تجليد
صالح الدقو
بيروت - المزرعة

231
N25mA
C.1

المبدأ الأول

فريد برع

أو

الله

بقلم

محمد علي ناصر

حقوق الطبع محفوظة للمؤلف

مطبعة العرفان – صيدا ١٩٥٤

COLLEGE AMHERST LIBRARY

الاهـداء

الى الزعيم الخطير ، والوطني المجاهد ، والعربي الغيور على أمجاد العرب . الى داعي النهضة الفكرية المنتجة ومشجع الثقافة العالية في لبنان ؛ الى مثال الشخصية النبيلة الفذة عطوفة الرئيس الاستاذ « عادل بك عسيران » الافخم أهدي كتابي هذا .

بسم الله الرحمن الرحيم

حملني على تأليف هذا الكتاب مارأيته من حاجة الناشئة المثقفة الى بحوث فلسفية — وافية بكشف « أصول الدين الاسلامي » التي أولها في البحث . وأولاها في الأهمية والعناية هو اثبات المبدأ الأول تعالى، واظهار ماله من صفات جمالية وجلالية تجب بها العقيدة القلبية والاقرار بها في اللسان .

ولقد بحثت هذه الامور ؛ واظن أني وفقت لبيانها وإثباتها بما يكفي لتفهم حقائقها ، ومعرفتها معرفة يقينية صحيحة . كما اني قدمت لتلك البحوث مارأيت الحاجة الى معرفته في التدليل عليها، وربما عرضت في غضون بحوثي هذه بعض النظريات التي قد يفرضها علي البحث كنظرية الحركة الجوهرية ؛ أوتدعوني إلى عرضها المناسبة كنظريات : الجبر والتفويض . والأمر بين الأمرين ، وقد أخرجتة بعناوين ضمنت كل عنوان منها — عناوين بمقدار حاجة البحث ليسهل ذلك التناول للقارئ ويسر له الفهم ؛ وحرصت جهد المستطاع على أن يكون البيان سهلا واضحاً لاغموض فيه ولا التباس ، فإن بقي شيء من غموض فان سببه ربما يكون دقة المعني الذي قد يأبى الوضوح بنحو لايبقى معه خفاء والله اسأل ان يجعل فيه فائدة لمستفيد ، وهوحسبي

مقياس الامتناع الذاتي والعرضي للاشياء[1]

لا ريب في أن من المعارف التصورية ، أو التصديقية ماهو في متناول العقل البشري — متى شاء — ؛ فهو لا يحوج في الحصول عليه إلى مؤنة نظر واستنتاج ، وإن احتيج في ذلك إلى نحو التفات أو إحساس أو تجربة ؛ ويسمى ذلك بالبديهيات الأولية ؛ كتصور الحرارة والبرودة ، وما إلى ذلك من المعانى التصورية الضرورية ، وكالتصديق بأن الكل أعظم من الجزء ، والتصديق بان نسبة — ٢ — إلى — ٤ مثل نسبة — ٣ — إلى — ٦ ، والتصديق بأن زوايا المثلث تساوي قائمتين ونحو ذلك من الامور التصديقية البديهية ، التي لا تتغير بتغير الازمنة والأمكنة ، والأفكار ، وهي ثابتة على حالة واحدة إلى الأبد .

ولا بد في استقامة النظر التصديقي من وجود أمور تصديقية بديهية تكون البذور الاولى لاستنتاج النظريات التصديقية ؛ فإنه لولا ذلك لاحتجنا في كل قضية إلى نظر ، وذلك يستلزم التسلسل أو الدور وهما محالان كما سيأتي .

---

(١) الامتناع الذاتي ما كان بالنظر إلى ذات الشيء ؛ والعرضي ما لم يكن كذلك بل كان امتناعه بالغير ويعبر عنه بالامتناع الوقوعي .

كما ان من المعارف ما يحتاج العقل البشري في الحصول عليه إلى موءنة نظر، واستنتاج — كتصور الملك السماوي والجن الارضي وكالتصديق بحدوث العالم الطبيعي، وتجرد النفس الناطقة، وخلودها واستحالة الدور، والتسلسل في الترتب — العلي — بناء على نظريتهما، ولكل من النظريات التصورية، والتصديقية مبادىء أولية عامة.

أعم المبادىء التصورية

ان أعم المبادئ للتصورات — هو الوجود، لأن كل شيء ينتهي بمعرفة إلى الوجود، وهو أعرف الأشياء مثلا: يعرّف الإنسان بأنه حيوان ناطق، ثم يعرّف الحيوان: بأنه جسم نام متحرك بالإرادة، وهكذا دواليك حتى ينتهي الأمر إلى الوجود.

