

الجمعية العلمية للمقارئين  
المركز الاستراتيجي للدراسات الاستراتيجية

# موسوعة التراث الأممي

في علم الكلام ورد الشبهات  
والمسائل الخلافية



الجزء الخامس

ت.ح

التوحيد - الحدوث



الْعَتَمَةُ الْعَبَّاسِيَّةُ الْمُقَدِّسَةُ

## موسوعة التراث الإمامي

# في علم الكلام وردِّ الشُّبُهَاتِ والمسائل الخلافية

الجزء الخامس

(ت - ح)

التوحيد - الحدوث

عَدَلًا

المركز الإسلامي للدراسات والبحوث الإسلامية



العتبة العباسية المقدسة. المركز الاسلامي للدراسات الاستراتيجية (النجف، العراق)، مؤلف.  
موسوعة التراث الامامي في علم الكلام ورد الشبهات والمسائل الخلاقية / اعداد المركز  
الإسلامي للدراسات الاستراتيجية. - الطبعة الأولى. - النجف، العراق : العتبة العباسية المقدسة،  
المركز الإسلامي للدراسات الاستراتيجية، 1442 هـ. = 2021.

مجلد <5> ؛ 21×29 سم  
يتضمن إرجاعات ببليوجرافية.  
ردمك : 9789922625577  
1. علم الكلام (شيعية) أ. العنوان.

**LCC : BP166 .A83 2021**

مركز الفهرسة ونظم المعلومات التابع لمكتبة ودار مخطوطات العتبة العباسية المقدسة  
فهرسة أثناء النشر

موسوعة التراث الإمامي  
في علم الكلام وردّ الشُّبُهات والمسائل الخلاقية  
الجزء الخامس  
(ت - ح)  
التوحيد - الحدوث  
إعداد  
العتبة العباسية المقدسة  
المركز الإسلامي للدراسات الاستراتيجية  
الطبعة الأولى: ١٤٤٢هـ / ٢٠٢١م  
النجف/ العراق

## حرف التاء

١١٥ - التوحيد:

مباحث عامة:

الهداية/ الشيخ الصدوق (ت ٣٨١هـ):

/ [[ص ٤]] باب ما يجب أن يُعتقد في التوحيد من معاني أخبار النبي والأئمة (صلوات الله عليهم أجمعين):

قال الشيخ الجليل أبو جعفر محمد بن علي بن الحسين بن موسى بن بابويه الفقيه القمي مصنف هذا الكتاب: يجب أن يُعتقد: أن الله (تبارك وتعالى) واحد، ليس كمثله / [[ص ٥]] شيء، (لا يُحدُّ)، (ولا يُحسُّ)، / [[ص ٦]] (ولا يُحسُّ)، (ولا يُمسُّ)، (ولا يُدرِك بالأوهام والأبصار، ولا تأخذه سنة ولا نوم، شاهد كلَّ نجوى، / [[ص ٧]] ومحيط بكلِّ شيء، لا يوصف بجسم، / [[ص ٨]] ولا صورة، ولا جوهر ولا عرض، ولا سكون ولا حركة، ولا صعود ولا هبوط، ولا قيام ولا قعود، ولا ثقل ولا خفة، ولا جيئة ولا ذهاب، ولا مكان ولا زمان، ولا طول ولا عرض، / [[ص ٩]] ولا عمق، ولا فوق ولا أسفل، ولا يمين ولا شمال، ولا وراء ولا أمام.

وأنه لم يزل ولا يزال سميعاً بصيراً حكياً عليماً، / [[ص ١٠]] حياً قيوماً، قدوساً عزيزاً، / [[ص ١١]] أحداً صمداً، / [[ص ١٢]] لم يلد ولم يولد، ولم يكن له كفواً أحد.

وأنه شيء ليس كمثله شيء، خارج من الحدين: حد الإبطال، وحد التشبيه، / [[ص ١٣]] خالق كلِّ شيء، لا إله إلا هو، لا تدركه الأبصار وهو يدرك الأبصار وهو اللطيف الخبير.

/ [[ص ١٤]] وأن الجدال منهبي عنه لأنه (يؤدِّي إلى ما) لا يليق به.

وقد سُئل الصادق عليه السلام عن قول الله ﷻ: ﴿وَأَنَّ إِلَىٰ رَبِّكَ الْمُنْتَهَىٰ﴾ [النجم: ٤٢]، قال: «إذا انتهى الكلام إلى الله ﷻ فأمسكوا».

وروي عن أبي جعفر عليه السلام أنه قال: «تكلّموا في خلق الله، (ولا تتكلّموا) في / [[ص ١٥]] الله، فإن الكلام في الله ﷻ لا يزيد إلا تحييراً».

ويجب أن يُعتقد أننا عرفنا الله بالله، كما قال أمير المؤمنين علي بن أبي طالب عليه السلام: «اعرفوا الله بالله، والرسول بالرسالة، وأولي الأمر بالمعروف والعدل والإحسان».

وسُئل أمير المؤمنين (علي بن أبي طالب) عليه السلام: بم عرفت ربك؟ فقال عليه السلام: «بما عرفني نفسه»، قيل: وكيف عرفك نفسه؟ فقال عليه السلام: «لا تشبهه صورة، ولا يحسُّ بالحواس، ولا يقاس بالناس، قريب في بعده، بعيد في قرب، فوق كلِّ شيء ولا يقال شيء فوقه، أمام كلِّ شيء ولا يقال له أمام، داخل في الأشياء لا كشيء في شيء داخل، وخارج من الأشياء لا كشيء من شيء خارج، سبحانه من هو هكذا، ولا هكذا غيره، ولكلِّ شيء مبتدء».

/ [[ص ١٦]] ويجب أن يُعتقد أن رضاء الله ثوابه، وغضبه عقابه، لأن الله لا يزول من شيء إلى شيء، ولا يستفزه شيء ولا يُغيره.

وسُئل الصادق عليه السلام عن قول الله ﷻ: ﴿الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَىٰ﴾ [طه: ٥]، فقال عليه السلام: «استوى من كلِّ شيء، فليس شيء أقرب إليه من شيء».

/ [[ص ١٧]] وقال عليه السلام: «من زعم أن الله تعالى من شيء أو في شيء أو على شيء فقد أشرك»، ثم قال عليه السلام: «من زعم أن الله تعالى من شيء فقد جعله محدثاً، ومن زعم أنه في شيء فقد زعم أنه محصور، ومن زعم أنه على شيء فقد جعله محمولاً».

وسُئل عليه السلام عن قول الله ﷻ: ﴿وَسِعَ كُرْسِيُّهُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ﴾ [البقرة: ٢٥٥]، فقال عليه السلام: «علمه».

\* \* \*

التوحيد/ الشيخ الصدوق (ت ٣٨١هـ):

[[ص ٨٠]] ٣ - باب معنى الواحد والتوحيد والموحد:

١ - حَدَّثَنَا أَبِي رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ، قَالَ: حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ يَحْيَى الْعَطَّارُ، عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ عَيْسَى، عَنْ أَبِي هَاشِمِ الْجَعْفَرِيِّ، قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا جَعْفَرٍ مُحَمَّدَ بْنَ عَلِيِّ الثَّانِي عَلَيْهِ السَّلَامُ: مَا مَعْنَى الْوَاحِدِ؟ فَقَالَ: «الْمَجْتَمِعُ عَلَيْهِ بِجَمِيعِ الْأَلْسُنِ بِالْوَحْدَانِيَّةِ».

درهم واحد، وإنما يعني به أنه درهم فقط، وقد يكون الدرهم درهماً بالوزن، ودرهماً بالضرب، فإذا أراد المخبر أن يخبر عن وزنه قال: درهم واحد بالوزن، وإذا أراد أن يخبر عن عدده وضربه قال: درهم واحد بالعدد ودرهم واحد بالضرب، وعلى هذا الأصل يقول القائل: هو رجل واحد، وقد يكون الرجل واحداً بمعنى أنه إنسان وليس بإنسانين، ورجل وليس برجلين، وشخص وليس بشخصين، ويكون واحداً في الفضل واحداً في العلم واحداً في السخاء واحداً في الشجاعة، فإذا أراد القائل أن يخبر عن كمّيته قال: هو رجل واحد، فدل ذلك من قوله على أنه رجل وليس هو برجلين، وإذا أراد أن يخبر عن فضله قال: هذا واحد عصره، فدل ذلك على أنه لا ثاني له في الفضل، وإذا أراد أن يدل على علمه قال: إنه واحد في علمه، فلو دلّ قوله: واحد بمجرد على الفضل والعلم كما دلّ بمجرد على الكمّيّة لكان كل من أطلق عليه لفظ واحد أراد فاضلاً لا ثاني له في فضله وعالم لا ثاني له في علمه وجواداً لا ثاني له في جوده، فلما لم يكن كذلك صحّ أنه بمجرد لا يدل إلا على كمّيّة الشيء دون غيره، وإلا لم يكن لما أضيف إليه من قول القائل: واحد عصره ودهره معنى، ولا كان لتقيده بالعلم والشجاعة معنى، لأنه كان يدلّ بغير تلك الزيادة وبغير ذلك التقييد على غاية الفضل وغاية العلم والشجاعة، فلما احتيج معه إلى زيادة لفظ واحتيج إلى التقييد بشيء صحّ ما قلناه، فقد تقرر أن لفظة القائل: واحد، إذا قيل على الشيء دلّ بمجرد على كمّيته في اسمه الأخصّ، ويدلّ بما / [[ص ٨٣]] يقترن به على فضل المقول عليه وعلى كماله وعلى توحده بفضله وعلمه وجوده، وتبين أن الدرهم الواحد قد يكون درهماً واحداً بالوزن، ودرهماً واحداً بالعدد، ودرهماً واحداً بالضرب، وقد يكون بالوزن درهمين وبالضرب درهماً واحداً، وقد يكون بالدوانيق ستّ دوانيق وبالفلوس ستّين فلساً ويكون بالأجزاء كثيراً، وكذلك يكون العبد عبداً واحداً ولا يكون عبدين بوجه، ويكون شخصاً واحداً ولا يكون شخصين بوجه، ويكون أجزاء كثيرة وأبعاضاً كثيرة، وكلّ بعض من أبعاضه يكون جواهر كثيرة متّحدة التحد بعضها ببعض، وتركّب بعضها مع بعض، ولا يكون العبد واحداً وإن كان كل واحد منّا في نفسه إنمّا هو عبد واحد، وإنمّا لم يكن العبد واحداً لأنه ما من عبد إلا وله مثل في الوجود أو في المقدور، وإنمّا صحّ أن يكون للعبد مثل لأنه

٢ - حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ مُحَمَّدِ بْنِ عَصَامٍ الْكَلْبِيُّ وَعَلِيُّ بْنُ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ عِمْرَانَ الدَّقَاقُ رحمهما الله، قَالَا: حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ يَعْقُوبَ الْكَلْبِيُّ، عَنْ عَلِيِّ بْنِ مُحَمَّدٍ وَمُحَمَّدِ بْنِ الْحَسَنِ جَمِيعاً، عَنْ سَهْلِ بْنِ زِيَادٍ، عَنْ أَبِي هَاشِمِ الْجَعْفَرِيِّ، قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا جَعْفَرٍ الثَّانِي عليه السلام: مَا مَعْنَى الْوَاحِدِ؟ قَالَ: «الَّذِي اجْتِنَاعُ الْأَلْسِنِ عَلَيْهِ» / [[ص ٨١]] بِالتَّوْحِيدِ، كَمَا قَالَ اللَّهُ تعالى: ﴿وَلَيْتِن سَأَلْتَهُمْ مَنْ خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ لَيَقُولُنَّ اللَّهُ﴾ [لقمان: ٢٥].

٣ - حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ إِبْرَاهِيمَ بْنِ إِسْحَاقَ الطَّالِقَانِيُّ رحمهما الله، قَالَ: حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ سَعِيدِ بْنِ سَعِيدِ بْنِ يَحْيَى الْبُزُورِيُّ، قَالَ: حَدَّثَنَا إِبْرَاهِيمُ بْنُ أَهَيْمِ الْبَلْدِيِّ، قَالَ: حَدَّثَنَا أَبِي، عَنِ الْمَعَاذِيِّ بْنِ عِمْرَانَ، عَنْ إِسْرَائِيلَ، عَنِ الْمُقَدَّامِ بْنِ شَرِيحِ بْنِ هَانِي، عَنْ أَبِيهِ، قَالَ: إِنَّ أَعْرَابِيًّا قَامَ يَوْمَ الْجُمُعَةِ إِلَى أَمِيرِ الْمُؤْمِنِينَ عليه السلام فَقَالَ: يَا أَمِيرَ الْمُؤْمِنِينَ، أَتَقُولُ: إِنَّ اللَّهَ وَاحِدٌ؟ قَالَ: فَحَمَلَ النَّاسُ عَلَيْهِ، قَالُوا: يَا أَعْرَابِيُّ، أَمَا تَرَى مَا فِيهِ أَمِيرُ الْمُؤْمِنِينَ مِنْ تَقْسُمِ الْقَلْبِ؟ فَقَالَ أَمِيرُ الْمُؤْمِنِينَ عليه السلام: «دَعُوهُ، فَإِنَّ الَّذِي يُرِيدُهُ الْأَعْرَابِيُّ هُوَ الَّذِي تُرِيدُهُ مِنَ الْقَوْمِ»، ثُمَّ قَالَ: «يَا أَعْرَابِيُّ، إِنَّ الْقَوْلَ فِي أَنَّ اللَّهَ وَاحِدٌ عَلَى أَرْبَعَةِ أَقْسَامٍ: فَوَجْهَانِ مِنْهَا لَا يَجُوزَانِ عَلَى اللَّهِ تعالى، وَوَجْهَانِ يَثْبَتَانِ فِيهِ، فَأَمَّا اللَّذَانِ لَا يَجُوزَانِ عَلَيْهِ فَقَوْلُ الْقَائِلِ: وَاحِدٌ يَقْصُدُ بِهِ بَابَ الْأَعْدَادِ، فَهَذَا مَا لَا يَجُوزُ، لِأَنَّ مَا لَا ثَانِي لَهُ لَا يَدْخُلُ فِي بَابِ الْأَعْدَادِ، أَمَا تَرَى أَنَّهُ كَفَرَ مَنْ قَالَ: ثَالِثُ ثَلَاثَةٍ. وَقَوْلُ الْقَائِلِ: هُوَ وَاحِدٌ مِنَ النَّاسِ، يُرِيدُ بِهِ التَّوَعُّعَ مِنَ الْجِنْسِ، فَهَذَا مَا لَا يَجُوزُ عَلَيْهِ، لِأَنَّهُ تَشْبِيهُ وَجَلَّ رَبُّنَا عَنْ ذَلِكَ وَتَعَالَى. وَأَمَّا الْوَجْهَانِ اللَّذَانِ يَثْبَتَانِ فِيهِ فَقَوْلُ الْقَائِلِ: هُوَ وَاحِدٌ لَيْسَ لَهُ فِي الْأَشْيَاءِ شِبْهُهُ، كَذَلِكَ رَبُّنَا. وَقَوْلُ الْقَائِلِ: إِنَّهُ تعالى أَحَدِي الْمَعْنَى، يَعْنِي بِهِ أَنَّهُ لَا يَنْقَسِمُ فِي وُجُودٍ وَلَا عَقْلٍ وَلَا وَهْمٍ، كَذَلِكَ رَبُّنَا تعالى».

/ [[ص ٨٢]] قال مصنف هذا الكتاب: سمعت من أئمة دينه ومعرفته باللغة والكلام يقول: إن قول القائل: واحداً واثنين وثلاثة إلى آخره إنما وُضِعَ في أصل اللغة للإبانة عن كمّيّة ما يقال عليه، لا لأن له مسمّى يتسمّى به بعينه، أو لأن له معنى سوى ما يتعلّمه الإنسان بمعرفة الحساب ويدور عليه عقد الأصابع عند ضبط الأحاد والعشرات والمئات والألوف، وكذلك متى أراد مرید أن يخبر غيره عن كمّيّة شيء بعينه سمّاه باسمه الأخصّ ثم قرن لفظ الواحد به وعلّقه عليه يدلّ به على كمّيته لا على ما عدا ذلك من أوصافه، ومن أجله يقول القائل:

بصفاته التي توحد بها، لأن من وحد الشيء فهو موحد في أصل اللغة، فيقال له: أنكرنا ذلك، لأن من زعم أن ربه إله واحد وشيء واحد، ثم أثبت معه موصوفاً آخر بصفاته التي توحد بها فهو عند جميع الأمة وسائر أهل الملل ثنوي غير موحد ومشرك مشبه غير مسلم، وإن زعم أن ربه إله واحد وشيء واحد وموجود واحد، وإذا كان كذلك وجب أن يكون الله تبارك وتعالى متوحداً بصفاته التي تفرّد بالإلهية من أجلها وتوحد بالوحدانية لتوحد بها ليستحيل أن يكون إله آخر، ويكون الله واحداً والإله واحداً لا شريك له ولا شبيه لأنه إن لم يتوحد بها كان له شريك وشبيه كما أن العبد لما لم يتوحد بأوصافه التي من أجلها كان عبداً كان له شبيه ولم يكن العبد واحداً وإن كان كل واحد من عبداً واحداً، وإذا كان كذلك فمن عرفه متوحداً بصفاته وأقر بها عرفه واعتقد ذلك كان موحداً وتوحيد ربه عارفاً. / [[ص ٨٥]] والأوصاف التي توحد الله ﷻ بها وتوحد بربوبيته لتفرده بها هي الأوصاف التي يقتضي كل واحد منها أن لا يكون الموصوف به إلا واحداً لا يشاركه فيه غيره ولا يوصف به إلا هو، وتلك الأوصاف هي كوصفنا له بأنه موجود واحد لا يصح أن يكون حالاً في شيء، ولا يجوز أن يحلّه شيء، ولا يجوز عليه العدم والفناء والزوال، مستحق للوصف بذلك بأنه أول الأولين وآخر الآخرين، قادر يفعل ما يشاء ولا يجوز عليه ضعف ولا عجز، مستحق للوصف بذلك بأنه أقدر القادرين وأقهر القاهرين، عالم لا يخفى عليه شيء، ولا يعزب عنه شيء، ولا يجوز عليه جهل ولا سهو ولا شك ولا نسيان، مستحق للوصف بذلك بأنه أعلم العالمين، حي لا يجوز عليه موت ولا نوم، ولا ترجع إليه منفعة ولا تناله مضرة، مستحق للوصف بذلك بأنه أبقى الباقين وأكمل الكاملين، فاعل لا يشغله شيء عن شيء ولا يعجزه شيء ولا يفوته شيء، مستحق للوصف بذلك بأنه إله الأولين والآخرين وأحسن الخالقين وأسرع الحاسبين، غني لا يكون له قلة، مستغن لا يكون له حاجة، عدل لا يلحقه مذمة ولا يرجع إليه منقصة، حكيم لا تقع منه سفاهة، رحيم لا يكون له رقة فيكون في رحمته سعة، حلیم لا يلحقه موجدة، ولا يقع منه عجلة، مستحق للوصف بذلك بأنه أعدل العادلين وأحكم الحاكمين وأسرع الحاسبين، وذلك لأن أول الأولين لا يكون إلا واحداً، وكذلك أقدر القادرين وأعلم العالمين وأحسن الخالقين، وكلما جاء على هذا

لم يتوحد بأوصافه التي من أجلها صار عبداً مملوكاً، ووجب لذلك أن يكون الله ﷻ متوحداً بأوصافه العلي وأسمائه الحسنی، ليكون إلهاً واحداً ولا يكون له مثل، ويكون واحداً لا شريك له ولا إله غيره، فالله تبارك وتعالى واحد لا إله إلا هو، وقديم واحد لا قديم إلا هو، وموجود واحد ليس بحال ولا محل، ولا موجود كذلك إلا هو، وشيء واحد لا يجانس شيء، ولا يشاكله شيء، ولا يشبهه شيء، ولا شيء كذلك إلا هو، فهو كذلك موجود غير منقسم في الوجود ولا في الوهم، وشيء لا يشبهه شيء بوجه، وإله لا إله غيره بوجه، وصار قولنا: يا واحد يا أحد في الشريعة اسماً خاصاً له دون غيره لا يُسمّى به إلا هو ﷻ، كما أن قولنا: الله اسم لا يُسمّى به غيره.

وفصل آخر في ذلك وهو أن الشيء قد يُعدّ مع ما جانسه وشاكله ومائله، يقال: هذا رجل، وهذان رجلان، وثلاثة رجال، وهذا عبد، وهذا سواد، وهذان عبدان، وهذان سوادان، ولا يجوز على هذا الأصل أن يقال: هذان إلهان، إذ لا إله إلا إله واحد، فالله لا يُعدّ على هذا الوجه، ولا يدخل في العدد من هذا الوجه بوجه، وقد يُعدّ الشيء مع ما لا يجانس ولا يشاكله، يقال: هذا بياض، وهذان بياض وسواد، وهذا محدث، وهذان محدثان، وهذان ليسا بمحدثين / [[ص ٨٤]] ولا بمخلوقين، بل أحدهما قديم والآخر محدث، وأحدهما ربّ والآخر مربوب، فعلى هذا الوجه يصحّ دخوله في العدد، وعلى هذا النحو قال الله تبارك وتعالى: ﴿مَا يَكُونُ مِنْ نَجْوَى ثَلَاثَةٍ إِلَّا هُوَ رَابِعُهُمْ وَلَا خَمْسَةٍ إِلَّا هُوَ سَادِسُهُمْ وَلَا أَدْنَى مِنْ ذَلِكَ وَلَا أَكْثَرَ إِلَّا هُوَ مَعَهُمْ أَيْنَ مَا كَانُوا...﴾ الآية [المجادلة: ٧]، وكما أن قولنا: إنهما هو رجل واحد لا يدلّ على فضله بمجرد ذلك قولنا: فلان ثاني فلان لا يدلّ بمجرد إله على كونه، وإنما يدلّ على فضله متى قيل: إنه ثانيه في الفضل أو في الكمال أو العلم.

فأمّا توحيد الله تعالى ذكره فهو توحيد بصفاته العلي وأسمائه الحسنی كان كذلك إلهاً واحداً لا شريك له ولا شبيه، والموحد هو من أقر به على ما هو عليه ﷻ من أوصافه العلي وأسمائه الحسنی، على بصيرة منه ومعرفة وإيقان وإخلاص، وإذا كان ذلك كذلك فمن لم يعرف الله ﷻ متوحداً بأوصافه العلي وأسمائه الحسنی ولم يقرّ بتوحيده بأوصافه العلي فهو غير موحد، وربّما قال جاهل من الناس: إن من وحد الله وأقرّ أنه واحد فهو موحد وإن لم يصفه

الوزن فصَحَّ بذلك ما قلناه، وبالله التوفيق ومنه العصمة والتسديد.

\* \* \*

[[ص ١٧٣]] قال مصنف هذا الكتاب عليه السلام: الدليل على أنَّ الله تعالى لا في مكان أن الأماكن كلها حادثة، وقد قام الدليل على أنَّ الله تعالى قديم سابق للأماكن، وليس يجوز أن يحتاج الغني القديم إلى ما كان غنياً عنه، ولا أن يتغير عمَّا لم يزل موجوداً عليه، فصَحَّ اليوم أنه لا في مكان كما أنه لم يزل كذلك.

١١ - وَتَصْدِيقُ ذَلِكَ مَا حَدَّثَنَا بِهِ أَحْمَدُ بْنُ الْحَسَنِ الْقَطَّانُ، قَالَ: حَدَّثَنَا أَحْمَدُ بْنُ يَحْيَى بْنِ زَكَرِيَّا الْقَطَّانُ، عَنْ بَكْرِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ ابْنِ حَبِيبٍ، قَالَ: حَدَّثَنَا تَمِيمُ بْنُ بَهْلُولٍ، عَنْ أَبِيهِ، عَنْ سُلَيْمَانَ بْنِ حَفْصِ الْمُرْزِزِيِّ، عَنْ سُلَيْمَانَ بْنِ مَهْرَانَ، قَالَ: قُلْتُ لِحُجْرَةَ بْنِ مُحَمَّدٍ عليهما السلام: هَلْ يَجُوزُ أَنْ نَقُولَ: إِنَّ اللَّهَ تعالى فِي مَكَانٍ؟ فَقَالَ: «سُبْحَانَ اللَّهِ / [[ص ١٧٤]] وَتَعَالَى عَنْ ذَلِكَ، إِنَّهُ لَوْ كَانَ فِي مَكَانٍ لَكَانَ مُحَدَّثًا، لِأَنَّ الْكَائِنَ فِي مَكَانٍ مُحْتَاجٌ إِلَى الْمَكَانِ، وَالْإِحْتِيَاجُ مِنْ صِفَاتِ الْمُحَدَّثِ لَا مِنْ صِفَاتِ الْقَدِيمِ».

\* \* \*

[[ص ٢٦٣]] قال مصنف هذا الكتاب: الدليل على أنَّ الصانع واحد لا أكثر من ذلك أتمها لو كانا اثنين لم يخل الأمر فيهما من أن يكون كل واحد منهما قادراً على منع صاحبه ممَّا يريد أو غير قادر، فإن كان كذلك فقد جاز عليها المنع، ومن جاز عليه ذلك فمحدث كما أنَّ المصنوع محدث، وإن لم يكونا قادرين لزمهما العجز والنقص، وهما من دلالات الحدث، فصَحَّ أنَّ القديم واحد.

ودليل آخر وهو أنَّ كل واحد منهما لا يخلو من أن يكون قادراً على أن يكتم الآخر شيئاً، فإن كان كذلك فالذي جاز الكتمان عليه حادث، وإن لم يكن قادراً فهو عاجز والعاجز حادث لما بيَّناه، وهذا الكلام يحتجُّ به في إبطال قديمين صفة كل واحد منهما صفة القديم الذي أثبتناه، فأما ما ذهب إليه ماني وابن ديسان من خرافاتها في الامتزاج ودانت به المجوس من حماقاتها في أهرمن ففاسد بها يفسد به قديم الأجسام، ولدخولها في تلك الجملة اقتضت على هذا الكلام فيهما ولم أفرد كلاً منهما بما يسأل عنه منه.

\* \* \*

الاعتقادات / الشيخ الصدوق (ت ٣٨١هـ):

[[ص ٣]] [[١]] باب في صفة اعتقاد الإمامية في التوحيد:

قال الشيخ أبو جعفر محمد بن علي بن الحسين بن موسى بن بابويه الفقيه، المصنف لهذا الكتاب: اعلم أنَّ اعتقادنا في التوحيد أنَّ الله تعالى واحد، أحد، ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾ [الشورى: ١١]، قديم، لم يزل ولا يزال سميعاً بصيراً عليمًا حكيمًا حيًّا قيومًا عزيزاً، قدوساً قادراً، غنياً.

لا يوصف بجوهر ولا جسم، ولا صورة ولا عرض، ولا خطاً، ولا سطح، ولا ثقل، ولا خفة، ولا سكون، ولا حركة، ولا مكان، ولا زمان.

وأنَّه تعالى متعالٍ عن جميع صفات خلقه، خارج من الحدين: حدَّ الأبطال، وحدَّ التشبيه.

وأنَّه تعالى شيء لا كالأشياء، أحد صمد، لم يلدْ فيورث، ولمْ يولدْ فيشارك، ﴿وَلَمْ يَكُنْ لَهُ كُفُوًا أَحَدٌ﴾ [الإخلاص: ٤].

لا ضدَّ له ولا ندَّ، ولا شبه، ولا صاحبة، ولا مثل، ولا نظير، ولا شريك.

لا تُدرِكُهُ الأبصارُ والأوهام وهو يدركها، ﴿لَا تَأْخُذُهُ سِنَّةٌ وَلَا نَوْمٌ﴾ [البقرة: ٢٥٥]، ﴿وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ﴾ [٣٣] [الأنعام: ١٠٣]، ﴿خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ﴾ [غافر: ٦٢]، ﴿لَهُ الْخَلْقُ وَالْأَمْرُ تَبَارَكَ اللَّهُ رَبُّ الْعَالَمِينَ﴾ [الأعراف: ٥٤].

ومن قال بالتشبيه فهو مشرك.

ومن نسب إلى الإمامية غير ما وصف في التوحيد فهو كاذب. / [[ص ٤]] وكلُّ خبر يخالف ما ذكرت في التوحيد فهو موضوع مخترع. وكلُّ حديث لا يوافق كتاب الله فهو باطل، وإنْ وُجِدَ فِي كُتُبِ عُلَمَائِنَا فَهُوَ مَدْلَسٌ.

والأخبار التي يتوهمها الجهال تشبيهاً لله تعالى بخلقه فمعانيها محمولة على ما في القرآن من نظائرها، لأنَّ في القرآن: ﴿كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ﴾ [القصص: ٨٨]، ومعنى الوجه: الدِّين، والوجه الذي يُؤْتَى الله منه، ويُتوجَّه به إليه.

وفي القرآن: ﴿يَوْمَ يُكْشَفُ عَنْ سَاقٍ وَيُدْعَوْنَ إِلَى السُّجُودِ﴾ [القلم: ٤٢]، والساق: وجه الأمر وشدته.

وفي القرآن: ﴿أَنْ تَقُولَ نَفْسٌ يَا حَسْرَتِي عَلَىٰ مَا فَرَّطْتُ فِي جَنْبِ اللَّهِ﴾ [الزمر: ٥٦]، والجنب: الطاعة.

وفي القرآن: ﴿وَنَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي﴾ [الحجر: ٢٩]، وهي

روح مخلوقة قد جعل الله منها في آدم وعيسى عليهما السلام، وإننا قال: روحي، كما قال: بيتي وعبدي وجنتي وناري وسماي وأرضي.  
وفي القرآن: ﴿بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ﴾ [المائدة: ٦٤]، يعني نعمة الدنيا ونعمة الآخرة.

وفي القرآن: ﴿وَالسَّمَاءَ بَنَيْنَاهَا بِأَيْدٍ﴾ [الذاريات: ٤٧]، والأيد: القوّة، ومنه قوله تعالى: ﴿وَأَذْكُرْ عَبْدَنَا دَاوُدَ ذَا الْأَيْدِ﴾ [ص: ١٧]، يعني ذا القوّة.

وفي القرآن: ﴿يَا إِبْلِيسُ مَا مَنَعَكَ أَنْ تَسْجُدَ لِمَا خَلَقْتُ بِإَيْدِي﴾ [ص: ٧٥]، يعني بقدرتي وقوتي.

وفي القرآن: ﴿وَالْأَرْضَ جَمِيعًا قَبْضَتُهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ﴾ [الزمر: ٦٧]، يعني ملكه لا يملكها معه أحد.

وفي القرآن: ﴿وَالسَّمَاوَاتِ مَطْوِيَّاتٍ بِيَمِينِهِ﴾ [الزمر: ٦٧]، يعني بقدرته.

وفي القرآن: ﴿وَجَاءَ رَبُّكَ وَالْمَلَكُ صَفًّا صَفًّا﴾ [الفجر: ٢٢]، يعني وجاء أمر ربك.

وفي القرآن: ﴿كَلَّا إِنَّهُمْ عَنْ رَبِّهِمْ يَوْمِئِذٍ لَمَحْجُوبُونَ﴾ [المطففين: ١٥]، يعني عن ثواب ربهم.

وفي القرآن: ﴿هَلْ يَنْظُرُونَ إِلَّا أَنْ يَأْتِيَهُمُ اللَّهُ فِي ظُلَلٍ مِنَ الْغَمَامِ وَالْمَلَائِكَةُ﴾ [البقرة: ٢١٠]، أي عذاب الله.

وفي القرآن: ﴿وَجُوهُهُ يَوْمِئِذٍ نَاصِرَةٌ﴾ [٢٣] إلى رَبِّهَا نَاطِرَةٌ ﴿٢٣﴾ [القيامة: ٢٢ و ٢٣]، يعني مشرقة تنظر ثواب ربها.

وفي القرآن: ﴿وَمَنْ يَحْلِلْ عَلَيْهِ غَضَبِي فَقَدْ هَوَى﴾ [طه: ٨١] وغضب الله عقابه، ورضاه ثوابه.

وفي القرآن: ﴿تَعْلَمُ مَا فِي نَفْسِي وَلَا أَعْلَمُ مَا فِي نَفْسِكَ﴾ [المائدة: ١١٦]، أي تعلم غيبي ولا أعلم غيبك.

وفي القرآن: ﴿وَيُحَدِّثْكُمْ اللَّهُ نَفْسَهُ﴾ [آل عمران: ٢٨]، يعني انتقامه.

وفي القرآن: ﴿إِنَّ اللَّهَ وَمَلَائِكَتَهُ يُصَلُّونَ عَلَى النَّبِيِّ﴾ [الأحزاب: ٥٦]، وفي القرآن: ﴿هُوَ الَّذِي يُصَلِّي عَلَيْكُمْ وَمَلَائِكَتُهُ﴾ [الأحزاب: ٤٣]، والصلاة من الله رحمة، ومن الملائكة ترقية، ومن الناس دعاء.

/ [ص ٥] وفي القرآن: ﴿وَمَكَرُوا وَمَكَرَ اللَّهُ وَاللَّهُ خَيْرُ الْمَاكِرِينَ﴾ [آل عمران: ٥٤].

وفي القرآن: ﴿يُحَادِثُونَ اللَّهَ وَهُوَ خَادِعُهُمْ﴾ [النساء: ١٤٢].

وفي القرآن: ﴿اللَّهُ يَسْتَهْزِئُ بِهِمْ﴾ [البقرة: ١٥].

وفي القرآن: ﴿سَخَّرَ اللَّهُ مِنْهُمْ﴾ [التوبة: ٧٩].

وفي القرآن: ﴿نَسُوا اللَّهَ فَنَسِيَهُمْ﴾ [التوبة: ٦٧].

ومعنى ذلك كله أنه تعالى يجازيهم جزاء المكر، وجزاء المخادعة، وجزاء الاستهزاء، وجزاء السخرية، وجزاء النسيان - وهو أن ينسيهم أنفسهم، كما قال تعالى: ﴿وَلَا تَكُونُوا كَالَّذِينَ نَسُوا اللَّهَ فَأَنْسَاهُمْ أَنْفُسَهُمْ﴾ [الحشر: ١٩] -، لأنه تعالى في الحقيقة لا يمكر، ولا يخادع، ولا يستهزئ، ولا يسخر، ولا ينسى، تعالى الله تعالى عن ذلك علواً كبيراً.

وليس يرد في الأخبار التي يشنع بها أهل الخلاف والإلحاد إلا مثل هذه الألفاظ، ومعانيها معاني ألفاظ القرآن.

\* \* \*

[ص ١١] [١٢] باب الاعتقاد في اللوح والقلم:

قال الشيخ أبو جعفر عليه السلام: اعتقادنا في اللوح والقلم أنهما ملكان.

[١٣] باب الاعتقاد في الكرسي:

قال أبو جعفر عليه السلام: اعتقادنا في الكرسي أنه وعاء جميع الخلق، من العرش والسموات والأرض، وكل شيء خلق الله تعالى في الكرسي.

وفي وجه آخر: الكرسي هو العلم.

وَقَدْ سئِلَ الصَّادِقُ عليه السلام عَنْ قَوْلِ اللَّهِ تعالى: ﴿وَسِعَ كُرْسِيُّهُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ﴾ [البقرة: ٢٥٥].

قَالَ: «عِلْمُهُ».

[١٤] باب الاعتقاد في العرش:

قال الشيخ أبو جعفر عليه السلام: اعتقادنا في العرش أنه جملة جميع الخلق.

والعرش في وجه آخر هو العلم.

وَسئِلَ الصَّادِقُ عليه السلام عَنْ قَوْلِ اللَّهِ تعالى: ﴿الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى﴾ [طه: ٥]، فَقَالَ: / [ص ١٢] «اسْتَوَى مِنْ كُلِّ شَيْءٍ، فَلَيْسَ شَيْءٌ أَقْرَبَ إِلَيْهِ مِنْ شَيْءٍ».

فأما العرش الذي هو جملة جميع الخلق فحملته ثمانية من الملائكة، لكل واحد منهم ثمانية أعين، كل عين طباق الدنيا.

واحد منهم على صورة ابن آدم، فهو يسترزق الله لولد آدم.

وواحد منهم على صورة الثور يسترزق الله للبهائم، وواحد منهم



يكون الموجود في سنة أربعمائة من الهجرة هو الموجود في أول سنة من الهجرة، والموجود في عهد آدم على الابتداء مبتدأ في عهد النبي ﷺ، وأنَّ زمان آدم هو زمان محمد ﷺ، وهذا تجاهل لا خفاء به.

\* \* \*

النكت في مقدمات الأصول / الشيخ المفيد (ت ٤١٣هـ):

/ [[ص ٣٩]] باب الكلام في التوحيد:

[٦٧] فَإِنْ قَالَ: ما الدليل على أنه في الإلهية واحد؟ فقل: استحالة تعلق النقص بمستحق الإلهية، ووجوبه فيما زاد... المعنى على الواحد.

[٦٨] فَإِنْ قَالَ: فما وجه وجوبه فيما زاد على الواحد؟ فقل: هو ما للعقول من وجوب التساوي - إذ ذاك - بينهما، أو بينهما، في القدرة [أ] و التفاضل. ولو تساويا لكان كل واحد منهما متى رام ضدَّ ما رام صاحبه إيقاعه، امتنعا وتكافئا في المنع، فعدم مرادهما جميعاً، وذلك غاية النقص. ولو تفاضلا لكان المفضل - بالبداية - ناقصاً.

\* \* \*

أوائل المقالات / الشيخ المفيد (ت ٤١٣هـ):

/ [[ص ٥١]] ١٨ - القول في التوحيد:

أقول: إنَّ الله ﷻ واحد في الإلهية والأزلية لا يشبهه شيء، ولا يجوز أن يماثله شيء، وأنَّه فرد في العبودية لا ثاني له فيها على الوجوه كلها والأسباب، وعلى هذا إجماع أهل التوحيد إلا من شدَّ من أهل التشبيه فإنَّهم أطلقوا ألفاظه وخالفوا في معناه.

وأحدث رجل من أهل البصرة يُعرَف بالأشعري قولاً خالف فيه / [[ص ٥٢]] ألفاظ جميع المؤخِّدين ومعانيهم فيما وصفناه، وزعم أنَّ لله ﷻ صفات قديمة وأنَّه لم يزل بمعانٍ لا هي هو ولا غيره من أجلها كان مستحقاً للوصف بأنَّه عالم حيٌّ قادر سميع بصير متكلم مريد، وزعم أنَّ لله ﷻ وجهاً قديماً وسمعاً قديماً وبصراً قديماً ويدين قديمتين، وأنَّ هذه كلها أزلية قدماء، وهذا قول لم يسبقه إليه أحد من منتحلي التوحيد فضلاً عن أهل الإسلام.

\* \* \*

النكت الاعتقادية / الشيخ المفيد (ت ٤١٣هـ):

/ [[ص ٢٨]] فَإِنْ قِيلَ: موجد الحوادث واحد لا شريك له أم لا؟ فالجواب: واحد لا شريك له.

على صورة الأسد يسترزق الله للسباع، وواحد منهم على صورة الديك يسترزق الله للطيور.

وهم اليوم هؤلاء الأربعة، فإذا كان يوم القيامة صاروا ثمانية. وَأَمَّا الْعَرْشُ الَّذِي هُوَ الْعِلْمُ، فَحَمَلْتُهُ أَرْبَعَةً مِنَ الْأَوَّلِينَ، وَأَرْبَعَةً مِنَ الْآخِرِينَ.

فَأَمَّا الْأَرْبَعَةُ مِنَ الْأَوَّلِينَ: فَنُوحٌ، وَإِبْرَاهِيمُ، وَمُوسَى، وَعِيسَى عَلَيْهِ السَّلَامُ. وَأَمَّا الْأَرْبَعَةُ مِنَ الْآخِرِينَ: فَمُحَمَّدٌ، وَعَلِيٌّ، وَالْحُسَيْنُ، وَالْحُسَيْنُ (صلوات الله عليهم). هَكَذَا رُوِيَ بِالْأَسَانِيدِ الصَّحِيحَةِ عَنِ الْأئِمَّةِ عَلَيْهِ السَّلَامُ فِي الْعَرْشِ وَحَمَلْتِهِ.

وإنَّها صار هؤلاء حملة العلم لأنَّ الأنبياء الذين كانوا قبل نبينا ﷺ كانوا على شرائع الأربعة: نوح وإبراهيم وموسى وعيسى عليه السلام، ومن قبل هؤلاء الأربعة صارت العلوم إليهم، وكذلك صار العلم من بعد محمد وعلي والحسن والحسين عليه السلام إلى من بعد الحسين من الأئمة عليهم السلام.

\* \* \*

المسائل العكبرية / الشيخ المفيد (ت ٤١٣هـ):

/ [[ص ٦٥]] المسألة السابعة عشرة: وقال السائل: اعترض فلسفي فقال: إذا قلت: إنَّ الله وحده لا شيء كان معه، فالأشياء المحدثَّة من أي شيء كانت؟ فقلنا له: مبتدعة لا من شيء، فقال: أحدثها معاً أو في زمان بعد زمان؟ قال: فإن قلت: معاً، أوجدناكم أمَّها لم تكن معاً وأمَّها حدثت شيئاً بعد شيء، وإن قلت: أحدثها في زمان بعد زمان فقد، صار معه شريك وهو الزمان.

والجواب - وبالله التوفيق - : أنَّ الله لم يزل واحداً لا شيء معه ولا ثاني له، وأنَّه ابتداء ما أحدثه في غير زمان، وليس يجب إذا أحدث بعد الأوَّل / [[ص ٦٦]] حوادث أن يحدثها في زمان، ولو فعل لها زماناً لما وجب بذلك قَدَم الزمان، إذ الزمان حركات الفلك أو ما يقوم مقامها ممَّا هو بقدرها في التوقيت، فمن أين يجب عند هذا الفيلسوف أن يكون الزمان قديماً إذا لم توجد الأشياء ضربةً واحدةً لولا أنَّه لا يعقل معنى الزمان؟

فصل: على أنَّه يقال لمن ظنَّ أنَّ الأفعال لا تكون إلا في زمان: خبرونا عمَّا بين الزمانين المتصلين، أهو زمان أو غير زمان؟ فإن قالوا: زمان، أحوالوا بجعلهم بينهما فصلاً، والمسألة عن غير هذا. وإن قالوا: لا زمان بينهما، اعترفوا بتقدير فعل لا في زمان. وإن زعموا أنَّ الزمان شيء واحد لا يتقدَّم بعضه بعضاً، أوجبوا أن

وهذه الجملة التي ذكرناها في الاستدلال لا يثبت إلا بعد بيان أشياء:

منها: أن القديم قديم لنفسه، وأن ما شاركه في كونه قديماً يجب أن يكون مثله ومشاركاً له في جميع صفاته النفسية، وهذا ممّا قد مضى الكلام عليه في باب الصفات مستقصى.

ومنها: أن التمانع يصحّ بين كلّ قادرين، وأنه من حكم كون القادر قادراً، ويدخل في أن مقدور كلّ واحدٍ منهما يجب أن يكون غير مقدور صاحبه، وأنّ القادر على الشيء لا بدّ من أن يكون قادراً على جنس ضده، إذا كان له ضدّ.

ومنها: أن الممنوع لا بدّ أن يكون متناهي المقدور.

ومنها: أن المتناهي المقدور لا يكون إلا قادراً بقدره.

ومنها: أن القادر بقدره لا يكون إلا جسماً، والجسم لا يكون إلا محدثاً.

/ [[ص ٢٧٠]] فأما الكلام في أن التمانع يصحّ بين كلّ قادرين فواضح، لأنّ مفارقة حال القادر الواحد في ذلك لحال القادرين من المعلوم ضرورة، وكلّ من علم القادر قادراً، علم صحّة ممانعته لقادر آخر قبل تصفّح أحواله، وصحّة التمانع ينفي أن يكون مقدورهما واحد، ويقتضي أن كلّ واحد منهما قادراً على ضدّ ما يقدر عليه صاحبه.

على أن صحّة التمانع بين القادرين يفترق إلى أصليين ما فيها إلا ثابت بالدليل الواضح: أحدهما: أن القادرين لا يجوز أن يكون مقدورهما واحداً، وأنه لا بدّ من تغاير مقدورهما. والثاني: أن القادر على الشيء قادر على جنس ضده.

وهذان الأصلان من حقّها أن يُذكر عند الكلام في أبواب العدل، إلا أنّنا نتكلّم الآن على أن المقدور الواحد لا يكون مقدوراً على سبيل الإحداث لقادرين، وتؤخّر إبطال كونها مقدورين على وجهين مختلفين لقادر واحد إلى الكلام في العدل، فإنّه أخصّ به، ونشير إلى جملة في أن القادر على الشيء قادر على جنس ضده، وتؤخّر استقصاء ذلك إلى موضعه.

والذي يدلّ على فساد كون المقدور الواحد لقادرين، أنّه يؤدّي إلى إضافة العدل إلى من يجب نفيه عنه، أو نفيه عمّن يجب إضافته إليه، وفي هذا إبطال الطريق إلى العلم بكون الفاعل فاعلاً، وأنّه ليس بفاعل.

وإنّما قلنا ذلك من حيث علمنا أن مقدورهما إذا كان واحداً،

فإن قيل: ما الدليل على أنّه واحد لا شريك له؟ فالجواب: الدليل على ذلك من العقل والنقل.

أمّا العقل فلائّه لو كان مع الحكيم إله آخر لامتنع منه نفيه لكونه كذباً منافياً للحكمة لكن الحكيم قد نفاه، فنفيه دليل على انتفائه وإلا لم يكن الحكيم حكيماً.

وأما النقل فلقوله تعالى: ﴿فَاعْلَمْ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ﴾ [محمد: ١٩]، ولقوله تعالى: ﴿أَتَمَّا إِلَهُكُمْ إِلَهٌ وَاحِدٌ﴾ [الكهف: ١١٠]، وأمثال ذلك.

\* \* \*

الرسائل (ج ١) / (جوابات المسائل الميفارقيات) / السيّد المرتضى (ت ٤٣٦هـ):

[[ص ٢٨٥]] مسألة سابعة وعشرون: [حقيقة التوحيد]:

روي: أن الناس في التوحيد على ثلاثة أقسام: مثبت، ونافي، ومشبه. فالمشبه مشرك، والنافي مبطل، والمثبت مؤمن. تفسير ذلك؟ / [[ص ٢٨٦]] الجواب: المراد هنا بالمتبّ من أثبت الشيء على ما هو عليه واعتقده على ما هو به. والنافي مبطل، لأنّه بالعكس من ذلك. فأما المشبه فهو من اعتقد أن الله تعالى شبيهاً، وذلك مشرك لا شبهة في شركه.

\* \* \*

الملخص في أصول الدين / السيّد المرتضى (ت ٤٣٦هـ):

[[ص ٢٦٩]] فصل: في الدلالة على أنّه تعالى واحد لا ثاني له

في القَدَم:

الذي يدلّ على ذلك، أنّه لو شاركه مشارك في القَدَم، لوجب أن يكون مثلاً له، ومستحقاً لجميع ما يستحقّه من الصفات النفسية، وذلك يقتضي كونه قادراً لذاته، والاشتراك في كونها قادرين لذاتهما، ينقض حكم كون القادر قادراً، لأنّ حكم كلّ قادر صحّة التمانع بينه وبين غيره من القادرين، وإذا كانا قادرين للنفس، لم يجز أن يتمانعا، لأنّ أحدهما إذا أراد أن يفعل ضدّ ما يفعله الآخر، لم يخلّ من أن يوجد المراد أو أن يرتفع أو يوجد أحدهما، وفي الأوّل وجود الضدّين، وفي الثاني وجود ضعفها وتناهي مقدورهما، وإخراجها من أن يكونا قادرين لأنفسهما، وفي الثالث وجود ضعف الرأي لم يوجد مراده وتناهي مقدوره، وذلك يقتضي كونه قادراً بقدره وأنّه جسم محدث، فوجب نفي ثانٍ في القَدَم، لفساد ما يؤدّي إليه.

الصفة الأخرى، لأنه إذا جاز أن تحصل هاتان الصفتان للذات في الحالة الواحدة، جاز أن تحصل في حالتين، وهذا يقتضي صحة إيجاد الموجود مع علمنا باستحالته. ألا ترى أن وجود الشيء في أنه محيل للقدرة عليه جارٍ مجرى عدمه في إحالة تعلق الإدراك به؟ ولهذا يتعدّر على أحدنا إيجاد ما أوجده، كما / [[ص ٢٧٢]] يتعدّر عليه إيجاد مقدور غيره، ولو ساغ إيجاد الموجود، لم يمتنع أن يحمل أحدنا الجسم الثقيل وينقله من مكان إلى آخر، ثم يوجد من حملة ثانياً ما أوجده أولاً، وهذا يقتضي أن يجد من نفسه من المشقة ما وجدها أولاً.

وكان يجب أيضاً أن يُفَرَّق القادر منّا بين أن يفعل في الجسم الثقيل من وجهين وبين أن يفعل من وجه واحد ويجد من نفسه ذلك.

وكان يجب أيضاً أن يصحّ من غير هذا الفاعل، أن يُبطل فعله في الثاني من حيث هو باقٍ، وألا يصحّ إبطاله من حيث كان حادثاً، وفساد ذلك ظاهر.

ومما يدلُّ أيضاً على أن الحدث لا يتزايد، وأن الذات لا تحصل لها صفتان بالحدوث، أنه لو جاز ذلك لم يمتنع أن يحدث على أحد الوجهين دون الآخر، ويجري وجهها بالحدوث فيها مجرى فعلين، [وأنه محال أن يقال: إن لأحد الوجهين تعلقاً بالآخر يقتضي ألا يحصل إلا معه، لأنه يُؤدّي إلى حاجته في كونه على كل واحد من الوجهين إلى كونه على الوجه الآخر.

إذا صحّ ما ذكرناه وعلمنا أن من شأن ما يصحّ أن يحدث متى لم يحدث، أن يبقى معدوماً، وهذا يقتضي أن تكون الذات في الحالة الواحدة موجودة معدومة.

وليس لأحد أن يجعل بقاءه معدوماً، موقوفاً على أن لا يحدث من الوجهين جميعاً، لأنه لا فرق بينه وبين من جعل وجوده موقوفاً على حدوثه من الوجهين جميعاً.

وهذه الطريقة يمكن أن تُسلّك في ابتداء الاستدلال على استحالة كون المقدور الواحد لقادرين، بأن يقال: لو ساغ ذلك لم يمتنع أن يفعله أحدنا في وقتٍ آخر، فيكون موجوداً معدوماً، وهذا الوجه أبين وأكّد، لأنه كان يجب كونه معدوماً من الوجه الذي وُجِدَ عليه.

وأما الذي يدلُّ على أن القادر على الشيء يجب أن يكون قادراً على جنس ضده، لأن من حقّ القادر أن يتصرّف في الفعل بحسب

فيجب متى وُجِدَ أن يكون فعلاً لها جميعاً، [وأن ما له يصير الفعل فعلاً لفاعله، ليس بأكثر من وجوده بعد أن كان قادراً عليه، وهذا الحكم حاصل معهما له، فيجب أن يكون فعلاً لها.

وإذا ثبت ذلك، ونحن نعلم أنه يصحّ من أحدهما أن تدعوه الدعوي إلى فعل ذلك المقدور فيريد إيجاداً، مع كون الآخر كارهاً لإيجاد مصر وفاقاً من فعله، لأن كونها قادرين يقتضي صحة ذلك، وإنما يستحيل على الذات الواحدة في الحالة الواحدة الاختلاف في الدعوي والإرادة والكرهية.

/ [[ص ٢٧١]] وإذا ثبتت هذه الجملة، لم تخلُ حال ذلك المقدور من وجهين: إمّا أن يوجد أو لا يوجد، وفي وجوده إثبات الفعل لمن يجب نفيه عنه، لأن غاية ما يقتضي، أن الفعل مع التحلية هي الكراهة وثبوت الصوارف، وفي ارتفاع الفعل نفيه عمّن يجب إثباته له من حيث كان كون المرید مريداً، وحصول الدعوي مع التحلية وزوال الموانع غاية ما يقتضي ثبوت الفعل.

ويجب على هذا الوجه أيضاً تعدّر الفعل على القادر من غير منع، فيجب على هذا فساد كون المقدور الواحد مقدوراً لقادرين، لاستحالة ما يُؤدّي إليه.

وليس لأحد أن يعترض كلامنا، ممّا يقتضي اتّفاق القادرين في الدعوي والإرادة والكرهية، لأننا لم نبين الدليل إلا على صحة اختلافهما في ذلك وجوازه دون وجوبه.

ولا له أن يعترضه لمن يكون مضطراً إلى الإرادة وهو غير فاعل لمرادها، أو بمضطرّاً إلى الكراهة وهو مع كراهته فاعل لما تناوله، إذا علم أن له فيه نفعاً ودفع ضرر.

وذلك أننا إنمّا شرطنا التحلية احترازاً من هذه الاعتراضات، فقلنا: من حقّ المرید مع التحلية أن يفعل ما أَرادَه من حقّ الكاره، ومع التحلية لا توجد ما كرهه.

ومما يدلُّ أيضاً على أن مقدورهما إذا كان واحداً ثم وُجِدَ وجب أن يكون فعلاً لها معاً لنا، فعلم أنّها لو أحدثاه جميعاً لم يحصل له من الحكم إلا ما حصل له عند حدوثه من أحدهما، لأنّ الحدوث لا يتزايد، فيجب متى حدث أن يكون فعلاً لها.

فإن قيل: دلّوا على أن الحدث لا يتزايد، وأن الذات لا يصحّ أن تكون مخترعة من وجهين.

قلنا: لو ساغ أن تكون للذات في الوجود صفتان، لجاز أن نجعل للذات بعد إيجاد أحد القادرين لها، القادر الآخر على

عالم بحسن ما يرومه الآخر، فلا يجوز وهذه حالة أن يدعوه الدواعي إلى ضده.

قلنا: ألم تُبْنِ الدلائل إلا على صحة التمانع دون وقوعه، ويكفي في ذلك صحة اختلافها في الدواعي، وليس تضمنه السؤال إنَّها يمنع من ثبوت اختلاف دواعيها، ولا منع من صحة ذلك وجوازه. على أن العلم بحسن الفعل لا يقتضي أن يفعل، بل يجوز مع العلم بحسنه ألا يختاره، لأن دواعي الحسن ليس بموجب، وعلى هذا لا يمتنع أن يعلم كل واحد منهما حسن تحريك الجسم وتسكينه، ويدعو أحدهما علمه بحسن تحريكه إلى ذلك، ويدعو الآخر علمه بحسن تحريكه إلى تسكينه.

وبمثل هذا نجيب من اعتراض بأن التمانع لا ينفع، من حيث كان كل واحد منهما يعلم أن الذي يريد بالآخر حكمة وصواب فلا يريد خلافه، لأننا لم نبين الكلام على وقوع التمانع، بل على صحته، وكيف يُبنى الدليل على وقع التمانع؟ وهو لا يصح إلا بعد إثبات الثاني الذي يقصد إلى نفيه، وليس يجب إذا بنينا الكلام على الصحة أن نتوقف عن القضاء بأن الممنوع ضعيف من حيث لم يقع التمانع، لأننا إذا علمنا أنَّهما لو تمانعا لوقع فعل أحدهما، وجب أن نقضي بضعف من لم يقع مراده، وأن الذي منعه أقدر منه، وإن لم يكن هناك تمانع، لأن التمانع يكشف على سبيل الدلالة عن قوة القوي وضعف الضعيف، وليس بموجب لذلك. ألا ترى أننا متى علمنا من حال زيد أنه متى مانع الأسد ودافعه غلبه الأسد وقهره، قضينا بضعف زيد عن الأسد وقوة الأسد، وإن لم يكن بينهما تمانع؟ وكذلك متى علمنا من حال زيد أنه لو رام الفعل لوقع منه، نحكم بأنه قادر عليه، كما يجب ذلك لو وقع الفعل منه، وإنَّنا نعلم بتقدير التمانع أن الأقدر بينهما كذلك في كل حال من وجهين: أحدهما: أنه إنَّما يكون أقدر، لما هو عليه في ذاته باستمراره في الأحوال واجب. والوجه الآخر: أنه إذا كان لا حال يشاركها، إلا وقدَّرتنا التمانع بينهما لمنع صاحبه، فيجب أن يكون أقدر في جميع الأحوال.

/ [[ص ٢٧٥]] وبما ذكرناه من أن الدليل مبني على صحة التمانع وتقديره دون ثبوته، يسقط اعتراض من اعترض بأن يقول: كيف يصح أن يمنع الحكيم من الحسن ويقصد إلى ذلك، والمنع من الحسن لا يكون إلا قبيحاً؟ لأن ذلك لو كان قبيحاً على ما ادعى لم يمنع من التقدير، لأن القديم تعالى يصح منه فعل القبيح وإن كان لا يفعله.

دواعيه، ليفارق بذلك حال الممنوع والمضطر، ومتى لم يكن قادراً على جنس ضد مقدوره، لم يكن أفعاله واقعة بحسب / [[ص ٢٧٣]] دواعيه، وارتفعت المفارقة بينه وبين المضطر.

واستقصاء هذا الباب يأتي من بعد بمشيئة الله. وأما الذي يدل على أن القادر لنفسه يجب أن لا يتناهى مقدوره من الجنس الواحد في الوقت الواحد، أننا قد بيننا فيما تقدم عند الكلام في الصفات أن تعلقه بالمقدورات تعلق القادرين لا تعلق القدر والقادر، من حيث كان قادراً لا ينحصر ما يصح أن يتعلق به. ألا ترى أن أحداً يقدر من الجنس الواحد والمحل الواحد على أفعال كثيرة لا تنحصر إلا بانحصار قدره؟ فالانحصار راجع إلى القدر دون تعلق القادر، وإذا كان تعالى قادراً لنفسه، وجب أن يكون قادراً مما ذكرناه على ما لا يتناهى، إذ لا مقتضى للانحصار فيه.

وأما الذي يدل على أن الممنوع يجب أن يكون متناهي المقدور، فهو أنه إنَّما يمنع بأن يفعل أكثر مما في مقدوره، وما وجد ما يزيد عليه لا بد أن يكون متناهيًا.

وأما الذي يدل على أن من يتناهى مقدوره لا يكون إلا قادراً بقدرة، فهو أن المقتضي لحصر المقدورات إنَّما هو القدر، لأن القدرة لو تعلقت في الوقت الواحد والمحل الواحد من الجنس الواحد بما لا ينحصر، لم يتعدَّ علينا حمل الحبال العظيمة، بأن نفعل في كل جزء منها بعدد أجزاء جميعها، ولا تفاضل القادرون فيما يصح أن يحملوه، ولا افتقر بعضهم في الاستقلال بما يحمله إلى معاونة غيره.

وأيضاً: فإذا كنا قد دللنا على أن القادر لنفسه لا يتناهى مقدوره، فواجب فيمن تناهى مقدوره أن لا يكون قادراً إلا بقدرة، لأن كون القادر قادراً إلا بقدرة لا يستحق من هذين الوجهين.

وأما الكلام في أن القادر بقدرة لا يجوز أن يكون إلا جسماً فقد تقدم، حيث دللنا على أنَّها تجب أن تحل بعض القادر حتى يصح أن يفعل بها، وأن الفعل لا يصح أن يقع بها ابتداءً إلا في محلها. والقول في حدوث الأجسام أيضاً قد تقدم، فلم يبق من مقدمات الدليل شيء يحتاج إلى الدلالة عليه.

/ [[ص ٢٧٤]] فإن قيل: ما ذكرتموه من التمانع مبني على اختلافها في الدواعي، وليس يصح ذلك، لأن كل واحد منهما

قلنا: أليس يجوز إثبات الموجب والمنع من الموجب، كما لا يجوز إثبات الموجب والمنع من موجب، والمنع إنما يصح من القادر لكونه أقدر، فهو حكم هذه الصفة، كما أن الفعل إنما يصح منه لكونه قادراً وإثباته مانعاً، والامتناع من كونه أقدر كإثباته فاعلاً، والامتناع من كونه قادراً في أنه نقص ونفي لما ثبت، وليس هذه حال الظلم المقدر وقوعه، لأنه ليس بموجب عن الجهل والحاجة ولا من حكمهما، ولم يصح الظلم عليهما، وإنما صح من الفاعل لكونه قادراً، سواء كان غنياً أو محتاجاً، عالماً أو جاهلاً، فافترق الأمران.

على أن الامتناع في الظلم من القول بأنه يدل أو لا يدل، إنما ساغ من حيث تقدم العلم بأنه سبحانه عالم غني، وأن الظلم دليل الحاجة أو الجهل، فمنعنا من إطلاق عبارة تقضي نقص ما علمناه بالأدلة، وليس كذلك القول في التانع، لأنه لم يتقدم أن معه تعالى بانياً على صفاته حتى يمنع من إطلاق ما يقتضي نفيه، وهذا لو صح الاعتراض به في دليل التانع، لصح لقائل أن يقول في الجسم: إنه لم يسبق الحوادث، غير أنني لا أقول مع ذلك: إنه محدث، ولا أقول: إنه قديم، كما لم تقولوا أنتم في الظلم كذا وكذا، وساغ أيضاً للمشبّه أن يثبت تعالى جسماً! ومنع من القول بأنه ينفك من الحوادث أو لا ينفك منهما، وهذا لو صح لفسد أكثر الأدلة.

فإن قيل: نراكم قد بنيت استدلالكم على أنّهما إذا تمانعا فلم يوجد مرادهما جميعاً / [[ص ٢٧٧]] وجب ضعفها، وهذا غير صحيح، بل الواجب أن مرادهما جميعاً لا يوجد من حيث كان مقدورهما لا يتناهي، وعلى هذا لا يكون مقدور أحدهما بالوجود أولى من مقدور صاحبه، فأبى ضعف يلحقها متى لم يوجد مرادهما، وهل المرجع بالضعف عند التحقيق إلا إلى تناهي المقدور الذي لم يحصل هاهنا، بل الحاصل خلافه؟ لأن سبب ارتفاع مرادهما - على ما ذكرنا - هو أن مقدورهما لا يتناهي، وإنما لحق الضعف المتناهي منّا إذا لم يوجد مرادهما، من حيث اقتضى ذلك تناهي مقدورهما، وأن كل واحد منهما لا يقدر على أكثر من القدر الذي أوجده، وهذا منتف في القادرين لأنفسهما.

قلنا: من شأن القادر أن يصح منه الفعل إلا لمدح أو ما جرى مجراه، أو من الوجوه المعقولة التي يتعدّر معها الفعل، وإذا كان مراد القادرين لأنفسهما لم يقعا، فلا بد من أن يكون كل واحد قد

فإن قيل: كيف يصح ما ذكرتموه، والقديم إنما يريد بإرادة توجد لا في محل، وإذا كان له ثان في القديم، وجب أن يكون تلك الإرادة متعلقة بها جميعاً، لفقد الاختصاص بهما، وهذا يقتضي أن كل واحد منهما مريداً لما يريد صاحبه؟

قلنا: ليس يجوز اتّفاقهما في الإرادة مانعاً ممّا ربّنا عليه الدليل، لأنّ الإرادة إنّما تدعو المريد بها إلى الفعل متى كانت من فعله وإذا كانت من فعله، وإذا كانت من فعل غيره فيه لم يؤثّر في مقدوره، ولم يكن داعيه إليه. ألا ترى أن الله تعالى لو خلق في قلب المشرف على الجنة والنار، العالم بما فيهما من النفع والضرر، إرادة دخول النار وكرهه دخول الجنة، لم يقع منه إلا دخول الجنة، ولم يكن لإرادته لدخول النار تأثير، من حيث لم يكن من فعله ولا تابعة لدواعيه، فالقديمان على هذا وإن اتّفقا في الإرادة، فيجب أن يكون الدواعي لكل واحد منهما إلى فعله هي الإرادة التي فعلها هو دون صاحبه، وإن كان مريداً بالأخرى، فيصحّ التانع بالفعلين الضدّين على هذا، ولا يمنع منه اتّفاقهما في الإرادة. على أن أحدهما وإن أراد ما أراد صاحبه، فهو يريد بهذه الإرادة مقدوره، وصاحبه يريد بها مقدور غيره، ومن أراد مقدور غيره لا حظ لإرادته في إيجاد ذلك المقدور، لاستحالة وجوده من جهته، وإنما يريد إرادته في مقدوره، فيجب على هذا أن تكون إرادة كل واحد منهما لا إرادة من مقدوره دون ما سواه.

على أن أكثر ما في السؤال أن يكون قدحاً في التمثيل بذكر إرادة الحركة وإرادة السكون، والقدح في المثال لا يكون قدحاً في المستدلّ عليه.

ولو عدل عن ذلك إلى أن يقال: لو دعى أحدهما الداعي إلى ضد ما دعى الآخر الداعي إليه، كيف كانت يكون الحال لصحّ الكلام، وذلك لو نقلنا التانع إلى نفس الإرادة / [[ص ٢٧٦]] والكرهية، فقلنا: لو رام أحدهما أن يفعل إرادة الشيء ورام الآخر فعل كراهته، لصحّ أيضاً الكلام، لأنّ التانع يصحّ في كلّ فعلين ضدّين، ولا اعتبار بالقصد إليهما ولا باختلاف أجناسهما.

فإن قيل: ما أنكرتم على من جوّز التانع بينهما، وأن يمنع أحدهما صاحبه، وامتنع القول بأنّ المانع أقدر، والقول بأنه ليس بأقدر، كما امتنعتم من القول بأنّ الظلم لو وقع من القديم تعالى لكان دالاً على جهله وحاجته، ومن القول بأنه كان لا يدلّ على ذلك؟



يجب صحّة التنازع بينهما، وأن يكون مقدورهما متغايراً، [و] من حيث استحقا هذه الصفة للنفس فيجب أن يكون مقدورهما واحداً.

ومما يقال في هذا الباب أيضاً: إن صحّة التنازع بين القادرين في حكم كونها قادرين على الشيء وعلى جنس ضده، ويجري مجرى صحّة الفعل من القادر، وليس يجوز أن يكون المؤثر في كونها قادرين يحيل هذا الحكم؛ لأن المؤثر في الصفة لا يجوز أن يكون محيلاً لحكمها، وقد علمنا أن كونها قادرين للنفس يحيل التنازع بينهما، لأن استناد هذه الصفة فيها إلى النفس تقتضي أن يكون مقدورهما واحداً، وذلك محال لصحّة التنازع، وقد بينّا أن صحّة التنازع في حكم كونها قادرين على الشيء وجنس ضده، وقد يقتضي أن المؤثر في الصفة هو المحيل لحكمها.

ولك أيضاً أن تقول: إذا ثبت أن من حق كل قادرين على الشيء وجنس ضده، صحّة وقوع التنازع بينهما، وكل ما يقتضي رفع هذا الحكم يجب القضاء بفساده، وإثبات قادرين للنفس يقتضي ذلك، لأن التنازع بدلالة أنه لا يجوز أن يتناحرا بقدر من الفعل وفي / [[ص ٢٧٩]] مقدورهما زيادة عليه، لأن التنازع لغيره إذا علم أن غرضه لا يتم بإيجاد بعض من المقدور، فلا بد من أن يفعل ما يزيد على ذلك متى كان قادراً عليه، وهذا يقتضي أن يكون كل واحد منهما ممانعاً لصاحبه بكل ما في مقدوره، وذلك يستحيل فيما لا يتناهي، وكل هذا واضح.

دليل آخر: ومما استدلل به على ذلك، أن في إثبات ثانٍ مماثل له تعالى ما يقتضي تعذر الفعل على القادر، من غير وجهٍ معقولٍ يقتضي تعذره، وذلك فاسد، فيجب فساد ما يؤدّي إليه.

وإنما قلنا: إنه يؤدّي إلى ما ذكرناه، من حيث إنها إذا كانا قادرين لأنفسهما فلا بد من أن يكون كل واحد منهما قادراً على الشيء وجنس ضده إذا كان له ضد، فلو فرضنا أن أحدهما يريد تحريك جسم، ويريد الآخر تسكينه في حال واحد، لوجب أن يقدر على كل واحد منهما الفعل لغير منع ولا ما جرى مجراه، لأنه لا يمكن أن يقال: إن أحدهما يمنع الآخر مع كون كل واحد منهما قادراً على ما لا نهاية له، وإنما يصح أن يمنع أحدهما غيره من الفعل، بأن يوجد أكثر ممّا في مقدور الممنوع، وما لا يتناهي لا يصح أن يكون غيره أكثر منه، ولا يصح القول بأن كل واحد مانع للآخر على حسب ما يقول في المتحاذين منّا لجسمٍ وقف فلم

منع صاحبه، وهذا مستحيل على ما بيّن في السؤال، فلم يبق إلا أنه امتنع الفعل على كل واحدٍ منهما من غير وجه معقول يقتضي امتناع الفعل، لأنه لا وجه يمكن ذكرهما يقتضي تعذر الفعل عليهما، وما أدّى إلى امتناع الفعل من غير منع أو ما جرى مجراه، يقتضي نقض حقيقة القادرين، وما أدّى إلى ذلك فمعلوم فساد، والمؤدّي إليه إثبات قادرين لأنفسهما.

فإن قيل: دليلكم هذا الملقّب بدليل التنازع مبني على أن مقدور كل واحد من القديمين غير مقدور صاحبه، ومن مذهبكم أن المشتركين في صفة من صفات النفس يجب أن يكونا متمثلين، ويستحق كل واحد من الصفات النفسية ما يستحقه الآخر، ويجب على هذا إذا كان القديمين قادراً على مقدوراته لنفسه، أن يشاركه نظيره في ذلك، فيكون قادراً على هذه المقدورات بعينها، وقد جعل أكثر الشيوخ هذا المعنى دليلاً مفرداً في نفي الثاني، وهذا متناقض كما ترون، لأنكم تارة توجبون تغاير مقدورهما، وتارة توجبون أن مقدورهما واحد، وظهور تنافي الطريقتين يُعني عن الإكثار.

قلنا: قد أُجيب عن هذا السؤال، بأن تنافي ما يُبنى عليه هذان الدليلان في نفي الثاني لا يقتضي فساد الاستدلال بهما، لأن كل واحد منهما [كان] سبق الناظر إلى أصله الذي / [[ص ٢٧٨]] يُبنى عليه صحّة استدلاله به، وإن لم يخطر بباله الأصل الآخر، لأن الناظر متى علم أن كل قادرين يجب صحّة التنازع بينهما، وأن يكون مقدورهما متغايراً، صحّ استدلاله بدليل التنازع، وإن لم يخطر بباله أنّها متى كانا قادرين للنفس فواجب أن يكون مقدورهما واحداً، وكذلك إن كان قد سبق إلى العلم بأن من حق القادرين لأنفسهما أن يكون مقدورهما واحداً، صحّ أن يستدلّ بالدليل الآخر ويتوصّل به إلى نفي الثاني، والكلام في هذا الباب إنّما هو مبني على التقدير لأمر محال، فلا يمتنع أن يتعلّق الكلام فيه بالنفي والإثبات معاً.

وأجود ما يقال في الجواب عن السؤال: إنّا نُقسّم في الأصل الكلام فنقول: لو كان معه تعالى ثانٍ قادر لنفسه، لم يخل أن يكون مقدورهما واحداً، لما دللنا به على استحالة ذلك، ولا يجوز أن يكون متغايراً لما بيّناه في دليل التنازع.

ويمكن أن يقال أيضاً: إثبات قادرين للنفس يؤدّي إلى أن يكون مقدورهما واحداً ومتغايراً معاً، لأن من حيث كانا قادرين

أحدهما لا يكون بالوجود أولى من مقدور الآخر، فقولوا بمثل ذلك في القديمين.

قلنا: هذا تقدير لأمرٍ قد علمت استحالتة، لأنَّ القادر بقدرة لا يجوز أن يبتدئ بالفعل فيما نأى عنه، وتجويز ذلك يقتضي قلب جنس القدرة على ما دللنا عليه فيها مضى من الكتاب.

ولو صحَّ ذلك ولم يفسد - من حيث يُؤدِّي إلى ما ذكرناه من بطلان حكم القدرة - لكان لا يمتنع أن نجعل الوجه في فساده ما راعيناه في القادرين لأنفسهما فنقول: إنَّ ذلك إذا كان مؤدِّياً إلى تعذُّر الفعل على القادرين من غير منع ولا ما جرى مجراه، فيجب إحالته والمنع / [[ص ٢٨١]] من صحَّته أن يفعل على هذا الوجه.

وليس لأحد أن يقول: أليس الفعل يمتنع عليه تعالى فيما لم يزل لغير منع فيه [و] ما جرى مجراه؟ فقولوا بمثل ذلك في هذا الموضع.

وذلك أنَّ الفعل إنَّما استحال وجوده فيما لم يزل لوجه معقول، وهو أن وجوده في تلك الحال يقتضي كون المحدث قديماً، ويُؤدِّي إلى قلب جنسه، وإيجاد الذات فرع على صحَّة وجودها في نفسها، وليس هذا المعنى في الموضع الذي ذكرناه.

وهذا الجواب يسقط اعتراض من اعترض بتعذُّر إيجاد المقدور المختصَّ بالعاشر في الوقت الثاني، لأنَّنا قد بيَّنا أنَّ هاهنا وجهاً معقولاً، وهو أن الوقت الثاني ليس بوقت للمختصَّ بالعاشر، فلا يصحُّ وجوده في غير وقته، ومثل هذا غير موجود في الضدَّين إذا أرادهما القادران لأنفسهما.

واعلم أنَّ هذا الدليل يداخل دليل التمانع الذي قدَّمناه ويشابهه، ولنا في تمييز أحدهما وتخليصه من صاحبه منه، على وجه يسلم معه أن يكونا دليلين في هذه المسألة نظر، ولعلنا أن نكشفه في غير هذا الموضع بمشيئة الله.

دليل آخر: ومما يدلُّ على ذلك أن في تجويز ثانٍ قديمٍ أو إثباته إثباتاً لذاتين، لا تنفصل حالهما من حال الذات الواحدة، ولا بدَّ من الفصل بين الذات والذاتين بصفةٍ أو حكم، وإلَّا أدَّى ذلك إلى كلِّ جهالة، وما القول بإثبات ذاتين لا يصحُّ أن يختلفا في شيء من صفاتها وأحكامهما حتَّى يكونا كالذات الواحدة، إلَّا كالقول بإثبات ذاتٍ واحدة تختلف صفاتها وتتغير أحكامها، حتَّى تكون بمنزلة الذاتين، وفساد أحد الأمرين كفساد الآخر.

يتحرَّك إلى جهة أحدهما، لأنَّ ذلك إنَّما صحَّ أيضاً مع تناهي المقدور، وإذا كان كلُّ واحد من القديمين يقدر على أكثر من كلِّ قدر يخرج إلى الوجود، ولا ينتهي في ذلك إلى أحدٍ إلَّا والزيادة عليه ممكنة، بطل أن يكون كلُّ واحد مانعاً لصاحبه، فلم يبقَ إلَّا ما ذكرناه من تعذُّر الفعل لغير وجه معقول ينتهي تعذُّره، وهذا ينقض حقيقة القادر.

فإن قيل: ألا كان كون كلِّ واحد منهما قادراً على ما لا نهاية له هو وجه التعذُّر، أو لأنَّ وجود مقدور أحدهما ليس بأولى من وجود مقدور الآخر، أو لتساويهما في كونهما قادرين؟

قلنا: ليس يجوز أن نجعل كلِّ واحدٍ قادراً على الفعل، ألا ترى أنَّ أحدنا لا يمنع غيره من التصرُّف بكونه أقدر منه ما لا نهاية له هو المقتضي لتعذُّر الفعل، لأنَّ كون القادر قادراً أو أقدر لا حظَّ له في باب المنع من الفعل، ألا ترى أنَّ أحدنا لا يمنع غيره من التصرُّف / [[ص ٢٨٠]] بكونه أقدر منه؟ وإنَّما يمنعه بأن يفعل أكثر ممَّا يقدر عليه الممنوع، ولهذا لا يمتنع أن يفعل الأقدر في يد الضعيف بعض مقدوره من الحركة، فلا يكون بذلك مانعاً له من تسكين يده، ولو فعل فيها أكثر من مقدوره من الحركة لمنعه، فعلم بذلك أن المنع يتبع الفعل دون كون القادر قادراً أو أقدر.

ومما يبيِّن ذلك: أن المنع من الفعل لا بدَّ أن يكون بينه وبينه تنافٍ، وإلَّا لم يكن منعاً، وكون الأقدر قادراً وقادراً على ما لا يتناهى، لا ينافي وقوع الفعل من غيره، فكيف يكون منعاً منه؟ على أن من علَّق المنع بكون القادر قادراً على وجه من الوجوه، فقد جعل المؤثِّر في صحَّة الفعل هو المؤثِّر في تعذُّره وامتناعه، وذلك محال.

وبمثل هذا الطريق يُعلم أن تساوي القادرين في المقدور لا يوجب تعذُّر الفعل، فأما أن مقدور أحدهما ليس بالوجود أولى من مقدور الآخر.

والذي يُبطل أن يكون وجهاً في تعذُّر الفعل، أن أحد مقدور الساهي ليس بالوجود [أولى] من الآخر، ثم لم يكن ذلك موجباً لتعذُّر الفعل عليه.

فإن قيل: القادرين ممَّا لو قدرنا أن يفعلوا اختراعاً فيما نأى عنهما من الأجسام، وكانا متساوي المقدور، وحاول أحدهما تحريك جسم في حال ما يحاول الآخر تسكينه، لكان الفعل يمتنع عليهما جميعاً، من حيث كانا متساويي المقدور، وأن مقدور

هما عليه من الصفات والأحكام، حتّى يتعلّق العلم بكونها كذلك، ومتى ساع التعلّق في هذا الموضوع بالعلم في باب الأمر المتميّز، ساع / [[ص ٢٨٣]] للدّع أن يدعي أن مع كلّ علّة مؤثّرة - كالعلم والحركة وما أشبهها - علّة أخرى تُؤثّر تأثيرها بعينه.

فإذا قيل له: لا حكم لما تدعيه من العلّة، ولا فرق بين وجودها وانتفائها، ولا يمكن أن يريد الحال لو كانت العلّة واحدة على ما هي عليه الآن.

فزع إلى ما سألنا عنه، وقال: يمكن الفصل بين وجودها وانتفائها وبين أن يكون علّة وعلّتين، بأن يفعل لنا العلم الضروري بذلك، وهذا طريق الجهالات.

فإن قيل: ما أنكرتم أن يكون الفصل بين أن يكون القديم واحداً وبين أن يكونا اثنين، هو أنّهما إذا كانا اثنين وتوهم خروج أحدهما من كونه قادراً، يصحّ من الآخر الفعل، وإذا كان واحداً لم يصحّ ذلك، وهذا حكم معقول، وفرق بين في باب تمييز الواحد من الاثنين؟

قلنا: هذا تقدير لأمرٍ مستحيل، فكيف يُعلّق به الفصل بين الواحد والاثنين، وهذا الفصل لا بدّ من ثبوته وحصوله في كلّ حال، وكيف يصحّ أن يتعلّق ما لا بدّ من ثبوته بما يستحيل ثبوته. وبعد، فإنّ هذا الاعتراض يمكن في جميع العلل، بأن يقال: إنّ مع كلّ علّة توجب حالاً علّة أخرى تُؤثّر تأثيرها.

فإذا قيل: لو كان كذلك لظهر التأثير تأثيره، ولكان هاهنا فرق بين وجودها وانتفائها.

أمكن أن يقال: الفرق بين ثبوت الثانية وانتفائها، هو أن مع العلّتين إذا توهمنا خروج واحدة عن الإيجاب لم ينتف الحكم ولا أخلّ ذلك به، وفي الواحدة لا يتمّ مثل هذا، بل متى قدرنا انتفائها فلا بدّ من انتفاء الحكم.

دليل آخر: وممّا يدلّ على نفي ثابته قديم أن في إثباته إثباتاً لحين، يستحيل أن يريد أحدهما ما يكرهه الآخر أو لا يريده، بل يوجب استحالة كون أحدهما مريداً على وجه من الوجوه، من غير أن يكون الآخر مريداً، فقد علّم في كلّ حين صحّة كون أحدهما مريداً والآخر كارهاً، أو غير مريد، [و]كلّما أدّى إلى خلاف المعلوم من ذلك يجب / [[ص ٢٨٤]] إبطاله، والمؤدّي إليه إثبات قديمين من حيث كانت الإرادة التي تريد بها أحدهما لا يختصّه دون صاحبه، وكيف يختصّه دون الآخر وهي إنّما

بيان ما ذكرناه: أن اشتراكهما في القدم يقتضي اشتراكهما في جميع الصفات الذاتية، وفيما يستحقّانه أيضاً من صفات المعاني، لأنّ الإرادة إنّما تختصّ أحدهما بأن يوجد لا في محلّ، وكذلك الكراهة، وحالهما مع كلّ واحد منهما في باب الاختصاص كحالهما مع الآخر، فيجب أن يريدوا جميعاً بالإرادة ويكرها بالكراهة، وما يرجع من الصفات إلى النفس بتوسّط غيره، ككونها مدرّكين للمدرّكات يجب أيضاً أن يشتركا / [[ص ٢٨٢]] فيه، والأحكام الراجعة إلى هذه الصفات يجب تساويها معاً، لتساويها في الصفات التي تقتضيها، ويجب أيضاً أن يكون مقدورهما واحداً لتماثلها، وأنّ أحدهما إذا قدر على مقدوراته لنفسه وجب فيمن كان مثله ومشاركاً له في صفاته النفسية أن يكون قادراً على مقدوراته، وإلا أدّى ذلك إلى كونها متماثلين مختلفين، فلا يصحّ مع هذه الجملة أن يختصّ أحدهما بصفةٍ أو حكمٍ بسبب الآخر، وفي هذا ما تقدّم من أنّا لو أثبتناهما ذاتاً واحدة، لم نرد على ذلك.

وليس لأحد أن يقول: إنّهما يختلفان في الدواعي، بأن يكون علم أحدهما بحسن بعض الأفعال يدعوه إلى فعله وإيجاده، وإن لم يدع علم الآخر بذلك إلى فعله، فينفصل حالهما على هذا من حال الذات الواحدة، وذلك أن مقدورهما إذا كانا واحداً، فأحدهما متى فعل ما يدعوه الدواعي إلى فعله، فالآخر فاعل له، فقد آل الأمر إلى أنّه لا تأثير لاختلاف الدواعي، لأنّ اختلافها إنّما يؤثّر لو صحّ أن يفعل أحدهما ما لا يكون الآخر له فاعلاً، فأما إذا كان ما يفعله الواحد هو فعل للآخر، فلا تأثير لاختلاف الدواعي، لأنّهما لو اتّفقا في الدواعي لم يزد الحال على هذا.

وبعد، فإنّ ذلك يوجب فساداً آخر، وهو أن يكون الفعل فعلاً لمن لا داعي له إليه مع العلم بحاله، وهذا ظاهر البطلان.

وليس لأحد أن يجعل طريقة الفصل بين كونها ذاتاً واحدة وذاتين، أن يفعل العلم الضروري فينا بتغايرهما، وأنّهما اثنان وإن استويا في الصفات كلّها، وذلك أن طريق إثبات القديم إذا كان هو الدليل، فيجب أن تكون صفاته وأحكامه معلومة من هذا الطريق أيضاً، ولا بدّ أن تكون في الأدلّة ما يقتضي الفصل بين كونه واحداً أو اثنين، ومتى كانا اثنين فلا بدّ أن يكونا في أنفسهما على ما يقتضي تمييزهما من الذات الواحدة، من غير أن يرجع في التمييز إلى نفس العلم، لأنّ العلم إنّما يتعلّق بالشيء على ما هو عليه، لأنّه يجعله على ما هو عليه، فيبقى أن يتميّزاً في نفوسهما بما

بأكثر من أن أحدهما يصحُّ أن يريد ما لا يريد الآخر، وكأنه يشترط الشيء في نفسه.

ويمكن أن يُستدلَّ بالسمع على نفي ثانٍ قديم، لأنَّ تجويز ذلك والشكَّ فيه لا يمنع من العلم بأنه عالم بقبح القبيح وبأنه غنيٌّ عنه، وهذا الأصل هو الذي لا يصحُّ معرفته بالسمع.

\* \* \*

الرسائل (ج ١) / (جوابات المسائل الراجية) / السيد المرتضى (ت ٤٣٦هـ):

[[ص ١٢٩]] المسألة الحادية عشر: [ما الحكمة في الخلق]:

هل يجب على الله تعالى في حكمته إيجاد الخلق أو خلقهم تفضلاً منه؟

الجواب: لو كان إيجادهم واجباً على الله، للزم أن يكون في وقت مخللاً بالواجب، وكان حينئذٍ مستحقاً للذمِّ.

\* \* \*

شرح جمل العلم والعمل / السيد المرتضى (ت ٤٣٦هـ):

[[ص ٧٨]] [في أنه تعالى واحد لا ثاني له]:

مسألة: قال السيد المرتضى رحمته الله: ويجب أن يكون واحداً لا ثاني له في القدم، لأنَّ إثبات ثانٍ يُؤدِّي إلى إثبات ذاتين لا حكم لهما يزيد على الحكم الذات الواحدية. ويؤدِّي ذلك أيضاً إلى تعذر الفعل على القادر من غير جهة منع معقول. وإذا بطل قديم ثانٍ بطل قول / [[ص ٧٩]] الثنوية والنصارى والمجوس.

شرح ذلك: لو كان مع القديم سبحانه قديم آخر لوجب أن يكون مثلاً له ومشاركاً له في جميع صفاته على ما بيناه في باب الصفات، ولكان يجب بذلك اتِّفاقهما في كونها قادرين لأنفسهما. ويجب من ذلك أن يكون مقدورهما واحداً، لأنَّه إنَّما كان ذلك مقدوراً لأحدهما لأنَّه قادر لنفسه، فإذا شاركه غيره في كونه قادراً لنفسه، وجب أن يكون مشاركاً له في كونه قادراً على ذلك المقدور بعينه.

وهذه يُؤدِّي إلى أن لا يكون للذات الأخرى حكم معقول يتميَّز به من غيرها، لأنَّه لا صفة له ولا حكم معقول أن يشار إليه إلا وهو حاصل للذات الأخرى في إمكان إسناده إليه من غير إثبات ذات أخرى.

وفي ذلك ما ذكرناه من أنه لا تتميَّز الذات الواحدة من الذاتين بحكم معقول، وما أدَّى إلى ذلك وجب أن يُحكَّم بطلانه.

توجب له حال المرید بأن يوجد لا في محلٍّ، فتعلُّقها بأحدهما كتعلُّقها بالآخر.

فإن قيل: ما أنكرتم أن تكون القضية التي أطلقتموها غير واجبة، وأنَّ الحيَّين إنَّما يصحُّ أن يكون أحدهما مریداً والآخر كارهاً إذا كان ما يريد أحدهما يختصُّه دون الآخر، فلا يجب ذلك فيمن يريد بإرادة اختصاصها به، كاختصاصها بغيره؟

قلنا: ما ذكرناه من صحَّة كون أحد الحيَّين مریداً دون الأصل، أصلٌ مقرَّر في [العقول] مطلق فيها، فلا يجوز الاعتراض عليه بالتقييد والتخصيص.

كما أنَّه من المقرَّر فيها صحَّة كون أحد الحيَّين عالماً والآخر غير عالم، وكون أحد الموصوفين على صفة وإن لم يكن الآخر عليها. ألا ترى أنَّه سبق ما ذكرناه من العلوم في العقول، العلم بكيفية اختصاص المرید بإرادته، والموصوف بها توجب له الصفة؟ ولو كان مقيداً بكيفية اختصاص المرید بإرادته لم يكن مطلقاً، [فإنَّ] توقُّف العلم بما ذكرناه من القضية على هذا التفضيل والتمييز قد علِمَ خلافه، وما مثال من قسَم هذا العلم وفصله، إلا كمن قسَم العلم المقرَّر في العقول، بأنَّ المعلوم لا يخلو من أن يكون موجوداً أو معدوماً، والموجود لا يخلو من أن يكون قديماً أو محدثاً، كما نقلت الكلاسيَّة ومن وافقها، ولا طريق إلى إفساد قول الجميع إلا بالرجوع إلى ما ذكرناه من اعتبار ما تقرَّر إطلاقه في العقول، والمنع من نقضه وتخصيصه.

على أنَّه لا يخلو الحيَّان من أن تكون القضية التي ذكرناها إنَّما وجبت منهما لكونها حيَّين على ما ذكرناه، أو لأنَّ إرادة كلٍّ واحد منها يختصُّه، ولا يجوز أن يكون ذلك الوجه الثاني، لأنَّ صحَّة كون أحدهما مریداً لما يكرهه الآخر أو لا يريد حكم يرجع إليهما، ويجب أن يكون المؤثِّر فيه صفة تعود أيضاً إليهما، ووجود الإرادة في بعض أحدهما دون الآخر ليس ممَّا يرجع إلى الجملة، فكيف يُؤثِّر في حكم يعود إليهما، وإنَّ كان ذلك إنَّما وجب لكونها حيَّين فهو الذي قصدناه.

/ [[ص ٢٨٥]] وليس لأحد أن يجعل المصحَّح لما اعتبرناه من القضية كونها حيَّين، لكن بشرط لا تكون إرادتهما موجودة على وجه لا يختصُّ معه بأحدهما دون الآخر.

وذلك أنَّ هذا عند التحقيق يقتضي اشتراط الشيء بنفسه، لأنَّ معنى ما ذكرناه من أن إرادتهما لا تكون بحيث لا يختصُّ، ليس

ورطوبات، ويوسات، وطعوم، وألوان، وأرايح مخصوصة،  
وقُدَر، وعلوم، وحياء.

وعلم بطلان كل صفة من هذه الأغيار بعد وجود، وتجذُّدها  
عن عدم، والجواهر التي تركب منها الجسم باقية، علم أنّها  
صفات مغايرة لها وأنّها محدثة، لاستحالة الكون / [[ص ٤٧]]  
والانتقال عليها بما قدّمناه.

وإذا علم حدوث جواهره - وغيره من الجواهر - بالاعتبار  
الأوّل، وصفاته بهذه وصفات غيره بالاعتبار الثاني، ولأنّها لا  
تنفك من المحلّ المحدث.

وعلم أنّ في الشاهد حوادث - كالبناء والكتابة - وأنّها كاتباً  
وبانياً، هو من وقعت منه بحسب غيرها، وإنّها ذلك مختصّ بها  
يجوز حصوله وانتفاؤه، فلا يحصل إلّا بمقتضٍ.

\* \* \*

تقريب المعارف / أبو الصلاح الحلبي (ت ٤٤٧هـ):

[[ص ٨٨]] مسألة: [في كونه تعالى واحداً]:

وهو سبحانه واحد لا ثاني له في القِدَم والاختصاص بما  
ذكرناه من الصفات النفسية، لأنّه لو جاز وجود قديمين قادرين  
لأنفسهما، لم يخلُ أن يكون مقدورهما واحداً من حيث كانا قادرين  
لأنفسهما، أو متغايراً من حيث كانا قادرين، وكون مقدورهما  
واحداً يحيل كونها قادرين، وتغاير مقدورهما يحيل كونها قادرين  
لأنفسهما، فثبت أنّه سبحانه واحد لا ثاني له.

وقلنا: إنّ من حقّ القادرين أن يتغاير مقدورهما، لأنّ تقدير  
مقدور واحد لقادرين يصحّ له معه أن يدعو أحدهما إلى إيجاد  
/ [[ص ٨٩]] داع خالص من الصوارف، وتتوفّر صوارف الآخر  
عنه، فإن يوجد يقتضي ذلك إضافته إلى من يجب نفيه عنه، وإن لم  
يوجد يجب نفيه عمّن يجب إضافته إليه، وكلا الأمرين محال.

وقلنا: إنّ تقدير قادرين لأنفسهما يوجب كون مقدورهما  
واحداً، لأنّ من حقّ القادر لنفسه أن يكون قادراً على كلّ ما يصحّ  
كونه مقدوراً إذ تخصيص مقدوراته وانحصارها يخرجها عن كونه  
قادراً لنفسه، وإذا صحّ هذا فمقدور كلّ قادر لنفسه يجب كونه  
مقدوراً لمثاله في هذه الصفة، وذلك يحيل تغاير مقدورهما.

طريق آخر: وهو لا يخلو أن يكون مقدورهما واحداً أو  
متغايراً، وكونه واحداً يقتضي إضافة الفعل إلى من يجب نفيه عنه،  
أو نفيه عمّن يجب إضافته إليه، لصحّة اختلاف الدواعي

وأيضاً فلو كان معه سبحانه قديم آخر لوجب أن يكون  
مشاركاً له في جميع صفاته على ما قرّرناه، وأنّ كلّ واحدٍ منهما  
يقدر على مثل ما يقدر عليه الآخر من الأجناس ومما لا نهاية له.  
فلو فرضنا أن يدعو أحدهما الداعي أن يُحرّك جسماً والآخر إلى أن  
يُسكّنه، لم يخلُ من أن يقع مرادهما أو لا يقع مرادهما أو يقع مراد  
أحدهما دون الآخر، فلا يجوز أن يقع مرادهما، لأنّه يؤدّي إلى كون  
الجسم ساكناً متحرّكاً في زمان واحد، وذلك محال.

\* \* \*

البرهان على ثبوت الإيمان / أبو الصلاح الحلبي (ت ٤٤٧هـ):

/ [[ص ٤٦]] فصل: في الكلام في التوحيد:

طريق العلم بإثبات الصانع سبحانه أن يعلم الناظر: أنّ هاهنا  
حوادث يستحيل حدوثها عن غير محدث.

وجهة ذلك: أن يعلم نفسه وغيره من الأجسام، متحرّكاً  
ساكناً، ثمّ مجتمعاً مفترقاً، أو ضحه ذلك.

فيعلم بتغاير هذه الصفات على الأجسام، أنّها أعيان لها، لأنّها  
لو كانت صفات لذواتها، لم يجز تغييرها.

ويعلم بتجدُّدها عن عدم، وبطلانها عن وجود، أنّها محدثة،  
لاستحالة الانتقال عليها، من حيث لم تقم بأنفسها، والكمون  
المعقول راجع له إلى الانتقال.

فإذا علم استحالة ذلك على هذه الصفات، علم أنّ المتجدّد  
منها إنّما يُجدّد عن عدم، وهذه حقيقة المحدث والمنتفي، وأنّ ما  
انتفى عن الوجود والعدم يستحيل على القديم لوجوب وجوده،  
وما ليس بقديم محدث.

فإذا علم حدوث هذه المعاني المغايرة للجسم، وعلم أنّه لا بدّ  
في الوجود من مكان يختصّه مجاوراً لغيره أو مبايناً، وقتاً واحداً أو  
وقتين، لا بثاً فيه أو منتقلاً عنه وقد تقدّم له العلم: أنّه إنّما كان  
كذلك لمعانٍ غيره محدثة علم أنّه محدث، لأنّه لو كان قديماً لوجب  
أن يكون سابقاً للحوادث بما لا نهاية له.

فإذا علم أنّه لا ينفك من الحوادث، علم كونه محدثاً، لعلمه  
ضرورةً بحدوث ما لم يسبق المحدث، ولأنّه إذا فكّر في نفسه -  
وغيرها - فوجدتها كانت نظفة، ثمّ علقه، ثمّ مضغته، ثمّ عظماً، ثمّ  
جنيماً، ثمّ حياً، ثمّ طفلاً، ثمّ يافعاً، ثمّ صبيّاً، ثمّ غلاماً، ثمّ بالغاً،  
ثمّ شاباً قوياً، ثمّ شيخاً ضعيفاً، ثمّ ميّتاً.

وأنّه لم يكن كذلك إلّا بتجدّد معانٍ فيه: حرارات، وبرودات،



كنسبتها / [[ص ٩١]] إلى الآخر، ولا وجه لتخصُّصها بأحدهما.

وإن لا يوجب حالاً يوجب قلب جنسها، وهو محال.

وإذا كانت دالة على كون فاعلها مريداً، وكان تقدير قديم ثانٍ يحيل كون فاعل العالم سبحانه مريداً، ثبت أنه واحد لا ثاني له. وليس لأحد أن يُخصَّص إيجابها حالة المريد لمن هي فعله، وتابعة لدواعيه دون الآخر، كما يقولون فيمن فعل فيه إرادة لدخول النار وهو مشرف على الجنة في أن هذه الإرادة لا تُؤثِّر، لكونها غير تابعة لدواعيه، ولا يدخل هذا المريد إلا الجنة لمجرد الداعي، لأنَّ الدليل مبني على استحالة حصول موجب الإرادة، وهو حال المريد مع تقدير قديمين، ولا يفتقر ذلك إلى حدوثها تابعة لدواعي محدثها، فإنَّما يحتاج إلى ذلك في تأثرها دون إيجابها الحالة المقتضاة عن نفسها الواجب حصولها بشرط وجودها على كل وجه، ألا ترى أن الإرادة المفروض فعلها في الحي لدخول النار قد أوجبت كونه مريداً، وإنَّما لم تُؤثِّر دخولها لكونها غير تابعة لدواعيه، فصار القدر وفقاً للاستدلال على ما تراه، والمنتهى لله.

ولأنَّ اختلاف دواعي القديمين محال، لاختصاص دواعي القديم بالحكمة المستحيل تعري قديم منها، وعلى هذا الدليل ينبغي أن يُعوَّل من طريق العقل، لاستمراره على الأصول وسلامته من القدر.

طريق آخر: وهو علمنا من طريق السمع المقطوع على صحته أن صانع العالم سبحانه واحد لا ثاني له، والاعتقاد على إثبات صانع واحد سبحانه من طريق السمع أحسم لمادة الشغب وأبعد من القدر، لأنَّ العلم بصحة السمع لا يفتقر إلى العلم بعدد الصناعات، إذا كانت الأصول التي يعلم بصحتها صحة السمع / [[ص ٩٢]] سليمة، وإن جَوَّز العالم بها تكاملها لأكثر من واحد، من تأمل ذلك وجدده صحيحاً.

وإذا لم يفتقر صحة السمع إلى تميُّز عدد الصناعات أمكن أن يعلم عددهم من جهته، فإذا قطع العدد بكونه واحداً وجب العلم به، والقطع ينفي ما زاد عليه.

مسألة: [في لزوم الاعتقاد بمسائل التوحيد]:

وإذا تقرَّر ما قدَّمناه من مسائل التوحيد، وعلمنا صحته بالبرهان، لزم كل عاقل اعتقادها، أمناً من ضررها، قاطعاً على عظيم النفع بها، وفساد من خالفها من المذاهب، وحصول الأمان

والصوارف منها، وكونه متغيراً يقتضي اجتماع الضدين، وارتفاع الفعل من القادر عليه لغير وجه، وكلاهما محال، فثبت أن صانع العالم سبحانه واحد.

وقلنا بذلك لأنَّ تقدير تغاير مقدورهما يُصحَّح توفر دواعي أحدهما إلى ما توفَّرت عنه صوارف الآخر، فإن يوجد المقدوران مجتمع الضدان، وإن يرتفعا لغير وجه معقول، من حيث علمنا أنه لا وجه يقتضي تعذُّر الفعل على القادر لنفسه.

وليس لأحد أن يقول: وجه ارتفاع المقدورين كونها قادرين على ما لا نهاية له، لأنَّ المصحَّح لوقوع الفعل هو كون الذات قادرة، فلا يجوز أن يجعل ذلك وجهاً لتعذُّره، لأنَّه يقتضي كون المصحَّح للشيء محيلاً له، وذلك فاسد.

/ [[ص ٩٠]] وليس له أن يقول: وجه التعذُّر أن أحدهما ليس بالوجود أولى من الآخر، لأنَّنا نعلم هذا في مقدوري الساهي، وقد يوجد أحدهما.

وليس له أن يقول: اشتراكها في العلم بالمقدورات والدواعي منها يحيل اختلاف الدواعي منها، لأنَّ الاشتراك في العلم بالشيء وما يدعو إلى فعله لا يمنع من اختلاف الدواعي إليه، يوضِّح ذلك علم كل عاقل بحسن التفضُّل، وما للمحتاج إليه فيه من النفع وعدم الضرر لهما، وقد يدعو بعض العالمين بذلك دواعي فعله، وينصرف عن ذلك آخرون.

طريق آخر: وهو أنَّا قد دللنا على أن فاعل العالم سبحانه مريد بإرادة موجودة لا في محل، فلو كانا قديمين لم يخل إذا فعل أحدهما أو كلاهما إرادة على الوجه الذي يصحُّ كونه مريداً بها، لم يخل أن يوجب حالاً لهما، أو لأحدهما، أو لا يوجب.

وإيجابها لهما محال إيجاب الإرادة الواحدة لحيين، كاستحالة إيجابها لحي واحد حاليتين، لأنَّ إيجاب الإرادة لحي واحد حاليتين أقرب من إيجابها لحيين، فإذا استحال أقرب الأمرين فالأبعد أولى بالاستحالة.

وأيضاً فإنَّ إيجاب الإرادة الحلال أمر يرجع إلى ذاتها، فلو أوجبت في بعض المواضع حالاً لحيين لوجب أن يوجب ذلك في كل موضع، لأنَّ الحكم المسند إلى النفس لا يجوز حصوله في موضع دون موضع، وقد علمنا استحالة الإرادة الواحدة حالاً لحيين فيما بنينا، فيجب الحكم بمثل ذلك في كل إرادة.

وإيجابها لأحدهما محال، لأنَّه لا نسبة لها إلى أحد القديمين إلا

سبحانه بها، ويجعل إثبات ثانٍ له فيها، من حيث لو كان هناك قديم ثانٍ، لوجب أن يستحقَّ جميع ما بيَّناه استحقاق فاعل العالم له من الصفات الواجبة والجائزة إثباتاً ونفيًا، فيؤدِّي ذلك إلى إثبات ذاتين لا حكم لهما يزيد على حكم الذات الواحدة، وإثبات ذلك محال، فثبت أنَّه سبحانه واحد لا ثاني له.

وقلنا ذلك لأنَّ القدماء لو كانوا مائة فما زاد لم تزد حالهم عليه لو كان واحداً، ولا يُميِّز فعلهم من فعل قديم واحد، من حيث كان كلُّ ما تصحُّ إضافته إلى هذا العدد تصحُّ إضافته إلى القديم الواحد سبحانه، فصار إثبات ما زاد على واحد لا حكم له، ولا سبيل إلى تميِّزه، ولا فرق بين إثباته ونفيه، وما هذه حاله لا يصحُّ إثباته، لكون ذلك تجاهلاً ومفضياً إلى كلِّ جهالة، فثبت أنَّ صانع العالم سبحانه واحد لا ثاني له.

وأيضاً فلا دليل من جهة العقل على إثبات قديم ثانٍ، وقد ورد السمع المقطوع على إضافته إلى القديم سبحانه بنفي ثانٍ له تعالى، وهو ممَّا لا يجوز عليه سبحانه الكذب، فوجب لذلك القطع على كونه واحداً.

ودلالة السمع على التوحيد أكد من دلالة العقول، لاحتمال جميعها لدخول الشبهة المشككة في التوحيد وبعد ذلك عن برهان السمع.

\* \* \*

كنز الفوائد (ج ١) / أبو الفتح الكراچكي (ت ٤٤٩هـ):

[[ص ٢٤٠]] ويعتقد أنَّ الله تعالى قديم وحده لا قديم سواه، وأنَّه موجود لم يزل وابقٍ لا يزال، وأنَّه شيء لا كالأشياء، لا يشبه الموجودات، ولا يجوز عليه ما يجوز على المحدثات.

\* \* \*

كنز الفوائد (ج ٢) / أبو الفتح الكراچكي (ت ٤٤٩هـ):

[[ص ٧٠]] شُبُهات للملاحدة:

مسألة للملحدة: قال الملحدون: إذا كان الله جواداً رحيماً، ولم يخلق خلقه إلا لنفعهم، وليس له حاجة إلى عذابهم، فهلاً خلقهم كلَّهم في الجنة، وابتدأهم بالنعمة، وخلدَّهم في دائم اللذة، وأراحهم من الدنيا ومشاقِّها، وصعوبة التكليف منها.

جواب:

يقال لهم: إنَّ الجود والرحمة لا يكونان فيما يخرج عن الحكمة، وربُّنا سبحانه لم يخلق خلقه إلا لنفعهم والمنفعة بنيل النعيم يكون على قسمين: تفضُّل واستحقاق.

من معرَّتها، ونزول الضرر بمعتقدها، من حيث كان علمه بحدوث الأجسام والأعراض يقضي بفساد مذاهب القائلين بقدم العالم من الفلاسفة وغيرهم، وعلمه بحاجتها إلى فاعل قادر متخيِّر عالم حيٌّ يوجب فساد مذهب من أضافه إلى علَّة أو طبيعة أو غير ذلك ممَّن ليس في هذه الصفات.

وعلمنا بكونه تعالى قديماً لا يشبه شيئاً ولا يدرك بشيء من الحواسِّ، يُبطل مذهب الثنوية والمجوس والنصارى والصابئين والمنجمين والغلاة ومجيزي إدراكه تعالى بشيء من الحواسِّ من فرق المسلمين، لإثبات هؤلاء أجمع إلهية الأجسام المعلوم حدودها، لحدوث كلِّ جسم على ما قدَّمناه.

هذا إنَّ أرادوا بالقدم إلهية أعيان الأجسام التي هي: نور، وظلمة، وشیطان، وكوكب، وصنم، وبشر كعليٍّ والمسيح عليهما السلام. وإنَّ أرادوا أمراً يجاور هذه الأجسام، فالمجاور لا يكون إلاً جسماً.

وإنَّ أرادوا أمراً حالاً، فالحلول من خواصِّ الأعراض، وإنَّ أرادوا بالإدراك المعقول منه.

/ [[ص ٩٣]] وإنَّ أرادوا غير ذلك أشاروا إلى ما لا يُعقل، لأنَّ كلَّ عبارة يُعبرون بها من قولهم: اتَّحد واختصَّ وتعلَّق وغير ذلك متى لم يريدوا به مجاورةً أو حلولاً لم يُعقل، وفساد ما لا يُعقل ظاهر، وكذلك القول في إدراك لا يُعقل.

وعلمه بتفرُّده سبحانه بالقدم والصفات النفسية التي عينها يُبطل مذاهب الثنوية والمجوس وعباد الأصنام والطبائعيين والصابئين والمنجمين والغلاة والمفوضة والقائلين بقدَم الصفات زائداً على ما تقدَّم.

\* \* \*

الكافي في الفقه / أبو الصلاح الحلبي (ت ٤٤٧هـ):

[[ص ٣٦]] وتوحيد / [[ص ٣٧]] ينقسم...، فالإثبات إثبات صانع العالم سبحانه قادر...، حياً مريداً بإرادة يفعلها...، الصفات لتصحَّ معرفته سبحانه بصفاته. ونفي التشبيه عنه، ليصحَّ كونه قديماً. ونفي الحاجة عنه، ليُعلم كونه غنياً. ونفي الإدراك له بشيءٍ من الحواسِّ، ليصحَّ نفي التشبيه عنه تعالى، وأنَّه لا ثاني له في القدم والصفات المذكورة، لتكتمل المعرفة بالتوحيد.

\* \* \*

/ [[ص ٤٥]] وكونه تعالى بهذه الصفات يقتضي تفرُّده

/[[ص ٧٢]] كما أن الحاضر لا يعلم بالاستدلال إلا أن يغيب.

ولو جاز أن يخلقهم فيعرفون الغائب [من غير استدلال]، لجاز أن يُقدرهم على ذلك، وهذا محال.

ولا يجوز أيضاً أن يخلق الشكر فيهم، لأنه لو خلقه لهم لم يكونوا هم الشاكرين، بل يكون هو الشاكر لنفسه، لأن الشاكر من فعل الشكر، لا من فعل فيه، كما أن الظالم من فعل الظلم لا من فعل فيه.

#### مسألة أخرى للملاحظة:

قال الملحدون: كيف يجوز من الحكيم الرحيم أن يخلق خلقاً ثم يكلفهم وهو يعلم أنهم يعصون فيصرون إلى العذاب الأليم، ويبقون فيه مخلدين، وهو لو لم يخلقهم لم يكن ذلك، أو خلقهم ولم يكلفهم لم يقع الكفر منهم.

#### الجواب:

قيل: لو وجب أن يكون الخلق والتبليغ قبيحاً ولا يكون حكمة، لأن ذلك لو لم يكن ما استحق أحد العذاب والخلود في النار، لكان لا شيء أوضع ولا أضر من العقل، لأن الإنسان متى لم يكن عاقلاً لم يلحقه لوم في شيء يكون منه، ولم يلزمه عقاب ولا أدب على زلل يصدر عنه، ومتى كان عاقلاً لحقه ذلك أجمع ومستحقه.

والأهم كلها ملحدتها وموحدتها مجمعة على اعتقاد شرف العقل وفضيلته وعلو منزلته، وسقوط ضده ونقصه.

فإن قالوا: إن العقل ليس يدعو إلى شيء مما يوجب اللوم، ولا يحمل عليه، ولا يدخل فيه، بل هو ناه عن القبيح، زاجر عنه، [ولو شاء العاقل لم يرتكب القبيح.

وبعد، ففي العقل منافع وهي عز العلم، وشرف المعرفة، وعظم موضع اللذة.

قيل لهم: وكذلك الخلق والتبليغ والتكليف ليس بداعٍ إلى شيء من القبيح، ولا حامل على الكفر، ولا مدخل فيما يوجب العقاب والخلود في النار، بل هو تاه عن ذلك زاجراً عنه، ولو شاء المكلف لم يكفر، بل أطاع فاستحق بطاعته الخلود في نعيم الجنان، كما استحق غيره ممن أطاع.

وبعد، ففي التكليف تعريض لأجل منازل النعيم، وهي منزلة الاستحقاق، وفيه فعل ما تقتضيه الحكمة والصلاح.

ومنزلة الاستحقاق أعلى وأجل وأشرف من منزلة التفضل.

فلو ابتداء الله تعالى خلقه في جنات النعيم، لكان قد اقتصر بهم على منزلة التفضل، التي هي أدون المنزلتين، وفي ذلك أنه قد حرم الاستحقاق من علم من حاله أنه إن كلفه أطاع فاستحق الثواب، وأقطع الأصلاح له، واقتصر به على نعيم غيره أفضل منه. وذلك لا يقع من عالم حكيم جواد غير بخيل، فوجب في الحكمة خلقهم في الدنيا، وعمومهم بالتكليف، الذي فيه التعرض للأمر /[[ص ٧١]] الجليل، ليستحق الطائعون ما سبق لهم في المعلوم، وليس يقع المخالفة بعد التبيين والتعريف وإزاحة العلة في التكليف إلا عن جانٍ على نفسه غير ناظر في عاقبة أمره.

#### وجواب ثانٍ:

ويقال لهم: لو خلق الله تعالى خلقه في الجنة لم يخل أمرهم من حالين: إما أن يبихهم الجهل به، وكفر نعمته، فليس بحكيم من أباح ذلك. وإما أن يأمرهم بمعرفته وشكر نعمته، والحكمة توجب ذلك. فلا بد عند الأمر بالشيء من النهي عن ضده، ثم لا بد من ترغيب فيما يأمر ووعده جميل على فعله، وترهيب فيما نهى عنه ووعده على فعله.

وإذا وجب الأمر والنهي والترغيب والترهيب والوعد والوعيد، فقد حصلت حالهم كحالهم في الدنيا، ووجب أن يكون للوعيد إنجاز فينتقلوا إلى دار الجزاء، فقد انتهى الأمر إلى ما فعله سبحانه به مما لا يقتضي الحكمة غيره.

فإن قالوا: أليس الطائعون لا بد من مصيرهم إلى الجنة؟ فالأ كانت حالهم في الابتداء كحالهم في الثواب والجزاء من حصول المعرفة والشكر؟

قلنا لهم: بين الوقتين فرق، وذلك أنهم إذا صاروا إلى الجنة بعد كونهم في الدنيا، فقد تقدم لهم الأمر والنهي، وذاقوا البؤس والآلام، وعرفوا قدر النعمة، وشاهدوا وقوع العقاب والثواب بأهلها، فكان ذلك يقوم لهم في الترغيب في المعرفة، والشكر والإنزجار عن تركها مقام الأمر والنهي والوعد والوعيد.

ولو ابتدأهم في الجنة لم يكونوا أمروا ولا نهوا، ولا وعدوا ولا توعدوا، ولا فعل بهم ما يقوم مقام ذلك، فكان [وا] بمنزلة من أبيع له الجهل والكفر، تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً.

ولا يجوز أن يخلق فيهم المعرفة به ابتداءً، لأن الغائب لا يعرف بالضرورة إلا أن يحضر.

ثمَّ إنَّه لو كان له مكان لم يخلُ مكانه من حالين: إمَّا أن يكون قديماً أو محدثاً.

ولا يصحُّ أن يكون قديماً، لمشاركته الله تعالى في القَدَم، وقد ثبت أنَّه لا قديم إلا هو وحده.

ولو كان المكان محدثاً، لكان الله سبحانه قبل إحدائه له لا يخلو من قسمين: إمَّا أن يكون محتاجاً إلى المكان أو مستغنياً عنه.

ولا يجوز أن يكون لم يزل محتاجاً إليه، لما في ذلك من صفة النقص الذي لا يكون للقديم.

وإن كان غنياً عنه قبل وجوده فلا يجوز أن يحتاج إليه بعد ذلك، لأنَّ حاجته تُخرجه عن قَدَمه، وتشابهه بينه وبين خلقه، فوجب نفي المكان عنه.

/ [[ص ١٠٥]] فإن قيل: أليس من قولكم: إنَّ الله تعالى بكلِّ مكان؟

قلنا: بلى، ومعنى ذلك أنَّه عالم بكلِّ مكان وبها فيه، حافظ له. وهذا معروف في اللغة، يقول القائل لصاحبه: [اعلم] إني معك حيث كنت، وإني لا أغيب عنك، ويريد: لا أجهل ما تعمله، ولا يخفي عليَّ شيء منه. ويقال: إنَّ الرجل في صلواته، وفي بناء داره. وليس المراد: أنَّه متمكِّن أو حالٌّ فيها، وإنَّما يريدون أنَّه يفعلها ويُدبرها.

فإن قيل: أو ليس في القرآن، أنَّ له عرشاً وكرسيّاً؟

قلنا: هو كذلك، والعرش المذكور في القرآن على وجهين: أحدهما: [تفسير] قوله سبحانه: ﴿الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى﴾ [طه: ٥]، وقد قال أهل العلم في ذلك: إنَّ العرش هنا هو الملك، واستواؤه عليه هو استيلاؤه عليه بالقدرة والسلطان. واستشهدوا في ذلك بشواهد، منها قول الشاعر في ذكر العرش وأنَّه الملك:

إذا ما بنو مروان ثلث عروشهم

وأودوا كما أودت أياد وحمير

ومنها قول الآخر في ذكر الاستواء وأنَّه الاستيلاء:

إذا ما علونا واستوينا عليهم

تركتناهم مرعى لنسر وكاسر

يريد بذلك الاستيلاء والقدرة عليهم والتمكَّن لهم بالقهر لهم.

والآخر تفسير قوله سبحانه: ﴿وَيَحْمِلُ عَرْشَ رَبِّكَ فَوْقَهُمْ

يَوْمَئِذٍ ثَمَانِيَةً﴾ [الحاقة: ١٧]، فقد قال العلماء في ذلك: إنَّ

/ [[ص ٧٣]] وشيء آخر، وهو أنَّ التعريض لنيل الثواب الدائم والأمر بمعرفة المنعم وشكره، وترك الجور والظلم والسفه حسن من العقل، كما أنَّ التعريض للعطب والأمر بالجور والسفه قبيح فاسد في العقل.

فلو كانت معصية المأمور ومصيره لسوء اختياره إلى استحقاق العذاب، وعلم العالم بما يصير إليه من العطب والهلاك، يقلب التعريض للخير والأمر بالحسن فيجعل قبيحاً فاسداً، لكان طاعة المأمور ومصيره بحسن اختياره إلى استحقاق المدح من العقلاء، وعلم الأمر بما يصير إليه المأمور من السلامة واستحقاق المدح، يقلب التعريض للعطب والأمر به فيجعل حسناً، وهذا لا يقوله أحد.

ولو كان الأمر بالخير، والتمكين منه، والدعاء إليه، واليسير له، والإعذار والإنذار لا يكون تعريضاً للخير إلا إذا عَلِمَ أنَّ المأمور يقبل فيسلم، لكان الأمر بالفساد والشرِّ، والدعاء إليه، والحثُّ عليه لا يكون تعريضاً للمكروه والعطب والضرر إلا إذا عَلِمَ أنَّ المأمور يقبل فيعطب.

فلمَّا كان هذا عند جمهور أهل العلم والعقل إساءة وإضراراً وتعريضاً للمكروه، سواء عَلِمَ أنَّ المأمور يقبل فيعطب أو يخالف فيسلم، كان الأوَّل تعريضاً للخير وإحساناً إلى العبد، سواء عَلِمَ من حاله أنَّه يقبل فيسلم أو يخالف فيعطب.

وهذا باب يجب أن يتأيد فيه المتأمل، ويُكرَّر فيه الاطِّلاع، فإنَّه يعلم الحقَّ فيه إن لم يكن معه هوى يضلُّ عنه، والحمد لله.

\* \* \*

[[ص ١٠٤]] فصل: من الكلام في أنَّ الله تعالى لا يجوز أن

يكون له مكان:

اعلم - أيَّدك الله - أنَّ المكان عندنا هو ما أحاط بالتمكَّن، فلمَّا كان الله تعالى لا يجوز ذلك عليه، لأنَّه يقتضي حصره وتناهيه، عَلِمَ أنَّه لا يجوز أن يكون في مكان.

ومن خالفنا في حدِّ المكان قال: إنَّه ما تمكَّن عليه وتصرَّف فيه. وهذا لا يجوز أيضاً على الله تعالى، لأنَّ المتمكَّن معتمد ومماسُّ أيضاً لمكانه، والاعتماد والمماسَّة من صفات المحدثين، والله تعالى قديم، فعلم أنَّه لا يكون في مكان.

وذو المكان أيضاً قد حصل له حيِّز فصار في جهةٍ دون جهةٍ، ولا يكون كذلك إلا جسم أو بعض جسم، وقد ثبت أنَّ الله تعالى ليس بجسم ولا بعض جسم، فعلم بطلان المكان.

فإن قيل: فكيف هو؟ / [[ص ١٠٧]] فالجواب: أن (كيف) استفهام عن حال، والله تعالى لا تناله الأحوال. والذي ساق إليه الدليل هو العلم بوجوده سبحانه، وأنه لا شبهة له.

جاء في الحديث أن أمير المؤمنين (صلوات الله عليه) كان يقول إذا سبح الله تعالى ومجده: «سبحان من إذا تنهت العقول في وصفه كانت حائرة عن درك السبيل إليه، وتبارك من إذا غرقت الفطن في تكييفه لم يكن لها طريق إليه غير الدلالة عليه».

\* \* \*

الاقتصاد فيما يتعلّق بالاعتقاد/ الشيخ الطوسي (ت ٤٦٠هـ): [[ص ٧٨]] فصل (٥): في أنه تعالى واحد لا ثاني له في القدم: لو كان مع الله تعالى قديم ثانٍ لوجب أن يكون مشاركاً له في جميع صفاته لمشاركته له في القدم، التي هي صفة ذاته التي باين بها جميع الموجودات، لأن جميع أوصافه من كونه قادراً وعالمًا وحيًا وموجوداً ومريداً وكارهاً ومدركاً يشاركه غيره في المحدثات، ولا يشاركه في القدم، فبان أنه بكونه قديماً يخالف المحدثات، والشيء إننا يخالف غيره بصفته الذاتية، وبها يماثل ما يماثله، كما أن ما شارك السواد في كونه سواداً ويخالف السواد من البياض والحموضة وغيرهما أيضاً بكونه سواداً. فُعَلِمَ بذلك أن الاشتراك في صفة الذات يوجب التماثل.

وكان يجب من ذلك مشاركة القديمين في كونها قادرين عالين حيين وفي جميع صفاتها، ثم لا يخلو أن يكون مقدورهما واحداً أو متغيراً، / [[ص ٧٩]] فإن كان واحداً جاز أن يدعو أحدهما الداعي إلى إيجاد مقدوره، والثاني يصرفه من إيجاد فيؤدّي ذلك إلى وجوب وجوده لدعاء من دعاه الداعي إلى إيجاد، ووجوب انتفاء لصارف من صرفه عن إيجاد، وذلك محال. وإن كان مقدورهما متغيراً لم يمتنع أن يدعو أحدهما الداعي إلى إيجاد فعل ويدعو الآخر إلى ضده، ثم لا يخلو أن يوجد، أو لا يوجد، أو يوجد أحدهما. فإن وجد أدّى إلى اجتماع الضدين، وذلك محال، وإن لم يوجد أدّى إلى ارتفاع الفعل عنها لا لوجه (منع) معقول، وإن وقع أحدهما أدّى إلى ارتفاع الفعل عن أحدهما لا لمنع معقول، لأنّه لا يمكن أن يقال لأحدهما: أكثر مقدوراً، لأن كل واحد منهما يجب أن تكون مقدوراته غير متناهية. فإذا ثبت ذلك بطل إثبات قديمين، وإذا بطل وجود قديمين بطل قول الثنوية

هذا العرش بنية خلقها الله تعالى في سائه، وأمر الملائكة بحملها، لا ليكون عليها تعالى الله عن ذلك، ولكن لما رآه من صلاح في تعبدهم بحملها وتعظيمها، كما أنه سبحانه تعبّد بني آدم بتعظيم الكعبة في الطواف حولها، وقال: إنّا بيته، لا ليسكنها تعالى الله عن ذلك.

/ [[ص ١٠٦]] فأما الكرسي فالذي نذهب إليه فيه أنه العلم، روي ذلك عن العالم الإمام الصادق جعفر بن محمد عليه السلام، قال: «وَسِعَ كُرْسِيُّهُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ» [البقرة: ٢٥٥]، يعني علمه».

وقد روي أيضاً في التفسير من طريق العامة عن ابن عباس ومجاهد والضحاك وغيرهم.

ومعنى الكلام دالٌّ عليه، وأول الآية تقتضيه، لأن الله تعالى أخبر عن علمه فقال: «يَعْلَمُ مَا بَيْنَ أَيْدِيهِمْ وَمَا خَلْفَهُمْ وَلَا يُحِيطُونَ بِشَيْءٍ مِنْ عِلْمِهِ إِلَّا بِمَا شَاءَ وَسِعَ كُرْسِيُّهُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ»، فوصل ذكر الكرسي بذكر العلم على طريق الوصف له، والإبانة عنه، فكان كقوله في موضع آخر: «رَبَّنَا وَسِعْتَ كُلَّ شَيْءٍ رَحْمَةً وَعِلْمًا» [غافر: ٧].

فإن قيل: ما معنى رفعكم أيديكم نحو السماء في الدعاء؟ وما معنى قوله سبحانه: «إِلَيْهِ يَصْعَدُ الْكَلِمُ الطَّيِّبُ وَالْعَمَلُ الصَّالِحُ يَرْفَعُهُ» [فاطر: ١٠]؟

قلنا: الجواب عن ذلك، أنّنا رفعنا أيدينا نسترزق من السماء، لقوله الله تعالى: «وَفِي السَّمَاءِ رِزْقُكُمْ وَمَا تُوعَدُونَ» [الذاريات: ٢٢].

وإنما جاز أن يقال: إن الأعمال تصعد إلى الله تعالى، لأن الملائكة الكرام حفظة الأعمال مسكنهم السماء.

وأيضاً لأن السماء أشرف في الخلقة من الأرض، فلذلك تُعرض الأعمال فيها على الله سبحانه، وبالتوجّه إليها دعى الله تعالى.

وكل ذلك اتّسع في الكلام، وليس فيه ما يوجب أن يكون الله سبحانه على الحقيقة في السماء.

ونحن نرى المسلمين يقولون للحجاج: هؤلاء زوّار الله، وإنما هم زوّار بيت الله.

[فإن قيل: فأين الله تعالى؟ فالجواب: أنه لا يُستفهم بأين إلا عن مكان، والله تعالى لا يُوصف بالمكان].



فبان بذلك فساد هذه المذاهب، وثبت أنه تعالى واحد لا يشاركه أحد في القَدَم.

فأمَّا من عبد الأصنام أو الكواكب فقولهم باطل، لأنَّ عبادة من لا يستحقُّها قبيحة في العقول، والعبادة إنَّها تُستحقُّ بأصول النِّعم التي هي خلق الخلق، وجعله حيًّا وقادرًا وإكمال عقله، وخلق الشهوة فيه التي بها ينتفع، وينال الملاذِّ، وخلق المشتبهات، وغير ذلك، وكلُّ ذلك لا يقدر عليه غير الله، فيجب أن تُقبَّح عبادته. على أنَّ / [[ص ٨٢]] هذه الأشياء جمادات، ومسخرات، وكيف يصحُّ منها فعل ما يُستحقُّ به العبادة؟

وقولهم: ﴿مَا تَعْبُدُهُمْ إِلَّا لِيُقَرَّبُوا إِلَى اللَّهِ زُلْفَى﴾ [الزمر: ٣] باطل، لأنَّ التقرُّب إلى الله بالقبائح قبيح في العقول، وليس يجري ذلك مجرى تعظيمنا للبيت الحرام، أو الحجر، وسجودنا إليه، وذلك أنَّنا نسجد لله ونتقرَّب إليه لا إلى البيت والحجر، وإنَّما تعبَّدنا الله تعالى بذلك، ورغبنا فيه، فنظير ذلك أن يُثبت بشرع متطوِّع به التقرُّب إلى الله، والسجود له بالتوجُّه إلى هذه الأشياء، والقوم لا يذهبون إليه، فبطل تشبيههم بما قلناه، وبان الفرق بينها.

\* \* \*

التبيان في تفسير القرآن (ج ٢) / الشيخ الطوسي (ت ٤٦٠ هـ):  
[[ص ٥٤]] قوله تعالى: ﴿وَاللَّهُكُمْ إِلَهٌ وَاحِدٌ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الرَّحْمَنُ الرَّحِيمُ﴾ [البقرة: ١٦٣].

المعنى: يُوصَفُ تعالى بآئِه واحد على أربعة أوجه:

أولها: أنه ليس بذي أبعاد، ولا يجوز عليه الانقسام.

الثاني: واحد في استحقاق العبادة.

الثالث: واحد لا نظير له ولا شبيهه.

الرابع: واحد في الصفات التي يستحقُّها لنفسه، فهو قديم، وقادر لا يعجزه شيء، وعالم لا يخفى عليه شيء، فكلُّ هذه الصفات يستحقُّها وحده.

والواحد شيء لا ينقسم عددًا كان أو غيره، ويجري على وجهين: على الحكم، وعلى جهة الوصف، فالحكم كقولك: الجزء واحد، والوصف كقولك: إنسان واحد، ودار واحدة. ومعنى (إله) أنه يحقُّ له العبادة. وغلط الرُّمَّاني فقال: هو المستحقُّ للعبادة، / [[ص ٥٥]] ولو كان كما قال لما كان تعالى إلهًا فيما لم يزل، لأنَّه لم يفعل ما يستحقُّ به العبادة. ومعنى ما قلناه: أنه قادر على ما إذا فعله استحقُّ به العبادة. وقيل: معنى (إله) أنه منعم بما

القائلين بالنور والظلمة، وبطل قول المجوس القائلين بالله والشیطان، وبطل قول النصارى القائلين بالتثليث.

على أنَّ قول الثنويَّة يبطل من حيث دللنا على حدوث الأجسام، والنور والظلمة جسمان. ولأنَّهم أثبتوهما من حيث اعتقدوا أنَّ الخير يصادُ الشرُّ ولا يجوز أن يصدرا من فاعل واحد، وذلك باطل، من حيث إنَّ الخير من جنس الشرِّ، لأنَّ أخذ مال الغير غصبًا هو ظلم / [[ص ٨٠]] وشرُّ، وأخذه قضاءً لدين حسن وعدل، وهما من جنس (واحد). ولطمة اليتيم ظلمًا شرًّا، ولطمته تأديبًا حسنًا، ولو كانا ضدَّين لجازا أن يصدرا من فاعل واحد، لأنَّ القادر (يقدر) على الشيء وعلى جنس ضدِّه، وهذا بعينه هو شبهة المجوس والكلام عليهم واحد.

على أنَّ قولهم أجمع يبطل المدح والذمَّ، لأنَّ المطبوع لا يستحقُّ مدحًا ولا ذمًّا كالنار في الإحراق، والثلج في التبريد، ويؤدِّي إلى قبح الاعتذار، لأنَّ الاعتذار حسن لا يقع عندهم من الظلمة، وما يُعتدَّر منه قبيح لا يقع عندهم من النور، فيكون الاعتذار من غير فاعل الإساءة، وذلك قبيح في العقول.

وأما النصارى، فمن خالف منهم في نبوة نبيِّنا ﷺ، فالكلام معه في النبوة سيجيء، ومن قال بما يقوله النصارى من القول بالتثليث والاتحاد والنبوة، فقولهم باطل، لأنَّ قولهم ثلاثة أقانيم جوهر واحد متناقض، لأنَّ في إثباته واحد نفيًا لما زاد عليه، وفي إثبات التثليث إثباتًا لما نُفي بعينه، وذلك محال.

وقولهم بالاتحاد وأنَّ الثلاثة صارت واحدًا محال، وكذلك قولهم: صار الناسوت إلهًا، والمحدث قديمًا، كلُّ ذلك محال، ولو جاز / [[ص ٨١]] لجاز أن يصير الواحد مائة، وأن يصير القديم محدثًا، وكلُّ ذلك فاسد، فبطل ما قالوه.

وأما قولهم بالنبوة، فحقيقة الابن من وُلد على فراشه، أو خُلِقَ من مائه، وكلاهما يستحيلان عليه تعالى، ومجاز ذلك يُطلَق فيمن يجوز أن يولد على فراشه أو يُخلَق من مائه. ألا ترى أنهم يقولون: بنينا فلانًا لفلان، إذا كان أصغر منه، ولا يقولون: بنى شابُّ شيخًا، ولا بنينا بهيمةً، لما لم يجز أن يكون مخلوقًا من مائه. فمجاز هذه اللفظة تجوز على من تجوز عليه حقيقتها، وحقيقتها مستحيلة في الله تعالى فمجازها مثل ذلك.

وقولهم: ابن الله لمشاركته له في المشيئة، يوجب أن يكون الأنبياء كلُّهم أبناء الله، لأنَّهم يوافقونه في المشيئة، وهم لا يقولونه.

الاقترار على ما لا يتأتى من العباد ولو حرصوا كل الحرص، واجتهدوا كل الاجتهاد، لأنه إذا ذهبت جنوباً مثلاً، فاجتمع جميع الخلق على أن يقبلوها شمالاً أو صبأً أو دبوراً لما قدروا على ذلك، ولا تمكّنوا على رده من الجهة التي يجيء منها.

وأما ﴿وَالسَّحَابِ الْمُسَخَّرِ﴾ فيدل على أنه يمسكه القديم، والذي لا شبه له ولا نظير، لأنه لا يقدر على تسكين الأجسام الثقال بغير علاقة ولا دعامة إلا الله تعالى، وكذلك لا يقدر على تسكين الأرض كذلك إلا القادر لنفسه، فهي تدل على صانع غير مصنوع قديم لا يشبهه شيء، قادر لا يعجزه شيء، عالم لا يخفى عليه شيء، حي لا يموت، واحد ليس كمثله شيء، سميع بصير، ﴿لَا يَعْزُبُ عَنْهُ مِثْقَالُ ذَرَّةٍ فِي السَّمَاوَاتِ وَلَا فِي الْأَرْضِ﴾ [سبأ: ٣]، لأن صفات النقص لا يجتز عليه تعالى. ويدل على أنه منعم بما لا يقدر غيره على الإنعام بمثله، أنه يستحق بذلك العبادة دون غيره.

\*\*\*

الرسائل / (مسائل الكلامية) / الشيخ الطوسي (ت ٤٦٠ هـ):  
 [[ص ٩٣]] (٢) مسألة: الله تعالى موجود، بدليل أنه صنع العالم وأعطاه الوجود، وكل من كان كذلك فهو موجود.  
 (٣) مسألة: الله تعالى واجب الوجود لذاته، بمعنى أنه لا يفتقر في وجوده إلى غيره ولا يجوز عليه العدم، بدليل أنه لو كان ممكن الوجود لافتقر إلى صانع - كافتقار هذا العالم - وذلك محال على المنعم المعبود.  
 (٣) مسألة: الله تعالى قديم أزلي، بمعنى أن وجوده لم يسبقه العدم، باقٍ أبدي، بمعنى أن وجوده لم يلحقه العدم، بدليل أنه واجب الوجود لذاته، فيستحيل سبق العدم عليه وتطرّقه إليه.

\*\*\*

/ [[ص ٩٦]] (١٨) مسألة: الله تعالى لا يتحد بغيره، لأن الاتحاد عبارة عن صيرورة الشئ شيئاً واحداً من غير زيادة ولا نقصان، وذلك محال، والله تعالى لا يتّصف بالمحال.  
 (١٩) مسألة: الله تعالى غير مركّب عن شيء، بدليل أنه لو كان مركّباً لكان مفتقراً، وهو محال.

\*\*\*

الرسائل / (رسالة في الاعتقادات) / الشيخ الطوسي (ت ٤٦٠ هـ):  
 [[ص ١٠٣]] فحدّ التوحيد هو إثبات صانع واحد موجد للعالم، ونفي ما عداه.

\*\*\*

يستحقّ به العبادة، وهذا باطل لما قد بيّناه. ولا يجوز أن يجيأ أحد من الخلق بالآلهية، لأنه يستحيل أن يقدر أحد سوى الله على ما يستحقّ به العبادة من خلق الأجسام، والقدرة، والحياة، والشهوة، والنفاد، وكهال العقل والحواس، وغير ذلك، فلا تصحّ الآلهية إلا له، لأنه القادر على ما عدّدناه.

\*\*\*

[[ص ٥٦]] قوله تعالى: ﴿إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاخْتِلَافِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ وَالْفُلْكِ الَّتِي تَجْرِي فِي الْبَحْرِ بِمَا يَنْفَعُ النَّاسَ وَمَا أَنْزَلَ اللَّهُ مِنَ السَّمَاءِ مِنْ مَاءٍ فَأَحْيَا بِهِ الْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا وَبَثَّ فِيهَا مِنْ كُلِّ دَابَّةٍ وَتَضْرِيحِ الرِّيَّاحِ وَالسَّحَابِ الْمُسَخَّرِ بَيْنَ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ لآيَاتٍ لِقَوْمٍ يَعْقِلُونَ ﴿١٦٤﴾﴾ [البقرة: ١٦٤] آية واحدة بلا خلاف.

القراءة: قرأ نافع، وابن كثير، وأبو عمرو، وابن عاصم، وابن عامر ﴿الرِّيَّاحِ﴾ على الجمع. الباكون على التوحيد. ولم يختلفوا في توحيد ما ليس فيه ألف ولا م.

المعنى: لما أخبر الله تعالى الكفّار بأن إلههم إله واحد لا ثاني له، قالوا: ما الدلالة على ذلك؟ فقال الله ﷻ: ﴿إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ...﴾ الآية إلى آخرها.

ووجه الدلالة من الآية ﴿إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾ يدل على أن لها خالق، لا يشبهها ولا تشبهه، لأنه لا يقدر على خلق الأجسام إلا القديم القادر لنفسه الذي ليس بجسم ولا عرض، إذ جميع ذلك محدث، ولا بد له من محدث ليس بمحدث، لاستحالة التسلسل. وأما ﴿اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ﴾ فيدل على عالم مدبّر، من جهة أنه فعل محكم متقن واقع على نظام واحد وترتيب واحد، لا يدخل شيئاً من ذلك تفاوت ولا اختلاف.

وأما ﴿وَالْفُلْكِ الَّتِي تَجْرِي فِي الْبَحْرِ بِمَا يَنْفَعُ النَّاسَ﴾ فتدل على منعم دبر ذلك لمنافع خلقه، ليس من جنس البشر، ولا من قبيل الأجسام، لأن الأجسام يتعدّر عليها فعل ذلك.

وأما الماء الذي ينزل من السماء، فيدل على منعم به يقدر على التصريف فيما يشاء من الأمور، لا يعجزه شيء.

/ [[ص ٥٧]] وأما ﴿فَأَحْيَا بِهِ الْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا﴾، فيدل على الإنعام بما يحتاج إليه العباد. وإحيائها: إخراج النبات منها وأنواع الثمار، ﴿وَبَثَّ فِيهَا مِنْ كُلِّ دَابَّةٍ﴾ دال على أن لها صانعاً مخالفاً لها منعماً بأنواع النعم. ﴿وَتَضْرِيحِ الرِّيَّاحِ﴾ يدل على

عدمه وإلا كان وجوده مفتقراً إلى عدم موجب العدم فيتناقض في الفرضان.

\* \* \*

[[ص ٤٢]] وهو واحد، لأن إثبات ذاتين لا يتميزان كإثبات ذات واحدة لها حكم ذاتين، وأيضاً فهما مما يصح تمانعهما، فليفرض وقوعه، فيؤدّي إلى الفساد، والأقوى الاعتماد على السمع.

والماهية باطلة، لأننا نعلم وجوده وهو عين الذات والحقيقة.

\* \* \*

[[ص ٧٤]] وادّعاء النصاري أقانيم الثلاثة باطل، لأنّها إن كانت كالمعاني بطلت، وإن كانت عين الذات فهو مناقض. وقول المنجمين يُبطله قَدَم الصانع، واشتراط اختياره، ويلزم عليه أن لا يستقرّ الفعل على حال من الأحوال. وقول أهل الطبيعة يبطل بمثل ذلك. وقول الثنوية فاسد بنحو ما ذكرناه، وقد أُلزموا اعتذار الجاني وغير ذلك.

وقول المجوس باطل بمثل ذلك.

وقول عبدة الأصنام يبطل لعلمنا بعدم فعلها.

وقول الغلاة يبطل أصله، استحالة كون الباري [تعالى] جسماً، ومعجزات أمير المؤمنين عليه السلام معارضة بمعجزات موسى وعيسى عليهما السلام.

\* \* \*

مجمع البيان (ج ١) / الفضل الطبرسي (ق ٦هـ):

[[ص ٤٥٧]] وذكر سبحانه [في قوله تعالى: ﴿إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاخْتِلَافِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ وَالْفُلْكِ الَّتِي تَجْرِي فِي الْبَحْرِ بِمَا يَنْفَعُ النَّاسَ وَمَا أَنْزَلَ اللَّهُ مِنَ السَّمَاءِ مِنْ مَاءٍ فَأَحْيَا بِهِ الْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا وَبَثَّ فِيهَا مِنْ كُلِّ دَابَّةٍ وَتَصْرِيفِ الرِّيَّاحِ وَالسَّحَابِ الْمُسَخَّرِ بَيْنَ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ لآيَاتٍ لِقَوْمٍ يَعْقِلُونَ ﴿١٦٤﴾]] الآيات والدلالات، ولم يذكر على ماذا تدلّ، فحذف لدلالة الكلام عليه. وقد بين العلماء تفصيل ما تدلّ عليه فقالوا:

أمّا السماوات والأرض، فيدلّ تغير أجزائهما واحتمالهما الزيادة والنقصان، وأنّهما من الحوادث لا ينفكّان عن حدوثهما. ثمّ إنّ حدوثهما وخلقهما يدلّ على أنّ لهما خالقاً لا يشبههما ولا

[[ص ١٠٣]] (١) والدليل على أنّ الله تعالى موجود: لأنّ العالم أثره، والأثر يدلّ على وجود المؤثر، فيكون الباري تعالى موجوداً.

(٢) والدليل على أنّ العالم محدث: لأنّه لا يخلو من الحوادث، وكلّ ما لا يخلو من الحوادث فهو حادث. والحوادث هي: الحركة والسكون.

/ [[ص ١٠٤]] (٣) والدليل على حدوث الحركة والسكون: لأنّهما اثنتين، إذا وُجِدَ أحدهما عِدَم الآخر، ولا نعني بالمحدث إلاّ الذي يُوجَد ويُعَدَم.

(٤) والدليل على أنّ الله تعالى واجب الوجود: لأنّنا نُقسّم الموجود إلى قسمين: واجب الوجود وممكن الوجود.

فواجب الوجود هو الذي لا يفتقر في وجوده إلى غيره ولا يجوز عليه العدم، وهو الله تعالى.

وممكن الوجود هو الذي يفتقر في وجوده إلى غيره ويجوز عليه العدم، وهو ما سوا الله تعالى، وهو العالم.

فلو كان الباري تعالى ممكن الوجود لافتقر إلى مؤثر، والمفتقر ممكن، فيكون الباري تعالى واجب الوجود بهذا المعنى، وهو المطلوب.

(٥) والدليل على أنّ الله تعالى قديم أزلي: لأنّ معنى القديم والأزلي هو الذي لا أوّل لوجوده، فلو كان الباري تعالى لوجوده أوّلاً لكان محدثاً، وقد ثبت أنّه تعالى واجب الوجود، فيكون قديماً أزلياً.

(٦) والدليل على أنّ الله تعالى باقٍ أبدي: لأنّ الأبدي هو الذي لا نهاية لوجوده، فلو كان الباري تعالى لوجوده نهاية لكان محدثاً، وقد ثبت أنّه تعالى واجب الوجود، فيكون الباري تعالى أبدياً.

ومعنى أنّه سرمدى أي مستمرّ الوجود بين الأزل والأبد.

\* \* \*

الباقوت في علم الكلام / إبراهيم بن نوبخت (ق ٥ أو ٦):

[[ص ٣٦]] خواصّ الواجب لذاته أن لا يكون وجوده بغيره، وإلاّ ينافي الحال حال فرض عدم الغير، وأن لا يتركّب عن الغير وإلاّ لكان محتاجاً إليه، وأن لا يكون وجوده زائداً عليه وإلاّ لزم الاستغناء عنه، أو تنافي الوجوب والإمكان، أو لزم تأثير المعدوم في / [[ص ٣٧]] الموجود، والكلّ محال. وأن لا يصحّ

لو أجمع الخلق كلُّهم على أن يجعلوا الصبا دبوراً أو الشمال جنوباً لما أمكنهم ذلك.

وأما السحاب المسخَّر، فيدلُّ على أن ممسكه هو القدير الذي لا شبيه له ولا نظير، لأنَّه لا يقدر على تسكين الأجسام بغير علاقة ولا دعامة إلا الله سبحانه وتعالى، القادر لذاته الذي لا نهاية لمقدوراته.

فهذه هي الآيات الدالَّة على أن الله سبحانه صانع غير مصنوع، قادر لا يعجزه شيء، عالم لا يخفى عليه شيء، حي لا تلحقه الآفات، ولا تُغيِّرُه الحادثات، ولا يعزب عنه مثقال ذرَّة في الأرض ولا في السماء، وهو السميع البصير. استشهد بحدوث هذه الأشياء على قِدَمه وأزليَّته، وبما وسمها به من العجز والتسخير على كمال قدرته، وبما ضمَّنها من البدائع على عجائب خلقته. وفيها أيضاً أوضح دلالة على أنه سبحانه المتأن على عبادته بفوائد النعم، المنعم عليهم بما لا يقدر غيره على الإنعام بمثله من جزيل القسم، فيعلم بذلك أنه سبحانه الإله الذي لا يستحقُّ العبادة سواه.

\* \* \*

نقد المحصَّل / نصير الدِّين الطوسي (ت ٦٧٢هـ):

[[ص ٣٤١]] قال: مسألة: لا يجب على الله تعالى شيء، خلافاً للمعتزلة والبغداديين:

لا يجب على الله تعالى شيء عندنا البتَّة، خلافاً للمعتزلة، فإنهم يوجبون اللطف والعوض والثواب. والبغداديون خاصَّة يوجبون العقاب، ويوجبون الأصلح / [[ص ٣٤٢]] في الدنيا. لنا: أن الحكم لا يثبت إلا بالشرع، ولا حاكم على الشرع، فلا يجب عليه شيء. ولأنَّ اللطف هو الذي يفيد ترجيح الداعية بحيث ينتهي إلى حدِّ الإلجاء، فالداعية الواصلة إلى ذلك الحدِّ شيء ممكن الوجود في نفسه، والله تعالى قادر على جميع الممكنات، فوجب أن يكون الله تعالى قادراً على إيجاد تلك الداعية المنتهية إلى ذلك الحدِّ من غير تلك الوسطة.

وأما العوض فلو كان واجباً لكان دفع الألم دفعاً لتلك المنافع العظيمة، فكان يجب أن يقبح دفع الألم عن الغير، كما يقبح المنع عن القصد.

وأما الثواب فله تعالى من النعم على العبيد ما يحسن معه التكليف بهذا القدر من الطاعات، فوجب أن لا يوجب للطاعة الثواب كما في الشاهد.

يشبهانه، لأنَّه لا يقدر على خلق الأجسام إلا القديم القادر لنفسه الذي ليس بجسم ولا عرض، إذ جميع ما هو بصفة الأجسام والأعراض محدث ولا بدَّ له من محدث ليس بمحدث لاستحالة التسلسل. ويدلُّ كونها على وجه الإلتقان والإحكام والاتساق والانتظام على كون فاعلها عالماً حكيماً.

وأما اختلاف الليل والنهار، وجريها على وتيرة واحدة، وأخذ أحدهما من صاحبه الزيادة والنقصان، وتعلُّق ذلك بمجري الشمس والقمر، فيدلُّ على عالم مدبِّر يُدبِّرهما على هذا الحدِّ، لا يسهو ولا يذهل، من جهة أنَّها أفعال محكمة، واقعة على نظام وترتيب، لا يدخلها تفاوت ولا اختلال.

وأما الفلك التي تجري في البحر بما ينفع الناس، فيدلُّ حصول الماء على ما تراه من الرقَّة واللطافة التي لولاها لما أمكن جري السُّفن عليه، وتسخير الرياح لإجرائها في خلاف الوجه الذي يجري الماء إليه، على منعم دبر ذلك لمنافع خلقه، ليس من جنس البشر، ولا من قبيل الأجسام، لأنَّ الأجسام يتعدَّر عليها فعل ذلك.

/ [[ص ٤٥٨]] وأما الماء الذي ينزل من السماء فيدلُّ إنشاؤه وإنزاله قطرة قطرة، لا تلتقي أجزاءه ولا تتألف في الجو فينزل مثل السيل فيخرب البلاد والديار، ثم إمساكه في الهواء مع أن من طبع الماء الانحدار إلى وقت نزوله بقدر الحاجة وفي أوقاتها، على أن مدبِّره قادر على ما يشاء من الأمور عالم حكيم خبير.

وأما إحياء الأرض بعد موتها، فيدلُّ بظهور الثمار وأنواع النبات، وما يحصل به من أقوات الخلق، وأرزاق الحيوانات، واختلاف طعومها وألوانها وروائحها، واختلاف مضارها ومنافعها في الأغذية والأدوية، على كمال قدرته، وبدائع حكمته، سبحانه من عليم حكيم ما أعظم شأنه.

وأما بثُّ كلِّ دابة فيها، فيدلُّ على أن لها صانعاً مخالفاً لها، منعماً بأنواع النعم، خالقاً للذوات المختلفة بالهيئات، المختلفة في التراكيب، المتنوعة من اللحم والعظم، والأعصاب والعروق، وغير ذلك من الأعضاء والأجزاء المتضمنة لبدائع الفطرة، وغرائب الحكمة، الدالَّة على عظيم قدرته، وجسيم نعمته.

وأما الرياح، فيدلُّ تصرفها بتحريكها وتفريقها في الجهات مرَّة حارَّة ومرَّة باردة، وتارة ليِّنة وأخرى عاصفة، وطوراً عقياً وطوراً لاقحة، على أن مصرفها قادر على ما لا يقدر عليه سواه، إذ

قال: مسألة: لا يجوز أن يفعل الله شيئاً لغرض، خلافاً للمعتزلة ولأكثر الفقهاء:

لا يجوز أن يفعل الله شيئاً لغرض، خلافاً للمعتزلة ولأكثر الفقهاء. لنا: أن كل من كان كذلك كان مستكماً بفعل ذلك الشيء، والمستكمل بغيره ناقص لذاته، لأن كل غرض يفرض فهو من الممكنات، فيكون الله تعالى قادراً على إيجاده ابتداءً، فيكون توسط ذلك الفعل عبثاً. لا يقال: لا يمكن تحصيله إلا بتلك الوساطة. لأننا نقول: الذي يصلح أن يكون غرضاً ليس إلا إيصال اللذة إلى العبد، وهو مقدور لله تعالى من غير شيء من الوسائط. احتجوا بأن ما يفعل لا لغرض فهو عبث، والعبث على الحكيم غير جائز. قلنا: إن أردت بالعبث الخالي عن الغرض، فهذا استدلال بالشيء على نفسه، وإن أردت غيره فبيته.

أقول: المعتزلة يقولون: فعل الحكيم لا يخلو عن غرض هو الداعي إلى ذلك / [[ص ٣٤٤]] الفعل، وإلا لزم ترجيح من غير مرجح. والفقهاء يقولون: الحكم بالقصاص إنما ورد من الشارع لينزجر الناس عن القتل، فهذا هو الغرض منه. ثم إن المجتهدين يُمرعون على ذلك الإذن والمنع فيما لم يُصرح الشارح حكمه فيه على وجه يوافق الغرض. وبعض القائلين بالأغراض يقولون: المراد من الغرض سوق الأشياء الناقصة إلى كمالها، فمن الكمالات ما لا يحصل إلا بذلك السوق، كما أن الجسم لا يمكن اتصاله من مكان إلى مكان إلا بتحريكه، وهو الغرض من تحريكه، فتحصيل بعض الأغراض [من] غير توسط الأفعال الخاصة بها محال، والمحال غير مقدور عليه.

وقوله: (الصالح لكونه غرضاً ليس إلا إيصال اللذة إلى العبد، وهو مقدور من غير واسطة) ليس بحكم كلي، فإن لذة أخذ أجرة الكسب من غير الكسب ليس بمقدور.

والعبث ليس هو الفعل الخالي عن الغرض مطلقاً، بل يجب أن يزداد فيه: (بشرط أن يكون من شأن ذلك الفعل أن يصدر عن فاعله المختار لغرض).

وأما قوله: (الفاعل لغرض مستكمل بالغرض) حكم أخذه من الحكماء واستعمله في غير موضعه، فإنهم لا ينفون سوق الأشياء إلى كمالها، وإلا لبطل علم منافع الأعضاء، وقواعد العلوم الحكيمية من الطبيعيات وعلم الهيئة وغيرها، وسقطت العلل الغائية بأسرها من الاعتبار. بل يقولون: إفاضة الموجودات

وأما الأصلح في الدنيا فغير واجب، لأن الأصلح للكافر والفقير أن لا يخلق حتى لا يكون معدباً في الدارين. والأصلح أن يخلق عباده في الجنة وأن يغنيهم بالمشتريات الحسنة عن القبيحة.

وأما [العقوبة] فلأن العذاب حقّه، وليس له في استيفائه نفع ولا في إسقاطه ضرر، فيحسن إسقاطه كما في الشاهد.

أقول: ليس هذا الوجوب بمعنى الحكم الشرعي كما هو المصطلح عند الفقهاء، بل هذا الوجوب بمعنى كون الفعل بحيث يستحق تاركه الذم، كما أن القبيح بمعنى كون الفعل بحيث يستحق فاعله الذم. والكلام فيه هو الكلام في الحسن والقبح بعينه.

ويقولون: إن القادر العالم الغني لا يترك الواجب ضرورة. واللطف عندهم عبارة عن جميع ما يقرب العبد إلى الطاعة ويُبعد عن المعصية حيث لا يؤدي إلى الإلحاق، وهو من أفعال الله تعالى، وعندهم واجب بعد ثبوت التكليف.

وما ذكره في خلق الداعي من غير اللطف فقد مرّ الكلام فيه. وأما العوض فيقولون: [وقوع] الآلام في الخلق واجب، لوجوب وقوع / [[ص ٣٤٣]] أسبابها، والقادر العادل الغني إذا خلق ذلك فالواجب عليه أن يعوض المتألم نظراً إلى عدله. ودفع الألم يؤدي إلى مفاسد، فلذلك لم يدفعه.

وأما الطاعات والتكاليف فلو كانت بإزاء نعم الله لكان المثاب هو الله، تنزه عن أن يُنعم ليأخذ عوضاً عن نعمه، إنما النعم تفضل منه، والثواب جزاء من التكاليف، وإيصال الثواب من غير تقديم تكليف الطاعة غير ممكن، لكون الثواب مشتملاً على التعظيم والإجلال، وذلك في غير المستحق قبيح.

والأصلح واجب عند أبي القاسم البلخي، وهو لا يقول بوجوده في جميع المواضع، بل يقول في المواضع المتعلقة بإزاحة علل المكلفين.

وما ذكره في العقاب فهو كلام المرجئة. والوعيدية يقولون: الوعيد لطف، فهو واجب، والوفاء بالقول واجب، وإلا لكان الكذب حسناً، فهذا كلامهم في هذا الباب.

والجميع مبني على كون العبد فاعلاً بالاختيار، والقول بحسن الأفعال وقبحها ووجوبها. وإذا انهدمت تلك القواعد سقط جميع استدلالاتهم.

وثانيها: أن التكليف إن كان عند استواء الداعيين فهو محال، لأن في هذه الحالة الفعل ممتنع. وإن كان عند الرجحان، فالراجح واجب والمرجوح ممتنع، ففيها التكليف؟

وثالثها: أن التكليف بالفعل إمّا أن يقع حال حضور الفعل، أو قبله. والأوّل / [[ص ٣٤٦]] محال، لأن إيجاد الموجود محال، فرفعه حال وجوده محال. والثاني أيضاً محال، لأن كونه فاعلاً للشيء لا معنى له إلا حصول المقدور عن القدرة، فعلى هذا يستحيل أن يكون هو فاعلاً في الحال لفعل لا يوجد في الحال، فلم يكن هو مأموراً في الحال بشيء أصلاً، بل يكون ذلك إعلماً بأنه سيصير في الزمان الثاني مأموراً به. فإن قلت: كونه فاعلاً للفعل أمر زائد على صدور الفعل عن القدرة. قلت: فذلك الزائد إمّا أن يكون مقدوراً للمكلف، أو لا يكون. فإن كان مقدوراً له، فإنما أن يؤمر بإيقاعه حال وجوده أو قبله، ويعود المحذور المذكور. وإن لم يكن مقدوراً له استحال أن يكون مأموراً به.

ورابعها: أن الأمر بالفعل الشاقّ إن لم يكن لغرض فهو عبث، وهو غير جائز على الحكيم. وإن كان لغرض فيستحيل عوده إلى من يستحيل عليه النفع والضرر، ويستحيل عوده إلى العبد، لأن ذلك النفع إمّا للعاجل، أو للآجل. والأوّل باطل، لأن الإنسان يتأذى به في الحال. والثاني باطل، لأن ذلك الغرض ليس إلا وصول اللذة، والله تعالى قادر عليه ابتداءً، فيكون توسيط التكليف عبثاً.

والجواب عن الكلّ: أنه مبني على طلب اللميّة، وهو باطل، لأنه ليس يجب في كلّ شيء أن يكون معللاً، وإلا لكانت عليّة تلك العلة معللة بعلة أخرى ولزم التسلسل، بل لا بدّ من الانتهاء إلى ما لا يكون معللاً البتّة، وأولى [الأموار] بذلك أفعال الله وأحكامه. فكلّ شيء صنعه، ولا علة لصنعه.

أقول: أكثر هذه الحجج هي حجج الجبريّة، وقد مرّ الكلام فيها. ويرد أيضاً على أفعال الله تعالى، وتعليل أفعاله لا يكون إلا بسوق الأفعال إلى كمالها كما مرّ. وأمّا قوله: (أولى الأمور بأن لا يكون معللاً أفعال الله) فمعناه يعود إلى الحكم بأن لا معلل في الوجود أصلاً، فإنه ليس في الوجود إلا الله تعالى وأفعاله، وهو غير معلل، فلو لم تكن أفعاله معللة لم يكن شيء معللاً أصلاً. وأفعال الله تعالى كثيرة، فلم لا يجوز أن يكون بعضها معللاً ببعض إلى أن ينتهي إلى شيء واحد غير معلل؟

عن مبدأها يكون على أكمل ما يمكن، لا بأن يُخلَق ناقصاً ثم يكمله بقصد ثانٍ، بل يخلقه مشتاقاً إلى كماله لا باستيناف تدبير. ويعنون بالعرض استيناف ذلك التدبير في الإكمال بالقصد الثاني.

أمّا أهل السنّة، فيقولون: إنّه تعالى فعّال لما يريد، ليس من شأن فعله أن يُوصف بحسن وقبح، فكثير من الناقصين يُعدمهم قبل استكمالهم، وكثير من المتحرّكين يُحرّكهم إلى غير غايات حركاتهم، ولا يُسئل في أفعاله ب (لم؟) و (كيف؟).

/ [[ص ٣٤٥]] قال: مسألة: علة حسن التكليف التعريض

لاستحقاق الثواب والفضل بالنعيم قبيح أم لا؟

قالت المعتزلة: علة حسن التكليف التعريض لاستحقاق الثواب، فإنّ التفضّل بالنعيم قبيح. وهذا عندنا باطل، لأنّه بناءً على الحسن والقبح والوجوب على الله تعالى. وبتقدير تسليمه فلا نُسلم أنّ التفضّل بالنعيم قبيح ممّن يستحيل عليه النفع والضرر. وبتقدير تسليمه فاستحقاق النعيم لا يتوقّف على التكليف بالأفعال الشاقّة، بدليل أنّ التلّفظ بكلمة الشهادة أسهل من الجهاد والصوم، مع أنّ النعيم المستحقّ به أعظم. فلو كان المقصود استحقاق النعيم لكان من الواجب أن يزيد الله تعالى في قوتنا ثمّ يكلفنا ما لا يشقّ علينا ليحصل الاستحقاق من غير المشقّة.

أقول: عند المعتزلة التعظيم من غير استحقاق قبيح، سواء كان ممّن يستحيل عليه النفع والضرر أو كان من غيره، وقد مرّ أنّ لذة التعظيم لا يمكن أن يحصل بمجرد التفضّل من غير الاستحقاق. والمثال الذي أورده ليس بمطابق، لأنّ الجهاد والصوم من غير التلّفظ بكلمة الشهادة ليسا ممّا يستحقّ بهما شيء. ولا شكّ في أنّ المجموع أكثر من البعض، فكيف يكون الاستحقاق للمجموع أقلّ من الاستحقاق للبعض؟ وأيضاً لا يكون الاستحقاق مقدراً على المشقّة وإلا لكان أجره الحمال أكثر من أجره المهندس. والمبتدعة لا يستحقّون لمشقّاتهم شيئاً بالاتفاق.

قال: احتجّ نفاة التكليف بأمور:

أحدها: أنه إذا كان الكلّ بخلقه وإرادته، ففيها التكليف؟ والمعتزلة وإنّ أنكرهما فقد اعترفوا بالعلم، فما كان معلوم الوجود فهو واجب الوقوع، وما كان معلوم العدم فهو ممتنع الوجود، ففيها التكليف؟



وإن لم يفد كما لا كان وجوده كعدمه، لأننا نقول: لا نُسلم أنه لو لم يفد كما لا كان وجوده كعدمه. وهذا لأنَّ الفعل قد يطلب به الاستكمال، وقد يبعث عليه الكمال، فالأوَّل يفيد كمالاً، والثاني يدلُّ على الكمال، وفعل الله سبحانه من القبيل الثاني.

وبالجمله فمقدمه الكمال والنقص خطائيه يتعلَّق بها الضعيف من الأشاعرة والمتفلسفة، ويدلُّ على كون هذه المقدمه خطائيه، لا بل شعريه، زوال استنكارها عند إبدال لفظها بما يرادفه، فإنَّك لو قلت: البارى يفعل الفعل لحسنه لا ليستفيد به نفعاً ولا يدفع به ضرراً لم يُنكره العقل.

ثمَّ ولو نزلنا عن ذلك لم نُسلم أنَّ الذات يُوصَف بالنقص، وهذا لأنَّ الحسن حسن لذاته، وهو سبحانه عالم بحسنه، فإذا خلا من المفسد فعله، وإلاَّ تركه، فهو كامل في الحالين، لأنَّ الفعل أو الترك لازم لعلمه.

ولا يقال: بالنظر إلى ذاته لا يكون كاملاً وبالنظر إلى ذلك اللازم يكون كاملاً، لأنَّنا نقول: وما الدليل على استحالة ذلك، فإنَّ للبارى صفات وإضافات باعتبارها يفعل الكمال، لكن لما لم يكن مستفاداً من غير ذاته، ولا متأخراً عن ذاته لم يزل كاملاً، ولم يجز وصفه بالنقص لما لم يكن تلك العوارض متلقاة عن الغير.

\* \* \*

المنقذ من التقليد (ج ١) / سيد الدِّين الحمصي (ق ٧هـ):

/ [[ص ١٣١]] القول في أنه تبارك وتعالى واحد لا ثاني معه: يُوصَف تبارك وتعالى بأنه واحد، ويُعنى به أنه لا يُتصوَّر أن يكون معه من يستحقُّ العبادة سواه، ويُعنى به أنه لا ذات يشاركه فيها يستحقُّه من الصفات الذاتيه نفيًا وإثباتًا، ويُعنى به أنه لا يتجزئ ولا يتبعَّض، تعالى الله عن ذلك علوًّا كبيراً. فعندنا أنه تعالى قديم واجب الوجود بذاته لا قديم سواه.

وذهب جماعات إلى أنَّ القديم أكثر من واحد، ثمَّ اختلفوا، فذهبت الكلايه والأشعريه إلى أنَّ مع الله ذوات قدماء، سموا بعضها قدرة، وبعضها علمًا، وبعضها حياة، وبعضها سمعًا، وبعضها بصرًا، وبعضها بقاءً. وقالوا: لم يكن في الوجود إلاَّ ذاته تعالى، لما كان عالماً قادراً حياً سمياً بصيراً باقياً. وكذا أثبتوا ذاتين آخريتين قديمتين، سموا إحداهما إرادة والأخرى كلاماً. وربَّما قالوا في هذه الذوات: إنَّها ليست هي الله تعالى ولا أغياراً له ولا أبعاضاً. وكذا قالوا: إنَّ بعضها ليس هو البعض ولا غيره ولا بعضه.

/ [[ص ٣٤٧]] قال: القسم الرابع: الكلام في الأسماء:

اسم كلُّ شيء إمَّا أن يدلَّ على ماهيته، أو على جزء ماهيته، أو على الأمر الخارج عن ماهيته، أو على ما يتركب عنها. والخارج إمَّا أن يكون صفة حقيقيه، أو إضافيه، أو سلبيه، أو ما يتركب عنها. وهل يجوز أن يكون لماهية الله تعالى اسم أم لا؟ فإن قلنا: ماهيته معلومة للبشر جاز، وإلا فلا. وأمَّا الاسم الدالُّ على جزء ماهية الله تعالى فذلك محال، لامتناع التركب في حقيقة ذات الله تعالى. وأمَّا سائر الأقسام فجازة. ولما كانت السلوب والإضافات بسيطة ومرکبة غير متناهية [لا جرم] يجوز وجود أسماء لا نهاية لها متباينة.

أقول: الشيء الذي يُعلم أنه لا يُعلم يمكن أن يُوضَّح له اسم من حيث إنه لا يُعلم، إلا أن يقال: الاسم يدلُّ إجمالاً على ما يدلُّ عليه الحدُّ تفصيلاً، وحينئذٍ يلزم أن لا يكون لما لا حدَّ له اسم كالسائط، وذلك باطل، وقد سمى الشارحون عضلة [المشرحون غرضاً] بالذي لا اسم له، مع أنَّ لها حدًّا. أمَّا الشيء الذي لا يُعلم أصلاً فلا يمكن أن يُوضَّح له اسم.

والأسماء الكثيرة وإن أمكن أن تُطلق على الله تعالى من الوجوه التي ذكرها إلا أن أصحاب الشرائع لا يُجوزون إطلاق اسم عليه تعالى إلاَّ بإذن شرعي.

\* \* \*

الرسائل التسع / المحقق الحلي (ت ٦٧٦هـ):

/ [[ص ٢٩٣]] المسألة الخامسة: هل إيجاد العالم لغرض أو لا لغرض حكمي؟ فإن كان لغرض كان البارى مستكملاً بذلك الغرض، وإن كان لغرض فهو عبث، فكيف التخلُّص؟  
الجواب: إيجاد العالم لغرض حكمي، وهو كون الإيجاد حسناً والبارى يفعل الحسن لحسنه، وهو الباعث على فعله، لأنَّه لو خلا الفعل من حكمة باعثة لكان عبثاً، / [[ص ٢٩٤]] وكان فاعله ناقصاً. ولا يلزم من فعل الحسن لحسنه من حيث هو حسن، لا لإحراز نفع، ولا لاستدفاع ضرر أن يكون فاعله ناقصاً، لأنَّ النقص يُستعمل إمَّا لناقص في ذاته أو صفاته أو شرفه أو منزلته، وكلُّ ذلك مرتفع في حقه. ولا يفعل الحسن لحسنه إلاَّ كامل في ذاته وصفته باعث حكمته على فعل ما يطابقها لا لاستفادة كمال لم يكن.

لا يقال: هذا الفعل إن أفاد كمالاً كان الفاعل ناقصاً من دونه،

يُبَيِّن ما ذكرناه ويوضِّحه: أن القول بإثبات ثانٍ مع أنه لا يستبدُّ أحدهما بما لا يختصُّ به الآخر من زمان أو مكان أو نفي أو إثبات، ليس بأولى من القول بإثبات ثالث، والقول بالثالث ليس بأولى من القول بالرابع، وفي الجملة لا عدد يُذكر في ذلك أولى من عدد مع فقد المميِّز، فيجب على هذا إمَّا إثبات ما لا يتناهى من القدماء الإلهية وهو محال، أو الاقتصار على إله واحد الذي دعت ضرورة حدوث العالم إليه وهو الحقُّ.

ويمكن أن يُستدلَّ بهذه الطريقة في المسألة ابتداءً بأن يقال: القول بأن مع الله لهاً آخر مماثلاً له، ليس بأدنى من القول بأن معه ثالثاً أو رابعاً أو خامساً، فيجب على هذا إمَّا إثبات ما لا نهاية له وهو محال، أو الاقتصار على إله واحد الذي دعت ضرورة حدوث الفعل إليه. وهذا غير الطريقة السابقة حتَّى لا يُظنَّ أنّها هذه الطريقة بعينها، وذلك لأنَّ منتهى تلك الطريقة أن إثبات ذاتين لا ينفصلان عن ذات واحدة محال، وتُنهي هذه الطريقة أن إثبات ذات مع تعالي مع فقد المميِّز يُؤدِّي إلى إثبات ما لا يتناهى من القدماء.

ويمكن أن يُجعل لهذه الطريقة منها آخر بأن يقال: إذا لم يكن القول بالثاني أولى من القول بالثالث والرابع، فيجب إن كان البعض حقاً أن يكون الكلُّ حقاً، ومعلوم أنه لا يجوز أن يكون الكلُّ حقاً، لأنَّها أقوال متنافية. إذ القول بأن معه ثانياً لا زائد عليه ينافي القول بأن معه ثالثاً، والقول بأن معه ثالثاً لا زائد عليه ينافي القول بأن معه رابعاً، وكذا القول في جميع هذه الأقوال، فيجب أن يكون جميع هذه الأقوال باطلة، وأن يُقتصر بأن إثبات الواحد الذي دعت ضرورة حدوث الفعل إليه.

واعلم أنه يتَّجه على هذا التجويز إشكال، وهو أن يقال: الأقوال المتنافية كما لا يكون الكلُّ حقاً، كذلك لا يكون الكلُّ باطلاً. ألا ترى أن القول بأن / [[ص ١٣٤]] زيداً في الدار مثلاً، والقول بأنه ليس في الدار، لما تنافيا. كما لم يجز أن يكونا جميعاً حقين، فكذلك لم يجز أن يكونا جميعاً باطلين، بل يجب أن يكون أحدهما حقاً والآخر باطلاً، فكيف حكمت هاهنا أن جميع هذه الأقوال باطلة على تنافياها؟

وحلُّ هذا الإشكال أن يقال: كلُّ قول من هذه الأقوال إمَّا نافيٌ بمجموعه مجموع القول الآخر ولم ينافِ كلُّ بعض منه كلُّ بعض من القول الآخر.

وذهبت الثنوية إلى قَدَم النور والظلمة، وأنَّ النور خير بطبعه، فجميع ما في العالم من الخيرات منه، وأنَّ الظلمة شريرة بطبعها، فجميع ما في العالم من الشرور منها.

وذهبت فرقة من المجوس إلى أن الشيطان قديم مع الله تعالى. وذهبت النصراني إلى أنه جوهر وأحد ثلاثة أقانيم، وربَّما أشاروا بذلك إلى / [[ص ١٣٢]] قريب ممَّا يذهب إليه الكلائية. ولكن تسيحة إيمانهم يقتضي أنهم يُثبتون ثلاث ذوات فاعلة للعالم. وما ذهب ذاهب إلى أن مع الله قديماً مماثلاً له من سائر الوجوه مستحقاً لجميع ما يستحقُّه من الصفات نفيًا وإثباتاً.

ولكن هذا وإن لم يذهب إليه ذاهب، فإنه ممَّا لا يُعلم بطلانه ضرورة، فيجب أن نستدلَّ على بطلانه، ثمَّ نبيِّن أن كلَّ من أثبت قديماً ثانياً يلزمه ذلك من كونه مماثلاً له تعالى، ثمَّ نخصُّ كلَّ فرقة من هؤلاء الفرق بكلام يخصُّه ونردُّ عليه بردُّ خاصٍّ به، فنقول:

والذي يدلُّ على أنه لا يجوز أن يكون معه تبارك وتعالى قديم آخر مماثل له من سائر الوجوه، أن القول بوجود قديمين مثلين من جميع الوجوه هو إثبات ذاتين لا ينفصلان من ذات واحدة، وإثبات ذاتين لا ينفصلان من ذات واحدة محال.

وإنَّما قلنا: إنَّ القول بقديمين مثلين قول بإثبات ذاتين لا ينفصلان من ذات واحدة، من حيث إنَّ كلَّ واحدة منهما يكون مشاركاً للآخر في سائر الصفات، ولا يفارقه بوجه من الوجوه، فيكون كلُّ واحد منهما قادراً لذاته على أعيان ما يقدر عليه الآخر، حتَّى يكونا مثلين، وكلُّ واحد منهما يعلم لذاته جميع المعلومات، وما يدعو أحدهما الداعي إلى أن فعله يدعو الآخر الداعي إليه، فيكون فعل أحدهما فعل للآخر، وليسا مكانيين حتَّى يُفصل بينهما بتغاير المكانين، لوجود كلِّ واحدٍ منهما ابتداءً، فيُفصل بينهما بتغاير الزمان. وفي الجملة لا يفترقان في أمر مميِّز بينهما، فإذا كان كذلك فهما لا ينفصلان عن ذات واحدة.

وإنَّما قلنا: إنَّ إثبات شيئين لا ينفصلان عن شيء واحد محال، لأنَّ الشيين يجب أن يتميِّز أحدهما عن الآخر بوجه مميِّز، وهذا معلوم لكلِّ سليم العقل أنه لا يمكنه اعتقاد شيئين إلاَّ بأن يثبت بينهما مفارقة في أمر ما من الأمور، إمَّا بإثبات صفة أو حكم أو زمان أو مكان أو عرض لأحدهما دون الآخر، وأنه متى أعرض عن سائر المفارقات لا يمكنه اعتقاد الاثنينية بينهما، بل يكون القول / [[ص ١٣٣]] باثنين والحال ما وصفناه قولاً لا معنىً تحته.

بالاعتمادات الموجبة لذلك، ويجاوب الآخر تحريكه إلى جهة أخرى  
بالاعتمادات الموجبة للتحريك إلى تلك الجهة. وذلك لأن من حق  
كلّ قادرين صحّة وقوع التمانع بينهما، ثم لو تمانعا على هذا الوجه  
لم يخلّ الحال من أحد أمور ثلاثة:

إمّا أن يحصل مرادهما جميعاً، وهو محال، لأنّ فيه اجتماع  
الضدّين. أو لا يحصل مرادهما، وهو أيضاً محال، لأنّه يكون مؤدياً  
إلى كونها ممنوعين متناهي القدرة، وذلك يبطل كونها قادرين  
لأنفسهما. أو يحصل مراد أحدهما دون الآخر. وذكروا على هذا  
القسم وجهين: أحدهما أنّ هذا القسم أيضاً محال، إذ هو وقوع  
مراد أحدهما دون الآخر مع اقتدارهما لأنفسهما، ومع دفع  
الأولوية. والوجه الآخر أنّ هذا القسم فيه حصول مقصودنا.  
وهو أنّ من لم يقع مراده يكون ممنوعاً متناهي القدرة غير قادر  
لنفسه، فلا يكون إلهاً، وإنّما الإله من وقع مقدوره، وهو المقصود.  
وقد سألوا أنفسهم على هذه الدلالة وقالوا: لم لا يجوز أن يقع  
مرادهما / [[ص ١٣٦]] ولا يقتضي ذلك كونها ممنوعين متناهي  
المقدور على ما ذكرتم، بل إنّما لم يقع من حيث إنّ ليس أحدهما  
بالوجود أولى من الآخر مع تضادّهما.

وأجابوا عن ذلك بأن قالوا: ما ذكره السائل من رفع الأولوية  
بين المقدورين على تضادّهما لا يجوز [أن] يكون مانعاً من وقوع  
المقدور. ألا ترى أنّ القادر النائم يقدر على الضدّين، وقد يقع منه  
أحدهما في حال نومه مع دفع الأولوية هناك، ومع ثبوت التضادّ  
بين المقدورين؟ فعلمنا بهذا أنّ هذا لا يصلح أن يكون مانعاً.

ثمّ أكّدوا هذا السؤال بأن قالوا: ليس المانع مجرد رفع الأولوية  
وثبوت التضادّ بين المقدورين، بل باعتبار أن يحصل مع كلّ واحد  
منهما ما يوجب وجوده لولا محالة الآخر لما يصادفه من توفّر  
الدواعي، وتوفّر الدواعي مفقود في النائم الذي ذكرتموه.

وأجابوا عن هذا بأن قالوا: لا اعتبار في التمانع بما زيد في  
السؤال، وأكّد به من توفّر الداعيين. ألا ترى أنّ النائمين إذا كان  
عليهما كساء، فإنّهما قد يتجاذبان، وإذا تساوت قدرهما لا ينجذب  
الكساء إلى واحد منهما، مع أنّه لم يحصل مع مقدور كلّ واحد منهما  
توفّر الداعي، فيجب أن يقال: إنّما امتنع الانجذاب إلى أحد  
الجانبيين، إمّا لارتفاع الأولوية وتضادّ المقدورين، أو لأنّ كلّ  
واحد منهما يمنع صاحبه بما يفعله من الاعتماد في الكساء. والأول  
باطل بما ذكرناه من أحد مقدوري النائمين القادر على الضدّين،

وبيان ذلك: أنّ القول بأنّ معه ثانياً لو اقتصر عليه ولم يضاف  
إليه أنّه لا زائد عليه لم يناف القول بإثبات الثالث. وكذا القول  
بالثالث لو لم ينضمّ إليه القول بأنّه لا زائد عليه لم يكن منافياً  
للقول الرابع، وكذا القول في الجميع. وإنّما نافي القول بأنّ لا زائد  
على الثاني القول بأنّ معه ثالثاً، والقول بأنّ لا زائد على الثالث نافي  
القول بأنّ معه رابعاً. وإذا كان كذلك فنحن إنّما حكمنا ببطلان  
الإثبات في جميع هذه الأقوال، وحكمنا بأنّ الصحيح النفي في  
جميع ذلك، فلا ثاني معه ولا ثالث ولا رابع ولا ما زاد عليه. إذا  
ثبت أنّه لا مثل له تبارك وتعالى، ثبت أنّه لا يتجزّى، تعالى الله عن  
ذلك علواً كبيراً، ويتحقّق وحدانيّته بهذا المعنى أيضاً.

وإنّما قلنا ذلك، لأنّه لو جاز عليه التجزّي والتبعّض، لكان  
جزؤه مشاركاً له في وجوب الوجود بذاته الذي لمكانه كان قادراً  
لذاته عالماً لذاته وبصير مثلاً له، وقد ثبت أنّ لا مثل له، فثبت  
أيضاً أنّ لا يستحقّ العبادة سواه. فيكون واحداً بهذا المعنى أيضاً،  
لأنّ استحقاق العبادة إنّما يكون بفعل أصول النعم التي لا يقدر  
عليها غير القديم القادر لذاته، فلو كان معه مستحقّ للعبادة سواه  
لكان قادراً لذاته وواجب الوجود بذاته، فكان يكون مثلاً. فثبت  
بهذه الجملة وتحقّق أنّه عَلَّامٌ واحد على جميع هذه المعاني.

ويمكن الاستدلال على أنّه تعالى واحد من طريق السمع،  
وذلك لأنّ صحّة السمع لا تتوقّف على نفي الثاني من حيث إنّ  
مع تجويز قديمين حكيمين اللذين / [[ص ١٣٥]] لا يجوز أن  
يفعلا القبيح يستقرّ وليتمّ العلم بصحّة السمع، لأنّ السمع إمّا أن  
يصدر من هذا أو ذاك. فإذا كان ذلك صحّ الاستدلال بالسمع في  
هذه المسألة، وقد ورد السمع به في قوله: ﴿قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ﴾  
[الإخلاص: ١]، وفي قوله: ﴿إِنَّمَا اللَّهُ إِلَهُ وَاحِدٌ﴾  
[النساء: ١٧١]، وقوله: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾، وقوله: ﴿لَوْ كَانَ  
فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا﴾ [الأنبياء: ٢٢]، إلى غيرها من  
الآيات المتضمّنة للتوحيد.

وقد استدللّ المشايخ بدلالة التمانع على أنّه تعالى واحد، ثمّ  
اختلفوا، فمنهم من بناه على وجوب تغاير مقدورهما. ومنهم من  
قال بأنّه لا حاجة إلى تقدير تغاير مقدورهما، بل يكفي بيان صحّة  
اختلافهما في الداعي في هذه الدلالة.

وحرّروا الدلالة بأن قالوا: لو كان مع الله إله آخر لصحّ وقوع  
التمانع بينهما بأنّ يحاول أحدهما تحريك جسم وجذبه إلى جهة

أحدهما دون الآخر، ويستحيل اجتماعهما لتضادهما، فلا يقعان لهذا الوجه، وهو فقد الأولوية مع تضادهما.

/ [[ص ١٣٨]] فإذا قيل: فقد الأولوية لا يحيل الفعل ولا يمنع من وقوعه، باعتبار أن النائم قد يقع منه أحد مقدوريه الضدين، مع أن ليس أحدهما بالوقوع أولى من الآخر، إذ لا داعي له.

قالا: هذا غير مسلم، بل إنهما يقع منه ما يقع من الضدين لمرجح هو الداعي، ولكنه لا يتذكر عند انتباهه الداعي، إذ لو وقع أحد الضدين من دون مرجح لبطل القول بتساويهما في جواز الوقوع. وثبوت الداعي في حق النائم غير مستبعد، لأن الداعي قد يكون ظناً أو اعتقاداً غير علم كما يكون علماً، فهب أن العلم لا يُتصور في النائم، لم لا يجوز أن يعتقد اعتقاداً غير علم أو يظن ظناً يدعوه إلى إيقاع ما يقع منه، إذ الاعتقاد الذي وصفناه والظن يُتصور في حقه، وقد يتذكر الإنسان عند انتباهه ما دعاه في حال نومه عن تخيلات وظنونه إلى أفعال مخصوصة. فالمعتمد هو الأدلة المتقدمة.

\* \* \*

[[ص ١٣٩]] الرد على الفرق المخالفة في التوحيد:

أما الكلام على الفرق المخالفين في التوحيد، فنبتدي فيه بالرد على الصفائية، ونقول:

قد دللنا على بطلان قولهم بالمعاني القديمة فيما سبق، ونزيد عليه بأن نقول:

لو كان مع الله تعالى معانٍ قديمة على ما يُثبتونه، لكان كل واحدٍ منها واجب الوجود بذاته، إذ يستحيل أن يكون موجوداً بالفاعل أو بموجب محدث، للزوم حدوث ما يكون بالفاعل أو بموجب المحدث وبطلان قدمه. أو موجب قديم، للزوم التسلسل في الموجب القديم، فتعين كونه واجب الوجود بذاته. وإذا كان واجب الوجود بذاته، وجب أن يشاركه تعالى في كونه قادراً على ما يقدر عليه عالماً بما يفعله وفي جمع صفاته، لأنه إنما وجب فيه تعالى أن يكون على صفته الخاصة، لوجوب وجوده بذاته، فما يشاركه في وجوب الوجود بالذات وجب أن يشاركه في صفاته.

فإن قيل: كيف يكون المعنى القديم واجب الوجود بذاته، وهو قائم بذاته تعالى غير مستقل بنفسه؟

فتحقق أنه إنما امتنع الانجذاب، لكون كل واحد منهما مانعاً لصاحبه، وفي ذلك صحة ما قلناه.

وقد اعترض أبو الحسين هذا الاستدلال، وتبعه عليه صاحب الفائق، بأن قالوا: يستحيل وقوع التمانع بينهما، وإن قدر كل واحد منها على الشيء وضده، لأن التمانع إنما هو محاولة تكلم واحد منهما من التمانعين منع / [[ص ١٣٧]] صاحبه. وهذا إشارة إلى اختلافهما في الداعي، بأن يدعو أحدهما الداعي إلى إيجاد شيء واحد، والآخر إلى إيجاد ضده، واختلاف الإلهين الحكيمين في الداعي محال، لأن كل واحد منهما يكون عالماً لذاته يعلم جميع ما يعلمه صاحبه، فإذا علم أحدهما تعلق الصلاح بإيجاد شيء علم الآخر ذلك أيضاً.

فكما يدعوه الداعي إلى إيجاد ذلك الشيء يدعوه الآخر إلى إيجادها، ومهما فرضنا تساوي شيئين في الصلاح، فإنه إنما يختار أحدهما دون الآخر لمرجح لا يتصور خلافه، وذلك المرجح كما يعلمه أحدهما يعلمه الآخر، فتحقق بهذا أن اختلافهما في الداعي محال.

فإن قيل: التمانع غير مبني على اختلاف التمانعين في الداعي، لأن النائم قد يتمانعان في تجاذب كساء يكون عليهما ولا داعي لهما.

قالا: النائم أيضاً لا يتمانعان إلا لاختلاف داعيها، بأن يكون كل واحد منهما مثلاً قد أطال اضطجاعه على جانب فتأذى به، فدعاه ذلك إلى الانقلاب إلى جانب آخر، ولكنها بعد الانتباه لا يتذكران الداعي.

ثم وهب أن التمانع يمكن في النائم من دون اختلاف الداعي، أفيتصور في النائم الذاكرين من دون اختلاف الداعي؟ هذا محال. فإذا تبين استحالة اختلافهما في الداعي تبين استحالة وقوع التمانع بينهما، فإذا قدرنا وقوع التمانع بينهما، كان ذلك تقدير محال، فلا يمتنع أن يلزم عليه محال.

قال: ولو سلمنا صحة وقوع التمانع بينهما وفرضناهما متمانعين، فإنه لا يؤدي إلى محال، بأن يقال: لا يقع مرادهما جميعاً، ولا يؤدي ذلك إلى كونها ممنوعين متناهي المقدور، ولا إلى امتناع الفعل عليهما من دون وجه معقول. وذلك لأن كل واحد منهما إذا كان قادراً على ما لا يُتناهى لم يكن وقوع مقدور أحدهما أولى من وجود مقدور الآخر، ومع فقد الأولوية يستحيل وقوع

الشعر غير مستحسن فهو من فعل الظلمة، لأنّ عندهم كلّ مكروه فهو من الظلمة، وكلّ محبوب فهو من النور. فبطل قولهم: إنّ تضادّ الفعل يدلّ على تضادّ الفاعل.

ثمّ يقال لهم: والامتزاج بين النور والظلمة من أيّهما حصل؟ فإنّ قالوا: من النور، كانوا قد أضافوا إلى النور الشرّ، لأنّ خروج النور من كونه نوراً محضاً صافياً خالصاً، إلى كونه ممزوجاً بالظلمة منكدرّاً بها شرّاً.

فإنّ قالوا: مازجها ليلتها ويؤدّبها ويردّها إلى الخير، والامتزاج على هذا الوجه لا يكون منكدرّاً شرّاً.

قلنا لهم: فهذا إضافة شرّ آخر إليه وهو الجهل، لأنّ الظلمة عندهم موجبة للشرّ غير قابلة للخير، والنور إذا مازجها ليزيلها عن طبيعتها كان جاهلاً بحالها، والجهل من النقائص.

ثمّ يقال لهم: إنّ كان الامتزاج من فعل النور، والظلمة ضدّ النور، كان يجب أن يحصل من الظلمة المباشرة التي هي ضدّ الامتزاج.

وإنّ قالوا: الظلمة أسّرت النور، فبهذا السبب وقع الامتزاج. كانوا قد أضافوا إلى الظلمة فضيلة هي القوّة على الغلبة والأسر، وإلى النور نقيصة هي العجز والضعف.

فإنّ قال المرقونيّة: إنّ الامتزاج من فعل ثالث على ما يذهبون إليه.

قلنا لهم: أقدم ذلك الثالث أم محدّث؟

إنّ قالوا: قديم.

قلنا: أموجب هو أو مختار؟

فإنّ قالوا: موجب.

/ [[ص ١٤٢]] قلنا: فهلاًّ أوجب الامتزاج لم يزل؟

ثمّ وهذا إبطال القول بالاثنيّة ومصير إلى القول بالثلاثة.

ويقال لهم: أفامتزاج النور والظلمة خير أم شرّ؟

فإنّ قالوا: خير.

قلنا: فذلك القديم الثالث يجب أن يكون من جنس النور.

وإنّ قالوا: شرّ.

قلنا: وكان يجب أن يكون الثالث من جنس الظلمة، ويبطل القول بالثالث.

وإنّ قالوا: ذلك القديم الثالث مختار.

قلنا: فاخياره الامتزاج خير أم شرّ؟ ويعود ما أوردنا على الموجب.

قيل لهم: ما معنى قيامه به تعالى؟ أتعنون به حلوله فيه تعالى؟ فهذا محال فيه سبحانه. أو أنّه منتصب به؟ فهذا أشدّ استحالةً من الأوّل. أو أنّه يوجب / [[ص ١٤٠]] حالاً؟ فهذا أيضاً لا يصحّ، لأنّ القول بإثبات الحال في حقّه تعالى باطل بما سبق. فتحقّق أنّه لو كان معه تعالى قديم آخر لكان واجب الوجود بذاته، منفصلاً عنه تعالى. وكان يلزمه أن يماثله، وأدلة التوحيد التي قدّمناها تمنع منه.

وهذه الطريقة هي التي يمكن أن يُستدلّ بها على جميع المخالفين في التوحيد من الثنويّة والمجوس والنصارى على ما وعدناه به.

وأما الثنويّة، فإنّهم ذهبوا إلى قديم النور والظلمة، وقالوا بأنّ النور يفعل الخير بطبعه، والظلمة تفعل الشرّ بطبعها. وإنّهما كانا لم يزل متباينين، النور في جهة العلوّ، والظلمة في جهة السفّل، ولكنّهما يتنافيان من الجهة التي يتلاقيان فيها. قالوا: ثمّ امتزجا فحصل من امتزاجهما العالم بما فيه. وأثبتوا للنور خمسة أجزاء، جزء منها روح في الكلّ. وكذا أثبتوا للظلمة خمسة أجزاء، جزء منها روح في كلّها. ثمّ افترقا ثلاث فرّق: المانوية الذين يُثبتون النور والظلمة حيّين، والديصانيّة الذين يُثبتون النور حيّةً والظلمة مواتاً، والمرقونيّة الذين يُثبتون ثالثاً للنور والظلمة.

والردّ عليهم هو أن نقول: النور والظلمة جسمان، وقد دلّلنا على حدوث الأجسام، فكيف يكونان قديمين؟

ثمّ نقول لهم: ولم أثبتم فاعلين قديمين؟

فمن قولهم: إنّ الخير والشرّ متضادّان، فلا يصحّ صدورهما من فاعل واحد. يعنون بالخير الملاذّ والمسارّ، وبالشرّ الهموم والمضارّ.

فنقول: غير مسلّم تضادّ الخير والشرّ، بل الشرّ قد يكون من جنس الخير، بل نفس ما يقع خيراً يجوز أن يقع شرّاً زائداً على إيجادها في الجنس. ألا ترى أن لظمة اليتيم ظلماً شرّاً، وإنّ كانت بنية التّأديب كانت خيراً؟ وما استلذّه الإنسان لاشتهائه لم يصحّ أن يتألّم به ويستصرّ به بأن ينفر طبعه عنه.

ثمّ ولو سلّمنا تضادّ الخير والشرّ، فلم لا يجوز صدورهما عن فاعل واحد؟ / [[ص ١٤١]] أليس سواد الشعر مضادّاً لبياض الوجه في الجنس؟ ثمّ هما مستلذّان، فيكون كلّ واحد منهما خيراً، وهو صادر عن النور عندكم. وعلى العكس سواد الوجه وبياض

فهي من الجسد والخيرات من الروح، كل ذلك بالإيجاب، إلا أنهم يُشبتون نوراً أعظم يسمونه زروان وهو الله تعالى، ويقولون: إنَّ الظلمة هي الشيطان، فمنهم من قال بقدم الشيطان، ومنهم من قال بحدوثه، وأنه حدث عن فكرة رديئة عرضت لزروان أو شكك شكه.

والردُّ عليهم يضاهاى الردَّ على الثنوية بأن نقول: النور والظلمة جسامان، وقد دللنا على حدوث الأجسام، فكيف يكونان قديمين؟

ونقول لمن قال: إنَّ الشيطان محدث، وإنَّه حدث عن فكرة زروان، وإنَّ الشيطان إذا كان شريراً بطبعه الموجب للشرِّ فيجب أن يكون الشرُّ صادراً من زروان، وهذا بخلاف مذهبهم. ولا يتقلب هذا علينا في قولنا: إنَّ الله تعالى خلق الشيطان، لأنَّ الشيطان عندنا مختار، وإنَّما يفعل الشرَّ بسوء اختياره بخلاف / [[ص ١٤٤]] ما يقوله المجوس، لأنَّهم يقولون: الشيطان موجب للشرِّ.

ونقول لهم على قولهم: إنَّ الشرَّ من الجسد والخير من الروح: إنَّنا قد رأينا الجسد إذا فارقت الروح لا يصدر منه البتة شرٌّ، وإذا كان فيه الروح تصدر منه شرور كثيرة كالسرقة والكذب والنميمة وقتل النفوس، فيجب أن تضيفوا هذه الشرور إلى الروح، أو تُشركوا بين الروح والجسد في إضافة الشرِّ إليهما. وهذا كلام أورده أبو الهذيل على ميلاس المجوسى.

فقال ميلاس: الجسد إذا فارقت الروح يتتن ويصير جيفة، تنفر عنها الطباع، ولا شك في أن هذا شرٌّ.

فأجابه أبو الهذيل بأن قال: أيُّهما أشرُّ؟ هذا التتن الذي يمكن الإنسان أن يدفع أذيتة عن نفسه بوجوه، كالقبض على أنفه، أو البعد عنه، أو مواراته في التراب كما هو مشروع، ثم والتتن يزول بعد أيام ولا يبقى له أثر، أم الشرور التي كانت تقع منه عندما كان فيه الروح من الظلم والقتل والنميمة والكذب إلى غيرها من الشرور؟

ونقول لهم: يلزمكم أيضاً قبح الأمر والنهي والمدح والذمِّ مثل لزومه لإخوانكم الثنوية، لأنَّ الموجب لا يحسن أمره ونهيه ولا مدحه ولا ذمُّه.

أمَّا النصارى، فإنَّهم قالوا: إنَّ الله تعالى جوهر وأحد ثلاثة أقانيم: أقنوم الأب وهو ذات البارى، وأقنوم الابن وهو علمه،

ثم ويقال لهم: إنَّ كان الثالث قادراً مختاراً قديماً، فهو واجب الوجود بذاته، ويجب أن يكون متصفاً بالصفات التي ذكرناها، فيكون هو الله تعالى، ويظل هذياناتهم. وإن قالوا: الثالث محدث.

قلنا: فيلزم أن ينتهي ذلك المحدث عند القديم المختار ﷻ، لأنَّ التسلسل باطل، ثم يلزم الفرق الثلاثة قبح الأمر والنهي والمدح والذم، لأنَّ الموجب لا يحسن أمره ولا نهيه ولا مدحه ولا ذمُّه. وهذا إلزام للديصانية حيث أثبتوا الظلمة مواتاً لا حياة فيها. ثم يقال لهم: قد نجد الضياء يدلُّ الظالم على المظلوم فيظلمه ويؤذيه، وهذا شرٌّ صدر من النور، والظلمة تخفي المظلوم، فيندفع بذلك إضرار الظالم وهو خير صدر من الظلمة، وعلى هذا قال الشاعر:

وكم لظلام الليل عندك من يد

تُخبِّر أنَّ المانوية تكذب

ثم يقال لهم: جناية الإنسان وإساءته إلى الخير ممن يصدر من الظلمة أم من النور؟ فلا بدَّ من أن يقولوا: إنَّما صدرت من الظلمة.

/ [[ص ١٤٣]] قلنا: فإذا تاب وندم على فعله، فممن يصدر الندم والتوبة؟

إن قالوا: من الظلمة، كانوا قد أضافوا إليها خيراً، وهو الندم على الشرِّ والتوبة منه.

وإن قالوا: من النور، كانوا قد أضافوا إلى النور شرّاً، لأنَّ التوبة والاعتذار ممَّا لم يفعله الإنسان قبيح.

فإن قالوا: أليس راكب الدابة يعتذر من رفس دابته، ولا يقبح ذلك منه؟

قلنا: معاذ الله أن يكون معتذراً من رفس الدابة، وإنَّما يعتذر من تفريطه في سوق الدابة وامتناعه من إيذاء الغير. وعلى هذا فإنَّه لو لم يكن راكبها معها ورفست الدابة غيره ما كان يحسن منه الاعتذار إلى المرفوس، فإن أظهر شيئاً يشبه الاعتذار فإنَّما ذلك إظهار التوجُّع والتألُّم بما أصاب الغير، وليس ذلك اعتذاراً حقيقياً.

أمَّا المجوس، فإنَّهم أيضاً ثنوية، يقولون بالنور والظلمة، يسندون الخير إلى النور والشرِّ إلى الظلمة، ويقولون: إنَّ الأجساد من الظلمة، والأرواح من النور، والشرور الواقعة من الإنسان



أعيان وذوات، / [[ص ١٤٦]] وقال بعضهم: إنَّها خواصُّ على معنى أنَّها أعراض لازمة لذاته. وقال بعضهم: هي صفات. فيلزم من قال: إنَّها خواصُّ أو صفات أن تكون ذاته تعالى ثلاث خواصُّ أو ثلاث صفات، ومعلوم أنَّ الصفة أو الخاصَّة لا قوام لها بنفسها، فيلزم أن يكون ذاته تعالى أربعة أشياء. فأما من قال بأنَّ الأقانيم أشخاص، فإنَّه ما سبق، وهو أن يكون مركَّباً من ثلاث ذوات.

وقد ألزمهم العلماء - على قولهم في تسيحة إيمانهم في وصف المسيح بأنَّه من جوهر الله - أن يكون عيسى مشاركاً لأقنوم الأب في أمر ذاتي طبيعي، لأنَّه لا يقال في الشيء من جوهر غيره إلا بعد اشتراكهما في أمر ذاتي. قالوا: وإذا كان عيسى الذي هو متَّحد بالابن مشاركاً للأب في أمر ذاتي كان من جنسه، فهل ينفصل عنه فصل ويمتاز عنه بمميِّز؟ إنَّ قالوا: لم ينفصل عنه بفصل. قالوا لهم: فلمَ كان الأب بأنَّ يكون أباً أولى من الابن؟ ولمَ كان الابن بأنَّ يكون ابناً أولى من الأب؟ وإنَّ قالوا: ينفصل عنه بفصل كما مرَّ، قد قالوا بأنَّ الله تعالى مركَّب من جنس وفصل، فلا يكون ذاته بسيطاً على ما يقوله الفلاسفة الذين هم أصول مقالتهم.

ويمكن أن يُراد هذا الإلزام من دون أن يُتعرَّض لأقنوم الابن بالمسيح، بأنَّ يقال: هل انفصل أقنوم الأب من أقنوم الابن بفصل أم لا ينفصل؟ ويتمَّ الإلزام.

ويقال لليعقوبيَّة على قولهم بالمجازة وإنَّ حصل شيء ثالث من المجازة: ليس يخلو اللاهوت والناسوت بعد المجازة، إمَّا أن يكونا على حالهما كما كانا قبل المجازة، فيكون ذلك قول النسطوريَّة. وإمَّا أن يكون كلُّ واحد منهما أبطل الآخر وأخرجه عمَّا كان عليه، فيلزمهم أن يكون المسيح لا قديماً ولا محدثاً ولا إلهاً ولا غير إله، إذ حصل شيء ثالث عندهم ليس بإنسان / [[ص ١٤٧]] ولا إله.

وأيضاً فكيف يجوز أن يبطل الابن؟ ولو جاز ذلك لجاز أن يبطل الأب. وبعد، فناسوت المسيح كان كناسوت غيره في الجسميَّة واللحميَّة، فكيف يقال: أبطل أحدهما الآخر؟! فإنَّ كان الناسوت أبطل اللاهوت لم يصحَّ، لأنَّ المحدث لا يُبطل القديم، ولو جاز ذلك جاز أن يُبطل المحدث أقنوم الأب. وإنَّ كان اللاهوت أبطل الناسوت لم يصحَّ، لأنَّ ناسوت المسيح كان على ما كان عليه من قبل.

وأقنوم روح القدس وهو حياته. يعنون بالأقنوم: الشيء المنفرد بالعدد، ويذهبون إلى أنَّ أقنوم الابن وحده الذي هو علمه تعالى اتَّحد بعيسى فصار إلهاً بعد أن كان إنساناً، وأنَّ عيسى هو خالق الخلق، وأنَّه سيحيي الموتى على اختلاف بينهم في كيفيَّة الاتِّحاد.

فقال اليعقوبيَّة منهم: إنَّ أقنوم الابن مازج ناسوت عيسى وخالطه، فحصل منه شيء ثالث هو المسيح. ولذلك قالت: إنَّ المسيح جوهر من جوهرين، أقنوم من أقنومين.

/ [[ص ١٤٥]] وقالت النسطوريَّة: لم يكن بينهما مجازة، وإنَّما الكلمة جعلت ناسوت المسيح هيكلًا وأدرعته أدرعاً. ولذلك قالت: إنَّ المسيح جوهران أقنومان.

وقالت الملكائيَّة: إنَّ الاتِّحاد كان بالإنسان الكليِّ دون المسيح، وإنَّه لذلك كان جوهرين أقنوماً واحداً.

ويُحكى عن بعضهم: أنَّ الاتِّحاد كان بأنَّ أثرت الكلمة فيه كما تُؤثِّر الصورة في المرآة من غير أن تقلب إليه.

وعن بعضهم: أنَّ معنى الاتِّحاد هو أنَّ الكلمة دُبِّرت على يد عيسى.

وقالوا في تسيحة إيمانهم ما ترجمته هذا: (نؤمن بالله الواحد الأب، مالك كلِّ شيء، وبالربِّ الواحد اليسوع المسيح ابن الله الذي وُلِدَ من الله قبل العوالم كلِّها، وليس بمصنوع، إله حقٌّ من إله حقٌّ، من جوهر أبيه).

فابصر هذه الخرافات التي هذى بها أصحاب هذه المقالات. أتري أنَّ العاقل لو خُلِّي وعقله وفكره يذهب إلى شيء من هذه المقالات؟ فما أصدق ما قاله (صلوات الله عليه): «كلُّ مولود يُولد على الفطرة فأبواه يهودانه ويُنصرانه ويمجَّسانه».

فتقول لهم: فأخبرونا عن أقنوم الابن والروح، هما ذات الله تعالى أو غيرها أو بعضها؟

فإنَّ قالوا: هما ذات الله تعالى بطل قولهم: إنَّه تعالى أقانيم ثلاثة.

وإنَّ قالوا: بعضها، لزمهم أنَّ يكون تعالى متجزئاً مركَّباً من أجزاء، فيكون وجوده معللاً بأجزائه، ويكون محدثاً على مذهب الفلاسفة الذين هم الأصول في مذاهب هؤلاء النصارى.

وكذلك إنَّ قالوا: هما غيرهما، كان الإلزام بأنَّ يكون مركَّباً من ثلاثة أشياء أكد.

وقد اختلفوا في الأقانيم، فقال بعضهم: إنَّها أشخاص، أي

أثما أحياء قادرة لما كانت قادرة إلا بقدرتها كما في غيرها من الأجسام التي هي أحياء قادرة، وإذا كانت كذلك كان يجب أن لا تقدر على الاختراع، كما لا يقدر غيرها من القادرين بالقدرة. فكيف تُؤثر في الأجسام الأرضية من الحيوان والنبات على بعدها منها؟ وكان لا يصحُّ منها أصول النعم التي بها تستحقُّ العبادة، كما لا يقدر عليها غيرها من القادرين بالقدرة، فلا يحسن عبادتها. أمّا عبادتهم الأصنام فمن أقبح ما يكون، وذلك لأنَّ الأصنام جهادات غير حيّة ولا قادرة، ومعلوم هذا ضرورةً من حالها، فكيف تحسن عبادتها، مع أنَّ العبادة لا تُستحقُّ إلا بأصول النعم؟ أمّا قولهم: «مَا نَعْبُدُهُمْ إِلَّا لِيُقَرِّبُونَا إِلَى اللَّهِ زُلْفَى» [الزمر: ٣]، على ما حكى القرآن / [[ص ١٤٩]] عنهم، فمما لا وجه له، وذلك لأنَّنا قد بيّنا قبح عبادة الصنم، والقبیح لا يُتقرب به إلى الله تعالى.

فإن قالوا: نحن لا نعبد الصنم، وإنما نجعله قبله لعبادتنا، كما جعلتم الكعبة والحجر قبله لعبادتكم.

قلنا: المعلوم من حال عبدة الأوثان خلاف ذلك، وهو أنَّهم يعبدونها لا على أنَّهم اتخذوها قبله. ثمَّ ولو اتخذوها قبله لاحتاجوا في ذلك إلى شرع، كما أنَّنا ما اتخذنا الكعبة قبله إلا بالشرع الصادر فيه، ولا شرع معهم في أنَّ الصنم قبله.

\* \* \*

/ [[ص ٢٣٧]] القول في حسن ابتداء الخلق ووجهه:

أمّا حسنه فظاهر، وذلك لأنَّه لا شكَّ في أنَّ الله تعالى خلق الخلق وخلقته ابتداء وهو لا يجوز أن تعرى أفعاله من الحسن والقبیح، لأنَّه تعالى عالم لذاته يستحيل عليه السهو والغفلة، وإنما يُتقدَّر في أفعال الساهي والنائم ذلك. وقد ثبت أنَّه تعالى لا يفعل القبیح، فيجب أن يكون حسناً.

أمّا وجه حسنه: فهو أنَّه نعمة على الأحياء وإحسان إليهم، وذلك لأنَّ ما خلقه تعالى لا يخلو من أن يكون حيواناً أو غير حيوان، وغير الحيوان خلقه لنفع الحيوان. والحيوان ينقسم إلى مكلف وغير مكلف. والمكلف خلقه لنفسه، وغير المكلف خلقه أيضاً لنفسه ولا تنفع المكلف به على ما قال تعالى: «خَلَقَ لَكُمْ مَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعاً» [البقرة: ٢٩]، والمنافع التي خلق الله تعالى الخلق لها ثلاثة: التفضُّل والعوض والثواب. فالمكلف منفع بالأنواع الثلاثة.

ويقال للنسطورية على قولهم: (إنَّ المسيح جوهران أفنومان بعد الاتحاد): ليس يخلو الجوهران من أن يكونا قديمين أو محدثين، أو أحدهما قديم والآخر محدث، فإنَّ كانا قديمين كانوا قد أثبتوا ناسوت المسيح قديماً، وفيه إثبات قديم رابع. وإنَّ كانا محدثين كانوا قد عبدوا المحدث وأثبتوا الابن الأزلي محدثاً. وإنَّ كان أحدهما قديماً والآخر محدثاً كانوا قد عبدوا المحدث مع القديم.

ويلزم من فسَّر الاتحاد منهم بأنَّ الابن أثر في المسيح، ودبر على يديه من حيث ظهر عليه الأفعال الإلهية أن يقولوا: إنَّه اتَّحد أيضاً بسائر الأنبياء قبل عيسى عليه السلام، لأنَّ الأفعال الإلهية التي هي المعجزات ظهرت على أيديهم كما ظهرت على يدي عيسى عليه السلام.

ويلزم الملكائية - إذا قالوا: إنَّ المسيح جوهران أفنوم واحد من حيث إنَّ الاتحاد لم يكن به بل بالإنسان الكلي - أن يقال لهم: قولوا: إنَّ المسيح جوهر واحد، كما أنَّه أفنوم واحد.

ثمَّ يقال لهم: ما تعنون بقولكم: (إنَّ الاتحاد كان بالإنسان الكلي)؟ أتريدون به أنَّ الاتحاد كان بالإنسان المتصور بالعقل، أو تريدون به أنَّه وقع بكلِّ إنسان شخصي؟ إنَّ أردتم الأوَّل لزم أن لا يكون عيسى ابن الله ولا إلهاً، لأنَّه كان ناسوتاً شخصياً. وإنَّ أردتم الثاني، لزمكم أن يكون كلُّ واحد من الناس ابن الله، لأنَّ الاتحاد حصل به.

/ [[ص ١٤٨]] وأمّا الصابئة، فإنَّه قد يُحكى عنهم أنَّهم يقولون: للعالم صانع أحكم الفلك وجعل نجومه مدبرة لما في العالم، وأضافوا ما يحدث في العالم من الحيوان والنبات إلى النجوم. وإنَّهم يعبدون النجوم، ثمَّ نحتوا الأصنام على صورها يعبدونها بالنهار إذا غابت النجوم، ويذهبون إلى أنَّ النجوم توجب طباعها التدبير في العالم، وربَّما قالوا بأنَّها قديمة. والردُّ عليهم هو أن نقول: لا شكَّ في أنَّ النجوم أجسام، والجسم لا يكون إلا محدثاً على ما بيَّناه. ثمَّ وهي ليست أحياء، فكيف يصدر عنها الأفعال؟!

وأقوى ما يُستدلُّ به على كونها غير أحياء إجماع المسلمين على أنَّها مسخَّرات، وقد استدلَّ على أنَّها مسخَّرات غير متحيَّرات بحركتها التي تجري على طريقة واحدة، إذ الحيُّ القادر المختار لا بدَّ من أن تختلف حركاته لاختلاف دواعيه.

وقد استدلَّ على كون الشمس غير حيّة على الخصوص بحرارتها المفرطة التي يستحيل أن يبقى معها الحياة. ولو سلَّمنا

فإن قيل: من ينفع الغير إحساناً إليه، يكون له غرض راجع إليه، كمدح / [[ص ٢٣٩]] وشكر يستحقهما، أو توقع ثواب أو جزاء أو مكافاة من جهة ذلك الغير، لولا ذلك لما كان يفعله ولا يتحقق بذلك كونه منعماً عليه. إنَّها المنعم في الحقيقة هو الذي يفيض من ذاته الخير على الغير لا لغرض على ما يقوله الفلاسفة.

قلنا: ما يقولونه حدس باطل. وبيانه: أنا إذا فرضنا واحداً سقط من موضع عالٍ، فيقع على عدوِّ لإنسان فيقتله من دون قصد منه إلى ذلك لا يُعدُّ منعماً على ذلك الغير. ولو أرسل واحد حجراً على غيره ليقته أو يضربه فدفع إنسان ذلك الحجر وقصده دفع الضرر عن الغير، لكان منعماً عليه بلا شكٍّ وريب، فما قالوه عكس الواجب.

ثم نقول للسائل: ما تقول فيمن ينفع الغير أو يدفع عنه ضرراً ولا يكون له في ذلك غرض راجع إليه بوجه من الوجوه، وإنَّها غرضه الإحسان إلى الغير، ليكون منعماً عليه أو لا يكون منعماً على هذا التقدير؟ لا يمكن أن يقال: لا يكون منعماً، فيجب أن يكون منعماً.

إذا تقرّر أن من وصفناه يكون منعماً فهكذا نقول فيما فعله الله تعالى بالعبيد.

فإن قيل: أليس الخلاق كما ينتفعون بضرورب المنافع فكذلك يستضرُّون بضرورب الآفات والمحن، والكافر زائداً على ذلك يستضرُّ بعقوبة الآخرة، فكيف تقولون: إنَّه خلقهم لنفعهم؟

قلنا: لا يمكن دفع منافع الحيوانات التي ينتفعون بها وشرف تلك المنافع وعظم قدرها، حتّى إنَّ أكثر أصحاب البلاء والأمراض والأسقام والفقراء لما أشعروا بالموت ومفارقة الحياة الدنيا فرُّوا من ذلك فرّاقاً عظيماً، وأكثرهم يتمنون ويودّون أن يبقوا على ما هم عليه ولا يموتوا، فكيف يُنكر عظم موقع المنافع المعجّلة؟ وأمّا المحن التي تنزل بهم، فإنَّها في الحقيقة محن من الله تعالى / [[ص ٢٤٠]] يُعوضهم عنها أعواضاً موفية عليها، هذا فيما يكون من جهة الله تعالى. وما يكون من جهة غيره فإنَّه تبارك وتعالى ينتصف لمظلومهم من ظالمهم. وأمّا الكافر فإنَّها يؤتي في عقوبته واستحقاقه لها من قبل نفسه، وستكلم عليه فيما بعد إن شاء الله تعالى.

ولا يُعترض على إطلاقنا هذا بالكافر، فإنَّه مكلف وليس منفعوياً بالثواب. وذلك لأنَّه في حكم المنفوع به لكونه معرّضاً له، وإنَّها لا يصل إليه بسوء اختياره. وغير المكلف منفعو بالتفضّل والعوض، دون الثواب.

فإن قيل: فما المنفعة؟

/ [[ص ٢٣٨]] قلنا: المنفعة هي اللذة والسرور أو ما يؤدّي إليها أو إلى أحدهما.

فإن قيل: وما النعمة؟

قيل: إيصال النفع إلى الغير مع القصد إلى الإحسان إليه، أو دفع الضرر منه، باعتبار القصد الذي ذكرناه. وإنَّها شرطنا النفع، لا الضرر. وما ليس بنفع ولا ضرر لا يُعدُّ نعمةً. وإنَّها شرطنا أن يكون قصد النافع الإحسان إلى الغير، لأنَّه لو نفعه رياءً أو للإضرار، كأن يُطعمه خبيصاً يظنُّ أنَّه مسموم، ولا يكون كذلك، فتناوله الغير وانتفع به، لا يُعدُّ نعمةً، لما لم يكن قصده الإحسان إليه.

وإنَّها ضممتنا إليه دفع الضرر، لأنَّه كما يكون منعماً على الغير بأن ينفعه فكذلك يكون منعماً عليه بأن يدفع عنه مضرّة، كمن يشرف على السقوط من موضع عالٍ فيقبّذه غيره قاصداً دفع ضرر السقوط عنه.

وقد شرط أبو عليّ في النعمة أن يكون حسنة، وأبو هاشم لا يعتبر فيها الحسن. وفي ذلك نظر.

وإنَّنا قلنا: إنَّ هذا هو الوجه في حسن ابتداء الخلق، لأنَّه لا يخلو من أن يكون فيه غرض أو لا يكون له فيه غرض. إن لم يكن له فيه غرض كان عبثاً قبيحاً، فلا يفعله تبارك الله وتعالى. وإن كان له فيه غرض لم يخل ذلك الغرض من أن يكون أثلاً إليه أو إلى الخلق. وما يرجع إليه محال، لأنَّه يستحيل عليه المنافع والمضار. والراجع إلى الخلق إمّا أن يكون نفعهم أو ضررهم. لا يجوز أن يكون الغرض الإضرار بهم، لأنَّ إضرار من لا يستحقُّ الضرر يكون قبيحاً لا يعترضه الآلام التي يفعلها تعالى لاستصلاح المكلفين بها، لأنَّها ليست مضاراً، لما يتعقّبها من المنافع العظيمة الموفية عليها. فلم يبق من الأقسام إلّا أن يكون قد خلقها لنفعها، وتعيّن أن ما ذكرناه هو الوجه في حسن ابتداء الخلق، وعلى هذا نقول: إنَّ أوّل نعمة أنعم الله تعالى بها على الحيّ خلقه إيّاه حيّاً لينفعه.

عجالة المعرفة / محمد بن سعيد الراوندي (ق ٧هـ):

[[ص ٢٩]] [مقدمة]:

اعلم أن العبد إذا نشأ بإنشاء الله إياه لا يخلو: إمّا أن ينشأ وحده أو مع غيره، ووحده لا يخلو: إمّا أن يكون مستقلاً بنفسه أو لا يكون. ومعلوم أن أكثر الناس - بل كلهم - يعلمون من أنفسهم احتياجهم إلى غيره، وذلك أول مراتب الاحتياج. وإذا كان وحده محتاجاً يعلم أن المحتاج إليه ممن تنتهي إليه الحاجة، وهو لا يحتاج إلى غيره، إذ لو احتاج إلى غيره لانتهي إلى غير نهاية، وهو محال.

والذي ينشأ مع غيره يعلم أن غيره - في حقيقة الحاجة - مشاركته، فيعلم أن حال غيره كحاله في الحاجة، فيضطر أن المحتاج لا بد له من محتاج إليه.

/ [[ص ٣٠]] فصل: [في الصانع وصفاته]:

لما ثبت أن المتغير محتاج، والعالم - بجميع أجزائه وتركيبه - متغير فهو محتاج، والمحتاج لا بد له من محتاج إليه، وهو صانعه.

\* \* \*

[[ص ٣٢]] مسألة: [في التوحيد ولوازمه]:

وإذ قد ثبت وجوب وجوده، فهو واحد من كل وجه لا ثاني له، / [[ص ٣٣]] لأنه لو كان له ثانٍ واستغنى عنه من كل وجه؛ لما استغنى عنه في العدد، وهو كونها اثنين، وقد فرضناه غنياً من كل وجه.

وأيضاً: لما تميّز الواحد من اثنين، إذ كان من كل وجه مثله، فبماذا يتميّز منه؟! وإثبات ما لا يتميّز يُفضي إلى الجهالات.

وكما لا ثاني له فلا جزء له، لأنه لو كان له جزء لاحتاج إلى ذلك الجزء فيكون محتاجاً إلى غيره، وقد فرضناه غنياً من كل أحد. فقد ثبت أنه واحد لا ثاني له، ولا جزء له.

\* \* \*

إشراق اللاهوت / عميد الدين العبيدي (ت ٧٥٤هـ):

[[ص ٤٦٠]] [المسألة الخامسة عشر: في الرد على النصارى]:

قال المصنّف: (وإدعاء النصارى أقانيم الإله باطل، لأنها إن كانت كالمعاني فقد بطلت، وإن كانت عين الذات فمتناقض).

قال الشارح (دام ظلّه): (المتكلمون لم يُحصّلوا كلام النصارى) أي في معنى الأقانيم (لاضطرابه، إذ لا محصول له،

فإنهم) يعني النصارى (يقولون: الباري تعالى جوهر واحد ثلاثة أقانيم: [أقنوم] الأب، وأقنوم الابن، وأقنوم روح القدس، فمذهبهم أن الإله واحد ثلاثة، وذلك) أي كونه واحداً ثلاثة (غير معقول)، أي مع اتحاد جهة الوحدة والتعدد.

(واضطربوا في معنى الأقانيم) أي في تفسيرهم لمعناها، (ويُلخص من الأقوال: أن أقنوم الأب أقنوم الوجود، وأن أقنوم الابن أقنوم العلم، وأن أقنوم روح القدس أقنوم الحياة، وهؤلاء إن أثبتوا ذواتاً ثلاثة)، أي كل واحدة منها واجبة الوجود وأن مجموعها واجب الوجود، (فهو باطل، لما مر من أن الإله تعالى واحد، وإن أرادوا بذلك) الأقانيم الثلاثة (الصفات وأنها زائدة على الذات) أي ذات الإله تعالى (فهو مذهب الأشاعرة) القائلين بإثبات المعاني، (وقد مضى إبطاله أيضاً، وإن عنوا به أحوالاً فقد سلف بطلانه، وإن عنوا به شيئاً آخر فلا بد) في الكلام عليه (من بيانه، واضطرابهم في هذا الباب عظيم).

\* \* \*

اللوامع الإلهية / المقداد السيوري (ت ٨٢٦هـ):

/ [[ص ١٥١]] اللامع السابع: في وجود الصانع تعالى

وأحكام وجوده:

أما الأول، فهو وإن كان غنياً عن الاستدلال بعد ما تقدّم من حدوث العالم، فإنّ الضرورة قاضية بافتقار ما لم يكن ثم كان إلى فاعل حتّى إن ذلك مركز في جبلة كل ذي إدراك، فإن الحمار إذا أحسّ بحدوث الضرب أسرع في المشي، لكن تكميل الصناعة بإيراد الأدلة على أعيان المسائل أوثق في النفس وأبعد عن اللبس، ولنذكر هنا طرّقاً شريفة منها بديع ومنها مشهور:

أما الأول، فدليلان:

الأول: مخترع المحقق الطوسي رحمته الله، وتقديره: لو لم يكن الواجب موجوداً لم يكن لشيء من الممكنات وجود أصلاً، واللازم كالملزوم في البطلان.

وبيان الملازمة: أن الموجود يكون حينئذٍ منحصراً في الممكن، وليس له وجود من ذاته كما تقدّم، بل من غيره، فإذا لم يُعتبر ذلك الغير لم يكن للممكن وجود، وإذا لم يكن له وجود لم يكن لغيره عنه وجود، لأنّ إيجاد غيره فرع على وجوده، / [[ص ١٥٢]] لاستحالة كون المعدوم موجداً.

الثاني: مخترع العلامة القاشي رحمته الله، وتقديره موقوف على

﴿سُرِّيهِمْ آيَاتِنَا فِي الْأَفَاقِ وَفِي أَنْفُسِهِمْ حَتَّىٰ يَبَيِّنَ لَهُمُ أَنَّهُ الْحَقُّ﴾  
[فُصِّلَتْ: ٥٣]، وهو استدلال إني.

وأما الثاني، فنقول: الواجب تعالى قديم، أي لا أول لوجوده، وأزلي كذلك، وبقا أي مستمر الوجود، وأبدي أي لا آخر لوجوده، وسرمدي أي إنه مصاحب لجميع الأزمنة المحققة والمقدرة ماضية كانت أو حاضرة أو مستقبلية، إذ لولا ذلك لجاز عليه العدم وقتاً ما، فيكون ممكناً، فيفتقر إلى المؤثر، فيلزم الدور أو التسلسل، وهما باطلان.

وقد تقدّم في خواصّ الواجب أنه لا يزيد وجوده ولا وجوبه على ماهيته، فلا حاجة إلى إعادته.

\* \* \*

الصراط المستقيم (ج ١) / البياضي (ت ٨٧٧هـ):

[[ص ٢٠]] ولا بدّ من وحدته، لفساد العالم عند فرض كثرته، ولنصّه في كتابه على ذلك.

\* \* \*

### معرفة الله تعالى:

التوحيد / الشيخ الصدوق (ت ٣٨١هـ):

[[ص ٢٨٣]] قال مصنّف هذا الكتاب: القول الصواب في هذا الباب هو أن يقال: عرفنا الله بالله، لأننا إن عرفناه بعقولنا فهو عَلَيْهِ السَّلَامُ واهبها، وإن عرفناه عَلَيْهِ السَّلَامُ بأبيائه ورُسُلِهِ وحُجَجِهِ عَلَيْهِمُ السَّلَامُ فهو عَلَيْهِمُ السَّلَامُ باعْتِمْهُمْ ومرسلهم ومُتَّخِذِهِمْ حُجَجًا، وإن / [[ص ٢٨٤]] عرفناه بأنفسنا فهو عَلَيْهِ السَّلَامُ محدّثها، فبه عرفناه، وَقَدْ قَالَ الصَّادِقُ عَلَيْهِ السَّلَامُ: «لَوْ لَا اللَّهُ مَا عُرِفْنَا، وَلَوْ لَا نَحْنُ مَا عُرِفَ اللَّهُ»، ومعناه لولا الحُجَج ما عُرِفَ اللَّهُ حقّ معرفته، ولولا الله ما عُرِفَ الحُجَج، وقد سمعت بعض أهل الكلام يقول: لو أن رجلاً ولد في فلاة من الأرض ولم يرَ أحداً يهديه ويرشده حتى كبر وعقل ونظر إلى السماء والأرض لدلّه ذلك على أن لها صناعاً ومحدّثاً، فقلت: إن هذا شيء لم يكن، وهو إخبار بما لم يكن أن لو كان كيف كان يكون، ولو كان ذلك لكان لا يكون ذلك الرجل إلا حجة الله تعالى ذكره على نفسه، كما في الأنبياء عَلَيْهِمُ السَّلَامُ منهم من بُعِثَ إلى نفسه، ومنهم من بُعِثَ إلى أهله وولده، ومنهم من بُعِثَ إلى أهل محلّته، ومنهم من بُعِثَ إلى أهل بلده، ومنهم من بُعِثَ إلى الناس كافة، وأما استدلال إبراهيم الخليل عَلَيْهِ السَّلَامُ بنظره إلى الزهرة ثم إلى القمر ثم إلى الشمس وقوله لَمَّا أَفَلَتَ: «يَا قَوْمِ إِنِّي بَرِيءٌ مِمَّا

مقدّمين: إحداهما تصوّريّة، وهو أن مرادنا بالموجب التام ما يكون كافياً في وجود أثره. وثانيتهما: تصديقيّة، وهي أنه لا شيء من الممكن بموجب تامّ لغيره، لأنّه لو أوجبه وموجبيّته له تتوقّف على موجوديّته، وهي متوقّفة على موجوديّة سببه، فلا يكون ذلك الموجب كافياً في إيجاد غيره، لما تقدّم.

وحينئذ نقول: لا شكّ في وجود موجود، فإن كان واجباً لذاته المطلوب، وإن كان ممكناً فلا بدّ له من موجب، وليس بممكن لما تقدّم، فيكون واجباً لذاته، وهو المطلوب.

لا يقال: يلزم من ذلك قدّم الحوادث لقدّم موجبها، لأنّنا نقول: إنّها يلزم أن لو كان الكافي في وجودها موجباً بالذات أمّا إذا كان فاعلاً بالاختيار يُرَجَّح أحد مقدوريه بلا مرجّح فلا يلزم ذلك.

وأما الثاني، فهو إمّا الإمكان، أو الحدوث. والأوّل طريقة الحكماء. وتقريره: أن هنا موجوداً بالضرورة، فإن كان واجباً فالمطلوب، وإن كان ممكناً افتقر / [[ص ١٥٣]] إلى مؤثّر، فإن كان واجباً فالمطلوب، وإن كان ممكناً دار وتسلسل، وهما محالان كما تقدّم.

قالوا: وهذه طريقة شريفة أشير إليها في الكتاب العزيز بقوله: ﴿أَوَلَمْ يَكْفِ بِرَبِّكَ أَنَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ﴾ [فُصِّلَتْ: ٥٣]، وهو برهان لمي، لأنّه استدلال به تعالى على غيره.

والثاني: طريقة المتكلمين، وهو إمّا استدلال لحدوث الذوات، أو الصفات. فالأوّل تقريره: أن العالم محدّث، وكلّ محدّث مفتقر إلى محدّث، والمقدّمات تقدّم بيانها.

والثاني: منحصر في نوعين:

الأوّل: دلائل الأنفس، وهو أن النطفة جسم متشابه الأجزاء يتكوّن منه جسم / [[ص ١٥٤]] مركّب من أعضاء مختلفة في الكمّ والكيف والشكل والطبيعة، فلو كان الفاعل في ذلك الحرارة أو فعل الكواكب لكان فعلاً متساوياً، وإذا كان تأثير المؤثّر متساوياً وأجزاء القابل مشابهة كان الأثر متشابهاً، ولذا قال الحكماء: الشكل الطبيعي هو الكرة لكنّ الأثر مختلف كما عرفت، فدلّ ذلك على فاعل حكيم يُدبّر بالقدر والاختيار.

الثاني: دلائل الآفاق، إمّا في العالم الفلكي، أو العالم العنصري من الحيوان والمعدن والنبات. وتفصيل ذلك مذكور في مظانّه المطوّلة، وأشير في الكتاب العزيز إلى هذه الطريقة بقوله:

في الأدلة. فهو غير صحيح، لأننا... الإمام على النظر إذا لم يكن العاقل، لكنّه / [[ص ١٢٨]] في تلك المعرفة كونه إماماً غيره ممن ليس بإمام.

وبيناً أن العاقل إذا نشأ بين الناس، وسمع اختلافهم في الديانات، وقول كثير منهم: إنَّ للعالم صانعاً خلق العقلاء ليعرفوه، ويستحقوا الثواب على طاعتهم، وأنَّ من فرط في المعرفة استحقَّ العقاب، لا بدَّ من كونه خائفاً من ترك النظر وإهماله، لأنَّ خوف الضرر وجَّهه على وجوب كلِّ نظر في دين أو دنياً، وأنَّه متى خاف الضرر وجب عليه النظر وقبح منه إهماله والإخلال به.

وقلنا: إنَّه إنَّ اتَّفَق هذا العاقل، بحيث لا عينية له على النظر ولا مخوف، جاز أن يتنبَّه هو من قبل نفسه في الأمارات التي تظهر له على مثل ما يُخَوِّفه به المخوف، فيخاف من الاستضرار بترك النظر، فيجب عليه النظر.

وإن كان منفرداً عن الناس فإن فرضنا أنه مع التفرد من الناس لا يتفق أن ينبَّه من قبل نفسه، فلا بدَّ أن يُحَظَر الله بباله ما يُخَوِّفه من إهمال النظر حتَّى يصحَّ أن يوجب عليه النظر والمعرفة.

وذكرنا اختلاف أمن الخاطر ما هو؟ وأنَّ الأقوى من ذلك أن يكون كلاماً يفعله الله تعالى في داخل سمع العاقل يتضمَّن من المبنية على الأمارات ما يخاف منه من إهمال نظر يجب عليه حيثئذ ذلك.

وهذا كلُّه مستقصى في كتاب (الذخيرة).

\* \* \*

الذخيرة في علم الكلام / السيّد المرتضى (ت ٤٣٦ هـ):

[[ص ١٦٧]] فصل: في وجوب النظر في معرفة الله تعالى

وجهة وجوبه وأنَّه أوَّل الواجبات:

اعلم أنَّ جهة وجوب النظر في الدِّين والدنيا واحدة، وهي خوف المضرة بتركه وتأميل دفعها بفعله، فيجب النظر تحرُّزاً من الضرر، كما يجب لهذا الوجه سائر الأفعال.

ولا فرق بين أن تكون المضرة معلومة أو مظنونة في وجوب ما يتحرَّز به منها، ولو كان ذلك موافقاً لذلك المضارَّ المعلومة دون المظنونة لم يجب في الشاهد شيء من الأفعال على سبيل التحرُّز من المضارَّ، لأنَّه لا سبيل فيها إلى العلم، وإنَّها طريقها الظنُّ.

ولا بدَّ أن يُشترط في الفعل الذي يجب للتحرُّز من الضرر، إمَّا

تُشْرِكُونَ ﴿٧٨﴾ [الأنعام: ٧٨]، فإنَّه ﷺ كان نبياً ملهماً مبعوثاً مرسلًا، وكان جميع قوله بإلهام الله ﷻ إيَّاه، وذلك قوله ﷻ: ﴿وَتِلْكَ حُجَّتُنَا آتَيْنَاهَا إِبْرَاهِيمَ عَلَى قَوْمِهِ﴾ [الأنعام: ٨٣]، وليس كلُّ أحد كإبراهيم ﷺ ولو استغنى في معرفة التوحيد بالنظر عن تعليم الله ﷻ وتعريفه لما أنزل الله ﷻ ما أنزل من قوله: ﴿فَاعْلَمْ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ﴾ [محمد: ١٩]، ومن قوله: ﴿قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ...﴾ إلى آخرها، ومن قوله: ﴿بَدِيعُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ أَلَمْ يَكُنْ لَهُ وَلَدٌ وَلَمْ تَكُنْ لَهُ صَاحِبَةً...﴾ إلى قوله: ﴿وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ﴾ [الأنعام: ١٠١ - ١٠٣]، وآخر الحشر، وغيرها من آيات التوحيد.

\* \* \*

أوائل المقالات / الشيخ المفيد (ت ٤١٣ هـ):

[[ص ٦١]] ٣٠ - القول في المعرفة:

وأقول: إنَّ المعرفة بالله تعالى اكتساب، وكذلك المعرفة بأنبيائه ﷺ وكلِّ غائب، وإنَّه لا يجوز الاضطرار إلى معرفة شيء ممَّا ذكرناه، وهو مذهب كثير من الإمامية والبغداديين من المعتزلة خاصَّة، ويخالف فيه البصريون من المعتزلة والمجبرة والحشوية من أصحاب الحديث.

\* \* \*

الرسائل (ج ١) / (جوابات المسائل الرازية) / السيّد المرتضى

(ت ٤٣٦ هـ):

/ [[ص ١٢٧]] المسألة التاسعة: [الطريق إلى معرفة الله

تعالى]:

قد سألت ﷻ عن الطريق إلى معرفة الله بمجرد العقل أو من طريق السمع؟

الجواب: إنَّ الطريق إلى معرفة الله تعالى هو العقل، ولا يجوز أن يكون السمع، لأنَّ السمع لا يكون دليلاً على الشيء إلا بعد معرفة الله وحكمته، وأنَّه لا يفعل القبيح ولا يُصدِّق الكذابين، فكيف يدلُّ السمع على المعرفة؟

ووجه دلالته مبنيٌّ على حصول المعارف بالله حتَّى يصحَّ أن يوجب عليه النظر. ورددنا على من يذهب من أصحابنا إلى أنَّ معرفة الله تُستفاد من قول الإمام، لأنَّ معرفة كون الإمام إماماً مبنية على المعرفة بالله تعالى.

وبيناً أنَّهم عوَّلوا في ذلك على أنَّ معرفة الإمام مبنية على النظر

الجمع المكابرة، جاز لأصحاب المعارف والإلهام أن يدعوا مثلها / [[ص ١٦٩]] عليكم إذا جحدتم المعارف التي تدعي مخالفتكم أئها فيكم ضرورة.

والجواب عن ذلك: أن العلم بوجود النظر المفصل في طريق المعرفة إنما يحصل عند الخوف في ابتداء التكليف، ويحصل لبعض العقلاء في حال لا يحصل فيها بجماعتهم لاختلاف أحوالهم.

ولا يمنع مع ذلك أن يدخل بعضهم على نفسه شبهة فيزول هذا الخوف، فلا يعلم وجوب النظر عليه. لأن العلم بوجود هذا النظر إنما هو علم بوجود ما له صفة مخصوصة يجوز أن يعترض شبهة فيها، ويجري ذلك مجرى إدخال الخوارج على أنفسهم شبهة في مثل مخالفتهم الذي هو ظلم على الحقيقة، حتى اعتقدوا حسنه لما جهلوا صفته المخصوصة.

وقد قيل: إن الخوف ربياً كان مغموراً ببعض الأمور، فلا يجده الإنسان من نفسه لانغماره، ومثل ذلك بمن يشفى على الموت بالمرض الشديد وفي أمواله حقوق وعليه مظالم، فإنه لا بد أن يكون خائفاً من إهمال الوصية وعالمًا بوجودها عليه، ومع ذلك ربياً ذهب عن هذا الداعي لهي عنه وصار خوفه مغموراً، وإن كان ثابتاً.

وبعد، فما نعرف من أصحاب المعارف ومن يدعي أئها ضرورية، جماعة ينكرون [العلم بوجود النظر لا يجوز على مثلهم جحد الضرورة. فأما أصحاب التقليد فما ينكرون] النظر الذي هو الفكر والتأمل، وإنما ينكرون المناظرة وهي غير النظر، ورباً ألتأتم الحال إلى المناظرة واستعملوها مع اعتقادهم فسادها.

فقد بان بجميع ما ذكرناه الفرق بيننا إذا ادعينا العلم بوجود النظر وبين أصحاب المعارف إذا ادعوا عموم المعرفة بالله تعالى للعقلاء مع إنكارهم لها / [[ص ١٧٠]] وجحدهم إياها وعملهم بخلافها، وأن ذلك بما لا يجوز دخول الشبهة فيه ولا التناسي له، فلم يبق إلا جحد الضرورة المعلوم خلافها.

فإن قيل: إذا كان العلم بوجود النظر مكتسباً غير ضروري، فيجب أن يكون مقدماً في الوجود على النظر، ويُبطل قولهم: أن النظر أول الواجبات.

قلنا: العلم بوجود النظر وإن كان مكتسباً فلا بد على ما ذكرناه من حصوله، ولا يجوز مع العلم بأن له صفة الواجب ألا يفعل بوجوبه، لأنه لو لم يفعل علماً بوجوبه لخرج بذلك من أن يكون واجباً، فلم يلزم أن يكون [من] الواجبات.

أن لا يكون فيه ضرر، أو إن كان فيه ضرر فهو دون ما يتحرز به منه بكثير.

وليس لأحد أن يجعل التحرز من المضار ملجأً فيسقط الوجوب، وذلك أن الضرر المخوف قد يبلغ إلى حد يحصل معه الإلجاء، وقد يقصر عن ذلك الحد فيثبت فيه الوجوب ويرتفع الإلجاء. وكيف يكون الضرر الديني المخوف ملجئاً أو خارجاً عن الوجوب، وهو مؤجل غير معجل، والمضار الملجئة لا تكون إلا عاجلة في الشاهد؟

وإذا تمهدت هذه الجملة لم يمنع وجوب النظر في الدين على العاقل متى / [[ص ١٦٨]] خشي في إهماله المضار العظيمة ورجاء زوالها بالنظر، وإنما يخاف عند دعاء الداعي أو خطور الخاطر المنبه له على جهة الخوف وأمارته على ما سببته آنفاً، وإذا خاف العقاب - وهو أعظم المضار - وأمل زواله بالنظر وجب عليه، وإن كرهه وشق عليه، لأن الذي يؤمل بدفعه من المضار أغلظ وأعظم.

والصحيح أن العلم بوجود النظر المعين في باب الدين مكتسب غير ضروري، وإنما العلم الضروري يتناول وجوب ما يختص بصفة، كما أن علم الضروري بقبح الظلم على الجملة يقتضي قبح ما اختص بصفة الظلم، وإذا علم العاقل في ضرر بعينه أنه بصفة الظلم فعل لنفسه اعتقاداً لقبحه يكون علماً، لمطابقة العلم بالجملة المتقدمة.

وهكذا القول في العلم المتصل بوجود نظر معين أنه مكتسب على الوجه الذي قدمناه. غير أنه وإن كان مكتسباً فلا بد من حصوله لمن علم الجملة الأولى وعلم في نظر معين أنه بتلك الصفة التي تناولها علم الجملة، لأن العاقل كالملجئ إلى فعل هذا العلم وحاله هذه كما نقوله في فعل العلم بقبح الظلم المتصل، وكما نقوله في من علم على الجملة: إن لم يسبق المحدثات فهو محدث، وعلم في ذات بعينها أنها لم تسبق الحوادث.

ومن سنة المخالفين لنا في المعارف القوية عندهم أن يقولوا: لو كان العلم بوجود النظر في طريق معرفة الله تعالى عامًا للعقلاء عند الخوف بالخاطر أو غيره لوجب أن يعلم العقلاء ذلك من نفوسهم ولا تدخل فيهم شبهة. وقد علمنا أن أصحاب المعارف جميعاً والذاهبين إلى التقليد ينكرون ذلك ولا يجدون من أنفسهم، ومثلهم لا يجحد ما يجده من نفسه لكثرتهم. فإن ادعيتهم على هذا



أو يكون ممن يتفق له أن يفكر في أحوال نفسه، فيشاهد آثار الصنعة فيه وأمارات النعم عليه، فيتنبه على ما يتنبه الخاطر أو الدواعي عليه، ويريبه له فيخاف، لأنه إنما يخاف عند دعاء الداعي وخطور الخاطر بظهور أمارات / [[ص ١٧٢]] الخوف، فإذا تفكر فيها مبتدئاً فلا بد من أن يكون خائفاً.

فإن لم يحصل الوجهان الأولان وجب على الله تعالى أن يحظر بباله ما يقتضي وجوب النظر عليه بكلام يفعله داخل سمعه يتضمن ما سئوَّضه.

فإن قيل: هذا يقتضي أن الأصم الذي ولد كذلك غير مكلف، لأن الخاطر والداعي لا يصح أن يخوفاه مع الصمم.

قلنا: يجوز في من ولد أصم أن يكون المعلوم من حاله أن يتفكر من تلقاء نفسه ويتنبه على الأمارات التي تشير إليه الخاطر أو الداعي، فيجب عليه النظر.

على أنه ليس كل من كانت في خارج [سمعه] آفة تمنعه من إدراك الأصوات يقطع على أنه لا يسمع الصوت في داخل سمعه، وإن كانت الآفة في خارجه فلا سبيل مع ذلك إلى القطع أن الصم غير مكلفين.

وجملة الكلام في الخاطر ينقسم إلى بيان جنسه وما يتضمنه، ثم الكلام فيما يعارضه ويقابله.

وأصح الأقوال في جنسه: أنه كلام يفعله الله تعالى داخل سمع المكلف ويجب تقرب من صدره، ولهذا يلتبس الخاطر بحديث النفس والفكر. ويجوز أيضاً أن يأمر الله تعالى بعض الملائكة بأن يفعله على هذا الوجه.

والذي يدل على ذلك: أن الخاطر لا يخلو من أن يكون من أفعال الجوارح، أو أفعال القلوب. وأفعال الجوارح التي يمكن أن يقع بها تخويف هي الإشارة أو الكلام أو الكتابة. وأفعال القلوب إما أن تكون اعتقاداً أو ظناً.

وإنما لم يدخل العلم في الأقسام، لأن من يرد عليه الخاطر يكون خائفاً غير قاطع، والعلم يقتضي القطع.

/ [[ص ١٧٣]] ولا شبهة في أن ما عدا ما ذكرناه فلا يجوز أن يكون هو الخاطر، كالإرادة والكراهة، لأن التخويف لا يقع بهما. فأما الفكر نفسه فهو ما يجب عند الخاطر، فلا يجوز أن يلتبس الخاطر.

والذي يفسد أن يكون الخاطر إشارة: أن الإشارة إنما تفيد

فإن قيل: فما الدليل على أن النظر في طريق معرفة الله تعالى - المقصودة التي لا يعرئ من كمل عقله منها - النظر في طريق معرفة الله تعالى.

قلنا: ما يجب من الأفعال احتراز من وجوب التحرز من القبائح العقلية كالظلم وما أشبهه. وشرطنا القصد احتراز من إرادة النظر، لأنها غير مقصودة في نفسها، وهي تابعة للنظر، والداعي إليها واحد. وشرطنا عدم التعرئ مع كمال العقل منه احترازاً من ردّ الوديعة وقضاء الدين وشكر النعمة، لأنه قد يعرئ مع كمال العقل من كل ذلك وإن لم يعر من وجوب النظر.

فإذا قيل: فهو لا يعرئ في كل حال من نعم الله تعالى، وإن جاز أن يعرئ من نعم غيره.

قلنا: هو كذلك، إلا أن شكر النعمة لا يجب إلا بعد العلم بأنها نعمة، وأن فاعلها قصد وجه الإنعام والإحسان. ولا يصح العلم بذلك في نعمه تعالى إلا بعد العلم به وبصفاته.

والدليل على صحة ما ذكرناه من أن النظر في طريق معرفته تعالى أول / [[ص ١٧١]] الواجبات: أنك إذا تأملت جميع الواجبات علمت تأخرها عن هذا الواجب الذي ذكرناه، لأن الواجبات على ضربين: عقلي وسمعي، والسمعي لا شبهة في تأخره عن وجوب النظر في معرفته تعالى، وما فيه شبهة من الواجبات العقلية - كردّ الوديعة وشكر النعمة وقضاء الدين - قد بينا ما فيه.

فصل: في كيفية حصول الخوف للعاقل حتى يجب عليه النظر، والكلام في جنس الخاطر وصفته:

اعلم أن النظر في طريق معرفة الله تعالى إذا كان إنما يجب تحرزاً من المضرّة، فلا بد من حصول الخوف من المضرّة للعاقل، وإذا كان الخوف لا يقع ابتداءً فلا بد من طريق وأمارة، ولا شبهة في أن الناشئ بين الدعاة إلى الله تعالى وأصحاب الشرائع ومثبتي النبوات الذين يُحذرون بالنار والعقاب الدائم من إهمال المعرفة والإعراض عنها ويرغبون بالثواب الجزيل الدائم، لا بد من أن يكون خائفاً، فببعض ذلك ما يخاف العقلاء.

وإنما نفرض الكلام في منفرد عن الناس ما سمع شيئاً من الدعاء والأعداء، ومن هذا صفته إنما يكون خائفاً بأن يدعو داع، ويخوفه مخوف ويشير إليه بالأمارات القائمة في عقله على [ما] سنيته، فيخاف لا محالة فيجب عليه النظر.

ليست حال القاطع العالم، بل صفة المجوّز الظانّ. ولا يجوز أن يكون من فعل المكلف نفسه، لأنّ ما يبتدئه العاقل من الاعتقادات لا علم لها لأنّها تجري مجرى التبخيت والتخمين، ولا تأثير لمثل ذلك.

وقد قيل: لو كان اعتقاداً من فعله تعالى لكان علماً ضرورياً على ما ذكرناه، وليس يخلو من أن يتعلّق بلحوق العقاب بالمعاصي قطعاً، أو يتعلّق بأنّه لا يؤمن من ذلك. والقسم الأوّل باطل، لأنّ القطع على أن العقاب يلحقه لا محالة فرع على المعرفة بالله تعالى وصفاته وأحواله، والمكلف في ابتداء تكليفه لا يعرف الله تعالى، فكيف يعلم أنّه يعاقب العصاة؟ وإن كان علماً بأنّه لا يؤمن نزول العقاب بمن يستحقّه، فهذا علم من كون في عقل كلّ / [[ص ١٧٥]] عاقل، ولا حاجة بالمكلف إلى تجديده له وهو حاصل عنده، وكلامنا فيما يتجدّد بعد كمال العقل.

والذي يُفسد كونه ظناً إذا كان الظنّ جنساً غير الاعتقاد، لأنّه إن كان من جنس الاعتقاد فما تقدّم يُفسده: أنّه لا يخلو أن يكون من فعل الله تعالى أو من فعل المكلف نفسه، فإن كان من فعل الله تعالى - ومن المعلوم أنّ الظنّ لا حكم له إذا كان واقعاً عن أمانة، وإلا جرى مجرى الشكّ - ولا بدّ من أن تكون تلك الأمانة أمانة لفاعل الظنّ، كما أنّ الإرادة المؤثّرة في كون الخبر خبراً يجب أن يكون إرادة لفاعل ذلك الخبر حتّى يؤثّر فيه. وإذا كان الأمارات مستحيلة على الله تعالى يبطل أن يكون الظنّ الذي لا حكم له ولا أمانة من فعله تعالى. وأيضاً فلو كان الظنّ من فعله تعالى لكان الفاعل مضطراً إلى ذلك الظنّ، وقد علمنا أنّ حالنا وحال غيرنا في ظنوننا وأفكارنا لا يختلف في أنّا مخيرون فيها وغير مضطّرين إليها، وأنّها تابعة لدواعينا.

وإن كان الظنّ من فعل المكلف - وقد بيّنّا أنّ الظنّ المبتدأ لا حكم له - فيجب أن يكون عن أمانة، فلا بدّ من منبّه على النظر في هذه الأمانة ومخوّف من تركه. والكلام في المنبّه على النظر في الأمانة حتّى يحصل الظنّ كالكلام في المنبّه على النظر في الدلالة حتّى يحصل العلم، وذلك يقتضي التسلسل.

ولا يجب إذا كان الخاطر كلاماً أن يكون الله تعالى مكلّماً لكلّ أحد، فلا يختصّ موسى ﷺ بالفضيلة، وذلك أنّ فضيلة موسى ﷺ إنّما هي في أنّه تعالى كلّه جهرةً، وذلك الوجه المخصوص، بخلاف ما يرد به الخاطر.

بالاضطرار إلى القصد المشير، والخطر مضاف إليه تعالى، وذلك لا يصحّ فيه.

وقيل في إبطال كونه كتابةً: إنّ المفروض في الخاطر أن يكون مفعولاً في نواحي القلب، ووجود الكتابة لا فائدة فيه، لأنّها لا تُشاهد ولا تُقرأ.

وهذا ليس بمعتمد، لأنّنا وإن أضفنا الخاطر إليه تعالى فما وقع الاتّفاق على محلّه وكيفية فعله، وإنّما يذهب من جعله كلاماً إلى أنّه مفعول إلى داخل السمع، ويذهب إلى أنّه علم أو ظنّ بجعله في القلب. ومن يقول: إنّ كتابة لا يليق بمذهبه هذا.

وقيل: إنّنا نعلم من نفوسنا ضرورةً بأنّنا ما شهدنا كتابة يتضمّن ما يترتّب في الخاطر.

وهذا أيضاً ضعيف من الحجّة، لأنّ من يعلم ذلك من نفسه إن كان له طريق إلى القطع على مثله يجوز أن يكون مستغنياً عن الخاطر بدعاء الدعاء أو يتفكّر من تلقاء نفسه، وربما شاهد ذلك في ابتداء تكليف ثمّ تناساه.

وقيل: إنّ الخاطر لو كان كتابةً لم يصحّ تكليف الأعمى. وهذا أيضاً غير صحيح، لأنّ الأعمى يجوز أن يقوم له في تكليفه مقام الخاطر الدعاء، والتنبيه من تلقاء نفسه.

وقيل: لو كان كتابةً لكان نقض عادة إذا شوهدت كتابة مفهومة من غير أن يشاهد فاعلها.

/ [[ص ١٧٤]] وهذا أيضاً ضعيف، لأنّ لقائل أن يقول: إنّ الله تعالى يُحدّث كتابةً تتضمّن ما رتّب في الخاطر من التخويف بحيث لا يشاهد ابتداء حدوثها، فيقتضي ذلك نقض العادة. ثمّ يشاهد تلك الكتابة المكلفين ويقرأها فيتنبّه بها على النظر ويحصل له الخوف المبتغى في وجوب النظر. والصحيح على هذا أنّ الخاطر لا يمنع أن يكون كتابةً على الوجه الذي حدّدناه وحصّناه، فلم يبقَ في قسمته أفعال الجوارح إلاّ الكلام.

فأمّا ما يدلّ على أنّ الخاطر لا يكون اعتقاداً: أنّه لا يخلو من أن يكون من فعل الله تعالى فيه أو من فعل المكلف. ولا يجوز أن يكون من فعل المكلف، لأنّ القادر بقدره لا يصحّ أن يفعل في قلبه اعتقاداً، ولا يجوز أن يكون من فعل الله تعالى، لأنّه إن كان معتقده على ما ليس به كان جهلاً قبيحاً، والله تعالى لا يفعل قبيحاً. وإن كان معتقده على ما هو به فيجب أن يكون علماً، لأنّه من فعل العالم بمعتقده، ومعلوم أنّ حال من يرد عليه الخاطر

لأن ذلك ممّا يبعد أن يستدركه العاقل بنفسه، لاسيّما في من كمل عقله ولم يخالط الناس ويعرف العادات.

وأما في معارضة الخاطر، فالواجب أن يقال: إنَّ المعارض للخاطر الذي ذكرناه على ضربين: ضرب فيه يُؤثّر، والضرب الآخر لا يُؤثّر، فما يُؤثّر هو المعارض على الحقيقة ويجب أن يمنع الله تعالى منه ليسلم الخوف للمكلف ويجب عليه النظر. والضرب الذي لا يُؤثّر ليس بمعارض على التحقيق، فلا يجب المنع منه، لكن يجب على المكلف إطرأحه والعدول عن الالتفات إليه.

والضرب المؤثّر إن لم يوجد له مثال معيّن جاز، وقد قلنا: إنّه إذا كان ممّا يقدر في وجوب النظر وجب المنع عنه، وذلك كافٍ.

وأجود من كلّ شيء قيل في مثال هذا الوجه: أن يأتي الخاطر المعارض فيقول له: لا تأمن إن نظرت أن تقضي بك النظر، إلا أنّه لا صانع لك تخاف من جهته عقلاً ولا ترجو ثواباً. ومعلوم أنّ المكلف لا يأمن ذلك قبل النظر. ثم يقول: وإذا علمت قطعاً أنّه لا صانع أمنت العقاب وأدّمت على فعل القبيح بطمأنينة. وهذا أمانة، لأنّ من المعلوم أن [من] أمن من / [[ص ١٧٨]] الضرر أقدم على ما يشتهي، فقد صار هذا الخاطر معارضاً لما ذكرتموه، وفيه إشارة إلى ما هو متقرّر في عقله.

والجواب: أن هذا يجب أن يمنع الله تعالى منه، وكلّ ما أشبهه ممّا يُؤثّر في الخوف ويقدر في وجوب النظر.

ويمكن أن يقال أيضاً: إنَّ هذا الخاطر لا يعارض الخاطر الذي ذكرنا أنّه يوجب النظر، وذلك لأنّه يخاف في إهمال النظر في معرفة الله تعالى أن يستحقّ العقاب العظيم الدائم الذي لا يُتحمّل مثله، وإنّما يخاف إذا نظر في معرفة الله تعالى على ما ألقاه إليه الخاطر المعارض أن يقضي به النظر أنّه لا صانع، فينهمك في المعاصي. وما يستحقّه على المعاصي ليس بضرر البتّة، وإن كان في بعض الأحوال قد استضرّ به لأمر تقتضيه، فلا يقارب الاستضرار بالعقاب الدائم. فالنظر في معرفة الله تعالى واجب على كلّ حال، ليتحرّز به من الضرر الأعظم الذي لا يقابله ما يتخوّفه من الضرر بالانهمك في المعاصي.

وهذا وجه قويّ. وأمثلة الوجه الثاني كثيرة موجودة.

وجملة القول فيه: إمّا أن يكون تخويفاً بلا أمانة، ولا وجه يقتضي وقوع الضرر الذي خوّف منه، أو تخويفاً لضرب يتحمّل مثله في جنب التحرّز من المضارّ العظيمة، وذلك قولهم: إنَّ

وأيضاً فمن أثبت الخاطر كلاماً جوز أن يكون من فعل بعض الملائكة / [[ص ١٧٦]] [[ص ١٧٦]]، ولم يقطع على أنّه من فعل الله تعالى.

وأما ما يتضمّنه فالذي يجب تضمّنه له التخويف من إهمال النظر، لأنّ بالخوف يجب النظر على ما قدّمناه، ولا بدّ من أن يتنبّه على أمانة الخوف، لأنّ الخوف بغير أمانة لا حكم له، وهو إن كان بهذا القدر الذي ذكرناه يحصل خائفاً ويجب عليه النظر، فلا بدّ من تنبيهه على جهة وجوب المعرفة ليُعلم حسن هذا التخويف. ألا ترى أنّ من هدّد غيره على أكل كلّ طعام بعينه بالقتل، يجب عليه الامتناع من أكله، ولا يعلم قبح إيجاب الامتناع من الأكل عليه أو حسنه؟ فإذا قال له: (لا تأكله فإنّ فيه سمّاً)، ونبّه على أمانة كون السمّ فيه علم حسن إيجاب الامتناع من الأكل.

وعلى هذه الجملة يجب أن يتضمّن الخاطر أنّك تجد في نفسك آثار الصنعة، فلا تأمن أن يكون لك صانع صنعك ودبرك أراد منك معرفته ليفعل الواجب عليك في عقلك ويتتهي عن القبيح، وأنت تجد في عقلك قبح أفعال فيها لك نفع عاجل ووجوب أفعال عليك فيها مشقّة عاجلة، وتعلم استحقاق الذمّ على القبيح. وإنّ الذمّ ممّا يغمك ويضرك فلا تأمن كما استحققت به الذمّ وإن انتفعت به عاجلاً أن تستحقّ به العقاب والآلام، ومعلوم أن أحد الاستحقاقين أمانة للاستحقاق الآخر، ثم يقول له: فمتى لم تعرف الله سبحانه وتعالى بصفاته، وأنّه قادر على مجازاتك على العقاب [بالقبيح] كنت إلى فعل القبيح أقرب ومن تركه أبعد، وإذا عرفته تكون من فعل القبيح أبعد ومن تركه أقرب.

وهذا أيضاً ممّا يجده في عقله متمهداً، فيجب حينئذٍ عليه النظر مع التنبيه / [[ص ١٧٧]] على كلّ ما ذكرناه، وإنّما يتضمّن الخاطر لترتيب النظر في الأدلّة والتنبيه على المقدّم منها والمؤخّر.

وكان أبو عليّ يوجب أن يتضمّن الخاطر ذلك. وذكر أبو هاشم أنّ ذلك مستغن عن تضمّن الخاطر له، وإنّما تنبّه الإنسان عليه من تلقاء نفسه، لأنّ العاقل يعلم إذا وجب عليه النظر في معرفة الله تعالى أنّ معرفته إنّما يُلتمس بالنظر في أفعاله دون عدد النجوم.

والأولى أن يتضمّن الخاطر التنبيه على ترتيب النظر في الأدلّة،

يصل إلى فعل غرض من الأغراض، يكون أقرب إلى فعل ذلك الغرض إذا تحمّل المشقة في الطريق إليه من إذا لم يكن عليه مشقة. ألا ترى أن من تكلف مؤنة عظيمة في بناء دار ليسكنها، فإنه يكون أقرب إلى سكنها وأحرص عليه منه إذا وهبت له تلك الدار ووصلت إليه بلا مشقة؟ وكذلك من سافر إلى طلب العلم والأدب وتحمل المشاق، يكون أقرب إلى التأدب والتعلم ممن إذا جاء إليه العلماء في بلده في داره من غير كلفة. وأمثلة ذلك كثيرة معروفة.

وإذا كان المعرفة إنما تُراد وتدعو إلى فعل الواجب وتصرف عن فعل القبيح، وجب أن لا تقوم الضرورية، ولا مشقة فيها مقام المكتسبة على ما بيّناه.

ومما يدل أيضاً على ذلك: أننا قد علمنا يقيناً من أحوال أنفسنا أننا غير مضطرين إلى هذه المعارف، وإنما الكلام في أحوال غيرنا، فلو كانت المعرفة تكون ضرورية لبعض المكلفين، لوجب تساوي جميعهم في الاضطرار إليها، لأن الوجه الذي يقتضي في بعضهم أن يفعل هذه المعرفة قائم في الجميع، لأن الذي يمكن أن يقال: إن كونها ضرورية أبلغ وأقوى في باب اللطف، أو لأن الغرض حصول العلم. وهذان الوجهان يوجبان أن يتساوى الخلق في الاضطرار إليها، وقد علمنا خلاف ذلك.

/ [[ص ١٨١]] وليس يمكن أن يقال: إن الغرض هو حصول العلم، ولا فرق بين الاضطرار فيه والاكْتساب، فهو مخير بين فعل المعرفة ومن تكليفه لها، وذلك أنه إذا أقام فعله تعالى مقام فعلنا في ذلك كان تكليفنا المعرفة عبثاً بلا فائدة.

ومما يدل أيضاً في ذلك: أن المعرفة الضرورية لو قامت مقام المكتسبة فيما ذكرناه وكان تعالى في حكم المخير من أن يفعلها فينا وبين أن يكلفنا إياها، لوجب أن يفعلها تعالى فيمن علم أنه يكفر، وقد علمنا خلاف ذلك.

وهذه الطريقة أيضاً نعلم أن المعرفة الضرورية لا تزيد على المكتسبة، لأنه كان يجب أن يفعلها في من يعلم أنه يكفر، بل وفي كل من كلف.

فإن قيل: لو كانت المعرفة لطفاً في ارتفاع القبائح لما عصى عارف بالله تعالى.

قلنا: معنى قولنا في المعرفة: (إنها لطف) بأن المكلف يكون معها أقرب إلى فعل الواجبات وأبعد من فعل القبائح، وقد يكون

المعارض يرد بأنك إن نظرت تحمّلت مشقة وكلفة، ولا تأمن بأنك لا تخطئ بها قصدت إليه فتعجل الراحة. وهذا غير مؤثر، لأن تحمّل مشقة النظر أهون وأيسر مما يخافه من إهمال النظر من العقاب العظيم. وهذا أيضاً يقتضي سقوط النظر في مصالح الدنيا كلها بهذه العلة.

/ [[ص ١٧٩]] وكقولهم: لا تأمن أنك إن عرفت الله تعالى عاقبك، وإن لم تعرفه لم يعاقبك. وهذه الأمانة عليه في العقل، فلا يعارض ما عليه من الأمارات. والأقرب في العقول: أن المنعم إذا عرف وأطيع كانت السلامة منه أولى.

ولقولهم: لا تأمن أن يكون لك إله سفيه إن عرفته عاقبك. لأن هذا أيضاً في أمانة، ولأن السفيه لا يتحرز من عقابه بشيء، ويجوز أن يعاقب بالنظر والإخلال به معاً. وما ذكرناه يُنبه على الجواب عما لم نذكره، فإنه متقارب، والجملة التي عقدناها كافية فيه.

فصل: في أنه تعالى موجب على كل عاقل معرفته، وأن المعرفة الضرورية لا تقوم في اللطف مقام المكتسبة وما يتصل بذلك:

اعلم أن جهة وجوب معرفة الله تعالى إذا كانت هي أن اللطف في التكليف لا يتم إلا بها فلا بد من عمومها لكل مكلف، وإذا بيّن أن الضرورة في ذلك لا يقوم مقام الاكْتساب لم يكن بد من تكليف المعرفة.

وإنما قلنا: إن اللطف في التكليف لا يتم إلا بها، لأن من المعلوم أن الذي لا يشتهه العلم بالضرورة في الفعل صارف عنه وبالنفع فيه داع إليه، وإذا علم المكلف أنه يستحق على المعصية عقاباً عظيماً وعلى الطاعة ثواباً جزيلاً، كان ذلك أقرب له إلى فعل الطاعة وتجنب المعصية.

ومعلوم أن العلم باستحقاق الثواب والعقاب لا يصح إلا بعد المعرفة بالله تعالى وبصفاته وحكمته وأنه عالم لنفسه، ولا يجوز أن يجهل مقدار المستحق من الثواب فلا يفعل، وأنه قادر لنفسه ولا يجوز المنع من فعل المستحق من الثواب أو فعل العقاب، فالذي هو اللطف على الحقيقة العلم باستحقاق / [[ص ١٨٠]] الثواب والعقاب، غير أن ما لا يتم هذا العلم إلا به - ولا بد منه - جار مجرى اللطف في الحاجة إليه، وتناول التكليف له.

فأما الذي يدل على أن المعرفة الضرورية لا تقوم مقام المكتسبة في اللطف: أن من المعلوم المتقرر أن من تحمّل مشقة عظيمة لكي

في الثاني. وكيف يُكَلَّفُ نظر العرض فيه والمتقضي لحسنه المعرفة ويقطع دون الوقت الذي يصح فيه المعرفة؟ وهذا سؤال قويُّ الشبهة.

والجواب: أن العاصي في النظر الأوَّل الذي هو على التقدير النظر في / [[ص ١٨٣]] إثبات الإعراض، لا يخلو من أن يقتصر به على المكلف من غير زيادة عليه أو مكلف بعده سواء، فإن كان الأوَّل لم يجوز أن يُكَلَّفُ بعد تقصيره في النظر الأوَّل استئناف النظر، لأنَّ الغرض في تكليف النظر المعرفة، والغرض في تكليف المعرفة أن يكون لطفاً، وإذا قدرنا هذا العاصي في النظر الأوَّل لم يُكَلَّفُ إلاَّ القدر من التكليف الذي لو لم يعص في طريق المعرفة لعرف وكان معرفته لطفاً فيه، وقد فوّت نفسه هذا اللطف بمعصيته، ولو لم يُكَلَّفُ زيادة على التكليف الأوَّل فلا وجه لتكليفه استئناف نظر لا يُؤدِّي إلى معرفة وغرض فيه. وإن قدرنا أن المقصّر في ابتداء النظر قد كُفِّفَ زيادةً على التكليف الأوَّل الذي لو ينظر وعرف لكنت معرفته لطفاً فيه، فلا بدَّ من تكليفه استئناف النظر وتبقيّة المدّة التي يصحُّ فيها تكامل المعارف على ما ذكرناه في الحال الأولى. ولا يجب أن يُؤدِّي ذلك إلى ما لا نهاية له من البقاء والتكليف، لأنَّ التكليف منقطع، ولا بدَّ أن يريد الله تعالى من المكلف إلى غاية متناهية، فينتهي الحال في من عصي إلى أنه لا يجب تكليفه استئناف النظر.

وليس يجب إذا قلنا: إنَّ العاصي في ابتداء النظر إذا كان مفتقراً به على التكليف الأوَّل من غير زيادةٍ عليه غير مكلف لاستئناف النظر أن يكون ممن يرد عليه الخواطر المخوّفة من ترك النظر، بل لا بدَّ من أن يُصَرَّفَ عن ذلك ويُلْهَى عن خطور الخواطر المخوّفة. وليس يجب أن يكون بذلك فاقداً لعقله ومسلوباً تمييزه، لأنَّ في العقلاء من ينصرف عن أمور كثيرة دينية ودنيوية، وعن الفكر فيها والتخوّف منها مع ظهور أماراتها، لأسباب شاغلة وصوارف ملهية. / [[ص ١٨٤]] وليس يجب إذا خرج من ذكرناه من تكليف استئناف النظر للوجه الذي أوضحناه أن يخرج عن التكليف العقلي، لأنَّه لا يجوز خروجه عن التكليف العقلي، كالامتناع من الظلم وشكر النعمة وما أشبه ذلك، لأنَّ كمال العقل يقتضي ثبوت هذا التكليف. وتكليف النظر إذا لم يكن طريقاً إلى المعرفة لا وجه له، وإذا كان الموجب له والمنبه عليه التخويف وقدّرنا زواله فقد زال وجه وجوب النظر.

قريباً من الواجب وبعيداً من القبيح وإنَّ عصي وخالف. ولا يلزم على ما قلنا وجوب النوافل مسهّلة للواجبات مؤكّدة للداعي إليها، والمسهّل المؤكّد لا يجب كما يجب المقرّب، والذي هو أصل في الدعاء والتقريب.

والصحيح أن المكلف يجب أن يبقى الله تعالى من الزمان الذي يتمكن فيه من جميع كمال المعارف له بالله تعالى بأحواله وتوحيده وعدله، ويبقى بعد ذلك زماناً يمكنه فيه فعل واجب أو ترك قبيح، لأنَّ الغرض بإيجاب المعرفة هو اللطف في الواجبات العقلية، فلا بدَّ ممّا ذكرناه.

فإن قيل: خبرنا عمّن عصي وقد كُفِّفَ المعارف فلم يفعل ما وجب عليه الابتداء به من النظر مثلاً في إثبات الإعراض، أتقولون: إنَّه مع المعصية / [[ص ١٨٢]] يُكَلَّفُ النظر في الأوقات المستقبلية أو يكون غير مكلف؟ فإن خرج عن التكليف بمعصية فكيف يخرج عنه مع كمال عقله وتكامل شروطه؟ وإن جاز هذا في بعض العقلاء - وهو من عصي - داخل بالنظر جاز في جميعهم.

وإن قلتم: لا يخرج عن التكليف العقلي مع كمال عقله لكنّه يخرج من تكليف تحديد النظر ثانياً إذا عصي فيه أولاً. قيل: وكيف يخرج عن وجوب النظر عليه مستقبلاً، والخواطر المخوّفة واردة عليه كما كانت في الأوَّل، فإن جاز سقوط الوجوب عنه ثانياً جاز أولاً.

فإن قلتم: إنَّه بعد المعصية في النظر الأوَّل مكلف للنظر. قيل لكم: ليس يخلو وقد عصي أولاً في النظر في إثبات الإعراض من أن يكون مكلفاً في الحال الثانية، النظر في حدوث الإعراض أو استئناف النظر في إثبات الإعراض. فإن كان القسم الأوَّل وجب أن يكون مكلفاً لما استحيل ويتعدّر، لأنَّه لا يصحُّ من المكلف في هذه الحال وقد قصّر في إثبات الإعراض أن يعلم حدوثها. وإن كان القسم الثاني وجب إذا كُفِّفَ استئناف النظر أن يبقى الزمان الذي يتمكن فيه من استئناف جميع ما ألزمه من المعارف، ووقتاً بعده يصحُّ فيه أداء واجب أو امتناع قبيح، وهذا يقتضي أنه إذا عصي أبداً أن يبيغي أبداً.

وليس يمكن أن يقال: إنَّه لا يجب إذا كُفِّفَ بعد التقصير التكليف الثاني أن يُبقية المدّة التي يستوفي فيها المعارف كما قلنا في التكليف الأوَّل، وذلك أن العلة التي أوجبنا لها البقاء الأوَّل ثابتة

الاكتساب، وهو الوجه الذي عليه يكون لطفاً، وما بعده من الأوقات يمكن أن تكون المعرفة لطفاً في التكليف فيه. وما يستحيل فيه وقوع المعرفة لا يحمل ما يمكن وقوعها فيه عليه ولا يقاس إليه، وذلك أن الزمان المضروب للتشاغل بما يُؤدِّي إلى المعرفة من النظر لا يكون للتكليف العقلي فيه لطف من جهة المعرفة.

ويمكن أن يقال: إنَّ ظنَّ استحقاق الثواب والعقاب في هذه المدَّة كافٍ في اللطف وليس يمكن سواه، وقد يقوم في كثير من المواضع الظنُّ مقام العلم إذا لم يكن العلم. وهذه جملة مقنعة.

\* \* \*

شرح جهل العلم والعمل / السيّد المرتضى (ت ٤٣٦هـ):

[[ص ١٢٣]] مسألة: قال السيّد المرتضى رحمته الله: وقد كلّف الله تعالى كلَّ من أكمل عقله النظر في طريق معرفة الله تعالى. وهذا الواجب هو أوّل الواجبات على العاقل، لأنَّ جميعها - عند التأمل - يجب تأخيرها أو يجوز ذلك فيه.

ووجه وجوب هذا النظر وجوب المعرفة التي يُؤدِّي إليها، وجهة وجوب المعرفة أن العلم باستحقاق الثواب والعقاب الذي هو لطف في فعل الواجب العقلي لا يتمُّ إلاَّ بحصول هذه المعرفة، وما لا يتمُّ الواجب / [[ص ١٢٤]] إلاَّ به واجب.

شرح ذلك: كلُّ من أكمل الله تعالى عقله وحصل فيه شرائط التكليف من القدرة والآلة وغير ذلك، لا بدَّ من أن يكون مكلفاً، لأنَّه لو لم يكن كذلك لكان جعله على هذه الصفات عبثاً، ولكان يكون مغرّياً بالقبيح، وذلك لا يجوز على الحكيم تعالى.

وأوّل ما يجب على المكلف من الأفعال المقصودة، النظر في طريق معرفة الله تعالى.

وإنَّما قلنا ذلك لأنَّ الواجبات على ضربين: عقلي، وسمعي. فالسمعي لا يمكن معرفته إلاَّ بعد معرفة الله تعالى ومعرفة النبوة، لأنَّه / [[ص ١٢٥]] مبنيٌّ عليهما، وذلك يتأخّر عن أوّل كمال العقل.

والواجبات العقلية يجوز خلؤها العاقل من جميعها لأنَّها شكر النعمة، ويجوز أن يخلو من نعمة كلِّ أحد غير نعمة الله فلا يجب شكره.

وقضاء الدّين وردُّ الوديعه يجوز أن يخلو منها، بأن لا يكون عنده وديعة ولا يكون عليه دين، فلا يجب عليه واحد منها.

فإن قيل: أتقولون: إنَّه يستحقُّ إذا فرط في النظر الأوّل الذمَّ والعقاب على ترك النظر في الأحوال المستقبلية؟ فإن قلتم: لا يستحقُّ ذلك. أخرجتم النظر من هذه الأوقات من أن يكون واجباً عليه. وإن قلتم: إنَّه يستحقُّ الذمَّ والعقاب على ذلك أجمع. أوجبتم استحقاق الذمَّ [والعقاب] على ما يتعدّر على المكلف ويستحيل منه، لأنَّ معصيته في النظر الأوّل يحيل وقوع النظر في الثاني والثالث على وجه يوجب العلم.

قلنا: إنَّما يستحقُّ الذمَّ على ترك النظر في الأوقات المستقبلية كلّها إذا عصي في الأوّل، وإن كان هذا النظر المستأنف مع التقصير في الأوّل يتعدّر عليه - لأنَّه أتى في تعدّره من قبل نفسه - وهو الذي أخرج نفسه بتقصيره في الأوّل [من التمكن من تأتّي ما وجب عليه من النظر، ولسنا أن نقول: إنَّ النظر في الأوقات الآتية يجب عليه وقد قضى في الأوّل]، بل نقول: كان واجباً عليه فضيعة وفوته [نفسه].

وجرى ذلك مجرى من كلّف صوم يوم فأكل في أوّله أنّه يستحقُّ الذمَّ والعقاب على تفريطه في صوم اليوم كلّه، وإن كان متى فرط في صوم أوّله يتعدّر عليه صيام باقيه، لكن ذلك التعدّر من جهته وأتى فيه من قبل نفسه، / [[ص ١٨٥]] فالذمُّ متوجّه نحوه على صيام جميع اليوم.

وهكذا القول في من أمر عبده في مناولة كوز في وقت مخصوص وبينها مسافة، أن العبد متى فرط في قطع تلك المسافة فإنَّه مذموم على تلك المناولة، وإن كان بتفريطه في قطع المسافة قد تعدّرت عليه في ذلك الوقت المخصوص، واللوم مع ذلك متوجّه لما ذكرناه.

والصحيح من الأقاويل المختلفة في استحقاق العقاب على الإخلال بالنظر المرتب: أنّه يستحقُّ في أوقات الإخلال على تدرّج، وأنَّه لا يستحقُّ جزاء الكلِّ في وقت الإخلال بالنظر الأوّل. وكذلك القول في السبب والمسبب، وأنَّ ثواب المسبب أو عقابه يستحقُّ في وقوعه دون حال وقوع سببه.

فإن قيل: إذا كانت المعارف لا تتكامل للمكلف مثلاً إلاَّ في مائة وقت، وكان مكلفاً في هذه المدَّة بطولها العقلية، أفليس تكليفه طول هذه المدَّة قد غرّبي من أن تكون المعرفة لطفاً فيه؟ وإذا جاز ذلك في قصر المدَّة جاز في طولها.

قلنا: هذه المدَّة لا يمكن فيها وقوع المعرفة على وجه

وَالسَّحَابِ الْمُسَخَّرِ بَيْنَ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ لآيَاتٍ لِّقَوْمٍ يَعْقِلُونَ ﴿١٦٤﴾ [البقرة: ١٦٤].

وقوله تعالى في هذه السورة: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ اعْبُدُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُمْ وَالَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ ﴿١﴾ الَّذِي جَعَلَ لَكُمُ الْأَرْضَ فِرَاشًا وَالسَّمَاءَ بِنَاءً وَأَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَأَخْرَجَ بِهِ مِنَ الثَّمَرَاتِ رِزْقًا لَكُمْ فَلَا تَجْعَلُوا لِلَّهِ أُندَادًا وَأَنْتُمْ تَعْلَمُونَ ﴿٢٢﴾﴾ [البقرة: ٢١ و ٢٢] يدلُّ على حدث العالم والسماء والأرض.

وقال تعالى في هذه السورة: ﴿أَوْ كَالَّذِي مَرَّ عَلَى قَرْيَةٍ وَهِيَ خَاوِيَةٌ عَلَى عُرُوشِهَا قَالَ أَنَّى يُحْيِي هَذِهِ اللَّهُ بَعْدَ مَوْتِهَا فَأَمَاتَهُ اللَّهُ مِائَةَ عَامٍ ثُمَّ بَعَثَهُ قَالَ كَمْ لَبِثْتَ قَالَ لَبِثْتُ يَوْمًا أَوْ بَعْضَ يَوْمٍ قَالَ بَلْ لَبِثْتَ مِائَةَ عَامٍ فَانظُرْ إِلَى طَعَامِكَ وَشَرَابِكَ لَمْ يَسَسَّهْ وَانظُرْ إِلَى حِمَارِكَ وَلِنَجْعَلَكَ آيَةً لِلنَّاسِ وَانظُرْ إِلَى الْعِظَامِ كَيْفَ نُنشِزُهَا ثُمَّ نَكْسُوهَا لَحْمًا فَلَمَّا تَبَيَّنَ لَهُ قَالَ أَعْلَمُ أَنَّ اللَّهَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ ﴿٢٥٩﴾﴾ [البقرة: ٢٥٩].

﴿وَإِذْ قَالَ إِبْرَاهِيمُ رَبِّ أَرِنِي كَيْفَ تُحْيِي الْمَوْتَى قَالَ أَوْ لَمْ تُؤْمِنْ قَالَ بَلَىٰ وَلَكِنَّ لِيْطْمِئِنَّ قَلْبِي قَالَ فَخُذْ أَرْبَعَةً مِنَ الطَّيْرِ فَصُرْهُنَّ إِلَيْكَ ثُمَّ اجْعَلْ عَلَىٰ كُلِّ جَبَلٍ مِنْهُنَّ جُزْءًا ثُمَّ ادْعُهُنَّ يَأْتِينَكَ سَعْيًا وَاعْلَمْ أَنَّ اللَّهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ ﴿١٦٠﴾﴾ [البقرة: ١٦٠] أو كالذي مرَّ، إلخ.

قال أبو عبد الله عليه السلام: هو عَزْرِي، وقال أبو جعفر: هو أرميا، وقيل: هو الخضر عليه السلام.

والقرية هي بيت المقدس لما خرَّ بها بنخت النصر، وقيل: هي القرية التي خرج منها الألو ف حذر الموت.

﴿خَاوِيَةٌ عَلَىٰ عُرُوشِهَا﴾ معناه: خالية، وقيل: هي قائمة على أساسها وقد وقع سقفها.

وقيل: إنَّ الله تعالى أماته في أوَّل النهار، وأحياه بعد مائة عام في آخر النهار، فلاجل ذلك قال: ﴿يَوْمًا أَوْ بَعْضَ يَوْمٍ﴾، ثم التفت فرأى بقيَّة من الشمس قال: ﴿أَوْ بَعْضَ يَوْمٍ﴾.

والطعام الذي لم يُغيِّره السنون كان عصيراً وتيناً وعبناً، فوجد العصير حلواً، والتين والعبن كما جنيا لم يتغيَّر.

وقيل: بعثه الله شاباً وأولاد أولاده شيوخ. وروي أن أمير المؤمنين عليه السلام قال: «إنَّ عَزْرِيَّ أخرج من أهله وامرأته حاملة، وله خمسون سنة، فأماته الله مائة عام، ثم بعثه،

فأمَّا الامتناع من الظلم والكذب والعبث، فالمرجع به إلى أن لا يفعل، والكلام في أوَّل فعل يجب على المكلف.

فأمَّا إرادة النظر فليست مقصودة بل هي تابعة للنظر وواجبة لوجوبه، فلا يلزم على ما قلناه.

فبان من هذه الجملة أن أوَّل فعل مقصود لا يخلو العاقل من وجوبه عليه، النظر في طريق معرفة الله تعالى، فأمَّا جهة وجوب هذا النظر هو أن يتوصَّل به إلى معرفة الله تعالى، فإنَّه لا طريق سواه. لأنَّه ليس بمعلوم ضرورة، لاختلاف العقلاء فيه.

ولا يمكن أن يُعلم تعالى من جهة السمع، لأنَّ العلم بصحَّة السمع فرع على معرفته تعالى فلا يصحُّ أن يُعلم به، فلم يبق بعد ذلك إلا أن طريق معرفته تعالى النظر الذي ذكرناه.

/ [[ص ١٢٦]] فأمَّا جهة وجوب المعرفة فهي: أن العلم باستحقاق الثواب والعقاب اللذين هما لطف المكلف بفعل الواجب والامتناع من القبيح العقلي، لا يصحُّ إلا بعد حصول المعرفة، لأنَّه يستحقُّ منه تعالى وعليه. وقد علمنا أن العلم باستحقاق الثواب والعقاب لطف.

ألا ترى أن من علم أن عليه من فعل القبيح ضرراً زائداً على ما علمه من استحقاق الذمِّ، كان ذلك صارفاً له عن فعله. ومتى علم أنه / [[ص ١٢٧]] يستحقُّ منافع على فعل الواجب زائداً على ما علمه من استحقاق المدح، كان ذلك داعياً له إلى فعله.

وإذا لم يتم العلم باستحقاق الثواب والعقاب إلا بعد معرفة الله تعالى وجبت معرفته، لوجوب ما لا يتم الواجب إلا به.

\* \* \*

الرسائل / (مسائل كلامية) / الشيخ الطوسي (ت ٤٦٠ هـ):  
[[ص ٩٣]] (١) مسألة: معرفة الله تعالى واجبة على كلِّ مكلف، بدليل أنه منعم فيجب شكره فتجب معرفته.

\* \* \*

روضة الواعظين (ج ١) / محمد بن الفتال (ت ٥٠٨ هـ):  
[[ص ١٣]] مجلس في معرفة الله وما يتعلَّق بها:

اعلم أن الله تعالى نبه على حدث العالم بأدلته، فقال في سورة البقرة: ﴿إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاخْتِلَافِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ وَالْفُلْكِ الَّتِي تَجْرِي فِي الْبَحْرِ بِمَا يَنْفَع النَّاسَ وَمَا أَنْزَلَ اللَّهُ مِنَ السَّمَاءِ مِنْ مَاءٍ فَأَحْيَا بِهِ الْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا وَبَثَّ فِيهَا مِنْ كُلِّ دَابَّةٍ / [[ص ١٤]] وَتَصْرِيفِ الرِّيَّاحِ

وقوله تعالى فيها: ﴿إِنَّ اللَّهَ فَالِقُ الْحَبِّ وَالنَّوَى...﴾ إلى قوله: ﴿إِنَّ فِي ذَلِكُمْ لآيَاتٍ لِّقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ﴾ [الأنعام: ٩٥ - ٩٩].  
 وذكر تعالى في سورة الأعراف: ﴿إِنَّ رَبَّكُمُ اللَّهُ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ ثُمَّ اسْتَوَى عَلَى الْعَرْشِ يُغْثِي اللَّيْلَ النَّهَارَ يَطْلُبُهُ حَثِيثًا وَالشَّمْسُ وَالْقَمَرُ وَالنُّجُومُ مُسَخَّرَاتٍ بِأَمْرِهِ أَلَا لَهُ الْخَلْقُ وَالْأَمْرُ تَبَارَكَ اللَّهُ رَبُّ الْعَالَمِينَ﴾ [الأعراف: ٥٤].

وقال تعالى في سورة يونس: ﴿هُوَ الَّذِي جَعَلَ الشَّمْسُ ضِيَاءً وَالْقَمَرَ نُورًا وَقَدَرَهُ / [ص ١٦] مَنَارِلَ لِتَعْلَمُوا عَدَدَ السَّيِّنِ وَالْحِسَابَ مَا خَلَقَ اللَّهُ ذَلِكَ إِلَّا بِالْحَقِّ يُفَصِّلُ الْآيَاتِ لِقَوْمٍ يَعْلَمُونَ﴾ [يونس: ٥].

وقال تعالى في سورة إبراهيم: ﴿اللَّهُ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ وَأَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَأَخْرَجَ بِهِ مِنَ الثَّمَرَاتِ رِزْقًا لَكُمْ وَسَخَّرَ لَكُمُ الْفُلْكَ لِتَجْرِيَ فِي الْبَحْرِ بِأَمْرِهِ وَسَخَّرَ لَكُمُ الْأَنْهَارَ ﴿٣٢﴾ وَسَخَّرَ لَكُمُ الشَّمْسَ وَالْقَمَرَ دَائِبِينَ وَسَخَّرَ لَكُمُ اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ ﴿٣٣﴾ وَأَتَاكُم مِّنْ كُلِّ مَاءٍ سَائِطُومٌ وَإِنْ تُعَدُّوا نِعْمَتَ اللَّهِ لَا تَحْصُوهَا إِنَّ الْإِنْسَانَ لظَلُومٌ كَفَّارٌ﴾ [إبراهيم: ٣٢ - ٣٤].

وقوله تعالى في النحل: ﴿خَلَقَ الْإِنْسَانَ مِنْ نُطْفَةٍ فَإِذَا هُوَ حَصِيمٌ مُّبِينٌ﴾ [النحل: ٤].  
 وفي هذه السورة: ﴿وَإِنَّ لَكُمْ فِي الْأَنْعَامِ لَعِبْرَةً نُّسْقِيكُم مِّمَّا فِي بُطُونِهِ مِنْ بَيْنِ فَرْثٍ وَدَمٍ لَبَنًا خَالِصًا سَائِغًا لِلشَّارِبِينَ ﴿٣١﴾ وَمِنْ ثَمَرَاتِ النَّخِيلِ وَالْأَعْنَابِ تَتَّخِذُونَ مِنْهُ سَكَرًا وَرِزْقًا حَسَنًا﴾ [النحل: ٦٦ و ٦٧]، لأن ذلك الشراب يحصل بإلهام الله تعالى، وكذلك فيما يحصل من أنواع الحرير.

وقال تعالى في سورة طه: ﴿الَّذِي جَعَلَ لَكُمُ الْأَرْضَ مَهْدًا وَسَلَكَ لَكُمْ فِيهَا سُبُلًا وَأَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَأَخْرَجْنَا بِهِ أَزْوَاجًا مِنْ نَبَاتٍ شَتَّى ﴿٥٢﴾ كُلُوا وَارْعَوْا أَنْعَامَكُمْ إِنَّ فِي ذَلِكَ لآيَاتٍ لِأُولِي النُّهَى﴾ [طه: ٥٣ و ٥٤].

وقال تعالى في سورة الأنبياء: ﴿وَمَا خَلَقْنَا السَّمَاءَ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا لَاعِبِينَ ﴿١٦﴾﴾ [الأنبياء: ١٦].

وقال فيها: ﴿أَوَلَمْ يَرَ الَّذِينَ كَفَرُوا أَنَّ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ كَانَتَا رَتْقًا فَفَتَقْنَاهُمَا وَجَعَلْنَا مِنَ الْمَاءِ كُلَّ شَيْءٍ حَيًّا أَفَلَا يُؤْمِنُونَ ﴿٣٠﴾﴾ [الأنبياء: ٣٠].

وقال تعالى في سورة الحج: ﴿أَلَمْ تَرَ أَنَّ اللَّهَ يَسْجُدُ لَهُ مَنْ فِي

فرجع إلى أهله هو ابن خمسين سنة، فكان ابنه أكبر منه، وذلك من آيات الله.

﴿كَيْفَ نُنشِرُهَا﴾ يعني: ينشرها بالزاي.

وروي عن أبي عبد الله عليه السلام أن إبراهيم رأى جيفة قد مزقتها السباع تأكل منها سباع البرِّ وسباع الهواء ودوابُّ البحر، فسأل الله تعالى أن يريه كيف / [ص ١٥] يحييها.

وقيل: كان سبب ذلك منازعة نمروده في الإحياء، وتوعده إياه بالقتل إن لم يحيي الله بحيث يشاهده، ولذلك قال: ﴿لِيُظْمِئَنَّ قَلْبِي﴾ إلى أنه لا يقتلني الجبار.

وقال قوم: إننا سأل ذلك لقومه، كما سأل موسى الرؤية لقومه.

وقال قوم: إننا سأله لأنه أحب أن يعلم ذلك علم عيان، بعد أن كان عالماً به من الاستدلال.

﴿أَوَلَمْ نُؤْمِنْ﴾ معناه التقرير، وليس بإنكار، بدليل قوله: ﴿بَلَىٰ وَلَكِنَّ لِيُظْمِئَنَّ قَلْبِي﴾، معناه: ليزداد يقيناً إلى يقينه.

وقيل: الطير هو: الديك، والطاوس، والغراب، والحمام.

وروي عن أبي جعفر وأبي عبد الله عليهما السلام أن الجبال كانت عشرة، وفي رواية أخرى عنها عليهما السلام كانت سبعة، وقيل: هي أربعة.

والدعاء في الآية معناه الإشارة، وهذا من أعجب دلائل الله تعالى.

وقال تعالى في سورة آل عمران: ﴿إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاخْتِلَافِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ لآيَاتٍ لِأُولِي الْأَلْبَابِ ﴿٣٠﴾ الَّذِينَ يَذْكُرُونَ اللَّهَ قِيَامًا وَقُعُودًا وَعَلَىٰ جُنُوبِهِمْ وَيَتَفَكَّرُونَ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ رَبَّنَا مَا خَلَقْتَ هَذَا بَاطِلًا سُبْحَانَكَ فَقِنَا عَذَابَ النَّارِ ﴿٣١﴾﴾ [آل عمران: ١٩٠ و ١٩١]، وهذه الآية تدلُّ على حسن النظر.

وقال تعالى في سورة الأنعام: ﴿قُلْ أَعْيَرَ اللَّهُ أَخْخُدُ وَلِيًّا فَاطِرِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَهُوَ يُطْعِمُ وَلَا يُطْعَمُ﴾ [الأنعام: ١٤].

وقوله في هذه السورة: ﴿وَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّنِ افْتَرَىٰ عَلَى اللَّهِ كَذِبًا أَوْ كَذَّبَ بِآيَاتِهِ إِنَّهُ لَا يُفْلِحُ الظَّالِمُونَ ﴿٢١﴾﴾ [الأنعام: ٢١]، وذلك وعيد فيمن لا ينظر في هذه الآيات.

وقال فيها: ﴿وَإِنْ يَرَوْا كَلَّ آيَةٍ لَا يُؤْمِنُوا بِهَا حَتَّىٰ إِذَا جَاءَوكَ يُجَادِلُونَكَ يَقُولُ الَّذِينَ كَفَرُوا إِنَّ هَذَا إِلَّا أسَاطِيرُ الْأَوَّلِينَ﴾ [الأنعام: ٢٥].



نَحِيلٍ وَأَعْتَابٍ وَقَفْرًا فِيهَا مِنَ الْعُبُونِ ﴿٣٥﴾ لِيَأْكُلُوا مِنْ ثَمَرِهِ وَمَا عَمِلَتْهُ أَيْدِيهِمْ أَفَلَا يَشْكُرُونَ ﴿٣٦﴾ [يس: ٣٣ - ٣٥].

وقال تعالى في سورة الزمر: ﴿خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ بِالْحَقِّ يُكَوِّرُ اللَّيْلَ عَلَى النَّهَارِ وَيُكَوِّرُ النَّهَارَ عَلَى اللَّيْلِ وَسَخَّرَ الشَّمْسَ وَالْقَمَرَ كُلٌّ يَجْرِي لِأَجَلٍ مُّسَمًّى أَلَا هُوَ الْعَزِيزُ الْعَفَّارُ ﴿٦٥﴾ خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ ثُمَّ جَعَلَ مِنْهَا زَوْجَهَا ﴿الزمر: ٥ و ٦﴾.

وقال في سورة غافر: ﴿اللَّهُ الَّذِي جَعَلَ لَكُمْ الْأَنْعَامَ لِتَرْكَبُوهَا مِنْهَا وَمِنْهَا تَأْكُلُونَ ﴿٧١﴾ وَلَكُمْ فِيهَا مَنَافِعُ وَلِتَبْلُغُوا عَلَيْهَا حَاجَةً فِي صُدُورِكُمْ وَعَلَيْهَا وَعَلَى الْفُلْكِ تُحْمَلُونَ ﴿٨٠﴾﴾ [غافر: ٧٩ و ٨٠].  
وذكر في آخره: ﴿وَيُرِيكُمْ آيَاتِهِ فَأَيَّ آيَاتِ اللَّهِ تُنْكِرُونَ ﴿٨١﴾﴾ [غافر: ٨١].

وفي سورة حم السجدة: ﴿قُلْ أَيْنَكُمْ لَتَكْفُرُونَ بِالَّذِي خَلَقَ الْأَرْضَ فِي يَوْمَيْنِ وَتَجْعَلُونَ لَهُ أَندَادًا ذَلِكَ رَبُّ الْعَالَمِينَ ﴿٦١﴾﴾ [فصلت: ٩] إلى آخر السورة.

وقال في حم عسق: ﴿لِلَّهِ مُلْكُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ يَخْلُقُ مَا يَشَاءُ يَهَبُ لِمَنْ يَشَاءُ إِنَاءًا وَيَهَبُ لِمَنْ يَشَاءُ الدُّكُورَ ﴿٤٩﴾ أَوْ يَزْوَجُهُمْ ذُكْرَانًا وَإِنَاءًا وَيَجْعَلُ مَنْ يَشَاءُ عَقِيمًا﴾ [الشورى: ٤٩ و ٥٠].

وقال في سورة الجاثية: ﴿إِنَّ فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ لَآيَاتٍ لِلْمُؤْمِنِينَ ﴿٢﴾ وَفِي خَلْقِكُمْ وَمَا يَبُتُّ مِنْ دَابَّةٍ آيَاتٍ لِقَوْمٍ يُوقِنُونَ ﴿٤﴾ وَاخْتِلَافِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ وَمَا أَنْزَلَ اللَّهُ مِنَ السَّمَاءِ / [[ص ١٨]] مِنْ رِزْقٍ فَأَحْيَا بِهِ الْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا وَتَضَرِّيفِ الرِّيَّاحِ آيَاتٍ لِقَوْمٍ يَعْقِلُونَ ﴿٥﴾﴾ [الجاثية: ٣ - ٥].

وقال في سورة النجم: ﴿وَأَنَّهُ هُوَ أَضْحَكَ وَأَبْكَى ﴿١٦﴾ وَأَنَّهُ هُوَ أَمَاتٌ وَأَحْيَا ﴿١٧﴾ وَأَنَّهُ خَلَقَ الرَّوَّحَيْنِ الذَّكَرَ وَالْأُنثَى ﴿١٨﴾ مِنْ نُطْفَةٍ إِذَا تُمْنَى ﴿١٩﴾ وَأَنَّ عَلَيْهِ النَّشْأَةَ الْأُخْرَى ﴿٢٠﴾ وَأَنَّهُ هُوَ أَعْنَى وَأَقْنَى ﴿٢١﴾ وَأَنَّهُ هُوَ رَبُّ الشَّعْرَى ﴿٢٢﴾ وَأَنَّهُ أَهْلَكَ عَادًا الْأُولَى ﴿٢٣﴾ وَنَمُودًا فَمَا أَبْقَى ﴿٢٤﴾ وَقَوْمَ نُوحٍ مِنْ قَبْلُ﴾ [النجم: ٤٣ - ٥٢] إلى آخر ما ذكره، وكل ذلك أقوى في الدلالة عليه.

وقوله تعالى في سورة الرحمن: ﴿الرَّحْمَنُ ﴿١﴾ عَلَّمَ الْقُرْآنَ ﴿٢﴾ خَلَقَ الْإِنْسَانَ ﴿٣﴾ عَلَّمَهُ الْبَيَانَ ﴿٤﴾ الشَّمْسُ وَالْقَمَرَ يُحْسِبَانِ ﴿٥﴾ وَالنَّجْمُ وَالشَّجَرُ يَسْجُدَانِ ﴿٦﴾ وَالسَّمَاءَ رَفَعَهَا وَوَضَعَ الْمِيزَانَ ﴿٧﴾ أَلَّا تَطْغَوْا فِي الْمِيزَانِ ﴿٨﴾ وَأَقِيمُوا الْوَزْنَ بِالْقِسْطِ وَلَا تُخْسِرُوا الْمِيزَانَ ﴿٩﴾ وَالْأَرْضَ وَضَعَهَا لِلْأَنَامِ ﴿١٠﴾ فِيهَا فَكَاهَةٌ وَالنَّخْلُ ذَاتُ الْأَكْمَامِ ﴿١١﴾ وَالْحَبُّ ذُو الْعَصْفِ وَالرَّيْحَانُ ﴿١٢﴾ قَبَائِي آلَاءُ رَبِّكُمْ مَا تَكْذِبَانِ ﴿١٣﴾﴾ [الرحمن: ١ - ١٣].

السَّمَاوَاتِ وَمَنْ فِي الْأَرْضِ وَالشَّمْسُ وَالْقَمَرُ وَالنُّجُومُ وَالْجِبَالُ وَالشَّجَرُ وَالدَّوَابُّ وَكَثِيرٌ مِنَ النَّاسِ وَكَثِيرٌ حَقَّ عَلَيْهِ الْعَذَابُ﴾ [الحج: ١٨].

وذكر فيها: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ ضُرِبَ مَثَلٌ فَاستَمِعُوا لَهُ إِنَّ الَّذِينَ تَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ لَنْ يَخْلُقُوا ذُبَابًا وَلَوْ اجْتَمَعُوا لَهُ وَإِنْ يَسْلُبْهُمُ الذُّبَابُ شَيْئًا لَا يَسْتَنْقِذُوهُ مِنْهُ ضَعُفَ الطَّالِبُ وَالْمَطْلُوبُ ﴿٧٣﴾ مَا قَدَرُوا اللَّهَ حَقَّ قَدْرِهِ إِنَّ اللَّهَ لَقَوِيٌّ عَزِيزٌ ﴿٧٤﴾﴾ [الحج: ٧٣ و ٧٤].

وذكر تعالى في سورة النور: ﴿وَاللَّهُ خَلَقَ كُلَّ دَابَّةٍ مِنْ مَاءٍ فَمِنْهُمْ مَنْ يَمْشِي عَلَى بَطْنِهِ وَمِنْهُمْ مَنْ يَمْشِي عَلَى رِجْلَيْنِ وَمِنْهُمْ مَنْ يَمْشِي عَلَى أَرْبَعٍ يَخْلُقُ اللَّهُ مَا يَشَاءُ﴾ [النور: ٤٥].

وذكره في سورة النمل: ﴿أَمَّنْ خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ وَأَنْزَلَ لَكُمْ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَأَنْبَتْنَا بِهِ حَدَائِقَ ذَاتَ بَهْجَةٍ مَا كَانَ لَكُمْ أَنْ تُنْبِتُوا شَجَرَهَا ...﴾ إلى قوله: ﴿إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ ﴿٦١﴾﴾ [النمل: ٦٠ - ٦٤].

/ [[ص ١٧]] وقال تعالى في سورة الروم: ﴿وَمِنْ آيَاتِهِ أَنْ خَلَقَكُمْ مِنْ تُرَابٍ ثُمَّ إِذَا أَنْتُمْ بَشَرٌ تَنْتَشِرُونَ ﴿٥٠﴾﴾ [الروم: ٢٠].

وفي هذه السورة: ﴿اللَّهُ الَّذِي يُرْسِلُ الرِّيَّاحَ فَتَنفِثُ سَحَابًا فَيَبْسُطُهُ فِي السَّمَاءِ كَيْفَ يَشَاءُ وَيَجْعَلُهُ كِسْفًا فَتَرَى الْوَدْقَ يَخْرُجُ مِنْ خَلَالِهِ فَإِذَا أَصَابَ بِهِ مَنْ يَشَاءُ مِنْ عِبَادِهِ إِذَا هُمْ يَسْتَبْشِرُونَ ﴿٤٨﴾ وَإِنْ كَانُوا مِنْ قَبْلِ أَنْ يُنْزَلَ عَلَيْهِمْ مِنَ قَبْلِهِ لَمُبْلِسِينَ ﴿٤٩﴾ فَاظْطُرُّ إِلَى آثَارِ رَحْمَتِ اللَّهِ كَيْفَ يُحْيِي الْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا إِنَّ ذَلِكَ لَمُعْجَى الْمُوتَى وَهُوَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ ﴿٥٠﴾ وَلَئِنْ أَرْسَلْنَا رِيحًا فَرَأَوْهُ مُصْفَرًّا لَظَلُّوا مِنْ بَعْدِهِ يَكْفُرُونَ ﴿٥١﴾ فَإِنَّكَ لَا تَسْمَعُ الْمُوتَى وَلَا تَسْمَعُ الصُّمَّ الدَّعَاءَ إِذَا وَلَّوْا مُدْبِرِينَ ﴿٥٢﴾﴾ [الروم: ٤٨ - ٥٢].

وذكر في سورة لقمان: ﴿أَلَمْ تَرَوْا أَنَّ اللَّهَ سَخَّرَ لَكُمْ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ﴾ [لقمان: ٢٠].

وقال في سورة فاطر: ﴿أَلَمْ تَرَ أَنَّ اللَّهَ أَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَأَخْرَجْنَا بِهِ ثَمَرَاتٍ مُخْتَلِفًا أَلْوَانُهَا وَمِنَ الْجِبَالِ جُدَدٌ بَيْضٌ وَحُمْرٌ مُخْتَلِفٌ أَلْوَانُهَا وَعَرَايِبٌ سُودٌ ﴿٧﴾ وَمِنَ النَّاسِ وَالدَّوَابِّ وَالْأَنْعَامِ مُخْتَلِفٌ أَلْوَانُهُ﴾ [فاطر: ٢٧ و ٢٨].

وقال تعالى في سورة يس: ﴿وَآيَةٌ لَهُمُ الْأَرْضُ الْمَيْتَةُ أَحْيَيْنَاهَا وَأَخْرَجْنَا مِنْهَا حَبًّا فَمِنْهُ يَأْكُلُونَ ﴿٢٣﴾ وَجَعَلْنَا فِيهَا جَنَّاتٍ مِنْ

أوقاته من النظر، لأنه لا يأمن من قرب أجله، فيكون كالمستعد لما يلزمه من المعرفة.

وقال في سورة الفرقان: ﴿أَلَمْ تَر إِلَى رَبِّكَ كَيْفَ مَدَّ الظَّلَّ وَلَوْ شَاءَ لَجَعَلَهُ سَاكِنًا ثُمَّ جَعَلْنَا الشَّمْسَ عَلَيْهِ دَلِيلًا ﴿٤٥﴾ ثُمَّ قَبَضْنَاهُ إِلَيْنَا قَبْضًا يَسِيرًا ﴿٤٦﴾﴾ [الفرقان: ٤٥ - ٤٦].

وقال تعالى في سورة الروم: ﴿أَوَلَمْ يَتَفَكَّرُوا فِي أَنفُسِهِمْ مَا خَلَقَ اللَّهُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ﴾ [الروم: ٨].

وقال تعالى في سورة ق: ﴿أَفَلَمْ يَنْظُرُوا إِلَى السَّمَاءِ فَوْقَهُمْ كَيْفَ بَنَيْنَاهَا وَرَبَّيْنَاهَا وَمَا لَهَا مِنْ فُرُوجٍ ﴿٦﴾ وَالْأَرْضِ مَدَدْنَاهَا وَأَلْقَيْنَا فِيهَا رَوَاسِيَ وَأَنْبَتْنَا فِيهَا مِنْ كُلِّ زَوْجٍ بَهِيجٍ ﴿٧﴾ تَبْصِرَةً وَذَكَرَى لِكُلِّ عَبْدٍ مُنِيبٍ ﴿٨﴾، ثم قال: ﴿وَنَزَّلْنَا مِنَ السَّمَاءِ مَاءً مُبَارَكًا وَنَزَّلْنَا مِنَ السَّمَاءِ مَاءً مُبَارَكًا فَأَنْبَتْنَا بِهِ جِبَاتٍ وَحَبَّ الحُصَيْدِ ﴿٩﴾ وَالتَّخْلُ بَاسْقَاتٍ لَهَا طَلْعٌ نَضِيدٌ ﴿١٠﴾ رِزْقًا ﴿١١﴾﴾ [ق: ٦ - ١١]، فإن المراد: ليتفكروا في النخيل وكيفية تركيب طلوعها وفي الرِّمَّان وكيفية تنضيد حبَّاتها.

وقال في سورة والذاريات: ﴿وَفِي الْأَرْضِ آيَاتٌ لِلْمُوقِنِينَ ﴿٣٠﴾ وَفِي أَنفُسِكُمْ أَفَلَا تُبْصِرُونَ ﴿٣١﴾ وَفِي السَّمَاءِ رِزْقُكُمْ وَمَا تُوعَدُونَ ﴿٣٢﴾ فَوَرَّبَّ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ إِنَّهُ لَحَقٌّ﴾ [الذاريات: ٢٠ - ٢٣].

وقال تعالى في سورة عبس: ﴿فَلْيَنْظُرِ الْإِنْسَانُ إِلَى طَعَامِهِ ﴿١﴾ أَنَا صَبَبْنَا الْمَاءَ صَبًّا ﴿٢﴾ ثُمَّ شَفَقْنَا الْأَرْضَ شَقًّا ﴿٣﴾ فَأَنْبَتْنَا فِيهَا حَبًّا ﴿٤﴾ وَعَبْنًا وَقَضْبًا ﴿٥﴾ وَرَبُّنَا نَحْلًا ﴿٦﴾ وَحَدَائِقِ غُلْبًا ﴿٧﴾ وَفَاكِهَةً وَأَبًّا ﴿٨﴾﴾ [عبس: ٢٤ - ٣١].

وقال في سورة الطارق: ﴿فَلْيَنْظُرِ الْإِنْسَانُ مِمَّ خُلِقَ ﴿٥﴾ خُلِقَ مِنْ مَّاءٍ دَافِقٍ ﴿٦﴾ يَخْرُجُ مِنْ بَيْنِ الصُّلْبِ وَالتَّرَائِبِ ﴿٧﴾﴾ [الطارق: ٥ - ٧].

وقال تعالى في سورة العاشية: ﴿أَفَلَا يَنْظُرُونَ إِلَى الْأَبْلِ كَيْفَ خُلِقَتْ ﴿٧﴾ وَإِلَى السَّمَاءِ كَيْفَ رُفِعَتْ ﴿٨﴾ وَإِلَى الْجِبَالِ كَيْفَ نُصِبَتْ ﴿٩﴾ وَإِلَى الْأَرْضِ كَيْفَ سُطِحَتْ ﴿١٠﴾ فَذَكِّرْ إِنَّمَا / [[ص ٢٠]] أُنْتُ مُدَكِّرٌ ﴿١١﴾﴾ [العاشية: ١٧ - ٢١]، والمراد بذلك الاستدلال به على معرفته، وعلى قدرته، فكل هذه الآيات دلائل على وجوب النظر في معرفته تعالى، ومعرفة صفاته، فمن تأملها وتدبرها وتفكر فيها علم ما قلناه.

قال رسول الله ﷺ: «أعرفكم بنفسه أعرفكم بربه».

وقال أمير المؤمنين عليه السلام: «بصنع الله يستدلُّ عليه، وبالعقول

وقال تعالى في سورة الملك: ﴿أَوَلَمْ يَرَوْا إِلَى الطَّيْرِ فَوْقَهُمْ صَافَاتٍ وَيَقْبِضْنَ مَا يُمَسِّكُهُنَّ إِلَّا الرِّحْمُنُ إِنَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ بَصِيرٌ ﴿١٩﴾﴾ [الملك: ١٩].

وقال تعالى في سورة نوح: ﴿أَلَمْ تَرَوْا كَيْفَ خَلَقَ اللَّهُ سَبْعَ سَمَاوَاتٍ طِبَاقًا ﴿١٥﴾ وَجَعَلَ الْقَمَرَ فِيهِنَّ نُورًا وَجَعَلَ الشَّمْسُ سِرَاجًا ﴿١٦﴾ وَاللَّهُ أَنْبَتَكُمْ مِنَ الْأَرْضِ نَبَاتًا ﴿١٧﴾ ثُمَّ يُعِيدُكُمْ فِيهَا وَيُخْرِجُكُمْ إِخْرَاجًا ﴿١٨﴾ وَاللَّهُ جَعَلَ لَكُمْ الْأَرْضَ بِسَاطًا ﴿١٩﴾ لِتَسْلُكُوا مِنْهَا سُبُلًا فِجَاجًا ﴿٢٠﴾﴾ [نوح: ١٥ - ٢٠].

وذكر في سورة عمّ يتسألون: ﴿أَلَمْ نَجْعَلِ الْأَرْضَ مِهَادًا ﴿٦﴾ وَالْجِبَالَ أَوْتَادًا ﴿٧﴾ وَخَلَقْنَاكُمْ أَزْوَاجًا ﴿٨﴾ وَجَعَلْنَا نَوْمَكُمْ سُبَاتًا ﴿٩﴾ إِلَى قَوْلِهِ: ﴿وَجَنَّاتٍ أَلْفَافًا ﴿١٦﴾﴾ [النبأ: ٧ - ١٦].

وقال تعالى: ﴿قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ ﴿١﴾ اللَّهُ الصَّمَدُ ﴿٢﴾ لَمْ يَلِدْ وَلَمْ يُولَدْ ﴿٣﴾ وَلَمْ يَكُنْ لَهُ كُفُوًا أَحَدٌ ﴿٤﴾﴾ [الإخلاص: ١ - ٤]، يقال: إن المشركين قالوا لرسول الله ﷺ: (انسب وبين وصف لنا ربك)، فأنزل الله تعالى هذه السورة، ولذلك سُميت سورة الإخلاص، وسورة نسبة الرب، وسورة الولاية.

وروي عن أمير المؤمنين عليه السلام أنه قال: «اللَّهُ أَحَدٌ» بلا تأويل عدد، «اللَّهُ الصَّمَدُ» بلا تبعيض به، و«لَمْ يَلِدْ» فيكون لها مشاركا، و«لَمْ يُولَدْ» فيكون موروثا هالكًا، «وَلَمْ يَكُنْ لَهُ كُفُوًا أَحَدٌ».

واعلم أن الله تعالى قد ذكر في القرآن أدلة كثيرة على حدوث العالم وعلى إثباته وإثبات صفاته وما لا يجوز عليه وما يجوز أكثر مما ذكرنا، وإننا لم نورد جملتها مخافة التطويل، وفي هذا القدر كفاية إن شاء الله، فينبغي للعاقل أن يتأمل في هذه الآيات وينظر فيها ليحصل له العلم بالله تعالى، ويعلم أن ما قاله المتكلمون ليس بخارج من القرآن / [[ص ١٩]] والآثار الصحيحة، لأنهم قالوا: إن النظر في طريق معرفة الله تعالى واجب، لأنه لا طريق إلى معرفته إلا النظر، لأنه لا يخلو أن يكون الله تعالى معلوماً بضرورة أو باستدلال، فإن كان معلوماً بضرورة ينبغي أن يتساوى العقلاء في أن الذراع أكبر من الشبر والعشرة أكثر من واحد، وإن كان معلوماً بالاستدلال فهو كما قلنا، والله تعالى قال في سورة الأعراف: ﴿أَوَلَمْ يَنْظُرُوا فِي مَلَكُوتِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَمَا خَلَقَ اللَّهُ مِنْ شَيْءٍ وَأَنْ عَسَى أَنْ يَكُونَ قَدِ اقْتَرَبَ أَجْلُهُمْ﴾ [الأعراف: ١٨٥]، يُحَدَّرُ بذلك المكلف حتى لا يخلو في وقت من

قلنا: إنه يخاف بأحد الأسباب المعروفة المذكورة في الكتب التي هي إما أن يسمع اختلاف الناس في آرائهم وأديانهم، وتضليل بعضهم بعضاً، وادعاء كل فريق منهم أن الحق معهم والباطل مع مخالفيهم إن كان ناشئاً فيما بينهم، أو بأن يسمع تذكير مذكر أو وعظ واعظ يُذكر الناس بأيام الله والثواب والعقاب، وإما أن يتبته من ذي قبل بأن يرى آثار النعمة على نفسه ظاهرة، فيجوز أن يكون له صانع صانعه وأنعم عليه بتلك المنافع وأراد منه معرفة وشكره، وأنه لو عرفه وشكره رباً زاد في نعمته وإن لم يعرفه أزال عنه نعمته، ورباً أضره بنوع مضرّة، إذ قد تقرّر في عقله أن من لا يشكر النعم يستحقّ الذمّ، والذمّ ممّا يضرّ المذموم. وإن لم يتفق له أحد هذين الوجهين، فلا بدّ من أن يُخاطر الله بباله ما يتضمّن هذا المعنى، فيُخوّفه به ويُبْهته على جهة الخوف وسببه، فيعلم عند ذلك وجوب النظر عليه.

أما قول السائل: (أرأيتم لو لم يحصل له هذا الخوف)، فالجواب عنه أن نقول: لو لم يحصل للعاقل شيء من أسباب الخوف لم يكن مكلفاً جملةً، وذلك لأنه إذا لم يخف لم يجب عليه النظر على ما ذكره السائل، وإذا لم يجب عليه النظر فلا يُكلفه الله تعالى النظر، وإذا لم يُكلفه النظر لم يُكلفه المعرفة، إذ لا يمكن تحصيل / [[ص ٢٥٧]] المعرفة الاستدلالية إلا بالنظر، وإذا لم يُكلفه المعرفة مع كونها لطفاً لحاله فيما كلفه لم يحسن منه تبارك وتعالى [أن] يُكلفه من حيث حرمة ما هو لطف في تكليفه وهو ممكن الحصول، فلا يكون مكلفاً على ما قلناه.

فإن قيل: ما تقولون فيها لو عارض خاطره المخوف له من ترك النظر خاطر آخر يُخوّفه من فعل النظر، كأن يقول له: (لا تأمن من أنك إن نظرت أتعبت نفسك وتحملت المشقة، وربّما لا تحصل من نظرك على معرفة، فاختر الدعة والراحة لنفسك)، أو يقول له: (لا تأمن من أنك لو نظرت أو عرفت أن لك صناعاً وأخذك بذلك وعاقبك عليه، كالمملك في الشاهد، فإنه ربّما يعاتب ويعاقب من يريد تعرّفه وتعرّف أحواله والاطّلاع على أسرارهِ وضائرهِ)، أو يقول: (لا تأمن من أن يكون لك صانع سفيه فيعاقبك على نظرك وتحصيل معرفتك به من دون وجه يقتضي ذلك)، أو يقول له: (إنك الساعة تظنّ ثواباً وعقاباً، فيدعوك ذلك إلى أداء الواجبات واجتناب المقبّحات، فلا تأمن من أنك إن نظرت أفضى بك النظر إلى أن لا ثواب ولا عقاب، فتنتهمك في القبائح

تثبت معرفته، وبالفكر تثبت حجّته، معروف بالدلالات، مشهور بالبيّنات...» إلى آخر الخطبة.

وسئل الرضا عليه السلام، فقيل: ما الدليل على حدوث العالم؟ قال: «أنت لم تكن ثمّ كنت، وقد علمت أنك لم تكون نفسك ولا كوّنك من هو مثلك».

فإذا ثبت وجوب النظر، فينبغي أن ينظر في الأجسام دون الأعراض، ليكون عليه أسهل، وإلى معرفته تعالى أقرب.

والدليل على أن الأجسام محدّثة أنه لو كانت قديمة لوجب أن تكون في الأزل في جهة من جهات العالم، لأنّ ما هي عليه من الحجم والجنّة يوجب ذلك، فلا يخلو كونها في تلك الجهة إمّا أن يكون للنفس أو لمعنى قديم أو لمعنى محدّث أو بالفاعل، ولا يجوز أن يكون في جهة للنفس، لأنّه يوجب استحالة انتقالها، لأنّ صفات النفس لا يجوز تغييرها وزوالها، والمعلوم ضرورة صحّة انتقالها، ولا يجوز أن يكون كذلك لمعنى قديم، لأنّها لو كانت كذلك لوجب إذا انتقل الجسم أن يبطل ذلك المعنى، لأنّ وجوده فيها على ما كان يوجب كونها في الجهتين معاً، وذلك محال، والانتقال لا يجوز على المعنى، لأنّه من صفات الجسم، والمعنى المحدّث لا يوجب صفة في الأزل، ولو كانت كذلك بالفاعل لوجب أن تكون محدّثة، لأنّ من شأن الفاعل أن يتقدّم على فعله، وذلك مستحيل في القديم، فبطل بجميع الأقسام كونها في الأزل، وإذا لم تكن قديمة كانت محدّثة، وإذا ثبت ذلك يجب أن يكون العالم محدّثاً، لأنّه هو الجواهر والأعراض، والآيات التي تقدّمت دلائل على حدوث العالم، وقد أطنب المتكلّمون القول في هذا الفنّ، وليس هذا موضعه.

\*\*\*

المنقذ من التقليد (ج ١) / سديد الدّين الحمصي (ق ٧هـ):

[[ص ٢٥٦]] وأما الوجه الآخر الراجع إلى المعرفة، فهو أن معرفة الله تعالى واجبة، ولا تحصل إلا بالنظر، فيجب النظر بوجوب ما لا يتمّ الواجب إلا به.

فإن قيل على الوجه الأوّل: إنكم بنيتم وجوب النظر على خوف العاقل من إهماله، فلم قلتم: إنه يخاف من إهماله؟ وما سبب خوفه؟ أرأيتم لو لم يحصل لبعض العقلاء هذا الخوف، أليس لا يجب عليه هذا النظر على ما ذكرتموه؟ فيكون قد خلا ذلك العاقل من وجوب النظر عليه، فيبطل قولكم: إنه ممّا لا يخلو المكلف مع كمال عقله من وجوبه.

أيضاً مدفوع، بسبب أن الضرر الذي يخافه بفعل النظر إنما هو ذم العقلاء، ولا نسبة لهذا الضرر إلى ضرر العقاب الذي يخافه في إهمال النظر، فيجب عليه العمل على خاطره الأول وترك الالتفات إلى هذا الخاطر دفعا للضرر الأعلى بالضرر الأدنى.

فإن قيل: فما الجواب إذا فرض ورود هذا الخاطر على وجه آخر؟ وهو أن يقول: لو انكشف لك أن لا صانع ولا ثواب ولا عقاب انهمكت في المعاصي والإخلال بالواجب، فيكون نظرك هذا مفسدة فيقبح منه الإقدام على النظر، / [[ص ٢٥٩]] لتجويزه كونه مفسدة، وتجويز وجه القبح في الفعل كالقطع عليه في قبح الإقدام على الفعل.

قلنا: لو ورد له مثل هذا الخاطر، فإنه يجب على الله دفعه عنه ليسلم له خاطره المخوف من ترك النظر وإهماله، ويصير النظر واجبا عليه. وجملة الأمر أنه لو لم يخف من إهمال النظر وتركه لم يكن مكلفاً أصلاً على ما ذكرناه.

فإن قيل: العاقل قبل أن ينظر ويحصل له بنظره العلم، لا يكون عالماً بأن نظره يفضي إلى العلم فيجوز أن يفضي به إلى الجهل، فيقبح منه الإقدام عليه، لأن تجويز وجه القبح في الفعل كالقطع عليه من قبح الإقدام عليه.

قلنا: العاقل قد علم حسن جميع الأنظار عند اشتباه الأمور والتباسها، بل قد علم وجوب البعض، وهو الذي يخاف في إهماله الضرر فيأمن بذلك من إفضاء النظر إلى جهل أو قبح آخر، وكيف يُجوز قبح ما قد علم حسنه.

ثم نقول للسائل: يلزمك على هذا القول أن يحكم بقبح النظر في الأمور الدنيوية أيضاً الذي قد علمنا ضرورة حسنه بمثل ما ذكرته في النظر في طريق معرفة الله.

فإن قيل: لِمَ قلت: إن العاقل لو لم يخف من ترك النظر في ابتداء تكليفه، للزم أن لا يكون مكلفاً جملة؟

قلنا: لما أشرنا إليه، وهو أنه إذا كلفه الحكيم لا بد من أن يزيح عنته بالإقذار والتمكين واللفظ أيضاً، لأنه داخل في جملة إزاحة علة المكلف، على ما نبين فيما بعد إن شاء الله تعالى.

واللطف إذا كان من فعله تعالى وجب أن يفعله، وإذا كان من مقدور العبد وجب عليه تعالى أن يكلفه ذلك، ويجري تكليفه ذلك الفعل الذي هو / [[ص ٢٦٠]] لطف مجرى فعله اللطف إذا كان من مقدوره تعالى.

والامتناع من الواجبات، وتستحق بذلك الذم من العقلاء، فيذمؤك ويؤذوك باللوم والذم).

قلنا: أما الخاطر الأول، فلا يصلح أن يكون معارضاً لخاطره المخوف له من ترك النظر، باعتبار أنه قد عرف من طريق التجربة أن العاقل بأن يتأمل ويحتنب عن الأمور عند اشتباهها، يكون أقرب إلى الصواب وانكشاف الحال له منه إذا أهمل التأمل والبحث. كمن اعترضه في سفره طريقان، فيقول له مثلاً زيد: إن هذا الطريق أقرب وليس فيه خطر، والطريق الآخر أبعد وفيه خطر من سبع أو قاطع طريق. وعمرو يقول له عكس ذلك. أو كمن يريد إيداع ماله عند أحد شخصين يقول له بعض الناس: إن الأمين منهما واحد معين دون الآخر، ويقول بعضهم عكس ذلك، وهو أن الأمين ذلك الآخر دون الأول. أو كمن يريد حمل متاعه إلى بعض البلاد فيقول له زيد: إن ذلك المتاع / [[ص ٢٥٨]] غالٍ في بلد بعينه رخيص في غيره، وعمرو يقول عكسه، وهو أنه رخيص في ذلك البلد غالٍ في غيره.

فإن هؤلاء يعلمون أنه يجب عليهم أن يتأملوا في ذلك ويبحثوا، وأنهم بالتأمل والبحث يكونون أقرب إلى السلامة منهم إذا أهملوا التأمل وعملوا على التبخيت. ولو كان بهذا الخاطر اعتداد وإليه التفات، لوجب أن لا يُنظر في شيء من الأمور الدنيوية، لأن مثل هذا الخاطر يمكن ويتصور ورودها فيها.

فأما الخاطر الثاني فمدفوع أيضاً ولا يصلح أن يكون معارضاً لخاطره المخوف من ترك النظر، من حيث إن المتقرر في العقل والمعلوم عند العقلاء هو أن المنعم عليه إذا عرف منعمه وشكره على نعمته كان أقرب إلى السلامة من جانبه والزيادة في نعمه منه إذا أهمل معرفته وشكره.

فأما ما قاله من حديث الملك، فإنه إنما يعاتب على ما ذكره من حيث إنه يستضر باطلاع من اطلع على أسراره وضمايره، حتى لو فرضناه أنه لا يستضر بذلك ويعلم أن هذا الإنسان إنما يعرفه ويتعرف تفاصيل نعمه ليشكره عليها على التفصيل، فإنه لا يعاقبه عليه، ولو عاقبه على ذلك لكان ذلك سفهاً.

وأما الخاطر الثالث، فليس بمعارض أيضاً، لأن السفيه لا حيلة معه لا بأن يعرف ولا بأن لا يعرف، فلا يكون ترك النظر والمعرفة دافعا لمضرته.

فأما ما ذكره في الخاطر الرابع، ففيه بعض الاشتباه، ولكنه

طريق الإدراك لا يعلمه فينقطع طمعه في أن يحصل معرفته من طريق الإدراك. وليست أيضاً من القسم الثالث، لأن ما يُعَلَّم بالأخبار المتواترة لا بدَّ من أن يكون مدرَكًا، وأن يستند الخبر فيه إلى الإدراك. ألا ترى أن جماعة المسلمين يُخبرون الكُفَّار عن توحيد الله تعالى وعدله ونبوة محمد ﷺ، كما يُخبرونهم عن بلدانهم والأحوال الجارية فيما بينهم، فيحصل لهم العلم بالثاني دون الأوَّل، لما كان هو مدرَكًا وذاك غير مدرَك، وقد ذكرنا أنه تعالى ليس بمدرك. فلم يبقَ إلا أن يكون من القسم الرابع، وهو أن يكون طريق معرفة النظر.

فإن قيل: ولم قلت: إنَّ علومنا منحصرة في هذه الأقسام؟ ولم لا يجوز أن يكون هاهنا قسم آخر؟

قلنا: لو كان هناك قسم آخر لتُصوَّر أن يعلم الواحد منَّا شيئاً لا بأن يعلمه علماً أوَّلِيًّا، ولا بأن يدركه، ولا بأن يُخبرها المتواترون عنه، ولا بأن ينظر ويتفكَّر في شيء، والمعلوم خلاف ذلك.

فإن قيل: أليس العلم بالمحفوظ الذي يُسمَّى حفظاً يحصل لا من شيء من هذه الطُّرُق بل بالتكرار، وكذا العلم بالصناعات فإنَّه يستفاد من الممارسة لا من شيء من هذه الطُّرُق، وقد نعلم بالخبر ما لا يكون كما نعلمه بخبر الله تعالى وخبر الرسول والمعصومين عليهم السلام، فكيف يصحُّ قولكم: إنَّ ما نعلمه بالخبر لا يكون إلا مدرَكًا؟

قلنا: أمَّا العلم المحفوظ والعلم بالصناعات فيدخل فيما يُعَلَّم من طريق / [[ص ٢٦٢]] الإدراك، لأنَّه لا بدَّ في الذي يحفظ شيئاً من أن يتكرَّر على سماعه إدراك تلك العبارات حتَّى يحفظها، وكذا الممارس للصناعة لا بدَّ من أن يتكرَّر رؤيته لعمل تلك الصناعة حتَّى يتعلَّم، فليس واحد من العلمين خارجاً من طريق الإدراك بل الإدراك فيها متأكَّد، إذ يحصلان عند تكرُّره. وأمَّا ما نعلمه بخبر الصادقين فهو داخل فيما نعلمه بالنظر والاستدلال، من حيث إنَّا لو لم نستدلَّ على صدقهم لما علمنا بخبرهم شيئاً. ومرادنا بقولنا: إنَّ ما نعلمه لا بدَّ أن يكون مدرَكًا ما لم يُعَلَّم بالأخبار المتواترة، وإلا فما عداها ممَّا ذكرناه داخل فيما يُعَلَّم بالنظر والاستدلال.

فإن قيل: أليس أحدنا يعلم أشياء بطريق إدخال التفصيل على الجملة؟ وذلك خارج عن الأقسام التي ذكرتموها.

قلنا: ذلك ليس خارجاً عمَّا يُعَلَّم من طريق الاستدلال، إذ

وسنبيِّن أنَّ العلم بالثواب والعقاب لطف للمكَلَّف إذا كان من فعله، فيجب عليه تعالى أن يُكَلِّفه ذلك، وما لا يتمُّ ذلك إلا به من معرفته تعالى ومعرفة توحيدِه وعدله، وما هو سبب لتلك المعارف من النظر في أدلَّتْها، ليكون قد أراح عِلَّتَه في تكَلِّفه. فلو لم يُكَلِّفه النظر لم يحسن تكليفه المعارف وتحصيل العلم بالثواب والعقاب، وإذا لم يُكَلِّفه ذلك مع أنَّها لطف له لم يحسن تكليفه.

فإن قيل: العاقل إنَّها يخاف من إهمال النظر لخوفه من إهمال المعرفة، فإذا خاف من إهمال المعرفة وعلم أنه لا يحصل إلا بالنظر يصير خائفاً من إهمال النظر، وهذا الخوف إنَّما يحصل لمن يكون عالماً بأنَّ النظر هو الطريق إلى المعرفة، فكيف يعلم العاقل في هذا المقام كون النظر طريقاً إلى العلم؟

قلنا: لا بدَّ من أن يكون قد عرف أنَّ النظر من مدارك العلم وطرقه، وقد علم ذلك بالتجربة في استعماله عند اشتباه الأمور والتباسها عليه في متصرِّفاته ومعاملاته الدنيويَّة التي سبقت الإشارة إلى بعضها، فلا استبعاد في ذلك.

فإن قيل: على الوجه الثاني الذي ذكرناه في وجوب النظر، لم قلت: إنَّ معرفة الله تعالى واجبة؟ ولم قلت: إنَّها لا تحصل إلا بالنظر؟

قلنا: إنَّما قلنا: إنَّ معرفة الله تعالى واجبة، من حيث إنَّ ما هو لطف لنا وجار مجرى دفع الضرر من النفس من العلم بالثواب والعقاب الذي علمنا وجوبه لا يحصل إلا بعد معرفة الله تعالى ومعرفة توحيدِه وعدله، فيجب معرفته تعالى لوجوب ما لا يتمُّ الواجب إلا به.

وإنَّما قلنا: إنَّ معرفة الله لا تحصل إلا بالنظر، من حيث إنَّ علومنا منحصرة في أقسام أربعة: أوَّلها العلوم البدهيَّة الأوَّلِيَّة، كعلمنا بنفوسنا والأحوال التي نجدها من نفوسنا، والعلم بأنَّ الكلَّ أعظم من الجزء إلى أشباه ذلك. وثانيها: ما نعلمه من طريق الإدراك بالحواسِّ. وثالثها: ما نعلمه بالأخبار المتواترة / [[ص ٢٦١]] كالبلدان والوقائع الكبار التي أُخبرنا عنها. ورابعها: ما نعلمه بالنظر.

ومعرفة الله تعالى ليست من البدهيَّات، لاختلاف العقلاء فيها، ولإمكان دخول الشبهة فيها، ولصحَّة الاستدلال عليها، إذا البدهي لا يُتصوَّر فيه شيء من ذلك. وليست هي من القسم الثاني، لأنَّه تعالى ليس بمدرك، ولأنَّ من يطلب العلم به من

فإن قيل: لِمَ لا يجوز أن يُعرَفَ تعالى بتعليم المعلم الصادق على ما يذهب إليه الباطنية؟

قلنا: جواب هذا قد سبق، وهو أنه بماذا نعلم صدق المعلم؟ إن قالوا: بمعلم آخر، تسلسل. وإن قالوا: بالنظر والاستدلال، قلنا: فقد ثبت أن المعرفة لا تحصل من دون النظر والاستدلال.

ثم يقال لهم: إذا أرجعتم إلى أن صدق المعلم إنما يُعلم بالنظر والاستدلال، فما الذي يدل على صدقه؟ فلا بد من أن يقولوا: إنه المعجز الظاهر عليه، فنقول: والمعجز إنما يدل على ذلك بعد أن يُعلم أنه من فعل الله الحكيم الذي لا يجوز عليه تصديق الكذاب. فعلى هذا ما لم يسبق العلم بالله وحكمته، لا يُعلم صدق / [[ص ٢٦٤]] من أظهر عليه المعجز، فكيف يعرف الله تعالى بصدقه؟ وهل هذا إلا إيقاف كل واحد من العلمين على الآخر؟ فلا يحصلان ولا واحد منهما.

فإن قيل: إذا لم يكن التعليم طريقاً إلى تحصيل المعرفة، فلماذا تُدرِّسون وتُدْرِّسون وتُعلِّمون وتُعلِّمون وتُصنِّفون الكُتُب وتُحَثُّون على قراءتها ودرايتها؟ وهل هذا إلا مناقضة منكم وتعليم أنه لا يجوز الاشتغال بالتعليم!؟

قلنا: هذا الذي ذكرتموه هل هو إلا نظر واعتبار واستدلال؟ لأنكم تقولون: لو لم يكن التعليم حقاً لما اشتغلتم بالتعليم وتلزمون خصومكم المناقضة، وإلزام المناقضة ضرب من ضروب النظر والاستدلال، إذ هو استدلال على فساد مذهب الخصم بلزوم المناقضة فيه، فهل أثمر استدلالكم هذا لكم علماً ومعرفة أم لا؟ إن قالوا: لا، قلنا: فقد أبطلتم معنى العلم، وإن قالوا: نعم، فقد أبطلوا مذهبهم في أن النظر والاستدلال ليس طريقاً إلى المعرفة، وظهر أنهم هم المناقضون في هذا القول. فهذا معارضة صحيحة لهم.

ثم نقول في الجواب: إن اشتغالنا بما ذكرناه من التدريس والتدريس والتعليم والتعلم ليس هو ليحصل العلم بمجرد قول المدرس والمعلم، وإنما هو تسهيل الطريق والتنبيه على الأدلة، فقول المدرس وتصنيف المصنّف وما أودعه الكتاب يُنبهنا على الدليل ويُسهّل طريقنا إلى التوصل إليه، فإن نحن نظرنا علمنا، وإن لم ننظر لم نعلم بمجرد قولهم الحق، فبطل قولهم.

يزيد ما ذكرناه وضوحاً أننا لا نراعي صدق المدرس والمصنّف كما تراعون أنتم صدق المعلم، وعلى هذا قد يتعلم ويقرأ متعلم

الصحيح في طريق النظر والاستدلال أنه ترتيب علوم أو ظنون ترتيباً مخصوصاً يحصل منه علم آخر أو ظن آخر، وهذا متحقق في إدخال التفصيل على الجملة.

فإن قيل: فما تقولون فيما يفعله المنتبه من رقدته، في أي قسم يدخل من الأقسام التي ذكرتموها؟

قلنا: هو أيضاً داخل في الاستدلال، لأنه يتذكر كيفية ترتيبه للعلوم التي رتبها، فيعلم ما علمه أولاً، إلا أن المدة فيها تقصر عما كان في الأول.

ويمكن أن يُحصَر علمونا في قسمين، بأن يقال: ما نعلمه إما أن يتوقّف العلم به على اختيارنا وفعلنا أو لا يتوقّف، ولا ثالث. فإن لم يتوقّف فهو الذي يُعبّر عنه بأنه ضروري، وشأنه أن لا يتأتى فيه النظر والاستدلال، ولا يمكن دفعه عن النفس إلا بشبهة. وإن توقّف على اختيارنا فهو الذي نُحصّله بالنظر والاستدلال لا غير، إذ لو تصوّر خلاف ذلك لتأتى منا أن نحصل علماً بشيء باختيارنا من دون أن ننظر ونستدل، ومعلوم خلاف ذلك. وقد علمنا أن معرفة الله تعالى ليست من القسم / [[ص ٢٦٣]] الأول لصحة دخول الشبهة فيها، ولصحة النظر والاستدلال فيها، فإن ما نعلمه لا باختيارنا لا يتأتى فيه شيء من ذلك. فتعيّن أنها تحصل بالنظر والاستدلال.

فإن قيل: لم لا يجوز أن يُعرَفَ تعالى بالتقليد على ما ذهب إليه طائفة من الحشوية وأهل الحيرة؟

قلنا: التقليد ليس طريقاً إلى تحصيل المعرفة، لأنه قبول قول الغير واعتقاد مضمونه من دون حجة وبيّنة، وما هذا حاله لا يتمييز فيه الحق من الباطل.

ولو صرنا إلى التقليد لم يكن تقليد المقر بالصانع أولى من تقليد نافية ومنكره، وكان يجب أن يكون اليهود والنصارى وجميع أصناف الكفار معذورين في تقليدهم أسلافهم، وأن تكون عقائدهم معارف. ومعلوم خلاف ذلك.

فإن قيل: تقليد المحقّ إنما هو طريق إلى المعرفة لا تقليد المبطل، فلا يلزم ما ذكرتموه.

قلنا: وبما ذا نُميِّز بين تقليد المحقّ وتقليد المبطل؟ إن قيل: بتقليد آخر، تسلسل. وإن قيل: بالنظر في الدليل، قلنا: فقد ثبت أن المعرفة لا تحصل إلا بالنظر في الدليل، وأن طالب المعرفة لا غنية له عن النظر والاستدلال.

جاريةً مجرى دفع الضرر عن أنفسنا، وأن ما يقوله المشايخ - من أن وجه وجوب المعرفة كونها لطفاً في أداء الطاعات واجتناب المقبّحات - تسامح منهم وتساهل. وذلك لأن كون المعرفة لطفاً إنَّما هو وجه وجوب أن يُكلِّفنا الله تعالى المعرفة، وليس ذلك وجهاً في وجوب فعل المعرفة علينا، إذ اللطف من حيث هو لطف إنَّما يجب على المكلف إذا كان من فعله، وإذا كان من فعل المكلف فإنَّه يجب على المكلف الحكيم أن يُكلِّفه ذلك.

يبيِّن ما ذكرناه أن اللطف إذا كان من فعلنا فإنَّه يجب علينا إذا كان لطفاً في أداء واجب أو امتناع من فعل قبيح لما جرى ذلك مجرى دفع ضرر العقاب الذي يُستحقُّ على الإخلال بالواجب وارتكاب القبيح، ولا يجب علينا ما كان لطفاً لنا في فعل مندوب إليه لم يحصل فيه هذا الوجه. ومعلوم أن ما يجب لكونه لطفاً يجب على المكلف فعله، سواء كان لطفاً في واجب ومندوب إليه.

\* \* \*

الرسالة السعدية / العلامة الحلي (ت ٧٢٦هـ):

/ [[ص ٣١]] الفصل الأول: فيما يتعلَّق بذات الله تعالى وصفاته: اختلف المسلمون هنا في مسائل نحن نذكرها ونوضِّح ما يجب أتباعه منها بعون الله تعالى:

/ [[ص ٣٣]] المسألة الأولى: في حقيقته تعالى:

ذهب المحقِّقون من المسلمين إلى أن الله تعالى مجرد ليس بجسم، ولا عرض، ولا متحيِّز، ولا حاصل في مكان. وذهبت طائفة المشبهة من الحنابلة وغيرهم إلى أن الله تعالى جسم له طول وعرض وعمق، / [[ص ٣٤]] وأنه جالس على العرش. ولم يعلموا أنه يلزم من هذا الكفر، لأنَّه قد ثبت بالبراهين القطعية أن كلَّ جسم محدث وممكن ومحتاج إلى المؤثِّر، فيخرج الواجب تعالى عن كونه واجب الوجوب، وذلك محض الكفر. فيجب العدول عن هذا القول إلى الأوَّل، ويتعيَّن المصير إليه.

\* \* \*

أنوار الملوكوت / العلامة الحلي (ت ٧٢٦هـ):

/ [[ص ١٣]] المقدمة الثانية: أن معرفة الله تعالى لا تتمُّ إلا بالنظر، وهذه المقدمة بيِّنة لا تنفقر إلى الاستدلال، لأنَّ المعرفة ليست ضرورية قطعاً، بل نظرية، والمفيد في النظريات إنَّما هو النظر، لأنَّ العقلاء بأسرهم في كلِّ زمان ومكان يلتجأون إليه في استحصال مقاصدهم المجهولة، ولو كان، هناك طريق آخر

من طائفة عند مدرِّس من طائفة أخرى، ولا شك في أن هذا بخلاف ما تذهبون إليه.

فإن قيل: كيف يعلم المكلف وجوب معرفة الله تعالى عليه وهو لا يعرف صفة المعرفة على التفصيل؟ إذ هل تكليفه المعرفة مع فقد علمه بصفته تعييناً إلا ملحقاتاً بتكليف ما لا يطاق؟

/ [[ص ٢٦٥]] وبيان ذلك: أن علم وجوب تحصيل المعرفة بأن له صانعاً كان عالماً بأنَّه لا يقدر على تحصيل تلك المعرفة المعينة، وعلمه بذلك يندرج تحته العلم بأنَّ له صانعاً، فيستثني عن تحصيله ثانياً، إذ لو لم يعلم أن له صانعاً لم يتصوَّر أن يعلم أنه يقدر ويمكنه تحصيل العلم بأنَّ له صانعاً.

والجواب من ذلك أن نقول: إنَّ المكلف وإن لم يعلم صفة المعرفة الواجبة عليه على التعيين، فإنَّه عرفها على الجملة، وعرف سببها الذي هو النظر على التعيين، وذلك يغني في إزاحة علته عن العلم بتعيين المعرفة.

وبيان أنه يعلم المعرفة على طريق الجملة: أنه قد علم ببديهة العقل أن النفي والإثبات المتقابلين لا بدَّ من أن يكون أحدهما حقاً، فيعلم أن في مقدوره تحصيل العلم بما هو حقُّ نفياً كان ذلك الحقُّ أو إثباتاً، فيعلم وجوب تحصيل العلم الذي هو متعلِّق بالحقِّ. ولا يلزم على هذا أن يكون عارفاً بالله تعالى، لعلمه بما ذكرناه وتصوُّر أن تكون المعرفة واجبة عليه ويكون مكلفاً بها، ولا يلزم عليه فساد، وتزاح علته بمعرفته بما هو سبب المعرفة على التعيين وهو النظر في طريق المعرفة.

وتحقيق القول في المسألة: أنه إذا خاف بأحد الأسباب التي تقدَّم ذكرها فإنَّما يكون خوفه من إهمال المعرفة، وتحقيق القول في أن له صانعاً، وأنه يستحقُّ ثواباً وعقاباً أم لا، وإذا لم يجد مطمعاً في تحصيل المعرفة إلا بالنظر خاف من إهمال النظر.

وعند هذا ينكشف أن ما ذكرناه في وجوب النظر من الوجه الأوَّل راجع إلى الوجه الثاني، وأنه ليس هاهنا وجهان في وجوبه أن خوفه من ترك النظر لا يتصوَّر إلا بسبب خوفه من تلك المعرفة التي لا يرجو تحصيلها إلا بالنظر، فيخاف من ترك المعرفة أولاً، ثم يسري خوفه من تركها إلى خوفه من ترك النظر وإهماله حيث [لا] يطمع في تحصيلها إلا بالنظر.

/ [[ص ٢٦٦]] وبالجملة التي ذكرناها تبيِّن أن وجه وجوب معرفة الله تعالى ومعرفة الثواب والعقاب علينا إنَّما هو كونها

لالتجأوا إليه.

لا يقال: لم لا يجوز أن يكون التقليد كافياً في هذا الباب، أو قول المعصوم؟

لأننا نجيب عن الأول بأن التقليد متردد بين من لا ترجيح فيهم، إذ الأقوال مختلفه، وليس الاستناد إلى أحدها أولى من الآخر، مثل هذا الطريق محصل للمعرفة ضرورة.

وعن الثاني بأن قول المعصوم لا يكون حجة إلا إذا عرفنا كونه معصوماً، وهو أمر باطني خفي لا يعلمه إلا الله، فتكون معرفتنا بالعصمة مستفادة من الله تعالى بالوحي على بعض الرُّسل، وهو مسبوق بمعرفة الله، فيلزم الدور المحال.

لا يقال: إننا نعلم عصمته بالمعجز الظاهر على يده.

لأننا نقول: العلم بالمعجز مسبوق بالعلم بالله تعالى، وكونه غنياً، وفعله لأجل التصديق، فيعود المحذور.

اعلم أن المصنّف أبطل بهذا قول الملاحدة، حيث جعلوا المعارف متوقفة على قول المعصوم.

\* \* \*

معارض الفهم / العلامة الحلي (ت ٧٢٦هـ):

[[ص ٣٢]] دليل وجوب النظر وجوب معرفة الله تعالى:

قال: لأن معرفة الله تعالى واجبة، لكونها دافعة للخوف الحاصل من الاختلاف وغيره، وهي متوقفة عليه.

أقول: هذا دليل على كون النظر واجباً، وتقريره: أن معرفة الله تعالى واجبة، ولا تتم إلا بالنظر، وما لا يتم الواجب إلا به يكون واجباً. أمّا أن معرفة الله تعالى واجبة، فلكونها دافعة للخوف، ودفع الخوف واجب. أمّا أنّها دافعة للخوف، فلأنّ العاقل إذا نشأ بين العالم وجد اختلافهم، فيحصل له الخوف بسبب الاختلاف. / [[ص ٣٣]] وأيضاً إذا تكامل عقله ربّما حصل له فكرة في مبدئه ومعاده والمراد منه، فيحصل له الخوف أيضاً، فيجب عليه إزالته.

وإنما يحصل بالمعرفة، فتكون المعرفة واجبة. وأمّا أن المعرفة لا تحصل إلا بالنظر، فلأنّ العقلاء بأسرهم عند اشتباه الأمور عليهم يلتجئون إلى الفكر والنظر، فلو لا أنّه حصل في عقولهم كون النظر والفكر محصلاً للمعارف لما التجأوا إليه. وأمّا أن ما لا يتم

الواجب إلا به يكون واجباً، فلائّه لولا ذلك لزم خروج الواجب عن كونه واجباً، أو التكليف بما / [[ص ٣٤]] لا يُطاق، والتالي

بقسميه باطل، فالمقدّم مثله.

النظر واجب مع قول الإمام عليه السلام:

قال: وقول الإمام لا بدّ فيه من نظر، ولا حاجة إليه، لأنّ الترتيب مؤدّ بالضرورة.

أقول: ذهبت الملاحدة إلى أنّه لا بدّ في المعرفة من قول الإمام. والحقّ خلاف هذا، لأننا نقول: إمّا أن يكون قول الإمام هو المحصل للمعارف، أو مع النظر. والأوّل باطل، لأنّه لا بدّ في قول الإمام من نظر دالّ على صدقه، إذ صدقه / [[ص ٣٥]] لا يُعرف بقوله، وإلا لزم الدور. والثاني باطل، لأنّ الترتيب مؤدّ بالضرورة، فإنّ من علم أنّ العالم متغيّر، وأنّ كلّ متغيّر حادث، فلا بدّ وأن يعلم أنّ العالم حادث، ولا يتوقّف ذلك على قول الإمام.

ردّ قول الملاحدة في وجوب النظر:

قال: والدور والتسلسل مندفعان بالمشاركة بين العقل وقوله، وزيادة عقله.

أقول: إنّ الأشاعرة والمعتزلة ردّوا قول الملاحدة بلزوم الدور والتسلسل. أمّا الدور، فلأنّ الإمام لا يُعرف كونه صادقاً بالضرورة، ولا بالنظر، لأنّه غير كافٍ، بل لا بدّ من قوله، فإذا معرفة صدقه تتوقّف على قوله، وقوله ليس بحجة ما لم يكن صادقاً، فيتوقّف كلّ واحد منهما على الآخر، ويلزم الدور. وأمّا التسلسل، فلأنّ المعلّم إن كان يعرف الله بالضرورة وجب اشتراك العقلاء فيه، وإن كان بالنظر كان النظر كافياً له، فليكيف النظر في حقنا ولا حاجة إليه. وإن كان بمعلم آخر تسلسل.

وهذان مندفعان، أمّا الدور، فلائّه إنّما يلزم على تقدير أن يكون المفيد للمعرفة ليس إلا قول الإمام لا غير، أمّا على تقدير أن يكون الإمام والعقل / [[ص ٣٦]] متشاركين في استحصال العلوم فلا، فإنّه جاز أن يُظهر لنا الإمام مقدّمات عقلية غفلنا عنها يدلّنا على صدقه، فلا يلزم أن يكون صدقه مستفاداً من قوله حتّى يلزم الدور. وأمّا التسلسل، فإنّما يلزم على تقدير أن يكون عقل الإمام مساوياً لعقولنا حتّى يفتقر في معارفه إلى معلّم، أمّا إذا كان عقله أوفر من عقولنا جاز أن يكون نظره موصلاً دون أنظارنا.

وجوب النظر سمعيٌّ عند الأشاعرة وجوابه:

قال: ولا يجب سمعاً، وإلا أفحمت الأنبياء.

أقول: يريد إبطال مذهب الأشعرية، وهو أن وجوب النظر



إنَّكَ تعرف وجوب النظر) لدفعه الخوف، فیتنبَّه المكلف لوجوب النظر، فحیثُ ينظر، بخلاف الأوَّل.

/ [[ص ٣٩]] في أن النظر هل هو أوَّل الواجبات؟

قال: (والمنازعة في أوَّلَيْتِه) لفظيَّة.

أقول: (اختلف الناس) في أن النظر هل هو أوَّل الواجبات أم لا؟ فذهب إليه أكثر المعتزلة. وقال أبو الحسن الأشعري: إن أوَّل الواجبات هو المعرفة بالله. ونُقِلَ عن أبي هاشم أن أوَّل الواجبات هو الشكُّ. وذهب إمام الحرمين إلى أن أوَّل الواجبات هو القصد إلى النظر.

فقال المصنّف: هذه المنازعة لفظيَّة، لأنَّه إن عني بأوَّل الواجبات ما يجب لذاته وبالقصد الأوَّل فهو المعرفة، وإلَّا فهو النظر أو القصد إليه.

عدم كفاية حضور المقدَّمين بلا ترتيب خاصٍّ في حصول النظر:

قال: ولا يكفي حضور المقدَّمين (في الذهن) بلا ترتيب مخصوص، وإلَّا فالكلُّ بديهيٌّ يجب التصديق به للكلِّ.

أقول: ذهب الأوائل إلى أن حضور المقدَّمين في الذهن غير كافٍ في حصول المطلوب، بل لا بدَّ مع حضورهما من ترتيب مخصوص. وهو حقٌّ، فإنَّ / [[ص ٤٠]] المقدَّمين لو كَفَتَا في حصول المطلوب من غير ترتيب لزم أن لا يخلو عاقل من العلوم النظرية، والتالي باطل، فالمقدَّم مثله. بيان الشرطيَّة: أن النتائج النظرية إنَّما تُستفاد من المقدَّات البديهية، والناس بأسرهم مشتركون فيها، فيجب اشتراكهم في لوازمها. وأيضاً فالمقدَّات البديهية لما لم يخل العقلاء منها في وقت من الأوقات يلزم أن تكون لوازمها كذلك، ولما كان الأمر بخلاف ذلك علمنا أنه لا بدَّ من ترتيب معيَّن.

الترتيب ليس بمقدَّمة:

قال: وليس بمقدَّمة حتَّى يتسلسل.

أقول: هذا جواب عن سؤال مقدَّر اعترض به فخر الدِّين، وهو أن يقال: الترتيب إمَّا أن يغيِّر المقدَّمين، أو لا. والثاني يلزم منه عدم اشتراطه بعد حصول المقدَّمين. والأوَّل يلزم منه التسلسل، لأنَّ انضمام الترتيب إلى المقدَّمين لا بدَّ فيه من ترتيب آخر، ويطرأ.

/ [[ص ٤١]] والجواب: أن الترتيب مغاير للمقدَّمين، ولا

سمعيٌّ، فقال: لو كان كذلك لزم إفحام الأنبياء، والتالي باطل، فالمقدَّم مثله. بيان الشرطيَّة: أن النبيَّ إذا جاء إلى المكلف فقال له: أتبعني، فقال له المكلف: أنا لا يجب عليَّ أتباعك إلَّا إذا عرفت صدقك، ولا أعرف صدقك إلَّا بالنظر، والنظر لا يجب عليَّ إلَّا بقولك، وقولك ليس بحجَّة. فينقطع النبيُّ. وأمَّا بطلان التالي فظاهر.

/ [[ص ٣٧]] إلزام الأشاعرة المعتزلة:

قال: وهو مشترك الإلزام.

أقول: ألزم الأشاعرة المعتزلة ما ألزمهم بعينه. ووجهه: أنه لو كان النظر واجباً بالعقل لزم (إفحام الأنبياء)، لأنَّه وإن كان واجباً بالعقل إلَّا أنه واجب بالنظر لا بالضرورة، لأنَّكم تقولون: إن معرفة الله تعالى واجبة، ولا تتمُّ إلَّا بالنظر، فيكون النظر واجباً. وإذا كان النظر إنَّما يجب بالنظر، فقبل العلم بوجوب النظر إذا جاء النبيُّ إلى المكلف وقال له: أتبعني، قال له المكلف: إنَّما يجب عليَّ أتباعك إذا عرفت صدقك، ولا أعرف صدقك إلَّا بالنظر، والنظر لا أعرف وجوبه إلَّا إذا نظرت، (وأنا لا) أنظر. فينقطع النبيُّ أيضاً.

وجوب النظر فطريُّ القياس:

قال: وخلصنا بكونه فطريُّ القياس.

أقول: هذا جواب عن إلزام الأشاعرة، وتقريره: أن النظريَّ على قسمين: فطريُّ القياس، وغير فطريُّ القياس. ونعني بفطريُّ القياس ما يكون حاصلًا من مقدَّمين بديهيَّتين لا يخلو الذهن منها، فإنَّ تلك النتيجة لا يخلو الذهن منها / [[ص ٣٨]] أيضاً، كقولنا: الاثنان نصف الأربعة، لأنَّه حصل من مقدَّمتين: إحداهما: الاثنان عدد انقسمت الأربعة إليه وإلى ما يساويه، وكلُّ عدد انقسمت الأربعة إليه وإلى ما يساويه فهو نصف الأربعة، فينتج أن الاثنان نصف الأربعة. فهذه النتيجة لما حصلت من مقدَّات لا يخلو الذهن عنها كانت تامَّة في الذهن (دائماً، بخلاف) الاستدلال على حدوث العالم، فإنَّه إنَّما يكون بمقدَّات نظرية يخلو الذهن عنها، فيخلو عن نتيجتها. ووجوب النظر من قبيل القسم الأوَّل، فالذهن لا يخلو عن معرفة وجوبه وإن كان نظرياً، وحيثُ لا يلزم الإفحام، لأنَّ النبيَّ إذا قال للمكلف: أتبعني، قال: لا أتبعك حتَّى أعرف صدقك، ولا أعرف صدقك إلَّا بالنظر، والنظر (لا أفعله حتَّى أعرف وجوبه، فيقول النبيُّ له:

قال: وقيل: لا يفيد اليقين، لتوقفه على ظنّيّات عشر، والحقّ خلافه.

أقول: قال قوم: إنّ الدلائل النقلية لا تفيد اليقين، لأنّها متوقّفة على مقدّمات عشر كلّها ظنيّة، والموقوف على الظنيّ أولى بأن يكون ظنيّاً، وذلك لأنّ الأدلّة النقلية متوقّفة على نقل اللغة ونقل النحو والتصريف، وعلى عدم الاشتراك والمجاز والتخصيص والنسخ، وعدم الإضمار والتقديم والتأخير، وعدم المعارض العقليّ، ولا شكّ أنّ هذه أمور ظنيّة فإنّ ناقل اللغة والنحو والتصريف قوم محصورون يجوز عليهم الخطأ، فلا يلزم من قولهم العلم، وكذلك عدم البواقي.

واعلم أنّ الحقّ خلاف هذا، فإنّا نعلم قطعاً أنّ بعض الألفاظ يُراد منها / [[ص ٤٤]] حقائقها مع علمنا بتلك الحقائق بالنقل المتواتر، وباقى المفاصد مندفة عنها، فيكون مثل تلك مفيدة لليقين.

تركّب الدليل من مقدّمات سمعيّة وعقليّة:

قال: ولا سمعيّ محض، لتوقفه على المعجز العقليّ.

أقول: لا يجوز أن يكون الدليل مركّباً من مقدّمات نقلية بأسرها، فإنّها غير مفيدة للعلم، لأنّ السمع إنّما يكون حجّة إذا كان المنقول عنه صادقاً، ولا يُعلم كونه صادقاً إلاّ بالمعجز، والاستدلال بالمعجز ليس بالسمع بل بالعقل، فإذن لا سمعي محض.

ما يتوقّف عليه السمع لا يثبت بالسمع:

قال: وضابطه أنّ ما يتوقّف عليه السمع لا يثبت به وإلاّ دار، وما يمكن في العقل لا يثبت به وإلاّ ترجّح بلا مرجّح، والباقي يجوز بهما.

أقول: لما ذكر أنّ من الدلائل ما يكون عقليّاً محضاً، وأنّ منها ما يكون مركّباً من النقلية والعقليّ، أشار إلى ضابط الأدلّة العقلية والنقلية بالنسبة إلى المطالب، / [[ص ٤٥]] وذلك بأن نقول: كلّ مقدّمة يتوقّف السمع عليها لا يجوز إثباتها بالسمع، وإلاّ لزم الدور. بيان ذلك: أنّ الأدلّة السمعيّة بأسرها تتوقّف على صدق الرسول، وعلى وجود الله تعالى، وكونه قادراً عالماً، فلا يجوز إثبات مثل هذه المطالب بالسمع، وكلّ ما يكون نسبة وجوده وعدمه في العقل بالسويّة فإنّه لا يجوز إثباته بالعقل، وإلاّ لكان ترجيحاً من غير مرجّح، كالأحكام الشرعيّة بأسرها، فإنّ العقل

يلزم التسلسل، لأنّ الترتيب إنّما يجب بين المقدّمات التي هي الأجزاء الماديّة، لا بين المقدّمات والترتيب الذي هو الجزء الصوري، فإنّ الترتيب ليس بمقدّمة.

الدليل وأقسامه:

قال: والدليل هو الذي يلزم من العلم به العلم بوجود الشيء، ويُطلّق على الأخصّ، والأمانة ظنيّة.

أقول: الدليل في اللغة هو المرشد، والدالّ أعني الناصب للدليل، والذاكر للدليل. وأمّا في الاصطلاح فإنّه عبارة عن الشيء الذي يلزم من العلم به العلم / [[ص ٤٢]] بشيء آخر، وحينئذٍ يخرج ما يفيد الظنّ عنه.

وقد يُطلّق الدليل على معنى أخصّ من ذلك، لأنّ الدليل بالمعنى الأعمّ قد يكون استدلالاً بالعلّة على المعلول، كالاستدلال بوجود التعفن على وجود الحمّى، ويُسمّى برهان (إ)، لأنّه يعطي عليّة الحكم في نفس الأمر وعند المبرهن. وقد يكون استدلالاً بالمعلول على العلة، كالاستدلال بوجود الحمّى على تعفن الأخلط. وقد يكون استدلالاً بأحد المعلولين على الآخر، كما تقول: زيد به حمّى الغبّ فله قشعريرة، فإنّ حمّى الغبّ - أعني الحرارة الفاشية في البدن التي تعاود في كلّ يومين مرّة واحدة - والقشعريرة معلولا علة واحدة، هي الخلط الصفراوي المتعفن خارج العروق. ويُطلّق على الثاني اسم الدليل، وهو أخصّ من المعنى الأوّل. ويُطلّق على الثاني والثالث برهان (إن). (وأمّا الذي) يفيد الظنّ فإنّه يُسمّى الأمانة، كالاستدلال (بوجود الغيم الرطب على نزول المطر.

الدليل إمّا عقليّ أو مركّب:

قال: وهو عقليّ ومركّب.

أقول: يعني الدليل إمّا أن يكون مركّباً من مقدّمات عقلية، كقولنا: العالم / [[ص ٤٣]] متغيّر، وكلّ متغيّر محدث. فإنّ هاتين المقدّمتين عقليّتان استلزمتا النتيجة من غير توقّف على النقل. وإمّا أن يكون مركّباً من مقدّمات بعضها عقليّ وبعضها نقلية، كسائر المسائل الفقهيّة، فإنّها مركّبة من مقدّمتين: إحداهما: أنّ النبيّ ﷺ قال هذا الحكم، وهذه مقدّمة نقلية. والثانية: أنّ كلّ ما قاله النبيّ ﷺ فهو حقّ، وهذه المقدّمة ليست نقلية وإنّما هي عقلية. وهذا الحكم سارٍ في جميع المسائل.

الدلائل النقلية تفيد اليقين:

المحالات. وأيضاً لو تعدد، فإمّا أن يمتنع عليها المخالفة، أو لا. والقسمان باطلان، أمّا الأوّل فلائته لو كان أحدهما موجوداً بانفراده لصحّ منه إيجاد الحركة، والآخر لو انفرد لصحّ منه إيجاد السكون، فمع الاجتماع إن بقيت الصحتان فهو المطلوب، وإن عُدّمتا فليس أحدهما بقادر، فليس بإله. وأمّا الثاني فلائته لو صحّت المخالفة وأراد أحدهما الحركة والآخر السكون، فإنّ وقعا أو عُدّما لزم المحال، وإنّ عُدّم أحدهما ووقع الآخر فهو ترجيح من غير مرجّح، وقول بوحدانيّة الصانع.

لا يقال: إنّ كلّ واحد منهما حكيم فيتحدّ فعلاهما، لأنّ اتحاد الداعي. ولأنّ كلّ واحد منهما عالم بكلّ المعلومات، فيكون عالماً بوقوع أحد الطرفين، فلا يزيل الآخر. ولأنّ كلّ واحد منهما عالم بكون الآخر قادراً على كلّ مقدور، فإذا خالف أحدهما الآخر لم يتمكن من حصول مطلبيهما، فكان هذا العلم صارفاً لهما عن المخالفة. ولأنّ المحال إنّما لزم من الوقوع لا من صحّة الوقوع.

لأنّ نجيب عن الأوّل: بأنّ نرفض الكلام في ضدّين اشتركا في جهة المصلحة. وهذا السؤال ساقط على رأي الأشاعرة، [لأنّهم لا يقولون بالداعي].

وعن الثاني: أنّ العلم تبع الوقوع الذي هو تبع الإرادة، فلا يكون مانعاً.

/ [[ص ٣٠٥]] وعن الثالث: أنّ العلم حاصل لكلّ واحد منهما، فإنّ صرفهما معاً عدم النقيضان، وإلّا حصل الترجيح من غير مرجّح.

وعن الرابع: أنّ المخالفة لما استلزمت المحال كانت محالاً، لأنّ الممكن لا يستلزم المحال.

وللمشايع طُرق أخرى ضعيفة إحداها: أنّها لو اشتركا في القِدَم لتساويا مطلقاً، لأنّ القِدَم أخصّ الصفات فيستلزم عدم الاثنيّة. وثانيها: أنّ الثاني لا دليل عليه، فيجب نفيه. وثالثها: لو جاز إثبات ثانٍ لجاز إثبات ما لا نهاية له، لعدم الأولويّة.

ونحن قد أعطيناك قانوناً تعلّمت منه ضعف هذه الطُرق وأمثالها.

واعلم أنّ السمع لا يتوقّف على الوحدانيّة، فيجوز إثباتها به.

أوهام وتنبهات:

زعم قوم من الأوائل أنّ العالم واجب الوجود لذاته، وبطلانه قد سلف. وذهبت الثنويّة إلى قِدَم النور والظلمة، وأنّ العالم

يُجوّز وجودها ويُجوّز عدمها، فلا مجال للعقل فيها، وإنّما تثبت بالنقل. وما عدا هذين يجوز إثباته بالعقل والنقل، وذلك مثل كون الله تعالى واحداً، وكونه سمياً بصيراً متكلماً غير مرئيّ، فإنّ هذه صفات لا يتوقّف النقل عليها، فجاز إثباتها به. وفي العقل ما يوجب التصديق بها، فجاز إثباتها بالعقل أيضاً.

لزوم وجود التناسب بين الدليل والمدلول:

قال: والاستدلال إمّا بالعامّ على الخاصّ، أو بالعكس، أو بالمساوي.

أقول: الحجّة والمطلوب لا بدّ بينهما من تناسب، وإلّا لجاز الاستدلال بكلّ / [[ص ٤٦]] شيء على كلّ شيء، هذا خلف. والتناسب إنّما يكون بالاشتغال، فإنّ كانت الحجّة هي المشتغلة على المطلوب فهو القياس، وإنّ كان المطلوب مشتملاً على الحجّة فهو الاستقراء، وإنّ كانا مندرجين تحت شامل لهما فهو التمثيل. مثال الأوّل: الاستدلال بثبوت المشي لكلّ حيوان على ثبوته لكلّ إنسان، فإنّه يلزم من ثبوته لكلّ حيوان ثبوته لكلّ إنسان، ضرورة دخول الإنسان تحت الحيوان. ومثال الثاني: الاستدلال على ثبوت المشي لكلّ حيوان بثبوته للإنسان والفرس والحمار وغير ذلك، فإنّه استدلال بثبوت الحكم للجزئيات على ثبوته للكليّ، فإنّ كانت الأفراد محصورة فهو نوع من القياس الصحيح، وإلّا كان مفيداً للظنّ، إذ لا يلزم من ثبوت الحكم لأكثر الجزئيات ثبوته لجمليتها. ومثال الثالث: الاستدلال بثبوت المشي للإنسان على ثبوته للفرس، لاشتراكهما في الحيوانيّة.

\* \* \*

مناهج اليقين/ العلامة الحليّ (ت ٧٢٦هـ):

[[ص ٣٠٣]] البحث الثالث عشر: في أنّه تعالى واحد:

واجب الوجود لا يمكن أن يُحمّل على شيئين، وإلّا فإنّ تميّزاً بعد هذا الاشتراك فلا / [[ص ٣٠٤]] يخلو إمّا أن يكون جهة الامتياز عارضة لجهة الاشتراك أو لازمة أو معروضة أو ملزومة، فإنّ كان ما به الامتياز عارضاً افتقر إلى سبب يقتضي العروض، فيكون كلّ واحد من واجب الوجود إنّما هو هو بعلة، وإنّ كان لازماً استحالة التعدّد، وإنّ كان معروضاً كان واجب الوجود عارضاً لغيره أعني الوجود المتأكّد، ونحن قد بيّنا فيما سلف أنّ الوجود نفس الماهيّة. وأيضاً يفتقر إلى سبب، وقد بيّنا أنّ ما يفتقر إلى سبب فهو ممكن، فالواجب ممكن، وإنّ كان ملزوماً عرض

القول فيه: أن هذه الأقانيم إمّا أن تكون ذواتاً ومغايرة له تعالى كما يقوله الأشاعرة، وإمّا أن تكون أحوالاً كما يقوله أبو هاشم، وإمّا أن تكون أحكاماً كما يقوله أبو الحسين. فإن كان الأوّل فهو باطل بما أبطنا به مذهب الأشاعرة، وإن كان الثاني فهو باطل بما أبطنا به مذهب أبي هاشم، وإن كان الثالث فهو مسلمٌ إلّا أنّهم مع القول بكثرة الأقانيم قائلون باتّحادها، وهذا غير معقول على ما سلف.

والذي حصّله متأخرو المتكلمين من قولهم أن أقنوم الأب إشارة إلى الوجود الذي هو الذات عندهم، وأن أقنوم الابن هو علمه، وأن أقنوم روح القدس هو حياته، ولا منازعة حينئذٍ إلّا في اللفظ، إلّا أنّهم قالوا هاهنا: إن أقنوم الابن - أعني العلم - اتّحد بعيسى فصار إلهاً بعد أن كان إنساناً، وأن عيسى هو خالق الخلق، وأنّه سيحي الموتى. واختلفوا في كيفية اتّحاده به، فقالت اليعقوبية: إن الكلمة - أعني العلم - ما زجت عيسى / [[ص ٣٠٨]] وخالطته وحصل أمر ثالث هو المسيح، فقالوا: إن عيسى جوهر من جوهرين وأقنوم من أقنومين. وقالت النسطورية: إن الكلمة جعلته هيكلًا وأدرعته أذراعاً، فقالوا: إن المسيح جوهران أقنومان. وقالت الملكانية: إن الاتّحاد كان بالإنسان الكلّي دون المسيح. وقال بعضهم: إن الاتّحاد كان بأن أثرت فيه الكلمة كما تؤثر الصورة في المرآة من غير انتقال منها إليه.

وهذه الأقوال لا يخفى فسادها، فإنّه كيف يُعقل اتّحاد صفة هي العلم بذات هي جسم، ومطلق الاتّحاد قد بطل بما أسلفناه، ونريد هاهنا أن بعد الاتّحاد إن كان المتّحد جوهرًا كان العرض جوهرًا هذا خلف، وإن كان عرضاً كان الجوهر عرضاً هذا خلف، وإن لم يكن جوهرًا ولا عرضاً لزم ارتفاع النقيضين، وأيضاً إعدامهما وإحداث ثالث.

\* \* \*

إشراق اللاهوت / عميد الدين العبيدي (ت ٧٥٤هـ):

[[ص ١٧٧]] [المسألة السادسة: في خواصّ الواجب لذاته

تعالى]:

قال المصنّف ﷺ: (خواصّ الواجب لذاته أن لا يكون وجوده بغيره، وإلّا ينافي الحال حال فرض عدم الغير. وأن لا يتركب عن الغير، وإلّا لكان محتاجاً إليه. وأن لا يكون وجوده زائداً عليه،

حدث بامتزاجهما، ونحن قد سلف في كتابنا أنّ النور عرض لا يقوم بنفسه، وأنّ الظلمة أمر عديمي.

ومّا زعموا هاهنا أنّ النور خير والظلمة شرٌّ، والخيرات حاصلة من النور والشور حاصلة من الظلمة.

وهذا باطل، أمّا أوّلاً فلأنّ البحث في الخير والشرّ والشرف والخسّة من الأبحاث الخطائية، وأمّا ثانياً فلأنّ النور قد يُظهر الهارب مع شرّيته وقد تُخفيه الظلمة مع خيرّيته.

/ [[ص ٣٠٦]] ومّا ذهبوا إليه هاهنا أنّها غير متناهين إلّا من جهة التقائهما، وهذا باطل إنّ عنوا بالسلب عدم الملكة، لأنّ النور عرض فتناهيه تابع لتناهي محلّه، وقد أسلفنا أنّ الأجسام متناهية.

ومّا ذهبوا إليه أنّ النور حيّ عالم قادر سميع بصير متحرّك لذاته، واختلفوا فذهبت الصابئة إلى أنّ القوّة على هذه الإرادات قوّة واحدة تختلف بحسب الآلات والمشاعر. وأثبت المانوية لكل إدراك قوّة.

واختلفوا في الظلمة، فالديبانية نفت عنها هذه الأوصاف، وذهبت المانوية إلى أنّها موصوفة بها.

وما بيّناه من بطلان ما تقدّم أت هاهنا.

[٢/١٩٢] مسألة: ذهبت المجوس إلى إثبات صانع للعالم قادر حيّ حكيم غير جسم ولا جسماني عالم منزّه عن الشرور والنقائص سمّوه (يزدان)، ونسبوا الشرور إلى الشيطان.

وذهب بعضهم إلى أنّه محدث وجسم، وسبب حدوثه أنّه عرض ليزدان فكرة في بعض الأوقات هي أنّه كيف يكون حالي لو نازعني غيري، فتولّد الشيطان من هذه الفكرة، ثمّ تحاربا واصطلحا وجعلا سيف المنازعة عند القمر إلى مدّة.

وهذا الكلام مع ظهور فساد دالّ على نقص قائله.

/ [[ص ٣٠٧]] ثمّ نقول: الشيطان أصل الشرّ، وقد صدر

عن صانعهم، فيكون الذي أثبتوه خيرًا شريرًا.

[٣/١٩٣] مسألة: ذهبت النصارى إلى أنّه تعالى واحد ليس

بمتخيّر، فهو واحد بالجوهريّة ثلاثة بالأقنومية.

وهؤلاء إن أرادوا بالجواهر المعنى المصطلح عليه بين الفلاسفة فأكثر الناس ينفونه عنه وهو مذهبنا، ومن يجعل الوجود مغايراً لحقيقته يوافقهم على إطلاق الجوهر بالمعنى وإن لم يؤدّن فيه.

ومّا الأقانيم، فالمتكلمون خبطوا في مرادهم منها، وتحير

مفرداته وأجزائه)، وجزؤه غيره بالضرورة وإلا لكان إياه، فلا يكون جزءاً، هذا خلف. فيكون مفتقراً إلى غيره، / [[ص ١٧٩]] (فيكون ممكناً مع فرض وجوبه) بذاته، هذا خلف. ويلزم أن (يكون واجباً بذاته وبغيره معاً). أمّا وجوبه بذاته، فلا تَه مفروض. وأمّا وجوبه بغيره، فلا تَه يكون واجباً بأجزائه التي هي غيره، (هذا خلف)، تقدّم بيان استحالتة في الخاصّة الأولى.

(الثالثة: أن وجوده نفس ماهيته، وهو) أي كون وجوده نفس ماهيته (قول الأوائل ومذهب أبي الحسين البصري وأبي الحسن) عليّ بن إسماعيل (الأشعري، خلافاً لأكثر المتكلمين).

أمّا كون هذا الحكم من خواصّ الواجب، فهو مذهب الأوائل خاصّة، لأنهم يزعمون أن وجود الممكنات زائد على ماهياتها، أمّا أبو الحسن البصري وأبو الحسن الأشعري ومن وافقهم في هذه المسألة كالمصنّف، فإنهم ذهبوا إلى أن وجود كلّ موجود فهو نفس حقيقته سواء كان واجباً أو ممكناً، وقد تقدّم ذلك. فعلى هذا لا يكون ذلك من خواصّ الواجب تعالى عندهم، بل عرضاً عاماً شاملاً له ولغيره.

(والدليل) على كون وجوده نفس حقيقته (أنه لو كان زائداً عليها فيما أن يكون محتاجاً إلى الماهية، أو مستغنياً عنها. [و] الثاني) من القسمين، وهو كون الوجود مستغنياً عن الماهية، (باطل بالضرورة)، لأنّ الوجود على تقدير زيادته يكون صفةً للماهية، والصفة لا يُعقل استغناؤها عن موصوفها ومحلّها. (والأول) من القسمين، وهو كون الوجود محتاجاً إلى الماهية (بقتضي أن يكون ذلك الوجود ممكناً)، لما عرفت من كون كلّ محتاج إلى غيره ممكناً بذاته، (وهو محال)، لأنّ ذلك ينافي وجوبه بذاته. (وهذا) القدر (كاف) في إثبات المطلوب، (إلا أن المصنّف) قسّم كون الوجود ممكناً وهو المحال اللازم من القسم الأوّل - وهو كون الوجود محتاجاً إلى الماهية - / [[ص ١٨٠]] (إلى قسمين زيادة في الإيضاح) باعتبار كثرة المحالات اللازمة من فرض هذا القسم، فقال: هذا الممكن لا بدّ له من مؤثّر، [ضرورة افتقار كلّ ممكن إلى مؤثّر]، فيما أن يكون المؤثّر فيه شيئاً غير الماهية، وهو محال، لأنّه يلزم [منه] احتياج واجب الوجود إلى غيره، وهو محال. أو يكون المؤثّر فيه نفس الماهية، وهو محال أيضاً، لأنّها إن أثّرت فيه وهي موجودة، فيما أن تكون بهذا الوجود، فيلزم تقدّم الشيء على نفسه، وإمّا بوجود آخر فننقل الكلام إليه ويتسلسل، ويلزم كون

وإلا لزم الاستغناء [عنه]، أو تنافي الوجوب والإمكان، أو لزم تأثير المعدوم في الموجود، والكلّ محال. وأن لا يصحّ عدمه، وإلا لكان وجوده مفتقراً إلى عدم موجب العدم، فيتنافى الفرضان).

قال الشارح (دام ظلّه): (قد ذكر المصنّف (رحمه الله تعالى) للواجب) أربع (خواصّ)، خاصّة الشيء ما لا يوجد لغيره:

(الأولى: أنه لا يجب بذاته وبغيره معاً، لأنّ ما بالذات لا يرتفع بارتفاع الغير)، لأنّ العلة التامة في ثبوته للذات هو نفس الذات، والذات لا يمكن ارتفاعها عن نفسها، وكان ثابتاً لها سواء / [[ص ١٧٨]] ارتفع غير الذات أو لم يرتفع.

(وما بالغير يرتفع بارتفاع ذلك الغير) وإن كانت الذات متحقّقة، فلو كان الشيء الواحد واجباً بالذات وبالغير معاً لزم اجتماع النقيضين - أعني الوجود والعدم - (حال فرض عدم ذلك الغير)، لأنّه باعتبار كونه واجباً بالذات يكون موجوداً، وباعتبار كونه واجباً بالغير يكون معدوماً بعدم ذلك الغير.

وفيه نظر، فإنّ اجتماع النقيضين إنّما يلزم إن لو كان ذلك الغير يمكن الانفكاك عن الذات، أمّا إذا كان لازماً بحيث يكون فرض عدمه فرضاً لعدم الذات فلا. وأيضاً فإنّ المحال - أعني اجتماع النقيضين - إنّما يلزم من المجموع الحاصل من اجتماع الوجوب بالذات والوجوب بالغير لشيء واحد وعدم ذلك الغير، وذلك ملزوم لكون هذا المجموع محالاً، لكن لا يلزم من كون هذا المجموع محالاً كون جزئه - أعني اجتماع الوجوب بالذات والوجوب بالغير - محالاً.

والنزاع إنّما هو في هذا، والأولى أن يقال: لو كان الواجب لذاته واجباً بغيره لزم أن يكون محتاجاً إلى ذلك الغير، وإلا لما كان واجباً به، وغير محتاج إليه، وإلا لما كان واجباً، واللازم محال بالضرورة. وأيضاً فإنّ هذا الحكم صادق على كلّ معقول سواء كان واجباً أو ممتنعاً، فإنّه يمتنع أن يكون معقول ما من المعقولات واجباً لذاته وبغيره معاً، فلا يكون هذا الحكم من خواصّ الواجب، أمّا لو جعل الخاصّة كونه موجوداً لا يجب بغيره كان صواباً.

قوله: (الثانية: أن لا يتركّب عن غيره) أي لا يكون لواجب الوجود تعالى جزء بحيث يكون ذاته مركّبة عن ذلك الجزء وعن غيره [من الأجزاء]، (وإلا لكان) واجب الوجود (محتاجاً إليه) أي إلى ذلك الجزء، (ضرورة احتياج المركّب إلى كلّ واحد من

وثانيها: أن الوجود قد ثبت كونه مشتركاً بين الواجب تعالى  
والممكنات.

وحينئذ نقول: وجود الواجب تعالى من حيث هو وجود إن  
اقتضى التجرد - أي عدم العروض للماهية - أطرد هذا الحكم في  
سائر الموجودات، بمعنى أنه يكون كل وجود مقتضياً لعدم  
العروض للماهية، وحينئذ يلزم أحد الأمرين، وهو إما كون  
الممكنات ليست موجودة أصلاً، أو يكون وجوداتها نفس  
حقائقها. والأول باطل بالضرورة، والثاني باطل بما تقدم في زيادة  
الوجود على ماهية الممكنات. وإن اقتضى عدمه - أي عدم  
التجرد، وهو عبارة عن العروض للماهية - لزوم كون وجوده  
عارضاً لماهيته، وهو باطل. وإن لم يقتض شيئاً - أي لا التجرد  
ولا عدمه - كان وجود / [[ص ١٨٢]] واجب الوجود مفترقاً في  
تجرده وعدم عروض وجوده لماهيته إلى علة منفصلة، وإنه محال.

قوله: (أجاب بعض المحققين عن الأول) - أعني النقض -  
بأن بديهية العقل حاكمة بوجوب كون ما هو علة لوجود موجوداً،  
وليس كذلك في قبول الوجود، فإن قابل الوجود يستحيل أن  
يكون موجوداً وإلا فيحصل ما هو حاصل، فإذن قد بطل هذا  
الاحتمال وتمّ الدليل. هذه عبارة المحقق.

قول الشارح (دام ظلّه) نقلاً عن المحقق: (والماهية من حيث  
هي موجودة في الذهن معدومة في الخارج) فيه نظر، فإن  
الماهية لو كانت من حيث هي معدومة كانت ممتنعة.

(وعن الثاني) وهو أول وجهي المعارضة: بأن المراد بوجوده  
المعلوم إن كان هو الخاص به، منعنا صدق الصغرى، فإنه عندنا  
نفس حقيقته التي هي غير معلومة، وإن كان هو العام المقول  
بالتشكيك على وجوده تعالى وعلى وجودات الممكنات، فهو  
مسلم، لكن نتيجة القياس حينئذ مغايرة ذلك الوجود العام  
للماهية، و[هو] غير المتنازع. وقوله: (زائد في المعقوليّة)، أي زيادة  
هذا الوجود العام ليس إلا في العقل.

(وعن الثالث) وهو ثاني وجهي المعارضة: (بأن المقول  
بالتشكيك على أشياء إذا اقتضى) [بعض] أفرادها (شيئاً لا يجب  
أطراد تأثيره)، بمعنى أنه لا يجب أن يكون كل فرد من أفرادها  
مقتضياً لذلك الشيء، (كالضوء الحاصل من الشمس مقتضى  
لإبصار العشي بخلاف غيره من الأنوار). وحينئذ نقول: لم لا  
يجوز أن يكون وجود واجب الوجود مقتضياً للتجرد؟ فلا يطرد

الماهية موجودة مرتين، مرة بهذا الوجود ومرة بالوجود السابق  
عليه. وإن أثرت فيه وهي معدومة لزوم تأثير المعدوم - أعني  
الماهية - في الوجود، والكل محال، فالقدم - وهو كون وجوده  
زائداً على ماهيته - محال أيضاً، فوجب أن يكون وجوده نفس  
ماهيته، وهو المدعى.

ولقائل أن يقول: لا نسلم أنه يلزم من استحالة المقدم المذكور  
كون الوجود نفس الماهية، وذلك لأن المراد من كون وجوده زائداً  
على ماهيته كونه وصفاً عارضاً لها، ولا يلزم من انتفاء هذا ثبوت  
المدعى، وهو كون الوجود نفس الماهية، لاحتمال قسم آخر، وهو  
كون الوجود جزءاً من الماهية، وحينئذ لا يتم هذا الدليل إلا ببيان  
استحالة كونه تعالى مركباً، وقد تقدم ذلك في الخاصة الثانية.

واعلم أننا حذفنا لفظة (القسم الثاني) من قول الشارح (دام  
ظلّه): (إلا أن المصنّف قسم القسم الثاني إلى قسمين)، وذكرنا  
بدله (كون الوجود ممكناً)، وذلك لأن القسم الثاني من القسمين  
الذين ذكرهما هو كون الوجود مستغنياً، وهذا القسم لم يُقسّمه  
هو ولا المصنّف ولا لازمه المحال / [[ص ١٨١]] وهو استغناء  
الصفة عن موصوفها، وإنما قسم كون الموجود ممكناً، وهو المحال  
اللازم من القسم الأول - أعني كون الوجود محتاجاً - ويمكن  
تأويل ذلك بأن كون الوجود ممكناً هو أحد المحالين اللازمين من  
قسمي التالي، وأما استغناء الوجود في الماهية واحتياجه إليها، فهو  
أحد قسمي المحال اللازم للتالي، وذكره الشارح (دام ظلّه) ثانياً،  
فصار قسماً ثانياً باعتبار الذكر، [لكن] من قسمي المحال اللازم  
للتالي، لا من قسمي التالي.

قوله: (قيل عليه: لم لا يؤثر من حيث هي كالمقابلية)،  
[وهذا] إشارة إلى ما أورده فخر الدين على الدليل المذكور من  
حيث النقض، ومن حيث المعارضة.

أما النقض فهو أن يقال: قولكم: (لو) أثرت الماهية لكانت  
إمّا أن تؤثر وهي موجودة أو معدومة) ليست قسمة حاصرة، بل  
هنا قسم آخر وهو كونها تؤثر من حيث هي هي، فلم لا تؤثر في  
الوجود من هذه الحيثية، كما أنّها تقبل الوجود من هذه الحيثية -  
أعني من حيث هي هي -.

وأما المعارضة فمن وجهين:

أحدهما: أن وجوده تعالى معلوم، وماهيته تعالى غير معلومة،  
فوجوده غير ماهيته.

ذلك في الممكنات ليلزم إمّا عدمها أو كونها موجودة بوجود غير زائد على حقائقها.

/ [[ص ١٨٣]] وزدنا قولنا: (بعض أفرادها)، لأنّه لو لا هذه الزيادة لم يكن الكلام صحيحاً، لأنّ المقول على أشياء بالتشكيك إذا كان علّة تامّة لشيء لزم وجود معلوله معه في جميع صور وجوده، لاستحالة تحلّف المعلول عن علته. أمّا إذا اقتضى بعض جزئياته المندرجة تحته التي هي ملزوماته أمراً لا يجب كون باقي الجزئيات كذلك لاختلاف تلك الجزئيات بالماهية. وأيضاً فالمثال الذي ذكره مطابق لما قلناه، لأنّ ضوء الشمس هو المقضي لإبصار الأعشى، لا لازمه الذي هو الضوء الكليّ الصادق على جميع الأضواء بالتشكيك صدق اللازم على ملزوماته، وليكون مطابقاً لكلام المحقّق المنسوب إليه هذا الكلام. وصورة كلامه في هذا الموضوع والمعاني المشتركة على سبيل التشكيك لا يقتضي استلزام بعضها لشيء استلزم غير ذلك البعض لذلك الشيء.

أمّا لفظه العشيّ فهي جمع أعشى، وهو الموصوف بالإبصار نهراً وعدمه ليلاً، وأمّا العشيّ فهو مصدر عشيّ، فقال: أعشاه الله فعشيّ بالكسر يعشىّ عشيّ.

(الرابعة: أنّه لا يصحّ عدمه، وهذه قضية بديهية، لأنّ الواجب لذاته لا يكون ممكناً لذاته) أي بالإمكان الخاصّ، وصحّة عدمه تقتضي كونه [ممكناً] بالإمكان الخاصّ.

(واستدلّ المصنّف ﷺ عليها) أي على هذه الخاصّة، (ببرهان غير واضح، هو أنّه لو جاز عدمه لكان لعلّة يجب معها)، إذ لو عدم لذاته لكان ممتنعاً، هذا خلف. وحينئذٍ (يكون وجوده موقوفاً على عدم تلك العلّة) أعني علّة عدمه، (فيكون ممكناً لذاته وقد فرضناه واجباً لذاته، هذا خلف).

قوله: (وليس بجيد، لأنّ عدم واجب الوجود ممتنع لذاته لا بغيره، وتعليله الامتناع) أي امتناع عدمه (بعدم توقّف وجوده على عدم سبب عدمه) تعليل لما ثبت للشيء لذاته بعلّة غير / [[ص ١٨٤]] ذاته).

وهذا إيراد أورده المحقّق على فخر الدّين، وفيه نظر، فإنّ لا نسلّم أنّه علل امتناع عدمه بعدم توقّف وجوده على عدم سبب عدمه، بل استدللّ على ذلك الامتناع بذلك عدمه، ولا يلزم من الاستدلال بشيء على آخر تعليل ذلك الآخر - أعني المدلول بذلك الشيء، أعني الدليل -، فإنّنا نستدلّ على إمكان العالم وهو

أمر لازم له لذاته بالحدوث، وهو وصف عارض، ولم يلزم [من] ذلك تعليل الإمكان بالحدوث، نعم الدليل علّة للمدلول في الذهن لا في الخارج، وكثيراً ما يكون المعلول علّة لعلته في الذهن، كالأستدلال بوجود العالم على وجود الصانع.

ويمكن أن يُجاب عن هذا بأن نقول: استحالة عدم الواجب لذاته [تعالى] لازم له في الذهن لزوماً بيئاً - أي بغير واسطة - كما هو لازم في نفس الأمر، فإنّ تصوّر كون الشيء واجباً لذاته مستلزم لتصوّر استحالة عدمه، فلو استدللنا على استحالة عدمه بعدم توقّف وجوه على عدم سبب عدمه لجعلنا حقوق استحالة عدمه على الواجب لذاته التي هي لازمة له لذاته بواسطة ما ليس لازماً للواجب تعالى لذاته، بل بواسطة غير ذاته، هذا خلف.

\* \* \*

الاعتقاد/ المقداد السيوري (ت ٨٢٦هـ):

/ [[ص ٦٥]] قال (قدّس الله روحه) [أي العلامة الحليّ]: ويجب أن يُعتقد أنّه تعالى واحد، لأنّه لو كان معه إله آخر لزم المحال، لأنّه لو أراد أحدهما حركة جسم وأراد الآخر تسكينه، فإنّما أن يقعا معاً وهو محال، وإلّا لزم اجتماع المتنافيين. وإمّا أن لا يقعا معاً، فيلزم خلوّ الجسم عن الحركة والسكون، وهو باطل بالضرورة. [وإمّا أن] يقع [مراد] أحدهما دون الآخر، وهو ترجيح من غير مرجح.

أقول: الواحد: هو المتفرّد بصفات ذاتية لا يشاركه فيها غيره، وهي: وجوب الوجود، والقُدَم، وإيجاد الخلق، واستحقاق العبادة.

والدليل على أنّه تعالى واحد من العقل والنقل، لأنّ النقل يصحّ الاستدلال به على إثبات هذه الصفة، لأنّ كلّ صفة لا تتوقّف صحّة النقل عليها يصحّ إثباتها بالعقل والنقل كهذه الصفة، ونفي الرؤية عنه تعالى. وما يتوقّف صحّة النقل عليه مثل كونه قادراً عالماً حكيماً لا يصحّ إثباته بالنقل، بل بالعقل خاصّة.

[و]أمّا الدليل العقليّ على كونه واحداً، فهو أن نقول: لو لم يكن واحداً لكان أزيد من ذلك، ولو كان معه إله آخر لكان كلّ واحد منهما موصوفاً بما يتّصف به الآخر من صفات الإلهية، فجاز أن يخالف مراد أحدهما مراد الآخر، وإذا كان كذلك جاز أن تتعلّق إرادة أحدهما بإيجاد جسم معيّن كزيد ساكناً، وتتعلّق إرادة الآخر بإيجاده متحرّكاً، فلا يخلو الواقع من ثلاثة أمور:

فقد صحَّ أنَّها ابتدعت، وأن الذي جمعها كان موجوداً قبلها لم يزل.

\*\*\*

التبيان في تفسير القرآن (ج ٤) / الشيخ الطوسي (ت ٤٦٠هـ):  
[[ص ٢١٨]] وفي الآية [أي قوله تعالى: ﴿وَهُوَ الَّذِي أَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَأَخْرَجْنَا بِهِ نَبَاتَ كُلِّ شَيْءٍ فَأَخْرَجْنَا مِنْهُ خَضِرًا نُخْرِجُ مِنْهُ حَبًّا مُتَرَاكِبًا وَمِنَ النَّخْلِ مِن طَلْعِهَا قِنْوَانٌ دَانِيَةٌ وَجَنَّاتٍ مِنْ أَعْنَابٍ وَالزَّيْتُونَ وَالرُّمَّانَ مُشْتَبِهًا وَعَيْرَ مُتَشَابِهٍ انظُرُوا إِلَى ثَمَرِهِ إِذَا أَثْمَرَ وَيَنْعِهِ إِنَّ فِي ذَلِكَُمْ لآيَاتٍ لِقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ ﴿٩٩﴾ [الأنعام: ٩٩]] دلالة على بطلان قول من يقول بالطبع، لأن من الماء الواحد والتربة الواحدة يُخرج الله ثماراً مختلفة وأشجاراً متباينة، ولا يقدر على ذلك غير الله تعالى.

\*\*\*

الياقوت في علم الكلام / إبراهيم بن نوبخت (ق ٥ أو ٦):  
[[ص ٣٨]] وثبت حدث يوجب ثبوت صانع، لأنَّه ممكن، فلا بدَّ له من مؤثِّر.

\*\*\*

[[ص ٤٣]] القول في الدلالة على أنَّ الصفات ثابتة من وجوب وجوده فقط:  
مدبِّر العالم إن كان واجب الوجود فهو المقصود، وإن كان جائز الوجود افتقر إلى مؤثِّر، فيتسلسل أو ينتهي إلى الواجب بذاته.  
والموجود إمَّا أن يتعلَّق وجوده بغيره بحيث يلزم من عدم الغير عدمه، أو لا يتعلَّق، والأوَّل الممكن والثاني الواجب لذاته.

\*\*\*

تجريد الاعتقاد / نصير الدِّين الطوسي (ت ٦٧٢هـ):  
[[ص ١٨٩]] الفصل الأوَّل: في وجوده:  
الموجود إن كان واجباً فهو المطلوب، وإلَّا استلزمه لاستحالة الدور والتسلسل.

\*\*\*

نقد المحصَّل / نصير الدِّين الطوسي (ت ٦٧٢هـ):  
[[ص ٢٤٢]] القسم الأوَّل: في الذات:  
الاستدلال بحدوث الأجسام وإمكانها وحدوث الأعراض وإمكانها على وجود الله:

إمَّا أن يقع مرادهما معاً، وهو محال، وإلَّا لزم كون الجسم الواحد في الزمان الواحد ساكناً متحرِّكاً، وهو جمع بين المتنافيين، وهما الحركة والسكون اللذان هما / [[ص ٦٦]] ضدَّان، واجتماع الضدِّين في محلٍّ واحدٍ محال.

وإمَّا أن لا يقع مراد كلٍّ واحدٍ منهما، فيلزم أن يكون الجسم لا ساكناً ولا متحرِّكاً، وقد قلنا: إنَّ كلَّ جسم لا يخلو من الحركة ولا السكون، فخلوُّه عنهما محال.

وإمَّا أن يقع مراد أحدهما دون مراد الآخر، فيلزم المحال من وجهين:

الأوَّل: أن [يكون] ذلك ترجيح من غير مرجِّح، وهو محال.

والثاني: أن الذي وقع مراده يكون غالباً، والذي [لا] يقع مراده يكون مغلوباً، والمغلوب عاجز، [والمعجز] لا يكون إلهاً.

وأما النقل، فقوله تعالى: ﴿وَالْهُكْمُ لِلَّهِ وَاحِدٌ﴾

[البقرة: ١٦٣]، وقوله تعالى: ﴿قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ ﴿١﴾﴾

[الإخلاص: ١]، إلى غير ذلك من الآيات الواردة في القرآن المجيد.

\*\*\*

## أدلة وجود الله:

كنز الفوائد (ج ١) / أبو الفتح الكراجكي (ت ٤٤٩هـ):

[[ص ١٩٥]] دليل في تثبيت الصانع:

حكى عن إبراهيم النِّظام، قال: الدليل على ذلك، أننا رأينا أشياء متضادة، من شأنها التنافي والتباين والتفاسد مجموعة، وهي الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة، المجتمععة في كلِّ حيوان، وفي أكثر سائر الأجسام، فعلمنا أن جامعها أفسرها على الاجتماع، ولولا ذلك لتباينت وتفاسدت.

قال: ولو جاز أن تجتمع المتضادات المتنافرات، وتتقاوم من غير جامع جمعها، لجاز أن يجتمع الماء والنار، ويتقاوما من ذاتها بغير جامع مدبِّر مقيم بقيمهما، وهذا محال لا يُتوهَّم.

[[ص ١٩٦]] قال: وفي اجتماعها دليل على حدوثها، لأنَّها

لا يجوز عليها الانفراد، فإذا كانت لا توجد إلاً مجتمععة، وبطل أن

توجد كذلك إلاً بجامع جمعها، صحَّ أنه قبلها، وأنَّها لم توجد إلاً

حين ابتدعتها مجتمععة، ولو وُجدت قبل ذلك لم تُوجد إلاً على أحد

وجهين: إمَّا أن يكون كلُّ واحدٍ منها منفرداً وهذا محال، أو تكون

مجتمععة لا جامع لها، وهذا أيضاً محال.



من حيث هي هي مع قطع النظر عن الوقتين لا يبقى لها إلا القبول. قوله: (الممكن المأخوذ بشرط كونه مسبقاً بالعدم لصحة وجوده أول). قلنا: لا نُسلم، وإلا لزم أن يكون فرض دخوله في الوجود قبل ذلك الوقت الأول بمقدار لحظة يوجب صيرورته أزيلًا، وذلك محال بالبدية.

أقول: جوابه عن اعتراضه - بأنَّ المعدوم نفي محض، فكيف يكون قابلاً للعدم والوجود - ليس كما ينبغي، فإنَّ قوله: (والماهية لا يمتنع في العقل بقاؤها كما كانت، ولا يمتنع في العقل بطلانها) معناه أنَّ الماهية كان لها وجود جائز الاستمرار، فإنَّ البقاء استمرار الوجود في الأزمنة المقدرة أو المحققة. وأيضاً معنى بطلانها أنَّ الماهية تصير نفيًا محضًا، وذلك غير معقول، بل الجواب أننا نعقل الماهية من غير أن يفرض معها وجود أو عدم. ثمَّ نقول: إنَّ تلك الماهية المعقولة يمكن أن يكون مع الوجود الخارجي ويمكن أن لا يكون معه.

وقوله: (لِمَ لا يجوز أن يقال: إنَّها كانت واجبة العدم لعينها ثمَّ صارت واجبة الوجود لعينها؟) فجوابه عن ذلك بقوله: (هب أنَّ الأمر كذلك، لكن / [[ص ٢٤٤]] الامتناع متوقَّف على حضور وقت، وكذلك الوجوب، فالماهية من حيث هي هي لا يبقى لها إلا القبول) ليس أيضاً بسديد، فإنَّ السابق إلى الفهم من كلامه أنه سلَّم الاعتراض، ثمَّ أجاب بوجه آخر، وليس مراده إلا بيان أنَّ الامتناع والوجوب ليسا لعين الماهية، بل لحضور غيرها معها.

وأما القول بأنَّ صحة وجود المحدث له بداية، وقبلها كان ممتنعاً لذاته، ثمَّ انقلب ممكناً لذاته، فجوابه عنه بالمنع المطلق، وبيانه بأنَّه لو كان كذلك لزم من فرض حدوثه قبل تلك البداية كونه أزيلًا، ليس أيضاً بسديد، لما مرَّ في مسألة الحدوث في تفسير الأزل. والبيان الصحيح أنَّ البداية لصحة وجود المحدث يلزم من جهة حدوثه لا لذاته، وتعيَّن وقت الحدوث يلحقه من خارج لسبب غير الحدوث، وقبل البداية له امتناع بالغير، أي يمتنع لكونه قبل صحة بدايته. ومع توهم عدم تلك البداية يمكن أن يكون له بداية أخرى قبلها، ولا يلزم من ذلك صيرورته أزيلًا، مع أنَّ الصحة التي له لذاته أزيلية.

قال: الطريق الثاني الاستدلال بالإمكان، وتقديره أنَّ نقيم الدلالة على أنَّ واجب الوجود يستحيل أن يكون أكثر من واحد،

قد عرفت أنَّ العالم إمَّا جواهر وإمَّا أعراض. وقد يُستدلُّ بكلِّ واحدٍ منهما على وجود الصانع سبحانه إمَّا بإمكانه، أو حدوثه. فهذه وجوه أربعة:

الأوَّل: الاستدلال بحدوث الأجسام، وهو طريقة الخليل عليه السلام في قوله: ﴿لَا أُحِبُّ الْأَفْلِينَ﴾ [الأنعام: ٧٦]. وتحريره: أنَّ العالم محدث، وكلُّ محدث فله محدث. أمَّا الأوَّل فقد مرَّ. وأمَّا الثاني فالدليل عليه أنَّ المحدث ممكن، وكلُّ ممكن فله مؤثِّر. أمَّا أنَّ المحدث ممكن فلا أنَّ المحدث هو الذي كان معدوماً، ثمَّ صار موجوداً، وما هذا شأنه كانت ماهيته قابلة للعدم وللوجود، ولا نعني بالممكن إلا هذا. وأمَّا أنَّ الممكن لا بدَّ له من مؤثِّر فقد تقدَّم.

أقول: المتأخرون من المتكلمين يقولون: الحكم بأنَّ كلَّ محدث فلا بدَّ له من محدث بديهي غير محتاج إلى الاستدلال بإمكانه على احتياجه إلى المحدث.

قال: فإن قيل: الكلام على هذه المقدمات قد تقدَّم إلا على قولنا: (إنَّ كلَّ محدث ممكن). قوله: (المحدث كان معدوماً ثمَّ صار موجوداً فيكون قابلاً للعدم والوجود لا محالة). قلنا: من مذهبكم أنَّ المعدوم ليس بشيء، ولا عين، ولا ذات، بل كان نفيًا محضًا، وإذا كان كذلك استحال الحكم عليه بالقبول واللاقبول. سلَّمنا صحة الحكم عليه، لكن لم لا يجوز أن يقال: إنَّها حين كانت معدومة كانت واجبة العدم لعينها، ثمَّ في زمان وجودها صارت واجبة الوجود لعينها؟ تقديره أنَّ / [[ص ٢٤٣]] الشيء بشرط كونه مسبقاً بالعدم لا يجوز في العقل فرض تقدُّمه لا إلى أوَّل، وإلا لزم صحة كون الشيء مع كونه مسبقاً بالعدم أزيلًا، وذلك محال. فإذا لصحة وجوده بداية. فقبل تلك الصحة كان ممتنعاً لذاته ثمَّ انقلب ممكناً لذاته. [وإذا كان ذلك فلم لا يجوز أن يقال: كان ممتنعاً لذاته ثمَّ انقلب واجباً لذاته؟].

والجواب: أنَّ قولنا: (الممكن قابل الوجود والعدم) لا نعني به أنَّ تلك الماهية متقررة حالة الوجود والعدم، بل نعني به أنَّ الماهية لا يمتنع في العقل بقاؤها كما كانت ولا يمتنع في العقل بطلانها. قوله: (لِمَ لا يجوز أن تكون تلك الماهية ممتنعة لذاتها في وقت ثمَّ تنقلب واجبة لذاتها في وقت آخر). قلنا: هب أنَّ الأمر كذلك، لكن حصول الامتناع يتوقَّف على حضور وقته المخصوص، وحصول الوجوب يتوقَّف على حضور الوقت الآخر، والماهية

جائز الوجود افتقر إلى مؤثر آخر، فإمّا أن يدور، أو يتسلسل، وهما باطلان. أو ينتهي إلى واجب الوجود، وهو المطلوب.

أمّا بطلان الدور، فلأنّ الشيء إذا احتاج إلى غيره كان المحتاج إليه متقدّماً في الوجود على المحتاج، ولو افتقر كل واحد منهما إلى الآخر لكان كل واحد منهما متقدّماً في الوجود على الآخر، فيلزم أن يكون كل واحد منهما متقدّماً / [[ص ٢٤٦]] على المتقدّم على نفسه، ومتقدّم المتقدّم، فالشيء متقدّم على نفسه. هذا خلف.

وأمّا بطلان التسلسل، فلأنّ مجموع تلك الأمور التي لا نهاية لها مفتقر إلى كل واحد منها، وكل واحد منها ممكن، والمفتقر إلى الممكن ممكن، فالمجموع ممكن. وكل ممكن فله مؤثر، فالمجموع له مؤثر. والمؤثر إمّا نفس ذلك المجموع أو أمر داخل فيه أو أمر خارج عنه. والأوّل باطل، لأنّ المؤثر متقدّم على الأثر، ولو كان المجموع مؤثراً في نفسه يلزم كونه متقدّماً على نفسه، وهو محال. والثاني باطل، لأنّ كل واحد من آحاد ذلك المجموع فإنّه لا يكون علّة لنفسه ولا لعلّته، وإلّا لزم تقدّم الشيء على نفسه. وإذا لم يكن علّة لنفسه ولا لعلّته، لم يكن علّة لذلك المجموع. فثبت أنّه لا بدّ لذلك المجموع من علّة خارجة عنه، والخارج عن جميع الممكنات لا يكون ممكناً، بل يكون واجباً. فثبت وجوب انتهاء الممكنات بأسرها إلى الواجب. ومتى ثبت كونه واجباً لذاته ثبت أنّه أزلي، قديم، باق، أبدي.

أقول: في إبطال التسلسل موضع نظر، وذلك أنّه أثبت لمجموع الأمور الغير المتناهية مؤثراً بسبب احتياج المجموع إلى آحاده. وإنّما يجب من ذلك أن يكون للمجموع مؤثرات لا نهاية لها هي الآحاد. وإذا لم يكن كل واحد من تلك الآحاد علّة لنفسه ولا لعلّله يلزم أن لا يكون علّة بانفراده للمجموع. ولا يلزم أن لا يكون هو مع سائر الآحاد علّة، بل الحقّ ذلك. وحينئذ يكون علل المجموع داخلّة فيه، ولا يلزم من ذلك أن يكون علّة المجموع خارجة عنه، فلا يتمّ مطلوبه.

وفي قوله: (وإذا لم يكن علّة لنفسه ولا لعلّته لم يكن علّة لذلك المجموع) نظر، لأنّه إن أراد أنّه لم يكن علّة تامّة كان صحيحاً، وإن أراد أنّه لا يكون جزءاً من علّته لم يكن صحيحاً، نظراً، لأنّ إن فرضنا مجموعاً مؤلّفاً من واجب وممكن هو معلوله لم يكن الواجب علّة لنفسه، ولم يكن الممكن علّة لا لنفسه ولا لعلّته،

ثمّ نشاهد في الأجسام كثرة فهي ممكنة، وكلّ ممكن فله مؤثر، على ما مرّ.

الطريق الثالث حدوث الأعراض، مثل ما نشاهده من انقلاب النطفة علقّة، ثمّ مضغّة، ثمّ لحماً ودماً، فلا بدّ من مؤثر، وليس المؤثر هو الإنسان ولا أبواه، فلا بدّ من شيء آخر.

لا يقال: لمّ لا يجوز أن يكون المؤثر هو القوّة المولدة المركوزة في النطفة، لأنّنا نقول: تلك القوّة إمّا أن يكون لها شعور واختيار في التكوين، وإمّا أن لا يكون. والأوّل باطل، وإلّا لكانت النطفة موصوفة بكمال القدرة والحكمة، وهو معلوم الفساد بالبديهة. والثاني أيضاً باطل، لأنّ النطفة إمّا أن تكون جسماً متشابه الأجزاء في الحقيقة، وإمّا أن لا تكون كذلك. فإنّ كان الأوّل لزم / [[ص ٢٤٥]] أن يتخلّق النطفة كرة، لأنّ القوّة البسيطة إذا أثرت في المادّة البسيطة لا بدّ وأنّ تفعل فعلاً متشابهاً، وهو الكرة، وهذا هو الذي عليه تعويل الفلاسفة في كرية البسائط. وإن كان الثاني كانت النطفة مركّبة من البسائط. وكلّ واحد من تلك البسائط يكون القائم بها قوّة بسيطة، وذلك يقتضي الكرية، فيلزم أن تتخلّق النطفة كرات مضمومة بعضها إلى البعض. ولما بطل ذلك علمنا أنّ المؤثر في تخليق أبدان الحيوانات والنباتات مؤثر حكيم.

الطريق الرابع إمكان الأعراض، وتقديره أن يقال: الأجسام متساوية في الجسميّة، فاختصاص كل واحد بما له من الصفات يكون جائزاً، لأنّ كلّ ما صحّ على الشيء صحّ على مثله، فالإمكان محوج إلى المؤثر، على ما تقدّم.

أقول: بعض هذا الكلام بعد الطريق الثاني خطابي، وليس بدالّ على أنّ للعالم صانعاً، بل يدلّ على احتياج كلّ ممكن أو حادث من أجزاء العالم إلى مؤثر، ولا يدلّ على أنّ الجميع محتاج إلى مؤثر، وذلك لا يمكن إلاّ بالرجوع إلى الطريق الثاني.

وقوله: (إنّ كانت النطفة مركّبة من بسائط، والمؤثر غير ذي شعور، لزم أن يكون المتخلّق كرات مضمومة بعضها إلى بعض) ليس بشيء، لأنّ البسائط حال الامتزاج لا يجب أن تقتضي ما يقتضي كلّ واحد منها حال الانفراد.

قال: مسألة: مدبّر العالم واجب الوجود أو ينتهي إلى الوجوب:

مدبّر العالم إن كان واجب الوجود فهو المطلوب، وإن كان

من بيان ماهية ذلك التقدم، ثم إقامة الدليل على أن العلة متقدمة على المعلول بذلك المعنى، ثم إقامة الدليل على أن الشيء يستحيل أن يكون متقدماً على نفسه بذلك المعنى. سلمنا فساد الدور، فلم قلت: إن التسلسل باطل؟

قوله: (ذلك المجموع مفتقر إلى كل واحد من تلك الآحاد)، قلنا: لا نسلم أنه يصح وصف تلك الأسباب والمسببات بأنه مجموع وكل، لأن هذه الألفاظ مشعرة بالنهاية، فلا يصح إطلاقها إلا بعد ثبوت النهايه، وهو أول المسألة. سلمنا أنه يصح وصفها بذلك، لكننا نقول: إن دل ما ذكرته على فساد التسلسل، فهاهنا ما يدل على صحة بيانه، وهو أن هذه الحوادث المحسوسة لا بد لها من مؤثر. فالمؤثر فيها إما أن يكون محدثاً أو قديماً، فإن كان محدثاً فالكلام فيه كالكلام في الأول، فإما أن يتسلسل فيكون ذلك اعترافاً بصحة التسلسل، أو ينتهي إلى قديم، وذلك هو القسم الثاني من القسمين المذكورين. فنقول: تأثير ذلك القديم في ذلك الحادث إما أن يتوقف على شرط حادث أو لا يتوقف. فإن لم يتوقف لزم من قديم المؤثر قديم هذا الحادث، وإلا لكان نسبة صدور الأثر عن المؤثر كنسبة لا صدوره عنه. فإن لم يفتقر صدوره عنه إلى مرجح منفصل فقد ترجح الممكن لا عن سبب، وذلك يسد باب إثبات الصانع. وإن افتقر لم يكن المؤثر التام قبل حصول ذلك المنفصل المرجح مؤثراً تاماً، هذا خلف. وأما إن يتوقف على شرط، فذلك الشرط إن كان قديماً عاد الإشكال، وإن كان محدثاً فإما أن يكون مقارناً لذلك الحادث أو سابقاً عليه. فإن كان مقارناً / [[ص ٢٤٩]] فالكلام في حدوثه كالكلام في الأول. فإن كان شرط حدوثه هو الحادث الأول لزم الدور. وإن كان شرط حدوثه حادثاً سابقاً عليه، فنقول: حال حدوث ذلك السابق لم يكن القديم مؤثراً بالفعل في الحادث اللاحق، وعند فناءه يصير مؤثراً فيه بالفعل. فتلك المؤثرية حكم حادث فلا بد لها من مؤثر، فإن كان هو الحادث الذي عدم الآن لزم تعليل الوجود بالعدم، وهو محال. وإن كان هو الحادث الذي حدث به لزم الدور. وإن كان حادثاً آخر لزم التسلسل، فظهر أنه لا بد من التزام التسلسل.

معارضة دليل وجود واجب الوجود بوجهين آخرين:

سلمنا صحة دليلكم على وجود واجب الوجود، لكنّه

معارض بوجهين آخرين:

ومع ذلك يكون كل واحد منها جزءاً من علة المجموع، ولا يكون / [[ص ٢٤٧]] لذلك المجموع علة خارجة منه.

وأما إثبات امتناع ما لا نهاية له في الوجود بدليل التطبيق، كما قاله في الكتب الحكمية، فلا يتم. والدليل هو أن ينقص من غير المتناهي جملة متناهية، ويتوهم تطبيق الباقي على المجموع قبل النقصان، ويقال: لا بد من أن يكون إحدى الجملتين أنقص من الأخرى بعد متناه. فيكون الجملتان غير متناهيتين، كما مر بيانه. وإنما لا يتم بمثل ما قلنا في الحوادث ويتم بمثل ما مر، وهو أن يكون من مدبر العالم إلى ما لا نهاية له جملة من العلة غير متناهية مترتبة كلها موجودة، ومنه إلى ما لا يتناهي جملة من المعلولات غير متناهية مرتبة كلها موجودة متطابقتان في الخارج من غير احتياج إلى توهم ومتساويتان في الجانب الذي يلي العالم. ومن الواجب أن يكون جملة العلة زائدة على جملة المعلولات بوحدة من العلة، في الجانب الآخر الذي فرض غير متناه. ويلزم من ذلك انقطاع المعلولات قبل انقطاع العلة المقتضي لتناهيها مع فرضها غير متناهيين، وذلك خلف. فإذا كون العلة غير متناهية محال، فالنسبة محال.

قال: معارضة دليل وجود مدبر العالم بوجه:

فإن قيل: لم لا يجوز أن يقال: إن مدبر العالم ممكن الوجود، لكن الوجود به أولى، فلاجل هذه الأولوية يستغني عن المؤثر؟ سلمنا أن الوجوب بالنسبة إليه كالعدم، لكن لم قلت: إنه يفتقر إلى السبب؟ بيانه: أن علة الحاجة إلى المؤثر هو الحدوث لا الإمكان. فإذا كان ذلك المؤثر قديماً لم يحتاج إلى المؤثر. سلمنا أنه لا بد من سبب، فلم قلت: إن الدور باطل؟

قوله: (ولأن العلة قبل المعلول فيلزم أن يكون كل واحد منها قبل نفسه)، قلنا: تدعي القبليّة بالزمان، أو بالذات، أو بمعنى آخر؟ فإن عنت به الأول فهو باطل، لأنه لا معنى لكون الشيء مؤثراً في الغير إلا صدور الأثر عنه على ما تقدم، فقبل صدور الأثر عنه يستحيل أن يكون مؤثراً. وإذا كان / [[ص ٢٤٨]] كذلك استحال تقدم العلة على المعلول بالزمان. وإن عنت به التقدم بالذات فنقول: تعني بالتقدم بالذات كونه مؤثراً فيه أو تعني به أمراً آخر؟ فإن عنت به المؤثر كان قولك: (لو كان كل واحد منها مؤثراً في الآخر لكان كل واحد منها متقدماً على الآخر) إلزاماً للشيء على نفسه. وإن عنت به أمراً آخر، فلا بد

القديم أو المحدث)، قلنا: قد بينّا أنّ المؤثر هو الصانع القديم المختار، وأنّ المختار يصحُّ منه ترجيح أحد الجائزين على الآخر لا لمرجّح. قوله: (واجب الوجود إمّا أن يكون وجوده عين ماهيته أو غيرها)، قلنا: بل عين ماهيته، وقد تقدّم الجواب عن أدلتهم على أنّ الوجود مشترك فيه. قوله: (يلزم من قدّم الله تعالى قدّم الزمان)، قلنا: إذا جاز أن يكون تقدّم بعض أجزاء الزمان على البعض لا بالزمان، فلم لا يجوز تقدّم ذات الله تعالى على العالم لا بالزمان؟

أقول: قوله في معارضة دليل إبطال التسلسل بإثبات صحته (إن كانت المؤثرية في الحادث اللاحق موقوفة على عدم الحادث السابق لزم تعليل الوجود بالعدم وهو محال)، وجوابه الصحيح أن يقال: عدم الحادث السابق شرط به يتم / [[ص ٢٥١]] تأثير المؤثر في الحادث اللاحق، والعدميات يجوز أن تكون شروطاً كما مرّ بيانه.

وقوله في الجواب عن ذلك: (إنّا بينّا أنّ المؤثر هو الصانع القديم المختار، وأنّ المختار يصحُّ منه ترجيح أحد الجائزين على الآخر لا لمرجّح) فيه نظر، فإنّه لم يُبين إلى الآن كون المؤثر مختاراً، وإنّا سبيّته فيما بعد، بناءً على حدوث العالم. فإن بنى حدوث العالم على كونه مختاراً لزم الدور.

وأيضاً ادّعاء (أنّ المختار يصحُّ منه ترجيح أحد الجائزين لا لمرجّح) غير مسلم، فإنّ المختار هو الذي يكون فعله تبعاً لإرادته وداعيه، لا أن يكون الفعل واقعاً منه اتفاقاً، والداعي يكفي في الترجيح. وقول القدماء: (إنّ الجائع يختار أحد القرصين المتساويين من غير ترجّح أحدهما على الآخر) مردود، فإن غاية كلامهم أنّ الترجيح في مثل ذلك غير معلوم، وذلك لا يدلُّ على أنّه غير موجود، فإنّ المتحيّر هو الذي لا يترجّح أحد دواعيه على الباقية. والتحيّر موجود قطعاً في كثير من المختارين. مع أنّ البديهة حاكمة بأنّ الترجّح من غير مرجّح محال.

وأما المعارضة الأولى لإثبات واجب الوجود - بأنّ وجود واجب الوجود إن كان مساوياً لوجود الممكنات لزم أن يصحّ عليه ما يصحُّ على الممكنات - ليس بشيء، فإنّ من فهم الفرق بين المعاني المتواطئة والمعاني المشكّكة عرف أنّ الوجود على الواجب وعلى غيره لا يقع بالتساوي، وإن كان المفهوم من الوجود شيئاً واحداً. وحينئذ لا يلزم منه أن يصحّ على الواجب ما يصحُّ على الممكنات، من غير أن يذهب إلى أنّ الوجود ليس بمشترك.

الأول: أنّا لو فرضنا موجداً واجب الوجود، لكان وجوده إمّا أن يكون مساوياً لوجود الممكنات، وإمّا أن لا يكون. والقسم الثاني باطل، لما تقدّم من الدلائل على كون الوجود مفهوماً واحداً. والأول أيضاً باطل، لأنّ ذلك الوجود إمّا أن يكون عارضاً ماهيةً، أو لا يكون. فإن كان الأول كان ذلك الوجود ممكناً فله علة. والعلة إن كانت هي تلك الماهية كان المعدوم علةً للموجود، وهو محال. وإن كان غيرها، كان واجب الوجود مفتقراً في وجوده إلى سبب منفصل، هذا خلف. وإن لم يكن ذلك الوجود عارضاً [لماهية] فهو محال، لأنّه على هذا التقدير يكون تمام حقيقته مساوياً للوجود الذي هو وصف عارضٍ لماهياتها، وكلّ ما صحّ على الشيء صحّ على مثله، فيلزم أن يصحّ على ماهيته كلّ ما يصحُّ على وجودها، فيكون وجوده ممكناً ومحدّثاً، وهو محال.

والثاني: أنّه لو كان واجب الوجود لكان قديماً. والمعقول من القديم هو الذي لا زمان يُفرض هو موجوداً فيه إلّا وقد كان موجوداً قبل تلك القبليّة قبليةً زمانيةً على ما تقدّم بيانه في باب القديم والمحدث، فيلزم من قدّم الله تعالى قدّم الزمان، وذلك محال. لا يقال: تقدّم الباري تعالى على العالم تقدّم بزمان مقدّر / [[ص ٢٥٠]] لا بزمان محقّق، وتفسيره أنّ الله تعالى تقدّم على وجود العالم بما أنّه لو كان هناك زمان لما كان لذلك الزمان أول. لأنّنا نقول: تقدّم الباري تعالى على العالم إذا كان حاصلًا في نفس الأمر محققاً، وذلك التقدّم لا يتحقّق إلّا بواسطة الزمان، استحالة كون الزمان مقدّراً، بل لا بدّ وأن يكون محققاً.

الجواب عن معارضة دليل وجود مدبّر العالم:

والجواب: قوله: (لم لا يجوز أن يكون مدبّر العالم جائز الوجود هاهنا، لكن الوجود به أولى)، قلنا: قد تقدّم إبطاله. قوله: (هب أنّه جائز الوجود والعدم على التساوي، لكن إننا يحتاج إلى المؤثر لو كان محدّثاً)، قلنا: بينّا أنّ علة الحاجة هي الإمكان فقط. قوله: (ما الذي عنيت بتقدّم العلة على المعلول؟)، قلنا: العقل ما لم يفرض للمؤثر وجوداً استحالة أن يحكم عليه بكونه مؤثراً في الغير، ومرادنا من التقدّم هذا القدر. قوله: (لا يمكن وصفه بكونه كلاً ومجموعاً إلّا إذا ثبت كونه متناهيًا)، قلنا: مرادنا من الكلّ والمجموع تلك الأسباب والمسببات بحيث لا يبقى واحد منها خارجاً عنها. قوله: (المؤثر في حدوث الحوادث اليومية إمّا

/ [[ص ٢٥٣]] قال: مسألة: صانع العالم موجود خلافاً للملاحظة:

صانع العالم موجود، خلافاً للملاحظة. لنا: لو لم يكن موجوداً لكان معدوماً، والمعدوم نفي محض، لا خصوصية فيه ولا امتياز، فلا يصلح للإلهية.

فإن قيل: لا نُسلم أنه لا واسطة، وبيانه ما تقدّم في مسألة الحال. سلّمنا الملازمة، لكن لم قلت: إنه لا يجوز أن يكون معدوماً؟ قوله: (لأنّ عدم لا امتياز فيه)، قلنا: لا نُسلم، فإنّ عدم السواد عن المحلّ يُصحّح حلول البياض فيه، وعدم الحركة لا يُصحّح. وكذلك عدم اللازم يقتضي عدم الملزوم، وعدم غيره لا يقتضي ذلك. وعدم المعارض معتبر في دلالة المعجزة على الصدق، وسائر العدمات ليس كذلك. سلّمنا ما ذكرتموه، لكنّه معارض بما أنّه لو كان موجوداً لكان مساوياً لغيره في الوجود. فإنّ لم يخالف غيره في وجه آخر كان مثلاً للممكن مطلقاً فيكون ممكناً مطلقاً. وإنّ خالفه كانت حقيقته مركّبة، وكلُّ مركّب فهو مفتقر إلى أجزائه وجزؤه غيره، فكلُّ مركّب فهو مفتقر إلى غيره وكلُّ مفتقر إلى الغير ممكن، فالواجب ممكن. هذا خلف.

الجواب: بيّنّا أنّ نفي الواسطة معلوم بالضرورة والبرهان على ما تقدّم. قوله: (المعدومات متميِّزة)، قلنا: لو كفى ذلك في أن يكون خالقاً فليُجوِّز أن يكون الإنسان المتحرّك معدوماً وإنّ كانت الصفات القائمة به موجودة، فذلك عين السفسطة. وأمّا المعارضة، فجوابها: أنّا لا نُسلم كون الوجود وصفاً مشتركاً فيه بين الموجودات.

أقول: كلُّ ما ذكره في هذه المسألة خبط حمله على ذلك عدم فهمه لكلام الملاحظة في هذه المسألة، وهو أنّهم قالوا: مبدأ الكلّ تعالى واحد وموجود، لا بمعنى أنّ الوحدة التي تقابل الكثرة لاحقة به، والوجود الذي يقابل عدم يصحّ عليه، فإنّه مبدأ / [[ص ٢٥٤]] لجميع المتقابلات ومبدع لجميع ما سواه. فهو واحد وموجود من حيث كونه مبدءاً للواحد والكثير ومبدعاً للوجود والعدم المتصوّر بإزاء الوجود؛ ولا يصحّ الحكم عليه أيضاً بالوجود، فإنّ الوجود والإمكان والامتناع متقابلة؛ ولا يصل العقل إلى تعقله، فإنّه مبدأ العقل وخالق ما يعقله العقل. فإذاً ليس هو بموجود ولا معدوم، ولا بواحد ولا بكثير، ولا بواجب ولا بغير واجب، يعنون

وقوله: (إنّ كانت علّة الوجود ماهية الوجود كان المعدوم علّة للموجود) فباطل، لأنّ الماهية وحدها لا تكون موجودة ولا معدومة، وهذا هو عين مذهبه الذي ذكره في سائر المواضع وأبطله هاهنا.

وأما المعارضة الثانية - بوجوب قدّم الزمان وجوابه بأنّ تقدّم الباري على العالم كتقدّم بعض أجزاء الزمان على البعض الآخر - فقد سبق ما يرد عليه.

/ [[ص ٢٥٢]] والحقّ أنّ الباري تعالى ليس بزمني، والزمان من مبدعاته. والوهم يقيس ما لا يكون في الزمان على ما في الزمان، كما مرّ في المكان، والعقل كما يأبى عن إطلاق التقدّم المكاني على الباري كذلك يأبى عن إطلاق التقدّم الزماني عليه، بل ينبغي أن يقال: إنّ للباري تعالى تقدّمًا خارجاً عن القسمين، وإنّ كان كلُّ الموجودات.

وزعم: أنّه إنّما امتاز عن الممكنات بقيد سلبي، وهو أنّ وجوده غير عارض لشيء من الماهيات، وسائر الموجودات عارضة. لنا: أنّ مخالفته لغيره لو كانت بصفة لحصلت المساواة في الذات. ولو كان كذلك لكان اختصاص ذاته بما به يخالف غيرها إنّ لم يكن لأمر كان الجائز غنياً عن السبب وهو محال، أو لأمر فيلزم التسلسل.

أقول: أكثر المعتزلة ذهبوا إلى أنّ جميع الذوات متساوية في الذاتية، لأنّ المفهوم من الذات عندهم هو ما يصحّ أن يُعلم ويُجبر عنه. والصفة التي تفرّد أبو هاشم بإثباتها لله تعالى دون غيره، وهي صفة الإلهية. وأمّا أبو عليّ بن سينا قال: ماهية الله تعالى نفس الوجود مقيّدة بلا عروضه ماهية. وماهيات الممكنات معروضات للوجود، وهي متخالفة ومخالفة لنفس الوجود. فإذاً لا يكون بين ماهية الله وسائر الماهيات مشاركة بوجه البتّة. إنّما تكون المشاركة بين ماهية الله تعالى ووجود الممكنات. لكنّه يقول: الوجود المقول على الله تعالى وعلى سائر الموجودات ليس هو ماهية لشيء، لا له ولا لغيره، بل هو أمر عقلي محمول على الوجود الخاصّ بالله وعلى سائر الموجودات بالتشكيك، وليس هو بواجب الوجود.

وأما إلزام التسلسل في حجّته، فيمكن أن يُدفع بأنّ يقال: الصفات المختلفة يقتضي طريقتها على الذوات المتساوية لأنفسها، فإنّه بيّن جواز اشتراك العلل المختلفة في معلولاتها. وأيضاً إذا جاز تعلّق المختار بأحد متساويين من غير ترجّح فهلاً جاز تعلّق الصفة ببعض الذوات المتساوية من غير مرجّح؟

بذلك المتقابلات؛ بل هو موجود من حيث هو مبدع الوجود ومقابله؛ وليس هو بمبدع يقابله ما ليس بمبدع، بل مبدع أبداع كل مبدع ولا مبدع. وبالغوا في هذا التنزيه وفي التنزيه عن هذا التنزيه. والحاصل أن العقل لا يصل إليه. وهذا وإن كان كلاماً من جنس الطامات لا طائل تحته، لكنّه بعيد عمّا ذهب إليه المصنّف واعترض عليه.

\* \* \*

الرسائل (الرسالة الماتعية) / المحقق الحلّي (ت ٦٧٦هـ):

[[ص ٢٩٤]] معرفة الله تعالى وما يجوز أن يوصف به وما لا يجوز:

والطريق الموصل إلى ذلك النظر في أفعاله المختصة به، وهي الجواهر والأعراض المخصوصة، لأنّه تعالى لا يُعرف ضرورةً، لثبوت الشك في المعارف قبل النظر، ولا بالتقليد لأنّ تقليد المحقّ ليس أولى من تقليد المبطل.

وكيفيّة النظر في أفعاله أنّه يجد بعضها منتقلاً في مراتب الحدوث من صغر إلى كبر، وهو يعلم اضطراراً أنّ ذلك لم يحصل هلا من ذاتها وإلا استوت في المقادير والنشوء.

ويجد بعضها مختلفاً في الألوان والطعوم والهيئات، فيعلم أنّه لا بدّ من خالق لها ... لاستحالة أن يكون ذلك من ذاتها.

/ [[ص ٢٩٥]] ويجد الجواهر لا تخلو من الحوادث المتناهية، وكلّ ما لا يخلو من الحوادث المتناهية فهو حادث، وكلّ حادث فله محدث ضرورةً.

ثمّ يعلم بواسطة اختلاف الأشياء وتباين أوصافها أنّ مبدعها مختار، إذ لو كان موجباً لكانت أفعاله واقعة على وجه واحد، ولدامت بدوامه، إذ بقاء العلة موجب لبقاء المعلول، وفي اختلافها وعدمها بعد الوجود دلالة على اختيار الموجد.

ثمّ يجد العالم محكماً مرتباً على وجه المنفعة المقصودة، وهو يعلم أنّ المحكم لا يقع اتفاقاً إلا من عالم به قبل إيقاعه، كالكتابة المحكمة، فإنّها لا تقع إلا من عالم بها، فيعلم عند ذلك أنّ صانع العالم عالم.

وإذا عرف أنّصافه بهذين الوصفين علم أنّه حيٌّ موجود، لأنّ الحيّ هو الذي لا يستحيل أن يقدر ويعلم، ولأنّ المعدوم يستحيل أن يؤثّر في الموجودات.

\* \* \*

قواعد المرام / ابن ميثم البحراني (ت ٦٩٩هـ):

[[ص ٦٣]] القاعدة الرابعة: في إثبات العلم بالصانع

وصفاته:

وفيها أركان:

الركن الأوّل: في إثبات العلم بوجوده:

إنّه إمّا أن يُستدلّ على ذلك بالإمكان أو بالحدوث، فهاهنا طريقان:

الطريق الأوّل: الاستدلال بالإمكان:

وتقريره: أنّ صانع العالم إن كان واجباً لذاته فهو المطلوب، وإن كان ممكناً لذاته افتقر إلى مؤثّر، فمؤثّره إمّا نفسه وهو باطل

لوجوب تقدّم المؤثّر باعتبار ما على أثره بالضرورة، وامتناع تقدّم الشيء بوجه على نفسه أو غيره، فإمّا على سبيل الدور وهو باطل وجوب تقدّم كلّ منهما على أثره، فيلزم تقدّمه على نفسه

/ [[ص ٦٤]] أو على سبيل التسلسل وهو أيضاً باطل، لأنّ

مجموع تلك الأمور الممكنة يمكن لافتقاره إلى كلّ واحد من أجزائه الممكنة، فيفتقر إذن إلى مؤثّر، فمؤثّره التام إمّا نفسه أو أمر داخل فيه أو أمر خارج عنه أو ما يتركّب عن الآخرين، والأوّل

لا مدخل له في التأثير فيه لوجوب تقدّم العلة أو جزئها بوجه ما على المعلول وامتناع تقدّم الشيء على نفسه. والثاني باطل، لأنّ المؤثّر التام في المجموع لا بدّ وأن يكون مؤثّراً في كلّ واحد من

آحاده وإلا لكان مؤثّراً إمّا في بعضها فقط فلا يكون مؤثّراً تامّاً في المجموع وقد فرض كذلك، هذا خلف. أو لا في شيء منها فلا يكون له فيه تأثير أصلاً. وإذا كان كذلك فلو كان المؤثّر في

المجموع أمراً داخلياً فيه لزم أن يكون ذلك المؤثّر علة لنفسه، وهو باطل لما مرّ.

والثالث والرابع يستلزمان المطلوب، لأنّ الخارج عن كلّ

الممكنات سواء كان تمام المؤثّر لإيجاد مجموعها أو جزء المؤثّر لا يكون إلا واجب الوجود لذاته، فهذا هو التقدير التام لهذا الطريق.

واعلم أنّ هذه الحجّة مع تلخيصنا لها لا تتم، وذلك أنّنا لا نسلّم أنّ العلة للمركّب لا بدّ أن تكون علة أولاً لأجزائه، أمّا العلة الناقصة فظاهر أنّها لا تستلزم المركّب فضلاً أن تكون علة لأجزائه، وأمّا العلة التامة له فلا نسلّم أنّها علة تامة لأجزائه.

قوله: (لأنّها إن لم تكن مؤثّرة في جميع أجزائه بل في بعضها لا

واعترض الإمام نجم الدين القزويني (أدام الله سعاده) على هذا البرهان، فقال: أمّا من طريق الجدل فنقول: لو صح ما ذكرتم لزم أن يكون الواجب لذاته موجوداً، وإلا لكان المجموع الحاصل منه ومن جميع الممكنات ممكناً لافتقاره إلى أجزائه، فله علة تامّة موجودة مركّبة إلى آخر ما ذكرتم.

وأما من طريق الحل فنقول: لا نُسلم أن كلّ جزء من أجزاء المعلول جزء من علته التامة، وإنما يلزم ذلك أن لو لم يكن ذلك الجزء هو الجزء الذي إنّه صارت العلة علة تامّة للمعلول لكونها علة لذلك فقط، وأمّا إذا كان ذلك الجزء الذي شأنه ذلك فلا، وإذا جاز ذلك فيجوز أن تكون العلة التامة لمجموع الممكنات علة للهيئة الاجتماعية فقط التي هي الجزء الصوري. فتلك الهيئة تكون متأخرة عن تحقق العلة التامة للمجموع تأخر المعلول عن علته التامة، واستحال أن تكون جزءاً منها وإلا لتقدّمت علته وتأخرت عنها معاً، وإنّه محال بالضرورة.

أجاب ملخص البرهان عن المعارضة: بأنّ لا نُسلم الملازمة، فإنّ حاصل ما ذكرتموه من المتصلة أنّه لو كان واجب الوجود موجوداً لكان المجموع الحاصل منه ومن غيره ممكناً. ومعلوم أنّه ليس ذلك الإمكان ولا المجموع الملزوم له بلازم لوجود واجب الوجود، وإلا لزم من وجود الجزء وجود الكل، أو كون واجب الوجود ممكناً، وكلاهما محال، وذلك بخلاف ما ذكرناه من / [[ص ٦٧]] المتصلة في البرهان، فإنّ حاصلها يعود إلى استلزام عدم واجب الوجود، لكون الموجودات بأسرها ممكنة، وهو ضروري، وظهر الفرق.

وعن المدعى حلاً أن نقول: قوله: (لا نُسلم أن كلّ جزء من أجزاء المعلول جزء من علته التامة)، قلنا: قد دللنا عليه.

قوله: (وإنّا يلزم ذلك...) إلى آخره، قلنا: هذا مبنيّ على أنّ العلة التامة لوجود المركّب يجوز أن يكون نفسها علة تامّة لوجود جزء من أجزائه، وقد برهنّا على أنّه لا يجوز ذلك، فليس إنّا نصير العلة علة تامّة له إذا كانت علة تامّة لبعض أجزائه، بل لا يجوز أن تكون علة تامّة لبعض أجزائه من حيث هي علة تامّة لوجوده كما بيّنّا، وبالله التوفيق.

واعلم أنّ هذا الإمام لما وقف على هذين الجوابين اعترف بصحّتهما وسقوط الاعتراض على البرهان المذكور.

الطريق الثاني: الاستدلال بحدوث الذوات:

يكون مؤثراً تامّاً في المجموع)، قلنا: لا نُسلم، فإنّ ذلك مبنيّ على كون المؤثر التامّ في المجموع مؤثراً تامّاً في كلّ واحد من أجزائه، وهو أوّل المسألة.

سَلّمناه، لكن قوله: (إذا لم يكن مؤثراً في شيء من أجزاء المجموع لا يكون / [[ص ٦٥]] له فيه تأثير أصلاً)، قلنا: لا نُسلم، وإنّا يلزم ذلك أن لو كان المجموع عبارة عن كلّ واحد من آحاده، وهو ظاهر الفساد، بل نقول من رأس: لا يجوز أن تكون العلة التامة للمجموع علة تامّة لشيء من أجزائه، وذلك أنّ العلة التامة للشيء هي جملة الأمور التي يتوقّف عليها تحقّق ذلك الشيء، ومن جملة ما يتوقّف عليه الشيء كلّ واحد واحد من أجزائه، فكان تحقّق علته التامة موقوفاً على تحقّق كلّ واحد واحد من أجزائه، ولا شيء من علل أجزائه بمتوقّف على كلّ واحد من أجزائه وإلا لتوقّف على معلولها الذي هو أحد أجزائه لكنّه متوقّف عليها، فيلزم الدور.

فقد ظهر بهذا التقرير فساد هذه المقدمة، وهي أنّ علة المركب لا بدّ وأن تكون علة أوّلاً لأجزائه مع كونها مشهورة بين جمهور العلماء، والبرهان المذكور على فسادهما ممّا خطر للضعيف مؤثّر هذا المختصر.

والمعتمد في هذه المسألة ما رتبّه أيضاً من البرهان فقال: لو لم يكن في الوجود موجود واجب الوجود لذاته تنتهي به سلسلة الممكنات الموجودة لكانت الموجودات بأحاديها ومجموعها ممكناً، لكن التالي باطل فالمقدّم كذلك. أمّا الملازمة فظاهرة، وأمّا بطلان التالي فلأنّه لو كان كذلك لكان لمجموعها علة تامّة، وكلّ علة تامّة يجب أن يُعتبر في تحقّقها جميع الأمور المعتمدة في تحقّق ماهية معلولها على ما سبق مجموع الممكنات الموجودة أجزاء من علته التامة أو شرائط في وجودها. لكن تلك العلة ممكنة لتركّبها وموجودة، فلها علة تامّة موجودة شأنها كذلك، لكن ذلك محال لأنّ تلك العلة لما كانت ممكنة كانت من جملة آحاد الممكنات، فكانت معتبرة في تحقّق معلولها، أعني العلة التامة للمجموع الممكنات.

/ [[ص ٦٦]] وقد بيّنّا أنّ كلّ واحد من أجزاء المعلول معتبر في تحقّق علته التامة، فيلزم أن يكون تلك العلة التامة معتبرة في تحقّق نفسها لكونها جزءاً من معلولها، فيكون إمّا جزءاً لنفسها، وإنّه محال.

موجباً لم يخلُ من أن يكون قديماً أو محدثاً، إن كان قديماً لزم منه قَدَمُ الأجسام وقد ثبت / [[ص ٢٩]] حدوثها، وإن كان محدثاً احتاج إلى محدث آخر، وإن كان المحدث الثاني مختاراً ثبت أن الجسم لا يحصل إلا بتأثير مختار وإن كان بواسطة. يبقى علينا أن نبيّن أنه أحدثه من غير واسطة موجب. وإن كان موجباً كان الكلام فيه كالكلام في غيره، ويحتاج إلى محدث آخر وذاك إلى آخر. فإما أن ينتهي إلى موجب قديم، فيتّجه عليه قَدَمُ الأجسام والوسائط التي بينها وبين ذلك الموجب القديم، أو إلى مختار وهو المقصود. يبقى علينا ما قلناه وهو أن تسقط الوسائط من البين أو تمرّ لا إلى نهاية، وقد أبطلنا القول بحدوث لا إلى أوّل، فثبت أن للأجسام محدثاً أحدثها على طريق الصحة، لا على طريق الإيجاب.

وهذا كما يدلُّ على إثبات محدث الأجسام يدلُّ على كونه قادراً، لأنّه لا معنى للقادر إلا الذي يمكن أن يؤثّر على طريق الصحة والاختيار دون الإيجاب.

ومن أراد أن يحدّد القادر فليقل: إنّه الذي يمتاز عن غيره امتيازاً لكانه يصحُّ أن يفعل ولا يفعل. وهذا الامتياز قد يكون بمجرد الذات في بعض المواضع، وقد يكون بزائد على الذات في موضع آخر على ما يدلُّ عليه الدليل.

ثمّ القادر الذي يصحُّ أن يفعل ويصحُّ أن لا يفعل، إذا بعثه باعث على الفعل ودعاه داع إليه صار وقوع الفعل منه أولى من لا وقوعه. وإذا صرفه عن الفعل صارف، صار لا وقوعه أولى من وقوعه، وبهذا يحصل الفرق بين القادر والموجب، ومن هذا الوجه يلزم تقدّمه على فعله، إذا الموجب يتحتّم حصول موجب عنه ولا يتوقّف وقوعه على داع ولا وجوب انتفاء أثره على صارف، إذ لا داعي له ولا صارف، كالثقل في إيجابه الهويّ إذا لم يصادف مانعاً، والنار / [[ص ٣٠]] في الإحراق.

فإن قيل: لمّ قلتم: إنّ المؤثّر الذي أثبتتموه وقلتم: إنّه قادر أحدث الجسم من غير واسطة موجب؟ بيّنوا ذلك، لأنّ هذا البيان باقٍ عليكم على ما ذكرتموه.

قلنا: لو كان ثمّ واسطة موجبة لم يخلُ من أن يكون له اختصاص ببعض الجهات أو لم يكن، فإن لم يكن له اختصاص ببعض الجهات دون بعض لم يكن الجسم الحاصل منه بأن يحصل في بعض الجهات أولى من بعض، فكان يجب أن يحصل في سائر

وتقريره: أن العالم محدث، وكلّ محدث فله محدث.

أمّا المقدّمة الأولى فقد تقدّم بيانها، وأمّا الثانية فلأنّ كلّ محدث ممكن وكلّ ممكن فله مؤثّر.

بيان الأولى: أنّ المحدث هو الذي وجد بعد العدم، فكانت ماهيته قابلة للوجود والعدم، وهو المراد بالممكن. وأمّا الثانية فقد سبق تقريرها. وأمّا بيان أنّ ذلك المؤثّر المحدث يجب أن يكون واجب الوجود لذاته فيعود إلى الطريق الأوّل.

وزعم بعض المتكلمين أنّ المقدّمة الثانية من هذا الدليل - وهي قولنا: كلُّ / [[ص ٦٨]] محدث مفتقر إلى المؤثّر - بديهية من غير نظر إلى كون المحدث ممكناً. وهو باطل، لأنّه بناء منهم على كون الحدوث هو العلّة المحوّة إلى المؤثّر، وقد سبق ممّا بيان أنّ الحدوث لا يصلح أن يكون علّة الحاجة ولا جزء منها ولا شرطاً لها، فإذن إنّما تكون بديهية باعتبار الإمكان للحدث، وبالله التوفيق.

\* \* \*

المنقذ من التقليد (ج ١) / سديد الدّين الحمصي (ق ٧هـ):

/ [[ص ٢٨]] القول في إثبات محدث الجسم تبارك وتعالى:

فنقول: إذا ثبت حدوث الجسم لم يخلُ من أن يكون حدث مع الوجوب أو مع الجواز. وباطل أن يكون حدث مع الوجوب، لأنّه لو كان حادثاً مع الوجوب لوجب أن يكون حادثاً قبل ذلك وقبلة وقبلة، ولا يتوقّف على أمر، لأنّ توقّفه على أمر يقدر في وجوبه على ما أشرنا إليه في الدلالة على حدوث الأعراض.

ونزيد عليه فنقول: إمّا أن يكون لوجوب حدوثه مخصّص أو لا يكون له مخصّص. فإن كان له مخصّص قدح في وجوبه بنفسه، ثمّ وفي هذا اعتراف بأنّ لحدوث الجسم مؤثراً، فبيّن أنّه ليس لموجب حتّى يحصل به مقصودنا. وإن كان من غير مخصّص نبيّن أنّه يجب أن يكون محدثاً قبله وقبلة وقبل كلّ وقت يشار إليه، وفي ذلك قَدَمه وإبطال حدوثه. وبعد، فإنّ المحدث يكون موجوداً بعد أن سبقه عدم لا عن ابتداء، ومعلوم ضرورة أنّ ما كان معدوماً في تقدير أوقات لا نهاية لها، لا يستحيل أن يبقى لحظة أخرى معدوماً على ما كان، وفي ذلك جواز حدوثه، إذا ثبت أنّه حدث مع جواز أن لا يحدث ووجب أن يكون حدوثه بمؤثّر، لقضاء العقل به.

ثمّ ذلك المؤثّر لا يخلو من أن يكون موجباً أو مختاراً، إن كان



من القواطع والطواحن، وكالعين وما فيها من الطبقات السبع، على ما شرحه الأطباء في تشریحاتهم. وكذلك القول في أعضاء سائر الحيوان. لا أظنُّ أنه يستريب عاقل في أن مثل هذه الآلات على أشكالها لا يكون إلا من فعل صانع حكيم عالم. فهذا دليل قاطع على إثبات حكيم صانع.

/ [[ص ٣٢]] دليل آخر على إثبات الصانع تبارك وتعالى وعلى أنه ليس بجسم:

هذا ما قد علمنا أن هذه الأجسام مع تماثلها واشتراكها في الجسميَّة والتحيُّز اُفترقت في صفاتها، فكان البعض منها أرضاً والبعض ماءً والبعض هواءً والبعض ناراً، فلا بدَّ من شيء فرَّق بين هذه الأجسام في هذه الأوصاف، لأنَّ العقل يقضي أن اُفتراق المتماثلات في صفة أو حكم لا بدَّ من أن يكون لأمر فرَّق بينها.

فذلك المفرَّق لا يخلو من أن يكون مختاراً أو موجباً، فإن كان موجباً لم يخلُ من أن يكون له بهذه الأجسام علقه إمَّا بالحلول أو بالمجاورة أو لا يكون له بها هذه العلقه. إن كان له بالأجسام علقه بالحلول أو بالمجاورة وجب أن يكون متعدداً حتَّى يقال: حلَّ الأرض أو جاورها ما أوجب أرضيَّتها، والماء ما أوجب له صفته، والهواء ما اقتضى كونه هواءً، والنار ما أثر في ناريتِّها. ولو كان كذلك لكانت المطالبة قائمة بأن يقال: ولماذا حلَّ الأرض أو جاورها ما أوجب لها هذه الصفة؟ وهلاً حلَّ أو جاور جرم الماء؟ وكذلك القول في الكلِّ.

ثمَّ وإن كانت الموجبات اختصاصها بهذه الأجسام بالمجاورة كانت هي أيضاً أجساماً، وكانت مفارقة لهذه الأجسام في إيجابها، لأنَّها لو كانت تكون موجبات لهذه الصفات وهذه الأجسام كانت قابلة لهذه الصفات، فما الذي أوجب المفارقة بينها وبين هذه الأجسام وبين بعضها وبين بعض؟ فبطل أن يكون بين هذه الموجبات وبين هذه الأجسام علقه الحلول أو المجاورة، وإذا لم يكن لها بهذه الأجسام علقه الحلول أو المجاورة فظاهر أنَّها إذا كانت موجبات ولم تكن حالةً / [[ص ٣٣]] في هذه الأجسام ولا مجاورة لها، لم يكن كلُّ واحد [منها] بأنَّ يوجب ما يوجهه لبعض الأجسام أولى من أن يوجهه البعض الآخر، فكان يجب أن يوجب جميع ما يوجهه لجميع هذه الأجسام حتَّى يكون الجسم الواحد صفة الأرض المحض والماء المحض والهواء المحض والنار المحض، وخلافه معلوم. وكذا إن فرض موجب واحد لجميع

الجهات. وإن كان له اختصاص بجهة دون جهة كان اعتماداً ومدافعةً، وأجناس المدافعات والاعتمادات في مقدورنا ونحن نفعلمها، ومعلوم أنَّه لا يتولَّد منه الجسم، فثبت أن المحدث للجسم أحدثه من دون واسطة موجب.

دليل آخر على إثبات الصانع وعلى حكمته:

وهو ما قد علمنا من تشكُّل الأجسام التي نشاهدها على أشكالها المختلفة، وكذلك الأجسام الغائبة عنَّا وإن لم نشاهدها فإنَّها متشكِّلة بأشكال، وذلك لأنَّ الدلالة قد دلَّت على أنَّها متناهية الأقطار، والمتناهي الأقطار لا بدَّ من أن يكون له شكل، فإذا هي أيضاً متشكِّلة بأشكال.

والأشكال قد علمنا أنَّها تنقسم، إلى شكل يقع اتفاقاً من غير أن قصد إلى تحصيله كالحجر الذي يقلعه الواحد منَّا من جبل، فإنَّه لا بدَّ من أن يكون له شكل، وذلك الشكل غير مقصود إليه. وكذلك من أذاب صُفراً أو رصاصاً صبَّه على الأرض، فإنَّه لا بدَّ من أن يتشكَّل بشكل ولكنَّه أيضاً غير مقصود / [[ص ٣١]] إليه وإلى شكل ما حصل اتفاقاً، وإنَّما قصد إلى تحصيله فاعل حكيم، ليحصل به غرض هو منوط بذلك التشكيل، ولا يتوصَّل إليه إلا به أو نظيره. وذلك كأدوات الصَّنَاع، من المنشار الذي يصلح لقطع الخشب، والقَدوم الذي يصلح للنحت، والمثقب الذي يصلح للتثقيب. وكذلك القول في أدوات سائر الصَّنَاع. ومعلوم أن هذه آلات وأدوات تشكَّلت بهذه التشكُّلات ليُتوصَّل بها إلى هذه الأغراض المخصوصة، وليست هي من القسم الأوَّل الذي هو اتفاقاً.

إذا ثبت هذا فتعالَّ حتَّى تتحاكم إلى قاضي العقل، فنقول: إنَّ آلتنا وأعضاءنا، من الأرجل والأيدي والأسنان وغير ذلك، أهي من القسم الأوَّل أو من القسم الثاني؟ ومن المعلوم أنَّه ليس من القسم الأوَّل، وإنَّما هو من القسم الثاني. ألا ترى أن اليد وما فيها من العظام والأعصاب والعروق وانقسام طرفها إلى خمسة أقسام هي الأصابع وتركيب أربع منها في صِفِّ واحد، وجعل الإبهام بإزاء الأربع، ليتمكن إعيانة كلِّ واحد من الأربع به، وصلاحيَّته للقبض وإيقاع الأفعال المحكَّمة بها، كالكتابة والصياغة وغير ذلك التي علِّمَ أنَّها لا تتمُّ إلا باليد. وكالرجل وما فيها من العظام والمفاصل وانبساط القدم على الأرض الذي به يُتمكَّن من القيام على الأرض ومن المشي. وكالأسنان وما فيها

زيداً في هذه العشرة، فقلت: إن هذا العلم لا تعلق له، فهذا باطل، لأن هذا العلم له التفات إلى شخص من أشخاص الناس، والعالم به يعلم أنه معيّن في نفسه وإن لم يتعيّن له، وأنه بخلاف العلم بحقائق الأشياء، وإنما لم يتميّز له معلومه كلّ التميّز، وإلا فمعه ضرب من التميّز. ألا تراه يعلم أنّ الذي علمه إنّما هو في هذه العشرة دون غيرها من العشرات؟ وإن كان العلم لا يتعلّق إلا إذا كان معه تمام التميّز لوجب أن لا يكون في الشاهد علم متعلّق، لأنّ أحدنا لا يعلم معلوماً على سائر الضروب والتفاصيل الممكنة في حقّه.

\* \* \*

أنوار الملوكوت/ العلامة الحليّ (ت ٧٢٦هـ):

/ [[ص ٧٧]] المقصد الخامس: في إثبات الصانع وتوحيده وأحكام صفاته:

وفيه مسائل:

المسألة الأولى: في إثباته:

قال: القول في إثبات الصانع وتوحيده وأحكام صفاته، وثبوت حدث يوجب ثبوت صانع، لأنّه ممكن، فلا بدّ له من مؤثّر.

أقول: هذا هو الغاية القصوى في علم الكلام، واستدلّ المصنّف عليه بطريقة إبراهيم الخليل عليه السلام، وتقريرها: أنّ العالم محدث، وكلّ محدث فله محدث.

أمّا الصغرى فقد تقدّمت.

وأما الكبرى فلأنّ كلّ محدث ممكن، وكلّ ممكن فله مؤثّر.

أمّا الصغرى فلأنّ المحدث قد اتّصف ذاته بصفتي الوجود والعدم، فهي قابلة لهما بالضرورة، ولا نعني بالممكن إلا هذا.

وأما الكبرى فضرورية، وقد تقدّمت.

إذا ثبت هذا فنقول: المؤثّر إن كان ممكناً افتقر إلى مؤثّر آخر، فإنّما أن يتسلسل / [[ص ٧٨]] وهو محال لما تقدّم، أو يدور وهو باطل بالضرورة عند قوم، أو لأنّه يلزم تقدّم الشيء على نفسه، أو ينتهي إلى الواجب لذاته، وهو المطلوب.

فإن قيل: المعدوم نفي محض، فلا يصحّ الحكم عليه بالقبول. سلّمنا، لكن يجوز أن تكون الماهية واجبة العدم حين العدم وواجبة الوجود حين الوجود فلا يلزم الإمكان، كما أنّ المحدث بشرط الحدوث لا يجوز في العقل فرض تقدّمه لا إلى أوّل وإلا لزم

هذه الصفات مباين عن الأجسام، فإنّه يلزم ما ذكرناه من اتّصاف كلّ واحد من هذه الأجسام بجميع هذه الصفات، فلم يبقَ إلا أن يكون مختاراً.

ثمّ نقول: هذا الفاعل المختار لا يخلو من أن يكون جسماً أو غير جسم، فإن كان جسماً فلا بدّ من أن يكون مركّباً من الحارّ والبارد والرطب واليابس، فما الذي أوجب مفارقة أجزائه في هذه الصفات؟ فلا بدّ من مؤثّر آخر.

ثمّ وبالجملة، فإنّ الحيّ المبنيّ ببنية مخصوصة مفارق للأرض الصرف، والماء الصرف والهواء الصرف والنار الصرف، فما الذي أوجب هذه المفارقة بينه وبينها؟ فيتّجه عليه التسلسل وهو باطل، فلم يبقَ إلا أن يكون غير جسم وهو المقصود.

واعلم أنّ العلم بأنّ للأجسام وللأعراض المخصوصة محدثاً أوّل فلم يتعلّق به تبارك وتعالى، لأنّه لا محدث للأجسام والأعراض المخصوصة غير الله تبارك وتعالى، ولم يسبق هذا العلم علم آخر يتصوّر أن يكون علماً به تعالى.

ولا يمكن أن يقال في هذا العلم: إنّه لم يتعلّق به تبارك وتعالى من حيث إنّه علم جملة الجملة لا تعلق له. وذلك لأنّ العالم بهذا العلم يعلم أنّه علم ذاتاً مؤثّرة في حدوث الأجسام لا شيئاً لا أثر له، وعلم أنّه متعيّن في ذاته وإن لم يتعيّن له، وأنّ علمه هذا بخلاف علمه بحقائق الأشياء، كعلمه بأنّ الجوهر ما هو، والسواد ما هو، والحياة ما هي، والقدرة ما هي.

/ [[ص ٣٤]] ومن منع من كون هذا العلم متعلّقاً بذاته تعالى، إنّما يمنع من ذلك بأن يقول: هذا علم جملة، وعلم الجملة لا تعلق له.

فيقال: ماذا تريد بقولك: علم الجملة؟

إنّ عنيت به العلم بحقائق الأشياء الذي يُسمّى بعض الأقسام: تصوّراً، كالعلم بأنّ الجوهر ما هو، والكون ما هو، وكذا القول في اللون وسائر الأجناس على ما تقدّم، فلا شكّ في أنّ هذا العلم لا تعلق له، إذ لا التفات لهذا العلم إلى جوهر معيّن أو سواد معيّن أو شيء معيّن، وليس الجوهر المطلق شيئاً موجوداً خارج الذهن حتّى يجعل هذا العلم متعلّقاً به. فالقول بأنّ هذا العلم غير متعلّق صحيح، ولكنّ العلم بأنّ للأجسام محدثاً ليس من هذا القبيل، حتّى يقال: لا تعلق له.

وإنّ عنيت به العلم بشيء من جملة أشياء، كعلم الإنسان بأنّ

أقول: المتكلمون لم يُحصِّلوا كلام النصارى لاضطرابه، إذ لا محصول له، فإنهم / [[ص ٢٣٠]] يقولون: الباري سبحانه وتعالى جوهر واحد ثلاثة أقانيم: أُنوم الأب، وأُنوم الابن، وأُنوم روح القدس، فمذهبهم أن الإله واحد ثلاثة، وذلك غير معقول. واضطربوا في معنى الأقانيم، يُلخِّص من أقوالهم: أن أُنوم الأب أُنوم الوجود، وأن أُنوم الابن أُنوم العلم، وأن أُنوم روح القدس أُنوم الحياة. وهؤلاء إن أثبتوا ذاتاً ثلاثة فهو باطل بما مرَّ من أن الإله واحد، وإن أرادوا بذلك الصفات وأنها زائدة على الذات فهو مذهب الأشاعرة وقد مضى إبطاله أيضاً، وإن عنوا به أحوالاً فقد سلف بطلانه، وإن عنوا به شيئاً آخر فلا بدَّ من بيانه. واضطربهم في هذا الباب عظيم.

\* \* \*

[[ص ٢٣١]] المسألة السابعة عشر: في إبطال قول الثنوية:

قال: وقول الثنوية فاسد بنحو ما ذكرناه، وقد أُلزموا اعتذار الجاني وغير ذلك.

أقول: ذهبت الثنوية إلى أن المدبر في العالم هو النور والظلمة، وأنها امتزجا بعد افتراقهما، فحدث هذا العالم.

/ [[ص ٢٣٢]] وهذا القول باطل، لأنهما إما جسمان أو عرضان، وعلى التقديرين فهما محدثان، فلا بدَّ من صانع غيرهما.

واعلم أنهم أسندوا الخير إلى النور والشر إلى الظلمة، وأحوالاً أن يفعل النور شراً والظلمة خيراً، فألزمهم الشيخ أبو إسحاق عليه السلام وغيره من المتكلمين اعتذار الجاني، فإنه حسن، فإن كان صادراً عن الظلمة فقد ناقضوا مذهبهم، وإن كان صادراً عن النور وهو لم يحسن كان قبيحاً وسفهاً وهو أيضاً يناقض مذهبهم، وغير ذلك من الإلزامات كحصول الخير من المظلمة أحياناً.

المسألة الثامنة عشر: في الرد على المجوس:

قال: وقول المجوس باطل بمثل ذلك.

أقول: ذهب المجوس إلى أن الخير واقع من الله تعالى، وأن الشر واقع من الشيطان، واختلفوا في قدمه وحدوثه. وقال بعضهم: إنه قديم، وقال آخرون: إنه حادث من فكرة الله تعالى، وهي أنه قال: كيف يكون حالي لو نازعني غيري، فتولَّد الشيطان من هذه الفكرة، ثم تجاربا واصطالحا، وجعلا سيف المنازعة عند القمر إلى مدة. وهذا الكلام في غاية السخافة، ثم نقول: حدوث الشيطان شرٌّ، فقد صدر عن صانعهم، فيلزم بطلان مذهبهم.

صحَّة كون الحادث بشرط الحدوث أزلياً، هذا خلف. فلصحَّة وجوده بذاته فقبلها هو ممتنع، ثم انقلب ممكناً، فجاز أن ينقلب واجباً. سلّمنا، لكن الإمكان باطل، لأن الوجود إن كان نفس الماهية كان قولنا: السواد يصحُّ وجوده وعدمه بمنزلة قولنا: الموجود يصحُّ وجوده وعدمه. والقضية الأولى باطلة، وإلا لكان الإمكان منسوباً إلى شيء واحد، أو اتَّصاف الموجود بالوجود. والثانية كذلك، لأن القابل مع المقبول والعدم لا يجامع الماهية، وإن كان الوجود زائداً كان معناه أن المعدوم يصحُّ أن يكون موجوداً، وهو باطل لما تبين من استحالة اجتماع القابل والمقبول هنا، ولأن الماهية إما موجودة فهي واجبة، أو معدومة فهي ممتنعة، فلا إمكان. والجواب عن الأول: أن المحكوم عليه هو الماهية المعقولة، وذلك لأننا نعقل الماهية من غير أن نفرض معها وجوداً أو عدماً، ونقول: تلك الماهية يمكن أن تكون مع الوجود الخارجي، ويمكن أن لا تكون.

وعن الثاني: أن الماهية من غير اعتبار القيدتين ممكنة، وهو المطلوب والبداية لصحَّة وجود المحدث يلزم من جهة حدوثه لذاته، وتعيين وقت الحدوث يلحقه من خارج بسبب غير الحدوث. وقيل: البداية له امتناع بالغير - أي يمتنع - لكونه قبل صحَّة بدايته، ومع توهم عدم تلك البداية يمكن أن يكون له بداية أخرى قبلها، ولا يلزم من ذلك صيرورته أزلياً، مع أن الصحَّة التي له لذاته أزليّة.

/ [[ص ٧٩]] وعن الثالث: أن القائل بكون الوجود نفس الماهية يريد بقوله: الشيء يصحُّ أن يكون موجوداً أو معدوماً، أنه من الممكن أن يحدث ما يُسمَّى بعد حدوثه ذلك الشيء، ويصحُّ أن ذلك الشيء ينعدم مطلقاً، ومن يقول بالزيادة لا يقول: المعدوم يصحُّ أن يتَّصف بالوجود وهو معدوم، إذ الماهية من حيث هي هي لا موجودة ولا معدومة.

وعن الرابع: أن ذلك الوجوب والامتناع ضرورتان بحسب المحمول لاحقتان بعد حصول المنتسب إليه لا تُؤثَّران في الإمكان السابق.

\* \* \*

[[ص ٢٢٩]] المسألة الخامسة عشر: في الرد على النصارى:

قال: وادعاء النصارى أقانيم ثلاثة باطل، لأنها إن كانت كالمعاني فقد بطلت، وإن كانت عين الذات فهو متناقض.

/ [[ص ٢٣٣]] المسألة التاسعة عشر: في الردّ على عبادة الأصنام:

قال: وقول عبدة الأصنام يبطل، لعلمنا بعدم فعلها. أقول: هذا المذهب في غاية السخافة، إذ جعلوا الأصنام آلهة، فإنّها محدثة ومخلوقة لنا، فكيف تكون خالقة؟ ولا أحسب أنّ عقلاً يقول بذلك. وقد نُقِلَ عن بعضهم أنّ الأصنام إنّما يُتَقَرَّب إليها لأنّها على شكل الوسائط بين العالم وبين الله تعالى من ملك أو كوكب. وهذا المذهب فاسد أيضاً، لأنّ عبادتهم قبيحة، فإنّا نعلم بالضرورة أنّها لا تعلم شيئاً ولا تُقَرَّبنا إلى الله تعالى. والفرق بين توجُّهنا إلى الكعبة والحجر وتوجُّههم إلى الأصنام ظاهر، لأنّنا نقصد الله تعالى لا المتوجّه إليه، بخلافهم.

\* \* \*

كشف المراد/ العلامة الحليّ (ت ٧٢٦هـ):

/ [[ص ٣٩٢]] الأوّل: في وجوده تعالى:

قال: وجوده تعالى الموجود إنّ كان واجباً وإلّا استلزمه، لاستحالة الدور والتسلسل.

أقول: يريد إثبات واجب الوجود تعالى وبيان صفاته وما يجوز عليه وما لا يجوز وبيان أفعاله وآثاره، وابتداءً بإثبات وجوده لأنّه الأصل في ذلك كلّ، والدليل على وجوده أنّ نقول: هنا موجود بالضرورة، فإنّ كان واجباً فهو المطلوب، وإنّ كان ممكناً افتقر إلى مؤثّر موجود بالضرورة، فذلك المؤثّر إنّ كان واجباً فالمطلوب، وإنّ كان ممكناً افتقر إلى مؤثّر موجود، فإنّ كان واجباً فالمطلوب، وإنّ كان ممكناً تسلسل أو دار، وقد تقدّم بطلانها. وهذا برهان قاطع أشير إليه في الكتاب العزيز بقوله: ﴿أَوَلَمْ يَكْفِ بِرَبِّكَ أَنَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ﴾ [فُصِّلَتْ: ٥٣]، وهو استدلال لمي.

والمتكلّمون سلكوا طريقاً آخر فقالوا: العالم حادث، فلا بدّ له من محدث، فلو كان محدثاً تسلسل أو دار، وإنّ كان قديماً ثبت المطلوب، لأنّ القِدَم يستلزم الوجود. وهذه الطريقة إنّما تتمسّى بالطريقة الأولى، فلهذا اختارها المصنّف ﷺ على هذه.

\* \* \*

معارج الفهم/ العلامة الحليّ (ت ٧٢٦هـ):

/ [[ص ١٥١]] قال: الباب الثالث: في إثبات الصانع تعالى

وصفاته وخواصّه:

يدلّ على إثباته حدوث العالم، لأنّ كلّ محدث مفتقر إلى وجود محدث ضرورةً.

البرهان الأوّل على إثبات الصانع هو الحدوث:

أقول: ذكر هاهنا برهانين على وجود الصانع:

البرهان الأوّل: الاستدلال بالحدوث، وتقديره أنّ نقول: العالم محدث، وكلّ محدث فلا بدّ له من محدث. أمّا الصغرى فقد مرّ بيانها، وأمّا الكبرى فضروريةً.

لا يقال: المحدث إمّا أنّ يؤثّر في المحدث حال وجوده، ويلزم منه تحصيل الحاصل. أو حال عدمه، وذلك جمع بين الضدّين. ولأنّه في تلك الحال لا تأثير. وأيضاً المؤثّر يستحيل تأثيره في ماهيّة الحادث، وإلّا ارتفعت ماهيّة عند ارتفاعه، فتكون تلك الماهيّة غير تلك الماهيّة، فيلزم اجتماع النقيضين، ضرورةً وجود الموضوع حال الاتّصاف بالمحمول. وبهذا يظهر أنّه يستحيل أنّ / [[ص ١٥٢]] يكون مؤثراً في وجوده، ويستحيل أنّ يؤثّر في موصوفيّة ماهيّة بوجوده. أمّا أوّلاً فلما مرّ، وأمّا ثانياً فلأنّ الموصوفيّة لو كانت ثبوتيةً لزم التسلسل.

لأنّنا نقول على الأوّل: إنّ عنيتم بحال الوجود زمان الوجود فالمؤثّر مؤثّر في تلك الحال في ذلك الوجود الحالي، وإنّ عنيتم بحال الوجود المقارنة الذاتية فلا، فإنّ المؤثّر متقدّم على الأثر بالذات.

وعلى الثاني: بأنّ المؤثّر يؤثّر في الماهيّة.

قوله: يلزم عند ارتفاعه أنّ تكون الماهيّة غير ماهيّة، مغالطة، لأنّ فرض الماهيّة يجب معه تلك الماهيّة وجوباً لاحقاً، فإنّ عند فرض تلك الماهيّة / [[ص ١٥٣]] يستحيل أنّ لا يكون تلك الماهيّة، بل عند ارتفاع المؤثّر لا يكون هناك ماهيّة. على أنّ هذين الشكّين لا يُسمَعان، لقدحهما في الأمور الضروريةً.

البرهان الثاني هو الإمكان:

قال: ولأنّه ممكّن على ما مرّ، فمفتقرٌ بديهياً.

أقول: هذا هو البرهان الثاني على وجود واجب الوجود تعالى، وهو أوثق من البرهان الأوّل، وتقديره أنّ نقول: إنّ هاهنا موجودات كثيرة، فهي إمّا أنّ تكون واجبة الوجود، أو ممكنة الوجود. والأوّل باطل، لأنّها مركّبة، وكلّ مركّب ممكن، فالثاني حقّ. وإذا كانت هذه الموجودات ممكنة فلا بدّ لها من مؤثّر، فإنّ الممكن نسبة وجوده وعدمه إليه بالسويّة، فيستحيل حصول

وأما الشكَّانَّ الوردان على الإمكان الاستقبالي، فضعيفان. أمَّا الأول، فلأنَّه لا منافاة بين استحالة حصول العدم الاستقبالي في الحال، وبين حصول إمكانه في الحال، فإنَّه لم يُؤخَذَ الإمكان مقيساً إلى حصول (العدم الاستقبالي في الحال، بل أُخِذَ مقيساً إلى حصوله) في الاستقبال. وحصول العدم في الاستقبال يستلزم إمكانه في الاستقبال. وأمَّا الثاني، فإنَّ العدم واجب في ثاني الحال بالنسبة إلى حصول العدم فيه، وليس بواجب في الحال العدم حصول العدم في الحال.

/ [[ص ١٥٧]] استغناء الممكن الباقي:

قال: سؤال: الممكن الباقي مستغنٍ، وإلَّا لزم إيجاد الموجود، فالإمكان ليس علَّة الاحتياج.

أقول: هذا سؤال ثانٍ على كون الممكن محتاجاً، وتقريره أن نقول: علَّة احتياج الممكن إلى المؤثِّر إمَّا أن تكون هي الحدوث أو الإمكان، والقسمان باطلان، فالممكن ليس بمحتاج.

أمَّا الأول، فلأنَّ الحدوث كيفية الوجود، فهي متأخرة عنه، والوجود متأخر عن إيجاد الفاعل له، والإيجاد متأخر عن احتياج الأثر إلى المؤثِّر، والاحتياج متأخر عن علَّة الحاجة، فلو كان الحدوث هو العلَّة - لحاجة الأثر إلى المؤثِّر أو جزءاً منها أو شرطاً لها - لزم تأخر الشيء عن نفسه بمراتب. وبهذا ظهر فساد قول من ادَّعى أنَّ علَّة حاجة الأثر إلى المؤثِّر إمَّا هي الحدوث.

وأما الثاني، فلأنَّ الممكن الباقي مستغنٍ عن المؤثِّر، لأنَّه لو احتاج إلى المؤثِّر لكان تأثير المؤثِّر إمَّا أن يكون في شيء كان موجوداً أو في شيء لم يكن موجوداً. والأوَّل باطل، وإلَّا لزم إيجاد الموجود. والثاني يلزم منه أن يكون الباقي مستغنياً، لأنَّ المحتاج إمَّا هو هذا الأمر الحادث. وإذا كان الممكن حال بقائه مستغنياً عن المؤثِّر، وهو ممكن استحالة كون الإمكان علَّة للحاجة، فظهر من / [[ص ١٥٨]] هذا أنَّ الممكن غير محتاج إلى المؤثِّر.

الممكن الباقي لا يحتاج إلى مؤثِّر:

قال: جواب: الملازمة ممنوعة، والأثر تبقيته.

أقول: تقرير الجواب أن نقول: لا نسلِّم أنَّ الممكن الباقي لو احتاج إلى المؤثِّر لزم إيجاد الموجود.

قوله: إمَّا أنَّ يؤثِّر في شيء كان موجوداً فيلزم ما ذكرنا، أو في شيء حادث فيكون الحادث هو المحتاج.

قلنا: لا يؤثِّر في شيء حادث وهو التبقيته، فإنَّ تبقيته الأثر لم

أحدهما إلَّا بشيء خارج عن الذات. وهذا حكم أوَّلِي، وإن وقع فيه شكُّ لبعض الناس فإنَّها هو لخفاء في تصوُّر الحدود لا لخفاء الحكم.

حقيقة الممكن في حالتي الوجود والعدم:

/ [[ص ١٥٤]] قال: سؤال: الممكن حال الوجود والعدم واجب وممتنع ليس إلَّا، فلا افتقار.

أقول: هذا سؤال على قوله: العالم ممكن، وتقريره أن نقول: ليس هاهنا ممكن، لأنَّ الممكن إمَّا أن يكون موجوداً أو معدوماً، إذ لا واسطة بين النقيضين، فإنَّ كان موجوداً استحالة عدمه وإلَّا اجتمع النقيضان، فهو واجب حينئذٍ. وإنَّ كان معدوماً استحالة وجوده وإلَّا اجتمع النقيضان، فهو ممتنع.

لا يقال: هذا إمَّا يلزم على تقدير أن نقول: إنَّ الموجود في حال وجوده يصحُّ عدمه، وكذلك المعدوم حال عدمه يصحُّ وجوده، وليس كذلك، بل نقول: إنَّه في حالة وجوده يصحُّ أن يعدم في الزمان الثاني، وإنَّه في حالة العدم يصحُّ أن يوجد في الزمان الثاني. لأنَّنا نقول: هذا باطل من وجهين:

الأوَّل: أنَّ إمكان العدم في ثاني الحال إمَّا أن يكون حاصلًا في الحال، أو لا يكون. والأوَّل باطل، لأنَّ العدم في ثاني الحال يستحيل حصوله في الحال، فكيف يحصل إمكانه في الحال؟ والثاني (يلزم منه أن يكون) إمكان العدم غير حاصل في الحال لا منسوباً إلى الحال، ولا إلى / [[ص ١٥٥]] ثانيه.

الثاني: إنَّه في ثاني الحال إذا كان معدوماً كان ممتنعاً، فيكون واجب العدم، فكيف يكون في الحال ممكن العدم في ثاني الحال مع وجوبه فيه؟

قال: جواب: تشكيك في البدئية. ولأنَّه مفتقر نظراً إلى الذات. أقول: هذا سؤال مدفوع لا يسمعه المحصِّلون، فإنَّه تشكيك في الضروريات. على أنَّنا نجيب عن هذا بأن نقول: إنَّ الممكن مفتقر نظراً إلى الذات. وتحقيق هذا: أن قولكم: المحكوم عليه بالإمكان إمَّا أن يؤخَذَ حال الوجود أو حال العدم، قسمة غير حاصرة، لأنَّ معناه أنَّ المحكوم عليه إمَّا أن يُعتَبَر مع الوجود أو مع العدم، ويقتضى هاهنا قسم آخر، وهو أن لا يُعتَبَر مع أحدهما، بل يُؤخَذَ من حيث هو هو، ووجوب وجود الموجود حالة الوجود إمَّا هو وجوب / [[ص ١٥٦]] لاحق حصل مع اعتبار الوجود، وكذلك وجوب العدم حالة العدم، وهو لا يؤثِّر في الإمكان، لأنَّ هاتين الحالتين هما حال الماهية مقيسة إلى الغير.

وعدم غيره لا يوجب، وعدم الضدّ عن المحلّ يُصحّح وجود الضدّ الآخر فيه، وعدم غيره لا يوجب ذلك.

وإذا تقرّر هذا فنقول: إنّ علّة العدم هي عدم العلّة لا غير، وبيانه من وجهين:

الأوّل: أنّا متى عقلنا عدم العلّة حكمنا بعدم المعلول، ولا تفتقر في هذا الحكم إلى أمر آخر موجود يكون علّة لذلك العدم.

الثاني: أنّ عدم المعلول لو استند إلى أمر غير عدم علّته لكان عند وجود ذلك الأمر، إمّا إنّ يُعدّم شيء من علّته من شرط أو جزء، أو لا يُعدّم بل تكون على ما / [[ص ١٦١]] كانت عليه حالة الإيجاد. والأوّل هو المطلوب، لأنّه يكون العدم مستنداً إلى عدم العلّة التامة. والثاني باطل، وإلّا لزم وجود المعلول نظراً إلى وجود علّته التامة، وعدمه نظراً إلى وجود علّة العدم.

لا يقال: لا نسلم أنّه عند وجود علّته يجب أن يكون موجوداً، بل يكون معدوماً نظراً إلى علّة العدم.

لأنّا نقول: إنّهُ لو لم يجب عند وجود العلّة وجود المعلول لجاز تخلف المعلول عنها، فيكون تارةً موجوداً وأخرى معدوماً، (فاختصاص أحد الوقتين بالوجود والآخر بالعدم إنّ كان لا مرجّح لزم ترجيح الممكن لا المرجّح، هذا خلف. وإن كان مرجّح غير الأوّل لزم أن لا يكون الأوّل كافياً) في العلّة، مع فرضنا له علّة تامة، هذا خلف. فحينئذٍ يستحيل عدمه نظراً إلى علّة العدم حالة وجود العلّة التامة في الوجود. وأيضاً فلو حصل العدم لأجل وجود علّته حال وجود العلّة التامة في الوجود لم يكن الاستدلال بوجود العلّة التامة على وجود المعلول صحيحاً، وحينئذٍ يجوز أن تحصل علّة العدم التامة من غير حصول العدم، فلا تكون علّة للعدم.

في أنّ وجود واجب الوجود أزليّ أبديّ:

قال: وثبوت أزليّ أبديّ، لأنّه واجب، وإلّا لزم التسلسل، وهو محال لما بينّا، / [[ص ١٦٢]] أو الدور، وهو محال إمّا بالضرورة، أو بتقدّم الشيء على نفسه.

أقول: لما أثبت وجود واجب الوجود شرع في بيان كيفية وجوده، فادّعى أنّه أزليّ أبديّ. والدليل على ذلك أنّه واجب الوجود، لأنّه لو كان ممكناً لافتقر إلى مؤثّر، فمؤثّره إنّ كان واجباً فهو المطلوب، وإن كان ممكناً لافتقر إلى مؤثّر، فمؤثّره إنّ كان هو الأوّل لزم الدور، وإن كان غيره لزم إمّا التسلسل أو الانتهاء إلى

تكن حاصلة في الزمان الأوّل، والمؤثّر إذا أثر فيها لا يلزم منه إيجاد الموجود ولا استغناء الباقي عن المؤثّر.

في أنّ العدم غير معلّل:

قال: سؤال: العدم غير معلّل، وإلّا فتمتيز، فموجود، فالوجود كذلك، وإلّا كان في أحد الطرفين مستغنياً، فلا يمكن.

أقول: هذا سؤال ثالث على أنّ الممكن محتاج إلى المؤثّر، وتقديره أنّ نقول: الممكن هو الذي يتساوى نسبة الوجود والعدم إليه، فلو افتقر في أحد طرفيه - وهو الوجود - إلى المؤثّر لافتقر في طرف العدم إلى المؤثّر، والثاني / [[ص ١٥٩]] باطل، فالقدم مثله. بيان بطلان التالي: أنّ العدم نفي محض، فيستحيل أن يكون معللاً بغيره وعلّة لغيره وإلّا لكان متميّزاً، وكلّ متميّز موجود، فيكون المعدوم موجوداً، هذا خلف. وأمّا بيان الشرطيّة: فلا أنّه لو كان الوجود محتاجاً إلى المؤثّر لكان الممكن في أحد طرفيه مستغنياً عن المؤثّر، وفي الطرف الآخر محتاجاً إليه مع تساوي نسبتها إليه، وهو محال بالضرورة.

لا يقال: إنّ طرف العدم أولى به، فلاجل ذلك استغنى عن المؤثّر بخلاف طرف الوجود.

لأنّا نقول: مع هذه الأولويّة إنّ كان يمكن طريان الطرف الآخر فلنفرض أحد الطرفين حصل في وقت والآخر في وقت آخر، فتخصيص أحد الوقتين بأحد الطرفين والوقت الآخر بالطرف الآخر إنّ كان لا مرجّح لزم رجحان الممكن المتساوي لا مرجّح، هذا خلف. وإن كان مرجّح لم تكن الأولويّة كافية، بل لا بدّ من أمر آخر حتّى يحصل الطرف الأوّل في وقت حصوله، أو من / [[ص ١٦٠]] عدم مرجّح الطرف المرجوح، فلا تكون الأولويّة أولويّة، هذا خلف. وأمّا إنّ كان مع هذه الأولويّة [لا يمكن الطرف الآخر لم تكن هذه الأولويّة أولويّة] بل وجوباً لأحد الطرفين، وحينئذٍ يكون الطرف الآخر ممتنعاً.

علّة العدم هي عدم العلّة لا غير:

قال: جواب: علّة العدم عدم العلّة، والملازمة ممنوعة.

أقول: تقرير الجواب أنّ نقول: لم لا يجوز أن يكون المعدوم معللاً؟ قوله: يكون متميّزاً عن غيره، قلنا: مسلم، قوله: فيكون موجوداً، قلنا: ممنوع، فإنّه لا يلزم من وقوع الامتياز وجود المتميّزات، فإنّ أعدام الملكات متميّزة بعضها عن بعض بواسطة تمايز ملكاتها، ولهذا كان عدم الشرط يوجب عدم المشروط،

وأما المتكلمون، فذهب أكثر المعتزلة والأشاعرة إلى أن الوجود زائد على الماهية في حق واجب الوجود، وفي حق غيره من الممكنات. وذهب آخرون - منهم أبو الحسين البصري - إلى أن الوجود نفس / [[ص ١٦٥]] الماهية في حق واجب الوجود، وفي حق الممكنات.

إذا عرفت هذا فنقول: إن الذي نذهب إليه أن الوجود في حق واجب الوجود نفس حقيقته. والدليل على ذلك أنه لو كان زائداً على حقيقته لزم أحد الأمور الأربعة، وهي: إما تأثير المعدوم في الموجود، أو وجود الماهية مرات غير متناهية، أو تقدم الشيء على نفسه، أو افتقار واجب الوجود إلى الغير، والكل باطل. وبيان الملازمة: أنه لو كان زائداً على الماهية لكان صفة لها، والصفة مفتقرة إلى الموصوف، فيكون الوجود ممكناً، وكل ممكناً لا بد له من مؤثر، فالمؤثر في وجود واجب الوجود إما أن يكون نفس الماهية أو أمراً آخر، والقسمان باطلان. أما الأول، فلأن الماهية لو أثرت في وجودها لكانت إما معدومة حالة التأثير، أو موجودة. فإن كانت معدومة لزم منه تأثير المعدوم في الموجود، وهو أحد الأقسام الأربعة. وإن كانت إنما تؤثر فيه وهي موجودة فإما أن تكون موجودة بغير هذا الوجود، أو بعين هذا الوجود. ويلزم من الأول وجود الماهية مرتين. ثم إننا ننقل الكلام إلى ذلك الوجود الذي جعلناه شرطاً في التأثير، فيلزم / [[ص ١٦٦]] أن يكون هناك وجودات غير متناهية، وذلك أحد الأقسام الأربعة. ويلزم من الثاني تقدم الشيء على نفسه، فإن هذا الوجود إذا كان شرطاً في تأثير الماهية في هذا الوجود يلزم تقدمه من حيث هو شرط وتأخره من حيث هو معلول، وهو أحد الأقسام الأربعة. وأما الثاني - وهو أن يكون المؤثر في الوجود أمراً آخر غير ماهية واجب الوجود -، فيلزم منه افتقار واجب الوجود في وجوده إلى الغير، فيكون ممكناً، وهو أحد الأقسام الأربعة. فقد ظهرت الملازمة. وأما بطلان الأقسام الأربعة، فظاهر.

لِمَ لا يجوز أن يكون الوجود زائداً على الماهية؟

قال: سؤال: لِمَ لا تؤثر من حيث هي هي كالفردية والقبول؟  
أقول: تقرير هذا السؤال أن نقول: لِمَ لا يجوز أن يكون الوجود زائداً على الماهية، ويكون ممكناً والمؤثر فيه هو الماهية؟  
قوله: إما أن تؤثر فيه وهي موجودة أو وهي معدومة.

قلنا: نمنع الحصر، بل تؤثر الماهية فيه من حيث هي هي، لا

الواجب، والثاني هو المطلوب، والتسلسل والدور باطلان. أما التسلسل، فلما مر. وأما الدور، فقد اختلفوا في بطلانه، فذهب المحققون إلى أنه باطل بالضرورة، وأما غيرهم فاستدل على ذلك بأن العلة متقدمة على المعلول تقدم العلية، فلو كان كل واحد من الشئيين علة في صاحبه لزم تقدم الشيء على نفسه بمرتين، وهو محال.

استحالة العدم عليه تعالى:

قال: فلا يقبل العدم.

أقول: هذا نتيجة ما ذكر، فإنه إذا ثبت أنه واجب الوجود استحالة عليه / [[ص ١٦٣]] العدم، لأن معنى واجب الوجود هو الذي يستحيل عدمه، فلو جاز العدم على الصانع - تعالى عن ذلك - لكان ممكناً، لأن ماهيته تكون قابلة للوجود - وإلا لما وجد - وللعدم، ولو كان كذلك لزم التسلسل أو الدور، وهو ظاهر غني (عن البيان، فيكون أزلياً أبدياً).

وذكر بعض المتأخرين على استحالة عدم (الباري تعالى حجة، فقال: لو جاز عدمه لكان وجوده متوقفاً على عدم سبب عدمه، وكل متوقف على الغير ممكن، فيكون الواجب ممكناً، هذا خلف. وهذه الحجة سخيفة، فإن عدم واجب الوجود مستحيل لذاته، فلو استحال باعتبار عدم سبب عدمه لكان الوصف الذاتي معللاً بالغير، وهذا محال.

في أن وجود واجب الوجود نفس حقيقته:

قال: وهو غير زائد، وإلا أثر المعدوم في الموجود، أو وجدت الماهية مرات غير متناهية، أو تقدم الشيء على نفسه، أو افتقر.

أقول: اختلف الناس في أن الوجود هل هو زائد على الماهية أم لا؟ فذهب / [[ص ١٦٤]] جمهور الأوائل إلى أن الوجود من حيث هو هو مقول بالتشكيك على الوجودات الخاصة بكل ماهية (ماهية)، بمعنى أنها متفاوتة فيه إما بالتقدم والتأخر كوجود العلة والمعلول، أو بالأولوية وعدمها كالوجودين المذكورين، أو بالأشدية والأضعفية كوجود الواجب ووجود الممكن. والمقول على أشياء بالتشكيك يستحيل أن يكون جزءاً من تلك الأشياء أو نفسها، فإن نفس الماهية وجزءها لا يقبل التفاوت بل يكون أمراً عارضاً لها. وأما الوجودات الخاصة بكل ماهية فإِنَّه زائد على تلك الماهية إلا وجود الواجب الخاص به، فإنه عندهم نفس حقيقته. والوجود بالمعنى الأول عارض له ذهنياً، إذ لا وجود للكل من حيث هو كلي، إلا في الذهن.

وصف اعتباري ذهني تشترك فيه جميع الموجودات، وهو مقول بالتشكيك على وجودات الماهيات، وأن وجود كل ماهية مخالف بالحقيقة لوجود الماهية الأخرى. / [[ص ١٦٩]] فالحاصل أنهم أثبتوا لكل موجود وجوداً خاصاً به مخالفاً لغيره من الموجودات، ووجوداً آخر مشتركاً بين الجميع، وأن هذا المشترك إنما يوجد في الذهن لا في الخارج.

#### هل الوجود هو نفس الماهية؟

إذا عرفت هذا فنقول: أورد هاهنا سؤالاً على أن الوجود نفس الماهية، وتقريره: أن الوجود وصف مشترك، فيكون زائداً. أمّا الصغرى، فيدل عليها ثلاثة أوجه:

الأول: أن العدم أمر واحد ليس فيه تعدد وامتياز، فالمقابل له - وهو الوجود - إن كان متغيراً متكثرًا ثبتت الوساطة بين قولنا: المعلوم إمّا أن يكون موجوداً أو معدوماً، وهو محال بالضرورة، وإن كان شيئاً واحداً، فهو المطلوب.

#### تقسيم الوجود إلى واجب وممكن دليل على اشتراكه:

قال: ولتقسيمه إلى الواجب والممكن.

أقول: هذا هو الوجه الثاني الدال على أن الوجود مشترك، وتقريره: أنا / [[ص ١٧٠]] نقسم الوجود إلى الواجب والممكن، فنقول: الوجود إمّا أن يكون واجباً، وإمّا أن يكون ممكناً، وتكون القسمة صادقة. ومورد التقسيم مشترك بين أقسامه، وإلا لبطل التقسيم، فإنه لا يصح أن نقول: الوجود إمّا أن يكون واجباً أو عدماً، لعدم صدق الوجود على العدم. وإذا ثبت صدق الوجود على الواجب والممكن ثبت أنه مشترك بينهما.

#### الوجود وصف مشترك بين جميع الأحوال:

قال: ولبقائه اعتقاداً حال زوال اعتقاد الخصوصية.

أقول: هذا هو الوجه الثالث، وتقريره أن نقول: إذا اعتقدنا وجود ممكن جزمنا حينئذ بوجود سببه، فإذا اعتقدنا أن ذلك السبب جوهر جسائي ثم زال اعتقاد كونه جوهرًا وحصل لنا اعتقاد كونه عرضاً ثم زال اعتقاد كونه عرضاً وحصل اعتقاد كونه مجرداً، لزم زوال اعتقاد الجوهرية والعرضية والتجرد، واعتقاد الوجود باقٍ في الأحوال بأسرها، فدل ذلك على أنه وصف مشترك بين / [[ص ١٧١]] الجميع، فإن الوجود لو كان هو نفس الماهية الجوهرية لزم زوال اعتقاده حال زوال اعتقاد الجوهرية، ولما لم يكن كذلك بل بقي مع اعتقاد العرضية كان مشتركاً بينهما.

باعتبار الوجود ولا باعتبار العدم. كما أن ماهية الثلاثة تقتضي الفردية من حيث هي هي، لا باعتبار أنها موجودة ولا باعتبار أنها معدومة، وكذلك سائر لوازم الماهيات. / [[ص ١٦٧]] وأيضاً فإن العلة القابلة لا تقتضي التقدم بالوجود على المقبول، فإن ماهية الممكن قابلة للوجود لا من حيث هي موجودة ولا من حيث هي معدومة، وإلا لزم ما ذكرتم في العلة الفاعلية، إذ ماهية الممكن إنما تقبل الوجود من حيث هي هي، فلم لا يجوز أن تكون العلة الفاعلية كذلك؟ وتندفع المحاذير المذكورة.

#### الفرق بين العلة الفاعلية في الوجود وبين تأثير الماهية في لوازمها:

قال: جواب: الضرورة حكمت بوجود الموجد بخلافها.

أقول: يريد أن يبين وجه الفرق بين العلة الفاعلية في الوجود وبين تأثير الماهية في لوازمها وقبول الماهية للوجود، ووجه الفرق: أن الضرورة قاضية بأن العلة المؤثرة في الوجود لا بد وأن تكون موجودة وإلا لكانت إمّا معدومة، أو تؤخذ من حيث هي هي. وعلى التقدير الأول يلزم تأثير المعدوم في الموجود، وهو محال بالضرورة. وعلى التقدير الثاني يلزم منه تأثير الماهية الذهنية في الوجود، وهو محال بالضرورة. وهذا بخلاف لوازم الماهية، فإن الماهية إذا اقتضت من حيث هي هي أمراً ليس هو الوجود كانت مقتضية له حالتي / [[ص ١٦٨]] الوجود العيني والذهني، ولا استبعاد في أن تقتضي الماهية من حيث هي هي صفة معقولة كالزوجية والفردية، بخلاف الوجود الثابت عيناً. وكذلك القبول، فإن الماهية الممكنة لو قبلت الوجود من حيث هي موجودة لزم جواز تحصيل الحاصل، إذ إن تقبله من حيث هي هي، والماهية حينئذ إنما تكون عقلية، والحكم بالقبول أمر ذهني اعتباري بخلاف العلية.

#### في أن الوجود مشترك:

قال: سؤال: الوجود مشترك، لعدم الوساطة بين النقيضين.

أقول: اختلف الناس في أن الوجود هل هو وصف مشترك فيه بين الموجودات أم لا؟ فذهب أكثر المتكلمين إلى أنه وصف مشترك بين الموجودات، وذهب أبو الحسين البصري وجماعة من المتأخرين إلى أن وجود كل شيء نفس حقيقته، فحينئذ يستحيل أن يكون مشتركاً.

وأما الحكماء فقد ذهبوا إلى أن الوجود من حيث هو هو



### الدليل الأوّل على زيادة الوجود على الماهية:

قال: فيكون زائداً، وإلا تسلسلت العلل والمعلولات.

أقول: هذا بيان الكبرى، وهو أنّ الوجود إذا كان مشتركاً كان زائداً، وتقريرها أنّ نقول: إذا ثبت اشتراك الوجود، فلا يخلو حينئذٍ إمّا أنّ يكون نفس الماهية، فيلزم تشارك الماهيات بعضها بعضاً في خصوصياتها، هذا خلف. وإمّا أنّ يكون جزءاً من الماهيات، فيكون جنساً، لأنّ الجنس هو الجزء المشترك بين المختلفات. ولو كان جنساً افتقر إلى الفصل، فيكون الفصل موجوداً، ضرورة أنّ الفصل علة للجنس، وعلة الموجود موجودة. وإذا كان الفصل موجوداً لزم مشاركته للنوع في معنى الجنس، فيفتقر إلى فصل آخر. وهكذا الكلام في كلّ فصل، ويلزم من ذلك تسلسل العلل والمعلولات، وهو محال. وإذا بطل أنّ يكون نفس الماهية وجزءها لزم أنّ يكون أمراً خارجاً عنها زائداً عليها، وهو المطلوب.

وهذه الحجّة عندي ضعيفة، فإنّ لقائل أن يقول: إنّ كان المطلوب من هذه / [[ص ١٧٢]] الحجّة أنّ الوجود زائد على كلّ ماهية يُحمّل عليها الوجود فهي غير تامّة، فإنّ الذي أبطلتموه كون الوجود جزءاً من كلّ ماهية، ولا يلزم من ذلك أنّ يكون الوجود زائداً على كلّ ماهية. وإنّ كان المطلوب كون الوجود زائداً على بعض الماهيات، فلا يفيدكم المطلوب في كون وجود واجب الوجود زائداً على ماهيته.

على أنّا نقول: لا نُسلم أنّ الوجود إذا كان جزءاً مشتركاً لزم التسلسل، وإنّما يلزم ذلك على تقدير أنّ يكون جنساً، وعلى تقدير أنّ يكون الفصل علة لوجود الجنس، وعلى أنّ الوجود إذا كان صفةً للفصل كان جزءاً منه، والكلّ ممنوع. وقد يمكن تكلف الجواب عن هذه الأسئلة بما فيه بعض الدقّة.

### الدليل الثاني:

قال: وانتفت البسائط، فانتفت المركّبات.

أقول: هذا دليل ثانٍ على أنّ الوجود إذا كان مشتركاً كان زائداً، لأنّه لو كان جزءاً من كلّ موجود لزم نفي البسائط، لأنّها موجودة، والوجود جزء منها. / [[ص ١٧٣]] والمراد بالبيسط هاهنا الموجود الذي لا جزء له، وقد يُطلق على معنى آخر، وهو الذي يساوي جزءه في الحدّ والحقيقة. وإذا انتفت البسائط انتفت المركّبات، لأنّ المركّبات إنّما تتركّب من البسيط، وإذا انتفى البسيط انتفى المركّب، ضرورة استلزام عدم الجزء عدم الكلّ.

### في ردّ من قال بعدم اشتراك الوجود:

قال: جواب: أمتع الصغرى والتقسيم ووجود الماهية وعدمها، فلا واسطة.

أقول: منع هاهنا صغرى القياس، وهي أنّ الوجود مشترك. وأجاب عن الوجه الأوّل من الأوجه الثلاثة الدالّة عليها، وهو أنّ الوجود لو لم يكن مشتركاً لبطل الحصر، بأنّ قال: الحصر حاصل على تقدير عدم اشتراك الوجود، لأنّنا نُقسّم بالنسبة إلى وجود كلّ ماهية وعدمها، فنقول: كلّ ماهية إمّا أنّ تكون موجودة أو معدومة، وهذه القسمة حاصرة سواء كان هناك معنى مشترك أو لم يكن.

/ [[ص ١٧٤]] في أنّ مورد التقسيم الماهية لا الوجود:

قال: ومورد التقسيم الماهية.

أقول: هذا جواب عن الوجه الثاني، وهو أنّا لا نُسلم أنّ مورد التقسيم هو الوجود بل الماهية، فنقول: الماهية إمّا أنّ تكون واجبة أو ممكنة، وذلك لا يستلزم اشتراك الوجود بين القسمين.

منع بقاء اعتقاد الوجود:

قال: وبقاء الاعتقاد ممنوع.

أقول: هذا جواب عن الوجه الثالث، وهو أنّ بقاء اعتقاد الوجود حاصل حال زوال اعتقاد الخصوصيات، وتقريره: أنّ منع بقاء اعتقاد الوجود، فإنّ من جزم بوجود ممكن وجزم بأنّ سببه - وهو الجوهر - موجود ثمّ زال الجزم بكونه جوهرًا وحصل له الجزم بكونه عرضاً يزول اعتقاد وجود الجوهرية ويحصل له اعتقاد وجود العرض، فالحاصل أنّا نمنع ثبوت اعتقاد الوجود حال زوال اعتقاد الخصوصيات. وفي هذا نظر.

### هل الماهية باعتبار الوجود واجبة؟

قال: سؤال: الماهية باعتبار الوجود واجبة، ومن حيث (هي

هي) ممكنة. / [[ص ١٧٥]] جواب: منع الصغرى.

أقول: هذا دليل ثانٍ على أنّ الوجود زائد على الماهية، وتقريره أنّ نقول: إذا أخذنا ماهية الممكن من حيث هي موجودة تكون واجبة الوجود، وإلا لجاز عدمها من حيث هي موجودة، فيلزم اجتماع النقيضين، وهو محال. وإذا أخذنا الماهية من حيث هي كانت ممكنة الوجود والعدم، فالماهية من حيث هي موجودة مغايرة للماهية من حيث (هي هي)، فيكون الوجود زائداً عليها.

والجواب: أنّا نمنع الصغرى ونقول: إنّ الماهية من حيث هي

والطريق الأول أقواها، فإنه كما يدل على إثبات الصانع يدل على وجوبه بخلاف باقي الطرق، لافتقارها في الدلالة على الوجوب إلى الأول.

واعلم أن ثبوت الواجب قريب من البدئية، لأن هنا موجوداً بالضرورة، فإن كان واجباً فالمطلوب، وإلا كان ممكناً، فإن تسلسل فمجموع الأمور الممكنة ممكن لا بد له من علة. ولا يكفي في وجود الممكن مطلق العلة، بل لا بد من علة تامة يصير معها واجباً وبدونها ممتنعاً.

فالعلة التامة لمجموع الممكنات يجب أن تكون واجبة، لأنها لو كانت ممكنة، فإن كانت علة تامة لكل واحد من الممكنات كانت علة لنفسها، لأنها من جملة الممكنات. وإن كانت علة تامة لبعض الممكنات دون بعض كانت جزءاً من العلة التامة لمجموع الممكنات، وهي بعينها علة لمجموع الممكنات، فيلزم كون الشيء جزءاً من نفسه. ولما تقدم من إبطال التسلسل والدور.

\* \* \*

مناهج اليقين / العلامة الحلي (ت ٧٢٦هـ):

[[ص ٢٤٢]] البحث الثاني: في بيان وجوده تعالى:

لما بطل الدور والتسلسل قلنا: إن هاهنا موجوداً بالضرورة، فهو إما واجب أو ممكن، فإن كان الأول فهو المطلوب، وإن كان الثاني فلا بد له من مؤثر، فإما أن يدور أو يتسلسل وهما باطلان، أو ينتهي إلى الواجب.

وهذه الطريقة هي أشرف الطرق وأمتنها، وهي طريقة الأوائل.

وللمتكلمين طريقة أخرى قوية، هي أن الأجسام محدثة، فلا بد لها من محدث، فإن كان ذلك المحدث قديماً فهو المطلوب، وإلا لزم تسلسل الحوادث وهو محال، لأن حادثاً ما إن كان أزلياً لزم التناقض، وإلا فالكُل حادث.

ولمشايخ المعتزلة طريقة أخرى ضعيفة، هي أن أفعالنا كالقيام والقعود محتاجة إلينا، لحدوثها، فيكون مشاركتها في الحدوث محتاجاً إلى المؤثر، أما الأول فلحصولها عند خلوص الداعي، وانتفاؤها عند خلوص الصارف، فهي إذن محتاجة إلينا. وعلة الحاجة هي الحدوث، لأنها إما هو أو العدم أو البقاء، والأخيران باطلان، لأن العدم ليس بعلة ولا معلول، والباقي مستغن. وأما الثانية فلولاها لزم نقض العلة، وهو محال.

(موجودة لا تخرج) عن كونها تلك الماهية، وإلا لكان الوجود إعداماً للماهية، هذا خلف. وإذا كان كذلك كانت من حيث هي موجودة ممكنة، لأنها من حيث هي تقتضي الإمكان، ومن حيث هي هي حاصلة من حيث هي موجودة.

الدليل الثالث:

قال: سؤال: يُفرَّق بين تصوّر الماهية وتصديق الوجود. جواب: لفظاً.

/ [[ص ١٧٦]] أقول: هذا دليل ثالث على أن الوجود زائد، وتقديره: أننا نُفرِّق بالضرورة بين قولنا: السواد سواد، وبين قولنا: السواد موجود، وذلك يدل على أن الوجود أمر زائد على الماهية. والجواب: أن الفرق إنما هو باعتبار مغايرة لفظ (الوجود) للفظ (السواد)، أما باعتبار مغايرة المعنى فلا، ويتنزل ذلك منزلة قولنا: إننا نُفرِّق بين قولنا: الإنسان إنسان، وبين قولنا: الإنسان بشر، وذلك يدل على المغايرة بين الإنسان والبشر. ولما كان هذا باطلاً وأن المغايرة اللفظية كافية هاهنا، فكذلك ثم.

\* \* \*

تسليك النفس / العلامة الحلي (ت ٧٢٦هـ):

/ [[ص ١٣٥]] [المقصد] الأول: في إثبات واجب الوجود تعالى:

ويستدل عليه إما بالإمكان أو الحدوث، إما في الذات أو الصفات، فلا تقسام أربعة:

(الف) العالم ممكن، لتغيّره وكثرته، وسيأتي أن الواجب واحد باقٍ، وكلٌّ ممكن فلا بد له من مؤثر، فإن انتهى إلى الواجب فالمطلوب، وإلا تسلسل أو دار، وهما باطلان بما تقدم.

(ب) الأجسام متساوية في الجسمية على ما مرّ، فاخصاص كل واحد منها بعرضه القائم به أمر ممكن، فلا بد له من مؤثر.

(ج) الأجسام حادثة على ما تقدم، فلا بد لها من محدث بالضرورة، وهي طريقة الخليل عليه السلام، فالمحدث إن كان قديماً واجباً فالمطلوب، وإلا تسلسل.

(د) النطفة تنقلب علقة ثم مضغة ثم لحماً وعظماً ودماً، فلا بد له من مؤثر، وليس هو الإنسان ولا أبواه بالضرورة، فلا بد من مؤثر حكيم. ويمتنع استناد هذه الآثار الغربية إلى القوة المولدة، فإنه لا شعور لها ولا اختيار، / [[ص ١٣٦]] فكان يصدر عنها شيء واحد ويكون شكله الكرة.

(وتقريبها) هذه الطريقة، (بأن يقال: العالم محدث، وكلُّ محدثٍ فله محدث، ينتج: العالم له محدث).

(أمَّا الصغرى) وهي كون العالم محدثاً، (فقد تقدّمت).  
 وأمّا الكبرى، فلأنَّ كلَّ محدثٍ فهو ممكن، وكلُّ ممكنٍ فله مؤثّر. أمّا الصغرى) وهي قولنا: كلُّ محدثٍ فهو ممكن، (فلأنَّ المحدث قد أنصف ذاته بصفتي الوجود والعدم)، لأنَّ المحدث / [[ص ١٩٤]] عبارة عن المسبوق بالعدم، فقد كان معدوماً، ثم صار موجوداً، فذاته (قابلة لهما بالضرورة ولا نعني بالممكن إلاّ هذا. وأمّا الكبرى فضرورية وقد تقدّمت) في ذكر خواصّ الممكن. (إذا ثبت هذا، فنقول: المؤثّر إن كان ممكناً افتقر إلى مؤثّر آخر، فإنّما أن يتسلسل) وهو أن يكون كلُّ مؤثّر له مؤثّر آخر إلى غير النهاية، (وهو محال لما تقدّم، أو يدور) بأن يكون المؤثّر في ذلك المؤثّر نفس أثره، (وهو محال بالضرورة عند قوم، أو لأنّه يلزم تقدّم الشيء على نفسه)، ضرورة تقدّم المؤثّر على الأثر [على] كلِّ ما تقدّم الأثر عليه، فلو كان المؤثّر مؤثّراً في مؤثّره لكان متقدّماً عليه، فيتقدّم المؤثّر حينئذٍ على نفسه، وإنّه محال، (أو ينتهي إلى الواجب لذاته، وهو المطلوب).

قوله: (فإن قيل) أي على هذا الدليل: (المعدوم نفي محض، فلا يصحّ الحكم عليه بقبول) الوجود والعدم، وذلك لأنّ قولنا: (إنّه قابل للعدم) معناه أنّه ذات متقرّرة حالة العدم موصوفة بقبوله، وذلك محال، لأنّ الماهية حال العدم نفي محض وعدم صرف.

(سلمنا) صحّة الحكم عليه - أي على المعدوم بالقبول -، (لكن لِمَ لا يجوز أن تكون الماهية واجبة العدم حين العدم وواجبة الوجود حين الوجود؟ وحينئذٍ لا يلزم) من قبول الماهية للوجود والعدم كونها ممكنة، وممّا يؤكّد هذا الاحتمال (أنّ المحدث بشرط كونه محدثاً لا يجوز في العقل تقدّمه لا إلى أوّل)، أي لا يجوز العقل تقدّمه لا إلى أوّل، (وإلاّ لزم صحّة كون الحادث بشرط كونه حادثاً أزلياً، هذا خلف).

وذلك لأنّ الحادث هو الذي لوجوده أوّل، والأزليّ هو الذي ليس لوجوده أوّل، فالجمع بينهما محال. وإذا كان العقل يمنع من تقدّمه لا إلى أوّل وجب أن يكون لصحّة وجوده بداية، / [[ص ١٩٥]] فقبل تلك البداية لا يكون صحيح الوجود، فيكون ممتنعاً، ثم انقلب ممكناً. وإذا جاز انقلاب الشيء من الامتناع إلى الإمكان جاز انقلاب الشيء من الامتناع إلى

وهذه الحجّة ضعيفة قد علمت ضعفها وضعف أمثالها فيما سلف.

واعلم أنّ الوجود عند مشايخ المعتزلة أمر زائد على الذات، وأنّ المعدوم ثابت، فهذه الحجّة تدلّ على ثبوته لا على وجوده عندهم، واستدلوا على وجوده بأنّه تعالى قادر، فله تعلّق بالمقدور، والمعنيّ بالتعلّق أمر لأجله يختصّ كونه قادراً بمقدور دون مقدور، وتعلّقه بذلك المقدور لنفسه، لأنّ المتعلّق بالغير على ضربين: / [[ص ٢٤٣]] أحدهما المتعلّق بغيره لأجل غيره، كالأمر والنهي المتعلّقين بالغير لأجل الوضع والاصطلاح، وهما مغايران للأمر والنهي. والثاني المتعلّق بالغير لذاته كالقدرة والعلم، ولا شكّ أنّه تعالى ليس من قبيل القسم الأوّل، فإذا ثبت أنّه متعلّق بالمقدور لنفسه كان موجوداً، لأنّ العدم يُخرج المتعلّق عن التعلّق، كالقدرة لما كانت متعلّقة بالمقدور لنفسها كان عدمها يُخرجها عن التعلّق، لأنّها لو تعلّقت وهي معدومة، ولا شكّ أنّ في العدم ما لا نهاية له من القدر، وما يختصّ به أحدنا من القدرة المعدومة أيضاً لا نهاية له، لوجب أن يكون أحدنا قادراً على ما لا نهاية له، وذلك يرفع التفاوت بين القادرين، وهو محال أدّى إليه صحّة تعلّق القدرة المعدومة، فإذا العدم يُخرج المتعلّق عن التعلّق، فلو كان الله تعالى معدوماً لم يتعلّق، والتالي باطل لما تقدّم، فالمتقدّم مثله.

واعلم أنّ ما بني عليه هذا الاستدلال من ثبوت المعدوم من أعظم المحالات، والاستدلال المذكور من أضعف الأدلّة.

\* \* \*

إشراق اللاهوت / عميد الدّين العبيدي (ت ٧٥٤هـ):

[[ص ١٩٣]] قال المصنّف رحمه الله: (القول في [إثبات] الصانع وتوحيده وأحكام صفاته: وثبوت حدث يوجب ثبوت صانع، لأنّه ممكن، فلا بدّ من مؤثّر).

قال الشارح (دام ظلّه): (هذا) أي إثبات الصانع وتوحيده وأحكام صفاته، (هو الغاية القصوى في علم الكلام، واستدلّ المصنّف رحمه الله عليه بطريقة إبراهيم الخليل عليه السلام)، فإنّه [عليه السلام] استدلّ بالشروق والغروب للكواكب على حدوثها، بأن قال: هذه الكواكب لا تخلو عن الحوادث، وكلّ ما لا يخلو من الحوادث فهو حادث، فالكواكب إذن حادثة، وما كان حادثاً لا يصلح أن يكون إلهاً، فانفقرت الكواكب إلى موجّد غير حادث دفعاً للدور والتسلسل.

يمكن أن تكون مع الوجود الخارجي، ويمكن أن لا تكون)، وهو المراد بكونها قابلة للوجود والعدم.

(وعن الثاني: أن الماهية من غير اعتبار القيد (أعني حين الوجود وحين العدم، تكون (ممكنة، وهو المطلوب)، إذ المدعى إمكان الماهية من حيث هي هي، لا مع اعتبار حال الوجود وحال العدم، وأما البداية لصحة وجود المحدث فهي لازمة له من حيث هو محدث لا من حيث ذاته، فإنه من حيث ذاته لا بداية لصحة وجوده، وتعيين وقت حدوث ذلك المحدث يلحقه من خارج ليست غير الحدوث، وهو وجود العلة الناقمة، إذ الفرض أن الحدوث لا يقتضي إلا سبق العدم، وأما تعيين وقت بعينه وبدايته بعينها فلا يكون مستنداً إلى الحدوث، وإلا لما حدث شيء إلا في ذلك الوقت، فيلزم حدوث الحوادث بأجمعها في وقت واحد، وإنه باطل.

(وقيل: البداية له امتناع بالغير - أي يمتنع وجوده -، لكونه قبل صحة بدايته، ومع توهم / [ص ١٩٧] عدم تلك البداية يمكن أن يكون له بداية أخرى قبلها).

وقوله: (لا يلزم من ذلك) أي من توهم عدم تلك البداية (صيوروتة) أي صيرورة المحدث (أزلياً مع أن الصحة التي له) أي للمحدث بحسب ذاته أزلية).

واعلم أن ما ذكره الشارح (دام ظلّه) هنا هو كلام المحقق، وفيه نظر، فإن قوله: (ومع توهم عدم تلك البداية يمكن أن يكون له بداية أخرى قبلها)، يُفهم منه أن فرض كون الممكن محدثاً يستدعي بداية معينة بحيث لو توهمنا عدمها يكون له بداية غيرها، وليس كذلك، فإن الحدوث لو استدعى بداية معينة لكان ما له بداية غير تلك البداية قديماً، هذا خلف.

بل الحق أن البداية اللازمة من فرض الحدوث بداية مطلقة، وقبل تلك البداية - أعني المطلقة - إنما تكون لا بداية، وهو عبارة عن الأزل، فيكون ما ليس له تلك البداية أزلياً. وأيضاً كان ينبغي أن نقول: (ومع توهم عدم تلك البداية يكون له بداية أخرى غيرها)، [وهو إنما قال: قبلها]، فإن توهم كون الحادث لم يتبدل وجوده في وقت معين إنما محقق أو مقدر لا يلزم منه أن يكون ابتداء وجوده قبل ذلك الوقت، بل يجوز أن يكون بعده.

وقد قيل في الجواب أيضاً: إننا لا نُسلم أن فرض الحدوث يوجب أن يكون لصحة وجوده بداية، بل اللازم أن يكون

الوجود، [لتساوي هذه الكيفيات في التعاند والتنافي. سلمنا أنه لا ينقلب إلى الوجود]، لكن الإمكان باطل، لأن الوجود إن كان نفس الماهية التي يقال عليها كان قولنا: السواد يصح وجوده وعدمه بمنزلة قولنا: الوجود يصح وجوده وعدمه.

والقضية الأولى - وهي قولنا: الوجود يصح وجوده - باطل، (وإلا لكان الإمكان منسوباً إلى شيء) واحد، أو أتصف الوجود بالوجود، وكل منها محال بالضرورة. بيان الملازمة: أننا إذا قلنا: الموجود يصح أن يكون موجوداً، فالموجود المحمول إنما أن يكون عين الموضوع، أو غيره. والأول يلزم أن يكون الإمكان ثابتاً بين الشيء ونفسه، والثاني يلزم صحة أتصف الوجود بالوجود.

والقضية الثانية - وهي الموجود يصح عدمه - كذلك - أي باطلة -، (لأن القابل مع المقبول)، أي لا بد من تقرير القابل ومجماعته للمقبول وإلا لم يكن القابل قابلاً، بل منافياً، هذا خلف. والموجود لا يتقرر مع العدم ولا يجامعه، فلا يكون قابلاً، فظهر أن قولنا: (الموجود يصح عدمه) باطل، (وإن كان الوجود زائداً) على الماهية (كان معناه) أي معنى قولنا: السواد يصح أن يكون موجوداً (المعدوم يصح أن يكون موجوداً)، وذلك لأن السواد إذا كان مغايراً للوجود كان معدوماً، لكن هذا القول باطل بما ثبت (من استحالة اجتماع القابل والمقبول هنا) أي في هذه الصورة، لأنهما عبارة عن الوجود والعدم، وتبين ذلك عند بيان قوله: يصح أن يكون معدوماً. (ولأن الماهية إنما موجودة)، فتكون واجبة الوجود، لأنهما لو كانت في حال وجودها / [ص ١٩٦] ممكنة لم يلزم من فرض عدمها محال، فلنفرض عدمها، فيجتمع الوجود والعدم، وهو محال لذاته، وإذا لزم من فرض عدمها محال كان عدمها محالاً، فتكون واجبة، وهو المدعى. وإن كانت معدومة كانت ممتنعة، لأنهما لو كانت ممكنة الوجود لم يلزم من فرض وجودها محال، لكن إذا فرض وجودها في تلك الحال اجتمع وجودها وعدمها، وهو محال، فإذن وجودها محال، فهي ممتنعة.

وإذا لم تخل الماهية عن الوجود والعدم - وهما ملزومان للوجود والامتناع -، انتفى إمكانها.

(والجواب) عن الأول (أن المحكوم عليه) بقبول الوجود والعدم (هو الماهية المعقولة) المغايرة لها، (وذلك لأننا نعقل الماهية من غير أن نفرض معها وجوداً أو عدماً، ونقول: تلك الماهية

وجهة ذلك: أن يعلم نفسه وغيره من الأجسام متحركاً ساكناً، ثم مجتمعاً مفترقاً، أو ضحه ذلك.

فيعلم بتغير هذه الصفات على الأجسام أنّها أعيان لها، لأنّها لو كانت صفات لذواتها لم يجز تغيرها.

ويعلم بتجددها عن عدم وبطلانها عن وجود أنّها محدثة، لاستحالة الانتقال عليها، من حيث لم تقم بأنفسها، والكمون المعقول راجع به إلى الانتقال.

فإذا علم استحالة ذلك على هذه الصفات، علم أنّ المتجدد منها إنّما يُجدد عن عدم، وهذه حقيقة المحدث والمتنفي، وأنّ ما انتفى عن الوجود والعدم يستحيل على القديم لوجوب وجوده، وما ليس بقديم محدث.

فإذا علم حدوث هذه المعاني المغايرة للجسم، وعلم أنّه لا بدّ في الوجود من مكان يختصّه مجاوراً لغيره أو مبانياً، وقتاً واحداً أو وقتين، لا بثاً فيه أو منتقلاً عنه، وقد تقدّم له العلم أنّه إنّما كان كذلك لمعانٍ غيره محدثة علم أنّه محدث، لأنّه لو كان قديماً لوجب أن يكون سابقاً للحوادث بما لا نهاية له.

فإذا علم أنّه لا ينفك من الحوادث علم كونه محدثاً، لعلمه ضرورةً بحدوث ما لم يسبق المحدث. ولأنّه إذا فكّر في نفسه - وغيرها - فوجدها كانت نطفة، ثمّ علقه، ثمّ مضغته، ثمّ عظماً، ثمّ جنيناً، ثمّ حياً، ثمّ طفلاً، ثمّ يافعاً، ثمّ صبيّاً، ثمّ غلاماً، ثمّ بالغاً، ثمّ شاباً قوياً، ثمّ شيخاً ضعيفاً، ثمّ ميتاً. وأنّه لم يكن كذلك إلّا بتجدد معانٍ فيه: حرارات، وبرودات، ورطوبات، وبيوسات، وطعوم، وألوان، وأرايح مخصوصة، وقدر، وعلوم، وحياة.

وعلم بطلان كلّ صفة من هذه الأعيان بعد وجود، وتجددها عن عدم، والجواهر التي تركّب منها الجسم باقية، علم أنّها صفات مغايرة لها وأنّها محدثة، لاستحالة الكون / [[ص ٤٧]] والانتقال عليها بما قدّمناه.

وإذا علم حدوث جواهره - وغيره من الجواهر - بالاعتبار الأوّل، وصفاته بهذه وصفات غيره بالاعتبار الثاني. ولأنّها لا تنفك من المحلّ المحدث.

وعلم أنّ في الشاهد حوادث - كالبناء والكتابة - وأنّها كاتباً وبانياً، هو من وقعت منه بحسب غيرها، وإنّها ذلك مختصّ بما يجوز حصوله وانتفاؤه، فلا يحصل إلّا بمقتضى.

\* \* \*

لوجوده بداية، وصحّة ذلك الوجود - أعني ذا البداية - أزليّة، فالحاصل أنّه في الأزل صحيح الوجود فيما لا يزال.

قوله: (وعن الثالث: أنّ القائل بكون الوجود نفس الماهيّة يريد بقوله: الشيء يصحّ أن يكون موجوداً) وهي القضية الأولى، (أنّه من الممكن أن يحدث ما يُسمّى بعد حدوثه ذلك الشيء) كالسواد مثلاً، إذا قلنا: إنّهُ يصحّ أن يكون موجوداً، فإنّ معناه (أنّه من الممكن أن يحدث ما يُسمّى بعد حدوثه) سواداً.

/ [[ص ١٩٨]] وإذا قلنا: الشيء يصحّ أن يكون معدوماً - وهي القضية الثانية -، يريد به (أنّ ذلك الشيء يصحّ أن ينعدم مطلقاً)، أي يرتفع من غير تقييد، ومن (يقول بالزيادة) أي بزيادة الوجود على الماهيّة، لا يقول: (المعدوم يصحّ أن يتّصف بالوجود وهو معدوم، إذ الماهيّة من حيث [هي] هي لا موجودة ولا معدومة)، بل يقول: الماهيّة المعقولة يصحّ أن يتّصف بالوجود الخارجي.

(وعن الرابع: أنّ الوجوب) اللازم من فرض كون الممكن موجوداً ومن فرض حصول سببه (والامتناع) اللازم من فرض كونه معدوماً ومن فرض عدم سبب وجوده (ضرورتان بحسب المحمول لاحقتان بعد حصول المنسوب إليه)، أعني الوجود أو العدم للماهيّة الممكنة (لا تُؤثّران في الإمكان السابق)، إذ هو وصف للماهيّة الممكنة من حيث هي هي، وهذان - أعني الوجود والامتناع - لحقا الماهيّة بعد حمل الوجود أو العدم عليها.

وحمل الوجود عليها إنّما يكون بعد ثبوته لها، وكذا حمل العدم، وهاتان الضرورتان اللاحقتان لا يخلو منها ممكن، وله ضرورتان سابقتان، وهما الحاصلتان من السبب، فإنّ الممكن ما لم يجب لم يوجد، فوجوبه سابق على وجوده، وكذا في طرف العدم، فإنّه ما لم يجب عدمه لم يُعدم، فلهذا قالوا: الممكن له ضرورتان: إحداها سابقة والأخرى لاحقة.

\* \* \*

أعلام الدّين / الحسن الديلمي (ق ٨هـ):

/ [[ص ٤٦]] فصل: في الكلام في التوحيد:

طريق العلم بإثبات الصانع سبحانه أن يعلم الناظر أنّ هاهنا

حوادث يستحيل حدوثها عن غير محدث.

الإمكان، إذ لا واسطة بينهما، / [[ص ٢٣]] فلا بد لها من مؤثر حينئذ بالضرورة، فمؤثرها إن كان واجباً فهو المطلوب، وإن كان ممكناً افتقر إلى مؤثر، فمؤثره إن كان ما فرضناه أولاً لزم الدور، وإن كان ممكناً آخر غيره ننقل الكلام إليه ونقول كما قلناه أولاً ويلزم التسلسل، فقد بان لزومها.

وأما بيان الأمر الثاني، وهو بيان بطلانها، فنقول: أما الدور فهو عبارة عن توقّف الشيء على ما يتوقّف عليه، كما يتوقّف (أ) على (ب) و(ب) على (أ)، وهو باطل بالضرورة، إذ يلزم منه أن يكون الشيء الواحد موجوداً ومعدوماً معاً، وهو محال. وذلك لأنه إذا توقّف (أ) على (ب) كان (أ) متوقّفاً على (ب) وعلى جميع ما يتوقّف عليه (ب)، ومن جملة ما يتوقّف عليه (ب) هو (أ) نفسه، فيلزم توقّفه على نفسه، والموقوف عليه متقدّم على الموقوف، فيلزم تقدّمه على نفسه، والمتقدّم على نفسه من حيث إنّه متقدّم يكون موجوداً قبل المتأخّر، فيكون (أ) حينئذ موجوداً قبل نفسه، فيكون موجوداً ومعدوماً معاً، وهو محال.

وأما التسلسل فهو ترتّب علل ومعلولات بحيث يكون السابق علّة في وجود لاحقته وهكذا، وهو أيضاً باطل، لأنّ جميع آحاد تلك السلسلة الجامعة لجميع الممكنات تكون ممكنة لأنّصافها بالاحتياج، فتشترك بجمليتها في الإمكان، فتفتقر إلى المؤثر، فمؤثرها إمّا نفسها أو جزؤها أو الخارج عنها، والأقسام كلّها باطلة قطعاً.

أما وجه بطلان الأوّل، فلاستحالة تأثير الشيء في نفسه، وإلا لزم تقدّمه على نفسه، وهو باطل كما تقدّم.

وأما وجه بطلان الثاني، فلاّنه لو كان المؤثر فيها جزءها، لزم أن يكون الشيء مؤثراً في نفسه، لأنّه من جمليتها وفي علله أيضاً، فيلزم تقدّمه على نفسه وعلله، وهو أيضاً باطل.

/ [[ص ٢٤]] وأما وجه بطلان الثالث، فلو جهين:

الوجه الأوّل: أنّه يلزم أن يكون الخارج عنها واجباً، إذ الفرض اجتماع جملة الممكنات في تلك السلسلة، فلا يكون موجوداً خارجاً عنها إلا الواجب، إذ لا واسطة بين الواجب والممكن، فيلزم مطلوبنا.

الوجه الثاني: أنّه لو كان المؤثر في كلّ واحد واحد من آحاد تلك السلسلة أمراً خارجاً عنها، لزم اجتماع علّتين مستقلّتين على معلول واحد شخصي، وذلك باطل، لأنّ الفرض أن كلّ واحد

النافع يوم الحشر / المقداد السيوري (ت ٨٢٦هـ):

/ [[ص ١٩]] المقصد الثاني: في إثبات الصانع تعالى:

وله طريقتان:

/ [[ص ٢١]] في بيان أن الأثر دليل على وجود المؤثر:

قال [أي العلامة الحلي]: ولا شك في أن هنا موجوداً بالضرورة، فإن كان الوجود واجباً لذاته فهو المطلوب، وإن كان ممكناً افتقر إلى موجد يوجده بالضرورة، فإن كان الموجد واجباً لذاته فهو المطلوب، وإن كان ممكناً افتقر إلى موجد آخر، فإن كان الأوّل دار وهو باطل بالضرورة، وإن كان ممكناً آخر تسلسل وهو باطل أيضاً، لأنّ جميع آحاد تلك السلسلة الجامعة لجميع الممكنات تكون ممكنة بالضرورة، فتشترك في إمكان الوجود لذاتها، فلا بد لها من موجد خارج عنها بالضرورة، فيكون واجباً بالضرورة، وهو المطلوب.

أقول: للعلماء كافّة في إثبات الصانع طريقتان:

الطريق الأوّل: هو الاستدلال بآثاره الموحجة إلى السبب على وجوده، كما أشار إليه في كتابه العزيز بقوله تعالى: ﴿سَرَّيْهِمْ آيَاتِنَا فِي الْأَفَاقِ وَفِي أَنْفُسِهِمْ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ﴾ [فُصِّلَتْ: ٥٣]، وهو طريق إبراهيم الخليل، فإنّه استدلّ بالأفول الذي هو الغيبة المستلزمة للحركة المستلزمة للحدوث المستلزم للصانع تعالى.

/ [[ص ٢٢]] في بيان تقسيم الوجود إلى الواجب والممكن:

الطريق الثاني: وهو أن ينظر في الوجود نفسه، ويُقسّم إلى الواجب والممكن حتّى يشهد القسمة بوجود واجب صدر عنه جميع ما عداه من الممكنات، وإليه الإشارة في التنزيل بقوله تعالى: ﴿أَوَلَمْ يَكْفِ بِرَبِّكَ أَنَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ﴾ [فُصِّلَتْ: ٥٣].

والمصنّف ذكر في هذا الباب الطريقتين معاً، فأشار إلى الأوّل عند إثبات كونه قادراً وسيّاتي، وأما الثاني فهو المذكور هنا، وتقديره أن نقول: لو لم يكن الواجب تعالى موجوداً لزم إمّا الدور أو التسلسل، واللازم بقسميه باطل، فالملزوم وهو عدم الواجب مثله في البطلان. فيحتاج هنا إلى بيان أمرين:

الأمر الأوّل: بيان لزوم الدور والتسلسل.

الأمر الثاني: بيان بطلانها.

أما بيان الأمر الأوّل، فهو أن هاهنا ماهيات متّصفة بالوجود الخارجي بالضرورة، فإن كان الواجب موجوداً معها فهو المطلوب، وإن لم يكن موجوداً يلزم اشتراكها بجمليتها في

الواجب أو التسلسل، لكن الدور والتسلسل محالان، فيلزم الانتهاء إلى الواجب.

وفي قول المصنّف: (فإن كان واجباً ثبت المطلوب، وإلا لزم التسلسل) نظر، لجواز أن يكون المؤثر ممكناً والمؤثر في ذلك الممكن واجباً، وحينئذ لا يلزم التسلسل، فالأولى أن يقال: فإن كان واجباً أو منتهياً إليه ثبت المطلوب، وإلا لزم التسلسل.

وهاهنا برهان بديع غير متوقّف على إثبات الدور والتسلسل، سمعناه من شيخنا (دام شرفه)، وهو من مخترعات العلامة سلطان المحقّقين وارث الأنبياء والمرسلين نصير الملة والحقّ والدّين عليّ بن محمّد القاشي (قدّس الله سرّه) / [[ص ١٧٨]] وبحظيرة القدس سرّه).

وبيانه يتوقّف على تقرير مقدمتين: إحداهما تصوّريّة، والأخرى تصديقيّة.

أمّا التصوّريّة، فهي أن مرادنا بالموجب التأمّ ما يكون كافياً في وجود أثره.

وأمّا التصديقيّة، فهي أنّها لا شيء من الممكن بموجب تأمّ لشيء من الأشياء. وبيانه: أن إيجاد الممكن لغيره متوقّف على وجوده، ووجوده من غيره، فإيجاده لغيره من غيره.

إذا تقرّر هذا، فنقول: هنا موجود بالضرورة، فيفتقر إلى موجب تأمّ بوجوده، وليس ذلك ممكناً لما قلنا في المقدمة التصوّريّة، فيكون واجباً، فيكون الواجب موجوداً، وهو المطلوب.

وعلى هذا البرهان نقضان إجمالياً:

أمّا الأوّل، فهو أن يقال: لو كان هذا البرهان حقّاً لزم قَدَم الحادث اليومي، واللازم باطل، فالملزوم مثله. بيان الملازمة: أن الحادث اليومي ممكن مفتقر إلى موجب تأمّ يؤثّر فيه ويوجده، وليس ذلك ممكناً كما قلتموه، فيكون واجباً، وهو المدعى، وقَدَم العلة تستلزم قَدَم المعلول، فتكون الحادث اليومي قديماً، وهو باطل.

والجواب: أنّنا لا نسلّم أنّه يلزم من قَدَم الواجب قَدَم الحادث اليومي، وإنّما يلزم أن لو كان موجباً أمّا إذا كان مختاراً فلا، والمؤثر هنا مختار كما سيجيء في موضعه، فلا يلزم قَدَم الحادث اليومي.

وأمّا الثاني، فتقريره أن نقول: لو صحّ دليلكم لزم أن لا يكون في الوجود مؤثر غير الله سبحانه. بيان ذلك: أن الأثر الممكن مفتقر إلى مؤثر، وذلك / [[ص ١٧٩]] المؤثر ليس بممكن كما

من آحاد تلك السلسلة مؤثّر في لاحقه، وقد فرض تأثير الخارج في كلّ واحد منها، فيلزم اجتماع علّتين على معلول واحد شخصي، وهو محال، وإلا لزم استغناؤه عنهما حال احتياجه إليهما، فيجتمع النقيضان، وهو محال، فبطل التسلسل المطلوب، وقد بان بطلان الدور والتسلسل، فيلزم مطلوبنا، وهو وجود الواجب تعالى.

\*\*\*

إرشاد الطالبين / المقداد السيوري (ت ٨٢٦هـ):

/ [[ص ١٧٦]] [مباحث التوحيد: إثبات واجب الوجود]:

قال [أي العلامة الحلي]: الفصل الخامس: في إثبات واجب

الوجود تعالى وصفاته: وفيه مباحث: الأوّل: في إثباته تعالى:

هاهنا موجود بالضرورة، فإن كان واجباً لذاته ثبت المطلوب، وإن كان ممكناً لذاته افتقر إلى مؤثّر، فإن كان مؤثّره واجباً فالمطلوب، وإن كان ممكناً افتقر إلى مؤثّر، فإن كان هو الأوّل لزم الدور، وإن كان غيره فإن كان واجباً ثبت المطلوب، وإلا لزم التسلسل، وقد تقدّم بطلانها.

أقول: لما فرغ من تقديم المباحث التي هي كالمقدّمات لإثبات الواجب تعالى شرع في بيان إثباته الذي هو المقصود بالذات والعمدة في هذا الفنّ.

واستدلّ المصنّف على إثباته بطريقة الحكماء في هذا الباب، وهو أن ننظر في الوجود نفسه حتّى نشهد بوجود واجب الوجود، وهي طريقة شريفة أشير إليها في الكتاب العزيز في قوله: ﴿أَوَلَمْ يَكْفِ بِرَبِّكَ أَنَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ﴾ [فُصِّلَتْ: ٥٣].

/ [[ص ١٧٧]] و أمّا المتكلّمون فيستدلّون: بأن العالم محدث، وكلّ محدث مفتقر إلى المؤثّر، فالعالم مفتقر إلى المؤثّر، وهي طريقة الخليل عليه السلام، وإليها أشير في الكتاب العزيز بقوله: ﴿سَأُرِيهِمْ آيَاتِنَا فِي الْأَفَاقِ وَفِي أَنفُسِهِمْ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ﴾ [فُصِّلَتْ: ٥٣]، فالأوّل برهان لمي، والثاني إنّي.

وتقرير الأوّل أن نقول: هاهنا موجود بالضرورة، فإن كان واجباً ثبت المطلوب، وإن كان ممكناً افتقر إلى مؤثّر، لما تقدّم من احتياج الممكن إلى المؤثّر ضرورة، فإن كان واجباً ثبت المطلوب، وإن كان ممكناً افتقر إلى مؤثّر، فإن كان [هو] الأوّل لزم الدور، وإن كان غيره فإن كان واجباً أو منتهياً إليه ثبت المطلوب، وإن كان ممكن آخر ننقل الكلام إليه وهكذا، حتّى يلزم إمّا الانتهاء إلى

بيان الملازمة: أنه لو كان وجوده زائداً على ماهيته لكان صفة لها، والصفة مفتقرة إلى الموصوف، والموصوف غيرها، والمفتقر إلى غيره ممكن، فيكون الصفة ممكنة، وكلُّ ممكن مفتقر إلى المؤثر، فالصفة التي هي الوجود هنا مفتقرة إلى المؤثر، فالمؤثر فيها إما ماهيةً الواجب، أو غيره.

فإن كان الثاني لزم افتقار الواجب إلى غيره، وهو محال، وهو اللازم الأول. وإن كان الأول، فإمّا أن يُؤثر الماهية فيه وهي موجودة، أو وهي معدومة. فإن كان الثاني لزم تطرُق العدم إلى ماهية الواجب، وهو محال، وهو اللازم الثاني. ولزم أيضاً تأثير المعدوم في الموجود، وهو غير معقول، وهو اللازم الثالث. وإن كان الأول أي يُؤثر [فيه] وهي موجودة، فإمّا أن يكون موجودة بهذا الوجود، أو بغيره. فإن كان الأول لزم وجود الماهية مرتين، وهو تحصيل الحاصل، وهو اللازم الرابع. ولزم أيضاً توقّف الشيء على نفسه وتقدّمه على نفسه، وهو دور محال، وذلك هو اللازم الخامس. وإن كان الثاني أي تكون موجودة بغير هذا الوجود، فننقل الكلام إليه / [[ص ١٨١]] ونقول فيه كما قلنا في الوجود الأول، ويلزم وجود الماهية مرّات غير متناهية متسلسلاً، وهو محال.

فقد بان أنه لو كان وجوده زائداً على حقيقته لزم أحد هذه اللوازم الستة أو اثنان منها، وكلُّ واحد واحد منها محال على حدته، فملزومها كذلك، وهو المطلوب.

احتجّ القائلون بالزيادة على حقيقته: بأن ماهيته غير معلومة ووجوده معلوم، فماهيته غير وجوده، لأنّ المعلوم مغاير لما هو غير معلوم. أمّا أن ماهيته غير معلومة، فلما يأتي. وأمّا أن وجوده معلوم، فلأنّ وجوده هو الوجود المشترك العام، وهو من المعلومات البديهية كما تقدّم، فيكون زائداً عليها، وهو المطلوب.

والجواب: أنّ الوجود المعلوم هو الوجود المشترك المقول بالتشكيك على وجوده الخاصّ وعلى وجود الممكنات، وهو خارج عن وجوده الخاصّ ووجود الممكنات، لأنّ القول بالتشكيك على الجزئيات يكون خارجاً عنها، لعدم كونه نفسها أو جزؤها، لاستحالة التفاوت في الماهية وأجزائها، والوجود المدعى كونه عين حقيقته التي هي غير معلومة هو وجوده الخاصّ به القائم بذاته الذي يستحيل حمله على غيره. ولا يلزم من مغايرة الوجود العامّ الحقيقيّة مغايرة الوجود الخاصّ الذي هو معروض

قلتموه، فيكون واجباً، فيلزم أن يكون الواجب تعالى فاعلاً للكُلِّ، وهو يناقض مذهبكم في أن العبد فاعل.

والجواب بالتزامه، فإنّ المراد بالمؤثر في قولنا: (لا شيء من الممكن بموجب لغيره) هو التأمُّ كما أشرنا إليه، لا أنه ليس بمؤثر مطلقاً، وحينئذٍ جاز أن يكون مؤثراً ناقصاً، ولا يلزم أن لا يكون العبد فاعلاً لفعله ولا مباشراً قريباً بالنسبة إليه، إذ هو مؤثر ناقص لا مؤثر تام، لتوقف فعله على وجوده وعلى الآلات والقدرة وغير ذلك، والقائل بكون العبد موجداً لم يرد كونه تاماً، أي كافيّاً باستقلاله لوجوده أثره، بل إرادته مباشر قريب وإن لم يكن تاماً.

[كون وجوده تعالى نفس حقيقته]:

قال [أي العلامة الحلّي]: ووجوده نفس حقيقته، لأنّه لو كان زائداً عليها كان صفة لها، والصفة مفتقرة إلى الموصوف، والمفتقر ممكن، فيكون الوجود ممكناً وقد فرض واجباً، هذا خلف. ولأنّه لو كان ممكناً لافتقر إلى مؤثر، فمؤثره إن كان حقيقة واجب الوجود فإمّا أن تُؤثر فيه وهي موجودة، فيلزم الدور أو التسلسل، وإمّا أن تُؤثر فيه وهي معدومة، فيتطرُق العدم إلى واجب الوجود، وهو محال، لاستحالة تأثير المعدوم في الموجود.

أقول: اختلف الناس في وجود واجب الوجود تعالى، هل هو نفس حقيقته في الخارج أو زائد عليها؟ فذهبت الأشاعرة إلى الزيادة، والحكماء والمحققون من المتكلمين إلى أنه نفسها، واختاره المصنّف. واستدلّ عليه بوجهين:

الأول: أنه لو لم يكن وجوده نفس ماهيته لزم إمكانه، واللازم باطل، فالملزوم مثله. بيان الملازمة: أنه لو لم يكن نفسها لكان زائداً عليها صفة لها، لأنّه يقال: ماهية موجودة، والصفة مفتقرة إلى موصوفها خارجاً وذهناً، أمّا خارجاً / [[ص ١٨٠]] فظاهر، وأمّا ذهنياً فلائنه لا يمكن تعقلها إلاّ معه، فتكون مفتقرة إليه في التعقل، وكلُّ مفتقر إلى غيره ممكن، فالصفة ممكنة، فيكون وجود الواجب تعالى ممكناً، فيلزم إمكان الواجب، هذا خلف. وأمّا بطلان اللازم فظاهر.

الثاني: لو لم يكن وجوده نفس ماهيته للزم إمّا افتقاره إلى غيره، أو تطرُق العدم إليه، أو تأثير المعدوم في الموجود، أو وجود الماهية مرّات متعدّدة، أو الدور، أو التسلسل، واللوازم بأسرها باطلة، وهي لازمة من كون وجوده زائداً على حقيقته، فيكون باطلاً، فيكون نفسها، وهو المطلوب.



إِذَا أَنْ يَصِحَّ وَقَوْعٌ مَرَادِيهَا مِنْ غَيْرِ تَضَادٍّ وَلَا تَمَانَعٍ بَيْنَهُمَا،  
فَيَكُونُ الْجِسْمُ فِي وَقْتٍ وَاحِدٍ سَاكِنًا وَمَتَحَرِّكًا، وَهَذَا مُحَالٌ.

وَإِذَا أَنْ لَا يَصِحَّ وَقَوْعُهَا وَلَا شَيْءٌ مِنْهَا، فَهَذَا هُوَ التَّمَانَعُ  
الْمُبْطِلُ لِقَوْعٍ مَرَادِيهَا، وَهُوَ دَلِيلٌ عَلَى ضَعْفِهَا.

وَإِذَا أَنْ يَقَعُ مَرَادٌ أَحَدُهُمَا دُونَ الْآخَرِ، فَهُوَ دَلِيلٌ عَلَى أَنْ مَنْ لَمْ  
يَقَعُ مَرَادُهُ / [[ص ٦]] مَمْنُوعٌ ضَعِيفٌ، خَارِجٌ مِنْ أَنْ يَكُونَ قَدِيمًا،  
لَأَنَّ مِنْ صِفَاتِ الْقَدِيمِ أَنْ يَكُونَ قَادِرًا لِنَفْسِهِ، لَا يَتَعَدَّرُ عَلَيْهِ فِعْلٌ  
أَرَادَهُ.

فَإِنْ قِيلَ: لِمَ قَلْتُمْ: إِنَّهُ إِنْ كَانَ مَعَهُ ثَانٍ يَصِحُّ أَنْ يَرِيدَ ضِدَّهُ  
مَرَادُهُ؟

قُلْنَا: لِأَنَّ مِنْ حَقِّ الْقَادِرِ أَنْ يَصِحَّ مِنْهُ الشَّيْءُ وَضِدُّهُ، لِاسْمِيًّا  
إِذَا كَانَ قَادِرًا لِنَفْسِهِ، فَإِذَا كَانَا قَادِرِينَ لِنَفْسِهِمَا صَحَّ مَا ذَكَرَ بَيْنَهُمَا.  
فَإِنْ قِيلَ: إِنَّ التَّمَانَعُ لَا يَقَعُ مِنْهَا، لِأَنَّهَا عَامِلَانِ، فَكُلُّ وَاحِدٍ  
مِنْهُمَا يَعْلَمُ أَنَّ مَرَادَ صَاحِبِهِ حِكْمَةً، فَلَا يَرِيدُ ضِدَّهُ.

قُلْنَا: إِنَّ الْكَلَامَ مَبْنِيٌّ عَلَى صِحَّةِ ذَلِكَ دُونَ كَوْنِهِ، فَإِنْ لَمْ يَكُنْ  
وَاحِدًا مِنْهُمَا يَرِيدُ أَنْ يَمْنَعُ صَاحِبَهُ، فَكَوْنُهُ قَادِرًا يُعْطِي أَنَّهُ مُمْكِنٌ مِنْهُ  
وَإِنْ لَمْ يَفْعَلْ، وَتَصَحُّ إِرَادَتِهِ لَهُ وَلَا تَسْتَحِيلُ مِنْهُ، وَيَحْصُلُ مِنْ ذَلِكَ  
تَقْدِيرُ التَّمَانَعِ بَيْنَهُمَا وَجَوَازِهِ.

فَإِنْ قِيلَ: لِمَ ذَكَرْتُمْ أَنَّهَا إِذَا لَمْ يَقَعُ مَرَادُهُمَا جَمِيعًا، أَنَّ ذَلِكَ  
لِضَعْفِهَا؟

قُلْنَا: لِتَسَاوِيِ مَقْدُورِهِمَا، وَعِنْدَ تَسَاوِيِهِ لَا يَكُونُ فِعْلٌ أَحَدُهُمَا  
أَحَقُّ بِالْوُجُودِ مِنْ فِعْلِ الْآخَرِ، وَفِي ذَلِكَ إِبْطَالُ أَفْعَالِهِمَا، وَهُوَ  
مَعْنَى قَوْلِ اللَّهِ ﷻ: ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا﴾  
[الأنبياء: ٢٢].

فَإِنْ قِيلَ: فَلِمَ قَلْتُمْ: إِنَّ وَجُودَ مَرَادٍ أَحَدُهُمَا دَلِيلٌ عَلَى ضَعْفِ  
الْآخَرِ؟

قُلْنَا: لِمَا فِي ذَلِكَ مِنْ رَجْحَانِهِ فِي قُدْرَتِهِ عَلَى صَاحِبِهِ، فَلَوْلَا أَنَّهُ  
أَقْدَرُ مِنْهُ لَمَا وَقَعُ مَرَادُهُ دُونَهُ، وَهَذَا يُوضِحُ عَنْ ضَعْفِ مَنْ لَمْ يَقَعُ  
مَرَادُهُ.

دليل آخر:

وَقَدْ احْتَجَّ أَصْحَابُنَا بِدَلِيلِ التَّمَانَعِ عَلَى وَجْهِ آخَرَ، فَقَالُوا: إِنَّهُمَا  
لَوْ كَانَا اثْنَيْنِ كَانَا لَا يَخْلُو أَحَدُهُمَا مِنْ أَنْ يَكُونَ يَقْدِرُ عَلَى أَنْ يَكْتُمَ  
صَاحِبَهُ شَيْئًا أَوْ لَا يَقْدِرُ عَلَى ذَلِكَ، / [[ص ٧]] فَإِنْ كَانَ يَقْدِرُ  
فَصَاحِبُهُ يَجُوزُ عَلَيْهِ الْجَهْلُ، وَمَنْ جَازَ عَلَيْهِ الْجَهْلُ فَلَيْسَ بِإِلَهٍ

لَهُ. وَالْحَاصِلُ أَنَّ لِلْوَاجِبِ تَعَالَى وَجُودِينَ كَمَا أَشْرْنَا إِلَيْهِ فِي أَوَّلِ  
هَذَا الشَّرْحِ، أَحَدُهُمَا شَامِلٌ لَهُ وَلِغَيْرِهِ مِنَ الْمَوْجُودَاتِ، وَذَلِكَ هُوَ  
الْمَعْلُومُ. وَالثَّانِي مَخْتَصُّ بِهِ، وَذَلِكَ غَيْرُ مَعْلُومٍ.

[كونه تعالى أزلي أبدي]:

قال [أي العلامة الحلي]: وهو أزلي أبدي، لاستحالة تطرُق  
العدم إليه، وإلا لكان ممكناً.  
/ [[ص ١٨٢]] أقول: الأزلي هو الذي لا أول لوجوده،  
والأبدي هو الذي لا آخر لوجوده.

إذا تقرر هذا، فنقول: لو لم يكن الباري أزلياً أبدياً لتطرُق  
العدم إليه، إمّا قبل وجوده على تقدير نفي الأزليّة، أو بعد وجوده  
على تقرير نفي الأبديّة، وكلّما تطرُق العدم إليه يكون ممكناً، فلو لم  
يكن الباري أزلياً وأبدياً لكان ممكناً، لكن ثبت أنّه واجب  
الوجود، هذا خلف.

\* \* \*

الصرط المستقيم (ج ١) / البيضاوي (ت ٨٧٧هـ):

[[ص ٢٠]] فيستدلّ على وجوده تعالى بحدوث غيره المستفاد  
من تغييره، وبأنّ الممكن لا يستقلّ بإيجاد شيء وحده، وإنّما يفعل  
أعراضاً فيما أحدثه غيره، أمّا الجوهر فلا يقع بقدرته، لانحصارها  
في تولّده ومباشرته، فالتولّد إمّا بالاعتقاد، ويُعلم ضرورة عدم  
تجدّد الجوهرية، والمباشرة يلزمها التداخل إن كانت في محلّ قدرته،  
وإن كانت في ما يجاوره، فالبعيد يُؤثّر غيره، فلا بدّ للجواهر  
والأعراض المخصوصة من موجد غيره، فلزم القول بوجوده،  
ووجوبه المستلزم لاستحالة عدمه.

\* \* \*

دليل التمانع:

كنز الفوائد (ج ٢) / أبو الفتح الكراجكي (ت ٤٤٩هـ):

[[ص ٥]] الأدلّة على أنّ الصانع واحد:

وبعد، فمن الأدلّة على أنّ صانع العالم واحد، أمّا الذي يعتمد  
أكثر المتكلّمين فدليل التمانع.

وهو أنّه لو كان لصانع العالم ثانٍ لوجب أن يكون قديماً، وإذا  
كان كذلك ماثله، وإذا ماثله صحّ أن يريد أحدهما ضدّ ما يريده  
الآخر، فيقع التمانع، كإرادة أن يُحرّك جسماً في وقت وأراد الآخر  
أن يسكنه فيه.

وإذا صحّ ذلك لم يخُل الأمر من ثلاث خصال:

أحدهما دليل على أنه داخل في جملة المحدثين، وأنَّ صانع العالم هو الواحد القديم.

ومن خالفنا في حدِّ الغيرين فليوجد [لنا] شيئين متَّفِقين على وجودهما، ليس هذا حكمهما.

#### دليل آخر:

وقد اعتمد البلخي دليلاً مفرداً على أنَّ صانع العالم واحد، لم يحتج أن يذكر فيه تقدير وجود الاثنين، فقال: / [[ص ٩]] الذي يدلُّ على ذلك أنا وجدنا العالم محدثاً، ولا بدَّ له من محدث، ووجدنا من تجاوز القول بأنَّ المحدث له واحد، فزعم أنَّه اثنين، لا نجد فرقاً بينه وبين من زعم أنَّه ثلاثة، وكذلك لا نجد فرقاً بينه وبين من زعم أنَّه أربعة، وكلُّ عدَّة تجاوزت الواحد لا يقدر القائل بها على فرق بينه وبين من زاد فيها، ولا نجد حجَّة توجب قوله دون قول خصمه فيها.

فلما فسد قول كلِّ من ادَّعى الزيادة على الواحد، وليس مع أحدهم رجحان بحجَّته، وتكافأت أقوالهم في دعوى الزيادة، دلَّ على أنَّ الصانع واحد لا أكثر من ذلك، ولأنَّ الدليل ثبت على وجود الصانع، ولم يثبت على ما يزيد على واحد.

ثمَّ عارض نفسه فقال: إذا قال قائل: إنَّكم قد تجدون داراً مبنيةً، يدلُّ بناؤها على أنَّ لها بانياً، ثمَّ لا يجدون فرقاً بين من زاد على واحد، فقال: إنَّ بانيتها اثنان وبين من قال: ثلاثة، وكذلك في كلِّ عدَّة حتَّى لا يتميَّز بعض الأقوال على بعض حجَّةً، أفنتقطعون على أنَّ صانع الدار واحد؟

وانفصل عن هذه المعارضة بأنَّ قال: إنَّ المثبت للدار صانعاً واحداً أو صانعين فقد نجد فرقاً بينه وبين من زاد عليه، ودليلاً على قوله دون قول من خالفه، وذلك أنَّ صنَّاع الدار يجوز أن يشاهدهم من شاهدها، ويجوز أن يرد الخبر إليه بعددهم ممَّن شاهدهم بينونها، وليس كذلك صانع العالم.

وهذا فرق واضح بين الموضوعين، ولوضوحه يُعلم بطلان مذهب الثنويَّة على اختلافهم، والنصارى في التثليث، ومن جرى مجراهم، والحمد لله.

\*\*\*

مجمع البيان (ج ٧) / الفضل الطبرسي (ق ٦هـ):

[[ص ٧٩]] ثمَّ ذكر سبحانه الدلالة على توحيده، وأنَّه لا يجوز أن يكون معه إله سواه، فقال: ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ

قديم، وإنَّ كان لا يقدر فهو نفسه عاجز، والعاجز ليس بإله قديم.

#### دليل آخر:

ومما يدلُّ على أنَّ صانع العالم واحد، أنَّه لو كان معه ثانٍ كان لا يخلو أمرهما في فعلهما للعالم من أحد وجهين:

إمَّا أن يكون كلُّ واحد منهما فعل جميعه، حتَّى يكون الذي فعله أحدهما هو الذي فعله صاحبه، أو يكون كلُّ واحد منهما انفرد ببعض منه.

وفي الوجه الأوَّل إيجاب فعل واحد من فاعلين، وهذا يبطل في فصل.

وفي الوجه الثاني إيجاب تميُّز فعل كلِّ واحد منهما عن فعل الآخر، لأنَّ القادر الحكيم إذا فعل فعلاً حسناً لم يجز إلا ليُجعله دالاً عليه وموسوماً، ومميَّزاً عن فعل غيره، لاسيَّما إذا كان داعياً إلى شكر نعمته، وموجباً لمعرفته، ولا طريق لأحدٍ إلى معرفته إلا بفعله.

فلما لم يكن فعل ما شاهدناه من السماء والأرض وغيرهما ممَّا يدلُّ على أنَّ بعضه لواحد وبعضه لآخر، وإنَّما يدلُّ على أنَّ له فاعلاً فقط، علمنا أنَّ الفاعل له واحد، وهو الله تعالى ذكره.

فإن قيل: فإنَّا نجد العالم على قسمين: جواهر وأعراض، وكلُّ واحد من الجنسين مميَّز عن الآخر، فألا دلَّ هذا على الصانعين؟

قلنا: لو كان صانع الجواهر غير صانع الأعراض لكانا محتاجين بل / [[ص ٨]] عاجزين، لأنَّ أحدهما لا يقدر أن يفعله بانفراده، وهو يفتقر إلى صاحبه، لاستحالة وجود الجوهر بغير عرض، والعرض بغير جوهر، إلا ما انفرد به قوم من إرادة القديم وفناء العالم.

#### دليل آخر:

وهو أنَّ العالم لو كان صانعه اثنين لكانا غيرين، وحقيقة الغيرين هما اللذان يجوز وجود أحدهما وعدم الآخر، إمَّا من الزمان أو المكان، أو على وجهٍ من الوجوه، أو كان يجوز ذلك.

ولسنا نجد أحداً من ذوي العقول الصحيحة السليمة التي لم تعترضها الشبهة الحادثة، تعرف غيرين إلا وهو يعرف أنَّها هكذا، ولا يعلم شيئين هكذا إلا وهو يعلم أنَّهما غيران.

وهذا يمنع من أن يكون صانع العالم اثنين، لما في ذلك من جواز عدم أحدهما، ومن جاز عدمه فليس بقديم. وفي بطلان قديم

مرجح)، لأننا فرضنا تساويهما. (ولأن من لم يقع مراده لم يكن إلهاً لعجزه، وإن امتنعت المخالفة فهو محال، لأن كل واحد منهما قادر على ما لا يتناهى، والقادر يصح منه فعل مقدوره)، وإلا لما كان قادراً، (فيصح من هذه الحركة) أي حركة جسم معين في وقت معين (لولا الآخر، ومن الآخر السكون) أي سكون ذلك الجسم في ذلك الزمان (لولا هذا، فما لم يقصد أحدهما إلى الفعل لا يتعذر على الآخر القصد إلى ضده، وليس تقدم قصد أحدهما أولى من الآخر، فلا يمنع قصد أحدهما قصد الآخر، فصحت المخالفة).

وفي هذا الدليل نظر، فإننا لا نسلّم أن المانع من وقوع فعل كل واحد منهما فعل الآخر، بل المانع قدرة الآخر وإرادته المتعلقتان بضده اللتان هما بسبب وقوع الفعل عند ارتفاع المانع، كما في متجاذبي حبل بقوة واحدة، فإنه يبقى ساكناً، والمانع من حركته إلى جهة أحدهما حصول سبب ضدهما وهي الحركة إلى الجانب الآخر وبالعكس.

ولا يلزم اجتماع وقوع الفعلين حال عدمهما، لأن عدم كل منهما معلل بوجود سبب ضده، لا بوجود ضده، ولا يلزم من تحقق السبب تحقق المسبب ما لم يرتفع المانع، ولا يلزم من حصول مراد أحدهما دون الآخر ترجيح من غير مرجح، لأننا إنما فرضنا تساويهما في كون كل واحد منهما إلهاً، لا في القدرة وغيرها بحيث لا يكون بينهما تفاوت يقتضي رجحان وقوع [مراد] أحدهما دون [مراد] الآخر، ولو فرض تساويهما في ذلك أيضاً لكان هذا الدليل على تقدير صحته إنما يدل على امتناع وجود إلهين متساويين في جميع هذه الأمور، [و] لا يدل على / [[ص ٢٨٥]] امتناع إلهين متفاوتين في القدرة. ولا يلزم من عدم قصد أحدهما قصد الآخر صحة القصد، لجواز امتناعه بسبب آخر وإن كنا لا نعلمه، فإن كون الشيء ممكناً في الذهن بمعنى أن الذهن لا يتفطن لضرورة وجوده أو عدمه، لا يلزم منه كونه ممكناً في نفس الأمر.

(ولا يقال: يجوز أن يكونا) أعني الإلهين (حكيمين، ولا يقصدان المخالفة)، أي ما به تحصل المخالفة بأن يقصد أحدهما أحد الضدين والآخر الآخر. (ولأن المحال) المذكور إنما ينشأ من التعدد) أعني تعدد الآلهة (مع وقوع المخالفة) بينهما، وذلك يستلزم كون هذا المجموع - أعني التعدد والمخالفة - محالاً، (ولا يلزم من استحالة هذا المجموع استحالة أحد جزئيه على التعيين)، وحينئذ لا يدل على استحالة التعدد عيناً.

لَفَسَدَتَا﴾ [الأنبياء: ٢٢]، ومعناه: لو كان في السماء والأرض آلهة سوى الله لفسدتا وما استقامتا، وفسد من فيها ولم ينتظم أمرهم. أي هذا هو دليل التامع الذي بنى عليه المتكلمون مسألة التوحيد، وتقرير ذلك: أنه لو كان مع الله سبحانه إله آخر لكانا قديمين، والقدم من أخص الصفات. فالاشتراك فيه يوجب / [[ص ٨٠]] التماثل، فيجب أن يكونا قادرين عالمين حيين. ومن حق كل قادرين أن يصح كون أحدهما مريداً لضد ما يريد الآخر من إمارة وإحياء، أو تحريك وتسكين، أو إفقار وإغناء، ونحو ذلك. فإذا فرضنا ذلك فلا يخلو إما أن يحصل مرادهما وذلك محال، وإما أن لا يحصل مرادهما فينتقض كونهما قادرين. وإما أن يقع مراد الآخر فينتقض كون من لم يقع مراده من غير وجه منع معقول قادراً. فإذا لا يجوز أن يكون الإله إلا واحداً.

ولو قيل: إنهما لا يتناعلان، لأن ما يريد أحدهما يكون حكمةً فيريده الآخر بعينه.

والجواب: إن كلامنا في صحة التامع لا في وقوع التامع، وصحة التامع يكفي في الدلالة، لأنه يدل على أنه لا بد من أن يكون أحدهما متناهي المقدور، فلا يجوز أن يكون إلهاً.

\* \* \*

إشراق اللاهوت / عميد الدين العبيدي (ت ٧٥٤هـ):

[[ص ٢٨٣]] [الثاني: دليل التامع]:

قوله: (والوجه الثاني: دليل التامع، وتقريره: أننا لو قدرنا) أي فرضنا وجود (إلهين، فإنما أن يصح من أحدهما فعل ما يخالف فعل الآخر) أي يضادّه كحركة جسم في زمان معين وسكونه فيه (أو لا) يصح، (فإن صح فلنقدر وقوعه) أي نفرض، ولا يلزم منه محال، (لأن ما لا يمتنع لا يلزم من فرض وقوعه محال، والتالي) وهو فرض وقوعه من غير لزوم محال (باطل، لأن مع وقوع الاختلاف إن حصل مرادهما لزم اجتماع الضدين، وإن لم يحصل كان المانع من وقوع فعل كل واحد منهما فعل الآخر، فيقعان معاً حال عدمهما)، إذ عدم كل واحد من المرادين معلل بوقوع المراد الآخر، والعلة مقارنة للمعلول، فإذا لم يقعا معاً تحقق عدمهما / [[ص ٢٨٤]] معاً، فتحقق علتهما - أعني علتي العدمين - وهما وقوعهما معاً، وإلا لزم تحقق المعلول بدون علته، وإنه محال.

(وإن حصل مراد أحدهما) دون الآخر (كان ترجيحاً من غير

كان أحدهما كان ذلك الجزء مؤثراً في نفسه وفي الآخر، لأن المؤثر في المجموع مؤثر في كل جزء من أجزائه، وذلك باطل لاستغناء كل منه ومن الجزء الآخر عن المؤثر، ولأن تأثير الشيء في نفسه باطل بالبدئية. وإن كان خارجاً فكذلك، لاستحالة تأثيره في أحدهما، وإلا لما كان الواجب واجباً، وإذا استحال تأثيره في أحدهما استحال تأثيره في المجموع، لما قلناه من أن المؤثر في مجموع لا بد وأن يكون مؤثراً في أجزائه.

\* \* \*

للمزيد راجع:

التثليث.

التشبيه.

الحلول.

الصفات.

\* \* \*

## ١١٦ - التولد:

أوائل المقالات / الشيخ المفيد (ت ٤١٣هـ):

[[ص ١٠٣]] - القول في التولد:

وأقول: إن من أفعال القادر ما يقع متولداً بأسباب يفعلها على الابتداء من غير توليد لها كالضارب لغيره فضربه متولد عن اعتماداته وحركاته وإيلامه للمضروب متولد عن ضربه إياه، وكالرامي لغرضه وغيره من الأجسام، والمعتمد بلسانه في لهواته فيولد بذلك أصواتاً وكلاماً وما أشبه ذلك.

فالمبتدأ من الأحوال لا يكون متولداً، والمسبب عن المبتدأ نحو ما ذكرناه يكون متولداً عن فعل صاحب السبب. وهذا مذهب أهل العدل كافة سوى النظام ومن وافقه في نفي التولد من أهل القدر والإيجاب.

## ١٠٤ - القول في الفرق بين الموجب والمتولد:

وأقول: إن كل متولد فهو موجب وليس كل موجب فهو متولد، والفرق بينهما أن الموجب الذي ليس بمتولد هو ما ولي الإرادة بلا فصل بينها من فعل المريد، والموجب المتولد هو ما ولي الذي يلي الإرادة من الأفعال، وهذا مذهب / [[ص ١٠٤]] اختصرته أنا لقولي في المحدث الفعل الذي تُسميه الفلاسفة النفس، والأصل فيه مذهب البلخي ومن ذهب إلى الجمع بين إيجاب الإرادة والتولد من متكلمي بغداد.

(لأننا نقول: يجوز أن يكون فعل كل واحد من الضدين مصلحة)، فيقصد كل واحد من الإلهين واحداً من الضدين تحصيلاً لما يتضمّنه من المصلحة.

وفيه نظر، لأنه إن لم يترجح أحد الضدين على الآخر ولو بوجه ما لم يقصده أحدهما، لاستحالة الترجيح من غير مرجح وإن يُرجح قصده معاً.

قوله: (وعن الثاني) وهو قولهم: إن المحال إننا ينشأ من المجموع الحاصل من تعدد الآلهة ووقوع المخالفة: (أن التعدد ملزوم لإمكان المخالفة المستلزم للمحال، فيكون الإمكان محالاً، فالملزوم له) وهو التعدد (محال) أيضاً.

وفيه ما تقدّم من منع استلزام التعدد إمكان المخالفة.

ويمكن أن يقال: لو كان في الوجود إلهان متساويان في الصفات الإلهية لزم أن لا يوجد شيء من الممكنات، والتالي باطل بالضرورة، فالمقدم مثله. بيان الملازمة: أن المقتضي لصدور شيء من الممكنات عن الإله إنّه هو قدرته تعالى [عليه] وعلمه تعالى بما اشتمل عليه إيجاده من المصلحة، وهذا بعينه موجود في الإله الآخر المفروض، وحينئذٍ إمّا [أن] يصدر ذلك الممكن عنهما معاً وهو محال، لاستحالة اجتماع / [[ص ٢٨٦]] المؤثرين التامين على الأثر الواحد، [وإمّا] أن يصدر عن أحدهما دون الآخر، فيلزم الترجيح من غير مرجح، وهو محال أيضاً، وإمّا أن لا يصدر عنهما ولا عن أحدهما، فيلزم أن لا يوجد شيء من الممكنات، لما عرفت في ما تقدّم من وجوب انتهاء الممكنات إلى الواجب القادر المختار، فتحققت الملازمة.

وأيضاً لو كان في الوجود واجبا الوجود لكان المجموع الحاصل منها إمّا واجباً أو ممكناً، والتالي بقسميه باطل، فالمقدم مثله، والملازمة بينة بنفسها، لانحصار كل موجود في الواجب والممكن.

وأما بطلان القسم الأول، وهو كون ذلك المجموع واجباً فظاهر، لأنه محتاج إلى كل واحد من جزئيه، وكل واحد من جزئيه فهو غيره، فإذا هو محتاج إلى غيره، [وكل محتاج إلى غيره] فهو ممكن بذاته بالضرورة، فلا يكون واجباً.

وأما بطلان القسم الثاني، وهو كون ذلك المجموع ممكناً، فإنه حينئذٍ يكون محتاجاً إلى مؤثر، وهو محال، لأن ذلك المؤثر لا يكون نفس المجموع لاستحالة تأثير الشيء في نفسه، ولا داخلاً فيه لأن الداخلة إن كان مجموع الجزئين كان الشيء مؤثراً في نفسه، وإن

هاشم بن أبي عليٍّ خاصّة / [[ص ١٠٦]] من بين أهل العدل. وقد قال الله ﷻ ممّا يشهد بصحّته: ﴿وَهُوَ الَّذِي يُرْسِلُ الرِّيَّاحَ بُشْرًا بَيْنَ يَدَيْ رَحْمَتِهِ حَتَّىٰ إِذَا أَقْلَّتْ سَحَابًا ثِقَالًا سُقْنَاهُ لِبَلَدٍ مَّيِّتٍ فَأَنْزَلْنَا بِهِ الْمَاءَ فَأَخْرَجْنَا بِهِ مِنْ كُلِّ الثَّمَرَاتِ كَذَلِكَ نُخْرِجُ الْمَوْتَىٰ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ ٥٧﴾ [الأعراف: ٥٧]. وقال: ﴿أَلَمْ تَرَ أَنَّ اللَّهَ أَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَسَلَكَهُ يَنَابِيعَ فِي الْأَرْضِ ثُمَّ يُخْرِجُ بِهِ زَرْعًا مُّخْتَلِفًا أَلْوَانُهُ ثُمَّ يَهْبِجُ فَتَرَاهُ مُمْضِرًّا﴾ [الزمر: ٢١]، وآي في القرآن تدلُّ على هذا المعنى كثيرة.

\* \* \*

جوابات المسائل السَلَّارِيَّة / السَيِّد المرتضَى (ت ٤١٣هـ):

/ [[ص ٣٢٤]] المسألة السابعة: وجدتُ كلَّ المتكلِّمين قالوا في كُتُبهم حتَّى سيِّدنا الأجل (كتب الله أَعْدَاه) الذي هو إمامهم والكاشف عمَّا يلتبس عليهم، أن من شرط النظر المولَّد للعلم أن يكون الناظر شاكًّا في المدلول، وهذا القول يوجب أن يكون العالم بحدوث الأجسام من جهة دليل الأعراض، والعالم بأنَّ الإدراك لا يتناول إلَّا أخصَّ الأوصاف لا يعلم بدليل إنِّي على شيء، بل لا يمكنه النظر فيه، ونحن نعلم أن من لا يعلم أن الموجود إذا لم يكن قديماً فلا بدَّ من كونه محدثاً غير كامل العقل. على أنَّهم قالوا أيضاً حين سألوا نفوسهم فقالوا: ما وجه ترادف الأدلَّة على المدلول الواحد وجهة؟: إنَّا نعلم أنَّها ممَّا لو سبقنا إليها لولدت العلم. هذا مع قولهم: إنَّا لا نُفَرِّق بين الدليل والشبهة إلَّا بعد توليد الدليل العلم، فكيف يُعَلِّم أنَّها أدلَّة ولا يمكننا النظر فيها ولا يُولِّد لنا علماً أبداً؟ فإن قيل: إنَّه إذا نظر غيرنا فيها اضطررنا إلى أنَّه عالم بمدلولها فعلمنا أنَّها أدلَّة، أمكن أن يقال: إنَّه لا سبيل إلى أن نعلم أحدنا عالماً وإن جاز أن نعلمه معتقداً، وإذا لم نعلمه عالماً فلا سبيل إلى ما ذكره.

الجواب - وبالله التوفيق -: اعلم أنَّه لا شبهة في أن القول بأنَّ من علم شيئاً من المعلومات بدليل نظر فيه أوجب له ذلك العلم لا يصحُّ أن يعلمه بدليل آخر إذا اجتمع مع القول بأنَّ وجه النظر في الأدلَّة المترادفة مع تقدُّم العلم بمعلوم إنَّها هو يُعَلِّم أن ذلك المنظور فيه دليل مناقضة وقول يتنافى، لأنَّ الدليل إنَّما يُعَلِّم دليلاً إذا حصل عنده العلم، فكيف يجوز أن نعلم في الدليل الثاني إذا نظرنا فيه أنَّه دليل وما حصل لنا عنده علم؟

والذي يقوى في النفس أن يقال: إنَّ من نظر في شيء فعلمه

١٠٥ - القول في أنواع المولِّدات والمتولِّدات من الأفعال:

وأقول: إنَّ الاعتمادات والحركات والمهاسات والمتباينات والنظر والاعتقادات والعلوم واللذات والآلام جميع ذلك يُولِّد أمثاله وخلافه وليس واحداً ممَّا ذكرناه بالتوليد أخصَّ من غيره ممَّا سمَّيناه.

وأقول: إنَّ الفاعل قد يُولِّد في غيره علماً بأشياء إذا فعل به أسباب تلك العلوم كالذي يصحُّ بالساهي فيفعل به علماً بالصيحة متولِّداً عن الصيحة به بدلالة أنَّه لا يصحُّ امتناعه من العلم بذلك مع سماع ما بدَّه من الصياح، وكالضارب لغيره المولَّد بضربه ألماً فيه فإنَّه يُولِّد فيه علماً بالألم والضرب لاستحالة فقد علمه بالألم في حاله، وقد يُولِّد الإنسان في غيره غمًّا وسروراً وحزناً وخوفاً بما يورده عليه ممَّا لا يمتنع معه من الغمِّ والمسرة والجزع والخوف، ولا يصحُّ امتناعه منه على كلِّ حالٍ وأشبه ذلك ممَّا يطول بذكره الكلام. وهذا مذهب كثير من بغدادية المعتزلة وإليه ذهب أبو القاسم البلخي وخالف في كثير منه الجبائي وابنه وأنكر جملة النظام والمجبرة.

/ [[ص ١٠٥]] ١٠٦ - القول في أن الأمر بالسبب هل هو

أمر بالمسبَّب أم لا؟

وأقول: إنَّ الأمر بالسبب أمر بالمسبَّب ما لم يمنع الأمر من المسبَّب أو يُعَلِّم أن صاحب السبب سيمنع من المسبَّب. فأما الأمر بالمسبَّب فهو مقتضٍ للأمر بالسبب لا محالة بل هو أمر به في المعنى وإن لم يكن كذلك في اللفظ، ولست أعرف بين من أثبت التولِّد في هذا الباب خلافاً.

١٠٧ - القول في أفعال الله تعالى وهل فيها متولِّدات أم لا؟

وأقول: إنَّ في كثير من أفعال الله تعالى مسببات، وأمتنع من إطلاق لفظ الوصف عليها بأنَّها متولِّدات وإن كانت في المعنى كذلك لأنني أتبع فيما أطلقه في صفات الله تعالى وصفات أفعاله الشرع ولا أبتدع. وقد أطلق المسلمون على كثير من أفعال الله تعالى أنَّها أسباب ومسببات، ولم أجدهم يُطلقون عليها لفظ المتولِّد، ومن أطلقه منهم فلم يتبع فيه حجَّة في القول، ولا لجأ فيه إلى كتاب ولا سنة ولا إجماع، وهذا مذهب أخصَّص به لما ذكرت من الاستدلال ولدلائل أخر ليس هنا موضع ذكرها.

فأما قولي في الأسباب فهو مذهب جماعة من البغداديين ومذهب أبي القاسم على قرب وأبي عليٍّ، وإنَّما خالف فيه أبو

يتعلّق من المنظور فيه بوجه معيّن، بل يتعلّق بهل الصفة ثابتة أم متنتفية؟ فكأنّه تمثيل بين الأمرين وبحث عن أيّهما هو الثابت، فلا بدّ من الشكّ مع ذلك، لأنّ العلم والقطع ينافيان وجه تعلّق النظر. فهذا هو المانع من ينظر الناظر فيما يعلمه، لا ما يُذكر في الكُتب من النظر في المشاهدات، لأنّه لا دليل يفضي إلى العلم بها، ولولا أنّ النظر في الدليل الثاني يحصل عنده علم بالمدلول عليه لوجب أنّ يكون من علم حدوث الأجسام بدليل إثبات الأعراض، ثمّ نظر في الطريقة الأخرى المبنية على كَيْفِيَّة تناول الإدراك متى عرض / [[ص ٣٢٦]] له شكّ في إثبات الأعراض أنّ يخرج من أنّ يكون عالماً بحدوث الأجسام، لأنّ شكّه في حدوث الأجسام يُؤثّر في علمه بحدوثها من هذا الطريق، بدلالة أنّه لو انفرد كونه ناظراً بهذا الدليل دون غيره حتّى يشكّ في إثبات الأكوان أو حدوثها وأنّ الجسم لا يخلو منها لخرج من أنّ يكون عالماً بحدوث الأجسام. وقد علمنا أنّه إذا كان قد نظر في الطريقة الثانية ثمّ شكّ في إثبات الأكوان، لا يخرج من أنّ يكون عالماً بحدوث الأجسام، فلولا أنّ الطريقة الثانية قد اقتضت حصول علم له ثانٍ بالمدلول لما وجب مع الشبهة في الدليل الأوّل أنّ يستمرّ كونه عالماً، وهذا واضح.

فإن قيل: كيف يعلم في الدليل الثاني أنّه دليل وهو لا يتميّز له حصول العلم له من جهته؟ لأنّه إذا كان عالماً بحدوث الأجسام بالدليل الأوّل ثمّ نظر في الدليل الثاني، وادّعيت أنّه يجب أن يفعل لنفسه عند تكامل صحّة مقدمات الدليل الثاني اعتقاداً لحدوث الأجسام، وهذا ممّا لا يتميّز له، لأنّه معتقد وعالم بحدوث الأجسام بالنظر الأوّل، فكيف يعلم أنّ الدليل الثاني دليل على الحقيقة؟ ولا يجري ذلك مجرى من لم يكن عالماً بشيء ثمّ نظر في دليل عليه فوجد نفسه عالماً بها لم تكن عالماً به، لأنّ هاهنا يتميّز له حصول العلم بعد أنّ لم يكن حاصلًا.

قلنا: الناظر قبل أن ينظر في الدليل الثاني إذا تأمّل مقدماته فلا بدّ أنّ يكون عالماً بأنّها متى صحّت وعلم الناظر ذلك من حالها، فإنّه لا بدّ أنّ يفعل لنفسه علماً بحدوث الأجسام، وأنّه لا يجوز أن يتكامل له العلم بثبوت المقدمات وصحّتها، ثمّ لا يفعل لنفسه علماً بحدوث الجسم، كما أنّه يعلم قبل النظر في طريقة إثبات الأعراض وحدثها أنّه متى علم الناظر أنّ الجسم لم يسبق ذواتاً محدّثة، فلا بدّ أنّ يفعل لنفسه اعتقاداً لأنّه محدّث، ويكون ذلك

من طريق الدليل قد يجوز أن ينظر في دليل آخر يفضي إلى العلم به، ويكون عالماً من طريقين، مثال ذلك: أن ينظر في طريقة إثبات الأعراض ونستدلّ فيها على حدوث الأجسام فنعلم بهذه الطريقة أنّ الأجسام محدّثة، ثمّ ننظر في الطريقة الأخرى التي نعتمد فيها على أنّ من شأن الإدراك أن يتعلّق في كلّ ذات مدرّكة بأخصّ أوصافها، والجسم لو كان قديماً لوجب إدراكه على هذه الصفة، لأنّها من أخصّ أوصافه، وإذا علّم ضرورة أنّه لا يدرك قديماً فلا بدّ من العلم بحدوثه، وهذه الطريقة مبنية على مقدمات، منها: أنّ الجسم مدرّك، ومنها: أنّ من شأن الإدراك / [[ص ٣٢٥]] يتعلّق بأخصّ أوصاف الذات المدرّكة. ومنها: أنّ الجسم لو كان قديماً لكان كونه بهذه الصفة من أخصّ أوصافه. ومنها: أنّه لا يدرك قديماً. فمتى علم بالتأمّل صحّة هذه المقدمات فلا بدّ أنّ يفعل لنفسه اعتقاداً، لأنّ الجسم ليس بقديم، وإذا لم يكن قديماً وهو موجود فلا بدّ من كونه محدّثاً.

وإنّما قلنا: إنّ مع صحّة تلك المقدمات وعلمه بها لا بدّ من أنّ يفعل اعتقاداً لأنّه ليس بقديم، أنّ مجموع ما ذكرناه ملجئ له إلى فعل هذا الاعتقاد، كما أنّ من علم في ذات أنّها لم تسبق ذواتاً محدّثة ملجأ إلى اعتقاد كونها محدّثة، ومن علم في فعل أنّ له صفة الظلم ملجأ بها استقرّ في عقله من قبح ما له هذه الصفة إلى فعل اعتقاد بقبحه، ويكون ذلك الاعتقاد علماً لوقوعه على الوجه الذي ذكرناه.

فإذا قيل: كيف ينظر في حدوث الجسم بالدليل الثاني وهو عالم بحدوثه بالدليل الأوّل؟ والعلم بالشيء يمنع من النظر فيه، ولو جاز أن ينظر فيما علمه لجاز أن ينظر في المشاهدات.

قلنا: ليس نظره في الدليل الثاني على الحقيقة نظراً في حدوث الجسم فيلزم أنّ يكون شاكاً في حدوثه، وإنّما ينظر في مقدمات بدليل الثاني التي منها أنّ من شأن الإدراك أن يتعلّق بأخصّ أوصاف المدرك، ومنها أنّ الجسم لو كان قديماً لكان كونه كذلك من أخصّ أوصافه، وغير ذلك ممّا قد بيّناه.

وإذا نظر في شيء فيجب أنّ يكون شاكاً فيما نظر فيه لا من غيره، لأنّه إذا نظر في أهل الإدراك يتناول في المدرك أخصّ الصفات أو لا يتناول ذلك إنّما يجب أنّ يكون شاكاً في تناول الإدراك، وكذلك سائر مقدمات الدليل الثاني، وإنّما يمتنع على الوجه الصحيح أن يكون ناظراً في شيء وهو عالم به، أنّ النظر لا

علمنا أنّهم أخلّوا بشرط من شرائطه، ومتى فرضنا أنّهم لم يخلّوا بشيء من ذلك فهم عالمون إلاّ أنّهم يكابرون.

/ [[ص ١٦١]] والنظر لا يؤلّد الجهل، لأنّه لو ولّد له لقبح النظر كلّّه، لأنّ ما يؤدّي إلى القبيح قبيح، وقد علمنا حسن كثير من الأنظار. وإنّما قلنا: يؤدّي إلى ذلك لأنّ الناظر لا يفصل بين النظر المؤدّي إلى العلم وبين النظر المؤدّي إلى الجهل، وكان ينبغي أن يقبح ذلك كلّّه.

\*\*\*

الياقوت في علم الكلام / إبراهيم بن نوبخت (ق ٥ أو ٦):  
[[ص ٤٧]] وتقع الأفعال المتولّدة منّا أيضاً، لتوجّه الأمر والنهي إلى الفعل والترك، وكيف لا وأصل القباح وهو الظلم والكذب متولّد.

\*\*\*

[[ص ٦١]] وإلزام الخصم لنا في التولّد دفعاً وجذباً حصلنا معاً فكان مقدوراً بين قادرين باطل، لأنّهما بمنزلة شخص واحد ويستحيل وقوع الانتقال بهما وإنّ ظنّناه، كما نشاهده.

\*\*\*

عجالة المعرفة / محمد بن سعيد الراوندي (ق ٧هـ):  
[[ص ٣٤]] والطريق إلى ذلك الكمال لا يخلو: إمّا أن يفعله هو، [أ] أو أن يُعلّمنا الطريق إليه. وما يفعله هو لا يخلو: إمّا أن يفعله - أولاً - لا من شيء، ويُسمّى ذلك الفعل مخترعاً، أو يخلق شيئاً من شيء، وهو المتولّد.  
والمخترع يكون مبدأ المتولّد، لأنّه لا بدّ وأنّ يبتدئ أولاً، ثمّ يخلق منه شيئاً.

فقد عرفت - حينئذٍ - أن الملائكة ملاً خلقهم الله تعالى لا عن شيء، لِمَا علم أنّ كنه قدرة البشر لا يبلغ أدنى أثر، جعل الملائكة واسطة المتولّدات، وهم الذين ذكرهم الله في كتابه: من حملة عرشه وسكّان سجاوته والذاريات والمرسلات وغيرهم، ممّن لا يعلمهم إلاّ الله تعالى، كما قال: ﴿... وَمَا يَعْلَمُ جُنُودَ رَبِّكَ إِلَّا هُوَ...﴾ [المدثر: ٣١].

\*\*\*

نهج الحقّ / العلامة الحليّ (ت ٧٢٦هـ):  
[[ص ١٣٢]] المتولّد من الفعل من جملة أفعالنا:  
المطلب السادس عشر: في التولّد:

الاعتقاد علماً لهذا الوجه، فكان العلم بأنّ الدليل دليل هو علم بتعلّقه بالمدلول على وجه مخصوص يفضي إلى العلم.

ومن قال: إنّ النظر في الدليل الثاني لا يحصل عنده علم، بأنّ يضيق عليه هذا الكلام، ويقال له: أيّ معنى لقولك: إنّّه ينظر في الدليل الثاني ليعلم أنّه دليل لا يعلم المدلول عليه وأنت تزعم أنّ العلم بأنّ الدليل دليل هو علم بالمدلول؟ وإذا كان العلم عندك بأنّ الدليل دليل إنّما يحصل بعد / [[ص ٣٢٧]] حصول العلم للناظر بالمدلول، فهذا الناظر لا يعلم أبداً أنّ هذا الدليل الثاني دليل، ولا بدّ من أن يكون ما يمضي في الكتّاب من أنّ العلم بأنّ الدليل دليل هو علم بالمدلول فيه ضرب من التجوّز والاختصار. ويجب أن يقال: إنّ العلم بأنّه دليل لا بدّ من أن يفارقه العلم بالمدلول، وإلاّ فقد يعلم المدلول من لا يعرف أنّ ذلك الدليل دليل عليه، وقد يجهل كون هذه الطريقة دالّة على المدلول من يعلم المدلول. فالذي ذكرناه أوضح وأصرح.

\*\*\*

الاقتصاد فيما يتعلّق بالاعتقاد / الشيخ الطوسي (ت ٤٦٠هـ):

[[ص ١٥٩]] النظر يؤلّد العلم:

والذي يدلّ على أنّه يؤلّد العلم ما علمناه من أنّه متى نظر في الدليل / [[ص ١٦٠]] من الوجه الذي يدلّ وتكاملت شروطه وجب حصول العلم، فلو لم يكن مولّداً له لما وجب ذلك. وإنّما قلنا: إنّ ذلك واجب لأنّه محال أن ينظر في صحّة الفعل من زيد وتعدّره على عمرو ولا يعلم أنّه مفارق له، وفي وجوب حصول ذلك دليل على أنّه متولّد. ويدلّ أيضاً على أنّه مولّد للعلم أنّه يقع العلم بحسبه، لأنّ من نظر في حدوث الأجسام علم حدوثها دون الطب والهندسة، وكذلك إذا نظر في صحّة الفعل من زيد علمه قادراً دون أن يعلم أنّ عمراً بتلك الصفة. ولا يلزم على ذلك الإدراك وأنّه يحصل العلم بحسبه، لأنّ الإدراك ليس معنّى. وأيضاً فلو كان معنّى لحصل في البهيمية، والعلم مرتفع ولو كان مولّداً يحصل على كلّ حال. وأيضاً فإنّنا نعلم أنّ العلم يكثر بكثرة النظر ويفلّ بقلّته، فجري مجرى الضرب والألم، فكما أن الضرب مولّد للألم، فكذلك النظر.

فإن قيل: لو ولّد النظر العلم لوّلده لمخالفكم مع أنّهم ينظرون كنظركم.

قلنا: لو نظروا كنظرونا لوّلدهم العلم، فلمّا لم يحصل لهم العلم

[ص ١٤٢] المسألة الخامسة: في المتولّدات:

قال: تقع الأفعال المتولّدة منّا أيضاً، لتوجّه الأمر والنهي إلى الفعل والترك، وكيف لا وأصل القبائح وهو الظلم والكذب متولّد؟

أقول: المباشر من الأفعال عند المتكلّمين هو الذي يُحدثه العبد ابتداءً في محلّ قدرته، والمتولّد ما يجب حدوثه من المباشر سواء تولّد في محلّ القدرة كالعلم أو خارجاً عنها كما إذا حرّكنا جسماً بأيدينا.

واختلف المتكلّمون في المتولّد، هل هو من فعل العبد كالمباشر أم لا؟

فذهب المصنّف رحمته إلى أنّ كلّ ما تولّد من فعل العبد فهو فعل له، سواء تولّد عن الفعل المباشر أو عن المتولّد عن المباشر، وهو مذهب جمهور المعتزلة.

وقال النظم: إنّه لا يفعل إلّا ما يوجد في محلّ قدرته، وما يتجاوزه فهو واقع بطبع المحلّ.

وذهبت المجبّرة إلى أنّ الأفعال المتولّدة من الله تعالى، وليس للعبد فيها كسب، كما قالوه في المباشر.

احتجّ الشيخ أبو إسحاق رحمته بأنّ المكلف مأمور بالإحسان ومنهني عن الظلم، / [ص ١٤٣] وهما متولّدان، ولا يفعل الأمر والنهي إلّا مع القدرة.

ثمّ إنّ الشيخ استبعد عدم استناد المتولّد إلينا بأنّ أصل القبائح وأشدّها قبحاً هو الظلم والكذب، وهما متولّدان، فكيف يُنفى المتولّد عنّا؟ ولأنّه يحسن منّا المدح والذمّ عليها، بل هنا أظهر، فإنّ الذمّ على القتل وغيره من الشتم والمدح على الكتابة وغيرها أعرف عند العقلاء من المدح على المباشر والذمّ عليه.

احتجّوا بأنّه إذا التصق جسم بكفّي قادرين، وجذبه أحدهما حال دفع الآخر، فليس وقوع الحركة بأحدهما أولى من الآخر، ووقوعها بهما محال، وإلّا لزم اجتماع المؤثرين على أثر واحد.

والجواب: قوّة الجسم قابلة للتجزئة، فأحد القادرين يغلب بعض الأجزاء، والآخر الآخر، وحصول الحركة بهما أقوى من حصولها بأحدهما، ولولا ذلك لساوت حركة الجسم عند صدورهما عن قادر واحد لها [حركته] عند صدورهما عن قادرين، ولم يكن أحدهما أشدّ من الأخرى، وذلك باطل قطعاً.

\*\*\*

ذهبت الإماميّة إلى أنّ المتولّد من أفعالنا مستند إلينا. وخالفت أهل السنّة في ذلك، وتشعّبوا في ذلك وذهبوا كلّ مذهب، فزعم معمر أنّه لا فعل للعبد إلّا الإرادة وما يحصل بعدها، فهو من طبع المحلّ، وقال بعض المعتزلة: لا فعل للعبد إلّا الفكر، وقال النظم: لا فعل للعبد إلّا ما يوجد في محلّ قدرته، وما يجاورها فهو واقع بطبع المحلّ. وذهبت الأشاعرة إلى أنّ المتولّد من فعل الله تعالى.

وقد خالف الكلّ ما هو معلوم بالضرورة عند كلّ عاقل، فإنّا نستحسن المدح والذمّ على المتولّد كالمباشر كالكتابة والبناء والقتل وغيرها، وحسن المدح والذمّ فرع على العلم بالصدور عنّا، ومن كابر في حسن / [ص ١٣٣] مدح الكاتب والبناء المجيدين في صنعتها البارعين فيها فقد كابر مقتضى عقله.

\*\*\*

أنوار الملوكوت / العلامة الحلّي (ت ٧٢٦هـ):

[ص ٢٤] المسألة الثانية عشر: في أنّ النظر يُولّد العلم:

قال: والنظر يُولّد العلم كسائر الأسباب المولّدة لمسبباتها.

أقول: اختلف الناس في ذلك:

فقال المعتزلة: النظر الصحيح يُولّد العلم.

وقالت الأشاعرة: إنّ العلم يحصل عقبيه بمجرى العادة من فعل الله تعالى كالعادات.

وقال أبو بكر الباقلاني وإمام الحرمين: إنّ العلم ما يلزم النظر لزوماً واجباً وإن لم يتولّد عنه.

/ [ص ٢٥] واستدلّت المعتزلة بأنّنا نعلم إذا نظرنا حصل لنا العلم عند هذا النظر، أي يحصل لنا العلم بالمدلول الذي نطلبه بالنظر في دليله، فوجب أن يكون متولّداً عنه كسائر الأسباب والمسببات.

واستدلّت الأشاعرة بأنّ العلم ممكن، فيكون المؤثر فيه هو الله تعالى، وسيأتي بطلان كلامهم في باب الأفعال.

وقياسهم على التذكّر فاسد لا يفيد اليقين، ولا إلزام الخصم على تقدير القول بالقياس، لأنّ المعتزلة لم يقولوا بالتولّد في التذكّر، لأنّ العلم فيه قد يحصل من غير قصد التذكّر بخلاف النظر، فإنّ صحّت هذه العلة بطل القياس، وإلّا منعوا الحكم في الأصل.

\*\*\*



عداها يضيفه إلى طبع المحلّ. وقال آخرون: لا فعل للعبد إلا الفكر، وهم بعض المعتزلة. وقال أبو إسحاق النّظام: إنّ فعل الإنسان هي الحركات الحادثة فيه بحسب دواعيه، والإنسان عنده هو شيء منسب في الجملة، والإرادة والاعتقادات حركات القلب، وما يُوجد منفصلاً عن الجملة كالكتابة وغيرها فإنّه من فعله تعالى بطبع المحلّ. وقال ثمامة: إنّ فعل الإنسان هو ما يُحدثه في محلّ قدرته، فأما ما تعدّى محلّ القدرة فهو حادث لا يحدث له، وفعل لا فاعل له. وقالت الأشعرية: المتولّد من فعله تعالى.

والجماهير من المعتزلة التجنّوا في هذا المقام إلى الضرورة، فإنّنا نعلم استناد المتولّدات إلينا كالكتابة والحركات وغيرها من الصناعات، ويحسن منّا مدح الفاعل وذمّه كما في المباشر.

والمصنّف رحمته الله استدلل بحسن المدح والذمّ على العلم بأنّنا فاعلون للمتولّد لا عليه، لأنّ الضروريات لا يجوز الاستدلال عليها، نعم يجوز الاستدلال على كونها ضرورية إذا لم يكن هذا الحكم ضرورياً.

وجماعة من المعتزلة ذهبوا إلى أنّه كسبي، واستدلّوا بحسن المدح والذمّ عليه، فلزمهم الدور، لأنّ حسن المدح والذمّ مشروط بالعلم بالاستناد إلينا، فلو جعلنا الاستناد إلينا مستفاداً منه لزوم الدور.

/ [[ص ٤٣٢]] قال: والوجوب باختيار السبب لاحق.

أقول: هذا جواب عن إشكال يُورد هنا، وهو أن يقال: إنّ المتولّد لا يقع بقدرتنا، لأنّ المقدور هو الذي يصحّ وجوده وعدمه عن القادر، وهذا المعنى منفيّ في المتولّد، لأنّ عند اختيار السبب يجب المسبّب، فلا يقع بالقدرة المصحّحة.

والجواب: أنّ الوجوب في المسبّب عند اختيار السبب وجوب لاحق، كما أنّ الفعل يجب عند وجود القدرة والداعي، وعند فرض وقوعه وجوباً لاحقاً لا يُؤثر في الإمكان الذاتي والقدرة، فكذا هنا.

قال: والذمّ في إلقاء الصبيّ عليه لا على الإحراق.

أقول: هذا جواب عن شبهة لهم، وهي: أنّ المدح والذمّ لا يدلّان على العلم باستناد المتولّد إلينا، فإنّنا ندّم على المتولّد وإنّ علمنا استناده إلى غيرنا، فإنّنا ندّم من ألقى الصبيّ في النار إذا احترق بها وإن كان المحرق هو الله تعالى.

والجواب: أنّ الذمّ هنا على الإلقاء لا على الإحراق، فإنّ

[[ص ١٩٥]] الشبهة الخامسة: لو كانت الأفعال المتولّدة مستندة إلينا لزم اجتماع مؤثرين على أثر واحد، والتالي باطل، فالمقدّم مثله. بيان الشرطيّة: أنّ الجزء الواحد إذا جذب إنسان حال ما دفعه غيره، فإنّما أنّ تستند الحركة إليهما وهو قول بالاجتماع، لا إلى واحد منهما، وهو المطلوب. أو إلى واحد منهما دون الآخر، وهو ترجيح من غير مرجح.

والجواب: أنّ الحركة قابلة للشدّة والضعف، فالحركة الحاصلة بهما لها نوع من الشدّة لا يمكن حصولها بأحدهما، ومجموعهما هو العلة، ولا استبعاد في تركيب العلة، و يكون الشخصان هنا بمنزلة شخص واحد إذا أثر حركة معيّنة، ويستحيل وقوع الانتقال بهما معاً على معنى أنّ كلّ واحد علة تامّة في الانتقال الحاصل بهما، وإنّ ظننا استناده إليهما، كما نشاهده في هذه الصورة. ويمكن أنّ يكون قوله: (ويستحيل وقوع الانتقال بهما وإنّ ظننا كما نشاهده) إشارة إلى جواب ثانٍ عن هذه الشبهة، وتقديره: أنّا نمنع وقوع الانتقال بهما، لأنّ الحركة شيء واحد، فلا يقع بهما، وما نشاهده من المثال وكلّ واحد منهما له حركة غير حركة صاحبه وناقل له إلى حيّز غير الحيّز الذي نقله الآخر إليه، وحيثنّ لا يجتمعان على أثر واحد.

\* \* \*

كشف المراد/ العلامة الحلّي (ت ٧٢٦هـ):

[[ص ٤٣٠]] المسألة السابعة: في المتولّد:

قال: وحسن المدح والذمّ على المتولّد يقتضي العلم بإضافته إلينا.

أقول: الأفعال تنقسم إلى المباشر، والمتولّد، والمخترع. فالأوّل هو الحادث / [[ص ٤٣١]] ابتداءً بالقدرة في محلّها. والثاني هو الحادث الذي يقع بحسب فعل آخر كالحركة الصادرة عن الاعتماد، ويُسمّونه المسبّب، ويُسمّون الأوّل سبباً، سواء كان الثاني حادثاً في محلّ القدرة أو في غير محلّها. والثالث ما يُفعل لا لمحلّ. فالأوّل مختصّ بنا، والثالث مختصّ به تعالى، والثاني مشترك.

واعلم أنّ الناس اختلفوا في المتولّد هل يقع بنا أم لا؟ فجمهور المعتزلة على أنّه من فعلنا كالمباشر. وقال معمر: إنّ لا فعل للعبد إلا الإرادة، وما عداها من الحوادث فهي واقعة بطبع المحلّ، والإنسان عنده جزء في القلب توجد فيه الإرادة، وما

قصد المتذكّر، فالعلم التابع له لا يكون متولّداً عنه، بل يُجِدُّه الله تعالى. أمّا النظر فإنّه إنّما يحصل بقصد الناظر. فإن صحَّ هذا الفرق بطل القياس، وإلّا منعوا الحكم في الأصل، وقالوا: إنّ التذكّر يُولّد العلم كالنظر.

\* \* \*

تسليك النفس / العلامة الحليّ (ت ٧٢٦هـ):

[[ص ٨٤]] وحصول العلم عقيب الصحيح واجب، لاستحالة التخلف بالضرورة، خلافاً للأشعرية، لأنّ أفعال العباد مستندة إليه تعالى، فحصوله عاديّ. والصغرى كاذبة، [و] سيأتي. وقالت المعتزلة: على سبيل التوليد، لأنّه يحصل من الناظر بتوسُّط النظر، لوقوعه بحسبه على طريقة واحدة مع سلامة الأحوال، بمعنى أنّ النظر في الحدوث يحصل منه نتيجة الحدوث، لا النبوة مثلاً. وقياس الأشاعرة على التذكّر المجمع على عدم توليده لا يفيد اليقين، لضعف القياس. ولا الإلزام لو قيل به، لأنّ علّة عدم التوليد في التذكّر حصوله في بعض الأوقات من غير قصد المتذكّر بخلاف النظر، فإن صحّت ظهر الفرق، وإلّا منعوا حكم الأصل.

[[ص ٨٥]] أمّا الفاسد، فقد اتَّفَقوا على عدم توليده الجهل، وإلّا لكان الجاهل معذوراً. ولأنّ المحقّق لا يحصل له الجهل بنظره في شبهة المبطل. ويتنقض بالمبطل لو نظر في دليل المحقّق، فلا بدّ من اعتقاد حقّية المقدمات وصحّة النظر بصحّة ترتيبه وهو جزؤه الصوريّ، وصحّة مقدماته وهي الجزء الماديّ، وفساده بفسادهما أو فساد أحدهما. ولا بدّ من الأوّل، وإلّا لشارك العقلاء في النظريّات وانتفى الغلط. وهما متغايران تغاير الحال للمحلّ. ولا تسلسل، لأنّه ثابت بين الأجزاء الماديّة لا مطلقاً.

\* \* \*

إشراق اللاهوت / عميد الدّين العبيدي (ت ٧٥٤هـ):

[[ص ٤٣]] (قال) المصنّف: (والنظر مولّد للعلم كسائر الأسباب المولّدة لمسبباتها).

قال الشارح (دام ظلّه): (اختلّف في ذلك... إلى آخره). أقول: اعلم أنّ الفعل الصادر عن القادر بلا توسُّط أمر آخر يقال له: (مباشراً) كاعتقاد القادر، وتوسُّط أمر آخر يقال له: (متولّد) كالحركة للحيوان بواسطة الاعتماد.

قالت المعتزلة: العلم الحاصل للناظر عقيب النظر حصل له

الإحراق من الله تعالى عند الإلقاء حسن لما يشتمل عليه من الأعراض لذلك الصبيّ، ولما فيه من مراعاة العادات وعدم انتقاضها في غير زمان الأنبياء، ووجوب الدية حكم شرعي لا يجب تخصيصه بالفعل، فإنّ الحافر للبئر يلزمه الدية وإن كان الوقوع غير مستند إليه.

\* \* \*

معارض الفهم / العلامة الحليّ (ت ٧٢٦هـ):

[[ص ٢٦]] في كيفية إفادة النظر العلم:

قال: تولّداً. وقيل: عادة، لأنّه ممكن. وهو ضعيف. وقيل: واجب غير متولّد. وهو قريب.

أقول: اختلف المتكلّمون في كيفية إفادة النظر للعلم، فقالت المعتزلة: إنّهُ يُولّد العلم، لأنّ كلّ فعل يصدر من الحيوان لا بتوسُّط يُسمّونه مباشرة كالاتِّجاه. وكلّ ما يصدر عنه بتوسُّط يُسمّونه تولّداً كالحركة عنه بتوسُّط الاعتماد. فالناظر يحصل منه العلم بتوسُّط النظر، فهو متولّد، وهو واجب وجوب المعلول عند / [[ص ٢٧]] وجود العلّة التامة.

وقالت الأشاعرة: إنّهُ بالعادة، لأنّ مذهبهم أنّ لا مؤثّر في الممكنات إلّا الله تعالى، فإذا قارن الشيء الشيء دائماً لا يكون أحدهما مؤثراً في الآخر، بل الله تعالى أجرى عادته بخلق ذلك الشيء عقيب الآخر على سبيل الإمكان. ويمكن أن لا يخلق العلم عقيب النظر الصحيح.

وقوله: (لأنّه ممكن) إشارة إلى استدلالهم على أنّ العلم من الله تعالى. وإنّما كان هذا القول ضعيفاً لأنّ سبب أنّ بعض الممكنات واقعة لا من الله تعالى.

وذهب القاضي أبو بكر وإمام الحرمين إلى أنّ العلم لازم للنظر لزوماً واجباً، / [[ص ٢٨]] لكنّه غير متولّد عنه. وهذا القول لا بأس به.

في الفرق بين التذكّر والنظر:

قال: وقياسهم على التذكّر وهم، وبينهما فرقان.

أقول: اعلم أنّ الأشاعرة ردّوا قول المعتزلة بالتولّد بالقياس، وتقديره: أنّ التذكّر لا يُولّد العلم اتِّفاقاً، فيكون النظر غير مولّد للعلم بالقياس عليه. وهذا القياس وهم، لأنّه لا يفيد اليقين. على أنّ القياس إنّما يتمّ على تقدير عدم الفرق، أمّا على تقدير ثبوته فلا. والفرق بين التذكّر والنظر حاصل، فإنّ التذكّر ربّما يحصل من غير

[[ص ٣٢٧]] [المسألة الخامسة: في المتولّدات]:

قال المصنّف: (تقع الأفعال المتولّدة منّا، لتوجّه الأمر والنهي إلى الفعل والترك، وكيف لا وأصل القبائح - وهو الظلم والكذب - متولّد؟).

قال الشارح (دام ظلّه): (المباشر من الأفعال عند المتكلّمين [هو] الذي يُحدثه العبد ابتداءً) أي من غير توسّط فعل آخر، (في محلّ قدرته، والمتولّد ما يجب حدوثه عن المباشر سواء تولّد في محلّ القدرة كالعلم) المتولّد عن النظر، (أو خارجاً عنه، كما إذا حرّكنا جسماً بأيدينا)، وذكر اليد لأنّ أغلب أفعال الإنسان يقع بها، لا لاختصاص هذا الحكم بها، فإنّ غيرها من الأعضاء قد تحرك به كالرجل مثلاً. وقد يُفسّر المتكلّمون المباشر بما لا يتعدّى محلّ القدرة، والمتولّد بما يتعدّاه ويتجاوزه.

قوله: (واختلف المتكلّمون في المتولّد هل هو من فعل العبد كالمباشر أم لا؟) فذهب المصنّف إلى أنّ كلّما تولّد من فعل العبد فهو فعل له سواء تولّد عن فعل المباشر (كحركة اليد بسبب اعتماد المباشر على التفسير الأوّل للمباشر والمتولّد، وكحركة القلم عند الكتابة على التفسير الثاني، (أو) تولّد عن فعل (متولّد عن مباشر) كحركة القلم عند الكتابة على التفسير الأوّل، وكحركة الكرة بالخشبة على الأرض على التفسير الثاني (وهو مذهب جمهور المعتزلة).

وقال النظم: إنّه لا يفعل إلّا ما يوجد في محلّ قدرته) كحركة يده (وما يتجاوزه) / [[ص ٣٢٨]] كحركة القلم، (فهو واقع بطبع المحلّ)، ومعناه أنّ القلم إذا كان ملاصقاً لليد المتحرّكة تحرك بطبعه لا بفعل الكاتب.

وذهب معمر إلى أنّه لا فعل للعبد البتّة إلّا الإرادة، وما يحدث بعدها فهو واقع بطبع المحلّ.

(وذهبت المجبّرة إلى أنّ الأفعال المتولّدة من الله تعالى، وليس للعبد فيها كسب، كما قالوه في الفعل المباشر.

احتجّ الشيخ أبو إسحاق المصنّف (رحمه الله تعالى) على وقوع الأفعال المتولّدة منّا: (بأنّ المكلف مأمور بالإحسان ومنهّي عن الظلم) اتّفاقاً، (وهما متولّدان، ولا يفعل الأمر والنهي إلّا مع قدرة) المأمور والمنهّي على الفعل. (ثمّ إنّ الشيخ استبعد عدم استناد المتولّد إلينا بأنّ أصل القبائح وأشدّها قبحاً هو الظلم والكذب)، فإنّ أكثر القبائح فروع لهما، [وهما] متولّدان. أمّا الكذب فظاهر،

بتوسّط آخر - أعني النظر -، فيكون متولّداً عنه، وحصوله عقيب النظر الصحيح واجب وجوب حصول المسببات عن أسبابها، كالألم والشعب والتعب مثلاً عند حصول أسبابها كالضرب والأكل والحركة. ولأنّ العلم كان معدوماً عند عدم النظر ووُجد عند وجوده وحصل مناسباً له، فحصل لنا من ذلك حدس أنّه علّة فيه.

وقالت الأشاعرة: إنّه يحصل عقيب بمجرى العادة، وذلك لأنّ العلم الحاصل عقيب النظر ممكن، لأنّه محدث، وكلّ ممكن فهو فعل الله تعالى ابتداءً، ولمّا كان الله تعالى يفعل ذلك دائماً [أو] في الأكثر صار معتاداً.

وقال أبو بكر الباقلاني وإمام الحرمين الجويني: إنّ العلم يلزم النظر لزوماً واجباً وإن لم يتولّد عنه. واختار هذا القول فخر الدّين، وهو مخالف لكلّ واحد من قولي المعتزلة والأشاعرة. أمّا المعتزلة، فلائمهم يقولون: إنّ العلم يتولّد عن النظر، وهؤلاء يمنعون التولّد. أمّا الأشاعرة، فلائمهم لم يوجبوه، إذ لا يجب على الله تعالى فعل شيء، وهذا العلم من فعله كما / [[ص ٤٤]] تقدّم، فمن الجائز أن لا ينفعله، ويجعل عدم خلقه العلم عقيب النظر إمّا معجزة لنبيّ أو وليّ، وهؤلاء يوجبونه.

والجواب عن حجّة الأشاعرة: المنع من كونه تعالى فاعلاً لكلّ الممكنات ابتداءً من غير واسطة، وسيأتي ذلك في [باب] الأفعال. قوله: (وقياسهم على التذكّر باطل...) إلى آخره، إشارة إلى حجّة الأشاعرة على عدم تولّد العلم الحاصل عقيب النظر الصحيح عنه، وهي أن يقال: العلم عقيب التذكّر غير متولّد عنه اتّفاقاً، فكذا العلم الحاصل عقيب النظر بالقياس عليه.

والجواب: أنّ هذا النوع من القياس وهو المسمّى بالتمثيل ضعيف لا يفيد اليقين عند حصول الجامع، فما ظنك به عند خلوه عن الجامع كما هو هاهنا. ولا يفيد إلزام الخصم على تقدير قوله بصحّة القياس وكونه حجّة في العقليّات، وذلك لأنّ الخصم - أعني المعتزلي - لم يقل بعدم إفادة التذكّر العلم إلّا لكونه يحصل له من غير قصد التذكّر. وهذا المعنى غير موجود في النظر، فلا يتمّ الإلحاق، فإنّ صحّت هذه العلّة لم يصحّ القياس، لعدمها في الفرع، وإلّا منعوا الحكم في الأصل، أي منعوا كون التذكّر لا يُولّد العلم.

قوله: (والجواب: قوّة الجسم قابلة للتجزئة)، والمراد بقوّة الجسم الميل القائم به الذي يقتضيه بحسب طبعه، إذ كلُّ جسم عند الأوائل فهو ذو ميل طبيعيّ، وذلك الميل قابل للتجزئة إلى ما لا يتناهى، كما أنّ الجسم القابل له كذلك، والمحرك للجسم يوجد ميلاً قسرياً مضاداً للميل الطبيعي القائم بالجسم، (فأحد القادرين يغلب) بميله القسريّ الذي يُحدثه (بعض أجزاء) الميل الطبيعيّ، (والقادر الآخر جزءاً آخر، وتحصّل الحركة بهما معاً) أي بالقادرين بسبب الميلين اللذين فُعلا بهما (أقوى) أي أسرع (من حصولهما بأحدهما، ولولا ذلك / [[ص ٣٣٠]] لساوت حركة الجسم عند صدورهما عن قادر واحد حركته عند صدورهما عن قادرين، ولم تكن إحداهما أشدّ من الأخرى، وذلك باطل قطعاً.

واعلم أنّ هذا الجواب ذكره المحقّق عقيب ذكر فخر الدّين للحجّة المذكورة، وهو مبنيّ على ما ذهب إليه الحكماء من وجوب الميل لكلّ جسم، وقبوله الانقسام إلى ما لا يتناهى، ولا يتأتّى ذلك على ما قاله المتكلمون من ثبوت الجزء الذي لا يتجزأ، ولهذا حذف المحقّق (رحمه الله تعالى) لفظة (الجزء)، وذكر بدلها لفظة (الجسم)، لأنّ فخر الدّين أورد الحجّة المذكورة هكذا: (لنا: إذا التصق جزء واحد بيد زيد وعمرو وجذبه أحدهما حال ما دفعه الآخر...) إلى آخره.

\* \* \*

إرشاد الطالبين/ المقداد السيوري (ت ٨٢٦هـ):

[[ص ١١٣]] [كيفية حصول العلم عقيب النظر]:

قال [أي العلامة الحلّي]: وحصول العلم عقيب النظر على سبيل اللزوم لا العادة، للعلم الضروري بالوجوب، كما في غيره من الأسباب، خلافاً للأشاعرة.

/ [[ص ١١٤]] أقول: اختلف العلماء في كيفية حصول العلم عقيب النظر الصحيح. فقالت الأشاعرة: إنّ من الله تعالى، لأنّه ممكن، وكلُّ ممكن فهو من فعل الله. وإنّه بمجرى العادة، بمعنى أنّ الله تعالى أجرى عادته أن يخلق العلم عقيب النظر الصحيح، لأنّه متكرّر وأكثرى الوجود، وكلُّ متكرّر وأكثرى الوجود فهو بمجرى العادة. وأمّا ما لا يتكرّر أو يتكرّر قليلاً فهو خارق للعادة كالمعجزات. وقالوا: إنّ ليس بواجب أن يخلقه الله تعالى، [لأنّه فعل الله، ولا شيء من الأفعال بواجب أن يخلقه الله تعالى]. وهذا مبنيّ على أصلهم الفاسد، وسيأتي بيان فساده.

وأما الظلم فبعض أنواعه متولّد كالضرب والشمّ لمن لا يستحقّ ذلك، وليست من فعل الله تعالى، لاستحالة صدور القبيح عنه تعالى على ما تقدّم، فتعيّن صدورهما من العبد.

قوله: (فكيف ينفي المتولّد عنّا؟)، مع أنّا مكلفون بترك الظلم والكذب، والتكليف بترك الشيء لا يتحقّق إلاّ مع كون ذلك المتروك ممكن الصدور من المكلف، وإلاّ لجاز أن يكلفنا الله تعالى بترك الصعود إلى السماء وتغيير الكواكب عن مواضعها.

قوله: (ولأنّه يحسن منّا المدح والذمّ عليها) أي على الأفعال المتولّدة، (بل هنا أظهر) أي حسن المدح والذمّ على الأفعال المتولّدة أظهر منه على الأفعال المباشرة، (فإنّ الذمّ على القتل والشمّ) لغير المستحقّ لهما (والمدح على الكتابة) كما في كتابة المصاحف والأحاديث النبويّة (وغيرها من الصنائع) كبناء المساجد والقناطر (أعرف عند العقلاء من المدح والذمّ على المباشر) كالاعتماد والنظر.

/ [[ص ٣٢٩]] وفيه نظر، فإنّ القدرة على سبب الفعل - أعني ما يتوقّف وجود ذلك الفعل عليه - كافية في صحّة التكليف به، وتكليفنا بترك الظلم والكذب إنّما هو تكليف بترك سببها.

وإنّنا [ذكرنا] وأهمّل ذكر السبب لكونها مقصودين بالذات، وترك السبب مقصود بالعرض، كما تقول: لا تُحرق فلاناً بالنار، فإنّ المنهيّ عنه ليس نفس الإحراق، إذا ليس من فعله اتّفاقاً، بل سببه وهو الإلقاء في النار. والمدح على المباشر ليس أخفى من المدح على المتولّد، فإنّ المدح على الإيمان أظهر من المدح على كلّ فعل متولّد مع أنّ الإيمان مباشر وكذا الذمّ على الكفر، فإنّه أظهر من الذمّ على كلّ قبيح متولّد مع أنّه مباشر.

قوله: (احتجوا) أي المجبّرة على انتفاء الفعل المتولّد عنّا: (بأنّه إذا التصق جسم بكفّي قادرين، وجذبه أحدهما) أي حرّكه إلى جهته (حال دفع الآخر) أي حال تحريك الآخر [له] عن جهته [إلى جهة] الأوّل، (فليس وقوع الحركة بأحدهما أولى من الآخر)، لأنّ فعل كلّ منهما سبب مستقلّ في الحركة الواقعة، فلو وقعت بأحدهما على التعيين لزم الترجيح من غير مرجّح، (ووقوعها [بهما] معاً محال، وإلاّ لزم اجتماع المؤثرين على أثر واحد)، وهو محال أيضاً، وإذا امتنع وقوعها بهما معاً وبأحدهما تعيّن وقوعها بغيرهما، وهو المطلوب.

تعالى: ﴿الَّذِينَ آمَنُوا وَلَمْ يَلْبِسُوا إِيمَانَهُمْ بِظُلْمٍ﴾ [الأنعام: ٨٢]، قال: «آمنوا بما جاء به محمد ﷺ، ولم يلبسوه بظلم، أي لم يخلطوه بولاية فلان وفلان».

وقد نبه النبي ﷺ على وجوب الولاء والبراء بقوله في عليٍّ بحمٍّ: «اللهم وال من والاه، وعاد من عاداه».

وعن الصادق عليه السلام: «من أحب كافرًا فهو كافر».

وعنه عليه السلام: «من جالس لنا غائبًا، أو مدح لنا قاليًا، أو وصل لنا قاطعًا، أو قطع لنا واصلاً، أو والى لنا عدوًا، أو عادى لنا وليًا، فقد كفر بالذي أنزل السبع المثاني».

وعن أمير المؤمنين عليه السلام: «مَا جَعَلَ اللَّهُ لِرَجُلٍ مِنْ قَلْبَيْنِ فِي جَوْفِهِ» [الأحزاب: ٤]، يُحِبُّ بهذا قومًا، وبالآخر عدوهم».

وقال له رجل: إني أتولأك وأتولئ فلانًا وفلانًا، فقال: «أنت اليوم أعور، فانظر تعمي أو تبصر».

/ [[ص ٧٥]] فقال الحميري رحمه الله شعراً:

أنا رجل جلف وقد وافى على المنبر  
فقال الرجل الداخِل قولاً بعضه منكر  
لقد حبب لي الكل في سرِّي وما أظهر  
فقال الطهر أنت اليوم فيما قد بدا أعور  
فإمّا أن ترى تعمي وإمّا أن ترى تبصر  
وما للمرء من قلبين ذا صافي وذا أكدر

وقال أبو البركات في أخيه:

رأيت أبي في النوم بعد وفاته

عفا خالقي عنه وعن كل مسلم

فقلت له ما ذا لقيت فقال لي

نجوت بحبّ الطالبين فاعلم

فليس سوى الأطهار آل محمد

فسلم إليهم فرط حبك تسلم

فقلت له والله ما في شعرة

تخلص من حبّ الوصي المكرم

بل قد توالى يا أبي غيرهم أخي

وقدم جهلاً منه غير المقدم

فقال أبي أنت الحلال بعينه

وغيرك من غيري ومن غير آدم

وقالت المعتزلة: إنّه من فعل العبد تولدًا، وذلك لأنّ فعل العبد [عندهم] وجهين: الأوّل يُسمّى مباشرةً، وهو ما كان في محلّ القدرة، كالاعتماد الحاصل في البدن. الثاني يُسمّى توليدًا، كالتولّد عن الاعتماد الحاصل في محلّ القدرة، كحركة المفتاح المتولّدة عن حركة اليد. وحصول العلم عندهم من القبيل الثاني، لأنّه يتولّد عن النظر، والنظر فعله، لأنّ فاعل السبب فاعل للمسبّب، وإنّما قلنا: إنّه فاعل السبب، لأنّ السبب هو النظر، وهو فعل العبد، لأنّه يحصل بسبب قصده وداعيه، وإنّه واجب الوقوع، كوجوب وقوع المسبّب عند وقوع سببه، كما في حرارة النار الواجب حصولها عند حصول النار، وغير ذلك من المسبّبات الواجب وقوعها عند أسبابها.

واختاره المصنّف وقال: إنّه على سبيل اللزوم، فإنّنا نعلم ضرورةً أنّ من علم أنّ العالم متغيّر، وأنّ كلّ متغيّر حادث، فإنّه يلزم عنهما علم ثالث، وهو / [[ص ١١٥]] أنّ العالم حادث.

وقالت الحكماء: إنّ النظر الصحيح يعدّ الذهن، والنتيجة تفاض عليه من المبادي العالية وجوبًا. والفرق بين قولهم وقول الأشاعرة أنّه عندهم من الله تعالى بواسطة، وعند الأشاعرة بلا واسطة. وإنّه واجب عند الحكماء، وجائز عند الأشاعرة، إلاّ إمام الحرمين منهم وفخر الدّين الرازي والقاضي، فإنّهم أوجبوه.

\*\*\*

وللمزيد راجع:

الأفعال.

\*\*\*

## ١١٧ - التولي والتبري:

الصراط المستقيم (ج ٣) / البياضي (ت ٨٧٧هـ):

[[ص ٧٤]] بحث في الولاء والبراء:

قال سبحانه وتعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَتَّخِذُوا آبَاءَكُمْ وَإِخْوَانَكُمْ أَوْلِيَاءَ إِنِ اسْتَحَبُّوا الْكُفْرَ عَلَى الْإِيمَانِ وَمَنْ يَتَوَلَّهُمْ مِنْكُمْ فَأُولَئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ﴾ [التوبة: ٢٣]، ﴿لَا تَتَّخِذُوا عَدُوِّي وَعَدُوَّكُمْ أَوْلِيَاءَ﴾ [المتحنة: ١]، ﴿لَا تَتَّخِذُوا قَوْمًا عَضَبَ اللَّهِ عَلَيْهِمْ﴾ [المتحنة: ١٣]، ﴿لَا تَجِدُ قَوْمًا يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ يُوَادُّونَ مَنْ حَادَّ اللَّهَ وَرَسُولَهُ...﴾ الآية [المجادلة: ٢٢].

وقد سلف أنّ محمد بن يحيى أسند إلى الصادق عليه السلام قوله

وقال العوني:

فإن قلت أهواهم وأهوى عدوّهم

فأنت المقرّ الجاحد المتوقّف

تعيش كما قال الإله مذنباً

تسخر تسخير الحمار وتعلم

يُجودك النقّاد طراً وتارة

تبهرج فيما بينهم وتزيّف

صديق عدوّ القوم بعض عداهم

فإن لم يقاتل فهو بالقوم مرجف

\* \* \*



## حرف الثاء

١١٨ - الثنوية:

الملخص في أصول الدين / السيد المرتضى (ت ٤٣٦ هـ):

[ص ٢٨٥] فصل: في الكلام على الثنوية:

الخلاف مع هؤلاء في موضعين: أحدهما: القول بالاثنتين. والآخر: القول في الآلام، لأنهم يزعمون أنها لا تكون إلا قبيحة. وهذا الفصل الأخير نُبيّن فيه في باب (التعديل والتجوز) بعون الله.

فأمّا القول بالاثنتين: فقد دخل فسادها فيما مضى من كتابنا، لأنهم يُثبتون قَدَمَ النور والظلمة، وهما جسمان، وقد دللنا فيما تقدّم على حدوث جميع الأجسام.

على أنّ إثباتهم النور والظلمة قديمين، يمنع من اختلافهما، لأنّنا قد بيّنا فيما مضى أنّ القديم قديمٌ لنفسه، وأنّ المشارك له في هذه الصفة يجب أن يكون مثلاً له، ومن قولهم: إنّ النور والظلمة مختلفان، وهذا تناقض.

وبعد، فإنّهم يقولون: إنّ النور يفعل الخير بطبعه، والظلمة يفعل الشرّ بطبعها، وهذا ممّا قد علّم فسادها من حيث إنّ الدليل على أنّ الفعل لا يقع بالطبع، وأنّ ما اقتضى باب الفعل يقتضي كونه مختاراً، فلا فرق بين من نفاه وبين من أثبته على خلاف الوجه الذي يقتضي الدليل إثباته عليه.

/ [ص ٢٨٦] على أنّهم يُثبتون الفعل من كلّ فاعل بطبعه، وهذا معلوم ضرورةً فسادها، لأنّه يوجب دفع الاختيار الذي فعله من أنفسنا ضرورةً.

وعلى قولهم بالمزاج بين النور والظلمة، وإنّ العالم مشتركين فيهما، يجب أيضاً أن يكون على جسم حيّ، ولا يشبهه في أنّ بعض الأجسام بهذه الصفة دون بعض، وقد استقصى من تقدّم الكلام عليهم في المزاج وكيفيته وسببه.

وأقوى ما قيل لهم في ذلك: إنّ الأصلين القائمين التامين ما لم يزل عندكم، ليس يخلو إثباتها من أن يكون بطبعها، أو لوجود معني، أو لاختيار مختار.

ولا يجوز أن يكون ذلك لمعنى ولا لاختيار مختار، لأنّه يوجب إثبات أصلٍ ثالث، فلا بدّ من أن يكون الطبع وما يقتضيه الطبع [أنّ] لا يتغيّر، فكيف حصل المزاج بينهما، وطبعها يقتضي التباين والتنافر، وهذا يُبطل القول بالمزاج - سواء أضافوه إلى اختيار الظلمة أو النور، أو إلى الاتّفاق - والكلام في هذا الجنس يطول، وطريقة الكلام عليهم فيه معروفة.

وبعد، فإنّ مذهبهم يُؤدّي إلى قبح الأمر والنهي والمدح والذمّ، ومعلوم حسن ذلك في العقول، وإنّما قلنا: إنّهُ يُؤدّي إلى ما ذكرناه؛ لأنّ الأمر بالحسن لا يخلو عندهم من أن يكون متوجّهاً إلى النور والظلمة، فإنّ كان متوجّهاً إلى النور، فهو مدفوع على الخير لا يتمكّن من الانفكاك عنه، ومن هذه حاله لا يحسن أمره، كما لا يحسن أمر من هوى من عالٍ بالنزول والهوى. وإنّ كان متوجّهاً إلى الظلمة، فهي متبوعة على الشرّ لا يقدر على الخير، فكيف يؤمر ما لا يقدر عليه وهي متبوعة على خلافه، وأمر العاجز ومن ليس بقادر قبيح في العقول.

وكذلك القول، فهو نهي عن القبيح إذا قسّمناه هذه القسمة، لأنّه إنّ توجّه إلى النور، فهو عندهم لا يقدر على القبيح، ولا يتأتّى منه، فكيف ينهى عنه؟

وإنّ توجّه إلى الظلمة فهي متبوعة على القبيح، فكيف ينهى عنه، ولا يتمكّن من الانفكاك منه؟ وإذا بطل الأمر والنهي، بطل المدح والذمّ، لأنّ ما له يقبح الجميع واحد، وقد / [ص ٢٨٧] أشرنا إليه.

وهذا الكلام يلزم الديصانيّة من وجه، لأنّهم يُثبتون الظلمة مواتاً غير حيّة، فقد زادوا الإلزام قوّة، ويجب أن لا يحسن أمر الظلمة ولا نهيها، لأنّها موات لا يعقل الأمر والنهي، ولأنّها مطبوعة.

والذي دعا هؤلاء إلى إثبات أصلين، اعتقادهم تضادّ الخير والشرّ، واختلاف أجناسهما، وأنّهما إذا كانا كذلك لم يصحّ أن يقعا من فاعل واحد، وأنّ ما في هذا أنّ الخير والشرّ لا يتضادّان ولا



فهو الأظهر من أن يخفى، وذلك أن سواد الليل يخفى المطلوب ظلماً عن طالبه، وبياض النهار قد يكون سبباً للظفر به، والرمد يتتبع بالظلمة ويستتضر بال ضوء، وبسواد النقش يتم الكتابة ويضبط الأمور وتكتب العهود، وقد قال الشاعر:

وكم بظلام الليل عندك من يد

تُخبر أن الماثومة تكذب  
وقال أيضاً:

أزورهم وسواد الليل يشفع لي

وأنتني وبياض الصبح يعري بي

ومما سألو عنه: إن قيل لهم: خبرونا عن المعتذر من جرمه من هو؟ فإن قالوا: النور، أضافوا [إليه] القبيح! وإن قالوا: الظلمة، أضافوا إليها التوبة، وهي حسنة! وإن قالوا: المسيء جزء من الظلمة، والمعتذر جزء من النور.

قلنا: هذا باطل مما فرضنا من اعتذار المعتذر من جرمه، ومما يُعلم أنه جناه، وهذا / [[ص ٢٨٩]] معلوم ضرورة، على أن الفاعل هو جملة الإنسان دون أجزائه، فكيف يصح إضافة الأفعال إلى أجزائه؟!

على أن اعتذار من لم يفعل القبيح قبيح، والنور لا يقع عندهم منه القبيح، فيجب أن يكون المعتذر هو الذنب حتى يكون الاعتذار حسناً، ولذلك يسألون عن العلم بأنه شيء من هو؟ فإن قالوا: النور، فذلك يقتضي إضافة الإضاءة إليه! وإن قالوا: الظلمة، فالعلم صفة مدح لا يليق بالظلمة على مذاهبهم.

وكذلك يسألون عن القائل بأنه ظالم شرير، فإن كان النور وجب أن يكون كاذباً، فإن كانت الظلمة فهي صادقة في هذا الخبر، فيجب أن يضاف الصدق - وهو خبر - إليها. وما يناقضون به كثير، وفيما أشرنا إليه كفاية.

\* \* \*

إشراق اللاهوت / عميد الدين العبيدي (ت ٧٥٤هـ):

[[ص ٤٦٢]] [المسألة السابعة عشر: في إبطال قول الثنوية]:

قال المصنف: (وقول الثنوية باطل بنحو ما ذكرناه، وقد أزموا اعتذار الجاني، وغير ذلك).

قال الشارح (دام ظلّه): (ذهبت الثنوية إلى أن المؤثر للعالم هو النور والظلمة، وأتمها امتزجا بعد افتراقهما، فحصل منها هذا العالم.

يختلفان من حيث كانا خيراً وشرّاً، وكذلك النفع والضرر، بل ربّما كانا من جنس واحد. ألا ترى أن اللذة من جنس الألم، ولهذا يألم زيد بما لم يلتذ به عمرو، إذا كان أحدهما مشتتياً والآخر نافرّاً؟ وكذلك الصدق من جنس الكذب، لأن السامع لهما لا يُميّز بينهما، ويستهان عليه عند إدراكهما، بل نفس ما يكون صدقاً يمكن أن يقع كذباً باختلاف قصد فاعله والمخبر به، والقبيح أيضاً من نفس الجنس، لأن لظمة اليتيم على سبيل التأديب من جنس لظمته على سبيل الظلم، وقد استقصي ذلك في غير موضع، فبطل ما ظنّوه من تضادّ الخير والشرّ.

ولو سلّم أن ذلك متضادّ مختلف، لم يكن تضادّه بأقوى من تضادّ الأكوان في الأماكن المختلفة، والإرادة والكرهية، والعلم والجهل، وقد علّم وقوع كلّ ذلك من فاعل واحد أوّلي.

على أن نفس الخير قد يتضادّ ويختلف أجناسه وكذلك الشرّ، ولم يجب عندهم أن يثبتوا لكلّ جنس من الخير فاعلاً، بل أضافوا كلّ الخير إلى فاعل واحد، وهذا يبطل أن تضادّ الأجناس واختلافهما يوجب اختلاف الفاعلين.

وليس لهم أن يقولوا: لو وقع الخير والشرّ من فاعل واحد، لوجب أن يستحقّ في الوقت الواحد المدح والذمّ معاً.

/ [[ص ٢٨٨]] وذلك أن هذا جائز عند من لم يثبت الإحباط والتكفير، ومن يثبتها يقول: إن استوى ما يفعله من الخير والشرّ في مقدور المستحقّ عليه، لم يستحقّ ذمّاً ولا مدحاً، وإن زاد أحدهما على الآخر، ثبت له الزائد وبطل الآخر، فلا يكون مستحقّاً للأمرين معاً.

ومما ينبئ عن فساد مذاهبهم، أننا وجدنا حوادث كثيرة تغمّ قوماً وتسرّ آخرين، وتنفع قوماً وتضرّ سواهم، ويكون من وجه نفعاً ومن الآخر ضرراً. ألا ترى أن بعض الأطعمة تنفع الصحيح وتضرّ العليل، وأخذ المال على وجه الغصب يضرّ بالمأخوذ منه وينفع الآخذ، وهذا أكثر من أن يُحصى ويُحصّر، وقد قال الشاعر:

أعتقني سوء ما صنعت من الـ

رقّ فيا بردها على كبدي

فصرتُ عبداً للسوء في

و ما أحسن سوء قبلي إلى أحدٍ

فتبيّن كما ترى أنه انتفع بالسوء من وجه ومن الوجوه.

فأمّا وقوع الضرر بالأجسام النيرة والنفع بالأجسام المظلمة،

فالكلام فيه كما في الأوّل، ويلزم التسلسل. وإن كان فعل غيره، لم يكن ما فرضناه فاعلاً فاعلاً، وهذا خلف.

والجواب: أمّا إجمالاً، فبما تقدّم من أنّ ما سوى الله تعالى حادث، وأنّ صانع العالم / [[ص ٣١١]] قديم، فيصدق قياس من الشكل الأوّل: النور والظلمة حادثان، ولا شيء من الحادث بمؤثر في العالم، فلا شيء من النور والظلمة بمؤثر، وهو المطلوب.

وأما تفصيلاً، فبالمنع من كون الخير والشرّ ضدّين، فإنّ الضدّين لا يجتمعان في ذات واحدة، وهما مجتمعان، فإنّ لظلمة اليتيم خير إذا كانت تأديباً، وشرٌّ إذا كانت ظلماً، وهي فعل واحد. سلّمنا، لكن لا نُسلّم أنّ الفاعل إذا كان مختاراً لا يصدر عنه ضدّان، فإنّ الحركة إلى جهة تضادّ الحركة إلى أخرى ضدّها، والفاعل يُوجد الضدّين، والباري تعالى ثبت اختياره، فجاز صدور الضدّين عنه.

وقولهم: ترجيح أحد الضدّين يتوقّف على مرجّح مسلّم، لكن لم لا يجوز أن يكون المرجّح ما فيه من المصلحة؟ وذلك لا يستلزم انتفاء الفاعلية إذا كان الفاعل مختاراً.

وقد ألزموا صورة، هي أنّ الجناية على المنعم شرٌّ، والاعتذار إليه عنها خير، فالفاعل لها معاً إمّا النور وحده أو الظلمة وحدها، وهما باطلان عندهم، لأنّ الخير لا يستند إلى الظلمة، والشرّ لا يستند إلى النور. وإمّا أن تكون الجناية صادرة من الظلمة، والاعتذار من النور، وهو أيضاً باطل، لأنّ الاعتذار لا يكون حسناً إلّا إذا كان فاعله هو فاعل الجناية، وإن كان الفاعل غيرهما، فهو مناقض لقولهم: إنّ الخير مستند إلى النور، والشرّ إلى الظلمة. وفيه نظر.

\* \* \*

الكلمات النافعات / البياضي (ت ٨٧٧هـ):

/ [[ص ٢٦٦]] وأمّا الثنوية فهم الذين أثبتوا أصلين قديمين هما: النور والظلمة، والمجوس وإن كانوا من الثنوية إلّا أنّهم قالوا بحدوث الظلام.

فمن الثنوية (المانوية) أصحاب ماني بن قايين الذي ظهر بعد عيسى عليه السلام، وكان يقول بنبوته.

ومنها: (المزدكية) أصحاب مزدك، وحكي أنّ قولهم كقول

/ [[ص ٤٦٣]] وهذا القول باطل، لأنّهما) يعني النور والظلمة على تقدير كونها وجوديين (إمّا جسمان أو عرضان، وعلى التقديرين فهما محدثان) لما عرفت من حدوث جميع الجواهر والأعراض، (فلا بدّ من صانع غيرهما).

وهنا قسم آخر محتمل، وهو كون أحدهما جوهرًا والآخر عرضاً، وبطلانه بما قلناه في قسميه بعينه.

(واعلم أنّهم) يعني الثنوية (أسندوا الخير) الذي في هذا العالم (إلى النور)، وأسندوا (الشرّ إلى الظلمة، وأحالوا أن يفعل النور شرّاً)، وأنّ تفعل (الظلمة خيراً، فلزّمهم الشيخ أبو إسحاق (رحمه الله تعالى) وغيره من المتكلّمين اعتذار الجاني) أي ألزّمهم المحال في صورة اعتذار الجاني، (فإنّه حسن) اتفاقاً، (فإن كان صادراً عن الظلمة فقد ناقضوا مذهبهم) في أنّ الظلمة لا يصدر عنها حسن، (وإن كان صادراً عن النور، وهو لم يحسن) أي لم يصدر منه جناية يعتذر عنها (كان اعتذاره قبيحاً وسفهاً. وهو أيضاً يناقض مذهبهم)، لأنّ القبيح عندهم لا يصدر عن النور، وإن كانت الجناية صادرة عن النور لزم صدور القبيح عن النور، وهو أيضاً يناقض مذهبهم، (وغير ذلك من الإلزامات) المناسبة لذلك. ولأنّ الظلمة قد يحصل منها الخير أحياناً كالتخفّي من الظالم والتستّر من عدوّ، وتعيّن على النوم الموجب للراحة والقوّة على العبادة، ولكونها قابضة للبصر وكون النور مفرّقاً له.

\* \* \*

اللوامع الإلهية / المقداد السيوري (ت ٨٢٦هـ):

/ [[ص ٣١٠]] الرابع: الردّ على الثنوية:

وهم أربعة أصناف: المانوية، والمزدكية، والديسانية، والمرقيونية. وأتفقوا كلّهم على أنّ للعالم أصلين قديمين، هما: النور والظلمة. والنور جوهر حسن فاعل للخيرات، والظلمة جوهر خبيث فاعل للشرور. وإنّما اختلافهم في كيفية حدوث العالم من امتزاج النور بالظلمة، وهل الظلمة فاعلة بالاختيار أم لا؟ وفي كيفية تحلّص النور من الظلمة، إلى غير ذلك ممّا لا فائدة في ذكره.

واحتجّوا على إثبات الأصلين بأنّ الخير والشرّ ضدّان، والفاعل الواحد لا يجوز أن يصدر عنه ضدّان، لأنّ نسبته إليهما متساوية، فإنّ لم يتوقّف صدور أحدهما بعينه على مرجّح لزم الترجيح من غير مرجّح. وإنّ توقّف، فذلك المرجّح إن كان فعلاً،

المانويّة إلا أنّهم يقولون: النور يفعل بالقصد والاختيار، والظلمة بالخبث والاتّفاق، بخلاف المانويّة.

وكان مزدك ينهى عن المباغضة والقتال، ولمّا كان أكثر ذلك يقع بسبب النساء والأموال جعل الناس فيها سواء كما في الماء والكلأ.

ومنها: (الديصانيّة) أصحاب ديسان، و(المرقونيّة) و(الكيونيّة) و(الصاميّة) وهؤلاء هم الذين عبدوا النار. و(التناسخيّة)، وتفصيل مذاهبهم لا تحتمله هذه اللمعة.

\*\*\*

## ١١٩ - الثواب والعقاب:

أوائل المقالات / الشيخ المفيد (ت ٤١٣هـ):

[ص ١١٢] ١١٦ - القول في ثواب الدنيا وعقابها وتعجيل

المجازاة فيها:

وأقول: إنّ الله تعالى (جلّ اسمه) يثيب بعض خلقه على طاعتهم في الدنيا ببعض مستحقّهم من الثواب، ولا يصحّ أن يؤفّيهم أجورهم فيها لما يجب من إدامة جزاء المطيعين، وقد يعاقب بعض خلقه في الدنيا على معاصيهم فيها ببعض مستحقّهم على خلافهم له وبجميعه أيضاً، لأنّه ليس كلّ معصية له يستحقّ عليها عذاباً دائماً كما ذكرنا في الطاعات، وقد قال الله تعالى: ﴿وَمَنْ يَتَّقِ اللَّهَ يَجْعَلْ لَهُ مَخْرَجاً ۗ وَيَرْزُقْهُ مِنْ حَيْثُ لَا يَحْتَسِبُ﴾ [الطلاق: ٢ و٣]، وقال: ﴿فَقُلْتُ اسْتَغْفِرُوا رَبَّكُمْ إِنَّهُ كَانَ غَفَّاراً ۝ يُرْسِلِ السَّمَاءَ عَلَيْكُمْ مِدْرَاراً ۝ وَيُمْدِدْكُمْ بِأَمْوَالٍ وَبَنِينَ وَيَجْعَلْ لَكُمْ جَنَّاتٍ وَيَجْعَلْ لَكُمْ أَنْهَاراً ۝﴾ [نوح: ١٠ - ١٢]، فوعدهم بضروب من الخيرات في الدنيا على الأعمال الصالحات. وقال في بعض من عصاه: ﴿وَمَنْ أَعْرَضَ عَن ذِكْرِي فَإِنَّ لَهُ مَعِيشَةً ضَنْكاً وَنَحْشُرُهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ أَعْمَى ۝﴾ [طه: ١٢٤]، وقال في آخرين منهم: ﴿لِنُذِيقَهُمْ عَذَابَ الْخُزْيِ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَلَعَذَابُ الْآخِرَةِ أَشَقُّ وَمَا لَهُمْ مِنَ اللَّهِ مِنْ وَاقٍ ۝﴾ [الرعد: ٣٤]. وجاء الخبر مستفيضاً عن النبي ﷺ أنّه قال: «حمى يوم كفارة ذنوب سنة»، وقال: «صلة الرحم منسأة في الأجل». وهذا مذهب جماعة من أهل العدل وتفصيله على ما ذكرت في تعجيل بعض الثواب وكلّ العقاب وبعضه مذهب جمهور الشيعة وكثير من المرجئة.

\*\*\*

الحدود والحقائق / السيّد المرتضى (ت ٤٣٦هـ):

[ص ٧٣٠] ٢٤ - حدّ الثواب هو النفع المستحقّ الخالص

المقارن للتعظيم والإجلال.

\*\*\*

الأمالي (ج ٢) / السيّد المرتضى (ت ٤٣٦هـ):

[ص ٢٠] [تأويل خبر]: إنّ سأل سائل عن الخبر الذي

يرويه أبو هريرة عن النبي ﷺ أنّه قال: «ما من أحد يدخله

عمله الجنّة وينجيه من النار»، قيل: ولا أنت يا رسول الله؟

قال: «ولا أنا، إلا أن يتغمّدني الله برحمته منه وفضل»، يقوّلها

ثلاثاً.

فقال: أليس في هذا دلالة على أنّ الله تعالى يتفضّل بالثواب،

وأنّه غير مستحقّ عليه؟ ومذهبيكم بخلاف ذلك.

الجواب: قلنا: فائدة الخبر ومعناه بيان فقر المكلفين إلى الله

تعالى وحاجتهم إلى ألطافه وتوفيقاته ومعوناته، وأنّ العبد لو

أخرج إلى نفسه وقطع الله تعالى مواد المعونة واللطف عنه لم يدخل

بعمله الجنّة ولا نجا من النار، فكأنّه (عليه الصلاة والسلام) أراد

أنّ أحداً لا يدخل الجنّة بعمله الذي لم يعنه الله تعالى عليه ولا

لطف له فيه ولا أرشده إليه، وهذا هو الحقّ الذي لا شبهة فيه.

فأمّا الثواب فما نأبى القول بأنّه تفضّل بمعنى أنّ الله تعالى تفضّل

بسببه الذي هو التكليف، ولهذا نقول: إنّّه لا يجب على الله تعالى

شيء ابتداءً، وإنّما يجب عليه ما أوجبه على نفسه، فالثواب ممّا كان

أوجبه على نفسه بالتكليف، وكذلك التمكين والإلطف، وكلّ ما

يجلبه ويوجبه التكليف، ولولا إيجابه له على نفسه بالتكليف لما

وجب.

فإن قيل: فقد سمى الرسول (عليه الصلاة والسلام) ما

يُفَعَلُ به فضلاً، فقال: «إلا أن يتغمّدني الله برحمته منه وفضل».

قلنا: هذا يطابق ما ذكرناه، لأنّ الرحمة النعمة والثواب نعمة،

وهو فضل وتفضّل من الوجه الذي ذكرناه، وإن حملنا قوله

(عليه الصلاة والسلام): «برحمته منه وفضل» على ما يُفَعَلُ به

من الألفاظ والمعونات، فهي أيضاً فضل وتفضّل، لأنّ سببها

غير واجب. فأمّا قوله (عليه الصلاة والسلام): «يتغمّدني

الله» فمعناه: يسترني، يقال: غمّدت السيف في غمده إذا

سترته.

\*\*\*

الذخيرة في علم الكلام/ السيد المرتضى (ت ٤٣٦هـ):

/ [[ص ١٤٢]] فصل: في أن الثواب لا يقترن بالتكليف ولا يتعقبه من غير تراخ:

إذا كان من الثواب أن يكون خالصاً من الشوب والتكدير حتى يحسن إلزام المشاق العظيمة له، لم يجز امتزاجه بالتكليف، لأن التكليف لا يعرى من المشاق والمضار والغموم. وأيضاً فإن اقتران الثواب بالتكليف يقتضي الإلجاء في الفعل الذي ضمن عليه.

فإن قيل: أليس يستحق بالطاعة ثواب في الثاني من حال الفعل؟

قلنا: ليس يمتنع أن يعرض في الحقوق المستحقة أمر يقتضي تأخيرها ولا يخرج بذلك الاستحقاق. ألا ترى أن وليّ اليتيم لو علم أو غلب في ظنه أن بعض حقوق اليتيم لو تعجلها أو قبضها ممن هو عليه تلف وهلك لوجب عليه تأخيرها طلباً لمصلحة اليتيم، والعدول عن تعجيله خوفاً من مضرته؟ وإذا كان الإثابة في حال التكليف عائدة على نقض استحقاق الثواب، وجب تأخيرها وتوفير ما يستحقه في هذه الأوقات التي أخر فيها في الآخرة عند اتصال الثواب إليه.

وإنما منعنا من أن يتعقب الثواب التكليف بلا فصل ومن غير تراخ، لأن ذلك يقتضي الإلجاء إلى الطاعات، لأنه لا فرق في ذلك بين المصاحب للتكليف وبين المتعقب له بغير تراخ، لأن الجميع في حكم الحاضر الحاصل. والنفع إذا كان حاضراً، اقتضى أن تكون الطاعات مفعولة، لا لحسن الطاعات، وذلك مخلٌ باستحقاق الثواب.

/ [[ص ١٤٣]] والمدة التي يجب أن تكون من التكليف وفعل الثواب، لا يعلم تحقيقها إلا الله تعالى، فليس تمييز ذلك من فروضنا. ويكفي العلم على سبيل [الجملة] أنه لا بد من مهلة وتراخ.

وإذا وجب قطع التكليف فهو تعالى مخير في قطعه في آخر المكلفين بالموت أو بالإفناء أو بغير ذلك مما به يقطع التكليف.

وقد قيل: إنه تعالى لا يجوز أن يجمع في آخر المكلفين بين الموت والفناء، لأنه يقتضي كون أحدهما عبثاً.

\*\*\*

[[ص ٢٧٦]] وحدّ (الثواب) هو: النفع المستحق المقارن

للتعظيم والتبجيل، وربّما زيد في ذلك فقيل: النفع المستحقّ الخالص...

وحدّ (العقاب) هو: الضرر المستحقّ المقارن للاستخفاف والإهانة...

[[ص ٢٧٧]] فأما (الثواب) فلا شبهة في أنه بالصفة التي ذكرنا، لأن يكونه نفعاً يبين ممّا ليس بنفع من ضرر وغيره، وبكونه مستحقاً يبين من التفضّل، وللمقارنة التعظيم ليس يبين من العوض.

وإنما قلنا: إن حدّ الشكر ما ذكرناه، لأن من اعترف بنعمة غيره مع تعظيم له يُسمّى شاكراً، ولو عري الاعتراف من التعظيم لما كان شاكراً، كما / [[ص ٢٧٨]] لو عري التعظيم من الاعتراف وقارن الجحود لم يكن كذلك. وقد يكون الشكر عندهم باللسان وهو الأصل، وقد يكون بالقلب على ما تقدّم ذكره.

و(الحمد) هو الشكر بعينه.

وحكم (الذم) في أنه القول المفتقر إلى القصد والعلم بحال المذموم حكم المدح الذي قدّمناه، وإن وُصف به ما يرجع إلى القلب فعلى سبيل المجاز، كما قلنا في المدح والشكر.

فأما (الاستخفاف) و(الإهانة) فيكونان بالقول والفعل معاً، لأن من لم يقدّر لغيره وهو ممن يجب أن يُقام له يُعدّ ذلك منه استخفافاً.

وإنما حدّدنا (العقاب) بما ذكرناه، لأن وصفه بالضرر يُميّزه ممّا ليس بضرر من نفع وغيره، ووصفه بأنه مستحقّ يُميّزه من الظلم وغيره.

وبمقارنة الاستخفاف والإهانة يتميّز ممّا يفعله الله تعالى من الأمراض، وإن كان مستحقاً أيضاً يتميّز أيضاً من ذلك.

\*\*\*

[[ص ٢٧٩]] فصل: في صفات الثواب وأحكامه والكلام في

دوامه وانقطاعه:

أما الثواب فيستحقّ بها يستحقّ به المدح من الوجوه الثلاثة التي ذكرناها في استحقاق المدح باشتراط حصول المشقة بذلك، إمّا بالفعل نفسه أو في سببه وما يتصل به.

وإنما ذكرنا السبب وما يجري مجراه، لأن الأخبار وردت بأن وطء الرجل زوجته يستحقّ به الثواب وهو لذة بغير مشقة، وإنما جاز ذلك لأن في قصر نفسه على هذه الجهة وعدوله عن الوطاء الحرام مشقة عليه.

وقد استدلل من ذهب إلى دوام الثواب والعقاب، بأن حملهما على المدح والذم، فقال: الوجه في استحقاق المدح والثواب واحد، وكذلك الوجه في استحقاق الذم والعقاب واحد، فإذا وجب دوام المدح والذم وجب دوام الثواب والعقاب.

وربما أكدوا بأن ما أزال أحدهما بعد الثبوت يزيل الآخر، لأن الندم على الطاعة والعقاب الزائد على الثواب لهما أزالا الثواب أزالا المدح، وكذلك الندم على المعصية والثواب الزائد على العقاب لهما أزالا [العقاب أزالا] الذم، فيجب في الجميع الدوام.

فيقال لمن تعلق بذلك: غير مسلم لكم أن وجه استحقاق المدح والذم هو وجه استحقاق الثواب والعقاب، وكيف يصح ذلك والقديم تعالى يستحق المدح على فعل الواجب ولا يستحق الثواب، ولو فعل القبيح - تعالى عن ذلك - لا يستحق الذم دون العقاب.

وعند أبي هاشم أنه سبحانه لو كلف ولم يلفظ لم يستحق المكلف متى عصى العقاب وإن استحق الذم، ولو عرف المكلف أنه يغفر عقابه لكان مغرباً له بالمعاصي، فإن عصى استحق الذم ولم يستحق منه العقاب، ولو لم يكن على أحدنا مشقة وكلفة في فعل الواجب لكان إذا فعله يستحق المدح دون الثواب.

وهذا كله يدل على أن الوجه في استحقاق الجميع مختلف، وكيف يجوز / [ص ٢٨٢] أن يدعوا أن وجه استحقاق المدح والثواب واحد، ووجه استحقاق المدح والذم واحد، وأتم تصرّحون في كتبكم بأن الثواب إنما يستحق على مشقة الفعل، والعقاب إنما يستحق على القبيح لإيثار المكلف له على ما فيه مصلحة ومنفعة من فعل الواجب.

فإن قلتم: المشقة شرط وإيثار القبيح على ما فيه مصلحة أيضاً شرط وليس بوجه استحقاق، ووجه استحقاق الثواب والمدح واحد وهو فعل الواجب، وكذلك وجه استحقاق الذم والعقاب واحد وهو قبح الفعل.

قلنا: لنا في أن ذلك شرط وليس بوجه، كلام قد بيّناه في جواب أهل الموصل الأول، فإن الكلام في هذه المسألة وفي كل ما يتعلّق بالوعيد هناك مستقصى مستوفى.

ثم نقول: لولا يكون اختلاف الشرط في استحقاق المدح والثواب والذم والعقاب يميز اختلافهما في الدوام ويمنع من تساويهما فيه، ويجري الاختلاف في الشرط مجرى الاختلاف في الوجه.

وإنما يتبين أنه لا بد من اشتراط المشقة في استحقاق الثواب أنه لولا وجوب ذلك لجاز أن يستحق الثواب على اللذات وضروب المنافع.

وأيضاً فإن الثواب في مقابلة ما لولاه لكان ظلماً ولولاه لم يحسن / [ص ٢٨٠] الإيجاب، وهذا يبين حصول المشقة لا محالة، ويبين ذلك أنه لو لم يُعتبر في استحقاق الثواب المشقة لاستحق القديم تعالى بفعل الواجب والامتناع من القبيح الثواب كما يستحق المدح.

فإن قيل: وما الدليل على أن الثواب يستحق بالواجب إذا كان شاقاً؟

قلنا: لأنه لا فرق في العقول من إلزام المشقة وإدخال المضرة، فكما لا يحسن إنزال المضرة التي لا يستحق إلا لنفع، فكذلك إلزام الفعل الشاق.

إن قيل: إذا ثبت بما ذكرتموه أنه لا بد من فعل الواجب من نفع، فمن أين أنه الثواب دون غيره؟

قلنا: إذا ثبت أنه لا بد من نفع فمن حقه أن يكون عظيماً وافراً حتى يحسن إلزام الشاق لأجله، ثم لا يخلو هذا النفع من أن يكون مدحاً أو عوضاً أو ثواباً. ولا يجوز أن يكون مدحاً، لأن المدح في نفسه ليس بنفع وإنما ينتفع بالسرور الذي يتبعه، وما يتبعه من سرور لا يبلغ إلى الحد الذي يقابل ما في فعل الواجب والامتناع من القبيح من المشاق العظيمة، وذلك معلوم ضرورة.

ولا يجوز أن يكون عوضاً، لأن العوض لا يصاحبه تعظيم وإجلال، ومن حق ما يستحق على الطاعة من نفع أن يكون مقارناً للتعظيم.

وأيضاً فالعوض من شأنه أن يستحق بفعل من استحق به العوض عليه أو ما جرى مجرى فعله، ولا يكون من فعل مستحق العوض والطاعة من فعلنا لا من فعل الله تعالى، فلا يمكن أن يكون المستحق عليها عوضاً، وإذا كان الله تعالى هو الجاعل للواجب شاقاً والملزوم له على هذا الوجه، فيجب أن يكون الله تعالى هو المختص باستحقاق الثواب دون غيره.

والصحيح أنه لا دلالة في العقل على دوام الثواب وكذلك العقاب، وأن / [ص ٢٨١] المرجع في دوام الثواب وفيما يقع على دوامه من العقاب إلى الإجماع والسمع، لأنه لا دلالة في العقل على دوام ذلك وإن جوّزنا أن يستحق دائماً، وفرض الشك في الشيء أن يعترض دليل القاطع عليه.

وبعد، فليس من المسلّم والمعلوم أن الثواب لو جُمع للمكلف مع وفوره وزيادة عدد أجزائه في حال واحدة لكان لا يحسن تحمُّل مشقَّة التكليف له، وليس يمتنع أن يحسن التكليف لأجله وإن لم ينل في وقتٍ واحدٍ، لجلالة قدره / [[ص ٢٨٤]] وتضاعف عدده ووفوره.

ومَّا استدلُّوا على دوام الثواب: أنه لو استحقَّ منقطعاً لوجب أن يكون التفضُّل زائداً عليه، لأنه غير ممتنع أن يديم الله تعالى ما تفضُّل به من المنافع.

والجواب عن ذلك: أن دوام التفضُّل وانقطاع الثواب لا يوجب أن يكون التفضُّل على منزلة منه، لأنَّ الثواب إنَّما يبيِّن ويشرف لوقوعه على وجه التعظيم والتبجيل الذي لا يقع عليها التفضُّل، فدوامه كانقطاعه في علوِّ منزلته على التفضُّل. ويلزم على هذا قبح إدامة التفضُّل حتَّى لا يساوي الثواب في الدوام. وقد أجمعوا على حسن إدامة التفضُّل.

وإذا كان من مذهبهم أن أقلَّ ما يُستحقُّ بالطاعة الواحدة جزءاً واحداً من الثواب، فكيف يقولون: إنه لا يحسن التفضُّل بأقلِّ قليل الثواب؟ وهل شيء أقلُّ من جزءٍ واحدٍ؟

فإنَّ تعلُّلوا بما يقولونه من أن التسوية بين المتفضَّل عليه والمثاب إنَّما يحسن لأقلَّ ما عرض له المكلف وهو تكلف طاعة واحدة، وإنَّما يُكلف الطاعات الكثيرة من المعارض وغيرها، والثواب على ذلك عظيم لا يتفضَّل بمثله.

وهذا تعلُّل منهم بالباطل، لأنَّ التكليف متناول لكلِّ طاعة في نفسها، ووجه حسن تكليفها لا يتعلَّق بغيرها، وإذا استحقَّ بالطاعة الواحدة الجزء الواحد من الثواب الذي حسن التعريض لها من أجله وحسن التفضُّل بمثل هذا الجزء الواحد فقط سقط الكلام.

ومَّا استدلُّوا على دوام الثواب: أن انقطاعه يُؤدِّي إلى تكدير الثواب / [[ص ٢٨٥]] وشوبه بالمضارِّ، لأنَّ المثاب إذا جَوَّز انقطاع ثوابه لحقه من ذلك غمٌّ وحسرةٌ وخرج عن صفة المثاب.

والجواب عن ذلك: أن الله تعالى يصرف المثابين عن الفكر في انقطاع ثوابهم ويلهيهم بما هم فيه من اللذات العظيمة عن تذكُّره والتفكُّر فيه، فقد يرى كثيراً من أهل الدنيا بشغلهم وفور اللذات وكثرة وصولهم إلى الشهوات عن فكر في انقطاع ما هم فيه حتَّى لا يخطر ببال مع كمال عقولهم.

ثمَّ إذا سلَّمنا هذا كلاً لم يحصل فيها إلَّا على الدعوى، لأنَّه ليس يجب إذا تساوى في وجه الاستحقاق وشرطه أن يجب تساويها في الدوام. ألا ترى أنَّهما مع التساوي فيما ذكروه لم يجب أن يكون المدح من جنس الثواب ولا الذمُّ من جنس العقاب، ولا أن يكون كلُّ من استحقَّ عليه أحد الأمرين استحقَّ عليه الآخر؟ وإذا كان اتَّفاقهما فيما ذكروه لم يجب تساوي أحكامهما في الوجوه التي ذكرناها جاز أن يختلفا في الدوام كما اختلفا في غيره من الأحكام.

والكلام عليهم في أن ما أزال المدح يزيل الثواب، وما أزال الذمَّ يزيل العقاب، يجري على ما نهجناه وأوضحناه، فنقول: أليس الأحكام التي أشرنا إليها مختلفة مع الاتِّفاق؟ وفي الإزالة التي ذكرتموها، فألاً كان الدوام يجري مجرى تلك الأحكام المختلفة وإن كان المزيل واحداً؟

/ [[ص ٢٨٣]] ومَّا استدلُّوا على دوام الثواب: أن المستحقَّ لا يتعدَّى وجهين: إمَّا أن يكون المعتر فيه مبلغاً بعينه من غير تقدير بالأوقات، وإمَّا أن يكون مقدراً بالأوقات من غير اعتبار لمبلغ بعينه. كاستحقاق الشكر على النعم والمدح على الواجب والذمُّ على القبيح، وإن كان استحقاق الثواب من الباب الأوَّل، فما هذه حاله لا يصحُّ أن يوصل إلى المستحقِّ في حال واحدة، لأنَّ المعتر بقدره لا بالأوقات التي يفعل فيها، ولو جمع للمثاب ما يستحقُّه من الثواب في حال واحدة ثمَّ قطع عنه لم يقابل ذلك ما عرض له من مشقَّة التكليف ولم يحسن التكليف والتعريض. فثبت أنَّ استحقاق [الثواب] هو على وجه الثاني المقدَّر بالأوقات وليس بعضها فيه بأولى من بعض، فيجب أن يعمَّ الجميع.

والجواب عن ذلك: أنه غير ممتنع عقلاً أن يكون المستحقُّ من الثواب مقادير بعينها، غير أنَّها تُوصَل إلى المكلف في الأوقات الممتدَّة ليزيد سروره بها ويمتعه بوصوله إليها. ولا يجمع له في وقت واحد، لأنَّ الثواب يجب أن يصير إلى المثاب على أسرِّ الوجوه وأكملها وأنفعها.

ولهذه العلة أوجبنا في أهل الثواب أن يكونوا كاملي العقول ليزيد ذلك في سرورهم وابتهاجهم، وأوجبتم فيما يُوفَّر من الثواب على أهل الجنَّة عوضاً عما فاتهم منه في أحوال التكليف أن يكون متفرِّقاً في الأوقات غير مجتمع حتَّى لا يحسَّ بانقطاعه إذا انقطع.

/ [[ص ١٠٢]] والذي يكشف عن ذلك: أنه لا يحسن من بعض حكماً أن يتبدى من لا يعرف ولا صدر منه ما يستوجب التعظيم والتبجيل ولا عرف ذلك منه فيُعظمه ويُجلّه. وإن كان حسن منه أن يتبدى بمنافع خالية من تعظيم وتبجيل ولا وجه يُستحقُّ به الثواب إلا ما كان طاعة من واجب أو ندب، لأنَّ المباح من الفعل وإن كان حسناً لا يُستحقُّ به مدح ولا ثواب، والقبیح يُستحقُّ به الذمُّ، وما خلا من حسن أو قبح لا يُستحقُّ به شيء من ذلك. فعلمَ بذلك صحَّة ما قلناه.

\* \* \*

/ [[ص ١٣٥]] [موجبات الثواب والشكر]:

مسألة: قال السيّد المرتضى رحمته الله: ويُسْتَحَقُّ الثواب بهذه الوجوه الثلاثة إذا اقترنت بها المشقَّة. ويُسْتَحَقُّ الشكر بالنعم والإحسان. وأمَّا العبادة فهي ضرب من الشكر وغاية فيه وكيفيته فلهذا لم نفردها بالذكر.

شرح ذلك: الثواب يُستحقُّ بالأُمور الثلاثة التي ذكرناها من فعل الواجب والندب والتحرُّز من القبیح، بشرط حصول المشقَّة.

وإنما شرطنا حصول المشقَّة فيه، لأنَّ لا يلزم القديم تعالى، لأنَّه لو فعل هذه الأشياء لاستحقَّ المدح ولم يستحقَّ الثواب، لأنَّ المشقَّة لا تلحقه. والواحد ممَّا يستحقُّ الثواب زائداً على ما يستحقُّه من المدح بحصول المشقَّة فيه.

وليس لأحدٍ أن يقول: إنَّ القديم تعالى يستحيل فيه الثواب، لاستحالة الانتفاع عليه. وليس كذلك الواحد ممَّا، فلأجل هذا يستحقُّ الواحد ممَّا الثواب ولم يستحقَّه تعالى.

وذلك أنَّ الذي ذكره لا يصحُّ، لأنَّه لا يجوز أن يحصل الفعل على الوجه الذي يستحقُّ به الثواب ولا يثبت استحقاق الثواب فيه لأنَّه يصير نقضاً له. كما أنَّه لا يجوز أن يحصل على الوجه الذي يستحقُّ به المدح ولا يثبت استحقاق المدح فيه لمثل ما قلناه.

/ [[ص ١٣٦]] وإذا شرطنا حصول المشقَّة فكلُّ موضع يحصل هذا الشرط فيه يثبت استحقاق الثواب، ولا يلزمنا المناقضة، فهو أولى ممَّا قالوه.

فأمَّا الشكر فلا يُستحقُّ إلا بالنعم، فأمَّا ما عداه من الأفعال فلا يستحقُّ الشكر عليه.

ويشترك في استحقاق الشكر بفعل الإحسان والنعم، القديم

وقد استقصينا الكلام في هذا الاستدلال في جواب مسائل الموصل التي أشرنا إليها، وعارضناهم بأنَّ أهل الجنة إذا لم يتغنَّصوا ويغنَّصوا بعلم كثير منهم لعقاب أولادهم وأقاربهم الذين يجرون مجرى نفوسهم في التألم ويتألَّمون به وحصولهم في النيران، وكذلك إذا لم يُغنَّص نعيمهم علم بعضهم بزيادة مرتبة بعضهم في الثواب على بعض، جاز أن لا يتألَّموا بتجويز انقطاع نعيمهم، فإنَّ اعتمدوا على أنَّه تعالى يصرف عن أحد الأمرين، قلنا مثله في الآخر.

فإن قيل: إنَّ ما ذكرتموه لا يؤلمهم بأنَّه مستحقُّ. قلنا بمثله في الانقطاع حذو النعل بالنعل.

وفي الناس من يذهب إلى أنَّ خلوص الثواب من الشوائب ممَّا يوجب العقل، ويدعون أنَّه لو لم يخلص من الشوائب لما كان مقابلاً لمشاقِّ التكليف، ولما كان الترغيب بمثله تاماً. والصحيح خلاف ذلك، وليس في العقل دلالة على أنَّه لا بدَّ من خلوص الثواب، لأنَّ الثواب مقابل لمشاقِّ التكليف وإن كان يتخلَّله غيره لعظمه في نفسه ووفوره لمقارنة التعظيم والإجلال له الذي بان به. وإنَّما علمنا خلوص المثابين في الجنة من الشوائب بالسمع والإجماع.

\* \* \*

شرح جمل العلم والعمل / السيّد المرتضى (ت ٤٣٦ هـ):

[[ص ١٠٠]] [في أنَّ الثواب لا يحسن الابتداء به]:

مسألة: قال السيّد المرتضى رحمته الله: والتعريض للشيء في / [[ص ١٠١]] حكم إيصاله، والنفع الذي أشرنا إليه هو الثواب، لأنَّه لا يحسن الابتداء به، وإنَّما يحسن مستحقاً، ولا يُستحقُّ إلا بالطاعات.

شرح ذلك: قد بينَّا أنَّ وجه حسن التكليف أنَّه تعريض لمنافع عظيمة لا تُنال إلاَّ به ولا يحسن الابتداء بها والتعريض للشيء في حكم إيصاله.

يدلُّ على ذلك: أنَّه لا فرق بين من قدَّم إلى غيره أنواعاً من الملائد وبين من أعطاه أموالاً يتمكَّن بها من تحصيل تلك الملائد، أنَّه في الحالين يكون حسناً إليه ومتفضلاً عليه. وهذا معلوم ضرورة.

والمنافع التي عرَّض المكلف لها هي منافع التي يقارنها تعظيم وتبجيل، ولا يحسن الابتداء بها هذه صورته، وإنَّما يحسن الابتداء بمنافع خالية من التعظيم والتبجيل على وجه التفضُّل. فأمَّا ما هو بصفة الثواب فلا يحسن فعله إلاَّ مستحقاً.

الثواب والعقاب من جهة العقل، ووافقهم جماعة من المرجئة على دوام الثواب.

فأما دوام العقاب للكفار فالمرجع فيه إلى السمع دون العقل، ولولا السمع وما هو معلوم من دين النبي ﷺ من دوام عقابهم، لما علمنا ذلك.

فأما فساق أهل الصلاة المستحقون للثواب فنقطع على أن عقابهم منقطع، لما علمنا من استحالة ثواب دائم مع عقاب دائم ونفي التحابط.

والذي يدل على أن العقل لا يدل على دوام الثواب والعقاب: أننا سبرنا أدلة العقول فلم نجد فيها ما يدل على دوامها، فينبغي أن نتوقف إلى أن يرد السمع القاطع على أحد المجوزين.

/ [[ص ١٤٣]] فأما حملهم دوام الثواب والعقاب على دوام المدح والذم، فمحض الدعوى وبطالكون بالعلّة الجامعة بينها فلا يجدونها. وكذلك قولهم: لو لم يكن الثواب دائماً لم يكن الترغيب واقعاً موقعه ولم يحسن التكليف لأجل نعيم منقطع، فباطل أيضاً، لأن الترغيب يحصل ويحسن التكليف إذا كان في مقابله منافع عظيمة كثيرة وإن لم تبلغ حدّ الدوام، ومن دفع ذلك كان مكابراً. وكذلك قولهم: إن العقاب لو لم يكن دائماً لما حصل الزجر، باطل أيضاً لأننا قد بينّا أن استحقاق العقاب لا يعلم عقلاً فكيف يعلم دوامه؟ وبيّنّا أن التجويز كافٍ في هذا الباب. وكذلك تجويز دوامه كافٍ في باب الزجر.

فأما من جهة السمع فلا خلاف بين الأمة أن الثواب يستحق دائماً، وكذلك لا خلاف يعتد به أن عقاب الكفر يستحق دائماً. وأما عقاب الفسق - وهو ما دون الكفر من المعاصي - فلا دلالة في السمع على دوامه، بل قد أشرنا إلى أن الدلالة حاصلة على خلافه.

وما يتعلّقون به في هذا الباب من عموم الآيات، قلنا: فيها وجوه / [[ص ١٤٤]] من الكلام:

أحدها: أن نمنعهم من الاستدلال بعمومها، بأن العموم لا صيغة له، وهو مذهب أكثر المرجئة، ونحمل الآيات على الكفار ونخصّها بهم.

وثانيها: أن نبين أنه ليس بمفهوم في تلك الآيات الدوام الذي يدعونه.

وثالثها: أن نعارضها بآيات مثلها تقتضي أن عقابهم منقطع.

تعالى والمحدث، لأن الواحد ممّا إذا أنعم على غيره استحقّ الشكر عليه، كما يستحقّ القديم تعالى إذا أنعم على غيره.

فأما العبادة فهي ضرب من الشكر وغاية فيه غير أنّها تختصّ القديم سبحانه. ولا يستحقّ بعضنا على بعض العبادة.

وإنما كان كذلك لأن العبادة لا تستحقّ إلا بالنعم التي هي أصول النعم، من خلق الحياة والقدرة والشهوة والنفار وما يجري مجرى ذلك، وذلك يختصّ القديم تعالى. ولأنّها لا يستحقّ إلا بمقدار من النعم من الكثرة لا تبلغ نعم بعضنا على بعض ذلك القدر، فلأجل ذلك لم يستحقّ بعضنا على بعض العبادة بل اختصّت بالله تعالى.

\* \* \*

[[ص ١٣٨]] [استحقاق الثواب والمدح بالطاعة]:

مسألة: قال السيّد المرتضى رحمته الله: والمطيع ممّا يستحقّ بطاعته الثواب مضافاً إلى المدح، لأنّه تعالى كلّفه على وجه يشقّ، فلا بدّ من المنفعة. ولا تكون هذه المنفعة من جنس العوض، لأنّ / [[ص ١٣٩]] العوض يحسن الابتداء به.

شرح ذلك: المطيع لا بدّ أن يستحقّ بطاعته الثواب، لأنّ الله تعالى كلّفه على وجه يشقّ عليه، فلا بدّ أن يكون في مقابلة هذه المشقّة ما يُخْرِجها من أن تكون ظلماً، وهو الثواب الذي أشرنا إليه. كما أنّه لو فعل الألم لم يكن بدّ من أن يفعل العوض، ليخرج الألم عن كونه ظلماً.

وإنّما قلنا ذلك لأنّه تعالى كان قادراً على أن يكلفه على وجه لا يشقّ عليه أو يغنيه بالحسن عن القبيح، فلمّا لم يفعل ذلك وكلّفه على الوجه الشاقّ، لم يكن بدّ من منافع تقابله.

ويجب أن تكون تلك المنافع ممّا لا يحسن الابتداء بها، لأنّه لو كان ممّا يحسن الابتداء به لم يحسن التكليف وكان يكون عبثاً. والذي لا يحسن الابتداء به، هو المنافع التي يقارنها التعظيم والتبجيل التي نسمّيها ثواباً.

\* \* \*

[[ص ١٤١]] مسألة: قال السيّد المرتضى رحمته الله: ولا دليل في العقل على / [[ص ١٤٢]] دوام ثواب ولا عقاب، وإنّما المرجع في ذلك إلى السمع.

شرح ذلك: ليس في العقل ما يدلّ على دوام ثواب ولا عقاب، وهو مذهب محقّقي المرجئة. وذهب المعتزلة بأجمعها على دوام



ولهذه الجملة شرح طويل قد استوفيناه في (مسائل أهل الموصول) فلا يحتمل هذا الموضوع أكثر مما أشرنا إليه.

\* \* \*

البرهان/ أبو الصلاح الحلبي (ت ٤٤٧هـ):

[[ص ٥٥]] والوجه في حسن التكليف، كونه تعريضاً للثواب الذي من حقه ألا يحسن الابتداء به من دون العلم باستحقاق العقاب ودوامه.

وإنما يُعلم أن الثواب دائم والعقاب مستحقٌ ودائم بالكفر، ومنقطع بما دونه، من جهة السمع.

والمستحقُّ من الثواب ثابت لا يزيله شيء، لأنه حقٌّ واجب في حكمته سبحانه، لا يجوز فيها منعه، (وإلا سقوط بندم أو زائد) عقائد، لاستحالة ذلك، لعدم التنافي بين الثواب وبينها لعدم الجمع، وإحالة التنافي بين المعدومات.

وعقاب الفسق يجوز إسقاطه تفضلاً بعفو مبتدأ وعند الشفاعة لجوازه، وعند التوبة لأنه حقٌّ له تعالى إليه قبضه واستيفاءه، وإسقاطه إحسان إلى المعفو عنه.

وقد ورد الشرع مؤكداً لأحكام العقول، فمن ذلك تمدُّحه سبحانه في غير موضع من كتابه بالعفو والغفران، المختصين بإسقاط المستحقِّ في اللغة والشرع.

ولا وجه لهذا التمدُّح إلا بوجهه إلى فساق أهل الصلاة، بخروج المؤمنين الذين لا ذنب لهم والكفار عنه باتفاق، إذ لا ذنب لأولئك يُغفر، والعفو عن هؤلاء غير جائز.

ولأنَّ ثواب المطيع دائم، فممنوع من دوام عقاب ما ليس بكافر، لإجماع الأمة على أنه لا يجتمع ثواب دائم وعقاب دائم لمكلف، وفساد التخالط بين المستحقين مما بيناه.

ولا أحد قال بذلك، إلا جَوَّز سقوط عقاب العاصي بالعفو، أو الشفاعة المجمع / [[ص ٥٦]] عليها، ويُخصِّصها بإسقاط العقاب، ولا يقدح في ذلك خلاف المعتزلة، لحدوثه بعد انعقاد الإجماع بخلافه.

\* \* \*

الاقتصاد فيما يتعلَّق بالاعتقاد/ الشيخ الطوسي (ت ٤٦٠هـ):

[[ص ١٨١]] والثواب هو النفع المستحقُّ المقارن للتعظيم والإجلال، فبكونه نفعاً يميِّز مما ليس بنفع، وبكونه مستحقاً يميِّز من التفضُّل، وبمقارنة التعظيم والتبجيل يميِّز من العوض.

\* \* \*

الباقوت في علم الكلام/ إبراهيم بن نوبخت (ق ٥ أو ٦):

[[ص ٦٣]] ليس في العقل ما يدلُّ على ثواب ولا عقاب، لكثرة النعم التي لا يستحقُّ العبد معها جزاءً على طاعته، وإن استحقَّ فلا دليل على الدوام [قطعاً] عقلاً، ولا عقاب، إذ لا يقتضي العقل تعذيب المسيء في الشاهد أبداً.

\* \* \*

تجريد الاعتقاد/ نصير الدين الطوسي (ت ٦٧٢هـ):

[[ص ٣٠١]] ويستحقُّ الثواب والمدح بفعل الواجب [والمندوب، وغير القبيح والإخلال به، بشرط فعل الواجب] لوجوبه، أو لوجه وجوبه. والمندوب كذلك، والصدُّ لأنه ترك لقبيح، والإخلال لأنه إخلال به، لأنَّ المشقَّة من غير عوض ظلم، ولو أمكن الابتداء به كان عبثاً.

/ [[ص ٣٠٢]] وكذا يستحقُّ به العقاب والذمُّ بفعل القبيح، والإخلال بالواجب، لاشتتاله على اللطف، وللسمع، ولا استبعاد في اجتماع الاستحقاقين باعتبارين، وإيجاب المشقَّة في شكر النعمة قبيح، ولقضاء العقل به مع الجهل، ويشترط في استحقاق الثواب كون الفعل والإخلال به شاقاً، لا رفع الندم على فعله، ولا انتفاء النفع العاجل إذا فُعل للوجه.

[صفات الثواب والعقاب]:

ويجب اقتران الثواب بالتعظيم والعقاب بالإهانة، للعلم الضروري باستحقاقهما مع فعل موجبها، ويجب دوامهما لاشتتاله على اللطف، ولدوام المدح والذمِّ، ولحصول نقيضهما لولاه. / [[ص ٣٠٣]] ويجب خلوصهما، وإلا لكان الثواب أنقص حالاً من العوض والتفضُّل، على تقدير حصوله فيهما، وهو أدخل في باب الزجر.

وكلُّ ذي مرتبة في الجنة لا يطلب الأزيد، ويبلغ سرورهم بالشكر إلى حدِّ انتفاء المشقَّة، وغناؤهم بالثواب ينفي مشقَّة ترك القبائح، وأهل النار يلجئون إلى ترك القبيح.

ويجوز توقُّف الثواب على شرط، وإلا لأُتِيب العارف بالله تعالى خاصَّةً، (وهو مشروط بالموافاة، لقوله تعالى: ﴿لِيُنْ أَسْرَكَتَ لِيَحْبَطَنَّ عَمَلُكَ﴾ [الزمر: ٦٥]، وقوله: ﴿وَمَنْ يَرْتَدِدْ مِنْكُمْ عَنْ دِينِهِ...﴾ [البقرة: ٢١٧]).

\* \* \*

ويستحقُّ الكافر الخلود في النار. وصاحب الكبيرة عند الخوارج كافر، لأنَّهم جعلوا العمل الصالح جزءاً من الإيمان. وعند غيرهم فاسق، والمؤمن عند المعتزلة والوعيدية لا يكون فاسقاً. وجعلوا للفاسق الذي لا يكون / [[ص ٤٦٧]] كافراً منزلة بين منزلي الإيمان والكفر، وهو يكون في النار خالدًا. وعند غيرهم المؤمن قد يكون فاسقاً، وقد لا يكون. ويكون عاقبة أمره على التقديرين الخلود في الجنة.

\* \* \*

[[ص ٤٦٨]] وأمَّا القائلون بالثواب والعقاب النفسانيين قالوا: النفوس باقية أبداً، فإن كانت مدركة لذاتها والذوات الباقية، معتقدة لما يجب عليها أن تعتقده، متحلية بالأخلاق الفاضلة والأعمال الصالحة، منقطعة العلائق عن الأشياء الفانية، وكان جميع ذلك ملكة راسخة فيها، كانت من أهل الثواب الدائم. وإن كانت عديمة الإدراك للذوات الباقية، معتقدة لما لا يكون مطابقاً لنفس الأمر، مائلة إلى اللذات البدئية، منغمسة في الأمور الدنياوية الفانية، متخلقة بالأخلاق الرذيلة الفاسدة، وكان ذلك ملكة راسخة فيها، كانت من أهل العقاب الدائم، لفقدان ما ينبغي لها، ووجود ما لا ينبغي لها معها دائماً. وبين المرتبتين مراتب لا نهاية لها. بعضها أميل إلى السعادة وبعضها إلى الشقاوة. وإن كانت الخيرات والشور غير متمكنة فيها تمكَّن الملكات، بل كانت معرضة للزوال والفوت زالت سعادتها وشقاوتها بزوالها. والنفوس الخالية عن الطرفين، كنفوس الصبيان والبله، تبقى غير متألمة، ويكون لها لذات ضعيفة، بحسب إدراكها لذاتها ولما لا بد لها منه.

\* \* \*

قواعد المرام / ابن ميثم البحراني (ت ٦٩٩هـ):

[[ص ١٥٨]] البحث الثاني: المكلف إمَّا أن يكون مطيعاً أو عاصياً، فإن كان مطيعاً فإنه يستحقُّ بطاعته الثواب، خلافاً للأشعرية وأبي القاسم البلخي من المعتزلة.

لنا: العقل والنقل، أمَّا العقل فمن وجهين:

أحدهما: أن التكليف إمَّا لفائدة أو ليس، والثاني عبث لا يجوز من الحكيم / [[ص ١٥٩]] تعالى، والأول فتلك الفائدة إمَّا أن تعود إلى الله أو إلى العبد أو إليهما، والأول والثالث باطلان لتزهره تعالى عن فائدة تعود إليه، فتعين الثاني. فهي إمَّا أن تعود إلى العبد

نقد المحصل (قواعد العقائد) / نصير الدين الطوسي (ت ٦٧٢هـ):  
[[ص ٤٥٣]] والثواب على الطاعة واجب، وهو يشتمل على عوض المشقة التي يشتمل عليها القيام بالطاعة مع التعظيم والإجلال.

\* \* \*

[[ص ٤٦٥]] المسألة الرابعة: في الثواب والعقاب:

هما إمَّا بدنيان، كاللذات الجسمية، والآلام الجسمية. وإمَّا نفسانيان، كالتعظيم، والإجلال، وكالحزي والهوان. وتفصيلهما لا يُعلم إلا بالسمع. واللذة / [[ص ٤٦٦]] إدراك الملائم من حيث هو ملائم. والألم إدراك منافي من حيث هو منافي. فإن كان إدراكها بالحواسَّ فهما حسِّيَّان. وشرط الاحساس بهما أن لا يكونا مستمرَّين، فإن الانفعال المستمرَّ ممَّا يبطل الاحساس. وإن كان إدراكها بالعقل فهما عقليَّان. والعقلي أثبت، لكونه أبعد عن الانفعال المؤدِّي إلى الزوال، وأوفر لاستغنائه عن توسُّط الآلة، وأكمل لكون الموانع فيه أقل.

المسألة الخامسة: فيما به يحصل استحقاق الثواب والعقاب:

قالوا: الإسلام أعمُّ في الحكم من الإيمان، وهما في الحقيقة واحد، وأمَّا كونه أعمَّ، فلأنَّ من أقرَّ بالشهادتين كان حكمه حكم المسلمين، لقوله تعالى: ﴿قَالَتِ الْأَعْرَابُ آمَنَّا قُلْ لَمْ تُؤْمِنُوا وَلَكِنْ قُولُوا أَسْلَمْنَا﴾ [الحجرات: ١٤]. وأمَّا كون الإسلام في الحقيقة هو الإيمان، فللقوله تعالى: ﴿إِنَّ الدِّينَ عِنْدَ اللَّهِ الْإِسْلَامُ﴾ [آل عمران: ١٩].

واختلفوا في معناه، فقال بعض السلف: (الإيمان إقرار باللسان، وتصديق بالقلب، وعمل صالح بالجوارح). وقالت المعتزلة: أصول الإيمان خمسة: التوحيد، والعدل، والإقرار بالنبوة، والوعد، والوعيد، والقيام بالأمر بالمعروف، والنهي عن المنكر. وقالت الشيعة: أصول الإيمان ثلاثة: التصديق بوحداية الله تعالى في ذاته، والعدل في أفعاله، والتصديق بنبوة الأنبياء والتصديق بإمامة الأئمة المعصومين من بعد الأنبياء. وقال أهل السنة: هو التصديق بالله ويكون النبي صادقاً، والتصديق بالأحكام التي يُعلم يقينا أنه ﷺ حكم بها، دون ما فيه الخلاف والاشتباه.

والكفر يقابل الإيمان. والذنب يقابل العمل الصالح، وينقسم إلى كبائر وصغائر. ويستحقُّ المؤمن بالإجماع الخلود في الجنة،

يَرَهُ ﴿٥٨﴾ [الزلزلة: ٧ و ٨]، وقال تعالى: ﴿الْيَوْمَ تُجْزَىٰ كُلُّ نَفْسٍ بِمَا كَسَبَتْ﴾ [غافر: ١٧]، ﴿الْيَوْمَ تُجْزَوْنَ مَا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ﴾ ﴿٥٨﴾ [الجنات: ٢٨]، ﴿هَلْ جَزَاءُ الْإِحْسَانِ إِلَّا الْإِحْسَانُ﴾ ﴿٦٠﴾ [الرحمن: ٦٠]، والقرآن مملوء من ذلك.

\* \* \*

أنوار الملوكوت/ العلامة الحلي (ت ٧٢٦هـ):

[[ص ٢٠١]] المسألة الثالثة: في أن عقاب الفاسق منقطع:

قال: والفاسق المؤمن لا يُجَلَّدُ في النار، لأنَّ ثواب طاعته قد بطل أن يجبط، وبقاؤه مع القول بنقله من الجنة إلى النار خلاف الإجماع. ولأنَّه تعالى وصف نفسه بأنه غفور رحيم، فلو كانت الصغائر مكفرة والكبائر غير مكفرة لبطل الوصف. وأيضاً فالجمع بين العمومين في الآيتين المذكورتين واجب لا بد منه، وعموم الخصوم ظاهرة لا تفيد العلم، ومعارضة بأمثالها. أقول: ذهب كثير من أصحابنا الإمامية إلى أن المؤمن الفاسق لا يُجَلَّدُ في النار قطعاً، ويجوز أن لا يدخلها أصلاً. وقالت الوعيدية بالخلود.

واحتجَّ الشيخ أبو إسحاق المصنّف (رحمه الله تعالى) بوجوه: الأول: أننا قد بينّا فساد الإحباط، والثواب السابق مستحق، والعقاب مستحق، فلا بدّ من إيصال الثواب إليه، فإمّا أن يثاب ثمّ يُعاقب، فهو باطل بالإجماع، أو يُعاقب ثمّ يثاب، وهو المطلوب.

الثاني: أن الله تعالى وصف نفسه بالعفو والغفران، وأجمع المسلمون عليه، فإمّا أن يثبت هذا الوصف بالنسبة إلى الصغائر أو إلى الكبائر. والأوّل باطل، لأنّه تقع مكفرة. والثاني إمّا مع التوبة وهو باطل، لأنّ الغفران حينئذٍ واجب. أو بدونها، وهو المطلوب.

/ [[ص ٢٠٢]] الثالث: أن العمومين في قوله تعالى: ﴿فَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُ﴾ ﴿٧﴾ وَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ شَرًّا يَرَهُ ﴿٨﴾ [الزلزلة: ٧ و ٨] لا بدّ من العمل بها عملاً بالأصل، ولا يمكن ذلك إلاّ بإيصال الثواب إليه بعد استيفاء ما عليه من العقاب، وهو المطلوب.

احتجَّ الخصم بعمومات الوعيد، كقوله تعالى: ﴿وَمَنْ يَعْصِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَيَتَعَدَّ حُدُودَهُ يُدْخِلْهُ نَارًا خَالِدًا فِيهَا﴾ [النساء: ١٤]، وقوله تعالى: ﴿وَمَنْ يَقْتُلْ مُؤْمِنًا مُتَعَمِّدًا فَجَزَاؤُهُ جَهَنَّمُ خَالِدًا فِيهَا﴾ [النساء: ٩٣]، إلى غيرها من الآيات.

في العاجل، وهو باطل لأنّ اشتغال العبد بالعبادة الشاقّة محض الضرر أو راجح الضرر، فتعيّن أن تعود إليه في الآجل، وهو نفس الثواب المستحقّ بالطاعة التي يقبح بدونها الابتداء به.

الثاني: أن التكليف إلزام مشقّة، وإلزام المشقّة من غير عوض قبيح عقلاً، فالتكليف من غير عوض قبيح عقلاً. والمقدّمات ضروريّتان.

وأما المنقول: فقوله تعالى: ﴿جَزَاءُ بِمَا كَانُوا يَعْمَلُونَ﴾ [السجدة: ١٧]، وأمثاله.

ثمّ الثواب إمّا أن يكون ممّا يجوز الابتداء بمثله أو لا يجوز، والأوّل باطل وإلاّ لكان توسّط التكليف لأجله عبثاً، وهو محال من الحكيم.

احتجّ الخصم بوجهين:

أحدهما: أن الإنعام يوجب على المنعم الشكر والخدمة، ونعم الله على العبد لا تُحصى كما قال تعالى: ﴿وَإِنْ تَعُدُّوا نِعْمَتَ اللَّهِ لَا تَحْصُوهَا﴾ [إبراهيم: ٣٤]، فكانت موجبة لأداء شكره، وأداء الواجب لا يكون علّة لاستحقاق شيء آخر عليه تعالى.

الثاني: أننا بينّا أن صدور الفعل عن العبد يتوقّف على الداعي، وأن مجموع القدرة والداعي يوجب الفعل، وأنّ الجميع من فعل الله تعالى، وما كان فعله لا يوجب عليه ثواباً.

وجواب الأوّل: لا نسلّم أن أداء الواجبات لا يكون علّة لاستحقاق شيء آخر لما بينّا أنّه لا بدّ فيه من فائدة تعود إلى المكلف في الآجل، وهي الثواب.

/ [[ص ١٦٠]] وعن الثاني: أننا بينّا أن العبد مستقلّ بفعله، ففعله لا يكون فعل الله تعالى، فجاز أن يستحقّ به الثواب منه.

\* \* \*

عجالة المعرفة/ محمد بن سعيد الراوندي (ق ٧هـ):

[[ص ٤٢]] الطاعة: فعل يُعْرَضُ العبد لعوض مع التعظيم، ويُسمّى ذلك العوض المقارن (ثواباً).

\* \* \*

نهج الحقّ/ العلامة الحلي (ت ٧٢٦هـ):

[[ص ٣٧٧]] استحقاق الثواب والعقاب:

ومنعت الأشاعرة من استحقاق الثواب على الطاعة والعقاب على المعصية، وخالفوا في ذلك نصّ القرآن، وهو قوله تعالى: ﴿فَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُ﴾ ﴿٧﴾ وَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ شَرًّا

أجاب الشيخ بوجهين:

الأول: النقض بالتوبة عندهم، فإنه إذا علم أن التوبة مسقطه للعقاب أقدم على المعصية. وإنما كان هذا النقض مختصاً بهم، لأنهم يوجبون على الله قبول التوبة، أمّا على رأي الشيخ أبي إسحاق فلا.

الثاني: أن يسير العقاب يمنع العاقل من الإقدام على المعصية، فإنه قد يترك ما هو أعظم من المعصية لذّة إذا اشتملت على نقصٍ ما، وإذا كان ذلك زاجراً كان كافياً.

الثالث: قالوا: لا يجتمع المدح والذمّ معاً في حقّ المؤمن الفاسق، فإنّ لو فرضنا أن إنساناً كسر قلماً لغيره حتّى لحقه بذلك أذىً يسيراً، ثمّ فعل في جنب ذلك إحساناً عظيماً، بأنّ يُنجي ولده من الهلاك، أو أنقذه من ظالم، فإنّه لا يحسن ذمّه على كسر ذلك القلم، بل يُعَدّم في جنب هذا الإحسان، وذلك يدلّ على الإحباط. / [[ص ٢١٠]] أجاب الشيخ بالمنع من قبح الذمّ على كسر القلم، ولهذا يحسن منّا مدح الكافر المحسن إلينا على إحسانه وذمّه على كفره، وذلك يدلّ على اجتماع المدح والذمّ.

الرابع: في الشفاعة، قالوا: أنتم استدللتم على أنّ الشفاعة إنّما هي في إسقاط المضارّ لا في جلب النفع، وإلّا لكنّا شافعين في النبيّ ﷺ، وهذا غير لازم، لأنّ الرتبة معتبرة في الشفاعة بأنّ يكون الشافع أعلى رتبةً من المشفوع فيه، كما في الأمر، فلا بدّ وأنّ يكون الأمر أعلى من المأمور.

أجاب الشيخ ﷺ بأنّ الرتبة معتبرة بين الأمر والمأمور، لا بين الأمر والمأمور به، فإنّه يحسن أن يأمر السيّد عبده بالذهاب إلى الأعلى منه والأدنى، كذلك الرتبة في الشفاعة معتبرة بين الشافع والمشفوع إليه.

\* \* \*

كشف المراد/ العلامة الحليّ (ت ٧٢٦هـ):

[[ص ٥٥١]] المسألة الخامسة: في الثواب والعقاب:

قال: ويُسْتَحَقُّ الثواب والمدح بفعل الواجب والمندوب، وفعل ضدّ القبيح والإخلال به، بشرط فعل الواجب لوجوبه أو لوجه وجوبه، والمندوب كذلك، والصدّ لأنّه ترك القبيح، والإخلال به لأنّه إخلال به لأنّ المشقة من غير عوض ظلم، ولو أمكن الابتداء به كان عبثاً.

أقول: المدح قول يُنبئ عن ارتفاع حال الغير مع القصد إلى

والجواب: أنّها لا تفيد القطع في العموم، بل هي ظاهرة فيه، لكن الظاهر قد يصار إلى خلافه لدليل، وقد بيّناه. فتحمّل الآية الأولى على من تعدّى جميع الحدود التي من جملتها الإيثار، والثاني على من يقتل مؤمناً لأجل إيمانه، وكذلك ما يذكره من الآيات. وأيضاً فهي معارضة بآيات الوعد، كقوله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يَغْفِرُ أَنْ يُشْرَكَ بِهِ وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَلِكَ لِمَنْ يَشَاءُ﴾ [النساء: ١١٦]، وقوله تعالى: ﴿وَإِنَّ رَبَّكَ لَذُو مَغْفِرَةٍ لِلنَّاسِ عَلَى ظُلْمِهِمْ﴾ [الرعد: ٦]، و﴿عَلَى﴾ يفيد الحال، وقوله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ يَغْفِرُ الذُّنُوبَ جَمِيعاً﴾ [الزمر: ٥٣].

\* \* \*

[[ص ٢٠٨]] المسألة الحادية عشر: في اعتراضات الخصوم

على مسائل الوعد والوعيد:

قال: القول في تتبّع اعتراضات الخصم على مسائل الوعد والوعيد: ادّعائهم حسن المدح أبدأ، وقياس الثواب عليه قياس من غير جامع. والتجائهم إلى الإغراء بالمعاصي واقع لو لم نقل بدوام العقاب، باطل بالتوبة عندهم، ويسير العقاب كافٍ للعاقل. واعتذارهم في الإحباط بما لو كسرت لغيري قلماً ونجيت ولده من المهلكة باطل بإحسان الكافر إلينا، فإنّه يُدَمُّ ويُمَدَح معاً. وعذرهم في الشفاعة باعتبار الرتبة في المشفوع فيه كسقوطها في المأمور به، وإنّ اعتبرت الشافع والمشفوع إليه والأمر والمأمور.

أقول: هذه اعتراضات على ما تقدّم من المسائل مع الجواب عنها:

/ [[ص ٢٠٩]] الأول: قالوا: العقل يدلّ على دوام الثواب، فبطل قولكم: إنّ العقل لا يدلّ عليه. بيانه: أنّ المحسن يحسن مدحه أبدأ، فكذا المطيع يحسن دوام ثوابه أبدأ.

والجواب: أنّه قياس من غير جامع مع قيام الفرق، فإنّ مدح المحسن غير واجب على العقلاء، وثواب المطيع يجب تأييده عندهم، فكيف يُحمّل أحدهما على الآخر؟

الثاني: قالوا: كما دلّ العقل على دوام الثواب، فكذا دلّ على دوام العقاب. بيانه: أنّه لو لم يكن دائماً لزم الإغراء بالقبيح، والإغراء بالقبيح قبيح. بيان الاستلزام: أنّ العاصي إذا أقدم على المعصية، وعلم ما فيها من اللذّة، وعلم انقطاع عقابه في الآخرة، كان ذلك باعثاً له على الإقدام عليها مرّة ثانية، أمّا إذا علم أنّ عقابه دائم، فإنّه ينزجر بذلك.

الثاني: سمعي، وهو الذي ذهب إليه باقي العدلية، وهو متواتر معلوم من دين النبي ﷺ.

إذا عرفت هذا فنقول: ذهب جماعة إلى أن الإخلال بالواجب لا يقتضي استحقاق ذم ولا عقاب، بل مقتضي لذلك هو فعل القبيح أو فعل ضد الواجب، وهو تركه، وقد تقدم بيان ذلك. قال: ولا استبعاد في اجتماع الاستحقاقين باعتبارين.

أقول: هذا جواب عن حجة من منع من كون الإخلال بالواجب سبباً لاستحقاق الذم، وتقديره: أنه لو كان ذلك سبباً والإخلال بالقبيح سبباً للمدح لكان المكلف إذا خلا من الأمرين مستحقاً للذم والمدح.

والجواب: لا استبعاد في اجتماع الاستحقاقين باعتبارين، فيدّم على أحدهما ويمدح على الآخر، كما إذا فعل طاعة ببعض أعضائه ومعصية بالبعض الآخر.

قال: وإيجاب المشقة في شكر النعمة قبيح.

أقول: ذهب أبو القاسم البلخي إلى أن هذه التكاليف وجبت شكراً للنعمة، فلا تستلزم وجوب، الثواب ولا يستحق بفعلها نفع، وإنما الثواب تفضل من الله تعالى. وذهب جماعة من العدلية إلى خلاف هذا القول. واحتج المصنف ﷺ على إبطاله بأنه يقبح عند العقلاء أن ينعم الإنسان على غيره ثم يكلفه ويوجب عليه شكره / [[ص ٥٥٤]] ومدحته على تلك النعمة من غير إيصال ثواب إليه، ويعدون ذلك نقصاً في المنعم، وينسبون إلى الرياء، وذلك قبيح لا يصدر من الحكيم، فوجب القول باستحقاق الثواب.

قال: ولقضاء العقل به مع الجهل.

أقول: هذا دليل ثانٍ على إبطال قول البلخي، وتقديره: أن العقلاء بأسرهم يجزمون بوجوب شكر المنعم، وإذا كان وجوب الشكر معلوماً بالعقل مع أن العقل لا يدرك التكاليف الشرعية، وجب القول بكونها ليست شكراً.

قال: ويشتد في استحقاق الثواب كون الفعل أو الإخلال به شاقاً، لا رفع الندم على فعله، ولا انتفاء النفع العاجل إذا فعل للوجه.

أقول: يشتد في استحقاق الثواب كون الفعل المكلف به الواجب أو المندوب شاقاً، وكون الإخلال بالقبيح شاقاً، إذ مقتضي لاستحقاق الثواب هو المشقة، فإذا انتفت انتفى مقتضي

الرفع منه. والثواب هو النفع المستحق المقارن للتعظيم والإجلال. والذم قول يبنى عن اتضاع حال الغير مع قصده. والعقاب هو الضرر المستحق المقارن للاستخفاف والإهانة. والمدح والثواب يستحقان بفعل الواجب، وفعل المندوب، وفعل ضد القبيح، وهو الترك له على ما ذهب من يثبت الترك ضدًا، والإخلال بالقبيح. ومنع / [[ص ٥٥٢]] أبو علي وجماعة من المعتزلة استحقاق المدح والثواب بالإخلال بالقبيح، وصارا إلى ذلك لأن المكلف يمتنع خلوه من الأخذ والترك الذي هو فعل الضد. والحق ما ذكره المصنف ﷺ، فإن العقلاء يستحسنون ذم المخل بالواجب وإن لم يتصوروا منه فعلاً كما يستحسنون ذمه على فعل القبيح.

واعلم أنه يشترط في استحقاق الفاعل المدح والثواب إيقاع الواجب لوجوبه أو لوجه وجوبه، وكذا المندوب يفعله لندبه أو لوجه نديه، وكذا في ترك القبيح يتركه لكونه ترك قبيح أو لوجه ذلك، والإخلال بالقبيح لكونه إخلالاً بالقبيح، فإنه لو فعل الواجب أو المندوب لا لما ذكرناه لم يستحق مدحاً ولا ثواباً عليهما، وكذا لو ترك القبيح لغرض آخر من لذة أو غيرها لم يستحق المدح والثواب. والدليل على استحقاق الثواب بفعل الطاعة أنها مشقة قد ألزمها الله تعالى المكلف، فإن لم يكن لغرض كان عبثاً وظلماً، وهو قبيح لا يصدر عن الحكيم. وإن كان لغرض، فإمّا الإضرار وهو ظلم، وإمّا النفع وهو إمّا أن يصح الابتداء به أو لا، والأوّل باطل وإلّا لزم العبث في التكليف، والثاني هو المطلوب، وذلك النفع هو المستحق بالطاعة المقارن للتعظيم والإجلال، فإنه يقبح الابتداء بذلك، لأن تعظيم من لا يستحقه قبيح.

قال: وكذا يستحق العقاب والذم بفعل القبيح والإخلال بالواجب، لاشتماله على اللطف، وللمسمع.

أقول: كما أن الطاعة سبب لاستحقاق الثواب فكذا المعصية، وهي فعل القبيح / [[ص ٥٥٣]] وترك الواجب سبب لاستيجاب العقاب لوجهين:

أحدهما: عقلي، كما ذهب إليه جماعة من العدلية، وتقديره: أن العقاب لطف، واللطف واجب. أمّا الصغرى، فلأن المكلف إذا عرف أن مع المعصية يستحق العقاب فإنه يعد عن فعلها ويقرب إلى فعل ضدها، وهو معلوم قطعاً. وأمّا الكبرى، فقد تقدمت.

هذا ما / [[ص ٥٥٦]] فهمناه من كلام المصنّف ﷺ وقوله:  
(لحصول نقيضيهما)، يعني نقيضي الثواب والعقاب، (لولاها) أي  
لولا الدوام.

قال: ويجب خلوصهما، وإلا لكان الثواب أنقص حالاً من  
العوض والتفضل على تقدير حصوله فيهما، وهو أدخل في باب  
الزجر.

أقول: يجب خلوص الثواب والعقاب عن الشوائب. أمّا  
الثواب، فلأنّه لو لا ذلك لكان العوض والتفضل أكمل منه، لأنّه  
يجوز خلوصهما عن الشوائب، وحينئذ يكون الثواب أنقص  
درجةً، وأنّه غير جائز. وأمّا العقاب، فلأنّه أعظم في الزجر،  
فيكون لطفاً.

قال: وكلّ ذي مرتبة في الجنّة لا يطلب الأزيد، ويبلغ  
سرورهم بالشكر إلى حدّ انتفاء المشقّة، وغنائهم بالثواب ينفي  
مشقّة ترك القبائح، وأهل النار يُلجئون إلى ترك القبيح.

أقول: لمّا ذكر أنّ الثواب خالص عن الشوائب ورد عليه أنّ  
أهل الجنّة يتفاوتون في الدرجات، فالأنقص إذا شاهد من هو  
أعظم ثواباً حصل له الغمّ بنقص درجته عنه وبعدم اجتهاده في  
العبادة، وأيضاً فإنّه يجب عليهم الشكر لنعمة الله تعالى والإحلال  
بالقبائح، وفي ذلك مشقّة.

والجواب عن الأوّل: أنّ شهوة كلّ / [[ص ٥٥٧]] مكلف  
مقصورة على ما حصل له، ولا يغتمّ بفقد الأزيد، لعدم اشتهاه  
له. وعن الثاني: أنّه يبلغ سرورهم بالشكر على النعمة إلى حدّ  
تنتفي المشقّة معه. وأمّا الإحلال بالقبائح، فإنّه لا مشقّة عليهم  
فيها، لأنّه تعالى يغنيهم بالثواب ومنافعه عن فعل القبيح، فلا  
تحصل لهم مشقّة. أمّا أهل النار، فإنّهم يُلجئون إلى فعل ما يجب  
عليهم وترك القبائح، فلا تصدر عنهم. وليس ذلك تكليفاً، لأنّه  
بالغ حدّ الإلجاء، ويحصل من ذلك نوع من العقاب أيضاً.

قال: ويجوز توقّف الثواب على شرط، وإلا لأثيب العارف  
بالله تعالى خاصّةً.

أقول: ذهب جماعة إلى أنّ الثواب يجوز أن يكون موقوفاً على  
شرط ومنعه آخرون، والأوّل هو الحقّ، والدليل عليه أنّه لولا  
ذلك لكان العارف بالله تعالى وحده مثاباً مع عدم نظره في المعجزة  
وعدم تصديقه بالنبّي ﷺ، والتالي باطل إجماعاً، فكذا المقدم.  
بيان الشرطيّة أنّ المعرفة طاعة مستقلة بنفسها، فلو لم يتوقّف

للاستحقاق، ولا يُشترط رفع الندم على فعل الطاعة، فإنّ الطاعة  
سبب لاستحقاق الثواب وقد وُجدت منفكّة عنه، لأنّه في حال  
الفعل يستحيل أن يكون نادماً عليه، نعم نفي الندم شرط في بقاء  
استحقاق الثواب. وكذا لا يُشترط في الثواب عدم النفع العاجل  
إذا أوقعه المكلف لوجه الوجوب أو للوجوب أو لوجه الندب أو  
للندب.

#### المسألة السادسة: في صفات الثواب والعقاب:

قال: ويجب اقتران الثواب بالتعظيم والعقاب بالإهانة، للعلم  
الضروري / [[ص ٥٥٥]] باستحقاقها مع فعل موجبها.

أقول: ذهبت المعتزلة إلى أنّ الثواب نفع عظيم مستحقّ يقارنه  
التعظيم، والعقاب ضرر عظيم مستحقّ يقارنه الإهانة، واحتجوا  
على وجوب اقتران التعظيم بالثواب وافتراق الإهانة بالعقاب بأنّ  
نعلم بالضرورة أنّ فاعل الفعل الشاقّ المكلف به فإنّه يستحقّ  
التعظيم والمدح، وكذلك من فعل القبيح فإنّه يستحقّ الإهانة  
والاستخفاف.

قال: ويجب دوامها لاشتغالها على اللطيفة، ولدوام المدح  
والذمّ، ولحصول نقيضهما لولاه.

أقول: ذهب المعتزلة إلى أنّ الثواب والعقاب دائمان، واختلف  
في العلم بدوامها هل هو عقلي أو سمعي؟ فذهبت المعتزلة إلى أنّه  
عقلي، وذهبت المرجئة إلى أنّه سمعي.

واحتجّ المصنّف ﷺ على دوامها بوجوه:

أحدها: أنّ العلم بدوام الثواب والعقاب يبعث العبد على  
فعل الطاعة ويبعده عن المعصية، وذلك ضروري، وإذا كان  
كذلك كان لطفاً، واللفظ واجب على ما مرّ.

الثاني: أنّ المدح والذمّ دائمان، إذ لا وقت إلاّ ويحسن مدح  
المطيع وذمّ العاصي إذا لم يظهر منه ندم على ما فعل، وهما معلولا  
الطاعة والمعصية، فيجب كون الطاعة والمعصية في حكم  
الدائمتين، فيجب دوام الثواب والعقاب، لأنّ دوام أحد المعلولين  
يستلزم دوام المعلول الآخر، لأنّ العلّة تكون دائمة أو في حكم  
الدائمة.

الثالث: أنّ الثواب لو كان منقطعاً لحصل لصاحبه الألم  
بانقطاعه، ولو كان العقاب منقطعاً لحصل لصاحبه السرور  
بانقطاعه، وذلك ينافي الثواب والعقاب، لأنّهما خالصان عن  
الشوائب.

الشكر واجب عقلاً، فلو كانت العبادة هي الشكر لعلمها العقلاء. وفي الأخير نظر.

أقول: ذهبت المعتزلة إلاّ البلخي إلى أنّ الثواب والعقاب إنّما هو باستحقاق المكلف على طاعته ومعصيته، وذهب البلخي إلى أنّه تفضّل. والدليل على أنّ الثواب مستحقّ: أنّ التكليف بدون عوض قبيح من حيث إنّه مشقّة، / [[ص ٤٩٦]] فنقول: ذلك العوض إنّما أن يمكن الابتداء به، أو لا. والأوّل باطل، وإلاّ لكان توسّط التكليف عبثاً، فلم يبق إلاّ الثاني. والعوض الذي لا يصحّ الابتداء به هو الثواب، وهو النفع المستحقّ المقارن للتعظيم والإجلال.

لا يقال: استحقاق الثواب والعقاب بالطاعة والمعصية إنّما أن يتوقّف على الموافاة، أو لا يتوقّف. فإنّ كان الأوّل كان معلول العلة وهو الاستحقاق غير حاصل مع العلة وهي الطاعة والمعصية بل مع عدمها، هذا خلف. وإنّ كان الثاني لزم أن يكون المرتدّ يُثاب ثواب المؤمن، لأنّ الإيثار الصادر عنه أوّلاً يستحقّ به الخلود، فإذا ارتدّد بعد ذلك لم يسقط استحقاقه الأوّل، لما بيّنا من إبطال الإحباط والتكفير.

لأنّا نقول: إنّ استحقاق الثواب يتوقّف على الاستمرار على الإيثار، وعلامة ذلك الموافاة، لا أنّ الموافاة سبب لحصول الاستحقاق. واحتجّ البلخي بأنّ نعم الله تعالى كثيرة، وشكره واجب، والشكر إنّما هو بالعبادة، فالعبادة واجبة لكونها شكراً للمنع، فلا يجب بها ثواب آخر.

والجواب: أنّ شكر المنعم واجب عقلاً، فلو كانت العبادة شكراً لله تعالى لوجب أن يكون العلم بها وبتفاصيلها معلوماً بالعقل، وهو باطل. وهذا فيه نظر، فإنّا نقول: لِمَ لا يجوز أن يكون أصل الشكر واجباً وإنّ كانت طريقه معلومة بالشرع؟

هل استحقاق الثواب والعقاب عقليّ أم سمعيّ؟

قال: وهل استحقاقه عقليّ أم سمعيّ؟ قالت المعتزلة بالأوّل، لأنّ الله تعالى / [[ص ٤٩٧]] كلف للنفع، وإلاّ فهو قبيح. وقالت المرجئة: سمعيّ. (وكذا الخلاف في الدوام، قالت المعتزلة: عقلي، والمرجئة: سمعيّ). حجّة المعتزلة: أنّ العلم بالدوام لطف، فكان واجباً. ولأنّ المدح والذمّ والثواب والعقاب معلولات الطاعة والمعصية، والأوّلان دائمان، فكذا الثاني، ضرورة دوام المعلول لدوام علته، فيدوم المعلولان الآخران.

الثواب عليها على شرط لوجبت إثابة من لم يُصدّق بالنبويّ ﷺ حيث لم ينظر في معجزته.

قال: وهو مشروط بالموافاة، لقوله تعالى: ﴿لَئِن أَشْرَكَتَ لَيَجْبِطَنَّ عَمَلُكَ﴾ / [[ص ٥٥٨]] [الزمر: ٦٥]، وقوله تعالى: ﴿وَمَنْ يَرْتَدِدْ مِنْكُمْ عَنْ دِينِهِ﴾ [البقرة: ٢١٧].

أقول: اختلف المعتزلة على أربعة أقوال، فقال بعضهم: إنّ الثواب والعقاب يُستحقّان في وقت وجود الطاعة والمعصية، وأبطلوا القول بالموافاة. وقال آخرون: إنّهما يُستحقّان في الدار الآخرة. وقال آخرون: إنّهما يُستحقّان حال الاحترام. وقال آخرون: إنّهما يُستحقّان في الحال بشرط الموافاة، فإنّ كان في علم الله تعالى أنّه يوافي الطاعة سليمة إلى حال الموت أو الآخرة استحقّ بها الثواب في الحال، وكذا المعصية وإنّ كان في علمه تعالى أنّه يُجِبُّ الطاعة أو يتوب من المعصية قبل الموافاة لم يستحقّ الثواب ولا العقاب بهما.

واستدلّ المصنّف ﷺ على القول بالموافاة بقوله تعالى: ﴿لَئِن أَشْرَكَتَ لَيَجْبِطَنَّ عَمَلُكَ﴾، وبقوله تعالى: ﴿وَمَنْ يَرْتَدِدْ مِنْكُمْ عَنْ دِينِهِ فَيَمُتْ وَهُوَ كَافِرٌ فَأُولَئِكَ حَبِطَتْ أَعْمَالُهُمْ﴾، وتقريره أن نقول: إنّما أن يكون المراد بالإحباط هنا كون العمل باطلاً في أصله، أو أنّ / [[ص ٥٥٩]] الثواب يسقط بعد ثبوته، أو أنّ الكفر أبطله. والأوّلان باطلان. أمّا الأوّل، فلا أنّه علّق بطلانه بالشرك المتجدّد. ولأنّه شرط وجزاء، وهما إنّما يقعان في المستقبل. وبالأوّل يبطل الثاني. وأمّا الثاني فلما يأتي من بطلان التحابط، فتعيّن الثالث.

\* \* \*

معارض الفهم / العلامة الحليّ (ت ٧٢٦هـ):

[[ص ٤٩٥]] هل الثواب والعقاب استحقاق أم تفضّل؟

قال: مسألة: اتّفقت المعتزلة إلاّ البلخي على أنّ الثواب والعقاب استحقاق، والبلخي تفضّل. لنا: أنّ التكليف مشقّة، وهو قبيح بدون عوض لا يصحّ الابتداء به، وإلاّ فهو عبث. سؤال: إنّ توقّف استحقاق الثواب والعقاب على الموافاة كان معلول العلة غير حاصل معها، بل مع عدمها، وإنّ لم يتوقّف أئيب المرتدّ ثواب المؤمن. حجّة البلخي أنّ نعم الله كثيرة والعبادة شكر لها، فلا يستحقّ بها ثواب. جواب الأوّل: أنّ الاستحقاق يتوقّف على الاستمرار على الإيثار لا على الموت. والثاني: أنّ

قوله: لا يستحقُّ ثواباً لأنه لم يوقعها على وجه القربة. قلنا: وقوع المعرفة على وجه القربة ممتنع، فإن من لا يعرف الله تعالى لا يتقرب إليه.

قوله: لم يوقعها لوجه وجوبها. قلنا: وجه الوجوب في المعرفة هي أنها دافعة للضرر الحاصل من الخوف، ولا شكَّ / [[ص ٤٣٣]] أن من خاف من ترك المعرفة فإنه يفعلها لدفع ذلك الضرر.

وأيضاً وجه وجوب المعرفة ليس له مدخل في الاستحقاق، لأن وجه الوجوب إما جلب النفع له أو دفع الضرر، ومن فعل الواجب لهذين لم يستحق المدح بل يذمه العقلاء، ولأجل ذلك أتفتت العدلية بأسرهم أن من فعل لأجلها لم يستحق الثواب.

قوله: المدح معلول الطاعة ولا يتوقف فلا يتوقف الثواب. قلنا: أين دليل الملازمة؟ فلا استبعاد في كون أحد المعلولين مشروطاً دون الآخر.

وأيضاً فإنه يجوز أن يحصل أحد المعلولين دون الآخر، فالتوقف لأحدهما على شرط أولى، فإنه تعالى يستحق المدح بالواجب ولا يستحق الثواب.

[٦/٢٤١] مسألة: اختلفت المعتزلة في اشتراط الموافاة في الثواب والعقاب.

فقال بها مشايخ بغداد، وأنكره الباقون. والقائلون بالموافاة اختلفوا، فمنهم من قال: لا يثبت الاستحقاق بها إلا في الآخرة، وهو إذا وافى العبد بالطاعة سليمة إلى دار الآخر. ومنهم من قال: بل يثبت في حال الموت، وهو إذا وافى العبد بها إلى الموت. ومنهم من قال: بل في حال الطاعة أو المعصية بشرط الموافاة، وهو أنه إذا كان معلوم الحكيم منه أنه لا يخطئ الطاعة إلى حالة الموت أو لا يُقدم على المعصية إلى حالة الموت.

واحتجَّ المشترطون بأن ثواب الإيثار دائم، فلو لم يتوقف على الموافاة لكان المرتدُّ إما أن يستحقَّ العقاب الدائم مع استحقاق دوام الثواب وهو باطل، أو يكون أحدهما زائلاً بالآخر وهو المطلوب.

واحتجَّ النافون بأن حسن المدح والذم على الطاعة والمعصية غير متوقف، فكذلك الثواب والعقاب.

[٧/٢٤٢] مسألة: اعلم أنه يُطلق على الذنب أنه صغير وأنه

أقول: اختلف الناس في استحقاق الثواب والعقاب هل هو عقليٌّ أو سمعيٌّ؟ فذهبت المعتزلة إلى أنه عقليٌّ. وقالت المرجئة: إنه سمعيٌّ.

حجة المعتزلة: أن التكليف بدون عوض قبيح عقلاً. وكذلك اختلفوا في دوام الثواب والعقاب، فقالت المعتزلة: إنه دائم عقلاً، والمرجئة قالوا: سمعاً.

حجة المعتزلة: أن الدوام لطف، واللفظ واجب عقلاً. أمّا الصغرى، فإن المطيع إذا علم أن الثواب دائم والعقاب دائم أقدم على الطاعة وامتنع عن المعصية. وأمّا الكبرى فقد مضى بيانها. وأيضاً الطاعة علة لاستحقاق المدح عاجلاً والثواب آجلاً، والمعصية علة لاستحقاق الذمَّ عاجلاً والعقاب آجلاً، والذمُّ دائم، ودوام المعلول إنما هو لدوام علته، فتكون المعصية والطاعة في حكم الدائمين وإن لم يكونا كذلك، وإذا كانا دائمين كان المعلولان الآخرا - أعني الثواب والعقاب - دائمين.

\* \* \*

مناهج اليقين / العلامة الخليلي (ت ٧٢٦هـ):

[[ص ٤٣٢]] البحث الثاني: في مسائل تتعلق بالثواب

والعقاب:

[٥/٢٤٠] مسألة: يجوز توقف الثواب على شرط، لأنَّ العارف بالله تعالى مطيع لا يستحقُّ ثواباً إلا بشرط المعرفة بالنبيِّ ﷺ والنظر في معجزته.

لا يقال: الثواب إنما يستحقُّ بالإيمان الذي هو معرفة الله تعالى ومعرفة رسوله، فلا يلزم أن يكون جزء الإيمان الذي هو معرفة الله تعالى سبباً في الاستحقاق. سلّمنا لكن يجوز أن يقال: إنه عارف ولكنّه لا يستحقُّ ثواباً، لجواز أنه لم يوقع المعرفة على وجه القربة أو لم يوقعها لوجه وجوبها. سلّمنا لكن لو توقف استحقاق الثواب على شرط لجاز توقف استحقاق المدح على شرط، والتالي باطل، لأنَّ العقلاء يمدحون على فعل الطاعة من غير تأخير. وبين الشرطيّة: أن مقتضى لاستحقاق الثواب والمدح هو الطاعة، فلو لم تكف الطاعة في استحقاق الثواب لم تكف في استحقاق المدح.

لأننا نقول: كما يستحقُّ الثواب على مجموع الإيمان، فكذلك يستحقُّ على أجزائه، لأنَّ كلَّ واحد من تلك الأجزاء له مدخل في التأثير. ولأنَّ كلَّ من عرف الله تعالى ومات فإنه يستحقُّ الثواب.



الثاني. والثاني باطل أيضاً، لأنَّ العقاب والثواب في حال المنافاة يكونان معدومين، ولا تنافي في المعدومات.

وثانيها: أنَّ من زادت حسناته على سيئاته يلزم أن يكون عند العقلاء بمنزلة من لم يحصل منه إساءة، وكذلك بالعكس، وإنَّ تساويًا لزم أن يكون بمنزلة من لم يحصل منه الإساءة والإحسان، وكلُّ ذلك باطل بالضرورة.

وثالثها: أنَّ الثواب والعقاب إمَّا أن يكونا متنافيين، أو لا. والثاني يفيد المطلوب، وعلى تقدير الأوَّل لا ينفى أحدهما الآخر، لأنَّ المنافاة من الطرفين، فلم يكن الطارئ بأن يزيل الباقي أولى من أن يمنع الباقي الطارئ من الوجود.

وأبطل قول أبي هاشم بأنَّ من فعل خمسة أجزاء من الثواب عقيب خمسة أجزاء من العقاب، فليس زوال إحدى الخمستين بالخمسة المتأخرة أولى من الأخرى. ولأنَّ زوال خمسة أجزاء الثواب بخمسة أجزاء العقاب يستلزم القول بكون المغلوب غالباً، أو بكون كلِّ واحد منهما يُعدَّم ويوجد دفعة واحدة، وهو محال.

حجَّة المعتزلة وجهان:

الأوَّل: قالوا: لو لم يكن القول بالإحباط حقاً، إمَّا عند زيادته - كما هو مذهب القائلين بالموازنة -، أو عند تأخره - كما هو مذهب القائلين بالموافاة -، كان الاستحقاقان باقين، والتالي باطل، فالمقدَّم مثله، والملازمة ظاهرة.

وبيان بطلان التالي: أنَّ إيصال الثواب والعقاب إلى المكلف إمَّا أن يكون في حالة واحدة وهو محال، لأنَّ الثواب يجب خلوصه من الشوائب، وكذلك العقاب. وإمَّا أن يكون في وقتين، فيجب تقدُّم أحدهما ويوجد الآخر عقبيه وذلك باطل، لأنَّ كلَّ واحد منهما دائم.

الثاني: يلزم حسن ذمٍّ من أحسن إلينا بأعظم ما يمكن أن يكون من الإحسان على أقلِّ ضرر صدر منه، واللازم باطل، فالملزوم مثله.

والجواب عن الأوَّل: أنَّه مبنيٌّ على دوام عقاب الفاسق، وهو باطل بما يأتي.

وعن الثاني: بالمنع من قبح الذمِّ، بل يحسن مدحه على الإحسان وذمُّه على ذلك القبيح.

/ [[ص ٤٣٦]] البحث الرابع: في أنَّ عقاب الفاسق منقطع:

كبير، إمَّا على الإطلاق أو باعتبار الطاعة والمعصية، / [[ص ٤٣٤]] فالذنب الصغير مطلقاً هو الذي ينقص عقابه عن عقاب فاعله أو يساويه في كلِّ وقت. وإمَّا قلنا: في كلِّ وقت، لأنَّه إذا اختلف به الحال فكان يزيد عقابه على ثوابه أو يساويه في وقت وينقص عنه في وقت لم يجز إطلاق الوصف فيه بأنَّه صغير، بل ينبغي أن يُقيَّد بتلك الحال. والكبير في مقابله، وهو يزيد عقابه في كلِّ وقت على ثواب فاعله. والتقييد بكلِّ وقت، لما ذكرناه أولاً.

وأما إذا أُحْدِث في مقابلة الطاعة والمعصية فالذنب الصغير هو الذي ينقص عقابه في كلِّ وقت عن ثواب تلك الطاعة أو عقاب تلك المعصية، وكذلك إذا قيل: هذا كبير في جنب هذه الطاعة أو في جنب هذه المعصية، أي يزيد عقابه على ثوابها أو على عقابها في كلِّ وقت.

البحث الثالث: في الإحباط والتكفير:

لا خلاف بين المسلمين في أنَّ الكفر يزيل استحقاق ثواب الطاعات السابقة، والإيمان يزيل استحقاق العقاب السابق.

وإنَّما الخلاف في أنَّه هل يجوز اجتماع استحقاق الثواب والعقاب من غير أن يُحِط أحدهما الآخر أم لا؟

وقبل الخوض في ذلك فاعلم أنَّ الإحباط يُراد به خروج الثواب والمدح المستحقَّين [بثواب ومدح] عن كونها مستحقَّين بدمِّ وعقاب أكثر منهما لفاعل الطاعة، والتكفير هو خروج الذمِّ والعقاب عن كونها مستحقَّين بثواب ومدح لفاعل الصغير.

إذا عرفت هذا فنقول: جمهور المعتزلة على أنَّه لا يمكن اجتماع الاستحقاقين. والحقُّ عندي خلافه، ويدلُّ عليه قوله تعالى: ﴿فَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُ ۗ﴾ [الزلزلة: ٧]، وقوله تعالى: ﴿مَنْ يَعْمَلْ سُوءًا يُجْزَ بِهِ﴾ [النساء: ١٢٣].

/ [[ص ٤٣٥]] واعلم أنَّ المكلف إذا فعل فعلاً يستحقُّ به خمسة أجزاء من الثواب، ثمَّ فعل فعلاً آخر استحقَّ به خمسة أجزاء من العقاب، فالطارئ إمَّا أن يُحِط الأوَّل ولا يزول هو في نفسه وهو قول بالإحباط، أو يُحِط الأوَّل ويزول هو أيضاً وهو قول أبي هاشم في الموازنة.

وأبطل قول أبي عليٍّ بوجوه:

أحدها: أنَّ التنافي إمَّا أن يكون بين الطاعة والمعصية، أو بين الثواب والعقاب. والأوَّل باطل، لأنَّ أحدهما مفقود عند وجود

رويت أحاديث كثيرة بالغلة حدّ التواتر أن يخرج من النار قوماً بعدما صاروا حمياً.

واحتجّت الوعيدية بالعقل والنقل.

أمّا العقل، فهو أنّ الفساق لو أُخرجوا من النار فإنّما أن يدخلوا الجنة أو لا. والثاني باطل إجماعاً. والأوّل إمّا أن يثابوا، أو لا. والأوّل إمّا أن يثابوا تفضّلاً، أو استحقيقاً. والأوّل باطل إجماعاً، والثاني باطل بالإحباط، والثاني أيضاً باطل بالإجماع.

/ [[ص ٤٣٨]] وأمّا النقل، فالآيات الدالّة على الخلود من قوله تعالى: ﴿وَمَنْ يَعْصِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَيَتَعَدَّ حُدُودَهُ يُدْخِلْهُ نَارًا خَالِدًا فِيهَا﴾ [النساء: ١٤]، ومن قوله تعالى: ﴿وَمَنْ يَقْتُلْ مُؤْمِنًا مُتَعَمِّدًا﴾ [النساء: ٩٣]، ومن قوله: ﴿بَلَى مَنْ كَسَبَ سَيِّئَةً وَأَحَاطَتْ بِهِ خَطِيئَتُهُ﴾ [البقرة: ٨١]، والخلود هو الدوام بالنقل عن أهل اللغة، ويقول: ﴿وَمَا جَعَلْنَا لِبَشَرٍ مِنْ قَبْلِكَ الْخُلْدَ﴾ [الأنبياء: ٣٤]، وبأنّه يتأكّد بالدوام لقوله تعالى: ﴿خَالِدِينَ فِيهَا أَبَدًا﴾ [النساء: ١٦٩]، واستثناء أيّ وقت شئنا منه، والاستثناء يُخرج من الكلام ما لولاه لوجب دخوله فيه، لأنّه كذلك في أسماء العدد اتّفاقاً، فيكون مطلقاً كذلك، وإلّا لزم الاشتراك أو المجاز، وكلاهما محال.

والجواب عن العقلي: أنّه مبنيّ على الإحباط، وقد أبطلناه.

وعن الآيات من وجهين:

الأوّل: لا نُسلّم أنّ الخلود موضوع للدوام، وما ذكرتموه لا يدلّ عليه، أقصى ما في الباب أنّه قد أُريد به الدوام في بعض المواضع، وذلك لا يدلّ على أنّه موضوع له، لجواز أن يكون موضوعاً للقدر المشترك بين المكث المتداول من غير دوام وبينه وبين الدوام. وهذا أولى، لأنّه قد استعمل في كلّ واحد من المعنيين والاشترار والمجاز متفيان.

ثمّ إنّنا نعارضهم بآيات الخلود في الوعد من قوله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ لَا نُكَلِّفُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا أُولَئِكَ أَصْحَابُ الْجَنَّةِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ﴾ [الأعراف: ٤٢].

/ [[ص ٤٣٩]] الثاني: المنع من عموم لفظة (من) هاهنا، إمّا بالمنع من كونها كذلك في أصل اللغة كما هو مذهب المنكرين للعموم أو مذهب المعترفين به المنكرين لكون هذه الصيغة من صيغته. وإمّا بالمنع من كونها هاهنا كذلك جمعاً بين الأدلّة.

[٨/٢٤٣] مسألة: اتّفق المسلمون على أنّ الكافر المعاند مخلّد،

خالف في ذلك الوعيدية، ولنا في ذلك العقل والنقل، أمّا العقل من وجوه:

أحدها: أنّ القول بخلود الفاسق ظلم، فلا يصدر عنه تعالى. بيان الصغرى: أنّ القول بالإحباط باطل على ما بيّننا، فالفاسق مستحقّ للثواب بطاعته وإيئانه، فلا بدّ من إيصاله إليه، ولا يمكن ذلك قبل العقاب إجماعاً، فوجب أن يكون بعد العقاب، وذلك هو المطلوب.

وثانيها: أنّ القول بخلود الفاسق يُؤدّي إلى محال، وهو مساواته لحال الكافر مع اختلاف معاصيها في العظم، مع اقتران الإيمان بالفسق وانفكاكه عن الكفر.

وثالثها: أنّه يقبح من الحكيم أن يعبد الإنسان مائة سنة ثمّ يفسق مرّة واحدة فيحبط بذلك تلك الطاعات بأسرها.

ورابعها: أنّ معصية الفاسق متناهية، فلا يستحقّ بها عقاباً لا يتناهى، ولا ينتقض ذلك بالكفر الذي هو أعظم المعاصي المساوي لما لا يتناهى منها.

وأما المنقول، فآيات: منها قوله: ﴿يَا مَعْشَرَ الْجِنِّ قَدِ اسْتَكْبَرْتُمْ مِنَ الْإِنْسِ...﴾، إلى / [[ص ٤٣٧]] قوله: ﴿النَّارُ مَثْوَاكُمْ خَالِدِينَ فِيهَا إِلَّا مَا شَاءَ اللَّهُ﴾ [الأنعام: ١٢٨]، فاستثنى من الخلود ما شاء الله، وليس إلّا أوقات الخروج منها.

اعترضوا على هذه بوجهين:

الأوّل: أنّ هذه عامّة في الفساق والكفار، فتخصيص الاستثناء بأحدهما دون الآخر لا لمخصّص.

الثاني: أنّه يمتثل الاستثناء ما قبل الدخول.

وهذان ضعيفان، أمّا الأوّل، فالتخصيص مستفاد من الأدلّة الدالّة على استحقيق الفاسق الثواب.

وأما الثاني، فلأنّ الخلود إنّما يكون بعد الدخول، فالاستثناء لو

صُرّف إلى ما قبله لزم الإضرار من غير فائدة، والقبح في اللفظ.

ومنها: قوله تعالى: ﴿وَقَالُوا مَا لَنَا لَا نَرَى رَجَالًا كُنَّا نَعُدُّهُمْ مِنْ الْأَشْرَارِ﴾ [ص: ٦٢]، وهذا لا يكون إلّا إذا فقدوا قوماً خرجوا منها.

ومنها: قوله تعالى: ﴿خَالِدِينَ فِيهَا مَا دَامَتِ السَّمَاوَاتُ وَالْأَرْضُ إِلَّا مَا شَاءَ رَبُّكَ﴾ [هود: ١٠٧]، وهما غير دائمين، فالمعلّق عليها كذلك.

وأيضاً الاستناد دليل على خروجهم من النار. وأيضاً فقد

لا يقال: الغفران هو الستر لا الإسقاط، وتحقيق الغفران في حق صاحب الذنب تأخير عقوبته إلى يوم القيامة، وتحقيق عدمه في حق الكافر هو تعجيلها، وتحقيق هذا التأويل ما قبل الآية من قوله: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ آمِنُوا بِمَا نَزَّلْنَا مُصَدِّقًا لِمَا مَعَكُمْ مِنْ قَبْلِ أَنْ نَطْمِسَ وُجُوهَ فَرَدَّهَا عَلَىٰ أَذْبَارِهَا أَوْ نَلْعَنَهُمْ كَمَا لَعَنَّا أَصْحَابَ السَّبْتِ﴾، ثم عقب بعد ذلك بقوله: ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يَغْفِرُ أَنْ يُشْرَكَ بِهِ﴾، التقدير: إن لم تؤمنوا فعلنا بكم / [[ص ٤٤١]] كما فعلنا بأصحاب السبت من طمس الوجوه والمسح.

سَلَّمْنَا أَنَّ الْمُرَادَ السَّقُوطَ، لَكِنْ يُحْتَمَلُ أَنْ يَكُونَ السَّقُوطُ إِشَارَةً إِلَى بَعْضِ أَنْوَاعِ الْعِقَابِ لَا إِلَى جَمِيعِ أَنْوَاعِهِ، وَنَحْنُ نَقُولُ بِذَلِكَ، فَإِنَّ عِقَابَ الْكَافِرِ أَزِيدَ مِنْ عِقَابِ الْفَاسِقِ، فَيَحْتَمَلُ أَنْ يَكُونَ السَّاقِطُ ذَلِكَ الْقَدْرَ الزَّائِدَ مِنَ الْعِقَابِ.

لَأَنَّ نَجِيبَ عَنِ الْأَوَّلِ بَوَاقِ الْإِجْمَاعِ عَلَىٰ أَنَّ الْمُرَادَ بِالْغَفْرَانِ هَاهُنَا السَّقُوطَ، فَإِنَّ الْوَعِيدِيَّةَ تَأَوَّلُوا ذَلِكَ بِالتَّائِبِ أَوْ بِمَنْ زَادَ ثَوَابَهُ عَلَىٰ عِقَابِهِ، وَالتَّفْضِيلِيَّةَ حَمَلُوا ذَلِكَ عَلَى الْمَصْرِّ، فَعَلِمَ أَنَّهُمْ اتَّفَقُوا عَلَىٰ أَنَّ الْمُرَادَ بِالْغَفْرَانِ السَّقُوطَ.

وعن الثاني: أن المراد سقوط جميع أنواع العقاب، وإلا لما بقي فرق بين الكافر والفاسيق، فإن الكافر لا يمكن أن يُعذَّبَ بجميع أنواع العذاب.

وثانيها: قوله تعالى: ﴿وَإِنَّ رَبَّكَ لَذُو مَغْفِرَةٍ لِلنَّاسِ عَلَىٰ ظُلْمِهِمْ﴾ [الرعد: ٦]، و(على) تدلُّ على الحال، فأثبت المغفرة حالة الظلم، وذلك هو المطلوب ترك العمل به في حق الكافر، فيبقى الباقي على الأصل.

وثالثها: قوله تعالى: ﴿قُلْ يَا عِبَادِيَ الَّذِينَ أَسْرَفُوا عَلَىٰ أَنْفُسِهِمْ لَا تَقْنَطُوا مِنْ رَحْمَةِ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ يَغْفِرُ الذُّنُوبَ جَمِيعًا﴾ [الزمر: ٥٣]، ترك العمل به في الكافر للإجماع، فيبقى الباقي على عمومه.

ورابعها: اتَّفقت الأمة على وجوب الشفاعة وتأثيرها في إسقاط العقاب على ما يأتي.

وخامسها: اتَّفقت الأمة على أن الله تعالى يعفو عن العباد، ونطق القرآن بذلك، ولا شك أن إسقاط العقاب عن أصحاب الصغائر مطلقاً وعن أصحاب الكبائر بعد التوبة واجب، فلا يكون عفواً بإسقاط عقابها، فوجب أن يكون بإسقاطه العقاب عن أصحاب الكبيرة قبل التوبة.

أَمَّا الْكَافِرُ الَّذِي بَالِغٌ فِي الْاجْتِهَادِ وَلَمْ يَصِلْ إِلَى الْحَقِّ فَقَدْ اتَّفَقُوا عَلَى أَنَّهُ كَذَلِكَ، إِلَّا الْجَاهِظَ وَالْعَنْبِرِيَّ، فَإِنَّهَا قَالَا: إِنَّهُ مَعْدُورٌ لِقَوْلِهِ تَعَالَى: ﴿مَا جَعَلَ عَلَيْكُمُ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ﴾ [الحج: ٧٨].

وهذا القول عندي باطل. أمَّا أولاً، فلمخالفة الإجماع. وأمَّا ثانياً، فلأنَّ البالغ في الاجتهاد إما أن يصل أو يموت على الطلب، وكلاهما ناجيان، ومحال أن يُؤدِّي الاجتهاد إلى الكفر، والكافر إن قلد كافراً أو كان جاهلاً جهلاً مركباً كان مقصراً على التقديرين، وقوله تعالى: ﴿مَا جَعَلَ عَلَيْكُمُ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ﴾ ليس على عمومه.

البحث الخامس: فيما يسقط به العقاب:

وهو ثلاثة أشياء: العفو، والتوبة، والشفاعة.

فها هنا ثلاثة مقاصد:

[المقصد الأول: في العفو:

اتَّفقت المعتزلة على أنه لا يجوز العفو ابتداءً عن أصحاب الكبائر سمعاً، واختلفوا في جوازه عقلاً، فذهب البغداديون إلى أنه لا يجوز، وذهب البصريون إلى جوازه، وذهبت الإمامية إلى جوازه عقلاً وسمعاً.

/ [[ص ٤٤٠]] أمَّا عقلاً، فلأنَّ العفو إحسان، فيكون حسناً، والمقدّماتان قطعيتان. ولأنَّه حقُّه، وفي استيفائه ضرر على المكلف، فلا مضرة عليه تعالى في إسقاطه، فيكون إسقاطه حسناً قطعاً.

لا يقال: العلم بالعفو إغراء بالقيح، فيكون العفو قبيحاً. ولأنَّ العفو مع الوعيد كذب.

لأنَّنا نقول: العفو ليس بقطعي، فلا يكون إغراءً، [كما أنَّ المكلف يُسقط بتوبته العقاب، مع أن التوبة ليست إغراءً بالقيح]، لأنَّها ليست متيقنة الحصول. أمَّا الوعيد فمعارض بايات الوعد. وأمَّا النقل فوجوه:

أحدها: قوله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يَغْفِرُ أَنْ يُشْرَكَ بِهِ وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَلِكَ﴾ [النساء: ٤٨].

فنقول: هذا الغفران إما أن يكون مع التوبة، أو بدونها. والأوَّل باطل، للإجماع بأنَّ الشرك مغفور على التوبة، فالثاني حقٌّ. ولا يمكن أن يقال: إنَّ عدم غفران الشرك مع عدم التوبة وغفران ما دون ذلك بها، لخروج الكلام عن النظم الصحيح، فلا يبقى للفضل معنى. ولأنَّ الغفران مع التوبة واجب، فلا يجوز تعليقه بالمشيئة.

/ [[ص ٤٤٢]] احتج المخالف بوجوه:

الأول: أن العقاب لطف، فيكون إسقاطه قبيحاً.

الثاني: قوله تعالى: ﴿وَمَنْ يَعْصِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَيَتَعَدَّ حُدُودَهُ يُدْخِلْهُ نَاراً خَالِداً فِيهَا﴾ [النساء: ١٤]، وقوله: ﴿مَنْ يَعْمَلْ سُوءاً يُجْرِبْ بِهِ﴾ [النساء: ١٢٣]، وقوله: ﴿وَمَنْ يَظْلِمِ مِنْكُمْ نُدْفَهُ عَذَاباً كَبِيراً﴾ [الفرقان: ١٩]، وقوله: ﴿فَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْراً يَرَهُ﴾ [الزلزلة: ٧]، وقوله: ﴿وَمَنْ يَقْتُلْ مُؤْمِناً مُتَعَدِّاً فَجَزَاؤُهُ جَهَنَّمُ خَالِداً فِيهَا﴾ [النساء: ٩٣]، ولفظه (من) للعموم.

الثالث: قوله تعالى: ﴿إِنَّ الْأَبْرَارَ لَفِي نَعِيمٍ﴾ [وإنَّ الْفُجَّارَ لَفِي جَحِيمٍ] [الانفطار: ١٣ و ١٤]، وجه الاستدلال أن الاسم المحلى باللام إن قلنا بعمومه كما هو مذهب أبي علي ثبت المطلوب، وإن لم نقل به كما هو مذهب أبي هاشم قلنا: إن هذه الآية خرجت مخرج الزجر على الفجور، فيكون هذا الحكم مترتباً على الفجور، فيكون الفجور علّة، فيلزم العموم أيضاً.

والجواب عن الأول: ينتقض ما ذكرتم بوجوب إسقاطه بالتوبة، ثم الجواب الحقيقي أن تجويز العقاب لطف، وذلك حاصل على تقدير القول بالعموم، فإن الفاسق لا يقطع بحصول العفو.

وعن الوجهين الآخرين: بأن هذه الآيات مشروطة بعدم العفو كما أنّها مشروطة بعدم التوبة اتفاقاً، وذلك للجمع بين آيات الوعيد والوعد. وأيضاً المعارضة بآيات الوعد. وأيضاً بالمنع من العموم.

/ [[ص ٤٤٣]] ولو سلّم أنّها موضوعة له، لكنّها غير موضوعة له قطعاً، ولو كان كذلك لكنّها غير مراد منها العموم قطعاً.

المقصد الثاني: في التوبة:

وقد حدّ أبو هاشم التوبة بأنّها الندم على المعصية والعزم على ترك المعادة، لأنّ التوبة بذل الوسع، ولا يكون الشخص باذلاً بوسعه إلا إذا عزم على ترك المعادة مع ندمه على السالف. وجماعة جعلوا العزم على ترك المعادة شرطاً فيها لا جزءاً، ومحمود لم يجعله شرطاً ولا جزءاً.

[٩/٢٤٤] مسألة: التوبة إن كانت من فعل القبيح المتضمّن لإيصال الضرر إلى الغير، فإن كان ظلماً وما أشبهه من القذف

وغيره، فإنّه لا تصحّ قبل الخروج إلى المظلومين من حقوقهم أو إلى وراثتهم أو الاستيتاب من المظلومين، وإن لم يتمكّن في الحال من ذلك عزم على أدائه متى أمكن، وإن كان إيصالاً فلا تصحّ التوبة إلا بعد أن يبيّن لمن أضلّه بطلان قوله.

وإن لم يتضمّن القبيح إيصال الضرر إلى الغير كفى في التوبة الندم والعزم.

وإن كانت من إخلال بواجب وكان يصحّ أدائه في كل وقت كالزكاة لم تصحّ إلا بعد أدائه مع المكنة، وإن اختصّ بوقت وكان ممّا يصحّ قضاؤه كالصلاة لم تصحّ إلا بعد الاشتغال في القضاء مع المكنة، وإن لم يكن ممّا يصحّ قضاؤه كالعيد كفى الندم والعزم.

واعلم أنّ التوبة إنّما تصحّ عن القبيح إذا وقعت ندماً عليه لأجل قبحه، وهذا ظاهر، فإنّ جهة القبح جهة صرف. ولأنّ من تاب عن الخمر لأجل ضرره به لا يعدّ تائباً، وكذلك من ترك القبيح للخوف من النار، ولولا خوفه منها لفعله، فإنّ توبته غير صحيحة، وكذا القول في ترك الواجب.

ومن الناس من قال: يجب أن يندم على القبيح لقبحه ولوجه قبحه، [ويتفرّع على هذا الخلاف].

[١٠/٢٤٥] مسألة: هي أنّ التوبة هل تصحّ من / [[ص ٤٤٤]] قبيح دون قبيح أم لا؟

ذهب أبو عليّ إلى جوازه وادّعى الإجماع عليه، وذهب أبو هاشم إلى المنع منه، وحكى قاضي القضاة قول أبي هاشم عن أمير المؤمنين عليه السلام وعن أولاده كعليّ بن موسى الرضا عليه السلام.

حجّة أبي هاشم أنّ القبيح إنّما ترك لقبحه، فيجب ترك ما ساواه في العلّة، كمن يقول: لا أكل الرّمانة لحموضتها، فإنّه يجب أن لا يأكل كلّ رّمانة حامضة.

واحتجّ أبو عليّ بأنّ الإتيان بواجب دون واجب صحيح إجماعاً، فإنّ من صام ولم يصلّ صحيح صومه. [وكذا التوبة عن قبيح دون قبيح مثله]. وبيان الشرطيّة: أنّه كما تجب التوبة من القبيح لقبحه، كذلك إنّما يجب فعل الواجب لوجوبه، فإنّ لزوم من اشتراك القبائح في العلّة أن لا تصحّ التوبة من البعض، لزوم من اشتراك الواجبات في العلّة ألا يصحّ البعض.

قال أبو هاشم: الفرق واقع بين الفعل والترك، فإنّ تارك الرّمانة لحموضتها ترك الجميع، وليس الأكل لها للحموضة أكلاً للجميع، وهذا المثال باطل، لأنّ المنع من الأكل في صورة الترك

فلما سقط الدم علمنا أنّها خرجت عن التأثير في استحقاق العقاب.

اعترض عليهم في الأوّل بأنّ له طريقاً غير التوبة، وهي العفو أو استكثاره من الطاعات على رأيهم بحيث يزيد ثوابه على عقابه فيسقط عقابه، ومع تسليم عدم الطريق يمنع عدم استحقاق الثواب والعقاب، فإنّ العقاب عندنا منقطع.

وفي الثاني بالمنع من وجوب قبول الاعتذار، ولو سلّم فالقياس على الشاهد غير متين، مع أنّه منقوض، فإنّ القبح يقتضي الذمّ ولا يقتضي العقاب كما في حقّه تعالى، فلم لا يخرج القبح عن مؤثريته في استحقاق الذمّ شاهداً ولا يخرج عن مؤثريته في استحقاق العقاب؟

احتجّ الآخرون بأنّ وجوب السقوط إن كان لوجوب القبول وجب أن يكون من أساء إلى غيره بأعظم الإساءات ثمّ اعتذر إليه ولم يقبل اعتذاره يذمّه العقلاء، وليس كذلك، وإن كان لأنّ الثواب المستحقّ بها أكثر من العقاب بها فهو باطل، لما مرّ من إبطال التحابط.

والأوائل قالوا: إنّ التعلّق بالجسمانيّات ممّا يوجب التعذّب، لاشتغال النفس بها عن المعقولات الملائمة لها، فالتوبة ندم على ذلك التعلّق وإقلاع عنه، فهو مسقط للعقاب، لأنّه يدلّ على التفات النفس إلى المعقولات.

[١٣/٢٤٨] مسألة: ذهب الشيخ إلى أنّ التوبة مسقطه للعقاب لذاتها، وذهب قوم إلى أنّها مسقطه له بكثرة ثوابها.

احتجّ المشايخ بأنّ من أساء وبالغ في الاعتذار قبح ذمّه لا لكثرة استحقاق المدح بالاعتذار، لأنّه لو كان كذلك لكان ذلك بالإحسان إليه بعد الإساءة، فكان يجب أن لا يسقط الذمّ إلّا بالإحسان، فلما سقط مطلقاً علمنا أنّها مسقطه بنفسها.

واحتجّ المخالف بأنّها لو أسقطت العقاب بنفسها لأسقطه في الدار الآخرة.

[ص ٤٤٧] والجواب: المعارضة، فإنّها لو أسقطته بكثرة الثواب لأسقطته في الدار الآخرة.

لا يقال: لا استحقاق بها في الدار الآخرة، لأنّها ملجأ إليها. لأنّ نقول: فلا يستحقّ سقوط العقاب بها، لأنّه ملجأ إليها، لأنّه نادم على المعصية لا لقبحها.

هو الحموضة، فلذلك وجب العموم، وأمّا في صورة الفعل فليس المقتضي للأكل هو الحموضة لا غير، بل مع دواعٍ فلا يجب العموم.

واعلم أنّ ما قال أبو هاشم لازم ولا خلاص عنه إلّا بالقول بأنّ التوبة إنّما تجب عن القبيح لقبحه ولوجه قبحه، ولا شكّ في أنّ القبائح لا تتشابه في وجوه القبح وإنّ تشابهت في القبح، وألزموا أبو هاشم خرق الإجماع في صورة اليهودي إذا سرق حبة وتاب عن اليهوديّة / [ص ٤٤٥] ولم يتب عن السرقة، فإنّ توبته مقبولة إجماعاً.

[١١/٢٤٦] مسألة: التوبة واجبة، أمّا عن الكبائر فلائها دافعة للضرر الذي هو العقاب فتكون واجبة، وأمّا مطلقاً فبالسمع كقوله تعالى: ﴿تُوبُوا إِلَى اللَّهِ تَوْبَةً نَّصُوحًا﴾ [التحریم: ٨]، وما علّم من دين الأنبياء ﷺ من وجوب التوبة. واختلفوا في المعصية إذا تاب عنها ثمّ ذكرها من بعد هل يجب التوبة عنها؟

قال أبو هاشم: لا يجب، وأوجه آخرون. حجّة أبي هاشم أنّ الواجب قد فعل فيسقط التعبد به. واحتجّ الآخرون بأنّه إذا ذكرها، فإنّ وجد من نفسه الاستمرار عليها وذلك لا يكون إلّا بتجديد التوبة، فيكون تجديدها واجباً، وإن لم يجد وجب تجديدها، لأنّ الآتي بالتوبة لا يعلم سقوط العقاب بها فيجب تجديدها. وفي هذا ضعف.

[١٢/٢٤٧] مسألة: ذهبت المعتزلة إلى أنّ سقوط العقاب عند التوبة واجب، وقالت المرجئة: إنّها تفضّل.

احتجّت المعتزلة بوجهين:

الأوّل: أنّ القول بعدم سقوط العقاب يقتضي قبح التكليف في حقّ العاصي، لأنّه إنّما يحسن توصلاً إلى الثواب، والثواب لا يجامع استحقاق العقاب، فلو لم يكن له طريق إلى التخلّص من العقاب لقبح تكليفه.

الثاني: أنّه يجب سقوط الذمّ عقيب التوبة، فيجب سقوط العقاب الذي هو المعلول الآخر.

أمّا الأوّل، فلأنّ من أساء إلى غيره واعتذر إليه وعرف صدق اعتذاره وجب عليه أن يسقط ذمّه على تلك الإساءة، ومتى ذمّه ذمّه العقلاء.

[ص ٤٤٦] / وأمّا الثاني، فلأنّ المقتضي لها معاً المعصية،

المقصد الثالث: في الشفاعة:

اتَّفَقَ المسلمون على ثبوت الشفاعة لنبينا ﷺ، واختلافوا، فذهبت المعتزلة إلى أن الشفاعة إنما هي للمؤمنين في زيادة المنافع، وذهب غيرهم إلى أنها تكون للفَسَّاق في سقوط عقابهم. وهو الحقُّ عندي، لوجوه:

أحدها: أن الشفاعة لا تُفهم إلا في إسقاط العقاب.

الثاني: أن طلب المنافع للغير لو كان شفاعة لكننا شافعين في

الرسول ﷺ.

لا يقال: الرتبة معتبرة بين الشافع والمشفوع فيه.

لأننا نقول: لو اعتبرت بينهما لاعتبرت بين الشافع والمشفوع إليه، والتالي باطل، لأن النبي ﷺ شفع إلى بريرة، وهي أخفض منه.

الثالث: ما نُقِلَ عنه ﷺ من قول: «أدخرت شفاعتي لأهل

الكبائر من أمتي».

الرابع: أن الشفاعة إنما هي للمحتاج الذي هو الفاسق، أما

المستغني فالشفاعة له عبث.

واحتجوا بقوله تعالى: ﴿مَا لِلظَّالِمِينَ مِنْ حَمِيمٍ وَلَا شَفِيعٍ

يُطَاعُ﴾ [غافر: ١٨]، وبقوله تعالى: ﴿وَمَا لِلظَّالِمِينَ مِنْ

أَنْصَارٍ﴾ [البقرة: ٢٧٠].

/ [[ص ٤٤٨]] والجواب: المنع من العموم والحمل على

الكافرين جمعاً بين الأدلة. ولأن نفي الشفيع المطاع لا يستلزم نفي

مطلق الشفيع، لأن المفهوم من المطاع الشفيع الذي يكون فوق

المشفوع إليه، ولا أحد فوقه تعالى. والناصر يُطلق على المغالب

المدافع، وهو منتفٍ بخلاف الشافع.

\*\*\*

تسليك النفس / العلامة الحلي (ت ٧٢٦هـ):

/ [[ص ٢١٩]] ذهب المعتزلة ومن وافقها من الإمامية إلى أن

العلم بدوام الثواب والعقاب عقليٌّ، لأن المكلف معه يكون أقرب

إلى فعل الطاعة وترك القبائح، فيكون أدخل في باب اللطف،

فيكون أدخل في باب الوجوب. ولأن المقتضي للثواب والعقاب

والمدح والذم هو الطاعة والمعصية، فلمَّا كان المدح والذم دائمين

وجب دوام الآخرين، لاستلزام دوام المعلول دوام علته المستلزم

لدوام معلولها.

ذهبت المرجئة ومن وافقها من الإمامية إلى أنه سمعيٌّ.

تنبيه:

يجوز توقُّف الثواب على شرط، وإلا لكان من عرف الله تعالى

ولم ينظر في أمر النبي فلم يعرفه، مستحقاً للثواب، والتالي باطل

إجماعاً، فالمقدَّم مثله. بيان الشرطية: أن معرفة الله تعالى طاعة

مستقلة بنفسها، فلو لم يكن الاستحقاق مشروطاً لزم إثابة المكذب

للنبي، وهو باطل.

/ [[ص ٢٢٠]] تذييب:

استحقاق الثواب مشروط بالموافاة أو ساقط بالعقاب، لقوله

تعالى: ﴿لَئِنْ أَشْرَكْتَ لَيَحْبَطَنَّ عَمَلُكَ﴾ [الزمر: ٦٥]، وليس لأنَّ

العمل وقع باطلاً، لتعليق البطلان بالشرك، فإن كان الاستحقاق

ثابتاً كان معنى البطلان سقوط الثواب المستحق بالشرك المتجدد،

وإن لم يكن كان معنى بطلان العمل عدم الإتيان بشرط

الاستحقاق الذي هو الموافاة، فلم يستحق الثواب، فيكون العمل

باطلاً.

\*\*\*

أعلام الدين / الحسن الديلمي (ق ٨هـ):

/ [[ص ٤٢]] فإن قال: فهل أحد من الخلق يكافئ نعم الله

تعالى بشكر، أو يوفي حقها بعمل؟ فقل: لا يستطيع ذلك أحد من

العباد، من قبل أن الشيء إنما يكون كفوفاً لغيره إذا سدَّ مسدَّه،

وناب منابه، وقابله في قدره، ومائله في وزنه، وقد علمنا أنه ليس

من أفعال الخلق ما يسدُّ مسدَّ نعم الله عليهم، لاستحالة الوصف

لله تعالى بالانتفاع، أو تعلُّق الحوائج به إلى المجازاة.

وفساد مقال من زعم أن الخلق يحيطون علماً بغاية الإنعام من

الله تعالى عليهم والإفضال، فيتمكّنون من مقابلتها بالشكر على

الاستيفاء للواجب والإتمام.

فنعلم بهذا تقصير العباد عن مكافاة نعم الله تعالى عليهم، ولو

بدلوا في الشكر والطاعات غاية المستطاع، وحصل ثوابهم في

الآخرة تفضلاً من الله تعالى عليهم وإحساناً إليهم، وإننا سميناها

استحقاقاً في بعض الكلام، لأنه وعد به على الطاعات، وهو

الموجب له على نفسه بصادق وعده، وإن لم يتناول شرط

الاستحقاق على الأعمال، وهذا خلاف ما ذهب إليه المعتزلة، إلا

أبو القاسم البلخي، فإنه يوافق في هذا المقال، وقد تناصرت به مع

قيام الأدلة العقلية عليه الأخبار.

روى أبو عبيدة الحذاء عن أبي جعفر ﷺ، قال: قال رسول

ولا وجه لهذا التمدُّح إلاَّ توجُّهه إلى فسَّاق أهل الصلاة، بخروج المؤمنين الذين لا ذنب لهم والكفَّار عنه باتِّفاق، إذ لا ذنب لأولئك يُغفَر، والعفو عن هؤلاء غير جائز.

ولأنَّ ثواب المطيع دائم، فمَنع من دوام عقاب ما ليس بكفر، لإجماع الأُمَّة على أنَّه لا يجتمع ثواب دائم وعقاب دائم لمكَلَّف، وفساد التخالط بين المستحقِّين ممَّا بيَّناه.

ولا أحد قال بذلك، إلاَّ جوز سقوط عقاب العاصي بالعفو، أو الشفاعة المجمع / [[ص ٥٦]] عليها، ويُخصَّصها بإسقاط العقاب، ولا يقدر في ذلك خلاف المعتزلة، لحدوثه بعد انعقاد الإجماع بخلافه.

\* \* \*

اللوامع الإلهية/ المقداد السيوري (ت ٨٢٦هـ):

[[ص ٤٣٣]] الثالثة: يستحقُّ المدح والثواب لفعل الواجب لوجوبه والندوب لندبه أو لوجوهها، وترك القبيح لقبحه أو لوجهه وبفعل ضده كذلك، ويستحقُّ الذمَّ والعقاب بفعل القبيح والإخلال بالواجب.

ومنع بعضهم كون الإخلال بالواجب موجباً للذمِّ، وإلاَّ لو أُخِلَّ المكَلَّف مع ذلك / [[ص ٤٣٤]] بالقبيح يكون مستحقاً للذمِّ والمدح معاً، وهو باطل.

وجوابه: أنَّه ليس بمستبعد باعتبارين.

الثاني: الطاعة علةٌ لاستحقاق الثواب إذا كانت شاقَّة، والمعصية علةٌ لاستحقاق العقاب إذا كان تركها شاقاً.

أمَّا الأوَّل، فلاَّتْها مشقَّة التزم المكَلَّف بها، فلو لم يكن في مقابلتها نفع لزم الظلم، والمقدِّمتان ظاهرتان. ولأنَّ التكليف إنَّ لم يكن لفائدة فهو عبث لا يصدر من الحكيم، وإنَّ كان لفائدة فليست عائدة إلى المكَلَّف لتنزُّهه، ولا إلى غير فاعله لقبحه، فيكون لفاعله. وليس إضراراً به، لقبحه، فيكون للنفع. وليس في الدنيا، لأنَّ الحاصل ليس إلاَّ المشقَّة، فتكون في الآخرة. فإمَّا أن يكون ممَّا يصحُّ الابتداء به، وهو باطل، وإلاَّ لكان توسُّط التكليف عبثاً، أو لا يصحُّ الابتداء به، وهو الثواب الذي ذكرناه، وهو لاشتاله على العظيم يقبح الابتداء به، لأنَّ تعظيم من لا يستحقُّ التعظيم قبيح.

وأمَّا الثاني، فلاشتاله على اللطيفة، والल्पف واجب. أمَّا الأولى، فلأنَّ المكَلَّف إذا عرف استحقاق العقاب على المعصية

الله ﷻ: «قال الله تعالى: لا يتكل العاملون على أعمالهم التي يعطونها لثوابي، فإنَّهم لو اجتهدوا وأتعبوا أنفسهم أعمالهم في عبادتي، كانوا مقصِّرين غير بالغين [في عبادتهم كنه عبادتي، فيما يطلبون] من كرامتي، والنعيم في جنَّاتي، ورفيع الدرجات العلى في جواربي، ولكن برحمتي فليثقوا، وفضلي فليرجوا، وإلى حسن الظنِّ بي فليطمئنُّوا، فإنَّ / [[ص ٤٣]] رحمتي عند ذلك تُدرِكهم، وبمَنِّي أبلغهم رضوان [ومغفرتي وألبسهم عفوي]، وبعفوي أدخلهم جنَّتي، فإنِّي أنا الله الرحمن الرحيم، بذلك تسمَّيت».

وعن عطا بن يسار، عن أمير المؤمنين ع، قال: «يوقف العبد بين يدي الله، فيقول لملائكته: قيسوا بين نعمي عليه وبين عمله. فتستغرق النعم العمل، فيقول: هبوا له النعم، وقيسوا بين الخير والشرِّ منه، فإنَّ استوى العملان أذهب الله الشرَّ بالخير وأدخله الجنة، وإنَّ كان له فضل أعطاه الله بفضله، وإنَّ كان عليه فضل - وهو من أهل التقوى، ولم يشرك بالله تعالى - فهو من أهل المغفرة، يغفر الله له برحمته إنَّ شاء ويتفضَّل عليه بعفوه».

وعن سعد بن خلف، عن أبي الحسن ع، أنَّه قال له: «عليك بالجدِّ والاجتهاد في طاعة الله، ولا تُخرج نفسك من حدِّ التقصير في عبادة الله وطاعته، فإنَّ الله تعالى لا يُعبَد حقَّ عبادته».

\* \* \*

[[ص ٥٥]] والوجه في حسن التكليف كونه تعريضاً للثواب الذي من حقِّه ألاَّ يحسن الابتداء به من دون العلم باستحقاق العقاب ودوامه.

وإنَّما يُعلَم أنَّ الثواب دائم والعقاب مستحقُّ ودائم بالكفر، ومنقطع بما دونه، من جهة السمع.

والمستحقُّ من الثواب ثابت لا يزيله شيء، لأنَّه حقُّ واجب في حكمته سبحانه، لا يجوز فيها منعه، (وإلاَّ سقوط بندم أو زائد) عقائد، لاستحالة ذلك، لعدم التنافي بين الثواب وبينهما، لعدم الجميع، وإحالة التنافي بين المعدومات.

وعقاب الفسق يجوز إسقاطه تفضُّلاً بعفو مبتدأ وعند الشفاعة، لجوازه. وعند التوبة، لأنَّه حقُّ له تعالى إليه قبضه واستيفاؤه، وإسقاطه إحسان إلى المعفو عنه.

وقد ورد الشرع مؤكِّداً لأحكام العقول، فمن ذلك تمدُّحه سبحانه في غير موضع من كتابه بالعفو والغفران، المختصِّين بإسقاط المستحقِّ في اللغة والشرع.

السرور بالشكر وغناهم بالثواب عن فعل القبائح. وأمّا العقاب، فلائنه أدخل في الزجر عن القبيح، فيكون لطفاً.

إن قلت: أهل النار تاركون للقبائح، وذلك تكليف يستدعي جزاءً، فإن أوصل نافي الخلوص، وإلا لزم الإخلال بالواجب.

أجيب بأنهم ملجئون، وشرط الجزاء الفعل اختياراً.

/ [[ص ٤٣٦]] الثالث: يجوز توقّف الثواب على شرط، إذ لولاه لأُثيب العارف بالله مع جهله بالنبي ﷺ، وهو باطل إجماعاً. وبيان الشرطيّة بأنّ المعرفة طاعة مستقلّة. ومنعها قوم، وإلا لكان المدح مشروطاً.

ومنع كون المعرفة طاعة مستقلّة، بل هي جزء الإيمان الذي هو الطاعة.

أجيب عن الأوّل بأنّه جاز كون أحد المعلولين مشروطاً بشرط دون الآخر.

وعن الثاني بأنّ الثواب يُستحقّ على الأجزاء كاستحقاقه على المجموع، ولهذا يثاب من عرف الله تعالى ثمّ مات مجتهداً قبل عرفانه بالنبي ﷺ.

الرابع: أنّه مشروط بالموافاة، أي ببقائه على الأمور المعترية فيه إلى حين الموت. وخالف قوم وقالوا: إنّ الطاعة سبب تامّ في الاستحقاق، فحال حصولها يستحقّ الثواب.

لنا قوله تعالى: ﴿لَيْسَ أَشْرَكَتَ لِيَحْبَطَنَّ عَمَلُكَ﴾ [الزمر: ٦٥].

وجه الدلالة: أنّ العمل الذي يعقبه الشرك لم يقع باطلاً في نفسه، وإلا لما علّق بطلانه على الشرك، فيكون صحيحاً، فلو كان علّة في استحقاق الثواب مطلقاً، لكان سقوطه إمّا لذاته، وهو باطل، وإلا لما علّق، أو للكفر المتعقّب، وهو باطل أيضاً، لبطلان الإحباط، أو لعدم الموافاة، وهو المطلوب، إذ لا رابع اتفاقاً.

الرابع: الحقّ عندنا أنّه يجوز أن يجتمع استحقاق الثواب والعقاب معاً، ويوصلان على التعاقب كما يجيء، وقالت المعتزلة بعدم جوازه، فلو فعل المكلف طاعة ومعصية معاً اختلفوا في حاله، فقال الجبائي: إنّ المتأخّر يسقط المتقدّم سواء ساواه أو زاد أو نقص، ويُسمّيه إحباطاً إن تأخّرت المعصية، وتكفيراً إن تأخّرت الطاعة.

وقال ابنه: أيها كان أكثر أسقط الآخر سواء تقدّم أو تأخّر، ونُقِلَ عنه قول آخر وهو أنّها إن تساوى تساقطا، وإن تفاوتتا أسقط الأقلّ ما قابله وسقط، ويبقى الزائد / [[ص ٤٣٧]]

كالخمسة يسقط خمسة من ستة وتسقط هي ويبقى واحد.

يبعد عن فعلها، وهو ظاهر. وأمّا الثانية، فقد سبقت. ولدلالة السمع في البابين بقوله: ﴿جَزَاءً بِمَا كَانُوا يَعْمَلُونَ﴾ [الأحقاف: ١٤]، وخالفت الأشاعرة فيها بناءً على عدم صدور الفعل عن العبد، وأنّه لا حاكم عليه تعالى، وقد أبطلناها. والبلخي في الأوّل، محتجّاً بأنّ الطاعة وقعت شكراً لأنعام عظيمة، فيكون الفاعل لها مؤدياً للواجب، فلا يستحقّ عليه شيئاً، بل الثواب تفضّل منه تعالى.

والجواب: أنّه يقبح في الشاهد أن ينعم الإنسان على غيره، ثمّ يكلفه ويوجب عليه شكره ولا يُعوّضه ولا يثيبه، ويعدّ ذلك نقصاً في المنعم، فلا يُنسب إلى أكرم الأكرمين.

/ [[ص ٤٣٥]] الثالث: في أحكامها، وهي أقسام:

الأوّل: اتّفتت الإماميّة والمعتزلة على دوامها، وأنّ العلم به عقلي. وقالت المرجئة والأشاعرة: سمعي. والمختار الأوّل، لوجه:

الأوّل: أنّ العلم بذلك باعث للعبد على إيقاع الطاعة وارتفاع المعصية، فيكون لطفاً، واللطف واجب.

الثاني: أنّ فاعل الطاعة إذا لم يظهر منه ندم يستحقّ المدح دائماً، وفاعل المعصية إذا لم يظهر منه ندم يستحقّ الذمّ دائماً، فكذا استحقاق الثواب والعقاب دائماً. ولأنّ دوام أحد المعلولين يستلزم دوام الآخر، لأنّ العلّة تكون دائمة، أو في حكم الدائمة.

الثالث: لو لم يكونا دائمين لزم حصول الألم للمثاب والسرور للمعاقب بالانقطاع فيهما، واللازم باطل، لأنّه يجب خلوصهما عن الشوائب، والملازمة ظاهرة.

الثاني: يجب كونها خالصين من شوائب الضدّ، وأمّا الثواب، فلائنه لولاه لكان أنقص حالاً من العوض والتفضّل، لأنّه يجب خلوهما عن الشوائب اتفاقاً، فلو لم يكن الثواب خالياً لكانا أكمل منه، وهو باطل.

إن قلت: هذا معارض بأنّ أهل الجنّة متفاوتون في الدرجات، فالأنقص منهم يغتم بنقص درجته وبعدم اجتهاده في ازدياد الطاعة، وبأنّهم يجب عليهم شكر المنعم وترك القبيح، وهما مشقّتان.

أجيب عن الأوّل بأنّ شهوراتهم مقصورة على ما حصل لهم، فلا غمّ لفوات الزائد.

وعن الثاني بأنّ المشقّة فيهما مكسورة، بل معدومة بزيادة



والقولان باطلان، لوجوه:

الأول: أن الإحباط يستلزم الظلم، فيكون قبيحاً.

بيان الصغرى: أن من زادت إساءته يكون بمنزلة من لم يحسن، ومن زادت حسناته يكون بمنزلة من لم يسيء، فإن تساوبا يكون بمنزلة من لم يصدر منه شيء، وكل ذلك ظلم.

الثاني: قوله تعالى: ﴿فَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُ ۗ وَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ شَرًّا يَرَهُ ۗ﴾ [الزلزلة: ٧ و٨]، وعلى قولهم لم تصدق هذه الآية، وكذا قوله: ﴿مَنْ يَعْمَلْ سُوءًا يُجْزِيهِ﴾ [النساء: ١٢٣].

الثالث: أن الاستحقاقين إما أن يتنافيا لذاتيهما، أو لا. والثاني موجب لبقائهما، وهو المطلوب. والأول إما أن يتنافيا لذاتيهما، وهو باطل، لتساويهما في الماهية، فلو أثر أحدهما خاصة لزم الترجيح بلا مرجح، وإن أثر الازم اجتماع الوجود والعدم. أو لأمر لازم لكل منهما، وهو باطل أيضاً، لوجوب تساوي الماهيات المتحدة في اللوازم. أو لأمر عارض، وذلك يجوز زواله، فيزول ما به حصلت المنافاة، فجاز الاجتماع، فوجب إيصالهما، وهو المطلوب.

الرابع: أن الموازنة تستلزم تأثير المعدوم أو اجتماع الوجود والعدم، واللازم بقسميه باطل، فكذا الملزوم.

بيان الملازمة: أن الخمسة مثلاً إذا تساقطت هي والخمسة الأخرى، فإما أن يتقدم تأثير أحدهما، فيلزم الأول، لأن الثانية تكون حال تأثيرها في الأولى معدومة، أو يقتربنا فيلزم الثاني، لأن وجود كل واحد منهما ينفي وجود الآخر.

/ [[ص ٤٣٨]] الخامس: أننا سنبين أن الإيمان هو التصديق، وهو علة في استحقاق الثواب، وهو باقٍ قبل المعصية وبعدها، فإذا كانت العلة موجودة وجب وجود معلولها، وهو المطلوب، فيبطل الإحباط والموازنة معاً.

\*\*\*

النافع يوم الحشر / المقداد السيوري (ت ٨٢٦هـ):

/ [[ص ١٣٦]] في أن الثواب والعقاب مما جاء به النبي ﷺ: قال [أي العلامة الحلي]: ومن ذلك الثواب والعقاب وتفصيلها المنقولة من جهة الشرع (صلوات الله على الصادع به).

أقول: يريد أن من جملة ما جاء به النبي ﷺ الثواب والعقاب، وقد اختلف في أنها معلومان عقلاً أم سمعاً؟

أما الأشاعرة فقالوا: سمعاً.

وأما المعتزلة، فقال بعضهم بأن الثواب سمعي، إذ لا يناسب الطاعات، ولا يكافي ما صدر عنه من النعم العظيمة، فلا يستحق عليه شيء في مقابلتها. وهو مذهب البلخي. وقال معتزلة البصرة: إنه عقلي، لاقتضاء التكليف ذلك. ولقوله تعالى: ﴿جَزَاءً بِمَا كَانُوا يَكْسِبُونَ﴾ [التوبة: ٨٢].

وأوجب المعتزلة العقاب للكافر ولصاحب الكبيرة حتماً. وقد تقدم لك من مذهبنا ما يدل على وجوب الثواب عقلاً. وأما العقاب، فهو وإن اشتمل على اللطفية، لكن لا يُجزم بوقوعه في غير الكافر الذي يموت على كفره.

/ [[ص ١٣٧]] وهنا فوائد:

الفائدة الأولى: يستحق الثواب والمدح بفعل الواجب والمندوب وفعل ضد القبيح أو الإخلال به، بشرط أن يفعل الواجب لوجوبه أو لوجه وجوبه والمندوب كذلك. وكذا فعل ضد القبيح أو الإخلال به لقبحه لا لأمر آخر غير ذلك، ويستحق العقاب والذم بفعل القبيح والإخلال بالواجب.

الفائدة الثانية: يجب دوام الثواب والعقاب للمستحق مطلقاً، كما في حق من يموت على إيمانه ومن يموت على كفره، لدوام المدح والذم على ما يستحقان به، ويحصل نقيض كل واحد منهما لو لم يكن دائماً، إذ لا واسطة بينهما، ويجب أن يكونا خالصين من مخالطة الضد وإلا لم يحصل مفهومهما، ويجب اقتران الثواب بالتعظيم والعقاب بالإهانة، لأن فاعل الطاعة مستحق للتعظيم مطلقاً، وفاعل المعصية مستحق للإهانة مطلقاً.

الفائدة الثالثة: استحقاق الثواب يجوز توقيفه على شرط، إذ لولا ذلك لكان العارف بالله تعالى مع جهله بالنبي ﷺ مستحقاً له، وهو باطل، فإذن هو مشروط بالموافاة، لقوله تعالى: ﴿لَئِنْ أَشْرَكْتَ لَيَحْبَطَنَّ عَمَلُكَ﴾ [الزمر: ٦٥]، ولقوله تعالى: ﴿وَمَنْ يَرْتَدِدْ مِنْكُمْ عَنْ دِينِهِ فَيَمُتْ وَهُوَ كَافِرٌ فَأُولَئِكَ حَبِطَتْ أَعْمَالُهُمْ فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ وَأُولَئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ﴾ [البقرة: ٢١٧].

الفائدة الرابعة: الذين آمنوا ولم يلبسوا بإيمانهم بظلم أولئك يستحقون الثواب الدائم مطلقاً، والذين كفروا وماتوا وهم كفار أولئك يستحقون العقاب الدائم مطلقاً، والذي آمن وخلط عملاً صالحاً وآخر / [[ص ١٣٨]] سيئاً، فإن كان السيئ صغيراً فذلك يقع مغفوراً إجماعاً، وإن كان كبيراً فإما أن يوافق بالتوبة، فهو من أهل الثواب مطلقاً إجماعاً، وإن لم يوافق بها فإما أن يستحق ثواب

إيَّاه، أو لا. والثاني باطل، لاستلزامه الظلم، ولقوله تعالى: ﴿فَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُ﴾ [الزلزلة: ٧]، فتعيَّن الأول. فإمَّا أَنْ يثاب ثم يعاقب، وهو باطل للإجماع. على أَنَّ من دخل الجنة لا يخرج منها، فحينئذ يلزم بطلان العقاب، أو يعاقب ثم يثاب، وهو المطلوب. ولقوله ﷺ في حق هؤلاء: «يخرجون من النار وهم كالحمم أو كالفحم، فيراهم أهل الجنة، فيقولون: هؤلاء جهنميون، فيؤمر بهم فيغمسون في عين الحيوان، فيخرجون ووجوههم كالبدر في ليلة تمامة».

وأما الآيات الدالة على عقاب العصاة والفجار وخلودهم في النار، فالمراد بالخلود هو المكث الطويل، واستعماله بهذا المعنى كثير. والمراد بالفجار والعصاة الكاملون في فجورهم وعصيانهم وهم الكفار، بدليل قوله تعالى: ﴿أُولَئِكَ هُمُ الْكٰفِرَةُ الْفٰجِرَةُ﴾ [عبس: ٤٢]، توفيقاً بينه وبين الآيات الدالة على اختصاص العقاب بالكفار، نحو قوله تعالى: ﴿إِنَّ الْخٰزِيَةَ الْيَوْمَ وَالسُّوءَ عَلَى الْكٰفِرِينَ﴾ [النحل: ٢٧]، وغير ذلك من الآيات.

\* \* \*



## حرف الجيم

١٢٠ - الجاحظ:

الفصول المختارة/ الشيخ المفيد (ت ٤١٣هـ):

[[ص ٢٨٦]] وسمعت الشيخ (أدام الله عزه) يقول: ومما يشهد بأن آل محمد (صلوات الله عليهم) أحق بمقام النبي ﷺ ممن عداهم من سائر الناس في النظم الذي قد ضمن أوفى الاحتجاج، قول الكميت بن زيد الأسدي رضي الله عنه:  
يقولون لم يُورث ولولا تراثه

لقد شركت فيه بكيل وأرحب

وعك ولحم والسكون وحمير

وكندة والحَيَّان بكر وتغلب

ولا انتشلت عضوين منها يجابر

وكان لعبد القيس عضو مورب

ولا انتقلت من خندف في سواهم

ولا اقتدحت قيس بها ثم أثقبوا

ولا كانت الأنصار فيها أدلة

ولا غيباً عنها إذ الناس غيب

هم شهدوا بدرأ وخبير بعدها

ويوم حنين والدماء تصبب

وهم رثموها غير ظئر وأشبلوا

عليها بأطراف القنا وتحدبوا

فإن هي لم تصلح لحَيِّ سواهم

فإن ذوي القربى أحق وأوجب

/ [[ص ٢٨٧]] وقد كان الجاحظ قال في بعض كتبه بجعله

وتعصبه على الشيعة وعناده: إنه لولا الكميت وما احتج به في هذا

القول لم تعرف الشيعة وجه الحجّة في تقديم آل محمد رضي الله عنهم. وهذا

ينضاف إلى حماقاته في الديانة واختياراته الملائمة لسخف عقله،

وكيف يجوز أن يذهب مثل هذا على الشيعة وأمير المؤمنين علي بن

أبي طالب رضي الله عنه إمام الشيعة قد احتج به على معاوية في جواب

كتابه إليه الذي يقول فيه: (لكل الخلفاء حسدت وعلى كلهم

بغيت تقاد إلى بيعتهم وأنت كاره كما يقاد الجمل المخشوش)، فأجابه أمير المؤمنين رضي الله عنه عن هذا الفصل بأن قال له:

«حاشا لله أن يكون الحسد من خلقي والبغي من شيمتي، بل ذلك من خلقك وخلق أهلك وأهل بيتك وشيئتهم إذ حسدتم رسول الله صلى الله عليه وآله على ما آتاه الله من فضله، فنصبتهم له الحرب وكنتم أصحاب رايات أعدائه في كل موطن وبغيتهم عليه حتى أظفره الله بكم»، في كلام يتصل بهذا.

ثم قال رضي الله عنه: «أما كراهتي لأمر القوم فإنني لست أتبرأ منه ولا أنكره، وذلك أن رسول الله صلى الله عليه وآله قبضه الله إليه ونحن أهل بيته أحق الناس به، فقلنا: لا يعدل الناس عنا ولا يبخسوننا حقنا، فما راعنا إلا والأنصار قد صارت إلى سقيفة بني ساعدة يطلبون هذا الأمر، فصار أبو بكر إليهم وعمر فيمن تبعهما، فاحتج أبو بكر عليهم بأن قريشاً أولى بمقام رسول الله صلى الله عليه وآله منهم لأن رسول الله صلى الله عليه وآله من قريش، وتوصل بذلك إلى الأمر دون الأنصار، فإن كانت الحجّة لأبي بكر بقريش فنحن أحق الناس برسول الله صلى الله عليه وآله ممن تقدمنا لأننا أقرب من قريش كلها إليه وأخصهم به، وإن لم يكن لنا حق مع القرابة فالأنصار على دعواهم»، في كلام يتلو هذا لا حاجة بنا إلى إيراده في هذا المكان.

/ [[ص ٢٨٨]] وإثماً نظم الكميت معنى كلام أمير المؤمنين رضي الله عنه في منشور كلامه في الحجّة على معاوية، فلم يزل آل محمد رضي الله عنهم بعد أمير المؤمنين رضي الله عنه يحتجون بذلك، ومتكلمو الشيعة قبل الكميت وفي زمانه وبعده، وذلك موجود في الأخبار المأثورة والروايات المشهورة.

ومن بلغ إلى الحد الذي بلغه الجاحظ في البهت سقط كلامه ولم يجد فرقاً بينه وبين من قال: إن أول من فتح باب الحجّة للمعتزلة في مذاهبها بشر بن المعتمر في شعره، وأنهم كانوا قبل ذلك مقلّدة، ومن تعاطى منهم الكلام كان سخيّف الحجّة ضعيف الشبهة حتى اتفق لهم بشر وبنو الناس على شعره.

فإن قالوا: هذا بهت لأن كتب القوم موجودة قبل بشر تتضمن الحجاج والبراهين.

في بعض مسائل الاجتهاد كلمس الذكر، ورفع اليدين في التكبير، وما جرى مجراهما، ولا يدعوهم ما ظهر من خلافه العظيم، وإقدامه على ما إن لم يوجب تكفيره فأقل أحواله أن يوجب تفسيقه، ويمنع من تعظيمه إلى الطعن عليه والبراءة منه، أو إلى أن يمسك ويكف عن الأمرين.

\* \* \*

الشافعي في الإمامة (ج ٢) / السيّد المرتضى (ت ٤٣٦هـ):

[[ص ١٢٣]] وقد علمنا عادة الجاحظ فيما ينصره من المذاهب أنه لا يدع غثاً ولا سميناً ولا يغفل عن إيراد ضعيف ولا قوي، حتّى إنّه ربّما خرج إلى ادّعاء ما لا يُعرف، ودفع ما يُعرف.

\* \* \*

### ١٢١ - الجارودية:

فرق الشيعة / الحسن بن موسى النوبختي (ق ٣هـ):

[[ص ٢١]] و(فرقة) منهم يسمّون الجارودية قالوا بتفضيل عليّ عليه السلام ولم يروا مقامه يجوز لأحد سواه وزعموا أنّ من دفع عليّاً عن هذا المكان فهو كافر وأنّ الأمّة كفرت وضلّت في تركها بيعته، وجعلوا الإمامة بعده في الحسن بن عليّ عليه السلام ثمّ في الحسين عليه السلام ثمّ هي شورى بين أولادهما، فمن خرج منهم مستحقاً للإمامة فهو الإمام، وهاتان الفرقتان هما اللتان ينتحلان أمر زيد بن عليّ بن الحسين، وأمر زيد بن الحسن بن عليّ بن أبي طالب، ومنها تشعبت صنوف (الزيدية).

\* \* \*

### ١٢٢ - الجبر:

الهداية / الشيخ الصدوق (ت ٣٨١هـ):

[[ص ١٧]] ويجب أن يُعتقد أنّ الله تبارك وتعالى لم يُفوّض الأمر إلى العباد، ولم يجبرهم على المعاصي، / [[ص ١٨]] وأنّه لم يُكلّف عباده إلّا دون ما يطيقون، كما قال الله ﷻ: ﴿لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا﴾ [البقرة: ٢٨٦]. وقال الصادق عليه السلام: «لا جبر ولا تفويض بل أمر بين أمرين».

\* \* \*

التوحيد / الشيخ الصدوق (ت ٣٨١هـ):

[[ص ٤٠٢]] قال مصنّف هذا الكتاب ﷺ: قوله عليه السلام: «إنّ الله يهدي ويضلّ»، معناه أنّه ﷻ يهدي المؤمنين في القيامة إلى الجنة، ويضلّ الظالمين في القيامة عن الجنة، إنّما قال ﷻ: «إنّ

قيل لهم: وما أتى به جاحظكم بهت وعناد، لأنّ أصول الشيعة ورواياتهم وكُتّب السيرة والمصنّفات في الأثر قبل الكميت موجودة فيها احتجاج آل محمّد عليه السلام بالقرابة واعتمادهم في اللصوق بالرسول ﷺ والاختصاص به في النسب، ومن نظر في كتب السقيفة وقول شيعة الصحابة عرف ذلك وأغناه عن غيره.

مع أنّ من زعم أنّ احتجاج العلوية والشيعة بالقرابة شيء محدث، لم يكن في منزلة من يُناظر لأنّه يدفع الاضطرار، إذ الجماعة كلّها مطبقة على ذلك وقد صار سبقها إليه من جهة العادة كالطبع الذي لا يتوهّم من صاحبه خلاف موجب لاتّفاقها بلسان واحد على التعلّق به والاعتقاد عليه.

\* \* \*

الشافعي في الإمامة (ج ١) / السيّد المرتضى (ت ٤٣٦هـ):

[[ص ٩٢]] وغلط الجاحظ قبيح في المعرفة، واعتقاده استحالة أن يقدر الله تعالى على إعدام الأجسام، وقوله: (إنّ الله لا يُخلّد كافراً في النار ولا يُدخله إليها، وإنّ النار هي التي تُدخل الكفّار إليها)، حتّى حكي عن بعض أصحابه وقد سُئل عن معنى هذا القول: وكيف صارت النار تُدخل الكفّار نفسها؟ فقال: (لأنّهم عملوا أعمالاً صارت أجسادهم إلى حال لا يمتنع النار إذا جاورتها في القيامة من اجتذابها إليها بطباعها).

\* \* \*

[[ص ٩٥]] ومن عجيب أمر هؤلاء القوم، وقبيح تعصّبهم أنّهم يناقضون شيخهم أبا عثمان الجاحظ في المعارف والطباع، وهما أصلان من أصول الدّين كبيران ليس الغلط فيهما يسيراً، وفي تضليله لوجوه الصحابة، والشهادة عليهم بتكلّف ما لا يعينهم، والذهاب عمّا يهّمهم، ثمّ في سلبه أمير المؤمنين عليه السلام مرتبته في الفضل، ودفعه أكثر ما روي من فضائله ومناقبه، وتأوّل ما استحيى هو من دفعه المتأوّل الذي يُجرّجه به عن الشهادة بالفضل، والقضاء بالتقدّم حتّى أخرجه ذلك إلى القدح في إمامته في الكتاب المعروف بـ(المروانية)، وإقامة المعاذير لمعاوية في حربه، وخلع طاعته، إلى غير ما ذكرناه من الأمور التي لا يقدم عليها مسلم، ولا يتحاسن على التظاهر بها مؤمن ولا متدّين، وهم في كلّ ذلك يذكرونه بأحسن الذكر! ويثنون عليه بأفضل الثناء، ولا يجرون ذكره / [[ص ٩٦]] إلّا مع مشيختهم، وتشيختهم له ورغبتهم إلى الله تعالى في الرضوان عليه، حتّى كأنّهم إنّما يناقضونه

عن أفعال العباد؟ فقال: «كُلُّ ما وعد الله، وتوَعَّد عليه، فهو من أفعال العباد».

وقال: حَدَّثني أبي، عن أبيه، عن الحسين عليه السلام، قال: قال رسول الله ﷺ - في بعض كلامه -: «إنَّما هي أعمالكم تردُّ إليكم، فمن وجد خيراً فليحمد الله، ومن وجد غير ذلك فلا يلو منْ إلا نفسه».

\* \* \*

تصحيح اعتقادات الإمامية / الشيخ المفيد (ت ٤١٣ هـ):

/ [[ص ٤٦]] فصل: في الفرق بين الجبر والتفويض:

قال الشيخ أبو جعفر عليه السلام: لا جبر ولا تفويض، بل أمر بين أمرين.

وروى في ذلك حديثاً مرسلًا، قال: فقيل: وما أمر بين أمرين؟ قال: مثل رجل رأته على معصية فنهيته فلم ينته فتركته ففعل تلك المعصية، فليس حيث لم يقبل منك فتركته كنت أنت الذي أمرته بالمعصية.

قال الشيخ المفيد (عليه الرحمة): الجبر هو الحمل على الفعل والاضطرار إليه بالقهر والغلبة، وحقيقة ذلك إيجاد الفعل في الخلق من غير أن يكون لهم قدرة على دفعه والامتناع من وجوده فيه، وقد يُعبَّر عمَّا يفعله الإنسان بالقدرة التي معه على وجه الإكراه له على التخويف والإلجاء أنَّه جبر، والأصل فيه ما فعل من غير قدرة على امتناعه منه حسب ما قدَّمناه، وإذا تحقَّق القول في الجبر على ما وصفناه كان مذهب أصحاب المخلوق هو بعينه، لأنَّهم يزعمون [كان] / [[ص ٤٧]] مذهب الجبر هو قول من يزعم [أنَّ الله تعالى خلق في العبد الطاعة من غير أن يكون للعبد قدرة على ضدِّها والامتناع منها، وخلق فيه المعصية كذلك، فهم المجبرَّة حقًا] والجبر مذهبهم على [التحقيق].

والتفويض هو القول برفع الحظر عن الخلق في الأفعال والإباحة لهم مع ما شاءوا من الأعمال، وهذا قول الزنادقة وأصحاب الإباحات.

والواسطة بين هذين القولين أنَّ الله تعالى أقدر الخلق على أفعالهم ومكَّنهم من أعمالهم، وحدَّ لهم الحدود في ذلك، ورسم لهم الرسوم [ونهاهم عن] القبائح بالزجر والتخويف، والوعد والوعيد، فلم يكن بتمكينهم من الأعمال مجبراً لهم عليها، ولم يُفَوِّض إليهم الأعمال لمنعهم من أكثرها، ووضع الحدود لهم فيها

الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ يَهْدِيهِمْ رَبُّهُمْ بِإِيمَانِهِمْ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهِمُ الْأَنْهَارُ فِي جَنَّاتِ النَّعِيمِ ﴿٩﴾ [يونس: ٩]، وقال ﷺ: ﴿وَيُضِلُّ اللَّهُ الظَّالِمِينَ﴾ [إبراهيم: ٢٧].

\* \* \*

[[ص ٤٠٤]] قال مصنّف هذا الكتاب: إنَّ الله ﷻ إنَّما يريد بعبد سوءاً لذنب يرتكبه فيستوجب به أن يطبع على قلبه ويوكل به شيطاناً يضلُّه، ولا يفعل ذلك به إلا باستحقاق، وقد يوكل ﷻ بعبد مَلَكًا يُسَدِّده باستحقاق أو تفضُّل، و﴿يَخْتَصُّ بِرَحْمَتِهِ مَنْ يَشَاءُ﴾ [البقرة: ١٠٥]، وقال الله ﷻ: ﴿وَمَنْ يَعِشْ عَنْ ذِكْرِ الرَّحْمَنِ نُقِيضْ لَهُ شَيْطَانًا فَهُوَ لَهُ قَرِينٌ﴾ [الزخرف: ٣٦].

\* \* \*

الاعتقادات / الشيخ الصدوق (ت ٣٨١ هـ):

[[ص ٦]] [[٥]] باب الاعتقاد في نفي الجبر والتفويض:

قال الشيخ أبو جعفر (رحمة الله عليه): اعتقادنا في ذلك قَوْلُ الصَّادِقِ عليه السلام: «لَا جَبْرَ وَلَا تَفْوِيضَ، بَلْ أَمْرٌ بَيْنَ أَمْرَيْنِ». فَقِيلَ لَهُ: وَمَا أَمْرٌ بَيْنَ أَمْرَيْنِ؟

قَالَ: «ذَلِكَ مَثَلُ رَجُلٍ رَأَيْتَهُ عَلَى مَعْصِيَةٍ فَنَهَيْتَهُ فَلَمْ يَنْتَهَ، فَتَرَكْتَهُ فَفَعَلَ تِلْكَ الْمَعْصِيَةَ، فَلَيْسَ حَيْثُ لَا يَقْبَلُ مِنْكَ فَتَرَكْتَهُ كُنْتَ أَنْتَ الَّذِي أَمَرْتَهُ بِالْمَعْصِيَةِ».

\* \* \*

الحكايات في مخالفة المعتزلة / الشيخ المفيد (ت ٤١٣ هـ):

[[ص ٨٣]] قلت له: فإنَّهم يدَّعون: أنَّ الجماعة كانت تدين بالجبر، والقول بالرؤية، حتَّى نُقِلَ عن جماعة من المتأخِّرين منهم المعتزلة عنَّا ذلك. فهل معنا رواية بخلاف ما ادَّعوه؟

فقال: هذا - أيضاً - (تخرُّص علينا) كالأوَّل. ما دان (أحد من) أصحابنا قطُّ بالجبر، إلا أن يكون عامِّياً لا يعرف تأويل الأخبار، أو شاذًّا عن جماعة الفقهاء / [[ص ٨٤]] والنظر.

والرواية في العدل، ونفي الرؤية، عن آل محمَّد عليهم السلام أكثر من أن يقع عليها الإحصاء.

أخبرني أبو محمَّد سهل بن أحمد الديباجي، قال: حدَّثنا أبو محمَّد قاسم بن جعفر بن يحيى المصري، قال: حدَّثنا أبو يوسف يعقوب بن عليٍّ، عن أبيه، عن حجَّاج بن عبد الله، / [[ص ٨٥]] قال: (سمعت أبي يقول): سمعت جعفر بن محمَّد عليه السلام - وكان أفضل من رأيت من الشرفاء والعلماء، وأهل الفضل - وقد سُئِلَ:

وأمرهم بحسنها ونهاهم عن قبيحها. فهذا هو الفصل بين الجبر والتفويض على ما بيّناه.

\* \* \*

المسائل السروية/ الشيخ المفيد (ت ٤١٣ هـ):

/ [[ص ٦٩]] المسألة السابعة: [حكم من قال بالجبر وجوّز الرؤية]: ما قوله (حرس الله تعالى ظلّه) في أصحاب الإجماع من الإمامية ممن يعتقد الجبر، ويثبت إرادة الله تعالى للمعاصي والكفر، ويجوّز الرؤية على الله تعالى؟ وهل يبلغ هذا القول منهم الكفر، أم لا؟ وهل يجوز صرف الزكوات إلى ضعفائهم أم لا؟ الجواب: إنّ المجبرة كفّار لا يعرفون الله ﷻ.

ومن لا يعرف الله تعالى فهو خارج من الإيمان، لاحق بأهل الكفر والطغيان، لا ينفعه عمل يرجو به القربة إلى الله ﷻ، ولا تصحّ منهم / [[ص ٧٠]] معرفة الأنبياء والأئمة عليهم السلام.

ومن تعلّق منهم بمذهب أهل الحقّ فهو منتحل له عن طريق الهوى والالف والمنشأ والعصبية، دون المعرفة به والعلم بحقيقته. ومن كان كذلك لا يحلّ صرف الزكاة إليه.

ومن صرفها إليه فقد وضعها في غير موضعها، وهي في ذمّته حتّى يؤدّيها إلى مستحقّها من أهل المعرفة والولاية. وبالله التوفيق.

\* \* \*

كنز الفوائد (ج ١) / أبو الفتح الكراجكي (ت ٤٤٩ هـ):

/ [[ص ١١٤]] إيراد على أهل الجبر:

فصل: وقد سأل أهل العدل المجبرة عن مسألة، ألزمهم بها ما لم يجدوا فيه حيلة.

وذلك أنّهم قالوا لهم: أخبرونا عن رجل نكح إحدى المحرّمات عليه، بأحد المساجد المعظمة، في نهار شهر رمضان، وهو عالم غير جاهل، أتقولون: إنّ الله تعالى أراد منه هذا الفعل على هذه الصفة؟

قالت المجبرة: بل الله أراد.

قال لهم أهل العدل: أخبرونا عن إبليس اللعين، هل أراد ذلك أم كرهه؟

قالت المجبرة: بل، هذا إنّما يريد إبليس ويؤثره.

قال لهم أهل العدل: فأخبرونا لو حضر النبي ﷺ وعلم

بذلك أكان يريد أم يكره؟

قالت المجبرة: بل يكرهه ولا يريد.

/ [[ص ١١٥]] قال لهم أهل العدل: فقد لزمكم على هذا أن تتنوا على إبليس اللعين، وتقولوا: إنّ محمود لموافقة إرادته لإرادة الله ﷻ، وهذا ما ليس فيه حيلة لكم مع تمسّككم بمذهبكم.

[حكاية للمؤلف في مجلس بعض الرؤساء]:

وقد كنت أوردت هذه المسألة في مجلس بعض الرؤساء مستظرفاً له بها، وعنده جمع من الناس، فقال رجل ممن كان في المجلس يميل إلى الجبر: إنّ كان هذه المسألة لا حيلة للمجبرة فيها، فعليكم أنتم أيضاً مسألة لهم أخرى، لا خلاص لكم ممّا يلزمكم منها.

فقلت: وما هي؟

قال: يقال لكم: إذا كان الله تعالى لا يشاء المعصية، وإبليس يشاؤها، ثم وقعت معصية من المعاصي، فقد لزم من هذا أن تكون مشيئة إبليس غلبت مشيئة ربّ العالمين.

فقلت: إنّما تصحّ الغلبة عند الضعف وعدم القدرة، ولو كنّا نقول: إنّ الله تعالى لا يقدر أن يجبر العبد على الطاعة، ويضطرّه إليها، ويحيل بينه وبين المعصية بالقسر والإلجاء إلى غيرها، لزمنا ما ذكرت، وإلا بخلاف ذلك. وعندنا أنّ الله تعالى يقدر أن يجبر عباده، ويضطرّهم، ويحيل بينهم وبين ما اختاروه، فليس يلزمنا ما ذكرت من الغلبة.

وقد أبان الله تعالى فقال: ﴿وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَجَعَلَ النَّاسَ أُمَّةً وَاحِدَةً﴾ [هود: ١١٨]، وقال تعالى ﴿وَلَوْ شِئْنَا لَآتَيْنَا كُلَّ نَفْسٍ هُدَاهَا﴾ [السجدة: ١٣].

وإنّما لم يفعل ذلك لما فيه من الخروج عن سنن التكليف، وبطلان استحقات العباد للمدح والذمّ. فتأمّل ما ذكرت تجده صحيحاً. فلم يأت بحرفٍ بعد هذا.

/ [[ص ١١٦]] جنابة المجبرة على الإسلام:

فصل: اعلم - أيّدك الله تعالى - أنّ جنابة المجبرة على الإسلام كثيرة، وبلّيتها عظيمة، بحملها المعاصي على الله تعالى، وقولها: إنّ لا يكون إلّا ما أراد الله تعالى، وإنّه لا قدرة للكافر على الخلاص من كفره، ولا سبيل للفاسق إلى ترك فسقه، وإنّ الله تعالى قضى بالمعاصي على قوم، وخلقها لهم، وفعلها فيهم، ليعاقبهم عليها، وقضى بالطاعات على قوم، وخلقها لها، وفعلها فيهم، ليشيهم عليها.

وهذا مستعمل في الشاهد، يقول أحدنا لغيره وقد بين له الشيء وبالغ في إيضاحه وهو غير متأمل بوروده: إِنَّكَ أَصَمٌ وَأَعْمَى، فلا تستطيع كذا تسمع [قد خُتِمَ] على قلبك.

وربما تجاوز ذلك فقال له: إِنَّكَ مَيِّتٌ لا تفهم ولا تعقل، قال الله تعالى: ﴿إِنَّكَ لَا تُسْمِعُ الْمَوْتَى﴾ [النمل: ٨٠]، وفي هذا المعنى قال الشاعر:

لقد أسمعت لو ناديت حياً

ولكن لا حياة لمن تنادي

/ [[ص ١٢٠]] شبهة للمجبرة:

وقد احتجت في تصحيح قولها: إِنَّ الله تعالى خلق طائفة من خلقه ليُعَذِّبهم، بقوله سبحانه: ﴿وَلَقَدْ ذَرَأْنَا لِجَهَنَّمَ كَثِيرًا مِنَ الْجِنَّ وَالْإِنْسِ﴾ [الأعراف: ١٧٩]، قالت: فين أنه خلقهم لمجرد العذاب في النار، لا في غيره.

نقض عليهم:

يقال لهم: حمل هذه الآية على ظاهرها منافٍ للعدل والحكمة، ومباين لما وصف نفسه به من الرأفة والرحمة، ومناقض لقوله ﷻ: ﴿وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ﴾ [الذريات: ٥٦]، ولقوله تعالى: ﴿إِنَّا أَرْسَلْنَاكَ شَاهِدًا وَمُبَشِّرًا وَنَذِيرًا﴾ [الأحزاب: ٤٥]، ﴿إِنَّا أَرْسَلْنَاكَ شَاهِدًا وَمُبَشِّرًا وَنَذِيرًا﴾ [الحديد: ٢٥]، ولقوله سبحانه: ﴿لِيُؤْمِنُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ وَتُعَزِّرُوهُ وَتُوَقِّرُوهُ وَتُسَبِّحُوهُ بُكْرَةً وَأَصِيلًا﴾ [الفتح: ٨ و٩]، ولقوله سبحانه: ﴿لِيَذْكُرُوا فَأَبِي أَكْثَرِ النَّاسِ إِلَّا كُفُورًا﴾ [الفرقان: ٥٠]، ولقوله (جل اسمه): ﴿أَنْزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَالْمِيزَانَ لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ﴾ [الحديد: ٢٥]، ولقوله تبارك وتعالى: ﴿هُوَ الَّذِي يُنَزِّلُ عَلَى عَبْدِهِ آيَاتٍ بَيِّنَاتٍ لِيُخْرِجَكُم مِّنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ﴾ [الحديد: ٩]. فالواجب ردُّها إلى ما يلائم هذه الآيات المحكمات، ويوافق الحُجَجَ العقلية والبيِّنات.

/ [[ص ١٢١]] والوجه في ذلك أن يكون المراد بقوله: ﴿وَلَقَدْ ذَرَأْنَا لِجَهَنَّمَ﴾ العاقبة، فكأنه قال: ولقد ذرأناهم والمعلوم عندنا أن مصيرهم ومآل أمرهم وعاقبة حالهم دخول جهنم بسوء اختيارهم. قال الله ﷻ: ﴿فَالْتَقَطَهُ آلُ فِرْعَوْنَ لِيَكُونَ لَهُمْ عَدُوًّا وَحَرْنًا﴾ [القصص: ٨]، والمراد أن ذلك يكون أمرهم، لأنهم ما التقطوه إلا ليسروا به. وكقوله سبحانه: ﴿وَكَذَلِكَ جَعَلْنَا فِي كُلِّ قَرِيَةٍ أَكْبَرًا مُّجْرِمِيهَا لِيَمْكُرُوا فِيهَا﴾ [الأنعام: ١٢٣]، والمراد أن

وهذا الاعتقاد القبيح يسقط عن المكلف الحرص على فعل الطاعة، والاجتهاد والاجتناب عن المعصية، لأنه يرى أن اجتهاده لا ينفع، وحرصه لا يغني، بل لا اجتهاد في الحقيقة ولا حرص، لأنه مفعول فيه غير فاعل، وموجد فيه غير موجد، ومخلوق لشيء لا محيد له عنه، ومسبوق لأمر لا انفصال له منه، فأى خوفٍ مع هذا يقع؟ وأي وعيدٍ معه ينفع؟ نعوذ بالله مما يقولون، ونبرأ إليه ممَّا يعتقدون.

وأنشدت لبعض أهل العدل شعراً:

سألت المخنث عن فعله

علام تخنث يا ماذق

فقال ابتلاني بدائي العضال

وأسلمني القدر السابق

ولت الزناة على فعلهم

فقالوا بهذا قضى الخالق

وقلت لأكل مال اليتيم

[ألوماً] وأنت امرؤ فاسق

فقال وجليج في قوله

أكلت وأطعمني الرازق

/ [[ص ١١٧]]

وكلٌ يجيل على ربِّه

وما فيهم أحدٌ صادق

\*\*\*

[[ص ١١٩]] مسألة:

وقد سألت المجبرة عن معنى قول الله تعالى: ﴿صُمُّ بُكْمٌ عُمِي فَهُمْ لَا يَرْجِعُونَ﴾ [البقرة: ١٨]، وظنوا أن لهم في هذه الآية حجة يتشبثون بها.

والجواب: أن ظاهر هذه الآية يقتضي أن المنافقين كانوا بهذه الصفات، ومعلوم من حالهم أنهم كانوا بخلافها، ولا شيء أدل على فساد التعلُّق بظواهرها من أن يُعلم أن العيان بخلافه، فوجب - ضرورة - صرف الآية عن ظواهرها إلى ما يقتضيه الصواب من تأويلها.

والمراد بها أنهم لما لم ينتفعوا بهذه الحواس والآلات فيما خُلِقَتْ له، وأنعم عليهم بها لأجله، صاروا كأنهم قد سلبوها وحرموها.



وما قبل الآية يشهد بصحة هذا، وأن القوم استعجلوا عقاب الله تعالى، فقالوا: ﴿يَا نُوحُ قَدْ جَادَلْتَنَا فَأَكْثَرْتَ جِدَالَنَا فَأْتِنَا بِمَا تَعِدُنَا إِنْ كُنْتَ مِنَ الصَّادِقِينَ ﴿٣٢﴾ قَالَ إِنَّمَا يَأْتِيكُمْ بِهِ اللَّهُ إِنْ شَاءَ وَمَا أَنْتُمْ بِمُعْجِزِينَ ﴿٣٣﴾ وَلَا يَنْفَعُكُمْ نُصْحِي إِنْ أَرَدْتُ أَنْ أَنْصَحَ لَكُمْ إِنْ كَانَ اللَّهُ يُرِيدُ أَنْ يُغْوِيَكُمْ هُوَ رَبُّكُمْ وَإِلَيْهِ تُرْجَعُونَ ﴿٣٤﴾﴾ [هود: ٣٢ - ٣٤].

ووجه آخر في الآية: / [[ص ١٢٣]] وهو أنه قد كان في قوم نوح طائفة [تقول] بالجبر، فنبههم بهذا القول على فساد مذاهبهم، وقال لهم على طريق الإنكار عليهم والتعجب من قولهم: إن كان القول كما تقولون من أن الله يفعل فيكم الكفر والفساد فما ينفعكم نصحي، فلا تطلبوا مني نصحاً وأنتم على قولكم لا تتفعلون به.

\* \* \*

التبيان (ج ١) / الشيخ الطوسي (ت ٤٦٠ هـ):

[[ص ١٤٣]] فإن قيل: إذا كان معنى قوله: ﴿فِي قُلُوبِهِمْ مَرَضٌ﴾ أي شكٌ ونفاق، ثم قال: ﴿فَرَادَهُمُ اللَّهُ مَرَضًا﴾ [البقرة: ١٠] ثبت أن الله يفعل الكفر بخلاف ما تذهبون إليه.

قيل: ليس الأمر على ما ذكرتم، بل معناه: إن المنافقين كانوا كلما أنزل الله آية أو سورة كفروا بها، فازدادوا بذلك كفرةً إلى كفرهم، وشكاً إلى شكهم، فجاز لذلك أن يقال: فزادهم الله مرضاً لما ازدادوا هم مرضاً عند نزول الآيات. ومثل ذلك قوله حكايةً عن نوح: ﴿فَلَمْ يَزِدْهُمْ دُعَائِي إِلَّا فِرَارًا ﴿٦﴾﴾ [نوح: ٦]، وهم الذين ازدادوا فراراً عند دعائه، ومثل قوله: ﴿فَرَادَتْهُمْ رِجْسًا إِلَى رِجْسِهِمْ﴾ [التوبة: ١٢٥]، إنَّها أراد أنهم ازدادوا عند نزول الآية، وكقوله: ﴿فَاتَّخَذْتُمُوهُمْ سِحْرِيًّا حَتَّى أَنْسَوْكُمْ ذِكْرِي﴾ [المؤمنون: ١١٠]، المؤمنون ما أنسوهم ذكر الله، بل كانوا يدعونهم إليه تعالى، لكن لما نسوا ذكر الله عند ضحكهم من المؤمنين واتَّخَذَهُمْ سِحْرِيًّا، جاز أن يقال: إنَّ المؤمنين أنسوهم. ويقول القائل لغيره إذا وعظه فلم يقبل نصيحته: قد كنت شريراً فزادتك نصيحتي شراً. وإنَّها يريد أنه إزداد عنده. فلما كان المنافقون فقد مرضت قلوبهم بما فيها من الشك، ثم ازدادوا شكاً وكفراً عندما كان تجدد من أمر الله ونهيه، وما ينزل من آياته، جاز أن يقال: ﴿فَرَادَهُمُ اللَّهُ مَرَضًا﴾.

فإن قيل: فعلى هذا ينبغي أن يكون إنزال الآيات مفسدة، لأنَّهم يزدادون عند ذلك الكفر.

أمرهم يؤول إلى هذه وعاقبتهم إليه، لا لأنَّ الله ﷻ جعلهم فيها ليعصوا ويمكروا. وقوله: ﴿إِنَّمَا نُمِلِّي لَهُمْ لِيَزْدَادُوا إِثْمًا﴾ [آل عمران: ١٧٨]، وإنَّما أخبر بذلك عن عاقبتهم.

وهذا ظاهر في اللغة، مستعمل بين أهلها، قال الشاعر:

أُمَّ سَمَاكِ فَلَ تَجْزَعِي

فلموت ما تلد الوالدة

وقال آخر:

فلموت تغذو الوالدة سخالها

كما لخراب الدور تُبْنِي المساكن وهي لا تغذو أولادها للموت، ولا تُبْنِي المساكن لخرابها، وإنَّما تُبْنِي لعمارتها وسكناها، وتُغْذِي السخال لمنفعتها ونموها، ولكن لما كانت العاقبة تؤول إلى الموت والخراب جاز أن يقال ذلك.

ومثله قول الآخر:

أموالنا لذوي الميراث نجتمعها

ودورنا لخراب الدهر نبنيها

والمعنى في هذا كله واحد، والمقصود به العاقبة، وفيما ذكرناه كفاية.

/ [[ص ١٢٢]] مسألة لهم أخرى:

وقد احتجوا المذهب بقول الله تعالى: ﴿لَا يَنْفَعُكُمْ نُصْحِي إِنْ أَرَدْتُ أَنْ أَنْصَحَ لَكُمْ إِنْ كَانَ اللَّهُ يُرِيدُ أَنْ يُغْوِيَكُمْ هُوَ رَبُّكُمْ وَإِلَيْهِ تُرْجَعُونَ ﴿٣٤﴾﴾ [هود: ٣٤].

وقالوا: ظاهر هذه الآية يدل على أن نصح النبي ﷺ لا ينفع الكفار الذين أراد الله بهم الكفر والغواية، وهذا خلاف مذهبكم نقض عليهم:

يقال لهم: إنَّ الغواية هي الخيبة وحرمان الثواب، قال الشاعر:

فمن يلقى خيراً يحمد الناس أمره

ومن يغو لا يعدم على الغي لائمة

فكأنه قال: ولا ينفعكم نصحي إن كنتم مصرين على الكفر الذي يريد الله معه إن يُجْرِمَكُمُ الثَّوَابَ وَيُحْيِيَكُمُ مِنْهُ.

وأيضاً قد سمى الله تعالى العقاب غيًّا، قال: ﴿فَسَوْفَ يَلْقَوْنَ غَيًّا ﴿٥٩﴾﴾ [مريم: ٥٩].

فيكون المعنى على هذا الوجه: إن كان الله يريد أن يعاقبكم بسوء أعمالكم وكفركم، فليس ينفعكم نصحي إلا بأن تفعلوا وتتوبوا.

الألباب لأئهم المكلفون المأمورون، ومن ليس بعاقل لا يصح تكليفه ولا يحسن، فلذلك خصهم بالذكر.

\* \* \*

[ص ١٨٦]] وفي الآية [أي قوله تعالى: ﴿فَإِنْ زَلَلْتُمْ مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَتْكُمْ الْبَيِّنَاتُ فَاَعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ ﴿٣٦﴾﴾ [البقرة: ٢٠٩]] دلالة على بطلان مذهب المجبرة: أن الله يريد القبيح، لأنه لو أراد ما صح وصفه بأنه حكيم.

\* \* \*

[ص ١٨٩]] وفي الآية [أي قوله تعالى: ﴿سَلِّ بَنِي إِسْرَائِيلَ كَمَا آتَيْنَاهُمْ مِنْ آيَةٍ بَيِّنَةٍ وَمَنْ يُبَدِّلْ نِعْمَةَ اللَّهِ مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَتْهُ فَإِنَّ اللَّهَ شَدِيدُ الْعِقَابِ ﴿٣٦﴾﴾ [البقرة: ٢١١]] دلالة على فساد قول المجبرة: من أنه ليس لله على الكافر نعمة، لأنه حكم عليهم بتبديل نعم الله، كما قال: ﴿يَعْرِفُونَ نِعْمَتَ اللَّهِ ثُمَّ يُنْكِرُونَهَا وَأَكْثَرُهُمُ الْكَافِرُونَ ﴿٣٦﴾﴾ [النحل: ٨٣]، وقال: ﴿بَدَلُوا نِعْمَتَ اللَّهِ كُفْرًا وَأَحَلُّوا قَوْمَهُمْ دَارَ الْبَوَارِ ﴿٧٨﴾﴾ [إبراهيم: ٢٨].

\* \* \*

[ص ٢١٥]] وفي الآية [أي قوله تعالى: ﴿فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الْيَتَامَى قُلْ إِصْلَاحٌ لَهُمْ خَيْرٌ وَإِنْ تُخَالِطُوهُمْ فَإِخْوَانُكُمْ وَاللَّهُ يَعْلَمُ الْمُفْسِدَ مِنَ الْمُصْلِحِ وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ لَأَعْتَبْتَكُمْ إِنْ اللَّهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ ﴿٣٦﴾﴾ [البقرة: ٢٢٠]] دلالة على بطلان قول المجبرة في البدل وتكليف ما لا يطاق. أمّا البدل، فلائهم يذهبون إلى النهي عن الكفر الموجود في حالة بأن يكون الإيمان بدلاً منه، وهذا أعظم ما يكون من الأعنات، لأنه أمر له بالمحال، هو ليكن منك الإيمان بدلاً من الكفر الموجود في الحال، وكذلك النهي فيما لم يكن منك ما هو كائن من الكفر الموجود في الحال، كل ذلك محال، وكذلك الأمر بالإيمان من لم يقدر على الإيمان، فإذا لم يفعله عُدَّ بأشدَّ العذاب، وإذا لم يكلف من الممكن ما فيه مشقة وشدة للمظاهرة على عباده بالنعمة، لم يجوز أن يكلف ما ليس عليه قدره، لأنه أسوء تناقض المظاهرة بالنعمة.

\* \* \*

[ص ٣٠١]] وفي الآية [أي قوله تعالى: ﴿فَهَزَمُوهُمْ بِإِذْنِ اللَّهِ وَقَتَلَ دَاوُدُ جَالُوتَ وَآتَاهُ اللَّهُ الْمُلْكَ وَالْحِكْمَةَ وَعَلَّمَهُ مَا يَشَاءُ وَلَوْ لَا دَفَعُ اللَّهُ النَّاسَ بَعْضَهُمْ بِبَعْضٍ لَفَسَدَتِ الْأَرْضُ وَلَكِنَّ اللَّهَ ذُو فَضْلٍ عَلَى الْعَالَمِينَ ﴿٥١﴾﴾ [البقرة: ٢٥١]] دلالة

قلنا: ليس حدُ المفسدة ما وقع عنده الفساد، وإنما المفسدة ما وقع عندها الفساد، ولولاها لم يقع، ولم يكن تمكيناً، وهذا تمكين لهم من النظر في معجزاته و دلائله، فلم يكن استفساداً، ولو كان الأمر على ما قالته المجبرة: إنَّ الله يخلق فيهم الكفر، لقات الكفار: ما ذنبنا والله تعالى يخلق فينا الكفر و يمنعنا من الايمان؟ فلم تلومونا على ما فعله الله؟ فتكون الحجة لهم لا عليهم. وذلك باطل، والتقدير في الآية في اعتقاد قلوبهم الذي يعتقدونه في الدين والتصديق بنبيِّه مرض، وحذف المضاف وأقام المضاف إليه مقامه. قال الشاعر:

/ [ص ١٤٤]]

هلاً سألت الخليل يا ابنة مالك

إن كنت جاهلة بما لم تعلمي  
يعني أصحاب الخليل، كما قال: (يا خيل الله اركبي) يعني يا أصحاب خيل الله، وكما قال تعالى: ﴿وَسَأَلِ الْقَرْيَةَ﴾ [يوسف: ٨٢] وإنما أراد أهلها. وروي عن ابن عباس أن المرض المراد به الشك والنفاق، وبه قال قتادة وعبد الرحمن بن زيد.

\* \* \*

[ص ٤٢٥]] وفي هذه الآية [﴿مَنْ كَانَ عَدُوًّا لِلَّهِ وَمَلَائِكَتِهِ وَرُسُلِهِ وَجِبْرِيلَ وَمِيكَالَ فَإِنَّ اللَّهَ عَدُوٌّ لِلْكَافِرِينَ ﴿٨٨﴾﴾ [البقرة: ٩٨]] دلالة على خطأ من قال من المجبرة: إن الأمر ليس بمحدث، احتجاجاً بقوله: ﴿أَلَا لَهُ الْخَلْقُ وَالْأَمْرُ﴾ [الأعراف: ٥٤]، قالوا: فلما أفرد الأمر بالذكر بعد ذكره الخلق، دلَّ على أن الأمر ليس بمخلوق. ولو كان الأمر على ما قالوه، لوجب أن لا يكون جبريل وميكائيل من الملائكة. ونظير ذلك أيضاً قوله: ﴿وَإِذْ أَخَذْنَا مِنَ النَّبِيِّينَ مِيثَاقَهُمْ وَمِنْ نُوْحٍ﴾ [الأحزاب: ٧].

\* \* \*

التبيان (ج ٢) / الشيخ الطوسي (ت ٤٦٠ هـ):

[ص ١٠٧]] وفي الآية [أي قوله تعالى: ﴿وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَاةٌ يَا أُولِي الْأَلْبَابِ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ ﴿٧٦﴾﴾ [البقرة: ١٧٩]] دلالة على فساد قول المجبرة، لأنَّ فيها دلالة على أنه أنعم على جميع العقلاء ليتقوا ربهم، وفي ذلك دلالة على أنه أراد منهم التقوى وإن عصوا، وإنما خصَّ الله تعالى بالخطاب أولي

/ [[ص ٤٣٣]] قوله تعالى: ﴿قُلْ أَطِيعُوا اللَّهَ وَالرَّسُولَ فَإِنْ تَوَلَّوْا فَإِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ الْكَافِرِينَ ﴿٣٢﴾﴾ [آل عمران: ٣٢]، آية بلا خلاف.  
قال محمد بن جعفر بن الزبير: نزلت هذه الآية في وفد نجران، وفيها دلالة على بطلان مذهب المجبرة، لأنه قال: ﴿لَا يُحِبُّ الْكَافِرِينَ ﴿٣٢﴾﴾، ومعنى لا يُحِبُّهم: لا يريد ثوابهم من أجل كفرهم، فإذا لا يريد كفرهم، لأنه لو أراد لم يكن نفي محبته لكفرهم.  
والطاعة أتباع الداعي فيما دعا إليه بأمره أو إرادته، ولذلك قد يكون الإنسان مطيعاً للشيطان فيما يدعو إليه وإن لم يقصد أن يطيعه، لأنه إذا مال مع ما يجده في نفسه من الدعاء إلى المعصية فقد أطاع الداعي إليها.

فإن قيل: ما الفرق بين الطاعة وموافقة الإرادة؟

قيل: موافقة الارادة قد تكون طاعة، وقد تكون غير طاعة إذا لم تقع موقع الداعي إلى الفعل، نحو إرادتي لأن يتصدق زيد بدرهم من غير أن يشعر بذلك، فلا يكون بفعله مطيعاً لي، ولو فعله من أجل إرادتي لكان مطيعاً، وكذلك لو أحسن بدعائي إلى ذلك فمال معه. وقوله: ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ الْكَافِرِينَ ﴿٣٢﴾﴾ معناه أنه يبغضهم ولا يريد ثوابهم، فدل باللفظ على الإثبات. وكان ذلك أبلغ، لأنه لو قال: إنه يبغضهم لجاز أن يتوهم أنه يبغضهم من وجه ويحبهم من وجه، كما يعلم الشيء من وجه ويجهل من وجه، فإذا قيل: لا يعلمه، لم يحتمل الوجوه.

\*\*\*

التبيان (ج ٣) / الشيخ الطوسي (ت ٤٦٠ هـ):

[[ص ٢٧]] وفي الآية [أي قوله تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ تَوَلَّوْا مِنْكُمْ يَوْمَ الْتَقَى الْجَمْعَانِ إِنَّمَا اسْتَزَلَّهُمُ الشَّيْطَانُ بِبَعْضِ مَا كَسَبُوا وَلَقَدْ عَفَا اللَّهُ عَنْهُمْ إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ حَلِيمٌ ﴿٥٥﴾﴾ [آل عمران: ١٥٥]] دليل على فساد قول المجبرة: من أن المعاصي من الله، لأنه تعالى نسب ذلك في الآية إلى الاستزلال الشيطان.

\*\*\*

[[ص ٣٦]] وفي الآية [أي قوله تعالى: ﴿وَمَا كَانَ لِنَبِيِّ أَنْ يَعْلَلْ مِمْغَلًا يَأْتِي بِمَا غَلَّ يَوْمَ الْقِيَامَةِ ثُمَّ تُوَفَّى كُلُّ نَفْسٍ مَا كَسَبَتْ وَهُمْ لَا يُظْلَمُونَ ﴿٣٣﴾﴾ [آل عمران: ١٦١]] دلالة على فساد قول المجبرة: إن الله تعالى لو عذب الأنبياء والمؤمنين لم يكن ظلماً لهم، لأنه قد بين أنه لو لم يوفها ما كسبت لكان ظلماً لها.

\*\*\*

على فساد قول المجبرة: إنه ليس لله على الكافر نعمة، لأنه قال: ﴿إِنَّ اللَّهَ لَذُو فَضْلٍ عَلَى النَّاسِ﴾ فعم الجميع بالنعمة ولم يخص، ﴿وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَشْكُرُونَ ﴿٣٤﴾﴾ [البقرة: ٢٤٣]. ويفسد به أيضاً قولهم في الإرادة وأن جميع ما أعطى الله الكفار إنما هو ليكفروا لا ليؤمنوا، وما روي أن طالوت هم بقتل داود لما رأى أن وجوه الناس أقبلت عليه بقتله جالوت رواية شاذة، فإن صححت دلت على أن طالوت لم يكن نبياً ولا إماماً، لأن النبي أو الإمام لا بد أن يكون معصوماً.

\*\*\*

[[ص ٣١٤]] وفي الآية [أي قوله تعالى: ﴿اللَّهُ وَلِيُّ الَّذِينَ آمَنُوا يُخْرِجُهُمْ مِنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ وَالَّذِينَ كَفَرُوا أُولِيَاؤُهُمُ الطَّاغُوتُ يُخْرِجُونَهُمْ مِنَ النُّورِ إِلَى الظُّلُمَاتِ أُولَئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ ﴿٥٧﴾﴾ [البقرة: ٢٥٧]] دليل على فساد قول المجبرة في المخلوق والإرادة، لأنه تعالى نسب الإخراج من نور الهدى إلى ظلمة الكفر والضلال إلى الطاغوت منكرات تلك الحال، ولم يكن لينكر شيئاً أرادته، ولا يغيب شيئاً عنه فعله، تعالى الله عن ذلك.

\*\*\*

[[ص ٣٨١]] قوله تعالى: ﴿لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا لَهَا مَا كَسَبَتْ وَعَلَيْهَا مَا اكْتَسَبَتْ رَبَّنَا لَا تُؤَاخِذْنَا إِنْ نَسِينَا أَوْ أَخْطَأْنَا رَبَّنَا وَلَا تَحْمِلْ عَلَيْنَا إصْرًا كَمَا حَمَلْتَهُ عَلَى الَّذِينَ مِنْ قَبْلِنَا رَبَّنَا وَلَا تُحَمِّلْنَا مَا لَا طَاقَةَ لَنَا بِهِ وَاعْفُ عَنَّا وَاعْفِرْ لَنَا وَارْحَمْنَا أَنْتَ مَوْلَانَا فَانصُرْنَا عَلَى الْقَوْمِ الْكَافِرِينَ ﴿٣٥﴾﴾ [البقرة: ٢٨٦]، آية.

المعنى: في هذه الآية دلالة واضحة على بطلان مذهب المجبرة في تجويزهم تكليف الله العبد ما لا يطيقه، لأنه صريح بأنه لا يكلفهم إلا ما يطيقونه، لأن الوسع هو ما يتسع به قدرة الإنسان، وهو فوق المجهود واستفراغ القدرة. ويقول القائل: ليس هذا في وسعي. أي لا أقدر عليه، وإن قدرتي لا تتسع لذلك. ومن قال: معناه لا يكلف الله نفساً إلا ما يحل لها، من قولهم: لا يسعك هذا، أي لا يحل لك أن تفعله، كان ذلك خطأ، لأن رجالاً لو قال لعبد: أنا لا أمرك إلا بما أطلقت لك أن تفعله، كان ذلك خطأً وعياً، لأن نفس أمره إطلاق. وكأنه قال: أنا لا أطلق لك إلا ما أطلق، ولا أمرك إلا بما أمرك.

\*\*\*

إِنَّهٗ غَايَةُ التَّثْقِيلِ. وقوله: ﴿وَخَلَقَ الْإِنْسَانَ ضَعِيفًا﴾ أي يستميله هواه.

\*\*\*

[[ص ١٩١]] وفي ذلك [أي قوله تعالى: ﴿وَمَا دَا عَلَيهِمْ لَوْ آمَنُوا بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَأَنْفَقُوا مِمَّا رَزَقَهُمُ اللَّهُ وَكَانَ اللَّهُ بِهِمْ عَلِيمًا﴾] [النساء: ٣٩] دلالة على بطلان قول المجبرة في أن الكافر لا يقدر على الإيمان، لأن الآية نزلت على أنه لا عذر للكفار في ترك الإيمان، ولو كانوا غير قادرين لكان فيه أوضح العذر لهم، ولما جاز أن يقال: ﴿وَمَا دَا عَلَيهِمْ لَوْ آمَنُوا بِاللَّهِ﴾، لأنهم لا يقدرون عليه، كما لا يجوز أن يقال لأهل النار: ما ذا عليهم لو خرجوا منها إلى الجنة، من حيث لا يقدرون عليه، ولا يجدون السبيل إليه. ولذلك لا يجوز أن يقال للعاجز: ما ذا عليه لو كان صحيحاً، ولا للفقير: ما ذا عليه لو كان غنياً.

\*\*\*

[[ص ٢٣٩]] وقوله: ﴿وَيُرِيدُ الشَّيْطَانُ أَنْ يُضِلَّهُمْ ضَلَالًا بَعِيدًا﴾ [النساء: ٦٠] يدل على بطلان قول المجبرة: إن الله تعالى يفعل المعاصي ويريدها. لأن الله تعالى نسب إظلالهم إلى أنه بإرادة الشيطان على وجه الذم لهم، فلو أراد تعالى أن يضلهم بخلق الضلال فيهم لكان ذلك أوكد وجوه الذم في إظلالهم.

\*\*\*

التبيان (ج ٤) / الشيخ الطوسي (ت ٤٦٠هـ):

[[ص ٤١]] وفي الآية [أي قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا عَلَيْكُمْ أَنْفُسَكُمْ لَا يَضُرُّكُمْ مَنْ ضَلَّ إِذَا اهْتَدَيْتُمْ إِلَى اللَّهِ مَرْجِعُكُمْ جَمِيعًا فَيُنَبِّئُكُمْ بِمَا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ﴾] [المائدة: ١٠٥] دلالة على فساد مذهب المجبرة في تعذيب الأطفال، لأنه لو كان الأمر على ما قالوه لم يأمن المؤمنون أن يؤخذوا بذنوب آبائهم، وقد بين الله تعالى أن الأمر بخلافه مؤكداً لما في العقل.

\*\*\*

[[ص ٤٢٠]] وفي الآية [أي قوله تعالى: ﴿هَلْ يَنْظُرُونَ إِلَّا تَأْوِيلَهُ يَوْمَ يَأْتِي تَأْوِيلَهُ يَقُولُ الَّذِينَ نَسُوهُ مِنْ قَبْلُ قَدْ جَاءَتْ رُسُلُ رَبِّنَا بِالْحَقِّ فَهَلْ لَنَا مِنْ شُفَعَاءَ فَيَشْفَعُوا لَنَا أَوْ نُرَدُّ فَنَعْمَلْ غَيْرَ الَّذِي كُنَّا نَعْمَلُ قَدْ خَسِرُوا أَنْفُسَهُمْ وَصَلَّ عَنْهُمْ مَا كَانُوا يَفْتَرُونَ﴾] [الأعراف: ٥٣] دلالة على فساد مذهب المجبرة من وجهين:

[[ص ٦٥]] وفيها [أي في قوله تعالى: ﴿ذَلِكَ بِمَا قَدَّمْتُمْ أَيْدِيكُمْ وَأَنَّ اللَّهَ لَيْسَ بِظَلَّامٍ لِلْعَبِيدِ﴾] [آل عمران: ١٨٢] دلالة على بطلان مذهب المجبرة، لأنها تدل على أنه لو وقع العقاب من غير جرم سلف من العبد لكان ظلماً، وذلك بخلاف ما يذهبون إليه من أن الله تعالى يعذب الأطفال من غير جرم.

فإن قيل: لِمَ نفى كثرة الظلم على وجه لا يدخل فيه القليل؟ وهلاً نفى على وجه العموم كقوله: ﴿لَا يَظْلِمُ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ﴾ [النساء: ٤٠]، وكقوله: ﴿لَا يَظْلِمُ النَّاسَ شَيْئًا﴾ [يونس: ٤٤]، وقوله: ﴿وَلَا يُظْلَمُونَ فَتِيلًا﴾ [النساء: ٤٩]، و﴿تَقِيرًا﴾ [النساء: ١٢٤]؟

قيل: لأنه خرج مخرج الجواب لمن توهم مذهب المجبرة، فدل على أنه لو كان على ما يذهبون إليه لكان ظلماً للعبيد، وما هو بظلام لهم.

فإن قيل: لِمَ أضيف التقديم إلى أيديهم؟ وإنما هو لهم في الحقيقة.

قيل: لأنه إذا أضيف على هذه الطريقة كان أبعد من توهم الفساد في معنى الإضافة، إذ قد يضاف الفعل إلى الإنسان على معنى أنه أمر به ودعا / [[ص ٦٦]] إليه، كما قال: ﴿يُدْبِحُ أَبْنَاءَهُمْ﴾ [القصص: ٤]، وإذا ذكرت اليد دل على توالي الفعل، نحو قوله: ﴿أَوْلَمْ يَرَوْا أَنَّا خَلَقْنَا لَهُمْ مِمَّا عَمِلَتْ أَيْدِينَا أَنْعَامًا﴾ [يس: ٧١].

\*\*\*

[[ص ١١٩]] وفي الآية [أي قوله تعالى: ﴿وَإِذَا حَصَرَ الْقَيْسَمَةَ أَوْلُوا الْقُرْبَىٰ وَالْيَتَامَىٰ وَالْمَسَاكِينَ فَارْزُقُوهُمْ مِنْهُ وَقُولُوا لَهُمْ قَوْلًا مَعْرُوفًا﴾] [النساء: ٨] حجة على المجبرة، لأنه تعالى قال: ﴿فَارْزُقُوهُمْ﴾، وفيه دلالة على أن الإنسان يرزق غيره على معنى التملك، وأن الله لا يرزق حراماً، لأنه لو رزقه لخرج برزقه إياه من أن يكون حراماً، ومثله قوله: ﴿وَهُوَ خَيْرُ الرَّازِقِينَ﴾ [المؤمنون: ٧٢].

\*\*\*

[[ص ١٧٠]] وفي الآية [أي قوله تعالى: ﴿يُرِيدُ اللَّهُ أَنْ يُخَفِّفَ عَنْكُمْ وَخَلَقَ الْإِنْسَانَ ضَعِيفًا﴾] [النساء: ٢٨] دلالة على فساد قول المجبرة: إن الله يكلف عباده ما لا يطيقون. لأن ذلك منافٍ لإرادة التخفيف عنهم في التكليف، من حيث

كُلُّ ذَلِكَ كَانَ سَيِّئُهُ عِنْدَ رَبِّكَ مَكْرُوهًا ﴿٣٧﴾ ذَلِكَ مِمَّا أَوْحَىٰ إِلَيْكَ رَبُّكَ مِنَ الْحِكْمَةِ وَلَا تَجْعَلْ مَعَ اللَّهِ إِلَهًا آخَرَ فَتُلْقَىٰ فِي جَهَنَّمَ مَلُومًا مَّدْحُورًا ﴿٣٨﴾ [الإسراء: ٣٧ - ٣٩]، دلالة على بطلان مذهب المجبرة من أن الله تعالى يريد المعاصي، لأن هذه الآية صريحة بأن السيئ من الأفعال مكروه عند الله.

\* \* \*

التيبان (ج ٨) / الشيخ الطوسي (ت ٤٦٠هـ):

[ص ٤٠٧] وفي الآية [أي قوله تعالى: ﴿قُلْ إِنْ ضَلَلْتُ فَإِنَّمَا أَضِلُّ عَلَىٰ نَفْسِي وَإِنِ اهْتَدَيْتُ فَبِمَا يُوحِي إِلَيَّ رَبِّي إِنَّهُ سَمِيعٌ قَرِيبٌ ﴿٥٠﴾﴾ [سبأ: ٥٠] دلالة على فساد قول المجبرة، لأنه قال: ﴿إِنْ ضَلَلْتُ﴾، فأضاف الضلال إلى نفسه، ولم يقل فبقضاء ربي وإرادته.

\* \* \*

[ص ٥٥٨] وفي الآية [أي قوله تعالى: ﴿يَا دَاوُدُ إِنَّا جَعَلْنَاكَ خَلِيفَةً فِي الْأَرْضِ فَاحْكُم بَيْنَ النَّاسِ بِالْحَقِّ وَلَا تَتَّبِعِ الْهَوَىٰ فَيُضِلَّكَ عَن سَبِيلِ اللَّهِ إِنَّ الَّذِينَ يَضِلُّونَ عَن سَبِيلِ اللَّهِ لَهُمْ عَذَابٌ شَدِيدٌ بِمَا نَسُوا يَوْمَ الْحِسَابِ ﴿٦٦﴾ وَمَا خَلَقْنَا السَّمَاءَ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا بَاطِلًا ذَلِكَ ظَنُّ الَّذِينَ كَفَرُوا فَوَيْلٌ لِلَّذِينَ كَفَرُوا مِنَ النَّارِ ﴿٧٧﴾ أَمْ نَجْعَلُ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ كَالْمُفْسِدِينَ فِي الْأَرْضِ أَمْ نَجْعَلُ الْمُتَّقِينَ كَالْفُجَّارِ ﴿٨٨﴾ كِتَابٌ أَنْزَلْنَاهُ إِلَيْكَ مُبَارَكٌ لِيَدَّبَّرُوا آيَاتِهِ وَلِيَتَذَكَّرَ أُولُو الْأَلْبَابِ ﴿٨٩﴾﴾ [ص: ٢٦ - ٢٩]، دلالة على بطلان مذهب المجبرة في خلق القبائح من حيث بين الله أنه يعاقبهم جزاء بما نسوا طاعته في الدنيا.

\* \* \*

التيبان (ج ٩) / الشيخ الطوسي (ت ٤٦٠هـ):

[ص ٣١٩] وقوله: ﴿لِئَلَّامُنُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ﴾ [الفتح: ٩]، فيه دلالة على بطلان قول المجبرة: إن الله تعالى يريد من الكفار الكفر، لأنه تعالى بين أنه أراد من جميع المكلفين الطاعة، ولم يرد أن يعصوا.

\* \* \*

مجمع البيان (ج ١) / الفضل الطبرسي (ق ٦هـ):

[ص ٢٩٨] وفي هذه الآية [أي قوله تعالى: ﴿وَقَالُوا قُلُوبُنَا غُلْفٌ بَلْ لَعَنَهُمُ اللَّهُ بِكُفْرِهِمْ فَقَلِيلًا مَّا يُؤْمِنُونَ ﴿٨٨﴾﴾

أحدهما: أنهم كانوا قادرين على الإيمان في الدنيا فلذلك طلبوا تلك الحال، ولو لم يكونوا قادرين لما طلبوا الرد إلى الدنيا وإلى مثل حالهم الأولى. والآخر: بطلان مذهب المجبرة في تكليف أهل الآخرة، قال أبو علي: وهو مذهب الحسين النجاري، وهو خلاف القرآن والإجماع، ولو كانوا / [ص ٤٢١] مكلفين لما طلبوا الرجوع إلى الدنيا ليؤمنوا، بل كانوا يؤمنون في الحال.

\* \* \*

[ص ٤٤٠] وفي ذلك [أي في قوله تعالى: ﴿أَوْعَجِبْتُمْ أَنْ جَاءَكُمْ ذِكْرٌ مِنْ رَبِّكُمْ عَلَىٰ رَجُلٍ مِنْكُمْ لِيُنذِرَكُمْ وَلِتَتَّقُوا وَلَعَلَّكُمْ تُرْحَمُونَ ﴿٦٣﴾﴾ [الأعراف: ٦٣] دلالة على بطلان مذهب المجبرة: أن الله تعالى لم يرد منهم أن يتقوا ولا أن يؤمنوا.