أعم المبادىء التصديقية

إن المبادىء للتصديقات ثلاثة مبادىء:

(الأول): مبدأ الذاتية المعبر عنه في الاصطلاح الحديث — «بمبدأ الهوية»: ومفاده أن الشيء — هو نفسه، لا هو ومايقابله — من نقيضه، أو ضده، أو خلافه، وما إلى ذلك من ألوان التقابل، وهذا المبدأ للتصديقات جميعاً، وهو بديهي، فإن ثبوت الشيء لنفسه

بديهي ، وسلبه عن نفسه محال .

(الثاني) : مبدأ التناقض : ومفاده أن النقيضين لا يجتمعان ، ولا يرتفعان ، فلا يكون في دار التحقق إلا أحدهما ، لا كلاهما ، كما لا ينعدم إلا أحدهما — لا كلاهما ، فهما لا يتفقان في الوجود ، ولا في العدم ، وهذا أيضاً مبدأ عام للتصديقات النظرية ، وهو بديهي ، وفي المرتبة الثانية بالنظر إلى المبدأ الأول السابق ، ويمكن أن يدعي فيه أنه نظري ؛ وأن استحالة مفاد هذا المبدأ لم تكن إلا من جهة مخالفته لمبدأ الهوية فالشيء — هو هو — لا — أنه هو ، ولا هو معاً ؛ ولا أنه — لا هو — ولا — لا هو معاً ؛ لأن ثبوت الشيء لنفسه بديهي ، وسلبه عن نفسه محال ، وإذن فمبدأ الهوية نواة أولى لكل ثمرة نظرية تصديقية ، وإن كان بعده في العموم مبدأ التناقض . وهو المقياس الاولي للامتناع الذاتي ، فالشيء يقاس امتناعه الذاتي بمقياس مخالفته لمبدأ الهويه ، فما خالفه من الأشياء ؛ فهو ممتنع ذاتا وما وافقه فهو ممكن ذاتا ، وإن امتنع وقوعاً ، وهذا مقياس عدل ومعيار حق بالنسبة إلى ذلك بنحو الاطراد .

(الثالث) : من المبادىء العامة مبدأ السبب الكافي ، ومفاده أن كل ممكن — يتساوى وجوده وعدمه في الامكان — ، يجب في ترجيح وجوده على عدمه ، أن يكون له سبب كاف ، أي علة

تامة ، ترجح وجوده على عدمه ، وتوجبه بالغير ، فإنه إذا لم يكن له ذلك — لا يوجد ، «لأن الشيء ما لم يجب لم يوجد» أي ما لم يجب من قبل سببه الكافي لم يوجد ، وإلا يلزم ترجح أحد المتساويين على الآخر بلا مرجح ، وهو محال عقلا ؛ وهذا المبدأ أيضاً بديهي لا يحتاج في إثباته إلى نظر ، وإن احتيج إلى يسير من التأمل في ماهية الممكن ، وأنها في ذاتها ؛ لا تقتضي الوجود ، ولا العدم وهو مقياس لامتناع الشيء وقوعاً وبالغير ، لا بالذات ، فكلُّ ما وافق هذا المبدأ من الأشياء فهو ممكن — وقوعاً ، وكل ما خالفه فهو ممتنع كذلك بالنظر إلى عدم وجود السبب الكافي لوجوده من المقتضي والشروط المعتبرة ؛ وعدم الموانع المضادة له .

فالمخترعات الحديثة لم تكن في العصور السالفة ، وكانت ممتنعة وقوعاً لعدم تيسر أسبابها ، فلما تيسرت أسبابها أمكنت ، ووقعت فنقل المتموجات الصوتية كان ممتنعاً وقوعاً قبل اختراع وسائل النقل ولكنه بعد اختراعها أصبح ممكناً واقعاً لوجود سببه الكافي ، الذي هو القوتان المتفاعلتان بالدفع والجذب ؛ كقوة الاذاعه «اللاسلكية» الدافعة التي تدفع تموجات الصوت على ما قيل بمعدل «١٦» مليون كيلو متر في الثانية ، وقوة « الراديو » الجاذبة ، التي تجذب تلك التموجات بمعدل «١٦» مليون كيلو متر في الثانية كذلك ، وكذا القوتان

«السلكيتان» المتفاعلتان بالدفع والجذب، فهذه القوى «اللاسلكية» والسلكية هي أسباب كافية لنقل تموجات الصوت من الاماكن البعيدة – بحكايتها لا بنفسها ، لذلك كان ممكنا ، وواقعا ، وإذن فمقياس الامتناع الذاتي للأشياء – المخالفة لمبدأ الهوية، ومقياس الامتناع العرضي الوقوعي لها ، هو المخالفة لمبدأ السبب الكافي ، وهما أمران بديهيان ؛ لا يحوجان إلى مؤنة نظر ؛ واستنتاج ، وبهذين المقياسين تقاس استحالة الدور التقدمي ، والتسلسل العلّي وامتناعهما

امتناع الدور ذاتا

معنى الدور :

إن المراد من الدور المحكوم عليه بالامتناع الذاتي – هو الدور التقدمي الذي هو توقف الشيء على ما يتوقف عليه بمرتبة كتوقف (ا) على (ب) و (ب) على (ا)؛ وهو الدور المصرح لصراحته أو بمراتب كتوقف (ا) على (ب) و (ب) على (ج) و (ج) على (ا) وهو الدور الخفي لخفائه بالنظر إلى الاول هو محال عقلا وممتنع ذاتا .