\* \* \*

[ص ٥١٧] والآية [أي قوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ أَخَذْنَا آلَ فِرْعَوْنَ بِالسِّنِينَ وَنَقَصْنَا مِنَ الثَّمَرَاتِ لَعَلَّهُمْ يَذَّكَّرُونَ ﴿٣٣﴾﴾ [الأعراف: ١٣٠] تدل على بطلان مذهب المجبرة من أن الله تعالى يريد الكفر والمعاصي، لأنه بين أنه فعل بهم ذلك لكي يذكروا ويرجعوا، فقد أراد منهم الإذكار، فكأنه قال: من أجل أن يذكروا، وليس كذلك إذا كلفهم من أجل الثواب، لأن إرادة المرید لما يكون من فعله في المستأنف عزم، وذلك لا يجوز عليه تعالى، وليس كذلك إرادته لفعل غيره.

\* \* \*

التيبان (ج ٥) / الشيخ الطوسي (ت ٤٦٠هـ):

[ص ٤٣٥] وفي الآية [أي قوله تعالى: ﴿وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَأَمَنَّ مَنْ فِي الْأَرْضِ كُلَّهُمْ جَمِيعًا أَفَأَنْتَ تُكْرِهُ النَّاسَ حَتَّىٰ يَكُونُوا مُؤْمِنِينَ ﴿٦٦﴾﴾ [يونس: ٩٩] دلالة على بطلان قول المجبرة، فإنه تعالى لم يزل شائياً، وأنه لا يوصف بالقدرة أيضاً، لأنه تعالى أخبر أنه لو يشاء لقدرة عليه لكنه لم يشأ فلذلك لم / [ص ٤٣٦] يوجد، ولو كان شائياً لم يزل لما جاز أن يقول: ﴿وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ﴾ كما لا يجوز أن يقول: لو شاء لقدرة لما كان كونه قادراً حاصلًا لم يزل.

\* \* \*

التيبان (ج ٦) / الشيخ الطوسي (ت ٤٦٠هـ):

[ص ٤٧٨] وفي ذلك [أي في قوله تعالى: ﴿وَلَا تَمْشِ فِي الْأَرْضِ مَرَحًا إِنَّكَ لَنْ تَخْرِقَ الْأَرْضَ وَلَنْ تَبْلُغَ الْجِبَالَ طُولًا ﴿٣٧﴾﴾

أعظم من ذلك. وإنما ذكر لفظ الظلام وهو للتكثير تأكيداً لنفي الظلم عنه.

\* \* \*

مجمع البيان (ج ٣) / الفضل الطبرسي (ق ٦هـ):

[[ص ١١٩]] وفي قوله: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ رَسُولٍ إِلَّا لِيُطَاعَ﴾

[النساء: ٦٤] أوكد دلالة على بطلان / [[ص ١٢٠]] مذهب المجبرة والقائلين بأن الله يريد أن يعصي أنبياءه قوم، ويطيعهم آخرون.

\* \* \*

مجمع البيان (ج ٤) / الفضل الطبرسي (ق ٦هـ):

[[ص ٤٨٠]] وفي هذا [أي في قوله تعالى: ﴿ذَلِكَ بِمَا قَدَّمْتِ

أَيْدِيكُمْ وَأَنَّ اللَّهَ لَيْسَ بِظَلَّامٍ لِلْعَبِيدِ ﴿٥١﴾ [الأنفال: ٥١]] دلالة واضحة على بطلان مذهب المجبرة في أنه يخلق الكفر ثم يُعَذِّبُ عليه، وأنه يجوز أن يُعَذِّبَ من غير ذنب، وأن يأخذ بذنب غيره، لأن هذا / [[ص ٤٨١]] غاية الظلم، وقد بالغ (عزَّ اسمه) في نفي الظلم عن نفسه بقوله: ﴿لَيْسَ بِظَلَّامٍ لِلْعَبِيدِ ﴿٥١﴾ [الحج: ١٠].

\* \* \*

[[ص ٤٩٣]] ﴿وَاللَّهُ يُرِيدُ الْآخِرَةَ﴾ أي: تريدون عاجل

الخط من عرض الدنيا والله يريد لكم ثواب الآخرة، ﴿وَاللَّهُ عَزِيزٌ﴾ لا يغلب أنصاره، فاعملوا ما يريد منكم لينصركم، ﴿حَكِيمٌ ﴿٦٧﴾ [الأنفال: ٦٧] يجري أفعاله على ما توجه الحكمة. فصل سبحانه بين إرادة نفسه وإرادة عباده، ولو كان ما أرادوه على ما قاله المجبرة لم يصح هذا التفصيل.

\* \* \*

الطرائف (ج ٢) / علي بن طاوس (ت ٦٦٤هـ):

/ [[ص ٣]] بيان أقوال الطائفة المجبرة وردّها:

قال عبد الحمود: لَمَّا اعتبرت مقالة هذه الفرقة الشيعة رأيت عقائدهم وقواعدهم موافقة للعقول المرضية والشرائع السالفة الإلهية، وشرعت أنظر في ظواهر عقائد المذاهب الأربعة فرأيتها كما قالت الشيعة على صفات عجيبة، أمّا أصحاب مالك وأصحاب الشافعي وأصحاب أحمد بن حنبل ومن وافقهم على اعتقاد المجبرة فإنهم اتفقوا جميعاً على أن جميع ما في العالم من حركات وسكنات ومكروهات ومحجوبات ومستحسنات ومستقبحات فإنها من فعل الله في العباد، وقوم منهم ذكروا أن الله سبحانه قهرهم ومنعهم

[البقرة: ٨٨]] رُدُّ عَلَى الْمَجْبُرَةِ، لأن هؤلاء اليهود قالوا مثل ما يقولونه من أن على قلوبهم ما يمنع من الإيمان ويحول بينها وبينه، فكذبهم الله تعالى في ذلك بأن لعنهم وذمهم، ولو كانوا صادقين لما استحقوا اللعن والطرده، وكان الله سبحانه قد كلّفهم ما لا يطيقونه.

\* \* \*

[[ص ٤٠١]] وفي الآية [أي قوله تعالى: ﴿تِلْكَ أُمَّةٌ قَدْ خَلَتْ لَهَا مَا كَسَبَتْ وَلَكُمْ مَا كَسَبْتُمْ وَلَا تُسْأَلُونَ عَمَّا كَانُوا يَعْمَلُونَ ﴿١٣٤﴾ [البقرة: ١٣٤]] دلالة على بطلان قول المجبرة: إنَّ / [[ص ٤٠٢]] الأبناء مؤاخذون بذنوب الآباء، وإن ذنوب المسلمين تُحمَل على الكفار، لأن الله تعالى نفى ذلك.

\* \* \*

مجمع البيان (ج ٢) / الفضل الطبرسي (ق ٦هـ):

[[ص ٦٢]] وفي الآية [أي قوله تعالى: ﴿سَلِّ بَنِي إِسْرَائِيلَ كَمَا آتَيْنَاهُمْ مِنْ آيَةٍ بَيِّنَةٍ وَمَنْ يُبَدِّلْ نِعْمَةَ اللَّهِ مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَتْهُ فَإِنَّ اللَّهَ شَدِيدُ الْعِقَابِ ﴿٣١﴾ [البقرة: ٢١١]] دلالة على فساد قول المجبرة في أنه ليس الله سبحانه على الكافرين نعمة، لأنّه حكم عليهم بتبديل نعم الله، كما قال في موضع آخر: ﴿يَعْرِفُونَ نِعْمَتَ اللَّهِ ثُمَّ يُنْكِرُونَهَا﴾ [النحل: ٨٣]، ونحو ذلك من وجه آخر، وهو أنه أضاف التبديل إليهم، وأوعدهم عليه بالعقوبة، فلو لم يكن فعلهم لما استحقوا العقوبة. والتبديل: هو أن يُحَرَّفَ، أو يُكْتَمَ، أو يُتَأَوَّلَ على خلاف جهته، كما فعلوه في التوراة والإنجيل، وكما فعلوه مبتدعة الأئمة في القرآن.

\* \* \*

[[ص ٣٠٠]] وقوله: ﴿أَلَيْسَ أَخْلَقْتُ لَكُمْ﴾ [آل عمران: ٤٩]

يدلُّ على أن العبد يحدث ويفعل ويخلق خلافاً لقول المجبرة، لكن الخالق على الإطلاق هو الله تعالى.

\* \* \*

[[ص ٤٦١]] وفي هذا [أي في قوله تعالى: ﴿ذَلِكَ بِمَا قَدَّمْتِ

أَيْدِيكُمْ وَأَنَّ اللَّهَ لَيْسَ بِظَلَّامٍ لِلْعَبِيدِ ﴿٥١﴾ [آل عمران: ١٨٢]] دلالة على بطلان مذهب المجبرة، لأنّه يدلُّ على أنه لو وقع العقاب من غير جرم سلف من العبد لكان ظلماً، وذلك على خلاف ما يذهبون إليه من أنه سبحانه يُعَذِّبُ الكفار من غير جرم سلف منهم، وأنه يخلق فيهم الكفر ثم يُعَذِّبُهم عليه، لأنّه لا ظلم

ولأبي ذنب أعمى أبصارهم وأفسد عقولهم حتى قالوا هذا واحتملوا ما لا يرضى أحد بقوله؟ ويستبعد ممن يعتقد ذلك أو يلزم به قولاً أن ينفعه دلالة أو هداية، وإذا كان عقول هؤلاء قد بلغت من النقصان أو المرض إلى أنهم لا يعرفون من أنفسهم أن أفعالهم منهم أو يستحسنون المكابرة والجهود لذلك مع العلم به، فبأي سبيل يفهمون أو يقبلون ما يقال لهم؟ أو بأي دين يرجعون إلى الحق إذا ورد عليهم شبهة؟

ومما يستدل به على اختلاف عقولهم أو مكابرتهم للحق أنه لو كان الأمر كما ذكره من أنه لا فاعل في العالم سوى الله كان يلزمهم أن يكون الله قد أرسل الرسل إلى نفسه، وأنزل الكتب على نفسه، وكان كل وعد ووعد وتهديد صدر على لسان الملائكة والأنبياء والرسل والأوصياء وفي كتبه، فإنه يكون على قول المجبرة قد وعد بذلك نفسه وتوعد لنفسه وتهدد نفسه، وهذا قول ما صرح به أحد من العقلاء وذوي الألباب.

وهذا الإلزام يلزم المجبرة أكثر من سائر الإلزامات، لأنه إذا ما كان في العالم فاعل / [ص ٥] سوى الله تعالى فيلزم من أرسل الرسل، وعلى من أنزل الكتب، ولمن تهدد، ولمن وعد وتوعد، ولمن يأمر وينهى؟

فقد بان لك أن كل من قال بقول المجبرة واعتقده على غاية من الضلال واختلال الأحوال.

ثم إذا كان عندهم يجوز أن يضل العباد ويجبرهم على الفساد ويؤليس عليهم بالمحال ويصدق بالمعجزات الكذابين ويظهر الدلالات الباهرات على يد المبطلين، فكيف يبقى لهم طريق إلى إثبات نبوة نبيهم وغيره من الأنبياء؟ ومن أين يعرفون صحة شريعته؟

[ولو أن العبد ليس له فعل، فما معنى قوله تعالى: ﴿لَمْ تَكْفُرُونَ بِآيَاتِ اللَّهِ﴾ [آل عمران: ٧٠]، ﴿كَيْفَ تَكْفُرُونَ بِاللَّهِ﴾ [البقرة: ٢٨]، ﴿لَمْ تَصُدُّونَ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ﴾ [آل عمران: ٩٩]، ﴿لَمْ تَلْبِسُوا الْحَقَّ بِالْبَاطِلِ﴾ [آل عمران: ٧١]؟

وعلى هذا فكفر الكافر موافق لرضا الله ومبرز لفعله، والرضا بقضاء الله وقدره واجب، ويلزم تعطيل الحدود والقصاص، وأن المعاصي لا نهي عنها لا الزنا ولا اللواط ولا الشرب ولا القذف ولا السرقة ولا سفك الدماء ولا الطنبور والنرد وغيرها، وكلها برضا الله وقدره.

من الاختيار في كل مكروه أو مراد، ويلحق هؤلاء من كان منهم يقول: إن الله يخلق الأعمال والعبد يكتسبها منه، لأن الكسب عندهم لا يوجبها ولا يوجد لها وإنما يوجبها ويوجد لها على قولهم الله تعالى وهي صادرة عنه.

ويقال لهم: هل يقدر العبد على ترك الكسب؟ فإن قالوا: نعم، فقد قالوا بالاختيار وحصل الوفاق، وإن قالوا: لا يقدر على ترك الكسب، فقد ساووا المجبرة في تصریحهم بأن العباد مجبورون ومقهورون.

ثم يقال لمن قال منهم: إن العباد مجبورون: ما معنى قولكم: إنهم مجبورون؟ فإن العقلاء ما يعرفون حقيقة الجبر للعبد إلا إذا كان العبد مختاراً فجزبه غيره ومنعه من اختياره، وأنتم تزعمون أن العبد ما كان مختاراً قط ولا كان له فعل على الحقيقة، فما معنى قولكم: إن العباد مجبورون؟

أفلا يتفكرون فيما يقولون؟ فما نراه إلا خلاف اصطلاح العقلاء وضد تحقيق الفضلاء.

وزاد عليهم من كان يذهب من أتباع أحمد بن حنبل إلى أن الله جسم مستقر على عرشه بجوارح بشرية، وقال قوم منهم: إن الله تعالى ينزل إلى الأرض في صورة شاب، / [ص ٤] ورووا في ذلك أخباراً تكذبها العقول الصحيحة.

فأما الذين ذهبوا إلى أن الله جبر العباد وقهرهم على معصيته ومنعهم عن طاعته، وأن كلما ظهر أو وقع منهم فإنه منه وأنه لا فاعل سواه، فما أدري كيف التبس عليهم أنهم فاعلون بالاختيار؟ وكل عاقل يعلم من نفسه بل من غيره أيضاً ضرورة بديهية أنه فاعل بالإيثار، وإذا جهل الإنسان هذا من نفسه وهو أوضح من جميع البدييات، فكيف يبقى له طريق إلى شيء من العلوم والدلالات؟

ويدل على أن الجاحدين لما قلناه مكابرون أن الإنسان إذا رماه إنسان بحجر فإنه يذم الرامي متى علم منه القصد لأذاه، ويذمه كل من علم ذلك منه من العقلاء، ولو كان يعلم أحد من العقلاء أو يجوز أن الله قد أكره الرامي على الرمي كما أن الحجر مكره على الرمي لكان الحجر والرامي سواء، والمعلوم عند جميع العقلاء خلاف ذلك.

ويغلب الظن أن إبليس ما كان يطمع أن يبلغ هذه الغاية من إضلالهم والتلبس عليهم، ولا أعلم من أي طريق دخل عليهم؟

مقدور، فإنه يلزم لهذا القائل المجبر ألا يثق / [[ص ٧]] بشيء من عقائده ولا أحواله ولا ظنونه ولا شكوكه.

فقد ظهر لكل عاقل أن المجبرة لا طريق لهم إلى شيء من العلوم البديية ولا المكتسبة ولا إلى معرفة الثواب ولا الشرائع ما داموا على اعتقادهم، وأتهم إماماً ناقصوا العقول أو مكابرون، وأتهم لا دين لهم، وأن الذي يُظهِرُونه من الأديان إماماً تقيّةً أو على غير قاعدة مرضية.

قال الخوارزمي وهو من أعيان علماء الإسلام في كتابه الفائق: فأما المجبرة فإن شيوخنا كفروهم، وإن قاضي القضاة حكى عن الشيخ أبي علي أنه قال: المجبر كافر، ومن شك في كفرهم فهو كافر، ثم شرح تصديق ذلك القول وتحقيقه.

ومن طرائف ما تعتقده المجبرة أنهم يعتقدون أنه يجوز من الله في عقولهم مع عدله وحكمته أن يجمع الأنبياء والمرسلين والملائكة المقرّبين وعباده الصالحين فيخلدُهم في الجحيم والعذاب الأليم أبد الأبد، ويجمع الكفار والملحدّين والزنادقة والمنافقين والأبليس والشياطين ويخلدُهم في الجنة والنعيم أبد الأبد، وزعموا أن ذلك يكون إنصافاً منه وعدلاً، وركبوا في ذلك مكابرةً وجهلاً.

ولعل قد كان للمجبرة سلف في عقولهم نقص أوجب مثل هذا الاعتقاد، وجاء الخلف مقلداً للسلف ومحباً للمنشأ وسنة الآباء، فإن كان ذلك كذلك فأبي عذر للمتأخرين من الأجداء والأبناء في أتباع السلف والآباء على الضلال في أمر لا يخفى على أدنى العقلاء؟

وإن كانت المجبرة قصدت بقولها: إن أفعالهم من فعل الله تعالى فيهم وأتهم بريئون منها بحيث لا يلومهم العقلاء على ما يقع منهم من القبائح والفضائح والظلم والعدوان وحتى يعذرهم الأنبياء في ترك القبول منهم، فقد كان للمجبرة في غير الله متسع أن يعبدوا كل من أرادوه، ما أحسن ما يقرؤونه في كتابهم: ﴿مَا قَدَرُوا اللَّهَ حَقَّ قَدْرِهِ﴾ [الحج: ٧٤]، ولا كان هذا قدر جلالته وعظمته، ولا جزاء لإحسانه ونعمته.

ومن طرائف ما رأيت في كتبهم وسمعتهم عنهم أن المجبرة قالوا: متى اعتقدوا أن أفعالهم منهم صار العباد شركاء الله تعالى، فافتضى التعظيم لله أن يكون الأفعال كلها - من بني آدم / [[ص ٨]] وغيرهم - من الله.

وحكي أن سارقاً من المجبرة أرادوا قطع يده، فقال: أعوذ بالله من قضائه، فقال العدلي: أخرجوه فإن قوله هذا أقبح من سرقته. وكان ينبغي أن لا يُنهى عن المنكر على مذهب الجبري، وكان قول إبليس: ﴿رَبِّ بِمَا أَعُوذُ بِكَ﴾ [الحجر: ٣٩] صحيحاً على مذهب الجبري].

ولقد رأيت بعضهم يعتذر عن هذا الطعن ويدعي أنهم يعلمون بالضرورة والبديهة أن / [[ص ٦]] معجزات نبهم كانت حقاً لتصديقه.

فقلت له: أيها الشيخ، هذا من جملة البهت والمكابرة التي أقدمتم عليها، وقلتم: إنكم ما تعلمون أن أفعالكم منكم، وإلا إذا كان الله تعالى يجوز أن يضلّ ويُلْبِس، بل تذكرون عنه أنه قد أضلّ ولبس ومنع من الإسلام والطاعات وقهر العباد على الضلال والمعاصي، فكيف يصحّ على قولكم أن يوثق منه أنه فعل المعجزات للتصديق؟ أو كيف يبقى لأحد منكم طريق إلى أن الله تعالى فعل شيئاً من أفعاله سبحانه لغرض من الأغراض؟ فما أقبح هذه المكابرة منكم.

ثم ولو قدرنا أنه يترجّح في نفوسكم أن المعجزات للتصديق، فمن أين لكم أن ذلك الترجّح علم ضروري؟ أليس في مقدور الله تعالى أن يكون قد ركب في طبائعكم وعقولكم على ما قد وصفتموه به من الإضلال للعباد والتلبس عليهم؟ وإذا كان عندكم أن التلبس يقع منه فلا تأمنوا أن يجعل اعتقادكم الباطل كأنه علم ويكون قد أضلكم بذلك، أو لستم تجدون النائم يرى في منامه كأن جسده في بلاد بعيدة وكأنه في مهّات ومسار وأكدار ويكون في حال نومه معتقداً لذلك حتى كأنه عالم علماً ضرورياً، ثم لما استيقظ عرف أن ذلك ما كان علماً ضرورياً ولا ظناً صحيحاً ولا ممكناً، فلعلكم في الحياة الدنيا نيام وكلما تعتقدونه يكون محالاً وتلبساً أو أضلكم الله به كما ذكرتم عنه تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً.

وهذا ما يلزم إلا من قال بقولكم واعتقد اعتقادكم، وأما غيركم من المسلمين الذين يعتقدون أن الله على أكمل غاية من العدل والحكمة فإنهم يعلمون أن عدله وحكمته يقتضي عدم التلبس على عباده ويمنعه سبحانه أن يظلمهم.

وأما أنتم أيها المجبرة وكل من وصف الله تعالى بذلك واعتقد فيه أنه يضلّ العباد ويُلْبِس عليهم وعلم أنه سبحانه قادر على كل



يلحق بالمالك إذا كان عبده مختاراً سواء فعل العبد ما يكره المولى أو ما يُحِبُّ، ومن المعلوم أنه لو أراد المولى قهر عبده قهره أو موته أماته، فأَيُّ عجز هاهنا للمولى؟ وأيِّ مقاهرة أو مغالبة للعبد؟ وممَّا يدلُّ على غلظهم في ذلك أيضاً أن كلَّ عاقل يعلم أن سلطان الإسلام يؤثر أن يكون اليهودي الوحيد الضعيف مظهراً للإسلام، ومع هذا فإنَّ اليهودي على خلاف ما يريد السلطان، ولا يدلُّ ذلك على عجز سلطان الإسلام عن قهر اليهودي على إظهار الإسلام، ولا يعتقد عاقل أن السلطان عاجز لأجل بقاء ذلك اليهودي على إظهار كفره.

وممَّا يدلُّ على غلظهم أيضاً أن كلَّ عاقل يعلم أن السلطان إذا أقطع مملوكاً له أقطاعاً وقال له: قد مكنتك في هذه الأقطاع والرعيَّة مدَّة معلومة عندي، فإنَّ أحسنت إليهم جازيتك بالإحسان، وإنَّ أسأت إليهم عاقبتك، فمضى المملوك إلى أقطاعه فظلم الرعيَّة، وسار فيهم بخلاف ما يريد السلطان، أفيكون ذلك دليلاً على عجز السلطان عن عزل المملوك ومؤاخذته؟ أو يشكُّ عاقل أن صبر السلطان على ذلك حتَّى يأتي وقت المدَّة التي عينها للمجازاة على الإحسان أو المؤاخذة على العصيان ممَّا يدلُّ على قوَّة قدرة السلطان واتِّساع الإمكان حيث إنَّه يقدر على تعجيل المؤاخذة والنقمة ويصبر مع القدرة؟ فكيف جعلوا ما يدلُّ على القوَّة وسعة القدرة دليلاً لهم على العجز؟ أعاذنا الله وكلَّ عاقل من مثل جهلهم السخيف النازل.

ومن طرائف أمر المجبِّرة أنَّهم يدعون الاعتراف بصدق نبيِّهم وثبوت كتابهم، وقد اعتبرت القرآن فما رأيت إلَّا متضمِّناً لاعتذار الكفَّار والظالمين إلى الله يوم القيامة بأنَّهم أضلَّهم غير الله، وما وجدت أحداً منهم اعتذر إلى الله تعالى وقال له: يا ربِّ، أنت قضيت علينا معصيتك، وأنت منعتنا عن طاعتك، فإنَّه في يوم القيامة ينكشف الأمور كشفاً واضحاً لا يبقى فيها شبهة، وما نراهم إلَّا أنَّهم تارة أقرُّوا أن المعاصي منهم فقالوا: ﴿رَبَّنَا أَخْرِجْنَا / [[ص ١٠]] نَعْمَلْ صَالِحاً غَيْرَ الَّذِي كُنَّا نَعْمَلُ﴾ [فاطر: ٣٧]، وما قالوا: ربَّنَا فارجعنا تعمل غير الذي كنت تعمل، وقالوا وهم في النار: ﴿رَبَّنَا أَخْرِجْنَا مِنْهَا فَإِنْ عُدْنَا فَإِنَّا ظَالِمُونَ ﴿١٧﴾﴾ [المؤمنون: ١٠٧]، وما قالوا: فإنَّ عدت، وقال بعضهم: ﴿رَبِّ ارْجِعُونِ ﴿١٠٠﴾ لَعَلِّي أَعْمَلُ صَالِحاً فِيمَا تَرَكْتُ﴾ [المؤمنون: ٩٩ و ١٠٠]، وما قال: لعلَّك تعمل صالحاً فيما تركت أنت، وقال:

فأقول: أيُّها القوم، سوِّد الله وجوهكم كما سوِّدتم وجهه ما وهبكم الله من البصائر، أيُّ شركة يكون لعبد لم يكن شيئاً مذكوراً فأوجده الله بعد العدم؟ وأيِّ تعظيم لله في أن يُنتسب خسائس العبيد وذرائلهم إليه؟ ومتى كانت العقول تشهد أن الملك يتكَّمَل بأن يكون همته كهمة عبده وتدييره مثل تدبير عبده؟ وأيِّ نسبة بين جلاله الله وحقارة عبده حتَّى يتكَّمَل سبحانه بنسبة أفعالهم القاصرة وتديراتهم الناقصة إليه؟

ومن عجيب ما يفهمونه ويتفوهون به أن يقال لهم: عرفونا مرادكم بقولكم: إنَّ العبد يصير شريكاً لله؟ فإنَّ أردتم ما ادَّعيتموه من الكسب فأنتم قد أثبتتم الشركة على قولكم بين العبد وبين الله عند من ذهب منكم إلى ذلك، فلايِّ حالٍ عدلتم عن الإنكار على أنفسكم وعدتم إلى قول من يقول: إنَّ العبد مستقلٌّ بالفعل، ولم يجعل الفعل مشتركاً بينه وبين الله تعالى؟ وأمَّا من ذهب منكم إلى أنه لا فاعل سوى الله تعالى فقد تقدَّم وسيأتي من الجواب له ما لا يقدر على دفعه بحجَّة أبدأ.

وإنَّ قصدتم بالردِّ على أهل العدل التمويه منكم بأنَّه إذا انفرد الله تعالى بأفعال نفسه وانفرد العباد بأفعالهم أن ذلك يكون شركة، فما عرفنا أن العقل يقتضي أن مع الانفراد في الأحوال والأعمال يكون شركة في تلك الأفعال في حال انفرد كلِّ فاعل بفعله، ولولا سوء توفيقكم وفساد طريقتكم ما كان هذا ممَّا ينسبه عاقل إلى نفسه. وإنَّ كان مرادكم بطريق أن العبد يقع منه فعل الربِّ، فلو فكَّرتم عرفتم أن هذا لا يقع أبداً، وكيف يكون فعل فاعل لذاته وهو الله سبحانه كفعل فاعل لغيره وهو العبد؟

ولو قدرنا - وهو تقدير لا يقع - أن العبد يقع منه فعل مثل فعل الله تعالى ما اقتضى كونه يفعل مثل فعل الله أن يكون شريكاً لله تعالى، فإنَّ العقلاء المنفرِّقين والمنفردين والمتقاطعين نجد في أفعالهم مثل أفعال من فارقه وقاطعوه، وما اقتضى التماثل في الأفعال الشركة بينهم بحال من الأحوال، عافاكم الله من هذا الاختلال.

ومن طرائف ما رأيت للمجبِّرة أنَّهم يذكرون أنه متى اعتقدوا أن العباد يقدر أن يفعلوا شيئاً باختيارهم كان ذلك دليلاً على عجز الله حيث يقع منهم ما لا يريد من / [[ص ٩]] المعاصي.

فأقول: ما أحوجكم إلى طبيب يداوي ما أمرضتموه من عقولكم، وإلى متى لا تنجلي هذه الظلمة عن بصائركم؟ أيُّ عجز

كانت أعمالهم من الله ﷻ كانوا قد اعتذروا إليه سبحانه تعالى بذلك، أو كان يعتذر به بعضهم ويقولون: يا ربنا، أنت منعنا من الإيمان وخلقت فينا الظلم والعدوان، فأبي ذنب لنا؟ فإن كتابكم يشهد أن بعض الخلائق يكابرون الله ويحجدونه حتى يقولوا: ﴿وَاللَّهِ رَبَّنَا مَا كُنَّا مُشْرِكِينَ﴾ [الأنعام: ٢٣]، فقال: ﴿انظُرْ كَيْفَ كَذَبُوا عَلَىٰ أَنفُسِهِمْ﴾ [الأنعام: ٢٤]، وقال في كتابهم: ﴿يَخْلُقُونَ لَهُ كَمَا يَخْلُقُونَ لَكُمْ وَيَحْسَبُونَ أَنَّهُمْ عَلَىٰ شَيْءٍ﴾ [المجادلة: ١٨]، فمن أقدم على هذه المكابرة لله بالكذب؟ لو كان يعلم أن الله تعالى فعل ذلك ما كان يحتاج إلى هذه المكابرة، وكان يقدر أن يقول له: يا رب، أنت فعلت ونحن ما فعلنا شيئاً.

/ [[ص ١٢]] ومن طرائف ذلك قوله تعالى: ﴿انظُرْ كَيْفَ كَذَبُوا عَلَىٰ أَنفُسِهِمْ﴾، يدل على تعجبه منهم كيف أنكروا أنهم أشركوا، فلو كان هو الذي فعل فيهم الشرك وقضاه عليهم، فممن كان يتعجب؟ وإن كان هو الذي قهرهم يوم القيامة على هذا الجحود والإنكار، فهل كان يقع من أحكم الحاكمين وأعدل العادلين أنه يتعجب منهم وهو الذي فعله فيهم؟ وهل يكون التعجب على قولهم إلا من نفسه؟ تعالى الله عما سلكته المجبرة من سوء المسالك وعظيم المهالك.

ومن طرائف ما يدل على بطلان قول المجبرة ما تضمنته كتابهم في قوله: ﴿وَمَنْ يَقْتُلْ مُؤْمِنًا مُتَعَمِّدًا فَجَزَاؤُهُ جَهَنَّمُ خَالِدًا فِيهَا وَغَضِبَ اللَّهُ عَلَيْهِ وَلَعَنَهُ وَأَعَدَّ لَهُ عَذَابًا عَظِيمًا﴾ [النساء: ٩٣]، فإن كان هو الذي قتل المؤمن وقضاه عليه، فعلى من يغضب لمن يتهدد ويلعن؟ وكذا قوله: ﴿فَلَمَّا أَسْفُونَا انْتَقَمْنَا مِنْهُمْ﴾ [الزخرف: ٥٥]، يعني أغضبونا، فلو كان هو الذي فعل أفعالهم لكان هو الذي أغضب نفسه، وإلا فمن أغضبه وآسفه؟ فما أقبح قول المجبرة وما أسخفه.

قال عبد الحمود: والله أيها المجبرة، إنني أستبجح لكم أن تجحدوا حقوق الله عليكم وإحسانه إليكم وتتركوا ما يلزمكم من التعظيم لألوهيته وما يجب من العبودية في خدمته، وتزهدوا أنفسكم والشیطان وساداتكم وكبراءكم ومن أضلكم من الجن والإنس والمجرمين وتبرؤوهم من الكفر والمعاصي والردائل وتنسبوا إلى الله ﷻ، لا تفعلوا واستحيوا من ربكم وتأدبوا معه وتوبوا إليه من هذا الاعتقاد قبل يوم المعاد، فإنه يقبل التوبة عن عباده، ويحب التوابين، فإنكم على خطر عظيم في الدنيا والدين.

﴿أَنْ تَقُولَ نَفْسٌ يَا حَسْرَتِي عَلَىٰ مَا فَرَطْتُ فِي جَنبِ اللَّهِ وَإِنْ كُنْتُ لَمِنَ السَّاخِرِينَ﴾ [الزمر: ٥٦]، وما قال: ما فرطت في جنبي.

وإذا كان العباد ما فعلوا شيئاً، فممن هذا التحسر والتفريط والتقصير؟ وعلى ماذا يندم النادمون ويبكي الباكون؟ ومثل هذا في كتابهم كثير، ومن العجب أن الشيطان يعترف لهم أنه أضلهم وغرهم، ويشهد الله لهم عليه بذلك، وينزهون الشيطان من اعترافه، ولا يقبلون شهادة الله تعالى عليه.

أما اعتراف الشيطان فهو في مواضع كثيرة، منها قوله: ﴿إِنَّ اللَّهَ وَعَدَكُمْ وَعَدَ الْحَقُّ وَوَعَدْتُكُمْ فَأَخْلَفْتُكُمْ وَمَا كَانَ لِي عَلَيْكُمْ مِنْ سُلْطَانٍ إِلَّا أَنْ دَعَوْتُكُمْ فَاسْتَجَبْتُمْ لِي فَلَا تَلُمُونِي وَلُومُوا أَنفُسَكُمْ﴾ [إبراهيم: ٢٢]، وأما شهادة الله لهم عليه بذلك، فهو في مواضع منها قوله تعالى: ﴿الشَّيْطَانُ سَوَّلَ لَهُمْ وَأَمَلَىٰ لَهُمْ﴾ [محمد: ٢٥]، فردوا على الله شهادته، ونزهوا الشيطان عن اعترافه بضلالتهم وغرورهم، وقالوا ما أضلهم إلا الله.

ومن طرائف أعدارهم يوم القيامة بما يدل على تنزيه الله من أفعال عباده قولهم: ﴿رَبَّنَا إِنَّا أَعْطَيْنَا سَادَتَنَا وَكِبْرَاءَنَا فَأَصَلُّونَا السَّيِّئَاتِ﴾ [رَبَّنَا آتِهِمْ ضِعْفَيْنِ مِنَ الْعَذَابِ وَالْعَنُومُ لَعْنًا] / [[ص ١١]] كبيراً ﴿[الأحزاب: ٦٧ و ٦٨]، فلو كان هؤلاء قد وجدوا يوم القيامة أن الذين أضلهم في الدنيا هو الله وحده ما كانوا اعترفوا به على أنفسهم ولا ادعوه على ساداتهم وكبرائهم، ثم لو كانوا قد علموا أن الله تعالى هو المضل لهم فعلى من يدعون ومن يلعون؟

ومن طرائف أعدارهم الدالة على تنزيه الله تعالى قولهم: ﴿رَبَّنَا أَرْنَا الَّذِينَ أَصَلَّاتَنَا مِنَ الْجِنِّ وَالْإِنْسِ نَجْعَلُهُمَّا تَحْتَ أَفْدَانِنَا لِيَكُونُوا مِنَ الْأَسْفَلِينَ﴾ [فصلت: ٢٩]، فإن كانوا قد علموا أن الله أضلهم فمن يجعلون تحت أقدامهم، وعلى من هذا التظلم، وممن هذا التألم؟

ومن طرائف أعدارهم الدالة أيضاً على تنزيه الله سبحانه عن أفعال عباده قولهم: ﴿وَمَا أَصَلَّاتُنَا إِلَّا الْمُجْرِمُونَ﴾ [الشعراء: ٩٩]، فإذا كانت هذه أعدارهم وأقوالهم يوم تكشف الأسرار وتحقق الأخبار، فهلاً اعتذرت المجبرة في الدنيا بذلك وقالوا الآن من الأعداء ما يريدون أن يقولوه يوم القيامة؟ ولو

ظهر آدم ذرّيته وقال: هؤلاء إلى النار ولا أبالي، وقبض قبضة أخرى وقال: هؤلاء إلى الجنة ولا أبالي.

وقد ذكر الغزالي الحديث في كتاب إحياء علوم الدين في عدّة مواضع، فمنها في الكتاب / [[ص ١٤]] المذكور في كتاب الرجاء والخوف في أواخر قول الغزالي بيان أقسام الخوف بالإضافة إلى ما يخاف منه، فقال الغزالي في تشبيه عدم رحمة الله بعباده وقسوته عليهم وقلة مبالاته بهلاكهم ما هذا لفظه: إنَّ السبع يُخاف لا لجناية سبقت إليه منك بل لصفته وبطشته وسطوته وكبره وهيبته، ولأنَّه يفعل ما يفعل ولا يبالي، فإنَّ قتلك لم يرق قلبه ولا يتألَّم بقتلك، وإنَّ خلاك لم يخلك شفقةً عليك وإبقاءً على روحك، بل أنت عنده أحسن من أن يلتفت إليك حيًّا كنت أو ميتًا، بل إهلاك ألف مثلك وإهلاك نملة عنده على وتيرة واحدة، إذ لا يقدر ذلك في عالم سبعيته وما هو موصوف به من قدرته وسطوته، ﴿وَلِلَّهِ الْمَثَلُ الْأَعْلَى﴾ [النحل: ٦٠]، ولكن من عرفه عرف بالمشاهدة الباطنة التي هي أقوى وأوثق وأجلى من المشاهدة الظاهرة أنَّه صادق في قوله: هؤلاء إلى الجنة ولا أبالي، وهؤلاء إلى النار ولا أبالي، ويكفيك من موجبات الهيبة والخوف المعرفة بالاستغناء وعدم المبالاة.

قال عبد المحمود: انظر رحمك الله إلى هذا الخبر الذي قد تلقاه هذا الشيخ الموصوف بالعقل والفضل بالقبول، ثم ما كفاه ذلك حتّى ادّعى أنَّه يعلم ذلك بالباطن، وما أدري كيف التبس بطلان هذا الخبر عليه وعلى هؤلاء الأربعة المذاهب، وكلُّ العقلاء مجمعون مع اختلاف مللهم وعقائدهم أنَّ الله تعالى أرحم الراحمين، وشهد المسلمون أنَّ الأنبياء يشهدون أنَّ الله أرحم الراحمين؟ فمن ذلك في كتابهم قول موسى ﷺ: ﴿رَبِّ اغْفِرْ لِي وَلَاخِي وَأَدْخِلْنَا فِي رَحْمَتِكَ وَأَنْتَ أَرْحَمُ الرَّاحِمِينَ﴾ [الأعراف: ١٥١]، ومن ذلك قول يوسف ﷺ: ﴿الْيَوْمَ يَغْفِرُ اللَّهُ لَكُمْ وَهُوَ أَرْحَمُ الرَّاحِمِينَ﴾ [يوسف: ٩٢]، ومن ذلك قول أيوب ﷺ: ﴿أَيُّ مَسِيئَةٍ ظُنُّرْتُ وَأَنْتَ أَرْحَمُ الرَّاحِمِينَ﴾ [الأنبياء: ٨٣]، فكيف صدق هؤلاء الأربعة المذاهب أنَّ نبيهم يأتي بهذه الصفة العظيمة في الرحمة عن الله ويقول عن أرحم الراحمين إنَّه خلق خلقاً لم يعصوه فيها مضى ولا يعصونه فيما يستقبل / [[ص ١٥]] ولم يجعل لهم اختياراً في أنفسهم كما زعمت المجبّرة، بل كلُّها يقع منهم فإنَّه منه، ثمَّ يحملهم إلى النار ليعذبهم

وقد شمت بكم أهل الذمّة وسائر من عرف حالكم من أهل الملل الشاهدة لله بالعدل، وصرتم مضحكة لهم، وزهدتم أعداءكم في الإسلام وصاروا يعتذرون إليكم بما ذكروهم عن الله من كونه يضلُّ عباده، ويقولون لكم: ما يخلينا ربُّكم نتبع ما تريدون ونقبل ما تشيرون، وإذا خلا أهل الذمّة وجماعة من أهل العدل في مجالسهم فكثيراً بكم يستهزئون / [[ص ١٣]] وعليكم يضحكون، والله ذرّ ابن الحجّاج حيث يقول:

المجبّرون يجادلون بباطل

وخلاف ما يجدونه في القرآن

كلُّ مقالتها الإله أضلّني

وأرادني ما كان عنه نهائي

أيقول ربُّك للخلائق آمنوا

جهراً ويُجبرهم على العصيان

إنَّ صحَّ ذا فتعوذوا من ربُّكم

وذروا تعوذك من الشيطان

ومن طرائف ما تُكثّر المجبّرة الاحتجاج به لأنفسها قوله تعالى: ﴿لَا يُسْتَلَّ عَمَّا يَفْعَلُ وَهُمْ يُسْتَلُونَ﴾ [الأنبياء: ٢٣]، وما أرى لهم في ذلك عذراً ولا حجّة، لأنَّه لا يُسْتَلَّ عَمَّا يَفْعَلُ، وكذلك يقول أهل العدل، لأنَّهم يقولون: إنَّ الأفعال التي يفعلها سبحانه فإنَّه لا يسأل عنها، فمن أين ثبت أنَّ أفعال العباد المنكرة التي يقع منهم عياناً ومشاهدةً أنّها في باطن الحال واقعة من الله، وأنَّ عباده منزّهون عنها حتّى يحتجّون لكفرهم وظلمهم وقبائحهم بقوله: ﴿لَا يُسْتَلَّ عَمَّا يَفْعَلُ﴾؟ ثمَّ وإلى من أشار بقوله: ﴿وَهُمْ يُسْتَلُونَ﴾ وعند المجبّرة لا فاعل سواه، فمن هم الذين يُسْتَلُونَ؟

وهذا الكلام المحكم يشهد تصريحاً وتحقيقاً أنَّ ما يختصُّ به من الأفعال لا يسأل عنها، وما يختصُّ به عباده من الأفعال فإنَّهم يُسْتَلُونَ عن ذلك، ولو كان هو فاعلاً لأفعال عباده كأفعال نفسه لكانت متساوية في أنّها ﴿لَا يُسْتَلَّ عَمَّا يَفْعَلُ﴾ عن جميعها، وهذا واضح لمن كان له أدنى عقل وسلم من ظلمة الجهل.

ومن طرائف أخبار المجبّرة الشائع بينهم الذي يعتمد كثير منهم عليه وقد روه وسبروه وسطروه عن نبيهم، ويشهد العقل والاعتبار أنَّ نبيهم ما قاله ولا سمعه منه أحد، ولئن كان قاله ليكون له تأويل غير ما يذكرونه، وهو أنّهم ذكروا أنَّ الله قبض من

قال عبد المحمود: انظر أيها العاقل كيف بلغت رحمة الله بعباده إلى أن جعل ما يصل إلى مريضهم وجائعهم وعطشانهم كأنه واصل إليه، أما هذا من كمال رحمته لهم وعنايته بهم وشفقته عليهم، أفليق أن يقال عن هذا الرب الرحيم: إنه قال: هؤلاء إلى النار ولا أبالي؟

وَمِنْ ذَلِكَ مَا رَوَاهُ الْحُمَيْدِيُّ فِي (الْجَمْعِ بَيْنَ الصَّحِيحَيْنِ) فِي الْحَدِيثِ الْحَادِي وَالثَّلَاثِينَ مِنَ الْمُتَّفِقِ عَلَيْهِ مِنْ مُسْنَدِ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ مَسْعُودٍ، قَالَ: سَمِعْتُ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ يَقُولُ: اللَّهُ أَشَدُّ فَرَحًا بِتَوْبَةِ عَبْدِهِ الْمُؤْمِنِ مِنْ رَجُلٍ نَزَلَ فِي أَرْضٍ دَوِيَّةٍ مُهْلِكَةٍ مَعَهُ رَاحِلَتُهُ عَلَيْهَا طَعَامُهُ وَشَرَابُهُ فَوَضَعَ رَأْسَهُ فَنَامَ نَوْمَةً فَاسْتَيْقَظَ وَقَدْ ذَهَبَتْ رَاحِلَتُهُ فَطَلَبَهَا حَتَّى أَدْرَكَهُ الْعَطَشُ، ثُمَّ قَالَ: أَرْجِعْ إِلَى مَكَانِي الَّذِي كُنْتُ فِيهِ فَأَنَامُ حَتَّى أَمُوتَ، فَوَضَعَ رَأْسَهُ عَلَى سَاعِدِهِ لِيَمُوتَ، فَاسْتَيْقَظَ وَعِنْدَهُ رَاحِلَتُهُ وَعَلَيْهَا زَادُهُ وَطَعَامُهُ وَشَرَابُهُ، فَاللَّهُ أَشَدُّ فَرَحًا بِتَوْبَةِ الْعَبْدِ الْمُؤْمِنِ مِنْ هَذَا بِرَاحِلَتِهِ عِنْدَهُ عَلَيْهَا زَادُهُ».

/ [[ص ١٧]] وَرَوَاهُ أَيْضًا الْحُمَيْدِيُّ مِنْ مُسْنَدِ بَرَاءِ بْنِ عَازِبٍ فِي الْحَدِيثِ السَّادِسِ مِنْ إِفْرَادِ مُسْلِمٍ.  
وَرَوَى الْحُمَيْدِيُّ أَيْضًا نَحْوَ ذَلِكَ مِنْ مُسْنَدِ النُّعْمَانِ بْنِ بَشِيرٍ فِي الْحَدِيثِ الْأَوَّلِ مِنْ إِفْرَادِ مُسْلِمٍ.  
وَرَوَى الْحُمَيْدِيُّ أَيْضًا نَحْوَ ذَلِكَ فِي الْحَدِيثِ الثَّلَاثِ بَعْدَ الْمِائَةِ مِنَ الْمُتَّفِقِ عَلَيْهِ مِنْ مُسْنَدِ أَنَسِ بْنِ مَالِكٍ.

قال عبد المحمود: فمن تبلغ رحمته إلى هذه الغاية كيف يقال عنه: إنه قال: هؤلاء إلى النار ولا أبالي؟ ما أقبح مناقضة هؤلاء الأربعة المذاهب في أقوالهم، وما أطرف استمرارهم على ضلالهم. ومن طرائف ما وقفت عليه في (الجمع بين الصحيحين) للحميدي في مسند عمر بن الخطاب في الحديث الرابع من إفراد مسلم المتضمن أن أول من قال بالقدر بالبصرة معبد الجهني، وأن يحيى بن يعمر وحميد بن عبد الرحمن الحميدي لقيا عبد الله بن عمر ابن الخطاب فسألاه فصدق المعبد الجهني.

وَفِي أَوَاخِرِ الْحَدِيثِ عَنِ ابْنِ عُمَرَ، قَالَ: حَدَّثَنِي عُمَرُ بْنُ الْخَطَّابِ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ قَالَ: «التقى آدم وموسى، فقال موسى: أنت يا آدم الذي أشقيت الناس وأخرجتهم من الجنة، فقال له آدم: أنت موسى الذي اصطفاك الله برسالته وكلامه وأنزل عليك التوراة؟ قال: نعم، فقال: فوجدت قدره علي قبل أن يخلقني، فحج آدم موسى».

على غير الذنب أبد الأبدین، ويقول: هؤلاء إلى النار ولا أبالي؟ إن هذا لا يليق ذكره من رحيم فكيف من أرحم الراحمين.

ويدل على بطلان هذا الخبر ما رواه هؤلاء القوم في صحاحهم عن ثقات رجالهم.

فَمِنْ ذَلِكَ مَا رَوَاهُ الْحُمَيْدِيُّ فِي (الْجَمْعِ بَيْنَ الصَّحِيحَيْنِ) فِي الْحَدِيثِ الْحَادِي وَالْعِشْرِينَ مِنْ إِفْرَادِ مُسْلِمٍ فِي مُسْنَدِ عُمَرَ بْنِ الْخَطَّابِ، قَالَ: قُدِّمَ عَلَى رَسُولِ اللَّهِ ﷺ بَسْبِي، فَإِذَا امْرَأَةٌ مِنَ السَّبْيِ تَسْعَى إِذَا وَجَدَتْ صَبِيًّا فِي السَّبْيِ أَخَذَتْهُ فَأَلْصَقَتْهُ بِبَطْنِهَا وَأَرْضَعَتْهُ، فَقَالَ لَنَا رَسُولُ اللَّهِ ﷺ: «أَتَرُونَ هَذِهِ الْمَرْأَةَ طَارِحَةً وَلِكِدَّهَا فِي النَّارِ؟»، قُلْنَا: لَا وَاللَّهِ وَهِيَ تَقْدِرُ عَلَى أَنْ لَا تَطْرَحَهُ، فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ: «اللَّهُ أَرْحَمُ بِعِبَادِهِ مِنْ هَذِهِ الْمَرْأَةِ بَوْلِدِهَا».

قال عبد المحمود: من يروي مثل هذا الخبر في وصف الله تعالى بهذه الرأفة والرحمة كيف يصدق قائلاً ينقل: هؤلاء إلى النار ولا أبالي على ما فسروه؟

وَمِنْ ذَلِكَ مَا رَوَاهُ الْحُمَيْدِيُّ فِي (الْجَمْعِ بَيْنَ الصَّحِيحَيْنِ) أَيْضًا فِي الْحَدِيثِ السَّادِسِ عَشَرَ مِنَ الْمُتَّفِقِ عَلَيْهِ مِنْ مُسْنَدِ أَبِي هُرَيْرَةَ مِنْ حَدِيثِ عَطَاءِ بْنِ أَبِي رِيَّاحٍ، عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ، عَنِ النَّبِيِّ ﷺ، قَالَ: «إِنَّ اللَّهَ مِائَةَ رَحْمَةٍ أَتْرَلُ مِنْهَا رَحْمَةً وَاحِدَةً بَيْنَ الْجِنَّ وَالْإِنْسِ وَالْبَهَائِمِ وَالْهَوَامِّ، فَبِهَا يَتَعَاطَفُونَ وَبِهَا يَتَرَاحَمُونَ وَبِهَا تَعَطَّفُ الْوَحْشُ عَلَى وَلَدِهَا، وَأَخَّرَ اللَّهُ تَسْعًا وَتِسْعِينَ رَحْمَةً يَرْحَمُ بِهَا عِبَادَهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ».

قال عبد المحمود: فهل ترى أيها العاقل هذه صفة من يقول: هؤلاء إلى النار ولا أبالي؟

وَمِنْ ذَلِكَ مَا رَوَاهُ الْحُمَيْدِيُّ فِي (الْجَمْعِ بَيْنَ الصَّحِيحَيْنِ) فِي الْحَدِيثِ السَّادِسِ وَالْعِشْرِينَ بَعْدَ الْمِائَةِ مِنْ إِفْرَادِ مُسْلِمٍ مِنْ مُسْنَدِ أَبِي هُرَيْرَةَ، قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ: «إِنَّ اللَّهَ ﷻ / [[ص ١٦]] يَقُولُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ: يَا ابْنَ آدَمَ، مَرَضْتُ فَلَمْ تَعُدْنِي، قَالَ: يَا رَبِّ، كَيْفَ أَعُوذُكَ وَأَنْتَ رَبُّ الْعَالَمِينَ؟ قَالَ: أَمَا عَلِمْتَ أَنَّ عَبْدِي فَلَانًا مَرَضَ فَلَمْ تَعُدَّهُ؟ أَمَا عَلِمْتَ أَنَّكَ لَوْ عُدْتَهُ لَوْجَدْتَنِي عِنْدَهُ؟ يَا ابْنَ آدَمَ، اسْتَطَعَمْتُكَ فَلَمْ تُطْعِمْنِي، قَالَ: يَا رَبِّ، وَكَيْفَ أَطْعِمُكَ وَأَنْتَ رَبُّ الْعَالَمِينَ؟ قَالَ: أَمَا عَلِمْتَ أَنَّهُ اسْتَطَعَمَكَ عَبْدِي فَلَانٌ فَلَمْ تُطْعِمْهُ؟ أَمَا عَلِمْتَ أَنَّكَ لَوْ أَطْعَمْتَهُ لَوْجَدْتَ ذَلِكَ عِنْدِي؟ يَا ابْنَ آدَمَ، اسْتَسْقَيْتُكَ فَلَمْ تَسْقِنِي، قَالَ: يَا رَبِّ، كَيْفَ أَسْقِيكَ وَأَنْتَ رَبُّ الْعَالَمِينَ؟ قَالَ: اسْتَسْقَاكَ عَبْدِي فَلَانٌ فَلَمْ تَسْقِهِ، أَمَا عَلِمْتَ أَنَّكَ لَوْ سَقَيْتَهُ وَجَدْتَ ذَلِكَ عِنْدِي؟».

وَرَوَاهُ الْحَمِيدِيُّ مِنْ عِدَّةِ طُرُقٍ هَذَا الْحَدِيثِ مِنْ مُسْنَدِ أَبِي هُرَيْرَةَ فِي الْحَدِيثِ الْخَامِسِ وَالتَّسْعِينَ.

/ [[ص ١٨]] قال عبد المحمود: قد استطرفت رواية عمر لهذا الحديث عن نبيهم، لأنه ينقض بعضه بعضاً، ويشهد حال نبيهم أنه ما قال ذلك، وأهل بيت نبيهم الذين أمر بالتمسك بهم يُنكرون تصديق هذا الحديث، لأنه إذا كانت الأفعال والأقوال عند آدم وموسى كما يقوله المجبرة من الله وحده وليس لأحد من عباده فيها شيء وأن آدم وموسى ما فعلا شيئاً، فكيف أنكر موسى على آدم؟ وكيف تكلف آدم جواب موسى؟ وكيف يقول محمد ﷺ نبيهم: فحج آدم موسى ويستحسن محمد ﷺ ذلك؟ هذا لا يُصدقه عارف بمحمد ﷺ أنه قاله أو تحدّث به، لأنه إذا كان لا فاعل سوى الله فكلام آدم وفعله من الله، وكلام موسى وفعله من الله تعالى، فأبي معنى لقولهم من نبيهم: «فحج آدم موسى»؟ وإنما يكون على قولهم قد حجّ الله نفسه وغلب نفسه.

وإن كانت المجبرة تتجاهل إلى أن تقول: إن الله قهر الثلاثة الأنبياء آدم وموسى ومحمداً ﷺ على ترك الرضا بقضائه وقدره، وقهر محمداً ﷺ على أن يقول: «فحج آدم موسى»، وما يكون قد حجّه، فقد أقدموا على تكذيب نبيهم، وادّعوا أن الله قهره على أن يقول غير الحق، وكفى المجبرة بذلك فضيحة في الدنيا والآخرة، وكفانا شماتة بهم بمثل هذا.

فثبت أن الحديث ما قاله نبيهم، وأنه كذب عليه، وكتابتهم يتضمّن: ﴿وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَىٰ ۗ إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَىٰ﴾ [النجم: ٣ و ٤]، فالكاذب عليه كاذب على الله، وكتابتهم يتضمّن: ﴿وَيَوْمَ الْقِيَامَةِ تَرَى الَّذِينَ كَذَبُوا عَلَى اللَّهِ وُجُوهُهُم مُّسْوَدَّةٌ﴾ [الزمر: ٦٠].

وكيف حسن من هؤلاء الأربعة المذاهب الذين يُصحّحون هذا الخبر أن يقولوا عن خليفتهم عمر مثل ذلك؟

/ [[ص ١٩]] حكايات من المجبرة واحتجاجات عليهم:

ومن طريف محاسن حكايات جرت لبعض أهل العدل:

ما روي عن شيخ الإسلام بعد نبيهم وسيفه في أمته وحافظ ناموسه علي بن أبي طالب عليه السلام في القضاة والعدل عنه الخوارزمي في كتاب الفائق، وهذا الخوارزمي من جملة علماء الأربعة المذاهب، قال: عن أصبغ بن نباتة، قال: قام إلى علي بن أبي طالب عليه السلام شيخ بعد انصرافه من صيفين، فقال: أخبرنا يا

مَسْرُوراً وَهُوَ يَقُولُ:

أَنْتَ الْإِمَامُ الَّذِي تَرْجُو بِطَاعَتِهِ

يَوْمَ الشُّورِ مِنَ الرَّحْمَنِ رِضْوَانَا

أَوْصَحْتَ مِنْ دِينِنَا مَا كَانَ مُلْتَبَسًا

جَزَاكَ رَبُّكَ عَنَّا فِيهِ إِحْسَانَا

ومن الحكايات المذكورة ما رواه كثير من المسلمين عن الإمام جعفر بن محمد الصادق عليه السلام من عترة نبيهم أنه قال يوماً لبعض المجبرة: «هل يكون أحد أقبل للعدو الصحيح من الله؟»، فقال: لا، فقال له: «فما تقول فيمن قال: ما أقدر وهو لا يقدر، أيكون معذوراً أم لا؟»، فقال المجبر: يكون معذوراً، قال له: «فإذا كان الله يعلم من عباده أنهم ما قدروا على طاعته، وقال لسان حالهم أو مقالهم لله يوم القيامة: يا رب ما قدرنا على طاعتك لأنك منعتنا منها، أما يكون قوتهم وعدرهم صحيحاً على قول المجبرة؟»، قال: بلى والله، قال: «فيجب على قولك أن الله يقبل هذا العذر

برسالته وكتابه الذي جئت به يشهدان أن الله قد منعنا من الإسلام والطاعة، فلا تظلمنا وقل لربك يتركنا أن نقبل منك ونسلم لك، فكان القرآن حجة الكفار على المسلمين وعليه فتقطع حجته، وهذا خلاف مذهب الإسلام، فأذعن العقل أن لهذه الآيات معنى يليق بالعدل ويناسب الرحمة والإنعام، فانقطع المجبر.

/ [[ص ٢٢]] ومن الحكايات المشار إليها ما رواه جماعة من العلماء أن الحجاج بن يوسف كتب إلى الحسن البصري وإلى عمرو ابن عبيد وإلى واصل بن عطاء وإلى عامر الشعبي أن يذكروا ما عندهم وما وصل إليهم في القضاء والقدر، فكتب إليه الحسن البصري: إن أحسن ما سمعت من أمير المؤمنين علي بن أبي طالب عليه السلام أنه قال: «يا ابن آدم، أتظن أن الذي بهاك دهاك؟ وإنما دهاك أسفلك وأعلاك، والله بريء من ذلك»، وكتب إليه عمرو بن عبيد: أحسن ما سمعت في القضاء والقدر قول علي بن أبي طالب عليه السلام: «لو كان الوزر في الأصل محتوماً كان الموزور في القصاص مظلوماً»، وكتب إليه واصل بن عطاء: أحسن ما سمعت في القضاء والقدر قول أمير المؤمنين علي بن أبي طالب عليه السلام أنه قال: «أيدللك على الطريق ويأخذ عليك المصيق؟»، وكتب إليه الشعبي: أحسن ما سمعت في القضاء والقدر قول أمير المؤمنين علي بن أبي طالب عليه السلام أنه قال: «كل ما استغفرت الله تعالى منه فهو منك، وكل ما حمدت الله تعالى فهو منه»، فلما وصلت كتبهم إلى الحجاج ووقف عليها قال: لقد أخذوها من عين صافية، مع ما كان عند الحجاج معه من العداوة والأمور الواهية.

ومن الحكايات المشار إليها ما روي أن رجلاً سأل جعفر بن محمد الصادق عليه السلام عن القضاء والقدر، فقال: «ما استطعت أن تلوم العبد عليه فهو منه، وما لم تستطع أن تلوم العبد عليه فهو من فعل الله، يقول الله تعالى للعبد: لم عصيت؟ لم فسقت؟ لم شربت الخمر؟ لم زنت؟ فهذا فعل العبد، ولا يقول له: لم مرصت؟ لم علوت؟ لم قصرت، لم أبيضضت؟ لم اسوددت؟ لأنه من فعل الله تعالى».

ومن الحكايات أيضاً ما روي أن الفضل بن سهل سأل علي بن موسى الرضا عليه السلام عن [[ص ٢٣]] يدي المأمون، فقال: يا أبا الحسن، الخلق مجبورون؟ فقال: «الله أعدل من أن يجبر خلقه ثم

الصحيح ولا يؤخذ أحداً أبداً، وهذا خلاف قول أهل الملل كلهم»، فتاب المجبرة من قوله بالجبر في الحال.

ومن الحكايات المشار إليها ما روي في كتب المسلمين أن أبا حنيفة صاحب المذهب اجتاز على موسى بن جعفر المعروف بالكاظم عليه السلام وهو من علماء عترة نبيهم وكان يكتب، فأراد أبو حنيفة امتحانه، فقال له: المعصية ممن؟ فقال له موسى عليه السلام: «اجلس حتى أخبرك»، فجلس أبو حنيفة بين يديه، فقال موسى ابن جعفر عليه السلام: «لا بد أن يكون المعصية من العبد أو من ربه تعالى أو منهما جميعاً، فإن / [[ص ٢١]] كانت من الله فهو أعدل وأنصف من أن يظلم عبده الضعيف ويأخذه بما لم يفعله، وإن كانت المعصية منهما فهو شريكه والقوي أولى بإنصاف عبده الضعيف، وإن كانت المعصية من العبد وحده فعليه وقع الأمر وإليه توجه النهي، وله حق الثواب والعقاب، ووجب له الجنة أو النار»، فقال أبو حنيفة: «ذرية بعضها من بعض والله سميع عليم» ﴿٣٤﴾ [آل عمران: ٣٤].

وقد نظم بعض شعراء أهل البيت ذلك فقال:

لم تخل أفعالنا اللاتي نؤدّم بها

إحدى ثلاث خصال حين نأتيها

إمّا تفرّد بارينا بصنعتها

فيسقط اللوم عنا حين نبديها

أو كان يشركنا فيها فيلحقه

ما سوف يلحقنا من لائم فيها

أو لم يكن لإلهي في جنابتها

ذنب فما الذنب إلا ذنب جانيها

ومن الحكايات المشهورة المشار إليها ما روي عن بعض أهل العدل أن رجلاً من المجبرة سأل عن آية في كتابهم ظاهرها أن الله أضلهم، فقال له العدلي: إن تفصيل الجواب يطول عليك وربما لا تفهمه ولا تحفظه، ولكن عرّفني ما تعتقد أنت وسائر المسلمين أن القرآن الذي نزل عليكم حجة لمحمد ﷺ نبيكم على الكافرين والعاصين؟ فقال: بلى، فقال العدلي: فلو كان باطن الآيات التي يتعلّق بها المجبرة مثل ظاهره، وأن الله تعالى منع الكفار من الإيمان والإسلام ومنع العصاة من الطاعة، فكان يكون القرآن حجة للكفار والعصاة على محمد ﷺ نبيكم، وكانوا يستغنون بهذه الآيات عن محاربتة وقتل أنفسهم، ويقولون: إن ربك الذي جئت

وجعلا بينهما حكماً، فقال العدلي للجبري: هل من شيء غير الله وما خلق؟ قال الجبري: لا، قال العدلي: فهل يُعذَّب الكُفَّار والعصاة على أنَّه خلقهم؟ قال الجبري: لا، قال: يُعذَّبهم على أنَّه ما خلقهم؟ قال: لا، قال: فعلام يُعذَّبهم؟ قال: لمعصيتهم إيَّاه، قال العدلي: فقد جعلت هاهنا شيئاً ثالثاً، وأنت قلت إنَّه ليس في الوجود شيء غير الله وما خلق، فهذا قولك يعصي من هو العاصي، فانقطع الجبري، وحكم الحاكم بينهما بانقطاع الجبري.

ومن الحكايات المأثورة أنَّ جماعة من اليهود اجتمعوا إلى أبي بحر الخاقاني، وقالوا له ما / [[ص ٢٥]] معناه: أنت سلطان عادل ومنصف من المسلمين، وفي بلدك المجبِّرة، وهم الذين يُعولون عليهم في الأقوال والأفعال، وهم يشهدون لنا أنَّنا لا نقدر على الإسلام ولا على الإيمان، فكيف تُؤخذ الجزية من قوم لا يقدر على الإسلام ولا على الإيمان؟ فجمع المجبِّرة وقال لهم: ما تقولون فيما قد ذكره اليهود من احتجاجهم عليكم؟ فقالوا: كذا نقول، وإيَّهم لا يقدر على الإسلام والإيمان، فطالبهم بالدليل على قولهم، فلم يقدروا عليه، فنفاهم.

قال عبد الحمود مؤلِّف هذا الكتاب: ومَّا يقال للمجبِّرة: إنَّنا نسمع الله ﷻ قد طلب التوبة من العباد، وقد تاب قوم وامتنع آخرون، والقرآن والأخبار مملوءة من ذلك وشاهدة به، فإنَّ كانت الأفعال منه فلم يطلب التوبة من غيره؟ وإنَّ كانت التوبة منه أو كان شريكاً للعبد في الأفعال (جلَّ وعلا) عن قول الظالمين، فليت شعري مما ذا تاب؟ وإنَّ لم يكن التوبة منه ولا من غيره من العباد، فمن هذا التائب النادم؟ ومن هذا المصِّر الممتنع من التوبة؟ إنَّني أرى المجبِّرة على صفة عجيبة من الجهالة وغريبة عظيمة من الضلالة.

ومَّا يقال للمجبِّرة: قد رحمتكم لشدة غفلتكم، وخاصَّة الذين يقولون منكم: لا فاعل سوى الله تعالى، ثمَّ يقولون: إنَّ العبد غير مختار، وإنَّه مضطرٌّ فيما يصدر عنه، ويا الله والعجب من جهالاتكم، إذا كان لا فاعل سوى الله تعالى، وعندكم وعند كافة أهل الإسلام أنَّ الله تعالى مختار غير مضطرٌّ ولا ملجأ، وكيف صارت أفعاله الصادرة عن العباد في الصورة، وهي صادرة عنه في التحقيق خارجة عن حكم اختياره؟ وبطل على قولكم كونه مختاراً، وصرتم إلى مذهب الفلاسفة في أنَّه (جلَّ وعلا) غير مختار. ومَّا يقال لمن قال: إنَّ الفعل مقضي على العباد على تفسير

يُعذَّبهم»، قَالَ: فَمُطْلَقُونَ؟ قَالَ: «اللَّهُ أَحْكَمُ مِنْ أَنْ يُهْمَلَ عَبْدُهُ وَيَكِلَهُ إِلَى نَفْسِهِ».

ومن الحكايات أيضاً ما روي أنَّه قيل للمجبِّرة: نرى الله تعالى قد استعظم في القرآن قول المشركين والكافرين، فقال: ﴿تَكَاذُ السَّمَاوَاتُ يَتَفَطَّرْنَ مِنْهُ وَتَنْشَقُّ الْأَرْضُ وَتَخِرُّ الْجِبَالُ هَدًّا﴾ [مريم: ٩٠]، ونحو ذلك ممَّا استعظمه في الكتاب العزيز الذي لا يستطيع الجبرية له دفعاً ولا ردًّا، فإذا كان كلُّ فعل وقول وقع منه وصدر عنه، فكيف تقبل العقول السليمة والأذهان المستقيمة أنَّه ﷻ يستعظم فعل نفسه على صورة الإنكار والاستكبار، ويبلغ إلى هذه الغاية من الاستعظام والاستكبار؟ فلم يكن لأحد من جواباً.

ومن الحكاية في ذلك ما روي أنَّ بعض أهل العدل وقف على جماعة من المجبِّرة فقال لهم ما معناه هذا: أنا ما أعرف المجادلة والإطالة لكنني أسمع في القرآن قوله تعالى: ﴿كُلَّمَا أَوْقَدُوا نَارًا لِلْحَرْبِ أَطْفَأَهَا اللَّهُ﴾ [المائدة: ٦٤]، ومفهوم هذا الكلام عند كلِّ عاقل أنَّ الموقد للنار غير الله تعالى، وأنَّ المطفئ لها هو الله، فكيف تقبل العقول أنَّ الكلَّ منه، وأنَّ الموقد هو المطفئ لها؟ فانقطعوا ولم يردُّوا جواباً.

ومن الحكايات أيضاً أنَّه قيل للمجبِّرة: إنَّنا نرى الله تعالى يقول: ﴿قَدْ أَفْلَحَ مَنْ زَكَّاهَا﴾ [٩] وَقَدْ خَابَ مَنْ دَسَّاهَا﴾ [الشمس: ٩ و ١٠]، من هذا الشخص الذي يكون مصداقاً لقوله: ﴿قَدْ خَابَ﴾؟ فما كان له جواب.

ومن الحكايات المأثورة ما يقال: إنَّ بعض أهل العدل اجتاز على بعض المجبِّرة والعدلي راكب، فقال له الجبري: انزل حتَّى أسألك مسألة، فقال له العدلي: أفتقدر أن تسألني؟ / [[ص ٢٤]] قال: لا، قال: أفأقدر أن أسألك أو أجيبك؟ قال: لا، قال: فكيف يطلب نزولي من لا يقدر على سؤالي، ولا أقدر على نزولي عنده ولا جوابه؟ فانقطع الجبري.

ومن الحكايات المأثورة أنَّ عدلياً قال لمجبر: ممَّن الحقُّ؟ قال: من الله، فقال له: فمن هو المحقُّ؟ قال: هو الله، قال له: فممَّن الباطل؟ قال: من الله، قال: فمن هو المبطل؟ فانقطع الجبري ولم يقدر على أن يقول: إنَّ الله تعالى هو المبطل، تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً، فكان يلزمه ذلك على رأي المجبِّرة. ومن الحكايات المأثورة أنَّ مجبِّراً وعدلياً اجتمعا للمناظرة،

وأحدهما عالماً والآخر جاهلاً، وكانت المناظرة كما زعموا بين الله تعالى وبين نفسه، فكيف يُتصوّر أن يكون الله تعالى عمّا يقولون علّواً كبيراً من جانب مبطلاً ومن جانب محقّقاً، ومن جانب يوصف بجهل ومن جانب يوصف بعلم وهو عالم لذاته؟ إن هذا قول المجبّرة ممّا لا يقدم عليه عارف بالله تعالى وبذاته وبصفاته.

ومن عجيب ما يقطع المجبّرة المذكورة به أن يقال لهم: هذه الشكوك والجهالات التي تحصل للعباد حتّى تخرج إلى المناظرة أو اليقين لا ريب أنّها أفعال، فإن كانت لنا ومنا فقد بطل ما تدعونه من أنّه لا فاعل سوى الله تعالى، فإن قلت: إنّها من الله تعالى فيكون كفراً صريحاً واختلاطاً قبيحاً.

ومن عجيب ما يُفحّم به المجبّرة الذين يقولون: إنّ لا فاعل سوى الله تعالى، وإن كلّ فعل يظهر عن العباد فهو فعل الله تعالى على التحقيق، أن يقال لهم: إن كلّ إنسان يعلم من نفسه أنّه يكون جاهلاً ثم يصير عالماً، ثم يكون شاكّاً فيصير متيقناً، ثم يكون ظانّاً فيصير عالماً، ولا شبهة عند العقلاء أنّ الجهل والعلم والشكّ واليقين والظنّ والعلم أفعال، فمن هذا الجاهل؟ ومن هذا الشاكّ؟ ومن هذا الظانّ؟ فإن قلت: إنّ ربّكم، فقد كفرتم تحقّقاً، وصار كلّ منكم بهذا الاعتقاد زنديقاً، وإن قلت: إنّ العبد - وهو الحقّ - فقد تركتم مذهبكم ورجعتم إلى الصدق.

ومن عجيب ما يُفحّم به المجبّرة أن يقال لهم: قد أطبق أهل العقل والفضل من سائر أهل الملل على أنّ الوجود مشتمل على عبد ومعبود، وأنّ العبد مشتقّ من التعبّد والتذلّل لمعبوده، وإذا كان جميع الأعمال والعبادات من فعل الله تحقّقاً، فأين العبد أيّها الجاهلون؟ فلا يبقى على قولهم في الوجود سوى الله تعالى وفعله، وذهبت بل استحالت الحقيقة للعبد.

قال عبد المحمود مؤلّف هذا الكتاب: ولعلّ بعض من يقف على المبالغة منّي في الردّ على المجبّرة الذين يقولون: إنّ لا فاعل سوى الله تعالى ليقول أو يتوهّم أنّ هذا الاعتقاد لا يعتقد أحد منهم أو يعتقد عوامّهم، وسوف أذكر ما ذكره أعظم علمائهم من الاعتقاد في ذلك بألفاظه.

فمن ذلك محمّد الخطيب الرازي، وهو من أعظم علمائهم، مذهبه أنّه لا يخرج إلى الوجود / [[ص ٢٨]] شيء إلاّ بقدره الله تعالى، وأنّ الله تعالى مرید لجميع الكائنات، وقد وقفت على ما وصل إلينا من تصانيفه، فوجدتها جميعاً تشهد بذلك، وقد ذكر في

المجبّرة: أوضح معنى قولك: إنّ مقتضى، أتريد أن الفعل من الله تعالى في التحقيق وقضاه على عبده أم لا؟ / [[ص ٢٦]] فإن أردت أن الله قضاه وهو فعل له سبحانه، فإذا كان العبد ما استقلّ بالفعل ولا قام به، وأنّ الله تعالى هو الفاعل له حقيقة، فكيف يصير مقتضياً؟ لأنّه ليس هاهنا عبد فاعل عندهم أصلاً حتّى يكون فعل هذا العبد مقتضياً عليه إلاّ هو عندهم فعل الله، فليت شعري ومن قضى الفعل على الله حتّى يُسمّى مقتضياً؟ وإن أردت أنّ الله ما انفرد بالفعل، فقد تركت مذهبك وعدت إلى العدل والحمد لله، وما يصير الفعل مقتضياً بالتفسير الذي يُفسّرونه، لأنّه لا يصحّ أن يقال: إنّ العبد جعل نفسه مجبراً مقهوراً في حال كونه مختاراً وقضاه على نفسه كما فسّره المجبّرة.

وممّا يقال للمجبّرة وهو من طرائف ما يُحتجّ به عليهم: إنّ لو كان الأمر كما تقول المجبّرة من أنّ كلّها في الوجود من الأفعال والأحوال الصادرة عن بني آدم أنّها أفعال الله خاصّة، ما كان قد ورد في القرآن ولا في السنّة لفظ ضلال أحد ولا كفره ولا فاحشة ولا منكر ولا فساد ولا ظلم ولا عناد ولا غير ذلك من أنواع النقائص والردائل، ولا كان يوجد كافر ولا جاحد ولا معاند، ولا كان يقع في الكفّار سبّ الله تعالى ولا لأنبيائه، بل ما كان يقع بين الاثنين والأكثر سباب ولا افتراق ولا منازعة ولا شقاق، لأنّه إذا كان كلّ ذلك من الله تعالى، فكُلّه هدى وإيمان وصلاح ووفاق وتماثل واتّفاق، ولأنّه ما كان الله تعالى عن ذلك علّواً كبيراً يسبّ نفسه ولا يجحد نفسه ولا يعاند نفسه ولا يعاقب نفسه ولا يخالف نفسه ولا يعادي نفسه ولا ينازع نفسه ولا يذمّ نفسه، لأنّه إذا كان الكلّ منه فهذه المنازعات والمناقضات بين من ومن ولمن؟

وإذا اعتبرت أفعال العباد وما جرى منها ويجري فيها من الفساد والنقائص والتضادّ علمت على اليقين أنّها ليست أفعال إله واحد وفاعل واحد قد أطبق العارفون به أنّه أحكم الحاكمين، فكيف التبس ذلك على من يقال: إنّ من عقلاء المسلمين؟

ومن عجيب ما يقطع به المجبّرة عن المناظرة أن يقال له: هذه المناظرة بيني وبينك في التحقيق أو بين الله تعالى وبين نفسه؟ فإن كانت بيني وبينك فقد بطل ما تدعونه من أنّه لا فاعل سوى الله تعالى، وإن كانت المناظرة بين الله تعالى وبين نفسه، فهل تقبل العقول أنّ الله تعالى يناظر نفسه ليغلب نفسه ويعجز نفسه؟ ولأنّ المناظرين إذا كان أحدهما محقّقاً والآخر / [[ص ٢٧]] مبطلاً،



قال عبد المحمود: لو صحَّ ما قاله الرازي لكان أبو جهل قد غلب محمداً ﷺ وأبطل رسالته إليه، وكلُّ كافر أيضاً بأن يقولوا لمحمد: ربُّك ما يريد منَّا الإسلام وأنت تريده، وأتباع إرادة ربِّك أوجب من أتباع إرادتك، وكان قد انقطع محمد، وبانقطاعه ينقطع حجة مرسله.

وإن كان الرازي المثكل يزعم أن محمداً ﷺ ما يريد أيضاً من الكُفَّار الإيمان، فتكون حجَّتهم قد ازدادت قوَّةً، ويقولون له: إذا كان الله الذي أرسلك ما يريد الإيمان منَّا وأنت ما تريده منَّا، فنحن أيضاً ما نريد خلاف إرادتكما، فعلام تحاربنا وتعادينا وقد وافقت إرادتنا إرادتك وإرادة من أرسلك؟ فكان أبلغ في ظهور حجة الكُفَّار عليه وانقطاع حجَّته وحجة مرسله.

وكان أهل الجاهليَّة أقلَّ كفراً من هذا الاعتقاد، والجاحدون لله والجاهلون به ما بلغوا إلى هذه الغاية من الكفر والفساد، لأنَّ أولئك ما عرفوه فما نسبوا إليه خيراً ولا شراً، وهؤلاء المجبِّرة ادَّعوا معرفته ونسبوا كلَّ شرٍّ وكفرٍ وخيرٍ إليه، فيعزُّ على الله تعالى وعلى رسوله ما جنى هؤلاء عليه، وكيف يقبل عقل الذين يعتقدون أن الله تعالى هو الفاعل لأفعال العباد أن يكون الله تعالى يبعث رسولاً إلى خلقه ويبعث معه ما يقيم أعدارهم في مخالفتهم فعل من أرسله وأتمهم بريئون منها؟ وهل كان يبقى للرُّسل حكم أو حجة؟

ومن عجيب طرائف المجبِّرة أن كُتِّبهم بالمهور والديون تتضمن أن المقرِّين أقرُّوا طوعاً في صحَّة من أمرهم غير مجبرين ولا مكرهين، ويكتبون هذا الوصف للمقرِّين في شريعة / [[ص ٣٠]] الإسلام، ومجلس قضائهم بشهادة معدليهم، ثم يكتبون في آخر كُتِّب المهور أن هذا القادر صالح والقادر هو المختار، ثم إذا جرى حديث عقيدتهم أنكروا ما قد أقرُّوا به، وجحدوا ما اعترفوا بإثباته، وادَّعوا أن المقرِّين مجبرون ومكروهون وما لهم اختيار ولا فعل، ولا يُفكِّرون في هذه المناقضات، ولا لهم من يغافلهم عليها.

ومن طرائف ما يلزم الرازي وأهل مذهبه القائلين بأنَّه لا فاعل سوى الله تعالى، أن يكون قولهم مثل قول النصارى في عيسى بن مريم ﷺ، والنصيريَّة في علي بن أبي طالب ﷺ، لأنَّ عقلاء النصارى وعقلاء النصيريَّة ما كان يخفى عنهم أن لحم عيسى ولحم علي ﷺ وعظمتها وجسدهما هو الله ﷻ، ولا أن

كتاب الأربعين، وكان قد صنَّفه لولده العزيز، فقال فيه ما هذا لفظه: المسألة الثالثة والعشرون: في أنَّه لا يخرج شيء من العدم إلى الوجود إلاً بقدره الله تعالى، هذا لفظه.

ثم شرع يتحدَّث في ذلك ويريد تصحيحه، ولا ينكر في أنَّه على قوله يريد النقض على الله بالله، والنقص على الله بالله سبحانه وتعالى، لأنَّه شرع أن المسألة فيها تنازع، قوم يقولون بقول الرازي، وذلك القول من الرازي من الله ﷻ، وقوم يقولون بخلاف قوله، ويريدون نقض قوله ونقصانه، وهذا النقض والنقصان عند الرازي أيضاً من الله. فعلى قوله هذا يكون الله تعالى قد نقض على نفسه بنفسه، ونقص كماله وكمال حجَّته بنفسه، ولو فكَّر فيما بنى عليه زال عن المعارضة لقول أحد ومذهب أحد واعتقاد أحد، لأنَّ ذلك عنده قول الله ومذهب الله واعتقاد الله.

ولكن الرازي ومن وافقه وتقدَّمه من القائلين بأنَّه لا فاعل سوى الله تعالى ربَّما يقولون في الجواب عمَّا ذكرته الآن: ما يريد النقض على الله بالله تعالى، ولا يلزمه الزوال عن المعارضة، لأنَّه يزعم أن الذي ينقض على نفسه وينقض نفسه ليس هو الرازي ولا من وافقه ولا من تقدَّمه من القائلين بقوله، لأنَّ الناقض والمنقوض به منه، لأنَّها كلُّها أفعال، والأفعال كلُّها منه.

وإذا بلغوا إلى هذه الغاية من أن الله تعالى ينقض على نفسه وينقص نفسه، شهد ذلك عليهم بالخروج عن ملَّة الإسلام وإظهار الكفر والإلحاد والطعن على الله تعالى وعلى رسوله ﷺ، لأنَّ رسول الله ما جاء رسولاً عن ربِّ ينقض على نفسه وينقص نفسه بغير خلاف عند أهل ملَّته والمصدِّقين برسالته، فإن قال أحد منهم: ينقض إحدى الدعويين بالأخرى، وبثبت أحد أن هذا النقض ما يمكن أن يكون تاماً، وأنَّ ذلك النقض كله لا يُسمَّى نقضاً ولا نقضاً، كابروا العيان وآثروا البهتان.

ومن ذلك قول الرازي أيضاً في كتاب الأربعين ما هذا لفظه: المسألة الرابعة والعشرون: / [[ص ٢٩]] في بيان أن الله تعالى يريد لجميع الكائنات، مذهب المعتزلة أن الإرادة توافق الأمر، فكلُّ ما أمر الله تعالى به فقد أراده، وكلُّ ما نهى عنه فقد كرهه، ومذهبا أن الإرادة توافق العلم، فكلُّ ما علم الله وقوعه فهو مراد الوقوع، وكلُّ ما علم عدمه فهو مراد العدم، فعلى هذا إيمان أبي جهل مأمور به وغير مراد، وكفره منهى عنه وهو مراد، هذا لفظه، وقد حكيناها بصورته.

كتاب (إحياء علوم الدين) في كتاب قواعد العقائد وهو الكتاب الثاني من كتاب (إحياء علوم الدين) في الأصل الثالث منه ما هذا لفظه: ولا يجري في الملك والملكوت طرفة عين ولا لفتة خاطر ولا فلتة ناظر إلا بقضاء الله وقدره وبارادته ومشيئته، ومنه الخير والشّر، والنفع والضّر، والإسلام والكفر، والعرفان والمنكر، والفوز والخسران، والغواية والرشد، والطاعة والعصيان، والشرك والإيمان، هذا لفظ الغزالي.

وصنّف في آخر عمره كتاباً سمّاه (منهاج العابدين)، وهو آخر كتاب صنّفه، وما خصّ به إلا خواص أصحابه، فقال في أواخر الباب الأوّل منه ما هذا لفظه: ولا يكون في الملك والملكوت فلتة خاطر ولا لفتة ناظر إلا بقضاء الله وقدره ومشيئته، فمنه الخير والشّر، والنفع والضّر، والإيمان والكفر، والعزّ والشكر، والفوز والخسر، والغواية والرشد، والطاعة والعصيان، / [[ص ٣٢]] والشرك والإيمان، هذا لفظه في المعنى.

قال عبد الحمود: وإذا اعتبرت كلام هذا الشيخ في كُتب الزهد وخاصة كتاب (الإحياء) وجدته يشهد صريحاً وتلويحاً أنّه يعلم من سيرته أنّ العباد مختارون وفاعلون، وإنّما غلب عليه حُبّ المذهب والمنشأ، فإنّه في كتاب (الإحياء) يصف أسقام الدّين، ويذكر الترغيب والحثّ على استعمال الدواء والتحريض بذلك، ويظهر أنّه يعتقد كونهم مختارين فاعلين يقدرّون على الفعل وعلى الترك، فإن شككت فاعتبر مقالاته، لأنّك تجده يوافق أهل العدل فعلاً وقولاً، ويخالفهم قولاً غفلةً وجهلاً.

ومما يدلّ على ذلك منه قوله في العارض الثاني من الباب الرابع من كتاب (منهاج العابدين) ما هذا لفظه: فإن قيل: هل يكون المفوّض مختاراً؟ فاعلم أنّ الصحيح عند علمائنا أنّه يكون مختاراً، ولا يقدح في تفويضه ذلك. هذا لفظه تصريح بالاختيار والتصديق لأهل العدل والاعتبار.

بل قد زاد على القائلين بالاختيار، لأنّ المفوّض معناه أن يعزل نفسه عن الاختيار ويجعل الاختيار لنفسه إلى الله، فإذا كان من يعزل نفسه عن اختيارها ويجعل الاختيار لله يكون مختاراً فيجب أن يكون من لم يفوّض إلى الله تعالى مختارين قطعاً على سائر الأسباب، وهذا واضح لذوي الألباب.

وقال الغزالي في المجلّد الثامن من (الإحياء) في كتاب النية والإخلاص ما هذا لفظه: بيان أنّ النية غير داخلّة تحت الاختيار.

الله تعالى صورة مجسّمة، بل لِمَا رَأُوا الأفعال الصادرة عن عيسى وعليّ عَلَيْهِمَا السَّلَام الخارقة للعادة يستحيل وقوعها من نفس البشر، وأنّها أفعال إله قادر بالذات، فنسبوا تلك الأفعال الصادرة من عيسى وعليّ عَلَيْهِمَا السَّلَام إلى أنّها فعل الله تعالى، فيلزمهم التصديق للنصارى والنصيرية في أنّ أفعال عيسى وأفعال عليّ عَلَيْهِمَا السَّلَام فعل الله تعالى، ولا فاعل سوى الله تعالى الذي يستحقّ العبادة. فهل ترى قول الرازي وأهل مذهبه في أنّه لا فاعل سوى الله إلا قول النصارى والنصيرية، وأنّ حالهم كحالهم؟

ومن عجيب ما بلغني أنّ محمّد بن الخطيب الرازي المذكور تحدّى يوماً على علماء العالمين وأعجبتة نفسه لحفظه للألفاظ وصياغته للمباني، وما درى أنّه ليس كلُّ من حفظ لفظاً عرف معناه واستوفاه، وقد سمى الله تعالى الذين حفظوا الألفاظ ولم يراعوا المعاني بالحمار فقال: «مَثَلُ الَّذِينَ حُمِّلُوا التَّوْرَةَ ثُمَّ لَمْ يَحْمِلُوهَا كَمَثَلِ الْحِمَارِ يَحْمِلُ أَسْفَارًا» [الجمعة: ٥].

وما علم الرازي أيضاً أنّه ليس كلُّ من صاغ حلية أو بنى بناءً عرف قيمة الجواهر وسائر آلات البناء، ومن حرّرها ودبرّها وبدأها بالإنشاء، فلِمَا تحدّى الرازي العلماء بلغ ذلك إلى بعض الزهّاد من لسان بعض تلامذة الرازي، فقال له الزاهد للتلميذ: أستاذك الرازي لا يعرف الله، فنقل على التلميذ ذلك، وقال للزاهد: عن إذك أعرفه، / [[ص ٣١]] فقال الزاهد: نعم، فعرفه التلميذ الرازي، فركب في جمعه ومماليكه، وكان صاحب دنيا وسبعة، وجاء إلى الزاهد فقال له: قد بلغني عنك أنّك قلت: إنني لا أعرف الله تعالى، فقال الزاهد: نعم قلت، فقال له الرازي: من أين عرفت أنّي لا أعرف الله تعالى؟ فقال له الزاهد: لأنك لو عرفته كما تدّعي كمال المعرفة والتحقيق شغلتك معرفته وخدمته ومراقبته عن هذه الدنيا الفانية التي تعبدها من دونه، فانقطع الرازي، وعرف لزوم الحجّة له.

قلت أنا: ومن وقف على وصية الرازي عند موته وعرف أنّ كتبه التي صنّفها جميعاً ما اكتسب منها ديناً ولا حصل منها يقيناً زهده ذلك في ترك التعلّم منها ووجب عليه الإعراض عنها.

ومن علماء المجبّرة أبو حامد محمّد بن محمّد الغزالي، وهو من أعظم علمائهم، ومن الذين صنّفوا لهم في علم الكلام وعلم الجدل وعلم أصول الفقه وفي الفقه، وكان له ثلاثمائة تلميذ، وعاد وصنّف في الزهد، فقال في أعظم كتاب صنّفه في ذلك وسمّاه

فنحن أيضاً إرادتنا وكرهتنا هي إرادة الله وكرهته وفعله، فيقال لكم: إذا كان الأمر كذلك فسقطت العبادات والأوامر والنواهي، وما بقي في / [[ص ٣٤]] الوجود مأمور ومنهي، لأنه كُله على قولكم وجهلكم فعل إله واحد ورب واحد.

ومن عجيب ما يقال لهم أيضاً: إذا كانت الأفعال كلها التي تقع منكم هي فعل الله على التحقيق، فقد صار كلامكم وأمركم ونهيكم كالقرآن وكالوحي، وككلام الله تعالى لموسى عليه السلام من الشجرة، وككلام الأنبياء عن الله، وما بينهم وبينكم فرق، وحصل القدح في الرُّسل والطعن على الرُّسل.

من عجيب ما يقال لهم أيضاً: إذا كان الأمر كما قلتُموه من أن جميع أفعالكم فعل الله تعالى فيكم، وليس لكم فعل تختصون به، فكيف اشتمل الوجود على تابع ومتبوع ورئيس ومرؤوس ونبي وأُمَّته وإمام ورعيته؟ لأنه لا يصح أن يكون الله جلَّ جلاله ذاته واحدة وأفعاله صادرة عنها منقسمة في نفسه وفي أفعاله كانقسام التابع والمتبوع والرئيس والمرؤوس والنبي والأُمَّة والرعيته، ويجتمع في ذاته تابع ومتبوع ورئيس ومرؤوس ونبي وأُمَّته وإمام ورعيته، أما لكم من ينظر في حالكم؟ فإن كنتم متعمدين للضلال أقام عليكم حدود النكال، أو جاهلين أرشدكم وخلصكم من هذا الهلاك والإهمال، أو مرضى حملكم إلى المارستان وداواكم من هذا المرض والاختلال.

ومن عجيب الآيات الصريحة في بطلان دعوى المجبرة أنه لا فاعل سوى الله تعالى قوله: ﴿اللَّهُ وَلِيُّ الَّذِينَ آمَنُوا يُخْرِجُهُم مِّنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ وَالَّذِينَ كَفَرُوا أُولِيَاؤُهُمُ الطَّاغُوتُ يُخْرِجُونَهُم مِّنَ النُّورِ إِلَى الظُّلُمَاتِ﴾ [البقرة: ٢٥٧]، وهذا كما ترى تصريح عظيم لا يحتمل التأويل بأن الطاغوت غير الله تعالى عن ذلك علواً كبيراً، والمجبرة تزعم أن الطاغوت هو الله تعالى.

ومن عجيب الآيات الصريحة بتكذيبهم والرد عليهم قوله تعالى: ﴿سَيَقُولُ الَّذِينَ أَشْرَكُوا لَوْ شَاءَ اللَّهُ مَا أَشْرَكْنَا وَلَا آبَاؤُنَا وَلَا حَرَمْنَا مِنْ شَيْءٍ كَذَلِكَ كَذَّبَ الَّذِينَ مِن قَبْلِهِمْ حَتَّى دَافُوا بِأَسْنَانِهِمْ هَلْ عِنْدَكُمْ مِنْ عِلْمٍ فَتُخْرِجُوهُ لَنَا إِنْ تَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ وَإِنْ أَنْتُمْ إِلَّا / [[ص ٣٥]] تَخْرُصُونَ ﴿١٤٣﴾﴾ [الأنعام: ١٤٣]، وهذه دعوى المجبرة بعينها، وقد كذبكم تكديباً صريحاً وقال: ﴿وَإِنْ أَنْتُمْ إِلَّا تَخْرُصُونَ ﴿١٤٣﴾﴾، وقال الله تعالى: ﴿لَوْ اسْتَطَعْنَا لَخَرَجْنَا مَعَكُمْ﴾، ثم قال: ﴿اللَّهُ يَعْلَمُ إِنَّهُمْ

ثم شرع يستدل على صحة هذا المقال، وهذا موافقة لأهل العدل بغير إشكال.

وقال في كتاب حماقة أهل الإباحة في الجواب عن شبهتهم الأولى ما هذا لفظه: فإن الله تعالى ما كلّفنا لأجل أن ينتفع بذلك، بل لأجل انتفاعنا نحن بذلك، وضرب الغزالي / [[ص ٣٣]] لذلك مثل الطبيب والمريض، ثم قال: وكذا الربُّ تعالى أمرنا بالطاعة ونهانا عن المعصية للراحة لنا وفائدة راجعة إلينا وهو مقدّس منزّه عن أفعالنا طاعة كانت أو معصية.

أقول: أما تراه عند ترك المعصية كيف يشهد بتنزيه الجلالة الإلهية من أفعال العباد؟ وهذا واضح لمن ترك منهم سبيل المكابرة والعناد وكان من أهل السداد.

وقد تقدّم من الردّ على أهل هذه الاعتقادات ما في بعضه كفاية وشفاء لأهل العقول والديانات، فاعتبر ما قلناه وقدّمناه، واحفظ نفسك من تقليد المجبرة وغيرهم ممن ترك الحق والصدق والذي حقّقناه.

ومن مناظرات أهل العدل للمجبرة ما روي أن ثمامة كان في مجلس المأمون وأبو العتاهية حاضر، فسأل أبو العتاهية المأمون أن يأذن له في مناظرة ثمامة والاحتجاج عليه، فأذن له، فحرّك أبو العتاهية يده وكان مجبراً، وقال: من حرّك هذه؟ فقال ثمامة وكان يقول بالعدل: حرّكها من أمه زانية، فقال أبو العتاهية: شتمني يا مأمون في مجلسك، فقال ثمامة: ترك مذهبه يا مأمون، لأنه يزعم أن الله حرّكها، فلائي سبب غضب أبو العتاهية وليس لله أم؟ فانقطع أبو العتاهية.

ومن عجيب ما تُحَمّ به المجبرة الذين يقولون: إنه لا فاعل سوى الله، وإن كل فعل أو ترك يقع من العباد، فإنه فعل الله على الجملة والتفصيل، أن يقال لهم: قد رحمتكم من شدة مصيبة هذا التفصيل، ويحكم إن هذا الاعتقاد أقبح نكراً وأوضح كفراً من الذين اعتقدوا أن عيسى وعلي بن أبي طالب عليهما السلام إلهان من دون الله، ومن الذين عبدوا العجل والأصنام وغيرها من المعبودات، لأن أولئك حيث عبدوها عظموها وقبلوا ما توهموا أنه منها وتركوا ما اعتقدوا أن يُعبدهم عنها، وأنتم إذا كنتم على هذا الاعتقاد الفاسد السخيف فكل قول أو أمر أو نهي يقع لكم من قوي أو ضعيف فهو أمر الله ونهيه، فأين امتثالكم لأوامر بعضكم لبعض وترككم لمناهي بعضكم لبعض؟ فإن قلتُم أيها المشككون:

قال عبد المحمود مؤلف هذا الكتاب، فهذا آخر ما رأيت ذكره في هذا الباب.

\* \* \*

تجريد الاعتقاد/ نصير الدين الطوسي (ت ٦٧٢هـ):

[[ص ١٩٩]] والضرورة قاضية باستناد الأفعال إلينا، والوجوب للداعي لا ينافي القدرة - كالواجب -، والايجاد لا يستلزم العلم إلا مع اقتران القصد فيكفي الإجمال، ومع الاجتماع يقع مراده تعالى، والحدوث اعتباري، وتعدُّ الماثلة في بعض الأفعال لتعدُّ الإحاطة، ولا نسبة في الخيرية بين فعلنا وفعله تعالى، والشكر على مقدمات الإيثار، / [[ص ٢٠٠]] والسمع متأول، ومعارض بمثله، والترجيح معنا.

وحسن المدح والذم على المتولد يقتضي العلم بإضافته إلينا، والوجوب باختيار السبب لاحق، والذم في إلقاء الصبي عليه لا على الإحراق.

\* \* \*

قواعد المرام/ ابن ميثم البحراني (ت ٦٩٩هـ):

[[ص ١١٢]] البحث السادس: الباري تعالى مرید لجميع الطاعات غير مرید لشيء من المعاصي، خلافاً للأشعرية. لنا: المعقول والمنقول. أمّا المعقول فوجهان: أحدهما: أنه تعالى عالم بكل معلوم، وكل من كان كذلك كان مریداً للطاعة وكارهاً للمعصية. أمّا الصغرى فقد سبق، وأمّا الكبرى فلائته عالم بحسن الطاعات وما يشمل عليه من المصالح، وعلمه بذلك هو الداعي إليها والإرادته لها، وعالم بقبح المعاصي وما يشتمل عليه من المفسد، وعلمه بذلك هو الصارف عنها والكرهات لها، ومع تحقق الكراهة لها يمتنع تحقق الإرادة لها، لامتناع الجمع بين الضدين.

الثاني: لو كان مریداً للمعاصي لكان على صفة نقص، واللازم باطل فالملزوم مثله. بيان الملازمة: أنه على ذلك التقدير يكون مذموماً عند العقلاء العالمين بحاله، وذمهم له مستلزم النقصان والعلم به ضروري. وأمّا بطلان اللازم فبالإتفاق.

وأمّا المنقول: فمنه ما يدل على إرادة الطاعة كقوله تعالى: ﴿وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ / [[ص ١١٣]] وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ ﴿٥٦﴾ [الذاريات: ٥٦]، ﴿وَمَا أُمِرُوا إِلَّا لِيَعْبُدُوا اللَّهَ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ حُنَفَاءَ...﴾ [الآية: البيئ: ٥]. وجه الاستدلال أن اللام هنا للغرض الداعي إلى الخلق والأمر بالعبادة وهو المعنى بإرادة الطاعات.

لَكَذِبُونَ ﴿٥٦﴾ [التوبة: ٤٢]، وقوله: ﴿وَلَهُمْ أَعْمَالٌ مِنْ دُونِ ذَلِكَ هُمْ لَهَا عَامِلُونَ ﴿٦٣﴾﴾ [المؤمنون: ٦٣].

ومن عجيب جواب بعض العقلاء لِمَا سئل من اعتقاد المجبرة في أنه يجوز أن يكلف الله العباد ما لا يطيقون؟ فقال العدلي: إذا كلف المولى عبده ما لا يطيق فقد بسط عذره في مخالفته.

ومن عجيب جواب بعض أهل العدل لبعض المجبرة أن المجبر قال له: أنت ما ترضى من خلق المعاصي أن يكون لك رباً، فقال: لا والله ولا عبداً، يعني لو كان لي عبد يخلق المعاصي ما رضىته يكون عبدي، ولو عرض عليّ عبد يعمل المعاصي ويخلقها ما رضىته أن يكون في خدمتي ولا عندي.

قال عبد المحمود: ومن الحكايات الماثورة في ذلك ما رواه جماعة من علماء الإسلام عن نبيهم محمد ﷺ أنه قال: «لَعِنَتِ الْقَدَرِيَّةُ عَلَى لِسَانِ سَبْعِينَ نَبِيًّا»، قيل: وَمَنِ الْقَدَرِيَّةُ يَا رَسُولَ اللَّهِ؟ فَقَالَ: «قَوْمٌ يَزْعُمُونَ أَنَّ اللَّهَ سُبْحَانَهُ قَدَّرَ عَلَيْهِمُ الْمَعَاصِيَ وَعَدَّ بِهِمْ عَلَيْهَا».

ومن الحكايات الماثورة عن نبيهم محمد ﷺ في ذلك ما رواه صاحب (الفائق) محمود الخوارزمي وغيره من علماء الإسلام عن محمد بن عليّ المكي بإسناده، قال: إِنْ رَجُلًا قَدِمَ عَلَى النَّبِيِّ ﷺ، فَقَالَ لَهُ النَّبِيُّ ﷺ: «أَخْبِرْنِي بِأَعْجَبِ شَيْءٍ رَأَيْتَ»، قَالَ: رَأَيْتُ قَوْمًا يَنْكِحُونَ أُمَّهَاتِهِمْ وَبَنَاتِهِمْ وَأَخَوَاتِهِمْ، فَإِذَا قِيلَ لَهُمْ: لِمَ تَفْعَلُونَ ذَلِكَ؟ قَالُوا قَضَاهُ اللَّهُ تَعَالَى عَلَيْنَا وَقَدَّرَهُ، فَقَالَ النَّبِيُّ: «سَيَكُونُ فِي أُمَّتِي أَقْوَامٌ يَقُولُونَ مِثْلَ / [[ص ٣٦]] مَقَالَتِهِمْ، أَوْلَيْتَكَ جُؤُسُ أُمَّتِي».

ومن الحكايات المذكورة في ذلك ما ذكره صاحب كتاب (الفائق) أيضاً وغيره من علماء الإسلام عن جابر بن عبد الله صاحب نبيهم أنه قال: يَكُونُ فِي آخِرِ الزَّمَانِ قَوْمٌ يَعْمَلُونَ الْمَعَاصِيَ وَيَقُولُونَ: إِنَّ اللَّهَ تَعَالَى قَدَّرَهَا عَلَيْهِمْ، الرَّادُّ عَلَيْهِمْ كَالشَّاهِرِ سَيْفُهُ فِي سَبِيلِ اللَّهِ.

ومن الحكايات المذكورة في ذلك ما روي عن القاسم بن زياد الدمشقي أنه قال: كُنْتُ فِي حَرَسِ عُمَرَ بْنِ عَبْدِ الْعَزِيزِ، فَدَخَلَ عَيْلَانُ فَقَالَ: يَا أَمِيرَ الْمُؤْمِنِينَ، إِنَّ أَهْلَ الشَّامِ يَزْعُمُونَ أَنَّ الْمَعَاصِيَ قَضَاءُ اللَّهِ تَعَالَى، وَأَنَّكَ تَقُولُ ذَلِكَ، فَقَالَ: وَيْحَكَ يَا عَيْلَانُ أَوْلَيْتَ تَرَانِي أَسْمِي مَظَالِمَ بَنِي مَرْوَانَ ظُلْمًا وَأَرُدُّهَا؟ أَفْتَرَانِي أَسْمِي قَضَاءُ اللَّهِ ظُلْمًا وَأَرُدُّهُ؟

قلوب الأطفال والمجانين، فإنَّ الطفل لو ضربه غيره بأجرة تؤلمه فإنَّه يذمُّ الرامي دون تلك الأجرة، ولولا علمه الضروري بكون الرامي فاعلاً دون الأجرة لما استحسنت ذمَّ الرامي دون الأجرة، بل هو حاصل في البهائم. قال أبو الهذيل: حمار بشر أعقل من بشر، لأنَّ الحمار إذا أتيت به إلى جدول كبير فضرِبته لم يطاوع على العبور، وإنَّ أتيت به إلى جدول صغير جاز، لأنَّه فرَّق بين ما يقدر عليه وما لا يقدر عليه، وبشر لا يُفرِّق بينهما، فحماره أعقل منه. وخالفت الأشاعرة في ذلك وذهبوا إلى أنَّه لا مؤثِّر في الوجود إلاَّ الله تعالى.

/ [[ص ١٠٢]] مكابرة الجبرية بضرورة العقل:

فلزمهم من ذلك محالات:

منها: مكابرة الضرورة، فإنَّ العاقل يُفرِّق بالضرورة بين ما يقدر عليه كالحركة يمينة ويسرة والبطش باليد، وبين الحركة الاضطرارية كالوقوع من شاهق وحركة المرتعش وحركة النبض. ويُفرِّق بين حركات الحيوان الاختيارية وحركات الجماد، ومن شكَّ في ذلك فهو سوفسطائي، إذ لا شيء أظهر عند العاقل من ذلك ولا أجلى منه.

يلزم الجبرية إنكار الأحكام الضرورية:

ومنها: إنكار الحكم الضروري من حسن مدح المحسن وقبح ذمِّه، وحسن ذمِّ المسيء وقبح مدحه. فإنَّ كلَّ عاقل يحكم بحسن مدح من يفعل الطاعات دائماً ولا يفعل شيئاً من المعاصي، ويبالغ بالإحسان إلى الناس ويبدل الخير لكلِّ أحد ويعين الملهوف ويساعد الضعيف، وأنَّه يقبح ذمِّه، ولو شرع أحد في ذمِّه باعتبار إحسانه عدَّه العقلاء سفيهاً، ولامه كلُّ أحدٍ، ويحكمون حكماً ضرورياً بقبح مدح من يبالغ في الظلم والجور والتعدِّي والغضب ونهب الأموال وقتل الأنفس، ويمتنع من فعل الخير وإنَّ قلَّ، وأنَّ من مدحه على هذه الأفعال عدَّ سفيهاً ولامه كلُّ عاقل. ونعلم ضرورة قبح المدح والذمَّ على كونه طويلاً أو قصيراً أو كون السبأ فوقه والأرض تحته، وإنَّما يحسن هذا المدح والذمَّ لو كان الفعلان / [[ص ١٠٣]] صادرين عن العبد، فإنَّه لو لم يصدر عنه لم يحسن توجُّه المدح والذمَّ إليه.

والأشاعرة لم يحكموا بحسن هذا المدح والذمَّ، فلم يحكموا بحسن مدح الله تعالى على إنعامه ولا الثناء عليه ولا الشكر له، ولا بحسن ذمِّ إبليس وسائر الكُفَّار والظلمة المبالغين في الظلم، بل جعلوهما متساويين في استحقاق المدح والذمَّ.

ومنه ما يدلُّ على كراهة المعصية كقوله تعالى: ﴿وَلَا تَقْتُلُوا أَوْلَادَكُمْ حَشِيَّةً إِمْلَاقٍ...﴾ إلى قوله: ﴿كُلُّ ذَلِكَ كَانَ سَيِّئُهُ عِنْدَ رَبِّكَ مَكْرُوهًا﴾ [الإسراء: ٣١ - ٣٨] ونحوه.

احتجَّ الخصم بالمعقول والمنقول. وأمَّا المعقول فوجهان: أحدهما: أنَّه تعالى خالق أفعال العباد بالقدرة والاختيار، وكلُّ من فعل فاعلاً كذلك فهو مرید له.

الثاني: أنَّه كلف أبا لهب بالإيمان مع علمه بامتناعه منه، والعالم بامتناع الشيء يستحيل أن يریده، فامتنع أن يريد الإيمان منه.

وأما المنقول: فقوله تعالى: ﴿وَلَوْ شِئْنَا لَآتَيْنَا كُلَّ نَفْسٍ هُدَاهَا﴾ [السجدة: ١٣]، وقوله: ﴿وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَأَمَنَّ مَنْ فِي الْأَرْضِ كُلَّهُمْ جَمِيعًا﴾ [يونس: ٩٩]، وقوله: ﴿فَمَنْ يُرِدِ اللَّهُ أَنْ يَهْدِيَهُ يَشْرَحْ صَدْرَهُ لِلْإِسْلَامِ وَمَنْ يُرِدْ أَنْ يُضِلَّهُ يَجْعَلْ صَدْرَهُ ضَيِّقًا حَرَجًا﴾ [الأنعام: ١٢٥]، دلَّت هذه الآيات على عدم إرادته للهدى والإيمان وعلى إرادته للإضلال.

والجواب عن الأوَّل: بمنع الصغرى، فإنَّنا بيَّنا أنَّ العبد فاعل حقيقة، فلا / [[ص ١١٤]] تكون أفعاله مخلوقة لله تعالى.

وعن الثاني: أنَّ وجود الإيمان وإنَّ كان محالاً نظراً إلى عدم إرادة أبي لهب وعلم الله بذلك، لكنَّه ليس بمحال نظراً إلى ذاته وقدرة القادر عليه، فلمَّ لا يجوز أن يتعلَّق إرادة الله تعالى به من حيث هو ممكن غير محال.

وعن الآيتين الأُوليين: لمَّ لا يجوز أن يكون المراد: لآتيننا كلَّ نفس هداها، ولآمن [من] في الأرض على سبيل الإلجاء والجبر، وحيثُ لا يدلُّ الاستثناء نقيضي لازمي الشرطيين على عدم إرادة مطلق الهدى والإيمان من المكلفين.

وعن الثالث: أنَّه لا يلزم من صدق الشرطية صدق كلِّ من جزئها حتَّى يلزم أن يريد الإضلال فيجعل الصدور كذلك. وبالله التوفيق.

\* \* \*

نهج الحقِّ / العلامة الحلي (ت ٧٢٦هـ):

[[ص ١٠١]] إنا فاعلون:

المطلب العاشر: في أنا فاعلون:

اتفقت الإمامية والمعتزلة على أنا فاعلون، وادَّعوا الضرورة في ذلك، فإنَّ كلَّ عاقل لا يشكُّ في الفرق بين الحركات الاختيارية والاضطرارية، وأنَّ هذا الحكم مركوز في عقل كلِّ عاقل، بل في

اشتدَّ به الجوع وكان تناول الطعام ممكناً فإنه يصدر منه تناول الطعام، ومتى اعتقد أن في الطعام سماً انصرف عنه، وكذا يعلم من حال غيره ذلك، فإننا نعلم بالضرورة أن شخصاً لو اشتدَّ به العطش ولا مانع له من / [[ص ١٠٥]] شرب الماء فإنه يشربه بالضرورة، ومتى علم مضرّة دخول النار لم يدخلها، ولو كانت الأفعال صادرة من الله تعالى جاز أن يقع الفعل وإن كرهناه وانتفى الداعي إليه، ويمتنع صدوره عنّا وإن أردناه وخلص الداعي إلى إيجاده على تقدير أن لا يفعله الله تعالى، وذلك معلوم البطلان. فكيف يرتضي العاقل لنفسه مذهباً يقوده إلى بطلان ما عُلِمَ بالضرورة ثبوته؟

ومنها: أنه يلزم تجويز ما قضت الضرورة بنفيه، وذلك لأن أفعالنا إنما تقع على الوجه الذي نريده ونقصده، ولا يقع منّا على الوجه الذي نكرهه، فإننا نعلم بالضرورة أننا إذا أردنا الحركة يمينا لم تقع يسرة، ولو أردنا الحركة يسرة لم تقع يمينا، والحكم بذلك ضروري، فلو كانت الأفعال صادرة من الله تعالى جاز أن تقع الحركة يمينا ونحن نريد الحركة يسرة وبالعكس، وذلك ضروري البطلان.

#### الجبرية مخالفة نصوص القرآن:

ومنها: يلزم مخالفة الكتاب العزيز ونصوصه والآيات المتضاربة فيه الدالة على استناد الأفعال إلينا، وقد بينت في كتاب (الإيضاح) مخالفة أهل السنة لنص الكتاب والسنة بالوجوه التي خالفوا فيها آيات الكتاب العزيز، حتى إنه لا تمضي آية من الآيات إلا وقد خالفوا فيها من عدة أوجه، فبعضها يزيد على عشرين ولا ينقص شيء منها عن أربعة، ولنقتصر في هذا المختصر على وجوه قليلة دالة على أنهم خالفوا صريح القرآن ذكرها أفضل متأخريهم وأكبر علمائهم فخر الدين الرازي، وهي عشرة:

#### الآيات الدالة على إضافة الفعل فيها إلى العبد:

الأول: الآيات الدالة على إضافة الفعل إلى العبد: ﴿قَوْلُ لِلَّذِينَ / [[ص ١٠٦]] كَفَرُوا﴾ [مريم: ٣٧]، ﴿قَوْلُ لِلَّذِينَ يَكْتُوبُونَ الْكِتَابَ بِأَيْدِيهِمْ﴾ [البقرة: ٧٩]، ﴿إِنْ تَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ﴾ [الأنعام: ١٤٨]، ﴿ذَلِكَ بِأَنَّ اللَّهَ لَمْ يَكُ مُغَيِّرًا نِعْمَةً أَنْعَمَهَا عَلَى قَوْمٍ حَتَّى يُغَيِّرُوا مَا بِأَنْفُسِهِمْ﴾ [الأنفال: ٥٣]، ﴿بَلْ سَوَّلَتْ لَكُمْ أَنْفُسُكُمْ أَمْراً فَصَبْرٌ جَمِيلٌ﴾ [يوسف: ١٨]، ﴿فَطَوَّعَتْ لَهُ نَفْسُهُ قَتْلَ أَخِيهِ﴾ [المائدة: ٣٠]، ﴿مَنْ يَعْمَلْ سُوءاً

فليعرض العاقل المنصف من نفسه هذه القضية على عقله ويتبع ما يقوده عقله إليه ويرفض تقليد من يخطئ في ذلك ويعتقد ضدّ الصواب، فإنه لا يُقبل منه غداً يوم الحساب، وليحذر من إدخال نفسه في زمرة الذين قال الله تعالى عنهم: ﴿وَإِذْ يَتَحَاجُّونَ فِي النَّارِ فَيَقُولُ الضُّعَفَاءُ لِلَّذِينَ اسْتَكْبَرُوا إِنَّا كُنَّا لَكُمْ تَبَعاً فَهَلْ أَنْتُمْ مُعْتَدُونَ عَنَّا نَصِيحاً مِنَ النَّارِ﴾ [غافر: ٤٧].

#### يلزم الجبرية قبح التكليف:

منها: أنه يقبح منه تعالى حينئذٍ تكليفنا فعل الطاعات واجتناب المعاصي، لأننا غير قادرين على ممانعة القديم، فإذا كان الفاعل للمعصية فينا هو الله تعالى لم نقدر على الطاعة، لأن الله تعالى إن خلق فينا فعل الطاعة كان واجب الحصول، وإن لم يخلقه كان ممتنع الحصول. ولو لم يكن العبد متمكناً من الفعل والترك كانت أفعاله جارية مجرى / [[ص ١٠٤]] حركات الجمادات، وكما أن البديهة حاكمة بأنه لا يجوز أمر الجهاد ونهيه ومدحه وذمّه وجب أن يكون الأمر كذلك في أفعال العباد. ولأنه تعالى يريد منّا فعل المعصية ويخلقها فينا، فكيف نقدر على ممانعته؟ ولأنه إذا طلب منّا أن نفعل فعلاً ولا يمكن صدوره عنّا بل إنّما يفعله هو كان عابثاً في الطلب مكلّفاً لما لا يُطاق، تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً.

#### يلزم الجبرية كونه تعالى ظالماً:

ومنها: أنه يلزم أن يكون الله سبحانه أظلم الظالمين، تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً، لأنه إذا خلق فينا المعصية ولم يكن لنا فيها أثر البتة ثمّ عذبنا عليها وعاقبنا على صدورها منه تعالى فينا كان ذلك نهاية الجور والعدوان، نعوذ بالله من مذهب يؤدّي إلى وصف الله تعالى بالظلم والعدوان، فأبى عادل يبقى بعد الله تعالى؟ وأي منصفٍ سواه؟ وأي راحم للعبد غيره؟ وأي مجمع للكرم والرحمة والإنصاف عداه؟ مع أنه يُعذبنا على فعل صدر عنه ومعصية لم تصدر عنّا بل منه.

#### يلزم الجبرية نفي ما عُلِمَ ثبوته وإثبات ما عُلِمَ نفيه بالضرورة:

ومنها: أنه يلزم منه تجويز انتفاء ما عُلِمَ بالضرورة ثبوته. وبيانه: أننا نعلم بالضرورة أن أفعالنا إنما تقع بحسب قصودنا ودواعينا، وتتلفي بحسب انتفاء الدواعي وثبوت الصوارف. فإننا نعلم بالضرورة أننا متى أردنا الفعل وخلص الداعي إلى إيجاده وانتفى الصارف فإنه يقع، ومتى كرهناه لم يقع، فإن الإنسان متى

ومن المعلوم أن رجلاً لو حبس آخر في بيت بحيث لا يمكنه الخروج عنه، ثم يقول: ما منعك من التصرف في حوائجي؟ قبح منه ذلك. وكذا قوله تعالى: ﴿وَمَا ذَا عَلَيْهِمْ لَوْ آمَنُوا﴾ [النساء: ٣٩]، ﴿مَا مَنَعَكَ أَنْ تَسْجُدَ﴾ [ص: ٧٥]، وقوله تعالى: ﴿مَا مَنَعَكَ إِذْ رَأَيْتَهُمْ ضَلُّوا﴾ [طه: ٩٢]، ﴿فَمَا لَهُمْ عَنِ التَّذْكَرَةِ مُعْرِضِينَ﴾ [المدثر: ٤٩]، ﴿فَمَا لَهُمْ لَا يُؤْمِنُونَ﴾ [الانشقاق: ٢٠]، ﴿عَفَا اللَّهُ عَنْكَ لِمَ أَذِنْتَ لَهُمْ﴾ [التوبة: ٤٣]، ﴿لِمَ تَحَرَّمْ مَا أَحَلَّ اللَّهُ لَكَ﴾ [التحریم: ١]، وكيف يجوز أن يقول: لِمَ تفعل مع أنه ما فعله؟ وقوله تعالى: ﴿لِمَ تَلْبِسُونَ الْحَقَّ بِالْبَاطِلِ﴾ [آل عمران: ٧١]، ﴿لِمَ تَصُدُّونَ عَنِ سَبِيلِ اللَّهِ﴾ [آل عمران: ٩٩].

قال صاحب بن عبّاد: كيف يأمر بالإيمان ولم يردده، وينهى عن المنكر وقد أراده، ويعاقب على الباطل وقدّره؟ وكيف يصرفه عن الإيمان ويقول: ﴿فَأَنَّى تُصْرِفُونَ﴾ [يونس: ٣٢]، ويخلق فيهم الكفر ثم يقول: ﴿كَيْفَ تَكْفُرُونَ﴾ [البقرة: ٢٨]، ويخلق فيهم لبس الباطل ثم يقول: ﴿لِمَ تَلْبِسُونَ الْحَقَّ بِالْبَاطِلِ﴾ [آل عمران: ٧١]، وصدّهم عن سواء السبيل ثم يقول: ﴿لِمَ تَصُدُّونَ عَنِ سَبِيلِ اللَّهِ﴾ [آل عمران: ٩٩]، وحال بينهم وبين الإيمان ثم قال: ﴿وَمَا ذَا عَلَيْهِمْ لَوْ آمَنُوا بِاللَّهِ﴾ [النساء: ٣٩]، وذهب بهم عن الرشد ثم قال: ﴿فَأَيْنَ تَذْهَبُونَ﴾ [التكوير: ٢٦]، وأضلّهم عن الدين حتى أعرضوا ثم قال: ﴿فَمَا لَهُمْ عَنِ التَّذْكَرَةِ مُعْرِضِينَ﴾ [المدثر: ٤٩]؟

/ [[ص ١٠٩]] الآيات الدالّة على التخيير في الأفعال التكليفية:

الخامس: الآيات التي ذكر الله تعالى فيها تخيير العباد في أفعالهم وتعلّقها بمشيئتهم، قال تعالى: ﴿فَمَنْ شَاءَ فَلْيُؤْمِنْ وَمَنْ شَاءَ فَلْيُكْفُرْ﴾ [الكهف: ٢٩]، ﴿اعْمَلُوا مَا شِئْتُمْ﴾ [فصلت: ٤٠]، ﴿فَسِرِّيَ اللَّهُ عَمَلِكُمْ﴾ [التوبة: ١٠٥]، ﴿لِمَنْ شَاءَ مِنْكُمْ أَنْ يَتَقَدَّمَ أَوْ يَتَأَخَّرَ﴾ [المدثر: ٣٧]، ﴿فَمَنْ شَاءَ ذَكَرْهُ﴾ [المدثر: ٥٥]، ﴿فَمَنْ شَاءَ اتَّخَذْ إِلَىٰ رَبِّهِ سَبِيلًا﴾ [المزمل: ٢٩]، ﴿فَمَنْ شَاءَ اتَّخَذْ إِلَىٰ رَبِّهِ مَا بَابًا﴾ [النبا: ٣٩]. وقد أنكر الله تعالى على من نفى المشيئة عن نفسه وأضافها إلى الله تعالى بقوله: ﴿سَيَقُولُ الَّذِينَ أَشْرَكُوا لَوْ شَاءَ اللَّهُ مَا أَشْرَكْنَا﴾ [الأنعام: ١٤٨]، ﴿وَقَالُوا لَوْ شَاءَ الرَّحْمَنُ مَا عَبَدْنَاهُمْ﴾ [الزخرف: ٢٠].

يُجْزَىٰ بِهِ﴾ [النساء: ١٢٣]، ﴿كُلُّ امْرِئٍ بِمَا كَسَبَ رَهِينٌ﴾ [الطور: ٢١]، ﴿وَمَا كَانَ لِي عَلَيْكُمْ مِنْ سُلْطَانٍ إِلَّا أَنْ دَعَوْتُكُمْ فَاسْتَجَبْتُمْ﴾ [إبراهيم: ٢٢].

الآيات التي مدح فيها المؤمن أو ذم فيها الكافر:

الثاني: ما ورد في القرآن من مدح المؤمن على إيمانه وذم الكافر على كفره ووعده بالثواب على الطاعة وتوعده بالعقاب على المعصية، كقوله تعالى: ﴿الْيَوْمَ نُجْزِي كُلَّ نَفْسٍ بِمَا كَسَبَتْ﴾ [غافر: ١٧]، ﴿إِنَّمَا نُجْزُونَ مَا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ﴾ [الطور: ١٦]، ﴿وَأَبْرَاهِيمَ الَّذِي وَفَّى﴾ [النجم: ٣٧]، ﴿أَلَّا تَرَىٰ وَاِزْرَةً وَّرَزْرَ أُخْرَىٰ﴾ [النجم: ٣٨]، ﴿لِنُجْزِي كُلَّ نَفْسٍ بِمَا تَسْعَىٰ﴾ [طه: ١٥]، ﴿هَلْ جَزَاءُ الْإِحْسَانِ إِلَّا الْإِحْسَانُ﴾ [الرحمن: ٦٠]، ﴿هَلْ نُجْزُونَ إِلَّا مَا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ﴾ [من جاء بالحسنة فله عشر أمثالها] [الأنعام: ١٦٠]، ﴿وَمَنْ أَعْرَضَ عَنِّي ذِكْرِي﴾ [طه: ١٢٤]، ﴿أُولَٰئِكَ الَّذِينَ اشْتَرَوُا الْحَيَاةَ الدُّنْيَا﴾ [البقرة: ٨٦]، ﴿إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا بَعْدَ إِيمَانِهِمْ﴾ [آل عمران: ٩٠].

/ [[ص ١٠٧]] الآيات التي تُنزّه فعله تعالى عن شبه أفعال

العباد:

الثالث: الآيات الدالّة على أن أفعال الله تعالى منزّهة عن أن تكون مثل أفعال المخلوقين في التفاوت والاختلاف والظلم، قال الله تعالى: ﴿مَا تَرَىٰ فِي خَلْقِ الرَّحْمَنِ مِنْ تَفَاوُتٍ﴾ [الملك: ٣]، ﴿الَّذِي أَحْسَنَ كُلَّ شَيْءٍ خَلَقَهُ﴾ [السجدة: ٧]، والكفر والظلم ليس بحسن، وقال تعالى: ﴿وَمَا خَلَقْنَا السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا إِلَّا بِالْحَقِّ﴾ [الحجر: ٨٥]، والكفر ليس بحق، وقد قال تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يَظْلِمُ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ﴾ [النساء: ٤٠]، ﴿وَمَا رَبُّكَ بِظَلَّامٍ لِلْعَبِيدِ﴾ [فصلت: ٤٦]، ﴿وَمَا ظَلَمْنَاهُمْ﴾ [هود: ١٠١]، ﴿لَا ظُلْمَ الْيَوْمَ﴾ [غافر: ١٧]، ﴿وَلَا يُظْلَمُونَ قَتِيلًا﴾ [الإسراء: ٧١].

الآيات التي تُوبّخ العباد على كفرهم وعصيانهم:

الرابع: الآيات الدالّة على ذم العباد على الكفر والمعاصي، كقوله تعالى: ﴿كَيْفَ تَكْفُرُونَ بِاللَّهِ﴾ [البقرة: ٢٨]، والإنكار والتوبيخ مع العجز عنه محال. ومن مذهبهم (أن الله خلق الكفر في الكافر وأراده منه، وهو لا يقدر على غيره)، فكيف يُوبّخه عليه؟ وقال: ﴿وَمَا مَنَعَ﴾ [ص ١٠٨] النَّاسَ أَنْ يُؤْمِنُوا إِذْ جَاءَهُمُ الْهُدَىٰ﴾ [الكهف: ٥٥]، وهو إنكار بلفظ الاستفهام،

الآيات التي فيها أمر العباد بالأفعال:

السادس: الآيات التي فيها أمر العباد بالأفعال والمسارة إليها قبل فواتها، كقوله تعالى: ﴿وَسَارِعُوا إِلَىٰ مَعْفَرَةٍ مِنْ رَبِّكُمْ﴾ [آل عمران: ١٣٣]، ﴿أَجِيبُوا دَاعِيَ اللَّهِ وَآمِنُوا بِهِ﴾ [الأحقاف: ٣١]، ﴿اسْتَجِيبُوا لِلَّهِ وَلِلرَّسُولِ﴾ [الأنفال: ٢٤]، ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا ارْكَعُوا وَاسْجُدُوا﴾ [الحج: ٧٧]، ﴿اعْبُدُوا رَبَّكُمْ﴾ [البقرة: ٢١]، ﴿فَآمِنُوا خَيْرًا لَكُمْ﴾ [النساء: ١٧٠]، ﴿وَاتَّبِعُوا أَحْسَنَ مَا أُنزِلَ إِلَيْكُمْ﴾ [الزمر: ٥٥]، ﴿وَأَنِيبُوا إِلَىٰ رَبِّكُمْ﴾ [الزمر: ٥٤].

/ [[ص ١١٠]] فكيف يصح الأمر بالطاعة وللمسارة إليها مع كون المأمور ممنوعاً عاجزاً عن الإتيان به؟ وكما يستحيل أن يقال فيها للمتعذر الزمن: قم، ولمن يرمى من شاهق جبل: احفظ نفسك، فكذا هاهنا.

الآيات التي حثَّ الله تعالى فيها على الاستعانة به:

السابع: الآيات التي حثَّ الله تعالى فيها على الاستعانة به، كقوله تعالى: ﴿إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ﴾ [الفاتحة: ٥]، ﴿فَاسْتَعِذْ بِاللَّهِ مِنَ الشَّيْطَانِ الرَّجِيمِ﴾ [النحل: ٩٨]، ﴿اسْتَعِينُوا بِاللَّهِ﴾ [الأعراف: ١٢٨]. فإذا كان الله تعالى خلق الكفر والمعاصي كيف يُستعان ويُستعاذ به؟ وأيضاً يلزم بطلان الألفاظ والدواعي، لأنه تعالى إذا كان هو الخالق لأفعال العباد فأبى نفع يحصل للعبد من اللطف الذي يفعله الله تعالى؟ ولكن الألفاظ حاصلة، كقوله تعالى: ﴿أَوْ لَا يَرَوْنَ أَنَّهُمْ يُفْتَنُونَ فِي كُلِّ عَامٍ مَرَّةً أَوْ مَرَّتَيْنِ﴾ [التوبة: ١٢٦]، ﴿وَلَوْ لَا أَن يَكُونَ النَّاسُ أُمَّةً وَاحِدَةً﴾ [الزخرف: ٣٣]، ﴿وَلَوْ بَسَطَ اللَّهُ الرِّزْقَ لِعِبَادِهِ لَبَغَوْا فِي الْأَرْضِ﴾ [الشورى: ٢٧]، ﴿فِيمَا رَحِمَهُ مِنَ اللَّهِ لِنْتَ لَهُمْ﴾ [آل عمران: ١٥٩]، ﴿إِنَّ الصَّلَاةَ تَنْهَىٰ عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ﴾ [العنكبوت: ٤٥].

الآيات الدالة على اعتراف الأنبياء بأعمالهم:

الثامن: الآيات الدالة على اعتراف الأنبياء بذنوبهم وإضافتها إلى أنفسهم، / [[ص ١١١]] كقوله تعالى حكاية عن آدم عليه السلام: ﴿رَبَّنَا ظَلَمْنَا أَنفُسَنَا﴾ [الأعراف: ٢٣]، وعن يونس عليه السلام: ﴿سُبْحَانَكَ إِنِّي كُنْتُ مِنَ الظَّالِمِينَ﴾ [الأنبياء: ٨٧]، وعن موسى عليه السلام: ﴿رَبِّ إِنِّي ظَلَمْتُ نَفْسِي﴾ [النمل: ٤٤]، وقال يعقوب لأولاده: ﴿بَلْ سَوَّلَتْ لَكُمْ أَنفُسُكُمْ أَمْراً﴾

[يوسف: ١٨]، وقال يوسف عليه السلام: ﴿مِنْ بَعْدِ أَنْ نَزَعَ الشَّيْطَانُ بَيْنِي وَبَيْنَ إِخْوَتِي﴾ [يوسف: ١٠٠]، وقال نوح عليه السلام: ﴿رَبِّ إِنِّي أَعُوذُ بِكَ أَنْ أَسْأَلَكَ مَا لَيْسَ لِي بِهِ عِلْمٌ﴾ [هود: ٤٧]، فهذه الآيات تدلُّ على اعتراف الأنبياء بكونهم فاعلين لأفعالهم.

الآيات الدالة على اعتراف الكفار والعصاة:

التاسع: الآيات الدالة على اعتراف الكفار والعصاة بأن كفرهم ومعاصيهم كانت منهم، كقوله تعالى: ﴿وَلَوْ تَرَىٰ إِذِ الظَّالِمُونَ مَوْقُوفُونَ عِنْدَ رَبِّهِمْ...﴾ إلى قوله: ﴿أَلَمْ نَصَدِّدْكُمْ عَنِ الْهُدَىٰ بَعْدَ إِذْ جَاءَكُمْ بَلْ كُنْتُمْ مُجْرِمِينَ﴾ [سبأ: ٣١ و ٣٢]، وقوله تعالى: ﴿مَا سَلَكَكُمْ فِي سَقَرٍ﴾ [الأنعام: ١٢]، ﴿كَلِمَاتٍ فِيهَا قُوجٌ سَأَلْتَهُمْ خَزَنَتُهَا أَلَمْ يَأْتِكُمْ نَذِيرٌ﴾ [الأنعام: ١٢]، إلى قوله تعالى: ﴿فَكَذَّبْنَا﴾ [الملك: ٨ و ٩]، وقوله تعالى: ﴿أُولَٰئِكَ يَنَالُهُمْ﴾ / [[ص ١١٢]] نَصِيْبُهُمْ مِنَ الْكِتَابِ﴾ [الأعراف: ٣٧]، ﴿فَذُوقُوا الْعَذَابَ بِمَا كُنْتُمْ تَكْسِبُونَ﴾ [الأعراف: ٣٩].

الآيات الدالة على تحسُّر الكفار في الآخرة:

العاشر: الآيات التي ذكر الله تعالى فيها ما يحصل منهم من التحسُّر في الآخرة على الكفر وطلب الرجعة، قال تعالى: ﴿وَهُمْ يَصْطَرِحُونَ فِيهَا رَبَّنَا أَخْرِجْنَا نَعْمَلْ صَالِحًا غَيْرَ الَّذِي كُنَّا نَعْمَلُ﴾ [فاطر: ٣٧]، ﴿قَالَ رَبِّ ارْجِعُونِ﴾ [الأنعام: ٩٩ و ١٠٠]، ﴿وَلَوْ تَرَىٰ إِذِ الْمُجْرِمُونَ نَاكِسُوا رُءُوسِهِمْ عِنْدَ رَبِّهِمْ رَبَّنَا أَبْصَرْنَا وَسَمِعْنَا فَارْجِعْنَا نَعْمَلْ صَالِحًا﴾ [السجدة: ١٢]، ﴿أَوْ تَقُولُ حِينَ تَرَىٰ الْعَذَابَ لَوْ أَنَّ لِي كَرَّةً فَأَكُونَ مِنَ الْمُحْسِنِينَ﴾ [الزمر: ٥٨].

فهذه الآيات وأمثالها من نصوص الكتاب العزيز الذي ﴿لَا يَأْتِيهِ الْبَاطِلُ مِنْ بَيْنِ يَدَيْهِ وَلَا مِنْ خَلْفِهِ تَتَذَكَّرُ مِنْ حَكِيمٍ حَمِيدٍ﴾ [فصلت: ٤٢]، فما عذر فضلائهم؟ وهل يمكنهم الجواب عن هذا السؤال: كيف تركتم هذه النصوص ونبذتموها وراءكم ظهرياً إلا بأننا طلبنا الحياة الدنيا وآثرناها على الآخرة؟ وما عذر عوامهم في الانقياد إلى فتوى علماءهم واتباعهم في عقائدهم؟ وهل يمكنهم الجواب عند السؤال: كيف تركتم هذه الآيات وقد جاءكم بها نذير وعمرناكم ما يتذكر فيه من تذكرة إلا بأننا قلدنا آباءنا وعلماءنا من غير فحص وبحث / [[ص ١١٣]]



/ [[ص ١١٥]] وأيضاً إذا كان تعالى خالقاً للجميع من القبائح وغيرها لا يمتنع منه إظهار المعجز على يد الكاذب، ومتى لم يقطع بامتناع ذلك انسد علينا باب إثبات الفرق بين النبي والمنتبى. وأيضاً إذا جاز أن يخلق الله تعالى القبائح جاز أن يكذب في إخباره، فلا يؤتق بوعده ووعيده وإخباره عن أحكام الآخرة والأحوال الماضية والقرون الخالية. وأيضاً يلزم من خلقه القبائح جواز أن يدعو إليها وأن يبعث عليها ويحث ويرغب فيها، ولو جاز ذلك جاز أن يكون ما رغب الله تعالى فيه من القبائح، فتزول الثقة بالشرائع ويقبح التشاغل بها. وأيضاً لو جاز من تعالى أن يخلق في العبد الكفر والإضلال ويؤزبه له ويصدّه عن الحق ويستدرجه بذلك إلى عقابه للزم في دين الإسلام جواز أن يكون هو الكفر والضلال، وأنه تعالى زينه في قلوبنا، وأن يكون بعض الملل المخالفة للإسلام هو الحق ولكن الله تعالى صدنا عنه وزين خلافه في أعيننا. فإذا جوزوا ذلك لزمهم تجويز ما هم عليه هو الضلال والكفر، وكون ما خصومهم عليه هو الحق. وإذا لم يمكنهم القطع بأن ما هم عليه هو الحق وما خصومهم عليه هو الباطل لم يكونوا مستحقين للجواب.

يلزم الجبرية الظلم والعبث في أفعاله تعالى:

منها: تجويز أن يكون الله تعالى ظالماً عابثاً، لأنه لو كان الله تعالى هو الخالق لأفعال العباد ومنها القبائح كالظلم والعبث لجاز أن يخلقها لا غير حتى تكون كلها ظالماً وعبثاً، فيكون الله تعالى ظالماً عابثاً لعباً، تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً.

/ [[ص ١١٦]] يلزم الجبرية السفه والجهل في أفعاله تعالى:

منها: أنه يلزم لإحقاق الله تعالى بالسفهاء والجهال تعالى الله عن ذلك، لأن من جملة أفعال العباد الشرك بالله تعالى ووصفه بالأضداد والأنداد والأولاد وشتمه وسبّه، فلو كان الله تعالى فاعلاً لأفعال العباد لكان فاعلاً للأفعال كلها، ولكل هذه الأمور، وذلك يبطل حكمته، لأن الحكيم لا يشتم نفسه، وفي نفي الحكمة إحقاقه بالسفهاء، نعوذ بالله من هذه المقالات الردية.

يلزم مخالفة الضرورة:

منها: أنه يلزم مخالفة الضرورة، لأنه لو جاز أن يخلق الزنا واللواط لجاز أن يبعث رسولاً هذا دينه، ولو جاز ذلك لجوزنا أن يكون فيما سلف من الأنبياء من لم يبعث إلا للدعوة إلى السرقة والزنا واللواط وكل القبائح ومدح الشيطان وعبادته

ولا نظر مع كثرة الخلاف وبلوغ الحجّة إلينا؟ فهل يُقبل عذر هذين القبيلين؟ وهل يُسمع كلام الفريقين؟

مخالفة الجبرية للحكم الضروري:

ومنها: مخالفة الحكم الضروري الحاصل لكل أحد عند ما يطلب من غيره أن يفعل فعلاً، فإنه يعلم بالضرورة أن ذلك الفعل يصدر عنه، ولهذا يتلطف في استدعاء الفعل منه بكل لطيفة، ويعظه ويزجره عن تركه، ويحتال عليه بكل حيلة، ويعده ويتوعدّه على تركه، وينهاه عن فعل ما يكرهه، ويُعنّفه على فعله، ويتعجب من فعله ذلك، ويستطرفه ويتعجب العقلاء من فعله، وهذا كله دليل على فعله. ويعلم بالضرورة الفرق بين أمره بالقيام وبين أمره بإيجاد السماوات والكواكب، ولولا أن العلم الضروري حاصل بكوننا موجدين لأفعالنا لما صحّ ذلك.

مخالفة الجبرية لإجماع الأنبياء:

ومنها: مخالفة إجماع الأنبياء والرسل، فإنه لا خلاف في أن الأنبياء أجمعوا على أن الله تعالى أمر عباده ببعض الأفعال كالصلاة والصوم، / [[ص ١١٤]] ونهى عن بعضها كالظلم والجور، ولا يصحّ ذلك إذا لم يكن العبد موجداً، إذ كيف يصحّ أن يقال له: ائت بفعل الإيمان والصلاة، ولا تأت بالكفر والزنا، مع أن الفاعل لهذه الأفعال والتارك لها هو غيره؟ فإن الأمر بالفعل يتضمّن الإخبار عن كون المأمور قادراً عليه حتى لو لم يكن المأمور قادراً على المأمور به لمرض أو سبب آخر ثم أمره، فإن العقلاء يتعجبون منه وينسبونه إلى الحمق والجهل والجنون، ويقولون: إنك لتعلم أنه لا يقدر على ذلك ثم تأمره به، ولو صحّ هذا لصحّ أن يبعث الله رسولاً إلى الجمادات مع الكتاب، فيبلغ إليها ما ذكرناه. ثم إنه تعالى يخلق الحياة في تلك الجمادات ويعاقبها لأجل أنّها لم تمتثل أمر الرسول، وذلك معلوم البطلان ببديهة العقل.

مخالفة الجبرية لإجماع الأمة:

ومنها: أنه يلزم منه سد باب الاستدلال على وجود الصانع على كونه تعالى صادقاً، والاستدلال على صحّة النبوة، والاستدلال على صحّة الشريعة يُفضي إلى القول بخرق إجماع الأمة، لأنه لا يمكن إثبات الصانع إلا بأن يقال: العالم حادث، فيكون محتاجاً إلى المحدث، قياساً على أفعالنا المحتاجة إلينا، منع حكم الأصل في القياس، وهو كون العبد موجداً لا يمكنه استعمال هذه الطريقة، فينسُدّ عليه باب إثبات الصانع.

الظلم سُمِّيَ ظالماً، ويلزم أن لا يُسَمَّى العبد ظالماً ولا سفيهاً، لأنَّه لم يصدر عنه شيء من هذه.

إلزام الجبرية بالالتزام بالمحال:

منها: أنَّه يلزم المحال، لأنَّه لو كان هو الخالق للأفعال، فإنَّما أن يتوقَّف خلقه لها على قدرتنا ودواعينا أو لا، والقسمان باطلان. أمَّا الأوَّل فلائِه يلزم منه عجزه سبحانه عمَّا يقدر عليه العبد. ولأنَّه يستلزم خلاف المذهب وهو وقوع الفعل منه والداعي من العبد، إذ لو كان من الله تعالى لكان الجميع من عنده. ولأنَّ القدرة والداعي إنَّ أثرًا فهو المطلوب وإلَّا كان وجودهما كوجود لون الإنسان وطوله وقصره، ومن المعلوم بالضرورة أنَّه لا مدخل للون والطول والقصر في الأفعال، وإذا كان هذا الفعل صادراً عنه جاز وقوع جميع الأفعال المنسوبة إلينا منَّا. وأمَّا الثاني فلائِه يلزم منه أن يكون الله تعالى أوجد أي خلق تلك الأفعال من دون قدرتهم ودواعيهم حتَّى توجد الكتابة والنساجة المحكمتان ممَّن لا يكون عالماً بهما، ووقوع الكتابة ممَّن لا يد له ولا قلم، ووقوع شرب الماء من الجائع في الغاية الرِيان في الغاية مع تمكُّنه من الأكل، ويلزم تجويز أن تنقل النملة الجبال وأن لا يقوى الرجل الشديد القوَّة على رفع تَبْنة، وأن يجوز من الممنوع المقيد العدو وأن يعجز القادر الصحيح عن تحريك الأنملة، وفي هذا زوال الفرق بين القويِّ والضعيف، ومن المعلوم بالضرورة الفرق بين الزمِّ والصحيح.

/ [[ص ١١٩]] يلزم الجبرية كونه تعالى جاهلاً أو محتاجاً:

ومنها: تجويز أن يكون الله تعالى جاهلاً أو محتاجاً، تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً، لأنَّ في الشاهد فاعل القبيح إمَّا جاهل أو محتاج، مع أنَّه ليس عندهم فاعلاً في الحقيقة، فلأنَّ يكون كذلك في الغائب الذي هو الفاعل في الحقيقة أولى.

يلزمهم نسبة الظلم إليه تعالى:

ومنها: أنَّه يلزم منه الظلم، لأنَّ الفعل إمَّا أن يقع من العبد لا غير أو من الله تعالى أو منهما بالشركة بحيث لا يمكن تفرد كلِّ منهما بالفعل أو لا من واحد منهما. والأوَّل هو المطلوب. والثاني يلزم منه الظلم حيث فعل الكفر وعذَّب من لا أثر له فيه التَّبْة ولا قدرة موجدة له ولا مدخل له في الإيجاد، وهو أبلغ أنواع الظلم. والثالث يلزم منه الظلم، لأنَّه شريك في الفعل، وكيف يُعذَّب شريكه على فعل فعله هو وإيَّاه؟ وكيف يُبرئ نفسه من المؤاخذة

والاستخفاف بالله تعالى والشتم له وسبِّ رسوله وعقوق الوالدين وذمِّ المحسن ومدح المسيء.

يلزم الجبرية كونه تعالى أضرَّ من الشيطان:

منها: أنَّه يلزم أن يكون الله سبحانه أشدَّ ضرراً من الشيطان، لأنَّ الله تعالى لو خلق الكفر في العبد ثمَّ يُعذِّبه عليه لكان أضرَّ من الشيطان، لأنَّ الشيطان لا يمكن أن يلجئه إلى القبائح بل يدعوهم إليها، كما قال الله تعالى: ﴿وَمَا كَانَ لِي عَلَيْكُمْ مِنْ سُلْطَانٍ إِلَّا أَنْ دَعَوْتُكُمْ فَاسْتَجَبْتُمْ لِي﴾ [إبراهيم: ٢٢]. ولأنَّ دعاء الشيطان هو أيضاً من فعل الله تعالى. وأمَّا الله سبحانه فإنَّه يضطرُّهم إلى القبائح، ولو كان كذلك لحسن / [[ص ١١٧]] من الكافر أن يمدح الشيطان وأن يذمَّ الله تعالى عن ذلك علواً كبيراً.

يلزم الجبرية مخالفة العقل والنقل:

ومنها: أنَّه يلزم مخالفة العقل والنقل، لأنَّ العبد لو لم يكن موجداً لأفعاله لم يستحقَّ ثواباً ولا عقاباً، بل يكون الله تعالى مبتدئاً بالثواب والعقاب من غير استحقاق منهم، ولو جاز ذلك لجاز منه تعذيب الأنبياء ﷺ وإثابة الفراعنة والأبالسة، فيكون الله تعالى أسفه السفهاء، وقد نزه الله تعالى نفسه عن ذلك فقال: ﴿أَفَتَجْعَلُ الْمُسْلِمِينَ كَالْمُجْرِمِينَ﴾ [ص ٣٥ و ٣٦]، ﴿أَمْ نَجْعَلُ الْمُتَّقِينَ كَالْفُجَّارِ﴾ [ص: ٢٨].

يلزم الجبرية كونه تعالى ظالماً جائراً:

ومنها: يلزم مخالفة الكتاب العزيز من انتفاء النعمة عن الكافر، لأنَّه تعالى إذ خلق الكفر في الكافر لزم أن يكون قد خلقه للعذاب في نار جهنم، ولو كان كذلك لم يكن له عليه نعمة أصلاً، فإنَّ نعمة الدنيا مع عقاب الآخرة لا تُعدُّ نعمةً، كمن جعل لغيره سماً في حلواء وأطعمه فإنَّه لا تُعدُّ اللذة الحاصلة من تناوله نعمة، والقرآن قد دلَّ على أنَّه تعالى منعم على الكفَّار، قال الله تعالى: ﴿أَلَمْ تَر إِلَى الَّذِينَ بَدَّلُوا نِعْمَتَ اللَّهِ﴾ [إبراهيم: ٢٨]، ﴿وَأَحْسِنَ كَمَا أَحْسَنَ اللَّهُ إِلَيْكَ﴾ [القصص: ٧٧]. وأيضاً قد عَلِمَ بالضرورة من دين محمد ﷺ أنَّه ما من عبد إلا والله عليه نعمة كافر أو مسلماً.

ومنها: صحَّة وصف الله تعالى بأنَّه ظالم وجائر، لأنَّه لا معنى للظالم / [[ص ١١٨]] إلا فاعل الظلم ولا الجائر إلا فاعل الجور ولا المفسد إلا فاعل الفساد، ولهذا لا يصحُّ إثبات أحدها إلا حال نفي الآخر. ولأنَّه لمَّا فعل العدل سُمِّيَ عادلاً، فكذا لو فعل

مع قدرته وسلطته ويؤاخذ عبده الضعيف على فعل فعله هو مثله؟ وأيضاً يلزم منه تعجيز الله تعالى، إذ لا يتمكّن من الفعل بتمامه، بل يحتاج إلى الاستعانة بالعبد. وأيضاً يلزم المطلوب، وهو أن يكون للعبد تأثير في الفعل، وإذ جاز استناد أثر ما إليه جاز استناد الجميع إليه، فأبى ضرورة توجب إلى التزام هذه المحالات؟ فما ترى لهم ضرورة إلى ذلك سوى أن ينسبوا ربهم إلى هذه النقائص التي نزه الله تعالى نفسه عنها وتبرأ منها.

الأوّل: قالوا: لو كان العبد فاعلاً لشيء ما بالقدرة والاختيار فإمّا أن يتمكّن من تركه أو لا. والثاني يلزم منه الجبر، لأنّ الفاعل الذي لا يتمكّن من ترك ما يفعله موجب لا مختار، كما يصدر عن النار الإحراق ولا يتمكّن من تركه. والأوّل إمّا أن يترجّح الفعل حالة الإيجاد أو لا. والثاني أيضاً أنّه يلزم ترجيح أحد طرفي الممكن على الآخر لا المرجّح، لأنّهما لَمَّا استويا من كلّ وجه بالنسبة إلى ما في نفس الأمر وبالنسبة إلى القادر الموجد كان ترجيح القادر للفعل على الترك ترجيحاً للمساوي بغير مرجّح، وإن ترجّح فإن لم ينته إلى حدّ الوجوب أمكن حصول المرجوح مع تحقّق الرجحان، وهو محال. أمّا أوّلاً فلا امتناع وقوعه حالة التساوي فحالة المرجوحية أولى. وأمّا ثانياً فلائنه مع قيد الرجحان يمكن وقوع المرجوح، فلنفضه واقعاً في وقتٍ والراجح في آخر، فترجّح أحد الوقتين بأحد الأمرين لا بدّ له من مرجّح غير المرجّح الأوّل، وإلّا لزم ترجيح أحد المتساويين / [[ص ١٢٢]]

بغير مرجّح، فينتهي إلى حدّ الوجوب، وإلّا تسلسل. وإذا امتنع وقوع الأثر إلّا مع الوجوب، والواجب غير مقدور، ونقيضه ممتنع غير مقدور أيضاً، فيلزم الجبر والإيجاب، فلا يكون العبد مختاراً.

الثاني: أن كلّ ما يقع فإنّ الله تعالى قد علم وقوعه قبل وقوعه، وكلّ ما لم يقع فإنّ الله قد علم في الأزل عدم وقوعه، وما علم الله وقوعه فهو واجب الوقوع وإلّا لزم انقلاب علم الله تعالى جهلاً، وهو محال. وما علم عدم وقوعه فهو ممتنع، إذ لو وقع انقلب علم الله تعالى جهلاً، وهو محال أيضاً. والواجب والممتنع غير مقدورين للعبد، فيلزم الجبر.

#### الجواب عن شبهة الأشاعرة:

والجواب عن الوجهين: من حيث النقض ومن حيث المعارضة.

أمّا النقض ففي الأوّل من وجوه:

الأوّل: وهو الحقّ، أنّ الوجوب من حيث الداعي والإرادة لا ينافي الإمكان في نفس الأمر، ولا يستلزم الإيجاب وخروج القادر عن قدرته وعدم وقوع الفعل بها، فإنّنا نقول: الفعل المقدور للعبد

/ [[ص ١٢٠]] يلزم الجبرية المخالفة للقرآن والسنة المتواترة

#### والإجماع والعقل:

ومنها: أنّه يلزم مخالفة القرآن العظيم والسنة المتواترة والإجماع وأدلة العقل.

أمّا الكتاب فإنّه مملوء من إسناد الأفعال إلى العبيد، وقد تقدّم بعضها، وكيف يقول الله تعالى: ﴿فَتَبَارَكَ اللَّهُ أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ﴾ [المؤمنون: ١٤]، ولا خالق سواه، وقوله: ﴿إِنِّي لَعَفَّارٌ لِمَنْ تَابَ وَآمَنَ وَعَمِلَ صَالِحًا ثُمَّ اهْتَدَى﴾ [طه: ٨٢]، ولا تحقّق لهذا الشخص البتّة، ويقول: ﴿مَنْ عَمِلَ صَالِحًا فَلِنَفْسِهِ وَمَنْ أَسَاءَ فَعَلَيْهَا﴾ [فصلت: ٤٦]، و﴿لِيَجْزِيَ الَّذِينَ أَسَاءُوا بِمَا عَمِلُوا وَيَجْزِيَ الَّذِينَ أَحْسَنُوا بِالْحُسْنَى﴾ [النجم: ٣١]، ﴿لِيَبْلُوهُمْ أَيُّهُمْ أَحْسَنُ عَمَلًا﴾ [الكهف: ٧]، ﴿أَمْ حَسِبَ الَّذِينَ اجْتَرَحُوا السَّيِّئَاتِ أَنْ نَجْعَلَهُمْ كَالَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ﴾ [الجاثية: ٢١]، ﴿أَمْ نَجْعَلُ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ كَالْمُفْسِدِينَ فِي الْأَرْضِ أَمْ نَجْعَلُ الْمُتَّقِينَ كَالْفُجَّارِ﴾ [ص: ٢٨]، ولا وجود لهؤلاء. ثمّ كيف يأمر وينهى ولا فاعل؟ وهل هو إلّا كأمر الجماد ونهيه؟

وقال النبي ﷺ: «اعْمَلُوا فِكُلِّ مَيْسَرٍ لِمَا خُلِقَ لَهُ»، «نِيَّةُ الْمُؤْمِنِ خَيْرٌ مِنْ عَمَلِهِ»، «إِنَّمَا الْأَعْمَالُ بِالنِّيَّاتِ»، و«إِنَّمَا لِكُلِّ امْرِئٍ مِمَّا نَوَى».

والإجماع دلّ على وجوب الرضا بقضاء الله تعالى، فلو كان الكفر / [[ص ١٢١]] بقضاء الله تعالى لوجب الرضا به، والرضا بالكفر حرام بالإجماع، فعلمنا أنّ الكفر ليس من فعله تعالى، فلا يكون من خلقه.

#### شبهة الأشاعرة في الجبر:

المطلب الحادي عشر: في نسخ شبّههم:

اعلم أنّ الأشاعرة احتجّوا على مقالتهم بوجهين هما أقوى

يُمْتَنَعُ عَدْمُهُ لِمَتَنَاعِ اجْتِمَاعِ النَقِيضِينَ، وَإِذَا كَانَ مَمْتَنَعِ الْعَدَمِ كَانَ وَاجِبًا مَعَ أَنَّهُ مُمْكِنٌ بِالنَّظَرِ إِلَى ذَاتِهِ. وَالْعِلْمُ حِكَايَةٌ عَنِ الْمَعْلُومِ وَمُطَابِقٌ لَهُ، إِذْ لَا بَدَّ فِي الْعِلْمِ مِنَ الْمَطَابِقَةِ، فَالْعِلْمُ وَالْمَعْلُومُ مُتَطَابِقَانِ، وَالْأَصْلُ فِي هَيَأَةِ التَّطَابُقِ هُوَ الْمَعْلُومُ، فَإِنَّهُ لَوْلَاهُ لَمْ يَكُنْ عِلْمًا بِهِ، وَلَا فَرْقَ بَيْنَ فَرَضِ الشَّيْءِ وَفَرَضِ مَا يَطَابِقُهُ بِهَا هُوَ حِكَايَةٌ عَنْهُ، وَفَرَضُ الْعِلْمِ هُوَ بَعِينُهُ فَرَضُ الْمَعْلُومِ، وَقَدْ عَرَفْتَ أَنَّ مَعَ فَرَضِ الْمَعْلُومِ يَجِبُ فَكَذَا مَعَ فَرَضِ الْعِلْمِ بِهِ، وَكَمَا أَنَّ ذَلِكَ الْوَجُوبَ لَا يُؤَثِّرُ فِي الْإِمْكَانِ الذَّاتِي كَذَا هُوَ الْوَجُوبُ، وَلَا يَلْزَمُ مِنْ تَعَلُّقِ عِلْمِ اللَّهِ تَعَالَى بِهِ وَجُوبِهِ بِالنَّسْبَةِ إِلَى ذَاتِهِ، بَلْ بِالنَّسْبَةِ إِلَى الْعِلْمِ.

وَأَمَّا الْمَعَارِضَةُ فِي الْوَجْهِينِ، فَإِنَّهُمَا آتِيَانِ فِي حَقِّ وَاجِبِ الْوُجُودِ تَعَالَى. فَإِنَّمَا نَقُولُ فِي الْأَوَّلِ: لَوْ كَانَ اللَّهُ تَعَالَى قَادِرًا مُخْتَارًا فَإِنَّمَا أَنْ يَتِمَكَّنَ مِنَ التَّرْكِ أَوْ لَا، فَإِنْ لَمْ يَتِمَكَّنْ مِنَ التَّرْكِ كَانَ مُوجِبًا مُجْبُورًا عَلَى الْفِعْلِ لَا قَادِرًا مُخْتَارًا، وَإِنْ تَمَكَّنَ فَإِنَّمَا أَنْ يَتَرَجَّحَ أَحَدُ الطَّرْفَيْنِ عَلَى الْآخَرِ أَوْ لَا، فَإِنْ لَمْ يَتَرَجَّحْ لَزِمَ وَجُودُ الْمُمْكِنِ الْمَتَسَاوِي مِنْ غَيْرِ مَرَجِّحٍ، فَإِنْ كَانَ مُحَالًَّا فِي حَقِّ الْعَبْدِ كَانَ مُحَالًَّا فِي حَقِّ اللَّهِ تَعَالَى لِعَدَمِ الْفَرْقِ، وَإِنْ تَرَجَّحَ فَإِنْ انْتَهَى إِلَى الْوَجُوبِ لَزِمَ الْجَبْرُ وَإِلَّا تَسَلَّسَلَ أَوْ وَقَعَ الْمَتَسَاوِي مِنْ غَيْرِ مَرَجِّحٍ، فَكُلُّ مَا تَقُولُونَهُ هَاهُنَا نَقُولُهُ نَحْنُ فِي حَقِّ الْعَبْدِ. وَنَقُولُ فِي الثَّانِي: إِنَّ مَا عَلِمَهُ اللَّهُ تَعَالَى إِنْ وَجِبَ وَلَزِمَ بِسَبَبِ هَذَا الْوَجُوبِ خُرُوجِ الْقَادِرِ مَنَّا عَنْ قَدْرَتِهِ وَإِدْخَالِهِ فِي الْمَوْجِبِ لَزِمَ فِي حَقِّ اللَّهِ تَعَالَى ذَلِكَ بَعِينُهُ، وَإِنْ لَمْ يَقْتَضِ سَقَطَ الْاسْتِدْلَالُ. فَقَدْ ظَهَرَ مِنْ هَذَا أَنَّ هَذَيْنِ الدَّلِيلَيْنِ آتِيَانِ فِي حَقِّ اللَّهِ تَعَالَى، وَهِيَ إِنْ صَحَّحْنَا / [[ص ١٢٥]] لَزِمَ خُرُوجُ الْوَاجِبِ عَنْ كَوْنِهِ قَادِرًا وَيَكُونُ مُوجِبًا، وَهَذَا هُوَ الْكُفْرُ الصَّرِيحُ، إِذْ الْفَارِقُ بَيْنَ الْإِسْلَامِ وَالْفَلْسَفَةِ هُوَ هَذِهِ الْمَسْأَلَةُ.

وَالْحَاصِلُ: أَنَّ هَؤُلَاءِ إِنْ اعْتَرَفُوا بِصِحَّةِ هَذَيْنِ الدَّلِيلَيْنِ لَزِمَهُمُ الْكُفْرُ، وَإِنْ اعْتَرَفُوا بِبَطْلَانِهِمَا سَقَطَ احْتِجَاجُهُمْ بِهَا. فَلْيَنْظُرِ الْعَاقِلُ مِنْ نَفْسِهِ هَلْ يَجُوزُ لَهُ أَنْ يُقَلِّدَ مَنْ يَسْتَدِلُّ بِدَلِيلٍ يَعْتَقِدُ صِحَّتَهُ وَيَحْتَجُّ بِهِ غَدًا يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَهُوَ يَوْجِبُ الْكُفْرَ وَالْإِلْحَادَ؟ وَأَيُّ عَذْرٍ لَهُمْ عَنْ ذَلِكَ وَعَنِ الْكُفْرِ وَالْإِلْحَادِ؟ ﴿فَمَا لَهُؤُلَاءِ الْقَوْمُ لَا يَكَادُونَ يَفْقَهُونَ حَدِيثًا﴾ [النساء: ٧٨]؟ هَذِهِ حُجَّتُهُمْ تَنْطِقُ بِصَّرِيحِ الْكُفْرِ عَلَى مَا تَرَى، وَتِلْكَ الْأَقَاوِيلُ الَّتِي لَهُمْ قَدْ عَرَفْتَ أَنَّهَا يَلْزَمُ مِنْهَا نِسْبَةُ اللَّهِ سُبْحَانَهُ إِلَى كُلِّ خَسِيْسَةٍ وَرَذِيْلَةٍ، تَعَالَى اللَّهُ عَنْ ذَلِكَ عَلْوًا كَبِيرًا.

يُمْكِنُ وَجُودُهُ مِنْهُ وَيُمْكِنُ عَدْمُهُ، فَإِذَا خَلَصَ الدَّاعِي إِلَى إِيجَادِهِ وَحَصَلَتِ الشَّرَاطِطُ وَارْتَفَعَتِ الْمَوَانِعُ وَعِلْمُ الْقَادِرِ خُلُوصَ الْمَصَالِحِ الْحَاصِلَةِ مِنَ الْفِعْلِ عَنِ شَوَائِبِ الْمَفْسَدَةِ الْبَتَّةِ وَجِبَ مِنْ هَذِهِ الْحَيْثِيَّةِ إِيجَادُ الْفِعْلِ، وَلَا يَكُونُ ذَلِكَ جَبْرًا وَلَا إِيجَابًا بِالنَّسْبَةِ إِلَى الْقَدْرَةِ وَالْفِعْلِ لَا غَيْرَ.

الثاني: يجوز أن يترجح الفعل فيوجد المؤثر والعدم فيعدمه، ولا ينتهي الرجحان إلى الوجوب على ما ذهب إليه جماعة من المتكلمين، فلا يلزم الجبر ولا الترجيح من غير مرجح.

قوله: (مع ذلك الرجحان لا يمتنع النقيض، فليفرض واقعا في وقت / [[ص ١٢٣]] فترجح الفعل وقت وجوده يفتقر إلى مرجح آخر)، قلنا: ممنوع، بل الرجحان الأول كافٍ، فلا يفتقر إلى رجحان آخر.

الثالث: لم لا يوقعه القادر مع التساوي؟ فإن القادر يُرَجَّحُ أَحَدًا مَقْدُورِيهِ عَلَى الْآخَرِ مِنْ غَيْرِ مَرَجِّحٍ، وَقَدْ ذَهَبَ إِلَى هَذَا جَمَاعَةٌ مِنَ الْمُتَكَلِّمِينَ، وَتَمَثَّلُوا فِي ذَلِكَ بِصُورَةٍ وَجَدَانِيَّةٍ كَالْجَائِعِ يَحْضِرُهُ رَغِيْفَانِ مَتَسَاوِيَانِ مِنْ جَمِيعِ الْوُجُوهِ، فَإِنَّهُ يَتَنَاوَلُ أَحَدَهُمَا مِنْ غَيْرِ مَرَجِّحٍ، وَلَا يَمْتَنَعُ مِنَ الْأَكْلِ حَتَّى يَتَرَجَّحَ لِمَرَجِّحٍ، وَالْعَطْشَانُ يَحْضِرُهُ إِنَاءَانِ مَتَسَاوِيَانِ مِنْ جَمِيعِ الْوُجُوهِ، وَالْهَارِبُ مِنَ السَّبْعِ إِذَا عَنَّ لَهُ طَرِيقَانِ مَتَسَاوِيَانِ فَإِنَّهُ يَسْلُكُ أَحَدَهُمَا وَلَا يَنْتَظِرُ الْمَرَجِّحَ، وَإِذَا كَانَ هَذَا الْحُكْمُ وَجَدَانِيًّا كَيْفَ يُمْكِنُ الْاسْتِدْلَالُ عَلَى نَقِيضِهِ؟

الرابع: أن هذا الدليل ينافي مذهبهم، فلا يصحُّ لهم الاحتجاج به، لأنَّ مذهبهم أنَّ القدرة لا تصلح للضدَّين، فالمتكلمون من الفعل يخرج عن القدرة لعدم التمكن من الترك، وإن خالفوا مذهبهم أنَّ القدرة لا تتقدَّم على المقدور عندهم، وإن فرضوا للبعد قدرة موجودة حال وجود قدرة الفعل لزمهم إمَّا اجتماع الضدَّين أو تقدُّم القدرة على الفعل. فانظر إلى هؤلاء القوم الذين لا يباليون في تضادِّ أقوالهم وتعاندها.

وفي الثاني من وجهين: الأول: العلم بالوقوع تبع الوقوع، فلا يُؤَثِّرُ فِيهِ، فَإِنَّ التَّابِعَ إِنَّمَا يَتَّبِعُ مَتَّبِعَهُ وَيَتَأَخَّرُ عَنْهُ بِالذَّاتِ، وَالْمُؤَثِّرُ مُتَقَدِّمٌ.

الثاني: أنَّ الوجوب اللَّاحِقَ لَا يُؤَثِّرُ فِي الْإِمْكَانِ الذَّاتِي، وَيَحْصُلُ الْوَجُوبُ بِاعْتِبَارِ فَرَضِ وَقُوعِ الْمُمْكِنِ، فَإِنَّ كُلَّ مُمْكِنٍ عَلَى الْإِطْلَاقِ إِذَا / [[ص ١٢٤]] فَرِضَ مَوْجُودًا فَإِنَّهُ حَالَةٌ وَجُودِهِ

وجه للمخلص هذه الواسطة. وإن لم يكن موجبا لم يبق فرق بين الاختيار والأكل مثلاً في نسبتها إلى إيقاع الفعل وعدمه، فيكون الفعل من الله تعالى لا غير من غير شركة للعبد فيه.

وأيضاً العادة غير واجبة الاستمرار، فجاز أن يوجد الاختيار ولا يخلق الله تعالى عقبيه ويخلق الله تعالى الفعل ابتداءً من غير تقدّم اختيار، فحينئذ يتنفي المخلص بهذا العذر.

وأما الثاني فلأن كون الفعل طاعة أو معصية إما أن يكون نفس الفعل في الخارج أو أمراً زائداً عليه، فإن كان الأول كان أيضاً من الله تعالى، فلا يصدر عن العبد شيء، فيبطل العذر. وإن كان الثاني كان العبد مستقلاً بفعل هذا الزائد، وإذا جاز إسناد هذا الفعل فليجز إسناد أصل الفعل، وأي ضرورة للتمثّل بمثل هذه المحاذير الفاسدة التي لا تنهض بالاعتذار؟ وأي فارق بين الفعلين ولم يكن أحدهما صادراً عن الله تعالى والآخر صادراً عن العبد؟

وأيضاً دليلهم آت في هذا الوصف، فإن كان حقاً عندهم امتنع استناد هذا الوصف إلى العبد، وإن كان باطلاً امتنع الاحتجاج به.

وأيضاً كون الفعل طاعة هو كون الفعل موافقاً لأمر الشريعة، وكونه موافقاً لأمر الشريعة إنّما هو شيء يرجع إلى ذات الفعل، إن طابق الأمر / [[ص ١٢٨]] كان طاعة وإلا فلا، وحينئذ لا يكون الفعل مستنداً إلى العبد لا في ذاته ولا في شيء من صفاته، فيتنفي هذا العذر أيضاً كما انتفى عذرهم الأول.

وأيضاً الطاعة حسنة والمعصية قبيحة، ولهذا ذمّ الله تعالى إبليس وفرعون على مخالفتها أمر الله، وكلّ فعل يفعل الله تعالى فهو حسن عندهم، إذ لا معنى للحسن عندهم سوى صدوره من الله، فلو كان أصل الفعل صادراً من الله امتنع وصفه بالقبح وكان موصوفاً بالحسن، فالمعصية التي تصدر من العبد إذا كانت صادرة من الله امتنع وصفها بالقبح، فلا تكون معصية، فلا يستحقّ فاعلها الذمّ والعقاب، فلا يحسن من الله تعالى ذمّ إبليس وأبي لهب وغيرهما، حيث لم يصدر عنهم قبيح ولا معصية، فلا تتحقّق معصية من العبد البتّة.

وأيضاً المعصية قد نهى الله تعالى عنها إجماعاً، والقرآن مملوء من المناهي والتوعّد عليها، وكلّ ما نهى الله تعالى عنه فهو قبيح، إذ لا معنى للقبيح عندهم إلا ما نهى الله عنه، مع أنّها قد صدرت عن إبليس وفرعون وغيرهما من البشر، وكلّ ما صدر من العبد

وليحذر المقلّدون وينظروا كيف هؤلاء القوم الذين يُقلّدونهم، فإن استحسنوا لأنفسهم بعد البيان والإيضاح أتباعهم كفاهم بذلك ضلالاً، وإن راجعوا عقولهم وتركوا أتباع الأهواء عرفوا الحقّ بعين الإنصاف، وفقّهم الله لإصابة الثواب.

في إبطال الكسب:

المطلب الثاني عشر: في إبطال الكسب:

اعلم أن أبا الحسن الأشعري وأتباعه لمّا لزمته هذه الأمور الشنيعة والإلزامات الفظيعة والأقوال الهائلة من إنكار ما علّم بالضرورة ثبوته، وهو الفرق بين الحركات الاختيارية والحركات الجهادية وما شابه ذلك، التجأ إلى ارتكاب قول توهم هو وأتباعه الخلاص من هذه الشناعات، ولات حين مناص، فقال مذهباً غريباً عجيباً لزمه بسببه / [[ص ١٢٦]] إنكار العلوم الضرورية كما هو دأبه وعادته فيما تقدّم من إنكار الضروريات، فذهب إلى إثبات الكسب للعبد، فقال: الله تعالى موجد للفعل والعبد مكتسب له. فإذا طولبت بتحقيق الكسب وما هو وأي وجه يقتضيه وأي حاجة تدعو إليه؟ اضطرب أصحابه في الجواب عنه. فقال بعضهم: معنى الكسب خلق الله تعالى الفعل عقيب اختيار العبد الفعل، وعدمه عقيب اختيار العدم، فمعنى الكسب إجراء العادة بخلق الله الفعل عند اختيار العبد. وقال بعضهم: معنى الكسب أن الله تعالى يخلق الفعل من غير أن يكون للعبد فيه أثر البتّة، لكن العبد يؤثّر في وصف كون الفعل طاعة أو معصية، فأصل الفعل من الله تعالى، ووصف كونه طاعة أو معصية من العبد. وقال بعضهم: إن هذا الكسب غير معلوم ولا معقول مع أنّه صادر عن العبد.

وهذه الأجوبة فاسدة، أمّا الأول فلأن الاختيار والإرادة من جملة الأفعال، فإذا جاز صدورهما عن العبد فليجز صدور أصل الفعل عنه، وأي فرق بينهما؟ وأي حاجة وضرورة إلى التمثّل بهذا؟ وهو أن ينسب القبائح بأسرها إلى الله تعالى، وأن ينسب الله تعالى إلى الظلم والجور والعدوان وغير ذلك، وليس بمعلوم.

/ [[ص ١٢٧]] وأيضاً دليلهم آت في نفس هذا الاختيار، فإن كان صحيحاً امتنع إسناده إلى العبد وكان صادراً عن الله تعالى، وإن لم يكن صحيحاً امتنع الاحتجاج به.

وأيضاً إذا كان الاختيار الصادر عن العبد موجبا لوقوع الفعل كان الفعل مستنداً إلى فاعل الاختيار إمّا العبد أو الله تعالى، فلا

فهو مستند إلى الله تعالى، والفاعل له هو الله تعالى لا غير عندهم، فيكون حسناً حينئذٍ وقد فرضناه قبيحاً، وهذا خلف.

وأما الثالث فهو باطل بالضرورة، إذ إثبات ما لا يُعقل غير معقول، وكفاهم عن الاعتذار الفاسد اعتذارهم بما لا يعلمون. وهل يجوز للعاقل المنصف من نفسه المصير إلى هذه الجهالات والدخول في هذه الظلمات والإعراض عن الحق الواضح والدليل اللائح والمصير إلى ما لا يفهمه القائل ولا السامع؟ ولا يدري هل يدفع عنهم ما التزموا به أو لا؟ فإن هذا الدفع وصف من صفاته، والوصف إنما يُعلم بعد العلم بالذات، فإذا لم يفهموه كيف يجوز لهم الاعتذار به؟

/ [[ص ١٢٩]] فلينظر العاقل في نفسه قبل دخوله في رسمه، ولا يبقى للقول مجال، ولا يمكن الاعتذار بها المحال.

\* \* \*

[[ص ٣٧٢]] إيضاح خرافة الجبر:

أفلا ينظر العاقل بعين الإنصاف، ويحْتَنِبُ التقليد واتباع الهوى والاستناد إلى أتباع الدنيا، ويطلب الخلاص من الله تعالى، ويعلم أنه محاسب غدداً على القليل والكثير والفتيل والنقير؟ فكيف يترك اعتقاده ويتوهم أنه يُترك سُدَى، أو يعتقد بأن الله تعالى قدّر هذه المعصية وقضاها فلا يتمكن من دفعها؟ فيبرئ نفسه قولاً لا فعلاً، فإنه لا ينكر صدور الفعل من الإنسان إلا مكابر جاحد للحق أو مريض العقل بحيث لا يقدر على تحصيل شيء البتة. ولو كان الأمر كما توهموه لكان الله تعالى قد أرسل الرسل إلى نفسه وأنزل الكتب على نفسه، فكل وعد ووعد جاء به يكون متوجّهاً إلى نفسه، لأنه إذا لم يكن فاعل سوى الله تعالى فإلى من أرسل الأنبياء، وعلى من أنزل الكتب، ولمن تهدد ووعد وتوعد، ولمن أمر ونهى؟

ومن أعجب الأشياء وأعربها أنهم يعجزون عن إدراك استناد أفعالهم إليهم مع أنه معلوم للصبيان والمجانين والبهائم، ويقدر على تصديق الأنبياء، والعلم بصحة نبوة كل مرسل مع استناد الفساد والضلال والتلبس وتصديق الكذابين وإظهار المعجزات على أيدي المبطلين إلى الله تعالى.

/ [[ص ٣٧٣]] وحينئذٍ لا يبقى علم ولا ظن بشيء من الاعتقادات البتة، ويرتفع الجزم بالشرائع والثواب والعقاب، وهذا كفر محض.

قال الخوارزمي: حكى قاضي القضاة عن أبي علي الجبائي أن المجبر كافر، ومن شك في كفره فهو كافر، ومن شك في كفر من شك في كفره فهو كافر.

وكيف لا يكون كذلك والحال عندهم ما تقدّم، وأنه يجوز أن يجمع الله الأنبياء والرسل وعباده الصالحين في أسفل درك الجحيم يُعذبهم دائماً، ويُخلد الكفار والمنافقين وإبليس وجنوده في الجنة والنعيم أبد الأبدين؟

وقد كان لهم في ذم غير الله متسع، وفيمن عداه متنع، وهلاً حكى الله اعتذار الكفار في الآخرة بأنك خلقت فينا الكفر والعصيان؟ بل اعترفوا بصدور الذنب عنهم وقالوا: ﴿رَبَّنَا أَخْرِجْنَا نَعْمَلْ صَالِحاً غَيْرَ الَّذِي كُنَّا نَعْمَلُ﴾ [فاطر: ٣٧]، ﴿رَبَّنَا أَخْرِجْنَا مِنْهَا فَإِنْ عُدْنَا فَإِنَّا ظَالِمُونَ﴾ [المؤمنون: ١٠٧]، ﴿حَتَّىٰ إِذَا جَاءَ أَحَدَهُمُ الْمَوْتُ قَالَ رَبِّ ارْجِعُونِ ﴿٩٦﴾ لَعَلِّي أَعْمَلُ صَالِحاً فِيمَا تَرَكْتُ﴾ [المؤمنون: ٩٩ و ١٠٠]، ﴿أَنْ تَقُولَ نَفْسٌ يَا حَسْرَتِي عَلَىٰ مَا فَرَّطْتُ فِي جَنبِ اللَّهِ﴾ [الزمر: ٥٦]، ﴿رَبَّنَا إِنَّا أَظْعَنَّا سَادَتَنَا وَكِبْرَاءَنَا فَأُصَلِّبُونَ السَّيْلَ﴾ [الأحزاب: ٦٧]، ﴿رَبَّنَا آتِنَهُمْ ضِعْفَيْنِ مِنَ الْعَذَابِ وَالْعَنَهُمْ لَعْنًا كَبِيرًا﴾ [الأحزاب: ٦٨]، ﴿رَبَّنَا أَرِنَا الَّذِينَ أَصَلَّاتْنَا مِنَ الْجِنِّ وَالْإِنْسِ نَجْعَلُهُمَّا تَحْتَ أَقْدَامِنَا﴾ [فصلت: ٢٩]، ﴿وَمَا أَصَلَّاتْنَا إِلَّا الْمُجْرِمُونَ﴾ [الشعراء: ٩٩].

ثم إن الشيطان اعترف بأنه استغواهم، وشهد الله تعالى بذلك، فحكى عن الشيطان: ﴿إِنَّ اللَّهَ وَعَدَكُمْ وَعَدَ الْحَقُّ وَوَعَدْتُكُمْ فَأَخْلَفْتُكُمْ وَمَا كَانَ لِي عَلَيْكُمْ مِنْ سُلْطَانٍ إِلَّا أَنْ دَعَوْتُكُمْ فَاسْتَجَبْتُمْ لِي فَلَا تَلُمُونِي / [[ص ٣٧٤]] وَلَوْمُوا أَنْفُسَكُمْ﴾ [إبراهيم: ٢٢]، وقال تعالى: ﴿الشَّيْطَانُ سَوَّلَ لَهُمْ وَأَمْلَىٰ لَهُمْ﴾ [محمد: ٢٥]، فردوا شهادة الله تعالى واعترف الشيطان ونزهوه، وأوقعوا الله في اللوم والذم.

وَرَوَى الْحَمِيدِيُّ فِي الْجُمُعِ بَيْنَ الصَّحِيحَيْنِ، قَالَ: قَدِمَ عَلَيَّ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ سَبِيًّا، فَإِذَا امْرَأَةٌ مِنَ السَّبْيِ تَسْعَىٰ إِذْ وَجَدَتْ صَبِيًّا فِي السَّبْيِ فَأَخَذَتْهُ فَأَلْزَقَتْهُ بِبَطْنِهَا فَأَرْضَعَتْهُ، فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ: «أَتَرُونَ هَذِهِ الْمَرْأَةَ طَارِحَةً وَلَدَهَا فِي النَّارِ؟»، قُلْنَا: لَا وَاللَّهِ، قَالَ: «اللَّهُ أَرْحَمُ بِعِبَادِهِ مِنْ هَذِهِ الْمَرْأَةِ بَوْلَدِهَا».

وفيه أن النبي ﷺ قال: «إن لله مائة رحمة أنزل منها رحمة واحدة بين الإنس والجن والبهائم والحوام، فيها يتعاطفون وبها

أقول: احتجَّت المجبِّرة على قولهم بوجوه:

الأوَّل: أنَّ الله تعالى إنَّ علم وقوع الفعل واجب وإلا انقلب علمه جهلاً، وكذلك إذا علم عدمه امتنع، والواجب والمنتع لا قدرة عليهما.

الثاني: أنَّ الله تعالى إذا أراد شيئاً وأراد العبد خلافه، فإن وقع المرادان لزم اجتماع الضدَّين، هذا خلف. وإن لم يقعا لزم وقوعهما، لأنَّ كلَّ واحد منهما إنَّما لم يقع مراده لأنَّ الآخر وقع مراده، فيلزم أن يكون مرادهما لم يقعا لأنَّهما وقعا. وإن وقع مراد أحدهما دون الآخر لزم الترجيح من غير مرجِّح.

الثالث: أنَّ العبد لو كان فاعلاً لكان عالماً بما يفعله، والتالي باطل، فالمقدَّم مثله، والشرطيَّة ظاهرة. وبيان بطلان التالي: أنَّ المتحرِّك في مسافة لا يعلم ما يفعله من أجزاء الحركة، ولا ما يفعله من السكون المتخلَّل بينها إن قلنا: إنَّ بطء الحركات لتخلُّل السكنات، وإلا فهو غير عالم بخصوصيَّة الكيفيَّة اللاحقة بالحركة من الشدَّة والضعف.

جواب المصنِّف عن رأي المجبِّرة:

والجواب عن الأوَّل: أنَّ العلم تابع، فلا يُؤثِّر في المتبوع، وقد مضى هذا مراراً.

وعن الثاني: بالمنع من صحَّة هذا الفرض. ولو سلَّمناه، لكن لِم لا يجوز أن / [[ص ٣٥٤]] يقال: إنَّ قدرة الله تعالى أولى بالفعل من قدرة العبد، لأنَّ قدرته أقوى من حيث إنَّها قدرة على ما لا يتناهى. وهذا الدليل نقلوه من دليل التنازع إلى هاهنا. وهناك يتمسُّى من حيث كون الألهة متساوية القدرة بخلاف هذا الموضع.

وعن الثالث: أنَّ الإيجاد لا يستدعي العلم، فإنَّ النار موجدة للإحراق، والماء موجد للبرودة مع عدم شعورهما، بل لإيجاد الاختياري مشروط بالعلم لكن لا مطلقاً بل من حيث الإجمال، ولا يُشترط فيه العلم بالعلم أيضاً.

\* \* \*

الصرط المستقيم (ج ١) / البياضي (ت ٨٧٧هـ):

/ [[ص ٢٣]] الباب الثاني: في إبطال الجبر المنافي لعدله ورحمته: هذا الباب قد طوَّل علماءنا البحث فيه، وأتوا من الاحتجاج عقلاً ونقلًا بما لا مزيد عليه، ونحن نذكر شيئاً ممَّا وضعوه فيه، لما علمت من الاحتجاج في تثبيت الإمامة إليه، فنقول:

يَرَاهُونَ وَبِهَا يَعْطِفُ الْوَحْشُ عَلَى وَلَدِهَا، فَأَخَّرَ اللَّهُ تَسْعًا وَتَسْعِينَ رَحْمَةً يَرْحَمُ بِهَا عِبَادَهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ.

وفيه عن رسول الله ﷺ قَالَ: «إِنَّ اللَّهَ يَقُولُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ: يَا ابْنَ آدَمَ مَرَضْتُ فَلَمْ تَعُدَّنِي، قَالَ: يَا رَبِّ، كَيْفَ أَعُوذُكَ وَأَنْتَ رَبُّ الْعَالَمِينَ؟ قَالَ: أَمَا عَلِمْتَ أَنَّ فُلَانًا مَرَضَ فَلَمْ تَعُدَّهُ؟ أَمَا عَلِمْتَ أَنَّكَ لَوْ عُدْتَهُ لَوَجَدْتَنِي عِنْدَهُ؟ يَا ابْنَ آدَمَ، اسْتَطَعَمْتُكَ فَلَمْ تُطْعِمْنِي، قَالَ: يَا رَبِّ كَيْفَ أَطْعِمُكَ وَأَنْتَ رَبُّ الْعَالَمِينَ؟ قَالَ: إِنَّهُ اسْتَطَعَمَكَ عَبْدِي فُلَانٌ فَلَمْ تُطْعِمْهُ، أَمَا عَلِمْتَ أَنَّكَ لَوْ أَطْعَمْتَهُ لَوَجَدْتَ ذَلِكَ عِنْدِي؟ يَا ابْنَ آدَمَ، اسْتَسْقَيْتُكَ فَلَمْ تَسْقِنِي، قَالَ: يَا رَبِّ كَيْفَ أَسْقِيكَ وَأَنْتَ رَبُّ الْعَالَمِينَ؟ قَالَ: اسْتَسْقَاكَ عَبْدِي فُلَانٌ فَلَمْ تَسْقِهِ، أَمَا عَلِمْتَ أَنَّكَ لَوْ سَقَيْتَهُ لَوَجَدْتَ ذَلِكَ عِنْدِي؟».

/ [[ص ٣٧٥]] وفيه عن ابن مسعود، قَالَ: سَمِعْتُ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ يَقُولُ: «اللَّهُ أَفْرَحُ بِتَوْبَةِ عَبْدِهِ الْمُؤْمِنِ مِنْ رَجُلٍ نَزَلَ فِي أَرْضٍ دَوِيَّةٍ مُهْلِكَةٍ فَفَقَدَ رَاحِلَتَهُ فَطَلَبَهَا حَتَّى اسْتَدَّ عَلَيْهِ الْحُرُّ وَالْعَطَشُ مَا شَاءَ اللَّهُ تَعَالَى، قَالَ: أَرْجِعْ إِلَيَّ مَكَانِي الَّذِي كُنْتُ فِيهِ فَأَنَا حَتَّى أَمُوتَ، فَوَضَعَ رَأْسَهُ عَلَى سَاعِدِهِ لِيَمُوتَ فَاسْتَيْقَظَ فَإِذَا رَاحِلَتُهُ عِنْدَهُ عَلَيْهَا زَادُهُ وَشِرَابُهُ، فَاللَّهُ أَشَدُّ فَرَحًا بِتَوْبَةِ عَبْدِهِ الْمُؤْمِنِ مِنْ هَذَا بِرَاحِلَتِهِ وَزَادِهِ».

وقد صرح الله تعالى في كتابه في عدَّة مواضع برحمته وإحسانه وتفضله، وكيف يتحقَّق ذلك ممَّن يخلق الكفر في العبد ويُعذِّبه عليه، ويخلق الطاعة في العبد ويعاقبه أيضاً عليها؟

فهذه حال أصولهم الدنيَّة التي يدينون الله تعالى بها، فيجب على العاقل أن ينظر في نفسه هل يجوز المصير إلى شيء منها؟ وهل يجوز له القول ببعضها؟

\* \* \*

معارج الفهم / العلامة الحلي (ت ٧٢٦هـ):

/ [[ص ٣٥٢]] في أدلَّة المجبِّرة:

قال: احتجُّوا بأنَّ الله تعالى إنَّ علم الوقوع أو العدم واجب أو امتنع. ولأنَّه إذا أراد العبد شيئاً والله خلافه، فإنَّ وقعا لزم المحال، وإنَّ عدماً لزم أن يقعا أو / [[ص ٣٥٣]] أحدهما دون الآخر، ولا أولويَّة. جواب الأوَّل: أنَّ العلم تابع لا يُؤثِّر في المعلوم. ولأنَّه يلزم القَدَم. والثاني: أنَّ التقدير تجوز استحالته. سلَّمنا، لكن نمنع عدم الأولويَّة.

قال مقاتل: ما أصابك من المكروه فمن نفسك، لأنك وليت وجنيت. وعلى قولنا: فما أصابك من سيئة فممنك، لأنك السبب فيها. وقد قال الله: ﴿وَمَا أَصَابَكُمْ مِنْ مُصِيبَةٍ فَبِمَا كَسَبَتْ أَيْدِيكُمْ﴾ [الشورى: ٣٠]، ولو كان الكل منه تعالى لم يصح أن يقول: ﴿مِنْ نَفْسِكَ﴾، ولبطلت القسمة المذكورة. وقد ذكر أبو العالية وأبو القاسم، وهما من أئمة المفسرين، أن المراد بالحسنة الطاعة، وقعت بتوفيق الله وترغيبه، وبالسيئة المعصية، وقعت بخذلانه للبعد على وجه العقوبة له.

قولهم: لو أراد الطاعة والمعصية لقال: (أصبت).

قلنا: ما أصابك قد أصبته، قال السخاوي في شرح الشاطبية في تفسير: ﴿فَتَلَقَّى آدَمُ مِنْ رَبِّهِ كَلِمَاتٍ﴾ [البقرة: ٣٧]، ما تلقينه فقد تلقاك، ومن الأفعال ما يستوي فيه الإضافة، فتقول: نالني كذا ونلت كذا، قال شاعر:

إذا أنت لم تعرض عن الجهل

أصبت جميلاً أو أصابك جاهل

/ [[ص ٢٥]] ومنه: ﴿لَا يَنَالُ عَهْدِي الظَّالِمِينَ﴾

[البقرة: ١٢٤]، و﴿بَلَّغْنِي الْكِبْرُ﴾ [آل عمران: ٤٠].

قالوا: قال في الآية الأخرى: ﴿قُلْ كُلٌّ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ﴾ [النساء: ٧٨]، فقد فُسر تلك بهذه.

قلنا: معارضة بقوله: ﴿وَيَقُولُونَ هُوَ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ وَمَا هُوَ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ﴾ [آل عمران: ٧٨]، مع أن تأويل مخالف العقل أولى من العكس. على أنه لا بد من العدول عن الظاهر، لدفع التناقض عن الآيتين، إذ في إحداهما: (من الله) و(من نفسك)، وفي الأخرى (الكل من الله)، فكأنه قال: الكل من الله، والبعض ليس من الله.

قالوا: إذا حملنا الآيتين على أن الكل من عند الله لم يتناقضا.

قلنا: لا يجوز الحمل اقتراحاً، ولم يُفسر البعض بالكل لا مجازاً، ولا ضرورة تلجئ إليه عن الحقيقة، ويزول التناقض بما ذُكر من تغاير الموضوع. قال ابن المرتضى - من شيوخهم -: لِمَا نزل النبي ﷺ المدينة قال اليهود والمنافقون: ما زلنا نعرف النقص في ثارنا مذ يوم قدم هذا الرجل علينا، فنزل: ﴿إِنْ تُصِيبْهُمْ حَسَنَةٌ﴾ يعني رخصاً، ﴿يَقُولُوا هَذِهِ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ وَإِنْ تُصِيبْهُمْ سَيِّئَةٌ﴾ يعني غلاءً، ﴿يَقُولُوا هَذِهِ﴾ [النساء: ٧٨] بشؤم محمد فينا، وإنما أتى الله بها عقيبها لئلا يظن ضعيف العقل اتحاد معناهما، وقد قال الله تعالى: ﴿إِنْ تَمَسَّسْكُمْ حَسَنَةٌ تَسُؤْهُمْ وَإِنْ تُصِيبْكُمْ سَيِّئَةٌ

الله تعالى أمر ونهى، ولولا قدرة العبد على متعلقها كان ذلك سفهاً. ووعد على الفعل والترك بالثواب الجزيل، ولولا قدرة العبد لما كان ذلك أولى به من العذاب الوبيل، ولخلت الفائدة عن صحائف الأعمال والإشهاد فيها إذا كانت الأفعال المنسوبة إلى العبد لا قدرة له عليها. ولولا قدرة العبد على الطاعة والعصيان لجاز من العدل الحكيم معاقبة أهل الإيثار وإثابة ذوي الكفران، ولو جاز ذلك خرج الحكيم العدل إلى الظلم عن حكمته وعدله، وبطل ما تمدح به من إثبات رحمته. وكان الطائع ناقص التدبير، قليل التصوير، حيث تعجل بمشقة التكليف، إذ جوز أن يعاقب وإن أطاع، وهذا هو الاعتقاد السخيف. ولو لم يكن للبعد قدرة لكان وعده تعالى ووعيده راجعين إلى نفسه، وكذا بعثه الأنبياء إنما هو إلى نفسه، والمحاربة الواقعة من الكفار لنبية وذويه صادرة عنه لا عن مكذبه، وكان تكذيب الكافر لرسالته إنما هو من ربه، فكأنه أرسله ثم كذبه، فيعود الكذب على نفسه بأن يقول: أنت أرسلتني ثم كذبتني فأنت الكاذب عليّ. ويدل على إضافة الفعل إلى العبد آيات كثيرة، وقد صنّف الشيخ يحيى بن سعيد ﷺ كتاباً سمّاه (الفحص والبيان عن أسرار القرآن)، وآخر سمّاه (قبة العجلان)، وآخر سمّاه (الموازنة)، قابل فيه آيات العدل بآيات الخبر، فوجد آيات العدل تزيد عنها بسبعين آية.

قال: (ومن المعلوم أن الأدلة إذا تعارضت تساقطت، وكان الحكم للفاضل).

/ [[ص ٢٤]] وأقول: لو لم يوجد في القرآن ما يدل على فعل العبد ولا آية، لكان في صريح العقول عن ذلك كفاية، ويجب تأويل مخالفها، لأن الله تعالى أنزل القرآن حجة لنبية، ولو انتفى فعل العبد أو حتمه الرب لكان محجوجاً به، بأن يقول الكافر: كتابك شاهد لي بعدم قدرتي، فاللوم لازم لك ومنتفٍ عني.

ونحن نورد طرفاً من الآيات التي تمسك الخصم بها، ونشير إلى شيء من تأويلها:

منها: ﴿مَا أَصَابَكَ مِنْ حَسَنَةٍ فَمِنَ اللَّهِ وَمَا أَصَابَكَ مِنْ سَيِّئَةٍ فَمِنْ نَفْسِكَ﴾ [النساء: ٧٩].

قالوا: المراد بالحسنة الخصب، وبالسيئة الجذب، ولهذا قال: ﴿أَصَابَكَ﴾، ولو أراد الفعل قال: (أصبت)، لأنك تصيب الحسنة، أمّا الخصب والجذب فإنه يصيبك لا تصيبه.

قلنا: سلمنا أن المراد الخصب والجذب، ولكن لا يضرنا، وقد



ومنه: ﴿وَمَنْ يُضِلِّ اللَّهُ فَمَا لَهُ مِنْ هَادٍ ﴿٣٣﴾﴾ [الرعد: ٣٣]،  
ونظائرها.

قلنا: الضلال يكون في الدنيا بمنع الألفاظ جزاءً على الكفران، ويكون في الآخرة بالأخذ عن طريق الجنة، والاهتداء يقابلها. وقد يُضاف الضلال إليه، لوقوعه عند تكليفه، كما أُضيف الرجس إلى السورة، والنفور إلى الرسول. وقد يقال: أضلَّ الله الإنسان، إذا وجده ضالًّا. يقال: أُجِدْتُ المنزل، وأفقرتُ الدارَ، إذا وجدتها كذلك. قال عمرو بن معديكرب: (قاتلنا بني سليم فما أجبناهم، وسألناهم فما أبخلناهم، وما جبنناهم فما أفحمناهم)، وقد نسب الله إضلال الدين إلى غيره: ﴿وَأَضَلَّهُمُ السَّامِرِيُّ ﴿٨٥﴾﴾ [طه: ٨٥]، ﴿وَأَضَلَّ فِرْعَوْنُ قَوْمَهُ ﴿٧٩﴾﴾ [طه: ٧٩]، ﴿وَيُرِيدُ الشَّيْطَانُ أَنْ يُضِلَّهُمْ﴾ [النساء: ٦٠]، وأضاف إلى نفسه ضلال المستحق: ﴿وَيُضِلُّ اللَّهُ الظَّالِمِينَ﴾ [إبراهيم: ٢٧]، ﴿وَمَا يُضِلُّ بِهِ إِلَّا الْفَاسِقِينَ ﴿٦٦﴾﴾ [البقرة: ٢٦]، ولو جاز منه الإضلال عن الدين لم يخص به الظالمين.

ومنه: ﴿وَلَا تَقُولَنَّ لشيءٍ إني فاعل ذلك غداً ﴿٣٤﴾﴾ [البقرة: ٢٣]، ﴿وَلَا تَقُولَنَّ لشيءٍ إني فاعل ذلك غداً﴾ [الكهف: ٢٣ و ٢٤]، فنهى عن الشيء - وهو يعمُّ الطاعة والمعصية - إلا مع التعليق بمشيئته، ولو كان لا يريد المعصية لكان من قال: لأعصيتك غداً إن شاء الله، كاذباً حائثاً إذا لم يفعل، لأنَّ الله قد شاء ذلك، فلم يُؤثِّر الاستثناء في المشيئة، ولما لم يكن حائثاً بالإجماع، كان الله مريداً للعصيان.

قلنا: قال المرتضى رحمته الله: الاستثناء يكون للإيقاف كالدخول في العقود، وللتسهيل مثل: لأعصيتك غداً إن شاء الله، أي إن لطف. وهذا ليس على حقيقة الاستثناء، فلا حجة لهم فيه كما ذكروه.

/ [ص ٢٨] ومنه: ﴿قَالَهُمْهَا فُجُورَهَا وَتَقْوَاهَا ﴿٨﴾﴾ [الشمس: ٨]، قلنا: أي بيته.

ومنه: ﴿وَمَا تَشَاءُونَ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ﴾ [الإنسان: ٣٠]، قلنا: لم نشأ شيئاً إلا وقد شاءه، لأنَّه الأمر به، إذ لولا مشيئة الله لتخلف بها مشيئتنا، فلم نشأ شاء بعدم مشيئتنا.

إن قيل: مشيئتنا من فعلنا عندكم؟ قلت: من خلقه تعالى. فإن قلت: كيف يكون من خلقه؟ قلنا: المراد خلقنا أحياءً نقدر على المشيئة، وذلك سبب مشيئتنا.

ومنه: ﴿وَلَوْ شِئْنَا لَآتَيْنَا كُلَّ نَفْسٍ هُدَاهَا﴾ [السجدة: ١٣]، ﴿وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَآمَنَ مَنْ فِي الْأَرْضِ كُلُّهُمْ﴾ [يونس: ٩٩]، قلنا:

يَفْرَحُوا بِهَا﴾ [آل عمران: ١٢٠]، فقد سمى الرخاء والشدة حسنة وسيئة.

قالوا: الكلام من أوله إلى آخره خطاب للنبي ﷺ، وجواز السيئة عليه ينافي العصمة فيه.

قلنا: قال ابن المرتضى: الخطاب له والمراد غيره، وقال ابن العباس: نزل القرآن بإيائك أعني واسمعي يا جارة.

/ [ص ٢٦] ومن آيات العدل: ﴿وَلَا يَرْضَى لِعِبَادِهِ الْكُفْرَ﴾ [الزمر: ٧]، و﴿لَا يَأْمُرُ بِالْفَحْشَاءِ﴾ [الأعراف: ٢٨]، ﴿الشَّيْطَانُ يَعِدُكُمُ الْفَقْرَ وَيَأْمُرُكُمُ بِالْفَحْشَاءِ﴾ [البقرة: ٢٦٨]، ﴿إِنَّ عَلَيْنَا لَلْهُدَىٰ ﴿١٣﴾﴾ [الليل: ١٢]، ﴿إِنَّا هَدَيْنَاهُ السَّبِيلَ﴾ [الإنسان: ٣]، ﴿وَمَكْرُوا اللَّهَ﴾ [آل عمران: ٥٤]، ﴿لَعَلَّ يَكُونُ لِلنَّاسِ عَلَى اللَّهِ حُجَّةٌ بَعْدَ الرُّسُلِ﴾ [النساء: ١٦٥]، ولفظ (على) يدل على الاستحقاق.

وبالجمله فلا يكاد أكثر القرآن المجيد يخلو من ذكر اختيار العبد، فالمخالف تمسك بما نهى الله عنه فقال: ﴿فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ﴾ [آل عمران: ٧].

ثم نقول لهم: ما تريدون أنتم من الكفار؟ فإن قالوا: الكفر، كفاهم ذلك النكر. وإن قالوا: الإيمان، قلنا: أيما أفضل ما أردتم من الإيمان أو ما أراد الله من الكفران؟ فإن قالوا: ما أراد الله، لزم كون الكفر خيراً من الإيمان. وإن قالوا: ما أردنا، لزم كونهم أولى بالخير من ربنا.

ثم نقول: أوجب على العباد اتباع مراد الله أو مرادكم؟ فإن قالوا: مراد الله، لزمهم وجوب الكفر على العباد، وإن قالوا: مرادنا دون مراد الله، كفاهم بذلك خزيًا وقبحاً.

وسنورد لك بعض ما تمسكوا به لتقف منه على بطلانه: منه: قوله تعالى: ﴿وَقَضَىٰ رَبُّكَ أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا إِيَّاهُ﴾ [الإسراء: ٢٣]، قلنا: أمر واجب لا أنه ألزم، وإلا لانتفت قدرته، حيث لم يقع ما ألزمه.

ومنه: ﴿إِلَّا امْرَأَتَهُ قَدَرْنَا مِنَ الْغَابِرِينَ ﴿٥٧﴾﴾ [النمل: ٥٧]، قلنا: كتبنا لا ألزمتها.

ومنه: ﴿وَقَدَّرَ فِيهَا أَقْوَاتَهَا﴾ [فصلت: ١٠]، ﴿وَقَدَرْنَا فِيهَا السَّيْرَ﴾ [سبأ: ١٨]، قلنا: علمها وعلم ما عليها من ثواب وعقاب. / [ص ٢٧] ومنه: ﴿كَتَبَ فِي قُلُوبِهِمُ الْإِيمَانَ﴾ [المجادلة: ٢٢]، قلنا: علامة يعرفون بها.

على سبيل الإجماع، لأن بعضهم سأل الرسول أن يقهر المجاورين لهم على الإيمان ليتقوا ربهم، فنزلت الآية، وفي آخرها: ﴿أَقَانَتْ نُكْرَهُ النَّاسِ حَتَّى يَكُونُوا مُؤْمِنِينَ﴾ [يونس: ٩٩].

ومنه: ﴿وَمَا كَانَ لِنَفْسٍ أَنْ تُؤْمِنَ إِلَّا بِإِذْنِ اللَّهِ﴾ [يونس: ١٠٠]، قلنا: المراد بعلمه.

ومنه: ﴿إِنَّ الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِالْآخِرَةِ زَيَّنَّا لَهُمْ أَعْمَالَهُمْ﴾ [النمل: ٤]، قلنا: زين لهم أعمالهم الحسنة بالترغيب فيه، فأبوا عنها، فخلا بينهم وبين قبيحها، أو منعهم أظافه فيها.

ومنه: ﴿وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ مَا أَشْرَكُوا﴾ [الأنعام: ١٠٧]، / [[ص ٢٩]] قلنا: على سبيل الجبر، كما مر.

ومنه: ﴿إِنْ هِيَ إِلَّا فِتْنَتُكَ تُضِلُّ بِهَا مَنْ تَشَاءُ﴾ [الأعراف: ١٥٥]، قلنا: الفتنة هي الاختبار والامتحان، ومنه سُمِّي الصانع: فتان، وقد جاءت الفتنة على معانٍ هذا أليقها، لتزيه الرب عن العدوان.

ومنه: ﴿وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَجَعَلَ النَّاسَ أُمَّةً وَاحِدَةً وَلَا يَزَالُونَ مُخْتَلِفِينَ﴾ [إلا من رحم ربك ولذلك خلقهم] [هود: ١١٨ و ١١٩]، قلنا: المشيئة بالجبر كما سلف، والضمير في ﴿لِذَلِكَ﴾ للرحمة لا للاختلاف.

قالوا: (ذلك) ضمير المذكر، لا يصلح للرحمة المؤنثة. قلنا: رد الله ضمير التذكير إلى التأنيث في قوله: ﴿هَذَا رَحْمَةٌ مِنْ رَبِّي﴾ [الكهف: ٩٨]، ﴿إِنْ رَحِمَتِ اللَّهُ قَرِيبٌ مِنَ الْمُحْسِنِينَ﴾ [الأعراف: ٥٦]، وقد اشتهر ذلك في أشعار البلغاء.

ومنه: ﴿وَلَا تَجْعَلْ فِي قُلُوبِنَا غِلًّا﴾ [الحشر: ١٠]، قلنا: الجعل بمعنى التخلية، مثل قول أحدنا لغيره: وجعلتني ذليلاً، إذ خلا بينه وبين ما يذله. وبمعنى التسمية، ﴿وَجَعَلُوا الْمَلَائِكَةَ الَّذِينَ هُمْ عِبَادُ الرَّحْمَنِ إِنَاءً﴾ [الزخرف: ١٩].

ومنه: ﴿وَلَا تُطِغْ مَنْ أَغْفَلْنَا قَلْبَهُ عَنْ ذِكْرِنَا﴾ [الكهف: ٢٨]، قلنا: وجدناه غافلاً، أو أغفلناه فلم نكتب فيه علامة الإيمان.

ومنه: ﴿إِنَّا جَعَلْنَا فِي أَعْيُنِهِمْ أَغْلَالًا﴾ [يس: ٨]، ﴿وَجَعَلْنَا عَلَى قُلُوبِهِمْ أَكِنَّةً﴾ [الأنعام: ٢٥].

/ [[ص ٣٠]] قلنا: لما أبوا الرشد والانتفاع شُبِّهوا بذلك، وصحة نسبته إليه تعالى من حيث امتناعهم عند تكليفه، كما نسب الرجس والنفور إلى السورة والنذير. قال شاعر:

كيف الرشد وقد صرنا إلى نفر

لهم عن الرشد أغلال وأقياد

ومنه: ﴿أَنَّ اللَّهَ يَحُولُ بَيْنَ الْمَرْءِ وَقَلْبِهِ﴾ [الأنفال: ٢٤]، قلنا:

بالجنون أو الموت، والفائدة الحث على الطاعات قبل الفوت.

وسأل هشام بن سالم، عن عليّ عليه السلام، عن الآية، فقال عليه السلام: «يحول بينه وبين أن يعلم أن الباطل حق».

ومنه: ﴿فِي قُلُوبِهِمْ مَرَضٌ فَزَادَهُمُ اللَّهُ مَرَضًا﴾ [البقرة: ١٠]، قلنا: المرض هنا الشك، أي زادهم الله شكاً بمنع أظافه، ومثله: ﴿ثُمَّ أَنْصَرَفُوا سَرَفَ اللَّهُ قُلُوبَهُمْ﴾ [التوبة: ١٢٧]، وقيل: معناهما الدعاء عليهم، ومثله: ﴿فَلَمَّا زَاغُوا أَزَاعَ اللَّهُ قُلُوبَهُمْ﴾ [الصف: ٥].

ومنه: ﴿وَاللَّهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ﴾ [الصافات: ٩٦]، قلنا: خلق أصنامهم التي يعملون فيها، مثل: ﴿تَلَقُّفَ مَا يَأْفِكُونَ﴾ [الأعراف: ١١٧]، يعني العصي المأفوك فيها. على أنه يجوز كونه خالق أفعالنا على وجه التقدير.

ومنه: ﴿خَلَقَ كُلَّ شَيْءٍ﴾ [الأنعام: ١٠١]، أي بقدر.

قالوا: لولا أن المراد العموم ذهب المدحة، لأن العباد عندكم يخلقون بعض شيء.

/ [[ص ٣١]] قلنا: وأي مدحة في خلق الظلم والكفر والعبادة؟ على أنه سبحانه مختص بخلق الأسباب دون العباد. وأيضاً إذا قلنا: خلقهم وخلق عبادتهم الأصنام لم يبق لقوله تعالى: ﴿أَجْعَلْنَا مِنْ دُونِ الرَّحْمَنِ آلِهَةً يُعْبَدُونَ﴾ [الزخرف: ٤٥] معنى، إذ لا معنى للإنكار إلا عدم جعلها أصناماً تُعبد.

فإن قالوا: (جعلنا) ليس بإنكار، بل استعلاء. قلنا: هو محال من الخبر العلام.

ومنه: ﴿خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَمَا بَيْنَهُمَا فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ﴾ [الفرقان: ٥٩]، قلنا: فكان يلزم إيجاد أفعالهم في ستة أيام، والمعلوم خلافه.

ومنه: ﴿وَنَبِّئُكُمْ بِالشَّرِّ وَالْحُبْرِ فِتْنَةً﴾ [الأنبياء: ٣٥]، ﴿وَبَلَوْنَاهُمْ بِالْحَسَنَاتِ وَالسَّيِّئَاتِ﴾ [الأعراف: ١٦٨]، قلنا: المراد الرخاء ومقابله، كما سلف.

ومنه: ﴿إِنَّ الْإِنْسَانَ خُلِقَ هَلُوعًا﴾ [المعارج: ١٩]، قلنا: مطبوع على الضعف عن تحمُّل المشاق.

ومنه: ﴿وَإِذَا أَرَدْنَا أَنْ نُهْلِكَ قَرِيَةً أَمَرْنَا مُتْرَفِيهَا فَفَسَقُوا فِيهَا﴾ [الإسراء: ١٦].

قالوا: الظلم تصرّف في مال الغير، والله مالك الكلّ، فلم يقبح منه تعذيب بغير موجب.

قلنا: نمنع انحصار الظلم في ذلك، فإنّ من قتل عبده لا لحدث فعله ذمّه كلّ عاقل وظلمه.

/ [[ص ٣٣]] قالوا: جازي للمالك أن يُشقي أحد عبديه في المعاش ابتداءً ويريح الآخر، ولا يكون بذلك ظالماً.

قلنا: لا قياس، لأنّ كلامنا في قتله بغير سيئة، والإنعام على الآخر بغير حسنة.

قالوا: لو أذن السلطان لرعيته بقتل واحد، فقتله واحد منهم، فله قتله، ولا يكون ظالماً.

قلنا: هذا مكابرة، فإنّ المأمور بقتله إن كان لا لسبب يوجب ظلمه [فظلم]، وإلاّ ظلم قاتله.

قالوا: ﴿لَا يُسْأَلُ عَمَّا يَفْعَلُ وَهُمْ يُسْأَلُونَ﴾ [الأنبياء: ٢٣]. قلنا: كيف يسأل عمّا يفعل ولا يفعل إلاّ على وفق الحكمة،

بخلاف عبادته؟ ويؤيّد: ﴿لَيْتَ لَا يَكُونُ لِلنَّاسِ عَلَى اللَّهِ حُجَّةٌ بَعْدَ الرُّسُلِ﴾ [النساء: ١٦٥]، ﴿وَلَوْ أَنَّا أَهْلَكْنَاهُمْ بِعَذَابٍ مِنْ قَبْلِهِ لَقَالُوا رَبَّنَا لَوْلَا أَرْسَلْتَ إِلَيْنَا رَسُولًا﴾ [طه: ١٣٤]. وأيضاً: وهم يسألون عمّا يفعل أو عمّا يفعلون، فليعتبرها الضالّون.

قالوا: لو فعل السلطان فعلاً لم يُعَارِض فيه وإنّ أنكرته الرعيّة، فكيف يُعَارِض الربّ فتنكر الخلق عليه؟

قلنا: لم يُعَارِض السلطان لما يُعلم من ظلمه، أمّا الربّ فنعم، لما وصفه لنفسه من عدله، وذكر أنّه لولا الإرسال إليهم لسألوه عن فعله.

قالوا: الأغلب في الكون وقوع المعاصي، وهي من الشيطان، والطاعات نادرة، فالأقلّ من الرحمن، بل الحقّ أنّ الكلّ من الملك الديان.

قلنا: ذلك ليس على وجه غلبة الضعيف، بل لأنّ الله تعالى لو ألجأهم إلى تركها لنافى التكليف، وقد نطق بوسوسة الشيطان الكتاب المبين في قوله: ﴿لَأَعْوِيْنَهُمْ أَجْمَعِينَ﴾ [إلاّ عبادك منهم المخلصين] [الحجر: ٣٩ و٤٠]، ﴿لَأَحْتَنِكَنَّ ذُرِّيَّتَهُ إِلَّا قَلِيلاً﴾ [الإسراء: ٦٢]، ﴿وَلَقَدْ أَضَلَّ مِنْكُمْ جِبِلًّا كَثِيراً﴾ [يس: ٦٢].

قالوا: خلق الله إبليس، وهو يعلم أنّه يعصيه، فقد أراد معاصيه.

قلنا: أمرهم بالطاعات ففسقوا، مثل: أمرته فعصا، ودعوته فأبى. أو يكون المعنى: إنّنا إذا أردنا أن نُهلك قريّة من صفتها أنّا أمرنا مترفيها، ولا يكون ﴿أَمْرًا مُتْرَفِيهَا﴾ من صلة القرية. إنّ قالوا: فلم يبق ل (إذا) جواب. قلنا: هو من الاكتفاء، قال الهذلي:

حتّى إذا سلّوهم في قتاله  
سلاً كما تطرد الجمالة الشردا  
فلم يأت بجواب (إذا)، لأنّ البيت آخر الشعر.  
وقيل: التقدير: إذا أمرناهم ففسقوا أردنا هلاكهم، والتقديم والتأخير في كلام العرب كثير.

هذا / [[ص ٣٢]] وقد ورد جملة مقنعة من الأحاديث تنفي نسبة أفعالنا إليه تعالى كما اعتقده الأخايث.

روى عبد الله بن شدّاد أنّه ﷺ كان يقول: «اللّهم رضاً بقضائك، وبارك لي في قدرك»، والنبى ﷺ لا يرضى بالكفر والظلم.

وقال ﷺ: «سيكون في آخر هذه الأمّة قوم يعملون بالمعاصي، ثمّ يقولون: هي من الله قضاءً وقدرًا، فإذا لقيتموهم فأعلموهم أنّي بريء منهم»، ونحوه عن جابر، عن النبى ﷺ، وزاد فيه: «الرادّ عليهم كالشاهر سيفه في سبيل الله».

وقال له رجل: متى يرحم الله العباد، ومتى يُعذّبهم؟ فقال: «يرحمهم إذا عملوا المعاصي، فقالوا: هي منّا، ويُعذّبهم إذا قالوا: هي من الله قضاءً وقدرًا».

وقد نقل ابن حنبل وجميع الحشويّة ومعظم العامّة أنّ عمر بن الخطّاب أتى بسارق فقال له: ما حملك عليه؟ فقال: قضاء الله وقدره. فضربه ثلاثين سوطاً ثمّ قطعه، وقال له: قطعتك بسرقتك، وضربتك السياط بكذبك على الله.

ولو لم يكن إلاّ الخبر المتلقّى من الأمّة بالقبول لكفى، وهو ما رواه شدّاد بن أوس، قال: سمعت النبى ﷺ يقول: «من قال حين يُصبح أو يُمسي: اللّهم أنت ربّي، لا إله إلاّ أنت، خلقتني وأنا عبدك، وأنا على عهدك ووعدك ما استطعت، يا رقيب، أعوذ بك من شرّ ما صنعت، وأقرّ لك بالنعمة، وعلى نفسي بالذنب، فاغفر لي، إنّني لا يغفر الذنوب إلاّ أنت».

قالوا: الله قادر على المنع من المعصية، ولم يفعل، فهو مرید لها. قلنا: منعه يؤدّي إلى الإلجاء المنافي للتكليف بالانزجار عنها.

ويقال لهم: إذا جَوَزْتُمْ أَنْ يَفْعَلَ اللهُ مَا هُوَ قَبِيحٌ فِي الشَّاهِدِ وَلَا يَقْبَحُ مِنْهُ، لَزِمَكُمْ جَوَازُ أَنْ يُجْبِرَ عَنِ الشَّيْءِ بِخِلَافِ مَا هُوَ عَلَيْهِ وَلَا يَقْبَحُ مِنْهُ، وَقَدْ التَزَمَهُ الْعَطْوِيُّ، وَقَالَ: إِنَّهُ لَيْسَ بِأَعْظَمَ مِنَ الْقَبَائِحِ غَيْرِهِ.

والأشاعرة قالوا: إنَّما لم يقل الكذب لأنَّه صادق لذاته، ولو كان الكلام فعلاً لما قبح منه ذلك.

قلنا: قد ألزمتكم أن لا يكون صادقاً، فبيّنوا الآن أنه صادق لذاته. على أن الكلام المسموع فعل عندكم، فما يؤمنكم أن يكون كذباً؟ وأن الكلام النفساني أخبر بخلاف ما أخبر المسموع، بأن يكون فيه: النار دار الأبرار والجنة دار الكفار.

إلزام آخر: يقال لهم: إذا صحَّ أن يفعل الظلم صحَّ أن يأمر به، وكلما تحييون في المنع من الأمر به قائم في المنع من فعله.

قالوا: أمر بالصلاة وغيرها، ولا يفعل.

قلنا: هذا عكس الزمان، لأننا قلنا: إذا صحَّ أن يفعل صحَّ أن يأمر، وأنتم قلتم: إذا صحَّ أن يأمر صحَّ أن يفعل.

إلزام آخر: إذا صحَّ أن يفعل القبائح ولا يقبح منه، صحَّ أن ينصب الأدلة على الباطل ولا يقبح منه، إذ ليس بأعظم من الإضلال عن الدين، وخلق تكذيب النبيين، وتجويز ذلك يرفع الثقة بحقيقة مذهب المسلمين، لجواز أن يخرج المعاجز على يد الكاذبين ويمنع منها النبيين الصادقين، وناهيك بذلك فساداً في الدين.

إلزام آخر: إذا جاز أن يخلق التكذيب والكفر في الضلال، جاز بالأولى أن يبعث الأنبياء يدعون إلى الضلال، فيمتنع القطع بدعوى الأنبياء إلى الحق، وذلك من أعظم المحال، حيث لم يبق لأحد مجال عن سبيل الوبال.

/ [[ص ٣٦]] تذييب: هذه الإلزامات ونحوها يلزمهم أن لا يمكنهم الانفصال عنها، ولا يستتكفون منها، لأنهم لا يتصورون قبحاً فيها لو صدرت منه، سبحانه وتعالى عنها.

#### الفصل الثالث: في إلزامات آخر:

يقال لهم: تُحْيُونَ أَنْ تُحَمَّدُوا عَلَى الطاعات؟ فلا بدَّ من: بلى، فيقال: دخلتم في توبيخ قوله: ﴿يُحْيُونَ أَنْ يُحَمَّدُوا بِمَا لَمْ يَفْعَلُوا﴾ [آل عمران: ١٨٨]، ويقال لهم: إذا خلق الله الكفر في الكافر وأمره بالإيمان، فقد أمره بتغيير ما خلق، فكيف يُعاقبه على أنه لم يُغيِّرْ ما خلق فيه؟

قلنا: خلقه للعبادة، العائد عليه نفعها، فأباها. وفي إيجادها تمييز الخبيث من الطيب باتباعه وامتناعه، ولولاه لما فضل بعض البشر على الملائكة بمخالفتها، فظهرت الحكمة في خلقته.

/ [[ص ٣٤]] قالوا: الطاعة بموافقة الأمر والمعصية بمخالفتها، لا بموافقة الإرادة ومخالفتها، قال الله تعالى: ﴿أَفَعَصَيْتَ أَمْرِي﴾ [طه: ٩٣]، ولم يقل: إرادتي، ﴿لَا يَعْصُونَ اللَّهَ مَا أَمَرَهُمْ﴾ [التحریم: ٦]، ولم يقل: فيما أراد منهم، فلا لوم على معاقبة العصي وإن وافقت المعصية إرادته.

قلنا: الأمر والإرادة متلازمان، والمخالف فيه مكابر، وقد قال تعالى: ﴿وَلَا يَرْضَى لِعِبَادِهِ الْكُفْرَ﴾ [الزمر: ٧]، ولو كان مريداً له كان راضياً به، لا تحادها ضرورة، فإذا تلازم الأمر والإرادة لم يبق فرق بين ذكرها في العصيان وذكره. وسؤال التعيين ساقط عند المحصلين، وقد قال الله تعالى: ﴿وَلَا يُرِيدُ بِكُمْ الْعُسْرَ﴾ [البقرة: ١٨٥]، وأيُّ عسر أكبر من القهر على المعصية، ورفع التمكين منها، ثم يعاقبه عليها؟ ولو أمر الله بما لا يريد لكان عابثاً، تعالى عن ذلك.

قالوا: أمر إبراهيم بذبح ولده ولم يرد، لعلمه أولاً بعدم وقوعه. قلنا: قد ذهب أكثر المحققين إلى وقوعه، وأن الله تعالى كان يوصل الأعضاء بعد قطعها. وذهب جماعة إلى أنه أمر بمقدّمات الذبح لا بالذبح، فأضجعه، وغلب على ظنه أنه سيؤمر بالذبح.

قالوا: قد وقع من الله أنواع الآلام بغير المستحق، كالأطفال والأولياء وغير ذلك، من الموت ومصائب الدنيا، ولم ينسب إليه ظلم في شيء منه، فكيف ينسب إليه الظلم فيما يريده، وهو يكتسب لغيره؟

قلنا: الآلام المذكورة علم فيها مصلحة واختياراً، وضمّن في مقابلتها عوضاً يختارونه عليها، فخرجت بهذين عن كونها ظلماً وعبثاً، بخلاف الصادرة منّا. فبطل قياس المنافق، لعدم الجامع، وحصول الفارق.

#### / [[ص ٣٥]] الفصل الثاني:

من أقوى ما يقال لهم: بعث الأنبياء لتأتي بما أَرَادَهُ اللهُ مِنْهَا أَوْ لَا؟ فَإِنْ قَالُوا: بَمَا أَرَادَ، قُلْنَا: أَرَادُوا إِيَّانَ الْكَافِرِ، فَيَكُونُ اللهُ تَعَالَى مَرِيداً لِإِيَّانِ الْكَافِرِ، وَهُوَ خِلَافُ قَوْلِكُمْ. وَإِنْ قَالُوا: بُعِثُوا لِأَتُوا بَمَا لَا يَرِيدُ، قُلْنَا: هَذَا كُفْرٌ، وَإِلَّا لَكَانَ مَسِيلِمَةَ الْكُذَّابِ أْتَى بِمُؤَافَقِ إِرَادَةِ اللهِ تَعَالَى، وَخَالَفَهَا النَّبِيُّ الصَّادِقُ.

على الكسب، قال: فالكسب شيء غير الله، وغير ما خلق، قال: فأعاد السؤال، فانقطع.

قيل لأبي يعقوب المَجْبَر: من خلق المعاصي؟ قال: الله، قال: فلمَ عذَّبَ عليها؟ قال: لا أدري.

قال عدلي لمَجْبَر: ﴿كُلَّمَا أَوْقَدُوا نَارًا لِلْحَرْبِ أَطْفَأَهَا اللَّهُ﴾ [المائدة: ٦٤]، فلا بدَّ أن يكون الذي أوقدها غير الذي أطفأها.

أُتِيَ إلى بعض الولاة بطَّرَارٍ أحول، فقال لعدلي: ما تفعل فيه؟ قال: أضربه خمسة عشر سوطاً لكونه طَّرَاراً، ومثلها لكونه أحول، فقال مَجْبَر: لا صنع له في الحول، وكيف يُضْرَبُ عليه؟ قال العدلي: إذا كان الكلُّ من الله فالطَّرَارُ والحول سواء، فانقطع.

قال عدلي لمَجْبَر: هل تملك من أهلك ومالك شيئاً؟ قال: لا، قال: كلُّ ما تملك جعلته في يدي؟ قال: نعم، قال: اشهدوا أن نساءه طوالق، وعبيده أحرار، / [[ص ٦٠]] وماله صدقة، فتحوّلت زوجته عنه، وسألت الفقهاء، فأفتوا بوقوع ذلك كله، فصارت قضيةً ضحكة.

وقال بعض الظرفاء: إذا سُئِلت يوم الحساب عمّا فعلت طلبت العفو من ربّي، وإن سُئِلت عمّا خلق فيّ قلت: يا معشر الخلائق العدل الذي كنّا نسمع به في الدنيا ما هنا منه قليل ولا كثير.

قال عدلي لمَجْبَر: ما تقول فيمن غرس في بستانه نوع فاكهة ثمّ قال لعلامة: اتتني منه بكلِّ فاكهة، فذهب وجاء، وقال: ليس فيه سوى نوع واحد، فقال: اذهب فأحرقه، لِمَ لم يكن فيه سوى نوع، أهذا فعل حكيم؟ فانقطع.

احتضر مَجْبَرٌ مديون فقال لأولاده: لا تقضوا لأحد شيئاً، لأنّي قد علمت أنّي من إحدى القبضتين، فإن كنت من أهل الجنة لم يضرني، وإن كنت من أهل النار لم ينفعني شيء.

فصل: وفيه أطراف:

١ - روى كثير من المسلمين أنّ الصادق ع عليه السلام قال لمَجْبَر: «هل يكون أحد أقبل للعدر الصحيح من الله؟»، قال: لا، قال: «فإذا كان الله علم من خلقه عدم القدرة على طاعته، وقالوا: أنت منعتنا منها، أمّا يكون عذرهم صحيحاً؟»، قال: بل، قال: «فيجب قبوله، وأن لا يؤاخذهم بشيء أبداً»، فتاب الرجل من القول بالجبر.

٢ - استعظم قول المشركين في قوله تعالى: ﴿تَكَادُ السَّمَاوَاتُ يَتَفَطَّرْنَ مِنْهُ وَتَنْشَقُّ الْأَرْضُ وَتَخِرُّ الْجِبَالُ هَدًّا﴾ [مريم: ٩٠]، وإذا كان ذلك من فعل نفسه، كيف يليق إنكاره به؟

إلزام آخر: نفى الله تعالى الظلم عن نفسه في مواضع من كتابه، وعندكم كلُّ واقع من القبائح من فعله، فلا معنى للنفي عن نفسه، وبأيّ شيء يجيب الرسول إذا قال له الكافر: أيُّ فائدة في إرسالك؟

إلزام آخر: الإجماع على جواز طلب المعونة من الله، ولا معنى لها حينئذٍ، وإلا لاحتاج الله تعالى في فعله إليها.

إلزام آخر: أصحاب مسيلمة صدّقوه في النبوة، وتصديقهم من فعله تعالى، فهو صادق، إذ لا فرق بين تصديقه إيّاه وإنطاق الأحجار ونحوها له، وإذا جاز أن يخلق الكذب في خلقه جاز أن يكون قول محمد صلى الله عليه وآله: «لا نبيّ بعدي» من جملته، إذ لا ترجيح له على دعوى مسيلمة، وقد صدّقها الله على حدٍّ واحد.

إلزام آخر: إذا شرب الصائم بيده أثم، وإذا جر في حلقة لم يأثم، فما الفارق بينهما؟ وما معنى قول النبي صلى الله عليه وآله: «رُفِعَ [القلم] عن أمّتي [في] الخطأ والنسيان، وما استكروها عليه؟» ولا يتصور الإكراه إذا كان فاعل الكلِّ الله تعالى.

/ [[ص ٣٧]] إلزام آخر: أجمع على وجوب التوبة، وكيف يتوب الإنسان عمّا لم يفعل؟ والندم حينئذٍ كالندم على السواد والقصر وتشويه الخلقة.

إلزام آخر: أنكروا فعل السيئات في قوله تعالى: ﴿مَا كُنَّا نَعْمَلُ مِنْ سُوءٍ﴾، فإذا كانوا صادقين كذب قوله تعالى: ﴿بَلَى﴾ [النحل: ٢٨].

إلزام آخر: شهادة الجوارح على فعل العباد إن كانت صادقة فالمطلوب، وإلا فكيف ينجح تعالى بشهادة كاذبة؟

\* \* \*

الصرط المستقيم (ج ٣) / البيضاوي (ت ٨٧٧هـ):

[[ص ٥٩]] فصل:

رفع أبو العتاهية يده بحضرة المأمون، وقال لثامة: من رفعها؟ قال: من أمّه زانية، قال: شتمتني، قال ثامة: تركت مذهبك، فانقطع.

قيل لأبي الهذيل: من جمع بين الزانيين؟ قال: القواد، فسكت السائل.

قال أبو الهذيل لحفص: هل شيء غير الله وغير خلقه؟ قال: لا، قال: فعذّب على أنّه الله، أو على أنّه خلقه؟ قال: لا على واحد منهما، بل على أنّه عصي، قال: فكونه عصي قسم ثالث؟ قال: لا، فأعاد السؤال، فانقطع. قال النّظّام - وكان حاضرًا - : قد عذّب

يعرفوه فنسبوا إليه من الشرِّ والقبايح والفساد ما لا نسبته المجبِّرة، ولمَّا أعجب الرازي علمه تحدَّى به العلماء، فبلغ زاهد ذلك فقال: إنَّه لا يعرف الله، فجاء إليه وقال: من أين عرفت أيَّ لا أعرف الله؟ فقال: لو عرفته حقَّ معرفته شغلتك خدمته ومراقبته عن الدنيا الفانية التي تعبدها، فانقطع الرازي. ومن وقف على وصيَّته عرف أنَّ ما صنَّفَه لم يكسب منه ديناً، ولا حصل منه يقيناً، بل كان في سيره ليلاً ونهاراً كالحمار يحمل أسفاراً.

وذكر الغزالي في الإحياء وفي منهاج العابدين أنَّه لا يجري في الملك طرفة عين، ولا لفتة خاطر، ولا فلتة ناظر، إلَّا بقضاء الله وإرادته ومشيتته من الخير والشرِّ، والنفع والضرِّ، والطاعة والعصيان، والكفر والإيمان، ومن تصفَّح الكتابين وجد الحثَّ على استعمال الزهد [وهو] يوجب قدرة العبد كما هو مقتضى العقد، وقد صرَّح في العارض الثاني من الباب الرابع في منهاج العابدين أنَّ الصحيح عند علمائه أنَّ كون العبد مختاراً لا يقدر في تفويضه.

\* \* \*

[[ص ٦٥]] فصل:

قال عدلي لمجبِّر: قاتل معاوية علياً على شيء قضاه الله له أو لعليٍّ؟ قال: بل له، قال: فمعاوية أحسن حالاً من عليٍّ، حيث رضي بالقضاء ولم يرضَ عليٍّ، فانقطع المجبِّر.  
قال عدلي لمجبِّر: كان قتل الأنبياء بقضاء الله؟ قال: نعم، قال: أفترضون به؟ فسكت.

قال عدلي لمجبِّر: تقول بالقدر إذا ناظرت أحداً، وإذا رجعت إلى منزلك فوجدت جاريتك كسرت كوزاً يساوي فلساً شتمتها وضربتها، وتركت لأجل فلس واحد مذهبك.  
وقال مجبِّر لعدي: لي خمس بنات لا أخاف على فسادهنَّ غير الله.

ورأى مجبِّر غلامه يفجر بجاريتته، فضربه، فقال: القضاء ساقنا، فرضي وعتقه.

رأى شيخ رجلاً يفجر بأهله، فضربها، فقالت: القضاء ساقنا، تركت السنَّة، و/[[ص ٦٦]] أخذت مذهب ابن عبَّاد، فتنَّبه، وألقى السوط، واعتذر إليها وأكرمها.

قال عمرو بن عبيد لأبي عمرو بن العلي: ما معنى: ﴿يَا حَسْرَتِي عَلَىٰ مَا فَرَّطْتُ فِي جَنبِ اللَّهِ﴾ [الزمر: ٥٦]؟ فسكت أبو عمرو.

٣ - قال عدلي لمجبِّر: ممَّن الحقُّ؟ قال: من الله، قال: فمن الحقُّ؟ قال: /[[ص ٦١]] الله، قال: فممَّن الباطل؟ قال: من الله، قال: فمن المبطل؟ فانقطع، وكان يلزمه أن يقول: هو الله.

٤ - طلب الله التوبة من عباده، فمنهم من أقرَّ وأتاب، ومنهم من أصرَّ وخاب، فمن التائب والخائب إذا لم يكن له فعل؟ إنَّها هو الله.

٥ - يلزم أن كلَّ ما في الوجود من الكفر والمناقضات، والسبِّ والمنازعات، والردايل والمجاهدات، إنَّها وقعت من الله لنفسه، فهو الذي سبَّها وناقضها ونازعها.

٦ - يقال للمجبِّر: المناظرة التي جرت لي معك إن كانت منِّي ومنك بطل مذهبك، وإن كانت من الله لنفسه، فهل تقبل العقول أنَّه يناظر نفسه ليغلب نفسه، فيصير الله غالباً مغلوباً، عالماً جاهلاً، محقاً مبطلاً؟

٧ - الإنسان يُنقل من جهل إلى علم، ومن شك إلى يقين، فهذه الأفعال إن كانت من الله لزم الكفر والجهل به، وإن كانت من العبد فالمطلوب.

٨ - في الوجود عبد ومعبود، فإن كان الكلُّ من الله فالعبد المتخشع المتذلُّ هو المعبود المتكبر المتجلُّ.

فصل:

لعلَّ أحداً يقول: هذه لا يعتقدها علماءهم، وإنَّها هو في عوامِّهم.

قلنا: ذكر الرازي وهو من أعظمهم في المسألة الثالثة والعشرين من كتاب الأربعين الذي صنَّفَه لولده العزيز عليه، أنَّه لا يخرج شيء إلى الوجود إلَّا بقدرته الله. وفي الرابعة والعشرين أنَّه مرید لجميع الكائنات، لأنَّ كلِّها علم وقوعه فهو مراد الوقوع، وكلِّها علم عدمه فهو مراد العدم.

قال: فعلى هذا إيمان أبي جهل مأمور به وغير مراد، وكفره منهيٌّ عنه وهو مراد.

قلنا: لو كان كذا لزم أن يقطع أبو جهل وكلُّ كافر حجَّة النبي، بأن يقول: أتباع إرادة الله أولى وأوجب من أتباع إرادتك، لأنَّ الذي أرسلك لا يريد إيماننا /[[ص ٦٢]] فعلام تحاربنا؟ وإن كان الرازي يزعم أن النبي ﷺ أيضاً لا يريد إيمانهم قويت بذلك حجَّتهم حيث تبعوا الإرادتين.

ولقد كان الجاحدون أقلُّ كفرةً من اعتقاد المجبِّرة، فإنَّهم لم

قلنا: فيها إضافة فعلهم إليهم، وإلا ارتفع السؤال، إذ لا يسألون عما يفعل.

#### فصل:

يقال لهم: أراد الله كفر الكافر، فإن أردتموه كفرتم، وإن أردتم إيمانه، فإن كان ما أراد الله خيراً له كفرتم، وإن قلت: ما أردنا خيراً، فأنتم أحق بالمدح منه.

وأيضاً يلزم كون إبليس يوافق إرادة الله، والنبى يخالفها، وإذا أراد كفره وأمره بالإيمان، فإن كان الأولى بالوقوع الكفر كان أولى من الإيمان، وإن كان الإيمان أولى كان الأمر بما فيه تعجيزه عندكم أولى بالوقوع.

قال الجاحظ لأبي عبد الله الجدي: هل أمر الله المشرك بالإيمان؟ قال: إي والله، قال: فهل أراد منه، قال: لا والله، قال: فيعذبه عليه؟ قال: إي والله، قال: فهل هذا حسن؟ قال: لا والله. قال عدلي لمجبر: ما تقول فيمن قال: كلّمها كان في زمن النبى وصحابتها من / [[ص ٦٨]] الكفر والفتن، فمنهم وبياراتهم، قال: كافر لظنه فيهم، قال: فلو قال: ذلك من الله؟ فسكت.

طب نصراني عين مسلم فصحت، فقال: قد وجب على حَقك، وأريد نصيحتك بأن تسلّم، قال: فهل يريد الله إسلامي؟ قال: لا، قال: فأيكما أحق أن أعبد؟

قالوا: الإرادة مطابقة للعلم، فما لا يعلم وقوعه لا يُراد. قلنا: هذا مصادرة، لأنّه نفس الدعوى، ولم لا ينعكس بأن يكون العلم هو المطابق للإرادة؟ قالوا: إرادة ما لا يكون تمنّ.

قلنا: التمني في قبيل الكلام لا الإرادات. قالوا: خلاف المعلوم مستحيل، فلا يُراد. قلنا: لو كان خلاف المعلوم مستحيلاً كان المعلوم واجباً، فلا اختيار لله في وقوعه، ولو كان مستحيلاً لم نصف الله بالقدرة على إقامة الساعة.

قالوا: لو وقع في ملكه ما لا يريد، كان عاجزاً كالشاهد. قلنا: باطل عند قياس الغالب على الشاهد، ويُعارض بأنّه لو وقع في ملكه خلاف ما أمر به، دلّ على عجزه، بل المعصية منسوبة إلى الأمر عندكم، كقوله: ﴿أَفَعَصَيْتَ أَمْرِي﴾ [طه: ٩٣]. قالوا: أخبر الله بالكفر، ولا يكون خبره صدقاً إلا به، فيردّه لئلا يكذب نفسه.

وقال سلام لتلميذه: قول موسى: ﴿هَذَا مِنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ﴾ [القصص: ١٥] يوهم الجبر، وقال التلميذ: وقول يوسف: ﴿مَنْ بَعْدَ أَنْ نَزَعَ الشَّيْطَانُ بَيْنِي﴾ [يوسف: ١٠٠]، يدلّ على القدر، فقال ثالث: قال موسى: ﴿لَا أَمْلِكُ إِلَّا نَفْسِي وَأَخِي﴾ [المائدة: ٢٥]، فقال عدلي: ما رضيتكم بمذهب موسى ويوسف حتّى تزرروا عليهما، فسكتوا.

وحكى الحاكم أن جبرياً قال: زنيّة أحبّ إليّ من عبادة الملائكة، لأنّ الله قضاها عليّ، ولا يقضي إلا ما هو خير لي. وأدخل عدلي على محمد بن سليمان، فأمر بضرب عنقه، فضحك، فقال: كيف تضحك في هذا الحال؟ قال: لو قال رجل: محمد بن سليمان يقضي بالجور، ويفعل الظلم، ويريد الفساد، فقال آخر: كذبت، بل يفعل ضدّ ذلك، أيها أحبّ إليك؟ قال: الذي دفع عني، وأحسن الثناء عليّ، قال: فلا أبالي، أحسنت الثناء على ربّي، فانقطع من القدريّة من حوله، وخلى سبيله. تذييب:

اعترف الشيطان في القيامة بأنّه أضلّهم في قوله: ﴿وَوَعَدْتُكُمْ فَأَخْلَفْتُكُمْ وَمَا كَانَ لِي عَلَيْكُمْ مِنْ سُلْطَانٍ إِلَّا أَنْ دَعَوْتُكُمْ فَاسْتَجَبْتُمْ لِي﴾ [إبراهيم: ٢٢]، وشهد الله عليه بذلك في قوله: ﴿الشَّيْطَانُ سَوَّلَ لَهُمْ وَأَمْلَى لَهُمْ﴾ [محمد: ٢٥]، فردّوا اعترافه بإضلالهم، وشهادة ربهم بتسويله، وسيعترفون كما حكاها القرآن عنهم في قوله: ﴿أَطَعْنَا سَادَتَنَا وَكِبَرَاءَنَا / [[ص ٦٧]] فَأَصَلُّونَا السَّبِيلَا﴾ [٧] رَبَّنَا آتِهِمْ ضِعْفَيْنِ مِنَ الْعَذَابِ وَالْعَنَهُمْ [الأحزاب: ٦٧ و٦٨]، ولو عرفوا أنّ الله أضلّهم فلمن كانوا يطلبون العذاب واللعن؟ وقالوا: ﴿رَبَّنَا أَرِنَا الَّذِينَ أَصَلَّاتْنَا مِنَ الْجِنَّ وَالْإِنْسِ نَجْعَلُهُم تَحْتَ أَقْدَامِنَا﴾ [فصلت: ٢٩]، فإن علموا يوم كشف الأسرار وعلوم الأشياء بالاضطرار أنّ الله أضلّهم، فلمن يجعلون تحت أقدامهم؟

ومن أكبر المكابرات أنّ منهم من ينكر الشرك في القيامة كما حكاها الله عنهم في قوله: ﴿وَاللَّهِ رَبَّنَا مَا كُنَّا مُشْرِكِينَ﴾ [الأنعام: ٢٣]، فلو علموا أنّ شركهم منه لكانت إضافته إليه أقطع وأولى من كذبهم على أنفسهم، حتّى يعجب الله منهم في قوله: ﴿انظُرْ كَيْفَ كَذَبُوا عَلَى أَنْفُسِهِمْ﴾ [الأنعام: ٢٤]، ولو كان هو أضلّهم وأجلّهم إلى إنكار الشرك لم يتعجب منهم. قالوا: ﴿لَا يُسْئَلُ عَمَّا يَفْعَلُ وَهُمْ يُسْئَلُونَ﴾ [الأنبياء: ٢٣].

وإن لم نفعله عذِّبنا، وإنَّا نحن بمنزلة الحجاره [المنقولة] إن حُرِّكت تحرَّكت وإن لم تُحرَّك لم تتحرَّك، قالوا: وإنَّا قولنا: فعل الرجل إذا زنى أو سرق أو قتل أو لاط؛ بمنزلة قولك: مات وعاش، وليس هو مات وعاش وإنَّا أميت وأعيش، فهم يحملون ذنوبهم على ربِّهم، ويقولون: لم يكن الزاني يستطيع أن لا يزني؛ وكذلك كلُّ / [[ص ٧]] معصية، ويزعمون [أن كلَّ شيء بخلاف قولهم فهو كفر] بالله العظيم.

\* \* \*

## ١٢٤ - الجدل:

الاعتقادات / الشيخ الصدوق (ت ٣٨١هـ):

[[ص ١٠]] [١١] باب الاعتقاد في التناهي عن الجدل والمراء

في الله ﷻ وفي دينه:

قال الشيخ أبو جعفر عليه السلام: الجدل في الله ﷻ منهي عنه، لأنَّه يؤدِّي إلى ما لا يليق به.

وَسَيَّلَ الصَّادِقُ عليه السلام عَنْ قَوْلِ اللَّهِ ﷻ: ﴿وَأَنَّ إِلَىٰ رَبِّكَ الْمُنْتَهَىٰ﴾ [النجم: ٤٢]، قَالَ: «إِذَا انْتَهَىٰ الْكَلَامُ إِلَىٰ اللَّهِ تَعَالَىٰ فَامْسِكُوا».

وَكَانَ الصَّادِقُ عليه السلام يَقُولُ: «يَابْنَ آدَمَ، لَوْ أَكَلَ قَلْبَكَ طَائِرٌ مَا أَشْبَعَهُ، وَبَصْرُكَ لَوْ وُضِعَ عَلَيْهِ خَرْقٌ إِبْرَةَ لَغَطَّاهُ، تُرِيدُ أَنْ تَعْرِفَ بِيهَا مَلَكَوَاتِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ؛ إِنْ كُنْتَ صَادِقًا فَهَذِهِ الشَّمْسُ خَلَقَتْ مِنْ خَلْقِ اللَّهِ، فَإِنْ قَدَرْتَ أَنْ تَمْلَأَ عَيْنَكَ مِنْهَا فَهُوَ كَمَا تَقُولُ».

والجدل في جميع أمور الدين منهي عنه.

وَقَالَ أَمِيرُ الْمُؤْمِنِينَ عليه السلام: «مَنْ طَلَبَ الدِّينَ بِالْجِدَالِ تَزُنَّدَقَ».

/ [[ص ١١]] وَقَالَ الصَّادِقُ عليه السلام: «يَهْلِكُ أَصْحَابُ الْكَلَامِ وَيَنْجُو الْمَسْلُومُونَ، إِنَّ الْمُسْلِمِينَ هُمُ النَّجَبَاءُ».

وأما الاحتجاج على المخالفين بقول الأئمة عليهم السلام أو بمعاني كلامهم لمن يُحسن الكلام فمطلق، وعلى من لا يحسن فمحظور محرم.

وَقَالَ الصَّادِقُ عليه السلام: «حَاجُّوا النَّاسَ بِكَلَامِي، فَإِنْ حَاجُّوكُمْ كُنْتُ أَنَا الْمَحْجُوجَ لَا أَنْتُمْ».

وَرَوَى عَنْهُ عليه السلام أَنَّهُ قَالَ: «كَلَامٌ فِي حَقِّ خَيْرٍ مِنْ سُكُوتٍ عَلَىٰ بَاطِلٍ».

وَرَوَى أَنَّ أَبَا الْهُدَيْلِ قَالَ لِهَشَامِ بْنِ الْحَكَمِ: «أَنَاظِرُكَ عَلَىٰ أَنَّكَ إِنْ عَلَبْتَنِي رَجَعْتُ إِلَىٰ مَذْهَبِكَ، وَإِنْ غَلَبْتَنِي رَجَعْتُ إِلَىٰ مَذْهَبِي».

قلنا: أخبر النبي ﷺ بقتل الحسين عليه السلام، وأمر بالاعتسال من الزنا، فيجب أن يريد قتل الحسين ليكون الصدق في خبره، والزنا لتحصل الفائدة في أمره.

تذنيب:

ذكر الغزالي في الإحياء قوَّة الله على خليقته، وشبَّهه بالأسد في سطوته وبطشته، روى أنَّه قبض من ظهر آدم قبضة، وقال: «هؤلاء إلى النار ولا أبالي»، وقبض أخرى وقال: «هؤلاء إلى الجنة ولا أبالي».

قلنا: كيف يليق بمن وصف نفسه مع تحمُّ صدقه بأنَّه أرحم الراحمين أن يقول في كُتُبكم ما ينافيه؟ ففي الجمع بين الصحيحين أنَّ النبي ﷺ رأى امرأة من السبي ترضع ولدًا لها، فقال: «أترونها طارحة ولدها في النار؟»، قالوا: لا، قال: «فالله أرحم لعباده منها بولدها».

/ [[ص ٦٩]] وفي الجمع أيضاً أنَّ «الله مائة رحمة، أنزل منها واحدة إلى خلقه، يترحمون بها، وبها تعطف الوحوش على أولاده، وأخر لنفسه تسعة وتسعين، يرحم بها عباده يوم القيامة».

وفيه أيضاً: «يقول الله يوم القيامة: يا ابن آدم، مرضت فلم تعدني، وجعت فلم تُطعمني، وعطشت فلم تُسقني، فيقول: كيف ذلك وأنت ربُّ العالمين؟ فيقول: مرض فلان فلم تعده، واستطعمك فلان شيئاً فلم تُطعمه، واستسقاك فلان فلم تُسقه، أما علمت أنك لو فعلت ذلك لوجدته عندي»، فانظر ما في شفقتة عليهم أن جعل كالواصل إليه ما يصل إليهم.

وفيه: «لو نام رجل في أرض دوية، فانتبه فلم يجد راحلته ولا زاده، فطلبها حتى اشتدَّ جهده، فرجع فنام ليموت، فانتبه، فراهما عنده، فالله أشدُّ فرحاً بتوبة عبده المؤمن من هذا براحلته وزاده»، فكيف يليق بالرحيم المتعالي أن يقول: «هؤلاء إلى النار ولا أبالي»؟

\* \* \*

للمزيد راجع:

الأفعال.

\* \* \*

## ١٢٣ - الجبرية:

الإيضاح / الفضل بن شاذان (ت ٢٦٠هـ):

[[ص ٦]] أقاويل الجبرية:

ومنهم أهل الجبر الذين يقولون: إنَّ الله ﷻ كلَّفنا ما لا نطيق



وما زالت الأئمة عليهم السلام يناظرون في دين الله سبحانه ويحتجون على أعداء الله تعالى، وكان شيوخ أصحابهم في كل عصر يستعملون النظر، ويعتمدون الحجاج ويجادلون بالحق، ويدمغون الباطل بالحجج والبراهين، وكان الأئمة عليهم السلام يمدونهم على ذلك ويمدحونهم ويشنون عليهم بفضل.

وقد ذكر الكليني عليه السلام في كتاب (الكافي) - وهو من أجل كتب الشيعة وأكثرها فائدة - حديث يونس بن يعقوب مع أبي عبد الله عليه السلام حين ورد عليه الشامي لمناظرته، فقال له أبو عبد الله عليه السلام: «وددت أنك يا يونس كنت تحسن الكلام». فقال له يونس: جُعلت فداك، سمعتك تنهى عن الكلام وتقول: «ويل لأهل الكلام، يقولون هذا ينقاد وهذا لا ينقاد، وهذا ينساق وهذا لا ينساق، وهذا نعقله وهذا لا نعقله».

فقال له أبو عبد الله عليه السلام: «إنما قلت: ويل لهم إذا تركوا قولي وصاروا إلى خلافه»، ثم دعا حمران بن أعين ومحمد بن الطيار وهشام بن سالم وقيس الماصر فتكلموا بحضرته، وتكلم هشام بعدهم فأثنى عليه ومدحه وقال له: / [[ص ٧١]] «مثلك من يكلم الناس»، وقال عليه السلام وقد بلغه موت الطيار: «رحم الله الطيار ولقاه نضرةً وسروراً، فلقد كان شديد الخصومة عن أهل البيت».

وقال أبو الحسن موسى بن جعفر عليه السلام لمحمد بن حكيم: «كلم الناس وبين لهم الحق الذي أنت عليه، وبين لهم الضلالة التي هم عليها».

وقال أبو عبد الله عليه السلام لبعض أصحابنا: «حاجبوا الناس بكلامي، فإن حجبتكم فأنا المحجوج»، وقال لهشام بن الحكم وقد سأله عن أسماء الله تعالى واشتقاقها فأجابته عن ذلك، ثم قال له بعد الجواب: «أفهمت يا هشام فهماً تدفع به أعداءنا الملحدين في دين الله وتبطل شبهاتهم؟»، فقال هشام: نعم، فقال له: «وفكك الله».

وقال عليه السلام لطائفة من أصحابه: «بينوا للناس الهدى الذي أتم عليه، وبينوا لهم [ضلالهم الذي هم عليه]، وباهلوه في علي ابن أبي طالب عليه السلام»، فأمر بالكلام ودعا إليه وحث عليه. وروي عنه عليه السلام أنه نهى رجلاً عن الكلام وأمر آخر به، فقال له بعض أصحابه: جُعلت فداك، نهيت فلاناً عن الكلام وأمرت هذا به؟ فقال: «هذا أبصر بالحجج، وأرفق منه».

فَقَالَ هِشَامٌ: مَا أَنْصَفْتَنِي! بَلْ أَنَاظِرُكَ عَلَيَّ أَنْيَ إِنْ غَلَبْتُكَ رَجَعْتُ إِلَيَّ مَذْهَبِي، وَإِنْ غَلَبْتَنِي رَجَعْتُ إِلَى إِمَامِي.

\* \* \*

تصحيح اعتقادات الإمامية / الشيخ المفيد (ت ١٣٤ هـ):

/ [[ص ٦٨]] فصل: في النهي عن الجدل:

قال أبو جعفر [في الجدل]: الجدل في الله منهى عنه، لأنه يؤدّي إلى ما لا يليق به. وروي عن الصادق عليه السلام أنه قال: «يهلك أهل الكلام وينجو المسلمون».

قال أبو عبد الله الشيخ المفيد عليه السلام: الجدل على ضربين: أحدهما بالحق، والآخر بالباطل، فالحق منه مأمور به ومرغب فيه، والباطل منه منهى عنه ومزجور عن استعماله.

قال الله تعالى لنبية عليها السلام: ﴿وَجَادِلْهُمْ بَالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ﴾ [النحل: ١٢٥]، فأمر بجدال المخالفين وهو الحجاج لهم، إذ كان جدال النبي عليه السلام حقاً، وقال تعالى لكافة المسلمين: ﴿وَلَا تُجَادِلُوا أَهْلَ الْكِتَابِ إِلَّا بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ﴾ [العنكبوت: ٤٦]، فأطلق لهم / [[ص ٦٩]] جدال أهل الكتاب بالحسن، ونهاهم عن جدالهم بالبيح.

وحكى سبحانه عن قوم نوح عليه السلام ما قالوه في جدالهم، فقال سبحانه: ﴿قَالُوا يَا نُوحُ قَدْ جَادَلْتَنَا فَأَكْثَرْتَ جِدَالَنَا﴾ [هود: ٣٢]، فلو كان الجدل كله باطلاً لما أمر الله تعالى نبية عليها السلام به، ولا استعمله الأنبياء عليهم السلام من قبله، ولا أذن للمسلمين فيه.

فأمّا الجدل بالباطل فقد بين الله تبارك وتعالى عنه في قوله: ﴿أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِينَ يُجَادِلُونَ فِي آيَاتِ اللَّهِ أَنِّي يُصْرَفُونَ﴾ [غافر: ٦٩]، فذمّ المجادلين في [آيات الله] لدفعها أو قدها وإيقاع الشبهة في حقها.

وقد ذكر الله تعالى عن خليله إبراهيم عليه السلام أنه حاج كافر في الله تعالى فقال: ﴿أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِي حَاجَّ إِبْرَاهِيمَ فِي رَبِّهِ...﴾ الآية [البقرة: ٢٥٨]، وقال مخبراً عن حججه قومه: ﴿وَتِلْكَ حُجَّتُنَا آتَيْنَاهَا إِبْرَاهِيمَ عَلَى قَوْمِهِ نَرْفَعُ دَرَجَاتٍ مَنْ نَشَاءُ﴾ [الأنعام: ٨٣].

وقال سبحانه آمراً لنبية عليها السلام بمحاجة مخالفيه: ﴿قُلْ هَلْ عِنْدَكُمْ مِنْ عِلْمٍ / [[ص ٧٠]] فَتُخْرِجُوهُ لَنَا﴾ [الأنعام: ١٤٨]، وقال (عز اسمه): ﴿كُلُّ الطَّعَامِ كَانَ حِلاًّ لِبَنِي إِسْرَائِيلَ...﴾ الآية [آل عمران: ٩٣]، وقال لنبية عليها السلام: ﴿فَمَنْ حَاجَّكَ فِيهِ مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَكَ مِنَ الْعِلْمِ...﴾ الآية [آل عمران: ٦١].

ذكرناه أن النظر هو الحَقُّ والمناظرة بالحَقِّ صحيحة، وأن الأخبار التي رواها أبو جعفر عليه السلام وجوهها ما ذكرناه، وليس الأمر في معانيها على ما تخيَّله فيها، والله وليُّ التوفيق.

\* \* \*

### ١٢٥ - الجزء:

معارج الفهم / العلامة الحلي (ت ٧٢٦هـ):

[ص ٤٣٣] في الجزء:

تركَّب الجزء من أجزاء متناهية:

واعلم أن الجسم على قسمين: بسيط، ومركَّب. والمركَّب إمَّا أن يتركَّب من مختلفات الطبائع، أو من متَّفقاتها. وعلى كلا التقديرين فالجزء موجود في المركَّب بالفعل. وأمَّا البسيط فلا شك في أنه قابل للقسمة. والانقسامات المفروضة إمَّا أن تكون متناهية أو غير متناهية. وأيضاً فهي إمَّا بالفعل أو بالقوَّة. وقد صار إلى كلِّ / [ص ٤٣٤] واحد من هذه الأقسام الأربعة جماعة، لكنَّ المشهور منها ثلاثة:

أحدها: تركَّب الجسم من أجزاء متناهية.

الثاني: قبول الجسم لانقسامات غير متناهية مع بساطته.

الثالث: تركَّب الجسم من أجزاء غير متناهية.

وجوه الاحتجاج عليه:

والأوَّل مذهب جماعة من المتكلِّمين، وطائفة من الحكماء.

واحتجُّوا عليه بوجوه:

[الوجه الأوَّل]:

أنَّ الزمان مركَّب من أجزاء لا تتجزَّأ، فالحركة كذلك، فالجسم كذلك. أمَّا المقدِّمة الأوَّل، فلأنَّ الزمان موجود قطعاً، فإمَّا أن يكون الموجود منه منقسماً، أو لا يكون. والأوَّل باطل، وإلَّا لكان بعضه ماضياً أو مستقبلاً والآخر حاضراً. والماضي والمستقبل معدومان، فلا يكون الحاضر حاضراً، هذا خلف. والثاني هو الآن الذي لا يقبل القسمة. وأمَّا المقدِّمة الثانية، فلأنَّ الحركة الموجودة إمَّا تكون موجودة في الآن لعدم الماضي والمستقبل، والآن لا تقبل القسمة، فالحركة الموجودة فيه لا تقبلها وإلَّا لزم (انقسام الآن)، لأنَّ نصف الحركة تقع في نصف الزمان الذي تقع فيه الحركة. وأمَّا المقدِّمة الثالثة، فلأنَّ الجسم الذي تقع فيه تلك الحركة في ذلك الآن إن كان منقسماً كانت الحركة إلى نصفه نصف الحركة إلى كلِّه، لكنَّ الحركة لا نصف لها،

فثبت أن نهي الصادق عليه السلام عن الكلام إنَّما كان لطائفة بعينها لا تحسنه ولا تهتدي إلى طريقه وكان الكلام يفسدها، والأمر لطائفة أُخرى به لأنَّها تحسنه وتعرف طريقه وسبله.

فأمَّا النهي عن الكلام في الله تعالى فإنَّما يختصُّ بالنهي عن الكلام في / [ص ٧٢] تشبيهه بخلقه وتجويره في حكمه، وأمَّا الكلام في توحيده ونفي التشبيه عنه والتنزيه له والتقديس، فمأمور به ومرغَّب فيه، وقد جاءت بذلك آثار كثيرة وأخبار متظافرة، وأثبت في كتابي (الأركان في دعائم الدِّين) منها جملة كافية، وفي كتابي (الكامل في علوم الدِّين) منها باباً استوفيت القول في معانيه، وفي (عقود الدِّين) جملة منها، من اعتمدها أغنت عمَّا سواها، والمتعاطي لإبطال النظر شاهد على نفسه بضعف الرأي، وموضَّح عن قصوره عن المعرفة ونزوله عن مراتب المستبصرين، والنظر غير المناظرة، وقد يصحُّ النهي عن المناظرة للتقيَّة وغير ذلك، ولا يصحُّ النهي عن النظر لأنَّ في العدول عنه المصير إلى التقليد والتقليد مذموم باتِّفاق العلماء ونصَّ القرآن والسُّنة.

قال الله تعالى ذاكراً لقلَّة من الكُفَّار وذاماً لهم على تقليدهم: ﴿إِنَّا وَجَدْنَا آبَاءَنَا عَلَىٰ أُمَّةٍ وَإِنَّا عَلَىٰ آثَارِهِم مُّقْتَدُونَ ﴿٢٣﴾ قَالَ أُولُو جِبْتِكُمْ بِأَهْدَىٰ مِمَّا وَجَدْتُمْ عَلَيْهِ آبَاءَكُمْ﴾ [الزخرف: ٢٣ و ٢٤].

وقال الصادق عليه السلام: «من أخذ دينه من أفواه الرجال أزالته الرجال، ومن أخذ دينه من الكتاب والسُّنة زالت الجبال ولم يزل».

وقال عليه السلام: «يَاكُمْ والتقليد، فإنَّه من قلَّد في دينه هلك، إنَّ الله تعالى يقول: ﴿اتَّخَذُوا أَحْبَارَهُمْ وَرُهْبَانَهُمْ أَرْبَابًا مِنْ دُونِ اللَّهِ﴾ [التوبة: ٣١]، فلا والله ما صلُّوا لهم / [ص ٧٣] ولا صاموا، ولكنَّهم أحلُّوا لهم حراماً، وحرَّموا عليهم حلالاً، فقلَّدوهم في ذلك، فعبدوهم وهم لا يشعرون».

وقال عليه السلام: «من أجاب ناطقاً فقد عبده، فإن كان الناطق عن الله تعالى فقد عبد الله، وإن كان الناطق عن الشيطان فقد عبد الشيطان».

فصل: ولو كان التقليد صحيحاً والنظر باطلاً لم يكن التقليد لطائفه أولى من التقليد لأخرى، وكان كلُّ ضالٍّ بالتقليد معذوراً، وكلُّ مقلِّدٍ لمبدع غير موزور، وهذا ما لا يقوله أحد، فعلم بما

لأننا نقول: الكرة دائماً إنَّها تلاقي بالنقطة، فعند زوال الملاقاة عن النقطة الأولى إنَّ حصلت الملاقاة بخطِّ لزم التضليل، وإنَّ حصلت بنقطة لزم تتالي النقط وهو المطلوب، وإنَّ لم تحصل الملاقاة لزم خلاف الفرض، هذا خلف.

/ [[ص ٤٣٧]] الوجه الرابع:

قال: ولأنَّها لو انقسمت قوَّة انقسمت فعلاً، لأنَّصاف كلِّ جانب بالملاقاة إلى غير النهاية. ولأنَّ إمكان النصفية مختصُّ ببعض، وهكذا. واختلاف الأعراض يدلُّ على الاختلاف فعلاً. والتالي باطل، وإلَّا لما لحق السريع البطيء، ولا زادت المقادير بزيادتها، ولا أمكن قطع المتناهي في متناهٍ، والطفرة ضروريَّة البطلان، والتداخل لعدم الامتياز.

أقول: هذا هو الوجه الرابع، وهو يُبطل مذهب الحكماء في قولهم: إنَّ الجسم واحد ينقسم إلى ما لا يتناهي بالقوَّة. وتقريره أنَّ نقول: لو كانت الانقسامات التي لا تتناهي حاصلة في الأجسام بالقوَّة لكانت حاصلة فيها بالفعل، والتالي باطل، فالمقدم مثله. بيان الشرطيَّة: أنَّ كلَّ جسم فإنَّه قابل للقسمة إلى جزئين، وكلُّ واحد من ذينك الجزئين يكون ملاقياً للآخر بأحد طرفيه دون الآخر، واختلاف الأعراض يوجب الانقسام الفعلي، فلمَّا صدق على (طرفي أحد الجزئين) الملاقاة للآخر ولم يصدق على الطرف الآخر كان كلُّ واحد من الطرفين متميِّزاً عن صاحبه بالفعل، فيكون كلُّ واحد من الجزئين منقسماً بالفعل إلى جزئين، ويكون أحد جزئي أحد الجزئين ملاقياً للآخر بأحد طرفيه دون (الآخر، فيكون منقسماً، وهكذا إلى ما لا يتناهي. وأيضاً إذا كان الجسم متصلاً فإنَّه قابل / [[ص ٤٣٨]] للتصنيف. ولا شكَّ أنَّ (مقطع التصنيف) مغاير لمقطع التثليث والتربيع وغير ذلك، فذلك الموضع يختصُّ عن غيره من الأجزاء. وكذلك مقطع التثليث والتربيع إلى ما لا يتناهي، فيكون مقطع التصنيف وغيره موجوداً بالفعل، لأنَّصافه بعرض لا يوجد للآخر، فيلزم الانقسام بالفعل إلى ما لا يتناهي.

وأما بطلان التالي، فيدلُّ عليه وجوه ثلاثة:

الأوَّل: أنَّ الجسم لو اشتمل على ما لا يتناهي لما لحق السريع البطيء، فإنَّ البطيء إذا تحرَّك مسافة ثمَّ ابتدأ السريع فإنَّه لا يمكنه قطع تلك المسافة إلَّا بعد قطع نصفها، ولا يمكنه قطع نصفها إلَّا بعد قطع ربعها، وهكذا إلى ما لا يتناهي، فيلزم أنَّ لا يصل إلى البطيء البتَّة.

/ [[ص ٤٣٥]] فذلك القدر المقطوع بها لا نصف له، فقد ثبت وجود جزء لا يتجزأ.

الوجه الثاني:

قال: ولأنَّ النقطة موجودة، لأنَّها نهاية الخطِّ. ولا تنقسم، فإنَّ انقسم محلُّها انقسمت، وإلَّا فالمطلوب حاصل.

أقول: هذا هو الوجه الثاني على ثبوت الجزء، وهو أنَّا نقول: النقطة موجودة، لأنَّها نهاية الخطِّ، ونهاية الخطِّ موجودة. وهي لا تنقسم، وإلَّا لما كانت نهاية، بل كان الطرف الآخر هو النهاية، هذا خلف. فهو إمَّا أنَّ يكون جوهرًا، أو عرضًا. فإنَّ كان الأوَّل ثبت المطلوب. وإنَّ كان الثاني افتقرت إلى محلِّ، فذلك المحلُّ إنَّ انقسم انقسمت النقطة، هذا خلف، وإلَّا ثبت المطلوب.

الوجه الثالث:

قال: ولأنَّ الكرة الموضوعة على سطح تلاقيه بنقطة، وإلَّا تضلَّعت، فإذا تدرجت تلاقت بنقط، فكانت مركَّبة منها.

أقول: هذا وجه ثالث، وتقريره: أنَّا إذا فرضنا كرة حقيقيَّة، ووضعناها على سطح مستوي، فإنَّها تلاقيه بما لا ينقسم، وإلَّا لكانت مضلَّعة. فإذا أخرجنا من مركزها خطَّين إلى طرفي موضع الملاقاة وآخر إلى وسطه كان الآخر أقصر من الطرفين، لكونه وترًا للحادَّة، فلا تكون كرة حقيقيَّة، هذا خلف. فإذا تدرجت تلك / [[ص ٤٣٦]] الكرة لاقت السطح بنقط، فيلزم تركُّب السطح من النقط.

لا يقال: نمنع وجود كرة وسطح حقيقيَّين ونمنع تلاقيهما، ومع ذلك فلا نُسلم لزوم التأليف من النقط، بل كلُّ آنٍ فرضه يكون السطح ملاقياً للكرة بنقطة. ثمَّ بعد ذلك الآن يوجد زمان يلاقي السطح الكرة فيه بخطِّ عند حركتها عليه، فاندفع المحذور. لأنَّنا نقول: أمَّا المنع من وجود الكرة فهو غير مستقيم، فإنَّه الشكل الطبيعي للأجسام. وأمَّا المنع من وجود السطح فضعيف أيضاً، لأنَّ سبب الخشونة ارتفاع بعض الأجزاء عن بعض. ويمكن إزالة الجزء المرتفع أو وضع جزء على المنخفض، فيحصل الاستواء. والمنع من التلاقي مدفوع أيضاً. وأمَّا إيجاب الخطِّ فضعيف، لأنَّنا إذا فرضنا ملاقاة الكرة للسطح بنقطة زماناً، ثمَّ حصلت المفارقة بعد ذلك، فإنَّما أنَّ تكون الملاقاة حينئذٍ بخطِّ، أو بنقطة. والأوَّل باطل، وإلَّا لزم تضلُّع الكرة. والثاني هو المطلوب. لا يقال: إنَّها تلاقيه بنقطة وبين النقطتين خطِّ.

المسافة إلى آخرها إلا بعد مروره بالوسط، وكذلك التداخل. وأيضاً فالتداخل يستلزم رفع الامتياز. أمّا الوضعي، فظاهر. وأمّا العقلي، فلأنّه إنّما يكون بالتعدّد الذي لا يحصل إلا باختلاف الأعراض ضرورة تساوي الجزئين في الحقيقة، لكن الأعراض لا تختلف لتساوي نسبتها إليها.

#### الوجه الخامس لثبوت الجزء:

قال: ولأنّ معدّل النهار يقطع الأفق على نقطة، فإنّ لم يلقَ أخرى لزم الطفرة وإلاّ تالت النقط.

أقول: هذا هو الوجه الخامس، وتقريره: أنّ دائرة معدّل النهار قاطعة للفلك العالي إلى نصفين، وتقاطع فلك البروج على نقطتي الاعتدال إذا وصلت الشمس إليهما اعتدل الليل والنهار، وتقاطع دائرة الأفق على نقطتين مشرقية ومغربية، / [[ص ٤٤١]] فإذا تحركت دائرة المعدّل بعد ملاقاتها لتلك الدائرة بنقطة فإنّ لم تلقَ نقطة أخرى لزم الطفرة، وإن لقيت نقطة أخرى لزم تركّب الخطّ من النقط المتتالية.

الاحتجاج الأوّل للحكماء على قبول الجسم ما لا يتناهى من الانقسامات:

قال: احتجّوا بحركة الجزئين أحدهما فوق رابع والآخر تحت أوّل، فإنّهما يلتقيان على مقطع الثالث والثاني، فانقسم الجميع. أقول: احتجّ الحكماء على كون الجسم قابلاً لما لا يتناهى من الانقسامات بوجوه:

أحدها: أنّا نفرض خطّاً مركّباً من أربعة أجزاء، ونفرض فوق طرفه الأيمن جزءاً وتحت طرفه الأيسر جزءاً، ثمّ نفرض الجزئين متحرّكين دفعة واحدة، فإنّه لا يمكنهما قطع ذلك الخطّ إلاّ بعد تحاذيهما. فإنّ كان موضع التحاذي هو الجزء الثاني كان أحد الجزئين قد تحرك ثلاثة أجزاء والآخر جزء، هذا خلف. وإنّ كان هو الجزء الثالث فكذلك، فلم يبق موضع التحاذي إلاّ مقطع الثاني والثالث، فيلزم انقسام الجزئين المتحرّكين والثاني والثالث جميعاً.

#### الاحتجاج الثاني:

قال: ولأنّ المربع المركّب من عشرة يكون قطره عشرة، فإنّ تلاقت كان / [[ص ٤٤٢]] القطر مثل الضلع، وإنّ وسع الجزء ساواهما، وهو محال بشكل الحمار، وإنّ كان لأقلّ انقسم.

أقول: هذا وجه ثانٍ، وتقريره: أنّا نفرض مربعاً يكون كلّ

الثاني: يلزم أنّ لا يقطع المسافة المتناهية المقدار في زمانٍ متناهٍ، لأنّ المتحرّك لا يمكنه قطع تلك المسافة إلاّ بعد قطع نصفها، ولا يمكنه قطع نصفها إلاّ بعد قطع ربعها، وهكذا إلى ما لا يتناهى، فيجب أنّ يكون هناك أزمنة لا تتناهى.

وعندي في هذين الوجهين نظر.

الثالث: أنّ زيادة الأجزاء تستلزم زيادة المقدار، فإنّنا نعلم بالضرورة أنّ عشرة أجزاء أزيد من جزء واحد، فإذا كان الجسم المتناهي لا يتناهى أجزاؤه، / [[ص ٤٣٩]] فلنأخذ من تلك الأجزاء عدّة محصورة ونؤلف بينها في جميع الأقطار حتّى يحصل مقدار متناهٍ، ويكون له نسبة إلى ذلك الجسم المتناهي، وهي نسبة المتناهي في المقدار، لكن نسبة المقدار إلى المقدار هي نسبة الأجزاء إلى الأجزاء، فنسبة متناهٍ إلى متناهٍ هي نسبة متناهٍ إلى غير متناهٍ، هذا خلف، فيجب أنّ لا يزيد مقدار الأجزاء على مقدار الجزء الواحد، فلا تحصل النسبة، لكن هذا باطل بالضرورة.

#### في بيان معنى الطفرة:

واعلم أنّ القائلين لهذا المذهب اعتذروا عن الوجهين الأوّلين بالطفرة، وعن الثالث بالتداخل.

وعنوا بالطفرة قطع المسافة من غير المرور على الوسط. واستدلّوا على صحّتها بوجوه:

أحدها: أنّا نفرض بيتاً طوله ألف ذراع، وفيه ثقب مسدود، فإذا فتحناه انتهى ضوء الشمس إلى آخره، مع أنّنا نعلم أنّه من المستبعد قطع تلك المسافة الطويلة في اللحظة الواحدة.

وثانيها: أنّا نفرض سدّ (الثقب المذكور)، فإنّ الضوء يزول في لحظة واحدة، فلا بدّ من القول بالطفرة.

وثالثها: أنّا نفرض بيتاً طولها مائة ذراع وفي وسطها خشبة، وفيها جبل طوله خمسون ذراعاً، ثمّ أخذنا جبلاً آخر طوله خمسون ذراعاً وفي طرفه حلقة، / [[ص ٤٤٠]] ثمّ أدخلناها في الجبل السفلائي، ثمّ جذبناه، فإنّ الجبل الفوقاني إذا صعد طرفه - وهو خمسون ذراعاً - صعد طرف الجبل الأسفل مائة ذراع، وذلك هو الطفرة.

وأما التداخل، فإنّهم قالوا: إنّ الجزئين يتحدان في الحيز، وتكون مساحتها مساحة جزء واحد، فلا يلزم زيادة المقدار لزيادة الأجزاء.

والطفرة باطلة بالضرورة، فإنّه لا يُعقل حركة الجسم من أوّل

مفروض في الإنسان، فإنه إذا / [[ص ٤٤٤]] تحرك على نفسه بالدور حصل له دائرة عظيمة وصغيرة، مع أن وقوع التفكيك فيه معلوم البطلان.

برهان أقليدس من طريق انقسام الخط:

قال: ولأن أقليدس برهن على أن كل خط ينصف، فإن كان من مفردات انقسام.

أقول: هذا ظاهر، فإن أقليدس برهن على أن كل خط فإنه يمكن تنصيفه، فإذا فرضنا خطاً مؤلفاً من أجزاء عددها فرد لزم انقسام الجزء.

برهان ثانٍ لأقليدس من طريق شكل العروس:

قال: ولأن المربع إذا كان ضلعه عشرة كان قطره جذر مأتين بشكل العروس، فانقسم.

أقول: برهن أقليدس في الشكل المعروف بالعروس على (أن وتر كل قائمة فإن مربعه يساوي مجموع مربعي الضلعين المحيطين بتلك الزاوية، فإذا فرضنا مربعاً، كل ضلع منه عشرة فإن قطره يكون جذر مأتين، لأن مربعي الضلعين مأتان، فيجب أن يكون القطر عدداً إذا ضرب في نفسه بلغ مأتين، لكن ليس للمأتين جذر صحيح، فوجب انقسام الجزء.

/ [[ص ٤٤٥]] وجه آخر لانقسام الجزء من طريق حركة البطيء والسريع:

قال: ولأن البطء ليس لتخلل السكون، وإلا لخفيت حركات السهم، فالسريع إذا (تحرك جزءاً) تحرك البطيء أقل.

أقول: الحركة قد توصف بالسرعة والبطء، فعند الحكماء أنهما كيفية واحدة قائمة بالحركة قابلة للشدّة والضعف، ويعرض لها الإضافة. وعند المتكلمين أن البطء والسرعة إنما تحصل للحركة بسبب تخلل السكون وعدمه، فالحركة الخالصة من السكنات في غاية السرعة، والمشوبة بها بطيئة، وتختلف مراتبه بحسب اختلاف مراتب كثرة السكنات وقتلتها.

واستدل الأوائل على مذهبه بأن البطء لو كان بسبب تخلل السكون لكان نسبة البطء إلى السرعة كنسبة كثرة (السكون إلى قلته، لكن ذلك باطل، فإن حركات الشمس أكثر من حركات السهم السريع بأضعاف كثيرة)، فيجب أن يكون سكون السهم أكثر من حركته أضعافاً كثيرة، فكانت تخفى حركاته بسبب زيادة سكونه، هذا خلف. قالوا: فإذا كان كذلك وجب انقسام الجزء،

واحد من أضلاعه عشرة، فإن قطره يكون أيضاً عشرة. الأول من الخط الأول، والثاني من الثاني، وهكذا. فإن كانت أجزاء القطر متلاقية كان القطر مثل الضلع، وهو محال بالضرورة. ولأنه وتر القائمة والضلع وتر الحادة، ووتر القائمة أطول من وتر الحادة، وإن كانت غير متلاقية كان بينهما فرج، فتلك الفرج إن وسعت للجزء كان القطر مثل الضلعين، وهو محال، فإن أقليدس بين في الشكل المعروف بالحمار أن كل خط من أضلاع المثلث (فإنه أقصر) من الخطين الباقيين، وإن لم يسع للجزء لزم انقسام الجزء، وهو المطلوب.

الاحتجاج الثالث:

قال: ولأن حركة الظل أقل من حركة الشمس، فإذا تحركت جزءاً تحرك أقل، وإلا تساوى المداران.

أقول: هذا وجه ثالث، وتقريره: أنا إذا فرضنا شخصاً على سطح الأرض ثم طلعت الشمس عليه، فإنه يحصل له ظل، وكلما ارتفعت الشمس نقص الظل، فنقول: إذا تحركت الشمس جزءاً فإن لم تنقص من الظل شيء جاز أن تتحرك / [[ص ٤٤٣]] الشمس جزء آخر، (فإن لم ينقص الظل) فحينئذ تصل الشمس إلى خط نصف النهار والظل باق بحاله، وذلك باطل بالضرورة، فيلزم أنه إذا تحركت الشمس أن ينقص الظل، فإن نقص جزءاً كان (مدار الظل مثل مدار الشمس)، هذا خلف، وإن كان أقل لزم الانقسام.

احتجاج آخر:

قال: ولأن المنطقة أوسع من كل الدوائر، فإذا تحركت جزءاً تحرك الباقي أقل، والتفكيك مستبعد ومفروض في الإنسان.

أقول: المنطقة دائرة مفروضة في الكرة قاطعة لها، بعدها من القطبين بعد واحد، وهي أعظم دائرة تُفرض في الكرة.

إذا عرفت هذا فنقول: إذا تحركت الكرة تحركت المنطقة والدوائر الموازية لتلك المنطقة القريبة، فإذا تحركت المنطقة جزءاً فإن تحركت الدائرة القطبية جزءاً لزم تساوي المدارين، وإن تحركت أقل من جزء لزم الانقسام.

والمتكلمون اعتدروا عن هذا (بجواز التفكيك) حتى تحرك الدائرة المنطقية جزءاً والقطبية ساكنة.

وهذا الجواب في غاية الاستبعاد، فإنه لا يعقل حفظ النظام بين أجزاء الرحي، على تقدير تجويز وقوع التفكيك. وأيضاً فهذا

وتقرير الجواب: أن أفليدس برهن على وجود زاوية حادة مستقيمة الخطين هي أصغر من كل زاوية حادة مستقيمة الخطين تُفرض. ولا يلزم من ثبوت أصغر زوايا المستقيمة الخطوط ثبوت أصغر زاوية مطلقاً.

\* \* \*

### ١٢٦ - الجسم:

كنز الفوائد (ج ١) / أبو الفتح الكراجكي (ت ٤٤٩ هـ):  
[[ص ٣١٦]] فإن قال: ما الجسم؟ فقل: هو ذو الطول والعرض والعمق.

\* \* \*

قواعد المرام / ابن ميثم البحراني (ت ٦٩٩ هـ):

[[ص ٥١]] الأصل الأول: في إثبات الجوهر الفرد:

وفيه أبحاث:

البحث الأول: اعلم أن هذا أصل كبير في إبطال مذهب الخصم مفسد لكثير من قواعده، فإن إثبات المادّة والصورة والكمّ المتصل لا يمكن مع القول به، وكذلك أشكال الأفلاك وحركاتها المستديرة، وعدم جواز الخرق والالتيام عليها مبنية على نفيه، / [[ص ٥٢]] وعلى صحّة الشكل المستدير وصحّة الزاوية يُبنى أكثر العلوم الرياضيّة، فلا يتمّ إذن شيء منها مع القول به. وبيان المذاهب في هذه المسألة أن نقول: لا شك أن الجسم المحسوس قابل للانقسام، فتلک الانقسامات الممكنة إمّا أن تكون حاصلة فيه بالفعل أو بالقوة، وعلى التقديرين إمّا أن تكون متناهية أو غير متناهية.

فالأول أن تكون الانقسامات فيه بالفعل متناهية إلى أجزاء لا تقبل القسمة بوجه ما، وهو قول جمهور المتكلمين.

والثاني أن تكون فيه بالفعل غير متناهية، وهو قول النظام. والثالث أن يكون في نفسه واحداً لكنّه قابل لانقسامات غير متناهية، بمعنى أن الجسم لا ينتهي في قبول القسمة إلى حدّ إلاّ ويقبل القسمة، وهو قول جمهور الفلاسفة.

والرابع أن يكون واحداً في نفسه قابلاً لانقسامات بالقوة متناهية.

البحث الثاني: الجسم مركّب من أجزاء بالفعل لا تتجزّى خلافاً للفلاسفة.

لنا وجوه: الأول: أن الحركة والزمان كلٌّ منهما مركّب من

فإنّ السريع إذا تحرك جزءاً فالبطيء إن لم يتحرك كان البطء بسبب السكون، هذا خلف. وإن تحرك مثل السريع انتفت السرعة والبطء، هذا خلف. وإن تحرك أقلّ لزم الانقسام.

/ [[ص ٤٤٦]] احتجاج آخر من طريق الزاوية القائمة:

قال: ولأنّ ضلع القائمة إذا كان ثلاثة والآخر اثنين كان الوتر أكثر من الثلاثة بشكل العروس وأقلّ من الأربعة بشكل الحمار.

أقول: إذا فرضنا خطأً مركّباً من ثلاثة أجزاء ووضعنا على أحد طرفيه خطأً مركّباً (من اثنين حتّى حصلت زاوية قائمة، فالوتر أزيد من ثلاثة برهان شكل العروس الدالّ على أن مربع وتر القائمة مساوٍ لمربعي ضلعيها، وأقلّ من أربعة بشكل الحمار الدالّ على أن مجموع ضلعي المثلث أكثر من الثالث، فهو أكثر من) الثلاثة وأقلّ من الأربعة، فيلزم الانقسام، (فإنّ مربع كل واحد من الضلعين أربعة، فيجب أن يكون الوتر خطأً إذا ضرب في نفسه كان ثمانية، لكنّ الثلاثة في نفسها تسعة فإن كان أربعة كان الوتر مساوياً للضلعين معاً، وهو محال بشكل الحمار، فهو أكثر من الثلاثة وأقلّ من الأربعة، فيلزم الانقسام).

وجه آخر لانقسام الجزء من طريق المربع:

قال: ولأنّ الخطّ الملاصق لضلع القائمة إذا سحب جزءاً من تحت انسحب من فوق أقلّ بشكل العروس.

/ [[ص ٤٤٧]] أقول: إذا فرضنا قائمة أحد ضلعيها عشرة، وفرضنا خطأً ملاصقاً لذلك الضلع، ثمّ سحبناه من تحت على الضلع الآخر جزءاً، حصل مثلث أحد أضلاعه عشرة وهو القطر، والضلع الآخر جزءاً واحداً، فالضلع الذي كان ملاصقاً إن كان تسعة كان مجموع مربعي الضلعين اثنين وثمانين، ومربع الوتر مائة، هذا خلف. (وإن كان عشرة كان المربعان مائة وواحداً، ومربع الوتر مائة، هذا خلف). فهو إذن أكثر من تسعة وأقلّ من عشرة (فيلزم الانقسام. ومتى كان أكثر من تسعة وأقلّ من عشرة) لزم انسحاب الخطّ من فوق أقلّ من جزء، فيلزم انقسام الجزء.

برهان آخر لانقسام الجزء من طريق الزاوية الحادة:

قال: وحادة أفليدس مختصةً بمستقيمة الخطين.

أقول: هذا جواب عن سؤال أورده المتكلمون، وهو أنّهم قالوا: إنّ أفليدس برهن في المقالة الثالثة على وجود زاوية حادة هي أصغر الزوايا، فنقول: تلك الزاوية لا تنقسم، وإلاّ لوجد ما هو أصغر منها، فيلزم ثبوت الجزء.

الثاني: إذا ركبنا خطأً من ثلاثة أجزاء ووضعنا على طرفيه جزئين، فإمّا أن يصحّ الحركة على كلّ واحدٍ من ذينك الجزئين إلى الأجزاء أو لا يصحّ، والثاني ظاهر البطلان فتعيّن الأوّل. فلنفرض حركتهما معاً، وحينئذٍ يلزم التقاؤهما على الجزء الأوسط، فيمأسّ كلّ منهما بنصفه نصف الوسط وبنصفيهما الآخرين النصفين من الجزئين الباقيين من الخطّ، فيلزم قبول القسمة في الكلّ.

الثالث: إذا ركبنا خطأً من أربعة أجزاء ووضعنا فوق أحد طرفيه جزءاً وتحت الطرف الآخر جزءاً ثمّ فرضنا حركتهما معاً فلا بدّ وأن يلتقيا على متّصل الثاني والثالث، وذلك يستلزم انقسام الجزئين وما ماساه من الجزئين المتوسطين من الخطّ.

والجواب عن الأوّل: أنّ الوسط يجب الطرفين عن التماسّ ويلقى كلّاً منهما بنهايته من ذلك الجانب، ونهايته عرضان قائمان، ولا يلزم من تعدّد الأعراض تعدّد محالها. سلّمناه لكن ما ذكرتموه من قبول الانقسام بسبب الوضع المذكور أمر يُقدّره الوهم ويحكم به كما يحكم في الأجسام المنقسمة، فإنّ العقل إذا حكم بصحّة الجوهر الفرد كانت ملاقاته الجواهر له نسباً وإضافات لا توجب تكثُّرها وتعدُّدها تكثُّراً في ذاته ولا قسمة. وهذا كما لا يتوهم من محاذاة النقطة المفروضة في محيط دائرة لنقطة مركزها، فإنّ تكثُّر تلك النسب لا يوجب تكثُّر تلك النقطة.

وعن الثاني: إنّما نمنع صحّة الحركة على الجزئين لاستلزامها المحال، فإنّ حركة الجزء الذي لا يتجزّى دفعية آنية، فلو تحركا معاً لزم اجتماعهما / [[ص ٥٥]] في حيّز واحد - أعني الوسط الذي لا يتّسع إلّا لأحدهما -، لكن هذا اللازم محال فالملزوم مثله. وإنّما تصحّ حركتهما معاً لو جاز الانقسام عليه وهو أوّل المسألة.

وعن الثالث: أنّه إذا ثبت أنّ حركة كلّ من الجزئين عن الثاني من أجزاء الخطّ إلى الثالث حركة دفعية لم تكن تحاذيها على متّصل الثاني والثالث موجباً فيها ولا في غيرهما قسمة، بل كانت محاذاتهما أمراً اعتبارياً، والحكم بقبول الانقسام هناك حكم وهمي كما سبق، وفي هذه المسألة أدلّة كثيرة من الطرفين، وفيها ذكرناه كفاية هاهنا.

البحث الثالث: الجسم مركّب من أجزاء بالفعل متناهية، خلافاً للنظام.

أجزاء لا تتجزّى، فالجسم كذلك. بيان الأوّل: أنّ الآن الحاضر من الزمان يستحيل أن يكون عين الماضي أو المستقبل، وإلّا لم يكن الحاضر حاضراً، هذا خلف. وحينئذٍ إمّا أن يقبل القسمة وهو باطل، لأنّه إن قبلها مع أنّ طبيعته على التقضي والسيلان لزم أن يكون أحد جزئيه سابقاً على الآخر، فالسابق ماضٍ واللاحق مستقبل، فلا حاضر / [[ص ٥٣]] إذن، هذا خلف. أو لا يقبلها، وحينئذٍ يكون عدمه دفعة وحدوث الآن الذي يعقبه دفعة، فيلزم كون الزمان من آتات متتالية كلّ منها لا تقبل القسمة، وهو مرادنا بالجواهر الفرد.

ثمّ نقول: القدر من الحركة الواقع في ذلك الآن المطابق له لا يقبل القسمة أيضاً، وإلّا لانقسم بحسبه الآن الذي لا ينقسم، هذا خلف.

وأما بيان أنّ الجسم كذلك فلا أنّ المقدار الذي يتحرّك عليه المتحرّك من المسافة بالجزء الذي لا يتجزّى من الحركة في الآن الذي لا يتجزّى إن انقسم كانت الحركة إلى نصفه نصف الحركة إلى كلّ، فلزم انقسام ما لا ينقسم من الحركة، هذا خلف. وإن لم ينقسم فهو الجوهر الفرد.

الثاني: أنّا إذا فرضنا كرة حقيقية على سطح حقيقي، فموضع الملاقاة إن كان منقسماً فهو باطل، لأنّ ذلك الموضع من الكرة منطبق على السطح المستقيم، والمنطبق على السطح المستقيم مستقيم، فذلك الموضع من الكرة مستقيم، هذا خلف. وإن لم يكن منقسماً فإذا دُحرجت تلك الكرة فالموضع الثاني من الملاقاة يكون أيضاً غير منقسم لما مرّ، وكذا الثالث والرابع إلى أن يتمّ دائرة تلك الكرة، فتكون تلك الدائرة مركّبة من أجزاء لا تقبل القسمة.

الثالث: النقطة عند الخصم شيء ذو وضع لا ينقسم، وهي نهاية الخطّ الموجود بالفعل، فكانت موجودة بالفعل، فمحلّها إن كان منقسماً لزم انقسامها بانقسامه، هذا خلف. وإن كان غير منقسم فهو الجوهر الفرد.

احتجّ الخصم بوجوه:

الأوّل: إذا وضعنا جزءاً بين جزئين فالمتوسّط إمّا أن يجب الطرفين عن التماسّ أو لا يجب، فإن كان الأوّل فقد لقي كلّ واحد منهما بغير ما لقي الآخر / [[ص ٥٤]] فكان منقسماً، وإن كان الثاني لم يكن ازدياد التأليف مفيداً لزيادة الحجم، وهو ظاهر البطلان.

وطريقة تواتر الشيعة بالنص عليه من أبيه عليه السلام معتمدة هاهنا أيضاً وما يُسئل عليه، فالجواب عنه قد تقدّم.

\* \* \*

روضة الواعظين (ج ١) / محمد بن فتال (ت ٥٠٨هـ):

[[ص ٢٠٧]] مجلس في ذكر أبي عبد الله جعفر بن محمد

وإمامته ومناقبه عليه السلام:

والإمام بعد أبي عبد الله الصادق عليه السلام على ما قدّمناه من نصّ آبائه عليهم السلام، وكان أفضل أهل زمانه، فبرز على أقرانه بالفضل والسؤدد في الخاصّة والعامة. ونقل الناس عنه من العلوم ما لم يُنقل عن أحد من أهل بيته، وقد جمع أصحاب الحديث أسماء الرواة عنهم من الثقة على اختلافهم في الآراء والمقالات وكانوا أربعة آلاف رجل.

قال عليه السلام: «لما حضر أبي الوفاة قال: يا جعفر، أوصيك بأصحابي خيراً، قلت: جعلت فداك، لا أدعهم والرجل يكون منهم في المصر ولا يسأل أحداً».

وسئل أبو جعفر عليه السلام عن القائم من بعده، فضرب بيده على أبي عبد الله عليه السلام فقال: «هذا والله قائم آل محمد».

/ [[ص ٢٠٨]] قال أبو عبد الله عليه السلام: «إن أبي استودعني ما هناك، فلما حضرته الوفاة قال: أدع لي شهوداً، فدعوت أربعة من قريش منهم نافع مولى عبد الله بن عمر، قال: اكتب: هذا ما أوصى به يعقوب بنيه، ﴿يَا بَنِيَّ إِنَّ اللَّهَ اصْطَفَى لَكُمُ الدِّينَ فَلَا تَمُوتُنَّ إِلَّا وَأَنْتُمْ مُسْلِمُونَ﴾ [البقرة: ١٣٢]، وأوصى محمد بن علي إلى ابنه جعفر بن محمد وأمره أن يكفنه في برده الذي كان يُصلي فيه الجمعة، وأن يرفع قبره أربع أصابع، وأن يحلّ عنه أطماره عند دفنه، ثم قال للشهود: انصرفوا رحمكم الله، فقلت له: يا أبة، ما كان في هذا بأن يُشهد عليه؟ قال: يا بُنيّ، كرهت أن تُغلب، وأن يقال: لم يوص إليه، فأردت أن تكون لك الحجة».

وقال زيد بن علي عليه السلام: في كلّ زمان رجل من أهل البيت يحتجّ به الله على خلقه، وحجة زماننا ابن أخي جعفر بن محمد عليه السلام، لا يضلّ من تبعه ولا يهتدي من خالفه.

قال حسّان بن سدير: رأيت في المنام كأنّي دخلت على رسول الله ﷺ وبين يديه طبق عليه منديل قد غطّي به، وكشف المنديل عن الطبق فإذا فيه رطب، فجعل يأكل منه، فقلت له: أطعمني يا رسول الله، فناولني رطبة فأكلتها، ثم قلت: أطعمني يا رسول

لنا وجهان: الأوّل: لو كان في الجسم أقسام بالفعل غير متناهية لما كان مقداره متناهياً، لكن اللازم باطل فالملزوم مثله.

أمّا الملازمة: فلأنّ زيادة المقادير ونقصانها تابعان لزيادة الأقسام الموجودة في الأجسام، فإذا كانت الأقسام في جسم بالفعل غير واقفة عند حدّ فبالضرورة المقدار كذلك. وأمّا بطلان اللازم فظاهر.

الثاني: لو كانت الأجزاء في الجسم بالفعل غير متناهية لاستحال قطع مقداره إلّا في زمان غير متناهٍ، لأنّه يستحيل قطعه إلّا بعد قطع نصفه وقطع نصفه إلّا بعد قطع ربعه وهلمّ جرّاء، فإذا كان فيه أجزاء بالفعل غير متناهية استحال أن يقطع أجزاءها إلّا في مدّة غير متناهية، لكن اللازم ظاهر البطلان فالملزوم مثله.

/ [[ص ٥٦]] وهذه الحجة ارتكبت النظام القول بالطفرة، أي إنّ النملة مثلاً التي تقطع مسافة ما تطفر بعض مقدارها إلى بعض.

وهو قول مع شناعته غير نافع له، فإنّ النملة لو طفرت من الجسم بعضه، فالذي قطعت بحركتها منه إنّ كان متناهياً كانت نسبته إلى ما طفرت نسبة متناهي العدد إلى متناهي العدد، إذ تمكّنا أن نقطع من القدر الذي طفرته بمقدار ما قطعته إلى أن تفني الجسم، فكان الكلّ متناهياً مع فرضه غير متناهٍ، وإن لم يكن متناهياً عاد الإلزام بعينه فيه.

\* \* \*

١٢٧ - جعفر بن محمد عليه السلام:

تلخيص الشافي (ج ٤) / الشيخ الطوسي (ت ٤٦٠هـ):

/ [[ص ١٩٥]] فصل: في إمامة أبي عبد الله جعفر بن محمد

الصادق عليه السلام:

ما دللنا به على إمامة أبيه من اعتبار القطع على عصمة الإمام ووجوب النصّ عليه يوجب إمامته، ويبيطل إمامة كلّ من تدعى له الإمامة، لأنهم بين من لم يكن مقطوعاً على عصمته، وبين من تدعى له العصمة لم يكن منصوباً عليه، وفي ثبوت الأمرين ثبوت إمامته عليه السلام.

/ [[ص ١٩٦]] وطريق اعتبار كون الإمام عالماً بجميع

أحكام الشريعة يدلّ على إمامته، لأنّه لم يكن هناك من ادّعت هذه الصفة له غيره عليه السلام.



عني. قال: وقلت لجعفر بن محمد عليه السلام: لِمَ منعت الساعي أن يحلف بالله؟ قال: «كرهت أن يراه يُوحِّده ويمجِّده، فيحلم عنه ويُؤخِّر عقوبته، فاستحلفته بما سمعت، فأخذه الله تعالى أخذة رابية».

(وروي) أن داود بن علي بن عبد الله بن عباس قتل المعلّى بن خنيس مولى جعفر بن محمد عليه السلام، وأخذ ماله، فدخل عليه وهو يجرُّ رداءه، فقال له: «قتلت مولاي وأخذت مالي، أما علمت أن الرجل ينام على الثكل ولا ينام على الحرب، أما والله لأدعون الله عليك»، فقال له داود: تُهدِّدنا بدعائك، كالمستهزئ بقوله، فرجع أبو عبد الله عليه السلام إلى داره، فلم يزل ليله كله قائماً وقاعداً حتّى إذا كان السحر سُمِع وهو يقول في مناجاته: «يا ذا القوّة القويّة، ويا ذا المحال الشديد، يا ذا العزّة التي كلُّ خلقك لها ذليل، اكفني هذا الطاغية، وانتقم لي منه»، فما كان إلا ساعة حتّى ارتفعت الأصوات بالصياح، وقيل: قد مات داود بن علي الساعة.

(وروي) أبو بصير، قال: دخلت المدينة وكانت معي جويرية فأصبت منها، وخرجت إلى الحَمَام، فلقيت أصحابنا الشيعة وهم متوجّهون إلى جعفر بن محمد عليه السلام، / [[ص ٢١٠]] فخشيت أن يسبقوني ويفوتني الدخول، ومشيت معهم حتّى دخلت الدار معهم، فلمّا مشيت بين يدي أبي عبد الله عليه السلام نظر إليّ ثمّ قال: «يا أبا بصير، أما علمت أن بيوت الأنبياء وأولاد الأنبياء لا يدخلها الجنب»، فاستحيت وقلت: يا بن رسول الله، إني لقيت أصحابنا وخشيت أن يفوتني الدخول معهم ولن أعود إلى مثلها أبداً وخرجت، فقال أبو عبد الله الصادق عليه السلام: «ألواح موسى عليه السلام عندنا، وعصا موسى عندنا، ونحن ورثة الأنبياء». وقال عليه السلام: «عندي سلاح رسول الله ﷺ لا أنزع فيه»، ثمّ قال: «إنّ السلاح مدفوع عنه لو وضع عند شرّ خلق الله كان خيراً»، ثمّ قال: «إنّ هذا الأمر يصير إلى من يلوي إليه الحنك، فإذا كانت من الله فيه المشيئة خرج فيقول الناس: ما هذا الذي كان؟ ويضع الله له يداً على رأس رعيته».

(وروي) عمر بن أبان، قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عمّا يتحدّث الناس أنّه وقع إلى أمّ سلمة صحيفة مختومة، فقال: «إنّ رسول الله ﷺ لَمَّا قُبِضَ ورث علمه عليّ وسلاحه وما هناك، ثمّ صار إلى الحسن، ثمّ صار إلى الحسين»، قال: فقلت ثمّ صار إلى علي بن الحسين، ثمّ إلى ابنه ثمّ انتهى عليك، قال: «نعم».

الله، فناولني رطبة فأكلتها، ثمّ قلت: أطعمني يا رسول الله، فناولني رطبة فأكلتها، حتّى ناولني ثمانية رطبات، فقلت: زدني يا رسول الله، قال: «حسبك» فانتهيت. فلمّا كان من الغد دخلت على مولاي جعفر بن محمد الصادق عليه السلام وبين يديه طبق قد غُطّي بالمنديل كأنّه الذي رأيته في المنام، فكشف المنديل عنه فإذا عليه رطب، فجعل يأكل منه، فقلت: أطعمني يا بن رسول الله، فناولني رطبة فأكلتها، حتّى ناولني ثمانية، فقلت له: زدني يا بن رسول الله، فقال: «لو زاد جدّي لزدناك، ولكن حسبك».

(وروي) أن المنصور أمر الربيع باحضار أبي عبد الله عليه السلام، فأحضره، فلمّا بصر به المنصور قال له: قتلني الله إن لم أقتلك، أتلحد في سلطاني وتبغيني الغوائل؟ فقال له أبو عبد الله عليه السلام: «والله ما فعلت ولا أردت، فإن كان بلغك فمن كاذب، ولو كنت فعلت فقد ظلّم يوسف فغفر، وابتلي أيّوب فصبر، وأعطى سليمان فشكر، فهؤلاء أنبياء الله وإليهم يرجع نسبك»، فقال له المنصور: أجل ارتفع هنا، فارتفع، قال: إن فلان بن فلان أخبرني عنك بما ذكرت، فقال له: «أحضره يا أمير المؤمنين ليواقفني على ذلك»، فأحضر الرجل المذكور، فقال له المنصور: أنت سمعت ما حكيت عن جعفر؟ قال: نعم، فقال له / [[ص ٢٠٩]] أبو عبد الله: «أنت سمعت؟»، قال: نعم، فاستحلفه على ذلك، فقال له المنصور: أتخلف؟ قال: نعم، وابتدأ اليمين، قال أبو عبد الله عليه السلام للساعي: «قل: برئت من حول الله وقوته والتجأت إلى حولي وقوتي لقد فعل كذا وكذا جعفر وقال كذا وكذا جعفر»، فامتنع منها هنيئة، ثمّ حلف بها، فما برح حتّى صُرب برجله، فقال أبو جعفر: جرّوا برجله فأخرجه (لعنه الله).

وقال الربيع: وكنت رأيت جعفر بن محمد عليه السلام حين دخل على المنصور يُحرِّك شفّتيه، فكلمها حرّكها سكن غضب المنصور حتّى أدناه منه وقد رضى عنه، فلمّا خرج أبو عبد الله عليه السلام من عند أبي جعفر أتبعته فقلت له: إنّ هذا الرجل كان من أشدّ الناس غضباً عليك، فلمّا دخلت عليه وأنت تُحرِّك شفّتيك، وكلّمها حرّكتها سكن غضبه عليك، فبأيّ شيء حرّكتها؟ قال: «بدعاء جدّي الحسين بن عليّ عليه السلام»، قلت: جُعلت فداك فما هذا الدعاء؟ قال: «يا عدّتي عند شدّتي، ويا غوثي عند كربتي، فاحرسني بعينك التي لا تنام، واكفني بركنك الذي لا يرام». قال الربيع: فحفظت هذا الدعاء، فما نزلت في شدة قطّ إلا دعوت بهذا ففرّج

(وروي) أَنَّهُ نَزَلَ عَلَى أَبِي عَبْدِ اللَّهِ الصَّادِقِ عليه السلام قَوْمٌ مِنْ جَهَنَّمَ فَأَضَافَهُمْ، فَلَمَّا أَرَادُوا الرِّحْلَةَ زَوَّدَهُمْ وَوَصَلَهُمْ وَأَعْطَاهُمْ، ثُمَّ قَالَ لِعُلَمَائِهِ: «تَنَحَّوْا لَا تَعِينُوهُمْ»، فَلَمَّا فَرَّغُوا جَاءُوا لِيُودِّعُوهُ فَقَالُوا لَهُ: يَا بَنَ رَسُولِ اللَّهِ، لَقَدْ أَضْفَتِ فَأَحْسَنْتِ الضِّيَافَةَ، وَأَعْطَيْتِ فَأَجْزَلْتَ الْعَطِيَّةَ، ثُمَّ أَمَرْتَ عُلَمَائِكَ أَنْ لَا يَعِينُونَا عَلَى الرِّحْلَةِ، فَقَالَ عليه السلام: «إِنَّا لِأَهْلِ بَيْتٍ لَا نَعِينُ أَضْيَافَنَا عَلَى الرِّحْلَةِ مِنْ عِنْدِنَا».

وقال مالك بن أنس فقيه المدينة: كنت أدخل على الصادق عليه السلام جعفر بن محمد عليه السلام فيقُدِّمُ لي مَخْدَةً، ويعرف لي قدراً، ويقول: «يا مالك، إِنِّي أُحِبُّكَ»، فكنت أسر بذلك وأحمد الله عليه، قال: وكان عليه السلام رجلاً لا يخلو من إحدى ثلاث خصال: إمَّا صائماً، وإمَّا قائماً، وإمَّا ذاكراً، وكان من عطاء العباد وأكابر الزُّهَّاد، والذين يخشون ربهم سبحانك، وكان كثير الحديث طيب المجالسة كثير الفوائد، فإذا قال: «قال رسول الله» اخضرَّ مرَّةً، واصفرَّ مرَّةً أخرى حتَّى يُنْكِرَهُ من يعرفه، ولقد حججت معه سنة، فلَمَّا استوت به راحلته عند الإحرام / [[ص ٢١٣]] كان كلِّها همَّ بالتلبية انقطع الصوت في حلقه وكاد أن يخرَّ من راحلته، فقلت: يا بن رسول الله ولا بدَّ لك أن تقول، فقال: «يا بن أبي عامر، فكيف أجسر أن أقول: لبيك اللهم لبيك، وأخشى أن يقول الله سبحانك لي: لا لبيك ولا سعديك».

وكان مولده عليه السلام بالمدينة يوم الجمعة عند طلوع الفجر، ويقال: يوم الاثنين لثلاث عشرة ليلة بقيت من شهر ربيع الأول من سنة ثلاث وثمانين، ومضى (صلوات الله عليه) في شوال سنة ثمان وأربعين ومائة. وقيل: يوم الاثنين النصف من رجب، وله خمس وستون سنة، وكانت إمامته أربعاً وثلاثين سنة، وأمُّه أمُّ فروة بنت القاسم بن محمد بن أبي بكر.

وقال الصادق عليه السلام: «من زارني غُفِرَتْ له ذنوبه، ولم يمت فقيراً».

(وروي) عن أبي محمد الحسن بن علي العسكري عليه السلام أَنَّهُ قَالَ: «من زار جعفرًا وأباه لم يشتك عينيه ولم يصبه سقم ولم يمت مبتلى».

(وروي) أَنَّ الصَّادِقَ عليه السلام كَثِيرًا مَا يَقُولُ:

لكلُّ أناس دولة يرقبونها ودولتنا في آخر الدهر تظهر

قال الصادق عليه السلام: «إِنَّ عِنْدِي سَيْفَ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ، وَإِنَّ عِنْدِي لِرَايَةَ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ الْمَغْلَبَةَ، وَإِنَّ عِنْدِي دَرْعَهُ وَوَلَامَتَهُ وَمَغْفِرَهُ، وَإِنَّ عِنْدِي أَلْوَاحَ مُوسَى وَعَصَاهُ وَإِنَّ عِنْدِي لِحَاتِمَ سُلَيْمَانَ بْنِ دَاوُدَ عليه السلام، وَإِنَّ عِنْدِي الطُّسْتِ الَّذِي كَانَ مُوسَى يَقْرَبُ بِهِ الْقُرْبَانَ، وَإِنَّ عِنْدِي الْإِسْمَ الَّذِي كَانَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ، إِذَا وَضَعَهُ بَيْنَ الْمُشْرِكِينَ وَالْمُسْلِمِينَ لَمْ يَصِلْ مِنَ الْمُشْرِكِينَ إِلَى الْمُسْلِمِينَ نَشَابَةً، وَإِنَّ عِنْدِي لِمِثْلَ الَّذِي جَاءَتْ بِهِ الْمَلَائِكَةُ، وَمِثْلَ السِّلَاحِ فِينَا كَمِثْلِ التَّابُوتِ فِي بَنِي إِسْرَائِيلَ، كَانَتْ بَنُو إِسْرَائِيلَ فِي أَيِّ أَهْلِ بَيْتٍ وَجَدَ التَّابُوتَ عَلَى أَبْوَابِهِمْ أُوتُوا النَّبُوَّةَ، وَمَنْ صَارَ إِلَيْهِ السِّلَاحُ مَنَّا أُوتِيَ الْإِمَامَةَ، وَلَقَدْ لَبَسَ أَبِي دَرْعَ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ فَخَطَّتْ عَلَيْهِ الْأَرْضُ خَطِيطًا، وَلَبَسْتُهَا أَنَا وَكَانَتْ، وَقَايِمْنَا إِذَا لَبَسَهَا مَلَأَهَا إِنْ شَاءَ اللَّهُ».

وقال أبو عبد الله عليه السلام: «علمنا غابر ومزبور، ونكت في القلوب ونقر في الأسماع، وإنَّ عندنا الجفر الأحمر والجفر الأبيض، ومصحف فاطمة عندنا، وإنَّ عندنا الجامعة فيها جميع ما يحتاج الناس إليه». فسئل عن تفسير هذا الكلام فقال: «وأما الغابر فالعلم بما يكون، وأما المزبور / [[ص ٢١٢]] فالعلم بما كان، وأما النكت في القلوب فهو الإلهام، وأما النقر في الأسماع فهو حديث الملائكة عليه السلام يسمع كلامهم ولا تُرى أشخاصهم. وأما الجفر الأحمر فوعاء فيه سلاح رسول الله ﷺ، ولن يخرج حتَّى يقوم قائمنا أهل البيت. وأما الجفر الأبيض فوعاء فيه توراة موسى وإنجيل عيسى وزبور داود وكتب الله الأولى. وأما مصحف فاطمة (صلوات الله عليها) ففيه ما يكون من حادث وأسماء كلِّ من يملك إلى أن تقوم الساعة. وأما الجامعة فهي كتاب طوله سبعون ذراعاً إملاء رسول الله ﷺ من فلق فيه وخطُّ أمير المؤمنين عليه السلام بيده، والله فيه جميع ما يحتاج الناس إلى يوم القيامة حتَّى أن في أرش الخدش والجلدة ونصف الجلدة».

وكان عليه السلام يقول: «حديثي حديث أبي، وحديث أبي حديث جدِّي، وحديث جدِّي حديث أمير المؤمنين عليه السلام، وحديث أمير المؤمنين عليه السلام حديث رسول الله، وحديث رسول الله قول الله سبحانك».

وقال عليه السلام: «إِنَّ خَبْرَنَا صَعْبٌ مُسْتَصْعَبٌ، لَا يَحْتَمِلُهُ إِلَّا مَلِكٌ مُقَرَّبٌ أَوْ نَبِيٌّ مُرْسَلٌ أَوْ مُؤْمِنٌ امْتَحَنَ اللَّهُ قَلْبَهُ لِلْإِيْمَانِ أَوْ مَدِينَةٌ حَصِينَةٌ»، قيل: وأيِّ شيء المدينة الحصينة؟ قال: «القلب المجتمع».

وقال محمد بن أبي طلحة العوني:

سلام على الظهر المطهر جعفر

سلام على مولى إلى آخر الدهر

وقال السيد الحميري فيه:

يا راكباً نحو المدينة جسرة

عذافرة يطوى له كل سبب

إذا ما هداك الله عاينت جعفرأ

فقل لولئ الله وابن المهذب

ألا يا ولي الله وابن وليه

أتوب إلى الرحمن ثم تأوي

إليك من الذنب الذي كنت مطنبأ

أجاهد فيها دائماً كل معرب

\* \* \*

الصراف المستقيم (ج ٢) / البيضاوي (ت ٨٧٧هـ):

[[ص ١٣٢]] الصادق عليه السلام:

أسند الخزاز إلى مسعدة أن شيخاً سلم على الصادق عليه السلام،

وقال: أقمت على قائمكم منذ مائة سنة، أقول: هذا الشهر، هذه

السنة، وقد اقترب أجلي، ولا أرى فيكم ما أحب، فبكا

الصادق عليه السلام [لبكائه]، وقال: «إن أدركت كنت معنا، وإلا

جئت يوم القيامة في ثقل محمد، إن قائمنا يخرج من صلب الحسن،

والحسن من علي، / [[ص ١٣٣]] وعلي من محمد، ومحمد من

علي، وعلي من ابني موسى، نحن اثنا عشر معصومون»، فقال

الشيخ: لأبالي بعد ما سمعت هذا.

وأسند النيشابوري في أماليه إلى الرقي أنه دخل على

الصادق عليه السلام رجل وقال: ما أكذبكم، تقولون: عرض الله

ولايتكم على يونس، فلما استثقلها حبسه في بطن الحوت،

فقال عليه السلام: «يا رقي، خذ بيد الرجل، وضع يدك على عينيه،

والأخرى على عينيك، وثب به»، فوثبت، وفتحت عيني وأنا على

شاطئ الجال مسيرة أربعة أيام من مدينة الرسول ﷺ،

فصلي عليه السلام، وتفل في البحر، فشققّت أمواجه، فضجّ

بالشهادتين، والإقرار بعلي وأولاده الأئمة، وخرج شيء رافع

رأسه كالجلبل، وقال: أنا زليخا حوت يونس، فقال عليه السلام: «لأبي

شيء حبس يونس فيك؟»، فقال: عرضت ولايتكم عليه فقال: لا

أقدر على حملها، فحس في، وكان يسبح بحق محمد وعلي وفاطمة

والحسن والحسين، فقال عليه السلام: «يا رقي، ثب»، فقمت وتركت

الرجل، فدخل عليه بعد أربعة أيام، وقال: لم يكن خلق أبغض إليّ

منك، والآن فما خلق أحب إليّ منك، فهل من توبة؟ فقال عليه السلام:

«من تاب تاب الله عليه».

وأسند الحاجب إلى داود بن كثير الرقي أنه دخل على

الصادق عليه السلام وهو يبكي، فقال عليه السلام: «ما يبكيك؟»، قال: قوم

يزعمون أن الله لم يخصكم بشيء مما خص به غيركم، فقال عليه السلام:

«كذب أعداء الله»، وركض الدار برجله، فإذا بحر وسفينة، فركبنا

وانتهينا إلى جزيرة، وإذا فيها قباب من الدر، ونودي منها: مرحباً

بالصادق والخلف الناطق، قلت: ما هذه؟ قال: «الأئمة، كلما فُقد

منهم واحد انتهى إليها»، ثم رُفع لنا الستر عن قبة، فإذا فيها أمير

المؤمنين عليه السلام فسلمنا عليه، ثم أتينا أخرى فإذا فيها الحسن عليه السلام

فسلمنا عليه، ثم أخرى فإذا فيها الحسين عليه السلام فسلمنا عليه، ثم

أخرى فإذا فيها علي بن الحسين عليه السلام فسلمنا عليه، ثم أخرى فإذا

فيها محمد الباقر عليه السلام فسلمنا عليه، ثم قال لي: «انظر إلى يمين

الجزيرة»، فنظرت، فإذا خمس قباب بلا ستور، قلت: لمن هذه؟

قال عليه السلام: «للأوصياء من ولدي»، ثم قال / [[ص ١٣٤]] لي:

«انظر إلى وسط الجزيرة»، فنظرت فإذا قبة عالية، فقال: «هذه

للقائم من آل محمد، أشفيت صدرك؟»، قلت: نعم، ثم رجعنا من

حيث جئنا.

وأسند محمد بن جعفر الآدمي إلى وهب بن منبه أن موسى نظر

إلى شجرة في الطور وجدها ناطقة باسم محمد واثني عشر وصياً،

قال حسين بن علوان: فذكرت ذلك للصادق عليه السلام، فقال: «هم اثنا

عشر: علي، والحسن، والحسين، وعلي بن الحسين، ومحمد ابن علي،

ومن شاء الله»، قلت: إنما سألتك لتفتيني بالحق، فقال عليه السلام: «أنا،

وابني هذا - وأوماً بيده إلى موسى بن جعفر عليه السلام -، والخامس من

ولده يغيب شخصه، ولا يجل ذكره باسمه».

وأسند الحسين بن إدريس قول الصادق عليه السلام: «إن الله خلق

أربعة عشر نوراً قبل الخلق بأربعة عشر ألف عام، فهي أرواحنا:

محمد وعلي وفاطمة والحسن والحسين وتسعة من ولد الحسين،

آخرهم القائم بعد غيبته، يقتل الدجال، ويظهر الأرض».

وأسند جماعة منّا: سأل السابوري الصادق عليه السلام عن قوله

تعالى: ﴿أصلها ثابتٌ وقرعها في السماء﴾ [إبراهيم: ٢٤]،

«نحن ورثة الأنبياء، ندعو فنجاب، / [[ص ١٨٦]] إن أحببت أن تُمسحَ كلباً تبصص لأهلك»، قال الأعرابي لجهله: بلى، فدعا عليه السلام، فمسحَ كلباً، فذهب إلى أهله يبصص، فتبعته وأخذوا له العصي، فرجع إلى الإمام عليه السلام وهو يبكي ويتمرغ في التراب ويعوي، فرحمه، فدعا الله له، فعاد إنساناً، فقال: «آمنت؟»، فقال: ألفاً وألفاً.

٤ - قال له جماعة: أحيا إبراهيم الطيور، قال: «أفتحون أن أراكم مثله؟»، قالوا: بلى، فدعا طواصلاً وغراباً وبازاً وحاماً، فطارت بين يديه، فأمرهم بذبحها وتقطيعها وخلطها ففعلوا، ثم أخذ برؤوسها ودعاها فقامت أحياءً.

٥ - ذكّر عنده الشيخان فقال عليه السلام: «قد جلسا مجلس أمير المؤمنين غضباً، فلا غفر الله لهما، ولا عفى عنهما»، فأنكر البلخي عليه، فقال: «هلاً أنكرت إذ فرشت جارية فلان بعد عبورك النهر؟»، قال: والله لقد مضى لهذا أكثر من عشرين سنة وقد تبت، فقال عليه السلام: «ما تاب الله عليك»، ثم صوت حمار، فقال: «إن أهل النار يتأذون بأصواتها كما تتأذون بصوت هذا الحمار»، وقال لجبّ بعيد القعر: «اسقنا ممّا فيك»، فارتفع حتى نالوه، وقال لنخلة يابسة: «أطعمينا ممّا فيك»، فانثرت رطباً.

٦ - بعث ملك الهند هدية إليه، فخانته الرسول فيها، ثم أراد الدخول على الإمام، فقال عليه السلام: «لا تأذنوا للخائن»، فبعد حول شُفّع فيه فدخل عليه وقال: ما ذنبي؟ قال: «خنت»، فحلف ما خان، فاستشهد عليه فروة كانت عليه، فنظقت بلسان عربي بخيانتها، ثم لبسها فخنقته حتى اسودّ وجهه، فقال: «خلي عنه»، ثم قال: «أسلم نعطك الجارية»، فأبى فأخذ الهدية وردّها، فجاء من الملك: إنك لِمَا رددت الجارية اتهمت الرسول، فاخترعت كتاباً أنه منك، فأقرّ وحكى قصة الفروة، فقتلتها وأنا على أثر كتابي، ثم أتى وأسلم. ونحو ذلك جرى له بجارية أخرى، فأخبر الرسول أنه قربها على نهر بلخ، فسكت.

٧ - ابتاع لرجل من مواليه داراً في الجنة، وكتب له بها صكاً، فلما دُفِنَ جعل الصك في قبره، فأصبح على ظهره وفيه: وفالي وليّ الله جعفر بن محمد بها وعد لي.

/ [[ص ١٨٧]] ٨ - سأله حمّاد بن عيسى أن يدعو له، فدعا له بدار حسنة وأولاد كرام، فكان ذلك، ودعا له بهال يحجّ خمسين حجّة، فكان ذلك.

فقال: «النبى ﷺ أصلها، وعليّ فرعها، والحسنان ثمرها، وتسعة من ولد الحسين أغصانها، والشيعه ورقها».

وأسند المظفر بن جعفر العلوي إلى أبي بصير قول الصادق عليه السلام: «يكون بعد الحسين تسعة أئمة تاسعهم قائمهم». وقد وجد من بقيّة الأئمة النصّ على المهدي عليه السلام، وهو يستلزم العدد المذكور، وستسمعه قريباً إن شاء الله في هذا المسطور.

\* \* \*

[[ص ١٦٢]] النصّ على الصادق عليه السلام:

روى محمد بن يعقوب بالأسانيد الصحاح إلى أبي الصباح أن الباقر عليه السلام نظر إلى الصادق عليه السلام وقال: «هذا من الذين قال الله فيهم: ﴿وَنُرِيدُ أَنْ نَمُنَّ عَلَى الَّذِينَ اسْتَضَعُوا فِي الْأَرْضِ وَنَجْعَلَهُمْ أئمةً وَنَجْعَلَهُمُ الْوَارِثِينَ﴾» [القصص: ٥].

وروى بصحاح الأسانيد إلى جابر بن يزيد أن الباقر عليه السلام سئل عن القائم بعده، فضرب بيده على الصادق عليه السلام وقال: «هذا والله قائم آل محمد» يعني القائم بعد أبيه، لا أنه القائم المنتظر عليه السلام.

وروى عليّ بن الحَكَم، عن طاهر، قال: أقبل الصادق فقال الباقر عليه السلام: «هذا خير البرية».

وروى يونس بن عبد الرحمن مولى آل سام قول الصادق عليه السلام: «أشهد أبي عليّ أنّي وصيّه أربعة من قريش، فقلت لأبي في ذلك، فقال: كرهت أن تغلب ويُقال: لم يوصي إليه، فأردت أن تكون لك الحجّة».

\* \* \*

[[ص ١٨٥]] جعفر بن محمد الصادق عليه السلام:

وهو أمور:

١ - مرّ بمكّة بامرأة تبكي على بقرة ماتت، وقالت: كنت أعيش وصيباني منها، فدعا الله وركضها برجله، فعاشت.

٢ - دخل عليه العبدى وامرأته مجهودة في مرضها وقد يئس منها، فأخبره خبرها، فأطرق ملياً، وكان عليه ثوبان ممصران، ثم قال عليه السلام: قد دعوت الله لها، ارجع فتجدها تأكل السكر الطبرزد، فرجع فوجدها كما قال، فسألها فقالت: دخل عليّ رجل عليه ثوبان ممصران وقال: «يا ملك الموت، ألسنت أمرت لنا بالسمع والطاعة؟»، قال: بلى، قال عليه السلام: «آخر أمرها عشرين سنة»، فخرجا من عندي، فأفقت.

٣ - قال عليّ بن [أبي] حمزة: دعا الإمام عليه السلام بنخلة يابسة فأرطبت وأكلنا من رطبها، فقال أعرابي: هذا سحر، فقال عليه السلام:

ليس لكم عليهم فضل، فأخذ عليه السلام نواة فغرسها فنبتت وحملت بسراً، فأخذ منها واحدة وشقَّها، وأخرج منها رقاً، فقال: «اقرأ»، فإذا فيه البسمللة والشهادتين وأساء الأئمة إلى آخرهم.

٢٠ - أمر أبو الدوانيق سيَّافه بقتله وقتل إسماعيل، فقتلها في ظنِّه ليلاً وأخبره، فأصبحا حيَّين، قال: أَلست قتلتهما؟ قال: بلى، قال: فاذهب إلى الموضع فانظر، فذهب فإذا جزوران منحوران، فبهت ورجع فأخبره بخبره، فنكس رأسه.

٢١ - كان يُجِبُّه رجل ذو مال من وراء النهر، قد جعل على نفسه له عليه السلام كلَّ سنة ألف دينار، فحجَّ بزوجه، فلما أراد أن يعطيه الألف فلم يجدها، فأعلمه فقال عليه السلام: «مستنا ضيقة فوجَّهنا من الجنِّ من أتانا بها»، فمرضت الزوجة وظنَّ أنَّها ماتت فجهَّزها وحفر قبرها، وأراده يُصَلِّي عليها، فقال عليه السلام: «ارجع فستجدها سالمة»، فرجع فوجدها حيَّة سالمة، فلما كانت في الطواف رآته عليه السلام، فسألت زوجها عنه، فقال: هو الإمام، فقالت: هذا والله الذي شُفِّع في ردِّ روحي.

٢٢ - قال شعيب العقرقوفي: بعث معي رجل إليه بألف، فأخذت منها خمسة جيِّدة، ووضعت بدلها خمسة ستوفة، فميَّزها وقال: «خذ خمستك، وهات خمستنا»، وأتيت أيضاً بثلاثمائة دينار، فأخذ منها قبضة وقال عليه السلام: «رُدِّ هذه المائة»، وكنتم قد أخذتها من عروة أخي سراً فلا يعلم، فعددها فإذا هي مائة.

٢٣ - استرجع يوماً، فقيل له في ذلك، فقال: «قُتِلَ عمِّي زيد الساعة»، فكتِّبَ التاريخ، وجاء من العراق خبر ذلك، فطابقه.

/ [[ص ١٨٩]] ٢٤ - قال له رجل: لا يعيش لي ولد، فقال عليه السلام: «سيدخل إليك كلبة، فتريد امرأتك إن تطعمها، فقل لها أن لا تطعمها، وقل للكلبة: إنَّ أبا عبد الله عليه السلام أمرني أن أقول: أميطي عنَّا لعنك الله، فإنَّه تعيش أولادك»، ففعل فعاش له ثلاثة أولاد.

٢٥ - أخبر عليه السلام أبا بصير بقتل المعلِّ بن خنيس وصلبه، ففعل ذلك به.

٢٦ - خطَّ برجله الأرض فخرجت سبائك، فقال بعض من حضر: أنتم هكذا وشيعتكم محتاجون؟ فقال عليه السلام: «إنَّ الله تعالى جمع لنا ولهم خير الدنيا والآخرة».

٢٧ - وشى رجل إلى المنصور أن الصادق عليه السلام يأخذ لنفسه البيعة، فأرسل إليه، فأنكر، فحلف الواشي، فمات، فلما جهَّز قعد

٩ - أهدى له رجل جراب قديد، فردَّه، وقال: «ليس لي فيه حاجة»، فقال: اشتريته من مسلم، وقال لي: إنَّه ذكي، فوضعه الإمام عليه السلام في بيت، وقال: «ادخله»، فدخل الرجل، فنطق القديد بأنَّه ليس مثلي يأكله الإمام، فإنِّي لست بذكي.

١٠ - قال للكاهلي: «إذا رأيت السبع فاقراً في وجهه آية الكرسي، وقل: عزمت عليك بعزيمة الله، وعزيمة رسوله، وعزيمة سليمان، وعزيمة علي أمير المؤمنين، والأئمة من بعده، فإنَّه ينصرف»، قال: فاعترض يوماً، ففعلت، فانصرف من حيث جاء، فلقيت الصادق عليه السلام، فأخبرته، فقال: «أنا والله صرفته، وعلامة ذلك أنَّك كنت على شاطئ نهر، ومعك ابن عمِّك».

١١ - شكَا رجل إليه على زوجته، فأخبره أنَّها تموت بعد ثلاث، فكان كما قال.

١٢ - دعا على داود بن عليّ، فبعث الله ملكاً فضربه بمرزبة، فصاح لها، فمات منها، فأصبح الناس يُهتِّون به بإجابتها.

١٣ - جاء غلام وقال: ماتت أمِّي، قال: «لم تمت»، فدخل الصادق عليه السلام فإذا هي قاعدة، فقال لابنها: «شهِها»، فاشتهدت زيبياً مطبوخاً، فأطعمها، فقال له: «قل لها: الرسول بالباب يأمرُك أن توصي»، فأوصت، ثم ماتت.

١٤ - دخل عليه أعرابي وفارسي ونبطي وحشي وصلبي، فحدَّثهم بحديث واحد بالعربي، ففهمه كلُّ واحد بلسانه.

١٥ - انقضَّ صقرة على درَّاجة، فاستجارت به، فأوماً بكَمِّه، فخلَّى عنها.

١٦ - قال لهارون بن رباب: «ما يمنع أخاك من ولايتنا؟»، قال: إنَّه يزعم أنَّه يتورَّع، قال: «فأين كان ورعه ليلة نهر بلخ؟»، فأعلم أخاه، فقال: إنَّه حجَّة الله، فقلت له: احك لي، فقال: وقعت على وصيفة لرجل، فوالله ما أفشت ولا أفشيت، فمن يعلم ذلك إلا الله، ثم دخل عليه وقال بإمامته.

/ [[ص ١٨٨]] ١٧ - قال عبد الرحمن بن الحجَّاج: ما حقُّ الإمام؟ قال عليه السلام: «لو قال لهذا سر لسار»، فسار جبل هناك، فقال: «لم أعنك».

١٨ - قال داود الرقي: كان عليّ دين قد أحزنني، فسمعت فوق رأسي هاتفاً يقول: لا يُقضَى حتَّى تحفظ القرآن، فرفعت رأسي فإذا الصادق في الريح، فحفظت القرآن وقضيت ديني.

١٩ - قال معلِّ بن خنيس له عليه السلام: بالباب قوم يزعمون أنَّه

فأمّا ما حكى عن ابن أبي غانم رضي الله عنه فلم يرد الرجل بقوله عندنا  
يثبت إمامة جعفر، وإنّما أراد أن يعلم السائل أن أهل هذه البيت لم  
يفنوا حتّى لا يوجد منهم أحداً.

\* \* \*

[[ص ١٣٧]] والفصل بيننا وبين القائلين بإمامة جعفر أن  
حكاية القائلين بإمامته عنه اختلفت وتضادّت لأنّ منهم ومنا من  
حكى عنه أنّه قال: (إنّي إمام بعد أخي محمّد)، ومنهم من حكى  
عنه أنّه قال: (إنّي إمام بعد أخي الحسن)، ومنهم من قال: إنّ قال:  
(إنّي إمام بعد أبي عليّ بن محمّد).

وهذه أخبار كما ترى يُكذّب بعضها بعضاً، وخبرنا في أبي  
محمّد الحسن بن عليّ خبر متواتر لا يتناقض وهذا فصل بين، ثمّ  
ظهر لنا من جعفر ما دلّنا على أنّه جاهل بأحكام الله تعالى، وهو أنّه  
جاء يطالب أمّ أبي محمّد بالميراث، وفي حكم آباءه (أنّ الأخ لا  
يرث مع الأمّ)، فإذا كان جعفر لا يحسن هذا المقدار من الفقه  
حتّى تبيّن فيه نقصه وجهله، كيف يكون إماماً؟ وإنّما تعبّدنا الله  
بالظاهر من هذه الأمور ولو شئنا أن نقول لقلنا وفيما ذكرناه كفاية  
ودلالة على أنّ جعفر ليس بإمام.

\* \* \*

#### الفصول المختارة/ الشيخ المفيد (ت ٤١٣هـ):

[[ص ٣٢٦]] وأمّا الفرقة التي اعترفت بأنّ أبا محمّد الحسن بن  
عليّ عليه السلام كان الإمام بعد أبيه وادّعت أنّه لمّا حضرته الوفاة نصّ عليّ  
أخيه جعفر بن عليّ، واعتلّوا في ذلك بأنّ زعموا أنّ دعوى من ادّعى  
النصّ عليّ ابن الحسن عليه السلام باطل والعقل موجب للإمامة فلذلك  
اضطّروا إلى القول بإمامة جعفر، فإنّه يقال لهم: لمّ زعمتم أنّ نقل  
الإماميّة النصّ من الحسن عليه السلام عليّ ابنه باطل؟ وما أنكرتم أنّ يكون  
حقّاً لقيام الدلالة على وجوب الإمامة وثقة الناقلين وعلامة صدقهم  
بصفات الغيبة والخبر فيها عمّا يكون قبل كونه وتكون النقلة لذلك

خاصّة أصحاب الحسن عليه السلام والسفراء بينه وبين شيعته؟  
ولفساد إمامة جعفر لما كان عليه في الظاهر ممّا يضادّ صفات  
الإمامة من / [[ص ٣٢٧]] نقصان العلم وقلة المعرفة وارتكاب  
القبايح والاستخفاف بحقوق الله في مخلفي أخيه، مع عدم النصّ  
عليه، ولفقد أحد من الخلق يروي ذلك أو يآثره عن أحد من آباءه  
أو من أخيه خاصّة، وإذا كان الأمر على ما ذكرناه فقد سقط ما  
تعلّق به هذا الفريق أيضاً.

على سريه وهو يقول: لقّاني ربّي باللعنة بما كان منّي إلى  
الصادق عليه السلام، فاتّقوا الله ولا تهلكوا فيه، ثمّ رجع إلى موته.

٢٨ - دعا لنفسه عليّ أبي قبيس بشهوة العنب، وبأنّه عار،  
فأتاه بردان وسلّة عنب بغير أوان.

\* \* \*

#### ١٢٨ - الجعفرية:

كمال الدّين / الشيخ الصدوق (ت ٣٨١هـ):

[[ص ٨٥]] ثمّ رأيت الجعفرية تختلف في إمامة جعفر من أيّ  
وجه تجب؟ فقال قوم: بعد أخيه محمّد، وقال قوم: بعد أخيه  
الحسن، وقال قوم: بعد أبيه. ورأيانهم لا يتجاوزون ذلك، ورأينا  
أسلافهم وأسلافنا قد رويوا قبل الحادث ما يدلّ على إمامة  
الحسن، وهو ما روي عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «إِذَا تَوَالَتْ ثَلَاثَةٌ  
أَسْمَاءٍ: مُحَمَّدٌ وَعَلِيٌّ وَالْحَسَنُ فَالرَّابِعُ الْقَائِمُ»، وغير ذلك من  
الروايات، وهذه وحدها توجب الإمامة للحسن، وليس إلّا  
الحسن وجعفر. فإذا لم تثبت لجعفر حجّة على من شاهده في أيام  
الحسن، والإمام ثابت الحجّة على من رآه ومن لم يره فهو الحسن  
اضطراراً، وإذا ثبت الحسن عليه السلام وجعفر عندكم مبرراً تبرّأ منه  
والإمام لا يتبرّأ من الإمام والحسن قد مضى ولا بدّ عندنا وعندكم  
من رجل من ولد الحسن عليه السلام تثبت به حجّة الله، فقد وجب  
بالاضطرار للحسن ولد قائم عليه السلام.

\* \* \*

[[ص ٨٧]] ومن الدليل على فساد أمر جعفر موالاته وتزكيته  
فارس بن حاتم (لعنه الله) وقد برى منه أبوه، وشاع ذلك في  
الأمصار حتّى وقف عليه الأعداء فضلاً عن الأولياء.

ومن الدليل على فساد أمره استعانتهم بمن استعان في طلب  
الميراث من أمّ الحسن عليه السلام، وقد أجمعت الشيعة أنّ آباءه عليهم السلام  
أجمعوا أنّ الأخ لا يرث مع الأمّ.

ومن الدليل على فساد أمره قوله: إنّي إمام بعد أخي محمّد، فليت  
شعري متى تثبت إمامة أخيه وقد مات قبل أبيه حتّى تثبت إمامة  
خليفته؟ ويا عجبا إذا كان محمّد يستخلف ويقيم إماماً بعده وأبوه  
حيّ قائم وهو الحجّة والإمام، فما يصنع / [[ص ٨٨]] أبوه، ومتى  
جرت هذه السنّة في الأئمّة وأولادهم حتّى نقبلها منكم؟ فدلّونا على  
ما يوجب إمامة محمّد حتّى إذا ثبتت قبلنا إمامة خليفته. والحمد لله  
الذي جعل الحقّ مؤيّداً والباطل مهتوكاً ضعيفاً زاهقاً.

بعض المعتزلة أن الملائكة والجن والشياطين من نوع واحد، ويختلفون باختلاف الآثار، فالذين لا يفعلون إلا الخير هم الملائكة، والذين لا يفعلون إلا الشر هم الشياطين، والذين تتوسط أفعالهم بين (الخير والشر) هم الجنُّ. والأخبار التي وردت بمشاهدة الجنِّ لبعض الناس تلقته الفلاسفة بالقبول، وأسندوه إلى الخيال ثم ارتسامه في الحس المشترك.

\* \* \*

### ١٣٠ - الجنة:

حقائق التأويل / الشريف الرضي (ت ٤٠٦ هـ):

[[ص ٣٦٥]] فصل: الجنة والنار مخلوقتان أم تُخلقان؟

في ذكر الجنة والنار، هل هما مخلوقتان الآن أم تُخلقان بعد فناء العباد؟ وقد اختلف العلماء في ذلك، فمنهم من قال: هما الآن مخلوقتان، وقال بعضهم: إنَّ الجنة خاصة مخلوقة، والصحيح أنَّهما تُخلقان بعد.

/ [[ص ٣٦٦]] ومما يُستدلُّ به على ذلك قوله تعالى في وصف الجنة: ﴿أَكُلْهَا دَائِمًا وَظِلُّهَا...﴾ [الرعد: ٣٥]، وقد دلَّ الدليل على أنَّ كلَّ مخلوق الآن لا بدَّ أن يُفنى، وإذا لاقحنا بين هذين الدليلين، كان نتاجهما أنَّ الجنة والنار غير مخلوقتين، ألا ترى إلى قوله تعالى: ﴿يَوْمَ نَطْوِي السَّمَاءَ كَطَيِّ السِّجْلِ لِلْكِتَابِ كَمَا بَدَأْنَا أَوَّلَ خَلْقٍ نُعِيدُهُ وَعَدَّا...﴾ [الأنبياء: ١٠٤]؟! فإذا انقضت بنية السماء وطويت كطيَّ الكتاب، وجب أن ينتقض أيضاً بنية ما يتصل بها، ويكون مستقرّاً عليها، وقد ثبت أنَّ الجنة تُخلق (في) السماء أو عليها، وتكون السماء مكاناً لها أو عماداً تحتها، وقد وصفها الله تعالى كما ذكرنا بدوام الأكل وبقاء الظلِّ، فلو كانت الآن مخلوقة في السماء لانطوت لانطوائها وانقضت بناؤها بانتقاض بنائها.

فأمَّا ما ذكره الله تعالى من أن آدم ﷺ كان في الجنة، فأهبط منها إلى الأرض، وما جاءت به الأخبار من أن الأنبياء يُنقلون إلى الجنان ويُنعمون إلى حين فناء العباد، فهو غير قادح فيما ذكرناه، لأنَّ المراد بهذه الجنان غير جنَّة الخلد التي هي قرار المآب وجنة الثواب، والجنة في أصل اللغة يُعبر بها عن الرياض والمنابت والأشجار والحدايق والكروم المعروشة والنخيل المتهدلة، وعلى هذا قوله تعالى: ﴿وَلَوْ لَا إِذْ دَخَلْتَ جَنَّتَكَ قُلْتَ مَا شَاءَ اللَّهُ...﴾ [الكهف: ٣٩]، أراد تعالى الحديقة / [[ص ٣٦٧]] وما في

على أنه لا فصل بين هؤلاء القوم وبين من ادَّعى إمامة بعض الطالبين واعتلَّ بعلمتهم في وجوب الإمامة وفساد قول الإمامية فيما يدَّعون من النصِّ على ابن الحسن ﷺ، فإذا كان لا فصل بين القولين وأحدهما باطل بلا اختلاف فالآخر في البطلان والفساد مثله، فهذه وفَّقكم الله جملة كافية فيما قصدناه، ونحن نشرح هذه الأبواب والقول فيها على الاستقصاء والبيان في كتاب نفرده بعد، والله وليُّ التوفيق وإيَّاه نستهدي إلى سبيل الرشاد.

\* \* \*

الصراط المستقيم (ج ٢) / البيضاوي (ت ٨٧٧ هـ):

[[ص ٢٧٦]] وقالت فرقة: إنه لَمَّا مات لا عن عقب كان الإمام أخوه جعفر بعده، لما روي عن الصادق ﷺ أن الإمام هو الذي لا يُوجد منه ملجأ، وفي هذه الصورة لم نجد ملجأً من جعفر.

قلنا: ولمَّ زعمتم أنه لا ملجأ من جعفر؟ وقد قامت الأدلة على وجود محمد بن الحسن. على أن كلَّ من ادَّعى إمامة شخص فله أن يقول: لم أجد ملجأً منه إلا إليه.

إن قالوا: لا تُثبت وجود ولد لم نشاهده.

قلنا: إذا قامت على وجوده الدلالة أغنت عن المشاهدة، ولزم من نفي المشاهدة مع الدلالة النفي لانتفى الربُّ والأنبياء السالفة والأئمة الخالفة وكثير من الموجودات غير المشاهدات، وهذا دخول في الجهالات. على أنه ما خرج عن جعفر من نقصان المعرفة، وارتكاب القبائح، والاستخفاف بالدين، ينافي إمامته.

\* \* \*

### ١٢٩ - الجنُّ:

معارض الفهم / العلامة الحلي (ت ٧٢٦ هـ):

[[ص ٤٧٤]] في حقيقة الجنِّ:

قال: والجنُّ أنكرها قوم، وعلى قواعدها ممكنة.

أقول: اختلف الناس في الجنِّ، فأثبتها جماعة ونفاها آخرون. والمثبتون قالوا: إنَّها أجسام لطيفة قادرة على التشكُّل بأشكال مختلفة، ومنعهم النفاة هذا، / [[ص ٤٧٤]] وقالوا: إنَّها إن كانت لطيفة وجب تشويشها وفساد تراكيبها، وإن كانت كثيفة وجب أن يشاهدها كلُّ من له حسُّ سليم.

واعلم أن وجود جسم لطيف - بمعنى الشفافية لا بمعنى رقة القوام - أمر ممكن، وهو المعنى بإمكان الجنِّ. ونُقِلَ عن

الجنة مقدور له تعالى، وهو متمكن منه، وقادر عليه، فمتى شاء أوجدها غير متعذر عليه إيجادها، ولا صعب قيادها، كما رغبهم تعالى في ثواب لم يُوجده بعد، وحسن ذلك، لأنَّ وعده صادق وأمره واقع، وعلى أنه لولا السمع الوارد والدليل الواضح للذين أشرنا إليهما، لكان يصحُّ خلقه تعالى جنة الخلد قبل انقطاع التكليف، ولكن السمع منع من ذلك، وفي ما ذكرناه من الكلام على هذه المسألة كافٍ بتوفيق الله تعالى.

\* \* \*

المسائل العكبرية / الشيخ المفيد (ت ٤١٣ هـ):

[ص ٦٨] [[المسألة التاسعة عشرة: قال السائل: وخبرنا عن الجنة والنار أخلقتا أم لا؟ وعن الصور أي شيء هيأته؟ وعن الريح من أي شيء خلقت؟

والجواب عن هذه المسائل: أن الجنة والنار مخلوقتان على ما جاء به الأثر عن النبي ﷺ، وهما أيضاً مسكونتان تسكنهما الملائكة إلى يوم المآب، فيسكنها حينئذ الإنس والجان. وأمَّا الصور فهو جمع صورة لأنه يقال: صُور وصُور، كما يقال في جمع السورة: سُور وسُور، والمعنى في قوله: ﴿وَنُفِخَ فِي الصُّورِ﴾ [الكهف: ٩٩]، يريد به إحياء الصور من الجن والإنس وكلِّ مصوّر مات في الدنيا، فجعل إنشاء الحياة فيها كالنفخ في الجسم يُحرِّكه، فشبّه الحياة التي تكون فيها حركة الأجسام بالنمو بالريح التي يتحرّك فيها ما جاورها من الأجسام.

فصل: فأما الريح فليس لها أصل خلقت منه مقطوع به، وقد قيل: إنَّها بخار الأرض وما يتحلل من الأجسام بالاستحالة وهي أجسام لطاف شفاف تتحرّك / [[ص ٦٩]] وتسكن وتجتمع وتفترق وتسخن وتبرد وتلد وتولم. يقضي بذلك المشاهدة ويستغنى بالظهور عن الاستدلال عليه.

\* \* \*

[ص ١٠٢] [[المسألة التاسعة والثلاثون: وسأل فقال: أجمعنا أن الجنة خلقت من ذهب وفضة وحرية، وأنَّها لا تنفى وتهلك، وسائر الناس [اجتمعوا] وأنَّ الحجر الأسود من الجنة نزل مع آدم ﷺ، ولمّا / [[ص ١٠٣]] حرقه القرمطي احترق وأتى الفناء عليه، ولمّا كسره لم يوجد فيه الكتاب الذي قد أجمعنا أن الله تعالى أودعه إياه.

والجواب: أن الذي ادَّعاه من إجماعنا على أن الجنة مخلوقة من

معناها، ولا يمتنع كون مثل هذه الأماكن في السماء وتكون موضعاً للملائكة ولكثير من الأنبياء عليهم السلام، ويكون خلق جنة الخلد والنار بعد انقضاء التكليف واستحقاق الثواب والعقاب، فيكون النعيم دائماً غير منقطع، والعذاب متصلاً غير منفصل، من غير أن يتوسّط خلقها وبقائها نقض داريهما، ثمَّ إعادتهما، وإبطال محليهما، ثمَّ استئنافهما.

فأمَّا الأخبار المروية عن النبي ﷺ في صعوده إلى السماء، ودخوله الجنة وما شاهد فيها من الأشجار والثمار، حتّى وصف نبقتها بأنَّه كالقلال، وقول ﷺ: «دخلت الجنة فرأيت أكثر أهلها البله»، وما حكى عنه ﷺ من اجتماعه مع بعض الأنبياء فيها، إلى غير ذلك ممَّا يطول ذكره، فهي أخبار آحاد ولا يعتمد عليها في هذا الباب، وليس طريقها العلم، وإنَّما يجب أن يُعمل في ذلك على القطع والتحقُّق، كالدلالة التي ذكرناها، ولو ثبت ذلك وصحَّ نقله لم يمتنع أن يكون المراد به بعض الجنان التي ذكرنا أنَّها من مواضع الملائكة والأنبياء، لا جنة الخلد والثواب.

فأمَّا قوله ﷺ: «دخلت الجنة فرأيت أكثر أهلها البله»، فيحتمل وجهين من التأويل: أحدهما: أن يكون ﷺ قال ذلك وأراد به الدخول في المستقبل، وإنَّما عبّر عنه بعبارة الكائن الواقع لقوة علمه بأنَّ ذلك سيكون في المستقبل، كما قيل - في قوله تعالى: ﴿وَنَادَى أَصْحَابُ النَّارِ أَصْحَابَ الْجَنَّةِ...﴾ [الأعراف: ٥٠] -: «إِنَّ ذَلِكَ لَصِحَّتْ وَتَحَقَّقَتْ / [[ص ٣٦٨]] وقوعه كأنَّه قد كان، فعبر عنه بعبارة الكائن الواقع. والوجه الآخر: أن يكون أراد ﷺ بذلك أنَّني تصوّرت بعلمي ورأيت بعين قلبي الجنة، فرأيت أكثر من فيها تلك صفتهم، فجعل يقينه لما يُحدّث عنه لتحقُّقه له كالشيء الذي شاهده وباشره، لما قوي في علمه أن الأمر يكون كذلك لا محالة.

ومعنى البله هاهنا الغافلون عن أدب الناس والإضرار بهم، لا الناقصو العقول، كما يظنُّ بعض الناس، وليس ذلك من صفات الذمِّ، ولكنَّه من صفات المدح، وعلى ذلك قول الشاعر: (بعد غداني الشباب الأبله)، أي: الغافل صاحبه عن مواقع الهموم، وطوارق الخطوب، فقد وضع البله هاهنا موضع الثناء والمدح، لا موضع العيب والذمِّ.

فإنَّ قال قائل: كيف رغب تعالى المكلفين في ذكر جنة ما خلقها، ولا أوجد جملتها. قيل: إنَّ ذلك جائز سائغ لأنَّ خلق



استودع شيئاً جعله في نفسه ورأيه، ولا كلُّ من أخبر عنه بأنَّه قد أودع شيئاً كان المعنيُّ بذلك نفسه دون ما جاوره وتعلَّق به ضرباً من التعلُّق، لجواز ذكر تسمية الشيء باسم ما جاوره وقاربه.

مع أنَّه لو ثبت أنَّ الحجر وُضِعَ فيه كتاب لم يمتنع أن يرفع الله الكتاب منه قبل كسره أو عنده، فلا تجد بفقده أن لا يكون موجوداً فيه قبل تلك الحال، هذا على تأويل الخبر وسلامته، فأما مع الريب فيه والوقوف في صحَّته فلا عهدة علينا في صحَّته وسقمه.

والحديث الذي روي أن أمير المؤمنين عليه السلام قال لعمر بن الخطاب - عند قوله للحجر: إنني أعلم أنك لا تضرُّ ولا تنفع -: «مه يا ابن الخطاب إنَّ له عينين يبصر بهما وأذنين يسمع بهما»، أراد به أن معه موكلاً من الملائكة ذا عينين يبصر / [[ص ١٠٦]] بهما وأذنين يسمع بهما، وقد يقال في الكلام: إنَّ لهذا الطفل لساناً يحدِّثُ به عن نفسه، يُراد به الناصر الذي يدفع عنه، دون أن يُراد به نفسه، وهذا معروف في التحاور ومجاز الكلام.

فأما القول بأنَّ له عينين في نفسه مع جماديته يبصر بهما وأذنين يسمع بهما، فهو محال ببديهة العقول، وليس بممتنع حمل الأخبار على مجاز الكلام، إذ أكثر ما في القرآن محمول على المجاز، وأكثر كلام العرب في نظمها ونثرها كذلك.

\*\*\*

الحكايات في مخالفة المعتزلة/ الشيخ المفيد (ت ٤١٣هـ):

[[ص ٦٨]] [٤] ويُنكرون خلق الجنة والنار، الآن، والمسلمون - بأجمعهم - على إثباته.

\*\*\*

أوائل المقالات/ الشيخ المفيد (ت ٤١٣هـ):

[[ص ١١١]] ١١٥ - القول في نعيم أهل الجنة أهو تفضُّل أو ثواب؟

وأقول: إنَّ نعيم أهل الجنة على ضربين: فضرب منه تفضُّل محض لا يتضمَّن شيئاً من الثواب، والضرب الآخر تفضُّل من جهة وثواب من أخرى. وليس في نعيم أهل الجنة ثواب وليس بتفضُّل على شيء من الوجوه، فأما التفضُّل منه المحض فهو ما يتنعم به الأطفال والبله والبهائم، إذ ليس لهؤلاء أعمال كلَّفوها، فوجب من الحكمة إثابتهم عليها. وأما الضرب الآخر فهو نعيم المكلفين وإنَّما كان تفضُّلاً عليهم لأنَّهم لو مُنِعوا ما كانوا

فضَّةً وذهب ليس كما ذكر، وما في هذا إجماع، وإن كان يجوز في العقول ذلك. ولو أجمعنا عليه كما قال لما امتنع أن يكون عنصر الجنة من ذهب وفضَّة أُحيل إلى خلق آخر كما كان الناس مخلوقة من تراب أُحيل إلى الحيوانية، والجانُّ مخلوقاً من نار أُحيل إلى الحيوانية أيضاً، ولو كانت الجنة من ذهب وفضَّة على حالهما لم يمتنع وجود ما ليس بذهب وفضَّة فيها، وقد علمنا أنَّ فيها أنهاراً من ماءٍ غير آسنٍ، ومن لَبِنٍ لم يَتَغَيَّر طَعْمُهُ، ومن حَمْرِ لَذَّةٍ لِلشَّارِبِينَ، ومن عَسَلٍ مُصَفًّى، وفيها حور عِين وفواكه وأطيار وطعام وشراب، وهذا كله ليس بذهب ولا فضَّة، فكذلك يكون الحجر من الجنة وليس بذهب ولا فضَّة.

بل قد جاء الحديث بأنَّه كان دُرَّةً بيضاء فأهبط إلى البيت، وأنَّ لونه تغيَّر لكثرة من كان يلمسه من الخطائين، وليس يمتنع أن تسودَّ الدُرَّة البيضاء وتستحجر بشيء فيحدثه الله فيها من الصلابة والسواد، ويجعل ذلك علماً على / [[ص ١٠٤]] عظم ضلال اللامس لها مع الخبر بذلك، فأبي منكر في كون حجر هبط من جنة مخلوقة من ذهب وفضَّة؟ صورة الأمر فيه ما ذكرناه، لولا أنَّ المتعلِّق بذلك - لشبهة دخلت عليه فيه - بعيد من العلم والعلماء.

فصل: وقوله: إنَّ الجنة لا تفتنى فهو كذلك، وليس بقاؤها يمنع من فناء شيء فيها، إذ ليس بقاء الدار منافياً لفناء أهلها، وبقاء المكان منافياً لفناء أهله أو منافياً لما حلَّه وجاوره من الأشياء، وهذا اشتباه ضعيف لا يغيَّر به إلا ما فوف، مع أنَّ انكسار الشيء وتفرُّق أجزائه ليس بفناء في الحقيقة، وتخلُّل الأجسام ليس بعدم لها. وما أظنَّ المتعلِّق بالكلام في هذا السؤال ممَّن يجزم بشيء من العلم، وأظنُّه حشويّاً تعاطى الاعتبار فتورط بذلك في الجهالات.

فصل: وقوله: إنَّه لَمَّا انكسر الحجر لم يوجد فيه الكتاب الذي أودعه في الميثاق، فلم يرد الخبر بأنَّ الله كتب كتاباً ثمَّ ألقمه الحجر، فيظنُّ السائل ذلك، وإنَّما ورد بأنَّ الله سبحانه لَمَّا أخذ العهد على بني آدم أودعه الحجر، وأخذ / [[ص ١٠٥]] العهد محتمل إثبات الحجَّة عليهم بالعقول والأقدار والتمكين، وإنَّ مستنسخي الأعمال موكَّلون بالحجر ليرفعوا أعمال المسلمين من المقرَّبين إلى غيرهم من الملائكة تعبداً لهم بذلك، وليلقى الكتاب المؤمن يوم القيامة بعمله الصالح فيبشِّر بالبشارة به. وقد قال الله سبحانه: ﴿إِنَّا كُنَّا نَسْتَنسِخُ مَا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ ﴿٢٩﴾﴾ [الجاثية: ٢٩]، وليس كلُّ من

/ [[ص ١١٧]] ومنهم: من يتفضل عليه بغير عمل سلف منه في الدنيا، وهم الولدان المخلدون الذين جعل الله تعالى تصرفهم لحوائج أهل الجنة ثواباً للعاملين، وليس في تصرفهم مشاقق عليهم ولا كلفة، لأنهم مطبوعون إذ ذاك على المسار بتصرفهم في حوائج المؤمنين.

وثواب أهل الجنة الالتذاذ [بالمأكل والمشرب] والمناظر والمناجح وما تُدرکه حواسهم ممَّا يطبعون على الميل إليه، ويُدركون مرادهم بالظفر به، وليس في الجنة من البشر من يلتذُّ بغير مأكُل ومشرب وما تُدرکه الحواسُّ من المذوذات.

وقول من يزعم: أن في الجنة بشراً يلتذُّ بالتسبيح والتفديس من دون الأكل والشرب، قول شاذٌّ عن دين الإسلام، وهو مأخوذ من مذهب النصارى الذين زعموا أن المطيعين في الدنيا يصيرون في الجنة ملائكة لا يطعمون ولا يشربون ولا ينكحون.

وقد أكذب الله سبحانه هذا القول في كتابه بما رغب العاملين فيه من الأكل والشرب والنكاح، فقال تعالى: ﴿كُلُّهَا دَائِمٌ وَظُلُّهَا تِلْكَ عُقْبَى الَّذِينَ اتَّقَوْا...﴾ الآية [الرعد: ٣٥]، وقال تعالى: ﴿فِيهَا أَنْهَارٌ مِنْ مَاءٍ غَيْرِ آسِنٍ...﴾ الآية [محمد: ١٥]، وقال تعالى: / [[ص ١١٨]] ﴿حُورٌ مَقْصُورَاتٌ فِي الْحَيَامِ ﴿٧٣﴾﴾ [الرحمن: ٧٢]، وقال تعالى: ﴿وَحُورٌ عِينٌ ﴿٢٢﴾﴾ [الواقعة: ٢٢]، وقال سبحانه: ﴿وَرَزَوَّجْنَاَهُمْ بِحُورٍ عِينٍ ﴿٥٤﴾﴾ [الدخان: ٥٤]، وقال سبحانه: ﴿وَعِنْدَهُمْ قَاصِرَاتُ الطَّرْفِ أَثْرَابٌ ﴿٥٥﴾﴾ [ص: ٥٢]، وقال سبحانه: ﴿إِنَّ أَصْحَابَ الْجَنَّةِ الْيَوْمَ فِي شُغْلٍ فَكَاهُونَ ﴿٥٥﴾ هُمْ وَأَزْوَاجُهُمْ...﴾ الآية [يس: ٥٥ و ٥٦]، وقال سبحانه: ﴿وَأَنْتُوا بِهِ مُتَشَابِهًا وَلَهُمْ فِيهَا أَنْوَاجٌ مُطَهَّرَةٌ﴾ [البقرة: ٢٥].

فكيف استجاز من أثبت في الجنة طائفة من البشر لا يأكلون ولا يشربون ويتنعمون بما به الخلق من الأعمال يتألمون، وكتاب الله تعالى شاهد بصدِّ ذلك، والإجماع على خلافه، لولا أن قلَّد في ذلك من لا يجوز تقليده أو عمل على حديث موضوع؟!

وأما النار فهي [دار من] جهل الله سبحانه، وقد يدخلها بعض من عرفه [بمعصية الله] تعالى، غير أنه لا يُخلد فيها، بل يخرج منها إلى النعيم المقيم، وليس يخلد فيها إلا الكافرون.

وقال تعالى: ﴿فَأَنْذَرْتُكُمْ نَارًا تَلَظَّى ﴿١٤﴾ لَا يَصْلَاهَا إِلَّا الْأَشْقَى ﴿١٥﴾ الَّذِي كَذَّبَ وَتَوَلَّى ﴿١٦﴾﴾ [الليل: ١٤ - ١٦]، يريد [بالصلي هاهنا] الخلود فيها، وقال تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا

مظلومين، إذ ما سلف الله تعالى عندهم من نعمه وفضله وإحسانه يوجب عليهم أداء شكره وطاعته وترك معصيته، فلو لم يثبهم بعد العمل ولا ينعمهم لما كان لهم ظالماً فلذلك كان ثوابه لهم تفضلاً. وأما كونه ثواباً فلأن أعمالهم أوجبت في جود الله تعالى وكرمه تنعمهم وأعقبتهم الثواب وأثمرته لهم فصار ثواباً من هذه الجهة وإن كان تفضلاً من جهة ما ذكرناه، وهذا مذهب كثير من أهل العدل من المعتزلة والشيعة، ويخالف فيه البصريون من المعتزلة والجهمية ومن أتبعهم من المجبرة.

\* \* \*

[[ص ١٢٤]] ١٣٤ - القول في خلق الجنة والنار:

وأقول: إن الجنة والنار في هذا الوقت مخلوقتان، وبذلك جاءت الأخبار وعليه إجماع أهل الشرع والآثار، وقد خالف في هذا القول المعتزلة والخوارج وطائفة من الزيدية، فزعم أكثر من سميناه أن ما ذكرناه من خلقها من قسم الجائز دون الواجب، ووقفوا في الوارد به من الآثار، وقال من بقي منهم بإحالة خلقها.

واختلفوا في الاعتلال، فقال أبو هاشم بن الجبائي: إن ذلك محال لأنه لا بد من فناء العالم قبل نشره وفناء بعض الأجسام فناء لسائرهما، وقد انعقد الإجماع على أن الله تعالى لا يفني الجنة والنار. وقال الآخرون وهم المتقدمون لأبي هاشم: خلقها في هذا الوقت عبث لا معنى له، والله تعالى لا يعبث في فعله ولا يقع منه الفساد.

\* \* \*

تصحيح اعتقادات الإمامية / الشيخ المفيد (ت ٤١٣ هـ):

/ [[ص ١١٦]] فصل: في الجنة والنار:

قال أبو جعفر: اعتقادنا في الجنة أنها دار البقاء.

قال الشيخ المفيد رحمته الله: الجنة دار النعيم لا يلحق من دخلها نصب ولا يلحقهم فيها لغوب، وجعلها الله سبحانه داراً لمن عرفه وعبدته، [ونعيمها دائم] لا انقطاع له، والساكنون فيها على أضرب:

فمنهم: من أخلص لله تعالى، فذلك الذي يدخلها على أمان من عذاب الله تعالى.

ومنهم: من خلط عمله الصالح بأعماله السيئة كأن يسوف منها التوبة، فاخترته المنية قبل ذلك، فلحقه خوف من العقاب في عاجله وآجله، أو في عاجله دون آجله، ثم سكن الجنة بعد [عفو الله أو عقابه].

والنار مخلوقتان الآن، وهو الحق. ومنعه أبو هاشم وعبد الجبار.

لنا: ﴿أَعِدَّتْ لِلْمُتَّقِينَ ﴿٣٣﴾﴾ [آل عمران: ١٣٣]، ﴿أَعِدَّتْ لِلْكَافِرِينَ ﴿٣٤﴾﴾ [البقرة: ٢٤]، والإعداد صريح في الثبوت، وبقوله: ﴿وَلَقَدْ رَأَهُ نَزَلَةً أُخْرَىٰ ﴿٣٥﴾﴾ [النجم: ١٣]، ولقصة آدم. حجتها: أنها لو كانت تهلك لقوله: ﴿كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ ﴿٣٦﴾﴾ [القصص: ٨٨]. وأيضاً لقوله: ﴿أَكُلُّهَا دَائِمٌ ﴿٣٧﴾﴾ [الرعد: ٣٥]، أي مأكولها. وبقوله: ﴿عَرَضُهَا السَّمَاوَاتُ وَالْأَرْضُ ﴿٣٨﴾﴾ [آل عمران: ١٣٣]، وإنما تكون لو كانت في حيزها وإلا تداخلت. ولأنه لا فائدة في وجودها ولا انتفاع بها.

/ [[ص ٤٨٩]] والجواب: أن المراد من الهلاك كونه مستفاداً من غيره، فهو بذاته. سلمنا، لكن الدوام محال، لأن المأكول يُفنى عند تناوله، فالمراد كلما فُتيت أحدث مثلها. وعن الثاني: أن المراد بقدر عرض السماوات والأرض، وجاز أن تكون خارجة.

وعن الثالث: أنه قد يكون فيه مصلحة خفية. والسمع دل على ثبوت الصراط والميزان والحساب وتطابير الكتب، وهو ممكن، فواقع.

\* \* \*

مناهج اليقين / العلامة الحلي (ت ٧٢٦هـ):

[[ص ٤٢٢]] [[٨/٢٣٢] مسألة: قال الجبائي وأبو الحسين والأشعري: الجنة والنار مخلوقتان الآن، وقال أبو هاشم والقاضي عبد الجبار: ليستا مخلوقتين الآن.

والأول هو الحق، لقوله تعالى: ﴿أَعِدَّتْ لِلْمُتَّقِينَ ﴿٣٣﴾﴾ [آل عمران: ١٣٣]، ﴿أَعِدَّتْ لِلْكَافِرِينَ ﴿٣٤﴾﴾ [البقرة: ٢٤]، والإعداد حقيقة في الوجود، وقوله تعالى: ﴿النَّارُ يُعْرَضُونَ عَلَيْهَا غُدُوًّا وَعَشِيًّا وَيَوْمَ تَقُومُ السَّاعَةُ ﴿٤٦﴾﴾ [غافر: ٤٦].

قالوا: لو / [[ص ٤٢٣]] كانت لعدمت، لقوله تعالى: ﴿كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ ﴿٨٨﴾﴾ [القصص: ٨٨]، وليس لقوله: ﴿أَكُلُّهَا دَائِمٌ ﴿٣٧﴾﴾ [الرعد: ٣٥]، وبقوله: ﴿عَرَضُهَا السَّمَاوَاتُ وَالْأَرْضُ ﴿٣٨﴾﴾ [آل عمران: ١٣٣]، وإنما يكون لو كانت في حيزها، ولعدم فائدتها الآن.

والجواب عن الأول: المراد من الهلاك استفادة الوجود من الغير، فهو بذاته هالك.

بآياتنا سَوْفَ نُصَلِّيهِمْ نَارًا﴾ [النساء: ٥٦]، وقال تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا لَوْ أَنَّ لَهُمْ مَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا مِثْلَهُ مَعَهُ لَيَفْتَدُوا بِهِ مِنْ عَذَابِ يَوْمِ الْقِيَامَةِ مَا تُقْبَلُ مِنْهُمْ...﴾ / [[ص ١١٩]] الآيات [المائدة: ٣٦ و ٣٧]. وكل آية تتضمن ذكر الخلود في النار فإنما هي في الكفار دون أهل المعرفة بالله تعالى، بدلائل العقول والكتاب المسطور والخبر الظاهر المشهور والإجماع والرأي السابق لأهل البدع من أصحاب الوعيد.

\* \* \*

الرسائل (ج ١) / (جوابات المسائل الرازية) / السيد المرتضى (ت ٤٣٦هـ):

/ [[ص ١٣٢]] المسألة الخامسة عشر: [دخول العبد الجنة باستحقاقه]:

العبد يدخل الجنة بعمله، أو بتفضل الله تبارك وتعالى؟  
الجواب: العبد يدخل الجنة باستحقاقه الجنة كالحزب.

\* \* \*

تجريد الاعتقاد / نصير الدين الطوسي (ت ٦٧٢هـ):

[[ص ٣٠٩]] والسمع دل على أن الجنة والنار مخلوقتان الآن، والمعارضات متأولة.

\* \* \*

قواعد المرام / ابن ميثم البحراني (ت ٦٩٩هـ):

[[ص ١٦٧]] البحث الثامن: الجنة والنار مخلوقتان: أما الجنة فلقوله تعالى: ﴿أَعِدَّتْ لِلْمُتَّقِينَ ﴿٣٣﴾﴾ [آل عمران: ١٣٣]، وكل معدود موجود فالجنة موجودة، وأما النار فلقوله تعالى في صفتها: ﴿أَعِدَّتْ لِلْكَافِرِينَ ﴿٣٤﴾﴾ [آل عمران: ١٣١].

احتج من منع من ذلك بأنها لو كانت موجودة لوجب أن لا ينقطع نعيمها لكنه ينقطع فليست موجودة. أما الملازمة: فلقوله تعالى: ﴿أَكُلُّهَا دَائِمٌ وَظُلُّهَا ﴿٣٥﴾﴾ [الرعد: ٣٥]، وأما / [[ص ١٦٨]] بطلان اللازم فلقوله تعالى: ﴿كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ ﴿٨٨﴾﴾ [القصص: ٨٨].

الجواب: منع الملازمة، وحمل دوام أكلها وظلها على دوامها بعد وجودها ودخول المكلفين لها، وبالله التوفيق.

\* \* \*

معارض الفهم / العلامة الحلي (ت ٧٢٦هـ):

[[ص ٤٨٨]] في خلق الجنة والنار:

واختلفوا: فقالت الأشاعرة والجبائي وأبو الحسين: الجنة

وعن الثاني: أن المراد بقدر عرض السماوات والأرض، وتكون خارجة [عنها].

وعن الثالث: أن فيه مصلحة خفية.

\* \* \*

اللوامع الإلهية/ المقداد السيوري (ت ٨٢٦هـ):

[[ص ٤٢٢]] الأول: الجنة والنار، والبحث فيهما في مقامين: الأول: في إمكانهما، الحق ذلك، لما تقدّم من عموم قدرته تعالى، ولإخبار الصادق به. ونفاه الحكماء محتجّين بأنّها لو أمكنا لكانا إمّا في هذا العالم، أو غيره. والأوّل إمّا فلكياته، وهو باطل، وإلّا لزم جواز الانخراق عليها ومخالطتها للفسادات. / [[ص ٤٢٣]] وبيانه: أنّه وصف الجنة بأنّها تجري من تحتها الأنهار، والنار بأنّها ذات طبقات، لقوله تعالى: ﴿إِنَّ الْمُنَافِقِينَ فِي الدَّرَكِ الْأَسْفَلِ مِنَ النَّارِ﴾ [النساء: ١٤٥]، واللازم باطل، لما تقرّر عندهم. أو عنصريّاته، وهو باطل أيضاً، وإلّا لزم التناسخ، وهو باطل بما تقدّم. والثاني باطل بما تقدّم من استحالة عالم آخر، وأيضاً فإنّ الجنة تقتضي تولّد الأشخاص من غير توالد من أبوين، والنار تقتضي دوام الحياة مع الاحتراق، وكلاهما باطل.

والجواب عن الأوّل: لِمَ لا يجوز كونها في هذا العالم؟ فالجنة في فلكياته، كما ورد أنّها في السماء السابعة، لقوله تعالى: ﴿عِنْدَ سِدْرَةِ الْمُنْتَهَى﴾ [عندها جنة المأوى] ﴿النجم: ١٤ و ١٥﴾، ولقوله ﷺ: «سقف الجنة عرش الرحمن»، والعرش الفلك الثامن. وامتناع الحرق ممنوع، لبنائه على أصول فاسدة. ولأنّ أدلّتكم عليه إنّ صحّت فإنّها تتمّ في المحدّد لا غير، والنار في عنصريّاته كما ورد أنّها تحت الأرضين السفلى.

والتناسخ الذي تقدّم بطلانه: ردّ النفس إلى بدن مبتدأ، وهنا ليس كذلك، بل هو ردّ النفس إلى بدن المعاد، أو المؤلّف من الأجزاء الأصليّة، وفرق بينهما.

سلمنا، لكن لِمَ لا يجوز حصولها في عالم آخر؟ وقد تقدّم بيان إمكانها، وإنّ سلّم عدمه فلم لا يجوز كون هذا العالم وعالم الجنة والنار مركزين في ثخن كرة أعظم منها؟

وعن الثاني بأنّه مجرد استبعاد، وهو باطل بما تقدّم من عموم القدرة الذاتية، والتوالد ممكن كما في آدم ﷺ، والإحراق مع الحياة ممكن، لجواز استحالة الجسم إلى / [[ص ٤٢٤]] أجزاء نارية ثمّ يعيدها الله تعالى وهكذا، مع أنّ السند يشهد بإمكانه.

الثاني: أنّها مخلوقتان الآن. أمّا الجنة، فلقوله تعالى: ﴿وَجَنَّةٍ عَرْضُهَا السَّمَاوَاتُ وَالْأَرْضُ أُعِدَّتْ لِلْمُتَّقِينَ﴾ [آل عمران: ١٣٣]، شبه عرضها بعرضها، وإلّا لزم كون الجنة نفس السماوات والأرض. ولقوله تعالى في آية أخرى: ﴿كَعَرْضِ السَّمَاءِ﴾ [الحديد: ٢١]، ثمّ أخبر تعالى عن إعدادها وتعقبها بلفظ الماضي، فتكون الآن واقعة، وإلّا لزم الكذب عليه تعالى. وإلّا لسكان آدم وخروجه عنها. وأمّا النار فلقوله تعالى: ﴿أُعِدَّتْ لِلْكَافِرِينَ﴾ [البقرة: ٢٤]، والتقرير كما سبق.

ومنع أبو هاشم والقاضي عبد الجبار من وجودهما الآن، وإلّا لكانتا هالكيتين، لقوله تعالى: ﴿كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ﴾ [القصص: ٨٨]، لكن الثاني باطل، لقوله تعالى: ﴿أَكُلُّهَا دَائِمٌ وَظُلُّهَا﴾ [الرعد: ٣٥].

والجواب: تقدّم معنى الهلاك. سلمنا أنّ المراد العدم، لكنّه مخصوص، جمعاً بين الأدلّة. سلمنا لكن دوام الأكل ممنوع الظاهر، لأنّ المأكول يفنى بالأكل ضرورة، بل المراد أنّه كلّما فنى شيء منها حدث عقبيه مثله، فلا ينافي ذلك عدم الجنة طرفة عين.

\* \* \*

### ١٣١ - الجهمية:

الإيضاح/ الفضل بن شاذان (ت ٢٦٠هـ):

[[ص ٤]] أقاويل الجهمية:

فمنهم الجهمية الذين يقولون: إنّ الله لا في السماء ولا في الأرض ولا بينهما، / [[ص ٥]] ولا أين ولا حيث [ولا حدّاً] ولا طول ولا قصر ولا عرض ولا نهاية، ويقولون: إنّّه هواء، فهو عندهم داخل معهم في كلّ شيء لا كدخول الشيء في الشيء وخارج من كلّ شيء لا كخروج الشيء من الشيء، فهو عندهم داخل فيهم وفي كلّ ذي روح على معناهم الذي وصفوا وتوهّموا، فيجب عليهم عند أنفسهم كما يوجبون على الناس أن يعبدوا ما هو فيهم وما في كلّ ذي روح من الهواء.

ولا يقرّون بمنكر ولا نكير ولا بعذاب القبر ولا بميزان ولا صراط، ويقولون: إذا قمت تُصليّ فلا تتوهّم شيئاً؛ فإنّ توهّم شيئاً فقد كفرت، ويقولون في الجملة ليس كمثل شيء ثمّ يصفونه بصفة العدم وصفة لا شيء، ويقولون: لا يزول ولا يتحرّك ولا يتكلّم ولا يأمر ولا ينهى [إنّها يخلق خلقاً يتكلّم ويأمر وينهى]، فهو (جلّ ثناؤه) عندهم بمنزلة الموات، ويزعمون أنّهم يكفرون

/ [[ص ١٢٤]] وهو ضعيف، لأن التساوي في المتعلق بالمعلوم لا يستلزم التساوي في الماهية، لأنها نسبة خارجة عن الماهية، وإذا حصل زائد عند الاجتماع لم يحصل انتفاء التركيب عنه، لعوده في كل مركب، ولا يلزم من انقسام المحل انقسام الحال، كما يذهبون إليه في الوحدة والنقطة وغيرهما. ونمنع انقسام الجسم إلى ما لا يتناهي.

وأما العقل فاستدلوا عليه: بأنه تعالى بسيط، لا يصدر عنه أكثر من واحد، ولا يجوز أن يكون جسماً لتركبه، ولا مادة لا متناع كون القابل فاعلاً، ولا صورةً وإلا كانت مستغنيةً في فاعليتها عن المادة، فتكون مستغنيةً في وجودها عنها، ولا نفساً وإلا لاستغنت عن البدن.

وهو ضعيف، لإمكان صدور أكثر من واحد عن البسيط على ما تقدم. ثم هذا في الموجب، أما المختار فلا. ونمنع تركب الجسم. وقد أبطلنا الهيولي. والقابل جاز أن يكون فاعلاً كما تقدم. سلمنا، لكن بالاستقبال أو مطلقاً ممنوع، وكذا الصورة جاز أن تكون متوسطة بذاتها، وكذا النفس.

(ب) لِمَا أبطلنا دليل النفس الناطقة ولم يبق برهان على استحالتها بقي القول بالجواز، فإن قلنا بها فالإنسان المكلف هو هي، وإلا فهو أجزاء أصلية في هذا البدن لا يتطرق إليها التغيير ولا الفناء، باقية من أول العمر إلى آخره. والتغذية والتنمية والتحلل في الأجزاء الفاضلة.

/ [[ص ١٢٥]] (ج) اختلف مثنو النفس في أنها واحدة بالنوع، أو لا. فبعضهم على الأول، لاتفاقها في حد. وهو ضعيف، إذ التحديد راجع إلى التصور. وبعضهم على الثاني، لاختلافها في الذكاء والرحمة وضدهما، ولا يلزم من اختلاف الصفات اختلاف الماهية.

(د) النفس إن قلنا بها فهي حادثة. وعليه أكثر الأوائل، لأن الأبدان حادثة بالضرورة، فلو كانت سابقةً عليها لكانت إما واحدة، أو كثيرة، والقسمان باطلان. أما الأول، فلأنها إن بقيت واحدة بعد التعلق أُنحِت الأشخاص البشرية بالشخص، وهو باطل بالضرورة، وإن تكثرت كانت جسماً، إذ المنقسم هو الجسم. وأما الثاني، فلانمتاع تكثرها بالذاتيات واللوازم، لاتفاقها في النوع. وبالعوارض، لأن اختصاص بعض جزئيات النوع بعارض دون غيره إنما هو بسبب المادة، ومادة النفس البدن، فقبله لا مادة.

بالذي قال لموسى ﴿إِنِّي أَنَا رَبُّكَ﴾ [طه: ١٢]، فلا يعبدونه، ولا يعبدون الذي قال لموسى: ﴿إِنِّي أَنَا اللَّهُ رَبُّ الْعَالَمِينَ﴾ [القصص: ٣٠]، والذي قال لموسى: ﴿إِنِّي أَنَا اللَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا أَنَا فَاعْبُدْنِي﴾ [طه: ١٤] ويكفرون بعبادة الذي كلم موسى تكليماً، ويقولون: ليس هو فوق كل شيء ولا هو تحت كل شيء، ويقولون: بسطك يديك في الدعاء إلى السماء كبسطك أيهما إلى الأرض.

\*\*\*

## ١٣٢ - جهنم:

التبيان (ج ٨) / الشيخ الطوسي (ت ٤٦٠هـ):

[[ص ٣٦٣]] واستدل قوم بذلك [أي بقوله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ لَعَنَ الْكَافِرِينَ وَأَعَدَّ لَهُمْ سَعِيرًا﴾ ٦٥] خَالِدِينَ فِيهَا أَبَدًا لَا يَجِدُونَ وِلْيًا وَلَا نَصِيرًا ﴿٦٥﴾ [الأحزاب: ٦٥ و ٦٦] على النار أنها مخلوقة الآن، لأن ما لا يكون مخلوقاً لا يكون معداً. وهذا ضعيف، لأنه يجوز أن يكون المراد أن الجنة والنار معدتان في الحكم كائنتان لا محالة، فلا يمكن الاعتدال على ذلك.

\*\*\*

## ١٣٣ - الجواهر المجردة:

تسليك النفس / العلامة الحلي (ت ٧٢٦هـ):

/ [[ص ١٢٣]] الفصل الثالث: في أحكام الجواهر المجردة: وفيه [عشرة] مباحث:

(الف) نفاها أكثر المتكلمين، وإلا لشاركت واجب الوجود تعالى في ذاته. وهو غلط، فإن المساواة في الصفات الثبوتية لا تقتضي المساواة في الذات فكيف السلبية؟

نعم أدلة ثبوتها ضعيفة.

أما النفس، فاستدلوا على ثبوتها: بأن هنا معلومات غير منقسمة كواجب الوجود والوحدة والنقطة، فالعلم بها غير منقسم، وإلا فجزؤه إما أن يكون علماً بكل المعلوم فيتساوى الجزء والكل في الحقيقة، أو ببعضه فينقسم البسيط. أو لا يكون علماً، فعند الاجتماع إن لم يحصل زائد، فالعلم غير علم. أو يحصل، فيكون هو العلم. فالتركيب في فاعله أو قابله لا فيه. فمحل العلم غير منقسم، وإلا فإن قام بكل جزء منه جزء من العلم انقسم وقد فرضناه غير منقسم، وإن قام ببعض الأجزاء نقلنا الكلام فيه. وإن لم يبق شيء منه لم يكن محلاً. فكل جسم وجسماني منقسم. فمحل العلم الذي هو النفس شيء مجرد.

للقوى التي لا يُدرك المعاني، وللنفس التي لا تُدرك الجزئيات بذاتها. ويبطل: بأنَّ العداوة المتعلقة بهذا الشخص لا تُعقل إلاَّ متعلّقة به، فالمدرك لها واحد.

والحافضة، وهي خزانة الوهم، ويُسمّى متذكّرة، لقوّتها على الاسترجاع بعد الغيوبة، والكلام فيه كالخيال.

(ط) أثبت الأوائل للنفس النباتية ثلاث قوى:

الغاذية، وهي قوّة حالة في المغتذي، تحيل الغذاء إلى مشابيه ليخلف بدل ما يتحلّل.

والنامية، وهي التي تزيد في أقطار الجسم على تناسب طبيعي ليلبغ إلى تمام النشو.

والمولدة، وهي التي تفصل جزءاً من فضل الهضم الأخير للمغتذي وتودعه قوّة من مشيجه.

فالغاذية تخدّمها أربع قوى: الجاذبة للغذاء، والماسكة له حتّى تهضمه، الهاضمة، والدافعة.

/ [[ص ١٢٨]] وفعل الغاذية يتمُّ بأُمور ثلاثة: تحصيل الخلط المشابه للمغتذي بالقوّة، وتصويره جزءاً للعضو، وتشبيهه به في قوامه ولونه، فإذا انتقصت الرطوبة الغريزية بعد سنّ الوقوف انحلت، فانطفت الحرارة الغريزية وبطل عملها.

ويشكل: بأنَّ المحتاج إلى البدل ليس مجموع الزائل والباقي، لأنّه غير موجود بعد زوال الزائل، ولا الزائل وحده، ولا مجموع الباقي والآتي، ولا الآتي، بل إنَّ كان فالباقي، وهو مساوٍ للآتي، فلا يصحُّ احتياجه إليه. ولأنَّ مداخلة الغذاء توجب التفريق الموجب للألم. وأمّا الباقي فلا بدّ من بقاء شيء فيه، وليس الصورة ولا المادّة، لأنَّ البدن دائماً في التحلّل، وليس البعض أولى من الباقي، فيكون النموُّ إحدائاً.

وأما المصوِّرة، فالضرورة حاكمة بإسناد التشكُّلات مختلفة والأعضاء الغريبة إلى فاعل مختار، لا إلى قوّة لا حسّ لها ولا إدراك.

(ي) الملائكة والجنُّ والشياطين أجسام لطيفة قادرة على التشكُّلات المختلفة. وأثبت الأوائل النفوس الفلكية مجردات هي الملائكة. وأنكر أوائل المعتزلة الجنّ، لأنّها إنَّ كانت لطيفة لم تكن قادرة على شيء من الأفعال، وإنَّ كانت كثيفةً وجب أن نشاهدها. ويُحتمل أن تكون لطيفة بمعنى الشفافية.

(هـ) التناسخ باطل. أمّا عندنا فظاهر، لحدوث النفس إنَّ أثبتناها. وأمّا [عند] أكثر الأوائل، فلأنَّ الحادث ينتهي إلى مبدأ قديم عامّ الفيض، والحادث إنَّما هو بواسطة استعداد القابل، وقابل النفس البدن، فحدوثه يوجب فيضان نفس متعلّقة به، فلو انتقلت إليه نفس أخرى اجتمع نفسان على بدن واحد، وهو محال.

(و) عند الأوائل النفس لا تفتنى بفناء البدن، وإلّا لكان إمكان العدم مفتقراً إلى المحلّ، وليس هو النفس، لامتناع كون الشيء محلاً لإمكان / [[ص ١٢٦]] عدمه، لوجوب اجتماع القابل والمقبول، فلا بدّ من شيء آخر هو المادّة، فتكون مادّية، فتكون جسماً. ونمنع افتقار الإمكان إلى محلّ. سلّمنا، لكنّ القبول صفة القابل فلا محلّ في غيره، وإلّا لزم نفي الإمكان مطلقاً. ولا يلزم من كونها مادّية كونها جسماً، خصوصاً وعندكم أنّها مندرجة تحت جنس الجوهر، فتكون لها فصل، فتكون مركّبة.

(ز) النفس تُدرك الكليّات بذاتها، أمّا الجزئيات فممنع الأوائل منه إلاَّ بواسطة القوى الجسمانية، فإنّا إذا تخيلنا مربعاً مجنّحاً بمربعين فلا بدّ من مائر بينهما، وليس بالذاتيات واللوازم لتساويهما نوعاً ولا بالعوارض، وليس في الخارج لفرضهما ذهنيّتين، فليس إلاَّ مغايرة المحلّين ذهنياً. ونمنع الحصر.

(ح) أثبت الأوائل قوى حسّاسة باطنة، وهي خمس:

الحسّ المشترك، وهي قوّة مرتّبة في مقدّم البطن الأوّل من الدماغ، يُؤدّي إليها جميع الحواسّ ما أدركته، للحكم بأنَّ صاحب هذا اللون هو صاحب هذا الطعام. فلولا وحدة القوّة لما أمكن هذا الحكم. ويبطل: بأنَّ الحكم للنفس باعتبار الحواسّ. ويُنتقض بالحكم بالكليّ على الجزئيّ.

والخيال، وهو خزانة الحسّ المشترك، وهو حافظ لا مدرك، للمغايرة بين الحافظ والقابل، كالماء ولا يوجب الكليّة. ثمّ الحفظ لا بدّ فيه من القبول فيتّصف بهما القوّة الواحدة.

والمتخيّلة، وتُسمّى المفكّرة لكن باعتبارين، وشأنها التركيب / [[ص ١٢٧]] والتحليل. وليس ذلك للقوى المدركة، لأنَّ الواحد لا يكون علّة لأمرين. ويبطل: بأنَّ التصرف يستدعي العلم. والوهميّة وهي مدركة المعاني الجزئية، كالصداقة والعداوة الجزئيتين. وأكثر الأفعال البشرية مستندة إليها، وهي مغايرة

## ١٣٤ - الجوهر:

النكت الاعتقاديّة/ الشيخ المفيد (ت ٤١٣ هـ):

[[ص ١٧]] فإن قيل: ما حدُّ الجوهر وما حدُّ العرض؟

فالجواب: الجوهر هو المتحيّز، والعرض هو الحال في المتحيّز.

فإن قيل: ما حدُّ المتحيّز؟ فالجواب: المتحيّز هو الحاصل في

حيّز بحيث يشار إليه إشارة حسّيّة بأنّه هنا أو هناك لذاته.

فإن قيل: ما حدُّ الحيّز؟ فالجواب: الحيّز والمكان عبارة عن

البعد المفطور الذي تشغله الأجسام بالحصول فيه.

فإن قيل: كم أقسام الجوهر؟ فالجواب: أربعة: الجوهر الفرد

والخطُّ والسطح والجسم.

/ [[ص ١٨]] فإن قيل: ما حدُّ كلّ واحد من هذه الأربعة؟

فالجواب: حدُّ الجوهر الفرد هو المتحيّز الذي لا يقبل القسمة في

جهة من الجهات، وحدُّ الخطُّ هو المتحيّز الذي يقبل القسمة في

الطول خاصّة، وحدُّ السطح هو المتحيّز الذي يقبل القسمة في

الطول والعرض خاصّة، وحدُّ الجسم هو المتحيّز الذي يقبل

القسمة في الطول والعرض والعمق.

فإن قيل: ما الدليل على حدوث الجواهر؟ فالجواب: الدليل

على ذلك أنّها لا تخلو عن الحوادث، وكلُّ ما لا يخلو عن الحوادث

فهو حادث.

فإن قيل: ما تعنون بالحوادث؟ فالجواب: أربعة أشياء: الحركة

والسكون والاجتماع والافتراق.

فإن قيل: ما حدُّ كلّ واحد من هذه الأربعة؟ فالجواب: حدُّ

الحركة حصول جوهر في مكان عقيب مكان آخر، وحدُّ السكون

حصول جوهر في مكان واحد أكثر من زمان واحد، وحدُّ

الاجتماع حصول جوهرين في مكانين بحيث لا يمكن أن

يتخلّلها ثالث، وحدُّ الافتراق حصول جوهرين في مكانين

بحيث يمكن أن يتخلّلها ثالث.

فإن قيل: ما الدليل على أنّ هذه الأمور الأربعة حادثّة؟

/ [[ص ١٩]] فالجواب: الدليل على ذلك أنّها تُعدّم والقديم لا

يُعدّم فتكون حادثّة.

فإن قيل: ما الدليل على أنّ الجوهر لا يخلو عن هذه الحوادث؟

فالجواب: الدليل على ذلك أنّ الجوهر لا بدّ له من مكان، فإن كان لا بثباً

فيه كان ساكناً، وإن كان منتقلاً عنه كان متحرّكاً، وإذا نسب إلى جوهر

آخر فإنّ أمكن أن يتخلّلها ثالث فهو الافتراق وإلّا فهو الاجتماع.

فإن قيل: ما الدليل على حدوث باقي الأعراض؟ فالجواب:

الدليل على ذلك أنّها تفتقر إلى الجواهر الحادثّة، والمفتقر إلى

الحادث حادث.

\* \* \*

النكت في مقدّمات الأصول/ الشيخ المفيد (ت ٤١٣ هـ):

[[ص ٢٨]] [[٣٤]] فإن قال: ما الجوهر؟ فقل: هو ما تألّف

منه الأجسام.

\* \* \*

الحكايات في مخالفة المعتزلة/ الشيخ المفيد (ت ٤١٣ هـ):

[[ص ٥٩]] وقالوا - بأجمعهم -: إنّ جواهر العالم وأعراضه

لم تكن حقائقها بالله تعالى (ولا بفاعل البتّة)، لأنّ الجوهر جوهر

في العدم، كما هو جوهر في الوجود، وكذلك العرض.

ثمّ قالوا: إنّ الله خلق الجوهر، وأحدث عينه، وأوجده بعد

العدم.

/ [[ص ٦٠]] فقل لهم: ما معنى (خلقه) (وهو قبل أن يخلقه

جوهر كما هو حين خلقه)؟!

قالوا: معنى ذلك (أوجده)!

قل لهم: ما معنى قولكم: (أوجده) وهو قبل الوجود جوهر،

كما هو في حال الوجود؟!

قالوا: معنى ذلك أنّه أحدثه وأخرجه من العدم إلى الوجود.

قل لهم: هذه العبارة مثل الأوتلين ومعناها معناهما، فما

الفائدة في قولكم: (أحدثه، وأخرجه (من العدم إلى الوجود))؟!

وهو قبل الإحداث والإخراج جوهر، كما هو في حال الإحداث

والإخراج؟!

فلم يأتوا بمعنى يُعقل في جميع ذلك، ولم يزدوا على العبارات،

والانتقال من (حالة إلى حالة) أخرى، نزوحاً من الانقطاع!

ولم يفهم عنهم معنى معقول في (الخلق) و(الإحداث)

/ [[ص ٦١]] و(الاختراع) مع مذهبهم في الجواهر والأعراض!

وأصحاب برقلس ومن دان بالهيوولي وقدم الطبيعة أعذر من

هؤلاء القوم، إنّ كان لهم عذر!

ولا عذر للجميع فيما ارتكبه من الضلال، لأنّهم يقولون: إنّ

الهيوولي هو أصل العالم، وإنّه لم يزل قديماً، وإنّ الله تعالى محدث له

كما يحدث الصائغ من السبيكة خاتماً، والناسج من الغزل ثوباً،

والنجّار من الشجرة لوحاً.

/ [[ص ٦٢]] فأضافوا إلى الصانع الأعيان، لصنعه ما أحدث فيها من التغيرات.

والبصريون من المعتزلة، ومن وافقهم فيما ذكرناه، أضافوا إلى الفاعل الجواهر والأعراض، ولم يُحصّلوا في باب الإضافة معنى يتعلّق به.

ومن تأمل (قول هذا الفريق علم: أنه) قول أصحاب الهيولي، في معنى قدم أصل العالم، بعينه، وإن فارق أهله في العبارة التي يلحقها الخلل، ويسلم أولئك منه، ومن المناقضات، لكشفهم القناع، ومجمعة هؤلاء للتمويهات.

\* \* \*

أوائل المقالات / الشيخ المفيد (ت ٤١٣هـ):

[[ص ٩٥]] ٨٢ - القول في الجواهر:

الجواهر عندي هي الأجزاء التي تتألف منها الأجسام، ولا يجوز على كلّ واحد في نفسه الانقسام، وعلى هذا القول أهل التوحيد كافة سوى شذاذ من أهل الاعتزال ويخالف فيه الملحدون ومن المنتمين إلى الموحّدين إبراهيم بن سيار النظام.

٨٣ - القول في الجواهر أهي متجانسة أم بينها اختلاف؟

وأقول: إن الجواهر كلّها متجانسة، وإنما تختلف بما يختلف في نفسه من الأعراض، وعلى هذا القول جمهور الموحّدين.

/ [[ص ٩٦]] ٨٤ - القول في الجواهر، أها مساحة في نفسها

وأقدار؟

أقول: إن الجوهر له قدر في نفسه وحجم من أجله كان له حيّز في الوجود، وبه فارق معنى ما خرج عن حقيقته، وعلى هذا القول أكثر أهل التوحيد.

٨٥ - القول في حيّز الجواهر والأكوان:

وأقول: إن كلّ جوهر فله حيّز في الوجود، وإنه لا يخلو عن عرض يكون به في بعض المحاذيات أو ما يُقدّره تقدير ذلك، وهذا العرض يُسمّى بعض المتكلمين كوناً، وعلى هذا القول أكثر أهل التوحيد.

٨٦ - القول في الجواهر وما يلزمها من الأعراض:

أقول: إن كلّ عرض يصحّ حلوله في الجوهر ويكون الجوهر محتملاً لوجوده، فإنّه لا يخلو منه أو ممّا يعاقبه من الأعراض، وهذا مذهب أبي القاسم البلخي وأبي عليّ الجبائي ومن قبلهما أكثر المتكلمين، وخالف فيه عبد السلام بن محمّد الجبائي وأجاز خلوّ

الجواهر من الألوان والطعوم والأرايح ونحو ذلك من الأعراض.

٨٧ - القول في بقاء الجواهر:

أقول: إن الجواهر ممّا يصحّ عليها البقاء وإنّها توجد أوقاتاً كثيرة ولا تفتنى / [[ص ٩٧]] من العالم إلا بارتفاع البقاء عنها، وعلى هذه الجملة أكثر الموحّدين وإليها يذهب أبو القاسم البلخي ويخالف فيما ذكرناه من سبب فنائها، والجبائي وابنه وبنو نوبخت من الإمامية ومن سلك سبيلهم في هذا المقام، وإبراهيم النظام يخالف الجميع ويزعم أن الله تعالى يجدد الأجسام ويحدثها حالاً فحالاً.

٨٨ - القول في الجواهر هل تحتاج إلى مكان؟

أقول: إنّه لا حاجة للجواهر إلى الأماكن من حيث كانت جواهر إلا أن تتحرّك أو تسكن فلا بدّ لها في الحركة والسكون من المكان وعلى غنائها عن المكان كافة الموحّدين، وفي حاجتها إليه عند الحركة والسكون جمهورهم، ويخالف في ذلك الجبائي وابنه عبد السلام.

٨٩ - القول في الأجسام:

أقول: إن الأجسام هي الجواهر المتألّفة طولاً وعرضاً وعمقاً، وأقلّ ما تتألّف منه الأجسام ثمانية أجزاء، اثنان منها أحدهما فوق صاحبه طولاً، واثنان يليان هذين الاثنتين من جهة اليمين أو الشمال يصير بذلك عرضاً، وأربعة تلقاء هذه الأربعة فيحصل بذلك عمق، وعلى هذا القول جماعة من المتكلمين.

وقد زعم قوم أن الجسم يتألّف من ستّة أجزاء، وقال آخرون: إنّه يتألّف من أربعة أجزاء، وذهب قوم إلى أن حقيقة الجسم هو المؤلّف وقد يكون ذلك من جزئين، فالأجسام من نوع ما يبقى، وقد ذكرت ذلك في الجواهر المنفردة و/ [[ص ٩٨]] التأليف عندي وسائر الأعراض لا تبقى. وهذا مذهب أبي القاسم البلخي وجماعة قبله من البغداديين، ولم يخالف في بقاء الأجسام أحد من أهل التوحيد سوى النظام فإنّه زعم أنّها تتجدّد حالاً بعد حال.

\* \* \*

الحدود والحقائق / السيّد المرتضى (ت ٤٣٦هـ):

[[ص ٧٢٨]] ٣ - حدّ الجوهر هو ما وجب له التحيّر متى

وُجد.

\* \* \*



إليه من أجلها، وهي حدوثه مع جواز ألا يحدث. وذلك يُؤدِّي إلى إثبات ما لا نهاية له من إثبات الحوادث، وهو مستحيل.

وهذا الدليل يُعترض بمثال المسألة الأولى، لأنَّه يمتنع أن يكون حدوث بعض المحدثات لعلَّة حدوث البعض الآخر بالفاعل.

وقولهم: إنَّهما إذا اشتركا في كيفية الاستحقاق لم يجز أن يقتضي أحدهما أمراً والآخر سواه. باطل، لأنَّ المشاركة في كيفية الاستحقاق جواز الحدوث يمنع من استناد الصفة إلى النفس، وإذا بطل استنادها إلى النفس لم يمتنع انقساماً يستند إليه، فيكون في بعض الذوات بالفاعل وفي بعض بالعلَّة.

وهذا أمر متلبس لا سبيل إلى العلَّة، بل الشكُّ في ذلك والتجوز هو الواجب / [[ص ٣٤٣]] إلى أن يدلَّ دليل.

\* \* \*

جوابات المسائل السَّالِية / السَّيد المرتضى (ت ٤٣٦هـ):

[[ص ٢٩٦]] المسألة الأولى: ما المانع من كون الجوهر جوهرًا بالفاعل وجواز بينوته ممَّا بان منه بكونه جوهرًا وإن كان بالفاعل. فإن قيل: لو كان جوهرًا بالفاعل لصحَّ أن يجعله الفاعل جوهرًا سوادًا، لأنَّه لا مانع من ذلك / [[ص ٢٩٧]] من تضادِّ ولا ما يجري مجراه، وإذا صحَّ ذلك وطرى البياض فلا يخلو من أن ينفي السواد أو لا ينفيه، فإن نفاه لم يخل من حيث كان جوهرًا أن ينتفي بالسواد أو لا ينتفي، وقد علمنا أنَّه لا بدَّ من نفي السواد البياض لاستحالة اجتماع الصفتين، ولا يجوز نفي البياض للجوهر فيؤدِّي ذلك إلى كون هذه الذات معدومة موجودة، فقد يمكن أن يقال: إنَّ جعله الجوهر جوهرًا سوادًا لا مانع من ذلك من تضادِّ ولا ما يجري مجراه، وإذا صحَّ ذلك وطراً البياض فلا يخلو من أن ينفي السواد أو لا ينفيه، فإن نفاه لم يخل من حيث كان جوهرًا أن ينتفي بالسواد أو لا ينتفي، وقد علمنا أنَّه لا بدَّ من نفي السواد البياض لاستحالة اجتماع الصفتين، ولا يجوز نفي البياض للجوهر فيؤدِّي ذلك إلى كون هذه الذات معدومة موجودة مستحيل، لأنَّه إذا جعله جوهرًا فهو متحيِّز وإذا جعله سوادًا فهو غير متحيِّز فيؤدِّي إلى كون الذات الواحدة متحيِّزة غير متحيِّزة في حال واحدة، وهذا يجري مجرى التضادِّ.

وقد يمكن هذا القائل أن يقول لنا: أنتم عندكم أن كون الفعل حسنًا وقبيحًا بالفاعل، ومع ذلك فلا يمكن كون الفعل الواحد حسنًا وقبيحًا، ولا تضادَّ هناك ولا ما يجري مجراه، وكذلك أيضاً

الرسائل (ج ٣) / (أجوبة مسائل متفرقة) / السَّيد المرتضى

(ت ٤٣٦هـ):

[[ص ١٥٠]] المسألة الثانية من المسائل التي وردت على الأجل المرتضى علم الهدى (قدَّس الله روحه): إذا كان الجوهر في عدمه جوهر منها الذي فعل محدثه، وهل صفة الوجود والإحداث شيء غير نفسه؟ فإن كانت شيئاً لزمكم أن يكون في عدمها كذلك، وإن لم يكن شيئاً فقد حصلنا على أن الفاعل في الحقيقة لم يفعل شيئاً.

/ [[ص ١٥١]] وقد قال أصحاب هذه المسألة: إن أمرم فيها يؤل إلى قول المجبِّرة، لزمكم أن الجوهر لم يكن جوهرًا بفاعله ولا صار شيئاً يضايقه وإنَّها وجوه، فإذا سألناكم عن إيجادها وهل هو نفس الجوهر أم شيء غيره لم نسمع في ذلك إلا ما ادَّعته المجبِّرة في الكسب.

الجواب - وبالله التوفيق - اعلم أن قولنا: (جوهر) عبارة عمَّا

يجب له التحيُّز إذا وُجِدَتْ، لأنَّ الذوات على ضربين:

منها ما يجب متى وُجِدَ أن يكون متحيِّزاً.

ومنها ما يستحيل فيه التحيُّز مع الوجود، كالأعراض والقديم تعالى، فعبرنا عن القسم الأوَّل بعبارة مفيدة، وهي قولنا: (جوهر).

وإنَّما قلنا: إنَّ الجوهر لا بدَّ أن يكون في حال عده [ظ: عدمه]

جوهرًا، لأنَّه لا بدَّ أن يكون في حال عدمه على حال يجب لأجلها التحيُّز متى وجد، ولهذا قلنا: (إنَّه جوهر لنفسه وجنسه).

والدليل على ذلك أنَّه لا يخلو أن يكون المتحيِّز في الوجود ممَّا

يجب له هذه الصفة، ولا يجوز عليه خلافها ولا المتبدل بها، وأن يكون الأمر بخلاف ذلك.

فإن كان الأمر على الأوَّل، فلا بدَّ من اختصاصه في حال

العدم بصفة يجب معها لها هذا الحكم عند الوجود ممَّا [خ ل: حتَّى] يستحيل عليه هذا الحكم عند الوجود، وأضفنا تلك الصفة

إلى النفس، لأنَّ ...

\* \* \*

الرسائل (ج ٤) / (مسائل شتى) / السَّيد المرتضى (ت ٤٣٦هـ):

[[ص ٣٤٢]] مسألة: ومَّا استدُّوا بها على أن الجوهر لا

يكون محدثًا، بمعنى أن ذلك لو وجب فيه لكان المعنى الذي يحتاج إليه في حدوثه يفتقر إلى معنى، لمشاركته له في العلَّة التي احتاج

ونعلم أيضاً البعث والنشور والقيامة والجنة والنار وكل ذلك معدوم ولم يمنع عدمه من تعلّق العلم به.

فأمّا الذي يدلُّ على أنّ ما وُجِدَ متحيّز لا يجوز أن يوجد وهو غير متحيّز أن تحيُّزه الحاصل له بعد أن لم يكن حاصلًا لا يخلو من أن يكون إنّما حصل لوجوده أو لحدوثه أو لحدوثه على وجه أو لعدمه أو لعدم معنى أو لوجود معنى أو بالفاعل أو لنفسه أو لما هو عليه في نفسه.

ولا يجوز أن يكون متحيّزاً لوجوده، لأنّ ذلك يوجب أنّ كلّ ما شاركه في الوجود متحيّز، وبمثل ذلك يبطل أن يكون متحيّزاً لحدوثه.

فأمّا حدوثه على وجه فالذي يُبطله أنّه لا وجه يشار إليه من وجوه الحدوث تقتضي كونه بهذه الصفة، ولأنّه كان لا يتمتع حدوثه على وجه آخر فلا يكون متحيّزاً، وإذا كان لا بدّ من أن يتميّز في الوجود بصفة، فيجب أن يكون متى وُجِدَ على وجه ولم يكن متحيّزاً أن يكون بصفة جنس آخر، لعدم التنافي بين الصفتين، فجائز أن يكون على الصفتين معاً لحدوثه على الوجهين معاً، وسبب فيهما يأتي من كلامنا أنّ المتحيّز لا يجوز أن يكون بصفة جنسين ولا يجوز أن يكون متحيّزاً لعدمه، لأنّ العدم / [[ص ٢٩٩]] يحيل التحيُّز فكيف يوجب؟

ولا يجوز أن يكون متحيّز العدم معنى، لأنّ المعدوم لا يُخصَّص وهذا حكم متخصّص، وأيضاً فقد علمنا أنّ الجوهر لا يجوز أن يكون في جهة من الجهات لعدم معنى، والعلة في ذلك أنّ المعدوم لا يؤثّر في غيره ويكون به على صفة من الصفات، وهذا قائم في التحيُّز.

ولا يجوز أن يكون متحيّزاً لوجود معنى، لأنّ ذلك المعنى إذا كان موجباً له صفة فلا بدّ من اختصاصه به والاختصاص بينهما لا بدّ من أن يكون إمّا بالحلل أو المجاورة، وكلّ واحد من الأمرين يوجب تقدّم التحيُّز.

وأيضاً فلو كان متحيّزاً لمعنى لكان القول في ذلك المعنى كالقول فيه، لأنّ ذلك المعنى لا بدّ من أن يستحقّ صفة تقتضي إيجابه تحيُّز الجوهر، فلا يخلو من أن يكون استحقّها بمعنى أيضاً أو لنفسه، فإنّ كان الأوّل أدّى إلى إحداث ما لا نهاية له من المعاني، وإنّ كان الثاني فيجب أيضاً أن يكون التحيُّز مستحقاً على هذا الوجه، لأنّ كَيْفِيَّة الاستحقاق واحدة.

الخبر والأمر إنّما كانا خبراً وأمرًا بالإرادة ولا تضادّ بين الإرادتين ولا ما يجري مجراه، ومع ذلك لا يمكن جعل الصيغة الواحدة خبراً وأمرًا في حال واحدة. على أنّه له أن يقول: لو سلّمت صحّة جعله جوهرًا سواداً ومعناه أن يجعل الذاتين ذاتاً واحدة وليس معناه أن يجعل ذاتاً على صفتين، وإنّ كان المراد الأوّل فإنّه إذا طرأ البياض فنفي الذات فأيّ شيء يتصوّر موجوداً بعد ذلك؟ وإنّ كان المراد الثاني فإنّه إذا انتفت الذات فالصفات تبع لها كما تنتفي صفات الحيّ عند انتفاء ذاته، وليس مرادهم هذا غير أنّ هذا هو المتصوّر لا الأوّل، فلينعّم ببيان ذلك.

الجواب - وبالله التوفيق -: اعلم أنّ الجوهر لا بدّ من أن يكون في حال عدمه على صفة توجب إذا وُجِدَ كونه متحيّزاً، وكذلك كلّ جنس من الأجناس لا بدّ من كونه وهو معدوم على صفة تقتضي بشرط الوجود الصفات التي تتجدّد له عند الوجود من تعلّق بغيره إن كان ممّا يتعلّق أو غير ذلك من الصفات، والذي يدلُّ على ما قلناه أنّ الجوهر قد ثبت تحيُّزه عند وجوده / [[ص ٢٩٨]] وأنّ التحيُّز يجب له بشرط الوجود دون غيره من الأجناس، فلا بدّ من كونه في الحال على صفة تقتضي هذا الحكم له وجرى مجرى ذاتين يصحّ من أحديهما الفعل ولا يصحّ من الأخرى في أنّه لا بدّ من اختصاص من صحّ الفعل منها بصفة ليست للأخرى، ولا يجوز أن تكون هذه الصفة منتظرة والحكم حاصل في الحال فبان أنّه لا بدّ في حال العدم من حصول صفة تقتضي ما ذكرناه.

فإن قيل: كلامكم كلّه مبنيّ على ما أنتم له مدّعون، وهو غير مسلّم لكم، لأنكم أشرتم إلى الجوهر قبل وجوده فقلت: يجب أن يكون متحيّزاً متى وُجِدَ، والمعدوم ليس بمعلوم ولا مشار إليه، ثمّ لو سلّم أنّه معلوم لله تعالى فما الدليل على أنّه يتحيّز متى وُجِدَ؟ وقد كان يجوز أن يوجد فلا يكون متحيّزاً، لأنّه عند مخالفكم يتحيّز بالفاعل، وكذلك سائر الأجناس إنّما تكون على ما هي عليه بالفاعل.

قلنا: قد ثبت أنّ المعدوم يصحّ العلم به، وأنّ عدمه لا يمنع من تناول العلم له بالأدلة الصحيحة، وقد بيّنا ذلك في مواضع كثيرة من كتّابنا واستقصيناه وأبطلنا الشبهة العارضة فيه، ونحن نعلم ضرورة أنّ الصوت بعد عدمه نعلمه وإنّ كنّا لا ندرّكه في الحال، وإنّا نعلم كلام غيرنا وإنّ مضى وانقضى وما فعلنا بالأمس،

أن تكون سواداً من غير أن تكون متحيّزة وأن تكون متحيّزة من غير أن تكون سواداً.

فإن قيل: الأمر وإن كان على ما ذكرتم من أن إحدى الصفتين لا تحتاج إلى الأخرى كحاجة العلم إلى الحياة فإن كونها متحيّزة سواداً تحتاج إلى وجودها، فإذا طرأ ضدُّ السواد فانتفت الذات من حيث كانت سواداً وخرجت عن الوجود وجب خروجها عن التحيز أيضاً لانتفاء الوجود الذي تحتاج إليه كلا الصفتين.

قلنا: الذات إذا فرضنا كونها على هاتين الصفتين فهي من حيث كانت على كلّ واحدة منهما يصحُّ بقاؤها واستمرار الصفة لها إلى أن يطرأ ما ينافي هذه الصفة، فإذا طرأ بياض على ما فرضناه فإنها حصل ما ينافي السواد وبضائه دون ما ينافي التحيز، فقد حصل في هذه الذات وجهان: أحدهما يقتضي الانتفاء والآخر يقتضي الاستمرار، فيجب أن تكون موجودة معدومة، لأنها ليس بأن تنتفي لأجل الموجب للانتفاء بأولى من أن تستمرَّ لأجل الوجه المقتضي للاستمرار.

فإن قيل: ألا كانت بالانتفاء أولى لأنَّ الوجه المقتضي للانتفاء طارئٌ وما يقتضي الاستمرار باقٍ، والطارئ أولى بالتأثير من الباقي كما تقولون في انتفاء الضدِّ بضده.

قلنا: إنَّما ترجَّح الطرؤ على البقاء في التأثير في الموضع الذي تقابل فيه صفة كلِّ واحد من الضدِّين لصفة صاحبه وترجَّح حكم الطرؤ فيكون بالوجود أحقَّ، وما / [[ص ٣٠١]] نحن فيه بخلاف ذلك، لأنَّ الذات إذا كانت متحيّزة سواداً ففيها وجهان يقتضي كلِّ واحد منهما استمرار وجودها، والبياض الطارئ الذي فرضناه إنَّما قابل إحدى الصفتين دون الأخرى، وإذا كان يجب أن يترجَّح طرؤه لو لم تكن هذه الذات ممَّا يقتضي استمرار وجودها إلا هذا الوجه الواحد الذي قابله بصفته وترجَّح عليه بطرؤه، فأما إذا كان هناك وجه آخر لا مقابلة بينه وبين هذا الضدِّ فكيف ينتفي به مع عدم التضادِّ والمنافاة؟ وأيُّ تأثير وترجَّح للطرؤ ولا مقابلة بينهما ولا تضادِّ فيرجَّح بالطرؤ؟

وليس لأحد أن يمنع من كون الذات الواحدة على الصفتين لا يُؤدِّي إليه من الفساد، وذلك أنه لا يجوز التمسُّك بالأصل المؤدِّي إلى أمر من الأمور ثمَّ الامتناع من القول المؤدِّي إليه، بل يجب إذا امتنعنا من فاسد أن نمتنع من مقتضيه والمؤدِّي إليه، فلو جازت هذه الطريقة لجاز لقائل أن يذهب إلى أن قدرنا تتعلَّق بالجواهر ويقول: إنَّما لا يقع

وأيضاً فلو كان متحيّزاً لمعنى لوجب أن يكون كلُّ جنس من الأجناس لمعنى، لأنَّ كَيْفِيَّةَ استحقاق ذلك كله واحدة، وهذا يقتضي جواز كون الذات الواحدة بصفة المتحيّز التحيز والسواد لحصول المعنيين الموجبين لهاتين الصفتين، لأنَّه لا تنافي بينهما، وسنبيِّن بطلان ذلك بعون الله.

وأيضاً فلو كان متحيّزاً لمعنى لم يمتنع أن تتزايد المعاني الموجبة لتحيزه فيتزايد هذا الحكم، وهذا يُؤدِّي إلى أن يتزايد حجم الجوهر وجثته من غير انضمام جواهر إليه، وقد علِّم ضرورةً خلاف ذلك.

وأما الذي يدلُّ على أنه لا يجوز أن يكون متحيّزاً بالفاعل أنه لو جاز ذلك لم يمتنع أن يجمع الفاعل بين كونه متحيّزاً وسواداً، لأنَّ ما يكون بالفاعل له التصرف فيه بحسب اختياره، ولا تنافي بين هاتين الصفتين، فمتى قيل: وجب كونه متحيّزاً ولم يتمكَّن الفاعل من جعله بخلاف هذه الصفة كان قائل ذلك مسلماً للمعنى ومخالفاً في العبارة.

ومتى اجتمع في الذات الواحدة أن تكون بصفة التحيز والسواد وقدَّرتنا وجود البياض لم تحلَّ الحال من وجوه ثلاثة: إمَّا أن تكون الذات التي فرضنا فيها أمَّها بصفة التحيز والسواد تنتفي من كلا الوجهين، وهذا باطل لأنه يُؤدِّي إلى أن البياض ينافي التحيز. أو يقال: إنَّها لا تنتفي من كلا الوجهين، وهذا يقتضي أن البياض لا ينفى / [[ص ٣٠٠]] السواد وأنه يجتمع معه. أو يقال: إنَّ الذات تنتفي من حيث كانت سواداً ولا تنتفي من حيث كانت متحيّزة، وهذا يوجب كونها موجودة معدومة في حالة واحدة.

فإن قيل: الذات إذا كانت واحدة وانتفت لأجل التضادِّ بينها وبين ما يطرأ عليها وجب انتفاؤها من كلِّ وجه كانت عليه، ويكون انتفاء الصفة التي لا تضادَّ بينها وبين صفة الطارئ على سبيل التبع، ويجري ذلك مجرى انتفاء العلم عند وجود الموت والكون عند عدم الجوهر في أمَّها ينتفيان تبعاً لا للتضادِّ.

قلنا: لا يجوز انتفاء الذات الباقية إلا للتضادِّ إمَّا بواسطة أو بلا واسطة، وانتفاء العلم عند انتفاء الحياة من حيث كان العلم يحتاج إلى الحياة في وجوده، فانتفاء العلم واجب مع انتفاء الحياة، وكذلك القول في الكون وانتفائه عند انتفاء الجوهر، وهذا يفارق ما نحن فيه في الذات الواحدة إذا فرضنا أمَّها متحيّزة سواد في أن كونها على إحدى الصفتين لا تحتاج إلى كونها على الأخرى، لجواز

تعليله، لأننا إن عللناه بالنفس وجب أن يشيع هذا الحكم في جنس الجواهر ومعلوم فساد ذلك، وإن عللناه بعلّة فالجواهر المعلوم لا يجوز أن تُعلّل أحكامها في حال العدم بعلّة، لأنّ من شأن العلة أن تختصّ بالعلل وإنما تختصّ الجوهر بأن توجد فيه والمعدوم لا يجوز عليه ذلك، وإن عللناه بالفاعل فهو أيضاً باطل، لأنّ تأثير الفاعل إنما يكون فيما حدث دون ما العدم مستمرٌّ له، فبطل تعليل هذا الحكم. وليس كذلك ما أشرنا إليه من وجوب تحييز الجوهر متى وُجد لأنّ تعليل هذا الحكم ممكن بصفة الذات، لأنّه شائع في جنس الجواهر، وكلّ حكم عقلناه فالأصل فيه التعليل إلّا لما منع.

دليل آخر: ومما يمكن أن يستدلّ به على كون المتحييز متحيّزاً لا يكون بالفاعل أنّه لو كان بالفاعل لجاز أن يجعله بصفة جنس آخر من كون أو غيره، ولو صحّ أن تكون الذات بصفة التحييز والكون لصحّ فيها نقدر عليه من الأكوان أن يكون بهاتين الصفتين على ما قدّمناه.

وليس لأحد أن يقول: إن أحدنا لا يقدر على تحصيل ذات من الذوات بصفة التحييز وإن قدر على ذلك القديم تعالى عندكم قادر على إيجاد جنس الجواهر وإن لم تكن قادرين على ذلك، وذلك أن من شأن / [[ص ٣٠٣]] الصفات التي تكون بالفاعل ألا يقع بين الفاعلين فيها اختصاص، فمن قدر على بعضها قدر على سائرهما، ألا ترى أن كلام أحدنا لِمَا صحّ أن يكون خبراً وأمرًا وعلى سائر ضروب الكلام وجب في من قدر على أن يجعله على بعض هذه الصفات أن يكون قادراً على جعله على سائرهما؟ وإذا كان الكون إنمّا يكون على هذه الصفة بالفاعل وهو ممّا يصحّ أن يكون متحيّزاً بالفاعل أيضاً فيجب في من قدر على أن يجعله كوناً أن يجعله متحيّزاً لعدم الاختصاص بين صفات الفاعل.

وليس يمكن أن يقال: إن الأكوان من فعل الله تعالى يصحّ أن تكون بصفة التحييز دون الأكوان التي في مقدرونا، وذلك أنّا نقدر من الأكوان على أنواع وأجناس ما يقدر القديم تعالى عليه من ذلك، ومحال أن يصحّ فيها يقدر تعالى عليه من الأكوان أن يحصل على صفة لا يصحّ فيها نقدر عليه منها أن تكون على تلك الصفة، لأنّ ما يجوز على الجنس والنوع من هذه الصفات لا يتخصّص كما لم يتخصّص ما يكون عليه جنس الصوت ونوعه فيما يكون عليه من الصفات المستندة إلى الفاعل ككونه خبراً وأمرًا بقديم دون محدث وقادر دون قادر.

دليل آخر: قد علمنا أن الاختصاص فيما تحصل عليه

منها فعلها لما يؤدّي إليه من اجتماع جوهرين في حيّز واحد إن فعلناها مباشرة أو امتلاء الظروف الفارغة إذا واصلنا الاعتماد فيها إن فعلناها على سبيل التوليد، ويكون متمسكاً مع هذا الامتناع بالقول المؤدّي إليه وهو أنّ القدر متعلّقة بالجواهر.

وليس لأحد أن يقول: فأنتم تمنعون من وجود الحياة في موضع الاتّصال بين زيد وعمرو لما يؤدّي إليه من فساد، فكيف عتبتم مثله؟ وذلك أنّا لم نمتنع من وجود الحياة بحث الاتّصال لما يؤدّي إليه من الفساد، بل لوجه صحيح ثابت، وهو أن كون العضو الواحد بعضاً لحَيِّين في حكم المتنافي، لأنّ من شأن ما يكون بعضاً لزيد ألا يكون بعضاً لغيره، وهذا وجه معقول لا يمكن أن يشار إلى مثله في المنع من كون الجوهر سواداً.

فإن قيل: نحن نشير إلى حكم يوجب التنافي فنقول: إن كون الذات سواداً يقتضي أن تنتفي بالبياض، وكونها متحيّزة يقتضي ألا تنتفي به، وهذان حكمان متنافيان.

قلنا: كون المتحيّز متحيّزاً ليس بمقتضٍ ألا ينتفي بالبياض، لأنّ التنافي إذا كان مقصوداً على أمر فالذي له لا يقع التنافي زوال ذلك الأمر سواء حصلت صفة أخرى أم لم تحصل، ولهذا نفينا أن يكون للعاجز بكونه عاجزاً حال، لأنّ صحّة الفعل إذا اقتضاها كون القادر قادراً فبخروجه من هذه الصفة / [[ص ٣٠٢]] بتعدّد الفعل حصلت صفة أخرى أم لم تحصل، فإثباته على صفة لأجل تعدّد الفعل إثبات صفة لا حكم لها، وإذا كان البياض إنمّا ينفي ما يخالفه من الألوان فخروج الذات من أن تكون لوناً يخالف البياض يكفي في عدم المنافاة للبياض، فلا حظّ للتحييز في الحكم المشار إليه وهو ألا ينتفي بالبياض.

فإن قيل: إن كلّ حكم عقلناه في العدم يجب أن يكون له مقتضى ثابت في الحال، فهذا يوجب عليكم أن تقولوا: إن الجواهر المعدومة التي بها يدخل زيد في أن يكون شخصاً بعينه إذا اختصّت به ولم يجوز أن تكون من جملة غيره، وهذا حكم معقول قد اختصّ في حال العدم بمقتضى لذلك وأنتم لا تشيرون إلى مقتضى لهذا الحكم البتّة، فألا جاز لنا في الذات التي من شأنها إذا وُجدت أن يجب تحييزها أن تنفي مقتضياً لهذا الحكم فيها.

قلنا: كلّ حكم متى عللناه لم يكن إسناده إلى علة صحيحة فيجب الامتناع من تعليله، والأصول كلّها شاهدة بذلك، وقد علمنا أن اختصاص بعض الجواهر بحيّ دون آخر ممّا لا يمكن

والدليل على أن الذات إنَّها تخالف غيرها بصفة من الصفات  
أنَّه لا يصحُّ أن تخالفها بكونها ذاتاً، لأنَّ في الذوات مشتبهاً  
ومختلفاً، ولا يصحُّ المخالفة بعلة من العلل أو بجعل الجاعل، لأنَّ  
ذلك منتظر في المعدوم والمخالفة حاصلة في الحال، فثبت أنَّه لا بدَّ  
من كون المعدوم على صفة.

وتفسد هذه الطريقة أنَّها مبنية على محض الدعوى وهي أن  
المعدوم لا يخلو من أن يكون ممثلاً أو مخالفاً، وإذا فسروا المائل  
بأنَّه ما سدَّ مسدَّ غيره فيما يرجع إلى ذاته، فمن يُسَلَّم لهم في المعدوم  
أنَّه على صفة ترجع إلى ذاته؟ ومن نفى عن المعدوم كلَّ الصفات  
وعرَّاه منها معلوم أنَّه لا يوافق على ذلك ولا يُسَلَّمه.

ووجدت بعض من نصر هذا الدليل يجب عن هذا  
الاعتراض الذي ذكرناه بأن يقول: لو ثبت أن صفة الذات لا  
يختصُّ بها إلا الموجود لجاز أن نقول في المعدوم: إنَّه لا بدَّ أن يكون  
إمَّا أن يسدَّ مسدَّه فيها أو لا يكون كذلك. وهذا غير نافع، لأنَّ  
المخالف يقول: إنَّ المعدوم لا يسدُّ مسدَّ الموجود في صفة الذات  
التي يختصُّ بها الموجود، لأنَّ نفي صفة الذات لا ينفي العدم وإنَّما  
ينفيه ثبوت الصفات، وإذا أردتم بالمخالف ما ليس على هذه  
الصفة / [[ص ٣٠٥]] فالمعدوم مخالف لما اختصَّ بهذه الصفة،  
فإنَّ عدمه إلى أن الخلاف لا يكون إلا بصفة اختصَّ بها المخالف  
نازعناكم في ذلك وقلنا: أنتم تقولون خلاف هذا، لأنَّكم تحدُّون  
المائل بأنَّه ما سدَّ مسدَّ غيره فيما يرجع إلى ذاته، وتحدُّون المخالف  
بأنَّه ما ليس له هذه الصفة، فمن أين بعد هذا أنَّه مع نفي  
اختصاصه بتلك الصفة لا بدَّ من أن يكون على صفة أخرى؟  
ويكفي في كونه مخالفاً نفي اختصاصه بما يقتضي التماثل.

وربما نصرت هذه الطريقة بأن يقال: إنَّ المعدوم لا يخلو من أن  
يسدَّ مسدَّ غيره فيما يرجع إلى الذات متى حصل موجوداً أو لا  
يكون كذلك، وهذا ممَّا لا يمكن دفعنا عنه. وهذا أيضاً لا يكفي،  
لأنَّ المخالف في هذه المسألة يقول: إنَّ المعدوم في حال عدمه ليس  
على صفة من الصفات، فإذا قدرنا وجوده فإنَّما يحصل من  
الصفات على ما يجعله الفاعل عليه، فإنَّ جعله بصفة جنس  
مخصوص كان ساداً مسدَّه متى وُجِدَ، وإنَّ جعله بصفة جنس آخر  
فعلى هذا فإنَّ عدل إلى أن يدعي أن المعدوم لا يجوز أن يكون على  
هذه الصفات التي تستند إلى الذات من التحيز وما أشبهه  
بالفاعل، وأنَّ الواجب إذا اختصَّ في الوجود ببعض هذه

المقدورات بالفاعل مرتفع وإنَّ جاز الاختصاص في الأجناس  
والأعيان، فلو صحَّ في قادر من القادرين أن يجعل مقدوره متحيزاً  
لصحَّ ذلك ممَّا في مقدورنا، ولا يجوز أن يُفرَّق بين الخبر والأمر  
والتحيز بأنَّ صفات الكلام كلَّها تدخل في مقدورنا وليس كذلك  
التحيز، وذلك أنَّنا قد بينَّا أنَّ ما يتعلَّق بالفاعل لا يختصُّ لأجل  
تعلُّقه به، فلو صحَّ في بعض الفاعلين جعل ذات بصفة التحيز  
لصحَّ ذلك من كلِّ قادر كما قلناه في الخبر والأمر.

ولم يبقَ بعد ما أبطناه من الأقسام إلا أن يكون التحيز راجعاً  
إلى نفس الجوهر بلا واسطة أو يكون راجعاً إلى ما هو عليه في  
نفسه، وأيُّ الأمرين كان فقد ثبت ما أردناه وبنينا الكلام عليه من  
وجوب حيز الجوهر مع الوجود، وأنَّه لا يجوز أن يكون على  
خلاف هذه الصفة، وما أوجب كونه متحيزاً مع الوجود لا يجوز  
أن يكون ممَّا يحصل للجوهر في حال وجوده، لأنَّه كان لا ينفصل  
من التحيز، فلا تكون تلك الصفة بأنَّ تقتضي التحيز بأولى من أن  
يكون التحيز يقتضيها لاقترابها.

وأيضاً فإذا علمنا وجوب تحيز الجوهر متى وُجِدَ ومفارقتة له  
لسائر الأجناس في / [[ص ٣٠٤]] هذا الحكم، وقد علمنا أنَّ  
هذا الحكم الذي هو وجوب التحيز حاصل له في العدم، فيجب  
أن يكون مقتضيه أيضاً حاصلاً في هذه الحال، لأنَّ الحكم لا يجوز  
أن يجب في حال والمؤثر فيه منتظر.

وليس لأحد أن يقول: قد اختصَّ الجوهر عندكم بهذه الصفة  
في العدم دون سائر الذوات، فيجب أن يقتضيها صفة أخرى،  
والقول في الصفة الثانية كالقول في الصفة الأولى. وذلك أنَّ  
الاختصاص يقتضي ما يستند إليه، وصفة الذات مقتضى الذات،  
وذلك يغني عن صفة أخرى يستند إليها.

ولا يجوز أن يُستدلَّ على أنَّه لا بدَّ في كلِّ جنس من جوهر  
وغيره من صفة يكون عليها في العدم بما يمضي كثيراً في الكُتُب  
من الذاتين لا بدَّ من أن يكونا مختلفتين أو متماثلتين وأنَّ تعاقب  
ذلك عليهما واجب، لأنَّه إمَّا أن تكون كلُّ واحدة منهما تسدُّ مسدَّ  
الأخرى فيما يرجع إلى ذاتها أو لا تسدُّ مسدَّها في تلك، والمائلة  
مستفادة من القسم الأوَّل والمخالفة مستفادة من القسم الثاني،  
وإذا ثبت أنَّ الجوهر المعدوم يخالف الأعراض في حال عدمه على  
الحَدِّ الذي بينَّاه، وثبت أنَّ المخالفة لا بدَّ من أن تكون بصفة من  
الصفات، فلا بدَّ في المعدوم من أن تكون على صفة يخالف بها.

وجوه القبح، فإذا كان الشيء حسناً قبيحاً فقد أثبتنا ما نفيناه بعينه، لأننا إذا جعلناه حسناً فقد نفيناه عنه وجوه القبح، وإذا جعلناه مع ذلك قبيحاً فقد أثبتنا وجهاً من وجوه القبح، وهذا إثبات للمنفى بعينه، وهو أكد في الاستحالة من التضاد.

فأمّا ما مضى أيضاً في خلال الكلام من المعارضة بالخبر والأمر وجعل بعض الكلام بصفتهما معاً في حالة واحدة، فهو غير ممتنع، لأنّه لا تضادّ بين كون الكلام خيراً وأمراً ولا ما يجري مجرى التضادّ، ولا إثبات للمنفى بعينه كما قلنا في الحسن والقبح، وليس يمتنع أن يتكلّم أحدنا بكلام يقصد به إلى ما يكون به الخبر خيراً فيكون خيراً، وإلى ما به يكون الأمر أمراً فيكون أمراً، وإنّما يفحش ذلك لأنّ صيغة الأمر في اللغة العربيّة تخالف صيغة الخبر، فمن جمع بينهما في صيغة واحدة فكأنّه غير متكلم باللغة العربيّة.

فأمّا ما ختم به الكلام من أنّ الذات إذا كانت واحدة وقدرنا انتفاءها وجب انتفاء الصفات أجمع، فقد بيّنا في صدر كلامنا ما تزول الشبهة به واستوفيناها وقلنا: إنّ الذات إذا فرضنا كونها بصفة السواد والتحيز فقد فرضنا كونها على ما يجب استمراره / [[ص ٣٠٧]] إلى أن يطراً ما ينافيه، وأنّه متى لم يطراً ما ينافيه فلا استمرار واجب، فإذا فرضنا حدوث بياض فإنّها وجدّت ما ينافي السواد دون ما ينافي التحيز، فللذات وحالها هذه وجهان: أحدهما يقتضي الانتفاء وهي حال كونها سواداً، والوجه الآخر يقتضي الاستمرار وهي حال التحيز، فليس هي بأنّ تنتفي بأولى من أن تستمر، لثبوت وجهي الانتفاء والاستمرار، فلهذا قلنا: إنّها يجب أن تكون موجودة معدومة، وهذا واضح لمن تأمّل.

\* \* \*

الذخيرة في علم الكلام / السيّد المرتضى (ت ٤٣٦ هـ):

[[ص ١٤٤]] فصل: في جواز الفناء على الجواهر:

اعلم أنّ لا دليل من طريق العقل على أنّ الجوهر يصحّ أو يستحيل فيه الفناء، لأنّ الأمرين مجوّزان عقلاً، وإنّما يرجع في ذلك إلى السمع، وإذا ورد السمع بأنّه تعالى يفني الجواهر، وعلمنا أنّ الباقي لا ينتفي إلّا بضدّ، قطعنا على أنّ للجواهر ضدّاً، وأنّ الله تعالى إنّما يغنيها بأن يفعل ذلك الضدّ.

وليس لأحد أن يجعل الجواهر - لو جاز عقلاً وجوب وجوده أبداً - ماثلاً للقديم تعالى، وذلك أنّ القديم إنّما خالف غيره بوجوب الوجود له في كلّ حال، وأنّه لم يجب له عن علّة ولا فاعل

الصفات أن يختصّ بها متى وجدّ، فهذا انتقال إلى الطريقة التي تقدّم بياننا لها وكلامنا عليها، وبيّنا فيها أنّ الجوهر إذا وجب تحيزه عند الوجود، وهذا حكم ثابت له في العدم دون سائر الأجناس، فلا بدّ من مقتضى حاصل في العدم، وإنّما طعننا على ما يخالف هذه الطريقة.

فأمّا من اعتمد في أنّ المعدوم لا بدّ من اختصاصه بصفة على أنّه لو لم يختصّ بذلك لما صحّ العلم به على سبيل التفصيل، وقد علمنا أنّه تعالى يعلم المعدومات كلّها على سبيل التفصيل ويُميّز بعضها من بعض، ولولا هذه الجملة لما صحّ منه تعالى أن يعيد الجواهر بعد الفناء، فقله أيضاً يفسد وطريقته هذه معترضة بأنّ يقال له: لمّ زعمت أنّ العلم على سبيل التفصيل يقتضي إثبات المعلوم على صفة ليس المعلوم الآخر المميّز منه عليها؟ أو ليس من قولك إنّ الله تعالى يعلم أجزاء السواد المختصّة متى وجدّت بمحلّ بعينه على سبيل التفصيل وإن كان لا صفة لبعض هذه الأجزاء تختصّ بها في حال العدم إلّا وهي حاصلة لباقي الأجزاء؟ وإذا جاز أن يفصل بين ذاتين لا صفة لإحدهما إلّا وهي للأخرى جاز أن يفصل بين / [[ص ٣٠٦]] ذاتين في حال العدم وإن كان لا صفة في تلك الحال لكلّ واحدة منها.

فأمّا ما مضى في أثناء السؤال من تنافي كون الذات الواحدة سواداً متحيّزة ما من شأنه أن يكون غير متحيّز كيف يجعل متحيّزاً؟ فليس بصحيح، لأنّ السواد إنّما يجب أن يكون غير متحيّز إذا علمنا بدليل قاطع أنّه لم يكن سواداً بالفاعل ولا المتحيّز يكون متحيّزاً بالفاعل، وأنّ السواد إنّما يكون كذلك لذاته، وكذلك المتحيّز إنّما يكون متحيّزاً لما يرجع إلى ذاته، فتمثّر لنا هذه المقدمات أنّ السواد يجب أن يكون غير متحيّز، وإذا لم يتقدّم العلم بذلك وجوّزنا كونه سواداً أو متحيّزاً بالفاعل فليس يُعلم أنّ من شأن السواد أن يكون غير متحيّز.

فأمّا ما مضى أيضاً من خلال الكلام من المعارضة بأنّ الفعل الواحد لا يكون حسناً قبيحاً بالفاعل مع ارتفاع التضادّ بين الحسن والقبح ليكون ذلك طعناً علينا فيما أوجبه من جواز جعل الفاعل الذات الواحدة سواداً متحيّزة لنفي التضادّ بين التحيز والسواد، فهو أيضاً غير صحيح، لأنّ الحسن والقبح وإن لم يكن بينهما تضادّ، فالحسن لا يكون حسناً إلّا وقد انتفت عنه وجوه القبح كلّها، والقبح لا يكون قبيحاً إلّا وفيه وجه من

ويمكن أيضاً أن يريد بقوله: إنني فاني القدرة والمنة وما أشبه ذلك، فحذف للاختصار.

ولو لم يدلّ على أن المراد بالفناء في الآية العدم إلا في قوله تعالى: ﴿وَيَبْقَى وَجْهُ رَبِّكَ﴾ [الرحمن: ٢٧] لكفى وأغنى.

فصل: في أن الجواهر لا تنفئ إلا بضدّ:

الجواهر باقية والباقي لا يخرج عن الوجود إلا بضدّ ينافيه أو بانتفاء ما يحتاج إليه، والجوهر لا يحتاج إلى غيره فينتفي بانتفائه، فيجب متى انتفى أن يكون ذلك بضدّ بقائه، ونحن نبيّن هذه الجملة:

أمّا الدليل على أن جنس الجواهر باقٍ، فهو أن أحدنا يعلم من نفسه ضرورةً أنه الذي كان بالأمس قاصداً ولا يدخل عليه شكٌّ في ذلك، وقد بيّنا أن الحيّ ممّا هو الجواهر المخصوصة، وإذا ثبت ما ذكرناه في الحيّ ثبت في سائر أجناس الجواهر لتماثلها. على أن أحدنا يعلم ضرورةً في كثير من الأجسام وإن لم تكن حيّة أنّها التي كانت بالأمس.

ويدلّ أيضاً على بقاء الجواهر أنّها لو تجددت لقبح المدح والذمّ، لأنّ المدح والذمّ إنّما يحسن في الحالة الثانية من وقوع الفعل، ومع تجدد الجواهر الممدوح والمذموم غير الفاعل.

فإن قيل: جوزوا أن تكون الجواهر باقية، لا لأنّها في نفسها ممّا يستمرّ / [ص ١٤٧] وجودها، بل الله يُحدثها في كلّ حالٍ ويُجدّها، والجوهر الثاني هو الأوّل.

قلنا: هذا يقتضي جواز أن يوجد الجوهر وهو في الوقت الأوّل ببغداد في الثاني بالصين، حتّى لا يكون من كونه في البلدين زمان، لأنّ وجوده إذا تعلّق به تعالى ثانياً كما تعلّق به أولاً وهو في الأوّل مخيّر في إيجادها بين البلدان كلّها فكذلك في الثاني، وقد علمنا ضرورةً بطلان ذلك.

ويدلّ أيضاً على ذلك: أنّه لو كان تعالى هو المجدّد لوجود الجوهر في كلّ حالٍ لكان تعالى هو الذي يُوجد فيها الأكوان في كلّ حالٍ، لأنّ به تعالى صار على الصفة الموجبة عن الكون. وقد علمنا خلاف ذلك، لأنّا نجد من أنفسنا صفة لتحيّز الكون بكلّ مكانٍ، وكان أيضاً يسقط المدح والذمّ على الكون في الجهات كلّها.

وليس لأحدٍ أن يقول: جوزوا أن ينتهي الحال بالجواهر إلى وقت يجب عدمها فيه بلا ضدّ، ويجري هذا الوقت مجرى الوقت

بل لما هو عليه في ذاته. والجواهر وإنّ جاز بعد وجودها أن يستمرّ الوجود لها وجوباً، فقد كان يجوز ألا يوجد في الأوّل، بأن لا يختار الفاعل إيجادها، فلا تكون موجودة في الأوقات المستقبلية بل تكون معدومة فيها، فلا مماثلة بين القديم تعالى وبينها لو وجب وجودها على بعض الوجوه.

وليس لأحدٍ أن يقول: لو لم يكن تعالى قادراً على إيجاد ضدّ الجواهر لما كان متخيّراً في فعلها، وذلك أن المتخيّر يكفي فيه صحّة أن يفعل الفعل وألا يفعله في الأجناس ما لا ضدّ له، كالتأليف وغيره، وفاعله متخيّر فيه ومفارق للمضطرّ.

/ [ص ١٤٥] فصل: في ذكر ما يدلّ على فناء الجواهر من

جهة السمع:

أكد ما يدلّ على ذلك إجماع الأمة على أنّه تعالى يفني الجواهر ثمّ يعيد، وأنّه تعالى قادر على إفناء الجواهر، وهو معلوم ضرورةً من حالهم.

ويدلّ على ذلك أيضاً قوله تعالى: ﴿هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ﴾

[الحديد: ٣]، وكونه أولاً يقتضي أن يكون سابقاً للموجودات كلّها، وكونه آخراً يقتضي أن يكون آخراً للموجودات.

غير أن الدليل قد دلّ على أن الجنّة والنار دائمتان، والثواب والعقاب لا ينقطعان، فيجب أن يكون تعالى آخراً منفرداً بالوجود قبل دخول الخلق الجنّة والنار، وهذا يقتضي فناء الجواهر وسائر الموجودات.

ومما يدلّ على ذلك قوله تعالى: ﴿كُلُّ مَنْ عَلَيْهَا فَانٍ﴾

[الرحمن: ٢٦]، وحقيقة الفناء هو العدم. وإذا كان فناء لبعض الجواهر يقتضي فناء الجميع على ما بيّنته، علمنا أن جميع العالم وإن لم يكن داخلاً تحت قوله تعالى: ﴿كُلُّ مَنْ عَلَيْهَا فَانٍ﴾ لا بدّ أن يفنى.

وليس لأحدٍ أن يقول: إنّ الفناء هاهنا ليس هو العدم وإنّما هو

التفريق وتشدّب الأجزاء، كما قال الشاعر:

يا ابني أميّة إنّي عنكما غانٍ

وما الغنا غير أنّي مرتعش فانٍ

والجواب عن ذلك: أن إطلاق لفظ (الفناء) يقتضي العدم إنّما

يستفاد به غيره في بعض الأماكن استعارةً وتشبيهاً، وإنّما أراد الشاعر أنّي مقارب للفناء ومشرف عليه، كما يقال في الشيخ الهرم: (إنّه ميّت)، وهذه عادة / [ص ١٤٦] للعرب معروفة.

والطعوم والأرايح والقدر وغير ذلك، وقاطعون على أن أجناساً منها لا تبقى كالأصوات والإرادة والكرهية، ويقوى عندنا بقاء الأكوان والتأليف أيضاً.

والذي يدل على قوة بقاء الأكوان شكاً في القطع على إثبات الفناء، / [[ص ١٤٩]] فنقول: إن كان الأكوان غير باقية فلا قطع أننا نجد الأجسام لابثة مكانها الزمان الطويل، فلا يخلو من أن يكون استمرت على ذلك لبقاء الكون، أو لأن الله تعالى يجدده في كل حال، أو لأن الكون يولد أمثاله. فإن كان الأول فهو المطلوب، وإن كان الثاني بطل، لأنه تعالى مختار لأفعاله. وقد يجوز ألا تُجدد هذه الأكوان، فتخرج عن أماكنها بغير فاعل ولا ناقل، ومعلوم خلاف ذلك. وإن كان الثالث هو التوليد فيبطل بأن الأكوان في الجهة الواحدة متماثلة، ولا مانع يمنع من وجود المسبب مع السبب فيها، فلو ولد الكون مثله لولده في الحال وأدى إلى إثبات ما لا نهاية له.

وهذه الطريقة إذا سلكت في بقاء التأليف على الوجه الذي رتبناه استمرت.

ولا يمكن أن يدعى: أن الجوهر يحتاج في بقائه إلى معنى هو البقاء، فإذا لم يفعل له البقاء انتفى الجوهر من غير ضد. وذلك لأن البقاء ليس بمعنى، وقد ذكرنا طرفاً من الأدلة على ذلك في الكلام على بقاء القدر من هذا الكتاب وفي كتابنا (الملخص).

ومما لم نذكره هناك: أن البقاء لو كان معنى لجاز وجوده في الجوهر في الحال الأولى من وجوده، لأن التحيز الذي هو مصحح الاحتمال للأعراض حاصل في الأول والثاني، والبقاء لو ثبت معنى [لكان لا يحتاج إلا إلى محله، وهذا يوجب أن يكون الجوهر على الجسم باقياً في الحال الأولى].

**فصل: في وجوب فناء الجواهر بالصد الواحد:**

إنما ينفي الذات غيرها بأن تكون في نفسها على صفة يقتضي التنافي، ثم / [[ص ١٥٠]] توجد على الوجه الذي وجدته تلك الذات عليه. والجزء من الفناء في نفسه صفة يقتضي نفي الجواهر، وإذا وجد لا في محل متعرياً من كل معلق به فقد حصل مقتضى الشرط، فلم يبق منتظر في المنافاة.

ولهذه العلة نفي الجزء من السواد جميع أجزاء البياض إذا طرأ عليها والمحل واحد.

وليس يمكن أن يدعى الاختصاص بأحد الجوهرين من

الثاني فيما لا يبقى. وذلك أن كل شيء تعدى وجوده الوقت الواحد، فلا انحصار لأوقات صحته وجوده، لأنه لا مقتضي للحصر، وهذه طريقتنا في أن ما تعدى في تعلقه بغير الواحد لم ينحصر إذا لم يكن للانحصار وجه معقول، فإذا تعدى الجوهر الوقت الواحد في وجوده لم ينحصر أوقات صحته وجوده.

وأما حاجة الجوهر في وجوده إلى غيره فمن البين الفساد، لأنه لا معنى يشار إليه يمكن أن يدعى أن الجوهر يحتاج في الوجود إليه.

ومتى قيل: جوزوا ذلك أن يكون ذلك المعنى هو الكون، لأن الجوهر وإن لم يحتاج إلى الكون في وجوده، فهو يحتاج إليه في كونه كائناً في بعض الجهات، وذلك مما لا ينفك منه مع الوجود.

/ [[ص ١٤٨]] والجواب الذي [مضى] في الكتب عن هذه الشبهة: أن الأكوان باقية، ولا ينتفي كل واحد إلا بكون يضادّه ويحل محله، فإذا لم يفعل تعالى في الجسم الكون في الثاني، فإن الكون الأول باقٍ فيه، فلا يجب انتفاء الجسم على ما سئلنا عنه. وإذا كنا شاكين في بقاء الأكوان جاز أن يجعل هذا الشك على الفناء، وإن كانت باقية قطعنا على إثباته.

ويمكن إبطال هذا السؤال من وجه آخر مع الشك في بقاء الأكوان، وهو: أن الكون يحتاج إلى الجسم في وجوده لا محالة، فكيف يجوز أن يحتاج الجسم إلى الكون في الوجود؟ وهذا يقتضي حاجة كل واحد منهما في الوجود إلى صاحبه، ويؤدي إلى حاجة الشيء إلى نفسه.

فأما الجواب المعتمد عن هذه الشبهة: أن الأكوان باقية ولا ينتفي كون مع وجود محله إلا بكون يضادّه، وليس للأكوان ضد يخرج عن نوع الأكوان، ولو كان كذلك لكان ذلك الضد يحل الجوهر حتى ينفي الأكوان، فكيف يكون الجوهر متنفياً به وهو حال فيه؟

ومتى قيل: إن الكون يبطل ببطلان الجوهر لا بضد له. فذلك باطل، لتعلق بطلان الجوهر ببطلان الكون، وتعلق بطلان الكون ببطلان الجوهر.

فإن قيل: كيف تعمدون على ما بينتي على بقاء الأكوان قطعاً وأنتم تشككون في بقاء كثير من الأعراض، ولا تقطعون على بقاء ولا خلاف فيه؟

قلنا: نحن نشك في بقاء أجناس كثيرة من الأعراض كالأكوان



الذي ذكرناه مفقود فيه تعالى، فيجب جواز إعادته مقدوراته الباقية.

**فصل: في ذكر ما يجب إعادته ولا يجب وكيفية الإعادة:**

كُلُّ من مات وله حقٌّ لم يستوفه في الدنيا فلا بدَّ من إعادته ليوفي حَقَّهُ، / [[ص ١٥٢]] غير أنَّ الحال في ذلك يختلف: فمستحقُّ الثواب يجب إعادته على كلِّ حالٍ، لأنَّ الثواب لا يجوز توفيره عليه في الدنيا لدوامه وخلوصه. ومستحقُّ العوض كان يجوز أن يتوفَّر عليه ما يستحقُّه منه في الدنيا لأنَّه منقطع، فلا يجب إعادته.

وأما مستحقُّ العقاب فغير واجبة إعادته على كلِّ حالٍ، لأنَّ العقاب يحسن عقلاً إسقاطه على ما نُبيَّه إذا انتهينا إلى مكانه بمشيئة الله تعالى، وإذا أُسقط لم يحسن استيفاؤه، فلم يجب الإعادة.

وإنَّما نعلم بالسمع أنَّه يعيد مستحقي العقاب، فمن كان منهم عقابه دائماً استوفاه بدلالة السمع، ومن كان عقابه منقطعاً فلا يكون كذلك إلا وهو مستحقُّ للثواب الدائم بطاعته، فإذا أُعيد ربَّما استوفى عقابه ثمَّ نُقِلَ إلى الثواب الدائم، وربَّما عُفِيَ عن عقابه وفعل به الثواب، فإعادته واجبة عقلاً لشيء يرجع إلى استحقاق الثواب لا العقاب.

وقد ورد السمع بإعادة أطفال المكلفين والمجانين، وكلُّ ذلك غير واجب عقلاً.

وأما كيفية الإعادة فالذي يجب إعادته الأجزاء التي هي أقلُّ ما يكون معه الحيُّ حياً، وهي التي متى انتقضت بنيتها خرج من أن يكون حياً.

ولا يُعتَبَر في الإعادة بالأطراف وأجزاء السمن، لأنَّ الحيَّ لا يخرج بمفارقته من كونه حياً، ولأنَّ أحدنا قد يستحقُّ المدح والذمَّ، ثمَّ يسمن فلا يتغيَّر حاله فيما يستحقُّه.

وهذه الأجزاء التي أشرنا إليها وقلنا: إنَّه أقلُّ ما يكون معه الحيُّ حياً، لا يجوز التبدُّل فيها ولا أن تصير مرَّةً زیداً ومرَّةً عمراً، فإذا اغتدَى حيوان بحيوان / [[ص ١٥٣]] فإنَّ الأكل لا يغتذي من المأكول بالأجزاء التي هي أقلُّ ما يكون المأكول حيواناً معه، وإنَّما يغتذي بالأجزاء التي هي على سبيل السمن، وبالأجزاء التي لا حياة فيها. ولهذا تفصيل طويل ليس هذا موضعه.

وإنَّما قلنا بهذه الجملة لأنَّ العلم بأنَّ الحيَّ حياً يرجع إلى

حيث الحلول، لأنَّ ذلك يقتضي اجتماعهما في الوجود والحال واحدة، وذلك يبطل التنافي بينهما.

وليس له أن يقول: إنَّ الفناء يفني من الجوهر ما يختصُّ بمحاذاته، وذلك أنَّه يقتضي كون الفناء في تلك الجهة بكونٍ، ومستحيل إيجاب الكون للفناء كونه في الجهة، لأنَّ وجوده مع وجود الفناء مستحيل لحاجة الكون إلى محلٍّ، والفناء لا يصحُّ أن يكون محلاً له لفقد التحيُّز.

ولا يصحُّ أن يقال: إنَّ الفناء اختصَّ بالجهة لذاته، فلا يحتاج إلى الكون، لأنَّ ذلك يقتضي أن يكون الجوهر بالعكس من صفته، لأنَّ حكم التضادِّ يقتضي ذلك، فكيف يكون موافقاً له في هذه الصفة، وكان يجب أن يتماثل الذاتان عن الصفة وكيفية استحقاقها، وهو في إحداها للذات والأخرى لعلَّة؟

وأيضاً فإنَّ الفناء إنَّما يفني الجوهر من حيث اختصَّ بمحاذاته الذي هو فيها، ومعلوم أنَّ الجوهر يصحُّ وجوده في محاذيات أُخرى، فكان يجب أن لا ينتفي الجوهر بالفناء على هذا القول، ويجري مجرى العرض لو صحَّ انتقاله إلى غير محلِّه في أنَّه كان لا يجب عدمه إذا طرأ ضده.

/ [[ص ١٥١]] **فصل: في صحَّة الإعادة عليه:**

الجواهر يصحُّ وجودها في كلِّ وقت، أو ما تقدُّره تقدير الوقت على العموم إلا بحيث يُؤدِّي إلى خروجها من أن تكون محدثة، بأنَّ توجد فيما لم يزل، أو فيما يكون بينها وبين ما لم يزل أوقات متناهية، ووجودها في هذه الأوقات كلُّها يصحُّ على سبيل الابتداء، وعلى جهة الاستمرار والبقاء، فيجب أن يجوز وجودها على سبيل الإعادة، لأنَّ وجودها ابتداءً وعلى سبيل الإعادة لا يختلف في نفسه.

والقديم تعالى قادر على العموم من غير اختصاص بوقتٍ، فمتى صحَّ في مقدوره الوجود كان قادراً على إيجاده.

وإنَّما لم يجوز إعادته تعالى لما لا يبقى من مقدوراته، لأنَّها تختصُّ في الوجود بوقتٍ لا يتقدَّم ولا [لا] يتأخَّر.

وإنَّما لم يقدر أحدنا على إعادة ما يبقى من مقدوراته، لأمر يرجع إلى حكم مقدور القدرة، لأنَّها لا تتعلَّق - والوقت والجنس والمحلُّ واحد - إلا بجزء، فلو جاز إعادة مقدورها لأدَّى إلى خلاف هذا الحكم، وإلى أن يصحَّ أن يفعل أحدنا على سبيل الإعادة ما لا ينحصر، والمحلُّ [والوقت] والجنس واحد. وهذا

قلنا: أمّا الذي يدلُّ على الأوّل، فهو لا يخلو من أن يكون تحيُّزه إنَّها وجب لوجوده، أو لحدوثه، أو لحدوثه على وجه، أو لقدمه، أو لعدم معني، أو لوجود معني، أو بالفاعل، أو لنفسه، أو لما هو عليه في نفسه.

وليس يجوز أن يكون متحيِّزاً لوجوده، لأنَّه يجب منه أن يكون متحيِّزاً بوجوده، لأنَّه يجب منه أن يكون كلُّ ما شاركه في الوجود [كان] متحيِّزاً، وهذا يقتضي أن يكون السواد وسائر الأعراض بهذه الصفة، على أن من قال بذلك فقد سلّم لنا غرضنا في هذا الباب، لأنَّه قد اعترف بأنَّ الجوهر مع وجوده لا بدّ من تحيُّزه، وهذا الذي قصدناه في المعني وإن كان مخالفاً لأنَّه قصد إلى ما جعلناه شرطاً فجعله مقتضياً.

ولا يجوز أن يكون متحيِّزاً لحدوثه لمثل ما ذكرناه في الوجود، ولأنَّ في وجود ذلك أيضاً اعترافاً بالحدوث الذي هو المقصود. وإن أُريد بالحدوث حال حدوثه الذي تجدد له الوجود فيها، فيجب فيه استحالة تحيُّزه في حال الحدوث وقد علمنا خلاف ذلك.

ولا يجوز أن يكون كذلك، لحدوثه على وجه يُشار إليه من وجوه الحدوث، يقتضي كونه بهذه الصفة، ولأنَّه أيضاً كان لا يمتنع حدوثه على وجه آخر، فلا يكون متحيِّزاً، ولا بدّ من اختصاصه في الوجود بصفة يتميِّز بها، فيجب أن يكون على هذا متى وُجدَ وليس هو متحيِّز بصفة جنس آخر، ولا يمتنع على هذا أن يحدث على الوجه الذي يقتضي كونه مثلاً، لأنَّه لا تنافي بين صفة السواد وبين صفة التحيُّز، ونحن نبيِّن فيما يأتي أنَّه لا يجوز أن يكون بصفة جنسين، ولا يجوز أن يكون بصفة العدم، لأنَّ العدم محيلٌ للتحيُّز، فكيف يجوز [أن] يكون موجباً له؟

ولا يجوز أن يكون كذلك لعدم معني، وقد [يُراد بالجوهر بأن] يكون في الجهة لوجود معني فيه، وأنَّ المعني متى عُدِم منه لم يوجب كونه على الصفة، لعدم أن يكون كلُّ معني معدوم لا يوجب له شيئاً من الصفات.

/ [[ص ٤٦]] على أنَّه لم نُسلّم أنَّه متحيِّز، لعدم وجود صفة لنا ما نريده لمن استحالت وجوده من غير أن يكون متحيِّزاً، لأنَّه لا يدلُّ بعدم ذلك المعني، فيجب أن يكون الجوهر مع وجوده أبداً متحيِّزاً، فهذا الذي نريده، ولا يجوز أن يكون متحيِّزاً لوجود معني، لأنَّ ذلك المعني لا يوجب كونه بهذه الصفة إلا بأن يختصه

الأجزاء. ألا ترى أن من علم منّا أنَّه كان الذي كان مريداً بالأمس وصغيراً وشاباً؟ فمعلوم علمه هو الحيُّ لا ما يختصُّ به من الصفة، فيجب اعتبار عين الأجزاء في الإعادة دون غيرها.

وقول من ذهب بالإعادة إلى الحياة وجوز تبادل الأشياء إلى غيرها باطل، لأنَّ المستحقَّ لثواب أو عقاب هو الحيُّ دون الحياة، وكون الحيُّ حياً يرجع إلى أجزائه لا إلى حياته. فلا وجه لإعادة الحياة، إلا أن الحياة المختصّة بهذه الأجزاء - الذي يرجع في كون الحيُّ حياً إليها - إن كانت أعياناً مخصوصة وجبت اعادةها، لأنَّه لا يمكن أن تكون هذه الأجزاء حيةً إلا بها، وإن أقام غيرها مقامها في كون تلك الأجزاء حيةً لم يجب إعادة الحياة الأولى بل ما يقوم مقامها ويسدُّ مسدّها.

فأمّا التأليف فلا يجب إعادته، والأمر فيه أوضح من الحياة، لأنَّ حكمه راجع إلى المحلِّ ولا يجوز أن يتميِّز لمثله الجمل، ولا تعلقٌ للتأليف بالجملة، كما لا يتعلّق للكون بها.

\* \* \*

الملخص في أصول الدين / السيّد المرتضى (ت ٤٣٦ هـ):

[[ص ٤٤]] الكلام على الدعوى الثالثة: وأمّا الذي يدلُّ على أن الأجسام والجواهر لا تخلو من المعاني التي بها لا يكون في الجهات، أمّا لو خلت منها لخلت من أحكامها، وفي علمنا باستحالة خلوها من الأحكام دليلٌ على استحالة خلوها من الذوات، لأنَّ ما أوجب أحد الأمرين موجب الآخر، لتعلّق كلِّ واحد منهما بصاحبه.

فإن قيل: بيّنوا أن الجسم والجوهر لا يخلو في حال وجوده من أحكام هذه المعاني، ليتّم ما قصدتموه.

قلت: لو جاز وجود الجسم أو الجوهر وهو غير كائن في جهة من الجهات لم يجز ذلك عليه إلا وهو متحيِّز، لأنَّ تحيُّزه يوجب أن يكون في جهة ما، ولو خرج عن تحيُّزه وهو موجود لخرج عن كونه جوهرًا، لأنَّ كونه جوهرًا يوجب تحيُّزه بشرط الوجود، [و] في خروجه من صفته الذاتية قلب جنسه، فوجب بما ذكرناه أن يكون وجود الجوهر خالياً من الأكوان، مؤدّ بالترتيب الذي ربّناه إلى قلب جنسه.

/ [[ص ٤٥]] فإن قيل: ولم زعمتم أنَّه متى وُجدَ وجب أن يكون متحيِّزاً، وأنَّ تحيُّزه يرجع إلى ذاته؟ ثم لم زعمتم أنَّه إذا كان متحيِّزاً وجب أن يكون في جهة؟

انتفائها من وجهٍ وجب انتفائها من الآخر على طريق التبعية له ... عند غيره التضاد، لأنَّ العلم ينتفي عند وجود الموت وإن لم يكن ضدًّا له، والكون ينتفي عند عدم الجوهر وإن لم يكن ضدًّا له.

قلنا: انتفاء الذوات الباقية لا يجوز أن يكون إلا بالتضاد، إمَّا بواسطة أو بغير واسطة، ومن لم يحرز هذا الأصل يقتضي كلامه ضرباً إلى الجهالات!

فأمَّا انتفاء العلم عند ما ضادَّ الحياة، ولأنَّ العلم يحتاج إلى الحياة في وجوده، فما نفاها يجب انتفاء العلم، لأنَّ نفى ما يحتاج العلم في وجوده إليه، وكذلك القول في الكون أنه يحتاج في وجوده إلى الجوهر، فما نفى الجوهر يجب أن ينتفي عنده، وليس هذه سبيل الذات الواحدة، وإذا كانت متحيِّزة سواداً، لأنَّ كونها بإحدى هاتين الصفتين لا يحتاج إلى الأخرى. ألا ترى أن جواز كونها سواداً من غير أن تكون متحيِّزة، كجواز كونها متحيِّزة من غير أن يكون سواداً؟ وامتناع ذلك في العلم والحياة، لاستحالة كون العالم عالماً من غير أن يكون حياً.

فإن قيل: كونه متحيِّزة إن لم يحتج إلى كونه سواداً، كحاجة العلم إلى الحياة، فإنَّ كونه متحيِّزاً وسواداً معاً يحتاج إلى وجوده، فإذا طرأ ضدُّ السواد وانتفى من حيث كان سواداً / [[ص ٤٨]] وخرج عن الوجود، خرج أيضاً عن التحيِّز، لانتهاء الوجود الذي تحتاج إليه كلُّ واحدة من الصفتين.

قلنا: الذات إذا كانت بهاتين الصفتين، فهي من حيث كانت متحيِّزة يصحُّ بقائها ويجب لها استمرار الوجود إلى أن يطرأ ما ينافي هذه الصفة، وكذلك هي من حيث كانت سواداً، فإذا طرأ ما ينافي السواد ويختصُّ مضادَّته، فقد جعل في هذه الذات وجهان: وجه يقتضي انتفائها والآخر يقتضي استمرار وجودها، فيجب أن يكون موجودة معدومة على ما ألزمتنا، لأنَّها ليس هي بأنَّ ينتفي لأجل الوجه الموجب للانتفاء بأولى من أن يثبت ويستمرَّ لها الوجود، لأجل الوجه الذي يقتضي استمرار وجودها.

فإن قيل: ألا قلتُم إنَّها بالانتفاء أولى، لأنَّ الوجه المقتضي للانتفاء طاري وما يقتضي الاستمرار باقٍ، والطاري أولى بالتأثير من الباقي، كما تقولون في انتفاء الضدِّ لضدِّه: إنَّ الطاري بالتأثير أولى من الباقي؟

قلنا: إنَّما نقول بأنَّ الطاري أولى بالتأثير من الباقي في الموضوع الذي يقابل فيه صفة كلِّ واحدٍ من الضدِّين لصفة الآخر ويترجَّح

غاية الاختصاص، فلا يخلو ذلك الاختصاص بينهما من أن يكون بالحلل أو بالمجاورة، وكلا الأمرين يوجب تقدُّم التحيِّز، لأنَّ ما لا حلَّ غيره لا يكون إلا متحيِّزاً، وكذلك ما جاوره، فكيف يجوز أن يكون التحيِّز موجباً عن أمرٍ يجب تقدُّم التحيِّز له؟!

وأيضاً: فإنَّه لو كان متحيِّزاً لمعنى لكان القول في ذلك المعنى كالقول فيه، لأنَّه لا بدَّ من استحقاق ذلك المعنى صفةً تقتضي إيجابه لتحيز الجوهر، فلا يخلو من أن يكون استحقاقها لمعنى آخر، فيؤدِّي ذلك إلى إثبات معانٍ لا نهاية لها، وإن كان استحقاقها لنفسه، فيجب أن يكون التحيِّز أيضاً يستحقُّها على هذا الوجه، لأنَّ طريقة الاستحقاق واحدة، وهذا الوجه يُبطل أن يكون الجوهر متحيِّزاً لمعنى، سواء كان ذلك المعنى حالاً فيه أو في غيرها وموجودة لا في محلِّ.

وأيضاً: فلو كان متحيِّزاً لمعنى لوجب أن يكون السواد سواداً لمعنى، لأنَّ كَيْفِيَّةَ استحقاق الصفتين واحدة، وهذا يؤدِّي إلى جواز كون الذات الواحدة جوهرًا سواداً، بأن يعقل المعنيان اللذان بهما يكون على هاتين الصفتين، لأنَّه لا تنافي بينهما ولا ما يجري مجرى التنافي، وسنبيِّن بعد هذا الموضع بطلان ذلك، فإن كانا واحدة لا يجوز أن يكون بهاتين الصفتين.

وأيضاً: لو كان متحيِّزاً لمعنى لكان يمتنع أن يتزايد المعنى فيتزايد حكمه، وهذا يقتضي أن يتزايد حجم الجوهر وحيثيته من غير انضمام جواهر إليه.

فأمَّا ما يدلُّ على أنَّه لا يكون متحيِّزاً بالفاعل، أنَّه لو كان كذلك بالفاعل لجاز أن يجعله الفاعل متحيِّزاً سواداً، لأنَّ صفة التصرُّف تابعة كما يكون بالفاعل، ولأنَّه إن قيل: إنَّه متى وُجِدَ كان متحيِّزاً ولم يكن خلاف ذلك، كان القائل به مسلماً للمعنى مخالفاً في / [[ص ٤٧]] عبارة.

وفي جواز كونه متحيِّزاً سواداً ما يؤدِّي إلى كونه موجوداً معدوماً في حالة واحدة، وإنَّما قلنا ذلك لأنَّه إذا كان بهاتين الصفتين ثم وُجِدَ البياض الذي هو منافٍ للسواد، فيجب انتفاء هذه الذات من حيث كانت سواداً وبقائها من حيث كانت متحيِّزة، لأنَّ البياض لا ينافي التحيِّز وهذا فاسد، فما أدَّى إليه من القول بأنَّ التحيِّز مستند إلى الفاعل فاسد.

فإن قيل: ما أنكرتم أن يكون المتحيِّز سواداً ينتفي من الوجهين جميعاً، لأنَّها إذا كانت متحيِّزة وكان سواداً إذا وجب

صفة يكون عليها الذات بالفاعل لا يختص بها بعض القادرين دون بعض، فلو كان التحيز بالفاعل لتأتى من أن نجعل الذات عليه، كما يصح من يأتي في كل ما يكون بالفاعل، وفي تعدد ذلك دليل على فساد قوله بأن التحيز بالفاعل.

على أنه لو كان متحيزاً بالفاعل لكان جاعله متحيزاً موجداً لذاته، لأننا قد بيننا فيما مضى أن من جعل الذات على صفة الفاعل، لا بد من أن يكون هو المحدث لها، وإذا آل الأمر إلى حدوث الجوهر، فهي الذي أجرينا بحمله هذا الكلام إليه، ولم يبق بعد ما أفسدناه من الأقسام، إلا أن يكون متحيزاً لنفسه بلا واسطة، لأن كونه متحيزاً لما هو عليه / [[ص ٥٠]] في نفسه هو الصحيح المطلوب.

وعلى هذين الوجهين كان تم ما قصدناه من أن الجوهر متى وجد وجب كونه متحيزاً، وأنه مع الوجود لا يجوز فيه خلاف ذلك، وإنما يمكن أن يتبين أن التحيز لا يرجع إلى النفس بغير واسطة متى ثبت حدوث الجوهر، وأن له حالتين: حالة عدم وحالة وجود، وأنه كان في حال عدم غير متحيز ثم اختص مع الوجود بالتحيز، فيعلم بذلك أن التحيز لا يستند إلى النفس من غير واسطة، وما تبين من الكلام على حدوث الجوهر لا يجوز أن يستعمله مع من يخالف في قدمه، لاسيما ولم يثبت لنا دلالة الحدوث، [وهكذا] ثبت أن التحيز راجع إلى الذات، وأنه واجب مع الوجود.

والذي يدل من بعد على أن المتحيز وجب أن يكون في جهة من الجهات، هو أنه معلوم ضرورة أن ما هذه صفته من الذوات لا بد من أن يكون في جهة ما، ولا إشكال فيما يجري هذا المجرى من العلوم المستقرّة في العقول، وقد بين الشيوخ هذا وقربوه بأن قالوا: معلوم ضرورة في كل جوهر يشار إليه، أنه لو وجد جوهر آخر معه لكان بعيداً منه أو قريباً ولا يمكن واسطة بين الأمرين، وهذا يدل على أن الاختصاص بالجهة مع التحيز واجب لا نجد له محيل.

فإن قيل: كيف تدعون علم الضرورة في ذلك، وأصحاب الهيولى يدعون أن الجواهر لمّا كانت هيولى غير مصوّرة، كانت خالية من الأعراض وغير مختصة بجهة من الجهات؟

قلنا: لا شبهة أن يكون هؤلاء القوم إنما اعتقدوا ما ذكروه في الجواهر، لأنهم جعلوها في حكم المعدوم، وإن أطلقوا عليها اسم

حكم الطاري، فيكون بالوجود أحقّ لطرّوه، وهذا بخلاف ما تكلمنا عليه، لأن الذات إذا كانت متحيزة سواداً ففيها وجهان، كل واحد منهما يقتضي استمرار وجودها، والصد الطاري إنما يقابل أحد هاتين الصفتين دون الأخرى، [وإنما كان يجب أن يترجح وجوده لو لم يكن في هذه الذات ممّا يقتضي استمرار وجودها، إلا هذا الوجه الواحد الذي قابلته بصفته و يترجح عليه بطرّوه، ففارق ذلك ما يقوله في الطاري.

فإن قيل: ما أنكرتم على من منع من كون الذات الواحدة جوهرًا سواداً، من أجل أنه يؤدي إلى ما ذكروه من وجودها وانتفائها في حالة واحدة، لأن ما يؤدي إلى المحال يجب الامتناع منه؟

قلنا: ليس يجوز أن نمنع من القول لأجل ما يؤدي إليه من الفاسد إلى التمسك بالأصل المؤدّي إلى ذلك القول، بل الواجب إذا امتنعنا من الفاسد أن نمتنع ممّا يؤدي إليه / [[ص ٤٩]] ويقتضيه، ولولا أن الأمر على ما ذكرناه لساغ لكل مبطل أن يتمسك بباطله ويمتنع ممّا يؤديه إليه من الفساد ويعتدل بمثل ما ذكره السائل، حتّى يقول قائل: إن قلوبنا تتعلّق بالأجسام، وإنما لا يقع ممّا فعل الأجسام لما يؤدي إليه من اجتماع جوهرين في حيز واحد، إن فعلناها على سبيل المباشرة، أو امتلاء بالظروف الفارغة متى اعتمدنا فيها اعتماداً منفصلاً، إن فعلناها على سبيل التوليد، ويتمسك [ب] هذا القول المؤدّي إليه من اعتقاد أن القدرة معلقة بالجسم، فلمّا كان هذا باطلاً وجب على ما ذكرناه أن يطرد القول بتعلّق القدرة بالأجسام، ولا يتمسك بذلك مع الامتناع ممّا يؤدي إليه. [و] وجب أيضاً على من ذهب إلى أن التحيز يكون بالفاعل - إذا امتنع ممّا يؤدي إليه هذا القول من الفساد - أن يمتنع من أصل القول المؤدّي إلى الفساد، وهو إثباته للتحيز مستنداً إلى الفاعل.

فإن قيل: أليس تمتنعون من وجود الحياة في موضع الاتصال بين زيد وعمرو، فلما يؤدي إليه من الفساد، بل لوجه ثابت صحيح، لا يكون العضو بعضاً لحين في حكم المتنافي، لأن من شأن ما يكون بعضاً لزيد ألا يكون بعضاً لغيره، فإن أمكن أن يشار في امتناع كون الجوهر سواداً إلى وجه ثابت يمنع من ذلك، من غير اعتماد على ما يؤدي إليه من الفساد فليذكر.

ومّا يدل أيضاً على [أن] التحيز لا يكون بالفاعل، أن كل

فنقول: قد بينّا أنّ الجوهر يختصّ في حال وروده بصفة من الصفات، وهي كونه في جهة ما من الجهات، وإذا لم يكن في الجهة لا يكون قد وجب، لأنّه لا يخلو إذا وُجِدَ من / [[ص ٥٢]] الأكوان، وليس للجسم ولا للجوهر، فينتفي الصفات فيها، لأنّه لا يخلو من الكون، فوجب افتراق الأمرين.

فإن قيل: ولمّ زعمتم أنّ لا صفة له يقتضي ما ذكرتموه؟ قلنا له: ليس يخلو لو كان محتاجاً إلى الكون، من أنّ يحتاج إليه في وجوده من الصفات التي يجب حصولها في حال وجوده، أو في بعض الأحكام التي يحصل في الوجود والصفات، مثل كونه متحيّزاً في جهة من الجهات، وكونه على الصفة التي ترجع إلى ذاته، وهي المستفاد بقولنا: جوهر الأحكام، مثل قوله محتملاً للأعراض، وكونه مدرّكاً، أو يكون الجوهر موجباً لكون إيجاب السبب للمسبّب أو العلة للمعلول، وليس يجوز أن يحتاج إليه في وجوده، لأنّ الكون يحتاج إلى الجوهر في وجوده، ومحال أن يحتاج الشيء إلى غيره في وجه يحتاج إلى ذلك الغير إليه من ذلك الوجه، لأنّه يؤدّي إلى حاجة الشيء إلى نفسه، ولا يجوز أن يحتاج إليه في كونه متحيّزاً، لأنّ الكون يحتاج إلى الجوهر من هذا الوجه. ألا ترى أنّه لا يصحّ أن يحلّه إلّا بعد أن يكون متحيّزاً؟ ولأنّه كان يجب أن يحتاج إلى جنس من الأكوان مخصوص، لأنّه ليس لجملة الأكوان صفة مشتركة فيها يصحّ أن يحتاج الجوهر إلى ما كان بتلك الصفة، كما نقول في حاجة التأليف إلى الأكوان المجاورة، وأنّ الأكوان المختلفة تقوم في حاجة التآلف مقاماً واحداً، من حيث كان التأليف يحتاج إلى كون الجوهرين متجاورين، واختلاف الأكوان لا يخلُ بهذه الصفة.

وهذا الوجه أيضاً يبطل حاجته إليه في وجوده زائداً على ما تقدّم.

وأيضاً: فإنّ تحيُّز الجوهرين بوجه صفة جنسه شرط الوجوب، فمحال أن يكون لهذه الصفة مؤثراً آخر سوى ما ذكرناه.

وليس يجوز أن يحتاج إليه في كونه جوهرًا، لأنّ هذه الصفة ترجع إلى ذاته ويجب حصوله عليها في حال العدم، ومحال أن يحتاج إلى الكون في الصفة الثابتة في حال العدم، لأنّ الكون لا يصحّ أن يختصّ به وهو معدوم.

وليس يجوز أن يحتاج إلى الكون في كونه في بعض الجهات،

الموجود، فإنّ العبارة لا اعتبار لها في هذا الباب، والموجود عند القوم ينقسم أقساماً كثيرة، وربّما أثبتوا المعدوم موجوداً على بعض معاني الوجود عندهم، وليس تُنكر أن ينتفي قرب أحد الجوهرين من الآخر أو بعده منه من اعتقد فيها أنّها معدومان، على أنّ الخلاف في المعاني غير الخلاف في الأحوال التي تجب عن المعاني، وأصحاب الهيولى إنّما خالفوا في المعاني ونفوا - في الحال التي ادّعواها للأجسام - عنها كلّ المعاني والصور، وإن كانوا مع اعتقادهم وجودها، لا بدّ من أن / [[ص ٥١]] يعتقدوا أنّها في جهة من الجهات، وإن لم يكن كذلك وتلك الحال، فقد بان أنّ تعميمهم للمعاني في بعض الأحوال لا يقتضي دفع ما ذكرناه من اختصاص الأجسام بالجهات، وإذا كان الدليل قد دلّ على أنّ هذه الحال لا تحصل للأجسام في وقت من الأوقات إلّا في المعاني، ثبت أنّ الأجسام كما لم تخل من هذه الأحوال لم تخل من المعاني، وزال الخلاف على كلّ حال.

وقد قيل في الجواب عن هذا السؤال: إنّ أصحاب الهيولى إنّما جاز أن يعتقدوا في الأجسام في تلك الحال أنّها لم تكن مجتمعة ولا متفرّقة، من حيث اعتقدوا أنّها كالشيء الواحد وأنّه لا تأليف فيها، فيتبع اعتقادهم لنفي كونها مجتمعة أو متفرّقة اعتقادهم الفاسد أنّها كالشيء الواحد، وإذا علّم بالدليل أنّ ما هو بصفة الجسم لا يجوز أن يكون شيئاً واحداً، بطل ما ذهبوا إليه، وهذا قريب.

والذي يدلّ على أنّ الجوهر لا يخلو من الأكوان، أنّا وجدنا ما يمنع من كون الجوهر أو الجسم، بحيث كونه من الخوارج التي يمنع من وجوده فيه. ألا ترى أنّ الفاعل للجوهر لا يُوصف بالقدرة، على أن يفعل بفعله كونه هناك؟ وإذا زال الجوهر عن تلك الجهة، جاز إيجادها فيها من حيث صحّ إيجاد كونه في تلك الجهة، فوضح بذلك أنّ الجوهر والكون كالشيء الواحد ووجب أن لا يخلو الجواهر من الأكوان في حال من الأحوال.

فإن قيل: كيف تدعون أنّها كالشيء الواحد، وعندكم أنّه غير ممتنع أن يقصد الفاعل للجوهر إلى فعله في جهة يُعلم أنّ غيره يعتمد في تلك الحال فيها ولا يجب أن يقصد مع فعل الجوهر إلى فعل الكون؟

قلنا: هذا إذا رجعنا إليه لا يخلُ بما ذكرناه من أنّ الجوهر والكون كالشيء الواحد، وإنّ اختلف بين الأمرين.

على الكون، وكونه ذا هيئة لا يُعقل منه إلا وجود الكون فيه، ولا يجوز أن يكون الجوهر مولدًا للكون، لأنه لو ولدته لم يكن بأن يُؤلد السواد أولى من البياض، لأنه لا اختصاص له بأحدهما دون الآخر، وهذا يُؤدّي إلى توليده في حالة واحدة لأكوان متضادة!

وليس لأحد أن يقول: ولو ولد الاعتقاد الحركة، لم يكن بأن يُؤلدها في جهة أولى من غيرها!  
وذلك أن الاعتقاد يختص بالجهة فيؤلد ما يولده فيها، وليس كذلك حكم الجوهر لو كان مولدًا للكون.

وليس يجوز أن يكون الكون موجباً عن الجوهر إيجاب العلة للمعلول، لأن العلة لا توجب وجود الذات، وإنما توجب الأحوال، والكون ذات فكيف يجب عن علة؟ وإن ما وكل ما لا توجه العلة لا تتعلّق بالفاعل، وقد علمنا تعلّق الكون بالفاعل، فكيف يكون موجباً عن علة؟

وأيضاً: ولو وجب الكون عن الجوهر إيجاب العلة، لم يكن السواد بأن يجب عنه أولى من البياض، لنفي الاختصاص.

وأيضاً: فإن العلة لا توجب بالشيء وجوده، وقد علمنا حلول الأكوان المتضادة في الجوهر، فكيف يجب مع تضادها عنه؟  
فإن قيل: لم اعتمدتم في حدوث الأجسام على الأكوان دون الحركة والسكون والاجتماع والافتراق، وقد اعتمد ذلك جماعة ممن تقدّم من الشيوخ، وهل يصحّ الاعتماد على الكل، أو فيه ما لا يصحّ اعتماده؟

قيل له: دليل الاعتبار فيما يدلّ على حدوث الأجسام من المعاني، [لا] بجنسه ولا باسمه، وإنما الاعتبار بإثبات حدوثه مع أن الجسم لم يخل منه، وعدولنا إلى ذكر الأكوان هو لوجه صحيح، وذلك أن الجسم والجوهر لا يخلو [ان] في وقت من الأوقات من المعنى الذي يستحقّ هذه التسمية، لأنها عبارة عمّا كان به في المكان وإذا / [[ص ٥٥]] كان ... ما لم يتقدّمه، واعتقاد قديمها يقتضي علماً بوجودها قبل وجود هذه الذات التي أشرنا إليها، فصار اعتقاد قديم ما لم يتقدّم المحدث يقتضي اعتقاد وجود الذات وعدمها في حالة واحدة، وكلّ هذا تيه لا استدلال، لأن الأمر في ذلك أوضح من أن يستدلّ عليه.

ولا فرق في القضية التي ذكرناها بين كون الجسم غير متقدّم في الوجود لذات واحدة محدثة أو لذوات كثيرة، وكذلك لا فرق بين أن يقارن شيئاً منها قبل شيء أو لا يكون كذلك، في أن حدوثه

لأنه قد ثبت حاجته إلى / [[ص ٥٣]] الكون في هذه الصفة، ومحال أن يحتاج إلى الكون والكون معاً في الصفة الواحدة، لأنّ الجنسين المختلفين لا يوجبان صفة واحدة من قبل أن اختلاف جنسيهما يقتضي اختلاف ما يجب عنهما، إذا كان الإيجاب يرجع إلى ما عليه والذات.

وأيضاً: فكان يجب أن يثبت من الأكوان بعدد الجهات، كما يجب مثله في الأكوان وقد علمنا اختلاف ذلك، لأنّ الأكوان منحصرة [و]الأجناس والجهات لا انحصار لها.

وأيضاً: فيجب على هذا القول استحالة تنقله في الجهات وهو ملوّن بلون واحد، واستحالة تعاقب الأكوان المختلفة عليه وهو في جهة واحدة، وفي جواز ذلك الدليل على أنه لا يحتاج إلى الكون في كونه في الجهة.

فأمّا كونه محتملاً للأعراض، فإن أريد به اختصاصه بالصفة التي معها يحتمل، فتلك الصفة هي التحيز، وقد دللنا على أنه لا يحتاج إلى الكون فيها.

وإن أريد أن الكون يجب وجوده لاحتماله له ومتحيز وجوده فيه، فذلك يوجب وجود ما لا نهاية له من الجنس الواحد، لاحتماله لكل قدر زائد أشير إليه، ولأنّ السواد أيضاً لا يكون بالوجود فيه أولى من البياض، لأنّ احتماله لهما على سواء، فأمّا كونه مدرّكاً فإنما يُدرّك لتحيزه، وقد بينّا أنه لا يحتاج إلى الكون في ذلك؛ ولأن يتحقّق كونه مدرّكاً يرجع إلى غيره لا إليه، فكيف يُعلّله لعلّة يرجع إليه؟

على أن إدراك الشيء يرجع إلى ما هو عليه في ذاته، ويُدرّك على أخصّ أوصافه، فأى تأثير للكون في إدراك الجوهر، وهو مستند إلى ما ذكرناه؟!

وبعد، فقد علمنا أن الجوهر يُدرّك لمساً كما يُدرّك بالبصر، وإن لم يتعلّق إدراكه لمساً بالكون، فكيف يكون الكون مقتضياً لإدراكه؟

فأمّا قولهم: إنّه لا يُدرّكه إلا على هيئة ففيه وقع النزاع، وهو نفس الدعوى، لأنّنا قد نُدرّك ما لا هيئة له بأيّ نحو، ولأنّنا قد نُدرّك الجسم بحاسة اللمس على غير هيئته، على أن قولهم: (إنّه لا يخلو من الكون لأنه ذو هيئة) تعليل الشيء بنفسه، لأن معنى الهيئة معنى الكون، وليس ذلك يجري مجرى قولنا: (إنّه لا يخلو من الكون، لا اختصاصه ببعض / [[ص ٥٤]] المحاذيات)، لأنّ هذا ليس تعليلاً للشيء بنفسه، لأنّ كونه في الجهة حال معقولة يجب له

وذلك أن علم العاقل بأن الذات إذا لم يتقدم المحدث فهي محدثة التي قلنا: إنه علم حمل داع قوياً إلى فعل اعتقاد حدوث ما له هذه الصفة، ليطابق التفصيل الجملة المقررة في العقل، ولا يجوز أن لا يعقل ذلك إلا بدخول شبهة علمية في صفة هذه الذات. ألا ترى أن القائل لِمَا كان متقررًا في عقله أن ما له صفة الظلم فهو قبيح، لا يجوز متى علم في بعض الأحوال أن له صفة الظلم، أن لا يعقل اعتقاداً لقبحه، وأنه إنما يصح أن لا يعقل بذلك دخول شبهة عليه في صفة العقل، حتى يُجرجه من مطابقة الجملة المتقررة في عقله؟ فإذا كان الأمر على ما ذكرناه، لم يزل إذا كان العلم الذي أشرنا إليه مكتسباً أن يجوز ارتفاعه على كل حال.

فإن قيل: كيف يكون العلم الذي ذكرتموه واجباً حصوله مع تقدم العلوم الثلاثة التي ذكرتموها، [و]قد خالف بعض العقلاء في ذلك، وهو ابن الراوندي واعتقد أن الجسم / [[ص ٥٧]] قديم، وإن لم يتقدم المعاني المحدثّة.

قلنا: خلاف ابن الراوندي في التحقيق يرجع إلى أحد الدعاوى المتقدمة، لأنه يزعم أن الجسم لم يزل يقارن حادثاً قبل حادثٍ بلا أول، وهذا قول في المعنى بتقدم المعاني. ألا ترى أنه قد صرح بأن فيها ما وجوده كوجود الجسم القديم عنده؟ وما وجوده كوجود القديم لا بد أن يكون قديماً، ولا اعتبار بإطلاقه بأنها محدثة، لأنه قد سلب معنى ما أعطاه بالقول والاعتبار بالمعاني دون العبارات.

فإن قيل: إذا جاز أن يقارن الجسم العرض فلا يكون عرضاً، وألا جاز أن يقارن المحدث ولا يكون محدثاً؟

قلنا: هذا سؤال من لم يتحقق معنى كلامنا، لأننا لم نوجب أن يكون الجسم محدثاً من حيث ما يتقدم الحوادث، لأن من شأن كل شيء لم يتقدم غيره أن يكون بمثل صفته، فيلزمنا هذا الكلام، وإنما أوجبنا ذلك، لأن وصفنا القديم بأنه قديم [أي] نعتقد أنه وجد بعد عدم، والذاتين إذا لم يتقدم إحداها الأخرى فمحال أن يكون إحداها قديمة والأخرى محدثة، بل لا بد من كونها معاً إما قديمتين أو محدثتين، وليس هذا سبيل ما سألتكم عنه، لأن واصف العرض بأنه عرض ليس بمفيد [له وصفه] لتأخر، كما ذكرناه في وصف القديم والمحدث، وإنما يفيد من حمل مخصوص، والشيء إذا قارن غيره [في الحدوث] فإنه يجب أن يكون من قبيله ولا على سائر صفاته. ألا ترى أننا إذا فرضنا / [[ص ٥٨]] [زيداً] لم يتقدم

واجب على سائر الوجود، لأن العلة الموجبة لذلك لا يختلف باختلاف هذه الوجوه، وإن كان متى قارن شيء قبل شيء، فإن الذي يدل على حدوثه هو الحادث الذي لم يتقدمه إلى سواه دون ما تقدمه وقارن غيره.

فأمّا الكلام في أن العلم في ذلك ضروري أو مكتسب، فالذي يجب أن يقال به: إن العلم بأن ما لم يتقدم المحدث يجب أن يكون محدثاً، علم ضروري يتناول جملتها، [و]يختص هذه الصفة من غير تفصيل، فمتى علمنا في ذات بعينها بالتأمل أنها لم تتقدم الحوادث، فلا بد من أن نعقل - اعتقاداً - بأنها محدثة، ويكون علم لتقدم العلم بالجهة التي ذكرناها، ويجري ذلك مجرى علم العاقل بأن الظلم قبيح في أن [ما] علم جملة يتناول قبح ما اختص من الأفعال بصفة الظلم، فإذا علم من بعد بالدليل في فعل بعينه أنه بصفة الظلم فصل عليها لقبحه، وليس يجوز أن يكون العلم بأن الجسم محدث من حيث لم تتقدم الحوادث علم استدلال، لأنه لو كان كذلك لجاز أن لا يحصل بترك النظر في دليله، مع العلم بأنه لم يتقدم المعاني المحدثّة، وقد علمنا أنه لا بد من حصوله، ولا يجوز أن يكون ضرورياً كما قلناه في العلم المتعلق بالجملة، لأنه كان يجب أن لا يفتقر إلى العلم بإثبات المعاني وحدوثها، وأن الجسم لم يتقدمها، بل كان يجب حصوله في كل حال. ألا ترى أن العلم بأن ما لم يتقدم المحدث محدث على سبيل الجملة كان ضرورياً؟ ... وقد علمنا أن حدوث الجسم لا يعلمه إلا من علم ما ذكرناه من العلم بتقدم المعاني المحدثّة، / [[ص ٥٦]] على أن أبا هاشم يقول: (... يصير متعلقاً به بحدوث الجسم، بعد أن لم يكن متعلقاً به).

وهذا لا يجوز، لأنه يؤدي إلى قلب جنس من حيث ... بغيره ... إلى جنسه، وإذا بطل أن يكون ضرورياً ومستدللاً عليه، ثبت ما قلناه من أنه مكتسب، ومعنى قولنا بذلك بمعنى أن العاقل يعقله لتقدم علمه بما ذكرناه كما سميناها، كما يعقله المنتبه من نومه من العلوم التي يعود بها، إلا ما كان عليه مكتسبه من حيث فعلها، لكونه ذاكرة لأحواله، وصار ما يعقله [علماً] من أن الاعتقاد علماً لهذا الوجه، كما صار ما يعقله المعتقد للتفصيل من باب المحدث علماً، لتقدم علمه بالجملة التي ذكرناها.

فليس لأحد أن يقول: إذا لم يكن هذا العلم ضرورياً وكان مكتسباً فألا جاز ارتفاعه، وألا يختاره بعض العقلاء؟

هذه الحال، والكون مع ذلك يحتاج إليه بعينه؟ فقد عاد الأمر إلى حاجة كل واحدٍ منهما إلى الآخر.

قلنا: الجوهر وإن احتاج إلى الكون المعين الموجود فيه، فإنما احتاج إليه ليكون به في جهةٍ مخصوصةٍ لا لوجوده، والكون إنما يحتاج إلى الجوهر في وجوده، فاختلفت جهة الحاجة كما ترى، وإذا اختلفت الجهة صحّت الحاجة، ولم يجر في الفساد مجرى أن يحتاج كل واحدٍ منهما إلى الآخر من وجهٍ واحدٍ.

فإن قيل: فهب وأنه مسلّم لكم أن الجوهر لا يخلو - مع وجودها - من أن يكون في جهةٍ من الجهات، لم زعمتم أن ذلك يقتضي أنّها لم يخل في حالٍ من الأحوال من [كون من] الأكوان؟ وما أنكرتم أن يكون الجوهر في حال حدوثه إنّما اختصّ بالجهة بالفاعل، وإن كان في حال بقاءه وانتقاله إلى الأماكن يكون فيها لمعنى؟ فإن الذي أبطلتم به أن يكون في أحوال بقاءه مختصاً بالجهات بالفاعل لا يتناول هذا الموضوع.

قلنا: أوّل ما نقول: إن هذا الكلام لا يكون شبهةً لمن خالف في حدوث الأجسام، لأنّ اعتراضه مبنيٌّ على تسليم حدوثها، وإنما يصحّ أن يكون اعتراضاً ممّن نفى الأعراض ووافق في حدوث الأجسام، والذي يُبطله من بعد أنّا قد علمنا أن الجوهر إذا نقلناه من هذه الجهة التي ذكرت، ثمّ أعدناه إليها، فإنّه لا يكون فيها إلّا بمعنى، لأنّ كونه في حال البقاء مستقلاً بالفاعل من غير توسّط معنى قد ظهر بطلانه، وسلّم أيضاً في السؤال، وهو إذا انتقل إليها لم يحصل من الحال إلّا ما كان له في الابتداء بعينه، والصفتان المتماثلتان المتفقّتان في كميّة الاستحقاق لا يجوز أن يستحقّا من وجهين مختلفين، فلا بدّ أن يكون المقتضي لها واحداً، وقد علمنا أنّ الحال التي يحصل للجوهر في الجهة المخصوصة التي كان فيها في حال الحدوث، مماثلة للحال التي تحصل له فيها في حال البقاء، وبعبينه / [[ص ٦٠]] الاستحقاق أيضاً واحد، لأنّه في حال الحدوث كان يجوز أن يحصل في غيرها بدلاً منها، كما هو كذلك في حال البقاء، فيجب أن يكون الموجب للصفتين واحداً غير مختلف، فإذا بطل أن يكون في حال البقاء في الجهة بالفاعل، وهو كذلك في حال الحدوث.

وما يدلّ أيضاً على ذلك أن كون الجسم في المحاذاة يصحّ التزايد فيه، ولهذا يمنع الأقوى منه الأضعف، وما صحّ التزايد فيه لا يكون بالفاعل كالحدوث، وهذا قد تقدّم.

ميلاده ميلاد [عمر] فواجب أن يكون مقدار عمرهما واحداً، ولا يجب ذلك قياساً على ذلك إذا كان أحدهما ... في هذا الباب بكون الفاعل واحداً إذا وجب حصول الكون مع حصول الجوهر.

على أن أبا هاشم قد منع من ذلك وقال: لا يجوز أن يكون فاعل الجوهر غير فاعل الكون، وهذه المسألة مبنيّة على أصل، وهو أنّه ليس من شرط توليد الاعتماد الكون في المحلّ، [و] أن يكون محلّه مماساً لمحلّ الكون، إلّا في حال وجوده، فإن صحّ هذا الأصل جاز خلاف قول أبي هاشم، لأنّ كلّ معنى احتاج إلى غيره صحّ من القديم تعالى إيجاده إذا وُجد المحتاج إليه، وإن كان من فعل غيره. وإن لم يصحّ هذا الأصل [و] كان من شرط توليد الاعتماد أن يكون محلّه مماساً لمحلّ الكون قبل حال وجوده، صحّ ما قاله أبو هاشم وسقط السؤال من أصله.

وفي صحّة ذلك وفساده نظر ليس هذا موضع يقتضيه؛ لأنّا قد بيّنا صحّة ما أوردناه على الوجهين معاً.

فإن قيل: إذا كان الكون عندكم غير الجوهر، فهلّا صحّ من فاعل الجوهر أن يفعله وإن لم يعقل معه الكون، لأنّ هذا حكم كلّ غيرين تعلّقاً بقدرة القادر؟

قلنا: من قصد إلى فعل الجوهر وكان منضمّاً لغيره، وجب أن يقصد إلى فعل ذلك الغير، لحاجة ما قصد من الجوهر إليه، وهذا كمن قصد إلى فعل العرض المختصّ ببعض المحال في أنّه لا بدّ من أن يكون قاصداً إلى فعل ذلك المحلّ الذي يتّم ما قصد به، وكذلك ما قصد إلى فعل مسبّب لا يوجد إلّا عن سبب مخصوص، لا بدّ من أن يكون قاصداً إلى فعل ذلك السبب، وإذا كنّا قد بيّنا حاجة الجوهر إلى الكون وأنّها كالشيء الواحد، فلا بدّ من أن يكون القاصد إلى فعل الجوهر قاصداً إلى الكون.

فإن قيل: إذا احتاج الجوهر إلى الكون، والكون محتاج إلى الجوهر بغير شبهة، فقد احتاج كل واحدٍ منهما إلى الآخر، وهذا متناقض!

قلنا: ليس متعيّناً ما يحتاج إليه الجوهر من الأكوان ويتخصّص كتعيّن ما يحتاج إليه / [[ص ٥٩]] الكون من الجوهر، لأنّ الجوهر لا يحتاج إلى الكون بعينه، وإنما يحتاج إذا وُجد في كونٍ ما غير متعيّن، والكون هو الذي يحتاج إلى جوهرٍ متعيّن، ولهذا يجوز وجود الجوهر مع عدم الكون له الذي يحتاج إليه بعينه.

فإن قيل: أليس الكون المعين الموجود في الجوهر يحتاج إليه في



منقطعين) هو أن فاعلها يفعل منهم الشيء بعد الشيء، ولا يريد نفي النهاية عن الوجود فيهما، ولهذا جاز أن يكون لا آخر للأفعال، ولا يجوز قياساً على ذلك أن لا يكون لها أول من حيث كان في الآخر، [إذ] لا يقتضي وجوده ما لا يتناهي، ونفي الأول يقتضي ذلك.

ومما يدل على أن الحوادث أول أوانها متناهية، أنه لو كان لا أول لها لوجب أن يكون فاعلها لم يفعل شيئاً منها إلا بعد أن فعل ما لا نهاية له، وهذا مما لا يصح، لأنه لو صح ذلك ماضياً لصح مستقبل، وفي علمنا باستحالة أن يتبدى بفعل ما لا نهاية له ثم يفعل بعد ذلك فعلاً من الأفعال، دليل على تناهي الحوادث.

فإن قيل: ولم جمعتم من الماضي والمستقبل في هذا الباب؟ قلنا: لأن المضي والاستقبال من أوصاف الزمان، لا تأثير له في استحالة ما يجري هذا المجرى ولا في صحته، ولأنه لا ماضي إلا وقد كان مستقبلاً، كما أنه لا مستقبل إلا وسيصير ماضياً، فيجب أن يكون كل شرط استحالة معه إحداث الفعل في المستقبل، يستحيل معه في ذلك فيما مضى. ألا ترى أنه لما استحال في المستقبل وقوع الفعل من غير قادر، استحال مثله في الماضي، وكذلك [لما] استحال أن يتعلق وجود الفعل مستقبلاً وجود الضدين، استحال ذلك ماضياً، فلو جاز لأحد أن يفرق فيما لا نهاية له من الماضي / [[ص ٦٢]] والمستقبل، لجاز لغيره أن يفرق في سائر ما ذكرناه.

فإن قيل: وما الدليل على صحة استحالة ما ذكرتموه في المستقبل، حتى يصح بناءكم الماضي عليه؟

قلنا: لو جاز من بعض القادرين أن يتبدى فيفعل ما لا نهاية له، لصح من كل قادر مثل ذلك، لأنه لا وجه معقول يمكن أن يُذكر في اختلاف القادرين في هذا الباب، وهذا يوجب أن يصح من أحدنا أن يتبدى فيدخل داراً بعد دخوله ما لا نهاية له من الدور، ويقتضي أن يصدق من أخبرنا بذلك عن نفسه، أو يُجوز صدقه كما يُجوز تصديق المخبر عن كل أمر جائز وقوعه، فلما كان ذلك مستحيلاً منا و[إذا] أخبر به يُقطع على كذبه، علمنا أنه لم يجز ماضياً لمساواة الماضي للمستقبل في هذا الباب، على أن تعلقهم في هذا المثال الذي ذكرناه أنه مستقبل وما أجازه ماضي، لا يغني شيئاً مع ما بيناه من تساوي حكم الماضي والمستقبل في هذه القضية، ولو أبدلنا لفظ المثال الذي أوردناه إلى لفظ الماضي [حتى] يدل

وقد أجاب بعضهم عن هذه الشبهة بأن قال: لو فرضنا أن الجسم في أول أحوال وجوده يكون في المحاذاة بالفاعل، لم يقدح ذلك في إثبات حدوثه ونفي قدمه، لأنه إذا كان في الحال الثانية لا يكون في المحاذاة إلا بمعنى محدث، فحدوثه واجب هو، لأن ما يتقدم المحدث بوقت واحد لا يكون إلا محدثاً غير قديم، وهذا لا يحتاج إليه، لأن السائل عن هذه المسألة قد سلم حدوث الجسم لفظاً ومعنى، ومسألته مبنية على هذا الأصل، فأى معنى لاستخراجها فيما يلزمه ومسألته مبنية عليه، وهو يصرح به أنه لا يخلو من الكون، وإذا أجزتم خلوه من الأكوان فأجزوا خلوه عن الألوان؟

قلنا: لو سويننا بين الأمرين وأحلنا خلوه من الكون واللون معاً، لكان ذلك غير قادح فيما نريد إثباته من حدوثه. ألا ترى أن السائل إذا طالبها بإجازة خلوه من اللون، فالواجب إن كان أسود [لوجب] أن يكون الآخر كذلك، ولا إذا كان أحدهما قرشياً أن يكون الآخر على صفته؟

وهذا الجواب [جواب] عن قولهم: (إذا لم يتقدم الجسم ما لا يبقى ولم يكن ممّا لا يبقى، فكذلك لا يتقدم المحدث ولا يكون محدثاً)، وعن سائر ما يسألون عنه على هذا الوجه.

فإن قيل: ولم أنكرتم أن تكون الحوادث غير متناهية؟ ولم زعمتم لها أولاً؟

قلنا: وصفها بالحدوث يقتضي تناهيها، لأن المحدث لا بد من أن يكون فاعله غير [ه]، فرغ منه ولم يبق منه شيء ينتظر وجودها، وما لا يتناهي حدوثه وانقطع، فلا بد من أن / [[ص ٦١]] يكون له أول وآخر، فمن وصفه بالحدوث ونفى تناهيه ظهرت مناقضته.

ولا يلزم على هذا تناهي الحوادث المستقبلية، وأن يكون نعيم أهل الجنة وعقاب أهل النار منقطعين على ما يزال يلزمونا إياه.

وذلك أن الفرق بين الأمرين واضح، لأن المستقبل من الحوادث ما دخل حقيقته في الوجود، ولا فرغ فاعله منه، ولا يلزم أن يكون متناهياً، والماضي من الحوادث قد انقطع وجوده وفرغ فاعله منه، فلا بد من تناهيه.

على أننا نقول في المستقبل مثل ما قلناه في الماضي، فنحكم بتناهي كل ما وجد منه، كما حكمنا بتناهي الماضي، لأن العلة في تناهي الجميع واحدة، ومعنى قولنا: (إن النعيم والعقاب غير

والجواهر كلها متماثلة لا تختلف فيها ولا متضاداً، وليست تدخل تحت مقدور القدر، وهي مدرّكة بحاسة البصر من غير مماسة لها، وبمحلّ الحياة إذا جاورتها، والبقاء جازين عليها.

والجوهر إذا تألّف مع مثله سُمّي مؤلّفاً، فإن تألّف مع أمثاله في سمت واحد سُمّي خطّاً، وربّما كان قائماً فيسَمّى منتصباً، وربّما كان / [[ص ٦٨]] منبطحاً فيسَمّى طويلاً أو عريضاً. فإن تألّف خطّان متلاصقان سُمّي سطحاً، لأنّه صار له طول وعرض. فإن تألّف مثل ذلك عمقاً فيسَمّى جسماً، لأنّه صار له طول وعرض وعمق. وحدّ الجسم هو الطويل العريض العميق، بدلالة قولهم: هذا أجسم وهذا جسيم، إذا زاد في الصفات التي ذكرناها على غيره.

\* \* \*

الياقوت في علم الكلام / إبراهيم بن نوبخت (ق ٥ أو ٦):

[[ص ٦١]] وإلزام الخصم إيجاد الجواهر لعلّة الوجود المطرّدة باطل، لأنّ تعلق قدرته لا يُعلّل، ولو علّل فمن أين أنّ العلة فيه هي الوجود دون غيره؟ والتعليق بالمشيئة ليس تعليقاً حقيقياً، بل هو إيقاف حكم اليمين.

\* \* \*

نقد المحصّل / نصير الدين الطوسي (ت ٦٧٢هـ):

/ [[ص ١٢٩]] تقسيم الممكنات على رأي الحكماء:

الجواهر والأعراض:

فنقول: الحال قد يكون سبباً لقوام المحلّ، إمّا بأن يقتضي الحال وجود المحلّ، ثمّ أن تصير نفسه حالة فيه، أو بأن يقتضي الأثر حلول مؤثّره فيه. وعلى التقديرين لا يلزم الدور، فالمحلّ الذي لا يتقوّم بما يحلّ فيه يُسمّى بالموضوع، فهو أخصّ من المحلّ، فيكون عدمه أعمّ من عدم المحلّ.

أقول: المحلّ قابل للحال، فلا يكون عندهم فاعلاً فيه، فالقول بأن يقتضي الأثر حلول مؤثّره فيه غير معقول عندهم، والمراد هاهنا من الحال الذي يكون سبباً لقوام المحلّ هاهنا هو الصورة ومن المحلّ الهيوّلي. ويريدون بهذا البيان أنّ امتناع الانفكاك بينهما، لاحتياج كلّ واحد منهما إلى الأثر، لا يقتضي الدور. والحال الذي لا يتقوّم محلّه به هو العرض، ومحلّه الموضوع.

قال: إذا عرفت ذلك فنقول: الممكن إمّا أن يكون في الموضوع

لدلالته إذا كان بلفظ الاستقبال، لعلنا بأنّ القائل إذا قال: (لم أدخل هذه الدار إلّا بعد أن دخلت ما لا نهاية له من الدور)، أو قال: (لم أدخل داراً إلّا بعد أن دخلت داراً قبلها)، فإنّه متى دخل داراً كاذب في قوله، [إذا] شرطه الذي عقده في دخول الدار لم يقع، فبان وضوح الكلام من كلّ وجه، وقد استقصينا الكلام في هذا المعنى وذكرنا فيه وجوهاً كثيرة وزيادات يقتضيها الكلام في مقالة ليحيى بن عدي النصراني المنطقي، وسمّيناها بـ (الكلام فيما يتناهى ولا يتناهى)، وفيما ذكرناها هنا كفاية.

\* \* \*

كنز الفوائد (ج ١) / أبو الفتح الكراچكي (ت ٤٤٩هـ):

[[ص ٣١٦]] فإن قال: ما الجوهر؟ فقل: هو أصغر ما تألّف

من الأجسام.

\* \* \*

[[ص ٣١٦]] واعلم أنّ الجوهر إذا لم يكن في مكان فهو ليس

بمتحرّك ولا ساكن.

فإن قال لك: ما المكان؟ فقل: هو ما أحاط بالتمكّن، فمكان

الجوهر ستّة أمثاله تحيط به من جميع جهاته، وصفحة العالم العليا هي مكان للعالم، ولا مكان لها.

ولا يقال في الحقيقة: إنّها متحرّكة ولا ساكنة، وكذلك

المستفتح الوجود من الجواهر عندنا وعند أكثر أهل النظر أنّه ليس بمتحرّك ولا ساكن.

\* \* \*

التبيان في تفسير القرآن (ج ٨) / الشيخ الطوسي (ت ٤٦٠هـ):

[[ص ١٤٨]] والعصا عود من خشب كالعمود، وفي انقلابه

حيّة دليل على أنّ الجوهر من جنس واحد، لأنّه لا حال أبعد إلى الحيوان من حال الخشب وما جرى مجراه من الجهاد، وذلك يقتضي صحّة قلب الأبيض إلى / [[ص ١٤٩]] حال الأسود.

\* \* \*

الرسائل / (المقدمة في المدخل إلى صناعة علم الكلام) / الشيخ

الطوسي (ت ٤٦٠هـ):

[[ص ٦٧]] فحدّ الجوهر ما له حيّز في الوجود، وإن شئت

قلت: هو ما يمنع بوجوده من وجود مثله بحيث هو، وإن شئت قلت: هو الجزء الذي لا يتجزأ، وإن شئت قلت: ما له قدر من

المساحة لا يكون أقلّ منه.

هو الهيولى، والثاني هو الصورة، وهما جزءا الجسم، والثالث هو الجسم. أمّا المفارق فإمّا أن يتصرّف في المادّيّات أو لا يتصرّف، وهما النفس والعقل.

وأساء أنواع الكيف، أمّا النوع الأوّل فسُمّي بالانفعاليّات والانفعالات، والأوّل راسخة كحمرة الدم، والثاني غير راسخة كحمرة الخجل. وأمّا النوع الثاني فسُمّي بالحال والملكة. أمّا الحال فسرّعة الزوال كغضب الحليم، وأمّا الملكة فبطيئة الزوال كصحّة المصحاح. وأمّا النوع الثالث فسُمّي بالقوّة واللاقوّة، / [[ص ١٣١]] وليس اسم القوّة للدفع فقط، فإنّ الصلابة قوّة، وهي تهيؤ لأن لا ينفعل بسرعة، والبطؤ لا قوّة وليس يتأثر عن شيء، بل هو ما يقطع ذو الحركة بسببه مسافة قليلة. فالقوّة اسم لاستعداد بسببه تفعل الشيء بسهولة، أو تنفعل بعسر. واللاقوّة اسم لاستعداد بسببه تفعل بعسر، أو تنفعل بسهولة. والنوع الرابع فليس له اسم غير ما ذكر.

قال: أمّا المتكلمون فقد أنكروا وجود الأعراض النسبيّة. أمّا (الإضافة) فلائها لو كانت موجودة لكانت في محلّ، وحلولها في محلّها نسبة بين ذاتها وبين ذلك المحلّ فكانت غير ذاتها، وذلك الغير أيضاً يكون حالاً في المحلّ ويكون حلوله زائداً عليه، ولزم التسلسل. ولأنّ كلّ حادث يحدث، فإنّ الله تعالى يكون موجوداً معه في ذلك الزمان، فلو كانت تلك المعية صفةً وجوديّةً، لزم حدوث الصفة في ذات الله تعالى. ولأنّ الإضافة لو كانت صفةً موجودةً لكان وجودها غير ماهيئتها، بناءً على أنّ الوجود وصف مشترك فيه بين كلّ الموجودات، فحصول وجودها ماهيئتها إضافة بين وجودها وماهيئتها، وتلك الإضافة سابقة على تحقّق الإضافة الموجودة فيكون الشيء موجوداً قبل نفسه. هذا خلف. وأمّا نسبة الشيء إلى الزمان (متى) فلو كانت صفةً وجوديّةً لكان لها نسبة أخرى إلى ذلك الزمان، ولزم التسلسل. وكذا (التأثير) لو كان صفةً زائدةً لكانت تلك الصفة ممكنة بذاتها مفتقرة إلى مؤثّر، وكان تأثير المؤثّر فيها صفةً أخرى ولزم التسلسل. وكذا (القبول) لو كان صفةً زائدةً لكانت موصوفيّة الذات بها صفةً أخرى ولزم التسلسل.

أقول: لو كانت هذه المقولات نسباً لكانت أنواعاً لجنس عالٍ هو (النسبة)، ولم تكن أجناساً عاليةً. وهم لا يعنون بها ما يدخل النسبة في ذاتها، بل ربّما يعرض لها النسب إلّا (الإضافة)، فإنّ

وهو العرض، أو لا يكون وهو الجوهر. والجوهر إمّا أن يكون في المحلّ وهو (الصورة) أو يكون محلاً وهو (الهيولى)، أو مركّباً من الصورة والهيولى وهو (الجسم) فقط بالاستقراء، أو لا حالاً ولا محلاً ولا مركّباً منها، وهو إمّا أن يكون متعلّقاً بالجسم تعلق التدبير وهو (النفس)، أو لا يكون متعلّقاً وهو (العقل).

وأما العرض فهو إمّا أن يقتضي نسبة، أو قسمة، أو لا نسبة ولا قسمة. أمّا النسب فسبعة أقسام: (الآين) وهو الحصول في المكان، و(المتى) وهو الحصول في الزمان أو في طرفه، و(المضاف) وهو النسبة المتكرّرة، و(الملك) وهو كون الشيء محاطاً بغيره الذي ينتقل بانتقاله، و(أن يفعل) وهو التأثير، و(أن ينفعل) وهو التأثر، و(الوضع) وهو الهيئة الحاصلة للجسم، بسبب ما بين أجزائه من النسب، وما بين تلك الأجزاء وبين الأمور الخارجة عنها من النسب.

/ [[ص ١٣٠]] أمّا العرض الذي يقتضي القسمة، إمّا أن يكون بحيث ينقسم إلى أجزاء مشتركة في حدّ واحد وهو (الكُمّ المتصل)، أو لا يشترك في حدّ واحد وهو (الكُمّ المنفصل). أمّا (المتصل) فإمّا أن تكون الأجزاء المفترضة فيه بحيث توجد معاً، وإمّا أن لا تكون كذلك. فالأوّل هو الكُمّ المتصل القارّ الذات. وهو إمّا أن يكون ذا بعد واحد وهو (الحظّ)، أو ذا بعدين وهو (السطح)، أو ذا ثلاثة أبعاد وهو (الجسم التعليمي). وأمّا الذي لا يكون قارّ الذات فهو (الزمان) فقط. وأمّا المنفصل فهو (العدد).

وأما العرض الذي لا يقتضي قسمة ولا نسبة فهو (الكيف)، وأقسامه أربعة: أحدها المحسوسات بالحواس الخمس. وثانيها الكيفيات النفسانيّة. وثالثها التهيؤ، إمّا للدفع وهو القوّة، أو للتأثر وهو اللاقوّة. ورابعها الكيفيات المختصّة بالكميّات، إمّا المتصلة كالاستقامة والانحناء. وإمّا المنفصلة كالتركيب [كالأوليّة والتركيب، والتقدّم والتأخّر].

أقول: في قوله: (أو مركّباً من الصورة والهيولى، وهو الجسم فقط، بالاستقراء) نظر، فإنّ الحكماء لا يستعملون الاستقراء هاهنا، ولا يحتاجون إليه، بل يُقسّمون الجوهر إلى الجسم وأجزائه، وإلى ما ليس بجسم ولا بأجزائه، وهذه قسمة حاصرة. ويُقسّمون القسم الأوّل بالمادّي، والقسم الثاني بالمفارق. ويُقسّمون الأوّل إلى نفس المادّة، وإلى ما يُقومها، وإلى ما يتقوم بها. والأوّل

حيث إنّه فوق مقول بالقياس إلى الغير. ولأنّ الشيء قد لا يكون فوقاً، ثمّ يصير فوقاً. والذات باقية في الحالين. والفوقية غير حاصلة في الحالين.

أقول: كون الشيء عقلياً كفوقية السماء يباين كونه فرضياً، فإنّ تحتيّة السماء ربّما يُفرض، بل العقلي هو الذي يجب أن يحدث في العقل إذا عقل العقل ذلك الشيء، كفوقية السماء. وأمّا الفرضي فهو الذي يفرضه الفارض وإن كان محالاً. والذهني يشملها. ويجب أن يفهم كل واحدٍ منهما، لئلا يقع بسبب الاشتباه غلط.

قال: ثمّ إنّ معمرًا من قدماء المتكلمين أثبت لقوة هذه الحجّة الأعراض النسبية، ولم يجد دافعاً للتسلسلات المذكورة فالتزمها، وأثبت أعراضاً لا نهاية لها يقوم كل واحد منها بالآخر. وقال المتكلمون: هذا باطل، لأنّ كل عدد موجود فله نصف، ونصفه أقل من كلاً، وكل ما كان أقل من غيره فهو متناهٍ، فنصفه متناهٍ في العدد، وكل ما نصفه متناهٍ فكله متناهٍ، لأنّه ضعف المتناهي. قال معمر: لا نسلم أنّ كل عدد فله نصف، بل ذلك من خواصّ العدد المتناهي. سلّمناه، لكن لم قلتم بأنّ كل ما كان أقل من غيره فهو متناهٍ؟ أليس أنّ مقدورات الله تعالى أقل من معلوماته؟ وتضعيف الألف مراراً لا نهاية لها أقل من تضعيف الألفين مراراً لا نهاية لها.

أقول: غير المتناهي لا يصير متناهياً بنقصان كل شيء منه. والشيء ربّما يكون متناهياً من وجه وغير متناهٍ من وجه، تلحقه خواصّ المتناهي من الوجه الأوّل وخواصّ غير المتناهي من الوجه الآخر. وهذا كتضعيف الألف والألفين مراراً لا نهاية لها، فيكون أحد غير المتناهيين نصفاً للآخر، ولا يلزم منه تناهي أحدهما.

/ [[ص ١٣٤]] قال: ونحن نقول: حجّة الفلاسفة على إثبات النسب يقتضي كون المتقدم والمتأخر صفتين موجودتين. وذلك محال، لأنّ الإضافتين توجدان معاً ومحالهما يوجدان معاً، فالقبل موجود مع البعد، هذا خلف. ولأنّنا نحكم على اليوم الماضي في اليوم الحاضر بكونه ماضياً. والمفهوم من كونه ماضياً ليس أمراً سلبياً، لأنّه صار ماضياً بعد ما لم يكن ماضياً، فإذن هو ثبوتي. وليس ثبوته في الذهن فقط، فإنّنا لو فرضنا عدم الفرض والاعتبار فكذلك اليوم ماضٍ في نفسه. وليس عبارة عن نفس ذلك اليوم، لأنّه حين كان حاضراً لم يكن ماضياً، فيلزم أن يكون وصف كونه

مفهومها النسبة وتستدعي تكرار النسبة. وأمّا كون الإضافة عرضاً حالاً في محلّ فحلولها في ذلك المحلّ لا يكون إضافة، بل / [[ص ١٣٢]] الإضافة تعرض للحال إلى المحلّ، وللمحلّ إلى الحال بعد الحلول، كما تعرض للرأس ولذي الرأس.

والتحقيق هاهنا أنّ وجود الإضافة الحقيقية لا يكون إلّا في العقل. ولا يكون في الخارج [إلّا كون الموجود بحيث يحدث في العقل من تصوّره الإضافة، فإنّ ولادة شخص من شخص أمر موجود في الخارج]. وإذا تصوّره العاقل يعقل أبوة في أحدهما وبنوة في الآخر، ولا يلزم التسلسل، لأنّ الأبوة إذا عرضت لشخص، فإن كان ذلك العروض إضافة أخرى، لكنّها لا تكون بأبوة أخرى، وإذن لا تتسلسل الأبوة. وتلك الإضافة أيضاً أمر عقلي، ولا تتسلسل، لأنّها تنقطع عند وقوف العقل، وهم يقولون: إنّ الله تعالى صفات إضافية، كالأول، والآخر، والخالق، والرازق، والمبدع، والصانع، وغير ذلك. ويلتزمون القول بهذه الصفات، من غير المعية الزمانية لله تعالى.

وأما قوله: (حصول الوجود للماهية إضافة بينهما) فليس بشيء، لأنّ الإضافة هاهنا ليست إلّا بمعنى الانضمام، وليس ذلك ممّا نحن فيه بشيء. وكون الشيء في الزمان يشبه كون الجسم في المكان الذي يقول بوجوده المتكلم. وأمّا النسبة فتلحقها بعد ثبوتها. وأمّا التأثير فليس كل تأثير من هذه المقولة، بل يريدون به التأثير الصادر عن المؤثر في زمان غير قارّ الذات، كقطع السكين اللحم، فإنّ الجزءين منه لا يقعان في زمان واحدٍ، فالهياة الحاصلة للسكين - حين يقال له هو ذا يقطع لا قبله ولا بعده - هي المعينة بأن يفعل. وقس عليه الانفعال. والنسبة إنّما تعرض للعقل بين القاطع والمقطوع.

والانصاف يقتضي أن ينقل مذاهب الخصوم على ما ذهبوا إليه، لئلا يلحق الناقلين شناعة بسبب سوء النقل.

قال: أمّا الحكماء فقد احتجّوا على ثبوت هذه النسب بأنّ كون السماء فوق الأرض مثلاً أمر حاصل، سواء وُجد الفرض والاعتبار أو لم يُوجد. وهو ليس أمراً عدمياً، لأنّ الشيء قد لا يكون فوقاً، ثمّ يصير فوقاً. فالفوقية التي / [[ص ١٣٣]] حصلت بعد عدم لا تكون عدمية، وإلّا لكان نفي النفي عدمياً، وهو محال، فالفوقية أمر ثبوتي. وليست هي نفس الذات، لأنّ الجسم من حيث إنّه جسم غير مقول بالقياس إلى الغير، ومن

في الشيء الذي يكون كذلك منقسم في الجهات الثلاث، فالجسم منقسم في الجهات الثلاث، فكان جسماً، هذا خلف.

أقول: السطح ليس هو فناء الجسم فقط، فإنَّ الفناء لا يقبل الإشارة الحسبيَّة، والسطح يقبلها. والتحقيق يقتضي أنَّ هناك ثلاثة أمور: فناء الجسم في جهة معيَّنة من جهاته، ومقدار ذو طول وعرض فقط، وإضافة تعرض للفناء، فيقال له بحسب ذلك نهاية لجسم ذي نهاية، فالمقدار موجود بسببه يقبل الإشارة. والفناء ليس بعدم محض، بل عدم أحد أبعاد الجسم، وهو ثخنه، والإضافة عارضة لها متأخِّرة عنها. وربَّما يُعتبر السطح وحده من حيث هو مقدار، وذلك موضوع لعلم الهندسة، وكذلك الخطُّ والنقطة، ولا يلزم من حلول السطح في الجسم انقسامه في الجهات الثلاث، كانقسام الجسم، لأنَّ ذلك يكون حكم العرض الساري في محلِّه، وليس السطح ولا الخطُّ ولا النقطة من الأعراض السارية في محلِّها. / [[ص ١٣٦]] وكذلك الوحدة والوضع وغير ذلك ممَّا لا ينقسم بانقسام المحلِّ، فهذا هو تقريرهم في هذا الموضع.

قال: احتجُّوا على أنَّ الزمان لا يجوز أن يكون موجوداً بأمور: وأمَّا (الزمان) فهو مقدار الحركة عند أرسطاطاليس. فقد احتجُّوا على أنَّه لا يجوز أن يكون موجوداً بأمور: أوَّلها: أنَّه لو كان موجوداً لكان إمَّا أن يكون قارَّ الذات، فيكون الحاضر عين الماضي، فيكون حادث اليوم حادث زمان الطوفان، هذا خلف. أو لا يكون قارَّ الذات، وحينئذٍ يقضي العقل بأنَّ جزءاً منه كان موجوداً ولم يبقَ الآن، وأنَّ جزءاً منه حصل الآن والماضي. والآن هو الزمان فيلزم فيه وقوع الزمان في الزمان. فلو كان أمراً وجودياً لزم التسلسل، وهو محال.

أقول: إنَّ كان الزمان قارَّ الذات لا يكون الحاضر عين الماضي، بل يكون معاً، كما في الجسم الذي هو قارَّ الذات، ولا يلزم منه أن يكون جزء منه هو عين الجزء الآخر. وأمَّا إذا كان الزمان غير قارَّ الذات ولم يبقَ جزء منه عند حصول جزء آخر، فلا يلزم منه أن يكون للزمان زمان، لأنَّ القبليَّة والبعدية لأجزاء الزمان لذاتها، فيكون جزء مقدماً على جزء، لا بزمان غيرهما، بل بذاتيها، ولا يلزم منه تسلسل.

قال: وثانيها: أنَّ الزمان إمَّا الماضي أو المستقبل أو الحال، ولا شكَّ في أنَّ الماضي والمستقبل معدومان. أمَّا الحال فهو الآن، وهو

ماضياً عرضاً حقيقياً قائماً به حال عدمه، فيكون الموجود قائماً بالمعدوم، وهو محال.

أقول: قد بيَّنا أنَّ الإضافة تُعقل عند تصوُّر المضافين، والمتقدِّم والمتأخَّر موجودان في التصوُّر معلولاً، ولا يلزم ذلك قيام موجود بمعدوم، بل يلزم حدوث معقول متعلِّق بمتصوُّر، وذلك غير محال. وقد عرفت أنَّ ذلك ثابت في نفس الأمر من غير الفرض، وليس بالذهني الصرف.

قال: وأمَّا (الوضع) فهو كهيئة الجلوس مثلاً، فإنَّ أريد به ما لكلِّ واحدٍ من أجزاء الجسم من الأين ومماسَّة الغير فلا نزاع في ثبوته، وإنَّ عُنِيَ به أمر وراء ذلك قائم بمجموع الأجزاء فهو محال، لاستحالة حلول الواحد في المحالِّ الكثيرة. لا يقال: لِمَ لا يجوز أن يقال: إنَّه عرضت لمجموع تلك الأجزاء وحدة باعتباره صارت واحدة؟ وحينئذٍ لا يلزم من قيام هيئة الوضع بها قيام الواحد بأكثر من الواحد. لأنَّنا نقول: الإشكال في كيفية قيام تلك الوحدة بها كالإشكال في قيام هيئة الوضع بها. فإنَّ كان ذلك بسبب وحدة أخرى سابقة لزم التسلسل. وكذا القول في (الملك). أقول: الهيئة المسماة بالوضع إمَّا تحصل في الأجزاء بعد صيرورتها جملةً واحدةً، وكذلك الزاوية والشكل، وليس ذلك حلول العرض الواحد في محالِّ / [[ص ١٣٥]] كثيرة، إمَّا هو حلول عرض واحد في محلِّ واحدٍ ينقسم باعتبار غير اعتبار وحدته، ولم يدلَّ على استحالة ذلك دليل. وأمَّا الوحدة فهي التي تجعل المجموع واحداً، وإذا اعتبرَ فيه عدم الانقسام بوجه ما مثلاً كالعشرة فإنَّها لا تنقسم من حيث هي عشرة وإنَّ انقسمت من حيث هي أحادي أجزاء العشرة. وقد تتكرَّر الوحدة حين يقال: وحدة واحدة. ولا يلزم منه ثبوته، فإنَّ موضوع الوحدة الأولى هو الذي يقال له: إنَّه واحد، وموضوع الوحدة الثانية هو الوحدة الأولى. وإذا لم تتكرَّر الموضوعات في مرتبة واحدة لم يحصل من الوحدات عدد، وليس قيام الوحدة بالموضوع المنقسم محتاجاً إلى وحدة تسبقها، بل هي اعتبار عدم الانقسام فيها من حيث اعتبار كونها ذلك المجموع، ولا يلزم التسلسل.

قال: أمَّا (الكميَّات المتصلة)، فقيل: لا معنى للسطح إلاَّ نهاية الجسم، ونهاية الشيء هي أن يفنى ذلك الشيء، وفناء الشيء لا يكون أمراً وجودياً. وكذا القول في الخطُّ والنقطة، وأيضاً السطح لو كان عرضاً حالاً في الجسم المنقسم في الجهات الثلاث، والحال

موجودةً أمس، ومنها ما يُوجد / [[ص ١٣٨]] غداً، كذلك نعلم بالضرورة أن الله تعالى كان موجوداً بالأمس وأنه موجود الآن وسيبقى غداً. وإن جاز إنكار أحدهما جاز إنكار الآخر، لكن يستحيل أن يكون مقداراً مطلقاً للوجود، لأنه في نفسه إن كان متغيراً استحال انطباقه على الثابت، وإن كان ثابتاً استحال انطباقه على المتغير.

أقول: القول بأن الزمان مقدار الوجود قول الشيخ أبي البركات، فإنه يقول: (الباقى لا يتصور بقاءه إلا في زمانٍ مستمرٍّ، وما لا يكون في الزمان ويكون باقياً لا بد وأن يكون لبقائه مقدار من الزمان، فالزمان مقدار الوجود)، والمتكلمون حيث قالوا: (القديم موجود في أزمنة مقدرة لا نهاية لأولها)، فقد حكموا بصحة انطباق الثابت على المتغير، ولم يقتض ذلك محالاً.

قال: فإن قلت: نسبة المتغير إلى المتغير هو الزمان، ونسبة المتغير إلى الثابت هو الدهر، ونسبة الثابت إلى الثابت هو السرمد. قلت: هذا التهويل خالٍ عن التحصيل، لأنني قد دلت على أن مفهوم (كان) و(يكون) لو كان أمراً موجوداً في الأعيان، لكان إمّا أن يكون قارّ الذات، فيلزم أن لا يوجد في المتغيرات، وإن لم يكن ثابتاً استحال وجوده في غير المتغيرات. وهذا التقسيم لا يندفع بالعبارات.

أقول: لا شك في أن وقوع الحركة مع الزمان ليس كوقوع الجسم القارّ الذات المستمرّ الوجود مع الزمان، وليس كوقوع القارّ الذات الباقي مع القارّ الذات الباقي، كالسما مع الأرض. وذلك الفرق معقول محصل، سواء كان ذلك تهويلاً أو غير تهويل. وليس معية المتغير والثابت مستحيلاً، فإننا نقول: نوح عليه السلام عاش ألف سنة، فانطبق مدة بقاءه على ألف دورة من الشمس. وإذا تقرّر اختلاف المعاني، فللمصطلحين أن يعبروا عن كل معنى بعبارته يرون أنّها مناسبة لذلك المعنى. ولا يعنون بـ (التحصيل) هناك غير دلالة العبارات على المعاني.

قال: وخامسها: وهو في إبطال قول أرسطاطاليس خاصة: أن الزمان مقدار / [[ص ١٣٩]] امتداد الحركة، وامتداد الحركة لا وجود له في الأعيان، لأن الامتداد لا يحصل إلا عند حصول جزئين، والجزءان لا يحصلان دفعةً، بل عند حصول الأول فالثاني غير حاصل، وعند حصول الثاني فالأول فائت. وإذا لم يكن لامتداد الحركة وجود في الأعيان لم يكن لمقدار هذا الامتداد

إمّا أن يكون منقسماً أو لا يكون. فإن كان منقسماً لم يوجد جزءاه معاً، فلا يكون الذي فرضناه موجوداً، موجوداً، هذا خلف. وإن لم يكن منقسماً كان عدمه رفعه لا محالة، وعند فئاته يحدث أمر آخر دفعةً فيلزم منه تنالي الآتات ويلزم منه تركب الجسم من النقط المتتابعة، هذا خلف.

أقول: الزمان إمّا الماضي، وإمّا المستقبل، وليس له قسم هو الآن. إننا / [[ص ١٣٧]] الآن هو فصل مشترك بين الماضي والمستقبل، كالنقطة في الخط. والماضي ليس بمعديم مطلقاً، إننا هو معدوم في المستقبل، والمستقبل معدوم في الماضي، وكلاهما معدومان في الآن. وكل واحدٍ منهما موجود في حده. وليس عدم شيء في شيء هو عدمه مطلقاً، فإن السماء معدوم في البيت وليس بمعديم في موضعه، ولو كان الآن جزءاً من الزمان لما أمكن قسمة الزمان إلى قسمين. مثلاً تقول: من الغداة إلى الآن، ومن الآن إلى العشاء. فإن كان الآن جزءاً لم تكن هذه القسمة صحيحةً، ولا أمكن قسمة مقدار من الزمان إلى قسمين. فالآن موجود، وهو عرض حال في الزمان، كالفضل المشترك في الخط، وليس بجزء من الزمان، وليس فئاته إلا بعبور زمانٍ، فلا يلزم منه تنالي الآتات.

قال: وثالثها: الزمان لو كان موجوداً لكان واجب الوجود لذاته، وفساد التالي يدل على فساد المقدم. بيان الشرطية أنه لو كان موجوداً وفرضناه قابلاً للعدم فليُفرض أنه عدم، فيكون عدمه بعد وجوده بعدية لا توجد مع القبل، وهذه البعدية لا تتحقق إلا عند تحقق الزمان، فإذا يلزم من فرض عدم الزمان وجوده، وذلك محال، فإذا مجرد فرض عدمه يستلزم المحال، فإذا فرض عدمه محال، فهو واجب لذاته. وإننا قلنا: إنه يستحيل أن يكون واجباً لذاته، لأن كل جزء منه حادث وممكن، والمجموع متقوم بالأجزاء، والمتقوم بالممكن المحدث يستحيل أن يكون واجباً.

أقول: فرض عدم الزمان بعد وجوده يكون فرض عدمه مع وجوده، ويلزم منه المحال، لاشتماله على عدم الشيء ووجوده، وفرض عدم الزمان وحده ممكن إذا لم يقترن ذلك بعدم بقبل أو بعد. وهذا الغلط ينشأ من قياس الزمان على ما في الزمان، ومن اقتران وجود الشيء بعدمه.

قال: ورابعها: لو كان الزمان موجوداً لكان مقداراً مطلقاً للوجود، فإننا كما نعلم بالضرورة أن من الحركات ما كانت

بل الأولى معقولة من الموضوع، والثانية معقولة من المعقول من الموضوع، ولا يتسلسل، بل ينقطع عند عدم الاعتبار، والاثنيّة قائمة بمجموع الوحدتين من حيث اعتبار الانقسام فيه إلى وحدتين، أمّا باعتبار عدم الانقسام فيه من حيث هما مجموع واحد لوحديتين فيكون اثنتين واحدةً من جميع آحاد ما يُفرض اثنتين، ويقال عليها: اثنان.

وأما قوله: (إنّ الفلاسفة قالوا: الكثرة عدم الوحدة، ثمّ قالوا: الكثرة مجموع الوحدات)، فحاصله أنّهم قالوا: (المجموع هو عدم الجزئية). وهذا لا يقوله عاقل. والمشهور عن الفلاسفة أنّهم قالوا: [الوحدة أمر عقلي عامّ يقع على الموجودات، كالوجود والشيء، ويعدونها في الأمور العامّة ويقولون: إنّها تقع على موضوعاتها لا بمعنى واحد، فليس وحدة النقطة كوحدة الجسم، ولا كوحدة الحيوان، ولا كوحدة العسكر، والكثرة مؤلّفة من الآحاد.

قال: أمّا (الكيفيات) فالمختصة منها بالكميات غير موجودة، لأنّ ما دلّ على بطلان وجود الكمّ دلّ على بطلان ما يقوم به. وأمّا الصلابة فهي عبارة عن التأليف بناءً على القول بالجواهر الفرد. واللين عبارة عن عدم الممانعة، فيكون عدمياً.

أقول: لا شكّ في وجود الخطّ المستقيم والخطّ المنحني والدائرة والكرة والزاوية، وامتياز بعضها من بعض، وليس ذلك إلاّ ككيفيات مختصة بالكميات. / [ص ١٤١] ولو كانت الصلابة والتأليف واحداً على رأي القائلين بالجواهر الفرد لكان الماء عندهم غير مؤلّف من الجواهر الفردة، إذ ليس فيه صلابة. وكذلك لحوم الحيوانات وجلدها. وعدم الممانعة تُوجد في مثل الغبار والبخار والدخان من غير لين.

قال: / [ص ١٤٢] تقسيم المحدثات على رأي المتكلمين:

المتحيّز هو الجسم والجواهر الفرد، وغير المتحيّز هو العرض: المحدث إمّا أن يكون متحيّزاً أو قائماً بالمتحيّز، أو لا متحيّزاً ولا قائماً بالمتحيّز، أمّا القسم الثالث فقد أنكره الجمهور من المتكلمين. وأقوى ما لهم فيه أنّا لو فرضنا موجوداً غير متحيّز ولا حالّ فيه لكان مساوياً لذات الله تعالى فيه، ويلزم من الاستواء فيه الاستواء في تمام الماهية. وهذا ضعيف، لأنّ الاشتراك في السلوب لا يقتضي التماثل وإلّا لزم تماثل المختلفات، لأنّ كلّ مختلفين لا بدّ وأن يشتركا في سلب كلّ ما عداهما عنهما. وأمّا المتحيّز فقد قال

وجود، لاستحالة قيام الموجود بالمعدوم. وهذا الوجه لخصّه الإمام أفضل الدّين فريد غيلان.

أقول: امتداد الشيء القارّ الذات يجب أن يكون فيما أجزاءه حاصلة دفعة. وأمّا امتداد الشيء غير القارّ الذات، فلا يمكن أن يكون فيما تكون أجزاءه حاصلة دفعة، بل يجب أن يكون فيما لا يُوجد منه جزءان دفعة، ولو لم يكن الامتداد في لفظ الزمان معقولاً لما سمّي العقلاء الزمان بالمدة المشتقة من الامتداد.

واعلم أنّ أرسطاطاليس قال: الزمان مقدار الحركة. وهذا المعترض زاد فيه الامتداد ليعترض عليه بهذا الكلام، ولم يعلم أنّ الامتداد هو المقدار المتّصل. فيكون في هذا التفسير تكرار غير محتاج إليه.

قال: وأمّا (الكميات المنفصلة) فليست أموراً وجودية، لأنّه لا معنى للعدد إلاّ مجموع الوحدات، والوحدة لا يجوز أن تكون صفة ثبوتية زائدة على الذات، وإلّا لكان كلّ واحد من أشخاص تلك الماهية واحدة، فيلزم التسلسل. ولأنّ الاثنيّة لو كانت صفة واحدة وهي قائمة بالوحدتين فإنّما أن تكون بتامها قائمة بكلّ واحدة من الوحدتين، فيلزم قيام الواحد بالاثنتين ويلزم أن يكون كلّ وحدة وحدها اثنتين، وهو محال. وإنّ توزعت على الوحدتين كان القائم بكلّ واحدة من الوحدتين غير القائم بالأخرى فلم تكن الاثنيّة صفة واحدة، بل مجموع أمرين. وإنّ جاز ذلك فنجعل الاثنيّة نفس تينك الوحدتين.

أمّا الفلاسفة فقد احتجّوا على كون الوحدة صفة ثبوتية بأنّ الإنسان الواحد يخالف العشرة في مسمّى الواحدية، ويشاركها في مسمّى الإنسانية. والواحدية صفة زائدة على الماهية، وليست أمراً عدمياً، لأنّها لو كانت عدماً لكانت عدم / [ص ١٤٠] الكثرة. فالكثرة إن كانت عدمية كانت الوحدة عدم، فتكون ثبوتية وإن كانت وجودية فلا معنى للكثرة إلاّ مجموع الوحدات، فإذا كانت الوحدة عدمية لزم أن يكون مجموع العدميات أمراً وجودياً، وهو محال. فثبت بهذه الدلالة كون الوحدة والكثرة وصفين وجوديين قائمين بالذات.

أقول: قد مرّ أنّ الوحدة أمر عقلي يُعقل حيث يُعتبر عدم الانقسام، وإذا اعتبرت من حيث كونها موضوعاً لوحدة أخرى لزم وحدة أخرى، وتكون حينئذٍ الوحدة واحدة بذلك الاعتبار، ولا تكون الوحدتان اثنتين، لأنّها ليستا في مرتبة واحدة،

ومنها المحسوسة بالسمع، وهي الأصوات والحروف، وهي كصفات عارضة إمّا للأصوات، كالسين والشين، أو حادثة في آخر زمان حبس النفس وأول زمان إطلاقه، كالتاء والطاء، ومنه يظهر أنّ الحرف غير الصوت.

ومنها المحسوسة بالذوق، وهي الحرافة والمرارة والملوحة والحلاوة والدسومة والحموضة والعفوصة والقبض والتفاهة. تنبيه: لا شك أنّ الحرافة تفعل تفريقاً والعفوصة قبضاً. فالمدرك بحسّ الذوق كلّ طعم، أو أمر مركّب من الطعم ومن تفریق الحاسّة. هذا متوقّف فيه.

/ [[ص ١٤٤]] ومنها المحسوسة باللمس، وهي الحرارة والبرودة، والرطوبة واليبوسة، والثقل والخفّة، والصلابة واللين. أقول: قد مرّ أنّ البياض يحصل من اختلاط الهواء بالأجسام الشفّافة، كذلك السواد أيضاً يحصل من اندماج أجزاء الأجسام الكثيفة بعضها في بعض. والدليل عليه أنّ الزاج في غاية النفوذ لشدّته، والعفص في غاية القبض وليس أحدهما بأسود، وإذا امتزجا نفذ الزاج في المسامّ الصغيرة من العفص وقبضه العفص بقوة فاندمج بعضها في بعض وحدث السواد. ومن تركيبات الألوان تحصل ألوان أخرى، كما من الصفرة والزرقة تحصل الخضرة.

وقال الحكماء: الضدّان هما البياض والسواد. والاتّجاه من أحدهما إلى الآخر يكون بطرّق، كالغبرة والزرقة، والصفرة والحمرة، وأمثالها. وكصفات الأصوات ليست هي الحروف وحدها، بل الثقل والخفّة والجهارة والخفّاءة من كصفاتهما، وكذلك كصفات آخرها يميّز الإنسان صوت شخص من صوت شخص آخر.

وأما الطعوم التسعة قالوا: تتولّد من تأثير ثلاثة أشياء: هي الحرارة والبرودة والكيفيّة المتوسّطة بينهما في ثلاثة أشياء: الكثافة واللطافة والحالة المتوسّطة بينهما، والثلاثة في الثلاثة تسعة. ويرد عليه أنّ العفوصة والقبض مختلفان بالشدّة والضعف، ولو صيرّ الشدّة والضعف موضوعيهما نوعين لكان كلّ واحد من هذه الأنواع نوعين، والحقّ أنّ الطعوم فيها اختلافات كثيرة، كما بين حلاوة العسل، وحلاوة السكر وحلاوة الدبس، وحلاوة البطيخ، وغيرها. والمركّبات منها أيضاً كثيرة لا حدّها.

ولم يذكر المحسوسة بالشمّ. والذين ذكروها قسّموها إلى

المتكلّمون: إنّه إمّا أن يكون قابلاً للانقسام أو لا يكون. والأوّل هو الجسم، والثاني هو الجوهر الفرد. وعند المعتزلة اسم الجسم لا يقع إلاّ على الطويل العريض العميق. وعلى التفسير الذي قلنا: الجسم ما فيه التآليف، وأقلّه جوهران. وهذا بحث لغوي.

أقول: الأقدمون من المتكلّمين قالوا: المتحيّز هو الجوهر، والحال فيه هو العرض. والموجود الذي لا يكون جوهرًا ولا عرضاً هو الله تعالى. وعلى هذا الوجه قالوا باستحالة وجود محدث غير متحيّز ولا حال فيه، لا كما قاله، فإنّ ذلك لا يقوله عاقل. والقول بأنّ كلّ مؤلّف جسم ممّا تفرّد به أبو الحسن الأشعري والباقون اعتبروا فيه الأبعاد الثلاثة، فقال الكعبي: أقلّه يحصل من أربعة جواهر، ثلاثة كمثلث ورابعها فوقها، ويصير بها كمخروط ذي أربعة أضلاع مثلثات. وقال باقي المعتزلة: أقلّه من ثمانية جواهر يتألّف كمكعب ذي ستة أضلاع مربّعات. والفلاسفة أيضاً اعتبروا فيه قبول الأبعاد الثلاثة مع إنكار كونه مؤلّفاً من جواهر أفراد.

/ [[ص ١٤٣]] الأعراس التي يجوز أن يتّصف بها غير الحيّ هي المحسوسات بالحواسّ، وهي الأكوان:

قال: أمّا الحال في المتحيّز فهو العرض، وهو إمّا أن يجوز اتّصاف غير الحيّ به أو لا يجوز، أمّا الأوّل فهو المحسوس بإحدى الحواسّ والأكوان.

وأما المحسوسة فمنها المحسوسة بالبصر إحساساً أوّلياً، وهي الألوان والأضواء. أمّا الألوان فالقدماء قالوا: الخالص هو السواد، أمّا البياض فهو إنّما يتخيّل من اختلاط الهوى بالأجسام الصغار الشفّافة، كما في الثلج، والزجاج المدقوق. ومنهم من اعترف بالبياض، كما في بياض البيض المسلوق. والمعتزلة قالوا: الخالص هو السواد والبياض والحمرة والصفرة والخضرة. أمّا الضوء فقيل: إنّه جسم، وهو خطأ، لأنّ الأجسام متساوية في الجسميّة ومختلفة في كونها مضيئة ومظلمة. وعند أبي عليّ: الضوء شرط وجود اللون، وعندنا شرط لصحّة كونه مرئيّاً. أمّا الظلمة فممنّا من قطع بكونها ثبوتية، والأقرب أنّها عدم الضوء عمّا من شأنه أن يصير مضيئاً، لأنّ في الليل إذا جلس إنسان عند النار، وآخر بعيداً عنها، فالبعيد يرى من كان قريباً من النار ويرى الهواء المتوسّط بينهما مضيئاً، والقريب لا يرى البعيد، ويرى ذلك الهواء مظلماً. فلو كانت الظلمة صفة ثبوتية قائمة بالهواء لما اختلف الحال.



عسر قبول الأشكال لموضوعها. والثقل والخفة لم يذهب أحد إلى أنّهما ليسا بزائدين على الحركة، بل هما عرضان يُسمّيهما المتكلمون اعتماداً والحكماء ميلاً.

وقوله: (اللين عدم ممانعة الغامز) و(الرطوبة عند الفلاسفة عبارة عن اللاممانعة) يقتضي أن يكون اللين والرطوبة عند الفلاسفة شيئاً واحداً. وليس كذلك، بل اللين كيفية تقتضي عدم ممانعة مع عسر تفرّق الأجزاء. والملاسة والخشونة لو كانتا من باب الوضع لما عدّتا في الكيفيات، ويمكن أن يكون الوضع مبدأهما.

قال: مسألة: هذه المحسوسات قد تبقى بعد مفارقة محالها قائمة بأنفسها:

من القدماء من زعم أن هذه المحسوسات قد تبقى بعد مفارقة محالها قائمة بأنفسها، وإبطالها بإبطال انتقال الأعراض.

أقول: إن هذا الشكّ إنّما حصل لهم من الضوء والرائحة وأمثالهما، فإنّهم لمّا رأوا الضوء كأنّه ينتقل من ذي الضوء إلى قابله، والرائحة تنتقل من ذي الرائحة إلى الحاسة، حسبوا أنّها تبقى بعد مفارقة محالها.

الأكوان الأربعة من الأعراض التي يجوز أن يتّصف بها غير الحي:

قال: أمّا الأكوان، فقد اتّفقوا على أن حصول الجوهر في الحيّز أمر ثبوتيّ. فقيل: هذا الحيّز إن كان معدوماً فكيف يُعقل حصول الجوهر في المعدوم، وإن كان / [[ص ١٤٧]] موجوداً فلا شكّ أنّه أمر مشار إليه، فهو إمّا جوهر وإمّا عرض. فإن كان جوهرًا كان الجوهر حاصلاً في الجوهر، وهو قول بالتداخل، وهو محال، اللهمّ إلا أن يُفسّر ذلك بالمماسّة، ولا نزاع فيها. وإن كان عرضاً فهو حاصل في الجوهر، فكيف يُعقل حصول الجوهر فيه؟

أقول: هذا غلط من جهة اشتراك اللفظ، فإنّ لفظ (في) يدلّ في قولنا: (الجسم في الجسم) و(الجسم في المكان)، و(العرض في الجسم)، على معانٍ مختلفة، فإنّ الأوّل يدلّ على كون الجسم مع جسم آخر في مكان واحد، والثاني يدلّ على كون الجسم في المكان، والثالث يدلّ على كون العرض حالاً في الجسم. والمكان هو القابل للأبعاد، القائم بذاته، الذي لا يبانع الأجسام عند قوم. وعرض هو سطح الجسم الحاوي المحيط بالجسم ذي المكان عند قوم، وهو بديهيّ الأينية خفيّ الحقيقة. والمكان إن كان عدمياً لم

الملائمة وغير الملائمة، وفيها اختلافات لا حدّ لها، كما في سائر المحسوسات. وقوم عدّوا الخشونة والملاسة في الملموسات، بدل الصلابة واللين.

وبالجمله الكلام في هذا الموضوع كثير لا يمتلئه هذا الكتاب.

/ [[ص ١٤٥]] قال: مسألة: البرودة والحرارة:

منهم من جعل البرودة عدم الحرارة. وهو خطأ، لأنّنا نحسّ من البارد بكيفية مخصوصة، فذلك المحسوس ليس عدم الحرارة، لأنّ عدم لا يحسّ به. ولا الجسم، وإلا لكان الاحساس بالجسم حال حرارته إحساساً بالبرودة.

مسألة: الرطوبة واليبوسة:

الرطوبة إن كانت عبارة عن اللاممانعة، على ما يقوله الفلاسفة، كانت عدمية. وإن كانت عبارة عن سهولة الالتصاق كانت وجودية، واليبوسة في مقابلتها.

مسألة: الثقل والخفة:

الثقل أمر زائد على الحركة، لأنّ الثقل المسكّن في الجوّ قسراً نحسّ بثقله، والزق المنفوخ المسكّن تحت الماء قسراً نحسّ بخفته، مع عدم حركتها.

مسألة: اللين والصلابة:

اللين معناه عدم ممانعة الغامز، فلا يكون وجودياً. والصلابة بخلافه.

مسألة: الملاسة والخشونة:

الملاسة عبارة عن استواء وضع الأجزاء، والخشونة عبارة عن كون بعضها أرفع وبعضها أخفض.

أقول: في قوله (العدم لا يحسّ به) نظر، لأنّ الأمر العدمي إذا كان مقتضياً لأمر غير ملائم، يحسّ به من جهة مقتضاه، كتفريق الاتّصال، والجوع، والعطش. فإن كانت البرودة عدم الحرارة، وكانت الحاسة محتاجة إلى حرارة تُعدّل مزاجها / [[ص ١٤٦]] فعدم تلك الحرارة يقتضي أمراً غير ملائم فيها فيحسّ به. ولم يقل أحد: إن عدم الحرارة هو الجسم، حتّى يكون الاحساس بالجسم إحساساً بالبرودة، والحقّ أن البرودة كيفية ضدّ الحرارة، فإن مقتضياتها كالتكاثف والثقل وأمثالها ضدّ مقتضيات الحرارة، كالتخلخل والخفة وأمثالها.

والفلاسفة لم يقولوا: إن الرطوبة لا ممانعة، بل قالوا: إنّها كيفية تقتضي سهولة قبول الأشكال لموضوعها، واليبوسة كيفية تقتضي

على صفات الكلام ككونه أمراً ونهياً وخبراً قدرنا على نفس الكلام. وأيضاً الخفيف والثقيل استويا في جواز التحريك، وحال القادر معهما على السواء. فلا بدّ من معنى بسببه يُقدَّر على بعض التحريكات دون بعض، فهاهنا معاني تقلُّ وتكثر، وهي مقدورة للقادر حتّى بواسطتها يُحرِّك ما يُحرِّك. وضعف هذه الحجج غنيٌّ عن الشرح.

قال: مسألة: الحركة والسكون:

الحركة عبارة عن حصول الجوهر في حيِّز بعد أن كان في حيِّز آخر؛ / [[ص ١٤٩]] والسكون عبارة عن حصوله في الحيِّز الواحد أكثر من زمانٍ واحدٍ. فعلى هذا حصوله في الحيِّز حال حدوثه لا يكون حركةً ولا سكوناً. وقيل: هو السكون؛ وهو إنّما يصحُّ إذا قلنا: الحركة عين السكونات. والبحث لفظيٌّ. والاجتماع حصول الجوهرين في حيِّز واحد بحيث لا يمكن أن يتخلَّلها ثالث. والافتراق كونها بحيث يمكن أن يتخلَّلها ثالث. والدليل على وجود هذه المعاني أنّ الجوهر يُحرِّك بعد أن لم يكن متحرِّكاً. والتغيُّر من أمر إلى أمر يستدعي وجود الصفة.

لا يقال: هذا منقوض بما أنّ الباري تعالى كان عالماً بأنّ العالم سيوجد، ثم صار عالماً بأنّه موجود؛ وكذا لم يكن رانياً للعالم، لاستحالة رؤية المعدوم، ثم صار رانياً. والأقوى أنّه لم يكن فاعلاً للعالم ثم صار فاعلاً. والفاعلية يمتنع أن تكون صفةً حادثه، وإلا لافتقرت إلى إحداث آخر، ويلزم التسلسل. وأيضاً فالتغيُّر يكفي في تحقُّقه كون إحدى الحالتين ثبوتيةً، وأنتم ادّعيتم أنّ الحركة والسكون كلاهما ثبوتيان.

لأنّنا نجيب عن الأوّل بأنّ التغيُّر في الإضافات لا يوجب التغيُّر في الذات والصفات. وعن الثاني بأنّ الحركة والسكون نوع واحد، لأنّ المرجع بهما إلى الحصول في الحيِّز، إلا أنّ الحصول إنّ كان مسبقاً بالحصول في حيِّز آخر كان حركةً، وإن كان مسبقاً بالحصول في ذلك الحيِّز كان سكوناً. وإذا كان كلُّ واحد منهما من نوع واحد، وثبت كون أحدهما ثبوتياً، لزم أن يكون الآخر كذلك. وبهذا الطريق ثبت أنّ حصول الجوهر في الحيِّز حال حدوثه أمر ثبوتي.

أقول: هذا الحدُّ للحركة هو حدُّها عند المتكلمين، وهو مبنيٌّ على القول بالجوهر الفرد وتتالي الحركات الأفراد غير المتجزّئة.

وأما قوله: (السكون عبارة عن حصوله في الحيِّز الواحد أكثر من زمانٍ واحدٍ) يقتضي أنّ تكون الحركة التي تكون قبل السكون

يكن حصول الجوهر في الأمر العدمي حصوله في المعدوم بمعنى أنّه في العدم، وإن كان جوهرًا فالجوهر عند القوم الأوّل ينقسم إلى مقاوم للداخل عليه ممانع إياه، وهو الذي لا يجوز عليه التداخل، وإلى غير مقاوم يمتنع عليه الانتقال، وهو المكان. والجوهر الممانع يمكن أن يدخل في غير الممانع، وذلك هو كون الجوهر في المكان. وأمّا عند القوم الثاني حصول العرض في الجوهر بمعنى الحلول فيه. [وأما عند القوم الثاني فحصول الجوهر في المكان الذي هو العرض بمعنى غير المعنى الذي يُراد به في قولهم: (حصول العرض في الجوهر) بمعنى الحلول فيه].

قال: مسألة: حصول الجوهر في الحيِّز هل هو معلّل بمعنى آخر:

اختلفوا في أنّ ذلك الحصول هل هو معلّل بمعنى آخر؟ والحقُّ عدمه، لأنّ المعنى الذي يوجب حصوله في ذلك الحيِّز إمّا أن يصحَّ وجوده قبل حصوله في ذلك الحيِّز، أو لا يصحُّ. فإن صحَّ فإنّما أن يقتضي اندفاع ذلك الجوهر إلى ذلك / [[ص ١٤٨]] الحيِّز، أو لا يقتضي. فإن كان الأوّل كان ذلك هو الاعتماد، ولا نزاع فيه. وإن كان الثاني لم يكن بأن يحصل بسبب ذلك المعنى في حيِّز أولى من حصوله في غيره، اللهمّ إلا بسبب منفصل، ثم يعود الكلام الأوّل فيه، وأمّا إن لم يصحَّ وجوده إلا بعد حصول الجوهر في ذلك الحيِّز كان وجوده متوقِّفاً على حصول الجوهر فيه، فلو كان حصول الجوهر فيه محتاجاً إلى ذلك المعنى لزم الدور.

أقول: قد مرّ أنّ جماعة من المتكلمين قالوا بأنّ الكون وهو عرض علّة للكائنية وهي صفة. وقد قال المصنّف في التفرّيع على القول بالحال: إن ثبت الحال للشيء إمّا أن يكون معللاً بموجود قائماً بذلك الشيء كالعالمية المعلّلة بالعلم، أو لا يكون كسوادية السواد. وهاهنا أراد أن يبيّن الاختلاف الواقع بين المتكلمين، وهو أنّ الحصول في الحيِّز هل هو معلّل بمعنى غير الاعتماد الذي هو عرض أم لا؟ فإنّ أبا هاشم وأصحابه أثبتوا معنى هو علّة للحركة والسكون. وأبو الحسين وباقي المتكلمين نفوا ذلك المعنى. وذهب جماعة كثيرة من الناظرين في هذا الكتاب إلى أنّ المعنى المذكور هو الكائنية، وغفلوا عن كونها معلّلة بالحصول، وهاهنا الكلام في معنى يُعلّل الحصول به على عكس ذلك.

وحجّة مثبتتي هذا المعنى أنّنا لو قدرنا على جعل الجسم كائناً من غير واسطة معنى، لقدردنا على ذات الجسم، كما أنّنا إذا قدرنا

أقول: إنَّه ليس بمتحرِّك عند من يجعل المكان السطح الباطن من الحاوي، لأنَّه لم يفارق مكانه، ومتحرِّك باعتبار تغيُّر الإشارة إليه من مشير واحد، فلذلك قيل: إنَّه متحرِّك بالعرض أي بتبعية الغير لا بالذات من حيث لم يفارق مكانه.

قال: مسألة: الأكوان بأسرها متضادة:

الأكوان بأسرها متضادة، لأنَّها إن اقتضت الحصول في حيز واحد كانت متخالفة فكانت متضادة، وإن اقتضت الحصول لا في حيز واحد فلا شك في تضادها، لكنَّها تكون بحيث لا يصحُّ تعاقبها، كالكون الذي يقتضي الحصول في الحيز الأوَّل مع ما يقتضي الحصول في الحيز الثالث فما فوقه.

أقول: حجَّتهم على أنَّ الأكوان التي تقتضي الحصول في حيز واحد متخالفة، امتناع تعليل الأمر المشترك بالعلل المختلفة. وفيه نظر. وحدُّ الضدِّين إن كان بالذات لا يمكن اجتماعهما دخل فيه المثلان، لأنَّهما ممتنع الاجتماع. وإن قيل: (المختلفان اللذان لا يمكن اجتماعهما) لم يدخل المثلان في الحدِّ. وإن زيد فيه: (ويصحُّ تعاقبهما على محلِّ واحد) لا يكون كلُّ الأكوان كذلك، لأنَّ الكون في حيز لا يمكن أن يعاقبه كون في حيز يتخلَّل بينهما حيزاً وأحياز. والمشهور عند المتكلِّمين الأخير من هذه الحدود. والحكماء / [ص ١٥٢] يزدون فيها قيداً آخر، وهو كونها في غاية التباعد. وعلى ذلك التقدير لا يكون لصدِّ إلاَّ ضدُّ واحد فقط.

قال: أمَّا الأعراض التي لا يتَّصف بها غير الحيِّ فأجناس:

١ - منها: الحياة:

واعلم أنَّ المراد منها إن كان اعتدال المزاج أو قوَّة الحسِّ والحركة فهو أمر معقول، وإن كان شيئاً ثالثاً فلا بدَّ من إفادة تصوُّره ثم إقامة الدليل على ثبوته. والجمهور زعموا أنَّها صفة، لأجلها يصحُّ على الذات أن يعلم ويقدر، واحتجُّوا بأنَّه لولا امتياز الحيِّ من الجهاد بصفة وإلاَّ لم يكن اتَّصاف الحيِّ بهذه الصفة أولى من الجهاد.

واحتجَّ ابن سينا في (القانون) بأنَّ العضو المفلوج حيِّ، فحياته إمَّا أن تكون قوَّة الحسِّ والحركة، أو قوَّة التغذية، أو نوعاً ثالثاً. والأوَّل باطل، لأنَّ العضو المفلوج ليس له قوَّة الحسِّ والحركة. والثاني باطل، لأنَّ قوَّة التغذية قد تبطل مع بقاء العضو المفلوج حيًّا، ولأنَّ القوَّة الغذائية حاصلة للنبات، ولا حياة له. فثبت أنَّ الحياة أمر ثالث.

سكوناً بعينه. والصواب أن يقال: هو الحصول في حيز بعد حصوله في ذلك الحيز بعينه، حتَّى تخرج منه الحركة، وقد / [ص ١٥٠] قال هو ذلك بعينه في آخر هذا الفصل.

والقول بأنَّ الحصول في الحيز حالة الحدوث وجودي، يكون متفرِّعاً على وجود الحصول في الحيز مطلقاً، وقد مرَّ الكلام فيه. والصواب أن يقال هو الكون الأوَّل والحصول الأوَّل للجسم الحادث، وهو لا يكون حركةً ولا سكوناً، لخروجه عن حدِّها. وأمَّا من قال (هو السكون) فإنَّها قاله لأنَّه يقول: الأكوان في الأحياز كلُّها سکونات، ويكون بعضها حركات باعتبارات أخرى؛ وذلك لأنَّه قد روي عن أبي الحسن الأشعري أنَّه قال: الجوهر إذا كان في مكان فالكون الذي فيه سكون، وإذا تحرَّك إلى مكان آخر فأوَّل كونه في المكان الثاني سكونه فيه، وحركته إليه.

وذهب القلانسي إلى أنَّ السكون كونان متواليان في مكان واحد، والحركة كونان متواليان في مكانين، فإذا كان الكون الأوَّل ليس بحركة فهو سكون. [وعلى هذا القول] ولا يلزم أن تكون الحركة عين السكونات، والاجتماع ينبغي أن يُحدَّ بحيث يختصُّ بجوهر واحد. فالذي قاله يُفهم منه أن يكون لجوهرين اجتماع واحد. والصواب أن يقال: هو حصول الجوهر في الحيز بحيث لا يمكن أن يتخلَّل بينه وبين [حيزه] جوهر آخر ثالث. والكون أو الحصول في الحيز عند المتكلِّمين هو نوع، وهذه الأربعة أجناس تحته. وقد مرَّ أنَّهم يقولون للأعمَّ نوعاً، وللأخصَّ تحته جنساً له.

وجوابه عن تغيُّر العلم، بأنَّ التغيُّر في الإضافات لا يوجب تغيُّر الذات، مبنيٌّ على كون العلم إضافة، وسيجيء القول فيه.

قال: مسألة: الاجتماع والافتراق:

زعم قدماء الأصحاب أنَّ الاجتماع والافتراق أمران مغايران للكون المخصَّص للجوهر بالحيز. وهو ضعيف، لأنَّنا متى عقلنا الجوهرين حاصلين في الحيزين [بحيث] لا يمكن أن يتخلَّلها ثالث، فقد عقلناهما مجتمعين، فلا حاجة إلى الزائد.

/ [ص ١٥١] أقول: تعقل الجوهرين في حيزيهما إن لم يقترن بقيد أن لا يتخلَّلها ثالث لم يكن اجتماعاً، والمعنى المطلق مغاير للمقيّد، وهم لا يعنون بالزائد غير ذلك.

قال: مسألة: المحوي حال استقراره في الحاوي المتحرِّك متحرِّك: اختلفوا في أنَّ المحوي حال استقراره في الحاوي المتحرِّك هل يكون متحرِّكاً؟ والأقرب أنَّه متحرِّك بالعرض لا بالذات.

تَمَسُّكَ بقوله تعالى: ﴿الَّذِي خَلَقَ الْمَوْتَ وَالْحَيَاةَ﴾ [الملك: ٢]، ومنهم من لم يقل به، وزعم أنه عبارة عن عدم الحياة عمّا من شأنه أن يكون حيّاً، وأجاب عن التمسُّك بالآية بأن الخلق هو التقدير، ولا يجب كون المقدور وجودياً.

/ [[ص ١٥٤]] أقول: القائل بكون الموت ثبوتياً هو أبو عليّ الجُبَّائي وحده. والعبارة عن الموت بعدم الحياة عمّا من شأنه أن يكون حيّاً ليس بصحيح، فإنّ الموت يدخل في مفهومه سبق الحياة على ذلك العدم، وإلّا لكان الجنين عند قرب حلول الحياة فيه ميّتاً.

قال: مسألة: البنية ليست شرطاً لوجود الحياة:

البنية ليست شرطاً لوجود الحياة، خلافاً للمعتزلة والفلاسفة. لنا: أن القائم بمجموع الأجزاء إمّا أن يكون حياة واحدة، أو القائم بكلّ جزء حياة على حدة. والأوّل يقتضي حلول العرض الواحد في المحالّ الكثيرة، وهو محال. وأمّا الثاني فمحال أيضاً، لأنّ الأجزاء متماثلة، فلو توقّف جواز قيام الحياة بجزء واحد على قيام الحياة بجزء آخر لكان الأمر من الجانب الآخر كذلك، ويلزم منه الدور، وهو محال.

أقول: الأوّل أن نقول: حلول العرض الواحد في المحالّ الكثيرة باطل عند أكثر المتكلمين، وليس بمحال في بديهية العقل، ولا بالنظر اليقيني كما مرّ قوله. وأمّا الثاني فمحال، يقال له: الذي ذكرته يقتضي إحالة وجود الاجتماع والافتراق وغيرهما، لأنّه لو توقّف اتّصاف كلّ جزء بالاجتماع على اتّصاف الجزء الآخر به لزم الدور، ولكن إن قيل هاهنا: قيام الحياة بكلّ جزء موقوف على كون ذلك مجامعاً لغيره من الأجزاء لا يلزم منه دور.

قال: ٢ - ومنها: الاعتقادات:

وهي أمور يجدها الحيّ من نفسه، ويُدرك التفرقة بينها وبين غيرها بالضرورة، وهي إمّا أن تكون جازمة أو متردّدة. أمّا الجازمة فإنّ لم تكن مطابقة فهي الجهل وإن كانت مطابقة فإنّ لم تكن مطابقة فهي الجهل وهو اعتقاد المقلّد، أو تكون عن سبب، وهو إمّا نفس تصوّر طرفي الموضوع والمحمول وهو البديهيّات، أو الإحساس / [[ص ١٥٥]] هو الضروريّات، أو الاستدلال وهو النظريّات. وأمّا الذي لا يكون جازماً فإنّ كان التردّد على السويّة فهو الشكّ، وإن كان أحدهما راجحاً عن الآخر فالراجح هو الظنّ، والمرجوح هو الوهم.

والجواب عن الأوّل معارض بأنّه لولا امتياز الذات الحيّة بما لأجله صحّ أن يصير حيّاً، وإلّا لم يكن بأن يصير حيّاً أولى من غيره. وهذا يقتضي اشتراط الحياة بحياة أخرى. وكلّ ما هو جوابهم هناك فهو جوابنا هاهنا. وعن الثاني أن معنى كون العضو المفلوج حيّاً بقاء قوّة التغذية [فيه]. قوله: (قد تبطل هذه القوّة مع بقاء الحياة)، قلنا: لا تُسَلِّم، فلم لا يجوز أن يقال: القوّة باقية، ولكنّها عاجزة من الفعل؟ قوله: (الغاذية حاصلة في النبات)، قلنا: أنت تساعدنا على أن غاذية النبات والحيوان مختلفان بالتنوع والماهية. والمختلفان لا يجب اشتراكهما في الأحكام.

/ [[ص ١٥٣]] أقول: قيل: الأعراض التي لا يتّصف بها غير الحيّ عشرة: الحياة والقدرة، والاعتقاد، والظنّ، والنظر، والإرادة، والكراهة، والشهوة، والنفرة، والألم. ولم يقل أحد: إنّ اعتدال المزاج أو قوّة الحسّ والحركة هو الحياة، بل قالوا: إنّ الأوّل شرط في حصول الحياة للحيوان المركّب من الأخلاط، أو من الأركان، والثاني معلول للحياة.

وقوله في المعارضة: (وهذا يقتضي اشتراط الحياة بحياة أخرى) ليس بشيء، لأنّه يقتضي اشتراط الحياة بمخصّص هو الاعتدال في الحيوانات، ومن أين لزم أن يكون ذلك المخصّص حياة أخرى؟

وقوله في النقل عن ابن سينا: (إنّ قوّة التغذية قد تبطل مع بقاء العضو المفلوج حيّاً) فزيادة المفلوج غير محتاج إليها، لأنّ قوّة التغذية قد تبطل مع بقاء العضو حيّاً، كالعضو الذابل.

وقوله: (لِمَ لا يجوز أن تكون القوّة باقية لكنّها عاجزة عن الفعل) غير وارد، لأنّه يريد بالقوّة الباقية القوّة التي يصدر عنه هذا الأثر بالفعل، وإلّا ففي العضو المفلوج أيضاً قوّة الحسّ والحركة باقية، لكنّها عاجزة عن الاحساس والحركة. واختلاف غاذيتي النبات والحيوان ليس بحسب المفهوم منها، إنّما هو بحسب مبدأهما، فإنّ مبدأ إحداهما النفس النباتيّة، ومبدأ الأخرى النفس الحيوانيّة، وبحسب تصرّفها فيها يجعلانه غذاء، فإنّ الأوّل تتصرّف في البسائط والثانية في المركّبات. واختلاف العلل والأفعال لا يوجب اختلاف ماهية المعلول والفاعل، وقد علّم أنّ ذلك المفهوم ليس هو الحياة بعينها، وهو المطلوب.

قال: مسألة: هل الموت صفة وجوديّة؟

القائلون بهذه الصفة منهم من أثبت الموت صفة وجوديّة،

أن يكون المعلوم بتام ماهيته حاضراً في الذهن. فمن تخيل الجبل فقد حضر في ذهنه تمام ماهية الجبل، وذلك باطل بالبدية.

أقول: الحكم بأن القول بكون العلم سلبياً باطل، صحيح، ولكن في دليله نظر، لأن المنافي إن كان مطلقاً كان العلم مطلق الوجود، وإن كان عديمياً لا يكون العلم عدم حتى يكون ثبوتاً، إنما هو عدم العدمي. ولا يجب أن يكون عدم العدمي ثبوتاً، فإن عدم العدمي كما في الجرو، بل فيمن نزل في عينه ماء، بل في الجدار، لا يكون إبصاراً.

وأيضاً يلزم من قوله: (ولو كان وجوداً فعدمه يصدق على عدمه فيكون العدم موصوفاً بالعلم) ثبوت ما ادعى إبطاله، لأن وصف العدم لا يكون وجودياً، فإذن العلم سلبياً.

وأما إبطال القول بالانطباق بوجود أن يكون العالم بالحرارة حاراً، فليس بصحيح، لأنهم قالوا بانطباق صورة مساوية للحرارة، وفرق بين صورة الشيء وبينه، فإن الإنسان ناطق وصورته ليس بناطقة.

وقوله: (وإن كان مساوياً في تمام الماهية لزم المحذور) فالصحيح أنها ليست مساوية في تمام الماهية، لأن المساوي في تمام / [[ص ١٥٧]] الماهية هو نفس الماهية أو شخص من أشخاصها لا صورته. وإذا كان بين الماهية وصورته اثنيّة في النوع لكانت الصورة غير الماهية، ولجاز أن يكون مقتضي لكون المحل حاراً هو مجموع ما به الاشتراك وما به الامتياز.

وأيضاً في (النكتة) جعل العلم هو حصول الماهية للشيء، وقبل ذلك ذكر: أنهم قالوا: (هو حصول صورة الماهية)، والذي قاله هاهنا ليس ممّا ذهبوا إليه.

وقوله في الجواب: (إن كان الإدراك هو نفس الحصول، فالجدار من شأنه أن يدرك، إذ له الحصول) ليس بصحيح، لأنهم قالوا: الإدراك هو نفس الحصول لقابل مشروط بشرط مخصوص، فإننا لو قلنا: الغنى حصول مالٍ عند من شأنه أن يحصل له مال، لا يلزم منه أن يكون الحمار الذي يحصل عنده مال غنياً.

وقوله في الجواب الأخير: (هذا يقتضي أن يكون المعلوم بتام ماهيته حاضراً في الذهن) [مبني أيضاً على عدم الامتياز والاثنيّة بين الشيء وصورته، لأن الحاضر في الذهن] هاهنا صورة لو كان الشيء الذي هو صورته موجوداً لكانت هذه الصورة مطابقة له.

تنبيه: لما كانت مراتب القوة أو الضعف غير محدودة كانت مراتب الظن والوهم كذلك.

أقول: تعريف الاعتقادات بأمر يجدها الحي من نفسه ويدرك التفرقة بينها وبين غيرها، تعريف بما يعم جميع الوجدانيات كالجوع والشبع والألم والمرض وغيرها. والصواب أن يقال: هي أمور يمكن أن يحكم فيها بنفي أو إثبات حتى يختص بها.

وجعل الظنون والأوهام من قبيل الاعتقادات ليس ممّا يذهب إليه المتكلمون، لأنهم يجعلون الاعتقادات نوعاً والظنون نوعاً.

وفي قوله: (أو الإحساس وهو الضروريات) نظر، فإن الاصطلاح ليس على أن الضروريات هي المحسوسات لا غير.

قال: مسألة: اختلفوا في حد العلم:

اختلفوا في حد العلم، وعندني أن تصوّره بديهي، لأن ما عدا العلم لا ينكشف إلا به، فيستحيل أن يكون غيره كاشفاً له. ولأنني أعلم بالضرورة كوني عالماً بوجودي، وتصور العلم جزء منه، وجزء البديهي بديهي، فتصور العلم بديهي.

أقول: المطلوب من حد العلم هو العلم بالعلم، وما عدا العلم ينكشف بالعلم لا بالعلم بالعلم، وليس من المحال أن يكون هو كاشفاً عن غيره وغيره كاشفاً عن العلم به.

قال: مسألة: العلم سلبياً أو انطباق الصورة أو الإضافة والتعلق؟

قيل: العلم سلبياً. وهو باطل، لأنه لو كان كذلك لكان سلب ما ينافيه، والمنافي إن كان عدماً كان هو عدم العلم، فيكون ثبوتياً، وإن كان وجوداً فعدمه / [[ص ١٥٦]] يصدق على العدم، فيكون العدم موصوفاً بالعالمية، هذا خلف. وقيل: إنه انطباق صورة مساوية للمعلوم في العالم. وهو باطل، وإلا لزم أن يكون العالم بالحرارة والبرودة حاراً بارداً. لا يقال: المنطبع صورته ومثاله. لأننا نقول: الصورة والمثال إن كان مساوياً في تمام الماهية للمعلوم لزم المحذور، وإلا بطل قولهم. نكتة أخرى: يلزم أن يكون الجدار الموصوف بالحرارة والبرودة عالماً بهما. لا يقال: حصول الماهية للشيء إنما يكون إدراكاً إذا كان ذلك الشيء ممّا من شأنه أن يدرك. لأننا نقول: إن كان الإدراك هو نفس الحصول فالمدرك هو الذي له الحصول [فكان الجدار من شأنه أن يدرك، إذ من شأنه أن يكون له الحصول]. احتجوا: بأننا نميز بعض المعلومات عن بعض، والتميز في النفي الصرف محال. وإذا قد لا يكون المعلوم ثابتاً في الخارج فهو في الذهن. جوابه: هذا يقتضي

العلم الواحد يتعلّق بمعلومين. وذهب الجبائي إلى جواز تعلّق العلم الواحد بمعلومين. وأوجب ذلك من أهل السُنّة أبو منصور البغدادي. وقال القاضي أبو بكر الباقلاني: كلُّ معلومين لا ينفكُّ أحدهما عن الآخر في العقل يجوز أن يتعلّق بهما علم واحد، وكلُّ ما يصحُّ أن يُعلّم مع الذهول عن شيء آخر، فلا يمكن أن يتعلّق بهما علم واحد.

/ [[ص ١٥٩]] ويقال للمصنّف: إذا فسّرت العلم بالتعلّق مجاز تعلّق العلم بالمجموع ويكون الأجزاء داخلة فيه، وحيثنذ قد تعلّق بأمرين، وأنت حكمت بامتناع ذلك، وأنت استدلت على الامتناع بصحّة تعلّق العلم بأحد المعلومين، مع الذهول عن كونه عالماً بالآخر. وهاهنا لا يصحُّ هذا الاستدلال. وأيضاً كان يجب أن تقول: (مع الذهول عن الآخر)، وأنت قلت: (مع الذهول عن كونه عالماً بالآخر)، لأنَّ المطلوب هاهنا التعلّق بمعلومين لا بمعلوم وبالعلم بمعلوم آخر. وأيضاً على تقدير تفسير العلم بما يوجب التعلّق، جعل العلم بمطلق المضادّة غير متعلّق بشيئين. وذلك غير معقول، فإنَّ المضادّة لا تُعقل إلا بين شيئين. بلى يكون الشيطان شاملين لكلِّ ما يقع عليه اسم الشيطان. ولا فرق بين المضادّة المطلقة والمضادّة المخصوصة إلا بعدم التعيين، ووجود التعيين فيما يتعلّق بالمضادّة بهما، ولا يختلفان من حيث تعلّقهما بمعلومين.

وإبطال قول المجوّزين بقوله: (العلم بالسواد والبياض يتعلّق بأمرين يصحُّ العلم بأحدهما، مع الجهل بالآخر) غير صحيح، لأنَّ كلامهم في المضادّة المتعلّقة بهما، وتصوّر السواد وحده غير تصوّر السواد المضادّ للبياض. فليس ما يصحُّ العلم به مع الجهل بالآخر هو أحد الشيئين اللذين يتعلّق العلم بهما معاً.

قال: مسألة: المعلوم معلوم من وجه ومجهول من وجه:

المعلوم على سبيل الجملة معلوم من وجه ومجهول من وجه. والوجهان متغايران، والوجه المعلوم لا إجمال فيه، والوجه المجهول غير معلوم البتّة، لكنّ لهما اجتماعاً في شيء واحد ظنَّ أنَّ العلم الجملي نوع يغيّر العلم التفصيلي.

أقول: اعترف هاهنا بأنَّ الشيء المعلوم من وجه والمجهول من وجه يغيّر الوجهين. وهذا ما ذكرته في صدر الكتاب عند إبطال قوله: (التصوّر ليس بمكتسب). ومطلوبه هاهنا بيان تغاير الوجهين، لكن حصل منه وجوب تغاير ما اجتمع فيه / [[ص ١٦٠]] الوجهان وتغاير الوجهين.

قال: وقيل: إنّه أمر إضافيٌّ. وهو الحقُّ. لنا: أنّه لا يمكننا كون الشيء عالماً إلا إذا وضعنا في مقابلته معلوماً. ثمَّ القائلون به منهم من سمّى هذه الإضافة بالتعلّق، وأثبت أمراً آخر يقتضي هذا التعلّق. ومنهم من قال: العلم عرض يوجب العالمية، والعالمية حالة لها تعلّق بالمعلوم. فهؤلاء أثبتوا أموراً ثلاثة. وأمّا نحن فلا نقول إلا بهذا التعلّق. وأمّا العالمية والعلم فمما لم يثبت بالدليل.

أقول: المعلوم الذي وضعه بإزاء العالم إن كان معدوماً، فليت شعري أين يكون إن لم يكن في الذهن؟ والذي سمّى هذه الإضافة بالتعلّق هو أبو الحسين البصري ومن تبعه. والقول بأنَّ العلم عرض يوجب العالمية هو قول القائلين بالأحوال. وبالجملة التعلّق من غير متعلّق به غير معقول.

/ [[ص ١٥٨]] قال: مسألة: العلم الواحد هل يكون علماً بمعلومين؟

اختلفوا في أنّ العلم الواحد هل يكون علماً بمعلومين؟ وعندني أنّا إن فسّرنا العلم بنفس التعلّق لم يصحّ ذلك، لأنّه يصحُّ أن يُعقل كون الشيء عالماً بأحد المعلومين، مع الذهول عن كونه عالماً بالآخر، ولولا التغاير لما صحّ ذلك. وإن فسّرناه بما يوجب التعلّق لم يمتنع، لأنَّ العلم المتعلّق بكون السواد مضاداً للبياض إن لم يكن هو بعينه متعلّقاً بهما لم يكن متعلّقاً بالمضادّة التي بينهما، بل بمطلق المضادّة. وليس كلامنا في ذلك العلم، بل في العلم المتعلّق بالمضادّة المخصوصة. وإن كان متعلّقاً بهما فهو المطلوب.

ثمَّ المجوّزون منهم من فضّل فقال: كلُّ معلومين يصحُّ أن يُعلّم أحدهما مع الذهول عن الآخر، [امتنع تعلّق العلم الواحد بهما. وكلُّ معلومين لا يصحُّ العلم بأحدهما مع الذهول عن الآخر] لم يمتنع أن يُعلّم بعلم واحد. وهذا التفصيل باطل عندني، لأنَّ العلم بمضادّة السواد والبياض لهما ثبت أنّه متعلّق بالسواد والبياض مع أنّهم قالوا: يصحُّ أن يُعلّم السواد وحده مع الجهل بالبياض، فقد تعلّق ذلك العلم بأمرين يصحُّ العلم بأحدهما مع الجهل بالآخر.

أقول: العلم القديم عند أهل السُنّة يتعلّق بمعلومات الله التي لا نهاية لها، مع أنّه واحد. وهذا البحث يتعلّق بالعلم المحدث. فقال أبو الحسن الباھلي: إنَّ العلم الواحد يجوز أن يتعلّق بمعلومات كثيرة. وحكى عن أبي الحسن الأشعري ذلك. وأنكره الأستاذ أبو إسحاق، وقال: إنّه ذكره في الإلزام على من يقول:

لا يكون يقينياً كاعتقاد المقلد يمتنع اجتماعه مع الاعتقاد المضاد له، لوجوب الصارف عنه، أمّا في اليقيني فالمنافاة ذاتية كما ذكره.

قال: مسألة: المعدوم غير معلوم:

منهم من قال: المعدوم غير معلوم، لأنّ كلّ معلوم متميّز، وكلّ متميّز ثابت، فكُلّ معلوم ثابت، فما ليس ثابتاً لا يكون معلوماً. فعورض بأنّ تخصيصه باللامعلومية يستدعي تصوّره، لأنّ ما لا يتصوّر لا يصحّ الحكم عليه. ثمّ أجابوا عن كلام الأوّلين بأنّ المعدوم في الخارج ثابت في الذهن. ف قيل عليه: الثابت في الذهن أحصّ من الثابت، فيكون المعلوم هاهنا ثابتاً، وليس كلامنا فيه، إنّها الكلام في العلم بغير الثابت. ولأنّ الثبوت الذهني مشكل، لأنّا إذا علمنا أنّ شريك الله تعالى معدوم، فحضور الشريك في الذهن محال، لأنّ الشريك هو الذي يجب وجوده لذاته، والحاضر في الذهن لا يكون كذلك.

/ [[ص ١٦٢]] فإن قلت: الحاضر في الذهن تصوّر الشريك، لا نفس الشريك. قلت: فقد عاد الإشكال، لأنّ البحث إنّما وقع عن متعلّق هذا التصوّر، فإنّه إن كان نفيّاً محضاً فكيف حصل التميّز، وإن كان ثابتاً فثبوته إمّا في الذهن أو في الخارج. والكلام فيه ما مرّ.

أقول: المعدوم في الخارج ثابت في الذهن من حيث هو موصوف بالمعلومية، وهو محكوم عليه من الحيثية المعلومة بالثبوت الذهني، ومن غير تلك الحيثية غير محكوم عليه بذلك الثبوت، بل ربّما يُسلَب عنه الثبوت، وليس بين الحكمين تناقض، لأنّ موضوعهما ليس شيئاً واحداً. وهكذا غير الثابت المطلق الشامل للخارجي والذهني محكوم عليه بالثبوت من هذه الحيثية ومسلوب عنه الثبوت مع عدم اعتبار هذه الحيثية.

وأما قوله: (شريك الله هو الذي يجب وجوده لذاته، والحاضر في الذهن ليس كذلك) فالجواب أنّ مفهوم الشريك هاهنا مشتمل على مماثلة بين متغايين، وذلك يوجب الاشتراك من حيث المماثلة وامتناع الوجود من حيث مغاييرته لذات الله. والموصوف بالامتناع محكوم عليه بسلب الوجود الخارجي من حيث ثبوت هذا الوصف العنواني له في الذهن وغير محكوم عليه من غير اعتبار هذا الوصف، بل هو محكوم عليه بالوجوب من حيث المماثلة. ومتعلّق كلّ وصف منها معلوم من جهة كونه متعلّقاً، وغير معلوم من غير تلك الجهة، فينبغي أنّ يفهم في أمثاله هذا الفرق، حتّى تنحلّ الإشكالات التي تورد عليها.

قال: مسألة: العلوم المتعلّقة بالمعلومات المتغايرة مختلفة:

العلوم المتعلّقة بالمعلومات المتغايرة مختلفة، خلافاً لشيخنا ووالدي رحمه الله. لنا: أنّ النظر في العلم بالمعلومات شروط بالعلم بالدليل. ولأنّ اعتقاد قَدَم الجسم يضادّ اعتقاد حدوثه، ومشروط بالعلم بهائية الجسم وماهيّة القَدَم والحدوث.

أقول: والده يذهب إلى القول بتماثل العلوم، وأنّها لا تختلف باختلاف متعلّقاتها، والمصنّف يقول: الشرط مخالف للمشروط. وأيضاً يقول: الاعتقادات متضادّة ومشروطة بشروط مختلفة، فإنّ اعتقاد قَدَم الجسم مشروط بالعلم بالجسم وبالقَدَم، واعتقاد حدوثه مشروط بالجسم وبعده. ولوالده أنّ يقول: العلم من حيث هو علم ليس بمختلف، إنّما يختلف بسبب متعلّقاته، فيكون تماثل العلوم لذاتها واختلافها بسبب اختلاف متعلّقاتها.

قال: مسألة: العلوم كلّها ضرورية:

العلوم كلّها ضرورية، لأنّها إمّا ضرورية ابتداءً، أو لازمة عنها لزوماً ضرورياً، فإنّه إن بقي احتمال عدم اللزوم ولو على أبعد الوجوه لم يكن علماً، وإذا كان كذلك كانت بأسرها ضرورية.

أقول: يريد بالضروري هاهنا اليقيني، لا البديهي، ولا المحسوس وحده، فإنّه قال من قبل: (المحسوسات هي الضروريات). وقد سمى كلّ اليقينيّات ضرورياً، موافقةً لقول أبي الحسن الأشعري.

قال: تنبيه: اتّفقوا على أنّه لا يجوز أن يكون العلم بالأصل كسبياً وبالفرع ضرورياً، وإلا فعند وقوع الشكّ يحصل الشكّ في الفرع، فيصير الضروري غير ضروري، هذا خلف.

/ [[ص ١٦١]] أقول: إنّ كان المراد من الأصل التصديقات التي يتوقّف عليها تصديقات فهو حقّ، وإن كان المراد أعمّ من ذلك ففيه نظر، لأنّ التصوّرات يمكن أن تكون كسبية، والتصديقات الموقوفة عليها ضرورية.

قال: مسألة: اعتقاد الضدّين يمتنع اجتماعهما:

اختلفوا في أنّ اعتقاد الضدّين يمتنع اجتماعهما لنفسهما أو لأمر يرجع إلى الصارف. والأقرب أنّ المنافاة ذاتية، لأنّ الجزم بالثبوت شرطه أنّ لا يكون لنقيضه احتمال ثبوت، فيستحيل تحقّقه دون هذا الشرط.

أقول: الجزم بالثبوت المشروط بأن لا يكون لنقيضه احتمال هو الجزم اليقيني، والاعتقاد أعمّ منه. والأصحّ أنّ الاعتقاد الذي

حال / [[ص ١٦٤]] ما خلقه الله سبحانه ضروري. والثاني باطل، لأنَّ حصولها قبل أصل بعد أن خلقها الله تعالى محال. وعلى التقديرين لا يثبت الاختيار.

أقول: قوله: (المختار لا يتمكّن من الحركة حال وجود الحركة) فيه نظر، لأنَّ المختار لا يتمكّن من الحركة مع فرض وجود الحركة. أمّا مع قطع النظر عنه فلمَ لا يجوز؟ وهكذا القول في الاعتراض الثاني، فإنَّ الاختيار حال ما خلق الله الحركة محال، لفرض وجود الحركة، أمّا مع قطع النظر عن ذلك فممكن، لوجود القدرة المقتضية له.

قال: ويقال للمعتزلة: متى ثبت هذا الاختيار، عند استواء الداعيين أو عند رجحان أحدهما على الآخر؟ الأوّل باطل، لأنَّ عند الاستواء يمتنع الفعل، وعند الامتناع لا تثبت المكنة. والثاني محال، لأنَّ مع حصول الترجيح يجب الرجحان ويمتنع المرجوح، وعلى هذا التقدير لا تثبت المكنة.

أقول: الاختيار عند المعتزلة هو صحّة صدور الفعل أو تركه من القادر تبعاً لداعيه أو عدم داعيه، وهو متساوي النسبة إلى الطرفين عند عدم اعتبار الداعي وغير متساويها عند اعتبار أحدهما.

ومتقدّموهم جوّزوا صدور أحد الطرفين من المختار من غير ترجح أحدهما على الآخر، وأوردوا أمثلة الجائع والعطشان والمهارب إذا حضرهم رغيان متساويان، وقدحان متساويان، وطريقان متساويان، فإنَّهم يختارون أحدهما من غير ترجح. والذين لا يُجوّزون ذلك يقولون: الرجحان شيء، والعلم بالرجحان شيء، ولعلّه يختار أحدهما لوجود الرجحان، وإن لم يظن بالرجحان.

ومتأخروهم قالوا بوجوب الرجحان. وقال بعضهم بأنَّ الطرف الراجح يكون أولى ولا ينتهي إلى حدّ الوجوب، وهو اختيار محمود الملاحمي. وأنكر بعضهم كون الأولويّة كافية، لمثل ما مرّ في خواصّ الممكن. وأبو الحسين وأصحابه قالوا: عند الداعي يجب الفعل، وعند عدمه يمتنع. وذلك لا ينافي الاختيار، فإنَّ تفسير / [[ص ١٦٥]] الاختيار هو أن يكون الفعل والترك بالقياس إلى القدرة متساويين، وبالقياس إلى الداعي وعدمه إمّا واجباً أو ممتنعاً. ومن عدم التمييز بين الأمرين في هذه المسألة يحدث الاختلاف الجاري بين القائلين بالإيجاب والاختيار.

قال: مسألة: العقل المناط للتكليف هو العلم بالوجوب والاستحالة:

المشهور أنّ العقل الذي هو مناط التكليف هو العلم بوجوب الواجبات واستحالة المستحيلات، لأنَّ العقل لو لم يكن من قبيل العلوم لصحَّ انفكاك أحدهما عن الآخر، لكنّه محال، لاستحالة أن يُوجد عاقل لا يعلم شيئاً البتّة، أو عالم / [[ص ١٦٣]] بجميع الأشياء، ولا يكون عاقلاً. ثمّ ليس هو علماً بالمحسوسات، لحصوله في البهائم والمجانين، فهو إذن علم بالأمر الكليّة. وليس ذلك من العلوم النظرية، لأنّها مشروطة بالعقل. فلو كان العقل عبارة عنها لزم اشتراط الشيء بنفسه، وهو محال. فهو إذن عبارة عن علوم كليّة بديهية، وهو المطلوب.

ف قيل عليه: لِمَ قلت: إنَّ التغيرات يقتضي جواز الانفكاك؟ فإنَّ الجوهر والعرض متلازمان، وكذا العلّة والمعلول. سلّمناه لكنّ العقل قد ينفك عن العلم كما في حقّ النائم أو اليقظان الذي لا يستحضر شيئاً من وجوب الواجبات واستحالة المستحيلات. وعند هذا ظهر أنّ العقل غريزة يلزمها هذه العلوم البديهية عند سلامة الآلات.

أقول: قال أبو الحسن الأشعري: العقل علوم خاصّة. وزادت المعتزلة، في العلوم التي يشتمل عليها العقل، العلم بحسن الحسّن وقبح القبيح، لأنّهم يعدّونه في البديهيّات. وقال القاضي أبو بكر: هو العلم بوجوب الواجبات واستحالة المستحيلات ومجاري العادات. وقال المحاسبي من أهل السنّة: هو غريزة يتوصّل بها إلى المعرفة. وما ذهب إليه المصنّف هو الصواب.

قال: ٣ - ومنها القدرة:

والمرجع بها في حقنا إن كان إلى سلامة الأعضاء فهو معقول، وإن كان إلى أمر وراء هذا، ففيه النزاع. احتج أصحابنا بأنَّ حركة المختار متميّزة عن حركة المرتعش، وليس الامتياز إلاّ بهذه الصفة. فيقال لهم: متى ثبت هذا الامتياز، قبل الاتّصاف بالفعل، أو حال الاتّصاف؟ والأوّل باطل على قولكم، لأنَّ القدرة لا تثبت قبل الفعل عندكم. والثاني محال، لأنَّ المرتعش كما لا يتمكّن من ترك الحركة حال وجودها فالمختار لا يتمكّن أيضاً من تركها حال وجودها، لاستحالة أن يكون الشيء معدوماً موجوداً في زمانٍ واحدٍ. ويقال أيضاً: متى ثبت هذا الامتياز، حال ما خلق الله سبحانه الحركة أو قبلها؟ والأوّل باطل، لأنَّ حصول الفعل



قال: مسألة: القدرة مع الفعل أم لا؟

القدرة مع الفعل، خلافاً للمعتزلة. لنا: أن القدرة عرض، فلا تكون باقية، فلو تقدّمت على الفعل لاستحال أن يكون قادراً على الفعل، لأنّ حال وجود القدرة ليس إلّا عدم الفعل، والعدم المستمرّ يستحيل أن يكون مقدوراً، وحال حصول الفعل لا قدرة.

أقول: المسألة مبنية على كون القدرة عرضاً، وامتناع بقاء الأعراس. والذي استدللّ به من فرض القدرة مع عدم الفعل أو وجوده، ليس بدليل على ذلك، لأنّ ذلك الامتناع إنّما يلزم من فرض اجتماع القدرة والفعل، والمدعى امتناع وجود القدرة قبل الفعل لذاتها.

قال: احتجوا بأنّ الكافر حال كفره مكلف بالإيمان، فلو لم يكن قادراً على الإيمان حال كونه كافراً كان ذلك تكليفاً بما لا يُطاق. ولأنّ الحاجة إلى القدرة لأجل أن يدخل الفعل من العدم إلى الوجود، وحال حدوث الفعل قد صار الفعل موجوداً، فلا حاجة به إلى القدرة. ولأنّ لو وجب أن تكون القدرة مع المقدور لزم إمّا قدّم العالم أو حدوث قدرة الله تعالى.

والجواب عن الأوّل: أنّه وارد عليكم أيضاً، لأنّ حال حصول القدرة لا يمكنه الفعل، وحال حصول الفعل لا قدرة له عليه. فإن قلت: إنّ في الحال مأمور لا بأن يأتي بالفعل في الحال، بل بأن يأتي به في ثاني الحال. قلت: هذا مغالطة، لأنّ كونه فاعلاً للفعل إمّا أن يكون هو نفس صدور الفعل عنه، وإمّا أن يكون أمراً زائداً عليه. فإن كان الأوّل استحالاً أن يصير فاعلاً قبل دخول الفعل في الوجود / [[ص ١٦٦]] وإذا كان كذلك استحال أن يقال: إنّ مأمور بأن يفعل في الحال فعلاً لا يوجد إلّا في ثاني الحال. وإن كان الثاني كانت تلك الفعلة أمراً حادثاً، فيفتقر إلى الفاعل، والكلام في كيفية فعلها كالكلام في الأوّل، فيلزم التسلسل. وعن الثاني أنّه منقوض بالعلّة والمعلول، والشرط والمشروط. وعن الثالث أنّ المؤثر في وجود أفعال الله تعالى تعلّق قدرته بها زمان حدوثها، وأمّا التعلّقات السابقة فلا أثر لها البتّة، وهذا لا يمكن تحقّقه في قدرة العبد، لأنّها غير باقية.

أقول: السؤال الأوّل غير متوجّه، لأنّ الكافر مكلف بالإيمان من حيث هو قادر حتّى يؤمن في حال قدرته. وهذا ليس تكليفاً بما لا يُطاق، ومن حيث فرض وقوع الكفر منه في حال قدرته على

الإيمان لو كان مكلفاً بالإيمان كان تكليفاً بما لا يُطاق. وهكذا في السؤال الثاني الحاجة إلى القدرة وحدها لأجل أن يدخل الفعل من العدم إلى الوجود لا إليها مأخوذة مع حدوث الفعل أو عدمه. وفي السؤال الثالث لا نسبة لقدرة الله تعالى إلى قدرة العبد، مع أنّ قدرته تعالى إذا أخذت مع وجود الإرادة أو مع عدمها لا يبقى للاختيار وجه، كما قيل في العبد.

وقوله في الجواب: (هذا وارد عليكم، لأنّ حال حصول الفعل لا يمكنه الفعل أيضاً) فيه نظر، لأنّ إذا أخذ حال حصول القدرة حال وجود الفعل بعينه فالفعل لا يمكنه، لا من حيث القدرة، بل من حيث فرض مقارنتها بالفعل وكون الفعل واجب الوقوع حينئذ. وإيراد النقض بالعلّة والمعلول، والشرط والمشروط، ليس بنافع، لأنّ العلة أيضاً قبل وقوع المعلول ممتنعة العلّة وكذلك حال وقوعه، لانضمام القبل والحال إليها. والقول بأنّ تعلّق قدرة الله تعالى زمان حدوث الفعل مؤثّر في وجود الفعل أيضاً، ليس بشيء، لأنّ الفعل يجب في زمان حدوثه وإن لم تكن قدرة. ومنشأ جميع هذه الأغلاط شيء واحد، وهو ما مرّ ذكره.

/ [[ص ١٦٧]] قال: مسألة: القدرة لا تصلح للضدين خلافاً للمعتزلة:

القدرة لا تصلح للضدين، خلافاً للمعتزلة. لنا: أنّ القدرة عبارة عن التمكّن، ومفهوم التمكّن من هذا غير مفهوم التمكّن من ذلك. ولأنّ نسبة القدرة إلى الطرفين إنّ كانت على السويّة استحال أن تصير مصدراً للأثر إلّا عند مرجّح، فلا يكون مصدر الأثر إلّا المجموع، فقبل هذه الضميمة لم يكن تلك قدرة على الفعل. وإن لم تكن على السويّة لم تكن القدرة إلّا على الراجح.

أقول: المعنى لا يختلف بتبديل لفظ القدرة بلفظ التمكّن. ومفهوم التمكّن من هذا ومفهوم التمكّن من ذاك يشتركان في مفهوم التمكّن، وإنّما يختلفان من حيث تعلّقها تارة بهذا وتارةً بذاك. فإن كان المراد من القدرة ذلك الأمر المشترك كانت صالحة للضدين، وإن كان المراد منها مجموع المشترك مع ما به الاختلاف لم يقع اسم القدرة على أنواعها إلّا بالاشتراك اللفظي، ويقع على أنواع تعدّد المقدورات. وهذا لم يقل به أحد.

وقوله: (إن كانت نسبة القدرة إلى الطرفين على السويّة احتاجت إلى مرجّح، وقبل المرجّح لا يكون قدرة على الفعل)

منهم من قال: إرادة الشيء يلزمها كراهة ضده. وهو باطل، لأنه قد يُراد الشيء حالة الغفلة عن ضده.

أقول: الصواب أن يقال: إرادة الشيء يلزمها كراهة ضده، بشرط التفطن للضد.

/ [[ص ١٦٩]] قال: مسألة: العزم والمحبة والرضا والرحمة والولاية والتوفيق والبغض والعداوة والسخط والاختيار والمشية: العزم عبارة عن إرادة جازمة حصلت بعد التردد فيه. والمحبة عبارة عن الإرادة، لكنّها من الله تعالى في حقّ العبد إرادة الثواب، ومن العبد في حقّ الله تعالى إرادة الطاعة. والرضا قيل: إنّه الإرادة. وقيل: إنّه ترك الاعتراض.

أقول: التردد المذكور يحصل من الدواعي المختلفة المنبثقة عن الآراء العقلية وعن الشهوات والنفات المتخالفة. فإن لم يوجد ترجيح لطرف حصل التحير، وإن وُجد حصل العزم. والمحبة تقع باشتراك الاسم على إرادة هو مبدأ فعل، وهو الذي نسبه إلى إرادة الثواب أو الطاعة، وعلى تصوّر كمال من لذة أو منفعة أو مشاكلة كمحبة العاشق لمعشوقه، والمنعم عليه لمنعمه، والوالد لولده، والصديق لصديقه. وأمّا محبة الله سبحانه وتعالى عند العارفين فهو لتصور الكمال المطلق فيه. والرضا قال أبو الحسن الأشعري: إنّه إرادة إكرام المؤمنين ومثوبتهم على التأييد، وهذا من الله تعالى. وأمّا من العبد فهو ترك الاعتراض. والرحمة قيل: هي النعمة، وقال أبو الحسن: هي إرادة الإنعام. والولاية إرادة الإكرام والتوفيق. والبغض والعداوة إرادة الإهانة والطرده والتعذيب. والسخط إرادة التعذيب. والاختيار عند أبي الحسن هو الإرادة. واختار له: أي فعل به خيراً. والمشية هي الإرادة. والكرامة يُفَرَّقون بينها.

قال: مسألة: المنافاة بين إرادتي الضدين ذاتية أو للصارف: المنافاة بين إرادتي الضدين ذاتية أو للصارف؟ فيه ما تقدّم في باب الاعتقاد.

أقول: قيل: إرادة الحركة ترجيح صدورهما، وإرادة السكون ترجيح صدورهما. فكما أنّهما متقابلان لذاتيهما كذلك إرادتهما. وقوم آخر قالوا: إرادة الحركة / [[ص ١٧٠]] تصرف الفاعل عن إرادة السكون. والكلام فيه مثل ما مرّ.

قال: مسألة: الإرادات تنتهي إلى إرادة ضرورية بلا واسطة أو مع واسطة:

يقتضي أن تصير القدرة مبدءاً للفعل [مع زائد، وهو عين مذهب من يقول: القدرة صالحة للضدين. وإنّما ذهب من ذهب] إلى أن القدرة لا تصلح للضدين، لقوله: القدرة عرض لا يبقى زمانين. فالقدرة التي تكون مع أحد الضدين غير التي تكون مع الضد الآخر، لاسيّما أنّهم لا يُفَرَّقون بين القدرة وبين مبدأ الفعل أو الترك.

قال: مسألة: العجز صفة وجودية عند الأصحاب، وهو مشكل لعدم الدليل:

عند أصحابنا: العجز صفة وجودية. وهو مشكل، لعدم الدليل. والذي يقال: (ليس جعل العجز عبارة عن عدم القدرة أولى من العكس) ضعيف، لأنّنا نساعد على أن كليهما محتمل، وأنّه لولا الدليل لبقى ذلك الاحتمال.

/ [[ص ١٦٨]] أقول: إن كانت القدرة عبارة عن سلامة الأعضاء، فالعجز عبارة عن آفة تعرض للأعضاء، ويكون حينئذٍ وجودياً. والقدرة أولى بأن لا تكون وجودية، لأنّ السلامة عدم الآفة. وإن كان العجز ما يعرض للمرتعش وتمتاز به حركة المرتعش عن حركة المختار، فالعجز وجودي. ولعلّ الأصحاب ذهبوا إليه. أمّا إن كانت القدرة هيئة تعرض عند سلامة الأعضاء يُعبر عنها بالتمكّن أو بما هو علّة له، والعجز عدم تلك الهيئة، فالقدرة وجودية، والعجز عدمي.

قال: ٤ - ومنها: الإرادة والكراهة:

ومن الناس من زعم أن الإرادة عبارة عن علم الحيّ أو اعتقاده أو ظنّه بأنّ له فيه منفعة. وهو باطل، لأنّنا نجد من أنفسنا ميلاً مرتّباً على هذا العلم فيتغايرون. والفرق بين الإرادة والشهوة أن الإنسان ينفر طبعه عن شرب الدواء، ثمّ يريد.

أقول: القائل بهذا لا يقتصر على هذا، بل يزيد فيه بقوله: (بأنّ له أو لغيره ممّن يُؤثّر خيره، فيه منفعة يمكن وصولها إليه أو إلى ذلك الغير من غير مانع من تعب أو معارضة). ثمّ في وجود ميل يترتب على هذا الاعتقاد مغاير له، نظر، قالوا: هذا الميل يحدث لمن لا يقدر على تحصيل ذلك الشيء قدرة تامّة فيحصل له ميل إلى شيء يريد حصوله ولا يحصل بحسب ما يتمناه، وذلك مثل الشوق إلى المحبوب لمن لا يصل إليه. أمّا في القادر التام القدرة يكفي الاعتقاد المذكور.

قال: مسألة: إرادة الشيء يلزمها كراهة ضده بشرط التفطن للضد:

إدراك المنافي. ويقرب قول المعتزلة منه، فإنهم قالوا: إنَّ المدرك إنَّ كان متعلِّق الشهوة، كالحكَّة في حقِّ الأجر، كان إدراكه لذَّة؛ وإنَّ كان متعلِّق النفرة، كما في حقِّ السليم، كان إدراكه ألماً. ومثل هذا الكلام لا يفيد القطع بأنَّ الألم ليس إلَّا الإدراك. واتَّفقت الفلاسفة على أنَّ تفرُّق الاتِّصال موجب الألم في الحيِّ. وخالفتهم، لأنَّ التفرُّق عديميٌّ فلا يكون علَّة للأمر الوجوديِّ. وزاد ابن سينا سبباً ثانياً، وهو سوء المزاج، قال: لأنَّ حدَّ الألم إدراك المنافي. والحدُّ ينعكس فكلُّ ادراك للمنافي ألم. وهذه الحجَّة لفظيَّة.

أقول: نُقلَ عن ابن زكريَّا أنَّه قال: (اللذَّة خروج من الحالة الطبيعيَّة)، وذلك لكون الإدراك إنَّما يحصل بانفعال للحاسَّة يقتضيه تبدُّل حال. فأخذ ما بالعرض مكان ما بالذات.

وقول المعتزلة يدلُّ على أنَّهم يقولون: إنَّ اللذَّة والألم هما الإدراك نفسه، ويختلفان باختلاف متعلِّقهما، وهو إمَّا الشهوة أو النفرة. فقال المصنِّف: ومثل هذا الكلام لا يفيد القطع بأنَّ الألم ليس غير الإدراك. ومخالفة المصنِّف، في أنَّ تفرُّق الاتِّصال ليس بموجب للألم في الحيِّ، إنَّما كان لأنَّه يقول: التفرُّق يوجب سوء المزاج الذي يقتضيه طبائع المفردات عند تفرُّقها. فالسبب الذاتي هو طبائع المفردات، والتفرُّق يقتضي زوال الاعتدال [الذي حصل من الكسر / [[ص ١٧٢]] والانكسار. فالتفرُّق ليس سبباً بالذات إلَّا لأمر عديميٍّ هو زوال الاعتدال، والألم إنَّما حصل من سوء المزاج، هكذا فسَّر قوله تلميذه (قطب الدِّين المصري) رحمته. لكن قوله عقيب ذلك: (وزاد ابن سينا سبباً ثانياً، وهو سوء المزاج) يدلُّ على خلاف ذلك.

أمَّا قوله: (التفرُّق عديميٌّ، فلا يكون علَّة للوجوديِّ) ففيه نظر، لأنَّ العدم لا يكون علَّة لموجود، ولكن العدمي ربَّما يكون علَّة، كعدم الحركة فيما من شأنه أن يتحرَّك، فإنَّه علَّة لأحد الأكوان الذي هو السكون، وعدم السمع علَّة للخرس، وعدم الغذاء في الحيوان الصحيح علَّة للجوع؛ وتفرُّق الاتِّصال - في العضو الذي لا يكون فيه حسن أو يعرض له خدر، أو يكون معه استمراراً، أو يكون طبيعيًّا، كما يحصل في المغتذي عند نفود الغذاء في أجزائه - لا يكون مؤلماً. بل الألم عندهم احساس عضو بتفرُّق اتِّصال يحدث فيه غير طبيعي، وكلامهم يدلُّ على ذلك. ولا شكَّ في أنَّ الحميَّ وهو سوء المزاج مؤلم وإن لم يكن هناك تفرُّق اتِّصال.

الإرادات تنتهي إلى إرادة ضروريَّة، دفعاً للتسلسل. وذلك يوجب الاعتراف باستناد الكلِّ إلى قضاء الله تعالى وقدره.

أقول: قيل: استناد الكلِّ إلى قضاء الله تعالى وقدره، إمَّا أن يكون بلا توسُّط في إيجاد الشيء، أو يكون بتوسُّط. والأوَّل لا يقتضيه انتهاء الإرادات إلى إرادته، والثاني لا يناقض القول بالاختيار، فإنَّ الاختيار هو الإيجاد بتوسُّط قدرة وإرادة، سواء كانت تلك القدرة والإرادة من فعل الله بلا توسُّط أو بتوسُّط شيء آخر. فإذن من قضاء الله تعالى وقدره وقوع بعض الأفعال تابعاً لاختيار فاعله، ولا يندفع هذا إلَّا بإقامة البرهان على أنَّه لا مؤثِّر إلَّا الله تعالى.

قال: ٥ - ومنها: كلام النفس:

ولم يقل به أحد إلَّا أصحابنا، قالوا: الأمر والنهي والخبر أمور معقولة يُعبَّر عن كلِّ واحدٍ منها في كلِّ لغة بلفظة أُخرى، فهي متغايرة لهذه اللغات. وليس عبارة عن تخيُّل الحروف، لأنَّ تخيُّلها تابع لها ومختلف باختلافها. وهذه الماهيَّات لا تختلف البتَّة. وليس الأمر عبارة عن الإرادة، لأنَّ الله تعالى يأمر بما يريد، ويريد ما لا يأمر به. وظاهر أنَّه ليس عبارة عن العلم والقدرة والحياة، فلا بدَّ من نوع آخر.

أقول: قالوا: كلام النفس هو الفكر الذي يدور في الخلد، وتدلُّ عليه العبارات تارةً، وما يُصطلح عليه من الإشارات أُخرى. والدليل على إثباته أنَّ العاقل إذا أمر عبده بأمر، وجد في نفسه اقتضاء الطاعة منه وجداناً ضرورياً. ثمَّ إنَّه يدلُّ على ما يجده ببعض العبارات أو بضروب من الإشارات أو برقوم من الكتبة، هكذا قيل. وقيل: أبو هاشم أثبت كلاماً في النفس سمَّاه بالخواطر، وزعم أنَّ ذا الخواطر يسمُّعها / [[ص ١٧١]] ويُدركها. وقال أبو الحسن: إنَّ لفظ الكلام يقع على كلام النفس وعلى الكلام المؤلَّف من الحروف بالاشتراك. وقال قوم على الأوَّل بالحقيقة، وعلى الثاني بالمجاز. وقال قوم بالعكس من ذلك.

قال: ٦ - ومنها: الألم واللذَّة:

أمَّا الألم، فلا نزاع في كونه وجوديًّا. ثمَّ قال محمَّد بن زكريَّا: (اللذَّة عبارة عن الخلاص من الألم)، وهو باطل بما إذا وقع بصر الإنسان على صورة مليحة، فإنَّه يلتذُّ بإبصارها، مع أنَّه لم يكن له شعور بتلك الصورة قبل ذلك، حتَّى يجعل تلك اللذَّة خلاصاً عن ألم الشوق إليها. وزعم ابن سينا أنَّ اللذَّة إدراك الموافق، والألم

والمعنى الجامع هو الإحساس بالمنافي. فهو إذن حدٌّ للألم. وإذا كان التحديد صحيحاً فلا يكون انعكاسه لفظياً.

قال: ٧ - ومنها: الإدراكات:

وهي غير العلم، لأننا نبصر الشيء ثم نغيب عنه فنجد تفرقةً في الحالين مع حصول العلم فيهما، فالإبصار غير العلم، لكنَّ الفلاسفة والكعبي وأبا الحسين البصري زعموا: أنه عائد إلى تأثر الحدقة بصورة المرئي. والمتكلمون محتاجون إلى القدح في هذا الاحتمال، ليمكنهم بيان أنه تعالى سميع بصير.

أقول: قالوا: الإدراكات خمسة هي الحواس، وزاد القاضي أبو بكر الباقلاني فيها إدراك الألم واللذة، وقوم جعلوها علوماً خاصةً، فقالوا: كلُّ إدراك علم، وليس كلُّ علم إدراكاً. والقول بأنَّ الإبصار تأثر في الحدقة خاصٌّ بمن يبصر بالآلة؛ وليس ببعيد أن يكون في غيره على وجه آخر، كما / [[ص ١٧٣]] في الإرادة، فإنها في العبد بخلاف ما نُثبتته الله تعالى.

قال: مسألة: الإبصار خروج الشعاع عن العين أو الانطباع:

اختلفوا في الإبصار، منهم من قال: إنه خروج الشعاع عن العين. وهو باطل، وإلا لوجب تشوش الإبصار عند هبوب الرياح، ولا تمتنع أن نرى نصف السماء، لامتناع أن يخرج من حدقتنا ما يتصل بكلِّ هذه الأشياء أو يُؤثر في جميع الأجسام المتصلة بين حدقتنا وبينها.

أقول: القائلون بالشعاع، وهم الحكماء المتقدمون، لا يقولون بخروجه عن العين إلا بالمجاز، كما يقال: الضوء يخرج من الشمس. وإبطاله بوجوب تشوشه عند هبوب الرياح ليس بوارد، لأنَّ شعاع الشمس والقمر والنيرات لا يتشوش به. وأيضاً قالوا: لو كان الشعاع جسماً لزم تداخل الأجسام، ولو كان عرضاً لزم انتقال الأعراض. وأيضاً قالوا: الشعاع من العين كيف يصل إلى السماء دفعةً، فإنَّ الحركة تحتاج إلى زمان، وغير ذلك. وكلُّ ذلك لازم على سائر الأشعة. وكلُّ ما يقولون في جوابه هناك هو الجواب هاهنا. وامتناع رؤية نصف السماء بشعاع الحدقة دعوى مجرّدة. ولو قال بدل الامتناع: الاستبعاد، لكان أصوب. وإذا جاز أن يضيء نور سراج صغير هواء بيت كبير وجدرانه، ولم يستبعد ذلك، فذلك أيضاً ليس بمستبعد. واستدلوا على كون الإبصار بالشعاع باشرطه بكون المبصر في ضوء. ولولا أن شعاع البصر والضوء من جنس واحد، لما كان بعضه معيناً في إفادة البعض.

وأيضاً كما يقع لشعاع الأجرام النيرة انعكاس وانعطاف ونفوذ فيما يحاذيها من الأجسام الشفافة، يقع لشعاع العين مثله بعينه، كما تبين في كتاب المناظر والمرايا.

وبالجمله الكلام في هذا الموضوع طويل، والاشتغال به غير مناسب لهذا الموضوع، فليطلب من الصناعة المخصوصة به.

قال: ومنهم من قال: بالانطباع. وهو باطل، وإلا لما أدركنا العظيم / [[ص ١٧٤]] لامتناع انطباع العظيم في الصغير، ولما رأينا القريب على قربه، والبعيد على بعده. فهذان الوجهان إنما يلزمان من قال: المرئي هو الصورة المنطبعة فقط. أمّا من جعل انطباع الصورة الصغيرة في الحدقة شرطاً لإدراك المرئي الكبير في الخارج لا يرد عليه ذلك.

أقول: إنما قال بالانطباع أرسطاطاليس وأصحابه، وبيّنوا السبب في رؤية العظيم من بعيد صغيراً. وإبطاله بامتناع انطباع العظيم في الصغير غير صحيح، لأنهم لا يشترطون فيه انطباع العظيم نفسه أو مقداره، بل قالوا بانطباع شبح منه. ولعلَّ مقدار الشبح على صغر محله يقتضي إدراك ذي الشبح على عظمه. وذلك كما ينطبع في المرآة نصف السماء والأجرام التي فيه. وأمّا رؤية القريب على قربه والبعيد على بعده، يعني الأبعاد، فلعلَّ المنطبع في العين يكون على هيئة تفيد إدراك الأبعاد. ونحن لمّا تعذر علينا أن نُعبّر عنه استبعادنا، مع أننا نرى النقّاشين ينقشون صور الأجسام على السطوح على وجه يُدرك الناظر فيها أعماق تلك الأجسام وأبعاد ما بينها.

قال: مسألة: الإدراك عند حضور الشرائط العشرة غير واجب:

الإدراك عند سلامة الآلة وحضور المبصر وسائر الشرائط المشهورة غير واجب عندنا، خلافاً للمعتزلة والفلاسفة. لنا: أننا نرى الكبير من البعيد صغيراً، وما ذلك إلا لأننا نرى بعض أجزائه دون البعض مع استوائها بأسرها في كلِّ الشرائط. ولأننا لمّا رأينا الجسم الكبير فقد رأينا كلَّ واحد من أجزائه، ويستحيل أن يكون رؤية كلِّ واحد من تلك الأجزاء مشروطةً برؤية الجزء الآخر، وإلا وقع الدور. فرؤية كلِّ واحد منها غنيّة عن رؤية الآخر. واحتجّوا بأنّه لو لم يجب ذلك لجاز أن يكون بحضرتنا شمس وجبال، ونحن لا نراها. الجواب: أنه معارض بجميع العاديّات. / [[ص ١٧٥]] أقول: القائلون بأنَّ إبصار الله تعالى للموجودات غير علمه بالمبصرات لا يقولون بوجوب الإبصار

مصمت لا مساماً له أصلاً، فإنَّ السامع يسمع الصوت من غير أن يصل من موضع القرع هواء إلى صمخه، بل يتأدَّى التموُّج من ذلك الجسم إلى الهواء الذي يجاوره ومن الهواء إلى الصمخ. وإدراك الجهات بسبب هيئة [رنين] يبقى في الهواء يفيد الاحساس بجهة القرع. وقال أبو البركات البغدادي: كان النفس تتبع الهواء المقروع في جهة القرع حتَّى تحسَّ بذلك. وقياس السمع على اللمس لا يُجدي بطائل.

قال: مسألة: إدراك الشَّم وإدراك الذوق:

إدراك الشَّم قد يكون لتكثُّف الهواء المتَّصل بالخيشوم بكيفيَّة ذي الرائحة، وقد يكون لانفصال أجزاء لطيفة منها ووصولها إلى خيشومنا كما في التبخيرات، وقد يكون لتعلُّق القوَّة المدركة بالرائحة وهي هناك، وهذا أضعف الاحتمالات. وأمَّا إدراك الذوق، فقد تقدَّم الكلام فيه. فهذه إشارة مختصرة إلى أقسام الأعراض.

أقول: الوجهان الأوَّان موجودان في أشياء لا تنقص باحساس رائحة وفي التبخيرات، والوجه الثالث بعيد، فإنَّ القوَّة لا تتعلَّق بغير محلِّها، ولا تنتقل عن محلِّها.

/ [[ص ١٧٧]] قال: أحكام الأعراض:

مسألة: انتقال الأعراض ممنع باتِّفاق المتكلِّمين والفلاسفة:

اتَّفق المتكلِّمون والفلاسفة على امتناع الانتقال عليها، لأنَّ الانتقال عبارة عن الحصول في حيِّز بعد الحصول في حيِّز آخر، وذلك إنَّما يُعقل في المتحيِّز. والعمدة المشهورة أنَّ لو قدرنا العرض خالياً عن جميع الأوصاف غير اللازمة، فإمَّا أن لا يحتاج حينئذٍ إلى المحلِّ أو يحتاج. والأوَّل باطل، لأنَّه يكون حينئذٍ غنيًّا بذاته عن المحلِّ، والغنيُّ بذاته عن المحلِّ يستحيل أن يعرض له ما يُجوجه إليه، لأنَّ ما بالذات لا يزول بما بالعرض. وإنَّ احتاج فإمَّا أن يحتاج إلى محلِّ مبهم، وهو محال، لأنَّ مقتضي الموجود في الخارج موجود في الخارج، والمبهم من حيث هو كذلك غير موجود في الخارج. أو إلى محلِّ معيَّن، فيلزم استحالة مفارقه عنه، وهو المطلوب.

ولقائل أن يقول: لم لا يجوز أن لا يحتاج؟ قوله: (لأنَّ الغنيُّ بذاته عن المحلِّ لا يعرض له ما يُجوجه إليه). قلنا: العرض عندنا لا يصدق عليه أنَّه يجب أن لا يكون في المحلِّ حتَّى يكون ذلك منافياً لحصوله في المحلِّ، بل يصدق عليه أنَّه نظراً إلى ذاته لا يجب

عند الشرائط المذكورة، لامتناع أن يكون إبصاره بألَّة، وأنَّ يجبهه شيء عن شيء. وأمَّا المعتزلة والفلاسفة فيقولون: إبصاره تعالى هو علمه بالمبصرات، ويوجبون إبصار الخلق عند عشرة شرائط، بعد سلامة الآلَّة، وهي كون المبصر كثيفاً، غير مفرط الصغر، ومحاذياً للآلَّة أو في حكم المحاذاة زماناً، والمتوسِّط بينهما شفافاً، ووقوع الضوء على المبصر، وكون الضوء غير مفرط، وعدم القرب المفرط، وعدم البعد المفرط، وأنَّ يتعمَّد الإبصار ذو آلَّة الإبصار، وأنَّ لا يقاربه ما يوجب الغلط. ويدَّعون في وجوب الإبصار العلم الضروري.

وأما تعليل رؤية الكبير صغيراً برؤية بعض أجزائه دون البعض فليس بشيء، فإنَّ ذلك يقول من لا يعرف السبب فيه. ومعارضة الشكِّ في ذلك بالعاديَّات هو أن يقال: من المحتمل أنَّ الشمس لا تطلع غداً، وأنَّ الجبال الغائبة عنَّا صارت جواهر، والبحار دماءً، وأمثال ذلك، مع أنَّنا نجزم بعدمها بسبب إجراء العادة. كذلك هاهنا من المحتمل أنَّ لا نبصر مع اجتماع الشرائط، لكنَّا نقطع بالإبصار. ولا يُلْتَمَت إلى ذلك الاحتمال، لأنَّ العادة جارية بالإبصار.

قال: مسألة: هل يُعتبَر في السمع وصول الهواء الحامل أم لا؟

اختلفوا في أنَّه هل يُعتبَر في السمع وصول الهواء الحامل للصوت إلى الصمخ؟ فعندنا أنَّه غير واجب، خلافاً للفلاسفة والنظام. لنا: أنَّه لو كان كما قالوا لما سمعنا كلام من يحول بعيننا وبينه جدار صلب، لأنَّ الهواء النافذ في مسامِّ ذلك الجدار لا يبقى على الشكل الأوَّل الذي باعتباره كان حاملاً للحروف. ولأنَّه كان يجب أن لا نُدرِك جهات الصوت، كما أنَّنا لم نلمس الشيء إلَّا حال وصوله إلينا، لا جرم لا نُدرِك بمجرد اللمس جهة وصوله.

أقول: القائلون بالتموُّج لا يشترطون فيه بقاء الهواء على شكل، والذي / [[ص ١٧٦]] يتمثلون به من تموُّج الماء ليس المراد منه حدوث الشكل المرئيِّ فيه، بل الكيفيَّة الحاصلة في نفس جرمه بسبب القرع وانسباط تلك الكيفيَّة في الماء الذي يلي موضع القرع، فإنَّ الشكل يَحْتَضُّ بالسطح الظاهر، والتموُّج يحصل في عمق الماء والهواء. وأيضاً لا يقولون بامتناع وجود التموُّج في جسم غير الماء والهواء، بل يُجوزونه في غيرهما، كما نحسُّ به في الأواني الصفريَّة وارتعاشها زماناً بسبب القرع وإحداثها الصوت بعد القرع زماناً طويلاً. وأيضاً إذا حدث القرع على جسم

السوادية، وما به الاشتراك غير ما به الامتياز، فاللونية صفة مغايرة للسوادية قائمة بها. وهما موجودان، لأنه لا واسطة بين / [[ص ١٧٩]] الوجود والعدم، فاللونية عرض قائم بالسوادية. وأيضاً فكون العرض حالاً في المحل ليس نفس العرض ونفس المحل، لصحة أن يعقلا مع الذهول عن ذلك الحلول. وليس أيضاً أمراً عديمياً، لأنه نقيض اللاحلول، فهو صفة قائمة بذلك العرض. ثم الكلام فيه كالكلام في الأول. فهاهنا أعراض لا نهاية لها، يقوم كل واحد منها بالآخر. هو الجواب عنها بمقدمات تقدم تقريرها.

أقول: وجوب الانتهاء إلى ما يقوم بالجوهر لا يدل على امتناع قيام البعض بالبعض وقيام البعض الأخير بالجوهر. والقاتل بإمكان قيام العرض بالعرض مقرر بأن الانتهاء لا يمكن أن يكون إلا إلى الجوهر، إننا الخلاف في التوسيط هل يمكن أم لا؟ وهو لم يتعرض لذلك. وما أورده في احتجاج القائلين بذلك ليس بصحيح، لأنه أقام الصفات فيها مقام الأعراض، والصفة ما لا يعقل إلا مع غيره، والعرض ما لا يوجد إلا في غيره، وقيام بعض الصفات ببعض لا يوجب قيام بعض الأعراض ببعض. أمّا اللونية فجنس للسوادية، وهو جزء من مفهوم السوادية، لأن السواد لون يقبض البصر، واللون أحق بأن يكون موصوفاً. وكونه قابضاً للبصر أحق بأن يكون صفةً، والجنس لا يكون عرضاً قائماً بالنوع، ولا الجزء بالكل. وأيضاً كون العرض حالاً في محله إضافة، ولا وجود لها إلا في العقل، كما مر، ولا يتسلسل، بل يقف عند وقوف العقل عن الاعتبار. وكون الحلول نقيضاً لللاحلول لا يقتضي وجود الحلول، كما بيناه مراراً. وحوالة الجواب على ما مر غير مفيد هاهنا. والقائلون به يقولون: كل عرض محل في محل فإنه يفيد صفة لمحلّه، والسرعة تجعل الحركة سريعة، ولا يوصف الجسم بها، فهو عرض للحركة لا للجسم، والوحدة إن كانت عرضاً فوحدة العرض محل فيه، والنقطة فصل للخط لا للجسم.

/ [[ص ١٨٠]] قال: مسألة: بقاء العرض ممتنع باتفاق الأشاعرة: اتفقت الأشاعرة على امتناع بقاء العرض، لأن البقاء صفة، ولو بقى العرض لزم قيام العرض بالعرض. ولأنه لو صح بقاء العرض لامتنع عدمه، لأن عدمه بعد البقاء لا يكون واجباً، وإلا لانقلب الشيء من الإمكان الذاتي إلى الامتناع الذاتي، بل يكون

أن يكون في المحل، وهذا لا ينافيه الحصول في المحل لسبب منفصل. سلمنا أنه يحتاج إلى المحل، لكن لم يحتاج إلى محل معين؟ وما ذكرتموه منقوض باحتياج الجسم المعين إلى مكان غير معين، ولأن الواحد بالنوع معين. فاحتياج الواحد بالشخص إلى المحل الواحد بالنوع لا يوجب تعيين المحل الواحد بالشخص.

أقول: نفي الانتقال بمعنى الحصول في حيز بعد الحصول في غيره من الأحياز عن الأعراض لا يحتاج إلى بيان، فإن العاقل لا يمكن أن يتخيله فضلاً عن أن يدعيه. والمطلوب هاهنا هو نفي الانتقال عنها بمعنى الحصول في محل بعد الحصول / [[ص ١٧٨]] في محل غير ذلك المحل. وهو لم يتعرض لذلك أصلاً.

وما أورده من الحجّة مزيف بما ذكره. والبرهان عليه أن العرض هو الموجود الذي لا يتحقق وجوده الشخصي إلا بما محل فيه. والشيء المحتاج في وجوده الشخصي إلى علة لا يمكن أن يحتاج إلى علة مبهمه، لأن المبهم لا يكون من حيث هو مبهم موجوداً في الخارج، وما لا يكون موجوداً في الخارج لا يفيد وجوداً في الخارج بالبديهة. فالعرض إذن لا يتحقق وجوده إلا بمحل بعينه يتحقق به وجوده الشخصي ويبطل بتبدله ذلك الوجود، ولذلك يمتنع انتقاله عنه.

أمّا الشيء المحتاج في صفة غير الوجود إلى غيره من حيث طبيعة ذلك الغير، كالجسم المحتاج في التحيز لا في الوجود إلى حيز لا بعينه، فلا يمتنع أن ينتقل من حيز بعينه إلى حيز آخر يساوي الحيز الأول في معنى الحيز، وهكذا إذا تعين مكان الواحد بالنوع كان الواحد بالشخص من جملة ذلك النوع محتاجاً إلى أحد أجزاء حيز ذلك النوع لا بعينه، ولذلك أمكن انتقاله إلى حيز آخر. وأيضاً الوجود الشخصي الحاصل من سبب موجود معه يمكن أن تختلف شرائطه بحسب أزمنة مختلفة، كاهيولى المحتاجة إلى صورة لا بعينها، وذلك غير ما نحن فيه، [فإن تشخص الهيولى لا يتبدل أشخاص الصورة، والعرض المعين لا يكون ذلك العرض عند تبدل محله].

قال: مسألة: قيام العرض بالعرض ممتنع باتفاق المتكلمين: اتفق المتكلمون على امتناع قيام العرض بالعرض، خلافاً للفلاسفة ومعمّر. لنا: أنه لا بد من الانتهاء بالآخر إلى الجوهر، وحينئذ يكون الكل في حيز الجوهر تبعاً له، وهو الأصل، فالكل قائم به. واحتجوا بأن السواد يشارك البياض في اللونية ويخالفه في

وجودي) أيضاً غير مسلمٍ عنده، فإنه يقول: تأثيره أمر متجدد، وذلك الأمر ليس إيجاد معدوم بل هو إعدام موجود، ما الدليل على أن الأول ممكن وحده دون الثاني؟ بل الممكن إذا حصل معه ترجيح أحد الطرفين وجب حصول ذلك الطرف، وجوداً كان أو عدماً، وإلا لما كان الطرفان متساويي النسبة إلى ماهيته. وقوله: (شرطه الجوهر) محتاج إلى انحصار الشرائط فيه، فإن الجوهر قابل للعرض فقط، وربما يحتاج فاعله إلى وجود شرط آخر، فإن الشمس فاعلة لإضاءة وجه الأرض، وشرطه المحاذاة، فإنها إن زالت صار وجه الأرض غير مضيء وإن كان القابل والفاعل موجودين. وباقي الكلام ظاهر.

قال: مسألة: العرض الواحد لا يحل في محلين بالاتفاق:

اتفقوا على أن العرض الواحد لا يحل في محلين، إلا أبا هاشم فإنه قال: التأليف عرض واحد حال في محلين. ووافقنا على أنه يستحيل قيامه بأكثر من / [[ص ١٨٢]] محلين. وجمع من قدماء الفلاسفة زعموا أن الإضافة عرض واحد قائم بمحلين، كالجوار والقرب. لنا: لو جاز في العقل أن يكون الحال في هذا المحل عين الحال في ذلك، لجاز أن يكون الحاصل في ذلك المكان هو الحاصل في هذا المكان، فيكون الجسم الواحد حاصلاً في المكانين. ولأنه وافق على امتناع الحلول في الثلاثة فنطالبه بالفرق. وإحالة صعوبة التفكيك على الفاعل المختار أولى من التزام هذا المحال.

أقول: يُفهم من كون العرض الواحد حالاً في محلين معنيين: أحدهما أن العرض الواحد الحال في محل هو بعينه حال في الآخر. والثاني أن العرض الواحد حال في مجموع شيئين صاراً باجتماعهما محلاً واحداً له. والأول باطل لا بما قاله، فإنه قاس العرض على الجسم الممتنع كونه في مكانين. ولو صح ذلك لقل: يمتنع اجتماع عرضين في محل واحد، كالسواد والحركة والتأليف والحياة، كما امتنع اجتماع جسمين في مكان واحد. وهو ممّا لا يدفعه أحد. [ولو صح ذلك لقل: يمتنع اجتماع عرضين في محل واحد قياساً على امتناع الجسمين في مكان واحد، لكن اجتماع الأعراض الكثيرة في محل واحد، كالسواد والحركة والتأليف والحياة، ممّا لا يدفعه أحد]. والدليل على بطلانه أن العرض محتاج في وجوده إلى المحل الذي هو فيه. ولو أمكن حلوله في محلين ثبت استغناؤه بكل واحدٍ منهما عن الآخر، فيكون محتاجاً إلى كل واحدٍ منهما ومستغنياً عنه معاً، وهو باطل. والثاني، لم يُقَمِّ حجة على امتناعه.

جائزاً. وله سبب وهو إمّا وجودي أو عدمي. أمّا الوجودي فإمّا الموجب كما يقال: إنه يفنى لطريان الضد. وهو محال، لأن طريان الضد على المحلّ مشروط بعدم الضدّ الأوّل عنه، فلو علل ذلك العدم به لزم الدور. وأمّا المختار كما يقال: الله تعالى يُعِدِّمه. وهو محال، لأنّ المعدّم عند الإعدام إمّا أن يكون قد صدر عنه أمر أو لم يصدر، فإن صدر عنه أمر فتأثيره في تحصيل أمر وجودي، فهذا يكون إيجاداً لا إعداماً. وإن لم يصدر عنه أثر فهو محال، لأنّ القادر لا بدّ له من أثر. وأمّا العدميّ فأن يتنفي لانتفاء شرطه، لكن شرطه الجوهر، وهو باقٍ. والكلام في كيفية عدمه كالكلام في عدم العرض. فثبت أنّه لو صحّ بقاءه لامتنع عدمه، لكنّه قد يُعدّم، فيمتنع بقاءه.

فقل: على الأوّل لا نُسلم أن البقاء عرض. سلّمناه لكن لِمَ لا يجوز قيام مثل هذا العرض بالعرض؟ وعلى الثاني فلم لا يجوز أن يجب عدمه بعد بقاءه في زمان معيّن؟ وهذا لأنّ عندكم كان جائز الوجود في الزمان الأوّل ثم انقلب ممتنعاً في الزمان الثاني. فلم لا يجوز أن يبقى أزمنة كثيرة ثم ينتهي إلى زمان يصير فيه ممتنع الوجود بعينه؟ وحيث لا يبقى إلا لسبب. سلّمنا أنّه لا بدّ له من سبب، لكن لِمَ لا يجوز أن يتنفي لانتفاء الشرط، وهو أن تكون الأعراض الباقية مشروطة بأعراض لا تبقى. فعند انقطاعها يفنى الباقي، ولا يبقى في دفع هذا الاحتمال إلا الاستقراء الذي لا يفيد إلا الظن.

ثم احتجوا على جواز بقائها بأنّها كانت ممكنة الوجود في الزمان الأوّل، / [[ص ١٨١]] فيكون كذلك في الثاني، إذ لو جاز أن ينقلب الممكن لذاته في زمان ممتنعاً في زمان آخر لجاز أن ينقلب الممتنع في زمان واجباً في زمان آخر. وعلى هذا يجوز أن يكون العالم قبل وجوده ممتنع الوجود بعينه ثم انقلب واجباً بعينه. وعلى هذا التقدير يلزم نفي الصانع سبحانه وتعالى.

أقول: أبو الحسين البصري يدعي أن العلم ببقاء بعض الأعراض كالسواد والبياض ضروري، وقوله: (طريان الضد على المحلّ مشروط بعدم الضدّ الأوّل) دعوى مجرّدة لا يقبلها القائل بأنّ الضدّ يتنفي عند طريان ضده، بل يقول: عدم الضدّ الأوّل معلّل بطريان الضدّ على محله، وترجيح أحد القولين على الآخر محتاج إلى دليل.

وقوله: (المعدّم إن صدر عنه أمر فتأثيره في تحصيل أمر

الممكن إمّا أن يكون موجوداً في الموضوع وهو العرض، أو لا وهو الجوهر. وهو إمّا مفارق في ذاته وفعله وهو العقل، أو في ذاته وهو النفس، أو مقارن. فإمّا أن يكون محلاً وهو المادة، أو حالاً وهو الصورة، أو ما يتركّب منها وهو الجسم. والموضوع والمحلّ يتعاكسان وجوداً أو عدماً، في العموم / [[ص ١٤٤]] والخصوص، وكذا الحالّ والعرض. وبين الموضوع والعرض مباينة، ويصدق العرض على المحلّ والحالّ جزئياً.

[الجوهر والعرض ليسا جنسين لما تحتها]:

والجوهرية والعرضية من ثواني المعقولات، لتوقف نسبة أحدهما على الوسط، واختلاف الأنواع بالأولية، والمعقول اشتراكه عرضي.

[نفي التضادّ بين الجواهر]:

ولا تضادّ بين الجواهر، ولا بينها وبين عرضها، والمعقول من الفناء العدم، وقد يُطلق التضادّ على البعض باعتبار آخر.

[المحلّ والحالّ]:

ووحدة المحلّ لا تستلزم وحدة الحالّ إلاّ مع التماثل، بخلاف العكس. / [[ص ١٤٥]] وأمّا الانقسام فغير مستلزم في الطرفين، والموضوع من جملة المشخصات، وقد يفترق الحالّ إلى محلّ متوسّط.

[نفي الجزء الذي لا يتجزّأ]:

ولا وجود لوضعي لا يتجزّأ بالاستقلال، لحجب المتوسّط، ولحركة الموضوعين على طرفي المركّب من ثلاثة أو من أربعة على التبادل، ويلزمهم ما يشهد الحسّ بكذبه من التفكّك وسكون المتحرّك وانتفاء الدائرة.

والنقطة عرض قائم بالمنقسم باعتبار التناهي، والحركة لا وجود لها في الحالّ، ولا يلزم نفيها مطلقاً، والآن لا تحقّق له خارجاً، ولو تركّبت الحركة ممّا لا يتجزّأ لم تكن موجودة، والقائل بعدم تناهي الأجزاء يلزمه - مع ما تقدّم - : / [[ص ١٤٦]] النقص بوجود المؤلّف ممّا يتناهي، ويفتقر في التعميم إلى التناسب، ويلزم عدم حقوق السريع البطي، وأن لا تقطع المسافة المتناهية في زمان متناه، والضرورة قضت ببطلان الطفرة والتداخل.

والقسمة بأنواعها تُحدث اثنيّة تساوي طباع كلّ واحد منها طباع المجموع، وامتناع الانفكّك لعارض لا يقتضي الامتناع الذاتي، فقد ثبت أن الجسم شيء واحد متّصل يقبل الانقسام إلى ما لا يتناهي.

والفلاسفة يقولون بقيام العرض الواحد بمحلّ منقسم إلى أجزاء كثيرة، كالوحدة بالعشرة الواحدة، والتثليث بمجموع الأضلاع الثلاثة المحيطة بسطح، والحياة بنية متجزّئة إلى أعضاء. وأبو هاشم إنّه قال بقيام تأليف واحد بجوهريين، لأنّ عدم انفكّك المؤلّف منهما دون المتجاوزين يحتاج إلى علّة، ولو قام بكلّ واحدٍ منهما تلك العلّة لم يتعدّر انفكّكها، ولم يقل بقيامه بما فوق الاثنين، لأنّ التأليف لو قام مثلاً بثلاثة جواهر، ثمّ أزيل واحدٍ منها من الاجتماع بالباقيين، وجب انعدام التأليف لانعدام محلّه. فلا يبقى الباقيان / [[ص ١٨٣]] مؤلّفين، وذلك بخلاف ما عليه الوجود.

قوله بعد إبطال قيام العرض الواحد بمحلّين في جواب أبي هاشم: (إنّ إحالة صعوبة التفكيك على الفاعل المختار بأن يلصق أحدهما بالآخر) أولى من التزام جواز حلول العرض الواحد في محلّين.

\* \* \*

نقد المحصّل (قواعد العقائد) / نصير الدّين الطوسي (ت ٦٧٢هـ):

[[ص ٤٣٨]] الممكن إمّا قائم بذاته وهو الجوهر، أو قائم

بغيره وهو العرض.

/ [[ص ٤٣٩]] كلّ ما يوجد من الممكنات إمّا أن يوجد قائماً

بذاته كالإنسان، وهو الجوهر. أو يوجد قائماً بغيره كالحركة، وهو العرض. ويسمّى العرض حالاً وذلك الغير محلاً. والحكماء يقولون: الحال إن كان سبباً لقوام محلّه، كالإنسانية لبدن الإنسان، كان صورة، ومحلّه مادّة. وإن لم يكن كذلك، كالبياض في الجسم، كان عرضاً، ومحلّه موضوعه.

والجوهر عندهم كلّ ما لا يكون في موضوع، سواء كان صورة، أو مادّة، أو مركّباً منهما، وهو الجسم عندهم، أو غير ذلك. وأمّا عند المتكلّمين فالجسم مؤلّف من أجزاء لا تتجزّئ، يُسمّون كلّ جزء منها بالجوهر الفرد. وتأليفه عند الأشعرية من جوهريين فصاعداً. وعند المعتزلة إمّا من أربعة جواهر، وإمّا من ثمانية جواهر فصاعداً، لكون الجسم عندهم هو الطويل العريض العميق. والجوهر الفرد عند الحكيم ممتنع الوجود.

\* \* \*

تجريد الاعتقاد / نصير الدّين الطوسي (ت ٦٧٢هـ):

[[ص ١٤٣]] الفصل الأوّل: في الجواهر:



[نفي الهويلى]:

بالتبعية، لها طبقة واحدة، وقوة على إحالة المركب إليها. والهواء: حارٌّ، رطب، شفاف، له أربع طبقات. والماء: بارد، رطب، شفاف، محيط بثلاثة أرباع الأرض، له طبقة واحدة. والأرض: باردة، يابسة، ساكنة في الوسط، شفافة، لها ثلاث طبقات.

[المركبات]:

وأما المركبات: فهذه الأربعة أسطقساتها، وهي حادثة عند تفاعل بعضها في بعض، وتفاعل الكيفية في المادة، فتكسر صرافة كفيته، وتحصل كيفة متشابهة في الكل، متوسطة، هي: المزاج، مع حفظ صور البسائط. ثم تختلف الأمزجة في الإعداد بحسب قربها وبعدها من الاعتدال، مع عدم تناهيا بحسب الشخص، وإن كان لكل نوع طرفاً إفراط وتفريط. وهي: تسعة.

/ [[ص ١٥٣]] الفصل الثالث: في بقية أحكام الأجسام:

وتشترك الأجسام في وجوب التناهي، لوجوب اتصاف ما فرض له ضده به عند مقياسه بمثله، مع فرض نقصانه عنه، ولحفظ النسبة بين ضلعي الزاوية، وما اشتملا عليه، مع وجوب اتصاف الثاني به.

والتحاد الحد وانتفاء القسمة فيه يدل على الوحدة، والضرورة قضت ببقائهما، / [[ص ١٥٤]] ويجوز خلوها عن الكيفيات المدوقة، والمرئية، والمشمومة كالهواء، ويجوز رؤيتها بشرط الضوء واللون، وهو ضروري.

والأجسام كلها حادثة، لعدم انفكاكها من جزئيات متناهية حادثة، فإنها لا تخلو عن الحركة والسكون، وكل منها حادث - وهو ظاهر -.

وأما تناهي جزئياتها، فلأن وجود ما لا يتناهي محال، للتطبيق، ولوصف كل حادث بالإضافة المتقابلتين، ويجب زيادة المتصف بإحدهما - من حيث هو كذلك - على المتصف بالأخرى، فينقطع الناقص والزائد أيضاً، والضرورة قضت بحدوث ما لا ينفك من حوادث متناهية، فالأجسام حادثة، ولما استحال قيام الأعراض إلا بها ثبت حدوثها.

والحدوث اختص بوقته، إذ لا وقت قبله، والمختار يرجح أحد مقدوريه لا لأمر - عند بعضهم -، والمادة منفية، والقبلية لا تستدعي الزمان - وقد سبق تحقيقه -.

/ [[ص ١٥٥]] الفصل الرابع: في الجواهر المجردة [العقل

الفعال]:

ولا يقتضي ذلك ثبوت مادة سوى الجسم، لاستحالة التسلسل، ووجود ما لا يتناهي.

[إثبات المكان للجسم]:

ولكل جسم مكان طبيعي يطلبه عند الخروج على أقرب الطُّرق، / [[ص ١٤٧]] فلو تعدد انتفى، ومكان المركب مكان الغالب، أو ما اتفق وجوده فيه، وكذا الشكل، والطبيعي منه الكرة.

[ماهية المكان]:

والمعقول من الأوّل البعد، فإنّ الأمارات تساعد عليه، واعلم أنّ البعد منه: ملاق للمادة وهو الحال في الجسم ويانع مساويه، ومنه: مفارق، تحل في الأجسام ويلاقيها بجملتها ويداخلها بحيث ينطبق على بعد المتمكن ويتحد به، ولا امتناع لخلوه عن المادة، ولو كان المكان سطحاً لتضادت الأحكام ولم يعمّ المكان، / [[ص ١٤٨]] وهذا المكان لا يصح عليه الخلو من شاغل، وإلاّ لساوت حركة ذي المعاق حركة عديمه - عند فرض معاق أقلّ بنسبة زمانيهما -.

والجهة: طرف الامتداد الحاصل في مأخذ الإشارة، وليست منقسمة، وهي من ذوات الأوضاع المقصودة بالحركة، للحصول فيها وبالإشارة، والطبيعي منها فوق وسفل، وما عداهما غير متناه.

/ [[ص ١٤٩]] الفصل الثاني: في الأجسام:

وهي: قسمان: فلكية وعنصرية، أما الفلكية: فالكليّة منها: تسعة، واحد غير مكوّب محيط بالجميع، وتحت فلك الثوابت، ثمّ أفلاك الكواكب السّيّارة السبعة، وتشتمل على أفلاك أخر تدوير وخارجة المراكز، والمجموع أربعة وعشرون.

/ [[ص ١٥٠]] وتشتمل على: سبعة متحيّرة، وألف وثلاثين وعشرين كوكباً ثوابت، والكل بسائط خالية من الكيفيات الفعلية والانفعالية، ولوازمها شفافة.

/ [[ص ١٥١]] العناصر البسيطة:

وأما العناصر البسيطة فأربعة: كرة النار، والهواء، والماء، والأرض. واستفيد عددها من مزاولات الكيفيات الفعلية والانفعالية، وكل منها تنقلب إلى الملاصق وإلى الغير بواسطة أو بوسائط.

/ [[ص ١٥٢]] فالنار: حارة، يابسة، شفافة، متحركة

## [قوى النفس]:

وللنفس قوى تشارك بها غيرها، وهي: الغذائية والنامية والمولدة، وأخرى أخص يحصل بها الإدراك إمّا للجزئي أو للكلي. فللغذية: الجاذبة، والماسكة، والهاضمة، والدافعة، وقد تتضاعف هذه لبعض الأعضاء. / [[ص ١٥٩]] والنمو مغاير للسمن، والمصورة عندي باطلة، لاستحالة صدور هذه الأفعال المحكمة المركبة عن قوة بسيطة ليس لها شعور أصلاً.

وأما قوة الإدراك للجزئي، فمنه: اللمس، وهو قوة منبئة في البدن كله، وفي تعدده نظر. / [[ص ١٦٠]] ومنه: الذوق، ويفتقر إلى توسط الرطوبة اللعابية الخالية عن المثل والصد. ومنه: الشم، ويفتقر إلى وصول الهواء المنفعل (أو) ذي الرائحة إلى الخيشوم، ومنه: السمع، وهو يتوقف على وصول الهواء المنضغط إلى الصّباح. / [[ص ١٦١]] ومنه: البصر، ويتعلق - بالذات - بالضوء واللون، وهو راجع فينا إلى تأثر الحدقة، ويجب حصوله - مع شرائطه - بخروج الشعاع، فإن انعكس إلى المدرك أبصر وجهه، وإن عرض تفرق السهمين تعدد المرئي.

ومن هذه القوى: / [[ص ١٦٢]] بنطاسيا الحاكمة بين المحسوسات، لرؤية القطرة خطأ، والشعلة دائرة، والمبرسم ما لا تحقق له، والخيال لوجوب المغايرة بين القابل والحافظ، والوهم المدرك للمعاني الجزئية، والحافظة، والمتخيلة المركبة للصور والمعاني بعضها مع بعض.

\* \* \*

الرسائل التسع / المحقق الحلي (ت ٦٧٦هـ):

[[ص ٢٨٥]] المسألة الأولى: في الجوهر الفرد والدلالة على ثبوته.

الجواب: لِمَا كان التصديق مسبقاً بالتصور تعين بيان المراد بالجوهر، / [[ص ٢٨٦]] فنقول: لا ريب في وجود الجسم ذي الأبعاد الثلاثة. ثم هذا المعلوم حساً يقبل الانفكاك قطعاً، لكن هل ينتهي تفكيكه إلى حد لا تقبل أجزاءه الانفكاك حتى يكون ما منه تألف الجسم أجزاء متناهية كل واحد منها غير قابل للانفكاك، أم يقبل انقسامات لا نهاية لها بالفعل أو بالقوة؟

قال المتكلمون بالأول، وسموا ما لا يقبل التجزئة جوهرًا، وقال النظم بالثاني، وأكثر الفلاسفة على الثالث.

وزعم هؤلاء أن كل جسم مفروض فهو واحد بالفعل كما هو

أما العقل فلم يثبت دليل على امتناعه، وأدلة وجوده مدخولة كقولهم: الواحد لا يصدر عنه أمران، ولا سبق لمشروط باللاحق في تأثيره أو وجوده، وإلا لما انتفت صلاحية التأثير عنه، لأن المؤثر - هاهنا - مختار، وقولهم: استدارة الحركة توجب الإرادة المستلزمة للتشبه بالكمال، إذ طلب الحاصل - فعلاً أو قوة - يوجب الانقطاع، وغير الممكن محال، لتوقفه على دوام ما أوجبنا انقطاعه، وعلى حصر أقسام الطلب، / [[ص ١٥٦]] مع المنازعة في امتناع طلب المحال، وقولهم: لا عليّة بين المتضامين، وإلا لأمكن الممتنع، أو علّل الأقوى بالأضعف، لمنع الامتناع الذاتي.

[النفس]:

وأما النفس فهي كمال أول لجسم طبيعي آلي ذي حياة بالقوة.

[مغايرتها للمزاج]:

وهي مغايرة لما هي شرط فيه، لاستحالة الدور، وللممانعة في الاقتضاء، ولبطان أحدهما مع ثبوت الآخر.

[مغايرتها للبدن]:

ولما تقع الغفلة عنه، والمشاركة به، والتبدل فيه.

[تجرد النفس]:

وهي جوهر مجرد، / [[ص ١٥٧]] لتجرد عارضها، وعدم انقسامه، وقوتها على ما تعجز المقارنات عنه، ولحصول عارضها بالنسبة إلى ما يعقل محلاً منقطعاً، ولاستلزام استغناء العارض استغناء المعروض، ولانتفاء التبعية، ولحصول الضد.

[وحدتها نوعاً]:

ودخولها تحت حد واحد يقتضي وحدتها، واختلاف العوارض لا يقتضي اختلافها.

[حدوث النفس]:

وهي حادثه، وهو ظاهر على قولنا، وعلى قول الخصم: لو كانت أزلية لزم اجتماع الضدين أو بطلان ما ثبت أو ثبوت ما يمتنع.

/ [[ص ١٥٨]] [أحكام النفس]:

وهي مع البدن على التساوي، ولا تُفنى بفنائها، ولا تصير مبدأ صورة لآخر، وإلا لبطل ما أصلناه من التعادل.

[تعقلها وإدراكها]:

وتعقل بذاتها وتدرّك بالآلات، للامتياز بين المختلفين - وضعاً - من غير إسناد.

العرض إن لم يكن متحققاً كان تحققه بقيام العرض به، لكن قيام العرض موقوف على تحققه، وإلا لكان العرض مقوماً محلّه، وهو محال. وإذا كان متحققاً قبل قيام العرض به كان منقسماً.

/ [[ص ٢٨٨]] ولا يُلتفت إلى قولهم: هذه هي القسمة الوهمية ونحن لا نمنعها، لأنه يقال: الوهم قد يصدق وقد يكذب، لكن هنا العقل يجزم بتغاير المحلّين، ولا نعني بالقسمة إلا هذا، فيلزم أن يكون منقسماً حساً وعقلاً، وإن كان متصلاً، فإن الاتصال لا يمنع القسمة، كالحطّين الملتقيين على زاوية، فإنهما منقسمان فعلاً، وإن كانا متصلين.

ونحتج أيضاً على عدم الانقسام بأنه لو انقسم كل حجم بالقوة انقساماً لا نهاية له لزم انقسامه كذلك بالفعل، لكن التالي باطل.

أما الملازمة فلائنه لو اكتنف الجوهر اثنان، لكان الأوسط إمّا ملاقياً كلّ واحد منهما بعين ما لاقى الآخر، أو بغيره، ويلزم من الأوّل عدم الانقسام ومن الثاني انقسام الأوسط بالفعل، وكلّ قسمين غيران، فالوسط مركّب من غيرين.

ثمّ هما متلاقيان بالتناس لتتحقق التغاير بالفعل، ويلزم منه انقسام كلّ واحد من قسميه، وكذا البحث في كلّ قسم فإن لم تقف عند حدّ لزم انقسامات لا نهاية لها بالفعل، وإن وقف فهناك الجوهر الفرد.

فإن قيل: لا نسلّم انقسام الأوسط، لأنّ الملاقاة بسطحيّة، ولا يلزم من اختلاف العوارض انقسام المعروض. سلّمنا تغاير موضعي الملاقاة، لكنّها متصلان بنهايتيهما، والانقسام بالفعل يترتب على المماسّة لا على الاتصال، إذ اتصال المقادير صيرورة أطرافها واحدة، وعلى هذا التقدير لا يلزم الانقسام وإن تغاير موضع التناس.

الجواب: قوله: الملاقاة بسطحيّة، قلنا: السطحان إن كانا من نفس الملاقى فقد انقسما، وإن كانا عرضين فقد قام بالأوسط عرضان، ويلزم الانقسام أيضاً / [[ص ٢٨٩]] بالفعل. ولو قال: لا يلزم من اختلاف حالات الشيء ونسبه انقسامه، لم يكن وارداً وكان تخلّصاً بالعبارة التي لا تُثمر.

قوله: هما متصّلان، فلا يتحقق الانقسام، قلنا: إن عنيت بالاتّصال التناسّ الالتحامي على وجه يقصر الحسّ عن إدراك الفاصل وإن كان لكلّ واحد منها نهاية غير نهاية الآخر فهو مسلّم، وهذا هو التناسّ الذي يتحقق معه الانقسام.

في الحسّ لا تجزئة فيه بالفعل مع قبوله بالقوة ما لا نهاية له من التجزئة. وليس عندهم حجم إلا جسم، لأنه لا ينفك من المقدار والأبعاد المتقاطعة على قائمتين.

واعلم أن إثبات ما ذهب إليه كلّ واحد من الفريقين عسر، لكننا نقول قبل الشروع في تحقيق الاختيار:

زعم الفلاسفة أن كلّ حجم مركّب من مادّة وصورة، وأنّ الصورة بها تصير المادّة محسوسة، ثمّ الصورة ليست داخلية في حدّ ذات المادّة. فهي تقبل الصورة الجسميّة وإن تعاضمت الصور.

والتكلّمون يزعمون أن كلّ جوهر له قدر من الحجميّة لازمة لجوهريته عند وجوده لزوماً ذاتياً، وتلك الحجميّة لا أصغر منها، وأنّ التعاضم ليس إلا بانضمام الأجزاء لا لمقدار يقوم بالجسم.

وزعم الفلاسفة أن الاتصال ارتفاع الفاصل بين المتلاقيات بحيث تعود نهاية كلّ واحدٍ بداية للآخر.

/ [[ص ٢٨٧]] وقال المتكلّمون باستحالة ذلك، بل قد يعرض للمتلاقيين تضابط فإن اختلفا بعارض يُدرّكه الحسّ وإلا أدرك العقل بقاء الفاصل، وإلا كان تداخلاً لا التحاماً.

وإذا عرفت هذا فنقول: الأقرب ما اختاره المتكلّمون من كون الجوهر في صغر المقدار إلى حدّ لا يكون أصغر منه فلا يقبل أصغر من ذلك القدر، والدليل عليه أنه لو قبلت المادّة الجوهريّة حجميّة زائدة عن حجمها لم يكن قدر أولى من أعظم ولا حادّ، ويلزم منه وجود صورة الأرض في مادّة ذرّة منها، وكذا لو قبلت أصغر لقبلت مادّة الأرض صورة الذرّة حتّى تعود مادّة البحار والجبال والأودية والأشجار مصوّرة بصورة ذرّة من الذرّة، لكن العقل يأبى ذلك إباءً ظاهراً، فمرتكبه معاند عقله.

وإذا أوجب لكلّ مادّة صورة هي أصغر الصور لذاتها، كان ذلك هو الجوهر الفرد، ولزم أن يكون التعاضم بانضياف الجواهر وتكثُرّها، لا لمقدار يقوم بها. وأنّ الاتصال ليس إلا التناس على وجه الالتحام لا لمعنى أنه يصير بينهما جزء مشترك، بل لمعنى اقتضى الالتحام، وهو المسمّى بالتأليف.

وقولهم: الجسم واحد بالفعل كما هو في الحسّ مشكل، فإنّ عنوا أن الحسّ لا يُدرّك مفاصلة وإن كانت متحقّقة في نفس الأمر فهذا معقول، وإن كانوا يزعمون أنه في نفس الأمر واحد، فهو يشكّل بما لو قام به عرضان متضادّان، فإنّ محلّ واحد منهما غير محلّ الآخر، وأنه ينقسم عند ذلك بالفعل، فذلك المحلّ قبل ورود

وهو الجسم الطبيعي، أو ليس بأحد هذه الثلاثة وهو إما أن يتعلّق بالجسم وهو النفس أو لا يتعلّق وهو العقل.

\* \* \*

أنوار الملوكوت / العلامة الحليّ (ت ٧٢٦هـ):

/ [[ص ٢٧]] المقصد الثاني: في تعريف الجوهر والعرض والجسم:

المسألة الأولى: في تعريف الجوهر والعرض والجسم:

قال: القول في الجوهر والعرض.

الجوهر: هو المتحيّز. والعرض: الحال في المتحيّز. ولا واسطة بينهما. والجسم: ما يتركّب من ثمانية جواهر فصاعداً.

أقول: اعلم أنّ الجوهر في اصطلاح المتكلّمين عبارة عن المتحيّز الذي لا ينقسم بوجه، فالمتحيّز جنس يندرج تحته الخطّ والسطح والجسم.

وقولنا: (الذي لا ينقسم) يُخرج عنه الجسم.

وقولنا: (بوجه) يُخرج عنه السطح والخطّ، فإنّها لا ينقسمان لا من كلّ وجه، بل الخطّ لا ينقسم في العرض والعمق وإن انقسم في الطول، والسطح لا ينقسم في العمق وإن انقسم في الباقين، فلو لم يفد عدم الانقسام بالعموميّة لدخلا في الحدّ.

والحدّ الذي ذكره المصنّف ناقص، لانتقاضه بالجسم والخطّ والسطح. ويمكن أن يقال: إنّ مقصوده حدّ جنس الجوهر، وهو موجود في الجميع. أو يقال: مقصوده تمييز الجوهر عن العرض، فكان ما ذكره كافياً.

وأما عند الأوائل فإنّهم يُطلقون الجوهر على ذات الشيء وحقيقته، وعلى الموجود لا في موضوع.

والعرض عند المتكلّمين عبارة عن الحال في المتحيّز كاللون والحرارة والبرودة.

/ [[ص ٢٨]] وتحقيق هذا أنّ الشيء المختصّ بالجهة إمّا أن يشار إليه بأنّه هنا أو هناك بالذات أو بالتبعيّة، والأوّل هو المتحيّز، والثاني هو العرض القائم به الحال فيه، لا كحلول الماء في الكوز.

وفي عرف الأوائل العرض هو الموجود في موضوع، ولا واسطة بين المتحيّز والحال فيه من الممكنات، وذهب إليه أكثر المتكلّمين

خلافاً للأوائل، فإنّهم أثبتوا جواهر مجردة هي العقول والنفس.

احتجّ المتكلّمون بأنّ تلك مشاركة الله تعالى في التجرد، فتكون مشاركة له في ذاته.

وإن عنت به شيئاً يصير به الجسمان واحداً، فذاك غير محصّل. أمّا أولاً فلأنّ الانقسام يتحقّق مع الاتّصال كما لو قام بالمتّصل عرضان متضادّان، وإذا صحّ اجتماع الاتّصال مع الانقسام بالفعل لم يكن رافعاً له.

وأما ثانياً فلأنّ المتّصلين كانا اثنين، فلو صاروا واحداً لكانا مع ذلك إمّا أن يبقىا على حقيقتهما، بمعنى أن مادّتهما المعيّنة وصورتها الجسمية المعيّنة باقيتان فهما اثنان لا واحد، وإن لم يبقىا فحينئذ يلزم عدم ذينك الجسمين ووجود جسم غيرهما، لكن هذا يبابه العقل والحسّ، لأنّنا نعلم عند التقاء الماءين أنّ عين كلّ واحدٍ منهما باقية على حالها، ولم تتجدّد إلاّ الملاقاة بينهما. نعم قد يُطلق عليهما اسم الواحد بحسب الاجتماع، كما يقال: إنسان واحد.

ثمّ يلزم على قولهم أن يُعدم البحر بشرب العصفور منه، وأن يحدث بحر بزيادة قطرة على الأوّل، ولا يلتزم هذا ذو تحصيل.

والرجوع بعد ذلك في دفع هذا الإيراد إلى ما يألّفونه من الاصطلاحات اللفظيّة لا يكفي المنصف.

وأما استحالة الانقسام إلى غير النهاية بالفعل، فلائّه يلزم منه استحالة قطع المسافة اليسيرة بالزمان المتطاوّل، لأنّ قطعها عبارة عن محاذاة كلّ جزءٍ منها / [[ص ٢٩٠]] ومحاذاة ما لا نهاية له بالفعل محال، والتخلّص بالظفر قد تبين ضعفه.

واستدلّ المتكلّمون أيضاً بأنّ الكرة المحقّقة إذا لاقت خطّاً مستقيماً فإنّ لاقته بمنقسم فهو خطّ، لكنّه محال، وإلاّ أمكن أن يخرج من طرفيه خطّان إلى مركز الكرة، فيكونان مع ذلك الخطّ مثلثاً، فلو خرج له قطر لكان القطر وترّاً للحادّتين، وكان العمودان وترّاً للقائمتين، وتر القائمة أعظم من وتر الحادّة فلا تكون الخطوط الخارجة عن مركزها إلى محيطها متساوية، فلا تكون الكرة محقّقة، وقد فرضناها كذلك. وإذا بطل كون الملاقي من الكرة منقسماً ثبت أنّه غير منقسم.

لا يقال: الكرة لا تتحقّق مع القول بالجوهر الفرد، لأنّنا نمنع ذلك، ثمّ نقول: الكرة موجود قطعاً، وقد بينّا أنّه يلزمها عدم الانقسام.

\* \* \*

قواعد المرام / ابن ميثم البحراني (ت ٦٩٩هـ):

/ [[ص ٤٣]] والجوهر إمّا أن يكون حالاً مقوّمًا لمحله في الوجود وهو الصورة، أو محلاً لذلك وهو المادّة، أو مركّباً منها

إنَّها يلاقي غيره بالنقطة، وهي غير منقسمة اتفاقاً. ولأنَّها لو انقسمت لم تكن طرفاً ونهايةً، بل أحد الجزئين ويعود البحث فيه، فإنَّ كانت جواهر ثبت المطلوب، وإنَّ كانت عرضاً افتقر إلى محلِّ هو جواهر، وإلَّا تسلسل ويكون غير قابل للقسمة، وإلَّا انقسمت، هذا خلف.

/ [[ص ٣٠]] الثاني: أنَّنا نفرض كرة حقيقية فوق سطح مستوٍ، فإنَّ تلك الكرة تلاقيه بما لا ينقسم وإلَّا لم تكن كرة حقيقية، لأنَّنا نُخرج من مركزها إلى طرفي ذلك المنقسم خطين وتوقع عليه عموداً، فيكون ذلك العمود أقصر من الخطين، لأنَّه يوتر الحادَّة وهما يوتران قائمتين، فتكون مضلَّعة، هذا خلف. فنقول: إذا تحرَّكت الكرة حتَّى لاقت السطح بأجزائها كانت منتقلة من نقطة إلى أخرى، فتكون مركَّبة من النقطة، وهو المطلوب.

احتجُّوا بالجواهر بين الجوهريين، فإنَّه إنَّ ماسَّهما بشيء واحد لزم التداخل، وإلَّا لزم الانقسام.

وهذه حجَّة قويَّة اعتذر المتكلِّمون عنها بشيء ضعيف.

قال بعض المحقِّقين على الأوَّل: النقطة لا يجب انقسامها لانقسام المحلِّ، لأنَّها عرض غير سارٍ.

قلنا: المفهوم من العرض الساري هو أن يكون شائعاً في أجزاء حامله، ومن غير الساري أن يكون حاصللاً في بعض أجزائه دون بعض، فالنقطة يستحيل أن تكون من قبيل القسم الأوَّل، فيلزم أن تكون حاصللة في البعض، ثمَّ نقول: ذلك البعض إمَّا منقسم أو غير منقسم، وهو ما ذكرناه بعينه.

وقال على الثاني: إنَّ ملاقات الكرة للسطح إنَّها يكون بنقطة هي طرف قطر الدائرة المارِّ بالمركز وموضع التماس.

قلنا: القطر إنَّها يُوجد للكرة بسبب الحركة أو بالفرض، ولا يجب من ملاقات الكرة للسطح حركتها، ولا فرضنا القطر مع حصول الملاقات بالفعل المستلزم لوجود النقطة بالفعل، فكيف يكون طرفاً لما لم يُوجد؟

المسألة الثالثة: في تماثل الأجسام:

قال: ولا أجسام مماثلة، لاستوائها في التحيز، واشتباها بتقدير الاستواء في الأعراض.

أقول: هذه مسألة يتوقَّف عليها مباحث مهمَّة تأتي، وقد اتَّفقت المعتزلة على / [[ص ٣١]] تماثلها إلاَّ أبا إسحاق النظم

وهذا ضعيف، لأنَّ الاشتراك في الصفات الثبوتية لا يقتضي اشتراك الحقائق، فكيف السلبية.

ويمكن أن يكون قوله: (ولا واسطه بينهما) ردّاً على القائل بإثبات إرادة محدثة لا في محلِّ، فإنَّ تلك عرض، والعرض هو الحال في المتحيز.

وأما الجسم في عرف المعتزلة فإنَّه عبارة عن الطويل العريض العميق.

قال أكثرهم: وهو إنَّها يحصل في ثمانية جواهر، إذ من تألَّف الجوهريين يحصل الخطُّ، ومن الخطَّين السطح، ومن السطحين الجسم.

وقال الكعبي: إنَّه يحصل من أربعة جواهر ثلاثة كمثلاث ورابعها فوقها ويصير كمخروط.

وقال آخرون: إنَّه يحصل من ستَّة جواهر مثلث مركَّب من ثلاثة جواهر على مثله.

وقال أبو الحسن الأشعري: إنَّ الجسم عبارة عن المؤلَّف مطلقاً، فالتألَّف من الجوهريين جسم. وهو مخالف للعرف.

وقال الأوائل: الجسم يقال على الطبيعي، وهو الجواهر القابل للأبعاد الثلاثة المتقاطعة على الزوايا القوائم، وعلى التعليمي وهو الأبعاد الثلاثة أنفسها وهو عرض عندهم. والنزاع في ذلك لفظي.

/ [[ص ٢٩]] المسألة الثانية: في الجزء الذي لا يتجزأ:

قال: ولا بدَّ في كلِّ جسم من الانتهاء إلى الجواهر، وأنكره النظم، والنقطة لازمة له، والكرة فوق السطح تلاقيه بجزء غير منقسم، وإلَّا لكان الشكل مضلَّعاً وقد فرضناه كرياً.

أقول: اختلف الناس في ذلك، فذهب الأوائل إلى أن الجسم واحد في نفسه متَّصل قابل للقسمة إلى ما لا يُتناهى، وأنَّ تلك لا تخرج بالفعل.

وآخرون منهم قالوا: إنَّه مركَّب من أجزاء لا يتجزأ غير متناهية، وهو مذهب النظم.

وهذان القائلان اتَّفقا على نفي الجواهر الفرد.

وأما المتكلِّمون، فإنَّهم قالوا: الجسم مركَّب من أجزاء لا يتجزأ متناهية.

وأبطل المصنِّف كلام الفريقين بوجهين:

الأوَّل: أنَّ النقطة أمر وجودي، لأنَّها نهاية الخطِّ، ولأنَّ الخطِّ

ثبت من تركب الجسم من الجواهر، فلو كان عرضاً فكان محلّه جوهرًا فرداً، لاستحالة تعدّد المحلّ، فيلزم انقسامه، فيثبت أنّه نفس الجوهر.

واعترضَ بعود المحذور عليهم، لأنّ الطول إذا كان نفس الجوهر لزم الانقسام، فلم يبقَ إلّا أن يكون عرضاً هو التألّف في سمت مخصوص، والتألّف عرض، فالمرئي عرض. أجابوا: بأنّ نرى الطويل حاصلًا في الحيز، وليس العرض كذلك.

والمصنّف جعل هذا الجواب دليلاً برأسه، هو: أنّ نرى ماهيّة حاصلّة في الحيز، ويمتنع أن يكون العرض كذلك. وخلاصة الدليل هو: أنّ المرئي يرى طويلاً، فليس بعرض، والثاني أنّه يرى حاصلًا في الحيز، فليس بعرض.

#### المسألة السادسة: في إثبات الخلاء:

قال: ولا بدّ في العالم من الخلاء، وإلّا لزم أنّ العالم لا يزال منتقلًا عند تنقل بعوضة واحدة، وهذا محال. / [[ص ٣٣]] أقول: المتكلّمون اتّفقوا على إثباته، وخالف فيه الأوائل.

#### احتجّ المتكلّمون بوجهين:

الأوّل: أنّه لولا الخلاء لزم إمّا التداخل أو الدور أو حركة العالم بحركة الخردلة، والتالي بأقسامه باطل. بيان الملازمة: أنّ الجسم إذا تحرك، فإمّا إلى مكانٍ مملوّ أو فارغ، فإن كان الأوّل فإن بقي المميّ حركة الجسم الأوّل لزم الأوّل، وإن انتقل فإن كان إلى مكان الأوّل لزم الثاني، وإن كان إلى مكانٍ آخر لزم الثالث.

الثاني: أنّا إذا رفعنا صفحة ملساء عن مثلها لزم الخلاء في الوسط.

والأوائل أجابوا عن الأوّل بالتخلخل والتكاثف الحقيقيين، وهو مبنيٌّ على كون المقدار زائداً على ذات الجسم.

وعن الثاني بأنّ الرفع إن كان مستويًا ارتفع الجسم الأسفل، وهذا ممّا يستعمله أصحاب الحيل، وإن لم يكن مستويًا ارتفع جانب قبل آخر، ويمتلئ الوسط بالهواء الداخل إليه. ثمّ احتجّوا بأنّ الخلاء مقدّر، فهو كمّ.

/ [[ص ٣٤]] والمتكلّمون قالوا: التقدير للجسم المفروض فيه، كما تقدّر خارج العالم فنقول: لو كان نصف قطر العالم ضعف ما هو الآن، لكان ذلك المحيط واقعًا خارج العالم.

فإنّه قال بتخالفها، والأوائل والأشاعرة وافقوا المعتزلة. والدليل على تماثلها وجوه:

أحدها: أنّها متساوية في الحصول في الحيز، ولا نعني بالجسم إلّا الحاصل في الحيز.

الثاني: بتقدير تساويها في الأعراض يقع فيها الاشتباه، ولولا تماثلها لما كان كذلك.

الثالث: أنّها متساوية في قبول الأعراض. والكلّ ضعيف، أمّا الأوّل فلأنّ الحصول في الحيز من لوازمها، والمتخلفات قد تتفق في اللوازم.

وأما الثاني فلأنّه إنّما يصحّ على تقدير أن نشاهد جميع الأجسام، وأيضاً التساوي في الحسّ لا يقتضي التساوي في نفس الأمر.

#### وأما الثالث فكالأوّل.

والأقرب أن يقال: إنّها بأسرها تتفق في حدّ واحد، ويستحيل ذلك في المختلفات. ولأنّ المفهوم من الامتداد شيء واحد، وهو معنى الجسم، ولا يتمّ إلّا بعد نفي الهيولى، وإلى هذا أشار المصنّف بقوله: (لاستوائها في التحيز)، لأنّه هو الامتداد.

#### المسألة الرابعة: في جواز خلوّ الأجسام عن الطعوم والألوان

#### والروائح:

قال: وقد يخلو الجسم من اللون والطعم والريح، كالهواء.

أقول: اتّفقت المعتزلة عليه، وخالفت فيه الأشعرية.

واحتجّت المعتزلة بالهواء، فإنّه لا يحسُّ بلون ولا طعم ولا رائحة وعدم الاحساس مع حصول الشرائط يقتضي العدم.

واحتجّت الأشاعرة بقياس اللون على الكون، وبقياس ما قبل الأنصاف في الأعراض القارّة على ما بعده.

/ [[ص ٣٢]] والجواب: أنّها ضعيفان، لعدم الجامع، والفرق

في الثاني أنّ العرض الباقي لا يزول بعد الطريان إلّا بضدّ، بخلاف ما إذا لم يوجد.

#### المسألة الخامسة: في أنّ الأجسام مرئية:

قال: وهي مرئية، واعتبارها بالحصول في الحيز المبطل لشبهة القوم في العرض.

أقول: هذا ممّا لا خلاف فيه، لكن الأوائل قالوا: إنّها غير مرئية بالذات، بل بواسطة اللون والضوء.

احتجّ المتكلّمون بأنّ نرى الطويل، والطول ليس بعرض، لما

المسألة التاسعة: في أن ذلك الحصول ليس بمعنى:

قال: وليس حصوله بمعنى، بل نفس الحصول الحركة.

أقول: اختلف الإمامية في هذه المسألة، فقال السيد المرتضى:

إن الحركة معنى يوجب انتقال الجسم، والسكون معنى يوجب

لبث الجسم في الحيز، وهو مذهب أبي هاشم وأتباعه، قالوا:

وذلك المعنى هو السكون، وهو يقتضي الحصول في الحيز،

والحصول يقتضي الكائنية.

والمصنف نفى هذا المعنى، وهو مذهب أبي الحسين وسائر النفاة.

والدليل على نفيه وجهان:

أحدهما: أنه لو كان ذلك المعنى ثابتاً من فعلنا لعلمناه إجمالاً

أو تفصيلاً بالضرورة، والعلم منتفٍ.

الثاني: أن ذلك المعنى الذي يوجب الحصول في الحيز، إن صحَّ

وجوده قبل الحصول في ذلك الحيز، فإن اقتضى اندفاع الجوهر إليه

فهو الاعتماد، وإلا لم يكن بأن يحصل بسبب ذلك المعنى في حيز

أولى من حصوله في غيره إلا لمنفصل يعود الكلام فيه. وإن لم

يصحَّ وجوده إلا بعد حصول الجوهر في ذلك الحيز لزم الدور،

لأن حصول الجوهر فيه محتاج إلى ذلك المعنى.

احتج المثبتون بأننا لو قدرنا على جعل الجسم متحركاً لقدرنا

على ذاته، كالكلام.

والجواب: أن القياس باطل. على أننا نعلل القدرة في الكلام

على الصفة بالقدرة على الذات، لا بالعكس.

/ [[ص ٣٧]] المسألة العاشرة: في استحالة الانتقال والبقاء

على الأعراض:

قال: والأعراض لا يصحُّ عليها الانتقال والبقاء، لأنهما

عرضان، والعرض لا يقوم بالعرض.

أقول: أمّا الانتقال عليها فشيء قد اتفق عليه العقلاء.

واعلم أن الانتقال يُفسَّر بالحصول في حيزٍ بعد حصول في حيزٍ

آخر، وهو واجب الانتفاء عن العرض قطعاً لا يُحتاج فيه إلى

دليل، إنَّ المحتاج إلى الدليل هو امتناع حلول العرض في محلٍّ بعد

محلٍّ، والمصنف أبطل الانتقال عليها بأيِّ معنيه أُخذ، لأنَّ

الانتقال عرض فلا يقوم بالعرض، لأنَّه لا بدَّ في آخر الأمر من

جسم يقوم فيه تلك الأعراض، فهو المحلُّ بالحقيقة.

وهذه الحجّة ضعيفة، لجواز قيام العرض بالعرض، كالسرعة

القائمة بالحركة.

الثاني: أن وجود الخلاء يستلزم مساواة الحركة مع العائق لها من دونه، كفرض جسم يتحرك في الخالية في زمانٍ وفيها مملوءة في أكثر، ونفرض ورق أرقّ بنسبة الزمانين، فتساوى الحركة الخلائية.

والتكلمون قالوا: المحال ينشأ لو جعلنا الزمان مقابلاً للعائق،

أمّا إذا جعلنا بعضه للحركة والباقي للعائق فيزيد وينقص على

نسبته، فلا استحالة.

ثم اعترض عليهم بعض المحققين بأنَّ الحركة بنفسها لا توجد

إلا مع حدٍّ ما من السرعة والبطء، فكيف يستدعي زماناً يستحقُّه،

فإن استحقَّت الزمان فإنما يكون بسبب المعاوقة.

والجواب: أن الحركة وإن استلزمت السرعة والبطء لكنَّها لا

تخرج عن حقيقتها، وهي من حيث هي لا تقع إلا مع الزمان.

المسألة السابعة: في تعريف الحركة:

قال: والحركة حصول الجوهر في حيزٍ عقيب حصوله في حيزٍ

قبله.

/ [[ص ٣٥]] أقول: الحركة عند المتكلمين عبارة عن حصول

الجوهر في حيزٍ عقيب حصوله في حيزٍ قبله، وهو مبنيٌّ على القول

بالجوهر الفرد وتتالي الآتات وتتالي الحركات التي لا تنقسم.

والأوائل قالوا: الحركة كمال أول لما بالقوة من حيث هو

بالقوة، وجعلوا الحركة هي الانتقال لا الحصول في المكان الثاني،

لأنَّ الحركة تكون قد انتهت وانقطعت، ثم جعلوها اسماً لمعنيين:

أحدهما: الأمر المتصل المعقول للمتحرِّك من المبدأ إلى المنتهى.

والثاني: التوسُّط بين المبدأ والمنتهى، وجعلوا وجود الأوَّل

ذهنياً في زمانٍ، والثاني خارجياً في آنٍ.

المسألة الثامنة: في تعريف السكون:

قال: السكون حصوله في حيزٍ أكثر من زمانٍ واحدٍ.

/ [[ص ٣٦]] أقول: هذا تعريف السكون عند المتكلمين،

وجعلوه مقابلاً للحركة تقابل التضاد.

واعلم أن على تفسيرهم الحركة والسكون بما فسروهما به لا

يكون بينهما تقابل، بل تكون الحركات هي السكنات، إذ قد

اشتركا في الحصول في الحيز، والفارق بينهما الثبات والزوال،

وذلك لا يستدعي تغاير الشخص كالشباب والشيخ.

أمّا الأوائل فجعلوا السكون عبارة عن عدم الحركة عمّا من

شأنه أن يتحرك، فالتقابل بينه وبين الحركة تقابل العدم والملكة.

وقوله: (إن فعل كان وجودياً) ممنوع، لأن تأثيره في أمر متجدد ليس هو إيجاد معدوم، بل إعدام موجود، فلم قلت: إن الأول ممكن دون الثاني؟ وإن الممكن إذا حصل معه ترجيح أحد الطرفين وجب حصول الراجح وجوداً كان أو عدماً.

وقوله: (شرط العرض الجوهر فقط) ممنوع، فإن الجوهر قابل، ويجوز توقّف العرض على غيره.

\* \* \*

[ص ٢٢١] المسألة الثامنة: في بقاء الجواهر:

قال: والجواهر باقية لعلمي بأنني أنا الذي كنت بالأمس لا غيره، ولا ينتفي بانتفاء ما تحتاج إليه لعدم الحاجة، فلا تنتفي إلا بالصد.

أقول: أتفق العقلاء على بقاء الجواهر إلا ما حكي عن النظام، فإنه نُقِلَ عنه أنّها لا تبقى. وقيل: إن مقصوده أنّها ممكنة، فهي لا تبقى بذاتها إلا بالفاعل، فتوهم الناقل عدم بقائها مطلقاً، وهو حسن.

والدليل على بقائها أنّنا نعلم بالضرورة أنّنا الذين كنا بالأمس موجودين، وذلك يدل على البقاء.

وقوله: (ولا تنتفي بانتفاء ما يحتاج إليه، لعدم الحاجة) إشارة إلى إبطال مذهب النظام، فإنه نُقِلَ عنه أنّ الجسم يحتاج إلى العرض، فإذا لم يخلق الله تعالى العرض انتفت الأجسام.

والدليل على بطلانه: أنّ الجسم لو احتاج إلى العرض مع أنّ العرض محتاج إليه لزم الدور، وإذا ثبت أنّه لا ينتفي بانتفاء ما يحتاج إليه ولا بالفاعل - كما ذهب إليه / [ص ٢٢٢] بعضهم، لأنّ فعل الفاعل هو الإيجاد - وجب أن يكون انتفاؤه بطريان الصد وهو الفناء الذي يوجد لا في محل كما ذهب إليه المشايخ، وهو ضعيف.

\* \* \*

معارج الفهم / العلامة الحلي (ت ٧٢٦هـ):

[ص ١٠٨] في الجوهر، وهو معنى ثان للجسم:

قال: والثاني: الجوهر القابل للأبعاد.

أقول: هذا هو المعنى الثاني للجسم، وهو الجوهر القابل للأبعاد الثلاثة المتقاطعة على زوايا قوائم، فالجوهر جنس، والقابل للأبعاد فصل، وهذا هو الجسم الطبيعي.

وقد أورد على ذلك أنّ الجوهر ليس بجنس، لأنّ الجوهر هو

وللأوائل في هذا الباب طريق آخر، قالوا: العرض متشخص، وعلة تشخصه إنّها هو الحامل، وإلا لكان العرض غنياً عن محله، أمّا في وجوده فبالفاعل، وأمّا في تعيينه فبالتشخص، والتالي باطل. وإذا استند إلى المحلّ امتنعت المفارقة. وأمّا امتناع البقاء عليها فشيء مختلف فيه، ذهب الأشاعرة إليه، وجوّزت المعتزلة بقاءه، وهو مذهب الأوائل.

وادعى أبو الحسين الضرورة في بقاء بعض الأعراض.

واستدلّ غيره بأنّها باقية في الزمان الأوّل، فيجوز في الثاني، وإلا لزم الانتقال من الإمكان إلى الامتناع، وهذه حجة أبطلناها في كتاب (المناهج).

واستدلّت الأشاعرة بوجهين:

الأوّل: أنّها لو بقيت لزم قيام العرض - وهو البقاء - بالعرض.

الثاني: أنّها لو بقيت لما عدمت، لاستحالة استناد العدم إلى الذات، وإلا لزم الانتقال من الإمكان إلى الامتناع. ولا إلى طريان الصد، لأنّه ليس أحدهما بالإعدام لصاحبه أولى من العكس.

/ [ص ٣٨] لا يقال: الطاري يُعَدِمُ السابق لكونه متعلّق السبب، ولجواز ازدياده على السابق، ولاستحالة اجتماع الوجود والعدم أو عدم الطاري بخلاف الباقي.

لأنّ نجيب عن الأوّل باستوائهما في الحاجة.

وعن الثاني بالمنع من جواز جمع المثليين.

وعن الثالث بأنّه يلزم على تقدير أنّ نقول: يوجد الطارئ ثمّ يُعَدِمُ، ونحن نقول: إنّهُ يمتنع وجوده، ولا إلى الفاعل لاستحالة استناد الإعدام إلى الفاعل، لأنّه إنّ لم يفعل شيئاً فلا إعدام، وإنّ فعل كان وجودياً، فيكون صدّاً. ولا إلى انتفاء شرط، لأنّ شرط العرض الجوهر وهو باقٍ، والكلام في عدمه كالكلام في عدم العرض.

والحجّتان رديّتان:

أمّا الأولى فلتوقّفها على كون البقاء عرضاً، وامتناع قيام العرض بالعرض.

وأمّا الثانية فلجواز استناد العدم إلى ذاته، كما هو قولكم في الزمان الثاني أو إلى زوال الشرط، وهو أن تكون الأعراض الباقية مشروطة بأعراض لا تبقى، فعند انقطاعها يُفنى الباقي أو إلى الفاعل.



والثاني العقل، والجوهر أحد الأجناس العوالي العشرة في المشهور.

\* \* \*

[ص ٤٣٣] في الجوهر:

مسألة: الجوهر حقٌّ، لأنَّ الحركة مركَّبة من أمور متتالية لوجودها في الآن، وعدم الباقيين. والآن لا يقبل القسمة، وإلَّا فمنه مستقبل فليس بآنٍ، فالموجود منها إن انقسم الآن، وإن لم ينقسم فكذا الجسم وإلَّا انقسمت، هذا خلف.

أقول: هذه المسألة من أشرف المطالب، وتُبنى عليها مباحث كثيرة، من جملتها إثبات النفس، ولأجل هذه المسألة قدّم البحث عن الجزء.

في الجزء:

تركَّب الجزء من أجزاء متناهية:

واعلم أنَّ الجسم على قسمين: بسيط، ومركَّب. والمركَّب إمَّا أن يتركَّب من مختلفات الطباع، أو من متَّفقاتها. وعلى كلا التقديرين فالجزء موجود في المركَّب بالفعل. وأمَّا البسيط فلا شكَّ في أنَّه قابل للقسمة. والانقسامات المفروضة إمَّا أن تكون متناهية أو غير متناهية. وأيضاً فهي إمَّا بالفعل أو بالقوَّة. وقد صار إلى كلِّ / [ص ٤٣٤] واحد من هذه الأقسام الأربعة جماعة، لكنَّ المشهور منها ثلاثة:

أحدها: تركَّب الجسم من أجزاء متناهية.

الثاني: قبول الجسم لانقسامات غير متناهية مع بساطته.

الثالث: تركَّب الجسم من أجزاء غير متناهية.

وجوه الاحتجاج عليه:

والأوَّل مذهب جماعة من المتكلِّمين، وطائفة من الحكماء.

واحتجُّوا عليه بوجوه:

[الوجه الأوَّل]:

أنَّ الزمان مركَّب من أجزاء لا تتجزَّأ، فالحركة كذلك، فالجسم كذلك. أمَّا المقدِّمة الأوَّل، فلأنَّ الزمان موجود قطعاً، فإمَّا أن يكون الموجود منه منقسماً، أو لا يكون. والأوَّل باطل، وإلَّا لكان بعضه ماضياً أو مستقبلاً والآخر حاضراً. والماضي والمستقبل معدومان، فلا يكون الحاضر حاضراً، هذا خلف. والثاني هو الآن الذي لا يقبل القسمة. وأمَّا المقدِّمة الثانية، فلأنَّ الحركة الموجودة إمَّا تكون موجودة في الآن لعدم الماضي

الموجود لا في موضوع، والموجود عارض وتقييده بالعدمي لا يُصيرُه جزءاً. وأيضاً لو كان جنساً لكان فصله جوهرًا، لأنَّ مقوِّم الجوهر جوهر. ويلزم منه دخول الجنس في طبيعة الفصل، فالفصل ليس بفصل، ويلزم التسلسل. وقابليَّة الأبعاد لا يجوز أن يكون فصلاً، لأنَّها ليست بموجودة، وإلَّا لزم التسلسل، ضرورة كونها من العوارض النسبيَّة لا من المقوِّمات. وأيضاً هذا الحدُّ منطبق على الهيولى.

والجواب عن الأوَّل: أنَّ كون الجوهر جنساً غير معلوم، لتوقُّفه على كونه مقولاً على ما تحته من مختلفات الحقيقة بالتواطئ في جواب ما هو. ولا شكَّ في أنَّ معرفة ذلك من أعسر العلوم، إلَّا أنَّ ما ذكره من التزييف غير وارد، فإنَّ كون / [ص ١٠٩] الجوهر موجوداً لا في موضوع عارض من عوارض الجوهر لازم له، ولازم الجنس ليس بجنس.

وقوله: لو كان الجوهر جنساً لكان فصله جوهرًا ويتسلسل، إمَّا يلزم التسلسل أن لو كان الجوهر مقوِّماً للفصل وليس كذلك، بل الجوهر عارض للفصل، وإذا قيل: مقوِّم الجوهر جوهر، لا نعني بذلك أن يكون الجوهر داخلياً في طبيعته، بل أن يكون مقولاً عليه، فاندفع ما ذكره من المحاذير. وقابليَّة الأبعاد ليست فصلاً، وإنَّما الفصل هو القابل للأبعاد، لأنَّ الفصل محمول، والقابليَّة ليست محمولة، وإنَّما المحمول هو القابل، ولا يمكن أن يكون القابل من الأمور النسبيَّة.

وعن الثاني: أنَّ الهيولى لا يمكن فرض قبول الأبعاد الثلاثة المتقاطعة على الزوايا القوائم فيها إلَّا بتوسُّط الصورة، وأمَّا الجسم فإنَّه لذاته قابل لذلك.

الجوهر ومعانيه:

قال: والجوهر هو الموجود لا في موضوع.

أقول: الجوهر يُطلَق على معنيين: أحدهما: حقيقة الشيء وذاته، والثاني: / [ص ١١٠] الموجود لا في موضوع. والمراد بالموضوع هاهنا المحلُّ الذي يستغني عن الحالِّ ويُقوِّم الحالِّ كالجسم والعرض، فهو أخصُّ من المحلِّ، فعدمه أعمُّ من عدم المحلِّ، فإذن الجوهر إمَّا أن يكون في المحلِّ، أو لا يكون. والأوَّل هو الصورة. والثاني إمَّا أن يكون محلاً، أو لا يكون. والأوَّل هو المادَّة، والثاني إمَّا أن يكون مركَّباً من الحالِّ والمحلِّ، أو لا. فالأوَّل الجسم، والثاني إمَّا أن يكون مدبِّراً للبدن، أو لا. والأوَّل النفس،

الاستواء. والمنع من التلاقي مدفوع أيضاً. وأمّا إيجاب الخطّ فضعيف، لأنّنا إذا فرضنا ملاقاة الكرة للسطح بنقطة زماناً، ثمّ حصلت المفارقة بعد ذلك، فإنّما أن تكون الملاقاة حينئذٍ بخطّ، أو بنقطة. والأوّل باطل، وإلّا لزم تضلّع الكرة. والثاني هو المطلوب. لا يقال: إنّها تلاقيه بنقطة وبين النقطتين خطّ.

لأنّنا نقول: الكرة دائماً إنّها تلاقي بالنقطة، فعند زوال الملاقاة عن النقطة الأولى إنّ حصلت الملاقاة بخطّ لزم التضليع، وإنّ حصلت بنقطة لزم تنالي النقط وهو المطلوب، وإنّ لم تحصل الملاقاة لزم خلاف الفرض، هذا خلف.

/ [[ص ٤٣٧]] الوجه الرابع:

قال: ولأنّها لو انقسمت قوّة انقسمت فعلاً، لأنّصاف كلّ جانب بالملاقاة إلى غير النهاية. ولأنّ إمكان النصفية مختصّ ببعض، وهكذا. واختلاف الأعراس يدلّ على الاختلاف فعلاً. والتالي باطل، وإلّا لما لحق السريع البطيء، ولا زادت المقادير بزيادتها، ولا أمكن قطع المتناهي في متناه، والطفرة ضروريّة البطلان، والتداخل لعدم الامتياز.

أقول: هذا هو الوجه الرابع، وهو يُبطل مذهب الحكماء في قولهم: إنّ الجسم واحد ينقسم إلى ما لا يتناهي بالقوّة. وتقريره أن نقول: لو كانت الانقسامات التي لا تتناهي حاصلة في الأجسام بالقوّة لكانت حاصلة فيها بالفعل، والتالي باطل، فالمقدّم مثله. بيان الشرطيّة: أنّ كلّ جسم فإنّه قابل للقسمة إلى جزئين، وكلّ واحد من ذينك الجزئين يكون ملاقياً للآخر بأحد طرفيه دون الآخر، واختلاف الأعراس يوجب الانقسام الفعلي، فلمّا صدق على (طرفي أحد الجزئين) الملاقاة للآخر ولم يصدق على الطرف الآخر كان كلّ واحد من الطرفين متميّزاً عن صاحبه بالفعل، فيكون كلّ واحد من الجزئين منقسماً بالفعل إلى جزئين، ويكون أحد جزئي أحد الجزئين ملاقياً للآخر بأحد طرفيه دون (الآخر، فيكون منقسماً، وهكذا إلى ما لا يتناهي. وأيضاً إذا كان الجسم متصلاً فإنّه) قابل / [[ص ٤٣٨]] للتصنيف. ولا شك أنّ (مقطع التصنيف) مغاير لمقطع التثليث والتربيع وغير ذلك، فذلك الموضوع يختصّ عن غيره من الأجزاء. وكذلك مقطع التثليث والتربيع إلى ما لا يتناهي، فيكون مقطع التصنيف وغيره موجوداً بالفعل، لأنّصافه بعرض لا يوجد للآخر، فيلزم الانقسام بالفعل إلى ما لا يتناهي.

والمستقبل، والآن لا تقبل القسمة، فالحركة الموجودة فيه لا تقبلها وإلّا لزم (انقسام الآن)، لأنّ نصف الحركة تقع في نصف الزمان الذي تقع فيه الحركة. وأمّا المقدّمة الثالثة، فلأنّ الجسم الذي تقع فيه تلك الحركة في ذلك الآن إنّ كان منقسماً كانت الحركة إلى نصفه نصف الحركة إلى كلّ، لكنّ الحركة لا نصف لها، / [[ص ٤٣٥]] فذلك القدر المقطوع بها لا نصف له، فقد ثبت وجود جزء لا يتجزأ.

الوجه الثاني:

قال: ولأنّ النقطة موجودة، لأنّها نهاية الخطّ. ولا تنقسم، فإنّ انقسم محلّها انقسمت، وإلّا فالمطلوب حاصل.

أقول: هذا هو الوجه الثاني على ثبوت الجزء، وهو أنّا نقول: النقطة موجودة، لأنّها نهاية الخطّ، ونهاية الخطّ موجودة. وهي لا تنقسم، وإلّا لما كانت نهاية، بل كان الطرف الآخر هو النهاية، هذا خلف. فهو إمّا أن يكون جوهرًا، أو عرضًا. فإنّ كان الأوّل ثبت المطلوب. وإنّ كان الثاني افتقرت إلى محلّ، فذلك المحلّ إنّ انقسم انقسمت النقطة، هذا خلف، وإلّا ثبت المطلوب.

الوجه الثالث:

قال: ولأنّ الكرة موضوعة على سطح تلاقيه بنقطة، وإلّا تضلّعت، فإذا تدرجت تلاقت بنقط، فكانت مركّبة منها.

أقول: هذا وجه ثالث، وتقريره: أنّا إذا فرضنا كرة حقيقيّة، ووضعناها على سطح مستوٍ، فإنّها تلاقيه بما لا ينقسم، وإلّا لكانت مضلّعة. فإذا أخرجنا من مركزها خطّين إلى طرفي موضع الملاقاة وآخر إلى وسطه كان الآخر أقصر من الطرفين، لكونه وترًا للحادّة، فلا تكون كرة حقيقيّة، هذا خلف. فإذا تدرجت تلك / [[ص ٤٣٦]] الكرة لاقت السطح بنقط، فيلزم تركّب السطح من النقط.

لا يقال: نمنع وجود كرة وسطح حقيقيّين ونمنع تلاقيهما، ومع ذلك فلا نسلم لزوم التأليف من النقط، بل كلّ أنّ فرضه يكون السطح ملاقياً للكرة بنقطة. ثمّ بعد ذلك الآن يوجد زمان يلاقي السطح الكرة فيه بخطّ عند حركتها عليه، فاندفع المحذور. لأنّنا نقول: أمّا المنع من وجود الكرة فهو غير مستقيم، فإنّه الشكل الطبيعي للأجسام. وأمّا المنع من وجود السطح فضعيف أيضاً، لأنّ سبب الخشونة ارتفاع بعض الأجزاء عن بعض. ويمكن إزالة الجزء المرتفع أو وضع جزء على المنخفض، فيحصل

خمسون ذراعاً - صعد طرف الحبل الأسفل مائة ذراع، وذلك هو الطفرة.

وأما التداخل، فإنهم قالوا: إن الجزئين يتحدان في الحيز، وتكون مساحتها مساحة جزء واحد، فلا يلزم زيادة المقدار لزيادة الأجزاء.

والطفرة باطلة بالضرورة، فإنه لا يُعقل حركة الجسم من أول المسافة إلى آخرها إلا بعد مروره بالوسط، وكذلك التداخل. وأيضاً فالتداخل يستلزم رفع الامتياز. أما الوضعي، فظاهر. وأما العقلي، فلأنه إنما يكون بالتعدد الذي لا يحصل إلا باختلاف الأعراف ضرورة تساوي الجزئين في الحقيقة، لكن الأعراف لا تختلف لتساوي نسبتها إليها.

الوجه الخامس لثبوت الجزء:

قال: ولأن معدّل النهار يقطع الأفق على نقطة، فإن لم يلتق أخرى لزم الطفرة وإلا تتالت النقط.

أقول: هذا هو الوجه الخامس، وتقريره: أن دائرة معدّل النهار قاطعة للفلك العالي إلى نصفين، وتقاطع فلك البروج على نقطتي الاعتدال إذا وصلت الشمس إليهما اعتدل الليل والنهار، وتقاطع دائرة الأفق على نقطتين مشرقية ومغربية، / [[ص ٤٤١]] فإذا تحركت دائرة المعدّل بعد ملاقاتها لتلك الدائرة بنقطة فإن لم تلتق نقطة أخرى لزم الطفرة، وإن لقيت نقطة أخرى لزم تركب الخط من النقط المتتالية.

الاحتجاج الأول للحكام على قبول الجسم ما لا يتناهي من

الانقسامات:

قال: احتجوا بحركة الجزئين أحدهما فوق رابع والآخر تحت أول، فإنهما يلتقيان على مقطع الثالث والثاني، فانقسم الجميع.

أقول: احتج الحكماء على كون الجسم قابلاً لما لا يتناهي من الانقسامات بوجوه:

أحدها: أننا نفرض خطأ مركباً من أربعة أجزاء، ونفرض فوق طرفه الأيمن جزءاً وتحت طرفه الأيسر جزءاً، ثم نفرض الجزئين متحركين دفعة واحدة، فإنه لا يمكنهما قطع ذلك الخط إلا بعد تحاذيهما. فإن كان موضع التحاذي هو الجزء الثاني كان أحد الجزئين قد تحرك ثلاثة أجزاء والآخر جزء، هذا خلف. وإن كان هو الجزء الثالث فكذلك، فلم يبق موضع التحاذي إلا مقطع الثاني والثالث، فيلزم انقسام الجزئين المتحركين والثاني والثالث جميعاً.

وأما بطلان التالي، فيدل عليه وجوه ثلاثة:

الأول: أن الجسم لو اشتمل على ما لا يتناهي لما لحق السريع البطيء، فإن البطيء إذا تحرك مسافة ثم ابتدأ السريع فإنه لا يمكنه قطع تلك المسافة إلا بعد قطع نصفها، ولا يمكنه قطع نصفها إلا بعد قطع ربعها، وهكذا إلى ما لا يتناهي، فيلزم أن لا يصل إلى البطيء البتة.

الثاني: يلزم أن لا يقطع المسافة المتناهية المقدار في زمانٍ متناهٍ، لأن المتحرك لا يمكنه قطع تلك المسافة إلا بعد قطع نصفها، ولا يمكنه قطع نصفها إلا بعد قطع ربعها، وهكذا إلى ما لا يتناهي، فيجب أن يكون هناك أزمنة لا تتناهي.

وعندي في هذين الوجهين نظر.

الثالث: أن زيادة الأجزاء تستلزم زيادة المقدار، فإننا نعلم بالضرورة أن عشرة أجزاء أزيد من جزء واحد، فإذا كان الجسم المتناهي لا يتناهي أجزاؤه، / [[ص ٤٣٩]] فلنأخذ من تلك الأجزاء عدّة محصورة ونؤلف بينها في جميع الأقطار حتى يحصل مقدار متناهٍ، ويكون له نسبة إلى ذلك الجسم المتناهي، وهي نسبة المتناهي في المقدار، لكن نسبة المقدار إلى المقدار هي نسبة الأجزاء إلى الأجزاء، فنسبة متناهٍ إلى متناهٍ هي نسبة متناهٍ إلى غير متناهٍ، هذا خلف، فيجب أن لا يزيد مقدار الأجزاء على مقدار الجزء الواحد، فلا تحصل النسبة، لكن هذا باطل بالضرورة.

في بيان معنى الطفرة:

واعلم أن القائلين لهذا المذهب اعتذروا عن الوجهين الأولين بالطفرة، وعن الثالث بالتداخل.

وعنوا بالطفرة قطع المسافة من غير المرور على الوسط. واستدلوا على صحتها بوجوه:

أحدها: أننا نفرض بيتاً طوله ألف ذراع، وفيه ثقب مسدود، فإذا فتحناه انتهى ضوء الشمس إلى آخره، مع أننا نعلم أنه من المستبعد قطع تلك المسافة الطويلة في اللحظة الواحدة.

وثانيها: أننا نفرض سدّ (الثقب المذكور)، فإن الضوء يزول في لحظة واحدة، فلا بد من القول بالطفرة.

وثالثها: أننا نفرض بيتاً طولها مائة ذراع وفي وسطها خشبة، وفيها حبل طوله خمسون ذراعاً، ثم أخذنا حبلًا آخر طوله خمسون ذراعاً وفي طرفه حلقة، / [[ص ٤٤٠]] ثم أدخلناها في الحبل السفلاي، ثم جذبناه، فإن الحبل الفوقاني إذا صعد طرفه - وهو

## الاحتجاج الثاني:

قال: ولأنَّ المربع المركَّب من عشرة يكون قطره عشرة، فإنَّ تلاقت كان / [[ص ٤٤٢]] القطر مثل الضلع، وإنَّ وسع الجزء ساواهما، وهو محال بشكل الحمار، وإنَّ كان لأقلَّ انقسم. أقول: هذا وجه ثانٍ، وتقريره: أنا نفرض مربعاً يكون كلُّ واحد من أضلاعه عشرة، فإنَّ قطره يكون أيضاً عشرة. الأوَّل من الخطِّ الأوَّل، والثاني من الثاني، وهكذا. فإنَّ كانت أجزاء القطر متلاقية كان القطر مثل الضلع، وهو محال بالضرورة. ولأنَّ وتر القائمة والضلع وتر الحادَّة، ووتر القائمة أطول من وتر الحادَّة، وإنَّ كانت غير متلاقية كان بينهما فرج، فتلك الفرج إنَّ وسعت للجزء كان القطر مثل الضلعين، وهو محال، فإنَّ أفليدس بيَّن في الشكل المعروف بالحمار أنَّ كلَّ خطٍّ من أضلاع المثلث (فإنَّه أقصر) من الخطَّين الباقيين، وإنَّ لم يسع للجزء لزم انقسام الجزء، وهو المطلوب.

## الاحتجاج الثالث:

قال: ولأنَّ حركة الظلِّ أقلَّ من حركة الشمس، فإذا تحرَّك جزءاً تحرَّك أقلَّ، وإلَّا تساوى المداران.

أقول: هذا وجه ثالث، وتقريره: أنا إذا فرضنا شخصاً على سطح الأرض ثمَّ طلعت الشمس عليه، فإنَّه يحصل له ظلٌّ، وكلِّما ارتفعت الشمس نقص الظلُّ، فنقول: إذا تحرَّك الشمس جزءاً فإنَّ لم تنقص من الظلِّ شيء جاز أن تتحرَّك / [[ص ٤٤٣]] الشمس جزء آخر، (فإنَّ لم ينقص الظلُّ) فحيثُ تصل الشمس إلى خطِّ نصف النهار والظلُّ باقٍ بحاله، وذلك باطل بالضرورة، فيلزم أنَّه إذا تحرَّك الشمس أن ينقص الظلُّ، فإنَّ نقص جزءاً كان (مدار الظلِّ مثل مدار الشمس)، هذا خلف، وإنَّ كان أقلَّ لزم الانقسام.

## احتجاج آخر:

قال: ولأنَّ المنطقة أوسع من كلِّ الدوائر، فإذا تحرَّك جزءاً تحرَّك الباقي أقلَّ، والتفكيك مستبعد ومفروض في الإنسان. أقول: المنطقة دائرة مفروضة في الكرة قاطعة لها، بعدها من القطبين بُعد واحد، وهي أعظم دائرة تُفرض في الكرة. إذا عرفت هذا فنقول: إذا تحرَّك الكرة تحرَّك المنقطة والدوائر الموازية لتلك المنقطة القريبة، فإذا تحرَّك المنطقة جزءاً فإنَّ تحرَّك الدائرة القطبية جزءاً لزم تساوي المدارين، وإنَّ تحرَّك أقلَّ من جزء لزم الانقسام.

والمتكلِّمون اعتذروا عن هذا (بجواز التفكيك) حتَّى تتحرَّك الدائرة المنطقية جزءاً والقطبية ساكنة. وهذا الجواب في غاية الاستبعاد، فإنَّه لا يُعقل حفظ النظام بين أجزاء الرحي، على تقدير تجويز وقوع التفكيك. وأيضاً فهذا مفروض في الإنسان، فإنَّه إذا / [[ص ٤٤٤]] تحرَّك على نفسه بالدور حصل له دائرة عظيمة وصغيرة، مع أنَّ وقوع التفكيك فيه معلوم البطلان.

برهان أفليدس من طريق انقسام الخطِّ:

قال: ولأنَّ أفليدس برهن على أنَّ كلَّ خطٍّ ينصف، فإنَّ كان من مفردات انقسم.

أقول: هذا ظاهر، فإنَّ أفليدس برهن على أنَّ كلَّ خطٍّ فإنَّه يمكن تنصيفه، فإذا فرضنا خطاً مؤلفاً من أجزاء عددها فرد لزم انقسام الجزء.

برهان ثانٍ لأفليدس من طريق شكل العروس:

قال: ولأنَّ المربع إذا كان ضلعه عشرة كان قطره جذر مأتين بشكل العروس، فانقسم.

أقول: برهن أفليدس في الشكل المعروف بالعروس على (أنَّ وتر كلِّ قائمة فإنَّ مربعه يساوي مجموع مربعي الضلعين المحيطين بتلك الزاوية، فإذا فرضنا مربعاً، كلُّ ضلع منه عشرة فإنَّ قطره يكون جذر مأتين، لأنَّ مربعي الضلعين مأتان، فيجب أن يكون القطر عدداً إذا ضرب في نفسه بلغ مأتين، لكن ليس للمأتين جذر صحيح، فوجب انقسام الجزء.

/ [[ص ٤٤٥]] وجه آخر لانقسام الجزء من طريق حركة البطيء والسريع:

قال: ولأنَّ البطيء ليس لتخلُّل السكون، وإلَّا لخفيت حركات السهم، فالسريع إذا (تحرك جزءاً) تحرك البطيء أقلَّ.

أقول: الحركة قد توصف بالسرعة والبطء، فعند الحكماء أنَّهما كيفية واحدة قائمة بالحركة قابلة للشدة والضعف، ويعرض لها الإضافة. وعند المتكلِّمين أنَّ البطء والسرعة إنَّما تحصل للحركة بسبب تخلُّل السكون وعدمه، فالحركة الخالصة من السكناات في غاية السرعة، والمشوبة بها بطيئة، وتختلف مراتبه بحسب اختلاف مراتب كثرة السكناات وقتلتها.

واستدلَّ الأوائل على مذهبهم بأنَّ البطء لو كان بسبب تخلُّل السكون لكان نسبة البطء إلى السرعة كنسبة كثرة (السكون إلى

قال: وحادة أقليدس مختصة بمستقيمة الخطين.

أقول: هذا جواب عن سؤال أورده المتكلمون، وهو أنهم قالوا: إن أقليدس برهن في المقالة الثالثة على وجود زاوية حادة هي أصغر الزوايا، فنقول: تلك الزاوية لا تنقسم، وإلا لوجد ما هو أصغر منها، فيلزم ثبوت الجزء.

وتقرير الجواب: أن أقليدس برهن على وجود زاوية حادة مستقيمة الخطين هي أصغر من كل زاوية حادة مستقيمة الخطين تُفرض. ولا يلزم من ثبوت أصغر زوايا المستقيمة الخطوط ثبوت أصغر زاوية مطلقاً.

/ [[ص ٤٤٨]] مسألة في إثبات الخلاء:

قال: مسألة: الخلاء حق، وإلا لكانت الحركة محالة إذ تستدعي مكاناً، فإما أن يلزم التداخل أو الدور.

أقول: هذه مسألة يبنين عليها ثبوت المعاد، فلذلك بحث (المتكلمون عنها).

والخلاء هو وجود بُعد غير حال في المادة، وقوم فسروه بلا شيء. واختلف الحكماء في ذلك والمتكلمون، فذهب أكثر المتكلمين إلى ثبوته، (وذهب أكثر الحكماء إلى انتفائه.

احتج المتكلمون بوجهين:

الأول: أن الخلاء لو لم يكن ثابتاً لامتنتت الحركة، والتالي باطل، فالمدغم مثله. بيان الشرطية: أن المتحرك إذا انتقل من حيزه إلى الحيز الثاني، (فإما أن يكون) الحيز الثاني خالياً أو ممتلئاً، والأول المطلوب، والثاني يلزم منه التداخل.

لا يقال: إنه حال حركته إلى الحيز الثاني ينتقل الجسم الذي في الحيز الثاني إلى الحيز الأول.

لأننا نقول: فحينئذ تتوقف حركة كل واحدٍ منهما على حركة الآخر، وذلك دور.

وأما بطلان التالي، فظاهر.

الوجه الثاني لإثبات الخلاء:

قال: ولأن السطحين إذا رُفِعَ أحدهما عن الآخر ثبت الخلاء.

/ [[ص ٤٤٩]] أقول: هذا هو الوجه الثاني، وتقريره: أنَّا نفرض سطحين مستويين انطبق أحدهما على الآخر، ثم رُفِعَ أحدهما عن الآخر رفعا متساوياً، فإنه حينئذ يخلو الوسط، لأن الجسم لا ينتقل إلى الوسط إلا بعد حصوله في الطرف، وفي تلك الحال يكون الوسط خالياً.

قلته، لكن ذلك باطل، فإن حركات الشمس أكثر من حركات السهم السريع بأضعاف كثيرة)، فيجب أن يكون سكون السهم أكثر من حركته أضعافاً كثيرة، فكانت تخفى حركته بسبب زيادة سكونه، هذا خلف. قالوا: فإذا كان كذلك وجب انقسام الجزء، فإن السريع إذا تحرك جزءاً فالبطيء إن لم يتحرك كان البطء بسبب السكون، هذا خلف. وإن تحرك مثل السريع انتفت السرعة والبطء، هذا خلف. وإن تحرك أقل لزم الانقسام.

/ [[ص ٤٤٦]] احتجاج آخر من طريق الزاوية القائمة:

قال: ولأن ضلع القائمة إذا كان ثلاثة والآخر اثنين كان الوتر أكثر من الثلاثة بشكل العروس وأقل من الأربعة بشكل الحمار.

أقول: إذا فرضنا خطاً مركباً من ثلاثة أجزاء ووضعنا على أحد طرفيه خطاً مركباً (من اثنين حتى حصلت زاوية قائمة، فالوتر أزيد من ثلاثة ببرهان شكل العروس الدال على أن مربع وتر القائمة مساوٍ لمربعي ضلعيها، وأقل من أربعة بشكل الحمار الدال على أن مجموع ضلعي المثلث أكثر من الثالث، فهو أكثر من) الثلاثة وأقل من الأربعة، فيلزم الانقسام، (فإن مربع كل واحدٍ من الضلعين أربعة، فيجب أن يكون الوتر خطاً إذا ضرب في نفسه كان ثمانية، لكن الثلاثة في نفسها تسعة فإن كان أربعة كان الوتر مساوياً للضلعين معاً، وهو محال بشكل الحمار، فهو أكثر من الثلاثة وأقل من الأربعة، فيلزم الانقسام).

وجه آخر لانقسام الجزء من طريق المربع:

قال: ولأن الخط الملائق لضلع القائمة إذا سحب جزءاً من تحت انسحب من فوق أقل بشكل العروس.

/ [[ص ٤٤٧]] أقول: إذا فرضنا قائمة أحد ضلعيها عشرة، وفرضنا خطاً ملاصقاً لذلك الضلع، ثم سحبناه من تحت على الضلع الآخر جزءاً، حصل مثلث أحد أضلاعه عشرة وهو القطر، والضلع الآخر جزءاً واحداً، فالضلع الذي كان ملاصقاً إن كان تسعة كان مجموع مربعي الضلعين اثنين وثمانين، ومربع الوتر مائة، هذا خلف. (وإن كان عشرة كان المربعان مائة وواحداً، ومربع الوتر مائة، هذا خلف). فهو إذن أكثر من تسعة وأقل من عشرة (فيلزم الانقسام. ومتى كان أكثر من تسعة وأقل من عشرة) لزم انسحاب الخط من فوق أقل من جزء، فيلزم انقسام الجزء.

برهان آخر لانقسام الجزء من طريق الزاوية الحادة:

## في التخلُّل والتكاثف:

قال: والتخلخل والتكاثف الحقيقيان مبنيان على المادة، وهو ممنوع، ودليل الانفصال مدخول.

أقول: هذا الكلام يشتمل على مباحث:

معنى التخلُّل والتكاثف عند الفلاسفة والمتكلمين:

[البحث] الأول: اعلم أن الجسم قد يزيد مقداره ويتقص. والمشهور عند المتكلمين أن زيادته إنَّما تكون بأحد أمرين: أحدهما انضياف جسم آخر إليه. والثاني: انتفاش أجزائه بعد اكتنازها. وأن نقصانه إنَّما يكون بانفصال بعض أجزائه عنه أو باندماجه بعد انتفاشه. وهذا هو المسمَّى عند الحكماء بالتخلخل والتكاثف المشهورين. وعند الفلاسفة أن مقدار الجسم عرض حال في الجسم، ومادة الجسم قابلة لما هو أزيد من ذلك المقدار أو أنقص، فهي من حيث هي غير / [[ص ٤٥٠]] متقدِّرة وقابلة (لكلِّ المقادير)، ويمكن أن يخلع مقداراً أكبر ويلبس أصغر وبالعكس. وهذا هو التخلخل والتكاثف الحقيقيان، وهو مبنيٌّ على وجود المادة، فإنَّه لولا وجود المادة لكان المقدار هو الجسم، ولا سبب للتخلخل والتكاثف إلا ما ذكره المتكلمون. وعلى تقدير ثبوت المادة يتمسَّى هذا.

## المادة قابلة للاتِّصال والانفصال:

البحث الثاني: اعلم أن الجسم متَّصل في الحسِّ. ولمَّا أبطل الأوائل الجزء الذي لا يتجزأ ثبت أنه كذلك في الحقيقة. ولا شكَّ في أنه قابل للانفصال، والقابل للشيء يجب حصوله مع المقبول، والاتِّصال لا يمكن حصوله مع الانفصال، فهو غير قابل له، فلا بدَّ من شيء آخر يقبل (الانفصال والاتِّصال)، وهو المادة.

البحث الثالث: اعلم أن المتكلمين نفوا وجود المادة، وجماعة من الأوائل أيضاً، وهو مذهب صاحب المعتبر. وذلك لأنَّ المادة إمَّا أن تكون متحيِّزة، أو غير / [[ص ٤٥١]] متحيِّزة. والأوَّل باطل، وإلا لكانت جسماً، فكان حلول الصورة الجسميَّة فيها ملزوماً للتداخل واجتماع الأمثال. وإن كانت غير متحيِّزة استحال حلول المتحيِّز فيها.

واعترضوا على دليل الإثبات بأن قالوا: لا نُسلم نفي الجزء، وقد مضى الكلام فيه. وإن سلَّمنا، لكن لا نُسلم أن القابل يجب حصوله مع المقبول. ولئن سلَّمنا، لكن لِمَ لا يجوز أن يكون الاتِّصال والانفصال عرضين قائمين بالجسم؟ وأيضاً فالمادة متَّصلة ومنفصلة، فيلزم ثبوت مادة أخرى للمادة.

وقد يمكن تكلُّف الجواب عن بعض هذه الأسئلة.

نتيجة بحث الخلاء:

البحث الرابع: في فائدة هذا البحث هاهنا، وذلك أن المتكلمين استدلُّوا على ثبوت الخلاء بلزوم التداخل أو الدور في الوجه الأوَّل، وبلزوم خلوِّ الوسط في الثاني. والحكماء أجابوا عن هذين بأن قالوا: لِمَ لا يجوز أن يكون الجسم الذي يتحرَّك إنَّما يتحرَّك إلى مكان مملوِّ، وذلك الجسم الذي في ذلك / [[ص ٤٥٢]] المكان يصغر مقداره من غير انفصال شيء عنه، والجسم الذي يتحرَّك عنه يزداد مقداره فلا يلزم الخلاء، وكذلك الوسط يكون ممتلئاً يلبس الجسم الذي في الطرف مقداراً أكبر في آن واحد، فلا يلزم خلوِّ الوسط.

واعلم أن هذا مبنيٌّ على إثبات المادة كما قلناه أوَّلاً، وإثبات المادة ممنوع بالدليل الذي ذكرناه. ودليل الانفصال الذي استدلُّوا به على إثبات المادة مدخول بما ذكرناه.

أدلة الفلاسفة على نفي الخلاء:

قال: احتجُّوا بتقديره.

أقول: احتجَّ الفلاسفة على نفي الخلاء بوجوه:

أحدها: أن الخلاء متقدِّر لذاته، فإنَّنا نعلم بالضرورة أن البعد الذي بين جداري البيت أعظم من البعد الذي بين طرفي الطاس، فالخلاء كمُّ متَّصل وإلا لما طابق الجسم المتَّصل، ويقبل الانفصال فلا بدَّ له من مادة، فالخلاء ملاء، وهذا خلف.

الدليل الثاني على نفي الخلاء:

قال: ولأنَّه يلزم أن تتساوى الحركتان المعوِّقة وغيرها، لأنَّ المعاوقة / [[ص ٤٥٣]] (بإزاء الغلظ)، فإذا فرضنا عديم المعاوقة تحرك مسافة في وقت (وآخر معها) في أزيد (وآخر أرق) بنسبة زمنيها، فتكون مساوية للخالية.

أقول: هذا هو الوجه الثاني، وتقديره أن نقول: لو كان الخلاء حقاً لكانت الحركة مع العائق كهي لا مع العائق، والتالي باطل، فالمقدِّم مثله. بيان الشرطيَّة: أنَّا إذا فرضنا متحرِّكاً تحرك مسافة خالية عن العائق فإنَّه يقطعها في زمان، فإذا فرضنا المسافة ممتلئة بملاء مفروض بحيث يتحرَّك المتحرِّك تلك المسافة في ضعف الزمان الذي تحرك فيه مع عدم المعاوقة، ثم إذا فرضناها ممتلئة بملاء) آخر (أرق من) الأوَّل بنسبة الضعف كان المتحرِّك يقطع تلك المسافة في مثل نصف زمان حركة المعاوقة الأولى، لأنَّ

كان الأوّل محفوظاً في عديم المعاوقه وواجدها، والثاني مختصّ بالواجد للمعاوقه، ويتفاوتان بحسب تفاوت المعاوقه. وعن الثالث: أنّه يبتني على وجود الشكل وعلى ثبوت المادّة، وهما ضعيفان.

\* \* \*

تسليك النفس / العلامة الحليّ (ت ٧٢٦هـ):

[[ص ٤٢]] في التقسيم على رأي الأوائل:

الموجود إمّا أن يكون واجب الوجود لذاته، وهو الله تعالى خاصّة، وإمّا أن يكون ممكن الوجود. وهو عشرة: الجوهر، والكمّ، والكيف، والأين، ومتمّي، والمضاف، والملك، والوضع، وأن يفعل، وأن ينفعل.

واحد منها جوهر والتسعة أعراض، لأنّ الممكن إمّا أن يكون في موضوع، أي في محلّ متقوم بذاته مستغن عن الحال فيه، وهو العرض. وإمّا أن لا يكون، وجاز أن يكون في محلّ، وهو الجوهر. فإن كان محلاً لمثله فهو المادّة، وإن كان حالاً فهو الصورة، وإن كان مركّباً منها فهو الجسم، وإن كان مجرداً فهو نفس إن تعلّق بالأجسام تعلّق التدبير، وإلّا فعقل.

فالجوهر: هو الوجود لا في موضوع.

والمادّة: هي الجوهر القابل (للصورة).

والصورة هي الجوهر المتصل لذاته الحال في المادّة.

/ [[ص ٤٣]] والجسم: هو الجوهر القابل للأبعاد الثلاثة المتقاطعة على زوايا قوائم.

والنفس: كمال أوّل لجسم طبيعي إلى ذي حياة بالقوّة.

والعقل: جوهر مجرد عن الجسم حلولاً وتدبيراً.

\* \* \*

[[ص ١١١]] [الفصل الأوّل: في أحكام الجواهر:

وهي (الف) اختصاصه بالتحيز، وهو الصورة الجسميّة عند الأوائل. وعند المتكلمين المتحيز هو المختص بحال، لكونه عليها يتزايد قدره بانضمام غيره إليه، أو يشغل قدرًا من المكان بحيث يمنع غيره من أمثاله عن أن يحصل فيه.

(ب) تركّب الأجسام منها عند المتكلمين، خلافاً للأوائل. فعند جماعة من المعتزلة حصول الجسم من ثمانية منها مترتبة في الطول والعرض والعمق. وعند الكعبي من أربعة مثلث، وفوقها رابع صنوبري الشكل، وعند أبي الهذيل من ستة، وعند

المعاوقه بإزاء الغلظ، فكان يجب تساوي زمنيّ حركة عديم الملاء وحركة الممتلي، هذا خلف.

في إثبات الميل:

قال: وهذا يدلّ على إثبات الميل، لأنّ المعاوق الذي نسبته إلى المعاوق الآخر كنسبة الحركة معه إلى عدمها يجب أن يتحرّك معه كما يتحرّك مع عدمه.

أقول: الفلاسفة استدلّوا بهذا الدليل على وجوب وجود معاوق للحركة، / [[ص ٤٥٤]] أمّا للطبيعيّة فالملاء، وأمّا للقشريّة فالميل الطبيعي الذي يُعاوق القاسر، وقد مرّ تقرير الأوّل.

وأمّا تقرير الثاني فبيانه أنّ المتحرّك إذا كان متحرّكاً بالقسر حركةً ما مع عدم المعاوقه في زمان، ثمّ فرضناه متحرّكاً مع المعاوقه في زمان هو ضعف ذلك الزمان، ثمّ فرضناه متحرّكاً مع نصف المعاوقه الأولى، فإنّه يجب أن يتحرّك المسافة في مثل زمان عديم المعاوقه، فتكون الحركة مع العائق وعدمه متساوية، هذا خلف.

الدليل الثالث على نفي الخلاء:

قال: ولأنّه غير متناه، محال لما بيّناه، ومتناهٍ مشكل، ولا تنفعل الصورة إلّا للمادّة.

أقول: هذا هو الوجه الثالث، وتقريره: أنّ الخلاء إمّا أن يكون متناهياً، أو غير متناهٍ. والثاني باطل، لما بيّناه أولاً من أنّ كلّ بعد فلا بدّ وأن يكون متناهياً. وإن كان الأوّل كان له شكل (بالضرورة، وذلك الشكل) لا يحصل لذات البعد، وإلّا لكان كلّ بعد كذلك، هذا خلف. ولا للفاعل المجرد، لأنّ نسبته إلى الكلّ على السواء، فلا بدّ وأن يكون بسبب الفاعل بواسطة الحامل، فيكون الخلاء / [[ص ٤٥٥]] ذا مادّة، هذا خلف.

جواب أدلّة الفلاسفة على نفي الخلاء:

قال: جواب الأوّل: أنّ التقدير لما يحصل. والثاني: أنّ الحركة لها قدر من الزمان، وبسبب المعاوقه آخر. والثالث مبنيّ على إثبات الشكل وعلى ثبوت المادّة، وكلاهما ضعيفان.

أقول: الجواب عن الوجه الأوّل: أنّ التقدير ليس للبعد الخالي، بل للجسم الذي يُقدّر حصوله في هذا البعد. وعن الثاني: أنّ هذا المحال إنّما لزم من حيث جعل الزمان بإزاء المعاوقه، أمّا إذا جعلنا بعضه مستحقاً للحركة لذاته والباقي بسبب المعاوقه

بسبب المعاوقة، بل للحركة لذاتها قدر من الزمان، وباعتبار المعاوقة آخر، (فسيجمعها ذات المعاوقة، ويتفاوت في الزائد باعتبار المعاوقة، فلا يتساويان) أصلاً.

(هـ) الجوهر لا ضدَّ له، لانتفاء الموضوع عنه. ومن أثبت الصور النوعية / [[ص ١١٤]] يلزمه تجويز الضدية فيها. والجوهر هو المقصود إليه بالإشارة، لتوقفها على تشخيص المشار إليه، وتشخيص الأعراض تابع لتشخيص محلها.

(و) أثبت جماعة من المعتزلة للجوهر أربع صفات غير الصفات الثابتة له باعتبار تركبه مع غيره، كالحياة وما يشترط بها الجوهرية، وهي صفة الجنس ذاتية، فثبت له حالتي الوجود والعدم بها يشارك ما يشارك ويخالف ما يخالف. والوجود، وهي الصفة الحاصلة بالفاعل. والتحيز، وهي الصفة التابعة للحدوث الصادرة عن الجوهرية بشرط الوجود. والحصول في الحيز، وهي كونه كائناً، المعللة بالمعنى. وأثبتوا للأعراض صفة الجنس، الصادرة عنها عند الوجود والوجود.

(ز) قالوا: ولا يمكن تزايد الجوهرية والتحيز، لأنَّ التزايد يستند إلى علة تزايد أو شرط يتزايد، ككون المدرك مدركاً عند كثرة المدركات، ولا شيء يستند هاتان الصفتان إليه يصح فيه التزايد. ولأنَّ التحيز لو تزايد لجاز صيرورة الجوهر الفرد على صورة جبل عظيم للزيادة الحاصلة في الصفة الموجبة للتعاظم. ولا الوجود، وإلا لصحَّ من إيجاد الوجود وإحداثه حالاً فحالاً، والتالي باطل بالضرورة، فالمقدم مثله. وبيان الشرطية: أن كل ذات صحَّ حصولها على أزيد من صفة واحدة حالة الحدوث صحَّ حصولها على الزائد حالة البقاء. وبعض الأوائل جوز فيه الشدة والضعف. وأمَّا السكون، فجوزوا فيه التزايد.

/ [[ص ١١٥]] (ح) الجواهر حادثة، خلافاً للأوائل، لأنَّها لا تخلو عن الحوادث، وكلُّ ما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث بالضرورة. وأمَّا الصغرى، فلأنَّها لا تخلو عن الحركة والسكون بالضرورة، لأنَّها إن بقيت في أحيائها كانت ساكنة، وإلا فهي متحركة. ولا واسطة بين النقيضين. وكلاهما حادثان، لأنَّ ماهية كل منهما يستدعي المسبوقية بالغير، ولا شيء من القديم كذلك. ولأنَّ كل واحد من الحركة الشخصية والسكون لو كان أزلياً لما عدِم، والتالي باطل بالحس، وتسليم الخصم، وإمكان مقولة الوضع.

الأشعري: الجسم هو المركب مطلقاً، والمؤلف / [[ص ١١٢]] من اثنين جسم، والنزاع لفظي. ولا يمكن تركبه من أعراض، خلافاً لضرار بن عمرو وحفص الفرد والنظام، وإلا دار.

(ج) الجوهر يُدرك لمساً ورؤية عند المعتزلة. وعند الأوائل أنَّ المبصر بالذات هو اللون أو الضوء، فبصار الجوهر بالعرض. وعند الكلابية المدرك هو القائم بنفسه، فأخرج اللون عن كونه مرئياً.

(د) الجوهر لا يُعقل إلا في حيز ومحاذاة. ولا بدَّ من مكان إن جعلنا المكان هو (البعد) كما قاله بعض الأوائل، وإن جعلناه السطح (الباطن من الجسم الحاوي الماس للسطح الظاهر من المحوي) على ما ذهب إليه بعضهم، أو (ما يعتمد عليه المتمكن ويُقله ويثبت عليه) على ما اختاره المتكلمون، استغنى بعض الأجسام عنه، لاستحالة التسلسل. وألزم القائلون بالسطح حركة الحجر الواقف في الماء، والظائر في الهواء، وسكون الشمس. وألزم القائلون بالبعد تداخل البعدين عند حلول المتمكن في مكانه، والتزموه.

واختلِفَ في المكان بكلا التفسيرين، هل يمكن خلوه أو يمتنع؟ فجماعة على الأوّل، لاستلزام حركة السطحين المتلاقين دون صاحبه خلوه الوسط، لانتفاء الفرج وامتناع الطفرة وفرض التلاقي. ولا تمتناع الحركة حينئذٍ، وإلا لزم التداخل إن بقي المتحيز في الثاني كما كان، والدور إن انتقل / [[ص ١١٣]] إلى مكان الأوّل، وحركة جميع أجزاء العالم بحركة النملة من مكان إلى غيره.

والتخلخل والتكاثف الحقيقيان مبنيان على المادة، وقد أبطلناها.

وأكثر الأوائل على الثاني، وبه قال الكعبي، لتقديره، فيكون كمّاً أو ذا كم. ولأنَّها متناهية، فهي مشكّلة. فإن كان الشكل ذاتياً تساوى الجزء والكل، وإلا وجب القابل، فثبت الجسم. ولأنَّه يلزم أن يكون الحركة مع العائق، كالحركة بدونه، فإن السرعة في مقابلة الرقة والبطء في مقابلة ضدّها، فلو فرضنا الحركة في مسافة معينة خالية تقع في زمان وقعت مع العائق في أكثر، ولنفرضه الضعف، ثم نفرض أرق من الأوّل بنسبة تفاوت الزمانين، فيتحرّك في زمان الخلاء والتقدير ذهني لجسم مفروض.

ويُنْتَقَضُ الشكل بالكرة البسيطة، والغلط في جعل الزمان



بالصورة. ويُنتَقَضُ بجزئيات العنصر الواحد. ومنعوا من تجرُّد الصورة عنها، وإلا كانت نقطةً أو حالةً إن انقسمت. ويمتنع استحالة الأوَّل، واستلزام الانقسام المادَّة.

\* \* \*

نهاية المرام (ج ١) / العلامه الحلي (ت ٧٢٦هـ):

/ [[ص ٢٦٥]] النوع الثاني: في التقسيم على رأي الأوائل:  
قال الأوائل: كلُّ موجودٍ فإمَّا أن يكون واجب الوجود لذاته، وهو الله تعالى لا غير، أو يكون ممكناً لذاته، وهو ما عداه. أمَّا الواجب فسيأتي البحث عنه إن شاء الله تعالى. وأمَّا الممكن فإمَّا أن يكون موجوداً في موضوع، أو لا. ونعني بالموضوع المحلَّ المستغني عن الحالِّ فيه المقوم له في الوجود، فهو أخصُّ من مطلق المحلِّ الذي حُذِفَ فيه قيد الاستغناء والتقويم، فعدمه يكون أعمُّ من عدم [المحلِّ]، فكلُّ موجود في الموضوع فهو موجود في المحلِّ، وليس كلُّ موجود في المحلِّ يكون موجوداً في الموضوع، فالموجود في الموضوع إذن أخصُّ من الموجود في المحلِّ، فلهذا جاز في بعض الجواهر أن تكون موجودة في المحلِّ، ولا تكون موجودة في الموضوع، وبعضها لا توجد في محلٍّ ولا موضوع. وكلُّ عرض فإنَّه موجود في موضوع. فها هنا فصول:

/ [[ص ٢٦٦]] الفصل الأوَّل: في الجوهر:

وفيه مباحث:

البحث الأوَّل: في رسمه:

رسم الأوائل الجوهر بأنَّه الموجود لا في موضوع، ومعناه: أنَّه الماهية التي إذا وُجِدَتْ كانت لا في موضوع، ولا يُراد به الموجود بالفعل، وإلا لكان الشكُّ في وجود زيد يستلزم الشكُّ في جوهريته، وهو محال، لأنَّه لذاته جوهر، / [[ص ٢٦٧]] سواء كان موجوداً في الأعيان أو معدوماً، وحيثنَّه يجب أن يكون وجوده زائداً على ماهيته ومغايراً لها، فيخرج عن هذا الرسم واجب الوجود تعالى، لأنَّه وإن كان موجوداً لا في موضوع، لكنَّه ليس بجوهر، لأنَّ وجوده نفس حقيقته وليس زائداً عليها، فلا يصدق عليه أنَّه الماهية التي إذا وُجِدَتْ في الأعيان كانت لا في موضوع.

ومن يجعل وجود واجب الوجود تعالى زائداً على ماهيته يجعله داخلاً تحت هذا الرسم، ولا يُطَلَقُ عليه لفظة الجوهر، لأنَّ أساءه تعالى توقيفية، ويمنع من كون الجوهر جنساً له تعالى، لاستحالة

ونوع الحركة لو كان قديماً أو مجموع أفرادها كان الشخص قديماً، لامتناع وجود نوع منفك عن شخص. ولأنَّه إن لم يوجد في الأزل شيء من الحركة، فالكُلُّ حادث، وإلا كان قديماً. ولا يمكن قديم شخص ما للحركة. ولأنَّ كلَّ جزئي حادث فهو مسبوق بعدم لا الأوَّل له أزلي، فمجموع العدمات أزلي، فإنَّ وُجِدَ معها شيء من الحركات يساوي المسبوق والسابق، وإلا كان الكُلُّ حادثاً، فلا يمكن ترامي الحوادث إلى ما لا نهاية له. ولأنَّ الحركات لو كانت غير متناهية في جانب الماضي لتوقَّف وجود اليوم على انقضاء ما لا يتناهي، وهو محال. ولأنَّ لو فرضنا من الآن إلى الأزل جملةً، ومن زمان الطوفان إلى الأزل جملةً أخرى، ثمَّ أطبقنا إحداهما / [[ص ١١٦]] بالأخرى، فإنَّ تساويًا تساوى الزائد والناقص، وهو باطل بالضرورة، وإلا انقطعت الناقصة، فانقطعتا معاً.

احتجَّ الأوائل بأنَّ كلَّ ما لا بدَّ منه في المؤثرية إن كان قديماً لزم القدم، وإلا لزم التسلسل. والملازمة الأولى ممنوعة، والثانية منقوضة بالحادث اليومي.

وإذا ثبت حدوث الجواهر ثبت حدوث ما يتوقَّف عليها، وهو الأجسام، لتركيبتها منها. ولانسحاب الدليل بعينه فيها، والأعراض.

(ط) الجوهر غير مقدور لنا. أمَّا مباشرة، فلامتناع التداخل، وكذا التولُّد مع اتحاد المحلِّ. وأمَّا مع التغير فالذي يُعدى به الفعل عنه هو الاعتماد، وهو لا يُتولَّد الجوهر، وإلا لكاننا إذا اعتمدنا على ظرف زماناً أو وجدنا فيه جواهر، كما نوجدنا بالنفخ فيه.

وللأوائل في هذا الباب طريق آخر، وهو أنَّ الفاعل الصورة، لأنَّ القابل لا يكون فاعلاً. والصورة إنَّما تفعل بمشاركة الوضع، ولهذا فإنَّ النار تُسخِّن ما يلاقيها، ثمَّ ما يلاقي ما يلاقيها بواسطة الملاقي. والفاعل في المركَّب فاعل في جزئه معاً. ولا مشاركة في الوضع بين المادَّة والصورة.

(ي) قد بينَّا بطلان المادَّة. والقائلون بثبوتها منعوا من تجرُّدها عن الصورة، وإلا فإنَّ حصلت بعد اتصافها بها في كلِّ مكان لزم حصول الجسم / [[ص ١١٧]] في أكثر من مكان واحد، وهو باطل بالضرورة، أو في بعض الأمكنة لزم الترجيح من غير مرجِّح. وهو غير تامٍّ، لدلالته على امتناع اتصاف المجردة

دخوله تحت الجوهر، وإلا لكان له فصل فكان مركباً، وقد بينا أنه يتمتع عليه التركيب.

وهذا الجوهر هو أحد المقولات العشر، وهي أجناس عالية كل واحد منها لا جنس له، بل تحته أجناس.

البحث الثاني: في أن الجوهر هل هو جنس أم لا؟  
اختلف الأوائل هنا، فذهب الأكثر منهم إلى أن الجوهر جنس عالٍ لكل ما يندرج تحته اندراج النوع، ومنع آخرون منه.

احتج الأولون: بأن خواص الجنس موجودة فيه، لا تمتنع بقاء كل ما يقال عليه الجوهر مع رفعه عنه ومقوليته على كثيرين مختلفين للحقائق في جواب ما هو / [[ص ٢٦٨]] بالسوية. وهو ضعيف، لعدم دليل يدل على مقوليته بالسوية على أفراده وكونه ذاتياً وكمال الذات المشترك. واستلزام رفعه رفع ما جعل نوعاً لا يدل على الذاتية، لأن بعض العوارض كذلك.

احتج الآخرون بوجوه:

الأول: جعلتم الجوهر هو الموجود لا في موضوع، والموجود من العوارض لكل ما يصدق عليه لا من المقومات. وتقيده بأنه لا في موضوع ليس بفصل، لأنه أمر عديمي، فلا يكون جزءاً لغيره.

الثاني: لو كان الجوهر جنساً لما تحته لزم التسلسل، ودخول الجنس في طبيعة الفصل، والتاليان باطلان، فالمقدم مثله. بيان الشرطية: أنه لو كان جنساً لوجب أن يكون له فصل يُقومه، ومقوم الجوهر جوهر، فيكون الفصل جوهرًا فيدخل الجنس في طبيعة الفصل، وهو محال، وافتقر الفصل في امتيازه عن غيره من الجواهر إلى فصل آخر، فيتسلسل.

الثالث: الجوهر إذا قيل على ماهية ما، فإن كانت تلك الماهية بسيطة لم يكن الجوهر جنساً، لأن كل ما اندرج تحت الجنس فإنه مركب، ولا شيء من البسيط بمركب. وإن كانت مركبة فبساطها إن كانت جواهر لم يكن الجوهر جنساً لها، وإلا كانت مركبة لا بسيطة، وإن لم تكن جواهر كانت أعراضاً، فكان الجوهر متقوماً بالأعراض، هذا خلف.

الرابع: إذا قلنا للجسم: إنه جوهر. فهناك أمور أربعة:  
/ [[ص ٢٦٩]] الأمر الأول: الماهية التي صدق عليها الاستغناء عن الموضوع.

والأمر الثاني: الاستغناء عن الموضوع.

والأمر الثالث: مجموع الماهية مع هذا العارض.

والأمر الرابع: كون الماهية علة لهذا الاستغناء بشرط الوجود.

والأول ليس بجنس، لاحتمال أن تكون المشتركات في هذه العلية أموراً مختلفة في الماهية، فإن الماهيات المختلفة يلزمها لازم واحد، وتشترك في أوصاف كثيرة، ثبوتية وعدمية، مع اختلافها بالحقيقة، فجاز اختلاف الماهيات التي يصدق عليها وصف الاستغناء.

ولا الثاني، لكونه سلبياً، فلا يجوز أن يكون جزءاً من الماهيات المحصلة الوجودية في الأعيان.

ولا الثالث، لأن هذا العارض سلبى، فلا يكون جزءاً من الجنس الذي هو جزء الوجودي.

ولا الرابع، لأن كون الماهية علة لذلك الاستغناء بشرط الوجود حكم من أحكام الماهية يلحقها بعد تمام حقيقتها، فإن الشيء ما لم تتحقق ماهيته استحال أن تصير ماهيته علة لشيء. ولأن كون الماهية علة لهذا الوصف يستحيل أن يكون أمراً ثبوتياً زائداً عليها، وإلا لزم التسلسل. ومع جوازه فالمقصود حاصل، لأن الماهية بما هي إن لم تقتض شيئاً كان ذلك إخراجاً للماهية عن العلية. وإن اقتضت فلا متوسط، وإلا لكان المقتضي المتوسط لا الماهية. فإذا كون الماهية علة للاستغناء يمتنع أن يكون وصفاً ثبوتياً فضلاً عن أن يكون معنى جنسياً.

/ [[ص ٢٧٠]] الخامس: لو كان الجوهر جنساً لكانت النفوس والعقول مركبات، فيكون العقل الصادر عن المبدأ الأول ابتداءً مركباً، والمبدأ واحد، فلا يصدر عنه أكثر من واحد.

السادس: الجنس مقول على ما تحته بالتواطؤ، والجوهر ليس كذلك، فلا يكون الجوهر جنساً.

والمقدمة الأولى مسلمة. وبيان الثانية: أن الجواهر المفارقة أولى بالجهرية والاستغناء عن الموضوع من الأجسام، وهي أولى بالجهرية من الهيوالي.

السابع: النفس الإنسانية جوهر مجرد مفارق للمادة على ما يأتي، وهي عالمة بنفسها، وعلمها بنفسها لا يمكن أن يكون مكتسباً، والحكماء اتفقوا عليه، بل جعلوا علمها بذاتها نفس ذاتها، فكان يجب أن يكون العلم بجوهريتها حاصلًا لها دائماً أولياً، ومعلوم أن الأمر بخلاف ذلك.

لا يقال: علم الإنسان بوجود ذاته غير مكتسب، فجاز أن

فلا، والنفس إنَّها تُعلم باعتبار عارض عرض لها، وهو كونها مدبّرة للبدن، فهذا جهلنا جوهريةً.

البحث الثالث: في أنّ كليّات الجواهر جواهر:

قد عرفت أنّ الكليّ هو الذي لا يمنع نفس تصوّر معناه من وقوع الشركة فيه، وهذا المعنى متحقّق في الجوهر بأقسامه الخمسة. وقد عرفت أنّ الكليّة لا تُخرج الماهية الصادقة عليها عن حقيقتها، وإلاّ لكانت الماهية مقتضية للجزئية، وقد عرفت بطلانه. ولأنّه لو اقتضت الجزئية، فإمّا جزئية معيّنة فلا تصدق الحقيقة على غير ذلك الجزئي، فكلّ ماهية منحصرة النوع في شخص واحد، وهو محال، أو غير معيّنة وهو أيضاً كليّ، فقد قارنت الماهية الكليّة، فلا منافاة بينهما، فكما أنّ الجزئيّات من الجوهر جواهر كذا الكليّات.

وأيضاً الجوهر هو الماهية التي إذا وُجِدَتْ في الخارج كانت لا في موضوع، ليس أنّه الموجود في الخارج لا في موضوع، والصور الكليّة الذهنية المطلقة المطابقة للجواهر لها ماهيات، وتلك الماهيات يصدق عليها أنّها لو كانت في الأعيان كانت لا في موضوع، فكليّات الجواهر جواهر لصدق حدّ الجوهر عليها، وإنّ لم تكن الآن موجودة في الخارج، إذ ليس هذا القيد معتبراً في حقيقة الجوهر.

وأيضاً كليّات الجواهر تُحمّل على الجزئيّات منها، حمل المواطة، أعني / [[ص ٢٧٣]] حمل هو هو، ولا شيء من الأعراض يُحمّل على الجوهر حمل هو هو، فكليّات الجواهر ليست بأعراض، فهي جواهر. وأيضاً لو كانت جزئيّات الماهية إنّما تصير جوهرًا عند وجودها في الأعيان، ووجودها في الأعيان أمر عرضي، لزم أنّ يكون عروض العارض للماهية سبباً لثبوت وصف ذاتي له، وهو محال، ولكان زوال ذلك العارض سبباً لزوال الأمر الذاتي، وهو محال. فإذن الجواهر الكليّة جواهر.

وأيضاً جوهرية الشخص إنّ كانت لأنّه ذلك الشخص وجب أنّ يكون ما عداه غير جوهر، وإنّ لم تكن لشخصيته بل لماهيته وجب أنّ تكون تلك الماهية جوهرًا كيفما كان.

قيل عليه: لا يلزم من كون شخصية معيّنة علّة لجوهرية ذلك الشخص انتفاء جوهرية ما عداه، لإمكان إسناد المعلول الواحد بالنوع إلى علل كثيرة.

والتحقيق أنّ نقول: إنّ عني بقولنا: كليّات الجواهر جواهر،

يكون علمه بماهيّة نفسه مكتسباً، والجوهرية إنّما تُقوّم ماهية النفس لا وجودها، وإذا كان علمها بماهيّتها مكتسباً جاز أنّ يكون العلم بجوهريةً مكتسباً.

لأنّنا نقول: هذا لا يتأتّى على رأي الحكماء، لأنّهم اتّفقوا على أنّ علم الإنسان بنفسه هو نفس نفسه، إذ لو كان زائداً على نفسه لوجب أنّ تحلّ في نفسه صورة مساوية لنفسه فيجتمع المثلان. وإذا كان كذلك وجب أنّ يكون علمه بذاته هو نفس حضور ذاته لذاته، فعلم الإنسان بحقيقته يجب أنّ يكون حاضراً أبداً، ويرد الإشكال.

/ [[ص ٢٧١]] واعترض على الأوّل: بأنّ الوجود لا في موضوع لازم من لوازم الجنس، ولازم الجنس ليس جنساً، فلا يلزم من إبطال كونه جنساً إبطال كون الجوهر - الذي هو ملزومه - جنساً.

وفي الثاني نظر، لأنّنا نمنع الملازمة بين المقدّم والتاليين، وإنّما يثبت لو كان قول الجوهر على الفصول قول الأجناس، أمّا إذا كان قول اللوازم فلا. ولا امتناع في كون الجنس جنساً لشيء ولازمًا لغيره، بل من الواجب ذلك. وكون فصل الجوهر ومقوّمه يجب أنّ يكون جوهرًا لا يقتضي كون الجوهر داخلاً في ماهيته، بل أعمّ من ذلك، وهو مطلق الصديق عليه.

وفي الثالث نظر، لأنّ كون البسيط - الذي يقال عليه: الجوهر - بسيطاً، لا يُخرج الجوهر عن جنسيّته للمركبات وصدقه على البسائط. وكون البسيط غير داخل تحت مقولة الجوهر لا يوجب كونه عرضاً ولا تقوّم المركّب الذي هو الجوهر من الأعراض.

وفي الرابع نظر، فإنّ القدر الذي يُعلم به اتّصاف الماهيات أنّ هنا، فإنّ تمّ، وإلاّ بطل في الجميع.

وفي الخامس نظر، فإنّ هذه الأمور لو ثبتت لاستندت إلى القادر المختار عندنا.

سَلَمْنَا، لكن الجنس كالمادّة، وفصولها كالصورة، ولها تقدّم، فجاز صدورها أوّلاً.

وفي السادس نظر، للمنع من الأولوية في الجواهر المجردة. / [[ص ٢٧٢]] وفي السابع نظر، بمنع دوام تعقّل الجزء، فإنّ الإنسان قد يغفل أحياناً عن ذاتياته ولوازمه.

سَلَمْنَا، لكن إنّما يلزم من العلم بالمركّب العلم بذاتيّاته لو عرفنا المركّب معرفة تفصيلية، أمّا لو علمناها بوجه صادق عليها

الموجود بالفعل، بل الماهية التي لو وُجِدَت كانت لا في موضوع، وهذا المعنى ثابت بالفعل للكليات كما ثبت للأشخاص، بل هو للكليات أسبق، لأنه قد ثبت أن كل معنى ثبت لكلي من جزئي، فإنه ثابت أولاً للكلي وبالذات، وثانياً للجزئي وبالعرض.

الوجه الثالث: من حيث القصد إلى التكوين، فإنه متوجه بالذات إلى صيرورة النوع شخصاً، ليمكن أن يحصل في الأعيان. وفيه نظر، فإن القصد بالذات في التكوين إنما يتوجه إلى الطبائع النوعية لا إلى الشخص المنقطع، بل إلى الطبيعة النوعية المستمرة وجودها في ضمن الجزئيات بتلاحقها، فالجزئيات مقصودة بالقصد الثاني.

الوجه الرابع: السبق إلى التسمية، لأن أول شيء عُرف أنه لا في موضوع هو الأشخاص الجزئية. وفيه نظر، فإن الطبيعة النوعية أسبق من الشخص في الوجودين، فهي أسبق بالتسمية.

واعلم أن الأنواع أولى بالجوهرية من الأجناس لقرابها من الأشخاص وبعده الأجناس عنها. ولأنها أشد مشاركة للأشخاص من الأجناس، فنسبة الجنس إلى النوع كنسبة النوع إلى الشخص، فهذا كانت الأجناس الجواهر الثالثة. وأيضاً الجواهر العقلية الجزئية أولى بالجوهرية من الأشخاص الجوهريّة المحسوسة، لأن تلك أسباب لهذه، والسبب مستغن عن مسببه، فكان معنى الاستغناء - الذي هو معتبر في الجوهرية - لها أتم. وقد قدّمنا المنع من ذلك.

/ [[ص ٢٧٦]] قالوا: الفصول المنطقية للجواهر جواهر - كالناطق -، لأنها محمولة على الأنواع حمل على. وأمّا الفصول البسيطة كالنطق، فإنها جواهر أيضاً، لأنه جزء من الناطق المحمول حمل على، وجزء الجوهر جوهر. واعتراض بالبياض الذي هو جزء الأبيض المحمول على الجوهر حمل على.

البحث الخامس: في أن الجوهر مقصود إليه بالإشارة:

الإشارة: دلالة حسية أو عقلية إلى الشيء بحيث لا يشركه فيها غيره، والإشارة الحسية تتوقف على تشخص المشار إليه، وهي تتناول الجوهر بالذات، والإشارة إلى الأعراض إنما تكون بعد تمييزها، وتمييزها على ما تقدم معلول المادة، فإذن الإشارة إليها بعد الإشارة إلى تلك المادة.

وفيه نظر، فإن هذا بعينه وارد في الصورة والمادة، لأن الصورة

الجوهر المقيد بقيد الكلية - وهو الكلي العقلي -، فلا شك في أنه ليس بجوهر. أمّا أولاً، لأنه عرض قائم بالنفس فيستحيل صدق الجوهر عليه، وكون مطابقه بوجه ما جوهرراً لا يستلزم جوهرية. وأمّا ثانياً، فلأن الكلية أُخِذت قيداً فيها - وهي من الاعتبارات العقلية المأخوذة بالقياس إلى الغير -، فلا يجوز أن يكون جزءاً من المستقل بذاته الغني عن ملاحظة الغير في تصور ماهيته.

وإن عني به: الكلي الطبيعي - وهو نفس حقيقة الجوهر -، فإنها جوهر، ضرورة امتناع كون الشيء ليس نفس ذلك الشيء.

/ [[ص ٢٧٤]] البحث الرابع: في أن الجزئيات أولى بالجوهريّة من الكليات:

لما وجد الأوائل الخواص والكلمات التي للجوهريّة في الجزئيات أكثر منها في الكليات، حكموا بأن الجوهريّة للجزئيات أولى منها للكليات وإن لم تكن قبلها، فإنه ليس الجوهر للجزئيات قبل الكليات، كما أن الوجود للواجب قبل الممكن، لكن لما كانت اللواحق والكلمات العارضة للجوهر لما هو في الجزئيات أكثر، كان قوله عليها أولى. وبيانه من وجوه:

الوجه الأول: أن الاستغناء من جملة كلمات الجوهر وخواصه، والكلي من الجواهر محتاج إلى الشخص، فإن الكلي إنما يوجد لو كان الشخص موجوداً، لأنه إنما يوجد في ضمنه، فاحتاج في الوجود إليه. والشخص غني عن الكلي، لأن الكلي هو المقول على كثيرين، ولو احتاج الشخص إلى الكلي لاحتاج إلى الشخص الآخر بحيث يوجد معه، ليكون الكلي مقولاً عليها.

وفيه نظر، فإن الكلي إن أُريد به هنا العقلي لم يكن جوهرراً. فلا يقال: إن الجوهريّة للجزئي أولى منه، وإن أُريد به الكلي الطبيعي لم يتم، لأنه جزء الشخص، وجزء الشخص مستغن عنه والشخص محتاج إليه، فكانت الجوهريّة للكلي أولى منه للشخص. ولأن الكلي الطبيعي لا يحتاج في مقولته على الشخص إلى شخص آخر، بل ذلك في الكلي العقلي الذي يتمتع أن يكون شخصاً واحداً.

الوجه الثاني: تقدمه بحسب استقرار الأمر المعتبر في الجوهريّة - وهو الوجود لا في موضوع -، فإن الجوهريّة هو كون الماهية بحيث إذا وُجِدَت كانت لا في موضوع، وأشخاص الجوهر قد ثبت لها ذلك بالفعل، وأمّا في كليّاتها فإنه منتظر / [[ص ٢٧٥]] لها، لم يحصل لها بعد ذلك.

وفيه نظر، فإنهم قد صرحوا بأن المراد بالوجود هنا ليس

هو لون مطلق قابلاً لأيّ الفصلين كان، وليس كلامنا في الأمور الوهمية، بل في الأمور المحصّلة في الخارج، هل يوجد شيء محصّل في الخارج يقبل الضدّين؟

ولو كان اللون يقبل السواديّة تارةً والبياضيّة أخرى لما كان سواداً وبياضاً، بل كان مسوداً ومبيضاً، وهذا باطل.

البحث السابع: في أنّ الجوهر لا ضدّ له:

الضدّان عند الأوائل هما: الذاتان الوجوديّتان المتعاقبتان على موضوع واحد، وبينهما غاية الخلاف.

وحينئذ يكون الحكم بامتناع التضادّ عليه ظاهراً، لأنّ التضادّ إنّما يتحقّق فيما يوجد في الموضوع بحيث يتعاقب ضدّه عليه، ولمّا كان الجوهر هو الموجود لا في موضوع امتنع وقوع التضادّ فيه. وقد يُعنى بالضدّين المتعاقبان على محلّ واحد، ولا يُشترط الموضوع، فيصحّ وقوع التضادّ فيه حينئذٍ، لأنّ الصور الجوهرية للعناصر تتعاقب على محلّ واحد هو المادّة، وبينهما غاية الخلاف، لكنّ ذلك خارج عن مصطلح القوم. وبالجملة فالنزاع لفظي.

\* \* \*

نهاية المرام (ج ٢) / العلامة الحليّ (ت ٧٢٦هـ):

/ [[ص ٤٠٩]] القاعدة الثالثة: في تقسيم المحدثات على رأي المتكلّمين:

/ [[ص ٤١١]] قال المتكلّمون: المحدث إمّا أن يكون متحيّزاً أو قائماً بالمتحيّز، أو لا متحيّزاً ولا قائماً به، وهذا الثالث أنكره الجمهور من المتكلّمين.

وأقوى ما لهم فيه: أنّا لو فرضنا موجوداً غير متحيّز ولا حالّ فيه لكان مساوياً لذات الله تعالى فيه، ويلزم من الاستواء فيه الاستواء في تمام الماهية.

وهذا ضعيف، لأنّ الاشتراك في السلوب لا يقتضي التماثل، وإلّا لزم تماثل المختلفات، لأنّ كلّ مختلفين لا بدّ وأن يشتركا في سلب ما عدهما عنهما.

قال أفضل المحقّقين: (الأقدمون من المتكلّمين قالوا: المتحيّز هو الجوهر، والحالّ فيه هو العرض، والموجود الذي لا يكون جوهرًا ولا عرضاً هو الله تعالى. وعلى هذا الوجه قالوا باستحالة وجود محدث غير متحيّز ولا حالّ فيه، لا كما قاله، فإنّ ذلك لا يقوله عاقل).

/ [[ص ٤١٢]] وفيه نظر، فإنّ دعوى انحصار الموجود الذي

علّة فاعلية في تشخّص المادّة، والمادّة علّة قابليّة في تشخّص الصورة، بل وفي الجسم أيضاً، فإنّه إنّما يتشخّص بالأعراض المادّية كأيّن معيّن ووضع معيّن وكيف وكم معيّنين. والإشارة الحسيّة إلى الأمور الكليّة من الجواهر والأعراض غير ممكنة، فإنّ الحسّ لا يُدرِك الكليّ، بل الجزئيّ، فكيف يمكنه الإشارة إليه؟ وأمّا الإشارة العقليّة فلا تتناول الشخصيّة من الجواهر والأعراض أيضاً، إلّا من جهة العلم بأسبابها، والشئ إذا عُرف بسببه كان كليّاً. وأيضاً الكليّ لا يمكن الإشارة إليه، لإمكان / [[ص ٢٧٧]] وقوع الشركة فيه بين الجواهر والأعراض، والإشارة تنافي ذلك، بل تصوّر الجوهر الكليّ ممكن من غير اعتبار حلول عرض ما فيه. وأمّا العرض فلا يمكن تصوّره إلّا قائماً بالجوهر، فإنّ عني بتناول الإشارة بالذات للجواهر هذا المعنى صحّ، وإلّا فلا.

البحث السادس: في أنّ الجوهر هو القابل للأضداد على سبيل

الاستقلال:

اعلم أنّ الجوهر هو الذي يقبل الأضداد غير الإضافيّة، لاستحالته في ذاته بالذات، لا على سبيل التبعيّة. وذلك بخلاف الظنّ والقول، فإنّهما يتغيّران عن الصدق إلى الكذب وبالعكس لا لذاتيتهما، بل تبعاً لتغيّر المظنون والمخبر عنه، فإذا ظنّ أنّ زيداً في الدار أو حكّم بذلك وكان زيد فيها، كان الظنّ والقول صادقين، فإذا خرج زيد عنها واستمرّ الظنّ والحكم تغيّراً عن الصدق وكانا كاذبين، ومع ذلك فلا يتغيّر ذات الظنّ والقول، وإنّما تتغيّر نسبتها وإضافتها. أمّا الجواهر فإنّها تقبل الأضداد كالسواد والبياض، لاستحالتهما في نفسها. وهذه الخاصيّة غير ثابتة في الجواهر العقليّة، لبُعدها عن التغيّر عندهم، وهو ممنوع. ولا في الجواهر الكليّة، لأنّ الكليّ يشتمل على كلّ شخص، ولا يصدق أنّ كلّ شخص أسود أو أبيض.

لا يقال: العرض الكليّ كاللون يقبل الضدّين، وهما السواديّة والبياضيّة.

لأنّنا نقول: اللون الذي هو حصّة السواد يمتنع أن يبقى عند زوال السواديّة عنه، لأنّ الفصل علّة للحصّة، فإذا عُدِم عُدِمَت، فلا يمكن أن يتّصف / [[ص ٢٧٨]] بعد زوال فصل السواد عنه بفصل البياض. نعم قد يقال: اللون يقبل الضدّين بنوع من المجاز، إمّا باعتبار انقسامه إليهما فيكون بعضه بياضاً وبعضه سواداً، أو باعتبار تجرّده في الوهم عن الفصلين، فيكون من حيث

لا يكون جوهرًا ولا عرضاً في الله تعالى إنما يتم لو نفوا الموجود المجرد غير الله تعالى.

إذا عرفت هذا فنقول: المتحيز إما أن يقبل الانقسام، أو لا. والثاني هو الجوهر الفرد، ولا يُسمى جسماً إلا عند بعضهم فإنه جعل المتحيز جسماً سواء انقسم أو لا، وعلى هذا يقول المجسم: الله تعالى جسم، ولا يقول بصحة تجزيه. والأول هو الجسم عند أبي الحسن الأشعري، فإنه جعل الجسم هو المتحيز المنقسم مطلقاً. وأقل ما يحصل من جوهرين عنده. وليس بمتعارف عند الجمهور، لأن المشهور من الجسم أنه: الطويل العريض العميق، أو المنقسم في الجهات الثلاث، فالتألف من جوهرين عند المعتزلة (خط)، ومن أربعة (سطح)، لأنه يحصل من ضم خط إلى خط - لا في سمت الطول -، ومن ثمانية (جسم)، لأنه يحصل بوقوع سطح على سطح. وعند الكعبي أقل ما يحصل منه الجسم أربعة جواهر ثلاثة كمثلث ورابعها فوقها ويصير بها كمخروط ذي أربعة أضلاع مثلثات. وقال بعضهم: من ستة جواهر، بأن يقع سطح مثلث من ثلاثة جواهر على مثله، وتحصل الأبعاد الثلاثة فيه، وهو مذهب أبي الهذيل / [[ص ٤١٣]] العلاف. والباقون من المعتزلة قالوا: أقله من ثمانية جواهر يتألف، كمكعب ذي أضلاع ستة مربعات. والفلاسفة اعتبروا في الجسم الأبعاد الثلاثة المتقاطعة على زوايا قائمة.

وأما الحال في المتحيز فهو العرض، وهو إما أن يجوز اتصاف غير الحي به، أو لا.

أما الأول فهو المحسوس بإحدى الحواس الخمس والأكوان. أما المحسوسة، فمنها: المحسوسة بالبصر إحساساً أولياً، وهي الألوان والأصواء. ومنها: المحسوسة بالسمع، وهي الأصوات والحروف. ومنها: المحسوسة بالذوق، وهي الطعوم التسعة. ومنها: المحسوسة باللمس، وهي الحرارة والبرودة، والرطوبة واليبوسة، والثقل والخفة، والصلابة واللين.

والأعراض التي لا يوصف غير الحي بها عشرة: الأول: الحياة، الثاني: القدرة، الثالث: الاعتقاد، الرابع: الظن، الخامس: النظر، السادس: الإرادة، السابع: الكراهية، الثامن: الشهوة، التاسع: النفرة، العاشر: الألم.

فالمشهور عندهم من الأعراض عشرون:

الأول: الأكوان، الثاني: الطعوم، الثالث: الروائح، الرابع:

الحرارة، الخامس: البرودة، السادس: الرطوبة، السابع: اليبوسة، الثامن: الألوان، التاسع: / [[ص ٤١٤]] الاعتماد، العاشر: الصوت، والعشرة السابقة.

وأثبت البصريون من المعتزلة: الفناء والتأليف.

والكلام في هذه القاعدة يقع على نوعين:

/ [[ص ٤١٥]] النوع الأول: في الجواهر:

وفيه مقدمة، وفصول:

أما المقدمة ففي حقيقة الجوهر:

الجوهر يُطلق بالاشتراك على الموجود لا في موضوع، وهو رأي الحكماء، والثاني: المتحيز الذي لا يقبل القسمة العقلية ولا الفرضية والوهمية.

والجوهرية عند مشايخ المعتزلة: أمر زائد على ذاته يُسمونها صفة للجنس، بها يخالف ما يخالف ويباين ما يباين، وهي ثابتة وجوداً وعدماً عند أكثرهم. ومنع أبو القاسم الكعبي من تسمية المعدوم جوهرًا وعرضًا وجعله شيئاً معلوماً ومقدوراً وثابتاً.

/ [[ص ٤١٦]] واختلف الشيخان، فقال أبو علي الجبائي: إن الجوهر الفرد لا حظ له في المساحة، وجعل مساحته بغيره، كما أن طوله بغيره، وبه قال أبو القاسم الكعبي. وقال أبو هاشم: إن له حظاً في المساحة. واتفقوا على أنه ليس له حظ في الطول والعرض خلافاً لبعض المعتزلة، لأن الطول تأليف مخصوص، ولهذا يقال: طوّلت الحديد إذا فعلت فيه تأليفات مخصوصة، وإذا قلنا في أحد الشيين: إنه أطول من غيره فليس المراد منه كثرة التأليف دون أن تنضاف إليه الأجزاء أيضاً، فإذا صح ذلك وكان التأليف ممّا يستحيل وجوده في المفرد من الأجزاء لم يكن له حظ من الطول ولا من العرض.

/ [[ص ٤١٧]] الفصل الأول: في الجوهر الفرد:

وفيه مباحث:

/ [[ص ٤١٨]] البحث الأول: في ثبوته:

اعلم أن الأجسام منها بسيطة غير مؤلفة من أجسام غيرها البتة كالماء والأرض. وإما مركبة من أجسام أحر، إما مختلفة كالحيون، أو غير مختلفة كالسريير. والمؤلفة لها أجزاء بالفعل هي مفردات، أو تنتهي إليها. والمفرد لا شك في أنه قابل للقسمة، فلا يخلو إما أن تكون الانقسامات الممكنة حاصلة فيه بالفعل، أو لا. وعلى التقديرين فتلك الأجسام إما متناهية، أو غير متناهية.

فهنا احتمالات أربعة:

/ [[ص ١٩٤]] الأول: أن يكون الجسم مؤلفاً من أجزاء لا تتجزأ متناهية، وهو مذهب جماعة من قدماء الحكماء وأكثر المتكلمين.

الثاني: أن يكون مؤلفاً من أجزاء لا تتجزأ غير متناهية، وهو مذهب بعض القدماء من الحكماء والنظام من المعتزلة.

الثالث: كونه غير متألف من الأجزاء بالفعل لكنه يقبل انقسامات متناهية لا غير، وهو مذهب الشهرستاني.

الرابع: كونه غير متألف من أجزاء بالفعل لكنه يقبل انقسامات غير متناهية، وهو مذهب الجماهير من الحكماء.

احتجّ مثبتو الجزء بوجوه:

/ [[ص ٤٢٠]] الوجه الأول: الزمان مركّب من أجزاء لا تتجزأ، فالحركة كذلك، فالجسم كذلك. أمّا الأول، فلاّنه منقسم بالضرورة فمنه ماضٍ ومنه مستقبل، فإن لم يكن للحاضر وجود أصلاً كان الزمان الموجود إمّا ماضٍ وإمّا مستقبل لكنّهما معدومان، فإنّ الماضي هو الذي كان موجوداً ثمّ عُدِمَ، والمستقبل هو الذي لم يوجد بعد، فلو لم يكن الحاضر موجوداً لزم أن لا يكون للزمان وجود البتّة، والتالي باطل، فالمقدّم مثله. فثبت أنّ هنا زماناً حاضراً، فنقول: ذلك الحاضر إن كان منقسماً كان بعضه ماضياً أو مستقبلاً والآخر حاضراً، فلا يكون كلُّ الحاضر حاضراً بل بعضه، هذا خلف، وإن لم يكن منقسماً ثبت المطلوب. فإذا عُدِمَ ذلك الآن فلا يخلو إمّا أن لا يوجد عقبيه زمان، أو يوجد. فإن لم يوجد لزم انقطاع الزمان، وهو باطل. وإن وُجِدَ فإمّا أن يكون منقسماً، أو غير منقسم. والأوّل باطل لما تقدّم، فثبت التالي، فيلزم وجود آنيّ عقيب الآن الأوّل، وهكذا في كلّ زمان يُفرض يجب أن يتركّب من الآنات، فقد ثبت وجود الآن وتركّب الأزمنة من الآنات التي لا تقبل القسمة بوجه من الوجوه البتّة.

فنقول: الحركة أيضاً كذلك، لأنّ الحركة الواقعة في الآن الذي لا يتجزأ، إمّا أن تكون منقسمة، أو غير منقسمة. والأوّل باطل، وإلّا لوجب انقسام الزمان المطابق لها، لأنّ زمان نصف الحركة نصف زمان كلّها، لكننا فرضنا ذلك الزمان لا نصف له، فوجب أن لا يكون للحركة نصف أيضاً، فثبت الثاني وهو أن في الحركة ما لا ينقسم، فإذا عُدِمَت تلك الحركة ثمّ وُجِدَت أُخرى في آنيّ آخر وجب أن لا / [[ص ٤٢١]] تنقسم لما مرّ، وهكذا إلى أن تنتهي الحركة. فثبت تركّب الحركة من أجزاء لا تتجزأ.

فنقول: إنّ المسافة التي تقع عليها الحركة أيضاً كذلك، لأنّ الحركة التي لا تنقسم إنّما تقع على مسافة، فتلك المسافة إمّا أن تكون منقسمة، أو لا. والأوّل باطل، لأنّ الحركة تنقسم بانقسام المسافة كما انقسمت بانقسام الزمان، لأنّ الضرورة قاضية بأنّ الحركة في نصف المسافة نصف الحركة في كلّ المسافة، فإذا فرضنا الحركة في كلّ المسافة غير منقسمة وجب أن لا تكون المسافة التي وقعت الحركة فيها منقسمة، وإلّا لانقسمت الحركة بانقسامها، وقد فرضناها غير منقسمة، هذا خلف. فقد ثبت هنا مسافة غير منقسمة. ثمّ المسافة التي تقع فيها الحركة الثانية أيضاً غير منقسمة. والحاصل أنّ هذه الأمور الثلاثة: الزمان والحركة والمسافة متطابقة أيّما انقسم انقسم الباقيان، وأيّا امتنع عليه القسمة امتنع على الباقيين.

قال أفضل المحقّقين: (الخصم يقول: الحركة لا وجود لها إلّا في الماضي أو في المستقبل، وأمّا الحال فهو نهاية الماضي وبداية المستقبل وليس بزمان، وما ليس بزمان لا تكون فيه حركة، لأنّ كلّ حركة في زمان، وكذلك سائر الفصول المشتركة للمقادير ليست بأجزاء لها، إذ لو كانت الفصول المشتركة أجزاء للمقادير التي هي فصولها لكانت القسمة إلى قسمين قسمة إلى ثلاثة أقسام والقسمة إلى ثلاثة أقسام قسمة إلى خمسة أقسام، هذا خلف.

/ [[ص ٤٢٢]] فإذن، الحاضر ليس الحركة، وهو ادّعى أنّه الحركة وبنى عليه بيانه. والمخالف لا يُسلّم أنّ الماضي من الحركة كان موجوداً في آنيّ حاضر، إنّما يقول: هو الذي كان بعضه بالقياس إلى ما قبل الحال مستقبلاً وبعضه ماضياً وصار في الحال كلّهُ ماضياً، وهكذا في المستقبل. وفي الآن الفاصل بين الماضي والمستقبل لا يمكن أن يتحرّك، فإنّ الحركة إنّما تقع في زمان وليس شيء من الزمان بحاضر، لأنّه غير قارّ الذات).

وفيه نظر، لأنّ الحركة لو لم يكن لها وجود في الحال، بل إمّا في الماضي أو في المستقبل، لم يكن لها وجود، لأنّ الماضي معدوم بالضرورة وكذا المستقبل. والخصم يُسلّم ذلك، لأنّه يقول: الزمان غير قارّ الذات، ومعناه عدم الاستقرار، فإذا لم يكن قارّ الذات وجب أن لا يوجد جزءان منه معاً، بل دائماً إنّما يوجد منه جزء واحد، فذلك الجزء إن انقسم كان قارّاً وقد فرضناه غير قارّ، أو أن يكون الموجود أحد أجزائه لا كلّهُ، هذا خلف، وإن لم ينقسم ثبت المطلوب.

الدائرة إلى قاعدة المثلث الواقع في الدائرة عموداً قائماً عليه كانت الزاويتان / [[ص ٤٢٤]] الحاصلتان على جنبي العمود القائم على القاعدة قائمتين، ويتتصف ذلك المثلث بمثلثين قائمي الزاوية، ويكون الخطان الطرفيان وترين للزاويتين القائمتين، ويكون العمود وترًا للحادة، ووتر القائمة أعظم من وتر الحادة، فالخط العمودي أقصر من الخطين الطرفيين، مع أن الخطوط الثلاثة خرجت من المركز إلى المحيط، هذا خلف. فوجب أن يكون موضع الملاقاة غير منقسم، فإذا أدنا الكرة على السطح حتى تُمَّت الحركة، فكلمًا زالت الملاقاة الحاصلة بنقطة حصلت الملاقاة بأخرى، وليس بين النقطتين شيء يغايرهما، فإن الكلام في الملاقاة الحاصلة في أول حصول عدم الملاقاة بالنقطة الأولى، فقد حصل الخط عن تركيب النقط، فحصل السطح عن تركيب الخطوط، والجسم من تركيب السطوح، وذلك هو المراد.

اعترض بوجوه:

الأول: قال أفضل المحققين: (ملاقاة الكرة الحقيقية للسطح الحقيقي المستوي تكون عندهم بنقطة هي طرف قطر يمر بمركز الكرة وبموضع التماس، وإلا فإذا ماست الكرة سطحاً آخر مستوياً بالطرف الآخر من ذلك القطر ومرت دائرة عظيمة بنقطتي التماس، انقسمت تلك الدائرة بسبب التماس إلى أربع قسي اثنتان ماستان للسطح واثنتان غير ماستين، ويلزم من ذلك انطباق القوس على السطح المستقيم، وذلك محال).

الثاني: قال بعضهم: النقطة لا توجد بالفعل في الكرة، لأنه لو حدثت نقطة / [[ص ٤٢٥]] بالفعل فيها ونقطة أخرى في سطح أو كرة أخرى تلاقيها، فالنقطتان إن لم تلاقيا بالأسر انقسمت النقطتان، وإن تلاقيا بالأسر تداخلتا وأحدتا ويصير التماس اتصالاً.

الثالث: قال الرئيس: (إننا لا ندري هل يمكن أن توجد كرة على سطح بهذه الصفة في الوجود أو هو من الأمور الوهمية على ما يكون في التعليمات؟ ولا ندري أنه لو كان في الوجود، فهل يصح تدرجها عليه أم لا يصح؟ وربما استحال. وبعد هذا فالكرة إنما تماس السطح بالنقطة في حال السكون، فإذا تحركت ماست بالخط في زمان الحركة ولم تكن في زمان الحركة ماستة على النقطة إلا بالتوهم، إذ ذلك لا يتوهم إلا مع توهم الآن، والآن لا وجود له بالفعل).

وكذا المستقبل فإنه بالضرورة لم يوجد بعد، ولو لم يكن الحال زماناً لم يكن للزمان وجود البتة.

والقول بالفصول المشتركة مبني على نفي الجوهر الفرد، إذ على تقدير ثبوته لا مشترك بين الأجزاء إلا في الحس لا في نفس الأمر، ولو كان الموجود من الحركة بعضه ماضياً وبعضه مستقبلاً لم يكن موجوداً، لأن الماضي والمستقبل معدومان، وإلا لزم أن يكون زمان الطوفان بل ما قبله و زمان القيامة إلى ما لا يتناهى موجوداً، وهو باطل بالضرورة. ثم كيف يصير المستقبل ماضياً إذا لم يوجد؟!

الوجه الثاني: إذا وضعنا كرة حقيقية على سطح مستوٍ مستقيم لا / [[ص ٤٢٣]] تضريس فيه ولا انخفاض، بل كان أملساً، فلا بد وأن تلاقيه ويمنعها من الهبوط بواسطة التماس، فموضع الملاقاة إما أن يكون منقسماً، أو لا يكون. والأول محال، لاستلزامه تضليع الكرة الحقيقية، لأن ذلك الموضع المنقسم منطبق على السطح المستقيم، والمنطبق على المستقيم مستقيم، فيكون ذلك الموضع مستقيماً. ثم إذا حرّكنا الكرة على ذلك السطح وزالت الملاقاة الأولى عن ذلك الموضع وحصلت الملاقاة على موضع آخر يتلو الأول ويلصقه، فذلك الموضع إما أن يكون منقسماً، أو لا يكون. فإن كان لزم أن يكون منقسماً لما تقدم من انطباقه على المستوي، وهكذا إلى أن تتم الكرة الدورة فتكون مضلعة، وهذا خلف، فبقي أن تلاقيه في كل حال تعرض ملاقاتها له بنقطة، ثم إذا زالت عن الملاقاة الأولى فإنها لا تخرج بذلك عن الملاقاة البتة بل تكون ملاقيه له ويجب أن تكون بنقطة، فتكون هناك نقط متعاقبة، لأن الملاقات متعاقبة وإلا لكان في بعض أزمنة حركات الكرة لا تكون ماستة لذلك السطح، هذا خلف.

وأيضاً برهن أقليدس على أن كل خط مستقيم يصل بين نقطتين من الدائرة فإنه يقع داخلها، فلو كان موضع الملاقاة منقسماً لارتسم خط على ظاهر الكرة منطبقاً على السطح، فيقع ذلك الخط داخل الكرة وخارجها، وهو محال.

ولأن موضع الملاقاة إن كان منطبقاً على السطح المستقيم وكان بمنقسم أمكن أن يخرج من المركز خطان ينتهيان إلى طرفي موضع الملاقاة وهما طرفا الخط الذي به تقع الملاقاة، فيصير مع الخط المرتسم من موضع الملاقاة خطوط ثلاثة محيطة بسطح، فيحصل مثلث قاعدته موضع الملاقاة، فإذا أخرجنا من مركز



يقول: الكرة ليس فيها خطٌ متناهٍ بالفعل، وحينئذٍ يكون منكرًا لما دلَّ العقل عليه. واتَّفقت كلمة الفلاسفة عليه بأنَّ الكرة إذا تحرَّكت تميَّز الخطُّ الذي هو مُحدِّدها عن سائر الخطوط بالفعل، ولا شكَّ في تناهيه بالفعل وطفاه قطبا الكرة، فهما موجودان بالفعل.

/ [[ص ٤٢٧]] وعن الثالث: أمَّا إنكار الكرة الحقيقيَّة فغير مسموع منه، وخصوصاً ومذهبه أنَّ الشكل الطبيعي للأجسام البسيطة إنَّها هو الكرة والتركيب لا يضاؤه، فكيف يُسمَع منه هذا المنع؟ وهل هو في ذلك إلا مكابر؟

وأما إنكار السطح المستوي فغير مسموع أيضاً، لأنَّ سبب الخشونة: الزاوية، ولا بدَّ وأنَّ تكون من سطوح صغار ملس، وإلاَّ لذهبت الزوايا إلى غير النهاية، وإذا جاز سطح صغير مستوي جاز كبير. ولأنَّ المطلوب يحصل بالصغير أيضاً، لأنَّنا نفرض كرة أصغر منه حقيقيَّة ملاقيه له. ولو منع الوجود لم يضرَّ، لأنَّ الكلام غير مبنيٍّ على الوجود، بل على إمكان الوجود، فإنَّ ما يمكن أن يوجد إذا فُرِض موجوداً لا يلزم منه محال وإنَّ لزم الكذب، لكن الكذب مغاير للمحال، وكذب غير المحال لا يلزم منه محال، وما يلزم من الممكن ممكن لا محالة.

والمنع من إمكان الدرجة منع مكابرة، فإنَّ الضرورة قاضية بإمكان تحريكها قسراً أو إمكان انزلاقها عليه، ويلزم منه وجود النقط المتتالية في السطح والكرة.

وقوله: (المماسَّة حال الحركة بالخطِّ) باطل، لأنَّ المماسَّة عبارة عن انطباق طرف كلِّ واحدٍ من السطحين على طرف الآخر، فلو ماسَّت الكرة السطح بالخطِّ لوجب أن ينطبق من الكرة خطُّ على خطِّ في ذلك السطح فيكون ذلك الخطُّ مستقيماً، لأنَّ المنطبق على المستقيم مستقيم، فتكون الكرة مضلَّعة، فإذن الكرة لا يمكن أن تماسَّ السطح بالخطِّ.

/ [[ص ٤٢٨]] قوله: (المماسَّة بالنقطة إنَّها تكون في الآن ولا وجود له بالفعل).

قلنا: البحث في كون الزمان غير مركَّب من الآنات كالبحث في أن الجسم غير مركَّب من الجواهر الأفراد، فكيف تندفع حجَّة الخصم بذلك مع أنَّه نفس المتنازع؟

سَلَّمنا أنَّ الآن لا وجود بالفعل، فهل ينبغي المماسَّة بانتقاله فعلاً أم لا؟ فإنَّ قلتُم بالأوَّل لزم المكابرة الصريحة في المماسَّة وغيرها ممَّا وجوده آني وهو جميع الماهيات القارَّة من الأجسام

وبالجمله، فإنَّ هذه المسألة لا تتحقَّق مسلَّمة، لأنَّ المسلَّم أنَّ الكرة لا تلقى السطح في آنٍ واحدٍ إلاَّ بنقطة، وليس يلزم من هذا أن تكون في حال الحركة تنتقل من نقطة إلى نقطة مجاورة لها، ومن آنٍ إلى آنٍ مجاور له، فإنَّه لو سلَّم هذا لما احتيج إلى ذكر الكرة والسطح، بل صحَّ أنَّ هناك نقطاً متتالية منها يأتلف الخطُّ وآنات متتالية منها يأتلف الزمان. فإذا كان المسلَّم هو أنَّ الكرة تلاقى السطح في آنٍ، وكان الخلاف في أن الحركات والأزمنة غير مركَّبة من أمور غير متجزئة ومن آنات كالخلاف في المسافة، وكان إنَّما يلزم تجاوز النقط لو صحَّ تجاوز الآنات، كان استعمال ذلك في تتالي النقط كالمصادرة على المطلوب الأوَّل).

الرابع: القول بالجزء الذي لا يتجزأ يمنع من إمكان وجود الكرة / [[ص ٤٢٦]] والدائرة، فكيف يُستدلُّ بوجود الكرة وحركتها على وجود الجزء؟

الخامس: أنَّه سيظهر أنَّ الحركة لا يُعقل وجودها مع القول بالجزء الذي لا يتجزأ، فلا يمكن أن يُستدلُّ بها على وجود الجزء الذي لا يتجزأ.

السادس: النقطة إنَّما توجد في الكرة بالمماسَّة، فعند زوالها تعدم تلك النقطة وتحدث أخرى، فلا توجد أبداً إلاَّ نقطة واحدة.

السابع: لو سلَّمنا أنَّ المماسَّات إنَّها تحصل بالنقط، لكن لِمَ لا يجوز أن يقال: بين كلِّ نقطتين خطُّ؟

والجواب عن الأوَّل: أنَّه تسليم لما ادَّعينا، فإنَّنا لم ندعِ إلاَّ أنَّ الكرة تماسَّ السطح بنقطة، فالاستدلال عليه لا يفيد في الجواب شيئاً.

وعن الثاني: أنَّ هذا القول ينفي الحكم الضروري بتماسَّ الأجسام وتلاقي السطوح والخطوط بعضها لبعض، لأنَّ الجسم إذا ماسَّ جسماً فالسطحان إنَّ تلاقيا بالأسر تداخلا والمحددا ولم يبقَ فرق بين المماسَّة والاتِّصال، كما قال في النقطة، وإنَّ لم يتلاقيا بالأسر بل ببعض انقسما في جهة التلاقي حتَّى يكون بأحد جانبيه ملاقياً لأحد الجسمين وبالأخر لا يلاقيه، فكان لكلِّ من السطحين عمق وقد كان لهما طول وعرض، فالسطحان جسمان، هذا خلف. ولمَّا بطل القسمان لزم أن لا يماسَّ جسم جسماً، ولا سطح سطحاً، ولا خطُّ خطُّاً.

وأيضاً النقطة نهاية الخطِّ، والخطُّ قد يتناهى بالفعل، فكيف يكون متناهيًا بالفعل ولا تكون النهاية حاصله بالفعل؟ إلاَّ أن

وعن الرابع: أنّ ذكرناه في معرض الإلزام للخصم لمذهبه.  
وعن الخامس: ما سيأتي.

وعن السادس: أنّ النقطة قد يمكن فرض بقائها باعتبار حصول عرض لها / [[ص ٤٣٠]] يُميّزها عند المماسّة وقبل زوال ذلك تحدث الملاقاة بنقطة أُخرى، فيلزم تتاليهما. على أنّكم لا تشرطون في امتناع تتالي النقط والآنات التقارن في الوجود.  
وعن السابع: أنّ ذلك الخطّ إنّ حصلت به الملاقاة لزم تضرّع الكرة أو تحدّب السطح، وإلا فلا خطّ، إذ لا ملاقاة.

الوجه الثالث: إذا فرضنا خطأ قائماً على خطّ آخر ثمّ تحرّك عليه حتّى أنها، فلا بدّ وأن يكون قد ماسّ بطرفه كليّة الخطّ المتحرّك عليه، لأنّ الحركة على الشيء بدون مماسّته غير معقولة، ثمّ إنّ طرف الخطّ نقطة لا يمكن أن تماسّ بها إلاّ مثلها، فإذا انتقل من المماسّة الأولى إلى المماسّة الثانية، فإنّما أن لا يكون بين النقطتين وسط، أو يكون. والأوّل يستلزم تتالي النقط والآنات، وهو المطلوب. والثاني يقتضي أنّ لا تكون المماسّة الثانية ثانية، بل إنّما ثالثة أو غيرها، هذا خلف. أو يلزم الطفرة، وهو محال. وإذا كانت المماسّة دائماً إنّما تكون بالنقطة وهي متحقّقة في جميع زمان الحركة، وجب أن يكون الخطّ المتحرّك عليه مركّباً من النقط المتتالية، وهو المطلوب.

لا يقال: لا نزاع في أنّ الخطّ المتحرّك إنّما يلقى المتحرّك عليه بنقطة، وأنّه يلقاه بعد ذلك بنقطة أُخرى، لكن لِمَ لا يجوز أن يقال: بين تينك النقطتين خطّ، وبين ذينك الآنين زمان؟ فإنّ أنكرتم ذلك، فقد صادرتم على المطلوب.

لأنّنا نقول: حصول الملاقاة من النقطتين أي، ولا حصوله أيضاً أي، وإن كان زوال الملاقاة زماني، لأنّه حركة، لكن لا حصول الملاقاة ليس حركة، فإذا كان أنّياً فالآن الذي هو أوّل زمان حصول الملاقاة بتلك النقطة إنّما أن يكون ملاقياً للشيء أو لا، ويعود ما تقدّم.

الوجه الرابع: إذا فرضنا خطأ منطبقاً على خطّ حتّى تكون النقطة التي في أحدهما محاذية للنقطة التي في الآخر أو ملاقية لها ثمّ تحرّك الخطّ، فقد صارت / [[ص ٤٣١]] النقطة المماسّة غير مماسّة واللامماسّة إنّما تحصل دفعة، والآن - الذي هو أوّل زمان حصول اللامماسّة - لا شكّ أنّ الخطّ فيه صار ملاقياً لنقطة أُخرى تالية للنقطة الأولى، فتكون النقط متتالية في كليهما، إذ الكلام في

والأعراض والمجرّدات. وإن لم ينتف بل كانت ثابتة بالفعل يثبت وجود النقطة، فإذا زالت المماسّة حين حصلت أُخرى عقيبتها لزم تتالي النقط.

قوله: (هذه المسألة لا تتحقّق مسلّمة...) إلى آخر جوابه، ضعيف، لأنّنا إذا فرضنا أنّ تكون الكرة فيه ملاقية للسطح على نقطة واحدة ثمّ زالت الملاقاة عن تلك النقطة، فقد حدث أمران:

أ - زوال الملاقاة.

ب - حصول اللاملاقاة.

فأمّا زوال الملاقاة، فهو حركة لا بداية له يكون هو فيه حاصلًا. وأمّا حصول اللاملاقاة، فهو أي الوجود ويستمرّ في جميع الزمان الذي بعده، فاللاملاقاة لها بداية هي حاصلتها فيها، فنقول: الآن الذي حصلت فيه اللاملاقاة إنّما أن يكون هو الآن الذي حصلت فيه الملاقاة أو غير ذلك الآن. والأوّل باطل، وإلاّ لكانت الكرة في الآن الواحد بالنقطة الواحدة ملاقية للسطح وغير ملاقية له، وهو محال. وإن كان غير ذلك الآن، فإنّما أن يكون بين آين الملاقاة / [[ص ٤٢٩]] وبين آين اللاملاقاة زمان، أو لا. فإنّ كانت الكرة في ذلك الزمان ملاقية للنقطة الأولى فتكون الكرة ساكنة وقد فرضناها متحرّكة، هذا خلف. وإن لم يكن بين الآنين زمان فقد تتالي الآنات، وهو المطلوب.

وأيضاً الآن الذي هو أوّل زمان اللاملاقاة إنّما أن تكون الكرة فيه ملاقية بنقطة أُخرى، أو لا تكون. فإن لم تكن ملاقية بنقطة أُخرى، فإنّما أن تكون ملاقية بالنقطة الأولى، أو لا تكون ملاقية بشيء من النقط. فإن كانت ملاقية بالنقطة الأولى لزم أن تكون الكرة ملاقية للسطح بنقطة حال ما يصدق عليها أنّها غير ملاقية لذلك السطح بتلك النقطة، هذا خلف. وإن لم تكن ملاقية بشيء من النقط وجب أن لا تكون ملاقية للسطح عند مماسّتها له، هذا خلف.

فإذن الكرة في الآن الذي هو أوّل زمان اللاملاقاة ملاقية بنقطة أُخرى، فإن كان بين النقطتين واسطة كانت ملاقاة الكرة السطح بذلك المتوسّط قبل ملاقاتها السطح بالنقطة الثانية، فلا تكون ملاقاتها السطح بالنقطة الثانية في أوّل زمان اللاملاقاة بالنقطة الأولى، وذلك محال، فليس بين النقطتين واسطة، فتتالي النقط، وهو المطلوب. فهذه الحجّة تستلزم تتالي النقط في المسافة والآنات في الزمان من غير مصادرة على المطلوب.

وفيه نظر، فإنَّ مفهوم غير الساري هو الذي لا يشيع في جميع أجزاء المحلِّ، بل يوجد في بعضها، فلننقل الكلام إليه.

قيل: إنَّها عدميةٌ، لأنَّها عبارة عن نهاية الخطِّ، ونهاية الشيء عبارة عن فئته وعدمه وانقطاعه، وعدم الشيء لا يكون ثابتاً.

أُجيب بوجهين:

الأوَّل: النقطة على ما مرَّ مشار إليه ذو وضع به يتناهى الخطُّ بالفعل، وذلك يدلُّ على وجودها.

الثاني: للحركات المحسوسة بداية ونهاية، فالأمر الذي يقع فيه ابتداءؤها وانتهاءها لا بدَّ وأن يكون موجوداً بالفعل، فهو إمَّا منقسم، أو لا. والأوَّل باطل، / [[ص ٤٣٣]] لأنَّه لو كان كذلك لكان إمَّا أن يكون كلُّ واحد من نصفيه مبدأً للحركة معاً حتَّى يكون الشيء الواحد ملاقياً للشيئين دفعة، وهو محال، أو يكون أحد نصفيه هو المبدأ، فيكون المبدأ ذلك النصف لا الكلِّ وقد فُرِّص الكلُّ، هذا خلف. ثمَّ إنَّنا نقل الكلام إلى ذلك النصف، فإنَّ كان منقسماً عاد المحال، وإنَّ لم ينقسم وهو موجود بالفعل، فإنَّ كان مستقلاً بذاته فهو الجوهر الفرد، وإنَّ افتقر إلى محلِّ عاد التقسيم.

الوجه السابع: اتَّفقت الفلاسفة على امتناع الانقسامات الغير المتناهية، وأنَّه يستحيل وقوعها بالفعل، وما كان ممتنعاً استحال كون الشيء قابلاً له. فإذاً يستحيل أن يكون الجسم قابلاً لما لا يتناهى من الانقسامات، فهو إذن إنَّما يقبل القسمة المتناهية، وهو المطلوب.

اعتُرِضَ بأنَّ قبول الجسم لانقسامات غير متناهية ليس أنَّه قابل يقبلها بمجموعها بحيث يحصل جميعاً في الوجود، بل المراد أنَّه لا ينتهي إلى حدٍّ إلاَّ ويقبل بعد ذلك تقسيماً آخر، وذلك لا ينافي قولنا: إنَّه يستحيل قبول التقسيمات الغير المتناهية. وسيأتي بطلان هذا.

الوجه الثامن: الجسم قابل للقسمة، فيكون ذلك لأجل التأليف، لأنَّ قبول القسمة ليس لذاته ولا لشيء من لوازم ذاته ولا لتحيزه، فإنَّ الشيء بعد القسمة تكون ذاته ولوازم ذاته وتحيزه موجودة مع أنَّه لا يقبل تلك القسمة. ولا للفاعل، لأنَّ الفاعل لا يجعل غير المنقسم منقسماً. فقبول القسمة إذن لأجل معنى / [[ص ٤٣٤]] قائم بالجسم. والله تعالى كما هو قادر على خلق ذلك المعنى فهو قادر على إزالتها، فإذا أعدم الله تعالى تلك

لا مماسة النقطة الثانية كالكلام في لا مماسة النقطة الأولى، وكذا إلى آخر النقطة.

الوجه الخامس: دائرة معدَّل النهار تطلع على سُكَّان خطِّ الاستواء منتصبه، وهي في دورانها مسامتة لهم، وتكون تقاطع تلك الدائرة مع دائرة الأفق في المشرق والمغرب أبداً على نقطتين، وليس يتهيأ لنا في وقت من الأوقات أن نتوهم إلاَّ وفي المشرق نقطة ودائرة معدَّل النهار متحرِّك ودائرة الأفق ساكنة، فإذا تحرَّكت دائرة معدَّل النهار حتَّى أكملت الدورة فلا بدَّ وأن تلاقي تلك النقطة من الأفق، وإلاَّ لزم الطفرة، لأنَّه حينئذ تكون تلك النقطة من الأفق ملاقية لنقطة معينة من معدَّل النهار، ثمَّ تكون ملاقية لنقطة أخرى غير متصلة بالأولى مع أنَّها لم تصر ملاقية لما بين النقطتين، وهذا هو الطفرة المعلوم بطلانه بالضرورة. وإذن ثبت أن تلك النقطة من الأفق لاقت جميع ما يفرض في معدَّل النهار، ومعلوم أن الملاقية للنقطة نقطة، فيكون معدَّل النهار مركباً من النقط المتتالية، وهو المطلوب.

الوجه السادس: النقطة أمر وجودي باتِّفاق الفلاسفة، لأنَّها شيء مشار إليه غير منقسم، لأنَّها طرف الخطِّ، فلو انقسمت كان الطرف أحد قسميها، فلا يكون الطرف كلُّه طرفاً، هذا خلف. ولأنَّها لو انقسمت لتفاوتت أنصاف أقطار الدائرة. ولأنَّ الخصم وافق عليه، وإنَّما تقع الإشارة إلى الموجود. ولأنَّ الخطَّ متناهٍ بالفعل، ونهاية الخطِّ النقطة، ونهاية الموجود وطرفه موجود. ولأنَّ الخطَّ بها يماس غيره، وما / [[ص ٤٣٢]] به يماس الشيء غيره لا يكون عدماً صرفاً، فلا يخلو إمَّا أن تكون متحيِّزة بالاستقلال أو بالتبعية، لامتناع تجرُّدها مع قبولها الإشارة وثبوت الوضع لها. وكونها نهاية لذي الوضع فإنَّ كان الأوَّل، فالمطلوب، وإنَّ كان الثاني، فمحلُّها إمَّا أن يكون منقسماً، أو لا. والأوَّل محال، وإلاَّ وجب انقسامها، لأنَّ الحال في المنقسم منقسم للبرهان السابق. ولاتِّفاق الفلاسفة عليه حيث بنوا عليه حجَّتهم في إثبات النفس الناطقة، وإثبات أنَّ القوَّة الجسمانيَّة لا تقدر على أفعال غير متناهية. والثاني، إنَّ كان ذلك المحلُّ جوهرراً فهو المطلوب، وإنَّ كان عرضاً نقلنا الكلام إليه، فإنَّما أن يتسلسل أو ينتهي إلى محلِّ جوهرري غير منقسم، وهو المطلوب.

قال أفضل المحقِّقين: (الخصم قسَّم الأعراض إلى السارية في محالِّها وإلى غير السارية، ويعدُّ النقطة من غير السارية. ويقول: إنَّ غير السارية لا يجب انقسامها بانقسام محلِّها).

الوجه العاشر: لو كان في الجسم أجزاء غير متناهية إمّا بالفعل أو بالقوة لصحّ أن يوجد في الخردلة ما يُعشي بها وجه العالم بأسره، وهذا محال بالضرورة، فما أدّى إليه محال.

اعتَرَضَ بأنّه مشترك الإلزام، لأنّه بتقدير تسليم الجزء لا يمكننا المنع من ذلك، إذ ربّما تكون في الخردلة من الأجزاء التي لا تتجزّأ ما تبلغ كثرتها إذا / [[ص ٤٣٦]] بُسِطَتْ إلى تغطية سطح العالم، فإذا لم يكن ذلك بين الامتناع مع فرض وجود الجزء، فكيف يبيّن بامتناعه وجود الجزء؟

وفيه نظر، لأنّ العقل قاضٍ بعدم اشتغال الخردلة على مثل تلك الأجزاء.

الوجه الحادي عشر: برهن أفليدس على وجود زاوية هي أصغر الزوايا الحواديّ، وذلك يدلُّ على الجزء الذي لا يتجزّأ. اعتَرَضَ بمنع عدم انقسامها، فإنّ هناك زوايا هي أصغر منها بالقوة بغير نهاية. وإنّما قام البرهان على أنّه لا تكون زاوية بين خطّين مخصوصين، أعني مستقيمين أصغر من تلك. وليس إذا قيل: (إنّه ليس شيء نصفه كذا أصغر من كذا)، وجب أن يقال: إنّه ليس شيء أصغر منه البتّة، فجاز أن تكون هناك زاوية أصغر منها تحدث من خطّ مستقيم ومستدير.

وفيه نظر، لأنّ تلك الزاوية لو انقسمت بخطّ مستدير ومستقيم لانقسمت بخطّين مستقيمين، إذ لا مدخل لاستقامة الخطّ الواقع على المنقسم به واستدارته في صغر الخطّ وكبره وقبوله للقسمة وعدمها. على أنّ تلك الزاوية لو انقسمت بنصفين مثلاً لكان المنتصف نقطة، ولنفرض نقطة أخرى بين الخطّ المستقيم والمستدير محاذية لتلك النقطة، فلنا أن نصل بين هاتين النقطتين بخطّ مستقيم على ما قرّر أفليدس في مصادراته التي بنى عليها أكثر براهينه، فيلزم انقسام تلك الزاوية بخطّين مستقيمين أيضاً.

/ [[ص ٤٣٧]] الوجه الثاني عشر: التفاوت حاصل بين الكبير والصغير، وإنّما يحصل ذلك بكثرة أجزاء الكبير وقلة أجزاء الصغير، فلو كانت أجزاء الكبير والصغير غير متناهية لوجب تساوي جميع الأجسام في الحجم، فإنّ ما لا يتناهى لا يقبل الأقل والأكثر.

واعترض بأنّهما يتساويان في العدد لا في المقدار، فأجزاء الخردلة غير متناهية وكذا أجزاء الجبل، لكن أجزاء الخردلة أصغر

التأليفات بقيت تلك الأجزاء غير قابلة للقسمة، لأنّه متى زال المصحح وجب زوال الحكم.

وأيضاً التجزّي لا يصحّ رجوعه إلى كونه ذاتاً وما يختصّ به من الصفة، ولا إلى وجوده، ولا إلى عدمه، ولا إلى الفاعل، فليس إلّا لأنّه يرجع إلى وجود معنى هو الافتراق وعدم معنى هو التأليف، لأنّ ما عدا ذلك ممّا لا يؤثّر في هذا الحكم، فإنّ التأليف متى زال عنه فقد انقسم وتجزّأ وإن بقيت كلّ المعاني، ومتى وُجِدَت المعاني كلّها غير التفريق فلا تجزؤ ولا انقسام، لأنّ التجزؤ والانقسام راجعان إلى التأليف وزواله، ومتى كان المرجع بالتجزّي إلى رفع التأليف بطل قول من قال: إنّه متجزّي بالقوة دون الفعل.

واعترض بأنّه إن عنى بذلك أن يكون فيه جزءان متميّزان بالفعل بينهما مماسة، وأنّ التفريق هو تباعد أحدهما عن الآخر، فهو محلّ النزاع، فإنّه لو قلت ذلك لما احتاجوا في تميم حجّتهم إلى فرض زوال التأليف عنها إن كانت الأجزاء حاصلة في ذلك المؤلّف وتميّز عن كلّ واحد منها عن الآخر بالفعل، لوجوب الواحد في كلّ كثير. وإنّ عنوا بكونه مؤلّفاً كونه مستعداً لقبول التجزئة، فذلك ممّا لا يمكن ارتفاعه عنه، لأنّ ذلك هو صورته الجسميّة أو لازم صورته الجسميّة.

الوجه التاسع: لو كان في الجسم أجزاء غير متناهية لاستحال قطعه بالحركة إلّا بعد قطع نصفه، ولا يمكن قطع نصفه إلّا بعد قطع نصف ذلك النصف، وهكذا إلى ما لا يتناهى، فلو كان الجسم يشتمل على ما لا يتناهى لامتنع قطعه في زمان متناه.

/ [[ص ٤٣٥]] وفيه نظر، لأنّهم كما قالوا باشتغال الجسم على ما لا يتناهى من الأجزاء وإن كان متناهياً، كذا قالوا باشتغال الزمان المتناهي على أجزاء غير متناهية، فيقع قطع كلّ جزء من أجزاء المسافة في جزء من أجزاء الزمان، وهما على التساوق غير متناهيين، فلا يرد عليهم ذلك حينئذ.

وهم اعتذروا عن ذلك بالطرفة، وسيأتي بيان بطلانها. وهذا كما يلزم النظم كذا يلزم الحكماء القائلين بأنّ الجسم واحد لكنّه يقبل القسمة إلى ما لا يتناهى، لأنّهم يقولون: اختلاف الأعراض توجب القسمة الفعلية، والمهاسات هنا ثابتة بالفعل، فكان يجب الانقسام الفعلي، فلا ينفع الاعتذار بوحدة الجسم، مع أنّ الاختلاف في الأعراض يوجب التكثر.

/ [[ص ٤٣٩]] البحث الثاني: في إبطال وحدة الجسم:

قد عرفت مذاهب الحكماء والمتكلمين في ذلك، وأن الحكماء ذهبوا إلى أن الجسم واحد في نفسه كما هو عند الحس، وأنه يقبل انقسامات لا نهاية لها، وأنه متصل بذاته، وأن الاتصال جزء مقوم له، وأنه متى انفصل عديم ذلك الجسم ووُجد جسمان آخران غير ذلك الجسم الذي كان أولاً، فإذا اتصل بعد ذلك صاروا واحداً وعديم الجسمان الأولان وتجدد ثالث.

وهنا مذهب آخر يُنسب إلى ديمقراطيس، وهو: أن الجسم الواحد منقسم بالفعل مركب من أجزاء لا تتجزأ بالفعل، لكن كل جزء منها قابل للقسمة الفرضية، وأن تلك الأجزاء أيضاً تُسمى أجساماً. وسيأتي البحث في ذلك.

والمتكلمون أبطلوا قول الفلاسفة بوجوه:

الوجه الأول: وحدة الجسم إن كانت نفس الجسم أو جزءاً منه أو لازماً لذاته كان قسمة الجسم إعداماً له أو متضمناً له، لأن القسمة إعدام للوحدة، فإذا كانت نفس الجسم أو جزء من الجسم وجب عدمه عند عدم الوحدة. وكذا إن / [[ص ٤٤٠]] كانت لازمة، لاستحالة عدم اللازم وبقاء الملزوم. فإما أن لا يقبل الجسم الانقسام البتة أو يُعَدَم عند حصوله، لكن الجسم قابل للقسمة فلا يكون واحداً، لأن كل واحد لا يقبل القسمة وينعكس بالقيض إلى ما قلناه.

وإن كانت وحدة الجسم عارضة له، فالجسم الذي قامت الوحدة به إما أن يكون قابلاً للقسمة، أو لا يكون. فإن كان قابلاً لها وجب انقسامها لانقسام محلها، فالوحدة غير وحدة بل كثرة، هذا خلف. ولأنها إذا كانت قابلة للانقسام، فإن قامت بها وحدة أخرى لزم التسلسل، وإن لم تقم بها وحدة أخرى كانت تلك الوحدة منقسمة بالفعل، فالموصوف بها كذلك، فالجسم منقسم بالفعل. وإن لم يكن قابلاً لها، ثبت المطلوب.

ولأن الوحدة لو كانت صفة قائمة بالجسم، والعرض لا يحدث في المحل ولا يحصل فيه إلا إذا كان ذلك المحل متعيناً في نفسه متميزاً عن غيره، ولا يُعقل من وحدته إلا تعيينه في نفسه وتمييزه عن غيره، فيلزم أن يكون قيام الوحدة بالجسم متوقفاً على كون الجسم واحداً، ثم الكلام في تلك الوحدة كالكلام في الأول ويلزم التسلسل، وهو محال. وبتقدير إمكانه فلا بد وأن ينتهي الأمر إلى وحدة تقوم بالذات لا بتوسط وحدة أخرى، وإلا لم تكن الذات موصوفة بالوحدة أصلاً، وذلك هو المطلوب.

من أجزاء الجبل، وهذا كما لو ضعفتنا الجبل مثل تضعيف الخردلة فإنها تتساويان في عدد التضعيف لا في مقداره.

الوجه الثالث عشر: لو كان الجسم قابلاً لانقسامات غير متناهية لحصلت فيه بالفعل، والتالي باطل، فالمقدم مثله. بيان الشرطية: أن اختلاف الماهيات يوجب الانقسام بالفعل فيما يقبل الانقسام، واختلاف الماهيات حاصل أبداً، لأن كل جزء يُفرض فإنه يُلاقي بأحد جانبيه شيئاً غير ما يُلاقيه بالجانب الآخر منه، فلو كان قبول الانقسام لا إلى نهاية لكان السبب القابل والسبب الفاعل لتلك الانقسامات الغير المتناهية حاصلين، فيجب حصول تلك الانقسامات. وأما بيان امتناع ذلك فلما بيننا أن ذلك ينافي وجود الجزء الواحد، وما ينافي وجود الواحد ينافي وجود الكثرة، فإذاً يجب أن تكون الكثرة حاصلة وأن لا تكون، هذا خلف.

الوجه الرابع عشر: ما تقدم أولاً في وجود النقطة، وهو أن الجسم متحرك بالمشاهدة بعد أن لم يكن متحركاً، فالموضع الذي وقع فيه مبدأ الحركة من المسافة إن انقسم استحال أن يكون كلا قسميه مبدأً، لأن الجسم الواحد لا يتحرك دفعة / [[ص ٤٣٨]] في مكانين، بل يقع في القسم الأول، لاستحالة أن يقع في الثاني قبل وقوعه في الأول، وإلا لم يكن الثاني ثانياً بل أولاً. فذلك الأول إن كان منقسماً عاد البحث، وإن لم يكن منقسماً استحال أن يكون عرضاً، لأن الموضع الذي وقع فيه مبدأ الحركة أمر مشار إليه بالذات، فلو كان له محل لكان محله إما أن يكون مشاراً إليه، أو لا يكون. فإن كان مشاراً إليه فالكلام فيه كالأول، فإما أن يتسلسل، وهو محال، أو لا يتسلسل مع أنه شيء غير منقسم، فهو شيء قائم بذاته غير منقسم، وهو المطلوب. وإن لم يكن محله مشاراً إليه استحال حلوله فيه. أما أولاً، فلأن المشار إليه في الجهة المعينة مختصة بتلك الجهة، وما لا يكون مشاراً إليه في تلك الجهة لم يكن مختصاً بتلك الجهة، وحصول المختص بتلك الجهة بما لا يكون مختصاً بتلك الجهة محال بالضرورة. وأما ثانياً، فلأنه لو جاز حلول الحاصل في الحيز في غير الحاصل فيه لكان يجب تجويز أن يقال: العالم حال في البارّي تعالى، مع أن العالم مختص بالحيز والبارّي يستحيل اختصاصه بالحيز. فظهر أن موضع ابتداء الحركة شيء قائم بذاته ذو وضع غير قابل للقسمة البتة، وهو المطلوب.

لا يقال: الكثرة حصلت باعتبار التوهم أو اختلاف الأعراض أو الفرض، فإنك قبل الفرض لا تجد فيه كثرة ولا تمايز، فإذا فرضت جانباً مغايراً لجانب آخر حصلت هناك كثرة.

لأننا نقول: التميز في الإشارة والوهم والفرض، واختلاف الأعراض متوقف على التميز في المشار إليه، لاستحالة أن يتميز في الإشارة ما ليس بمتميز في ذاته، لأن الإشارة تابعة وحكاية عن المشار إليه متأخرة عنه بالذات، فلو جعلنا التميز في المشار إليه معللاً بالامتياز في الإشارة لزم الدور. ولأننا نعلم بالضرورة أن أحد جانبي الجسم قد كان ممتازاً عن الجانب الآخر وموجوداً في نفسه ومتحققاً مغايراً للجانب الآخر، سواء وجد وهم ومتوهم أو لا.

الوجه الخامس: إذا حكمنا على الجسم البسيط بأنه موجود، فالمحكوم عليه بهذا الحكم ليس إلا الجملة المتخيلة من تلك الأبعاد المفترضة فيه، وأنه ليس أمراً مغايراً لها، فلو كانت تلك الأبعاد أموراً تحدث عند القسمة، وأن الوجود قبل القسمة أمر وراء تلك الأبعاد كان ذلك خروجاً عن المعقول، لأننا لا نعقل من الجملة هذا الجسم إلا المجموع الحاصل من أجزائه وجوانبه. فظهر من هذه الوجوه أن أجزاء الجسم حاصلة بالفعل في نفسها، سواء فرضها فارض أو لا، إلا أنها حالة الاتصال ليست متفصلة بالفعل، بل متصلة اتصال تماس.

اعترض أفضل المحققين: (بمنع انقسام القائم بالمنقسم. وقيام الوحدة بالوحدة ممكن. وادعاء الضرورة (أن أحد الجانبين من الجسم قبل القسمة / [[ص ٤٤٣]] ليس هو عين الثاني) مشتمل على دعوى نفي القسمة مع فرضها، ولذلك لزم المحال. ولا يلزم من كونها غير موجودين قبل القسمة عدم شيء بعد القسمة غير الاتصال وحدوث شيء غير الانفصال، وذلك محسوس، فضلاً عن أن يكون باطلاً بالبدئية).

وفيه نظر، لأن غير المنقسم إن قام بالمنقسم، فإمّا بكل أجزائه ويلزم الانقسام بالضرورة، أو ببعضها ويعود البحث فيه. والعلم الضروري حاصل بأن ما وجد بعد الفرض قد كان ثابتاً قبله، وقبل الوحدة القائمة بالجسم يقبل الكثرة الوهمية، ولا استحالة في ذلك. وأمّا الكثرة بالفعل، فلا يلزم قبول الوحدة لها، لأن الوحدة لا تقوم بالجسم عند قيام الكثرة به، بل هما وصفان متباينان، فاندفع المحال.

الوجه الثاني: الجسم البسيط لو كان واحداً لكننا إذا قسمناه أبطلنا وحدته ووحدة كل شيء هو هويته، لأنه لا معنى للهوية إلا الخصوصية التي بها تتميز عن الآخر، وتلك الخصوصية هي الوحدة، فإذا لم أوردنا القسمة على الشيء الذي كان واحداً فقد أبطلنا هويته، وإذا أبطلنا هوية الشيء فقد أعدمناه، فإذا لم أوردنا التقسيم على الجسم فقد أعدمنا تلك الجسمية، فلا يخلو إمّا أن يكون قد / [[ص ٤٤١]] بقي من الجسم شيء أو لم يبق، فإن بقي من الجسم الأول شيء، فذلك الشيء حين ما كان الجسم واحداً إمّا أن يكون واحداً أو كثيراً، فعندما صار الجسم كثيراً إمّا أن يكون قد صار ذلك الشيء كثيراً أو ما صار، فإن كان الأول، فذلك الشيء قد زالت وحدته، وقد بينّا أن زوال الوحدة توجب عدم ذلك الشيء، فإذا ذلك الشيء قد عدم أيضاً فلم يكن ما فرضناه باقياً، هذا خلف. وإن كان قد بقي واحداً فذلك محال، لأن أحد قسمة الجسم ممتاز عن الآخر، فيستحيل أن يكون هناك شيء واحد بالعدد ويكون مشتركاً بينهما.

وأما إن قيل: إن ذلك الشيء كان كثيراً حينما كان الجسم واحداً، فإذا كان ذلك الشيء كثيراً كانت الجسمية القائمة بأحدهما غير الجسمية القائمة بالآخر، لامتناع حلول الشيء الواحد في أزيد من محل واحد، فيكون الجسم مركباً من الأجزاء المتمايزة بالفعل مادةً وصوراً، فإذا الجسم لم يكن واحداً في الحقيقة، بل كان مؤلفاً من أجزاء لا تتجزأ، وهو المطلوب.

الوجه الثالث: إذا أوردنا القسمة على جسم واحد حتى صار جسمين، فلا يخلو إمّا أن تكون هوية كل واحد من هذين الجسمين كانت حاصلة قبل تلك القسمة، أو ما كانت حاصلة. فإن كان الأول، فالهويتان إن كانتا حاصلتين فقد كانتا موجودتين ويتوجه الإشكال. وإن كان الثاني، فقد حدثت هاتان الهويتان عند القسمة، وبطل ذلك الجسم الواحد الذي كان موجوداً قبل، فيكون التفريق إحداثاً للمقسّم وإيجاداً للقسمين، وهذا باطل بالضرورة. ولاستلزامه كون الواحد ممّا قادراً على إيجاد الجسم، وهو محال.

الوجه الرابع: إذا نظرنا إلى الجسم البسيط ذي الأبعاد المتطاولة علمنا بالضرورة مغايرة أحد جوانبه للباقي، وأن كل واحد من نصفه ممتاز عن النصف / [[ص ٤٤٢]] الآخر، فكيف يمكن مع ذلك الحكم بكون ذلك الجسم واحداً في الحقيقة؟

فلنشرع الآن في إبطال قولهم بقبول القسمة إلى غير النهاية  
تفريعاً على قبول الواحد القسمة، وذلك من وجوه:

الأول: لو قيل: للجسم انقسامات غير متناهية، لزم حصول  
تلك الانقسامات بالفعل، والتالي باطل وفاقاً، فالمقدم مثله. بيان  
الشرطية: أن كل جزء يمكن فرضه في الجسم فإنه موصوف  
بخاصية غير حاصلة في الأجزاء الأخر، لأن مقطع النصف  
موصوف بالنصفية ولا يتصف بها إلا هو، وكذا مقطع الثلث  
والربع إلى غير ذلك من المقاطع التي لا / [[ص ٤٤٦]] تتناهي،  
كمقطع نصف النصف وربعه وثمانه ونصف ثمنه إلى ما لا  
يتناهي، وإذا كان لكل واحد من المقاطع الممكنة خاصية بالفعل  
لا توجد لغيره، وعندهم أن الاختصاص بالخواص المختلفة  
يقتضي الانقسام بالفعل، وجب حصول الانقسامات بأسرها  
بالفعل.

وكذا مركز الدائرة إنما يصح في موضع واحد، وهو موضع  
مقاطع الأقطار، فإمكان حصول المركز في الدائرة بالفعل حاصل  
قبل التقاطع والحركة والفرض، وهذا الإمكان يوجب امتياز  
ذلك الموضع عن سائر المواضع. وكذا جميع النقط التي لا تتناهي،  
فيلزم الانقسام الغير المتناهي بالفعل، أو إبطال قولهم: (اختلاف  
الأعراض يوجب الانقسام).

قال أفضل المحققين: (هذا كله فرض، والفرض لا يرتفع  
بارتفاع اسمه مع ثبوت معناه، بل يرتفع بأن لا يفرض. والدائرة  
إن لم يفرض فيها شيء لم يلزمها شيء مما ذكر، وهذا حكم عام في  
المقادير، فإن الخط المتناهي له منتصف ولفظه منتصف وهلم  
جراً، وهي متميزة في نفسها عن سائر أجزاء الخط إلا أنها تتماز  
بالفرض، ولا يرتفع بأن نقول: إنها لازمة وإن لم تفرض، لأن  
تصور المنتصف فرض، فضلاً عن التلطف به. وبالجملة الأجزاء  
المفروضة لا تستتبع الخواص، لأن تغاير الخواص اللازمة من  
الفرض لا يقتضي الانقسام الموجود بالفعل مع عدم الفرض).

وفيه نظر، لأن من مذهبهم أن كل حادث فهو مسبوق بإمكان  
يفتقر فيه إلى محل يجله، ولا شك أن المركز والمنتصف وغيره من  
المقاطع قد يحدث قبلها إمكان سابق لا بد له من محل، وذلك  
الإمكان لا يمكن أن يعرض لغير ذلك المنتصف / [[ص ٤٤٧]]  
والمركز، ولا تكفي الكرة للمحلية، لاستحالتها في جميع الأجزاء  
غيره، ولأن إمكان الفرض سابق عليه ويتعلق بمحل خاص،

وفرق بين الوحدة والهوية، فالقسمة إذا وردت على الجسم  
الواحد أزلت وحدته وما زالت هويته. ولأن الجسم من حيث  
هو جسم ليس إلا الجسم، وكونه منقسماً أو غير منقسم وصفان  
قائمان به، فإذا أخذت الجسم من حيث هو جسم استحال أن يقال  
فيه: إنه منقسم أو غير منقسم، وإذا قسمنا الجسم عدمت المقادير  
والجسميات إلا أن هناك هيوياً مشتركة.

والجواب: إن لزم من انقسام المحل انقسام الحال وجب أن  
تكون القسمة فعلية، وإلا لم تجب الوهمية أيضاً. والقسمة عند  
الأوائل تقتضي عدم الاتصال الذي هو جزء الجسم، وعدم الجسم  
متحقق عند عدم أجزائه، ولا نزاع في أن عدم الشيء من حيث هو  
هو مغاير لجمع ما يعرض له، لكن الماهية من حيث هي هي لا  
توجد في الأعيان إلا مع المشخصات التي متى بطلت بطل ذلك  
الشخص، فإن هذا الإنسان إذا بطل، فلا نقول بأن الإنسان من  
حيث إنه إنسان / [[ص ٤٤٤]] شيء قائم في الأعيان ويتوارد  
عليه التعيينات، بل إذا فنى هذا الإنسان فقد فنى هذا الشخص  
وحدث شخص آخر بعده. فكذا هذا الجسم وإن كان من حيث  
هو جسم مغاير لكونه منقسماً أو غير منقسم إلا أن الشخص منه  
لا يدخل في الأعيان إلا مع أحد هذين الوصفين، ومتى بطل عنه  
ذلك الوصف فلا بد وأن ينتفي ذلك الشخص، وحينئذ يلزم ما  
تقدم من كون التقسيم إعداماً. والهيوياً إن كانت عند وحدة  
الجسم واحدة فعند القسمة قد انقسمت، فيعود المحال، وإن  
كانت متعددة بحسب الانقسامات الممكنة بالمقدار والجسمية  
الحالة في كل واحد منها غير الحالة في الآخر، فتكون الأجزاء  
تميزاً كل واحد منها عن الآخر بهادته وصورته، ويعود المحال.  
ولو كانت القسمة إعداماً للجسم لكانت البعوضة إذا أخذت  
برأس إبرتها من البحر المحيط جزءاً من سطح الماء يلزم أن يعدم  
البحر بكليته ويوجد بحر آخر، لأنه متى تفرق الاتصال في ذلك  
الموضع فقد فنى ذلك المقدار، وإذا فنى ذلك المقدار فقد فنى ما  
كان متصلاً، وهلم جراً إلى آخر البحر.

/ [[ص ٤٤٥]] البحث الثالث: في امتناع قبول الجسم

المتناهي القسمة الغير المتناهية:

اعلم أن الفلاسفة القائلين بوحدة الجسم قالوا بأنه ينقسم إلى  
ما لا يتناهي. ونحن قد بيننا أن الواحد لا يجوز أن تعرض له  
القسمة، بل وجود القسمة يدل على كثرته.

بأنَّ الحركة لها حصول، فأما في الحاضر أو في غيره، وهو إمَّا الماضي - وهو الذي كان حاضراً في وقت مضى - أو المستقبل - وهو الذي سيأتي -، وكلاهما معدومان، وأيضاً لو لم يكن لها حضور في الحال انتفى الماضي والمستقبل. وذلك الحاضر غير منقسم، لأنَّه لو كان منقسماً لم توجد أجزاؤه إلا على التقضي والمرور، فلو كان الحاضر منقسماً لكان بعض أجزاء ما فُرِضَ حاضراً غير حاضر، فلا يكون الجزء الذي فُرِضَ حضوره حاضراً، هذا خلف. ولأنَّ كلَّ جزء من أجزاء الحركة إنَّما توجد عند وصول المتحرِّك إلى حدٍّ آخر من حدود المسافة، ووصول المتحرِّك دفعة واحدة إلى حدِّين من حدود المسافة محال، فحصول جزئين من أجزاء الحركة دفعة واحدة محال. ولأنَّه لو جاز اجتماع بعض الأجزاء المفترضة في الحركة في الوجود لجاز اجتماع كلِّ الأجزاء المفترضة فيها، فيلزم أن تكون التي حصلت في المتحرِّك عند كونها في أوَّل المسافة باقية عند كونها في آخر المسافة، وهو محال بالضرورة.

فثبت أنَّ الحاضر من الحركة غير منقسم، فإذا انقضى ذلك الجزء لا بدَّ وأنَّ يحصل جزء آخر يكون حاله في عدم قبول الانقسام ما ذكرناه، فتكون الحركة من / [[ص ٤٤٩]] أوَّل المسافة إلى آخرها مركَّبة من أمور كلِّ واحدٍ منها لا يقبل الانقسام، وهذا هو معنى قول المتكلمين: الحركة عبارة عن حصولات متتالية في أحياء متوالية.

اعتَرَضَ: بأنَّ الحركة لفظاً يقال على قطع المسافة وعلى موافاة الحدود، ومعنى قطع المسافة أنَّ المتحرِّك إذا تحرَّك من أوَّل المسافة إلى آخرها فلا شكَّ أنَّه قطع تلك المسافة، فهذا القطع يُسمَّى بالحركة. والحركة بهذا المعنى غير موجودة في الخارج، لأنَّ القطع لا يتوهم وجوده إلا عند انتهاء المتحرِّك إلى آخر المسافة، وحيثُ لا تنتفي الحركة وتُعدَم، فالحركة بهذا المعنى لا تحقُّق لها في الخارج.

وأما الحركة بمعنى موافاة الحدود المفترضة في المسافة، فهي أنَّ المتحرِّك ما دام يكون على مبدأ المسافة لم يتحرَّك، وما دام على المنتهى فقد عُدِمَت الحركة عنه، فهو إذن إنَّما يتحرَّك بين ذلك المبدأ وذلك المنتهى لا مطلقاً، ولكن بشرط أن لا يكون بحيث لا يُفرض أن من الآتات إلا وهو يكون في حدٍّ آخر من الحدود المتوسِّطة بين ذلك المبدأ وذلك المنتهى بحيث لا يكون قبله ولا بعده فيه، فهذا التوسُّط على هذا الوجه هو أمر واحد يوجد في

ولأنَّ الفرض تابع للتميُّز في نفسه، لاستحالة وقوعه في أيِّ جزء كان.

الثاني: إذا تحرَّك الجسم على آخر، لاقى طرف المتحرِّك دائماً من المتحرِّك عليه شيء لم يلقه أولاً. واختلاف الأعراض وإن كانت إضافية يقتضي حدوث القسمة، فالقاسم أبداً قائم، والمنقسم أبداً قابل، فوجب أن تحدث فيه انقسامات بالفعل غير متناهية، لأنَّه متى صار ملاقياً بحدوث حدود المسافة فقد حدث ذلك الحدُّ، وقبل ذلك الحدُّ كان ملاقياً لحدٍّ آخر، وقبل ذلك الحدُّ حدًّا آخر، فإذا كان قبول القسمة غير متناهٍ فلا حدَّ يُفرض إلا وقد حدث قبله حدود أخر غير متناهية بالفعل بسبب الملاقيات المتعاقبة، وحيثُ يعود المحال.

الثالث: اختلاف الأعراض الإضافية موجب لحدوث الانقسام بالفعل، وكلُّ جسم موجود فإنَّه لا بدَّ وأن يلاقي بأحد طرفيه شيئاً غير ما يلقاه بالطرف الآخر، فيلزم أن يحدث في ذلك الجسم انقسام بالفعل. ثمَّ إنَّ أحد نصفيه يلاقي بأحد وجهيه شيئاً غير ما يلاقيه بوجهه الآخر، فيلزم أن يتتصف ذلك النصف أيضاً، فإذا كان قبول القسمة حاصلاً أبداً، وكان المقسم بالفعل وهو اختلاف المماسات حاصلاً بالفعل أبداً، لزم حصول الانقسامات بالفعل أبداً.

فظهر أنَّ الجسم لو كان قابلاً لانقسامات غير متناهية لكانت تلك الانقسامات بأسرها حاصلة بالفعل.

لا يقال: هذا مبنيٌّ على أنَّ الجسم إذا لقي بأحد طرفيه شيئاً غير الذي لقيه بطرفه الآخر فإنَّه ينتصف ذلك الجسم، وليس كذلك، بل يمتاز أحد جانبيه عن الآخر بالفعل، وجانبه سطح وهو عرض.

/ [[ص ٤٤٨]] لأنَّنا نقول: لا شكَّ أنَّه إذا لقي بأحد جانبيه غير ما لقيه بجانبه الثاني فقد امتاز أحد جانبيه عن الآخر بالفعل، فالجانبان إن كان المرجع بهما إلى عرضين قائمين به وجب امتياز محليّ ذينك العرضين، فإن كان ذلك المحلُّ عرضاً لزم التسلسل، وإن انتهى ذلك إلى جزئي ذاته، توجه الإشكال. وهذا رجوع عمَّا استدللَّ به أولاً إلى وجه آخر غيره.

الرابع: لو انقسم الجسم إلى ما لا يتناهى، لانقسمت الحركة كذلك. والشرطيَّة ظاهرة ممَّا تقدَّم في بيان انقسام كلِّ واحدٍ من الأمور الثلاثة بانقسام الآخر، لكن التالي باطل، للعلم الضروري



بين ما هو موجود في الشيء بالقوة وبين ما هو موجود فيه مطلقاً، فظنوا أن كل ما يمكن في الجسم من الانقسامات التي لا تنتهي فهو حاصل فيه بالفعل، فحكموا باشماله على ما لا يتناهي من الأجزاء صريحاً. وهذا الحكم ينعكس عكس النقيض إلى أن كل ما لا يكون حاصلًا في الجسم من الانقسامات، فهو لا يمكن أن يحصل فيه.

ثم إنهم معترفون بوجود كثرة في الجسم، وأن الكثرة إنما تتألف من آحاد، وأن / [[ص ٤٥١]] الواحد من حيث هو واحد لا ينقسم. فإذا قد تحصل من أقوالهم مقدمتان هما: أن الجسم يشتمل على أشياء غير منقسمة، وكل ما يشتمل عليه الجسم ولا يكون منقسماً فإنه لا يقبل القسمة، ينتج: الجسم يشتمل على أشياء لا تقبل القسمة.

وهذا هو القول بالجزء الذي لا يتجزأ، وقد لزمهم وإن لم يُصرِّحوا به، إلا أن القائلين بالجواهر الفرد يقولون بأجزاء متناهية، وهؤلاء يذهبون إلى ما لا يتناهي، فهؤلاء كادوا أن يقولوا بهذا التأليف لكن من أجزاء غير متناهية).

قال الشيخ: (و قد تناظر الفريقان، فلما أزم أصحاب الجوهر الفرد النظام ومن تقدمه ممن دان بمقالته وجوب قطع مسافة محدودة في زمان غير متناه، ارتكبوا القول بالطفرة. ولما أزموهم وجوب كون المشتمل على ما لا يتناهي غير متناه في الحجم، جوزوا تداخل الأجزاء. ولما أزم النظام وأصحابه أصحاب الجوهر الفرد تجزئة الجزء القريب من مركز الرحي عند حركة البعيد وقطعة مسافة مساوية لجزء واحد لكون القريب أبطأ منه، ارتكبوا القول بسكون البطيء في بعض أزمنة حركة السريع، ولزمهم من ذلك القول بانفكاك الرحي عند الحركة، فاستمر التشنيع من الفريقين بالطفرة والتداخل وتفكك الرحي).

إذا عرفت هذا، فنقول: تدل على بطلان قول النظام وجوه:

الأول: كل كثرة سواء كانت متناهية أو غير متناهية، فإن الواحد فيها / [[ص ٤٥٣]] موجود، لتركبها من الوحدات، ووجود المركب يستلزم وجود مفرداته. فإذا أخذنا من تلك المفردات عدداً متناهياً وألفناه طولاً وعرضاً وعمقاً فإما أن يزيد مقداره على مقدار الواحد، أو لا. والثاني باطل، لأننا نعلم بالضرورة أن الجزئين أعظم من أحدهما، وإن زاد حتى حصل جسم تجزأت الكلية التي قالها من أن كل جسم فإنه مؤلف مما لا

الحال، لأنه لا أن يفرض إلا ويكون الجسم فيه موصوفاً بهذا التوسط، ثم إن هذا التوسط أمر واحد بالذات باقٍ بعينه ما دام الجسم متوسطاً بين ذلك المبدأ والنتهي. فظهر أن الحركة بمعنى القطع غير موجودة في الخارج، وبمعنى التوسط موجودة في الخارج حاصلة في الآن باقية في جميع مدة كون الجسم متوسطاً بين ذلك المبدأ والنتهي.

وأجيب: بأن الدليل ليس مبنياً على لفظ الحركة حتى يجب البحث عن تفسيرها، بل هو مبنئ على أمر محسوس، وهو انتقال الجسم من مكان إلى مكان، وهذا لا سبيل إلى إنكار وجوده في الخارج.

/ [[ص ٤٥٠]] ويستحيل أن يكون باقياً من أول المسافة إلى آخرها بالضرورة، للعلم الضروري بأن الحركة التي كانت في الجسم عند كونه ببغداد غير الحاصلة فيه عند كونه بالبصرة، وإنكاره مكابرة ودخول في السفسطة، كيف والزمان عندهم من لواحق الحركة؟ فلو كانت باقية بعينها لكان الزمان باقياً بعينه، فيكون اليوم هو بعينه أمس والغد بعينه اليوم، وهذا لا يقوله محصل.

وإذا ثبت أن الحركة غير باقية بعينها من أول المسافة إلى آخرها، فلا بد من الاعتراف بتوالي أمور وتعاقبها، فإن كان كل منها منقسماً لزم أن يكون حصول أجزائه على التقضي، فلا يكون الحاصل حاصلًا، هذا خلف. وإن لم يكن منقسماً، فهو المطلوب. فالتفصيل الذي ذكره غير نافع، لأن الحركة بمعنى القطع لما لم تكن موجودة في الخارج لم يكن دليلنا متعلق به، لأننا بيننا الدليل على الحركة الموجودة في الخارج.

وأما الحركة بمعنى موافاة الحدود، فحاصل كلامهم فيها أنها شيء واحد بالعدد باقٍ من أول المسافة إلى آخرها. وقد بينا أن هذا خروج عن المعقول.

/ [[ص ٤٥١]] البحث الرابع: في إبطال مذهب النظام:

قد نقلنا فيما تقدم عن جماعة من قدماء الحكماء والنظام: أن الجسم مؤلف مما لا يتناهي من الأجزاء التي لا تتجزأ فعلاً ولا قوةً بالفعل.

وقيل: (إن هذا شيء لزمهم وإن لم يصرِّحوا به، لأنهم لما وقفوا على أدلة نفاة الجوهر الفرد ولم يقدرُوا على ردِّها أذعنوا بها وحكموا بأن الجسم ينقسم انقسامات لا تتناهي، لكنهم لم يفرقوا

تصير النملة قاطعة له، لأنه غير متناهٍ، فما لزم في الجسم كله لازم في البعض، لأن الجميع عنده مساوٍ للأبعاض في عدم النهاية. ونُقِلَ عن هشام بن الحَكَم أَنَّهُ كان يذهب في الجزء مذهب النِّظَام، فلمَّا التجأ النِّظَام إلى قوله بالطرفة، قال هشام: إن كان لا يمكن إثبات تجزئ الجزء إلا بارتكاب القول بالطرفة فيجب أن يكون ذلك قولاً فاسداً، وترك مذهبه.

وأيضاً يلزم الترجيح من غير مرجح، إذ لا أولوية في قطع البعض وطفرة البعض.

وقد احتجَّ النِّظَام على قوله بوجوه:

الوجه الأول: البئر التي عمقها مائة ذراع، إذا كان في منتصفها خشبة وعُلِّقَ عليها جبل قدره خمسون ذراعاً في آخره دلو، ثم أرسل جبل بقدر خمسين ذراعاً وشُدَّ على طرفه كُلابٌ وجُعِلَ في طرف الجبل المشدود في الخشبة، ثم جررنا / [[ص ٤٥٦]] الجبل الذي فيه الدلو، فإن الدلو يصعد من أسفل البئر، فيكون قد تحرك مائة ذراع حال ما تحرك الكُلاب خمسين ذراعاً، فيلزم أن يطفّر الدلو جزءاً ويتحرك جزءاً حتى تنتهي الحركتان معاً.

الوجه الثاني: إذا فتحنا كوةً في بيت طوله ألف ذراع، ثم أشرقت الشمس عليه، فإنها في حال فتح الكوة تشرق الشمس على آخره، ومن الممتع أن يتحرك الشعاع في تلك اللحظة هذه المسافة بأسرها. وكذا إذا سدنا الكوة خرج الضوء في تلك اللحظة، فوجب القول بالطفر، وإلا لوجب أن يغيب بعد زمان.

الوجه الثالث: الدائرة القريبة من القطب إذا تحركت جزءاً تحركت المنطقة أكثر من جزء، وإلا تساوى المداران، هذا خلف، فيلزم الطفرة.

الوجه الرابع: الشمس حال طلوعها يبلغ ضوءها أقصى نصف الأرض، ومعلوم أنه لا يتحرك الضوء في تلك اللحظة هذه المسافة البعيدة، فلا بد من الطفرة.

الوجه الخامس: إن أحدنا يرفع طرفه إلى السماء فنراها في الحال، وليس ذلك إلا لأن شعاعه يطفّر.

الوجه السادس: لو غرزنا خشبتين في الأرض إحداها ذراعان والأخرى ذراع، لكان إذا تقاصر الظل من الأولى ذراعاً أن يتقاصر من الثاني نصف ذراع، وإلا لم يبق للثانية ظل، وإنما يكونان كذلك بأن يطفّر في الخشبة الأولى ويقطع الثانية، وإذا

يتناهي من الأجزاء. ثم إذا أردنا تعميم الدلالة قلنا: هذا الجسم المؤلّف ممّا لا يتناهي متناهٍ في المقدار إذا نسبناه إلى جسم آخر متناهٍ في المقدار غير متناهٍ الأجزاء كانت النسبة بينهما نسبة متناهي المقدار إلى متناهي المقدار لكن ازدياد الحجم بحسب ازدياد التأليف والنظم، فتكون نسبة الآحاد المتناهية إلى الآحاد الغير المتناهية نسبة متناهي المقدار إلى متناهي القدر، وهو محال بالضرورة.