وإنما وصفنا الدور بالتقدمي لإخراج غيره من أقسام الدور ، مثل الدور المسمى بالدور «المعّي» ، الذي هو تلازم الشيئين في الوجود

والدور المسمى بالدور «المساوي» الذي هو توقف كل من المتضايفين على الآخر، فإنهما ليسا بمحالين عقلا، ولا ممتنعين ذاتا .

اثبات امتناع الدور ذاتا

ويدل على امتناع الدور ذاتا — أنه يلزم منه تقدم الشيء على نفسه ؛ ويلزم ذلك أن يكون الشيء غير نفسه ، وهذا مخالف لمبدأ الهوية الذي توجب مخالفته الامتناع الذاتي ، وقد ادّعى «الامام الرازي» البداهة في امتناعه الذاتي ، بيد أن ذلك محل نظر ومنع !

امتناع التسلسل

معنى التسلسل :

إن التسلسل هو ترتب أمور غير متناهية — بالعلية والمعلولية — وهو ممتنع عقلا بالضرورة عند بعض الفلاسفة، وبالنظر عند الجمهور منهم ، بيد أن أدلة امتناعه مختلفة في نحو الاثبات، فبعضها يثبته بنحو الامتناع الذاتي ، لمخالفته لمبدأ الهوية وبعضها يثبته بنحو الامتناع العرضي الوقوعي لمخالفته لمبدأ السبب الكافي .

ثبات امتناع التسلسل

لقد أثبت الفلاسفه امتناع التسلسل بأمور :

(الأول) :أن الشيء ما لم يجب لم يوجد بمعنى أنه ما لم تنسد جميع أبواب عدمه من قبل سببه الكافي لا يوجد ،وهنا إذا ترتبت السلسلة الصاعدة إلى غير النهاية ·مع إمكانها ، فلا يكون لكل واحد منها سبب كاف تنسدّ جميع أبوب عدمه من قبله ، لأنه من الممكن عدمه ضمن عدم السلسلة على فرض عدم انتهائها إلى موجود لذاته · وإن انسد باب عدمه من جهة علته القريبة ، إذن فيكون كل واحد من السلسلة ، ممتنع وقوعاً لمخالفته لمبدأ السبب الكافي ··

(الثاني) :أنه إذا ترتبت أمور غير متناهية ،وفصلنا عن السلسلة الصاعدة بعضها ،فإنه يحصل لنا سلسلتان — إحداهما تزيد الأخرى بمقدار متناه ،فإذا طبقت إحداهما على الأخرى ،بأن جعل كل جزء من الناقصة بإزاء جزء من الزايدة ، فان ساوت الناقصة الزايدة لزم من ذلك المخالفة لمبدأ الهويّة ، لأنه يلزم أن يكون الناقص ليس بناقص ، والزائد ليس بزائد ، والكل ليس بكل ، والجزء ليس بجزء ، وإن نقصت عنها ؛ كان ذلك بمقدار متناه ، والزائد بمقدار متناه هو متناه ··

(الثالث): أن مابين كل جزء وجزء من أجزاء السلسلة المترتبة عدا المبدأ ؛ والمنتهى — متناه — لحصره بين حاصرين ، ذلك لأن كل حيثية من حيثيات العلل والمعلولات في السلسلة المترتبة هي بين حيثية قبلها ، وحيثية بعدها ، والكل لايزيد عنه إلا بواحد ، هو المنتهى ، أو اثنين هما المبدأ والمنتهى ، وهي زيادة بمقدار متناه ، والزائد بالمقدار المتناهي ، هو متناه ..

(الرابع) : أن كل ماهو علة ومعلول معاً كأجزاء السلسلة المترتبة هو وسط بين طرفين علة ومعلول فلو تسلسلت العلل إلى غير نهاية ، لكانت السلسلة بمجموعها أيضاً علة ومعلولا لأنها علة للجزء الأخير ومعلولة لمجموع الأجزاء لتوقفها عليها ، وتكونها منها ، ولازم ذلك أن تكون السلسلة المترتبة وسطاً بلا طرف ، يكون علة ومبدأ لها لتكون بمجموعها وسطاً بين علة ومعلول مبدأ ومنتهى ، وذلك مخالف لمبدأ الهوية ، فإنه يلزم أن يكون الوسط ليس بوسط !!