الثاني: يلزم أن لا يلحق السريع البطيء أبداً، لأن السريع إذا ابتداء بالحركة بعد البطيء فإذا وصل السريع إلى ما وصل إليه البطيء يكون البطيء قد تحرك شيئاً، فإذا قطعه السريع يكون البطيء قد قطع شيئاً وهكذا دائماً، لأن الأجزاء غير متناهية، لكن اللازم باطل بالضرورة.

الثالث: يلزم منه قطع المسافة المتناهية في زمان غير متناهٍ على ما تقدّم.

الرابع: حصول التأليف في الأجزاء محتاج إليها، فيستحيل أن تكون بها حاجة إلى التأليف، لاستحالة الدور، فصح وجود الأجزاء منفكة عن التأليف، فيكون كل واحد جزءاً لا يتجزأ.

واعلم أن النِّظَام التزم بقاعدتين يخلص بهما من هذه الإلزامات، إحداها: الطفرة، والثانية: التداخل. فلنشرع في بطلان هاتين القاعدتين إن شاء الله تعالى.

/ [[ص ٤٥٤]] البحث الخامس: في إبطال الطفرة:

ذهب النِّظَام إلى أن الجسم إذا تحرك مسافة، فإنه تحصل الأحياء المتوسطة بأن يقطع البعض ويطفّر البعض، فيحصل في المكان الثاني مثلاً بقطع المتحرك له، ثم يحصل في الرابع من غير أن يحصل في الثالث، ولا يحاذيه، وهكذا إلى آخر المسافة.

والضرورة قاضية ببطلان ذلك، فإننا نعلم علماً ضرورياً أن المتحرك من أول المسافة إلى آخرها إنما يقطع المسافة بالمرور على الحدود المفروضة بين المبدأ / [[ص ٤٥٥]] والمنتهى، أو الموجودة على رأي المتكلمين.

وجرى بين النِّظَام وأبي الهذيل حديث في الطفرة، فقال أبو الهذيل: لو كانت النملة إنما تقطع البعض وتطفّر البعض يوجب إذا لطخت أرجلها بالمداد أن لا يظهر الخط على الاستواء، بل يكون موضع الطفرة خالياً عن السواد. وكذلك يجب فيما يُقطع بالسكّين وغيره. على أن القدر الذي اعترف بقطعه يجب أن لا

الماء إذا جرى في ساقية فيها انفراج لم يبلغ المقصد إلا نصف الوقت الذي كان يبلغه إذا لم يكن هناك انفراج.

ومما يشبه هذه الشبهة قوله: (إنَّ الخشبة المستندة إلى حائط متى جُدِّبَتْ من أسفلها حصل أكثر مما ينجذب من أعلاها، وذلك للطفر ولتجزؤ الجزء). والقول فيه مثل ما تقدّم، لأنَّ أعلاها يذهب في جهتين: الطول والعرض دون أسفلها، ولهذا لو طُخَّ أسفل الخشبة بخلوق لوجَدَ ذلك اللون في المكان كلّ، ولو طفر لم يجب ذلك.

وأجاب أبو الهذيل عن سدِّ الكوة: بأنَّ الضوء عنده معنى ويجعل السدَّ مضاداً له. وهو خطأ، لأنَّ السدَّ أكون مخصوصة، فلا تضادُّ ذلك المعنى الذي يُشبهه.

وأجاب غيره: أنَّ الشعاع النافذ من الكوة في البيت مستمدُّ من قرص / [[ص ٤٥٩]] الشمس حالاً فحالاً، وبالسدِّ يُمنع هذا الاستمداد فتتسُدُّ أجزاؤه ولا يرى، لا لأنَّه يطفر. وصارت حاله كحال النار إذا التهب ولم يمدّها غيرها فإنَّ أجزاءها تفرَّق. وكذا المصباح إذا طفئ فتلك الأجزاء باقية متفرّقة، وإنَّما لم تشاهد لأنَّ الضوء موقوف على اجتماع هذه الأجزاء، فإذا تفرّقت خرجت عن الاقتضاء. ثمَّ لو كانت العلة الطفرة، وهو صحيح على الشعاع فهلاً حصل في البيت مع السدِّ على وجه الطفرة ولا يكون السدُّ مانعاً أو يطفر من دون سدّه.

وأجابوا عن الرابع: بأنَّ قرص الشمس لا يضيء الأرض في حال بدوه من فلكه، بل يضيء بعد ساعات، لأنَّه يبدو من حين يطلع الفجر فيضيء الأرض حالاً بعد حال حتّى يبلغ كبد السماء، إلاَّ أنَّه يضيء في وقت ابتداء الطلوع كلّ الأرض، ولهذا صار حدُّ النهار ما يمتدُّ فيه الضوء من حين طلوع الفجر إلى غيبوبة القرص، وصار حدُّ الليل ما تمتدُّ فيه الظلمة إلى حين طلوع الفجر.

وعن الخامس: أنَّ رؤيتنا للسماء ليست لاتّصال شعاعنا بها، لأنَّنا لا نجعل شرط الرؤية اتّصال الشعاع بالمرئي، ولو جعلناه شرطاً لكننا نقول: إنَّ في الجوّ شعاعاً يتّصل بشعاع أبصارنا، ثمَّ كذلك حتّى يتّصل بالسماء، لأنَّ الشعاع المنفصل من العين يتّصل بالسماء في أوّل وهلة، وليس ما قاله للطفرة، بل لحصول ما يصير آلة في الرؤية في الجوّ.

وعن السادس: أنَّ الشمس في مثل هذه المدة لا يكون قطعها

قُطعت في إحداها جزءاً يقطع في الأخرى نصف جزء. وهذه الشبهة في نفي الجزء أقوى.

الوجه السابع: راكب السفينة، وطولها عشرون ذراعاً، إذا قعد في آخرها / [[ص ٤٥٧]] والسفينة سائرة ويسير هو من آخرها إلى صدرها، فإذا سارت عشرين ذراعاً يكون هو قد قطع أربعين، فيكون قد طفر في بعض الحالات، وإذا قطع جزءاً قطعت السفينة نصف جزء.

الوجه الثامن: الكونان كما يصحُّ مع تضادّهما أن يثبت فيهما طريق البدل فكذا يصحُّ تعاقبهما، فيجب في الجوهر المخلوق بالبصرة أنَّه كان يصحُّ أن يُخلّق بالهند، والكونان ضدّان، فيجب صحّة المعاقبة عليهما، ولا يكون كذلك إلاَّ بطفر محلّهما.

أجاب المتكلّمون عن الأوّل: بأنَّ حركة الحبل الأعلى نصف حركة الدلو، وإلاَّ فبالنسبة إلى الحبل الأسفل فإنَّه لم يقطع إلاَّ مائة ذراع، لأنَّ الحبل الأسفل كان من نصف البئر إلى أسفلها، فانقلب بحركة الحبل الأعلى، فصار من نصفها إلى أعلاها ومن نصفها إلى أسفلها خمسون وإلى أعلاها خمسون، فإذا انقلب الحبل من أسفلها إلى أعلاها والدلو فيه فقد مرَّ الدلو بجميع البئر، وليس ذلك لأجل الطفرة، لأنَّنا لو فرضنا في الدلو آلة محدّدة وعرزنا به على جذع فإنَّه يظهر أثر ذلك المحدّد في جميع المسافة على الجذع، ولو كان للطفرة لكانت العلام في موضع دون موضع.

وعن الثاني: بأنَّ في البيت أجزاء مضيئة قليلة الضوء، فإذا دخل الضوء من الكوة ظهرت الأجزاء.

وعن الثالث: بالتفتكك.

وعن الرابع: بأنَّ الضوء ينبسط على الأرض من طلوع الفجر على التدرّج، فإذا طلعت الشمس من الأفق اتّصل ضوءها بذلك الضوء، فلذلك يصل إلى / [[ص ٤٥٨]] أقصى الأرض.

والحقُّ أنَّ الضوء يحدث في الموضعين عند المقابلة.

وأجاب بعض المتكلّمين عن الأوّل: بأنَّ الدلو والكُلاب قطعها فيقطعان جميعاً مائة ذراع، إلاَّ أنَّ الكُلاب يقطع بعضها طولاً وبعضها عرضاً لانخراط حبل الدلو منها، وعلى هذه الصورة يجذب الكُلاب. وأمّا الدلو فقطعه يكون طولاً مائة ذراع، ولو أمكن جذب الكُلاب طولاً لم يكن الدلو ليقطع إلاَّ قدر ما يقطعه الكُلاب. وهذا مشاهد في الاضطراب الحاصل في الحلقة. ومعلوم أنَّ لاختلاف الحركات تأثيراً في مثل ذلك فإنَّ

ولأنّ الجواهر متماثلة بذواتها، فلو تداخلت ارتفع الامتياز بينها بالذاتيات واللوازم، لأنّفاقها في الحقيقة وبالعوارض أيضاً، لأنّ نسبة العارض إلى أحدهما كنسبته إلى الآخر، إذ لا مائر بينهما في الوضع بحيث يمكن عروضة لأحدهما دون الآخر فيفضي إلى اتّحاد الاثنين، وهذا باطل بالضرورة.

والمعتمد في ذلك، الالتجاء إلى الضرورة، فإنّها قاضية بامتناع التداخل.

/ [[ص ٤٦٣]] البحث السابع: في إبطال مذهب ذييمقراطيس: قد ذكرنا فيما تقدّم حكم الأجسام المفردة، وبقي حكم المؤلّفة. فمن المذاهب المتعلّقة بهذا الموضوع في الأجسام المؤلّفة مذهب يُنسب إلى بعض القدماء كذييمقراطيس وغيره، وهو قولهم: إنّ الأجسام المشاهدة ليست ببسائط على الإطلاق، بل إنّها هي مؤلّفة من بسائط صغار متشابهة الطبع في غاية الصلابة، وتألّف البسائط إنّما يكون بالتماسّ والتجاور فقط، والجسم البسيط الواحد منها لا ينقسم فكاً أصلاً وينقسم وهماً، لدلالة حجّة الفلاسفة عليه، ومقاديرها في الصغر والكبر وأشكالها مختلفة. وربّما زعم بعضهم أنّ مقاديرها متساوية، ومال إليه الشيخ أبو البركات البغدادي إلى مثل هذا القول في الأرض وحدها.

/ [[ص ٤٦٤]] ونقل بعضهم عنه أنّه كان يقول: إنّها كرية الشكل.

وحكى الشيخ في الشفاء: (أنّهم كانوا يقولون: إنّها غير متخالفة إلّا بالشكل، وإنّ جوهرها جوهر واحد بالطبع، وإنّما تصدر عنها أفعال مختلفة لأجل الأشكال المختلفة. وذكر بعضهم أنّ أشكال المجسمات الخمسة المذكورة في كتاب أقليدس أشكال العناصر والفلك. ومنهم من خالفهم في ذلك).

وذكر اختلافات كثيرة لهم لا فائدة في إيرادها. وهذا هو مذهب مثبتي الأجزاء إلّا في تسمية الأجزاء بالأجسام، وفي تجويز الانقسام الوهمي عليها.

ويدلّ على بطلان هذا القول: (أنّ القسمة الفرضيّة والوهميّة أو الواقعة بحسب اختلاف عرضين قارين كالسواد والبياض في البلقة، أو مضافين كاختلاف محاذتين أو موازتين أو مماسّتين تحدث (في المقسوم) اثنيّتين ما يكون طباع كلّ واحد من الاثنين طباع الآخر وطباع الجملة وطباع الخارج الموافق في النوع، وما يصحّ بين كلّ اثنين منها يصحّ بين اثنين آخرين، فيصحّ إذن بين

مقصوراً على جزء ونصف جزء، بل ربّما قطعت ربع الإقليم، فيجب أن يقال: في الأولى يتقاصر منها جزءان ويتقاصر من الثانية جزء، أو يتقاصر من الأولى جزء ولا يتقاصر من الثانية شيء، ثمّ إذا تقاصر من الأولى جزء آخر تقاصر من الثانية جزء ولا يلزم ما ذكره.

/ [[ص ٤٦٠]] وعن السابع: أنّ في خلال حركات السفينة سكنات، فهذا الراكب يتحرّك في حال وقوفها ويتحرّك معها إذا تحرّكت، فيصير قاطعاً بضعفي قطعها، ولهذا لو دامت الحركة بالسفينة لوجب أن يكون متحرّكاً في وقت واحد بحركتين مختلفتين إحداها حركة نفسه والأخرى حركة السفينة، وهذا يقتضي كونه في مكانين وعلى هذه الطريقة لا يتمكّن من الحركة إذا اشتدّ عصف الرياح. ويقال: إنّّه والحال هذه لو رمى نشابة لسقطت في السفينة، وتبيّن بطلان الطفرة أنّه لو كان يجب إذا كان في رجليه صبغ أن لا يستمرّ الخطّ في السفينة إلّا في الموضع الذي يقطعه دون الذي يطره، وليس كذلك.

وعن الثامن: أنّ التعاقب في الكونين والمكان مجاور صحيح بخلاف ما إذا بعد، ولا يجب من صحّة البدل صحّة التعاقب.

/ [[ص ٤٦٢]] البحث السادس: في إبطال التداخل: لمّا ألزم القائلون بالجزء النظم عدم تناهي المقدار عند عدم تناهي الأجزاء التزم القول بالتداخل. وذلك بأن يصير مكان الجوهرين أو الجواهر الكثيرة مكان الجزء الواحد بأن تنفذ فيه ولا تتميّر الأجزاء في الموضع عن الجزء الواحد.

وهذا بديهي البطلان، فإنّ الضرورة قاضية بأن كلّ ذي وضع بالاستقلال فإنّه يمتنع عليه أن يتحدّ بذي وضع بالاستقلال في المكان والحيز. وهذا المذهب مع بطلانه يقتضي تجزئة ما هو واحد عنده، لأنّ التماسّ والتداخل أمران متغايران بالضرورة، فإذا كان الجزء مماسّاً لجزء آخر ثمّ داخله فإنّه حالة النفوذ يلقي منه شيئاً غير ما لقيه حالة المماسّة، فيلزم انقسام كلّ واحد من الجزئين المفروض عدم انقسامهما، هذا خلف.

ولأنّه يستلزم عدم استلزام زيادة الأجزاء لزيادة المقدار، وهو محال بالضرورة.

/ [[ص ٤٦٢]] ولأنّ التلاقي إن استلزم المداخلة فلا حجم ولا جسم ولا عظم في العالم، وهو باطل بالضرورة، وإن لم يستلزم ما لم يكن بعض الأجزاء أولى بمدخلته للآخر من باقي الأجزاء مع تساويها في الماهيّة والطباع.

الأول منها: ما يتعلّق بالمهاسة.  
 الثاني: ما يتعلّق بالحركة.  
 الثالث: ما يتعلّق بالمسامات.  
 الرابع: ما يتعلّق بالأشكال.  
 الوجه الأول: ما يتعلّق بالمهاسة:  
 وهو ثلاثة أوجه:

أ - لو قدرنا جزءاً متوسطاً بين جزئين، فالوسط إمّا أن يمنعها عن التلاقي أو / [[ص ٤٦٧]] لا يمنعها، فإن منعها فالوجه الذي يلاقي به أحد الطرفين إن كان هو الوجه الذي به يلاقي الطرف الآخر كان ذلك سفسطة، وإن كان غيره لزم انقسام الوسط، وإن لم يمنعها عن التلاقي كان الطرفان متداخلين للوسط، لكن التداخل محال.

لأنّها لو تداخلت بطل الترتيب والوسط. ولم يحصل ازدياد الحجم، فإنّه إذا جاز أن يحصل جزءان في جزء واحد جاز أن توجد ثلاثة وأربعة، وعلى هذا لا يكون اجتماعها موجباً لزيادة الحجم فلا يحصل الحجم.

[ولأنّ الأجزاء متساوية] في طبيعة نوعها ولوازمها، فإذا تداخلت تساوت في العوارض أيضاً، فلا يبقى شيء منها متميّزاً، لامتناع الاختلاف في الحقيقة واللوازم والعوارض، فيصير الكلّ واحداً. ولاستلزام التداخل الانقسام، لما تقدّم. ولأنّه إذا كان مقدار الجزئين مساوياً لمقدار الجزء الواحد، ومجموع الجزئين قابل للقسمة فما يساويه كذلك، لكن الجزء الواحد يساويه، فهو قابل للقسمة.

اعتراض بوجوه:

الأول: الجزء إذا كان يلاقي بأحد طرفيه شيئاً وبالآخر آخر فقد اختصّ كل من طرفيه بعرض ليس في الآخر، وهو يوجب الكثرة الفعلية، فإذن لا بدّ وأن ينتصف. ثمّ إنّه يلاقي في أحد نصفيه النصف الآخر بأحد طرفيه دون الآخر فينتصف ذلك النصف، والكلام فيه كالأول فيقتضي ذلك حصول انقسامات غير متناهية بالفعل، وهو باطل عندكم، فما هو نتيجة هذه الحجّة باطلة عندكم، / [[ص ٤٦٨]] وما هو حقّ لا تنتج هذه الحجّة. لا يقال: اختلاف التماس يوجب امتياز أحد طرفي الجزء عن الآخر لا التنصيف.

لأننا نقول: الطرفان إن كانا عرضيين في الجزء وتميّز العرضيين

المتباينين من الاتصال الرافع للثنيّة الانفكاكية ما يصحّ بين المتصلين، ويصحّ بين المتصلين من الانفكاك الرافع للاتحاد الاتصالي ما يصحّ بين المتباينين).

وهذا إنّما يتمّ لو قلنا بتساوي الأجزاء الفرضية والانفكاكية بالفعل في / [[ص ٤٦٥]] الطبيعة، أمّا على تقدير الاختلاف في الطبيعة فلا.

وأيضاً كلّ متحيّز يفرض فيه طرفان يتميّز كلّ واحدٍ منهما عن الآخر في الوهم، فالتحام النصفين أعني الاتصال الذي حصل بين النصفين بحيث يتمتع ارتفاعه، إن كان لنفس الماهية والطبيعة وطبيعة ذلك الجزء مساوية لماهية سائر الأجزاء، فوجب إمكان أن يتصل بجزء آخر مثل ما اتصل أحد نصفيه بنصف الثاني، وأن يصحّ على النصفين من الانفصال مثل ما أمكن بين الجزئين. وكذا إن كان من اللوازم. وإن كان من العوارض أمكن ارتفاعه، وحيث لا يبقى وجوب ذلك الاتصال، اللهمّ إلا إذا كان يمتاز عن سائر الأجسام بفصل مقوم لطبيعة نوعه، فحيث يكون نوعه في شخصه.

وأيضاً كلّ واحد من تلك الأجزاء إذا كانت طبيعة واحدة كان شكله الكرة، لأنّه الشكل الطبيعي للبسيط، وحيث تحصل بينهما فرج، وذلك الخلاء.

واعلم أنّ كلّ نوع غير مادّي مستلزم لما يمنعه من الانفصال بحسب الطبيعة، فمن المستحيل أن تتعدّد أشخاصه في الوجود، أي لا يكون في الوجود منه إلا شخص واحد، لأنّه لو وجد منه شخصان لكانا متساويين في الماهية، وكان كلّ واحد منهما قابلاً للانفصال الانفكاكي الحاصل بينهما مع وجود المانع عنه، هذا خلف. وهذا حكم كلي نافع.

اعتراض أفضل المتأخرين: (بأنّ الامتدادات الجسميّة غير باقية عند الانفصال ومتجدّدة عند الاتصال، فهي أمور مشخّصة، ولعلّها تمنع الماهية المشتركة عن فعلها).

وأجاب أفضل المحقّقين: (بأنّ وقوع الاختلاف بسبب الموانع ممكن).

/ [[ص ٤٦٦]] البحث الثامن: في شبهة الفلاسفة:

قد عرفت أنّ مذهب أكثر الفلاسفة أنّ الجسم البسيط واحد في نفسه، كما هو عند الحسّ كذلك. وأنّه يقبل انقسامات لا نهاية لها بالقوّة لا بالفعل. وأنّه لا وجود لجزء لا يتجزأ البتّة. واستدلوا عليه بوجوه مختلفة المآخذ، وهي أربعة:

من الإضافة، ولا يلزم من اقتضاء نوع من جنس شيئاً اقتضاء الجنس ذلك الشيء.

والنقطة المحاذية لجميع أجزاء الدائرة، فإنها بأسرها تحاذي جميع النقط المفترضة في الدائرة، وهو ممكن في المحاذاة، لكن لا يلزم من تجويزه في المحاذاة من غير وقوع القسمة تجويزه في المماس من غير وقوع القسمة، فإن هذا حكم عقلي صدق في المماس لا المحاذاة وسائر أنواع الإضافة.

/ [[ص ٤٧٠]] وعن الثالث: أن الصفحة العليا من الجسم ليست ملاقية لما تحتها، فإن هذا إنما يقوله من يذهب إلى تركيب الجسم من الأجزاء لا من ينفيه، فإنه يقول: الجسم واحد ونهايته السطح وهو عرض غير ملاقي لما تحته، إذ ليس هو بجسم، وهذا الشاك توهم أن السطح صفحة وتحتة صفحة أخرى، ثم كل منهما يلاقي الأخرى، وهو مصادرة على المطلوب.

وقد أجاب أبو هاشم: بأن معنى قولنا في الجوهر: إنه يصح أن تلقاه ستة أمثاله، وأن له جهة هو اختصاصه بحال تكونه عليها يصح في ستة أمثاله أن ينضم إليه من هذه الجهات الست وتلك الحالة هي تحيزه، فيصير الجوهر بهذا الحكم مفارقاً للعرض الذي لا يصح أن يحجز بين الشيء وبين غيره، ولا أن ينضم إليه ستة أمثاله، وإذا كان هذا هو الغرض بهذه العبارة بطل تقديرهم أن هاهنا جهات للجزء يلقي ببعضها دون غيره. وعلى هذا القول يثبت للجوهر الجهة، وإن لم يلاق غيره، لأن الصفة التي ذكرناها ثابتة عند وجوده لا محالة.

وأما أبو الهذيل وأبو علي وأبو القاسم فقالوا: إن الجوهر يلقي غيره بجهة، ولكن جهة الجوهر غير الجوهر، كما أن طرف الشيء غيره ولذلك حده غير له، ويراد بالغير الأجزاء التي تلاقيه، وعلى هذا متى كان منفرداً فلا جهة له.

ب - إذا ركبتنا خطأً من ثلاثة أجزاء، ثم وضعنا جزئين على طرفي الخط، فإن الجزئين تصح الحركة على كل منهما والجزء الذي يتوسطهما فارغ ولا مانع يمنع من الحركة، فتكون الحركة ممكنة، للضرورة القاضية بذلك. ولأنه يلزم أن لا يحصل الجزء في شيء من الأحياز، لأنه لا جزء إلا ويمكن وقوعه على مفصل جزئين. فإذن تصح الحركة على الجزئين معاً إلى الالتقاء، وإذا فعلا ذلك فيكون كل منهما مماساً / [[ص ٤٧١]] لنصف الجزء الوسطاني من الخط الأسفل وللنصف من كل واحد من الطرفين، فتنقسم الأجزاء الخمسة.

يوجب تميز المحلّين، ثم المحلّان لو كانا عرضين تسلسل، فلا بد وأن ينتهي إلى مقومين كل منهما يتميّز عن الآخر وتميّزهما يوجب القسمة، وإن كانا جزئين عاد الإشكال.

ومن تمسك بهذه الحجّة على إثبات انقسامات غير متناهية بالفعل، فهو باطل، لأن هذه الحجّة تنفي وجود جزء واحد في الجسم، لأن أي شيء فرض واحداً فهو ملاقي بأحد طرفيه شيئاً وبطرفه الآخر يلاقي آخر، وهو يوجب الانقسام، فلا يكون ذلك الواحد واحداً. فهذه الحجّة تنفي وجود الجزء الواحد، ومتى لم يوجد الواحد لم توجد الكثرة، لأن الكثرة مجموع الآحاد، فهذه الحجّة تنفي وجود الكثرة مع أنها توجب وجود الكثرة، هذا خلف. فهذه الحجّة لا تنتج نتيجة صادقة، فهي إذن مغالطة.

الثاني: لم لا يجوز أن يقال: الجزء الذي لا يتجزأ يكون واحداً في ذاته وإن كان متكثرًا في جهاته واعتباراته؟ وكثرة الجهات والاعتبارات لا توجب كثرة الذات، فإن المماس من باب الإضافة، ولو كانت كثرة الإضافات توجب كثرة الذات لكانت الوحدة التي هي أبعد الأشياء عن طباع الكثرة أكثر من كل كثير، لأن لها بحسب كل مرتبة من مراتب الأعداد الغير المتناهية نسبة خاصّة، وكان الباربي تعالى متكثر الأجزاء بسبب كثرة إضافاته.

/ [[ص ٤٦٩]] وأن النقطة في المركز تُحاذي جملة أجزاء الدائرة، ولا يلزم انقسامها بانقسام الدائرة.

الثالث: الصفحة العليا من الأجسام ملاقية لما تحتها، وهي بعينها ملاقية للهواء الخارج، فهو شيء واحد يلاقي شيئين. ولا يمكن أن يقال بأن الملاقي للهواء غير الملاقي للصفحة الداخلة، فإن الذي هو نهاية الجسم لا شك أنه بعينه ملاقي لما تحته، وإلا لم تكن نهاية له، ولا شك أنه ملاقي للهواء الخارج.

أجيب عن الأول: بأن الأعراض المضافة لا تقتضي امتياز أحد نصفي الجسم عن الآخر بحيث يتباين النصفان، بل إنما تقتضي احتمال المحلّ القسمة، فإن الجسم إذا ماسه جسمان لا ينتصف ذلك الجسم تنصفاً محسوساً، كما نحس لو تنصّف بأعراض حقيقية كالبلقة، نعم العقل يقضي بصحة انقسام الماس بشيئين. فأما أن الانقسام حاصل بالفعل، فلا.

وعن الثاني: أن المماس إنما تحصل بالجوانب، فإذا امتاز جانب عن آخر فقد احتتمل القسمة. ولا ندعي أن تكثر الإضافات يوجب تكثر المضافات، بل ذلك في المماس خاصة، والمماس نوع

كل واحد من هذين الجزئين لا بد وأن يمر بصاحبه، ويستحيل ذلك إلا بعد تحاذيهما، ولا يمكن التحاذي على الثاني، وإلا لكان أحدهما قد قطع جزءاً والآخر اثنين فكانت حركة أحدهما أشد، هذا خلف، ولا على الثالث لذلك أيضاً، فوجب أن يكون التحاذي على مفصل الثاني والثالث، وإذا وقع الجزء على مفصل الجزئين لزم الانقسام.

الوجه الثاني: ما يتعلق بالحركة:

وهو من وجوه:

الأول: بطء الحركات ليس لتخلل السكنات على ما يأتي، وإذا كان كذلك لزم انقسام الجزء. بيان الملازمة: أن السريع إذا قطع مسافة ذات أجزاء فإنه لا بد وأن يقطع كل جزء جزء منها، فإذا قطع جزءاً بالبطيء إما أن يقطع جزءاً أو أقل لا يقطع شيئاً، فإن قطع جزءاً تساويها، هذا خلف، وإن قطع أقل من جزء لزم الانقسام، / [[ص ٤٧٣]] وهو المطلوب، وإن لم يقطع شيئاً كان ساكناً، فكان بطؤه بسبب سكونه، وسيأتي بطلانه.

واعلم أن هذا مشترك الإلزام، لأن السريع أي مسافة قطع يكون البطيء قد قطع أقل وحدود العلة غير متناهية، فيلزم وجود ما لا يتناهى بالفعل، وهو محال.

الثاني: لو كان الجزء ثابتاً لامتنت الحركة، والتالي باطل بالضرورة، فالقدم مثله. بيان الشرطية: أن الجزء إذا تحرك فإنه يتحرك من جزء إلى جزء، فإما أن يوصف بالحركة حال حصوله في الحيز المتقل منه الذي هو مبدأ المسافة، وهو محال، لأنه حينئذ لم يتحرك بعد، أو حال حصوله في الحيز الثاني الذي هو منتهى المسافة، وهو محال، لأن الحركة حينئذ قد انتهت وانقطعت، أو فيما بينهما، وهو يوجب الانقسام.

الثالث: إذا استدار الفلك استدارت منطقتة واستدارت جميع الدوائر الموازية لتلك المنطقة، فنقول: إذا تحركت المنطقة جزءاً فالدائرة القريبة من المركز إن تحركت جزءاً فلتتحرك المنطقة آخر، فإن تحركت الدائرة الصغرى آخر. وهكذا لساوقت الحركتان حتى كملت كل منهما دورتها تساوي مقدار الدائرة العظمى والصغرى، وهو باطل بالضرورة. وإن وقفت الصغرى في بعض أزمنة حركات العظمى لزم التفكك. وإن تحركت أقل لزم الانقسام. وكذا الرحا إذا اعتبر أعظم دائرة عليها وهي دائرة الطوق وأصغر دائرة تقع فيها وهي التي تلي / [[ص ٤٧٤]]

لا يقال: تمتنع حركتها لأنها مؤدية إلى انقسام الأجزاء، فإن جعل المطلوب مقدّمة في إبطال المقدّمة المبطله له باطل، لأن المطلوب مشكوك الصحة والمقدّمة معلومة الصحة فجعل اليقيني مبطلاً للمشكوك فيه أولى من العكس.

لأننا نقول: لا شك أن صريح العقل يقضي بأن الجهة إذا كانت فارغة والشئ يكون قابلاً للحركة فإن تلك الحركة لا تكون ممتنعة. وهذه الحجّة آتية في كل خطأ تركّب من المفردات، كالخمسة والسبعة وغيرهما.

والمتكلمون اختلفوا في الجواب حسب اختلافهم في جواز وضع الجزء على موضع الاتصال من الجزئين على ما يأتي إن شاء الله تعالى.

فمن جوز ذلك مع عدم اقتضائه القسمة، فلا بحث معه. ومن منع، فإنه يمنع من صحة وقوع واحد من الانتقالين، لأنه يؤدي إلى اجتماع ضدّين من حيث إن ما في أحدهما من الاعتماد يؤلّد ضدّ ما يؤلّد الاعتماد الآخر، ولا يقع واحد منهما. ولا يجب أن تقتصر بوقوع التنازع بين الاعتمادين على ما قالوه، بل لو قدرنا أربع مربّعات بينها مكان يصلح انتقال واحدة من المربّعات إليه، وحاول أربعة من القادرين نقل كل واحدة من هذه المربّعات إلى ذلك المكان يجب أن لا يصحّ انتقال شيء منها إليه، وإلا لزم المداخلة، إذ ليس بعض ذلك أولى من بعض، وكانت العلة أن ما في كل واحدة من المربّعات من الاعتماد يؤلّد ضدّ ما يؤلّد الآخر، ومتى حصل في جهة واحدة وجب التماثل مع ثبوت التضادّ.

واعلم أن هذا الإلزام غير مختصّ بالمتكلمين، بل هو وارد على الفلاسفة أيضاً، لأننا لو فرضنا إناءً فارغاً لا يسع أكثر من ذراع واحد، ثمّ توجه إليه جسان دفعة واحدة كل منهما قدر ذراع، فإنه يستحيل حصولهما معاً فيه ولا أولوية ولا / [[ص ٤٧٢]] مانع. فكذا هنا، فإن أثبتوا هناك مانعاً، فكذا هنا.

والحاصل أن القوة الوهميّة قد تقصر عن تحصيل ذلك بخلاف العقلية، فإن كلاً من الأجزاء الثلاثة إذا لم تقبل القسمة لم يكن انتقال كل من الجزئين على التدريج بل دفعة إلى الوسط، فيقع التنازع ويمتنع الانتقال.

ج - الخطأ المركّب من أربعة جواهر إذا كان فوق أحد طرفيه جزءاً وآخر تحت طرفه الآخر، ثمّ تحركا دفعة واحدة بقوة واحدة حركتين على التساوي في الشدّة والضعف حتى قطعاه معاً، فإن

الرابع: الفرجار ذو الشعب الثلاث إذا قطعت الشعبة الخارجة منها جزءاً فلا بدَّ وأن تقطع الشعبة المتوسطة أقل من جزء على ما تقدّم.

وهاتان الشبهتان واردتان أيضاً على الفلاسفة، فإن التفكك إنَّما لزم بواسطة حركة بعض أجزاء الجسم مسافة وعدم حركة البعض الآخر بعض تلك المسافة، وهذا ثابت هنا مع البطء كما هو ثابت مع السكون، فلزمهم المحذور كما لزم المتكلمين.

/ [[ص ٤٧٦]] الوجه الثالث: ما يتعلق بالمسامات:

وهو وجوه:

الأول: لو كان الجزء ثابتاً لأمكنا أن نُركب منه صفحة متصلة الأجزاء ثم يقابل بها وجه الشمس فيضيء الوجه المحاذي منها لوجه الشمس ويبقى الآخر مظلماً، فلا بدَّ وأن يكون الوجه المضيء مغايراً لغير المضيء، وذلك يوجب الانقسام.

الثاني: إذا طلعت الشمس حتى أضاء الأفق ونصب عليه مقياس يقع له ظلٌّ، لأنَّه يستر موضع ظلّه عن شعاع الشمس، ثم كلما ارتفعت الشمس انتقص الظلُّ، فإذا كان كلما ازدادت الشمس ارتفاعاً ازداد الظلُّ انتقاصاً إلى أن تصل الشمس على سمت رأس المقياس فيُعدَم الظلُّ بالكلية، ووجب التناسب بين زيادة الارتفاع ونقصان الظلُّ. فنقول: إذا ارتفعت الشمس جزءاً فإمّا أن ينتقص من الظلُّ شيء أو لا، فإن لم ينتقص بطل التناسب المفروض ثبوته، هذا خلف. وأيضاً فلتفرض الشمس ارتفعت جزءاً آخر فإن لم ينتقص من الظلُّ شيء وهكذا إلى أن تسامت الشمس رأس المقياس ويكون الظلُّ باقياً بحاله، وهو معلوم البطلان بالضرورة.

ولأنَّ الخطَّ المرتسم فيما بين الشمس وطرف الظلُّ إذا تحرك الطرف المتصل فيه بالشمس دون الطرف المتصل بالظلُّ، حدث لذلك الخطُّ الذي هو الظلُّ / [[ص ٤٧٧]] رأسان أحدهما كان حاصلاً مع الشمس قبل حركتها، وثانيهما الذي يحصل بعد حركتها، وهو محال، لأنَّه يوجب مساواة الزائد للناقص، وإن كان الظلُّ يتحرك في النقصان جزءاً تساوى المداران، وهو معلوم البطلان، وإن تحرك أقل من جزء لزم الانقسام.

والمتكلمون يلتزمون سكون الظلُّ في بعض أزمنة حركة الشمس. والشناعة التي تلزمهم باعتبار تفكك الرحا وإن لم تحصل هنا، لكن لا ينفكون هنا من الشناعة أيضاً، وهو عدم

القطب، فإنَّها تقعان على مركز واحد، ثم نخرج خطاً منه ماراً على الدائرة الصغرى إلى أن ينتهي إلى العظمى فإنَّه يقع على نقطتين فيهما، فإذا دارت الرحا دار هذا الخطُّ بدورانها، ومعلوم أنَّ حركة النقطة التي كانت من الدائرة الكبرى مع هذا الخطُّ أسرع من التي كانت عليه من الدائرة الصغرى، فإنَّ النقطة من الدائرة العظمى قد قطعت في دورة واحدة مسافة أكثر مما قطعت النقطة التي هي من الدائرة الصغرى. فإمّا أن يقال بأنَّ النقطة من الدائرة العظمى إذا قطعت جزءاً فالنقطة التي من الدائرة الصغرى قطعت أقل من جزء، فانقسم الجزء، أو أنَّ النقطة من الدائرة الصغرى تسكن في بعض أوقات حركة النقطة التي من الدائرة العظمى، فيلزم تفكك الرحا، وهو باطل. أمّا أولاً، فلأنَّ الحسَّ دالٌّ على بقاء أجزاء الرحا محفوظة غير متفككة. وأمّا ثانياً، فلأنَّنا نفرض هذا الكلام في الفلك، فيلزم تفككه دائماً والله تعالى قد وصفها بالشدَّة. وأمّا ثالثاً، فلأنَّ هذا أمر عجيب، وهو القول بأنَّه قد أعطى كلَّ جزء من أجزاء الرحا من الإلهام والفتنة حتى علم الأبطأ أنَّه كم ينبغي أن يقف حتى لا يزول سمته عن الأسرع، لأنَّ كلَّ ما هو أقرب إلى القطب يكون أبطأ، وكلَّما كان أقرب إلى طرف الرحا يكون أسرع، فيحتاج كلُّ جزء يقف إلى مقدار مخصوص / [[ص ٤٧٥]] مخالف للوقفة التي يحتاج إليها الآخر حتى يبقى السمت الأول محفوظاً، والإنسان مع كمال فطنته لا يعلم ذلك ولا يقدر عليه، فإنَّ شخصين لو قصدا موضعاً واحداً وأحدهما أقرب من ذلك الموضع، وأرادا أن يبلغا إلى ذلك الموضع في وقت واحد فإنَّه لا يعلم الأقرب منهما أنَّه كم يجب أن يقف في حركته إلى ذلك الموضع حتى يكون وصوله إليه موافياً لوصول صاحبه. وأمّا رابعاً، فلأنَّنا نفرض هذه الحركة الدورية في الإنسان نفسه بأن يقف على عقبه ويدور دورة تامة على نفسه مع أنَّه يعلم بالضرورة أنَّ أجزاءه محفوظة لم تتفكك.

وهذا البرهان كما يدلُّ على انقسام المسافة، كذا يدلُّ على انقسام الزمان، فإنَّ الدائرة العظمى لِمَّا قطعت قوساً فالصغرى قطعت أقل من ذلك القوس، فتكون الدائرة الصغرى قاسمة للزمان والدائرة الكبرى تقطع مثل القوس الذي قطعت الدائرة الصغرى في زمان أقل من ذلك الزمان، فتكون الدائرة العظمى قاسمة للزمان، ولا تزال تتعاقب هذه القسمة تارة للصغر وتارة للعظم.



الذي فوق الآخر بعد حركة الخطّ على الوجه المفروض. فإذا  
الجزء الفوقاني بلغ الثالث في الزمان الذي قطع ما تحته جزءاً  
واحداً، فينقسم الزمان ويعود المذكور.

السادس: البئر التي جُعِلَ في منتصفها خشبة وجذب الحبل  
الفوقاني السفلاني صعد الأسفل جميع البئر والأعلى نصفها،  
فتكون حركته نصف حركة الأسفل، فإذا تحرك الأسفل جزءاً  
تحرك الأعلى نصفه، وإذا تحرك الأعلى جزءاً في جزء من الزمان  
يكون الأسفل قد تحرك ذلك الجزء في نصف ذلك الزمان،  
/ [[ص ٤٧٩]] فانقسم الزمان والمسافة معاً.

السابع: إذا تحركت السفينة إلى جانب وتحرك الراكب فيها إلى  
خلاف تلك الجهة، ففي الزمان الذي تتحرك السفينة فيه  
[بمقدار] جزء: إن تحرك الرجل جزءاً ذهب الزائد بالناقص  
ووقف في مكانه، وهذا هو سبب وقوف المتحرّية. وإن تحرك أكثر  
من جزء انقسم الزمان فانقسمت المسافة.

الوجه الرابع: ما يتعلّق بالأشكال:

وهو وجوه:

الأول: الجزء متناهٍ فهو مشكّل يحيط به حدّ واحد أو حدود،  
فإن أحاط به حدّ كان كرة، والكرات إذا انضمت بعضها إلى بعض  
حصلت الفرج فيما بينها، فإن اتسعت الأجزاء ملئت بها، وعلى  
كلّ حال تبقى الفرج التي هي أصغر من تلك الأجزاء، فينقسم  
الجزء. وإن أحاط به حدود، كالمثلث والمربع مثلاً كانت جانب  
الزاوية أقلّ من جانب الضلع، فانقسم.

وفيه نظر، فإن المتناهي إنّما يصدق على ذي مقدار وبعده،  
وليس الجوهر الفرد كذلك فإنّه نفسه نهاية فلا تكون له نهاية من  
حيث إنّّه نهاية، ولا وصف له غير كونه نهاية.

الثاني: القول بوجود الدائرة الحقيقية مع القول بثبوت الجوهر  
الفرد ممّا لا / [[ص ٤٨٠]] يجتمعان. والأول حقّ فالثاني باطل،  
والمقدّماتان سبقتا في باب الكيف، ونقرّره بوجه آخر، وهو: أنّ  
الخطّ المركّب من الجواهر الأفراد إنّ امتنع جعله دائرة امتنع على  
الجسم ذي العرض ذلك، لأنّ الجسم ذا العرض ليس إلّا خطوطاً  
منصّباً بعضها إلى بعض على مذهبهم، فلو امتنع على كلّ واحد  
منها ذلك وجب أن يمتنع أيضاً على الكلّ. وإن أمكن جعل ذلك  
الخطّ دائرة، فنقول: تلك الأجزاء لا شكّ أنّ بواطنها متلاقية، فإن  
كانت ظواهرها متلاقية كما تلاقت بواطنها كان باطن هذه الدائرة

وقوع الشعاع على الكثيف القابل له من المقابل مع عدم الحجاب،  
وهو معلوم الاستحالة.

الثالث: الجسم قد يكون ظلّه في وقت من السنة مثليه، فيكون  
مثله في الظلّ ظلّ نصفه، فإذا فرضنا عرض الجسم جزءاً لزم  
انقسامه، وهو المطلوب.

الرابع: لنفرض خطّاً مؤلفاً من أجزاء ثلاثة، ثمّ وضعنا على  
أولّ طرفيه جزءاً، ثمّ تحرك الخطّ حتّى دخل الأوّل مكاناً جديداً  
والأوسط مكان الأوّل والآخر مكان الوسط، فعند حركة الأوّل  
إلى المكان الجديد نفرض حركة الجزء الذي فوقه إلى سمت  
حركته، فإنّما أن يتحرك إلى المكان الجديد، وهو محال، لأنّه حينئذ لم  
يتحرك عن الأوّل، بل بقي ملاقياً له كما كان، وإنّما تحرك الجزء  
الأوّل وتحرك هو بالعرض، ولو كان ساكناً لكانت حركته كذلك،  
فيجب أن يفرق بين سكونه وحركته، فحينئذ يكون قد تحرك إلى  
مكان ملاقٍ للمكان الجديد، فتكون حركته أسرع من حركة  
الأوّل، لأنّه في ذلك الزمان قطع جزئين، فيكون زمان حركة  
الأوّل منقسماً، فكانت تلك الحركة منقسمة، لأنّ الواقع منها في  
أحد نصفي ذلك الزمان غير الواقع منها في النصف الثاني، ولما  
كانت الحركة منقسمة كان الجزء الذي / [[ص ٤٧٨]] تحرك عنه  
الأوّل منقسماً والذي تحرك إليه أيضاً منقسماً، لأنّ الذي وقع فيه  
أحد نصفي الحركة غير الذي وقع فيه النصف الآخر، ويكون في  
نصف ذلك الزمان، وبنصف تلك الحركة قد خرج نصفه من  
الجزء الذي كان فيه ودخل في الجزء الجديد، فيكون الجزء منقسماً،  
وتكون المسافة منقسمة أبداً.

وكذا البحث في حركة ساكن السفينة بنفسه وبحركتها،  
وحركة النملة على الرجا بنفسها وبحركة الرجا. وبالجملة كلّ  
متحرّك بالذات والعرض.

الخامس: وليكن الخطّ المفروض بحاله، ولكن عندما تحرك  
الخطّ إلى جانب تحرك الجزء الذي فوق طرفه إلى خلاف ذلك  
الجانب، فإذا انتقل عن الأوّل فإن صار ملاقياً للوسط، فهو محال،  
لأنّ الوسط قد دخل في مكان الأوّل، فلو قلنا الجزء الذي كان  
فوق الأوّل وتحرك عنه إنّما يتحرك إلى الوسط مع أنّ الوسط  
حصل في مكان الأوّل، فذلك الجزء الفوقاني لم يتحرك عن  
الأوّل، مع أنّا قد فرضناه متحرّكاً عنه، هذا خلف. فبقي أن يقال:  
إنّه يتحرك عن الجزء الذي كان فيه إلى الجزء الذي يليه، وهو

جزئين كان وتر القائمة مساوياً لكل واحد من ضلعيها المحيطين بها، هذا خلف. وإن كان من ثلاثة كان الوتر مساوياً لمجموع الضلعين، هذا خلف. / [[ص ٤٨٢]] فإذاً هو أكثر من الاثنين وأقل من الثلاثة، فيلزم انقسام الجزء. وفيه نظر.

السادس: برهن أقليدس على أن كل خط فإنه يمكن تنصيفه، فالخط المركب من الثلاثة أو الخمسة أو ما عداهما من الأعداد الأفراد يمكن تنصيفه، فيلزم انقسام الجزء.

السابع: استدلل ابن الهيثم في (شرح شكوك أقليدس): أن كل خط يمكن تقسيمه بثلاثة أقسام متساوية، فالخط المركب من جزئين أو أربعة أو خمسة إذا قُسم كذلك لزم انقسام الجزء.

الثامن: إذا فرضنا مثلثاً متساوي الأضلاع على خط مركب من ثلاثة جواهر خرج من إحدى زواياه خطاً إلى الجزء الثاني من الضلع الذي بوترها، فوجب أن ينقسم ذلك المثلث إلى مثلثين متساويين - بالشكل الرابع من المقالة الأولى لأقليدس - ويكون الخط الخارج من تلك الزاوية إلى ذلك الضلع عموداً، فيكون كل واحد من هذين المثلثين فيه قائمة، والزاوية الأخرى فيه ثلثا قائمة، وهي إحدى زوايا المثلث، فتكون الباقية ثلث قائمة، فنقول: وتر القائمة منها ثلاثة أجزاء، ووتر الزاوية التي هي ثلث قائمة جزءان، فوتر الزاوية التي هي ثلثا قائمة أكثر من جزئين، فإن كانت ثلاثة كان ضلع القائمة مثل وترها، هذا خلف. وإن كان أقل من ثلاثة انقسم الجزء.

التاسع: برهن أقليدس على أن السطوح المتوازية الأضلاع التي هي على / [[ص ٤٨٣]] قاعدة واحدة وفي جهة واحدة وفيما بين خطوط بأعيانها متوازية فإنها متساوية، ومتى كان كذلك بطل الجوهر الفرد، لأننا إذا قدرنا أحد السطحين أربعة في أربعة حتى كان مجموعهم ستة عشر والسطح الآخر طوله بين المشرق والمغرب، فإنه يلزم أن يكون مجموع تلك الأجزاء الكثيرة ستة عشر جزءاً، وهو محال.

لا يقال: هذا المحال مشترك الإلزام، لأن أحد السطحين إذا كان ذراعاً في ذراع والآخر طوله من المشرق إلى المغرب كيف يمكن أن يقال: إن أحدهما مساوٍ للآخر؟

لأننا نقول: السطحان المتوازيان إذا كان أحدهما مربعاً قائماً على قاعدته، وكان الآخر مستطيلاً مائلاً، وكانا جميعاً على قاعدة

المؤلفة من النقط مثل ظواهرها في المسافة، ولو كان كذلك لكننا إذا أدركنا حولها دائرة أخرى كان باطن الدائرة المحيطة مساوياً لظاهر الدائرة المحاط بها ويكون ظاهر الدائرة المحيطة مساوياً لباطنها المساوي لظاهر المحاط بها المساوي لباطن المحاط بها، ثم لا نزال نزيد دوائر أخرى إلى أن يبلغ طرفها مثل طرف الفلك الأعظم، ولا تكون فيها فرجة أصلاً، ولا تزيد أجزاءها على أجزاء الدائرة الصغرى المفروضة أولاً، هذا خلف. وإن كانت ظواهرها غير متلاقية، بل منفتحة لزم تجزؤ تلك الأجزاء المتلاقية، لأن بعضها ملاقي وبعضها مباين. وأيضاً تكون بين ظواهرها فرج فتلك الفرج إما أن تتسع للجزء، أو لا. فإن اتسعت فهو محال، لأن بواطن تلك الأجزاء إذا كانت متلاقية فتكون الفرجة من تلك الأجزاء بعضها، فإذا ملأنا ذلك البعض بالجزء فإن ارتفع بعض الجزء عن تلك الفرج فقد انقسم، وإن لم يرتفع كان الجزء المائي لتلك الفرجة أقل من تلك الأجزاء التي وقعت في ظواهرها تلك الفرجة، فتلك الأجزاء منقسمة. وكذا إن لم تتسع تلك الفرجة للجزء بل كانت أقل منه. فظهر أن القول بالدائرة مع القول بالجزء الذي لا يتجزأ ممّا لا / [[ص ٤٨١]] يجتمعان.

الثالث: برهن أقليدس في شكل العروس على أن مربع وتر القائمة يجب أن يكون مساوياً لمجموع مربعي ضلعيها، فإذا فرضنا قائمة كل واحد من ضلعيها عشرة وجب أن يكون وترها جذر مائتين، لكن ليس للمائتين جذر، لأنه يجب أن يكون أقل من خمسة عشر وأكثر من أربعة عشر، فيلزم الانقسام. ولو كان كل من ضلعيها خمسة حتى كان مجموع المربعين خمسين وجب أن يكون الوتر جذر خمسين، وهو منكسر، لأنه يجب أن يكون أكثر من السبعة وأقل من الثمانية. وهكذا لك أن تفرض من الأعداد ما لا تُحصى كثرة.

الرابع: برهن أقليدس على أن كل خط متناهٍ في طرفيه معاً يمكننا أن نعمل عليه مثلثاً متساوي الأضلاع، فإذا فرضنا خطاً مركباً من جزئين وعملنا عليه مثلثاً متساوي الأضلاع وجب أن يقع كل واحد من الأجزاء على مفصل الآخرين، وذلك يوجب التجزئة.

الخامس: إذا أخذنا خطاً مركباً من جزئين ووضعنا على أحد جزئيه جزءاً آخر حصل هناك زاوية قائمة، فوترها إن كان من

وقع على زاوية قائمة حتى يحصل الوتر جذر مجموع مربعي الضلعين، وفرضنا كل واحد من الضلعين خمسة، كان هذا الوتر جذر خمسين، فإن حركنا هذا طرف هذا الوتر من أحد الجانبين جزءاً تحرك الآخر أقل من جزء، لأنه لو تحرك جزءاً لصار أحد الضلعين ستة والآخر أربعة، فيكون الوتر جذر اثنين وخمسين وقد كان بعينه جذر خمسين، هذا خلف. فوجب أن يتحرك أقل من جزء.

الثالث عشر: لنفرض خطاً (أ ب) متناهيًا ونفصل منه من جانب (ب) جزءاً من ألف جزء هو (ب ج)، ولنخرج خطي (ج د أ هـ) من نقطتي (ج أ)، كل واحدٍ منها مركب من أجزاء متساوية كم كانت، ولتكن ثلاثة على قائمتين، ولنخرج من (ب) إلى (د) خطاً وإلى (هـ) آخر، فلا شك أن (ب هـ) يقطع (ج د) على نقطة (ز)، فمثلاً (ب ج د) (ب هـ أ) متشابهان، فنسبة (ب ج) إلى (ب أ) كنسبة (ج ز) إلى (أ هـ)، فحينئذٍ (ز) جزء من ألف جزء من ثلاثة أجزاء لا تتجزأ، هذا خلف. ولو زدت في طول (أ ب)، وعملت العمل المذكور ازداد انقساماً، ولمّا كان ذلك محالاً كان القول بالجزء باطلاً.

/ [[ص ٤٨٦]] الرابع عشر: قال النظام: الجزء إذا لم يكن في نفسه طويلاً لم يصح أن يصير بانضمام غيره إليه ممّا ليس بطويل طويلاً. وهو ضعيف، لمنع الملازمة، وإلا لكان الجزء جسماً. ولا امتناع في انضمام ما ليس بطويل إلى ما ليس بطويل، فيصير طويلاً.

الخامس عشر: الله تعالى قادر على الزيادة في هذه الأجسام إلى ما لا يتناهي، فكذا يجب في النقصان.

وهو ضعيف لعدم التلازم، ومنع المقدم بالفعل.

السادس عشر: قال ابن الراوندي: قول أصحاب الجزء يؤدّي إلى ما يدفعه العقلاء، لأنه لا عدد له نصف إلا وله ربع وسدس وثلث، وذلك لا يتم مع الجزء الذي لا يتجزأ، لأنّ لو فرضنا عشر أجزاء لكان لها نصف ولم يكن لها ربع ولا ثلث ولا سدس، وهذا خلاف المعلوم من الأعداد.

وهذا في غاية الضعف، لعدم الملازمة.

السابع عشر: إذا كان هناك شكل كروي، فلا بد من احتوائه على مثله من الأطواق، فيكون الطوق الأول أوسع، فإذا انتهى إلى الحد الذي يقولونه من الجزء الذي لا يتجزأ فسمت احتواؤه على ما هو دونه، وهو يقتضي الانقسام.

واحدة فيما بين خطين متوازيين، فإنه بمقدار ما يزيد في طول السطح المائل ينقص في عرضه، والمحال إنّه يلزم لو كان عرض السطح المائل هو القاعدة المشتركة، وليس كذلك، بل كلّما ازداد الطول انتقص العرض.

وهو مشترك الإلزام، لأنّنا نفرض المربع أصغر ما يمكن أن يوجد من المربعات والسطح الآخر ممتداً من المشرق إلى المغرب، فإننا نعلم بالضرورة أنه ليس في ذلك المربع من المقادير ما يساوي هذا السطح. واحتمال القسمة إلى غير نهاية غير مفيد هنا.

العاشر: برهن أقليدس على أنه يمكن أن يقسم كل خط بحيث يكون ضربه أجمع في أحد قسميه مساوياً لمربع القسم الآخر، وذلك يوجب التجزئة، لأنّ الخط المركب من ثلاثة أجزاء، إن انقسم بقسمين متفاوتين كان أحدهما اثنين والآخر واحداً، وضرب الكل في الواحد ثلاثة ومربع الاثنين أربعة.

/ [[ص ٤٨٤]] الحادي عشر: نفرض سطحاً مربعاً من ستة عشر جزءاً مضمومة بعضها إلى بعض، فكل واحدٍ من الخطوط الأربعة الكائنة من الأجزاء الأربعة مماسٌ بصاحبه مماسة لا فاصل بينهما وكذا الأجزاء، فالقطر إنّما يحصل من الجزء الأول من الخط الأول، والثاني من الثاني، والثالث من الثالث، والرابع من الرابع. فهذه الأجزاء التي في القطر إن كانت متلاقية لا فرج فيها لزم أن يكون القطر مساوياً للضلع، وهو باطل بالحس والبرهان الهندسي الدال على أن الزاوية الأكبر بوترها الخط الأطول، ولا شك أن القطر بوتر القائمة وكل من الضلعين بوتر نصف قائمة، فيكون القطر أعظم. وإن كانت أجزاء القطر غير متلاقية، بل تكون فيها فرج، فنقول: تلك الفرج إن اتسعت للجزء فليقرض امتلئوها به، فيصير القطر سبعة أجزاء، فيكون القطر مساوياً للضلعين، هذا خلف. أو لا يتسع له، فيلزم الانقسام.

وقول بعض المثبتين: (إذا كان الخط مؤزباً كان بين أجزائه فرج بخلاف الضلع المستقيم) ليس بشيء يعتد به.

ثم سألوا أنفسهم فقالوا: لو قلب هذا المربع لصار ما كان قطعاً ضلعاً وبالعكس، فكيف يصح ثبوت الفرجة بينهما؟

أجابوا: بأنه غير ممتنع أن يتغير حالها عند القلب والتحريك في التأليف كما في الرحا.

وهذا أسخف من الأول.

/ [[ص ٤٨٥]] الثاني عشر: إذا فرضنا خطاً مستقيماً كالوتر

لما عرفت من وحدة الجسم، والذي بالقوة فهو غير موجود. وإذا لم يكن الأقل مقداراً حاصلاً بالفعل لم يكن له امتزاج بالغير فضلاً عن أن يكون امتزاجه قبل امتزاج شيء آخر، بل الأولى أن يكون امتزاج الأكثر في المقدار قبل امتزاج الأقل في المقدار، إذ الأكثر محصّل محصور والأقل غير محصّل ولا محصور.

الثاني: سلّمنا تقدّم امتزاج الأقل على امتزاج الأكثر مطلقاً، لكن لا نسلّم الاكتفاء بذلك المزاج في حصول الصورة النوعية، لجواز أن يكون العظم مع ذلك معتبراً، لجواز أن يكون استعداد المزاج لقبول النفس المدبرة إذا كان وافياً بأفعلها، وإنما يتم ذلك بمقدار معين من العظم.

الثالث: هب أنه لو تمّ ذلك الاستعداد فإنه تفيض عليه من واهب الصور النفس، لكن ذلك الامتزاج إنما يحصل في مكان معين مخصوص، فلو كانت تلك المادة يسيرة لانفعلت عمّا يحيط بها ولا يبقى ذلك المزاج إلى أن يحصل فيه الاستعداد لقبول تلك الصور، بل يفسد قبل ذلك.

واعلم أن الانفصال قد يكون بالانفكاك، وقد يكون باختلاف الأعراض. والذي يكون باختلاف الأعراض الإضافية لا يجب أن يبلغ الجسم إلى حدّ يكون بعد ذلك فاقداً لتلك الصورة، لأن تلك الصورة فاشية في جميعه، وإلا لكان إمّا أن يخلو كل واحد من أجزائه عن تلك الصورة، وإمّا أن يكون بعض / [[ص ٤٩٠]] أجزاءه خالياً عن تلك الصورة دون البعض.

والأول لا يخلو إمّا أن يتغيّر حالها عند الاجتماع عمّا كانت عليه حالة الانفراد، أو لا يتغيّر. فإن لم يتغيّر لم يحصل بالاجتماع إلاّ الزيادة في العدد والمقدار ولم تحصل تلك الصورة النوعية، فلا تكون للجسم تلك الصورة البتّة، هذا خلف.

وأما إن كان اجتماع الأجزاء يوجب حصول الصورة للمجموع، فتلك الصورة الحاصلة بالامتزاج فاشية في الكلّ، وهو المطلوب.

وأيضاً امتزاج تلك الأجزاء لا يفيد صورة أخرى إلاّ إذا كانت مختلفة الطباع، فتكون لكلّ جزء منها طبيعة خاصّة، وكلّ ما يفرض في ذلك الجسم من الأجزاء فله تلك الطبيعة. فالانقسام الوهمي والذي بحسب اختلاف الأعراض الإضافية لا يُخرج الجزء الصغير عن طبيعة الجزء الكبير.

وأما إذا كان الانقسام فكياً تعدّر حفظ الجسم مع إفراطه في

وليس بجيد لمنع الكليّة، فليس كلّ طوق يحتوي على طوق دائماً، بل ينتهي إلى المركز، وهو جوهر فرد لا يحتوي على شيء.

/ [[ص ٤٨٧]] البحث التاسع: في فروع الجزء وعدمه:

وفيه مسائل:

المسألة الأولى: في أن الجسم هل يقبل القسمة إلى غير النهاية مع حفظ صورته النوعية؟

هذه المسألة إنما تتفرّع على نفي الجوهر الفرد. وقد عرفت فيما تقدّم أن من الأجسام ما هو مركّب من عدّة أجسام مختلفة الطباع وتحصل لها صور نوعية بواسطة ذلك التركيب والامتزاج، كالصور المعدنية والنباتية والحيوانية والإنسانية. ومنها ما هو بسيط، صورته النوعية حاصلة له في الفطرة الأولى لا باعتبار المزاج والتركيب بصور العناصر، كالنارية والهوائية.

/ [[ص ٤٨٨]] أمّا الصور الأولى، فتعدّم بعدم التركيب

والمزاج، لأنها تابعة لهما ولا بقاء للتابع من دون متبوعه.

وأما الصور الثانية، فذهب المشاؤون إلى أن لها حداً في الصغر إذا صارت أصغر من ذلك زالت صورها، فللماء شيء هو أصغر صور الماء، وكذا للهواء وباقي العناصر، لأنّ الأجسام لو احتملت الانقسام لا إلى نهاية مع بقاء صورها النوعية لأمكن عليها الامتزاج وكان الفعل والانفعال فيها أسهل، فكان يمكن حصول اللحم والعظم وأصناف التراكيب من الأركان الأربعة في غاية الصغر، فكان يحصل فيل على قدر الذرّة. ولو أمكن ذلك كان أكثرى الوجود لا أقلّي الوجود، لأنّ امتزاج الأقل قبل امتزاج الأكثر، لأنّ الأكثر إنما يحصل عن اجتماع الأقل وحصوله بعد حصوله. ولمّا لم يوجد ذلك البتّة ولا نادراً علمنا أنّ للأجسام حداً في الانقسام والتصغّر مع بقاء صورها النوعية.

ولا يمكن عكس هذا الدليل علينا، فيقال: لِمَ لا توجد بعوضة في قدر الفيل؟

لأنّ نقول: تصغّر الأجزاء يعين على الامتزاج وكبرها ممّا يعوق

عنه، ولهذا استعين على تكوينها بالدقّ والسحق.

والاعتراض من وجوه:

الأول: لو سلّمنا أن امتزاج الأقل عدداً قبل امتزاج الأكثر عدداً، لكنّه غير نافع، لأنّ الكلام ليس فيه، لكن لا نسلّم أنّ امتزاج الأقل مقداراً قبل امتزاج / [[ص ٤٨٩]] الأكثر مقداراً، فإنّ وجود الأقل مقداراً في الأكثر مقداراً إنما هو بالقوة لا بالفعل

من أوله إلى آخره، فيعود المحذور. ولا مدخل لخلو البعض عن المالى في جواز الحركة وعدمها، / [[ص ٤٩٢]] ولا في اقتضاء الانقسام وعدمه.

احتج أبو علي بوجهين:

الأول: الخط المركب من أربعة إذا وُضع على طرفيه جزءان فلو صح وضع جزء على حد لا يلاقي واحداً من الطرفين حتى يكون على موضع الاتصال من الجزئين، أوجب أن الخلل الحاصل بين الطرفين يصغر عن الجزء، وقد بينا أنه أصغر المقادير.

الثاني: لو وقع على موضع الوصل منها لكان الاعتماد الذي فيه لا يكون بأن يولد كوناً يصير به أخذاً قسطاً من هذا الجوهر أولى من قسط وكذلك في الجوهر الآخر، لأنه لا مخصص يُخصّصه ببعض دون بعض، وذلك يقتضي صحّة وجود أكوان متضادة في ذلك المحل، أو أن يصير هذا الجزء أخذاً لجميع الجوهرين.

وقد اعترض على أبي علي بوجه:

الوجه الأول: قوله يؤدي إلى قسمة الجزء، لأنه يصير ملاقياً لأحد الجزئين بقسط والآخر بآخر.

الوجه الثاني: يقتضي أن يحصل في الجوهر الواحد كونان متضادان، لأنه يوجد فيه كون يصير به أخذاً قسطاً من هذا الجزء، وكون مضاداً له يأخذ به قسطاً آخر من الجزء الآخر.

الوجه الثالث: يلزم كون الجوهر الواحد في مكانين.

وله أن يجب عن الأول: بأنه ليس وقوعه على موضع الاتصال من الجزئين بأعظم من صحّة ملاقاته لستة أمثاله، فإذا جاز هذا ولم يقتض تجزئته، فكذا هنا.

وعن الثاني: بأن المحاذاة إذا كانت واحدة فلا تضاد في الكون وإن تغاير.

/ [[ص ٤٩٣]] وعن الثالث: بأن المحاذاة واحدة، لأنه ليس شاغلاً لحيز الجوهرين ولا ساتراً لهما حتى يكونا مكانين له، وإنما يجوز وقوعه على موضع الوصل منها، وليس ذلك عبارة عن مكانه.

واعلم أن التحقيق هنا أن نقول: إن كان وقوعه على مفصل الجوهرين موجبا لشغل أحدهما بالكليّة بالملاقاة والحصول فيه دون الآخر لم يكن على موضع الاتصال. وإن كان شاغلاً لهما معاً لزم انقسامه قطعاً. فإن كان شاغلاً لبعض من كل منهما لزم انقسامه وانقسامها معاً.

التصغر صورته النوعية، لاستيلاء ما يحيط به عليه وضعف قوته لصغره عن دفع المضاد له خصوصاً مع عظمه وزيادة قوته عليه، فينتقل إلى طبيعة المجاور بسرعة، والاستقراء يُحقّقه.

وأما الانقسام بالأعراض الحقيقية كالبلقة، فكالانفكاكي في التناهي.

فبطل بهذا قول من قال: إن أصغر أجزاء الأرض أكبر من أصغر أجزاء النار، لأن تلك النار إذا انقلبت أرضاً لم يجب أن يكون ذلك عند الأرض حتى يتصل بها، فإن كثيراً من العناصر تعرض له الاستحالة في غير حيزه الطبيعي، وإذا صار ذلك الجزء الصغير من النار أرضاً صار أصغر مما كان، لأن الخمود يُصغره أيضاً، فيكون وهو أرض أصغر من الجزء الذي فرضناه أصغر من الأجزاء الأرضية، وذلك محال.

/ [[ص ٤٩١]] المسألة الثانية: في أن الجوهر هل يصح وقوعه على موضع الاتصال بين جوهرين؟

اختلف الشيخان هنا، فذهب أبو هاشم إلى جوازه، ومنعه أبو علي وأبو القاسم الكعبي وأبو إسحاق وقاضي القضاة.

حجة أبي هاشم بأننا إذا فرضنا خطأ مركباً من أربعة جواهر ثم أزيل جزءان من وسطه صح وضع الجزء في الفرجة التي بين الطرفين على حد لا يلاقي واحداً من الطرفين، وإنما يكون كذلك إذا كان على موضع الاتصال منها.

اعترض بمنع ذلك، لأنه لو صح لكان قد حصل في تلك الفرجة ما هو أقل مقداراً من الجزء، وقد بينا أنه أصغر المقادير، فيجب المنع من صحّة وضعه على حد لا يلاقي واحداً من طرفيه لهذا المنع.

وهذا في غاية الضعف.

أما أولاً، فلأن المكان الخالي يمكن أن يشغله المتمكن مطلقاً، ولا يمكن إسناد الامتناع إلى أنه لو حصل في ذلك المكان لانقسامه وانقسامه محال، لأن الأمكنة لا مدخل لها في تصحيح القسمة وعدمها.

وأما ثانياً، فلأننا نعلم بالضرورة إمكان حركة هذا الجزء من أحد الجزئين إلى الآخر، لأنه إذا أمكن أن يجاوز كل واحد منهما والوسط خالٍ قضت الضرورة بإمكان الحركة، وحينئذ يلزم المحذور.

وأما ثالثاً، فلأننا نفرض الخط على حاله والجزء يتحرك عليه

## المسألة الثالثة: في شكل الجزء:

قال المثبتون: إذا شُبِّهَ الجزء بشيء من الأشكال، فهو بالمرَبِّع أشبه من غيره، لأنَّ المربع تتساوى جوانبه وأطرافه حتَّى لا تتفاوت، والجزء كذلك، لأنَّه لو شُبِّهَ بالمثلث لرثي من أحد الجوانب كأنَّه أكثر من الجانب الآخر، فإنَّ هذا حال المثلث.

/ [[ص ٤٩٤]] وهذه الملازمة ممنوعة.

ولو كان كرة لم يصح تأليف الأجزاء إلَّا مع فُرَج، فيؤدِّي إلى أن يكون هنا ما هو أصغر من الجزء.

فإنَّ صحَّ أنَّه شبيه بالمربع أمكن أن يلقاه ستَّة أمثاله من الجهات الستَّ.

وحكي عن عبَّاد أنَّه منع من صحَّة تلاقي الأجزاء، وقال: إنَّ الجزء لا يلاقي غيره.

فقال له أبو هاشم: من ذهب إلى أن الجسم مركَّب من الأجزاء لم يصحَّ له منع ملاقة بعضها لبعض.

وحكي عن عبَّاد: المنع من صحَّة إيجاد الله تعالى الجزء المنفرد عن غيره. وقال: لا يجوز إلَّا عند مضامة غيره له.

وهذه الحكاية منافية لما تقدَّم عنه أوَّلًا. مع أنَّهما باطلتان.

أمَّا الأوَّل، فلما قاله أبو هاشم.

وأمَّا الثاني، فلأنَّه لا ارتباط بين الجوهرين، فجاز وجود كلِّ منهما منفرداً عن صاحبه. والأوائل ممنوعوا من وجوده مطلقاً، وإلَّا لكان إذا وصل إليه طرفا خطَّين، فإنَّ داخلهما بالأسر كان الطرفان متباينين للخطِّ، لأنَّ ذلك الجزء مباين له والمداخل للمباين مباين، فلا يكون الطرف طرفاً، هذا خلف. وإنَّ لم يداخلهما بالأسر لزم انقسامه، هذا خلف.

/ [[ص ٤٩٥]] المسألة الرابعة: في صحَّة كون الجوهر مكاناً:

اعلم أنَّ المكان هنا في مصطلح هؤلاء أنَّه ما يعتمد المتمكن. وقد اختلف الشيخان في أنَّه هل يمكن أن يكون الجوهر مكاناً لغيره؟ فجوزَّه أبو عليٍّ وأكثر المشايخ، ومنعه أبو هاشم بناءً منه على أنَّ المكان يُعتَبَر فيه كثرة أجزائه على أجزاء المتمكن.

وهذا باطل، بل لو حصل في الجزء الواحد سكون يمنع ثقل المتمكن من توليد الهوى فيه فقد صار مكاناً له. وكذا الأجزاء القليلة مع كثرة أجزاء المتمكن بعد أن يختصَّ المكان بسكون كثير، لأنَّه لا يصير مكاناً بكثرة أجزائه، بل بما ذكرناه من منع الهوى للمتمكن فيه.

قال أبو هاشم: يصحُّ أن تكون يد أحدنا مكاناً للذبابة لما قصرت أجزاؤها عن أجزاء اليد، ولم يصحَّ أن تكون مكاناً للحجر الثقيل لما زادت أجزاؤه على أجزاء اليد، وكان من حقَّ المكان أن تزيد أجزاؤه على أجزاء المتمكن، وإذا كان كذلك ولا يزيد أحد الجزئين على صاحبه فيجب أن لا يكون الجزء مكاناً لمثله أصلاً.

وهو غلط، لأنَّ اليد لم تكن مكاناً للحجر الثقيل، لاحتياجها في مدافعة الثقل الذي فيه إلى سكون زائد، وربَّما لم تتمكَّن من ذلك، ولو فرضنا قدرته عليه كانت يده مكاناً.

/ [[ص ٤٩٦]] المسألة الخامسة: في أنَّه هل يصحُّ رؤيته؟

اتفق المشايخ على أنَّ الله تعالى يرى الجوهر منفرداً عن غيره. وأمَّا نحن فيصحُّ منَّا أن نراه عند انضمام غيره إليه. ولكن الخلاف في أنَّه هل يصحُّ منَّا أن نراه منفرداً؟ فجوزَّه الشيخ أبو عليٍّ عند قوَّة الشعاع، وهذا هو الظاهر في كتاب ابنه أبي هاشم. لكن قد حكى عنه الشيخ أبو عبد الله البصري أنَّه مع انفراده يستحيل أن يُرى، لأنَّه إذا كان منفرداً دخل في تضاعيف أجزاء الشعاع حتَّى يصير كالجزء منه، ولا بدَّ من فاصل بين ما يُرى وبين ما يكون آلة في الرؤية ويُرَى به، فلهذا لا يصحُّ رؤية الشعاع، فكذا الجزء الواحد لِمَّا داخله.

لا يقال: لو لم يرَّ وحده لم يرَّ منضمًّا إلى مثله، لهذه العلة.

لأنَّا نقول: إنَّ كانت الحال في الجزئين والثلاثة حال هذا الجزء لم يصحَّ رؤيتها، وإنَّ خالفت حالها حاله لم يجز القياس.

لا يقال: لو كان متلوَّنًا بغير لون الشعاع لم يثبت الالتباس، فكان يجب رؤيته حينئذٍ.

لأنَّا نقول: متى أجرينا الجزء مجرى الشعاع الذي به يُرى، فكما

لا يجب رؤية لون الشعاع فكذا لون هذا الجزء.

وهذا ممنوع، لأنَّ الشعاع لِمَّا كان آلة لم يرَّ لأنَّ المتوسِّط بين آلة الإدراك والمدرك من شأنه أن لا يدرك بخلاف الجزء، فإنَّه ليس آلة البتَّة. على أنَّ العلة في امتناع رؤيته لو كانت هي انفراده لم يصحَّ أن يراه الله تعالى، ولما صحَّ أن يُرى مع الانضمام، لأنَّ التأليف لا مدخل له في الرؤية، وكان يجب أن لا تُرى الأجسام، لأنَّ انضمام ما ليس بمرئي إلى ما ليس بمرئي لا يُصير مرئيًّا.

وهذا ممنوع، لجواز أن يكون الانضمام شرطاً في الرؤية عندنا.

/ [[ص ٤٩٧]] الفصل الثاني: في الجسم:

وفيه مباحث:

### البحث الأول: في حدّه:

أمّا المتكلّمون فقد عرفت كلامهم فيه، وأنّ بعضهم عرّفه بأنّه الطويل / [[ص ٤٩٨]] العريض العميق. وبعضهم عرّفه بأنّه المنقسم مطلقاً. وأمّا الفلاسفة فقالوا: الجسم يُطلق بالاشتراك على معنيين:

أحدهما عرض، وهو: الجسم التعليمي، أعني الطول والعرض والعمق، وهي الأبعاد الثلاثة المتقاطعة على زوايا قوائم. وقد عرفت البحث في إثباته ونفيه.

والثاني جوهر، وحدّه في المشهور أنّه: الطويل العريض العميق. وقد تقدّم في باب الكمّ الفرق بين هذه الأمور وبين الجسمية. وقد تقدّم أنّ الجسم قد ينفك في الوجود الخارجي عن الخطّ. وأمّا السطح فإنّه وإن كان لا ينفك عنه في الوجود الخارجي، ولكنه ينفك عنه في الوجود الذهني. وأمّا الجسم فإنّه وإن كان لا ينفك عنه في الخارج وفي الذهن إلاّ أنّه مغاير للصورة الجسمية، فإنّ الشمعة إذا شكّلتها بالأشكال المختلفة كانت الجسميّة الواحدة محفوظة والمقادير مختلفة، فليس كون الجسم جسماً باعتبار هذه الأمور.

قال أصحاب هذا الرسم: لا شكّ أنّ الجسم لا يخلو عن صحّة فرض هذه الأبعاد فيه، فهذه الخطوط المفترضة إن كانت مفروضة في اتّصال الجسم وإن / [[ص ٤٩٩]] لم تكن مفروضة فيه، فلا بدّ وأن يكون اتّصال حاصلًا عند ذلك الفرض، ولا شكّ أنّ ذلك اتّصال كان موجوداً قبل ذلك الفرض، لأنّ صحّة الفرض إذا توقّفت على ذلك اتّصال استحال أن يكون اتّصال موقوفاً على وجود الفرض وإلاّ دار. وإذا كانت اتّصالات موجودة قبل الفرض، ولا شكّ أنّ اتّصالات إنّما تكون موجودة إذا كانت ممتدّة في الجهات، فالجسم لا يخلو عن هذه الامتدادات.

فإنّ عنيتم بقولكم: (الاتّصالات كانت موجودة) أنّ اتّصال الذي تُفرض فيه الخطوط المتقاطعة موجود، فذلك صحيح لكنّه هو الصورة الجسميّة، وذلك لا نزاع فيه. وإنّ عنيتم به أنّ هناك جهات متباينة مختلفة بالفعل تُفرض فيها الخطوط الممكنة الفرض، فليس الأمر كذلك، لأنّه ليس يجب أن يكون عدد الجهات بالفعل بحسب الخطوط الممكنة الفرض، وإلاّ كانت

الجهات غير متناهية بالفعل، لأنّ الخطوط يمكن فرضها غير متناهية.

ولأنّ الجهة منتهى الإشارة، وتلك الجهة إنّما تصير تلك الجهة بالفعل عند حصول ذلك الخطّ بالفعل، ولولاه لم يكن لتلك الجهة من حيث إنّها تلك الجهة حصول بالفعل. فالاتّصال الذي عرض له الآن إنّ حكمه عليه بأنّه هذه الجهة أو في هذه الجهة، موجود قبل الفرض. نعم لا توجد قبل الفرض هذه الجهة، لأنّ هذه / [[ص ٥٠٠]] الجهة إنّما حدثت بالفرض لا قبله، كما إذا فُرِضَ خطّ في سطح، فإنّ هذا الخطّ لم يكن موجوداً قبل حدوث هذا الخطّ. وإن كان اتّصال الذي وُجِدَ فيه الآن هذا الخطّ قد كان موجوداً قبل هذا الخطّ.

وهذا الإشكال إنّما جاء لأنّه ربّما اشتبه الفرق بين قولنا: كان الاتّصال الذي وُجِدَ الآن في هذه الجهة وبين قولنا: كان اتّصالي في هذه الجهة. والفرق بينهما كالفرق بين قولنا: كان الإنسان الذي هو الآن أبيض قبل كونه أبيض، وبين قولنا: كان الإنسان أبيض قبل أن صار أبيض. فإنّ الأوّل صادق بخلاف الثاني.

وبالجملّة: لو كانت الاتّصالات الخطيّة الممكنة الفرض في الجسم حاصلة متميّزاً بعضها عن البعض قبل الفرض، حصل في الجسم ما لا يتناهى من الأجزاء فعلاً. فالاتّصالات البعدية موجودة في الجسم بالقوّة.

لا يقال: إذا كانت الاتّصالات البعدية موجودة بالقوّة وكذا الانفصالات، كان الجسم في اتّصاله وانفصاله بالقوّة، وما بالقوّة ليس بموجود، فالجسم ليس بمتّصل ولا منفصل بالفعل.

لأنّنا نقول: الاتّصالات الخطيّة موجودة بالقوّة، أمّا الاتّصال بمعنى الصورة الجسميّة فإنّه موجود بالفعل.

فإذن الرسم الصحيح أن يقال: (الجسم هو: الذي يمكن أن تُفرض فيه الأبعاد الثلاثة المتقاطعة على الزوايا القوائم). والجسم قد يخلو عن هذه الأبعاد ولا يخلو عن إمكانها.

والمراد بالإمكان هنا: العامّ، ليندرج ما يجب فيه الأبعاد، كالفلك / [[ص ٥٠١]] عندهم. وما يحصل فيه فعلاً من غير وجوب، كالعناصر. وما ليس بحاصل ممّا يمكن، كالكرة المصمّنة. ولو أخذنا الإمكان الخاصّ انتقض بما فُرِضَ فيه الأبعاد أو بعضها بالفعل، لأنّ القوّة لا تبقى مع الفعل، فقد بطل أن يكون جسماً.

وفيه نظر، فإنَّ الإمكان الخاصَّ أعمُّ من الحاصل بالفعل أو بالقوَّة.

وقد اعتُرِضَ على هذا الرسم بوجوه:

الوجه الأوَّل: الهيولى الأولى يصدق عليها أنَّه يصحُّ فرض الأبعاد الثلاثة فيها بواسطة الصورة الجسميَّة، وإذا صدق عليها صحَّة فرض الأبعاد فيها بواسطة الجسميَّة، صدق صحَّة فرض الأبعاد الثلاثة فيها، لأنَّ صحَّة فرض الأبعاد الثلاثة فيها بواسطة الصورة أخصُّ من صحَّة فرض الأبعاد الثلاثة فيها مطلقاً، وصدق الأخصُّ يستلزم صدق الأعمِّ، فما جعلتموه رسماً للجسم تدخل فيه الهيولى.

الوجه الثاني: الوهم يصحُّ فرض الأبعاد الثلاثة فيه، ولذلك تُسمَّى الأبعاد التخيلِيَّة جسماً تعليمياً مع أنَّ الوهم ليس بجسم. الوجه الثالث: الإمكان والقابليَّة كما تقدَّم أوصاف ذهنيَّة لا تحقُّق لها في الخارج، والتعريف بالأمر العدميَّة إنَّ جاز فإنَّما يجوز للأمر البسيطة، لأنَّها لمَّا لم تكن مركَّبة فحينئذٍ تحتاج بالضرورة إلى أن تعرف بلوازمها، أمَّا الجسم فإنَّه مركَّب، لاندرجاه تحت جنس الجوهر فله فصل، أو من المادَّة والصورة فله ذاتيَّات، فتعريفه بها أولى.

الوجه الرابع: هذا التعريف فاسد، لأنَّه تعريف للشيء بما هو أخفى منه، / [[ص ٥٠٢]] فإنَّ كلَّ عاقل يعلم في كلِّ واحدٍ من الأجسام المشاهدة كونه حجماً ومتحيزاً إلى غيرهما من الألفاظ، ولا يخطر بباله ما ذكرتم من الأبعاد والتقاطع والزاوية مطلقاً فضلاً عن القائمة، فإنَّ مثل هذه الأشياء من الأمور الغامضة التي لا يُدرِكها إلاَّ الخواصُّ.

الوجه الخامس: إذا قلنا: الجسم ما يكون كذا، فإنَّ كان المقصود أنَّ المراد من لفظ الجسم كذا لم يُعرَف منه أنَّ الجسم المشاهد هل هو كذلك، وحاصله يرجع إلى تفسير اللفظ. وإنَّ كان المراد أنَّ الحقيقة المشار إليها بالمشاهدة موصوفة بهذه الصفة، كان ذلك دعوى لا بدَّ في إثباتها من دليل. ولأنَّ الدعوى لا يمكن إلاَّ بعد تصوُّر المحكوم عليه، فقولنا: الجسم ما يمكن فرض الأبعاد الثلاثة فيه متوقِّف على تصوُّر الجسم، فلو استفدنا تصوُّر الجسم منه، دار.

لا يقال: الجسم متصوَّر بالبدية لكن لا تجتمع ذاتيَّاته، وهذا التعريف يفيد كمال التصوُّر.

لأنَّ نقول: هذا التعريف رسم لا يفيد كمال التصوُّر.

الوجه السادس: الجسم عبارة عن مجموع الهيولى والصورة، ولا يجوز أن يكون للصورة مدخل في قابليَّة الأبعاد، لأنَّ الذي له القبول ويتحقَّق به الإمكان هو الهيولى، وأمَّا الصورة فإنَّ حقيقتها هي: الجزء الذي يتحقَّق به الحصول والوجود. فإذن الصورة يستحيل أن تكون جزءاً من القابل من حيث هو قابل. فإذن القابل للأبعاد الثلاثة هو الهيولى. غاية ما في الباب أن يقال: قابليَّة الهيولى للأبعاد تتوقَّف على قابليَّتها للصورة الجسميَّة أولاً، ولكن ذلك لا يقتضي أن يكون للصورة مدخل في القابليَّة.

/ [[ص ٥٠٣]] ولكنَّا نقول: فرق بين اعتبار الهيولى بشرط أن تكون فيها جسميَّة وبين مجموع الهيولى والجسميَّة، فإنَّ الهيولى بشرط أن تكون معها جسميَّة هيولى، وأمَّا مجموع الهيولى والجسميَّة فهو الجسم، والقابل للأبعاد ليس مجموع الهيولى والصورة لما تقدَّم من أنَّه لا مدخل للجسميَّة في القابليَّة، بل القابل الهيولى بشرط حصول الجسميَّة فيها. وإذا كان القابل القريب للأبعاد ليس الجسم بل الهيولى بشرط حصول الجسميَّة كان الحدُّ المذكور ليس متناولاً للجسم، بل للهيولى بشرط مخصوص.

فإنَّ جعلت الصورة جزءاً من القابل لا شرطاً لكون المادَّة قابلة، ناقض كلامهم: أنَّ الصورة ليس مبدأً للقبول والإمكان، بل هي مبدأً للحصول والفعل. ولأنَّ المعقول من الهيولى ليس إلاَّ أنَّه جوهر قابل، فإنَّ جعلنا الصورة كذلك لم تتميِّز الهيولى عن الصورة.

وحيثئذٍ يبطل اعتذارهم عن الوجه الأوَّل: بأنَّ الهيولى ليس فيها بالحقيقة قبول هذه الأبعاد، بل فيها قبول الجسميَّة، وبعد حصول الجسميَّة يحصل قبول الأبعاد، فقبول الأبعاد بالحقيقة للجسم لا للهيولى.

ثمَّ اعتذروا عنه بأنَّ المعلم الأوَّل حدُّ المتصل بأنَّه الذي يمكن أن تُفرض فيه أجزاء تتلاقى على حدٍّ مشترك. ورسمه بأنَّه القابل لانقسامات غير متناهية. وحدُّ الرطب بأنَّه القابل للأشكال بسهولة.

ثمَّ إنَّ أحداً لم ينقض الحدود بالهيولى باعتبار أنَّ الذي يمكن فيه فرض الأجزاء منه هو الهيولى، والقابل للانقسامات والأشكال هو الهيولى.



الانضمام، أو نُثبت آحاد هذه الأعراض متحيّزة قبل الاجتماع كما نُثبتها متحيّزة عند الاجتماع.

فإن ذهبوا إلى تحيُّزها قبل الاجتماع، على ما يقوله النجّار، حيث منع من قلب الأجناس وجعل الجسم مركّباً من المعاني الباقية عنده دون الحركات وغيرها، / [[ص ٥٠٧]] فذلك باطل، لأنّ من حقّ هذه الأعراض أن تخالف الأجسام وأن يخالف بعضها بعضاً، ولو اتّفقت في التحيُّز لتماثلت. ولأنّ المتحيّزات متساوية في ماهية التحيُّز ومتباينة بألوانها وروائحها وطعومها، وما به الاشتراك غير ما به الامتياز، فالتحيُّز ماهية مغايرة لهذه الصفات. ولأنّ هذه الأعراض لا يُعقل تحيُّزها بانفرادها ولا تُعقل إلّا قائمة بغيرها.

وإن قالوا بتحيُّزها عند الاجتماع على ما يُجوزُه حفص الفرد وضرار من قلب الجنس، فباطل، لأنّه لو جاز أن تجتمع هذه الأعراض فتصير متحيّزة بعد أن لم تكن كذلك وتنقلب ذواتها، جاز في هذه الأجسام إذا اجتمعت أن تزول بتحيُّزها، وإن كانت من قبل متحيّزة بأن تنقلب أعيانها. ولأنّ المتحيّز إذا كان استحقاق الذات له لما هي عليه بشرط الوجود، فيجب رجوعه إلى كلّ جزء، لأنّ صفة الذات إنّما ترجع إلى الآحاد دون الحمل، فكيف توقّف حصول هذه الصفة على الانضمام؟

وأيضاً قولهم: (إذا اجتمعت صار جسماً)، إن أرادوا بالاجتماع المجاورة، فباطل، لأنّها إنّما تصحّ في المتحيّز، فيجب أن يتقدّم تحيُّز هذه الأعراض حتّى يُحكم عليها بالمجاورة لا أن تُجعل التجاور سبباً لتحيُّزها. وإن أرادوا بالاجتماع حلولها في محلّ واحد متحيّز، ومعلوم أن الحلول لا يصحّ أن يصير سبباً للتحيُّز، على أن المتحيّز يمتنع عليه الحلول. وإن أرادوا بذلك حلول بعض الأعراض في بعض، فباطل، لأنّ كون بعضها محلاً إنّما يصحّ بعد ثبوت التحيُّز، فكيف يقف تحيُّزه على حلول غيره فيه؟ فإنّه يقتضي تعلّق كلّ واحد من الأمرين بصاحبه.

قال أفضل المحقّقين: (هذا مذهب غير معقول، إن كان المراد بهذه الأجزاء التي يتركّب منها الجسم أعراضاً. وأمّا إن كان المراد أنّها جواهر مختلفة يلتئم منها الجسم، تكون الأجسام متشاركة في التحيُّز، وتباينها في هذه الأجزاء لا يدلّ على / [[ص ٥٠٨]] أنّها ليست بأجزاء للجسم، لأنّ التحيُّز صفة للجسم).

وفيه نظر، بأنهم صرّحوا بأن الطعوم وغيرها من الأعراض التي

/ [[ص ٥٠٤]] وفيه نظر، فإنّنا لم نمنع من قبول شيء لشيء مطلقاً، بل لمّا كانت الهيولى في هذه الصورة قابلة للجسم والجسم قابل، حكمنا بأنّ إسناد القبول إلى الجسم بالعرض وأنّه بالذات للهيولى.

وعن الثاني: بأنّ المراد ما يصحّ فرض الأبعاد الثلاثة فيه في الخارج لا في الوهم.

وعن الثالث: بأنّ الجسم وإن تركّب من الجنس والفصل باعتبار ومن المادّة والصورة باعتبار، إلّا أنّنا لمّا لم نشعر بحقائق تلك المقومات عرفنا الجسم بآثاره ولوازمه، كغيره من الأشياء التي لا نشعر بباقيتها، فإنّنا نعرّفها بلوازمها، كالتّصل والرطوبة وغيرهما، فكذا هنا. وعلى قول إنّ الجوهر ليس بجنس وإنّ الجسم البسيط ليس مركّباً من المادّة والصورة، لا يمكن تعريفه بغير اللوازم.

/ [[ص ٥٠٥]] البحث الثاني: في مقوماته:

اختلف الناس في أنّ الجسم هل هو مركّب في نفسه أم لا؟ فقال بعضهم: إنّهُ بسيط في نفسه غير مركّب البتّة لا من الجواهر الأفراد ولا من الهيولى والصورة، بل يقبل القسمة إلى أجزاء ليست موجودة فيه بالفعل بل تحدث بعد القسمة. وقال آخرون: إنّهُ مركّب، ثمّ اختلفوا.

فمنهم من قال: إنّهُ مركّب تركيباً مقدارياً. وهم القائلون بتركّبه من الجواهر الأفراد التي يزيد مقداره بزيادتها وينقص بنقصانها، وكالقائلين بتركّبه من الخطوط فإنّ بعضهم ذهب إلى ذلك، سواء كانت تلك الأجزاء أفراداً متناهية أو غير متناهية على ما تقدّم من الرأين.

ومنهم من قال: إنّهُ مركّب لا بهذا الاعتبار، وقد افترقوا إلى فرقتين:

إحداهما قالوا: إنّهُ مركّب من الأعراض.

والثانية قالوا: إنّهُ مركّب من المادّة والصورة.

/ [[ص ٥٠٦]] أمّا الفرقة الأولى فهم: ضرار بن عمرو وحفص الفرد والنجّار. فإنّهم ذهبوا إلى أنّ: عند اجتماع اللون والطعم والحرارة والبرودة وما شاكلها من الأعراض الباقية، يحصل الجسم دون الأعراض الغير الباقية، كالأكوان وشبهها.

وهؤلاء إمّا أن يجعلوا تحيُّز الجسم موقوفاً على اجتماع هذه الأمور، فنقول: لا نُثبت التحيُّز في شيء من ذلك إلّا عند

الأجسام الصغار غير المشاهدة بالحس، كما ذهب إليه ديمقراطيس؟ وحينئذ يسقط أصل الدليل.

الثالث: لا نُسلم أنَّ القابل يجب أن يجامع المقبول، فإنَّ كلَّ ممكن على الإطلاق قابل لعدمه ولا يمكن اجتماعها في الوجود، فكذا نقول في قبول الاتِّصال للانفصال.

الرابع: قوَّة الانفصال ليست ثابتة في الأعيان، وإلَّا لكان لها قوَّة أخرى ويتسلسل، وهو محال.

الخامس: الاتِّصال قد يُراد به كون الجسم بحال يقبل الأبعاد الثلاثة، / [[ص ٥١٢]] وذلك هو الجسميَّة، وقد يُراد به وجود الأبعاد الثلاثة وهو عرض من باب الكمِّ. فدعواكم: (أنَّ الجسم يرد عليه ما يزيل الاتِّصال) إنَّ عنيتم به المعنى الأوَّل، فهو كاذب، لأنَّ الحسَّ يدفعه، وأنَّ ذات الجسم ممَّا يستحيل أن تبقى عند زوال الجسميَّة. وإنَّ أردتم به الثاني، فاللازم منه كون المقدار زائداً على الجسم، وذلك مسلم، ولكن كيف يلزم منه أن يكون الجسم في حقيقته مركَّباً من أمرين؟

السادس: لِمَ لا يجوز أن يقال: الزائل هو الوحدة، والطارئ هو التعدُّد، وهما عرضان قائمان بالجسم؟

لا يقال: الجسم قبل القسمة كان واحداً وله هويَّة مخصوصة باعتبارها امتياز عن سائر الأفراد المشاركة له في الماهيَّة، فإذا وردت القسمة عليه امتنع بقاء تلك الهويَّة، وإذا عُدِّمت تلك الهويَّة فقد عُدِّمت تلك الجسميَّة، لأنَّ الجسم المعين إنَّما يصير هو هو لا بهائيَّة وإلَّا كان هو غيره، بل و بمشخصاته، وظاهر أنَّ ورود القسمة عليه سبب لزوال تلك الجسميَّة ولحدوث جسمين آخرين، وكلُّ حادث وزائل فله مادَّة، فللجسميَّة مادَّة.

لأنَّنا نقول: لا نُسلم عدم شيء غير الوحدة والتشخُّص، ولا يلزم من عدمها عدم الجسميَّة. والمشخصات إنَّما هي مشخصة بتهيَّاتها، وإذا زالت زال التشخُّص العارض للماهيَّة.

وأيضاً هذا الإشكال وارد في المادَّة نفسها، لأنَّها قبل قسمة الجسم إنَّ كانت كثيرة، فحينئذ تكون بحسب كلِّ الانقسامات الممكنة في الجسم موادَّ حاصلة متميِّزة، فتكون فيه موادُّ متباينة غير متناهية، ومعلوم أنَّ الصورة الحاصلة في كلِّ / [[ص ٥١٣]] واحد منها غير الصورة الحاصلة في المادَّة الأخرى، فيكون الجسم مركَّباً من أجزاء غير متناهية، وهو يرفع أصل الحجَّة. وإذا امتنع كثرتها كانت واحدة عند كون الجسم واحداً، فلمَّا تعدَّد تعدَّدت

عدُّوها أعضاءً لا جواهر، فلزمهم المحال - الذي ذكره أولاً -، وثبوت الدور، لأنَّ العرض مفتقر إلى الجسم فالمجموع من الأعراض أولى بالافتقار، والجسم مفتقر إلى جزئه.

وأما الفرقة الثانية، فإنَّهم ذهبوا إلى أنَّ الجسم مؤلَّف من الهيولي، وهي الجوهر القابل ومن الصورة الجسميَّة، وهي الاتِّصال والامتداد، على معنى أنَّ الجسميَّة حالة في محلٍّ ومجموع ذلك الحال والمحلُّ هو الجسم.

/ [[ص ٥٠٩]] البحث الثالث: في حُججٍ مثبتة المادة وفسخها:

احتجَّ الرئيس وغيره على إثبات المادَّة وتركُّب الجسم منها ومن الصورة / [[ص ٥١٠]] بوجوه:

الوجه الأوَّل: قد ثبت أنَّ الجسم البسيط واحد في نفسه متَّصل لا تعدُّد فيه ولا انفصال بالفعل، ولا شكَّ في أنَّه قابل للانفصال - والانفصال عدم الاتِّصال عمَّا من شأنه أن يكون متَّصلاً -، ثمَّ كلُّ حادث فلا بدَّ له من قابل، فالقابل للانفصال إمَّا أن يكون هو الاتِّصال، أو غيره. والأوَّل باطل، لأنَّ القابل للشيء يجب أن يبقى مع المقبول، إذ لو امتنع بقاؤه معه كان منافياً له وضدًّا لا قابلاً له، والاتِّصال لا شكَّ أنَّه يُعدم حالة الانفصال ولا يبقى معه، لأنَّنا قد قلنا: إنَّه عدمه، والشيء لا يجامع عدمه. فإذا الحقُّ الثاني، وهو أن يكون القابل شيئاً آخر غير الاتِّصال، ولا شكَّ في أنَّ قوَّة قبول الانفصال حاصلة قبل الانفصال فجامعة / [[ص ٥١١]] للاتِّصال، فتلك القوَّة حاملها غير الاتِّصال والانفصال، فهناك شيء آخر غير الاتِّصال والانفصال يقبلها معاً، وذلك الشيء هو المادَّة يقبل الاتِّصال حال وجوده ثمَّ يصير قابلاً للانفصال بعد ذلك، (وهو المادَّة).

والاعتراض من وجوه:

الأوَّل: لا نُسلم أنَّ الجسم واحد في نفسه، وقد تقدَّم بطلانه، كما ذهب إليه مثبوتو الجزء وديمقراطيس وبرهنوا على مقالاتهم كما تقدَّم. والاتِّصال الذي يُثبتونه إنَّ كان بمعنى التماسِّ والاتِّصاق فهو مسلم، وهو ينافي الوحدة، وإنَّ عنيتم به أمراً آخر، فذلك لا يعرفه أحد، إذ المتعارف بين الناس إنَّما هو الاتِّصال بالمعنى الإضافي.

الثاني: سلَّمنا أنَّ الجسم البسيط متَّصل، لكن لا نُسلم أنَّه قابل للانفصال. ولمَّ لا يجوز أن لا يكون قابلاً له، وإنَّما القابل

مغايران للحقيقة؟ نعم يجب اتصافها بأحدهما لكن ذلك لا يوجب كون أحدهما جزءاً.

قوله: (لا يكون من حيث ذاته بحيث تُفرض فيه الأبعاد الثلاثة).

قلنا: إن أردت بذلك أنه من حيث ذاته يقتضي عدم فرض الأبعاد الثلاثة، فهو ممنوع، وإن أردت أنه من حيث ذاته لا يقتضي فرض الأبعاد الثلاثة، فهو مسلم، لأنه إنَّها يقتضي ذلك بواسطة الاتصال.

قوله: (فلا يكون جسماً).

قلنا: لا نسلم. أمّا أولاً، فلأنه ليس حدّ الجسم ما ذكرت، على ما تقدّم. وأمّا ثانياً، فلأنّ الجسم ليس الذي فُرض فيه الأبعاد الثلاثة بالفعل، بل الذي يمكن أن تُفرض فيه.

والإتصال، إن أُريد به المعنى المتعارف منه، منعنا كونه مقوّمًا للجسم، فإنّه لا يعقل الجسم متقوّمًا بالمعنى الإضافي.

/ [[ص ٥١٥]] وأمّا الوحدة والتعدد، فقبول المادة لا يوجد إلّا مع حدّ ما منها، فهي إمّا متأخرة عنها أو مقارنة لها، فإذا كانت الصورة هي العلة فيها للمادة وجب تقدّمها على المادة، لأنّ المتقدّم على المتقدّم وعلى المع متقدّم. وكذا البحث في وحدة الصورة وتعددتها إذا كانت المادة علةً فيها لزم تقدّمها على الصورة، وهذا عين الدور المحال.

واعترض الشيخ على نفسه، فقال ما تقريره: (إنكم استدللتم بإمكان وجود الانفكاك والانفصال بالفعل في بعض الأجسام على كونه مقارناً لقابل، وذلك لا يقتضي وجوب كون جميع الأجسام مقارنة للقابل، فإنّ منها ما لا يقبل الفكّ والتفصيل، كالفلك وغيره من الأجسام الصلبة الصغيرة وإن كان قابلاً له بحسب الوهم).

ثمّ أجاب بأنّ الامتداد الجسماني الذي هو الصورة الجسميّة المتصلة بذاتها التي لا تبقى هويّتها الامتدادية عند وجود الانفصال لا في الخارج ولا في الوهم أمر واحد نوعي، فحصل التخلف بالأمر الخارجي دون الفصول المنوعة، وطبيعة الأمر النوعي لا تختلف في الاستغناء عن القابل والحاجة إليه.

وإذا عُرِفَ في بعض أحوالها - وهو إمكان طريان الانفصال عليها وامتناع وجودها مع الانفصال - احتياجها إلى ما تقوم فيه، عُرِفَ أنّ تلك الطبيعة محتاجة إلى القابل حيث كانت، (ولو

وانقسمت بانقسامه، وإلّا كانت الصور المتعدّدة حالة في مادة واحدة، وذلك محال.

أمّا أولاً، فلاستحالة اجتماع المثليين في مادة واحدة.

وأمّا ثانياً، فلأنّه تكون هناك ذات واحدة موصوفة بصفيتين لا أنّه يكون هناك جسمان متباينان.

فإذن المادة قد انقسمت، فيلزم افتقارها إلى مادة أخرى ويتسلسل. ومع تسليمه فالمقصود حاصل، لأنّه لو بقيت هناك مادة واحدة حالي الوحدة والكثرة للجسم لم يكن تواردهما على الشيء سبباً لعدم الشيء، وبطلت الحجّة. وإن لم يبق شيء أصلاً لزم عدم المادة فتكون لها مادة، ويلزم أن لا تكون للكائن الفاسد مادة باقية، وهو يبطل أصل الحجّة. ويستلزم كون التقسيم إعداماً بالكليّة. أو نقول: يجوز أن يكون الاتصال والانفصال عرضين متعاقبين على شيء هو موضوع لهما، وهو الجسم.

قال أفضل المحقّقين: (لو كان كذلك لكان ذلك الشيء يجب أن يكون في ذاته غير متّصل ولا منفصل حتّى يمكن أن يكون موضوعاً للاتّصال والانفصال، فهو لا يكون من حيث ذاته بحيث تُفرض فيه الأبعاد الثلاثة فلا يكون جسماً البتّة، بل هو المسمّى بالمادة. ولا بدّ من انضياغ شيء ما متّصل بذاته إليه حتّى يصير جسماً، فذلك الشيء هو الصورة، والمجموع هو الجسم الذي هو في نفسه متّصل وقابل للانفصال، والذين يجعلون المتّصل عرضاً على الإطلاق ينسون أن كون الجسم متّصلاً في نفسه أمر ذاتي مقوّم للجسم، والجوهر لا يتقوّم بالعرض.

/ [[ص ٥١٤]] وأيضاً ينبغي أن تعلم أن الوحدة الشخصيّة والتعدد الذي يقابلها أيضاً لا يعرضان للمادة إلّا بعد تشخصها المستفاد من الصورة ليوقف على أحوال الشبّه المبنيّة على اتّصاف المادة بالوحدة أو التعدّد، كقولهم: لو كان تعدّد الجسميّة بعد وحدتها (مقتضياً لانعدامها ومحوجاً إلى مادة توجد في الحالتين لكان تعدّد المادة بسبب الانفصال بعد وحدتها مقتضياً لانعدام المادة الأولى) ومحوجاً إلى مادة أخرى (و) يتسلسل، لأنّ المادة الموجودة في الحالتين غير موصوفة بنفسها بوحدة ولا تعدّد، (بل إنّها تتّصف بهما عند تعاقب الصور).

وفيه نظر، لأنّنا لا نسلم أنّ ذلك الشيء في ذاته لا يكون متّصلاً ولا منفصلاً، وكيف لا يكون كذلك والاتّصال والانفصال أمران

الوجه الثاني: الجسميّة ممّا يصحّ عليها العدم، وكلّ ما كان كذلك فله مادّة. أمّا الصغرى، فلائها عبارة عن الاتّصال، وعند الانفصال يُعدم. ولأنّ كلّ قوّة جسمانيّة، فإنّها لا تقوى على بقاء غير متناه. فإذن الجسميّة ممّا يجب عليها العدم. وأمّا الكبرى، فلأنّ الجسميّة الزائلة كانت قبل زوالها ممكنة الزوال والطارئة كانت قبل حدوثها ممكنة الحدوث، فقوّة حدوثها وقوّة فسادها تستدعي محلاً، وليس ذلك هو تلك الجسميّة، لأنّ محلّ الشيء يبقى معه، والجسميّة لا يمكن أن توجد عند عدمها، فتلك القوّة موجودة في شيء كان موجوداً عند وجود الاتّصال.

وهذا يزول الشكّ بأنّ الانفصال عدم فلا يفتقر إلى المحلّ، لأنّه عبارة عن عدم مقارن لقوّة وجود، وتلك القوّة لا تستغني عن المحلّ. وهذه الحجّة هي الأولى في الحقيقة.

/ [[ص ٥١٨]] والاعتراض قد بينّا امتناع وجود القوّة والإمكان في الأعيان، وإلا لزم التسلسل، وافتقرت المادّة إلى مادّة أخرى لأنّها ممكنة. والفرق بأنّ الإمكان الراجع إلى الماهيّة غير الاستعدادي، ضعيف، لأنّه هو في الحقيقة أقصى ما في الباب أنّه أخذ راجحاً في أحد طرفيه.

وأيضاً الإمكان صفة للحادث والفاقد، فكيف يُعقل قيامه بغيرهما؟

وكون الحادث حالاً في هذه المادّة فيرجع إمكانه إلى إمكان اتّصاف المادّة به فلا استحالة، باطل، لأنّ هنا في الحقيقة إمكانان، أحدهما: إمكان الحادث، والثاني: إمكان اتّصاف المادّة به، بل وإمكان ثالث هو: إمكان حلوله في المادّة.

وأيضاً يبطل دليلكم بالفلك عنكم، فإنّ جعل السبب في دوامه دوام فيض المفارق أمكن أن يُجعل هنا كذلك.

الوجه الثالث: الجسم من حيث هو جسم موجود بالفعل، ومن حيث إنّه مستعدّ - أيّ استعداد شئت - فهو بالقوّة، والشيء الواحد من الجهة الواحدة لا يقتضي قوّة وفعل، لأنّ الواحد لا يصدر عنه إلاّ الواحد، ولأنّ القابل من حيث إنّه قابل لا يجب له القبول، ومن حيث إنّه فاعل له الأثر، فلو كان الشيء الواحد قابلاً لشيء واحد وفاعلاً له لكان الشيء الواحد نسبته إلى الشيء الواحد قابلاً لشيء واحد وفاعلاً له لكان الشيء الواحد نسبته إلى الشيء الواحد بالوجوب والإمكان معاً، وهو محال.

فإذن الجسم مركّب ممّا عنه له القوّة، وممّا عنه له الفعل.

كانت) طبيعتها مستغنية عن القابل لكانت مستغنية حيث كانت. بخلاف الجنس، كالحوان الذي يكون مقتضياً لشيء كالضحك، وهو عند تحضّله بفصل كالناطق، ولا يكون مقتضياً في سائر / [[ص ٥١٦]] الصور له.

أمّا هاهنا فطبيعة الامتداد نوعيّة محصّلة تختلف بالأمر الخارجيّة، فإنّ اقتضت مع جميع الخارجات وفي جميع الأحوال بخلاف الحيوانيّة التي هي طبيعة جنسيّة غير محصّلة وهي لا يمكن أن تقتضي شيئاً من حيث هي غير محصّلة، ثمّ إذا تحصّلت بشيء انضاف إليها ودخل في وجودها المحصّل، فإنّ اقتضت شيئاً مع ذلك الشيء الخارج عنها لم تقتضه مع غيره، لأنّها مع غيره لا تكون ذلك المحصّل بعينه.

وأورد أفضل المتأخّرين عليه المنع من كون (الطبيعة الجسميّة طبيعة نوعيّة واحدة محصّلة لا تختلف بالحقيقة)، لأنّ ماهيّتها غير معلومة، والاشترك في قبول الأبعاد لا يقتضي الاشتراك في الملزومات. ولأنّ الحكم بحلول بعض الجسميّات في محلّ لا يقتضي وجوب الحلول، بل يقتضي صحّته.

فإذن يمكن أن لا يحلّ فيه البعض الآخر، وناقض بالوجود الذي يقتضي في الواجب تجرّده عن الماهيّة، وفي الممكن لا يقتضي ذلك.

وأجاب أفضل المحقّقين بأنّ الاحتياج إلى القابل إنّما يقتضيه الامتداد من حيث كونه متّصلاً بذاته قابلاً للانفصال، والمتّصل بذاته لا ينفصل، فهذا القدر معلوم ومشارك ومقتضٍ للحكم وفيه كفاية، فلا حاجة به إلى ما عداه ممّا لا نعلمه.

/ [[ص ٥١٧]] والطبيعة المذكورة تقتضي وجوب الحلول لا الإمكان المحتمل لعدم الحلول. والوجود ليس من الطبائع الجنسيّة والنوعيّة على ما سيجيء بيانه.

وفيه نظر، فإنّ القبول الراجع إلى الماهيّة غير مقتضٍ لمقارنة المادّة، وإنّما يقتضي مقارنة المادّة الإمكان الاستعدادي، وهو ممنوع الثبوت في بعض الأجسام، فلا بدّ من التوصل بالتساوي في طبيعة الجسميّة.

واقضاء الطبيعة الوجوب ممنوع، لأنّ المقتضي لثبوت المادّة هو الافتكاك العقلي، وهو غير واجب الوجود، وإن لم يكن من الطبائع الجنسيّة والنوعيّة لكنّه كليّ، وقد اقتضى لذاته في بعض الموارد شيئاً دون الباقي، فجاز في الصورة ذلك. واعتراض أيضاً بمذهب ذي مقرّاطيس، وقد سبق.

والاعتراض من وجوه:

/ [[ص ٥١٩]] الأول: أنه يقتضي تركب كل البسائط، لأنّها موجودة بالفعل، ولا شكّ في أنّها قابلة لأيّ صفة شئت ممّا يمكن حصولها لها، فيكون البسيط مركّباً، هذا خلف.

الثاني: لا نسلّم أنه يمتنع اتّصاف الشيء الواحد بقوة وفعل، لأنّ ما هو بالفعل هو وجوده وما هو بالقوة الصفة الثابتة له، وإذا تغايرت الجهتان فلا تركيب. وهذا كما يقولونه في النفوس الناطقة، فإنّها موجودة بالفعل ومستعدّة للتعلّقات فتكون لها موادّ، وهو باطل على رأيهم.

الثالث: المادّة موجودة بالفعل وإلا فلا نزاع. ولأنّها قابلة للصور، والقابل للشيء وجوده سابق على وجود المقبول، ثمّ هي مستعدّة لقبول الصور، فتكون لها مادّة أخرى.

الرابع: النفس الناطقة موجودة بالفعل والقوة أيضاً، نظراً إلى ما يمكن حصوله لها من العلوم، ولا مادّة لها.

الخامس: لا نسلّم أنّها من حيث هي مستعدّة تكون بالقوّة، فإنّ الموصوف بالقوّة هو ذلك الشيء أو اتّصافها به، أمّا هي فإنّها بالفعل من كلّ وجه، فلا يكون فيها تركيب.

السادس: لا نسلّم أنّ الواحد لا يكون قابلاً وفاعلاً معاً، لأنّ هنا نسبتين إلى شيئين، فإنّ القابل له نسبة القبول إلى المقبول لا من جهة الفعل بل من جهة القبول، والفاعل له نسبة الفعل إلى المفعول لا من جهة القبول بل من جهة الفعل، وإذا تعدّدت النسب أمكن تعدّد وصفي الوجوب والإمكان بالنسبة إليها.

نعم الشيء الواحد من الجهة الواحدة لا تكون له نسبة واحدة بالوجوب والإمكان إلى الشيء الواحد، لكن الجهات هنا متعدّدة.

/ [[ص ٥٢٠]] قيل: المادّة لها من ذاتها القوة، وكونها بالفعل بسبب الصورة، فما هو المبدأ لكونها بالقوّة ليس هو المبدأ لكونها بالفعل، وهو عين كلامنا.

لا يقال: الصورة تحتاج في حدوثها إلى المادّة، فكيف تكون مبدأ لوجودها؟

لأنّنا نقول: سيأتي جوابه في باب تعلّق الهيولى بالصورة.

والاستعداد لا بدّ له من سبب زائد على ذات النفس، وهو البدن وعلاقته. وسيأتي أنّه لولا تعلّق النفس بالبدن (وإلا) لامتنع أن يحصل لها كمال بعد أن لم يكن. فأمّا كون الصورة

محتاجة إلى المادّة في الوجود والنفس غير محتاجة إلى البدن، فذلك إنّها يُعرّف بدليل آخر.

والقوّة والفعل سواء كانا بالنسبة إلى أمرين أو أمر واحد فإنّها أمران يستدعيان مؤثّرين.

وفيه نظر، فإنّ قولك: (المادّة لها من ذاتها القوّة، وكونها بالفعل بسبب الصورة)، إنّ عنيتم بذلك أنّ المادّة ليست إلاّ القبول ولا ذات لها ولا وجود البتّة وإنّها الوجود للصورة خاصّة، فهو مخرج لها عن كونها جزءاً من الجسم الموجود بالفعل، لأنّ جزء الموجود بالفعل موجود بالفعل بالضرورة. وأيضاً القبول كيف يُعقل أن يكون جوهرًا متأصلاً في الوجود غنيًا عن الموضوع؟ والمادّة عندهم جوهر، لأنّهم يُقسّمون الجوهر إليها وإلى باقي أقسامه. ولأنّ القبول إضافة والمادّة ليست إضافة. ولأنّ القبول عدمي، فلا يكون جزءاً من الوجودي.

وإنّ عنيتم به أنّ لها ذاتاً وحقيقةً مخصوصة متميّزة بنفسها وحقيقتها عن / [[ص ٥٢١]] غيرها من الذوات، لكن إنّها توجد بالفعل بواسطة الصورة، كما يوجد المعلول بواسطة علته وكما يوجد المشروط بوجود شرطه، وأنّ لها وجوداً عينياً متحقّقاً يتّصف به عند اتّصافها بالصورة فهو مسلّم، لكن ذلك لا يُخرجها عن كونها بالفعل، وإلاّ لخرجت جميع المعلولات عن الوجود الفعلي.

ومسلّم أنّه المبدأ لكونها بالقوّة ذاتها وكونها بالفعل صورتها، لكن ذلك غير مفيد لكم، فإنّ المبدأ لكون المعلول بالقوّة ذاته وكونه بالفعل صورته.

ونمنع افتقار الاستعداد في النفس إلى سبب زائد على ذات النفس هو البدن وعلاقته، فإنّ النفس لذاتها قابلة، وإلاّ لامتنع أن تُقبّل بواسطة الغير، فإنّ الذات إذا لم تكن قابلة لشيء يمتنع أن يحصل لها القبول له بواسطة شيء ما من الأشياء، لأنّ مقتضى الذات لا يُعدّم إلاّ بعدم الذات.

والقبول والفعل ليسا أثّرين بل الأثر هو الفعل خاصّة، أمّا القبول فلا، وإلاّ لزم التسلسل.

الوجه الرابع: أنّ الكون والفساد على الفلك محال، فلا يمكن أن يتغيّر الفلك في مقداره وشكله وصورته وموضعه، فالجسميّة التي للفلك المعين يلزمها شكل ذلك الفلك بعينه ومقداره بعينه. فسبب هذا اللزوم ليس مفهوم الجسميّة، وإلاّ لكان كلّ جسم

قال أفضل المتأخرين: (هذه حجة تكلفناها لهم)، (وقد أوردتها على كثير من الأذكياء فما قدحوا في شيء من مقدماتها. ولكنه قد عرض لي الشك بعد ذلك في بعض مقدماته، فإن الجسمية ليست عبارة عن وجود الأبعاد بالفعل، لأن الأبعاد من باب الكم، ولا عبارة عن نفس قابلية هذه الأبعاد على ما يشعر به ظواهر الكتب، لاستحالة كون قابلية الشيء للشيء أمراً ثبوتياً. ولائها لو كانت وصفاً ثبوتياً لكانت من باب النسب والإضافات، فيمتنع أن تكون صورة مقومة.

فإذن الجسمية عبارة عن الأمر الذي لأجله حصلت هذه القابلية، وذلك الأمر غير محسوس ولا معلوم بالضرورة، فإن المعلوم بالضرورة هو هذه المقادير، فأما وجود أمر آخر لأجله تحصل قابلية هذه المقادير فليس مدرَكًا بالحس ولا معلوماً بالضرورة.

فإذن لا يمكن دعوى الضرورة في كون ذلك الأمر مشتركاً بين الأجسام كلها، لاحتمال أن يكون الأمر الذي لأجله كان هذا الجسم قابلاً لهذه الأبعاد مخالفاً بالنوعية للأمر الذي لأجله كان الجسم الآخر قابلاً لها، فإنه يجوز استناد الواحد بالنوع إلى الكثير بالنوع، فلا يلزم من قولنا: سبب وجود الشكل للفلك المعين هو جسمية الفلك اشتراك الشكل بين الأجسام كلها. وإنما غفل الناس عن هذه الدقيقة، لظنهم أن الجسم هذه الأبعاد والمقادير، ثم لما علموا أنه لا اختلاف في طبيعة المقدار حكموا بأن الجسمية مشتركة فيها. فأما من يدعي أن الجسمية أمر وراء ذلك، فإنه لا يمكنه دعوى الضرورة في كون ذلك المعنى / [[ص ٥٢٤]] مشتركاً، بل لا بد له من برهان. ونحن إلى الآن لم نحصله).

والاعتراض: لا نسلم امتناع الكون والفساد على الفلك على ما يأتي.

سلمنا، لكن لا نسلم اشتراك الجسمية على ما ذكره أفضل المتأخرين.

سلمنا، لكن لا نسلم أن عند وجود العلة يجب وجود المعلول، بل جاز أن يتخلف إما لوجود مانع أو فقدان شرط.

سلمنا، لكن لم يجوز أن يكون لأمر ملزوم للجسمية؟

سلمنا، لكن لم يجوز أن يكون للفاعل المختار؟

وهو الحق في هذا الباب.

/ [[ص ٥٢٥]] البحث الرابع: في إبطال الهيولى:

كذلك، لاشتراك الأجسام بأسرها في الجسمية، هذا خلف. فإن كان لأمر زائد وراء الجسمية، فإما أن يكون ذلك الأمر حالاً في تلك الجسمية، أو تلك الجسمية حالة فيه، أو لما لا يكون حالاً فيها ولا محلاً لها.

والأول باطل، لأن ذلك الحال إن كان ليس لازماً لتلك الجسمية لم يكن الشكل اللازم بسبب تلك الجسمية لازماً وقد فرض لازماً، هذا خلف.

وإن كان لازماً لتلك الجسمية عاد التقسيم في سبب لزومه وكيفيته، فإما أن يتسلسل أو ينتهي إلى ما يلزم الجسمية لنفس الجسمية ويعود المحال من / [[ص ٥٢٢]] أن كل جسم يجب أن يكون كذلك.

وإن كان لمباين غير حال ومحل، فإما أن يكون ذلك الشيء جسماً أو قوة حالة في جسم أو موجوداً ليس بجسم ولا بجسماني.

والأول باطل، لأن ذلك الجسم إن اقتضى ذلك اللزوم بجسميته، فكل جسم كذلك، وكانت الجسمية التي هي الملزوم لتلك الفلكية أولى بذلك الاختصاص من جسمية أخرى، وقد أبطلناه.

والثاني إن كانت تلك القوة من لوازم محلها عاد السؤال في مقتضى ذلك اللزوم، وإن لم يكن من لوازم محلها فإذا (فارقت) محلها، فإن عُدت وجب أن يزول ما يقتضيها، وذلك محال، وإن لم تُعد عند مفارقة محلها كانت غنية في وجودها عن المحل، وكل ما كان كذلك لم يكن له اختصاص بمحل دون محل اختصاصاً بالوجوب، فهي إذن قوة مجردة متساوية التأثير في جميع التماثلات المتساوية في قبول أثرها تأثيراً واحداً، وكان يجب أن لا يكون اقتضاؤها لوجوب موصوفية بعض الأجسام بالفلكية أولى من اقتضاها لذلك في سائر الأجسام، ويعود ما ذكرناه من وجوب اتصاف كل الأجسام بتلك الفلكية، وهو محال. فلم يبق إلا أن الجسمية إنما لزمته تلك الفلكية بسبب شيء حلت تلك الجسمية فيه وحلت تلك الفلكية وذلك الشكل فيه. ثم إن ذلك الشيء لذاته يقتضي صورتين معاً، فلا جرم صارت (مقارنتهما) واجبة. فإذن لجسمية الفلك محل، وذلك هو الهيولى. ويجب أن تكون تلك الهيولى مخالفة لسائر الهيولات، وإلا عادت المحالات المذكورة. وإذا ثبت احتياج جسمية الفلك إلى محل وجب احتياج / [[ص ٥٢٣]] جسمية العناصر إلى الهيولى.

لنا على ذلك وجوه:

الوجه الأوّل: الهيولى إمّا أن تكون ذات وضع أو لا، والقسمان باطلان، فلا يكون لها وجود البتّة.

أمّا الأوّل، فلأنّ تحييزها إمّا أن يكون بالاستقلال، أو بالتبعية. فإنّ كان الأوّل لزم اجتماع المثليين عند حلول الصورة الجسميّة فيها، ولزم الترجيح من غير مرجّح، إذ لا أولويّة لأحدهما بكونها محلاً وللأخرى بكونها حلاً دون العكس. ولأنّ الهيولى إنّ احتاجت حينئذٍ إلى محلّ تسلسل، وإلّا لكانت الجسميّة غنيّة عن المحلّ، وهو المطلوب.

وإذا كان الثاني، وهو أن يكون حصول الهيولى في ذلك الحيز تبعاً لحصول الصورة فيه، كانت الهيولى صفةً والصورة موصوفةً، فتكون الهيولى صفة حالة في الجسم، وهو مغاير لدعوى أنّ الجسميّة حالة في الهيولى.

/ [[ص ٥٢٦]] وإن لم يكن لها حصول في الحيز لا على سبيل التبعية ولا على سبيل الاستقلال لم يكن لها اختصاص بجهة البتّة، بل كانت مجردة مع أنّ الجسميّة مختصة بحيز معيّن، لاستحالة وجودها مجردة عن الحيز وحصولها في كلّ الأحياء والترجيح من غير مرجّح، وحينئذٍ يمتنع حلول الجسميّة المختصة بحيز فيها، للعلم الضروري بأنّ ما يختصّ بالجهة بالذات بالحيز يمتنع حلوله فيما لا اختصاص له بتلك الجهة لا بالذات ولا بالتبعية. فالقول بحلول الجسميّة في محلّ يؤدّي إلى أقسام باطلة، فيكون القول به باطلاً.

الوجه الثاني: لو كان الجسم مركّباً من أمرين لكانا ذاتيّين له، فكان يجب أن يكون العلم بهما سابقاً على العلم بالجسم، فيجب في العالم بالجسم أن يكون عالماً بتركبه منها من غير برهان، لأنّ من شرط الذاتي أن لا يحتاج في إثباته للذات إلى برهان.

اعتراض: بأنّ هذا إنّما يلزم لو عقلنا تمام ماهية الجسم، فأما إذا لم نعقله بحقيقته بل بعارضه، وهو أنّه شيء قابل للأبعاد الثلاثة فلا، لأنّ ذلك لازم لأحد جزئيه أعني الصورة، فإنّ قبول الأبعاد لازم من لوازم الصورة، وظاهر بين عند العقل أنّ هذا القدر لا يقتضي العلم بجميع أجزاء الجسم.

واعترض أفضل المحقّقين على الأوّل: (بأنّها مشتملة على أقسام غير منحصرة، فإنّ ما لا يتحيّز على سبيل الحلول في الغير لا يجب أن يكون متحيّزاً بالانفراد، بل ربّما يتحيّز بشرط حلول الغير فيه، ولا يلزم من ذلك كونه صفة لذلك الغير.

/ [[ص ٥٢٧]] وفيه نظر، لما تقدّم من قضاء الضرورة بامتناع حلول ما يختصّ بالجهة فيما لا اختصاص له بالجهة البتّة.

الوجه الثالث: قد بينّا أنّ الجسم مؤلّف من الجواهر الأفراد بالبراهين القطعيّة، وحينئذٍ يمتنع وجود الهيولى.

الوجه الرابع: مادّة الكلّ والجزء إنّ اتحدتا كان محلّ الأمور المتغيرة المتعاندة واحداً، وهو محال. وإنّ تغيّرتا، فإنّ كانتا موجودتين بالفعل لزم اشتغال الجسم على ما لا يتناهى من الأجزاء، وهو محال، وإنّ تجددتا افتقرتا إلى مادّتين وتسلسل. وبسط الكلام أكثر من ذلك في هذا الباب غير لائق هنا.

/ [[ص ٥٢٨]] الفصل الثالث: في تفاريع الهيولى:

وفيه مباحث:

البحث الأوّل: في أنّ الهيولى لا تنفك عن الصورة:

اعلم أنّ مذهبنا أنّ الجسم غير مركّب من الهيولى والصورة، لكن نريد البحث مع الفلاسفة على اعتقادهم وتبيين خطأهم في فروعهم المبنية على الهيولى والصورة.

/ [[ص ٥٢٩]] وقد استدّلوا على أنّ الهيولى لا تنفك عن الصورة بوجوه:

الأوّل: أنّها لو انفكّت عن الصورة فإنّما أن تكون ذات وضع، أو لا. والقسمان باطلان.

أمّا الأوّل: فلأنّه منافٍ للحكم المذكور. والوضع يُطلق على معانٍ، منها: (كون الشيء بحيث يمكن الإشارة الحسيّة إليه)، وهو المراد هنا. ولو كان ذات وضع فإنّما أن لا تقبل القسمة في جهة من الجهات، فتكون نقطة هي مقطع منتهى إشارة. وإمّا أن تقبل القسمة في جهة واحدة فيكون خطأ، أو تكون قابلة للقسمة في جهتين فيكون سطحاً، أو تكون قابلة للقسمة في الثلاث فيكون جسماً. لكن وجود النقطة بالاستقلال محال، وإلّا لكان إذا وصل إليها طرفا خطّين لاقياها بالأسر إن لم تحجبها عن التماسّ، فيكون الطرفان منفردين عن الخطّين لانفراد النقطة عنهما، فيكون للخطّين طرفان غيرهما ويعود البحث فيهما. وإنّ حجبتهما لزم انقسامها، فلا تكون النقطة نقطة، هذا خلف. وأمّا امتناع كونها خطأً أو سطحاً أو جسماً، فلأنّها لو كانت أحد هذه لافتقرت إلى مادّة، لأنّ كلّ واحد من هذه قابل للانقسام، وكلّ قابل للانقسام فإنّه مادّي، فللمادّة مادّة، هذا خلف.

وأمّا الثاني، وهو أن لا تكون ذات وضع، فإذا لحقتها الصورة

من المكان الذي له. فالوضع السابق الحاصل بسبب الصورة السابقة علّة لأن يحصل للمادة وضع بسبب الصورة اللاحقة. وهذا إنّما يستمرّ لو كان قبل كلّ صورة صورة، وأمّا لو انتهت إلى صورة غير مسبقة بصورة أخرى لم يكن هناك ما يقتضي وقوع وضع خاصّ فيستحيل وقوعه، لكنك ستعلم إن شاء الله تعالى تناهي الحوادث.

وأما الثاني، وهو أن تكون الأولوية حصلت بعد أن لحقت الصورة بالهيولى، فهو باطل أيضاً، لأنّ الهيولى متساوية النسبة إلى جميع المواضع التي تقتضيها الصورة التي تلحقها، فهي إذن تكون متساوية النسبة إليها بحسب ذاتها وبحسب الصورة، وحينئذٍ يستحيل حصولها في بعضها، فإنّ الصورة النوعية وإن اقتضت مكاناً واحداً لكن تخصيصها بجزئيات ذلك المكان يستدعي سبباً.

لا يقال: لِمَ لا يجوز أن تختصّ الهيولى بموضع جزئي؟ كما لو كانت في صورة توجب لها وصفاً معيناً، كالجزم من الهواء في موضعه الطبيعي إذا صار ماءً، فإنّه يتخصّص بموضع جزئي ويقصد الموضع الطبيعي للماء لوجود الصورة المائيّة فيه، وإنّما لم يقصد أيّ جزء اتّفق منه بل قصد الجزء الذي هو أقرب أجزاء الموضع المائي إلى الموضع الأوّل، فتخصّص ذلك الموضع الجزئي به بسبب الوضع السابق، فهنا سببان: أحدهما الصورة المائيّة، وهو سبب لقصد الموضع المائي مطلقاً. والثاني الوضع السابق، وهو سبب لتخصّص الموضع الجزئي منه بالقصد.

لأنّنا نقول: هذا غير ممكن هنا، لأنّ الهيولى فرضناها مجردة عن جميع الصور والأوضاع. ولما بطل القسمان ظهر امتناع الفرض الأوّل، وهو حلول الصورة الجسميّة في الهيولى المجردة، فيمتنع حلول الصورة في الهيولى إلّا على سبيل البدل بأن يكون حلول اللاحقة عقيب زوال سابقه.

لا يقال: الجسم العنصري لا يجب اتّصافه بإحدى الصور النوعية بعينها / [[ص ٥٣٢]] مع دوام اتّصافه بها، فلم لا يجوز أن تكون الهيولى إذا اتّصفت بالجسميّة، فهي وإن كانت غير واجبة الحصول في حيّز بعينه، لكنّها تحصل في أحد الأحياز؟

لأنّنا نقول: كلّ صورة نوعيّة مسبقة بأخرى معدّة للهيولى في قبول اللاحقة، والهيولى الخالية عن الصور ليست كذلك، فافتراقا. والاعتراض: لِمَ لا يجوز أن تكون ذات وضع؟ ولا نُسلم منافاته للحكم المذكور، فإنّه ليس يجب انحصار ذي الوضع في

صارت ذات وضع بالضرورة، لامتناع وجود جسم غير ذي وضع، فلا يخلو إمّا أن لا تتحصّل الهيولى في موضع من المواضع أو تتحصّل، وإنّ تحصّلت فلا يخلو إمّا أن تتحصّل في جميع المواضع أو في بعضها دون بعض. والأوّل والثاني محالان بالضرورة. والثالث محال أيضاً، لأنّ ذلك الموضع إمّا أن لا يكون أولى بها من غيره، أو يكون أولى. فإن لم يكن أولى كانت متساوية النسب إلى جميع المواضع، فكان حصولها في ذلك الموضع دون غيره ترجيحاً لأحد الأمور المتساوية من غير مرجح، وهو محال بالبديهة. وإن كان أولى فالأولوية إمّا أن تكون قد كانت حاصلة قبل أن تلحقها / [[ص ٥٣٠]] الصورة أو حصلت بذلك، وهذان باطلان. أمّا الأوّل، فلأنّ الهيولى قبل الصورة لم تكن متعلّقة بالموضع الذي حصلت فيه مع الصورة، فلا يمكن أن يقال: إنّ حصولها في ذلك إنّما كان لأنّ الصورة لحقتها هناك، لأنّ الهيولى لم تكن هناك ولا في موضع آخر.

لا يقال: هذا ينتقض بالهيولى الكائنة في صورة توجب لها وضعاً معيناً، كجزء من الهواء مثلاً إذا كان في موضعه الطبيعي، فإنّ صورته الهوائية توجب مادته وضعاً هناك، أو يكون قد عرض للهيولى وضع هناك، كجزء من الهواء أخرج عن موضعه بالقسر إلى الموضع الطبيعي للماء يعرض لها وضع هناك، ثمّ فسدت صورة الجزئين بسبب ولحقت صورة الماء بهادتها هناك، فحصلت الهيولى مع الصورة اللاحقة بها في موضع خاصّ لكون ذلك الموضع أولى بها، والأولوية كانت حاصلة قبل هذا اللحوق بحسب الصورة السابقة والأحوال العارضة لها. وأيضاً الجزء من الأرض ليس له حيّز معيّن، بل جميع أجزاء الأرض بالنسبة إلى ذلك الجزء على السواء، ومع ذلك فقد تخصّص بجزء واحد من كلّ الحيّز.

لأنّنا نقول: هذا لا يمكن في الهيولى المجردة، لأنّها مجردة عن جميع الصور بحسب الفرض. والسبب في اختصاص الجزء المعين من الأرض مثلاً بجزء من أجزاء حيّزه هو أنّ مادة ذلك الجزء كانت قبل اتّصافها بالصورة الأرضيّة في صورة أخرى، وكان لها بسبب تلك الصورة وضع، وكان ذلك الوضع على حال متى زالت تلك الصورة عن تلك المادة وحصلت فيها الأرضيّة فإنّه يتعيّن ذلك الجزء لها، كالجزم من الهواء إذا زالت الهوائية عنه وصادفته الأرضيّة فإنّه يسقط على أقرب / [[ص ٥٣١]] الأمكنة



هذا يدلُّ على أن الهيولى المجردة يمتنع أن تقترب بالصورة، ولا يدلُّ بالذات على امتناع تجرُّد الهيولى عن الصورة، بل يدلُّ على أن الهيولى المجردة غير مقترنة بالصورة أبداً، وينعكس عكس النقيض إلى أن الهيولى المقترنة بالصورة لا يمكن أن تكون مجردة أصلاً، وهيولى العناصر والأفلاك هي المقترنة بالصورة، فهي لا تتجرَّد عن الصورة الجسميَّة).

/ [[ص ٥٣٤]] وقد ظهر من قوله هذا أن البرهان لا يدلُّ على المطلوب، بل على ما هو أعمّ من المطلوب.

وأيضاً يجوز اتِّصاف الهيولى في حال تجرُّدها بأوصاف متعاقبة يقتضي أحدها تخصُّصها بأحد الأوضاع الممكنة بعد حلول الصورة فيها.

اعترضه أفضل المحقِّقين: (بأن الهيولى الموصوفة بتلك الأوصاف إن تخصَّصت بوضع فهي غير مجردة، وإن لم تتخصَّص فنسبتها مع الأوصاف إلى جميع الأوضاع واحدة).

وفيه نظر، لمنع الملازمة الأولى. لأننا نقول: إن عنيت بعدم تجرُّدها وجوب مقارنتها للصورة، فهو ممنوع. وإن عنيت بذلك أنّها غير متجرّدة عن شيء ما، سلّمنا، لكن لا يدلُّ على امتناع تجرُّدها عن الصورة. فإن حصر أسباب التخصُّص بالوضع في الصور، منعناه.

سلّمنا، لكن نمنع الملازمة الثانية، لأن النسبة واحدة حالة التجرُّد، أمّا حالة اقتران الصورة فلا، لجواز أن يكون الوصف إنّما يقتضي التخصُّص بشرط اقتران الصورة.

سلّمنا، لكن المحال إنّما يلزم إذا قلنا بمصادفة الصورة الجسميَّة وحدها للمادّة. فلم لا يجوز أن يقال: الصورة الجسميَّة متى صادفت المادّة لزمتهما صورة أخرى تُخصَّص الجسم بالحيز المعين؟

قيل: (الذي يُخصَّص الجسم بالحيز المعين إن كان لازماً للصورة / [[ص ٥٣٥]] الجسميَّة وجب أن لا يخلو شيء من الأجسام عنه، فكان يلزم أن تختصَّ جميع الأجسام بذلك الحيز. وإن لم يكن لازماً أمكن حصول الصورة الجسميَّة منفكّة عنه، وعلى هذا التقدير يعود المحال.

فإن قالوا: الصورة النوعيَّة كثيرة فالجسميَّة وإن كان لا يلزمها من تلك واحدة بعينها لكن يلزمها واحد لا بعينه.

فنقول: إذا لم يكن الواحد منها لازماً للجسميَّة بعينه لم يكن

الجسم، فإن من الجائز أن تكون الهيولى في صورة غير جسمانيَّة تقتضي للهيولى أولويّة الاختصاص بموضع دون موضع.

سلّمنا، لكن لم لا يجوز أن تكون نقطة؟

قوله: إذا وصل إليها طرفا خطين إن لاقتهما بالأسر وجب أن يكون لكل منهما طرف غير الطرفين.

قلنا: ينتقض بالخطين المتلاقين بنقطتيهما، فإنهما يتحدان عندكم ويكون طرف كل واحد من الخطين مابيناً لطرف الخط الآخر، فيجب مع القول بأنحاده وجود طرف آخر غير الأوّل، وهو محال.

وأيضاً عند وصول طرفي الخطين إليها وتداخلها بأسرها لا يصير طرفا الخطين متباينين عن خطيها، بل تصير تلك الهيولى حالة في الخطين حتّى لا يلزم المحال الذي ذكرتموه.

لا يقال: لمّا جاز على تلك النقطة أن تستقل بذاتها جاز أيضاً على سائر النقط ذلك، فجاز على كل واحد من طرفي الخط أن يصير مابيناً عن ذلك الخط.

لأننا نقول: هذا إنّما يلزم لو تساوت النقط في الماهيَّة، وهو ممنوع.

سلّمنا، فلم لا يجوز أن تكون غير مشار إليه؟ فإذا خلق الله تعالى الجسميَّة / [[ص ٥٣٣]] فيها خصَّصها بحيز معيّن.

سلّمنا، فلم لا يجوز أن يكون خطأ أو سطحاً أو جسماً تعليمياً وتكون لها هيولى مجردة عن المقدار ويكون الموجود حينئذ مقدراً حالاً في مادّة، وإن لم تكن هناك صورة جسميَّة؟

لا يقال: ذلك المقدار إنّما يُعقل مع الامتداد والاتّصال، ولا نعني بالصورة الجسميَّة إلّا ذلك.

لأننا نقول: لا نسلّم وجود امتداد واتّصال مغاير للمقدار، بل ذلك غير معقول، إنّما المعقول هو المقدار الذي يُعبّر عنه بالطول والعرض والعمق، أمّا غيره فلا.

سلّمنا، فلم لا يجوز أن لا تكون ذات وضع ولا تلحقها الصورة البتّة؟ وحينئذ لا يتم امتناع المنقسم الذي ذكرتموه من أنّها إمّا أن تحصل في كلّ الأحياء أو لا تحصل في شيء من الأحياء أو تحصل في البعض دون البعض.

لأننا نقول: جاز أن تحصل في شيء من الأحياء ولا تلحقها الصورة دائماً.

وهذا السؤال لا جواب عنه، إلّا أن أفضل المحقِّقين قال: (إنّ

تجرُّدها أبداً، وإن كان لأمر فهي حين كانت خالية عن الصور كانت موصوفة بذلك الزائد الذي أفادها التجرُّد، فهي عند براءتها عن الصورة موصوفة بالصورة، هذا خلف.

/ [[ص ٥٣٧]] والاعتراض: أن التجرُّد قيد عدمي، وعلّة العدم عدم العلّة، فالتجرُّد عن الصورة معلّل بعدم الصورة الجسمانيّة. سلّمنا أنه لا بدّ من أمر، لكن لِمَ قلتم: إنه يجب أن يكون صورة جسميّة؟

الرابع: لو كانت المادّة مجردة لكان لها وجود بالفعل ولكان لها استعداد لقبول الصورة، وقد بيّنا أن الشيء الأحديّ الذات لا يكون بالقوّة والفعل معاً، فيجب أن تكون المادّة المجردة مركّبة من المادّة والصورة لتكون المادّة مبدأً لما فيها من الاستعداد والصورة مبدأً لما فيها من الحصول، فلا تكون المادّة المجردة مجردة بل مع صورة. وقد سبق البحث عن هذه الحجّة. على أن ذلك لازم عليهم وإن كانت مع الصورة، لأنّها إن لم تكن موجودة بالفعل فالمطلوب، وإن كانت لزم ما قالوه.

الخامس: لو قدرنا أن الجسم الواحد فارق صورته، وقدرنا أيضاً أنه قبل هذه المفارقة انقسم وبعد الانقسام فارتقت الصورة عن الجزئين، فإن ساوت كلّ المادّة نصفها كان الشيء مع غيره كهو لا مع غيره، وهو معلوم البطلان بالبدئية، وإن خالفته فذلك الاختلاف ليس بالماهية ولا لوازمها، فهو بالعوارض وهو كون إحداها كلياً والأخرى جزءاً، وذلك إننا يكون بسبب التفاوت في المقدار.

فإن المادّة قبل اتّصافها بالصورة كانت موصوفة بالمقدار، وإذا كان المقدار حاصلاً كانت الجسميّة حاصلة، فالمادّة قبل اتّصافها بالصورة الجسميّة موصوفة بها، هذا خلف.

والاعتراض: لا نُسلّم أنه مع الانقسام يبقى كلّ ومع الاتّصال يبقى جزء، وهذا عين مذهبهم. ولا تُطلق عليها المساواة وعدمها عدم الملكة، لأن ذلك إننا / [[ص ٥٣٨]] يكون لذي المقدار، وهي في نفسها غير مقدّرة، وهذا كما يُقرّض السواد الحال في الكلّ لو فارق المحلّ، والحال في الجزء لو فارق فإنما أن يتساويا أو لا.

وأيضاً هو لازم عليكم، لأنّ الهيولى التي هي محلّ كلّ المقدار غير التي هي محلّ بعض ذلك المقدار. وليس ذلك الاختلاف لما حلّ فيها من المقدار، لأننا في هذه الحالة نعتبر حال المحلّ مجرداً عن

بأن يحصل مع الجسميّة من تلك الصور واحد أولى من أن يحصل غير ذلك الواحد، فحينئذٍ إنّما أن يحصل الكلّ أو يحصل فيها واحد، وكلاهما محال، فأماً الواحد من غير مخصّص، فذلك محال).

وفيه نظر، لجواز أن لا يكون المخصّص لازماً للصورة الجسميّة، ولا يمكن انفكاك الصورة عنه لأنّه ملزوم لها.

الثاني: المادّة إن كانت عارية عن الصورة فإنما أن يكون لها إمكان الاتّصاف بالصورة، أو لا يكون. فإن كان لها ذلك الإمكان فإنما أن تكون موقوفة على شرط، أو لا. فإن كانت موقوفة فذلك الشرط إن كان قديماً وجب حصول الصورة، لأنّ المادّة قابلة والشرائط حاصلة ولا شيء من جهات العلّة مختلّة في ذات واجب الوجود، ومع اجتماع هذه الأمور لا بدّ من حصول الأثر. وأمّا إن كان الشرط حادثاً فالكلام في اختصاص ذلك الشرط بالحدوث في ذلك الوقت دون / [[ص ٥٣٦]] وقت آخر كالكلام في الأوّل، وهو يُفرض إلى التسلسل. ويستحيل أن يوجد الكلّ دفعة واحدة، لاستحالة وجود ما لا يتناهى من العلل دفعة. ولأنّها بأسرها إذا حصلت في ذلك الوقت دون غيره فلا بدّ لحصولها بأسرها في ذلك الوقت على الخصوص من سبب مخصّص.

فحدوث الحوادث ليس دفعة، بل على التعاقب، واحد بعد آخر، فالمادّة كانت قبل تلك الصورة موصوفة بصورة أخرى، فإذن قد كانت موصوفة بالجسميّة.

وأما إن قيل: إنّ المادّة لم تكن ممكنة القبول للصورة أزلاً، فهو محال، لأنّ الإمكان من لوازم الماهية واللازم ثابت أبداً.

والاعتراض: لِمَ لا يجوز أن تكون المادّة وإن كانت أبداً موصوفة بالصفات إلّا أنّها في بعض الأحوال قد كانت خالية عن الجسميّة، وقد كان في المادّة قبل الجسميّة من الصفات والأحوال ما أعدها لقبول الجسميّة؟ وأيضاً فالذي ذكرتموه يوجب امتناع خلوّ المادّة عن الصورة نظراً إلى دوام فاعليّة المبدأ الأوّل، لكن لا يوجب ذلك احتياج المادّة في ذاتها إلى الصورة.

سلّمنا، لكن لِمَ لا يجوز أن يكون هناك مانع من حصول الصورة في المادّة؟ والتسلسل الذي ألزمه جائر عندهم، لكن لا يجب اتّصاف المادّة بالصور دائماً، بل جاز أن تتّصف بالأعراض المتعاقبة.

الثالث: تجرُّد المادّة عن الصورة إن كان لذات المادّة وجب

لأنَّ اختلاف الكلِّ والجزء فرع على التغير، والتغير في الامتداد  
إنَّما يُتصوَّر بعد وجود المادَّة، فاللازم في هذا القسم عدم تغير  
/ [[ص ٥٤١]] الأجسام.

والقسم الثاني: وهو أنَّ تكون الصورة مستلزمة للشكل حال  
تجرُّدها عن المادَّة وعلاقتها بسبب فاعل مؤثِّر فيه، فهو محال،  
لاستلزامه كون الامتداد الجسماني في نفسه من غير هيولاه قابلاً  
للفصل والوصل، لأنَّ المغايرة بين الأجسام لا تُتصوَّر إلاَّ  
بانفصال بعضها عن بعض واتِّصال بعضها ببعض، وذلك من  
لواحق المادَّة المستلزمة لوجودها.

وبالجمله لا يمكن حصول الاختلافات المقداريَّة والشكليَّة  
عن فاعلها في الامتداد إلاَّ بعد كونه متأتياً لأنَّ يفعل وتكون فيه  
قوَّة الانفعال التي هي من لواحق المادَّة. فإذا حصلها يقتضي  
كونه مادياً وقد فُرِضَ منفرداً عنها، هذا خلف.

فتعيَّن القسم الثالث: وهو أنَّ يكون لزوم الشكل للصورة  
الجسميَّة بمشاركة من الحامل.

والاعتراض من وجوه:

الأوَّل: لا نُسلِّم لزوم الشكل للصورة الجسميَّة، بل للمقدار  
المتناهي، وليس هنا صورة جسميَّة على المعنى الذي يقوله  
الحكماء.

الثاني: لا نُسلِّم أنَّ تشابه الأشكال يستلزم تساوي المقدار.

قوله: (الاختلاف في المقادير إنَّما كان بسبب الفصل والوصل  
للذين من توابع المادَّة).

قلنا: فلا حاجة بكم إلى توسُّط الشكل، بل كان يكفي في  
الحجَّة أن يقال: لو كانت الصورة مجردة عن المادَّة لزم تشابه  
الأجرام في المقادير، لأنَّ سبب / [[ص ٥٤٢]] الاختلاف هو  
الفصل والوصل، فيكون توسُّط الشكل عبثاً.

الثالث: سلِّمنا، فلم لا يحصل بالفاعل؟

قوله: (لو كان كذلك لكانت الجسميَّة وحدها قابلة للفصل  
والوصل).

قلنا: هذا غير لازم، لأنَّ الشكل مغاير للفصل والوصل،  
لأنَّك إذا أخذت شمعة قدرت على تشكيلها بالأشكال المختلفة  
من غير أن تقع فيه قسمة.

الرابع: هذا المحال يلزم الفلاسفة أيضاً، لأنَّهم قالوا: لا يجوز  
أنَّ يكون سبب لزوم الشكل للامتداد المنفرد عن القابل هو نفس

الحال، فلا يجوز أن يدخل في هذا الاعتبار المقدار الحال فيه. فإمَّا  
أنَّ يقال: اختلفا بمقدار آخر، فيكون الكلام فيه كالقلام في الأوَّل  
ويلزم التسلسل، أو يقال: الاختلاف بالكلِّ والجزء لا يقتضي  
المقدار، فيبطل أصل دليلكم.

/ [[ص ٥٣٩]] البحث الثاني: في أنَّ الصورة لا تنفك عن

الهيولي:

استدلُّوا على ذلك بوجوه:

الوجه الأوَّل: الشكل لازم للجسميَّة بواسطة التناهي، لأنَّ  
الشكل وإن قيل في تعريفه إنَّه: (ما أحاط به حدُّ واحد أو حدود)،  
لكنَّه إذا حُقِّق كانت ماهيَّته من الكيفيَّات المختصَّة بالكميَّات على  
ما تقدَّم، والحدُّ هنا النهاية، فالمفهوم من الشكل هو: (هياة شيء  
تحيط به نهاية واحدة أو أكثر من جهة إحاطتها به)، فالمتناهي يجب  
أنَّ يكون ذا شكل بالضرورة، والامتداد الجسماني متناهٍ فهو ذو  
شكل، فلا يخلو إمَّا أن يكون هذا اللازم يلزمه ولو انفرد بنفسه  
عن نفسه، أي لزوم الشكل يكون للجسميَّة من حيث هي منفردة  
بنفسها عن المادَّة وما / [[ص ٥٤٠]] يكتنفها لنفس الجسميَّة لا  
لأمر آخر، أو يكون لازماً لها حال انفرادها عن المادَّة بسبب أمر  
آخر وهو الفاعل، أو لا يكون كذلك بل يكون بمداخلة المادَّة  
ولواحقها في ذلك اللزوم. فهذه أقسام ثلاثة:

والقسم الأوَّل باطل، لأنَّه لو لزم الجسميَّة منفردة بنفسها عن  
نفسها خالية عمَّا يكتنف المادَّة من اللواحق، كالفصل والوصل  
وسائر ما يحتاج فيه إلى المادَّة من الانفعالات، لتشابهت الأجسام  
في مقادير الامتدادات وهيئات التناهي والتشكُّل. وكان الجزء  
المفروض من مقدار ما يلزمه ما يلزم كليَّته، لأنَّ الاختلاف في  
المقدار إنَّما كان بسبب الفصل والوصل والتخلخل والتكاثف  
والكيفيَّات المختلفة المقتضية لذلك، وبالجمله بسبب انفعالات  
المادَّة عن غيرها. وحينئذٍ يجب أن يلزم كلُّ جزء يُفرض من  
الامتداد ممَّا لزم الكلِّ من المقدار، فيكون فرض القليل والكثير منه  
واحداً حتَّى لو فُرِضَ أقلُّ قليل من الامتداد لكان الموجود من  
المقدار ما لو فُرِضَ أكثر كثير منه، فلا تكون الكليَّة ولا الجزئيَّة  
ولا القلَّة ولا الكثرة.

والحاصل أنَّه يمتنع فرض الكليَّة والجزئيَّة في الأصل بأنَّ  
وضعها بالفرض يستلزم رفعها لا بأنَّ يكون فرضها ممكناً من  
حيث الفرض ويلزم المحال من جهة تشابه أحوالها بعد الفرض،

/ [[ص ٥٤٤]] لأننا نقول: فليكن تقدُّمها في الوجود وحده سبباً في المنفردة عن المادَّة).

قال أفضل المحقِّقين: (منشأ الاختلاف هو المادَّة، فهي تختلف بذاتها وتختلف غيرها من الصور والأعراض المادِّية بها، كالزمان الذي يقتضي التقدُّم والتأخُّر لذاته وتصير الأشياء متقدِّمة ومتأخِّرة بسببه، فلذلك احتاجت الصورة في اختلاف أحوالها إلى الموادِّ ولم تحتج هي إلى غيرها).

وفيه نظر، فإنَّ المادَّة قابلة فكيف يصدر عنها الاختلاف؟ والقابل عندهم لا يكون فاعلاً. ثمَّ لو كان الاختلاف بالمادَّة لما حصل إلاَّ بها، ونحن نعلم بالضرورة أنَّ لو فرضنا مقداراً مجرداً ذا طول معيَّن وآخر أقصر، فإنَّ هذه المقادير مختلفة بالضرورة من دون المادَّة.

وأيضاً كيف يمكن أن تكون المادَّة منشأ الاختلاف وعندهم مادَّة الجسم واحدة؟ مع أنَّ كلَّ الجسم وجزؤه مختلفان، فإنَّ كان بالمادَّة لزم وجود ما لا يتناهى من الأجزاء دفعة.

الوجه الثاني: جزء الصورة يخالف كلَّها في المقدار، والمقدار من توابع المادَّة، فالصورة الغير المادِّية مادِّية، هذا خلف. وقد سلف الاعتراض عليه.

الوجه الثالث: الصورة المفارقة إنَّ كان إليها إشارة فهي ذات جهة ومختصَّة بمادَّة، وإنَّ لم تكن مشاراً إليها فهي غير الصورة التي نشير إليها حال كونها مقارنة.

والاعتراض: لا نُسلم أنَّ الصورة حالة الخلوِّ عن المادَّة يكون مشاراً إليه بالذات، كما أنَّ الهيولى غير مشاراً إليها بالذات فإنَّ ذاتها غير مختصَّة بالجهة، بل المشار إليه بالذات المقدار.

/ [[ص ٥٤٥]] لا يقال: المقدار علَّة لصيرورة الهيولى مشاراً إليها بالذات.

لأننا نقول: الهيولى لها ذات غير مختصَّة بالوضع والحيز عندكم، فالمقدار إنَّ بطل عنه ذلك فالهيولى غير باقية في هذه الحالة، وإنَّ لم يبطل عنها ذلك استحالت الإشارة إليها.

الوجه الرابع: ما تقدَّم في الهيولى من أنَّها إنَّ خالطت المادَّة جازت القسمة عليها، وجاز على البعض ما يجوز على الكلِّ، فإنَّ فارقنا بعرضين فُرصاً وفارقت الجملة غير مقسومة، فإنَّ ما أن يتساويا أو لا يتساويا، ويعود ما تقدَّم.

الوجه الخامس: المخالط إنَّ كان هو المفارق بالشخص، فما

الامتداد، لأنَّ الامتداد له طبيعة واحدة فيجب أن يتحد مقتضاها ويكون شكل الكلِّ والجزء واحداً. وهم يقولون: إنَّ شكل الفلك لازم لطبيعته وصورته النوعية، وهي واحدة في الكلِّ والجزء وليس لجزء الفلك شكل كلِّه، فإذا جاز إسناد شكل الفلك إلى طبيعة يتساوى الجزء والكلُّ فيها مع امتناع تساويهما في الشكل، فلمَّ لا يجوز أن تكون الصورة المنفردة تقتضي شكلاً ولا يتساوى كلُّها وجزؤها فيه؟ وكذلك جميع البسائط إذا تخالفت أحكام الكلِّ والجزء فيها مع تساوي طبائعها، كالأرض المخالفة لبعض أجزائها في توسُّط الأجرام.

وأجاب عنه الرئيس بالفرق بما يقتضي لزوم المحال في إحدى الصورتين دون الأخرى، وذلك أنَّ الفلك له مادَّة قد عرَّض له بسببها الكلية والجزئية، وفاعل - هو الصورة النوعية - أوجب حصول ذلك المقدار والشكل فيها فصيرها كلاً، ومنع ذلك السبب بعينه أن يكون لما يُفرض أجزاء له بعده مثل ذلك، لاستحالة أن يكون الجزء مثل الكلِّ ما دام الجزء جزءاً والكلُّ كلاً، وأمَّا الامتداد / [[ص ٥٤٣]] المنفرد عن المادَّة فلا يُتصوَّر له كلُّ ولا جزء فضلاً عن سائر عوارضها، بل لا يُتصوَّر فيه اختلاف ولا تغاير. فإذا لم يكن حكمه حكم الفلك في ذلك.

فالحاصل أنَّ للفلك صورة نوعية أوجب لهيولى الفلك ذلك الامتداد والشكل، ومنعت أن يكون للجزء صورة الكلِّ وشكله، لكونه حصل بعد حصول صورة الكلِّ للكلِّ لحدوثه. فهذا الحال للفلك عن عارض وهو معنى الكلِّ والجزء المضاف أحدهما إلى الآخر ومانع وهو كون الجزء جزءاً مفروضاً بعد حصول الكلِّ.

وأمَّا المقدار لو انفرد لم تكن الكلية والجزئية أصلاً فضلاً عمَّا يلزمها، لأنَّ نفس طبيعته واحدة، ولا تقتضي الاختلاف بالكلِّ والجزء، وليس هناك علَّة فاعلة ولا مادَّة قابلة، فلا اختلاف هناك.

والاعتراض: (لا نُسلم إمكان تعليل اختلاف الفلك بالكلية والجزئية بالمادَّة، فإنَّ مادَّتي الكلِّ والجزء إنَّ اتحدتا كانت الصورة وجزؤها حالين في محلٍّ واحدٍ ولم يكن أحدهما بالكلية أولى من الآخر. وإنَّ تباينت كانت المادَّة متخالفة في الكلية والجزئية، وحينئذٍ إنَّ احتاجت إلى مادَّة تسلسلت الموادِّ، وإلاَّ فالصورة أيضاً وحدها تتخالف فيها من غير احتياج إلى مادَّة.

لا يقال: تقدَّم الصورة في الوجود والحلول على جزئها سبب لكونها أولى بأن تكون كلاً منه.

الشيئين عن صاحبه صحّة وجود كلّ منهما مع عدم الآخر، ولا دليل على ضدّ ذلك، بل الوجود يُكذّبُه، فإنّ الإضافات لا توجد إلّا معاً مع أنّه ليس لواحدة منهما حاجة إلى الأخرى، لأنّ إحدى الإضافتين لو احتاجت إلى الأخرى لتأخّرت عنها، فلا تكونان معاً. وللزم من احتياج الأخرى إليها الدور.

فإن قلتم: التلازم من غير عليّة إنّما يُعقل في الإضافات.

قلنا: دعوى انحصاره في الإضافات يفتقر إلى برهان.

أجاب أفضل المحقّقين: (بأنّ التلازم عند التحقيق لا تقتضيه إلّا العلة الموجبة، وتكون إمّا بينها وبين معلولها أو بين معلولين لها لا كيف اتّفق، بل من حيث تقتضي تلك العلة تعلقاً ما لكل واحدٍ منهما بالآخر، وكلّ شيئين ليس أحدهما علة للآخر ولا معلولاً ولا ارتباط بينهما بالانتساب إلى ثالث كذلك فلا تعلق لأحدهما بالآخر، ويمكن فرض وجود أحدهما منفرداً عن الآخر، لكن الجمهور لا يتفطنون لذلك ويظنون أنّ التلازم بين شيئين ليس أحدهما علة للآخر ربّما يكون من غير أن يقتضي الارتباط بينهما ثالث، ويتمثّلون في ذلك بالمضافين.

/ [[ص ٥٤٨]] وليس بصحيح، فإنّه ليس كلّ واحد منهما غنياً عن الآخر، ولا الاحتياج بينهما دائراً، بل هما ذاتان أفاد شيء ثالث كلّ واحد منهما صفة بسبب الآخر، وتلك الصفة هي التي تسمّى مضافاً حقيقياً. فإذن كلّ واحد منهما محتاج لا في ذاته بل في صفته تلك إلى ذات الأخرى، وهذا لا يكون دوراً. ثمّ إذا أخذ الموصوف والصفة معاً على ما هو المضاف المشهور حدثت جملتان كلّ واحدة منهما محتاجة لا في كلّها بل في بعضها إلى الأخرى، لا إلى كلّها بل إلى بعضها الغير المحتاج إلى الجملة الأولى، فظنّ أنّ الاحتياج بينهما دائر، ولا يكون في الحقيقة كذلك.

فإذن ليس التلازم بينهما على وجه الاحتياج لأحدهما إلى الآخر على ما ظنّه، ولا على سبيل الدور. وظهر من ذلك أنّ المعية التي تكون بين المضافين ليست من جنس ما تقدّم بطلانه، بل هي معية عقلية معناها وجوب تعقلها معاً.

وفيه نظر، فإنّ معنى التلازم هو وجوب المصاحبة في الوجود، ولا ريب في أنّ معلولي العلة الواحدة متلازمان فإنّه يصدق كلّما ثبت أحد المعلولين ثبتت العلة وكلّما ثبتت العلة ثبت المعلول الآخر، وهذا هو معنى التلازم مع أنّ كلّ واحد من المعلولين مستغن عن الآخر.

حصل للشخص وهو الاختصاص بالمادّة المعينة يكون موجوداً في الحالتين، فالصورة بعد المفارقة ذات وضع فهي غير مفارقة، وإنّ كانت الصورة المفارقة غير الصورة المخالطة بالشخص فذلك غير ممنوع بعد أن لا يتّفقا في النوع، فإنّ الجائز على كلّ أشخاص النوع الواحد واحد.

والملازمة الأولى ممنوعة، لجواز أن تكون المخالطة والمفارقة أمران عارضان للشخص الواحد في وقتين، واشترط عدم الاتّفاق بالنوع مبنيّ على كون المفارقة والمخالطة لازمين، وهو ممنوع.

الوجه السادس: الجسميّة قابلة للقسمّة الفكيّة لأنّها قابلة للوهميّة، وكلّ قابل للقسمّة الوهميّة قابل للانفكاكية على ما مرّ، وكلّ قابل للقسمّة الفكيّة فله مادّة، فالجسميّة لا تخلو عن المادّة. والكلام عليه قد تقدّم.

/ [[ص ٥٤٦]] البحث الثالث: في كيفية تعلق الهيولى بالصورة:

قالت الفلاسفة: البحث في هذه المسألة يتوقّف على مقدّمتين: المقدّمة الأولى: قد ثبت ممّا مرّ أنّ كلّ واحدة من الهيولى والصورة لا تنفك عن الأخرى، فبينهما تلازم. وكلّ شيئين متلازمين في الوجود لا في الماهيّة فلا بدّ وأن يكون أحدهما مقدّماً على الآخر بالعلية. واحترزنا بقولنا: [لا] في الماهيّة عن تلازم الإضافتين.

والدليل عليه: أنّ كلّ شيئين يستغني كلّ واحد منهما عن الآخر وعن جميع ما لا يوجد الآخر إلّا عند وجوده فإنّه يكون كلّ واحد منهما غنياً عن الآخر مطلقاً، وإذا كان غنياً عنه فلا يتوقّف وجود أحدهما على الآخر، فلا تكون بينهما ملازمة. فإذن لا بدّ في المتلازمين من أن تكون لأحدهما حاجة إلى الآخر، أو إلى ما يحتاج إليه ذلك الآخر. فأما الأوّل فهو المطلوب. وأمّا الثاني وهو أنّ يحتاج إلى ثالث فلا بدّ وأن يتقدّم أحدهما على الآخر ولا يكونان معاً في الدرجة، بناءً على أنّ العلة / [[ص ٥٤٧]] الواحدة لا تقتضي أكثر من معلول واحد. فإذن صدور أحدهما عن العلة قبل صدور الآخر، وهو المطلوب.

وأما من يُجوّز صدور المعلولين عن الواحدة فإنّه يُبطل هذا القسم، فإنّ معلولي العلة الواحدة لو لم تكن لأحدهما حاجة إلى الآخر لم تكن الملازمة بينهما ذاتيّة، بل كانت اتّفاقية، كناطقية الإنسان وناهية الحمار، لكن الملازمة بين الهيولى والصورة ذاتيّة.

قال أفضل المتأخّرين: (لا يلزم من استغناء كلّ واحدٍ من

لا يمكن تعقل الجسميّة إلا إذا عقلنا أن لها مادّة، وأن لا نعقل ماهيّة المادّة إلا إذا عقلنا أن فيها أو معها جسميّة، لكنّه ليس كذلك، فإنّ إثبات المادّة للجسميّة يحتاج إلى البرهان، وملازمة الجسميّة للمادّة مطلوبة بالبرهان، فعرّفنا أنّ هذه الملازمة ليست بين الماهيّتين بل بين الوجودين، وقد ثبت أنّ كلّ ما كان كذلك فإنّه يكون أحدهما علّة لصاحبه، وقد ثبت أيضاً انتفاء علّة المادّة في الصورة، فتعيّن أنّ يكون للصورة تقدّم، فنقول حينئذٍ: لا يخلو إمّا أن تكون الصورة علّة مستقلّة لوجود المادّة، أو لا.

والأوّل باطل، لوجوه:

الأوّل: الصورة الجسمانيّة محتاجة إلى المادّة، والمحتاج إلى الشيء يستحيل أن يكون علّة مطلقة له.

الثاني: ما يحتاج في ذاته إلى الشيء يحتاج في فاعليّته إلى ذلك الشيء، لأنّ الموجوديّة جزء من الموجوديّة، فلو كانت الصورة الجسميّة علّة للهيولى لكانت علّيّتها للهيولى بواسطة الهيولى، فتكون الهيولى واسطة في حصول نفسها، فتكون الهيولى موجودة قبل وجودها، هذا خلف.

الثالث: الصورة الجسميّة لا توجد إلا مع التناهي والتشكّل، وهما من توابع المادّة.

وهذا الدليل متوقّف على مقدّمات:

المقدّمة الأولى: المتأخّر عن المتأخّر عن الشيء يجب أن يكون متأخراً عن / [[ص ٥٥١]] الشيء سواء كان التأخّر بالذات أو بالزمان. وهذه مقدّمة بيّنة.

المقدّمة الثانية: الشيء الذي يكون مع المتأخّر عن ثالث يجب أن يكون متأخراً عن الثالث. وقد نصّ الشيخ في الإشارات على هذه المقدّمة في عدّة مواضع:

الأوّل: في هذه المسألة.

الثاني: في النمط الثاني في بيان أنّ محدّد الجهات متقدّم بالوجود على الأجسام المستقيمة الحركة. قال: (لأنّ محدّد الجهات متقدّم على الجهات، وهي إمّا مع الأجسام المستقيمة الحركة أو متقدّمة عليها، والمتقدّم على المع متقدّم).

الثالث: استعملها أيضاً في النمط السادس، حيث بيّن أنّ الحاوي لو كان متقدّماً على المحوي الذي هو مع عدم الخلاء لكان متقدّماً على عدم الخلاء.

ثمّ زعم هناك أنّ الفلك الحاوي الذي هو مع العقل المتقدّم

وأما المتضايغان فليس البحث عن المضاف المشهوري، بل عن المعنى الحقيقي فإنّهما متلازمان مع أنّه لا علّة لأحدهما للآخر، بل ولا تقدّم له على / [[ص ٥٤٩]] صاحبه لا في الذهن ولا في الخارج، والذي ذكره إنّما يتأتّى في المضاف المشهوري، لكنّ المعترض نقض بالمشهوري.

المقدّمة الثانية: الهيولى غير متقدّمة في الوجود على الصورة، لوجوه:

الوجه الأوّل: المادّة من حيث هي هي قابل، والقابل من حيث هو قابل ممكن الوجود بالنسبة إلى المقبول، فالمادّة من حيث هي هي تكون بالنسبة إلى الصورة بالإمكان، فلا تكون سبباً لوجود الصورة. اللّهمّ إلا أن تكون للهيولى جهة أخرى باعتبارها تكون سبباً للصورة، وحينئذٍ تكون تلك الجهة مغايرة لجهة القابلية، فاسم الهيولى لا يكون متناولاً لهذا الاعتبار إلا بالاشترك.

وفيه نظر، فإنّ الواجب أن يقال: المقبول من حيث هو مقبول ممكن الوجود بالنسبة إلى القابل، أمّا القابل فإنّه واجب الثبوت للمقبول، لامتناع وجود المقبول بدون قابله. على أنّا قد بيّنا إمكان اجتماع نسبي الوجود والإمكان باعتبار تعدّد الجهات، ولا شكّ أنّ جهة الفعل غير جهة القبول.

الوجه الثاني: العلّة متقدّمة بالوجود على المعلول، فلو كانت المادّة علّة للصورة لتقدّمت بالوجود على وجود الصورة، لكنّا قد بيّنا أنّ كون المادّة بالفعل بسبب الصورة، فإنّ الواحد لا يكون بالقوّة والفعل إلا إذا كان فيه تركيب، فيتقدّم كلّ منهما على الأخرى.

وفيه ما تقدّم من امتناع كون الشيء الواحد لا يصدر عنه أثران.

الوجه الثالث: المادّة قابلة لصور غير متناهية، فيمتنع أن تكون سبباً لصورة معيّنة. اللّهمّ إلا إذا انضاف إليها ما لأجلها تصير الصورة المعيّنة أولى بالوقوع، فحينئذٍ لا يكون للمادّة من حيث هي هي إلا القبول، وأمّا السبب لوقوع تلك / [[ص ٥٥٠]] الصورة فهو ذلك الذي انضمّ إلى المادّة، فيكون ذلك المنظّم هو الصورة.

وفيه نظر بمنع الملازمة.

وإذ تمهّدت هاتان المقدّمتان فنقول: المادّة والصورة متلازمتان، وليس تلازمهما في الماهيّة، وإلا لكانا مضافين، وكان

المركبة على خواص تلك الماهية وأعراضها اللازمة والزائلة وإن لم يكن شيء من تلك الأجزاء علّة لشيء من تلك العوارض).

أجاب أفضل المحققين: (بأنّ هذا البيان يفيد تأخر الشكل عن ماهية الصورة، والصورة من حيث الماهية لا تتعلّق بالنهاي والتشكّل، بل إنّها لا تنفكّ عنها من حيث الوجود فقط، ومعناه أنّ الصورة المتشخّصة محتاجة في تشخّصها إليهما، ولا يبعد أن يحتاج الشيء في تشخّصه إلى ما يتأخّر عن ماهيته، كالجسم إلى الأين والوضع المتأخّرين عنه. فإذن التناهي والتشكّل غير متأخّرين عن الصورة المتشخّصة من حيث متشخّصة وإن كانا متأخّرين عن ماهيتها. وهذا القدر كافٍ في هذا الموضع).

المقدّمة الرابعة: التناهي والتشكّل من توابع المادّة، لما مرّ. وإذا تقرّرت هذه المقدّمات الأربع، فنقول: الهيولى متقدّمة على التناهي والتشكّل، وهما إمّا متقدّمان على الجسميّة أو موجودان معها، فالهيولى متقدّمة إمّا على المتقدّم على الصورة أو على ما مع الصورة، وعلى التقديرين فالهيولى تكون متقدّمة على الصورة، فلو كانت الصورة علّة أو واسطة مطلقة في وجودها لزم تقدّمها على الهیولی المتقدّمة عليها، وهو محال.

الرابع: الصورة الجسميّة عند ورود الانفصال عليها تتبدّل، وكذا سائر / [[ص ٥٥٤]] الصور النوعيّة قابلة للتبدّل، فلو كانت المادّة معلولة لتلك الصور لوجب عدمها عند عدم تلك الصور، لكنّ عدمها على المادّة محال. فإذن ليست تلك الصور عللاً مستقلة مطلقة للهیولی، فهي إذن شريكة للعلّة، وذلك الشيء الذي تشاركه الصورة في تقويم المادّة يمتنع أن يكون جسماً أو جسمانيّاً، وإلّا عاد التقسيم، فهو إذن جوهر عقلي.

وتحقّيقه أنّه إذا ظهر أنّه لا بدّ من وجود مؤثّر عقلي مفارق مجرد، وثبت أنّ تأثير المفارق لا يصل إلى القوابل إلاّ عند صيرورة ذلك القابل مستعدّاً لذلك الأثر دون غيره، وذلك الاستعداد إنّما يحصل من قبل صورة موجودة فيه، فإذن وصول فيض المفارق إلى المادّة بواسطة الصورة، فيكون للصورة هذا النوع من التقدّم.

والاعتراض من وجوه:

الوجه الأوّل: لا نسلم أنّ التلازم يستدعي العلّية، فإنّه لا دليل عليه. مع أنّه منقوض بالمضافين والجوهر والعرض. الوجه الثاني: جاز أن تكون الهیولی علّة، ونمنع امتناع الجمع بين القبول والفعل.

على الفلك المحوي غير متقدّم على الفلك المحوي، فخرج منه أنّ ما مع القبل بالذات لا يجب أن يكون قبل، وما مع البعد يجب أن يكون بعد، والفرق مشكل.

قال أفضل المحققين: (المعيّة تُطلَق على المتلازمين اللذين يتعلّق أحدهما بالآخر إمّا من حيث التصوّر أو من حيث الوجود، كالجسميّة المتناهية والتشكّل في الوجود، وكالجسم المستقيم الحركة والجهة التي يتحرّك فيها ذلك الجسم أيضاً في / [[ص ٥٥٢]] الوجود، وكوجود الملاء ونفي الخلاء على تقدير كون نفي الخلاء أمراً مغايراً له في التصوّر. وقد تُطلَق على المتصاحبين بالاتفاق، كمعلولين اتفق أنّهما صدرا عن علّة واحدة بحسب أمرين أو اعتبارين فيها ولا يكون لأحدهما بالآخر تعلّق غير ذلك، كالفلك والعقل المذكور. ولا شكّ أنّ وقوع اسم المع في الموضعين ليس بمعنى واحد، فلعلّ الفرق هو تلك المبانيّة المعنويّة).

المقدّمة الثالثة: قد بيّنا أنّ الجسميّة لا تنفكّ عن التناهي والتشكّل، وظاهر أنّها لا يوجدان إلاّ مع الجسميّة، وقد سبق أنّ الجسميّة لا يمكن أن تكون علّة لها، فهما إذن غير متأخّرين عن الجسميّة، وما لا يكون متأخراً عن الشيء فهو إمّا مع الشيء أو يكون متقدّماً عليه، فثبت أنّ التناهي والتشكّل إمّا أن يكونا قبل الجسميّة أو معها.

واعترض أفضل المتأخّرين: (بأنّ الشكل حياة إحاطة الحدّ أو الحدود بالجسم، فهي متأخّرة عن الحدود تأخّر الصفة عن موصوفها، وهو تأخّر ذاتي. ثمّ الحدود متأخّرة عن المقدار، لكونها نهايات المقدار تأخّر الحال عن محله، وهو تأخّر ذاتي أيضاً. والمقدار متأخّر عن الجسم بهذا النوع من التأخّر، والجسم متأخّر عن الجسميّة التي هي جزء منه تأخّر المركّب عن أجزائه بهذه المراتب، فكيف يمكن أن يقال: إنّ متقدّم عليها؟ وكيف يمكن أيضاً أن يقال: إنّ الشكل مع الجسميّة؟

والغلط في البيان الأوّل وهو قولنا: لسا لم تكن الجسميّة علّة لها فهما إذن غير متأخّرين عنها، فإنّ ما لا يكون علّة للشيء لا يكون متقدّماً عليه بالعلّية، / [[ص ٥٥٣]] والتقدّم بالعلّية أخصّ من التقدّم المطلق، ولا يلزم من نفي الخاصّ نفي العامّ، فلعلّ الجسميّة وإن لم تكن متقدّمة عليها بالعلّية لكنّها متقدّمة عليها بالطبع، كتقدّم الواحد على الاثنين أو كتقدّم أجزاء الماهية

الشرطيّة من حيث ماهيّاتها لا من حيث أشخاصها، والمتبدّل إنّها هو / [[ص ٥٥٦]] الأعيان والشخصيات لا الماهيات.

وفيه نظر، فإنّ الكليّ الطبيعي موجود في الأعيان، فجاز أن يكون علّة. ولأنّ لوازم الماهيات لا مدخل لها في العليّة.

الوجه السادس: الصورة إذا كانت شريكة لعلّة الهيولى كانت متقدّمة لكنّها محتاجة إلى الهيولى، فتكون الهيولى متقدّمة عليها، فيلزم تقدّم كلّ واحدة منها على الأخرى، وذلك محال.

قيل عليه: المادّة متى كانت متقومّة بصورة فإنّه عند ذلك قد تعرض لها من العوارض ما تصير المادّة لأجلها مستعدّة لقبول صورة أخرى، فالمادّة عندما تكون علّة موجبة بوجه ما للصورة الحادثة لا تكون محتاجة إليها ولا متقومّة بها، بل تكون متقومّة بالصورة السابقة، وحينما احتاجت المادّة إليها لم تكن هي محتاجة إليها في الحدوث، فانقطع الدور.

لا يقال: هذا إنّما يستقيم لو كانت حاجة الصورة إلى المادّة في الحدوث فقط، فأما إذا كانت الحاجة مستمرة بعد الحدوث فالإشكال غير زائل.

لأنّنا نقول: الهيولى معيّنة في ذاتها لتعيّن علّتها، وهي العقل الفعّال، وقد بيّنا أنّ افتقارها إلى الصورة المعيّنة ليس لتعيّنها، بل من حيث ماهيّتها، والصورة في ماهيّتها غنيّة عن المادّة لكنّها محتاجة إليها في وجودها، فانقطع الدور لافتراق الجهتين.

وفيه نظر، فإنّ العلة كما يجب وجودها، كذا يجب وجود جزئها. فنقول / [[ص ٥٥٧]] حينئذٍ: مطلق الصورة إنّ كان موجوداً أمكن أن يكون علّة تامّة، وإن لم تكن موجودة لم تكن العلة التامّة موجودة، لتوقّف وجودها على وجودها.

الوجه السابع: قلتم: الصورة ليست علّة مطلقة لاحتياجها إلى المادّة، قلنا: فكذا لا يجوز أن تكون جزءاً من العلة، بل هذا يكون أولى حينئذٍ.

اعترض الشيخ على نفسه فقال: (إذا كانت الهيولى محتاجة إليها في أن يستوي للصورة وجود فقد صارت الهيولى علّة للصورة في الوجود سابقة).

وأجاب بـ (أنّا لم نقض بكونها محتاجة إليها في أن يستوي للصورة وجود، بل قضينا بالإجمال أنّها محتاجة إليها في وجود شيء توجد الصورة به أو معه)، فإنّه ليس كلّ ما احتاج الشيء إليه وجب أن يكون علّة للشيء، بل قد يكون وقد لا يكون.

الوجه الثالث: لا يمكن ادّعاء تساوي نسبة الهيولى إلى جميع الصور، فإنّ هيولى الفلك عندهم مخالفة بالحقيقة لهيولى العناصر، ولا تقبل صورة العناصر، وكذلك هيولى العناصر لا تقبل صورة الفلك، فكيف يصحّ منهم ادّعاء أنّ الهيولى متساوي النسبة إلى جميع الصور وقابلة لها كلّها؟ ولا نسلم أنّ ما افتقر إلى الهيولى في ذاته وجب افتقاره إليها في فاعليّته. وليست الموجوديّة جزءاً من الموجودية، فإنّ الموجوديّة نسبة لاحقة لوجود المؤثّر، ومن المحتمل أن يكون في أصل الوجود محتاجاً / [[ص ٥٥٥]] ولكن في ذلك التأثير يكون غنياً. وفيه نظر.

الوجه الرابع: الصورة حالّة في الهيولى، فيستحيل أن يكون جزءاً من علّة وجودها، لأنّ الحال محتاج إلى المحلّ فيتأخّر عنه، فلا يكون جزءاً من علّة وجودها، لأنّ جزء العلة متقدّم على العلة، والعلّة متقدّمة على المعلول.

الوجه الخامس: عدم العلة علّة لعدم المعلول، والعلّة إذا كانت مجموع شيئين إذا عُدِمَ أحدهما لم يبق للعلّة وجود، وكذا لو عُدِمَ أحد قيودها لم تبق العلة من حيث هي هي، وإذا زالت العلة وجب أن يزول المعلول، فعند زوال الصورة المعيّنة يجب عدم الهيولى.

وسألت شيخنا أفضل المحقّقين (قدّس الله روحه) عن هذا الموضوع فقال: الذي هو جزء العلة لا يُعدّم، لأنّه ليس الصورة الشخصية التي تفارق المادّة وتخلّفها بدل، بل جزء العلة هي الصورة من حيث هي صورة، والصورة من حيث هي صورة لا تُعدّم، لأنّ كلّ صورة شخصيّة تُعدّم فإنّه تعقبها صورة أخرى، فلا تُعدّم الصورة من حيث هي صورة، والصورة من حيث هي صورة يمكن أن تكون جزءاً من العلة ولا يمكن أن تكون علّة تامّة، لأنّها تكون علّة تامّة في وجود شيء لو كانت موجودة بالضرورة، ولا وجود إلا للشخص.

والحاصل أنّ المؤثّر في وجود الهيولى المتعيّنة هو وجود المفارق، وهو شيء متعيّن الذات قبل تعيّن ذات الهيولى. وأمّا الصورة فإنّها كما عرفت شرائط لوصول شرط المفارق، والحاجة إلى الصورة ليست من حيث هي تلك الصورة بل من حيث إنّها صورة، والمعلول المعيّن الشخصي وإن كان يستدعي علّة معيّنة شخصيّة ولكن لا يستدعي أن تكون شرائط التأثير أموراً بأعيانها، فالصورة معتبرة في هذه



وأما الصورة التي لا يمكن زوالها كالفلكيات فإن التلازم فيها ثابت أيضاً، / [[ص ٥٥٩]] ولا يمكن أن تكون الهيولى علّة للصورة، لأنّ القابل لا يكون فاعلاً فتعيّن العكس. وليست الصورة علّة مطلقة ولا آلة ولا واسطة مطلقة فيها لما مرّ، فهي شريكة).

اعترضه أفضل المتأخرين: (بأنّ هذا مناقض لما تقدّم، لأنّه مشتمل على أنّ الصورة متقدّمة على الهيولى، ولمّا كان كذلك استحال تقدّم الهيولى على الصورة، وقد كانت الحجّة المذكورة على امتناع كون الصورة علّة للهيولى مبنية على أنّ للهيولى تقدماً بوجه ما على الصورة.

وأيضاً قوله: (فمعقّب البدل مقيم للمادة لا محالة بالبدل) ليس بجيد على الإطلاق، فإنّ الجسم لا ينفك عن أين ما وشكل ما ومقدار ما، وإذا كان كذلك فمتى زال أين معين أو شكل معين أو مقدار معين فلا بدّ وأن يحصل أين آخر وشكل آخر ومقدار آخر ليكون بدلاً لما مضى. ثمّ لا يلزم أن تكون هذه الأعراض صوراً مقومة للمادة. فعلمنا أنّ معقّب البدل لا يجب أن يكون مقيماً للمادة بذلك البدل، بل لو صحّ ذلك لكان إنّما يصحّ في بعض الأشياء وبالبرهان).

أجاب أفضل المحقّقين: (بأنّه بيّن كيفية تقدّم الصورة على الهيولى وأشار إلى أنّ المسألة لا تنعكس، لاستحالة الدور. ولأنّ الهيولى لو كانت مقيمة للصورة لكانت مقومة بنفسها قبل وجود الصورة إمّا بالذات أو بالزمان، وهو محال لما مرّ. وهذا بعينه هو الذي أورده في بيان استحالة أن تكون الصورة علّة مطلقة للهيولى. فحصل من ذلك استحالة كون كلّ منهما علّة مطلقة للأخرى، لاستحالة قيام كلّ منهما من غير الأخرى. ثمّ جعل الصورة من حيث هي صورة سابقة على الهيولى وشريكة لعلتها الفاعلية ولم يجعل الهيولى من حيث هي هيولى سابقة على الصورة، لأنّ الهيولى من حيث هي هيولى قابلة محضة بخلاف الصورة، فلا يمكن / [[ص ٥٦٠]] أن تصير فاعلة ومعطية للوجود.

وامتناع انفكاك الجسم عن أين ما إنّما يقتضي احتياج الجسم لا في كونه جسماً، بل في وجوده وتشخصه إلى الأين من حيث هو أين ما، لا من حيث هو أين معين. والأين من حيث هو أين ما يحتاج إلى الجسم من حيث هو جسم ما، ومن حيث هو أين معين يحتاج إلى جسم معين.

اعترض أفضل المتأخرين بأن قال: (أتقول بأنّ الصورة محتاجة إلى الهيولى أم لا تقول؟ فإن قلت بطل قولك: إنّ الصورة شريكة لعلّة الهيولى، لأنّه يلزم من القولين كون الصورة متأخرة ومتقدّمة معاً. وإن قلت: إنّ الصورة لا تحتاج إلى الهيولى، لم تكن الهيولى متقدّمة بوجه ما على الصورة، فبطلت حجّتك السابقة).

أجاب أفضل المحقّقين: (بأنّه يذهب إلى أنّ الصورة من حيث هي صورة تكون متقدّمة على الهيولى وشريكة لعلتها، ومن حيث هي متشخصّة محصّلة في الخارج تكون متأخرة عن الهيولى، لأنّ الهيولى هي السبب القابل لتشخصها وتحصلها. وهذا هو معنى قوله: (أنّا لم نقض بكونها محتاجة إليها في أن يستوي للصورة وجود)، أي لم نقل هي العلة الموجدة للصورة، ولا إنّها العلة الفاعلية / [[ص ٥٥٨]] لتشخصها وتحصلها، بل قضينا بالإجمال أنّها محتاجة إليها في وجود شيء توجد الصورة به أو معه، أي قضينا أنّ الصورة تحتاج إلى الهيولى في وجود التناهي والتشكّل اللذين تشخص وتتحصل الصورة بهما أو معهما موجودة لتكون الهيولى قابلة لها. فإذن الهيولى متقدّمة على ذلك الشيء وعلى الصورة المتصّفة بذلك الشيء من حيث اتّصافها به لا على الصورة من حيث هي صورة).

وفيه ما تقدّم.

قال الرئيس بعد أن بيّن أنّ الصورة لا يجوز أن تكون علّة مطلقة أو آلة أو واسطة للهيولى مطلقاً: (إنّ الصورة ليست محتاجة إلى الهيولى، أمّا الصور التي يمكن زوالها عن الهيولى فليست بمتأخرة في الوجود عن الهيولى، لأنّ الصورة الجوهرية إذا زالت عن المادة فإنّ لم تحصل عقبيها في المادة صورة أخرى يكون بدلاً عنها لم تبق المادة موجودة، لما تقدّم من أنّ الهيولى لا تخلو عن الصورة، وإذا كان كذلك فالشيء الذي عقّب الصورة الزائلة بالصورة الحادثة مقيم للمادة وحافظ لوجودها بواسطة ذلك البدل.

ثمّ إنّّه لا يلزم من صدق قولنا: إنّ ذلك المعقّب يحفظ وجود المادة بذلك البدل صدق أن نقول: إنّّه يحفظ ذلك البدل بتلك الهيولى، لأنّ الشيء ما لم يوجد لم يكن حافظاً لوجود غيره، فلو كانت الهيولى مقيمة للصورة كانت تقوم أولاً ثمّ تصير بعد ذلك مقيمة للصورة، وقد تقدّم أنّ الصورة مقيمة للهيولى، فيلزم أن يكون كلّ منهما سابقاً على وجود الآخر.

اعتراض أفضل المتأخرين على الرئيس في تعليل تشخيص كل منها بذات الآخر من غير دور، لأن ذات كل واحدة منها علة لتشخيص الأخرى: (بأن تشخيص كل منها بذات الأخرى متوقف على انضمام ذات كل منها إلى ذات الأخرى، وانضمام ذات كل منها إلى ذات الأخرى متوقف على تشخيص كل منها، فإن المطلق غير موجود، وما ليس بموجود لا ينضم إليه غيره. ثم أجاب بأن انضمام الوجود إلى الماهية لا يتوقف على صيرورة كل واحد منها موجوداً، فكذا هنا).

وأجاب أفضل المحققين: (بأن المادة ليست فاعلة للتشخيص لما تقدم من أنها قابلة، بل الفاعل للتشخيص هي الأعراض المكتنفة بها، كالوضع والأين ومتى وأمثالها المسميات بالمشخصات، وهي العلة الفاعلية لتكثر أفراد النوع الواحد، والمادة هي العلة القابلة.

والحكم بأن المطلق ليس بموجود، غير صحيح، لأن المطلق يمكن أن يؤخذ / [[ص ٥٦٣]] بلا شرط الإطلاق والتقييد، ويمكن أن يؤخذ بشرط الإطلاق كما تقدم. والأول موجود في الخارج والعقل. والثاني موجود في العقل خاصة. إذن الحكم بأنه غير موجود أصلاً، باطل.

وانضمام الوجود إلى الماهية غير صحيح، لأنها أمران عقليان، ولا يصح إحقاق الأمور الخارجية من حيث هي خارجية في أحكامها بالأمر العقلي من حيث هي عقلية).

وفيه نظر، فإن كل واحد من تلك الأعراض له ماهية كلية فيستدعي مخصصاً ومشخصاً غيره. ولا يجوز استناد التشخيص من حيث هو إلى الوضع والأين ومتى، لأنه ثابت في الباري تعالى وغيره من المجردات مع انتفاء هذه المعاني عنها. والمراد بالوجود هنا العيني لا الذهني. وكون الماهية والوجود أمرين عقليين يقتضي كون الماهية الموجودة عقلية، إذ ليس هناك إلا الماهية التي جعلها عقلية والوجود الذي جعله عقلياً واتصاف الماهية بالوجود وليس أمراً عينياً وإلا تسلسل، بل هو أولى بالوجود الذهني من الماهية والوجود.

/ [[ص ٥٦٤]] البحث الخامس: في إثبات الصور النوعية ونفيها:

ذهبت الفلاسفة إلى أن للأجسام صوراً نوعية، وهي التي تختلف بها الأجسام أنواعاً.

وقوله: (ثم لا يلزم أن تكون هذه الأعراض صوراً) يدل على أنه ظن أن الشيخ أثبت وجود الصورة بأنه مقيم للمادة فقط، وهذا سهو من باب توهم العكس، فإن كل صورة مقيمة وليس كل مقيم صورة، بل المقيم الذي هو الصورة إنما هو جوهر يُقيم جوهرًا هو محله ومادته. وهذه أعراض أقامت أعراضاً، لأنها أقامت أجساماً متشخصة لا في جسميتها، بل في تشخيصاتها العارضة لجسميتها، ولذلك سُميت بمشخصات الجسم. فإذن النقض بها ليس بمتوجه.

وقوله: (فعلما أن معقب البدل لا يجب أن يكون مقيماً للمادة بذلك البدل)، فليس نتيجة لما ذكره، لأن الذي ذكره لم يقتض إلا كون معقب الأيون مقيماً للجسم المتشخص بالأيون، وذلك لا ينافي إقامة المادة بالصورة).

/ [[ص ٥٦١]] البحث الرابع: في كيفية تشخيص المادة بالصورة والصورة بالمادة:

سألت شيخنا أفضل المحققين نصير الملة والدين (قدس الله روحه) عن هذا البحث، وما سبب تشخيص كل من المادة والصورة، فقال: (المادة تشخص بالصورة المطلقة، أي بذات الصورة من حيث هي لا بصورة معينة، فإن الهيولى إنما تصير هذه الهيولى بعينها لأجل صورة تُشخصها وتعينها لا من حيث إنها صورة معينة بل من حيث إنها صورة ما، فإن أي صورة اقترنت بالمادة كانت تلك المادة بعينها هي المادة المقترنة بالصورة السابقة. وأما الصورة فلا تشخص بذات الهيولى من حيث إنها هيولى ما، لأن هذه الصورة لم تصير هذه الصورة المعينة لأجل الهيولى من حيث هي هيولى ما، وإلا لأمكن أن تفارق هذه الصورة هذه المادة وتتعلق بغيرها، وهو غير معقول. فإذن إنما تتعلق هيولى معينة، بخلاف الهيولى المتشخصة بذات الصورة من حيث هي صورة، ولهذا أمكن أن تفارق الهيولى / [[ص ٥٦٢]] الصورة المعينة وتتصف بغيرها، فتوجد الهيولى وإن لم تكن تلك الصورة بعينها. فتشخص الصورة بالهيولى المعينة وتشخص الهيولى بالصورة المطلقة. ولأن ذات الهيولى هو حقيقة القابلية والاستعداد، فلا تكون فاعلاً للتشخيص).

وفيه ما تقدم من منع عدم كون الشيء قابلاً وفاعلاً. فإذن إذا اختلفت الجهتان أمكن، والهيولى هنا قابلة للصورة وفاعلة لتشخيصها فلا امتناع. وكون الهيولى حقيقتها نفس القابلية والاستعداد باطل، لأن ذلك الأمر نسبي.

واحتجُّوا على إثباتها بأنَّ الأجسام بعد اشتراكها في الجسميَّة تختلف في قبول الأشكال المختلفة وتركها بسهولة أو بعسر وفي عدم قبولها، فإنَّ كلَّ جسم / [[ص ٥٦٥]] لا يمكن أن يخلو عن أحد أمور ثلاثة:

الأوَّل: قبول الانفكاك والالتئام والتشكُّل التابع لهما بسهولة، وهو اللازم للأجسام الرطبة من العنصريَّات.

الثاني: قبول جميع ذلك بعسر، وهو اللازم للأجسام اليابسة من العنصريَّات.

الثالث: الامتناع عن قبول ذلك، وهو اللازم للفلكيَّات.

وهذه الأمور مختلفة غير واجبة لذاتها لقيامها بالغير، فهي إنَّما تجب بعلل تقتضيها، ولا يمكن أن تقتضيها الجسميَّة العامَّة المشتركة في جميع الأجسام لكونها مختلفة، ولا الهبولى لما تقدَّم من أنَّ القابل لا يكون فاعلاً، فعلاها إذن أمور مختلفة غير الهبولى والصورة. وتلك الأمور مقارنة لهما، لتساوي نسبة المفاوق إلى جميع الأجسام. وهي متعلِّقة بالمادَّة، لاقتضائها ما يتعلَّق بالأمر الانفعاليَّة، كسهولة قبول الفصل والوصل وعسره وهي صور لا أعراض، لا امتناع أن يحصل الجسم من غير أن يكون موصوفاً بأحد هذه الأمور.

وأيضاً الجسم يمتنع أن يخلو عن الأين أو الوضع، ويمتنع أن يكون في جميع الأمكنة وعلى جميع الأوضاع. فإذا جسميَّته تقتضي أن يكون في مكان أو وضع غير متعيَّن. ثمَّ إنَّ كلَّ جسم يجب أن يختصَّ بمكان أو وضع متعيَّن تقتضيها طبيعته. فإذا لا يخلو كلُّ جسم عمَّا يقتضي استحقاق مكان خاص أو وضع خاص متعيَّن، وذلك هو الصورة النوعيَّة المغايرة للجسميَّة العامَّة المشتركة.

وهذه الصور تختلف باعتبار آثارها، فالمقتضية للكيفيَّات كسهولة قبول الانفكاك وعسره تكون مناسبة للكيف، والمقتضية لاستحقاق الأمكنة مناسبة للأين، وهكذا في سائر الأعراض. وإنَّما كانت هذه الصور مغايرة للأعراض / [[ص ٥٦٦]] للعلم بأنَّ كون الجسم بحيث يستحقُّ أيناً هو غير حصوله في ذلك الأين. ولأنَّ بقاءها في بعض الأجسام مع زوال الأعراض يدلُّ على المغايرة، فإنَّ السبب المقتضي لسهولة تشكُّل الماء ولردِّه إلى مكانه الطبيعي ووضعه الطبيعي باقٍ عند جموده أو إصعاده بالقسر أو تكعيبه.

والاعتراض من وجوه:

الأوَّل: لا نُسلِّم اشتراك الأجسام في الجسميَّة.

الثاني: الأجسام كما اختلفت في الصفات التي ذكرتموها فقد اختلفت أيضاً في الصور التي جعلتموها مبادئ تلك الصفات، فإنَّ اقتضى اختلاف الأعراض إسنادها إلى صور مختلفة اقتضى اختلاف الصور أيضاً إسناده إلى أمور مختلفة. ثمَّ الكلام فيها كالقلام في الأوَّل، فيلزم التسلسل.

لا يقال: اختصاص الجسم العنصري المعين بالصور المعينة إنَّما كان لأنَّ المادَّة قبل حدوث تلك الصورة فيها كانت موصوفة بصورة أخرى لأجلها استعدت المادَّة لقبول الصورة اللاحقة، وأمَّا اختصاص الأجسام الفلكيَّة بصورها النوعيَّة فلا لأنَّ لكلِّ فلك مادَّة مخالفة بالماهية لمادَّة الفلك الآخر، وكلُّ مادَّة إنَّما تقبل الصورة التي حصلت فيها دون غيرها.

لأنَّ نقول: إذا جوزتم ذلك فجوزوا مثله في الكيفيَّات حتَّى يقال: الأجسام / [[ص ٥٦٧]] العنصريَّة إنَّما اختصَّ كلُّ واحد منها بالكيفيَّة المعينة، لأنَّه كان قبل الاتِّصاف بتلك الكيفيَّة موصوفاً بكيفيَّة أخرى لأجلها استعدت المادَّة لقبول الكيفيَّة اللاحقة. وأيضاً الأجسام الفلكيَّة فإنَّما اختصَّ كلُّ واحد منها بكيفيَّته المعينة، لأنَّ مادَّته لا تقبل إلاَّ تلك الكيفيَّة. وعلى هذا التقدير تسقط الحاجة إلى إثبات هذه الصور.

أجاب أفضل المحقِّقين: (بأنَّ الأعراض ومبادئها متغيَّران. ويمتنع تحصيل الجسم منفكاً عن تلك المبادئ وسائر الأحوال المذكورة، فإنَّ سميت تلك المبادئ بعد وضوح ما تقدَّم بالكيفيَّات فلا مضايقة في التسمية، إلاَّ أنَّه ينبغي أن يُنسب إليها تحصيل الأجسام أنواعاً وصدور الأعراض المذكورة، وليست الاستعدادات ولا الموادُّ كذلك).

وفيه نظر، فإنَّ النزاع لم يقع في التسمية بل في المعنى والمغايرة. وامتناع الانفكاك نفس النزاع. وكونها لا توجد منفكَّة عن هذه الأشياء لا يدلُّ على امتناع الانفكاك.

الثالث: لو سلَّمنا أنَّه لا بدَّ من أمر زائد في الجسم ليكون مبدأً لهذه الكيفيَّات، لكن لم قلتم: إنَّه لا بدَّ من إثبات ذلك في كلِّ جسم؟ فإنَّ عدم قبول الفلك لكيفيَّات مختلفة لا يمكن القطع بأنَّه لا بدَّ وأن يكون لأجل صورة زائدة، لأنَّ تلك الصورة إن لم تكن لازمة لجسميَّة ذلك الفلك لم يكن الحكم المعلل - وهو عدم قبول الكيفيَّات المختلفة - لازماً، وإن كانت لازمة فذلك اللزوم ليس

وهو قريب مما مرَّ أولاً.

الخامس: هذه الصور التي أثبتتموها محتاجة إلى الجسميّة، لأنّها إمّا أن تكون حالة في الجسميّة أو في الهيولى بشرط حلول الجسميّة فيها، وعلى التقديرين فإنّها محتاجة إلى الجسميّة، فلو كانت الجسميّة معلّلة بها لزم الدور.

أجاب أفضل المحقّقين: (بأنّ الصور ليس من شرطها أن تُقوّم الجسميّة، بل من شرطها أن تُقوّم الهيولى، وهذه الصور تُقوّمها من غير دور).

وفيه نظر، لأنّ هذه الصور منوّعة، فتكون في الحقيقة فصولاً للأجسام، فتكون مقوّمه لها.

السادس: إمّا أن تُثبتوا في الجسم صورة واحدة تكون هي مبدأ لما فيه من الكيف والمقدار والشكل، فيلزم صدور الأمور المتكرّرة عن الصورة الواحدة، وهو عندهم محال. أو تُثبتوا في الجسم بحسب كلّ عرض مخصوص صورة مخصوصة، فحينئذٍ يلزم إثبات صور كثيرة للمادّة الواحدة، وهو محال.

لا يقال: هذه الصور مترتبة.

لأنّ نقول: هذه الأعراض غير مترتبة، فإنّه ليس بأنّ يقال: حصول الجسم / [[ص ٥٧٠]] في الأين لأجل أنّصافه بالمقدار المخصوص بأولى من العكس. وكذا القول في الشكل والحرارة والبرودة. بل ليس بأنّ يقال: أنّصاف النار باليبوسة لأجل أنّصافها بالحرارة أولى من العكس، فإنّنا نجد كلّ واحدة منها منفكّة عن الأخرى. وإذا لم يكن بين هذه الآثار ترتّب وجب أن لا يكون بين عللها ترتّب أيضاً، فلا تكون تلك الصور مترتبة، ويعود الإشكال.

أجاب أفضل المحقّقين: (بأنّ الكثير يجوز أن يصدر عن الواحد بانضمام أمور وشروط مختلفة إليه، فهذه الصور تقتضي التأثير في الغير بحسب ذاتها والتأثر عن الغير بحسب المادّة، وحفظ الأين بشرط الكون في مكانها والعود إليه بشرط خروجها عنه، وهكذا في البواقي).

وفيه نظر، فإنّنا لم نبحث عن حفظ الأين والعود إليه، بل عن اقتضاء الأين المخصوص، هل يستند إلى ذاتها مطلقاً أو بشرط؟ وكذا البحث في الكيف وغيرها من الأعراض. والحقّ في ذلك كلّه إسناد هذه الآثار إلى القادر المختار (جلّت عظمته).

تذنيب: قال الشيخ: (لا يكفي وجود الحامل حتّى تتعيّن

لنفس الجسميّة ولا لشيء من لوازمها ولا لما لا يكون حالاً فيها ولا محلاً لها، لأنّ كلّ / [[ص ٥٦٨]] ذلك باطل، وبتقدير صحّته فالمقصود حاصل، لأنّه جاز أن يكون لزوم تلك الصورة لأجل هذه الأقسام، فليجوز مثله في لزوم الشكل والمقدار، فتعيّن أن يكون ذلك اللزوم للمادّة. وإذا كانت كافية في لزوم تلك الصور فلم لا يكفي في لزوم هذه الأعراض من غير حاجة إلى إثبات هذه الصور؟

وأما العناصر فإنّ منها ما يقبل الأشكال بسهولة وهو الرطب، ومنها ما يقبلها بعسر وهو اليابس، وإذا كان كذلك فلم لا يجوز أن يقال: إنّ سهولة قبول التشكّلات معلّلة بعلة وجوديّة، وأما صعوبة قبولها فإنّها معلّلة بعلة عدميّة وهي عدم تلك العلة؟ لأنّ الصورة المقتضية لصعوبة القبول عدم مقتضية سهولته، فإنّ صعوبة القبول عدم لسهولته، ومبدأ العدم يجوز أن يكون عدمياً أو بالعكس، وعلى هذا التقدير لا يظهر امتناع خلوّ الأجسام عن الصورة النوعيّة.

أجاب أفضل المحقّقين: (بأنّ استلزام الجسميّة المطلقة لهذه الصور في الفلك غير معقول، لكونها مشتركة. وكذلك الجسميّة المختصّة بالفلك، لأنّ سبب اختصاصها بالفلك هو هذه الصور لا غير، فإذن القول بلزوم هذه الصور للجسميّة غير معقول، بل الواجب أن يعكس ويُقال: الجسميّة لازمة لصورة الفلك، وحينئذٍ تسقط القسمة المذكورة لأنّها تلزمها، لأنّها صورة الفلك لا غير. وأما إسنادها إلى المحلّ على ما ذكّر فغير معقول، لامتناع أن يكون القابل فاعلاً. وأما جعل بعض الصور العنصريّة أعداماً فغير معقول، لأنّ الأعراض المذكورة ليست عدميّة. أمّا الأينيّة فظاهرة، وأما الباقية فعلى ما تبين في مواضعها، والأمر الوجوديّة لا تصدر عن الأعدام).

الرابع: سلّمنا أنّه لا بدّ في الصفات الثلاث - أعني سهولة قبول الأشكال / [[ص ٥٦٩]] وصعوبة قبولها وعدم قبولها - من إسنادها إلى علل وجوديّة، فلم قلتم: إنّ تلك العلل صور؟ وذلك لأنّ الصورة عبارة عن الحالّ المقوّم لمحلّه الذي هو سبب لوجود محلّه. فهب أنّ الحجّة المذكورة دلّت على تعليل هذه الأعراض بأمر موجودة في الأجسام، لكن لا بدّ من الدلالة على أنّ تلك الأمور أسباب لوجود تلك الأجسام حتّى يثبت كون تلك الأمور صوراً، وإلّا فلا تكون صوراً بل أعراضاً.

/ [[ص ٥٧٣]] الفصل الرابع: في أحكام الأجسام وعوارضها:

وإذ قد فرغنا بعون الله من البحث عن ماهية الأجسام والنظر في مقوماتها، فلننتقل إلى البحث عن عوارضها. وفيه مباحث:

البحث الأول: أن الجواهر متماثلة:

اختلف الناس في أن الأجسام هل هي متماثلة أم لا؟ فالمعتزلة / [[ص ٥٧٤]] والأشاعرة والأوائل على أنها متماثلة، وخالف النظم في ذلك، ونقل ذلك أيضاً عن التقي العجاني ولم أجده في كلامه.

احتج الأولون بوجوه:

الوجه الأول: الأجسام إذا تساوت أعراضها من الكم والكيف وغيرها التبس بعضها ببعض، وربما حكم العقل بالوحدة أحياناً، فإن من شاهد بالأمس جسماً ذا لون معين ومقدار معين وشكل معين ثم شاهد مثله بعد غيبوبة الأول عنه لم يميز بينهما، وحكم بأن أحدهما هو الآخر، ولولا تساوي حقائقها لما حصل الاشتباه.

الوجه الثاني: الأجسام بأسرها متساوية في قبول الأعراض كلها، فتكون متساوية في الماهية، لاستلزام الاشتراك في المعلول الاشتراك في العلة، لأن المعلول لذاته إن اقتضى الاستناد إلى هذه العلة المعينة وجب في كل معلول يساويه ذلك. / [[ص ٥٧٥]] وإن لم يقتض الاستناد إليه لم يكن مؤثراً فيها، لأن التأثير مترتب على الاحتياج.

الوجه الثالث: معنى الجسم هو الحاصل في الحيز، والأجسام بأسرها متساوية فيه، فتكون متساوية في الماهية.

الوجه الرابع: الحد الدال على ماهية الجسم - على اختلاف الأقوال فيه - واحد عند كل قوم بغير وقوع قسمة فيه، فلهذا اتفق الكل على تماثله، فإن المختلفات إذا وقعت في حد واحد وجمعت فيه وقع فيه التقسيم ضرورة، كقولنا: الجسم إما القابل للأبعاد أو المشتمل عليها، ويراد بها الطبيعي والتعليمي.

والاعتراض على الوجه الأول من وجوه:

الأول: لا نسلم أن الأجسام مبصرة بالذات، فإن الحكماء اتفقوا على أن المبصر بالذات إنما هو الضوء واللون، وغيرهما يرى بواسطتها.

الثاني: سلمنا أنها مبصرة، لكن الحكم بالاختلاف والمساواة راجع إلى العقل ومستند إليه لا إلى البصر.

صورة جرمانيّة، فإن الصورة الجسميّة قد سبق أنّها محتاجة في وجودها وتشخصها إلى الهيولى، لعدم انفكاكها في الوجود عن التناهي والشكل، ومحتاجة فيها إليها، إلا أنّها مع احتياجها إلى الهيولى تحتاج إلى أشياء أحر غير الهيولى لولاها كانت الأقدار والأشكال متشابهة، لأن الهيولى في العنصريّات مشتركة).

/ [[ص ٥٧١]] فخرج الاعتراض على الدليلين السابقين: أحدهما على أن الصورة لا تنفك عن الهيولى، بأن قلنا: لزوم المقدار والشكل إمّا للصورة أو للفاعل أو للحامل، والتزم بأنه للحامل، فلا يقال: العنصريّات غير مختلفة في المواد، فيجب استواؤها في المقدار والشكل. والثاني على إثبات الصور النوعيّة باختلاف الكيفيّات.

لا يقال: لو كان الاختصاص بكلّ كفيّة لأجل صورة لكان الاختصاص بكلّ صورة لأجل صورة أخرى.

لأننا نقول: إن أسباب الاختلافات والاختصاصات هي الأمور السابقة المعدّة للأحقة، فلا يكفي وجود الحامل حتى تشخص الصورة الجسميّة، لأن الصورة تحتاج إلى الحامل في الوجود دون الماهية.

وقد عرفت ضعف ذلك كله.

/ [[ص ٥٧٢]] البحث السادس: في جواب سؤال على عليّة الصورة:

اعترض الشيخ على نفسه هنا فقال: لمّا كان كل واحد من الهيولى والصورة يرتفع الآخر برفعه فكل واحد منهما كالآخر في التقدّم والتأخر، وليس أحدهما بالتقدّم أو التأخر أولى من الآخر. وهذا الشك لا يختص بهما بل هو وارد على أحد قسمي اللزوم الذي يكون بين العلة التامة ومعلوها.

وأجاب بأن العلة كحركة اليد بالفتح، إذا رفعت رفَع المعلول كحركة المفتاح، وأمّا المعلول فليس إذا رفَع رفَع العلة، فليس رفَع حركة المفتاح هو الذي رفَع حركة يدك وإن كان معه بل يكون إنمّا أمكن رفعها، لأن العلة - وهي حركة اليد - كانت رفَعَت، وهما - أعني الرفعين - معاً بالزمان، ورفَع العلة متقدّم على رفَع المعلول بالذات كما في إيجابيهما ووجوديهما. فالتلازم في الرفع إنمّا هو بالزمان ولا يكون من حيث الذات، بل رفَع أحدهما بالذات أقدم من رفَع الآخر، ولذلك قيل: عدم العلة علة عدم، كما كان في جانب الوجود إيجاب العلة ممّا يوجد أحدهما أقدم من إيجاب المعلول، ووجود العلة أقدم من وجود المعلول.

لوجود معانٍ / [[ص ٥٧٧]] مختلفة فيها، ولا يمكن أن يجعل اختلاف الأسماء دلالة على اختلاف المسمّى بها، فنحن نصف بعض الأجسام بأنه جماد إذا اختصّ بكثافة وصلابة وعُدّت عنه الحياة واللحميّة. ونصف بعض الأجسام بأنه هواء لحصول رقة مخصوصة فيه. ونُسّمِي بعضه ريحاً إذا حصل فيه مع الرقة المخصوصة حركات واعتمادات. وإذا اختصّ برقة وصفاء، فهو نور. وإن كان مع الرقة قد داخلته أجزاء سود، فهو ظلمة. وإذا لم تقع الشمس على موضع لمانع قد منع شعاعها من الوقوع عليه نُسمِي ظلاً، ولهذا لا يكون الليل ذا ظل. وكذلك أيضاً نُسمِي بعض الأجسام شمساً، وبعضها قمراً.

/ [[ص ٥٧٨]] البحث الثاني: في أن الأجسام باقية:

جمهور العقلاء على ذلك، وخالف فيه النظم. وأكثر الناس ادّعوا الضرورة في ذلك، فإننا نعلم بالضرورة أن أبداننا باقية، وأن الجسم الذي في يدي من أوّل النهار إلى آخره لم يُعدّم في جميع آتات ذلك الزمان، ومن شكّ في ذلك فهو سوفسطائي.

/ [[ص ٥٧٩]] واحتجّ المتكلمون على ذلك: بأنّ الأجسام

ممكنة الوجود وإلا لما وُجِدّت، وإذا كانت ممكنة الوجود في زمان كانت ممكنة في كلّ زمان، وإلا لزم الانتقال من الإمكان الذاتي إلى الامتناع الذاتي.

والأولى الاعتقاد على الضرورة، بل هو الحق، فلا يجوز الاستدلال عليه. مع أنّ الدليل الذي ذكره لا يمكن الأشاعرة الاستدلال به، لوروده في الأعراض.

قيل: لا يمكن الاعتماد فيه على الاستمرار في الحس، لأنّه قد ظهر أنّ عند تعاقب الأمثال يظنّ الحسّ الأشياء المتعدّدة واحداً. ولأنّه منقوض بالأكوان عند الأشاعرة.

وأيضاً في الدليل المذكور نظر، لِمَ لا يجوز أن يكون الجسم ممكن الوجود في كلّ آنٍ على البدل، وغير ممكن أن يوجد في آنٍ عقيب وجوده في آنٍ آخر؟ ولا يلزم من ذلك الانتقال من الإمكان إلى الامتناع، لأنّ إمكان الوجود غير وإمكان البقاء غير، فإنّ إمكان الوجود يُطلَق على إمكان الوجود ابتداءً من غير شرط الثبات، وإمكان البقاء عبارة عن إمكان وجوده في آنٍ عقيب الوجود في زمان سالف، ولا شكّ في تغيّرها. ولا يلزم من اتّصاف الشيء بالإمكان الأوّل وعدم اتّصافه بالثاني الانتقال من الإمكان إلى الامتناع، كالأشياء الغير القارّة.

الثالث: لِمَ قلتم: إنّنا نبصر حقيقة الجسم من جميع ذاتيّاته؟ الرابع: لو سلّمنا صحّة هذه الدلالة فإنّها تصحّ في حقّ ما تصفّح جميع الأجسام وشاهد التباس كلّ واحد منها بكلّ ما عداها، فأما قبل ذلك فليس إلاّ الرجم بالظنّ.

وعلى الوجه الثاني: بمنع قبول كلّ جسم لكلّ عرض، فجاز أن يكون بعض الأجسام لا يقبل من الأعراض إلاّ الكون. ولم يثبت أن جرم النار قابل للكثافة الأرضيّة، وأنّ جرم الفلك قابل للصفات المزاجيّة. وقصّة إبراهيم عليه السلام جزئية لا تدلّ / [[ص ٥٧٦]] على الحكم الكلّي. على أنّه يجوز أن تكون النار على مقتضى طباعها لكن خلق الله في إبراهيم كيفية عندها يستلذّ بمهاسة النار، كما في النعامة وغيرها.

سلّمنا استواء الجميع في قبول الأعراض، لكن لا نُسلّم استواءها في الماهية وتمام الحقيقة، فإنّ الاشتراك في اللوازم لا يدلّ على الاشتراك في الملزومات. والاحتياج في المعلول قد بيّنّا أنّه إلى العلة المطلقة لا المعيّنة، وتعيّن العلة إنّما جاء من قبلها لا من قبل المعلول.

وعلى الوجه الثالث: أنّ الحصول في الحيّز ليس هو معنى الجسم وذاته، بل حكم لازم له، وقد تقدّم أنّ التساوي في الأحكام واللوازم لا يدلّ على استواء الذوات. احتجّ النظم: بأنّ الأجسام مختلفة في الخواصّ، وذلك يدلّ على اختلاف حقائقها.

الجواب: الخواصّ عوارض تُميّز بعض الأجسام عن بعض تمييزاً عرضياً مصنّفاً لا ذاتياً مقوّمًا.

واعلم أنّ البلخي ذهب إلى أنّ في الجوهر ما هو متماثل، وفيها ما هو مختلف. ورجع بالتماثل إلى أنّه إنّما يثبت بالمعاني المتماثلة الموجودة في الجوهر، فإذا اتّفق الجوهران في ذلك فهما مثلان في ذلك. ورجع بالاختلاف إلى اختلاف هذه المعاني، فإذا اختلف الجوهران فيما يوجد فيهما من المعاني فهما مختلفان. وباقي المشايخ ذهبوا إلى أنّ التماثل والاختلاف لا يقع إلاّ بصفات الذوات والمقتضي عنها.

وحكي عن عبّاد أنّه قال في الأعراض: إنّها لا تحالف غيرها بناءً على أنّ المخالف يخالف بخلاف، والعرض لا يحلّه عرض. وسيأتي البحث في ذلك إن شاء الله تعالى.

قالوا: والأجسام وإن تماثلت بالماهية فإنّ الأسماء تختلف عليها

وبين ما نُجَوِّزُه من أن يُعِدِمَه اللهُ تعالى في الثاني ثمَّ يعيده في الثالث بالمغرب، لأنَّ هنا حالة قد تخلَّلت بعدم فيها ثمَّ في الثالث يعود حاله إلى ما كان في الأوَّل، وما أُلزِمناه للنظام به أن يكون موجوداً لا يرد عليه عدم وصول من المشرق إلى المغرب من دون قطع ما بينهما.

الرابع: لو لم تكن الأجسام باقية لم يكن حصول الواحد ممَّا في مكانه ولا الجبل ولا غيرها من الأجسام السفليَّة والعلويَّة آتین دائماً ولا أكثرياً، والتالي باطل بالضرورة، فالمقدَّم مثله. بيان الشرطيَّة: أنَّ اختصاص الجسم بالمكان ليس لذات الجسم وإلَّا لكان كلُّ جسم في ذلك المكان، هذا خلف، وإنَّما هو للفاعل المختار، وفعل المختار لا يجب دوامه بل هو تابع لقصده وإرادته، ونسبة الوجود والعدم إليه بالسويَّة، فكان إذا أعدمه اللهُ تعالى وهو في مكان لم يجب أن يحدث مثله، بل ولا هو إنَّ جَوِّزنا إعادة المعدم في ذلك المكان بعينه، لكن الضرورة قاضية ببقاء الجبال وغيرها في أماكنها أزمنة متطاولة.

وفيه نظر، فإنَّه كما جاز أن يكون اختصاص الجبل الشخصي بمكانه أزمنة متطاولة لمصلحة لا تتمُّ بدونه، وإنَّ استند إلى الفاعل المختار جاز أن يكون اختصاص نوع الجبل لذلك.

/ [[ص ٥٨٢]] الخامس: التأييف باقٍ لا يحتاج إلى تجديد الفاعل أمثاله في كلِّ حالٍ، فلهذا إذا وُجِدَ من أحدنا التأييف بقي ولم يُؤثِّر فيه عدم الفاعل أو عجزه، وإذا كان التأييف باقياً فالجسم أوَّلِيٌّ، لأنَّه محلُّه ويستحيل بقاء الحال مع عدم المحلِّ.

وفيه نظر، لأنَّنا نمنع وجود التأييف أوَّلًا. سلَّمنا وجوده، لكن نمنع بقاءه، والتأييف في زمن الثاني يُجِدِثُه اللهُ تعالى. تذييلات:

الأوَّل: إذا صحَّ استمرار الوجود للجواهر صحَّ وصفها بأنَّها باقية حقيقةً، وهو اختيار أبي هاشم، لأنَّ حقيقة الباقي هو الموجود الذي لم يتجدَّد وجوده حالة الخبر عنه بأنَّه موجود، فللحادث بعد حدوثه حالتان:

الأوَّلِيٌّ: أن يكون وجوده متجدِّداً حالة الخبر عنه، وهو الحادث.

الثانية: أن لا يكون وجوده متجدِّداً، وهو باقٍ. وأُجريت هذه القسمة عليه فرقاً بين الحالتين. ولا يصحُّ تحديد الباقي بأنَّه الموجود وقتين، لأنَّ اللهُ تعالى باقٍ لم يزل ولا وقت

وقيل: استدلال من قال بالبقاء بأنِّي أعلم بالضرورة أنَّني الذي كنت بالأمس، ضعيف لأنَّه مبنيٌّ على نفي النفس الناطقة. ولأنَّ هويَّة الإنسان المعين ليست عبارة عن الجسم فقط، بل لا بدَّ فيه من أعراض مخصوصة، وهي غير باقية. وإذا كان أحد أجزاء الماهيَّة غير باقٍ لم تكن الماهيَّة باقية.

/ [[ص ٥٨٠]] وفيه نظر، فإنَّ المستدلَّ إنَّما استدلَّ بالعلم الضروري بأنَّ بدنه الموجود اليوم هو الذي كان بالأمس، وهذا لا يتوقَّف على ثبوت النفس ولا على نفيها. والأعراض الداخلة في التشخيص باقية. لكن هذا لا يتمُّ على رأي الأشاعرة. والنظام إنَّما التجأ إلى مقالته، لأنَّ الإعدام لا يُعقل إسناده إلى المؤثِّر، وليس للأجسام ضدُّ حتَّى يقال: إنَّها تنتفي بوجوده، والمعدم عنده ليس بثابت حال العدم، والأجسام عنده تُفنى يوم القيامة، فلا مجال له إلَّا القول بعدم بقاء الأجسام، كعدم بقاء الأعراض.

واحتجَّ المتكلِّمون على بقاء الأجسام أيضاً بوجوه:

الأوَّل: لو لم تكن باقية لم يصحَّ ممَّا فعل الأفعال، والتالي باطل بالضرورة، فالمقدَّم مثله. بيان الشرطيَّة: أنَّ القدرة يجب أن تتقدَّم الفعل، لاستحالة تعلقها بالواجب، والفعل حال وجوده واجب، وتقدُّم القدرة مستلزم لتقدُّم الموصوف بها وهو البدن، فلو لم يكن الجسم باقياً امتنع الفعل ممَّا وهو باطل، لعلمنا الضروري بأنَّنا فاعلون.

الثاني: لو لم تبقَ هذه الأجسام، وكان اللهُ يُجِدِثُها حالاً فحالاً لم يجب أن يكون ما هو واجب الثبوت، والتالي باطل بالضرورة، فالمقدَّم مثله. بيان الشرطيَّة: أنَّنا إذا اعتمدنا بأيدينا على جسم ثقيل ثمَّ أُزِيل عنها فإنَّ أيدينا تنزل هابطة، ولو كان اللهُ تعالى يُجِدِثُها حالاً فحالاً جاز أن يُجِدِثَ الكون فيها صاعداً، لأنَّه من فعله تعالى، بل كان يلزم أن لا يتأتَّى ممَّا رفع أيدينا، فإنَّها تحدث في كلِّ حالٍ من اللهُ تعالى، وما يفعله من الكون فهو أحقُّ بالوجود ممَّا يفعله نحن.

/ [[ص ٥٨١]] الثالث: لو كانت الأجسام غير باقية بل يُجِدِثُها اللهُ تعالى حالاً فحالاً، جاز أن يصحَّ من اللهُ تعالى أن يُجِدِثَ أحدنا في الوقت الثاني من كونه بالمشرق بالمغرب، فيحصل بالمغرب من غير قطع تلك المسافة، والتالي باطل بالضرورة، فالمقدَّم مثله. والشرطيَّة ظاهرة، وهو قول بالطرفة. وفرق بين هذا

اختلف الشيخان، فقال أبو هاشم: يجوز خلُّو الجواهر من جميع ما يصحُّ وجوده فيه من لون وطعم ورائحة وغيرها إلَّا الكون، فإنَّه يستحيل خلُّوه منه، لأنَّه لا يمكن أن يوجد إلَّا متحيِّزاً، ولا يجوز وجود المتحيِّز إلَّا في جهة، ولا يحصل كذلك إلَّا بكون، بخلاف باقي المعاني. وهو مذهب الأوائل، لكن أضافوا إلى الكون الشكل والمقدار، لكن أبو هاشم جوِّز خلُّو الجسم من هذه المعاني في الأصل، فإنَّ وُجِدَ فيه لون لم يصحَّ من بعد خلُّوه منه ما دام موجوداً، إلَّا إلى ضدِّ يشارك حاله الأوَّل في صحَّة البقاء عليه وأن لا ينتفي إلَّا بضدِّ. وإنَّما يصحُّ عدمه أصلاً بعدم المحلِّ، وكذا باقي الأعراض.

/ [[ص ٥٨٦]] وقال أبو علي: لا يجوز خلُّو الجواهر ممَّا يحتمله أو ضده إن كان له ضدُّ، وإن لم يكن لم يخل منه أصلاً. فلهذا امتنع عنده خلُّو الجسم من اللون وغيره من الأعراض. وهو مختار الأشعرية. وهذا هو طريقة أبي القاسم الكعبي في الجملة. والحقُّ الأوَّل.

/ [[ص ٥٨٧]] لنا: أنَّ الهواء جسم لا لون له ولا طعم ولا رائحة، وكالماء وظاهر العنبة والأجاصة حسًّا، وعدم الإحساس فيما من شأنه أن نحسَّ به من غير مانع يقتضي النفي، وإلَّا لأدَّى إلى السفسطة. وهذه حجَّة أبي هاشم.

لا يقال: إنَّ فيها طعوماً مألوفة أو مختلفة أو يسيرة. لأنَّنا نقول: لا تأثير للألفة فيما يجب عند الإدراك إن نجده. ولا للاختلاف، فإنَّ ندرِك الطعوم المختلفة في كثير من الأجسام. ولا القلَّة، فإنَّ القليل مساوٍ للكثير في صحَّة الإدراك.

وأيضاً لو لزم من صحَّة الاتِّصاف بالشيء وجوده لزم وجود ما لا يتناهى من الأعراض في المحلِّ الواحد دفعة، والتالي باطل، فالمقدِّم مثله. بيان الشرطيَّة: أن كلَّ محلِّ اتَّصف بقدر من السواد مثلاً أمكن اتِّصافه بقدر زائد عليه، لأنَّه لا قدر إلَّا وتصحُّ الزيادة عليه، ووجود هذا الزائد في المحلِّ على حدِّ وجود الأصل في الصحَّة، ويلزم أن توجد في قلب أحدنا إرادات واعتقادات غير متناهية.

لا يقال: الشرطيَّة مسلَّمة لو قلنا بصحَّة الاتِّصاف بما لا يتناهى، لكننا نمنع صحَّة الاتِّصاف بما لا يتناهى.

لأنَّنا نقول: كلُّ فرد من الأفراد المفروضة يمكن الاتِّصاف به وبما زاد عليه، وأيُّ مرتبة من مراتب الزائد فُرِّصَ أمكن فرض

أصلاً. وأمَّا أبو علي فقد حدَّ الباقي بأنَّه الموجود بغير حدوث، فاقضى أن لا يُسمَّى غير الله تعالى باقياً حقيقةً، بل مجازاً.

الثاني: حدوث الجوهر لا يستند إلى معنى، خلافاً لعباد وهشام بن عمرو الفوطي، فإنَّهما قالوا: المحدث محدث بإحداث. وحكي عن أبي الهذيل أنَّه يجعل / [[ص ٥٨٣]] الإحداث معلقاً من الله تعالى بقول وإرادة، ويقرب منه قول الكرامية حيث جعلوا الجوهر وغيره متولِّداً عن قوله: كن، لأنَّ ذلك الحدوث يكون إمَّا قديماً أو محدثاً، وكلاهما باطل على ما قدَّمناه في باب العدم والحدوث.

ولأنَّ ذلك المعنى إن كان قديماً سواء كان معدوماً أو موجوداً اقتضى حدوث هذه الحوادث أبداً، وهو يقدر في حدوثها، فما أحال معلول العلة أحال وجودها على الوجه الذي يجب الحكم عنها، وإن كان المعنى محدث لم يصحَّ، لأنَّ اختصاصه به إنَّما يصحُّ بعد وجوده، فلو توقَّف وجوده على حدوث ذلك المعنى دار. وأيضاً كان يُجرجه من تعلُّقه بالقادر، لأنَّ ما يستند إلى علة لا يضاف إلى الفاعل.

وأيضاً يلزم التسلسل، لأنَّ الجوهر كما احتاج في حدوثه إلى معنى محدث فكذلك المعنى المحدث يحتاج إلى معنى آخر، لتشاركهما في علة الحاجة وهي الحدوث، ويتسلسل.

ولا ينتقض بالمتحرِّك حيث احتاج في كونه متحرِّكاً إلى علة ولا تسلسل فيه، لأنَّ الحركة غير مشاركة للمتحرِّك في وجه الحاجة إلى حركة أخرى، وذلك المعنى المحدث قد شارك ذات الجوهر في الحاجة إلى معنى فافترقا، ولأجل ذلك احترز أبو الهذيل هنا، فقال: إنَّ ذلك المعنى ليس بحادث، كما أنَّ الحركة غير متحرِّكة، وهو بعيد من جهة المعنى.

وأوجب معمر أن يحدث المحدث المعنى ويحدث ذلك المعنى لمعنى آخر / [[ص ٥٨٤]] محدث، وهكذا إلى ما لا يتناهى. وقد سلف بطلانه، ولهذا يُسمَّى هو ومن تبعه أصحاب المعاني.

الثالث: كما أنَّ الجوهر لا يحدث لمعنى كذا لا يبقى لمعنى هو البقاء عند المشايخ خلافاً للأشاعرة ولأبي القاسم الكعبي. ولأنَّه لو كان البقاء ثابتاً تسلسل، وسيأتي البحث في ذلك إن شاء الله تعالى.

/ [[ص ٥٨٥]] البحث الثالث: في نسبة التلازم بين الجواهر والأعراض:



الأَنْصاف بالأزيد، وهكذا إلى ما لا يتناهى، لا تُفرض زيادة إلا ويمكن الأزيد.

وأيضاً الجسم واللون متغايران ولا تعلق بينهما، والقادر عليهما مختار، فأمكن أن يوجد الجسم خالياً عنه، لأنه كما صحَّ أن يُجمَع بينهما صحَّ أن يُوجد أحدهما منفرداً عن صاحبه. فهنا مقدّمتان:

/ [[ص ٥٨٨]] المقدمة الأولى: نفي التعلق بينهما، لانتفاء تعلق الفعل بفاعله، إذ ليس الجسم فاعلاً للسواد ولا بالعكس، فلم يبقَ بينهما إلا تعلق الحاجة أو تعلق الإيجاب. وليس بينهما تعلق الحاجة، لأنَّ تعلق الحاجة إمّا أن يكون في نفس الوجود، أو في بعض الصفات الثابتة له، أو في بعض الأحكام له.

وليس بينهما تعلق الحاجة في الوجود، فإنَّ اللون محتاج إلى الجوهر، ولا يجوز في الجوهر أن يحتاج إلى اللون، وإلا دار. ولا ينتقض بالكون، لأنَّ الجهة هناك مختلفة، فإنَّ الكون محتاج في وجوده إلى ذات الجوهر، والجوهر محتاج في كونه كائناً إليه، ولا يمكن مثله هنا. فيقال: نجعل وجه الحاجة في الجوهر واللون مختلفاً بأنَّ يحتاج اللون إلى تحييز الجوهر والجوهر محتاج إلى وجود اللون، لأنَّه إذا احتاج إلى تحييز الجوهر احتاج إلى وجوده من حيث يحتاج في التحييز إلى الوجود. ولأنَّ الجوهر لو احتاج في وجوده إلى اللون لوجب أن يصحَّ وجود اللون من دون الجوهر، لأنَّ من حقَّ المحتاج إليه صحَّة وجوده مع عدم المحتاج، كالعلم والحياة وما يحتاج إليه من البنية. ولولا ذلك لم ينفصل المحتاج من المحتاج إليه حيث كان لا يصحَّ وجود المحتاج إليه من دون المحتاج.

وليس بينهما تعلق الحاجة في بعض الصفات، لأنَّ اللون يقع على الشيء، / [[ص ٥٨٩]] كالسواد وضده. على أنَّ صفات الجوهر تختلف بكونه جوهرًا إذا لم تفارقه في العدم كيف يحكم بحاجته في كونه عليها إلى اللون مع ثبات الجوهرية حالة عدم اللون؟ ولأنَّه مستحقٌّ للذات، فلا يفتقر إلى معنى. وأمّا تحييزه، فالحال فيه كالحال في كونه جوهرًا فإنَّه واجب كما هو عليه في ذاته، فلا يحتاج في ثبوته للجوهر إلى معنى.

وليس محتاج الجوهر إلى اللون في بعض أحكام الجوهر، لأنَّ ذلك الحكم ليس احتمالاً للأعراض، لأنَّه ثابت له لتحيزه لا لأجل اللون.

ولأنَّه حكم واحد فلا يستند إلى الأمور المتضادة. ولأنَّ ذلك العرض إنَّ كان هو اللون، فلو احتاج إليه لاحتماله له وهو محتتمل ما لا يتناهى لوجب حاجته إليه ووجب وجوده فيه.

ولأنَّ القبول سابق، فلا يجوز تعليقه بالوجود. وإنَّ أُريد به عرض آخر، فليس بأنَّ يحتاج إلى اللون لاحتماله ذلك العرض أولى من أن يفتقر إلى ذلك العرض لاحتماله للون. وإنَّ أُريد به منع غيره من أن يحصل بحيث هو، فهو راجع إلى تحييزه لا إلى اللون. ولأنَّه حكم واحد والألوان متضادة. وإنَّ أُريد به صحَّة إدراكه بالحاستين، فهو لتحيزه يدرك لمساً ورؤيةً.

وليس بينهما تعلق الإيجاب، لأنَّه لا يصحَّ أن يكون بينهما تعلق إيجاب علة لمعلول، لأنَّ تأثير العلة إنَّما هو في إيجاب الأحوال والأحكام للذات لا في / [[ص ٥٩٠]] وجودها، وإلا لزم خروج الحوادث من تعليقها بالقادر، ولا يجوز أن يكون الجوهر علة في الكون. ولأنَّه لا اختصاص بإيجاب بعض الألوان دون بعض.

ولا تعلق إيجاب سبب مسبب، لأنَّه يعود بالبعض على القول باستحالة خلو الجوهر من اللون، لأنَّه كان يجوز أن لا يوجد ما يتولّد عنه لعارض، لأنَّ هذا من حقيقة السبب والمسبب. وكان لا يختصُّ بتوليد لون دون لون. وكذا لو جعل اللون مولداً للجوهر، لأنَّه كان لا يختصُّ بتوليد إيّاه في جهة أولى من غيرها، بخلاف توليد الاعتماد، لأنَّه يولد في أقرب المحاذيات من محاذاة محلّه حيث استحال الطفرة على المحال.

المقدمة الثانية: إذا انتفى التعلق بينهما صحَّ وجود أحدهما منفصلاً عن الآخر، والملازمة ظاهرة، فإنَّه يجري اللون في الجسم كالجوهر مع الجوهر في جواز انفكاك أحدهما من صاحبه وانفراده عنه حيث انتفى التعلق بينهما. احتجَّت الأشاعرة بوجوه:

الوجه الأول: قياس اللون على الكون، فإنَّه لَمَّا امتنع خلوه الجسم عن الكون اتِّفاقاً بين الأشاعرة والمعتزلة امتنع خلوه عن اللون قياساً عليه.

الوجه الثاني: العرض قسمان: عرض يصحُّ عليه البقاء، وهي الأعراض القارّة في الحسّ، كاللون. وعرض غير قارّ،

وعن السادس: أنه دعوى، لأن الفصل إن وقع بين هاتين الحالتين فليس لأجل أن كان فيه معنى تضاداً ما قد حصل الآن، بل هو لوجود معنى لم يكن فيه من قبل.

/ [[ص ٥٩٣]] البحث الرابع: في أن الأجسام مرئية:

اختلف الناس في ذلك، فذهب المتكلمون من المعتزلة والأشاعرة إلى أنها مرئية. وقالت الفلاسفة: إنها مرئية بالعرض لا بالذات على معنى أنها من حيث هي أجسام أو جواهر مجردة عن الأعراض غير مرئية، ومن أتصافها باللون والضوء تصوير مرئية بواسطتها. وحكى عن الصالحى أنه جعل المدرك هو اللون دونه. وبالضد من هذا قول من زعم أن المدرك هو القائم بنفسه، فأخرج اللون من كونه مرئياً على ما يقوله الكلامية.

/ [[ص ٥٩٤]] احتج المتكلمون بأن نرى الطويل العريض، والطول لا يجوز أن يكون عرضاً، لأنه ثبت كون الجسم مركباً من الأجزاء التي لا تتجزأ، فلو كان الطول عرضاً لكان محله الجزء الواحد، لاستحالة قيام العرض الواحد بأكثر من محل واحد، فالجزء الموصوف بالطول يكون أكثر مقداراً مما ليس موصوفاً به فيكون الطويل قابلاً للقسمة، وهو محال. وإذا كان الطول نفس الجوهر والطويل مرئي، فالجوهر مرئي.

وأيضاً الأمانة التي معها يثبت كون الشيء مرئياً حاصلة في الملون ولونه، فليس جعل أحدهما هو المدرك أولى من الآخر، فيجب كونها جميعاً مدركين.

بيان ثبوت الأمانة فيها: أننا نعلم في الجوهر عند استعمال الآلة في إدراكه الصفة المقتضاة عن صفته الذاتية، كما نعلم الهيئة في السواد، فإن جوازنا أن لا يكون الجوهر مرئياً جوازنا مثله في اللون.

وتوضيح ذلك: أننا نفرق بين الطويل من الأجسام والقصير منها عند زوال الموانع، ولا يمكن صرف هذه التفرقة إلى اللون، لأنه كان يلزم أن لا يثبت في الأغبر مع تجويزنا خلوه من اللون وتجويزنا خلافه، ومع الشك في سبب الفصل لا يقع الفصل، وكذا لو قال: إنما يقع الفصل على طريق التبعية للعلم باللون، لأنه كان يجب فيما يجوز خلوه من اللون أن لا يقع هذا الفصل، وقد عرفنا خلافه.

وأيضاً لو لم يدرك الجوهر بالطريق الذي به يدرك اللون لجريا مجرى الصوت ومحله في أن العلم بالصوت يحصل من دون العلم

كالأصوات. وقد اتفق الفريقان على امتناع / [[ص ٥٩١]] خلوه الجسم عن النوع الأول بعد الأتصاف به. أمّا عند الأشاعرة، فلا إجراء الله تعالى العادة بخلق أمثالها عقيب زوالها. وأمّا المعتزلة، فلا امتناع انتفائها من غير طريان الضد عليها. وإذا امتنع خلوه الأجسام عن مثل هذه الأعراض بعد الأتصاف امتنع خلوه عنها قبل الأتصاف بقياس إحدى الحالتين على الأخرى.

الوجه الثالث: الجسم لا يرى إلا على هيئة، ولا يكون كذلك إلا بلون.

الوجه الرابع: قد ثبت الفصل بين إدراك الجوهر رؤية وإدراكه لمساً على ما ثبت في التفرقة الحاصلة بين الضرير والبصير، فإن الضرير يدرك لمساً لا رؤية، وإلا لوجب فيه إذا أدرك باللمس جسماً أن يعرف لونه، وهذا الفرق إنما يتم لو كان البصير يراه مع اللون لا محالة.

الوجه الخامس: قياس حال الخلوه على حال الاجتماع، فيقال: إذا استحال وجود هذه الألوان في الجواهر استحال خلوه منها.

الوجه السادس: أن عند حدوث اللون يرى على هيئة مخالفة لما تقدم، فيجب أن يكون في الأول على ضد هذا اللون.

والجواب عن الأول: أنه قياس خال عن الجامع. وعن الثاني: أنه يجوز خلوه عما لا يبقى بعد الأتصاف بها عند الأشاعرة، وأمّا الباقي فإنه لا ينتفي عن المحل إلا بضد، وامتناع الخلوه بعد الأتصاف موقوف على طريان الضد، وقبل الأتصاف ليس هكذا، فإن صح هذا ظهر الفرق، وإلا منعنا الحكم في الأصل، وقلنا بجواز الخلوه بعد الأتصاف وخالفنا الاتفاق.

وعن الثالث: أنه استدلال بالشيء على نفسه، فإن الهيئة واللون سواء، فمن أين أنه لا يدرك إلا كذلك؟ ثم إن كان على ما قدره فالواجب جواز وجوده ولا / [[ص ٥٩٢]] يرى، لا أنه يجب امتناع خلوه من اللون.

وعن الرابع: لا يجب رجوع الفصل إلى ما ذكرتم، بل إلى اختلاف طريقي الإدراك، وقد يقع الفصل في الشئيين المتلين لاختلاف الطريق، فإن أحد العلمين قد يكون مثلاً للآخر ويتبين الفصل بينهما بحصول أحدهما عند نظر وحصول الآخر عند خبر.

وعن الخامس: أنه قياس فاسد فإن المحتمل للاجتماع هو التضاد، وهذا إنما يثبت في حال الوجود دون حال العدم، ولهذا يصح عدم الضدين وإن لم يصح وجودهما.

وهي اثني عشر:

الأول: قالوا: حقيقة الجوهر ما له حيز عند الوجود. والمتحيز هو: المختص بحال لكونه عليها يتعاضم بانضمام غيره إليه، أو يشغل قدراً من المكان، أو ما يقدر تقدير المكان، فيكون قد جاز ذلك المكان، أو يمنع غيره من انتقاله عن أن يحصل بحيث هو.

وإنما يحتاج الجسم إلى مكان عند حالتين:

إحدهما: أن يكون الجسم حياً منصرفاً، فلا بد له من مكان نقله ويثبت عليه.

/ [[ص ٥٩٨]] والأخرى: أن يختص الجسم بالثقل، ولا بد له مما يمنع ثقله من النزول فيه.

فإذا خرج عن هذين استغنى عن المكان. ويشيرون بالمكان إلى الذي يستقر عليه الجسم ويمنعه من النزول. ولو احتاج كل جسم إلى مكان والمكان بهذا التفسير جسم لزم التسلسل. ولأنه لو احتاج إلى مكان لكان إذا أزيل من تحته يُعَدَم لأنَّ شأن المحتاج إليه ذلك، والتالي باطل بالضرورة، فالمقدم مثله.

الثاني: قالوا: إذا كانت الذات تثبت بطريق، فصفاتها تثبت بذلك الطريق إما بنفسه أو بواسطة. ولمّا كان طريق إثبات الجوهر الإدراك وجب في صفاته مثل ذلك. والذي يتناوله الإدراك من صفات الجوهر كونه متحيزاً، إلا أنه يُبنى عن صفة ذاتية لا تنفك عنها وجوداً أو عدماً، وكونه متحيزاً مشروط بالوجود، فثبت له الوجود أيضاً. ولا يظهر تحيزه إلا بكونه كائناً في جهة، فصار من توابعه، ولهذا إذا كان متحيزاً موجوداً صح فيه كونه كائناً في جهة، فإذا خرج عن الوجود والتحيز استحال ذلك فيه ولم يمكن تعلُّقه بأمر سواه، فلهذا أثبتوا للجوهر أربع صفات: الجوهرية والتحيز والوجود، وكونه كائناً في جهة. وباقي الحوادث له ثلاث صفات: صفة الذات، والمقتضى عنها، والوجود، وقد سلف. وليس / [[ص ٥٩٩]] للجوهر صفة سوى الأربع، لانتفاء الطريق إليها، ولو جَوَزناه لأدّى إلى كل جهالة.

الثالث: يجب للجوهر إذا حصل له الوجود أن يكون كائناً في جهة، بمعنى أنه يحصل موجوداً على حدّ لو كان هناك غيره إمّا أن يقرب منه أو يبعد عنه أو يكون يميناً أو يساراً أو غيرهما من الجهات الست دون أن يحصل بحيث هو. وهذا أولى من قولهم: يوجد في مكان، لأنّ المكان هو ما يقلُّ الثقل ويمنع ثقله من

على بعض الوجوه لما لم يُدرَك محلّ الصوت بالطريق الذي يُدرَك به نفس الصوت، فإذا لم يصحّ هذا في اللون ومحلّه دلّ على أنّها يُدرَكان بطريق واحد وهو الرؤية.

/ [[ص ٥٩٥]] وأيضاً قد بينّا أنّ الجسم قد يخلو من اللون، ولو قدرنا أنّ الله تعالى خلق أجساماً عارية من الألوان لوجب على هذه القضية أن لا تُدرَكها، وهذا يُؤدّي إلى الجهالات.

واعترض على الأول: بأننا لا نسلّم أنّ الطول نفس الجوهر، وإلا لكان الجوهر الفرد طويلاً فيعود الانقسام، بل هو عبارة عن تأليف الجواهر في سمت مخصوص، والتأليف عرض، فلم لا يجوز أن يكون المرئي هو التأليف؟

وأجيب: بأننا نرى الطويل حاصلاً في الحيز، وذلك لا يُعقل في العرض، فعلمنا أنّ المرئي هو الجوهر.

والأشاعرة حيث جعلوا علّة الرؤية الوجود والجسم موجود، حكموا برؤيته.

والاستدلال بالطويل يقتضي كون الجوهر مع التأليف القائم به مرئياً، ولا يقتضي كون الجوهر الذي هو جزؤه مرئياً.

والجواب: بأنّ الطويل يُرى حاصلاً في الحيز، دليل آخر وليس جواباً عمّا / [[ص ٥٩٦]] تقدّم، وهو أنّ المرئي يُرى حاصلاً في الحيز فليس بعرض، والدليل الأول أنّ المرئي يُرى طويلاً فليس بعرض، وهما ضعيفان.

والاعتراض على الثاني: بمنع ثبوت الأمانة فيهما معاً، وبمنع عدم الأولوية، وبمنع ثبوت صفة مقتضاة عن الذات، ولا نسلّم أنّا نُدرِك الطويل والقصير ولا نفرق بينهما إلا بواسطة إدراك اللون والضوء. وإذا فرضنا الخلو من اللون لم يحصل الإدراك ولا التفرقة.

وعلى الثالث: بالمنع من كون العلّة اتحاد طريق الإدراك.

وعلى الرابع: بالتزام أنّا لا نُدرِك ما يخلقه الله تعالى من الأجسام خالياً عن اللون.

واعلم أنّ التحقيق في هذا الباب أن نقول: شرط رؤية الجسم كونه ذا لون وضوء، بل شرط رؤية كل مرئي. فإن أراد نافي الإدراك أنّا لا نُدرِك الجسم العاري فحقّ، وإن أراد مثبته أنّا نُدرِكه مع هذين فحقّ، وخلافهما باطل.

/ [[ص ٥٩٧]] البحث الخامس: في بقايا أحكام الجواهر على

رأي المشايخ:

للفنفس، وهو يقتضي أن يصير مثلاً لنفسه، لأن هذه الصفة الزائدة لو أتمها حصلت لذات أخرى لماثلته لها، فإذا حصلت له وجب أن يصير مثلاً لنفسه، وإن حصلت الصفتان مختلفتين أدّى إلى أن يصير مخالفاً لنفسه.

/ [[ص ٦٠١]] أيضاً فالتزايد لا بدّ من استناده إلى علّة تزايد أو شرط يتزايد، ككون المدرك مدرّكاً عند كثرة المدركات، ولا شيء تستند هاتان الصفتان إليه يصحّ التزايد فيه.

وأيضاً لو صحّ التزايد في البحر لجاز في الجزء الواحد أن يصير بصورة جبل عظيم للزيادة الحاصلة في الصفة الموجبة للتعاظم، فأما صفة الوجود فلا يدخلها التزايد في شيء من الذوات، لما تقدّم ولما قاله أبو هاشم: لو تزايد الوجود لم يمتنع أن يكون للسواد وجهان للحدوث يقابلان وجهي البياض، ثمّ كان يصحّ حصوله في أحدهما دون الآخر، فيؤدّي إلى أن لا نُبيّن على الإطلاق، بل يوجد معه على بعض الوجوه.

وأيضاً لو صحّ تزايد لجاز أن يحصل على إحدى صفتيه بقادر وعلى الأخرى بغيره، فيؤدّي إلى أن المقدور الواحد بينهما، والعلم باستحالة ذلك يقف على أن الوجود لا يتزايد.

السادس: التحيز إنّما ثبت للجوهر حالة وجوده خاصّة وإن كان مقتضى عن صفة الذات، لأنّها لو ثبت له حالة العدم لوجب رؤية الجواهر المعدومة لحصولها على الصفة التي يتناولها الإدراك، فإنّها إنّما تُدرّك لتحيزها.

لا يقال: شرط الإدراك اتّصال الشعاع، وهو مفقود عند عدمه.

لأنّ نقول: ليس من شرط صحّة الرؤية اتّصال الشعاع عند أبي هاشم.

/ [[ص ٦٠٢]] ولأنّه لو كان متحيّزاً وهو معدوم لشغل المكان، لأنّ ذلك حكم هذه الصفة، وحكم هذه الصفة الذي هو حقيقتها لا ينفصل عنها، كما نقوله في القادر وصحّة الفعل، وهذا يقتضي حلول المعاني فيه. ولا يصحّ في المعدوم أن يكون محلاً ولا حالاً، وإلّا لثبت التضادّ في العدم، وكان يمتنع عدم الضدّين كما يمتنع وجودهما، فإذا شرط التحيز الوجود.

ولا يمكن أن يكون الوجود مؤثراً في التحيز، وإلّا لزم اشتراك الموجودات كلّها في التحيز. ولا عدم معنى، وإلّا لكان متحيّزاً أبداً. ولأنّه لو وُجد ذلك المعنى زال تحيزه، ولا معنى يُعقل

توليد الهبوط. ومن قولهم: المحاذاة، لأنّه نسبة، فإنّ التقابل والمحاذاة إنّما يُفهم بين اثنين، ولا يتحقّق في الجوهر الواحد.

وللجوهر بكونه كائناً في جهة حالة كما له حالة بالوجود والتحيز وغيرهما، لاستحالة كونه في مكانين في وقت واحد. وليس لهذه الاستحالة وجه إلاّ أنّه يحصل على صفتين ضدّين بكونه في جهتين، فلو لم يختصّ في كونه كائناً في جهة بحال لم يكن ليستحيل ذلك. فأشبه هذا ما نقوله في إثبات الحال للعالم بكونه عالماً: إنّهُ لَمَّا استحال أن يكون عالماً بالشيء جاهلاً به، وإنّ تغاير محلّ العلم والجهل، دلّ هذا على أن له بكونه عالماً حالاً.

الرابع: ليس للجوهر بكونه معدوماً حال، خلافاً لأبي عبد الله البصري. نعم يثبت له بكونه معدوماً حكم، لأنّه عند عدمه يصحّ من القادر عليه إيجاد الفرق بينه وبين ما لا يصحّ إيجاده يرجع إلى حكم.

وكلام أبي عبد الله البصري باطل، لأنّه لو ثبت له بكونه معدوماً حال / [[ص ٦٠٠]] لضادّت صفة الوجود، فكأنّ لا نعلم ضرورة أنّ المعلوم إمّا أن يكون موجوداً أو معدوماً، لأنّ الضرورة لا طريق لها في أنّ الذات لا تخرج عن صفتين إلى ثالث، وإنّما يُعلم ذلك بتأمّل ونظر. فوجب إذا حصل العلم الضروري بما ذكرنا أن يكون المرجع بالمعدوم إلى أنّه معلوم ليس له صفة الوجود وللضرورة مدخل في مثل ذلك، لأنّنا نعلم أنّ الذات إمّا أن تكون لها صفة الوجود أو ليس لها صفة الوجود، فإذا كان الكلام في ثبوت صفة وانتفاءها أمكن فيه ما لا يمكن في إثبات صفتين.

لا يقال: هلاً جعلتم للمعدوم بكونه معدوماً صفة ويرجع بالموجود إلى ما انتفت عنه هذه الصفة؟

لأنّ نقول: لا نعلم الموجود أوّلاً ثمّ نعلم المعدوم، كما نعلم الإثبات ثمّ نعلم النفي، ولو كان كما قلتم لكنّنا نعلم المعدوم أوّلاً، لأنّ العلم بانتفاء الصفة فرع على العلم بثبوتها.

الخامس: قالوا: صفات الجوهر لا يصحّ فيها التزايد إلاّ في كونه كائناً، فإنّه يتزايد عند كثرة الأكوان، لأنّ المعاني إذا كثرت لم يصحّ أن تشرك في اقتضاء صفة واحدة، بل لا بدّ من تزايد الصفات لتزايدها. وإنّما منعنا من صحّة وقوع التزايد في كونه جوهرًا ومتحيّزًا، لأنّ الجوهر يستحقّ كونه جوهرًا لنفسه، فلو تزايدت الصفة له بكونه جوهرًا لكان قد استحقّ صفتين مثلين

لا يقال: من حقَّ السواد أن يحلَّ، ومن حقَّ المتحيز استحالته الحلول عليه.

لأننا نقول: إنَّما يصحُّ حلول السواد إذا لم يكن مع كونه سواداً متحيزاً فإن ثبت تحيُّزه استحاله أن يحلَّ.

/ [[ص ٦٠٤]] السابع: الجوهر غير مقدور لنا، لأنَّ قدرتنا لا تتعلَّق بالمخترع من الأفعال، بل بالمباشر أو التوليد، لأنَّ لو قدرنا على المخترع لأمكننا أن نمنع من هو بالمشرق عن حركاته وسكناته بأن نُوجد فيه أكوانا مخالفة لما يريده، والضرورة قاضية ببطلانه.

ولا يمكننا أن نفعل الجوهر بالمباشرة، وإلا لزم التداخل. وكذا بالتولُّد إذا لم يتعدَّ محلَّ القدرة، ولا بالتولُّد الخارج عن محلَّ القدرة، لأنَّ الذي تعدَّى به الفعل عنه هو الاعتماد، ولا حظَّ له في توليد الجوهر، لأنَّ لو أدخلنا أيدينا في ظرف مشدود الرأس واعتمدنا عليه سنين متطاولة لم يمكننا إيجاد جوهر فرد.

الثامن: قد ثبت أن الجوهر ممَّا يختصُّ القديم تعالى بإيجاده، ويجب أن يقع / [[ص ٦٠٥]] مستنداً لا عن سبب يتولَّد عنه، لأنَّ كلَّ سبب يُدعى توليده له لا يخرج عن وجهين: فإمَّا أن يُولَّد لاختصاصه بجهة كالاعتماد، ولا حظَّ له في توليده لما تقدَّم. وإمَّا أن لا يختصَّ بجهة فيولَّد في محله، وهو يقتضي صحَّة اجتماع جوهرين في حيِّز واحد.

لا يقال: جاز وجود معنى لا في محلَّ يُولَّد الجوهر. لأننا نقول: إذا وُجدَ لا في محلَّ زال الاختصاص فيه، فليس بأنَّ يُولَّد الجوهر في جهة أولى من غيرها، فإمَّا أن لا يُولَّد أصلاً أو يُولَّد في جميع الجهات. ومن هنا تبين أن الحيِّز لا يُولَّد مثله، لأنَّه إذا لم يكن هناك اختصاص لتوليده لم يكن توليده في جهة أولى من غيرها، بل الأولى أن يُولَّد حيثنَّذ في جهة نفسه.

التاسع: كما أنَّ الجوهر لا يتولَّد عن شيء من الأجناس لم يصحَّ أن يُولَّد غيره من الأجناس. أمَّا المعاني التي يجوز خلُّو الجوهر عنها، فظاهر عدم توليده لها. وأمَّا الكون فلا يصحُّ أن يُولَّد، لأنَّنا قادرون على الكون، فلو ولَّده الجوهر لقدرنا على الجوهر، لأنَّ القادر على المسبَّب قادر على سببه.

العاشر: الضرورة قاضية بامتناع حصول الجوهر في مكانين في وقت واحد. والمحيل له عند المعتزلة هو أن اجتماع الضدَّين لمَّا استحاله وكان الكونان في المكانين ضدَّين وجب أن يستحيل

كذلك. ولا وجود معنى، لاستحاله أن يوجد ذلك المعنى في غيره، وإلا لاختصَّ بذلك الغير. ولا مجرداً، وإلا لم يختصَّ به. ولا فيه، لأنَّ وجوده فيه يقتضي تحيُّزه أو لا لتصحَّ فيه طريقة الحلول، فكيف يقف تحيُّزه عليه؟ ولا بالفاعل، وإلا لصحَّ منه أن يوجد ولا يجعله متحيزاً، وأن يجعله سواداً بدلاً من تحيُّزه، وأن يجمع بينهما فيجعله جوهرًا سواداً، وهو محال. ثم لو قُدِّر طريان بياض عليه لوجب أن لا يتنفى من حيث هو متحيزٌ ويتنفى من حيث هو سواد، فيقتضي أن يكون موجوداً معدوماً.

وإنَّما قلنا: كان يصحُّ إيجاده ولا يجعله متحيزاً، لأنَّنا قد بينَّا أن التحيُّز صفة منفصلة عن صفة الوجود، والوجه الذي يحصل عليه الفعل لفاعله يصحُّ منه أن يجعله عليه وأن لا يجعله عليه، كما يصحُّ منه أن يُوجدَ وأن لا يُوجدَ أصلاً، ولهذا صحَّ أن يُوجدَ الكلام فيجعله خبراً ويصحُّ أن يُوجدَ ولا يجعله كذلك، وحقيقة الفاعل تقتضي ذلك.

لا يقال: كما أنَّه لا يصحُّ منه أن يُوجدَ ولا يجعله فعالاً، فكذلك ما / [[ص ٦٠٣]] قلت.

لأنَّنا نقول: كونه فعالاً وموجوداً من جهة الفاعل سواء، فكأنَّه يقول: يُوجدَ وأن لا يُوجدَ، أمَّا التحيُّز فإنَّه صفة زائدة على الوجود، فهو مشبه لكون الكلام أمراً أو خبراً.

وإنَّما قلنا: كان يصحُّ أن يجعله سواداً بدلاً من كونه متحيزاً، لأنَّ الصفات كلَّها عند الخصم مستحقَّة بالفاعل، وليس ثبوت صفة يستحقُّها الذات بجنسها.

وإنَّما أوجبنا صحَّة جمعه بينهما، لأنَّه لا منافاة بين هاتين الصفتين ولا ما يجري مجراه، وإنَّما يمتنع كون الشيء على حالتين أو حكمتين لتضادِّهما بأنفسهما أو بواسطة، فلهذا لم يصحَّ في الصيغة الواحدة أن يكون أمراً نهياً أو أمراً تهديداً، لاستنادهما إلى ضدَّين، ولم يمكن في الشيء الواحد أن يكون حسناً قبيحاً، لأنَّ فيه ما هو أكد من التنافي، لأنَّ القبيح يقبح لوجه والحسن يحسن لتعريه من ذلك الوجه.

لا يقال: كونه متحيزاً يُصحِّح وجود البياض فيه، وكونه سواداً يُحيله فلم يصحَّ اجتماعها.

لأنَّنا نقول: تحيُّزه إنَّما يُصحِّح وجود البياض إذا لم يكن مع تحيُّزه سواد، فإنَّ حصل كذلك لم يثبت التصحيح. وكما أن تحيُّزه يُصحِّح وجود البياض كذا يُصحِّح وجود السواد.

/ [[ص ٤]] وفيه مسائل:

المسألة الأولى: في نقل المذاهب في هذا المقام:

إنَّ القسمة العقلية منحصرة في أقسام أربعة:

القسم الأوَّل: أن يكون العالم محدث الذات والصفات، وهو مذهب المسلمين وغيرهم من أرباب الملل، وبعض قدماء الحكماء.

/ [[ص ٥]] القسم الثاني: أن يكون قديم الذات والصفات،

وهو قول أرسطو وثاوفرسطس وثامسطيوس وبرقلس، ومن

المتأخرين قول أبي نصر / [[ص ٦]] الفارابي والرئيس، قالوا:

السموات قديمة بذواتها وصفاتها المعينة، إلا الحركات والأوضاع

فإنَّها قديمة بنوعها لا بشخصها. والعناصر الهيولي منها قديمة

بشخصها، والصور الجسمية قديمة بنوعها لا بشخصها، والصور

النوعية قديمة بجنسها لا بنوعها ولا بشخصها.

القسم الثالث: أن يكون قديم الذات محدث الصفات، وهو

قول من تقدّم أرسطو بالزمان كتاليس الملطي وأنكساغورس

وفيثاغورس وسقراط، وجميع / [[ص ٧]] الثوية، كالماتوية

والديصانية والمقونية والمهانية.

ثم هؤلاء افرقوا فرقتين:

[الفرقة الأولى]: فذهب بعضهم إلى أن تلك الذات القديمة

كانت جسماً.

ثم اختلف هؤلاء: فزعم تاليس أنه الماء، لأنه قابل لكل

الصور، وزعم أنه إذا انجمد صار أرضاً، وإذا لطف صار هواءً،

ومن صفوة الماء تكوّنت النار، ومن / [[ص ٨]] الدخان تكوّنت

السماء.

ويقال: إنه أخذه من التوراة، لأنه جاء في السفر الأوَّل منه:

(إنَّ الله تعالى خلق جوهرًا، فنظر [إليه] نظرة الهيبة فذابت أجزاؤه

فصارت ماءً، ثم ارتفع [منه] بخار كاللدخان فخلق منه

السموات، وظهر على وجه الماء زبد فخلق منه الأرض، ثم

أرساها بالجبال).

ونقل صاحب الملل عن تاليس الملطي أنه قال: إنَّ المبدأ الأوَّل

أبدع العنصر الذي فيه صور الموجودات والعدمات كلها، فانبعث

من كلِّ صورة موجود في العالم على المثال الذي في العنصر الأوَّل

فحمل الصور ومنبع الموجودات هو ذات العنصر. وما من

موجود في العالم العقلي والعالم الحسي إلا وفي ذات العنصر صورة

ومثال عنه.

حصوله في جهتين. وذهب أبو يعقوب البستاني إلى أن المحيل هو التحيز، لأنه منع من تضادِّ الأكوان.

/ [[ص ٦٠٦]] الحادي عشر: كما قضت الضرورة بامتناع

حصول الجوهر في مكانين دفعة، فكذا يمتنع حصول جوهرين في

جهة واحدة، خلافاً لإبراهيم النظم حيث جوَّز التداخل،

والضرورة تبطله.

واستدلَّ المشايخ بأنه لولا ذلك لوجب أن يصحَّ منا أن نجعل

أحد الجوهرين بجانب الآخر، لأننا قادرون على الكونين وليس

بضدين فيمتنع اجتماعهما، وإذا امتنع ذلك ولا مانع ظهر أن

المحيل هو أمر راجع إليهما، فيجب مثله في كلِّ قادر، وكان إذا

اختصَّ أحدهما بسواد والآخر ببياض أن نرى اللونان في جهة

واحدة. والعلة في استحالة حصول الجوهرين في محاذة واحدة هو

التحيز عند أبي هاشم، لأننا متى علمنا تحيزهما علمنا استحالة

وجودهما في محاذة واحدة، وإن لم نعلم سواه فكان هو السبب.

وقال أبو علي: السبب تضادُّ الكونين. وهو باطل، لأنَّ

الكونين إذا حصلوا في محاذة واحدة فهما مثلان فكانت يجب صحَّة

اجتماعهما.

الثاني عشر: منع المشايخ من حركة الجوهر الفرد في مكانه،

لأنَّ المتحرِّك إنَّما يُعقل متحرِّكاً إذا حصل في مكان عقيب كونه في

مكان آخر، وهذا إذا لم يفارق مكانه لم يصحَّ أن يكون متحرِّكاً.

ولأنَّ هذه الحركة لا بدَّ من كونها ضدًّا للسكون الذي كان فيه،

ومع وحدة المحاذة لا يصحُّ تضادُّ الأكوان، لأنه يبطل طريق

العلم بتماثلها.

أمَّا من أثبت الحركة في الوضع، فهل يمكنه القول بتحريك ما

لا ينقسم في الوضع؟ القول فيه مشكوك، والأصل فيه أن الحركة

الوضعية إنَّما تكون بمفارقة / [[ص ٦٠٧]] أحد الجانبين محاذاته

التي كان عليها إلى محاذة أخرى وحصول محاذة الجانب الآخر

مكان المحاذة الأولى، وهذا إنَّما يصحُّ في متحرِّك له جوانب

متعدِّدة، وذلك إنَّما يصحُّ في المنقسم، أمَّا في الجوهر الفرد فلا، لأنَّ

الحركة والمفارقة إنَّما تكون عن شيء إلى شيء، فلا بدَّ من تعدُّد

الأجزاء.

\*\*\*

نهاية المرام (ج ٣) / العلامة الحلي (ت ٧٢٦هـ):

/ [[ص ٣]] البحث السادس: في حدوث الأجسام:

وزعم بعض هؤلاء: أن ذلك الخليط كان ساكناً في الأزل، ثم إن الله تعالى حرَّكه فتكوَّن منه هذا العالم.

ونقل صاحب الملل عن أنكساغورس: أن مبدأ الموجودات متشابه الأجزاء، وهي أجزاء لطيفة لا يُدركها الحسُّ ولا يناله العقل. قال: وهو أوَّل من قال بالكُمون والظهور. ولم يُنقل عنه القول بالخليط.

وذهب ديمقراطيس إلى أن أصل العالم أجزاء كثيرة كرية الشكل، قابلة للقسمة الوهميَّة دون القسمة الانفكاكيَّة، متحرِّكة لذاتها حركات دائمة. ثم اتَّفق في تلك الأجزاء أن تصادمت على وجه خاصٍّ، فحصل من تصادمها على ذلك الوجه هذا العالم على هذا الشكل، فحدثت السماوات والعناصر، ثم حدثت من هذا العالم / [[ص ١١]] الحركات السماويَّة امتزاجات هذه العناصر، ومنها هذه المركَّبات.

ونقل الشيخ في الشفاء عنه أنه قال: إنَّ هذه الأجزاء إنَّما تتخالف بالشكل، وإنَّ جوهرها جوهر واحد بالطبع، وإنَّما تصدر عنها أفعال مختلفة لأجل الأشكال المختلفة.

وقالت الثنويَّة: أصل العالم هو النور والظلمة.

الفرقة الثانية: الذين قالوا: أصل العالم ليس بجسم، وهم فريقان:

الفريق الأوَّل: الحرنائيَّة: وهم الذين أثبتوا القدماء الخمسة: الباري تعالى، والنفس، والهيولى، والدهر، والخلاء.

قالوا: الباري تعالى في غاية التمام في العلم والحكمة، لا يعرض له سهو ولا غفلة، ويفيض عنه العقل، كفيض النور عن القرص، وهو يعلم الأشياء علماً تاماً.

وأما النفس، فإنَّه يفيض عنه الحياة، فيض النور عن القرص، لكنَّها جاهلة لا تعلم الأشياء ما لم تمارسها. وكان الباري تعالى عالماً بأنَّ النفس ستميل إلى التعلُّق بالهيولى وتعشقها وتطلب اللذَّة الجسميَّة وتكره مفارقة الأجسام وتنسى نفسها، ولمَّا كان من شأن الباري تعالى في الحكمة التامَّة عمد إلى الهيولى بعد تعلُّق النفس بها، فركبها ضرورياً من التراكيب، مثل السماوات والعناصر، وركَّب أجسام / [[ص ١٢]] الحيوانات على الوجه الأكمل. والذي بقي فيها من الفساد غير ممكن الزوال.

ثم إنَّ الله تعالى أفاض على النفس عقلاً وإدراكاً، وصار ذلك سبباً لتذكُّرها عالمها، وسبباً لعلمها بأنَّها لا تنفك عن الآلام ما

قال: ويتصوَّر العائنة أن صور المعدومات في ذات المبدأ الأوَّل، لا بل هي في مُبدعه، وهو تعالى بوحدانيَّته أن يُوصف بما يُوصف به مُبدعه.

ثم قال: ومن العجب أنَّه نُقل عنه: المبدع الأوَّل هو (الماء)، ومنه أُبدع الجواهر كلُّها من السماء والأرض وما بينهما، فذكر أن من جموده تكوَّنت الأرض، ومن انحلاله تكوَّن الهواء، ومن صفوة الهواء تكوَّنت النار، ومن الدخان والأبخرة تكوَّنت السماء، ومن الاشتغال الحاصل من الأثير تكوَّنت الكواكب فدارت حول المركز دوران المسبَّب على سببه بالشوق الحاصل فيها إليه.

/ [[ص ٩]] وفي الأخير قال: وفي التوراة في المبدأ الأوَّل: جوهر خلقه الله تعالى، ثم نظر إليه نظر الهيبة فذابت أجزاءه فصارت ماءً، ثم ارتفع منه بخار كالدخان فخلق منه السماوات، وظهر على وجه الماء زبد فخلق منه الأرض، ثم أرساها بالجبال. قال: وكان تاليس الملمي إنَّما تلقى مذهبه من هذه المشكاة النبويَّة.

قال: والماء على القول الثاني، شديد الشبَّه بالماء الذي عليه العرش في قوله تعالى: ﴿وَكَانَ عَرْشُهُ عَلَى الْمَاءِ﴾ [هود: ٧].

وأما أنكسيانس الملمي، فإنَّه زعم أن ذلك الجسم هو الهواء، والنار تكوَّنت من لطافته، والماء والأرض من كثافته.

ونقل عنه صاحب الملل: أن أوَّل الأوائل من المبدعات هو الهواء، وهذا أيضاً مأخوذ من مشكاة النبوة.

وقال آخرون: إنَّه الأرض، وتكوَّنت الأشياء عنها بالتلطيف. وقال آخرون: إنَّه البخار، وتكوَّن الهواء والنار عنه بالتلطيف، والماء والأرض بالتكثيف.

وذهب أيرقليطيس: أنَّه النار، وكوَّن الأشياء عنها بالتكاثف. / [[ص ١٠]] وحكى فلوطرخس: أن أيرقليطيس زعم أن الأشياء إنَّما انتظمت بالبخت، وجوهر (البخت) هو نطق عقلي ينفذ في الجوهر الكلي.

وأما أنكساغورس فإنَّه قال: إنَّ ذلك الجسم هو الخليط الذي لا نهاية له، وهو أجسام غير متناهية. وفيه من كلِّ نوع أجزاء صغيرة متلاقية أجزاء على طبيعة الخبز وأجزاء على طبيعة اللحم، فإذا اجتمع من تلك الأجزاء شيء كثير وصار بحيث يُحسُّ ويُرَى، ظنَّ أنه حدَّث. وهذا القائل بنى مذهبه هذا على إنكار المزاج والاستحالة، وقال بالكُمون والظهور.

العقلية والكمالات ما لم تكن موجودة لها. فلهذين الغرضين لم يمنع الباربي تعالى النفس عن التعلُّق بالهيوولي.

ونقل صاحب الملل عن قاديون - الذي يقال: إنَّه شيث بن آدم - أنَّه قال: المبادئ الأوَّل خمسة: الباربي تعالى، والنفس، والهيوولي، والزمان، والخلاء. وبعدها وجود المركَّبات.

الفريق الثاني: أصحاب فيثاغورس، وهم الذين قالوا: المبادئ هي / [[ص ١٤]] الأعداد المتولِّدة عن الوحدات، لأنَّ قوام المركَّبات بالبساطط، وهي أمور كلُّ واحد منها واحد في نفسه، ثمَّ تلك الأمور إمَّا أن تكون لها ماهيَّات وراء كونها وحدات، أو لا تكون. فإنَّ كان الأوَّل كانت مركَّبة، لأنَّ هناك تلك الماهيَّة مع تلك الوحدة، وكلامنا ليس في المركَّبات، بل في مبادئها. وإنَّ كان الثاني كان مجردَّ وحدات، وهي لا بدَّ وأن تكون مستقلَّة بأنفسها، وإلَّا لكانت مفتقرة إلى الغير، فيكون ذلك الغير أقدم منها، وكلامنا في المبادئ المطلقة، هذا خلف.

فإذن الوحدات أمور قائمة بأنفسها، فإنَّ عرض الوضع للوحدة صارت نقطة، وإنَّ اجتمعت نقطتان حصل الخطُّ، فإنَّ اجتمع خطَّان حصل السطح، فإنَّ اجتمع سطوحان حصل الجسم. فظهر أنَّ مبدأ الأجسام الوحدات.

ونُقِل أيضاً عنه: إنَّ الوحدة تنقسم إلى وحدة بالذات غير مستفادة من الغير، وهي التي لا تقابلها كثرة، وهو المبدأ الأوَّل، وإلى وحدة مستفادة من الغير، وهي مبدأ الكثرة، وليست بداخلة فيها بل تقابلها الكثرة، ثمَّ تتألَّف منها الأعداد، وهي مبادئ الموجودات. وإنَّما اختلفت الموجودات في طبائعها، لاختلاف الأعداد بخواصِّها.

القسم الرابع: أن يكون العالم قديم الصفات محدث الذات، وهو محال لم يقل به أحد، لقضاء الضرورة ببطلانه. وأمَّا جالينوس فإنَّه كان متوقِّفاً في الكلِّ. وللناس هنا اختلافات كثيرة أشهرها ما قدَّمناه.

/ [[ص ١٥]] المسألة الثانية: في أدلَّة الحدوث:

لنا وجوه:

الوجه الأوَّل: الدليل المشهور للمتكلِّمين:

وتقريره: أنَّ الأجسام لا تخلو عن الحوادث، وكلُّ ما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث، فالأجسام حادثه.

بيان الصغرى: أنَّ الأجسام لا تخلو عن الأكوان، والأكوان حادثه. وهذا البرهان يشتمل على دعاوي أربعة:

دامت في العالم الهيوولاني. وإذا عرفت النفس هذا وعرفت أنَّ لها في عالمها اللذات الخالية عن الأُم اشتاقت إلى ذلك العالم وعرجت بعد المفارقة وبقيت هناك أبد الآباد في نهاية البهجة والسعادة.

قالوا: وبهذا الطريق زالت الشُّبهات الدائرة بين الفلاسفة القائلين بالقدِّم وبين المتكلِّمين القائلين بالحدوث، فإنَّ القائلين بالقدِّم قالوا: لو كان العالم محدثاً فلمَّ أحدثه الله تعالى في هذا الوقت دون ما قبله وما بعده؟ وإذا كان الخالق تعالى حكيماً فلمَّ ملاً الدنيا من الآفات؟

والقائلون بالحدوث قالوا: لو كان العالم قديماً لكان غنياً عن الفاعل، وهو باطل قطعاً لما نرى من آثار الحكمة وظهورها في العالم.

وتخيَّر الفريقان في ذلك. وأمَّا على الطريق الذي سلكناه فالإشكالات بأجمعها زائلة، لأنَّنا لمَّا اعترفنا بالصانع الحكيم لا جرم قلنا بحدوث العالم. فإذا قيل: فلمَّ أحدث العالم في هذا الوقت؟ قلنا: لأنَّ النفس إنَّما تعلَّقت بالبدن في ذلك الوقت، وعلم الباربي تعالى أنَّ ذلك التعلُّق سبب الفساد، إلَّا أنَّه بعد وقوع المحذور صرفه إلى الوجه الأكمل بحسب الإمكان. وأمَّا الشرور الباقية، فإنَّما بقيت لعدم إمكان تجريد هذا المركَّب عنها.

بقي هنا سؤالان:

الأوَّل: لِمَ تعلَّقت النفس بالهيوولي بعد تجرُّدها؟ فإنَّ حدث هذا التعلُّق بكليَّته لا عن سبب، فجوزوا حدوث العالم بكليَّته لا عن سبب.

/ [[ص ١٣]] الثاني: أن يقال: فهلاً منع الباربي تعالى النفس من التعلُّق بالهيوولي؟

والجواب عن الأوَّل: بأنَّ هذا السؤال غير مقبول من المتكلِّمين، لأنَّهم يقولون: القادر المختار يُرجِّح أحد مقدوريه على الآخر من غير مرجِّح، فهلاً جوزوا ذلك في النفس؟ وغير مقبول من الفلاسفة أيضاً، لأنَّهم جوزوا في السابق أن يكون علَّة معدَّة للأحق، فهلاً جوزوا أن يقال: النفس قديمة ولها تصوُّرات متجدِّدة غير متناهية ولم يزل كلُّ سابق علَّة للاحق حتَّى انتهت إلى ذلك التصوُّر الموجب لذلك التعلُّق؟

والجواب عن الثاني: أنَّ الباربي تعالى علم أنَّ الأصلح للنفس أن تصير عالمة بمضارِّ هذا التعلُّق، حتَّى إنَّها بنفسها تمتنع عن تلك المخالطة. وأيضاً فالنفس بمخالطتها الهيوولي تكسب من الفضائل



ممتنع الزوال أو ممكن الزوال. فإن كان ممتنع الزوال فإمّا أن يكون ذلك الامتناع لنفس الجسميّة فيعود الإلزام المذكور، أو لغيرها فيكون الكلام فيه كالكلام في الأصل الأوّل، فيفضى إلى التسلسل، أو إلى المحال المذكور. وإن كان ممكن الزوال فهو المقصود.

وأما إن كان معروض الجسميّة فهو محال، المعقول من الجسميّة الامتداد في الجهات، فلو كان ذلك حالاً في محلّ لكان ذلك المحلّ إمّا أن يكون له ذهاب في الجهات، أو لا يكون. فإن كان الأوّل كان محلّ الجسميّة جسماً، فجسميّة ذات المحلّ إن اقتضت محلاً آخر لزم التسلسل، وإن لم يقتض محلاً آخر / [[ص ١٨]] فتكون الجسميّة غير واجبة الحلول في محلّ، فكلّ ما يعرض لها بسبب ذلك المحلّ الممكن الزوال يكون أيضاً ممكن الزوال، فحينئذ يكون حصول الجسم في حيّزه المعين أمراً ممكن الزوال، وهو المقصود.

وإن لم يكن لمحلّه امتداد في الجهات لم يخل إمّا أن يكون لذلك المحلّ اختصاص بالجهة، أو لا يكون. فإن كان فإمّا أن يكون على سبيل الاستقلال، أو على سبيل التبعية. والأوّل باطل بالضرورة، لأنّنا نعلم بالبديهة أن ما لا يكون متحيّزاً استحال أن يكون له حصول في الجهة على سبيل الاستقلال. وأمّا الثاني، فإنّه يقتضي كون ذلك الشيء حالاً في الجسميّة، لأنّ كلّ ما يكون حصوله في الحيّز تبعاً لحصول الجسميّة فيه كان لا محالة حالاً في الجسميّة، كالأعراض. وأمّا إن لم يكن لمحلّ الجسميّة اختصاص بالحيّز أصلاً لم يكن لوجود الجسميّة الممتدة في الجهات حلول في ذلك المحلّ، لأنّ من المعلوم بالبديهة أن أحد الشئيين إذا كان أحدهما واجب الحصول في الجهة والآخر ممتنع الحصول فيها، فإنّ أحدهما لا يكون حالاً في الآخر ولا مختصاً به أصلاً.

وأما القسم الرابع: وهو أن يكون وجوب حصول الجسم في الحيّز لأمر غير حال في الجسميّة ولا الجسميّة حالة فيه، فباطل أيضاً، لأنّ ذلك الشيء إن كان جسماً أو مختصاً به بالحاليّة أو المحلّيّة عادت المحالات، وإن لم يكن جسماً ولا مختصاً به كانت نسبته إلى جميع الأجسام المتساوية في صحّة الحلول في ذلك الجسم واحدة، فلم يكن بأنّه يجب لأجله حصول بعض الأجسام في ذلك الحيّز أولى من البعض. فإمّا أن يجب حصول الكلّ فيه، وهو محال. أو لا يجب حصول / [[ص ١٩]] شيء منها فيه، وهو المطلوب.

/ [[ص ١٦]] الدعوى الأولى: إثبات أن الأكوان مغايرة للجسم.

الدعوى الثانية: بيان حدوث الأكوان.

الدعوى الثالثة: بيان أن الأجسام لا تخلو عنها. وهذه الدعوى الثلاث اشتملت الصغرى عليها.

وأما الدعوى الرابعة، فإنّ الكبرى عبارة عنها.

أما الدعوى الأولى، فنحن فيها بين أمرين:

إمّا أن ندعي العلم الضروري بأنّ هنا أكواناً هي الحركة والسكون والاجتماع والافتراق. وبالجملة حصول الجسم على وجه لو كان في الوجود جسم غيره كان بالنسبة إليه، إمّا مقابلاً له ميامناً أو مياسراً أو غيره من وجوه الأين، وهي زائدة على حقيقة الجسم. ومعلوم ضرورة أن الجسم مع تحيّزه لا ينفك عن هذه الحالة، فإنّنا نعلم بالضرورة زيادتها على مفهوم الجسم ذاته، لأنّ المفهوم من ذات المتحيّز مغاير للمفهوم من حصوله في الحيّز.

أو ندعي الاستدلال فيه، لأنّ الجسم تتبدّل عليه الحركة بالسكون، والاجتماع بالافتراق، وبالعكس منهما. فإنّ الجسم لم يكن متحرّكاً ثم صار متحرّكاً، ولم يكن مجامعاً لغيره ثم يصير مجامعاً، فتبدّل الحالتين عليه مع بقائه معلوم مدرك بالحسّ، والمتبدّل مغاير للمستمرّ الذي هو ذات الجسم. ولأنّ المرجع بالأكوان إلى الحركة والسكون مثلاً، وهي أمور راجعة إلى الأين، وهو نسبة الشيء إلى مكانه بالحصول فيه، والنسب والإضافات مغايرة للماهيات المتأصلة في الوجود، الحقيقة التي لا إضافة فيها. ولأنّها نسبة بين الجسم والمكان، والنسبة مغايرة للمتتبيين.

/ [[ص ١٧]] وأمّا الدعوى الثانية، فلأنّ كلّ كون يصحّ عليه العدم، وكلّ ما صحّ عليه العدم امتنع عليه القدم.

أما الصغرى: فلأنّ كلّ متحيّز اختصّ بحيّز فإمّا أن يكون اختصاصه بذلك الحيّز جائزاً أو واجباً، فإن كان واجباً فذلك الوجوب إمّا أن يكون لنفس الجسميّة أو لأمر عارض للجسميّة أو معروض الجسميّة أو لأمر غير عارض للجسميّة ولا الجسميّة عارضة له.

فإن كان لنفس الجسميّة وجب اشتراك الأجسام كلّها في وجوب الحصول في ذلك الحيّز، لاشتراكها بأسرها في الجسميّة ووجوب اشتراك المتماثلات في جميع اللوازم.

وإن كان لأمر عارض للجسميّة، فذلك العارض إمّا أن يكون

الواجب الموجب إن كان إيجابه بشرط فذلك الشرط إن كان جائزاً فلا بد له من أمر فينتهي إلى الواجب لذاته، وإلا لزم الدور أو التسلسل. وإن كان واجباً، أو كان الواجب الموجب لا بشرط امتنع زواله فيمتنع زوال الكون المعلول له. وقد ثبت أن كل كون فإنّه يزول بمثله أو بضده، لأنّ السكون يبطل بالحركة، والحركة تبطل بالسكون. ولأنّ ذلك الموجب لكون الجسم على وضع مخصوص، لا يخلو إمّا أن يشترط في إيجابه خلوه عن سائر الأوضاع، أو لا يشترط. فإن شرط خلوه عنها، ولا يصح ذلك إلا وأن يكون حاصلًا على هذا الوضع المعين لما علم من أن الجسم لا ينفك عن الأكوان، صار ذلك متضمناً لكونه على هذا الوضع المعين، وذلك حكم الموجب، فيصير إيجاب الموجب حكمه مشروطاً بحصول حكمه، وهو محال. وإن لم يكن مشروطاً بذلك لم ينفك ولم يخرج من ذلك الوضع. وإن أُخرج / [[ص ٢١]] بالقهر وجب أن يعود إليه عند زوال القاسر، لكن لِمَا رأيناه لا يعود علمنا أنه ليس كونه كذلك بالموجب.

وأما القادر، فلائّه يجب أن يكون سابقاً على فعله، والقديم لا يسبق عليه شيء، فبطل قدم الأكوان وثبت حدوثها. وأن الجسم لا يخلو منها، فنقول: هذه الحوادث متناهية، لاستحالة عدم تناهيها، لوجوه:

الأول: كل واحد من الحوادث مسبوق بعدمه سبقاً لا أول له، لأن كل حادث فقد كان في الأزل معدوماً، فعدمه أزلي، فلا أزل له. فإذا كان كل واحد من الأكوان حادثاً كان مسبوقاً بعدم لا أول له، فمجموع العدمات السابقة عليها حاصل في الأزل، فنقول: شيء من الأكوان إن وُجد في الأزل لزم اقتران السابق والمسبوق فلا سبق، وأن يكون وجود الشيء حاصلًا مع عدمه، وأن يكون ما فرض حادثاً قديماً، وكل ذلك محال. وإن لم يوجد شيء من الأكوان في الأزل فمجموعها حادث بالضرورة، وليس شيء من الحوادث موجوداً في الأزل، فلكل الحوادث أول وبداية.

الثاني: هذه الأكوان الحادثة إمّا أن يوجد شيء منها في الأزل، أو لا. فإن كان الثاني كان لكل الحوادث أول، وهو المطلوب. وإن وُجد شيء منها في الأزل، فهو محال. أمّا أولاً، فلأن الأزلية تنافي المسبوقية، لأن الأزلي هو الذي لا يسبقه غيره والحادثة هو الذي يسبقه غيره، فبينها تناف. وأمّا ثانياً، فلأن الذي وُجد منه في الأزل إن كان مسبوقاً بغيره لم يكن هو أزلياً وقد فرض أزلياً، هذا

وبيان أن كل ما يصح عليه العدم امتنع عليه القدم، فلأنّ القديم لا يخلو إمّا أن تكون حقيقته قابلة للعدم، أو لا تكون. فإن لم تكن امتنع العدم عليها، وإن كانت قابلة للعدم وهي أيضاً موجودة احتاجت في وجودها إلى مرجح، وإلا لم يكن الوجود أولى بها من العدم، وذلك المرجح إن كان قابلاً للعدم عادت الحاجة ولا ينقطع إلا عند انتهائه إلى شيء واجب. وذلك الواجب إمّا أن يكون موجباً، أو مختاراً. فإن كان موجباً فإمّا أن يتوقف إيجابه لذلك القديم على شرط، أو لا يتوقف. فإن توقف ذلك الشرط إمّا أن يكون قديماً، أو حادثاً. فإن كان قديماً فإمّا أن يكون ممكناً، أو واجباً. فإن كان واجباً لزم من امتناعه زواله وامتناع زوال علته ذلك القديم امتناع زوال ذلك القديم، وإن كان ممكناً كان الكلام فيه كالقادم في الأول، فيفضي إمّا إلى التسلسل وهو محال، أو ينتهي إلى ما هو واجب لذاته فيعود المحال المذكور. وإن كان حادثاً، فإمّا أن يكون الشرط حادثاً معيناً وهو محال، لسبق القديم على الحادث والسابق على الشيء يستحيل أن يكون مشروطاً به لتقدم الشرط على المشروط، أو يكون الشرط حوادث لا نهاية لها، وسيأتي بطلانه. ولأنّه في الحقيقة عائد إلى كون الشرط قديماً، لأن كل واحد من تلك الحوادث ليس شرطاً بل الشرط أحدها لا بعينه، وذلك أولى. وإن لم يتوقف لزم من إيجابه له وجوبه. ثم يلزم من امتناع زوال موجب امتناع زواله. هذا إذا كان المؤثر في وجود ذلك القديم موجباً. وإن كان مختاراً، وكل فعل لفاعل مختار فهو محدث، فيكون القديم محدثاً، هذا خلف.

فثبت أن كل كون فإنّه يصح عليه العدم، وكل ما يصح عليه العدم فهو / [[ص ٢٠]] حادث، فإذا كل كون حادث. وثبت أن الجسم لا يخلو عن الكون، فالجسم لا يخلو عن الحوادث. وأيضاً لو كانت الأكوان قديمة، فإمّا أن تكون واجبة لذاتها، وهو محال. أمّا أولاً فلائها تُعدم، وواجب الوجود يستحيل عليه العدم. وأمّا ثانياً فلأن الكون على ما فسّرناه صفة للجسم، والصفة لا تستقل بنفسها في الوجود بدون الجسم، وواجب الوجود مستقل بنفسه في الوجود.

وإمّا أن تكون جائزة الوجود، فلها مؤثر إمّا موجب أو مختار، وكلاهما محال.

أما الموجب، فلائّه لا بد وأن يكون واجباً لذاته أو منتهياً إلى الواجب لذاته، وإلا لزم التسلسل أو الدور، وهما محالان. فذلك

معناه: أن الجسم الذي لا يخلو عن الحوادث حادث، وغيره لو كان أيضاً فهو حادث. فظهر أنه ليس في ذكر هذه المقدمة إلا إعادة الدعوى مع احتمال ضم دعوى أخر إليها. والشيء لا يصلح أن يكون دليلاً على نفسه، لوجوب معرفة الدليل قبل المدلول، وامتناع كون الشيء معلوماً قبل نفسه.

سَلَمْنَا، لكن المنتج ليس إحدى المقدمتين بالضرورة، ولأنه لو كان لكان ذكر الأخرى حشواً. ولا المجموع، لأن كونها منتجتين إنَّها يصحُّ لو وُجِدَا معاً، وهو محال، لامتناع حصول العلم بمعلومات في الذهن دفعة واحدة. والعلم بهذا الامتناع ضروري، لأنَّنا متى وُجِدَا ذهننا نحو العلم بشيء تعدَّر علينا توجيهه نحو العلم بمعلوم آخر.

/ [[ص ٢٤]] سَلَمْنَا، لكن كل واحدة منها غير منتجة، فلا يكون المجموع منتجاً، لأن كل واحدة منها عند انضمامها إلى الأخرى إمَّا أن تبقى على ما كانت عليه حالة الانفراد، أو لا تبقى. فإن بقيتا وكانتا حالة الانفراد غير مؤثرتين وجب أن لا تُؤثِّرا حالة الاجتماع. وإن لم تبقياً على ما كانتا فقد حصل عند اجتماعهما أمر زائد، فنقل الكلام إلى كيفية حصول ذلك الزائد، وهو أن المؤثر فيه إمَّا كل واحدة منها وحدها أو المجموع، ويعود التقسيم، فإن كان حصول ذلك الزائد لزائد آخر تسلسل.

لا يقال: الموجب هو اجتماعها.

لأننا نقول: الاجتماع إن لم يكن زائداً على ذات كل منها استحال جعله موجباً للنتيجة، وإن كان فالموجب لذلك الاجتماع إمَّا كل واحدة من المقدمتين وحدها، أو مجموعهما، أو أمر ثالث. فإن كان الأوَّل، لزم حصول النتيجة من كل واحدة منها، لاستقلال كل واحدة منها بما يوجب النتيجة.

وإن كان الثاني، كان الموجب لذلك الاجتماع اجتماع آخر، ويتسلسل.

وإن كان الثالث، فاقتضاؤه لحصول تلك النتيجة إن لم يتوقف على هاتين المقدمتين لم يكن للمقدمتين اعتبار أصلاً في ذلك الإنتاج. وإن توقف فيما أن تكفي المقدمة الواحدة في صدور النتيجة عن ذلك المقتضي، وحينئذٍ تحصل النتيجة عند حصول المقدمة الواحدة، وذلك محال، أو لا بدَّ منها، ويعود المحال المذكور.

/ [[ص ٢٥]] سَلَمْنَا أن الأمور التي لا يمكن أن يكون كلُّ

خلف. وإن لم يكن مسبوفاً بغيره فهو أوَّل الحوادث، / [[ص ٢٢]] فللحوادث بداية ونهاية، وهو المطلوب.

الثالث: مجموع الحوادث ممكن بالضرورة، فله مؤثر، وذلك المؤثر يستحيل أن يكون موجباً، لما تقدَّم في بيان أن المؤثر في الأكوان ليس موجباً، بل المؤثر فيه مختار، وكلُّ ما كان فعلاً لفاعل مختار فإنه يجب أن يكون مسبوفاً بالعدم، فجملة الحوادث مسبوقة بالعدم.

الرابع: لو كانت الحوادث غير متناهية لأمكننا أن نأخذ الحوادث الماضية من زمان الطوفان إلى الأزل جملة ومن زماننا هذا إلى الأزل جملة أخرى، ثم نُطبِّق إحدى الجملتين بالأخرى بأن نجعل المبدأ من إحداهما - وهو زمان الطوفان - مقابلاً للمبدأ من الأخرى - وهو زماننا -، فإن استمرَّ الاندفاع هكذا على التساوق بحيث يكون كل واحد من إحدى الجملتين مقابلاً لآخر من الجملة الأخرى، ولم يظهر التفاوت من الجانب الآخر بين الجملتين، كان الشيء مع غيره كهو لا مع غيره، وهو باطل بالضرورة.

وإن ظهر التفاوت من الجانب الآخر كانت الجملة الناقصة منقطعة، فتكون متناهية من الطرفين، والزائدة إنَّها زادت عليها بقدر متناهٍ - لأنَّها إنَّها زادت بمقدار ما بين زمان الطوفان إلى زماننا -، والزائد على المتناهي بمقدار متناهٍ يكون بالضرورة متناهياً، لأنَّ المتناهي إذا انضمَّ إلى المتناهي كان المجموع متناهياً. فثبت أن الجسم لا يخلو عن الحوادث. وثبت أن الحوادث لها بداية، فيلزم بالضرورة أن يكون للجسم أوَّل، وهو المطلوب.

/ [[ص ٢٣]] فإن قيل: الكلام على ما ذكرتموه من وجوه ثلاثة:

الوجه الأوَّل: ما يتعلَّق بالقدح في نظم الدليل، وهو أنه مركَّب من مقدمتين، والثانية منها ليست إلا إعادة الدعوى مع احتمال ضمَّ دعوى أخر إليها، فلا يكون في ذكرها فائدة، فتبقى المقدمة الأولى وحدها، ومعلوم أنَّها وحدها لا تنتج.

وإنَّنا قلنا: إنَّ المقدمة الثانية ليست إلا إعادة الدعوى مع احتمال ضمَّ دعوى أخر إليها، لأن قولكم: وما لا يخلو عن الحوادث حادث، معناه: أن كل واحد واحد ممَّا يُوصَف بأنه لا يخلو عن الحوادث فهو حادث، ومن جملة ما يُوصَف بأنه لا يخلو عن الحوادث الجسم، فقولكم: وما لا يخلو عن الحوادث حادث

الخلو عن الكل صدق عليه امتناع الأخلو عن الكل، فيلزم قدم الجسم وحدوثه معاً، فعلمنا أن هذا النظم باطل.

الوجه الثاني: ما يتعلّق بالبحث عن محلّ النزاع وتلخيصه، فنقول: إن سلّمنا سلامة النظم عن الخلل، لكننا نقول: الاشتغال بالتدليل إنّما يكون بعد تحصيل حكم المسألة، فلا بدّ من البحث عن معنى كون العالم محدثاً حتّى يمكن الشروع في الاستدلال. وإذا حلّصنا محلّ النزاع علّم امتناع القول بالحدوث لوجهين:

/ [[ص ٢٧]] الأول: للحدوث تفسيران: كون الشيء مسبقاً بالعدم، وكونه مسبقاً بوجود غيره، وللقدم مقابلها إمّا بنفي المسبوقية بالعدم، أو بنفي المسبوقية بوجود الغير.

وأقسام التقدّم خمسة:

القسم الأول: التقدّم بالعلية، فإنّ العقل يدرك ترتّب وجود ضوء السراج على السراج وإن امتنع تأخر أحدهما عن الآخر في الزمان، فذلك الترتّب المعقول هو التقدّم بالعلية. فإنّ فسّرنا الحدوث بالمسبق بالعدم فالتقدّم بالعلية هنا باطل بالاتفاق، لأنّ العدم لا يكون علّة للوجود.

القسم الثاني: التقدّم بالطبع، كتقدّم الشرط على المشروط، مثل تقدّم الواحد / [[ص ٢٨]] على الاثنين، وهو ثابت هنا بالاتفاق، لأنّ العالم ممكن، وكلّ ممكن فله لذاته لا استحاقية الوجود وله من غيره الوجود، وما بالذات أقدم ممّا بالغير. فإذا كان غير مستحقّ للوجود أقدم من الوجود تقدّمًا بالطبع، ومعلوم أنّ ذلك متفق عليه بين الكلّ.

القسم الثالث: التقدّم بالشرف، وهو منفيّ بالاتفاق.

القسم الرابع: التقدّم بالمكان، وهو منفيّ هنا اتفاقاً.

ثمّ لو سلّم التقدّم بأحد هذه الوجوه الأربعة، فإنّه ليس فيه ما يقتضي الحدوث الذي يريدونه.

القسم الخامس: التقدّم بالزمان، وليس محض العدم والوجود، لأنّ العدم قد يحصل بعد الوجود، والشيء بهذا الاعتبار لا يكون حادثاً، بل إنّما يكون حادثاً لأنّ وجوده بعد العدم وعدمه قبل الوجود، وتلك القبليّة أمر زائد على ذات العدم، ولا محالة قبل كلّ قبليّة قبليّة أخرى، فهنا قبليات لا بداية لها، ولا معنى للزمان إلّا ما تلحقه القبليّة والبعديّة لذاته، فإذا لا أوّل للزمان. فإذا تفسّر حدوث العالم بتقدّم عدمه عليه يقتضي قدّم الزمان، فلزم من تفسير حدوث العالم بهذا التفسير قدّمه.

واحد منها وحده موجباً لشيء فإنّ مجموعها يُعقل أنّ يكون موجباً في الجملة، ولكن لا يمكن في هذا الموضع أنّ يكون كذلك، لأنّه إذا قيل الإنسان حيوان والحيوان جنس، لزم أنّ يكون الإنسان جنساً. فالقدمتان صادقتان والنتيجة كاذبة، وما ذلك إلّا أنّ هذا النظم غير منتج.

سلّمنا استقامة هذا النظم في الجملة، لكن نمنع استقامته في هذا الموضع لوجهين:

الأوّل: كلّ مطلوب له طرفان: الموصوف والصفة، فإذا قلنا: الجسم محدث، فالجسم هو الموصوف، والمحدث هو الصفة، ثمّ لا بدّ من شيء يتوسّط بينهما بحيث تكون له نسبة إلى كلّ واحد من الطرفين، فهذا المتوسّط هنا لا يخلو إمّا أنّ يكون هو قولنا: لا يخلو عن الحوادث، أو قولنا: لا يخلو عن حوادث ذوات بداية.

فإنّ كان الأوّل صار الدليل هكذا: الجسم لا يخلو عن الحوادث، وكلّ ما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث، وحينئذ تصير الثانية كاذبة، لأنّ لو قدرنا أنّ لا تكون للحوادث بداية فلا يلزم من عدم خلوّ الجسم عنها حدوثه.

وإنّ كان الثاني صار الدليل هكذا: الجسم لا يخلو عن حوادث لها بداية، وكلّ ما كان كذلك فهو حادث، وحينئذ تصير المقدّمة الأولى عين المطلوب، فيندرج حكم المسألة في العلة، لأنّ المعني بقولنا: الأجسام لا تخلو عن حوادث لها بداية، أنّ للجسم بداية، لأنّه يصير التقدير: أنّ الجسم لا يوجد متقدّمًا على حوادث لها أوّل، وهذا هو المعنى بكونه حادثاً، فتكون إحدى مقدّمات الدليل نفس المطلوب، وهو باطل. ولأنّه إذا حصل حكم المسألة بهذه المقدّمة صارت / [[ص ٢٦]] المقدّمة الأخرى لغواً.

الثاني: هذه الحجّة إنّ كانت تقتضي حدوث الأجسام، لكنّها تقتضي قدّمها، وما يقتضي النقيضين يكون باطلاً، ولا يجوز الاستدلال به على ثبوت أحدهما ونفي الآخر. بيانه: أنّه لو كانت استحالة خلوّ الجسم عن كلّ الحوادث تقتضي حدوثها، وجب أنّ تكون استحالة الأخلو عن كلّ الحوادث تقتضي قدّمها، فإنّ استحالة الخلو عن الكلّ تقابلها الاستحالة الأخلو عن الكلّ، والمقتضي لشيء يقتضي مقابله مقابل ذلك الشيء، كالحجارة لِمّا اقتضت السخونة اقتضت البرودة التبريد، فكذا هنا لِمّا كان امتناع الخلو عن الكلّ يقتضي الحدوث فامتناع الأخلو عن الكلّ وجب أنّ يكون مقتضياً للعدم، لأنّ كلّ ما صدق عليه امتناع

والأول باطل. أمّا أولاً، فلأنّ كون العالم ممكن الوجود فيها لا يزال، وهو قبل أن صار ممكن الوجود قد كان ممتنع الوجود بعينه، فإذا جوزتم ذلك انسدد باب الاستدلال بحدوث العالم على إثبات الصانع، لأنّه إذا جاز أن يقال: إنّه كان ذلك الإمكان واجباً لذاته بعد أن كان ممتنعاً لذاته، جاز أن يقال: العالم قبل حدوثه قد كان ممتنعاً بعينه، ثم صار واجباً بعينه، كما انتقل الإمكان من الامتناع الذاتي إلى الوجود الذاتي، وحيث إنّ واجب استغناؤه عن الصانع. وأمّا ثانياً، فلأنّه لو كان انقلاب الممتنع لذاته ممكناً، لجاز ذلك في كلّ الممتنعات فحيث إنّ لا نأمن أن يصير اجتماع الضدّين والناقضين ممكناً بعد أن كان ممتنعاً لذاته، وذلك عين السفسطة.

وأما إن قلتم: لا بداية لصحّة وجود العالم، فقد سلّمتم أنّ العالم يمكن أن يكون أزلياً، ومع الاعتراف بذلك لا يمكن القطع بامتناع القِدَم ووجوب الحدوث.

لا يقال: العالم يستحيل وجوده في الأزل لا لذاته، ولكن لامتناع وجود شرطه في الأزل، أو لوجوب وجود مانع فيه. / [[ص ٣١]] لأنّ نقول: امتناع وجود شرطه إن كان امتناعاً ذاتياً وجب امتناع زواله، ويلزم منه استمرار امتناع العالم فيها لا يزال. وإن لم يكن ذاتياً كان لامتناع شيء آخر، ولزم منه التسلسل. وهكذا الكلام في وجوب المانع، فإنّه إن كان واجباً لذاته امتنع زواله فامتنع زوال امتناع العالم فاستحال وجود العالم، وإن كان واجباً لغيره لزم منه التسلسل، وهو محال.

الوجه الثالث: أن نتكلّم على مقدّمات الدليل، فنقول: لا نُسلّم أنّ الجسم لا يخلو عن الحوادث.

قوله: (لا يخلو عن الأكوان).

قلنا: هذا مبنيّ على أن الكون زائد على ذات الجسم، وهو ممنوع. ودعوى الضرورة باطلة، لأنّ ادّعاء الضرورة فيه فرع على تصوّر حصول الجسم في الحيّز، وهو غير معقول، لأنّ الحيّز الذي يقال الجسم حصل فيه، إن كان معدوماً لم يُعقل حصول الجسم فيه. وبهذا سقط قول من قال: إنّه مقدّر مفروض، لأنّ المفروض الذي لا وجود له في نفسه لا يُعقل حصول الجسم فيه. وإن كان موجوداً، فإن كان متحيّزاً لزم التداخل، ويعود المتحيّز في متحيّز آخر، وهو محال. ولأنّ الجزء الواحد إذا وُجد لزم أن لا يكون حاصلاً في الحيّز، وإن لم يكن متحيّزاً، فإن كان عرضاً، فإن كان حلاً في المتمكّن دار، وإن لم يكن حلاً فيه تسلسل، وإن كان مجرداً استحال حلول المتحيّز فيه.

وأما إن فسّرتم حدوث العالم بكونه مسبوقاً بالغير، فنقول: إن أردتم بذلك أن للعالم شيئاً يتقدّمه بالعلية أو بالطبع أو بالشرف فذلك مسلّم، لكن لا يقتضي الحدوث الذي تريده. والتقدّم بالمكان منفيّ اتّفاقاً، لاستحالة المكان على الله تعالى. وبتقدير الثبوت لا يحصل مقصودكم.

بقي التقدّم بالزمان، وهو باطل. وبتقدير ثبوته يوجب القِدَم. أمّا بطلانه، / [[ص ٢٩]] فلأنّه لو كان الله تعالى متقدّماً على العالم بالزمان لزم أن يكون الباري تعالى زمانياً، وأن يكون الزمان زمانياً، وهما محالان. أمّا الأول، فلأنّ الزمان من لواحق التغيّر، والله تعالى يستحيل عليه التغيّر، فلا يلحقه الزمان. وأمّا الثاني، فلامتناع التسلسل.

وأما ثبوت القِدَم بتقدير ثبوته، فلأنّه إذا كان هذا التقدّم زمانياً، ثم لا بداية لقِدَم الباري تعالى على العالم، لزم أن لا تكون للزمان بداية، ويلزم منه القِدَم.

هذا إذا سلّمتم انحصار التقدّم في الخمسة. فإن ادّعيتم سادساً فأظهِروه حتّى يمكن الشروع بعده في الاستدلال.

لا يقال: الاستفسار عن معنى الحدوث استفسار عن حكم وقع الخلاف فيه، فنحن نفيه وأنتم تثبتونه، والحكم على الشيء بالنفي أو الإثبات لا يصحّ إلا بعد تصوّر ماهية ذلك الشيء وحقيقته، وكان وقوع الخلاف مشعراً بكون محلّ الخلاف معلوماً من الخصمين.

لأنّ نقول: وقوع الخلاف مشعراً بكون محلّ الخلاف معلوماً جملةً أو تفصيلاً؟

م ع. بيانه: أن الذي يلزمنا معرفته أن نعرف مذهبنا وصحّته وبطلان ما عداه، وإن كان ما عداه يحتمل تفاصيل كثيرة، فلم يلزمنا معرفته. فإذا رمت إثبات ذلك وكان الكلام في ذلك تعليلاً وسؤالاً يختلف بحسب اختلاف التفصيل، حسن من الاستفسار.

سلّمنا أن وقوع الخلاف مشعراً بكون محلّ الخلاف معلوماً جملةً وتفصيلاً، ولكن متى لا يصحّ الاستفسار إذا كان الغرض بالاستفسار مجرد فائدة تعريف / [[ص ٣٠]] الحكم من غير أن تنضمّ زيادة فائدة أو إذا انضمّ؟ م ع. وهنا قد تضمّن زيادة فائدة وهو بيان تعجيز الخصم في إيراد تفسير إلا وأن يتضمّن ذلك بطلان مذهبه على ما بُيّن عند تفسيركم.

الثاني: إمّا أن يقولوا: إنّ لصحّة وجود العالم بداية، أو يقولوا:

ليس له بداية.

جوهراً، ولا يلزم أن يكون كون الجوهر ذاتاً صفة، وإلا لكان الكلام في أصل الذات عائداً، ويتسلسل.

الخامس: المفهوم من كون الجوهر غير العرض مغاير للمفهوم من كونه جوهراً، ثم لا يلزم أن تكون الغيرية صفة ثبوتية زائدة، وإلا تسلسل. وكذا القول في الماثلة والمخالفة والتعین والتعدد.

السادس: المفهوم من ذات الجوهر مغاير للمفهوم من كونه حادثاً وبقياً، ثم إن الحدوث والبقاء لا يمكن أن يكونا وصفين ثبوتيين، وإلا تسلسل.

السابع: المفهوم من كون الإنسان ليس بحجر مغاير للمفهوم من كونه ليس بشجر، ثم هذه السلوب ليست وجودية، وإلا تسلسل ولزم حصول صفات غير متناهية للشيء الواحد لا مرة واحدة بل مراراً لا نهاية لها.

فظهر من هذه الوجوه أنه لا يلزم من التغاير في المفهوم إثبات الصفات المتغايرة، فظهر فساد دعوى الضرورة.

وما ذكرتموه من الاستدلال وهو (أنا تُدرِك الجسم متحرِّكاً بعد أن لم يكن، فتبدل الحالتين عليه مع بقاءه مدرِّك بالحس، وهو يدلُّ على كون تلك الأحوال المتبدلة أموراً ثبوتية) ممنوع، فإننا لا نُسلم أن الجسم الذي كان ساكناً بقي وصار / [[ص ٣٤]] بعينه متحرِّكاً، بل ذلك الجسم عديمٌ وحدث جسم آخر وهو لذاته متحرِّك، لأنَّ حدوث الشيء ليس زائداً عليه بل هو نفسه، وإلا تسلسل. ثم إنَّ الحدوث لا يبقى في الزمان الثاني، فوجب أن لا تبقى ذاته، وإلا كان حدوثه مغايراً لذاته، وهو محال.

لا يقال: إنَّ مقصودنا من هذا الدليل حدوث الأجسام، فإذا سلَّمتم ذلك فقد سلَّمتم المقصود.

لأنَّ نقول: هب أن ذلك مساعدة على المطلوب، لكن لا يبقى دليلكم - الذي طلبتم تصحيحه - مستقيماً.

سلَّمنا بقاء ذات الجسم، لكن لِمَ قلتم: إنَّ تبدل الساكنته بالمتحرِّكة يدلُّ على وجودها؟ فإنَّ التبدل غير دالٍّ عليه لوجهين: الأول: لِمَّا أثبتتم حدوث العالم فلا بدَّ وأنَّ تجزؤوا باستحالة وجوده أولاً، ولا بدَّ من تبدل تلك الاستحالة بالإمكان فيما لا يزال. فالتبدل هنا حاصل مع امتناع كون الإمكان أو الامتناع ثبوتياً. أمَّا الامتناع، فلأنَّه لو كان ثبوتياً لكان الموصوف به ثابتاً، فيكون ممتنع الوجود موجوداً، هذا خلف. وأمَّا الإمكان، فلما سبق.

وبالجملة فلا بدَّ من تفسير الحيِّز وتفسير الحصول في الحيِّز، حتَّى يمكن ادعاء أنه هل هو حاصل أم لا؟ فإنَّ كلَّ ما نعقله من هذه الأقسام التي / [[ص ٣٢]] ذكرناها باطل.

لا يقال: المعقول من كون المتحيِّز في الحيِّز كونه بحيث لو وُجد متحيِّز آخر لصحَّ أن يقال لأحدهما: إنَّه قريب من الآخر أو بعيد منه.

لأنَّ نقول: هذا باطل. أمَّا أولاً، فلأنَّ كونه كذلك إشارة إلى تحيِّزه لا إلى حصوله في الحيِّز، وتحيِّزه أمر مستمرٌّ معه، وإنَّما مرادكم هنا حصوله في الحيِّز، فأين أحدهما عن الآخر. ويدلُّ على المغايرة أنَّ الجوهر ما دام موجوداً كانت تلك الحثية باقية، وأمَّا حصوله في الحيِّز فإنَّه غير باقٍ عند خروجه عنه.

وأمَّا ثانياً، فلأنَّ القرب والبعد إنَّما يُفسَّران بكون أحدهما حاصلًا في حيِّز قريب من حيِّز الآخر أو بعيد عنه، فإذا لم تُفسَّر القرب والبعد إلا بالحصول في الحيِّز فلو فسَّرنا الحصول في الحيِّز بهما دار.

ثم لو نزلنا عن الاستفسار، لكن لا نُسلم أنَّ الحصول في الحيِّز أمر زائد، لأنَّ المعلوم بالضرورة أنَّ المفهوم من ذات الجسم ليس المفهوم من كونه حاصلًا في الحيِّز. ولا يلزم من التغاير في المفهوم كونها أمرين وجوديين، لاحتمال كونه قيماً عديمياً، أو أمراً نسبياً لا وجود له في الخارج. ويدلُّ عليه وجوه:

الأول: المعقول من كون الجسم جسماً مغايراً للمعقول من كونه ممكناً. مع أنَّ الإمكان لا يصلح أن يكون وصفاً وجودياً زائداً، وإلا كان له إمكان آخر، ويتسلسل.

الثاني: المعقول من حقيقة الكائنية مغاير للمعقول من قيامها بالمحلِّ، ثمَّ إنَّه لا يلزم أن يكون قيامها بالمحلِّ وصفاً عرضياً زائداً عليه قائماً به، وإلا تسلسل.

الثالث: يصدق على الواحد أنَّه نصف الاثنين وثلاث الثلاثة وربيع الأربعة، / [[ص ٣٣]] وهكذا له نسبة معينة إلى كلِّ مرتبة من مراتب الأعداد الغير المتناهية، ومفهومات تلك النسب متغايرة، فإنَّ نصفية الاثنين مغايرة لثلثية الثلاثة وأربعية الأربعة وهكذا. والمفهوم من كونه واحداً مغاير لجميع هذه النسب أيضاً. ويمتنع أن يكون لتلك النسب الغير متناهية وجود في الأعيان، وإلا تسلسل، فكذا هنا.

الرابع: المفهوم من كون الجوهر ذاتاً مغاير للمفهوم من كونه

ولا مستقبلاً، لأنّ الماضي هو الذي كان وجوده في زمان كان فيه حاضراً، والمستقبل هو الذي يتوقَّع فيه ذلك. وإن كان لها حضور، فإنّ انقسم الحاضر لم يكن الحاضر حاضراً، لأنّ الأجزاء المفترضة فيه لا يمكن وجودها دفعةً، لأنّ حقيقة الحركة لا تُعقل إلاّ مع التقصّي والمرور. فإذا الأجزاء المفترضة في الحركة لا توجد معاً، فلا يكون الحاضر من الحركة حاضراً، هذا خلف.

وإن لم ينقسم فعند عدمه يحضر شيء آخر من الحركة، وهو غير منقسم، فتكون الحركة مركّبة من أمور كلّ واحد منها غير قابل للقسمة، وهو أيضاً محال، لأنّ الجزء الذي لا يتجزأ من الحركة إمّا أن يقع على مسافة منقسمة، أو غير منقسمة. والأوّل محال وإلاّ لكان الواقع منها في نصف تلك المسافة نصف تلك الحركة، فتكون تلك الحركة منقسمة، هذا خلف. وإن كانت المسافة غير منقسمة لزم تركّب الجسم من أجزاء لا تتجزأ، وهو محال، وإلاّ لزم نفي الحركة، لأنّها لو وُجِدَت فإمّا عند كون المتحرّك ملاقياً لكليّة الجزء الأوّل، وهو محال، لأنّه حينئذ لم يتحرّك. أو عند كونه ملاقياً لكليّة الثاني، وهو باطل، لأنّه حينئذ قد انقضت الحركة. أو عندما يكون متوسطاً بينهما، وذلك يقتضي انقسام الأجزاء وقد فرضنا أنّها غير منقسمة، هذا خلف.

فالقول بالحركة يُفضي إلى أقسام كلّها باطلة، فهي إذن غير موجودة، بل هي / [[ص ٣٧]] أمر مقدّر مفروض في الذهن لا حقيقة له في الخارج. وإذا لم تكن الحركة ثبوتية لم يكن السكون ثبوتياً، إذ لا فرق بينهما إلاّ بالدوام وعدمه، فإنّ الحصول في الحيز إن استقرّ كان سكوناً وإلاّ فحركة. فإذا كانت الحركة عدمية كان السكون المساوي لها في تمام الحقيقة عدمياً.

سَلّمنا أنّ الكائنية زائدة على ذات الجسم، لكن نمنع عدم الخلوّ.

قوله: (الجسم متى كان موجوداً كان متحيزاً، وإذا كان متحيزاً كان حاصلًا في الحيز).

قلنا: لا نسلّم أنّه إذا كان موجوداً كان متحيزاً، فلم لا يجوز أن يقال: الأجسام كانت في الأزل خالية عن صفة التحيز ثمّ اتّصفت به فيما لا يزال، كما هو رأي أفلاطون؟ وتدّل عليه وجوه ثلاثة:

الأوّل: قد بيّنا نفي الجوهر الفرد، فيكون الجسم البسيط في نفسه واحداً، ومعلوم أنّه قابل للانفصال والقابل للانفصال ليس الاتّصال، لاستحالة بقائه معه والقابل باقٍ مع المقبول فهو شيء

الثاني: الشيء حال حدوثه يكون حادثاً، وحدوثه يبطل حال بقائه، فقد تبدّل الحدوث بالبقاء، وليس وجوديين. أمّا الحدوث، فلائّه لو كان صفة لكانت حادثه، ويكون لها حدوث زائد، ويتسلسل. وأمّا البقاء، فلائّه لو كان صفة لتوقّف إمكان حصولها في الجوهر على حصول الجوهر في الزمان الثاني، وحصوله في الزمان الثاني إمّا هو نفس البقاء أو معلول للبقاء، فيلزم إمّا توقّف الشيء على نفسه أو على ما يتوقّف عليه، وهما محالان.

/ [[ص ٣٥]] لا يقال: إمكان الشيء وامتناعه وحدوثه وبقاؤه ليست محسوسة بالبصر، فيجوز أن تكون قضايا عقلية، فلا يلزم من تطرّق التبدّل إليها كونها أموراً وجودية، بخلاف المتحرّكية والساكنية فإنّ التبدّل فيها محسوس بالبصر، فكانت وجودية.

لأنّ نقول: الساكنية والمتحرّكية غير مدركتين بالبصر، فإنّ سُكّان السفينة في موضع من البحر غير مختلف الارتفاع والانخفاض في وقت هبوب الرياح من جانب واحد، فقد يتحرّكون أسرع حركة مع أنّهم يظنون أنّ السفينة ساكنة، ولو كانت الحركة والسكون محسوستين لما اشتبه أحدهما بالآخر.

سَلّمنا دلالة التبدّل على الوجود، لكن على أحدهما لا عليهما معاً، فإنّ الشيء إذا خلا عن وصف ثبوتي ثمّ اتّصف به أو كان موصوفاً به ثمّ عُدِمَ عنه، يكون التغيّر حاصلًا مع أنّ أحدهما عدمي، فجاز في المتحرّكية والساكنية كون إحداها ثبوتية.

سَلّمنا دلالة ما ذكرتموه على أنّ الحصول في الحيز زائد على ذات الجسم، لكن هنا ما يدلّ على نفيه، وهو ثلاثة:

الأوّل: الحصول في الحيز أمر نسبي، والأمور النسبية تستدعي أمرين، لامتناع حصولها لأقلّ منها، فلو كان الحصول في الحيز ثبوتياً لكان الحيز ثبوتياً، وهو باطل، لأنّه لو كان موجوداً لكان إمّا حالاً في الجسم فلا يكون حيزاً للجسم، أو لا يكون حالاً فيه، فإمّا أن يكون ذا حيز ويتسلسل، أو لا فيبطل حصول الجسم فيه.

الثاني: حصول الجوهر في الحيز نسبة مخصوصة له إلى الحيز، فلو كانت هذه / [[ص ٣٦]] النسبة أمراً وجودياً لكان ذلك الأمر الوجودي حاصلًا في الحيز، وتكون له نسبة إلى ذلك المحلّ، فتكون تلك النسبة زائدة على الكائنية، ولزم التسلسل.

الثالث: الحركة يمتنع دخولها في الوجود، لأنّ الحركة إمّا أن لا يكون لها حصول في الحال أو يكون. فإن لم يكن، لم يكن ماضياً

للجسم. وأمّا المهيم الذي لا وجود له في الخارج فليس بلازم للجسم في الخارج، وإلا لكان موجوداً في الخارج. فإذن لا شيء من الكائنيّات بلازم في الخارج، بل في الذهن.

لا يقال: الكائنيّة من حيث هي كائنيّة لها مفهوم مشترك بين الكائنيّات الجزئيّة، وذلك المفهوم المشترك هو اللازم للجسم.

لأنّنا نقول: ذلك المشترك من حيث هو لا يوجد إلا في الذهن، لكننا بيننا أنّ ما كان كذلك يمتنع أن يكون لازماً للجسم.

الثاني: الجسم وكائنيّته ليس أحدهما علّة للآخر، لامتناع كون الجسم علّة، وإلا لكان علّة لكائنيّة معيّنة، لأنّ الجسم معيّن فلا يقتضي مبهماً. ويلزم منه اشتراك الأجسام في الحصول في ذلك الحيز. وإنّ فُرِضت الكائنيّة علّة للجسم كان وصف الشيء المحتاج إليه الذي لا يُعقل قيامه إلا به علّة متقدّمة عليه مع تأخره عنه، هذا خلف.

ثمّ إنّ الجسم شرط الكائنيّة لأنّه محلّها، فالكائنيّة ليست شرطاً له، لامتناع الدور. فالكائنيّة إذن ليست علّة للجوهر ولا معلولة له ولا شرط فيه، فجاز خلوّ الجوهر عنها.

ثمّ إنّ سلّمنا أنّ الجسم لا يخلو عن الكائنيّة، لكن لا نُسلّم أنّ الكائنيّة حادثة.

قوله: (كلّ جسم يصحّ خروجه عن حيّزه).

/ [[ص ٤٠]] قلنا: ممنوع.

قوله: (لو وجب حصول جسم في حيّز لكان ذلك الوجود إمّا لأجل الجسميّة أو لعارضها أو لمعرضها أو لأمر آخر لا يكون عارضاً لها ولا معرضاً لها).

قلنا: التقسيم غير منحصر، لأنّ من الأقسام أن يقال: هو لا لأمر. والدليل عليه إجمالاً: أنّه لو وجب تعليل كلّ أمر لعلّة لزم تعليل علّيّة تلك العلّة لعلّة أخرى، وتسلسل. وتفصيلاً من وجهين:

الأوّل: الوجود عدمي، فلا يستدعي علّة.

الثاني: لو كان وجودياً امتنع تعليله، وإلا لاحتاج إلى العلّة، فيكون ممكناً لذاته، فينقلب الوجود إمكاناً، وهو محال.

سلّمنا كون الوجود ممكناً، فلمّ قلتم: إنّ الممكن لا بدّ له من مؤثّر؟ وقد سبق.

سلّمنا احتياج الممكن إلى المؤثّر، ولكن متى، كان الممكن حادثاً أو إذا لم يكن؟ وسيأتي تقريره.

غير الاتّصال الذي هو الجسميّة، فللجسميّة قابل هو الهيوليّ، فالجسم مركّب من الجسميّة والهيوليّ. ثمّ الجسميّة لمّا كانت حالة في الهيوليّ كانت محتاجة إليها، لاحتياج الحالّ إلى المحلّ، فيمتنع احتياج الهيوليّ إليها، وإلا دار. وإذا استغنت الهيوليّ عن الجسميّة أمكن خلوّها عنها. فثبت أنّ للمتحيّزات هيوليّ غير متحيّزة يمكن انفكاكها عن التحيّز.

الثاني: دليلكم على حدوث الأجسام يدلّ على حدوث المتحيّزات، وكلّ محدث فإنّه مسبوق بإمكان حدوثه، وليس الإمكان عائداً إلى القادر، لأنّ القادر / [[ص ٣٨]] قادر على إيجاد الممكنات دون الممتنع، فلولا امتياز الممكن عن المحال بأمر عائذ إليه، وإلا لما حصلت هذه التفرقة. فثبت أنّ الإمكان عائذ إلى الممكنات وليس عدميّاً، وإلا لم يبق فرق بين نفي الإمكان وبين إثبات إمكان منفي، فهو وجودي يستدعي محلاً مستقلاً بنفسه، فالأجسام محتاجة إلى محلّ توجد فيه إمكاناتها السابقة عليها، وذلك المحلّ ليس متحيّزاً، لامتناع قدّم المتحيّز بدليلكم، فهو غير متحيّز، وهو هيوليّ الأجسام.

الثالث: بدهة العقول حاكمة بأنّ حدوث الشيء لا من الشيء غير معقول، فإذا كان المتحيّز حادثاً فلا بدّ له من مادة غير متحيّزة متقدّمة عليه.

سلّمنا أنّ الأجسام متى كانت موجودة كانت متحيّزة، فلمّ قلتم: بامتناع خلوّها عن الكائنيّة؟

قوله: (لأنّه متى كان موجوداً كان متحيّزاً، ومتى كان متحيّزاً كان حاصلّاً في الحيز، ولا نعني بالكون إلا ذلك).

قلنا: هذا الكلام إنّ دَلّ على امتناع خلوّ الجسم عن الكائنيّة فهنا ما يدلّ على جوازها، وهو وجهان:

الأوّل: اللازم للجسم إمّا جميع الكائنيّات، أو واحدة. والأوّل معلوم البطلان. والثاني إمّا أن يكون اللازم كائنيّة واحدة على التعيين، أو لا على التعيين. والأوّل ظاهر الفساد، لما ذكرتموه في إبطال وجوب حصول شيء من الأجسام في حيّز معيّن. والثاني أيضاً باطل، لأنّ كون الشيء لازماً لشيء فرع وجوده في نفسه، فإنّ ما لا وجود له في نفسه يمتنع أن يكون وجوده لازماً لغيره، والكائنيّة المبهمة لا وجود لها في الخارج، فإنّ كلّ ما يوجد في الخارج لا بدّ وأن يكون معيّنًا، / [[ص ٣٩]] ولا شيء من المعيّن بلازم للجسم، فلا شيء من الكائنيّات الموجودة في الخارج بلازم



الامتناع، وهما مغنيان عن المؤثر، ثم الإمكان مشترك بين الممكنات ولا يلزم من اشتراكها في الإمكان اشتراكها في الحاجة إلى ذلك المؤثر المعين، أو إلى ذلك الشرط المعين، لأن أكثر الطوائف أثبتوا أموراً ثبوتية غير الله تعالى، فبعضهم زعم أن العبد موجود، وبعضهم أثبت معاني توجب أحوالاً، وبعضهم أثبت طبيعةً وعقلاً ونفساً.

ثم لو كان المؤثر واحداً، لكن لا نزاع في كثرة الشرط، فإن الجوهر شرط للعرض، والحياة شرط للعلم اتفاقاً، ومعلوم أن حاجة المشروط إلى الشرط لإمكانه، والشرط علة لصحة المشروط، مع أنه لا يلزم من احتياج صحة ذلك المشروط إلى الشرط احتياج كل صحة إلى ذلك الشرط، فلا يلزم من الاشتراك في مقتضى الاشتراك في الحكم.

سلمنا أن الاشتراك في السبب يقتضي الاشتراك في الحكم، ولكن متى إذا فُقد شرط، أو وُجد مانع، أو إذا لم يكن؟ ع م. بيانه: أن الأشياء المتماثلة في ماهية لا بد وأن تتمايز بتشخصاتها، وما به الاشتراك مغاير لما به الامتياز، فتشخص كل شخص زائد على ماهيته. ولأن / [[ص ٤٣]] المتصور من الجسم مثلاً أمر يصح حمله على كثيرين، والمتصور من هذا الجسم لا يصح حمله على كثيرين، مع العلم الضروري بأن المتصور من الجسم داخل في المتصور من هذا الجسم، فالمتصور من هذا الجسم داخل فيه أمر زائد على المتصور من هذا الجسم. وإذا ثبت ذلك ظهر أن تعين كل شخص زائد على ماهيته، فيحتمل أن تكون شخصية الشخص المعين من الأجسام المتماثلة شرطاً لاقتضاء الجسمانية الحصول في ذلك الحيز، أو تكون شخصية الجسم الآخر مانعة من ذلك الاقتضاء. وإذا كان كذلك لم يلزم من اشتراك الأجسام في تمام الجسمانية وكونها موجبة للحصول في الحيز المعين اشتراك كل الأجسام في ذلك، وحينئذ يظهر ضعف المقدمة الشهيرة (أن المتماثلات يجب تساويها في اللوازم).

لا يقال: التعيين عدمي، لأن معناه أنه ليس غيره، فلا يكون جزءاً من المقتضي.

لأننا نقول: نمنع كونه عدميّاً.

سلمنا، لكن المقصود حاصل، لأنه لا نزاع بين العقلاء أن عدم يصلح للشرطية، فإن عدم الضد شرط لصحة حلول الضد الآخر في المحل.

فإذن لا يمكنكم بيان احتياج الكائنية إلى المؤثر، إلا إذا بنيتم حدوثها، لكنكم بنيتم بيان حدوثها على كونها محتاجة إلى المؤثر، فدار. سلمنا احتياجه إلى المؤثر على الإطلاق، فلم لا يكون الوجوب لنفس الجسمانية؟

قوله: (يلزم حصول كل جسم في ذلك الحيز لاشتراك الجسمانية بين الأجسام، واشتراك العلة يوجب اشتراك الحكم).

/ [[ص ٤١]] قلنا: لا نسلم اشتراك الجسمانية بين أفراد الأجسام، وإلا لكانت شخصية كل واحد من الأجسام زائدة على جسميته، لأن ما به الاشتراك غير ما به الامتياز، لكن يستحيل أن تكون شخصية الجسم المشخص زائدة على جسميته، لأن انضمام ذلك الزائد إلى الجسمانية في الخارج يتوقف على حصول الجسمانية في الخارج، وحصول الجسمانية في الخارج يتوقف على تشخيصه الذي هو عبارة عن انضمام ذلك الزائد إليه، فيدور. فالقول بكون الجسمانية أمراً مشتركاً بين أشخاص الأجسام يؤدي إلى هذا المحال، فيكون محالاً.

لا يقال: المعقول من الجسمانية إنما هو شغل الحيز ومنع الغير عن أن يكون بحيث هو، وهذا القدر مشترك.

لأننا نقول: ليس الشغل والمنع من نفس الجسمانية، بل حكمان من أحكامها. ولا يلزم من الاشتراك في الأثر الاشتراك في المؤثر. سلمنا، لكن لا نسلم الاشتراك في المعلول عند اشتراك العلة، لوجوه:

الوجه الأول: الذات حال الحدوث يجب افتقارها إلى الفاعل، وحالة البقاء يمتنع افتقارها إليه مع وحدة الذات في الحالين، ومعلوم أن التفاوت بين المثليين أكثر من التفاوت بين الذات الواحدة في الحالين، فإذا جاز أن ينقلب الشيء الواحد من الوجوب إلى الامتناع الذاتيين بحسب زمانين، فلا يجوز ذلك في المثليين كان أولى.

وأيضاً، فلأن الجوهر الحادث مثل الباقي، ثم لا يلزم من تماثلها تساويها / [[ص ٤٢]] في صحة المقدورية وامتناعها، فكذا هنا. وكذا العرض غير الباقي يصح أن يحدث في زمان عدمه مثله، ولا يلزم من صحة حدوث مثله في ذلك الزمان صحة وجوده في ذلك الزمان، فكذا هنا.

الوجه الثاني: الممكن المعين محتاج إلى مؤثر معين أو شرط معين، وعلة تلك الحاجة الإمكان، إذ لو رفع لبقى الوجوب أو

قلنا: جاز أن يكون واجباً لذاته. ونمنع امتناع عدم ما يجب وجوده، فإنه يُنتَفَضُ بامتناع وجود العالم أولاً وإمكانه فيما لا يزال. فإذا عُقِلَ زوال الامتناع الذاتي وتجدد الإمكان فليُعَقَلْ زوال وجوب الواجب لذاته.

سَلَّمْنَا أَنَّهُ لَيْسَ وَاجِباً لِدَاتِهِ، فَلِمَ قَلْتُمْ: إِنَّهُ وَاجِبٌ لِغَيْرِهِ؟ لاحتمال أن تكون الوجودية أولى وإن كان قابلاً للعدم، فلاجل قبوله للعدم لا يكون واجباً، ولأجل الأولوية استغنى عن السبب، كالصوت والحركة اللذين يكون العدم لهما أولى، ولذلك لا يوجدان إلا عند تعلق القادر بهما مع صحة الوجود عليهما. سَلَّمْنَا تَسَاوِي قَبُولِهِ لِلوُجُودِ وَالْعَدَمِ، فَلِمَ قَلْتُمْ: إِنَّهُ لَا بَدَّ مِنْ سَبَبٍ؟ لَأَنَّ جِهَةَ الْحَاجَةِ الْحَدُوثِ، لَا سِتْغْنَاءَ الْبِنَاءِ حَالَ اسْتِمْرَارِهِ عَنِ الْبَانِي، وَالْحَجَرِ الْمَرْمِي بَعْدَ مَفَارِقَةِ الرَّامِي.

/ [[ص ٤٦]] ولأن الأثر لو احتاج حال البقاء، فالمؤثر إن لم يكن له أثر كان ذلك الأثر في ذلك الوجود غنياً عن المؤثر. وإن كان له أثر، فإن كان الوجود الأول لزم تحصيل الحاصل، وإن كان غيره لزم وجود الشيء مرتين. ولو سُلِّمَ فالمحتاج المتجدد لا الأول، فلا يكون الباقي محتاجاً، فجهة الحاجة الحدوث. فما لم تُبَيِّنُوا أَنَّ الَّذِي يَصْحُحُ عَدَمُهُ يَجِبُ أَنْ يَكُونَ حَادِثاً، لَا يُمْكِنُكُمْ إِثْبَاتِ حَاجَتِهِ إِلَى الْمُؤَثِّرِ، وَلَوْ يَبْتَمُوهُ اسْتِغْنِيَتُمْ عَنْ هَذِهِ الْحِجَّةِ.

سَلَّمْنَا أَنَّهُ لَا بَدَّ مِنْ سَبَبٍ، فَلِمَ لَا يَجُوزُ أَنْ يَكُونَ مُوجِباً؟ قوله: (يلزم من امتناع عدم الواجب امتناع عدمه).

قلنا: إذا جاز أن يتخلف الأثر عن القادر مع حصول جميع جهات المؤثرية، فلم لا يتخلف عن الموجب؟ سَلَّمْنَا أَنَّهُ لَا يَكُونُ مُوجِباً، فَجَازَ أَنْ يَكُونَ مُخْتَاراً. قوله: (كلُّ فَعْلٍ لِلْمُخْتَارِ حَادِثٌ).

قلنا: ما الدليل عليه؟ وتدلل على بطلانه وجوه: الأول: العدم السابق ينافي وجود الفعل وفاعلية الفاعل، فلا يكون شرطاً لهما.

/ [[ص ٤٧]] الثاني: للمحدث وجود وعدم ومسبوقية الوجود بالعدم. والعدم مستغن، لأنه نفي محض، والمسبوقية واجبة للمحدث فيستغني، فالمحتاج الوجود. وليس جهة الحاجة كونه وجوداً وإلا تسلسل، واحتياج الشيء إلى نفسه، فليست جهة الحاجة الحدوث، بل الإمكان. فالمحتاج في وجوده إلى القادر لا يجب أن يكون محدثاً.

سَلَّمْنَا عَدَمَ جَوَازِ أَنَّهُ يَجِبُ حُصُولُ الْجِسْمِ الْمَعْيَنِ فِي الْحَيِّزِ الْمَعْيَنِ لْجِسْمِيَّتِهِ، فَلِمَ لَا يَجُوزُ أَنْ يَكُونَ لِبَعْضِ لَوَازِمِهِ؟ قوله: (الكلام في لزوم ذلك اللازم كالكلام في الأول، ويتسلسل أو يدور).

قلنا: نمنع استحالتها. سَلَّمْنَا أَنَّهُ لَا يَجُوزُ أَنْ يَكُونَ لَشَيْءٍ مِنْ عَوَارِضِ الْجِسْمِ، فَلِمَ لَا يَجُوزُ أَنْ يَكُونَ لِبَعْضِ مَعْرُوضَاتِهِ؟ وَمَا ذَكَرْتُمُوهُ مِنَ (الدلالة على أن الجسمية لا محل لها) ممنوع، / [[ص ٤٤]] فلم لا يجوز أن يكون حصول ذلك المحل في تلك الجهة تبعاً لحصول الجسمية فيها؟ وهذا لا ينافي كون الجسمية صفة له، فإن الله تعالى موصوف بالصفات أو الأحكام أو الأحوال أو السلوب أو الإضافات، على اختلاف مذاهب العقلاء فيه، مع امتناع حصول ذاته تعالى في الحيِّز. فعملنا أن كون الشيء صفة لغيره أمر مغاير لحلوله في جهة المحل تبعاً لحصوله فيه ويكون تبعاً لحصولها فيه. سَلَّمْنَا دَلَالََةَ مَا ذَكَرْتُمُوهُ عَلَى [نفي] محل الجسمية، لكنّه معارض بما ذكرناه من أن للجسم هيولى.

ثم إن سَلَّمْنَا أَنَّهُ لَا يَجُوزُ أَنْ يَكُونَ لَشَيْءٍ مِنْ مَعْرُوضَاتِ الْجِسْمِ، فَلِمَ لَا يَجُوزُ أَنْ يَكُونَ لَشَيْءٍ مَبَايِنٍ عَنِ الْجِسْمِيَّةِ مَجْرَدٌ؟ قولكم: (نسبته إلى جميع الأجسام واحدة، فلم يكن بأن يجب لأجله حصول بعض الأجسام في ذلك الحيِّز أولى من سائر الأجسام). قلنا: يبطل بأمرين:

الأول: البارئ تعالى خصص خلق العالم بوقت معين مع مساواته لسائر الأوقات، فإذا جاز ذلك فلم لا يجوز مناً مثله؟ الثاني: صحة حدوث العالم وصحة محدثية البارئ تعالى حدثنا في وقت معين مع كونه مساوياً لسائر الأوقات المقدرة التي قبله وبعده، إذ لو لم تكن لهاتين الصحتين بداية لم يصح قطعكم بوجوب حدوث العالم، وإذا جاز ذلك هناك فليجز هنا.

/ [[ص ٤٥]] سَلَّمْنَا صِحَّةَ خُرُوجِ كُلِّ جِسْمٍ عَنْ حَيِّزِهِ، فَلِمَ قَلْتُمْ: إِنَّهُ بِتَقْدِيرِ الْخُرُوجِ عَنِ الْحَيِّزِ لَا بَدَّ وَأَنْ تُعَدَّمَ تِلْكَ الْكَائِنِيَّةَ، فَجَازَ أَنْ تَكُونَ كَامِنَةً أَوْ انْتَقَلَتْ إِلَى مَحَلٍّ آخَرَ أَوْ لَا إِلَى مَحَلٍّ. ومع هذه الاحتمالات لا يمكن الجزم بالعدم.

سَلَّمْنَا أَنَّ كُلَّ كَائِنِيَّةٍ فَإِنَّهُ يَصْحُحُ عَلَيْهَا الْعَدَمُ، فَلِمَ قَلْتُمْ: إِنَّ مَا يَصْحُحُ [عليه] العدم يجب أن يكون حادثاً؟ قوله: (لأن القديم إما واجب لذاته أو مستند إليه).

ثم قولكم بعده: (فيجب أن لا يوجد شيء من الحوادث في الأزل) معناه: أنه لا بد من الانتهاء إلى حادث لا يكون مسبوقاً بغيره. فيرجع حاصل كلامكم إلى أنه لَمَّا كان كلُّ واحد من الحوادث مسبوقاً بعدم لا أول له، وجب انتهاء تلك الحوادث إلى حادث لا يكون مسبوقاً بغيره وهذا نفس المسألة، ويؤكد هذه المطالبة: أنه تعالى قديم ولا يُعقل من قدمه إلا أنه متقدم على العالم بأزمنة محققة لا بداية لها على ما يقوله الفلاسفة، أو بأزمنة مقدرة لا بداية لها على ما يقوله المتكلمون.

ثم دليلكم على إبطال أزمنة محققة لا بداية لها، قائم في المقدرة. ولأنَّ كلاً من الأزمنة مسبوق بعدم لا أول له، فمجموع العدمات السابقة على الأزمنة المقدرة حاصل في الأزل، فيجب أن لا يحصل في الأزل شيء من تلك الأوقات المقدرة فتكون لتلك الأوقات المقدرة بداية، وهو يقتضي نفي قدمه تعالى، وهو باطل. فعلمنا أن ما قلتموه مغالطة وقعت بسبب الاشتباه في لفظة الأزل.

قوله في الثالث: (إنَّ الحوادث بأسرها فعل فاعل مختار) يشتمل على المصادرة على المطلوب، لأنَّ كلَّ الحوادث إمَّا أن تكون عبارة عن كلِّ واحد منها، وهو معلوم البطلان، للعلم الضروري بأنَّ العشرة ليست كلُّ واحد من آحادها. ولأنَّكم بعد استدلالكم على أنَّ كلَّ واحد من الأكوان حادث تستدلُّون على أنَّ مجموعها حادث، ولو لم يكن المجموع مغايراً لكلِّ واحد لكان استدلالكم الثاني عبثاً أو مغايراً لها.

/ [[ص ٥٠]] فنقول: ذلك المجموع واجب الحصول عند حصول كلِّ الآحاد بالضرورة، وإذا كان كذلك لم يكن مجموع الحوادث من حيث هو مجموع واقعاً بالفاعل، بل الواقع بالفاعل هو كلُّ واحد من آحادها، فيرجع حاصل الاستدلال إلى أنَّ الفاعل تعالى لَمَّا كان سابقاً على كلِّ واحد واحد من الحوادث وجب أن يكون سابقاً على مجموعها، وهو عين النزاع.

سَلَّمنا أن تلك الحوادث من حيث كونها كلاً فعل فاعل، لكن لِمَ قلتم: إنَّه مختار؟

سَلَّمنا، لِمَ قلتم: (إنَّ فاعل المختار يجب أن يكون سابقاً على فعله؟)، لأنَّ المختار إن حصل عنده جميع ما يتوقف عليه الإيجاد وجب وجود الفعل عنه، لأنَّه لو لم يجب الأثر عند استجماع جميع جهات المؤثرية بل جاز تخلفه، كان صدوره عنه عند استجماعه لكلِّ تلك الأمور ممكن، وكلُّ ممكن فله مؤثر، فحينئذ لا يكون

الثالث: الممكن حالة البقاء ممكن، لاستحالة انقلابه إلى الواجب والممتنع، لاستحالة انقلاب الحقائق، والإمكان علَّة الحاجة فالباقي محتاج، فليس من شرط الحاجة الحدوث.

لا يقال: إنَّه حال بقاءه يصير أولى، فيكون غنياً عن المؤثر. لأنَّنا نقول: تلك الأولوية إن كانت حاصله لذاته كانت حاصله حالة الحدوث، فاستغنى الحادث عن المؤثر. وإن حصلت لأمر، كان الباقي محتاجاً في بقاءه إلى علَّة تلك الأولوية بواسطة حاجته إلى الأولوية، وهو قول بحاجة الباقي إلى المؤثر.

الرابع: الحدوث مسبوقية الشيء بالعدم فهو صفة للوجود متأخر، فيتأخر عن تأثير القادر فيه المتأخر عن احتياج الحادث إلى القادر المتأخر عن علَّة الاحتياج، فلا يكون علَّة الحاجة وإلا دار، وإذا لم يكن للحدوث مدخل في الحاجة لم يلزم أن يكون المحتاج حادثاً. سَلَّمنا، لكن القديم يجوز عدمه للوجوه الستة السابقة في خواصَّ / [[ص ٤٨]] القديم.

سَلَّمنا أنَّ الجسم لا يخلو عن الحوادث، لِمَ قلتم: إنَّ لتلك الحوادث بداية؟

قوله في الأول: (مجموع العدمات السابقة على الحوادث لَمَّا كانت حاصله في الأزل، فإن حصل معها وجود بعضها اقترن السابق والمسبق).

قلنا: هذا معارض لصحَّة حدوثها في الأوقات المقدرة، فإنَّ صحَّة حدوث الحادث المعين في الوقت المعين تقديراً كان ذلك الوقت أو تحقيقاً لا يحصل إلا عند حصول ذلك الوقت التقديري أو التحقيقي، ثمَّ ذلك الوقت مسبوق بعدم لا بداية له، وكذا الكلام في كلِّ صحَّة تُفرض مختصة بوقت معين، فلا حادث إلا وصحَّة حدوثه في الوقت المعين مسبوقه بعدم لا بداية له. فيلزم على قولكم أن تكون لصحَّة كلِّ الحوادث بداية وهو محال، لأنَّه يفضي إلى السفسطة وإلى نفي الصانع تعالى.

وأيضاً فإنَّ هذا الإشكال إنَّما وقع من لفظة الأزل، فإنَّ الإنسان يتخيَّل منه أنه وقت معين قد اجتمع فيه جميع الحوادث، فحينئذ يجب الاعتراف بخلو ذلك الوقت عن وجود الحوادث، وليس الأمر كذلك، فإنَّ الأزل ليس إلا عبارة عن نفي الأولوية، فقولكم: (كلُّ واحد من العدمات السابقة حاصل في الأزل) لا / [[ص ٤٩]] معنى له، إلا أنَّ كلَّ واحد من الحوادث مسبوق بعدم لا أول له.

استحضار معنى اللانهاية اقتداره على استحضار الأمور التي حمل عليها اللانهاية؟ فظاهر أنه لا يمكن الحكم على الحوادث الماضية بالزيادة والنقصان.

سَلَمْنَا إمكان الاتِّصاف، لكن لِمَ قلتم: إنَّه يقتضي البداية؟ فإنَّكم إن عنيتم باحتمال الحوادث الزيادة والنقصان أنَّ الناقص ينتهي ويفضل عليه من الزائد شيء، فهو ممنوع. وإن عنيتم أنه أبدأ يوجد في جانب الزائد ما لا يوجد في جانب الناقص، فمسلم، لكن لا يستلزم التناهي.

سَلَمْنَا، لكن هنا ما يدلُّ على عدم دلالة على التناهي، وهو وجوه: الوجه الأوَّل: الصَّحَّة الماضية من زمان الطوفان أقلَّ ممَّا مضى من زماننا، ثمَّ لا يجب أن تكون للصَّحَّة بداية، لما مرَّ.

الوجه الثاني: الحوادث المستقبلية من زمان الطوفان أكثر منها إذا أُخِذَتْ من زماننا، ومع ذلك فلا يقتضي ثبوت آخر الحوادث، فكذا هنا.

الوجه الثالث: الباري تعالى متقدِّم على العالم بما لو كان هناك زمان لكان لا بداية له، ثمَّ ذلك الزمان المقدَّر محتمل للزيادة والنقصان، ولا يجب أن تكون لذلك الزمان المقدَّر بداية، وإلا لزم حدوثة تعالى.

الوجه الرابع: تضعيف الألف مراراً لا نهاية لها أقلَّ من تضعيف الألفين، وكلاهما غير متناهيين مع ثبوت التفاوت بينهما. / [[ص ٥٣]] الوجه الخامس: معلومات الله تعالى أكثر من مقدوراته، وهما غير متناهيين.

الوجه السادس: إذا علم الله تعالى شيئاً فلا بدَّ وأن يعلم أنه علم بذلك الشيء وأن يعلم بعلمه بذلك الشيء إلى ما لا يتناهى، فهناك علوم غير متناهية مترتبة مع أنها قابلة للزيادة والنقصان. وسيأتي بطلان القول بأن العلم بالعلَّة نفس العلم.

الوجه السابع: أثبت مشايخ المعتزلة الذوات المعدومة ولا نهاية لها مع احتمالها للزيادة والنقصان. وبعضهم أثبت لله تعالى عالميات وقادريَّات لا نهاية لها.

سَلَمْنَا أنَّ الحوادث الماضية لها بداية، فلم قلتم: إنَّ الجسم إذا لم ينفك عنها يجب أن تكون له بداية؟ فإنه لا يجب تساوي المتلازمين في جميع الأحكام، وإلا لكان الجوهر عرضاً وبالعكس. والجواب: قوله: (المقدِّمة الثانية إعادة الدعوى مع زيادة دعاو).

المؤثِّر مستجمعاً لجميع شرائط المؤثريَّة وقد فُرِض كذلك، هذا خلف. وإن لم تحصل جميع جهات المؤثريَّة امتنع صدور الأثر عنه، إذ لو صحَّ لم يكن صدوره موقوفاً على حصول أمر آخر، فحينئذ لا يكون شيء من شرائط المؤثريَّة ثابتاً مع أنَّ فرضناه ثابتاً، هذا خلف.

ثبت أنَّ الفاعل المختار متى تمَّت جميع جهات فاعليَّته وجب حصول الفعل عنه. فبطل قولكم بوجوب تقديمه على فعله.

قوله في الرابع: (الحوادث الماضية محتملة للزيادة والنقصان) ممنوع، لأنَّ / [[ص ٥١]] معنى قولنا: كذا موصوف بشيء، أن تلك الصفة ثابتة لذلك الموصوف، لأنَّ وصف الشيء بالشيء إن لم يقتضِ ثبوت الصفة للموصوف وجب أن يقتضي نفي حصوله للموصوف، لامتناع الخروج عن النقيضين.

وإذا ثبت ذلك، فنقول: ثبوت الوصف للموصوف فرع على ثبوت الموصوف في نفسه، فإنَّ الشيء ما لم يثبت في نفسه لم يثبت له غيره، بل قد يثبت في نفسه ولا يثبت له غيره، فلو قلنا: الحوادث الماضية قابلة للزيادة والنقصان وتتنصَّف بهما فقد ادَّعينا ثبوت الزيادة والنقصان لها، ثمَّ الموصوف بهذا الوصف إن كان موجوداً في الخارج، فإنَّه أن يكون هو كلُّ واحد من الحوادث الماضية أو مجموعها، فإنَّ كان الأوَّل لزم أن تكون لكلِّ واحد بداية، وهو مسلم. وإنَّ كان الثاني فهو باطل، لأنَّ مجموع تلك الحوادث لا وجود له في وقت من الأوقات، وما لا وجود له لا يمكن أن يُوصَف بوصف ثبوتي في الخارج.

لا يقال: إنَّكم تصفون ذلك المجموع بأنَّه لا يمكن وصفه بالزيادة والنقصان، فنفي الوصف عنه دون غيره وصف له، وهو متناقض. ولأنَّ اليوم حال حضوره لا يُوصَف بالأسميَّة وإنما يتنصَّف بها بعد مضيِّه.

لأنَّ نقول: نفي الوصف لو كان وصفاً كان نفي الشيء عين ثبوته، وكلُّ واحد من النقيضين هو الآخر، وهو محال. والأسميَّة وصف اعتباري لا خارجي. وإنَّ كان المحكوم عليه بهذا الوصف هو الصورة الذهنيَّة، فنقول: الذهن لا يقوى على استحضار ما لا يتناهى على التفصيل، بل يقوى على استحضار اللانهاية، ومعنى اللانهاية من حيث هو هذا المعنى أمر واحد / [[ص ٥٢]] ليس فيه كثرة. وفرق بين اللانهاية ومعنى ما صدق عليه اللانهاية التي هي الأعداد الموصوفة بذلك، فكيف يلزم من اقتدار الذهن على

قلنا: الكلام عليه من وجهين:

الأول: هذا التقدير عندنا محال، ولا يلزم من عدم صحّة الكلام على تقدير باطل بطلان الكلام، فلو قلنا: كلُّ خمسة فرد كانت قضيّة صادقة مع أنّا لو قدرنا انقسام الخمسة بمتساويين لم يكن فرداً، لكنّ لَمَّا كان هذا التقدير باطلاً لم يقدح في صدق الكليّة، فكذا هنا.

الثاني: نذكر الدليل على وجه آخر، فنقول: الأجسام لا تخلو عن الحوادث ولتلك الحوادث بداية، ينتج: الأجسام لا تخلو عن حوادث لها بداية، وهو المعنى بحدوثها.

لا يقال: إذا قلنا: الأجسام لا تخلو عن الحوادث، ثمّ قلنا: والحوادث لها بداية، لم يتحد الوسط، فإنّ الموضوع في الكبرى الحوادث وهو جزء محمول الصغرى، فلا ينتج. كما لو قلنا: كلُّ جسم ففيه كائنيّة، وكلُّ كائنيّة عرض، لم ينتج أنّ كلَّ جسم عرض، وإنّما لم ينتج لأنّ موضوع الكبرى جزء محمول الصغرى.

/ [[ص ٥٦]] لأنّنا نقول: لا ندعي أنّه متى كان موضوع الكبرى جزء محمول الصغرى تلزم النتيجة حتّى يرد ما قلتم، بل قد لا ينتج كما مثلتم به وقد ينتج بحيث يُعلّم ذلك بالضرورة، كما في قولنا: (أ) مساوٍ لـ (ب) و(ب) مساوٍ لـ (ج)، فإنّه يلزم أنّ (أ) مساوٍ لـ (ج) بالضرورة، مع أنّ موضوع الكبرى جزء محمول الصغرى.

قوله: (إن دَلَّ امتناع خلوّ الجسم عن الكائنيّات على حدوثه دَلَّ استحالة لا خلوّه عنها على قَدَمه).

قلنا: ليس قولنا: يمتنع خلوّ الجسم عن كلّ الكائنيّات نقيض قولنا: إنّهُ يمتنع لا خلوّه عن كلّ الكائنيّات، فإنّهما قد يجتمعان على الصدق، لأنّ الحقّ أنّ الجسم أبداً موصوف بكائنيّة واحدة، فنقيض (يستحيل خلوّه عن الكلّ) لا يستحيل خلوّه عن الكلّ، لا أنّه يستحيل لا خلوّه عن الكلّ.

سَلَمْنَا أنّ استحالة الخلوّ عن الكلّ تناقضها استحالة اللّاخلوّ عن الكلّ، لكنّ ليس يلزم أنّ يكون اللازم من أحد النقيضين نقيضاً للآخر، فإنّ الضدّين يتشاركان في الدخول تحت جنس واحد، فيجوز تشاركهما في أمر واحد، فبطل ما قالوه.

قوله: (لا بدّ من تفسير الحدوث).

قلنا: تفسيره المسبوق بالعدم أو بالغير.

ولا نُسلّم حصر أقسام التقدّم في الخمسة، فإنّ تقدّم أمس على

قلنا: لا نُسلّم، لأنّ المطلوب ثبوت الحدوث للعالم، وجائز في بعض صفات الشيء أن يكون بيّناً وبعضها غير بيّن، وهذا غير البيّن يكون بيّناً لما هو بيّن للشيء، / [[ص ٥٤]] فجاز أنّ يكون المجهول مكتسباً بواسطة اللازم المعلوم، فالحدوث مجهول الثبوت للجسم ومعلوم الثبوت لما لم يخل عن الحوادث، وعدم الخلوّ عن الحوادث يكون معلوم الثبوت للجسم، فنصير تلك النسبة المجهولة معلومة بواسطة النسبتين المعلومتين، فليست الثانية إعادة للدعوى.

قوله: (المنتج مجموع المقدّمين أو إحداهما؟).

قلنا: المجموع. ومجموع المقدّمين حاصل في الذهن، لاجتماع تصوّرات في الذهن، فإنّنا نحكم بأمر على آخر، والحكم يستدعي حضور المحكوم عليه والمحكوم به دفعة في الذهن، وإلّا امتنع الحكم، لأنّه نسبة يتوقّف ثبوته على ثبوت المنتسبين دفعة. وكذا التصديقات يمكن اجتماعهما في الذهن، فإنّه يمكننا الحكم بتلازم القضايا وتعاندها، فنقول: كلّما كانت الشمس طالعة كان النهار موجوداً. وإمّا أن تكون الشمس طالعة وإمّا أن يكون الليل موجوداً. ولولا حصول علمنا بطلوع الشمس ووجود النهار والليل دفعة امتنع هنا الحكم باللزوم والتعاند، لأنّ الحكم بكون أحدهما لازماً والآخر ملزوماً حكم باللازميّة والملزوميّة، وهو يستدعي العلم بكلّ واحد منهما.

قوله: (إذا لم يكن كلّ واحد منهما مؤثراً لم يكن المجموع مؤثراً).

قلنا: إنّ عند اجتماع المقدّمين يحصل لهما وصف الاجتماع، فبالطريق الذي عُقِلَ به حصول الاجتماع لهما مع امتناع حصوله لكلّ واحد منهما منفرداً يُعقَلُ به حصول النتيجة منهما لا من كلّ واحدة منهما.

/ [[ص ٥٥]] قوله: (لا يمكن أن ينتج هنا).

قلنا: لا نُسلّم.

والنقض بحمل الجنس على الحيوان والحيوان على الإنسان غير وارد، لعدم اجتماع الشرائط، لأنّ من جملتها كليّة الكبرى وهو منفي هنا، لكذب كلّ حيوان جنس، لامتناع صدق الجنسيّة على كلّ فرد، بخلاف الكبرى في قياسنا، فإنّما كليّة يصدق محمولها على كلّ فرد.

قوله: (المقدّمة الثانية كاذبة، لأنّ بتقدير أنّ لا تكون للحوادث

بداية لا يلزم من عدم خلوّ الجسم عنها حدوثه).

موجوداً بالأمس، فاندفع الإشكال، وهو مبني على نفي النفس الناطقة.

قوله: (تبدل الساكنة بالمتحركة لا يدل على وجود واحد منها، كتبدل الامتناع بالصحة).

/ [[ص ٥٩]] قلنا: لا نسلّم تبدل الامتناع بالصحة، وكيف لا نمنع ذلك؟ وتجويزه يفضي إلى عدم الثقة بالقضايا البديهية، حتى يلزم تجويز أن تنقلب استحالة الجمع بين الضدين في بعض الأوقات ممكناً بل واجباً، وهو جهل. بل نقول: المحال هو وجود الفعل الأزلي، وهذا المعنى لم تزل استحالته في شيء من الأوقات. والممكن وجود الفعل فيما لا يزال، وهذا لم تزل الصحة عنه في شيء من الأوقات.

قوله: (الحدوث يتبدل بالبقاء من غير أن يكون واحد منها ثبوتياً).

قلنا: الحدوث حصول الذات في الزمن الأول، والبقاء حصولها في الزمن الثاني، فالتبدل إنما هو النسبة إلى الأزمنة فقط، وذلك ليس ثبوتياً، وإلا لكان لذلك الأمر نسبة إلى ذلك الزمان، ويتسلسل. وأمّا الكائنية فهي النسبة إلى الأحياء والأمكنة، وهي أحوال طارئة على الجسم مدرّكة بالمشاهدة، فهي لا محالة ثبوتية. قوله: (المتحركة والساكنة غير مشاهدة).

قلنا: الفرق بين الحالتين مشاهد بالحسّ فإنكاره مكابرة. وعدم الإحساس في الصورة التي ذكرتموها لا يدل على انتفاء كونها مدرّكتين في ذاتيهما، وإلا لما أدركنا قط. نعم يدل على أن إدراكها مشروط ببعض الشرائط المفقودة في تلك الصورة.

قوله: (لو سلّمنا دلالة التبدل على كون أحد المتبدلين ثبوتياً، لكن لا يدل على كونها وجوديين).

/ [[ص ٦٠]] قلنا: الحركة هي حصولات متعاقبة وأحياء متوالية، والسكون حصول واحد في حين واحد، فالتفاوت بين الحركة والسكون إنما هو بالدوام وعدمه، وإذا كان كذلك فمتى كان أحدهما وجودياً كان الآخر كذلك، ضرورة توافقهما في الحقيقة. قوله: (ما ذكرتموه معارض بأمر).

قلنا: إفادة النظر في الدليل العقلي لا يتوقف على نفي ما يعارضها، وإذا كان كذلك لم نلتفت إلى المعارضات في العقليات، لكن هذا كلام جدلي، فإنه ليس جعل أحدهما أصلاً والآخر معارضه أولى من العكس.

اليوم ليس / [[ص ٥٧]] أحدها. وتقدّم البارى تعالى على العالم ليس بالزمان أيضاً، لامتناع كونه تعالى زمانياً، واستلزام أن يكون الزمان قديماً. وإذا ثبت أن هذين التقديمين ليسا على أحد الأنحاء الخمسة ثبت نوع سادس للتقدّم، فبطل ما قالوه، فإنهم بالوجه الذي عقلوا فيه تقدّم الأمس على اليوم وتقدّم البارى تعالى على الحادث، يجب أن يعقلوا به تقدّم عدم العالم على وجوده وتقدّم البارى على العالم.

قوله: (صحة حدوث العالم إما أن تكون لها بداية).

قلنا: صحة حدوث العالم كصحة حدوث الحادث المعين بشرط كونه مسبوفاً بالعدم، فإنه لا أول لصحة حدوث هذا الحادث مع امتناع أزليته، فإن الشيء بشرط كونه مسبوفاً بالعدم يمتنع أن يكون أزلياً.

قوله: (ما المعنى بالحصول في الحيز؟).

قلنا: لا حاجة إلى تفسيره، فإن كل عاقل يعلم أنه في مكانه المعين دون سائر الأمكنة، وما كان كذلك لا نحتاج إلى تفسيره.

قوله: (لا نسلّم أن حصول الجسم في الحيز زائد عليه).

/ [[ص ٥٨]] قلنا: إننا نعلم بالضرورة أن الكائنية أمر زائد على ذات الجسم ثبوتياً، والأمور الضرورية لا تبطل بالشبه، فإن النظريات كسبية فإما أن يكتسب كل علم من علم كسبي فيتسلسل أو يدور، أو ينتهي إلى علم غير مكتسب وهو قول بإثبات علوم غير كسبية، والنظرية متفرّعة عليها، والفرع لا يقدر في الأصل، وإلا لقدح في نفسه، ولا وجه أبلغ في الفساد من كون الشيء قادحاً. ولا شك أن أظهر العلوم العلم بكون المتحركة والساكنة أمور متغايرة في حقائقها لحقيقة الجسم، فما ذكرتموه من الشبه يجري مجرى شبه السوفسطائية في عدم استحقاتها للجواب. سلّمنا أنه كسبي، لكننا نستدل عليه بتبدل الساكنة بالمتحركة وبالعكس مع بقاء الذات.

(ومنع بقاء الذات في الحالتين) ضروري البطلان، فإن زيدا الذي شاهدته بالأمس هو الذي شاهدته الآن بالضرورة من غير تبدل.

لا يقال: المسلمون اتفقوا على أن الله تعالى قادر على أن يخلق شخصاً مثل زيد في شكله وصورته من جميع الوجوه، ومع التجويز كيف يدعي الضرورة بأنه المشاهد بالأمس؟

لأننا نقول: هذا الشك لا يقدر في علمي بأنّي الذي كنت

انقسامه انقسام الحركة، ويلزم منه نفيها في الذهن والخارج. ومحال أن لا يكون منقسماً لما ذكره ويلزم منه نفي الجسم. ولما كان ذلك باطلاً، فكذا ما قاله.

قوله: (لا نُسلّم أن الجسم إذا كان موجوداً كان حاصلًا في الحيز).

قلنا: قد بينّا أن المقدار الممتدّ في الجهات الثلاث لا يمكن أن يكون له محلٌّ، بل هو قائم بنفسه، والذي لا حقيقة له إلا كونه ممتدّاً في الجهات، يتمتع خلوه عن الحصول في الجهات.

قوله: (هب أن الجسم غير مركّب من الأجزاء، فتكون له هيولى).

قلنا: لا نُسلّم فساد القول بالجزء الذي لا يتجزأ.

سلّمنا نفي الجزء، فلم قلتم بأن الجسم هيولى؟

والانفصال إن عني به الانقسام، وبالأتصال المقدار، فلم قلتم بأن المقدار لا يقبل الانقسام؟ وكيف يمكن أن يقال ذلك مع أن قبول التجزئة للمقدار بالذات ولغيره بواسطته؟ وإن عنيتم بالانفصال والاتصال شيئاً آخر فاذكروه لتتكلّم عليه.

سلّمنا أن للجسم هيولى، لكن لا نُسلّم صحّة خلوها عن الجسميّة.

قوله: (لو امتنع خلؤها لزم الدور).

/ [[ص ٦٣]] قلنا: يجوز أن تكون الجسميّة من لوازم الهيولى وإن لم تكن الهيولى محتاجة إليها، كما نقوله في جميع لوازم الماهيات. سلّمنا احتياج الهيولى إلى تلك الصورة لا من حيث إنّها تلك

الصورة بل من حيث إنّها صورة، وأمّا الصورة فتحتاج إلى الهيولى لا من حيث إنّها صورة بل من حيث إنّها تلك الصورة، وإذا اختلف الاعتبار اندفع الدور.

قوله: (كلّ محدث فإنّه مسبوق بإمكان الوجود).

قلنا: مسلّم، لكن ليس الإمكان ثبوتياً، وإلا لكان ممكناً، لاستحالة وجوبه لذاته لاحتياجه إلى الموصوف، فيتسلسل.

ولأنّ ثبوته إن كان في ذات الممكن فهو محال، لأنّ ثبوت الشيء في الشيء يتوقّف على ثبوت ذلك الشيء، فلو كان الإمكان ثبوتياً قائماً بالممكن لكان ثبوت الممكن سابقاً على ثبوته له، فيلزم

من استحالة زوال الإمكان عن الممكن لذاته استحالة وجود ذلك الممكن الذي هو شرط ذلك الإمكان، فيكون الممكن واجباً، هذا خلف.

قوله: (الحصول في الحيز لشيء فوجوده في الخارج يستدعي وجود الحيز في الخارج).

قلنا: هذا باطل بالعلم، فإنّه نسبة أو ذو نسبة بين العالم والمعلوم. ثمّ إنّنا نعلم المحالات ولا وجود لها في أنفسها مع أنّ النسبة المسماة بالعلم حاصلّة موجودة، فعلمنا أنّ وجود النسبة لا يقتضي وجود كلّ واحدٍ من المنتسبين.

قوله: (الكائنيّة لها نسبة إلى محلّها).

قلنا: إنّما أثبتنا الكائنيّة لأنّنا رأينا الجوهر الواحد تحرك بعد أن كان ساكناً، فعلمنا أنّ المتبدّل غير المستمرّ، فلو كانت الكائنيّة الواحدة تارة تحلّ محلاً وتارة تخرج عنه وتحلّ غيره كانت مثلاً لمسألتنا، لكن لما استحال ذلك ظهر الفرق.

/ [[ص ٦١]] قوله: (لو كانت الحركة موجودة لكانت إمّا مركّبة من أمور غير متناهية قابلة للقسم الزمانيّة أو لا).

قلنا: اختار مثبتو الجزء الأوّل.

قوله: (إذا انتقل الجزء من حيز إلى آخر متّصل به، متى يكون متحرّكاً؟).

قلنا: عندما يلاقي كليّة الثاني.

قوله: (إنّه حينئذ قد انقطعت الحركة).

قلنا: الخروج عن الحيز الأوّل هو غير الدخول في الحيز الثاني، والدخول في الحيز الثاني يُسمّى في أوّل أوقات وجوده حركة، ثمّ إذا استمرّ فإنّه يُسمّى حال استمراره سكوناً. وعن هذا زعموا أنّ الحركة تماثل السكون.

وأما نفاة الجزء، فإنّهم اختاروا القسم الثاني وهو عدم تركّب الحركة من أجزاء غير منقسمة زماناً. وبيانه: أنّ الحاصل في الحاضر الذي هو الفارق بين الماضي والمستقبل طرف الحركة، وأمّا الحركة فإنّها لا توجد في ذلك الفاصل وإنّما توجد في الزمان، وهو عبارة عن الحصول بين حدّين من حدود المسافة على وجه لا تكون حال ذلك الحاصل في ذلك الحصول في آنٍ من الآنات المفروضة مشابهة لما قبلها أو لما بعدها، ومعلوم أنّ هذه الحالة لا توجد في الآن، بل هي مفترضة بين كلّ آنين يُفترضان في الزمان، وليس كلّ ما لا يوجد في الآن يجب أن لا يكون موجوداً، وإلا لما كان الزمان موجوداً، لأنّه غير موجود في الآن.

/ [[ص ٦٢]] ثمّ نعارض بالجسم، فإنّ لقائل أن يقول: لو

كان الجسم موجوداً لكان إمّا أن ينقسم وهو محال، لأنّه يلزم من

قلنا: هذا سوء فهم لما قلنا، لأن الحقيقة الذهنية هي الكائنية الكلية أو المهمة، والكائنية الكلية أو المهمة مقيّدة بقيد وهي الكلية والإبهام، وليس كلامنا فيها، بل في الكائنية من حيث هي كائنية فقط وهي موجودة في الأعيان، لأن الكائنية المعينة موجودة في الأعيان، والكائنية المعينة كائنية مع قيد، وإذا كانت الكائنية مع القيد موجودة كانت الكائنية أيضاً موجودة، ثم الكائنية بقيد كونها كلية أو مهمة غير موجودة في الأعيان، وليس كلامنا فيها.

/ [[ص ٦٦]] قوله: (الكائنية ليست علّة للجسم ولا معلولة له ولا شرطاً، فوجب جواز خلوّ الجسم عنها).

قلنا: الجسم من حيث هو جسم علّة الكائنية من حيث هي كائنية، فتلك الحقيقة لازمة للجسم من حيث إنّها معلولة، والعلّة لا تنفك عن المعلول، ولا دور. وأمّا الكائنيّات المعينة فالجوهر غير محتاج إلى شيء منها، فلا دور.

قوله: (لِمَ قلتُم: إنّ الكائنية حادثة؟).

قلنا: لصحة عدمها، لأنّه لو وجب حصوله في حيّز لكان الوجوب إمّا لنفس الجسميّة، أو لعارضها، أو لمعرضها، أو لأمر لا عارض ولا معروض.

قوله: (التقسيم غير منحصر، لجواز أن يثبت ذلك الوجوب لا لعلّة).

قلنا: وجوب حصول الجوهر في الحيّز صفة لذلك الحيّز، وإذا لم يكن حصول الجسم في الحيّز مستقلاً بنفسه فكيف يكون الوجوب المحتاج إليه مستقلاً بنفسه؟

قوله: (لو كان كلّ حكم معللاً لكانت علّة العلّة لعلّة وتسلسل).

قلنا: علّة العلّة معلّلة بذاتها، فلا تسلسل.

قوله: (لو كان الوجوب معللاً لكان ممكناً لذاته).

قلنا: إن عنيتم بكونه ممكناً كونه غير مستقلّ بوجوده بل هو في وجوده ومعقوليته تبع للغير، فلم قلتُم: إنّ الوجوب ليس كذلك؟ بل صريح العقل يشهد بأنّ الوجوب حكم تابع في الثبوت والتصوّر للغير. وإن عنيتم به أمراً آخر، / [[ص ٦٧]] فاذكروه.

قوله: (لِمَ لا يكون الوجوب جسميّة؟).

قلنا: لأنّ الجسميّة أمر مشترك، واشتراك العلّة يقتضي اشتراك الحكم، فكان يجب حصول كلّ الأجسام في ذلك الحيّز.

وإن كان قائماً بغيره فكذلك، فإنّ إمكانات الممكنات أمور يستحيل / [[ص ٦٤]] زوالها لأعيانها، فلو كانت الإمكانات قائمة بغيرها كان وجود ذلك المحال شرطاً لوجود الإمكانات التي يمتنع زوالها لأعيانها، وما كان شرطاً لشيء واجب الوجود لعينه فهو أولى أن يكون كذلك. فإذن وجود الهيولى واجب لعينه، وهو محال بالاتفاق. ولأنّ إمكانات الماهيات لوازم لها، ولوازم الماهيات لا يُعقل حصولها لغيرها، وإلّا لم تكن لوازم.

وإن كان لا في محلّ، فهو باطل. أمّا أولاً، فلائنه لا يُعقل وجود إمكان مجرد إلّا لممكن. وأمّا ثانياً، فلائنه يغني عن الهيولى.

قوله: (لا فرق بين نفي الإمكان وبين الإمكان المنفي).

قلنا: يلزم مثله في الامتناع، فإنّه لو لم يكن ثبوتياً لم يبق فرق بين نفي الامتناع وبين امتناع منفي، بل يلزمكم أن يكون العدم موجوداً، وإلّا فلا فرق بين نفي العدم وبين عدم منفي.

قوله: (بديهية العقل حاکمة بأنّ الشيء لا يحصل إلّا من شيء).

قلنا: بل هي حاکمة بأنّ حدوث الشيء من الشيء غير معقول، لأنّ حدوث الشيء من الشيء هو أن يصير بعض الشيء شيئاً آخر، وضرورة الشيء شيئاً آخر غير معقول، لأنّ ذلك الشيء إن بقي على حاله فهو لم يصير شيئاً آخر، وإن لم يبق على حاله فقد عُدِمَ ووُجِدَ آخر، إلّا أن تُفسّروا حدوث الشيء من الشيء بأنّ الحادث لا بدّ وأن يكون حدوثه في شيء، فحينئذ تكون هذه النسبة مفهومة، / [[ص ٦٥]] لكنّها ممنوعة. وكيف وقد بيّنا أنّ حدوث الجسميّة في المحلّ محال؟

قوله: (اللازم للجسم إمّا كلّ الكائنيّات أو بعض مبهم أو معيّن).

قلنا: هنا قسم آخر. بيانه: أنّ لكلّ شيء حقيقة ثمّ يعرض لتلك الحقيقة العموم تارة والخصوص أخرى والتعيين تارة والإبهام أخرى، وهي من جهة أنّها تلك الحقيقة مغايرة لتلك القيود، فالكائنية من حيث هي كائنية مغايرة للوحدة والكثرة والتعيين والإبهام، فلا نقول: الجسم تلزمه كلّ كائنية أو كائنية معيّنة أو مهمة، بل الجسم تلزمه الكائنية من حيث هي كائنية وهي حقيقة معيّنة ولها وحدة نوعيّة، فالجسم يقتضي تلك الحقيقة.

قوله: (تلك الحقيقة أمر لا يوجد إلّا في الذهن، فكيف يكون لازماً للجسم؟).



قوله: (لا نُسلِّمُ أنَّ الجسْمِيَّةَ أمرٌ مشتركٌ).

قلنا: المرجع في تماثل المتماثلات واختلاف المختلفات إمَّا إلى العقل أو إلى الحسِّ، وهما حاكمان بتساوي الأجسام في الجسْمِيَّةَ، لأنَّ المعقول من الجسْمِيَّةِ الامتداد في الجهات، والعقل يشهد بأنَّ هذا القدر غير مختلف في أفراد الأجسام. وأمَّا في الحسِّ، فلأنَّ كلَّ جسمين يتساويان فيما عدا الجسْمِيَّةَ من الصفات، فإنَّه يلتبس أحدهما بالآخر حتَّى يظنَّ بأنَّ أحدهما هو الآخر، ولو كان الاختلاف في الجسْمِيَّةَ حاصلًا لما حصل هذا الالتباس.

وفي هذا الكلام نظر.

قوله: (لو كانت الجسْمِيَّةَ أمرًا مشتركًا لتوقَّف دخوله في الوجود الخارجي على انضمام المشخِّص إليه، وتوقَّف انضمام المشخِّص إليه على دخوله في الوجود).

قلنا: هذا إنَّما يلزم لو جعلنا التشخِّص أمرًا وجوديًّا زائدًا على تلك الحقيقة، / [[ص ٦٨]] فإذا لم نقل بذلك بل جعلناه عبارة عن قيد عدمي وهو أنَّه ليس غيره، اندفع الإشكال. والذي يُحقِّق أنَّ التشخِّص لا يمكن أن يكون أمرًا ثبوتيًّا أنَّه لو كان كذلك لكان له تشخِّص آخر ويتسلسل. ونحن قد حقَّقنا هذا فيما تقدَّم في باب التشخِّص.

قوله: (التفاوت بين المثليين أكثر من التفاوت بين الذات الواحدة في حالتين، وإذا عُقِلَ وجود اتِّصاف الذات بالمقدوريَّة في حالة وامتناع اتِّصافها في حالة أخرى، فلم لا يجوز أن يكون أحد المثليين يقتضي حكمًا دون الآخر؟).

قلنا: هذا الإشكال إنَّما يلزم لو جعلنا الحقيقة مقتضية لصحَّة المقدوريَّة من حيث هي تلك الحقيقة، ثمَّ إنَّها تقتضي تارةً ولا تقتضي أخرى، ونحن لا نقول كذلك، بل نقول: الذات بشرط الحدوث تقتضي المقدوريَّة، وفي زمان البقاء فُقِدَ الشرط فلا جرم يزول الحكم. والتحقيق أن نقول: المقتضي لصحَّة المقدوريَّة إنَّما هو الحدوث، وهو أمر مغاير للبقاء، والذات لا تعلق لها بالاقضاء.

قوله: (الباقى مثل الحادث، ثمَّ لم يلزم من تماثلها اشتراكها في صحَّة المقدوريَّة).

قلنا: إنَّما يلزم ذلك لما ذكرناه، لأنَّ صحَّة المقدوريَّة ليست معلَّلة بالذات وحدها، بل بالذات بشرط الحدوث. على أن كثيرًا من الناس ذهبوا إلى احتياج / [[ص ٦٩]] الباقي الممكن إلى السبب كما يحتاج الحادث، بل هذا أولى، لما تقدَّم.

قوله: (الممكن المعين إنَّما يحتاج إلى المؤثر المعين لإمكانه، والإمكان مشترك بين جميع الممكنات مع عدم حاجة الجميع إلى ذلك المؤثر بعينه).

قلنا: لا نُسلِّمُ أنَّ إمكان الممكن المعين علَّة لاحتياجه إلى ذلك المؤثر بعينه، بل هو علَّة لاحتياجه إلى مطلق المؤثر، ثمَّ إنَّ ذلك المؤثر المعين علَّة لذاته المخصوصة لوجود ذلك المعين، وإمكان العلول محوج إلى مؤثر مطلق، فلا جرم متى تحقَّق الإمكان تحقَّقت الحاجة إلى العلَّة المطلقة. وأمَّا تعين العلَّة فإنَّها جاء من خصوصيَّة ذات المؤثر، وتلك الخصوصية غير مشتركة بينه وبين سائر المؤثرات.

قوله: (لِمَ لا يجوز أن يكون تعين الشخص المعين شرطًا لصدور الحكم عن العلَّة، وتعين غيره يكون مانعًا؟).

قلنا: هذا إنَّما يتمُّ لو كان تعين كلِّ متعين مخالفًا لتعين المتعين الآخر، أمَّا إذا تساوت التعيينات في تمام ماهياتها اندفع الإشكال. وهنا أبحاث دقيقة يجب التأمل فيها.

قوله: (لِمَ لا يجوز أن يكون ذلك الوجوب شيئًا من عوارض الجسْمِيَّة؟).

قلنا: لأنَّ ذلك العارض إن لم يكن لازماً لم يكن الحصول في الحيز المعين / [[ص ٧٠]] الحاصل نسبته لازماً، وإن كان لازماً كان لزومه إمَّا للجسْمِيَّةِ أو لللازم آخر، ويتسلسل.

قوله: (لِمَ لا يجوز أن يكون لمعروض الجسْمِيَّة؟).

قلنا: بيِّنا امتناع حلول الجسْمِيَّة في محلِّ.

قوله: (لِمَ لا يجوز أن يكون حصول ذلك المحلِّ في الجهة تبعًا لحصول الجسْمِيَّة فيها؟).

قلنا: لأنَّه يكون ذلك المحلِّ محتاجاً إلى الجسْمِيَّة، فلو كانت الجسْمِيَّة حالة فيه لوجه آخر كانت محتاجة إليه، لاحتياج الحالِّ إلى المحلِّ، فيدور.

والمعارضات تقدَّم الجواب عنها.

قوله: (لِمَ لا يكون لشيء غير جسم ولا جسماني؟).

قلنا: ثبت أنَّ نسبته إلى جميع الأجسام متساوية، فلم يكن بأنَّ يجب حصول بعض الأجسام لأجله في حيز معين أولى من أنَّ يجب حصول الباقي فيه.

قوله: (إذا جاز أن يُرَجَّح القادر أحد المثليين على الآخر جاز في الموجب).

قلنا: لأنَّ بديهية العقل شاهدة بأنَّ الحقيقة إذا كانت نسبة الوجود إليها كنسبة العدم، فإنَّه لا يترجَّح إحدى النسبتين على الأخرى إلا لمرجَّح.

قوله: (الحدوث علَّة الحاجة، فإنَّ البناء يستغني عن الباني حال بقائه).

قلنا: المحتاج إلى الباني ليس هو استقرار أجزائه في مواضعها، بل انتقال تلك الأجزاء من موضع إلى موضع آخر، فأما استقرارها في مواضعها فللأكون التي يخلقها الله تعالى فيها حالاً بعد حال، أو أنَّ فيها قوى تقتضي البقاء والاستمرار في تلك الأحياء. وكذا الحجر المرمي.

قوله: (لو احتاج الأثر إلى المؤثر حال بقائه فلا يخلو إمَّا أن يكون للمؤثر فيه تأثير أو لا، فإنَّ كان إمَّا أن يكون تأثير المؤثر فيه هو الوجود الأوَّل أو وجود آخر).

قلنا: إنَّ عنيتم بقولكم: (المؤثر هل له فيه تأثير؟) أنَّ المؤثر هل فيه تأثير / [[ص ٧٣]] جديد؟ فليس الأمر كذلك. وإنَّ عنيتم أنَّ المؤثر له فيه تأثير، بمعنى أنَّ الأثر الذي وُجد عنه استمرَّ لأجل استمراره، فالأمر كذلك.

قوله: (سَلَمْنَا أَنَّهُ لَا بَدَّ مِنْ مُؤَثِّرٍ، فَلِمَ لَا يَجُوزُ أَنْ يَكُونَ الْمُؤَثِّرُ مُوجِبًا؟).

قلنا: لأنَّ ذلك الموجب إمَّا واجب أو مستند إليه، ويلزم من امتناع زواله امتناع زوال ذلك القديم.

قوله: (إنَّ جاز تخلُّف الأثر عن القادر جاز في الموجب).

قلنا: قد مرَّ الفرق.

قوله: (لِمَ لَا يَجُوزُ أَنْ يَكُونَ الْمُؤَثِّرُ قَادِرًا؟).

قلنا: لأنَّنا نجد من أنفسنا تعدُّر الاقتدار على الباقي، والعلم به ضروري.

قوله: (العدم السابق منافٍ لوجود الفعل والفاعلية، فكيف يكون شرطاً لهما؟).

قلنا: إمَّا تتحقَّق بشرط المقارنة، فلمَّ لا يجوز أن يكون المنافي عند المقارنة بعدمه شرطاً لوجوب الشيء المستمرَّ، كما أنَّ كلَّ جزء من أجزاء الحركة علَّة معدَّة لحدوث الجزء الآخر الذي يتلوه مع امتناع اجتماع الأجزاء، فكذا هنا.

/ [[ص ٧٤]] قوله: (المحتاج إلى المؤثر إمَّا الوجود أو المسبوقية بالعدم).

قلنا: الفرق ظاهر، فإنَّ الضرورة قاضية بأنَّ الجائع المشرف على الموت لجوعه إذا وُضِعَ عنده رغيف فإنَّه يبتدئ بأكل جانب معيَّن من غير شيء اقتضى ترجُّح ذلك الجانب على غيره من الجوانب المساوية له. والضرورة أيضاً قاضية بأنَّ السراج إذا أضاء جانباً بقدر ذراع فإنَّه يجب أن يضيء من الجانب الآخر بذلك القدر. وإذا فرقت الضرورة بينهما امتنع القياس. وبتقدير عدم الفرق فالمقصود / [[ص ٧١]] حاصل، فإنَّ الموجب إذا عَقِلَ منه ما يُعَقَل في القادر فكما أنَّ القادر يجعل الجسم في الحيِّز ثمَّ يُخرجه عنه فليُعَقَل أيضاً ذلك من الموجب، وبهذا التقدير يكون خروج الجسم عن الحيِّز ممكناً.

قوله: (صحَّة وجود الشيء معلَّلة بحقيقته، ثمَّ إنَّ حقيقة العالم اقتضت الصحَّة في بعض الأوقات دون البعض، فقد تخصَّص أثر الموجب).

قلنا: هذا بناءً على أنَّ الصحَّة أمر وجودي، وليس لما مرَّ. ولأنَّه لا يمكن جعل الصحَّة من معلولات الحقيقة، فإنَّ قبل الحدوث لم يكن للحدوث ذات وعين وثبوت حتَّى يُجعل علَّة لشيء، بل ذلك أمور فرضية ذهنية.

قوله: (ثبت أنَّ الجوهر يصحُّ خروجه عن حيِّزه، فلمَّ قلت: إنَّ الكائنية تُعدَّم؟ فجاز أن تكون كامنة أو تنتقل إلى محلٍّ آخر أو لا إلى محلٍّ).

قلنا: لا نعني بالكائنية إلاَّ حصول الجسم في الحيِّز. والمعنى بخروج الجسم عن الحيِّز أنَّه لم يبقَ حاصلًا فيه، فالكمون والانتقال على الكائنية محالان. أمَّا من أثبت معاني هي علل موجبة لهذه الكائنية فإنَّه يتوجَّه عليه هذا السؤال.

قوله: (لِمَ قلتُم باستحالة عدم القديم؟).

قلنا: لأنَّه إمَّا واجب أو مستند إليه.

قوله: (هذا ينتقض بزوال امتناع وجود العالم وحدوث صحَّته مع أثنائها / [[ص ٧٢]] حكمان واجبا الحصول لذاتيهما).

قلنا: الصحَّة والامتناع وصفان ذهنيان لا خارجيان.

قوله: (لِمَ لا يكون ممكناً، بمعنى قبوله للعدم وتكون الوجودية أولى؟).

قلنا: تقدَّم بطلانه.

قوله: (ثبت أنَّ قبول الوجود والعدم على السواء، فلمَّ قلت: إنَّه لا بدَّ له من سبب؟).

قوله على الثالث: (مجموع الحوادث غير حاصل بالفاعل، لأنه واجب الحصول عند حصول آحاده).

/ [[ص ٧٦]] قلنا: تعنون به أنه واجب الحصول عند كل واحد من آحاده، أو عند حصول مجموع آحاده. والأول فاسد، فإن العشرة لا تجب عند حصول كل واحد من آحاده. والثاني فاسد، لأن مجموع الحوادث ليس إلا جملة آحاده على الاجتماع. والقول بتعليل حصول الشيء عند حصول غيره يستدعي التغير، فإذا انتفى التغير بطل التعليل.

سلمنا حصول التغير، لكن المجموع لما كان محتاجاً إلى هذه الأشياء المتأخرة في وجودها عن الباري وجب أن يكون هو أيضاً متأخراً عنه.

قوله على الرابع: (وصف الشيء بالزيادة والنقصان [يستدعي وجود ذلك الشيء])، مع أن أجزاء الزمان بمجموعها قط لا توجد في شيء من الأوقات. فإذا اعترفتكم باحتماله للزيادة والنقصان عندما حاولتم إثباته، فكيف منعمت من وصفه بهما عندما حاولنا إثبات تناهيه؟ وعلى أن هنا طريقة أخرى، وهي أن نُقدّر أنه حصل في كل دورة من الدورات الماضية شيء وبقي ذلك الشيء إلى الآن، كما يقوله الفلاسفة في النفوس الناطقة، فمجموع النفوس الحاصلة في هذا اليوم محتمة للزيادة والنقصان فتكون متناهية ويلزم من تناهيها تناهي الدورات الماضية، ويحصل المقصود.

قوله: (لا بداية للصحة الماضية والزمان الماضي المقدر ولا نهاية للصحة في المستقبل).

قلنا: قد بينّا أن الصحة ليست وجودية، وكذا الزمان المقدر والصحة المستقبلية، فلا يمكن وصفها بالزيادة والنقصان، لما ذكرتم من أن ما لا يكون / [[ص ٧٧]] موجوداً لا يتصف بالوصف الوجودي. وكذا القول في تضعيف الألف مراراً لا نهاية لها، فإن ذلك التضعيف ليس حاصلًا في الخارج، بل هو اعتباري ذهني.

وأما العلم بالشيء مع العلم به، قلنا: ليس علم الله تعالى عبارة عن هذه التعلقات، بل عن صفة قائمة به تعرض لها تلك التعلقات، وأما تلك التعلقات فليس لها في الخارج وجود بل هي من باب النسب والإضافات.

وأما التفاوت بين معلومات الله ومقدوراته، فليس هناك في

قلنا: الوجود بشرط كونه ممّا سيحدث، والباقي ليس كذلك. قوله: (الباقي ممكن الوجود فيحتاج إلى السبب، فلا يُشترط الحدوث في الحاجة).

قلنا: لا نزاع في أن مطلق الحاجة لا تتوقف على الحدوث بل الحاجة إلى القادر والتعلق به هو المحتاج إلى قيد الحدوث، وهذا القدر هو الدعوى، وهو ضروري. قوله: (لو كان الحدوث علّة دار).

قلنا: ليس العلّة الحدوث، بل الإمكان بشرط كون الممكن ممّا سيحدث لا بمعنى أن الشرط كونه حادثاً، حتّى لا يلزم الدور لأجل الشرطيّة.

لا يقال: هذا منافض لما تقدّم، لأنك جعلت الآن المحتاج إلى المؤثر يجب أن يكون حادثاً، وقد ذكرت قبل ذلك أنه لا تتوقف حاجة الشيء إلى المؤثر على الحدوث.

لأننا نقول: الذي ذكرناه أولاً أن الحاجة إلى المؤثر الموجب لا تتوقف على الحدوث، وذكرنا الآن أن الحاجة إلى القادر تتوقف على الحدوث، فزال التناقض.

قوله: (لمّ قلمت: إن لتلك الحوادث بداية؟ وسبق العدمات معارض / [[ص ٧٥]] لصحة حدوثها في الأوقات المقدرة).

قلنا: الصحة أمر ذهني لا تحقّق له في الخارج. قوله: (الخيال وقع لتوهم كون الأزل حالة معينة).

قلنا: لا حاجة في تقرير الدليل إلى ما ذكرتموه، لأن كل واحد من الحوادث مسبوق بعدم لا أول له، فلو قدرنا كل واحد من تلك العدمات شيئاً موجوداً لكان كل واحد من تلك الأشياء قديماً، وتلك القدماء لا بدّ وأن تُفرض مقارنة الوجود في حيزها وإلا لكان بعضها بعد البعض، وهو يقدر في كونها قدماء، وإذا كانت تلك الأشياء مقارنة فعند حصولها بأسرها لا يوجد شيء من الحوادث، لأن أحد الأمور الحاصلة عند ذلك المقارن المفروض هو عدم هذا الحادث، فلو حصل وجود هذا الحادث معه لكان وجود الشيء مع عدمه، وهو محال. فثبت أننا متى فرضنا أن لكل حادث عدماً سابقاً عليه لا أول له لزم كون كلّها مسبوقاً بعدم.

قوله: (هذا معارض بالأوقات المقدرة). قلنا: الأوقات المقدرة ليست أموراً وجودية فلا يكون مثلاً لمسألتنا. وإذا ظهر جواب الأسئلة على الأول ظهر جواب الأسئلة على الثاني.

ثم قال المحصّلون منهم: الحوادث الماضية إذا أُخِذَتْ تارةً مبتدئةً من الآن / [[ص ٧٩]] مثلاً ذاهبةً في الماضي وتارةً مبتدئةً من مثل هذا الوقت من السنة الماضية ذاهبةً في الماضي وأطبقت إحداهما على الأخرى في التوهّم بأن يجعل المبدءان واحداً وهما في الذهاب إلى الماضي متطابقان، استحال تساويهما، وإلا كان وجود الحوادث الواقعة في الزمان الذي بين الآن وبين السنة الماضية وعدمها واحداً، واستحال كون المبتدئة من السنة الماضية زائدةً على المبتدئة من الآن، لأنّ ما نقص من المتساويين لا يكون زائداً على كلّ واحد منهما.

فإذن يجب أن تكون المبتدئة من السنة الماضية في جانب الماضي أنقص من المبتدئة من الآن في ذلك الجانب، ولم يمكن إلاً بانتهائه قبل انتهاء المبتدئة من الآن، ويكون الأنقص متناهيًا، والزائد عليه بمقدار متناهٍ يكون متناهيًا، فيكون الكلُّ متناهيًا.

واعترض الخصم عليهم بأنّ هذا التطبيق لا يقع إلاً في الوهم، وذلك يكون بشرط ارتسام المتطابقين فيه، وغير المتناهي لا يرسم في الوهم. ومن البيّن أنّها لا يحصلان في الوجود معاً، فضلاً عن توهّم التطبيق بينهما في الوجود.

فإذن هذا الدليل موقوف على حصول ما لا يحصل لا في الوهم ولا في / [[ص ٨٠]] الوجود. وأيضاً الزيادة والنقصان إنّما يُفرض في الطرف المتناهي لا في الطرف الذي وقع النزاع في تناهيه، فهو غير مؤثّر فيه. هذا حاصل كلامهم في هذا الموضوع.

ثمّ قال: (وأنا أقول: إنّ كلّ حادث موصوف بكونه سابقاً على ما بعده وبكونه لاحقاً بما قبله والاعتباران مختلفان، فإذا اعتبرنا الحوادث الماضية المبتدئة من الآن تارةً من حيث كلّ واحدٍ منها سابق وتارةً من حيث هو بعينه لاحق، كانت السوابق واللواحق المتباينتان بالاعتبار متطابقتين في الوجود، ولا يحتاج في تطابقهما إلى توهّم تطبيق. ومع ذلك يجب كون السوابق أكثر من اللواحق في الجانب الذي وقع النزاع فيه. فإذا اللواحق متناهية في الماضي، لوجوب انقطاعها قبل انقطاع السوابق والسوابق الزائدة عليها بمقدار متناهٍ متناهية أيضاً. ولمّا تبين امتناع وجود حوادث لا أول لها في جانب الماضي، وتبين ممّا امتناع وجود حوادث لها أول ينتهي إليه وهو سكون أزلي، فقد تبين امتناع وجود ما لا تخلو الأجسام عنها في الأزل، وتبين منه امتناع وجود الجسم في الأزل. فإذا قد تمّ هذا الدليل مع سقوط ما اعترض به عليه. ويتمّ

المعلومات أعداد وفي المقدورات أعداد أخر وجوديّة مع أنّ أحد المجموعتين أقل من الآخر حتّى يلزم الإشكال، بل المعنى بقولنا: (لا نهاية لمقدورات الله تعالى) أنّه لا تنتهي إلى حدٍّ إلاً ويصحّ منه الإيجاد بعد ذلك. فحاصل القول في عدم تناهي مقدورات الله تعالى دوام صحّة موجديته، لا أنّ هناك أعداداً موجودة محتملة للزيادة والنقصان.

قوله: (لو لزم من استحالة خلوّ الجسم عن الحوادث كونه حادثاً لزم من استحالة خلّوه عن العرض كونه عرضاً).

قلنا: الفرق بينهما ظاهر، لأنّ الشئيين إذا تلازما وامتنع انفصال أحدهما عن / [[ص ٧٨]] الآخر كانت مدّة وجود أحدهما مساوية لمدّة وجود الآخر، فإذا كانت مدّة وجود أحدهما متناهية كانت مدّة الآخر كذلك، ولكن لا يلزم من التلازم كون كلّ واحد من المتلازمين مساوياً في حقيقته وماهيته للآخر، فظهر الفرق.

وهنا سؤال مشكل وهو أنّ يقال: إنّ أردتم بالحوادث الأمور الشخصية منعنا صدق الصغرى لأنّها قد تخلو عن الأشخاص، وإن أردتم نوعها فلا تُسلم حدوثه. والحاصل أنّ الذي لا ينفكّ الجسم عنه هو نوع الحوادث وذلك قديم، والحوادث إنّما هي الشخصية والأجسام تنفكّ عنها.

والجواب أنّ نقول: قديم النوع يستلزم قديم شخص، فالاستحالة وجود النوع في الخارج منفكاً عن شخص، لكن كلّ شخص حادث ولا شيء من الأشخاص بقديم فلا شيء من النوع بقديم.

قال أفضل المحقّقين: (الدليل الذي اعتمد عليه الجمهور من المتكلمين في هذه المسألة يحتاج إلى إقامة حجة على دعوى واحدة من الدعاوي الأربع المذكورة وهي امتناع وجود حوادث لا أول لها في جانب الماضي، فنورد أولاً ما قيل فيه وعليه، ثمّ أذكر ما عندي فيه، فأقول:

الأوائل قالوا في وجوب تناهي الحوادث الماضية: إنّهُ لمّا كان كلّ واحد منها حادثاً كان الكلُّ حادثاً.

واعترض عليه بأنّ حكم الكلِّ ربّما يخالف الحكم على الآحاد، ثمّ قالوا: الحوادث الماضية تتطرّق إليها الزيادة والنقصان، فتكون متناهية. وعورض بمعلومات الله تعالى ومقدوراته، فإنّ الأولى أكثر من الثانية مع عدم تناهيها.

بذلك الدليل على حدوث العالم بطريقة الجمهور، وهو لا يخلو عن نظر).

/ [[ص ٨١]] والمعتمد أن نقول: هنا أكوان حادثه، فالمدعى قدّمه: إمّا أن يكون المجموع وهو باطل بالضرورة، لأنّ المجموع متأخر عن آحاده الحادثه، والمتأخر عن الحادث بالضرورة حادث. وإمّا أن يكون كل واحد وهو باطل بالضرورة، لأنّ فرضناه حادثاً. أو يكون واحداً منها وهو محال أيضاً، وإلا لم يكن ذلك حادثاً فلا يكون بعض آحاد مجموع الحوادث، هذا خلف. ولا يكون مسبوقاً بغيره فتقطع الحوادث عنده فلا توصف باللانهاية، ولا نوعها لما تقدّم من أن النوع لا يوجد في الخارج منفكاً عن شخص.

#### الوجه الثاني: في الحدوث:

أن نقول: لو كانت الأجسام أزليّة لكانت في الأزل إمّا متحرّكة أو ساكنة، والتالي بقسميه باطل، فالقدّم مثله. بيان الشرطيّة: أن الجسم إن كان مستقرّاً في مكان واحد أكثر من زمان واحد فهو الساكن، وإن لم يستقرّ كذلك كان متحرّكاً، لكنّه لا يجوز أن يكون متحرّكاً في الأزل، لوجوه:

/ [[ص ٨٢]] الأوّل: ماهيّة الحركة: حصول الجسم في حيز بعد أن كان في آخر، فمهيّتها تستدعي المسبوقيّة بالغير، والأزليّة تقتضي اللّامسبوقيّة بالغير، والجمع بينهما محال.

الثاني: كلّ واحد من الحركات محدث فهو مفتقر إلى موجد، وكلّ ما كان كلّ واحد منه مفتقراً إلى الموجد كان كلّهُ مفتقراً إلى الموجد، فلكلّ الحركات موجد مختار، وكلّ فعل لفاعل مختار فهو محدث لا بدّ له من أوّل، فلكلّ الحركات أوّل، وهو المطلوب.

الثالث: إن حصل في الأزل حركة ما لم تكن مسبوقه بغيرها وكانت أوّل الحركات. وإن لم يحصل في الأزل شيء منها كانت حادثه.

الرابع: كلّ حركة مسبوقه بعدم قديم وليس معها حركة ولا تساوي السابق والمسبوق، فللمجموع أوّل.

الخامس: كلّما تحرك زحل دورة تحركت الشمس ثلاثين دورة، فعدد دورات زحل أقلّ من عدد دورات الشمس.

السادس: التطبيق دالّ على التناهي.

/ [[ص ٨٣]] السابع: لو كانت الأدوار الماضية غير متناهية لكان وجود اليوم موقوفاً على انقضاء ما لا نهاية له، وانقضاء ما لا نهاية له محال، والموقوف على المحال محال.

وأما أنّه لا يجوز أن يكون ساكناً فلو جوه:

الوجه الأوّل: لو كانت ساكنة فإمّا أن تصحّ عليها الحركة، أو لا. والأوّل محال، لأنّ صحّة الحركة عليها تتوقّف على صحّة وجود الحركة في نفسها، وقد سبق أن وجود الحركة في الأزل محال، فثبت أنّه لا تصحّ الحركة عليها.

فذلك الامتناع إن كان لازماً للماهيّة وجب أن لا يزول البتّة، فوجب أن لا تصحّ الحركة على الأجسام فيما لا يزال، هذا خلف. وإن لم يكن من لوازم الماهيّة أمكن زواله وتكون الحركة عليه جائزة، وقد أبطلناه.

الوجه الثاني: السكون أمر ثبوتي على ما يأتي، فلو كان ذلك السكون قديماً امتنع زواله، لأنّه إن كان واجباً لذاته فظاهر، وإن كان ممكناً استند إلى واجب موجب دفعاً للدور والتسلسل وقدّم فعل المختار، لكن التالي باطل، لأنّ شاهد عدم السكون في الفلكيّات والعنصريّات معاً ولا جسم إلا هذين.

ولأنّ الأجسام متماثلة، فإذا صحّ على بعضها الحركة صحّ على الجميع.

/ [[ص ٨٤]] ولأنّ الجسم إمّا بسيط أو مركّب من البسائط، وكلّ بسيط فإنّ مقولة الوضع له غير واجبة، لأنّه إذا لاقى بأحد طرفية جسماً صحّ على طرفه الآخر تلك الملاقاة، وإنّما يمكن ذلك بالحركة، فصحّت الحركة عليه. وكذا المركّب من البسائط فإنّه يصحّ على كلّ واحد منها ذلك، والقديم لا يمكن عدمه، فالسكون ليس بقديم.

الوجه الثالث: كما أنّ ماهيّة الحركة تستدعي المسبوقية بالغير، كذا السكون يستدعي المسبوقية بالغير، لأنّه عبارة عن الحصول الثاني في الحيز الأوّل، فإنّ أوّل حصول الجسم في المكان لا يكون سكوناً، فإذا لبث فيه أناً ثانياً سُمّي حينئذٍ سكوناً. فماهيّة السكون تستدعي المسبوقية بالحصول الأوّل في المكان، لأنّ الحصول الثاني مسبوق بالحصول الأوّل، والأزليّة تنافي المسبوقية بالغير، فالسكون ليس بأزلي.

فثبت أن الجسم يمتنع أن يكون أزلياً. وهذا الدليل قريب من الأوّل.

فإن قيل: هذه الدعوى متناقضة، لأنّه لا أوّل لإمكان العالم، وإلا لكان قبله إمّا واجباً أو ممتنعاً ثمّ انقلب ممكناً، وهو باطل، لأنّ الإمكان للممكن ضروري، فيكون العالم قد كان ممتنع

الامتناع الذاتي إلى الإمكان الذاتي، وإذا كان كلٌّ منهما ممكنًا أزلًا كان تأثير القادر في الأثر أزلًا جائزًا. وليس في الأزل شيء من الحركات الجزئية، بل القديم الحركة الكلية بتعاقب الأفراد الجزئية، وهي ليست مسبقة بغيرها، ولم يلزم أن يكون لكل الحركات الجزئية أول.

واجتماع العدمات إن عנית به في حيزٍ ما، فهو ممنوع، لأنه ما من حيزٍ يُفرض إلا وينتهي واحد منها فيه، لوجود الحركة التي هي عدمها ضرورة تعاقب تلك الحركات لا إلى أول.

وإن عנית به أنه لا ترتب في بدايات تلك العدمات كما في بدايات الوجودات، فلا يلزم من اجتماع بعض الموجودات معها محذور.

والجملة الناقصة لا تنقطع من المبدأ، وإنما يكون الشيء مع غيره كهو لا مع غيره لو كانت أفراد الناقص مثل أفراد الزائد، كما في مراتب الأعداد من الواحد إلى ما لا يتناهي إذا أطبقنا إحدى الجملتين على الأخرى.

وانقضاء ما لا نهاية له محال، أمّا انقضاء ما لا بداية له ففيه النزاع.

اعترضه الشيخ بسؤال واقع وهو أن توفقه على انقضاء ما لا نهاية له يفهم / [[ص ٨٧]] منه أمران: أحدهما: أن يفرض الحادث وما لا يتناهي معدومين في وقت من الأوقات، ثم يفرض توقّف وجود الحادث بعد ذلك الوقت على وجود ما لا يتناهي بعده ولا شك في استحالته. والثاني: أن لا يفرض وقت يكون الحادث وما لا يتناهي معدومين فيه لكن لا يوجد الحادث إلا إذا وجدت أفراد لا تتناهي على التعاقب قبله، وهو نفس النزاع، فإن ما لا يتناهي إنما يستحيل وجوده بشرطين: وجود أفراد دفعة، والترتب العقلي أو الوضعي بينهما، وباعتبار الشرط الأول جاز ترتب الحوادث إلى ما لا يتناهي، وباعتبار الثاني جاز وجود نفوس غير متناهية.

سلمنا أنّها لم تكن متحركة، فلم لا تكون ساكنة؟  
وامتناع الحركة عديم لا يُعلّل.

ويرد عليكم في امتناع العالم أزلًا، فإنه إن كان لازماً للماهية استمرّ الامتناع أبدًا، وإن لم يكن لازماً اعترفت بجواز أزلية العالم. ولا نُسلم كون السكون ثبوتياً.

سلمنا، لكن لا نُسلم افتقاره إلى المؤثر، لأنّ علّة الحاجة

الاتّصاف بالإمكان ثم صار واجب الاتّصاف به، فجاز أن يكون العالم ممتنع الاتّصاف بالوجود ثم اتّصف بوجوده، فيلزم نفي الصانع.

/ [[ص ٨٥]] ولأنّه لو جاز الانتقال من الامتناع إلى الإمكان لجاز في شريك الباري، والجمع بين الضدّين، وإذا لم تكن لإمكان العالم بداية كان القول بامتناعه في الأزل متناقضاً لهذا.

وأيضاً إن فسر الحدوث بالمسبوقية بالعدم وأريد السبق الذاتي لم يقتضِ الحدوث والسبق بالعلّة والمكان، والشرف منفي هنا، وبالزمان يقتضي قدمه، لأنّ ذلك السبق إذا لم يكن له أول وكان مفهومه يقتضي تحقّق الزمان لم يكن للزمان أول، فهو قديم فمحلّه وهو الحركة قديم فمحلّها وهو الجسم قديم، فتفسير الحدوث بوجوب العدم، وهو تناقض.

وإن فسر بالمسبوقية بوجوده تعالى، فإن أريد السبق بالعلية أو بالطبع أو بالشرف فمسلم، والمكان منفي والزمان يقتضي قدمه.

سلمنا، لكن لا نُسلم أن الجسم لو كان قديماً لكان إما متحرّكاً أو ساكناً، لأنّ ذلك فرع حصول الجسم في المكان، وهو منفي، لأنّ المكان إن كان معدوماً لزم حصول الموجود في المعدوم، وهو محال. وإن كان موجوداً لزم أن يكون له مكان إن كان جسماً لصحة الحركة عليه ويتسلسل، ولو صحّ فالموجود حاصل، لأنّ تلك أجسام فتقبل الحركة وهي الانتقال من مكان إلى مكان، فلكلّ الأجسام مكان ليس بجسم لخروجه عن كلّ الأجسام، وإن لم يكن مشاراً إليه لم يكن مكاناً، لأنّ المكان هو الذي يتحرّك عنه وإليه فإليه إشارة.

سلمنا، لكن لا نُسلم أن الأزلية تنافي حركات بغير نهاية وإن نافت حركة حركة منها. ولأنّ كون ماهية الحركة مركبة من جزء سابق وجزء لاحق ينافي دوامها في ضمن أفرادها المتعاقبة لا إلى أول، وهو المعنى بكونها أزلية.

/ [[ص ٨٦]] ولا نُسلم أن المجموع فعل للمختار، لأنّ الموجب قد يتخلّف عنه الأثر إمّا لفوات شرط أو لحضور مانع، فلم لا يجوز أن يقال: المؤثر في وجود هذه الحوادث موجب بالذات، إلا أن كلّ حادث يتقدّم تقدّمه شرط لأن يصدر عن العلّة الموجبة حادث آخر بعده؟

سلمنا أنّه فعل المختار، لكن لا يجب حدوثه، لأنّ وجود الحادث وصحة تأثير المؤثر فيه ممكن أبداً، لاستحالة انتقاله من

تحققه إلا في جزئياته، ولا شيء من الجزئيات بقديم، واجتماع العدمات أزلي بمعنى أنه لا أول له فإن لم يكن شيء من الحركات الجزئية كذلك فالجميع حادث.

والجملة الناقصة إنما تنقطع من المبدأ، لأننا أخذنا الجملتين من المنتهى الواحد، فيظهر التفاوت في الطرف الآخر بالضرورة.

والمراد من الانقضاء أنه لا يوجد اليوم حتى توجد أمور غير متناهية على التعاقب وتنقضي، وهذا محال، فيكون وجود اليوم محالاً.

وقول الرئيس باطل، لاستحالة توقّف وجود الحادث على انقضاء ما لا يتناهى بالمعنيين معاً، والتسلسل باطل مطلقاً على ما يأتي.

والمراد بامتناع الحركة وجوب السكون، لأن كل ما امتنع على الجسم أن يصير مماساً لجسم آخر وجب أن يبقى مماساً للأول، والسكون لمّا كان عبارة عن المماسّة الباقية والمماسّة ثبوتية، لأنّها مبصرة محسوسة، ولا شيء من المحسوس بعدمي. ولأنّها نقيض اللامماسّة العدمية. ولأنّه من نوع مقولة الوضع.

قوله: (يلزم في صحّة العالم).

قلنا: العالم معدوم فلا يصحّ عليه الحكم بالصفات الثبوتية، والسكون هنا / [[ص ٩٠]] ثبوتي لما تقدّم، ولأنّه مساوٍ للحركة في الحقيقة، والحركة ثبوتية، فالسكون ثبوتي.

قوله: (علّة الحاجة للحادث).

قلنا: تقدّم بطلانه.

وقدرة الله تعالى وعلمه باقيا لا يُعدّمان، بل التعلّق الإضافي. قال أفضل المحقّقين: (يجب بيان ماهية الأزل حتى يُتصوّر معنى قوله: (لو كان الجسم أزلياً لكان في الأزل إمّا متحرّكاً أو ساكناً).

وقد فسّر بعض المتكلّمين الأزل بنفي الأوليّة. وفسّره بعضهم باستمرار الوجود في أزمنة مقدّرة غير متناهية في جانب الماضي. ولا شكّ في أنّ كلّ واحدة من الحركات لا تكون أزلية على أيّ تفسير يُفسّر به الأزل، إنّما الكلام في مجموع الحركات التي لا أول لها، فإنّه يمتنع منافاة الأزلية لوجود حركة قبل حركة لا إلى أول.

والجواب: بأنّ (ماهية الحركة بحسب نوعها مركّبة من أمر تقصّي وأمر حصل، فإذا ما هيّتها متعلّقة بالمسبوقية بالغير وماهية الأزلية منافية لها) ليس بمفيد، لأنّ النوع باقٍ مع الأمور

الحادث، فلا يمكنكم بيان افتقار هذا السكون إلى المؤثر إلا إذا بيّنتم حدوثه، لكنكم فرّغتم حدوثه على هذه المقدّمة، فدار.

سلمنا، لكن نمنع امتناع عدم القديم، فإنّ قدرته تعالى أزلية، وبعد الإيجاد عُدّت لاستحالة تحصيل الحاصل. والقدرة على إعدامه ثمّ إيجاد غير مفيدة، لأنّ كلامنا في تعلّق القدرة بالإيجاد ابتداءً.

ولأنّه تعالى عالم في الأزل بأنّ العالم معدوم، فإذا وُجد زال العلم الأزلي.

/ [[ص ٨٨]] والجواب: لا بداية لإمكان حدوث العالم، ولا يلزم [منه] صحّة كونه أزلياً، كالحادث إذا أُخذَ مشروطاً بكونه مسبوqاً بالعدم سبقاً زمنياً، فإنّه لا أول لصحّة وجوده مع هذا الشرط، وإلا انتهى في فرض التقدّم إلى حيث لو وُجد قبله بأنّ كان أزلياً، وهو محال. ومع أنّه لا بداية لهذه الصحّة لا يلزم صحّة كونه أزلياً، للتنافي بين الأزلية وسبق العدم بالزمان، فكذا هنا.

وتقدّم عدم العالم على وجوده، وتقدّم وجود الباري تعالى عليه كتقدّم بعض أجزاء الزمان على البعض.

ولا حاجة لنا أن نُفسّر المكان، لأنّ السكون هو كون الجسم مماساً لغيره باقياً على تلك المماسّة، والحركة زوال تلك المماسّة وحدوث مماسّة أخرى لغير المماسّ الأول.

لا يقال: لِمَ لا يجوز أن يقال: العالم في الأزل كان جسماً واحداً، والحركة والسكون بالتفسير الذي ذكرتموه لا يُفرض إلا عند حصول الجسمين.

لأنّنا نقول: بيّنّا أنّ الواحد يستحيل انقسامه، فلمّا صار منقسماً علمنا عدم وحدته أزلاً.

قوله: (الأزلي نوع الحركة لا شخصها).

قلنا: هذا باطل. أمّا أولاً، فلامتناع وجود النوع منفكاً عن شخص. وأمّا ثانياً، فلأنّ الحركة ماهيتها بحسب نوعها مركّبة من أمر تقصّي ومن أمر حصل، فماهيتها متعلّقة بالمسبوقية بالغير، وماهية الأزلية منافية له، والجمع بينهما محال.

قوله: (لِمَ لا يجوز أن يكون المؤثر موجّباً ويكون كلّ سابق شرطاً لوجود / [[ص ٨٩]] اللاحق عن ذلك الموجب).

قلنا: سيأتي إبطاله عند إثبات القادر.

والقديم لا يجوز أن يستند إلى المختار، لما تقدّم.

وقد بيّنّا امتناع قديم الكلّي، وإلا لكان جزئي ما قديماً، لامتناع

امتناع وجود ما لا ينفك، إمّا عن الحركة أو عن السكون سواء كان ذلك واحداً أو أشياء متناهلة أو مختلفة. ولو ثبت امتناع الاتّصاف بها أولاً لشيء لا يخلو عنهما ليثبت حدوث ذلك الشيء كيف كان.

وقوله: (إمكان وجود العالم لا أوّل له، فامتناعه في الأزل مناقض له)، وجوابه عنه: (إنّه لا بداية لإمكان حدوث العالم لكن أزليّته مع فرض الحدوث محال)، زاد في جواب لفظ (الحدوث) لتصحّ له المغالطة وكان من الصواب أن يقول: الإمكان الذاتي والامتناع بالغير لا يتناقضان، وإنّما يمتنع وجود العالم أولاً مع إمكانه، لاستناده إلى فاعل مختار، أو لغير ذلك ممّا يقتضي حدوثه.

وقوله في الجواب عن الوجه الثاني من المناقضة، وهو أن سبق عدم الجسم على وجوده يقتضي قدّم الزمان: (إنّ ذلك كتقدّم بعض أجزاء الزمان على بعض) ليس بوارد عند خصمه، لأنّه يقول: التقدّم والتأخّر يلحقان الزمان لذاته وغيره / [[ص ٩٣]] به، فتقدّم عدم على الوجود يحتاج إلى زمان يقعان فيه، لعدم دخول الزمان المقتضي للتقدّم والتأخّر في مفهومهما. وأمّا بعض أجزاء الزمان يتقدّم على البعض الآخر، لكون التقدّم والتأخّر داخلين في مفهومهما.

وقوله في جواب أن العالم ليس في مكان، فلا يكون متحرّكاً ولا ساكناً: (فإنّا إذا فرضنا جوهرين متساوين عنينا بالسكون بقاءهما على ذلك الوجه، وبالحركة زوالهما عنه)، تفسير جديد للحركة والسكون بما لا يفيد، فإنّ ذلك القول يقتضي أنّ الجسم الواحد لا يكون متحرّكاً ولا ساكناً. وأيضاً أنّ الجسم إذا تحرك كانت أجزاؤه ساكنة، لبقائها على المماسّة. وأيضاً لمّا كان العالم عنده عبارة عن جميع الأجسام، ولا يمكن أن يكون معه جسم آخر، فلا يكون متحرّكاً ولا ساكناً وإنّ كانت أجزاؤه متحرّكةً وساكنته، وحيثنذ يبطل أصل الدليل. ومن قبل فسّر الحركة والسكون بالحصول في الحيز.

(وكون المكان أمراً عديمياً حتّى يكون الجسم في أمر عديمي) غير ممتنع.

وأسقط كون المكان حالاً في متحيز، وكأنّه قال: يمتنع أن يكون ذلك المتحيز غير العالم، لأنّه حيثنذ لا يجوز أن يكون داخلياً، لامتناع كون المكان داخلياً في المتمكّن، ولا يجوز أن يكون خارجاً، لأنّ خارج العالم لا متحيز، ويمتنع أن يكون ذلك المتحيز هو العالم، لاقتضائه الدور، فإنّ العالم يكون فيه، وهو في العالم.

المنقضية والأمور الحاصلة. ولا حجّة على أنّ ذلك النوع مسبوق بالعدم في كلامكم، وماهيّة الحركة يمكن أن توصف بالدوام وأشخاصها لا تمكن، وتبيّن من ذلك أنّ المركّب من أمر تقصّي ومن أمر حصل يرجع إلى أشخاصها لا إلى نوعها، فإذن نوعها لا ينافي الأزليّة. ويلزم شيء آخر، / [[ص ٩١]] لأنّه فسّر الحركة بالحصول في حيز بعد الحصول في حيز آخر، فليس هو نفس الحصول وحده، بل يجب أن يقترن به معنى بعدية الحصول السابق، وهو إضافي، والإضافيات غير ثبوتية عنده. وقد أطلق القول بوجود الحركة، فلزم كون أحد جزئي ماهيتها معدوماً، فلا يكون القول بوجودها على الإطلاق صحيحاً.

قوله في بيان امتناع أزليّة الحركة: (كلّ الحركات تحتاج إلى موجد مختار) غير بيّن بنفسه، ولم يذكر عليه دليلاً. وقد يلوح من كلامه عند الاعتراض عليه أنّه إنّما قيّد الموجد بالمختار لتخلّف الحركة عنه وامتناع تخلّف المعلول عن العلة الموجبة. لكن لو سلّم له هذا سلّم في كلّ واحد من الحركات. أمّا المجموع أو النوع فلم يثبت كونها متخلّفين عن مؤثرهما حتّى يمكن الاستدلال بالتخلّف على كون الموجد مختاراً.

وتعليل الوجود بالعدم وإن كان ممتنعاً، لكن اشتراط الوجود بالعدم غير ممتنع، فإنّ عدم الغيم شرط في إضاءة وجه الأرض من الشمس، وعدم الدسومة شرط في انصبغ الثوب من الصبغ.

وقوله في امتناع كون الجسم في الأزل ساكناً: (إنّ صحّة الحركة تتوقّف على صحّة وجود الحركة في نفسها، وقد تقدّم استحالتها). يقال له: قد تبين فيما مرّ إمكان استمرار نوع الحركة في الأزل، فبطل أصل الدليل. وأيضاً امتناع الحركة لا يكون لذاتها، وهو عديمي، والعديمي عنده لا يكون علةً ولا معلولاً ولا مضافاً، لأنّ الإضافة عديمية عنده أيضاً، فلا تكون لازماً، لما مرّ، وهو أنّ اللزوم من غير اعتبار العليّة والمعلوليّة غير معقول.

/ [[ص ٩٢]] وقوله: (المماسّة نقيض اللامماسّة العدمية)، فإنّ المماسّة والمباينة إضافتان، ولا شيء من المضاف عنده بثابت، والسكون ليس إضافياً، فلا يصحّ تفسيره بالإضافيات.

وقوله: (السكون إن كان أزلياً وكان ممكناً افتقر إلى مؤثر موجب...) إلى آخره، إنّما يتم بعد تسليم كون السكون ثبوتياً، لو امتنع كون كلّ شرط مشروطاً بشرط آخر قبله لا إلى نهاية.

ولا حاجة إلى تساوي الأجسام، لأنّ الدليل إنّ صحّ دلّ على



الواحد متحركاً وساكناً هذا التفسير، على معنى أن الجسم لو ضامه غيره لكان إمّا باقياً على ماسّته أو لا، وأجزاء المتحرك الظاهرة متحركة وكذا الباطنة، لأنّها لو كانت ظاهرة لخرجت عن الماسّة للخارج. ومنه يظهر حركة العالم وسكونه. على أن قولنا: العالم إمّا متحرك أو ساكن يشير بذلك إلى كل فرد من أفراد. والضرورة قاضية بأن الحركة عن الشيء وإليه وقبوله للإشارة يمنع من كون ذلك الشيء عديمياً.

والدور ظاهر، لأن قيام العرض بالمتحيز موقوف على حصول المتحيز في مكانه.

وكون المكان جسماً مستلزماً للمحال، لاستلزامه كذب الكليّة الصادقة، وهي أن كل جسم في مكان وأنه قابل للحركة وتناهي الأجسام.

/ [[ص ٩٦]] الوجه الثالث: في بيان الحدوث:

أن نقول: العالم ممكن، وكل ممكن محدث، فالعالم محدث.

أمّا الصغرى، فلو جوه:

الوجه الأوّل: العالم إمّا أن يُفسّر بأنه كل موجود سوى الله تعالى، أو أنّه / [[ص ٩٧]] عبارة عن السماء والأرض وما بينهما، وعلى كلا التفسيرين فإنه قد اشتمل على كثرة بالضرورة، ولا شيء من واجب الوجود بمشتمل على كثرة، وإلا لكانت مشاركة في الوجوب ومتباينة بخصوصياتها، وما به الاشتراك غير ما به الامتياز، فوجوب كل واحد منها مغاير لنفسه، فإمّا أن تكون بين وجوبه وتعيّنه ملازمة أو لا، فإن كان التعيين مقتضياً للوجوب كان الوجوب معلولاً، فيكون ممكناً إنّما يوجد عند صيرورته واجباً بعلته، فإذا كانت علته واجبة، فلو كان وجوب تلك الأشياء معلولاً لتلك التعيينات لكانت تلك التعيينات واجبة قبل كونها واجبة، ويتسلسل، أو يكون الوجوب مقتضياً للتعين، فكل واجب فهو ذلك المتعين فما ليس بذلك المتعين لا يكون واجباً، فلا يتعدّد الواجب. وإن لم تكن بينهما ملازمة لم يمكن اجتماعهما إلاّ لعلّة مغايرة، فكل واحد من تلك الأشياء متعلّقة بآخر فيكون ممكناً، فكل واحد منها ممكن. فالأمور الكثيرة لا تكون واجبة، والعالم ليس بواجب لذاته، فهو ممكن.

الوجه الثاني: وجود العالم زائد على ماهيته، فهو ممكن.

أمّا الصغرى، فلانفكاكها في التصوّر. ولاشتراكها في الوجود وتباينتها بالماهية، فتغايرها.

/ [[ص ٩٤]] وجوابه: أن الدور يلزم لو كانت لفظة (في) بمعنى واحد، لكنّها هاهنا تدلّ بالاشتراك على شغل الحيز وعلى القيام بالمحلّ، فلا دور.

ولا يلزم من كون المكان جسماً افتقاره إلى مكان، لصحّة الحركة عليه، فيلزم عدم نهاية الأجسام، لأنّ اللازم منه إمّا الانتهاء إلى جسم لا تصحّ عليه الحركة، أو وجود أجسام لا نهاية لها).

وفيه نظر، فإنّ الأزل كما ينافي حركة شخصه كذا ينافي وجود حركة قبلها حركة إلى ما لا يتناهى، لاستحالة استمرار شخص ما منها، فاستحال استمرار الكليّ لما عرفت من أن الكليّ لا يوجد إلاّ مشخصاً.

ومنه يظهر أن النوع يجب أن يكون مسبوqاً بالعدم، ثمّ ماهية الحركة النوعية إذا تركبت من أمرين أحدهما سابق على الآخر لم يجوز أن يقال: إن تلك الماهية باقية مع السابق واللاحق، وليس المرجع في تركبها من أمر تقضى وأمر حصل إلى تركب أشخاصها، بل ماهية الحركة من حيث نوعها وشخصها إنّما تُعقل مع التقدّم والتأخر، لأنّها ماهية إنّما تحصل يسيراً يسيراً لا دفعةً.

وتفسير الحركة بالأمر الإضافي لتفسير للشيء بلازمه وهو غير مستبعد، كما يُفسّر الإنسان بأنه الذي يمشي على قدميه.

ومجموع الحركة لا يجوز أزلها، لتركبه من الحوادث، ومنع سبق المركّب على أجزائه وكذا النوع على ما عرفت، فقد تحلّفا عن مؤثرهما. والشروط العدمية إنّما هي شروط لأمو اعتبارية هي العلية. واستمرار نوع الحركة قد بينّا امتناعه في الأزل، فلم يبطل أصل الدليل.

والعدمي علّة لمثله.

/ [[ص ٩٥]] وقد تقدّم تفسير الغير الإضافي بالإضافي على معنى التفسير بالعوارض.

ووجود ما لا يتناهى من الشروط محال، كما استحال وجود علل غير متناهية، والمحال إنّما يلزم من فرض الحدوث لما سبق من إمكان العالم بالنظر إلى ذاته، ولا مغالطة فيه.

وقد سبق امتناع تقدّم بعض أجزاء الزمان على بعض لذاته، وإلاّ يوجد ما لا يتناهى من الآنات واقتضى اختلاف أجزاء الزمان بالماهية، أو عدم الأولوية مع ثبوتها.

وتفسير السكون والحركة تبعاً للماسّة وعدمها ليس تفسيراً جديداً، بل هو من لوازمها على ما تقدّم، ويصحّ كون الجسم

أمّا الاشتراك في الوجود:

/ [[ص ٩٨]] فلبقائه حال زوال اعتقاد الخصوصيات.

ولأنّ السلب واحد فمقابله كذلك، لانتفاء الوساطة بين

النفيين.

ولقبوله التقسيم إلى الواجب والممكن، ومورد التقسيم

مشترك.

ولأنّ الحاكم بعدم اشتراكه إنّما يحكم على وجود واحد، فلو لا

اشتراكه لم يعمّ الحكم بعدم الاشتراك كلّ وجود.

ولأنّ العلم باشتراكه ضروري. ولهذا لو كرّر الشاعر الوجود

في جميع قوافيه حكم العقلاء بتكريره، بخلاف اللفظ المشترك.

وإذا كان مشتركاً كان زائداً.

لا يقال: جاز أن يكون الوجود جنساً.

لأنّ نقول: إنّ باطل، وإلا لاستحال تعقل الماهية مع الذهول

عن / [[ص ٩٩]] الوجود لكونه جزءاً.

ولكان الباري تعالى مركّباً، فيكون ممكناً.

ولكان للوجود وجود آخر، لأنّ الفصل مقوم للجنس في

وجوده.

ولأنّ الوجود إن افتقرت طبيعته إلى المحلّ وهو جزء الجوهر

فالجوهر مفتقر إلى المحلّ فيكون عرضاً، وإلا كان العرض غنياً

عن المحلّ لكون جزئه غنياً، وهذه الملازمة ممنوعة.

ولأنّ مقول بالتشكيك، ولا شيء من الجنس كذلك، لأنّ ما

به التفاوت إن كان معتبراً في تحقّق الماهية امتنع تحقّقها بدونه، وإلا

لم يكن جزءاً، وبتقدير صحته لا يقدح في المطلوب، لأنّ الماهية

وإن كانت مركّبة من الوجود وما به الامتياز إلا أنّ الوجود خارج

عما به الامتياز، وهو كافٍ في بيان الإمكان.

ولأنّ ندرك تفرقة بين الجوهر موجود وبين الجوهر جوهر،

فالوجود زائد، فهو إن استقلّ بذاته ولم يعرض لغيره لم يكن شيء

من الوجودات عارضاً لماهية، فإنّ ما أن لا تكون ماهية ما موجودة

البتّة، أو يكون وجودها عينها. وإن كان عارضاً للمحلّ توقّف

تحقّقه عليه فيكون ممكناً فله مؤثّر، فإن كان نفس ماهيات

الممكنات لزم التسلسل، لأنّ الشيء إنّما يكون سبباً لو كان

موجوداً، فلو كانت ماهية علّة لوجودها كان لها وجود سابق

ويتسلسل، وبتقدير صحته فالمقصود حاصل، لأنّه إن كان هناك

وجود لا واسطة بينه وبين الماهية لم يكن تأثير الماهية في ذلك

الوجود بواسطة وجود آخر، فيكون المؤثّر في الوجود غير

موجود، وإن لم يكن كان ذلك / [[ص ١٠٠]] اعترافاً بأنّ تلك

الماهية غير مقتضية لشيء من الوجودات، ولما ثبت أنّ علّة

وجود الماهية ليس نفس تلك الماهية فلا بدّ لها من علّة أخرى.

الوجه الثالث: من مشاهير الفلاسفة تركّب الجسم من المادة

والصورة، وكلّ مركّب مفتقر في تحقّقه إلى كلّ واحد من جزئية

فيكون ممكناً، فالجسم ممكن. ولأنّ كلّ واحد من جزئية ممكن،

لافتقار الصورة إلى المحلّ الذي هو الهويلى، والهويلى لا يمكن

انفكاكها عن الصورة، وليست علّة لها لأنّها قابلة، فنسبتها إليها

بالإمكان، فلو كانت مؤثّرة لكانت نسبتها إليها بالوجوب،

فالواحد نسبته إلى الواحد بالوجوب والإمكان معاً، هذا خلف.

وإذا لم تكن علّة للصورة وثبت امتناع خلوّها عنها كانت محتاجة

في وجودها إلى الصورة، فهي ممكنة.

لا يقال: الصورة محتاجة إلى الهويلى المعينة، والهويلى تحتاج إلى

مطلق الصورة، فلا دور. أو يقال: الهويلى حينما احتاجت الصورة

إليها لا تكون محتاجة إلى تلك الصورة، بل إلى صورة سابقة

عليها، فإنّ الصورة لا تحتاج إلى الهويلى إلا في حدودها، فإنّه لولا

حدوث الاستعداد التامّ في الهويلى لم تحدث الصورة وحينما تصير

الهويلى مستعدّة لحدوث تلك الصورة لم تكن متقومة بتلك

الصورة، بل بصورة سابقة عليها، فاندفع الدور.

الوجه الرابع: قد بيّنّا أنّ الكائنية زائدة على الجسم وأنّه يمتنع

أن يكون شيء من الأجسام المعينة يلزمه شيء من الكائنيات

المعينة، فالجسم والكائنية متلازمان ليس أحدهما علّة للآخر، لأنّ

الجسم لو كان علّة للكائنية لامتنع انفكاك ذلك الجسم عن تلك

الكائنية، وقد سبق بطلانه. وظاهر أنّ الكائنية ليست علّة

للجسم، وإذا ثبت ذلك فالجسم محتاج إلى الكائنية احتياجاً لو

قدرنا ارتفاعها ارتفع الجسم، وكلّ ما كان كذلك كان ممكناً لذاته،

فالجسم ممكن لذاته، / [[ص ١٠١]] فالأعراض المحتاجة إليه

أولى بالإمكان، فإذا العالم ممكن.

وأمّا الكبرى، فلأنّ الممكن لا يترجّح وجوده على عدمه [إلا

لمؤثّر، وذلك المؤثّر يمتنع أن يكون موجباً، لما تقدّم أنّ كلّ عرض

يصحّ ثبوته فإنّه يصحّ ثبوته في آخر، ونسبة الموجب المجرد إلى كلّ

الأجسام واحدة، فلم يكن بأن يختصّ بعض الأجسام بقبول

بعض الصفات منه أولى من الباقي، فإنّ ما أن يجتمع كلّ الصفات

وجوب وجوب آخر للذات وله إلى غير النهاية. ولأنَّ الممتنع يصدق عليه أنه واجب أن لا يوجد، فالوجوب المحمول على اللاوجود لو كان ثبوتياً لكان المعدوم موصوفاً بالوصف الوجودي، وهو محال.

اعتُرِضَ بأنَّ قول الوجوب على وجوب العدم والوجود بالاشتراك اللفظي، وهو خطأ، لأنَّ مفهومه واحد. ولأنَّ ذلك الوجود الذي نضيفه إلى الوجود يمكننا / [[ص ١٠٣]] إضافة إلى العدم.

سَلَّمنا كون الوجوب ثبوتياً، لكن نمنع اشتراكه، فجاز أن يكون المفهوم من كون كلِّ منها واجباً مغايراً للمفهوم من كون الآخر واجباً.

لا يقال: أدلَّة اشتراك الوجود بعينها أدلَّة اشتراك الوجوب.

لأنَّ نقول: تلك الوجوه ضعيفة.

سَلَّمنا اشتراكها في الوجوب، لكن نمنع كون الهوية ثبوتية فجاز أن تكون عدمية، ومعناها أن كلَّ واحد من الأشياء ليس هو الآخر، لأنَّها لو كانت وجودية لكانت شخصية كلِّ شخص مساوية لشخصية الآخر في مطلق حقيقة الشخصية، ولا بدَّ لها من امتيازها عنها في كونها تلك الشخصية، فإنَّ شخصية كلِّ شخص مغايرة لشخصية الآخر فتكون للشخصية شخصية أخرى، ويتسلسل.

ولأنَّ تلك الشخصية لو كانت وجودية لكان انضمامها إلى الماهية في الوجود الخارجي بعد دخول الماهية في الوجود، فلو توقَّف دخول الماهية في الوجود الخارجي على انضمام تلك الشخصية إليها دار.

ولأنَّه لو كان التعيُّن زائداً على الذات توقَّف اختصاص كلِّ ذات به على تميزها عن سائر الذوات الموقوف على بعضها، وهو دور.

ولكان الواحد مركباً من الذات والتعيُّن، وكلُّ منهما من آخرين - هو وتعيُّنه - وهلمَّ جرَّاء، فالواحد أعداد غير متناهية، وهو محال، إذ الواحد لا يكون عدداً. وأيضاً كلُّ كثرة ففيها واحد لكن ذلك الواحد له تعيُّن، فليس الواحد / [[ص ١٠٤]] واحداً.

ثمَّ هذا التركيب لازم في الواجب الواحد، لوجوه:

الأوَّل: كون الثلاثة فرداً والأربعة زوجاً واجب لذاته، ولزم التركيب المذكور.

المتضادة في كلِّ واحد من الأجسام، أو يخلو كلُّ واحد منها عن كلِّها، وهو محال. فثبت أنَّ المؤثر ليس بموجب فهو مختار، وكلُّ فعل لفاعل مختار فإنَّه محدث، فالعالم محدث.

ولأنَّ كلَّ ممكن مفتقر إلى المؤثر بالضرورة، وكلُّ مفتقر إلى المؤثر محدث، لأنَّ افتقاره إليه يمتنع أن يكون حال بقائه لامتناع إيجاد الموجود، فهو إمَّا حال حدوثه أو حال قَدَمه، وعلى كلِّ تقدير يجب حدوثه.

فإن قيل: لا نُسلِّم أنَّ العالم ممكن، وجاز أن يكون وجوب الوجود وصفاً سلبياً، والأشياء الكثيرة يجوز أن تشرك في قيد سلبى، فإنَّ كلَّ ماهيتين بسيطتين اشركتا في سلب ما عدهما عنهما وهنا قد اشتركت الأشياء الكثيرة في قيد سلبى هو الوجوب وتختلف بتمام حقائقها، فلا يلزم التركيب.

وإنَّما قلنا: الوجوب سلبى، لأنَّه لو كان وجودياً لشارك باقي الموجودات في / [[ص ١٠٢]] الوجود وخالفها في حقيقته التي هي الوجوب، وما به الاشتراك مغاير لما به الامتياز، فوجود وجوب الوجود مغاير لحقيقته، فافتضاء حقيقته لذلك الوجود إن كان ممكناً كان الوجوب ممكناً، فيكون وجود واجب الوجود أولى بالإمكان، لأنَّه إنَّما هو واجب بهذا الوجوب، وهذا الوجوب يمكن زواله لأنَّه ممكن، وإذا أمكن زواله خرج الواجب عن كونه واجباً، فيكون واجب الوجود ممكن الوجود، هذا خلف. وإن كان واجباً كان للوجوب وجوب زائد ويتسلسل.

ولأنَّه لو كان ثابتاً فإمَّا أن يكون نفس الحقيقة، وهو محال لإمكان حمله على الذات والمحمول مغاير لموضوعه. ولأنَّ وجوب الواجب معلوم وحقيقته غير معلومة. ولأنَّه وصف إضافي لا يُعقل إلا عند نسبة أمر إلى آخر، والذات غير إضافية، وإلا لم تكن مستقلة بنفسها.

وبهذا يظهر أنَّه ليس جزءاً من الذات، بل هو أظهر في الاستحالة، لأنَّ الإضافي متأخر عن الذات والذات متأخر عن جزئها، فيدور. ولأنَّ المتقوم بالإضافي لا يُعقل أن يكون مستقلاً، فالذات لا يُعقل كونها مستقلة، هذا خلف. ولأنَّ كلَّ مركب ممكن.

وليس خارجاً عن الذات، وإلا لكان صفة عارضة لها فاحتاج إليها، فيكون ممكناً، والممكن إنَّما يجب تبعاً لوجوب سببه، فيلزم أن يكون الواجب ممكناً لذاته واجباً لوجوب معروضه، فقبل كلِّ

بالمستقل بنفسه يجب أن يكون مستقلاً بنفسه، فالوجوب بالغير غني عن الغير فيكون الوجوب بالغير وجوباً بالذات، هذا خلف، وليس بجيد. وإن كان المشترك غير مستقل بنفسه والوجوب بالذات متقوم به والمتقوم بما لا يكون مستقلاً لا يكون هو أيضاً مستقلاً بنفسه بطريق الأولى، فالوجوب بالذات غير مستقل بنفسه، بل يكون حكماً تابعاً لغيره.

سلمنا أن الوجوب لا يكون تابعاً للتعين، فجاز أن يكون التعين تابعاً له.

قوله: (يجب تحقق ذلك التعين في كل موضع تحقق فيه الوجوب، لامتناع انفكاك المؤثر عن الأثر).

قلنا: قد سبق في الدليل الأول النقوض على هذه القاعدة. / [[ص ١٠٦]] وأما الوجه الثاني على إمكان العالم، فلا نسلم أن وجود العالم زائد على ماهيته.

قوله: (نعقل الماهية ونشك في وجودها). قلنا: ينتقض بما ذكرناه في زيادة الكائنية. وبأمرين آخرين: النقض الأول: يمكننا أن نعقل ماهية الوجود مع الشك في حصوله في الأعيان، فيكون للوجود وجود ويتسلسل.

لا يقال: الشك في تحقق الوجود في الأعيان بعد تصور ماهيته ليس شكاً في ثبوت وجود آخر له، بل في ثبوته للماهية وهو يقتضي المغايرة، وهو المطلوب.

وأيضاً الوجود وحده لا يُعقل بالمعلومية، بل لا بد وأن يُتصور أولاً ما يكون الوجود وجوداً له، فالوجود وحده لا يمكن الحكم عليه بالوجود واللأوجود، بل المحكوم عليه بذلك الماهية.

لأننا نقول: الأول: ضعيف، لأن حصول الشيء للشيء إنما يكون بعد حصوله في نفسه، فالوجود ما لم يتحصّل أولاً لم يكن حاصللاً لغيره، وإذا كان كذلك ظهر الفرق بين حصول الوجود في نفسه وبين حصوله لغيره، ونحن بعد تصور ماهية الوجود يمكننا الشك في حصوله في نفسه، إذ لو كان نفس ماهية

/ [[ص ١٠٧]] الوجود هي نفس تحصلها في الأعيان، وكون الماهيات ماهيات أمور ممتنعة التبدل، فحيث يتبدل يكون الوجود حاصللاً في الأعيان أمراً ممتنعاً عن الزوال لما هو هو فيكون كل واحد من الوجودين واجباً لذاته، وهو يُبطل ما ذكرتموه.

والثاني: ضعيف أيضاً، لأن الوجود الذي للسواد إما أن تكون ماهيته ممتازة عن ماهية السواد، فيستقيم الإلزام، لأن تلك الماهية

قيل: هذا التركيب إنما لزم من تعدد الواجب لذاته، وليس بجيد، لأن اللوازم واجبة يمتنع انفكاكها لذاتها عن ملزوماتها في نفس الأمر، وواجب الوجود لذاته واحد، فيتشارك في الوجوب الذاتي، ويلزم التكثير، بل الوجه أن وجوب فردية الثلاثة وزوجية الأربعة لذاتها، وكيف لا وهي محتاجة إلى الموضوعات؟

الثاني: واجب الوجود لذاته يُشارك الواجب لغيره في مسمى الوجوب، وبيانه بتعيينه.

الثالث: أنه يشارك سائر الموجودات في الوجود وبيانها في تعيينها.

ثم المركب قد يكون واجباً لوجوب جزئيه معاً. سلمنا أن الهويّة ثبوتية، لكن نمنع التكثير في ذات كل واحد من تلك الأشياء الواجبة.

قوله: (إنّها متشاركة في الوجوب وهو يدخل في الذات، فتكون متشاركة في ذاتي ومتباينة بمقوماتها التي هي ثبوتية، والبدئية شاهدة بالتغاير بين ما به الاشتراك وما به الامتياز فتقع الكثرة في ذات كل منهما).

قلنا: إن اقتضى ذلك وقوع الكثرة في ذات كل واحد من تلك الأشياء اقتضى وقوع الكثرة في الواجب وإن فرض واحداً، لاشتراك الوجود وامتياز / [[ص ١٠٥]] الواجب عن الممكن في خصوصية ذاته على ما قدّمناه، فالتركيب لازم سواء فرض الواجب واحداً أو كثيراً.

سلمنا، فلم قلتم: إن الكثرة في ذات كل واحد من تلك الأشياء محال؟ وبين كل واحد من الجزئين ملازمة، فلا يكون أحدهما تابعاً كتلازم المضافين، كالأبوة والبنوة، ولا معية وإلا لم يكذباً معاً بالذات، فلا تكون إضافات.

سلمنا التبعية، فجاز أن يكون ما به الاشتراك تابعاً لما به الامتياز.

وما ذكرتموه من امتناع كون الوجوب تابعاً معارض بأمرين: الأمر الأول: ما مر من كون الوجوب إضافياً، والإضافة تابعة لغيرها.

الأمر الثاني: الوجوب بالذات يشارك الوجوب بالغير في أصل الوجوب، لانقسامه إليهما، ومورد التقسيم مشترك، فذلك المشترك إن كان مستقلاً والوجوب بالغير متقوم به والمتقوم

يقابل لا تحقّق تلك الماهيّة فصحيح، لكن لا يلزم منه كون الماهيّات متشاركة في الثبوت المطلق. وإنّ عنيتم به أنّ هنا ثبوتاً عاماً مشتركاً بين كلّ الأشياء الثابتة، وأنّ ذلك الثبوت العامّ مقابل للسلب العامّ فهو بناء على عامّ مشترك، وهو المتنازع فيه أولاً، فيكون الدليل هنا مبنياً على المطلوب.

لا يقال: السلوب غير متخالفة، وإلّا لكان لكلّ واحد منها في نفسه / [[ص ١٠٩]] خصوصيّة وتعيّن، ولا معنى للوجود إلّا ذلك، فيكون كلّ من السلوب وجودياً، وهو محال. وإذا تساوت السلوب في مفهوم السلبيّة وجب أن يقابلها ثبوت عامّ، وإلّا لم يكن المقابل لذلك السلب العامّ ثبوتاً عاماً واحداً بل أموراً كثيرة، وذلك يُبطل انحصار القسمة في الطرفين.

لأنّ نقول: إنكم تصفون السلوب بالكثرة والعدد، ثمّ مع ذلك لا يلزم كونها ثبوتية، فلم لا يجوز وصفها بالكثرة النوعية وإن لم تكن ثبوتية؟

ولأنّ قولهم: السلوب لا اختلاف فيها كاذب، فإنّ عدم العلة والشرط يقتضيان عدم المعلول والمشروط، وعدم غيرهما لا يقتضيه، وعدم الضدّ مصحّح لوجود الضدّ بخلاف غيره، فلولا اختلاف السلوب وإلّا لما كان كذلك.

ولأنّ هذا الوجود الذي جعلتموه مقابلاً للعدم المطلق إنّ كان من قسم الثبوت فقد شارك غيره من الأمور الثابتة في مطلق الثبوت ويمتاز عنها بخصوصيّة التي له، فله ثبوت آخر ويتسلسل. وإنّ كان من قسم العدم المطلق كان وجود الوجود معدوماً، وذلك متناقض. وإنّ خرج عن القسمين بطل دليلكم من أنّه لا واسطة بين النقيضين.

قوله في الثالث: (الوجود مورد التقسيم بالواجب والممكن). قلنا: إنّ عنيتم به أنّ حقيقة كلّ واحد من الأشياء يمكن أن يقال بأنّ كونه تلك الحقيقة إمّا أن يكون من الواجبات أو من الممكنات، فصحيح ولكنه يكون مورد التقسيم في كلّ شيء حقيقته المخصوصة. وإنّ عنيتم به أنّ هنا ثبوتاً عاماً / [[ص ١١٠]] وهو مورد التقسيم، فإنّما يثبت بعد صحّة القول بثبوت عامّ، والنزاع ما وقع إلّا فيه. ويتنقض أيضاً بالماهية حيث يُجعل مورداً لهذه القسمة، فيقال: الماهية إمّا جوهر أو عرض، فيلزم أن يكون كون الجوهر ماهية وكون العرض ماهية اعتباراً مشتركاً زائداً على حقائقها، وقد أبطلناه.

إنّ كانت محصّلة في الخارج كان للوجود وجود آخر ويتسلسل، وإن لم تكن محصّلة كان وجود الموجود معدوماً، فيكون الموجود معدوماً. وإن لم يكن وجود السواد ممتازاً في ماهيته عن ماهية السواد كان وجود السواد نفس السواد، وهو يناقض أنّ الوجود زائد.

النقض الثاني: يمكننا أن نعقل حقيقة الله تعالى مع الذهول عن وجوده، فيكون وجوده زائداً على حقيقته، وهو باطل عندكم.

قوله في الوجه الثاني على زيادة الوجود: (الماهيات مشتركة في الوجود) ممنوع.

قوله: (اعتقاد الوجود باقٍ عند تبدّل اعتقاد الخصوصيات). قلنا: ينتقض بالماهية، فإنّنا إذا اعتقدنا ماهية فإنّ ذلك الاعتقاد لا يتبدّل عند تبدّل اعتقاد كونها جوهرًا أو عرضاً، فيكون كون الماهية ماهيةً وصفاً زائداً على حقيقتها وتكون مشتركة فيه بين الماهيات، وهو باطل لوجهين:

الأول: ماهية الشيء متحقّقة عند فرض قطع النظر عن جميع صفاتها، فلو كان كون الماهية ماهيةً صفة له لزم أن لا تبقى الماهية عند فرض زوال تلك الصفة، وهو محال، لأنّ تحقّق الصفات متوقّف على تحقّق الموصوف، فلو توقّف / [[ص ١٠٨]] تحقّق الموصوف على تحقّق شيء من الصفات دار.

الثاني: كونه ماهية لو كان أمراً زائداً عليه فذلك الزائد مخالف لسائر الماهيات بحقيقته المخصوصة، ومشاركاً لها في كونه ماهيةً من الماهيات، فيكون كون ذلك الزائد ماهيةً زائداً عليه أيضاً، ويتسلسل.

سلمنا سلامة ما ذكرتموه من النقض، لكن نقول: قولكم: (إنّ اعتقاد وجود موجود لا يتبدّل عند تبدّل اعتقاد الخصوصيات كالجوهريّة والعرضيّة) إنّ أردتم بوجود الجوهر أو العرض نفس كونه جوهرًا أو نفس كون العرض عرضاً، فمعلوم أنّ هذا الاعتقاد يتبدّل عند تبدّل اعتقاد الجوهريّة أو العرضيّة. وإنّ عنيتم بوجود الجوهر والعرض أمراً زائداً على جوهريته وعرضيته كان دليلكم مبنياً على كون وجود الجوهر زائداً على جوهريته، والدليل الذي يبني صحّته على صحّة المطلوب يكون باطلاً.

قوله في الوجه الثاني في بيان اشتراك الوجود: (إنّه مقابل للسلب، والسلب واحد).

قلنا: إنّ عنيتم بالسلب المقابل للثبوت أنّ تحقّق كلّ ماهية

وأيضاً لو كان الوجود زائداً فإن كان ثابتاً تسلسل، وإلا كان وجود الموجودات معدوماً.

لا يقال: الوجود موجود لوجود هو نفسه.  
لأننا نقول: ماهية الوجود يصحُّ أن تُعقل مع الشكِّ في تحصيله في الخارج، فتكون موجودية الوجود غير كونه موجوداً.  
وأيضاً لو كان الوجود زائداً لصحَّ أن تُعقل الماهية محصلة في الأعيان مع الذهول عن وجودها أو بالعكس، فلمَّا لم يصحَّ ذلك علمنا أن الوجود نفس الماهية.

سَلَّمنا أن الوجود زائد، فلمَ قلتم: إنَّه يلزم منه كون الماهيات ممكنة؟

قوله: (إمَّا أن يكون الوجود محتاجاً إلى تلك الماهية أو غنياً).  
قلنا: يكون غنياً في ذاته عن الماهية، لكنَّه لذاته يقتضي أن يكون مقارناً للماهية، فلا يكون الوجود في نفسه ممكناً، فإن ذات الباري تعالى تقتضي صفاتاً ثابتة ولا يلزم من امتناع انفكاك ذاته عنها احتياج ذاته إليها، بل ذاته غنية عن تلك الصفات، ولكن حصول تلك الصفات له من لوازم ذاته، فكذا هنا يجوز أن يقال: الوجود غنيٌّ في نفسه عن الماهية ولكن من لوازم الوجود وجوب مقارنته للماهية.

/[[ص ١١٣]] قوله: (المؤثر لا بدَّ وأن يوجد قبل وجود الأثر، فلو أثرت الماهية في وجودها كانت موجودة قبل أن تكون موجودة).

قلنا: نمنع تقدُّم المؤثر على الأثر في الوجود، لوجوه:  
الوجه الأوَّل: دليلكم مبنيٌّ على احتياج الممكن إلى مؤثر واجب، فذلك الواجب وجوده مساوٍ لوجود غيره - لأنَّكم بيَّنتم اشتراك الوجودات بأسرها في الوجود -، فذلك الوجود لا بدَّ أن يقارن ماهية غيره لما يأتي، فإمَّا أن يقال: بأنَّ ذلك الوجود وإن كان مقارناً للماهية إلاَّ أنه غنيٌّ عن المؤثر، أو يقال: المؤثر فيه نفس تلك الماهية أو شيء آخر؟ فالأوَّلان إن كانا صحيحين، فلمَ لا يجوز مثله في الأجسام والأعراض؟ والثالث يقدر في كون الواجب لذاته واجباً.

الوجه الثاني: الماهيات مقتضية للوازمها واقتضاؤها للوازمها لا يتوقَّف على الوجود، وإلاَّ لكانت قبل الوجود خالية عن تلك اللوازم، فلا تكون تلك اللوازم لوازم الماهية مطلقاً، بل للوجود أو لشرط الوجود، وكلامنا في اللوازم المطلقة كزوجية الأربعة

قوله في الرابع: (الحكم بأنَّ الوجود غير مشترك إنَّما يتمُّ لو كان مشتركاً).

قلنا: هذا يقتضي أن يكون الحكم بأنَّ الماهيات المختلفة لا تكون مشتركة في ماهياتها، لا يصحُّ إلاَّ إذا كانت تلك الماهيات مشتركة، فيلزم كون المختلفات غير مختلفات، وهو باطل، فكذا هنا.

قوله في الخامس: (العلم بكون الوجود مشتركاً ضروري).  
قلنا: ممنوع.

والتكرير لو جُعِلَ الوجود قافية أبيات، فلزم أن يكون كون هذه الحقائق والماهيات حقائق وماهيات وصفاً مشتركاً زائداً عليها، وهو باطل.

سَلَّمنا دلالة ما ذكرتم على اشتراك الوجود، ولكن يعارضه ما ذكرناه في الوجه الأوَّل من أنَّ الجسمية يمتنع أن يكون مشتركة بين الأجسام.

/[[ص ١١١]] قوله: (البديهة فرقت بين قولنا: الجوهر جوهر وبين قولنا: الجوهر موجود).

قلنا: فكذا فرقت بين قولنا: الجوهر جوهر والجوهر ماهية، فيلزم أن يكون كون الجوهر ماهية زائداً عليه. وكذا فرقت بين قولنا: الأسد أسد والأسد ليث، فيلزم أن تخرج للشيء بحسب كلِّ اسم صفة. وفرقت بين قولنا: الباري تعالى باري والباري موجود مع أن وجوده نفس ماهيته. ولأنَّكم بيَّنتم هذه الطريقة على أن كلَّ ما كان وجوده زائداً عليه فإنه يكون ممكناً محدثاً، فكيف يمكن التزامه في حقِّ الباري تعالى؟!

سَلَّمنا، لكن معنا ما يدلُّ على أن الوجود ليس زائداً، وإلاَّ لتوقَّف ثبوته للماهية على ثبوت الماهية في الخارج، لأنَّ حصول الشيء للشيء فرع على ثبوت ذلك الشيء في نفسه، إذ ما لا ثبوت له في الخارج يمتنع حصول غيره له خارجاً، لأنَّ حصول غيره له إضافة للغير إليه في الخارج، وإضافة الغير إليه في الخارج بعد تحقُّقه في الخارج، فحصول الوجود للماهية موقوف على كون الماهية موجودة، فيسبق الشيء نفسه أو يجتمع المثان. وعلى هذا التقدير يكون الكلام في ذلك الوجود كالأوَّل، ويتسلسل.

وبتقدير تسليمه لا بدَّ وأن ينتهي إلى وجود تكون الماهية قابلة له لما هي /[[ص ١١٢]] هي، فالقابل للوجود غير موجود، ويلزم المحال.

سَلَمْنَا، لكن متى يحتاج إلى المؤثر إذا كان محدثاً أو لا؟ م ع،  
وحيثنَّذِ إِنَّمَا يمكنكم بيان احتياجه إلى المؤثر لو ثبت حدوثه، وأنتم  
بنيتم حدوثه على احتياجه إلى السبب، فدار.

سَلَمْنَا، فلم لا يكون موجباً؟ ولا نُسَلِّمُ تساوي نسبة إلى جميع  
الأجسام.

سَلَمْنَا، فلم قلت: إنه يلزم من تساوي نسبة إلى جميع الأجسام  
تساوي جميع الأجسام في قبول الأثر عنه؟

سَلَمْنَا، لكن ينتقض بالقادر، فإنَّ نسبة إلى المدورين الضدَّين  
على السواء مع صدور أحدهما دون الآخر عنه.

سَلَمْنَا أنَّ المؤثر فاعل بالاختيار، فلم لا يجوز أن يقال: إنَّ ذاته  
موجب لوجود الأجسام وبالاختيار فاعل لصفاتها؟ فيقال: هنا  
شيء يوجب وجود / [[ص ١١٦]] الأجسام ويوجب وجود  
قادر يتولَّى تخصيص بعض الأجسام بصفاتها المخصوصة  
وأعراضها المعينة.

سَلَمْنَا أنَّ [فاعل الأجسام] فاعل لها، فلم قلت: إنه لا بدَّ من  
حدوثها؟

وبيانه: ما سبق من أنَّ احتياج الفعل إلى الفاعل ليس لأجل  
الحدوث. ولأنَّ زوجة الأربعة وفردية الخمسة ممكنة لذواتها،  
لاحتياجها إلى تلك الماهية، فهي معلولة لها مع امتناع انفكاكها  
عنها.

ثمَّ ينتقض دليلكم بكونه تعالى عالماً بالعلم قادراً بالقدرة، فإنَّ  
علمه إنَّ كان واجباً لذاته فقد وُجِدَ واجبان لذاتيهما وبطلت  
المقدمة الأولى. وإنَّ كان ممكناً كان واجباً لوجوب ذاته، ولزم كون  
الأثر والمؤثر ذاتين وبطلت الثانية.

والجواب قوله: (لا نُسَلِّمُ أنَّ الوجوب ثبوتي).

قلنا: لأنَّه يناقض اللاوجوب، والموصوف باللاوجوب إمَّا  
المحال وهو معدوم، أو الممكن وهو جائز العدم. فإذن  
اللاوجوب إمَّا يتَّصف به المعدوم أو ما يجوز أن يكون معدوماً،  
وما كان كذلك امتنع أن يكون ثبوتياً، فإنَّ الوصف الثبوتي لا  
يحصل للمعدوم، فاللاوجوب عدمي فالوجوب ثبوتي ضرورة  
انقسام النقيضين في الثبوت والانتفاء.

ولأنَّ المعقول من الوجوب استحقاق الوجود، والضرورة  
قاضية بأنَّ / [[ص ١١٧]] استحقاق الوجود ثبوتي، كما قضت  
بأنَّ حصول الجسم في الجهة ثبوتي بل هنا أولى، لأنَّ حصول

والمحاذاة للنقطة، ولمَّا بطل ذلك ثبت أنَّ اقتضاءها للوازمها لا  
يتوقَّف على الوجود، وهو يُبطل ما ذكرتموه.

الوجه الثالث: قابلية الماهية الممكنة للوجود ليست مشروطةً  
بالوجود، وإلا تسلسل، وإذا جاز أن لا تتوقَّف القابلية على  
الوجود جاز أن لا تتوقَّف المؤثرية عليه.

/ [[ص ١١٤]] الوجه الرابع: كون الماهية قابلة للوجود حكم  
ثابت لا بالفاعل بل لذاتها. فإذن ذواتها قابلة للوجود، فتلك القابلية  
يكون المؤثر فيها ذات الماهية ولا يمكن أن يكون ذلك التأثير متوقِّفاً  
على الوجود، وإلا دار، ولمَّا بطل ذلك ثبت المطلوب.

قوله في الوجه الثالث على إمكان العالم: (الجسم مركَّب من  
المادة والصورة) باطل عندكم، وقد بنيتم الطريقة الأولى على  
إبطال ذلك. وإذا كان كذلك لم يكن بناء الحجَّة عليها بناءً برهانياً  
بل إلزامياً، وهو غير مفيد.

سَلَمْنَا، لكن لِمَ قلت: إنَّ الهيولى والصورة ممكنتان؟  
وحلول الصورة لا يقتضي حاجتها، لجواز أن تكون الصورة  
غنية في ذاتها عن الهيولى، لكنَّها اقتضت لذاتها المقارنة للهيولى.

سَلَمْنَا، فلم قلت: الهيولى محتاجة؟ وجاز أن تكون الهيولى علَّة  
للصورة، والقبول لا ينافيه، لأنَّ الفلاسفة عولوا على هذه المقدمة  
في صفاته تعالى، وأنتم قدحتم فيها وكشفتهم عن فسادها، فكيف  
يمكنكم القول بها؟

قوله في الرابع: (الجسم ليس علَّة الكائنية).

قلنا: ممنوع.

ولا يلزم حصول كلِّ جسم في ذلك الحيِّز، لما مرَّ في الوجه  
الأوَّل.

/ [[ص ١١٥]] سَلَمْنَا، فجاز أن لا تكون له حاجة إلى  
الكائنية، بأن تكون ذات الجسم تقتضي وجوب كونه تعالى مقارناً  
للكائنية بالمحلِّية، لأنَّ الجسم لو احتاج إلى الكائنية المحتاجة إليه  
لكونها صفة، دار.

سَلَمْنَا دلالة ما ذكرتم على إمكان العالم، لكن يُعارض بأنَّه لا  
يمكن هنا للدلائل سبقت.

سَلَمْنَا إمكانه، لكن جاز أن تكون الوجودية أولى فيستغني  
عن المؤثر.

سَلَمْنَا تساوي العدم والوجود، لكن نمنع الافتقار إلى المؤثر  
على ما يأتي.

/ [[ص ١١٩]] قوله: (لِمَ قلتم بوجود التعيّن؟).  
قلنا: التعيّن جزء من المتعيّن، والمتعيّن من حيث هو ذلك  
المتعيّن ثبوتي، وجزء الثبوتي ثبوتي، فالتعيّن ثبوتي. والتعيّن يتعيّن  
لذاته، فينقطع التسلسل.

ولقائل أن يقول: إن كان المراد من هذا الكلام أن ماهية مطلق  
التعيّن هو نفس تعيّن هذا المعين، فهو باطل، لأنّ هذا التعيّن  
شارك سائر التعيّنات في كونه تعيّنًا وخالفها في خصوصية تلك  
التعيّنات، وما به الاشتراك غير ما به الامتياز. وإن عنيتم به أنّ  
ماهية مطلق التعيّن غير وشخصية هذا التعيّن غير، تعيّن التعيّن  
مغايرًا له، وتسلسل.

قوله: (يتوقّف انضمام التشخّص إلى الحقيقة على وجودها في  
الخارج).

قلنا: إذا عَقِلَ أن يتوقّف اتّصاف الحقائق بوجودها ولوازمها  
على وجودها الخارجي، فليُعَقَل هنا كذلك.

ولقائل أن يقول: الإشكال المذكور متوجّه أيضاً في الأمثلة  
المذكورة.

قوله: (لو لزمت الكثرة ممّا قلتموه لزمت الكثرة من مشاركة  
الواجب الواحد الممكن في أصل الوجود وامتيازته عنه بالحقيقة).

قلنا: وجود الباري تعالى زائد على حقيقته عندنا، ولا تركيب  
في حقيقته، فلا تكون حقيقته ممكنة، وهي مقتضية لوجودها، فلا  
يلزم الإمكان. والأجسام / [[ص ١٢٠]] والأعراض مركّبات،  
فهي ممكنة.

قوله: (لِمَ قلتم: إنّ كلّ متلازمين فأحدهما محتاج إلى  
الآخر؟).

قلنا: لأنّ مقارنتهما إنّ كان لحقيقتهما فهما مضافان، فاحتاجا  
إلى شيئين يكونان عارضين لهما، فليس يمكن أن يكونا مقومين  
للوّاجب بذاته. وإن لم يكن لحقيقتهما فوجوب تلك المقارنة إنّ  
كان لوجودهما دار، أو لوجود أحدها فقط كان واجباً والآخر  
ممكناً معلولاً، أو لثالث لزم احتياج كلّ منهما إلى ثالث فلا يكون  
هو مجموعهما ولا بأجزائه واجباً.

ولقائل أن يقول: لِمَ قلت: إنّه لو وجب تقارنها لذاتيهما كانا  
مضافين؟ نعم كلّ مضافين يجب تقارنها لذاتيهما، والعكس الكلّي  
غير معلوم.

قوله: (لِمَ لا يجوز أن يكون الوجود تابعاً؟).

الجسم في الجهة انتساب مخصوص للجسم إلى الجهة، والجهة أمر  
تقديري لا وجود له، فإذا كان العلم الضروري هناك حاصلًا مع  
هذا الإشكال كان مع عدم الإشكال أولى.

قوله: (لو كان الوجود ثبوتياً لكان ثبوته واجباً، فللوجوب  
وجوب آخر لا إلى نهاية).

قلنا: هذا مشكل، ويمكن دفعه بأنّ الوجود واجب لوجوب  
هو ذاته، فانقطع التسلسل.

ولقائل أن يقول: بيّن أنّ الوجود لو كان ثبوتياً لكان وجوبه  
مغايراً للماهية ووجوب وجوده كيفية عارضة لانتساب وجوده  
إلى ماهية، وهي مغايرة لنفس ماهيته.

قوله: (لو كان الوجود زائداً فإنّما أن يكون تمام الماهية...)،  
إلى آخره.

قلنا: يكون تمام الماهية، لأنّنا إذا أخذنا الأشياء الممكنة مع  
وجودها صارت / [[ص ١١٨]] واجبة غير محتاجة، فإنّ المشي  
وإن كان ممكناً للإنسان لكن ثبوت المشي في زمان المشي واجب له،  
فإذا صار الممكن بشرط أخذ وجوده يصير واجباً فالواجد  
الوجود المجرد عن كلّ ما عداه كان أولى بالوجوب، فكان ذلك  
الوجوب هو تمام ذلك الوجود المجرد، وقد كنّا نعتقنا أنّه كيف  
يمكن أن يكون الوجود تمام الذات الواجبة. وإذا عَقِلَ ذلك في  
الجملة بطل قولهم: الوجود وصف إضافي.

ولقائل أن يقول: ماهية الوجود إنّ كانت إضافية فحيث  
وُجِدَت كانت مجرد إضافة. اللهمّ إلا إذا قيل: بأنّ الوجود على  
الأشياء الواجبة باشتراك الاسم، وهو يهدم أصل هذه الطريقة.  
وإذا لم تكن إضافية، فهو باطل، لأنّنا إذا قلنا: الشيء يجب اتّصافه  
بكذا، فمفهوم الوجود هنا إضافة لا تُعَقَل إلا عند تعقّل  
المضافين، وإذا كان الوجود هنا إضافة وجب أن يكون في جميع  
المواضع كذلك.

قوله: (لِمَ لا يجوز أن يكون وجوب كلّ شيء مخالفاً لوجوب  
الآخر؟).

قلنا: دليل أنّ الوجود مقول بالسوية يدلّ على الوجود  
كذلك.

ولأنّ المرجع في الاختلاف والتماثل إلى العقل، وكما يشهد  
بتساوي السوادين أو البياضين كذا يشهد في الوجودين بالتساوي  
في هذا القدر، ولو كان اختلاف لكان في غيره.



قلنا: لما مرَّ.

قوله: (ما الذي يريدون بوجود الجوهر، نفس كونه جوهرًا أو  
أمرًا زائدًا على كونه جوهرًا؟).

فإنه يمكننا أن نعتقد أن الله تعالى خلق موجوداً هو جوهر، ثم  
يمكننا أن نعتقد أن ذلك الموجود الذي كنّا نعتقد فيه أنه كان  
جوهرًا ما كان كذلك بل كان عرضاً، ومن دفع إمكان ذلك فهو  
مكابرة، ومعلوم بالضرورة أن الوجود الذي لا يتعيّن اعتقاد تحقّقه  
بخلاف اعتقاد كونه جوهرًا أو عرضاً لا بدّ وأن يكون مشتركاً  
بين الجوهر والعرض، فحيثُ يُعلم بالضرورة أن الوجود  
مشترك.

وما ذكرتموه من: (أنّ ذلك بناءً على كون الوجود زائداً)،  
فليس بل يلزم منه كون الوجود زائداً، لأنّ الأمر الذي ذكرنا  
معلوم بالضرورة قبل العلم بكونه زائداً أم لا.

قوله على الثاني: (سلب كلّ حقيقة يقابله ثبوته الخاصّ، وليس  
بين ذلك السلب وذلك الإيجاب واسطة، وإن ادّعيتم ثبوتاً عامّاً  
يقابل سلباً عامّاً، فهو النزاع).

قلنا: إذا قلنا: السواد إمّا أن يكون موجوداً أو لا، لا نعني به  
أنّ السواد إمّا / [[ص ١٢٣]] أن يكون سواداً أو لا، لعدم فائدة  
هذه المنفصلة، فإنّ كلّ عاقل يعرف صدق أحد جزئيهما وكذب  
الآخر، فبطل كون المراد من التقسيم ما ذكرتموه، فبقى المراد منه  
التقسيم بالوجود العامّ والعدم العامّ.

قوله: (الوجود إمّا في قسم الثبوت أو لا).

قلنا: في قسم الثبوت العامّ.

ولا يلزم التسلسل، لأنّه إنّما يلزم لو ساوى الوجود المجرد  
سائر الأمور الموجودة في أصل الوجود وامتاز بوصف آخر  
حقيقي، وليس بل الوجود ممتاز عن سائر الموجودات بقيد  
عدمي، وهو أنّ الوجود المجرد وجود ليس معه مفهوم آخر  
وسائر الموجودات وجودات يقارنها غيرها، وإذا كان الامتياز  
بعدمي فلا تسلسل.

قوله على الثالث: (مورد التقسيم بالوجود والإمكان نفس  
حقيقة كلّ شيء).

قلنا: يبطل بما مرّ في الثاني.

ولا ينتقض بالماهية، لأنّ كون الشيء ماهيةً اعتبار عامّ مشترك  
ذهني بخلاف أصل الوجود الذي لا يمكن أن يقال: إنه مجرد  
اعتبار ذهني.

والكلام على كونه وصفاً إضافياً تابعاً، مرّ.  
ولا نُسلم أنّ الوجوب بالغير مركّب ممّا به يشارك الوجوب  
بالذات ويمتاز عنه، وجاز أن يكون محتاجاً لا في كلّ أجزائه بل في  
بعضها.

ولا يجوز أن يكون التعيّن تابعاً للوجوب وإلا لتحقّق في صور  
الوجوب.

/ [[ص ١٢١]] وقد سبق في الوجه الأوّل جواب الأسئلة عليه.  
وأما الوجه الثاني: فدلّيل زيادة الوجود - وهو الشكّ مع  
تعقّل الماهية - لا ينتقض بالوجود، فإنّ الشكّ فيه ليس في أنّه  
موجود أم لا، لأنّ الوجود لا يقبل الوجود، وإلا لكان الحالّ مثل  
المحلّ، فليس أحدهما بالأصالة والمحليّة أولى. ويلزم وجود الشيء  
مرّتين. ويكون الكلام في ذلك الوجود كالأوّل ويتسلسل. ولا  
العدم، لأنّ لو قدرنا عروض عدم الوجود وعروض ذلك  
الوجود للماهية فتكون الماهية موجودة بوجود معدوم، والضرورة  
تُبطله. فالشكّ في الوجود شكّ في حصوله للماهية، وهو نافع في  
المطلوب.

ولا يلزم أن يكون حصول الوجود زائداً على الوجود، لأنّ  
حصول الشيء للشيء ليس زائداً، وإلا لكان هو حاصلًا لذلك  
المحلّ ويتسلسل، بل حصول شيء لشيء اعتبار ذهني، فظهر  
الفرق.

وحقيقته تعالى ليست معلومة، بل المعقول السلوب  
والإضافات. ثمّ لا ندري إذا عقلنا حقيقته هل يمكننا الذهول  
عن وجوده؟ فاندفع النقض.

قوله على الأوّل من أدلّة الاشتراك في الوجود: (إنّه منقوض  
بالماهية).

قلنا: كون السواد ماهيةً اعتبار زائد على ذات السواد، والسواد  
من حيث إنه سواد ليس إلاّ السواد، فإنّ السواد حقيقة منفردة،  
فإذا أخبرت عنها بشيء / [[ص ١٢٢]] فالمخبر به لا محالة مغاير  
في المفهوم للمخبر عنه، فإذا قلنا: السواد ماهية، وجب أن يكون  
كونه ماهيةً مغايراً لكونه سواداً، وكيف لا وكونه ماهيةً مشترك  
بينه وبين غيره، وكونه سواداً ليس كذلك؟ بل كونه ماهيةً إمّا  
اعتبار سلبى أو ذهني غير منتهٍ إلى صفة خارجيّة، والوجود لا  
يمكن أن يكون كذلك، فظهر الفرق.

قلنا: معنى الوجود الحصول في الأعيان، فإذا عقلنا كون الماهية حاصلة في الأعيان فقد عقلناها موجودة، ولا يمكن الغفلة عنه.

قوله: (لِمَ قلتُم: إنَّه إذا كان زائداً كان ممكناً؟).

قلنا: لما مرَّ من أنَّ الوجود إنَّ كان غنياً عن المحلِّ استحال كونه عارضاً / [[ص ١٢٦]] لشيء من الماهيات.  
قوله: (يجوز أن يكون غنياً عن المحلِّ، ولكنه يقتضي كونه مقارناً لتلك الماهية).

قلنا: مقارنة الشيء لغيره ليست زائداً، وإلا لكان أيضاً مقارناً، ويتسلسل. وإذا لم تكن المقارنة زائدة لم يمكن جعلها معلول ماهية المقارنة.

سَلَمْنَا، لكن الشيء لِمَا وجبت مقارنته لغيره فعند زوال ذلك الغير لا بدَّ وأن يزول ذلك الشيء، فحيثُ يكون ذلك بحيث يلزم من فرض عدم غيره فرض عدمه، وذلك ممَّا تحقَّق عليه الإمكان.

قوله: (لِمَ لا تكفي الماهية في اقتضاء الوجود؟).

قلنا: مرَّ دليله.

قوله: (معارض بالباري).

قلنا: هذا صعب على هذه الطريقة، وإنَّما يدفعه أمران:

الأوَّل: قول الوجود على الواجب والممكن باشتراك الاسم، ثمَّ تبيَّن أنَّ وجود الممكنات زائد على ماهياتها بالوجه الأوَّل والثالث لا بالثاني، ويمنع كون وجود الباري تعالى زائداً على ماهيته، ويقدم في الوجه الثاني.

الثاني: أن نقول: الوجود عليهما بالاشتراك المعنوي، لكن الوجود تمام حقيقته تعالى، وهو غير مقارن لشيء من الماهيات، وهي طريقة الفلاسفة.

/ [[ص ١٢٧]] قوله: (لِمَ لا يكون الجسم علَّة الكائنية؟).

قلنا: لما مرَّ في الأوَّل.

قوله: (لو احتاج الجوهر إلى الكائنية دار).

قلنا: يجوز احتياج كلِّ منها إلى الآخر من وجهين مختلفين، فلا دور.

قوله: (لِمَ قلتُم: إنَّ نسبة المؤثِّر إلى كلِّ الأجسام واحدة؟).

قلنا: لأنَّ المؤثِّر إنَّ كان جسماً أو جسمانياً، فالكلام في وجوب اختصاصه بتلك المؤثِّرية من سائر الأجسام يعود بعينه. وإن لم يكن جسماً ولا جسمانياً والأجسام بأسرها قابلة للأثر الفاضل

/ [[ص ١٢٤]] قوله في الرابع: (لو كان الحكم بعدم اشتراك الوجود لا يعمُّ إلا عند اشتراكه لكان الحكم على المختلفات بعدم الاشتراك لا يعمُّ إلا عند اشتراك المختلفات، وهو تناقض).

قلنا: نمنع التناقض، لأنَّ المختلفات مشتركة في كونها مختلفة، لأنَّ الاختلاف حكم شامل لها، بل الاختلاف اعتبار ذهني لا حصول له في الخارج، أمَّا الوجود فلا يمكن أن يكون كذلك، فظهر الفرق.

قوله في الخامس: (من جعل الماهية قافية أبيات قضية واحدة، حكم العقلاء عليه بالتكرير).

قلنا: لأنَّ المفهوم من كون الجوهر ماهية مفهوم مشترك بين كلِّ الأمور، ولكنه اعتبار ذهني أو سلبي، بخلاف الوجود.

وكون الجوهر ماهية اعتبار ذهني زائد على نفس كونه جوهرًا. وكذا الأسد مسمًى بالليث اعتبار إضافي وهو زائد، لكن لا وجود له في الخارج بخلاف نفس الوجود. وكون الباري تعالى موجوداً مشكل، ويمكن دفعه بأنَّ المعقول من وجود الباري تعالى صفة إضافية، وهي مغايرة لنفس وجوده تعالى.

قوله: (لو كان الوجود زائداً على الماهية لكان القابل للصفة الوجودية غير موجود).

/ [[ص ١٢٥]] قلنا: لا نُسَلِّم امتناعه، فجاز أن يكون تعيَّن الماهية من حيث إنَّها ماهية كافية في قابلية الوجود.

لا يقال: الماهية القابلة للوجود إذا لم تكن موجودة كانت معدومة، فالمعدوم موصوف بالوجود، وهو محال.

لأنَّ نقول: اعتبار الماهية من حيث إنَّها ماهية مغاير لاعتبار كونها موجودة أو معدومة. وإسقاط الوجود عن درجة الاعتبار في القابلية للوجود لا يقتضي دخول اعتبار العدم، فإنَّ الماهية لا يمكن الحكم عليها بالإمكان عند اعتبار كونها موجودة، لأنَّها حال وجودها لا تكون قابلة للعدم، فإنَّ العدم لا يحتاج أن يجامع الوجود، وكذا عند اعتبار كونها معدومة لا تكون قابلة للوجود. فإذا الماهية لا تتَّصف بالإمكان بشرط وجودها أو عدمها، بل إذا جُرِّدت عنهما. فإسقاط الوجود عن الاعتبار لا يوجب دخول العدم فيه.

قوله: (لو كان الوجود زائداً، فإنَّ كان ثابتاً تسلسل).

قلنا: ممنوع، لأنَّ امتيازها بأمر سلبي.

قوله: (لو كان زائداً لصحَّ أن تُعقل الماهية حاصلة في الخارج مع الذهول عن وجودها).

معنى للوجود إلا ما كان كذلك، فلو وُجدَ في العدم هذا المعنى لم يتميز العدم عن الوجود، وهو محال، فوجب نفي الملازمة.

الثاني: الملازمة عبارة عن امتناع تحقق الملزوم إلا عند تحقق اللازم، وهو غير معقول، لأن الذي يحكم بتوقفه على تحقق اللازم ليس هو ماهية الملزوم، لأن الماهية إمّا بسيطة والبسيط لا تعرض له الإضافة، لأن الإضافة لا تُعقل إلا بين أمرين، فالواحد يستحيل عروض الإضافة له، وإذا امتنع عروض الإضافة امتنع عروض الإمكان الذي هو نوع منها، وإذا امتنع عروض الإمكان للبسيط امتنع توقفه على الغير، لأن التوقف على الغير ليس إلا الحاجة والإمكان، وإذا استحال توقف البسيط على الغير استحال توقف المركب الذي لا معنى له إلا مجموع أمور كل واحد منها بسيط، على الغير. فتبين أن الماهية لا يمكن توقفها على الغير سواء / [[ص ١٣٠]] كانت بسيطة أو مركبة وليس هو الوجود، لذلك أيضاً. وإذا ثبت ذلك كان الذي فرض ملزوماً غير متوقف الماهية والوجود أصلاً على الغير أعني اللازم، وإذا كان كذلك انقطع التلازم.

الثالث: مقتضى التلازم إمّا عدم الملزوم عند عدم اللازم، أو وجود اللازم عند وجود الملزوم.

أما الأول، فإنه غير صحيح، لأن المعقول من الملازمة أن يكون وجود اللازم واجب الحصول عند وجود الملزوم، وذلك كيفية عارضة لوجودهما. فإذا نتوقف هذه الملازمة على ثبوت اللازم وثبوت الملزوم، ثم إذا حكمنا في المقدمة الثانية بعدم اللازم كان ذلك مناقضاً لدعوى لزوم الذي لا يحصل إلا عند ثبوت اللازم، فعلمنا التناقض بين المقدمتين.

وأما الثاني، فباطل أيضاً، لأن دعوى كون الشيء ملزوماً لغيره دعوى لثبوت إضافة بين ذينك الشئيين، والحكم بثبوت الإضافة بين أمرين لا يمكن إلا بعد ثبوتها، فيتوقف حكمنا بتلك الملازمة على ثبوت المتلازمين، مع أن المطلوب هنا معرفة ثبوت اللازم، فلا يُعرف ثبوت اللازم إلا بعد معرفة ثبوت اللازم، فيدور.

الرابع: الشرطية إن ذكرت كلية استحال إرادة عموم الأشخاص، لأنها قد تكون كلية ولا أشخاص لها، مثل: كلما كان زيد عالماً فهو حي. واستحال إرادة عموم الأحوال، لأن الشرطية يمتنع أن تصدق كلية في عموم الأحوال، لأن من جملة الأحوال التي يمكن اعتبارها انتفاء الملازمة، فيمتنع حينئذ صدق اللزوم.

عنه، فما لأجله اختص البعض بقبول ذلك الأثر عنه قائم في الكل، فوجب أن يقبل الكل ذلك.

قوله: (يجوز أن يكون المؤثر موجباً لذوات الأجسام ومختاراً في إحداث صفاتها).

قلنا: الأجسام لا تخلو عن الأشكال والحصول في الأحياء، فلو كانت الأجسام قديمة والفاعل لأشكالها وتخصيصاتها بأحيائها فاعلاً مختاراً لكان ذلك المختار موجداً لتلك الأشكال والكائنات في الأزل، والإيجاد بالاختيار أزلاً محال بالضرورة، وهو بعينه جواب أن يكون موجباً للأجسام ولوجود قادر مختار، ثم إن ذلك القادر يُخصص بعض الأجسام بصفاتها.

/ [[ص ١٢٨]] الوجه الرابع:

لو كان الجسم قديماً فقدمه لا يجوز أن يكون عديمياً، وإلا لكان الحدوث الذي يناقضه ثبوتياً، فإن كان الحدوث حادثاً تسلسل. ومحال أن يكون قديماً، لاستحالة أن يكون الوصف المحتاج ثبوته إلى ثبوت الحادث قديماً. ويستحيل أن يكون ثبوتياً، لاستحالة أن يكون عين الجسم، وإلا لكان العلم بهما واحداً، فيكون العلم بقدمه ضرورياً، كما أن العلم بكونه جسماً ضرورياً. ولا زائداً عليه، لاستحالة أن يكون قديماً، وإلا تسلسل، ولا حادثاً، لاستحالة كون قدم القديم وصفاً ثبوتياً حادثاً، لأنه غير معقول.

فإن قيل: الكلام عليه من وجهين:

الوجه الأول: ما يتعلق بالنظم، فنقول: إنه غير منتج، لوجوه: الأول: الملازمة التي ادّعتموها ليست ثبوتية.

أما أولاً: فلائها إن كانت ملازمة للمتلازمين كانت ملازمتها زائدة، وتسلسل. وإن لم تكن ملازمة لهما لم تتحقق الملازمة أصلاً، لأن نفس الملازمة إذا / [[ص ١٢٩]] لم تكن لازمة للمتلازمين وجب انتفاء الملازمة بينهما.

وأما ثانياً: فلائكم ادّعتيم أن قدم الجسم يستلزم كون القدم ثبوتياً أو عديمياً ثم أبطلتموهما، وبيئتم على إبطال قدم الجسم، والملزوم واللازم هنا عديميان، والأمور العدمية إذا كانت متعلقة بالملازمة لم تكن الملازمة صفة ثبوتية، لاستحالة أن يكون الوصف الثبوتي حاصلاً للموصوف المعدوم، فالملازمة ليست ثبوتية، فهي عدمية.

ولا فرق بين ملازمة لا ثبوت لها وبين عدم الملازمة، إذ لو تميز عدم الملازمة عن الملازمة العدمية لكان في العدم تميز وتعيين، ولا

ونفي الواسطة بين النفي والإثبات ضروري لا يمكن إثباته بالدلالة.

ومورد التقسيم بالنفي والإثبات شيء ثالث. ولا واسطة، لأننا لم نقل: الحقائق إمّا النفي أو الإثبات حتى يكون ثبوت حقيقة ثلاثة قدحاً فيما قلنا، بل قلنا: إنّها لا تخلو عن النفي أو الإثبات، وكأننا سلمنا أنّ هنا حقائق كثيرة، إلّا أنّنا ادّعينا أنّ كلّ واحد منها لا يخلو عن هذين، فلا يبطل الحصر بما ذكرتم.

لا يقال: وجدنا بعض الصور قد خلا الحكم بالنفي والإثبات فيها، فإننا إذا قلنا: الموجود إمّا موجود أو لا، فالقسمان باطلان بالاتفاق، فإنّه يمنع سلب الشيء عن نفسه، فكذب الثاني. والأوّل كاذب لقضاء البديهية بأنّ المحكوم به مغاير للمحكوم عليه، فيكون للموجود وجود آخر زائد عليه من حيث إنّه موجود، / [[ص ١٣٣]] وهو باطل. ولأنّ من جعل الوجود نفس الماهية يُنكر ذلك، ومن جعله زائداً أثبت للوجود وجوداً آخر، ولو حصل للماهية مع الوجود وجود آخر تسلسل، فثبت كذب النقيضين، وهو المطلوب.

لأنّنا نقول: هذا تشكيك في الضروريات، فلا يُسمع.

قوله: (جاز أن يكون قديم نفس ذاته).

قلنا: محال، لأنّ قديم الجسم إذا كان زائداً على الجسم كان ذلك الزائد مساوياً لذات الجسم في الاستمرار ومخالفاً له في حقيقته المخصوصة، وما به الاشتراك غير ما به الامتياز، فحقيقة القديم مغايرة لاستمرار وجود تلك الحقيقة، وهو يقتضي كون قديم القديم زائداً، ويتسلسل.

قوله: (جاز أن يكون حادثاً).

قلنا: محال، لأنّ المعنى بالقديم الاستمرار من الأزل إلى الأبد، وليس ذلك أموراً كثيرة، بل معقولاً واحداً ثابتاً في الأزل والثابت في الأزل يستحيل أن يكون حادثاً. وكون الجوهر باقياً بقاء لا يبقى محال.

والحدوث وصف عديمي، فلا يلزم من العلم بنفس الجسم العلم به، بخلاف القديم فإنه ثبوتي.

وتحقيقه: أنّ الحدوث لا يتقرّر إلّا عند وجود حاصل وعدم سابق، فجاز أن يكون العالم بالوجود الحاصل جاهلاً بالعدم السابق، فلا يعلم الحدوث، أمّا القديم فهو عبارة عن نفي عدم السابق، ونفي النفي إثبات.

/ [[ص ١٣١]] وإنّ ذكّرت مهملة فهي في قوّة الجزئية لا تنتج، إذ لا يلزم من كون الشيء لازماً لغيره في بعض الأحوال تحقّق اللازم لا محالة عند تحقّق المزموم، وانتفاء المزموم عند انتفاء اللازم.

سلمنا سلامته، لكن لم قلت: إنّ لو كان الجسم قديماً لكان قديمه إمّا ثبوتياً أو عديمياً؟

لا يقال: لا واسطة بين الثبوت والانتفاء.

لأنّنا نقول: مورد التقسيم بالثبوت والانتفاء ليس هو نفس الثبوت ولا الانتفاء، لأنّ مورد التقسيم لا بدّ وأن يكون ثابتاً مع جملة الأمور التي بها وقعت القسمة، لكن الثبوت لا يجامع الانتفاء، فلا يمكن أن يكون مورد التقسيم بالثبوت أو الانتفاء هو الثبوت أو الانتفاء، ولمّا بطلا ثبت أنّ المورد مغاير لهما، فتتحقّق الواسطة بين الثبوت والانتفاء، فبطل الحصر.

الوجه الثاني: ما يتعلّق بالمقدّمات، فنقول: جاز أن يكون القدم زائداً ويكون قديماً لذاته فلا يتسلسل، كتقدّم الزمان لذاته وغيره به. وجاز أن يكون حادثاً. ولا تناقض، فإنّ الأشعرية زعموا أنّ الجوهر باقٍ بقاء ممتنع البقاء، فإذا عُقل ذلك فليُعقل أن يكون الشيء قديماً بقدم غير قديم.

ثمّ يُعارض بوجوه:

الأوّل: لو كان الجسم حادثاً فحدوثه إنّ كان عينه كان العالم بالجسم عالماً بحدوثه بالضرورة، وإنّ كان زائداً فإنّ كان حادثاً تسلسل، وإنّ كان قديماً كان حدوث الحادث قديماً.

/ [[ص ١٣٢]] الثاني: قديمه تعالى إنّ كان نفس ذاته لزم من العلم بذاته العلم بقدمه وليس كذلك، فإنّ بعد معرفة وجوده نحتاج في علم قديمه إلى دليل مستأنف، وإنّ كان زائداً لزم التسلسل أو التناقض.

الثالث: الحادث المستمرّ إنّ كان استمراره نفس ذاته فالعالم بذاته عالم بمدّة استمراره وليس، أو زائداً عليه فإنّ كان مستمرّاً تسلسل، أو لا فلا يكون استمرار المستمرّ مستمرّاً، فجاز أن لا يكون قديم القديم قديماً.

والجواب: أمّا الأسئلة على نظم التلازم، فلا تستحقّ الجواب، لأنّها إنّ لم يلزم منها القدح في نظم التلازم لم يلزم الجواب، وإنّ لزم ثبتت الملازمة في الجملة، فلا يُسمع القدح في الملازمة بعده، لأنّه يكون متناقضاً.

فلا بدَّ له من مؤثر، فمؤثره إن كان حادثاً لزم أن يكون له محدث، فيكون من جملة العالم، فإمّا أن / [[ص ١٣٧]] يدور أو يتسلسل أو ينتهي إلى مؤثر قديم، فنقول: إذا كان المؤثر قديماً وجب أن يكون أثره قديماً، لأنَّ كلَّ ما لا بدَّ منه في مؤثريّة المؤثر القديم في العالم إمّا أن يكون بتمامه حاصلًا في الأزل، أو لا يكون. فإن لم يحصل في الأزل كان حادثاً فله مؤثر، ثمَّ ننقل الكلام إلى ذلك المؤثر، فإمّا أن يدور أو يتسلسل أو ينتهي إلى مؤثر قديم. وإن كان حاصلًا في الأزل وجب حصول الأثر، لأنَّه إذا استجمع المؤثر جميع جهات المؤثريّة فإمّا أن يجب حصول أثره، أو لا. والثاني محال، وإلّا لكان حصوله في وقت حصوله دون ما قبله وبعده من الأمور الجائزة فتخصّصه بوقت حدوثه دون ما تقدّم أو تأخر إن كان لا لأمر لزم ترجيح أحد الأمور الجائزة بالوجود من غير مرجح، وهو باطل بالضرورة، ولأنَّه يسدُّ باب إثبات الصانع تعالى، وإن كان لأمر لم يكن المؤثر التام حاصلًا في الأزل وقد فرضناه حاصلًا، هذا خلف. وإذا ثبت قديم المؤثر التام في العالم، وثبت أن قديم المؤثر التام يستدعي قديم أثره، وجب القول بقدم العالم. وهذه الشبهة هي أقوى شبه القوم.

الثاني: العالم صحيح الوجود في الأزل، وإذا كان صحيح الوجود في الأزل كان واجب الوجود في الأزل. أمّا الصغرى، فلأنَّه لو لم يكن صحيحاً في الأزل لكان ممتنعاً أو واجباً، فإن كان الثاني المطلوب، وإن كان الأوّل لزم انقلاب الممتنع لذاته ممكناً لذاته، وانقلاب الحقائق محال. ولأنَّه لو جاز ذلك انتفت دلالة الحدوث على المؤثر لجواز أن يكون العالم محالاً في الأزل ثمَّ صار واجباً لذاته فيما لا يزال، فيستغني عن المؤثر. / [[ص ١٣٨]] ولأنَّ ذلك الحكم المتجدد إن كان لسبب فهو مسبوق بالإمكان الذاتي، فكان الإمكان الذاتي مسبوقاً بالإمكان الذاتي، وهو محال.

وأما الكبرى، فلأنَّ صحيح الوجود في الأزل لو كان معدوماً في الأزل لاستحال أن يوجد في الأزل، لأنَّ الحادث في وقت معين لا يكون حدوثه في ذلك الوقت المعين موجباً حصوله في الأوقات الماضية، لأنَّ الشيء يستحيل أن يتجدد له حصول في الزمان الماضي. فإذا لم يكن موجوداً في الأزل لم يصحَّ أن يكون أزلياً، لكن العالم يصحُّ أن يكون أزلياً كما تقدّم فيجب أن يكون أزلياً.

الثالث: كلُّ محدث فإنَّه مسبوق بإمكان عائد إليه على ما سبق،

وليس بجيد، والباري تعالى قدّمه نفس ذاته. ولا نسلم أننا إذا دللنا على / [[ص ١٣٤]] وجوده وبعض صفاته فقد عرفنا حقيقته المخصوصة، بل تلك الحقيقة عندنا مجهولة.

ولقائل أن يقول: لِمّا علمنا كونه قديماً مع جهل حقيقته لزم التغير، ويتوجّه الإشكال.

والباقى إذا كان محدثاً فإنَّه لا نعرف مقدار مدّة بقاءه إلّا إذا عرف حدوثة في الزمان الذي حدث إمّا مقدراً أو محققاً، ولِمّا أمكن العلم بوجوده مع الجهل بذلك الزمان الذي حدث فيه لا جرم كانت مدّة بقاءه مجهولة، بخلاف القديم فإنَّ وجوده غير مختصّ بزمان دون زمان حتّى يكون الجهل بشيء من الأزمنة قادحاً في الجهل بالقديم، فافتراقاً.

الوجه الخامس:

كلُّ جسم متناهٍ على ما تقدّم، وكلُّ متناهٍ محدث، لأنَّه يجوز عقلاً كونه أزيد وأنقص، فاخصاصه بذلك القدر دون الزائد والناقص يحتاج إلى مرجح مختار، وإلّا فقد ترجّح الممكن لا لمرجح، وفعل المختار محدث.

/ [[ص ١٣٥]] الوجه السادس:

لو كان الجسم أزلياً لامتنعت عليه الحركة، والتالي باطل بالحس، فالقديم مثله. بيان الشرطيّة: أن كلَّ جسم فلا بدَّ له من حيّز معين يوجد فيه، لاستحالة حصوله لا في حيّز أو في كلِّ حيّز، فلو كان الجسم أزلياً لوجب في الأزل أن يكون حاصلًا في حيّز معين لكنَّه لو كان كذلك لامتنع زواله عنه، لاستحالة عدم القديم، فامتنعت الحركة عليه، لكنَّها جائزة.

قيل: معنى الأزل (الدائم لا إلى أوّل) فمعنى قولنا: لو كان الجسم أزلياً لكان في الأزل مختصاً بحيّز، أنه لو كان دائماً لا إلى أوّل لكان حصوله في حيّز معين واحد دائماً وهو معنى السكون، وهذا ممنوع، بل يكون دائماً حصوله في موضع معين إمّا عيناً أو على البدل، أي يكون في كلِّ وقت في حيّز معين غير الذي كان حاصلًا فيه قبله.

ويندفع ببطلان حوادث غير متناهية على ما سبق.

/ [[ص ١٣٦]] المسألة الثالثة: في إبطال شبه الفلاسفة:

اعلم أنَّ الفلاسفة ذهبوا إلى أنَّ العالم قديم، واحتجُّوا عليه بوجوه:

الأوّل: العالم إن كان واجباً لذاته كان قديماً، وإن كان ممكناً

من وجود أمر / [[ص ١٤٠]] قبل العالم بحيث لا يتسع إلا لحوادث سنة سواء وجدَ فرض فرض أو لم يوجد، وأمر آخر يتسع لحوادث سنتين ولا يصير مستغرقاً لحوادث سنة لا يتغير سواء وجدَ فرض أو لا، فعلمنا أن التقدير الذي ذكرناه يكشف عن وجود هذه الإمكانيات المتقدرة بالمقادير المحدودة قبل وجود العالم لأنه يكشف عن مجرد فرض ذهني واعتبار وهمي.

السادس: الله تعالى قديم، فلو كان العالم محدثاً لكان الله تعالى متقدماً عليه بالضرورة، وإلا لكان القديم محدثاً أو المحدث قديماً، وإذا كان متقدماً عليه فيما بمدة، أو لا بمدة. والثاني يستلزم أحد المحالين السابقين. والأول إما أن تكون المدة متناهية ويلزم حدوث الله تعالى، لأن المتقدم على الحادث بمدة متناهية يكون حادثاً بالضرورة، أو غير متناهية ويلزم قدم الزمان المستلزم لقدم الحركة المستلزم لقدم الجسم.

السابع: لو كان العالم محدثاً لكان الله تعالى متقدماً عليه بقدم لا بداية له لأنه قديم، وذلك التقدم ليس عبارة عن وجود البارئ تعالى وعدم العالم، لأن الله تعالى بمجرد هذا الاعتبار لا يكون قبل العالم، فكونه متقدماً على العالم كيفية وجودية زائدة على وجوده تعالى وعدم العالم، ولا بد لتلك الكيفية الثبوتية من شيء يتصف بها لذاته، والذي يتصف بالقبليّة والبعديّة لذاته هو الزمان، فتقدم البارئ تعالى على العالم بالزمان، فإذا لم تكن لتقدمه على العالم بداية وجب أن لا تكون للزمان بداية.

/ [[ص ١٤١]] لا يقال: إنه تعالى متقدم على العالم بأزمنة لا بداية لها مقدرة لا محققة.

لأننا نقول: المقدر في الذهن إن لم يكن له وجود في الخارج لم يكن البارئ تعالى متقدماً على العالم أصلاً، وإن كان له وجود في الخارج حصل المقصود.

الثامن: لو كان العالم محدثاً لصدق أنه لم يكن في الأزل موجوداً، وهذا سلب يكون مستمراً من الأزل إلى الأبد، فإما أن يكون المفهوم من ذلك أن العالم ما كان حاصلًا في زمان وجودي يقضي، أو مفهومه أنه كان موجوداً في عدم الصرف، فالبارئ تعالى أيضاً ما كان موجوداً في عدم الصرف، فيلزم أن يصدق عليه أنه ما كان موجوداً في الأزل، لكن ذلك كاذب، وإذا بطل ذلك ثبت أن المفهوم من قولنا: لم يكن العالم موجوداً في الأزل أي ما كان موجوداً في الأزمنة الماضية، ولما كان مفهوم قولنا: (لم

وذلك الإمكان يستدعي محلاً هو الهيولي، فإن كانت الهيولي محدثة افتقرت إلى هيولي أخرى وتسلسل. وإن كانت قديمة وجب قدم الصورة، لما تقدم من استحالة انفكاك الهيولي عن الصورة، ومجموع الهيولي والصورة هو الجسم، فالجسم قديم.

الرابع: كل محدث فإنه مسبوق بزمان، لأن عدمه سابق على وجوده، وإلا لكان قديماً، وذلك سبق والتأخر ليس عبارة عن مجرد عدم الوجود، لأن عدم قبل كعدم بعد، وليس القبل بعد، فالقبليّة والبعديّة صفتان وجوديتان، فلهما موصوف موجود، فقبل حدوث كل حادث لا بد من شيء وجودي يكون موصوفاً لذاته بالقبليّة حتى يكون عدم الحاصل فيه موصوفاً بكونه قبلاً لذلك الحادث، والشيء الذي يكون قبلاً لذاته هو الزمان، فقبل حدوث كل حادث زمان لكن الزمان شيء غير مستقر بل هو على التقضي، فقبل كل زمان زمان لا إلى أول، ويلزم من قدم الزمان قدم الحركة لأنه من لوازمها، ويلزم من قدم الحركة قدم / [[ص ١٣٩]] الجسم.

الخامس: لو كان العالم محدثاً لكان محدثه إما أن يقال: إنه كان قادراً على أن يحدث العالم قبل الوقت الذي أحدثه فيه بمدة متناهية، أو ما كان قادراً عليه. والثاني محال، لأنه يلزم إما انتقال الخالق من القدرة إلى العجز، أو انتقال المخلوق من الامتناع إلى الإمكان، وهما محالان، فثبت الأول.

وبمثله ثبت أنه كان قادراً على أن يخلق أيضاً حوادث تنتهي إلى الوقت الذي أحدث العالم فيه بمقدار ضعف تلك المدة، وإذا ثبت هذا فإما أن يقال: إنه يمكن إحداث ما ينتهي إلى العالم بضعف تلك المدة مع إحداث ما ينتهي إليه أيضاً بتلك حتى يكون ابتداءهما وانتهاءهما معاً، أو لا يكون ذلك ممكناً. والأول ضروري البطلان. والثاني يقتضي وجود زمان قبل حدوث العالم، لأن هناك أمراً يتسع لقدر معين كسنة مثلاً ولا يتسع لسنتين وهناك ما يتسع لسنتين ولا يصير مستغرقاً لسنة، وكل قابل للزيادة والنقصان والتقدير فهو أمر وجودي مقداري وذلك هو الزمان، فقد ثبت حصول الزمان قبل حدوث العالم، وإذا ثبت قدم الزمان ثبت قدم الحركة، فثبت قدم الجسم.

لا يقال: التقدير الذي ذكرتموه يكشف عن إمكان وجود زمانين أحدهما أطول من صاحبه، ولا يدل على وجودهما.

لأننا نقول: الأمر التقديري يتغير عند تغير الفرض، وما ذكرناه

/ [[ص ١٤٣]] الحادي عشر: لو كان العالم محدثاً لكان الله تعالى عالماً بالجزئيات، والتالي باطل، فالمقدم مثله. بيان الشرطية: أن المؤثر يستحيل أن يقصد إلى الإيجاد والإحداث إلا إذا كان عالماً بأن ذلك الشيء معدوم، فإنه لو لم يعلم عدمه لاستحال منه القصد إلى الإيجاد، ثم إذا أوجد الفعل فلا بد وأن يصير عالماً بوجوده، وذلك يقتضي وقوع التغيير في علم الله تعالى، وهو محال. الثاني عشر: لو كان العالم محدثاً لكان فاعله مختاراً، والتالي باطل، فالمقدم مثله. بيان الشرطية ظاهر، وأمّا بطلان التالي فلوجهين:

الأول: ذلك الاختيار إن كان لغرض وجب أن يكون وجود ذلك الغرض أولى له من عدمه وإلا لم يكن غرضاً، وإذا كان الغرض أولى له كان الله تعالى مستكماً بخلق العالم، وهو محال. لا يقال: إننا يلزم الاستكمال لو كان ذلك الغرض عائداً إليه، أمّا إذا كان عائداً إلى غيره وكان الداعي هو الإحسان إلى الغير اندفع المحذور.

لأننا نقول: الإحسان إلى الغير إن كان بالنسبة إلى ذاته أولى من ترك الإحسان عاد الغرض إليه، وإلا لم يكن غرضاً. ولأن كل من فعل لغرض غيره كان الفاعل أحسن من المفعول له كالخادم والمخدوم، ولما استحال أن يكون غير الله / [[ص ١٤٤]] تعالى أشرف منه استحال أن يفعل لغرض غيره.

وإن كان ذلك الاختيار لا لغرض كان عبثاً، والعبث على الله تعالى محال. ولأنه يكون ترجيحاً لأحد طرفي الممكن على الآخر لا لمرجح، وهو محال.

الثاني: لو كان الله تعالى فاعلاً بالاختيار فإمّا أن يجوز منه فعل القبيح، أو لا. والقسمان باطلان.

أمّا الأول، فلأنه لو جاز منه فعل القبيح لجاز إظهار المعجزة على يد الكذابين وأن يؤيدهم وينصرهم وأن يكون كاذباً في كل ما أخبر عنه من وعده ووعدته، فلا يعلم أنه يثيب المطيع ويعاقب العاصي، والعقل قاضٍ بقبح عبادة من هو بهذه الصفات، وذلك لا يقوله أحد من أرباب الملل.

وأمّا الثاني، وهو أن يقال: لا يفعل القبيح، فلوجهين:

الأول: أصحاب الملل اتفقوا على أنه كلف الكافر بالإيمان مع علمه بكفره، ووقوع ما علم أنه لا يقع محال، فيكون صدور الإيمان محالاً، فيكون التكليف تكليفاً بالمحال، وهو قبيح.

يكن العالم موجوداً في الأزل) مستمراً من الأزل إلى الآن لزم أن يكون استمرار الزمان من الأزل إلى الآن حاصلًا.

التاسع: لو لم يكن الزمان قديماً لم يتميّز وقت عدم العالم عن وقت وجوده، ولو لم يتميّز ذلك لاستحال القصد إلى إيجاده، لأنه لَمَّا كان الجمع بين وجوده وعدمه محالاً كانت صحّة وجوده موقوفة على امتياز وقت وجوده عن وقت عدمه، فإذا لم يكن الوقتان متميّزين استحال القصد إلى الإيجاد.

العاشر: لو كان العالم محدثاً لكان المؤثر فيه قادراً، والتالي باطل، فالمقدم / [[ص ١٤٢]] مثله. والشرطية ستأتي في بيان القادر.

ويدل على بطلان التالي وجهان:

الأول: لو كان قادراً فإمّا أن يقدر على الإيجاد في الأزل، أو لا. والأول محال، لأن معنى الإيجاد الإخراج من العدم إلى الوجود، وذلك ينافي الأزلية. والثاني أيضاً محال، لأن عدم تمكنه من ذلك ليس لعدم المقتضي، لأنه إخراج له عن القادريّة ولا لوجود المانع، لأن المانع إن كان واجباً لذاته امتنع زواله، وإن كان ممكناً فلا بد له من مؤثر، فذلك المؤثر إن كان قادراً كان ذلك المانع حادثاً فلا يكون الامتناع أزلياً وقد فرض كذلك، هذا خلف. وإن كان موجباً لزم من دوام الموجب دوام ذلك المانع، فكان ينبغي أن لا يصح وجود العالم. فالقول بكون المؤثر قادراً يفضي إلى هذه المحالات.

الثاني: القادر إذا أوجد الفعل فإمّا أن تبقى قادريته على إيجاد ذلك الفعل أو لا تبقى، والقسمان باطلان، فالقول بكونه قادراً باطل.

أمّا بطلان بقاء تلك القادريّة: أنه كان قبل وجود الفعل قادراً على إيجاد ذلك الفعل، فلو بقيت تلك القادريّة لكان قادراً على إيجاد ذلك الفعل بعد وجوده، فيكون ذلك إيجاداً للموجود، وأنه محال.

وبيان استحالة زوال تلك القادريّة: أن قادريّة الله تعالى على إيجاد ذلك الفعل كانت ثابتة في الأزل إلى الآن، وإلا كانت قادريّة الله تعالى على إيجاد ذلك الفعل متجددة وذلك باطل اتفاقاً، فإذا وجد الفعل فلو لم تتعلّق قدرته تعالى بذلك الفعل كان ذلك زوالاً لذلك التعلّق الثابت من الأزل إلى الآن، فيكون ذلك عدماً للقديم، وهو محال.

وهو أنهم اتفقوا على امتناع حصول العلم بدون الحياة، ولا طريق إلى ذلك إلا الاستقراء، فإذا جَوَزنا حصول الأمر على خلاف ما شاهدناه، فلم لا يجوز حصول علم بدون حياة؟ فثبت أننا لو لم نقس الغائب على الشاهد مطلقاً لزمنا القول بالسفسطة.

الثامن عشر: لو كان العالم محدثاً لكان الباقي مقدوراً بالله تعالى، والتالي باطل، فالمقدم مثله. بيان الشرطيّة: أن المفتقر إلى القادر ليس العدم السابق لأنه نفي محض فلا تأثير للقادر فيه، أو الوجود الحاصل، لكن وجود الشيء حال حدوثه هو وجوده حال بقاءه، وحكم الشيء الواحد لا يختلف، فلما افتقر إلى القادر حال حدوثه وجب أن يفتقر إليه حال بقاءه.

وأما بطلان التالي، فلاستلزامه تحصيل الحاصل، لأن القادر تأثيره في تحصيل الوجود والوجود حاصل. التاسع عشر: قالت المانويّة: لو كان الجسم حادثاً استحال أن يكون حدوثه عدمياً.

لأننا نقول: لم يكن حادثاً فصار حادثاً، فأحدهما نقيض للآخر، فأحدهما ثبوتي، فإذا علمنا ضرورة أن قولنا: (ما حدث) عدمي علمنا أن قولنا: (حدث) ثبوتي. ويستحيل أن يكون نفس الجسم، وإلا لكان متى ثبت الجسم ثبت حدوثه / [[ص ١٤٨]] فالباقي حال بقاءه حادث، وهو باطل بالضرورة، فهو زائد، فإن كان قديماً كان حدوث الحادث موجوداً قبل وجود ذلك الحادث، فالحدث حاصل قبل الحدوث، هذا خلف. وإن كان حادثاً فله حدوث، ويتسلسل. وإذا أدى الحدوث إلى هذه الأقسام الباطلة كان باطلاً. لا يقال: حدوثه نفس ذاته، ويلزم أن يكون الجسم حادثاً أبداً، فإن الجسم لا يوجد في وقت من الأوقات إلا ويكون محكوماً عليه بأنه حادث.

ثم يعارض بأمرين:

الأول: أننا وإن اختلفنا في حدوث الأجسام لكننا توافقنا على حدوث الأعراض، وتقسيمكم عائد فيه. الثاني: هذا التقسيم بعينه عائد في القدم.

لأننا نقول: لا يمكن الحكم على الجسم حال بقاءه بالحدوث، كيف والمراد منه أنه ما كان قبل الآن موجوداً وإنها حدث الآن؟ والشيء حال بقاءه غير محكوم عليه بذلك، بل هو حال بقاءه محكوم عليه بأنه كان قبل ذلك، وليس كلامنا فيه بل في نفس الحدوث، والأعراض لا تُثبتها.

الثاني: الغالب في الدنيا الشرور والآفات وأنواع الآلام والعقوبات، والقول بالعوض باطل على ما يأتي، فبطل القول بالمختار. وهذه الشبهة عوّل عليها ابن / [[ص ١٤٥]] الراوندي وأبو زكريا الطيب.

الثالث عشر: علّة وجود العالم جود الباري، وجوده قديم أزلي، فيكون وجود العالم أزلياً.

الرابع عشر: الإيجاد إحسان، وفعله أفضل من تركه، فلو كان العالم محدثاً لكان الله تعالى تاركاً للإحسان - الذي هو أفضل الأمور - مدة غير متناهية، وترك الأفضل نقص، وهو على الله تعالى محال.

الخامس عشر: المفهوم من كون الله تعالى مؤثراً في العالم غير المفهوم من ذات / [[ص ١٤٦]] الباري تعالى ومن ذات العالم، لإمكان تعقل ذات الله تعالى وذات العالم مع الجهل بكونه تعالى مؤثراً في العالم، فمفهوم المؤثرية ليس وصفاً عدمياً وإلا لكان عدم المؤثرية وجودياً، ضرورة أن أحد النقيضين لا بد وأن يكون ثبوتياً، لكن المعدومات يصح وصفها بأنها غير مؤثرة في شيء، فيلزم أن تكون المعدومات موصوفة بالصفات الثبوتية، وهو محال، فثبت أن عدم كون الشيء مؤثراً في غيره أمر عدمي فالمؤثرية صفة ثبوتية. فحينئذ نقول: لو لم يكن الباري تعالى مؤثراً في الأزل في وجود العالم ثم صار مؤثراً فيه لزم حدوث صفة في ذاته، وهو محال، فوجب أن تكون مؤثرية الباري تعالى في العالم ثابتة دائماً، وهو المطلوب.

السادس عشر: لو كان العالم محدثاً لكان الله تعالى سابقاً عليه بمدة غير متناهية على ما تقدم، فيكون حدوث العالم موقوفاً على انقضاء قدم المدة الغير المتناهية، وانقضاء ما لا يتناهي محال، والموقوف على المحال محال، فالتقدم محال، وإذا انتفى التقدم ثبت القدم.

السابع عشر: ما رأينا شيئاً حادثاً إلا من شيء، فالبيضة لا توجد إلا من دجاجة، ولا دجاجة إلا من بيضة، فلو جَوَزنا حدوث العالم لا من شيء لزم تجويز خلاف القضايا المطردة، حتى يجوز أن يدرك الأعمى الذي بالعين في الليلة الظلماء بقّة في الأندلس، ولا يبصر الإنسان الصحيح الحسّ في النهار الواضح / [[ص ١٤٧]] الجبل الذي يحضر به، إلى غير ذلك من المحالات. والأشعرية وإن التزمت هذا لكننا نلزمهم ما لم يلتزموه،



تأثيره فيه، لكن حصول النسبة بينه وبين غيره موقوف على حصول ذلك الغير، فلو كان حصول ذلك الغير لأجل تلك / [[ص ١٥٠]] النسبة دار.

والجواب عن الوجه الأوّل من وجوه:

الوجه الأوّل: نمنع قَدَم الأثر لو كان المؤثر الجامع لجميع جهات المؤثرية أزلّيّاً، فإنّ قَدَم الأثر إنّما يتبع قَدَم مؤثره لو كان المؤثر موجباً، أمّا إذا كان مختاراً فلا، فإنّه يجوز بل يجب أن يتأخّر أثره عنه.

الوجه الثاني: المؤثر مستجمع لجميع جهات المؤثرية في الأزل، لكنّه مختار، والمختار يُرَجِّح أحد مقدوريه على الآخر لا مرجّح، كالهارب من السبع إذا عرض له طريقان متساويان من جميع الوجوه فيما يرجع إلى مقصوده فإنّه يسلك أحدهما دون الآخر لا لمرجّح. والجائع إذا حضره رغيفان متساويان من كلّ وجه فإنّه يتناول أحدهما من غير مرجّح، وإن حضره واحد يتناول من بعض جوانبه دون بعض مع المساواة. والعطشان إذا حضره قدحان متساويان شرب أحدهما من غير مرجّح.

الوجه الثالث: العالم إنّما حدث في ذلك الوقت لأنّ المؤثر مختار، والقادر إنّما يفعل أحد مقدوريه دون الثاني، لأنّ إرادته اقتضت ترجيح ذلك المقدور على غيره.

لا يقال: لماذا رجحت الإرادة ذلك الشيء على غيره؟

لأنّنا نقول: هذا السؤال ساقط، لأنّ الإرادة مرجّحة ومخصّصة لذاتها. ولأنّنا / [[ص ١٥١]] لو رجّحت غيره لكان السؤال عائداً. وعلى هذا التقدير يلزم أن يكون كون الإرادة مرجّحة معلّلة بعلة أخرى وهو محال، لأنّ كون الإرادة مرجّحة صفة نفسية لها، كما أنّ كون العلم بحيث يُعَلِّم به المعلوم أمر ذاتي له، ولمّا استحال تعطيل الصفات الذاتية استحال تعليل كون الإرادة مرجّحة.

والمعتمد في دفع السؤال إسناد الترجيح إلى ذات الإرادة لئلاّ يرد عليه قول الرئيس.

لا يقال: هذا السؤال باطل، لأنّه عائد في كلّ وقت.

لأنّنا نقول: بل هو حقّ، لأنّه عائد في كلّ وقت.

الوجه الرابع: قالت الأشعرية: إنّّه تعالى عالم، وعلمه متعلّق بجميع الأشياء، وإذا كان كذلك كان تعالى عالماً بأنّ الأشياء توجد وأنّها لا توجد، ووقوع ما علم الله تعالى أنّه لا يوجد محال،

سلمنا، لكن لا يبقى، لأنّ حدوث العرض لمّا كان نفس ذاته لا جرم متى تحقّق كان حادثاً، فهذا حكمنا أنّ العرض لا يبقى، وأنتم التزمتم بقاء الجسم، فإن التزمتم عدم بقائه كان مكابرة، والجمهور منكم معترفون بفساده.

والمعارضة بالقدّم باطلة، لأنّنا لا نحكم على الجسم بأنّه قديم أزلّي، ولذلك نحكم عليه بأنّ قَدَمه عين ذاته. أمّا لو قلتم بأنّ حدوثه عين ذاته يلزمكم أن يكون أبداً حادثاً، ولزم المحذور.

العشرون: لو كان الجسم محدثاً فمحدثه إنّ ساواه من كلّ وجه كان محدثاً / [[ص ١٤٩]] مفتقراً إلى محدث ويتسلسل، وهو محال. وإن خالفه من كلّ وجه لم يكن موجوداً، لأنّ ما يخالف الموجود من كلّ وجه يكون قد خالفه في كونه موجوداً، فلا يكون موجوداً. وإن ساواه من وجه دون وجه فالمحدث من الوجه الذي يساوي المحدث لا بدّ وأن يكون محدثاً، فيكون المحدث مركّباً من القَدَم والحدث، وهو محال، لأنّ الكلام بعينه يعود في ذلك الوجه.

الحادي والعشرون: المؤثر في الجسم إنّ كان موجباً لزم من قَدَمه قَدَم الجسم، وإن كان مختاراً والمختار هو الذي يكون مخيراً بين الفعل والترك، والترك يستحيل أن يكون عدمياً، لأنّ القادر إنّما يتخيّر فيما يكون له أثر فيه، والعدم المحض لا أثر فيه وإلّا لكان العدم وجوداً بل الخيرة إنّما تتحقّق بين الضدّين، فلو كان المؤثر في الجسم قادراً وجب أن يكون للجسم ضدّ، وأن لا يخلو القادر من فعل الجسم وفعل ضدّه، فهو في الأزل إنّ كان فاعلاً للجسم كان الجسم أزلّيّاً، وإن لم يكن فاعلاً له كان فاعلاً لضدّه، وهو محال، لأنّه لا يُعَقَّل للجسم ضدّ، ولأنّه لو كان كذلك لكان ضدّ الجسم قديماً، والقديم يستحيل عدمه، وإذا استحال عدم الشيء استحال وجود ضدّه، فكان يلزم أن لا يوجد العالم أصلاً، فلمّا ثبت بطل ما ذكرتموه.

الثاني والعشرون: لو كان الجسم محدثاً وجب أن لا يكون له محدث بالضرورة، فإنّما أن يكون نفسه، وهو محال، لأنّ المحدث متقدّم بالوجود على المحدث، والشيء لا يتقدّم على نفسه. أو غيره، وهو محال. أمّا أولاً، فلأنّ ذلك الغير إمّا إنّ أثر فيه لأنّه هو لزم من دوامه دوام الجسم، أو لا لأنّه هو، فيعود التقسيم المذكور. وأمّا ثانياً، فلأنّ ذلك الغير إنّ كان موجباً عاد الإلزام، وإن كان قادراً، والقادر ما لم تُفرض بينه وبين المقدور نسبة وتعلّق استحال

الأمر الثالث: جميع الحركات بأسرها متساوية النسبة إليه، ولا ريب أن الحركات مختلفة بالسرعة والبطء، فحصول سرعة معينة في حركة الفلك دون غيرها يكون ترجيحاً من غير مرجح.

الأمر الرابع: كل فلك من الأفلاك له ثخن معين وحد محدود مع أن حصوله على أكثر من ذلك الثخن أو الحد أو أقل ممكن، فاختصاصه بذلك الثخن المعين والقدر الخاص يكون ترجيحاً من غير مرجح.

الأمر الخامس: الفلك بسيط متشابه الأجزاء من كل الوجوه، فاختصاص جانب منه بالنقرة التي تتركز الكواكب فيها دون سائر الجوانب يكون ترجيحاً للشيء على ما هو مثله من غير سبب.

الأمر السادس: الفلك بسيط، فاختصاص كل واحد من التداوير والأوجات والحضيضات بجانب معين منه دون جانب مع تساوي سائر الجوانب، وإلا لم يكن بسيطاً، ترجيح من غير مرجح.

الأمر السابع: الفلك الممثل في كل كوكب له فلك ممثل يشمل على فلك خارج المركز وعلى متمم، فاختصاص جانب من متممات الأفلاك الخارجة المركز بالغلظ دون الجانب الآخر ترجيح من غير مرجح.

الأمر الثامن: العالم عندكم قديم، لكن لا شك في حدوث الأعراض والتراكيب، فاختصاص حدوث كل واحد منها بالوقت المعين دون الوقت الذي حدث فيه مثله يكون ترجيحاً من غير مرجح، فلزمكم في الصفات المحدثّة ما ألزمتونا في حدوث العالم.

/ [[ص ١٥٤]] الأمر التاسع: اتّصاف مادّة كلّ عضو بصورته إمّا أن يكون لاستحقاق تلك المادّة لتلك الصورة، أو لا يكون كذلك. فإن كان الأوّل لم يكن ذلك الاستحقاق للجسميّة المشترك فيها بل لأمر ورائها، فيكون كلّ جزء من حامل ذلك الاستحقاق موصوفاً به، والقوّة القائمة بحامل ذلك الاستحقاق كذلك. فإمّا أن يكون تأثير القوّة في ذلك الجسم تأثيراً متشابهاً، والجسم الذي يكون متشابه الشكل هو الكرة، فتكون أعضاء الحيوانات على شكل كرات مضموم بعضها إلى بعض، هذا خلف. أو لا يكون تأثيرها فيها متشابهاً مع أن نسبتها إلى جميع أجزاء الحامل على السويّة، فقد جوزتم في الموجب أن يترجّح بعض آثاره على البعض مع استواء نسبتته إلى الكلّ، فإن جوزتموه

وعدم وقوع ما علم أنّه يوجد محال أيضاً، والإرادة لا تتعلّق بالمحال، فلا جرم تعلّقت الإرادة بوقوع ما تعلّق العلم بوقوعه وبعد وقوع ما تعلّق العلم بعدم وقوعه. ولما علم الله تعالى أن العالم يوجد في الوقت المعين أراد إيجاداً فيه دون ما قبله وما بعده.

الوجه الخامس: قالت المعتزلة: إنّ الله تعالى إنّما رجّح إيجاد العالم في ذلك الوقت، لأنّ الإيجاد إحسان والإحسان أفضل من تركه، وإنّما اختصّ الإيجاد بذلك الوقت لجواز أن يكون إيجاداً في ذلك الوقت متضمناً لنوع مصلحة عائدة إلى المكلف لو أوجده في وقت آخر لم تحصل تلك المصلحة، وحيث إنّ إيجاداً في ذلك الوقت أولى من إيجاداً في غيره. ولما دلّ الدليل على حدوث العالم، ودلّ الدليل على أنّ اختصاصه بالحدوث في ذلك الوقت دون ما عداه إنّما يكون لاختصاص ذلك الوقت بمرجّح ومخصّص لا يوجد في غيره، وجب علينا القطع بذلك وإنّ / [[ص ١٥٢]] كذا لا تقع على تفصيل تلك المصلحة.

الوجه السادس: قال بعض المعتزلة: حدوث العالم قبل أن أحدثه الله تعالى محال، فلماذا لم يُحدثه الله تعالى فيه.

الوجه السابع: العالم محال الوجود في الأزل، وإلا لكان إمّا متحرّكاً أو ساكناً، وهما محالان في الأزل، فاستحال وجود العالم في الأزل.

ولأنّ الفعل في الأزل محال، لأنّ الفعل ما له أوّل، والأزل ما لا أوّل له، والجمع بينهما محال. وإذا كان ممنوعاً لم يصحّ إيجاداً أزلاً، فلماذا كان العالم حادثاً عن الله تعالى، وامتنع كونه قديماً.

الوجه الثامن: قبل العالم لا وقت، فلا يصحّ أن يقال: لم لا حدث العالم قبل أن يحدث؟

الوجه التاسع: تعارض قولكم باستحالة الترجيح من غير مرجّح بأمر سبعة:

الأمر الأوّل: الفلك عند الفلاسفة جسم متشابه الأجزاء، فالنقط المفروضة فيه متشابهة، ثمّ إنّ بعضها يُعيّن للقبطيّة دون البعض. وحصلت دائرة مخصوصة تعيّن لكونها منطقة دون غيرها مع تساوي الجميع من غير مرجّح. وكذا يتعيّن خطٌّ لأنّ يكون محوراً دون سائر الخطوط المتساوية من غير مرجّح.

/ [[ص ١٥٣]] الأمر الثاني: حركة الفلك الأعلى على خلاف التوالي كما أنّه ممكن، فكذا حركته على التوالي ممكن أيضاً، فاختصاصه بالحركة من جهة دون غيرها مع تساويها ترجيح من غير مرجّح.

ثم نجيب عن كل واحد واحد على التفصيل:  
 / [[ص ١٥٦]] أمّا الأوّل، فلأنّ هذا المختار إمّا أن لا يمكنه  
 إيجاد العالم في وقت آخر، أو يمكنه ذلك. فإن لم يمكنه ذلك فهو  
 إمّا أن يكون لأجل خاصية في هذا الوقت، أو لا لخاصية فيه.  
 والأوّل باطل لتساوي الأوقات كلّها في الماهية بالضرورة،  
 فيستحيل أن يختصّ الواحد منها بحكم واجب.

وأيضاً صحّة حدوث العالم في نفسه، وصحّة محدثيّة الباربي  
 تعالى له إن اختصنا بذلك الوقت كانتا قبله ممتنعين لذاتيهما ثم  
 انقلبتا إلى الإمكان، وانقلاب الحقائق محال، لإفضائه إلى  
 السفسطة، ويلزم نفي الصانع على ما تقدّم. وإن لم تحتصّ بذلك  
 الوقت كان المؤثر متمكناً من التأثير في غير ذلك الوقت.

وأيضاً فذلك الوقت إن امتاز عن سائر الأوقات في  
 اختصاصه بهذه الصحّة كان ذلك الوقت موجوداً قبل حدوث  
 العالم، وهو يقتضي قديم الزمان. ولأنّ الوقت من العالم، فيكون  
 العالم موجوداً قبل أن يكون موجوداً.

وأيضاً فتلك الصحّة لم تكن حاصلة قبل ذلك الوقت ثم  
 حصلت فيه، فإن لم يكن لها مؤثر أصلاً فقد حدث الشيء لا عن  
 مؤثر، وهو محال، ويسدّ باب إثبات الصانع. وإن كان لها مؤثر  
 نقلنا الكلام إلى صحّة تأثير ذلك المؤثر في تلك الصحّة أنّها مختصة  
 بذلك الوقت أو غير مختصة، ويعود الكلام الأوّل بعينه.

وإن لم يكن لخاصية في ذلك الوقت كانت تلك المؤثرية  
 الواجبة غير موقوفة على اعتبار شيء من الأوقات، ومتى كان  
 كذلك وجب دوام تلك المؤثرية.

وأما إن كان الفاعل مختاراً يمكنه أن لا يوجد العالم في الوقت  
 الذي أوجده فيه، فيكون إيجاد العالم في الوقت الذي أوجده فيه  
 ممكناً، فيحتاج إلى المؤثر، ويعود الإشكال.

لا يقال: القادر يرجح لا لأمر، كالهارب من السبع وشبهه. أو  
 أنّ الإرادة الأزليّة خصّصت ترجيح المقدور على غيره لذاتها في  
 وقت معيّن.

/ [[ص ١٥٧]] لأنّنا نقول: تقدّم إبطال الترجيح من غير  
 مرجح، وسيأتي هنا. والقادر إن لم يمكنه اختيار العالم في غير ذلك  
 الوقت فهو موجب. ولأنّ اختيار إيقاع ذلك الفعل يبطل عند  
 وقوعه، فذلك الاختيار لا يكون واجباً لذاته ولا من لوازم ذاته،  
 فيكون وجوبه تعالى غير ذاته وهو محال، لأنّ ما عدا ذاته يستند إلى

في الموجب فتجوزيه في القادر أولى. وإن كان الثاني كان واهب  
 الصورة قد خصّص كل واحد من مواد الأعضاء بصورة  
 مخصوصة مع أنّ نسبة جميع تلك المواد إلى جميع تلك الصور على  
 السواء، وذلك يقدر في أصل دليلكم.

قالت الفلاسفة: حاصل أجوبتكم كلّها يرجع إلى شيء واحد،  
 وهو أنّكم اخترتم أن كل ما لا بدّ منه في المؤثرية لم يكن حاصلًا في  
 الأزل.

أمّا أولاً، فلأنّ الفعل لم يكن ممكناً في الأزل، فشرط جوازه  
 ووجوده عن المؤثر انتفاء الأزل، وانتفاء الأزل لم يكن ثابتاً في  
 الأزل، فلا يكون شرط التأثير موجوداً، فلا يكون كل ما لا بدّ منه  
 في المؤثرية حاصلًا في الأزل.

وأما ثانياً، فلأنّ شرط الوجود ترجيح القادر، وذلك الترجيح  
 لم يكن حاصلًا / [[ص ١٥٥]] في الأزل، وإلا لوجد العالم في  
 الأزل، فلم يكن كل ما لا بدّ منه في المؤثرية حاصلًا في الأزل.

وأما ثالثاً، فلأنّ شرط التأثير الإرادة المتعلقة بذلك الوقت  
 الذي حدث فيه، وذلك الوقت لم يكن حاصلًا في الأزل، فلا  
 يكون كل ما لا بدّ منه في المؤثرية حاصلًا في الأزل.

وأما رابعاً، فلأنّ شرط التأثير حصول الوقت الذي تعلّق  
 العلم بإيجاده فيه، وذلك الوقت لم يكن حاصلًا في الأزل، فلا  
 يكون كل ما لا بدّ منه في المؤثرية حاصلًا في الأزل.

وأما خامساً، فلأنّ شرط الإيجاد حصول المصلحة، وتلك  
 المصلحة لم تكن حاصلة إلا في وقت إيجاده، فلا يكون كل ما لا بدّ  
 منه في المؤثرية حاصلًا في الأزل.

وأما سادساً، فلأنّ الوقت الذي يمكن فيه وجود العالم شرط  
 لوجود العالم، وهو جزء من المؤثر التام، ولم يكن حاصلًا في  
 الأزل.

وأما سابعاً، فلأنّ الأزليّة إذا كانت مانعة من وجود العالم كان  
 نفيها شرطاً في إيجاده، ونفيها لم يكن حاصلًا في الأزل، فلم يكن  
 ما لا بدّ له في المؤثرية حاصلًا في الأزل.

فظهر أنّ حاصل هذه الأجوبة كلّها راجع إلى أحد القسمين  
 اللذين أبطلناهما، وهو أنّ كل ما لا بدّ له في المؤثرية لم يكن  
 حاصلًا في الأزل.

وأما ثامناً، فلأنّ شرط حدوث العالم حضور وقته، وقبل العالم  
 لا وقت، فلم يكن الشرط حاصلًا في الأزل.

حيث إنَّها ممكنة، بل من حيث إنَّها لا تخلو عن طرفي الوجود والعدم اللذين هما متعلِّق الإمكان.

وأيضاً إرادته إن لم تكن صالحة لتعلِّق إيجاده في سائر الأوقات كان موجباً بالذات، فلزم قَدَم العالم. وإن كانت صالحة فترجِّح بعض الأوقات بالتعلُّق إن لم يتوقَّف على مرجِّح وقع الممكن لا عن المرجِّح. وإن توقَّف عاد الكلام فيه وتسلسل.

وأيضاً تعلُّق إرادته بإيجاده إن لم يكن مشروطاً بوقت ما لزم قَدَم المراد، وإن كان مشروطاً به كان ذلك الوقت حاضراً في الأزَل، وإلَّا عاد الكلام في كَيْفِيَّةِ احداثه، ويتسلسل.

وأما الرابع فباطل، لأنَّ العلم بالوقوع تبع الوقوع، ووقوع ذلك الشيء تبع الأمر الذي خصَّصه بالوقوع دون مثله وهو الإرادة، فلو علَّلنا تعلُّق الإرادة بوقوعه بتعلُّق علم الله بوقوعه دار. وأيضاً تغيُّر المعلوم محال، فيمتنع عقلاً إحداثه في وقت عُلِمَ عدم حدوثه فيه، وعدم إحداثه في وقت عُلِمَ حدوثه فيه، وهو يقتضي كونه / [[ص ١٥٩]] موجباً بالذات.

وأما الخامس فباطل أيضاً، لأنَّ المصلحة التي تحصل من خلق الله تعالى العالم في ذلك الوقت دون سائر الأوقات إن أمكن حصولها بتقدير خلق الله تعالى العالم في وقت آخر، لم يكن ذلك مرجحاً لذلك الوقت على سائر الأوقات. وإن لم يمكن حصولها في سائر الأوقات، فيكون حصول تلك المصلحة بتقدير حدوث العالم في وقت آخر محالاً، فتلك الاستحالة إمَّا أن تكون لعين الشيء وذاته أو لأمر لازم أو لأمر عارض، والأقسام باطلة لما مرَّ. وأيضاً فلأنَّنا نعلم بالضرورة أنَّنا لو قدرنا أنَّ الله تعالى خلق العالم قبل خلقه بأن واحد، أو خلقه أزيد من المقدار الذي خلقه بجزء لا يتجزأ أو أنقص منه بذلك المقدار، لم يختلف بسبب ذلك شيء من مصالح المكلفين، لاسيما إذا لم يخلق الله تعالى فيهم علماً بذلك.

وأيضاً حدوث وقت تلك المصلحة إن كان لا لمحدث لزم نفي الصانع، وإن كان لمحدث عاد الكلام فيه.

وأيضاً تلك المصلحة إن كانت حاصلة قبل ذلك الوقت لزم حدوثه قبله، وإن وجب حدوثه في ذلك الوقت جاز في غير ذلك، ولزم نفي الصانع، وإن لم يجب عاد الكلام في اختصاص ذلك الوقت بتلك المصلحة وتسلسل.

ولأنَّ فاعليَّة الله تعالى إن اعتبِرَ فيها رعاية المصالح وجب فيما

اختياره فلا يجوز أن يكون اختياره مستنداً إلى ما عدا ذاته. وإن أمكنه لم يترجِّح أحد الاختيارين إلَّا لمرجِّح، فإن كان اختياراً آخر تسلسل أو انتهى إلى ذاته، وذلك عوداً إلى ما قلناه.

وأما الثاني فهو باطل، لأنَّ العمدة في إثبات الصانع احتياج الممكن إلى المؤثِّر، فلو جَوَّزنا ترجيح أحد طرفي الممكن على الآخر من غير مرجِّح لم يمكننا أن نحكم في شيء من الممكنات باحتياجه إلى المؤثِّر، وهو يسدُّ باب إثبات الصانع. ونمنع تساوي الطرفين في صورة الهارب من كلِّ الوجوه.

سَلَمْنَا، لكنَّه يُرَجِّح لأنَّه يعتقد ترجيح أحدهما على الآخر من بعض الوجوه أو يغفل عن أحدهما، فأما لو اعتقد تساويهما من كلِّ الوجوه فإنَّه يستحيل منه والحال هذه أن يسلك أحدهما، لأنَّ الإنسان إذا تعارضت دواعيه إلى الحركات المتضادَّة فإنَّه يقف في ذلك الموضع ولا يمكنه أن يتحرَّك إلَّا عند المرجِّح.

أو نقول: لا نُسَلِّمُ انتفاء المرجِّح، فجاز أن يُرَجِّح أحدهما لأمر لا نعلمه، وكذا باقي الصور. وأيضاً لِمَّا تساوى الفعل والترك بالنسبة إلى القادر كان وقوع أحدهما من غير مرجِّح اتِّفاقاً، وحيثنَّه يجوز في سائر الحوادث ذلك، ويلزم نفي الصانع.

وأيضاً لِمَّا استويا بالنسبة إليه فترجِّح أحدهما إن لم يتوقَّف على نوع مرجِّح منه كان وقوعه لا بإيقاعه بل من غير سبب، فيلزم نفي الصانع، وإن توقَّف عاد التقسيم فيه أنه هل كان حاصلًا في الأزَل أم لا؟

وأما الثالث فباطل، لأنَّنا لا نُعلِّلُ أصل كون الإرادة مرجَّحة، بل نُعلِّلُ كونها / [[ص ١٥٨]] مرجَّحة لهذا الشيء على ضده، ولا يلزم من تعليل خصوص المرجَّحيَّة تعليل أصل المرجَّحيَّة، فإنَّ الممكن لِمَّا دار بين الوجود والعدم حكمنَّا بأنَّه لا يترجِّح أحد طرفيه على الآخر إلَّا لمرجِّح، ولا يكون ذلك تعليلًا لأصل كونه ممكنًا، فكذا هنا.

والحاصل أن كون الإرادة مقتضية للترجيح ذاتي، فأما هذا الترجيح فلا.

لا يقال: لو كانت مرجَّحيَّة المعينة مقتضية علَّة لكان مطلق مرجَّحيَّة مقتضياً علَّة.

لأنَّنا نقول: الملازمة ممنوعة، لأنَّ المرجَّحيَّة المطلقة لا توجد، وإنَّها الموجود مرجَّحية خاصَّة، وهي واقعة على نعت الجواز، فتستدعي مسبباً، كما أنَّ الممكنات دائماً مستدعية مؤثِّراً لا من

عائد إلى محرّكه، إذ المتحرّك بسيط، فهذا حكم يوجب العقل وإن لم يُعرّف وجه التخصيص بالفعل، ولَمَّا وُجِدَ متحرّكاً على وضع ما حُكِمَ بوجود ذلك المخصّص بالإجمال، وحُكِمَ بأنّ ذلك المخصّص بعينه يجب أن يكون مانعاً عن الاستدارة على سائر الأوضاع، لامتناع وجود حركتين مختلفتين في جسم واحد).

وأما الثاني والثالث، فلأنّ مادّة كلّ فلك لا تقبل غير ذلك النوع من الحركة، أو أنّها وإن كانت قابلة لسائر الأنواع لكن العناية بالسافلات لا تحصل إلّا من / [[ص ١٦٢]] هذه الحركة، أو لأنّ تشبّه كلّ فلك بالجوهر المفارق الذي هو معشوقه لا تحصل إلّا بهذه الحركة.

وأما الرابع، فلأنّ مادّة كلّ فلك غير قابلة لما هو أزيد من المقدار الحاصل لفلكها أو أنقص، ولَمَّا كان الزائد والناقص محالين لا جرم استمرّ ذلك الامتناع، وأما حدوث العالم قبل أن يحدث فلو كان ممتنعاً استمرّ ذلك الامتناع ولما حدث أصلاً، فلمّا حدث علمنا أنّه ممكن في كلّ وقت.

وأما الخامس، فاختصاص الكواكب والتداوير والأوجات والحضيضات بمواضع معيّنة من الفلك، فلأنّ لا نقول: حصل الفلك أولاً ثمّ حصل الكواكب وأحدث فيه نقرة حتّى يرد السؤال بأنّه لِمَ أحدث النقرة من ذلك الجانب دون سائر الجوانب؟ بل نقول: حدث الفلك والكوكب معاً، ويلزم من حدوث الكوكب حصول تلك النقرة، ثمّ استحال بعد ذلك انتقال الكوكب منه، لاستحالة الخرق على الفلك.

فالحاصل: أنّ موضع الكوكب لو تعيّن قبل حصول الكوكب فيه كان هذا السؤال لازماً. فأما إذا كان تعيّن تلك الأحياز والمواضع بسبب اختصاصها بها فلا، فإنّ ذلك الحيز إنّما صار ذلك الحيز بحصول ذلك الكوكب فيه، وإلّا كان مصمّتا من غير تلك الحفرة والنقرة.

ثمّ إنّ الكواكب بعد اختصاصه بذلك الموضع امتنع عليه التبدّل، لامتناع الخرق على الفلك، وهو جواب السادس والسابع.

وأما الثامن، فلأنّ حدوث الحوادث في عالمنا هذا إنّما يكون لأنّ المواد / [[ص ١٦٣]] العنصريّة بسبب اختلاف الحركات السماويّة الدوريّة يختلف استعدادها بحسب الاستعدادات المختلفة تفيض عليها من العقل الفعّال كيفيات مختلفة، فلولاً

لا مصلحة فيه أن لا يوجد، لكن خلق الكافر وتكليفه مع العلم بأنّه لا يستوجب إلّا العقاب ليس مصلحة، فوجب أن لا يوجد. وإن لم تُعتبر فيها تلك بطل أصل الجواب.

وأما السادس، فباطل لما تقدّم من امتناع انقلاب الممتنع لذاته ممكناً لذاته. ولأنّ الماهيّة لا يمتنع قبولها للوجود أو لا قبولها له، فيكون شاملاً للأوقات.

/ [[ص ١٦٠]] وأما السابع، فباطل بما تقدّم من أن التأثير لا يستدعي تقدّم العدم. وأيضاً يُعَارَضُ بأنّه لو وقع العالم قبل الوقت الذي وقع فيه بمقدار سنة فقط لم يصّر بذلك أزليّاً، فحينئذ يتحقّق الإشكال، وهو أن إمكان حدوث العالم ليس له ابتداء، إذ لا وقت يُفَرَضُ أن يكون مبدأً للإمكان إلّا وهو ممكن الحدوث قبله، وأنّه لا يصير أزليّاً بأن يوجد قبله بأن واحد. وإذا امتنع أن يكون لإمكانه مبدأً ثبت أنّه دائماً ممكن الثبوت.

وأما المعارضات فضعيفة.

أما الأوّل، فلأنّ تعيّن النقطتين للقطيّة، وتعيّن تلك الدائرة للمنظقيّة، والخطّ للمحوريّة، إنّما كان لأجل أن الفلك إذا تحرّك على الوجه الذي تحرّك عليه فإنّه يستحيل عقلاً أن تصير سائر النقط قطباً وسائر الدوائر منطقة، فإذن تعيّن الأقطاب والمناطق بسبب تعيّن الحركات. وتعيّن الحركات لأمر ثلاثة:

الأوّل: أنّ نظام العالم السفلي لا يحصل إلّا بالحركة على هذا الوجه.

الثاني: الحركة من المشرق إلى المغرب مضادّة للحركة من المغرب إلى المشرق / [[ص ١٦١]] ولا يلزم من كون الشيء قابلاً للشيء كونه قابلاً لضده. فإذن لا يكون اختصاص الفلك بإحدى الحركتين دون الأخرى ترجيحاً لأحد المثليين على الآخر، بل ترجيحاً للشيء على ما يخالفه، وهو غير منكر، إنّما المنكر ترجيح الشيء على مثله.

الثالث: حركات الأفلاك لأجل التشبه بالعقول المفارقة، وإذا كان كذلك فمن المحتمل أن يكون التشبّه لا يحصل إلّا بالحركة المخصوصة، فلذلك اختار الفلك تلك الحركة على سائر الحركات.

وبهذه الأجوبة الثلاثة خرج الكلام في البطء والسرعة.

قال أفضل المحقّقين: (اختصاص أحد الأوضاع الفلكيّة بأن يستدير عليه الفلك من سائرهما يجب أن يكون بحسب مخصّص

أسبابها حادثة أو مشاركة في أمور حادثة، فإمّا أن يكون حدوثها لحدوث عللها دفعة أو لحدوث قرب عللها منها، والأوّل يوجب وجود علل ومعلولات غير متناهية معاً، وهو محال.

فإذن حدوثها لأجل قرب عللها منها، وذلك القرب لأجل أنّ السابق علّة لصيرورة ذلك الحادث مستعداً لقبول الفيض عن واهب الصور، فتلك الأمور المتعاقبة إن كانت آنيّة لزم تتالي الآنات، وقد تقدّم بطلانه.

وأيضاً لا يكون بينها اتّصال بل هي متقاطعة، فلا يكون وجود شيء منها متعلّقاً بوجود الآخر، فلا يكون السابق منها واجب الانتهاء إلى اللّاحق، فلا يكون علّة معدّة وقد فُرِص كذلك، هذا خلف.

فإذن بين تلك الحوادث اتّصال. فإذن الآنات غير موجودة بالفعل، بل يمكن فرضها في ذلك الشيء فرضاً بحيث متى فُرِص فيه أن كان مشتركاً بين الجزئين، ويكون نهاية للماضي وبداية للمستقبل، والذي هذا حاله هو الزمان، والزمان متعلّق الوجود بالحركة، فثبت أنّ السبب القريب لحدوث الحوادث أمر / [[ص ١٦٥]] مقتضٍ متّصل غير مرّكب من أمور غير قابلة للقسمة. وذلك أيضاً مبدأ من مبادي نفي الجزء الذي لا يتجزأ. فظهر منه أنّه يمتنع حدوث حادث إلّا وقبله حادث آخر لا إلى نهاية.

وأما التاسع، فلأنّ اختصاص مادّة كلّ عضو بصورته لأنّ تلك المادّة كانت مستعدّة لتلك الصورة بسبب أمور حادثة سابقة عليها. والسبب في حصول تلك الأمور السابقة حال حصولها أمور أخرى سابقة عليها لا إلى أوّل.

والجواب: قولكم: (إنّه قد تقرّر في بداية العقول أنّ الممكن كيف كان لا بدّ له من مرجّح سواء كان قادراً أو لم يكن) مسلّم، فإنّنا نوجب استناد الممكن إلى المؤثّر، لكن ليس بحثنا في ذلك، بل في تجويز وقوع أحد طرفي الممكن عن المؤثّر لا المرجّح، فإنّنا ندّعي الضرورة فيه، كالهارب من السبع والجائع والعطشان إذا تساوت الأشياء المؤدّية إلى مطلوبه، فإنّه يختار أحدها لا المرجّح.

ولا نقول: إنّه يقف متحيّراً حتّى يدركه السبع أو يشتدّ جوعه أو عطشه. ولو خطر ببال أحد شيء يمكن أن يكون مرجّحاً مثل أن يكون أحد الجوانب أقرب إليه أو أحسن لونا أو أكثر نضجاً، فلنفرض الاشتراك في هذه الأمور.

الحركات السهويّة لاستحالة حدوث الحوادث في عالمنا هذا، ثمّ تلك الحركات السهويّة لا بدّ وأن يكون كلّ واحد منها مسبوقاً بغيره لا إلى أوّل، ليكون كلّ متقدّم متقرّباً للعلّة الموجدة إلى المعلول بعد بُعدها عنه، وذلك هو الذي يقتضي قدّم العالم.

والأصل في ذلك أنّ العلّة قد تكون معدّة، وقد تكون مؤثّرة. أمّا المعدّة، فيجوز تقدّمها على المعلول، لأنّها غير مؤثّرة في الوجود، بل هي تُقرب العلّة إلى المعلول. وأمّا المؤثّرة، فإنّها يجب أن تكون مقارنة للأثر معه.

مثاله في الأفعال الطبيعيّة: أنّ الثقل علّة للهوى، ثمّ إنّ الثقل لا ينتهي بحركته إلى حدّ من حدود المسافة إلّا ويصير ذلك الانتهاء سبباً لاستعداده لأنّ يتحرّك منه إلى الحدّ الذي يليه، فالحركة السابقة علّة لحصول الاستعداد، والمؤثّر في وجود الحركة هو الثقل، وهو موجود مع الأثر.

ومثاله من الأفعال الإراديّة: أنّ مريد الحجّ تكون تلك الإرادة الكلّيّة سبباً لحدوث إرادات جزئيّة مترتّبة يكون كلّ واحد منها علّة بالعرض للآخر، فإنّه لا تنتهي الحركة إلى حدّ من حدود المسافة إلّا ويكون انتهاؤه إلى ذلك الحدّ سبباً لأنّ يحدث له قصد آخر جزئي إلى أن يتحرّك منه إلى الحدّ الذي يليه، والمؤثّر في وجود تلك الحركة هو القصد الكلّي، وهو مقارن لجميع أجزاء الحركة موجود معها. فلهذه الحوادث سبب قديم هو الواهب للصور المفيض للوجود، لكن فيضانها عنه موقوف على صيرورة المادّة مستعدّة لقبول ذلك الفيض، وصيرورة المادّة مستعدّة بعد أن لم تكن إنّما تكون بواسطة الحركات والتغيّرات حتّى يكون كلّ سابق علّة / [[ص ١٦٤]] لاستعداد المادّة لقبول اللّاحق.

فإذن لا يمكن أن يحدث شيء من الأشياء إلّا بواسطة حركة تُقرب العلّة إلى المعلول، وتجعل المادّة مستعدّة لقبول التأثير. وأيّ شيء يُفرض أن يكون أوّلاً للحوادث فلا بدّ وأن تكون قبله حركة وتغيّر ليكون سبباً لحدوث ذلك الاستعداد في ذلك الوقت، فعلى هذا النهج يمكن حدوث الحوادث.

لا يقال: تجدد مؤثّريّة المؤثّر يستدعي علّة. لأنّنا نقول: المؤثّريّة حكم إضافي لا وجود له في الخارج، فلا يستدعي علّة.

ولنعقد في هذا الموضوع مبدأ برهان آخر على دوام الفاعليّة، فنقول: هذه الحوادث لا بدّ لها من أسباب، ولا بدّ وأن تكون

قوله: (لأنَّ نظام العالم لا يحصل إلا بالحركة على هذا الوجه). قلنا: هذا باطل، لأننا نعلم بالضرورة أننا لو قدرنا حركة الكواكب هذه الحركة المخصوصة وعلى بطئه وسرعته، لكن إلى ضد تلك الجهة فإنه لا يختل شيء من منافع العالم.

سَلَمْنَا، لكن يبطل أصل الدليل، لأنه إذا جاز لكم أن تزعموا أن الفلك اختار الحركة المخصوصة رعاية منه لنظام العالم، فلم لا يجوز أن يقال: الباربي تعالى إنما اختار إيجاد العالم في الوقت المعين رعاية منه لنظام العالم ورعاية لمصلحة العالم؟ وبأي شيء يُقدَح في هذا أمكن أن يُقدَح به فيما ذكرتموه.

قوله: (الحركة من جهة إلى أخرى تضادُّ الحركة من الجهة الأخرى إلى الأولى، ولا يلزم من كون الشيء قابلاً لشيء كونه قابلاً لضده).

قلنا: لا نزاع في مضادة هاتين الحركتين، ولكن قد دللنا على أن كلَّ عرض يصحُّ أن يتَّصف به جسم يصحُّ أن يتَّصف به كلُّ جسم، وإذا كان كذلك فالحركة من المشرق إلى المغرب حاصلة في الفلك الأوَّل فيلزم أن يكون الفلك الثاني قابلاً لها وبالعكس، فيكون اختصاص كلِّ واحد من الفلكين بإحدى الجهتين لا مرجح، وذلك يُبطل كلامكم.

قوله: (حركات الأفلاك لأجل التشبُّه بالعقول، فجاز أن يكون التشبُّه حاصلاً بإحدى الحركتين دون الأخرى، فلهذا اختار الفلك تلك الحركة على سائر الحركات).

/ [[ص ١٦٨]] قلنا: هذا باطل، لأنَّ الفلك إذا حاول التشبُّه بالعقول فليس ذلك لأنه يحاول أن يجعل نفسه مثل العقل، لأنَّ الجسم لا يصير عقلاً، لاستحالة انقلاب الأجناس، بل المعين من هذا التشبُّه أن الفلك يحاول أن يُحصِّل بالفعل كلَّ الكمالات التي يمكن حصولها له كما أنَّ العقل قد حصل له بالفعل من الكمالات كلُّ ما يمكن الحصول له، وإن كان المعنى من التشبُّه ذلك لم يكن اختلاف ماهيَّات العقول موجباً لاختلاف هذه الحركات، لأنَّ العقل المجرد كيف كان حقيقته وماهيَّته فإنَّ تشبُّه الفلك به من الوجه المذكور لا يختلف أصلاً.

لا يقال: ماهيَّات العقول مختلفة، فلا يلزم من كون ماهيَّة عقل موجبة لحركة مخصوصة كونها موجبة حركة أخرى، لأنه ليس الموجب لذاته شيئاً موجباً لذاته كلَّ شيء.

لأننا نقول: لا نزاع في ذلك، ولكن العقل لسا لم يكن جسماً ولا

وأيضاً يقتضي دوام المعلول الأوَّل لوجوب دوام واجب الوجود، ودوام الثاني لدوام الأوَّل، وهلمَّ جرأً، وهو ينفي الحدوث أصلاً. والقادر يمكنه الإيجاد في غير ذلك المؤثر.

قوله: (إمَّا أن يُعتَبَر في تعلق الإرادة بإيقاع العالم في وقت معيَّن ذلك الوقت أو لا يُعتَبَر) ضعيف، لأنكم إن عنيتم بكون ذلك الوقت معتبراً أن للوقت / [[ص ١٦٦]] أثراً في كون الإرادة متعلِّقة بإيقاع العالم في ذلك الوقت فذلك لا نقول به. وإن عنيتم به أن إرادة الله تعالى اقتضت لذاتها من حيث هي إيقاع العالم في ذلك الوقت على أن يكون الوقت ظرفاً للوقوع لا مقتضياً للإيقاع، فهو حقٌّ. وأنتم ما ذكرتم في إبطال هذا الاحتمال شيئاً، ولا يلزم منه دوام العالم. وكما استند أصل الترجيح إلى الإرادة كذا الترجيح الخاص، وإلا لكان موجباً بالنسبة إلى الخصوصية، وهو محال.

وبالجملة فكلُّ فعل إرادي سواء كان كلياً أو شخصياً فإنَّ الإرادة مخصَّصة له بالإيجاد لذاتها، وإذا تعلَّقت بوقت خصَّصت ذلك الوقت على سبيل الوجوب. ولا يلزم كونه تعالى موجباً، لأنَّ الموجب هو الذي يفعل لا بالقصد والإرادة. ليس الذي يفعل بإرادة موجبة للتخصيص لذاتها وإرادته متعلِّقة بإيجاده في وقت مقدَّر. وليس بحادث، لأنه أمر مقدَّر لا محقق، فلا يكون حادثاً.

والعلم التابع هو الانفعالي لا الفعلي، وتغيَّر المعلوم محال من حيث العلم الذي هو فرض لمطابق العلم، ولا ريب في وجوب الشيء حال فرض وجوده وحال فرض مطابق وجوده. والمصلحة إذا فرض اختصاصها بوقت امتنع حصولها في غيره. وأدعاء العلم بعدم اختلال شيء من المصالح على تقدير إيجاد العالم قبله بأنَّ أو على تقدير حصول أزيد منه في المقدار، دعوى باطلة. وخلق الكافر مصلحة وكذا تكليفه، وسيأتي البحث فيه إن شاء الله تعالى.

والانقلاب غير حاصل، لأنَّ فرض الامتناع في وقت لا يزول فإنه دائماً ممتنع في ذلك الوقت، وقبل الوقت لا وقت حتى يفرض فيه إمكان وجود العالم.

قوله: (تعين النقطتين المخصوصتين للقضيَّة والدائرة المخصوصة لكونها / [[ص ١٦٧]] منطقة والخطُّ لكونه محوراً لأجل تعين تلك الحركة).

قلنا: لا نزاع في ذلك، ولكن لما ذا اختصَّ الفلك المعين بالحركة المخصوصة؟

آخر سابق عليه لا إلى أوّل على ما هو مذهب الفلاسفة، وذلك يسدُّ باب إثبات الصانع. فثبت أنّه إمّا أن يلزمهم نفي الصانع أو الاعتراف بمؤثر قديم يتخلّف أثره عنه.

/ [[ص ١٧٠]] لا يقال: أنتم بنيتم هذا الكلام على أن عليّة العلة المؤثرة حكم زائد على ذاتها، وهو ممنوع.

لأننا نقول: الفلاسفة اتفقوا أن مقولة أن يفعل أحد أجناس الأعراض، فلا يمكنكم الامتناع من ذلك هنا.

ثم نقول: هذه الشبهة التي ادّعيتم قوتها لا تدلّ على قديم الأجسام، لاحتمال أن يقال: إن واجب الوجود مرید بإرادات حادثة لا أوّل لها، وكلّ سابق منها علة لحصول اللاحق على الوجه الذي ذكرتموه في الحركة، ثم تلك الإرادات انتهت إلى إرادة حادثة متعلّقة بإيجاد الأجسام. فعلى هذا: الحوادث وإن لم تكن لها بداية إلا أن الأجسام مع ذلك تكون حادثة.

لا يقال: هذا مبنيّ على أنّه تعالى عالم بالجزئيات قاصد إلى إيجادها.

لأننا نقول: سيأتي إثباتها.

سلمنا: فلم لا يجوز أن يكون واجب الوجود لذاته علة لوجود موجود غير جسماني له إرادات جزئية لا بداية لها، ثم إمّا انتهت تلك الإرادات إلى إرادة متعلّقة بخلق الأجسام؟ وعلى هذا الفرض تكون الأجسام محدثة.

لا يقال: القصد الجزئية لا تحصل إلا مع الإدراكات الجزئية، وهي لا تحصل إلا مع الآلات الجسميّة، فيلزم من لا أولية تلك الإرادات لا أولية الجسم.

لأننا نقول: لا نسلم أن الإرادات الجزئية إنّما تحصل بالآلات الجسمانية. وهذا الاحتمال مذهب قوم من الحكماء القائلين بحدوث العالم، وكان محمد بن زكريا الطبيب من المتأخرين ناصرًا له، ولم يستقل أحد من أصحاب أرسطو بإبطاله.

/ [[ص ١٧١]] والجواب عن الثاني: أنّه معارض بالحادث اليومي، فإنّه صحيح الوجود في الأزل وإلا لم يوجد فيكون واجب الوجود في الأزل لما قلتم، لكنّه حادث بالضرورة، فما هو جوابكم عنه فهو جوابنا عن العالم. فإن أجبتم بأنّ الحادث المعين كان ممتنعاً في الأزل ثمّ انقلب ممكناً فيما لا يزال، فنحن نقول في كلّ العالم كذلك. وإن قلتم: إنّه كان ممكناً في الأزل مع أنّه لم يجب حصوله في الأزل، فكذا هنا.

جسمانيّاً كانت نسبته إلى جميع الأجسام المتماثلة واحدة، فلم يكن بأن يختصّ بعض الأجسام لقبول أثره الخاصّ أولى من غيره إلاّ لأمر زائد على الجسميّة، وذلك الزائد إن كان حالاً في الجسم عاد السؤل فيه، وإن كان محلاً له كان باطلاً لما مرّ من أنّ الجسميّة لا محلّ لها.

قوله: (افتقار الموضع المعين من الفلك ليس متأخراً عن وجود الفلك).

قلنا: هذا باطل، لأنّ كون ذلك الموضع للكوكب عبارة عن السطح مع إضافة خاصّة، وهي كونها محيطاً بجسم آخر، فتلك الإضافة متأخرة عن ذلك السطح المتأخر عن وجود الجسم، فيكون حصول تلك النقرة متأخراً لا محالة عن / [[ص ١٦٩]] تكون جسم الفلك، وذلك يبطل ما ذكرتموه، وهو جواب عذرهم عن المتّمات.

قوله على المعارضة الثامنة: (حدوث الحوادث إنّما كان لأنّ الحركات السماويّة معدّة لفيضان تلك الحوادث عن واهب الصور).

قلنا: هذه عبارات هائلة، ونحن نذكر تقسيماً حاصراً يُبطلها، فنقول: علة هذه الحوادث إن كانت قديمة فإن لم يتوقّف فيضانها عن تلك العلة القديمة على حدوث حادث كان ذلك اعترافاً بأنّ المؤثر القديم لا يجب أن يكون أثره قديماً، فيبطل أصل دليلكم. وإن توقّف فالعلة قبل حصول الشرط ما كانت علة بالفعل وعند حصوله صارت علة بالفعل، فكونها علة بالفعل حكم حادث لتلك الماهية بعد أن لم يكن فلا بدّ لها من مؤثر، وذلك المؤثر إن كان سابقاً عليه فقد أمكن أن تكون علة وجود الشيء مقدّماً عليه، وإذا جاز ذلك جاز استناد وجود كلّ حادث إلى حادث آخر قبله لا إلى أوّل، كما هو مذهب الفلاسفة، من غير أن يستند ذلك الحادث إلى مؤثر قديم، وذلك يسدُّ باب إثبات المؤثر القديم. وإن كان المؤثر في تلك العلة أمراً مقارناً له فالمقارن إن كان معلولاً له دار، وإن لم يكن معلولاً فالكلام في حدوث ذلك المقارن كالكلام في الأوّل وتسلسل، وتعود الأقسام المذكورة بعينها.

وإن كانت علة الحادث المعين حادثة أيضاً فذلك الحادث إن وجب أن يكون معه كان الكلام فيه كالكلام في الأوّل فيلزم إثبات علل ومعلولات لا نهاية لها معاً، وهو يسدُّ باب إثبات الواجب. وإن كان سابقاً عليه كان هو أيضاً مستنداً إلى حادث



وعن السادس: أن الله تعالى متقدّم على العالم بتقدير أوقات غير متناهية، ولا يلزم من ذلك قَدَم الزمان ولا الحركة ولا الجسم. وهذا لو لم يكن له في الواقع مثال لأمكن، فكيف وأن له مثلاً في الواقع وهو: تقدّم بعض أجزاء الزمان على بعض؟

وعن السابع: كذلك أيضاً. ولا يلزم من نفي التقدّم بالزمان في الخارج نفي التقدّم، فإن الواجب تعالى والممتنع كلاهما لا تحقّق للوجود والامتناع منهما في الخارج مع صدقهما عليهما ذهنياً، فكذا هنا. وتحقيقه ما تقدّم في نفس الأمر.

وعن الثامن: أن المفهوم من قولنا: العالم لم يكن في الأزّل، ما هو المفهوم من قولنا: هذا الزمان كائن الآن، وإنه ليس كائناً فيما مضى.

وكما لا يدلّ ذلك على وجود زمان حصل فيه الزمان، فكذا هنا.

وعن التاسع: أن تميّز وقت عدم العالم عن وقت وجوده كتميّز الوقت الذي حدث فيه اليوم عن الوقت الذي حدث فيه أمس، لأنّه لو لم يتميّز وقت اليوم / [[ص ١٧٤]] عن وقت أمس كان اليوم حاصلاً مع أمس وهو محال، فيكون للزمان زمان. فما هو جوابكم عن ذلك فهو جوابنا عن العالم. والأصل أن الزمان هنا تقديري لا حقيقي.

وعن العاشر: أن قولكم: (لو كان العالم محدثاً مستنداً إلى القادر، لكان القادر إمّا أن يكون يصحّ منه الفعل أزلاً أو لا)، إن عنيتم به أنّه يصحّ منه في الأزّل إيجاد الفعل في الأزّل، فهو محال. وإن عنيتم به صحّة وجود العالم في نفسه لا باعتبار إسناده إلى القادر، فهو صحيح. أو أنّه يصحّ منه في الأزّل إيجاد الفعل فيما لا يزال، فهذه الصحّة ثابتة أزلاً وأبداً، فالذي كان صحيح الوجود في وقت فهو صحيح الوجود أزلاً وأبداً، والذي هو ممتنع الوجود فهو ممتنع أزلاً وأبداً.

وأيضاً فمعارض بالحادث اليومي بشرط كونه مسبوقاً بالعدم، فإنّه إن كان صحيحاً لذاته لم يلزم ثبوت الصحّة في الأزّل فكذا في كلّ العالم، وإن لم يكن صحيحاً فعدم تلك الصحّة إمّا لعدم المقتضي أو لوجود المانع، ويعود التقسيم الذي ذكره.

قوله: (إذا أوجد الفعل إمّا أن تبقى قدرته على ذلك الفعل أو لا).

قلنا: القادريّة أمر ثبوتي، وهي باقية بعد وجود الفعل. وأمّا تعلّقها بالفعل فقد بينّا أنّه ليس أمراً ثبوتياً في الخارج، بل هي من الأمور الإضافيّة التي لا وجود لها إلّا في الذهن.

ثم نقول: إنّه صحيح الوجود في الأزّل بالنظر إلى ذاته لا إلى كونه محدثاً، وممتنع في الأزّل باعتبار وصف المخلوقيّة، فلا يلزم انقلاب الممتنع لذاته ممكناً، ولا وجوده أزلاً، ولا استحالة العالم في الأزّل لذاته، ولا استغناء الحادث عن المؤثر، وبه يُعرّف بطلان الكبرى.

وعن الثالث: لأنّ سبب الإمكان في الخارج، لأنّه أمر ذهني لا وصفاً ثبوتياً على ما تقدّم، فلا يستدعي محلاً، وإلّا تسلسل. وتلازم الهيولي والصورة، تقدّم بطلانه. ويُعارض بالهيولي نفسها، فإنّها ممكنة فإمكانها ليس حالاً فيها، لامتناع قبول الشيء تقدّمه عندكم فلها هيولي، وكذا للمجرّدات الممكنة عندكم.

/ [[ص ١٧٢]] وعن الرابع: ما تقدّم من عدم استدعاء السبق الزمان. وانتقاضه بأجزاء الزمان وبواجب الوجود تعالى. ونمنع كون الزمان مقداراً للحركة تابعاً لها، فإنّ بعضهم ذهب إلى أنّه مقدار لمطلق الوجود.

وعن الخامس: أن الإمكان المفترض قبل العالم الذي يتّسع لحوادث عشرة أيام أقلّ من الذي يتّسع لعشرين يوماً، إنّها هو أمر ذهني واعتبار عقلي لا تحقّق له في الخارج.

ثم ما المراد من هذا الكلام؟ إن عنيتم به أنّه وُجد قبل حدوث العالم بأجسامه وأعراضه أمر يتّسع لعشرة من الدورات وأمر آخر يتّسع لعشرين، فهو مصادرة على المطلوب الأوّل، فلم قلتم: إنّه يوجد قبل حدوث العالم مدّة وزمان؟ وهل النزاع إلّا فيه؟ وإن عنيتم به أن الدورات العشرة إذا وُجدت كانت أقلّ من الدورات العشرين فمسلّم، ولكن ذلك لا يقتضي وجود زمان قبل حدوث العالم.

ولقد سألت شيخنا أفضل المحقّقين نصير الملة والدين (قدّس الله روحه) عن ذلك، فقال: (لا فرق بين فرض امتدادين في الزمان أحدهما أطول من الآخر وامتدادين في المكان أحدهما أطول من الآخر، فإن اقتضى الفرض الأوّل وجود زمان محقّق اقتضى الفرض الثاني وجود بُعد محقّق. وكما أن الأوّل يكون غير متناهٍ / [[ص ١٧٣]] كذا الثاني. وكون الأوّل عقلياً والثاني وهمياً تحكّم).

ونعم ما قال، فإنّ الجسم الذي يزيد قطره على نصف قطر هذا العالم بعشرة أذرع لا يتّسع له ما يتّسع لنصف قطر هذا العالم، فيلزم منه إثبات الخلاء خارج العالم، وهم لا يقولون به.

وعن الحادي عشر: أن التغيير ليس في العلم بل في تعلُّقه، كالقدرة. ثم يُعارض بالحادث اليومي، وكلُّ الأعراض والصفات والأحوال الحادثة فإنَّها معلومة له تعالى، فما هو جوابكم عنها فهو جوابنا عن جملة العالم.

/ [[ص ١٧٥]] وعن الثاني عشر: أن فعله لغرض عائد إلى الغير.

قوله: (حصول نفع الغير إن ساوى عدم حصوله بالنسبة إليه كان ترجيحاً من غير مرجح، وإلا كان مستكملاً).

قلنا: إنَّ عنيتم بذلك أنه إذا كان حصول الغرض لغيره لا يتضمَّن حصول كمال له وعدم حصول ذلك الغرض لذلك الغير لا يتضمَّن فوات كمال عنه وجب أن لا يكون ذلك حاملاً له على الفعل، وهو ممنوع، لأنَّ مجرد انتفاع الغير يصلح داعياً للفاعل إلى الفعل. نعم الفاعل الذي هذا شأنه يستحقُّ المدح والثناء بحيث لو لم يصدر عنه ذلك الفعل لم يحصل ذلك الاستحقاق. فإنَّ عنيتم بالاستكمال هذا، فلم قلتم: إنَّه محال؟ وما الدليل عليه؟ على أنَّ حديث الكمال والنقصان خطايي. ولأنَّه تعالى كامل لذاته فاقضى لذاته الكمال ومن جملة نفع الغير، فكان صادراً عنه بمقتضى كماله. ولا نُسلم أنَّ من فعل لأجل الغير يكون أنقص وأخس منه. وينتقض بالنبيِّ ﷺ المبعوث لنفع الأمة ولإرشادهم، وهو أشرف من الأمة وأكمل منهم، والراعي أشرف من الغنم. ولا نُسلم أنَّ خلق الكافر قبيح، وتكليف ما لا يُطاق بالنسبة إليه ممنوع. وليس الغالب الشرُّ والآفات، والعوض واجب على ما يأتي بيان ذلك كله إن شاء الله تعالى في باب العدل.

/ [[ص ١٧٦]] وعن الثالث عشر: أن الجود ليس هو مطلق الإيجاد، بل إيجاد الممكن على جهة النفع، والعالم في الأزل محال الوقوع عن المختار، وإنَّما يحصل النفع لو أوجد العالم في وقت إيجاده.

وعن الرابع عشر: بذلك أيضاً. وينتقض بإيجاد الحادث المعين، فإنَّه جود وإحسان، ولا يلزم من ذلك دوامه ولا أزليَّته. وقد منع بعض الناس كون الإيجاد إحساناً، لأنَّ الإحسان يستدعي وجود المنعم عليه حال وصول تلك النعمة إليه، والشيء لم يكن موجوداً حال وصول الوجود إليه، وإلا تسلسل، فلا يكون الإيجاد إحساناً. والحقُّ الأوَّل، فإنَّ المقدَّمة الصغرى هنا ممنوعة.

وعن الخامس عشر: أن المؤثريَّة ليست صفة ثبوتية زائدة، وإلا كانت ممكنة مفتقرة إلى مؤثِّر ومؤثريَّة ويتسلسل، بل هي وصف اعتباري حكمها في الثبوت والانتفاء واحد. وأحد النقيضين يجب أن يكون إيجاباً أمَّا موجوداً فلا، كما في الوجوب ونقيضه، وكذا في قسيميه.

وعن السادس عشر: ما تقدَّم من أن تقدُّمه تعالى على العالم بأوقات / [[ص ١٧٧]] مقدَّرة غير متناهية لا محقَّقة. وما ذكرتموه ينتقض بالحادث اليومي، فإنَّه متأخِّر عن العالم عندكم بأوقات محقَّقة غير متناهية، وانقضاء ما لا يتناهى محال، فما هو جوابكم عن هذا السؤال فهو جوابنا عن العالم.

لا يقال: التوقُّف عبارة عمَّا إذا كان الشيثان معدومين ثمَّ توقَّف دخول أحدهما في الوجود على أن يبتدئ الآخر في الوجود وينقضي ثمَّ يحصل بعده الآخر، وهذا لا يمكن فرضه إلا إذا كان للحوادث الماضية بداية، أمَّا إذا لم تكن لها بداية لم يتحقَّق هذا التوقُّف.

لأنَّنا نقول: إنَّ صحَّ لكم هذا الجواب في الأوقات المحقَّقة فاقبلوه منَّا في الأوقات المقدَّرة.

وعن السابع عشر: أنه خيال ضعيف عامِّي لا تحقُّق له عند الخواصِّ، فلا يجوز إثباته في الكُتب العلميَّة ولا الالتفات إليه البتَّة. على أنَّ البديهة فرقت بين الأمرين، فإنَّنا إذا رأينا شخصاً قطعنا بأنَّه تولد عن الأبوين، وإذا عرضنا على ذهننا أنه هل يمكن في الجملة قبل زماننا حدوث شخص لا عن الأبوين؟ لم نجد الذهن قاطعاً بامتناع ذلك، وإذا حكمت البديهة بالفرق لم يضرب الجهل بكميَّة ذلك الفرق.

/ [[ص ١٧٨]] وعن الثامن عشر: بمنع الملازمة، فجاز أن تكون صحَّة المقدوريَّة مشروطة بالحدوث.

سلَّمنا، لكن لا نُسلم امتناع التالي، فإنَّ الباقي محتاج ولا يلزم تحصيل الحاصل، وإنَّما يلزم لو كان المؤثِّر معطياً الوجود مرَّة أخرى، أمَّا إذا كان حافظاً للوجود السابق فلا. على أنَّ هذا لو ثبت امتنع إسناد أمر ما إلى مؤثِّر على الإطلاق، وهو ضروري البطلان.

وعن التاسع عشر: أنَّ الحدوث وصف اعتباري ويعارض بالقدِّم.

قوله: (إنَّه أبداً قديم).

/ [[ص ١٨٠]] التذنيب الثاني: هذه الطريقة مبنية على جواز خروج كل جسم عن حيّزه، وقد برهننا عليه. ويمكن أن يُستدلّ عليه بوجوه أخرى:

الوجه الأوّل: لو وجب حصول جسم في حيّز لكان الحيّز الذي يحصل فيه الجسم الآخر إمّا أن يكون مخالفاً للأوّل، أو لا يكون. فإن كان مخالفاً له كان ثبوتياً، لأنّ العدم الصرف والنفي المحض لا يتصور فيه الاختلاف، لأنّ مفهوم الاختلاف أن تكون حقيقة غير قائمة مقام حقيقة أخرى، وهو يستدعي حقائق معينة في أنفسها وذلك في العدم الصرف محال. ولمّا بطل ذلك ثبت أنّ الأحياز لو تخالفت لكانت وجودية، إمّا أن تكون مشاراً إليها، أو لا. والأوّل على قسمين: إمّا أن تكون حالة في الأجسام، فيستحيل حصول الجسم فيه، وإلا دار. أو لا تكون مع أنّه يمكن الإشارة إليها، وذلك هو التحيّز، فيكون الحيّز متحيّزاً، وكلّ متحيّزٍ فله حيّز، ويتسلسل. وإن لم يكن الحيّز مشاراً إليه استحال حصول الجسم المشار إليه فيه. فثبت أنّ الحيّز نفي محض، وأنّه إذا كان كذلك استحال أن يخالف حيّزاً آخر، وإذا كان كذلك فكلّ جسم حصل في حيّز فإنّه لا بدّ وأن يمكن حصوله في حيّز آخر، لوجوب تساوي المتماثلات في جميع اللوازم.

اعتراض: بأن قولنا في الجوهر: إنّ حصل في حيّز معيّن دون غيره، إمّا أن يقتضي امتياز ذلك الحيّز عن غيره، أو لا. فإن كان الأوّل عادت المحالات التي ذكرتموها. وإن كان الثاني، فنقول: إذا جاز أن يحصل في حيّز دون حيّز وإن لم يتميّز أحدهما عن الآخر، فلم لا يجوز أن يجب حصول ذلك في حيّز دون حيّز وإن لم يتميّز أحدهما عن الآخر؟

الوجه الثاني: كلّ متحيّز لا بدّ وأن تُفرض فيه جهتان، ويكون هو لكلّ واحد / [[ص ١٨١]] من جهتيه مسامتاً شيئاً غير ما سامته بجهته الأخرى، وجهته لا بدّ وأن تكونا متساويتين في تمام الماهية، وإلا كان ذلك الحيّز مركّباً عن جزئين مختلفين بتمام الماهية، فحينئذ ينتقل الكلام إلى كلّ واحد من جزئيه، فإن كان كلّ واحد من جزئيه مركّباً من جزئين آخرين تسلسل، وبتقدير تسليمه لا بدّ من الاعتراف بحيّز غير مركّب، لأنّ كلّ مركّب ففيه الواحد بالضرورة، وحينئذ نتكلّم في إحدى جهتي ذلك الواحد، وإذا كانا متساويين صحّ على كلّ واحد من جهتيه أن تصير مسامته لما سامته الأخرى، ضرورة وجوب تساوي المتماثلات في جميع

قلنا: هذه مغالطة، لأنّه في الحال لا يُحكم عليه بأنّه في الأزّل بل محكوم عليه بأنّه كان في الأزّل، كما أنّه في الحال لا يكون محكوماً عليه بأنّه حادث بل إنّ كان حادثاً، فظهر أنّ القول في القديم كالقول في المحدث.

واعلم أنّ النظم زعم أنّ الحدوث هو نفس الحادث، فلاجل ذلك حكم باستحالة بقاء الجوهر. وزعم معمر بن عبّاد أنّ الحدوث زائد على الحادث، والتزم القول بما لا نهاية له من المعاني. وعن العشرين: أنّ الأنصاف بالعوارض المتكرّرة لا يستلزم التركيب. وما ذكره جار مجرى ما يقال: السواد إن ساوى البياض من كلّ وجه كان السواد بياضاً، وهو محال، وإن خالفه من كلّ وجه لم يكن موجوداً ولا عرضاً، وإن خالفه من وجه وسواه من آخر كان السواد بياضاً من الوجه الذي تساويا فيه، وكما أنّ هذا معلوم البطلان بالضرورة فكذا ما قالوه.

وعن الحادي والعشرين: بمنع كون العدم ليس أثراً. والتخيير بين الشيء وضده إنّما كان لأنّ ضده يتضمّن عدمه، فلولا ثبوت التخيير بين فعل الشيء ولا فعله لما حصلت الخيرة بين الشيء وضده.

/ [[ص ١٧٩]] وعن الثاني والعشرين: أنّ المحدث أثر فيه لا من حيث هو هو، لأنّه مختار فاعل بالقصد والاختيار، فلا يجب دوام أثره بدوامه. والنسبة ممنوعة إن أُريد بها غير الإيجاد. تذنيبات:

التذنيب الأوّل: الطريقة الأولى التي ذكرناها في الحدوث مبنية على امتناع خلوّ الجسم عن الكائنيّات الحادثة. ومشايخ المعتزلة ومثبتو الأحوال بنوا هذه الطريقة على امتناع خلوّ الجسم عن معاني هي علل لهذه الكائنيّات، وسيأتي البحث معهم إن شاء الله تعالى. على أنّ تلك الطريقة لا حاجة إليها في إثبات المطلوب. الإشكال الأوّل: إثبات تلك المعاني، ولا يمكن إثباتها إلا بعد مقدّمات كثيرة لا يتمشّى أكثرها.

الإشكال الثاني: لا يتمّ بعد تلك المقدّمات إلا بإبطال حصول هذه الكائنيّات بالفاعل المختار، ولا سبيل إلى إبطاله بشبهة فضلاً عن حجّة.

الإشكال الثالث: حدوث تلك المعاني، وذلك يستدعي إبطال القول بالكمون والظهور، وإبطال الانتقال على الأعراض، وإبطال قيام المعنى بالمعنى، وإبطال حصول المعاني لا في محلّ، وهذه مقدّمات عسرة الإثبات صعبة القبول.

/ [[ص ١٨٣]] التذنيب الرابع: استدلال المتكلمون على أنه لمّا كان لكل واحد من الحوادث أوّل وجب أن يكون للمجموع أوّل، كما أنه لمّا كان كلّ واحد من الزنج أسود وجب أن يكون الكلّ أسود.

ولا شكّ في أن إطلاق القول بأنّ المجموع لا بدّ وأن يكون مساوياً لجميع أجزائه في كلّ الأحكام باطل، وإلا لكان كلّ واحد من العشرة عشرة، وهو محال. والقياس على الزنج غير مستقيم، لأنّ من عقل كون كلّ واحد من الزنج أسود اضطرّ إلى العلم بأنّ الكلّ كذلك، بخلاف المتنازع، وإذا فرقت البديهة بطل الإلحاق. ومع صحّته فإنّه غير مفيد، لأنّ لم نقل: إنّ حكم المجموع مخالف لحكم الآحاد لا محالة، بل قد يكون مخالفاً وقد لا يكون، وهو موقوف على الدليل. والصورة الواحدة لا تقتضي ثبوت الحكم في كلّ الصور.

على أن هنا بحثاً آخر، وهو أنّنا نقول: لا شكّ في جواز خلوّ كلّ واحد من الأجسام المعيّنة عن كلّ واحد من الأكوان المعيّنة، وإلاّ حينئذٍ يجب اتّصاف كلّ جسم بكون معيّن، وحينئذٍ لا يمكن إثبات حدوث الأكوان، وإذا ثبت ذلك فنقول: إنّ لم يلزم من جواز خلوّ الجسم المعيّن عن كلّ واحد من الكائنيّات المعيّنة جواز خلوّه عن كلّ الكائنيّات كان حكم المجموع مخالفاً لحكم الآحاد هنا، وإذا كان كذلك بطل قولهم في هذه المقدّمة: إنّ حكم المجموع لا بدّ وأنّ يساوي حكم الآحاد. فظهر من هاتين المقدّمتين نوع تناقض، وربّما أمكن تكلف إزالته، لكن الذي قدّمنا يُعني عن ذلك كلّ.

والحقّ أن نقول هنا: إذا كان كلّ واحد حادثاً وجب أن يكون الكلّ حادثاً، لتقومه بأحاده.

/ [[ص ١٨٤]] البحث السابع: في إمكان فناء الأجسام:

وفيه مسائل:

المسألة الأولى: في نقل المذاهب في ذلك:

اختلف الناس في أن الأجسام هل يصحّ فناؤها أم لا؟

وتقريره أن نقول: الأجسام إمّا أن تكون باقية، أو لا.

والثاني مذهب النظار من المعتزلة، فإنّه زعم أنّه يحدث الجسم حالاً بعد حال، وأنّه لا يمكن أن يحتمل الوجود إلاّ وقتاً واحداً كالصوت، وأنّ الله تعالى يُحدثه حالاً بعد حال، ولولا ذلك لبقى معدوماً بعد الوجود.

اللوازم، وهو يقتضي صحّة حركة الجزء في مكان نفسه، ومتى صحّ ذلك لزم أن يكون حصوله في ذلك الحيّز واجباً.

الوجه الثالث: وهو إلزامي، نقول: الجسم عند الفلاسفة إمّا فلكي أو عنصري، والأفلاك وإن امتنع الحركة على كليّاتها عندهم لكن أجزاءها دائمة الحركة على الاستدارة، والعناصر لا نزاع في صحّة الحركة على أجزائها بالاستقامة والاستدارة، فكلّ جسم باتّفاق الخضم صحّت الحركة عليه.

الوجه الرابع: لا نتعرّض للكليّة، بل نقول: الأجسام التي نشاهدها متحرّكة، فثبت حدوثها، والأجسام متماثلة، وحكم الشيء حكم مثله، فحدوث بعض الأجسام يستلزم حدوث الكلّ. وهذه الطريقة وإن كانت جيّدة لكن الطريقة التي قلناها أوّلاً أقوى.

/ [[ص ١٨٢]] التذنيب الثالث: القديم لا يصحّ عليه العدم، لما تقدّم. وقد ذكروا فيه وجوهاً أخرى:

الأوّل: القديم موجود لذاته، فيمتنع العدم عليه.

الثاني: عدم القديم إنّ كان لذاته أو لوازم ذاته بحيث يجب عدمه عند عدمه ووجوده عند وجوده فلا بدّ لعدمه من مرجّح، وليس مختاراً، لأنّ الفاعل لا بدّ له من فعل والإعدام ليس بفعل، لأنّه لو كان فعلاً لكان ذلك الفعل إمّا أن يكون مقتضياً عدم القديم فيكون عدم القديم بذلك الفعل لا بالفاعل، أو لا يكون مقتضياً فلا يحصل عند ذلك عدم القديم.

ولا موجباً عدمياً، لأنّ العدمي عدم شيء يتوقّف عليه وجود ذلك القديم، وذلك الشيء يمتنع أن يكون حادثاً، لأنّ القديم لا يكون مشروطاً بالحدوث فهو قديم، والكلام فيه كالقادم في الأوّل، ويتسلسل. ولا وجودياً، لأنّه لو كان قديماً لزم من قدّمه قدّم عدم ذلك القديم، فلا يكون القديم قديماً. وإن كان حادثاً فهو محال، لأنّ القديم أقوى من الحادث، فاندفاع الحادث بالقديم أولى من ارتفاع القديم بالحادث.

وأيضاً التضادّ حاصل من الطرفين، فليس انعدام أحدهما بالآخر أولى من العكس، فيلزم أن ينعدم كلّ منهما بالآخر، ولا شكّ أن علّة عدم كلّ واحد منهما بالآخر، فلو عُدِمَ كلّ واحد منهما بالآخر لزم أن يكون كلّ واحد منهما موجوداً حال صيرورته معدوماً وهو محال، فثبت أن القول بعدم القديم يُفضي إلى أقسام فاسدة، فيكون باطلاً.

أحد قولي القاضي من الأشعريّة، وقول الجاحظ وقول محمود الخوارزمي من المعتزلة.

الوجه الثاني: أن يقول الله تعالى له: (أفَن) فيفنى، كما قال في الابتداء والإحداث: (كُن) فكان، وهذا هو مذهب أبي الهذيل.

وأما الثاني: وهو أن يكون فناء العالم لحدوث ضدّه، وهو مذهب جمهور المعتزلة، ويُسمّون ذلك الضدّ فناءً. ثمّ ذلك الفناء إمّا أن يكون له حصول في الحيز على طريق الاستقلال أو لا، فإن لم يكن فإمّا أن يكون قائماً بالمتحيز أو لا يكون، فهاهنا احتمالات ثلاثة. ذهب إلى كلّ واحد منها قوم من المعتزلة.

الأوّل: مذهب ابن الأخشيد، فإنّه قال: إنّ الفناء وإن لم يكن متحيزاً إلاّ أنّه يكون حاصلًا في جهة معيّنة، فإذا أحدثه الله تعالى فيها عدّمت الجواهر بأسرها.

الثاني: مذهب ابن شبيب، فإنّه زعم أن الله تعالى يُحدث في كلّ جوهر فناءً، ثمّ إنّ ذلك الفناء يقتضي عدم الجوهر في الثاني.

/ [[ص ١٨٨]] الثالث: مذهب الجبائيين، فإنّهم زعموا أنّ الله تعالى يُحدث الفناء في محلّ، فتفنى الجواهر بأسرها حال حدوث ذلك الفناء.

ثمّ هذا القسم يحتمل وجهين:

الوجه الأوّل: أن يكون الفناء الواحد كافياً في عدم الجواهر، وهو مذهب أبي هاشم وعبد الجبار بن أحمد.

الوجه الثاني: أن لا يكون الفناء الواحد كافياً في عدم الجواهر بل لكلّ فان فناء يختصّ به، وهو مذهب أبي عليّ.

وأما الثالث: وهو أن يكون فناء الجواهر لانقطاع شرط وجودها، فذلك الشرط إمّا أن يكون قائماً بذاته، أو لا يكون.

والثاني مذهب بشر، فإنّه زعم أن الجوهر تبقى بقاء موجود لا في محلّ، فإذا عدّم ذلك البقاء وجب عدم الجوهر. والأوّل مذهب من يقول: الجوهر إنّما ينتفي لانتهاء الأعراض، وذلك على قسمين فإنّه إمّا أن يقال: الجوهر ينتفي لانتهاء كلّ الأعراض، أو لانتهاء بعضها على التعيّن. والأوّل مذهب من أوجب اتّصاف الجوهر بنوع من كلّ جنس من أجناس الأعراض إذا كان قابلاً له، وهو قول الجويني.

وأما الثاني، ففيه مذهبان:

المذهب الأوّل: قول من يقول: الجوهر إنّما يبقى بقاء قام به، وذلك البقاء غير باقٍ بل يخلقه الله تعالى حالاً بعد حال، فإذا لم

/ [[ص ١٨٥]] وربّما يكون مراده ما اختاره الفلاسفة من احتياج الأجسام حال بقائها إلى المؤثّر، فظنّ الناقل عنه ما نقله. والأوّل الأقوال فيه ثلاثة:

القول الأوّل: يُنكر صحّة عدمها.

القول الثاني: أن يعترف بصحّة عدمها.

القول الثالث: أن يتوقّف فيها.

أما المنكرون فإمّا أن يقولوا بأزليّتها، وهم جماهير الفلاسفة، فإنّهم اعتقدوا وجوب أزليّة العالم وأبديّته، لكن لا لذاته بل لغيره. وإن كان بعضهم ذهب إلى أنّها واجبة الوجود لذاتها خصوصاً الأجسام السامويّة، وهم الصابئة، وقد تقدّم.

وذهب بعضهم إلى أنّها تحدث حالاً فحالا لا بمعنى أنّها تُعدّم ويتجدّد لها وجود كلّ وقت، بل عدمها على طريقة التفرّق وعود ما كان من الهواء إليه ومن النار إليه ثمّ كذلك. وتكون الأجسام عندهم بمنزلة السيّالات، وشبهوا ذلك بالواقف في الماء الجاري فإنّه يمرّ به في كلّ حال غير ما كان في الأوّل.

/ [[ص ١٨٦]] وقال بعضهم: إنّ الجواهر لا تحدث في كلّ حال حتّى يحدث في الثاني مثل ما حدث في الأوّل. ولكنّه يقول: الذات تكون واحدة، والحدوث متجدّد عليها في كلّ حال كتجدّد الإرادات على أحدنا. ومجمل كلام النظام أيضاً عليه.

وإمّا أن لا يقولوا بأزليّتها، بل يقولون بحدوثها، لكنّها بعد أن دخلت في الوجود يستحيل عدمها، وهو مذهب الجاحظ، وجمع من الكراميّة.

وأما المعترفون بصحّة فنائها، فقد اختلفوا في موضعين:

الأوّل: هل في العقل طريق إلى معرفة هذه الصحّة؟ فجمهور المسلمين اعترفوا بذلك. وذهب أبو هاشم إلى أنّه لا طريق إلى معرفة هذه الصحّة إلاّ بالسمع، فإنّ السمع لَمّا دلّ على عدم العالم عرّف بعد ذلك صحّة عدمه.

الثاني: في كميّة فناء العالم، فإنّه إمّا أن يكون فناؤه لا لأمر، ولم يذهب إليه أحد. وإمّا أن يكون لأمر، فإمّا أن يكون لإعدام معدّم، أو لحصول ضدّه، أو لانقطاع شرط.

أما الأوّل، فيحتمل وجهين:

/ [[ص ١٨٧]] الوجه الأوّل: أن يعدّم الله تعالى العالم فيصير معدوماً، كما أنّه لَمّا أوجده في أوّل الأمر صار موجوداً، وهذا هو

ومحال أن يكون المحتاج هو العدم، لأنَّ العدم السابق نفي محض، فلو كان له بالفاعل تعلُّق لكان تعلُّقه إمَّا أن يكون في أن يستمرَّ ذلك النفي نفيًا، أو في أن ينقلب ثبوتًا. فإنَّ كان الأوَّل كان ذلك مانعاً من دخوله في الوجود، لأنَّ الفاعل إذا كان مقتضياً استمرار عدم الشيء استحالة أن يكون هو بعينه بذلك الاعتبار أيضاً مقتضياً وجوده، وإنَّ كان الثاني كان ذلك قولاً بأنَّ الفاعل يقتضي أن يصير العدم وجوداً، وذلك محال، لاستحالة أن يصير أحد النقيضين عين نقيض الآخر.

ومحال أن يكون المحتاج هو مسبوقةً ذلك الوجود بذلك العدم، لأنَّ تلك المسبوقة حكم واجب الثبوت، وما كان كذلك لا يكون محتاجاً.

أمَّا الأوَّل، فهو ظاهر، لأنَّ من المعلوم بالضرورة أنَّ المحدث يستحيل أن / [[ص ١٩١]] يحصل له وجود إلاَّ ويكون ذلك الوجود مسبوقةً بالعدم، بل المحدث في نفسه ممكن الوجود، ولكن كون وجوده مسبوقةً بالعدم ليس من الممكنات بل من الواجبات، ومن المحتمل أن يكون الشيء في نفسه ممكناً ثمَّ إنَّه يكون واجب الاتِّصاف ببعض الصفات بعد اتِّصافه بذلك الأمر الممكن، كما أنَّ الجوهر ممكن الوجود في ذاته ثمَّ إنَّه بعد وجوده يكون واجب الحصول في حين ما، وواجب الاتِّصاف بكون ما، وإنَّه إذا كان ذا لون وجب أن يكون مرئياً، وإنَّه يجب أن يكون ذا ظلٍّ، إلى غير ذلك من اللوازم.

وأما أنَّ الواجب لا تكون به حاجة إلى الفاعل فهو ضروري، لأنَّ المحتاج إلى الفاعل هو الذي لو لم يُؤثِّر الفاعل فيه لم يوجد، والواجب هو الذي يكون حاصلاً سواء وُجدَ الغير أو لم يوجد. فإذا العدم السابق ومسبوقةً ذلك الموجود بذلك العدم غير محتاجين إلى المؤثِّر، فلم يبقَ إلاَّ أن يكون المحتاج إلى المؤثِّر هو وجود المحدث.

وإذا ثبت هذا، فنقول: حاجة ذلك الموجود إلى المؤثِّر إمَّا أن تكون موقوفة على حدوثه، أو لا تكون.

والأوَّل باطل، لأنَّ الحدوث كيفية في وجوده، وكيفية وجود الشيء متأخرة عن وجود ذلك الشيء، ووجود المحدث متأخر عن تأثير القادر فيه، وتأثير القادر فيه متأخر عن كونه بحيث يصحُّ أن يُؤثِّر فيه القادر، وهذه الصَّحَّة متأخرة عن حاجة المحدث إلى المؤثِّر، فلو توقَّفت هذه الحاجة على الحدوث لزم تأخر

يخلق الله تعالى البقاء وجب انتفاء الجواهر، وهذا مذهب أكثر الأشعرية وقول أبي القاسم البلخي.

/ [[ص ١٨٩]] المذهب الثاني: قول من يقول: شرط استمرار الجوهر حصول الأكوان فيه، والأكوان غير باقية، فمتى لم يخلق الله تعالى الأكوان في الجوهر عدِم الجوهر. وهو القول الثاني للقاضي أبي بكر.

فهذا تفصيل مذاهب القائلين بصحَّة عدم العالم. وأمَّا المتوقِّفون في إثبات هذه الصَّحَّة وعدمها فهم أصحاب أبي الحسين البصري.

فهذا ضبط المذاهب في هذه المسألة.

والكلام فيها يقع في موضعين:

الموضع الأوَّل: في إثبات صحَّة عدم العالم.

الموضع الثاني: في بيان كيفية إعدامه.

ونحن نستدلُّ على الأوَّل بحيث يندرج فيه الثاني بعون الله تعالى.

المسألة الثانية: في صحَّة فناء العالم:

لنا فيه وجهان:

الأوَّل: العالم ممكن، لأنَّه مركَّب وكثير على ما مرَّ تقريره، وكلُّ ممكن فإنَّ وجوده وعدمه بالنسبة إليه على السواء، فالعالم من حيث هو هو يصحُّ عليه العدم، وهو المطلوب.

الثاني: العالم محدث على ما سبق، وكلُّ محدث فإنَّه يصحُّ عليه العدم، / [[ص ١٩٠]] فالعالم يصحُّ عليه العدم.

والصغرى قد سلفت.

وأما الكبرى، فلأنَّ المحدث هو الذي اتَّصفت ماهيته بالوجود بعد اتِّصافها بالعدم، وكلُّ موصوف بصفة فإنَّ ماهيته قابلة لها بالضرورة، ولما اتَّصفت ماهية المحدث تارةً بالوجود وتارةً بالعدم وجب أن تكون ماهيته قابلة لهما، وهذه القابلية من لوازم الماهية، لاستحالة التسلسل، فتكون الماهية قابلة للعدم أبداً. وأيضاً كلُّ محدث فإنَّه حال بقائه يحتاج إلى المؤثِّر، وكلُّ ما كان كذلك كان العدم عليه ممكناً.

أمَّا الصغرى، فلأنَّ المعقول من المحدث (الموجود المسبوق بالعدم)، وهذا المفهوم مركَّب من أمور ثلاثة: الموجود والمعدوم ومسبوقة ذلك الموجود بالعدم، فنقول: المحتاج إلى المؤثِّر لا يخلو إمَّا أن يكون هو الوجود الحاضر أو العدم السابق أو مسبوقة ذلك الموجود بذلك العدم.

حيث هي تكون باقية كما كانت، فيلزم احتياجها إلى المؤثر في هذه الحالة كما كانت محتاجة إليه حال الحدوث. ثم بتقدير الصحة فإنه لا يفيد المطلوب، لأن كونه أولى بالوجود إن كان حاصلًا حال الحدوث اقتضى إمَّا الاستغناء عن المؤثر حال الحدوث كما اقتضاه حالة البقاء، أو أن لا تنقطع الحاجة إلى المؤثر حال البقاء كما لم تنقطع حال الحدوث. والثاني يقتضي أن تكون تلك الأولوية حكمًا متجددًا، فلا بد له من مؤثر، فلتلك الأولوية مؤثر. ثم إن استغناء الباقي عن المؤثر إنَّما كان لتلك الأولوية، فرجع حاصل الكلام إلى أن الباقي إنَّما بقى بحدوث أمر فيه يُسمَّى بالأولوية، وتلك الأولوية محتاجة إلى مؤثر آخر، فيكون هذا قولاً باحتياج الباقي إلى المؤثر، وهو المطلوب.

وأما ثانيًا، فلأن هذه الأولوية لمَّا كانت ممنوعة الحصول للذات حال حدوثها كان حصولها في الذات متوقفًا على بقائها، فإذا لو كان بقاؤها لأجل تلك الأولوية دار، فإذا لا بد من مقتضى يقتضي استمراره حتى تحصل تلك الأولوية مرتبًا على ذلك الاستمرار.

وأما ثالثًا، فلأن هذه الأولوية حكم غير مستقل في نفيها وفي ثبوتها، بل هي محتاجة إلى الذات، ولو احتاجت الذات إليها دار. فثبت بما ذكرنا أن تلك الأولوية التي ذكرها ممنوعة، لأن الحوادث إمَّا جواهر أو أعراض، والأعراض غير باقية عند الأشاعرة، وإنَّما يعتقدون بقاءها عندهم لتوالي أمثالها على شيء واحد. والجواهر هي محل النزاع، فكيف يُستدل / [[ص ١٩٤]] بها عليها؟

قوله: (هب أن الجواهر حال بقائها محتاجة إلى الفاعل، فلم قلت: إنه يجوز انقطاع المؤثر عنها؟).

قلنا: لأجل أن المختار لا بد وأن يكون متمكنًا من الفعل والترك. وفيه نظر، لأن تعلق النفي بالفاعل إذا كان في أن يستمر ذلك النفي نفيًا لا نسلم أنه يكون مانعًا من دخوله في الوجود، لأن ذلك إنَّما يلزم لو كان ذلك التعلق بذات الفاعل الموجب، أمَّا إذا كان متعلقًا بذات الفاعل المختار فلا، فإنَّ عدمه مستند إلى اختيار عدمه كما استند وجوده إلى اختيار الإيجاد.

سلمنا، لكن نمنع الحصر، لجواز تعلقه بالفاعل بأن يزيل ذلك النفي لا بأن يقلبه ثبوتًا، بل بأن يقلب المنفي ثابتًا بأن يزيل عنه النفي بأن يوجد المنفي.

الشيء عن نفسه بمراتب، وهو محال، فثبت أن حاجة المحدث إلى المؤثر غير موقوفة على حدوثه، وإذا ثبت ذلك وجب أن يكون ذلك الموجود محتاجًا إلى المؤثر حال وجوده وحال عدمه.

وأما الكبرى، وهو أن العالم لمَّا كان محتاجًا إلى المؤثر حال البقاء كان العدم عليه صحيحًا، لأنَّه قد بينَّا أن المؤثر في العالم قادر لا موجب، وأنه سبحانه وتعالى / [[ص ١٩٢]] إن شاء فعل وإن لم يشأ لم يفعل، فإذا كان بقاء العالم متعلقًا بإبقاء الله تعالى إياه، وثبت أنه يصح من الله تعالى أن لا يُبقيه، فبتقدير أن لا يُبقيه وجب أن لا يبقى، فثبت أن الفناء على العالم ممكن.

لا يقال: لا نسلم أن المحتاج إلى المؤثر إمَّا الوجود أو العدم أو مسبوقة الوجود بالعدم، بل المحتاج هو خروج الشيء من العدم إلى الوجود، فهذا قسم وراء ما ذكرتموه.

سلمنا أن الوجود هو المحتاج إلى المؤثر، فلم قلت: إنه تبقى تلك الحاجة حال البقاء؟ بيانه هو: أن الشيء حال العدم كان العدم به أولى، فلا جرم وجب أن لا يخرج من العدم إلى الوجود إلا بمؤثر، ثم إذا دخل في الوجود صار الوجودية أولى، فلتلك الأولوية تُغني الباقي عن الحاجة إلى المؤثر.

سلمنا أن الممكن حال البقاء محتاج إلى المقتضي، ولكن لم قلت: إن انقطاع تأثير القادر عنه بعد تعلقه به ممكن؟ وما الدليل عليه؟

لأننا نقول: لا يعقل قسمًا آخر مغايرًا للثلاثة، لأن كل معقول إمَّا أن يكون ثابتًا أو متغيرًا، وإذا كان الثابت متجدد الثبوت كان ذلك الثبوت متأخرًا عن ذلك العدم، وذلك يقتضي أن لا يعقل قسم زائد. والخروج الذي أثبتموه رابعًا إن لم يكن إيجادًا لم يكن محتاجًا، وإن كان فهو الذي اخترناه.

وأما الأولوية، فالشيء حال بقائه إمَّا يقال: إنه بقى كما كان حال حدوثه أو ما بقى كذلك، فإن كان الأول لزم من احتياجه إلى المؤثر حال حدوثه احتياجه إليه حال بقائه، وإن كان الثاني فهو باطل، لأن تلك الذات التي كانت حاصلة وقت الحدوث إن لم تكن هي بعينها حال البقاء حاصلة لم يكن هاهنا شيء باق، / [[ص ١٩٣]] بل فليت تلك الذات وحدثت ذات أخرى. وإن كانت هي بعينها الذات التي كانت حاصلة فتلك الذات بعينها باقية كما كانت، بل ربَّما حدثت فيها صفة أو زالت عنها صفة، وذلك لا يقتضي تغير تلك الذات في نفسها، بل تلك الذات من

الرابع: الزمان لا يمكن عدمه، وإلا لكان عدمه بعد وجوده بالزمان، فيكون / [[ص ١٩٦]] الزمان موجوداً حال ما فُرض معدوماً، هذا خلف. وباقي الوجوه الدالة على أزليّة الزمان السابقة تدلُّ على أبديته.

الخامس: لو أمكن عدم العالم لكان إمكان عدمه سابقاً على عدمه، ولا بدّ لذلك الإمكان من محلّ، أي من شيء يُحكم عليه بأنّه يمكن الأنصاف بذلك العدم، وليس هو وجود ذلك الشيء، لأنّ الذي يمكن أنصافه بالشيء لا بدّ وأن يكون باقياً مع ذلك الشيء، ووجود الشيء لا يتقرّر مع عدمه، فإذا لا بدّ من شيء آخر يقوم به إمكان عدمه، وذلك هو الهیولی، فإذا كل ما يصحُّ عليه العدم فله هیولی، فلو صحّ العدم على الهیولی لافتقرت إلى هیولی أخرى لا إلى نهاية، وهو محال، فالهیولی لا تقبل العدم. ثمّ ثبت أنّ الهیولی لا تخلو عن الصورة الجسميّة، فإذا عدم الجسم محال. ولأنّه لو أمكن عدمه لكان بعد عدمه ممكن الوجود، وإلا لزم انقلاب الممكن ممتنعاً، هذا خلف، ولذلك الإمكان محلّ هو الهیولی.

السادس: أنّه سيأتي بيان امتناع الخرق على الأفلاك، فلا يجوز عليها العدم.

السابع: سيأتي أنّ الفلك متحرّك على الاستدارة، وأنّ كلّ متحرّك على الاستدارة لا يقبل الحركة على الاستقامة، فلا يقبل الفساد.

/ [[ص ١٩٧]] الثامن: احتجّ جالينوس بأنّ العالم لو كان ممّا يفنى في المستقبل لظهر النقصان فيه بعد تطاول مدّة بقائه، ولو كان كذلك لصارت الأفلاك والنجوم أصغر ممّا شاهدها القدماء من المنجمين، ولمّا لم يكن كذلك علمنا أنّ العالم لا يفنى.

والجواب: نمنع قدم العالم، وقد بيّنا حدوثه. ونمنع كون المؤثّر موجباً، لما يأتي. ولا يمكن ادّعاء وجوب وجود العالم لذاته مع الحكم بأنّه معلول للواجب لذاته، فإنّه متناقض. والعالم إذا أخذ من حيث أنّه معلول للواجب لم يبق عدمه ممكناً، فانتفى المحذور. وإنّ أخذ من حيث هو هو لم يلزم من عدمه محذور أيضاً، إذ الواجب هنا لم يوجد من حيث أنّه علّة. وقد سبق الجواب عن الزمان والمادّة. وسيأتي جواز الخرق على الأفلاك وقبولها للحركة المستقيمة إن شاء الله تعالى.

وكلام جالينوس في غاية السقوط، فما يُدرّبه تقدّر العالم قبل ذلك؟ والمنجم كيف يعلم ذلك إلا على جهة التخمين والظنّ؟

سلمنا، لكن نمنع استغناء المسبوقيّة، فإنّ مسبوقيّة الوجود بالعدم وصف لاحق بالوجود المحتاج إلى الفاعل، والمحتاج إلى المحتاج محتاج. وبالجمله فاعل السبب فاعل المسبّب، والواجب لذاته مستغن عن الفاعل لا مطلق الواجب، فإنّ الواجب بالغير إنّما يجب بذلك الغير، فهو محتاج إلى ذلك الغير، وكما أنّ الحدوث كفيّة للوجود كذا حاجة الوجود كفيّة له، ولا بُد في احتياج إحدى الكيفيتين إلى الأخرى.

سلمنا، لكن حاجة الوجود معلوم أنّها غير مستندة إلى مطلق الوجود المشترك بين الواجب والممكن، فجاز أن يستند إلى الوجود الذي ليس بأزلي، وهذا وصف سلبي لا يتوقّف على وجود الشيء في الخارج، بل يكفي وجوده ذهنياً. والخروج ليس هو الإيجاد ولا الوجود ولا العدم ولا المسبوقيّة. وكون الأوليّة موجبة / [[ص ١٩٥]] للاستغناء حالة البقاء لا يقتضي كونها موجبة له حالة الحدوث، لأنّ الفاعل هو السبب الأصلي القوي في الإيجاد بخلاف الأوليّة فإنّها لم يكن أن تكون معطية للوجود لضعفها، فجاز إسناد الأثر الضعيف وهو الحفظ إليها. والأوليّة كالوجوب فإنّه حكم غير مستقلّ بنفسه، بل قائم بالذات مع احتياج الذات إليه فإنّ الذات ما لم تجب لم توجد.

والتحقيق أنّ نقول: إنّ كان النزاع في الصحّة الذاتيّة والإمكان الراجع إلى الماهيّة، فهو غلط إلا عند من يعتقد وجوب العالم لذاته، وذلك مذهب ساقط قد بيّنا بطلانه، وأنفق البراهين القطعيّة والقوانين الفلسفيّة على إبطاله. وإن كان هو المنافي للوجوب بالغير فهو في محلّ التوقّف عند أبي الحسين.

أمّا النظام، فسيأتي بطلان كلامه. وأمّا الفلاسفة، فقد احتجّوا على امتناع عدم العالم بوجوه: الأوّل: العالم قديم على ما تقدّم، فيمتنع عدمه، لامتناع عدم القديم.

الثاني: المؤثّر في العالم موجب بالذات على ما يأتي، وهو دائم الوجود، لأنّه واجب الوجود لذاته، ويلزم من دوام العلّة دوام المعلول.

الثالث: واجب الوجود علّة في العالم، فلا يجوز فناء العالم، لاستلزام عدم اللازم عدم الملزوم، وإمكان عدم اللازم إمكان عدم الملزوم، لكن عدم واجب الوجود محال لذاته، فعدم العالم محال لذاته.



/ [[ص ١٩٩]] أمّا أولاً، فلأنّ ذلك الشيء إمّا أن يكون باقياً، أو لا. فإن كان باقياً كان الكلام في كيفية انتفائه بعد استمرار وجوده كالكلام في الجوهر، وإن لم يكن باقياً استحال احتياج الجوهر إليه، لأنّه إمّا أن يحتاج إلى واحد معيّن، أو إلى واحد غير معيّن. والأوّل باطل، لأنّه لا واحد إلّا ويبقى الجوهر بعد عدمه، فلا تكون به حاجة إليه. والثاني أيضاً باطل، لأنّ الواحد الذي لا يكون متعيّناً استحال دخوله في الموجود، وما لا يكون موجوداً استحال احتياج وجود غيره إلى وجوده.

وأما ثانياً، فلأنّ ذلك الشيء إمّا أن يكون حالاً في الجوهر، أو لا. فإن كان حالاً في الجوهر كان محتاجاً إلى الجوهر، وإذا كان كذلك استحال احتياج الجوهر إليه، وإلا دار. وإذا لم يكن الجوهر محتاجاً إليه، بل كان هو محتاجاً إلى الجوهر، فما كان محتاجاً إلى الشيء يكون محتاجاً إلى الشيء في وجوده وأيضاً في عدمه، فإذا نعدم ذلك الشيء يكون محتاجاً إلى عدم الجوهر، فيستحيل أن يكون عدم الجوهر محتاجاً إلى عدمه، وإلا دار.

وأما إن لم يكن ذلك الشيء حالاً في الجوهر، فإنّما أن يكون محلاً للجوهر، أو لا. والأوّل باطل. أمّا أولاً، فلأنّنا قد دللنا على استحالة حلول المتحيّز في المحلّ. وأمّا ثانياً، فلأنّ ذلك المحلّ إن صحّ بقاؤه كان الكلام في عدمه كالكلام في الجوهر، وإن لم يصحّ بقاؤه لزم من وجوب تجدّده وجوب تجدّد الجسم، وهو باطل. وإن لم يكن حالاً في الجوهر لا محالة كان شيئاً قائماً بنفسه، والجوهر أيضاً كذلك، فإن لم تكن حاجة أحدهما إلى الآخر أولى من العكس فإنّما أن يحتاج كلّ واحد إلى الآخر، أو يستغني كلّ واحد عن الآخر، فلا يلزم من عدم واحد منهما عدم الآخر. وأيضاً إذا كان عدمه لانتفاء الشرط لم يكن ذلك الشرط إلّا العرض، لأنّ ما عدا الجوهر عرض، ويستحيل أن يكون العرض شرطاً للجوهر، لأنّ العرض يحتاج إلى الجوهر، والمشروط يحتاج إلى الشرط، فيلزم الدور.

/ [[ص ٢٠٠]] وأمّا إن كان عدم الجوهر لأمر وجودي، فذلك الشيء إمّا موجب، أو مختار.

أمّا الموجب فهو أن يقال: إنّه ينتفي عند وجود ضده، وهو باطل لوجهين:

الأوّل: أنّ التضادّ حاصل من الجانبين، وكلّ منهما قابل للعدم، فليس انتفاء الجوهر بذلك الضدّ أولى من انتفاء ذلك

فلو نقص جزء لا يتجزأ في كلّ وقت لم يعلم المنجم ولا غيره ذلك، فإنّه من المعلوم أنّ القطعة الصغيرة من الياقوت وشبهه من الأجسام الصلبة وإن بقيت مدّة مديدة فإنّه لا يظهر فيها نقصان محسوس مع أنّ الخشب وغيره قد يظهر في أقلّ من تلك المدّة نقصان ظاهر. وإذا كان كذلك فمن الجائز أن تكون نسبة الفلك في الصلابة إلى الياقوت كنسبة الياقوت إلى الخشب، فإذا لم يظهر لحسننا ما حصل من النقصان في القطعة الصغيرة، فلئن لا يظهر لنا ما يحصل في الفلك من النقصان في القطعة الصغيرة مع غاية صلابته وعظمه وبعده عن أعيننا كان أولى. ثم ليس المنجم معلوم الصدق بحيث تبني على قوله هذه القاعدة الحكميّة.

سلمنا، لكن إنّه يلزم ذلك لو قلنا: إنّه يُعدم على وجه الذبول، أمّا إذا لم يكن / [[ص ١٩٨]] كذلك، بل قلنا: إنّه سيُعدم، لم يلزم ما ذكره.

قال أفضل المحقّقين: (لا منافاة بين أدلّة الحكماء وما ادّعاه المسلمون من صحّة الفناء، لأنّ أدلّة الحكماء بأسرها ترجع إلى أنّ العالم واجب لغيره، ودعوى المسلمين أنّه ممكن لذاته، وليس بين الأمرين منافاة تقتضي مخالفتها، لأنّ إسناد امتناع عدمه إلى مؤثّره الموجب يدلّ على الامتناع نظراً إلى الغير. وكذا امتناع عدم الزمان بعد وجوده لا يدلّ على امتناعه لذاته. ودليل سبق الإمكان لم يُفرّق بين الإمكان الذاتي فيه وبين الإمكان بمعنى الاستعداد، والإمكان [الثاني] يقتضي الاحتياج إلى المادّة دون الأوّل، ولم يدع أحد الخصمين ذلك الإمكان. وامتناع العدم بهذا المعنى ليس لذات الممكن لذاته إنّه يكون عند من يقول به، لاحتياج ما يُعدم بعد وجوده إلى المادّة السابقة.

واحتجّ المسلمون على امتناع العدم بالعقل والنقل. أمّا العقل: فهو أن نقول: لو انتفى العالم فإنّما أن يكون انتفاؤه لمؤثّر، أو لا لمؤثّر. والثاني باطل، لأنّ اختصاص انتفائه بذلك الوقت دون ما قبله وما بعده لو وقع لا عن مرجّح مع تساوي الأوقات بالنسبة إليه لجاز وقوع الممكن لا عن المرجّح، لتساوي طرفي الوجود والعدم في استغناء الممكن عن المؤثّر وحاجته إليه.

وإن كان لمؤثّر، فذلك المؤثّر إمّا أن يكون عدمياً، أو وجودياً. فإن كان عدمياً، فذلك لا بدّ وأن يكون عدماً لشيء لا يوجد الجوهر إلّا عند وجوده حتّى يكون عدمه مقتضياً لعدم الجوهر وهو انتفاء الشرط، وهو باطل.

الثاني: أن حدوث الضد يتوقف على انتفاء الضد الأول، فلو كان انتفاء الضد الأول معللاً بحدوث هذا الضد لزم الدور المحال.

وأما إن فنية الأجسام بإعدام الفاعل المختار، فهو محال، لأنَّ الفاعل لا بدَّ له من فعل، فالإعدام إمَّا أن يكون شيئاً متميِّزاً عن غيره، وإمَّا أن لا يكون. فإنَّ كان الأوَّل كان الإعدام عبارة عن حدوث شيء، وذلك الشيء إن اقتضى عدم الجوهر / [[ص ٢٠٢]] كان ذلك قولاً ببقاء الجوهر لأجل ضدِّ، وإن لم يقتضِ عدمه كان ذلك الجوهر باقياً بعد حصول ذلك الإعدام.

وأما إن لم يكن الإعدام أمراً مشاراً إليه متميِّزاً عن غيره استحال جعله تأثير مؤثِّر أو فعل قادر، لما ذكرنا أنَّ القادر من له الأثر. ولأنَّ الإعدام إن لم يكن وجودياً كان عدماً محضاً، فامتنع إسناده إلى المؤثِّر، لأنَّه لا فرق بين أن يقال: لم يفعل الله شيئاً، وبين أن يقال: فعل العدم، وإلا كان أحد العدمين مخالفاً للثاني، فيكون لكل واحد من العدمين تعيّن، وثبوت فيكون للعدم ثبوت، هذا خلف.

وإن كان وجودياً لم يكن ذلك الوجود عين عدم العالم، وإلاَّ كان الوجود عين العدم، بل غايته أنَّه يقتضي عدم الجوهر، فيكون ذلك إعداماً بال ضدِّ، وليس هو هذا القسم، فالقول بقاء الجواهر يُفضي إلى أقسام باطلة، فيكون القول بفنائها باطلاً.

وأما النقل: فقولته تعالى في قصة إبراهيم عليه السلام: ﴿رَبِّ أَرِنِي كَيْفَ تُحْيِي الْمَوْتَى﴾ [البقرة: ٢٦٠]، وإبراهيم عليه السلام سأل عن كيفية إحياء الموتى، ثمَّ إنَّه تعالى أراد الجمع بين التفريق والإحياء بعده، وإذا أراه ذلك جواباً لسؤاله صحَّ أن يكون بالتفريق دون الفناء لوجهين:

/ [[ص ٢٠٣]] الأوَّل: لو أفناه لما صحَّ فيه الجمع إلاَّ على تقدير أن يخلق أجزاءهم متفرقة ثمَّ يجمعها، وذلك باطل. ولمَّا ثبت الجمع في كيفية الإحياء ثبت أنَّه لا تفنى على معنى الإعدام.

الثاني: أنَّه عليه السلام سأل عن جميع مقدمات الإحياء، فلو كان الله تعالى يُعدمها ثمَّ يخلقها إحياء لأراه ذلك. وأيضاً أنَّه تعالى بعد أن بيَّن أن مبدأ الخلق جمع بعد تفريق لقوله تعالى: ﴿خَلَقَكُمْ مِنْ تُرَابٍ﴾ [الروم: ٢٠]، وقوله تعالى: ﴿وَبَدَأَ خَلْقَ الْإِنْسَانِ مِنْ طِينٍ﴾ [السجدة: ٧]، وقوله تعالى: ﴿أَوَلَمْ يَرَوْا كَيْفَ يُبْدِئُ اللَّهُ الْخَلْقَ ثُمَّ يُعِيدُهُ﴾ [العنكبوت: ١٩]، وقوله تعالى: ﴿قُلْ سِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَانظُرُوا كَيْفَ بَدَأَ الْخَلْقَ﴾ [العنكبوت: ٢٠]،

ال ضدُّ بوجود الجوهر، فإمَّا أن ينتفي كلُّ واحدٍ منهما بالآخر، وهو محال، لأنَّ المؤثِّر في عدم كلِّ واحدٍ منهما وجود الآخر، والمؤثِّر حاصل مع الأثر، فلو حصل العدمان معاً لحصل الواحدان معاً، فيكونان موجودين معدومين دفعة واحدة، وهو محال. أو لا ينتفي أحدهما بالآخر، فيلزم اجتماع الضدَّين.

لا يقال: انتفاء الجوهر بذلك الضدُّ أولى لوجهين:

الوجه الأوَّل: الجوهر باقٍ وال ضدُّ حادث، والحادث أقوى من الباقي. أمَّا أولاً، فلأنَّ الحادث يستحيل عدمه، لأنَّه لو عُدِمَ لكان عدمه مقارناً لوجوده، وهو محال، وأمَّا الباقي فإنَّه لا يستحيل عدمه، لأنَّه بتقدير عدمه لا يكون عدمه مقارناً لوجوده. وأمَّا ثانياً، فلأنَّ الحادث متعلِّق السبب والباقي منقطع عن السبب، فكون الحادث مع السبب يفيد زيادة قوَّة.

الوجه الثاني: أن يخلق الله تعالى من ذلك الضدُّ أعداداً أكثر من أعداد الجوهر، فلا جرم كانت بإعدام الجوهر أولى.

لأنَّنا نقول: لا نسلم أن الحادث أقوى.

قوله: (لو عُدِمَ الحادث لكان عدمه مقارناً لوجوده).

قلنا: نحن لا نقول: إنَّ الحادث يوجد ويُعدم في وقت واحد، بل الباقي / [[ص ٢٠١]] يمنعه من الدخول في الوجود. ولأنَّ الباقي أيضاً لو عُدِمَ حال بقاءه لصار عدمه مقارناً لوجوده، وكما أنَّه يصحُّ أن يعدم في الزمان الثاني من وجوده كذلك الحادث يصحُّ أن يعدم في الزمان الثاني من وجوده.

قوله: (الحادث متعلِّق السبب، فيكون أقوى).

قلنا: ألستم قد برهنتم على أن الباقي أيضاً متعلِّق السبب، فزال الترجيح.

قوله: (الله تعالى يخلق أعداداً من ذلك الضدِّ).

قلنا: هذا غير مستقيم.

أمَّا أولاً، فلأنَّ الذي استفرَّ عليه رأي المعتزلة أن الله تعالى يُعدم الجواهر كلّها بجزءٍ واحد من الفناء.

وأما ثانياً، فلأنَّ الجواهر متماثلة، فليس بأن يوجب فناء عدم واحد منها أولى من الفناء الآخر بأن يوجب عدمه. اللهمَّ إلاَّ أن يقال: إنَّه يقوم الفناء بالجواهر أو يختصُّ بالحيِّز الذي يجاوره، لكن الأوَّل باطل، لاشتماله على اجتماع الضدَّين. والثاني يكون قولاً بحصول العرض في الحيِّز على سبيل الاستقلال من غير محلِّ، وهو محال، إذ لا معنى للجوهر إلاَّ ما يكون حاصلاً في الحيِّز.

قال أفضل المحققين: (مذهب الكرامية: أن العالم محدث وممتنع الفناء، وإليه ذهب الجاحظ. وقالت الأشعرية وأبو عليّ الجبائي بجواز إفناء العالم عقلاً. وقال أبو هاشم: إننا يُعرف ذلك بالسمع. ثم إن الأشعرية قالوا: إنه يفنى لأن الله تعالى لا يخلق الأعراض التي تحتاج الجوهر إلى وجودها. أمّا القاضي أبو بكر فقال في بعض المواضع: إن تلك الأعراض هي الأكوان. وقال في بعض المواضع: إن الفاعل المختار يُفنيه بلا واسطة، وهو مذهب محمود الحياط. وقال القاضي في موضع آخر: إن الجوهر يحتاج إلى نوع من كل جنس من أجناس الأعراض فإذا لم يخلق الله تعالى أي نوع كان عدم الجوهر. وقال الجويني مثل ذلك. وقال بعضهم: إذا لم يخلق الله تعالى البقاء وهو عرض عدم الجوهر، وبه قال الكعبي. وقال أبو الهذيل: كما أنه قال له (كُنْ) فكان كذا يقول له: (افن) فيفنى. وقال أبو عليّ وأبو هاشم: إنه تعالى يخلق الفناء وهو عرض فيفنى جميع الأجسام، وهو لا يبقى. وأبو عليّ يقول: إنه يخلق لكل جوهر فناءً، والباقون قالوا: بل فناء واحد يكفي لإفناء الكل. فهذه مذاهيبهم.

وقوله في الدليل: (إن الإعدام باطل، لأنه لا فرق بين أن يقال: لم يفعل البتة، وبين أن يقال: فعَلَّ العدم) ليس بشيء، للفرق بينهما في بديهية النظر، فإن القول / [[ص ٢٠٦]] بأنه لم يفعل حكم بالاستمرار على ما كان وبدعم صدور شيء من الفاعل، والقول بأن فعَلَّ العدم حكم بتجدد العدم بعد أن لم يكن وصدوره عن فاعله، وتمايز العدمين يكون بانتسابهما إلى وجودين أو بانتساب أحدهما دون الآخر.

وقوله في الجواب: (إن هذا يقتضي أن لا يُعدم شيء البتة) ليس بجواب، إننا هو زيادة الإشكال، وتأكيد لقول من يقول: الانعدام غير ممكن إلا بطريان الضد أو انتفاء الشرط، وهو مذهب أكثر المتكلمين.

وأما إبطال الإعدام بطريان الضد، فجواب الوجه الأول، وهو إلزام الدور كما ذكره، وهو أن عدم الباقي معلول الحادث. وقوله: (إن الحادث لا يكون أقوى من الباقي بكونه متعلق السبب، لأن الباقي حال البقاء أيضاً متعلق السبب) ليس بصحيح، لأن الباقي عند قدماء المتكلمين مستغن عن السبب. وأمّا عند القائلين بأنه محتاج إلى سبب مُبْتَقٍ، فجوهرهم أن الموجد أقوى من المُبْتَقِي، لأن الإيجاد إعطاء الوجود الذي لم يكن أصلاً،

وبدء الخلق الذي يمكننا أن نراه أو ننظر إليه هو الجمع دون الإيجاد عن عدم كما يشاهد ذلك في فصل الربيع من نشوء الأغصان. ثم لما قرّر أن البدء [هو] الجمع قال: ﴿كَمَا بَدَأَكُمْ تَعُودُونَ﴾ [الأعراف: ٢٩]، فنصّ تعالى على أن البدء كما كان جمعاً للتفريق كذا عودكم يكون بالجمع بعد التفريق. وقد قرّر الله تعالى ذلك في آيات كثيرة بعبارات مختلفة، فشرح تعالى كيفية جمعه فيما يخرج من النبات والزروع والأشجار، ثم شبه يوم البعث به في قوله تعالى: ﴿كَذَلِكَ النُّشُورُ﴾ [الطّر: ٩]، و﴿كَذَلِكَ نُخْرِجُكُمْ﴾ [الروم: ١٩].

/ [[ص ٢٠٤]] والجواب عن المعقول أن نقول: لِمَ لا يُعدم بإعدام الفاعل؟

قوله: (الإعدام إمّا أن يكون أمراً وجودياً أو لا). قلنا: هذا يقتضي أن لا يُعدم شيء البتة، لأنه يقال: إذا عُدِمَ الشيء فهل يتجدد أمر أم لا؟ فإن لم يتجدد أمر فهو لم يُعدم، وإن تجدد فالتجدد عدم أو وجود؟ لا جائز أن يكون عدماً، لأنه لا فرق بين أن يقال: تجدد العدم أو لم يتجدد شيء، وإلا فأحد العدمين مخالف للآخر، وهو محال. وإن كان وجوداً كان ذلك حدوثاً لموجود آخر لا عدماً للموجود الأول.

سَلَمْنَا فساد هذا القسم، فلم لا يُعدم لحدوث الضد؟

قوله في المضادة مشتركة من الجانبين.

قلنا: لِمَ لا يجوز أن يكون الحادث أقوى لحدوثه وإن كنا لا نعرف لسمية كون الحادث سبباً للقوة؟

قوله في الثاني: (حدوث الحادث يتوقف على عدم الباقي).

قلنا: لا نُسَلِّم، فإن عندنا عدم الباقي معلول الحادث، والعلة وإن امتنع انفكاكها عن المعلول لكن لا حاجة بها إلى المعلول. وأيضاً جاز أن يكون التوقف توقف المعية، فلا دور ولا استحالة.

سَلَمْنَا فساد هذا القسم، لكن لِمَ لا يجوز أن يُعدم الجسم لانتفاء الشرط؟ وبيانه: أن الأعراض لا تبقى، والجوهر ممتنع الخلو عنه، فإذا لم يخلق الله تعالى العرض انتفت الجواهر.

/ [[ص ٢٠٥]] قوله: (إنه يلزم الدور).

قلنا: جاز أن يكون الجوهر والعرض متلازمين، وإن لم يكن لأحدهما حاجة إلى الآخر، كالمضافين ومعلولي العلة الواحدة، فإذا لم يوجد أحد المتلازمين وجب أن يُعدم الآخر.

والتبقيّة حفظ الوجود الحاصل، ولكونه أقوى فيرجح الحادث ويُعَدُّ المرجوح.

وإيراد الاعتراض بأنَّ الحادث لو عُدَّ بسبب الباقي حال الحدوث لكان موجوداً معدوماً معاً، وهو محال، والباقي لو عُدَّ بسبب الحادث ما لزم منه محال.

ثمَّ الجواب - بأنَّ الباقي يمنع الحادث عن أن يصير موجوداً، ولا يلزم منه محال - ليس بمرضيّ، فإنَّ الباقي لو كان بحيث يمنع لكان أقوى، وليس كذلك.

/ [[ص ٢٠٧]] والاعتراض بتجويز كون الحادث أكثر عدداً من الباقي، والجواب بامتناع اجتماع المثليين، ليس ممَّا يذهب إليه وهم. وجواب الوجه الثاني من إبطال الإعدام بطريان الضدِّ، وهو: (أنَّ التضادَّ حاصل من الطرفين على السواء، فتجويز كون الحادث أقوى وإنَّ كُنَّا لا نعرف لَمَيَّته) ليس بجواب. والجواب ما بيَّناه من كون الحادث أقوى لترجُّح الموجد على المُبقي.

وأما إبطال الإعدام بسبب انتفاء الشرط، وأنَّ الشرط لا يكون إلَّا عرضاً، فدعوى مجرّدة، فإنَّه من الجائز أن يكون هناك شرط خالٍ عن العرض، كما يكون الجوهر الذي هو المحل شرطاً في إيجاد الأعراض فيه. وأيضاً يجوز أن يكون الشرط لا جوهرًا ولا عرضاً بل أمراً عديمياً، وقد مرَّ بيان جواز الاشتراط به، وزوال ذلك الأمر يقتضي انعدام المشروط به.

وبيان كون العرض شرطاً في الإعدام - بأنَّ العرض لا يبقى والجوهر ممتنع الخلوّ عنه فيُعدُّ بانعدامه - ليس ممَّا يفيد مع هؤلاء الخصوم، لأنَّ الكراميّة لا يقولون بذلك كالمعتزلة. وأما إزمامهم الدور بسبب احتياج الجوهر إلى العرض فباطل، لأنَّ الدور يكون إذا كان المحتاج إليه محتاجاً إلى المحتاج فيما يحتاج فيه إليه، وهنا ليس كذلك، فإنَّ احتياج الجوهر إلى عرضٍ ما لا بعينه لا إلى عرض معيّن، والعرض المعيّن محتاج إلى جسم بعينه، فلا يلزم منه الدور.

والجواب بتجويز التلازم من غير احتياج أحدهما إلى الآخر ليس بمفيد هنا، فإنَّ العرض محتاج في وجوده إلى الجسم، والتلازم وإنَّ كان باحتياج كلٍّ واحد من المتلازمين إلى عين الآخر محال، لكن من غير احتياج أحدهما إلى الآخر أو إلى / [[ص ٢٠٨]] ما يتعلّق بالآخر ليس بمعقول، فإنَّ ذلك يكون مصاحبةً اتفافيةً، وهي لا تقتضي امتناع الانفكاك.

وإيراد المثال بالمتضايفين على الوجه المشهور غير صحيح، فإنَّ إضافة كلٍّ واحد منهما محتاجة في الوجود إلى ذات الآخر لا إلى إضافة، ومعلولا علةً واحدة يحتاج كلُّ منهما إلى علة الآخر، فليس فيها عدم الاحتياج مطلقاً من غير لزوم الدور).

وفيه نظر، فإنَّ الفرق الذي ذكره بين قولنا: ما فعَل، وبين قولنا: فعَل العدم، وإنَّ كان ظاهراً، لكن ليس المقصود ما ذكره، بل القصد أنَّه في كلا الحالين لم يصدر عنه شيء، وما حصل بواسطة الفعل ثبوت شيء ولا تحقُّقه، ولمَّا لم يكن العدم فعلاً كان فعله ليس فعلاً في الحقيقة.

والجواب بأنَّه يقتضي أن لا يعدم شيء صحيح، لأنَّ الحكم الضروري لا يرتفع بالشُّبه، فإذا أورد المشكِّك شبهة تدلُّ على رفع حكم ضروري، علمنا على سبيل الإجمال أنَّ هذه الحجّة باطلة علماً ضرورياً وإنَّ عجزنا عن وجه الغلط فيها. ولمَّا كان العلم الضروري ثابتاً لنا بأنَّ الإعدام متحقِّق، كانت الشبهة الرافعة له باطلة عند العقل. وهذا جواب صحيح لا مدفع له.

قوله: (الموجد أقوى من المُبقي).

قلنا: متى إذا خلى عن المُبقي العارض له أو إذا لم يخل؟ م ع. / [[ص ٢٠٩]] وقوله: (الباقي إنَّما يمنع لو كان أقوى وليس كذلك) ممنوع، لأنَّ الباقي موجود، والحادث قبل حدوثه في حيز العدم، والباقي حال عدم الحادث موجود، والموجود أقوى من المعدوم. والجهل بوجه قوّة الحادث لا يُخرج الجواب عن كونه جواباً. وكون الشرط ليس بعرض غير معقول، لاستحالة أن يكون الجوهر شرطاً في نفسه. وثبوت واسطة بين الجوهر والعرض وكون الشرط عديمياً غير معقول هنا، لأنَّ العدمي لا يكون إلَّا مضافاً إلى ملكة، وليست الملكة هنا الجوهر. أمَّا أولاً، فلأنَّ الجواهر متماثلة، فيستحيل أن يكون وجود جوهر مشروطاً بعدم آخر. وأمَّا ثانياً، فلأنَّ نقل الكلام إلى عدم ذلك الجوهر، فإنَّه إمَّا أن يُعدم، أو لا. والثاني مطلوبهم، والأوّل يفتقر إلى معدِّم، ويعود البحث فيه. ولا العرض، لأنَّ وجود ذلك العرض لا بدَّ له من محلٍّ جوهريّ، ويعود البحث في عدمه. وأيضاً فهو الفناء الذي قال به المشايخ.

قوله: (الجسم يحتاج إلى عرضٍ ما).

قلنا: عرضٌ ما إمَّا أن يكون موجوداً، أو لا. وعلى كلا التقديرين يلزم المحال. والبحث في المتضايفين قد تقدّم.

وذلك غير مختلف فيها لزم تعذر نفي أحدهما بالآخر دون العكس، لعدم الأولوية. وإن كان لا بدّ معه من زائد، فباعتبار انتفاء ذلك الزائد يلزم أن يمكن أن يجامع ضده، ولو جاز ذلك فيه بطل دعوى المنافة بالتضاد. كيف وأنه غير مستقيم على أصولكم؟ فإن عندكم لا يصحّ أن تتوقّف المنافة بشيء زائد على الضدّ، لأنّ ما يتنافيان بالتضادّ يتنافيان بأنفسهما وحدهما، ولهذا قالوا: إنّ التضادّ يرجع إلى الأحاد دون الجمل، ولهذا لم تفتقر الحال في تعذر الجمع بين جزء واحد من البياض في محلّ فيه جزء واحد من السواد، وبين أن يكون فيه ألف جزء.

وفيه نظر، فإننا نقول: وجود كلّ من الضدّين كافٍ في المنافة، ولهذا لا يكون أحدهما موجوداً مع صاحبه، ولا يتخصّص أحدهما بالوقوع من حيث إنّه ضدّ بل يحتاج في ترجيحه إلى الفاعل، فلمّا أوجد الفاعل أحد الضدّين كان قاهراً لصاحبه ونافياً له، فإذا أراد الفاعل إيجاد الآخر افتقر المتجدّد في إعدام الأوّل إلى مرجّح وهو إرادة الفاعل لإيجاده.

فالحاصل: أنّ المنافة من الطرفين على السواء، لكن تخصيص أحدهما بالوجود أو بالعدم إنّما يكون بواسطة الزائد، وهو ترجيح الفاعل.

وأما التفصيل، فقالوا:

على الأوّل: لا نسلم أنّ في الأعراض ما هو باقٍ، فجاز أن يكون الله تعالى / [[ص ٢١٢]] يُجدّد في الجسم أمثال تلك الأعراض بخلاف الجسم، فإنّ كلّ واحدٍ منّا مع كونه جسماً يعلم من نفسه أنّه هو الذي كان بالأمس، فكان كون الجسم معلوماً بخلاف الأعراض.

سلمنا بقاءها، فلم قلتم: إنّ انتفاءها إنّما كان بضدّ ولم يكن بفوات شرط؟ فإنّ من الأعراض ما يحتاج في بقائه إلى شرط، كالعلم المحتاج إلى الحياة، والحياة المحتاجة إلى البنية المعتدلة.

والوجه الذي ذكرتم في إبطال كون وجود الجسم مشروطاً، لم قلتم بوروده هنا؟ فإنّكم قلتم في ذلك الوجه: إنّ ذلك الشيء الذي يكون شرطاً في وجود الجسم إمّا أن يكون حالاً في الجسم، أو لا. فإن كان حالاً في الجوهر كان محتاجاً إلى الجوهر، فيستحيل احتياج الجوهر إليه، وإلا دار. وإن لم يكن حالاً كان شيئاً قائماً بنفسه، والجوهر أيضاً كذلك فلم تكن حاجة أحدهما إلى الآخر أولى من العكس، فإنّما أن يحتاج كلّ منهما إلى الآخر وهو محال، أو

والاحتياج إلى العلة لا تقتضي الاحتياج إلى المعلول، وإلا لزم الدور أو الترجيح من غير مرجّح، فقد تحقّق الاستلزام مع الاستغناء.

والجواب عن المنقول: أنّ الإحياء والإماتة ليس إعداماً وإيجاداً، فلا يرد ما ذكرتم فيه، فإنّ المكلفين يُفترق الله تعالى أجزاءهم، فإذا أعادهم جمعها، فصحّ فيه الإراءة والإدراك. ولا نسلم أنّ إبراهيم عليه السلام سأل عن جميع مقدّمات الإحياء، بل عن كَيْفِيَّتِهِ. وابتداء خلق آدمي وإن كان جمعاً، لكن أصله ابتداء إيجاد، لأنّ العالم حادث، وكذا بدء خلق النبات وغيره. والإعادة للمكلفين أيضاً الجمع إنّ قلنا: إنّ المكلف / [[ص ٢١٠]] تتفرّق أجزاءه لا أنّه يُعدم بالكلّيّة، وكذا النشور والإخراج. وبالجملة ليس البحث هنا في فناء آدمي خاصّة حتّى يُحمّل على الإعدام بالكلّيّة أو التفريق، بل جميع الأجسام.

المسألة الثالثة: في إبطال كلام المشايخ:

قد عرفت كلام المشايخ، وأنهم أثبتوا الفناء معنى يصادّ الجواهر لا في محلّ، وهو باطل من وجوه:

الوجه الأوّل: التضادّ حاصل من الطرفين، لأنّه نسبة وإضافة لا تُعقل إلا بين اثنين، فكما صادّ الفناء الجواهر كذا الجواهر تضادّ الفناء، وكلّ واحد من هذين الضدّين ممكن وقابل للعدم، ويُعدم اتّفاقاً، وليس انتفاء أحدهما بالآخر أولى من العكس، فليس انتفاء الجوهر بذلك الضدّ أولى من انتفاء ذلك الضدّ بوجود الجوهر، فاستحال أن يفنى به.

وفيه نظر، لأنّ لا نسلم انتفاء الأولويّة، فإنّ الضدّ الطارئ يُعدم الباقي، لأنّ الله تعالى أراد إعدام الجوهر وإيجاد ضده، فأوجد الضدّ، فأعدم الجوهر.

قيل: والحسّ شاهد بذلك، فإنّ بعض الأعراض تُعدم بطرؤ البعض الآخر. ولأنّ الاعتمادات التي توجب ضدّ ما يوجبه الآخر، فإنّ بعضها ينفي حكم الآخر، وبالطريق الذي جوّزتموه تمّ جوّزوه هنا. ولأنّ الحادث أقوى، لأنّه متعلّق بالسبب. / [[ص ٢١١]] ولأنّه لو عدم لاجتماع فيه النقيضان. ولجواز أن يخلق الله تعالى عدد الضدّ الحادث أكثر.

اعتزّص من حيث الإجمال والتفصيل.

أما الإجمال، فهو أنّ وجود الضدّ إمّا أن يكفي في منافاته لضده، أو لا بدّ معه من أمر زائد. فإن كان مجرد وجوده كافياً

الوجه الثاني: شرط التنافي بين الشيء وضده أن يتعاقبا في محل واحد، وهذا الشرط غير حاصل في الفناء مع الجسم، فيستحيل ثبوت المنافاة فيه.

أمّا الأوّل، فلأنّ السواد والبياض وكلّ نوع من أنواع الأضداد إذا وُجد أحدهما في محلّ ووُجد الآخر في محلّ آخر، فإنّه يستحيل بينهما المنافاة، لفقدهما ذكرنا من الشرط، حتّى لو قدرنا هذا الشرط حاصلاً فإنّه تحصل المنافاة.

وأما الثاني، فإنّ الجسم وإنّ جاز وجوده في الحيز، لكن يستحيل حصوله في المحلّ، فكذا الفناء الذي يذهبون إليه يستحيل حصوله في المحلّ، وإذا استحال حلول كلّ واحدٍ منهما في المحلّ استحال فيهما ما هو الشرط في المنافاة، فتستحيل المنافاة.

لا يقال: كلّ واحد منهما موجود على حسب وجود الآخر، فإنّ الجسم ليس في محلّ وكذا الفناء، فلم لا يكفي هذا في المنافاة؟ لا يقال: إذا قدرنا سواداً في محلّ وبياضاً في آخر وقدرنا محلاً ثالثاً، فكُلّ واحد من السواد والبياض موجود على حسب وجود الآخر في أنّه ليس في ذلك المحلّ الثالث، ومع ذلك لا يكفي هذا في المنافاة بينهما، لأنّ شرط المنافاة بينهما مفقود، وهو تعاقبهما على محلّ واحد.

وفيه نظر، فإنّ التضادّ قد يكون على المحلّ، فيشترط فيه اتّحاده، وقد يكون على الوجود عندهم كما في الجواهر والفناء، فكان نسبة الوجود إليهما نسبة المحلّ في / [[ص ٢١٥]] الضدّين، وهذا الأخير لا يشترط فيه المحلّ.

الوجه الثالث: الفناء عرض، ووجود عرض لا في محلّ محال، ونعني بالعرض الحادث الذي لا يكون في جهة، وذلك لأنّ كلّ ما يوجد القادر يجب أن يوجد على وجه يكون مشاراً إليه وإلى جهته، وهذا ضروري، وبهذا يبطل جميع ما ادّعوه من الأعراض التي توجد لا في محلّ كالإرادة والكرهات والفناء، وهذا العلم في الظهور فوق علمنا بأنّ الأكوان والطعوم وغيرها تحتاج إلى محلّ، فإنّ أمكن منع هذا الظهور أمكن المنع في الجميع. ولظهور هذه القضية قالت الكراميّة: هذه القضية عامة في جميع الموجودات قديماً كان أو حادثاً.

وهذا أقوى ما لهم من الحجّة في هذه المسألة التي بها يصلون على من خالفهم، ويعدون منكر ذلك مكابراً، ونحن قد قلنا بأنّ ذلك متصوّر في الحوادث دون القديم تعالى.

يستغني كلّ منهما عن الآخر فلا يلزم من عدم واحد منهما عدم الآخر، وهذا إنّما يمكن وروده في الأجسام دون الأعراض.

سَلّمنا أنّ عدمها ليس بعدم الشرط، فلم لا يُعدم بإعدام معدّم؟ بأنّ يُعدهمها الله تعالى ابتداءً كما أوجدها ابتداءً، ولهذا كان حدّ القادر هو الذي يصحّ منه أن يفعل وأن لا يفعل، فكان (لا يفعل) داخلاً في حدّ القادر كالفعل، ولهذا قلتم: إنّ الصحيح ما ذهب إليه أبو هاشم من أنّ الذمّ والمدح بترك الواجب وبترك القبيح يرجع إلى نفي الفعل دون ما ذهب إليه أبو عليّ من أنّ ترك الفعل يرجع إلى فعل ضدّ دون نفي الفعل، ولهذا جعلتم مثل هذا الإعدام تأثير الضدّ، فإذا جاز / [[ص ٢١٣]] عندكم أن يكون تأثير الضدّ، فلم لا يجوز أن يكون تأثير القادر؟ وهذا هو الوجه الذي ذهب إليه أبو الحسين الحيات في جواز عدم الأجسام. وهذا وإنّ لزم منه صحّة الإعدام للأجسام بهذا الطريق، ولكن لم يحصل به صحّة إعدامها بما ذهبوا إليه من الفناء، وهذا هو المقصود في هذا المقام.

سَلّمنا أنّها تزول بالضدّ، لكن قلتم: إنّها إنّما كان زوال الزائل بالضدّ أولى، لأنّه خلق ضدّين في محلّ فيه ضدّ واحد، وهذا العذر لا يستقيم على أصولكم لوجهين:

الأوّل: التضادّ عندكم يرجع إلى الآحاد.

الثاني: إنّما تكلمنا في هذه المسألة مع من يقول: الفناء يُفني جميع الأجسام، ولا يستقيم له هذا الجواب.

وعلى الثاني: أنّ الباقي كالحادث في استلزام اجتماع الوجود والعدم، فإنّ جعلتم الباقي يرتفع في الزمن الثاني من وجوده فكذا ارتفاع الحادث.

وعلى الثالث: أنّ الباقي ممكن لذاته، والوصف الذاتي لا يتبدّل، فلا فرق بين حالة الحدوث والبقاء. ولو سلّمنا أنّه غير متعلّق السبب، ولكن لم قلتم: بأنّ أثر السبب في أكثر من وجوده، ثمّ الوجود الذي هو مسبّب السبب لا يختلف بين الحادث وبين الباقي، فصار وجود السبب كعدمه فيما يرجع إلى زيادة قوّة في وجود الحادث؟

/ [[ص ٢١٤]] وعلى الرابع: بأنّ هذا الجواب لا يتمشى على قول من يقول: إنّ الله تعالى يخلق فناءً واحداً يُعدم به جميع الجواهر التي في العالم، خصوصاً وقد بيّنا أنّ ما كان ضدّاً بنفسه لا يختلف حاله في ذلك بين أن يكون واحداً وبين أن يكون أكثر من واحد.

الوجود لا يتوقف إلا على شيء واحد وهو الشرط / [[ص ٢١٧]] الثاني وهو زوال المانع.

ثم نقول: هب أنه يستحيل تخلف المقتضى مع الوجود، ولكنه أيضاً يستحيل انتفاء الوجود من غير منافع. ثم هذا الفناء لا يخلو إمّا أن يصير منافعياً للوجود فيلزم منه ما ألزمناه من نفى القديم، أو لا يصير منافعياً له فيلزم منه انتفاء الوجود من غير وجود ما يقتضي ذلك، وهو أيضاً محال.

فإذن القول بالفناء يؤدي إلى أحد محالين: إمّا تخلف المقتضى عن المقتضى مع حصول شرط الاقتضاء وهو الوجود، وإنه محال عندكم. وإمّا انتفاء الوجود لا لأمر، وإنه محال، فصحّ أن القول بالفناء يؤدي إلى أقسام باطلة، فيكون القول به باطلاً.

لا يقال: هب أنه لا ينافي الوجود، ولكن لِمَ لا يجوز أن ينتفي بالفناء ما هو شرط الوجود، فينتفي الوجود وهو المقتضى؟ لأننا نقول: إن الوجود شرط المقتضى، فلو كان شرط الوجود لزم منه الدور، وهو محال.

ويقال لهم: إن كان لا تنتفي حقيقة الجسم بالفناء، بل ينتفي بالفناء أمر زائد على حقيقة كونه جسماً يُسْمَوْنَ ذلك الزائد وجوداً، فإذن المنتفي والزائد على الحقيقة أمر زائد على الجسم، وكان تسمية الجسم معدوماً بعدم أمر زائد عليه تسمية له بذلك على سبيل المجاز بالحقيقة. وحقيقته لِمَا كان لم تُعدم بعدم لا يجوز عليه العدم، فأنتم في الحقيقة أشدُّ الناس قولاً باستحالة عدم الجواهر والأجسام.

وفيه نظر، لجواز أن ينافيه من حيث الوجود، ونمنع عموم الوجود.

سَلَمْنَا، فَلِمَ لا ينافيه من حيث الوجود الممكن أو المحدث أو المستند إلى / [[ص ٢١٨]] الفاعل أو وجود الجوهر؟

سَلَمْنَا، لكن لِمَ لا ينافيه من حيث الماهية، على معنى أن ماهية الجوهر منافية لذاتها لماهية الفناء في الوجود لا مطلقاً فلا يتنافيان في العدم، كما أن الضدين يتنافيان في المحل الخارجي وإن جاز اجتماعهما معاً في الذهن؟

سَلَمْنَا، فَلِمَ لا ينافيه باعتبار آخر غير ما ذكرتم؟ الوجه الخامس: هذا الفناء الذي يذهبون إليه لِمَ لا يجوز أن لا تقارنه منفعة لأحد من الأحياء ولا إيصال حق إلى مستحق؟ وما كان كذلك كان عبثاً قبيحاً، والله تعالى منزّه عن فعل العبث، فيجب في الحكمة أن لا يفعل هذا الفناء.

وفيه نظر، لأن ذلك راجع إلى اختلاف التفسير، فإنهم إن عنوا بالعرض ما يوجد في المحلّ فالفناء ليس بعرض بهذا المعنى، وإن عنوا به ما يعرض في الوجود ولا بقاء له كبقاء الأجسام فهو عرض، وإن عنوا بالجوهر ما يستقل بذاته فالفناء جوهر بهذا المعنى، ولا مشاحة في الأسماء.

الوجه الرابع: هذا الفناء إن نافي الجسم إمّا أن ينافيه من حيث وجوده، أو لا من حيث وجوده بل من حيث حقيقته أو مقتضاه أو شيء آخر. لا جائز أن ينافيه / [[ص ٢١٦]] من حيث الوجود، لأنه لو نافاه من حيث الوجود والوجود عامٌّ مشترك بين جميع الموجودات وجب أن ينفي القديم وهو محال، وينفي نفسه فإنه أيضاً موجود.

لا يقال: إنهما لا يتنافيان بالوجود ولا بالحقيقة، ولكن يتنافيان بما هو مقتضى حقيقتها.

لأننا نقول: فيجب أن يقتصر الانتفاء على ما وقع فيه المنافاة، فتخرج كل واحدة من الحقيقتين عن مقتضى صفتها الذاتية دون الوجود، فلا يُعدَم الجسم.

لا يقال: إنه وإن كان كذلك لكنه يستحيل أن يخرج المقتضى عن مقتضاه وهو موجود، لأن المقتضى وهو الصفة الذاتية تقتضي مقتضاه نحو التحيز في الجسم بشرط الوجود، فإذا وجد المقتضى مع الشرط استحال أن يتخلف عنه المقتضى. وكذا أيضاً قولهم في العلة: إنهما إذا وجدت لا يجوز أن يتخلف عنها حكمها.

فإذا قيل لهم: لِمَ لا يجوز أن يتخلف المقتضى عن المقتضى، وكذا الحكم عن العلة وإن وجب الشرط الذي هو الوجود لما أنه يحتاج إلى شرط آخر، ولما أن مانعاً يمنع من الحكم فيحتاج إلى زواله، كما قلتم في سائر المؤثرات كالأسباب، وأنتم جوزتم أن توقف مسبباتها مشروط بزوال المانع؟

لا يقال: إننا إذا جوزنا ذلك يبطل الفرق بين المنتفي المعدوم والموجود، وكذلك هذا في العلة، لأنه لا يظهر المقتضى والعلة إلا بالمقتضى والحكم، ثم إنه لا يمكن تأثير المقتضى والحكم في حالة العدم، فلو لم يلزمه في حالة الوجود فقد استوى حالة عدمه ووجوده، فيبطل الفرق الذي ذكرناه.

لأننا نقول: لا نُسَلِّمُ أنه يبطل الفرق وتستوي حالة وجودهما وعدمهما، وذلك لأنه حين كان معدوماً كان يتوقف مقتضاه وحكمه على أمرين: الوجود، والشرط الثاني زوال المانع، وبعد

الحياة، ويستحيل وجود اللذة للحَيِّ مع عدم الحياة، بخلاف وجود الفناء فإنه لا يحتاج إلى وجود شيء يزول بزوال الجسم.

/ [[ص ٢٢٠]] قوله: (لِمَ لا يجوز أن يتقدمه أو يقارنه؟).

قلنا: لوجهين:

الأول: القادر الذي استوى الفعل وعدمه منه لقدرته لا يجوز أن يفعل إلا إذا رجح منه أن يفعل بالداعي، وهو أن يعلم أو يظن أنه تتعلق بفعله منفعة إن فعله حصلت وإلا فاتت. وإن لم يكن له داعٍ على هذا التفسير، فإمّا أن نقول: بأنه لا يصحُّ منه وجود الفعل كما هو قول أبي الحسين في جوابه عن شبه النظام في قدرة الله تعالى على القبيح، أو نقول: إنه وإن صحَّ منه لكن لا يفعله لقبحه على ما ذهب إليه سائر الشيوخ. وما قد أخبر الله تعالى عن إيجاده فهو وإن تعلقت المنفعة بالخبر لكن إذا لم تتعلق بنفس المخبر لم يكن ذلك المخبر ممّا قد دعاه إليه الداعي على ما فسّرنا به الداعي، إلا أن يقولوا: بأن الله تعالى ينتفع بفعل المخبر لما فيه من صيانة قوله عن الكذب، والله يتعالى عن الانتفاع، فلم يجوز أن يُخبر عن مخبر هذا حاله. وأمّا من يقول: ما وعد به فإنه ينتفع بذلك لما يحصل له من السرور بصفة الكمال بالوفاء والاحتراز عن صفة النقصان بقول الكذب.

لا يقال: لِمَ لا يجوز أن يكون القبيح في الكذب لو لم يف بهما أخبر به صارفاً عن الترك وداعياً إلى فعل المخبر به، كالانتفاع. ولهذا يفعل الله تعالى الأفعال الحسنة ويترك القبائح لمجرد الحسن والقبح وإن لم تكن في ذلك منفعة له تعالى على تفسير السرور واللذة خصوصاً على مذهبكم في مسألة التحسين والتقيح، فإنكم قلتم: بأن في العقل واجبات وقبيحات لا على سبيل المنفعة والمضرة، بل على سبيل أن العقل يمنع من فعله له ومن الإخلال بأن يفعله.

/ [[ص ٢٢١]] لأننا نقول: سيأتي في مسألة التحسين والتقيح

أن الكذب الذي يدعى فيه القبح ليس هو الخبر الذي مخبره بخلافه حتى إذا أخبر عن أنه سيفعل في الغد كذا أن يتوقّف كونه كذباً على أن لا يفعل وكونه صدقاً على أن يفعل، بل إذا أخبر عن مخبر وعنده أن الخبر بخلافه فهو الكذب، ولذا عدّ المنافقين كاذبين مع وجود المخبر لما لم يكن عندهم أن المخبر على ما أخبروا به، فقال تعالى: ﴿وَاللَّهُ يَشْهَدُ إِنَّ الْمُنَافِقِينَ لَكَاذِبُونَ﴾ [المنافقون: ١]. إذا صحَّ ذلك علم أن المخبر به لا يتوقّف عليه كونه صدقاً غير كذب خبر يصلح داعياً إلى فعل كل المخبر به.

أمّا الصغرى، فلأنَّ المنفعة إمّا عاجلة وإمّا آجلة، فلا بدَّ فيهما من الفعل والحياة، وإنما يتصور ذلك في الجسم إذا كان موجوداً، وهذا الفناء الذي يدعونه لا يقارنه عدم الجسم، وعدم الجسم لا تقارنه الحياة، فلا تقارنه المنفعة. وهو البيان لنفي إمكان إيصال الحقِّ إلى المستحقِّ. فثبت أنَّ الفناء الذي يدعونه لا تقارنه منفعة ولا إيصال حقِّ إلى مستحقِّ.

وأمّا الكبرى، فلأنَّ ما لا تقارنه المنفعة ولا إيصال حقِّ إلى المستحقِّ يكون عبثاً قبيحاً ضرورياً، فيقبح في الحكمة هذا الفناء. فإن قيل: هذا يبطل بعذاب القبر ومساءلة منكر ونكير وأهوال يوم القيامة وعذاب أهل النار، فإنه لا منفعة هناك لا عاجلة ولا آجلة ومع ذلك فهو حسن، فجاز هنا مثله. ثمَّ نمنع انتفاء المنفعة هنا.

قوله: (الفناء الذي يقارنه عدم لا تقارنه الحياة فلا تقارنه المنفعة).

/ [[ص ٢١٩]] قلنا: إذا جاز أن يقارن وجود الفناء عدم

الأجسام، فلمَّ لا يجوز أن يقارن وجود المنفعة عدم الحياة؟

سلمنا أنه لا يجوز أن يقارنه، لكن لِمَ لا يجوز أن يتقدمه أو يتأخر عنه؟ فإنَّ الإنسان قد يعدَّ غيره أو يتوعده ثمَّ يفني ذلك من بعد لما قد سبق له من المنفعة بالوعد والوعد، وكذا يلقي البذر في الأرض مع ما فيه من النقصان لما يتوقَّعه من بعد من الحصاد، فكذا هنا لِمَ لا يجوز أن يُخبر الله تعالى عن الفناء لما لهم من منفعة المصلحة؟ ثمَّ إنه تعالى يفعل ذلك من بعد وفاءً بها أخبر.

أو نقول: إنه لِمَّا أخبر وكان لا يجوز أن ينتفع بالمخبر عنه مع توقُّع الكذب فيجب فعله، فيكون الخبر عن المخبر كالشيء الواحد حتى يكون الموجود من المصلحة في الخبر كالموجود في المخبر.

لم يُعارض بالفناء الذي ذهبتم إليه من الموت وتفرُّق الأجزاء خصوصاً موت أجزاء الأحياء، فإنه حينئذٍ لا منفعة هناك له ولا غيره ولا اعتبار لأحد به، ومع ذلك فإنه يجوز، فلمَّ لا يجوز فيما ذهبنا إليه؟

فالجواب: أنَّ النقوض غير واردة، لأننا قلنا: ولا إيصال حقِّ إلى مستحقِّه، وعذاب القبر وعقاب الآخرة يكون مستحقاً.

قوله: (لِمَ لا يجوز أن يقارن المنفعة وجود الفناء؟).

قلنا: لما ذكرنا أنه يقارنه عدم الجسم، وعدم الجسم يقارنه عدم



لا يقال: يفعل لتحصيل الانتفاع بالخبر.

واستدلوا على ذلك أيضاً بأن العالم قد ثبت أنه ممكن، وكلُّ ممكن فإنه يقضي العقل بإمكان عدمه كما يقضي بإمكان وجوده. والنبِيُّ ﷺ قد أخبر بوقوع عدمه، فوجب أن يثبت عدمه. وبينوا أخبار الصادق بوقوعه بوجوه:

لأننا نقول: إذا كان تتوقَّف المنفعة بالخبر على الفعل وكذا الفعل يتوقَّف على الخبر، فحينئذٍ يتوقَّف أحدهما على الآخر، وهو دور.

وأما من يلقي البذر في الأرض فإنه يتوقَّف بفعله - إلقاء البذر - منفعة تحصل له بذلك لولاه لما حصل. وعلى هذا التخريج نُسلِّم جواز خلق الله تعالى لما فيه من قبل خلق العالم. فإذا صحَّ هذا الجواب صارت الطُّرُق متمشية على أصولنا.

الوجه الأول: ما ذكره قاضي القضاة في قوله تعالى: ﴿هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ﴾ [الحديد: ٣]، / [[ص ٢٢٤]] فإنَّ الله تعالى كما حكم بكونه أوَّلاً حكم بكونه آخرًا. ثمَّ إنه لمَّا كان أوَّلاً في الوجود يجب أن يكون آخرًا في الوجود، ولا يكون كذلك إلَّا بعد عدم الموجودات، ثمَّ إنَّها لا تُعدَم بعد يوم القيامة، فيجب أن يكون ذلك قبل يوم القيامة.

والجواب: أنا وإنَّ سلَّمنا جواز أن يفعل الله تعالى لمنفعة سابقة ولاحقة، لكن ذلك لا يستقيم على أصولهم، فإنَّ هؤلاء المشايخ الذين قالوا بالفناء منعوا من جواز أن يفعل الله تعالى فعلاً لا لمنفعة مقارنة. وقالوا: إنَّ الخبر عن إيجاد الشيء لا يجوز إلَّا وأنَّ يكون ذلك المخبر يقارن وجود منفعة، ولولا ذلك لم يجوز الخبر عنه. وإذا تعلَّق حسن الخبر بحسن المخبر وكونه نافعاً، فلو تعلَّق حسن المخبر بحسن الخبر وكونه نافعاً دار. ولذلك منعوا صحَّة ما روي: أنَّ الله تعالى يقول عند إفناء / [[ص ٢٢٢]] الخلق: لمن الملك اليوم؟ إلَّا أنَّه لا تقارنه منفعة، وإنَّ كان يجوز أن يتقدَّمه بخبره عنه، ولذلك منعوا الروايات التي فيها: أنَّ الله تعالى خلق شيئاً قبل أن يخلق عالماً مُلكاً أو يخبره وإنَّ كان يمكن أن تحصل به المنفعة من بعد كما أنَّه لم يقارنه. وإذا صحَّ ذلك من أصولهم لم يصحَّ قولهم بخلق الفناء مع استحالة مقارنة المنفعة به.

الوجه الثاني: قوله تعالى: ﴿وَهُوَ الَّذِي يَبْدَأُ الْخَلْقَ ثُمَّ يُعِيدُهُ﴾ [الروم: ٢٧]، وإعادة الخلق لا يتصوَّر إلَّا بعد عدمهم. الوجه الثالث: قوله تعالى: ﴿كَمَا بَدَأْنَا أَوَّلَ خَلْقٍ نُعِيدُهُ﴾ [الأنبياء: ١٠٤]، ولمَّا كان مبدأ الخلق هو الإحداث عن عدم محض لحدوث العالم كذا تكون الإعادة، لأنَّه تعالى شبه الإعادة بالابتداء وساوى بينهما، فكما كان الابتداء عن عدم وجب أن تكون الإعادة أيضاً عن عدم، وكذا قوله تعالى: ﴿كَمَا بَدَأْنَاكُمْ تَعْوَدُونَ﴾ [الأعراف: ٢٩].

الوجه الرابع: قوله تعالى: ﴿كُلُّ مَنْ عَلَيْهَا فَانٍ﴾ [الرحمن: ٢٦]، والفناء هو العدم، فدلَّ على فناء من على الأرض. والمعتزلة لمَّا قالوا بالفناء الموجود لا في محلِّ قالوا: إنَّه إنَّما يمكن إفناء من على الأرض بخلق فناء لا في محلِّ، ومتى وُجد فناء لا في محلِّ وجب انتفاء جميع الجواهر، فدلَّت هذه الآية على فناء كلِّ الجوهر، ويلزم انتفاء جميع الأعراض، وليس العالم إلَّا الجواهر والأعراض.

الوجه الخامس: قوله تعالى: ﴿كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ﴾ [القصص: ٨٨]، والهالك يُطلق تارةً على الخروج عن كونه منتفعاً به، وتارةً على العدم. والأوَّل غير ممكن الإرادة هنا، لأنَّه لا يمكن خروج العالم عن كونه منتفعاً به، لأنَّه سواء بقي موجوداً أو صار / [[ص ٢٢٥]] معدوماً فإنَّه يمكن الاستدلال به على وجود الصانع تعالى، وذلك من أعظم المنافع. وإذا لم يمكن حمله على المعنى الأوَّل وجب حمله على الثاني، وإلَّا لصار مهملاً، والكلام بالمهمل قبيح على الله تعالى.

وأيضاً المراد من هذه الآية تمدُّحه تعالى بالدوام والبقاء وعدم

وأما المعارضة بالفناء، فالجواب من وجهين:

الأوَّل: أنَّه يمكن فيه حصول منفعة الاعتبار أو منفعة اللدَّة، فإنَّ تفريق أجزاء الحيِّ إذا كانت مع الشهوة كان لذيقاً، فيجوز أن يكون موت أجزاء الأحياء كذلك. ويجوز أيضاً أن يكون المألاً فيكون عقاباً ولوماً.

الثاني: إنَّها تمنع وجوب مقارنة المنفعة على ما شرطتم أنتم، فيكون هذا الكلام لازماً لكم.

/ [[ص ٢٢٣]] المسألة الرابعة: في حُجج مثبتة الإعدام:

ذهب مشايخ المعتزلة إلى إمكان إفناء العالم وإعدامه، وأنَّه سيقع. ثمَّ ادَّعوا على ذلك الإجماع، ولم يُذكر فيه خلاف، إلَّا ما شنَّع به ابن الراوندي على الجاحظ، فإنَّه زعم أنَّه لا يقول بإفناء العالم، وأنكره جماعة وقالوا: لو كان مذهباً له لحكاه غيره وذكره. والله أعلم بحقيقة الحال.

أن تخرج الجواهر والأعراض عن كونها ذاتاً، ولزم من ذلك انتفاء الحقائق بعد تحققها، وهذا لا يستقيم على قولكم. وإن عنيتم الثاني، فلا نُسلم أن الآية تقتضي ذلك، وإنما يصحُّ أن تقتضيه لو ثبت وجود على هذا التقدير وهو أن نُثبت لها صفة زائدة على كونها ذاتاً.

وفيه نظر، فإن المفهوم المتعارف ليس إلا الأول في الوجود والآخر فيه.

/ [[ص ٢٢٧]] سلّمنا، لكن هذا المذهب باطل عندنا، فلا يتمشى هذا الجواب.

هـ - سلّمنا أن للحقائق وجوداً، لكن لم قلتم بأن الآية تقتضي كونه أولاً فيه؟

قوله: (لأننا علمنا بأنه أولاً في الوجود بدلالة حدوث غيره).

قلنا: هذه زيادة وصف عقلي، واعتراف بأن النصّ وحده لا يكفي. ثم نقول على هذا: إنه كما يمكن أن يكون أولاً في الوجود لكون وجوده غير متجدد، لكان يمكن كونه أولاً في سائر صفاته من القدرة والعلم والحياة، فلم كان حمله على ما ذكرتم أولى من حمله على غيره؟

لا يقال: يُحمّل على الجميع، فيندرج كونه أولاً في الوجود. لأننا نقول: لم قلتم بأن النصّ ما يقتضي العموم حتّى يُحمّل على الكلّ؟ فإن أدنى درجات العامّ أن يكون مذكوراً وأنه ليس بمذكور، فإن النصّ لا ينافي كونه أولاً في وصف ما على التعيين.

وفيه نظر، فإن الأول لمّا أمكن إضافته إلى الوجود وغيره، وحصلت قرينة تدلّ على إرادة الوجود وهو تمام الآية في قوله: ﴿هُوَ الَّذِي خَلَقَكُمْ﴾ [غافر: ٦٧]، فوجب الحمل عليه. ولا امتناع في دلالة الآية على مقدّمة ودلالة غيرها على أخرى ليتّم المطلوب، ولا تخرج الآية حينئذٍ عن كونها جزء الدليل، وأنّ الدليل إنّما يتمُّ بها. والصفات كونه أولاً فيها إنّما هو باعتبار الوجود في الزمان. والعموم مفهوم من الإطلاق، لأننا بيّنا أن الآية إنّما تدلّ على التمدّح لو دلّت على العموم. ولأنّ الأولى إنّما تُطلّق إذا كان عامّاً، وإلا لوجب التقييد.

و - سلّمنا اقتضاء النصّ كونه أولاً في الوجود، فلم قلتم: إنّه يقتضي كونه آخراً في الوجود؟ فإنّ الآخر في وصف من الأوصاف إنّما يتحقّق كونه آخراً فيه إذا / [[ص ٢٢٨]] لم يتوقّع

تطرّق الهلاك والعدم إليه، فلو كان العالم باقياً بأجزائه أو بجملته لم يكن هذا التمدّح مختصّاً به تعالى، وهو منافٍ للغرض من الآية. وأيضاً الهلاك في الحقيقة إنّما هو العدم والفناء، وإنّما أُطلق على غير المنتفع به أنّه هالك بنوع من المجاز والأصل عدمه، ولهذا يصدق سلب الهلاك عن الذات الباقية وإن كانت غير منتفع بها.

الوجه السادس: الإجماع دالٌّ على أن العالم يفنى ويُعدم. والاعتراض على الأول من وجوه:

أ - الآية دلّت على كونه آخراً على الإطلاق، ولم تدلّ على كونه آخراً لكلّ الذوات أو لبعضها، والأخبار نحن نعمل بموجبها ونحملها على أنّه تعالى يبقى حياً بعد موت جميع الأحياء، وإذا عملنا في هذه الصورة بمقتضى إطلاق اللفظ سقط أصل الاستدلال.

/ [[ص ٢٢٦]] وفيه نظر، لأننا قد بيّنا أن المراد التمدّح بوجوب البقاء والدوام والتخصّص به من دون غيره. ولأنّ إطلاق الآخريّة إنّما يحسن لو كان عامّة.

ب - جاز أن يكون المراد هو الأول والآخر بحسب الاستحقاق لا بحسب الزمان.

وفيه نظر، لأنّ الأولى والآخريّة إضافتان أخذتا بمعنى واحد، والمراد في الأول هنا بحسب الزمان لما ثبت من حدوث العالم، فيكون الآخر كذلك.

ج - المراد ليس بحسب الزمان في الآخر، لأنّ على تقدير الإفناء إذا أعاد الخلق وأسكنهم الجنّة لا يفنيهم بعد ذلك، فلا يكون آخراً مطلقاً كما كان أولاً. فإذا لا بدّ فيه من تأويل، وبه حمّل الأول على كونه مبدأ لكلّ شيء، والآخر على كونه غاية لكلّ شيء.

وفيه نظر، فإنّ العالم إذا عُدِم فقد صدق عليه تعالى أنّه آخر، وأمّا المعاد فذلك لا يُخرجه عن كونه آخراً على الإطلاق وقت الإعدام.

د - قولكم: (الآية اقتضت كونه تعالى أولاً في الوجود، فيجب أن تقتضي كونه آخراً فيه).

قلنا: الآية تقتضي كونه أولاً في الوجود على معنى يتحقّق كونه ذاتاً وحقيقة، أو على معنى اختصاص ذاته بصفة زائدة على ذاته. إن عنيتم الأول، لم يصح على قولكم: إنّ ذلك يقتضي ابتداء كون غيره ذاتاً، فيلزم منه أن المعدوم ليس بذات، وكونه آخراً يقتضي

وقوله: ﴿أَوَلَمْ يَرَوْا كَيْفَ يُبْدِئُ اللَّهُ الْخَلْقَ﴾ [العنكبوت: ١٩]، والخلق الذي يمكننا أن نراه هو الأجزاء، وإذا ثبت أن المراد من الخلق الجمع صارت الآية حجة عليهم، لقوله تعالى: ﴿كَمَا بَدَأَكُمْ تَعُودُونَ﴾ [الأعراف: ٢٩]، فيجب أن يكون العود هو الجمع بعد التفريق. وهو الجواب عن الثالث. ولأن تشبيه الشيء بغيره لا يستلزم مشابهما في كل الأمور، بل تمتنع.

وفيه نظر، لأن المراد بالخلق الإيجاد، لأنه أبلغ في القدرة التي يريد الله تعالى وصف نفسه بها مع أنها في غاية الكمال. ويؤيده قوله تعالى: ﴿وَهُوَ أَهْوَنُ عَلَيْهِ﴾ [الروم: ٢٧].

ب - الخلق يُستعمل في التركيب، لقوله تعالى لعيسى: ﴿وَإِذْ تَخْلُقُ مِنَ الطِّينِ كَهَيْئَةِ الطَّيْرِ﴾ [المائدة: ١١٠]، وأراد به التركيب، وقال تعالى: ﴿خَلَقَكُمْ مِنْ تُرَابٍ﴾ [الروم: ٢٠] أي ركبكم. ويقال: فلان يخلق الإفك، أي يقول الكذب ويضم بعضه إلى بعض، فلا / [ص ٢٣١] يُستعمل في غيره دفعا للاشتراك.

وفيه نظر، لأن الخلق هو الإيجاد في المشهور، ولهذا قال تعالى: ﴿خَلَقْتُمْ مِنْ قَبْلِ وَلَمْ تَكُ شَيْئاً﴾ [مريم: ٩]. وهياً الطير لم تكن موجودة في الطين، وكذا تركيب الإفك.

ج - سلمنا أن الخلق يُستعمل في الإيجاد فيكون مشتركاً، فلا بد له من دليل زائد على أن المراد به هذا دون ذلك، والدليل معنا، وهو أنه تعالى ما ذكر في القرآن بدأ الخلق إلا وقد أراد به الجمع والتركيب، كما في قوله: ﴿وَبَدَأَ خَلْقَ الْإِنْسَانِ مِنْ طِينٍ﴾ [السجدة: ٧]، ﴿أَوَلَمْ يَرَوْا كَيْفَ يُبْدِئُ اللَّهُ الْخَلْقَ﴾ [العنكبوت: ١٩]، وبدء الخلق الذي نراه هو الجمع والتركيب دون إيجاد الجواهر.

لا يقال: إننا نحمله على معنى الإيجاد مطلقاً حتى يكون وقوعه على الكل بالتواطؤ دون الاشتراك المخالف للأصل.

لأننا نقول: الإشكال من وجهين:

الوجه الأول: أنه وضع للتركيب من حيث هو تركيب، فإذا استعمل في الإيجاد الذي التركيب فيه كان ذلك استعمالاً في غير ما وُضع له من التركيب.

الوجه الثاني: سلمنا أنه لمطلق الإيجاد، ولكن لم يُحمَل على جميع أنواع الإيجاد؟

لا يقال: فإنه أدخل فيه الألف واللّام، وأنه للاستغراق.

حصول مثله في ذلك الوصف بعده، فإن الحالف بعق عبد يشتره أخيراً إنما يعتق من يشتره آخر عبيده ثم يموت قبل شراء غيره، فبعد الموت يقع اليأس من شراء عبد، فيكون ما اشتراه أخيراً أخيراً. وهذا غير متحقق هنا، لأن الجنة والنار موجودان أبداً، فكيف يتحقق كونه تعالى أخيراً في الوجود؟

وفيه نظر، لما بيننا من رجوع ذلك إلى أحوال الدنيا لا إلى المعاد. سلمنا، لكن لا نسلم دوام الجنة والنار بالشخص، فجاز انقطاعها وفناؤها بالشخص لا بالنوع.

ز - سلمنا الآخرة في الوجود بأن يُعدهما ولو ساعة، ولكن الأولى والآخرة قد يُستفاد من هاتين اللفظتين إذا استعمل كل منهما مفردة أو إذا استعملتا معاً في ذات واحدة على الجمع؟ م ع.

بيانه: أنه إذا قيل في الشيء: إنه الأول والآخر، فإنه يُستفاد منه توحد ذلك الشيء، كما لو جاء إنسان واحد ثم سُئل عنه أنه الأول أم الآخر؟ فقيل: هو الأول والآخر، فإنه يُراد به توحد وأنه لم يجئ سواه. وكذلك هذه الآية وردت محاجة مع المشركين على تقدير الوجدانية في إلهيته، فقال: ﴿هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ﴾ [الحديد: ٣]. وقد روي عن النبي ﷺ أنه قال: «لو دليتم أحداً إلى الأرض السفلى لهبط على الله تعالى»، ثم تلا قوله تعالى: ﴿هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ﴾، إنه تعالى هو الإله في السماء، وفي الأرض، وفيما تحت الثرى.

أو يكون المراد ما ذهب إليه بعض المفسرين: أنه الأول خالقاً والآخر رازقاً، / [ص ٢٢٩] قال: ﴿خَلَقَكُمْ ثُمَّ رَزَقَكُمْ﴾ [الروم: ٤٠].

وفيه نظر، فإن المراد هنا قد بيننا أنه الأول في الوجود والآخر فيه لتقوى الحجة على المشركين الذين أثبتوا إلهية محدثة تُعَدَم وتُفْنَى، والله تعالى قديم أزلي باقي أبدي. وليس المراد في الحديث لو سلم الأول والآخر في المكان، فلم يبق إلا في الوجود.

والاعتراض على الثاني بوجوه:

أ - الخلق هو المخلوق، وذلك تارة يكون بالإيجاد وتارة بالإحياء، فلم قلت: إن المراد هنا الإيجاد دون الإحياء؟

/ [ص ٢٣٠] لا يقال: الألف واللّام للاستغراق.

لأننا نقول: متى، إذا كان هناك معهود أو لا؟ ع م، لكن هنا معهود وهو قوله تعالى: ﴿خَلَقَكُمْ مِنْ تُرَابٍ﴾ [فاطر: ١١]، وقوله تعالى: ﴿وَبَدَأَ خَلْقَ الْإِنْسَانِ مِنْ طِينٍ﴾ [السجدة: ٧]،

الفناء يقتضي مفهومه حصوله شيئاً فشيئاً، وذلك ممكن فيما ذكرناه.

وفيه نظر، فإن مفهوم الفناء العدم، وهو المتبادر إلى الذهن عند سماعه، والأمثلة التي ذكروها دالة عليه، فإن الحرب أعدم الحياة، وأكل الزاد أعدم كونه مأكولاً. وسُمِّي الموت فناً لاشتماله على عدم الحياة. وحمل الفناء على الموت مع بقاء الأجزاء نوع مجاز، ولهذا لا يقال للميت: إنه قد فنى إلا إذا صار رمياً. والتخصيص بالذكر ضعيف. ومفهوم الفناء لا يشتمل على التدرج.

والاعتراض على الخامس: بأن الهلاك خروج الشيء عن كونه منتفعاً به الانتفاع المخصوص، فالإنسان من حيث هو إنسان والأجسام بعد تفرُّقها تصير كذلك، ليس هو أن يُستدلَّ به على إثبات الصانع، بل أمور أخرى. وكذلك فإن الميت إذا بلى وتمزَّق قيل: إنه خرج عن أن يُنتفع به، وإذا كان كذلك كان معنى الآية هلاك الموت، كما قال تعالى: ﴿إِنَّ أَمْرًا هَلَكًا﴾ [النساء: ١٧٦].

وقيل في التفسير: كلُّ عمل لم يُرد به وجه الله فهو هالك، أي غير مثاب / [[ص ٢٣٤]] عليه. وإذا كان كذلك سقط ما قالوه.

سَلَّمْنَا أَنَّ الْهَالِكِ الْمَعْدُومِ، لَكِنَّ الْآيَةَ عَلَى هَذَا التَّقْدِيرِ لَا يُمْكِنُ إِجْرَائُهَا عَلَى ظَاهِرِهَا، لِأَنَّ وَصْفَهَا بِكُونِهَا هَالِكَةً يَقْتَضِي أَنَّ تَكُونَ مَعْدُومَةً فِي الْحَالِ، وَهُوَ بَاطِلٌ اتِّفَاقًا، فَوَجِبَ تَأْوِيلُهَا. وَأَنْتُمْ حَمَلْتُمُوهُ عَلَى أَنَّ مَا لَهَا إِلَى الْهَالِكِ، وَنَحْنُ حَمَلْنَاهُ عَلَى أَنَّهَا قَابِلَةٌ لِلْهَالِكِ، فَلِمَ كَانَ تَأْوِيلُكُمْ أَوْلَى مِنْ تَأْوِيلِنَا؟ بَلْ تَأْوِيلِنَا أَوْلَى، لِأَنَّ لَوْ حَمَلْنَاهُ عَلَى الْعَدَمِ وَقَدْ أُضِيفَ الْهَالِكُ إِلَى الشَّيْءِ، فِيمَا أَنْ يَكُونَ الشَّيْءُ هُوَ الَّذِي يُعَدَمُ حَتَّى يَخْرُجَ عَنْ كَوْنِهِ شَيْئًا، فَيَلْزَمُ أَنْ يَخْرُجَ الشَّيْءُ عَنْ كَوْنِهِ شَيْئًا، فَلَا يَكُونُ الْمَعْدُومُ شَيْئًا، وَهُوَ خِلَافُ مَذْهَبِهِمْ. وَإِمَّا أَنْ لَا يُعَدَمُ الشَّيْءُ شَمْلًا أَنْ يُعَدَمَ عَنْهُ أَمْرٌ زَائِدٌ نَحْوُ مَا يَذْكُرُونَهُ مِنَ الْوُجُودِ الَّذِي هُوَ صِفَةٌ زَائِدَةٌ عَلَى الشَّيْءِ، فَيَكُونُ ذَلِكَ حَمَلًا لِلنَّصِّ عَلَى الْمَجَازِ، وَحَمَلَهُ عَلَى الْحَقِيقَةِ أَوْلَى.

وفيه نظر، فإنَّ الجواهر الأفراد المتفرقة منتفع بها. وإثبات الصانع من أعظم الانتفاعات، وهو الغاية في الوجود، كما قال تعالى: ﴿وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ﴾ [الذاريات: ٥٦]. والميت هالك باعتبار عدم معظم صفاته. والعمل الذي لا يُراد / [[ص ٢٣٥]] به وجه الله تعالى هالك باعتبار عدم الغاية الذاتية فيه. والهالك هو المعدوم، وهو الذي سُلِبَ عنه الوجود، فإذا سُلِبَ عن الشيء ذلك صدق أنه هالك.

لأننا نقول: متى يُحمَل على الاستغراق؟ إذا كان هناك معهود أو إذا لم يكن؟ / [[ص ٢٣٢]] ع م، وهنا معهود وهو ما ذكرنا من أنه تعالى ما ذكر في القرآن بدء الخلق إلا وأراد منه التركيب من الجواهر الموجودة.

وفيه نظر، فإنَّ تعميم القدرة إنَّها يكون بإرادة الجميع. على أن إرادة الإيجاد على تقدير الاشتراك أولى، لأنَّه المتبادر إلى الذهن. ولأنَّ القدرة فيه أتم. وقد بينَّا أنَّ الآيات التي ذكروها تدلُّ على الإيجاد إمَّا للأجزاء أصولها أو للهياة التركيبية. ولا نُسلِّمُ أنَّه وُضِعَ للتركيب من حيث هو تركيب، لتبادر الإيجاد إلى الفهم. وحمله على جميع أنواع الإيجاد أولى، لعموم تأثيره، وقد بينَّا أنَّ الآيات المراد منها الإيجاد ابتداءً.

د - سَلَّمْنَا أَنَّه لَا مَعْهُودَ، لَكِنَّ مَتَى يُحْمَلُ عَلَى الْإِجَادِ إِذَا امْكُنَ أَوْ إِذَا لَمْ يُمْكُنْ؟ م ع.

بيان التعذر: أنَّه تعالى ذكر بدء الخلق بلفظ المضارع، فتعذرَّ حمله على الإيجاد، فإنَّ الجواهر موجودة، فلو حملناه على الإيجاد اقتضى إيجاد الموجود، وهو محال، فتعزَّيَّ حمله على الجمع بعد التفریق.

وفيه نظر، فإنَّ صيغ المضارع وردت في القرآن للفعل المطلق أو الماضي كثيراً، كقوله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ يَفْعَلُ مَا يُرِيدُ﴾ [الحج: ١٤]، ﴿اللَّهُ يَخْلُقُ مَا يَشَاءُ﴾ [آل عمران: ٤٧]، إلى غير ذلك. ولأنَّ الجواهر لا تُسلِّمُ أنَّها موجودة حالة الإخبار بذلك، وجاز أن يتقدَّم الإخبار على الإنزال. والتشبيه يقتضي العموم إلا في الخصوصية.

والاعتراض على الرابع: بالمتع من كون الفناء حقيقة في العدم، بل الفناء / [[ص ٢٣٣]] خروج الشيء عن الصفة التي يُنتفع به عندها، ولهذا يُستعمل الفناء في الموت، يقال: أفنَاهُم الحرب، وفنَا زَاد الْقَوْمَ، وَالْأَصْلُ فِي الْإِطْلَاقِ الْحَقِيقَةُ. قَالَ الْكَعْبِيُّ: الْفَنَاءُ عِنْدَ أَهْلِ اللُّغَةِ الْمَوْتُ. وَإِذَا ثَبِتَ كَوْنُ الْفَنَاءِ حَقِيقَةً فِيمَا ذَكَرْنَاهُ وَجِبَ أَنْ لَا يَكُونَ حَقِيقَةً فِي الْعَدَمِ دَفْعًا لِلْإِشْتِرَاكِ.

وقيل في التفسير: معنى الآية كلُّ من على وجه الأرض من الأحياء فهو ميت. وحمله على هذا أولى، لأنَّه حصَّ الفناء بمن في الأرض، وتخصيص الحكم بالشيء دلالة قصر الحكم عليه عند البعض، وأمارة قصره عند الكلِّ. ولأنَّ الفناء الذي ادَّعيتموه يكون دفعة، ويستحيل أن يكون على التدرج، وقد ذكرنا أنَّ

مرّ. وليست في خلاء أو ملاء متشابه من غير محدّد، وهو باطل لعدم، أولويّة بعض الحدود المفترضة منها بأن تكون جهة من الآخر. فلا بدّ من محدّد، وليس غير جسم، لإفادته ما يتعلّق بالوضع. ولا جسماً واحداً من حيث هو واحد، لأنّ اقتضاءه لتحديد الجهات لو كان لأنّه واحد لم يُحدّد سوى القرب منه دون البعد عنه. ولا اثنين، لأنّ اختصاص أحدهما بقدر معيّن من القرب أو البعد لا يكون إلاّ لامتياز ذلك الحيز عن سائر الأحياء بخصوصيّة يعود الكلام فيها، والاحتياج إلى علّة تلك الخاصيّة. فهو إذن بجسم محيط بحيث يحصل بمحيطه غاية القرب وبمركزه غاية البعد. ولا تصحّ عليه المستقيمة، وإلاّ لكان ذا جهتين ينتقل من إحداها إلى الأخرى، وتكونان قبله لا به، فلا يكون هو المحدّد، فلا يصحّ عليه الخرق والالتئام والكون والفساد، لأنّ الخرق والالتئام إنّما يُعقلان عند الحركة المستقيمة، والكون والفساد إنّما يصحّان على ما تصحّ عليه الحركة المستقيمة، لأنّ تكوّنه إنّما يكون في مكان غريب / [[ص ٢٣٨]] أو ملائم، والمكان الواحد لا يستحقّه جسمان طبعاً.

الثاني: دلّ الرصد على أنّ الحركة السماوية دورية، فلا يكون فيها مبدأ ميل مستقيم، لأنّ المستقيم يقتضي التوجّه إلى جهة، والمستدير يقتضي الصرف عنها، فلا يجتمعان. وإذا لم يكن فيه مبدأ ميل مستقيم لم يكن قابلاً للحركة المستقيمة، لأنّ كلّ متحرّك لا بدّ وأن يكون فيه مبدأ ميل إلى تلك الجهة، ولهذا يضعف الميل القسري شدة الميل الطبيعي وبالعكس، فلو خلا جسم عن الميل وقعت حركته لا في زمان، فالجسم الذي هو عديم الميل لا يقبل الحركة، وإذا امتنع وجود الميول المستقيمة في الأفلاك امتنع قبولها للحركة المستقيمة، فلا تقبل الخرق والالتئام.

الثالث: الزمان أزلي أبدي، وهو من لواحق الحركة، فيلزم وجود حركة أزليّة، وتلك الحركة يمتنع أن تكون مستقيمة، لوجوب انتهاء كلّ مستقيمة إلى سكون، لتناهي الأبعاد وعدم اتّصال الحركات ذوات الزوايا والانعطاف، فالحافظة للزمان في الدوريّة، والحركة لا بدّها من حامل يمتنع عليه الخرق والالتئام وإلاّ لانقطع الحركة عند ذلك الخرق وانقطع الزمان عنده.

الرابع: لو انخرق الفلك لتحركت الأجزاء المنخرقة عند نفوذ الخارق عن مواضعها وعند خروجه إليها خروجه بالاستقامة، لكن الحركة المستقيمة ممتنعة، فالخرق محال.

ولا يلزم من الإطلاق الاتّصاف في الحال، لأنّ اسم الفاعل يصلح للحال والاستقبال، كالأفعال المضارعة. وثبوت الهلاك أولى من القبول هنا، لأنّه أدخل في المدح بالبقاء لله تعالى. ولا مجاز إذا حملنا الهلاك على سلب الوجود، لأنّ المعدوم أيضاً كذلك. على أنّا نمنع صحّة هذا المذهب، فإنّ الحقّ عندنا أنّ المعدوم ليس بشيء.

المسألة الخامسة: في جواز الخرق على الأفلاك:

اتّفق المليون على ذلك خلافاً لأكثر الفلاسفة.

لنا وجوه:

الوجه الأوّل: الأجسام ممكنة بذواتها وأجزائها، وكلّ ممكن فإنّه يجوز عليه / [[ص ٢٣٦]] [العدم، فيجوز على جميع الأجسام الفلكيّة عدم ذواتها وصورها وصفاتها العارضة واللازمة.

الوجه الثاني: الأجسام متساوية في الجسميّة، فلو وجب اتّصاف جسم الفلك بصفة لكان ذلك الوجوب إمّا لكونه جسماً، فيلزم عموم تلك الأحكام. أو لما يكون حالاً فيها، وهو إن كان لازماً عاد طلب لميّة ذلك الوجوب، ويلزم منه إمّا الاشتراك المذكور، وإمّا التسلسل، ويلزم مع ذلك الاشتراك. أو غير لازم، فلا يكون الحاصل بسببه لازماً. أو لما يكون محلاً له، وهو محال، لما بيننا أولاً من استحالة حلول الجسميّة في محلّ. أو لما لا يكون حالاً ولا محلاً، وهو إن كان جسماً أو جسمانياً عاد السؤال، وإن لم يكن كذلك فإنّما أن تكون الأجسام بأسرها متساوية في قبول ذلك الأثر عنه، فحينئذ يصحّ على كلّ واحد منها ما يصحّ على الباقي. أو لا تكون متساوية، فيعود السؤال عن لميّة ذلك التفاوت.

الوجه الثالث: الرقّة لازمة للطافة، والصلابة للكثافة، والأجرام الفلكيّة لطيفة، فهي إذن رقيقة.

اعتراض بأنّ اللطيف إن عنى به الشفّاف منعنا الملازمة بين اللطافة والرقّة، كالبلور والزجاج. وإن أريد سرعة الانفعال، منعناه.

سلمنا، لكن اشتراك اللوازم لا يقتضي اشتراك الملزومات.

الوجه الرابع: الدلائل السمعيّة من القرآن والأحاديث النبويّة دلّت على انخراقها، وهو أمر ممكن قد أخبر الصادق بوقوعه، فيُحكم بوقوعه.

احتجّت الفلاسفة بوجوه:

/ [[ص ٢٣٧]] الأوّل: الجهة أمر يمكن الإشارة إليه، فتكون

موجودة في جانب الإشارة التي وقعت إليه، وليست منقسمة، لما

والاعتراض على الأول من وجوه:

الأول: عندكم الجهة طرف الامتداد، وطرف الامتداد نقطة، والنقطة عدمية وإلا لزم الجزء.

الثاني: لو كانت النقطة وجودية لكانت عرضاً، فلا يُشار إليها إلا تبعاً لغيرها، فتكون للمشار إليه بالذات جهة سابقة، هذا خلف.

/ [[ص ٢٤١]] الثالث: النقط متساوية، فالجهتان متساويتان بالذات، فالمحدّد ليس محصلاً لهما، لأنّ الأبعاد متناهية. ولا مميزاً، لتساوي النقط في جميع الذاتيات.

الرابع: البعد يتحدّد بتناهي الأبعاد، فلا حاجة فيه إلى محدّد. الخامس: اختصاص الاثني بالقرب المعين كاختصاص المتحدّد في جميع أحواله من كمّه وكيفه ووضع وجهته حركته وسرعته ببعض دون ما يساويه.

السادس: نمنع قبلية الجهتين عليه. ولا يلزم من قبلتيهما على حركته قبلتيهما عليه.

السابع: الجسم من حيث هو جسم قابل للحركة المستقيمة، وإنما تمتنع عليه باعتبار صورة خاصّة، فهو لذاته يقبل الكون والفساد والخرق والالتئام، والامتناع في ذلك مانع، ونحن نُجوّزه.

الثامن: الحركة المستقيمة جائزة على الفلك، لأنّها جائزة على العناصر، وعندكم الأجسام متساوية في الماهية. ولأنّ الصورة الجسمية عندكم طبيعة واحدة نوعية تختلف بالخارجات عنها دون الفصول على ما نصّ عليه الشيخ في الإشارات. والمادّة في العناصر واحدة، فتكون مادّة الأفلاك كذلك، لأنّ حدّ المادّة عندكم هو الجوهر القابل، وهو واحد. ولأنّّه لولا ذلك لزم تركيب المادّة من مادّة أخرى، ويتسلسل. ولأنّّه لا يجوز اشتهاها على جهتي فعل واستعداد كما / [[ص ٢٤٢]] استدللّ به الشيخ في الشفاء على إثبات المادّة، وإذا كانت المادّة والصورة واحدة في الفلكيات والعنصريّات تساوت أحكامها، وقد ثبت للعناصر قبول الخرق والالتئام والكون والفساد، فيثبت للأفلاك. ولأنّ مادّة الأفلاك لا تقتضي منعاً عن شيء، بل ليس للمادّة أثر البتّة وإنما لها القبول خاصّة والصورة واحدة، فتساوت الأفلاك والعناصر.

التاسع: نمنع أنّ المكان الواحد لا يستحقّه جسمان.

/ [[ص ٢٣٩]] الخامس: ثبت - لا بالبناء على امتناع الخرق على الفلك - أنّ حركة الكواكب ليست بنفسها بل بحركة الفلك، فالفلك يتحرّك على الاستدارة، ففيه ميل مستدير، فلو انخرق لخرج ذلك الجزء عن موضعه الطبيعي، فإذا زال الخارق فإنّ لم يعد كان المكان الغريب مطلوباً بالطبع، والطبيعي متروكاً بالطبع. أو يعود، فيكون ذلك بحركة مستقيمة، ففيه ميل مستقيم، ففي الجسم مبدأ ميل مستقيم ومستدير، وهو محال.

السادس: انخراق الفلك إنّ كان لذاته لزم خروج جميع الانقسامات التي لا نهاية لها إلى الفعل، ولم يكن ملتئماً في وقت من الأوقات. وإنّ كان لسبب منفصل فإنّ كان جسماً فإمّا أن يكون بسيطاً أو مركّباً، والبسيط ليس إلاّ الأفلاك والكواكب والعناصر. أمّا الأفلاك، فلو اقتضى جانب من الكواكب انخراق جانب من فلك آخر لاقتضى كلّ جوانبه ذلك، لبساطة الفلك الفاعل والقابل.

وأما الكواكب، فإمّا أن يخرق الفلك بحركتها فيه، وهو باطل بالأدلة المبنية لا على الخرق أنّ حركة الكواكب ليست لذاته، بل بحركة الفلك. أو لوجه آخر، وهو غير معقول.

وأما العناصر، فالأجسام لا تُؤثّر إلاّ بالمماسّة، والمماسّ للفلك هو النار من جميع الجوانب، فلو اقتضت انخراق بعض جوانب الفلك لاقتضت انخراق كلّ جوانبها.

وأما المركّبات فإنّها لا تصل إلى الفلك، لأنّ النار تُحرقها قبل وصولها إلى الفلك.

وإنّ كان جسمانياً، فتلك القوّة إنّ كانت في الجسم المنخرق، فإنّ كانت طبيعية لزم الانخراق في كلّ الجوانب، لبساطة الفلك. وإنّ كانت قسريّة، عاد الطلب في سبب حصولها. وإنّ كانت في جسم آخر، عاد الكلام في أنّ ذلك الجسم إمّا أن يكون فلكياً، أو عنصرياً. وإنّ كان مجرداً غير جسم ولا جسماني استحال أن يختصّ بعض جوانب الفلك بالانخراق دون البعض إلاّ لأمر اختصّ به ذلك الجانب، فيعود الكلام إلى القسم الثاني.

السابع: الآلات الرصدية شاهدة ببقاء الأجرام على مقاديرها وأشكالها وحركاتها، وأنّه لم يتطرّق إليها التغيّر في شيء من ذلك أصلاً، ولو كان ذلك التغيّر ممكناً لوقع.

الثامن: القرآن دلّ على امتناع الخرق عليها حيث قال تعالى: ﴿سَبْعاً شِدَاداً﴾ [النبا: ١٢]، وصفها بالشدّة، فالخرق ينافيها.

العاشر: جاز أن يكون التحدُّد حاصلًا بجسم واحد تمتنع عليه الحركة المستقيمة، لكن العدم جائر عليه، فلا يلزم ارتفاع التمايز عند عدمه.

الحادي عشر: لو سلّمنا ارتفاع التمايز من دون محدّد، لكن يكفي الواحد بالنوع، فإذا عُدِمَ جسم تجدد في ذلك الآن غيره.

الثاني عشر: يجوز أن يكون تمايز الجهات بالفاعل بالمختار، أو تخصيص أحد الجسمين بالبعد المعين عن صاحبه يكون مستنداً إلى الفاعل المختار، وهو الحق.

والاعتراض على الثاني من وجوه:

الأول: دلالة الرصد ظنيّة، بل هي وهميّة، فلا يجوز بناء الأمور القطعيّة عليها.

الثاني: لا نسلم تنافي الميلين، فإنّ الميلين المتضادّين أشدّ تعانداً من / [[ص ٢٤٣]] المختلفين، ويمكن اجتماعهما في الجسم الواحد، كالحجر الكبير والصغير إذا رمى بهما علواً فإنّ الكبير أعصى والصغير أطوع، ولولا اجتماع الميلين لما كان كذلك.

الثالث: الاختلاف في الاقتضاء لا يمنع من الاجتماع، لجواز قهر أحدهما الآخر، كما في المتمزجات.

الرابع: لم لا يجوز أن يقتضي الجسم الواحد ميلاً مستقيماً عند كونه في المكان الغريب، وميلاً مستديراً عند كونه في مكانه الطبيعي، كما أنّ الجسم الذي في طباعه ميل مستقيم يقتضي الحركة عند لا حصوله في مكانه، ويقتضي السكون عند حصوله فيه؟

وهذا سؤال مشهور أجاب عنه أفضل المحقّقين: (بأنّ اقتضاء الحركة والسكون شيء واحد تقتضيه الطبيعة الواحدة، وذلك الشيء هو استدعاء المكان الطبيعي فقط. فإنّ كان غير حاصل، فذلك الاستدعاء يستلزم حركة تحضّله. وإنّ كان حاصلًا، فهو بعينه يستلزم سكونًا، ومعناه أنّه لا يستلزم حركة، فهو إذن ليس بشيء آخر غير ما اقتضته أوّلاً. وأمّا اقتضاء الحركة المستديرة، فهو أمر مغاير لاستدعاء المكان الطبيعي، إذ قد يوجد أحدهما منفكًا عن صاحبه، وقد يوجد معه. وأيضاً في الأمكنة مكان طبيعي يطلبه التحرك على الاستقامة، وليس في الأوضاع وضع طبيعي يطلبه التحرك على الاستدارة، ولذلك أسندت إحدى الحركتين إلى الطبيعة بخلاف الأخرى. فإذن ليس مبدؤهما شيئاً واحداً).

/ [[ص ٢٤٤]] وفيه نظر، فإنّا لا نسلم أنّ اقتضاء الحركة أو

السكون شيئاً واحداً. ولأنّ كلامه على المثال، فلا يبطل به أصل الاعتراض.

سَلّمنا أنّ اقتضاء الحركة الدوريّة مغاير لاستدعاء المكان الطبيعي، لكن جاز أن يكون هناك أمر محصّل بالحركة المستديرة، ويكون حصوله موقوفاً على حصول الجسم في مكان معيّن، فإذا خرج عنه اقتضى الحركة المستقيمة، وإذا حصل فيه اقتضى الحركة الدوريّة.

الخامس: نمنع ثبوت الميل، وقد سبق.

والاعتراض على الثالث من وجوه:

الأول: لا نسلم أزليّة الزمان وأبديّته، وقد سبق.

الثاني: لا نسلم أنّ الزمان من لواحق الحركة، فإنّ جماعة من الحكماء ذهبوا إلى أنّه واجب لذاته، وذهب آخرون إلى أنّه جوهر قائم بذاته، لأنّه لو فرض معدوماً لزم منه المحال عندكم، وهو اجتماع وجوده وعدمه، وكلّ ما يلزم من فرض عدمه لذاته المحال لذاته لا يتوقّف وجوده على الحركة.

الثالث: لم لا يجوز أن يكون عائداً إلى النسب الواقعة أنّها كانت إلى أمور واقعة أنّها كانت، كما ذهب إليه قوم آخرون من الحكماء؟

الرابع: لم لا يجوز أن يكون مقداراً مطلق الوجود، فإنّ زمان بعض الأمور / [[ص ٢٤٥]] الثابتة قد يكون أزيد من زمان بعض أو أقل، فيكون عارضاً لمطلق الوجود، كما ذهب إليه أبو البركات البغدادي.

الخامس: لا نسلم أنّ الزمان من لواحق الحركة الدوريّة، فإنّه لو سلّم أنّه يلحق التغيّر على الاتّصال لم يجب أن يكون جسمانيّاً.

السادس: لا نسلم أنّ الحركة تابعة للجسم، فإنّه قد تحصل كيفيات على الاتّصال نفسانيّة متّصلة اتّصال الحركة الجسمانيّة.

السابع: لا نسلم أنّ بين الحركات المستقيمة المتضادّة سكوناً، بل يجوز اتّصالها على ما يأتي.

والاعتراض على الرابع من وجوه:

الأول: يجوز عدم بعض الجوانب للخارق، وتجدّد غيرها عند مفارقة الخارق.

الثاني: لم لا ينخرق بعض الجوانب بأن يتحرّك في كمّه دون أن يُعدّم منه شيء، فينتقص مقدار الجانب المنخرق بحيث إذا عاد إلى الرتق عاد الكمّ إلى حاله؟

الخارج يستدعي إمكانها، وأن حقيقة الجسم يصح عليها إيجاد شخص بعد شخص، فذات كل جسم تُفرض قابلة للإيجاد، والله تعالى قادر على كل مقدور، فيجب أن يقدر على خلق عوالم أخر.

الوجه الثالث: السمع، قال الله تعالى: ﴿أَوَلَيْسَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ بِقَادِرٍ عَلَىٰ أَنْ يَخْلُقَ مِثْلَهُمْ بَلَىٰ وَهُوَ الْخَلَّاقُ الْعَلِيمُ﴾ [يس: ٨١].

احتجت الفلاسفة بوجوه:

الأول: لو وُجد عالم آخر لحصلت لا محالة في ذلك العالم جهات مختلفة، والجهات المختلفة لا تتحدد إلا بالمحيط والمركز، والمحيط بسيط، فيكون شكله الكرة، فيكون العالم الثاني كرياً، والكرتان إذا اجتمعتا حصل الخلاء المحال، فيكون خلق عالم آخر محالاً.

الثاني: العالم الثاني إن صدر عن الله تعالى لزم أن يكون الواحد مصدرأً لأكثر من واحد، وهو محال. وإن صدر عن إله آخر لزم القول باثنيّة الواجب، وهو محال.

الثالث: لو وُجد عالم آخر لكان إمّا محيطاً بهذا العالم، فيكون العالم واحداً جزؤه هذا العالم، وهذا غير منكر. أو يكون غير محيط به، فإمّا أن يكون محيطاً بهذا العالم، وهذا غير منكر، لأن العالم على التقديرين يكون واحداً. وإمّا أن يكون خارجاً عن هذا العالم غير محيط به، فنقول: لا بد وأن يقع على جانب منه دون جانب، وهو يستدعي امتياز ذلك الجانب عن سائر الجوانب، فتكون خارج العالم أحياء مختلفة، وإنما تختلف الأحياء بواسطة جرم محيط، فخارج المحيط لا توجد فيه أحياء مختلفة، فلا يوجد خارج الجرم المحيط عالم آخر. وإنما وجب الامتياز لأنّ / [[ص ٢٤٩]] حصوله في جانب دون جانب مع تساويها لا بد له من مرجح سواء كان حصوله في ذلك الجانب بسبب فاعل مختار أو لا.

الرابع: لو وُجد عالم آخر وحصل فيه نار وهواء وماء وأرض لكانت قدر العناصر مساوية لهذه التي في عالمنا في الماهية، والأجسام المتساوية في الطبيعة أمكنتها واحدة، وكل جسم فإنه بالطبع متحرك إلى مكانه، فإذا يجب أن تنحدر أرض كل واحد من العالمين إلى وسط العالم الثاني، ثم إن وسط كل واحد من العالمين ملائم للأرض الحاصلة فيه، فيلزم سكون كل واحد من الأرضين في موضعه لحصول حيّزه الطبيعي وحركته عنه لخروجه عن وسط العالم الثاني الذي هو حيّزه الطبيعي، فيكون كل واحد من الأرضين ساكنة متحركة، وهو محال.

الثالث: لو صح هذا الدليل مع مقدماته المشكلة لكان مختصاً بالمحدد دون باقي الأفلاك.

والاعتراض على الخامس:

لا نُسلم حركة الفلك على الاستدارة.

/ [[ص ٢٤٦]] سلّمنا، لكن لا نُسلم امتناع اجتماع المليون.

والاعتراض على السادس:

لا نُسلم حصر القسمة.

سلّمنا، لكن لا نُسلم أن الكواكب لا تحرق الفلك بحركته

على ما يأتي.

سلّمنا الإيجاب، لكن لم يختلف حاله في الاستعداد للرتق تارةً والفتق أخرى بواسطة الحركة الأولى أو حركتين؟ وبالجملة فكل ما يجوز في البسائط العنصريّة من الاختلاف بواسطة الحركات الفلكيّة يجوز مثله في الفلكيّات بواسطة حركة بعضها.

سلّمنا، لكن الكواكب والأفلاك عندهم أحياء ناطقة، فلم لا يجوز أن يختار بعض الأفلاك أو بعض الكواكب خرق فلك آخر؟ سلّمنا، لكنّه إنّما يدلّ على أنّها لا تنحرق لعدم الخارق، لا على أنّها غير قابلة للانحراق.

والاعتراض على السابع:

إنّ عدم الإحساس بعدم التغيّر لا يدلّ على عدمه حقيقةً، فإنّ الذي يتحلّل من الياقوت في مدّة عمر الواحد منّا شيء يسير جداً مع صغر الياقوت وقربه منّا، فكيف لو قدرنا تحلّل شيء قليل من هذه الأجرام العظيمة مع بعدها عنّا؟

سلّمنا عدم التغيّر، لكنّ عدمه لا يدلّ على الامتناع.

/ [[ص ٢٤٧]] المسألة السادسة: في أنّ الله تعالى قادر على أن

يخلق عالماً آخر:

هذه مسألة خلاف بين المتكلمين والفلاسفة، فجوّزه المتكلمون ومنعه الفلاسفة. وربّما ذهب البلخي إلى مذهب الفلاسفة، لاعتقاده بوجوب فعل الأصلح في الدنيا.

لنا وجوه:

الوجه الأوّل: الأجسام متساوية في الماهية والحقيقة، والمتساويان حكمهما واحد، وهذا العالم ممكن الوجود، فيكون مساويه كذلك، وإلا لكان ممتنعاً، فيكون مساويه الموجود ممتنع الوجود، هذا خلف.

/ [[ص ٢٤٨]] الوجه الثاني: وجود الجسم وتعدّده في



السابع: لا نُسلِّمُ أنَّ الطبيعة لا تفعل إلاَّ أمراً متشابهاً، فإنَّ طبيعة الفلك واحدة وقد اختلفت آثارها من المتممات وخوارج المركز وأفلاك التداوير بالرقَّة / [[ص ٢٥١]] والغلط، مع أنَّه لا قسر هناك ولا اختلاف في الطبيعة.

الثامن: ينتقض ما ذكرتم بالقوَّة المصوَّرة في الحيوان، فإنَّها إنَّ كانت بسيطة لزم أنَّ يكون الحيوان على شكل الكرة، وإنَّ كانت مركَّبة لزم أنَّ يكون على شكل كرات، ولمَّا اقتضت القوَّة المصوَّرة صوراً مختلفة وخلقاً متباينة جاز هنا مثله.

التاسع: نمنع امتناع الخلاء، فقد سلف وقوعه.

العاشر: لِمَ لا يجوز أنَّ يكون الفلك الأقصى بما فيه من الأفلاك والعناصر مركزاً في ثخن فلك آخر، وأنَّ يكون في ثخن ذلك الفلك ألف ألف كرة مثل الفلك الأقصى بما فيه من الأفلاك والكواكب؟ وجاز أنَّ يكون ذلك الفلك الكبير مركزاً في عشر كرة أُخرى، وهكذا إلى ما شاء الله تعالى وإنَّ كانت الأجسام بأسرها متناهية.

والاعتراض على الثاني من وجوه:

الأوَّل: لا نُسلِّمُ امتناع صدور الكثير عن العلة الواحدة، وسيأتي.

الثاني: متى يمتنع صدور الكثير عن الواحد، إذا لم يكن هناك شرط أو جزء علة أو لحوظ أمر آخر أو إذا كان؟ م ع. لكن بالاتِّفاق العالم الثاني يصدر عن الواجب تعالى بواسطة العالم الأوَّل. ولا نزاع بين العقلاء أنَّ الواحد لا يصدر / [[ص ٢٥٢]] عنه بالاستقلال أكثر من واحد، وأنَّه يجوز عند اختلاف الاعتبارات تعدُّد المعلولات.

الثالث: متى نمنع صدور الواحد عن أكثر من واحد، إذا كان علة موجبة أو قادراً مختاراً؟ م ع، فإنَّ الاتِّفاق وقع على إمكان تعدُّد آثار المختار الواحد.

الرابع: لا امتناع في صدور الكثير عن الواحد بواسطة أو وسائط.

والاعتراض على الثالث:

بأنَّ اختصاص العالم الثاني بأحد الجوانب للقادر المختار، وامتنياز الجوانب خارج العالم بالإضافة إلى مسامحة جوانب العالم، ولا نُسلِّمُ أنَّ الامتياز إنَّما يكون بالمحيط. والفاعل المختار يُرَجِّح أحد الأمرين لا لمرجِّح بالوجدان.

الخامس: لو حصل عالم آخر مساوٍ لهذا العالم في الطبيعة حتَّى تكون فيه أرض وماء وهواء ونار، وهي كما في عالمنا، لزم أنَّ تكون الأجسام المتَّفقة في الطبع تسكن أماكن طبيعيَّة متباينة في الطبع، وهو محال. ولو وُجِدَت أرضون كثيرة لكانت متساوية في الماهيَّة، فانفصال بعضها عن بعض ليس بطباعها، وإلَّا لاستحال أن يوجد منها جزء متَّصل. ولا للسماويَّات، لأنَّها علة مُحدِّد أمكنة العناصر لا علة حصول تلك العناصر في تلك الأمكنة. فإذا انفصال بعضها عن البعض ليس لذواتها ولا للسماويَّات، فهو إذن لقاسر خارج، وهو محال، لما ثبت من امتناع الخرق على الفلك، وامتناع انفصاله عن وضعه في موضعه إلى وضع آخر.

والاعتراض على الأوَّل من وجوه:

الأوَّل: لا نُسلِّمُ حصول جهات مختلفة بالطبع، بل ولا متَّفقة. نعم تحصل هناك محاذة بين العالمين مخصوصة وجهة هذا المعنى.

/ [[ص ٢٥٠]] الثاني: حصول الجهات يوجد باعتبارين:

أ - أن تكون في الخارج جهات متميزة ذوات أو ضاع مشار إليها حاصلة في الأعيان، وهو ممنوع هنا.

ب - أن يفرض الذهن محاذة لبعض الكواكب خارج العالم دون بعض، وهذا المعنى لا يتوقَّف على وجود عالم آخر، بل هو حاصل سواء وُجِدَ عالم على التحقيق أو على التقدير، وهذا لا يستلزم محذوراً. فإنَّ أردتم بثبوت الجهات - لو وُجِدَ عالم آخر - المعنى الثاني، فهو مسلَّم غير مفيد لكم. وإنَّ أردتم الأوَّل، فهو ممنوع.

الثالث: لا نُسلِّمُ أنَّ الامتياز إنَّما يكون بجسم محيط.

الرابع: لا نُسلِّمُ أنَّ ذلك المحيط بسيط.

الخامس: لا نُسلِّمُ أنَّ شكل البسيط الكرة.

لا يقال: البسيط طبيعة واحدة، فلا تقتضي من الأشكال إلاَّ واحداً، ولا واحد من الأشكال إلاَّ الكرة.

لأنَّ نقول: لا نُسلِّمُ إسناد الشكل إلى طبيعة الجسم، بل إلى الله تعالى.

السادس: لا نُسلِّمُ أنَّ ما عدا الكرة من الأشكال ليس واحداً، وحصول الزوايا والخطوط إنَّما هو كحصول جزئين في الأبلق، فإنَّ اشتغال الأبلق على جزئين أحدهما أسود والآخر أبيض لا يوجب كثرة حقيقة في الجسم، ولا يخرج الجسم بذلك عن وحدته، فكذا هنا.

والاعتراض على الرابع:

لا نُسلّم أنّ لكلّ جسم حيزاً طبيعياً.

سلّمنا، لكن يجوز أن تكون هيولى أرض العالم الثاني تكون مخالفة لهيولى أرض هذا العالم، فلا جرم لا تطلب أرض ذلك العالم وسط عالماً، كما في الأفلاك مع استوائها في الجسميّة واختلافها في الهيولى حتّى وجب اختصاص كلّ واحد منها بموضع معيّن ومقدار معيّن.

سلّمنا، لكن وسط كلّ عالم مساوٍ في الحقيقة لوسط العالم الآخر وكذا باقي الأحياز، فمقتضى الأرضيّة واحد، واختصاص أحدهما كاختصاص جزء من العنصر بمكان جزئي من مكان كليّة ذلك العنصر، فكما لا تنجذب قطعة من الأرض إلى مكان قطعة أخرى كذا لا تنجذب أرض كلّ عالم إلى وسط العالم الآخر. والأصل أنّ كليهما طبيعي إذا اتّفق حصول المتمكّن في أحدهما وقف فيه وإلا / [[ص ٢٥٣]] طلب أحدهما.

سلّمنا، لكن لا نُسلّم تساوي النارين في الطبيعة عند استوائها في الحرارة واليبوسة والبعد من المركز والقرب من المحيط، وتختلفان في الصور المقومة، فإنّ الاشتراك في اللوازم لا يقتضي الاشتراك في الملزومات.

والاعتراض على الخامس:

أنّ الأرضين وإن تكثرت بالعدد إلا أنّها مشتركة في الأرضيّة وأمكنتها مشتركة في كونها وسطاً لتلك العوالم، فالأرضيّة المطلقة تقتضي الوسط من العالم، والأرض المميّنة تقتضي الوسط من العالم المعين.

أجاب الشيخ بأنّه: (وإن كان لا نشكّ في أنّ الأجسام الكثيرة بالعدد لها أمكنة كثيرة بالعدد، ولكن يجب أن تكون كثيرة على نحو يجعل الكلّ لو اجتمع كلّ المتمكّن شيئاً واحداً ومكاناً واحداً بالعدد، على ما بيّناه. وهذا الاجتماع ممّا لا مانع له في طبيعته، فإنّ الطبيعة الواحدة المتشابهة لا تقتضي الافتراق والتباين).

والاعتراض: الشيخ زعم أنّ الأجسام الفلكيّة والكواكب وإن كانت / [[ص ٢٥٤]] مشتركة في الجسميّة والكوكبيّة والضوء واللون والمقدار، فإنّ كلّ واحد منها مخالف للآخر بنوعيته، فإذا جوزتم ذلك فلم لا تجوزون أن تكون الأرضون الموجودة في العوالم متشابهة في الأرضيّة، إلاّ أنّه مع ذلك تكون لكلّ واحد منها حقيقة نوعيّة مخالفة لنوعيّة الأرض الأخرى؟

وعلى هذا تلك الأرضون لأجل اشتراكها في مطلق الأرضيّة تكون طالبة لمطلق الوسط، ثمّ إنّ كلّ أرض بحقيقتها المخصوصة - التي بها تخالف الأرض الأخرى - تكون طالبة للوسط المعين؟ وإذا كان الذي قلناه محتملاً لم تكن حجّتكم برهانيّة.

لا يقال: لا يُعقل من الأرض إلاّ الجسم البارد اليابس لطبعه، فإنّ كان هناك خصوصيّة وراء ذلك لم تكن تلك الخصوصيّة لازمة لهذا القدر المشترك، وإذا لم تكن لازمة أمكن فرض الأرضين عارية عن تلك الخصوصيّة، وعند ذلك الفرض تكون الأرضون تكون الأرضون متساوية في النوعيّة وتطلب كلّ واحدة منها ما تطلبه الأرض الأخرى.

لأنّا نقول: إنّ كان الأمر كذلك لزم أن تكون الأجرام الفلكيّة كلّها متّحدة في النوع، لأنّها مشتركة في مطلق الجسميّة، فإنّ كان هناك خصوصيّة لم [تكن] تلك الخصوصيّة لازمة لتلك الجسميّة، وإذا لم تكن لازمة أمكن فرض تلك الجسميّة عارية عن الخصوصيّة، وعند ذلك الفرض تكون الأجرام الفلكيّة متساوية في النوعيّة، فيجب أن يطلب كلّ واحدٍ منها ما يطلبه الفلك الآخر من الوضع والحيز.

لا يقال: هذه الأجسام الفلكيّة اختلفت موادّها، فلذلك اختلفت أمكنتها / [[ص ٢٥٥]] وأوضاعها.

لأنّا نقول: فجوزوا هنا أن تختلف الأرضون في موادّها حتّى يكون لكلّ أرض بسيطة عالم معيّن.

فإن ادّعوا تماثل الأرضين في المادّة، قلنا: لا نزاع في أنّ أجزاء الأرض التي في عالمنا متشاركة في المادّة، لكن لمّ قلمم بأنّ مادّة الأرض الموجودة في عالم آخر يجب أن تكون مساوية لمادّة الأرض الموجودة في هذا العالم؟

وبالجمله فكلّ ما يذكرونه هنا ينتقض بالأجرام الفلكيّة.

والاعتراض على السادس:

بأنّ تلك الحجّة مبنيّة أيضاً على أنّها لو كانت موجودة لكانت متّحدة في النوع، وقد سبق البحث فيه.

واعلم أنّ بعض الناس احتجّ على إثبات عوالم كثيرة بأنّ قال: مفهوم قولنا: (عالم) إنّ منع عن الشركة لم يكن علمنا بوحدة العالم كسبياً موقوفاً على برهان، بل كلّ من تصوّر العالم تصوّر كونه واحداً بالضرورة، وليس كذلك بالضرورة، فهو غير مانع من الشركة، لكن العالم ليس من الأمور التي إذا فرضت له جزئيّات

لا يقال: تخصيص الأحداث بوقت معين يستدعي امتيازَه عن سائر الأوقات، فتكون الأوقات موجودة قبل ذلك الحادث. لأننا نقول: كما يجوز امتياز وقت عن وقت بأن لم يكن للوقت وقت آخر، فلم لا يجوز امتياز العدم عن الوجود من غير وجود الوقت؟

والجواب عن الثاني: أن الإمكان ليس وصفاً وجودياً، على ما مرّ. ولأنّ المادّة ممكنة، فيلزم أن يقوم إمكانها بهادّة أخرى.

لا يقال: المادّة قديمة فإمكانها قائم بها، أمّا إمكان الحادث فلا يمكن قيامه به، لاستحالة قيام الموجود بالمعدوم.

/ [[ص ٢٥٨]] لأننا نقول: لو قام إمكان المادّة بها لكان وجود المادّة شرطاً في إمكانها، لأنّ وجود المحلّ شرط في وجود الحالّ، فلو كان إمكان المادّة قائماً بها لكان إمكانها مشروطاً بوجودها، لكن وجودها عرضي مفارق، والموقوف على المفارق مفارق، فالإمكان مفارق، هذا خلف.

والجواب عن الثالث: أنّكم لمّا قلتم: (كلّ محدث فعده سابق على وجوده)، فقد اعترفتُم بكون العدم موصوفاً بالسابقية، ووصف العدم لا يجوز أن يكون موجوداً، لاستحالة قيام الموجود بالمعدوم، فثبت أن السابقية ليست صفة وجودية، فيبطل دليلكم بالكليّة.

والجواب عن الرابع: أنا سنبيّن أنّه تعالى فاعل مختار. قال أفضل المحقّقين: (التشكيك الأوّل - بأنّ إحداه العالم في وقت دون وقت يقتضي ترجيح أحد المتساويين على الآخر من غير مرجّح. والجواب بأنّه كاختصاص الكوكب بموضع من الفلك دون موضع، واختصاص ثخن المتمم بجانب دون جانب - فغير مفيد، لأنّ الأمور الموجودة يمكن أن يقال: المرّجح هناك موجود وليس بمعلوم، أمّا في الأمور العدمية فلا يمكن ذلك.

وقوله في الجواب الحقيقي - بأنّ إرادة الله تعالى تتعلّق بأحد الوقتين تعلّقاً واجباً من غير احتياج إلى مرجّح - دعوى مجرّدة عن الحجّة.

والاعتراض عليه - بأنّ القول بالترجيح يستدعي وجود الأوقات - صحيح.

والجواب - أنّ الامتياز هناك كما لا يقتضي أن يكون للوقت وقت، كذلك لا يقتضي في امتياز العدم عن الوجود أن يكون لهما وقت - ليس بجواب عنه، وقد مرّ / [[ص ٢٥٩]] أنّ الوقتين لا

كانت تلك الجزئيات على سبيل إنّ واحداً يكون بعد واحد لأنّ العالم أزلي، بل لمّا ثبت إمكان وجود العالم فقد ثبت إمكان وجود أزليته، والأمور الأزليّة / [[ص ٢٥٦]] لو لم تكن موجودة في وقت استحالة حصولها، لأنّها إذا كانت معدومة فمن المستحيل أن توجد بعد عدمها بحيث تكون أزليّة. فإذا لو كان العالم ممكن الوجود لكان أزلياً، لكنّه ممكن الوجود فهو أزلي، فالعوالم الكثيرة موجودة في الأزل.

والجواب: أنّ الكلّي هو الذي لا يكون مفهومه سبباً لامتناع الشركة فيه، ولا يلزم من عدم تعليل امتناع الشركة بنفس ذلك المفهوم عدم امتناع الشركة، إذ الممتنع لا يُعقل أن يكون امتناعه معللاً بكلّ شيء، بل علّة الامتناع أمر واحد. ثم لا يلزم من سلب تعليل ذلك الامتناع بما عدا ذلك الواحد سلب الامتناع، فكذا هنا لا يلزم من كون ذلك المفهوم غير موجب لذلك الامتناع أن يكون الامتناع حاصلًا. مع أنّ القول بأزليّة العالم محال.

المسألة السابعة: في حلّ شكوك الفلاسفة غير ما تقدّم: قالت الفلاسفة: كلّ محدث فله علل أربع: المادّة، والصورة، والغاية، والفاعل. وكلّ واحد من هذه الجهات يقتضي القِدَم.

أمّا بالنظر إلى الفاعل، فلائّه لو أحدث العالم لكان تخصيص وقت منه بالإحداث دون ما قبله وبعده مع تساوي النسب ترجيحاً من غير مرجّح. ولأنّ إحداه في الوقت الذي أحدثه فيه لا يكون لمرّجح، لأنّ النفي المحض لا يُعقل فيه الامتياز ذاتاً.

/ [[ص ٢٥٧]] وأمّا بالنظر إلى المادّة، فلائّه كلّ محدث فهو مسبوق بهادّة محلّ فيها إمكانه السابق عليه، فإن كانت حادثة تسلسل. وإن كانت قديمة افتقرت إلى صورة ومجموعها الجسم، فهو قديم.

وأمّا بالنظر إلى الصورة، فلائّه الزمان لا يقبل العدم، وإلّا لافتقر سبق عده على وجوده إلى زمان، وتسلسل.

وأمّا بالنظر إلى الغاية، فلائّه الفاعل لو كان مختاراً فلا بدّ له من غاية في الإيجاد، فكان مستكملاً بذلك الإيجاد فكان ناقصاً، وإن لم يكن مختاراً كان موجّباً، فيلزم من قِدَمه قِدَم الأثر.

والجواب عن الأوّل: ما ذكرناه من اختصاص الكوكب بالموضع المعين من الفلك مع كونه بسيطاً، واختصاص أحد جانبي المتمم بالثخن والآخر بالرقّة.

وأيضاً الاختصاص مستند إلى إرادة الله تعالى بإحداه في ذلك الوقت، وذلك التعلّق واجب، فيستغني عن المرجّح.

المساوية وإن كانت موجودة لكن مقادير الشخن والرقّة متفاوتة. والترجيح يثبت في المعدومات كالموجودات، فإنّ المعدوم الذي عُدِمَ بعدم جميع أسبابه وشرائطه وأجزاء علله أرجح في العدم من الذي عُدِمَ بعدم بعض شرائطه البعيدة، وإذا جاز أن يقع فيه الترجيح جاز استناده إلى سبب غير معلوم. فالوجود وكون الإرادة موجبة لترجيح أحد المرادين، غني عن البرهان، ولا يحتاج إلى حجة في ذلك، لأنّها لذاتها مخصّصة.

والترجيح إذا كان يصحّ دخوله في العدم لم يكن ترجيح بعض الأوقات يستدعي وجودها.

ولا فرق بين الإمكان الذاتي والاستعدادي في أنّها ذهنيان، لأنّ الاستعدادي لو كان موجوداً تسلسل. ولأنّ الاستعداد عبارة عن ترجّح الوجود أو العدم، وهو قابل للشدّة والضعف وأحد طرفيه الوجود، فإذا كان الاستعداد الذي لا يبلغ حدّ الوجود مقتضياً للمادة فالبالغ حدّ الوجود كذلك، والمبتدعات لها هذا الإمكان، وإلا لما وُجِدَت. والإمكان الذاتي لا شكّ في ثبوته للمبتدعات، ولا شكّ في سبقه، فقله: (إنّها يُعقل عند وجودها) مشكل، لأنّه يقال: أمكن فوجد، ولا يقال: وجد فأمكن على أن يكون الإمكان متأخراً عن الوجود، وقد بينّ أولاً أنّ السبق لا يستدعي الزمان، وإلا لكان للزمان زمان آخر.

\* \* \*

إشراق اللاهوت / عميد الدّين العبيدي (ت ٧٥٤هـ):

[[ص ٤٩]] قال المصنّف: (القول في الجوهر والعرض: الجوهر المتحيّز، والعرض الحالّ في المتحيّز، ولا واسطة بينهما. والجسم ما يتركّب من ثمانية جواهر فصاعداً).

قال الشارح (دام ظلّه): (اعلم أنّ الجوهر في اصطلاح المتكلّمين عبارة عن المتحيّز الذي لا يقبل القسمة بوجه... إلى آخره.

أقول: لا شكّ في إطلاق المتكلّمين لفظ الجوهر على الجزء الذي لا يتجزّى، وهو المسمّى بالجوهر الفرد، وهو عندهم متحيّز لا يقبل القسمة بوجه، كما ذكره الشارح. ويُطلقون لفظ الجوهر على جنسه - أعني الشامل له - وللجسم والسطح والخطّ. وينبغي حمل لفظ الجوهر في كلام المصنّف هاهنا على المعنى الثاني، إذ لو كان المراد هو المعنى الأوّل لم يحسن ذكر الأجسام فيه. ولتلاً يكون تعريفه للجوهر تعريفاً له بها هو أعمّ منه. ولأنّه لا يحسن

يحتاجان إلى وقت آخر، فالعدم والوجود محتاجان إلى وقت غيرهما.

والجواب الصحيح أن يقال: الأوقات التي يُطلّب فيها الترجيح معدومة، ولا تمايز بينها إلا في الوهم، وأحكام الوهم في أمثال ذلك غير مقبولة، إنّها يبتدئ وجود الزمان مع أوّل وجود العالم، ولم يمكن وقوع ابتداء سائر الموجودات قبل ابتداء وجود الزمان أصلاً.

وأما التشكيك الثاني - بأنّ كلّ محدث يحتاج إلى مادة تسبقه وتكون محلاً لإمكانه، والمادة إنّ حدثت احتاجت إلى مادة تسبقها. فالجواب عنه بأنّ الإمكان غير وجودي. وأيضاً المادة ممكنة فيلزم أن يقوم إمكانها بمادة أخرى - ليس بوارد، لأنّ الإمكان الذي محله الماهية غير الإمكان الذي محله المادة، فإنّ الأوّل منهما أمر عقلي يُعقل عند انتساب الماهية إلى وجودها، والثاني عبارة عن الاستعداد وهو استعداد وجود شيء يكون قبل وجود ذلك الشيء ويحتاج إلى محلّ، لأنّه عندهم عرض موجود من جنس الكيف.

والجواب الصحيح: أنّ الأمور الإبداعية لا يُتصوّر فيها استعداد يتقدّم وجودها. وإمكانها إنّما يُعقل عند وجودها وهو صفة ماهيتها التي لا توجد قبل وجودها.

والتشكيك الثالث - بأنّ سبق العدم على الوجود يقتضي وجود حادث قبل ذلك الحادث. والجواب بأنّ السابق ليس ثبوتياً أيضاً - ليس بمفيد، لأنّهم يعترفون بأنّ ذلك السبق ذهني يلزم من توهم العدم السابق، إلاّ أنّه يوجب وجود زمان عندهم يقع فيه العدم السابق والوجود المسبوق، وهو لم يُطل ذلك.

والتشكيك الرابع - بأنّ فعل المختار يكون لغاية يستكمل بها الفاعل، وذلك في حقّ الله تعالى محال - فلم يجب عنه إلاّ بقوله: إنّنا سنبيّن أنّ الفاعل مختار.

/ [[ص ٢٦٠]] والجواب الصحيح على رأي [بعض] المتكلّمين: أنّ الغاية هناك استكمال الفعل لا الفاعل. وعلى رأي لا بعضهم أنّه لا غاية هناك. وعند الفلاسفة أنّ الغاية هناك نفس الفاعل، لأنّه تعالى إنّما يفعل لذاته، ولأنّه فوق الكمال).

وفيه نظر، فإنّه لا فرق بين تخصيص أحد الوقتين بالإحداث الثابت دون الوقت الآخر المعدوم وبين تخصيص ثخن معيّن ورقّة معيّن دون غيرهما من الثخن والرقّة المعدومين. والجوانب

أما أولاً فلأنَّ التحيُّز عندهم عبارة عن الصفة المختصَّة بالجواهر التي لأجلها يحتاج إلى الحيِّز، وهي معلَّلة بصفة الجوهرية بشرط الوجود، والجوهر في حال العدم يصدق عليه الجوهر، ويكذب عليه المتحيِّز بالمعنى المذكور.

وأما الثاني، فلأنَّ حصول الجوهر في الحيِّز صفة معلَّلة بالمعنى، وهي لا تكون إلَّا حال الوجود، فلا تتحقَّق في العدم مع تحقُّق الجوهر فيه.

واختلف المتكلِّمون في أقلَّ عدد يتركَّب منه الجسم من الجواهر الأفراد، فقال أبو الحسن الأشعريُّ: أقلُّه جوهران، لأنَّ الجسم عبارة عن المنقسم مطلقاً. وقال بعض المعتزلة: أقلُّه ثمانية، لأنَّ أقلَّ عدد يتألَّف منه الخطُّ جوهران، فإذا انضمَّ خطُّ إلى مثله بحيث صار لهما عرض صار سطحاً، وإذا انطبق سطح على مثله صار جسماً، لكونه حينئذٍ طويلاً عريضاً عميقاً، والجسم عندهم عبارة عن ذلك. وقال آخرون: من ستَّة، لإمكان حصول سطح من ثلاثة جواهر، فإذا أطبق هذا السطح على مثله حصل جسم، وقال آخرون: من أربعة بأن يوضع على السطح الحاصل من ثلاثة جواهر جوهر رابع على شكل مخروط. وعند الأوائل من الحكماء: أن الجسم يقال بالاشتراك على معنيين:

أحدهما: الطبيعي، وهو الجوهر القابل للأبعاد الثلاثة المتقاطعة على زوايا قوائم.

/ [[ص ٥٢]] والثاني: الأبعاد أنفسها، وهو الجسم التعليمي، وهو عرض قائم بالجسم الطبيعي. والمتكلِّمون لا يثبتون الأبعاد زائدة على الجسم، بل هي نفس الجسم عندهم.

ومراد الحكماء بالجواهر الموجود لا في موضوع، ويعنون بالموضوع هاهنا المحلَّ المقوم لما يحلُّ فيه، والعرض عندهم عبارة عن الموجود في موضوع. وانحصار الموجودات الممكنة في الجوهر والعرض على هذا التفسير ضروريٌّ.

أما المتكلِّمون فلما فسَّروا الجوهر بالمتحيِّز والعرض بالحالِّ فيه، احتاجوا إلى دليل [يدلُّ] على حصر الموجودات الممكنة في الجوهر والعرض، إذ ليس في بديهة العقل ما يمنع من وجود ممكن غير متحيِّز ولا حالِّ في المتحيِّز، وربَّما استدَّلوا على ذلك بأنَّه لو ثبت وجود موجود بهذه الصفة لكان مشاركاً لله تعالى في أحصَّ صفاته وهي التجرُّد، وذلك يوجب المشاركة في الذات، وإنَّه محال. ولا يخفى عليك فساد هذا الدليل.

ذكر الشيء على هذا الوجه مع جزئي قسيمه، بل إنَّما يحسن ذكره مع قسيمه، ألا ترى أنَّه لا يحسن أن يقال: القول في الأجسام البسيطة والنباتيَّة مثلاً، ويحسن أن يقال: في الأجسام البسيطة والمركَّبة؟ ولأنَّه لو كان المراد المعنى الأوَّل لما صدق قوله: (ولا واسطة بينهما لثبوت / [[ص ٥٠]] الواسطة) [حينئذٍ]، وهو باقي أقسام جنس الجوهر كالخطِّ والسطح والجسم.

اللَّهمَّ إلَّا أن يقال: الضمير في قوله: (بينهما) راجع إلى المتحيِّز والحالِّ في المتحيِّز لا إلى الجوهر والعرض، وقول الشارح: (والحدُّ الذي ذكره المصنِّف ناقص لانقاضه بالجسم والخطِّ والسطح) مبنيٌّ على أن مراد المصنِّف بالجواهر المعنى الأوَّل، أعني الجزء الذي لا يتجزَّى، فيكون المتحيِّز أعمَّ منه لصدقه على باقي أقسام جنس الجوهر، فهو منقوض في طرده حينئذٍ، فيكون فاسداً، لأنَّ المعرَّف يجب مساواته للمعرَّف في العموم.

واعلم أن نقصان الحدِّ عبارة عن عدم اشتماله على جميع مقومات المحدود، وحينئذٍ قد يتحقَّق نقصان الحدِّ مع كونه مطَّرداً منعكساً، كما في التعريف بالفصل وحده عند من يُجوِّز التعريف به [أو به وبالجنس البعيد]، فانتقاض الحدِّ في طرده ملزوم لنقصانه، لعدم اشتماله على ما يختصُّ به المحدود، إذ لو كان مشتملاً على ما يختصُّ به المحدود لم يكن صادقاً على غيره، فلا يكون منقوضاً في طرده وقد فُرِض كذلك، هذا خلف. فلهذا استدلَّ الشارح (دام ظلُّه) على نقصان هذا الحدِّ بانتقاضه في طرده. و[[أما]] انتقاضه في عكسه - وهو عبارة عن وجود المحدود بدون الحدِّ - فلا يدلُّ على نقصان الحدِّ، بل على فساده، لكونه [حينئذٍ] أحصَّ من المحدود.

وقوله (دام ظلُّه) في الاعتذار للمصنِّف: (أو يقال: مقصوده تمييز الجوهر عن العرض، فكان ما ذكره كافياً) فيه نظر، إذا لا يمنع ذلك من كونه ناقصاً، فإنَّ التعريف المميِّز للماهية عن بعض ما عداها خاصَّة هو الناقص. اللَّهمَّ إلَّا أن يكون اعتذاره للمصنِّف في ذكر التعريف الناقص / [[ص ٥١]] والاكتفاء به، لا دفع كونه ناقصاً، فيكون حينئذٍ صواباً.

واعلم أن حدَّ الجوهر بالمتحيِّز فاسد على قول أوائل المعتزلة الذين يثبتون الذوات وصفات الأجناس في العدم، لكونه غير منعكس حينئذٍ، لأنَّ المراد بالمتحيِّز إمَّا أن يكون هو الموصوف بالمتحيِّز أو الحاصل في الحيِّز، وعلى كلا التقديرين فهو غير منعكس.

فهو حاصل فيه بالفعل، وصَرَّحُوا باشتغال الجسم على ما لا يتناهى من الأجزاء، ويلزم من ذلك أن كل ما لا يكون حاصلًا في الجسم من الانقسامات فهو لا يمكن أن يحصل فيه، وهم معترفون بوجود كثرة في الجسم، وأنَّ الكثرة إنَّها يتألَّف من الأحاد، وأنَّه الواحد من / [[ص ٥٤]] حيث هو واحد لا ينقسم، فحصل من مجموع هذا الكلام مقدَّمتان:

إحدهما: أنَّ الجسم يشتمل على أشياء غير منقسمة.

والثانية: أنَّ كل ما يشتمل عليه الجسم ولا يكون منقسمًا، فإنَّه لا يقبل القسمة.

وهاتان المقدَّمتان تتجان: الجسم يشتمل على أشياء لا تقبل القسمة، وهذا هو القول بالجزء الذي لا يتجزَّى، ولهذا قال الشيخ أبو عليّ عقيب القول في تركيب الجسم من أجزاء لا تتجزَّى: (ومن الناس من يكاد يقول بهذا التأليف، لكن من أجزاء غير متناهية)، فجعلهم يكادون يقولون به.

وإنَّما طَوَّلنا الكلام هاهنا، لأنَّ الشارح (دام ظلُّه) ذكر في شرحه أنَّ النِّظَام يذهب إلى أنَّ الجسم مركَّب من أجزاء لا تتجزَّى، ثمَّ بعده بلا فصل ذكر أنَّ النِّظَام وافق الحكماء على نفي الجوهر الفرد - أعني الجزء الذي لا يتجزَّى -، وفي هذين الكلامين - مع الاعتراف بوجود الجسم وإنَّ كان ضروريًّا - مناقضة ظاهرة، إلَّا مع التأويل الذي ذكرناه، وهو أنَّ القول الأوَّل ألزم به إلزاماً ولم يُصَرِّح هو به، والثاني مذهبه الصريح.

واستدلَّ المصنِّف (رحمه الله تعالى) على ثبوت الجزء بوجهين: أحدهما: أنَّ النقطة موجودة، لأنَّها نهاية الخطِّ الموجود. ولأنَّ الخطَّ إنَّما يلاقي غيره بها، وهي غير منقسمة اتِّفاقاً. ولأنَّها لو كانت منقسمة لم تكن طرفاً ونهايةً، بل أحد جزئها [يكون] هو الطرف والنهاية، والآخر داخل في الخطِّ، ويلزم من وجودها وجود الجزء، لأنَّها إنَّ كانت جوهرًا ثبت المطلوب، وإنَّ كانت عرضاً افتقرت إلى محلِّ هو الجوهر، إذ لو لم / [[ص ٥٥]] يكن المحلُّ جوهرًا أو منتهيًا إليه كان عرضاً، وذلك العرض محتاج إلى محلِّ، فإنَّ كان عرضاً افتقر إلى محلِّ آخر، وهكذا إلى ما لا يتناهى، وهو محال، فوجب الانتهاء إلى محلِّ هو جوهر. ويجب كونه غير منقسم، إذ لو كان منقسمًا لزم انقسامها إنَّ حلتَّ في مجموعها بالضرورة أو [في] بعض منه منقسم، و[هو] محال.

الثاني: أنَّ الكرة الحقيقيَّة وهي الجسم المستدير الذي إذا خرج

وقول الشارح (دام ظلُّه) بعد ذكر المذاهب في الجسم: (والنزاع في ذلك لفظيًّا) يريد أنَّ النزاع في كون الجسم عبارة عن المنقسم مطلقاً كمذهب الأشعريِّ، أو عن القابل للأبعاد الثلاثة، أو نفس الأبعاد على ما ذكره الحكماء، أو الطويل العريض العميق على ما ذكره المتكلِّمون إنَّما هو نزاع في أنَّ لفظ الجسم هل هو موضوع لهذا المعنى أو لذلك، وهو نزاع مختصُّ باللفظ، ولا يدخل في ذلك أنَّ الجسم هل يتركَّب من ثمانية أو ستَّة أو أربعة، لأنَّ النزاع هنا ليس في اللفظ، بل في المعنى خاصَّة، وهو ظاهر.

[المسألة الثانية: في الجزء الذي لا يتجزَّى]:

قال المصنِّف: (ولا بدَّ في كلِّ جسم من الانتهاء إلى الجوهر، وأنكره النِّظَام، والنقطة لازمة له، / [[ص ٥٣]] والكرة فوق السطح تلاقيه بجزء غير منقسم، وإلَّا لكان الشكل مضلعاً وقد فرضناه كريباً).

أقول: كلُّ جسم فهو قابل للقسمة، إمَّا الفكيَّة أو الفرضيَّة بالضرورة، لكن هل ينتهي إلى حدٍّ لا يقبل الانقسام أم لا؟ فذهب المتكلِّمون ومحمَّد الشهرستاني إلى الأوَّل، وقالوا: لا بدَّ من انتهائه في القسمة والتجزئة إلى حدٍّ لا يقبل القسمة بأحد الاعتبارين المذكورين، وكلُّ واحد منهما هو الجزء الذي لا يتجزَّى، وهو المسمَّى بالجوهر الفرد.

وذهب النِّظَام والحكماء إلى الثاني، وهو عدم انتهائها في القسمة إلى حدٍّ لا يقبلها.

ثمَّ إنَّ الأوَّلين اختلفوا، فقال المتكلِّمون: إنَّ تلك الأقسام الحاصلة بالقسمة كانت موجودة بالفعل قبل القسمة متميزة بياس بعضها بعضاً.

وقال محمَّد الشهرستاني: إنَّها لم تكن موجودة قبل القسمة، بل كان الجسم واحداً والأقسام حدثت بالقسمة. والآخرين اختلفوا أيضاً، فذهب النِّظَام إلى أنَّ كل ما يخرج من الأقسام فإنَّه كان حاصلًا بالفعل في الجسم قبل القسمة. وذهب الحكماء إلى أنَّه حادث بالقسمة، وقبلها كان الجسم واحداً. ولم يقل النِّظَام ومن قال بمقالته في هذه المسألة: إنَّ الجسم مؤلَّف من الأجزاء التي لا تتجزَّى صريحاً، لأنَّهم يُصَرِّحون بنفي الجزء الذي لا يتجزَّى، فكيف يُثبتون المركَّب منه الملزوم لثبوته، ضرورة استلزام وجود المركَّب وجود أجزائه. نعم ألزموا به إلزاماً، ووجه ذلك أنَّهم ذهبوا إلى أنَّ كلِّما يمكن في الجسم من الانقسامات التي لا تتناهى،

واعتذر المتكلمون عن الحجّة القويّة بشيء ضعيف، وهو المنع من لزوم الانقسام على تقدير مغايرة ما به ماسّ أحدهما لما به ماسّ الآخر، وإنّما يلزم ذلك إن لو كانت المماسّة بنفس الجوهر، أمّا إذا كانت بالأعراض فلا يلزم الانقسام، لجواز أن يماسّ كلّ منهما بعرض، كما هو مذهبكم في مماسّة الأجسام، فإنّها تتماسّ عندكم بسطوحها، وهي أعراض قائمة بها، فلم لا يجوز مثله في الجواهر؟ وهذا ضعيف، لأنّ محلّ العرضين إن كان واحداً لزم اجتماع الأمثال، وإن كانت متعدّداً لزم الانقسام.

قوله (دام ظلّه): (قال بعض المحقّقين على الأوّل: النقطة لا تجب انقسامها بانقسام محلّها...) إلى آخره.

أورد المحقّق رحمته الله على الدليل الأوّل من الدليلين اللذين ذكرناهما على إثبات الجزء ما تقريره أن يقال: لم لا يجوز أن يكون محلّ النقطة منقسماً؟ قولكم: (فيجب انقسامها هي بانقسامه)، قلنا: مسلّم، وإنّما يلزم ذلك أن لو كانت من الأعراض السارية كالسواد في القارّ والحرارة في النار، أمّا إذا كانت من الأعراض الغير السارية فلا.

وأجاب الشارح (دام ظلّه) عن ذلك: (بأنّ المفهوم من العرض الساري هو أن يكون شايعاً / [[ص ٥٨]] في أجزاء حامله، وغير الساري أن يكون حاصلًا في بعض أجزائه دون بعض، والنقطة يستحيل أن تكون من قبيل القسم الأوّل، فيلزم أن تكون حاصلّة في البعض. ثم نقول: ذلك البعض إمّا منقسم أو غير منقسم، وهو ما ذكرناه بعينه).

وفيه نظر، فإنّ الترييع القائم بالأضلاع الأربعة، والحياة القائمة بالبنية، والوحدة القائمة بالعمارة الواحدة، تكون على تفسيره العرض الساري وغير الساري بها فسّرهما به خارجه عن القسمين، لاستحالة القول بشياع الترييع في أجزاء حامله، أو بكونه في جزء من أجزاء حامله، وكذا الوحدة والحياة. بل المفهوم من العرض الساري ما يجب انقسامه بانقسام حامله، وغير الساري ما ليس كذلك. وأيضاً فقد سلّم أنّ انقسام محلّها لا يوجب انقسامها، وذلك أنّه جعل ما هي حاصلّة في بعض أجزائه دون بعض حاملًا لها بقوله: (وفي غير الساري أن يكون حاصلًا في بعض أجزائه)، أي أجزاء حامله دون بعض، وهو ما ادّعاه المعترض.

قوله: (وقال على الثاني...) إلى آخره.

من مركزه إلى محيطه خطوط مستقيمة كانت كلّها متساوية، فإذا وُضعت على سطح حقيقيّ لاقته بجزء غير منقسم، إذ لو انقسم لزم أن تكون الكرة مضلّعة لا كرة حقيقيّة، وذلك لأنّنا إذا أخرجنا من مركزها إلى موضع الملاقاة من محيطها خطوطاً ثلاثة: اثنان على طرفيه وواحد على وسطه، كان العمود - أعني الخطّ الواقع على الوسط - أقصر من كلّ واحد من الخطّين اللذين على الطرفين، لأنّه يوتر زاوية حادة، وكلّ منهما إنّما يوتر زاوية قائمة، وهذه صورته...

/ [[ص ٥٦]] فلا تكون الكرة حقيقيّة، لاختلاف الخطوط الخارجة من مركزها إلى محيطها مع أنّ فرضناها حقيقيّة، هذا خلف.

فإذا دُحرجت على السطح المذكور لاقته بنقطة عقيب أخرى، ويلزم من ذلك ثبوت الجزء الذي لا يتجزّى، وهو المطلوب.

قوله: (والنقطة لازمة له) أي للجوهر الفرد، والمراد باللازم هنا المساوي الذي يلزم من وجوده وجود ملزومه. ووجه اللزوم قد بيّناه. ويمكن أن (الهاء) في (قوله) عائدة إلى النظم، بمعنى: يلزمه له القول بالجزء.

وقول الشارح (دام ظلّه) في الوجه الثاني: (إذا تحركت الكرة حتّى لاقت السطح بأجزائها كانت منتقلة إلى أخرى، فتكون مركّبة من النقط، وهو المطلوب) فيه نظر، لأنّنا لا نسلم لزوم تركّبها من النقط على ذلك التقدير، وكيف تتركّب من النقط وهي جسم والنقط أعراض؟ اللهمّ إلا أن يعني بالنقطة الجوهر الفرد، وحينئذٍ نمنع لزوم تركّبها من الجواهر الأفراد على تقدير ملاقاتها [به]، إذ لا يلزم من حدوث الجواهر الأفراد بسبب حركة الكرة على السطح كون الكرة مركّبة منها، لجواز كون الكرة جسمًا واحدًا في نفسه مع قبوله القسمة إلى أجزاء لا تقبل الانقسام - كما هو مذهب الشهرستاني -. وأيضاً المفهوم من كلامه كون النقطة من السطح لا من الكرة، لأنّ الكرة لا يقال: إنّها تنتقل من نقطة إلى أخرى من النقطة القائمة بها، أو التي هي / [[ص ٥٧]] أجزاءها، فكان ينبغي أن يقول: فيكون السطح مركّبًا من النقط.

قوله (دام ظلّه): (احتجوا) أي الحكماء القائلون بنفي الجوهر الفرد، بأنّه لو كان ممكنًا لأمكن أن يوضع جوهرًا بين جوهرين، وحينئذٍ إمّا أن يماسّ أحدهما بعين [ما يماسّ به] الآخر، أو غيره. فإن كان الأوّل لزم التداخل، وإن كان الثاني لزم الانقسام مع فرض عدمه، وهما محالان.

وفيه نظر، فإنَّ لمَّنع أنَّ يمنع من صدق الشرطيَّة، فإنَّ الأشياء المختلفة بحقائقها قد تتحقَّق / [[ص ٦٠]] اشتباه بعضها ببعض عند التساوي في الأعراض المذكورة، كالحَيوان والنبات والجماد، وتمايز المختلفات بذواتها إنَّما هو في العقل لا في الحسِّ.

وهذان الوجهان أشار إليهما المصنِّف، وتبرَّع الشارح (دام ظلُّه) بذكر وجه ثالث، تقريره أنَّ يقال: لو لم تكن الأجسام متماثلة لكانت مشتركة في قبول الأعراض، لامتناع تعليل الحكم الواحد بالعلل المختلفة، والتالي باطل بالمشاهدة، فكذا المقدم.

وفيه نظر، فإنَّ لا نُسَلِّم امتناع تعليل الحكم الواحد بالنوع بالعلل المختلفة، فإنَّ النار والحركة والشمس مفيدة للحرارة مع اختلافها. ونمنع أيضاً من بطلان التالي، فإنَّ النار مثلاً لا تقبل برودة الماء وكثافة الأرض.

قوله (دام ظلُّه): (والكلُّ ضعيف. أمَّا الأوَّل، فلأنَّ الحصول في الحيز من لوازمها، والمختلفات قد تتفق في اللوازم)، أي الحصول في الحيز ليس هو عبارة عن الجسميَّة، بل هو من جملة لوازمها، ولا يلزم من اتِّفاق اللوازم اتِّفاق الملزومات.

(وأمَّا الثاني، فلأنَّه إنَّما يصحُّ على تقدير أنَّ نشاهد جميع الأجسام)، معناه أنَّا لا نُسَلِّم حصول الاشتباه في الأجسام على تقدير تساويها في الأعراض المذكورة، وإنَّما يلزم ذلك إنَّ لو اعتبرنا جميع الأجسام، وهو ممنوع، فلمَّ لا يجوز أنَّ يقال: إنَّ بعض الأجسام التي ما شاهدناها أو شاهدناها ولم نعتبر حالها عند تساويها في الأعراض تميِّز ويظهر لنا خلافها بأنفسها؟

وفيه نظر، فإنَّ هذا الحكم معلوم لنا بالضرورة، ولا يتوقَّف العلم به على اعتبار جميع الأجسام، كما في العلوم التجريبيَّة والعلوم الحدسيَّة، فإنَّه لا يقدح فيها عدم اعتبار سائر الجزئيات.

والتحقيق في هذا الموضوع أنَّ يقال: إنَّ المدرك من الأجسام ليس إلَّا سطوحها وحجومها وأشكالها وألوانها وأوضاعها، وأمَّا حقائقها وذواتها فهي غير مدركة بالحسِّ بذاتها، فإنَّ إذا / [[ص ٦١]] قدَّرنَّا اتِّفاقها في سائر الأعراض المذكورة لم يبقَّ للحسِّ تمييز أحدها عن غيره، لتساويها فيما يدركه الحسُّ، فلا جرم يحصل اشتباه بعضها ببعض، ولا يدلُّ ذلك على تساويها في الحقيقة، لاحتمال اختلافها بحقائقها، ولا يظهر للحسِّ ذلك لعدم إدراكه الحقيقة.

قوله: (وأيضاً التساوي في الحسِّ لا يقتضي التساوي في نفس الأمر).

أورد المحقِّق (رحمه الله تعالى) على الوجه الثاني على سبيل الحكاية عن الحكماء: أنَّ ملاقات الكرة الحقيقيَّة للسطح الحقيقي عندهم بنقطة هي طرف قطر يمرُّ بمركز الكرة، وموضع التماس ومحلُّ تلك النقطة منقسم، ولا يلزم انقسامها بانقسامه على ما تقرَّر في الاعتراض على الدليل الأوَّل من كونها من الأعراض الغير السارية.

والشارح (دام ظلُّه) اعترض على هذا الكلام بأنَّ القطر إنَّما يكون موجوداً في الكرة بسبب الحركة أو بالفرض، ولا يجب من ملاقات الكرة للسطح حركتها، ولا فرضنا القطر لها مع حصول الملاقاة بالفعل المستلزم لوجود النقطة التي بها الملاقاة بالفعل، فكيف يكون طرفاً لما لم يوجد - يعني القطر - لعدم سبب وجوده؟ ولقائل أنَّ يمنع انحصار أسباب وجود القطر فيما ذكِّر، وكون / [[ص ٥٩]] الفرض سبباً لوجود القطر بالفعل للكرة.

#### [المسألة الثالثة: في تماثل الأجسام]:

قال المصنِّف (رحمه الله تعالى): (والأجسام متماثلة، لاستوائها في التحيز، واشتباها بتقدير الاستواء في الأعراض).

قال الشارح (دام ظلُّه): (هذه مسألة يتوقَّف عليه أبحاث مهمَّة تأتي... إلى آخره).

أقول: إنَّه (دام ظلُّه) لم يذكر شيئاً فيما يُعدُّ في هذا الكتاب من المباحث المهمَّة المتوقَّفة على كون الأجسام متماثلة سوى دليل واحد على استحالة كونه تعالى جسماً.

قوله: (والدليل على تماثل [الأجسام] في الجسميَّة وجوه).

تقرير أوَّلها أنَّ يقال: الجسميَّة عبارة عن الحصول في الحيز، والحصول في الحيز يتساوى فيه الأجسام، فالجسميَّة يتساوى فيه الأجسام، وهو المطلوب.

وفيه نظر، فإنَّ لا نُسَلِّم أنَّ الجسميَّة عبارة عن الحصول في الحيز، وكيف والحصول في الحيز أمر إضافي والجسميَّة غير إضافيَّة؟ نعم هو لازم للجسميَّة، لكن المساواة في اللوازم لا تستلزم المساواة في الملزومات.

وتقرير ثانيها أنَّ نقول: لو لم تكن الأجسام متساوية في الجسميَّة لما تحقَّق اشتباه بعضها ببعض عند استوائها في الأعراض المحسوسة كالحجم والشكل واللون، والتالي باطل، فإنَّ نعلم بالضرورة حصول اشتباه بعضها ببعض عند تساويها في الأعراض المذكورة. والملازمة ظاهرة، لأنَّ الأمور المختلفة متمايزة بذواتها.



يكون مختلفاً، إذ المختلفات يجوز اتّفاقها في كثير من اللوازم كما تقدّم، فكيف يُقَطَّع بكونه متّفقاً؟ وأيضاً فالشيء ليس من الأجناس للجسم، بل من العوارض له، فلا يكون المؤلّف منه ومن عارض آخر له حدّاً، فهو إذن رسم، والاتّفاق في الرسم لا يوجب تماثل ما صدق عليه في الحقيقة.

وأما الثاني فكذلك، فإنّ كونه حدّاً موقوف على كون الجوهر جنساً لما تحته، وهو غير معلوم. ولو سلّم كونه جنساً في الجملة لم يلزم كونه جنساً لكلّ ما صدق عليه حتّى يكون جنساً للجسم، فإنّ الشيء يجوز أن يكون جنساً لأنواع وعارضاً لأُمور مغايرة لها، وهو صادق على الكلّ، كما يصدق الجوهر عند من يجعله جنساً على فصوله المقسّمة له. وكونه قابلاً للأبعاد لا يجوز أن يكون فصلاً للجسم، لأنّه إضافيّ يلحقه عند تصوّر الأبعاد الخارجة عن / [[ص ٦٣]] ماهيّة ونسبتها إليه، وما يلحق الشيء بتوسّط أمر خارج عن ماهيّة لا يكون جزءاً منه، فلا يكون المؤلّف من الجوهر وقابل الأبعاد حدّاً للجسم.

قوله: (ولأنّ المفهوم من الامتداد شيء واحد، وهو معنى الجسم، ولا يتمُّ إلّا بعد نفي الهيولى).

هذا إشارة إلى دليل آخر على تماثل الأجسام في الجسميّة، وهو أن يقال: المعقول من الجسم ليس إلّا الامتداد، وهو مفهوم واحد لا اختلاف فيه، ثابت لكلّ جسم من غير تفاوت، فتكون الأجسام متماثلة فيه. وإن حصل لها اختلاف، فلا بدّ وأن يكون بأمر زائد على ذلك المفهوم، فلا يقدر في تماثلها في الجسميّة. وهذا لا يتمُّ إلّا إذا قلنا بنفي الهيولى، إذ على تقدير القول بثبوتها لا يكون الامتداد عبارة عن الجسم.

ولقائل أن يقول: لا نسلم كون الجسم عبارة عن الامتداد، أمّا على رأي المتكلّمين فظاهر، لأنّهم يجعلون الجسم عبارة عن الجواهر المتألّفة في الجهات الثلاثة - أعني الطول والعرض والعمق -، وذلك غير الامتداد. وأمّا على رأي الحكماء، فلا يتمُّ يقولون: (الامتداد عبارة عن الصورة الجسميّة، وهي الجوهر المتّصل بذاته الذي هو أحد جزئيّ الجسم)، فظهر أن الامتداد ليس هو عبارة عن حقيقة الجسم على الرأيين، فلا يلزم من تساوي الأجسام فيه تماثلها في الجسميّة.

قوله: (وإليه أشار المصنّف بقوله: (لاستوائها في التحيز)، لأنّه هو الامتداد).

فيه نظر، فإنّ الحسّ إذا أدركها متساويين، ولم يكن به آفة، كانا متساويين في نفس الأمر، لأنّ الحسّ السليم إنّما يدرك الأشياء على ما هي عليه.

والأولى أن يقال: هما متساويان في نفس الأمر فيما أدرك الحسّ تساويهما فيه، وهو الأعراض المذكورة، ولا يلزم من ذلك تساويهما في الماهيّة التي لم ينلها الحسّ، كما قلناه أوّلاً.

قوله: (وأما الثالث، فكالأول)، يريد أن قبول الأجسام الأعراض من لوازمها، واتّفاقها في هذا اللازم لا يستلزم اتّفاقها في أنفسها، فإنّ المختلفات قد تتّفق لوازمها، كما بيّناه من قبل.

قوله: (والأولى أن يقال: إنّها بأسرها تتّفق في حدّ واحد، ويستحيل ذلك في المختلفات).

أقول: قال المحقّق نصير الدّين (رحمه الله تعالى): (الحّد الدالّ على ماهيّة الجسم على اختلاف الأقوال فيه واحد عند كلّ قوم بلا وقوع قسمة فيه، ولذلك اتّفق الكلّ على تماثله، فإنّ المختلفات إذا اجتمعت في حدّ واحد وقع فيه التقسيم ضرورة، كقولنا: الجسم إمّا قابل للأبعاد أو المشتمل عليها، ويُرَاد بها الطبيعيّ والتعليمي) انتهى كلامه.

وإنّما استحال اتّفاق المختلفات في حدّ واحد من غير تقسيم، لأنّ ما به امتياز كلّ واحد من تلك المختلفات عن الباقي إمّا أن يكون مركزاً في الحدّ لا على وجه التقسيم، أو لا. فإنّ / [[ص ٦٢]] كان ذلك مركزاً في الحدّ لم يبق ذلك الحدّ حدّ الشيء منها، لا متناع صدقه حينئذٍ على شيء منها، كما لو أردنا حدّ الإنسان والفرس، وقلنا: إنّهما الحيوان الناطق الصاهل، فإنّه لا يكون صادقاً على أحدهما، فأما على الإنسان فلکذب الصاهل عليه، وأمّا على الفرس فلکذب الناطق عليه. وإن لم يكن شيء منه مركزاً لم يكن حدّاً لتلك المختلفات، لعدم دلالته على شيء منها، لكونه أعمّ، والعام لا يدلّ على الخاصّ، بل ربّما كان حدّاً للمشترك بينهما، ولمّا كانت الأجسام كلّها تشترك في الحدّ الواحد عند الجميع بلا وقوع القسمة فيه كانت متماثلة عندهم، فإنّ حدّ الجسم عند المتكلّمين هو الطويل العريض العميق، وعند الحكماء هو الجوهر القابل للأبعاد الثلاثة المتقاطعة على زوايا قوائم، ولا ريب في صدق كلّ منهما على جسم.

وفيه نظر، فإنّنا لا نسلم أنّ هذين التعريفين حدّان للجسم. أمّا الأوّل، فلأنّ المفهوم من الطويل العريض العميق شيء ما له الطول والعرض والعمق، والشيء الذي له هذه الأمور جاز أن

الأعراض المذكورة. أمّا كونه جسماً، فضروريٌّ. وأمّا خلوهُ عن هذه الأعراض، فلائنه لو لم يكن خالياً عنها لأدركناه موصوفاً بها، والتالي باطل بالوجدان، فالمقدّم مثله.

أمّا الملازمة فظاهر، لأنّ إدراك الحواسّ السليمة لما من شأنها إدراكه عند وجوده، واجتماع شرائط إدراكه واجب بالضرورة وإلّا لزم تجويز أن يكون بحضرتنا أنهار [جارية] وأشجار رائقة وجبال شاهقة ونحن لا ندركها، وذلك سفسطة.

ولو قال الشارح (دام ظلّه) بدل قوله: (يقضي العدم) من قوله: (وعدم الإحساس مع حصول الشرائط يقضي العدم): (يدلّ على العدم) لكان أولى، لأنّ عدم المحسوس ليس من مقتضيات عدم إدراكه.

واحتجّت الأشاعرة لوجهين:

الأوّل: أنّ الأجسام لا تخلو عن الأكوان، أعني الحركات والسكونات والاجتماعات والافتراقات، فلا تخلو عن الألوان قياساً عليها.

الثاني: أنّ الأجسام لا يجوز خلؤها عن الأعراض القارّة في الحسّ، كالألوان بعد اتّصافها بها اتّفاقاً.

أمّا عند المعتزلة، فلامتناع زوالها إلّا بطريان ضدها عليها. وأمّا عند الأشاعرة، فلإجراء العادة بخلق مثلها عند زوالها، فكذا لا يجوز خلؤها عنها قبل الاتّصاف بها - أي ابتداءً - قياساً عليه. وقيدنا الأعراض بالقارّة ليخرج غير القارّة، كالأصوات والحركات. وقولنا: (في الحسّ)، لأنّ الأعراض عند جمهور الأشاعرة وجماعة كثيرة من المعتزلة غير باقية، وحينئذٍ تكون الأعراض بأسرها عندهم غير قارّة في الحقيقة، إلّا أنّ الحسّ لا يدرك تبدّل هذه الأعراض كاللون والطعم، / [[ص ٦٦]] ويدرك تصرّم غير القارّة كالصوت والحركة.

قوله: (والجواب: أنّهما ضعيفان لعدم الجامع)، الجواب عن الوجه الأوّل. والوجه الثاني أنّ القياس لا يتمّ بدون الجامع الذي هو علّة ثبوت الحكم في الأصل والفرع، والقياسان المذكوران خاليان عنه، فيكونان باطلين.

وقد قيل: إنّ الوجه الأوّل منقول عن أبي الحسن الأشعري، ولم يكن مراده ما فهم منه من الاحتجاج على هذا المطلوب بقياس الألوان على الأكوان، وإنّما توهم ذلك أصحابه، وهو إنّما أورد ذلك على سبيل الدعوى، وشبهه الألوان بالأكوان في أنّ كلّ واحد

أقول: في هذا نظر، فإنّ المتحيّز ليس عبارة عن الامتداد، وإلّا لما كان الجوهر الفرد متحيّزاً، وذلك لأنّه لا امتداد له، بل التحيّز يُطلق تارةً على الحصول في الحيّز، وتارةً على الصفة المعلّلة بصفة الجنس، أعني الجوهرية بشرط الوجود، وكلاهما عارضان للجوهر الفرد / [[ص ٦٤]] الذي يستحيل وصفه بالامتداد، وكيف يُحمّل التحيّز في كلام المصنّف على الامتداد، مع أنّه قد سبق تفسيره للجوهر الفرد بالمتحيّز في قوله: (الجوهر المتحيّز)، وحمل الشارح (دام ظلّه) لفظ الجوهر على الجوهر الفرد؟

واعلم أنّ الشارح (دام ظلّه) وافق فخر الدّين الرازي في تفسيره التحيّز بالامتداد، وذلك لأنّ فخر الدّين فسّر التحيّز بالصورة الجسميّة، حيث قال: (زعم ابن سينا أنّ الجسم مركّب من الهيولى والصورة)، ومعناه أنّ التحيّز صفة حالة في شيء، فالتحيّز هو الصورة ومحله المادّة، والصورة هي الامتداد، فلزم من ذلك كون التحيّز هو الامتداد. وذلك التفسير غير مطابق لاصطلاح المتكلّمين ولا الحكماء، وقد أنكر عليه المحقّق نصير الدّين (رحمه الله تعالى) وقال: (لا نسبة للتحيّز إلى الصورة).

واعلم أنّ في بعض نسخ (الياقوت): (والأجسام متماثلة لاشتراكها في التحيّز)، وعلى هذا يلزم كون الأجسام متماثلة في الجسميّة وإن قلنا: إنّ التحيّز عبارة عن الامتداد وإنّ الامتداد هو الجسم، لأنّ الاشتراك يحتمل أن يكون بالتواطؤ وأن يكون بالتشكيك، وعلى تقدير أن يكون مشكّكاً لا تكون الأجسام متماثلة في الجسميّة.

[المسألة الرابعة: في جواز خلوّ الأجسام عن الطعوم والألوان

والروائح]:

قال المصنّف رحمته الله: (وقد يخلو الجسم عن اللون والطعم والريح كالهواء).

قال الشارح (دام ظلّه): (اتّفقت المعتزلة عليه) أي على هذا الحكم، أعني جواز خلوّ الأجسام عن هذه الأعراض المذكورة، (وخالفت فيه الأشعرية. احتجّت المعتزلة...) إلى آخره.

أقول: تقرير حجّة المعتزلة أن يقال: إنّ كان جسم من الأجسام الموجودة خالياً في الواقع من هذه الكيفيات كان الخلو عنها جائزاً، لكنّ المقدّم حقّ، فالتالي مثله. أمّا الملازمة، فلاّ أنّ وقوع / [[ص ٦٥]] الشيء من أوضح الدلائل على جوازه. وأمّا حقّة المقدّم، فلاّ أنّ الهواء جسم، وهو في الواقع حال من هذه

انقسامه، لأنَّ الموصوف بالطول أعظم ممَّا ليس موصوفاً به. أو أكثر من جوهر واحد، فيكون العرض الواحد قائماً بمحلِّين، وهو محال، فهو نفس الجوهر، وإِنَّمَا بَيَّنَّا أَنَّ الطول ليس بعرض ولم يُبَيَّنَّا أَنَّ الطويل ليس بعرض، لأنَّ الفلاسفة مع تسليمهم جوهريةً الطويل يقولون: إِنَّا نرى الطويل، بمعنى إِنَّا نرى طوله، وطوله أمر مغاير له وعرض قائم به. أو إِنَّا نرى المجموع الحاصل من الطول ومحلِّه، ولا يلزم من كون المجموع مرئياً أن يكون كلُّ جزء من أجزائه مرئياً، فاحتاج المتكلِّمون إلى نفي هذا الاحتمال، وإثبات كون الطول نفس الطويل.

قوله: (واعترض) على المتكلِّمين بأنَّ الطول إذا كان نفس الجوهر لزم انقسامه، وحينئذٍ (يعود المحذور عليهم)، فلم يبقَ إلاَّ أن يكون عرضاً هو التأييف في سمت مخصوص، فيكون المرئي عرضاً) وأجابوا عن ذلك بأنَّ الدليل الذي ذكره المصنِّف، وهو (أنا نرى الحاصل / [[ص ٦٨]] في الحيز، والعرض ليس كذلك)، فيكون جوهرًا، فالمرئي نفس الجوهر.

والحقُّ أنَّ هذا ليس جواباً عن الاعتراض المذكور كما قال فخر الدِّين، بل دليل برأسه مغاير للأوَّل. والجواب الصحيح عن الاعتراض المذكور: بأنَّنا لا نُسلِّمُ عود المحذور عليهم، لأنَّ المراد بالجوهر في قولهم: (فيكون المرئي نفس الجوهر) ليس هو الجوهر بمعنى الجزء الذي لا يتجزَّى، بل ما صدق عليه الجوهر - أعني الجنس - كالجسم والخطُّ والسطح، فإنَّ الجوهر صادق على الكلِّ. وظاهر عدم إرادة المستدلِّين بالجوهر هنا الجزء الذي لا يتجزَّى، لأنَّ الجزء ليس بطويل، وهم إِنَّمَا احتجُّوا برؤية الطويل ونهَّوا أنَّ الطول جوهر وهو نفس الطويل، وحينئذٍ لا يلزم من انقسامه انقسام الجوهر الفرد، وهو المحذور الذي فُرِّوا منه.

قوله: (وخلاصة الدليل الأوَّل أنَّ المرئي يُرى طويلاً، فليس بعرض) و(الثاني) أي خلاصة الدليل الثاني أنَّ المرئي (يُرى حاصلاً في الحيز، فليس بعرض)، هكذا قال الشيخ المحقِّق نصير الدِّين، غير أنَّ الشارح (دام ظلُّه) زاد لفظة (خلاصة) في الموضوعين.

[المسألة السادسة: في إثبات الخلاء]:

قال المصنِّف: (فلا بدَّ في العالم من الخلاء، وإلاَّ لزم أن لا يزال منتقلاً عند تنقل بعوضة واحدة، وهو محال).

قال الشارح (دام ظلُّه): (المتكلِّمون اتَّفَقوا على إثباته، وخالف فيه الأوائل، احتجَّ المتكلِّمون بوجهين... إلى آخره.

منها لا يخلو الجسم عنه، وربَّما حمله على كون الأجسام يصحُّ اتِّصافها بالألوان، وكلَّمَا صحَّ اتِّصافه بأمر وجب أن يكون موصوفاً به أو بضدِّه على ما هو مقرَّر ومسلَّم عند أوائل المتكلِّمين.

ولما منع أن يمنع من صحَّة اتِّصاف كلِّ جسم باللون، فإنَّ الأفلاك والنيران لا يصحُّ اتِّصافها بشيء من الألوان. واعلم أنَّ نتيجة القسم الأوَّل كون الجسم لا يخلو عن اللون، وهو بعض المدَّعى، إذ المدَّعى أنَّه لا يخلو عن اللون، ولا عن الطعم، ولا عن الرائحة.

وقوله: (والفرق في الثاني أنَّ العرض الباقي...) إلى آخره.

إشارة إلى جواب آخر عن الوجه الثاني، و[هو] بيان الفرق بين الأصل والفرع، وذلك لأنَّ امتناع الخلوِّ بعد الاتِّصاف إِنَّمَا كان لأنَّه موقوف على طريان الضدِّ وقبل الاتِّصاف ليس كذلك.

قال فخر الدِّين: فإنَّ صحَّ هذا الفرق بطل القياس لعدم تحقُّق علَّة الأصل في الفرع، وإلاَّ منع الحكم في الأصل، وجوزنا الخلوِّ بعد الاتِّصاف.

[المسألة الخامسة: في أنَّ الأجسام مرئية]:

قال المصنِّف (رحمه الله تعالى): (وهي مرئية، واعتبارها بالحصول في الحيز المبتل لشبهة / [[ص ٦٧]] القوم في العرض).

قال الشارح (دام ظلُّه): (هذا ممَّا لا خلاف فيه، لكن الأوائل قالوا: إِنَّمَا غير مرئية بالذات) أي بلا واسطة، بل هي مرئية (بواسطة اللون والضوء...) إلى آخره.

أقول: قال المحقِّق نصير الدِّين (رحمه الله تعالى): إنَّ الفلاسفة لا يُنكروون كون الأجسام مرئية، بل إِنَّمَا يقولون: الأجسام مرئية بتوسُّط الألوان والأضواء، وليست مرئية بذاتها من غير توسُّط شيء، وإلاَّ فرأي الهواء يريد أن الأجسام لو كانت مرئية لذاتها من غير توقُّف على أمر آخر لكان كلُّ جسم مرئياً لتساويها في الجسمية على ما تقدَّم، وحينئذٍ يجب رؤية الهواء. والشارح (دام ظلُّه) وافقه على ذلك. والمشهور إنكار الفلاسفة رؤية الأجسام، ودعواهم أنَّ المشاهد منها إِنَّمَا هو أبعادها وسطوحها وأشكالها، وكلُّ هذه أعراض قائمة بها. واحتجَّ المتكلِّمون بأنَّنا لا نرى الطويل، والطول ليس بعرض قائم به، لما ثبت أنَّ الجسم مؤلَّف من الجواهر الأفراد، فلو كان الطول عرضاً لكان محلُّه إمَّا جوهرًا واحداً فيلزم

الدور أو تنقل العالم بتنقل البعوضة على سبيل البدل، وهو غير مطابق للنص، فإنَّ المصنّف جعل اللازم التنقل، واستدلَّ باستحالته على استحالة الملاء، ونحن قد أوضحنا كون تنقل العالم بتنقل البعوضة لازماً عيناً، سواء قلنا باستحالة الدور والتداخل أو بإمكانها.

واعلم أنَّ تنقل العالم بتنقل البعوضة دور أيضاً إلاَّ أنَّه بوسائط، وذلك لما ثبت من تناهي الأجسام، وهو قسم من أقسامه، فلا يجوز جعله قسماً له.

قوله: (الثاني إذا رفعنا صفحة ملساء عن مثلها لزم الخلاء في الوسط)، هذه الحجّة ليست في النصّ، وإنَّما تبرّع الشارح (دام ظلّه) بذكرها تقويةً للمطلوب، ويحتاج إلى تقييد الرفع بالتساوي من جميع الجوانب، لأنَّنا إذا رفعنا جانباً قبل جانب امتلاء الوسط ولم يلزم الخلاء، وإنَّما لزم الخلاء على تقدير الرفع المتساوي من جميع الجوانب، لأنَّه إمَّا أن لا ينتقل إلى ما بين الصفحتين حال الرفع جسم أو ينتقل، فإنَّ كان الأوّل ثبت الخلاء في جميع ما بين الصفحتين المفروضتين، وإنَّ انتقل فلا بدَّ من مروره على الأطراف قبل وصوله إلى الوسط لاستحالة الطفرة، فحال كون الجسم الداخل على الأطراف يكون الوسط خالياً.

واعلم أنَّ هاتين الحجّتين إنَّما يلزم منهما جواز الخلاء لا وجوبه. أمَّا الأوّلي فلجواز أن يخلق الله تعالى في مكان الجسم المنتقل جسماً آخر ويعدم جسماً أمامه. وأمَّا الثانية فلجواز أن يخلق الله تعالى بين الصفحتين حال الرفع جسماً فيمتلئ الوسط من غير احتياج إلى مروره على الأطراف.

/ [[ص ٧١]] قوله: (والأوائل أجابوا عن الأوّل بالتخلخل والتكاثف الحقيقيّين، وهو مبنيٌّ على كون المقدار زائداً على ذات الجسم)، أجاب الحكماء الأوائل عن الحجّة الأوّلي بأنَّ ينقل البعوضة والتداخل والدور وغير ذلك من اللوازم المحالة، إنَّما يلزم الملاء إذا لم يتحقّق التخلخل والتكاثف الحقيقيّين. أمَّا على تقدير تحقّقهما فلا يلزم شيء من ذلك، لأنَّ الجسم إذا تحرك من مكان إلى آخر تخلخلت الأجسام التي حول المكان الأوّل - أعني المنتقل عنه - حتّى ملأته، وتكاثفت الأجسام التي حول المكان الثاني - أعني المنتقل إليه - حتّى اتّسع له. وإنَّما قال: الحقيقيّين، لأنَّ التخلخل والتكاثف قد يكونان مجازيين، كما يقال في القطن مثلاً حال انتفاشه وحال اندماجه: تخلخل وتكاثف، فإنَّ ذلك

أقول: اختلف العبارات في تفسير الخلاء، والذي اختاره فخر الدين أن الخلاء عبارة عن كون الجسمين بحيث لا يتماسان وليس بينهما ما يماسانه. وهذا غير شامل لجزئيات الخلاء، فإنَّ عدم العناصر التي في قعر فلك القمر يوجب وقوع الخلاء، ولا يصدق على هذا الخلاء التفسير / [[ص ٦٩]] المذكور، لأنَّ الفلك جسم واحد، ولا يتناول الخلاء الذي وراء العالم، وكذا لو فرضنا كرة الأرض مجوّفة خالية، فإنَّ ذلك الخلاء لا يتناوله التفسير المذكور. قال المحقّق: هذا تعريف الخلاء الذي يكون بين الأجسام، وهو المسمّى ببعداً مفطوراً، فلا يتناول الذي لا يتناهى.

إذا تقرّر هذا، فيقول المتكلّمون: احتجّوا على ثبوته بأنَّه لولاه لزم حركة العالم عند حركة بعوضة واحدة، والتالي باطل بالضرورة، فالمقدّم مثله. بيان الملازمة: أن البعوضة إذا انتقلت من مكانها إلى مكان آخر، فالجسم الحاصل في ذلك المكان إمَّا أن يبقى على حاله أو ينتقل عن مكانه، فإنَّ بقي على حاله لزم التداخل وهو محال بالضرورة، وبتقدير انتقاله فمكان البعوضة الذي انتقلت عنه لا يبقى خالياً، لأنَّنا فرضنا ارتفاع الخلاء، فلا بدَّ أن ينتقل إليه جسم، وذلك الجسم قد كان حاصلاً في مكان، فيخلو مكانه عنه، فإنَّ بقي خالياً لزم الخلاء، وإنَّ انتقل إليه آخر نقلنا الكلام إليه، وعلى هذا إلى آخر الأجسام، وهو المدعى. وإنَّ لم يبق على حاله وانتقل، فإنَّ كان إلى مكان الأوّل، فإنَّ اتّحد طريقهما تلاقياً، فممنع أحدهما الآخر من الحركة أو دخل أحدهما في الآخر، فخلا مكانه في تلك الحال، فإنَّ انتقل إليه جسم نقلنا الكلام إلى مكان ذلك الجسم وهلمَّ جرّاً، وإلاَّ بقي خالياً، هذا خلف. وإنَّ لم يتحد طريقهما تحرك ذلك إلى مكان غير الأوّل قبل وصوله إلى مكان الأوّل، فذلك الجسم الحاصل في المكان المغاير لمكان الأوّل إنَّ بقي على حاله تداخلاً، فبقى مكان الأوّل خالياً، هذا خلف. وإنَّ تحرك إلى مكان آخر نقلنا الكلام إلى الجسم الحاصل في ذلك المكان وهكذا. ولا يمكن أن يتحرك إلى مكان الأوّل، لأنَّ الميل المحرك له متولّد عن ميل المتحرك أولاً، وهو يقتضي التوجّه عن ذلك المكان، فلا يقتضي التوجّه إليه لاستحالة اقتضاء الميل الواحد الخروج عن الجهة المعينة / [[ص ٧٠]] والتوجّه إليها. وأمَّا بطلان التالي، فبالضرورة. والشارح (دام ظلّه) لم يجعل اللازم من عدم الخلاء تنقل العالم بتنقل البعوضة على سبيل التعيين، بل جعل اللازم أحد الأمور الثلاثة، وهي إمَّا التداخل أو

مفروض شغلها للأبعاد إنَّها يستفاد من العلم بنسب الأبعاد، فإنَّنا إنَّما نعلم أنَّ الجسم الشاغل للبعد الذي بين طرفي الجدار أقلَّ من الجسم الشاغل للبعد الذي بين السماء والأرض، وأكثر من الجسم الشاغل للبعد الذي بين طرفي الطاس، باعتبار علمنا بأنَّ ما بين طرفي الجدار من البعد أقلَّ من البعد الذي بين السماء والأرض، وأكثر من البعد الذي بين طرفي الطاس.

قوله: (الثاني: أنَّ وجود الخلاء يستلزم مساواة الحركة مع العائق لها من دونه...) إلى آخره.

إشارة إلى حجة أخرى للفلاسفة على نفي الخلاء، وتُسْتَعْمَل هذه الحجة في إثبات الميل / [[ص ٧٣]] للأجسام. وتقريرها أن يُقال: لو كان الخلاء ثابتاً لكانت الحركة المقترنة بالعائق مساوية للحركة الخالية عنه، والتالي باطل بالضرورة، فالمقدّم مثله. أمَّا الملازمة، فلأنَّنا نفرض جسماً تحرك بقوة معينة مسافة خالية في زمان معين وليكن مثلاً ساعة، ثم نفرض ذلك المتحرك بعينه تحرك تلك المسافة بعينها بتلك القوة بعينها وهي مملوءة جسماً ثخيناً، فإنَّه بالضرورة يقطعها في زمان أكثر، وليكن مثلاً عشر ساعات، ثم نفرض أنَّه تحركها بتلك القوة أيضاً وهي مملوءة جسماً رقيقاً بحيث تكون نسبة معاوقته إلى معاوقة الجسم المفروض أوَّلاً - أعني الثخين - كنسبة زمان الحركة في الخلاء - أعني الأوَّل - إلى زمان الحركة في الملاء الأوَّل - أعني الحركة الثانية -، فإنَّه يجب أن يقطع تلك المسافة في ساعة، وهو مثل زمان الحركة في الخلاء. ولو فرضنا نسبة معاوقة الجسم الثاني إلى معاوقة الأوَّل [أقل] من نسبة زمان الحركة الثانية إلى الأوَّل بأن تكون معاوقة الثاني نصف عشر معاوقة الأوَّل لزم أن يتحرك في نصف ساعة، وهو أقل من زمان الحركة الخالية.

قوله: أجاب المتكلمون عن هذه الحجة: بأنَّنا لا نُسلم أنَّه يقطع تلك المسافة حال امتلائها بالجسم الرقيق في ساعة، وهي زمان قطعها حال خلوها، وإنَّها يلزم ذلك إن لو كان زمان الحركة مع العائق الأوَّل - أعني حال امتلائها بالثخين كلُّه - بسبب معاوقته، وهو ممنوع، بل الحركة لنفسها تستدعي قدراً من الزمان، وبسبب المعاوقة شيئاً آخر، وحينئذ يكون التفاوت بين الحركتين - أعني التي في الملاء الكثيف والتي في الملاء اللطيف - بسبب تفاوتها في الكثافة مع اشتراكها في اقتضاء الزمان الذي يقتضيه أصل الحركة، فالعشر الساعات التي هي زمان الحركة في الملاء

مجاز، لأنَّ مقداره باقٍ على حاله في صورتين بخلاف التخلخل والتكاثف الحقيقيين، فإنَّ مقدار الجسم يزول ويتبدل بمقدار غيره، إمَّا أكبر كما في حال التخلخل، أو أصغر كما في حال التكاثف، وهذا مبنيٌّ على كون المقدار أمراً زائداً على الجسم، وأنَّ المقادير المختلفة تتوارد على الجسم الواحد.

قوله: (وعن الثاني بأنَّ الرفع إن كان متساوياً...) إلى آخره. أي وأجاب الأوائل عن الحجة الثانية بأنَّ الرفع إن كان متساوياً من كلِّ الجوانب ارتفعت الصفحة السفلى مع العليا ولم تنفصل عنها، لما ثبت في تلازم السطوح المتلاقية، وهذا ممَّا يستعمله أرباب الحيل. وإن لم يكن متساوياً ارتفع جانب قبل آخر، ودخل الهواء إلى الوسط من غير لزوم الخلاء.

قوله: (ثم احتجوا...) إلى آخره. ثم احتجوا الأوائل على امتناع الخلاء بأنَّ الخلاء مقدار، فإنَّ البعد الذي بين طرفي الجدار أكثر من البعد الذي بين طرفي الطاس، وأقل من البعد الذي بين السماء والأرض، فيكون كمًّا أو ذا كمٍّ، ضرورة كون القابل للمساواة واللأمساواة أحدهما، لأنَّ قبوله لهما إن كان لذاته كان كمًّا وإلَّا كان ذا كمٍّ، والكمُّ عرض لا يقوم بذاته، فلا بد من جسم يقوم / [[ص ٧٢]] به، فيكون الخلاء غير الخلاء، وهذا خلف.

قوله: (والمتكلمون قالوا...) إلى آخره. إشارة إلى جواب هذه الحجة، وتقريره أن يُقال: لا نُسلم كون الخلاء قابلاً للتقدير، وإنَّنا القابل له الجسم المفروض حصوله فيه، فممنعنا قولنا: إنَّ البعد الذي بين طرفي الجدار أكبر من البعد الذي بين طرفي الطاس وأقل من البعد الذي بين السماء والأرض، إنَّ الجسم الشاغل للبعد الذي بين طرفي الجدار أكثر من الجسم الشاغل للبعد الذي بين طرفي الطاس وأقل من الجسم الشاغل للبعد الذي بين السماء والأرض، فالتقدير في الحقيقة إنَّما هو للأجسام المفروض حصولها في الأبعاد، لا لنفس الأبعاد، وذلك كما إذا قلنا: لو كان نصف قطر العالم ضعف ما هو الآن، لكان ذلك المحيط واقعاً خارج العالم.

وفيه نظر، فإنَّ الأبعاد التي بين الأجسام تتقدَّر، ويكون لبعضها إلى بعض نسب مختلفة، ككون هذا البعد نصف هذا وربع ذلك وغير ذلك، وإن غفلنا عن الأجسام الحاصلة فيها وإن لم يكن هناك فرض. وأيضاً فالعلم بتلك النسب الحاصلة للأجسام

بالقوة المعينة - أعني الميل المحرك المعين -، كان ممنوعاً، وهو ظاهر، فإنَّ الحركة على المسافة المخصوصة بالقوة المعينة تقتضي زماناً معيناً قطعاً، ويستحيل وجود الحركة على تلك المسافة بتلك القوة منفكةً عن ذلك الزمان المعين.

ولو توهم قطع تلك المسافة في زمان أقل لم يكن بتلك القوة المعينة، بل بقوة أخرى أشد منها، ويستحيل توهم قطعها بتلك القوة أو بأضعف منها في زمان أقل، فقد ظهر أن كونها غير منفكة عن حد ما من السرعة والبطؤ غير قادح في اقتضاها زماناً معيناً. ثم لما كان حصول المعاق في المسافة موجباً لضعف القوة المحركة - أعني الميل -، وكان ضعف الميل موجباً لبطؤ الحركة - أعني قطع المسافة في زمان أطول -، كان تفاوت العوائق بالشدة والضعف موجباً لتفاوت الزمان الزائد على ذلك الزمان المفروض اقتضاء الحركة المعينة له حال الخلو عن العوائق ووجود ذلك الزمان المفروض مع جميع العوائق التي يفرض اقترانها بالحركة يُجَدِّد القوة المحركة. وتعيينها إنما يكون بسبب اقتران المعاق، فمع فرض تجرُّد الحركة عنه، كيف يقال: إنها تقتضي زماناً معيناً بحسب تعيينه؟ لأننا نقول: نمنع ذلك، فإنه لا برهان على أن تعيين القوة المحركة لا يكون إلا بسبب اقتران المعاق. هذا جواب كلام المحقق على أصول الحكماء. وأمّا على أصولنا، فإننا نمنع من كون كل حركة لا تنفك عن حد ما من السرعة والبطؤ، فإنَّ / [[ص ٧٦]] الحركة في الآن الذي لا ينقسم لا يمكن أن تكون أسرع منها ولا أبطأ، والحركة على المسافة في الآتات المتتالية من غير تخلُّل سكون لا يمكن أن تكون أسرع منها وإن جاز وجود أبطأ.

[المسألة السابعة: في تعريف الحركة]:

قال المصنّف: (والحركة حصول الجوهر في حيز عقيب حصوله في حيز قبله).

أقول: هذا تعريف الحركة على مذهب المتكلمين، وهو مبني على ثبوت الجوهر الفرد وتوالي الآتات وتوالي الحركات غير المنقسمة، فقولنا: (حصول الجوهر في حيز) كالجنس للحركة والسكون، وقولنا: (عقيب حصوله في حيز قبله) كالفصل، وبه يخرج السكون، وإنما قال: (عقيب حصوله في حيز قبله) ولم يقل: (بعد حصوله في حيز قبله) كما قال فخر الدين في المحصل وغيره، لأنَّ بعد الشيء يصدق على ما هو بعده بلا فصل وعلى ما هو بعد

الكثيف منها ساعة واحدة يقتضيها أصل الحركة والتسع الباقية بسبب المعاقفة، / [[ص ٧٤]] فالحركة في الملاء اللطيف يجب أن تكون في ساعة وتسعة أعشار ساعة. [أمّا الساعة]، فلاقتضاء أصل الحركة إياها. وأمّا تسعة الأعشار، فلأنَّ معاوقته عشر معاوقة الملاء الأوّل، وقد بينّا أن معاوقة الملاء الأوّل تستدعي تسع ساعات، وعشرها تسعة أعشار ساعة، ولو فرضت معاوقة الثاني نصف عشر معاوقة الأوّل لزم أن يتحرك في ساعة وربع ساعة وخمس ساعة وهكذا. فالحاصل أن جميع الحركات بتلك القوة في تلك المسافة مع العوائق المختلفة تترك في استدعاء الساعة، ويتفاوت في الزائد عليها، لكون الحركة لنفسها تقتضي الساعة. وهذا الجواب منسوب إلى أبي البركات البغدادي.

وقوله: (واعترض بعض المحققين)، إشارة إلى جواب المحقق عن إيراد أبي البركات المذكور على الحجّة.

وتقريره أن يقال: ما ذكرتموه من كون الحركة تستدعي قدرًا من الزمان، وبسبب المعاقفة شيئاً آخر منه، ممتنع محال، لأنَّ الحركة لا توجد إلا مع حد ما من السرعة والبطؤ، لأنَّه يتوهم قطع المسافة المقطوعة بتلك الحركة في أقل من زمانها تارةً وفي أكثر منه أخرى، وماهيّة الحركة موجودة متحققة في الأحوال الثلاثة، وقد انفكت عن القدر المفروض من الزمان، فكيف يقال: إنها تستحق ذلك القدر لذاتها؟ فهي إن استحققت الزمان المعين، فإنها يكون بسبب العائق المقترن بها، فاندفع الإيراد المذكور.

وأجاب الشارح (دام ظلّه) عن هذا بأنَّ الحركة وإن كانت مستلزمة للسرعة والبطؤ، لكنّها لا تخرج من حقيقتها، وهي من حيث هي لا تقع إلا في زمان.

وفيه نظر، فإنَّ المحقق لم يدع وقوع الحركة منفكة عن الزمان، بل هو معترف بامتناع وجودها إلا في زمان.

/ [[ص ٧٥]] وقوله: إنها لا تنفك عن (حد ما من السرعة والبطؤ) دليل عليه، لأنَّ ما لا يكون واقعاً في زمان لا يوصف بهما أصلاً فضلاً عن استحالة انفكاكه عنهما، ولكنه يقول: إنها لا تقتضي زماناً معيناً، وذلك لوجودها تارةً فيما هو أقل من ذلك الزمان، وتارةً فيما هو أكثر منه.

والحق في الجواب أن يقال: إن أردتم بقولكم: الحركة لا تقتضي زماناً معيناً لذاتها، مطلق الحركة على المسافة المفروضة بقوة ما من غير تعيين، فهو مسلم. وإن أردتم الحركة على المسافة المعينة

قوله: (ثم جعلوها...) إلى آخره، أي الحكماء جعلوا الحركة تُطلق على معنيين:

أحدهما: الأمر المتصل المعقول بين المبدأ والمنتهى.

وثانيهما: التوسط بين المبدأ والمنتهى بحيث أي حد يفرض لا يكون المتحرك قبله ولا بعده فيه، وهذا التوسط هو صورة الحركة، وهو صفة واحدة لا تتغير ما دام المتحرك متحركاً، بل قد تتغير حدود التوسط، وليس المتحرك متوسطاً لوجوده في حد دون آخر، بل لأنه بحيث أي حد يفرضه لا يكون قبله ولا بعده فيه.

قوله: (وجعلوا وجود الأوّل ذهنياً في زمان والثاني خارجياً في آن)، إشارة إلى ما ذكره / [[ص ٧٨]] الشيخ أبو عليّ من أنّ الحركة بالمعنى الأوّل - أعني الأمر المتصل المعقول للمتحرّك بين المبدأ والمنتهى - لا تحصل في الأعيان، وإنّا حصوله في الذهن، لأنّه لا يحصل والمتحرّك بين المبدأ والمنتهى، إذ لا يتوهم حصوله إلا إذا كان المتحرّك عند المنتهى، وهناك يكون هذا المعنى المعقول قد انقطع وعُدِم، فليس له ذات قائمة في الأعيان. وسبب ارتسامه في الذهن أنّ المتحرّك له نسبة إلى مكان متروك وآخر مطلوب، فيرتسم في الخيال حصوله في المكان المتروك حالة ارتسام الحصول في المكان المطلوب في الحسّ.

ثم قال: إنّ الحركة بمعنى التوسط توجد في آن، لأنّ كلّ آنٍ نفرضه يصحّ أن يقال: إنّ المتحرّك لم يكن قبله ولا بعده فيه، وما يقال من أنّ الحركة في زمانٍ إنّما يشيرون بذلك إلى الحركة بالمعنى الأوّل الذي وجوده في الذهن، وأمّا الحركة بهذا المعنى فإنّ كونها في الزمان لا يعني به مطابقتها للزمان، بل لأنّها لا تخلو من قطع يكون ذلك القطع مطابقاً للزمان.

[المسألة الثامنة: في تعريف السكون]:

قال المصنّف: (والسكون حصوله في حيّز واحد أكثر من زمان واحد).

قال الشارح (دام ظلّه): (هذا تعريف السكون عند المتكلّمين...) إلى آخره.

أقول: السكون عند المتكلّمين عبارة عن حصول الجوهر في حيّز واحد أكثر من زمان واحد، فالحصول في الحيّز جنس للسكون والحركة، وقولنا: (في حيّز واحد) يخرج به مجموع حركتين متتاليتين أو أزيد، فإنّه حصول الجوهر في حيّز أكثر من

بعده، فكان الحدّ حينئذٍ صادقاً على السكون المعاقب للحركة، لأنّه بعد الحركة التي هي بعد الحصول في حيّز قبله، فيكون ذلك السكون حصول الجوهر في حيّز بعد حصوله في حيّز قبله، لأنّ ما بعد بعد الشيء يصدق عليه أنّه بعد ذلك الشيء، ويندفع ذلك بقولنا: (عقيب حصوله في حيّز قبله)، فإنّ عقيب الشيء هو ما بعده بلا فصل، و(الهاء) في قوله: (قبله) عائدة إلى الحيّز.

وتقدير الكلام: والحركة حصول الجوهر في حيّز عقيب حصوله في قبل ذلك الحيّز، والقبليّة الثانية بين الحيّزين بالوضع، وفي قوله: (قبله) على هذا فائدة، وهي أنّه لولاه لانتقض الحدّ المذكور في طرده، لأنّه بدون هذه اللفظة صادق على السكون، فإنّه حصول الجوهر في حيّز عقيب حصوله في حيّز وإن كان الحيّز الثاني هو الأوّل بعينه. ولا يجوز عود الهاء في قوله: (قبله) إلى الحصول بحيث يصير تقدير الكلام: (والحركة حصول الجوهر في حيّز عقيب / [[ص ٧٧]] حصوله قبله) أي قبل ذلك الحصول في حيّز، لتوجّه النقص المذكور، كما قلناه. ولأنّه يلزم التكرار، لأنّ قوله: (عقيب حصوله) دالٌّ على تلك القبليّة.

والحكماء يجعلون الحركة عبارة عن قطع المسافة، لا عن الوصول إلى متنهاها، فإنّها حينئذٍ تكون قد انقطعت وعُدِمَت، وقد عرّفها محققوهم بأنّها (كمال أوّل لما بالقوّة من حيث هو بالقوّة). أمّا كونها كمالاً، فلائمها صفة وُجِدَت للمتحرّك بعد عدمها عنه، فكانت كمالاً له. وأمّا كونها أوّلاً، فلائم المتحرّك حال كونه في المكان الأوّل يفقد الكون في المكان الثاني مع إمكانه له، فحصوله فيه يكون كمالاً له أيضاً، لكنّ الحركة سابقة على هذا الحصول، فهي أوّل له وهو ثانٍ لها. وأمّا قولنا: (لما بالقوّة) فالمراد به الجسم المتحرّك، فإنّه بالقوّة في المكان الثاني. وقولنا: (من حيث هو بالقوّة) ليخرج سائر الكمالات الأوّل غير الحركة، كالميل - أعني الاعتماد مثلاً - والحركة، فإنّه كمال أوّل لما بالقوّة - أعني الجسم المتحرّك - لكن لا من حيث هو بالقوّة، فإنّ فرض وجود الحركة بالفعل لا يرفع كون الميل كمالاً للمتحرّك لوجوده حال الحركة، أمّا الحركة فإنّها يرتفع كماليتها إذا فرض وجود الجسم في المكان الثاني. وهذا التعريف رسمي، ومع ذلك فهو أخفى من المعرف، فإنّه موقوف على تصوّر الكمال الأوّل والقوّة، وكلُّ واحد منها يقال على أمور متعدّدة، وليس في الحدّ إشعار بتعيين المطلوب منها.

لا يقابل نفسه، وبقاء الحصول الأول - أعني الحركة - أنا آخر لا يرفع حقيقته وشخصه، وإلا لما كان / [[ص ٨٠]] باقياً، بل حصولاً متجدداً في ذلك الآن، فلا يكون سكوناً، هذا خلف.

ولعلّ الشارح (دام ظلّه) نظر إلى أنّ الجوهر إذا حصل في حيز بعد أن كان في حيز آخر قبله، فإن ثبت فيه واستقرّ أنا آخر كان سكوناً، وإن زال عنه إلى حيز آخر كان حركةً.

فقد ظهر من ذلك أنّ الفارق بين الحركة والسكون إنّما هو الثبات والزوال، وأنت تعلم أنّ الزوال ليس شرطاً للحركة - أعني الحصول قبله -، ولا جزءاً منها لكونها متقدّمة عليه، بل الحصول الأول في الحيز عقيب الكون في حيز قبله حركة سواء استمرّ ذلك الحصول أو زال.

وقال المحقق عليه السلام: الصواب أن يقال: السكون هو الحصول في حيز بعد حصوله في ذلك الحيز بعينه، فلا يلزم حينئذ كون الحركة سكوناً، وهذا يتمّ إذا قلنا بتجدد الحصول بحسب كلّ آنٍ، ومغايرته للحصول الثابت في الآن المتقدّم عليه.

واعلم أنّ المشهور بين المتكلمين أنّ الأعراض لا تبقى، وهو مذهب المصنّف (رحمه الله تعالى)، وحينئذ لا يتمّ تفسيره للسكون بما فسّره به، لأنّ حصول الجوهر في حيز أكثر من زمان واحد محال، إن أراد حصولاً واحداً بالشخص، لاستحالة استمرار وجود الحصول في الزمان الأول إلى الزمان الثاني عنده. وإن أراد حصولين أو أكثر لم يكن السكون متحقّقاً، لأنّه حينئذ مركّب من حصولين أو أزيد، ويستحيل اجتماع أجزائه في الوجود، أمّا على تفسير المحقق (رحمه الله تعالى) السكون بما فسّره به يُدفع هذا.

[المسألة التاسعة: في أنّ ذلك الحصول ليس بمعنى]:

قال المصنّف: (وليس حصوله بمعنى، بل نفس الحصول الحركة)، معناه أنّ حصول الجوهر في الحيز ليس معللاً بمعنى زائد عليه ومغاير له وهو الحركة، بل نفس الحصول الحركة.

قال الشارح (دام ظلّه): (اختلفت الإمامية في هذه المسألة، فقال السيّد المرتضى عليه السلام: إنّ / [[ص ٨١]] الحركة معنى يوجب انتقال الجسم، والسكون معنى يوجب لبث الجسم في الحيز. وهو مذهب أبي هاشم وأتباعه، قالوا: وذلك المعنى هو الكون، وهو يقتضي الحصول في الحيز، والحصول يقتضي الكائنية... إلى آخره. أقول: هذا الكلام يقتضي أن يكون للمعنى المذكور أحكام:

الأول: أنّه نفس الحركة.

زمان واحد، لكن ذلك الحيز ليس واحداً بل كثيراً، فالمراد بالواحد هنا الواحد بالشخص، وقولنا: (أكثر من زمان واحد) يخرج به الحركة، إذ يصدق عليها أنّها حصول الجوهر في الحيز الواحد، إلاّ أنّه لا يصدق عليها أكثر من زمان واحد.

فإن قيل: الجسم المتحرّك يصدق عليه أنّه ساكن على ما فسّرتم به السكون، لأنّه حاصل في مكانه وحيزه الواحد أكثر من زمان واحد وليس كذلك.

/ [[ص ٧٩]] قلنا: لا نسلم أنّه يكون ساكناً، بل يجب كونه متحرّكاً، وذلك لانتقال كلّ واحد من أجزائه - أعني الجواهر الأفراد التي تألّف منها هذا الجسم المفروض - عن حيز إلى غيره، ومع انتقال كلّ واحد من أجزائه عن حيز إلى غيره يتحقّق كونه متحرّكاً، إذ الجسم عبارة عن أجزائه التي ثبت لها الحركة، فتكون الحركة ثابتة له.

سلمنا، لكن لا امتناع في اجتماع الحركة والسكون للجسم الواحد في الزمان الواحد مع اختلاف ماهية الحركة، فإنّ هذا الجسم المفروض وإن كان ساكناً في الآن، إلاّ أنّه متحرّك في الوضع.

واعلم أنّ التقابل بين الحركة والسكون عندهم تقابل التضادّ، لكونها ذاتين وجوديتين يمتنع اجتماعهما في محلّ واحد [في زمان واحد].

وقوله: (واعلم أنّ تفسيرهم الحركة والسكون بما فسّروهما به لا يكون بينهما تقابل، بل تكون الحركات هي السكنات، إذ قد اشتركا في الحصول في الحيز، والفارق بينهما الثبات والزوال، وذلك لا يستدعي تغاير الشخص كالشباب والشيخ).

وفي هذا البيان نظر، فإنّ اشتراكهما في الحصول في الحيز لا يقتضي نفي التضادّ عنها، فإنّ الضدين يندرجان تحت جنس واحد يشتركان فيه، كالسواد والبياض المدرجين تحت اللون، والفارق بين الحركة والسكون على التفسيرين الأولين ليس بالثبات والزوال، بل بالابتداء المعاقب لكون قبله في غير حيزه، واستمرار الكون في حيز واحد مطلقاً أكثر من زمان واحد، سواء كان ذلك الكون المستمرّ مسبوقاً بكون قبله أو لم يكن مسبوقاً، ككون الجوهر في حيزه أوّل ما خلقه الله تعالى، بل الأولى أن يقال: الحصول الذي هو الحركة بعينه يصير سكوناً بعد أن آخر، إذا استمرّ الجوهر في ذلك الحيز حتّى يكون حاصلًا فيه آين، والشيء



الثاني: أنه هو الكون.

الثالث: أنه يقتضي الحصول في الحيز.

الرابع: أنه يوجب الانتقال والحصول في الحيز علة للكائنية.

والمراد بالكائنية الصفة الحاصلة للجوهر المعللة بالحصول في الحيز، لكونه متحركاً أو ساكناً أو مجتمعاً أو متفرقاً. ويلزم أيضاً من ذلك كون الانتقال مغايراً للحركة، لأنهم جعلوا الحركة هي المعنى، وجعلوا المعنى علة الانتقال، فقد صارت الحركة علة الانتقال، والشيء لا يكون علة لنفسه، فهي غيره. وكذا يقتضي أن يكون السكون مغايراً للثبات الجسم.

ونقل المحقق عليه السلام أن أبا هاشم وأصحابه أثبتوا معنى هو علة الحركة والسكون، والحق أن المعنى الذي هو علة الحركة غير المعنى الذي هو علة السكون، لاستحالة تعليل الضدين بمعنى واحد. وتوهم بعض المتأخرين أن المعنى المتنازع في إثباته هو الكائنية، ولم يتفطن لكونها معلولة للحصول في الحيز، والمعنى المتنازع في إثباته علة للحصول في الحيز.

قوله: (والمصنّف نفى هذا المعنى، وهو مذهب أبي الحسين وسائر النفاة، والدليل على نفيه وجهان...) إلى آخره.

/ [[ص ٨٢]] تقرير الوجه الأول من الوجهين المذكورين لنفي هذا المعنى أن يقال: لو كان المعنى المدعى ثابتاً من فعلنا لوجب أن نعلمه إما على سبيل الإجمال أو على سبيل التفصيل بالضرورة، فإن الفعل الصادر عن القادر لا يوجد منه إلا بعد شعوره به وترجيح جانب فعله على تركه، والتالي باطل بالوجدان، فالمقدم مثله.

وفيه نظر، فإن اللازم من الدليل المذكور استحالة كونه ثابتاً من فعلنا، واستحالة هذا المجموع لا يدل على استحالة جزئه، وهو كونه ثابتاً مطلقاً، والنزاع إنما هو فيه. وأيضاً الفعل الصادر عن القادر إنما يجب أن يكون معلوماً له إن كان صادراً منه على سبيل المباشرة، أما الصادر منه على سبيل التوّلّد فلا نسلّم أنه يجب كون فاعله عالماً به، والمعنى المذكور لا يصدر متناً مباشرة، بل يتوّلّد عنّا، فإنما إنما نعمل مباشرة اعتماداً، وذلك الاعتماد يؤلّد ذلك المعنى.

وتقرير الثاني أن يقال: لو كان المعنى المدعى كونه موجباً للحصول في الحيز ثابتاً لكان إما أن يصح وجوده قبل الحصول في ذلك الحيز أو لا يصح، والتالي بقسميه باطل، فالمقدم مثله، والملازمة ظاهرة.

وأما بطلان القسم الأوّل، فلأنه لا يخلو إما أن يقتضي اندفاع الجوهر إلى ذلك الحيز، أو لا. فإن كان الأوّل كان ذلك المعنى اعتماداً، إذ لا معنى للاعتماد إلا ما يقتضي اندفاع الجوهر إلى الحيز، ولا نزاع في إثباته إنما النزاع في [إثبات] معنى صادر عنه أو جب حصول الجوهر في الحيز. وإن كان الثاني لم يكن بأن يحصل ذلك الجوهر بسبب ذلك المعنى في الحيز المعين أولى من غيره إلا بسبب منفصل - أي زائد عليه -، ونقل الكلام إليه، ويلزم أن يكون هو الاعتماد ولا نزاع في إثباته، أو يتسلسل وهو محال.

/ [[ص ٨٣]] وأما بطلان القسم الثاني، فلأنه يلزم منه الدور المحال لتوقّف حصول الجوهر في ذلك الحيز على وجود ذلك المعنى، وتوقّف وجود ذلك المعنى على حصول الجوهر في ذلك الحيز.

وفيه نظر، فإنكم إن أردتم بالقبليّة الزمانية اخترنا القسم الثاني، وهو أنه لا يصح وجود ذلك المعنى في زمان متقدّم على زمان الحصول في الحيز. ولا يلزم من ذلك الدور، فإنه لا يلزم من امتناع تقدّم الشيء على الشيء بالزمان توقّف وجوده على وجوده، فإن العلة يمتنع تقدّمها على معلولها بالزمان ولا يتوقّف وجودها على وجوده ولا احتياجها إليه. وإن أردتم بالقبليّة القبليّة الذاتية - أعني الثابتة بين العلة والمعلول - اخترنا القسم الأوّل.

قوله: إما أن يقتضي اندفاع الجوهر إلى ذلك الحيز أولى.

قلنا: الاندفاع إن أردت به الحصول في الحيز اخترنا القسم الأوّل، وليس المدعى إلا هو، ولا يلزم أن يكون هو الاعتماد. وإن أردت به شيئاً آخر، فلا بدّ من بيانه.

قوله: (احتجّ المثبتون بأننا لو قدرنا على جعل الجسم متحركاً لقدرنا على ذاته كالكلام...) إلى آخره.

احتجّ المثبتون لهذا المعنى بأننا لو قدرنا على جعل الجسم متحركاً من غير توسّط المعنى المدعى لقدرنا على ذاته قياساً على الكلام، فإننا لَمَّا قدرنا على اتّصافه بكونه أمراً أو نبياً أو خبراً وغير ذلك من أصنافه من غير توسّط معنى قدرنا على ذاته، والتالي باطل بالضرورة، فإننا لا نقدر على ذات الجسم قطعاً، فالمقدم مثله.

قوله: (والجواب أن القياس باطل...) إلى آخره.

الجواب عن الحجّة المذكورة: أن الاحتجاج بالقياس في [مثل] هذه المسائل باطل، لعدم إفادته اليقين. سلّمنا، لكن لا نسلّم أن

إلى إبطال مذهب النظم، فإنه نُقِلَ عنه أن الجسم يحتاج إلى العرض)، والعرض غير باقٍ، بل يُجَدِّدُه اللهُ تعالى حالاً فحالاً، (فإذا لم يخلق الله تعالى العرض انتفت الأجسام.

والدليل عليه) أي على إبطال مذهب النظم (أن الجسم لو احتاج إلى العرض مع أن العرض محتاج إليه، لزم الدور).

ولو قيل بدل الأجسام: الجوهر - كما قال المصنّف - كان أولى، لأنّ الأعراض إنّها تحتاج / [[ص ٤٥١]] إلى الجوهر لا إلى الأجسام، نعم بعض الأعراض كالحياة والأعراض المشروطة بها تفتقر إلى البنية التي لا تكون إلاّ الأجسام، وذلك عند محقّقي المتكلّمين. والدور المدعى لزومه على تقدير احتياج الجوهر إلى العرض إنّها يلزم لو اتّحدت جهة الاحتياج، أمّا على تقدير التغير فلا.

قوله: (وإذا ثبت أنّه) أي الجوهر (لا ينتفي بانتفاء ما يحتاج إليه ولا بالفاعل - كما ذهب إليه بعضهم لأنّ فعل الفاعل إنّما هو الإيجاد -، وجب أن يكون انتفاؤه بطريان الضدّ، وهو الفناء الذي يوجد لا في محلّ - كما ذهب إليه المشايخ) كأبي عليّ وأبي هاشم - (وهو) أي هذا القول (ضعيف)، لأنّ الفناء إنّ قام بنفسه كان جوهرًا فلا يكون ضدًا للجوهر، وإنّ قام بغيره فإنّ كان ذلك الغير جوهرًا لزم اجتماع الضدّين، وإنّ كان عرضًا لزم قيام العرض بالعرض، وإنه محال.

\* \* \*

اللوامع الإلهية/ المقداد السيوري (ت ٨٢٦هـ):

[[ص ١٢٧]] الفصل الثاني: في التقسيم على رأي المتكلّمين: قالوا: الممكن الوجود إمّا أن يكون متحيّزًا، أو حالاً في المتحيّز. والثاني / [[ص ١٢٨]] هو العرض. والأوّل إمّا أن يكون غير منقسم أصلاً كسائر الفروض، وهو الجوهر الفرد، أو منقسمًا إمّا في جهة واحدة هو الخطّ، أو جهتين وهو السطح، أو ثلاث جهات وهو الجسم. واستحال أكثرهم وجود ممكن غير متحيّز ولا حالّ فيه، وإلاّ لشارك الربّ في أخصّ صفاته، فلا بدّ من مائر فيقع التركيب في الواجب، وهو محال.

أجيب بأنّه اشتراك في السلب، فلا يوجب تركيباً.

وهنا مباحث:

[البحث] الأوّل: في الجوهر الفرد:

نفاه الحكماء محتجّين: بأنّه لو وُجِدَ متوسّطاً بين جوهرين لاقى كلّ منهما بما لا يلاقي به الآخر، فينقسم وإلاّ لزم التداخل.

علّة القدرة على ذات الكلام القدرة على صفاته من الأمرية والخبرية وغير ذلك حتّى يلزم مثله في / [[ص ٨٤]] الجسم والتحرّك، بل الحال بالعكس، فإنّنا لمّا قدرنا على ذات الكلام قدرنا على التصرف فيه بأنّ نجعله تارةً أمراً وتارةً خبراً.

واعلم أنّه ينبغي أن يُقيّد الشارح (دام ظلّه) قوله في الحجّة: (لو قدرنا على جعل الجسم متحرّكاً) بقوله: (بغير واسطة)، إذ نحن قادرين على جعل الجسم متحرّكاً وفقاً لقدرتنا على المعاني أيضاً، إنّها الخلاف في الافتقار في التحريك إلى توسّط المعنى وعدمه. وأيضاً هذا إنّما يدلّ على ثبوت المعنى، إذا كان التحريك والتسكين صادرين عن العبد، أمّا عن الله تعالى فلا، لأنّه تعالى قادر على ذات الجسم.

\* \* \*

[[ص ٤٥٠]] [المسألة الثامنة: في بقاء الجواهر]:

قال المصنّف: (والجواهر باقية، لعلمي بأنّي أنا الذي كنت بالأمس لا غير، ولا تنتفي بانتفاء ما تحتاج إليه لعدم الحاجة، فلا تنتفي إلاّ بالضدّ).

قال الشارح (دام ظلّه): (اتّفق العقلاء على بقاء الجواهر إلاّ ما حكى عن النظم، فإنه نُقِلَ عنه أنّها لا تبقى)، بل يُجَدِّدُها اللهُ تعالى حالاً فحالاً، كما قال الأشاعرة والمصنّف في الأعراض، (وقيل: إنّ مقصود النظم) بذلك (أنّها ممكنة، وهي لا تبقى بذاتها، بل بالفاعل)، لأنّ علّة الحاجة إلى المؤثّر إنّما هي الإمكان، (فتوهّم الناقل عدم بقائها مطلقاً) أي لا بذاتها ولا بغيرها، (وهو) أي هذا الاعتذار (حسن).

والدليل على بقائها) أي بقاء الجواهر (أنّا نعلم بالضرورة أنّنا كُنّا موجودين بالأمس) مع بدهة علمنا بوجودنا الآن (وذلك يدلّ على البقاء).

وفيه نظر، فإنّ هذا بمجرد لا يدلّ على البقاء ما لم ينضمّ إليه شيء آخر، وهو استحالة إعادة المعدوم، إذ على تقدير جوازه يمكن أن يكون موجودين في الزمانين - أعني أمس واليوم -، ويتخلّل العدم بينهما، فلا يتحقّق استمرار الوجود الذي هو عبارة عن البقاء.

والحقّ أن يقال: إنّنا نعلم استمرار وجودنا من أمس إلى اليوم علماً ضرورياً.

قوله: ((ولا ينتفي بانتفاء ما يحتاج إليه لعدم الحاجة) إشارة

وبأنَّ الخطَّ المركَّب من ثلاثة أجزاء لو فُرِصَ على طرفيه جزءان، ثمَّ تحرَّكا معاً على السواء في السرعة والبطء والابتداء، فلا بدَّ من تلاقيهما، وإنَّما يمكن بأنَّ يكون نصف كلِّ واحد منهما على نصف الطرف والنصف الآخر على نصف المتوسِّط، فتتقسم الخمسة.

وبأنَّ المتحرِّك على الاستدارة كالرحى مثلاً باقٍ على وضعه ونسبة أجزائه، ومع القول بالجزء يلزم تفكُّكه، لأنَّ الجزء القريب من النقطة لو تحرَّك جزءاً فإنَّ تحرُّك البعيد عن القطب جزءاً تساوى المداران، وهو باطل ضرورة، وإنَّ تحرُّك أقلَّ لزوم الانقسام، وإنَّ لم يتحرَّك لزم التفكيك، وهو باطل حساً.

وأثبت المتكلِّمون محتجِّين بأنَّ الكرة والسطح الحقيقيَّين ثابتان، فإذا فُرِصَ حركتها عليه كان موضع الملاقاة في كلِّ آنٍ غير منقسم، إذ لو انقسم لأمكن إخراج خطِّين من مركزها إلى طرفيه وإيقاع عمود على الوسط، فيوتران قائمتين ويوتر العمود حادثين.

وبرهن أقليدس على أنَّ وتر القائمة أعظم، فلا تتساوى الخطوط الخارجة، فلا تكون الكرة حقيقة بل مضلَّعة. هذا خلف. وبأنَّ إذا حرَّكنا خطاً قائماً على مثله حتَّى أنهاه كان ما لا ينقسم ملاقياً في كلِّ آنٍ لمثله، فيتركَّب المتحرِّك عليه من النقط، وهو المطلوب.

/ [[ص ١٢٩]] وبأنَّ النقطة موجودة، وهي ذات وضع اتِّفاقاً، وغير منقسم اتِّفاقاً أيضاً، فإنَّ كانت جوهرراً فالمطلوب، وإنَّ كانت عرضاً فمحله إنَّ انقسم كان الحال منقسماً وإلَّا لم يكن حالاً فيه كلاً، والفرص خلافه، وإنَّ لم ينقسم ثبت المطلوب.

وأجابوا عن أولى الحكماء بأنَّ الملاقاة ليست ببعض الأجزاء ولا بجميعها، بل بأعراض حالة فيها كما هو عندكم في الأجسام المتلاقية بالسطوح، مع أنَّه منقوض بملاقاة النقطة لمحيط الدائرة، فإنَّه لا يستلزم تكثُّرها وانقسامها.

وعن الثانية بالمنع من حركتهما، لأنَّ الحركة تتوقَّف على المكان، والحيز الواحد لا يصحُّ أن يكون مكاناً لهما.

وعن الثالثة بالترام التفكيك، والاستبعاد لا يُلْتَفَت إليه. وفي هذه الأجوبة نظر، والمقام مقام تردُّد.

البحث الثاني: في الجسم:

وهو مركَّب عندهم من الجواهر الأفراد، واختلَّف في أقلِّ ما يتركَّب منه، فعند المحقِّقين من ثمانية جواهر، إذ من اثنين يحصل خطٌّ، ومن خطِّين سطح، ومن سطحين جسم.

وقيل: من ستَّة.

وقيل: من أربعة.

وعند الأشعرى: كلُّ مؤلَّف جسم.

وقال النظام: وهو مركَّب من أجزاء غير متناهية، ويُبطله تناهي مقداره، ولزوم / [[ص ١٣٠]] عدم قطع المسافة المتناهية في زمان متناهٍ. واعتذاره عن الأوَّل بالتداخل، وعن الثاني بالظفرة شنيع باطل ضرورة.

وهنا فوائد:

الأولى: أنَّ كلَّ جسم لا بدَّ له من مكان ضرورة، وهو عندهم فراغ يشغله الجسم بالحصول فيه.

وقال أرسطو - من الحكماء -: بأنَّه السطح الباطن من الجسم الحاوي المماس للظاهر من المحوي.

وقال أفلاطون: إنَّه البعد المجرَّد عن المادَّة يحلُّ فيه الجسم ويلاقيه بجملته ويتَّحد به.

واختاره المحقِّق عليه السلام فإنَّ الأمارات الشهيرة دالَّة عليه، وأبطل السطح بالحجر الواقف في الماء والطيور الواقف في الهواء، فإنَّ السطوح متواردة عليها وهما ساكنان، ومع القول بالسطح هما متحرِّكان، هذا مع أنَّ العقلاء حكموا بأنَّ كلَّ جسم لا بدَّ له من / [[ص ١٣١]] مكان، ولا يتمُّ ذلك على السطح وإلَّا لزم عدم تناهي الأجسام، وهو ظاهر.

الثانية: أكثر المتكلِّمين على ثبوت الخلاء بين الأجسام، وإلَّا لزم التداخل لو انتقل جسم من مكانه إلى مكان آخر مشغول إنَّ بقي الشاغل كما هو في المنتقل إليه، والدور إنَّ انتقل إلى مكان المنتقل، وحركة العالم جملة بحركة البقَّة إنَّ انتقل إلى ثالث وهكذا، والثلاثة باطلة ضرورة.

وقال الحكماء بالملاء، معتذرين عن الأوَّل بالتخلُّل والتكاثف الحقيقيين، بناءً منهم على القول بالمادَّة.

الثالثة: الأجسام متناهية، وبرهان التطبيق دالٌّ على ذلك، فإنَّ الأبعاد لو لم تنتهي لأمكننا فرض خطِّين كذلك متَّحدي المبدأ، وقطعنا من أحدهما قطعة، ثمَّ طبَّقنا أحدهما على الآخر، فإنَّ استمرَّ كذلك كان الزائد مثلاً للناقص، وإنَّ انقطع الناقص فالزائد كذلك، لكونه حينئذٍ زائداً بالمقدار المقطوع، وهو متناهٍ فيتناهى الخطَّان، وهو المطلوب.

الرابعة: الأجسام متماثلة، لدخولها تحت حدٍّ واحد كما تقدَّم، واجتماع المختلفين في حدٍّ باطل، وخالف النظام، لاختلافها في

الخواص والطباع، وهو ضعيف، إذ اختلاف العوارض لا يقتضي اختلافها.

الخامسة: أنّها باقية ضرورة، وقال النظام بعدم بقائها، واعتذر له الخوارزميُون بأنه أراد افتقارها إلى الفاعل حال البقاء، فتوهم الناقل خلافه.

السادسة: الأكثرون على جواز خلوها عن الكيفيات المدوقة والمشمومة والمرئية، إذ الهواء كذلك في الواقع.

السابعة: أكثر المتكلمين على أنّها مرئية بالذات، وقال الحكماء بعدمه وإلا لرئي / [[ص ١٣٢]] الهواء، نعم هي مرئية بشرط وقوع الضوء واللون عليها، وهو حق.

\* \* \*

إرشاد الطالبين / المقداد السيوري (ت ٨٢٦هـ):

[[ص ٢٥]] [تقسيم الممكن إلى الجوهر والعرض]:

قال [أي العلامة الحلي]: الفصل الثاني في أقسام الممكنات: الموجود الممكن إمّا أن يكون متحيّزاً، وهو الحاصل في مكان يشار إليه إشارة حسّية بأنّه هنا أو هناك لذاته، وهو الجوهر وما يتركّب منه، أو حالاً فيه، وهو العرض.

أقول: هذه قسمة أخرى أخصّ ممّا تقدّم، لأنّ موضوعها وهو الممكن أخصّ من المعلوم والموجود، فلهذا آخرها. فقله: (الموجود) يُحترز به عن المعدوم. / [[ص ٢٦]] وقوله: (الممكن) يُحترز به عن الواجب، فإنّه لا يصدق عليه الجوهر ولا العرض، والتقسيم هاهنا على رأي المتكلمين.

إذا تقرر هذا، فنقول: القسمة العقلية [هنا] تقتضي أقساماً ثلاثة: لأنّ الممكن إمّا أن يكون متحيّزاً، أو حالاً في المتحيّز، أو لا متحيّزاً ولا حالاً في المتحيّز، لكن القسم الثالث نفاه أكثر المتكلمين، وسيأتي حجّتهم في نفيه وجوابها، فانحصرت القسمة في اثنين، وهما: المتحيّز، والحال في المتحيّز.

أمّا المتحيّز، فهو الجوهر وما يتركّب منه، أعني الخطوط والسطوح والأجسام، والمراد بالمتحيّز هو الحاصل في مكان يشار إليه إشارة حسّية، بأنّه هنا أو هناك لذاته. وإنّا قيّدنا بقولنا: (لذاته) احترازاً عن العرض، فإنّه أيضاً يقبل الإشارة الحسّية لكن لا لذاته، بل بواسطة محلّه.

وأمّا الحال في المتحيّز فهو العرض، وهو الحاصل في محلّ [بحيث] يشار إليه إشارة حسّية لا لذاته.

إذا عرفت هذا، فهاهنا فوائد:

الأول: الإشارة الحسّية هي امتداد موهوم أُخذ من المشير منتهي بالشار إليه، وإنّا كانت حسّية لقيامها بالوهم الذي هو أحد الخواصّ الباطنة.

الثاني: إنّنا قيّدنا الإشارة بكونها حسّية في قوله: (يشار إليه إشارة حسّية)، لأنّ الإشارة العقلية تكون أيضاً إلى العرض لذاته، بل لا تختصّ بالجوهر والعرض، فإنّها صادقة على المجرد أيضاً، فإنّ كلّ معقول يشار إليه في التعقل إشارة عقلية.

الثالث: اعلم أنّ الحكماء يُسلمون انحصار الممكنات في الجوهر والعرض / [[ص ٢٧]] لكنهم يقولون: [إنّ] الجوهر أعمّ من المتحيّز وغير المتحيّز. وتقرير القسمة على رأيهم: أنّ الممكن إمّا أن يكون موجوداً في موضوع، وهو العرض، والمراد بالموضوع هو المحلّ المقوم لما يحلّ فيه. أو يكون موجوداً لا في موضوع، وهو الجوهر.

ثمّ الجوهر إمّا أن يكون حالاً في محلّ، أو مركّباً من الحالّ والمحلّ، أو لا حالاً ولا محلاً ولا مركّب منها.

أمّا الحالّ، فهو الصورة، وهو الجوهر المقوم لما يحلّ فيه. وأمّا المحلّ فهو المادّة، وهو الجوهر المقوم بما يحلّ فيه. وأمّا المركّب من الحالّ والمحلّ فهو الجسم، والمركّب من المادّة والصورة. وأمّا الذي ليس بحالّ ولا محلّ ولا مركّب منها فهو الجوهر المجرد، وهذا ينقسم قسمين: لأنّه إمّا أن يكون له تعلق بالأجسام، [أي تعلق تدبير]، وهو النفس، أو لا، وهو العقل.

فقد ظهر من هذه القسمة كون الجوهر أعمّ من المتحيّز، والمتكلمون حيث نفوا الجواهر المجردة، لزم الانحصار فيما ذكره. واستدلّوا على نفي المجردات: بأنّها لو كانت ثابتة موجودة، لكانت مشاركة لله تعالى في التجرد الذي هو أخصّ صفاته، فيحتاج حينئذٍ إلى مميّز يميّزه عنها، وما به المشاركة غير ما به المايزة، فيلزم التركيب، وهو محال.

أجيب: بأنّ الاشتراك في الأمور العارضة لا يوجب التركيب، خصوصاً إذا كانت أموراً سلبية، والمشارك هنا سلبي، وهو أنّه ليس بمتحيّز ولا حالاً في المتحيّز.

[و] قال بعض الفضلاء: الأولى الاعتماد في نفي الجواهر المجردة على النقل، إذ العقل لا يجزم بثبوتها ولا انتفاؤها، وصدق الرسول لا يتوقّف على انتفاؤها، فجاز نفيها بقوله.

/ [[ص ٢٨]] [تعريف الجوهر]:

قال [أي العلامة الحلي]: أمّا الجوهر فهو المتحيّز الذي لا يقبل القسمة في جهة من الجهات.

أقول: الجوهر في اصطلاح المتكلّمين يُطلق على معنيين:

أحدهما: كلُّ متحيّزٍ، سواء كان منقسماً أو غير منقسم، والمراد بالحيّز هو الفراغ الذي يشار إليه إشارة حسّية. وثانيهما: المتحيّز الذي لا يقبل القسمة بوجه من الوجوه، وهو المراد هنا.

فقوله: (المتحيّز) شامل للجوهر والخطّ والسطح والجسم. وقولنا: (لا يقبل القسمة في جهة من الجهات) يخرج به الثلاثة الباقية. أمّا الخطّ، فلقبوله القسمة طولاً. وأمّا السطح، فلقبوله القسمة طولاً وعرضاً. وأمّا الجسم، فلقبوله القسمة طولاً وعرضاً وعمقاً.

[تتمّة]:

الطول يُطلق على معانٍ ثلاثة:

الأوّل: البعد المفروض أوّلاً.

الثاني: أعظم الأبعاد.

الثالث: البعد الآخذ من الفوق إلى الأسفل.

والعرض يُطلق على ثلاثة معانٍ:

الأوّل: البعد المفروض ثانياً، ويكون قاطعاً للأوّل.

الثاني: أوسط الأبعاد قدراً.

الثالث: البعد الآخذ من اليمين إلى الشمال.

/ [[ص ٢٩]] والعمق على ثلاثة أيضاً:

الأوّل: البعد المفروض ثالثاً، ويكون قاطعاً للأوّلين.

الثاني: أقلّ الأبعاد.

الثالث: البعد الآخذ من الخلف إلى القدام، ويُسمّى سمكاً إذا

أخذ صاعداً.

والمراد بالطول في البحث السابق هو البعد المفروض أوّلاً،

والعرض هو البعد المفروض ثانياً، والعمق هو البعد المفروض

ثالثاً، ويكون قاطعاً للأوّلين دون معانيها الباقية.

[كيفية تركّب الأجسام من الجوهر]:

قال [أي العلامة الحلي]: وإذا تألّف جوهران فما زاد في جهة

واحدة فهو الخطّ، وهو ينقسم في الطول خاصّة، وإن تألّف خطّان

فما زاد في جهتين فهو السطح، وهو ينقسم في الطول والعرض،

وإن تألّف سطحيان فما زاد في جهتين، فهو الجسم، وينقسم في

ثلاث جهات.

وأقلّ ما يحصل الخطّ من جوهرين، والسطح من أربعة أو

ثلاثة على خلاف، والجسم من ثمانية أو ستّة أو أربعة على خلاف.

وأمّا العرض: فإمّا أن يكون مشروطاً بالحياة، أو لا. والأوّل

عشرة: القدرة، والاعتقاد، والظنّ، والنظر، والإرادة، والكرهية،

والشهوة، والنفرة، والألم، / [[ص ٣٠]] والإدراك. والثاني:

الحياة، والأكوان، والألوان، والطعوم، والروائح، والحرارة،

والبرودة، والرطوبة، واليبوسة، والصوت، والاعتقاد، والتأليف.

وأثبت قوم الفناء عرضاً قائماً لا في محلّ.

أقول: لمّا عرّف الجوهر شرع يبيّن كيفية تركّب الأجسام منه،

كما هو رأي المتكلّمين، وسيجيء تقريره.

واعلم أنّه إذا تألّف جوهران فما زاد في جهة واحدة - أي في

جهة الطول مثلاً - فذلك خطّ، ويكون منقسماً في الطول خاصّة، إذ

ليس له عرض ينقسم فيه. وإذا تألّف خطاب فما زاد في جهتين -

بمعنى أن يكون أحدهما في جهة تألّف الخطّ وهي الطول، والثاني

يكون في جهة مخالفة لها، بأن يكون ملاصقاً له ولا يكون في جهة

تأليفه، وهي جهة العرض - فذلك سطح، وهو ينقسم في الطول

والعرض، لحصول جهتين له.

وإذا تألّف سطحيان على هذا الوجه يحصل الجسم، بأن يجعل

سطح مع سطح آخر في جهتين، أحدهما يكون في جهة العرض،

والآخر في جهة مخالفة لها، بأن يكون منطبقاً عليه، وهي جهة

العمق، وينقسم في ثلاث جهات: جهة الطول والعرض والعمق.