(الخامس) : أنه لو تسلسلت العلل والمعلولات ، إلى غير نهاية ، للزم زيادة المعلولات على العلل بالمعلول الأخير ، والعلية والمعلولية من قبيل المتضايفين ، الذين يتكافئان بالتعقل ، والوجود ، والعدد ، والفعل والقوة ، وما إلى ذلك ، فاختلافهما بالعدد مخالف لمبدأ الهوية لأنه يخرج بذلك المتضايفين عن حقيقتها ، فلا بد من الانتهاء إلى علة

أولى لئلا يلزم التسلسل وتحصل المخالفة لمبدأ الهوية

(السادس) : أن من خاصة ترتب العلل ، انتفاء العلة اللاحقة بانتفاء السابقة لها من العلل ؛ فإذا كانت السلسلة كلها معلولة حسب الفرض ، فانه يجب أن يكون في الوجود ، علة أولى لها هذه الخاصة بحيث لولاها لعدمت جميع مراتب السلسلة المترتبة ، وإلا فهي ممتنعة الوقوع ، للمخالفة لمبدأ السبب الكافي ..

(السابع): أن كل واحد من أجزاء السلسلة المترتبة ، معلول ، لا يوجد ، ما لم يوجد شيء قبله ، والأجزاء بالأسر — كذلك لا توجد ما لم يوجد شيء قبلها ، إذن فالعقل يحكم بداهة أن السلسلة ما لم تنته بشيء لا يوجد شيء قبله لا يوجد شيء بعده فلا يوجد شيء من السلسلة بدون الانتهاء إلى علة أولى ، لأن ذلك مخالف لمبدأ السبب الكافي كما مر .

«ولا يذهبن»: الوهم إلى نفي الفرق بين هذا الوجه وسابقه فان الفرق من جهة أن الأول مبني على لزوم وجود العلة قبل وجود المعلول ؛ بخلاف الثاني ؛ فانه مبني على انتفاء المعلول عند انتفاء علته ، وبعبارة مختصرة للمعلولية خاصتان . وجود العلة قبل المعلول ، وانتفاء المعلول عند انتفاء علته ، وهذا الدليل ينظر إلى الخاصة الثانية بخلاف سابقه فانه ينظر إلى الخاصة الاولى ، وهذا هو الفارق بينهما !!

وجود السببية في العالم الطبيعي

لاشبهة في أن الممكن الذي يتساوى وجوده ، وعدمه بالنظر إلى ماهيته ، وهمابالنسبة إليها ككفتي الميزان يحتاج في تحقق أحدهما بداهة إلى مرجّح ، يرجح إحدى الكفتين على الأخرى فما لم يتحقق المرجح — الذي هو السبب الكافي من المقتضي والشروط المعتبرة ، وعدم الموانع المضادة له لا يمكن تحققه ، وهو ممتنع بالغير ، فان ذلك خلاف مبدأ السبب الكافي الذي يرى العقل بداهة كما علم آنفاً . ولاريب في أنه ليس في ذات الممكن ما يرجح أحد الطرفين المتساويين على الآخر ، وهو ما يعبّر عنه «بالأولية الذاتية» سواء كانت كافية وهذا لا قائل به ، أوغير كافية كما ذهب إليه بعض المتكلمين ؛ كما أنه ليس له من خارج ذاته ما يرجح أحدهما على الآخر ، وهو المعبر عنه «بالأولية الغيرية» الغير الكافية .

اثبات نفي الاولوية الذاتية

إن ما يستدل به لنفي المرجح الذاتي لوجود الممكن بمعنى الاولوية الذاتية ، وجوه :

(الاول) : أنه لو كان للممكن الاولوية الذاتية للزم الخلف من جهتين، ذلك لأنه مع وجود الاولوية الذاتية لأحد المتساويين ، فإما أن يمكن الطرف الآخر ، أو لا يمكن، فإن كان الاول فإما أن يوجد ذلك بلا سبب يصير به أولى من الآخر . فذلك خلف؛ بل هو ترجح لأحد المتساويين بلا مرجح ، وهو أسوأ من الترجيح بلا مرجح . أي ترجيح الفاعل المختار أحد المتساويين بإرادته فحسب ، لأنه خلاف مبدأ السبب الكافي ، أو يكون بسبب يصير به أولى من الآخر ، فيلزم مرجوحية الطرف الاولى لذاته — وهذا أيضاً خلف لانه يخرج فيه ماهو أولى لذاته عن كونه كذلك وهو محال لمخالفته لمبدأ الهوية .

(الثاني) : أنه لو كان للممكن الاولوية الذاتية للزم في الممكن المفروض وجوده . إما كون الشيء علة لنفس المستلزم لتقدمه على نفسه ، وأنه غير نفسه ، وهو محال لمخالفته لمبدأ الهوية ، أو انعدام الممكن الموجود بلا سبب يقتضيه ، وهذا خلاف مبدأ السبب الكافي وجه الملازمة : أن الوجود ليس عين ماهية الممكن ، بل هو خارج عنها ، فكون الذات منشأ لرجحان الوجود معناه : أنها علة له فيلزم المحذور الاول ، وحيث إن الرجحان لم يصل إلى حد الوجوب فيجوز على الوجود المفروض العدم . فيلزم المحذور الثاني ، ولو فرض

الوجوب له كان ذلك خلاف الفرض .