هذا رأي أكثر المحقّقين من المتكلّمين [لا الأشاعرة]، فيكون

أقلّ ما يحصل منه الجسم ثمانية جواهر، إذ من الجوهرين يحصل

الخطّ، ومن خطّين يحصل السطح، ومن سطحين يحصل الجسم.

وقال بعضهم: أقلّ ما يحصل الجسم من ستّة، لأنّه يحصل من

ثلاثة جواهر / [[ص ٣١]] على هيئة شكل مثلث سطح، وثلاثة

أخرى كذلك سطح آخر، ومن السطحين يحصل انطباق أحدهما

على الآخر، فيحصل الجسم.

قوله: (على الخلاف) اللّام فيه للعهد، أي على الخلاف في

السطح، فإنّ القائل بأنّ السطح من أربعة قائل بأنّ الجسم من

ثمانية، والقائل بأنّه من ثلاثة قائل بأنّه من ستّة.

وقال الكعبي: إنّ الجسم يحصل من أربعة جواهر، ثلاثة

كشكل مثلث، فيحصل له طول وعرض، ثمّ يوضع رابع فوقها

على هيئة شكل صنوبري مخروط، فيحصل له العمق.

وقال أبو الحسن الأشعري: إنَّ كلَّ منقسم جسم ولو كان من جوهرين، لأنَّه فسَّر الجسم بالموَّلَّف، وأقلُّ ما يحصل التأليف من جوهرين. والخلاف في هذا المقام لفظي لا يُجدي نفعاً في المباحث العقلية.

وأما العرض: فإمَّا أن يكون مشروطاً بالحياة، أي يُشترط في محله أن يكون حيًّا، وهو عشرة: القدرة، والاعتقاد، والظنُّ، والنظر، والإرادة، والكرهية، والشهوة، والنفرة، والألم، والإدراك.

وإمَّا أن لا يكون مشروطاً بالحياة، بل يكون عارضاً للحيِّ، فقد ذكر منه هاهنا اثنتي عشرة غير الفناء، فمنها الحياة، فإنَّها لو كانت مشروطة بالحياة، فإمَّا أن تكون مشروطة بحياة أُخرى، فيلزم التسلسل، أو بهذه الحياة، فيلزم اشتراط الشيء بنفسه.

والباقى من هذا القسم: إمَّا أن يكون مدركاً بالبصر، وهو الأكوان والألوان والاعتماد، أو بالسمع وهو الصوت، أو بالذوق وهو الطعوم، أو بالشَّم وهو الروائح، أو باللمس وهو الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة.

/ [[ص ٣٢]] وأثبت أبو عليُّ الجُبَّائيُّ للجواهر ضدًّا هو الفناء، وهو عرض لا في محلِّ، وأثبت أيضاً الموت عرضاً وجودياً هو ضدُّ للحياة. وأثبت بعض الأشاعرة البقاء عرضاً وجودياً أيضاً. فتكون الأعراض على الرأي الأوَّل أحد وعشرين، وعلى رأي أبي هاشم اثنين وعشرين، وعلى رأي أبي عليٍّ ثلاثة وعشرين، وعلى رأي الأخير أربعة وعشرين. وسيأتي تفصيل ذلك إن شاء الله تعالى.

\* \* \*



## حرف الحاء

### ١٣٥ - الحارث الهمداني:

الإيضاح / الفضل بن شاذان (ت ٢٦٠هـ):

[[ص ٤٦٨]] / ثم تروون عن الحسن والحسين (صلوات الله عليهما) أنّهما كانا يكتبان علم / [[ص ٤٦٩]] عليّ عليه السلام عن الحارث الأعور؛ فوالله لئن كان عليّ يذل علمه للناس ويبخل به عن ولده فلقد رميتموه بالعظيم وما لا يمكن أنّه كان يخصّ الناس بعلمه ويكتمه ولده وهم رجال قد بلغوا وولد لهم وشهدوا معه حروبه. وأخرى أنّكم تروون عن الشعبي أنّه كان يقول إذا حدث عن الحارث / [[ص ٤٧٠]] الأعور: حدثني الحارث الأعور، وكان والله كذاباً؛ فلئن صدق الشعبي عن الحارث أنّه كان كذاباً لقد نسبت ابن رسول الله وسيدي شباب أهل الجنة أنّهما كانا يأخذان العلم عن الكذاب، ولئن كان الشعبي كذب على الحارث إنّكم لتأخذون علمكم عنه وهو كذاب يكذب على العلماء، ولئن كان ما رويتم عن الشعبي باطلاً ولم يقله لقد كذبتم عليه ورميتموه بالكذب والزور، فلستم تخلصون من إحدى هذه الثلاث؛ وأنتم تزعمون أنّكم أهل السنّة والجماعة.

\* \* \*

### ١٣٦ - الحارثية:

فرق الشيعة / الحسن بن موسى النوبختي (ق ٣هـ):

[[ص ٣٢]] / وفرقة) قالت: أوصى (أبو هاشم عبد الله بن محمّد بن الحنفية) إلى (عبد الله بن معاوية بن عبد الله بن جعفر بن أبي طالب) الخارج بالكوفة وأمه أمّ عون بنت عون بن العباس بن ربيعة بن الحارث بن عبد المطلب وهو يومئذ غلام صغير فدفع الوصية إلى (صالح بن مدرك) وأمره أن يحفظها حتى يبلغ (عبد الله بن معاوية) فيدفعها إليه، فهو الإمام وهو العالم بكلّ شيء حتى غلوا فيه وقالوا: إنّ الله تعالى نور وهو في عبد الله بن معاوية، وهؤلاء أصحاب (عبد الله بن الحارث)، فهم يسئون (الحارثية)، وكان ابن الحارث هذا من أهل المدائن فهم كلهم غلاة يقولون: من عرف الإمام فليصنع ما شاء و(عبد الله) / [[ص ٣٣]] بن معاوية) هو صاحب أصفهان الذي قتله أبو مسلم في جيشه.

\* \* \*

[[ص ٣٤]] فلما قُتِلَ أبو مسلم (عبد الله بن معاوية) في حبسه

افتقرت فرقته بعده ثلاث فرق، وقد كان مال إلى (عبد الله بن معاوية) شدّاذ صنوف الشيعة برجل من أصحابه يقال له: (عبد الله بن الحارث) وكان أبوه زنديقاً من أهل المدائن فأبرز لأصحاب (عبد الله) فأدخلهم في الغلو والقول بالتناسخ والأظلة والدور وأسند ذلك إلى / [[ص ٣٥]] (جابر بن عبد الله الأنصاري) ثم إلى (جابر بن يزيد الجعفي) فخدعهم بذلك حتى ردّهم عن جميع الفرائض والشرائع والسنن وادّعى أنّ هذا مذهب جابر بن عبد الله وجابر بن يزيد عليهما السلام فإتّهما قد كانا من ذلك بريئين.

و(فرقة) منهم قالت: إنّ (عبد الله بن معاوية) حيّ لم يمت وأنّه مقيم في جبال أصفهان لا يموت أبداً حتى يقود نواصيها إلى رجل من بني هاشم من ولد عليّ وفاطمة.

و(فرقة) قالت: إنّ (عبد الله بن معاوية) هو القائم المهدي الذي بشرّ به النبي صلى الله عليه وآله أنّه يملك الأرض ويملاها قسطاً وعدلاً بعد ما ملئت ظلماً وجوراً ثمّ يسلم عند وفاته إلى رجل من بني هاشم من ولد عليّ بن أبي طالب عليه السلام فيموت حينئذ.

و(فرقة) قالت: إنّ (عبد الله بن معاوية) قد مات ولم يوص وليس بعده إمام فتأهوا وصاروا مذبذبين بين صنوف الشيعة وفرّقها لا / [[ص ٣٦]] يرجعون إلى أحد.

\* \* \*

### ١٣٧ - الحال:

نقد المحصّل / نصير الدّين الطوسي (ت ٦٧٢هـ):

[[ص ٨٥]] المسألة الثالثة: الحال بين المثبتين والنافين:

الذي نقول به أنّه لا واسطة بين الموجود والمعدوم، خلافاً للقاضي وإمام الحرمين [منّا] وأبي هاشم وأتباعه من المعتزلة، فإنّهم أنبتوا واسطة سمّوها بالحال، وحدّوها بأنّها صفة لموصوف لا يوصف بالوجود والعدم.

لنا: أنّ البديهة حاكمة بأنّ كلّ ما يشير العقل إليه، فإنّما أن يكون له تحقّق بوجه ما أو لا يكون. والأوّل هو الموجود، والثاني



والصواب أن يقال: الموجود والمعدوم لا يجتمعان، لأن الذات الموصوفة بالوجود لا تكون غير موصوف بها، والوجود لا يكون موجوداً، لأن الصفة لا يكون لها ذات موصوفة بالوجود.

قال: الحجّة الثانية: الماهيات النوعية مشتركة في الأجناس، وذلك يوجب القول بالحال.

أقول: اصطلاحهم في الجنس والنوع على عكس اصطلاح المنطقيين، فإنهم يسمون الأعم نوعاً والأخصّ جنساً، فإن التنوع في اللغة الاختلاف، والتجانس / [[ص ٨٧]] والتماثل.

قال: بيان الأوّل من وجوه: أحدها: أن السواد والبياض اشتركا في اللونية، وليس الاشتراك في مجرد الاسم، لأننا لو سمينا السواد والحركة باسم واحد ولم نضع للسواد والبياض اسماً واحداً لكننا نعلم بالضرورة أن بين السواد والبياض من المجانسة ما ليس بين السواد والحركة، ولذلك فإن الاشتراك اللفظي لا يكون مطرداً في اللغات بأسرها. وهذا النوع من الاشتراك معلوم لكل العقلاء.

وثانيها: أن العلوم المتعلقة بالمعلومات المتغايرة مختلفة. ثم إننا نحدّد العلم بحدّ واحد يندرج فيه العلم بالقديم والعلم بالمحدث والعلم بالجواهر والعلم بالعرض، والمحدود ليس هو اللفظ بل المعنى، فعلمنا أن العلمية وصف مشترك فيه بين هذه الماهيات المختلفة.

وثالثها: أننا نقول: الممكن إمّا جوهر أو عرض. فلولا أن العرضية وصف واحد وإلا لم يكن التقسيم منحصراً، كما أن قولنا: (الممكن إمّا جوهر وإمّا سواد وإمّا بياض) ليس تقسيماً منحصراً.

بيان الثاني: أنه إذا ثبت أن هذه الماهيات مشتركة من بعض الوجوه ومختلفة من وجوه أخرى، فالوجهان إمّا أن يكونا موجودين أو معدومين، أو لا موجودين ولا معدومين. والأوّل باطل، وإلا لزم قيام العرض بالعرض. والثاني باطل، لأننا نعلم بالضرورة أن هذه الأمور ليست أعداماً صرفاً. فبقى الثالث، وهو المطلوب.

والجواب عن الأوّل: أن الكلام في أن الوجود هل هو وصف مشترك فيه أم لا؟ قد تقدّم، والآن نساعد عليه ونقول: لم لا يجوز أن يكون الوجود موجوداً؟ قوله: (لأنه لو كان موجوداً لكان مساوياً للماهية الموجودة في الموجودية ومخالفاً لها في

هو المعدوم. وعلى هذا لا واسطة بين القسمين، إلا أن يُفسّر والوجود والمعدوم بغير ما ذكرنا. فحينئذ ربّما حصلت الوساطة على ذلك التأويل، ويصير البحث لفظياً.

أقول: القسمة لكل ما يشير إليه العقل إلى ما له تحقق وإلى ما ليس له تحقق هو القسمة إلى الثابت والمنفي، وهم لا يخالفون في ذلك، ولا يُثبتون بين الثبوت والنفي واسطة، لكنهم يقولون: إن الوجود أخصّ من الثبوت، والموجود كل ذات له صفة الوجود، والمعدوم يقال على كل ذات ليس له صفة الوجود، والصفة لا يكون لها ذات، لا جرم لا تكون موجودة ولا معدومة.

ومن هاهنا ذهبوا إلى القول بالوساطة، فإنهم يعنون بالذات والشيء كل ما يُعلم أو يُجبر عنه بالاستقلال، وبالصفة كل ما لا يُعلم إلا بتبعية الغير. فكل ذات إمّا موجودة أو معدومة، والمعدوم يقال على كل ذات ليس له صفة الوجود، ويجوز أن يكون له غير تلك الصفة، كصفات الأجناس، عند من يُثبتها للمعدومات. / [[ص ٨٦]] والحدّ الذي أورده يحتلّ عندهم بذلك. والحق أن الخلاف في هذه المسألة راجع إلى تفسير هذه الألفاظ.

قال: واحتجوا بأمرين: الحجّة الأولى: قد دللنا على أن الوجود وصف مشترك فيه بين الموجودات، ولا شك في أن الموجودات متخالفة بماهياتها، وما به الاشتراك غير ما به الامتياز، فوجود الأشياء مغاير لماهياتها. ثم ذلك الوجود إمّا أن يكون معدوماً، أو موجوداً، أو لا معدوماً ولا موجوداً. والأوّل محال، لأن الموجودية مناقضة للمعدومية، والشيء لا يكون عين نقيضه. والثاني محال، لأن الوجود لو كان موجوداً لكان مساوياً في الموجودية للماهيات الموجودة. ولا شك في أنه مخالف لها بوجه ما، وما به الاشتراك غير ما به الامتياز، فالموجودية المشتركة بين الوجود وبين الماهيات الموجودة مغايرة لخصوص ماهية الوجود التي بها الامتياز، فيكون للوجود وجود آخر، ويلزم التسلسل، وذلك محال، فثبت أن الوجود لا موجود ولا معدوم.

أقول: هذه حجّة عملها لهم من غير أن يرضوا بها، فإن الموجود والمعدوم عندهم ليسا بمتناقضين، فإن طرفي النقيض يجب أن يقتما للاحتتمالات، وعندهم الممتنع ليس بموجود ولا معدوم، والحال ليس بموجود ولا معدوم. فقوله: (الموجودية مناقضة للمعدومية والشيء لا يكون عين نقيضه) لا يوافق أصولهم.

معنى للحال إلا ما لا يكون موجوداً ولا معدوماً. وإذا كان الاشتراك واقعاً في وصف سلبي لم يلزم أن يكون الحالية صفة قائمة بالوجود، فلم يلزم أن يكون للحال حال. فقد ظهر اندفاع هذا الإلزام عنهم. مع أن الأولين والآخرين من مثبتي الأحوال كانوا عاجزين عن دفعه، والحمد لله الذي هدانا لهذا، وما كنا لنهتدي لولا أن هدانا الله.

والجواب عن الحجة الثانية أن نقول: لم لا يجوز أن يكون ما به الاشتراك وما به الامتياز موجودين؟ قوله: (يلزم منه قيام العرض بالعرض). قلنا: هذا أقرب إلى العقل من إثبات الوساطة بين الموجود والمعدوم. وتعويل النفاة في دفع هذه الحجة على إلزام أن يكون للحال حال فقد عرفت ضعفه.

أقول: الصفات المشتركة لا تخلو من أن تكون ثبوتية أو لا تكون. والثبوتية لا تخلو إما أن تكون داخلة في مفهومات ما يشترك في تلك الصفات أو لا تكون، والداخلة تكون كاللون الذي يشترك فيه السواد والبياض، وتكون هي جزءاً من مفهوم السوادية والبياضية، والجزء لا يكون عرضاً قائماً بالمركب، فلا يلزم من أنصاف المختلفات بها قيام العرض بالعرض، وغير الداخلة تكون كالعرض الذي يوصف به السواد والحركة. والعرض هو عارض لهما غير داخل في مفهومهما، وعروض الشيء للشيء لا يكون قيام عرض بعرض، ولا يلزم من كون صفة مشتركة عارضة لمختلفين قيامها بها إلا بدليل منفصل. وأمّا الصفات السلبية فهي غير ثابتة، ولا يلزم من الأنصاف بها قيام عرض بعرض.

وأما تزييف قول المثبتين: (إنّ الحال لا يوصف بالتماثل والاختلاف) فليس بوارد عليهم، لأنهم يقولون: المثلان ذاتان يفهم منهما معنى واحد، والمختلفان / [[ص ٩٠]] ذاتان لا يفهم منهما معنى واحد. والحال ليس بذات ولا ذات ذات، فلا يوصف بالتماثل والاختلاف.

بيانه: أن الذات هي ما تُدرَك بالانفراد، والحال لا تُدرَك بالانفراد، فكيف يكون المدرك من كلّ حال هو المدرك من حالٍ آخر؟ إذا كان كلّ حالٍ يُدرَك مع شيء آخر، والمشارك ليس بمدرك بالانفراد، حتّى يُحكم بأنّ المدرك من أحدهما هو المدرك من الآخر. أوليس وأنتم قلتم: كلّ أمرين يشير العقل إليهما، فإمّا أن يكون المتصور منهما واحداً أو لا يكون؟ والحال ليس بأمر يشير العقل إليه إشارة لا تكون إلى غيره معه.

خصوصياتها ويلزم التسلسل). قلنا: التسلسل إنّما يلزم لو اشتركا في وجه ثبوتي واختلفا في / [[ص ٨٨]] وجه آخر ثبوتي. أمّا إذا كان الاختلاف في أمر عدمي لا يلزم التسلسل.

بيانه: أن الوجود يشارك الماهية الموجودة في الموجودية ويخالفها بقيد عدمي، وهو أن الوجود وحده وإن كان موجوداً لكن ليس معه شيء آخر، والماهية الموجودة وإن كانت موجودة لكن لها مع مسمى الموجودية أمر آخر وهو الماهية. وإذا كان الأمر كذلك لم يلزم أن يكون الوجود موجوداً بوجود آخر، بل يكون موجوديته عين ماهيته، وعلى هذا التقدير ينقطع التسلسل.

ثمّ قالت النفاة: رأينا حاصل أدلة مثبتي الأحوال على اختلافها راجعاً إلى حرف واحد، وهو أن الحقائق مختلفة بخصوصياتها ومشاركة في عمومياتها، وما به الاشتراك غير ما به الاختلاف. ثمّ بينوا أن ذلك ليس بموجود ولا معدوم، فأثبتوا الوساطة. قالوا: وهذا يقتضي أن يكون للحال حال آخر إلى غير النهاية، لأنّ هذه الأحوال التي يُثبتونها لا شك أنّها متخالفة في خصوصياتها ومتساوية في عموم كونها حالاً. وما به المشاركة غير ما به الممايزة، فيلزم أن يكون للحال حال إلى غير النهاية.

أجاب المثبتون من وجهين: الأوّل وهو الذي عليه تعويل الجمهور: أن الحال لا يوصف بالتماثل والاختلاف. والثاني التزام التسلسل.

فقلت النفاة: أمّا الأوّل فضعيف جداً، لأنّ كلّ أمرين يشير العقل إليهما، فإمّا أن يكون المتصور من أحدهما هو المتصور من الآخر أو لا يكون. والأوّل هو المثل، والثاني هو المخالف. فعلمنا أن القول بإثبات أمرين لا يوصفان بالتماثل والاختلاف جهالة. وأمّا الثاني وهو التزام التسلسل فباطل، لأنّ متى جوزناه انسداد علينا باب إبطال حوادث لا أوّل لها وانسداد باب إثبات الصانع القديم. وكلّ ذلك جهالة.

هذا محصل كلام الفريقين. والذي أقوله: إنّ ذلك الإلزام غير وارد على القائلين بالحال، لأنّ متى بيّن أنّ السواد والبياض مثلاً يشتركان في الموجودية / [[ص ٨٩]] ويختلفان في السوادية والبياضية، وعلمنا أن ما به الاشتراك وما به الامتياز لا يجوز أن يكونا سلبيين، لا جرم أثبتنا أمرين ثابتين: أحدهما كونه سواداً، والآخر وجوده. أمّا الوجود والسوادية فهما يختلفان بحقيقتيهما ويشتركان في الحالية، لكن الحالية ليست صفة ثبوتية، لأنّه لا

والذي اختاره تفريراً على القول بالحال أن ذلك باطل، لأنَّ الذوات لو كانت مشتركة - سواء قلنا: الوجود هو الذات على ما يقوله أصحابنا أو غيره على ما يقوله المعتزلة - لصحَّ على كلِّ واحدٍ منهما ما يصحُّ على الآخر، ضرورة استواء المتماثلات في كلِّ اللوازم، فكان يلزم صحَّة انقلاب القديم محدثاً والجواهر عرضاً، وبالعكس.

أقول: الذي اختاره بعد الفراغ من نقل المذاهب، وهو أن الذوات لو كانت مشتركة لزم صحَّة انقلاب القديم محدثاً والجواهر عرضاً، يوجب أن يكون الحيوانية المشتركة بين الإنسان والفرس تستلزم صحَّة انقلاب الإنسان فرساً، وبالعكس. وجوابه عن هذا هو جوابهم عمَّا اختاره وأورده عليهم.

قال: ولأنَّ اختصاص الذات المعينة بالصفة المعينة إن كان لا لأمر فقد ترجَّح أحد طرفي الممكن على الآخر لا المرَّجح وهو محال، وإن كان لأمر فذاك الأمر إن كان ذاتاً عاد البحث في اختصاصها من بين سائر الذوات بصفة المرَّجحة، وإن لم يكن ذاتاً كان صفة لذات، فيعود البحث في اختصاص تلك الذات بها. أمَّا إذا جعلنا الخصوصية ذاتاً وما به الاشتراك صفة اندفع الإشكال، لأنَّ الأشياء / [[ص ٩٢]] المختلفة يجوز اشتراكها في لازم واحد. وأمَّا الأشياء المتساوية فلا يجوز اختلافها في اللوازم.

أقول: لهم أن يقولوا: يلزمك في الأجناس والفصول مثل ذلك، بل في الأشخاص التي تحت نوع واحد، فإنَّك إن جعلت الفصول والمشخصات ذواتاً والحيوان والإنسان لوازم، لما كانت الحيوانية والإنسانية جزءاً للماهية ولا نفسها، فإنَّ اللوازم إنَّما تلزم بعد تقوُّم الملزومات. وأيضاً مذهب كثير من المتكلمين أن المختار يُرَّجَّح أحد مقدوريه على الآخر لا المرَّجح. فإذاً يجوز أن يكون الله تعالى خصَّص بعض الذوات بصفات من غير ترجيح.

هذا على قول من يقول: إن الصفات لا توجد إلا مع الوجود. وأيضاً بما عرفتم أنَّه لا مرَّجح هناك؟ غاية ما في الباب أنَّك تقول: لا دليل على ذلك، ولا يجب من عدم معرفته عدمه. وأصحاب هذه المذاهب لما فسروا الذات بما يصحُّ أن يُعلَّم ويُجَبَّر عنه لزمهم القول بأنَّ الذوات مشتركة.

والحقُّ أنَّ صحَّة أن يُعلَّم ويُجَبَّر عنه من لوازم الذات أو عوارضه لا نفسها.

وأما دفع صاحب الكتاب الإلزام عن مثبتي الأحوال، بأنَّ الحال صفة سلبية لا يقتضي اشتراكاً في أمر ثبوتي بين الأحوال، فليس بدافع عنهم، لأنَّهم لا يقولون بأنَّ الحال سلب محض، بل يقولون: إنَّها وصف ليس بوجود ولا معدوم. والمستحيل عندهم ليس بوجود ولا معدوم، مع أنَّه ليس بحال. فإذاً، الحال يشتمل عندهم على معنى غير سلب الوجود والعدم يختصُّ بتلك الأمور يُسمَّونها حالياً، وتشترك الأحوال فيه، ولكونها غير مُدرَكة بانفرادها لا يحكمون عليها بالتماثل والاختلاف.

وقد ظهر أنَّ ذلك الدفع منهم لم يكن بمقتضى لذلك الثناء على نفسه.

قال: وللflasفة في هذا الباب طريق آخر، وهو أنَّهم قالوا: الأجناس والفصول التي بها تتقوُّم الأنواع البسيطة في الخارج موجودات في الأذهان لا في الأعيان، فقبيل لهم: الحكم الذهني إن كان مطابقاً للخارج عاد كلام مثبتي الحال، وإلا فهو جهل، ولا عبرة به.

أقول: الأجناس والفصول ليست بتصديقات، إنَّما هي تصوُّرات مفردة، ولا يجب فيها لا يشتمل على الحكم بمطابقة الخارج أن يكون مطابقاً وإلا فكان جهلاً [مركباً]، وذلك أنَّ الجهل المركَّب حكم على الواقع بخلاف الواقع، وفي التصوُّر المفرد لا يُعتبَر المطابقة ولا خلافها، بل يُعتبَر فيها له أجناس وفصول أن يكون فيها حيثيات / [[ص ٩١]] يمكن للعقول تعقُّل الأجناس والفصول منها، ولذلك يسلبان عن واجب الوجود لامتناع أن يكون فيه حيثيتان. وليس معنى الاشتراك إلا أن المعقول من أحد المشتركين هو المعقول من الآخر فيما اشتركا فيه، لا أن يكون شيء واحد في الخارج موجوداً في شيئين معاً، أو نصف منه في كلِّ واحدٍ منها أو خارجاً عنهما وهما متصِّفان به.

قال: التفرُّيع على القول بالحال:

قالوا: ثبوت الحالية للشيء إمَّا أن يكون معللاً بوجود قائم بذلك الشيء كالعالمية المعلَّلة بالعلم، أو لا يكون كذلك كسوادية السواد. والأوَّل هو الحال المعلَّل، والثاني هو الحال الغير المعلَّل. وأنفقوا على أنَّ الموجودات متساوية في الذوات ومختلفة في هذه الأحوال. أمَّا الوجود، فزعم مثبتي الحال منَّا أنَّه نفس الذات، وزعمت المعتزلة أنَّه صفة، والقول بإثبات كون المعدوم شيئاً بناءً على هذا.

المعتزلة. وجوز أن تكون الحال ثابتة للمعدوم كالجوهريّة. وفصل الأحوال فقال: الأعراض التي لا تكون مشروطة بالحياة فإنّها لا توجب أحوالاً ولا صفةً لمن قامت به، كاللون والرائحة وغيرها، إلاّ الكون فإنّه يوجب حالة راجعة إلى المحلّ هي الكائنيّة. وأمّا الأعراض المشروطة بالحياة فإنّها توجب أحوالاً عائدة إلى الجملة، فالعلم يقتضي لجملة البدن حالة هي العالميّة، وكذا القدرة وغيرهما من الأعراض. وأثبت القاضي أبو بكر والجويني من الأشاعرة الأحوال أيضاً في كلّ صفة قائمة بالذات، سواء اشترطت بالحياة أو لا، فالأسوديّة حالة معلّلة بالسواد، وكذا باقي الأعراض.

لنا: أن الضرورة قاضية بأنّ كلّ معقول فإنّما أن يكون له تحقّق، أو لا. والأوّل هو الموجود، والثاني هو المعدوم، وأنّ من أثبت واسطة بينهما فقد كابر مقتضى عقله. واحتجّوا بوجهين:

الأوّل: الوجود وصف مشترك بين الموجودات على ما تقدّم، وهي متخالفة بحقائقها، وما به الاشتراك غير ما به الامتياز، فيكون الوجود مغايراً للماهيّة، فذلك الوجود إمّا أن يكون موجوداً أو معدوماً، أو لا موجوداً ولا معدوماً. / [ص ٨١] والأوّل باطل، وإلاّ لزم التسلسل، فإنّ الوجود لو كان موجوداً لكان مساوياً للموجودات في الوجود ومخالفاً لها بخصوصيّته، وما به الاشتراك غير ما به الامتياز، فالوجود المشترك بين الوجود وبين سائر الماهيّات الموجودة مغاير لخصوص ماهيّة الوجود التي بها الامتياز، فيكون للوجود وجود آخر، ويتسلسل. والثاني باطل أيضاً، لامتناع اتّصاف الشيء بنقيضه، فتعيّن الثالث، وهو أن لا يكون الوجود موجوداً ولا معدوماً، وذلك هو الواسطة.

الثاني: الماهيّات النوعيّة مشتركة في الأجناس، فتثبت الحال. أمّا الأوّل فظاهر، فإنّا نعلم أن بين السواد والبياض اشتراكاً في اللونيّة لا في مجرّد الاسم، فإنّا لو سمّينا السواد والحركة باسم واحد، ولم نضع للسواد والبياض اسماً، لكنّا نعلم بالضرورة أنّ بين السواد والبياض اشتراكاً معنوياً دون السواد والحركة. ولأنّ العلوم المتعلّقة بالمعلومات المختلفة متغايرة مختلفة، مع أنّا نحدّد العلم بحدّ واحد بحيث يندرج فيه العلم القديم والحادث، والعلم بالجواهر والعرض، فيكون العلم وصفاً مشتركاً. ولأنّ الأعراض مشتركة في العرضيّة، ولهذا انحصر التقسيم في قولنا:

نقد المحصل (قواعد العقائد) / نصير الدّين الطوسي (ت ٦٧٢ هـ):  
[[ص ٤٣٦]] كلّ ما يمكن أن يُعبّر عنه، فإنّما أن يكون موجوداً، وإمّا أن لا يكون موجوداً. وما لا يكون موجوداً معدوم. ولا فرق بين الموجود والثابت، ولا بين المعدوم والمنفي عند المحقّقين. ومشايخ المعتزلة يُقسّمون الثابت إلى موجود ومعدوم وواسطة بينهما تُسمّى بالحال، ويجعلون المنفي ما عدا هذه الثلاثة. والحكماء يقولون: الموجود يكون خارجياً، ويكون ذهنيّاً، ويكون كليهما. وكذلك المعدوم.

\* \* \*

نهاية المرام (ج ١) / العلامة الحليّ (ت ٧٢٦ هـ):  
[[ص ٧٩]] البحث الخامس: في حصر قسمة المعلوم إلى الموجود والمعدوم:

أطبق أكثر العقلاء على ذلك، وذهب قوم ممّن عمشت بصائرهم من إدراك الحقّ وقصرت أفكارهم عن التعمّق في المباحث العقليّة إلى إثبات واسطة بين الموجود والمعدوم، سمّوها الحال.

وتقرير قولهم أن نقول: إذا علمنا أمراً من الأمور، فإنّما أن يكون راجعاً إلى الإثبات، أو إلى النفي. والأوّل لا يخلو إمّا أن يضاف إلى غيره، أو لا. والثاني هو الذات، ويُحدّد بأنّه الثابت الذي يُعلم غير مضاف إلى غيره، فخرج المعدوم وإن كان معلوماً، لأنّه ليس بثابت، والصفة لأنّها تُعلم مضافة إلى غيرها. والمضاف إمّا أن يكون مقصوراً على ما يضاف إليه نظير كون المحلّ، أو يكون منفصلاً عنه نظير الفعل بالنسبة إلى الفاعل. فالأوّل الحال، ويُحدّد بأنّه الذي يثبت للذات مقصوراً عليه. فخرج النفي بقولنا: ثبت، والذات بقولنا: للذات - فإنّها لا تثبت لغيره -، والأشياء المنفصلة التي تضاف إلى غيرها كالأفعال والآثار الصادرة عن العلل في غير محالّها، فإنّها لا تكون أحوالاً للعلل، بقولنا: مقصوراً عليه.

واعلم أنّ الحال أخصّ من الصفة، فإنّ الصفة كلّ أمر مضاف إلى غيره، / [ص ٨٠] سواء كان إثباتاً أو نفيّاً، مقصوراً عليه أو غير مقصور عليه. وأمّا الحكم، فهو ما كان صادراً عن غيره سواء كان ذاتاً أو صفةً. فالحال صفة لموجود لا يُوصف بالوجود ولا بالعدم.

وأوّل من قال بالأحوال أبو هاشم الجبائي وأتباعه من

الموجودية واختلفا في السوادية والبياضية، وما به الاشتراك غير ما به الامتياز، لا جرم أثبتنا شيئين، ولما لم يكن ما به الاشتراك والامتياز سلبين أثبتناهما وجوديين. أما الوجود والسوادية، فهما مختلفان بحقيقتهما ومشتركان في الحالية، لكن الحالية ليست صفة ثبوتية، لأنه لا معنى للحال إلا ما لا يكون موجوداً ولا معدوماً. وإذا كان الاشتراك واقعاً في وصف سلبى لم يلزم أن تكون الحالية صفة قائمة بالموجود، فلم يلزم أن تكون للحال حال آخر).

اعترضه أفضل المحققين: (بأن الحال ليس سلباً محضاً، فإن المستحيل عندهم ليس بموجود ولا معدوم. وليس حالاً، وإنما الحال وصف ثبوتى يلزمه أن لا يكون موجوداً ولا معدوماً، فهو يشتمل على معنى غير سلب الوجود. والعدم عنه يختص بتلك الأمور التي يُسمونها حالاً، وتشترك الأحوال فيه. ولكونها غير مدركة بانفرادها لا يحكمون عليها بالتماثل والاختلاف، فإنهم يقولون: المثلان ذاتان يُفهم منهما معنى واحد، والحال ليس بذات ولا ذات ذات، فلا تُوصف بالتماثل والاختلاف. فإن الذات هي ما تُدرك بالانفراد، والحال لا يُدرك بالانفراد، فكيف يكون المدرك من كل / [[ص ٨٤]] حال هو المدرك من حال آخر؟ فإن كل حال مدرك مع شيء آخر، والمشارك ليس بمدرك بالانفراد حتى يُحكم عليه بأن المدرك من أحدهما هو المدرك من الآخر. أو ليس وأنتم قلتم: كل أمرين يشير العقل إليهما فإنما أن يكون المتصور منهما واحداً أو لا يكون؟ والحال ليس بأمر يشير العقل إليه إشارة لا تكون إلى غيره معه.

والجواب عن الثاني: أن جهتي الاشتراك والامتياز وجوديتان، ولا يلزم قيام العرض بالعرض، فإن الصفات المشتركة إن كانت ثبوتية وكانت داخلة في مفهومات ما يشترك في تلك الصفات كاللون المشترك بين السواد والبياض، وهو جزء من مفهوم السوادية والبياضية، لم يكن عرضاً قائماً بعرض قائم بالمركب، فإن الجزء ليس بعرض قائم بالمركب منه ومن غيره، فلا يلزم من اتصاف المختلفات به قيام العرض بالعرض. وإن لم تكن داخلة كالعرض الذي يُوصف به السواد والحركة، وهو عارض لهما غير داخل في مفهومهما وعروض الشيء للشيء لا يكون قيام عرض بعرض، ولا يلزم من كون صفة مشتركة عارضة لمختلفين قيامها بهما إلا بدليل منفصل. وإن كانت سلبية فهي غير ثابتة، ولا يلزم من الاتصاف بها قيام عرض بعرض.

الممكن إما جوهر أو عرض، ولولا اشتراكه لما انحصر، كما لا ينحصر إذا قلنا: الممكن إما جوهر أو سواد. وأما الثاني، فلأن الاشتراك يقتضي تعدد الجهة في الماهيات المشتركة بحيث يكون فيها جهة اشتراك وجهة امتياز، فهاتان الجهتان إن كانتا موجودتين لزم قيام العرض بمثله. وإن كانتا معدومتين لزم الحكم بكون هذه الماهيات معدومة، وهو باطل بالضرورة، فتعين أن لا تكون موجودة ولا معدومة.

/ [[ص ٨٢]] والجواب عن الأول: أن القسمة للوجود إلى الوجود والعدم باطلة، كما أن قولنا: الإنسان إما إنسان أو فرس أو غيرهما، باطل.

سلمنا، لكن الوجود موجود بذاته. ثم التسلسل إنما يلزم لو كان الاشتراك في وصف ثبوتى والاختلاف في أمر ثبوتى وهنا ليس كذلك، فإن الوجود يشارك الماهية الموجودة في الموجودية، ويخالفها بقيد عدمي، وهو أن الوجود وحده وإن كان موجوداً لكن ليس معه شيء آخر، والماهية الموجودة وإن كانت موجودة لكن لها مع مسمى الموجودية أمر آخر هو الماهية، وحينئذ لا يلزم أن يكون الوجود موجوداً بوجود آخر، بل موجوديته عين ماهيته، فينقطع التسلسل.

قال النفاة: حاصل أدلة المثبتين يرجع إلى أن الحقائق مختلفة بخصوصياتها ومشاركة في عموماتها، وما به الاشتراك غير ما به الاختلاف، وذلك ليس بموجود ولا معدوم، فتثبت الواسطة، ويلزم منه التسلسل، فإن الأحوال قد اشتركت في عموم الحالية واختلقت بخصوصياتها، فيلزم أن تكون للحال حال أخرى إلى غير النهاية.

وأجاب المثبتون بأن الحال لا يُوصف بالتماثل والاختلاف، لأن التماثل والاختلاف من لواحق الوجود، والحال ليست موجودة. وبالتزام التسلسل كما اختاره الأصم، لأنها طبيعة عدمية ليست موجودة، والتسلسل في الأمور العدمية ليس بمحال.

أجاب النفاة عن الأول: بأن كل أمرين يشير العقل إليهما فإنما أن يكون المتصور من أحدهما هو المتصور من الآخر، أو لا. والأول المثلان. والثاني المختلفان، ولا واسطة بينهما.

/ [[ص ٨٣]] وعن الثاني: بأن تجويز ذلك يسد باب إثبات الصانع تعالى.

أجاب أفضل المتأخرين: (بأن السواد والبياض لهما اشتراك في

عرضاً، وبالعكس، وهو باطل بالضرورة. ولأنَّ اختصاص الذات المعيّنة بالصفة المخصوصة إن لم يكن لأمر يُرَجَّح أحد طرفي الممكن على الآخر لا لمرجِّح، وإن كان لأمر نقلنا الكلام إليه، ولزم التسلسل. أمّا إذا جعلنا ما به الاشتراك صفة وما به الامتياز ذاتاً اندفعت هذه المحاذير، لجواز اشتراك الأشياء المختلفة في لازم واحد، ولا يجوز اختلاف المتساويات في اللوازم. اعترض أفضل المحقّقين: (أولاً: بأنَّ الحيوانية المشتركة بين الإنسان والفرس يرد عليها ما قلت من صحّة انقلاب الإنسان فرساً وبالعكس.

وثانياً: بأنّه لازم على الأجناس والفصول، بل في الأشخاص التي تحت نوع واحد، فإنك إن جعلت الفصول والمشخصات ذواتاً والحيوان والإنسان لوازم، لم تكن الحيوانية والإنسانية جزءاً للماهية ولا نفسها، فإنّ اللوازم إنّما تلزم بعد تقوّم الملزومات). وفيه نظر، فإنّ الحيوانية لازمة والفصول ملزومة، فلا يلزم إمكان الانقلاب. ولهذا قالوا: (إنّ الفصول علل الطبيعة الجنسية)، والحيوان إذا جعلناه لازماً للنطاق لم يناف كونه جزءاً من الإنسان، وأشخاص النوع الواحد تختلف بعوارض مستندة إلى أسبابها.

\* \* \*

اللوامع الإلهية/ المقداد السيوري (ت ٨٢٦هـ):

[ص ٩٠] البحث الخامس: في نفي الحال:

ذهب قوم غير محقّقين إلى ثبوت واسطة بين الموجود والمعدوم سمّوها بالحال، وعرفوها بأنّها صفة لموجود لا يُوصف بالموجود ولا بالعدم، مستدلّين بأنّ الوجود كذلك، إذ لو كان موجوداً لزم التسلسل، ولو كان معدوماً لزم اتّصاف الشيء بنقيضه، وهو خطأ. أمّا أولاً، فلقضاء الضرورة بالحصّر المذكور، فإنّ انحصار الشيء بين أن يكون وأن لا يكون من أوّل الأوائل. وأمّا ثانياً، فلا أنّ وجود الوجود عينه، فلا يتسلسل كضوء الضوء.

\* \* \*

إرشاد الطالبين/ المقداد السيوري (ت ٨٢٦هـ):

[ص ١٨] [عدم وجود الواسطة بين الموجود والمعدوم]:

قال [أي العلامة الحلي]: ولا واسطة بينهما على المذهب الحقّ، لقضاء الضرورة بهذا الحصر.

سَلَمْنَا، لكن قيام العرض بمثله جائز، فإنّ السرعة والبطء كقيمتان قائمتان بالحركة، والتزامه أقرب من التزام هذا المحال. وللأوائل طريق آخر، وهو أنّ الأجناس والفصول التي بها تتقوّم الأنواع / [ص ٨٥] البسيطة في الخارج موجودات في الذهن لا في العين).

اعترضه أفضل المتأخّرين فقال: (الذهني إن طابق الخارج عاد كلام مثبتي الحال، وإلا كان جهلاً).

أجاب أفضل المحقّقين: (بأنّ الأجناس والفصول ليست بتصديقات، بل هي تصوّرات مفردة، ولا يجب فيما لا يشتمل على الحكم بمطابقة الخارج أن يكون مطابقاً له وإلا كان جهلاً مركّباً، فإنّ الجهل المركّب حكم على الخارج بخلاف الواقع. وفي التصوّر المفرد لا تُعتبر المطابقة ولا عدمها، بل [تُعتبر] فيما له أجناس وفصول أن تكون فيها حيثيات يمكن للعقول تعقّل الأجناس والفصول منها، ولذلك يُسلَبان عن واجب الوجود، لامتناع أن تكون فيه حيثيتان. وليس معنى الاشتراك إلا أنّ المعقول من أحد المشتركين هو المعقول من الآخر فيما يشتركان فيه، لا أن يكون شيء واحد في الخارج موجوداً في شيئين معاً، أو نصف منه في أحدهما ونصفه في الآخر، أو خارجاً عنها وهما متصّفان به).

وفيه نظر، فإنّ أفضل المتأخّرين لم يقل: إنّ الأجناس والفصول تصديقات، بل الحكم بأنّ لهذه الماهية جنساً وفصلاً تصديق، فإن كان مطابقاً لزم وجود الجنس والفصل في الخارج، وإلا كان جهلاً بمعنى أنّ الذهن حكم على ماهية بأنّها لها في نفس الأمر جنساً وفصلاً ولم يكن في الخارج شيء منها. واعترافه بأنّ لتلك الماهية حيثيتين هو المقصود من المطابقة في الخارج. وتحقيق هذا البحث ليس هذا موضعه.

تذنيب: قال مثبتي الحال: ثبوت الحال للشيء قد يكون معللاً بموجود قائم بالشيء، كالعالمية المعلّلة بالعلم وهو الحال المعلّل، وكالمحركية فإنّها حالة معلّلة بالحركة. وقد لا يكون كسوادية السواد وهو الحال غير المعلّل. واتّفقوا على / [ص ٨٦] أنّ الذوات بأسرها متساوية، ومختلفة بهذه الأحوال. واختلفوا في أمر الوجود، فalcائون بالأحوال من الأشاعرة ذهبوا إلى أنّه نفس الذات. وقالت المعتزلة: إنّّه زائد عليها. والقول بتساوي الذوات باطل سواء قلنا: الوجود نفس الذات أو زائد عليها، لأنّ الأشياء المتساوية تشترك في اللوازم، فيصحّ انقلاب القديم محدثاً والجوهر

أما الأوَّل، فلأنَّ اللونية قائمة بالسواد والبياض، وهي عرض، وهما عرضان، فيلزم ما قلناه.

وأما الثاني، فلأنَّ المشترك جنس، والجنس جزء، فلو كان معدوماً لكان جزء السواد والبياض معدوماً، فيكونان معدومين، هذا خلف.

وإذا بطل [هذان] القسمان تعيَّن القسم الثالث، وهو المطلوب.

والجواب: أمَّا من حيث الإجمال، فهو أنَّ هذا إيراد على الضروريات، فلا / [[ص ٢٠]] يكون مسموعاً، إذ الضروري غير قابل للتشكيك.

وأما من حيث التفصيل، فنقول: أمَّا الوجه الأوَّل، فنجيب عنه بوجهين:

الأوَّل: أنَّ الوجود غير قابل لتلك القسمة المفروضة، فإنَّ انقسام الشيء إلى نفسه وإلى غيره محال، فإنَّه [كما] لا يقال: السواد إمَّا سواد وإمَّا بياض، فكذا هنا لا يقال: الوجود إمَّا موجود أو معدوم، وإذا بطل التقسيم المذكور بطل ما ذكرتموه.

الثاني: أنَّنا نختار أنَّ الوجود موجود، قلتم: فيكون له وجود، قلنا: لا نسلّم، بل وجود الوجود عينه، ولا يلزم حينئذٍ تسلسل. ومثاله في الحسَّ أن يقال: الضوء إمَّا مظلم أو مضيء، فإنَّ كان مظلماً لزم اتِّصاف الشيء بنقيضه، وإنَّ كان مضيئاً لزم أن يكون للضوء ضوء آخر. فيقال في الجواب: إنَّ الضوء مضيء بنفسه، لا باعتبار ضوء آخر.

وأما الوجه الثاني: فيجيب عنه بوجهين:

الأوَّل: أنَّنا نختار أنَّ اللونية موجودة في الذهن، فإنَّها كليَّة، والكلِّي ثابت ذهنياً كما يجيء.

الثاني: سلّمنا أنَّها موجودة في الخارج، ولا يلزم المحال، إذ العرض يقوم بالعرض كالبطء والسرعة القائمين بالحركة، وسيأتي تحقيقه.

\* \* \*

### ١٣٨ - الحبُّ والبغض:

كنز الفوائد (ج ١) / أبو الفتح الكراچكي (ت ٤٤٩ هـ):

[[ص ٨٤]] القول في الحبِّ والبغض:

وهاتان الصفتان إنَّما يُوصَف الله تعالى بها مجازاً، لأنَّ المحبَّة في الحقيقة ارتياح النفس إلى المحبوب، والبغض ضدُّ ذلك من

أقول: هذا إشارة إلى خلاف مشائخ المعتزلة، غير أبي الحسين البصري، فإنَّهم أثبتوا واسطة بين الموجود والمعدوم، وسَمَّوها بـ (الحال)، وعَرَّفوها بأنَّها صفة لموجود لا توصف بالوجود ولا بالعدم ولا بغيرهما من المتقابلات.

ومعرفة هذا المذهب يتوقَّف على تقرير مقدِّمة، وهي:

إنَّ المفهوم ينقسم إلى قسمين: قسم يُعقَل لا بالقياس إلى غيره كالجوهر مثلاً، فإنَّ معناه الموجود القائم بنفسه [ليس مقيساً إلى غيره]. وقسم لا يُعقَل إلَّا مقيساً إلى الغير كشريك الباري، فإنَّنا إذا قلنا: الباري ليس له شريك، كان معناه أنَّ ليس هناك ما نسبته إلى الباري كنسبة زيد إلى عمرو بالمثلية، فلا يُعَلَم إلَّا مقيساً إلى الغير.

إذا تفرَّرت هذه المقدِّمة نقول: المفهوم لا يخلو إمَّا أن يكون معقولاً بالقياس إلى نفسه، أو لا. فإنَّ كان الأوَّل، فهو الثابت. وإنَّ كان الثاني، فهو المنفي. والأوَّل إمَّا أن يرد عليه صفة الوجود أو العدم، أو لا يرد عليه شيء منهما، فإنَّ كان الأوَّل، فهو الموجود. وإنَّ كان الثاني، فهو المعدوم. وإنَّ كان الثالث، فهو الواسطة والحال.

/ [[ص ١٩]] واستدلُّوا على تحقُّق مثل هذا المعنى بوجهين:

الأوَّل: إنَّ الوجود زائد على الماهية، فإنَّما أن يكون موجوداً، أو معدوماً، أو لا موجوداً ولا معدوماً، والقسمان الأوَّلان باطلان، فتعيَّن الثالث، فثبتت الواسطة، وذلك هو المطلوب.

أمَّا بطلان القسم الأوَّل، فلائنه لو كان موجوداً لكان له وجود، وننقل الكلام إلى وجوده ونقول فيه كما قلنا في الأوَّل، ويلزم التسلسل، وهو محال.

وأما القسم الثاني، فلائنه يلزم منه اتِّصاف الشيء بنقيضه، واتِّصاف الشيء بنقيضه أيضاً محال، وإذا بطل هذان القسمان تعيَّن الثالث.

الثاني: أنَّ السواد والبياض أمران ثابتان يشتركان في اللونية، والمشارك بين الثابت ثابت، فاللونية ثابتة. ثمَّ [إنَّ] السواد تميَّز عن البياض بأمر يجب أن يكون مغايراً لما به الاشتراك، وإلَّا لما تحققت الاثنيتية، وبذلك المميَّز تعيَّن كلُّ واحد منهما. وحينئذٍ نقول: ذلك المشترك - أعني اللونية - إمَّا أن يكون موجوداً، أو معدوماً، أو ليس واحداً منهما. والأوَّل باطل، وإلَّا لزم قيام العرض بالعرض، وهو محال. والثاني باطل أيضاً، وإلَّا لكان المعدوم جزءاً من الموجود.

المخصوصة إلا للمعنى، وذلك المعنى محدث، فالجسم إذا محدث إذ لا ينفك من المحدث ولا يتقدمه.

ومن الدليل على أن الله تبارك وتعالى ليس بجسم أنه لا جسم إلا وله شبه إما موجود أو موهوم، وما له شبه من جهة من الجهات فمحدث بما دل على حدوث الأجسام، فلما كان الله ﷻ قديماً ثبت أنه ليس بجسم. وشيء آخر: وهو أن / [[ص ٢٩٣]] قول القائل جسم سمة في حقيقة اللغة لما كان طويلاً عريضاً ذا أجزاء وأبعاداً محتماً للزيادة، فإن كان القائل يقول: إن الله ﷻ جسم، يُحقِّق هذا القول ويوفيه معناه لزمه أن يشبه سبحانه بجميع هذه الحقائق والصفات، ولزمه أن يكون حادثاً بما به يثبت حدوث الأجسام أو تكون الأجسام قديمة، وإن لم يرجع منه إلا إلى التسمية فقط، كان واضعاً للاسم في غير موضعه، وكان كمن سمى الله ﷻ إنساناً ولحماً ودماً، ثم لم يثبت معناها وجعل خلافه إياناً على الاسم دون المعنى، وأسماء الله تبارك وتعالى لا تُؤخذ إلا عنه أو عن رسول الله ﷺ أو عن الأئمة الهداة عليهم السلام.

٧ - حَدَّثَنَا أَحْمَدُ بْنُ الْحَسَنِ الْقَطَّانُ، قَالَ: حَدَّثَنَا الْحَسَنُ بْنُ عَلِيٍّ السُّكَّرِيُّ، قَالَ: حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ زَكَرِيَّا، عَنْ جَعْفَرِ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ عُمَارَةَ، عَنْ أَبِيهِ، عَنْ جَعْفَرِ بْنِ مُحَمَّدٍ، عَنْ أَبِيهِ مُحَمَّدِ بْنِ عَلِيٍّ، عَنْ أَبِيهِ عَلِيِّ بْنِ الْحُسَيْنِ، عَنْ أَبِيهِ الْحُسَيْنِ عَلَيْهِ السَّلَامُ، قَالَ: قَالَ أَمِيرُ الْمُؤْمِنِينَ عَلَيْهِ السَّلَامُ: «إِنَّ لِلْجِسْمِ سِتَّةَ أَحْوَالٍ: الصِّحَّةَ وَالْمَرَضَ وَالْمَوْتَ وَالْحَيَاةَ وَالنَّوْمَ وَالْيَقَظَةَ، وَكَذَلِكَ الرُّوحُ فَحَيَاتُهَا عِلْمُهَا، وَمَوْتُهَا جَهْلُهَا، وَمَرَضُهَا شَكُّهَا، وَصِحَّتُهَا يَقِينُهَا، وَنَوْمُهَا غَفْلَتُهَا، وَيَقَظَتُهَا حِفْظُهَا».

ومن الدليل على أن الأجسام محدثة أن الأجسام لا تخلو من أن تكون مجتمعة أو مفترقة ومتحركة أو ساكنة، والاجتماع والافتراق والحركة والسكون محدثة، فعلمنا أن الجسم محدث لحدوث ما لا ينفك منه ولا يتقدمه.

فإن قال قائل: ولم قلت: إن الاجتماع والافتراق معنيان وكذلك الحركة والسكون حتى زعمتم أن الجسم لا يخلو منهما؟ قيل له: الدليل على ذلك أننا نجد الجسم مجتمع بعد أن كان مفترقاً، وقد كان يجوز أن يبقى مفترقاً، فلو لم يكن قد حدث معنى كان لا يكون بأن يصير مجتمعاً أولاً من أن يبقى مفترقاً على ما كان / [[ص ٢٩٤]] عليه لأنه لم يحدث نفسه في هذا الوقت فيكون بحدوث نفسه ما صار مجتمعاً ولا بطلت في هذا الوقت فيكون

الأوزاع والتنفُّر الذي لا يجوز على القديم، فإذا قلنا: إن الله ﷻ يُحِبُّ المؤمن ويبغض الكافر، فإنما نريد بذلك أنه يُنعم على المؤمن ويُعذِّب الكافر، وإذا قلنا: إنه يُحِبُّ من عباده / [[ص ٨٥]] الطاعة ويبغض منهم المعصية جرى ذلك مجرى الأمر والنهي أيضاً على المعنى الذي قدّمنا في الغضب والرضا.

\*\*\*

## ١٣٩ - الحدوث:

التوحيد/ الشيخ الصدوق (ت ٣٨١هـ):

[[ص ٢٩١]] قال مصنف هذا الكتاب ﷺ: من الدليل على حدث الأجسام أننا وجدنا أنفسنا وسائر الأجسام لا تنفك مما يحدث من الزيادة والنقصان، وتجري عليها من الصنعة والتدبير، ويعتورها من الصور والهيئات، وقد علمنا ضرورة أننا لم نصنعها، ولا من هو من جنسنا وفي مثل حالنا صنعها، وليس يجوز في عقل، / [[ص ٢٩٢]] ولا يتصور في وهم أن يكون ما لم ينفك من الحوادث ولم يسبقها قديماً، ولا أن توجد هذه الأشياء على ما نشاهدها عليه من التدبير ونعائنه فيها من اختلاف التقدير لا من صانع، أو تحدث لا بمبدئ، ولو جاز أن يكون العالم بما فيه من إتقان الصنعة وتعلق بعضه ببعض وحاجة بعضه إلى بعض لا بصانع صنعه، ويحدث لا بموجد أو جده، لكان ما هو دونه من الإحكام والإتقان أحقُّ بالجواز وأولى بالتصور والإمكان، وكان يجوز على هذا الوضع وجود كتابة لا كاتب لها، ودار مبنية لا باني لها، وصورة محكمة لا مصور لها، ولا يمكن في القياس أن تأتلف سفينة على أحكم نظم وتجتمع على أتقن صنع لا بصانع صنعها أو جامع جمعها، فلما كان ركوب هذا وإجازته خروجاً عن النهاية والعقول كان الأول مثله، بل غير ما ذكرناه في العالم وما فيه من ذكر أفلاكه واختلاف أوقاته وشمسه وقمره وطلوعهما وغروبهما ومجيء برده وقيظه في أوقاتها واختلاف ثماره وتنوع أشجاره ومجيء ما يحتاج إليه منها في إبانته ووقته أشدُّ مكابرةً وأوضح معاندةً، وهذا واضح والحمد لله.

وسألت بعض أهل التوحيد والمعرفة عن الدليل على حدث الأجسام، فقال: الدليل على حدث الأجسام أنها لا تخلو في وجودها من كون وجودها مضمّن بوجوده، والكون هو المحاذاة في مكان دون مكان، ومتى وجد الجسم في محاذاة دون محاذاة مع جواز وجوده في محاذاة أخرى علم أنه لم يكن في تلك المحاذاة



ذلك؟ فلا يدلُّ ذلك على حدوثه. قيل له: لو جاز أن يكون قد خلا فيها مضي من الاجتماع والافتراق والحركة والسكون لجاز أن يخلو منها الآن ونحن نشاهده، فلمَّا لم يجر أن يوجد أجسام غير مجتمعة ولا مفترقة علمنا أنَّها لم تخل فيها مضي.

فإن قال: ولم أنكرتم أن يكون قد خلا من ذلك فيما مضى وإن كان لا يجوز أن يخلو الآن منه؟ قيل له: إنَّ الأزمنة والأمكنة لا تُؤثِّران في هذا الباب، ألا ترى لو كان قائل قال: كنت أخلو من ذلك عام أوَّل أو منذ عشرين سنة وإنَّ ذلك سيمكثني بعد هذا الوقت أو يمكثني بالشام دون العراق أو بالعراق دون الحجاز لكان عند أهل العقل مخبلاً جاهلاً والمصدق له جاهل؟ فعلمنا أنَّ الأزمنة والأمكنة لا تُؤثِّران في ذلك، وإذا لم يكن لها حكم ولا تأثير في هذا الباب فواجب أن يكون حكم الجسم فيما مضى وفيما يستقبل حكمه الآن، وإذا كان لا يجوز أن يخلو الجسم من هذا الوقت من الاجتماع والافتراق والحركة والسكون علمنا أنَّه لم يخل من ذلك قطُّ، وأنَّه لو خلا من ذلك فيما مضى كان لا ينكر أن يبقى على ما كان عليه إلى هذا الوقت، فكان لو أخبرنا مخبر عن بعض البلدان الغائبة أنَّ فيها أجساماً غير مجتمعة ولا مفترقة ولا متحرِّكة ولا ساكنة أنَّ نشكُّ في ذلك ولا نأمن أن يكون صادقاً، وفي بطلان ذلك دليل على بطلان هذا القول، وأيضاً فإنَّ من أثبت الأجسام غير مجتمعة ولا مفترقة فقد أثبتها غير متقاربة بعضها عن بعض ولا متباعدة بعضها عن بعض، وهذه صفة لا تعقل لأنَّ / [[ص ٢٩٦]] الجسمين لا بدَّ من أن يكون بينهما مسافة وبعد أو لا يكون بينهما مسافة ولا بعد ولا سبيل إلى ثالث، فلو كان بينهما مسافة وبعد لكانا مفترقين، ولو كان لا مسافة بينهما ولا بعد لوجب أن يكونا مجتمعين لأنَّ هذا هو حدُّ الاجتماع والافتراق، وإذا كان ذلك كذلك فمن أثبت الأجسام غير مجتمعة ولا مفترقة فقد أثبتها على صفة لا تُعقل، ومن خرج بقوله عن المعقول كان مبطلاً.

فإن قال قائل: ولم قلت: إنَّ الأعراض محدثة؟ ولم أنكرتم أن تكون قديمة مع الجسم لم تزل؟ قيل له: لأنَّا وجدنا المجتمع إذا فُرِّق بطل منه الاجتماع وحدث له الافتراق، وكذلك المفترق إذا جمع بطل منه الافتراق وحدث له الاجتماع، والقديم هو قديم لنفسه ولا يجوز عليه الحدوث والبطلان، فثبت أنَّ الاجتماع والافتراق محدثان، وكذلك القول في سائر الأعراض، ألا ترى

لبطلانها، ولا يجوز أن يكون لبطلان معنى ما صار مجتمعاً، ألا ترى أنَّه لو كان إنَّها يصير مجتمعاً لبطلان معنى ومفترقاً لبطلان معنى لوجب أن يصير مجتمعاً ومفترقاً في حالة واحدة لبطلان المعنيين جميعاً، وأن يكون كلُّ شيء خلا من أن يكون فيه معنى مجتمعاً مفترقاً، حتَّى كان يجب أن يكون الأعراض مجتمعة مفترقة لأنَّها قد خلت من المعاني، وقد تبين بطلان ذلك، وفي بطلان ذلك دليل على أنَّه إنَّها كان مجتمعاً لحدوث معنى ومفترقاً لحدوث معنى، وكذلك القول في الحركة والسكون وسائر الأعراض.

فإن قال قائل: فإذا قلت: إنَّ المجتمع إنَّها يصير مجتمعاً لوجود الاجتماع ومفترقاً لوجود الافتراق، فما أنكرتم من أن يصير مجتمعاً مفترقاً لوجودهما فيه كما ألزمتهم ذلك من يقول: إنَّ المجتمع إنَّها يصير مجتمعاً لانتفاء الافتراق ومفترقاً لانتفاء الاجتماع، قيل له: إنَّ الاجتماع والافتراق هما ضدَّان والأضداد تتضادُّ في الوجود فليس يجوز وجودهما في حال لتضادِّهما، وليس هذا حكمهما في النفي لأنَّه لا ينكر انتفاء الأضداد في حالة واحدة كما ينكر وجودها، فلماذا ما قلنا: إنَّ الجسم لو كان مجتمعاً لانتفاء الافتراق ومفترقاً لانتفاء الاجتماع لوجب أن يصير مجتمعاً مفترقاً لانتفائهما، ألا ترى أنَّه قد ينتفي عن الأحمر السواد والبياض مع تضادِّهما، وأنَّه لا يجوز وجودهما واجتماعهما في حال واحدة؟ فثبت أنَّ انتفاء الأضداد لا ينكر في حال واحدة كما ينكر وجودها، وأيضاً فإنَّ القائل بهذا القول قد أثبت الاجتماع والافتراق والحركة والسكون وأوجب أن لا يجوز خلو الجسم منها لأنَّه إذا خلا منها يجب أن يكون مجتمعاً مفترقاً ومتحرِّكاً ساكناً إذ كان لخلوه منها ما يُوصف بهذا الحكم، وإذا كان ذلك كذلك، وكان الجسم لم يخل من هذه / [[ص ٢٩٥]] الحوادث يجب أن يكون محدثاً، ويدلُّ على ذلك أيضاً أنَّ الإنسان قد يُؤمر بالاجتماع والافتراق والحركة والسكون ويفعل ذلك ويمدح به ويشكر عليه ويذمُّ عليه إذا كان قبيحاً، وقد علمنا أنَّه لا يجوز أن يُؤمر بالجسم ولا أن ينهى عنه ولا أن يمدح من أجله ولا يذمُّ له، فواجب أن يكون الذي أمر به ونهى عنه واستحقَّ من أجله المدح والذمُّ غير الذي لا يجوز أن يُؤمر به ولا أن ينهى عنه ولا أن يستحقَّ به المدح والذمُّ، فوجب بذلك إثبات الأعراض.

فإن قال: فلم قلت: إنَّ الجسم لا يخلو من الاجتماع والافتراق والحركة والسكون؟ ولم أنكرتم أن يكون قد خلا فيما لم يزل من

ألا ترى أنّها لو كانت موجودة غير محدثة أو كانت معدومة لم يجوز أن تكون متعلّقة بالمحدث؟ وإذا كان ذلك كذلك فقد ثبت أنّ تعلّقها بالمحدث إنّما هو من حيث كانت محدثة، فوجب أن يكون حكم كلّ محدث حكمها في أنّه يجب أن يكون له محدث، وهذه أدلّة أهل التوحيد الموافقة للكتاب والآثار الصحيحة عن النبي ﷺ والأئمة عليهم السلام.

\* \* \*

النكت الاعتقاديّة / الشيخ المفيد (ت ٤١٣ هـ):

[[ص ١٦]] فإن قيل لك: أنت حادث أم قديم؟ فالجواب: أنا حادث غير قديم، وكلّ موجود ممكن حادث غير قديم. فإن قيل: ما حدّ الحادث وما حدّ القديم؟ فالجواب: الحادث هو الموجود المسبوق بالعدم، والقديم هو الموجود الذي لم يسبقه العدم.

فإن قيل: ما الدليل على أنّك حادث؟ فالجواب: سبق العدم على وجودي دليل على حدوثي.

فإن قيل: ما الدليل على أنّ العدم سابق على وجودك؟ / [[ص ١٧]] فالجواب: الضرورة قاضية بأنّي لم أكن موجوداً في زمن نوح عليه السلام، فعدمي متحقّق في ذلك الزمان ووجودي في هذا الزمان، فعدمي سابق على وجودي.

فإن قيل: ما الدليل على أنّ كلّ موجود ممكن حادث؟ فالجواب: كلّ موجود من الممكنات إمّا جوهر أو عرض، والجوهر حادث والعرض حادث، فكلّ موجود من الممكنات حادث.

فإن قيل: ما حدّ الجوهر وما حدّ العرض؟ فالجواب: الجوهر هو المتحيّز، والعرض هو الحال في المتحيّز.

فإن قيل: ما حدّ المتحيّز؟ فالجواب: المتحيّز هو الحاصل في حيّز بحيث يشار إليه إشارة حسّية بأنّه هنا أو هناك لذاته.

فإن قيل: ما حدّ الحيّز؟ فالجواب: الحيّز والمكان عبارة عن البعد المفطور الذي تشغله الأجسام بالحصول فيه.

فإن قيل: كم أقسام الجوهر؟ فالجواب: أربعة: الجوهر الفرد والخطّ والسطح والجسم.

/ [[ص ١٨]] فإن قيل: ما حدّ كلّ واحد من هذه الأربعة؟ فالجواب: حدّ الجوهر الفرد هو المتحيّز الذي لا يقبل القسمة في جهة من الجهات، وحدّ الخطّ هو المتحيّز الذي يقبل القسمة في

أثنا تبطل بأضدادها ثمّ تحدث بعد ذلك؟ وما جاز عليه الحدوث والبطلان لا يكون إلاّ محدثاً، وأيضاً فإنّ الموجود القديم الذي لم يزل لا يحتاج في وجوده إلى موجد فيعلم أنّ الوجود أولى به من العدم، لأنّه لو لم يكن الوجود أولى به من العدم لم يوجد إلاّ بموجد، وإذا كان ذلك كذلك علمنا أنّ القديم لا يجوز عليه البطلان إذا كان الوجود أولى به من العدم، وأنّ ما جاز عليه أن يبطل لا يكون قديماً.

فإن قال: ولمّ قلت: إنّ ما لم يتقدّم المحدث يجب أن يكون محدثاً؟ قيل له: لأنّ المحدث هو ما كان بعد أن لم يكن، والقديم هو الموجود لم يزل، والموجود لم يزل يجب أن يكون متقدّماً لما قد كان بعد أن لم يكن، وما لم يتقدّم المحدث فحظّه في الوجود حظّ المحدث لأنّه ليس له من التقدّم إلاّ ما للمحدث، وإذا كان ذلك كذلك وكان المحدث بها له من الحظّ في الوجود والتقدّم لا يكون قديماً بل يكون محدثاً، فذلك ما شاركه في علته وسأواه في الوجود ولم يتقدّمه فوجب أن يكون محدثاً.

فإن قال: أو ليس الجسم لا يخلو من الأعراض ولا يجب أن يكون عرضاً؟ فما أنكرتم أن لا يخلو من الحوادث ولا يجب أن يكون محدثاً؟ قيل له: إنّ وصفنا العرض بأنّه عرض ليس هو من صفات التقدّم والتأخّر، إنّما هو إخبار عن / [[ص ٢٩٧]] أجناسها والجسم إذا لم يتقدّمها فليس يجب أن يصير من جنسها، فهذا لا يجب أن يكون الجسم وإنّ لم يتقدّم الأعراض عرضاً إذا لم يشاركها فيما له كانت الأعراض أعراضاً، ووصفنا القديم بأنّه قديم هو إخبار عن تقدّمه ووجوده لا إلى أوّل، ووصفنا المحدث بأنّه محدث هو إخبار عن كونه إلى غاية ونهاية وابتداء وأوّل، وإذا كان ذلك كذلك فما لم يتقدّمه من الأجسام فوجب أن يكون موجوداً إلى غاية ونهاية لأنّه لا يجوز أن يكون الموجود لا إلى أوّل لم يتقدّم الموجود إلى أوّل وابتداء، وإذا كان ذلك كذلك فقد شارك المحدث فيما كان له محدثاً وهو وجوده إلى غاية، فلذلك وجب أن يكون محدثاً لوجوده إلى غاية ونهاية، وكذلك الجواب في سائر ما تسأل في هذا الباب من هذه المسألة.

فإن قال قائل: فإذا ثبت أنّ الجسم محدث فما الدليل على أنّ له محدثاً؟ قيل له: لأننا وجدنا الحوادث كلّها متعلّقة بالمحدث. فإن قال: ولمّ قلت: إنّ المحدثات إنّما كانت متعلّقة بالمحدث من حيث كانت محدثة؟ قيل: لأنّها لو لم تكن محدثة لم تحتج إلى محدث،

والدليل على الثانية أن الحادث لَمَّا اتَّصَفَ بالعدم تارةً وبالوجود أخرى كان ممكناً فيفتقر في ترجيح وجوده / [[ص ٢٠]] إلى غيره لاستحالة ترجيه أحد المتساويين على الآخر لا المرجح، فيكون وجوده من غيره.

فإن قيل: قد ثبت أن وجود الحوادث من غيرها، فالغير الذي أوجد الحوادث موجود أم معدوم؟ فالجواب: موجود.

فإن قيل: ما الدليل على أنه موجود؟ فالجواب: الدليل على ذلك أنه لو كان معدوماً لزم تأثير المعدوم في الموجود وهو محال.

فإن قيل: يوجد الحوادث قديم أم حادث؟ فالجواب: قديم.

فإن قيل: ما الدليل على أنه ليس بحادث؟ فالجواب: الدليل

على ذلك أنه لو كان حادثاً لكان من جملة الحوادث فيفتقر إلى

محدث آخر كافتقار الحوادث إليه، ونقل الكلام إلى ذلك المحدث

فإن كان قديماً انتهت الحوادث إلى محدث قديم وهو المطلوب،

وإن كان حادثاً افتقر إلى محدث آخر، فإن كان الأول لزم الدور،

وإن كان غيره وترامى تسلسل، والدور والتسلسل باطلان،

فلا بد أن ينتهي الحوادث إلى محدث قديم وهو المطلوب.

فإن قيل: ما حدُّ الدور وما حدُّ التسلسل؟ فالجواب: حدُّ

الدور توقُّف كلِّ واحد من الشئيين على صاحبه فيما / [[ص ٢١]]

هو موقوف عليه إمَّا بمرتبة أو مراتب، وحدُّ التسلسل ترامي

أُمور محدثة إلى غير النهاية.

فإن قيل: ما الدليل على بطلان الدور؟ فالجواب: الدليل على

ذلك أنه يفضي إلى كون الشيء موجوداً قبل وجوده وهو محال،

والمفضي إلى المحال محال.

فإن قيل: ما الدليل على بطلان التسلسل؟ فالجواب: الدليل

أنَّ السلسلة الحاوية لجميع الممكنات ممكنة فلا بد لها من مؤثِّر

خارج عنها، والخارج من جميع الممكنات هو واجب الوجود

لذاته، فتنتهي السلسلة إليه وينقطع التسلسل.

فإن قيل: يوجد الحوادث واجب الوجود أم ممكن؟ فالجواب:

واجب الوجود.

فإن قيل: ما حدُّ الواجب وما الممكن؟ فالجواب: الواجب هو

الذي لا يفتقر في وجوده إلى غيره ولا يجوز عليه العدم، والممكن

هو الذي يفتقر في وجوده إلى غيره ويجوز عليه العدم.

فإن قيل: ما الدليل على أن يوجد الحوادث واجب الوجود؟

فالجواب: الدليل على ذلك أنه لو لم يكن واجب الوجود لكان

الطول خاصّة، وحدُّ السطح هو المتحيِّز الذي يقبل القسمة في  
الطول والعرض خاصّة، وحدُّ الجسم هو المتحيِّز الذي يقبل  
القسمة في الطول والعرض والعمق.

فإن قيل: ما الدليل على حدوث الجواهر؟ فالجواب: الدليل  
على ذلك أنها لا تخلو عن الحوادث، وكلُّ ما لا يخلو عن الحوادث  
فهو حادث.

فإن قيل: ما تعنون بالحوادث؟ فالجواب: أربعة أشياء: الحركة  
والسكون والاجتماع والافتراق.

فإن قيل: ما حدُّ كلِّ واحد من هذه الأربعة؟ فالجواب: حدُّ

الحركة حصول جوهر في مكان عقيب مكان آخر، وحدُّ السكون

حصول جوهر في مكان واحد أكثر من زمان واحد، وحدُّ

الاجتماع حصول جوهرين في مكانين بحيث لا يمكن أن

يتخلَّلها ثالث، وحدُّ الافتراق حصول جوهرين في مكانين

بحيث يمكن أن يتخلَّلها ثالث.

فإن قيل: ما الدليل على أن هذه الأمور الأربعة حادثة؟

/ [[ص ١٩]] فالجواب: الدليل على ذلك أنها تُعدَم والقديم لا

يُعدَم فتكون حادثة.

فإن قيل: ما الدليل على أن الجوهر لا يخلو عن هذه الحوادث؟

فالجواب: الدليل على ذلك أن الجوهر لا بد له من مكان، فإن كان

لابثاً فيه كان ساكناً، وإن كان منتقلاً عنه كان متحرِّكاً، وإذا نسب

إلى جوهر آخر فإن أمكن أن يتخلَّلها ثالث فهو الافتراق وإلَّا

فهو الاجتماع.

فإن قيل: ما الدليل على حدوث باقي الأعراض؟ فالجواب:

الدليل على ذلك أنها تفتقر إلى الجواهر الحادثة، والمفتقر إلى

الحادث حادث.

فإن قيل: قد ثبت أن كلَّ موجود ممكن فهو حادث، فهل

وجود الحوادث من نفسها أو من غيرها؟ فالجواب: وجودها من

غيرها لا من نفسها.

فإن قيل: ما الدليل على أن وجود الحوادث من غيرها لا من

نفسها؟ فالجواب: ها هنا دعويان: أحدهما أن الحادث لا وجود له

من نفسه. الثاني: أن وجوده من غيره.

فالدليل على الأوَّل أن الحادث قبل وجوده عدم محض ونفي

صرف، فلو أثر في وجود نفسه لزم تأثير المعدوم في الموجود ولزم

تأثير الشيء في نفسه وهما محالان.

الغير، فلا يكون محدثاً على الحقيقة، ولا موجوداً من عدم حقيقي، فكأننا قلنا: إنه محدث وليس بمحدث.

وهذا متناقض، على أن الجواهر والأجسام إنَّما حكمنا بحدوثها، لأنَّها لم / [[ص ٣٣٢]] يحلّ [ظ: لم يحل] من الأعراض، ولم يتقدّم في الوجود عليها، وما لم يتقدّم المحدث فهو محدث مثله.

وإذا كانت الأعراض التي تأمّلنا [ظ: قلنا] بحدوثها إلى حدوث الأجسام والجواهر: محدثة لا من شيء ولا عن هيولى، على ما نموّه [ظ: نوّه] به هؤلاء المتفلسفون به، فيجب أن يكون الجواهر والأجسام أيضاً محدثة على هذا الوجه، لأنّه إذا وجب أن يساوي ما لم يقدم المحدث له في حدوثه، فيجب أن يساويه أيضاً في كيفية حدوثه.

على أنّا قد بينّا أنّ ما أحدث من غيره ليس بمحدث في الحقيقة، والعرض محدث على الحقيقة، فيجب فيما لم يقدمه في الوجود أن يكون محدثاً على الحقيقة.

نبيّن ما ذكرناه أنّ من أحدث من طين أو شمع صورة، فهو غير محدث لها على الحقيقة، وكيف يكون ذلك وهو موجودة الأجزاء في الطين أو الشمع، وإنَّما أحدث المصوّر تصويرها وتركيبها والمعاني المخصوصة فيها، وهذا يقتضي أنّ الجواهر والأجسام على مذهب أصحاب الهيولى غير محدثة على الحقيقة، وإنَّما حدث التصوير.

وإذا دلّ الدليل على حدوث جميع الأجسام، بطل هذا المذهب.

فأمّا الذي يدلّ على بطلان قول من أثبت شيئاً موجوداً ليس بجسم ولا عرض من غير جملة المطالبة أو تصحيح دعواه ولعجزه عن ذلك، فهو أنّه لا حكم / [[ص ٣٣٣]] لذات موجودة ليست بجسم ولا جوهر ولا عرض يُعقل ويمكن إشارة إليه.

وما لا حكم له من الذوات أو الصفات لا يجوز إثباته ولا بدّ من نفيه، لأنّه يُؤدّي إلى الجهالات وإلى إثبات ما لا يتناهى من الذوات والصفات، وقد بينّا هذه الطريقة في مواضع من كتّابنا، لاسيّما الكتاب (الملخص) في الأصول.

على أنّنا نقول لمن أثبت الهيولى وأدعى أنّها أصل للعالم، وأنّ الأجسام والجواهر منها أحدثه [ظ: أحدثها]، لا يخلو هذه التي سمّيتها بـ (الهيولى) من أن يكون موجودة ما يعنى أن يستتمه لهذه

يمكن / [[ص ٢٢]] الوجود، ولو كان ممكن الوجود افتقر في وجوده إلى غيره، وننقل الكلام إلى ذلك الغير، فإن كان واجب الوجود انتهت الحوادث إليه فهو موجد الحوادث، وإن كان ممكن الوجود افتقر في وجوده إلى موجد آخر، فإن كان الأوّل لزم الدور، وإن كان غيره وترامى تسلسل، وهما باطلان كما عرفت، فلا بدّ أن ينتهي الحوادث إلى موجد واجب الوجود لذاته.

\* \* \*

النكت في مقدّمات الأصول / الشيخ المفيد (ت ٤١٣هـ):

/ [[ص ٣١]] باب الكلام في حدّث العالم وإثبات محدثه والإبانة عن صفاته:

[٤٥] فإن قال: ما الدليل على حدّث العالم؟ فقل: تغير أجزائه، واحتمالها الزيادة والنقصان.

[٤٦] فإن قال: ما وجه دلالة ذلك، والبرهان عليه؟ فقل: لأنّه لو كان قديماً لاحتصّ في القدم بصفة، واستحال خروجه عنها، لفساد تعلّق العدم بالقديم والبطلان.

/ [[ص ٣٢]] [٤٧] فإن قال: ما الدليل [على وجوب المحدث له]؟ فقل: ما أوجب في البدائة للكتابة كاتباً، وللبناء بانياً، وللمساحة ماسحاً.

[٤٨] فإن قال: ما الدليل على وجوده؟ فقل: ما في العقول من استحالة فعل من غير [صنع أحد له]، ووجوده، وعلمه، وحياته، فهو من معدوم - ليس بشيء - أشدّ استحالة.

[٤٩] فإن قال: لمّ لا يجوز عدمه بعد الوجود؟ فقل: لقدّمه، إذ القديم بالوجود أولى منه بالعدم.

\* \* \*

الرسائل (ج ٣) / (مسألة في الاعتراض على من يُثبت حدوث الأجسام من الجواهر) / السيّد المرتضى (ت ٤٣٦هـ):

/ [[ص ٣٣١]] ما يقال لمن يدّعي عند إقامة الدليل على حدوث الجسم والجوهر والعرض شيئاً ليس بجسم ولا جوهر ولا عرض، أحدث الله تعالى الأشياء عنه.

وما الذي يُفسد دعواه عند المطالبة بالدلالة على صحّتها؟

الجواب: أوّل ما نقول إحداث شيء من شيء غير كلام محال ظاهر الفساد، لأنّ المحدث على الحقيقة هو الموجود بعد أن كان معدوماً.

فإذا فرضنا أنّه أحدث من غيره، فقد جعلناه موجوداً في ذلك

الرسائل (ج ٤) / (جوابات المسائل المصرّيات) / السيّد المرتضى (ت ٤٣٦هـ):

[ص ١٧] [[المسألة السادسة: [الحوادث لا يمكن حدوثها إلاّ بمحدث]:

قوله [زيد] بهاؤه: إنّ حشرات الأرض والبراغيث حوادث لا محدث لها، من أيّ طريقة قال وإلى أيّ شيء ذهب وما يقبل منها، والعمل والصبيان أيضاً بغير ذنب له عوض أم لا، وإن كان ليس له عوض فما بال غيره؟

الجواب - وبالله التوفيق - : إنّ رأى استحالة حدوثها هنا لتعذّر فعل الأجسام ويليها الحياة علينا، وخفي عليه / [[ص ١٨]] وجه الحكمة والمصلحة في وقوعها من القديم تعالى، فقال: لا يصحّ وقوعها منه، فلما رأى تعذّر وقوعها من الفاعل المحدث وقد ثبت حدوثها، قال: إنّها حوادث لا محدث لها. ولو علم وجه الحكمة لأضافها إلى القديم تعالى.

فأمّا العوض فهو ثابت فيما يدخل عليها من الآلام كما يستحقّه غيرها من المؤلمات، والدليل على ثبوت العوض في الموضوعين واحد.

\* \* \*

جوابات المسائل الطرابلسيّة (خ) / السيّد المرتضى (ت ٤٣٦هـ):

[ص ١٨٥] [[المسألة الرابعة: ... الدليل على حدث الجسم والجوهر والعرض شيئاً ليس بجسم ولا جوهر ولا عرض من غير جهة المطالبة له بتصحيح دعواه وتعجيزه عن ذلك، فهو أنّه لا حكم لذات موجودة ليست بجسم ولا جوهر ولا عرض يُعقل ويمكن الإشارة إليه. وما لا حكم له من الذوات والصفات لا يجوز إثباته ولا بدّ من نفيه، لأنّه يُؤدّي إلى إثبات ما لا فرق بين إثباته ونفيه، وتجويز ذلك يُؤدّي إلى إثبات الجهالات وإلى إثبات ما لا يتناهى من الذوات والصفات. وقد بيّنا هذه الطريقة في مواضع من كتّابنا لاسيّما الكتاب (الملخص) في الأصول.

على أنّنا نقول لمن أثبت الهيولى وادّعى أنّها أصل للعالم وأنّ الأجسام والجواهر منها حدثت لا تخلو هذه الذوات التي سمّيتها بالهيولى / [[ص ١٨٦]] من أنّ تكون موجودة أو معدومة، وما يزيد بالوجود ما تعنوه أنتم بهذه اللفظة، لأنّ الموجود عندكم يكون بالفعل ويكون بالقوّة، ويكون المعدوم عندكم موجوداً بالقوّة أو في العلم، وإنّما نريد بالوجود هذا الذي نعقله ونعلمه

اللفظة، لأنّ الموجود عندكم يكون بالفعل ويكون بالقوّة، ويكون المعدوم عندكم موجوداً بالقوّة أو في العلم.

وإنّما يريد بالوجود هو الذي يعقله ويعلمه صورة عند إدراك الذوات المدركات، لأنّ أحدنا إذا أدرك الجسم متحيّزاً علم ضرورة وجوده وثبوته. وكذلك القول في الألوان وما عداها من المدركات. فإن قال: هي موجودة على تحديدهم. قلنا: فيجب أن تكون متحيّزة، لأنّها لو لم تكن بهذه الصفة ما جعل منها المتحيّز.

الآ ترى أنّ الأعراض لمّا لم تكن متحيّزة، لم يمكن أن يحدث فيها المتحيّز، وإذا أقرّوا فيها بالتحيز فهي من جنس الجوهر، وبطل القول بأنّها ليست بجوهر ووجب لها الحدوث، لأنّ دليل حدوث الأجسام ينظمها ويشتمل عليها، فبطلوا أيضاً القول بعدمها ونفي حدوثها.

/ [[ص ٣٣٤]] وإن قالوا: هي معدومة.

قلنا: إذا كانت معدومة على الحقيقة فما يسومكم إثبات قدّم لها ولا حدث، لأنّ هذين الوصفين إنّما يتعاقبان على الموجود، فكأنكم تقولون: إنّ الله سبحانه وتعالى جعل من هذه الهيولى المعدومة جواهر وأجساماً موجودة.

هذه موافقة في المعنى لأهل الحقّ القائلين بأنّ الجواهر في العدم على صفة تقتضي وجوب التحيز لها متى وُجدت، وأنّ الله سبحانه إذا أوجد هذه الجواهر، وجب لها في الوجود التحيز لما هي عليه في نفوسها من الصفة في العدم الموجب لذلك بشرط الوجود، ولا تأثير له في الصفة التي كانت عليها الجواهر في العدم.

على أنّ هذه الطريقة إذا صاروا إليها تقتضي أنّ الأجناس والأعراض كلّها هيولى، لأنّ الدليل قد دلّ على أنّ السواد ولكلّ حسن في الأعراض صفة ثابتة في حال العدم يقتضي كونه على صفة التي تُدرّك عليها إنّ كان ممّا يُدرّك في حال الوجود، وأنّ الفاعل إنّما يُؤثّر في إحدائه وإيجاده، دون صفة التي كان عليها في حال العدم.

والقول في الأعراض كالقول في الجواهر في هذه القصّة، فيجب أن يكون الجميع هيولى، لأنّ الطريقة واحدة، وكلام هؤلاء القوم غير محصّل ولا مفهوم وهم يدعون التحديد والتحقيق، وما أبعدهم في ذلك.

\* \* \*

فإن قيل: دلوا على أن هذه الأفعال تتعلق بعد أن تُفسروا معنى هذا التعلُّق، وأنها محتاجة إليكم في حدوثها دون غيرها، وأن ما شاركها في الحدوث يحتاج إلى محدث.

قلنا: قد ثبت أن تصرُّفنا يجب وقوعه وانتفائه بحسب أحوالنا مع السلامة وارتفاع الموانع. ألا ترى أن أحدنا متى أراد القيام ودعا الداعي إليه وكان قادراً عليه وغير ممنوع منه، فلا بد من وقوع القيام منه، وكذلك إذا كرهه وصرفه الصارف عنه، لا بد من انتفائه؟ ولهذا نقطع على وقوع الأكل من الجائع الذي يحضره الطعام ويُمكن من تناوله، فإن عرض له عارض و صارف مثل أن يعتقد أن الطعام مسموم لم يقع الأكل، واختلف الأمر في وقوعه وانتفائه بحسب أحواله في كونه عالماً، لأن الكتابة لا تقع من الأمي لأنه لا يعلمها، ويقع ممن يعلمه من ... وغير ذلك، وهذا هو التعلُّق الذي نشير إليه، وهو معلوم ضرورة لسائر العقلاء.

والذي يدلُّ على أن التصرُّف محتاج إلينا، إنه لو لم يكن بهذه الصفة، لم يجب له هذا التعلُّق الذي ذكرناه، كما أن ألواننا وهيئتنا لما لم تكن محتاجة إلينا، لم تقع بحسب أحوالنا، ولا كان لنا معها هذا التعلُّق الذي يحصل مع تصرُّفنا، وكذلك أفعال غيرنا كقيامه وعوده لما لم تكن محتاجة إلينا لم تتعلق بأحوالنا، وكلُّ هذا يدلُّ على ثبوت حاجة التصرُّف إلينا.

فإن قيل: أليس قد يريد الإنسان من أفعاله ممَّا لا يقع؟ فكيف ادَّعيتم وجوب ذلك؟

قلنا: ليس يجوز أن يريد ما لا يقع مع السلامة وارتفاع الموانع، وإنما لا يقع ما يريده بأن لا يكون قادراً عليه أو بأن يكون كونه قادراً ممنوعاً، وقد سقط بما اشترطناه من ذكر الوجوب اعتراضهم، لوقوع تصرُّف العبد بحسب إرادة المولى وتصرُّف الرعية بحسب إرادة الملك ووقوع ما يريده أهل الجنة من الله تعالى على حسب ما يريدونه، وذلك أن سائر ما طعنوا به وإن حصلت فيه الواقعة فهو غير واجبة، وإنما اعتبرنا في وقوع أفعاله بحسب أحوالنا الوجوب الذي هو غير حاصل هاهنا. ألا ترى أن طاعة العبد المولى / [[ص ٦٤]] والرعية الملك غير واجبة، وإنما يحصل منهم الطاعة بحسب اعتقادهم فيها المنفعة ودفع المضرة، ولهذا لو اعتقد العبد - أو واحد من الرعية - أن طاعة المولى أو الملك تضره ضرراً عظيماً لا يتلافاه لعصاه، وكذلك لو ألزمه مولاه الكتابة وهو أمي لم يطعه، فقد عاد الأمر إلى أن تصرُّفهم بحسب

ضرورة عند إدراك الذات المدركات، لأن أحدنا إذا أدرك الجسم متحرِّكاً على ضرورة وجوده وثبوته. وكذلك القول في الألوان وما عداها من المدركات فإن قال: هي موجودة على تحديدهم، قلنا: فيجب أن تكون متحيِّزة، لأنها لو لم تكن بهذه الصفة ما جعل منها المتحيِّز. ألا ترى أن الأعراض لما لم تكن متحيِّزة لم يكن أن يحدث منها المتحيِّز. وإذا أقرروا فيها بالتحيز فهي من جنس الجواهر، وبطل القول بأنها ليست بجواهر ووجب لها الحدث، لأن دليل حدث الأجسام يُنظمها ويشتمل عليها، فبطل أيضاً القول بقدمها ونفي حدوثها. وإن قالوا: هي معدومة، قلنا: إذا كانت معدومة على الحقيقة فما نسومكم إثبات قدم لها ولا حدوث، لأن هذين الوصفين إنما يتعاقبان على الموجود، فكأنكم تقولون: إن الله تعالى جعل من هذه الهيولى المعدومة جواهر وأجساماً موجودة، وهذه موافقة في المعنى لأهل الحق القائلين بأن الجواهر في العدم على صفة تقتضي وجوب ... متى وُجدت أن الله تعالى إذا أوجد هذه الجواهر وجب لها في الوجود التحيز لما هي عليه من الصفة في نفوسها في العدم الموجبة لذلك بشرط الوجود، وأن الفاعل إنما يؤثر في صفة الوجود ولا تأثير له في الصفة التي كانت عليها الجواهر في العدم.

على أن هذه الطريقة إذا كانت وصاروا إليها تقتضي أن لأجناس الأعراض كلها هيولى، لأن الدليل قد دلَّ على أن للسواد ولكل جنس من الأعراض صفة ثابتة في حال العدم تقتضي كونه على الصفة التي يدرك عليها إن كان ممَّا يدرك في حال الوجود، وأن الفاعل إنما يؤثر في إحداثه وإيجاده دون صفته التي كان عليها في حال العدم. والقول في الأعراض كالقول في الجواهر في هذه القضية، فيجب أن يكون في الجميع هيولى، لأن الطريقة واحدة، وكلام هؤلاء القوم أبداً غير محصل ولا مفهوم، وهم يدعون التحديد والتحقيق وما أبعدهم من ذلك.

\* \* \*

الملخص في أصول الدين / السيد المرتضى (ت ٤٣٦ هـ):

[[ص ٦٢]] فصل: في الدلالة على إثبات المحدث:

الذي يدلُّ على ذلك، أن التصرُّف الذي يظهر ممَّا كالقيام والعود وغيرهما، قد ثبت حدوثه بما دللنا به على حدوث جميع الأعراض، فثبت تعلُّق ذلك بنا وحاجته إلينا في حدوثه دون سائر صفاته، وهذا يقتضي حاجة كلِّ محدثٍ إلى محدثٍ للمشاركة في علَّة / [[ص ٦٣]] الحاجة.

أن أحدنا لو ضرب العين وما أشبهها من المواضع الدقيقة وقصد إلى أن لا يحصل هذا اللون، لما كان أيضاً لقصدته تأثير يُعلم أنه مفارق الأفعال الواقعة بحسب قصدنا.

فإن قيل: إذا جاز عندكم أن يفعل القديم تعالى فيكم هذا التصرف بحسب قصدكم ولم يمكنكم أن تمتنعوا من أحوال كونه قادراً على ذلك، فألاً تمنعكم ذلك من القطع على تعلق قدر هذا التصرف بكم لهذا التجويز، ويُشكِّكم في وقوع ما جرَّتموه؟ قلنا: كلُّ سؤال لا يصحُّ إلا بعد صحَّة ما يقدر به فهو باطل، لأنَّ صحَّته يقتضي صحَّة ما اعترض بالسؤال عليه وصحَّة ذلك يقتضي بطلان السؤال، وتفسير هذه الجملة أن القديم تعالى لا يصحُّ إثباته بصفاته إلا بعد أن يثبت تعلق ما يظهر من التصرف بنا وحدوثه من جهته لبينتي على ذلك حاجة كلِّ محدثٍ إلى محدثٍ، ثمَّ يثبت له من الصفات ما يقتضيه الأدلَّة، ولا طريق إلى إثبات محدثٍ للأجسام إلاً بذا دون غيره، وقد بيَّن الشيوخ صحَّة هذا الطريق في غير موضع، ولعلنا أن نشرحها من باقي الكتاب إنَّ عرض ما يحتاج فيه إلى شرحها، وإذا ثبت أنه لا طريق إلى إثبات القديم تعالى بصفاته / [[ص ٦٦]] إلاً ما ذكرناه، فكيف يصحُّ أن نعترض ممَّا يتضمَّن إثبات القديم، على ما لولا ثبوته وصحَّته لما ثبت القديم تعالى، وهو تعلق التصرف بمن ظهر منه، وهذا واضح.

فإن قيل: فهبوا أن السؤال فسد من هذا الوجه إذا أورد هذا المورد، لكن إذا كنتم تُجوزون قبل إثبات القديم تعالى لصفاته أن يكون محدث العالم بهذه الصفات، لأنَّ التجويز لا يفتقر إلى الأدلَّة وإنما يفتقر إليها القطع، فالسؤال باقٍ بحاله؛ لأنَّه يقال: جوزوا أن يكون هذا التصرف فيكم من فعل من جوزكم كونه قادراً على أن يفعله فيكم على هذا الوجه.

قلنا: الجواب من ذلك إذا أورد هذا المورد، هو أنه قد ثبت تعلق هذا التصرف [به] ووقوعه بحسب أحوالنا، فلو كان له فاعل غيرنا لم يكن بينه وبين من تعلق أكثر من التعلق الذي له معنا، لأنَّه لا يمكن أن يشار في تعلق الفعل بفاعله إذا أوكد ما ذكرناه، وإذا كنَّا لو أثبتنا له فاعلاً، لكان تعلقه به على هذا الوجه، وجب القطع على كونه فعلاً لمن علم تعلقه به دون غيره ودون من جوز ذلك فيه، لأنَّه ليس يمكن أن يثبت بها، لاستحالة وقوع الفعل من فاعلين.

أحوالهم لا بحسب أحوال من يطيعونه، ويكفي في هذا الموضوع أن يجد من يخالف مولاه أو ملكه في فعل واحد، من الفرق بين الأمرين، لأنَّ المخالفة لا يمكنه أن توجد بإزاء ذلك، ممَّن يريد شيئاً من نفسه ولا يقع مع السلامة.

فأمَّا وقوع ما يريد [ونه] أهل الجنَّة، فمعلوم أنه غير واجب الوجود الذي أردناه، وإنما يفعل القديم بحسب ما وعدهم به، والذي يبيِّن أنه غير واجب أمَّهم لو أرادوا أن يفعل بهم من الثواب أكثر ممَّا يستحقُّونه لم يقع، وكذلك لو أراد أحدهم أن يسوَّى بينه وبين النبي ﷺ في الثواب لما وقع ما يريده، فبان ما ذكرناه.

فأمَّا الاعتراض بوقوع أفعال الملجأ بحسب إرادة الملجئ، فغير صحيح أيضاً، لأنَّ فعل الملجئ لا يقع إلاً بحسب أحواله، وإنما الإلجاء إلى الفعل يُلجئ إلى إرادته، فالملجئ لا يفعل إلاً ما أَرادَه وقوى دواعيه إليه.

وليس لهم أن يقولوا: إذا كان الملجئ تقع أفعاله بحسب إرادته وإرادة ملجئه، فلمَّ حكمتم بتعلق الفعل به دون ملجئه، وجهة التعلق الذي اعتمدتموها حاصلة فيها معاً؟

وذلك أن الأمر وإن كان على ما ذكروه، فالاعتبار بأحوال الملجأ دون الملجئ، لأنَّه لو كان الملجئ على هذا الحال من غير أن يكون الملجئ عليها، لم يخل ذلك بوقوع الفعل، ولو وجب وقوعه - لو كان الملجئ على هذا الحال، وليس الملجئ عليها - لما وقع الفعل، فصار الاعتبار إنَّما هو بحال الملجئ التي يُخلُّ اختلافها، لوقوع الفعل دون حال الملجئ.

ويوضِّح أيضاً ذلك ما ذكرناه من أنه لو أُلجأ وهو أمِّي إلى الكتابة، لم يقع منه من حيث لم يكن عالماً بها.

فإن قيل: أليس قد يقع بحسب قصدكم ما تقولون إنَّه ليس هو فعلاً لكم، نحو الحمرة والخضرة التي يحصل عند الضرب؟ وهذا يقتضي أحد الأمرين: إمَّا فساد اعتباركم بما يقع / [[ص ٦٥]] عند القصد أو أن يكون الألوان من أفعالكم.

قلنا: قد تضمَّن كلامنا شرطين: أحدهما أن يكون الفعل حادثاً، والآخر أن يجب وقوعه بحسب قصدنا وأحوالنا، كالقيام وعند الضرب، لأنَّه لم يثبت حدوثه، وإنما يقولون الدم المنزعج من مكانه المجتمع إلى مكان آخر، ولهذا يختلف بحسب صلابة الموضوع ورخاوته، وكثرة الدم وقلَّته، وأيضاً فلو كان حادثاً لم يلزم على ما ذكرناه، لأنَّه غير واجب وقوعه بحسب قصدنا. ألا ترى

عنها، لوقع بحسب قصده، ويخالف في هذه القضية فعل غيره الذي لا يجب ذلك فيه، ولهذا ربّما أخبروا من هذا السؤال في أصل الاستدلال بأن يقال: إنَّ تصرُّفاتنا يجب وقوعه بحسب قصدنا إمّا حقيقةً أو تقديرًا، فيتجوّز بذكر التقدير من تصرُّف الساهي ومن جرى مجراه.

وأيضاً: فإنَّ الساهي وإن لم يقع تصرُّفه بحسب قصده، فإنّه بحسب حالٍ له أُخرى، وهو كونه قادراً. ألا ترى أن القوي إذا نام كأنّه يقع منه من التصرُّف والاعتقاد على مقدار قوّته ولا يقع ذلك من الضعيف والمريض النائمين؟ فعلم بذلك أن التصرُّف من فعله لوقوعه بحسب أحواله، لأنَّ تصرُّف غيره لا يجب وقوعه بحسب كونه هو قادراً.

فإن قيل: والأصحُّ الاستدلال بهذه الطريقة في أصل الاستدلال.

/ [[ص ٦٨]] قلت: لا؛ لأنّه إذا لم يثبت كون أحدنا فاعلاً، لم يصح إثباته قادراً، لأنَّ التوصل إلى إثبات حال القادر إنّما هو بصحّة الفعل، فإذا لم نعلم في أحدنا بمثل ذلك الاستدلال صحّته، لا سبيل إلى إثباته قادراً، فضلاً عن أن نعلم وقوع تصرُّفه بحسب هذه الحال، وإذا علمناه بالطريقة المتقدمة أنّه فاعل لما يقع بحسب قصدوه وأثبتناه قادراً بقدرة يجوز عليها، وعلمنا أن النوم والسهر وما جرى مجراها لا ينفي القدر، صحّ لنا الاستدلال على أن تصرُّفه في حال نومه واقع بحسب الحال التي علمنا حاله في حال يقظته، وأن النوم لا يضاؤها ولا يحرفه عنها، فصحّ بذلك الاستدلال بهذه الطريقة في الثاني دون الأوّل.

وأما الإرادة نفسها، فالذي يدلُّ على أنّها فعله، أنّها تقع تابعة لدواعيه. ألا ترى أن الداعي الذي يدعو إلى الأكل يدعو إلى فعل إرادة الأكل، والصارف الذي يصرف عنه أو عن غيره من الأفعال، تصرفه عن فعل الإرادة ويدعوه إلى فعل الكراهة؟! وهذا واضح.

وإذا ثبت حاجة التصرُّف الذي يظهر منّا إلينا وتعلُّقه بنا، فالذي يدلُّ على أنّه إنّما احتاج إلينا من ذلك دون غيره، لأنَّ غير الحدود ليس له هذا الحكم الذي ذكرناه. ألا ترى أن العالم منّا لِمّا احتاج في كونه عالماً إلى علم احتاج إليه في الصفة التي تتجدّد له عند وجوده، وهي كونه عالماً دون سائر صفاته، والسواد لِمّا احتاج في انتفائه إلى البياض، احتاج إليه فيما يحصل عند وجوده

[فإن قيل في هذا: إنَّ حكم الفاعل لا بدُّ أن يكون معقولاً قبل إضافة الفعل إلى فاعل مخصوص، فمن قيل له: جوّز أن يكون التصرُّف الذي يظهر منك فعل غيرك فيك، لا بدُّ أن يكون عنده كيفية إضافة الفعل إلى فاعله وأحكامه التي بها يكون فعلاً له، وليس يعقل أحد من ذلك إذا ما عقله إلا بتصرُّفه معه.

وهذا يرجع إلى ما ذكرناه وأوضحناه، إنّنا قد بيّنا وجوب وقوع تصرُّفه بحسب أحواله، فلو كان فعلاً لغيره فعله على هذا الوجه فيه اختياراً، لما وجب ما ذكرناه، لأنَّ وجوبه منافٍ، ومن أدخل شبهة في وجوب ذلك وعلّقه باختيار مختار وكذلك سائر الواجبات، [ف] هذا يؤدّي إلى التجاهل.

فإن قيل: لو كان وجوب وقوع التصرُّف بحسب قصدكم يقتضي كونه فعلاً لكم، لوجب أن يكون ما ليس بهذه الصفة ليس بفعل لكم، وهذا يوجب أن يكون تصرُّف / [[ص ٦٧]] الساهي والنائم فعلاً لغيرهما، بل لوجب أن يكون الإرادة خارجةً من أفعال العباد، فمثل ما ذكرناه من الاعتبار إنّما هو دلالة لا حدّ، والدلالة لا يجب فيها العكس، وإنّما يجب ذلك في الحدود، وليس نمنع إثبات الحكمين المتماثلين بدليلين مختلفين، ووجود مثل مدلول الدلالة مع فقدها لا يكون نقصاً، وإنّما النقص وجود الدلالة مع فقد مدلولها، لأنَّ ذلك هو الذي يُخرِجها من كونها دلالة. ألا ترى أنّا نُثبت حدوث الأجسام بدليل لا يتأتّى في حدوث الأعراض، وإنّما نُثبت حدوث الأعراض بدليلٍ آخر، ولا يقتضي ذلك فساداً؟ لأنَّ الدلالة كاشفة وليست بعلّة موجبة، ولا يمتنع أن يكشف عن الأشياء المتماثلة الأشياء المختلفة.

فإن قيل: فما الذي يدلُّ على إثبات تصرُّف الساهي والنائم فعلاً لهما، وعلى أن الإرادة فعل لكم، إذا كان ما ذكرتموه من الطريقة لا تتأتّى فيه؟

قلنا: هذا ممّا لا يلزم في هذا الموضوع، لا لأنَّ قصدنا يتمُّ من دونه. ألا ترى أنّا إنّما أجرينا في هذا الكلام إلى إثبات حوادث تتعلّق بنا من حيث كانت محدثة، لنبني على ذلك حاجة كلّ المحدثات إلى محدث؟ وهذا يتمُّ وإن لم يدلُّ على أن جميع تصرُّفنا في جميع الأفعال فعل لنا، غير أنّا نتبرّع بذكره حتّى لا يدخل من جهته شبهة.

فنقول: فعل الساهي أو النائم وإن لم يقع بحسب قصدوه، فمعلوم أنّه لو كان عالماً بالفعل له وممن يقصد إليها، وهو غير ساهٍ



وبعد، فإن أفعالنا أجناس مختلفة، وهي مع اختلاف أجناسها تحتاج إلى المحدث، وليس مخالفة الأجسام لأجناس أفعالنا بأكثر من خلاف بعضها لبعض، وإذا كان اختلاف أجناسها لا يمنع من حاجة الجميع إلى المحدث، وجب مثله في الأجسام.

فإن قيل: ما تنكرون أن تكون أفعالكم إنمّا احتاجت إلى المحدث، لأنّها حدث، [و] / [[ص ٧٠]] مع الجواز أن لا يحدث؟ لأنّ حدوثها لو وجب لاستغنت عن محدث، ولهذا يحتاجون في إثبات الحركة إلى الدلالة على أنّ الجسم تحرك، مع جواز أن لا يتحرك، وهذا يوجب عليكم أن تدلّوا على أنّ الأجسام لم يجب حدوثها وإلا فكلامكم غير مستمر ولا منقطع.

قلنا: قد أُجيب عن هذا السؤال بأن قيل: ليس نحتاج في إثبات محدث لأفعالنا إلى ما نحتاج إليه من إثبات الحركة، لأنّ أفعالنا سبق العلم بتعلّقها بنا، النظر في أنّه حديث مع جواز ألا يحدث، فيستدلّ من بعد أنّها متعلّقة بنا، على أنّ حدوثها جائز غير واجب، إذ لو كان واجبا لم يحصل هذا التعلّق المخصوص، فإذا استدللنا من بعد أنّها تعلّقت بنا من حيث كان محدث، قضينا على كلّ محدث بالحاجة إلى محدث قبل النظر في جواز حدوثه أو وجوده، وإذا علمنا حاجته إلى المحدث، علمنا أنّ حدوثه غير واجب.

وليس هذه كسبيل الحركة، لأنّا نعلم تعلّق كون الجسم متحرّكاً بالحركة، كما نعلم تعلّق الفعل بالواحد منّا، فلا بدّ من أن يُستدلّ على جواز الصفة، وأنّها غير واجبة، لتعلم استنادها إلى فاعله، ففارق ذلك باب إثبات المحدث، وهذا وإن كان صحيحاً، فيمكن أن يقال فيه ما تنكرون، بعد علمكم بتعلّق الأفعال بكم وحاجتها إليكم، واستدلالكم بذلك على أنّ حدوثها غير واجب أن يكون إنمّا احتاجت إليكم لحدوثها، مع جواز أن لا يحدث لا لمجرد حدوثها، وكيف تدفعون ذلك وأنتم تقولون: إنّ العالم منّا لم يحتاج إلى العلم لمجرد كونه عالماً، بل لأنّه علم مع جواز أن لا يعلم، وكذلك تقولون في القادر والحقّ؟

وليس لكم أن تقولوا: إنّ الفعل لا يجوز أن يحتاج إلى الفاعل في صفة لا يتجدّد عند قصده، وتقولون: إنّ الحدوث هو المتجدّد عند القصد دون كونه لجاز الحدوث، وممّا يجوز أن لا يحدث، وذلك أنّ كلّ هذا يلزمكم في العالم والقادر ومن جرى مجراهما.

ويقال لكم: يجب أن يحتاج العالم منّا إلى العلم في الصفة

وهو الانتفاء؟ فكذلك التصرف إذا كان محتاجاً إلينا، فيجب أن يكون وجه حاجته من الصفة المتجدّدة له عند قصودنا، وهي الحدوث.

فإن قيل: ألا أثبتت حاجة التصرف إليه من حيث كان كسباً؟ قلنا: تعليق الحاجة لصفة من صفات الفعل، يقتضي كون تلك الصفة معقولة للعقل. ألا ترى أنّنا علّقنا الحاجة بالحدوث لم نحل على أمر مجهول، بل على ما يعقله كلّ عاقل، وإن احتاج في المعرفة بتعلّق الحاجة به إلى ضرب من الاستدلال؟ وليس نعقل ما يدعيه خصومنا من معنى الكسب، وعلى من اعترض بذلك أن يعقلنا أولاً هذه الصفة، ثم ينازع في تعلّق الحاجة بها، وسنشرح الكلام في الكسب ونوضّحه فيما يأتي من الكتاب بعون الله ومشيئته. على أنّ الكسب لو كان معقولاً كما تدعون وجاز تعلّق الحاجة به، لم / [[ص ٦٩]] يناف ذلك تعلّقها بالحدوث، لأنّ غاية حال الكسب أن يكون لها مع التصرف من العلاقة مثل ما ذكرناه من الحدوث، فالاعتراض بالكسب في هذا الموضع على كلّ حال.

فإن قيل: إذا اعتبرتم في حال إضافة التصرف إليكم ما يتجدّد له عند قصودكم، فقد يتجدّد له غير الحدوث صفات كثيرة، نحو كونه خبراً أو أمراً أو حسناً وقبحاً وحالاً في المحلّ وغير ذلك، فالأحكامم بحاجته إلى الفاعل في كلّ ذلك أو فرقتم بين ما ذكرتموه وبين الحدوث؟

قلنا: إذا ثبتت حاجته إلينا في الحدوث، فما يتبع الحدوث وهو كالفرد عليه، لا بدّ من أن يكون محتاجاً إلينا فيه، إلا أنّ الحدوث هو الأصل، ونحن نثبت الفعل محتاجاً إلى من ظهر منه في كونه خبراً أو أمراً أو حسناً وقبحاً، لأنّ كلّ ذلك ممّا يتبع الحدوث، والحاجة في الحدوث يقتضيه.

فأمّا حلول الفعل في المحلّ فليس بصفة زائدة، وليس لأجل المحلّ من الأفعال صفة زائدة على الحدوث ويتعلّق الحاجة بها.

فإن قيل: فما الدليل على أنّ كلّ محدث يحتاج إلى محدث؟ وما تنكرون أن تكون الأجسام وإن شاركت أفعالكم في الحدوث، فإنمّا تحالفها في الحاجة إلى محدث، لمخالفتها لها في الجنس؟

قلنا: إذا ثبت أن أفعالنا إنمّا احتاجت إلى محدث لحدوثها لا لكونها من جنس مخصوص، وشاركتها الأجسام في علّة الحاجة، وجب أن يشاركها في الحاجة، لأنّ المشاركة في العلّة تقتضي المشاركة في الحكم الواجب عليها.

ورابعها: أن ما لم يسبق المحدث يجب أن يكون محدثاً مثله. والذي يدلُّ على القسم الأوَّل - وهو إثبات المعاني - أننا علمنا أن الجسم ينتقل من جهة إلى غيرها مع جواز أن لا ينتقل أصلاً أو ينتقل إلى / [[ص ٤٠]] غيرها من الجهات وأحوال الجسم وشروطه على ما كانت عليه.

فلا بدَّ من أمر ما لأجله انتقل إلى جهة معيَّنة دون غيرها من الجهات، لأنَّه لو لم يكن هناك أمر، لم يكن بأنَّ ينتقل إلى الجهة التي انتقل إليها بأولى من أن ينتقل إلى غيرها من الجهات، وقد علمنا خلاف ذلك.

وإذا ثبت أنَّه لا بدَّ من أمر، فلا يخلو ذلك الأمر من أن يكون نفس الجسم أو وجوده أو حدوثه أو عدمه أو عدم معنى أو وجود معنى أو الفاعل. ولا يجوز أن يكون ذلك الأمر نفسه ولا وجوده ولا حدوثه، لأنَّ هذه الأمور كانت حاصلة قبل أن ينتقل إلى هذا الجهة، وتكون أيضاً حاصلة بعد انتقاله منها إلى غيرها من الجهات.

ولا يجوز أن يكون عدمه، لأنَّ عدمه يحيل كونه منتقلاً فكيف يوجب ذلك؟

ولا يجوز أن يكون عدم معنى، لأنَّ عدم المعنى لا اختصاص له بهذا الجسم دون غيره ولا بهذه الجهة دون غيرها من الجهات، فكان يُؤدِّي ذلك إلى وجوب انتقال الأجسام كلها وانتقال هذا الجسم إلى سائر الجهات، وقد علمنا خلاف ذلك.

ولا يجوز أن يكون ذلك بالفاعل، لأنَّ كلَّ صفة تتعلَّق بالفاعل / [[ص ٤١]] فالقادر عليها قادر على نفس الذات. ألا ترى أن من قدر على أن يجعل الكلام خبراً أو أمراً، كان قادراً على نفس الكلام؟ فلو كان الجسم منتقلاً بالفاعل، لوجب أن يكون من قدر على نقله أن يكون قادراً على نفس الجسم، وقد علمنا خلاف ذلك.

اللَّهْمَّ إِلَّا أن يُراد أنَّه انتقل بالفاعل، بمعنى أنَّه فعل معنى أو جب انتقاله. فإنَّ أريد ذلك فهو الذي قصدناه.

وإذا بطلت الأقسام كلها إلا وجود معنى، ثبت ما أوردناه - والذي يدلُّ على حدوث تلك المعاني - وهو القسم الثاني - جواز العدم عليها. ألا ترى أن الجسم إذا انتقل من جهة إلى غيرها فالمعنى الذي كان فيه لا يخلو أن يكون باقياً فيه على ما كان أو انتقل عنه أو عدم.

المتجدِّدة عند وجود العلم، هو كونه عالماً دون كونه ممَّن يجوز أن يعلم وألا يعلم، وكلُّ هذا يوجب الدلالة على أن الأجسام لا يجب وجودها، ونحن ندلُّ على ذلك لتزول الشبهة فيه.

فنقول: لو وجب وجود الجسم لم يقصد من سائر الصفات الراجعة إلى ذاته، ولو رجع / [[ص ٧١]] وجوده إليها لوجب أن يكون موجوداً فيها لم يزل، وذلك يقتضي قَدَمه وقد ثبت حدوثه.

وليس لأحد أن يجعل وجوده [مشروطاً]، فإنَّ رجع إلى ذاته مشروطاً كالتحيز، لأنَّ التحيز له شرط معقول وهو الوجود، فحصوله موقوف على شرط، فالوجود محال أن يُشرَط بالوجود.

على أن من قدر أن يطعن بهذه الشبهة في إثبات الصانع فقد أخطأ، لأنَّ إثباته يصحُّ مع تجويز وجوب وجود الأجسام، لأنَّها لو وجب وجودها، لكان لا بدَّ من كونها في جهة من الجهات، وقد دللنا على أن اختصاص الجوهر بالجهة لا يكون إلا موجباً عن الكون، فلا بدَّ من إثبات فاعل الكون في الجوهر الذي وجبت بالتقدير وجوده، ولا بدَّ أن يكون من غير قبيل الأجسام، فبان أن ذلك لا يطعن في إثبات الصانع.

ومن وجه آخر، وهو أنَّه قد يمكن إثبات الصانع بالأعراض التي لا تدخل تحت مقدورنا، كالألوان والطعوم وما شاكلها، وإذا ثبت ذلك أمكن أن يجاب عن الشبهة في وجوب وجود الأجسام ممَّا بيني عليه، فنقول: لو وجب وجود الأجسام لوجب أن تكون ماثلة للقديم الذي قد ثبت وجوده بما يخرج عن مقدورنا من الأعراض، فيجعل ذلك طريقة يصحُّ الاعتماد، وكلُّ هذا واضح بحمد الله.

\* \* \*

شرح جمل العلم والعمل / السيّد المرتضى (ت ٤٣٦ هـ):

/ [[ص ٣٩]] باب بيان ما يجب اعتقاده في أبواب التوحيد:

[حدوث الأجسام]:

مسألة: قال سيّدنا المرتضى رحمته الله: الأجسام محدثة، لأنَّها لم تسبق الحوادث، فلها حكمها في الحدود.

شرح ذلك: هذه الجملة التي ذكَّرت تحتاج إلى بيان أربعة أشياء:

أولها: أن هاهنا معاني غير الأجسام.

وثانيها: أن تلك المعاني محدثة.

وثالثها: أن الجسم لا ينفكُّ منها.

أولها: أن هاهنا معاني محدثة.

وثانيها: أن تلك المعاني متعلقة بنا ومحتاجة إلينا.

وثالثها: أنها إنما احتاجت إلينا لحدوثها لا غير.

ورابعها: أن ما يشاركها في الحدوث يحتاج إلى محدث.

فأما إثبات هذه المعاني المحدثة، فقد بينّاها في باب إثبات

/ [[ص ٤٤]] المعاني.

وأما الدليل على تعلّق هذه الأفعال بنا وحاجتها إلينا،

فوجوب وقوعها بحسب دواعينا وأحوالنا.

ألا ترى أن من شاهد سبعا قد أقبل إليه أو نارا قد أحاطت به

وهو يقدر على الهرب منها، فلا يجوز أن لا يقع منه الهرب مع

كمال عقله. وكذلك من كان شديد الجوع وبين يديه طعام يعلم

أنه لا ضرر عليه في تناوله لا عاجلا ولا آجلا، فإنه لا بدّ من أن

يقع منه الأكل؟ فلو لا أن أفعالنا متعلقة بنا لما وجب وقوعها على

ما قلناه.

وبالوجوب الذي ذكرناه يسقط اعتراض من اعترض بوقوع

فعل الرعيّة بحسب إرادة الملك، وفعل العبد بحسب إرادة السيّد،

لأنّ كلّ ذلك غير واجب.

وبمثلها أيضاً يسقط قول من قال: (إنّ الله سبحانه يفعلها فينا

بالعادة)، لأنّه لو كان كذلك لما وجب وقوعها بحسب إرادتنا

وكراهتنا، ولأنّ تعلّق الفعل بالفاعل لا بدّ من أن يكون معقولا

قبل أن تُثبت فاعلا معيّنًا، ولا وجه يُعقل آكد من وجوب حصول

الفعل بحسب دواعيه وأحواله. وهذه العلة معلومة فينا ومجوّزة

في القديم، ولا يجوز ترك المعلوم للمجوّز.

فأما الكسب الذي تدعيه المجبّرة، فنحن نبيّن أنّه ليس

بمعقول فيما بعد إن شاء الله.

وأما الذي يدلّ على أنّ علة حاجتها إلينا الحدوث، فهو أنّ

الذي / [[ص ٤٥]] يتجدّد عند دواعينا وأحوالنا هو الحدوث،

فينبغي أن يكون هو علة الحاجة. كما أنّ الذي يتجدّد عند وجود

الحركة كون الجسم متحرّكا، فنعلم أنّ علة الحاجة إلى الحركة كونه

متحرّكا.

والذي يدلّ على أنّ ما شاركها في الحدوث يجب أن يشاركها

في الحاجة إلى المحدث: هو أنّها إذا ثبت أنّ علة الحاجة هي

الحدوث وجب في الأجسام إذا ثبت حدوثها، حاجتها إلى محدث،

وإلا انتقضت علة الحاجة.

ولا يجوز أن يكون باقيا فيه على ما كان، لأنّه لو كان كذلك

لوجب أن يكون في الجهتين معاً. ومعلوم خلاف ذلك.

ولا يجوز أن يكون انتقل عنه، لأنّ الانتقال لا يجوز إلا على

الأجسام، ولأنّه لو انتقل لاحتاج إلى معنى آخر يصير به منتقلا،

وكان يؤدّي ذلك إلى إثبات ما لانهية له من المعاني، وذلك محال.

وإذا بطل القسمان لم يبق إلا أنّه عدم.

ولو كان قديما لما جاز عليه العدم، لأنّ القديم قديم لنفسه

و/ [[ص ٤٢]] صفات النفس لا يجوز خروج الموصوف عنها،

وإذا لم يكن قديما وجب أن يكون محدثا، لأنّه لا واسطة بين

الحدوث والقدم.

والذي يدلّ على أنّ الجسم لا يجوز أن يخلو من ذلك المعنى في

حال من الأحوال - وهو القسم الثالث - أنّه لو خلا منها لأدّى

إلى أن لا يكون في جهة من جهات العالم مع وجوده، لأنّا قد بينّا

أنّه لا يكون في جهة إلا للمعنى، وقد علمنا ضرورة أنّ الجسم متى

كان موجودا لا بدّ أن يكون في جهة من الجهات. فما أدّى إلى

بطلان ذلك من القول بخلو الجسم من المعاني، ينبغي أن نحكم

بفساده.

فإذا ثبت أنّ الجسم لا ينفك من هذه المعاني المحدثة وجب أن

يكون محدثا مثلها - وهو القسم الرابع -، لأنّ من المعلوم ضرورة

أنّ كلّ ذاتين لم يتقدّم وجود الأخرى، ثمّ علمنا أنّ إحداهما

وُجِدَت في وقتٍ بعينه، وجب أن يكون وجود الأخرى في ذلك

الوقت بعينه.

ألا ترى أنّا إذا فرضنا أنّ ميلاد زيد لم يتقدّم ميلاد عمرو، ثمّ

علمنا أنّ زيدا وُلِدَ منذ سنة، علمنا أنّ عمرا أيضا وُلِدَ منذ سنة.

و/ [[ص ٤٣]] لا يجوز أن يكون لأحدهما سنة وللآخر مائة سنة،

لأنّه لم يتقدّم وجود أحدهما وجود الآخر؟

كذلك القول في الجسم إذا ثبت أنّه لم يسبق المعنى المحدث،

وجب أن يكون محدثا مثله. ولا يجوز أن يكون قديما مع أنّه لم

يتقدّم المحدث، لأنّ ذلك معلوم خلافه.

[في أنّ للأجسام محدثا]:

مسألة: قال السيّد المرتضى رحمته الله: ولا بدّ لها من محدث، لحاجة

كلّ محدث في حدوثه إلى محدث، كالصياغة والكتابة والنساجة.

شرح ذلك: إذا ثبت أنّ الأجسام محدثة، فالعلم بأنّ لها محدثا

يحتاج إلى بيان أربعة أشياء:

وانتقال الجسم عن الجهة إلى غيرها يقتضي بطلان ما كان  
أوجب اختصاصه بالأولى، وتجدد ما خصَّصه بالثانية، لاستحالة  
الكمون والانتقال على الأعراض.

وتجدد الشيء عن عدم حقيقة في حدوثه وعدمه بعد الوجود  
يحيل قَدَمه، لوجوب وجود القديم، وما ليس بقديم محدث.

وكون الجسم متحيزاً يوجب حاجته إلى جهة قد بيننا استناد  
اختصاصه بها إلى معنى، فلو جاز خلوه منه خلاها، وذلك  
محال، لكونه متحيزاً.

فثبت أن وجوده مضمَّن لوجود الحوادث، وقد علمنا ضرورة  
حدوث ما له هذا الحكم، فوجب إلحاق هذا التفصيل بتلك  
الجملة.

طريقة أخرى: معلوم أن للأجسام أحكاماً هي عليها، مدركة  
وغير مدركة.

فالمدركة: الألوان، والطعوم، والأرايح، والحرارة، والبرودة،  
والآلام المبتدأة.

وغير المدركة: الرطوبة، واليبوسة، والشهوة، والنفور،  
والحياة، والقدرة، والعلوم الضرورية التي هي من كمال العقل.

وطريق إثبات الجميع أغياراً للجسم طريق إثبات الأكوان،  
وقد بينناه.

ويدلُّ في المدركات خاصّة: أن الإدراك يتعلَّق بأخصّ صفات  
المدرك، وأخصّ صفات ذاته، على ما وضع برهانه في غير  
موضع.

فلا يخلو أن يتعلَّق الإدراك بذات الجسم، أو بصفة له نفسية أو  
بالفاعل، / [[ص ٦٩]] أو بذات غير الجسم أوجب حكم  
المدرك له.

ولو كان متعلِّقاً بذات الجسم لاستمرَّ حكمه باستمرار بقاء  
الجسم، والمعلوم خلاف ذلك، ولوجب أن لا يختلف الحكم في  
الإدراك ولا يتغير العلم الحاصل عنده، لكون ذات الجسم  
واحدة متماثلة الجنس، وفي اختلاف ما يتعلَّق به الإدراك وتغير  
الحكم عنده في التعلُّق دليل على تعلُّقه بغير الجسم، ولأنَّ الإدراك  
يتعلَّق ببعض هذه المدركات، ويبطل حكمه لبطلانها بضدِّ،  
ويحصل للمدرك حكم بإدراك الضدِّ الثاني يخالف حكم المدرك  
المنتفي عنه، والجسم باقٍ على ما هو عليه في كلا الحالين، فبطل  
تعلُّق الإدراك به.

وليس لأحد أن يقول: إنَّ الأجسام يجب حدوثها فلا تحتاج  
إلى محدث. وذلك أنَّه لو وجب حدوثها لكان ذلك راجعاً إلى  
صفة نفسها، ولو كان كذلك لأدَّى إلى وجوب وجودها فيما لم  
يزل، لأنَّه لا شرط معقول يُنتظر، وذلك يوجب قَدَمها وقد ثبت  
حدوثها.

\* \* \*

تقريب المعارف / أبو الصلاح الحلبي (ت ٤٤٧ هـ):

/ [[ص ٦٧]] مسألة: [في الأجسام وحدوثها]:

وأول منظور فيه الأجسام، لأنَّ تقدير قَدَمها يُسقط حكم  
التكاليف المكتسبة، وتقدير حدوثها يُعيِّنها، وطريق العلم  
بحدوثها مبنيٌّ على مقدِّمة ضرورية ونتيجة مكتسبة: فالمقدِّمة  
حدوث ما لم يسبق الحوادث، والنتيجة إثبات الجسم بهذه الصفة.  
وتفتقر إلى إثبات أغيار للجسم، وأنها محدثة، وأنَّ الجسم غير  
سابق لها.

وطريق إثباتها حصول العلم بصحَّة تنقله في الجهات وهو على  
ما هو عليه، ووجوب اختصاصه ببعضها.

إذ لو وجب الأوَّل لم يزل متنقلاً ولاستغنى عن ناقل، ولو  
جاز الثاني في حال الاختصاص لم يكن جهة أولى به من جهة،  
فلا بدَّ له من مقتضى.

ولا يجوز أن يكون جنسه ولا وجوده، لصحَّة خروجه عن  
الجهة مع كونه جنساً وموجوداً.

ولا يجوز أن يكون عدم معنى، لأنَّ المعدوم لا يُخصَّص ولا  
يؤثِّر.

ولا يجوز أن يكون صفة بالفاعل، لأنَّها الحدوث أو وقوعه  
على وجه، وذلك يقتضي حدوث الجسم، لحاجته في الوجود إلى  
جهة، ووجوب تقدُّم الفاعل لفعله، وهذا غاية المطلوب.

ولأنَّ كونها بالفاعل يوجب اختصاصها بحال الحدوث، ولمن  
أحدث موصوفها، وتعلَّق به جميع صفاتها، إذ من المحال أن  
يُحصَّل الحدوث لمن لا يقدر على الحادث ولا على جميع صفاته، أو  
يُحصَّل كيفية الحدوث في حال البقاء كفعلي وفعال غيري.

/ [[ص ٦٨]] واختصاص الجسم بالجهة لمن لا يقدر على ذاته  
ولا على جميع صفاته وفي حال بقائه كحدوثه يحيل كون ذلك  
بالفاعل.

فثبت أنَّ المقتضي لهذا الحكم أمر غير الجسم.

ولمثل هذا يبطل تعقله بصفة له نفسية.

على هذه الطريقة الأخيرة، وبناء جميع المعارف عليها، وبين الطريقة الأولى في حدوث الأجسام، لكونها غير خالية من الحوادث، وبين أن يستدل بحدوث المعاني الخارجة من مقدور المحدث على إثباته / [[ص ٧١]] تعالى، وما يجب إثباته تعالى عليه من الصفات النفسية والجائزة، وحسن أفعاله، وما يتعلّق بذلك من مسائل المعارف، لخروجها أجمع عن مقدور الجسم كالجسم، وبين أن يستدل بحدوثها بجمل جنس منها بانفراده على إثبات جميع المعارف، وبين أن يستدل بحدوثها على إثبات محدثها، وما يختصّ تعالى من الصفات المستحيلة على الأجسام على الوجه الذي سلف.

فيعلم بذلك حدوث الأجسام، إذ كل واحد من هذه الطرُق دليل واضح على جملة المعارف.

ومن تأمل ما أوردناه من ذلك علم أننا نهجنا طرُقاً واضحة في الاستدلال على جملة المعارف، وسعنا بها المسلك لكل ناظر، ونهنا على ما لم نسبق إليه منها، ولم نُضيق عليه الاستدلال تضييق من سلف من العلماء بهذا الشأن (رضي الله عنهم) ومن عاصرناه، والمنّة لله تعالى.

مسألة: [في إثبات المحدث]:

إثبات المحدث يبتني على جملة وتفصيل. فالجملة مبنية على دعائم أربع: أوّلها إثبات حوادث في الشاهد، وثانيها إضافتها إلى محدث منّا، وثالثها تخصيص حاجتها إليه في حدوثها، ورابعها بيان إيجاب حاجة كل محدث في حدوثه إلى محدث.

والتفصيل إثبات حوادث يستحيل تعلّقها بمحدث. فأما الدلالة على إثبات الدعوى الأولى من الجملة فقد سلفت، حيث / [[ص ٧٢]] بينّا حدوث الأكوان. وأما الدلالة على الدعوى الثانية فمعلوم وجوب وقوع التأثيرات من المؤثر منّا بحسب أحواله من علومه وقدره وإرادته، ولو كانت فعلاً لغيره لم يجب ذلك فيها.

وأما الدلالة على الدعوى الثالثة فمعلوم استغناء الحادث قبل وجوده وبعد وجوده عن فاعل، لجعله وما بعد أو باقياً، فلم يبق من صفاته ما يصحّ حاجته إلى مؤثر غير حدوثه. ولأنّا إنّا علمنا كون التأثيرات فعلاً لمؤثرها لوقوعها بحسب قصده، والمتجدّد عند القصد من أحوال المقصود إليه هو الحدوث، فيجب تخصّص

المدرّكات صفة بالفاعل، ولأنّ صفات الفاعل هي الحدوث، أو وقوعه على وجه، وهذه الصفات متجدّدة في حال بقاء الجسم، ولأنّ حصول العلم بها متغيرة منفصلة من العلم بذات الجسم يحيل كونها صفات بالفاعل.

ثبتت تعلّق الإدراك بذات غيره، وهي محدثة لتجددها للجسم بعد عدم، وبطلانها عن وجود، لأنّ تضادّها يمنع من كمونها، واستحالة قيامها بأنفسها يحيل الانتقال عليها.

ولو كانت صفات بالفاعل مع استحالة ذلك لصحّ الاستدلال بتجددها بعد عدم، وانتفائها عن وجود، إذ ذلك دليل على حدوثها، وإذا ثبت حدوثها - ذوات كانت أو صفات - اقتضى ذلك حاجتها إلى محدث قديم لنفسه ذات صفات نفسية تستحيل على الأجسام على ما بيّنته، وذلك يقتضي حدوث الأجسام من حيث كان قديمها يقتضي مماثلتها للقديم سبحانه في جميع الصفات / [[ص ٧٠]] المعلوم استحالتها عليه، وما ليس بقديم من الموجودات محدث.

طريقة أخرى: لو كان المتحيّر موجوداً لم يزل لوجب اختصاصه في تلك الحال بجهة لما هو عليه في ذاته، أو لمقتضى قديم، إذ إسناد ذلك إلى مقتضى يحدث أو بالفاعل لا يتقدّر، ولو كان كذلك لاستحال خروج كل متحيّر عن جهته، لاستحالة العدم على القديم، وخروج الموصوف عن صفته النفسية وهو موجود.

وفي علمنا بصحة خروج كل متحيّر عن جهته، ووجوب ذلك في المتقل منها، وتباين المتجاورين، وتجاور المتباينين دليل على أنّه لم يختصّ الجهة لنفسه ولا لمقتضى قديم، ولأنّه لو اختصّ الجهة لنفسه مع تماثل المتحيّرات لوجب كون جميعها في جهة واحدة، للاشتراك في صفة النفس، وذلك محال.

وكذلك الحكم لو اختصّها لمقتضى قديم، لأنّ القديم قديم لنفسه، والاشتراك في صفة النفس يقتضي الاشتراك في مقتضاها، وذلك يوجب اختصاص سائر المتحيّرات، بجهة واحدة لاشتراك الجمل في مقتضى التخصّص بالجهة، وذلك محال، فاستحال له قديم شيء من المتحيّرات، وما ليس بقديم من الموجودات فهو محدث.

وإذا تقرّر ذلك، فالناظر مخير بين الاعتماد في حدوث الأجسام

عليه ووجب له واستحال عليه، وفي علمنا باستحالة ذلك دليل على أنّها لم يختصّ الجهات لأنفسها ولا لمقتضى قديم، وذلك يحيل وجودها فيما لم يزل ويقتضي تجددًا بعد عدم، وهذا هو معنى القول بحدوثها.

وإذا ثبت أنّ الجواهر محدثة ثبت حدوث ما حلّها من الأعراض، لاستحالة انفرادها منها، وما يستحيل وجوده من دون وجود الحوادث يجب أن يكون محدثًا، وهي على ضربين: ضرب يصحّ تعلّقه بالمحدث، وهو الاعتقادات والظنون والنظر والإرادات والكراهات والاعتماد والأصوات والألوان والتأليف والآلام المتولّدة عن...

وضرب يستحيل تعلّقه بالمحدث وهي الحياة والقدرة والشهوة والنفور بالمحدثين والعلوم الضرورية والحرارة والبرودة... والآلام المبتدئة.

وقلنا بتعدّد جنس الجواهر وهذه الأجناس من الأعراض على كلّ محدث، لتوفّر دواعيه إلى شيء منها وخلوّها من الصوارف وتعدّدها لا لوجه يعقل، وكلّ شيءٍ تعذر لا مانع معقول فإنّها تعذر للاستحالة، وإذا ثبت خلاف هذه الأجناس و/ [ص ٤٠] تعذرّها على كلّ محدث، ثبت أنّ لها محدثًا ليس بمحدث.

وقلنا ذلك لأنّنا قد علمنا أنّ هاهنا حوادث كالكتابة والبناء، وعلمنا أنّ لها محدثًا هو من تعلّقت به، بدليل وقوعها بحسب أحواله من قصوده وعلومه وقدره واستحقاقه المدح على حسنها والذمّ على قبحها، وعلمنا أنّها إنّما احتاجت إليه في حدوثها دون عدمها وبقائها، لاستغنائها في حالتي العدم والبقاء عن مؤثّر لصفتي العدم والبقاء، فيجب الحكم بحاجة كلّ محدث في حدوثه إلى محدث.

وقد ثبت حدوث الجواهر والأجناس المخصوصة من الأعراض وتعدّدها على المحدثين، فيجب أن يكون لها محدثًا مخالفًا لها.

\* \* \*

كنز الفوائد (ج ١) / أبو الفتح الكراچكي (ت ٤٤٩ هـ):

[[ص ١٧٧]] دليل على حدوث العالم:

الذي يدلّنا على ذلك أنّنا نرى أجساماً لا تخلو من الأحداث المتعاقبة عليها، / [ص ١٧٨] ولا يتصوّر في العقل أنّها كانت خالية منها، وهذا يوضّح أنّها محدثة مثلها، لشهادة العقل بأنّ ما لم يوجد عارياً من المحدث فإنّه يجب أن يكون مثله محدثًا.

الحاجة به، إذ كان العلم بنفس الحاجة لا ينفصل من العلم بوجود الحاجة.

وأما الدلالة على الدعوى الرابعة فهو أنّا إذا بيّنا وقوف الحدوث على محدث، وأحلناه من دونه وجب الحكم على كلّ حادث بحاجته إلى محدث، للاشتراك في جهة الحاجة.

وأما التفصيل فقد علمنا حدوث الأجسام والأجناس المخصوصة، وعلمنا توفّر دواعي المحدثين إليها، وتعدّدها عليهم لغير وجه معقول، وما تعذر ذلك فمستحيل.

فتجب حاجتها إلى محدث لكون ذلك تفصيلاً للجملّة المدلول على صحّتها، ليس بطبيعة، ولا علّة، ولا جسم، ولا عرض.

لكون الطبع والعلّة غير معقولين، فلا يصحّ إضافة شيء إليهما، ولخروجهما عند مشبتهما عن صفة المتحيّز، وكون فاعل العالم بهذه الصفة على ما بيّنته، ولوجوب تأثيرهما عنده واستناد حدوث الأجسام إلى الجواز، إذ لو وجب / [ص ٧٣] حدوثها لم ينفصل ذلك عن ذواتها، وذلك يقتضي وجوب وجودها في كلّ حال، ويحيل عدمها في حال، وقد دلّلنا على كونها معدومة على قبل هذا الوجود، ولتعذر الأجناس المخصوصة على جنس الجواهر والأعراض حسبما أشرنا إليه، ونستوفيه فيما بعد إن شاء الله تعالى.

\* \* \*

الكافي في الفقه / أبو الصلاح الحلبي (ت ٤٤٧ هـ):

[[ص ٣٨]] ... [الدليل] على حدوث الجواهر أنّها لو كانت قديمة لوجب أن يختصّ فيما لم يزل بجهته، لوجوب حاجتها في الوجود إلى جهة، وذلك الاختصاص لا يكون إلّا لأنفسها أو لمقتضى قديم، إذ كان إسناد حكم فيما لم يزل إلى مؤثّر متجدّد محالاً، و/ [ص ٣٩] اختصاص الجواهر بالجهات لأنفسها أو لمقتضى قديم محال، لأنّ ذلك يقتضي استحالة خروجها عنها، لأنّ الحكم المسند إلى النفس أو إلى مقتضى قديم لا يجوز بطلانه، لاستحالة بطلان موجه، وفي علمنا بصحّة تنقلها في الجهات دليل على أنّها لم يختصّها لأنفسها ولا لمقتضى قديم.

وأيضاً فإنّ اختصاصها لأحد الأمرين يقتضي كونها بأسرها في جهة واحدة، لتماثلها ووجوب المشاركة في صفة النفس وما وجب عنها من الحكم إن كان ذلك للنفس، وإن كان لمعنى قديم فكذلك، لكون القديم مثلاً للقديم، ومشاركاً له في كلّ ما جاز

المخصوصة، كالألوان والطعوم والأرايح والقدرة والحياة والشهوة والنفار، وما جرى مجرى ذلك، فأما ما يدخل جنسه تحت مقدور القدرة كالحركات والسكنات والاعتمادات والأصوات، فلا يمكن بالنظر فيها الوصول إلى معرفة الله، والكلام في حدوث الأجسام أظهر، لأنها معلومة ضرورة لا يحتاج في العلم بوجودها إلى الدليل، بل إنما يحتاج إلى الكلام في حدوثها، ثم بيان أن لها محدثاً يخالفها فيكون ذلك علماً بالله، ثم الكلام في صفته.

ولنا في الكلام في حدوث الأجسام طريقان:

أحدهما: أن ندلَّ على أنها ليست قديمة، فيُعلم حينئذٍ أنها محدثة لأنه لا واسطة بين القدم والحدوث.

/ [[ص ٤٣]] والطريق الثاني: أن نُبيِّن أنها لم تسبق المعاني المحدثة، فيُعلم أن حكمها حكمها في الحدوث.

وبيان الطريق الأوَّل: هو أن الأجسام لو كانت قديمة لوجب أن تكون في الأزَل في جهة من جهات العالم، لأن ما هي عليه من الحجم والجهة يوجب ذلك. ثم لا يخلو كونها في تلك الجهة إمَّا أن تكون للنفس، أو لمعنى قديم، أو لمعنى محدث، أو بالفاعل، فإذا بيِّن فساد جميع ذلك، عُلم أنها لم تكن قديمة.

ولا يجوز أن تكون في الأزَل في جهة بالفاعل، لأن من شأن الفاعل أن يتقدَّم على فعله، ولو تقدَّم فاعلها عليها لكانت محدثة، لأن القديم لا يمكن أن يتقدَّم عليه غيره. والمعنى المحدث لا يوجب صفة في الأزَل. وكونها في الجهة للنفس توجب استحالة انتقالها، لأن صفات النفس لا يجوز تغييرها وزوالها، والمعلوم ضرورة صحَّة انتقالها، فبطل أن يكون كذلك للنفس. ولا يجوز أن تكون كذلك لمعنى قديم لأنها لو كانت كذلك لوجب إذا انتقل الجسم أن يبطل ذلك المعنى، لأن وجوده فيه على ما كان يوجب كونه في الجهتين وذلك محال، والانتقال لا يجوز على المعنى لأنه من صفات الجسم، فبطل / [[ص ٤٤]] جميع الأقسام، وفي بطلان جميعها بطلان كونها قديمة وثبوت كونها محدثة، لأنه لا واسطة بين الأمرين على ما بيَّناه.

وبيان الطريق الثاني: أن نُبيِّن أربعة فصول:

الأوَّل: أن في الأجسام معاني غيرها.

الثاني: أن نُبيِّن أن تلك المعاني محدثة.

الثالث: أن نُبيِّن أن الجسم لم يسبقها في الوجود.

وهذه الحوادث هي: الاجتماع، والافتراق، والحركة، والسكون، والألوان، والروائح، والطعوم، ونحو ذلك من صفات الأجسام التي تدلُّ على أنها أشياء غير الجسم [مانراه] من تعاقبها عليه، وهو مع كل واحدٍ منها. وهذا يقين أيضاً على حدوثها، لأنَّ الضدين المتعاقبين لا يجوز أن يكونا مجتمعين في الجسم، ولا يتصوَّر اجتماعهما في العقل، وإنما وُجد أحدهما وعُدِم الآخر، فالذي طرأ وُجد هو المحدث، لأنه كائن بعد أن لم يكن، والذي انعدم أيضاً محدث، لأنه لو كان غير محدث لم يجز أن ينعدم، ولأنَّه مثله أيضاً قد تجدد وحدث.

والذي يشهد بأنَّ الأجسام لم تخلُ من هذه الحوادث بداية العقول وأوائل العلوم، إذ كان لا يتصوَّر فيها وجود الجسم مع هذه الأمور.

ولو جاز أن يخلو الجسم منها فيما مضى لجاز أن يخلو منها الآن وفيما يستقبل من الزمان.

والذي يدلُّ على أن حكم الجسم كحكمها في الحدوث، أن المحدث هو الذي لوجوده أوَّل، والقديم هو المتقدم على كل محدث، وليس لوجوده أوَّل. فلو كان الجسم قديماً لكان قبل الحوادث كلها، خالياً منها.

وفيما قدَّمناه من استحالة خلوه منها دلالة على أنه محدث مثلها، والحمد لله.

\* \* \*

[[ص ٢٤٠]] اعلم أن الواجب على المكلف أن يعتقد حدوث العالم بأسره، وأنه لم يكن شيئاً قبل وجوده، ويعتقد أن الله تعالى هو محدث جميعه، من أجسامه وأعراضه، إلا أفعال العباد الواقعة منهم، فإنهم محدثوها دونه سبحانه.

\* \* \*

[[ص ٣١٦]] فإن قال: ما المحدث؟ فقل: هو الذي لوجوده أوَّل.

\* \* \*

الاقتصاد/ الشيخ الطوسي (ت ٤٦٠هـ):

[[ص ٤٢]] فصل (١): في ذكر بيان ما يؤدِّي النظر فيه إلى

معرفة الله تعالى:

لا يمكن الوصول إلى معرفة الله إلا بالنظر في حدوث ما لا يدخل تحت مقدور المخلوقين، وهو الأجسام، والأعراض

الرابع: أن ما لم يسبق المحدث يجب أن يكون محدثاً. والذي يدل على الفصل الأول: أننا نعلم أن الجسم يكون على صفات من اجتماع وحركة، فيتغير إلى أن يصير مفترقاً وساكناً، فلا بد من أمر غيره، لأنه لو لم يكن أمر (غيره) لبقى على ما كان عليه، ولا يجوز أن يكون ذلك الأمر نفس الجسم، ولا ما يرجع إليه من وجود أو حدوث أو جسمية، لأن جميع ذلك يكون حاصلًا مع انتقاله من جهة إلى غيرها، فكيف يكون هو المؤثر في تغير الصفات؟! ولا يجوز أن يكون ذلك لعدم معنى، لأن عدم معنى لا اختصاص له بجسم (دون جسم) ولا بجهة دون غيرها، وكان يجب أن تتغير الأجسام كلها، وننتقل إلى جهة تغيرها، / [[ص ٤٥]] وذلك باطل، ولا يجوز أن يكون كذلك بالفاعل، لأنه إن أريد بذلك أنه فعل فيه معنى أوجب تغيره وانتقاله فذلك وفاق وهو المطلوب، وإن أرادوا أن الفاعل جعله على هذه الصفات، ولم يفعل معنى فذلك باطل، لأن من شأن ما يتعلق بالفاعل من غير توسط معنى أن يكون القادر عليه قادراً على إحداث تلك الذات. ألا ترى أن من قدر على إحداث كلامه قدر (على) أن يجعله على جميع أوصافه من أمر، ونهي، وخبر، وغير ذلك؟ وكلام الغير لئلا لم يكن قادراً على إحداثه لم يكن قادراً على جعله أمراً ونهياً وخبراً، والواحد منّا يقدر على أن يجعل الجسم متحركاً أو ساكناً أو مجتمعاً أو مفترقاً، ولا يقدر على إحداثه، فدل ذلك على أن هذه الصفات غير متعلقة بالفاعل، فلم يبق بعد ذلك شيء يُعقل إلا أنه صار كذلك لمعنى.

والذي يدل على حدوث ذلك المعنى: أن المجتمع إذا افترق، والمتحرك إذا سكن لا يخلو أن يكون ذلك المعنى الذي كان (فيه) باقياً كما كان أو انتقل عنه، أو عُدِمَ، ولا يجوز أن يكون موجوداً كما كان، لأن ذلك يوجب كونه مجتمعاً مفترقاً، متحركاً ساكناً، لوجود المعنيين معاً فيه في حالة واحدة وذلك محال. ولا يجوز أن يكون انتقل عنه لأن الانتقال من صفات الجسم دون العرض، ولأنه / [[ص ٤٦]] لو انتقل لم يخل أن يكون انتقل مع جواز أن لا ينتقل أو وجب انتقاله، ولو كان انتقاله جائزاً لاحتاج إلى معنى الجسم، وذلك يؤدي إلى إثبات معانٍ لا نهاية لها، ولو وجب انتقاله لأدنى إلى وجوب انتقال الجسم، والمعلوم أن الجسم لا يجب انتقاله إن لم ينقله ناقل، فلم يبق من الأقسام إلا أنه عُدِمَ، ولو كان قديماً لما جاز عدمه، لأنه قديم لنفسه، وصفات النفس لا

يجوز خروج الموصوف عنها. ألا ترى أن السواد لا يجوز أن يكون بياضاً، ولا الجوهر عرضاً، ولا الحركة اعتماداً، أو غير ذلك؟ لأن هذه الأشياء على ما هي عليه لنفسها، فلا يجوز عليها التغير. فلما ثبت عدمها دل على أنها لم تكن قديمة، وإذا لم تكن قديمة وجب كونها محدثة.

والذي يدل على الفصل الثالث (وهو أن الجسم لم يخل منها) هو: أنه معلوم ضرورة أن الأجسام للعالم لا تخلو من أن تكون مجتمعة أو متفرقة أو متحركة أو ساكنة، فثبت بذلك أنها لا تخلو من الاجتماع والافتراق.

ومن قال: إن الأجسام كانت هيولى لا مجتمعة ولا مفترقة ربما أشار بذلك إلى أنها كانت معدومة فسماها موجودة، كما يقولون: موجود بالقوة، وموجود في العلم، وذلك عندنا ليس بموجود في الحقيقة، ومتى أرادوا ذلك كان خلافاً في العبارة لا يعتد به.

/ [[ص ٤٧]] وأما الفصل الرابع: فالعلم به ضرورة، لأن من المعلوم أن كل ذاتين وجداً معاً ولم تسبق إحداها الأخرى فإن حكمها حكم واحد في الوجود. ألا ترى أننا إذا فرضنا ميلاد زيد وعمرو في وقت واحد فلا يجوز مع ذلك أن يكون أحدهما أسن من الآخر؟ لأن ذلك متناقض، وكذلك إذا فرضنا أن الجسم لم يسبق المحدث، ولم يخل منه علمنا أن حكمه حكمه في الحدوث. وقول من قال: إن فيها معاني لا نهاية لها شيئاً قبل شيء لا إلى أول باطل، لأن وجود ما لا نهاية له محال، لأنه كان يصير من شرط وجود كل واحد منها أن يتقدم قبله ما لا نهاية له، فلا يصح وجود شيء منها البتة، والمعلوم خلافه.

على أن القائل بذلك قد ناقض، لأنه إذا قال: إنها محدثة اقتضى أن لها أولاً فإذا قال بعد ذلك لا أول لها اقتضى ذلك قدمها وذلك متناقض. وأيضاً فإذا قال: الجسم قديم، أفاد ذلك وجوده في الآزال، فإذا سلم أنه لم يخل من معنى فقد أثبت فيه معنى في الأزل، والمعنى الموجود في الأزل لا يكون قديماً، فيكون ذلك رجوعاً عن كونها محدثة، أو يقول فيها لم يكن فيها معنى، فيكون فيه رجوع في أن الجسم لم يخل من معنى، وذلك فاسد. فقد بان بهذه الجملة حدوث الأجسام، ثم ندل فيها بعد / [[ص ٤٨]] على أن لها صانعاً يخالفها.

وأما الطريق الثاني فهو أن نبين أن هاهنا معاني كالألوان والطعوم والقدرة والحياة والشهوة والنفار وكهال العقل، ونبين أن



بالعادة، وحاجة العلم إلى الحياة بالعادة، وغير ذلك من الواجبات، فبأي شيء تُفَرَّقون بينهما فهو فرّقنا بين أن يكون ذلك واجباً / [[ص ٥١]] أو معتاداً.

الثاني: أنه لو كان ذلك بالعادة لوجب أن يكون من لا يعرف العادات، ولا نشأ بين أهلها (أن يجوز) أن تبنى دار من قبل نفسها، أو يكتب كتابة طويلة بلا كاتب، أو تنسج نساجه عجيبية من غير ناسج، وغير ذلك. والمعلوم خلاف ذلك، لأنه لا يجوز مثل ذلك إلاّ مثوف العقل، فاسد التصور.

فإن قيل: لو خلق الله تعالى عاقلاً ابتداءً فشهد قصرًا مبنياً، وكتابةً، هل يعلم أن لها بانياً وكاتباً أم لا؟ فإن قلت: يعلم، قلنا: وأيُّ طريق له إلى ذلك؟ وإن قلت: لا يعلم بذلك فقد بطل ادّعاؤكم العلم.

قلنا: من خلقه الله وحده ابتداءً، وشاهد الكتابة والقصر، فهو لا يعلمها محدّثين، فلذلك لا يعلم لها (كاتباً وبانياً)، فيحتاج إلى أن يتأمّل حالهما، حتّى يعلمها محدّثين ومتجدّدين، فإذا علمها متجدّدي الوجود علم تعلّقهما بفاعل. ونظير ذلك أن من / [[ص ٥٢]] شاهد الأجسام قبل النظر في حدوثها فإنّه لا يعلم أن لها محدّثاً، فإذا تأمّل وعلم حدوثها علم عند ذلك أن لها محدّثاً. وإنّما قلنا: إنّ علّة حاجة هذه الحوادث إلينا حدوثها لا غير، لأمرين:

أحدهما: أن الذي يتجدّد عند دواعينا حدوث هذه الصنائع، ويتنفي عند صوارفنا حدوثها أيضاً، فعلمنا أن علّة حاجتها إلينا حدوثها.

والثاني: أن هذه الأشياء لها ثلاثة أحوال: حال حدوث، وحال بقاء، فهي لا تحتاج إلينا في حال عدمها لكونها معدومة في الأزل، وهي تستغني عنّا في حال بقائها، وإنّما تتعلّق بنا، وتحتاج إلينا في حال حدوثها، فعلمنا بذلك أن علّة حاجتها إلينا الحدوث، فعند ذلك يُحكّم بحاجة الأجسام (إذا) ثبت حاجة حدوثها إلى محدّث للاشتراك في علّة الحاجة إليها. وهذه الجملة كافية في هذا الباب، فإنّ استيفاء ذلك ذكرناه في (شرح الجمل)، وفي هذا القدر كفاية إن / [[ص ٥٣]] شاء الله تعالى.

\* \* \*

الرسائل / (المقدمة في المدخل إلى صناعة علم الكلام) / الشيخ الطوسي (ت ٤٦٠هـ):

[[ص ٦٧]] والمحدّث هو الكائن بعد أن لم يكن، وإن شئت

أحدًا من المخلوقين لا يقدر على شيء منها، فنعلم أن صانعها مخالف لنا.

وبيان ذلك: أن الواحد ممّا قد يدعوه الداعي إلى تبييض الأسود أو تسويد الأبيض، أو يُجيب ميثاً، أو يُقدّر عاجزاً، أو يُكمل عقل من لا عقل له، وهو قادر متصرّف غير ممنوع، والدواعي متوفّرة، ويبالغ في ذلك، ويجتهد في تحصيله مع احتمال المحلّ لذلك، فيعتذر ولا يحصل إلاّ بوجه معقول، إلاّ أنه ليس بمقدور له، فنعلم عند ذلك أن صانعها مخالف لها ومباين لنا، فيكون ذلك علماً بالله على الجملة، فإذا عرف بعد ذلك صفاته وما يجوز عليه وما لا يجوز حصل علمه به على طريق التفصيل.

/ [[ص ٤٩]] فصل (٢): في إثبات صانع العالم وبيان صفاته: إذا ثبت حدوث الأجسام بما قدّمناه، فالذي يدلّ على أن لها محدّثاً هو ما ثبت في الشاهد من أن الكتابة لا بدّ لها من كاتب، والبناء لا بدّ له من بانٍ، والنساجة لا بدّ لها من ناسج، وغير ذلك من الصنائع، وإنّما وجب ذلك فيها لحدوثها، فيجب أن تكون الأجسام إذا شاركتها في الحدوث أن تكون محتاجة إلى محدّث.

فإن قيل: كيف تدعون العلم بذلك، وهاهنا من يخالف ذلك ويقول: الكتابة لا تعلّق لها بالكاتب، ولا البناء بالبانى، ولا غير ذلك من الصنائع، وهو الأشعري وأصحابه، لأنّ عندهم أن هذه الصنائع لا كسب للعبد فيها، وإنّما هي من فعل الله وحده؟

/ [[ص ٥٠]] قلنا: الأشعري لم يدفع حاجة البناء إلى بانٍ، ولا الكتابة إلى كاتب، وإنّما قال فاعلها هو الله دون العبد، ونحن لم ندع العلم بحاجة هذه الأفعال إلى الفاعل المعين، بل ادّعينا حاجتها إلى صانع ما في الجملة ثمّ هل هو القديم أو الواحد ممّا، موقوف على الدليل. ودليله هو أنه يجب وقوع هذه الأفعال بحسب دواعينا وأحوالنا، ويجب انتفاؤها بحسب صوارفنا، وكراهتنا، فلو كانت متّصلة بغيرنا لما وجب ذلك، كما لا يجب ذلك في طولنا وقصرنا وخلقتنا، وهيئتنا، لما لم تكن متعلّقة بنا، فالوجوب الذي اعتبرناه يبطل تعلّقها بغيرنا.

فإن قيل: ما أنكرتم أن يكون ذلك بالعادة، دون أن يكون ذلك واجباً؟

قلنا: ذلك فاسد من وجهين:

أحدهما: أن ذلك يُبطل الفرق بين الواجب والمعتاد، فيؤدّي إلى أنه لا فرق بينهما، وإن يقول قائل انتفاء (البياض بالسواد)

قلت: هو المتجدد الوجود. وهو ينقسم إلى قسمين: جواهر وأعراض.

\*\*\*

الياقوت في علم الكلام / إبراهيم بن نوبخت (ق ٥ أو ٦):  
[[ص ٣٣]] مسألة: [القول في أحكامها]:

الأجسام حادثة لأنّها إذا اختصّت بجهة فهي إمّا للنفس ويلزم منه عدم الانتقال، أو لغيره وهو إمّا موجب أو مختار.

والمختار قولنا، والموجب يبطل ببطلان التسلسل، ولأنّها لا تخلو من الأعراض الحادثة لعدمها المعلوم، والقديم لا يُعدم، لأنّه واجب الوجود، إذ لو كان وجوده جائزاً لكان إمّا بالمختار وقد فرضناه قديماً، أو بالموجب ويلزم منه استمرار الوجود، فالمقصود أيضاً حاصل.

وبطلان التسلسل بفرض نقصان جملة، فإمّا أن لا يُؤثر أو يُؤثر

و كلاهما محالان.

ولأنّ ما لا يتناهى لا ينفضي بالأفراد، ولأنّ حركات بعض الأفلاك أكثر من بعض، وقبول التفاوت في مثل هذا محال، ومعلومات القديم ومقدوراته ليست أعداداً متحقّقة لا نهاية لها، بل المعلوم الصلاحيّة.

وحجّة الخصم أنّ حدوث العالم بعد أن لم يحدث يفتقر إلى تخصّص ويلزم / [[ص ٣٤]] المذهب، ولأنّ الإمكان متحقّق أولاً، فلا بدّ من محلّ. وأيضاً فهو جواد، فكيف يكون مدّة عاطلاً عن الجود؟ وهذا كلّه يدفعه أنّ فرض قدّم الحادث محال، فلا تخصّص سواه، وعليه تُخرّج الشبهة.

/ [[ص ٣٥]] مسألة: العالم لا يجب كونه أبدياً:

لأنّ قبول الماهيّة للعدم من لوازمها، فكيف يكون أبدياً؟

[و] شبهة الخصم ناشية من كفيّة الأعدام، لأنّ عدم الشيء إمّا بمعدم أو بضدّ أو انتفاء شرط، وفي الانتفاء ما يتّجه أولاً، والضدّ يلزمه الدور، والمعدم لا يفعل النفي، ولا بدّ من الوجود وهو الضدّ.

وهذه شبهة باطلة بالواحد منّا، وملتزم الضدّ والعلة غير

محوّجة إلى المعلول.

\*\*\*

مجمع البيان (ج ٤) / الفضل الطبرسي (ق ٦هـ):

[[ص ٩٥]] وفي هذه الآيات [أي في قوله تعالى: ﴿فَلَمَّا جَنَّ

عَلَيْهِ اللَّيْلُ رَأَى كَوْكَبًا قَالَ هَذَا رَبِّي فَلَمَّا أَفَلَ قَالَ لَا أُحِبُّ الْأَفْلِينَ ﴿٧٦﴾ فَلَمَّا رَأَى الْقَمَرَ بَازِعًا قَالَ هَذَا رَبِّي فَلَمَّا أَفَلَ قَالَ لَئِن لَّمْ يَهْدِنِي رَبِّي لَأَكُونَنَّ مِنَ الْقَوْمِ الضَّالِّينَ ﴿٧٧﴾ فَلَمَّا رَأَى الشَّمْسَ بَازِعَةً قَالَ هَذَا رَبِّي هَذَا أَكْبَرُ فَلَمَّا أَفَلَتْ قَالَ يَا قَوْمِ إِنِّي بَرِيءٌ مِمَّا تُشْرِكُونَ ﴿٧٨﴾ إِنِّي وَجَّهْتُ وَجْهِيَ لِلَّذِي فَطَرَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ حَنِيفًا وَمَا أَنَا مِنَ الْمُشْرِكِينَ ﴿٧٩﴾ [الأنعام: ٧٦-٧٩]]  
دلالة على حدوث الأجسام وإثبات الصانع، وإنّها استدلت إبراهيم بالأفول على حدوثها لأنّ حركتها بالأفول أظهر ومن الشبهة أبعد، وإذا جازت عليها الحركة والسكون فلا بدّ أن تكون مخلوقة محدثة، وإذا كانت محدثة فلا بدّ لها من محدث، والمحدث لا بدّ أن يكون قادراً ليصحّ منه الإحداث، وإذا أحدثها على غاية الانتظام والإحكام فلا بدّ أن يكون عالماً، وإذا كان قادراً عالماً وجب أن يكون حياً موجوداً.

\*\*\*

نقد المحصّل (قواعد العقائد) / نصير الدّين الطوسي (ت ٦٧٢هـ):

/ [[ص ٤٤١]] الباب الأوّل: في إثبات موجد العالم:

العالم عبارة عمّا سوى الله تعالى، وما سوى الله تعالى إمّا جواهر وإمّا أعراض. وإذا ثبت احتياج الجواهر إلى موجد ثبت احتياج الأعراض إليه لاحتياجها إلى ما تحتاج إليه. والمتكلمون يُنكرون وجود جواهر غير جسمانيّة كما سيجيء بيانه، ويُثبتون أولاً حدوث الأجسام والجواهر، ويستدلّون بذلك على إثبات محدثها القديم. ولهم في إثبات حدوث الأجسام طرق:

طريق أوّل:

أحدها قولهم: كلّ جسم لا يخلو من الحوادث، وكلّ ما لا يخلو من الحوادث فهو حادث، فكلّ جسم حادث. وهذه الحجّة مبنية على إثبات أربع دعاوى:

إحداها: إثبات وجود الحوادث، والثانية: بيان أنّ كلّ جسم لا يخلو منها، والثالثة: بيان حدوثها جميعاً، والرابعة: بيان أنّ كلّ ما لا يخلو من الحوادث حادث.

(١) أمّا الأوّل فظاهر، فإنّ الأكوان، أعني الحركات والسكونات والاجتماعات والافتراقات، أمور ثبوتية هي غير الأجسام. وذلك لأنّ الحركة هي كون الجسم في حيّز بعد كونه في حيّز آخر، والسكون هو كونه في حيّز بعد كونه في ذلك الحيّز، والاجتماع هو كون الجسمين في حيّزين على وجه لا يمكن أن

## طريق آخر:

لا يجوز أن يكون جسم من الأجسام أزلياً، لأنه في الأزل إمّا أن يكون متحرّكاً أو ساكناً، وكلاهما محال. أمّا كونه متحرّكاً فلازلاً الأزل عبارة عن نفي المسبوقية بالغير، والحركة عبارة عن ثبوت المسبوقية بالغير، وهما لا يجتمعان. وأمّا كونه ساكناً فمحال، لأنّ السكون مع أنّه يقتضي أيضاً المسبوقية بسكون مثله ليس بواجب الوجود، فإذا كان ممكناً كان مسبوقاً بالعدم، على ما سيجيء بيانه.

## طريق آخر:

وهو أعمّ من الأولين، وذلك أن يقال: كلّ ما سوى الواجب ممكن، وكلّ ممكن محدث، فكلّ ما سوى الواجب محدث، سواء كان جسماً أو جوهرًا أو عرضاً أو غير ذلك. أمّا المقدّمة الأولى فظاهرة. وأمّا المقدّمة الثانية فلأنّ الممكن يحتاج في وجوده إلى موجد، والممكن لا يمكن أن يوجد حال وجوده، فإنّ إيجاد الموجود وتحصيل الحاصل محال، فيلزم منه أن يوجد حال لا وجوده، فيكون وجوده مسبوقاً بلا وجوده، وذلك حدوثه. وإذا ثبت كون ما سوى الواجب محدثاً وكان احتياج كلّ محدث إلى محدث يُوجده ضرورياً، ثبت أنّ لجميع العالم من الأجسام والأعراض وما سواهما من الممكنات محدث، وهو المطلوب.

فهذه طرق المتكلمين في إثبات الصانع.

وأما الحكماء، فقالوا: إنّ الموجودات تنقسم إلى واجب وممكن، والممكن محتاج في وجوده إلى مؤثّر موجد، فإنّ كان موجدّه واجباً فقد ثبت أنّ في الوجود واجب الوجود لذاته، وإنّ كان ممكناً كان محتاجاً إلى مؤثّر آخر، والكلام فيه كالكلام في مؤثّره، والدور محال والتسلسل كذلك كما مرّ. وعلى تقدير ثبوته / [[ص ٤٤٤]] نأخذ جميع الممكنات الموجودة فيكون ممكناً، لأنّه لا يتحصّل بدون أفراده وأفراده غيره. ثمّ المؤثّر فيه لا يجوز أن يكون نفسه، ولا يجوز أن يكون داخلياً فيه، لأنّ الداخل لا يكون مؤثراً في نفسه ولا في علله، فلا يكون مؤثراً في المجموع، فلم يبق إلا أن يكون للمجموع مؤثّر خارج، والخارج عن جميع الممكنات لا يكون ممكناً، فيكون واجباً. فإذا وجد واجب الوجود لذاته ضروري، وهو المؤثّر الموجد للممكنات كلّها، وهو المطلوب.

فهذا ما قاله المتكلمون والحكماء في هذا المقام.

وقد يورد على كلّ موضع منه اعتراضات، ويجاب عنها بأجوبة لا نذكرها، لأنّها بالكتب المطوّلة أليق، لكننا نورد ما هو

يتخلّل بينهما جوهر، والافتراق هو كونها في حيزين على وجه يمكن أن يتخلّل بينهما جوهر. والأكوان تتبدّل وتتغيّر مع ثبوت الأجسام، فهي / [[ص ٤٤٢]] أمور موجودة غير الأجسام، ولا يمكن وجودها إلا في الأجسام.

(٢) وأمّا بيان أنّ الأجسام لا تخلو عنها، فهو أنّ كلّ جسم يستحيل أن يكون لا في حيز، فكونه في حيز ينحصر في الحركة والسكون، وإذا كان جسمان في حيزهما انحصر كونهما في الاجتماع والافتراق.

(٣) وأمّا أنّها حادثة فلازلاً تزول وتتبدّل بعضها ببعض. فإذا هي محتاجة في وجودها إلى غيرها، فهي ممكنة. وستقيم الدلالة على أنّ كلّ ممكن حادث، ولا يجوز أن يكون قبل كلّ حادث حادث إلى غير النهاية.

أمّا أولاً فلأنّ الحوادث الماضية يتطرّق إليها الزيادة والنقصان، ويستحيل أن يتطرّق إلى غير المتناهي الزيادة والنقصان، وذلك لأنّ الناقص منها بعدد متناهٍ يستحيل أن يكون مساوياً لها، وإذا فرض للناقص وغير الناقص تطابق من مبدأ واحد وجب أن ينتهي الناقص ويمتدّد بعد انتهائه غير الناقص، فيكون الناقص متناهياً، وغير الناقص لا يزيد عليه إلا بعدد متناهٍ، فيكون الكلّ متناهياً، وبطل كونه غير متناهٍ، فيكون جميع الحوادث الماضية مسبوقاً بالعدم.

وأما ثانياً فلأنّ كلّ واحد من الحوادث على تقدير كونه مسبوقاً بها لا نهاية له يستحيل أن يوجد إلا بعد انقضاء ما لا نهاية له من الحوادث حتّى يصل النوبة إليه، وانقضاء ما لا نهاية له محال. ويلزم منه أن يكون وجود كلّ حادث يسبقه ما لا نهاية له من الحوادث، فيكون وجوده محالاً، ولكنّ الحوادث موجودة، فإذا كونها مسبوقاً بها لا نهاية له باطل.

وأما ثالثاً فلأنّ كلّ حادث مسبوق بعدم أزلي، فلو كان في الأزل حادث موجود لا اجتماع وجوده مع عدمه، وذلك محال، فإذا كان في الأزل جميع الحوادث معدومة.

(٤) وأمّا بيان أنّ كلّ ما لا يخلو من الحوادث حادث، فظاهر، لأنّ جميع الحوادث معدومة في الأزل، فالشيء الذي لا يخلو منها لو كان موجوداً في الأزل / [[ص ٤٤٣]] لكان خالياً عنها، وهو محال، فإذا ثبت أنّ الأجسام حادثة، وكذلك الجواهر والأعراض.

يلزم تحققها أو تحقق شيء منها مقارناً للأول، بل نعني بالقدم كون كل حادث مسبوقاً بالآخر لا إلى بداية.

والجواب: قوله: لا نُسلم جواز وصف الإعدام بالأزلية والمقارنة. قلنا: لا نعني بالأزلية إلا عدم البداية، وهي عنده كذلك، ولا بالمقارنة إلا مساواة الواجب في عدم البداية، وهذا معلوم التحقق، فالمحاجز عنه غير مسموعة.

قوله: العدمات لم تنزل مترامية، وكذلك الحوادث. قلنا: قد بيننا استحالة الجمع بين الأمرين، وتحقيقه أن كل موصوف بعدم البداية ولم يكن واجباً فإنه مستند إلى الواجب، وذلك الواجب لا بد من وجود معلوله معه، وحيث إن وجد مقارناً ذلك المعلول شيء من الحركات كانت تلك بعينها قديمة، وإن لم يوجد شيء منها ووجد بعد ذلك، كان ما وجد هو الأول، فإذا فرض الترامي إلى غير النهاية مع رفع القدم عن كل واحد من أشخاصها جمع بين النقيضين.

ولو قال: ليس العدمات كذلك لم يسمع، لأن كل ما يفرض له آحاد نفرض له كل متناهية كانت آحاده أو لم تكن.

ويمكن أن يقال أيضاً: لو أمكن فرض حوادث لا أول لها منقضية لأمكن فرض حوادث لا أول لها قارة. أمّا الملازمة فلأن الحركات المنقضية قد شملها الوجود، فلو فرض مع كل حادث قارئ لزم وجود ما لا نهاية له من الحوادث، لكنه محال، لاستحالة اشتغال الوجود على ما لا نهاية له. ولا عبرة بعد ذلك بحكاية مذهب القوم والتخلص بعبارتهم.

\* \* \*

المسلك في أصول الدين / المحقق الحلي (ت ٦٧٦هـ):

[[ص ٣٩]] المطلب الأول: في إثبات العلم بالصانع:

والدليل على ذلك أن الأجسام محدثة، وكل محدث فله محدث. وقبل تقرير هذه الحجّة لا بد من بيان المراد بالألفاظ التي اشتملت عليها وما يتعلّق بها تقريباً.

فالجسم هو الطويل العريض العميق، والجوهر هو الحجم الذي لا ينقسم، والمحدث هو الذي لوجوده أول والقديم عكسه، والعرض ما وجد في الجوهر من غير تجاور، / [[ص ٤٠]] والحركة هي زوال الجوهر من محاذة إلى أخرى، والسكون حصول الجوهر في محاذة أزيد من وقت واحد، والاجتماع تماس جوهرين والافتراق عكسه، والكون هو حصول الجوهر في المحاذة.

موضع معظم الخلاف بين المتكلمين والحكماء في هذا الموضع، وهو أن المتكلمين قالوا: إننا يتقدم عدم الممكن على وجوده تقدماً لا يمكن أن يكون المتقدم مع المتأخر دفعة.

والحكماء قالوا: إن مثل هذا التقدم لا يمكن وقوعه إلا في الأشياء الواقعة في الزمان، لكن بحيث يقع المتقدم في زمان والمتأخر في زمان غيره، والزمان ليس بواجب الوجود، فتقدم العدم على كل ما سوى الواجب بهذا المعنى محال. وهذا هو قولهم بقدّم بعض الممكنات، قالوا: بل إننا يكون هذا التقدم من جملة التقدم بالطبع الذي ذكرناه.

وأجاب المتكلمون بأن التقدم الذي لا يمكن اجتماع المتقدم والمتأخر معاً لا يجب أن يكون بحسب زمان مابين لهما، فإن تقدم بعض أجزاء الزمان على بعض لا يكون بزمان آخر، وهذا التقدم مثله. ثم إن كان ولا بد فيكفي فيه تقدير زمان، ولا يحتاج فيه إلى وجوده المغاير للممكنات المحدثّة.

فهذا موضع معظم الخلاف بين الفريقين في هذه المسألة مع اتّفاقهما على احتياج جميع الممكنات إلى موجدّها.

\* \* \*

الرسائل التسع / المحقق الحلي (ت ٦٧٦هـ):

[[ص ٢٩٠]] المسألة الثانية: ما الدليل على أن الحوادث

متناهية؟

الجواب: لو كانت الحوادث مترامية إلى غير النهاية لزم اجتماع النقيضين، لكنه محال. أمّا الملازمة فلأن كل حادث مسبوق بعدم لا أول له، لأنه لو انقطع عند أول لكان مسبوقاً بوجود، فلا يكون حادثاً مرة بل مراراً، فمجموع العدمات إذا أزلية مقارنة وجود الواجب لذاته، فإن لم يوجد من الحوادث شيء مقارناً وجود الواجب كانت منقطعة عند أول، وإن وجد لزم كون المقارن موجوداً باعتبار مقارنة الواجب، معدوماً باعتبار حدوثه.

فإن قيل: لا نُسلم جواز وصف العدم بالأزلية، لأن ذلك من عوارض الوجود. ثم ما الذي يعني بالمقارنة؟ إن عنيت حالاً تكون العدمات مجتمعة فيها فهو ممنوع، وإن عنيت أن العدمات لم تنزل مترامية كما أن الحوادث لم تنزل / [[ص ٢٩١]] مترامية، وأنه لا حال إلا ويفرض فيها وجود حوادث سابقة وإعدام الحوادث لاحقة فهذا مسلم، ودليلكم لم يتناول إبطال ذلك، ونحن فلا نعني بقدّم الحوادث قدمها بالذات، ولا أنّها قارة كالأفلاك بحيث

قواعد المرام/ ابن ميثم البحراني (ت ٦٩٩هـ):

[[ص ٥٦]] الأصل الثاني: في أن الحوادث متناهية ولها بداية

خلافًا للفلاسفة:

لنا وجوه: الأول: أن مجموع الحوادث في طرف الماضي إلى زماننا صدق دخوله في الوجود، فنقول: وجود ذلك المجموع موقوف على وجود كل واحدٍ واحدٍ من الحوادث، والموقوف على أمر حادث يجب أن يكون حادثاً، ينتج أن وجود ذلك المجموع حادث. أمّا المقدمة الأولى فلأن الحوادث أجزاء مجموعها، وتحقق المجموع بدون جزئه محال. وأمّا الثانية فبيّنة بنفسها.

الثاني: إن كان كل واحد واحد من الحوادث يلزمه الحدوث وجب أن يكون مجموعها كذلك، لكن الملزوم حق فاللازم مثله. أمّا الملازمة فلأن لازم الجزء لازم الكل، وأمّا حقيقة الملزوم فظاهرة.

فإن قلت: اللازم لكل واحدٍ من آحاد الحوادث هو حدوثه الخاص، وسلم أن مجموعها يلزمه حدوث أجزائه، إنمّا النزاع في لزوم مطلق الحدوث له.

/[[ص ٥٧]] قلت: مطلق الحدوث جزء من الحدوث الخاص، فمستلزم الحدوث الخاص مستلزم لمطلق الحدوث، فكان المجموع مستلزماً لمطلق الحدوث.

الثالث: لو كان الماضي من الحوادث غير متناهٍ لما وُجد اليوم، لتوقفه على انقضاء ما قبله من الحوادث الغير المتناهية وامتناع انقضاء ما لا نهاية له، لكن اللازم باطل فالملزوم باطل.

واعلم أن الخصم تارة يقول: ما لا أول له من الحوادث هو مجموعها، وتارة يقول: هو نوعها. أمّا المجموع فقد عرفت حدوثه، وأمّا النوع فلأنه لا يقع في الوجود ما لم يقترن به العوارض المشخصة التي كل واحد منها حادث. وما توقّف وجوده على وجود الأمور الحادثة كان حادثاً، فالنوع إذن حادث. وهذا الأصل الثاني أتم في إثبات المطلوب وإن كان الأول نافعاً.

فلنشرع بعدهما في بيان المطلوب.

الركن الثاني:

وفيه بحثان:

البحث الأول: في تقدير البرهان على حدوث العالم:

وهو من وجهين: الأول: الأجسام لا تخلو عن الحوادث

إذا عرفت هذا فنقول: الدلالة على المقدمة الأولى هي أن الأجسام لم تسبق الحوادث المتناهية، وكل ما كان كذلك فهو محدث.

أمّا أنّها لم تسبق الحوادث، فلأننا نعني بها الكون المطلق، وقد بيّنا أنّه عبارة عن الحصول في المحاذاة، وينقسم إلى الحركة والسكون بالمزايلة واللبث، وبالضرورة أن الجسم بعد وجوده يستحيل أن يخرج عن المحاذاة، ثم هو إمّا لاثب، وهو الساكن، أو منتقل وهو المتحرك.

وبيان أن هذه الأمور زائدة على الجسم أنّها تزول مع بقاء الجسم، ويقدر عليها من لا يقدر عليه.

وأمّا بيان حدوثها، فلأنها يجوز عليها العدم، والقديم لا يجوز عليه /[[ص ٤١]] العدم. أمّا جواز عدمها، فلأن الأجسام متساوية في الجسميّة، فلو وجب لبعضها أن تكون متحركة أو ساكنة، لوجب في الكل كذلك، لكنّه باطل، إذ كل جسم يصح اختلاف الحركة والسكون عليه.

وأمّا أن القديم لا يجوز عليه العدم، فلأن القديم إن كان واجب الوجود استحاله عدمه، وإن كان جائز الوجود كان المؤثر فيه واجب الوجود، إمّا بمرتبة أو مراتب، لاستحالة التسلسل والدور، ويلزم من بقاءه بقاء معلوله، لاستحالة أن يكون أثراً لمختار.

وأمّا بيان أن هذه الحوادث متناهية، فلأن صدق الحدوث على آحادها يستلزم صدقه على نوعها، إذ النوع لا يتحقق موجوداً في الخارج منفكاً عن شخص، ولأن كل واحدٍ منها مع فرض حدوثه مسبق بعدم لا أول له، فمع فرض أن لا بداية تكون الأعدام مفروضة، فإن لم يحصل من آحادها شيء عند ذلك الفرض فهي متناهية، وإن حصل لزوم السابق والمسبوق، وهو محال.

وأمّا أن ما لم يسبق الحوادث المتناهية فهو حادث فضروريّة. وإذا ثبت حدوثها ثبت أن لها محدثاً أحدثها، لأنّها حدثت مع جواز أن لا تحدث، فلو حدث من غير محدث لحدث الجائز من غير مؤثر وهو محال.

وإنمّا قلنا: إنّها حدثت مع الجواز، فإنّه لو وجب حدوثها لم تكن بأن تحدث في ذلك الوقت بأولى من غيره، فكان يلزم قدمها، أو الترجيح من غير مرجح.

البرهان الثالث: كلُّ العالم بأجزائه موجود ممكن، وكلُّ موجود ممكن فهو حادث، فالعالم بأجزائه حادث.

أمَّا المقدِّمة الأولى فلأنَّ مرادنا من العالم كلُّ موجود سوى واجب الوجود لذاته، وسنبيِّن أنَّ الواجب لذاته ليس إلَّا الواجد، وحيثُ يتبيَّن أنَّ كلَّ ما عداه من الموجودات فهو ممكن لذاته، إذ العقل يقول كلُّ موجود فإمَّا أن يكون من حيث ماهيته غير قابل للعدم وهو الواجب لذاته، أو قابلاً له وهو الممكن لذاته، ولا واسطة.

وأمَّا الثانية فلأنَّ بيَّنَّا أنَّ كلَّ ممكن مفتقر في رجحان أحد طرفيه على الآخر إلى مؤثِّر، فنقول: إفادة المؤثِّر لوجود الأثر إمَّا أن تحصل حال وجود الأثر أو حال عدمه، فإنَّ حصلت حال الوجود فإمَّا حال البقاء أو حال الحدوث، والأوَّل باطل لأنَّه تحصيل للحاصل، فبقي أن يفيد الوجود حال العدم أو حال الحدوث، وعلى التقديرين فالأثر حادث، فإذن كلُّ موجود ممكن فهو حادث، وهو المطلوب.

#### البحث الثاني: في شبه الخصم وحلِّها:

الشبهة الأولى: وهي العمدة الكبرى لهم، قالوا: كلُّ ما لا بدَّ منه في مؤثريَّة / [[ص ٦٠]] الله في وجود العالم إمَّا أن يكون حاصلًا في الأزَل أو لا يكون، فإنَّ كان حاصلًا في الأزَل لزم أن لا يتخلَّف العالم عن الله، إذ لو تخلَّف لكان وجوده بعد ذلك إمَّا أن يكون لأمر فلا يكون تام ما به التأثير حاصلًا في الأزَل وقد فُرِص كذلك، هذا خلف. وإنَّ كان لا لأمر لزم الترجيح بلا مرجح، وهو محال. وإمَّا إنَّ لم يكن كلُّ ما لا بدَّ منه في المؤثريَّة حاصلًا في الأزَل ثمَّ حصل بعد ذلك فحصوله إنَّ كان لا لأمر لزم الترجيح بلا مرجح وهو محال، أو لأمر فيكون الكلام فيه كما في الأوَّل ويلزم التسلسل أو الدور، وهما محالان.

الشبهة الثانية: قالوا: مؤثريَّة الله تعالى في وجود العالم أمر مغاير لهما، لإمكان تعقُّل كلِّ منهما مع الجهل بكون الله مؤثراً في العالم، ولأنَّ نسبة بينهما، والنسبة مغايرة للمنتسبين.

ثمَّ ليست عبارة عن أمر سلبي، لأنَّ قولنا: (كذا مؤثِّر في كذا) نقيض قولنا: (ليس بمؤثِّر فيه) الذي هو أمر سلبي، ونقيض السلبي ثبوتي، فكانت المؤثريَّة أمراً ثبوتياً زائداً على ذات المؤثِّر، فإمَّا أن يكون محدثاً فيفتقر إلى مؤثريَّة أُخرى، والكلام فيها كالقلام في الأوَّل ويلزم التسلسل وهو محال، أو قديماً مع أنَّه صفة

المتناهية، وكلُّ ما لا يخلو عن الحوادث المتناهية فهو حادث، فالأجسام حادثة.

أمَّا المقدِّمة الأولى فيتوقَّف على أمور أربعة: الأوَّل: أنَّ هاهنا أموراً زائدة / [[ص ٥٨]] على الجسم، الثاني: أنَّ تلك الأمور محدثة، الثالث: أنَّها متناهية، الرابع: أنَّ الجسم لا ينفك عنها.

أمَّا الأوَّل فلأنَّ الحصول في الحيِّز وأنواعه من الحركة والسكون والاجتماع والافتراق أكوان للمتحيز، ويستحيل أن يكون نفس المتحيز أو الحيِّز لوجهين: أحدهما: أنَّها تتبدَّل وتتعاقد على ذات المتحيز والحيِّز عند حصوله فيه مرَّة بعد أُخرى، ولا شيء من المتحيز والحيِّز بمتبدَّل في ذاته مع شيء منها فكانت زائدة عليه.

الثاني: أنَّها مشتركة في كونها حصولات للمتحيز في الحيِّز، وحصوله في الحيِّز نسبة بينه وبين الحيِّز، والنسبة متغايرة للمنتسبين، أمَّا الثاني والثالث فلأنَّها مستلزمة للكون في الزمان، وكلُّ واحد واحد من أجزاء الزمان ومجموعه مستلزم للحدوث، لما عرفت من وجوب تناهي الحوادث، ولازم اللازم لازم، فكان الحدوث والتناهي لازمين لهذه الحوادث. وأمَّا الرابع فلأنَّ المتحيز واجب الحصول في حيِّز ما، فإنَّ كان واجب الحصول غير مسبوق بغيره، فهو أوَّل كون له في الوجود. وذلك أنَّ الحدوث وإنَّ كان مسبوقاً بحصول فإمَّا في ذلك الحيِّز وهو السكون أو في غيره وهو الحركة بناءً على الجوهر الفرد، فإذن المتحيز لا ينفك عن كون حادث، وأمَّا الثانية فغنيَّة عن البيان.

البرهان الثاني: لو كان شيء من الأجسام لا أوَّل لوجوده لكان من حيث هو كذلك إمَّا متحرِّكاً أو ساكناً، والقسمان باطلان، فالقول بأنَّ شيئاً منها لا أوَّل لوجوده باطل.

بيان الحصر: أنَّ الجسم واجب الحصول في حيِّز ما، فذلك الحصول إمَّا أن يكون أوَّل حصوله في الحيِّز وذلك ينافي عدم أوَّليَّة وجوده أو حصولاً / [[ص ٥٩]] ثانياً، فإمَّا في ذلك الحيِّز وهو السكون أو في غيره وهو الحركة. وأمَّا بطلان القسمين فلأنَّ السكون والحركة يستلزمان الزمان، وقد علمت أنَّه بأجزائه ومجموعها حادث متناهٍ، وملزوم الحادث حادث متناهٍ، فالحركة والسكون أمران حادثان، وذلك ينافي عدم أوَّليَّة الجسم. وتلخيص هذا البرهان على هذا الوجه غير محتاج إلى التطويل الذي ذكره الإمام فخر الدِّين في سائر كتبه.

وعن الشبهة الثالثة: أن القبلية إنَّها تستلزم وجود الزمان إذا ثبت أنَّها أمر / [[ص ٦٢]] موجود في الخارج. وبيان هذا المنع من وجوه:

الأوَّل: أنَّها نسبة، والنسب لا وجود لها في الأعيان كما بيَّناه.  
الثاني: أنَّها صفة للعدم في قولنا: (عدم المحدث قبل وجوده)، وصفة العدم يستحيل أن تكون موجودة في الخارج.  
الثالث: أن الزمان ممكن لذاته، فيمكن اعتبار العدم لذاته بعد وجوده، فلو كان اعتبار القبلية والبعدية مستلزماً لاعتبار وجوده لما أمكن اعتبار العدم لذاته بعد وجوده، لكن التالي باطل فالمقدَّم كذلك. بيان الملازمة: أن اعتبار بعدية عدمه لوجوده يستلزم اعتبار وجوده، فوجب أن لا يصدق اعتبار عدمه. وأمَّا بطلان التالي فلاَّنه ممكن لذاته.

وعن الشبهة الرابعة: متى لا يجوز ترك الإحسان إذا تمَّت شرائط وجوده أو إذا لم يتمَّ الأوَّل مسلَّم والثاني ممنوع، فلعلَّ شرطاً من شرائطه كان مفقوداً في الأزل فتخلَّف لتخلُّفه كما ذكرناه في الحكمة التي اشتمل عليها حدوث العالم.

وعن الشبهة الخامسة: لا نُسلِّم أن الإمكان صفة وجودية، والفرق بين عدم الإمكان وكون الإمكان معنيَّ عدمياً ظاهر. سلَّمناه لكنَّه معارض بما أنَّه لو كان ثابتاً لاستلزم وجود الهويُّ المستلزم لنفي الجوهر الفرد. لكن الجوهر الفرد ثابت كما بيَّناه، فالقول بالهويُّ باطل، فالقول بكون الإمكان أمراً وجودياً باطل، وبالله التوفيق.

\* \* \*

المنقذ من التقليد (ج ١) / سيد الدِّين الحمصي (ق ٧هـ):

/ [[ص ١٩]] القول في حدوث الجسم:

الجسم محدث لأنَّه لا يخلو من حوادث لها أوَّل، وما كان كذلك لا بدَّ أن يكون محدثاً، هذه الجملة التي ذكرناها تحتاج إلى بيان أربعة أصول:

منها: إثبات أمور زائدة على الجسم.

ومنها: أن تلك الأمور متجددة محدثة غير مستمرة أزليَّة.

ومنها: أن الجسم لم ينفكَّ منها.

ومنها: أن لتلك الأمور أوَّلاً تنتهي عنده.

إذا ثبتت هذه الأصول، لم يبق في حدوث الجسم شكٌّ.

الأوَّل: إثبات أمور زائدة على الجسم:

إضافيَّة يستدعي ثبوت المضافين، فيلزم من قدِّمها قدِّم العالم، وهو المطلوب.

الشبهة الثالثة: كلُّ محدث فلا بدَّ وأن يكون عدمه قبل وجوده، ولا يجوز أن تكون تلك القبلية نفس العدم، لأنَّ العدم قبل كالعدم بعد، وليس القبل بعد، فإذاً هي مفهوم زائد على العدم حاصل بعد أن لم يكن فله قبل. والكلام فيه كالكلام في الأوَّل، فهناك قبلات لا أوَّل لها تلحق موصوفاً لذاته، وذلك هو الزمان، فإذاً الزمان لا أوَّل له، وهو من لواحق الحركة التي هي من لواحق الجسم / [[ص ٦١]] فثبت قدِّم الحركة لذلك العلم، فيصير إذن تقدير المطالبة بلمية تأخره عن علَّة تأخره لم تأخر تأخره وحدوثه الحاصل عمَّا اقتضى تأخره وحدوثه وقد علمت أن المطالبة إنَّها هي بلمية تأخره، وقد قلنا: إنَّه لذلك العلم لا بلمية تأخر تأخره.

وعن الثالث: أن الترك بالنظر إلى ذاته وإلى القدرة أمر ممكن، وإنَّما يجب من جهة الداعي، وذلك لا ينافي الاختيار كما سنبينه إن شاء الله.

والجواب عن الشبهة الثانية: أن المؤثريَّة أمر إضافي ثبت في العقل عند تعقُّل صدور الأثر عن المؤثر، ولا نُسلِّم أنَّها أمر ثابت في الخارج، وتقسيمها بالمحدث والقديم من عوارض وجودها في الخارج، ودليلكم إن دَلَّ فإنَّها يدلُّ على كون مفهومها مفهوماً ثبوتياً، وهو أعم من الثبوت في الخارج لا على كونها ثابتة في الخارج.

فإن قلت: المعقول من المؤثريَّة إن لم يكن يطابق الخارج كان جهلاً، وإن طابق صدق التقسيم بالمحدث والقديم. وأيضاً فإنَّ المؤثريَّة صفة للمؤثر حاصلة قبل الأذهان، وصفة الشيء يستحيل قيامها بغيره.

فجواب الأوَّل: أن عدم مطابقته للخارج لا يقتضي كونه جهلاً، وإنَّما يقتضي ذلك لو حُكِّم بثبوت في الخارج، مع أنَّه ليس كذلك، بل إذا حُكِّم بثبوت في العقل فمطابقته بثبوت في العقل دون الخارج.

وجواب الثاني: أن الحاصل قبل الأذهان هو الشيء الذي بحيث لو عقله عاقل حصل في عقله إضافة لذلك الشيء إلى غيره، لا الذي يحصل في العقل، فإنَّ ذلك يستحيل أن يوجد قبل وجود العقل.

يكون واجباً، وما لا يجب ولا يستحيل هو الجائز، والطرفان أحدهما الوجوب والآخر الاستحالة، فتعيّن انحصار هذا التقسيم، والاستحالة في حقّ الأعراض غير ثابتة، فليس فيها إلّا الوجوب أو الجواز، فإذا أبطلنا الوجوب تعيّن الجواز.

والذي يدلُّ على أنّها ليست واجبة الوجود بذواتها وجهان اثنان:

أحدهما: أنّ هذه الأعراض تابعة في ثبوتها لثبوت موصوفاتها التي هي محلّها، وما يتبع في وجوده وجود غيره لا يكون واجباً بذاته.

والوجه الثاني: هو أنّ العدم جائز عليها، وواجب الوجود لذاته لا يجوز عليه العدم. وبيان أنّ العدم جائز على هذه الأعراض أنّه يمكننا تسكين المتحرّك من الأجسام وإبطال ما فيها من الحركة، وعلى العكس يمكننا تحريك الساكن وإبطال ما فيه من السكون.

ولئن خطر بالبال أنّه لا يمكننا تحريك الأجسام الثقيل الساكنة في أماكنها، كالجبال الراسيات، فالمزيل لهذا الخاطر أنّه يمكننا تحريكها بأجزائها، بأن نقلع منها قطعة قطعة فنزيل ما فيها من السكون. وأيضاً فإنّها تتحرّك عند الزلازل ويبطل بذلك التحرك سكونها. فثبت أنّ العدم جائز عليها، وواجب الوجود بذاته لا يجوز عدمه.

فإن قيل: لِمَ قلتم: إنّ واجب الوجود بذاته لا يجوز عدمه؟ قلنا: لأنّ القول بوجوب وجود الشيء وبجواز عدمه متناقض، فدلّ ذلك على أنّ واجب الوجود بذاته يستحيل عدمه. إن قال قائل: لِمَ لا يكون واجب الوجود لم يزل يجوز عدمه فيها لا يزال، فيكون واجب الوجود فيها لم يزل، وجائز الوجود فيها لا يزال؟

قلنا: إذا جاز عدمه في تقدير وقت ما أو انعدم، وكان هذا العدم أو جوازه / [[ص ٢٢]] متجدداً استدعى بقضية العقل أمراً له عرض هذا العدم أو جوازه، وذلك الأمر إمّا أن يكون إثباتاً أو نفيّاً. وأيّها ثبت كشف عن أنّه كان محتاجاً في وجوب وجوده إلى أمر. فإن كان نفيّاً كشف عن أنّه كان في وجوب وجوده محتاجاً إلى ثبوت أمر لِمّا انتفى ذلك الأمر انتفى واجب الوجود، هذا يقدر في وجوب الوجود بذاته. وكذا إن كان ذلك ثبوت أمر انكشف أنّه كان وجوده [ه] مشروطاً بأن لا يكون ذلك

أمّا الأوّل - وهو إثبات أمور زائدة على الجسم - فظاهر، وذلك أنّ الجسم متحرّك، وينتقل من جهة إلى جهة ويسكن ويجمع مع غيره ويفارقه. فهذه أمور زائدة، باعتبار أنّا عند تجددها نعلم أمراً لم يكن معلوماً لنا من قبل، والجسم كان معلوماً لنا من قبل، وما تجدد علمنا به غير ما لم يتجدد علمنا به. ولائناً نقدر على هذه الأمور، ولا نقدر على نفس الجسم، وما نقدر عليه لا بدّ من أن يكون مغايراً لما لا نقدر عليه.

/ [[ص ٢٠]] الثاني: أنّ هذه الأمور متجددة محدثة:

وأما الثاني - وهو تجدد هذه الأمور وحدوثها - فالأمر ظاهر في حدوث ما يتجدد على الأجسام التي تنصّرف نحن فيها، فإنّنا نسكنها بعد أن كانت متحرّكة، ونحرّكها بعد أن كانت ساكنة، ونجمع بين بعضها وبعض بعد أن كانت مفترقة، ونفترق بين بعضها وبعض بعد أن كانت مجتمعة، فنعلم ضرورة تجدد هذه الأمور فيما تنصّرف نحن فيه، وإنّما الاشتباه في الأمور التي تثبت للأجسام الغائبة عنّا بأن يقول قائل: هلاً كانت تلك الأجسام ساكنة لم يزل فما تحركت، أو مجتمعة فما افتردت، أو مفترقة فما اجتمعت، أو نقول فيما تنصّرف فيه: إنّها كانت ساكنة لم يزل فحرّكناها، أو مجتمعة ففترقناها، أو مفترقة فجمعناها.

والذي يدلُّ على حدوث جميع هذه الأمور أنّ هذه الأمور جائزة الوجود بذواتها، وإذا كانت جائزة الوجود بذواتها فلا تُوجد إلّا بمؤثر، إمّا موجب أو مختار، والموجب إمّا أن يكون قديماً أو محدثاً، وباطل أن يكون موجِباً قديماً، فلم يبقَ إلّا أن يكون إمّا مختاراً أو موجِباً محدثاً، وأيّها ثبت ثبت حدوث هذه الأمور، لأنّ الحاصل بالمحدث لا يكون إلّا محدثاً، وكذلك الذي يوجد الفاعل لا يكون إلّا محدثاً.

فإن قيل: لِمَ قلتم: إنّ هذه الأعراض جائزة الوجود بذواتها؟ قلنا: لأنّها لو لم تكن جائزة الوجود بذواتها لكانت واجبة الوجود بذواتها، ولا ثالث في حقّ هذه الأعراض، لأنّ الثالث إنّما هو الاستحالة، والثابت لا يكون مستحيلاً، فتعيّن فيه أحد القسمين الجواز والوجوب، فإذا بطل الوجوب لم يبقَ إلّا الجواز. فإن قيل: لِمَ قلتم: إنّ لا قسمة وراء الوجوب والجواز والاستحالة؟

/ [[ص ٢١]] قلنا: لأنّ الأمر لا يخلو من أن يكون مستحيلاً أو لا يكون مستحيلاً، وما لا يستحيل إمّا أن يكون واجباً أو لا



فليكن القديم الثاني قديماً لموجب قديم آخر، وإلا فلا فرق. فثبت بهذا أن هذه الأعراض إما أن تكون [حدوثها] ثابتة بموجب محدث أو بفاعل. وأيهما ثبت، ثبت حدوثه، لأنَّ الحاصل بالمحدث لا يكون إلا محدثاً، لوجوب تقدّم الفاعل على فعله على ما ذكرناه.

الثالث: أنَّ الجسم لم ينفك من هذه الأعراض:

أمّا الكلام في الفصل الثالث - وهو أنَّ الجسم ما خلا من هذه الأعراض - / [[ص ٢٤]] فظاهر أيضاً، وذلك لأننا نعلم ضرورة أنَّ الجسم المتحيّز لا بدّ من أن يكون إما واقعاً في فراغ أو ماراً فيه، ولا يُعقل إلا كذلك، ولهذا إذا فرضنا جسمين علمنا ضرورة أنّهما إما أن يكونا متماسّين أو غير متماسّين، وإذا فرضناهما غير متماسّين فإمّا أن يكونا متقاربين أو يكونا متباعدين، وكلُّ هذا يُشعر باستحالة وجود لا في جهة، وهو المعنى بخلوه عن هذه الأعراض.

فإن قيل: لِمَ لا يجوز أن يقال: كانت هذه الأجسام موجودة لم يزل ولم تكن متحيّزة، فكانت خالية من هذه الأعراض، ثمّ لمّا تحيّزت اختصّ بها هذه الأعراض ولم تنفكّ بعد تحيّيها عن هذه الأعراض؟

قلنا: هذا إنّما يتوجّه على من يجعل المتحيّز أمرين ذاتاً وحالاً، فيقال له: هلّا كانت الذات ثابتة ولم تكن متحيّزة ثمّ تحيّزت؟ فأما نحن إذا ذهبنا إلى أنَّ المتحيّز أمر واحد لا يتوجّه علينا هذا السؤال، لأنَّ ذلك بمنزلة أن يقال: هلّا كانت متحيّزة ولم تكّ متحيّزة؟ أو هلّا كانت ثابتة ولم تكّ ثابتة؟ وهذا خلف من الكلام.

فإن قيل: لِمَ قلت: إنّ المتحيّز أمر واحد، وليس ذاتاً وحالاً؟ قلنا: بيان ذلك أنّه لو كان ذاتاً وحالاً لوجب فيما علّم المتحيّز من طريق الإدراك على ضرب من التفصيل ولم يذهل عن علمه به، أنّه يجد من نفسه أنّه يعلم أمراً مضافاً إلى أمر كما إذا علم المتحيّز متحرّكاً، فإنّه يجد من نفسه أنّه يعلم إضافة معقول هو المتحرّك إلى معقول آخر هو المتحيّز. وكما إذا عرفه أسود، فإنّه يجد من نفسه أنّه يعلم إضافة معقول هو الحياة إلى معقول آخر هو المتحيّز، ومعلوم أنّه لا يجد في علمه بالمتحيّز مثل هذا.

/ [[ص ٢٥]] الرابع: أنَّ للحوادث أوّلاً تنتهي عنده:

أمّا الفصل الرابع: وهو بيان أنَّ الحوادث تنتهي عند أوّل ليتها

الأمر ثابتاً، فلمّا ثبت انعدام، وهذا أيضاً يقدح في كونه موجوداً بذاته. فانكشف بذلك أن واجب الوجود بذاته لا يجوز أن ينعدم بوجه من الوجوه.

فإذا ثبت أن هذه الأعراض جائزة الوجود بذواتها، وجائز الوجود بذاته لا يثبت إلا لأمر، وهذا يُعلم بأدنى تأمل.

وذلك الأمر لا يخلو من أن يكون موجباً أو مختاراً، والموجب إمّا أن يكون قديماً أو محدثاً، على ما سبق، لا يجوز أن يكون قديماً، لأنَّ القديم موجود بذاته فلا يجوز عدمه. وإذا لم يجز عدمه وهو يوجب شيئاً من هذه الأعراض، وجب أن لا يتبدّل ذلك العرض، فلا يسكن المتحرّك إن كان ذلك العرض حركةً ولا يتحرّك الساكن إن كان العرض سكوناً، والمعلوم خلافه.

فإن قيل: لِمَ لا يجوز أن يكون المؤثّر في ثبوت العرض موجباً قديماً موجوداً بذاته غير جائز العدم، ومع ذلك لا يلزم أن لا يتبدّل العرض، بأن يتوقّف إيجابه للعرض على شرط، فيتبدّل العرض وينعدم بتبدّل شرطه وانعدامه مع بقاء موجبه القديم الموجود بذاته؟

قلنا: الشرط المقدر لا يخلو من أن يكون أزلياً أو متجدّداً، إن كان أزلياً استحال تبدّله وعدمه فيستحيل تبدّل العرض وعدمه، إذا الموجب له وما هو / [[ص ٢٣]] شرط في إيجابه دائمان أبداً، وإن كان متجدّداً تحقّق حدوث العرض، لأنَّ المشروط بالمتجدّد لا يكون إلا متجدّداً.

إن قيل: لِمَ قلت: إنّ القديم موجود لذاته؟

قلنا: إنّّه لا يخلو إمّا أن يكون موجوداً لذاته أو غيره. وغيره إمّا أن يكون مختاراً أو موجباً، والموجب إمّا أن يكون قديماً أو محدثاً، ولا يجوز أن يكون مختاراً، لأنَّ المختار هو الفاعل، ومن شأنه أن يُخرج الشيء من العدم إلى الوجود، وهذا في القديم مستحيل. ولا يجوز أن يكون موجباً محدثاً، لأنَّ المحدث لا يوجب حكماً متقدماً على ذاته، سيّما بتقدير أوقات لا نهاية لها. وإن كان موجباً قديماً، احتاج ذلك الموجب القديم أيضاً إلى موجب قديم آخر له يكون قديماً، ثمّ الكلام في القديم الثالث كالقلام في القديمين، فيؤدّي إلى ما لا يتناهى، وهو باطل.

فإن قيل: ذلك القديم الثاني يكون قديماً لنفسه.

قلنا: أي فرق بينه وبين القديم الأوّل؟ إن كان هو قديماً لنفسه فكذلك القديم الأوّل، وإن كان القديم الأوّل لموجب كان قديماً،

حدث حادث قبل زماننا هذا بمائة سنة أن لا تكون تلك الحوادث التي هي بلا نهاية متصرّمة تامّة، وهذا يُشعر بتناهيها، لأنّها إنّما تتمّ بالحوادث التي هي حوادث مائة سنة.

فإن قال: إنّها تصرّمت في وقت آخر قبل هذا.

قلنا لهم مثل ذلك، وهو أنّه ينبغي أن تكون قبل ذلك ما كانت متصرّمة، فيكون ذلك أيضاً مشعراً بتناهيها، إذ يكون تصرّمتها باعتبار هذه الحوادث التي فصلناها عنها، وكذلك القول في كلّ وقت أو تقدير وقت معيّن، وعند هذا نعلم أنّه لو كان هاهنا حوادث لا إلى نهاية لكان تصرّمتها أيضاً لا إلى نهاية. وهذا محال، لأنّ فيه أن حكم المتصرّم السابق على تصرّمه وحكم تصرّمه المتأخّر عنه سيّان في مرور كلّ واحدٍ منهما لا إلى نهاية. ويتبيّن بتقدير ثالث قديم، فيقال: ذلك القديم كما لم ينفك من هذه الحوادث لم ينفك من تصرّمت هذه الحوادث، وفي هذا أن حكم السابق والمسبوق حكم واحد في التقدّم والسبق، وهذا محال. فثبت أن القول بحدوث لا إلى أوّل محال، وإذا بطل ذلك تعيّن أن لها أوّلاً، وإذا تعيّن / [[ص ٢٧]] أن لها أوّلاً، تعيّن حدوث الجسم الذي لم يسبقها.

ووجه آخر: وهو أنّه إذا وُصف كلّ واحدٍ منها بأنّه حادث، فقد أثبت لكلّ واحدٍ منها أوّل. فإن قيل بعد ذلك: إنّّه لا أوّل لها، كان ذلك نقضاً لما سلّم وأثبت، لأنّ من ضرورة الوصف الثابت للاحاد إثباته للجمله. ألا ترى أنّه لَمّا كان كلّ واحد من الزنج

أسود وجب في جميعهم أن يكونوا سوداً، ولا يصحّ غير ذلك؟

فإن قال: ألستم تقولون: إنّ كلّ جزء من الإنسان ليس بقادر وجملة قادر؟ فلم لا يجوز نظيره فيما نحن بصددّه وهو أن نقول: كلّ واحد من هذه الأعراض محدث وله أوّل، ولا أوّل لجميعها؟

قلنا: النفي في هذا الباب بخلاف الإثبات، فيجوز نفي وصف معيّن عن كلّ جزء من أجزاء جملة معيّنّة، ثمّ إثبات ذلك الوصف بعينه لذلك المجموع ولا يكون ذلك تناقضاً، وعكسه وهو إثبات وصف لكلّ جزء ثمّ سلبه عن المجموع غير جائز، ألا ترى أنّه يصحّ أن يقال في كلّ جزء من أجزاء السرير: إنّّه ليس بسرير، ثمّ يُوصف المجموع بأنّه سرير، ولا يجوز قياساً على ذلك أن يقال: كلّ جزء من أجزاء خشب، ومجموعه ليس بخشب؟

\* \* \*

لنا القول بحدوث الجسم بسبب أنّه لم يسبقها. وإلا فمتى جوّزنا أن يكون الأمر في الحوادث على ما تقوله الأوائل، من أنّه كان قبل كلّ حادثٍ حادثٌ لا إلى أوّل، لم نعلم حدوث الجسم، وإن علمنا أنّه لم يخل من الحوادث.

والذي يدلّ على أنّ الحوادث لها أوّل هو أنّا نُقدّر الكلام في حوادث جسمين، فنقول: إذا كان حادث جسمين كلّ واحدٍ منهما لا إلى أوّل، فما نقول إذا نقصنا بأوهامنا عن حوادث أحدهما [جملة كثيرة] شيئاً عظيماً، كمائة ألف ألف حادث، ولم ننقص من حوادث الجسم الآخر شيئاً، ثم أخذنا من حوادث الجسم الذي لم ننقص منه شيئاً واحداً وواحداً من باقي حوادث الجسم الذي نقصنا منه ما نقصنا، وهكذا نأخذ من تلك واحداً ومن هذه واحداً، فإمّا أن يمرّ لا إلى أوّل متساويين أو يقصر الحوادث التي نقصنا منها ما نقصنا عن التي لم ننقص عنها شيئاً. فإن مرّ لا إلى أوّل كان باطلاً، لأنّ فيه مساواة الناقص للزائد وهذا باطل، وإن قصر دونه تعيّن تناهيه، لأنّ ما لا يتناهى لا يقصر عن عدد، فإذا تناهى هذا الذي نقصنا منه تبينّ تناهي حوادث الآخر، لأنّها ما ازدادت على هذه إلا بهذا المقدار المتناهي الذي نقصنا من هذه الحوادث، وما زيادته على المتناهي بعددٍ متناهٍ يكون متناهيّاً، فثبت بهذا أن القول بحدوث لا إلى أوّل باطل، وإذا بطل ذلك ثبت أن لها أوّلاً وعلمنا أنّ الجسم ما سبقها، قطعنا على أنّ للجسم أوّلاً، وهو المقصود، ولم يبق في المسألة شبهة.

/ [[ص ٢٦]] ويدلّ أيضاً على بطلان القول بحدوث لا إلى أوّل، أنّه لو صحّ ذلك لأدّى إلى استحالة حدوث حوادث زماننا هذا، بل إلى استحالة حدوث كلّ حادث معيّن، لأنّ من شرط حدوث كلّ حادث معيّن أن يسبقه حوادث لا إلى أوّل، وتتقطع وتتصرّم بواحد بعد واحد حتّى تنتهي النوبة إلى ذلك الحادث المعيّن. ومعلوم أنّ ما لا يتناهى عدداً يستحيل أن ينقطع ويتصرّم بواحد بعد واحد، ألا ترى أنّه لا أوّل له حتّى تنتهي النوبة من الأوّل إلى الثاني ومن الثاني إلى الثالث وكذلك إلى أن ينتهي إلى الحادث المعيّن؟ وإذا كان هذا محالاً - وهو شرط في حدوث كلّ حادث معيّن على هذا القول - وجب أن يستحيل حدوث كلّ حادث معيّن، والمؤدّي إلى استحالة ما تحقّق ثبوته محال.

ووجه آخر: وهو أن يقال: متى تصرّمت الحوادث التي نقول إنّها لا إلى أوّل، فتصرّمتها في زماننا هذا، فينبغي لو فرضنا أنّه ما

نهج الحقّ / العلامة الحليّ (ت ٧٢٦هـ):

[[ص ٧١]] القَدَم والحَدُوث اعتباريان:

المبحث العاشر: في أنّ القَدَم والحَدُوث اعتباريان:

ذهب بعض الأشاعرة إلى أنّ القَدَم وصف ثبوتي قائم بذات الله تعالى، وذهبت الكراميّة إلى أنّ الحدوث وصف ثبوتي قائم بذات الحادث. وكلا القولين باطل، لأنّ القَدَم لو كان موجوداً مغايراً للذات لكان إمّا قديماً أو حادثاً، فإنّ كان قديماً كان له قَدَم آخر، ويتسلسل. / [[ص ٧٢]] وإنّ كان حادثاً كان الشيء موصوفاً بنقيضه، وكان الله تعالى محلاً للحوادث، وكان الله تعالى قبل حدوثه ليس بقديم، والكلّ معلوم البطلان. وأمّا الحدوث فإنّ كان قديماً لزم قَدَم الحادث الذي هو شرطه، وكان الشيء موصوفاً بنقيضه، وإنّ كان حادثاً تسلسل. والحقّ أنّ القَدَم والحدوث من الصفات الاعتباريّة.

\* \* \*

أنوار الملوكوت / العلامة الحليّ (ت ٧٢٦هـ):

[[ص ٣٩]] المسألة الأولى: في حدوث الأجسام:

قال: القول في أحكامها:

مسألة: الأجسام حادثّة، لأنّها إذا اختصّت بجهة، فهي إمّا للنفس فيلزم منه عدم الانفعال، أو لغيره وهو إمّا موجب أو مختار، والمختار قولنا، والموجب يبطل ببطلان التسلسل. ولأنّها لا تخلو من الأعراض الحادثّة لعدمها المعلوم، والقديم لا يُعَدَم، لأنّه واجب الوجود لذاته، إذ لو كان وجوده جائزاً لكان إمّا بالمختار وقد فرضناه قديماً، أو بالموجب فيلزم منه استمرار الوجود، فالمقصود أيضاً حاصل.

أقول: هذه المسألة من أعظم المسائل في هذا العلم، ومدار مسائله كلّها عليها، وهي المعركة العظيمة بين المسلمين وخصومهم.

واعلم أنّ الناس اختلفوا في ذلك اختلافاً عظيماً، وضبط أقوالهم:

أنّ العالم إمّا محدث الذات والصفات، وهو قول المسلمين كافّة والنصارى واليهود والمجوس.

وإمّا أنّ يكون قديم الذات والصفات، وهو قول أرسطو / [[ص ٤٠]] وثاوفرستيس وثامسطيوس / [[ص ٤١]] وأبي نصر وأبي عليّ بن سينا، فإنّهم جعلوا السماوات قديمة بذاتها

وصفاتها، إلّا الحركات والأوضاع فإنّها قديمة بنوعها بمعنى أنّ كلّ حادث مسبق بمثله إلى ما لا يتناهى.

وإمّا أنّ يكون قديم الذات محدث الصفات، وهو مذهب انكساغورس / [[ص ٤٢]] وفيثاغورس والسقراط والثنويّة.

ولهم اختلافات كثيرة لا يليق بهذا المختصر.

وإمّا أنّ يكون محدث الذات قديم الصفات، وذلك ممّا لم يقل به أحد لاستحالة.

وتوقّف جالينوس في الجميع.

/ [[ص ٤٣]] والدليل على الحدوث وجهان:

الأوّل: أنّ الأجسام لا بدّ لها من جهات، وأحياز ما يختصّ كلّ جسم بحيز وجهة بالضرورة، وإلّا لكان الجسم حاصلًا لا في حيز وجهة، وهو باطل قطعاً، أو يكون حاصلًا في كلّ الجهات، وهو باطل أيضاً بالضرورة. إذا ثبت ذلك فنقول: اختصاص الجسم بذلك الحيز إمّا أنّ يكون لذات الجسم أو غيره، والأوّل باطل، وإلّا لزم عدم انتقاله عن تلك الجهة، وهو باطل بالضرورة، لأنّنا نشاهد حركة الأجسام الفلكيّة والعنصريّة. وإنّ كان غيره فإمّا أنّ يكون قادراً مختاراً وهو المطلوب، لأنّ بحث المتكلمين عن حدوث الاجسام ليس مقصوداً لذاته، بل لإثبات ذات واجب الوجود / [[ص ٤٤]] تعالى وصفاته، وإمّا أنّ يكون موجباً ويلزم التسلسل، أمّا أولاً فلائّه إمّا واجب فيلزم عدم الانتقال والتغيّر، وهو باطل لما قلناه في امتناع الاستناد إلى الذات، وإمّا جائز فيفتقر إلى مؤثّر إمّا مختار وهو المطلوب، أو موجب ويعود المحال. وأمّا ثانياً فلائّه ذلك الموجب إنّ كان مجرداً تساوى أثره في الأجسام فلا يُخصّص البعض بجهة دون أخرى، وإنّ كان مقارناً افتقر الجسم في الاتّصاف به إلى أمر إمّا مختار وهو المطلوب، أو موجب إمّا مجرد أو مقارن ويتسلسل، لكنّ التسلسل باطل على ما يأتي.

وهذا دليل حسن، أخذه المصنّف من المثبتين، إلّا أنّ بعض مقدّماتهم كانت فاسدة، والمصنّف أصلحه حتّى صار هكذا.

الوجه الثاني: أنّ الأجسام لا تخلو عن الحوادث، وكلّ ما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث. وهو المشهور عند المتكلمين، وهو مبنيّ على أربع دعاوى: إثبات الحوادث، وامتناع خلوّ الأجسام عنها، ووجوب سبق العدم على مجموعها، وحدوث كلّ ما لا ينفك عن مثل هذه.

الذات والصفات، هكذا قال بعض المتأخرين، وليس بجيد، لأننا نقول: التبديل هنا قد يوجد، فإن اقتضى ثبوت التبديل فيه لزم المحذور، وإلا اتجه النقص.

/ [[ص ٤٦]] والصواب أن يقال: ليس مطلق التبديل يقتضي ثبوت شيء من المتبديل فيه، بل التبديل الذي يستحيل خلوه الماهية عنهما من حيث هما هما. ولو منع التبديل في العلم وانتفاء الفاعلية - على ما يأتي البحث فيها - كان وجهاً.

وهذا الدليل يظهر كون كل فرد من أفراد الحركات وغيرها حادثاً أو تبدلها يقتضي انعدام أفرادها، والقديم لا يعدم، لأنه إما أن يكون واجب الوجود لذاته فيستحيل عدمه، وإما ممكن الوجود لذاته فيستند إلى فاعل إما مختار وهو محال، لأن المختار إنما يفعل بواسطة القصد، وهو لا يتوجه إلى الموجود، فلا يجوز أن يكون فعل المختار قديماً. أو موجب فيدوم.

لا يقال: نمنع استحالة عدم القديم، فإن الله تعالى قادر على إيجاد زيد ابتداءً، وإذا أوجد وزالت تلك القدرة الأزلية وقد كان عالماً بأنه سيوجد، فبعد الوجود زال ذلك العلم مع عدم القدرة والعلم.

لأننا نقول: إن تلك الإضافات لا تحقق لها في الخارج، فزوالها لا يقتضي جواز عدم القديم.

وأما المقدمة الثانية - وهي أن الجسم لا ينفك عنها - فقريبة من البين، لأن كل جسم في مكان، فإن كان لا بثاً فيه فهو الساكن، وإلا فهو المتحرك.

لا يقال: الجسم أول ما خلقه الله تعالى ليس بمتحرك ولا ساكن، فبطل الحصر.

لأننا نقول: كلامنا في الجسم الباقي لا في الحادث. سلمنا لكن هذا المنع يعود بالإبطال على الخصم، وهو مساعد لنا.

أما المقدمة الثالثة، وهي الطامة العظمى، فقد استدلل المتكلمون عليها بوجوه:

أحدها: أن كل واحد من هذه الحركات حادث، فالكل كذلك.

اعترض عليه بعض المحققين: بأن حكم الكل قد يخالف حكم الأفراد.

الثاني: أنها يزيد وينقص، وما لا يتناهي ليس كذلك، فلها بداية والكل حادث.

فالمقدمة الأولى قد اشتملت على الدعاوي الثلاث المتقدمة: أما إثبات المقدمة الأولى، فلأننا نعلم أن الجسم ينتقل من الحركة إلى السكون وبالعكس، ويتبدل عليه إحدى الحالتين بالأخرى، وكذا في الاجتماع والافتراق، ولا يجوز أن يكون المرجع لهذه إلى ذات الجسم لبقائه، ولا إلى العدم. أما أولاً فلأنها محسوسة، والعدم لا يكون.

وأما ثانياً فلأن الحركة مثلاً تتبدل بالسكون وترتفع به، وذلك يقتضي ثبوت أحدهما، وأما كان كان الآخر مثله لتساويهما في الماهية، وافتراقهما بعوارض.

وأما ثالثاً فلأنها ليست أعداماً مطلقة بالضرورة، ولا أعدام ملكات وإلا لوجب أن تصور ملكاتها، بل يكون تصور ملكاتها سابقاً على تصورهما، ونحن لا نعقل شيئاً تكون نسبته إليها نسبة الملكة إلى العدم، فلا بد من أمور زائدة على الجسم هي الأكوان.

فإن قيل: هذا بناء على ثبوت الجوهر في المكان، وهو فرع على المكان، وهو ليس بثبوتي، لأنه إما جوهر أو عرض، والأول محال، لأنه إن كان مجرداً استحال / [[ص ٤٥]] حلول المقارن فيه، وإن كان مقارناً لزم التداخل إلا أن يعنى بذلك المماسية، وهو مسلم. ولأن كل متحيز له مكان، ويلزم التسلسل لا دفعة واحدة. وإن كان عرضاً لزم الدور. وإذا لم يكن ثبوتياً استحال حلول الجوهر فيه، لأنه لا يعقل حصول الجوهر في المعدوم. سلمنا لكن التبديل لا يقتضي الثبوت، لأنه تعالى قد كان عالماً بأن العالم سيوجد، ثم بعد وجوده تبدل علمه بالوجود. ولأنه لم يكن فاعلاً، ثم صار فاعلاً، وليست صفة ثبوتية وإلا تسلسل.

والجواب عن الأول: أنه لم لا يكون المكان جوهرًا كما ذهب إليه أفلاطون؟ وذلك أن الجوهر ينقسم إلى مقاوم للتداخل عليه ممانع له، وهو الذي يمتنع فيه التداخل. وإلى غير مقاوم يمتنع عليه الانتقال، وهو المكان، وهو البعد والجوهر الممانع يمكن أن يداخل الممانع، وذلك هو كون الجوهر في المكان.

سلمنا، لكن لم لا يجوز أن يكون عرضاً هو سطح الباطن من الجسم الحاوي المماس للسطح الظاهر من الجسم المحوي؟ والدور غير لازم وإنما يلزم لو قلنا: المكان يفتقر إلى المتمكن، أما إذا قلنا: إنه يفتقر إلى غيره فلا دور، وإذا لم يكن ثبوتياً لم يكن حصول الجوهر فيه حصوله في المعدوم بمعنى أنه في العدم.

وعن الثاني: أن التبديل في الإضافات ذهني لا يقتضي التبديل في

معلومات الله تعالى ومقدوراته ليست أموراً ثابتة، بل معناه أن الله تعالى لا يوجد فعلاً إلا وهو قادر على غيره وعالم به.

/ [[ص ٥٠]] وعن الثالث: أن الحاكم بالتطبيق ليس الوهم، بل العقل الذي يعقل الأمور التي لا تتناهى. ثم ما أدري كيف منع من التطبيق الذي هو عبارة عن مقابلة كل جزء بنظيره ومناسبه به؟ مع أن مبنى برهانه على ذلك، إذ اعتبار السابقة واللاحقة لكل جزء إنما هو بالقياس إلى آخر، وذلك يتوقف على استحضر الجميع، فإن أسندتموه هنا إلى العقل، فلم لا نقول بمثله؟

وقوله: (إنَّ الزيادة والنقصان إنما فرضا في الطرف المتناهي) مسلم، لكن بعد التفاوت بينهما فرضا بفرض تطابقهما. ثم إنَّ هذا البرهان استعمله الأوائل في تناهي الأجسام، والفرق بأن تلك أمور وجودية بخلاف الأشياء التي يقع التطبيق فيها هنا، فلا تحتاج تلك إلى حكم الوهم باطل، لأنه لا بد من اعتبار عقلي أو وهمي يحكم بالتطبيق في تلك الأمور الوجودية. وأما المقدمة الرابعة، فضرورية.

#### المسألة الثانية: في إبطال التسلسل:

قال: وبطلان التسلسل بفرض نقصان جملة، فإما لا يؤثّر أو يؤثّر، وكلاهما محالان. ولأنَّ ما لا يتناهى لا ينقضي بالأفراد. ولأنَّ حركات بعض الأفلاك أكثر من بعض، وقبول التفاوت في مثل هذا محال. ومعلومات القديم ومقدوراته ليست أعداداً متحققة لا نهاية لها، بل المعلوم الصلاحية.

أقول: لما كان الدليل الذي ذكرناه مبنياً على وجوب النهاية في الحوادث وامتناع تسلسلها، ذكر ما يبطل التسلسل ليتّم الدليل. واعلم أن المراد من التسلسل هو تتالي أمور بينها ارتباط لا إلى نهاية.

/ [[ص ٥١]] والأوائل شرطوا في إبطاله أمرين: الاجتماع في الوجود، والترتيب الوضعي كالأجسام، أو الطبيعي كالعلل والمعلولات.

والتكلمون لم يشرطوا ذلك.

والمصنّف استدلل على إبطاله مطلقاً بوجه:

أحدها: التطبيق، وهو أن نفرض جملة لا تتناهى من الآن إلى الأزل، وأخرى من زمان الطوفان إليه، ثم نُطبّق إحدى الجملتين بالأخرى، ويعود البحث المذكور في المسألة السالفة.

/ [[ص ٤٧]] واعتراض عليهم بالنقض في المقدمة الثانية بمعلومات الله تعالى ومقدوراته.

/ [[ص ٤٨]] الثالث: التطبيق، وهو أننا نُطبّق الحركة المبتدئة من الآن إلى الأزل، ومن زمان الطوفان إليه، فيظهر التفاوت في المبدأ، لأنّ اتحاد الطرفين عندنا فرضاً.

واعترض عليهم بأن التطبيق هنا لا يفرض إلا في الوهم بشرط ارتسام المتطابقين فيه، وذلك محال في ما لا يتناهى، فإذن هذا الدليل موقوف على حصول ما لا يحصل، لا في الوهم ولا في الوجود.

وأيضاً: الزيادة والنقصان إنما فرض في الطرف المتناهي لا في الطرف الذي وقع / [[ص ٤٩]] النزاع في تناهيه، فهو غير مؤثّر فيه.

ثم احتج على هذا المطلب بأن كل حادث موصوف بكونه سابقاً على ما بعده لاحقاً لما قبله، والاعتباران مختلفان، فإذا اعتبرنا الحوادث الماضية المبتدئة من الآن تارة من حيث كل واحد منها سابق، وتارة من حيث هو بعينه لاحق، كانت السوابق واللواحق المتباينتان بالاعتبار متطابقتين في الوجود، ولا يحتاج في تطابقها إلى توهم تطبيق، ومع ذلك يجب كون السوابق أكثر من اللواحق في الجانب الذي وقع النزاع فيه، فإذن اللواحق متناهية في الماضي لوجوب انقطاعها قبل انقطاع السوابق، والسوابق الزائدة عليها بمقدار متناه، فيكون متناهية أيضاً. ولما تبين امتناع وجود حوادث لا أول لها في جانب الماضي، وتبين فيما مرّ امتناع وجود حوادث ليس لها أول ينتهي إليه وهو سكنون أزلي، فقد تبين امتناع وجود ما لا تخلو الأجسام عنها في الأزل، وتبين منه امتناع وجود الجسم في الأزل.

واعلم أن الاعتراض الأول غير صواب، لأن حكم الأجزاء وإن كان قد يخالف حكم الجملة، لكن لا يجب، بل قد تتفق أحكامهما، وهاتنا الكلّ والجزء من المواضع التي ادعى المتكلمون وجوب الاتفاق فيهما، وذلك لأنّ الكلّ قد يراد به الكلّ النوعي، وقد يراد به الكلّ المجموعي، وقد يراد به كل واحد، والثالث غير مراد هاهنا، فبقي أحد الأولين، لكن أيهما فرض كان حدوث كل فرد مستلزماً لحدوثه، لامتناع وجود النوع خارجاً منفكاً عن شخص، ووجود الكلّ بدون وجود جزئه.

وأما الاعتراض الثاني، فقد أجاب المتكلمون عنه بالفرق، فإنّ

وأقول: الأفراد إذا اجتمعت فقد يحصل لها مع الاحتمال صورة أخرى أو هيئة، وقد لا يحصل ما يزيد على الأفراد، والجملة التي أخذناها نحن هاهنا بالمعنى الثاني فهي نفس آحادها، فلو أثرت الآحاد فيها لزم أن يكون الشيء مؤثراً في نفسه.

ثم نقول: الممكنات كلها قد اشتركت في أمر هو امتناع وجودها بالنظر إليها، بل لا بد لها من مؤثر خارج عنها وإلا يشاركها في امتناع الوجود، فكيف يكون واجباً؟

قال الشيخ في الإلهيات: (الممكنات كلها متناهية أو غير متناهية اشتركت في كونها أوساطاً إلا المعلول الأخير، فإنه طرف، فلا بد من طرف آخر هو الواجب).

/ [[ص ٥٤]] المسألة الثالثة: في شبه الخصوم والرد عليها:

قال: وحجة الخصم: أن حدوث العالم بعد أن لم يحدث يفتقر إلى مخصص ويلزم المذهب. ولأن الإمكان متحقق أزلاً، فلا بد من محل.

وأيضاً فهو جواد، فكيف يكون مدة عاطلاً عن الجود؟ وهذا كله يدفعه أن فرض قدم الحادث محال، فلا مخصص سواه، وعليه تخرج الشبهة.

أقول: لما استدلل على مطلوبه شرع في الشبهة التي أوردتها الأوائل على مقتضى مطلوبه، وبين وجه الانفصال عنها، وقد ذكر هاهنا ثلث شبهة:

الشبهة الأولى - وهي أقواها -: وتقريرها: أن المؤثر التام في إيجاد العالم إما أن يكون قديماً أو حادثاً، فإن كان قديماً لزم وجود أثره معه، وإلا كان تخصيص بعض الأوقات بالحدوث فيه إن لم يفتقر إلى مخصص لزم رجحان أحد طرفي الممكن على الآخر لا المرجح، وهو محال. وإن افتقر لم يكن المؤثر التام أزلياً، هذا خلف. ولأننا نقل الكلام على ذلك المخصص، ويلزم التسلسل. وإن كان حادثاً افتقر إلى محدث بالضرورة، فإن كان مؤثره التام أزلياً لزم إيجاداً أزلاً، هذا خلف. وإن كان حادثاً لزم التسلسل أيضاً، وهو المطلوب.

هذا أقوى شبهة القوم.

الشبهة الثانية: قالوا: كل حادث فهو مسبوق بإمكان يفتقر إلى ثابت أزلي، وهذا مفتقر إلى مقدمات:

الأولى: سبق الإمكان، وذلك ظاهر، لأنه قبل حدوثه ليس بواجب وإلا لوجد قبل وجوده، ولا يمتنع وإلا لاستحال وجوده دائماً، فيثبت الإمكان.

وقوله: (وكلاهما محالان)، أي التأثير وعدمه، أمّا عدم التأثير / [[ص ٥٢]] فبالضرورة، فإننا نعلم أن الشيء ليس مع غيره كهو لا مع غيره. وأمّا التأثير فلوجوب تناهي الجملتين، ضرورة انتقاص الناقصة من الطرف الآخر، فتتناهى الأخرى.

وثانيها: أن الحركات لو كانت غير متناهية لكانت حركة اليوم موقوفة على انقضاء ما لا يتناهى، وانقضاء ما لا يتناهى بالأفراد محال، أي كل فرد عقيب آخر، والموقوف على المستحيل يكون مستحيلاً.

[و]ثالثها: أن حركات زحل أقل من حركات الشمس، وهي أقل من حركات القمر، وكل ما نقص عن غيره فهو متناه.

لا يقال: ينقض هذا بمعلومات الله تعالى ومقدوراته، فإنها غير متناهيين، وأحدهما أقل من الآخر، فثبت الحكم.

لأننا نقول: يعني قولنا: إنه لا تتناهى مقدرات الله ومعلوماته، أنه ما من فعل يوجد إلا وهو عالم به وقادر عليه.

والدليل على إبطال التسلسل على طريقة الأوائل، أن تلك الأمور ممكنة بالضرورة، فلا بد لها من مؤثر ليس ذات المجموع، وإلا كان الشيء مؤثراً في نفسه. ولا كل واحد، لأنه لا يجب به الجملة. ولا البعض، لذلك أيضاً. ولأنه لا يؤثر في نفسه ولا في علة، فلا بد من شيء خارج عن الممكنات، فثبت المطلوب، وهو وجود مبدأ أول لا يسبقه غيره. وللتطبيق.

/ [[ص ٥٣]] اعترض بعض المحققين فقال: هذا الدليل أثبت به لمجموع الأمور الغير المتناهية مؤثراً بسبب احتياج المجموع إلى آحاده، وإنما يجب من ذلك أن يكون المجموع مؤثرات لا نهاية لها هي الآحاد، وإذا لم يكن كل واحد من تلك الآحاد علة لنفسه ولا لعلة يلزم أن لا يكون علة بانفراده للمجموع، ولا يلزم أن لا يكون هو مع سائر الآحاد علة، بل الحق ذلك، وحيث تكون علل المجموع داخلة فيه، ولا يلزم من ذلك أن تكون علة المجموع خارجة عنه، فلا يتم مطلوبه.

وفي قوله: (وإذا لم يكن علة لنفسه ولا لعلة لم يكن علة ذلك المجموع) نظر، لأنه إن أراد أنه لم يكن علة تامة كان صحيحاً، وإن أراد به أنه لا يكون جزءاً من علة لم يكن صحيحاً، لأننا إن فرضنا مجموعاً مؤلفاً من واجب وممكن هو معلوله لم يكن الواجب علة لنفسه، ولم يكن الممكن علة لا لنفسه ولا لعلة، ومع ذلك يكون كل واحد منها جزءاً من علة المجموع، ولا يكون لذلك المجموع علة خارجة عنه.

العالم قبل وجوده محال، إذ لا قبل هناك، وبالجملة فالأوقات التي يطلب فيه التخصيص معدومة، ولا تمايز بينها إلا في الوهم، وأحكام الوهم في أمثال ذلك غير مقبولة، إنَّما يتبدى وجود الزمان مع أوَّل وجود العالم، ولا يمكن وقوع ابتداء سائر الموجودات قبل ابتداء وجود الزمان أصلاً.

وأيضاً فهو معارض بالحادث اليومي.

وعن الشبهة الثانية بالمنع من كون الإمكان ثبوتياً بوجوه:

أحدها: أنَّه إمَّا أن يكون واجباً، وهو محال، وإلَّا لكان الممكن واجباً. أو ممكناً، فيتسلسل. أو ممتنعاً، فيكون الممكن ممتنعاً. الثاني: أنَّ الشيء قبل حدوثه ممكن، فيكون المعدوم متصفاً بالثبوت.

الثالث: كيف يُعقل حلول صفة الشيء في غيره؟

الرابع: أنَّ الهَيُولَى ممكنة، فلها هَيُولَى.

أجاب بعض المحققين عن الأوَّل بأنَّ الإمكان أمر عقلي، فمهما اعتبر العقل للإمكان ماهيةً ووجوداً حصل فيه إمكان إمكان وانقطع اعتبارها. وتحقيقه: أنَّ كون الشيء معقولاً ينظر فيه العقل ويعتبر وجوده، ولا وجود غير كونه آلة للعقل، ولا ينظر فيه من حيث ينظر فيما هو آلة لتعقله، بل إنَّما ينظر به، مثلاً: العاقل يعقل السماء بصورة في عقله، ويكون معقوله السماء، ولا ينظر حينئذٍ في الصورة التي بها يعقل السماء، ولا يحكم عليها بحكم، بل يعقل أنَّ المعقول بتلك الصورة هو السماء وهو جوهر، ثمَّ إذا نظر في تلك الصورة، أي يجعلها معقولاً منظوراً إليها لا آلة بالنظر إلى غيرها وحدها عرضاً موجوداً في محلِّ هو عقله ممكن الوجود، وهكذا الإمكان هو كآلة للعاقل بها يعرف حال الممكن في أنَّ وجوده كيف يعرض لماهيته ولا ينظر في كون الإمكان موجوداً أو غير موجود، أو جوهرًا، أو عرضاً، أو واجباً، أو ممكناً. ثمَّ إنَّ نظر في / [[ص ٥٨]] إمكانه أو وجوده أو وجوبه لم يكن بذلك الاعتبار إمكاناً لشيء، بل كان عرضاً في محلِّ هو العقل، وممكنًا في ذاته، ووجوده غير ماهيته.

وإذا تقرَّر هذا، فالإمكان من حيث هو إمكان لا يُوصَف بكونه موجوداً أو ممكناً، وإذا وُصِفَ بشيء من ذلك لا يكون حينئذٍ إمكاناً، بل يكون له إمكان آخر. وفي هذا اعتراف بكون الإمكان أمراً عقلياً واعتباراً ذهنياً لا تحقُّق له عيناً، وهو المطلوب، فلا يلزم قَدَم الهَيُولَى.

المقدِّمة الثانية: أنَّه يفتقر إلى محلِّ، وذلك لأنَّ الإمكان نسبة بين الوجود والماهية، فهو مغاير لهما، فليس بجوهر، فكان عرضاً محتاجاً إلى محلِّ.

المقدِّمة الثالثة: أنَّ ذلك المحلَّ يكون ثبوتياً، لأنَّ الإمكان ثبوتي، وقد استدلُّوا عليه بأنَّه نقيض الإمكان، وهو عدميُّ، فيكون نقيضه ثبوتياً، وهو مغاير لصحَّة اقتدار القادر، لأنَّنا نُعلِّمها به.

/ [[ص ٥٦]] المقدِّمة الرابعة: أنَّ ذلك المحلَّ يكون أزلياً، لأنَّه لو كان حادثاً لافتقر إلى مكان آخر، ولزم التسلسل، وذلك المحلُّ هو الهَيُولَى، وإذا ثبت قَدَم الهَيُولَى لزم قَدَم الصورة، لاستحالة انفكاكها عنها، وإلَّا لكانت نقطة أو خطاً أو سطحاً أو جسماً إنَّ كانت ذات وضع، أو كونها مقارنة مع فرض التجرُّد، والترجيح لحصولها في مكانٍ خاصٍّ لا مرجِّح، والكلُّ محال، والهَيُولَى والصورة هما الجسم، فيكون الجسم قديماً.

الشبهة الثالثة: أنَّ إيجاد العالم جود، فلو كان حادثاً لزم تعطيل الله تعالى من الجود مدَّة لا تتناهى، وهو محال.

وأجاب المصنِّف عن الجميع بشيء واحد، وهو أنَّ فرض وجود العالم في الأزل محال، لأنَّه حادث له أوَّل، والأزل ينافي ذلك، وفيما لا يزال هو ممكن، فقد ظهر الفرق والتخصيص، وهو أنَّ إيجاداً أزلاً محال، وفيما بعد ممكن من غير احتياج إلى حدوث أمر في الذات أو خارج.

أمَّا تخصيص إيجاد بوقتٍ دون آخر، فذاك يستند إلى المصلحة أو غيرها من الأسباب التي نعجز عن تفصيلها.

وبهذا يظهر الجواب عن الثاني، لأنَّه إذا كان مستحيلًا لم يكن في الأزل إمكان ولا مادَّة ولا غيرها.

وعن الثالث أيضاً، لأنَّ ترك الجود للاستحالة ليس تعطيلًا، مع أنَّه خطابي.

وقد أجاب المتكلِّمون عن الشبهة الأولى بأنَّ وجوب قَدَم الأثر عند قَدَم المؤثِّر إنَّما يصحُّ إذا كان المؤثِّر موجباً أمَّا المختار فلا، ولهذا يُخصِّص الجائع والعطشان والهارب أحد الرغيفين والإناءين والطريقين على الآخر لا لمرجِّح.

/ [[ص ٥٧]] أيضاً يجوز أن يكون المخصِّص هو الإرادة الأزليَّة، أو العلم بإيقاعه في وقت وقوعه، أو المصلحة.

وأيضاً طلب التخصيص إنَّما يتوجَّه لو أمكن غيره، وإيجاد

ثم اختلف القائلون بجواز عدمه، هل هو معلوم عقلاً أو سمعاً، قال أبو عليّ الجبائي والأشاعرة بالأول، وقال أبو هاشم بالثاني. ثم اختلفوا أيضاً في كيفية الإعدام، فقالت الأشاعرة: إنه يُفنى لأن الله تعالى لا يخلق الأعراض التي تحتاج الجوهر إلى وجودها.

وقال أبو بكر الباقلاني: وتلك الأعراض هي الأكوان، وقال في موضع آخر: إنَّ الفاعل المختار يفني بلا واسطة. وبمثله قال محمود الحياط، وقال: إنَّ الجوهر يحتاج من كلِّ جنس من أجناس الأعراض إلى نوع، فإذا لم يخلق أيّ نوع كان انعدم الجوهر. وبمثله قال إمام الحرمين.

وقال الكعبي: إنَّ لم يخلق البقاء وهو عرض انعدم الجوهر. / [[ص ٦٠]] وقال أبو الهذيل: كما أنه قال له: (كن) فكان، كذلك يقول له: أفن فيفنى.

وقال الجبائيان: إنَّ الله يخلق الفناء وهو عرض، فيفنى جميع الجواهر، إلا أنَّ أبا الهاشم جعل الفناء واحداً، وأبا عليّ جعل لكلِّ جوهر فناءً، وذلك الفناء يفنى لذاته.

فهذه هي المذاهب المشهورة.

واستدلَّ المصنّف على مطلوبه بأنَّ العالم محدث، فقد كانت ماهيته متّصفة بالعدم، ثم اتّصفت بالوجود، فتكون قابلة لهما، وذلك من لوازم تلك الماهية، وإلا كان عارضاً، فيفتقر الماهية في قبوله إلى قبول آخر ويتسلسل، وإذا كان من لوازمها استحال وجوب البقاء على تلك الماهية.

واعلم أنَّ هذا الدليل صحيح يمكن الردُّ به على قدماء الأوائل، أمّا على القائلين بالوجوب مستنداً إلى الغير فلا، لأنَّ العالم حال وجوده مستند إلى الغير، فيكون واجباً به وإلا لما وُجد، وإذا كان واجباً به حالة الحدوث جاز أن يدوم ذلك الوجوب بدوام المؤثر، فإذاً ليس طريق الردُّ هذا، بل أن يقال: المؤثر قادر مختار، والعالم من حيث الماهية قابل للعدم، فيكون قابلاً به باعتبار ماهيته وفاعله، واستحالة العدم عليه بالنظر إلى الغير إنَّما يكون إذا كان المؤثر موجباً. أو يُستند في هذا إلى السمع.

واحتجَّ الأوائل بأنَّ المؤثر موجب فيدوم. وبأنَّ كلَّ قابل للعدم له هيولى، فلو صحَّ العدم عليها تسلسل. وبأنَّ العدم بعد الوجوب يستلزم ثبوت بعدية لاحقة بزمان عارض لحركة قائمة بالجسم، فيلزم ثبوت العالم حال عدمه.

وعن الثاني: بأنَّ الإمكان صفة للمتصوّر المستند إلى الوجود الخارجي، فالشيء حال عدمه يكون متصوّراً، فيكون موصوفاً بالإمكان.

وعن الثالث: أنَّ ذلك الغير محلٌّ للممكن، وإذا حلَّ فيه الموصوف كان حلول إمكانه فيه أولى.

وعن الرابع: أنَّ إمكان الهيولى بحسب ماهيتها، وهو أمر عقلي يُعقل عند انتساب الماهية إلى وجودها، والذي نُثبته هو الاستعداد، وهو استعداد وجود شيء، فيكون موجوداً قبل وجود ذلك الشيء، ويحتاج إلى محلٍّ، لأنَّه عرض من أنواع الكيف. واعلم أنَّ الجوابين الأوّلين فيهما اعتراف بكون الإمكان ذهنياً، فلا يستدعي محلاً في الخارج، وفيه إبطال الدليل الذي أجاب عن الاعتراض عليه.

وجوابه عن الثالث ضعيف، لأنَّ حلول الشيء في غيره لا يقتضي جواز حلول صفات ذلك الشيء في ذلك الغير منفكة عنه. وجوابه عن الرابع ضعيف أيضاً، لأنَّ الدليل إنَّما يقتضي ثبوت الإمكان الراجع إلى الماهية، أمّا الاستعدادي فلا، فإن قالوا: إنَّ كلَّ حادث فلا بدَّ أن يسبقه استعداد موضوع يوجد فيه، كان هو نفس النزاع.

المسألة الرابعة: في أنَّ العالم لا يجب أن يكون أبدياً:

قال: مسألة: العالم لا يجب كونه أبدياً، لأنَّ قبول الماهية للعدم من لوازمها، فكيف يكون أبدياً؟

/ [[ص ٥٩]] وشبه الخضم ناشية من كيفية الإعدام، لأنَّ عدم الشيء إمّا بعدم أو بضدٍّ، أو انتفاء شرط، وفي الانتفاء ما يتجه أولاً، والضدُّ يلزم الدور، والمعدم لا يفعل النفي، ولا بدَّ من الوجود وهو الضدُّ.

وهذه شبهة باطلة بالواحد منّا، وملتزم الضدِّ، والعلة غير محوجة إلى المعلول.

أقول: اتَّفَق العقلاء على إمكان عدم العالم نظراً إلى ذاته إلا من خالف من قدماء الأوائل القائلين بكونه واجباً لذاته، وكلامهم قد بان بطلانه.

ثم اختلفوا، فذهب المسلمون إلا الكرامة والجاحظ إلى أنَّ العالم ليس واجباً بغيره أيضاً على الدوام، بل يمكن عدمه نظراً إلى الغير.

وقالت الأوائل والكرامية: إنَّه يمتنع عدمه نظراً إلى علته.



/ [[ص ٦٢]] وأجاب بعض المحققين عن الأوّل بأنّ القبليّة والبعديّة يلحقان الزمان لذاته ولما عدها بسببه، فلا يتسلسل. وعن الثاني: بأنّنا نلتزم صحّة اتّصاف العدم بهما، لكن وجودهما في الذهن يدلّ على وجود معروضيهما في الخارج. وعن الثالث: أنّ العقل إذا اعتبر لهما قبليّة وبعديّة حصلتا لهما، لكن نقطع التسلسل بانقطاع الاعتبار.

والأوّل ضعيف، لأنّه إذا عُقِلَ في بعض الموجودات حصول السبق والتأخّر من غير زمان، فلم لا يُعقَل في العدم والوجود؟ وكيف يصحّ أن يقال: إنّهما يلحقان الزمان لذاته وأجزاء الزمان متساوية؟ بل هي أمور فرضيّة لا وجود لها إلاّ بالفرض، واتّصاف بعضها بالتقدّم دون بعض يقتضي وجودها فعلاً، فيلزم تنالي الآنات.

والثاني ضعيف، لأنّ المقتضي لثبوت المعروض في الخارج، إمّا ثبوتها في الذهن وهو محال بالامتناع والإمكان، وإمّا كون الذهن يلحقها بالغير وهو باطل، لأنّ الذهن يلحقها بالعدميّات.

والثالث: تسليم كونها عقليّين لا يدلّان على وجود معروضيهما في الخارج، إذ المعروض هنا القبليّات والبعديّات الذهنيّة.

وعن الرابع: أنّها شبهة باطلة بالواحد منّا. واعلم أنّه قد نُقِلَ عن الكراميّة أنّ الواحد منّا إذا مات يُعدم، فلهذا نقض الشيخ عليهم بذلك.

وأجاب الشيخ أبو إسحاق بوجه آخر، وهو: أنّه يُعدم بطريان الضدّ، والدور غير لازم، لأنّ انتفاء الأوّل بحدوث الثاني، وليس حدوث الثاني محتاجاً إلى الأوّل وإن كان لا ينفك عنه، كما أنّ العلة لا ينفك عن المعلول وهي غير محتاجة إليه، وحصول الرجحان من غير مرجّح ليس بلازم، لجواز أن يكون الحادث أقوى، وإنّ كنّا لا نعرف وجه قوّته. وأيضاً فإنّ الباقي حافظ للوجود الحاصل، والحادث معطٍ للوجود، والمعطي أقوى من الحافظ، فيترجّح الحادث.

/ [[ص ٦٣]] سلّمنا، لكن لِم لا يُعدم بالفاعل؟ وما ذكره غير لازم، لأنّ قولنا: (لم يفعل) حكم بالاستمرار على ما كان، ويُعدم صدور شيء عن الفاعل. وقولنا: (فعل العدم) حكم بتجدّد العدم بعد أن لم يكن وبصدوره عن فاعله، فالتمييز واقع بالضرورة، ولا استبعاد في التمايز بين العدميين بانتمائها إلى

احتجّت الكراميّة بأنّ عدم العالم لا يمكن استناده إلى ذاته، وإلاّ لكان ممتنعاً، ولا / [[ص ٦١]] إلى الغير، لأنّ ذلك الغير إمّا وجودي أو عدمي، والأوّل إمّا مختار أو موجب، ولا جائز أن يستند إلى العدمي، لأنّه إنّما يكون انتفاء شرط، أو انتفاء علة، وإلاّ لم يكن له مدخل في تأثير الإعدام، لكن ذلك باطل، لأنّ شرط الموجود وعلته موجودان، فيكون الكلام في كفيّة عدمه كالكلام في العالم. وأيضاً شرط الجوهر هو العرض، فيكون محتاجاً إليه، لكن العرض محتاج إلى الجوهر فيلزم الدور، ولا جائز أن يستند إلى الموجب، لأنّه ليس إلاّ طريان الضدّ، لكنّه محال وإلاّ لزم الدور. ولأنّ حدوث الضدّ يتوقّف على انتفاء الأوّل، فلو علّل انتفاء الأوّل به دار. ولأنّ التضادّ حاصل من الجانبين، وليس انتفاء أحدهما بالآخر أولى من العكس، فإمّا أن ينتفيا معاً أو يوجد معاً، لكن انتفائهما محال، لأنّ العلة في نفي كلّ واحدٍ منهما وجود الآخر، فلو انتفيا معاً لوجد معاً، ووجودهما محال، وإلاّ لزم اجتماع الضدّين.

لا يقال: الحادث أولى، لأنّه متعلّق بالسبب فيكون أقوى، ولأنّه حال حدوثه لو عدمَ لزم اجتماع الوجود والعدم فيه وهو محال، ولأنّه جاز أن يكون أكثر عدداً.

لأنّنا نجيب عن الأوّل: بأنّ الباقي متعلّق بالسبب أيضاً لإمكانه. وعن الثاني: أنّ المحال يلزم لو قلنا: إنّ يوجد الحادث ثمّ يُعدم، ونحن نقول: إنّ الباقي يمنع الحادث من الطريان. وعن الثالث: أنّ اجتماع الامثال محال، ولا يجوز أن يُعدم بالفاعل، لأنّ الإعدام إن كان وجودياً لم يكن ذلك الوجود عين عدم العالم، وإلاّ لكان الوجود عين العدم، أفصّى ما في الباب أنّه بوجهه، فيرجع إلى طريان الضدّ. وإن لم يكن وجودياً كان عدماً محضاً، فيستحيل استناده إلى المؤثّر، لأنّه لا فرق في العقل بين أن يقال: لم يفعل، وبين أن يقال: فعل النفي، وإلاّ لوقع التمايز في العدمات، فتكون ثبوتية.

والجواب عن الأوّلين ما يأتي من كون الفاعل قادراً، أو ما تقدّم من كون الإمكان عدمياً.

وعن الثالث: أنّ القبليّة والبعديّة من الصفات الاعتباريّة، لا يجب وجود معروضها كالإمكان والامتناع. ولأنّهما يلحقان الزمان، فيلزم التسلسل. ولأنّ العدم يُوصف بهما، والباري تعالى. ولأنّهما لو كانا وجوديّين لافتقرا إلى قبليّة وبعديّة أخرى ويتسلسل.

[[ص ٦٩]] المسألة الثالثة: في قسمة الوجود إلى القديم والمحدث:

قال: والوجود إمّا أن يكون لا أوّل له وهو القديم، أو يكون وهو الحادث.

أقول: اعلم أنّ الوجود إمّا أن يكون مسبقاً بالعدم أو لا يكون، والثاني هو القديم، والأوّل هو المحدث. ثمّ لمّا كان السبق على خمسة معانٍ: سبق العليّة، والذات، والرتبة، والشرف، والزمان، وعلى سادس زاده المتكلّمون وهو: تقدّم أمس على اليوم. والأوّل والثالث والرابع لا يُعقل هاهنا، فتعيّن الباقي للإرادة، فالسبق إنّ أُخذَ بالذات فهو المحدث الذاتي، وذلك لأنّ الممكن لا يستحقّ من ذاته الوجود، بل من غيره، وما بالذات أسبق ممّا بالغير، فاللّاكون سبق على الكون بالذات، ويقابله / [[ص ٧٠]] القديم الذاتي. وإن أُخذَ بالزمان كان هو المحدث الزماني، وهو الذي يسبق عدمه وجوده بالزمان، والزمان لا يصحّ أن يكون محدثاً بهذا الاعتبار. وإن أُخذَ بالمعنى الأخير، وهو المصطلح عليه بين المتكلّمين دون الأوّلين، فالقديم يقابله بالمعاني المذكورة.

المسألة الرابعة: في أنّ القديم لا يستند إلى المؤثر:

قال: والقديم لا يستند إلى الفاعل إنّ كان مختاراً، ويستند إليه إنّ كان موجباً.

أقول: الذي يجري في الكُتُب أنّ هذه المسألة ممّا وقع فيها الخلاف بين المسلمين والفلاسفة، وليس كذلك، لأنّ المسلمين جَوَزُوا استناد القديم إلى قديم موجب لا يفعل بواسطة القصد، وأحالوا استناده إلى المختار، لأنّ المختار إنّما يفعل بواسطة القصد، وهو لا يتّجه إلى الموجود، بل إلى شيء معدوم، والفلاسفة سلّموا هذين، فلا منازعة بينهم في الحقيقة.

نعم المتكلّمون لمّا أبطلوا الموجب لزم أن يكون حادثاً، وأيضاً منعوا من كون القديم يُسمّى مفعولاً، والأوائل جَوَزُوهُ، فالمنازعة لفظيّة.

وقال بعض المحقّقين: هذا صلح من غير تراضي الخصمين، لأنّ المتكلّمين لم يمنعوا القول بالعلّة والمعلول، فإنّ السيّد المرتضى (رحمه الله تعالى) وأصحابه زعموا أنّ العليّة والقادريّة والحبيّة والموجوديّة أحوال كانت الذوات عليها في الأزل مع تعليلها بالحالة الخامسة.

وجوديين أو بانتساب أحدهما دون الآخر. وأيضاً فما ذكروه يقتضي أنّ لا يتجدّد عدم أصلاً، لأنّنا نقول: المتجدّد إنّ كان وجوديّاً لم يكن عديميّاً، وإنّ كان عديميّاً فهو محال، لأنّه لا فرق بين قولنا: لم يتجدّد شيء، وبين قولنا: تجددّ العدم، ولمّا كان ذلك باطلاً بالضرورة، فكذا ما قلموه.

قال بعض المحقّقين: إنّهُ ليس بحلّ شكّ، بل هو زياد شكّ، وتأكيّد لقول من يقول: الإعدام غير ممكن إلّا بطريان الضدّ، وانتفاء الشرط، وهو مذهب أكثر المتكلّمين. وفيه نظر، لأنّ الجواب بالمعارضة إنّما هو بانسحاب كلام الخصم فيما علّم بطلانه بالضرورة، فيكون باطلاً، وليس فيه زياد شكّ، بل هو إبطال كلام الخصم.

سلّمنا، لكن يجوز أن يُعدم بانتفاء الشرط، والدور غير لازم، لأنّ دعوى أنّ الشرط لا يكون إلّا عرضاً خالية من الحجّة، لجواز أن يكون لا جوهرًا ولا عرضاً، بل أمرًا عديمًا.

أو نقول: الجوهر مشروط بعرض لا يبقى، فإذا لم يفعله الله تعالى انتفى الجوهر، ويكون الجوهر والعرض متلازمين وإن لم يكن لأحدهما حاجة إلى الآخر كالمضافين، فإذا لم يوجد أحد المتلازمين انتفى الآخر.

قال بعض المحقّقين: هؤلاء الكراميّة يقولون ببقاء الأعراض، فلا يرد عليهم ما ذكرتموه. والتلازم من غير الحاجة محال، والتمثيل بالمضافين غير صحيح، لأنّ إضافة كلّ واحد منهما محتاجة إلى ذات الآخر.

ثمّ أجاب عن الدور بأنّه إنّما يلزم لو كان المحتاج إليه محتاجاً إلى المحتاج فيما يحتاج فيه إليه، وهاهنا ليس كذلك، فإنّ احتياج الجوهر إلى عرض ما لا بعينه لا إلى عرض معيّن، والعرض المعيّن يحتاج إلى جسم بعينه، فلا يلزم الدور.

/ [[ص ٦٤]] أقول: قول الكراميّة ببقاء الأعراض ليس بمخرج الجواب عن الصحّة، لجواز بطلان قولهم، بل الأوّل أنّ يقال: إنّ هذه المسألة تتوقّف على استحالة البقاء على الأعراض، فإنّ ثبت صحّ الجواب، وإلّا فلا.

والجواب عن الإضافتين ضعيف، لأنّ حاجة الإضافة إلى معروض الأخرى لا تقتضي حاجتها إليها مع التلازم. وجوابه على دفع الدور جيّد.

والثاني باطل، لأنَّ حلول الجسم في العرض غير معقول. ولأنَّ العرض حالٌ في الجسم، فاستحال حلول الجسم فيه، وإلاَّ لزم الدور. ولأنَّ المتمكَّن ينتقل عن المكان، ولا يُعقل انتقال الجسم عن العرض. سلّمنا، لكن لا نسلّم الحصر، فإنَّ / [[ص ٧١]] الجسم أوَّل ما خلقه الله تعالى ليس بمتحرِّك ولا ساكن، لأنَّا نقول: أمَّا المكان فإنَّه موجود.

قوله: (إمّا أن يكون جوهراً أو عرضاً).

قلنا: هو عرض، وحلول الجسم فيه أمر معقول، فإنَّ ملاقة الجسم للجسم بالسطح الحاوي أمر معقول، وهو معنى الحلول في المكان. هذا إن قلنا: إنَّ المكان هو السطح، وإن قلنا: إنَّه البعد كان أمراً تقديرياً. وأمّا الحصر، فإنَّه ظاهر، فإنَّ الجسم الباقي لا يخلو عن أحد هذين. على أنَّ هذا النقض نافع للمستدل، لأنَّه إنَّما يسعى ليبيِّن أنَّ الأجسام محدَّثة، فلا ينتقض ما ذكره بالجسم الحادث.

الدليل الأوَّل على حدوث الحركة والسكون:

قال: وأمّا بيان حدوثها: أمّا الحركة، فلأنَّ كلَّ فرد حادث، فالمجموع كذلك، لأنَّها إمّا أن يوجد شيء منها أزلاً، فيكون الحادث أزليّاً. أو لا يكون، [فيكون] الكلُّ حادثاً.

أقول: هذا بيان الدعوى الثالثة، وهي بيان حدوث الحركة والسكون. أمّا الحركة، فيدلُّ على حدوثها وجوه:

الأوَّل: أنَّ كلَّ فرد من أفراد الحركات حادث، فالمجموع كذلك. أمّا الأوَّل، فظاهرة، لأنَّ الحركة تستدعي المسبوقية بالغير، فلا تكون أزليّة. وأيضاً فهو حكم متفق عليه. وأمّا الثانية، فلأنَّه إمّا أن يوجد في الأزل / [[ص ٧٢]] شيء من هذه الحركات، أو لا. فإنَّ كان الأوَّل لزم أن يكون ذلك الفرد أزليّاً، وهو حادث، هذا خلف. وإن كان الثاني لزم حدوث الكلِّ، وهو المطلوب.

الدليل الثاني على حدوث الحركة:

قال: ولأنَّها مسبوقة بالعدمات وهي أزيّة، فإنَّ قارنها شيء منها تساوى السابق والمسبوق، وإلاَّ فهي حادثه.

أقول: هذا وجه ثانٍ دالٌّ على حدوث الحركة، وتقريره أن نقول: كلُّ واحد من الحركات حادث لما مرّ، فيكون مسبوقةً (بعدم لا أوَّل له، فمجموع) الحركات كلُّ واحد منها مسبوق بعدم لا بداية له، فمجموع العدمات حاصل في الأزل، فلا يخلو إمّا أن يوجد مع تلك العدمات شيء من الوجودات، أو لا.

وزعمت الكلاية: أنَّ عالمية الله تعالى وقادريته قديمتان مستندان إلى العلم والقدرة، وهو مذهب أكثر الأشاعرة.

وزعم أبو الحسين: أنَّ العالمية حالة معلَّلة بالذات.

وأما الفلاسفة فإنهم لم ينفوا الاختيار عن الله تعالى.

وأقول: هذا ضعيف جدّاً، لأننا لم نقل: إنَّ المتكلمين نفوا العلة والمعلول في كلِّ / [[ص ٧١]] صورة، بل نفوه في العالم، وأنَّه غير مستند إلى علة، فلا يرد تعليل ما ذكره بعلة. والاختيار الذي أثبته الأوائل ليس هو الذي أثبته المتكلمون، بل الاختيار واقع عليهما بالاشتراك اللفظي.

\*\*\*

معارج الفهم / العلامة الحليّ (ت ٧٢٦هـ):

/ [[ص ٦٩]] قال: الباب الثاني: في الحدوث:

لنا: أنَّ الأجسام لا تخلو عن الحركة والسكون الحادثين، فهي حادثه. أمّا الأوَّل، فلأنَّه إمّا حاصل في مكان واحد أكثر من زمان، وهو الساكن. أو لا، وهو المتحرِّك.

أقول: هذه حجة الحدوث، وتقديرها أنَّ الأجسام لا تخلو عن الحركة والسكون، وهما حادثان، وكلُّ ما لم يخلُ من المحدث فهو محدث.

وهذه الحجة تشتمل على أربع دعاوى:

الأوَّل: أنَّ هاهنا حركة وسكوناً مغايرين للجسم.

الثانية: أنَّ الأجسام لا تخلو منها.

الثالثة: أنَّها حادثان.

الرابعة: أنَّ كلَّ ما لم يخلُ من المحدث فهو محدث.

والمقدمة الأوَّل - وهي قولنا: الأجسام لا تخلو عن الحركة والسكون الحادثين - قد اشتملت على ثلاث دعاوى منها. أمّا بيان مغايرة الحركة والسكون للجسم، فسيأتي بيانه. وأمّا أنَّ الجسم لا يخلو منها، فلأنَّ كلَّ جسم لا بدَّ له من مكان، فإنَّ كان لابناً فيه أكثر من / [[ص ٧٠]] زمان واحد فهو الساكن، وإلاَّ فهو المتحرِّك.

لا يقال: هذا الحصر مبنيٌّ على وجود المكان، وإنَّ الجسم حاصل فيه، وهو ممنوع، فإنَّ المكان لو كان موجوداً لكان إمّا (أنَّ يكون) جوهراً، أو عرضاً. والأوَّل باطل، لأنَّه إنَّ كان مفارقاً استحال حلول المقارن فيه، وإنَّ كان مقارناً لزم التداخل. وأيضاً يلزم الدور أو التسلسل، ضرورة افتقار كلِّ مقارن إلى مكان.

/ [[ص ٧٥]] لا يقال: لِمَ لا يجوز أن يكون المؤثر في السكون الأزلي قادراً مختاراً، وأثر القادر يجوز عدمه مع بقاءه. لأننا نقول: الفعل الأزلي يستحيل أن يصدر عن قادر، لأن القادر هو الذي يُؤثر بواسطة الداعي، ويستحيل دعوى الداعي إلى شيء موجود بل إلى معدوم، فكلُّ أثر للمختار يجب أن يكون حادثاً. وأمّا بطلان التالي فظاهر. أمّا أولاً، فلأنَّ الخصم يقول به. وأمّا ثانياً، فلأنَّ مقولة الوضع غير واجبة للبسائط ولا للمركبات.

#### في الوضع:

واعلم أنَّ الوضع هو الهيئة الحاصلة للجسم بسبب نسبة أجزائه بعضها إلى بعض، وبسبب انتساب أجزائه إلى الأمور الخارجة عنه كالقيام والقعود. والجسم البسيط إذا لاقى غيره لا بدَّ له من هذه المقولة بأن يكون على يمينه أو يساره أو غير ذلك من الأوضاع، ويكون ملاقياً له بطرف من أطرافه. وكلُّ طرف من البسيط فإنَّه مساوٍ للطرف الآخر، فيصحُّ على ذلك البسيط أن يلاقي ذلك الغير بالطرف الذي لا يلاقيه، وإنَّها يصحُّ عليه ذلك إذا تحرك، فكلُّ جسم فإنَّه يصحُّ / [[ص ٧٦]] عليه الحركة، فيكون السكون ممكن الزوال. وإذا كانت البسائط كذلك فالمركبات أيضاً كذلك، لأنَّها مركبة من البسائط التي يجوز عليها الانتقال، فقد ثبت أنَّ الأجسام لا تنفك عن الحركة والسكون الحادثين. وأمّا الثاني، وهو أنَّ كلَّ ما لا ينفك عن المحدث فهو محدث فضروري.

لا يقال: لا يلزم من كون الشيء لا ينفك عن غيره أن يكون هو ذلك الغير، فإنَّ الجسم لا ينفك عن العرض، ومع ذلك (فليس هو) بعرض.

لأننا نقول: الفرق حاصل، فإنَّ البديهة قاضية بأنَّ ما لا يسبق المحدث فإنَّه يجب أن يكون محدثاً، ولا يلزم من ذلك أن يكون ما لا ينفك عن العرض يجب أن يكون عرضاً. إشكال على حدوث الحركة والسكون: قال: فإن قلت: أمنع المغايرة والملازمة.

أقول: لِمَا فرغ من الاستدلال أشار إلى ما يعترض به المخالف وبدأ بالمنقضة، فقال: قولكم: الجسم لو كان أزلياً لكان إمَّا أن يكون متحركاً أو ساكناً، / [[ص ٧٧]] يبتني على أنَّ هناك حركةً وسكوناً مغايرين للجسم، ونحن نمنع المغايرة، فليمَّ لا يجوز أن

والأول باطل، لأنَّه يلزم استواء السابق والمسبوق في الوجود، وهو محال، فإنَّ عدم سابق على وجود ذلك الفرد الأزلي، وكلاهما موجودان في الأزل، هذا خلف. وإن لم يوجد في الأزل مع العدمات (شيء من الموجودات) لزم حدوث مجموع الوجودات، / [[ص ٧٣]] وهو المطلوب.

#### الدليل الثالث على حدوث الحركة:

قال: ولأنَّها من زمان الطوفان جملة ومن زماننا أخرى، فُتُطِّق، فإن لم يتفاوتا تساوى الوجود والعدم، وإلا تناهت إحداهما، فتناهتا.

أقول: هذا وجه ثالث على أنَّ الحركة حادثة، وتقريره: أننا نأخذ مجموع (الحركات من زمان الطوفان إلى الأزل جملةً) موهومة، ومن زماننا إلى الأزل جملةً أخرى، فُتُطِّق إحدى الجملتين بالأخرى، بأن نجعل الجزء الأول من إحدى الجملتين مقابلاً للأول من الأخرى، والثاني للثاني وهكذا، فإن استمرَّ امتدادهما كان وجود الجملة المركبة من الحركات الحاصلة من زماننا إلى زمان الطوفان وعدمه بمثابة واحدة، وهو باطل بالضرورة. وإن انقطعت الناقصة لزم تناهيها، ويلزم من ذلك تناهي الجملة الزائدة، لأنَّها إنَّما زادت عليها بمقدارٍ متناهٍ، / [[ص ٧٤]] (وهو من زماننا إلى زمان الطوفان، وكلُّ ما زاد على المتناهي بمقدارٍ متناهٍ) فهو متناهٍ، فالجملتان متناهيان، وهو المطلوب.

#### إبطال قَدَم السكون:

قال: وأمَّا السكون، فلأنَّه لو كان أزلياً لما عُدِم، فإنَّه إمَّا واجب أو مستند إليه، والتالي باطل اتِّفاقاً. ولأنَّ مقولة الوضع غير واجبة للبسائط والمركبات. وأمَّا الثاني فظاهر.

أقول: لِمَا بينَّ إبطال قَدَم الحركة شرع في إبطال قَدَم السكون، وتقريره أن نقول: لو كان السكون أزلياً لما عُدِم، والتالي باطل، فالمقدَّم مثله. بيان الشرطيَّة: أنه لو كان أزلياً لكان إمَّا واجباً لذاته أو ممكناً لذاته، فإن كان واجباً لذاته استحال عدمه، وإن كان ممكناً لذاته، فلا بدَّ له من علَّة، فعلته إمَّا واجبة الوجود أو ممكنة الوجود، فإن كانت واجبة الوجود استحال عدمها، ويلزم من استحالة عدم العلَّة استحالة عدم المعلول. وإن كانت ممكنة لذاتها لم يكن لها بدُّ من علَّة، والدور والتسلسل باطلان - على ما يأتي -، فيلزم الانتهاء إلى واجب الوجود. ويلزم من استحالة عدمه استحالة عدم معلوله، فقد ظهر أنَّه لو كان أزلياً لما صحَّ عدمه.

مع عدم تناهيهما، فلم لا يجوز أن تكون الجملتان الحادثة إحداهما من زمان الطوفان إلى الأزل والأخرى من زماننا إلى الأزل متفاوتتين وإن كانتا غير متناهيتين؟

إيراد وإشكال على حدوث السكون:

قال: سلّمنا، لكن لا نُسلّم ثبوت السكون، ولا نُسلّم امتناع عدم القديم، لجواز توقُّفه على شرط عدميٍّ أزلِّيٍّ، فيجوز زواله لزوال شرطه.

أقول: لمّا فرغ من الاعتراض على حدوث الحركة شرع في الاعتراض على حدوث السكون وقال: لا نُسلّم أن السكون أمر ثبوتيٌّ، وتقرير هذا السؤال: أن المستدلّ قال: لو كان السكون أزلِّيًّا لما جاز عدمه، أورد المعارض المنع هاهنا ومنع من استحالة عدم القديم مطلقاً، لأنّ الأزلِّيَّ على قسمين: عدميٍّ وثبوتيٍّ، فالأزلِّيُّ العدميُّ يجوز زواله، وإلّا لما صحَّ حدوث العالم، فعلى هذا التقدير توجّه اعتراض المعارض بأنّه يجوز أن يكون السكون عدميًّا ويكون أزلِّيًّا، ولا يلزم من ذلك امتناع عدمه. ثمّ بعد تسليم أن السكون أمر ثبوتيٌّ وجّه الاعتراض من طريق آخر وقال: سلّمنا أنّ السكون ثبوتيٌّ، ولكن لا نُسلّم أنّ القديم الثبوتيُّ مطلقاً يمتنع عدمه، وذلك لأنّ القديم الثبوتيُّ على قسمين: مطلق ومشروط، فالمطلق يمتنع عدمه، والمشروط على قسمين: مشروط بشرطٍ ثبوتيٍّ، فهذا أيضاً يمتنع عدمه. ومشروط بشرطٍ عدميٍّ، وهذا يجوز عدمه لعدم شرطه العدميِّ الأزلِّيِّ. فلم لا يجوز أن يكون السكون وإن كان ثبوتياً مشروطاً / [[ص ٨٠]] بشرطٍ عدميٍّ أزلِّيٍّ؟ فيجوز زوال الشرط، فيجوز زوال السكون.

الإشكال الأوّل على حدوث العالم:

قال: ويُعارض بأنّ العلّة التامة إنّ كانت قديمة فهو قديم، وإلّا ترجّح الممكن بذاته، وإن كانت حادثة تسلسل.

أقول: لمّا فرغ من المناقضة في المقدمات شرع في المعارضة للمطلوب، وقد عارض هاهنا بخمس شُبّه:

الشبهة الأولى - وهي أقواها -: أنّ العلّة التامة المستجمعة لجميع جهات المؤثريّة لا تخلو إمّا أن تكون قديمة أو حادثة، فإن كان الأوّل لزم قديم العالم، لأنّ عند وجود العلّة التامة لو جاز عدم المعلول فلتُفرض عدمه في وقتٍ ووجوده في آخر، فاختصاص أحد الوقتين بالوجود والآخر بالعدم إمّا أن يفترق إلى مرجّح غير الأوّل، أو لا. فإن كان الأوّل لم يكن المرجّح المفروض

يكون الجسم هو عين الحركة والسكون؟ سلّمنا أنّ الحركة والسكون مغايران للجسم، لكن نمنع الملازمة بين الجسم والحركة والسكون، فإنّه يجوز أن يكون جسم غير متحرّك ولا ساكن.

إيراد على الوجه الأوّل لإثبات حدوث الحركة وجوابه:

قال: قوله: إن لم يوجد أزلّاً كان حادثاً، ممنوع، لجواز حدوث كلّ فرد وعدم حدوث الكلّ أو الكلّيّ.

أقول: هذا إيراد على الوجه الأوّل من الوجوه الدالّة على حدوث الحركة، فإنّ المستدلّ قال أوّلاً: إن لم يوجد في الأزل شيء من الحركات كانت حادثة، وإلّا كان بعض أفرادها قديماً، هذا خلف.

والاعتراض أنّ هذا يدلّ على حدوث كلّ فردٍ فردٍ، ولا يلزم من ذلك حدوث كلّ الأفراد. سلّمنا حدوث كلّ الأفراد، لكن نمنع حدوث الكلّيّ من حيث هو كليّ.

/ [[ص ٧٨]] إيراد على الوجه الثاني على حدوث الحركة:

قال: قوله: مسبوق بالعدمات، قلنا: هذا بناءً على وجود الأزل وليس، وإنّما هو أمر تقديريّ.

أقول: هذا الإيراد على الوجه الثاني، وهو أنّ مجموع العدمات حاصل في الأزل، فإن وُجد معها شيء من الحركات تساوى السابق والمسبوق.

والاعتراض: أنّ هذا مبنيٌّ على أنّ الأزل شيء محقق يصحّ أن يكون ظرفاً للعدمات والوجودات، وليس كذلك، وإنّما هو أمر فرضيٌّ تقديريٌّ معناه تقدير أوقات لا نهاية لها، أو عدم المسبوقية بالغير.

إيراد على الوجه الثالث على حدوث الحركة (برهان التطبيق):

قال: قوله: إن تفاوتت تناهت، قلنا: ممنوع بمعلوماته تعالى، ومقدوراته، وتضعيف الألف والألفين.

أقول: هذا إيراد على الوجه الثالث، وهو برهان التطبيق، وتقريره: أنّ لا نُسلّم أنّ كلّ ما كان أنقص من غيره يجب أن يكون متناهياً، فإنّ معلومات الله تعالى أكثر من مقدوراته، لأنّ معلوماته تدرج تحتها الواجب والممكن والممتنع، وأمّا المقدورات فليس إلّا الممكن، ومع ذلك فالمعلومات والمقدورات غير متناهية. وأيضاً فإنّنا إذا ضعّفنا الألف مراراً لا نهاية لها والألفين مراراً لا نهاية لها / [[ص ٧٩]] حدثت جملتان، إحداهما أزيد من الأخرى

الصورة فيها إن لم تحصل في وضع معيّن كان الجسم خالياً عن الوضع، هذا خلف. وإن حصلت في وضع معيّن لزم تخصيصها بأحد الأحياز المتساوية النسبة إليها من غير تخصّص، هذا خلف.

لا يقال: يختصّ بعض الأحياز لأجل الصورة النوعيّة.

لأنّنا نقول: نسبة الصورة النوعيّة إلى جزئيات ذلك الحيز واحدة، فيلزم / [[ص ٨٣]] المحال. وإن كانت ذات وضع كانت نقطة أو خطأ أو سطحاً أو جسماً، ولو كانت جسماً كانت مقارنة للصورة. والنقطة لا وجود لها بانفرادها، وإلا لكان إذا وصل إليها طرفاً خطّين إن لم تمنعها عن الملاقاة لزم مداخلة طرفي الخطّين للنقطة، والنقطة مبيّنة للخطّين، فطرفاهما مبيّنان لها، هذا خلف. وإن منعتها لزم انقسامها، والخطّ والسطح لا وجود لهما بانفرادهما لهذا بعينه.

وإذا ثبت قَدَم المادّة، وأنها يستحيل انفكاكها عن الصورة، لزم قَدَم الصورة أيضاً، ويلزم من ذلك قَدَم الجسم.

#### الإشكال الرابع على حدوث العالم:

قال: ولأنّه بعد عدمه بعديّة زمنيّة، فلا بدّ من زمانٍ، فلا بدّ من حركةٍ، فلا بدّ من جسمٍ.

أقول: هذه هي الشبهة الرابعة، وتقريرها: أن العالم لو كان محدثاً لكان وجوده بعد عدمه بعديّة زمنيّة، لأنّك ستعلم أنّ أقسام التقدّم خمسة:

أحدها: التقدّم بالزمان، وخاصيّته أنّه الذي لا يمكن وجود المتقدم مع المتأخّر، وإنّما يكون ذلك بأن يكون المتقدم موجوداً في زمانٍ والمتأخّر موجوداً في زمانٍ، وزمان المتقدم متقدّم على زمان المتأخّر، فيكون التقدّم والتأخّر لاحقين للشيء بتوسّط التقدّم والتأخّر اللاحقين للزمان.

/ [[ص ٨٤]] إذا تقرّر هذا فنقول: عدم العالم لو كان متقدّماً على وجوده بهذا النوع من التقدّم لزم وجود الزمان حال عدم العالم، ولا يجوز أن يكون ذلك الزمان محدثاً، وإلا لكان عدمه سابقاً على وجوده بالزمان، فيكون الزمان موجوداً حال ما فرض معدوماً، هذا خلف. وإذا استحال حدوث الزمان استحال حدوث الحركة، لأنّك ستعلم أنّ الزمان مقدار الحركة، فيستحيل وجوده بدونها. والحركة عرض يستحيل وجودها بدون الجسم، ويلزم من ذلك قَدَم الجسم.

أولاً تامّاً وقد فرضناه تامّاً، هذا خلف. وإن كان الثاني لزم الترجيح بغير مرجّح، وهو محال. وإن كانت العلّة التامّة حادثة افتقرت إلى علّة أخرى، وتلك العلّة إمّا قديمة فيلزم قَدَم الحادث، أو محدثة فيلزم التسلسل.

#### الإشكال الثاني على حدوث العالم:

قال: ولأنّه ممكن أزلاً فواجب، وإلا لكان محالاً وجوده أزلاً. / [[ص ٨١]] أقول: (هذه هي الشبهة الثانية، وتقريرها أن نقول: إن العالم ممكن الوجود في الأزّل، وإذا كان ممكن الوجود في الأزّل كان واجب الوجود في الأزّل. أمّا المقدّمة الأولى، فلائّه لو لم يكن ممكن الوجود في الأزّل لكان إمّا واجب الوجود في الأزّل أو ممتنع الوجود في الأزّل، فإن كان الأوّل لزم قَدَم العالم، وإن كان الثاني استحال وجود العالم فيما لا يزال، لاستحالة انتقال الشيء من الامتناع إلى الإمكان. وأمّا المقدّمة الثانية، فلائّه لو كان العالم محدثاً لاستحال وجوده في الأزّل، لأنّ المحدث هو المسبوق بالغير، والأزليّ هو الذي لا يسبقه غيره، والجمع بينهما محال. فظهر أنّه لو كان محدثاً لاستحال وجوده في الأزّل، ولو استحال وجوده في الأزّل لم يكن ممكن الوجود في الأزّل، وقد بيّنا أنّه ممكن الوجود في الأزّل، هذا خلف.

#### الإشكال الثالث على حدوث العالم:

قال: ولأنّه لا بدّ له من حامل.

أقول: هذه هي الشبهة الثالثة، وتقريرها: أنّ كلّ محدث فإنّه لا بدّ وأن يكون قبل حدوثه ممكن الوجود لما بيّنا، فإمكان الوجود سابق على وجود الحادث، ولا يجوز أن يكون أمراً عديمياً وإلا لما بقي فرق بين عدم الإمكان وبين إمكان / [[ص ٨٢]] معدوم، هذا خلف، فهو معنى ثبوتيّ. ولا يجوز أن يكون هو قدرة القادر عليه، لأنّنا نقول: إنّما كان القادر قادراً على الفعل لأنّه ممكن، فلو كان الإمكان هو نفس القدرة كان تعليلاً للشيء بنفسه، فهو مغاير للقدرة. وهو إمّا جوهر، أو عرض. والأوّل محال، لأنّ الإمكان إنّما يعقل بين شيئين، فهو من الأمور النسبيّة، (والجوهر ليس من الأمور النسبيّة)، فالإمكان ليس بجوهر، فهو عرض لا بدّ له من محلّ، ومحلّه إن كان محدثاً لزم افتقار المحلّ إلى محلّ آخر ويتسلسل، فهو قديم، وهو المادّة. ويلزم من قَدَم المادّة قَدَم الصورة، لاستحالة انفكاكها عنها، لأنّها لو انفكّت عنها لكانت إمّا ذات وضع أو غير ذات وضع. والثاني باطل، وإلا لكان عند حلول

## الإشكال الخامس على حدوث العالم:

قال: ولأنه متأخر عن القديم إما بمدة متناهية فيكون الكل حادثاً، أو غير متناهية فالقدم لازم لما مرّ. وأيضاً يتوقف على ما لا يتناهي، فلا يوجد.

أقول: هذه هي الشبهة الخامسة، وتقريرها: أن العالم إما أن لا يكون / [[ص ٨٥]] متأخراً عن الباري تعالى، أو يكون. فإن كان الأول، لزم القدم أو حدوث الباري تعالى. وإن كان الثاني، فإن كان متأخراً بمدة متناهية لزم حدوث الباري، لأن المتقدم على المحدث بمدة متناهية يكون لوجوده ابتداء فيكون محدثاً. وإن كان بمدة غير متناهية لزم منه محذوران: الأول: قدم الزمان. والثاني: توقف وجود العالم على انقضاء مدة يتأخر بها عن الله تعالى غير متناهية، وانقضاء ما لا نهاية له محال، والموقوف على المحال محال، فيكون وجود العالم محالاً. جواب الشبهة الأولى: المغايرة بين الجسم وبين الحركة والسكون:

قال: والجواب: المغايرة ثابتة، إذ لا يلزم من تصوّر الجسم تصوّرها. / [[ص ٨٦]] سلّمنا، لكن لا يضّر.

أقول: لِمَا فرغ من الاعتراضات شرع في الجواب على الوجه المفصل، فأجاب عن السؤال الأول - وهو منع المغايرة بين الجسم والحركة والسكون - بأنه لا يلزم من تصوّر الجسم تصوّر الحركة ولا تصوّر السكون، فيكون الجسم مغايراً لهما بالضرورة. ولئن سلّمنا عدم المغايرة لكن هذا المنع لا يضرننا، لأننا قد بيّنا حدوث الحركة والسكون، فإذا كان الجسم هو نفس الحركة والسكون كان محدثاً قطعاً، وهو المطلوب.

## ظهور الملازمة بين الحركة والسكون:

قال: والملازمة ظاهرة، لما بيّناه. أقول: هذا جواب عن منع الملازمة، فإن السائل سلّم أن الجسم مغاير للحركة والسكون، ومنع ملازمة الجسم لأحدهما. وهذا المنع فاسد، فإن الملازمة ظاهرة، لأن الجسم لا بدّ له من مكان، وهو لا يخلو إما أن يكون لابتاً فيه أو منتقلاً عنه، والأول الساكن، والثاني المتحرّك، وقد مضى ذكر هذا.

/ [[ص ٨٧]] الملازمة بين حدوث كل فرد مع حدوث الكليّ: قال: قوله: يجوز حدوث كل فرد ونمنع حدوث الكل أو الكليّ. قلنا: محال، لأن الكلّ متقوم بالأجزاء، والكليّ منعدم بدون الشخص.

أقول: هذا جواب عن قوله: لم لا يجوز أن يكون كل فرد فرد حادثاً والمجموع ليس بحادث، أو الكليّ وهو نوع الحركة من حيث هو هو ليس بحادث؟

وتقرير الجواب: أنه يلزم من حدوث كل فرد حدوث الكلّ (المجموعيّ)، وحدث الكليّ النوعيّ. أمّا الأول، فلأن الكلّ متقوم بالأجزاء ويستحيل وجود المركّب بدون أجزائه، فإذا كانت أجزاؤه حادثة كان المركّب منها - وهو الكلّ المجموعيّ - بالضرورة حادثاً. وأمّا الثاني، فلأن الكليّ النوعيّ يستحيل وجوده في الخارج من حيث هو هو، بل لا بدّ له من شخص في الخارج يوجد في ضمنه، فإذا كان ذلك النوع أزلياً وجب أن يكون شخص ما أزلياً، وشخص ما يستحيل / [[ص ٨٨]] أن يكون أزلياً، فالنوع يستحيل أن يكون أزلياً.

## في كون الأزل أمراً تقديرياً:

قال: قوله: الأزل أمر تقديريّ، قلنا: مسلّم لكنّه يصحّ تقدير مقارنة غيره له.

أقول: هذا جواب عن قوله: الأزل أمر تقديريّ ليس له [تحقق في الخارج، فتستحيل أن تكون العدمات مقارنة له]، وتقريره أن نقول: مسلّم أن الأزل أمر تقديريّ، ولكنّه يصحّ مقارنة غيره له تقديراً، وذلك بأن نقول: لو كان هاهنا أزمنة لا تتناهي لكان العدم مصاحباً لها، وحينئذ يتمّ الدليل.

## جواب النقص: عدم استلزام التفاوت للتناهي:

قال: قوله: معلوماته زائدة، قلنا: تلك أمور فرضيّة، معناه أنه لا ينتهي إلى حدّ إلا ووراء شيء آخر.

أقول: هذا جواب عن النقص، وهو قوله: إن التفاوت لا يستلزم التناهي، فإن معلومات الله تعالى ومقدوراته متفاوتة، ومع ذلك فهما غير متناهيين.

/ [[ص ٨٩]] والجواب: أن المقدورات والمعلومات أمور مقدّرة ليس لها وجود محصّل بل مقدّر، على معنى أنه لا يخرج من مقدورات الله تعالى شيء إلى الوجود إلا ويجوز حصول شيء آخر بعده، فالتفاوت فيها لا يستلزم التناهي، كالحوادث المستقبلية فإنها غير متناهية وإن تفاوتت لما كانت موجودة تقديراً لا تحقيقاً. وليس كذلك الحوادث التي لا تتناهي إذا كانت قد وُجِدَتْ، فإن تلك أمور فرضيّة قد ثبت لها الوجود وحصل، فاستلزم التفاوت فيها التناهي.

ماهية الحركة والسكون الحصول في الحيز:

قال: قوله: لا نُسلّم ثبوت السكون، قلنا: السكون والحركة المرجع بهما إلى الحصول والخلاف بعارض، وأحدهما ثابت، فكذا الآخر.

أقول: هذا جواب عن قوله: السكون أمرٌ عديميٌّ، فجاز أن يكون أزلياً ويُعدم. وتقريره: أن السكون عبارة عن حصول الجسم في حيزٍ واحد أكثر من زمان واحد، والحركة حصوله في الحيز أقل من زمانين، فالحركة والسكون ماهيتهما واحدة، وهو الحصول في الحيز. وإنما افترقا بأمرٍ عرضيٍّ، فإن بقاء / [[ص ٩٠]] أحدهما أزيد من الآخر لا يدلُّ على المغايرة الذاتية، وإلا لكانت ماهية الباقي مغايرة لماهية الحادث، فلا يكون الباقي باقياً، هذا خلف. وإذا كانت الماهية واحدة فيهما، وكانت إحدى الماهيتين ثبوتية - أعني الحركة -، وجب أن تكون الأخرى وهي السكون كذلك بالضرورة.

جواب توقّف القديم على شرطٍ عديميٍّ:

قال: قوله: يجوز توقّف القديم على شرطٍ عديميٍّ. قلت: العدم لا يصلح علّة للوجود ولا جزء.

أقول: هذا جواب عن قوله: يجوز أن يكون السكون ثبوتياً وقديماً، ويصحُّ عدمه لتوقّفه على شرطٍ عديميٍّ. وتقريره: أن الشرط إما أن يكون علّة تامّة في السكون، وإما أن يكون جزء من العلّة التامة. وعلى كلا التقديرين يستحيل أن يكون ذلك الشرط عديمياً والمشروط ثبوتياً، وإلا لكان العدم علّة الوجود أو جزء من العلّة، وهو محال بالضرورة.

/ [[ص ٩١]] جواب المتكلمين بالفرق بين المختار والموجب: قال: قوله في المعارضة: إن كانت قديمة فهو قديم. قلت: ممنوع في المختار، لفرق الضرورة بينه وبين الموجب ومعارض باليومي.

أقول: المتكلمون أجابوا عن هذه الشبهة بستّة أوجه:

الأول: أن الباري تعالى قادر مختار، ولا يلزم من وجود القادر المختار وجود أثره معه، لجواز أن يُخصّصه بوقت دون وقت لا لأمر بخلاف العلّة الموجبة التي لا يجوز تحلّف أثرها عنها. والضرورة فارقة بين القادر والموجب بهذا المعنى.

الثاني: أن ما لا بدّ منه في المؤثرية قد كان حاصلًا في الأزل، إلا أنه لا يلزم منه حصول العالم في الأزل، لأن الله تعالى علم أنه لا

يوجد العالم إلا وقت وجوده، فلو وُجد العالم قبل وجوده لزم مخالفته للعلم، ومخالفة علم الله تعالى محال.

الثالث: أن الله تعالى قد كان حاصلًا في الأزل بشروط المؤثرية، إلا أنه أراد إيجاد العالم في وقت وجوده دون ما قبله وما بعده، وإذا تعلّقت الإرادة بإيجاده في وقتٍ خاصٍّ استحال حصوله قبل ذلك الوقت.

الرابع: أن الزمان من جملة العالم، وهو حادث، فلا يكون له قبل حتى يقال: لم لا يوجد قبل أن يوجد؟

/ [[ص ٩٢]] الخامس: أن الله تعالى قد كان حاصلًا في الأزل بشروط المؤثرية، إلا أنه لم يوجد منه العالم قبل وجوده، لاختصاص ذلك الوقت بمصلحة يستحيل حصولها قبل ذلك الوقت.

السادس: أن الله تعالى قد كان حاصلًا في الأزل بشروط المؤثرية، إلا أنه لم يوجد منه العالم في الأزل، لأن الأزل ينافي وجود العالم، ومع حصول المنافي لا يكون معلول العلّة التامة حاصلًا.

وأجابت الفلاسفة عن هذه الوجوه بشيء واحد، وهو أنهم قالوا: حاصل هذه الوجوه أن ما لا بدّ منه في المؤثرية لم يكن بتمامه حاصلًا في الأزل، فيكون قد اخترتم أحد القسمين اللذين ذكرناهما.

أمّا الأول، فلأن وجود العالم عن القادر المختار إذا كان متوقّفًا على تخصيصه بوقت من غير مخصّص، فنقول: ذلك التخصيص لم يكن حاصلًا في الأزل، فلا تكون العلّة التامة حاصلة في الأزل.

وأمّا الثاني، فلأن ذلك الوقت الذي علم الله تعالى إيجاده فيه لم يكن حاصلًا في الأزل، وهو شرط في المؤثرية، فلم يكن كلُّ ما لا بدّ منه في المؤثرية حاصلًا في الأزل. وأيضاً العلم تابع / [[ص ٩٣]] للمعلوم، فلا يصحُّ أن يكون علّة.

وأمّا الثالث، فلأن ذلك الوقت الذي تعلّقت الإرادة بإيجاد العالم فيه لم يكن حاصلًا في الأزل وهو شرط في المؤثرية، فلا يكون كلُّ ما لا بدّ منه في المؤثرية حاصلًا في الأزل.

وأمّا الرابع، فلأن ذلك الوقت الذي حصل العالم فيه لم يكن حاصلًا في الأزل، فلم يكن ما لا بدّ منه حاصلًا أزلًا.

وأمّا الخامس، فلأن تلك المصلحة لم تكن موجودة إلا في ذلك الوقت - وهي شرط في التأثير - لم تكن ما لا بدّ منه في المؤثرية حاصلًا في الأزل.



أقول: هذا هو الجواب عن الشبهة الثالثة، وتقريره أن نقول: الإمكان ليس بشئ، فلا يفتقر إلى المحل. أمّا الثاني، فظاهر، فإن الصفات العدمية لا حصول لها في الخارج، فلا تفتقر إلى محل موجود في الخارج. وأمّا الأوّل، فلائذ لو كان ثبوتياً لكان إمّا أن يكون واجب الوجود، أو ممكن الوجود. والأوّل يلزم منه وجوب الممكن، لأنّ الصفة إذا كانت واجبة الوجود - وهي متوقّفة في الوجود على الموصوف - كان الموصوف أولى بالوجوب، / [[ص ٩٦]] فيكون الموصوف واجباً. وأيضاً فإنّ الصفة لا تُعقل إلّا مفتقرة إلى الموصوف، فيستحيل أن تكون واجبة. والثاني يلزم منه التسلسل. وأيضاً فإنّه صفة للممكن، فيستحيل أن تكون حالة في غيره. وقولهم: إنّه لو كان معدوماً لم يبق فرق بين عدم الإمكان وبين إمكان معدوم، ممنوع ومنقوض بالامتناع. والحق أن الإمكان والامتناع والوجوب أمور نسبية تعرض للماهية ذهنياً عند مقايستها إلى الوجود، ولا تحقّق له في الأعيان.

جواب الشبهة الرابعة: المنع من وجود الزمان بل هو أمر تقديري:

قال: وكذا الزمان، ومعارض بسبق بعض أجزاء الزمان على البعض.

أقول: هذا جواب عن الشبهة الرابعة، وهو بالمنع من وجود الزمان، وإنّما هو أمر تقديري، وهو عبارة عن مجموع أوقات، والوقت مقارنة بعض الحوادث / [[ص ٩٧]] للبعض كطلوع الشمس، فمعنى قولنا: وُجِدَ زيد من يومين، أي من طلوع الشمس مرّتين. وليس الزمان شيئاً تحصل به مقارنة الحوادث بعضها لبعض. وأيضاً لو كان السبق يستدعي الزمان لكان سبق بعض أجزاء الزمان على بعض يستدعي الزمان، ويلزم من ذلك التسلسل، وهو محال.

لا يقال: إنّ الزمان أمر واحد ممتدّ من الأزل إلى الأبد ليس فيه تقدّم ولا تأخّر. ولئن سلّمنا أن بين أجزائه تقدماً وتأخراً لكنّه تقدّم ذاتي، فلا يفتقر إلى زمان آخر.

لأنّ نجيب عن الأوّل: بأننا نعلم بالضرورة أن اليوم ليس هو أمس، وليس أمس موجوداً مع اليوم، فكيف نعرض لشيء موجود مع معدوم وحده؟ ولأنّ الاتّفاق واقع على أن الزمان غير قارّ بالذات.

وأما السادس، فلائذ شرط وجود العالم هو انتفاء الأزل، وانتفاء الأزل لم يكن ثابتاً في الأزل، فلم يكن ما لا بدّ منه في المؤثريّة حاصلًا في الأزل. فالحاصل أنّكم قد اخترتم أن كلّ ما لا بدّ منه في المؤثريّة لم يكن حاصلًا في الأزل، وهو أحد القسمين اللذين ذكرناهما والزمان منه التسلسل.

جواب الشبهة الأولى بالحدوث اليومي:

واعلم أن الأقوى في الجواب عن هذه الشبهة المعارضة بالحوادث اليومية، / [[ص ٩٤]] وتقريره أن نقول: الحادث اليومي موجود محدث، فلا بدّ له من علّة، وتلك العلّة إمّا أن تكون قديمة أو محدثة، فإن كانت قديمة لزم قديم الحادث، وهو محال. وإن كانت محدثة لزم التسلسل، وهو محال. فما هو جواب عن الحوادث اليومية، فهو جوابنا عن العالم.

جواب الشبهة الثانية على حدوث العالم:

قال: قوله: صحيح أزلاً فواجب أزلاً، قلت: ممنوع، وإنّما يكون المتجدّد محالاً باعتبار التجدّد، ومعارض باليومي.

أقول: هذا جواب عن الشبهة الثانية، وتقريره أن نقول: مسلّم أن العالم صحيح الوجود في الأزل.

قوله: فيلزم أن يكون واجب الوجود في الأزل، قلت: ممنوع. قوله: وإلّا لكان محدثاً، فيستحيل وجوده أزلاً، وذلك جمع بين الإمكان والامتناع، وهو محال.

قلت: لا نسلم أن الجمع بينهما محال، فإنّ الشيء يجوز أن يكون ممكناً باعتبار ذاته وممتنعاً باعتبار غيره كالمعلول، فإنّه من حيث (هو هو) ممكن، وباعتبار عدم علّته يكون ممتنعاً، كما أنّه باعتبار علّته يكون واجباً. وإذا ثبت إمكان اجتماع وصفيّ الإمكان والامتناع لشيء واحد من جهتين فنقول: العالم من حيث هو هو ممكن الحصول في الأزل، ومن حيث إنّه متجدّد يستحيل وجوده في الأزل باعتبار التجدّد لا باعتبار ذاته.

/ [[ص ٩٥]] وجواب آخر، وهو المعارضة بالحادث اليومي، فإنّنا نقول: الحادث اليومي صحيح الوجود في الأزل، وإذا كان صحيح الوجود في الأزل كان واجب الوجود في الأزل لما بيّنتم، ولما كان ذلك باطلاً، وإلّا لزم قديم الحادث اليومي، كان ما ذكرتموه باطلاً.

جواب الشبهة الثالثة على حدوث العالم:

قال: والإمكان عديمي، وإلّا تسلسل، أو وجب الممكن.

وعن الثاني من وجهين:

الأول: أن أجزاء الزمان إما أن تكون متساوية، أو مختلفة. والثاني باطل على مذهبهم، وإلا لزم تركب الزمان من الآتات / [[ص ٩٨]] المتتالية. والأول يستحيل أن يكون بعض تلك الأجزاء فيه متقدِّمة على البعض الآخر، لتساوي الأجزاء في الماهية.

الثاني: أنه إذا عَقِلَ تقدُّم أمس على اليوم بالذات مع امتناع وجود المتقدِّم مع المتأخَّر، فلمَ لا يُعَقَّل ذلك في العدم والوجود؟

جواب الشبهة الخامسة: التأخَّر لا يستدعي الزمان:

قال: قوله: متأخَّر بزمانٍ متناهٍ أو غير متناهٍ. قلت: لا بزمان.

أقول: هذا جواب عن الشبهة الخامسة، وتقريره: أن التأخَّر لا يستدعي الزمان المحقَّق بل الزمان المقدَّر، بمعنى أنه لو فُرِضَ قبل العالم أزمنة لا تنتهي لكان الله تعالى مصاحباً لتلك الأزمنة، وذلك لا يستدعي وجود الزمان. على أن الحقَّ أن الله تعالى ليس بزمانٍ، فلا يقال له: إنه مقدَّم على العالم أو متأخَّر عنه أو مصاحب له إلا على جهة المجاز. وليس الحكم بأن الله تعالى لا يخلو عن هذه / [[ص ٩٩]] الاعتبار الثلاثة إلا كالحكم بأن الله تعالى لا يخلو إما أن يكون خارج العالم أو داخله، وكما أنه يعسر على القوَّة الوهميَّة عدم مقارنة وجوده تعالى للمكان، فكذلك يعسر عليها عدم مقارنته للزمان، تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً.

البرهان الثاني على حدوث العالم:

قال: برهان ثانٍ: العالم ممكن، وكلُّ ممكن محدث. بيان الأولى: أن العالم مركَّب وكثير، وسيأتي أن الواجب واحد وبسيط. وبيان الثانية: هو أن المؤثِّر ليس بموجِب، وإلا لزم قدَم الحادث اليوميِّ أو التسلسل.

أقول: هذا برهان ثانٍ على حدوث العالم، وتقريره أن نقول: العالم ممكن، وكلُّ ممكن محدث، فالعالم محدث. بيان الصغرى من وجهين:

الأول: أن العالم مركَّب، وواجب الوجود ليس بمركَّب.

الثاني: أن العالم كثير، وواجب الوجود ليس بكثير، فالعالم ليس بواجب الوجود.

وبيان الكبرى: أن الممكن الموجود لا بدَّ له من مؤثِّر، وإلا لزم الترجيح من غير مرجِّح، فالمؤثِّر في العالم (إما أن / [[ص ١٠٠]] يكون) موجِباً، أو مختاراً. والأول باطل، وإلا لزم قدَم الحادث

اليوميِّ أو التسلسل، لأنَّ علَّة الحادث اليوميِّ إما أن تكون قديمة أو محدثة، فإن كان الأول لزم قدَم الحادث اليوميِّ، وإن كان الثاني لزم التسلسل، فثبت أن المؤثِّر في العالم قادر مختار، وكلُّ أثر لقادر مختار فهو محدث، لأنَّ المختار إنما يفعل بواسطة القصد إلى الفعل، والقصد لا يتوجَّه نحو شيء حاصل، وإنما يتوجَّه إلى أمر معدوم.

بطلان التسلسل مطلقاً:

قال: سؤال: حكمت ببطلان التسلسل مطلقاً، وهو ممنوع، إذ شرطه وجود الأجزاء معاً والترتيب الوضعيُّ أو الطبيعيُّ. جواب: اشتراطها ممنوع. سلَّمت، لكنَّها حاصلان على تقدير الموجِب.

أقول: لمَّا حكم في الأول بلزوم التسلسل وأدعى بطلانه ورد عليه الاعتراض من الحكماء بأنَّ التسلسل ليس بباطل مطلقاً، بل شرط بطلانه أمران: الأول: وجود الأجزاء دفعة، الثاني: الترتيب بين تلك الأجزاء، إمَّا الترتيب / [[ص ١٠١]] الوضعي كما في المقادير، أو الترتيب الطبيعي كما في العلل والمعلولات، وكلُّ قابل لأحد هذين الأمرين دون الآخر يجوز عدم التناهي فيه، كالحركات فإنَّها وإن كانت ذات أجزاء مرتَّبة إلا أنَّها لمَّا لم تجتمع في الوجود صحَّ دخول عدم التناهي فيها، وكالنفوس فإنَّها وإن كانت ذات أفراد مجتمعة في الوجود لكنَّ لمَّا لم تكن بعض تلك الأفراد علَّة للبعض وليست متحيِّزة فانتهى عنها الترتيب، وبمعنييه أمكن دخول عدم التناهي فيها. وإنما اشتراطوا هذين الأمرين لأنَّ البرهان الدالَّ على إبطال التسلسل - وهو برهان التطبيق - لا يُعَقَّل إلا فيما اجتمع فيه هذان الشرطان.

والجواب: المنع من اشتراط هذين الأمرين، فإنَّ البرهان عامٌّ في إبطال التسلسل، وسيأتي.

ثمَّ وإن سلَّمتنا أن التسلسل مشروط بهذين الأمرين، لكن هذان الشرطان حاصلان على تقدير الموجِب، فإنَّنا إذا قلنا: إنَّ المؤثِّر موجِب، فعلَّة هذا الحادث لا يجوز أن تكون قديمة، وإلا لزم تخلُّف المعلول عن علته. وإذا كانت حادثة وجب أن تكون مجامعة له في الوجود، وإلا لزم ما ذكرنا. ثمَّ الكلام في تلك العلَّة الحادثة كالكلام في الحادث، فيلزم منه اجتماع علل ومعلولات دفعة واحدة، / [[ص ١٠٢]] ويلزم منه حصول شرطي التسلسل، وهو باطل، فيكون ذلك التقدير باطلاً.

الحجَّة على بطلان التسلسل:

قال: وهو باطل، لأنَّ المؤثِّر في المجموع إمَّا جميع الأجزاء، أو

تسليك النفس / العلامة الحلي (ت ٧٢٦هـ):

[[ص ٣٩]] في التقسيم على رأي المتكلمين:

قالوا: الموجود إمّا أن يكون قديماً أو محدثاً، لأنّه إن لم يكن لوجوده أوّل فهو القديم وهو الله تعالى، وإن كان لوجوده أوّل فهو المحدث، وهو ما عده.

وقد يُفسّرون القديم بأنّه الذي لا يسبقه العدم، والمحدث بما سبقه العدم. فهاهنا مباحث ثلاثة:

[البحث] الأوّل: في مباحث القديم:

معنى قولنا: (الله تعالى قديم) هو أنّا لو قدرنا أزمنة لا نهاية لها في جانب الماضي لكان الله تعالى مصاحباً لها. ولا يُعتبر في القَدَم والحدوث الزمان، وإلّا لكان للزمان زمان آخر ويتسلسل. وليس القَدَم والحدوث من الصفات الثبوتية، بل من الاعتبارات الذهنية، وإلّا لزم التسلسل، خلافاً لعبد الله بن سعيد من الأشعرية في الأوّل، والكرامية في الثاني.

/ [[ص ٤٠]] البحث الثاني: في خواصّ القديم:

لا يمكن إسناد القديم إلى المؤثر المختار، لأنّ الفاعل بالاختيار إنّما يفعل بواسطة القصد والاختيار، وإنّما يصحّ توجّه القصد إلى معدوم ليوجده، ولا يصحّ توجّهه إلى موجود. نعم يصحّ إسناده إلى الموجب. والتنازع بين الحكماء والمتكلمين يرتفع بهذا التفصيل. والقديم لا يصحّ عليه العدم، لأنّه إمّا واجب لذاته أو معلول له مطلقاً أو بشرط قديم، وعلى كلّ تقدير يستحيل عدم علته، فيستحيل عدمه.

لا يقال: لِمَ لا يتوقّف على شرط عدمي أزلّي، ويجوز زوال

الشرط الأزلّي لكونه عدميّاً، فيُعدم القديم لعدم شرطه؟

لأنّنا نقول: المقتضي لوجود ملكة ذلك العدم ليس هو القديم ولا معلوله للتنافي بينهما، ولا علته لاستحالة صدور المتنافيين عن علة واحدة.

والقديم لا يجوز أن يكون أكثر من واحد، لأنّ واجب الوجود واحد مختار على ما يأتي، فباقي الموجودات محدثة.

/ [[ص ٤١]] البحث الثالث: في خواصّ المحدث:

لِمَ كان المحدث هو الموجود بعد العدم كانت ماهيته موصوفة بالأمرين، فتكون ممكنة بالضرورة، وكلّ ممكن مفتقر إلى غيره، فكلّ محدث مفتقر إلى الغير.

وأثبت الأوائل لكلّ حادث مادة ومدة سابقتين عليه، لأنّه

البعض، أو الخارج. ويلزم من الأوّل والثاني تأثير الشيء في نفسه، والثالث ينقطع.

أقول: لِمَ حكم بطلان التسلسل شرع في الحجّة على ذلك، وتقريرها أن نقول: مجموع الممكنات التي لا نهاية لها ممكن بالضرورة، وكلّ ممكن لا بدّ له من المؤثر، فالمؤثر في مجموع الممكنات، إمّا أن يكون نفسه، ويلزم من ذلك تقدّم الشيء على نفسه، لوجوب تقدّم العلة على المعلول، هذا خلف. وإن كان المؤثر فيه الأجزاء، فإمّا أن يكون جميع الأجزاء (أو بعضها. والأوّل باطل، لأنّ جميع / [[ص ١٠٣]] الأجزاء) هي نفس ذلك المجموع، ويلزم منه ما مرّ. وإن كان بعض الأجزاء، وجب أن يكون ذلك الجزء مؤثراً في نفسه، لأنّ المؤثر في مجموع أمور لا يزيد على الآحاد (مؤثر في تلك الآحاد) بالضرورة. وأن يكون مؤثراً في علته وعلّة علته إلى ما لا نهاية له. ويلزم من ذلك تقدّم الشيء على نفسه بما لا يتناهي من المراتب، هذا خلف. وإن كان أمراً خارجاً عنها وجب الانقطاع، لأنّ ذلك الخارج إن كان ممكناً كان بعض الآحاد، ونحن قد فرضنا ذلك المؤثر خارجاً، هذا خلف. وإن كان واجباً لزم انتهاء الممكنات إلى الواجب وتنقطع السلسلة.

ولقائل أن يقول: لِمَ لا يجوز أن يكون المؤثر في ذلك المجموع جملة آحاده، ويكون كلّ واحد من تلك الآحاد علة ناقصة، وجميع الأجزاء علة للجملة؟

إبطال التسلسل برهان التطبيق:

قوله: جميع الأفراد هي عبارة عن الجملة، / [[ص ١٠٤]] قلنا: ممنوع. وأيضاً لِمَ لا يجوز أن يكون المؤثر في تلك الجملة هي بعض الأفراد؟

قوله: يلزم أن يكون مؤثراً في نفسه وعلته، لأنّ المؤثر في المجموع مؤثر في كلّ أفراد، ممنوع، فإنّ المجموع الحاصل من واجب وممكن مفتقر إلى الواجب، ولا يلزم من ذلك أن يكون الواجب علة في نفسه.

والأقرب في إبطال التسلسل برهان التطبيق، وهو أنّا نفرض جملة لا تتناهي من المعلول الأخير، وجملة أخرى أنقص من الأولى، ونطبّق إحدى الجملتين بالأخرى، ويلزم انقطاعها.

فحالة العدم لا يحتاج فيها إلى الفاعل، وكذلك حالة البقاء،  
لأنَّها حالة الاستغناء، فبقية حالة الحدوث.

والجواب عن الأوَّل: أنَّ متعلِّق القدرة هو الوجود الجائر،  
وأما كون الوجود مسبقاً بعدم فهو أمر واجب لذات الوجود  
الحادث فيستغني عن المؤثِّر.

سَلَّمنا أنَّ متعلِّق القدرة هو الحدوث، لكنَّه لا يدلُّ على أنَّه  
العلة في التعلُّق.

والجواب عن الثاني: أنَّ الأثر عند خصمكم لا ينحصر أحواله  
فيما ذكرتم، بل في الحوادث، ولئن سَلَّم ذلك لكنَّه لا نقول: إنَّ  
الباقي مستغن عن المؤثِّر، فإنَّه حالة البقاء ممكن.

/ [[ص ٨٧]] واعلم أنَّ سبب غلط هؤلاء القوم هو أخذ ما  
بالعرض مكان ما بالذات، فإنَّ الحادث مفتقر إلى المؤثِّر لا  
لحدوثه، بل لوجوب مقارنته بالجواز.

تذنيب: ظهر من هذا أنَّ الباقي مفتقر، خلافاً لقوم.  
احتجُّوا بوجهين:

الأوَّل: أنَّ الباقي لو افتقر فإنَّما في وجوده الأوَّل، أو في وجود  
ثانٍ، أو في أمر آخر، والكلُّ باطل.

أما الأوَّل، فلأنَّه يستحيل أن يكون الشيء في ثاني الحال مفتقراً  
إلى الوجود السابق، لأنَّه يكون تحصيلاً للحاصل.

وأما الثاني، فلاستحالة اتِّصاف الماهية بالوجود مرَّتين.  
وأما الثالث، فليس كلامنا فيه، لأنَّ كلامنا في احتياج الشيء  
لأجل وجوده لا لأجل ماهيته.

الثاني: أنَّ الباقي بعد اتِّصافه بالوجود يكون الوجود به  
أرجح، فيخرج من حدِّ التساوي الصرف المحوج إلى المؤثِّر.

والجواب عن الأوَّل: أنَّ الباقي مفتقر إلى المؤثِّر في استمرار  
الوجود وحفظه حالة بقائه، فإنَّ الممكن لا يستحقُّ من ذاته الوجود،  
فإذا وُجِدَ فقد ترجَّح الوجود لمرجِّح، فإذا فُرِضَ زوال المرجِّح زال  
الرجحان، ومع زواله يبقى الذات على مقتضاها من الجواز.

وعن الثاني: أنَّ الماهية وإنَّ ترجَّح وجودها في الزمن الأوَّل  
بسبب الفاعل لكنَّه لا يُجرح الذات عن مقتضاها، وهو التساوي  
في الزمن المستقبل، وإلَّا لوجب أن يكون الذوات باقية أبداً، لأنَّ  
الذات مقتضية للرجحان في الزمن الأوَّل، فلو كان هذا كافياً في  
استمرارها لما جاز العدم عليها.

\* \* \*

قبل وجوده ممكن، فلا إمكانه محلٌّ، فليس هو الماهية المعدومة، فلا  
بدٌّ من محلِّ هو المادة، وقبلية العدم تستدعي معروضاً لها، وهو  
الزمان.

وهذا خطأ، أمَّا أوَّلاً فلأنَّ الإمكان عدميٌّ لما بيَّنَّا أوَّلاً وإلَّا لزم  
التسلسل. وأمَّا ثانياً فلأنَّ المادة ممكنة فتفتقر إلى مادة أُخرى  
ويتسلسل. وأمَّا ثالثاً فلأنَّ المادة مغايرة للماهية، والإمكان صفة  
للماهية، فكيف يصحُّ عروضه لغير الموصوف به؟

وأما قبلية، فهي أمر اعتباريٌّ لا تحقُّق له في الأعيان، وإلَّا  
لزم التسلسل.

وأيضاً فإنَّ الزمان يعرض له قبلاتٍ وبعدياتٍ، فإنَّ افتقر كلُّ  
موصوف بهما إلى زمان افتقر الزمان إلى زمان آخر، ويتسلسل،  
وإلَّا فالمطلوب.

\* \* \*

مناهج اليقين / العلامة الحلي (ت ٧٢٦هـ):

/ [[ص ٨٦]] [[٧/٧] مسألة: علة الحاجة إلى المؤثِّر هي  
الإمكان لا الحدوث، خلافاً لقوم.

لنا: أنَّ متى عقلنا كون الشيء ممكناً جزمنا بأنَّ وجوده له  
بغيره، ولو شككنا في جواز وجوب الحادث لذاته لشككنا في  
احتياجه. ولأنَّ الحدوث صفة الوجود المتأخِّر عن تأثير القادر  
المتأخِّر عن احتياجه إليه، فلو كان علة الحاجة هي الحدوث تأخِّر  
الشيء عن نفسه بمراتب.

قيل عليه: يجوز أن يكون الحدوث علة غائية، فجاز تأخيرها.  
وفيه ضعف، لأنَّ الأثر إنَّما يحتاج إلى المؤثِّر حالة العدم  
عندهم، لأنَّ حالة الوجود حالة الاستغناء، وحالة الحدوث هي  
حالة الوجود، فلو كان الحدوث علة الحاجة لزم تقدُّم الحكم على  
العلة، وإنَّه محال.

احتجَّ مشايخ المتكلمين بوجهين:

أحدهما: أنَّ متعلِّق قصدنا ودواعينا من الفعل هو حدوثه،  
حتَّى إنَّ الشيء إذا لم يصحَّ حدوثه بأنَّ يكون مستحيلاً أو ماضياً  
أو قديماً لم يتعلَّق قدرتنا به، فقد تعلَّق الحدوث بقدرتنا بحسب  
الدواعي وانتفى بحسب الصوارف، فعُلِمَ أنَّه العلة المحوجة إلى  
لأثر إينادون باقي الصفات.

الثاني: أنَّ للأثر ثلاثة أحوال: حالة عدم، وحالة حدوث،  
وحالة بقاء.

الأشياء المغايرة له، فالقبليَّة والبعدية لاحتقان للزمان لذاته ويلحقان ما عداه بسببه.

والتكلمون قالوا: إذا عقلتم وجود هذا التقدُّم الخاص من غير زمان يغاير المتقدِّم والمتأخَّر في بعض الأشياء، لم يمكنكم المنع من لحوقه للبواقي لذواتها من غير زمان.

ثم قال المتكلمون: إنَّ معنى كون الله تعالى قديماً هو أنَّنا لو قدَّرنا وجود أزمنة لا / [[ص ١٠١]] نهاية لها لكان الله تعالى موجوداً معها، ولا يُشترط وجود الزمان مصاحباً له تعالى، وإلا لزم القِدَم، وتسلسل الأزمنة.

[١/١٢] مسألة: الحقُّ عندنا أنَّ القِدَم والحدوث من الصفات الاعتبارية، وليس لهما ثبوت في الخارج، وإلا لزم التسلسل.

وزعم عبد الله بن سعيد - من الأشاعرة - : أنَّ القِدَم صفة زائدة على ذاته تعالى، واحتجَّ بأنَّ القِدَم عبارة عن نفي العدم السابق، وعدم العدم ثبوتي.

والجواب: أنَّ القِدَم لكونه نفي العدم السابق يكون داخلياً تحت مطلق العدم.

ثم قال: صفات الله تعالى غير قديمة وإلا لزم قيام المعنى بالمعنى، ولا حادثه وإلا لكان الله محلاً للحوادث. وهذا القول في السخافة كالأول.

وأما الكرامة فإيَّهم قالوا: إنَّ الحدوث صفة زائدة على ذات الحادث، لأنَّ الشيء قد لا يكون حادثاً ثمَّ يصير حادثاً، فقد تبدَّل النفي بالإثبات.

والجواب: أنَّ التبدُّل لا يدلُّ على الثبوت.

[٢/١٣] مسألة: القديم إذا كان وجودياً استحالة عليه العدم، لأنَّه إمَّا أن يكون واجب الوجود لذاته فيستحيل عدمه، وإمَّا أن يكون جائزاً فلا بدَّ له من مؤثِّر، وينتهي إلى الواجب لذاته قطعاً للدور والتسلسل، ويلزم من استحالة عدم الواجب استحالة عدمه.

[٣/١٤] مسألة: القديم لا يستحيل استناده إلى المؤثِّر الموجب، ونحن لَمَّا جعلنا علَّة الحاجة هي الإمكان فإنَّ كان القديم ممكناً، كان مفتقراً. وأمَّا / [[ص ١٠٢]] إسناده إلى المختار فمحال، لأنَّ القصد إلى إيجاد الشيء إنَّما يكون حال عدم الشيء.

[٤/١٥] مسألة: المسلمون على أنَّه لا قديم من الذوات إلا ذات الله تعالى، والأشاعرة أثبتوا صفاته في القِدَم، والمعتزلة بالغوا

/ [[ص ٩٩]] المنهج الثاني: في تقسيم الموجودات: وفيه مقصدان:

[المقصد الأول: في التقسيم على رأي المتكلمين: وفيه مباحث:

[البحث الأول:

قالوا: الموجود إمَّا أن يكون قديماً أو محدثاً، فالقديم الوجودي هو الذي لا أول لوجوده، والمحدث هو الذي لوجوده أول.

والأوائل فصلوا القديم بأمرين: أحدهما ما ذكرناه، والثاني هو الذي لا مبدأ لوجوده، وجعلوا الأول هو القديم الزماني. قالوا: فالزمان ليس بقديم بهذا المعنى، لأنَّه ليس للزمان زمان آخر حتَّى يقال: لا أول لزمان وجوده.

والمحدث فسَّروه بأمرين: الأول ما ذكرناه وهو المحدث الزماني، والزمان ليس بمحدث بهذا المعنى، لأنَّه ليس له زمان آخر حتَّى يقال: إنَّ للزمان زماناً مبتدئاً. / [[ص ١٠٠]] الثاني: الحدوث الذاتي، وهو كون الشيء بعد غيره بعدية ذاتية.

فائدة: قالت الأوائل: التقدُّم يقال بخمسة معانٍ:

أحدها: التقدُّم بالعلية كتقدُّم العلَّة على المعلول، فإنَّ العقل يفرض وجود العلَّة أولاً حتَّى يلحقه وجود المعلول، فالوجود لا يصل إلى المعلول إلا بعد وصوله إلى العلَّة.

الثاني: التقدُّم بالذات كتقدُّم الواحد على الاثنين، وهو أن يكون المتأخَّر يستحيل وجوده إلا بعد وجود المتقدِّم، ويمكن وجود المتقدِّم منفكاً عن المتأخَّر.

الثالث: التقدُّم بالزمان، وهو أن يكون شيئان موجودين في زمانين وزمان أحدهما سابق على زمان الآخر، فيقال للذي قارن وجوده الزمان السابق: إنَّه متقدِّم على الذي قارن وجوده الزمان اللاحق.

الرابع: التقدُّم بالمرتبة، إمَّا حسّاً كتقدُّم الإمام على المأموم في المحراب، أو عقلاً كتقدُّم الجنس على النوع.

الخامس: التقدُّم بالشرف كتقدُّم المعلِّم على متعلِّمه. وكذا الكلام في المتأخَّر والمعية، ولم نرْهم دليلاً على هذا إلا الاستقراء.

والتكلمون أبرزوا قسماً سادساً، وهو تقدُّم بعض أجزاء الزمان على البعض، والأوائل قالوا: التقدُّم الزماني قد يلحق بعض الأشياء من غير زمان آخر، وهو كتقدُّم بعض أجزاء الزمان على بعض، وقد يلحق بعضها بشرط وجوده في الزمان، وهو

وكرهته لا في محلّ. وابن شيبب - من المتكلمين - قال بوجود البقاء لا في محلّ.

واستدلّ الجمهور فقالوا: لو كان هاهنا موجوداً كذلك لكان مساوياً لله تعالى في / [[ص ١٠٤]] التجرد، فيكون مماثلاً له تعالى، وإلا لكان التجرد معللاً بحقيقتين مختلفتين، وهو محال، لأنّ المعلول يحتاج إلى العلة المعيّنة لذاته.

وهذا كلام سخيّف، فإنّ المعلول يفتقر إلى علة مطلقة لا إلى علة معيّنة، وتعيّن الاحتياج إلى هذه العلة إنّما جاء من جانب العلة.

أمّا المتحيّز فإمّا أن لا يقبل القسمة وهو الجوهر الفرد، أو يقبلها في جهة واحدة وهو الخطّ، ولا يحصل إلا من جوهرين فما زاد. أو في جهتين وهو السطح، وأقل ما يكون من أربعة جواهر عند قوم، وعند آخرين من ثلاثة. أو في ثلاث جهات وهو الجسم، وأقل ما يكون من ثمانية جواهر أو من ستّة على الخلاف، وقيل: من أربعة.

وقيل: كل ما يقبل القسمة فهو جسم، فجعلوه مركّباً من جوهرين.

وأمّا الحالّ في المتحيّز فإنه يُسمّى العرض، فإمّا أن يكفي في حلوله مجرد المحلّ أو لا يكفي، والأوّل الأكوان والألوان والطعوم والروائح والحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة والصوت والاعتماد. وأمّا الذي لا يكفي فيه مجرد المحلّ، فإمّا أن يكفي فيه جزءان فقط وهو التآليف. وإمّا أن لا يكفي فيه جزءان، فإمّا أن لا يحتاج إلى الحياة وهو الحياة، وإمّا أن يحتاج وهو القدرة والاعتقاد والظنّ والنظر والإرادة والكرهات والألم واللذة والشهوة والنفرة والإدراك.

\* \* \*

[[ص ١١٦]] [[٥/١٦]] مسألة: اختلف الناس في حدوث الأجسام، فذهب أرباب الملل إلى حدوثها، وذهب أرسطو وثامسطيوس وأبو نصر وأبو عليّ وأتباعهم إلى أنّ الأجسام السماوية قديمة، وأن هيوّلى الأجسام العنصرية قديمة أيضاً، وأمّا صورها الجسميّة والنوعيّة فحادثة، وكذلك الأعراض التابعة لها.

وذهب انكساغورس وفيثاغورس وسقراط وجميع الثنوية وغيرهم إلى أنّ مادّة / [[ص ١١٧]] العالم قديمة، ثمّ قال

في إنكاره، والمحققون عوّلوا في نفي قديمين من الذوات على السمع.

وبعضهم احتجّ بأنّه لو كان واجباً لزم أن يكون واجب الوجود أكثر من واحد، وهو باطل لما يأتي، وإن كان ممكناً افتقر إلى مرجّح فيكون حادثاً، لاستحالة استناد القديم إلى المؤثّر. وأيضاً فإنّه لا دليل عليه، فيجب نفيه.

وأيضاً فإنّ القِدَم أخصّ الصفات، فلو كان مشاركاً لله تعالى في القِدَم لكانا مثلين، فيكونان واجبين.

وهذه الدلائل فاسدة، أمّا الأوّل، فلبناؤه على أنّ الحدوث علة الحاجة، وقد بيّنا فساده.

وأمّا الثاني، فلأنّ الشيء لا يلزم من نفي الدليل عليه نفيه. وأمّا الثالث، فلأنّ قولهم: القِدَم أخصّ الصفات، إن عنوا به أنّه لا يتّصف به إلا ذات واحدة فهو المتنازع، وإن عنوا به شيئاً آخر وجب عليهم بيانه.

وأمّا الحرانيّون فقد أثبتوا قدماء خمسة: اثنان حيّان فاعلان، وهما الباربي تعالى / [[ص ١٠٣]] الفاعل لهذا العالم المحسوس، والنفس المتعلّقة بهذا البدن البشري وبالجمسم السماوي تعلّق التدبير، وسبب حدوث العالم في وقت حدوثه التفات النفس إلى الهيوّلى، وقد يحكى هذا القول عن أفلاطون القائل بقِدَم النفس.

واستدلّوا على قِدَمه تعالى بالدلائل المشهورة الآتية، وعلى قِدَم النفس بأنّها لو كانت حادثة لافتقرت إلى مادّة، فتكون مركّبة، هذا خلف. وواحد منفعل غير حيّ، وهو الهيوّلى، فإنّها لو كانت حادثة افتقرت إلى هيوّلى أخرى، وتسلسل. واثنان غير حيّين، ولا منفعلين، ولا فاعلين، وهما: الدهر والخلاء، فإنّ الزمان لو كان حادثاً لافتقر إلى زمان آخر، والخلاء لو كان حادثاً لأمكن تصوّر رفعه، وهو غير ممكن.

وأمّا جمهور الأوائل فقد ذهبوا إلى قِدَم العالم السماوي والهيوّلى العنصريّة.

ونحن نُبطل هذه المذاهب فيما بعد إن شاء الله تعالى.

[البحث] الثاني: في تقسيم المحدثات:

المحدث بالنظر إلى القسمة العقلية على ثلاثة أقسام: إمّا أن يكون متحيّزاً، أو حالاً في المتحيّز، أو لا يكون متحيّزاً ولا حالاً في المتحيّز، لكنّ المتكلمين أسقطوا هذا الأخير من البين إلا شذمة قليلة منهم غير محققين قالوا بوجود الفناء وإرادة الله تعالى

الأزلي يستحيل عدمه. وأمّا بيان بطلان التالي، فلأنّ الحسّ دالٌّ عليه، والخصم يساعد عليه.

أيضاً فإنّ الأجسام البسيطة موجودة، فالوضع بمعنى المقولة لها غير واجب، فيمكن زواله، فصحت الحركة. ولأنّ معنى السكون هو اللبث أكثر من زمان واحد، فماهيته يقتضي تقدّم شيء من الزمان عليه، والأزلي لا يتقدّمه زمان. وإذا ثبت أنّ الأجسام لا تخلو من الحركة والسكون، ومعها يستحيل أن تكون أزليّة، فهي حادثة.

فإن قيل: هذه المنفصلة ينبنى على وجود المكان، وهو ممنوع. سلّمنا ثبوت المكان لكن نمنع الحصر. بيانه: أنّ الجسم في أوّل زمان وجوده غير متحرّك، وغير ساكن. سلّمنا لكن نمنع استحالة وجود الحركة في الأزّل.

قوله في الأوّل: الحركة معناها المسبوقة والأزل ينفيها، قلنا: هذا الكلام مبنيّ على تفسيركم الحركة بما ادّعيتموه، والخصم لا يساعدكم على هذا.

قوله في الوجه الثاني: مجموع العدمات سابق على الحركات، قلنا: العدم نفي محض، فلا يصحّ وصفه بالسبق. سلّمنا لكن تدعون أنّ مجموع العدمات سابق على مجموع الوجودات أو على نوع الوجودات أو على كلّ واحد واحد. / [[ص ١١٩]] والأوّل والثاني ممنوعان، والثالث مسلّم، ولكن لم قلت: إنّ إذا كان سابقاً على كلّ واحد كان سابقاً على المجموع؟ ثمّ ما تريدون بهذا السبق؟ إن أردتم سبق الزماني افتقر إلى ثبوت زمان، وإن أردتم غيره لم ينفعكم.

قوله في الوجه الثالث: إنّ كانت حركة ما أزليّة انتهت الحركات، وإن لم يكن شيء من الحركات أزليّاً فالكُل حادث، قلنا: تعنون بقولكم: (إن لم يكن شيء من الحركات أزليّاً كان الكُل حادثاً)، السلب الكليّ أو السلب عن الكُل، فإن عينتم الأوّل التزامه، ولكن الملازمة ممنوعة. وإن عينتم الثاني لم تكن الملازمة ثابتة، لأنّه لا يلزم من عدم كون شيء ما من الحركات أزليّاً أن يكون الكُل حادثاً.

قوله في الوجه الرابع: اليوم موقوف على انقضاء ما لا نهاية له، قلنا: هذا يفهم منه معنيان:

أحدهما: أنّ اليوم والحوادث كلّها معدومة في وقت، ثمّ إنّ اليوم في ذلك الوقت يُحكّم عليه بامتناع الوجود إلّا بعد انقضاء الحوادث.

بعضهم: تلك المادّة جسم إذا جمد صار أرضاً، وإذا لطف صار هواءً، وزعم بعضهم أنّ ذلك الجسم هواء، وآخرون أنّه النار.

وانكساغورس قال: إنّ الخليط، وهو أجسام صغار غير متناهية من كلّ نوع من الأنواع عدد من تلك الأجزاء غير متناهٍ إذا اجتمع من أجزاء نوع من الأنواع منها أجزاء ظهرت للحسّ.

وديمقراطيس قال: إنّ أصل العالم أجزاء كثيرة كرية الشكل لا ينقسم فكاد ينقسم وهماً، وهي متحرّكة لذاتها، فاتّفتت في بعض حركاتها أن تصادمت، فحصل منها هذا العالم.

والثنوية قالوا: أصل العالم هو النور والظلمة.

وفيثاغورس قال: مبادئ العالم هي الأعداد المتولّدة عن الوحدات، والوحدة قائمة بنفسها، فإذا عرض للوحدة وضع صارت نقطة، ومن اجتماع نقطتين يتولّد الخطّ، والسطح من اجتماع خطّين، والجسم من اجتماع سطحين.

لنا على الحدوث وجهان:

الأوّل: أنّها لو كانت أزليّة لكانت إمّا متحرّكة وإمّا ساكنة، والقسمان باطلان، فالمقدّم باطل.

أمّا بيان أنّها ليست متحرّكة فلو جوه:

الأوّل: أنّ الحركة ماهيتها المسبوقة بالغير، وهو ينفي الأزلي. الثاني: أنّ الحركات كلّ واحدة منها حادث قد تقدّمه عدم، فمجموع عدماتها سابق على وجوداتها، فإن حصل معها في الأزّل حركة لزم استواء السابق والمسبوق، هذا خلف، وإن لم يحصل كانت حادثة.

الثالث: أنّ حركة ما من الحركات إنّ كانت أزليّة وكانت غير مسبوقة، فهي أوّل الحركات فانتهدت، وإن كانت مسبوقة كان الأزلي مسبوقة، وإن لم يكن شيء من / [[ص ١١٨]] الحركات أزليّاً، فالمجموع حادث، وهو المطلوب.

الرابع: لو كانت الحركات غير متناهية كان اليوم موقوفاً على انقضاء ما لا يتناهى.

الخامس: نفرض من اليوم إلى الأزّل جملة، ومن خلق آدم إلى الأزّل أخرى ونطّبّق، فإمّا أن يتساويا فيكون متفاوت متساوياً، وهو محال، وإمّا أن يختلفا في الجانب الأزلي، فالكُل حادث.

وأمّا بيان أنّها ليست ساكنة، فلائها لو كانت ساكنة لزم ألا يتحرّك، والتالي باطل، فالمقدّم مثله.

بيان الشرطيّة: أنّ السكون حينئذٍ أزلي فلا يُعدّم، لما بيّننا أنّ

/ [[ص ١٢١]] قوله: تدعون السبق على كل واحد أو على المجموع؟ قلنا: على المجموع، لكونه حاصلًا على كل واحد، فإن كل واحد من الحركات إذا كان مسبقًا بالعدم فالمجموع كذلك، لاستحالة وجود الكل بدون الأجزاء. والنوع أيضاً كذلك، لاستحالة وجوده إلا مع شخص ما، فلو وجد النوع أولاً لوجد شخص ما أولاً.

قوله: إن أردتم السبق الزماني افتقر إلى ثبوت الزمان، قلنا: نعني به السبق الذي يكون كسبق بعض أجزاء الزمان على بعض. قوله على الثالث: إن عنيت السلب الكلي منعنا الملازمة، قلنا: الملازمة حقة لأن الحدود إذا صدق على كل واحد صدق على المجموع.

قوله على الرابع: توقّف اليوم على انقضاء الحوادث يُفهم منه معنيان، قلنا: نعني الثاني، واستحالته قطعيةً.

قوله: التطبيق إنما يكون مع الحصول والترتيب، قلنا: الترتيب حاصل فإن الزمان كمّ ذو أجزاء مرتّبة، وأيضاً كل حادث سابق علّة معدّة للاحق، والحصول ممنوع اشتراطه في التطبيق فإن التطبيق أمر يعتبره العقل، والجواب عن المعارضة أن الحركة تقتضي امتناع وجودها أولاً لاعتبار الأزليّة.

قوله: تفتقرون إلى بيان وجود السكون، قلنا: سيأتي.

قوله: يجوز اشتراطه بعدمه أزلي، قلنا: العدمي لا يكون جزءاً من العلة.

قوله: الحس لا يعطي الحكم الكلي، قلنا: هذا حق، والأولى عندنا الاعتماد على البرهان المذكور.

الوجه الثاني أن نقول: العالم ممكن، وكلّ ممكن محدث، فالعالم محدث. والصغرى / [[ص ١٢٢]] سيأتي في باب الوجدانية. وبيان الكبرى أن المؤثر إما أن يؤثر حال البقاء وهو محال، وإلا لكان تحصيلاً للحاصل، أو حال العدم أو الحدوث، وكيف كان حصل المطلوب، والقسم الأول من المنفصلة مشكل.

\* \* \*

نهاية المرام (ج ١) / العلامة الحلي (ت ٧٢٦هـ):

[[ص ٢١٧]] الفصل الأول: في القدم والحدوث:

وفيه مباحث:

البحث الأول: في تحقيقها:

القديم: هو الموجود الذي لم يسبقه العدم، أو الموجود المساوق

والثاني: أن اليوم لا يوجد حتى يوجد أمور متتالية لا يتناهي في المبدأ، فإن عنيتم الأول سلّمنا استحالته لكن لا نسلّم أن الحوادث لو كانت غير متناهية لتوقّف وجود اليوم على انقضائها بذلك المعنى.

وإن عنيتم الثاني سلّمنا لزومه ومنعنا استحالته، فإنّه هو المتنازع.

قوله في الخامس: نفرض جملتين إحداهما أنقص من الأخرى ونطبق فيتناهي، قلنا: التطبيق إنما يفرض في أمور محصلة مرتّبة ترتيباً عقلياً أو وضعياً، أمّا المعدومات فلا يصحّ فرض التطبيق فيها. سلّمنا صحّة الدلائل على استحالة وجود الحركة في الأزل لكن معنا ما يعارضه، وهو أن الحركة لو كانت ممتنعة في الأزل لكان امتناعها إمّا أن يكون لذاتها، فكان يجب أن لا يوجد، هذا خلف. / [[ص ١٢٠]] وإمّا أن يكون لغيرها فإن كان واجب الوجود استحال وجودها أيضاً، وإن كان ممكن الوجود انتهى إلى واجب الوجود أو تسلسل، وهو محال. سلّمنا أنّها ليست متحرّكة، فلم لا تكون ساكنة؟

قوله: لو كانت ساكنة لما تحركت، لأنّ القديم لا يجوز عدمه، قلنا: أنتم محتاجون إلى بيان مقدّمة، هي: أن السكون وجودي، حتى يتمّ هذا الاستدلال، والأوائل منعوا من وجوده، سلّمنا أنّه وجودي لكن يجوز أن يكون وجوده مشروطاً بشرط عدمي أزلي، فإذا زال ذلك العدمي زال، سلّمنا لكن لا نسلّم جواز عدم السكون.

قوله: الحس والتسليم يدلّان عليه، قلنا: الحس لا يدلّ على الحكم الكلي، فإنّه يجوز وجود جسم غير محسوس وهو ساكن، فلا تتمّ كليّتكم المحصورة.

قوله: وجود المكان ممنوع، قلنا: كلّ عاقل يحكم بأنّ كل جسم فإنّه يشار إليه إشارة وضعيّة، وتحقيق ماهية المكان سيأتي.

قوله: الجسم في أول حدوثه غير متحرّك ولا ساكن، قلنا: ذلك لا يضرّنا، لأنّنا نردّد في الجسم الباقي.

قوله على الأول: هذا بناء منكم على تفسير الحركة، قلنا: هذا صحيح، ونحن ندعي أن الحركة بهذا التفسير يمتنع خلوّ الجسم عنها وعن السكون.

قوله على الثاني: إنّ العدم نفي محض لا يصحّ وصفه بالسبق، قلنا: لا نسلّم أنّه إذا كان نفيّاً استحال وصفه بالسبق، فإنّنا نعلم قطعاً أنّ المحدث قد سبقه عدمه.



مثله في جميع المواضع. ولأن القديم يمتنع اعتبار الزمان الحادث في تحقُّقه.

قال أفضل المحقِّقين: لا يجب أن يكون نقيض العدمي ثبوتياً، بل منقسماً إلى الثبوتي والعدمي. وأيضاً قولنا: (كان الله تعالى موجوداً في الأزَل) (ما كان موجوداً في الأزَل)، وهي قضية، ولا يكون شيء من المعدومات موصوفاً بهذه القضية. وإن جعل بإزائه (ما كان معدوماً ما موجوداً في الأزَل) حتَّى يصير ذلك المعدوم موصوفاً بأنَّه لم يكن في الأزَل، لم تكن هذه القضية نقيضاً للأولى، لتخالف موضوعيهما. وإن أراد بذلك أن الكون واللآكون متناقضان، والكون محمول على الله، واللآكون محمول على المعدوم، فيكون الكون وجودياً، كان إيراد قضيتين بدل مفردين حشواً. وما نقله عن المتكلمين غير مرضي عند الكلِّ منهم، فإنَّ كون الشيء مع الشيء لا يتحقَّق إلَّا فيما كان في زمان أو تقدير زمان.

/ [[ص ٢٢٠]] والمحقِّقون منهم يقولون: معناه أنَّه غير مسبوق بغيره.

لا يقال: إنَّ السبق أيضاً لا يتحقَّق إلَّا بتقدير زمان، لأنَّهم يقولون: (سلب السبق عنه لا يقتضي كونه زمانياً).

وفيه نظر، لأنَّه ليس المقصود ما صدق عليه النقيض حتَّى يكون منقسماً إلى ثبوتي وعدمي، بل نفس مفهوم النقيض، وذلك غير منقسم.

والتحقيق أنَّ من المعقولات ما يوجد في الخارج فلا ينفكُّ الخارج عنه وعن نقيضه بالضرورة، لامتناع الخلو عن النقيضين. ومنها ما لا وجود له إلَّا في الذهن، ومثله حكم النقيضين فيه بالنسبة إلى الخارج سواء، لأنَّ أحدهما إذا أخذناه على أنَّه ثبوتي لم يرد به الثبوت العيني، بل الذهني. وهنا يكون أحدهما موجباً والآخر سالباً، ولا يجب أن يكون أحدهما موجوداً في الخارج، والآخر معدوماً، بل موضوعاته.

وقولنا: (كان الله تعالى موجوداً في الأزَل) وإنَّ كان قضية، فليس المراد إلَّا الكون في الأزَل هل هو ثبوتي أم لا؟ وكذا نقيضه الذي هو اللآكون.

والمتكلمون لا يُسلِّمون افتقار المعية إلى الزمان، كما لا يُسلِّمون أنَّ التقدُّم إنَّما يكون بالزمان. والسبق أيضاً عندهم لا يفتقر إلى الزمان.

لأزمنة / [[ص ٢١٨]] مقدَّرة لا نهاية لها. وأمَّا المحدث فله تفسيران: أحدهما: أنَّه المسبوق بالعدم، والثاني: أنَّه المسبوق بالغير. وعلى كلا التفسيرين فالسبق هنا عند المتكلمين إنَّما هو بتقدير أزمنة لا نهاية لها.

قال الأوائل: مفهوم قولنا: (كان الله تعالى موجوداً في الأزَل) إنَّ كان عدمياً كان نقيضه وهو (ما كان الله تعالى في الأزَل) ثبوتياً، لكن قولنا: (ما كان) عدمي. ولأنَّه إذا كان قولنا: (ما كان الله تعالى موجوداً في الأزَل) ثبوتياً كان المعدوم في الأزَل موصوفاً بوصف ثبوتي، وهو محال.

وإنَّ كان قولنا: (كان الله تعالى في الأزَل) ثبوتياً، فإنَّما أن يكون نفس ذات الله تعالى، أو مغايراً لها. والأوَّل باطل، لأنَّ كونه في الأزَل نسبة وإضافة لا تقوم بذاته، بل إنَّما يُعقل وصفاً لغيره، فلا تأصَّل له في الوجود، بل هو من ثواني المعقولات، والله تعالى قائم بذاته. ولأنَّ كونه في الأزَل نسبة له إلى الأزَل، والنسبة بين الشيتين متأخِّرة عنهما، والمتأخَّر عن الشيء لا يمكن أن يكون نفس ذلك الشيء. ولأنَّ كونه في الأزَل ليس بحاصل الآن، وإلَّا لكان كلُّ حادث الآن، بل في كلِّ آنٍ سابق أو لاحق، فلا تقدُّم ولا تأخُّر لبعض الموجودات على البعض، وهو محال، والله تعالى موجود الآن، فتغايراً.

وبالجمله، فالحكم بالتغاير ضروري أظهر من هذه البراهين، فذلك المتغاير إنَّ كان موجوداً في الأزَل فقد كان مع الله تعالى في الأزَل غيره، وهو محال عندهم. ولأنَّ ذلك الغير هو الذي يلحقه معنى (كان) و(يكون) لذاته، وهو الزمان، فالزمان أزلي.

/ [[ص ٢١٩]] أجاب المتكلمون: بأنَّ معنى كون الله تعالى قديماً، أنَّنا لو قدرنا أزمنة لا نهاية لها لكان الله تعالى موجوداً معها بأسرها، ولا يحتاج هذا المعنى إلى تحقُّق الزمان ووجوده، بل تقدير وجوده، لأنَّه لو اعتبر الزمان في ماهية القَدَم والحديث لكان ذلك الزمان إمَّا قديماً أو حادثاً، فإنَّ كان قديماً، فإنَّ احتياج قَدَمه إلى زمان يصحبه وجب أن يكون له زمان آخر، فللزمان زمان، وهكذا إلى ما لا نهاية له. وإنَّ لم يحتج قَدَم الزمان إلى اعتبار آخر لم يجب اعتبار الزمان في معنى القديم، فيكون القَدَم معقولاً من غير اعتبار الزمان، وإذا عُقل ذلك في موضع فليُعقل في جميع المواضع. وإنَّ كان ذلك الزمان حادثاً، فإنَّ اعتبر في حدوثه الزمان تسلسل، وهو محال. وإذا لم يُعتبر الزمان في الحدوث في نفس الزمان فليُعقل

## البحث الثاني: في التفسير على رأي الحكماء الأوائل:

فسرّوا الحدوث بأمرين:

/ [[ص ٢٢١]] أحدهما: حصول الشيء بعد أن لم يكن له وجود في زمان سابق. وعلى هذا التفسير لا يكون الزمان حادثاً، وإلا لكان عدمه سابقاً على وجوده بزمان سابق، فيكون للزمان زمان، وهكذا.

والثاني: أن يكون حصوله بعد عدمه بعديّة بالذات، وهو الحدوث الذاتي، فإنّ كلّ ممكن فإنّه لا يستحقّ الوجود من ذاته، وإنّما يستحقّ الوجود من غيره، وما بالذات أسبق ممّا بالغير، فيكون لا استحقاقية الوجود التي هي مقارنة للعدم سابقاً على استحقاقية الوجود، فيكون العدم سابقاً على الوجود المستند إلى الغير، وسواء كان ذلك الاستناد مخصوصاً بزمان أو مستمراً في كلّ الزمان.

وللقدم معنيان مقابلان لمعنيي الحدوث: أحدهما الذي لا أوّل لزمان وجوده. والزمان بهذا المعنى ليس بقديم، وإلا لكان للزمان زمان آخر، وهو محال. والثاني الذي لا مبدأ ولا علة لوجوده، وهو القدم الذاتي.

## البحث الثالث: في أنّ الحدوث والقدم هل هما ثبوتيان أم لا؟

اختلف الناس هنا، فالمحقّقون على أنّهما وصفان اعتباريان لا تحقّق لهما في الخارج.

وذهبت الكراميّة إلى أنّ الحدوث صفة زائدة على الذات.

/ [[ص ٢٢٢]] وذهب عبد الله بن سعيد من الأشاعرة إلى أنّ القدم وصف ثبوتي.

والكل باطل، أمّا الأوّل، فلأنّ الحدوث لو كان ثبوتياً لكان عرضاً قائماً بالغير، فذلك الغير إمّا أن يكون قديماً، أو حادثاً. والقسمان باطلان. أمّا الأوّل، فلاستحالة اتّصاف القديم بالحدوث. وأمّا الثاني، فلاستلزامه التسلسل.

لا يقال: لم لا يقوم الحدوث بالماهية من حيث هي هي، فلا يلزم التسلسل؟

لأنّ نقول: الماهية من حيث هي هي لا توجد إلا في العقل، فيستحيل قيام الحدوث الثبوتي في الأعيان بماهية ذهنية، بل إنّما تحلّ في ماهية موجودة، ولمّا كان هذا الوجود مسبوقاً بالعدم وجب أن يكون الشرط هو هذا الوجود المسبوق بالعدم. وأيضاً لو كان الحدوث صفة وجودية لكان إمّا قديماً، أو حادثاً.

والقسمان باطلان. أمّا الأوّل، فلاستلزامه قدم موصوفه الذي هو الحادث، فيكون الحادث أزلياً، هذا خلف. ولأنّ الحدوث عبارة عن مسبوقة الوجود بالعدم، فيستحيل عليه القدم الذي هو عدم مسبوقة الوجود بالعدم. وأمّا الثاني، فلاستلزامه التسلسل، فإنّ الحدوث لو اتّصف بالحدوث لكان الكلام في الحدوث الذي هو الوصف كالكلام في الحدوث الذي هو الموصوف، وهكذا إلى ما لا نهاية له.

وأما الثاني، وهو مذهب ابن سعيد، فإنّه باطل أيضاً، لأنّ القدم لو كان وصفاً ثبوتياً، فإمّا أن يكون قديماً، أو حادثاً. والأوّل يستلزم التسلسل. والثاني يستلزم اجتماع النقيضين. ولأنّه لو كان ثبوتياً لم يكن قائماً بذاته بل بغيره، فذلك الغير إمّا أن يكون قديماً، أو حادثاً. والقسمان باطلان، كما تقرّر أولاً في الحدوث.

/ [[ص ٢٢٣]] قال أفضل المحقّقين: (كلّ ما ليس القدم داخلياً في مفهومه، فإذا وُصف بالقدم احتيج إلى صفة زائدة عليه هي القدم، وأمّا القدم فلا يحتاج إليه لكونه قديماً لذاته. وأمّا الحدوث فإنّه صفة، والصفات لا تُوصف بالقدم ولا الحدوث، لأنّ الاتّصاف بهما من شأن الذوات).

وفيه نظر، لأنّهم لمّا سلّموا كون القدم ثبوتياً في الخارج وجب أن يكون مشاركاً لغيره في الثبوت، وممتازاً عنها بخصوصية، وما به الاشتراك غير ما به الامتياز، فاتّصاف ماهيته بوجوده إمّا أن يكون مسبوقاً بالعدم، فيكون حادثاً، وهو محال. وإمّا أن لا يكون، فيكون قديماً، وقدمه راجع إلى نسبة وجوده إلى ماهيته، وتلك النسبة مغايرة لما عداها من النسب. ولأنّه إذا جاز في القدم أن يكون قديماً لذاته، فليجز في كلّ قديم ذلك.

والحدوث إذا كان صفة ثبوتية وجب أن يكون موصوفاً بالثبوت، فلا يصحّ قولهم: (الصفة لا تُوصف). ولأنّ الضرورة قاضية بأنّ كلّ ثبوتي فإنّه موصوف بالثبوت، فإمّا أن تكون موصوفته به مسبوقاً بالعدم أو لا.

احتجّوا بأنّ الشيء لا يكون حادثاً ثمّ يصير حادثاً، فتجدد الصفة بعد عدمها يدلّ على كونها ثبوتية، أو كون عدمها ثبوتياً، والثاني محال، فالحدوث ثبوتي. ولأنّه نقيض (لا حدوث) العدمي. وكذا القدم نقيض (لا قدم) العدمي، / [[ص ٢٢٤]] فيكون كلّ منهما ثبوتياً.

والجواب: التبدّل لا يدلّ على الثبوت، فإنّ الشيء الممكن إذا

أحدهما: ما يقابل الامتناع، وهو عندهم صفة عقلية يُوصَف بها كلُّ ما عدا الواجب والممتنع من المتصورات، ولا يلزم من اتّصاف الماهية بها كونها مادية.

والثاني: الاستعداد، وهو موجود عندهم معدود في نوع من أنواع جنس الكيف، وإذا كان موجوداً وعرضاً وغير باقٍ بعد الخروج إلى الفعل، فيحتاج لا محالة قبل الخروج إلى محلّ، وهو المادة. فهذا البحث معهم يجب أن يكون في إثبات ذلك العرض ونفيه.

وفيه نظر، فإنّ البحث في الاستعداد كالبحث في الإمكان، والوجوه الدالة على نفيه دالة على نفي الاستعداد.

/ [[ص ٢٤٣]] البحث الثاني: في أنّه لا يجب في المحدث سبق المدّة عليه:

اختلف الناس هنا، فذهب المسلمون كافة إلى ذلك، وذهبت الفلاسفة إلى أنّ كلّ محدث فإنّه مسبوق بزمان هو موجود غير قارّ الذات متّصل اتّصال المقادير، لأنّ الحادث بعد ما لم يكن تكون بعديته هذه مضافة إلى قبليته قد زالت، فله قبل لا يوجد مع البعد، وليست تلك القبليّة كقبليّة الواحد على الاثنين التي قد يكون بها ما هو قبل وما هو بعد معاً في حصول الوجود، بل يجب أن تكون قبليّة قبل لا تثبت مع البعد، بل تزول قبليته عند تجدد البعدية.

وهذه القبليّة مغايرة للعدم، لأنّ العدم كما كان قبل فقد يصحّ أن يكون بعد، وليس القبل بعد ولا الفاعل، لأنّه قد يكون الفاعل قبل الحادث ومعه وبعده، وليس القبل كذلك. فهو شيء آخر يتجدّد ويتصرّم، وهو غير قارّ الذات، وهو متّصل في ذاته، لإمكان فرض متحرّك يقطع مسافة يوافق حدوث هذا الحادث انقطاعها، فيكون ابتداء حركته قبل هذا الحادث، ويكون بين ابتداء الحركة وانتهائها كما بين ابتداء الحركة وحدوث الحادث، فكما كان هناك قبليّات وبعديّات متصرّمة متجدّدة مطابقة لأجزاء المسافة والحركة، كذا يجب أن يكون بين ابتداء الحركة وابتداء هذا الحدوث.

/ [[ص ٢٤٤]] وسيظهر في بطلان الجزء أنّ مثل هذا المتّصل لا يتألّف من أجزاء لا تتجزّأ، فيثبت أنّ كلّ حادث مسبوق بوجود غير قارّ الذات متّصل اتّصال المقادير، وهو الزمان.

والاعتراض: لا نُسلم ثبوت هذه القبليّة في الخارج، ودليلكم إنّها ينهض بثبوتها مطلقاً، وهو أعمّ من الثبوت الذهني

أخذ من حيث هو هو لم يكن واجباً ولا ممتنعاً بالغير، ثمّ إذا فرض انضمامه إلى المؤثر أو عدمه صار واجباً أو ممتنعاً مع كونها عدميين. وقد عرفت أنّ الاستدلال بصورة السلب على عدم باطل.

قيل: حدوث الحادث ليس وجوده الحاصل في الحال، وإلّا لكان كلّ موجود حادثاً. ولا عدم السابق من حيث هو عدم، وإلّا لكان كلّ عدم حدوثاً. بل الحدوث هو مسبوقيّة الشيء بالعدم، ومسبوقيّة الشيء بالعدم كفيّة زائدة على الوجود والعدم. قلنا: إنّ أردتم الزيادة في التعقّل والذهن فمسلّم، ولكن ذلك لا يقتضي كون الحدوث ثبوتياً في الأعيان، وإنّ أردتم الزيادة في الخارج، فدليلكم لا يُعطي أكثر من مطلق الزيادة في المفهوم.

\* \* \*

/ [[ص ٢٤١]] الفصل الثالث: في خواصّ المحدث:

وفيه مباحث:

البحث الأوّل: في أنّه لا يجب في المحدث سبق المادة عليه:

ذهبت الفلاسفة إلى أنّ كلّ محدث فإنّه مسبوق بمادّة يكون حالاً فيها كالصور والأعراض، أو موجوداً عنها كالمركب، أو معها كالنفوس. وحصروا المحدثات في هذه الأصناف الثلاثة لا غير. وكلّ بسيط غير هذه فإنّه يستحيل أن يكون محدثاً عندهم.

واستدلّوا على سبق المادة بأنّ كلّ محدث فإنّ عدمه سابق على وجوده، ووجوده حال عدمه ممكن، وإلّا امتنع حدوثه، فذلك الإمكان سابق على وجوده. وليس راجعاً إلى صحّة اقتدار القادر عليه، لأنّ هذا الإمكان مأخوذ بالقياس إلى ذات الممكن من غير التفات إلى مؤثره، وصحّة اقتدار القادر عليه مأخوذة / [[ص ٢٤٢]] بالقياس إلى المؤثر، فتغايروا. ولأنّه يُعلّل الثاني بالأوّل، فنقول: إنّما صحّ اقتدار القادر عليه لأنّه ممكن، لأنّ الإمكان علّة في صحّة تعلّق المقدوريّة به، ولا يصحّ أن يقال: إنّما صحّ اقتدار القادر عليه لأنّه صحّ اقتدار القادر عليه، فتغايروا. وليس الإمكان عدمياً، للفرق بين نفي الإمكان والإمكان العدمي، ولا جوهرراً قائماً بذاته، ولا بالممكن، لعدمه. فلا بدّ له من محلّ مغاير هو الهويّ.

والجواب: قد بيّنا أنّ الإمكان عدمي، وأنّ الفرق لا يستدعي ثبوته كالعدم والامتناع وغيرهما من الصفات العدمية.

قيل: الإمكان عندهم يقع بالاشتراك اللفظي على أمرين:

/ [[ص ٢٤٦]] وفيه نظر، فإن فيه اعترافاً بأنهما ليس لهما ثبوت في الأعيان، فلا يلزم وجود معروضهما فيه، وهو المطلوب. لا يقال: القبليّة والبعدية إذا كانا معاً في الذهن فلا بدّ وأن يوجد معروضهما معاً في الذهن، حتّى يصحّ الحكم على أحدهما بالقبليّة وعلى الآخر بالبعدية، فحينئذٍ الحكم بالقبليّة إمّا أن يكون باعتبار وجود معروضهما في الخارج، وهو محال، لعدم اقتضاء الوجود القبليّة والبعدية. أو باعتبار ذاته وهو محال أيضاً، لأنّ الذاتين من حيث هما ذاتان لا تعرض لإحداهما القبليّة وللأخرى البعدية، فلا بدّ من أمر مغاير لمعروض القبليّة يوجد المعروض فيه، وباعتباره يكون قبلاً، وكذا البعدية.

لأنّ نقول: فراجع بالبحث على ذلك الشيء، لم صار أحدهما متقدماً والآخر متأخراً؟ فإن أسندتموه إلى ذاتها فليسند إلى الذاتين. وأيضاً يلزم اختلافهما بالماهية، لكنّ أجزاء الزمان متساوية. وأيضاً يلزم وجودهما بالفعل، وأجزاء الزمان عندكم إنّما توجد بالفرض.

ج - لو كانت القبليّة وجودية لم يصحّ وصف العدم بها، لاستحالة اتّصاف المعدوم بالموجود.

واعترض عليه أفضل المحقّقين: (بأنّ العدم المقيد بشيء ما يكون معقولاً بسبب ذلك الشيء، ويصحّ لحق الاعتبارات العقلية به من حيث هو معقول).

/ [[ص ٢٤٧]] وفيه نظر، لأنّ البحث إنّما هو: هل القبليّة وجودية أم لا؟ وإذا اعترف بأنّها عقلية بطل النزاع.

د - أجزاء الزمان يعرض لبعضها بالنسبة إلى البعض الآخر هذا التقدّم والتأخر بعينه، فيلزم أن يكون للزمان زمان آخر.

لا يقال: الفرق بين الزمان وغيره ظاهر، لأنّ الزمان متخصّص لذاته، فلهذا استغنت القبليّة والبعدية العارضتان له عن زمان آخر، ولم تستغن القبليّة والبعدية العارضتان لغيره عنه. ولأنّ القول بالقبليّة والبعدية يمكن مع القول بكون كلّ جزء من الزمان مسبوقاً بجزء آخر، ولا يمكن مع القول بحادث هو أوّل الحوادث، لأنّه يناهض الإشارة إلى ما هو قبل أوّل الحوادث.

لأنّ نقول على الأوّل: أجزاء الزمان إن كانت متساوية في الماهية استحال تخصّص بعضها بالتقدّم دون البعض الآخر، وإن لم تكن كان انفصال كلّ جزء عن الآخر بماهية، فيكون الزمان غير متّصل، بل مركّباً من أنات. وأيضاً تجوز وجود قبليّة وبعدية

والخارجي، ولا يدلّ ثبوتها في الذهن على ثبوت موصوفها في الخارج، فإنّه كما يصحّ وصف الموجود بها كذا يصحّ وصف المعدوم بها، فإنّه دليلكم على ثبوت الزمان، بل يمتنع ثبوت القبليّة والبعدية في الخارج لوجوه:

أ - لو كانت القبليّة موجودة لزم التسلسل، لأنّ القبليّة الواحدة سابقة على كلّ ما يتأخّر عنها، فيفتقر إلى قبليّة أخرى، ويلزم التسلسل لا دفعة واحدة، بل دفعات لا تنهاه، وهو غير معقول.

واعترضه أفضل المحقّقين: (بأنّ القبليّة والبعدية اللاحقتين بالزمان إضافيتان عقليتان، والموجود في الخارج هو الزمان، وهو الذي تلحقه القبليّة لذاته وتلحق ما سواه ممّا يقع فيه بسببه في العقل، أمّا نفس القبليّة فليس من الموجودات المختصة بزمان دون زمان، لأنّها أمر اعتباري يصحّ تعقله في جميع الأزمنة، وإن أخذ من حيث يقع في زمان معيّن كان حكمه حكم سائر الموجودات في لحوق قبليّة أخرى يعتبرها العقل به، ولا يتسلسل ذلك، بل ينقطع بانقطاع الاعتبار / [[ص ٢٤٥]] الذهني).

وفيه نظر، لأنّ فيه اعترافاً بأنّ القبليّة ليست في الخارج، وقد بيّن أنّ للذهن الحاقها بالوجودي والعدمي، ولا يمكن الحاق القبليّة بالزمان لذاته، وإلا لوجب اختلاف أجزاءه بالذات، فيلزم وجود أجزاء لا تتجزأ فيه، وهو عندهم محال.

لا يقال: كلّ واحد من العدم والوجود ليس قبلاً ولا بعداً لذاته، وإلا لامتنع انقلاب كلّ منهما إلى صفة الآخر، وهو محال، فوجب ثبوت شيء يلحقانه غيرهما، وهو المراد بالزمان.

لأنّ نقول: قد بيّن أنّ معروضهما قد يكون وجودياً وقد يكون عدمياً، فلا يجوز الاستدلال بعروضهما لشيء على كون ذلك الشيء ثبوتياً.

ب - القبليّة والبعدية إضافتان، فإن كانتا ذهنيّتين لم يجب ثبوت معروضهما في الخارج، وإن كانتا خارجيّتين وجب أن توجدا معاً، وقيل: إنّهما لا توجدان معاً، هذا خلف.

اعترضه أفضل المحقّقين: (بأنّهما إضافتان عقليتان لا توجدان إلا في العقول، لأنّ الجزئين من الزمان اللذين تلحقهما القبليّة والبعدية لا يوجدان معاً، فكيف توجد الإضافة اللاحقة لهما؟ لكنّ ثبوتها في العقل لشيء يدلّ على وجود معروضها الذي هو الزمان مع ذلك الشيء، ويجب أن يكون وجود معروضها معاً في العقل، ولا يجب أن يوجد في الخارج معاً).

/ [[ص ٢٤٩]] وتأخر للأجزاء المفروضة، لعدم الاستقرار لا لشيء آخر، ينافي دليلهم: أنَّ التقدُّم والتأخر يعرضان لشيء غير الذاتين اللتين عرضا لهما وهو الزمان لذاته. ثمَّ (فرض التجزئة) لا يوجب وجود التجزئة، فلا يوجب عروض التقدُّم والتأخر للزمان ولا للذوات بسببه.

و(كون التقدُّم والتأخر لا يعرضان لأجزاء الزمان) ينافي عدم استقراره وكونه معروضاً للتقدُّم والتأخر، إذ لا يعرضان له بالنسبة إلى ذاته، لامتناع عروض هاتين الإضافتين لشيء واحد مطلقاً، بل لا بدَّ من أمرين تعرضان لهما الإضافتان، ولا بالنظر إليه مع غيره فإنَّ لم يعرضاً لأجزائه لم يعرضاً لشيء البتَّة.

وجعل الزمان (عدم الاستقرار) يقتضي كون الزمان عدمياً. والفرق بين اليوم وأمس وبين الذوات ليس بجيد، لأنَّ مفهوم أمس - هو الزمان السابق على زمان اليوم - ولو لم يوضع لهما هذان اللفظان، بل قيل: زمانان لم يُعلم السابق منها من الآخر، نعم يُعلم أنَّ أحدهما على الإجمال سابق على الآخر بعرض أنَّه موجود غير قارٍّ كالحركة، ولا فرق بين علم تقدُّم بعض أجزاء الزمان على بعض وعلم تقدُّم بعض أجزاء الحركة على بعض، فإنَّ جعل التقدُّم والتأخر للحركة بسبب غيرها منع ذلك كما يمنع في الزمان.

هـ - لو كان الزمان موجوداً مع الحركة، لزم أن يكون للزمان زمان آخر، بحيث توجد الحركة والزمان معاً فيه حتَّى تصحَّ المعية، إذ ليس المراد بها هنا إلا المعية الزمانية، فيكون الزمان واقعاً في الزمان بعين ما ذكرتموه.

/ [[ص ٢٥٠]] اعترضه أفضل المحققين: (بأنَّ معية ما هو في الزمان للزمان غير المعية بالزمان، أعني: معية شيتين يقعان في زمان واحد، لأنَّ الأولى تقتضي نسبة واحدة لشيء غير الزمان إلى الزمان [و] هي متى ذلك الشيء، والأخرى تقتضي نسبتين لشيتين يشتركان في منسوب إليه واحد بالعدد، [و] هو زمان ما، ولذلك لا يحتاج في الأولى إلى زمان يغير الموصوفين بالمعية، ويحتاج في الثانية إليه).

وفيه نظر، فإنَّ الفرق بين معية ما هو في الزمان للزمان ومعية الشيتين بالزمان غير مفيدة للغرض، لأنَّا نقول: المعية بين الشيتين مطلقاً إنَّ اقتضت ثالثاً تحصل به المعية وجب ثبوت ذلك في الزمان نفسه، وإلا لم يجب ثبوت الزمان مطلقاً، وإنَّ حصل في بعض الأشياء دون بعض كان تحكُّمًا محضاً.

لا توجدان معاً في جزئين من الزمان من غير زمان يغيرهما يقتضي تجويز كون عدم قبل وجود الحادث من غير زمان يغيرهما.

وعلى الثاني: بأنَّ معنى قولنا: اليوم متأخر عن أمس، ليس هو (أنَّه لم يوجد معه)، لأنَّ اليوم لم يوجد أيضاً مع الغد. وإنَّ سلَّمنا أنَّ معنا (أنَّه لم يوجد معه)، كانت هذه المعية إضافة عارضة لهما مغايرة لذاتيهما، فكان المعقول منه: أنَّ اليوم ما حصل في الزمان الذي حصل فيه أمس، وحينئذ يعود التسلسل. وإنَّ لم يكن معناه أنَّه لم يوجد معه، بل كان معناه: أنَّ اليوم لم يوجد حين كان أمس، فلفظة / [[ص ٢٤٨]] (كان) مشعرة بمضيِّ زمان، وذلك يقتضي أن يكون للزمان زمان آخر.

اعترضه أفضل المحققين: (بأنَّ الزمان ليس له ماهية غير اتصال الانقضاء والتجدُّد، وذلك الاتصال لا يتجزأ إلا في الوهم، فليس له أجزاء بالفعل، وليس فيه تقدُّم ولا تأخر قبل التجزئة. ثمَّ إذا فُرِّض له أجزاء فالتقدُّم والتأخر ليسا بعارضين يعرضان للأجزاء وتصير الأجزاء بسببها متقدِّماً ومتأخراً، بل تصوُّر عدم الاستقرار الذي هو حقيقة الزمان، يستلزم تصوُّر تقدُّم وتأخر للأجزاء المفروضة لعدم الاستقرار لا لشيء آخر، وهذا معنى لحوق التقدُّم والتأخر الذاتيَّين به. وأمَّا ما له حقيقة غير عدم الاستقرار يقارنها عدم الاستقرار، كالحركة وغيرها فإنَّها يصير متقدِّماً ومتأخراً بتصوُّر عروضها له. وهذا هو الفرق بين ما يلحقه التقدُّم والتأخر لذاته وبين ما يلحقه بسبب غيره، فإنَّ إذا قلنا: اليوم [و] أمس، لم نحتاج إلى أن نقول: اليوم متأخر عن أمس، لأنَّ نفس مفهومهما يشتمل على معنى هذا التأخر. أمَّا إذا قلنا: عدم الوجود، احتجنا إلى اقتراح معنى التقدُّم بأحدهما حتَّى يصير متقدِّماً).

وفيه نظر، فإنَّ تفسير الزمان باتصال الانقضاء والتجدُّد يقتضي اتصال المعدوم بالموجود، أو أحد المعدومين بالآخر، وهو محال، ولا يقتضي وجوده. ولأنَّ الاتصال أمر ذهني فكيف يدعى وجود الزمان بهذا المعنى، خصوصاً وقد فُرِّض عارضاً لأمر عدمي؟

وقوله: (وليس فيه تقدُّم ولا تأخر قبل التجزئة. [ثمَّ] إذا فُرِّض له أجزاء فالتقدُّم والتأخر ليسا بعارضين يعرضان للأجزاء، وتصير الأجزاء بسببها متقدِّماً ومتأخراً، بل تصوُّر عدم الاستقرار الذي هو حقيقة الزمان يستلزم تصوُّر تقدُّم

البحث الثالث: في أن كلَّ محدثٍ فإنه ممكن:

هذا المطلوب ظاهر، فإنَّ المحدث لا بدَّ وأن يكون مسبوقاً بالعدم، أو مسبوقاً بالغير على اختلاف التفسير، وإذا كان مسبوقاً بالعدم كانت ماهيته / [[ص ٢٥١]] موصوفة بالعدم والوجود، ولا نعني بالممكن إلا ما يجوز عليه العدم والوجود، والوقوع يستلزم الجواز.

لا يقال: لمَّ لا يجوز أن يكون موصوفاً بالوجود على سبيل الوجوب في وقت، وموصوفاً بالعدم في وقت آخر على سبيل الوجوب، فحينئذٍ تحقُّق الحدوث دون الإمكان.

لأننا نقول: اتَّصاف الذات بالوجود إن كان واجباً لنفس تلك الذات وجب دوامه بدوام الذات، وإن كان لغيرها كانت الماهية في نفسها غير مقتضية للوجود ولا للعدم، بل كلاهما جائز عليه بالنسبة إلى الذات، وهو معنى الممكن. وكذا البحث في طرف العدم. وإذا كان مسبوقاً بالغير كان معناه: أن وجوده مستند إلى ذلك الغير، وكلُّ مستند إلى غيره فإنه مفتقر إلى ذلك الغير، وكلُّ مفتقر إلى الغير ممكن بالضرورة.

\* \* \*

نهاية المرام (ج ٣) / العلامة الحلي (ت ٧٢٦هـ):

/ [[ص ٣]] البحث السادس: في حدوث الأجسام:

/ [[ص ٤]] وفيه مسائل:

المسألة الأولى: في نقل المذاهب في هذا المقام:

إنَّ القسمة العقلية منحصرة في أقسام أربعة:

القسم الأول: أن يكون العالم محدث الذات والصفات، وهو مذهب المسلمين وغيرهم من أرباب الملل، وبعض قدماء الحكماء.

/ [[ص ٥]] القسم الثاني: أن يكون قديم الذات والصفات، وهو قول أرسطو وثاوفرسطس وثامسطيوس وبرقلس، ومن المتأخرين قول أبي نصر / [[ص ٦]] الفارابي والرئيس، قالوا: السماوات قديمة بذواتها وصفاتها المعينة، إلا الحركات والأوضاع فإنها قديمة بنوعها لا بشخصها. والعناصر الهيولي منها قديمة بشخصها، والصور الجسمية قديمة بنوعها لا بشخصها، والصور النوعية قديمة بجنسها لا بنوعها ولا بشخصها.

القسم الثالث: أن يكون قديم الذات محدث الصفات، وهو قول من تقدّم أرسطو بالزمان كتاليس الملطي وأنكساغورس

وفيثاغورس وسقراط، وجميع / [[ص ٧]] الثنوية، كالمناوية والديصانية والمقونية والماهانية.

ثم هؤلاء اختلفوا فرقتين:

[الفرقة الأولى]: فذهب بعضهم إلى أن تلك الذات القديمة كانت جسماً.

ثم اختلف هؤلاء: فزعم تاليس أنه الماء، لأنه قابل لكلِّ الصور، وزعم أنه إذا انجمد صار أرضاً، وإذا لطف صار هواءً، ومن صفوة الماء تكوّنت النار، ومن / [[ص ٨]] الدخان تكوّنت السماء.

ويقال: إنه أخذه من التوراة، لأنه جاء في السفر الأوّل منه: (إنَّ الله تعالى خلق جوهرًا، فنظر [إليه] نظرة الهيبة فذابت أجزاءه فصارت ماءً، ثم ارتفع [منه] بخار كالدخان فخلق منه السماوات، وظهر على وجه الماء زبد فخلق منه الأرض، ثم أرساها بالجبال).

ونقل صاحب الملل عن تاليس الملطي أنه قال: إنَّ المبدأ الأوّل أبدع العنصر الذي فيه صور الموجودات والعدمات كلّها، فانبعث من كلّ صورة موجود في العالم على المثال الذي في العنصر الأوّل فحمل الصور ومنبع الموجودات هو ذات العنصر. وما من موجود في العالم العقلي والعالم الحسيّ إلا وفي ذات العنصر صورة ومثال عنه.

قال: ويتصوّر العامّة أن صور المعدومات في ذات المبدأ الأوّل، لا بل هي في مُبدّعه، وهو تعالى بوحدانيته أن يوصّف بما يوصّف به مُبدّعه.

ثم قال: ومن العجب أنه نُقِلَ عنه: المبدع الأوّل هو (الماء)، ومنه أبدع الجواهر كلّها من السماء والأرض وما بينهما، فذكر أن من جموده تكوّنت الأرض، ومن انحلاله تكوّن الهواء، ومن صفوة الهواء تكوّنت النار، ومن الدخان والأبخرة تكوّنت السماء، ومن الاشتغال الحاصل من الأثير تكوّنت الكواكب فدارت حول المركز دوران المسبّب على سببه بالشوق الحاصل فيها إليه.

/ [[ص ٩]] وفي الأخير قال: وفي التوراة في المبدأ الأوّل: جوهر خلقه الله تعالى، ثم نظر إليه نظر الهيبة فذابت أجزاءه فصارت ماءً، ثم ارتفع منه بخار كالدخان فخلق منه السماوات، وظهر على وجه الماء زبد فخلق منه الأرض، ثم أرساها بالجبال.

ونقل الشيخ في الشفاء عنه أنه قال: إن هذه الأجزاء إنما تتخالف بالشكل، وإن جوهرها جوهر واحد بالطبع، وإنما تصدر عنها أفعال مختلفة لأجل الأشكال المختلفة.

وقالت الثنوية: أصل العالم هو النور والظلمة.

الفرقة الثانية: الذين قالوا: أصل العالم ليس بجسم، وهم فريقان:

الفريق الأول: الحرنائبة: وهم الذين أثبتوا القدماء الخمسة: الباري تعالى، والنفس، والهيولى، والدهر، والخلاء.

قالوا: الباري تعالى في غاية التمام في العلم والحكمة، لا يعرض له سهو ولا غفلة، ويفيض عنه العقل، كفيض النور عن القرص، وهو يعلم الأشياء علماً تاماً.

وأما النفس، فإنه يفيض عنه الحياة، فيض النور عن القرص، لكنّها جاهلة لا تعلم الأشياء ما لم تمارسها. وكان الباري تعالى عالماً بأن النفس ستميل إلى التعلّق بالهيولى وتعشقها وتطلب اللذة الجسميّة وتكره مفارقة الأجسام وتنسى نفسها، ولمّا كان من شأن الباري تعالى في الحكمة التأمّة عمد إلى الهيولى بعد تعلّق النفس بها، فركّبها ضروراً من التراكيب، مثل السماوات والعناصر، وركّب أجسام / [[ص ١٢]] الحيوانات على الوجه الأكمل. والذي بقي فيها من الفساد غير ممكن الزوال.

ثم إن الله تعالى أفاض على النفس عقلاً وإدراكاً، وصار ذلك سبباً لتذكّرها عالمها، وسبباً لعلمها بأنّها لا تنفك عن الآلام ما دامت في العالم الهيولاني. وإذا عرفت النفس هذا وعرفت أنّ لها في عالمها اللذات الخالية عن الألم اشتاقت إلى ذلك العالم وعرجت بعد المفارقة وبقيت هناك أباد الأباد في نهاية البهجة والسعادة.

قالوا: وبهذا الطريق زالت الشبهات الدائرة بين الفلاسفة القائلين بالقدم وبين المتكلمين القائلين بالحدوث، فإنّ القائلين بالقدم قالوا: لو كان العالم محدثاً فلمّ أحدثه الله تعالى في هذا الوقت دون ما قبله وما بعده؟ وإذا كان الخالق تعالى حكيماً فلمّ ملأ الدنيا من الآفات؟

والقائلون بالحدوث قالوا: لو كان العالم قديماً لكان غنياً عن الفاعل، وهو باطل قطعاً لما نرى من آثار الحكمة وظهورها في العالم.

وتخيّر الفريقان في ذلك. وأمّا على الطريق الذي سلكناه فالإشكالات بأجمعها زائلة، لأنّنا لمّا اعترفنا بالصانع الحكيم لا

قال: وكأنّ تاليس الملطي إنّما تلقى مذهبه من هذه المشكاة النبويّة.

قال: والماء على القول الثاني، شديد الشبّه بالماء الذي عليه العرش في قوله تعالى: ﴿وَكَانَ عَرْشُهُ عَلَى الْمَاءِ﴾ [هود: ٧].

وأما أنكسيانس الملطي، فإنه زعم أنّ ذلك الجسم هو الهواء، والنار تكوّنت من لطافته، والماء والأرض من كثافته.

ونقل عنه صاحب الملل: أنّ أول الأوائل من المبدعات هو الهواء، وهذا أيضاً مأخوذ من مشكاة النبوة.

وقال آخرون: إنّ الأرض، وتكوّنت الأشياء عنها بالتلطيف. وقال آخرون: إنّ البخار، وتكوّن الهواء والنار عنه بالتلطيف، والماء والأرض بالتكثيف.

وذهب أيرقليطيس: أنّه النار، وكوّن الأشياء عنها بالتكثيف. / [[ص ١٠]] وحكى فلوطرخس: أنّ أيرقليطيس زعم أنّ الأشياء إنّما انتظمت بالبخت، وجوهر (البخت) هو نطق عقلي ينفذ في الجوهر الكليّ.

وأما أنكساغورس فإنه قال: إنّ ذلك الجسم هو الخليط الذي لا نهاية له، وهو أجسام غير متناهية. وفيه من كلّ نوع أجزاء صغيرة متلاقية أجزاء على طبيعة الخبز وأجزاء على طبيعة اللحم، فإذا اجتمع من تلك الأجزاء شيء كثير وصار بحيث يُحسّ ويُرَى، ظنّ أنّه حدّث. وهذا القائل بنى مذهبه هذا على إنكار المزاج والاستحالة، وقال بالكُمون والظهور.

وزعم بعض هؤلاء: أنّ ذلك الخليط كان ساكناً في الأزل، ثمّ إنّ الله تعالى حرّكه فتكوّن منه هذا العالم.

ونقل صاحب الملل عن أنكساغورس: أنّ مبدأ الموجودات متشابه الأجزاء، وهي أجزاء لطيفة لا يدركها الحسّ ولا يناله العقل. قال: وهو أول من قال بالكُمون والظهور. ولم يُنقل عنه القول بالخليط.

وذهب ذيمقراطيس إلى أنّ أصل العالم أجزاء كثيرة كرية الشكل، قابلة للقسمّة الوهميّة دون القسمّة الانفكائيّة، متحرّكة لذاتها حركات دائمة. ثمّ اتّفق في تلك الأجزاء أنّ تصادمت على وجه خاصّ، فحصل من تصادمها على ذلك الوجه هذا العالم على هذا الشكل، فحدثت السماوات والعناصر، ثمّ حدثت من / [[ص ١١]] الحركات السباويّة امتزاجات هذه العناصر، ومنها هذه المركّبات.

وإلا لكانت مفتقرة إلى الغير، فيكون ذلك الغير أقدم منها، وكلامنا في المبادئ المطلقة، هذا خلف.

فإذن الوحدات أمور قائمة بأنفسها، فإن عرض الوضع للوحدة صارت نقطة، وإن اجتمعت نقطتان حصل الخط، فإن اجتمع خطان حصل السطح، فإن اجتمع سطوحان حصل الجسم. فظهر أن مبدأ الأجسام الوحدات.

ونقل أيضاً عنه: إن الوحدة تنقسم إلى وحدة بالذات غير مستفادة من الغير، وهي التي لا تقابلها كثرة، وهو المبدأ الأول، وإلى وحدة مستفادة من الغير، وهي مبدأ الكثرة، وليست بداخلة فيها بل تقابلها الكثرة، ثم تتألف منها الأعداد، وهي مبادئ الموجودات. وإنما اختلفت الموجودات في طبائعها، لاختلاف الأعداد بخواصها.

القسم الرابع: أن يكون العالم قديم الصفات محدث الذات، وهو محال لم يقل به أحد، لقضاء الضرورة ببطلانه. وأما جالينوس فإنه كان متوقفاً في الكل. وللناس هنا اختلافات كثيرة أشهرها ما قدمناه.

/ [[ص ١٥]] المسألة الثانية: في أدلة الحدوث: لنا وجوه:

الوجه الأول: الدليل المشهور للمتكلمين:

وتقريره: أن الأجسام لا تخلو عن الحوادث، وكل ما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث، فالأجسام حادثة.

بيان الصغرى: أن الأجسام لا تخلو عن الأكوان، والأكوان حادثة. وهذا البرهان يشتمل على دعوا أربعة:

/ [[ص ١٦]] الدعوى الأولى: إثبات أن الأكوان مغايرة للجسم.

الدعوى الثانية: بيان حدوث الأكوان.

الدعوى الثالثة: بيان أن الأجسام لا تخلو عنها. وهذه الدعوى الثلاث اشتملت الصغرى عليها.

وأما الدعوى الرابعة، فإن الكبرى عبارة عنها.

أما الدعوى الأولى، فنحن فيها بين أمرين:

إما أن ندعي العلم الضروري بأن هنا أكواناً هي الحركة والسكون والاجتماع والافتراق. وبالجملة حصول الجسم على وجه لو كان في الوجود جسم غيره كان بالنسبة إليه، إما مقابلاً له ميامناً أو مياسراً أو غيره من وجوه الأين، وهي زائدة على حقيقة

جرم قلنا بحدوث العالم. فإذا قيل: فلم أحدث العالم في هذا الوقت؟ قلنا: لأن النفس إننا تعلقت بالبدن في ذلك الوقت، وعلم الباري تعالى أن ذلك التعلق سبب الفساد، إلا أنه بعد وقوع المحذور صرفه إلى الوجه الأكمل بحسب الإمكان. وأما الشرور الباقية، فإنها بقيت لعدم إمكان تجريد هذا المركب عنها.

بقي هنا سؤالان:

الأول: لم تعلقت النفس بالهيولى بعد تجردها؟ فإن حدث هذا التعلق بكليته لا عن سبب، فجوّزوا حدوث العالم بكليته لا عن سبب.

/ [[ص ١٣]] الثاني: أن يقال: فهلاً منع الباري تعالى النفس من التعلق بالهيولى؟

والجواب عن الأول: بأن هذا السؤال غير مقبول من المتكلمين، لأنهم يقولون: القادر المختار يرجح أحد مقدوريه على الآخر من غير مرجح، فهلاً جوّزوا ذلك في النفس؟ وغير مقبول من الفلاسفة أيضاً، لأنهم جوّزوا في السابق أن يكون علة معدة للأحق، فهلاً جوّزوا أن يقال: النفس قديمة ولها تصورات متجددة غير متناهية ولم يزل كل سابق علة للأحق حتى انتهت إلى ذلك التصور الموجب لذلك التعلق؟

والجواب عن الثاني: أن الباري تعالى علم أن الأصلح للنفس أن تصير عالمة بمضار هذا التعلق، حتى إنها بنفسها تمتنع عن تلك المخالطة. وأيضاً فالنفس بمخالطتها الهيولى تكسب من الفضائل العقلية والكمالات ما لم تكن موجودة لها. فلهذين الغرضين لم يمنع الباري تعالى النفس عن التعلق بالهيولى.

ونقل صاحب الملل عن قديمون - الذي يقال: إنه شيث بن آدم - أنه قال: المبادئ الأول خمسة: الباري تعالى، والنفس، والهيولى، والزمان، والخلاء. وبعدها وجود المركبات.

الفريق الثاني: أصحاب فيثاغورس، وهم الذين قالوا: المبادئ هي / [[ص ١٤]] الأعداد المتولدة عن الوحدات، لأن قوام المركبات بالبسائط، وهي أمور كل واحد منها واحد في نفسه، ثم تلك الأمور إما أن تكون لها ماهيات وراء كونها وحدات، أو لا تكون. فإن كان الأول كانت مركبة، لأن هناك تلك الماهية مع تلك الوحدة، وكلامنا ليس في المركبات، بل في مبادئها. وإن كان الثاني كان مجرد وحدات، وهي لا بد وأن تكون مستقلة بأنفسها



ذلك المحلّ الممكن الزوال يكون أيضاً ممكن الزوال، فحينئذٍ يكون حصول الجسم في حيّزه المعين أمراً ممكن الزوال، وهو المقصود.

وإن لم يكن لمحلّه امتداد في الجهات لم يخل إمّا أن يكون لذلك المحلّ اختصاص بالجهة، أو لا يكون. فإن كان فإمّا أن يكون على سبيل الاستقلال، أو على سبيل التبعية. والأوّل باطل بالضرورة، لأننا نعلم بالبدئية أن ما لا يكون متحيّزاً استحال أن يكون له حصول في الجهة على سبيل الاستقلال. وأمّا الثاني، فإنه يقتضي كون ذلك الشيء حالاً في الجسميّة، لأن كلّ ما يكون حصوله في الحيّز تبعاً لحصول الجسميّة فيه كان لا محالة حالاً في الجسميّة، كالأعراض. وأمّا إن لم يكن لمحلّ الجسميّة اختصاص بالحيّز أصلاً لم يكن لوجود الجسميّة الممتدّة في الجهات حلول في ذلك المحلّ، لأنّ من المعلوم بالبدئية أن أحد الشئين إذا كان أحدهما واجب الحصول في الجهة والآخر ممتنع الحصول فيها، فإن أحدهما لا يكون حالاً في الآخر ولا مختصاً به أصلاً.

وأما القسم الرابع: وهو أن يكون وجوب حصول الجسم في الحيّز لأمر غير حالّ في الجسميّة ولا الجسميّة حالة فيه، فباطل أيضاً، لأنّ ذلك الشيء إن كان جسماً أو مختصاً به بالحاليّة أو المحليّة عادت المحالات، وإن لم يكن جسماً ولا مختصاً به كانت نسبته إلى جميع الأجسام المتساوية في صحّة الحلول في ذلك الجسم واحدة، فلم يكن بأنّه يجب لأجله حصول بعض الأجسام في ذلك الحيّز أولى من البعض. فإمّا أن يجب حصول الكلّ فيه، وهو محال. أو لا يجب حصول / [[ص ١٩]] شيء منها فيه، وهو المطلوب.

وبيان أن كلّ ما يصحّ عليه العدم امتنع عليه القدم، فلأنّ القديم لا يخلو إمّا أن تكون حقيقته قابلة للعدم، أو لا تكون. فإن لم تكن امتنع العدم عليها، وإن كانت قابلة للعدم وهي أيضاً موجودة احتاجت في وجودها إلى مرجّح، وإلا لم يكن الوجود أولى بها من العدم، وذلك المرجّح إن كان قابلاً للعدم عادت الحاجة ولا ينقطع إلا عند انتهائه إلى شيء واجب. وذلك الواجب إمّا أن يكون موجباً، أو مختاراً. فإن كان موجباً فإمّا أن يتوقّف إيجابه لذلك القديم على شرط، أو لا يتوقّف. فإن توقّف فذلك الشرط إمّا أن يكون قديماً، أو حادثاً. فإن كان قديماً فإمّا أن يكون ممكناً، أو واجباً. فإن كان واجباً لزم من امتناعه زواله

الجسم. ومعلوم ضرورة أن الجسم مع تحيّزه لا ينفك عن هذه الحالة، فإننا نعلم بالضرورة زيادتها على مفهوم الجسم وذاته، لأنّ المفهوم من ذات المتحيّز مغاير للمفهوم من حصوله في الحيّز.

أو ندعي الاستدلال فيه، لأنّ الجسم تتبدّل عليه الحركة بالسكون، والاجتماع بالافتراق، وبالعكس منهما. فإنّ الجسم لم يكن متحرّكاً ثم صار متحرّكاً، ولم يكن مجامعاً لغيره ثم يصير مجامعاً، فتبدّل الحالتين عليه مع بقائه معلوم مدرك بالحسّ، والمتبدّل مغاير للمستمرّ الذي هو ذات الجسم. ولأنّ المرجع بالأكوان إلى الحركة والسكون مثلاً، وهي أمور راجعة إلى الأين، وهو نسبة الشيء إلى مكانه بالحصول فيه، والنسب والإضافات مغايرة للماهيات المتأصّلة في الوجود، الحقيقة التي لا إضافة فيها. ولأنّها نسبة بين الجسم والمكان، والنسبة مغايرة للمتتبعين.

/ [[ص ١٧]] وأمّا الدعوى الثانية، فلأنّ كلّ كون يصحّ عليه العدم، وكلّ ما صحّ عليه العدم امتنع عليه القدم.

أمّا الصغرى: فلأنّ كلّ متحيّز اختصّ بحيّز فإمّا أن يكون اختصاصه بذلك الحيّز جائزاً أو واجباً، فإن كان واجباً فذلك الوجوب إمّا أن يكون لنفس الجسميّة أو لأمر عارض للجسميّة أو لمعروض الجسميّة أو لأمر غير عارض للجسميّة ولا الجسميّة عارضة له.

فإن كان لنفس الجسميّة وجب اشتراك الأجسام كلّها في وجوب الحصول في ذلك الحيّز، لاشتراكها بأسرها في الجسميّة ووجوب اشتراك المتماثلات في جميع اللوازم.

وإن كان لأمر عارض للجسميّة، فذلك العارض إمّا أن يكون ممتنع الزوال أو ممكن الزوال. فإن كان ممتنع الزوال فإمّا أن يكون ذلك الامتناع لنفس الجسميّة فيعود الإلزام المذكور، أو لغيرها فيكون الكلام فيه كالكلام في الأصل الأوّل، فيفضى إلى التسلسل، أو إلى المحال المذكور. وإن كان ممكن الزوال فهو المقصود.

وأما إن كان لمعروض الجسميّة فهو محال، المعقول من الجسميّة الامتداد في الجهات، فلو كان ذلك حالاً في محلّ لكان ذلك المحلّ إمّا أن يكون له ذهاب في الجهات، أو لا يكون. فإن كان الأوّل كان محلّ الجسميّة جسماً، فجسميّة ذات المحلّ إن اقتضت محلاً آخر لزم التسلسل، وإن لم يقتض محلاً آخر / [[ص ١٨]] فتكون الجسميّة غير واجبة للحلول في محلّ، فكلّ ما يعرض لها بسبب

الوضع المعين، وذلك حكم الموجب، فيصير إيجاب الموجب حكمه مشروطاً بحصول حكمه، وهو محال. وإن لم يكن مشروطاً بذلك لم ينفك ولم يخرج من ذلك الوضع. وإن أُخرج / [[ص ٢١]] بالقهر وجب أن يعود إليه عند زوال القاسر، لكن لَمَّا رأينا لا يعود علمنا أنه ليس كونه كذلك بالموجب.

وأما القادر، فلاَّه يجب أن يكون سابقاً على فعله، والقديم لا يسبق عليه شيء، فبطل قَدَم الأكوان وثبت حدوثها. وأن الجسم لا يخلو منها، فنقول: هذه الحوادث متناهية، لاستحالة عدم تناهيها، لوجوه:

الأوَّل: كلُّ واحد من الحوادث مسبوق بعدمه سبقاً لا أوَّل له، لأنَّ كلَّ حادث فقد كان في الأزَل معدوماً، فعدمه أزلي، فلا أزل له. فإذا كان كلُّ واحد من الأكوان حادثاً كان مسبوqاً بعدم أوَّل له، فمجموع العدمات السابقة عليها حاصل في الأزَل، فنقول: شيء من الأكوان إن وُجِدَ في الأزَل لزم اقتران السابق والمسبوق فلا سبق، وأن يكون وجود الشيء حاصلًا مع عدمه، وأن يكون ما فُرِضَ حادثاً قديماً، وكلُّ ذلك محال. وإن لم يوجد شيء من الأكوان في الأزَل فمجموعها حادث بالضرورة، وليس شيء من الحوادث موجوداً في الأزَل، فلكلُّ الحوادث أوَّل وبداية. الثاني: هذه الأكوان الحادثة إمَّا أن يوجد شيء منها في الأزَل، أو لا. فإن كان الثاني كان لكلُّ الحوادث أوَّل، وهو المطلوب. وإن وُجِدَ شيء منها في الأزَل، فهو محال. أمَّا أوَّلاً، فلأنَّ الأزليَّة تنافي المسبوقية، لأنَّ الأزلي هو الذي لا يسبقه غيره والحادث هو الذي يسبقه غيره، فبينهما تنافٍ. وأمَّا ثانياً، فلأنَّ الذي وُجِدَ منه في الأزَل إن كان مسبوqاً بغيره لم يكن هو أزلياً وقد فُرِضَ أزلياً، هذا خلف. وإن لم يكن مسبوqاً بغيره فهو أوَّل الحوادث، / [[ص ٢٢]] فللحوادث بداية ونهاية، وهو المطلوب.

الثالث: مجموع الحوادث ممكن بالضرورة، فله مؤثِّر، وذلك المؤثِّر يستحيل أن يكون موجباً، لما تقدَّم في بيان أن المؤثِّر في الأكوان ليس موجباً، بل المؤثِّر فيه مختار، وكلُّ ما كان فعلاً لفاعل مختار فإنَّه يجب أن يكون مسبوqاً بالعدم، فجملة الحوادث مسبوقة بالعدم.

الرابع: لو كانت الحوادث غير متناهية لأمكننا أن نأخذ الحوادث الماضية من زمان الطوفان إلى الأزَل جملة ومن زماننا هذا إلى الأزَل جملة أخرى، ثم نُطبِّق إحدى الجملتين بالأخرى بأن

وامتناع زوال علَّة ذلك القديم امتناع زوال ذلك القديم، وإن كان ممكناً كان الكلام فيه كالكلام في الأوَّل، فيفضي إمَّا إلى التسلسل وهو محال، أو ينتهي إلى ما هو واجب لذاته فيعود المحال المذكور. وإن كان حادثاً، فإنَّه أن يكون الشرط حادثاً معيناً وهو محال، لسبق القديم على الحادث والسابق على الشيء يستحيل أن يكون مشروطاً به لتقدُّم الشرط على المشروط، أو يكون الشرط حوادث لا نهاية لها، وسيأتي بطلانه. ولأنَّه في الحقيقة عائد إلى كون الشرط قديماً، لأنَّ كلَّ واحد من تلك الحوادث ليس شرطاً، بل الشرط أحدها لا بعينه، وذلك أولى. وإن لم يتوقَّف لزم من إيجابه له وجوبه. ثم يلزم من امتناع زوال موجبه امتناع زواله. هذا إذا كان المؤثِّر في وجود ذلك القديم موجباً. وإن كان مختاراً، وكلُّ فعل لفاعل مختار فهو محدث، فيكون القديم محدثاً، هذا خلف.

ثبت أن كلَّ كون فإنَّه يصحُّ عليه العدم، وكلُّ ما يصحُّ عليه العدم فهو / [[ص ٢٠]] حادث، فإذا كلُّ كون حادث. وثبت أن الجسم لا يخلو عن الكون، فالجسم لا يخلو عن الحوادث. وأيضاً لو كانت الأكوان قديمة، فإنَّه أن تكون واجبة لذاتها، وهو محال. أمَّا أوَّلاً فلاَّه تُعدَم، وواجب الوجود يستحيل عليه العدم. وأمَّا ثانياً فلأنَّ الكون على ما فسَّرناه صفة للجسم، والصفة لا تستقلُّ بنفسها في الوجود بدون الجسم، وواجب الوجود مستقلُّ بنفسه في الوجود.

وإمَّا أن تكون جائزة الوجود، فلها مؤثِّر إمَّا موجب أو مختار، وكلاهما محال.

أمَّا الموجب، فلاَّه لا بدَّ وأن يكون واجباً لذاته أو منتهياً إلى الواجب لذاته، وإلَّا لزم التسلسل أو الدور، وهما محالان. فذلك الواجب الموجب إن كان إيجابه بشرط فذلك الشرط إن كان جائزاً فلا بدَّ له من أمر فينتهي إلى الواجب لذاته، وإلَّا لزم الدور أو التسلسل. وإن كان واجباً، أو كان الواجب الموجب لا بشرط امتنع زواله فيمتنع زوال الكون المعلول له. وقد ثبت أن كلَّ كون فإنَّه يزول بمثله أو بضده، لأنَّ السكون يبطل بالحركة، والحركة تبطل بالسكون. ولأنَّ ذلك الموجب لكون الجسم على وضع مخصوص، لا يخلو إمَّا أن يُشترط في إيجابه خلوه عن سائر الأوضاع، أو لا يُشترط. فإنَّ شُرطَ خلوه عنها، ولا يصحُّ ذلك إلاَّ وأن يكون حاصلًا على هذا الوضع المعين لما عُلِمَ من أن الجسم لا ينفك عن الأكوان، صار ذلك متضمناً لكونه على هذا

/ [[ص ٢٤]] سَلَمْنَا، لكنَّ كُلَّ واحدةٍ منها غير منتجة، فلا يكون المجموع منتجاً، لأنَّ كُلَّ واحدةٍ منها عند انضمامها إلى الأخرى إمَّا أن تبقى على ما كانت عليه حالة الانفراد، أو لا تبقى. فإن بقيتا وكانتا حالة الانفراد غير مؤثرتين وجب أن لا تُؤثرا حالة الاجتماع. وإن لم تبقياً على ما كانتا فقد حصل عند اجتماعهما أمر زائد، فننقل الكلام إلى كيفية حصول ذلك الزائد، وهو أن المؤثر فيه إمَّا كُلُّ واحدةٍ منها وحدها أو المجموع، ويعود التقسيم، فإن كان حصول ذلك الزائد آخر تسلسل.

لا يقال: الموجب هو اجتماعها.

لأننا نقول: الاجتماع إن لم يكن زائداً على ذات كل منها استحال جعله موجباً للنتيجة، وإن كان فالموجب لذلك الاجتماع إمَّا كُلُّ واحدةٍ من المقدمتين وحدها، أو مجموعهما، أو أمر ثالث. فإن كان الأوَّل، لزم حصول النتيجة من كلِّ واحدةٍ منها، لاستقلال كلِّ واحدةٍ منها بما يوجب النتيجة.

وإن كان الثاني، كان الموجب لذلك الاجتماع اجتماع آخر، ويتسلسل.

وإن كان الثالث، فاقضواؤه لحصول تلك النتيجة إن لم يتوقف على هاتين المقدمتين لم يكن للمقدمتين اعتبار أصلاً في ذلك الإنتاج. وإن توقف فإمَّا أن تكفي المقدمة الواحدة في صدور النتيجة عن ذلك المقنضي، وحينئذٍ تحصل النتيجة عند حصول المقدمة الواحدة، وذلك محال، أو لا بدَّ منها، ويعود المحال المذكور.

/ [[ص ٢٥]] سَلَمْنَا أنَّ الأمور التي لا يمكن أن يكون كلُّ واحد منها وحده موجباً لشيء فإن مجموعها يُعقل أن يكون موجباً في الجملة، ولكن لا يمكن في هذا الموضع أن يكون كذلك، لأنه إذا قيل الإنسان حيوان والحيوان جنس، لزم أن يكون الإنسان جنساً. فالمقدمتان صادقتان والنتيجة كاذبة، وما ذلك إلا أن هذا النظم غير منتج.

سَلَمْنَا استقامة هذا النظم في الجملة، لكن نمنع استقامته في هذا الموضع لوجهين:

الأوَّل: كلُّ مطلوب له طرفان: الموصوف والصفة، فإذا قلنا: الجسم محدث، فالجسم هو الموصوف، والمحدث هو الصفة، ثم لا بدَّ من شيء يتوسط بينهما بحيث تكون له نسبة إلى كلِّ واحد من الطرفين، فهذا المتوسط هنا لا يخلو إمَّا أن يكون هو قولنا: لا يخلو عن الحوادث، أو قولنا: لا يخلو عن حوادث ذوات بداية.

نجعل المبدأ من إحداهما - وهو زمان الطوفان - مقابلاً للمبدأ من الأخرى - وهو زماننا -، فإن استمرَّ الاندفاع هكذا على التساوق بحيث يكون كلُّ واحد من إحدى الجملتين مقابلاً لآخر من الجملة الأخرى، ولم يظهر التفاوت من الجانب الآخر بين الجملتين، كان الشيء مع غيره كهو لا مع غيره، وهو باطل بالضرورة.

وإن ظهر التفاوت من الجانب الآخر كانت الجملة الناقصة منقطعة، فتكون متناهية من الطرفين، والزائدة إنَّها زادت عليها بقدر متناهٍ - لأنَّها إنَّها زادت بمقدار ما بين زمان الطوفان إلى زماننا -، والزائد على المتناهي بمقدار متناهٍ يكون بالضرورة متناهياً، لأنَّ المتناهي إذا انضمَّ إلى المتناهي كان المجموع متناهياً. فثبت أن الجسم لا يخلو عن الحوادث. وثبت أن الحوادث لها بداية، فيلزم بالضرورة أن يكون للجسم أوَّل، وهو المطلوب.

/ [[ص ٢٣]] فإن قيل: الكلام على ما ذكرتموه من وجوه ثلاثة:

الوجه الأوَّل: ما يتعلَّق بالقدح في نظم الدليل، وهو أنه مركَّب من مقدمتين، والثانية منها ليست إلا إعادة الدعوى مع احتمال ضمِّ دعاوي أُخر إليها، فلا يكون في ذكرها فائدة، فتبقى المقدمة الأولى وحدها، ومعلوم أنَّها وحدها لا تنتج.

وإنَّنا قلنا: إنَّ المقدمة الثانية ليست إلا إعادة الدعوى مع احتمال ضمِّ دعاوي أُخر إليها، لأنَّ قولكم: وما لا يخلو عن الحوادث حادث، معناه: أن كلَّ واحد واحد ممَّا يُوصَف بأنه لا يخلو عن الحوادث فهو حادث، ومن جملة ما يُوصَف بأنه لا يخلو عن الحوادث الجسم، فقولكم: وما لا يخلو عن الحوادث حادث معناه: أن الجسم الذي لا يخلو عن الحوادث حادث، وغيره لو كان أيضاً فهو حادث. فظهر أنه ليس في ذكر هذه المقدمة إلا إعادة الدعوى مع احتمال ضمِّ دعاوي أُخر إليها. والشيء لا يصلح أن يكون دليلاً على نفسه، لوجوب معرفة الدليل قبل المدلول، وامتناع كون الشيء معلوماً قبل نفسه.

سَلَمْنَا، لكن المنتج ليس إحدى المقدمتين بالضرورة، ولأنَّه لو كان لكان ذكر الأخرى حشواً. ولا المجموع، لأنَّ كونها منتجتين إنَّما يصحُّ لو وُجدتا معاً، وهو محال، لامتناع حصول العلم بمعلومين في الذهن دفعة واحدة. والعلم بهذا الامتناع ضروري، لأنَّنا متى وجَّهنا ذهننا نحو العلم بشيء تعدَّرت علينا توجيهه نحو العلم بمعلوم آخر.

ضوء السراج على السراج وإن امتنع تأخر أحدهما عن الآخر في الزمان، فذلك الترتب المعقول هو التقدم بالعلية. فإن فسّرنا الحدوث بالمسبوق بالعدم فالتقدم بالعلية هنا باطل بالاتفاق، لأنّ عدم لا يكون علة للوجود.

القسم الثاني: التقدم بالطبع، كتقدم الشرط على المشروط، مثل تقدم الواحد / [[ص ٢٨]] على الاثنين، وهو ثابت هنا بالاتفاق، لأنّ العالم ممكن، وكلّ ممكن فله لذاته لا استحقاقيّة الوجود وله من غيره الوجود، وما بالذات أقدم ممّا بالغير. فإذا كان كونه غير مستحقّ للوجود أقدم من الوجود تقدماً بالطبع، ومعلوم أنّ ذلك متفق عليه بين الكلّ.

القسم الثالث: التقدم بالشرف، وهو منفيّ بالاتفاق.

القسم الرابع: التقدم بالمكان، وهو منفيّ هنا اتفاقاً.

ثمّ لو سلّم التقدم بأحد هذه الوجوه الأربعة، فإنه ليس فيه ما يقتضي الحدوث الذي يريدونه.

القسم الخامس: التقدم بالزمان، وليس محض عدم الوجود، لأنّ عدم قد يحصل بعد الوجود، والشيء بهذا الاعتبار لا يكون حادثاً، بل إنّما يكون حادثاً لأنّ وجوده بعد عدم وعدمه قبل الوجود، وتلك القبليّة أمر زائد على ذات عدم، ولا محالة قبل كلّ قبليّة قبليّة أخرى، فهنا قبليّات لا بداية لها، ولا معنى للزمان إلا ما تلحقه القبليّة والبعديّة لذاته، فإذا كان أوّل للزمان. فإذا تفسّر حدوث العالم بتقدم عدمه عليه يقتضي قدّم الزمان، فلزم من تفسّر حدوث العالم بهذا التفسير قدّمه.

وأما إن فسّرتم حدوث العالم بكونه مسبوقاً بالغير، فنقول: إن أردتم بذلك أنّ للعالم شيئاً يتقدمه بالعلية أو بالطبع أو بالشرف فذلك مسلم، لكن لا يقتضي الحدوث الذي تريدونه. والتقدم بالمكان منفيّ اتفاقاً، لاستحالة المكان على الله تعالى. وبتقدير الثبوت لا يحصل مقصودكم.

بقي التقدم بالزمان، وهو باطل. وبتقدير ثبوته يوجب قدّم. أمّا بطلانه، / [[ص ٢٩]] فلائنه لو كان الله تعالى متقدماً على العالم بالزمان لزم أنّ يكون البارئ تعالى زمانياً، وأنّ يكون الزمان زمانياً، وهما محالان. أمّا الأوّل، فلأنّ الزمان من لواحق التغيير، والله تعالى يستحيل عليه التغيير، فلا يلحقه الزمان. وأمّا الثاني، فلامتناع التسلسل.

وأما ثبوت قدّم بتقدير ثبوته، فلائنه إذا كان هذا التقدم

فإن كان الأوّل صار الدليل هكذا: الجسم لا يخلو عن الحوادث، وكلّ ما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث، وحينئذ تصير الثانية كاذبة، لأنّ لو قدرنا أنّ لا تكون للحوادث بداية فلا يلزم من عدم خلوّ الجسم عنها حدوثه.

وإن كان الثاني صار الدليل هكذا: الجسم لا يخلو عن حوادثها بداية، وكلّ ما كان كذلك فهو حادث، وحينئذ تصير المقدمة الأولى عين المطلوب، فيندرج حكم المسألة في العلة، لأنّ المعنى بقولنا: الأجسام لا تخلو عن حوادثها بداية، أنّ للجسم بداية، لأنّه يصير التقدير: أنّ الجسم لا يوجد متقدماً على حوادثها أوّل، وهذا هو المعنى بكونه حادثاً، فتكون إحدى مقدمات الدليل نفس المطلوب، وهو باطل. ولأنّه إذا حصل حكم المسألة بهذه المقدمة صارت / [[ص ٢٦]] المقدمة الأخرى لغواً.

الثاني: هذه الحجّة إنّ كانت تقتضي حدوث الأجسام، لكنّها تقتضي قدّمها، وما يقتضي التقيضين يكون باطلاً، ولا يجوز الاستدلال به على ثبوت أحدهما ونفي الآخر. بيانه: أنّه لو كانت استحالة خلوّ الجسم عن كلّ الحوادث تقتضي حدوثها، وجب أنّ تكون استحالة اللّاخلو عن كلّ الحوادث تقتضي قدّمها، فإنّ استحالة الخلو عن الكلّ تقابلها اللّااستحالة الخلو عن الكلّ، والمقتضي لشيء يقتضي مقابله مقابل ذلك الشيء، كالحرارة لِمَا اقتضت السخونة اقتضت البرودة التبريد، فكذا هنا لِمَا كان امتناع الخلو عن الكلّ يقتضي الحدوث فامتناع اللّاخلو عن الكلّ وجب أنّ يكون مقتضياً للعدم، لأنّ كلّ ما صدق عليه امتناع الخلو عن الكلّ صدق عليه امتناع اللّاخلو عن الكلّ، فيلزم قدّم الجسم وحدثه معاً، فعلمنا أنّ هذا النظم باطل.

الوجه الثاني: ما يتعلّق بالبحث عن محلّ النزاع وتلخيصه، فنقول: إنّ سلّمنا سلامة النظم عن الخلل، لكننا نقول: الاشتغال بالتدليل إنّما يكون بعد تحصيل حكم المسألة، فلا بدّ من البحث عن معنى كون العالم محدثاً حتّى يمكن الشروع في الاستدلال. وإذا حلّصنا محلّ النزاع علّم امتناع القول بالحدوث لوجهين:

/ [[ص ٢٧]] الأوّل: للحدوث تفسيران: كون الشيء مسبوقاً بالعدم، وكونه مسبوقاً بوجود غيره، وللقدم مقابلها إمّا بنفي المسبوقية بالعدم، أو بنفي المسبوقية بوجود الغير.

وأقسام التقدم خمسة:

القسم الأوّل: التقدم بالعلية، فإنّ العقل يدرك ترتب وجود

العالم يمكن أن يكون أزلًا، ومع الاعتراف بذلك لا يمكن القطع بامتناع القَدَم ووجوب الحدوث.

لا يقال: العالم يستحيل وجوده في الأزل لا لذاته، ولكن لامتناع وجود شرطه في الأزل، أو لوجوب وجود مانع فيه. / [[ص ٣١]] لأننا نقول: امتناع وجود شرطه إن كان امتناعاً ذاتياً وجب امتناع زواله، ويلزم منه استمرار امتناع العالم فيما لا يزال. وإن لم يكن ذاتياً كان لامتناع شيء آخر، ولزم منه التسلسل. وهكذا الكلام في وجوب المانع، فإنه إن كان واجباً لذاته امتنع زواله فامتنع زوال امتناع العالم فاستحال وجود العالم، وإن كان واجباً لغيره لزم منه التسلسل، وهو محال.

الوجه الثالث: أن نتكلم على مقدمات الدليل، فنقول: لا نُسلم أن الجسم لا يخلو عن الحوادث. قوله: (لا يخلو عن الأكوان).

قلنا: هذا مبني على أن الكون زائد على ذات الجسم، وهو ممنوع. ودعوى الضرورة باطلة، لأن ادعاء الضرورة فيه فرع على تصور حصول الجسم في الحيز، وهو غير معقول، لأن الحيز الذي يقال الجسم حصل فيه، إن كان معدوماً لم يُعقل حصول الجسم فيه. وبهذا سقط قول من قال: إنه مقدّر مفروض، لأن المفروض الذي لا وجود له في نفسه لا يُعقل حصول الجسم فيه. وإن كان موجوداً، فإن كان متحيزاً لزم التداخل، ويعود المتحيز في متحيز آخر، وهو محال. ولأن الجزء الواحد إذا وُجد لزم أن لا يكون حاصلًا في الحيز، وإن لم يكن متحيزاً، فإن كان عرضاً، فإن كان حالاً في المتمكن دار، وإن لم يكن حالاً فيه تسلسل، وإن كان مجرداً استحال حلول المتحيز فيه.

وبالجمله فلا بد من تفسير الحيز وتفسير الحصول في الحيز، حتى يمكن ادعاء أنه هل هو حاصل أم لا؟ فإن كل ما نعقله من هذه الأقسام التي / [[ص ٣٢]] ذكرناها باطل.

لا يقال: المعقول من كون المتحيز في الحيز كونه بحيث لو وُجد متحيزاً آخر لصح أن يقال لأحدهما: إنه قريب من الآخر أو بعيد منه. لأننا نقول: هذا باطل. أمّا أولاً، فلأن كونه كذلك إشارة إلى تحيزه لا إلى حصوله في الحيز، وتحيزه أمر مستمر معه، وإنما مرادكم هنا حصوله في الحيز، فأين أحدهما عن الآخر. ويدل على المغايرة أن الجوهر ما دام موجوداً كانت تلك الحيشية باقية، وأمّا حصوله في الحيز فإنه غير باقٍ عند خروجه عنه.

زمانياً، ثم لا بداية لِقَدَم الباري تعالى على العالم، لزم أن لا تكون للزمان بداية، ويلزم منه القَدَم.

هذا إذا سلّمتم انحصار التقدّم في الخمسة. فإن ادّعيتم سادساً فأظهِروه حتى يمكن الشروع بعده في الاستدلال.

لا يقال: الاستفسار عن معنى الحدوث استفسار عن حكم وقع الخلاف فيه، فنحن نفيه وأتم تثبتونه، والحكم على الشيء بالنفي أو الإثبات لا يصح إلا بعد تصور ماهية ذلك الشيء وحقيقته، وكان وقوع الخلاف مشعراً بكون محل الخلاف معلوماً من الخصمين.

لأننا نقول: وقوع الخلاف مشعر بكون محل الخلاف معلوماً جملةً أو تفصيلاً؟

م. ع. بيانه: أن الذي يلزمنا معرفته أن نعرف مذهبنا وصحته وبطلان ما عداه، وإن كان ما عداه يمتثل تفاصيل كثيرة، فلم يلزمنا معرفته. فإذا رتمت إثبات ذلك وكان الكلام في ذلك تعليلاً وسؤالاً يختلف بحسب اختلاف التفصيل، حسن من الاستفسار. سلّمنا أن وقوع الخلاف مشعر بكون محل الخلاف معلوماً جملةً وتفصيلاً، ولكن متى لا يصح الاستفسار إذا كان الغرض بالاستفسار مجرد فائدة تعريف / [[ص ٣٠]] الحكم من غير أن تنضم زيادة فائدة أو إذا انضم؟ م. ع. وهنا قد تضمن زيادة فائدة وهو بيان تعجيز الخصم في إيراد تفسير إلا وأن يتضمن ذلك بطلان مذهبه على ما تبيّنه عند تفسيركم.

الثاني: إمّا أن يقولوا: إن لصحة وجود العالم بداية، أو يقولوا: ليس له بداية.

والأول باطل. أمّا أولاً، فلأن كون العالم ممكن الوجود فيما لا يزال، وهو قبل أن صار ممكن الوجود قد كان ممتنع الوجود بعينه، فإذا جوزتم ذلك انسد باب الاستدلال بحدوث العالم على إثبات الصانع، لأنه إذا جاز أن يقال: إنه كان ذلك الإمكان واجباً لذاته بعد أن كان ممتنعاً لذاته، جاز أن يقال: العالم قبل حدوثه قد كان ممتنعاً بعينه، ثم صار واجباً بعينه، كما انتقل الإمكان من الامتناع الذاتي إلى الوجوب الذاتي، وحينئذٍ وجب استغناؤه عن الصانع. وأمّا ثانياً، فلأنه لو كان انقلاب الممتنع لذاته ممكناً، لجاز ذلك في كل الممتنعات فحينئذٍ لا نأمن أن يصير اجتماع الضدين والنقيضين ممكناً بعد أن كان ممتنعاً لذاته، وذلك عين السفسطة.

وأمّا إن قلتم: لا بداية لصحة وجود العالم، فقد سلّمتم أن

فظهر من هذه الوجوه أنه لا يلزم من التغيرات في المفهوم إثبات الصفات المتغيرة، فظهر فساد دعوى الضرورة.

وما ذكرتموه من الاستدلال وهو (أنا ندرك الجسم متحركاً بعد أن لم يكن، فتبدل الحالتين عليه مع بقاءه مدرك بالحس، وهو يدل على كون تلك الأحوال المتبدلة أموراً ثبوتية) ممنوع، فإننا لا نسلّم أن الجسم الذي كان ساكناً بقي وصار / [[ص ٣٤]] بعينه متحركاً، بل ذلك الجسم عدمٌ وحدث جسم آخر وهو لذاته متحرك، لأن حدوث الشيء ليس زائداً عليه بل هو نفسه، وإلا تسلسل. ثم إن الحدوث لا يبقى في الزمان الثاني، فوجب أن لا تبقى ذاته، وإلا كان حدوثه مغايراً لذاته، وهو محال.

لا يقال: إن مقصودنا من هذا الدليل حدوث الأجسام، فإذا سلّمتم ذلك فقد سلّمتم المقصود.

لأننا نقول: هب أن ذلك مساعدة على المطلوب، لكن لا يبقى دليلكم - الذي طلبتم تصحيحه - مستقيماً.

سلّمنا بقاء ذات الجسم، لكن لم قلتم: إن تبدل الساكنية بالمتحركة يدل على وجودها؟ فإن التبدل غير دال عليه، لوجهين: الأول: لما أثبتتم حدوث العالم فلا بد وأن تجزئوا باستحالة وجوده أولاً، ولا بد من تبدل تلك الاستحالة بالإمكان فيما لا يزال. فالتبدل هنا حاصل مع امتناع كون الإمكان أو الامتناع ثبوتياً. أمّا الامتناع، فلأنه لو كان ثبوتياً لكان الموصوف به ثابتاً، فيكون ممتنع الوجود موجوداً، هذا خلف. وأمّا الإمكان، فلما سبق.