(الثالث): أن الماهية متقدمة على الوجود في الذهن ، وهو متقدم عليها في التحقق على الصحيح من أصالة الوجود واعتبارية الماهية . فقبل الوجود لا تكون الماهية ولا ذاتيتها حتى يكون لها أولوية ذاتية .

(الرابع): أنه لو كان للممكن أولوية ترجح أحد احتماليه على الآخر لامكن أخذ تلك الاولوية في طرف الموضوع في القضية التي يتسائل بها ، بأن يقال : هل يتساوى وجود الممكن أو عدمه ، أو وجوده أولى بأولوية غير المأخوذ في الموضوع؟ ، لكون المأخوذة في الموضوع مشتركة بين الحالين ، وهكذا دواليك إلى مالا نهاية له بتسلسل إعتباري ، وحينئذ نقول: إن جميع الاولويات المتسلسلة كالاولى ، يبقى معها تساوي احتمالي الممكن فوقوع احدهما بلا مرجح ترجح بلا مرجح لا ذاتي ، ولا غيري وهذا الوجه ؛ ينفي الاولوية بقسميها جميعا .

اثبات نفي الاولوية الغيرية

لقد استدل لنفي المرجح الغيري لوجود الممكن بمعنى الاولوية الغيرية الغير الكافية بوجهين :

(الاول): الوجه الاخير في نفي الاولوية الغيرية الذاتية .

بقاء التسوية بين الوجود والعدم ، مع فرض الاولوية الغيرية الغير الكافية لتحقق أحد الطرفين، فإنه معها لا يكون أحدهما أرجح من الآخر ، فوقوعه بمجردها ترجّح بلا مرجح ، وهو خلاف مبدأ السبب الكافي ، ولو فرضت أولوية أخرى غير هذه الاولوية لنقلنا الكلام اليها ، وهكذا فيلزم التسلسل الباطل أو ينتهي الامر الى مرجح يجب به أحد طرفي الممكن ، وهو السبب الكافي ، وإذن ما لم يجب الشيء من قبل سببه الكافي ، وتفسد جميع أبواب عدمه ، يستحيل وجوده باستحالة غيرية ، وامتناع عرضي وقوعي ، ومرجع انكار السببية في العالم الطبيعي ، الى إنكار حاجة الممكن الى المؤثر الطبيعي ، كما يذهب اليه الأشاعرة ، أو الى انكار حاجته الى المؤثر مطلقاً ولو غير طبيعي كما يراه الماديون القدامى ؛ الذين أنكروا وجود الصانع للعالم ، وقالوا بوجوده بالبخت والاتفاق ، وهم فرقتان :

(الاولى): أصحاب المذهب المعروف (بمذهب الذرّة) أو الجزء الذي لا يتجزأ ، وهو مذهب وضعه « لوقوبوس » ، ثم توسع به « ذيمقراطيس» وتبعه « الابيقوريون » وملخص مذهب هذه الفرقة أن العالم بمجموعه لا بجزئياته ، تكوّن من أجرام صغار لا تتجزأ لصلابتها وصغرها ، وأنها لا تتناهى في عددها ، وهي مبثوثة في خلاء

غير متناه؛ وهي متماثلة في طبائعها، مختلفة في أشكالها ، التي أوجبت اختلاف اجناسها وفصولها وأنواعها وأعراضها وما الى ذلك من مشخصات، وهي تتحرك بحركة دائمة ، فيتفق أن تصطدم ، وتمتزج فيحصل من ذلك عوالم كثيرة ، ولذلك هم يقولون بوجود عوالم لا تتناهى لعدم تناهي تلك الذرات واصطدامها الناشيء عن حركتها الدائمة ، وعالمنا هذا نشأ من دفعة من الاصطدامات الكثيرة اللامتناهية . وهذه الذرات هي أصل للعالم المادي والروحي كالعقل على السواء ، وان كانت الذرات التي في الروحيات أصغر من التي في الماديات والطف ، ولذا يعبر عن هذا المذهب بالمذهب الثنوي ، أما جزئياته فإنها حصلت بأسباب سماوية أو أرضية لا بالبخت والاتفاق كما في المجموع .

(الثانية) : الفرقة القائلة : إن العالم نشا من العناصر الأربعة التي هي : الماء : الهواء : النار : التراب ، بالبخت والاتفاق ، بيد أن تلك العناصر لم تنشأ بالبخت والاتفاق ، وإنما نشأت من سبب وراء الكون ، وهذا مذهب « انباذ قليس » وأتباعه ، وهاتان الفرقتان تشتركان في تجويز حدوث الممكن بلا مرجح أي بلا سبب كاف وقد ذكر « الفخر الرازي » من قبلهم شبهات تدل بزعمهم على نفي السببية مطلقاً ، وعدم حاجة الممكن الى مؤثر ، ولو غير طبيعي .