الثاني: الشيء حال حدوثه يكون حادثاً، وحدثه يبطل حال بقاءه، فقد تبدل الحدوث بالبقاء، وليس وجوديين. أمّا الحدوث، فلأنه لو كان صفة لكانت حادثة، ويكون لها حدوث زائد، ويتسلسل. وأمّا البقاء، فلأنه لو كان صفة لتوقف إمكان حصولها في الجوهر على حصول الجوهر في الزمان الثاني، وحصوله في الزمان الثاني إمّا هو نفس البقاء أو معلول للبقاء، فيلزم إمّا توقف الشيء على نفسه أو على ما يتوقف عليه، وهما محالان.

/ [[ص ٣٥]] لا يقال: إمكان الشيء وامتناعه وحدثه وبقاؤه ليست محسوسة بالبصر، فيجوز أن تكون قضايا عقلية، فلا يلزم من تطرّق التبدل إليها كونها أموراً وجودية، بخلاف المتحركة والساكنية فإن التبدل فيها محسوس بالبصر، فكانت وجودية.

وأما ثانياً، فلأن القرب والبعد إنما يُفسران بكون أحدهما حاصلًا في حيز قريب من حيز الآخر أو بعيد عنه، فإذا لم تُفسر القرب والبعد إلا بالحصول في الحيز فلو فسّرنا الحصول في الحيز بها دار.

ثم لو نزلنا عن الاستفسار، لكن لا نسلّم أن الحصول في الحيز أمر زائد، لأن المعلوم بالضرورة أن المفهوم من ذات الجسم ليس المفهوم من كونه حاصلًا في الحيز. ولا يلزم من التغيرات في المفهوم كونها أمرين وجوديين، لاحتمال كونه قيداً عدمياً، أو أمراً نسبياً لا وجود له في الخارج. ويدل عليه وجوه:

الأول: المعقول من كون الجسم جسماً مغايراً للمعقول من كونه ممكناً. مع أن الإمكان لا يصلح أن يكون وصفاً وجودياً زائداً، وإلا كان له إمكان آخر، ويتسلسل.

الثاني: المعقول من حقيقة الكائنية مغايراً للمعقول من قيامها بالمحل، ثم إنه لا يلزم أن يكون قيامها بالمحل وصفاً عرضياً زائداً عليه قائماً به، وإلا تسلسل.

الثالث: يصدق على الواحد أنه نصف الاثنين وثلث الثلاثة وربيع الأربعة، / [[ص ٣٣]] وهكذا له نسبة معينة إلى كل مرتبة من مراتب الأعداد الغير المتناهية، ومفهومات تلك النسب متغيرة، فإن نصفية الاثنين مغايرة لثلثية الثلاثة وأربعية الأربعة وهكذا. والمفهوم من كونه واحداً مغاير لجميع هذه النسب أيضاً. ويمتنع أن يكون لتلك النسب الغير متناهية وجود في الأعيان، وإلا تسلسل، فكذا هنا.

الرابع: المفهوم من كون الجوهر ذاتاً مغايراً للمفهوم من كونه جوهرًا، ولا يلزم أن يكون كون الجوهر ذاتاً صفة، وإلا لكان الكلام في أصل الذات عائدًا، ويتسلسل.

الخامس: المفهوم من كون الجوهر غير العرض مغاير للمفهوم من كونه جوهرًا، ثم لا يلزم أن تكون الغيرية صفة ثبوتية زائدة، وإلا تسلسل. وكذا القول في الماثلة والمخالفة والتعین والتعدد.

السادس: المفهوم من ذات الجوهر مغاير للمفهوم من كونه حادثاً وبقائياً، ثم إن الحدوث والبقاء لا يمكن أن يكونا وصفين ثبوتيين، وإلا تسلسل.

السابع: المفهوم من كون الإنسان ليس بحجر مغاير للمفهوم من كونه ليس بشجر، ثم هذه السلوب ليست وجودية، وإلا تسلسل ولزم حصول صفات غير متناهية للشيء الواحد لا مرة واحدة بل مراراً لا نهاية لها.

المسافة غير منقسمة لزم تركب الجسم من أجزاء لا تتجزأ، وهو محال، وإلا لزم نفي الحركة، لأنّها لو وُجِدَتْ فإمّا عند كون المتحرّك ملاقياً لكلّيّة الجزء الأوّل، وهو محال، لأنّه حينئذٍ لم يتحرّك. أو عند كونه ملاقياً لكلّيّة الثاني، وهو باطل، لأنّه حينئذٍ قد انقضت الحركة. أو عندما يكون متوسطاً بينهما، وذلك يقتضي انقسام الأجزاء وقد فرضنا أنّها غير منقسمة، هذا خلف.

فالقول بالحركة يُفضي إلى أقسام كلّها باطلة، فهي إذن غير موجودة، بل هي / [[ص ٣٧]] أمر مقدّر مفروض في الذهن لا حقيقة له في الخارج. وإذا لم تكن الحركة ثبوتية لم يكن السكون ثبوتياً، إذ لا فرق بينهما إلا بالدوام وعدمه، فإنّ الحصول في الحيز إنّ استقرّ كان سكوناً وإلا فحركة. فإذا كانت الحركة عدمية كان السكون المساوي لها في تمام الحقيقة عدمياً.

سَلّمنا أنّ الكائنية زائدة على ذات الجسم، لكن نمنع عدم الخلوّ.

قوله: (الجسم متى كان موجوداً كان متحيزاً، وإذا كان متحيزاً كان حاصلًا في الحيز).

قلنا: لا نسلّم أنّه إذا كان موجوداً كان متحيزاً، فلم لا يجوز أن يقال: الأجسام كانت في الأزل خالية عن صفة التحيز ثمّ أتصفت به فيما لا يزال، كما هو رأي أفلاطون؟ وتدلّ عليه وجوه ثلاثة:

الأوّل: قد بينّا نفي الجوهر الفرد، فيكون الجسم البسيط في نفسه واحداً، ومعلوم أنّه قابل للانفصال والقابل للانفصال ليس الاتّصال، لاستحالة بقائه معه والقابل باقٍ مع المقبول فهو شيء غير الاتّصال الذي هو الجسميّة، فللجسميّة قابل هو الهیولی، فالجسم مركّب من الجسميّة والهیولی. ثمّ الجسميّة لما كانت حالة في الهیولی كانت محتاجة إليها، لاحتياج الحالّ إلى المحلّ، فيمنع احتياج الهیولی إليها، وإلا دار. وإذا استغنت الهیولی عن الجسميّة أمكن خلوّها عنها. فثبت أنّ للمتحيّزات هیولی غير متحيّزة يمكن انفكاكها عن التحيز.

الثاني: دليلكم على حدوث الأجسام يدلّ على حدوث المتحيّزات، وكلّ محدث فإنّه مسبوق بإمكان حدوثه، وليس الإمكان عائداً إلى القادر، لأنّ القادر / [[ص ٣٨]] قادر على إيجاد الممكنات دون الممتنع، فلولا امتياز الممكن عن المحال بأمر عائد إليه، وإلا لما حصلت هذه التفرقة. فثبت أنّ الإمكان عائد إلى الممكنات وليس عدمياً، وإلا لم يبق فرق بين نفي الإمكان

لأنّنا نقول: الساكنية والمتحرّكية غير مدرکتين بالبر، فإنّ سُكَّان السفينة في موضع من البحر غير مختلف الارتفاع والانخفاض في وقت هبوب الرياح من جانب واحد، فقد يتحرّكون أسرع حركة مع أنّهم يظنون أنّ السفينة ساكنة، ولو كانت الحركة والسكون محسوستين لما اشتبه أحدهما بالآخر.

سَلّمنا دلالة التبدل على الوجود، لكن على أحدهما لا عليهما معاً، فإنّ الشيء إذا خلا عن وصف ثبوتي ثمّ أتصف به أو كان موصوفاً به ثمّ عُدم عنه، يكون التغيّر حاصلًا مع أنّ أحدهما عدمي، فجاز في المتحرّكية والساكنية كون إحداها ثبوتية. سَلّمنا دلالة ما ذكرتموه على أنّ الحصول في الحيز زائد على ذات الجسم، لكن هنا ما يدلّ على نفيه، وهو ثلاثة:

الأوّل: الحصول في الحيز أمر نسبي، والأمور النسبية تستدعي أمرين، لامتناع حصولها لأقلّ منها، فلو كان الحصول في الحيز ثبوتياً لكان الحيز ثبوتياً، وهو باطل، لأنّه لو كان موجوداً لكان إمّا حالاً في الجسم فلا يكون حيزاً للجسم، أو لا يكون حالاً فيه، فإمّا أن يكون ذا حيز ويتسلسل، أو لا فيبطل حصول الجسم فيه.

الثاني: حصول الجوهر في الحيز نسبة مخصوصة له إلى الحيز، فلو كانت هذه / [[ص ٣٦]] النسبة أمراً وجودياً لكان ذلك الأمر الوجودي حاصلًا في الحيز، وتكون له نسبة إلى ذلك المحلّ، فتكون تلك النسبة زائدة على الكائنية، ولزم التسلسل.

الثالث: الحركة يمتنع دخولها في الوجود، لأنّ الحركة إمّا أن لا يكون لها حصول في الحال أو يكون. فإن لم يكن، لم يكن ماضياً ولا مستقبلاً، لأنّ الماضي هو الذي كان وجوده في زمان كان فيه حاضراً، والمستقبل هو الذي يتوقّع فيه ذلك. وإن كان لها حضور، فإنّ انقسام الحاضر لم يكن الحاضر حاضراً، لأنّ الأجزاء المفترضة فيه لا يمكن وجودها دفعةً، لأنّ حقيقة الحركة لا تُعقل إلا مع التقضيّ والمرور. فإذا الأجزاء المفترضة في الحركة لا توجد معاً، فلا يكون الحاضر من الحركة حاضراً، هذا خلف.

وإن لم ينقسم فعند عدمه يحضر شيء آخر من الحركة، وهو غير منقسم، فتكون الحركة مركبة من أمور كلّ واحد منها غير قابل للقسمة، وهو أيضاً محال، لأنّ الجزء الذي لا يتجزأ من الحركة إمّا أن يقع على مسافة منقسمة، أو غير منقسمة. والأوّل محال وإلا لكان الواقع منها في نصف تلك المسافة نصف تلك الحركة، فتكون تلك الحركة منقسمة، هذا خلف. وإن كانت

ثم إنَّ الجسم شرط الكائنيَّة لأنَّه محلَّها، فالكائنيَّة ليست شرطاً له، لامتناع الدور. فالكائنيَّة إذن ليست علَّة للجوهر ولا معلولة له ولا شرط فيه، فجاز خلُّو الجوهر عنها.

ثمَّ إنَّ سلَّماً أنَّ الجسم لا يخلو عن الكائنيَّة، لكن لا نُسلِّم أنَّ الكائنيَّة حادثة.

قوله: (كلُّ جسم يصحُّ خروجه عن حيِّه).  
/ [[ص ٤٠]] قلنا: ممنوع.

قوله: (لو وجب حصول جسم في حيِّز لكان ذلك الوجود إمَّا لأجل الجسميَّة أو لعارضها أو لمعرضها أو لأمر آخر لا يكون عارضاً لها ولا معروضاً لها).

قلنا: التقسيم غير منحصر، لأنَّ من الأقسام أن يقال: هو لا لأمر. والدليل عليه إجمالاً: أنَّه لو وجب تعليل كلِّ أمر لعلَّة لزم تعليل علِّيَّة تلك العلَّة لعلَّة أُخرى، وتسلسل. وتفصيلاً من وجهين:

الأوَّل: الوجود عدمي، فلا يستدعي علَّة.

الثاني: لو كان وجودياً امتنع تعليله، وإلَّا لاحتاج إلى العلَّة، فيكون ممكناً لذاته، فينقلب الوجود إمكاناً، وهو محال.

سلَّماً كون الوجود ممكناً، فلمَ قلتم: إنَّ الممكن لا بدُّ له من مؤثِّر؟ وقد سبق.

سلَّماً احتياج الممكن إلى المؤثِّر، ولكن متى، كان الممكن حادثاً أو إذا لم يكن؟ وسيأتي تقريره.

فإذن لا يمكنكم بيان احتياج الكائنيَّة إلى المؤثِّر، إلَّا إذا بنيتم حدوثها، لكنكم بنيتم بيان حدوثها على كونها محتاجة إلى المؤثِّر، فدار.

سلَّماً احتياجه إلى المؤثِّر على الإطلاق، فلمَ لا يكون الوجود لنفس الجسميَّة؟

قوله: (يلزم حصول كلِّ جسم في ذلك الحيِّز لاشتراك الجسمية بين الأجسام، واشتراك العلَّة يوجب اشتراك الحكم).

/ [[ص ٤١]] قلنا: لا نُسلِّم اشتراك الجسميَّة بين أفراد الأجسام، وإلَّا لكانت شخصيَّة كلِّ واحد من الأجسام زائدة على جسميَّته، لأنَّ ما به الاشتراك غير ما به الامتياز، لكن يستحيل أن تكون شخصيَّة الجسم المشخَّص زائدة على جسميَّته، لأنَّ انضمام ذلك الزائد إلى الجسميَّة في الخارج يتوقَّف على حصول الجسميَّة في الخارج، وحصول الجسميَّة في الخارج يتوقَّف على تشخيصه

وبين إثبات إمكان منفي، فهو وجودي يستدعي محلاً مستقلاً بنفسه، فالأجسام محتاجة إلى محلٍّ توجد فيه إمكاناتها السابقة عليها، وذلك المحلُّ ليس متحيِّزاً، لامتناع قدِّم المتحيِّز بدليلكم، فهو غير متحيِّز، وهو هيولى الأجسام.

الثالث: بدهة العقول حاکمة بأنَّ حدوث الشيء لا من الشيء غير معقول، فإذا كان المتحيِّز حادثاً فلا بدُّ له من مادة غير متحيِّزة متقدِّمة عليه.

سلَّماً أنَّ الأجسام متى كانت موجودة كانت متحيِّزة، فلمَ قلتم: بامتناع خلُّوها عن الكائنيَّة؟

قوله: (لأنَّه متى كان موجوداً كان متحيِّزاً، ومتى كان متحيِّزاً كان حاصلًا في الحيِّز، ولا نعني بالكون إلَّا ذلك).

قلنا: هذا الكلام إنَّ دَلَّ على امتناع خلُّو الجسم عن الكائنيَّة فهنا ما يدلُّ على جوازه، وهو وجهان:

الأوَّل: اللازم للجسم إمَّا جميع الكائنيَّات، أو واحدة. والأوَّل معلوم البطلان. والثاني إمَّا أن يكون اللازم كائنيَّة واحدة على التعيين، أو لا على التعيين. والأوَّل ظاهر الفساد، لما ذكرتموه في إبطال وجوب حصول شيء من الأجسام في حيِّز معيَّن. والثاني أيضاً باطل، لأنَّ كون الشيء لازماً لشيء فرع وجوده في نفسه، فإنَّ ما لا وجود له في نفسه يمتنع أن يكون وجوده لازماً لغيره، والكائنيَّة المبهمة لا وجود لها في الخارج، فإنَّ كلَّ ما يوجد في الخارج لا بدُّ وأن يكون معيَّناً، / [[ص ٣٩]] ولا شيء من المعيَّن بلازم للجسم، فلا شيء من الكائنيَّات الموجودة في الخارج بلازم للجسم. وأمَّا المبهم الذي لا وجود له في الخارج فليس بلازم للجسم في الخارج، وإلَّا لكان موجوداً في الخارج. فإذن لا شيء من الكائنيَّات بلازم في الخارج، بل في الذهن.

لا يقال: الكائنيَّة من حيث هي كائنيَّة لها مفهوم مشترك بين الكائنيَّات الجزئيَّة، وذلك المفهوم المشترك هو اللازم للجسم.

لأنَّا نقول: ذلك المشترك من حيث هو لا يوجد إلَّا في الذهن، لكننا بيَّنا أنَّ ما كان كذلك يمتنع أن يكون لازماً للجسم.

الثاني: الجسم وكائنيَّته ليس أحدهما علَّة للآخر، لامتناع كون الجسم علَّة، وإلَّا لكان علَّة لكائنيَّة معيَّنة، لأنَّ الجسم معيَّن فلا يقتضي مبهماً. ويلزم منه اشتراك الأجسام في الحصول في ذلك الحيِّز. وإنَّ فُرِضت الكائنيَّة علَّة للجسم كان وصف الشيء المحتاج إليه الذي لا يُعقل قيامه إلَّا به علَّة متقدِّمة عليه مع تأخره عنه، هذا خلف.



سَلَّمْنَا أَنَّ الاشتراك في السبب يقتضي الاشتراك في الحكم، ولكن متى إذا فُقِدَ شرط، أو وُجِدَ مانع، أو إذا لم يكن؟ ع م. بيانه: أَنَّ الأشياء المتماثلة في الماهية لا بدَّ وأن تتمايز بتشخصاتها، وما به الاشتراك مغاير لما به الامتياز، فتشخص كل شخص زائد على ماهيته. ولأنَّ / [[ص ٤٣]] المتصوّر من الجسم مثلاً أمر يصحُّ حمله على كثيرين، والمتصوّر من هذا الجسم لا يصحُّ حمله على كثيرين، مع العلم الضروري بأنَّ المتصوّر من الجسم داخل في المتصوّر من هذا الجسم، فالتصوّر من هذا الجسم داخل فيه أمر زائد على المتصوّر من هذا الجسم. وإذا ثبت ذلك ظهر أنَّ تعيّن كلِّ مشخّص زائد على ماهيته، فيحتمل أن تكون شخصية الشخص المعيّن من الأجسام المتماثلة شرطاً لاقتضاء الجسميّة الحصول في ذلك الحيّز، أو تكون شخصية الجسم الآخر مانعة من ذلك الاقتضاء. وإذا كان كذلك لم يلزم من اشتراك الأجسام في تمام الجسميّة وكونها موجبة للحصول في الحيّز المعيّن اشتراك كلِّ الأجسام في ذلك، وحينئذٍ يظهر ضعف المقدّمة الشهيرة (أنَّ التماثلات يجب تساويها في اللوازم).

لا يقال: التعيّن عدمي، لأنَّ معناه أنّه ليس غيره، فلا يكون جزءاً من المقتضي.

لأنَّ نقول: نمنع كونه عديمياً.

سَلَّمْنَا، لكن المقصود حاصل، لأنّه لا نزاع بين العقلاء أنَّ العدم يصلح للشرطيّة، فإنَّ عدم الضدِّ شرط لصحّة حلول الضدِّ الآخر في المحلِّ.

سَلَّمْنَا عدم جواز أنّه يجب حصول الجسم المعيّن في الحيّز المعيّن لجسميته، فلم لا يجوز أن يكون لبعض لوازمه؟ قوله: (الكلام في لزوم ذلك اللازم كالكلام في الأوّل، ويتسلسل أو يدور).

قلنا: نمنع استحالتها.

سَلَّمْنَا أنّه لا يجوز أن يكون لشيء من عوارض الجسم، فلم لا يجوز أن يكون لبعض معروضاته؟ وما ذكرتموه من (الدلالة على أنَّ الجسميّة لا محلّ لها) ممنوع، / [[ص ٤٤]] فلم لا يجوز أن يكون حصول ذلك المحلِّ في تلك الجهة تبعاً لحصول الجسميّة فيها؟ وهذا لا ينافي كون الجسميّة صفة له، فإنَّ الله تعالى موصوف بالصفات أو الأحكام أو الأحوال أو السلوب أو الإضافات، على اختلاف مذاهب العقلاء فيه، مع امتناع حصول ذاته تعالى في

الذي هو عبارة عن انضمام ذلك الزائد إليه، فيدور. فالقول بكون الجسميّة أمراً مشتركاً بين أشخاص الأجسام يُؤدّي إلى هذا المحال، فيكون محالاً.

لا يقال: المعقول من الجسميّة إنّها هو شغل الحيّز ومنع الغير عن أن يكون بحيث هو، وهذا القدر مشترك.

لأنَّ نقول: ليس الشغل والمنع من نفس الجسميّة، بل حكمان من أحكامها. ولا يلزم من الاشتراك في الأثر الاشتراك في المؤثر. سَلَّمْنَا، لكن لا نسلّم الاشتراك في المعلول عند اشتراك العلة، لوجوه:

الوجه الأوّل: الذات حال الحدوث يجب افتقارها إلى الفاعل، وحالة البقاء يمتنع افتقارها إليه مع وحدة الذات في الحالين، ومعلوم أنَّ التفاوت بين المثليين أكثر من التفاوت بين الذات الواحدة في الحالين، فإذا جاز أن ينقلب الشيء الواحد من الوجوب إلى الامتناع الذاتيين بحسب زمانين، فلا يجوز ذلك في المثليين كان أولى.

وأيضاً، فلا يجوز الجوهر الحادث مثل الباقي، ثم لا يلزم من تماثلها تساويها / [[ص ٤٢]] في صحّة المقدوريّة وامتناعها، فكذا هنا. وكذا العرض غير الباقي يصحُّ أن يحدث في زمان عدمه مثله، ولا يلزم من صحّة حدوث مثله في ذلك الزمان صحّة وجوده في ذلك الزمان، فكذا هنا.

الوجه الثاني: الممكن المعيّن محتاج إلى مؤثر معيّن أو شرط معيّن، وعلة تلك الحاجة الإمكان، إذ لو رفع لبقى الوجوب أو الامتناع، وهما مغنيان عن المؤثر، ثمَّ الإمكان مشترك بين الممكنات ولا يلزم من اشتراكها في الإمكان اشتراكها في الحاجة إلى ذلك المؤثر المعيّن، أو إلى ذلك الشرط المعيّن، لأنَّ أكثر الطوائف أثبتوا أموراً ثبوتية غير الله تعالى، فبعضهم زعم أن العبد موجد، وبعضهم أثبت معاني توجب أحوالاً، وبعضهم أثبت طبيعةً وعقلاً ونفساً.

ثمَّ لو كان المؤثر واحداً، لكن لا نزاع في كثرة الشرط، فإنَّ الجوهر شرط للعرض، والحياة شرط للعلم اتفاقاً، ومعلوم أنَّ حاجة المشروط إلى الشرط لإمكانه، والشرط علة لصحّة المشروط، مع أنّه لا يلزم من احتياج صحّة ذلك المشروط إلى الشرط احتياج كلِّ صحّة إلى ذلك الشرط، فلا يلزم من الاشتراك في المقتضي الاشتراك في الحكم.

/ [[ص ٤٦]] ولأن الأثر لو احتاج حال البقاء، فالمؤثر إن لم يكن له أثر كان ذلك الأثر في ذلك الوجود غنياً عن المؤثر. وإن كان له أثر، فإن كان الوجود الأول لزم تحصيل الحاصل، وإن كان غيره لزم وجود الشيء مرتين. ولو سلّم فالمحتاج المتجدد لا الأول، فلا يكون الباقي محتاجاً، فجهة الحاجة الحدوث. فما لم تُبينوا أن الذي يصحّ عدمه يجب أن يكون حادثاً، لا يمكنكم إثبات حاجته إلى المؤثر، ولو يثبت عدمه استغنيتم عن هذه الحجّة.

سلّمنا أنه لا بدّ من سبب، فلم لا يجوز أن يكون موجباً؟

قوله: (يلزم من امتناع عدم الواجب امتناع عدمه).

قلنا: إذا جاز أن يتخلّف الأثر عن القادر مع حصول جميع جهات المؤثرية، فلم لا يتخلّف عن الموجب؟ سلّمنا أنه لا يكون موجباً، فجاز أن يكون مختاراً. قوله: (كلّ فعل للمختار حادث).

قلنا: ما الدليل عليه؟ وتدلّ على بطلانه وجوه:

الأوّل: العدم السابق ينافي وجود الفعل وفاعليّة الفاعل، فلا يكون شرطاً لها.

/ [[ص ٤٧]] الثاني: للمحدّث وجود وعدم ومسبوقية الوجود بالعدم. والعدم مستغنٍ، لأنّه نفي محض، والمسبوقية واجبة للمحدّث فيستغني، فالمحتاج الوجود. وليس جهة الحاجة كونه وجوداً وإلاّ تسلسل، واحتياج الشيء إلى نفسه، فليست جهة الحاجة الحدوث، بل الإمكان. فالمحتاج في وجوده إلى القادر لا يجب أن يكون محدّثاً.

الثالث: الممكن حالة البقاء ممكن، لاستحالة انقلابه إلى الواجب والممتنع، لاستحالة انقلاب الحقائق، والإمكان علّة الحاجة فالباقي محتاج، فليس من شرط الحاجة الحدوث.

لا يقال: إنّه حال بقائه يصير أولى، فيكون غنياً عن المؤثر.

لأنّنا نقول: تلك الأولوية إن كانت حاصلة لذاته كانت حاصلة حالة الحدوث، فاستغنّى الحادث عن المؤثر. وإن حصلت لأمر، كان الباقي محتاجاً في بقائه إلى علّة تلك الأولوية بواسطة حاجته إلى الأولوية، وهو قول بحاجة الباقي إلى المؤثر.

الرابع: الحدوث مسبوقية الشيء بالعدم فهو صفة للوجود متأخّر، فيتأخّر عن تأثير القادر فيه المتأخّر عن احتياج الحادث إلى القادر المتأخّر عن علّة الاحتياج، فلا يكون علّة الحاجة وإلاّ دار، وإذا لم يكن للحدوث مدخل في الحاجة لم يلزم أن يكون المحتاج حادثاً.

الحيز. فعلمنا أن كون الشيء صفة لغيره أمر مغاير لحلوله في جهة المحلّ تبعاً لحصوله فيه ويكون تبعاً لحصولها فيه.

سلّمنا دلالة ما ذكرتموه على [نفي] محلّ الجسميّة، لكنّه معارض بما ذكرناه من أن للجسم هيولى.

ثم إن سلّمنا أنّه لا يجوز أن يكون لشيء من معروضات الجسم، فلم لا يجوز أن يكون لشيء مابين عن الجسميّة مجرد؟

قولكم: (نسبته إلى جميع الأجسام واحدة، فلم يكن بأن يجب لأجله حصول بعض الأجسام في ذلك الحيز أولى من سائر الأجسام).

قلنا: يبطل بأمرين:

الأوّل: البارئ تعالى خصّص خلق العالم بوقت معيّن مع مساواته لسائر الأوقات، فإذا جاز ذلك فلم لا يجوز منّا مثله؟

الثاني: صحّة حدوث العالم وصحّة محدّثيّة البارئ تعالى حدثنا في وقت معيّن مع كونه مساوياً لسائر الأوقات المقدّرة التي قبله وبعده، إذ لو لم تكن لهاتين الصحتين بداية لم يصحّ قطعكم بوجوب حدوث العالم، وإذا جاز ذلك هناك فليجز هنا.

/ [[ص ٤٥]] سلّمنا صحّة خروج كلّ جسم عن حيّزه، فلم قلتم: إنّه بتقدير الخروج عن الحيز لا بدّ وأن تُعدم تلك الكائنيّة، فجاز أن تكون كامنة أو انتقلت إلى محلّ آخر أو لا إلى محلّ. ومع هذه الاحتمالات لا يمكن الجزم بالعدم.

سلّمنا أن كلّ كائنيّة فإنّه يصحّ عليها العدم، فلم قلتم: إن ما يصحّ [عليه] العدم يجب أن يكون حادثاً؟

قوله: (لأنّ القديم إمّا واجب لذاته أو مستند إليه).

قلنا: جاز أن يكون واجباً لذاته. ونمنع امتناع عدم ما يجب وجوده، فإنّه ينتقض بامتناع وجود العالم أزلاً وإمكانه فيما لا يزال. فإذا عُقِل زوال الامتناع الذاتي وتجدد الإمكان فليُعقل زوال وجوب الواجب لذاته.

سلّمنا أنه ليس واجباً لذاته، فلم قلتم: إنّه واجب لغيره؟ لاحتمال أن تكون الوجوديّة أولى وإن كان قابلاً للعدم، فلاجل قبوله للعدم لا يكون واجباً، ولأجل الأولوية استغنّى عن السبب، كالصوت والحركة اللذين يكون العدم لهما أولى، ولذلك لا يوجدان إلاّ عند تعلّق القادر بهما مع صحّة الوجود عليهما.

سلّمنا تساوي قبوله للوجود والعدم، فلم قلتم: إنّه لا بدّ من سبب؟ لأنّ جهة الحاجة الحدوث، لاستغناء البناء حال استمراره عن الباني، والحجر المرمرى بعد مفارقة الرامي.

المقدّرة بداية، وهو يقتضي نفي قدّمه تعالى، وهو باطل. فعلّمنا أنّ ما قلتموه مغالطة وقعت بسبب الاشتباه في لفظة الأزل.

قوله في الثالث: (إنّ الحوادث بأسرها فعل فاعل مختار) يشتمل على المصادر على المطلوب، لأنّ كلّ الحوادث إمّا أن تكون عبارة عن كلّ واحد منها، وهو معلوم البطلان، للعلم الضروري بأنّ العشرة ليست كلّ واحد من آحادها. ولأنّكم بعد استدلالكم على أنّ كلّ واحد من الأكوان حادث تستدلّون على أنّ مجموعها حادث، ولو لم يكن المجموع مغايراً لكلّ واحد لكان استدلالكم الثاني عبثاً أو مغايراً لها.

/ [[ص ٥٠]] فنقول: ذلك المجموع واجب الحصول عند حصول كلّ الآحاد بالضرورة، وإذا كان كذلك لم يكن مجموع الحوادث من حيث هو مجموع واقعاً بالفاعل، بل الواقع بالفاعل هو كلّ واحد من آحادها، فيرجع حاصل الاستدلال إلى أنّ الفاعل تعالى لمّا كان سابقاً على كلّ واحد واحد من الحوادث وجب أن يكون سابقاً على مجموعها، وهو عين النزاع.

سَلّمنا أنّ تلك الحوادث من حيث كونها كلّاً فعل فاعل، لكن لِمَ قلتم: إنّه مختار؟

سَلّمنا، فلمَ قلتم: (إنّ فاعل المختار يجب أن يكون سابقاً على فعله؟)، لأنّ المختار إنّ حصل عنده جميع ما يتوقّف عليه الإيجاد وجب وجود الفعل عنه، لأنّه لو لم يجب الأثر عند استجماع جميع جهات المؤثريّة بل جاز تخلّفه، كان صدوره عنه عند استجماعه لكلّ تلك الأمور ممكن، وكلّ ممكن فله مؤثّر، فحينئذ لا يكون المؤثّر مستجمعاً لجميع شرائط المؤثريّة وقد فُرِص كذلك، هذا خلف. وإن لم تحصل جميع جهات المؤثريّة امتنع صدور الأثر عنه، إذ لو صحّ لم يكن صدوره موقوفاً على حصول أمر آخر، فحينئذ لا يكون شيء من شرائط المؤثريّة ثابتاً مع أنّ فرضناه ثابتاً، هذا خلف.

فثبت أنّ الفاعل المختار متى تمتّ جميع جهات فاعليّته وجب حصول الفعل عنه. فبطل قولكم بوجوب تقديمه على فعله.

قوله في الرابع: (الحوادث الماضية محتملة للزيادة والنقصان) ممنوع، لأنّ / [[ص ٥١]] معنى قولنا: كذا موصوف بشيء، أنّ تلك الصفة ثابتة لذلك الموصوف، لأنّ وصف الشيء بالشيء إنّ لم يقتضِ ثبوت الصفة للموصوف وجب أن يقتضي نفي حصوله للموصوف، لامتناع الخروج عن النقيضين.

سَلّمنا، لكن القديم يجوز عدمه للوجوه السّنة السابقة في خواصّ / [[ص ٤٨]] القديم.

سَلّمنا أنّ الجسم لا يخلو عن الحوادث، فلمَ قلتم: إنّ لتلك الحوادث بداية؟

قوله في الأوّل: (مجموع العدمات السابقة على الحوادث لمّا كانت حاصلة في الأزل، فإن حصل معها وجود بعضها اقترن السابق والمسبوق).

قلنا: هذا معارض لصحّة حدوثها في الأوقات المقدّرة، فإنّ صحّة حدوث الحادث المعين في الوقت المعين تقديراً كان ذلك الوقت أو تحقيقاً لا يحصل إلّا عند حصول ذلك الوقت التقديري أو الحقيقي، ثمّ ذلك الوقت مسبوق بعدم لا بداية له، وكذا الكلام في كلّ صحّة تُفرض مخصّصة بوقت معين، فلا حادث إلّا وصحّة حدوثه في الوقت المعين مسبوقة بعدم لا بداية له. فيلزم على قولكم أن تكون لصحّة كلّ الحوادث بداية وهو محال، لأنّه يفضي إلى السفسطة وإلى نفي الصانع تعالى.

وأيضاً فإنّ هذا الإشكال إنّما وقع من لفظة الأزل، فإنّ الإنسان يتخيّل منه أنّه وقت معين قد اجتمع فيه جميع الحوادث، فحينئذ يجب الاعتراف بخلوّ ذلك الوقت عن وجود الحوادث، وليس الأمر كذلك، فإنّ الأزل ليس إلّا عبارة عن نفي الأوليّة، فقولكم: (كلّ واحد من العدمات السابقة حاصل في الأزل) لا / [[ص ٤٩]] معنى له، إلّا أنّ كلّ واحد من الحوادث مسبوق بعدم لا أوّل له.

ثمّ قولكم بعده: (فيجب أن لا يوجد شيء من الحوادث في الأزل) معناه: أنّه لا بدّ من الانتهاء إلى حادث لا يكون مسبوqاً بغيره. فيرجع حاصل كلامكم إلى أنّه لمّا كان كلّ واحد من الحوادث مسبوqاً بعدم لا أوّل له، وجب انتهاء تلك الحوادث إلى حادث لا يكون مسبوqاً بغيره وهذا نفس المسألة، ويؤكّد هذه المطالبة: أنّه تعالى قديم ولا يُعقل من قدّمه إلّا أنّه متقدّم على العالم بأزمته محقّقة لا بداية لها على ما يقوله الفلاسفة، أو بأزمته مقدّرة لا بداية لها على ما يقوله المتكلّمون.

ثمّ دليلكم على إبطال أزمته محقّقة لا بداية لها، قائم في المقدّرة. ولأنّ كلّاً من الأزمنة مسبوq بعدم لا أوّل له، فمجموع العدمات السابقة على الأزمنة المقدّرة حاصل في الأزل، فيجب أن لا يحصل في الأزل شيء من تلك الأوقات المقدّرة فتكون لتلك الأوقات

الوجه الثاني: الحوادث المستقبلية من زمان الطوفان أكثر منها إذا أُخِذَت من زماننا، ومع ذلك فلا يقتضي ثبوت آخر الحوادث، فكذا هنا.

الوجه الثالث: الباري تعالى متقدّم على العالم بها لو كان هناك زمان لكان لا بداية له، ثمّ ذلك الزمان المقدرّ محتمل للزيادة والنقصان، ولا يجب أن تكون لذلك الزمان المقدّر بداية، وإلاّ لزم حدوثه تعالى.

الوجه الرابع: تضعيف الألف مراراً لا نهاية لها أقلّ من تضعيف الألفين، وكلاهما غير متناهيين مع ثبوت التفاوت بينهما. / [[ص ٥٣]] الوجه الخامس: معلومات الله تعالى أكثر من مقدراته، وهما غير متناهيين.

الوجه السادس: إذا علم الله تعالى شيئاً فلا بدّ وأن يعلم أنّه عالم بذلك الشيء وأن يعلم بعلمه بذلك الشيء إلى ما لا يتناهى، فهناك علوم غير متناهية مترتبة مع أنّها قابلة للزيادة والنقصان. وسيأتي بطلان القول بأنّ العلم بالعلّة نفس العلم.

الوجه السابع: أثبت مشايخ المعتزلة الذوات المعدومة ولا نهاية لها مع احتمالها للزيادة والنقصان. وبعضهم أثبت لله تعالى عالميّات وقادريّات لا نهاية لها.

سَلَمْنَا أنّ الحوادث الماضية لها بداية، فلمَ قلتم: إنّ الجسم إذا لم ينفكّ عنها يجب أن تكون له بداية؟ فإنّه لا يجب تساوي المتلازمين في جميع الأحكام، وإلاّ لكان الجوهر عرضاً وبالعكس. والجواب: قوله: (المقدّمة الثانية إعادة الدعوى مع زيادة دعاوى).

قلنا: لا نُسَلِّم، لأنّ المطلوب ثبوت الحدوث للعالم، وجائز في بعض صفات الشيء أن يكون بيّناً وبعضها غير بيّن، وهذا غير البيّن يكون بيّناً لما هو بيّن للشيء، / [[ص ٥٤]] فجاز أن يكون المجهول مكتسباً بواسطة اللازم المعلوم، فالحدوث مجهول الثبوت للجسم ومعلوم الثبوت لما لم يخل عن الحوادث، وعدم الخلوّ عن الحوادث يكون معلوم الثبوت للجسم، فتصير تلك النسبة المجهولة معلومة بواسطة النسبتين المعلومتين، فليست الثانية إعادة للدعوى.

قوله: (المنتج مجموع المقدّمين أو إحداهما؟).

قلنا: المجموع. ومجموع المقدّمين حاصل في الذهن، لاجتماع التصوّرات في الذهن، فإنّا نحكم بأمر على آخر، والحكم يستدعي

وإذا ثبت ذلك، فنقول: ثبوت الوصف للموصوف فرع على ثبوت الموصوف في نفسه، فإنّ الشيء ما لم يثبت في نفسه لم يثبت له غيره، بل قد يثبت في نفسه ولا يثبت له غيره، فلو قلنا: الحوادث الماضية قابلة للزيادة والنقصان وتّصّف بهما فقد ادّعينا ثبوت الزيادة والنقصان لها، ثمّ الموصوف بهذا الوصف إن كان موجوداً في الخارج، فإنّ ما أن يكون هو كلّ واحد من الحوادث الماضية أو مجموعها، فإنّ كان الأوّل لزم أن تكون لكلّ واحد بداية، وهو مسلّم. وإن كان الثاني فهو باطل، لأنّ مجموع تلك الحوادث لا وجود له في وقت من الأوقات، وما لا وجود له لا يمكن أن يُوصّف بوصف ثبوتي في الخارج.

لا يقال: إنكم تصفون ذلك المجموع بأنّه لا يمكن وصفه بالزيادة والنقصان، فنفي الوصف عنه دون غيره وصف له، وهو متناقض. ولأنّ اليوم حال حضوره لا يُوصّف بالأسميّة وإنّما يتّصف بها بعد مضيّه.

لأنّنا نقول: نفي الوصف لو كان وصفاً كان نفي الشيء عين ثبوته، وكلّ واحد من النقيضين هو الآخر، وهو محال. والأسميّة وصف اعتباري لا خارجي. وإن كان المحكوم عليه بهذا الوصف هو الصورة الذهنيّة، فنقول: الذهن لا يقوى على استحضار ما لا يتناهى على التفصيل، بل يقوى على استحضار اللّانهاية، ومعنى اللّانهاية من حيث هو هذا المعنى أمر واحد / [[ص ٥٢]] ليس فيه كثرة. وفرق بين اللّانهاية ومعنى ما صدق عليه اللّانهاية التي هي الأعداد الموصوفة بذلك، فكيف يلزم من اقتدار الذهن على استحضار معنى اللّانهاية اقتداره على استحضار الأمور التي حمل عليها اللّانهاية؟ فظاهر أنّه لا يمكن الحكم على الحوادث الماضية بالزيادة والنقصان.

سَلَمْنَا إمكان الاتّصاف، لكن لمَ قلتم: إنّه يقتضي البداية؟ فإنّكم إن عنيتم باحتمال الحوادث الزيادة والنقصان أنّ الناقص ينتهي ويفضل عليه من الزائد شيء، فهو ممنوع. وإن عنيتم أنّه أبداً يوجد في جانب الزائد ما لا يوجد في جانب الناقص، فمسلّم، لكن لا يستلزم التناهي.

سَلَمْنَا، لكن هنا ما يدلّ على عدم دلالة على التناهي، وهو وجوه:

الوجه الأوّل: الصّحّة الماضية من زمان الطوفان أقلّ ممّا مضى من زماننا، ثمّ لا يجب أن تكون للصّحّة بداية، لما مرّ.

والحوادث لها بداية، لم يتَّحد الوسط، فإنَّ الموضوع في الكبرى الحوادث وهو جزء محمول الصغرى، فلا ينتج. كما لو قلنا: كلُّ جسم فيه كائنيَّة، وكلُّ كائنيَّة عرض، لم ينتج أنَّ كلَّ جسم عرض، وإنَّما لم ينتج لأنَّ موضوع الكبرى جزء محمول الصغرى.

/ [[ص ٥٦]] لأنَّا نقول: لا ندَّعي أنَّه متى كان موضوع الكبرى جزء محمول الصغرى تلزم النتيجة حتَّى يرد ما قلتم، بل قد لا ينتج كما مثلتم به وقد ينتج بحيث يُعلِّم ذلك بالضرورة، كما في قولنا: (أ) مساوٍ لـ (ب) و(ب) مساوٍ لـ (ج)، فإنَّه يلزم أنَّ (أ) مساوٍ لـ (ج) بالضرورة، مع أنَّ موضوع الكبرى جزء محمول الصغرى.

قوله: (إنَّ دَلَّ امتناع خلوِّ الجسم عن الكائنيَّات على حدوثه دَلَّ استحالة لا خلوه عنها على قدمه).

قلنا: ليس قولنا: يمتنع خلوُّ الجسم عن كلِّ الكائنيَّات نقيض قولنا: إنَّه يمتنع لا خلوه عن كلِّ الكائنيَّات، فإنَّهما قد يجتمعان على الصدق، لأنَّ الحقَّ أنَّ الجسم أبداً موصوف بكائنيَّة واحدة، فنقيض (يستحيل خلوه عن الكلِّ) لا يستحيل خلوه عن الكلِّ، لا أنَّه يستحيل لا خلوه عن الكلِّ.

سَلَّمنا أنَّ استحالة الخلوِّ عن الكلِّ تناقضها استحالة اللأخلوِّ عن الكلِّ، لكن ليس يلزم أن يكون اللازم من أحد النقيضين نقيضاً للازم من الآخر، فإنَّ الضدَّين يتشاركان في الدخول تحت جنس واحد، فيجوز تشاركهما في أمر واحد، فبطل ما قالوه.

قوله: (لا بدَّ من تفسير الحدوث).

قلنا: تفسيره المسبوق بالعدم أو بالغير.

ولا نُسلِّم حصر أقسام التقدُّم في الخمسة، فإنَّ تقدُّم أمس على اليوم ليس / [[ص ٥٧]] أحدها. وتقدُّم الباري تعالى على العالم ليس بالزمان أيضاً، لامتناع كونه تعالى زمانياً، واستلزام أن يكون الزمان قديماً. وإذا ثبت أنَّ هذين التقدُّمين ليسا على أحد الأنحاء الخمسة ثبت نوع سادس للتقدُّم، فبطل ما قالوه، فإنَّهم بالوجه الذي عقلوا فيه تقدُّم أمس على اليوم وتقدُّم الباري تعالى على الحادث، يجب أن يعقلوا به تقدُّم عدم العالم على وجوده وتقدُّم الباري على العالم.

قوله: (صحَّة حدوث العالم إمَّا أن تكون لها بداية).

قلنا: صحَّة حدوث العالم كصحَّة حدوث الحادث المعين بشرط كونه مسبوفاً بالعدم، فإنَّه لا أوَّل لصحَّة حدوث هذا

حضور المحكوم عليه والمحكوم به دفعة في الذهن، وإلَّا امتنع الحكم، لأنَّه نسبة يتوقَّف ثبوته على ثبوت المتسبين دفعة. وكذا التصديقات يمكن اجتماعهما في الذهن، فإنَّه يمكننا الحكم بتلازم القضايا وتعاندها، فنقول: كلِّما كانت الشمس طالعة كان النهار موجوداً. وإمَّا أن تكون الشمس طالعة وإمَّا أن يكون الليل موجوداً. ولولا حصول علمنا بطلوع الشمس ووجود النهار والليل دفعة امتنع هنا الحكم باللزوم والتعاند، لأنَّ الحكم يكون أحدهما لازماً والآخر ملزوماً حكماً باللازميَّة والملزوميَّة، وهو يستدعي العلم بكلِّ واحد منهما.

قوله: (إذا لم يكن كلُّ واحد منهما مؤثراً لم يكن المجموع مؤثراً).

قلنا: إنَّ عند اجتماع المقدمتين يحصل لهما وصف الاجتماع، فبالطريق الذي عُقِلَ به حصول الاجتماع لهما مع امتناع حصوله لكلِّ واحد منهما منفرداً يُعقَلُ به حصول النتيجة منهما لا من كلِّ واحدة منهما.

/ [[ص ٥٥]] قوله: (لا يمكن أن ينتج هنا).

قلنا: لا نُسلِّم.

والنقض بحمل الجنس على الحيوان والحيوان على الإنسان غير وارد، لعدم اجتماع الشرائط، لأنَّ من جملتها كليَّة الكبرى وهو منفي هنا، لكذب كلِّ حيوان جنس، لامتناع صدق الجنسيَّة على كلِّ فرد، بخلاف الكبرى في قياسنا، فإنَّها كليَّة يصدق محمولها على كلِّ فرد.

قوله: (المقدِّمة الثانية كاذبة، لأنَّ بتقدير أن لا تكون للحوادث بداية لا يلزم من عدم خلوِّ الجسم عنها حدوثه).

قلنا: الكلام عليه من وجهين:

الأوَّل: هذا التقدير عندنا محال، ولا يلزم من عدم صحَّة الكلام على تقدير باطل بطلان الكلام، فلو قلنا: كلُّ خمسة فرد كانت قضية صادقة مع أنَّنا لو قدرنا انقسام الخمسة بمتساويين لم يكن فرداً، لكن لِمَّا كان هذا التقدير باطلاً لم يقدر في صدق الكليَّة، فكذا هنا.

الثاني: نذكر الدليل على وجه آخر، فنقول: الأجسام لا تخلو عن الحوادث ولتلك الحوادث بداية، ينتج: الأجسام لا تخلو عن حوادث لها بداية، وهو المعنى بحدوثها.

لا يقال: إذا قلنا: الأجسام لا تخلو عن الحوادث، ثمَّ قلنا:

قوله: (الحدوث يتبدّل بالبقاء من غير أن يكون واحد منها ثبوتياً).

قلنا: الحدوث حصول الذات في الزمن الأوّل، والبقاء حصولها في الزمن الثاني، فالتبدّل إنّما هو النسبة إلى الأزمنة فقط، وذلك ليس ثبوتياً، وإلّا لكان لذلك الأمر نسبة إلى ذلك الزمان، ويتسلسل. وأمّا الكائنيّة فهي النسبة إلى الأحياء والأمكنة، وهي أحوال طارئة على الجسم مدرّكة بالمشاهدة، فهي لا محالة ثبوتية. قوله: (المتحرّكيّة والساكنيّة غير مشاهدة).

قلنا: الفرق بين الحالتين مشاهد بالحسّ فإنكاره مكابرة. وعدم الإحساس في الصورة التي ذكرتموها لا يدلّ على انتفاء كونها مدرّكتين في ذاتيهما، وإلّا لما أدركنا قطّ. نعم يدلّ على أنّ إدراكها مشروط ببعض الشرائط المفقودة في تلك الصورة. قوله: (لو سلّمنا دلالة التبدّل على كون أحد المتبدّلين ثبوتياً، لكن لا يدلّ على كونها وجوديين).

/ [[ص ٦٠]] قلنا: الحركة هي حصولات متعاقبة وأحياء متوالية، والسكون حصول واحد في حيّز واحد، فالتفاوت بين الحركة والسكون إنّما هو بالدوام وعدمه، وإذا كان كذلك فمتى كان أحدهما وجودياً كان الآخر كذلك، ضرورة توافقهما في الحقيقة. قوله: (ما ذكرتموه معارض بأمر).

قلنا: إفادة النظر في الدليل العقلي لا يتوقّف على نفي ما يعارضها، وإذا كان كذلك لم نلتفت إلى المعارضات في العقليّات، لكن هذا كلام جدلي، فإنّه ليس جعل أحدهما أصلاً والآخر معارضه أولى من العكس.

قوله: (الحصول في الحيّز لشيء فوجوده في الخارج يستدعي وجود الحيّز في الخارج).

قلنا: هذا باطل بالعلم، فإنّه نسبة أو ذو نسبة بين العالم والمعلوم. ثمّ إنّنا نعلم المحالات ولا وجود لها في أنفسها مع أنّ النسبة المسماة بالعلم حاصلّة موجودة، فعلمنا أنّ وجود النسبة لا يقتضي وجود كلّ واحد من المتسبين.

قوله: (الكائنيّة لها نسبة إلى محلّها). قلنا: إنّنا أثبتنا الكائنيّة لأنّنا رأينا الجوهر الواحد تحرّك بعد أن كان ساكناً، فعلمنا أنّ التبدّل غير المستمرّ، فلو كانت الكائنيّة الواحدة تارة تحلّ محلاً وتارة تخرج عنه وتحلّ غيره كانت مثلاً لمسألتنا، لكنّ لِمَا استحال ذلك ظهر الفرق.

الحدوث مع امتناع أزليّته، فإنّ الشيء بشرط كونه مسبقاً بالعدم يمتنع أن يكون أزليّاً.

قوله: (ما المعنى بالحصول في الحيّز؟).

قلنا: لا حاجة إلى تفسيره، فإنّ كلّ عاقل يعلم أنّه في مكانه المعيّن دون سائر الأمكنة، وما كان كذلك لا نحتاج إلى تفسيره. قوله: (لا نسلم أنّ حصول الجسم في الحيّز زائد عليه).

/ [[ص ٥٨]] قلنا: إنّنا نعلم بالضرورة أنّ الكائنيّة أمر زائد على ذات الجسم ثبوتي، والأمور الضرورية لا تبطل بالشبهة، فإنّ النظريّات كسببية فإنّما أن يكتسب كلّ علم من علم كسبي فيتسلسل أو يدور، أو ينتهي إلى علم غير مكتسب وهو قول بإثبات علوم غير كسبيّة، والنظريّة متفرّعة عليها، والفرع لا يقدح في الأصل، وإلّا لقدح في نفسه، ولا وجه أبلغ في الفساد من كون الشيء قادحاً. ولا شك أنّ أظهر العلوم العلم بكون المتحرّكيّة والساكنيّة أمور متغايرة في حقائقها لحقيقة الجسم، فما ذكرتموه من الشبهة يجري مجرى شبهة السوفسطائيّة في عدم استحقاقها للجواب. سلّمنا أنّه كسبي، لكننا نستدلّ عليه بتبدّل الساكنيّة بالمتحرّكيّة وبالعكس مع بقاء الذات.

(ومنع بقاء الذات في الحالتين) ضروري البطلان، فإنّ زيداً الذي شاهدته بالأمس هو الذي شاهدته الآن بالضرورة من غير تبدّل.

لا يقال: المسلمون اتّفقوا على أنّ الله تعالى قادر على أن يخلق شخصاً مثل زيد في شكله وصورته من جميع الوجوه، ومع التجويز كيف يدّعي الضرورة بأنّه المشاهد بالأمس؟

لأنّنا نقول: هذا الشكّ لا يقدح في علمي بأنّي الذي كنت موجوداً بالأمس، فاندفع الإشكال، وهو مبنيّ على نفي النفس الناطقة.

قوله: (تبدّل الساكنيّة بالمتحرّكيّة لا يدلّ على وجود واحد منها، كتبدّل الامتناع بالصحة).

/ [[ص ٥٩]] قلنا: لا نسلم تبدّل الامتناع بالصحة، وكيف لا نمنع ذلك؟ وتجويزه يفضي إلى عدم الثقة بالقضايا البديهيّة، حتّى يلزم تجويز أن تنقلب استحالة الجمع بين الضدّين في بعض الأوقات ممكناً بل واجباً، وهو جهل. بل نقول: المحال هو وجود الفعل الأزلي، وهذا المعنى لم تزل استحالته في شيء من الأوقات. والممكن وجود الفعل فيما لا يزال، وهذا لم تزل الصحة عنه في شيء من الأوقات.

سَلَمْنَا نَفِي الْجُزْءِ، فَلِمَ قَلْتُمْ بَأَنَّ الْجِسْمَ هَيُولِي؟  
والانفصال إن عني به الانقسام، وبالاتصال المقدار، فَلِمَ قَلْتُمْ  
بَأَنَّ المقدار لا يقبل الانقسام؟ وكيف يمكن أن يقال ذلك مع أن  
قبول التجزئة للمقدار بالذات ولغيره بواسطته؟ وإن عنيتم  
بالانفصال والاتصال شيئاً آخر فاذكروه لتتكلّم عليه.  
سَلَمْنَا أَنَّ للجِسم هَيُولِي، لكن لا نُسَلِّم صحّة خلوّها عن  
الجسميّة.

قوله: (لو امتنع خلوّها لزم الدور).

/ [[ص ٦٣]] قلنا: يجوز أن تكون الجسميّة من لوازم الهَيُولِي  
وإن لم تكن الهَيُولِي محتاجة إليها، كما نقوله في جميع لوازم الماهيّات.  
سَلَمْنَا احتياج الهَيُولِي إلى تلك الصورة لا من حيث إنّها تلك  
الصورة بل من حيث إنّها صورة، وأمّا الصورة فتحتاج إلى الهَيُولِي  
لا من حيث إنّها صورة بل من حيث إنّها تلك الصورة، وإذا  
اختلف الاعتبار اندفع الدور.

قوله: (كلّ محدث فإنّه مسبوق بإمكان الوجود).

قلنا: مسلّم، لكن ليس الإمكان ثبوتياً، وإلّا لكان ممكناً،  
لاستحالة وجوبه لذاته لاحتياجه إلى الموصوف، فيتسلسل.  
ولأنّ ثبوته إن كان في ذات الممكن فهو محال، لأنّ ثبوت  
الشيء في الشيء يتوقّف على ثبوت ذلك الشيء، فلو كان الإمكان  
ثبوتياً قائماً بالممكن لكان ثبوت الممكن سابقاً على ثبوته له، فيلزم  
من استحالة زوال الإمكان عن الممكن لذاته استحالة وجود ذلك  
الممكن الذي هو شرط ذلك الإمكان، فيكون الممكن واجباً، هذا  
خلف.

وإن كان قائماً بغيره فكذلك، فإنّ إمكانيات الممكنات أمور  
يستحيل / [[ص ٦٤]] زوالها لأعيانها، فلو كانت الإمكانيات  
قائمة بغيرها كان وجود ذلك المحال شرطاً لوجود الإمكانيات  
التي يمتنع زوالها لأعيانها، وما كان شرطاً لشيء واجب الوجود  
لعينه فهو أولى أن يكون كذلك. فإذا وجود الهَيُولِي واجب لعينه،  
وهو محال بالاتفاق. ولأنّ إمكانيات الماهيّات لوازم لها، ولوازم  
الماهيّات لا يُعقَل حصولها لغيرها، وإلّا لم تكن لوازم.

وإن كان لا في محلّ، فهو باطل. أمّا أولاً، فلأنّه لا يُعقَل وجود  
إمكان مجردٍ إلّا لممكن. وأمّا ثانياً، فلأنّه يغني عن الهَيُولِي.  
قوله: (لا فرق بين نفي الإمكان وبين الإمكان المنفي).

قلنا: يلزم مثله في الامتناع، فإنّه لو لم يكن ثبوتياً لم يبق فرق

/ [[ص ٦١]] قوله: (لو كانت الحركة موجودة لكانت إمّا  
مركّبة من أمور غير متناهية قابلة للقسمّة الزمانيّة أو لا).

قلنا: اختار مثبتو الجزء الأوّل.

قوله: (إذا انتقل الجزء من حيزٍ إلى آخر متّصل به، متى يكون  
متحرّكاً؟).

قلنا: عندما يلاقي كليّة الثاني.

قوله: (إنّه حينئذٍ قد انقطعت الحركة).

قلنا: الخروج عن الحيز الأوّل هو غير الدخول في الحيز الثاني،  
والدخول في الحيز الثاني يُسمّى في أوّل أوقات وجوده حركة، ثمّ  
إذا استمرّ فإنّه يُسمّى حال استمراره سكوناً. وعن هذا زعموا أنّ  
الحركة تماثل السكون.

وأمّا نفاة الجزء، فإنّهم اختاروا القسم الثاني وهو عدم تركّب  
الحركة من أجزاء غير منقسمة زماناً. وبيانه: أنّ الحاصل في  
الحاضر الذي هو الفارق بين الماضي والمستقبل طرف الحركة،  
وأمّا الحركة فإنّها لا توجد في ذلك الفاصل وإنّما توجد في الزمان،  
وهو عبارة عن الحصول بين حدّين من حدود المسافة على وجه لا  
تكون حال ذلك الحاصل في ذلك الحصول في آنٍ من الآتات  
المفروضة مشابهة لما قبلها أو لما بعدها، ومعلوم أنّ هذه الحالة لا  
توجد في الآن، بل هي مفترضة بين كلّ آنين يُفترضان في الزمان،  
وليس كلّ ما لا يوجد في الآن يجب أن لا يكون موجوداً، وإلّا لما  
كان الزمان موجوداً، لأنّه غير موجود في الآن.

/ [[ص ٦٢]] ثمّ نعارض بالجسم، فإنّ لقائل أن يقول: لو  
كان الجسم موجوداً لكان إمّا أن ينقسم وهو محال، لأنّه يلزم من  
انقسامه انقسام الحركة، ويلزم منه نفيها في الذهن والخارج.  
ومحال أن لا يكون منقسماً لما ذكره فيلزم منه نفي الجسم. ولما  
كان ذلك باطلاً، فكذا ما قالوه.

قوله: (لا نُسَلِّم أنّ الجسم إذا كان موجوداً كان حاصلاً في  
الحيز).

قلنا: قد بيّنا أنّ المقدار الممتدّ في الجهات الثلاث لا يمكن أن  
يكون له محلّ، بل هو قائم بنفسه، والذي لا حقيقة له إلّا كونه  
ممتدّاً في الجهات، يمتنع خلّوه عن الحصول في الجهات.

قوله: (هب أنّ الجسم غير مركّب من الأجزاء، فتكون له  
هَيُولِي).

قلنا: لا نُسَلِّم فساد القول بالجزء الذي لا يتجزّأ.

لا تنفك عن المعلول، ولا دور. وأمّا الكائنيّات المعيّنة فالجوهر غير محتاج إلى شيء منها، فلا دور.

قوله: (لِمَ قلتم: إنّ الكائنيّة حادثة؟).

قلنا: لصحّة عدمها، لأنّه لو وجب حصوله في حيّز لكان الوجوب إمّا لنفس الجسميّة، أو لعارضها، أو لمعرضها، أو لأمر لا عارض ولا معروض.

قوله: (التقسيم غير منحصر، لجواز أن يثبت ذلك الوجوب لا لعلّة).

قلنا: وجوب حصول الجوهر في الحيّز صفة لذلك الحيّز، وإذا لم يكن حصول الجسم في الحيّز مستقلاً بنفسه فكيف يكون الوجوب المحتاج إليه مستقلاً بنفسه؟

قوله: (لو كان كلّ حكم معللاً لكانت علّة العلة لعلّة وتسلسل).

قلنا: علّة العلة معلّلة بذاتها، فلا تسلسل.

قوله: (لو كان الوجوب معللاً لكان ممكناً لذاته).

قلنا: إنّ عنيتم بكونه ممكناً كونه غير مستقلّ بوجوده بل هو في وجوده ومعقوليّة تبع للغير، فلم قلتم: إنّ الوجوب ليس كذلك؟ بل صريح العقل يشهد بأنّ الوجوب حكم تابع في الثبوت والتصوّر للغير. وإنّ عنيتم به أمراً آخر، / [[ص ٦٧]] فذكروه.

قوله: (لِمَ لا يكون الوجوب لجسميّة؟).

قلنا: لأنّ الجسميّة أمر مشترك، واشترك العلة يقتضي اشتراك الحكم، فكان يجب حصول كلّ الأجسام في ذلك الحيّز.

قوله: (لا نسلم أنّ الجسميّة أمر مشترك).

قلنا: المرجع في تماثل المتماثلات واختلاف المختلفات إمّا إلى العقل أو إلى الحسّ، وهما حاكمان بتساوي الأجسام في الجسميّة، لأنّ المعقول من الجسميّة الامتداد في الجهات، والعقل يشهد بأنّ هذا القدر غير مختلف في أفراد الأجسام. وأمّا في الحسّ، فلأنّ كلّ جسمين يتساويان فيما عدا الجسميّة من الصفات، فإنّه يلتبس أحدهما بالآخر حتّى يظنّ بأنّ أحدهما هو الآخر، ولو كان الاختلاف في الجسميّة حاصلًا لما حصل هذا الالتباس.

وفي هذا الكلام نظر.

قوله: (لو كانت الجسميّة أمراً مشتركاً لتوقّف دخوله في الوجود الخارجي على انضمام المشخص إليه، وتوقّف انضمام المشخص إليه على دخوله في الوجود).

بين نفي الامتناع وبين امتناع منفي، بل يلزمكم أن يكون العدم موجوداً، وإلا فلا فرق بين نفي العدم وبين عدم منفي.

قوله: (بديهية العقل حاکمة بأنّ الشيء لا يحصل إلا من شيء).

قلنا: بل هي حاکمة بأنّ حدوث الشيء من الشيء غير معقول، لأنّ حدوث الشيء من الشيء هو أن يصير بعض الشيء شيئاً آخر، وصيرورة الشيء شيئاً آخر غير معقول، لأنّ ذلك الشيء إنّ بقي على حاله فهو لم يصر شيئاً آخر، وإن لم يبق على حاله فقد عُدِمَ ووُجِدَ آخر، إلا أن تُفسّروا حدوث الشيء من الشيء بأنّ الحادث لا بدّ وأن يكون حدوثه في شيء، فحينئذ تكون هذه النسبة مفهومة، / [[ص ٦٥]] لكنّها ممنوعة. وكيف وقد بينّا أنّ حدوث الجسميّة في المحلّ محال؟

قوله: (اللازم للجسم إمّا كلّ الكائنيّات أو بعض مبهم أو معيّن).

قلنا: هنا قسم آخر. بيانه: أن لكلّ شيء حقيقة ثمّ يعرض لتلك الحقيقة العموم تارة والخصوص أخرى والتعيين تارة والإبهام أخرى، وهي من جهة أنّها تلك الحقيقة مغايرة لتلك القيود، فالكائنيّة من حيث هي كائنيّة مغايرة للوحدة والكثرّة والتعيين والإبهام، فلا نقول: الجسم تلزمه كلّ كائنيّة أو كائنيّة معيّنة أو مبهمّة، بل الجسم تلزمه الكائنيّة من حيث هي كائنيّة وهي حقيقة معيّنة ولها وحدة نوعيّة، فالجسم يقتضي تلك الحقيقة.

قوله: (تلك الحقيقة أمر لا يوجد إلا في الذهن، فكيف يكون لازماً للجسم؟).

قلنا: هذا سوء فهم لما قلنا، لأنّ الحقيقة الذهنيّة هي الكائنيّة الكلّيّة أو المبهمّة، والكائنيّة الكلّيّة أو المبهمّة مقيّدة بقيد وهي الكلّيّة والإبهام، وليس كلامنا فيها، بل في الكائنيّة من حيث هي كائنيّة فقط وهي موجودة في الأعيان، لأنّ الكائنيّة المعيّنة موجودة في الأعيان، والكائنيّة المعيّنة كائنيّة مع قيد، وإذا كانت الكائنيّة مع القيد موجودة كانت الكائنيّة أيضاً موجودة، ثمّ الكائنيّة بقيد كونها كليّة أو مبهمّة غير موجودة في الأعيان، وليس كلامنا فيها.

/ [[ص ٦٦]] قوله: (الكائنيّة ليست علة للجسم ولا معلولة

له ولا شرطاً، فوجب جواز خلوّ الجسم عنها).

قلنا: الجسم من حيث هو جسم علة الكائنيّة من حيث هي كائنيّة، فتلك الحقيقة لازمة للجسم من حيث إنّها معلولة، والعلّة



الآخر، أمّا إذا تساوت التعيّنات في تمام ماهياتها اندفع الإشكال. وهنا أبحاث دقيقة يجب التأمل فيها.

قوله: (لِمَ لا يجوز أن يكون ذلك الوجوب شيئاً من عوارض الجسميّة؟).

قلنا: لأنّ ذلك العارض إن لم يكن لازماً لم يكن الحصول في الحيزّ المعين / [[ص ٧٠]] الحاصل نسبته لازماً، وإن كان لازماً كان لزومه إمّا للجسميّة أو للازم آخر، ويتسلسل.

قوله: (لِمَ لا يجوز أن يكون لمعروض الجسميّة؟).

قلنا: بينّا امتناع حلول الجسميّة في محلّ.

قوله: (لِمَ لا يجوز أن يكون حصول ذلك المحلّ في الجهة تبعاً لحصول الجسميّة فيها؟).

قلنا: لأنّه يكون ذلك المحلّ محتاجاً إلى الجسميّة، فلو كانت الجسميّة حالة فيه لوجه آخر كانت محتاجة إليه، لاحتياج الحالّ إلى المحلّ، فيدور.

والمعارضات تقدّم الجواب عنها.

قوله: (لِمَ لا يكون لشيء غير جسم ولا جسماني؟).

قلنا: ثبت أن نسبته إلى جميع الأجسام متساوية، فلم يكن بأن يجب حصول بعض الأجسام لأجله في حيزّ معين أولى من أن يجب حصول الباقي فيه.

قوله: (إذا جاز أن يرجح القادر أحد المثلين على الآخر جاز في الموجب).

قلنا: الفرق ظاهر، فإنّ الضرورة قاضية بأنّ الجائع المشرف على الموت لجوعه إذا وُضِعَ عنده رغيف فإنّه يبتدئ بأكل جانب معين من غير شيء اقتضى ترجيح ذلك الجانب على غيره من الجوانب المساوية له. والضرورة أيضاً قاضية بأنّ السراج إذا أضاء جانباً بقدر ذراع فإنّه يجب أن يضيء من الجانب الآخر بذلك القدر. وإذا فرقت الضرورة بينهما امتنع القياس. وبتقدير عدم الفرق فالمقصود / [[ص ٧١]] حاصل، فإنّ الموجب إذا عُقِلَ منه ما يُعقَل في القادر فكما أنّ القادر يجعل الجسم في الحيزّ ثمّ يُخرجه عنه فليُعقَل أيضاً ذلك من الموجب، وبهذا التقدير يكون خروج الجسم عن الحيزّ ممكناً.

قوله: (صحّة وجود الشيء معلّلة بحقيقته، ثمّ إنّ حقيقة العالم اقتضت الصحّة في بعض الأوقات دون البعض، فقد تخصّص أثر الموجب).

قلنا: هذا إنّه يلزم لو جعلنا التشخّص أمراً وجودياً زائداً على تلك الحقيقة، / [[ص ٦٨]] فإذا لم نقل بذلك بل جعلناه عبارة عن قيد عدمي وهو أنّه ليس غيره، اندفع الإشكال. والذي يُحقّق أنّ التشخّص لا يمكن أن يكون أمراً ثبوتياً أنّه لو كان كذلك لكان له تشخّص آخر ويتسلسل. ونحن قد حقّقنا هذا فيما تقدّم في باب التشخّص.

قوله: (التفاوت بين المثلين أكثر من التفاوت بين الذات الواحدة في حالتين، وإذا عُقِلَ وجود اتّصاف الذات بالمقدوريّة في حالة وامتناع اتّصافها في حالة أخرى، فلم لا يجوز أن يكون أحد المثلين يقتضي حكماً دون الآخر؟).

قلنا: هذا الإشكال إنّه يلزم لو جعلنا الحقيقة مقتضية لصحّة المقدوريّة من حيث هي تلك الحقيقة، ثمّ إنّها تقتضي تارةً ولا تقتضي أخرى، ونحن لا نقول كذلك، بل نقول: الذات بشرط الحدوث تقتضي المقدوريّة، وفي زمان البقاء فُقد الشرط فلا جرم يزول الحكم. والتحقق أن نقول: المقتضي لصحّة المقدوريّة إنّما هو الحدوث، وهو أمر مغاير للبقاء، والذات لا تعلق لها بالاقضاء.

قوله: (الباقي مثل الحادث، ثمّ لم يلزم من تماثلها اشتراكها في صحّة المقدوريّة).

قلنا: إنّما يلزم ذلك لما ذكرناه، لأنّ صحّة المقدوريّة ليست معلّلة بالذات وحدها، بل بالذات بشرط الحدوث. على أنّ كثيراً من الناس ذهبوا إلى احتياج / [[ص ٦٩]] الباقي الممكن إلى السبب كما يحتاج الحادث، بل هذا أولى، لما تقدّم.

قوله: (الممكن المعين إنّما يحتاج إلى المؤثّر المعين لإمكانه، والإمكان مشترك بين جميع الممكنات مع عدم حاجة الجميع إلى ذلك المؤثّر بعينه).

قلنا: لا نسلم أنّ إمكان الممكن المعين علّة لاحتياجه إلى ذلك المؤثّر بعينه، بل هو علّة لاحتياجه إلى مطلق المؤثّر، ثمّ إنّ ذلك المؤثّر المعين علّة لذاته المخصوصة لوجود ذلك المعين، وإمكان المعلول محوج إلى مؤثّر مطلق، فلا جرم متى تحقّق الإمكان تحقّقت الحاجة إلى العلّة المطلقة. وأمّا تعين العلّة فإنّها جاء من خصوصيّة ذات المؤثّر، وتلك الخصوصية غير مشتركة بينه وبين سائر المؤثّرات.

قوله: (لِمَ لا يجوز أن يكون تعين الشخص المعين شرطاً لصدور الحكم عن العلّة، وتعين غيره يكون مانعاً؟).

قلنا: هذا إنّما يتمّ لو كان تعين كلّ متعين مخالفاً لتعين المتعين

قلنا: إن عنيتم بقولكم: (المؤثر هل له فيه تأثير؟) أن المؤثر هل فيه تأثير / [[ص ٧٣]] جديد؟ فليس الأمر كذلك. وإن عنيتم أن المؤثر له فيه تأثير، بمعنى أن الأثر الذي وُجد عنه استمرراً لأجل استمراره، فالأمر كذلك.

قوله: (سلمنا أنه لا بد من مؤثر، فلم لا يجوز أن يكون المؤثر موجباً؟).

قلنا: لأن ذلك الموجب إما واجب أو مستند إليه، ويلزم من امتناع زواله امتناع زوال ذلك القديم.

قوله: (إن جاز تخلف الأثر عن القادر جاز في الموجب).

قلنا: قد مر الفرق.

قوله: (لم لا يجوز أن يكون المؤثر قادراً؟).

قلنا: لأننا نجد من أنفسنا تعدد الاقتدار على الباقي، والعلم به ضروري.

قوله: (العدم السابق منافٍ لوجود الفعل والفاعلية، فكيف يكون شرطاً لهما؟).

قلنا: إنما تتحقق بشرط المقارنة، فلم لا يجوز أن يكون المنافي عند المقارنة بعدمه شرطاً لوجوب الشيء المستمر، كما أن كل جزء من أجزاء الحركة علة معدة لحدوث الجزء الآخر الذي يتلوه مع امتناع اجتماع الأجزاء، فكذا هنا.

/ [[ص ٧٤]] قوله: (المحتاج إلى المؤثر إما الوجود أو المسبوقة بالعدم).

قلنا: الوجود بشرط كونه ممّا سيحدث، والباقي ليس كذلك.

قوله: (الباقي ممكن الوجود فيحتاج إلى السبب، فلا يشترط الحدوث في الحاجة).

قلنا: لا نزاع في أن مطلق الحاجة لا تتوقف على الحدوث بل الحاجة إلى القادر والتعلق به هو المحتاج إلى قيد الحدوث، وهذا القدر هو الدعوى، وهو ضروري.

قوله: (لو كان الحدوث علة دار).

قلنا: ليس العلة الحدوث، بل الإمكان بشرط كون الممكن ممّا سيحدث لا بمعنى أن الشرط كونه حادثاً، حتى لا يلزم الدور لأجل الشرطية.

لا يقال: هذا مناقض لما تقدم، لأنك جعلت الآن المحتاج إلى المؤثر يجب أن يكون حادثاً، وقد ذكرت قبل ذلك أنه لا تتوقف حاجة الشيء إلى المؤثر على الحدوث.

قلنا: هذا بناءً على أن الصحة أمر وجودي، وليس لما مر. ولأنه لا يمكن جعل الصحة من معلولات الحقيقة، فإن قبل الحدوث لم يكن للحادث ذات وعين وثبوت حتى يجعل علة لشيء، بل ذلك أمور فرضية ذهنية.

قوله: (ثبت أن الجوهر يصحُ خروجه عن حيزه، فلم قلت: إن الكائنية تُعدّم؟ فجاز أن تكون كامنة أو تنتقل إلى محل آخر أو لا إلى محل).

قلنا: لا نعني بالكائنية إلا حصول الجسم في الحيز. والمعنى بخروج الجسم عن الحيز أنه لم يبقَ حاصلًا فيه، فالكمون والانتقال على الكائنية محالان. أمّا من أثبت معاني هي علل موجبة لهذه الكائنية فإنه يتوجّه عليه هذا السؤال.

قوله: (لم قلت باستحالة عدم القديم؟).

قلنا: لأنه إما واجب أو مستند إليه.

قوله: (هذا ينتقض بزوال امتناع وجود العالم وحدوث صحته مع أهما / [[ص ٧٢]] حكمان واجبا الحصول لذاتيهما).

قلنا: الصحة والامتناع وصفان ذهنيان لا خارجيان.

قوله: (لم لا يكون ممكناً، بمعنى قبوله للعدم وتكون الوجودية أولى؟).

قلنا: تقدّم بطلانه.

قوله: (ثبت أن قبول الوجود والعدم على السواء، فلم قلت: إنه لا بد له من سبب؟).

قلنا: لأن بديهية العقل شاهدة بأن الحقيقة إذا كانت نسبة الوجود إليها كنسبة العدم، فإنه لا يترجح إحدى النسبتين على الأخرى إلا لمرجح.

قوله: (الحدوث علة الحاجة، فإن البناء يستغني عن الباني حال بقاءه).

قلنا: المحتاج إلى الباني ليس هو استقرار أجزائه في مواضعها، بل انتقال تلك الأجزاء من موضع إلى موضع آخر، فأما استقرارها في مواضعها فلا كوان التي يخلقها الله تعالى فيها حالاً بعد حال، أو أن فيها قوى تقتضي البقاء والاستمرار في تلك الأحياء. وكذا الحجر المرمي.

قوله: (لو احتاج الأثر إلى المؤثر حال بقاءه فلا يخلو إما أن يكون للمؤثر فيه تأثير أو لا، فإن كان فإمّا أن يكون تأثير المؤثر فيه هو الوجود الأول أو وجود آخر).

وجود ذلك الشيء))، مع أن أجزاء الزمان بمجموعها قط لا توجد في شيء من الأوقات. فإذا اعترفتم باحتماله للزيادة والنقصان عندما حاولتم إثباته، فكيف منعمت من وصفه بهما عندما حاولنا إثبات تناهيه؟ وعلى أن هنا طريقة أخرى، وهي أن نُقدّر أنه حصل في كل دورة من الدورات الماضية شيء وبقي ذلك الشيء إلى الآن، كما يقوله الفلاسفة في النفوس الناطقة، فمجموع النفوس الحاصلة في هذا اليوم محتملة للزيادة والنقصان فتكون متناهية ويلزم من تناهيها تناهي الدورات الماضية، ويحصل المقصود.

قوله: (لا بداية للصحة الماضية والزمان الماضي المقدر ولا نهاية للصحة في المستقبل).

قلنا: قد بينّا أن الصحة ليست وجودية، وكذا الزمان المقدر والصحة المستقبلية، فلا يمكن وصفها بالزيادة والنقصان، لما ذكرتم من أن ما لا يكون / [[ص ٧٧]] موجوداً لا يتّصف بالوصف الوجودي. وكذا القول في تضعيف الألف مراراً لا نهاية لها، فإن ذلك التضعيف ليس حاصلًا في الخارج، بل هو اعتباري ذهني.

وأما العلم بالشيء مع العلم به، قلنا: ليس علم الله تعالى عبارة عن هذه التعلّقات، بل عن صفة قائمة به تعرض لها تلك التعلّقات، وأما تلك التعلّقات فليس لها في الخارج وجود بل هي من باب النسب والإضافات.

وأما التفاوت بين معلومات الله ومقدوراته، فليس هناك في المعلومات أعداد وفي المقدورات أعداد أخر وجودية مع أن أحد المجموعين أقل من الآخر حتّى يلزم الإشكال، بل المعنى بقولنا: (لا نهاية لمقدورات الله تعالى) أنه لا تنتهي إلى حدٍّ إلا ويصحُّ منه الإيجاد بعد ذلك. فحاصل القول في عدم تناهي مقدورات الله تعالى دوام صحّة موجديته، لا أن هناك أعداداً موجودة محتملة للزيادة والنقصان.

قوله: (لو لزم من استحالة خلوّ الجسم عن الحوادث كونه حادثاً لزم من استحالة خلوّه عن العرض كونه عرضاً).

قلنا: الفرق بينها ظاهر، لأنّ الشئيين إذا تلازما وامتنع انفصال أحدهما عن / [[ص ٧٨]] الآخر كانت مدّة وجود أحدهما مساوية لمدّة وجود الآخر، فإذا كانت مدّة وجود أحدهما متناهية كانت مدّة الآخر كذلك، ولكن لا يلزم من التلازم كون

لأنّا نقول: الذي ذكرناه أولاً أن الحاجة إلى المؤثر الموجب لا تتوقّف على الحدوث، وذكرنا الآن أن الحاجة إلى القادر تتوقّف على الحدوث، فزال التناقض.

قوله: (لم قلتم: إن لتلك الحوادث بداية؟ وسبق العدمات معارض / [[ص ٧٥]] لصحة حدوثها في الأوقات المقدرة).

قلنا: الصحة أمر ذهني لا تحقّق له في الخارج. قوله: (الخيال وقع لتوهم كون الأزل حالة معينة).

قلنا: لا حاجة في تقرير الدليل إلى ما ذكرتموه، لأن كل واحد من الحوادث مسبوق بعدم لا أول له، فلو قدرنا كل واحد من تلك العدمات شيئاً موجوداً لكان كل واحد من تلك الأشياء قديماً، وتلك القدماء لا بد وأن تُفرض متقارنة الوجود في حيّزها وإلا لكان بعضها بعد البعض، وهو يقدر في كونها قدماء، وإذا كانت تلك الأشياء متقارنة فعند حصولها بأسرها لا يوجد شيء من الحوادث، لأن أحد الأمور الحاصلة عند ذلك المقارن المفروض هو عدم هذا الحادث، فلو حصل وجود هذا الحادث معه لكان وجود الشيء مع عدمه، وهو محال. فثبت أنّ متى فرضنا أن لكل حادث عدماً سابقاً عليه لا أول له لزم كون كلّها مسبوقاً بالعدم.

قوله: (هذا معارض بالأوقات المقدرة). قلنا: الأوقات المقدرة ليست أموراً وجودية فلا يكون مثلاً لمسألتنا. وإذا ظهر جواب الأسئلة على الأول ظهر جواب الأسئلة على الثاني.

قوله على الثالث: (مجموع الحوادث غير حاصل بالفاعل، لأنّه واجب الحصول عند حصول أحاده).

/ [[ص ٧٦]] قلنا: تعنون به أنّه واجب الحصول عند كل واحد من أحاده، أو عند حصول مجموع أحاده. والأول فاسد، فإنّ العشرة لا تجب عند حصول كل واحد من أحادها. والثاني فاسد، لأنّ مجموع الحوادث ليس إلا جملة أحاده على الاجتماع. والقول بتعليل حصول الشيء عند حصول غيره يستدعي التغير، فإذا انتفى التغير بطل التعليل.

سَلّمنا حصول التغير، لكن المجموع لمّا كان محتاجاً إلى هذه الأشياء المتأخّرة في وجودها عن الباري وجب أن يكون هو أيضاً متأخراً عنه.

قوله على الرابع: (وصف الشيء بالزيادة والنقصان يستدعي

كُلُّ واحد من المتلازمين مساوياً في حقيقته وماهيته للآخر، فظهر الفرق.

وهنا سؤال مشكل وهو أن يقال: إن أردتم بالحوادث الأمور الشخصية منعنا صدق الصغرى لأنها قد تخلو عن الأشخاص، وإن أردتم نوعها فلا نُسلم حدوثه. والحاصل أن الذي لا ينفكُّ الجسم عنه هو نوع الحوادث وذلك قديم، والحوادث إنما هي الشخصية والأجسام تنفكُّ عنها.

والجواب أن نقول: قدم النوع يستلزم قدم شخص، فالاستحالة وجود النوع في الخارج منفكاً عن شخص، لكن كَلَّ شخص حادث ولا شيء من الأشخاص بقديم فلا شيء من النوع بقديم.

قال أفضل المحققين: (الدليل الذي اعتمد عليه الجمهور من المتكلمين في هذه المسألة يحتاج إلى إقامة حجة على دعوى واحدة من الدعاوي الأربع المذكورة وهي امتناع وجود حوادث لا أول لها في جانب الماضي، فنورد أولاً ما قيل فيه وعليه، ثم أذكر ما عندي فيه، فأقول:

الأوائل قالوا في وجوب تناهي الحوادث الماضية: إنه لما كان كُلاً واحداً منها حادثاً كان الكل حادثاً.

واعترض عليه بأن حكم الكل ربماً يخالف الحكم على الآحاد، ثم قالوا: الحوادث الماضية تنطرق إليها الزيادة والنقصان، فتكون متناهية. وعورض بمعلومات الله تعالى ومقدوراته، فإن الأولى أكثر من الثانية مع عدم تناهيها.

ثم قال المحصلون منهم: الحوادث الماضية إذا أُخذت تارةً مبتدئة من الآن / [[ص ٧٩]] مثلاً ذاهبةً في الماضي وتارةً مبتدئة من مثل هذا الوقت من السنة الماضية ذاهبةً في الماضي وأطبقت إحداهما على الأخرى في التوهم بأن يجعل المبدءان واحداً وهما في الذهاب إلى الماضي متطابقان، استحالة تساويهما، وإلا كان وجود الحوادث الواقعة في الزمان الذي بين الآن وبين السنة الماضية وعدمها واحداً، واستحال كون المبتدئة من السنة الماضية زائدةً على المبتدئة من الآن، لأن ما نقص من المتساويين لا يكون زائداً على كُلاً واحداً منها.

فإذن يجب أن تكون المبتدئة من السنة الماضية في جانب الماضي أنقص من المبتدئة من الآن في ذلك الجانب، ولم يمكن إلا بانتهاهه قبل انتهاء المبتدئة من الآن، ويكون الأتقص متناهياً، والزائد عليه بمقدار متناهٍ يكون متناهياً، فيكون الكل متناهياً.

واعترض الخصم عليهم بأن هذا التطبيق لا يقع إلا في الوهم، وذلك يكون بشرط ارتسام المتطابقين فيه، وغير المتناهي لا يرتسم في الوهم. ومن البين أنهما لا يحصلان في الوجود معاً، فضلاً عن توهم التطبيق بينهما في الوجود.

فإذن هذا الدليل موقوف على حصول ما لا يحصل لا في الوهم ولا في / [[ص ٨٠]] الوجود. وأيضاً الزيادة والنقصان إنما يفرض في الطرف المتناهي لا في الطرف الذي وقع النزاع في تناهيه، فهو غير مؤثر فيه. هذا حاصل كلامهم في هذا الموضوع).

ثم قال: (وأنا أقول: إن كل حادث موصوف بكونه سابقاً على ما بعده وبكونه لاحقاً بما قبله والاعتباران مختلفان، فإذا اعتبرنا الحوادث الماضية المبتدئة من الآن تارةً من حيث كل واحد منها سابق وتارةً من حيث هو بعينه لاحق، كانت السوابق واللواحق المتباينتان بالاعتبار متطابقتين في الوجود، ولا يحتاج في تطابقهما إلى توهم تطبيق. ومع ذلك يجب كون السوابق أكثر من اللواحق في الجانب الذي وقع النزاع فيه. فإذا اللواحق متناهية في الماضي، لوجوب انقطاعها قبل انقطاع السوابق والسوابق الزائدة عليها بمقدار متناهٍ متناهية أيضاً. ولما تبين امتناع وجود حوادث لا أول لها في جانب الماضي، وتبين ممّا مرَّ امتناع وجود حوادث لها أول ينتهي إليه وهو سكون أزلي، فقد تبين امتناع وجود ما لا تخلو الأجسام عنها في الأزل، وتبين منه امتناع وجود الجسم في الأزل. فإذا قد تمَّ هذا الدليل مع سقوط ما اعترض به عليه. ويتمُّ بذلك الدليل على حدوث العالم بطريقة الجمهور، وهو لا يخلو عن نظر).

/ [[ص ٨١]] والمعتمد أن نقول: هنا أكوان حادثة، فالمدعى قديمه: إمّا أن يكون المجموع وهو باطل بالضرورة، لأن المجموع متأخر عن آحاده الحادثة، والمتأخر عن الحادث بالضرورة حادث. وإمّا أن يكون كل واحد وهو باطل بالضرورة، لأننا فرضناه حادثاً. أو يكون واحداً منها وهو محال أيضاً، وإلا لم يكن ذلك حادثاً فلا يكون بعض آحاد مجموع الحوادث، هذا خلف. ولا يكون مسبقاً بغيره فتقطع الحوادث عنده فلا تُوصف بالانهاية، ولا نوعها لما تقدم من أن النوع لا يوجد في الخارج منفكاً عن شخص.

الوجه الثاني: في الحدوث:

أن نقول: لو كانت الأجسام أزلية لكانت في الأزل إمّا

فعل المختار، لكن التالي باطل، لأننا نشاهد عدم السكون في الفلكيات والعنصریات معاً ولا جسم إلا هذين.  
ولأن الأجسام متماثلة، فإذا صحَّ على بعضها الحركة صحَّ على الجميع.

/ [[ص ٨٤]] ولأنَّ الجسم إمَّا بسيط أو مركَّب من البسائط، وكلُّ بسيط فإنَّ مقولة الوضع له غير واجبة، لأنَّه إذا لاقى بأحد طرفية جسمًا صحَّ على طرفه الآخر تلك الملاقاة، وإنَّها يمكن ذلك بالحركة، فصحَّت الحركة عليه. وكذا المركَّب من البسائط فإنَّه يصحُّ على كلِّ واحد منها ذلك، والقديم لا يمكن عدمه، فالسكون ليس بقديم.

الوجه الثالث: كما أنَّ ماهية الحركة تستدعي المسبوقية بالغير، كذا السكون يستدعي المسبوقية بالغير، لأنَّه عبارة عن الحصول الثاني في الحيز الأوَّل، فإنَّ أوَّل حصول الجسم في المكان لا يكون سكونًا، فإذا لبث فيه أنا ثانيًا سُمِّي حينئذٍ سكونًا. فهامية السكون تستدعي المسبوقية بالحصول الأوَّل في المكان، لأنَّ الحصول الثاني مسبوق بالحصول الأوَّل، والأزلية تنافي المسبوقية بالغير، فالسكون ليس بأزلي.

فثبت أنَّ الجسم يمتنع أن يكون أزليًا. وهذا الدليل قريب من الأوَّل.

فإن قيل: هذه الدعوى متناقضة، لأنَّه لا أوَّل لإمكان العالم، وإلاَّ لكان قبله إمَّا واجباً أو ممتنعاً ثمَّ انقلب ممكناً، وهو باطل، لأنَّ الإمكان للممكن ضروري، فيكون العالم قد كان ممتنع الاتِّصاف بالإمكان ثمَّ صار واجب الاتِّصاف به، فجاز أن يكون العالم ممتنع الاتِّصاف بالوجود ثمَّ اتَّصف بوجوده، فيلزم نفي الصانع.

/ [[ص ٨٥]] ولأنَّه لو جاز الانتقال من الامتناع إلى الإمكان لجاز في شريك الباري، والجمع بين الضدَّين، وإذا لم تكن لإمكان العالم بداية كان القول بامتناعه في الأزل متناقضاً لهذا.

وأيضاً إنَّ فسرَّ الحدوث بالمسبوقية بالعدم وأريد السبق الذاتي لم يقتضِ الحدوث والسبق بالعلَّة والمكان، والشرف منفي هنا، وبالزمن يقتضي قِدمه، لأنَّ ذلك السبق إذا لم يكن له أوَّل وكان مفهومه يقتضي تحقُّق الزمان لم يكن للزمان أوَّل، فهو قديم فمحلُّه وهو الحركة قديم فمحلُّها وهو الجسم قديم، فتفسير الحدوث يوجب العدم، وهو تناقض.

متحرِّكة أو ساكنة، والتالي بقسميه باطل، فالقَدَم مثله. بيان الشرطيَّة: أنَّ الجسم إنَّ كان مستقرًّا في مكان واحد أكثر من زمان واحد فهو الساكن، وإنَّ لم يستقرَّ كذلك كان متحرِّكًا، لكنَّه لا يجوز أن يكون متحرِّكًا في الأزل، لوجوه:

/ [[ص ٨٢]] الأوَّل: ماهية الحركة: حصول الجسم في حيز بعد أن كان في آخر، فهاميتها تستدعي المسبوقية بالغير، والأزلية تقتضي اللامسبوقية بالغير، والجمع بينهما محال.

الثاني: كلُّ واحد من الحركات محدث فهو مفتقر إلى موجد، وكلُّ ما كان كلُّ واحد منه مفتقرًا إلى الموجد كان كلُّه مفتقرًا إلى الموجد، فلكلَّ الحركات موجد مختار، وكلُّ فعل لفاعل مختار فهو محدث لا بدَّ له من أوَّل، فلكلَّ الحركات أوَّل، وهو المطلوب.

الثالث: إنَّ حصل في الأزل حركة ما لم تكن مسبوقة بغيرها وكانت أوَّل الحركات. وإنَّ لم يحصل في الأزل شيء منها كانت حادثة.

الرابع: كلُّ حركة مسبوقة بعدم قديم وليس معها حركة ولا تساوي السابق والمسبوق، فللمجموع أوَّل.

الخامس: كلُّما تحرك زحل دورة تحركت الشمس ثلاثين دورة، فعدد دورات زحل أقلَّ من عدد دورات الشمس.

السادس: التطبيق دالٌّ على التناهي.

/ [[ص ٨٣]] السابع: لو كانت الأدوار الماضية غير متناهية لكان وجود اليوم موقوفًا على انقضاء ما لا نهاية له، وانقضاء ما لا نهاية له محال، والموقوف على المحال محال. وأمَّا أنَّه لا يجوز أن يكون ساكنًا فلوجوه:

الوجه الأوَّل: لو كانت ساكنة فإمَّا أن تصحَّ عليها الحركة، أو لا. والأوَّل محال، لأنَّ صحَّة الحركة عليها تتوقَّف على صحَّة وجود الحركة في نفسها، وقد سبق أنَّ وجود الحركة في الأزل محال، فثبت أنَّه لا تصحُّ الحركة عليها.

فذلك الامتناع إنَّ كان لازماً للماهية وجب أن لا يزول البتَّة، فوجب أن لا تصحَّ الحركة على الأجسام فيما لا يزال، هذا خلف. وإنَّ لم يكن من لوازم الماهية أمكن زواله وتكون الحركة عليه جائزة، وقد أبطلناه.

الوجه الثاني: السكون أمر ثبوتي على ما يأتي، فلو كان ذلك السكون قديماً امتنع زواله، لأنَّه إنَّ كان واجباً لذاته فظاهر، وإنَّ كان ممكناً استند إلى واجب موجب دفعاً للدور والتسلسل وقَدَم

غيره كهو لا مع غيره لو كانت أفراد الناقص مثل أفراد الزائد، كما في مراتب الأعداد من الواحد إلى ما لا يتناهي إذا أطبقنا إحدى الجملتين على الأخرى.

وانقضاء ما لا نهاية له محال، أمّا انقضاء ما لا بداية له ففيه النزاع.

اعترضه الشيخ بسؤال واقع وهو أن توقّفه على انقضاء ما لا نهاية له يفهم / [[ص ٨٧]] منه أمران: أحدهما: أن يفرض الحادث وما لا يتناهي معدومين في وقت من الأوقات، ثم يفرض توقّف وجود الحادث بعد ذلك الوقت على وجود ما لا يتناهي بعده ولا شك في استحالته. والثاني: أن لا يفرض وقت يكون الحادث وما لا يتناهي معدومين فيه لكن لا يوجد الحادث إلا إذا وجدت أفراد لا تتناهي على التعاقب قبله، وهو نفس النزاع، فإن ما لا يتناهي إنما يستحيل وجوده بشرطين: وجود أفراد دفعة، والترتب العقلي أو الوضعي بينهما، وباعتبار الشرط الأول جاز ترتب الحوادث إلى ما لا يتناهي، وباعتبار الثاني جاز وجود نفوس غير متناهية.

سلمنا أنّها لم تكن متحركة، فلم لا تكون ساكنة؟  
وامتناع الحركة عديمي لا يُعَلَّل.

ويرد عليكم في امتناع العالم أولاً، فإنه إن كان لازماً للماهية استمرّ الامتناع أبداً، وإن لم يكن لازماً اعترفت بجواز أزلية العالم. ولا نُسلم كون السكون ثبوتياً.

سلمنا، لكن لا نُسلم افتقاره إلى المؤثر، لأنّ علّة الحاجة الحدوث، فلا يمكنكم بيان افتقار هذا السكون إلى المؤثر إلا إذا بيّنتم حدوثه، لكنكم فرّعتم حدوثه على هذه المقدمة، فدار.

سلمنا، لكن نمنع امتناع عدم القديم، فإن قدرته تعالى أزلية، وبعد الإيجاد عُدِمَت لاستحالة تحصيل الحاصل. والقدرة على إعدامه ثم إيجاد غير مفيدة، لأنّ كلامنا في تعلّق القدرة بالإيجاد ابتداءً.

ولأنّ تعالى عالم في الأزل بأنّ العالم معدوم، فإذا وجد زال العلم الأزلي.

/ [[ص ٨٨]] والجواب: لا بداية لإمكان حدوث العالم، ولا يلزم [منه] صحّة كونه أزلياً، كالحادث إذا أخذ مشروطاً بكونه مسبقاً بالعدم سبقاً زمانياً، فإنه لا أوّل لصحّة وجوده مع هذا الشرط، وإلا انتهى في فرض التقدّم إلى حيث لو وجد قبله بأنّ

وإن فُسِّرَ بالمسبوقية بوجوده تعالى، فإن أُريدَ السبق بالعلية أو بالطبع أو بالشرف فمسلم، والمكان منفي والزمان يقتضي قدمه.

سلمنا، لكن لا نُسلم أنّ الجسم لو كان قديماً لكان إما متحرّكاً أو ساكناً، لأنّ ذلك فرع حصول الجسم في المكان، وهو منفي، لأنّ المكان إن كان معدوماً لزم حصول الموجود في المعدوم، وهو محال. وإن كان موجوداً لزم أن يكون له مكان إن كان جسماً لصحّة الحركة عليه ويتسلسل، ولو صحّ فالموجود حاصل، لأنّ تلك أجسام فتقبل الحركة وهي الانتقال من مكان إلى مكان، فلكلّ الأجسام مكان ليس بجسم لخروجه عن كلّ الأجسام، وإن لم يكن مشاراً إليه لم يكن مكاناً، لأنّ المكان هو الذي يتحرّك عنه وإليه فإليه إشارة.

سلمنا، لكن لا نُسلم أنّ الأزلية تنافي حركات بغير نهاية وإن نافت حركة حركة منها. ولأنّ كون ماهية الحركة مركبة من جزء سابق وجزء لاحق ينافي دوامها في ضمن أفرادها المتعاقبة لا إلى أوّل، وهو المعنى بكونها أزلية.

/ [[ص ٨٦]] ولا نُسلم أنّ المجموع فعل للمختار، لأنّ الموجب قد يتخلّف عنه الأثر إمّا لفوات شرط أو لحضور مانع، فلم لا يجوز أن يقال: المؤثر في وجود هذه الحوادث موجب بالذات، إلا أن كلّ حادث يتقدّم تقدمه شرط لأن يصدر عن العلّة الموجبة حادث آخر بعده؟

سلمنا أنّه فعل المختار، لكن لا يجب حدوثه، لأنّ وجود الحادث وصحّة تأثير المؤثر فيه ممكن أبداً، لاستحالة انتقاله من الامتناع الذاتي إلى الإمكان الذاتي، وإذا كان كلّ منهما ممكناً أولاً كان تأثير القادر في الأثر أولاً جائزاً. وليس في الأزل شيء من الحركات الجزئية، بل القديم الحركة الكلية بتعاقب الأفراد الجزئية، وهي ليست مسبقة بغيرها، ولم يلزم أن يكون لكلّ الحركات الجزئية أوّل.

واجتماع العدميات إن عنيت به في حيز ما، فهو ممنوع، لأنّه ما من حيز يفرض إلا وينتهي واحد منها فيه، لوجود الحركة التي هي عدمها ضرورة تعاقب تلك الحركات لا إلى أوّل.

وإن عنيت به أنّه لا ترتّب في بدايات تلك العدميات كما في بدايات الوجودات، فلا يلزم من اجتماع بعض الموجودات معها محذور.

والجملة الناقصة لا تنقطع من المبدأ، وإنّما يكون الشيء مع

الجسم أن يصير مماساً لجسم آخر وجب أن يبقى مماساً للأول، والسكون لِمَا كان عبارة عن المماسّة الباقية والمماسّة ثبوتية، لأنّها مبصرة محسوسة، ولا شيء من المحسوس بعدمي. ولأنّها نقيض اللامماسّة العدمية. ولأنّه من نوع مقولة الوضع.

قوله: (يلزم في صحّة العالم).

قلنا: العالم معدوم فلا يصحّ عليه الحكم بالصفات الثبوتية، والسكون هنا / [[ص ٩٠]] ثبوتي لما تقدّم، ولأنّه مساوٍ للحركة في الحقيقة، والحركة ثبوتية، فالسكون ثبوتي.

قوله: (علّة الحاجة للحدث).

قلنا: تقدّم بطلانه.

وقدرة الله تعالى وعلمه باقيا لا يُعدّمان، بل التعلّق الإضافي. قال أفضل المحقّقين: (يجب بيان ماهية الأزل حتّى يُتصوّر معنى قوله: (لو كان الجسم أزلياً لكان في الأزل إمّا متحرّكاً أو ساكناً)).

وقد فسّر بعض المتكلّمين الأزل بنفي الأوليّة. وفسّره بعضهم باستمرار الوجود في أزمنة مقدّرة غير متناهية في جانب الماضي. ولا شكّ في أنّ كلّ واحدة من الحركات لا تكون أزليّة على أيّ تفسير يُفسّر به الأزل، إنّما الكلام في مجموع الحركات التي لا أول لها، فإنّه يمتنع منافاة الأزليّة لوجود حركة قبل حركة لا إلى أول.

والجواب: بأنّ (ماهية الحركة بحسب نوعها مركّبة من أمر تقصّي وأمر حصل، فإذا ما هيّتها متعلّقة بالمسبوقة بالغير وماهية الأزليّة منافية لها) ليس بمفيد، لأنّ النوع باقٍ مع الأمور المنقضية والأمور الحاصلة. ولا حجّة على أنّ ذلك النوع مسبوقة بالعدم في كلامكم، وماهية الحركة يمكن أن تُوصف بالدوام وأشخاصها لا تمكن، وتبيّن من ذلك أنّ المركّب من أمر تقصّي ومن أمر حصل يرجع إلى أشخاصها لا إلى نوعها، فإذا نوعها لا ينافي الأزليّة. ويلزم شيء آخر، / [[ص ٩١]] لأنّه فسّر الحركة بالحصول في حيّز بعد الحصول في حيّز آخر، فليس هو نفس الحصول وحده، بل يجب أن يقترن به معنى بعدية الحصول السابق، وهو إضافي، والإضافيات غير ثبوتية عنده. وقد أطلق القول بوجود الحركة، فلزم كون أحد جزئي ماهيتها معدوماً، فلا يكون القول بوجودها على الإطلاق صحيحاً.

قوله في بيان امتناع أزليّة الحركة: (كلّ الحركات تحتاج إلى موجد مختار) فغير بيّن بنفسه، ولم يذكر عليه دليلاً. وقد يلوح من

كان أزلياً، وهو محال. ومع أنّه لا بداية لهذه الصحّة لا يلزم صحّة كونه أزلياً، للتنافي بين الأزليّة وسبق العدم بالزمان، فكذا هنا. وتقدّم عدم العالم على وجوده، وتقدّم وجود البارّي تعالى عليه كتقدّم بعض أجزاء الزمان على البعض.

ولا حاجة لنا أن نُفسّر المكان، لأنّ السكون هو كون الجسم مماساً لغيره باقياً على تلك المماسّة، والحركة زوال تلك المماسّة وحدث مماسّة أخرى لغير المماسّ الأول.

لا يقال: لِمَ لا يجوز أن يقال: العالم في الأزل كان جسماً واحداً، والحركة والسكون بالتفسير الذي ذكرتموه لا يفرض إلاّ عند حصول الجسمين؟

لأنّا نقول: بيّن أنّ الواحد يستحيل انقسامه، فلمّا صار منقسماً علمنا عدم وحدته أزلاً.

قوله: (الأزلي نوع الحركة لا شخصها).

قلنا: هذا باطل. أمّا أولاً، فلا امتناع وجود النوع منفكاً عن شخص. وأمّا ثانياً، فلأنّ الحركة ماهيتها بحسب نوعها مركّبة من أمر تقصّي ومن أمر حصل، فماهيتها متعلّقة بالمسبوقة بالغير، وماهية الأزليّة منافية له، والجمع بينهما محال.

قوله: (لِمَ لا يجوز أن يكون المؤثر موجباً ويكون كلّ سابق شرطاً لوجود / [[ص ٨٩]] اللّاحق عن ذلك الموجب؟).

قلنا: سيأتي إبطاله عند إثبات القادر.

والقديم لا يجوز أن يستند إلى المختار، لما تقدّم.

وقد بيّنّا امتناع قديم الكلّي، وإلاّ لكان جزئي ما قديماً، لامتناع تحقّقه إلاّ في جزئياته، ولا شيء من الجزئيات بقديم، واجتماع العدمات أزلي بمعنى أنّه لا أول له فإن لم يكن شيء من الحركات الجزئية كذلك فالجميع حادث.

والجملة الناقصة إنّما تنقطع من المبدأ، لأنّا أخذنا الجمليتين من

المنتهى الواحد، فيظهر التفاوت في الطرف الآخر بالضرورة.

والمراد من الانقضاء أنّه لا يوجد اليوم حتّى توجد أمور غير متناهية على التعاقب وتنقضي، وهذا محال، فيكون وجود اليوم محالاً.

وقول الرئيس باطل، لاستحالة توقّف وجود الحادث على انقضاء ما لا يتناهي بالمعنيين معاً، والتسلسل باطل مطلقاً على ما يأتي.

والمراد بامتناع الحركة وجوب السكون، لأنّ كلّ ما امتنع على

بعض أجزاء الزمان على بعض) ليس بوارد عند خصمه، لأنّه يقول: التقدّم والتأخّر يلحقان الزمان لذاته وغيره / [[ص ٩٣]] به، فتقدّم العدم على الوجود يحتاج إلى زمان يقعان فيه، لعدم دخول الزمان المقتضي للتقدّم والتأخّر في مفهومهما. وأمّا بعض أجزاء الزمان يتقدّم على البعض الآخر، لكون التقدّم والتأخّر داخلين في مفهومهما.

وقوله في جواب أن العالم ليس في مكان، فلا يكون متحرّكاً ولا ساكناً: (فإنّا إذا فرضنا جوهرين متماثّين عيننا بالسكون بقاءهما على ذلك الوجه، وبالحرّكة زوالهما عنه)، تفسير جديد للحرّكة والسكون بما لا يفيد، فإنّ ذلك القول يقتضي أنّ الجسم الواحد لا يكون متحرّكاً ولا ساكناً. وأيضاً أنّ الجسم إذا تحرّك كانت أجزاؤه ساكنة، لبقائها على المماسّة. وأيضاً لمّا كان العالم عنده عبارة عن جميع الأجسام، ولا يمكن أن يكون معه جسم آخر، فلا يكون متحرّكاً ولا ساكناً وإنّ كانت أجزاؤه متحرّكة وساكنة، وحيثنّ يبطل أصل الدليل. ومن قبل فسّر الحرّكة والسكون بالحصول في الحيز.

(وكون المكان أمراً عديمياً حتّى يكون الجسم في أمر عديمي) غير ممتنع.

وأسقط كون المكان حالاً في متحيز، وكأنّه قال: يمتنع أن يكون ذلك المتحيز غير العالم، لأنّه حيثنّ لا يجوز أن يكون داخلًا، لا متناع كون المكان داخلًا في المتمكّن، ولا يجوز أن يكون خارجًا، لأنّ خارج العالم لا متحيز، ويمتنع أن يكون ذلك المتحيز هو العالم، لاقتضائه الدور، فإنّ العالم يكون فيه، وهو في العالم.

/ [[ص ٩٤]] وجوابه: أن الدور يلزم لو كانت لفظة (في) بمعنى واحد، لكنّها هاهنا تدلّ بالاشتراك على شغل الحيز وعلى القيام بالمحلّ، فلا دور.

ولا يلزم من كون المكان جسماً افتقاره إلى مكان، لصحّة الحرّكة عليه، فيلزم عدم نهاية الأجسام، لأنّ اللازم منه إمّا الانتهاء إلى جسم لا تصحّ عليه الحرّكة، أو وجود أجسام لا نهاية لها).

وفيه نظر، فإنّ الأزل كما ينافي حركة شخصه كذا ينافي وجود حركة قبلها حركة إلى ما لا يتناهي، لاستحالة استمرار شخص ما منها، فاستحال استمرار الكلّي لما عرفت من أنّ الكلّي لا يوجد إلّا مشخّصاً.

كلامه عند الاعتراض عليه أنّه إنّما قيّد الموجد بالمختار لتخلّف الحرّكة عنه وامتناع تخلّف المعلول عن العلة الموجبة. لكن لو سلّم له هذا لسلّم في كلّ واحد من الحرّكات. أمّا المجموع أو النوع فلم يثبت كونها متخلّفين عن مؤثرهما حتّى يمكن الاستدلال بالتخلّف على كون الموجد مختاراً.

وتعليل الوجود بالعدم وإن كان ممنوعاً، لكن اشتراط الوجود بالعدم غير ممتنع، فإنّ عدم الغيم شرط في إضاءة وجه الأرض من الشمس، وعدم الدسومة شرط في انصبغ الثوب من الصبغ.

وقوله في امتناع كون الجسم في الأزل ساكناً: (إنّ صحّة الحرّكة تتوقّف على صحّة وجود الحرّكة في نفسها، وقد تقدّم استحالتها). يقال له: قد تبين فيما مرّ إمكان استمرار نوع الحرّكة في الأزل، فبطل أصل الدليل. وأيضاً امتناع الحرّكة لا يكون لذاتها، وهو عديمي، والعديمي عنده لا يكون علّة ولا معلولاً ولا مضافاً، لأنّ الإضافة عديميّة عنده أيضاً، فلا تكون لازماً، لما مرّ، وهو أنّ اللزوم من غير اعتبار العليّة والمعلوليّة غير معقول.

/ [[ص ٩٢]] وقوله: (المماسّة نقيض اللامماسّة العدميّة)، فإنّ المماسّة والمباينة إضافتان، ولا شيء من المضاف عنده بثابت، والسكون ليس إضافياً، فلا يصحّ تفسيره بالإضافيات.

وقوله: (السكون إن كان أزلياً وكان ممكناً افتقر إلى مؤثر موجب...) إلى آخره، إنّما يتمّ بعد تسليم كون السكون ثبوتياً، لو امتنع كون كلّ شرط مشروطاً بشرط آخر قبله لا إلى نهاية.

ولا حاجة إلى تساوي الأجسام، لأنّ الدليل إن صحّ دلّ على امتناع وجود ما لا ينفك، إمّا عن الحرّكة أو عن السكون سواء كان ذلك واحداً أو أشياء متماثلة أو مختلفة. ولو ثبت امتناع الاتّصاف بها أو لألّ شيء لا يخلو عنها ليثبت حدوث ذلك الشيء كيف كان.

وقوله: (إمكان وجود العالم لا أوّل له، فامتناعه في الأزل مناقض له)، وجوابه عنه: (إنّه لا بداية لإمكان حدوث العالم لكن أزليّته مع فرض الحدوث محال)، زاد في جواب لفظ (الحدوث) لتصحّ له المغالطة وكان من الصواب أن يقول: الإمكان الذاتي والامتناع بالغير لا يتناقضان، وإنّما يمتنع وجود العالم أزلاً مع إمكانيته، لاستناده إلى فاعل مختار، أو لغير ذلك ممّا يقتضي حدوثه.

وقوله في الجواب عن الوجه الثاني من المناقضة، وهو أنّ سبق عدم الجسم على وجوده يقتضي قدّم الزمان: (إنّ ذلك كنتقدّم



وكون المكان جسماً مستلزم للمحال، لاستلزامه كذب الكليّة الصادقة، وهي أنّ كلّ جسم في مكان وأنّه قابل للحركة وتناهي الأجسام.

/ [[ص ٩٦]] الوجه الثالث: في بيان الحدوث:

أن نقول: العالم ممكن، وكلّ ممكن محدث، فالعالم محدث. أمّا الصغرى، فلو جوه:

الوجه الأوّل: العالم إمّا أن يُفسّر بأنّه كلّ موجود سوى الله تعالى، أو أنّه / [[ص ٩٧]] عبارة عن السماء والأرض وما بينهما، وعلى كلا التفسيرين فإنّه قد اشتمل على كثرة بالضرورة، ولا شيء من واجب الوجود بمشتمل على كثرة، وإلّا لكانت مشاركة في الوجوب ومتباينة بخصوصياتها، وما به الاشتراك غير ما به الامتياز، فوجوب كلّ واحد منها مغاير لنفسه، إمّا أن تكون بين وجوبه وتعيّنه ملازمة أو لا، فإن كان التعيّن مقتضياً للوجوب كان الوجوب معلولاً، فيكون ممكناً إمّا يوجد عند صيرورته واجباً بعلته، فإذا كانت علته واجبة، فلو كان وجوب تلك الأشياء معلولاً لتلك التعيّنات لكانت تلك التعيّنات واجبة قبل كونها واجبة، ويتسلسل، أو يكون الوجوب مقتضياً للتعين، فكلّ واجب فهو ذلك المتعين فما ليس بذلك المتعين لا يكون واجباً، فلا يتعدّد الواجب. وإن لم تكن بينهما ملازمة لم يمكن اجتماعهما إلّا لعلّة مغايرة، فكلّ واحد من تلك الأشياء متعلّقة بآخر فيكون ممكناً، فكلّ واحد منها ممكن. فالأمور الكثيرة لا تكون واجبة، والعالم ليس بواجب لذاته، فهو ممكن.

الوجه الثاني: وجود العالم زائد على ماهيّته، فهو ممكن.

أمّا الصغرى، فلانفكاكها في التصوّر. ولاشتراكها في الوجود وتباينتها بالماهية، فتغايرا.

أمّا الاشتراك في الوجود:

/ [[ص ٩٨]] فلبقائه حال زوال اعتقاد الخصوصيات.

ولأنّ السلب واحد فمقابله كذلك، لانتفاء الواسطة بين التقيضين.

ولقبوله التقسيم إلى الواجب والممكن، ومورد التقسيم مشترك.

ولأنّ الحاكم بعدم اشتراكه إمّا يحكم على وجود واحد، فلولا اشتراكه لم يعمّ الحكم بعدم الاشتراك كلّ وجود.

ولأنّ العلم باشتراكه ضروري. ولهذا لو كرّر الشاعر الوجود

ومنه يظهر أنّ النوع يجب أن يكون مسوقاً بالعدم، ثمّ ماهية الحركة النوعية إذا تركبت من أمرين أحدهما سابق على الآخر لم يجز أن يقال: إنّ تلك الماهية باقية مع السابق واللاحق، وليس المرجع في تركبها من أمر تقضى وأمر حصل إلى تركب أشخاصها، بل ماهية الحركة من حيث نوعها وشخصها إمّا تُعقل مع التقدّم والتأخر، لأنّها ماهية إمّا تحصل يسيراً يسيراً لا دفعةً.

وتفسير الحركة بالأمر الإضافي لتفسير للشيء بلازمه وهو غير مستبعد، كما يُفسّر الإنسان بأنّه الذي يمشي على قدميه.

ومجموع الحركة لا يجوز أزيلاً، لتركبه من الحوادث، ونمنع سبق المركب على أجزائه وكذا النوع على ما عرفت، فقد تخلّفا عن مؤثرهما.

والشروط العدمية إمّا هي شروط لأمر اعتبارية هي العلية.

واستمرار نوع الحركة قد بينّا امتناعه في الأزل، فلم يطل أصل الدليل.

والعدمي علة لمثله.

/ [[ص ٩٥]] وقد تقدّم تفسير الغير الإضافي بالإضافي على

معنى التفسير بالعوارض.

ووجود ما لا يتناهى من الشروط محال، كما استحال وجود علل غير متناهية، والمحال إمّا يلزم من فرض الحدوث لما سبق من إمكان العالم بالنظر إلى ذاته، ولا مغالطة فيه.

وقد سبق امتناع تقدّم بعض أجزاء الزمان على بعض لذاته، وإلّا يوجد ما لا يتناهى من الآنات واقتضى اختلاف أجزاء الزمان بالماهية، أو عدم الأولوية مع ثبوتها.

وتفسير السكون والحركة تبعاً للمماسّة وعدمها ليس تفسيراً جديداً، بل هو من لوازمها على ما تقدّم، ويصحّ كون الجسم الواحد متحرّكاً وساكناً بهذا التفسير، على معنى أنّ الجسم لو ضامه غيره لكان إمّا باقياً على مماسّته أو لا، وأجزاء المتحرّك الظاهرة متحرّكة وكذا الباطنة، لأنّها لو كانت ظاهرة لخرجت عن المماسّة للخارج. ومنه يظهر حركة العالم وسكونه. على أنّ قولنا: العالم إمّا متحرّك أو ساكن يشير بذلك إلى كلّ فرد من أفراد. والضرورة قاضية بأنّ الحركة عن الشيء وإليه وقبوله للإشارة يمنع من كون ذلك الشيء عديمياً.

والدور ظاهر، لأنّ قيام العرض بالمتحرّك موقوف على حصول

المتحرّك في مكانه.

في جميع قوافيه حكم العقلاء بتكريره، بخلاف اللفظ المشترك. وإذا كان مشتركاً كان زائداً.

لا يقال: جاز أن يكون الوجود جنساً.

لأننا نقول: إنه باطل، وإلا لاستحال تعقل الماهية مع الدهول

عن / [[ص ٩٩]] الوجود لكونه جزءاً.

ولكان الباري تعالى مركباً، فيكون ممكناً.

ولكان للوجود وجود آخر، لأن الفصل مقوم للجنس في وجوده.

ولأن الوجود إن افتقرت طبيعته إلى المحل وهو جزء الجوهر فالجوهر مفتقر إلى المحل فيكون عرضاً، وإلا كان العرض غنياً عن المحل لكون جزئه غنياً، وهذه الملازمة ممنوعة.

ولأنه مقول بالشكيك، ولا شيء من الجنس كذلك، لأن ما به التفاوت إن كان معتبراً في تحقق الماهية امتنع تحققها بدونه، وإلا لم يكن جزءاً، وبتقدير صحته لا يقدح في المطلوب، لأن الماهية وإن كانت مركبة من الوجود وما به الامتياز إلا أن الوجود خارج عما به الامتياز، وهو كافٍ في بيان الإمكان.

ولأننا نذكر تفرقة بين الجوهر موجود وبين الجوهر جوهر، فالوجود زائد، فهو إن استقل بذاته ولم يعرض لغيره لم يكن شيء من الوجودات عارضاً لماهية، فإما أن لا تكون ماهية ما موجودة البتة، أو يكون وجودها عينها. وإن كان عارضاً للمحل توقف تحققه عليه فيكون ممكناً فله مؤثر، فإن كان نفس ماهيات الممكنات لزم التسلسل، لأن الشيء إنما يكون سبباً لو كان موجوداً، فلو كانت ماهية علة لوجودها كان لها وجود سابق ويتسلسل، وبتقدير صحته فالمقصود حاصل، لأنه إن كان هناك وجود لا واسطة بينه وبين الماهية لم يكن تأثير الماهية في ذلك الوجود بواسطة وجود آخر، فيكون المؤثر في الوجود غير موجود، وإن لم يكن كذلك / [[ص ١٠٠]] اعترافاً بأن تلك الماهية غير مقتضية لشيء من الوجودات، ولما ثبت أن علة وجود الماهية ليس نفس تلك الماهية فلا بد لها من علة أخرى.

الوجه الثالث: من مشاهير الفلاسفة تركب الجسم من المادة والصورة، وكل مركب مفتقر في تحققه إلى كل واحد من جزئيه فيكون ممكناً، فالجسم ممكن. ولأن كل واحد من جزئيه ممكن، لافتقار الصورة إلى المحل الذي هو الهويلى، والهويلى لا يمكن انفكاكها عن الصورة، وليست علة لها لأنها قابلة، فنسبتها إليها

بالإمكان، فلو كانت مؤثرة لكانت نسبتها إليها بالوجوب، فالواحد نسبته إلى الواحد بالوجوب والإمكان معاً، هذا خلف. وإذا لم تكن علة للصورة وثبت امتناع خلوها عنها كانت محتاجة في وجودها إلى الصورة، فهي ممكنة.

لا يقال: الصورة محتاجة إلى الهويلى المعينة، والهويلى تحتاج إلى مطلق الصورة، فلا دور. أو يقال: الهويلى حينما احتاجت الصورة إليها لا تكون محتاجة إلى تلك الصورة، بل إلى صورة سابقة عليها، فإن الصورة لا تحتاج إلى الهويلى إلا في حدوثها، فإنه لولا حدوث الاستعداد التام في الهويلى لم تحدث الصورة وحينما تصير الهويلى مستعدة لحدوث تلك الصورة لم تكن متقومة بتلك الصورة، بل بصورة سابقة عليها، فاندفع الدور.

الوجه الرابع: قد بينا أن الكائنية زائدة على الجسم وأنه يتمتع أن يكون شيء من الأجسام المعينة يلزمه شيء من الكائنيات المعينة، فالجسم والكائنية متلازمان ليس أحدهما علة للآخر، لأن الجسم لو كان علة للكائنية لامتنع انفكاك ذلك الجسم عن تلك الكائنية، وقد سبق بطلانه. وظاهر أن الكائنية ليست علة للجسم، وإذا ثبت ذلك فالجسم محتاج إلى الكائنية احتياجاً لو قدرنا ارتفاعها ارتفع الجسم، وكل ما كان كذلك كان ممكناً لذاته، فالجسم ممكن لذاته، / [[ص ١٠١]] فالأعراض المحتاجة إليه أولى بالإمكان، فإذن العالم ممكن.

وأما الكبرى، فلأن الممكن لا يترجح وجوده على عدمه [إلا] لمؤثر، وذلك المؤثر يمتنع أن يكون موجباً، لما تقدم أن كل عرض يصح ثبوته فإنه يصح ثبوته في آخر، ونسبة الموجب المجرد إلى كل الأجسام واحدة، فلم يكن بأن يختص بعض الأجسام بقبول بعض الصفات منه أولى من الباقي، فإما أن يجتمع كل الصفات المتضادة في كل واحد من الأجسام، أو يخلو كل واحد منها عن كلها، وهو محال. فثبت أن المؤثر ليس بموجب فهو مختار، وكل فعل لفاعل مختار فإنه محدث، فالعالم محدث.

ولأن كل ممكن مفتقر إلى المؤثر بالضرورة، وكل مفتقر إلى المؤثر محدث، لأن افتقاره إليه يمتنع أن يكون حال بقائه لامتناع إيجاد الموجود، فهو إما حال حدوثه أو حال قدمه، وعلى كل تقدير يجب حدوثه.

فإن قيل: لا نسلم أن العالم ممكن، وجاز أن يكون وجوب الوجود وصفاً سلبياً، والأشياء الكثيرة يجوز أن تشرك في قيد

يكون المفهوم من كون كلٍّ منها واجباً مغايراً للمفهوم من كون الآخر واجباً.

لا يقال: أدلة اشتراك الوجود بعينها أدلة اشتراك الوجود.

لأننا نقول: تلك الوجوه ضعيفة.

سلمنا اشتراكها في الوجود، لكن نمنع كون الهوية ثبوتية فجاز أن تكون عدمية، ومعناها أن كل واحد من الأشياء ليس هو الآخر، لأنها لو كانت وجودية لكانت شخصية كل شخص مساوية لشخصية الآخر في مطلق حقيقة الشخصية، ولا بد لها من امتيازها عنها في كونها تلك الشخصية، فإن شخصية كل شخص مغايرة لشخصية الآخر فتكون للشخصية شخصية أخرى، ويتسلسل.

ولأن تلك الشخصية لو كانت وجودية لكان انضمامها إلى الماهية في الوجود الخارجي بعد دخول الماهية في الوجود، فلو توقفت دخول الماهية في الوجود الخارجي على انضمام تلك الشخصية إليها دار.

ولأنه لو كان التعيين زائداً على الذات توقفت اختصاص كل ذات به على تميزها عن سائر الذوات الموقوف على بعضها، وهو دور.

ولكان الواحد مركباً من الذات والتعيين، وكل منهما من آخرين - هو وتعيينه - وهلمَّ جرأً، فالواحد أعداد غير متناهية، وهو محال، إذ الواحد لا يكون عدداً. وأيضاً كل كثرة فيها واحد لكن ذلك الواحد له تعيين، فليس الواحد / [[ص ١٠٤]] واحداً.

ثم هذا التركيب لازم في الواجب الواحد، لوجوه:

الأول: كون الثلاثة فرداً والأربعة زوجاً واجب لذاته، ولزم التركيب المذكور.

قيل: هذا التركيب إنما لزم من تعدد الواجب لذاته، وليس بجيد، لأن اللوازم واجبة يمتنع انفكاكها لذاتها عن ملزوماتها في نفس الأمر، وواجب الوجود لذاته واحد، فيتشارك في الوجود الذاتي، ويلزم التكثير، بل الوجه أن وجوب فردية الثلاثة وزوجية

الأربعة لذاتها، وكيف لا وهي محتاجة إلى الموضوعات؟

الثاني: واجب الوجود لذاته يُشارك الواجب لغيره في مسمى الوجود، ويبينه بتعيينه.

الثالث: أنه يشارك سائر الموجودات في الوجود ويبينها في تعيينها.

سليبي، فإن كل ماهيتين بسيطتين اشركتا في سلب ما عدهما عنهما وهنا قد اشتركت الأشياء الكثيرة في قيد سليبي هو الوجود وتختلف بتما حقائقها، فلا يلزم التركيب.

وإنما قلنا: الوجود سليبي، لأنه لو كان وجودياً لشارك باقي الموجودات في / [[ص ١٠٢]] الوجود وخالفها في حقيقته التي هي الوجود، وما به الاشتراك مغاير لما به الامتياز، فوجود وجوب الوجود مغاير لحقيقته، فافتضاء حقيقته لذلك الوجود إن كان ممكناً كان الوجود ممكناً، فيكون وجود واجب الوجود أولى بالإمكان، لأنه إنما هو واجب بهذا الوجود، وهذا الوجود يمكن زواله لأنه ممكن، وإذا أمكن زواله خرج الواجب عن كونه واجباً، فيكون واجب الوجود ممكن الوجود، هذا خلف. وإن كان واجباً كان للوجود وجوب زائد ويتسلسل.

ولأنه لو كان ثابتاً فإما أن يكون نفس الحقيقة، وهو محال لإمكان حمله على الذات والمحمول مغاير لموضوعه. ولأن وجوب الواجب معلوم وحقيقته غير معلومة. ولأنه وصف إضافي لا يُعقل إلا عند نسبة أمر إلى آخر، والذات غير إضافية، وإلا لم تكن مستقلة بنفسها.

وبهذا يظهر أنه ليس جزءاً من الذات، بل هو أظهر في الاستحالة، لأن الإضافي متأخر عن الذات والذات متأخر عن جزئها، فيدور. ولأن المتقوم بالإضافي لا يُعقل أن يكون مستقلاً، فالذات لا يُعقل كونها مستقلة، هذا خلف. ولأن كل مركب ممكن.

وليس خارجاً عن الذات، وإلا لكان صفة عارضة لها فاحتاج إليها، فيكون ممكناً، والممكن إنما يجب تبعاً لوجوب سببه، فيلزم أن يكون الواجب ممكناً لذاته واجباً لوجوب معروضه، فقبل كل وجوب وجوب آخر للذات وله إلى غير النهاية. ولأن الممتنع يصدق عليه أنه واجب أن لا يوجد، فالوجوب المحمول على اللاوجود لو كان ثبوتياً لكان المعدوم موصوفاً بالوصف الوجودي، وهو محال.

اعتراض بأن قول الوجود على وجوب العدم والوجود بالاشتراك اللفظي، وهو خطأ، لأن مفهومه واحد. ولأن ذلك الوجود الذي نضيفه إلى الوجود يمكننا / [[ص ١٠٣]] إضافته إلى العدم.

سلمنا كون الوجود ثبوتياً، لكن نمنع اشتراكه، فجاز أن

ثم المركب قد يكون واجباً لوجوب جزئيه معاً.

سَلَّمْنَا أَنَّ الهويَّةَ ثبوتيةً، لكن نمنع التكثر في ذات كل واحد من تلك الأشياء الواجبة.

قوله: (إنَّها متشاركة في الوجود وهو يدخل في الذات، فتكون متشاركة في ذاتي ومتباينة بمقوماتها التي هي ثبوتية، والبدئية شاهدة بالتغاير بين ما به الاشتراك وما به الامتياز فتقع الكثرة في ذات كل منهما).

قلنا: إن اقتضى ذلك وقوع الكثرة في ذات كل واحد من تلك الأشياء اقتضى وقوع الكثرة في الواجب وإن فرض واحداً، لا اشتراك الوجود وامتياز / [[ص ١٠٥]] الواجب عن الممكن في خصوصية ذاته على ما قدَّمناه، فالتركيب لازم سواء فرض الواجب واحداً أو كثيراً.

سَلَّمْنَا، فَلِمَ قَلَّمْ: إنَّ الكثرة في ذات كل واحد من تلك الأشياء محال؟ وبين كل واحد من الجزئين ملازمة، فلا يكون أحدهما تابعاً كتلازم المضافين، كالأبوة والبنوة، ولا معية وإلا لم يكذباً معاً بالذات، فلا تكون إضافات.

سَلَّمْنَا التبعية، فجاز أن يكون ما به الاشتراك تابعاً لما به الامتياز.

وما ذكرتموه من امتناع كون الوجود تابعاً معارض بأمرين: الأمر الأول: ما مرَّ من كون الوجود إضافياً، والإضافة تابعة لغيرها.

الأمر الثاني: الوجود بالذات يشارك الوجود بالغير في أصل الوجود، لانقسامه إليهما، ومورد التقسيم مشترك، فذلك المشترك إن كان مستقلاً والوجود بالغير متقوم به والمتقوم بالمستقل بنفسه يجب أن يكون مستقلاً بنفسه، فالوجود بالغير غني عن الغير فيكون الوجود بالغير وجوباً بالذات، هذا خلف، وليس بجيد. وإن كان المشترك غير مستقل بنفسه والوجود بالذات متقوم به والمتقوم بها لا يكون مستقلاً لا يكون هو أيضاً مستقلاً بنفسه بطريق الأولى، فالوجود بالذات غير مستقل بنفسه، بل يكون حكماً تابعاً لغيره.

سَلَّمْنَا أَنَّ الوجود لا يكون تابعاً للتعين، فجاز أن يكون التعين تابعاً له.

قوله: (يجب تحقُّق ذلك التعين في كل موضع تحقَّق فيه الوجود، لامتناع انفكاك المؤثر عن الأثر).

قلنا: قد سبق في الدليل الأول النقوض على هذه القاعدة. / [[ص ١٠٦]] وأمَّا الوجه الثاني على إمكان العالم، فلا نُسَلِّمُ أَنَّ وجود العالم زائد على ماهيته.

قوله: (نعقل الماهية ونشك في وجودها).

قلنا: ينتقض بما ذكرناه في زيادة الكائنية. وبأمرين آخرين: النقض الأول: يمكننا أن نعقل ماهية الوجود مع الشك في حصوله في الأعيان، فيكون للوجود وجود ويتسلسل. لا يقال: الشك في تحقُّق الوجود في الأعيان بعد تصوُّر ماهيته ليس شكاً في ثبوت وجود آخر له، بل في ثبوته للماهية وهو يقتضي المغايرة، وهو المطلوب.

وأيضاً الوجود وحده لا يُعقل بالمعلومية، بل لا بدَّ وأن يُتصوَّر أولاً ما يكون الوجود وجوداً له، فالوجود وحده لا يمكن الحكم عليه بالوجود والألوجود، بل المحكوم عليه بذلك الماهية. لأننا نقول: الأول: ضعيف، لأنَّ حصول الشيء للشيء إنَّما يكون بعد حصوله في نفسه، فالوجود ما لم يتحصَّل أولاً لم يكن حاصلًا لغيره، وإذا كان كذلك ظهر الفرق بين حصول الوجود في نفسه وبين حصوله لغيره، ونحن بعد تصوُّر ماهية الوجود يمكننا الشك في حصوله في نفسه، إذ لو كان نفس ماهية الوجود / [[ص ١٠٧]] الوجود هي نفس تحصيلها في الأعيان، وكون الماهيات ماهيات أمور ممتنعة التبدُّل، فحينئذ يكون كون الوجود حاصلًا في الأعيان أمراً ممتنعاً عن الزوال لما هو هو فيكون كل واحد من الوجودين واجباً لذاته، وهو يُبطل ما ذكرتموه.

والثاني: ضعيف أيضاً، لأنَّ الوجود الذي للسواد إنَّما أن تكون ماهيته ممتازة عن ماهية السواد، فيستقيم الإلزام، لأنَّ تلك الماهية إن كانت محصلة في الخارج كان للوجود وجود آخر ويتسلسل، وإن لم تكن محصلة كان وجود الموجود معدوماً، فيكون الموجود معدوماً. وإن لم يكن وجود السواد ممتازاً في ماهيته عن ماهية السواد كان وجود السواد نفس السواد، وهو يناقض أنَّ الوجود زائد.

النقض الثاني: يمكننا أن نعقل حقيقة الله تعالى مع الذهول عن وجوده، فيكون وجوده زائداً على حقيقته، وهو باطل عندكم.

قوله في الوجه الثاني على زيادة الوجود: (الماهيات مشتركة في الوجود) ممنوع.

يكن المقابل لذلك السلب العام ثبوتاً عاماً واحداً بل أموراً كثيرة، وذلك يُبطل انحصار القسمة في الطرفين.

لأننا نقول: إنكم تصفون السلوب بالكثرة والعدد، ثم مع ذلك لا يلزم كونها ثبوتية، فلم لا يجوز وصفها بالكثرة النوعية وإن لم تكن ثبوتية؟

ولأن قولهم: السلوب لا اختلاف فيها كاذب، فإن عدم العلة والشرط يقتضيان عدم المعلول والمشروط، وعدم غيرهما لا يقتضيه، وعدم الضدّ مصحح لوجود الضدّ بخلاف غيره، فلولا اختلاف السلوب وإلا لما كان كذلك.

ولأن هذا الوجود الذي جعلتموه مقابلاً للعدم المطلق إن كان من قسم الثبوت فقد شارك غيره من الأمور الثابتة في مطلق الثبوت ويمتاز عنها بخصوصيته التي له، فله ثبوت آخر ويتسلسل. وإن كان من قسم العدم المطلق كان وجود الوجود معدوماً، وذلك متناقض. وإن خرج عن القسمين بطل دليلكم من أنه لا واسطة بين النقيضين.

قوله في الثالث: (الوجود مورد التقسيم بالواجب والممكن). قلنا: إن عنيتم به أن حقيقة كل واحد من الأشياء يمكن أن يقال بأن كونه تلك الحقيقة إما أن يكون من الواجبات أو من الممكنات، فصحيح ولكنه يكون مورد التقسيم في كل شيء حقيقته المخصوصة. وإن عنيتم به أن هنا ثبوتاً عاماً / [[ص ١١٠]] وهو مورد التقسيم، فإنما يثبت بعد صحة القول بثبوت عام، والنزاع ما وقع إلا فيه. وينتقض أيضاً بالماهية حيث يجعل مورداً لهذه القسمة، فيقال: الماهية إما جوهر أو عرض، فيلزم أن يكون كون الجوهر ماهية وكون العرض ماهية اعتباراً مشتركاً زائداً على حقائقها، وقد أبطلناه.

قوله في الرابع: (الحكم بأن الوجود غير مشترك إنما يتم لو كان مشتركاً).

قلنا: هذا يقتضي أن يكون الحكم بأن الماهيات المختلفة لا تكون مشتركة في ماهياتها، لا يصحح إلا إذا كانت تلك الماهيات مشتركة، فيلزم كون المختلفات غير مختلفات، وهو باطل، فكذا هنا.

قوله في الخامس: (العلم بكون الوجود مشتركاً ضروري). قلنا: ممنوع.

والتكرير لو جعل الوجود قافية أبيات، فلزم أن يكون كون

قوله: (اعتقاد الوجود باقٍ عند تبدل اعتقاد الخصوصيات). قلنا: ينتقض بالماهية، فإننا إذا اعتقدنا ماهية فإن ذلك الاعتقاد لا يتبدل عند تبدل اعتقاد كونها جوهرًا أو عرضًا، فيكون كون الماهية ماهية وصفًا زائداً على حقيقتها وتكون مشتركاً فيه بين الماهيات، وهو باطل لوجهين:

الأول: ماهية الشيء متحققة عند فرض قطع النظر عن جميع صفاتها، فلو كان كون الماهية ماهية صفة له لزم أن لا تبقى الماهية عند فرض زوال تلك الصفة، وهو محال، لأن تحقق الصفات متوقف على تحقق الموصوف، فلو توقف / [[ص ١٠٨]] تحقق الموصوف على تحقق شيء من الصفات دار.

الثاني: كونه ماهية لو كان أمراً زائداً عليه فذلك الزائد مخالف لسائر الماهيات بحقيقته المخصوصة، ومشاركاً لها في كونه ماهية من الماهيات، فيكون كون ذلك الزائد ماهية زائداً عليه أيضاً، ويتسلسل.

سلمنا سلامة ما ذكرتموه من النقص، لكن نقول: قولكم: (إن اعتقاد وجود موجود لا يتبدل عند تبدل اعتقاد الخصوصيات كالجوهرية والعرضية) إن أردتم بوجود الجوهر أو العرض نفس كونه جوهرًا أو نفس كون العرض عرضًا، فمعلوم أن هذا الاعتقاد يتبدل عند تبدل اعتقاد الجوهرية أو العرضية. وإن عنيتم بوجود الجوهر والعرض أمراً زائداً على جوهريته وعرضيته كان دليلكم مبنياً على كون وجود الجوهر زائداً على جوهريته، والدليل الذي يبني صحته على صحة المطلوب يكون باطلاً.

قوله في الوجه الثاني في بيان اشتراك الوجود: (إنه مقابل للسلب، والسلب واحد).

قلنا: إن عنيتم بالسلب المقابل للثبوت أن تحقق كل ماهية يقابل لا تحقق تلك الماهية فصحيح، لكن لا يلزم منه كون الماهيات متشاركة في الثبوت المطلق. وإن عنيتم به أن هنا ثبوتاً عاماً مشتركاً بين كل الأشياء الثابتة، وأن ذلك الثبوت العام مقابل للسلب العام فهو بناء على عام مشترك، وهو المتنازع فيه أولاً، فيكون الدليل هنا مبنياً على المطلوب.

لا يقال: السلوب غير متخالفة، وإلا لكان لكل واحد منها في نفسه / [[ص ١٠٩]] خصوصية وتعيين، ولا معنى للوجود إلا ذلك، فيكون كل من السلوب وجودياً، وهو محال. وإذا تساوت السلوب في مفهوم السلبية وجب أن يقابلها ثبوت عام، وإلا لم

سَلَّمْنَا أَنَّ الوجودَ زائدٌ، فَلِمَ قلتم: إِنَّهُ يلزم منه كون الماهيات  
ممكنة؟

قوله: (إمّا أن يكون الوجود محتاجاً إلى تلك الماهية أو غنياً).  
قلنا: يكون غنياً في ذاته عن الماهية، لكنّه لذاته يقتضي أن  
يكون مقارناً للماهية، فلا يكون الوجود في نفسه ممكناً، فإنّ ذات  
الباري تعالى تقتضي صفاتاً ثابتة ولا يلزم من امتناع انفكاك ذاته  
عنها احتياج ذاته إليها، بل ذاته غنية عن تلك الصفات، ولكن  
حصول تلك الصفات له من لوازم ذاته، فكذا هنا يجوز أن يقال:  
الوجود غني في نفسه عن الماهية ولكن من لوازم الوجود وجوب  
مقارنته للماهية.

/ [[ص ١١٣]] قوله: (المؤثر لا بدّ وأن يوجد قبل وجود  
الأثر، فلو أثرت الماهية في وجودها كانت موجودة قبل أن تكون  
موجودة).

قلنا: نمنع تقدّم المؤثر على الأثر في الوجود، لوجوه:  
الوجه الأوّل: دليلكم مبني على احتياج الممكن إلى مؤثر  
واجب، فذلك الواجب وجوده مساوٍ لوجود غيره - لأنّكم بيّنتم  
اشتراك الوجودات بأسرها في الوجود -، فذلك الوجود لا بدّ أن  
يقارن ماهية غيره لما يأتي، إمّا أن يقال: بأنّ ذلك الوجود وإن كان  
مقارناً للماهية إلاّ أنّه غني عن المؤثر، أو يقال: المؤثر فيه نفس تلك  
الماهية أو شيء آخر؟ فالأولان إن كانا صحيحين، فلم لا يجوز  
مثله في الأجسام والأعراض؟ والثالث يقدر في كون الواجب  
لذاته واجباً.

الوجه الثاني: الماهيات مقتضية للوازمها واقتضاؤها للوازمها  
لا يتوقّف على الوجود، وإلاّ لكانت قبل الوجود خالية عن تلك  
اللوازم، فلا تكون تلك اللوازم لوازم الماهية مطلقاً، بل للوجود  
أو لشرط الوجود، وكلامنا في اللوازم المطلقة كزوجية الأربعة  
والمحاذاة للنقطة، ولما بطل ذلك ثبت أنّ اقتضاءها للوازمها لا  
يتوقّف على الوجود، وهو يُبطل ما ذكرتموه.

الوجه الثالث: قابلية الماهية الممكنة للوجود ليست مشروطة  
بالوجود، وإلاّ تسلسل، وإذا جاز أن لا تتوقّف القابلية على  
الوجود جاز أن لا تتوقّف المؤثرية عليه.

/ [[ص ١١٤]] الوجه الرابع: كون الماهية قابلة للوجود  
حكم ثابت لا بالفاعل بل لذاتها. فإذا ذاتها قابلة للوجود،  
فتلك القابلية يكون المؤثر فيها ذات الماهية ولا يمكن أن يكون

هذه الحقائق والماهيات حقائق وماهيات وصفاً مشتركاً زائداً  
عليها، وهو باطل.

سَلَّمْنَا دلالة ما ذكرتم على اشتراك الوجود، ولكن يعارضه ما  
ذكرناه في الوجه الأوّل من أنّ الجسميّة يمتنع أن يكون مشتركةً  
بين الأجسام.

/ [[ص ١١١]] قوله: (البديهة فرقت بين قولنا: الجوهر  
جوهر وبين قولنا: الجوهر موجود).

قلنا: فكذا فرقت بين قولنا: الجوهر جوهر والجوهر ماهية،  
فيلزم أن يكون كون الجوهر ماهيةً زائداً عليه. وكذا فرقت بين  
قولنا: الأسد أسد والأسد ليث، فيلزم أن تخرج للشيء بحسب  
كل اسم صفة. وفرقت بين قولنا: الباري تعالى باري والباري  
موجود مع أن وجوده نفس ماهيته. ولأنّكم بيّنتم هذه الطريقة  
على أن كلّ ما كان وجوده زائداً عليه فإنّه يكون ممكناً محدثاً،  
فكيف يمكن التزامه في حقّ الباري تعالى؟!!

سَلَّمْنَا، لكن معنا ما يدلّ على أن الوجود ليس زائداً، وإلاّ  
لتوقّف ثبوته للماهية على ثبوت الماهية في الخارج، لأنّ حصول  
الشيء للشيء فرع على ثبوت ذلك الشيء في نفسه، إذ ما لا  
ثبوت له في الخارج يمتنع حصول غيره له خارجاً، لأنّ حصول  
غيره له إضافة للغير إليه في الخارج، وإضافة الغير إليه في  
الخارج بعد تحقّقه في الخارج، فحصول الوجود للماهية موقوف  
على كون الماهية موجودة، فيسبق الشيء نفسه أو يجتمع المثلان.  
وعلى هذا التقدير يكون الكلام في ذلك الوجود كالأوّل،  
ويتسلسل.

وبتقدير تسليمه لا بدّ وأن ينتهي إلى وجود تكون الماهية قابلة  
له لما هي / [[ص ١١٢]] هي، فالقابل للوجود غير موجود،  
ويلزم المحال.

وأيضاً لو كان الوجود زائداً فإن كان ثابتاً تسلسل، وإلاّ كان  
وجود الموجودات معدوماً.

لا يقال: الوجود موجود لوجود هو نفسه.  
لأنّنا نقول: ماهية الوجود يصحّ أن تُعقل مع الشكّ في تحصيله  
في الخارج، فتكون موجودية الوجود غير كونه موجوداً.

وأيضاً لو كان الوجود زائداً لصحّ أن تُعقل الماهية محصّلة في  
الأعيان مع الذهول عن وجودها أو بالعكس، فلمّا لم يصحّ ذلك  
علمنا أن الوجود نفس الماهية.

سَلَمْنَا، لكن ينتقض بالقادر، فإنَّ نسبةً إلى المقدورين الضدَّين على السواء مع صدور أحدهما دون الآخر عنه.

سَلَمْنَا أنَّ المؤثِّر فاعل بالاختيار، فلمَ لا يجوز أن يقال: إنَّ ذاته موجب لوجود الأجسام وبالاختيار فاعل لصفاتها؟ فيقال: هنا شيء يوجب وجود / [[ص ١١٦]] الأجسام ويوجب وجود قادر يتولَّى تخصيص بعض الأجسام بصفاتها المخصوصة وأعراضها المعينة.

سَلَمْنَا أنَّ [فاعل الأجسام] فاعل لها، فلمَ قلتُم: إنَّه لا بدَّ من حدوثها؟

وبيانه: ما سبق من أنَّ احتياج الفعل إلى الفاعل ليس لأجل الحدوث. ولأنَّ زوجية الأربعة وفردية الخمسة ممكنة لذواتها، لا احتياجها إلى تلك الماهية، فهي معلولة لها مع امتناع انفكاكها عنها.

ثمَّ ينتقض دليلكم بكونه تعالى عالماً بالعلم قادراً بالقدر، فإنَّ علمه إنَّ كان واجباً لذاته فقد وُجِدَ واجبان لذاتيهما وبطلت المقدمة الأولى. وإنَّ كان ممكناً كان واجباً لوجوب ذاته، ولزم كون الأثر والمؤثِّر ذاتين وبطلت الثانية.

والجواب قوله: (لا تُسَلِّم أنَّ الوجوب ثبوتي).

قلنا: لأنَّه يناقض اللاوجود، والموصوف باللاوجود إمَّا المحال وهو معدوم، أو الممكن وهو جائز العدم. فإذن اللاوجود إنَّما يتَّصف به المعدوم أو ما يجوز أن يكون معدوماً، وما كان كذلك امتنع أن يكون ثبوتياً، فإنَّ الوصف الثبوتي لا يحصل للمعدوم، فاللاوجود عديمي فالوجوب ثبوتي ضرورة انقسام النقيضين في الثبوت والانتفاء.

ولأنَّ المعقول من الوجوب استحقاق الوجود، والضرورة قاضية بأنَّ / [[ص ١١٧]] استحقاق الوجود ثبوتي، كما قضت بأنَّ حصول الجسم في الجهة ثبوتي بل هنا أولى، لأنَّ حصول الجسم في الجهة انتساب مخصوص للجسم إلى الجهة، والجهة أمر تقديري لا وجود له، فإذا كان العلم الضروري هناك حاصلًا مع هذا الإشكال كان مع عدم الإشكال أولى.

قوله: (لو كان الوجوب ثبوتياً لكان ثبوته واجباً، فللوجوب وجوب آخر لا إلى نهاية).

قلنا: هذا مشكل، ويمكن دفعه بأنَّ الوجوب واجب لوجوب هو ذاته، فانقطع التسلسل.

ذلك التأثير متوقفاً على الوجود، وإلا دار، ولمَّا بطل ذلك ثبت المطلوب.

قوله في الوجه الثالث على إمكان العالم: (الجسم مركَّب من المادَّة والصورة) باطل عندكم، وقد بنيتم الطريقة الأولى على إبطال ذلك. وإذا كان كذلك لم يكن بناء الحجَّة عليها بناءً برهانياً بل إلزامياً، وهو غير مفيد.

سَلَمْنَا، لكن لمَ قلتُم: إنَّ الهيولى والصورة ممكنتان؟ وحلول الصورة لا يقتضي حاجتها، لجواز أن تكون الصورة غنيَّة في ذاتها عن الهيولى، لكنَّها اقتضت لذاتها المقارنة للهيولى.

سَلَمْنَا، فلمَ قلتُم: الهيولى محتاجة؟ وجاز أن تكون الهيولى علَّة للصورة، والقبول لا ينافيه، لأنَّ الفلاسفة عولوا على هذه المقدمة في صفاته تعالى، وأنتم قدحتم فيها وكشفتُم عن فسادها، فكيف يمكنكم القول بها؟

قوله في الرابع: (الجسم ليس علَّة الكائنية).

قلنا: ممنوع.

ولا يلزم حصول كلِّ جسم في ذلك الحيِّز، لما مرَّ في الوجه الأوَّل.

/ [[ص ١١٥]] سَلَمْنَا، فجاز أن لا تكون له حاجة إلى الكائنية، بأن تكون ذات الجسم تقتضي وجوب كونه تعالى مقارناً للكائنية بالمحلِّية، لأنَّ الجسم لو احتاج إلى الكائنية المحتاجة إليه لكونها صفة، دار.

سَلَمْنَا دلالة ما ذكرتم على إمكان العالم، لكن يُعَارَضُ بأنَّه لا يمكن هنا لدلائل سبقت.

سَلَمْنَا إمكانه، لكن جاز أن تكون الوجودية أولى فيستغني عن المؤثِّر.

سَلَمْنَا تساوي العدم والوجود، لكن نمنع الافتقار إلى المؤثِّر على ما يأتي.

سَلَمْنَا، لكن متى يحتاج إلى المؤثِّر إذا كان محدثاً أو لا؟ م ع، وحينئذٍ إنَّما يمكنكم بيان احتياجه إلى المؤثِّر لو ثبت حدوثه، وأنتم بنيتم حدوثه على احتياجه إلى السبب، فدار.

سَلَمْنَا، فلمَ لا يكون موجبا؟ ولا تُسَلِّم تساوي نسبة إلى جميع الأجسام.

سَلَمْنَا، فلمَ قلتُم: إنَّه يلزم من تساوي نسبة إلى جميع الأجسام تساوي جميع الأجسام في قبول الأثر عنه؟

التعيّنات، وما به الاشتراك غير ما به الامتياز. وإنّ عنيتم به أنّ ماهية مطلق التعيّن غير وشخصية هذا التعيّن غير، تعيّن التعيّن مغايراً له، وتسلسل.

قوله: (يتوقّف انضمام التشخّص إلى الحقيقة على وجودها في الخارج).

قلنا: إذا عُقِلَ أن يتوقّف اتّصاف الحقائق بوجودها ولوازمها على وجودها الخارجي، فليُعقَل هنا كذلك.

ولقائل أن يقول: الإشكال المذكور متوجّه أيضاً في الأمثلة المذكورة.

قوله: (لو لزمت الكثرة ممّا قلموه لزمت الكثرة من مشاركة الواجب الواحد الممكن في أصل الوجود وامتيازه عنه بالحقيقة).

قلنا: وجود الباري تعالى زائد على حقيقته عندنا، ولا تركيب في حقيقته، فلا تكون حقيقته ممكنة، وهي مقتضية لوجودها، فلا يلزم الإمكان. والأجسام / [[ص ١٢٠]] والأعراض مركّبات، فهي ممكنة.

قوله: (لِمَ قلمتم: إنّ كلّ متلازمين فأحدهما محتاج إلى الآخر؟).

قلنا: لأنّ مقارنتها إنّ كان لحقيقتها فيها مضافان، فاحتاجا إلى شيئين يكونان عارضين لهما، فليس يمكن أن يكونا مقومين للواجب بذاته. وإن لم يكن لحقيقتها فوجب تلك المقارنة إنّ كان لوجودهما دار، أو لوجود أحدها فقط كان واجباً والآخر ممكناً معلولاً، أو لثالث لزم احتياج كلّ منهما إلى ثالث فلا يكون هو مجموعهما ولا بأجزائه واجباً.

ولقائل أن يقول: لِمَ قلت: إنّّه لو وجب تقارنها لذاتيهما كانا مضافين؟ نعم كلّ مضافين يجب تقارنها لذاتيهما، والعكس الكلّي غير معلوم.

قوله: (لِمَ لا يجوز أن يكون الوجود تابعاً؟).

قلنا: لما مرّ.

والكلام على كونه وصفاً إضافياً تابعاً مرّ.

ولا نُسَلَمُ أنّ الوجود بالغير مركّب ممّا به يشارك الوجود بالذات ويمتاز عنه، وجاز أن يكون محتاجاً لا في كلّ أجزائه بل في بعضها.

ولا يجوز أن يكون التعيّن تابعاً للوجود وإلّا لتحقّق في صور الوجود.

ولقائل أن يقول: بيّنّا أنّ الوجود لو كان ثبوتياً لكان وجوبه مغايراً للماهية ووجوب وجوده كيفية عارضة لانتساب وجوده إلى ماهية، وهي مغايرة لنفس ماهيته.

قوله: (لو كان الوجود زائداً فإمّا أن يكون تمام الماهية...)، إلى آخره.

قلنا: يكون تمام الماهية، لأنّنا إذا أخذنا الأشياء الممكنة مع وجودها صارت / [[ص ١١٨]] واجبة غير محتاجة، فإنّ المشي وإن كان ممكناً للإنسان لكن ثبوت المشي في زمان المشي واجب له، فإذا صار الممكن بشرط أخذ وجوده يصير واجباً فالواجد الوجود المجرد عن كلّ ما عداه كان أولى بالوجوب، فكان ذلك الوجود هو تمام ذلك الوجود المجرد، وقد كنّا نعتقلنا أنّه كيف يمكن أن يكون الوجود تمام الذات الواجبة. وإذا عُقِلَ ذلك في الجملة بطل قولهم: الوجود وصف إضافي.

ولقائل أن يقول: ماهية الوجود إنّ كانت إضافية فحيث وُجِدَت كانت مجرد إضافة. اللهمّ إلّا إذا قيل: بأنّ الوجود على الأشياء الواجبة باشتراك الاسم، وهو يهدم أصل هذه الطريقة. وإذا لم تكن إضافية، فهو باطل، لأنّنا إذا قلنا: الشيء يجب اتّصافه بكذا، فمفهوم الوجود هنا إضافة لا تُعقَل إلّا عند تعقّل المضافين، وإذا كان الوجود هنا إضافة وجب أن يكون في جميع المواضع كذلك.

قوله: (لِمَ لا يجوز أن يكون وجوب كلّ شيء مخالفاً لوجوب الآخر؟).

قلنا: دليل أنّ الوجود مقول بالسوية يدلّ على الوجود كذلك.

ولأنّ المرجع في الاختلاف والتماثل إلى العقل، وكما يشهد بتساوي السوادين أو البياضين كذا يشهد في الوجودين بالتساوي في هذا القدر، ولو كان اختلاف لكان في غيره.

/ [[ص ١١٩]] قوله: (لِمَ قلمتم بوجود التعيّن؟).

قلنا: التعيّن جزء من المتعيّن، والمتعيّن من حيث هو ذلك المتعيّن ثبوتي، وجزء الثبوتي ثبوتي، فالتعيّن ثبوتي. والتعيّن يتعيّن لذاته، فينقطع التسلسل.

ولقائل أن يقول: إنّ كان المراد من هذا الكلام أنّ ماهية مطلق التعيّن هو نفس تعيّن هذا المعيّن، فهو باطل، لأنّ هذا التعيّن شارك سائر التعيّنات في كونه تعيّنًا وخالفها في خصوصية تلك



بخلاف اعتقاد كونه جوهرًا أو عرضًا لا بدَّ وأن يكون مشتركًا بين الجوهر والعرض، فحينئذٍ يُعلم بالضرورة أنَّ الوجود مشترك.

وما ذكرتموه من: (أنَّ ذلك بناءً على كون الوجود زائداً)، فليس بل يلزم منه كون الوجود زائداً، لأنَّ الأمر الذي ذكرنا معلوم بالضرورة قبل العلم بكونه زائداً أم لا.

قوله على الثاني: (سلب كل حقيقة يقابله ثبوته الخاص، وليس بين ذلك السلب وذلك الإيجاب واسطة، وإن ادَّعيتم ثبوتاً عاماً يقابل سلباً عاماً، فهو النزاع).

قلنا: إذا قلنا: السواد إمَّا أن يكون موجوداً أو لا، لا نعني به أنَّ السواد إمَّا / [[ص ١٢٣]] أن يكون سواداً أو لا، لعدم فائدة هذه المنفصلة، فإنَّ كلَّ عاقل يعرف صدق أحد جزئيهما وكذب الآخر، فبطل كون المراد من التقسيم ما ذكرتموه، فبقى المراد منه التقسيم بالوجود العام والعدم العام.

قوله: (الوجود إمَّا في قسم الثبوت أو لا).

قلنا: في قسم الثبوت العام.

ولا يلزم التسلسل، لأنَّه إنَّما يلزم لو ساوى الوجود المجرد سائر الأمور الموجودة في أصل الوجود وامتاز بوصف آخر حقيقي، وليس بل الوجود ممتاز عن سائر الموجودات بقيد عدمي، وهو أنَّ الوجود المجرد وجود ليس معه مفهوم آخر وسائر الموجودات وجودات يقارنها غيرها، وإذا كان الامتياز بعدمي فلا تسلسل.

قوله على الثالث: (مورد التقسيم بالوجوب والإمكان نفس حقيقة كل شيء).

قلنا: يبطل بما مرَّ في الثاني.

ولا ينتقض بالماهية، لأنَّ كون الشيء ماهية اعتبار عام مشترك ذهني بخلاف أصل الوجود الذي لا يمكن أن يقال: إنَّه مجرد اعتبار ذهني.

/ [[ص ١٢٤]] قوله في الرابع: (لو كان الحكم بعدم اشتراك الوجود لا يعمُّ إلا عند اشتراكه لكان الحكم على المختلفات بعدم الاشتراك لا يعمُّ إلا عند اشتراك المختلفات، وهو تناقض).

قلنا: نمنع التناقض، لأنَّ المختلفات مشتركة في كونها مختلفة، لأنَّ الاختلاف حكم شامل لها، بل الاختلاف اعتبار ذهني لا حصول له في الخارج، أمَّا الوجود فلا يمكن أن يكون كذلك، فظهر الفرق.

/ [[ص ١٢١]] وقد سبق في الوجه الأوَّل جواب الأسئلة عليه.

وأما الوجه الثاني: فدلِيل زيادة الوجود - وهو الشكُّ مع تعقُّل الماهية - لا ينتقض بالوجود، فإنَّ الشكُّ فيه ليس في أنَّه موجود أم لا، لأنَّ الوجود لا يقبل الوجود، وإلا لكان الحالُّ مثل المحلِّ، فليس أحدهما بالأصالة والمحليَّة أولى. ويلزم وجود الشيء مرَّتين. ويكون الكلام في ذلك الوجود كالأوَّل ويتسلسل. ولا العدم، لأنَّ لو قدرنا عروض العدم للوجود وعروض ذلك الوجود للماهية فتكون الماهية موجودة بوجود معدوم، والضرورة تُبطله. فالشكُّ في الوجود شكُّ في حصوله للماهية، وهو نافع في المطلوب.

ولا يلزم أن يكون حصول الوجود زائداً على الوجود، لأنَّ حصول الشيء للشيء ليس زائداً، وإلا لكان هو حاصلًا لذلك المحلِّ ويتسلسل، بل حصول شيء لشيء اعتبار ذهني، فظهر الفرق.

وحقيقته تعالى ليست معلومة، بل المعقول السلوب والإضافات. ثمَّ لا ندري إذا عقلنا حقيقته هل يمكننا الذهول عن وجوده؟ فاندفع النقض.

قوله على الأوَّل من أدلَّة الاشتراك في الوجود: (إنَّه منقوض بالماهية).

قلنا: كون السواد ماهية اعتبار زائد على ذات السواد، والسواد من حيث إنَّه سواد ليس إلا السواد، فإنَّ السواد حقيقة منفردة، فإذا أخبرت عنها بشيء / [[ص ١٢٢]] فالمخبر به لا محالة مغاير في المفهوم للمخبر عنه، فإذا قلنا: السواد ماهية، وجب أن يكون كونه ماهية مغايراً لكونه سواداً، وكيف لا وكونه ماهية مشترك بينه وبين غيره، وكونه سواداً ليس كذلك؟ بل كونه ماهية إمَّا اعتبار سلبي أو ذهني غير منتهٍ إلى صفة خارجية، والوجود لا يمكن أن يكون كذلك، فظهر الفرق.

قوله: (ما الذي يريدون بوجود الجوهر، نفس كونه جوهرًا أو أمراً زائداً على كونه جوهرًا؟).

فإنَّه يمكننا أن نعتقد أن الله تعالى خلق موجوداً هو جوهر، ثمَّ يمكننا أن نعتقد أن ذلك الموجود الذي كنَّا نعتقد فيه أنَّه كان جوهرًا ما كان كذلك بل كان عرضاً، ومن دفع إمكان ذلك فهو مكابر، ومعلوم بالضرورة أن الوجود الذي لا يتعيَّن اعتقاد تحقُّقه

قوله في الخامس: (من جعل الماهية قافية أبيات قضية واحدة، حكم العقلاء عليه بالتكرير).

قلنا: لأن المفهوم من كون الجوهر ماهية مفهوم مشترك بين كل الأمور، ولكنه اعتبار ذهني أو سلبى، بخلاف الوجود.

وكون الجوهر ماهية اعتبار ذهني زائد على نفس كونه جوهرًا. وكذا الأسد مسمى بالليث اعتبار إضافي وهو زائد، لكن لا وجود له في الخارج بخلاف نفس الوجود. وكون البارى تعالى موجوداً مشكلاً، ويمكن دفعه بأن المعقول من وجود البارى تعالى صفة إضافية، وهي مغايرة لنفس وجوده تعالى.

قوله: (لو كان الوجود زائداً على الماهية لكان القابل للصفة الوجودية غير موجود).

/ [[ص ١٢٥]] قلنا: لا نسلّم امتناعه، فجاز أن يكون تعيين الماهية من حيث إنها ماهية كافية في قابلية الوجود.

لا يقال: الماهية القابلة للوجود إذا لم تكن موجودة كانت معدومة، فالمعدوم موصوف بالوجود، وهو محال.

لأننا نقول: اعتبار الماهية من حيث إنها ماهية مغايرة لا اعتبار كونها موجودة أو معدومة. وإسقاط الوجود عن درجة الاعتبار في القابلية للوجود لا يقتضي دخول اعتبار العدم، فإن الماهية لا يمكن الحكم عليها بالإمكان عند اعتبار كونها موجودة، لأنها حال وجودها لا تكون قابلة للعدم، فإن العدم لا يحتاج أن يجامع الوجود، وكذا عند اعتبار كونها معدومة لا تكون قابلة للوجود. فإذا الماهية لا تتصف بالإمكان بشرط وجودها أو عدمها، بل إذا جردت عنها. فإسقاط الوجود عن الاعتبار لا يوجب دخول العدم فيه.

قوله: (لو كان الوجود زائداً، فإن كان ثابتاً تسلسل).

قلنا: ممنوع، لأن امتيازها بأمر سلبى.

قوله: (لو كان زائداً لصح أن تعقل الماهية حاصلة في الخارج مع الذهول عن وجودها).

قلنا: معنى الوجود الحصول في الأعيان، فإذا عقلنا كون الماهية حاصلة في الأعيان فقد عقلناها موجودة، ولا يمكن الغفلة عنه.

قوله: (لم قلت: إنه إذا كان زائداً كان ممكناً؟).

قلنا: لما مر من أن الوجود إن كان غنياً عن المحل استحال كونه عارضاً / [[ص ١٢٦]] لشيء من الماهيات.

قوله: (يجوز أن يكون غنياً عن المحل، ولكنه يقتضي كونه مقارناً لتلك الماهية).

قلنا: مقارنة الشيء لغيره ليست زائداً، وإلا لكان أيضاً مقارناً، ويتسلسل. وإذا لم تكن المقارنة زائدة لم يمكن جعلها معلول ماهية المقارنة.

سَلَمْنَا، لكن الشيء لَمَّا وجبت مقارنته لغيره فعند زوال ذلك الغير لا بد وأن يزول ذلك الشيء، فحينئذ يكون ذلك بحيث يلزم من فرض عدم غيره فرض عدمه، وذلك مما تحقّق عليه الإمكان.

قوله: (لم لا تكفي الماهية في اقتضاء الوجود؟).

قلنا: مرّ دليله.

قوله: (معارض بالبارى).

قلنا: هذا صعب على هذه الطريقة، وإنما يدفعه أمران:

الأوّل: قول الوجود على الواجب والممكن باشتراك الاسم، ثمّ تبين أن وجود الممكنات زائد على ماهياتها بالوجه الأوّل والثالث لا بالثاني، ويمنع كون وجود البارى تعالى زائداً على ماهيته، ويقدم في الوجه الثاني.

الثاني: أن نقول: الوجود عليهما بالاشتراك المعنوي، لكن الوجود تمام حقيقته تعالى، وهو غير مقارن لشيء من الماهيات، وهي طريقة الفلاسفة.

/ [[ص ١٢٧]] قلنا: (لم لا يكون الجسم علة الكائنية؟).

قلنا: لما مرّ في الأوّل.

قوله: (لو احتاج الجوهر إلى الكائنية دار).

قلنا: يجوز احتياج كل منهما إلى الآخر من وجهين مختلفين، فلا دور.

قوله: (لم قلت: إن نسبة المؤثر إلى كل الأجسام واحدة؟).

قلنا: لأن المؤثر إن كان جسماً أو جسمانياً، فالكلام في وجوب اختصاصه بتلك المؤثرية من سائر الأجسام يعود بعينه. وإن لم يكن جسماً ولا جسمانياً والأجسام بأسرها قابلة للأثر الفاض عنه، فما لأجله اختصّ البعض بقبول ذلك الأثر عنه قائم في الكل، فوجب أن يقبل الكل ذلك.

قوله: (يجوز أن يكون المؤثر موجبا لذوات الأجسام ومختاراً في إحداث صفاتها).

قلنا: الأجسام لا تخلو عن الأشكال والحصول في الأحياء، فلو كانت الأجسام قديمة والفاعل لأشكالها وتخصيصاتها

يستحيل عروض الإضافة له، وإذا امتنع عروض الإضافة امتنع عروض الإمكان الذي هو نوع منها، وإذا امتنع عروض الإمكان للبسيط امتنع توقُّفه على الغير، لأنَّ التوقُّف على الغير ليس إلاَّ الحاجة والإمكان، وإذا استحال توقُّف البسيط على الغير استحال توقُّف المركَّب الذي لا معنى له إلاَّ مجموع أمور كلِّ واحد منها بسيط، على الغير. فتبيَّن أنَّ الماهية لا يمكن توقُّفها على الغير سواء / [[ص ١٣٠]] كانت بسيطة أو مركَّبة وليس هو الوجود، لذلك أيضاً. وإذا ثبت ذلك كان الذي فُرِصَ ملزوماً غير متوقِّف الماهية والوجود أصلاً على الغير أعني اللازم، وإذا كان كذلك انقطع التلازم.

الثالث: مقتضى التلازم إمَّا عدم الملزوم عند عدم اللازم، أو وجود اللازم عند وجود الملزوم.

أمَّا الأوَّل، فإنَّه غير صحيح، لأنَّ المعقول من الملازمة أن يكون وجود اللازم واجب الحصول عند وجود الملزوم، وذلك كيفية عارضة لوجودهما. فإذا تنوَّق هذه الملازمة على ثبوت اللازم وثبوت الملزوم، ثمَّ إذا حكمنا في المقدِّمة الثانية بعدم اللازم كان ذلك مناقضاً لدعوى الزوم الذي لا يحصل إلاَّ عند ثبوت اللازم، فعلمنا التناقض بين المقدِّمتين.

وأمَّا الثاني، فباطل أيضاً، لأنَّ دعوى كون الشيء ملزوماً لغيره دعوى لثبوت إضافة بين ذينك الشئيين، والحكم بثبوت الإضافة بين أمرين لا يمكن إلاَّ بعد ثبوتها، فيتوقَّف حكمنا بتلك الملازمة على ثبوت المتلازمين، مع أنَّ المطلوب هنا معرفة ثبوت اللازم، فلا يُعرَف ثبوت اللازم إلاَّ بعد معرفة ثبوت اللازم، فيدور.

الرابع: الشرطيَّة إنَّ ذُكِرَتْ كَلِيَّة استحال إرادة عموم الأشخاص، لأنَّها قد تكون كَلِيَّة ولا أشخاص لها، مثل: كَلِمًا كان زيد عالماً فهو حيٌّ. واستحال إرادة عموم الأحوال، لأنَّ الشرطيَّة يمتنع أن تصدق كَلِيَّة في عموم الأحوال، لأنَّ من جملة الأحوال التي يمكن اعتبارها انتفاء الملازمة، فيمتنع حينئذٍ صدق اللزوم.

/ [[ص ١٣١]] وإنَّ ذُكِرَتْ مهملة فهي في قوَّة الجزئية لا تنتج، إذ لا يلزم من كون الشيء لازماً لغيره في بعض الأحوال تحقُّق اللازم لا محالة عند تحقُّق الملزوم، وانتفاء الملزوم عند انتفاء اللازم.

سَلَّمنا سلامته، لكن لِمَ قلت: إنَّه لو كان الجسم قديماً لكان قَدَمه إمَّا ثبوتياً أو عدمياً؟

بأحيازها فاعلاً مختاراً لكان ذلك المختار موجداً لتلك الأشكال والكائنات في الأزل، والإيجاد بالاختيار أزلماً محال بالضرورة، وهو بعينه جواب أن يكون موجباً للأجسام ولوجود قادر مختار، ثمَّ إنَّ ذلك القادر يُخصِّص بعض الأجسام بصفاتها.

/ [[ص ١٢٨]] الوجه الرابع:

لو كان الجسم قديماً فقدمه لا يجوز أن يكون عدمياً، وإلاَّ لكان الحدوث الذي يناقضه ثبوتياً، فإنَّ كان الحدوث حادثاً تسلسل. ومحال أن يكون قديماً، لاستحالة أن يكون الوصف المحتاج ثبوته إلى ثبوت الحادث قديماً. ويستحيل أن يكون ثبوتياً، لاستحالة أن يكون عين الجسم، وإلاَّ لكان العلم بهما واحداً، فيكون العلم بقدمه ضرورياً، كما أنَّ العلم بكونه جسماً ضروري. ولا زائداً عليه، لاستحالة أن يكون قديماً، وإلاَّ تسلسل، ولا حادثاً، لاستحالة كون قَدَم القديم وصفاً ثبوتياً حادثاً، لأنَّه غير معقول.

فإن قيل: الكلام عليه من وجهين:

الوجه الأوَّل: ما يتعلَّق بالنظم، فنقول: إنَّه غير منتج، لوجوه: الأوَّل: الملازمة التي ادَّعيتموها ليست ثبوتية.

أمَّا أوَّلاً: فلائها إنَّ كانت ملازمة للمتلازمين كانت ملازمتها زائدة، وتسلسل. وإنَّ لم تكن ملازمة لهما لم تتحقَّق الملازمة أصلاً، لأنَّ نفس الملازمة إذا / [[ص ١٢٩]] لم تكن لازمة للمتلازمين وجب انتفاء الملازمة بينهما.

وأمَّا ثانياً: فلائكم ادَّعيتم أنَّ قَدَم الجسم يستلزم كون القَدَم ثبوتياً أو عدمياً ثمَّ أبطلتموهما، وبيئتم عليَّه إبطال قَدَم الجسم، والملزوم واللازم هنا عدميان، والأمور العدمية إذا كانت متعلِّقة بالملازمة لم تكن الملازمة صفة ثبوتية، لاستحالة أن يكون الوصف الثبوتي حاصلاً للموصوف المعدوم، فالملازمة ليست ثبوتية، فهي عدمية.

ولا فرق بين ملازمة لا ثبوت لها وبين عدم الملازمة، إذ لو تميَّز عدم الملازمة عن الملازمة العدمية لكان في العدم تميُّز وتعيُّن، ولا معنى للوجود إلاَّ ما كان كذلك، فلو وُجِدَ في العدم هذا المعنى لم يتميَّز العدم عن الوجود، وهو محال، فوجب نفي الملازمة.

الثاني: الملازمة عبارة عن امتناع تحقُّق الملزوم إلاَّ عند تحقُّق اللازم، وهو غير معقول، لأنَّ الذي يحكم بتوقُّفه على تحقُّق اللازم ليس هو ماهية الملزوم، لأنَّ الماهية إمَّا بسيطة والبسيط لا تعرض له الإضافة، لأنَّ الإضافة لا تُعقل إلاَّ بين أمرين، فالواحد

لا يقال: لا واسطة بين الثبوت والانتفاء.

لأننا نقول: مورد التقسيم بالثبوت والانتفاء ليس هو نفس الثبوت ولا الانتفاء، لأن مورد التقسيم لا بد وأن يكون ثابتاً مع جملة الأمور التي بها وقعت القسمة، لكن الثبوت لا يجمع الانتفاء، فلا يمكن أن يكون مورد التقسيم بالثبوت أو الانتفاء هو الثبوت أو الانتفاء، ولما بطلا ثبت أن المورد مغاير لهما، فتتحقق الوساطة بين الثبوت والانتفاء، فبطل الحصر.

الوجه الثاني: ما يتعلّق بالمقدّمات، فنقول: جاز أن يكون القَدَم زائداً ويكون قديماً لذاته فلا يتسلسل، كتقدّم الزمان لذاته وغيره به. وجاز أن يكون حادثاً. ولا تناقض، فإنّ الأشعريّة زعموا أنّ الجوهر باقٍ ببقاء ممتنع البقاء، فإذا عَقِلَ ذلك فليُعَقَل أن يكون الشيء قديماً بقدم غير قديم.

ثمّ يُعارض بوجوه:

الأول: لو كان الجسم حادثاً فحدوثه إن كان عينه كان العالم بالجسم عالماً بحدوثه بالضرورة، وإن كان زائداً فإن كان حادثاً تسلسل، وإن كان قديماً كان حدوث الحادث قديماً.

/ [[ص ١٣٢]] الثاني: قدّمه تعالى إن كان نفس ذاته لزم من العلم بذاته العلم بقدّمه وليس كذلك، فإننا بعد معرفة وجوده نحتاج في علم قدّمه إلى دليل مستأنف، وإن كان زائداً لزم التسلسل أو التناقض.

الثالث: الحادث المستمر إن كان استمراره نفس ذاته فالعالم بذاته عالم بمدّة استمراره وليس، أو زائداً عليه فإن كان مستمرّاً تسلسل، أو لا فلا يكون استمرار المستمرّ مستمرّاً، فجاز أن لا يكون قدّم القديم قديماً.

والجواب: أمّا الأسئلة على نظم التلازم، فلا تستحقّ الجواب، لأنّها إن لم يلزم منها القدح في نظم التلازم لم يلزم الجواب، وإن لزم ثبتت الملازمة في الجملة، فلا يُسمَع القدح في الملازمة بعده، لأنّه يكون متناقضاً.

ونفي الوساطة بين النفي والإثبات ضروري لا يمكن إثباته بالدلالة.

ومورد التقسيم بالنفي والإثبات شيء ثالث. ولا واسطة، لأننا لم نقل: الحقائق إمّا النفي أو الإثبات حتّى يكون ثبوت حقيقة ثلاثة قدحاً فيما قلنا، بل قلنا: إنّها لا تخلو عن النفي أو الإثبات،

وكأنّا سلّمنا أنّ هنا حقائق كثيرة، إلّا أنّا ادّعينا أنّ كلّ واحد منها لا يخلو عن هذين، فلا يبطل الحصر بما ذكرتم.

لا يقال: وجدنا بعض الصور قد خلا الحكم بالنفي والإثبات فيها، فإننا إذا قلنا: الموجود إمّا موجود أو لا، فالقسمان باطلان بالاتفاق، فإنّه يمتنع سلب الشيء عن نفسه، فكذب الثاني. والأوّل كاذب لقضاء البديهة بأنّ المحكوم به مغاير للمحكوم عليه، فيكون للموجود وجود آخر زائد عليه من حيث إنّهُ موجود، / [[ص ١٣٣]] وهو باطل. ولأنّ من جعل الوجود نفس الماهية ينكر ذلك، ومن جعله زائداً أثبت للوجود وجوداً آخر، ولو حصل للماهية مع الوجود وجود آخر تسلسل، فثبت كذب النقيضين، وهو المطلوب.

لأننا نقول: هذا تشكيك في الضروريات، فلا يُسمَع.

قوله: (جاز أن يكون قدّم القديم نفس ذاته).

قلنا: محال، لأنّ قدّم الجسم إذا كان زائداً على الجسم كان ذلك الزائد مساوياً لذات الجسم في الاستمرار ومخالفاً له في حقيقته المخصوصة، وما به الاشتراك غير ما به الامتياز، فحقيقة القديم مغايرة لاستمرار وجود تلك الحقيقة، وهو يقتضي كون قدّم القديم زائداً، ويتسلسل.

قوله: (جاز أن يكون حادثاً).

قلنا: محال، لأنّ المعنى بالقدّم الاستمرار من الأزل إلى الأبد، وليس ذلك أموراً كثيرة، بل معقولاً واحداً ثابتاً في الأزل والثابت في الأزل يستحيل أن يكون حادثاً. وكون الجوهر باقياً بقاء لا يبقى محال.

والحدوث وصف عدمي، فلا يلزم من العلم بنفس الجسم العلم به، بخلاف القدّم فإنّه ثبوتي.

وتحقيقه: أنّ الحدوث لا يتقرّر إلّا عند وجود حاصل وعدم سابق، فجاز أن يكون العالم بالوجود الحاصل جاهلاً بالعدم السابق، فلا يعلم الحدوث، أمّا القدّم فهو عبارة عن نفي العدم السابق، ونفي النفي إثبات.

وليس بجيد، والباري تعالى قدّمه نفس ذاته. ولا نُسلّم أنّا إذا دللنا على / [[ص ١٣٤]] وجوده وبعض صفاته فقد عرفنا حقيقته المخصوصة، بل تلك الحقيقة عندنا مجهولة.

ولقائل أن يقول: لمّا علمنا كونه قديماً مع جهل حقيقته لزم التغاير، ويتوجّه الإشكال.

يحصل في الأزل كان حادثاً فله مؤثر، ثم نقل الكلام إلى ذلك المؤثر، فإمّا أن يدور أو يتسلسل أو ينتهي إلى مؤثر قديم. وإن كان حاصلًا في الأزل وجب حصول الأثر، لأنّه إذا استجمع المؤثر جميع جهات المؤثرية فإمّا أن يجب حصول أثره، أو لا. والثاني محال، وإلا لكان حصوله في وقت حصوله دون ما قبله وبعده من الأمور الجائزة فتخصّصه بوقت حدوثه دون ما تقدّم أو تأخّر إن كان لا لأمر لزم ترجيح أحد الأمور الجائزة بالوجود من غير مرجح، وهو باطل بالضرورة، ولأنّه يسدّ باب إثبات الصانع تعالى، وإن كان لأمر لم يكن المؤثر التام حاصلًا في الأزل وقد فرضناه حاصلًا، هذا خلف. وإذا ثبت قدّم المؤثر التام في العالم، وثبت أن قدّم المؤثر التام يستدعي قدّم أثره، وجب القول بقدّم العالم. وهذه الشبهة هي أقوى شبه القوم.

الثاني: العالم صحيح الوجود في الأزل، وإذا كان صحيح الوجود في الأزل كان واجب الوجود في الأزل. أمّا الصغرى، فلأنّه لو لم يكن صحيحاً في الأزل لكان ممتنعاً أو واجباً، فإن كان الثاني فالمطلوب، وإن كان الأوّل لزم انقلاب الممتنع لذاته ممكناً لذاته، وانقلاب الحقائق محال. ولأنّه لو جاز ذلك انتفت دلالة الحدوث على المؤثر لجواز أن يكون العالم محالاً في الأزل ثم صار واجباً لذاته فيما لا يزال، فيستغني عن المؤثر. / [[ص ١٣٨]] ولأنّ ذلك الحكم المتجدّد إن كان لسبب فهو مسبوق بالإمكان الذاتي، فكان الإمكان الذاتي مسبوقاً بالإمكان الذاتي، وهو محال.

وأما الكبرى، فلأنّ صحيح الوجود في الأزل لو كان معدوماً في الأزل لاستحال أن يوجد في الأزل، لأنّ الحادث في وقت معيّن لا يكون حدوثه في ذلك الوقت المعيّن موجباً حصوله في الأوقات الماضية، لأنّ الشيء يستحيل أن يتجدّد له حصول في الزمان الماضي. فإذا لم يكن موجوداً في الأزل لم يصحّ أن يكون أزلياً، لكن العالم يصحّ أن يكون أزلياً كما تقدّم فيجب أن يكون أزلياً.

الثالث: كلّ محدث فإنّه مسبوق بإمكان عائد إليه على ما سبق، وذلك الإمكان يستدعي محلاً هو الهيولى، فإن كانت الهيولى محدثة افتقرت إلى هيولى أخرى وتسلسل. وإن كانت قديمة وجب قدّم الصورة، لما تقدّم من استحالة انفكاك الهيولى عن الصورة، ومجموع الهيولى والصورة هو الجسم، فالجسم قديم.

الرابع: كلّ محدث فإنّه مسبوق بزمان، لأنّ عدمه سابق على

والباقي إذا كان محدثاً فإنّ لا نعرف مقدار مدّة بقائه إلا إذا عرّف حدوثه في الزمان الذي حدث إمّا مقدراً أو محققاً، ولمّا أمكن العلم بوجوده مع الجهل بذلك الزمان الذي حدث فيه لا جرم كانت مدّة بقائه مجهولة، بخلاف القديم فإنّ وجوده غير مختصّ بزمان دون زمان حتّى يكون الجهل بشيء من الأزمنة قادحاً في الجهل بالقدّم، فافترقا.

الوجه الخامس:

كلّ جسم متناهٍ على ما تقدّم، وكلّ متناهٍ محدث، لأنّه يجوز عقلاً كونه أزيد وأنقص، فاخصّصه بذلك القدر دون الزائد والناقص يحتاج إلى مرجح مختار، وإلا فقد ترجّح الممكن لا لمرجح، وفعل المختار محدث.

/ [[ص ١٣٥]] الوجه السادس:

لو كان الجسم أزلياً لامتنعت عليه الحركة، والتالي باطل بالحسّ، فالمقدّم مثله. بيان الشرطيّة: أنّ كلّ جسم فلا بدّ له من حيّز معيّن يوجد فيه، لاستحالة حصوله لا في حيّز أو في كلّ حيّز، فلو كان الجسم أزلياً لوجب في الأزل أن يكون حاصلًا في حيّز معيّن لكنّه لو كان كذلك لامتنع زواله عنه، لاستحالة عدم القديم، فامتنعت الحركة عليه، لكنّها جائزة.

قيل: معنى الأزل (الدائم لا إلى أوّل) فمعنى قولنا: لو كان الجسم أزلياً لكان في الأزل مختصّاً بحيّز، أنّه لو كان دائماً لا إلى أوّل لكان حصوله في حيّز معيّن واحد دائماً وهو معنى السكون، وهذا ممنوع، بل يكون دائماً حصوله في موضع معيّن إمّا عيناً أو على البدل، أي يكون في كلّ وقت في حيّز معيّن غير الذي كان حاصلًا فيه قبله.

ويندفع ببطلان حوادث غير متناهية على ما سبق.

/ [[ص ١٣٦]] المسألة الثالثة: في إبطال شبه الفلاسفة:

اعلم أنّ الفلاسفة ذهبوا إلى أنّ العالم قديم، واحتجّوا عليه بوجوه:

الأوّل: العالم إن كان واجباً لذاته كان قديماً، وإن كان ممكناً فلا بدّ له من مؤثر، فمؤثره إن كان حادثاً لزم أن يكون له محدث، فيكون من جملة العالم، فإمّا أن / [[ص ١٣٧]] يدور أو يتسلسل أو ينتهي إلى مؤثر قديم، فنقول: إذا كان المؤثر قديماً وجب أن يكون أثره قديماً، لأنّ كلّ ما لا بدّ منه في مؤثرية المؤثر القديم في العالم إمّا أن يكون بتمامه حاصلًا في الأزل، أو لا يكون. فإن لم

المحدودة قبل وجود العالم لا أنه يكشف عن مجرد فرض ذهني واعتبار وهمي.

السادس: الله تعالى قديم، فلو كان العالم محدثاً لكان الله تعالى متقدماً عليه بالضرورة، وإلا لكان القديم محدثاً أو المحدث قديماً، وإذا كان متقدماً عليه فإمّا بمدة، أو لا بمدة. والثاني يستلزم أحد المحالين السابقين. والأول إمّا أن تكون المدة متناهية ويلزم حدوث الله تعالى، لأنّ المتقدّم على الحادث بمدة متناهية يكون حادثاً بالضرورة، أو غير متناهية ويلزم قَدَم الزمان المستلزم لقَدَم الحركة المستلزم لقَدَم الجسم.

السابع: لو كان العالم محدثاً لكان الله تعالى متقدماً عليه بقَدَم لا بداية له لأنّه قديم، وذلك التقدّم ليس عبارة عن وجود البارئ تعالى وعدم العالم، لأنّ الله تعالى بمجرد هذا الاعتبار لا يكون قبل العالم، فكونه متقدماً على العالم كيفية وجودية زائدة على وجوده تعالى وعدم العالم، ولا بدّ لتلك الكيفية الثبوتية من شيء يتّصف بها لذاته، والذي يتّصف بالقبليّة والبعدية لذاته هو الزمان، فتقدّم البارئ تعالى على العالم بالزمان، فإذا لم تكن لتقدّمه على العالم بداية وجب أن لا تكون للزمان بداية.

/ [[ص ١٤١]] لا يقال: إنّه تعالى متقدّم على العالم بأزمنة لا بداية لها مقدرة لا محققة.

لأنّا نقول: المقدّر في الذهن إن لم يكن له وجود في الخارج لم يكن البارئ تعالى متقدماً على العالم أصلاً، وإن كان له وجود في الخارج حصل المقصود.

الثامن: لو كان العالم محدثاً لصدق أنّه لم يكن في الأزلى موجوداً، وهذا سلب يكون مستمراً من الأزلى إلى الأبد، فإمّا أن يكون المفهوم من ذلك أن العالم ما كان حاصلًا في زمان وجودي يقضي، أو مفهومه أنّه كان موجوداً في العدم الصرف، فالبارئ تعالى أيضاً ما كان موجوداً في العدم الصرف، فيلزم أن يصدق عليه أنّه ما كان موجوداً في الأزلى، لكن ذلك كاذب، وإذا بطل ذلك ثبت أنّ المفهوم من قولنا: لم يكن العالم موجوداً في الأزلى أي ما كان موجوداً في الأزمنة الماضية، ولما كان مفهوم قولنا: (لم يكن العالم موجوداً في الأزلى) مستمراً من الأزلى إلى الآن لزم أن يكون استمرار الزمان من الأزلى إلى الآن حاصلًا.

التاسع: لو لم يكن الزمان قديماً لم يتميّز وقت عدم العالم عن وقت وجوده، ولو لم يتميّز ذلك لاستحال القصد إلى إيجاد، لأنّه

وجوده، وإلا لكان قديماً، وذلك السبق والتأخر ليس عبارة عن مجرد العدم والوجود، لأنّ العدم قبل كالعدم بعد، وليس القبل بعد، فالقبليّة والبعدية صفتان وجوديتان، فلها موصوف موجود، فقبل حدوث كلّ حادث لا بدّ من شيء وجودي يكون موصوفاً لذاته بالقبليّة حتّى يكون العدم الحاصل فيه موصوفاً بكونه قبلاً لذلك الحادث، والشيء الذي يكون قبلاً لذاته هو الزمان، فقبل حدوث كلّ حادث زمان لكن الزمان شيء غير مستقرّ بل هو على التقضي، فقبل كلّ زمان زمان لا إلى أول، ويلزم من قَدَم الزمان قَدَم الحركة لأنّه من لوازمها، ويلزم من قَدَم الحركة قَدَم / [[ص ١٣٩]] الجسم.

الخامس: لو كان العالم محدثاً لكان محدثه إمّا أن يقال: إنّه كان قادراً على أن يحدث العالم قبل الوقت الذي أحدثه فيه بمدة متناهية، أو ما كان قادراً عليه. والثاني محال، لأنّه يلزم إمّا انتقال الخالق من القدرة إلى العجز، أو انتقال المخلوق من الامتناع إلى الإمكان، وهما محالان، فثبت الأول.

وبمثله ثبت أنّه كان قادراً على أن يخلق أيضاً حوادث تنتهي إلى الوقت الذي أحدث العالم فيه بمقدار ضعف تلك المدة، وإذا ثبت هذا فإمّا أن يقال: إنّه يمكن إحداث ما ينتهي إلى العالم بضعف تلك المدة مع إحداث ما ينتهي إليه أيضاً بتلك حتّى يكون ابتداءهما وانتهاءهما معاً، أو لا يكون ذلك ممكناً. والأول ضروري البطلان. والثاني يقتضي وجود زمان قبل حدوث العالم، لأنّ هناك أمراً يتّسع لقدر معيّن كسنة مثلاً ولا يتّسع لسنتين وهناك ما يتّسع لسنتين ولا يصير مستغرقاً لسنة، وكلّ قابل للزيادة والنقصان والتقدير فهو أمر وجودي مقداري وذلك هو الزمان، فقد ثبت حصول الزمان قبل حدوث العالم، وإذا ثبت قَدَم الزمان ثبت قَدَم الحركة، فثبت قَدَم الجسم.

لا يقال: التقدير الذي ذكرتموه يكشف عن إمكان وجود زمانين أحدهما أطول من صاحبه، ولا يدلّ على وجودهما.

لأنّا نقول: الأمر التقديري يتغيّر عند تغيّر الفرض، وما ذكرناه من وجود أمر / [[ص ١٤٠]] قبل العالم بحيث لا يتّسع إلا لحوادث سنة سواء وُجدَ فرض فإرض أو لم يوجد، وأمر آخر يتّسع لحوادث سنتين ولا يصير مستغرقاً لحوادث سنة لا يتغيّر سواء وُجدَ فرض أو لا، فعملنا أنّ التقدير الذي ذكرناه يكشف عن وجود هذه الإمكانيات المتقدّرة بالمقادير

القصد إلى الإيجاد، ثم إذا أوجد الفعل فلا بد وأن يصير عالماً بوجوده، وذلك يقتضي وقوع التغيير في علم الله تعالى، وهو محال. الثاني عشر: لو كان العالم محدثاً لكان فاعله مختاراً، والتالي باطل، فالمقدم مثله. بيان الشرطيّة ظاهر، وأمّا بطلان التالي فلوجهين:

الأول: ذلك الاختيار إن كان لغرض وجب أن يكون وجود ذلك الغرض أولى له من عدمه وإلا لم يكن غرضاً، وإذا كان الغرض أولى له كان الله تعالى مستكماً بخلق العالم، وهو محال. لا يقال: إنَّما يلزم الاستكمال لو كان ذلك الغرض عائداً إليه، أمّا إذا كان عائداً إلى غيره وكان الداعي هو الإحسان إلى الغير اندفع المحذور.

لأننا نقول: الإحسان إلى الغير إن كان بالنسبة إلى ذاته أولى من ترك الإحسان عاد الغرض إليه، وإلا لم يكن غرضاً. ولأن كل من فعل لغرض غيره كان الفاعل أحسن من المفعول له كالخادم والمخدوم، ولمّا استحال أن يكون غير الله / [[ص ١٤٤]] تعالى أشرف منه استحال أن يفعل لغرض غيره.

وإن كان ذلك الاختيار لا لغرض كان عبثاً، والعبث على الله تعالى محال. ولأنه يكون ترجيحاً لأحد طرفي الممكن على الآخر لا لمرجح، وهو محال.

الثاني: لو كان الله تعالى فاعلاً بالاختيار فإمّا أن يجوز منه فعل القبيح، أو لا. والقسمان باطلان.

أمّا الأول، فلأنه لو جاز منه فعل القبيح لجاز إظهار المعجزة على يد الكذابين وأن يؤيدهم وينصرهم وأن يكون كاذباً في كل ما أخبر عنه من وعده ووعيده، فلا يعلم أنه يثيب المطيع ويعاقب العاصي، والعقل قاضٍ بقبح عبادة من هو بهذه الصفات، وذلك لا يقوله أحد من أرباب الملل.

وأمّا الثاني، وهو أن يقال: لا يفعل القبيح، فلوجهين:

الأول: أصحاب الملل اتفقوا على أنه كلف الكافر بالإيمان مع علمه بكفره، ووقوع ما علم أنه لا يقع محال، فيكون صدور الإيمان محالاً، فيكون التكليف تكليفاً بالمحال، وهو قبيح.

الثاني: الغالب في الدنيا الشرور والآفات وأنواع الآلام والعقوبات، والقول بالعوض باطل على ما يأتي، فبطل القول بالمختار. وهذه الشبهة عول عليها ابن / [[ص ١٤٥]] الراوندي وأبو زكريا الطيب.

لمّا كان الجمع بين وجوده وعدمه محالاً كانت صحّة وجوده موقوفة على امتياز وقت وجوده عن وقت عدمه، فإذا لم يكن الوقتان متميّزين استحال القصد إلى الإيجاد.

العاشر: لو كان العالم محدثاً لكان المؤثر فيه قادراً، والتالي باطل، فالمقدم / [[ص ١٤٢]] مثله. والشرطيّة ستأتي في بيان القادر.

ويدل على بطلان التالي وجهان:

الأول: لو كان قادراً فإمّا أن يقدر على الإيجاد في الأزل، أو لا. والأول محال، لأن معنى الإيجاد الإخراج من العدم إلى الوجود، وذلك ينافي الأزليّة. والثاني أيضاً محال، لأن عدم تمكنه من ذلك ليس لعدم المقتضي، لأنّه إخراج له عن القادريّة ولا لوجود المانع، لأن المانع إن كان واجباً لذاته امتنع زواله، وإن كان ممكناً فلا بد له من مؤثر، فذلك المؤثر إن كان قادراً كان ذلك المانع حادثاً فلا يكون الامتناع أزلياً وقد فرض كذلك، هذا خلف. وإن كان موجباً لزم من دوام الموجب دوام ذلك المانع، فكان ينبغي أن لا يصح وجود العالم. فالقول بكون المؤثر قادراً يفضي إلى هذه المحالات.

الثاني: القادر إذا أوجد الفعل فإمّا أن تبقى قادريته على إيجاد ذلك الفعل أو لا تبقى، والقسمان باطلان، فالقول بكونه قادراً باطل.

أمّا بطلان بقاء تلك القادريّة: أنه كان قبل وجود الفعل قادراً على إيجاد ذلك الفعل، فلو بقيت تلك القادريّة لكان قادراً على إيجاد ذلك الفعل بعد وجوده، فيكون ذلك إيجاداً للموجود، وأنه محال.

وبيان استحالة زوال تلك القادريّة: أن قادريّة الله تعالى على إيجاد ذلك الفعل كانت ثابتة في الأزل إلى الآن، وإلا كانت قادريّة الله تعالى على إيجاد ذلك الفعل متجدّدة وذلك باطل اتفاقاً، فإذا وجد الفعل فلو لم تتعلّق قدرته تعالى بذلك الفعل كان ذلك زوالاً لذلك التعلّق الثابت من الأزل إلى الآن، فيكون ذلك عدماً للقديم، وهو محال.

/ [[ص ١٤٣]] الحادي عشر: لو كان العالم محدثاً لكان الله تعالى عالماً بالجزئيات، والتالي باطل، فالمقدم مثله. بيان الشرطيّة: أن المؤثر يستحيل أن يقصد إلى الإيجاد والإحداث إلا إذا كان عالماً بأن ذلك الشيء معدوم، فإنه لو لم يعلم عدمه لاستحال منه

الثامن عشر: لو كان العالم محدثاً لكان الباقي مقدوراً بالله تعالى، والتالي باطل، فالمقدم مثله. بيان الشرطية: أن المفتقر إلى القادر ليس العدم السابق لأنه نفي محض فلا تأثير للقادر فيه، أو الوجود الحاصل، لكن وجود الشيء حال حدوثه هو وجوده حال بقاءه، وحكم الشيء الواحد لا يختلف، فلما افتقر إلى القادر حال حدوثه وجب أن يفتقر إليه حال بقاءه.

وأما بطلان التالي، فلاستلزامه تحصيل الحاصل، لأن القادر تأثيره في تحصيل الوجود والوجود حاصل.

التاسع عشر: قالت المانوية: لو كان الجسم حادثاً استحال أن يكون حدوثه عدمياً.

لأننا نقول: لم يكن حادثاً فصار حادثاً، فأحدهما نقيض للآخر، فأحدهما ثبوتي، فإذا علمنا ضرورة أن قولنا: (ما حدث) عدمي علمنا أن قولنا: (حدث) ثبوتي. ويستحيل أن يكون نفس الجسم، وإلا لكان متى ثبت الجسم ثبت حدوثه / [[ص ١٤٨]] فالباقي حال بقاءه حادث، وهو باطل بالضرورة، فهو زائد، فإن كان قديماً كان حدوث الحادث موجوداً قبل وجود ذلك الحادث، فالحادث حاصل قبل الحدوث، هذا خلف. وإن كان حادثاً فله حدوث، ويتسلسل. وإذا أدّى الحدوث إلى هذه الأقسام الباطلة كان باطلاً. لا يقال: حدوثه نفس ذاته، ويلزم أن يكون الجسم حادثاً أبداً، فإن الجسم لا يوجد في وقت من الأوقات إلا ويكون محكوماً عليه بأنه حادث.

ثم يعارض بأمرين:

الأول: أنا وإن اختلفنا في حدوث الأجسام لكننا توافقنا على حدوث الأعراض، وتقسيمكم عائد فيه.

الثاني: هذا التقسيم بعينه عائد في القدم.

لأننا نقول: لا يمكن الحكم على الجسم حال بقاءه بالحدوث، كيف والمراد منه أنه ما كان قبل الآن موجوداً وإنتها حدث الآن؟ والشيء حال بقاءه غير محكوم عليه بذلك، بل هو حال بقاءه محكوم عليه بأنه كان قبل ذلك، وليس كلامنا فيه بل في نفس الحدوث، والأعراض لا تُثبتها.

سلمنا، لكن لا يبقى، لأن حدوث العرض لِمَا كان نفس ذاته لا جرم متى تحقق كان حادثاً، فلماذا حكمنا أن العرض لا يبقى، وأتم التزمتم بقاء الجسم، فإن التزمتم عدم بقاءه كان مكابرة، والجمهور منكم معترفون بفساده.

الثالث عشر: علّة وجود العالم جود الباري، وجوده قديم أزلي، فيكون وجود العالم أزلياً.

الرابع عشر: الإيجاد إحسان، وفعله أفضل من تركه، فلو كان العالم محدثاً لكان الله تعالى تاركاً للإحسان - الذي هو أفضل الأمور - مدة غير متناهية، وترك الأفضل نقص، وهو على الله تعالى محال.

الخامس عشر: المفهوم من كون الله تعالى مؤثراً في العالم غير المفهوم من ذات / [[ص ١٤٦]] الباري تعالى ومن ذات العالم، لإمكان تعقل ذات الله تعالى وذات العالم مع الجهل بكونه تعالى مؤثراً في العالم، فمفهوم المؤثرية ليس وصفاً عدمياً وإلا لكان عدم المؤثرية وجودياً، ضرورة أن أحد النقيضين لا بد وأن يكون ثبوتياً، لكن المعدومات يصح وصفها بأنها غير مؤثرة في شيء، فيلزم أن تكون المعدومات موصوفة بالصفات الثبوتية، وهو محال، فثبت أن عدم كون الشيء مؤثراً في غيره أمر عدمي فالمؤثرية صفة ثبوتية. فحينئذ نقول: لو لم يكن الباري تعالى مؤثراً في الأزل في وجود العالم ثم صار مؤثراً فيه لزم حدوث صفة في ذاته، وهو محال، فوجب أن تكون مؤثرية الباري تعالى في العالم ثابتة دائماً، وهو المطلوب.

السادس عشر: لو كان العالم محدثاً لكان الله تعالى سابقاً عليه بمدة غير متناهية على ما تقدم، فيكون حدوث العالم موقوفاً على انقضاء قدم المدة الغير المتناهية، وانقضاء ما لا يتناهي محال، والموقوف على المحال محال، فالتقدم محال، وإذا انتفى التقدم ثبت القدم.

السابع عشر: ما رأينا شيئاً حادثاً إلا من شيء، فالبيضة لا توجد إلا من دجاجة، ولا دجاجة إلا من بيضة، فلو جوزنا حدوث العالم لا من شيء لزم تجويز خلاف القضايا المطردة، حتى يجوز أن يدرك الأعمى الذي بالعين في الليلة الظلماء بقّة في الأندلس، ولا يبصر الإنسان الصحيح الحس في النهار الواضح / [[ص ١٤٧]] الجبل الذي يحضر به، إلى غير ذلك من المحالات. والأشعرية وإن التزمت هذا لكننا نلزمهم ما لم يلتزموه، وهو أنهم اتفقوا على امتناع حصول العلم بدون الحياة، ولا طريق إلى ذلك إلا الاستقراء، فإذا جوزنا حصول الأمر على خلاف ما شاهدناه، فلم لا يجوز حصول علم بدون حياة؟ فثبت أننا لو لم نفس الغائب على الشاهد مطلقاً لزمنا القول بالسفسطة.



الوجه الأوّل: نمنع قَدَم الأثر لو كان المؤثر الجامع لجميع جهات المؤثرية أزلّياً، فإنَّ قَدَم الأثر إنّما يتبع قَدَم مؤثره لو كان المؤثر موجباً، أمّا إذا كان مختاراً فلا، فإنّه يجوز بل يجب أن يتأخّر أثره عنه.

الوجه الثاني: المؤثر مستجمع لجميع جهات المؤثرية في الأزل، لكنّه مختار، والمختار يُرَجِّح أحد مقدوريه على الآخر لا لمرجّح، كالهارب من السبع إذا عرض له طريقان متساويان من جميع الوجوه فيها يرجع إلى مقصوده فإنّه يسلك أحدهما دون الآخر لا لمرجّح. والجائع إذا حضره رغيفان متساويان من كلّ وجه فإنّه يتناول أحدهما من غير مرجّح، وإن حضره واحد يتناول من بعض جوانبه دون بعض مع المساواة. والعطشان إذا حضره قدحان متساويان شرب أحدهما من غير مرجّح.

الوجه الثالث: العالم إنّما حدث في ذلك الوقت لأنّ المؤثر مختار، والقادر إنّما يفعل أحد مقدوريه دون الثاني، لأنّ إرادته اقتضت ترجيح ذلك المقدور على غيره.

لا يقال: لماذا رجحت الإرادة ذلك الشيء على غيره؟

لأنّنا نقول: هذا السؤال ساقط، لأنّ الإرادة مرجّحة ومخصّصة لذاتها. ولأنّها / [[ص ١٥١]] لو رجّحت غيره لكان السؤال عائداً. وعلى هذا التقدير يلزم أن يكون كون الإرادة مرجّحة معلّلة بعلة أخرى وهو محال، لأنّ كون الإرادة مرجّحة صفة نفسية لها، كما أنّ كون العلم بحيث يُعَلِّم به المعلوم أمر ذاتي له، ولمّا استحال تعطيل الصفات الذاتية استحال تعليل كون الإرادة مرجّحة.

والمعتمد في دفع السؤال إسناد الترجيح إلى ذات الإرادة لئلاّ يرد عليه قول الرئيس.

لا يقال: هذا السؤال باطل، لأنّه عائد في كلّ وقت.

لأنّنا نقول: بل هو حقّ، لأنّه عائد في كلّ وقت.

الوجه الرابع: قالت الأشعرية: إنّّه تعالى عالم، وعلمه متعلّق بجميع الأشياء، وإذا كان كذلك كان تعالى عالماً بأنّ الأشياء توجد وأنها لا توجد، ووقوع ما علم الله تعالى أنّه لا يوجد محال، وعدم وقوع ما علم أنّه يوجد محال أيضاً، والإرادة لا تتعلّق بالمحال، فلا جرم تعلّقت الإرادة بوقوع ما تعلّق العلم بوقوعه وبعدم وقوع ما تعلّق العلم بعدم وقوعه. ولمّا علم الله تعالى أنّ العالم يوجد في الوقت المعيّن أراد إيجاده فيه دون ما قبله وما بعده.

والمعارضة بالقَدَم باطلة، لأنّنا لا نحكم على الجسم بأنّه قديم أزلي، ولذلك نحكم عليه بأنّ قَدَمه عين ذاته. أمّا لو قلتم بأنّ حدوثه عين ذاته يلزمكم أن يكون أبداً حادثاً، ولزم المحذور.

العشرون: لو كان الجسم محدثاً فمحدثه إنّ ساواه من كلّ وجه كان محدثاً / [[ص ١٤٩]] مفتقراً إلى محدث ويتسلسل، وهو محال. وإن خالفه من كلّ وجه لم يكن موجوداً، لأنّ ما يخالف الموجود من كلّ وجه يكون قد خالفه في كونه موجوداً، فلا يكون موجوداً. وإن ساواه من وجه دون وجه فالمحدث من الوجه الذي يساوي المحدث لا بدّ وأن يكون محدثاً، فيكون المحدث مركّباً من القَدَم والحدوث، وهو محال، لأنّ الكلام بعينه يعود في ذلك الوجه.

الحادي والعشرون: المؤثر في الجسم إنّ كان موجباً لزم من قَدَمه قَدَم الجسم، وإن كان مختاراً والمختار هو الذي يكون مخيراً بين الفعل والترك، والترك يستحيل أن يكون عدمياً، لأنّ القادر إنّما يتخيّر فيما يكون له أثر فيه، والعدم المحض لا أثر فيه وإلاّ لكان العدم وجوداً بل الخيرة إنّما تتحقّق بين الضدّين، فلو كان المؤثر في الجسم قادراً وجب أن يكون للجسم ضدّ، وأن لا يخلو القادر من فعل الجسم وفعل ضده، فهو في الأزل إنّ كان فاعلاً للجسم كان الجسم أزلّياً، وإن لم يكن فاعلاً له كان فاعلاً لضده، وهو محال، لأنّه لا يُعَقَل للجسم ضدّ، ولأنّه لو كان كذلك لكان ضدّ الجسم قديماً، والقديم يستحيل عدمه، وإذا استحال عدم الشيء استحال وجود ضده، فكان يلزم أن لا يوجد العالم أصلاً، فلمّا ثبت بطل ما ذكرتموه.

الثاني والعشرون: لو كان الجسم محدثاً وجب أن لا يكون له محدث بالضرورة، فإمّا أن يكون نفسه، وهو محال، لأنّ المحدث متقدّم بالوجود على المحدث، والشيء لا يتقدّم على نفسه. أو غيره، وهو محال. أمّا أولاً، فلأنّ ذلك الغير إمّا إنّ أثر فيه لأنّه هو لزم من دوامه دوام الجسم، أو لا لأنّه هو، فيعود التقسيم المذكور. وأمّا ثانياً، فلأنّ ذلك الغير إنّ كان موجباً عاد الإلزام، وإن كان قادراً، والقادر ما لم تُفرض بينه وبين المقدور نسبة وتعلّق استحال تأثيره فيه، لكن حصول النسبة بينه وبين غيره موقوف على حصول ذلك الغير، فلو كان حصول ذلك الغير لأجل تلك / [[ص ١٥٠]] النسبة دار.

والجواب عن الوجه الأوّل من وجوه:

الأمر الرابع: كلُّ فلك من الأفلاك له ثخن معيّن وحدٌ محدود مع أنّ حصوله على أكثر من ذلك الثخن أو الحدّ أو أقلّ ممكن، فاختصاصه بذلك الثخن المعيّن والقدر الخاصّ يكون ترجيحاً من غير مرجّح.

الأمر الخامس: الفلك بسيط متشابه الأجزاء من كلِّ الوجوه، فاختصاص جانب منه بالنقرة التي تتركز الكواكب فيها دون سائر الجوانب يكون ترجيحاً للشيء على ما هو مثله من غير سبب.

الأمر السادس: الفلك بسيط، فاختصاص كلِّ واحد من التداوير والأوجات والحضيضات بجانب معيّن منه دون جانب مع تساوي سائر الجوانب، وإلاّ لم يكن بسيطاً، ترجيح من غير مرجّح.

الأمر السابع: الفلك الممثل في كلِّ كوكب له فلك ممثّل يشمل على فلك خارج المركز وعلى متمم، فاختصاص جانب من متمّمات الأفلاك الخارجة المركز بالغلظ دون الجانب الآخر ترجيح من غير مرجّح.

الأمر الثامن: العالم عندكم قديم، لكن لا شكّ في حدوث الأعراض والتراكيب، فاختصاص حدوث كلِّ واحد منها بالوقت المعيّن دون الوقت الذي حدث فيه مثله يكون ترجيحاً من غير مرجّح، فلزمكم في الصفات المحدثّة ما ألزمتونا في حدوث العالم.

/ [[ص ١٥٤]] الأمر التاسع: اتّصاف مادّة كلِّ عضو بصورته إمّا أن يكون لاستحقاق تلك المادّة لتلك الصورة، أو لا يكون كذلك. فإنّ كان الأوّل لم يكن ذلك الاستحقاق للجسميّة المشترك فيها بل لأمر ورائها، فيكون كلُّ جزء من حامل ذلك الاستحقاق موصوفاً به، والقوّة القائمة بحامل ذلك الاستحقاق كذلك. فإمّا أن يكون تأثير القوّة في ذلك الجسم تأثيراً متشابهاً، والجسم الذي يكون متشابه الشكل هو الكرة، فتكون أعضاء الحيوانات على شكل كرات مضموم بعضها إلى بعض، هذا خلف. أو لا يكون تأثيرها فيها متشابهاً مع أنّ نسبتها إلى جميع أجزاء الحامل على السويّة، فقد جوزتم في الموجب أن يترجّح بعض آثاره على البعض مع استواء نسبته إلى الكلّ، فإنّ جوزتموه في الموجب فتجوزيه في القادر أولى. وإن كان الثاني كان واهب الصورة قد خصّص كلِّ واحد من مواد الأعضاء بصورة

الوجه الخامس: قالت المعتزلة: إنّ الله تعالى إنّما رجّح إيجاد العالم في ذلك الوقت، لأنّ الإيجاد إحسان والإحسان أفضل من تركه، وإنّما اختصّ الإيجاد بذلك الوقت لجواز أن يكون إيجاده في ذلك الوقت متضمّناً لنوع مصلحة عائدة إلى المكلف لو أوجده في وقت آخر لم تحصل تلك المصلحة، وحينئذٍ يكون إيجاده في ذلك الوقت أولى من إيجاده في غيره. ولمّا دلّ الدليل على حدوث العالم، ودلّ الدليل على أنّ اختصاصه بالحدوث في ذلك الوقت دون ما عداه إنّما يكون لاختصاص ذلك الوقت بمرجّح ومخصّص لا يوجد في غيره، وجب علينا القطع بذلك وإنّ / [[ص ١٥٢]] كناً لا نفع على تفصيل تلك المصلحة.

الوجه السادس: قال بعض المعتزلة: حدوث العالم قبل أن أحدثه الله تعالى محال، فلهذا لم يُحدثه الله تعالى فيه. الوجه السابع: العالم محال الوجود في الأزل، وإلاّ لكان إمّا متحرّكاً أو ساكناً، وهما محالان في الأزل، فاستحال وجود العالم في الأزل.

ولأنّ الفعل في الأزل محال، لأنّ الفعل ما له أوّل، والأزل ما لا أوّل له، والجمع بينهما محال. وإذا كان ممنوعاً لم يصحّ إيجاده أزلاً، فلهذا كان العالم حادثاً عن الله تعالى، وامتنع كونه قديماً.

الوجه الثامن: قبل العالم لا وقت، فلا يصحّ أن يقال: لم لا حدث العالم قبل أن يحدث؟

الوجه التاسع: تعارض قولكم باستحالة الترجيح من غير مرجّح بأمر سبعة:

الأمر الأوّل: الفلك عند الفلاسفة جسم متشابه الأجزاء، فالنقط المفروضة فيه متشابهة، ثمّ إنّ بعضها يُعيّن للقطيّة دون البعض. وحصلت دائرة مخصوصة تعيّن لكونها منطقة دون غيرها مع تساوي الجميع من غير مرجّح. وكذا يتعيّن خطٌّ لأنّ يكون محوراً دون سائر الخطوط المتساوية من غير مرجّح.

/ [[ص ١٥٣]] الأمر الثاني: حركة الفلك الأعلى على خلاف التوالي كما أنّه ممكن، فكذا حركته على التوالي ممكن أيضاً، فاختصاصه بالحركة من جهة دون غيرها مع تساويها ترجيح من غير مرجّح.

الأمر الثالث: جميع الحركات بأسرها متساوية النسبة إليه، ولا ريب أنّ الحركات مختلفة بالسرعة والبطء، فحصول سرعة معيّنة في حركة الفلك دون غيرها يكون ترجيحاً من غير مرجّح.

إمّا أن يكون لأجل خاصية في هذا الوقت، أو لا لخاصية فيه. والأوّل باطل لتساوي الأوقات كلّها في الماهية بالضرورة، فيستحيل أن يختصّ الواحد منها بحكم واجب.

وأيضاً صحّة حدوث العالم في نفسه، وصحّة محدثيّة البارّي تعالى له إن اختصنا بذلك الوقت كانتا قبله ممتنعين لذاتيهما ثمّ انقلبتا إلى الإمكان، وانقلاب الحقائق محال، لإفضائه إلى السفسطة، ويلزم نفي الصانع على ما تقدّم. وإن لم تختصّ بذلك الوقت كان المؤثر متمكناً من التأثير في غير ذلك الوقت.

وأيضاً فذلك الوقت إن امتاز عن سائر الأوقات في اختصاصه بهذه الصحّة كان ذلك الوقت موجوداً قبل حدوث العالم، وهو يقتضي قدّم الزمان. ولأنّ الوقت من العالم، فيكون العالم موجوداً قبل أن يكون موجوداً.

وأيضاً فتلك الصحّة لمّا لم تكن حاصلة قبل ذلك الوقت ثمّ حصلت فيه، فإن لم يكن لها مؤثر أصلاً فقد حدث الشيء لا عن مؤثر، وهو محال، ويسدّ باب إثبات الصانع. وإن كان لها مؤثر نقلنا الكلام إلى صحّة تأثير ذلك المؤثر في تلك الصحّة أنّها مختصّة بذلك الوقت أو غير مختصّة، ويعود الكلام الأوّل بعينه.

وإن لم يكن لخاصية في ذلك الوقت كانت تلك المؤثرية الواجبة غير موقوفة على اعتبار شيء من الأوقات، ومتى كان كذلك وجب دوام تلك المؤثرية.

وأما إن كان الفاعل مختاراً يمكنه أن لا يوجد العالم في الوقت الذي أوجده فيه، فيكون إيجاد العالم في الوقت الذي أوجده فيه ممكناً، فيحتاج إلى المؤثر، ويعود الإشكال.

لا يقال: القادر يُرَجِّح لا لأمر، كالهارب من السبع وشبهه. أو أن الإرادة الأزليّة خصّصت ترجيح المقدور على غيره لذاتها في وقت معيّن.

/ [[ص ١٥٧]] لأنّنا نقول: تقدّم إبطال الترجيح من غير مرجّح، وسيأتي هنا. والقادر إن لم يمكنه اختيار العالم في غير ذلك الوقت فهو موجب. ولأنّ اختيار إيقاع ذلك الفعل يبطل عند وقوعه، فذلك الاختيار لا يكون واجباً لذاته ولا من لوازم ذاته، فيكون وجوبه تعالى غير ذاته وهو محال، لأنّ ما عدا ذاته يستند إلى اختياره فلا يجوز أن يكون اختياره مستنداً إلى ما عدا ذاته. وإن أمكنه لم يترجّح أحد الاختيارين إلّا لمرجّح، فإن كان اختياراً آخر تسلسل أو انتهى إلى ذاته، وذلك عوداً إلى ما قلناه.

مخصوصة مع أن نسبة جميع تلك الموادّ إلى جميع تلك الصور على السواء، وذلك يقدر في أصل دليلكم.

قالت الفلاسفة: حاصل أجوبتكم كلّها يرجع إلى شيء واحد، وهو أنّكم اخترتم أن كلّ ما لا بدّ منه في المؤثرية لم يكن حاصلاً في الأزل.

أمّا أوّلاً، فلأنّ الفعل لم يكن ممكناً في الأزل، فشرط جوازه ووجوده عن المؤثر انتفاء الأزل، وانتفاء الأزل لم يكن ثابتاً في الأزل، فلا يكون شرط التأثير موجوداً، فلا يكون كلّ ما لا بدّ منه في المؤثرية حاصلاً في الأزل.

وأما ثانياً، فلأنّ شرط الوجود ترجيح القادر، وذلك الترجيح لم يكن حاصلاً / [[ص ١٥٥]] في الأزل، وإلّا لوجد العالم في الأزل، فلم يكن كلّ ما لا بدّ منه في المؤثرية حاصلاً في الأزل.

وأما ثالثاً، فلأنّ شرط التأثير الإرادة المتعلقة بذلك الوقت الذي حدث فيه، وذلك الوقت لم يكن حاصلاً في الأزل، فلا يكون كلّ ما لا بدّ منه في المؤثرية حاصلاً في الأزل.

وأما رابعاً، فلأنّ شرط التأثير حصول الوقت الذي تعلق العلم بإيجاده فيه، وذلك الوقت لم يكن حاصلاً في الأزل، فلا يكون كلّ ما لا بدّ منه في المؤثرية حاصلاً في الأزل.

وأما خامساً، فلأنّ شرط الإيجاد حصول المصلحة، وتلك المصلحة لم تكن حاصلة إلّا في وقت إيجاده، فلا يكون كلّ ما لا بدّ منه في المؤثرية حاصلاً في الأزل.

وأما سادساً، فلأنّ الوقت الذي يمكن فيه وجود العالم شرط لوجود العالم، وهو جزء من المؤثر التام، ولم يكن حاصلاً في الأزل.

وأما سابعاً، فلأنّ الأزليّة إذا كانت مانعة من وجود العالم كان نفيها شرطاً في إيجاده، ونفيها لم يكن حاصلاً في الأزل، فلم يكن ما لا بدّ له في المؤثرية حاصلاً في الأزل.

فظهر أن حاصل هذه الأجوبة كلّها راجع إلى أحد القسمين اللذين أبطلناهما، وهو أن كلّ ما لا بدّ له في المؤثرية لم يكن حاصلاً في الأزل.

وأما ثامناً، فلأنّ شرط حدوث العالم حضور وقته، وقبل العالم لا وقت، فلم يكن الشرط حاصلاً في الأزل.

ثمّ نجيب عن كلّ واحد واحد على التفصيل: / [[ص ١٥٦]] أمّا الأوّل، فلأنّ هذا المختار إمّا أن لا يمكنه إيجاد العالم في وقت آخر، أو يمكنه ذلك. فإن لم يمكنه ذلك فهو

كان موجِباً بالذات، فلزم قَدَم العالم. وإن كانت صالحة فترجِّح بعض الأوقات بالتعلُّق إن لم يتوقَّف على مرجِّح وقع الممكن لا عن المرجِّح. وإن توقَّف عاد الكلام فيه وتسلسل.

وأيضاً تعلُّق إرادته بإيجاده إن لم يكن مشروطاً بوقت ما لزم قَدَم المراد، وإن كان مشروطاً به كان ذلك الوقت حاضراً في الأزل، وإلا عاد الكلام في كَيْفِيَّةِ احداثه، ويتسلسل.

وأما الرابع فباطل، لأن العلم بالوقوع تبع الوقوع، ووقوع ذلك الشيء تبع الأمر الذي خصَّصه بالوقوع دون مثله وهو الإرادة، فلو عللنا تعلُّق الإرادة بوقوعه بتعلُّق علم الله بوقوعه دار. وأيضاً تغيُّر المعلوم محال، فيمتنع عقلاً إحداثه في وقت عِلْمٍ عدم حدوثه فيه، وعدم إحداثه في وقت عِلْمٍ حدوثه فيه، وهو يقتضي كونه / [[ص ١٥٩]] موجِباً بالذات.

وأما الخامس فباطل أيضاً، لأن المصلحة التي تحصل من خلق الله تعالى العالم في ذلك الوقت دون سائر الأوقات إن أمكن حصولها بتقدير خلق الله تعالى العالم في وقت آخر، لم يكن ذلك مرجِّحاً لذلك الوقت على سائر الأوقات. وإن لم يمكن حصولها في سائر الأوقات، فيكون حصول تلك المصلحة بتقدير حدوث العالم في وقت آخر محالاً، فتلك الاستحالة إمَّا أن تكون لعين الشيء وذاته أو لأمر لازم أو لأمر عارض، والأقسام باطلة لما مرَّ. وأيضاً فلائنا نعلم بالضرورة أننا لو قدرنا أن الله تعالى خلق العالم قبل خلقه بآنٍ واحد، أو خلقه أزيد من المقدار الذي خلقه بجزء لا يتجزأ أو أنقص منه بذلك المقدار، لم يختلف بسبب ذلك شيء من مصالح المكلفين، لاسيما إذا لم يخلق الله تعالى فيهم علماً بذلك.

وأيضاً حدوث وقت تلك المصلحة إن كان لا لمحدث لزم نفي الصانع، وإن كان لمحدث عاد الكلام فيه.

وأيضاً تلك المصلحة إن كانت حاصلة قبل ذلك الوقت لزم حدوثه قبله، وإن وجب حدوثه في ذلك الوقت جاز في غير ذلك، ولزم نفي الصانع، وإن لم يجب عاد الكلام في اختصاص ذلك الوقت بتلك المصلحة وتسلسل.

ولأن فاعليَّة الله تعالى إن اعتبر فيها رعاية المصالح وجب فيما لا مصلحة فيه أن لا يوجد، لكن خلق الكافر وتكليفه مع العلم بأنَّه لا يستوجب إلا العقاب ليس مصلحة، فوجب أن لا يوجد. وإن لم تُعتبر فيها تلك بطل أصل الجواب.

وأما الثاني فهو باطل، لأن العمدة في إثبات الصانع احتياج الممكن إلى المؤثِّر، فلو جَوَّزنا ترجيح أحد طرفي الممكن على الآخر من غير مرجِّح لم يمكننا أن نحكم في شيء من الممكنات باحتياجه إلى المؤثِّر، وهو يسدُّ باب إثبات الصانع. ونمنع تساوي الطرفين في صورة الهارب من كلِّ الوجوه.

سلمنا، لكنَّه يُرَجِّح لأنَّه يعتقد ترجيح أحدهما على الآخر من بعض الوجوه أو يغفل عن أحدهما، فأما لو اعتقد تساويهما من كلِّ الوجوه فإنَّه يستحيل منه والحال هذه أن يسلك أحدهما، لأنَّ الإنسان إذا تعارضت دواعيه إلى الحركات المتضادَّة فإنَّه يقف في ذلك الموضع ولا يمكنه أن يتحرَّك إلا عند المرجِّح.

أو نقول: لا نُسلم انتفاء المرجِّح، فجاز أن يُرَجِّح أحدهما لأمر لا نعلمه، وكذا باقي الصور. وأيضاً لِمَّا تساوى الفعل والترك بالنسبة إلى القادر كان وقوع أحدهما من غير مرجِّح اتِّفاقاً، وحيثنَّه يجوز في سائر الحوادث ذلك، ويلزم نفي الصانع.

وأيضاً لِمَّا استويا بالنسبة إليه فترجِّح أحدهما إن لم يتوقَّف على نوع مرجِّح منه كان وقوعه لا بإيقاعه بل من غير سبب، فيلزم نفي الصانع، وإن توقَّف عاد التقسيم فيه أنه هل كان حاصلًا في الأزل أم لا؟

وأما الثالث فباطل، لأنَّنا لا نُعلِّل أصل كون الإرادة مرجِّحة، بل نُعلِّل كونها / [[ص ١٥٨]] مرجِّحة لهذا الشيء على ضده، ولا يلزم من تعليل خصوص المرجِّحية تعليل أصل المرجِّحية، فإنَّ الممكن لِمَّا دار بين الوجود والعدم حكمنا بأنَّه لا يترجِّح أحد طرفيه على الآخر إلا لمرجِّح، ولا يكون ذلك تعليلًا لأصل كونه ممكنًا، فكذا هنا.

والحاصل أن كون الإرادة مقتضية للترجيح ذاتي، فأما هذا الترجيح فلا.

لا يقال: لو كانت مرجِّحية المعينة مقتضية علَّة لكان مطلق مرجِّحيته مقتضياً علَّة.

لأنَّنا نقول: الملازمة ممنوعة، لأنَّ المرجِّحية المطلقة لا توجد، وإنما الوجود مرجِّحية خاصَّة، وهي واقعة على نعت الجواز، فتستدعي مسببًا، كما أن الممكنات دائماً مستدعية مؤثِّراً لا من حيث إنَّها ممكنة، بل من حيث إنَّها لا تخلو عن طرفي الوجود والعدم اللذين هما متعلِّق الإمكان.

وأيضاً إرادته إن لم تكن صالحة لتعلُّق إيجاده في سائر الأوقات

المخصّص بعينه يجب أن يكون مانعاً عن الاستدارة على سائر الأوضاع، لامتناع وجود حركتين مختلفتين في جسم واحد).

وأما الثاني والثالث، فلأنّ مادّة كلّ فلك لا تقبل غير ذلك النوع من الحركة، أو أنّها وإن كانت قابلة لسائر الأنواع لكن العناية بالسافلات لا تحصل إلّا من / [[ص ١٦٢]] هذه الحركة، أو لأنّ تشبّه كلّ فلك بالجوهر المفارق الذي هو معشوقه لا تحصل إلّا بهذه الحركة.

وأما الرابع، فلأنّ مادّة كلّ فلك غير قابلة لما هو أزيد من المقدار الحاصل لفلكها أو أنقص، ولما كان الزائد والناقص محالين لا جرم استمرّ ذلك الامتناع، وأما حدوث العالم قبل أن يحدث فلو كان ممتنعاً استمرّ ذلك الامتناع ولما حدث أصلاً، فلمّا حدث علمنا أنّه ممكن في كلّ وقت.

وأما الخامس، فاختصاص الكواكب والتداوير والأوجات والحضيضات بمواضع معيّنة من الفلك، فلأنّ لا نقول: حصل الفلك أولاً ثمّ حصل الكواكب وأحدث فيه نقرة حتّى يرد السؤال بأنّه لِمَ أحدث النقرة من ذلك الجانب دون سائر الجوانب؟ بل نقول: حدث الفلك والكوكب معاً، ويلزم من حدوث الكوكب حصول تلك النقرة، ثمّ استحال بعد ذلك انتقال الكوكب منه، لاستحالة الخرق على الفلك.

فالخاص: أنّ موضع الكوكب لو تعيّن قبل حصول الكوكب فيه كان هذا السؤال لازماً. فأما إذا كان تعيّن تلك الأحياز والمواضع بسبب اختصاصها بها فلا، فإنّ ذلك الحيّز إنّما صار ذلك الحيّز بحصول ذلك الكوكب فيه، وإلّا كان مصمّماً من غير تلك الحفرة والنقرة.

ثمّ إنّ الكواكب بعد اختصاصه بذلك الموضع امتنع عليه التبدّل، لامتناع الخرق على الفلك، وهو جواب السادس والسابع.

وأما الثامن، فلأنّ حدوث الحوادث في عالمنا هذا إنّما يكون لأنّ المواد / [[ص ١٦٣]] العنصريّة بسبب اختلاف الحركات السماويّة الدوريّة يختلف استعدادها بحسب الاستعدادات المختلفة تفيض عليها من العقل الفعّال كميّات مختلفة، فلولا الحركات السماويّة لاستحال حدوث الحوادث في عالمنا هذا، ثمّ تلك الحركات السماويّة لا بدّ وأن يكون كلّ واحد منها مسبوقاً بغيره لا إلى أوّل، ليكون كلّ متقدّم متقرّباً للعلّة الموجدة إلى العلول بعد بعدها عنه، وذلك هو الذي يقتضي قدّم العالم.

وأما السادس، فباطل لما تقدّم من امتناع انقلاب الممتنع لذاته ممكناً لذاته. ولأنّ الماهيّة لا يمتنع قبولها للوجود أو لا قبولها له، فيكون شاملاً للأوقات.

/ [[ص ١٦٠]] وأما السابع، فباطل بما تقدّم من أنّ التأثير لا يستدعي تقدّم العدم. وأيضاً يُعَارَضُ بأنّه لو وقع العالم قبل الوقت الذي وقع فيه بمقدار سنة فقط لم يصير بذلك أزليّاً، فحينئذٍ يتحقّق الإشكال، وهو أنّ إمكان حدوث العالم ليس له ابتداء، إذ لا وقت يُفَرَضُ أن يكون مبدأً للإمكان إلّا وهو ممكن الحدوث قبله، وأنّه لا يصير أزليّاً بأن يوجد قبله بأن واحد. وإذا امتنع أن يكون لإمكانه مبدأً ثبت أنّه دائماً ممكن الثبوت.

وأما المعارضات فضعيفة.

أما الأوّل، فلأنّ تعيّن النقطتين للقطيّة، وتعيّن تلك الدائرة للمنطقيّة، والخطّ للمحوريّة، إنّما كان لأجل أنّ الفلك إذا تحرك على الوجه الذي تحرك عليه فإنّه يستحيل عقلاً أن تصير سائر النقط قطباً وسائر الدوائر منطقة، فإذن تعيّن الأقطاب والمناطق بسبب تعيّن الحركات. وتعيّن الحركات لأمر ثلاثة:

الأوّل: أنّ نظام العالم السفلي لا يحصل إلّا بالحركة على هذا الوجه.

الثاني: الحركة من المشرق إلى المغرب مضادّة للحركة من المغرب إلى المشرق / [[ص ١٦١]] ولا يلزم من كون الشيء قابلاً للشيء كونه قابلاً لضده. فإذن لا يكون اختصاص الفلك بإحدى الحركتين دون الأخرى ترجيحاً لأحد المثلين على الآخر، بل ترجيحاً للشيء على ما يخالفه، وهو غير منكر، إنّما المنكر ترجيح الشيء على مثله.

الثالث: حركات الأفلاك لأجل التشبّه بالعقول المفارقة، وإذا كان كذلك فمن المحتمل أن يكون التشبّه لا يحصل إلّا بالحركة المخصوصة، فلذلك اختار الفلك تلك الحركة على سائر الحركات.

وبهذه الأجوبة الثلاثة خرج الكلام في البطء والسرعة.

قال أفضل المحقّقين: (اختصاص أحد الأوضاع الفلكيّة بأنّ يستدير عليه الفلك من سائرهما يجب أن يكون بحسب مخصّص عائد إلى محرّكه، إذ المتحرّك بسيط، فهذا حكم يوجه العقل وإن لم يُعرّف وجه التخصيص بالفعل، ولما وجد متحرّكاً على وضع ما حُكِمَ بوجود ذلك المخصّص بالإجمال، وحُكِمَ بأنّ ذلك

أن السابق علةٌ لصيرورة ذلك الحادث مستعداً لقبول الفيض عن واهب الصور، فتلك الأمور المتعاقبة إن كانت آتيةً لزم تتالي الآتات، وقد تقدّم بطلانه.

وأيضاً لا يكون بينها اتّصال بل هي متقاطعة، فلا يكون وجود شيء منها متعلّقاً بوجود الآخر، فلا يكون السابق منها واجب الانتهاء إلى اللّاحق، فلا يكون علةً معدّةً وقد فُرِضَ كذلك، هذا خلف.

فإذن بين تلك الحوادث اتّصال. فإذن الآتات غير موجودة بالفعل، بل يمكن فرضها في ذلك الشيء فرضاً بحيث متى فُرِضَ فيه أن كان مشتركاً بين الجزئين، ويكون نهايةً للماضي وبدايةً للمستقبل، والذي هذا حاله هو الزمان، والزمان متعلّق بوجود بالحركة، فثبت أن السبب القريب لحدوث الحوادث أمر / [[ص ١٦٥]] مقتضٍ متّصل غير مركّب من أمور غير قابلة للقسمة. وذلك أيضاً مبدأً من مبادي نفي الجزء الذي لا يتجزأ. فظهر منه أنّه يمتنع حدوث حادث إلاً وقبله حادث آخر لا إلى نهاية.

وأما التاسع، فلأنّ اختصاص مادّة كلّ عضو بصورته لأنّ تلك المادّة كانت مستعدّة لتلك الصورة بسبب أمور حادثة سابقة عليها. والسبب في حصول تلك الأمور السابقة حال حصولها أمورٌ أُخر سابقة عليها لا إلى أوّل.

والجواب: قولكم: (إنّه قد تقرّر في بداية العقول أن الممكن كيف كان لا بدّ له من مرجّح سواء كان قادراً أو لم يكن) مسلّم، فإنّنا نوجب استناد الممكن إلى المؤثّر، لكن ليس بحثنا في ذلك، بل في تجويز وقوع أحد طرفي الممكن عن المؤثّر لا المرجّح، فإنّنا ندّعي الضرورة فيه، كالهارب من السبع والجائع والعطشان إذا تساوت الأشياء المؤدّية إلى مطلوبه، فإنّه يختار أحدها لا المرجّح.

ولا نقول: إنّه يقف متحيّراً حتّى يدركه السبع أو يشتدّ جوعه أو عطشه. ولو خطر ببال أحد شيء يمكن أن يكون مرجّحاً مثل أن يكون أحد الجوانب أقرب إليه أو أحسن لوناً أو أكثر نضجاً، فلنفرض الاشتراك في هذه الأمور.

وأيضاً يقتضي دوام المعلول الأوّل لوجوب دوام واجب الوجود، ودوام الثاني لدوام الأوّل، وهلمّ جرّاً، وهو ينفي الحدوث أصلاً. والقادر يمكنه الإيجاد في غير ذلك المؤثّر.

قوله: (إنّما أن يُعتَبَر في تعلق الإرادة بإيقاع العالم في وقت معيّن

والأصل في ذلك أن العلة قد تكون معدّة، وقد تكون مؤثّرة. أمّا المعدّة، فيجوز تقدّمها على المعلول، لأنّها غير مؤثّرة في الوجود، بل هي تُقَرَّب العلة إلى المعلول. وأمّا المؤثّرة، فإنّها يجب أن تكون مقارنة للأثر معه.

مثاله في الأفعال الطبيعيّة: أن الثقل علةٌ للهوى، ثم إن الثقل لا ينتهي بحركته إلى حدّ من حدود المسافة إلاً ويصير ذلك الانتهاء سبباً لاستعداده لأن يتحرّك منه إلى الحدّ الذي يليه، فالحركة السابقة علةٌ لحصول الاستعداد، والمؤثّر في وجود الحركة هو الثقل، وهو موجود مع الأثر.

ومثاله من الأفعال الإراديّة: أن مريد الحجّ تكون تلك الإرادة الكلّيّة سبباً لحدوث إرادات جزئيّة مترتّبة يكون كلّ واحد منها علةً بالعرض للآخر، فإنّه لا تنتهي الحركة إلى حدّ من حدود المسافة إلاً ويكون انتهاؤه إلى ذلك الحدّ سبباً لأن يحدث له قصد آخر جزئي إلى أن يتحرّك منه إلى الحدّ الذي يليه، والمؤثّر في وجود تلك الحركة هو القصد الكلّي، وهو مقارن لجميع أجزاء الحركة موجود معها. فلهذه الحوادث سبب قديم هو الواهب للصور المفيض للوجود، لكن فيضانها عنه موقوف على صيرورة المادّة مستعدّة لقبول ذلك الفيض، وصيرورة المادّة مستعدّة بعد أن لم تكن إنّما تكون بواسطة الحركات والتغيّرات حتّى يكون كلّ سابق علةً / [[ص ١٦٤]] لاستعداد المادّة لقبول اللّاحق.

فإذن لا يمكن أن يحدث شيء من الأشياء إلاً بواسطة حركة تُقَرَّب العلة إلى المعلول، وتجعل المادّة مستعدّة لقبول التأثير. وأيُّ شيء يُفَرِّض أن يكون أوّلاً للحوادث فلا بدّ وأن تكون قبله حركة وتغيّر ليكون سبباً لحدوث ذلك الاستعداد في ذلك الوقت، فعلى هذا النهج يمكن حدوث الحوادث.

لا يقال: تجدد مؤثّريّة المؤثّر يستدعي علةً.

لأنّنا نقول: المؤثّريّة حكم إضافي لا وجود له في الخارج، فلا يستدعي علةً.

ولنعقد في هذا الموضوع مبدأً برهان آخر على دوام الفاعليّة، فنقول: هذه الحوادث لا بدّها من أسباب، ولا بدّ وأن تكون أسبابها حادثة أو مشاركة في أمور حادثة، فإنّما أن يكون حدوثها لحدوث عللها دفعة أو لحدوث قرب عللها منها، والأوّل يوجب وجود علل ومعلولات غير متناهية معاً، وهو محال.

فإذن حدوثها لأجل قرب عللها منها، وذلك القرب لأجل

الكواكب هذه الحركة المخصوصة وعلى بطئه وسرعته، لكن إلى ضد تلك الجهة فإنه لا يختل شيء من منافع العالم.

سَلَمْنَا، لكن يبطل أصل الدليل، لأنه إذا جاز لكم أن تزعموا أن الفلك اختار الحركة المخصوصة رعاية منه لنظام العالم، فلم لا يجوز أن يقال: الباربي تعالى إنما اختار إيجاد العالم في الوقت المعين رعاية منه لنظام العالم ورعاية لمصلحة العالم؟ وبأي شيء يُقدح في هذا أمكن أن يُقدح به فيما ذكرتموه.

قوله: (الحركة من جهة إلى أخرى تضاد الحركة من الجهة الأخرى إلى الأولى، ولا يلزم من كون الشيء قابلاً لشيء كونه قابلاً لصدّه).

قلنا: لا نزاع في مضادة هاتين الحركتين، ولكن قد دللنا على أن كل عرض يصح أن يتصف به جسم يصح أن يتصف به كل جسم، وإذا كان كذلك فالحركة من المشرق إلى المغرب حاصلة في الفلك الأول فيلزم أن يكون الفلك الثاني قابلاً لها وبالعكس، فيكون اختصاص كل واحد من الفلكين بإحدى الجهتين لا مرجح، وذلك يبطل كلامكم.

قوله: (حركات الأفلاك لأجل التشبه بالعقول، فجاز أن يكون التشبه حاصلاً بإحدى الحركتين دون الأخرى، فلهذا اختار الفلك تلك الحركة على سائر الحركات).

/ [[ص ١٦٨]] قلنا: هذا باطل، لأن الفلك إذا حاول التشبه بالعقول فليس ذلك لأنه يحاول أن يجعل نفسه مثل العقل، لأن الجسم لا يصير عقلاً، لاستحالة انقلاب الأجناس، بل المعين من هذا التشبه أن الفلك يحاول أن يُحصّل بالفعل كل الكمالات التي يمكن حصولها له كما أن العقل قد حصل له بالفعل من الكمالات كل ما يمكن الحصول له، وإن كان المعنى من التشبه ذلك لم يكن اختلاف ماهيات العقول موجباً لاختلاف هذه الحركات، لأن العقل المجرد كيف كان حقيقته وماهيته فإن تشبه الفلك به من الوجه المذكور لا يختلف أصلاً.

لا يقال: ماهيات العقول مختلفة، فلا يلزم من كون ماهية عقل موجبة لحركة مخصوصة كونها موجبة لحركة أخرى، لأنه ليس الموجب لذاته شيئاً موجباً لذاته كل شيء.

لأننا نقول: لا نزاع في ذلك، ولكن العقل لسا لم يكن جسماً ولا جسمانياً كانت نسبته إلى جميع الأجسام المتماثلة واحدة، فلم يكن بأن يختص بعض الأجسام لقبول أثره الخاص أولى من غيره إلا

ذلك الوقت أو لا يُعتبر) ضعيف، لأنكم إن عنيتم بكون ذلك الوقت معتبراً أن للوقت / [[ص ١٦٦]] أثراً في كون الإرادة متعلقة بإيقاع العالم في ذلك الوقت فذلك لا نقول به. وإن عنيتم به أن إرادة الله تعالى اقتضت لذاتها من حيث هي إيقاع العالم في ذلك الوقت على أن يكون الوقت ظرفاً للوقوع لا مقتضياً للإيقاع، فهو حق. وأنتم ما ذكرتم في إبطال هذا الاحتمال شيئاً، ولا يلزم منه دوام العالم. وكما استند أصل الترجيح إلى الإرادة كذا الترجيح الخاص، وإلا لكان موجباً بالنسبة إلى الخصوصية، وهو محال.

وبالجملة فكل فعل إرادي سواء كان كلياً أو شخصياً فإن الإرادة مخصصة له بالإيجاد لذاتها، وإذا تعلق بوقت خصصت ذلك الوقت على سبيل الوجوب. ولا يلزم كونه تعالى موجباً، لأن الموجب هو الذي يفعل لا بالقصد والإرادة. ليس الذي يفعل بإرادة موجبة للتخصيص لذاتها وإرادته متعلقة بإيجاده في وقت مقدر. وليس بحادث، لأنه أمر مقدر لا محقق، فلا يكون حادثاً.

والعلم التابع هو الانفعالي لا الفعلي، وتغير المعلوم محال من حيث العلم الذي هو فرض لمطابق العلم، ولا ريب في وجوب الشيء حال فرض وجوده وحال فرض مطابق وجوده. والمصلحة إذا فرض اختصاصها بوقت امتنع حصولها في غيره. وأدعاء العلم بعدم اختلال شيء من المصالح على تقدير إيجاد العالم قبله بأن أو على تقدير حصول أزيد منه في المقدار، دعوى باطلة. وخلق الكافر مصلحة وكذا تكليفه، وسيأتي البحث فيه إن شاء الله تعالى.

والانقلاب غير حاصل، لأن فرض الامتناع في وقت لا يزول فإنه دائماً ممتنع في ذلك الوقت، وقبل الوقت لا وقت حتى يفرض فيه إمكان وجود العالم.

قوله: (تعين النقطتين المخصوصتين للقبطية والدائرة المخصوصة لكونها / [[ص ١٦٧]] منطقة والخط لكونه محوراً لأجل تعين تلك الحركة).

قلنا: لا نزاع في ذلك، ولكن لما ذا اختص الفلك المعين بالحركة المخصوصة؟

قوله: (لأن نظام العالم لا يحصل إلا بالحركة على هذا الوجه).

قلنا: هذا باطل، لأننا نعلم بالضرورة أننا لو قدرنا حركة

يسدُّ باب إثبات الصانع. فثبت أنَّه إمَّا أن يلزمهم نفي الصانع أو الاعتراف بمؤثِّر قديم يتخلَّف أثره عنه.

/ [[ص ١٧٠]] لا يقال: أنتم بنيتم هذا الكلام على أنَّ عليَّة العلة المؤثِّرة حكم زائد على ذاتها، وهو ممنوع.

لأنَّا نقول: الفلاسفة اتَّفقوا أنَّ مقولة أن يفعل أحد أجناس الأعراض، فلا يمكنكم الامتناع من ذلك هنا.

ثمَّ نقول: هذه الشبهة التي ادَّعيتم قوتها لا تدلُّ على قَدَم الأجسام، لاحتمال أن يقال: إنَّ واجب الوجود مرید بإرادات حادثة لا أوَّل لها، وكلُّ سابق منها علةٌ لحصول اللآحق على الوجه الذي ذكرتموه في الحركة، ثمَّ تلك الإرادات انتهت إلى إرادة حادثة متعلِّقة بإيجاد الأجسام. فعلى هذا: الحوادث وإن لم تكن لها بداية إلا أنَّ الأجسام مع ذلك تكون حادثة.

لا يقال: هذا مبنيٌّ على أنَّه تعالى عالم بالجزئيات قاصد إلى إيجادها.

لأنَّا نقول: سيأتي إثباتها.

سَلَمنا: فلم لا يجوز أن يكون واجب الوجود لذاته علةٌ لوجود موجود غير جسماني له إرادات جزئية لا بداية لها، ثمَّ إنَّها انتهت تلك الإرادات إلى إرادة متعلِّقة بخلق الأجسام؟ وعلى هذا الفرض تكون الأجسام محدثة.

لا يقال: القصد الجزئية لا تحصل إلاَّ مع الإدراكات الجزئية، وهي لا تحصل إلاَّ مع الآلات الجسميَّة، فيلزم من لا أوَّلية تلك الإرادات لا أوَّلية الجسم.

لأنَّا نقول: لا نسلم أنَّ الإرادات الجزئية إنَّها تحصل بالآلات الجسمانيَّة. وهذا الاحتمال مذهب قوم من الحكماء القائلين بحدوث العالم، وكان محمَّد بن زكريا الطبيب من المتأخِّرين ناصرًا له، ولم يستقلَّ أحد من أصحاب أرسطو بإبطاله.

/ [[ص ١٧١]] والجواب عن الثاني: أنَّه معارض بالحدوث اليومي، فإنَّه صحيح الوجود في الأزل وإلاَّ لم يوجد فيكون واجب الوجود في الأزل لما قلتم، لكنَّه حادث بالضرورة، فما هو جوابكم عنه فهو جوابنا عن العالم. فإنَّ أجبتم بأنَّ الحادث المعين كان ممتنعًا في الأزل ثمَّ انقلب ممكنًا فيها لا يزال، فنحن نقول في كلِّ العالم كذلك. وإنَّ قلتم: إنَّه كان ممكنًا في الأزل مع أنَّه لم يجب حصوله في الأزل، فكذا هنا.

ثمَّ نقول: إنَّه صحيح الوجود في الأزل بالنظر إلى ذاته لا إلى

لأمر زائد على الجسميَّة، وذلك الزائد إن كان حالاً في الجسم عاد السؤل فيه، وإن كان محلاً له كان باطلاً لما مرَّ من أنَّ الجسميَّة لا محلُّ لها.

قوله: (افتقار الموضع المعين من الفلك ليس متأخراً عن وجود الفلك).

قلنا: هذا باطل، لأنَّ كون ذلك الموضع للكوكب عبارة عن السطح مع إضافة خاصَّة، وهي كونها محيطاً بجسم آخر، فتلک الإضافة متأخِّرة عن ذلك السطح المتأخِّر عن وجود الجسم، فيكون حصول تلك النقرة متأخراً لا محالة عن / [[ص ١٦٩]] تكون جسم الفلك، وذلك يبطل ما ذكرتموه، وهو جواب عذرهم عن المتهمات.

قوله على المعارضة الثامنة: (حدوث الحوادث إنَّها كان لأنَّ الحركات السماوية معدَّة لفيضان تلك الحوادث عن واهب الصور).

قلنا: هذه عبارات هائلة، ونحن نذكر تقسيماً حاصراً يُبطلها، فنقول: علةٌ هذه الحوادث إن كانت قديمة فإن لم يتوقَّف فيضانها عن تلك العلة القديمة على حدوث حادث كان ذلك اعترافاً بأنَّ المؤثِّر القديم لا يجب أن يكون أثره قديماً، فيبطل أصل دليلكم. وإن توقَّف فالعلة قبل حصول الشرط ما كانت علةً بالفعل وعند حصوله صارت علةً بالفعل، فكونها علةً بالفعل حكم حادث لتلك الماهية بعد أن لم يكن فلا بدَّ لها من مؤثِّر، وذلك المؤثِّر إن كان سابقاً عليه فقد أمكن أن تكون علةٌ وجود الشيء مقدماً عليه، وإذا جاز ذلك جاز استناد وجود كلِّ حادث إلى حادث آخر قبله لا إلى أوَّل، كما هو مذهب الفلاسفة، من غير أن يستند ذلك الحادث إلى مؤثِّر قديم، وذلك يسدُّ باب إثبات المؤثِّر القديم. وإن كان المؤثِّر في تلك العلة أمراً مقارناً له فالمقارن إن كان معلولاً له دار، وإن لم يكن معلولاً فالكلام في حدوث ذلك المقارن كالكلام في الأوَّل وتسلسل، وتعود الأقسام المذكورة بعينها.

وإن كانت علةٌ الحادث المعين حادثة أيضاً فذلك الحادث إن وجب أن يكون معه كان الكلام فيه كالكلام في الأوَّل فيلزم إثبات علل ومعلولات لا نهاية لها معاً، وهو يسدُّ باب إثبات الواجب. وإن كان سابقاً عليه كان هو أيضاً مستنداً إلى حادث آخر سابق عليه لا إلى أوَّل على ما هو مذهب الفلاسفة، وذلك



وعن السادس: أن الله تعالى متقدّم على العالم بتقدير أوقات غير متناهية، ولا يلزم من ذلك قَدَم الزمان ولا الحركة ولا الجسم. وهذا لو لم يكن له في الواقع مثال لأمكن، فكيف وأن له مثالاً في الواقع وهو: تقدّم بعض أجزاء الزمان على بعض؟

وعن السابع: كذلك أيضاً. ولا يلزم من نفي التقدّم بالزمان في الخارج نفي التقدّم، فإن الواجب تعالى والممتنع كلاهما لا تحقّق للوجود والامتناع منهما في الخارج مع صدقهما عليهما ذهنياً، فكذا هنا. وتحقيقه ما تقدّم في نفس الأمر.

وعن الثامن: أن المفهوم من قولنا: العالم لم يكن في الأزّل، ما هو المفهوم من قولنا: هذا الزمان كائن الآن، وإنه ليس كائناً فيما مضى.

وكما لا يدلّ ذلك على وجود زمان حصل فيه الزمان، فكذا هنا. وعن التاسع: أن تميّز وقت عدم العالم عن وقت وجوده كتميّز الوقت الذي حدث فيه اليوم عن الوقت الذي حدث فيه أمس، لأنّه لو لم يتميّز وقت اليوم / [[ص ١٧٤]] عن وقت أمس كان اليوم حاصلاً مع أمس وهو محال، فيكون للزمان زمان. فما هو جوابكم عن ذلك فهو جوابنا عن العالم. والأصل أن الزمان هنا تقديري لا حقيقي.

وعن العاشر: أن قولكم: (لو كان العالم محدثاً مستنداً إلى القادر، لكان القادر إمّا أن يكون يصحّ منه الفعل أولاً أو لا)، إن عنيتم به أنّه يصحّ منه في الأزّل إيجاد الفعل في الأزّل، فهو محال. وإن عنيتم به صحّة وجود العالم في نفسه لا باعتبار إسناده إلى القادر، فهو صحيح. أو أنّه يصحّ منه في الأزّل إيجاد الفعل فيما لا يزال، فهذه الصحّة ثابتة أزلاً وأبداً، فالذي كان صحيح الوجود في وقت فهو صحيح الوجود أزلاً وأبداً، والذي هو ممتنع الوجود فهو ممتنع أزلاً وأبداً.

وأيضاً فمعارض بالحادث اليومي بشرط كونه مسبوقاً بالعدم، فإنّه إن كان صحيحاً لذاته لم يلزم ثبوت الصحّة في الأزّل فكذا في كلّ العالم، وإن لم يكن صحيحاً فعدم تلك الصحّة إمّا لعدم المقتضي أو لوجود المانع، ويعود التقسيم الذي ذكره.

قوله: (إذا أوجد الفعل إمّا أن تبقى قدرته على ذلك الفعل أو لا).

قلنا: القادريّة أمر ثبوتي، وهي باقية بعد وجود الفعل. وأمّا تعلّقها بالفعل فقد بينّا أنّه ليس أمراً ثبوتياً في الخارج، بل هي من الأمور الإضافيّة التي لا وجود لها إلّا في الذهن.

كونه محدثاً، وممتنع في الأزّل باعتبار وصف المخلوقيّة، فلا يلزم انقلاب الممتنع لذاته ممكناً، ولا وجوده أزلاً، ولا استحالة العالم في الأزّل لذاته، ولا استغناء الحادث عن المؤثّر، وبه يُعرّف بطلان الكبرى.

وعن الثالث: لا نُسلّم سبق الإمكان في الخارج، لأنّه أمر ذهني لا وصفاً ثبوتياً على ما تقدّم، فلا يستدعي محلاً، وإلّا تسلسل. وتلازم الهبولى والصورة، تقدّم بطلانه. ويُعارض بهبولى نفسها، فإنّها ممكنة فإمكانها ليس حالاً فيها، لامتناع قبول الشيء تقدّمه عندكم فلها هبولى، وكذا للمجرّدات الممكنة عندكم.

/ [[ص ١٧٢]] وعن الرابع: ما تقدّم من عدم استدعاء سبق الزمان. وانتقاضه بأجزاء الزمان وبواجب الوجود تعالى. ونمنع كون الزمان مقداراً للحركة تابعاً لها، فإنّ بعضهم ذهب إلى أنّه مقدار لمطلق الوجود.

وعن الخامس: أن الإمكان المفترض قبل العالم الذي يتّسع لحوادث عشرة أيام أقلّ من الذي يتّسع لعشرين يوماً، إنّها هو أمر ذهني واعتبار عقلي لا تحقّق له في الخارج.

ثمّ ما المراد من هذا الكلام؟ إن عنيتم به أنّه وُجد قبل حدوث العالم بأجسامه وأعراضه أمر يتّسع لعشرة من الدورات وأمر آخر يتّسع لعشرين، فهو مصادرة على المطلوب الأوّل، فلم قلتم: إنّه يوجد قبل حدوث العالم مدّة وزمان؟ وهل النزاع إلّا فيه؟ وإن عنيتم به أن الدورات العشرة إذا وُجدت كانت أقلّ من الدورات العشرين فمسلّم، ولكن ذلك لا يقتضي وجود زمان قبل حدوث العالم.

ولقد سألت شيخنا أفضل المحقّقين نصير الملة والدين (قدّس الله روحه) عن ذلك، فقال: (لا فرق بين فرض امتدادين في الزمان أحدهما أطول من الآخر وامتدادين في المكان أحدهما أطول من الآخر، فإن اقتضى الفرض الأوّل وجود زمان محقّق اقتضى الفرض الثاني وجود بُعد محقّق. وكما أن الأوّل يكون غير متناهٍ / [[ص ١٧٣]] كذا الثاني. وكون الأوّل عقلياً والثاني وهمياً تحكّم).

ونعم ما قال، فإنّ الجسم الذي يزيد قطره على نصف قطر هذا العالم بعشرة أذرع لا يتّسع له ما يتّسع لنصف قطر هذا العالم، فيلزم منه إثبات الخلاء خارج العالم، وهم لا يقولون به.

وعن الخامس عشر: أن المؤثرية ليست صفة ثبوتية زائدة، وإلا كانت ممكنة مفتقرة إلى مؤثر ومؤثرية ويتسلسل، بل هي وصف اعتباري حكمها في الثبوت والانتفاء واحد. وأحد النقيضين يجب أن يكون إيجابياً أمّا موجوداً فلا، كما في الوجوب ونقيضه، وكذا في قسيميه.

وعن السادس عشر: ما تقدّم من أن تقدّمه تعالى على العالم بأوقات / [[ص ١٧٧]] مقدّرة غير متناهية لا محقّقة. وما ذكرتموه ينتقض بالحادث اليومي، فإنّه متأخّر عن العالم عندكم بأوقات محقّقة غير متناهية، وانقضاء ما لا يتناهى محال، فما هو جوابكم عن هذا السؤال فهو جوابنا عن العالم.

لا يقال: التوقّف عبارة عمّا إذا كان الشئان معدومين ثمّ توقّف دخول أحدهما في الوجود على أن يبتدئ الآخر في الوجود وينقضي ثمّ يحصل بعده الآخر، وهذا لا يمكن فرضه إلا إذا كان للحوادث الماضية بداية، أمّا إذا لم تكن لها بداية لم يتحقّق هذا التوقّف.

لأنّا نقول: إن صحّ لكم هذا الجواب في الأوقات المحقّقة فاقبلوه منّا في الأوقات المقدّرة.

وعن السابع عشر: أنّه خيال ضعيف عامّي لا تحقّق له عند الخواصّ، فلا يجوز إثباته في الكتب العلميّة ولا الالتفات إليه البتّة. على أنّ البديهة فرقت بين الأمرين، فإنّا إذا رأينا شخصاً قطعنا بأنّه تولّد عن الأبوين، وإذا عرضنا على ذهننا أنّه هل يمكن في الجملة قبل زماننا حدوث شخص لا عن الأبوين؟ لم نجد الذهن قاطعاً بامتناع ذلك، وإذا حكمت البديهة بالفرق لم يضرّ الجهل بكميّة ذلك الفرق.

/ [[ص ١٧٨]] وعن الثامن عشر: بمنع الملازمة، فجاز أن تكون صحّة المقدورية مشروطة بالحدوث.

سلّمنا، لكن لا نسلم امتناع التالي، فإنّ الباقي محتاج ولا يلزم تحصيل الحاصل، وإنّا يلزم لو كان المؤثر معطياً الوجود مرّة أخرى، أمّا إذا كان حافظاً للوجود السابق فلا. على أنّ هذا لو ثبت امتنع إسناد أمر ما إلى مؤثر على الإطلاق، وهو ضروري البطلان.

وعن التاسع عشر: أنّ الحدوث وصف اعتباري ويعارض بالقدّم.

قوله: (إنّه أبداً قديم).

قلنا: هذه مغالطة، لأنّه في الحال لا يُحكم عليه بأنّه في الأزلى

وعن الحادي عشر: أنّ التغير ليس في العلم بل في تعلّقه، كالقدرة. ثمّ يعارض بالحادث اليومي، وكلّ الأعراض والصفات والأحوال الحادثة فإنّها معلومة له تعالى، فما هو جوابكم عنها فهو جوابنا عن جملة العالم.

/ [[ص ١٧٥]] وعن الثاني عشر: أنّ فعله لغرض عائد إلى الغير.

قوله: (حصول نفع الغير إن ساوى عدم حصوله بالنسبة إليه كان ترجيحاً من غير مرجح، وإلا كان مستكملاً).

قلنا: إن عنيتم بذلك أنّه إذا كان حصول الغرض لغيره لا يتضمّن حصول كمال له وعدم حصول ذلك الغرض لذلك الغير لا يتضمّن فوات كمال عنه وجب أن لا يكون ذلك حاملاً له على الفعل، وهو ممنوع، لأنّ مجرد انتفاع الغير يصلح داعياً للفاعل إلى الفعل. نعم الفاعل الذي هذا شأنه يستحقّ المدح والثناء بحيث لو لم يصدر عنه ذلك الفعل لم يحصل ذلك الاستحقاق. فإن عنيتم بالاستكمال هذا، فلم قلتم: إنّه محال؟ وما الدليل عليه؟ على أنّ حديث الكمال والنقصان خطايي. ولأنّه تعالى كامل لذاته فاقضى لذاته الكمال ومن جملة نفع الغير، فكان صادراً عنه بمقتضى كماله. ولا نسلم أنّ من فعل لأجل الغير يكون أنقص وأخسّ منه. وينتقض بالنبيّ ﷺ المبعوث لنفع الأمة ولإرشادهم، وهو أشرف من الأمة وأكمل منهم، والراعي أشرف من الغنم. ولا نسلم أنّ خلق الكافر قبيح، وتكليف ما لا يطابق بالنسبة إليه ممنوع. وليس الغالب الشرّ والآفات، والعوض واجب على ما يأتي بيان ذلك كلّ إن شاء الله تعالى في باب العدل.

/ [[ص ١٧٦]] وعن الثالث عشر: أنّ الجود ليس هو مطلق الإيجاد، بل إيجاد الممكن على جهة النفع، والعالم في الأزلى محال الوقوع عن المختار، وإنّا يحصل النفع لو أوجد العالم في وقت إيجاده.

وعن الرابع عشر: بذلك أيضاً. وينتقض بإيجاد الحادث المعين، فإنّه جود وإحسان، ولا يلزم من ذلك دوامه ولا أزليّته. وقد منع بعض الناس كون الإيجاد إحساناً، لأنّ الإحسان يستدعي وجود المنعم عليه حال وصول تلك النعمة إليه، والشيء لم يكن موجوداً حال وصول الوجود إليه، وإلاّ تسلسل، فلا يكون الإيجاد إحساناً. والحقّ الأوّل، فإنّ المقدّمة الصغرى هنا ممنوعة.

/ [[ص ١٨٠]] التذنيب الثاني: هذه الطريقة مبنية على جواز خروج كل جسم عن حيّزه، وقد برهننا عليه. ويمكن أن يُستدلّ عليه بوجوه أخرى:

الوجه الأوّل: لو وجب حصول جسم في حيّز لكان الحيّز الذي يحصل فيه الجسم الآخر إمّا أن يكون مخالفاً للأوّل، أو لا يكون. فإن كان مخالفاً له كان ثبوتياً، لأنّ عدم الصرف والنفي المحض لا يتصور فيه الاختلاف، لأنّ مفهوم الاختلاف أن تكون حقيقة غير قائمة مقام حقيقة أخرى، وهو يستدعي حقائق معينة في أنفسها وذلك في عدم الصرف محال. ولمّا بطل ذلك ثبت أنّ الأحياز لو تخالفت لكانت وجودية، فإمّا أن تكون مشاراً إليها، أو لا. والأوّل على قسمين: إمّا أن تكون حالة في الأجسام، فيستحيل حصول الجسم فيه، وإلا دار. أو لا تكون مع أنّه يمكن الإشارة إليها، وذلك هو التحيز، فيكون الحيّز متحيّزاً، وكلّ متحيّز فله حيّز، ويتسلسل. وإن لم يكن الحيّز مشاراً إليه استحال حصول الجسم المشار إليه فيه. فثبت أنّ الحيّز نفي محض، وأنّه إذا كان كذلك استحال أن يخالف حيّزاً آخر، وإذا كان كذلك فكُلّ جسم حصل في حيّز فإنّه لا بدّ وأن يمكن حصوله في حيّز آخر، لوجوب تساوي المتماثلات في جميع اللوازم.

اعتراض: بأن قولنا في الجوهر: إنّ حصل في حيّز معيّن دون غيره، إمّا أن يقتضي امتياز ذلك الحيّز عن غيره، أو لا. فإن كان الأوّل عادت المحالات التي ذكرتموها. وإن كان الثاني، فنقول: إذا جاز أن يحصل في حيّز دون حيّز وإن لم يتميّز أحدهما عن الآخر، فلم لا يجوز أن يجب حصول ذلك في حيّز دون حيّز وإن لم يتميّز أحدهما عن الآخر؟

الوجه الثاني: كلّ متحيّز لا بدّ وأن تُفرض فيه جهتان، ويكون هو لكلّ واحد / [[ص ١٨١]] من جهتيه مسامتاً شيئاً غير ما سامته بجهته الأخرى، وجهته لا بدّ وأن تكونا متساويتين في تمام الماهية، وإلا كان ذلك الحيّز مركّباً عن جزئين مختلفين بتمام الماهية، فحينئذ ينتقل الكلام إلى كلّ واحد من جزئيه، فإن كان كلّ واحد من جزئيه مركّباً من جزئين آخرين تسلسل، وبتقدير تسليمه لا بدّ من الاعتراف بحيّز غير مركّب، لأنّ كلّ مركّب ففيه الواحد بالضرورة، وحينئذ نتكلّم في إحدى جهتي ذلك الواحد، وإذا كانا متساويين صحّ على كلّ واحد من جهتيه أن تصير مسامتة لما سامته الأخرى، ضرورة وجوب تساوي المتماثلات في جميع

بل محكوم عليه بأنّه كان في الأزل، كما أنّه في الحال لا يكون محكوماً عليه بأنّه حدث بل إنّ كان حادثاً، فظهر أنّ القول في القديم كقول في المحدث.

واعلم أنّ النظم زعم أنّ الحدوث هو نفس الحادث، فلاجل ذلك حكم باستحالة بقاء الجوهر. وزعم معمر بن عبّاد أنّ الحدوث زائد على الحادث، والتزم القول بما لا نهاية له من المعاني. وعن العشرين: أنّ الأنصاف بالعوارض المتكرّرة لا يستلزم التركيب. وما ذكروه جارٍ مجرى ما يقال: السواد إن ساوى البياض من كلّ وجه كان السواد بياضاً، وهو محال، وإن خالفه من كلّ وجه لم يكن موجوداً ولا عرضاً، وإن خالفه من وجه وسواه من آخر كان السواد بياضاً من الوجه الذي تساويا فيه، وكما أنّ هذا معلوم البطلان بالضرورة فكذا ما قالوه.

وعن الحادي والعشرين: يمنع كون عدم ليس أثراً. والتخيير بين الشيء وضده إنّما كان لأنّ ضده يتضمّن عدمه، فلولا ثبوت التخيير بين فعل الشيء ولا فعله لما حصلت الخيرة بين الشيء وضده.

/ [[ص ١٧٩]] وعن الثاني والعشرين: أنّ المحدث أثر فيه لا من حيث هو هو، لأنّه مختار فاعل بالقصد والاختيار، فلا يجب دوام أثره بدوامه. والنسبة ممنوعة إن أُريد بها غير الإيجاد.

#### تذنيبات:

التذنيب الأوّل: الطريقة الأولى التي ذكرناها في الحدوث مبنية على امتناع خلوّ الجسم عن الكائنيّات الحادثة. ومشايخ المعتزلة ومثبتو الأحوال بنوا هذه الطريقة على امتناع خلوّ الجسم عن معاني هي علل لهذه الكائنيّات، وسيأتي البحث معهم إن شاء الله تعالى. على أنّ تلك الطريقة لا حاجة إليها في إثبات المطلوب. الإشكال الأوّل: إثبات تلك المعاني، ولا يمكن إثباتها إلا بعد مقدّمات كثيرة لا يتمشّى أكثرها.

الإشكال الثاني: لا يتمّ بعد تلك المقدّمات إلا بإبطال حصول هذه الكائنيّات بالفاعل المختار، ولا سبيل إلى إبطاله بشبهة فضلاً عن حجّة.

الإشكال الثالث: حدوث تلك المعاني، وذلك يستدعي إبطال القول بالكمون والظهور، وإبطال الانتقال على الأعراض، وإبطال قيام المعنى بالمعنى، وإبطال حصول المعاني لا في محلّ، وهذه مقدّمات عسرة الإثبات صعبة القبول.

/ [[ص ١٨٣]] التذنيب الرابع: استدلال المتكلمون على أنه لمّا كان لكل واحد من الحوادث أوّل وجب أن يكون للمجموع أوّل، كما أنه لمّا كان كل واحد من الزنج أسود وجب أن يكون الكل أسود.

ولا شك في أن إطلاق القول بأن المجموع لا بد وأن يكون مساوياً لجميع أجزائه في كل الأحكام باطل، وإلا لكان كل واحد من العشرة عشرة، وهو محال. والقياس على الزنج غير مستقيم، لأن من عقل كون كل واحد من الزنج أسود اضطرّ إلى العلم بأن الكل كذلك، بخلاف المتنازع، وإذا فرقت البديهة بطل الإلحاق. ومع صحته فإنه غير مفيد، لأننا لم نقل: إن حكم المجموع مخالف لحكم الأحاد لا محالة، بل قد يكون مخالفاً وقد لا يكون، وهو موقوف على الدليل. والصورة الواحدة لا تقتضي ثبوت الحكم في كل الصور.

على أن هنا بحثاً آخر، وهو أننا نقول: لا شك في جواز خلوّ كل واحد من الأجسام المعيّنة عن كل واحد من الأكوان المعيّنة، وإلا فحينئذ يجب اتّصاف كل جسم بكون معيّن، وحينئذ لا يمكن إثبات حدوث الأكوان، وإذا ثبت ذلك فنقول: إن لم يلزم من جواز خلوّ الجسم المعين عن كل واحد من الكائنيّات المعيّنة جواز خلوّه عن كل الكائنيّات كان حكم المجموع مخالفاً لحكم الأحاد هنا، وإذا كان كذلك بطل قولهم في هذه المقدّمة: إن حكم المجموع لا بد وأن يساوي حكم الأحاد. فظهر من هاتين المقدّمتين نوع تناقض، وربّما أمكن تكلف إزالتها، لكن الذي قدّمنا يُغني عن ذلك كلّ.

والحق أن نقول هنا: إذا كان كل واحد حادثاً وجب أن يكون الكل حادثاً، لتقومه بأحاده.

\* \* \*

إشراق اللاهوت / عميد الدين العبيدي (ت ٧٥٤هـ):

[[ص ٩١]] [المسألة الأولى: في أن الأجسام حادثّة]:

قال المصنّف: (القول في أحكامها: الأجسام حادثّة، لأنّها إذا) اختصّت بجهة، فهي إمّا للنفس فيلزم منه عدم الانتقال، أو لغيره وهو إمّا موجب أو مختار، والمختار قولنا، والموجب يبطل ببطان التسلسل. ولأنّها لا تخلو من الأعراض الحادثّة لعدمها المعلوم، والقديم لا يُعدّم، لأنّه واجب الوجود، إذ لو كان وجوده جائزاً لكان إمّا بالمختار وقد فرضناه قديماً، أو بالموجب ويلزم منه استمرار الوجود، فالمقصود أيضاً حاصل).

اللوازم، وهو يقتضي صحّة حركة الجزء في مكان نفسه، ومتى صحّ ذلك لزم أن يكون حصوله في ذلك الحيّز واجباً.

الوجه الثالث: وهو إلزامي، نقول: الجسم عند الفلاسفة إمّا فلكي أو عنصري، والأفلاك وإن امتنع الحركة على كليّاتها عندهم لكن أجزاءها دائمة الحركة على الاستدارة، والعناصر لا نزاع في صحّة الحركة على أجزائها بالاستقامة والاستدارة، فكل جسم باتّفاق الخصم صحّت الحركة عليه.

الوجه الرابع: لا نتعرّض للكليّة، بل نقول: الأجسام التي نشاهدها متحرّكة، فثبت حدوثها، والأجسام متماثلة، وحكم الشيء حكم مثله، فحدوث بعض الأجسام يستلزم حدوث الكل. وهذه الطريقة وإن كانت جيّدة لكن الطريقة التي قلناها أوّلاً أقوى.

/ [[ص ١٨٢]] التذنيب الثالث: القديم لا يصحّ عليه العدم، لما تقدّم. وقد ذكروا فيه وجوهاً أخرى:

الأوّل: القديم موجود لذاته، فيمتنع العدم عليه.

الثاني: عدم القديم إن كان لذاته أو لوازم ذاته بحيث يجب عدمه عند عدمه ووجوده عند وجوده فلا بدّ لعدمه من مرجّح، وليس مختاراً، لأنّ الفاعل لا بدّ له من فعل والإعدام ليس بفعل، لأنّه لو كان فعلاً لكان ذلك الفعل إمّا أن يكون مقتضياً عدم القديم فيكون عدم القديم بذلك الفعل لا بالفاعل، أو لا يكون مقتضياً فلا يحصل عند ذلك عدم القديم.

ولا موجباً عدمياً، لأنّ العدمي عدم شيء يتوقّف عليه وجود ذلك القديم، وذلك الشيء يمتنع أن يكون حادثاً، لأنّ القديم لا يكون مشروطاً بالحدوث فهو قديم، والكلام فيه كالقادم في الأوّل، ويتسلسل. ولا وجودياً، لأنّه لو كان قديماً لزم من قدّمه قدّم عدم ذلك القديم، فلا يكون القديم قديماً. وإن كان حادثاً فهو محال، لأنّ القديم أقوى من الحادث، فاندفاع الحادث بالقديم أولى من ارتفاع القديم بالحادث.

وأيضاً التضادّ حاصل من الطرفين، فليس انعدام أحدهما بالآخر أولى من العكس، فيلزم أن ينعدم كل منهما بالآخر، ولا شك أن علّة عدم كل واحد منهما بالآخر، فلو عدّم كل واحد منهما بالآخر لزم أن يكون كل واحد منهما موجوداً حال صيرورته معدوماً وهو محال، فثبت أن القول بعدم القديم يُفضي إلى أقسام فاسدة، فيكون باطلاً.

وقال ثاوفرسطيس: إنَّه النار، وكون الأشياء عنها بالتكاثف.  
وقال آخرون منهم: إنَّه الأرض، وكون الأشياء عنها  
بالتلطيف.

وقال آخرون منهم: إنَّه البخار، وكون النار والهواء عنه  
بالتلطيف، والماء والأرض بالتكثيف.

وقال انكساغورس: إنَّه الخليط الذي لا نهاية له، وهو أجسام  
غير متناهية، وفيه من كلِّ نوع أجزاء صغيرة متلاقية، منها أجزاء  
على طبيعة الخبز، وأجزاء على طبيعة اللحم، فإذا اجتمع من تلك  
الأجزاء شيء كثير وصار بحيث ذلك الشيء ويرى ظنَّ أنَّه  
حدث. وهذا القائل بنى مذهبه هذا على إنكار المزاج والاستحالة،  
وقال بالكمون والظهور.

وقال بعضهم: إنَّ هذا الخليط كان ساكناً في الأوَّل، ثمَّ إنَّ الله  
تعالى حرَّكه، فيكون منه هذا العالم.

وقال ديمقراطيس: إنَّ أصل العالم أجزاء كثيرة كرية الشكل  
قابلة للقسمه الوهميَّة دون القسمه الانفكاكيَّة.

ونُقِلَ عنهم أنَّهم قالوا: إنَّ تلك الأجزاء غير متخالفة إلاَّ  
بالشكل، ذكر ذلك أبو عليِّ بن سينا في الفنِّ الثالث من طبيعيات  
الشفاء، قالوا: ثمَّ اتَّفَقَ في تلك الأجزاء أنَّها تصادمت على وجه  
خاصِّ، فحصل من تصادمها على ذلك الوجه هذا العالم على هذا  
الشكل، / [[ص ٩٤]] فحدثت السماوات والعناصر، ثمَّ حدثت  
هذه الحركات السماويَّة من امتزاجات هذه العناصر، ومنها هذه  
المركبَّات. وزعمت الثنويَّة أنَّ أصل العالم هو النور والظلمة.

الفرقة الثانية الذين قالوا: إنَّ أصل العالم ليس بجسم، وهو  
فريقان:

الفريق الأوَّل: الحرنايُّون، وهم الذين أثبتوا القدماء الخمسة:  
الباري تعالى، والنفس، والهيولى، والدهر، والخلاء. وقالوا: الله  
تعالى تامُّ العلم والحكمة، لا يعرض له سهو ولا غفلة، ويفيض  
عنه العقل كفيض النور عن قرص الشمس، وهو تعالى يعرف  
الأشياء معرفة تامَّة، فإنَّها تفيض عنها الحياة كفيض النور عن  
القرص، لكنَّها جاهلة لا تعلم الأشياء ما لم تمارسها، وكان الباري  
تعالى عالماً بأنَّ النفس تستميل إلى التعلُّق بالهيولى وتعشقها وتطلب  
اللذَّة الحسيَّة وتكره مفارقة الأجسام وتنسى نفسها، ولمَّا كان من  
شأن الباري الحكمة التامَّة عمد إلى الهيولى بعد تعلق النفس بها،  
فركَّبها ضروريًّا من التركيب مثل السماوات والعناصر، وتركَّب

قال الشارح (دام ظلُّه): (أقول: هذه المسألة من أعظم المسائل  
في هذا العلم، ومدار مسائله كلُّها عليها...) إلى آخره.

أقول: لا ريب في كون هذه المسألة من أعظم مسائل هذا  
العلم، لأنَّ الغاية القصوى فيه إثبات واجب الوجود تعالى  
وصفاته من القدرة والعلم والإرادة، وباقي أركان الدِّين كالنبوَّة  
والإمامة والمعاد وأحوال القيامة وغير ذلك مبنيَّة عليه، أي على  
إثبات واجب الوجود وصفاته، وذلك إنَّما يستفاد من حدوث  
العالم، فإنَّه إذا ثبت كون العالم حادثاً ثبت أنَّ له محدثاً  
/ [[ص ٩٢]] بالضرورة، وثبت كون ذلك المحدث قادراً، لأنَّه  
لو كان موجباً لقارنه أثره، فكان قديماً، فلا يكون حادثاً. وعالماً،  
لأنَّ الفعل الاختياري لا بدَّ فيه من علم سابق عليه، لاستحالة  
القصدي إلى ما لا يكون معلوماً البتَّة. ومريداً، لأنَّ تخصيص  
الأحداث بوقته دون ما قبله وما بعده يفترق إلى مخصَّص  
بالضرورة، ولا معنى للإرادة سواه. وحيًّا، لأنَّ المراد به من لا  
يستحيل عليه القدرة والعلم. فقد ظهر كون هذه المسألة من  
أعظم المسائل في هذا العلم.

وقوله: (ومدار مسائله كلُّها عليها)، يريد بها المسائل المقصودة  
بالذات، أي بالقصد الأوَّل، ككونه تعالى عالماً مريداً، لا مطلق  
مسائله، وإلاَّ لكان ممنوعاً، فإنَّ كثيراً من مسائل هذا العلم ككون  
الأعراض باقية أو غير باقية مثلاً لا تُبنى على حدوث العالم.

قوله: (ولهم اختلافات كثيرة لا يليق بهذا المختصر)، أي  
لهؤلاء القائلين بهذا القسم الثالث، وهو كون العالم قديم الذات  
محدث الصفات، اختلافات كثيرة، والمنقول عندهم أنَّهم اختلفوا  
فريقين:

الفرقة الأولى زعموا أنَّ المبدع الأوَّل جسم، وهؤلاء اختلفوا،  
فقال ثاليس الملطي أنَّ ذلك الجسم هو الماء، لأنَّه قابل لكلِّ  
الصور، وزعم أنَّه إذا انجمد صار أرضاً، وإذا لطف صار هواءً،  
ومن صفو الهواء تكوَّنت النار، ومن الدخان تكوَّنت السماوات.  
وقيل: إنَّه أخذ ذلك من التوراة، لأنَّه جاء في السفر الأوَّل منه أنَّ  
الله تعالى خلق جوهرًا، فنظر إليه بنظر الهيبة، فذابت أجزاءه،  
فصارت ماءً، ثمَّ ارتفع منه بخار كالدخان، فخلق منه السماوات،  
فظهر على وجه الماء زبد، فخلق الأرض، ثمَّ أرساها بالجبال.

/ [[ص ٩٣]] وقال انكسياليس الملطي: إنَّه الهواء، وتكوَّنت  
النار من لطافته، والماء والأرض من كثافته.

وأما الاستدلال على حدوث الجواهر، فإنه متوقف على كونها موجودة، مع أن الدليل المذكور الدال على حدوث الأجسام هو بعينه دال على حدوث الجواهر على تقدير وجودها، فكان الاستدلال على حدوث الأجسام أولى من الاستدلال على حدوث الجواهر.

/ [[ص ٩٦]] قوله (دام ظلّه): (لنا على الحدوث وجهان: الأوّل... إلى آخره).

أقول: إننا قال: (لنا على الحدوث وجهان) مع كثرة الوجوه الدالة على الحدوث، لأنّ المصنّف لم يذكر سوى الوجهين المذكورين في الكتاب، وكلام الشارح متقيّد بكلام المصنّف، وكأته قال: لنا في هذا الكتاب على الحدوث وجهان. وأيضاً فإنه إذا كان لنا على الحدوث وجوه كثيرة صدق أن لنا عليه وجهين.

وتقرير الوجه الأوّل منهما أن يقال: إن كل جسم فهو مختصّ بجزء وجه، وكلما كان كذلك فهو حادث، ينتج: كل جسم فهو حادث. أمّا الصغرى فضرورية، إذ لولا كون كل جسم مختصاً بجزء مخصوص وجهة معينة لكان بعض الأجسام إما لا في جهة ومكان أصلاً، أو في [كل] جهة ومكان، وهما محالان بالضرورة. وأمّا الكبرى، فلأنّ اختصاصه بذلك المكان وتلك الجهة إما أن يكون لنفسه، أو لغيره. والأوّل باطل، وإلا لما تحرك جسم عن مكانه، ولا تغير جسم عن وضعه، وهما باطلان بالحس. والثاني إما أن يكون ذلك الغير فاعلاً مختاراً أو موجباً، والأوّل هو المطلوب، فإن الغرض من ثبوت حدوث العالم ليس إلا إثبات ذات واجب الوجود تعالى وصفاته، فإذا ثبت بدونه حصل المطلوب. هكذا قال الشارح (دام ظلّه) تفسيراً لقول المصنّف، والمختار قولنا.

وفيه نظر، فإن كون المخصّص للأجسام بأحيازها وجهاتها مختاراً لا يقتضي كونه واجب الوجود، ولا يدل على شيء من صفات الواجب تعالى من كونه قادراً عالماً مريداً حتّى يلزم منه المطلوب. ويمكن أن يكون مراده من قوله: (والمختار قولنا) لزوم الحدوث له، إذ يلزم من كون المخصّص للأجسام بأحيازها وجهاتها مختاراً كون الاختصاص الذي لا ينفك الأجسام عنه / [[ص ٩٧]] حادثاً، ويلزم منه حدوث الأجسام، ضرورة حدوث ما لا ينفك عن الحوادث، وذلك لما ثبت من أن كل أثر لمختار فهو حادث، لأنّه لا يتحقّق إلا بتوسط قصد وإرادة، وهما

أجسام الحيوانات على الوجه الأكمل، والنفس بقي فيها من الفساد ما لا يمكن إزالته. ثم إن الله تعالى أفاض على النفس عقلاً وإدراكاً، وصار ذلك سبباً لتذكرها عالمها وسبباً لعلمها بأثباتها ما دامت في العالم الهولاني لم تنفك عن الآلام، فإذا عرفت النفس ذلك وعرفت أنّ لها في علمها اللذات الخالية عن الآلام اشتاقت إلى ذلك العالم وعرجت بعد المفارقة وبقيت هناك أبد الأباد في غاية البهجة ونهاية السعادة.

الفريق الثاني: أصحاب فيثاغورس، وهم الذين قالوا: إن المبادي هي الأعداد المتولّدة عن الوحدات، قالوا: لأنّ قوام المركّبات بالبسائط، وهي أمور كل واحد منها واحد في نفسه، ثم تلك / [[ص ٩٥]] الأمور إما أن تكون لها ماهيات وراء كونها وحدات، أو لا تكون. وإن كان الأوّل كانت مركّبة، لأنّ هناك تلك الماهية مع تلك الوحدة، وكلامنا ليس في المركّبات، بل في مبادئها. وإن كان الثاني كانت مجرد وحدات، ولا بدّ وأن تكون مستقلة بأنفسها، وإلا لكانت مفتقرة إلى الغير، فيكون ذلك الغير أقدم منها، وكلامنا في المبادي المطلقة، وهذا خلف. فإذن الوحدات أمور قائمة بأنفسها، فإن عرض لها الوضع صارت نقطة، وإن اجتمعت نقطتان حصل خط، وإن اجتمع خطان حصل سطح، وإن حصل سطحان حصل جسم، فظهر أنّ مبدأ الأجسام الوحدات.

واعلم أنّ الضمير في قول المصنّف (رحمه الله تعالى): (في أحكامها) عائد إلى الجوهر والعرض وإن لم يُصرّح بإضافة الأحكام إليهما فيما بعد، لأنّه إننا ذكر حدوث الأجسام، وهو حكم يتعلّق بالأجسام خاصّة من حيث صريح اللفظ، لكن لما كان الدليل الدال على حدوث الأجسام [هو] بعينه دالاً على حدوث الأعراض، لكونها متأخّرة في الوجود عن الأجسام، والمتأخّر عن الحادث أولى بالحدوث صار الكلام في حدوث الأجسام كلاماً في حدوث الأجسام والأعراض، وإننا قال: الأجسام حادثة ولم يقل الجواهر حادثة مع أنّ حدوث الجواهر مستلزم لحدوث الأجسام، لكونها مؤلّفة منها، وحدوث الأجزاء يستلزم حدوث الكل لتأخّره عنها، لأنّ وجود الأجسام ضروري، ووجود الجواهر الأفراد كسبي محتاج إلى إقامة البرهان، فالاستدلال على حدوث الأجسام لا يتوقف على وجود الجواهر الأفراد، لأننا لا نستدل على حدوثها من حيث هي مركّبة منها، بل نستدل على حدوثها مطلقاً.

بالضرورة: وكل ما لا ينفك عن المعاني الحادثة فهو حادث، ينتج: كل جسم فهو حادث، وهو المطلوب. فالمصنّف (رحمه الله تعالى) يمنع الصغرى، لأنّ الحصول في الحيز عنده لا يحتاج إلى المعنى، إذ لا وجود للمعنى الذي يُثبتونه عنده على ما تقدّم بيانه، فلهذا حذفها ورتّب الدليل على ما مرّ تقريره.

وتقرير الوجه الثاني أن يقال: الأجسام لا يخلو عن الحوادث، وكلما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث، ينتج: الأجسام حادثة. وهذا هو الدليل المشهور عند المتكلمين، وهو مبني على أربع دعاوى: إثبات الحوادث، وامتناع خلو الجسم عنها، ووجوب سبق العدم على مجموعها، وحدوث كل ما لا ينفك عن مثل هذه.

ولقائل أن يقول: لا حاجة إلى إثبات الحوادث، بل يكفي سبق العدم على مجموع الأمور التي لا تنفك الأجسام عنها، سواء تلك الأمور وجودية أو عدمية، فإن ما لا ينفك عن أمور عدمية أو بعضها وجودي وبعضها عدمي يكون العدم سابقاً على مجموعها يجب أن يكون حادثاً، نعم بيان حدوثها بما يأتي من صحّة العدم عليها يتوقّف على كونها ثبوتية.

/ [[ص ٩٩]] واعلم أنّ المقدّمة الأولى تشتمل على الدعاوى الثلاث، أعني إثبات الحوادث، وامتناع خلو الجسم عنها، ووجوب سبق العدم على مجموعها، والدعوى الرابعة هي الكبرى.

أمّا بيان الدعوى الأولى، وهي إثبات الحوادث، وهي التي عبرّ الشارح عنها بالمقدّمة الأولى، (فلأنّ الجسم ينتقل من الحركة إلى السكون وبالعكس)، أي ينتقل من السكون إلى الحركة و(تبدّل عليه إحدى الحالتين بالأخرى، وكذا في الاجتماع والافتراق)، فإنّ كلاً منها يتبدّل بصاحبه (ولا يجوز أن يكون المرجع بهذه) الأمور، أعني الحركة والسكون والاجتماع والافتراق (إلى ذات الجسم، لبقائه) مع زوالها يتبدّل كلّ منها بضده، ووجوب مغايرة الباقي للزائل. وأيضاً لو لم تكن مغايرة للجسم يلزم المطلوب، لأنّ سنين حدوثها، فإذا كانت عبارة عن ذات الجسم كان الجسم حادثاً، ونحن إنّما نسعى لذلك (ولا إلى العدم، أمّا أولاً، فلائها محسوسة والعدم لا يكون محسوساً. وأمّا ثانياً، فلأنّ الحركة مثلاً تتبدّل بالسكون وترتفع به، وذلك يقتضي ثبوت أحدهما، وأيّما كان الآخر مثله، لتساويهما في الماهية)، وهي الحصول في الحيز، (وافتراقها بعوارض)، وهي الزوال والثبات.

إنّما يتوجّهان إلى معدوم، لا إلى موجود، وإلّا لزم تحصيل الحاصل. وهذا أحسن، لأنّه يستدلّ على الحدوث لا على ثبوت فاعل مختار.

والثاني - وهو كون ذلك الغير موجباً - باطل، لأنّ ذلك الموجب إن كان واجباً لذاته استحالة عدمه، ويلزم من استحالة عدمه استحالة عدم أثره، فيلزم ما ذكره من المحال، وهو عدم انتقال الجسم عن مكانه ودوام وضعه، وإن كان جائزاً افتقر إلى مؤثّر، فإن كان مختاراً ثبت المطلوب، وهو حدوث الأجسام لحدوث اختصاصها بأحيازها التي لا ينفك منه لكونه صادراً عن المختار. وإن كان موجباً، فإن كان واجباً لزم المحال المذكور، وهو عدم الانتقال ودوام الوضع. وإن كان جائزاً افتقر إلى مؤثّر آخر، إمّا مختار فيلزم المطلوب، أو موجب ممكن ويلزم التسلسل، وهو محال. وأيضاً أن كون ذلك الغير إن كان مجرداً تساوى أثره في الأجسام، فيستحيل أن يُخصّص البعض دون البعض بمكان دون مكان، وإن كان مقارناً افتقر الجسم في اتّصافه به دون غيره من الأجسام إلى تخصّص، ويعود الكلام في ذلك المخصّص، ويتسلسل، وأنّه محال.

قوله (دام ظلّه): (وهذا دليل حسن أخذه المصنّف من المثبتين، إلّا أنّ بعض مقدّماته كانت فاسدة والمصنّف أصلحه حتّى صار هكذا).

أقول: المثبتون هم الذين يُثبتون الذوات في العدم، يستدلّون على حدوث الأجسام بأنّ كون الجسم متحيزاً يقتضي أن يكون في جهة من الجهات بالضرورة، وكونه في جهة من الجهات / [[ص ٩٨]] معلل بالمعنى المسمّى كوناً، لاستحالة كونه معللاً بذات الجسم، وإلّا لما بقيت عند كونه في جهة أخرى، ولا بالفاعل من غير توسّط المعنى على ما سلف بيانه. فإذا كل جسم فهو غير منفك عن المعنى، وذلك المعنى حادث لعدمه، فإنّ كلّ جسم متحرك يصحّ أن يسكن وبالعكس، والمعنى الموجب للحركة يضادّ المعنى الموجب للسكون لتضادّ معلولهما فيغايره. ويُعدّم السابق منها بطريان اللّاحق، فيتحقّق الحدوث فيها، أمّا السابق فلعدمه الدالّ على حدوثه، لاستحالة عدم القديم على ما يأتي. وأمّا اللّاحق فلكونه مسبوqاً بالغير، فقد ظهر صدق قولنا: كلّ جسم فهو غير منفك عن المعاني الحادثة، ويصدق أيضاً

قوله: (سَلَمْنَا، لكن التبدُّل لا يقتضي الثبوت)، هذا اعتراض على قوله: (إنَّ هذه الأكوان أمورٌ ثبوتيةٌ باعتبار تبدُّلها)، ووجه المنع والنقض بأنَّه قد كان تعالى عالماً في الأزَل بأنَّ العالم سيوجد، ثمَّ بعد وجوده تبدَّل، أي العلم السابق بعلمه بالوجود، ويستحيل أن يكون أحدهما ثبوتياً، لأنَّه يلزم من كون الأوَّل ثبوتياً جواز عدم القديم الوجودي، وإنَّه محال. ومن كون الثاني / [[ص ١٠١]] ثبوتياً قيام الحوادث بذاته تعالى، وهو محال أيضاً. ولأنَّه تعالى لم يكن فاعلاً، ثمَّ صار فاعلاً، مع استحالة كون الفاعلية وسلبيها ثبوتيين أو أحدهما، أمَّا اللَّافاعلية، فلاَّتها محمولة على المعدومات، لصدق قولنا: المعدوم ليس فاعلاً، وكلُّ محمول على المعدوم بالضرورة. وأمَّا الفاعلية، فلاَّتها لو كانت ثابتة لزم التسلسل، لأنَّها نسبة بين الفاعل والمفعول، فتكون مفتقرة إليهما متأخِّرة عنهما، فتكون ممكنة، وكلُّ ممكن فله فاعل، فثبتت بينه وبين مفعوله فاعليةٌ أخرى، وهكذا إلى غير النهاية.

(والجواب عن الأوَّل: لِمَ لا يجوز أن يكون المكان جوهرًا، كما هو مذهب أفلاطون الحكيم...) إلى آخره. أفلاطون يزعم أنَّ المكان عبارة عن البعد القائم بذاته، وهو جوهر خالٍ من المادَّة، وتقسيم الجوهر المقارن إلى مقاوم للدخال عليه ممانع له يجوز عليه الانتقال، وهو الجسم، والتداخل فيه محال. وإلى جوهر غير مقاوم لما يدخل عليه من الأجسام، ويستحيل عليه الانتقال، وهذا هو المكان، وهو البعد، ومداخلة الجوهر الممانع - أعني الجسم - لهذا الجوهر الغير الممانع جائزة، وهي عبارة عن كون الجسم في المكان. وعلى هذا لِمَ لا يجوز أن يكون المكان جوهرًا هو هذا البعد، ولا يلزم ما ذكرتموه من المحاذير؟

قوله: (سَلَمْنَا، لكن لِمَ لا يجوز أن يكون عرضاً هو السطح الباطن من الجسم الحاوي المماسُّ للسطح الظاهر من الجسم المحوي؟)، هذا مذهب أرسطاطاليس وأتباعه، فإنَّ السطح عندهم عرض، ومن جملة أنواع الكَمِّ المتَّصل القارِّ الذات.

قوله: (والدور غير لازم)، الألف واللام هاهنا للعهد، أي والدور الذي ألزمتونا إيَّاه على تقدير كون المكان عرضاً غير لازم لنا، وإنَّها يلزم إذا قلنا: المكان مفتقر إلى متمكِّنه، ونحن لا نقول بذلك، بل نقول: المكان مفتقر إلى غير المتمكِّن، لأنَّ المكان على هذا المذهب هو السطح / [[ص ١٠٢]] الباطن من الجسم الحاوي، ولا افتقار له إلى الجسم المحوي الذي هو المتمكِّن، ولكن

وإنَّنا قلنا: إنَّ ذلك يقتضي كون أحدهما ثبوتاً فالمطلوب، وإن كان عديمًا كان رافعه وجوديًا، إذ رافع العدمي وجودي، فيلزم المطلوب. وفي هذا نظر، فإنَّنا لا نُسَلِّم أن واقع العدمي وجودي، فإنَّ الأمور الإضافية عندهم أمَّا عدميةٌ مع ارتفاع بعضها ببعض كارتفاع الموازاة بالمسامتة وبالعكس، وارتفاع المساواة بالرجحان. قوله: (وأمَّا ثالثاً، فلاَّتها ليست أعداماً مطلقة بالضرورة...) إلى آخره، إشارة إلى دليل ثالث على كون هذه الأكوان وجودية.

تقريره أن يقال: لو لم تكن موجودة لكانت عدمية، فإنَّما أن تكون أعداماً مطلقة وهو محال بالضرورة، أو أعدام ملكات وهو محال، وإلَّا لوجب أن نتصوَّر ملكاتها سابقاً على تصوُّرها، / [[ص ١٠٠]] والتالي باطل قطعاً، فإنَّنا لا نعقل شيئاً تكون نسبته إليها نسبة الملكة إلى العدم.

وفيه نظر، فإنَّه إنَّها يلزم أن نتصوَّر ملكاتها، إن لو تصوُّرنا كونها أعداماً، أمَّا على تقدير عدم تصوُّر كونها أعداماً فلا، ولا يلزم من عدم تصوُّرنا إيَّها أعداماً تصوُّرنا إيَّها وجودات.

قوله: (فإن قيل: هذا فرع على حصول الجوهر في المكان، وهو فرع على المكان، وليس هو بثبوتي...) إلى آخره، إشارة إلى اعتراضات واردة على الدليل المذكور.

تقرير أولها أن يقال: قولكم الجسم ينتقل من الحركة إلى السكون وبالعكس فرع على حصول الجوهر في المكان، وهو ظاهر، لكن حصول الجوهر في المكان محال، لأنَّه ليس بثبوتي، إذ لو كان ثبوتياً لكان إمَّا جوهرًا أو عرضاً، والتالي بقسميه باطل، فالمقدَّم مثله. والملازمة ظاهرة. وأمَّا بطلان القسم الأوَّل - أعني كونه جوهرًا -، فلاَّته إذا كان مجرداً استحال حلول الجوهر المقارن فيه، لأنَّ المجرَّد يلزمه عدم قبول الإشارة الحسبية وعدم الاختصاص بجهة، والمقارن يلزمه ذلك - أعني قبول الإشارة الحسبية والاختصاص بجهة -، والجمع بينهما محال. وإن كان مقارناً لزم من حلول الجوهر المتمكِّن فيه التداخل، ضرورة شغل المتمكِّن للمكان بحيث يكون محاطاً به، فعلى تقدير كون المكان جوهرًا يلزم نفوذ المتمكِّن فيه، وهو عين التداخل.

قوله: (وإن كان عرضاً لزم الدور)، لأنَّ العرض مفتقر إلى الجوهر، فلو افتقر الجوهر إليه دار. ولأنَّه يلزم أن يكون كلُّ منهما حالاً في الآخر، وهو محال بالضرورة، (إذا لم يكن ثبوتياً استحال حصول الجوهر فيه، لأنَّه لا يعقل حصوله في المعدوم).



يوجب كون إحداهما وجودية، وما ذكرتموه من النقوض ليس فيه تبدل ذات بأخرى ولا صفة بأخرى، بل يدل على تبدل إضافة بأخرى وتبدل إضافة بأخرى لا يستلزم تبدل ذات بأخرى ولا تبدل بأخرى، فلا يكون ذلك نقضاً علينا.

واعترض الشارح (دام ظلّه) أيضاً بأنّ التبدل قد وُجد في الإضافات، فإن كان مقتضياً لثبوت المتبدل فيه لزم ثبوتها وهو محال، وإن لم يقتض الثبوت توجه النقض لوجود علة الثبوت، أعني التبدل مع عدم الحكم وهو الثبوت.

قوله: (والصواب أن يقال...) إلى آخره، أي الصواب أن لا نُعمم الدعوى، بل نقول: كل تبدل هو مستلزم للثبوت، أو ماهية التبدل المطلقة تستلزم الثبوت حتى يلزمنا الثبوت في كل صورة من صور التبدل ويرد علينا النقض بوجود التبدل في صورة ما منفكاً عن الثبوت، بل نُخصّص الدعوى ونقول: المدعى أنّ التبدل الواقع في شيئين يستحيل خلوّ الماهية، أعني معروضة ذينك الشيين عنهما من حيث هماهما، أي مع قطع النظر عن جميع ما غيرهما يقتضي ثبوت أحد ذينك الشيين، وحينئذ يندفع النقض بما ذكر من صور التبدل في الإضافات.

قوله: (ولو منع التبدل في العلم وانتفاء الفاعلية كان وجهاً)، أي لو منع التبدل في العلم بأنّ العالم سيوجد بالعلم بأنه موجود، وقيل: إنهما علم واحد، كما هو مذهب أبي هاشم، فإنه ذهب إلى أنّ العلم بأنّ الشيء سيوجد، هو بعينه علم بوجوده إذا وُجد. ومنع أيضاً من انتفاء الفاعلية، إن أريد بها كون الفاعل بحيث يصدر عنه الفعل، فإنّها بهذا المعنى نفس الفاعل الثبوتي، كان ذلك / [[ص ١٠٤]] المنع وجهاً، وأمّا الفاعلية الإضافية وهي النسبة الحاصلة بين الفاعل والمفعول، فإنّها مغايرة لكلّ منهما ومتأخّرة عنها، ولا يحصل إلّا في العقل، وكذا سلبها.

وقوله: (على ما سيأتي البحث فيه)، إنّما يريد العلم لا الفاعلية، إذ ليس فيما يأتي بحث عن الفاعلية هل هي ثبوتية أم لا؟ قوله: (وبهذا الدليل يظهر كون كل فرد من أفراد الحركات وغيرها حادثة، إذ تبدلها يقتضي انعدامها، والقديم لا يُعدم).

وفي هذا الكلام نظر، أمّا أولاً، فلأنّ حدوث كل فرد من أفراد الحركات أمر ظاهر متفق عليه، ومعلوم من غير احتياج إلى هذا الدليل. وقوله: (وغيرها)، إن أراد به كلّها غير الحركات، كان ظاهر الاستحالة، إذ لا يدلّ هذا الدليل على حدوث الجواهر

يلزم على هذا عدم تناهي الأجسام، أو كون بعضها - وهو المحيط بالكل - لا في مكان، لكنّ الأوّل باطل عند المحقّقين، وحينئذ لا يكون الدليل دالاً على حدوث مجموع الأجسام.

قوله: (وإذا لم يكن ثبوتياً لم يكن حصول الجوهر فيه حصوله في المعدوم، بمعنى أنّه في العدم)، أي على تقدير أن لا يكون المكان ثبوتياً - أي أمراً موجوداً على التحقيق - لا يلزم أن يكون المتمكّن حاصلاً في المعدوم، بمعنى أن يكون حاصلاً في العدم، ويلزم أن يكون الموجود - وهو ذلك المتمكّن - معدوماً، إذ الحاصل في العدم معدوم، بل إنّما يلزم أن يكون حاصلاً في مكان، وهو أمر عدميّ، كما قال المتكلّمون: إنّهُ عبارة عن أبعاد مقدّرة غير محقّقة، والمفهوم من المعدوم، والعدمي أمر زائد على العدم.

قوله: (وعن الثاني: أنّ التبدل في الإضافات ذهني لا يقتضي التبدل في الذات والصفات، هكذا قال بعض المتأخّرين، وليس بجيد...) إلى آخره.

أجاب فخر الدّين عن النقض المذكور بما ذكره الشارح (دام ظلّه)، وهو الزائل والطاري من الأمور الإضافية الذهنية، لأنّ الزائل تعلّق علمه تعالى بأنّه سيوجد، والطاري تعلّق علمه تعالى بوجوده، والتعلّق إضافي ذهني لا تحقّق له خارجاً، وذلك لا يقتضي التبدل في الذات والصفات.

قال بعض تلامذة فخر الدّين: في هذا الجواب نظر، لأنّهم لم يلزموا علينا التغيّر في الذات، وإنّما قالوا: تغيّر إحدى الحالتين بالأخرى لا يقتضي كون إحداهما وجودية، وما ذكره الإمام لا يتوجّه على هذه الدلالة، ثمّ قال: والحق في الجواب أن نقول: نحن ندعي أنّ تبدل إحدى الحالتين بالأخرى يستدعي كون إحداهما وجودية أو مشتملة على الأمر الوجودي، وما ذكره من الصور اشتملت الحالتان أو إحداهما فيها على الأمر الوجودي، أمّا الصورة الأولى فلأنّ تعلّق علمه بأنّ العالم سيوجد وتعلّقه بأنّه موجود مشتملان على العلم الوجودي، وأمّا الفاعلية أعني كون الفاعل فاعلاً، فلأنّها عبارة عن الفعل مع قيد آخر وهو نسبته إليه والفعل / [[ص ١٠٣]] وجودي.

قال بعض شارحي المحصل من المتأخّرين: أنّ هذا المعترض غفل عن مراد الإمام، لأنّ الإمام أشار بذلك إلى تخصيص تلك المقدّمة بالذات والصفات، فكأنّه قال: نحن ندعي أنّ تبدل إحدى الحالتين بالأخرى وتبدل إحدى الصفتين بالأخرى

وجوده إلى علّة واجبة الوجود، إمّا بواسطة ممكن آخر أو لا بواسطة، لاستحالة الدور والتسلسل.

وتلك العلّة الواجبة إمّا أن تُؤثّر في ذلك القديم على سبيل الاختيار، أو على سبيل الإيجاب. والأوّل محال، لأنّ فعل المختار يجب أن يكون محدثاً، لأنّه مسبوق بالقصد والإرادة، وهما إنّما يتوجّهان إلى معدوم، إذ لو توجّها إلى إيجاد موجود لزم تحصيل الحاصل، وإنّه محال بالضرورة، فيتعيّن الثاني، وهو كون تلك العلّة الواجبة مؤثّرة في ذلك القديم على سبيل الإيجاب، وحيثنّذ يجب دوام ذلك القديم لوجوب دوام علّته، ويستحيل عدمه لاستحالة عدم علّته.

قوله: (ولا يقال: نمنع استحالة عدم القديم، لأنّ الله تعالى كان قادراً على إيجاد زيد ابتداءً...) إلى آخره. هذا إيراد على هذا الدليل، وذلك أن يقول: الله تعالى قادر أزلاً على إيجاد زيد ابتداءً، ثمّ لمّا أوجد زالت تلك القدرة الأزليّة، لاستحالة إيجاده ابتداءً مرّةً أخرى. وأيضاً كان عالماً في الأزل بأنّ العالم سيوجد، ثمّ لمّا وُجِدَ العالم تبدّل ذلك العلم بعلمه بالوجود، إذ لو بقي العلم الأوّل لزم الجهل عليه تعالى الله عن ذلك علوّاً كبيراً، فقد تحقّق عدم القدرة القديمة والعلم القديم، وهو يناقض ما ادّعىتموه.

/ [[ص ١٠٦]] قوله: (لأنّنا نقول)، إشارة إلى جواب هذه المعارضة، وهو أن يقال: لا نُسلّم أنّ القدرة الأزليّة والعلم الأزلي زائل، بل الزائل تعلّقها بالمقدور والمعلوم المخصوصين، وهو لا يوجب زوال القدرة والعلم بأنفسهما، وذلك التعلّق أمر إضافي لا تحقّق له في الخارج.

قوله: (أمّا المقدّمة الثانية، وهي أنّ الجسم لا ينفك عنها...) إلى آخره. هذه هي الدعوى الثانية، وهي عدم انفكاك الجسم عن هذه الأكوان، وهي قريبة من البيّن بنفسه، أي المستغني عن إقامة البرهان عليه، لأنّ الجسم لا بدّ وأن يكون في مكان، فإن كان لا يثاب فيه كان ساكناً، وإلّا كان متحرّكاً، ولا واسطة بينهما.

قوله: (لا يقال: الجسم أوّل ما خلقه الله تعالى...) إلى آخره. هذا إيراد على دعوى الحصر، وهو أن يقال: الجسم أوّل ما خلقه الله تعالى في مكانه ليس متحرّكاً ولا ساكناً على ما فسّرتم به الحركة والسكون، فبطل الحصر، وحيثنّذ يتحقّق خلوّ الجسم عن الحركة والسكون وانفكاكه عنها.

قوله: (لأنّنا نقول)، هذا جواب الإيراد، وهو أن يقال: نحن

المجرّدة والأعراض القائمة بها عند مشبّتها، ولا على ما ثبت قدّمه كواجب الوجود تعالى وصفاته. وإن أراد أمراً مخصوصاً وجب بيانه. وأيضاً فهذا الدليل ليس فيه دلالة على حدوث السكون مطلقاً، بل إنّما يدلّ على حدوث السكون الطاري على الحركة، أو الذي يرتفع بطريان سكون آخر إن جعلنا الأكوان غير باقية، مع أنّه يلزم على هذا القول حدوثها أجمع بأشخاصها لعدمها، ولم يثبت بهذا الدليل كون كلّ سكون مسبوقاً بمثله، أو بحركة، أو ملحوقاً بأحدهما. ومن المحتمل أن يكون بعض الأجسام ساكناً دائماً، فإنّه كما وُجِدَ في الأجسام ما هو متحرّك دائماً كالأفلاك يمكن أن يوجد ما هو ساكن دائماً، ولا بدّ لنفي هذا الاحتمال من دليل غير الدليل المذكور. وأيضاً فالمراد بهذا الدليل في قوله (دام ظلّه): (وهذا الدليل يظهر كون كلّ فرد من أفراد الحركات وغيره حادثاً) إن كان هو الدليل المشتمل على الدعاوي الأربع التي هو في بيانها لم يجز، لأنّ الظاهر بالدليل لا بدّ وأن يكون متأخراً عنه، وحدث كلّ فرد من أفراد الحركات والسكونات من إحدى مقدّمات هذا الدليل، وهي متقدّمة عليه، فلو ظهرت به دار. وإن أراد به ما ذكره دليلاً على كون الأكوان ثبوتية من أنّ الحركة تتبدّل بالسكون وترتفع به، وذلك يقتضي ثبوت أحدهما لم يكن عامّاً، أي شاملاً لحدوث كلّ سكون، فإنّه ليس من المعلوم أنّ كلّ حركة ترتفع بسكون وكلّ سكون يرتفع / [[ص ١٠٥]] بحركة حتّى يلزم حدوث الحركة إمّا لعدمها، أو لكونها مسبوقاً بالسكون، والسكون إمّا لعدمه أو لكونه مسبوقاً بحركة. نعم ذلك معلوم في بعض جزئيات الأجسام المدركة بالحسّ بالمشاهدة، وذلك يدلّ على أنّ تلك الحركة المحسوسة والسكون الواقع لها والمرتفع بها محدثان.

والظاهر أنّ مراده بقوله: (وغيرها)، ما له أفراد يتبدّل بعضها ببعض كالزمان والأوضاع، فإنّ تبدّل تلك الأفراد ببعضها ببعض يدلّ على حدوثها، أمّا الزائلة فلعدمها، إذ القديم لا يُعدّم على ما يأتي، وأمّا الطارية فلكونها مسبوقاً بغيرها.

قوله: (والقديم لا يُعدّم، لأنّه إمّا أن يكون واجب الوجود لذاته فيستحيل عدمه، وإمّا ممكن الوجود لذاته فيستند إلى فاعل...) إلى آخره. القديم لا يصحّ عدمه، لأنّ ذلك القديم إن كان واجب الوجود لذاته استحال عدمه لذاته، إذ لو جاز عدمه لكان ممكناً لا واجباً، وهذا خلف. وإن كان ممكن الوجود افتقر في

الثالث: برهان التطبيق، وهو أن نأخذ الحوادث المتبدئة من الآن إلى الأزل جملةً، ومن زمان الطوفان إلى الأزل جملةً أخرى، ثم نطبق إحداهما على الأخرى في التوهم من مبدأ واحد بأن يجعل المبدءان واحداً، وهما في الذهاب إلى الماضي متطابقان، فلا بد وأن تنقطع الناقصة قبل الزائدة، إذ لو استمرتاً معاً لتساوتا وكان وجود ما به ازدادت الجملة الأولى على الثانية، وهو / [[ص ١٠٨]] الحوادث من الآن إلى زمان الطوفان كعدمه، وإنه محال. وإذا انقطعت الناقصة قبل الزائدة تناهتا معاً، أما الناقصة فلانقطاعها، وأما الزائدة فلكونها زائدة عليها بمقدار متناهٍ، والزائد على المتناهي بمقدار متناهٍ يكون متناهياً.

قوله: (فيظهر التفاوت في المبدأ)، أي في جانب الماضي الذي منه ابتداء وجود الحوادث.

قوله: (لأنّحد الطرفين عندنا فرضاً)، أي لأنّحد طرفي الجملتين المتطابقتين عندنا فرضاً، وهو مبدأهما المفروض وإن كان طرف إحداهما - أعني مبدأها - هو الآن وطرف الأخرى - أعني مبدأها - هو زمان الطوفان، لأنّنا فرضنا تطابقهما، ومعناه أن نأخذ الحادث الآن في مقابلة الحادث في زمان الطوفان، وما قبله في مقابلة ما قبل الآن وهكذا، وهذان المبدءان لجملتين باعتبار التطبيق، وأما باعتبار الوجود فهما نهايتان لهما.

قوله: (اعتراض عليهم بأنّ التطبيق هنا...) إلى آخره. هذا إشارة إلى اعتراض ذكره المحقق عليه السلام وعزاه إلى الخصم، وصورة كلامه هاهنا أن هذا التطبيق لا يقع إلا في الوهم، وذلك يكون شرط ارتسام المتطابقين فيه - أي في الوهم -، وغير المتناهي لا يرتسم في الوهم، ومن اليقين أنّهما لا يحصلان في الوجود معاً، فضلاً عن توهم التطبيق فيهما في الوجود، فإذن هذا الدليل موقوف على حصول ما لا يحصل لا في الوهم ولا في الوجود. وأيضاً الزيادة والنقصان إنّما فرض في الطرف المتناهي، لا في طرف الذي وقع النزاع في تناهيه، فهو غير مؤثر فيه.

قوله: (ثم احتجّ على هذا المطلوب بأنّ كلّ حادث...) إلى آخره. لمّا ذكر المحقق عليه السلام ما احتجّ به المتكلّمون على امتناع وجود حوادث لا أول لها في جانب الماضي، وما أورده الخصم عليهم، ذكر ما هو الحقّ عنده في ذلك، وصورة كلامه في هذا الموضوع هذه:

(إنّ كلّ حادث موصوف بكونه سابقاً على ما بعده لاحقاً بما

إنّما نبحث عن الجسم الباقي، والخصر حينئذٍ ضروريٌّ، لأنّه كونه في مكانه إن كان معاقباً لكون آخر في ذلك المكان بعينه كان ساكناً، وإلا كان متحرّكاً، والنقض بالجسم الحادث مدفوع، إذ ليس الكلام فيه.

سلمنا، لكن هذا المنع يُبطل كلام الخصم، لأنّه يمنع من حدوث الجسم ويُدعى قدمه، فإذا اعترف بأنّ لوجود الجسم أولاً، فقد اعترف بحدوثه وصار مساعداً لنا.

قوله: (وأما المقدّمة الثالثة، وهي الطامّة العظمى، فقد استدلّ المتكلّمون عليها بوجوه...) إلى آخره. يريد بالمقدّمة الثالثة الدعوى الثالثة من الدعاوي الأربع، فإنّه (دام ظلّه) عبّر عنها بالمقدّمات. والدعوى الثالثة هي سبق العدم على مجموعها - أي مجموع الحوادث -، وقد استدلّ / [[ص ١٠٧]] المتكلّمون عليها بوجوه:

أولها: أنّ كلّ واحد من الحركات حادث، فيكون المجموع حادثاً. وهذا وجه نقله المحقق عليه السلام عن أوائل المتكلّمين. ثم قال: اعتراض عليه بأنّ حكم الكلّ ربّما يخالف الحكم على الآحاد، وهو وارد على الدليل المذكور، إذ هو مطالبه ببيان الملازمة بين حدوث الأفراد وحدث المجموع، إذ لا يجب أنّحد الآحاد والمجموع في الأحكام، فإنّه يصدق على كلّ واحد من الآحاد أنّه جزء من المجموع ومقدّم عليه ولا يصدق على المجموع شيء من ذلك، لاستحالة كونه جزءاً من نفسه ومقدّماً على نفسه.

الثاني: أنّ تلك الحركات تقبل الزيادة والنقصان بأنّ يزداد عليها شيء أو ينقص منها شيء، وغير المتناهي لا يقبل شيئاً منها فهي متناهية، فلها بداية، فالكلّ حادث.

قوله: (اعتراض عليهم بالنقض في المقدّمة الأولى بمعلومات الله تعالى ومقدوراته)، أي اعتراض على المتكلّمين بالنقض بمعلومات الله تعالى ومقدوراته، وأنها جملتان غير متناهيتين مع قبولهما الزيادة والنقصان، فإنّ المعلومات أكثر من المقدورات، لشمول العلم الواجب والممكن والممتنع، واختصاص القدرة بالممكن.

واعلم أنّ هذا النقص للمقدّمة الثانية وهي قوله: (وما لا يتناهي ليس كذلك)، أي ليس قابلاً للزيادة والنقصان، وليس ذلك نقضاً للمقدّمة الأولى، وهي قولنا: (إنّها تزيد أو تنقص) كما ذكره الشارح (دام ظلّه).

أزلاً لزم تحقق شخص حادث أزلاً، وهذا خلف. وأمّا المجموعي فظاهر، لأنّه متأخّر عن كلّ فرد من أفراده الحادثة، ضرورة تأخّر الكلّ عن جزئه، والمتأخّر عن الحادث أولى بالحدوث.

قوله: (وأمّا الاعتراض الثاني، فقد أجاب المتكلّمون عنه بالفرق...) إلى آخره. يريد الاعتراض الثاني على الدليل الثاني على حدوث المجموع، وهو النقض بمعلومات الله تعالى ومقدوراته، فإنّها جملتان غير متناهيتين مع تطرّق الزيادة والنقصان إليهما، ضرورة زيادة المعلومات على المقدورات، ونقصان المقدورات عن المعلومات.

قد أجاب المتكلّمون عنه بالمنع من عدم تناهيها على سبيل التحقيق، فإنّها ليست أمور ثابتة غير متناهية، لاستحالة دخول ما لا يتناهى في الوجود عندهم، بل المراد بعدم التناهي فيها أنّه تعالى لا يوجد فعلاً إلّا وهو قادر على إيجاد غيره وعالم به.

قوله: (وعن الثالث، أنّ الحكم بالتطبيق ليس هو الوهم، بل العقل الذي يعقل الأمور التي لا تتناهى).

أقول: هذا جواب اعتراض المحقّق على الدليل الثالث على حدوث المجموع، وهو برهان التطبيق. وتقريره أن يقال: لا يلزم من توقّف هذا البرهان على حصول ما لا يحصل، لا في الوهم ولا في الوجود توقّفه على حصول ما لا يحصل أصلاً، لجواز حصوله في العقل وهو الواقع، لأنّ الحاكم بهذا التطبيق ليس هو الوهم حتّى يستدعي ارتسام الأمور المتطابقة فيه، بل العقل الذي يعقل الأمور التي لا تتناهى.

قوله: (ثمّ ما أدري كيف منع من التطبيق الذي هو عبارة عن مقابلة كلّ جزء بنظيره / [[ص ١١١]] ومناسبته، مع أنّ مبنى برهانه على ذلك؟ إذ اعتبار السابقة واللاحقة لكلّ جزء من أجزاء الجملة التي لا تتناهى إنّما هو بالقياس إلى جزء آخر قبله أو بعده، وذلك يتوقّف على استحضر الجميع، فإنّ أسندتموه إلى العقل فلم لا نقول بمثله؟) في الحوادث أنفسها.

تعجّب الشارح (دام ظلّه) من منع المحقّق التطبيق بين الجملتين، أعني الحوادث المبتدئة من الآن إلى الأزل ومن زمان الطوفان إلى الأزل، وتجويزه التطبيق بين السوابق واللواحق مع تساويهما في الاحتياج إلى الارتسام في الفعل، أو في قوّة من قوّه.

قوله: (لأنّ الحاكم لهذا التطبيق ليس هو الوهم، بل العقل الذي يعقل الأمور التي لا تتناهى) فيه نظر، لأنّ إدراك العقل لما

قبله، والاعتباران مختلفان، فإذا اعتبرنا الحوادث الماضية المبتدئة من الآن تارةً من حيث كلّ واحد منها سابق، وتارةً من حيث / [[ص ١٠٩]] هو بعينه لاحق، كانت السوابق واللواحق المتباينتان بالاعتبار متطابقتين في الوجود، ولا يحتاج في تطابقهما إلى توهم تطبيق، ومع ذلك يكون السوابق أكثر من اللواحق في الجانب الذي وقع النزاع فيه، فإذن اللواحق متناهية في الماضي لوجوب انقطاعها قبل انقطاع السوابق، والسوابق الزائدة عليها بمقدار متناهٍ، فتكون متناهية. ولمّا تبين امتناع وجود حوادث لا أوّل لها في جانب الماضي، وتبين فيها مرّة امتناع حوادث لها أوّل تنتهي إليه وهو سكون أزلي، فقد يتبين امتناع وجود ما لا تخلو الأجسام عنه في الأزل، ويتبين منه امتناع وجود الجسم في الأزل، فإذن قد تمّ الدليل مع سقوط ما اعترض به عليه منه، ويتمّ بذلك الدليل على حدوث العالم بطريقة الجمهور. فهذا ما عندي فيه) انتهى كلامه.

قوله: (واعلم أنّ الاعتراض الأوّل غير صواب...) إلى آخره. يريد الاعتراض على الدليل الأوّل على سبق العدم على مجموع الحوادث، وهو أنّ كلّ واحد من تلك الأفراد حادث، فالمجموع كذلك حادث، والاعتراض عليه بأنّ حكم الكلّ قد يخالف حكم الأفراد، فلا يلزم حينئذٍ من صدق الحدوث على فرد صدقه على المجموع، قال الشارح (دام ظلّه): (هذا غير صواب)، لأنّ حكم الأفراد وإن كان قد يخالف حكم الجملة، لكن لا يجب مخالفة حكم الأفراد لحكم الجملة، بمعنى أنّها لا يتفقان في حكم ما، بل قد تتفق أحكامها وهو ظاهر، كما أنّ جزء الجوهر وكلّه متساويان في الجوهرية وجزء الجزء وكلّه متساويان في الجزئية.

وهذا الحكم - أعني الحدوث - ممّا ادّعى المتكلّمون وجوب موافقة الكلّ للجزء فيه، وذلك لأنّ الكلّ قد يُراد به الكلّ النوعي، أعني الحقيقة الكلية الصادقة على كلّ واحد من أفرادها. وقد يُراد به الكلّ المجموعي، وهو عبارة عن مجموع تلك الأفراد. وقد يُراد به كلّ واحد واحد من أفرادها. / [[ص ١١٠]] والثالث غير مراد هنا، للاتّفاق على حدوثه، إذ هو المدّعى استلزم حدوث الكلّ، فبقي أحد الأولين - أعني الكلّ النوعي والكلّ المجموعي - وحدث كلّ فرد استلزم لحدوث كلّ واحد منها، أمّا النوعي فلائّه لا يكون موجوداً في الخارج إلّا في أشخاصه، ويستحيل انفكاكه عن شخص ما، فلو تحقّق وجوده

ما لا يخلو من الحوادث حادث، استشعر أن يورد عليه أن الحوادث التي لا يخلو الجسم عنها إنما يلزم من عدم انفكاكها عن الجسم حدوثه إن لو كانت معيّنة متناهية، أمّا إذا كانت مطلقة فلا، لاحتمال أن يتوارد الجسم على حوادث لا نهاية لها، بأن يكون قبل كل حادث حادث إلى غير النهاية، فأراد إبطال هذا الاحتمال، وهو المعبر عنه بالتسلسل. واستدل عليه بوجوه ثلاثة:

تقرير أولها أن يقال: لو كانت الحوادث متسلسلة إلى غير النهاية، لكنّا إذا نقصنا / [[ص ١١٣]] منه جملة متناهية كالحوادث في هذه السنة مثلاً، فإمّا أن لا يؤثر هذا النقصان فيها، بمعنى أنّها تبقى كما كانت قبل انتقاص هذه الجملة منها، أو يؤثر، بمعنى أنّها تصير أقلّ ممّا كانت قبل هذه الجملة منها، والتالي بقسميه باطل، وكذا المقدم. أمّا الملازمة، فظاهرة.

أمّا بطلان القسم الأول، فلأنّه يلزم أن يكون وجود هذه الجملة المأخوذة، أعني الحوادث في السنة المفروضة بمثابة عدمها، وأنّه محال. ولأنّا نعلم بالضرورة أنّ الكلّ أكثر من الجزء، والباقي بعد النقصان جزء من الجملة قبله.

وأمّا الثاني، فلأنّه يلزم تطرّق الزيادة والنقصان إلى الجملة، فلا تكون غير متناهية، لاستحالة قبول ما لا يتناهي لواحد منها مع أنّ فرضناهما غير متناهية، هذا خلف.

وتقرير ثانيها أن يقال: لو كانت الحوادث الماضية غير متناهية لكان وجود الحوادث في هذا اليوم موقوفاً على انقضائها بالأفراد، أي فرداً بعد فرد، والتالي باطل، فالمقدم مثله. وبيان الملازمة، ظاهر. وأمّا بيان بطلان التالي، فلأنّ وجوده حينئذٍ يكون محالاً، ضرورة كون انقضاء ما لا يتناهي بالأفراد محالاً، والموقوف على المحال محال بالضرورة، مع أنّه موجود، هذا خلف.

وتقرير ثالثها: أنّ حركات الأفلاك عند الخصم أكثر من بعض، فإنّ فلك القمر يتحرّك في كلّ ثمانية وعشرين يوماً مرّة، وفلك الشمس يتحرّك في كلّ سنة مرّة، وفلك زحل في كلّ ستّة وثلاثين سنة مرّة، ومتى كانت كذلك كانت كلّها متناهية، ضرورة اختصاص قبول التفاوت بالزيادة والنقصان بالمتناهي، وامتناع تطرّقه إلى غير النهاية.

فإن قيل: ينتقض ما ذكرتموه بمعلومات القديم ومقدوراته، فإنّها عندكم غير متناهية مع كون المعلومات أكثر من المقدورات على ما تقدّم بيانه.

لا يتناهي إن كان المراد به الإدراك التفصيلي كان ظاهر الاستحالة، وإن كان المراد به أن يعقله لا يتقطع، بمعنى أنّه لا يعقل أمراً إلاّ ويمكن أن يعقل غيره، فهو مسلّم، لكن ذلك لا يكفي في الحكم بالتطابق.

وقوله: (الزيادة والنقصان إنّها فرضا في الطرف المتناهي، مسلّم، لكن بعد التفاوت بينهما فرضاً) في هذا الطرف، أعني المتناهي (بفرض تطابقهما)، فيصير التفاوت من الجانب الآخر الذي وقع النزاع في تناهيه.

[برهان التطبيق في بيان تناهي الأجسام]:

قوله: (ثم إنّ هذا البرهان استعمله الأوائل في تناهي الأجسام...) إلى آخره.

هذا البرهان - يعني برهان التطبيق - استعمله الأوائل من الحكماء في بيان تناهي الأجسام في مقاديرها، وذلك ممّا يقوّي كونه دليلاً صحيحاً عندهم، فكيف يمنعون منه هاهنا؟ والفرق بين التطبيق هنا وبين التطبيق في الحوادث بأنّ الأجسام أمور وجودية لا يتوقّف التطبيق فيها على استحضرها في الوهم، بل هي مطابقة في الوجود، والحوادث ليست كذلك، كما تقدّم بطلانه، لأنّه لا بدّ من اعتبار عقليّ أو وهميّ يحكم بالتطبيق في تلك الأمور الوجودية، أي لا يكفي وجود / [[ص ١١٢]] ما يقع التطبيق فيه، بل لا بدّ مع ذلك من اعتبار العقل أو الوهم بحيث يحكم بالتطبيق بين تلك الأمور الوجودية.

وفي عبارة الشارح (دام ظلّه) هنا نظر، لأنّه أضاف الحكم إلى اعتبار العقل والوهم، ومن المعلوم أنّ الاعتبار العقليّ والوهميّ لا يكون حاكماً، وإنّما يحكم العقل أو الوهم.

[المسألة الثانية: في إبطال التسلسل]:

قال المصنّف: (وبطلان التسلسل بفرض نقصان جملة، فإمّا أن لا يؤثر، أو يؤثر. وكلاهما محال. ولأنّ ما لا يتناهي لا ينقضى بالأفراد. ولأنّ حركات بعض الأفلاك أكثر من بعض، وقبول التفاوت في مثل هذا محال. ومعلومات القديم ومقدوراته ليست أعداداً متحقّقة لا نهاية لها، بل المعلومات الصلاحية).

قال الشارح (دام ظلّه): (لَمّا كان الدليل الذي ذكرناه مبنياً على وجوب النهاية في الحوادث وامتناع تسلسلها، ذكر ما يبطل التسلسل ليتّم الدليل...) إلى آخره.

أقول: لَمّا بين المصنّف أنّ الأجسام لا تخلو من الحوادث، وأنّ

لبرهان التطبيق، وليس في كلامه ما يدل عليه وشرح كلامه هنا، كما بيّناه من قبل.

قوله: (وكلاهما محال) إشارة إلى التأثير وعدمه، أمّا التأثير فلائّه ملزوم للتناهي، إذ قبول / [[ص ١١٥]] الجملة للنقصان والزيادة دليل على تناهيهما، وتناهي ما فُرِضَ غير متناهٍ محال. وأمّا عدم التأثير فالضرورة قاضية باستحالة كون الشيء مع غيره كهؤلاء مع غيره.

قوله: (والدليل على إبطال التسلسل على طريقه الأوائل أنّ تلك الأمور ممكنة بالضرورة، فلا بدّ لها من مؤثّر ليس ذات المجموع، وإلّا كان الشيء مؤثراً في نفسه. ولا كلّ واحد، لأنّه لا يجب [به] الجملة. ولا البعض، لذلك أيضاً. ولأنّه لا يؤثّر في نفسه ولا في علله، فلا بدّ من شيء خارج عن الممكنات والخارج عن الممكنات من الموجودات هو واجب الوجود، وهو المطلوب)، هذا دليل الحكماء على استحالة تسلسل العلل والمعلولات، وليس فيه دلالة على استحالة تسلسل الحوادث.

وتقريره أن يقال: لو تسلسلت العلل والمعلولات إلى غير النهاية لزم أحد محالين، وهو إمّا انقطاع التسلسل وانتهاء تلك الممكنات إلى علّة غير ممكنة، أو تأثير الشيء في نفسه، والتالي بقسميه باطل، فالمقدّم مثله. أمّا الملازمة، فلأنّ مجموع تلك الأمور الممكنة المتسلسلة إلى غير النهاية مفتقرة إلى كلّ واحد من أفرادها بالضرورة، وكلّ واحد من أفرادها مغاير له، وكلّ مفتقر إلى غيره فهو ممكن، فالمجموع ممكن، وكلّ ممكن لا بدّ له من مؤثّر، فإمّا أن يكون نفس ذلك المجموع، أو غيره. والأوّل هو المحال الثاني الذي ادّعينا لزومه. والثاني إمّا أن يكون ذلك الغير داخلياً في المجموع، أو خارجاً عنه. والأوّل باطل، لأنّ الداخل إن كان مجموع الأجزاء كان عبارة عن المجموع المفروض، فتأثيره فيه هو تأثير الشيء في نفسه، وهو أحد المحالين المدعى لزومها. وإن كان كلّ واحد واحد بمعنى أن يكون كلّ واحد واحد علّة تامّة للمجموع على حدّته كان محالاً، إذ لا يجب [به] الجملة بالضرورة. ولأنّه يكون مؤثراً في نفسه، ويلزم اجتماع العلل الكثيرة التامة على المعلول الواحد. وإن كان بعض أجزائه كان ذلك البعض مؤثراً في نفسه، ضرورة كون المؤثّر مطلقاً في المجموع يكون مؤثراً في كلّ واحد من أجزائه وهو جزء المجموع، فيكون مؤثراً في نفسه. ولأنّه لا يجب به الجملة بالضرورة. أو

قلت: معلوماته تعالى ومقدوراته ليست أعداداً متحقّقة غير متناهية بالفعل، بل معنى قولنا: إنّها غير متناهية أنّها لا تنقطع ولا تقف عند حدّ، بل ما يوجد من مقدوراته إلّا وقدرته تعالى صالحة لإيجاد آخر، ولا يتعلّق علمه تعالى بمعلوم إلّا وصلح علمه للتعلّق بمعلوم آخر.

/ [[ص ١١٤]] وقول الشارح (دام ظلّه): (لَمَّا كان الدليل الذي ذكرناه مبنياً على وجوب النهاية في الحوادث وامتناع تسلسلها، ذكر ما يبطل التسلسل، ليتّم الدليل) فيه نظر، إذ كان ينبغي أن يقول بدل قوله: (ذكرناه) ذكره المصنّف، لأنّ المصنّف رحمته اقتصر على بيان امتناع التسلسل في الحوادث، بمعنى أنّه لا يجوز أن يكون قبل كلّ حادثٍ حادثٌ إلى غير النهاية حتّى يتّم الدليل على حدوث الأجسام.

وأما الدليل الذي ذكره الشارح (دام ظلّه) وهو مبنيّ على الدعاوي الأربع، فلا حاجة إلى بطلان التسلسل بعد بيان صدق كلّ واحدة من الدعاوي المذكورة، لأنّ إحدى تلك الدعاوي سبق العدم على مجموع تلك الحوادث التي لا ينفكّ الجسم عنها، ومع ثبوت هذه المقدّمة لا نحتاج إلى بطلان التسلسل مرّة أخرى. ويمكن الاعتذار بأنّ ما ذكره المصنّف ذكره الشارح أيضاً وإن كان على سبيل النقل عنه، فجاز إضافة ذكره إليه.

قوله: (اعلم أنّ التسلسل عبارة عن تتالي أمور بينها ارتباط لا إلى النهاية)، والأوائل من الحكماء اشتروا في استحالاته أمرين:

أحدهما: وجود تلك الأمور دفعة واحدة.

وثانيهما: الترتيب بينها إمّا الطبيعي كالعلل والمعلولات، أو الوضعي كالأبعاد، فالتسلسل في الحركات المرتبة جائز عندهم لفقد الشرط الأوّل وهو اجتماعها في الوجود دفعة واحدة، وفي النفوس الناطقة أيضاً جائز، لأنّها وإن حصل فيها الشرط، أعني اجتماعها في الوجود دفعة واحدة، إلّا أنّه فقد عنها الشرط الثاني وهو الترتيب الطبيعي والوضعي.

والمصنّف رحمته استدلّ على إبطاله مطلقاً، سواء جمع الشرطين المذكورين، أو فقّدا، أو أحدهما عنه. وبالجملة بيّن استحالة وجود ما لا يتناهي بما ذكرناه من الأدلّة.

قوله: (والمصنّف استدلّ على إبطاله) يعني التسلسل (مطلقاً) بوجوه، أحدها برهان التطبيق) فيه نظر، لأنّ المصنّف لم يتعرّض

نظر، وذلك أنه أثبت لمجموع الأمور الغير المتناهية مؤثراً بسبب احتياج المجموع إلى آحاده، وإنما يجب من ذلك أن يكون للمجموع مؤثرات لا نهاية لها هي الآحاد، وإذا لم يكن كل واحد من تلك الآحاد علّة لنفسه ولا لعلله يلزم أن لا يكون علّة بانفراده للمجموع، ولا يلزم أن يكون هو مع سائر الآحاد علّة، بل الحقّ ذلك، وحينئذ تكون علل المجموع داخله فيه، ولا يلزم من ذلك أن تكون علّة المجموع خارجة عنه، فلا يتمّ مطلوبه.

وفي قوله: (إذا لم يكن علّة لنفسه ولا لعلته لم يكن علّة لذلك المجموع) نظر، لأنّه إن أراد أنّه لم يكن علّة تامّة كان صحيحاً، وإن أراد أنّه لا يكون جزءاً من علته لم يكن صحيحاً، لأنّ إذا فرضنا مجموعاً مؤلفاً من واجب وممكن هو معلوله لم يكن الواجب علّة لنفسه، ولم يكن الممكن علّة لنفسه ولا لعلته، ومع ذلك يكون كل واحد منهما جزءاً من علّة ذلك المجموع، ولا يكون لذلك المجموع علّة خارجة عنه).

قوله: (وأقول...) إلى آخره. اعترض على كلام المحقّق بأنّ قولك: (المؤثر في المجموع هو الآحاد مبنياً على أنّ المجموع مغاير للآحاد، وهو ممنوع، بل المجموع نفس الآحاد، فلو كانت الآحاد علّة له كان الشيء علّة لنفسه، وأنّه محال، وذلك لأنّ الأفراد إذا اجتمعت، فقد يحصل لها مع الاجتماع صورة أخرى أو هيئة، وقد لا يحصل ما يزيد على الأفراد. والجملة التي أخذناها نحن بهذا الاعتبار الأخير، وقد ذكر المحقّق هذا بعينه في شرحه للإشارات، فقال:

(حصول الجملة من أجزائه يكون على ثلاثة أنواع: أحدها: أن لا يحصل عند اجتماع الأجزاء شيء غير الاجتماع، كالعشرة الحاصلة من آحادها. والثاني: أن يحصل هناك مع الاجتماع هيئة أو وضع ما متعلّقة بالاجتماع، كشكل البيت الحاصل من اجتماع الجدران والسقف. والثالث: أن يحصل هناك بعد الاجتماع شيء آخر هو مبدأ فعل أو استعداد ما، كالمزاج الحاصل بعد تركيب الاسطقسات) أي العناصر، ثمّ قال: (والجملة المفروضة هاهنا من النوع / [[ص ١١٨]] الأول، فلهذا حكم الشيخ عليها بأنّ الآحاد والجملة والكلّ شيء واحد).

أقول: إنّ المحقّق إنّما اعترض بما ذكره فخر الدّين حيث جعل المجموع أمراً مغايراً للآحاد الممكنة، واستدلّ على إمكانه باحتياجه إلى الآحاد الممكنة، فورد عليه الاعتراض المذكور،

خارجاً عن / [[ص ١١٦]] المجموع، فلا يكون ممكناً بل واجباً، ضرورة كون الخارج عن الممكنات كلّها من الموجودات يتعيّن كونه واجباً، وهو اللازم عن الأوّل. وأمّا استحالة كلّ واحد من قسمي التالي، فيبّين بنفسه.

قوله: (وللتطبيق)، إشارة إلى دليل ثانٍ على استحالة التسلسل في العلل والمعلولات، وتقديره: أن نأخذ من تلك الجملة الغير المتناهية قطعة، ثمّ نُطبّق المتخلّف منها على الجملة التامة، فإمّا أن يستمرّ الذهاب إلى ما لا يتناهي، فيلزم مساواة الزائد للنقص، وكون الشيء مع غيره كهؤلاء مع غيره، وأنّه محال. وإمّا أن تنقطع الناقصة، فتتناهي بتناهي الأخرى، أعني الثانية، لأنّها إنّما ازدادت عليها بمقدار متناهٍ، وهو القدر المتناهي الذي قطعناه من الجملة، والزائد على المتناهي بمقدار متناهٍ يجب كونه متناهيّاً، وهو المطلوب.

قوله: (اعترض بعض المحقّقين، فقال: هذا الدليل أثبت به...) إلى آخره.

اعلم أنّ المحقّق رحمته الله اعترض على ما ذكره فخر الدّين لا على ما ذكره الشارح، وإن كان الدليل المعترض واحداً إلا أنّ عبارتهما متغايرة، فنحن نورد الدليل بعبارة فخر الدّين، ثمّ نذكر ما قال المحقّق عليه بعبارته لئلا يتوهّم من يقف على كلام الشارح (دام ظلّه) وكلام المحقّق أنّ المحقّق اعترض على ما لم يذكره المستدلّ، وهذه عبارة فخر الدّين:

(وأما بطلان التسلسل، فلأنّ مجموع تلك الأمور التي لا نهاية لها مفتقر إلى كلّ واحد منها، وكلّ واحد منها ممكن، والمفتقر إلى الممكن ممكن، فالمجموع ممكن، وكلّ ممكن فله مؤثر، فالمجموع له مؤثر، فالمؤثر إمّا نفس ذلك المجموع، أمر داخل فيه، أو أمر خارج عنه. والأوّل باطل، لأنّ المؤثر متقدّم على الأثر، ولو كان المجموع مؤثراً في نفسه لزم كون الشيء متقدّماً في نفسه، وهو محال. والثاني باطل، لأنّ كلّ واحد من آحاد ذلك المجموع، فإنّه لا يكون علّة لنفسه ولا لعلته وإلا لزم تقدّم الشيء على نفسه، وإذا لم يكن علّة لنفسه ولا لعلته لم يكن علّة لذلك المجموع، فثبت أنّه لا بدّ لذلك المجموع من علّة خارجة، والخارج عن جميع الممكنات لا يكون ممكناً، بل يكون واجباً لذاته، فثبت وجوب انتهاء الممكنات بأسرها إلى الواجب).

/ [[ص ١١٧]] قال المحقّق رحمته الله: (في إبطال التسلسل موضع

خلف. ولأنه لا يكون حينئذٍ مجموع الممكنات ضرورة كونه جزءاً من المجموع الممكن الحاصل منه وأفراده، وقد فُرض كذلك، هذا خلف.

قوله: (قال الشيخ في الإلهيات...) إلى آخره. إنَّ الممكنات سواء كانت متناهية أو غير متناهية اشتركت في كونها أوساطاً، أي كل واحد منها معلولاً لشيء قبله وعلّة لشيء بعده إلا المعلول الأخير، فإنّه معلول وليس بعلّة، فهو طرف من جملة المعلومات، فيجب وجود الطرف الآخر، وهو العلة التي ليست معلولة، وهو الواجب.

وفي هذه الملازمة نظر، إذ ليست بيّنة بنفسها، ولا ذكر برهاناً عليها، وحينئذٍ لمانع أن يمنع منها، والأولى الرجوع في ذلك إلى برهان التطبيق، فإنّه قاطع في انقطاع التسلسل.

[المسألة الثالثة: في شبه الخصوم والردّ عليها]:

قال المصنّف: (وحجّة الخصم أنّ حدوث العالم بعد أن لم يحدث يفترق إلى مخصّص، ويلزم / [[ص ١٢٠]] المذهب. ولأنّ الإمكان متحقّق أزلاً، فلا بدّ من محلّ. وأيضاً فهو جواد، فكيف يكون مدّة عاطلاً عن الجود؟ وهذا كلّهُ يدفعه أنّ فرض قِدَم الحادث محال، فلا مخصّص سواه، وعليه تخرج الشبهة).

قال الشارح (دام ظلّه): (لما استدللّ على مطلوبه شرع في ذكر الشبهة التي يوردها الأوائل...) إلى آخره.

[تقرير الشبهة الأولى]:

أقول: تقرير الشبهة الأولى أن يقال: المؤثر التام في العالم إمّا أن يكون قديماً أو حادثاً، فإن كان قديماً لزم قِدَم العالم، ضرورة وجود الأثر عند وجود المؤثر التام، إذ لو تأخّر وجود الأثر عن وجود المؤثر التام ثم وُجد في وقت آخر لكان اختصاص ذلك الوقت بالوجود فيه دون غيره إمّا أن يكون لمخصّص، أو لا. فإن كان الأوّل كان ذلك المخصّص ممّا يتوقّف عليه وجود الأثر، فلا يكون المؤثر التام بدون ذلك المخصّص مؤثراً وقد فُرض تاماً، هذا خلف.

قوله: (ولأنّ نقل الكلام إلى ذلك المخصّص)، أي ذلك المخصّص الذي لأجله اختصّ ذلك الوقت بالوجود دون غيره محدث، ونقل الكلام إليه ويتسلسل، وإن كان مؤثراً حادثاً افتقر إلى مؤثر آخر، فإن كان قديماً لزم قِدَمه، هذا خلف. وإن كان حادثاً تسلسل. وإن كان الثاني لزم ترجيح أحد طرفي الممكن على

وباقى الاعتراضات وارد عليه أيضاً. ويمكن أن يقال عليه: لم لا يجوز أن يكون المؤثر في المجموع بعضه، وهو المجموع الحاصل من كلّ الأفراد ما خلا العلة الأخيرة التي قبلها. والمؤثر في هذه العلة، أعني المجموع الحاصل من كلّ الأفراد ما خلا العلة الأخيرة هو المجموع الحاصل من جميع الأفراد ما خلا العلة الأخيرة والعلّة التي قبلها وهكذا، ولا يلزم من ذلك تأثيره في نفسه ولا في علة، لأنّ معنى تأثيره في المجموع الزايد عليه بفرد كون كلّ واحد من أفراده علة لكل واحد من أفراد ذلك المجموع، وهذا البعض يجب به الجملة، ولا يلزم شيء من المحالات المذكورة.

لا يقال: لو كان البعض علة للجملة لكان علة لنفسه، والتالي باطل بالضرورة، فالمدّمة مثله. بيان الملازمة: أنّ المؤثر التام في الجملة يجب كونه مؤثراً في كلّ واحد من أفراده التي من جملتها ذلك البعض.

لأنّ نقول: نمنع الملازمة، لأنّ لا نسلّم أنّ المؤثر التام في مجموع يجب تأثيره في كلّ فرد من أفراده، بل يجب أن يكون مشتتاً على علة كلّ فرد من أفراده، ألا ترى أنّنا إذا قلنا: إنّ مجموع الحرارة والبرودة علة لمجموع الطافة والكثافة، لأنّه لا يلزم منه كون مجموع الحرارة والبرودة علة للطافة وحدها والكثافة وحدها، بل اللازم اشتغال ذلك المجموع على علة كلّ فرد على حدّته، وحينئذٍ يكون المجموع الذي جعلناه علة للجملة مشتتاً على نفسه.

ولعدم التفطن لهذا المعنى يقع غلط عظيم وخبط في هذه المسألة وأمثالها، وقول الشيخ في الإشارات: (إنّ ذلك البعض ليس أولى من غيره، بل علته أولى منه) ممنوع، فإنّ الأولوية / [[ص ١١٩]] ثابتة لكونه مشتتاً على غيره من الأبعاض وعدم اشتغال باقي الأبعاض عليه، وإنّما يكون علته أولى منه إن لو لم يكن هو مشتتاً عليها، أمّا مع اشتغاله عليها فلا أولوية لها، بل هو أولى.

والجواب: أنّ مجموع الممكنات غير زائد في الخارج على أفراده، وإلا لكان أيضاً فرداً من الممكنات، فيلزم تقدّمه على نفسه، ضرورة تأخر المجموع عن كلّ واحد من أفراده، فمجموع الممكنات متأخر عن كلّ فرد من أفراد الممكنات، فلو كان فرداً من أفراد الممكنات كان متقدّماً على نفسه ومتأخراً عن نفسه، هذا



المعدوم، فيكون هو أعني الإمكان ثبوتياً، فقد صدق المقدم وثبت المطلوب.

قوله: (وهو مغاير لصحة اقتدار القادر، لأننا نعللها به)، أي الإمكان أمر مغاير لصحة اقتدار القادر، لأننا نعلل اقتدار القادر على الشيء بكون ذلك الشيء ممكناً، والعلّة مغايرة للمعلول بالضرورة.

/[[ص ١٢٢]] [تقرير الشبهة الثالثة]:

وتقرير الثالثة أن نقول: لو كان العالم حادثاً لزم تعطيل الله عن الجود مدة لا تتناهى، والتالي باطل لكونه جواداً اتفاقاً، فالمقدم مثله. والملازمة ظاهرة، والجود عبارة عن إفادة ما ينبغي لمن ينبغي من غير عوض.

قوله: (وأجاب المصنّف عن الجميع بشيء واحد...) إلى آخره.

أقول: المصنّف رحمه الله أجاب عن الشبهة الثلاث بشيء واحد، وهو أن فرض قدم العالم محال، لأنه تبين حدوثه، فلزم أن يكون له أول وبداية، والأزلي يستحيل ذلك فيه، فإذا كان محال في الأزلي، وفيها لا يزال هو ممكن، وحينئذ لا يحتاج حدوثه إلى مرجح زائد على كونه محالاً في الأزلي ممكناً فيما لا يزال ولا يحتاج ذلك إلى حدوث أمر في الذات، أي في ذات المؤثر أو خارجها.

قوله: (أمّا تخصيصه بوقت دون آخر، فذلك يستند إلى المصلحة...) إلى آخره، فهو جواب سؤال مقدر، وتقديره أن يقال: لو سلمنا أن وجوده في الأزلي محال وفيها لا يزال ممكن، لكن ما لا يزال لا يتعيّن في وقت وجود العالم بعينه، فإن وجوده قبل ذلك نسبة مقدّرة مثلاً، أو بعده نسبة ليس بمحال ولا ينافي الحدوث، فتخصيصه بذلك الوقت دون غيره إمّا لأمر، فلا يكون المؤثر بدوناً تاماً وقد فرض كذلك، هذا خلف. أو لا لأمر، فيلزم الترجيح من غير مرجح، وهو محال.

وتقرير الجواب عن ذلك: أن إيجاداً في ذلك الوقت دون غيره لمصلحة يعلمها الله تعالى وعقول البشر عاجزة عن إدراكها مفصلة. وهذا أيضاً جواب عن الشبهة الثانية، لأن العالم إذا كان مستحيل الوجود في الأزلي لم يكن له إمكان ثابت أزلاً، فلم يلزم قدم المادة ولا غيرها. و/[[ص ١٢٣]] عن الشبهة الثالثة أيضاً، لأن الترك لكون المتروك محالاً ليس تعطيلاً عن الجود، ولا منافياً لكونه تعالى جواداً.

الآخر لا مرجح، وهو محال بالضرورة. وإن كان حادثاً افتقر إلى مؤثر تام، فإن كان قديماً لزم قدمه لما قلناه، هذا خلف. وإن كان حادثاً افتقر إلى مؤثر آخر، فإمّا أن ينتهي إلى مؤثر تام قديم، فيلزم قدم الحادث، هذا خلف. أو لا ينتهي فيلزم تسلسل الحوادث إلى غير النهاية، ويلزم القدم أيضاً، لأن نوع تلك الحوادث المتسلسلة إلى غير النهاية يكون قديماً لا محالة. وإليه أشار المصنّف بقوله: (ويلزم المذهب)، أي القدم.

[تقرير الشبهة الثانية]:

وتقرير الثانية أن يقال: إن كان الإمكان متحققاً في الأزلي كان العالم قديماً، لكن المقدم حق، /[[ص ١٢١]] فالتالي مثله. أمّا الملازمة فلأن الإمكان نسبة بين الماهية وبين الوجود، فهي مغايرة لهما، ضرورة وجوب مغايرة النسبة لكل المتسبين. وليست جوهرًا قائمًا بذاته قطعاً، فهي عرض. وتحقق العرض موقوف على تحقق محله بالضرورة، فإذا تحقق الإمكان في الأزلي مستلزم لتحقيق محله في الأزلي، وذلك المحل هو المادة متحققة في الأزلي، وتحقيقها ملزوم لتحقيق الصورة معاً، لاستحالة وجودها منفكة عن الصورة، لأنّها حينئذ إن كانت ذات وضع، أي يتناولها الإشارة الحسيّة بأنّه هنا أو هناك غير منقسمة كانت نقطة، وإن انقسمت في بعد واحد كانت خطأ، وإن انقسمت في بعدين كانت سطحاً، وإن انقسمت في الأبعاد الثلاثة كانت جسماً تعليمياً، فتكون مقارنة للصورة مع فرض تجرّدها عنها، هذا خلف. وإن كانت غير ذات وضع، فعند اقتران الصورة بها إن بقيت مجردة كان الجسم مجرداً، هذا خلف. وإن حصلت في بعض الأحياء لزم الترجيح بلا مرجح، وهو محال. وإذا ثبت تلازم المادة والصورة اللتين هما الجسم، وثبت قدم المادة، ثبت قدم الجسم، فصحت الملازمة.

وأمّا حقيقة المقدم، فلأن كل حادث فهو مسبوق بإمكان ثابت أزلي. أمّا سبق الإمكان على الحدوث فظاهر، لأن الحادث قبل حدوثه لو لم يكن ممكناً لكان ممتنعاً، والتالي باطل، فالمقدم مثله. والملازمة بيّنة بنفسها. وأمّا بطلان التالي، فلأنه يلزم استحاله وجوده، وإلا لزم انتقال الشيء من الامتناع إلى الإمكان، وهو محال. ولا أول لذلك الإمكان، وإلا لكان الحادث قبله إمّا واجباً فلا يكون حادثاً، أو ممتنعاً فلا يوجد أصلاً، فهو أزلي. وهو ثبوتي، لأنه نقيض الإمكان، وهو أعني الإمكان عدمي، لصحة حمله على

وفي هذا نظر، فإنه مبني على افتقار تقدّم وجود العالم على الزمان إلى زمان محقق، وهو ممنوع، فإذا ثبت نوع من التقدّم هو تقدّم بعض أجزاء الزمان على بعض من غير افتقار إلى زمان آخر. واعلم أنه ليس المراد بمعنيّة ابتداء وجود الزمان الأوّل وجود العالم المعنيّة بالذات، فإنّ وجود العالم متقدّم على وجود الزمان بالذات، لكونه مقدار الحركة، فيتأخّر عنها، وهي قائمة بالجسم متأخّر عنه وعن باقي أسباب وجودها.

وأما قوله: (وأحكام الوهم في أمثال ذلك غير مقبولة)، لأنّ الوهم مقصور على المحسوسات، فإذا استعمل في المعقولات قضي فيها بما يقضى في المحسوسات، فوقع الغلط.

قوله: (وهو معارض بالحادث اليومي)، وذلك بأننا نقول: الحادث في هذا اليوم لا بدّ من علّة تامّة وإلا لما وجد، فإن كانت قديمة لزم قدّمه، هذا خلف. وإن كانت حادثة نقلنا الكلام إلى علّتها ويتسلسل، وجوابكم عن هذا هو جوابنا عن حدوث العالم.

قوله: (وعن الشبهة الثانية بالمنع من كون الإمكان ثبوتياً...) إلى آخره.

عارض الشارح (دام ظلّه) هذه المقدّمة من مقدّمات الشبهة الثانية، وهي كون الإمكان ثبوتياً من وجوه:

/ [[ص ١٢٥]] الأوّل: أنه لو كان موجوداً لكان إمّا واجباً أو ممكناً، والتالي بقسميه باطل، فكذا المقدّم. والملازمة ظاهرة. أمّا بيان بطلان الأوّل، فلأنّه يلزم كون الممكن واجباً، وذلك لأنّ الإمكان صفة للممكن، فإذا كان واجباً كانت صفة الممكن واجبة الوجود، فالممكن أولى بالوجود، لأنّه يتوقّف عليه وصفه الواجب، وما يتوقّف عليه الواجب أولى أن يكون واجباً. وأيضاً فهو غير معقول، لأنّ الواجب لا يكون مفتقراً إلى غيره، والإمكان مفتقر إلى الممكن المغاير له، فكيف يكون واجباً؟ وأمّا بيان بطلان الثاني، فلأنّه يلزم أن يكون لذلك الإمكان إمكان آخر، ويتسلسل، وهو محال.

وأما قول الشارح (دام ظلّه): (أو ممتنعاً، فيكون ذلك الممكن ممتنعاً) ففيه نظر، أمّا أولاً فلأنّه جعل كونه ممتنعاً من جملة الأقسام اللازمة لكونه ثبوتياً، لأنّ تقرير كلامه هكذا: لو كان ثبوتياً لكان إمّا واجباً، أو ممكناً، أو ممتنعاً، وذلك محال، فإنّ فرض ثبوته يرفع امتناعه. أمّا ثانياً فلأنّه جعل امتناع الإمكان مقتضياً لامتناع

وقوله: (مع أنّه خطائي)، أي هذا الدليل - أعني الشبهة الثالثة - خطائي، لأنّه مؤلّف من القضايا المشهورة، فإنّ الخطابة قياس مؤلّف من المشهورات، أو المظنونات، أو المقبولات، إذ كونه تعالى جواداً لا يترك الجود مدّة غير متناهية من القضايا المشهورة المقبولة. (وقد أجاب المتكلّمون عن الشبهة الأولى...) إلى آخره. المتكلّمون أجابوا عن الشبهة الأولى بغير ما أجاب به المصنّف، وذلك أنّهم قالوا: لا نسلم أنّه يلزم من قدّم المؤثر التامّ قدّم الأثر، وإنّما يلزم ذلك إن لو كان ذلك المؤثر موجباً، أمّا إذا كان مختاراً فلا، والترجيح من غير مرجّح جائز، كما في الجائع إذا حضره رغيقان متساويان، فإنّه يتناول أحدهما لا لمرجّح، وكذا العطشان إذا حضره إناءان متساويان، والهارب من السبع أو العدو إذا عرّض له طريقان متساويان، فإنّه يركّب أحدهما من غير مرجّح. سلّمنا أنّه لا بدّ من مرجّح، لكن يجوز أن يكون المرجّح هو إرادته تعالى الأزليّة، إذ علمه تعالى بإيقاعه في وقت وقوعه أو اختصاص إيجاده في وقته المعين دون ما قبله وما بعده لمصلحة لا تصل عقولنا إلى العلم بها.

قوله: (وأيضاً فطلب التخصيص إنّما يتوجّه لو أمكن غيره، وإيجاد العالم قبل وجوده محال، إذ لا قبل هناك، وبالجملة الأوقات التي يطلب فيها التخصيص معدومة، ولا تمايز بينها إلا في الوهم، وأحكام الوهم في أمثال ذلك غير مقبولة، إنّما يتبدى وجود الزمان مع أوّل وجود العالم، ولا يمكن وقوع ابتداء سائر الموجودات قبل وجود الزمان أصلاً)، وهذا صورة كلام المحقّق رحمته الله.

وحاصله أنّ طلب التخصيص إنّما يصحّ إن لو كان هنالك أوقات موجودة متميزة، وليس كذلك.

فإن قيل: إيجاد العالم لا في وقت ولا في زمان أصلاً، فابتداء وجود الزمان مع أوّل / [[ص ١٢٤]] وجود العالم، وذلك أنّه لو لم يكن كذلك لكان ابتداء وجود الزمان إمّا قبل وجود العالم أو بعده، وكلاهما محال. أمّا الأوّل فلأنّ الزمان مقدار الحركة، فهو متأخّر بالذات عنها، وهي متأخّرة عن وجود الجسم المتحرّك بالذات أيضاً، فلو كان متقدّماً على العالم لكان متقدّماً على نفسه. وأمّا الثاني، فلأنّ تقدّم العالم عليه يكون بالزمان، فليزّم أن يكون للزمان زمان آخر، ويلزم ثبوت الزمان قبل ثبوته، لأنّ معنى تقدّم العالم عليه بالزمان هو كون وجود العالم في زمان متقدّم على زمان وجود الزمان.

هذا، فالإمكان من حيث هو إمكان لا يوصف بكونه موجوداً، أو غير موجود، أو ممكناً، أو غير ممكن، فإذا وُصِفَ بشيء من ذلك لا يكون حينئذٍ إمكاناً، بل يكون إمكاناً آخر).

وفيه نظر، فالمستدلُّ ادَّعى لزوم التسلسل لثبوت الإمكان الخارج، فلا يليق اعتراضه بمنع لزوم التسلسل لثبوت الإمكان في العقل وانقطاع التسلسل فيه بانقطاع الاعتبار، فإنَّ المستدلَّ لم يدَّع ذلك ولا يعرض له أصلاً، والنكتة صحيحة لكنَّها لا تقدر في شيء من مقدّمات الدليل الدالِّ على امتناع كون الإمكان ثبوتياً.

/ [[ص ١٢٧]] قوله: (وفي هذا...) إلى آخره، أي وفي هذا الجواب اعتراف بكون الإمكان أمراً عقلياً واعتباراً ذهنياً لا تحقِّق له في الخارج، هذا هو المطلوب، وحينئذٍ لا يفتقر إلى محلِّ ثابت أزلاً، ولا يلزم قَدَم الهيولي.

وعن الثاني، أي وأجاب المحقِّق عن الدليل الثاني على امتناع كون الإمكان ثبوتياً: بأنَّ الإمكان صفة للمتصوِّر المستند إلى الوجود الخارجي، والشيء حال عدمه متصوِّر، فيكون موصوفاً بالإمكان.

وفيه نظر، فإنَّه إذا كان صفة للمعدوم استحال أن يكون موجوداً في الخارج، وهو المطلوب.

وعن الثالث: أنَّ ذلك الغير محلُّ الممكن، وإذا حلَّ فيه الموصوف كان حلول الإمكان الذي هو صفة فيه أولى.

وفيه نظر، فإنَّنا لا نسلِّم أنَّه محلُّ الممكن، فإنَّ من جملة الممكنات المعدومة بعض المجردات كالنفوس الناطقة، والكيفيات القائمة بها كالعلوم قبل حدوثها، والمادَّة لا تكون محلاً لها، فكيف تكون محلاً لإمكانها؟

(وعن الرابع: أنَّ إمكان الهيولي بحسب ماهيتها، وهو أمر عقليُّ يُعقل عند انتساب الماهية إلى وجودها، والذي نُثبته هو الاستعدادي، وهو استعداد وجود شيء، فيكون موجوداً قبل وجود ذلك الشيء، ويحتاج إلى محلِّ، لأنَّه عرض من أنواع الكيف).

قوله: (واعلم أنَّ الجوابين...) إلى آخره، الجوابان الأوَّلان عن الدليلين الأوَّلين قد اشتملا على الاعتراف بأنَّ الإمكان أمر عقليُّ اعتباريُّ، وحينئذٍ لا يستدعي محلاً في الخارج، وفيه إبطال الدليل الذي أجاب عن الاعتراض عليه، وهو الاستدلال بثبوت

الممكن، وهو ممنوع، فإنَّ الأمور الموجودة المحقَّقة يجوز وصفها بأوصاف يمتنع تحقُّقها في الخارج وهو ظاهر، فلأنَّ الصفات السلبية يُوصَف بها الواجب، فضلاً عن الممكن.

(الثاني: أنَّ الشيء قبل حدوثه)، أي حال عدمه (ممکن)، أي موصوف بالإمكان وإلَّا لكان ممتنعاً، فلم يوجد، فلو كان الإمكان ثبوتياً كان المعدوم موصوفاً بالوصف الثبوتي، وهو محال. (الثالث: كيف يُعقل حلول صفة الشيء في غيره؟)، أي غير ذلك الشيء. وهذا إشارة إلى قولهم: إنَّ الإمكان المتحقِّق في الأزل يكون قائماً بالمادَّة مع كونه إمكاناً للحدوث وصفةً له، فقال: كيف يُعقل حلول صفة الشيء، أي الإمكان الذي هو صفة الشيء الحادث في غيره، أي في المادَّة المغايرة له.

/ [[ص ١٢٦]] (الرابع: أنَّ الهيولي ممكنة، فلها هيولي)، ومعناه: أنَّكم أثبتم للحوادث - باعتبار كونها ممكنة - هيولي يكون محلاً، وهذا المعنى - أعني الإمكان - صادق على الهيولي نفسها، لأنَّها ممكنة، فيلزمكم أن يكون لها هيولي محلٌّ فيها إمكانها، ويتسلسل.

قوله: (أجاب بعض المحقِّقين عن الأوَّل) بالمنع من لزوم التسلسل على تقدير كون الإمكان ممكناً، وذلك لأنَّ (الإمكان أمر عقليُّ، فمهما اعتبر العقل للإمكان ماهيةً ووجوداً، حصل فيه) أي في العقل (إمكان إمكان، وانقطع) عند انقطاع (اعتباره).

ثمَّ قال: وهاهنا نكتة ينبغي أن تُحقَّق، وهي: (أنَّ كون الشيء معقولاً ينظر فيه العقل ويعتبر وجوده، ولا وجود غير كونه آلة للعقل، ولا ينظر فيه حيث ينظر فيها هو آلة لتعقله، بل إنَّها ينظر به مثلاً العاقل يعقل السماء بصورة في عقله، فيكون معقوله السماء، ولا ينظر حينئذٍ في الصورة التي بها يعقل السماء، ولا يحكم عليها بحكم، بل يعقل أنَّ المعقول بتلك الصورة هو السماء وهو جوهر، ثمَّ إذا نظر في تلك الصورة، أي يجعلها معقولاً منظوراً إليها، لا آلة في النظر إلى غيرها وحدها عرضاً موجوداً في محلِّ هو عقله ممكن الوجود، وهكذا الإمكان هو كآلة للعاقل بها يعرف حال الممكن في أنَّ وجوده كيف يعرض لماهيته، ولا ينظر في كون الإمكان موجوداً أو غير موجود، أو جوهرًا، أو عرضاً، أو واجباً، أو ممكناً. ثمَّ إنَّ نظر في وجوده وإمكانه، أو وجوبه، أو جوهريته، أو عرضيته، لم يكن بذلك الاعتبار إمكاناً لشيء، بل كان عرضاً في محلِّ هو العقل، وممكناً في ذاته ووجوده غير ماهيته. وإذا تقرَّر

قلنا: لا تُسَلَّمُ أن كلَّ حادثٍ يجب أن يكون مسبوفاً باستعداد موضوع، فإنَّ ذلك هو نفس النزاع.

\* \* \*

أعلام الدِّين / الحسن الديلمي (ق ٨هـ):

/ [[ص ٣٥]] أقرب ما يستدلُّ به الإنسان على حدثه وإثبات محدثه، ما يراه من حاله وتغيره الواقع بغير اختياره وقصده، كالزيادة والنقص المعترضين في جسمه وحسِّه، و[ما] يتعاقب عليه من صحته وسقمه، وينتقل إليه من شيبته وهرمه، وأنَّه لا يدفع فيه من ذلك طارئاً موجوداً ولا يعيد ماضيها مفقوداً، لو نقصت منه جارحة لم يقدر على التعويض منها، ولا يستطيع الاستغناء في الإدراك بغيرها عنها، لا يعلم غيب أمره، ولا يتحقَّق مبلغ عمره، وقدر متناهية، وبنية ضعيفة واهية.

فيعلم بذلك أنَّ له مصوراً صورته، ومدبراً دبره، لأنَّ التصوير والتدبير فعلا لم يُحدثهما الإنسان لنفسه، ولا كانا بقدرته، والفعل فلا بدَّ له من فاعل، كما أنَّ الكتابة لا غنى بها عن كاتب.

ثمَّ يعلم أنَّ مصوره صانعه ومحدثه، وأنَّ مدبره خالقه وموجده، لأنَّه لا يصحُّ وجوده إلاَّ مصوراً مدبراً.

ثمَّ يعلم أيضاً أنَّ محدثه قادر، إذ كان لا يصحُّ الفعل من عاجز.

ويعلم أنَّه حكيم عالم، لأنَّ الأفعال المحكَّمة لا تقع إلاَّ من عالم.

ثمَّ يعلم أنَّه واحد، إذ لو كان اثنين لجاز اختلاف مراديهما فيه، بأنَّ يريد أحدهما أن يميته، ويريد الآخر أن يحييه، فيؤدِّي ذلك إلى وجود المحال، وكونه ميتاً حياً في حال، أو إلى انتفاء الحالين وتمازج المرادين، فيبطل ذلك أيضاً ويستحيل، وهذا يُبيِّن أنَّ صانعه واحد ليس باثنين.

ويعلم أنَّه لا يجوز على محدثه النقص والتغيير، وما هو جائز على المحدثين، لأنَّ في جواز ذلك عليه مشاهة للمصنوعين، وهو يقتضي وجود صانع له أحدثه وصوره ودبره، إمَّا محدث مثله أو قديم، وفي استحالة تنقل ذلك إلى ما لا يتناهى، دلالة على أنَّ صانعه قديم.

/ [[ص ٣٦]] ويعلم بمشاهة حال غيره لحاله أنَّ حكمه كحكمه، وأنَّه لا بدَّ من الإقرار بوجود صانع للجميع، لبطلان التثنية حسب ما شهد به الدليل.

الإمكان وأزليته على قَدَم المادَّة والجسم، فإنَّ ذلك الدليل إنَّما يتمُّ على تقدير كون الإمكان ثبوتياً في الخارج.

وعلى تقدير تسليم كون الإمكان ذهنياً اعتبارياً يبطل ذلك الدليل، وتحليل كلامه هذا.

وفيه نظر، أي وفي الاعتراف بأنَّه أمر ذهني إبطال الدليل الثاني، وهو المبنيُّ على المقدمات الأربع التي إحداها كون الإمكان ثبوتياً في الخارج الذي أجاب المحقِّق عن / [[ص ١٢٨]] الاعتراض عليه، وذلك الاعتراض هو بالمعارضة في هذه المقدمة، وهي كون الإمكان ثبوتياً بإقامة الدليل على امتناع كونه كذلك.

قوله: (وجوابه عن الثالث ضعيف)، أي وجواب المحقِّق على الدليل الثالث - وهو كون الإمكان صفة للمعدوم، إذ هو صادق على الحادث قبل وجوده، فلا يكون ثبوتياً - ضعيف، لأنَّ حلول الشيء في غيره لا يقتضي حلول صفات الشيء في ذلك الغير منفكَّة عنه، فإنَّ وجود الصفة مع عدم الموصوف محال، كما في السرعة القائمة بالحركة القائمة بالجسم، فإنَّه لا يُعقل قيام السرعة بالجسم حال عدم الحركة عنه.

وفيه أيضاً ما قدَّمناه من المنع من كون ذلك الشيء - أعني المادَّة - محلاً للموصوف - أعني الحادث -، وجوابه عن الرابع ضعيف، لأنَّ الدليل إنَّما بيَّن فيه ثبوت الإمكان الراجع إلى الماهية، أمَّا الاستعداديُّ فلا، فإنَّ الخصم استدللَّ على الإمكان بأنَّه لو لم يكن ممكناً لكان إمَّا واجباً أو ممتنعاً، وهذا إنَّما يصدق إنَّ لو كان المراد بالإمكان هنا الإمكان الخاصَّ الراجع إلى الماهية، وذلك الإمكان - أعني الخاصَّ - لا يفتقر إلى مادَّة يحلُّ فيها، لأنَّه محلُّ له سوى العقل، وقد صرح المحقِّق رحمته بعدم احتياج الإمكان الراجع إلى الماهية إلى المادَّة في تلخيص المحصَّل.

أمَّا الاستعدادي، فلا يلزم من انتفاء الوجوب والامتناع ثبوته، ونحن أيضاً من وراء المنع من إثبات الإمكان الاستعدادي في الخارج، وإلاَّ لزم التسلسل.

قوله: (فإنَّ قالوا: كلُّ حادث فلا بدَّ وأنَّ يسبقه استعداد موضوع يوجد فيه، كان هو نفس النزاع)، أي فإنَّ قال الحكماء في الاستدلال على ثبوت الإمكان: إنَّ كلَّ حادث فلا بدَّ وأنَّ يكون مسبوفاً باستعداد موضوع وهيوئى توجد فيه، وحينئذٍ يجب وجود موضوع قديم، إذ لو كان كلُّ موضوع حادث لتسلسلت الحوادث إلى غير النهاية، ويلزم منه العدم أيضاً.

يكونا مجتمعين في الجسم، ولا يُتصوّر اجتماعهما في العقل، وإنما وُجِدَ أحدهما وعُدِمَ الآخر، فالذي طرأ وُجِدَ هو المحدث، لأنّه كائن بعد أن لم يكن، والذي انعدم أيضاً محدث، لأنّه لو كان غير محدث لم يجوز أن ينعدم. ولأنّ مثله أيضاً نراه قد تجدد وحدث.

والذي يشهد بأنّ الأجسام لم تخل من هذه الحوادث بدائه العقول وأوائل العلوم، إذ كان لا يُتصوّر فيها وجود الجسم مع عدم هذه الأمور، ولو جاز أن يخلو الجسم منها فيما مضى لجاز أن يخلو منها الآن فيما يستقبل من الزمان.

فالذي يدلُّ على أنّ حكم الجسم كحكمها في الحدوث، أنّ المحدث هو الذي لوجوده أوّل، والقديم هو المتقدّم على كلّ محدث وليس لوجوده أوّل، فلو كان الجسم قديماً لكان موجوداً قبل الحوادث كلّها خالياً منها، وفيما قدّمناه من استحالة خلوه منها دلالة على أنّه محدث مثلها، فالحمد لله.

\* \* \*

/ [[ص ٧٨]] دليل آخر على حدوث العالم وقدم محدثه:

ومما يستدلُّ به على محدث العالم، أنّا نجد الأجسام مشتركة في كونها أجساماً، هي مع ذلك مفترقة في أمورٍ أخرى: كونها تراباً وماءً وهواءً وناراً، فلا يخلو هذا في الافتراق في الصور والصفات إمّا أن يكون لأمر من الأمور اقتضى ذلك، أو لا لأمر. فإن كان لا لأمر، لم تكن الأجسام بأنّ تفترق أوّل من أن لا تفترق، ولم يكن بعضها بكونه أرضاً وبعضها هواءً أو ماءً بأوّل من العكس، فثبت أنّه لا بدّ من أمر اقتضى افتراقها، ولا يصحُّ أن يكون ذلك الأمر هو كونها أجساماً، لأنّها مشتركة في ذلك، فكان يجب أن تشترك في صفة واحدة، أو يكون كلّ بعض منها على جميع هذه الصفات المتصلّات، فلا بدّ أن يكون الأمر المقتضى لأمر إنّما هو غيرها، ولا يصحُّ أن يكون مثلها ولا من جنسها. ثم لا يخلو أن يكون موجّباً، أو مختاراً. فإن كان موجّباً، فلمّ أوجب النار كونها ناراً دون أن يوجب للماء أن يكون ناراً وللأرض أن تكون هواءً؟ وكيف يصحُّ وجود صور متضادّة ولا موجب لها؟ وفي فساد هذا دلالة على أنّه مختاراً، وإذا ثبت ذلك فهو المحدث القديم، الذي لا يجوز أن يكون محدثاً إلّا وهو حيٌّ قادر.

دليل آخر:

ومما يستدلُّ به على أنّه لا بدّ للعالم من محدث، ما تجد فيه [من] أحكام الصنعة وإتقان التدبير، فلو جاز أن يتفق ذلك لا بمحدث

فصل: وقد ورد في الحديث: أن أبا شاعر الديصاني وقف ذات يوم في مجلس الإمام الصادق - أبي عبد الله جعفر بن محمد (صلى الله عليه) -، فقال له: أبا عبد الله، إنك لأحد النجوم الزواهر، وكان أبواك بدوراً بواهر، وأمّهاتك عقيلات طواهر، وعنصرك من أكرم العناصر، وإذا ذُكر العلماء فبك تُثنى الخناصر، خبرنا أيها البحر الزاخر، ما الدليل على حدث العالم؟

فقال أبو عبد الله عليه السلام: «إنّ من أقرب الدليل على ذلك ما أذكره لك»، ثم دعا ببيضة فوضعها في راحته وقال: «هذا حصن ملموم، داخله غرقى رقيق، يطيف به كالفضة السائلة، والذهبة المائعة، أشكّ في ذلك؟». قال أبو شاعر: لا شكّ فيه. قال الإمام عليه السلام: «ثمّ إنّه ينفلق عن صورة كالطاووس، أدخله شيء غير ما عرفت؟». قال: لا. قال: «فهذا الدليل على حدث العالم». قال أبو شاعر: دلت - أبا عبد الله - فأوضحت، وقلت فأحسنّت، وذكرت فأوجزت، وقد علمت أنّا لا نقبل إلّا ما أدركت أبصارنا، أو سمعناه بأذاننا، أو ذقناه بأفواهنا، أو شمّمناه بأنوفنا، أو لمسناه بيشرنا.

فقال الصادق عليه السلام: «ذكرت الحواسّ وهي لا تنفع في الاستنباط إلّا بدليل، كما لا تُقطع الظلمة بغير مصباح». قال شيخنا المفيد أبو عبد الله محمد بن محمد بن النعمان الحارثي عليه السلام: / [[ص ٣٧]] إنّ الصادق عليه السلام أراد الحواسّ الخمس بغير عقل لا توصل إلى معرفة الغائبات، وأنّ الذي أراه من حدوث الصورة معقول، بني العلم به على محسوس. واعلم - أيّدك الله - أنّ الأجسام إذا لم تخل من الصورة - التي قد ثبت حدثها - فهي محدثة مثلها.

دليل آخر على حدث العالم:

الذي يدلُّنا على ذلك، أنّا نرى أجسامنا لا تخلو من الحوادث المتعاقبة عليها، ولا يُتصوّر في العقل أنّها كانت خالية منها، وهذا يوضّح أنّها محدثة مثلها، لشهادة العقل بأنّ ما لم يوجد عارياً من المحدث فإنّه يجب أن يكون مثله محدثاً.

وهذه الحوادث هي: الاجتماع والافتراق، والحركة والسكون، والألوان والروائح والطعوم، ونحو ذلك من صفات الأجسام. والذي يدلُّ على أنّها أشياء غير الجسم، ما نراه من تعاقبها عليه، وهو موجود مع كلّ واحد منها.

وهذا يُبيّن أيضاً حدثها، لأنّ الضدّين المتعاقبين لا يجوز أن

أما بطلان الحركة، فلأن ما هيئتها [أي حقيقتها] تستدعي [أي تقتضي] المسبوقية بالحصول الأول بالغير، لأن الحركة عبارة عن الحصول الأول في المكان الثاني، فيكون مسبقاً بالحصول الأول [في المكان الأول] الذي هو غيره، والمسبوق بغيره لا يكون قديماً، لأن القديم هو الذي لا يسبقه غيره، فلا يُعقل قدم الحركة، فثبت حدوث الحركة.

وأما السكون، فلأنه عبارة عن الحصول الثاني في المكان الأول، والحصول الثاني مسبق بالحصول الأول الذي هو غيره، والمسبوق بغيره لا يكون قديماً، فثبت / [[ص ٥١]] حدوث السكون أيضاً، وثبت أن كل جسم لا يخلو من الحوادث، [وكل ما لا يخلو من الحوادث] فهو حادث بالضرورة، فثبت حدوث الأجسام.

وأما حدوث الأعراض، فلأنها مفتقرة في وجودها إلى الأجسام المحدثة، والمحتاج إلى المحدث أولى بالحدوث، فثبت حدوث العالم.

قال (قدس الله روحه) [أي العلامة الحلي]: فيجب أن يكون له محدث بالضرورة، وهو المطلوب. ولا يجوز أن يكون ذلك المحدث محدثاً، وإلا لافتقر إلى محدث آخر، فإما أن يتسلسل أو يدور أو يثبت المطلوب وهو إثبات مؤثر غير محدث، والدور والتسلسل باطلان، فثبت المطلوب.

أقول: لما ثبت حدوث العالم وجب احتياجه إلى صانع ضرورة احتياج كل / [[ص ٥٢]] صنعة إلى صانع، وهو المطلوب.

فنقول: إذا ثبت أن للعالم صانعاً، فلا يجوز أن يكون [محدثاً] مثله، لأنه لو كان محدثاً افتقر إلى محدث آخر بالضرورة، فإن كان هو الأول لزم الدور، وإن كان محدثاً ثانياً أو ثالثاً أو رابعاً إلى غير النهاية لزم التسلسل، وهما باطلان - لما يأتي -، فبطل أن يكون صانع العالم محدثاً، فتعين أن يكون قديماً، وهو المطلوب.

أما بطلان الدور، فلأنه عبارة عن توقف كل شيء من الشئيين على الآخر [فيها] توقف عليه فيه، فإذا كان كل واحد من الشئيين موجداً للآخر، فإذا فرض أحدهما مؤثراً في الآخر كان الذي هو أثر موقوفاً على مؤثره، ضرورة توقف الأثر على المؤثر، فلو فرض أن الآخر مؤثر فيه كان موقوفاً عليه أيضاً، فيكون موقوفاً على علته وعلى ما توقف عليه علته وهو نفسه، فيلزم أن يكون كل

أحدثه، لجاز أن يجتمع ألواح وقار ومسامير وتتألف سفينة بغير جامع ولا مؤلف، ثم تعبر بالناس في البحر بغير معبر ولا مدبر، فلما كان ذلك ممتنعاً في العقل كان ذلك في العالم أشد امتناعاً وأبعد وقوعاً.

دليل آخر:

ومما يستدل به على وجود المدبر الصانع، أمر الفيل وأصحابه، الذين أخبر الله تعالى عنهم وعماً أصابهم، مما ليس للمحد في تخريج الوجوه له حيلة، ولا يكون ذلك إلا من الصانع سبحانه، وليس إلى إنكاره سبيل لاشتهاره وقرب عهده، فلأنه يجوز أن يقوم / [[ص ٧٩]] رجل فيقول للناس في وجوههم ويتلو عليهم: ﴿أَلَمْ تَرَ كَيْفَ فَعَلَ رَبُّكَ بِأَصْحَابِ الْفِيلِ ﴿١﴾﴾ [الفيل: ١]، ويقص عليهم قصتهم، وهم مع ذلك لم يروا هذا ولم يصح عندهم، وليس من الطبائع التي يذكرها الملحدة ما يوجب قصة أصحاب الفيل، ولا علم في العادات مثله، ولا يقع من الآثار العلوية والسفلية نظيره، وهو أن يجيء طير كثير في منقار كل واحد حجر، فيرسله على كل واحد من ألوف كثيرة، فيهلكهم دون العالمين، هذا ما لا يكون إلا من صانع حكيم قادر عليهم، ولا يصح أن يكون إلا رب العالمين.

\* \* \*

الاعتقاد/ المقداد السيوري (ت ٨٢٦هـ):

[[ص ٥٠]] وأما كيفية النظر والاستدلال به، فيقول المكلف: هذا العالم موجود، وكل موجود [فهو] إما قديم أو محدث، لانحصار الموجود فيهما، فالعالم لا يخلو إما أن يكون قديماً، أو محدثاً. لا جائز أن يكون قديماً، فتعين أن يكون محدثاً. وإذا كان محدثاً فهو مصنوع، وكل مصنوع لا بد له من صانع بالضرورة.

وإنما قلنا: إن العالم لا يجوز له أن يكون قديماً، لأن العالم إما أجسام، أو أعراض حالة في الأجسام، فلو كانت الأجسام قديمة، لكانت في القدم حاصلة في مكان، لأن ذلك لازم لها، لأن وجود جسم لا في مكان محال. وإذا كانت الأجسام في القدم في مكان، فإما أن تكون ثابتة فيه، أو لا. فإن كانت ثابتة فيه فهي الساكنة، وإن لم تكن ثابتة فيه فهي المتحركة، فثبت أن كل جسم لا يخلو من الحركة والسكون، [فلو كان الجسم قديماً لكان في القدم إما ساكناً أو متحركاً]، والقسمان وهما: [كون الجسم] في القدم متحركاً أو ساكناً باطلان.

الخامس: بالشرف، كالعالم على متعلّمه.  
وزاد المتكلّمون سادساً سمّوه تقدّماً ذاتياً كتقدّم أمس على  
اليوم، فإنّه ليس بالثلاثة الأوّل ولا لآخرين، وهو ظاهر. ولا  
بالزمان، وإلّا لافتقر إلى زمان، وتسلسل.

ولا يخفى عليك أنّ حصره فيما ذكر ليس يقينياً، بل هو  
استقرائي، ومقوليته على أقسامه بالتشكيك، فليس بجنس لها،  
لامتناع التفاوت في جزء الماهية، بل هو عرض عامّ لها.

البحث السادس: في أحكام القَدَم والحدوث:

وهي مسائل:

الأولى: القَدَم والحدوث اعتباران عقليّان ليس لهما تحقّق في  
الخارج، وإلّا لزم التسلسل أو اتّصاف الشيء بنقيضه، لأنّ كلّ  
موجود خارجي إمّا قديم أو حادث، لما ذكرناه من الحصر العقلي،  
فلو كان أحدهما موجوداً في الخارج لزم ما ذكرناه، وهو ظاهر.

الثانية: أنّ القديم لا يجوز أن يكون أثر المختار، لأنّ أثر المختار  
مسبوق بالداعي، وهو لا يتوجّه إلّا إلى معدوم وإلّا لزم تحصيل  
الحاصل، وهو محال. فإذا نثر المختار يسبقه العدم، ولا شيء من  
القديم يسبقه العدم، ينتج من الثاني لا شيء من أثر المختار بقديم،  
وينعكس بالمستوي إلى المطلوب.

/ [[ص ٩٩]] الثالثة: أنّ القديم لا يجوز عليه العدم، لأنّه إمّا  
واجب أو ممكن، لأنّ كلّ موجود كذلك، فإن كان واجباً ثبت  
المطلوب، وإن كان ممكناً كان له علّة واجبة، لاستحالة التسلسل  
كما يجيء ويكون موجبة، لاستحالة كون القديم أثر المختار كما  
تقدّم، فيلزم من دوام علّته دوامه فلا يُعدَم.

الرابعة: القديم عندنا هو الله تعالى لا غير، لما يأتي من دليل  
إثبات الحدوث لكلّ ما عداه، وعند الأشاعرة هو الله تعالى  
وصفاته، وعند الحكماء هو الله تعالى والعالم، وعند الحرانينيين  
القدماء خمسة: اثنان حيّان فاعلان هما الله والنفس، وواحد منفعل  
غير حيّ هو المادّة، واثنان لا حيّان ولا فاعلان ولا منفعلان وهما  
الدهر والخلاء، والحادث ما عدا ذلك.

\* \* \*

/ [[ص ١٤٥]] اللّامع السادس: في حدوث العالم:

بمعنى أنّ وجوده مسبوقاً بالعدم سبقاً زمانياً، وهو مذهب  
المليّين كافّة، خلافاً للحكماء.  
والحقّ الأوّل، لوجوه:

واحدٍ منها متوقّفاً على نفسه، وتوقّف الشيء على نفسه محال، لأنّ  
المتوقّف متأخّر، والمتوقّف عليه متقدّم، فيلزم أن يكون كلّ واحد  
منها متقدّماً على نفسه متأخراً عنها، والمتقدّم من حيث هو متقدّم  
موجود، والمتأخّر من حيث هو مؤخّر معدوم، فيلزم أن يكون  
الشيء الواحد في [زمان واحد] موجوداً معدوماً، وهو باطل  
بالضرورة.

وأما بطلان التسلسل، فلاّنه يلزم منه وجود أمور غير متناهية  
مترتبة من العلل والمعلولات في الوجود، وهو محال.

وأيضاً فإنّنا إذا فرضنا سلسلة غير متناهية من المحدثات، وكلّ  
محدث ممكن، فمجموعها ممكن، والممكن لا وجود له من نفسه،  
فيحتاج إلى مؤثّر، فالمؤثّر فيه إمّا نفسه، أو جزؤه، أو الخارج منه.  
لا جائز أن يكون المؤثّر فيه نفسه، لاستحالة تأثير الشيء في نفسه،  
لأنّ المؤثّر متقدّم على أثره، والشيء لا يتقدّم على نفسه، ولا جائز  
أن / [[ص ٥٣]] يكون المؤثّر فيه جزؤه، وإلّا لزم أن يكون ذلك  
الجزء مؤثراً في [الجميع، لأنّ المؤثّر في الجملة مؤثّر في] كلّ واحدٍ  
من أجزائها، ومن جملة الأجزاء نفسه وعلله، فيلزم أن يكون  
مؤثراً في نفسه وفي عله، وهو محال. فبقي أن يكون المؤثّر فيها  
خارجاً عنها، وهو الواجب، فثبت بطلان التسلسل، وإذا بطل  
الدور والتسلسل ثبت أنّ صانع العالم قديم، وهو المطلوب.

\* \* \*

اللوامع الإلهية / المقداد السيوري (ت ٨٢٦هـ):

/ [[ص ٩٧]] البحث الخامس: في القَدَم والحدوث:

الموجود إمّا أن يكون غير مسبوق بالغير أو بالعدم، أو يكون  
مسبوقاً بأحدهما. والأوّل من الأوّل قديم ذاتي، والثاني منه قديم  
زماني. والأوّل من الثاني حادث ذاتي، والثاني منه حادث زمني.  
وحيث تعرّضنا لذكر السبق فحقيق بنا ذكر أقسامه، وهي  
خمسة:

الأوّل: السبق بالعلية، كحركة الإصبع على حركة الخاتم.

الثاني: بالطبع، كتقدّم الواحد على الاثنين. وفرق بينه وبين  
الأوّل أنّه علّة تامّة في / [[ص ٩٨]] متأخّره بخلاف هذا.

الثالث: بالزمان، وهو كون السابق في زمان متقدّم على زمان  
المتأخّر، كالأب والابن.

الرابع: بالرتبة، إمّا عقلاً كالجنس على نوعه إن جعل المبدأ  
الأعمّ، أو حسّاً كالإمام على المأموم.

/ [[ص ١٤٨]] وأمّا الثاني، فلأنّ السكون حينئذٍ يكون أزلياً فلا يجوز عليه العدم، لما تقدّم من استحالة العدم على القديم، لكن السكون يجوز عليه العدم، لأنّ كلّ جسم يجوز عليه الحركة، أمّا الفلكي فظاهر. وأمّا العنصري المركّب فكذا. وأمّا البسيط، فلأنّ كلّ واحد من البسائط يلاقي ما فوقه بمحدّبه وما تحته بمقعره، فيجوز العكس وإلّا لم يكن بسيطاً، إذ مرادنا هنا بالبسيط إمّا طبيعة واحدة ولوازمه واحدة، فلا يكون له لازمان مختلفان، وذلك إنّما يكون بالانقلاب المستلزم للحركة، فتكون الحركة جائزة على الأجسام، وهو المطلوب.

واعلم أنّ الدليل الأوّل يدلّ على حدوث كلّ ما سوى الواجب جسماً أو غيره، وأمّا الأخيران فيختصّان بالأجسام، ويدخل العرض لافتقاره إلى الجسم.

احتجّ الحكماء على القدم بوجوه:

الأوّل: أنّ المؤثر التامّ في وجود العالم إمّا أن يكون قديماً، أو حادثاً. فإنّ كان الأوّل وجب وجود العالم أزلاً، وإلّا لكان حدوثه فيها بعد إمّا أن يتوقّف على أمر، أو لا. فإنّ كان الأوّل لزم أن لا يكون ما فرضناه أوّلاً تامّاً بتامّ، والفرض أنّه تامّ، هذا خلف. وإنّ كان الثاني يلزم الترجيح بلا مرجّح، وإنّ كان حادثاً نقلنا الكلام على علّة حدوثه ويلزم التسلسل أو الانتهاء إلى المؤثر القديم، وهو محال، لتخلّف الأثر عنه كما هو الفرض.

وهذان المحالان إنّما نشتا من الحدوث فيكون قديماً محالاً.

والجواب: أمّا تفصيلاً، فلو جوه:

الأوّل: أنّ المؤثر التامّ قديم لكن الحدوث اختصّ بوقته، إذ لا وقت قبله، إذ الزمان يبتدئ وجوده مع ابتداء وجود العالم لكونه جزءاً منه.

الثاني: أنّ المؤثر التامّ إذا كان مختاراً لا يجب وجود أثره معه، بل يُرجّح أحد / [[ص ١٤٩]] مقدوريه على الآخر متى شاء لا لأمر، ومحالّة ذلك ممنوعة، بل المحال إنّما هو الترجيح بلا مرجّح، وبينهما فرقان.

الثالث: جاز أن يكون التأخير لمصلحة لا توجد قبل ذلك.

الرابع: أنّ التأخير لتعلّق العلم الأزلي بالحدوث في وقته، فيستحيل وجوده قبل ذلك وإلّا لانتقل جهلاً.

الخامس: أنّ الفرض حدوث العالم، فيكون وجوده أزلاً محالاً، وإلّا لاجتماع النقيضان.

الأوّل: أنّه ممكن، وكلّ ممكن محدث. والصغرى ظاهرة، فإنّ العالم متكتّر، ولا شيء من الواجب بمتكتّر. وأمّا الكبرى، فلافتقار الممكن إلى المؤثر كما تقدّم، فحال التأثير لا جائز أن يكون موجوداً وإلّا لزم تحصيل الحاصل فيكون معدوماً، فعدمه سابق على وجوده، وهو المطلوب.

الثاني: أنّه لا يخلو من الحوادث، وكلّ ما لا يخلو من الحوادث فهو حادث.

أمّا الصغرى فتظهر بأمر:

الأوّل: أنّ هنا أموراً زائدة على الأجسام التي هي أجزاء العالم، وتلك الأمور هي الحركات والسكنات، وهو ظاهر، فإنّ الجسم يسكن بعد أن كان متحرّكاً وبالعكس، فتكون الحركة والسكون غيره، إذ الباقي غير الزائل.

/ [[ص ١٤٦]] الثاني: أنّ الأجسام لا تخلو منها، هو ظاهر أيضاً، فإنّ الجسم لا يعقل منفكاً عن الحيّز، وحينئذٍ لا يخلو من أن يكون لا بثأ وهو الساكن، أو غير لا بث وهو المتحرّك.

الثالث: إنّ هذه الأمور حادثة بأشخاصها ونوعها ومجموعها، أمّا أشخاصها فظاهر، لتبدّل بعضها ببعض. ولأنّها ممكنة، لافتقارها إلى موضوعها، وكلّ ممكن حادث، لما تقدّم. وأمّا نوعها، فلأنّ النوع لا يوجد إلّا في ضمن أشخاصه، فهو مفتقر إليها، وقد دللنا على حدوث الأشخاص، والمفتقر إلى الحادث أولى بالحدوث. وأمّا مجموعها، فلبرهان التطبيق، فإنّنا نأخذ جملة من الحركات من زماننا إلى الأزل، وجملة أخرى من الطوفان إلى الأزل، ونطبّق بينهما، فإنّ تساويها باطل، وإلّا لزم مساواة الزائد الناقص، وإنّ لم يتساويا زادت التامة على الناقصة بمقدار ما نقصناه، وهو متناه، فتتناهى الجملةتان، لأنّ الزائد على المتناهي بمقدار متناهٍ متناهٍ.

وأما الكبرى، فلأنّ كلّ ما لا يخلو من الحوادث لو لم يكن حادثاً لكان قديماً، لعدم الوساطة، فإنّ كان معه شيء من الحوادث المذكورة اجتمع النقيضان، وإنّ لم يكن معه شيء لزم خلوه الجسم منها، وهو باطل، لما تقدّم.

الثالث: إنّ لا يجوز أن يكون جسم من الأجسام أزلياً، لأنّه حينئذٍ إمّا متحرّك أو / [[ص ١٤٧]] ساكن، وهو ظاهر، وكلاهما محال.

أمّا الأوّل، فلأنّ الأزل عبارة عن نفي المسبوقية بالغير، وكلّ متحرّك مسبوق بالغير، لما علّم من تعريف الحركة.



العامة، وهي قسمة حقيقيّة لا يجتمعان ولا يرتفعان، فإنّ الموجود إمّا أن يكون لوجوده أوّل، أو لا يكون. فالأوّل المحدث، والثاني القديم.

/ [[ص ١٥٠]] فالقديم فسره المتكلمون بأمرين متلازمين: أحدهما ما لا أوّل لوجوده، وثانيهما ما لا يسبقه العدم. وكذا المحدث إمّا الذي لوجوده أوّل، أو الذي سبقه العدم.

فالقديم عند أصحابنا والمحققين من المعتزلة كأبي الحسين هو الله تعالى لا غير، وخالف في ذلك جماعة، فعند الأشاعرة هو الله تعالى وصفاته، وعند مثبتي الأحوال هو الله وأحواله الخمسة كما يقوله أبو هاشم، وعند الفلاسفة هو الله والعالم بجملته.

وعند الحرانين خمسة: اثنان حيّان فاعلان هما الله تعالى والنفس، وواحد منفعل غير حيّ هو الهيولى، واثنان لا حيّان ولا فاعلان ولا منفعلان هما الدهر والخلال [يق].

والحقّ خلاف هذا كلّه، لما يأتي من دلائل التوحيد، والدلالة على كون جميع ما عداه محدثاً.

والمحدث هو عندنا ما عدا الله سبحانه، وعند الأشاعرة والمثبتين ما عدا الله وصفاته، وعند الحرانين ما عدا الخمسة.

أمّا الحكماء فيفسّرون الحدوث بأعمّ ممّا فسره المتكلمون، وتقرير كلامهم أن نقول: قالوا: تفسير الحدوث كما ذكرتموه إنّها يتأتّى بالنسبة إلى بعض أجزاء العالم، ولا يتأتّى بالنسبة إلى كلّ واحد واحد من أجزائه، ولا بالنسبة إلى كلّ العالم. أمّا الأوّل، فهو أنّه لا يتأتّى بالنسبة إلى كلّ واحد واحد من أجزاء العالم، فلأنّ سبق الشيء على الشيء يقال على خمسة معانٍ:

الأوّل: السبق بالعلية، كسبق حركة الإصبع على حركة الخاتم، فإنّنا نتصوّر حركة الإصبع أوّلاً ثمّ تتبعها حركة الخاتم وإنّ وجدنا في الزمان معاً.

الثاني: السبق بالذات، ويقال له: السبق بالطبع أيضاً، كسبق الشرط على / [[ص ١٥١]] المشروط، والواحد على الاثنين، والفرق بينه وبين الأوّل أن السابق الأوّل يلزم من وجوده وجود المتأخّر بخلاف هذا، فإنّه لا يلزم من وجود الواحد وجود الاثنين. الثالث: السبق بالرتبة إمّا بالحسّ كسبق الإمام على المأموم في المحراب، أو بالعقل كسبق الجنس على النوع.

الرابع: السبق بالشرف كسبق المعلم على متعلّمه، والنبّي على أمّته.

وأما إجمالاً، فالمعارضة بالحادث اليومي، فإنّه معلول لا بدّ له من علّة إمّا قديمة فيلزم قديمه، أو حادثه فيلزم التسلسل.

الثاني: أن العالم على تقدير حدوثه مسبق بإمكان وجوده، وذلك الإمكان ليس أمراً عديمياً، لأنّه نقيض لا إمكان وهو عديمي، فلا فرق بينهما حينئذٍ. وإذا كان الإمكان ثبوتياً فليس هو قدرة القادر، لأنّنا نعلّلها به فيكون غيرها، إمّا أن يكون جوهرًا وهو محال، لأنّه نسبة وإضافة فيكون عرضاً فلا بدّ له من محلّ، ونسبته مادة فإن كانت قديمة فالمطلوب، لأنّها لا تخلو عن الصورة كما تقدّم والجسم مركّب منهما، فيكون قديماً، وإن كانت حادثه لزم التسلسل.

والجواب: أنّنا نختار أنّ الإمكان ليس عديمياً، قولكم: يكون عرضاً لا بدّ له من محلّ.

قلنا: ممنوع، بل هو أمر اعتباري ليس موجوداً خارجياً ليفتقر إلى المحلّ.

إن قلت: مرادنا بالإمكان هاهنا الاستعدادي كالنطفة يمكن أن تصير علقة، وذلك عرض.

/ [[ص ١٥٠]] قلنا: ذلك أيضاً اعتباري، إذ لو كان عرضاً مع أنّه حادث لتوقّف على استعداد له، ويعود البحث فيه ويتسلسل. سلّمنا، لكن نقول: المادة لكونها ممكنة لها إمكان، فمحلّ إمكانها مغاير لها، فيكون لها مادة، ويلزم التسلسل.

الثالث: قالوا: إيجاد العالم جود فلا يتأخّر، وإلا انخلى الواجب عن الجود مع أنّه متّصف بصفات الكمال.

والجواب: إنّ عدم الإيجاد لا يلزم منه الخلوّ عن الجود، لتوقّف التأثير على شرائط في جانب الفاعل والقابل، فجاز أن يكون التأخّر هنا لفوات الشرط من جهة القابل، فلا يلزم نقص الفاعل. مع أنّ حديث الجود خطابي لا برهاني.

\* \* \*

إرشاد الطالبين/ المقداد السيوري (ت ٨٢٦هـ):

[[ص ١٤٩]] [تقسيم الموجود إلى القديم والحادث]:

قال [أي العلامة الحلي]: الثالث: الموجود إمّا أن يكون قديماً، أو محدثاً. فالقديم ما لا أوّل لوجوده، أو الذي لا يسبقه العدم، وهو الله تعالى خاصّة. والمحدث ما لوجوده أوّل، أو هو مسبق بالعدم، وهو كلّ ما عدا الله تعالى.

أقول: قسمة الموجود إلى القديم والحادث أيضاً من الأمور

الخامس: السبق بالزمان، كسبق الأب على ابنه.

وسبق عدم الشيء على وجوده لا يمكن أن يكون بالوجه الأول، لأنَّ العدم ليس علّة للوجود. ولا بالوجه الثاني، لأنَّه يجتمع فيه السابق والمسبوق، والوجود لا يجامع العدم. ولا بالثالث، أي بالرتبة والوضع، وهو ظاهر. ولا بالرابع، لعدم كون العدم أشرف من الوجود، فلم يبقَ إلاَّ الخامس. ومعناه حينئذٍ أنَّ زمان عدمه سابق على زمان وجوده، والزمان تستلزم الحركة، لأنَّه مقدارها، والحركة تستلزم الجسم، لأنَّه معروضها، وكلُّ حادث يستلزم سبق حادث آخر، فإنَّ انتهى إلى حادث لا يكون مسبوق بالعدم بالتفسير المذكور، ثبت أنَّ التفسير المذكور لا يتأتَّى بالنسبة إلى كلِّ واحد واحد من أجزاء العالم، وإنَّ لم ينته ثبت وجود حوادث لا أوَّل لها، وقد احلتموه، فتعيَّن الأوَّل.

فأمَّا الثاني، وهو أنَّه لا يتأتَّى بالنسبة إلى كلِّ العالم، فلأنَّ الزمان إمَّا أن يكون جزءاً من أجزاء العالم، أو لا. والثاني محال، وإلَّا لزم أن يكون نفس واجب الوجود، لأنَّ العالم عندهم كلُّ موجود سوى الله تعالى، فالغاير للعالم يكون هو الله تعالى. والأوَّل أيضاً محال، لأنَّ كون مجموع العالم مسبقاً بالعدم بالزمان يستلزم سبق الزمان على نفسه، وهو محال.

وإذا لم يكن التفسير المذكور يتأتَّى بالنسبة إلى كلِّ العالم، ولا إلى كلِّ / [[ص ١٥٢]] واحد من أجزائه، فلا بدَّ أن يُفسَّر بما هو أعمُّ من ذلك، وهو ما كان مسبقاً بالغير، فإنَّ لم يمكن اجتماع السابق والمسبوق فهو الحادث الذي فسَّرتموه أعني الزمان، وإنَّ أمكن فهو الحادث الذاتي.

ومعناه: أنَّ الممكن من حيث هو ممكن لا يستحقُّ الوجود لذاته، وإنَّ وُجِدَ يكون وجوده من غيره، فلا استحقاق الوجود سابق على الوجود، لأنَّ ما بالذات سابق على ما بالغير.

وإنَّما قلنا: لا يستحقُّ الوجود لذاته، ولم نقل: يستحقُّ اللاوجود، لأنَّه لو استحقَّ اللاوجود لكان ممتنعاً، وقد فرضناه ممكناً.

وإنَّما قلنا: أنَّ لا استحقاق الوجود سابق على الوجود، ولم نقل: على استحقاق الوجود، لئلاَّ يلزم أن يكون الممكن الذي استعدَّ للوجود ولم يُوجَد بعد حادثاً، فلأنَّه مستحقُّ للوجود بالغير، وحينئذٍ لا يكون ممكن من الممكنات قديمها وحادثها إلاَّ وهو موصوف بهذا الحدوث.

والفرق إذاً بين هذا الحدوث وبين الحدوث الزماني فرق ما بين العامِّ والخاصِّ، إذ الحادث الزماني لا يجامع القديم الزماني، والحادث الذاتي يجامع القديم الزماني، ولهذا قالوا: بأنَّ العالم قديم بالزمان وإنَّ كان محدثاً بالذات.

وأجاب المتكلِّمون عن هذا الكلام بأنَّ لا نُسلِّم حصر السابق فيها ذكرتموه، [بل] لا بدَّ له من دليل، وإنَّ تمسَّكتم بالاستقراء فهو غير مفيد لليقين.

ثمَّ إنَّ هاهنا قسمًا آخر من السابق ليس من الخمسة، وهو سبق بعض أجزاء الزمان على بعض، كالأمس على اليوم، فإنَّه ليس بالعلية، لوجهين:

الأوَّل: لو كان بالعلية لزم تأثير المعدوم في الموجود، وهو محال، وبيانه ظاهر.

/ [[ص ١٥٣]] الثاني: أنَّ أجزاء الزمان متساوية في الماهية، فيستحيل أن يكون بعضها علّة لذاته وبعضها معلولاً بالذات. أمَّا أوَّلاً، فلتساوي الأجزاء كما قلناه. وأمَّا ثانياً، فلامتناع اجتماع المضافين هنا في الوجود وإمكانه في التقدُّم الذاتي.

ولا بالزمان، وإلَّا لكان للزمان زمان آخر، ويتسلسل، وهو محال.

ولا بالشرف، لتساوي الأجزاء في حدِّ ذاتها شرفاً. ولا بالوضع، وهو ظاهر، فيكون نوعاً آخر من التقدُّم، وهو السابق بتقدير الزمان، وحينئذٍ يكون سبق العدم على الوجود في تفسير الحادث بهذا المعنى، فيكون عامّاً بجملته العالم ولأجزائه.

وكذا الكلام في تقديم الباري تعالى على العالم، وهو أنَّ لو قدَّرنا وجود أزمنة لا نهاية لها، كان الله تعالى موجوداً [معها]، ولا يُشترط وجود زمان مصاحب له تعالى، وإلَّا لزم القَدَم، ويتسلسل الأزمنة.

ولمَّا كانت هذه المسألة من المسائل المهمة استوفينا فيها الكلام.

[كون الحدوث والقَدَم من الصفات الاعتبارية]:

قال [أي العلامة الحلي]: والحدوث والقَدَم من الصفات الاعتبارية، وإلَّا لزم التسلسل. وخلاف الكرامة في الأوَّل وبعض الأشعرية في الثاني ضعيف.

أقول: ذهب المحققون إلى أنَّ الحدوث والقَدَم اعتباران عقليَّان يحصلان في الذهن عند اعتبار الماهية وسبق غيرها، أو

أقول: ذهب أكثر المتكلمين إلى أن الحكم بكون كل محدث مفتقر إلى محدث ضروري مركوز في جبلة كل ذي إدراك، فإن الحمار إذا أحسَّ بصوت الخشبة أسرع في مشيه وإن لم يبصر أحداً، وليس ذلك إلا لأنه مركوز في جبته أن هذا الصوت الحادث لا يكون إلا من محدث.

ولا حاجة في ذلك إلى توسُّط بيان إمكانه، بناءً منهم على أن الحدوث علة الاحتياج، والمصنّف لما كان عنده أن علة الحاجة هي الإمكان استدلالاً على كون المحدث مفتقر إلى المؤثر بأنه ممكن، وكلُّ ممكن مفتقر إلى المؤثر.

أمّا الصغرى، فلأنَّ المحدث كما عرفت هو الذي لم يكن ثمَّ كان، فقد اتَّصف تارةً بالعدم وأخرى بالوجود، فيكون قابلاً لهما، وإلا لاستحال اتصافه بهما، وكون الماهية تتَّصف بالوجود والعدم لا لذاتها هو معنى إمكانها، فقد بان أن كلَّ محدث ممكن.

وأما الكبرى، فلأنَّ الممكن لما لم يكن وجوده وعدمه من مقتضيات ذاته كانا متساويين بالنسبة إلى ذاته، وكلِّما كان كذلك افتقرت الذات في اتصافها / [[ص ١٥٦]] بأحدهما إلى مرجح، لاستحالة ترجيح أحد الطرفين المتساويين لا لمرجح ضرورة.

[كون الإمكان علة الاحتياج إلى الفاعل]:

قال [أي العلامة الحلي]: ومن هنا، ظهر أن علة احتياج الأثر إلى المؤثر إنما هي الإمكان لا الحدوث. وأيضاً الحدوث كيفية للوجود، فتكون متأخرة عنه، فالوجود متأخر عن الإيجاد المتأخر عن الاحتياج المتأخر عن علة الاحتياج، فلو كان الحدوث علة الاحتياج لزم الدور بمراتب، وهو محال.

أقول: اختلف العقلاء في [أنَّ] علة الاحتياج الفاعل ما هي؟ فذهب الحكماء إلى أنَّ علة الحاجة هي الإمكان لا غير، واختاره بعض المتكلمين والمحقق الطوسي والمصنّف.

وذهب متقدمو المتكلمين إلى أنَّ علة الحاجة هي الحدوث لا غير.

وذهب أبو الحسين البصري إلى أنَّها الإمكان والحدوث معاً، وكلُّ منهما جزء علة.

وذهب الأشعري إلى أنَّها الإمكان بشرط الحدوث.

واستدلَّ المصنّف على المذهب الأوَّل بوجهين:

الأوَّل: ما ظهر من دليل أنَّ المحدث ممكن، وكلُّ ممكن مفتقر إلى المؤثر. وأيضاً فإنَّ متى تصوّرنا معنى الإمكان، وهو تساوي

سبق عدمها عليها، أو عدم سبق غيرها، أو عدمها عليها. فالأوَّل حدوث، والثاني قَدَم. وليس من الصفات الحقيقية في الأعيان.

وخالف في ذلك الكرامية، حيث زعموا أنَّ الحدوث من الأمور الخارجية / [[ص ١٥٤]] وبعض الأشاعرة، وهو عبد الله بن سعيد حيث حكم أنَّ القَدَم من الصفات الحقيقية الخارجية.

واستدلَّ المصنّف على مذهب المحققين بما تقريره أن نقول: لو لم يكونا - أعني القَدَم والحدوث - من الأمور الاعتبارية، للزم إمَّا التسلسل أو اتصاف الشيء بمنافيه، واللازم بقسميه باطل، فالملزوم مثله.

بيان الملازمة: أنَّها لو لم يكونا ذهنيين لكانا خارجيين لعدم الوساطة، وكلُّ موجود في الخارج إمَّا قديم أو حادث، فلهما حينئذٍ قَدَم أو حدث، فإنَّ كان القَدَم حادثاً لزم اتصاف الشيء بمنافيه، وإنَّ كان قديماً كان له قَدَم، ونقلنا الكلام إليه، ولزم التسلسل.

وكذا نقول في الحدوث: إنَّ كان قديماً لزم اتصافه بمنافيه، وإنَّ كان حادثاً كان له حدوث، ويلزم التسلسل.

وفيه نظر، لجواز أن يكون قَدَم القَدَم عينه، وكذا حدوث الحادث، فلا يلزم حينئذٍ التسلسل. وأيضاً فإنَّها إذا كانا ذهنيين فهما ثابتان في الذهن، فأمكن أن يعرض لهما قَدَم أو حدث، ويعود المحذور.

أجيب عن الثاني: بأنَّ ذلك حينئذٍ تسلسل في الأمور الاعتبارية، والأمور الاعتبارية ينقطع بانقطاع الاعتبار، وليس كذلك الأمور الخارجية.

[عدم جواز العدم على القديم]:

قال [أي العلامة الحلي]: والقديم لا يجوز عليه العدم، لأنه إمَّا واجب الوجود لذاته، فظاهر أنه لا يجوز عليه العدم. وإمَّا ممكن الوجود، فلا بدَّ له من علة واجبة الوجود، / [[ص ١٥٥]] وإلا لزم التسلسل. ويلزم من امتناع عدم علة امتناع عدمه.

أقول: القديم يمتنع عدمه، وتقرير ما ذكره المصنّف من الحجّة قد ذكرناه في حدوث الأجسام، فلا وجه لإعادته.

[افتقار المحدث إلى المؤثر]:

قال [أي العلامة الحلي]: والمحدث لا بدَّ له من مؤثر، لأنَّ ماهيته لما اتَّصفت بالعدم تارةً وبالوجود أخرى كانت من حيث هي هي قابلة لهما، فتكون ممكنة، فلا بدَّ في اتصافها بأحد الأمرين من مرجح، وإلا لزم الترجيح من غير مرجح، وهو باطل بالضرورة.

الطرفين بالنسبة إلى الذات، حكمنا بحاجة الممكن في أنصافه بأحد الطرفين إلى سبب خارجي ضرورةً، مع ذهولنا عن كونه حادثاً أو غير ذلك، فلو كان علّة الحاجة هي الحدوث أو جزؤها أو شرطها لما حصل تصوُّرها بدون تصوُّره.

الثاني: لو كان علّة الحاجة هي الحدوث لزم الدور بمراتب، واللازم باطل، / [[ص ١٥٧]] فالملزوم مثله.

بيان الملازمة: أنّ الحدوث كَيْفِيَّةُ الوجود، لأنّ الحدوث هو كون الوجود مسبوqاً بالعدم، والصفة متأخرة بالطبع عن موصوفها، ووجود الموصوف متأخر عن إيجاد الموجد بالذات تأخر المعلول عن علته، وإيجاد الموجود متأخر عن احتياج الأثر إليه في الوجود تأخرًا بالطبع، واحتياج الأثر متأخر عن علته بالذات، فلو كان الحدوث علّة الاحتياج لتأخر عن نفسه بمراتب أربع، اثنان بالذات واثنان بالطبع، فيكونا متقدّمًا متأخرًا معاً، وهو محال.

أورد جدّي رحمته الله على هذا الدليل بأنّ القائل بكون الحدوث علّة الاحتياج لم يُفسّره بما فسّره، بل يُفسّره بأنّه خروج الماهية من العدم إلى الوجود، وهو بهذا التفسير ليس متأخرًا عن الوجود، لأنّه ليس صفة له بل للماهية، وعلى تقدير أنّ يكون مرادهم ما ذكروه لم يضرّه تأخره عن علّة الاحتياج التي هي فاعلية، لأنّهم يريدون بالعلّة العلة الغائية.

وفيه نظر، فإنّه لو كان الحدوث علّة غائية للاحتياج لزم الاستغناء بعد الحدوث، اللهمّ إلا أن يقال: علّة الاحتياج هو الحدوث في حالة العدم لا مطلقاً.

وحيث إنّ جاز أن تكون العلة الغائية في حال الوجود شيء آخر غير الحدوث هو استمرار الوجود، ولا استبعاد في تعدّد الغاية في حالتي الوجود والعدم. والأولى ادّعاء الضرورة على كون الإمكان علّة، وإن كان قد يحصل فيه شكٌ فسبب تصوُّر الأطراف.



## الفهرس

٤٢٤ .....	١٣٨ - الحُبُّ والبغض .....
٤٢٥ .....	١٣٩ - الحدوث .....
٥٥٩ .....	الفهرس .....

\* \* \*

### حرف التاء

٣ .....	١١٥ - التوحيد .....
٣ .....	مباحث عامّة .....
٣٩ .....	معرفة الله تعالى .....
٦٥ .....	أدلة وجود الله .....
٩٠ .....	دليل التمانع .....
٩٣ .....	١١٦ - التولّد .....
١٠٢ .....	١١٧ - التويُّ والتبرّي .....
١٠٥ .....	١١٨ - الشنويّة .....
١٠٨ .....	١١٩ - الثواب والعقاب .....

### حرف الجيم

١٣٣ .....	١٢٠ - الجاحظ .....
١٣٤ .....	١٢١ - الجاروديّة .....
١٣٤ .....	١٢٢ - الجبر .....
١٧٧ .....	١٢٣ - الجبريّة .....
١٧٧ .....	١٢٤ - الجدل .....
١٧٩ .....	١٢٥ - الجزء .....
١٨٣ .....	١٢٦ - الجسم .....
١٨٥ .....	١٢٧ - جعفر بن محمد <small>عليه السلام</small> .....
١٩١ .....	١٢٨ - الجعفرية .....
١٩٢ .....	١٢٩ - الجنُّ .....
١٩٢ .....	١٣٠ - الجنة .....
١٩٧ .....	١٣١ - الجهميّة .....
١٩٨ .....	١٣٢ - جهنّم .....
١٩٨ .....	١٣٣ - الجواهر المجرّدة .....
٢٠٠ .....	١٣٤ - الجوهر .....

### حرف الحاء

٤١٧ .....	١٣٥ - الحارث الهمداني .....
٤١٧ .....	١٣٦ - الحارثيّة .....
٤١٧ .....	١٣٧ - الحال .....





# موسوعة التراث الإمامي

في علم الكلام وردّ الشبهات والمسائل الخلافية

تسعى هذه الموسوعة لتحقيق الأهداف التالية:

- 1- ترتيب وتصنيف التراث الكلامي الإمامي المطبوع بحسب الموضوع وحروف الهجاء.
- 2- تسهيل الوصول إلى المفردات الكلامية.
- 3- الاطلاع على جميع ما كتبه علماؤنا حول المفردات الكلامية في مكان واحد.
- 4- رعاية التسلسل الزمني في سرد الكتب عند نقل كل مفردة الأقدم فالأقدم.
- 5- الوقوف على تطور الكلام الإمامي عبر القرون.
- 6- الوقوف على مناهج علمائنا الكلامية.
- 7- الوقوف على الشبهات المطروحة مع ردّها.

العجبة العباسية المقننة

المركز الإسلامي للدراسات الاستراتيجية