شبهات القول بنفي السببية مطلقاً

إن شبهات القائلين بنفي السببية مطلقا، حتى بين عالم الطبيعة وما وراءه، ونفي حاجة الممكن الى مؤثر موجب وجوه :

(الاول) : أن حاجة الممكن الى السبب ؛ ولو غير طبيعي، إما في ماهيته، أو في وجوده، أو في اتصافه بالوجود، وكل أولئك غير صحيح .

أما الاول: فلأنه يلزم منه سلب الشيء عن نفسه، وهو خلاف مبدأ الهوية .

وأما الثاني: فإنه يلزم منه ما يلزم في الاول فإن المؤثر لا يجعل الماهية ماهية في الاول، والوجود وجوداً في الثاني، فكلاهما خلاف مبدأ الهوية .

وأما الثالث : فلأن الانصاف، أمر عدمي، لا يحتاج إلى مؤثر موجود .

(الثاني) : أنه لو احتاج الممكن الى سبب مؤثر للزم من ذلك الدور، أو التسلسل، وهما محالان، ومستلزم المحال مثله، ذلك لأن صفة المؤثرية من الممكنات تحتاج إلى سبب، وهكذا دواليك، فإن عاد الترتيب الى الاول من المؤثرات فهو الدور ؛

وإلا جاء التسلسل .

(الثالث) : أن الوقوع — بلا سبب مؤثر — هو أدل دليل على الامكان ، وقد وقع الممكن بلا سبب مؤثر ، كما في الغايات المترتبة على الأشياء من غير قصد اليها ، مثل ترتب العثور على كنز على حفر بئر للماء ؛ ومثل ترتب الوقوع في البئر ، على زلق القدم فإن نحو ذلك من الغايات بلا سبب ، — لا إرادي ، ولا طبيعي — وإنما هو بمحض الاتفاق .

(ويؤخذ على الاول) : أن حاجة الممكن الى السبب المؤثر انما هي في وجوده البسيط الذي هو إفاضة الوجود على الماهيات ، لا الجعل المؤلف الذي هو جعل الوجود وجوداً ، وليس الجعل محصوراً بالجعل المؤلف حتى ترد هذه الشبهة ، لأن حاجة الممكن في جعل وجوده بالجعل البسيط ، لا في ماهيته .

(ويؤخذ على الثاني) : أن صفة المؤثرية من الامور الاعتبارية ومن المعقولات الثانية بالمعنى الفلسفي ، التي يكون عروضها في الذهن والاتصاف بها في الخارج ، وليست من الامور المتأصلة ، حتى يلزم من حاجتها الى السبب المؤثر الدور أو التسلسل .

« ورب قائل » : كيف لا تكون من الامور المتأصلة والحال أن الاتصاف بها في الخارج ؟ .

« ولكنه » يجاب بأنه من المقرر أن ثبوت شيء لشيء في الخارج لا يستلزم خارجية الثابت ، وإن استلزم خارجية المثبت له أعني الموضوع .

(ويؤخذ على الثالث): أنه ليس ذلك من باب الاتفاق وبلا سبب مؤثر ؛ بل كان ذلك مع السبب ، غاية الامر أنه ليس سبباً إراديا قصديا، فحفر البئر من الأمثلة الآنفة الذكر سبب للعثور على الكنز ، وإن لم يكن مقصوداً لحافر البئر لأن القصد شرط في الغايات الذاتية للفاعل ، لا الغايات العرضية له كهذه ، نعم يلزم في الغاية العرضية ، أن يكون لها غاية ذاتية ليكون الفعل لاجلها بالذات . ولها هي بالعرض . إذن فليس في الوقوع شيء بلا سبب حتى يستكف منه إمكان تحقق أحد طرفي الممكن بلا سبب مؤثر كما توهم .

ما آخذ نفي السببية في العالم الطبيعي

لقد أوضحت في البحث السابق — أن نفي السببية في العالم الطبيعي يؤول إلى نفي حاجه الممكن إلى السبب الكافي مطلقاً ولو غير طبيعي ، كما يذهب اليه الماديون القدامى، أو الى نفي الحاجة الى السبب الطبيعي فحسب ، كما يذهب اليه الاشاعرة من المسلمين

بيد أنه يؤخذ على كل من المذهبين مآخذ .

ما يؤخذ على الماديين

إن ما يؤخذ على الماديين ، سواء منهم أصحاب المذهب الاول أو الثاني أمور :

(الاول) : أن القول بوجود أحد طرفي الممكن المتساوي الطرفين بالبخت والاتفاق، مخالف لمبدأ السبب الكافي الذي يرى العقل بداهته ، وإن احتاج إلى شيء من التأمل الفكري في حالة الممكن وأنه ماهية يتساوى وجودها وعدمها بالنظر اليها ، ولا ترجيح لأحدهما على الآخر .

(الثاني): أننا نرى بالوجدان ترتب الحوادث التعاقبي بالنسبة الى ما تحدث عقبه ، على نحو مطرد لا يختلف، فالإحراق مثلا يترتب على النار في ظرف قابلية المحل ، والبرودة تترتب على الماء بطبيعته في ظرف عدم المانع من ذلك، و كل حادثة بالنسبة الى مايسبقها كذلك ولو كان ذلك بالبخت والاتفاق ، لما كان هذا الاطراد، فحيث كان ذلك ، فلا بد أن يكون للسببية فيما بينها ، ويبطل نقيضها .

« وتوهم » : أن ذلك من باب التدليل بالجزئيات ، والمذهب الاول لا يقول بالبخت والإتفاق فيها ، بل يقول إنها لأسباب

سماوية أو أرضية ، ويرى السببية فيها ، وإن نفاها في المجموع .

« مدفوع » بأن المجموع كالجميع في وجود السببية ؛ لأن سببه انضمام بعض الجزئيات الى بعض .

« ودعوى » : أن هـذا الانضمام وحده بالبخت والاتفاق ، لا دليل عليها ، بل دل الدليل على عدمها ، لمخالفتها لمبدأ السبب الكافي الضروري لكل ممكن تساوى طرفاه .

« ودعوى » : أن هذا التعاقب من قبيل جريان العادة لا السببية غير صحيحة ، بالنظر الى عدم التخلف ، ولو مرة واحدة في سير الترتب التعاقبي ، وبالنظر الى المخالفة لمبدأ عقلي ضروري في نظر العقل مضافاً الى أن المذهب الثاني — لايفرق بين الجزئيات ، والمجموع في نفي السببية .

(الثالث) : أنا نعلم ؛ وجدانا أن كل جزء من المجموعة العالمية يسير على نظام معين لغاية معينة على اختلاف الاجزاء ، والغايات ولو كان الانضمام المكوّن للمجموع ، على نحو البخت والاتفاق لم يكن له هذا التنظيم الحكيم ؛ الذي تضيق به المشاعر فضلا عن تلك المادة الجامدة الموات .

(الرابع) : أن القول في المذهب الاول ، بنفي السببية في مجموع العالم دون جزئياته — تهافت واضح ، فان المجموع ليس إلا

عبارة عن الأجزاء — التي هي الجزئيات ، فإذا كان الجميع غير اتفاقي كان المجموع كذلك .

(الخامس) : أن المبدأ المادي بمذهبيه ظاهر البطلان ؛ فإن من نظر إلى دقة الصنع وإتقانه في كل جزئي من الجزئيات الطبيعية ، وفق الغاية المتوخاة منه — ليحكم عقله بداهة أن ذلك — صنع فاعل مختار عليم حكيم ، ذو قدرة فوق قدرة البشر ، وحكمة يتضاءل دونها دقيق النظر ؛ ومن أين للمادة المظلمة ، أن تهب النور للبصر ، والضياء للشمس والقمر ، وهل القول بذلك ، إلا خرافة من خرافات البشر ؟

دليل الأشاعرة لنفي السببية الطبيعية

إن الأشاعرة من المسلمين ، نفوا وجود السببية فيما بين الحوادث الطبيعية ؛ بعضها مع بعض ، وأثبتوها فيما بين الحوادث والله تعالى ، وذلك بناء منهم على أصل غير صحيح : هو أن كل ممكن ، فهو مقدور لله تعالى ، وهو معلول له مباشرة بلا توسط شيء من الممكنات ، لا بنحو السببية ، ولا بنحو الإعداد ، لأن ذلك يستلزم العجز ، الذي هو نقص لا يجوز على الكامل المطلق ، بيد أن تكرار حادثة عقيب أخرى من الله تعالى بسمي (عادة) ؛ كتكرار

إجراء الإحراق عقيب النار ؛ والبرودة عقيب الماء ، وكتكرار إجراء النتيجة عقيب المقدمات القياسية في الاستدلال ، خلافاً للمعتزلة القائلين بالتوليد فيها ، فان ذلك كله من قبيل العادة ، لأن الله تعالى فاعل مختار لا وجوب عليه في فعله ؛ كما أن عدم تكرار إجراء حادثة ، عقيب أخرى يسمى خرق العادة ، وقد نسب «أبو حامد الغزالي» من الأشاعرة في كتابه «تهافت الفلاسفة» عنوان ١٧ التهافت إلى الفلاسفة لقولهم : باستحالة خرق العادات ؛ مع قولهم بإمكان المعجزة النبوية ؛ فإن المعجزة هي أمر خارق لحكم العادة ، لا لحكم العقل ، وقال هناك : إنه لا بد في إمكان وقوع المعجزة النبوية ؛ من القول بنفي السببية في العالم الطبيعي ، أي بعضه مع بعض ، لأنه مع القول بالسببية ، فيه ، يكون الكون كدائرة مقفلة في ترابط ميكانيكي لا تنفصم عراه ، فكيف يمكن وقوع المعجزة مع ذلك ؟ وقول الفلاسفة باستحالة خرق العادة مع قولهم بإمكان المعجزة تهافت واضح ، وهذا القول من الغزالي على العكس مما يذهب إليه الفيلسوف الانكليزي « داود هيوم » ، فإنه مع نفيه السببية في العالم الطبيعي مطلقاً حتى بينه وبين الله تعالى ، وأن كل ما يرى من تعاقب في الأحداث ، إنما هو ترتب إتفاقي يقول بعدم إمكان المعجزة إمكاناً وقوعياً ، وإن أمكنت عقلاً ؛ لأن التجربة

دلت على أن الكون يسير في نظام معين، فالعقل أقرب إلى استمراره منه إلى قبول كسره واضطرابه ، فمذهب الفيلسوف الانكليزي ، مخالف لمذهب الغزالي من جهتين : قوله بنفي السببية مطلقاً ، والغزالي لا ينفيها مطلقا ، وإنما ينفيها في العالم الطبيعي — بعضه مع بعض كما عليه الأشاعرة جميعا ، وقوله : بعدم إمكان المعجزة النبوية وقوعا مع نفي السببية ، والغزالي على العكس من ذلك ، إذن فالقول إن مذهب الفيلسوفين واحد لا نصيب له من الصحة .

ما يؤخذ على الاشاعرة في نفي السببية الطبيعية

إن ما يؤخذ على الأشاعرة في قولهم بنفي السببية فيما بين الحوادث الطبيعية بعضها مع بعض أمور :

(الأول) : الأول والثاني من مآخذ الماديين القدامى .

«وتوهم» : أن المأخذ الأول لا يرد عليهم ، حيث إنهم لا يقولون بالترجح بلا مرجح ، حتى يتنافى قولهم مع مبدأ السبب الكافي؛ وإنما يقولون بجواز الترجيح بلا مرجح . (مدفوع) : بأن الترجيح بلا مرجح ، يستلزم الترجح بلا مرجح ذلك : لأن معناه ترجيح أحد طرفي الممكن بإرادة الفاعل المختار ، وحينئذ يتساءل بأن إرادة ترجيح أحد طرفي الممكن : إما بغير تلك الإرادة ،

فيلزم الدور، أو التسلسل وهما محالان، أو بنفس تلك الإرادة المرجحة، فهو ترجح بلا مرجح، وهو مناف لمبدأ السبب الكافي ؟.

اللهم إلا أن يقال: إن الترجيح بالإرادة لغير الإرادة وترجيحها هي بنفسها؛ وذلك نظير النور؛ فإن كل مستنير يستنير به، وهو مستنير بنفسه، ذلك أن فاقد الشيء لايعطيه، وحينئذ لا يرد عليهم المأخذ الأول.

(الثالث): أن أصلهم الذي بنوا عليه نفي السببية في الحوادث الطبيعية — لغير الله، من جهة لزوم العجز غير صحيح:

(أولا): أن سببية حادثة لاخرى لا تستلزم عجز الله تعالى فإنه من الممكن أن لا يكون لحادثه قابلية الوجود إلا إذا وجدت حادثة خاصة قبلها بنحو السببية، فيكون ذلك من قبيل العجز في المقدور — لا في القدرة.

(ثانيا): أنه يمكن أن يكون ذلك بإرادته تعالى أن يجري الامور بأسبابها الطبيعية، وحينئذ لا بد من وجود الاسباب الطبيعية ويكون ذلك وفق القدرة ومع هذا الاحتمال لايصح الاستدلال.

(ثالثا): أنه إنما يلزم نسبة العجز الى الله تعالى: لو لم يقل إنه سبب الاسباب، أما مع القول بذلك، فإن الممكنات جميعها تصدر عنه وتنسب اليه.

(رابعاً) : أن نفي السببية فيما بين الحوادث الطبيعية — يستلزم نفي العلم بها ، فإن العلم بها ، إما من قبل آثارها ؛ وهو ما يعبر عنه « بالبرهان الإني » او من قبل مؤثرانها وهو المعبر عنه « بالبرهان اللمي » لأن معرفتها من غير هذين الطريقين متعذرة لعامة الناس وهذا باطل بالوجدان ، لثبوت العلم لنا بالحوادث الطبيعية ، وإذن فالصحيح وجود السببية الطبيعيه في العالم الطبيعي فيما بين الحوادث بعضها مع بعض ؛

ما يؤخذ على الغزالي

أما الغزالى الذي نسب التهافت الى الفلاسفة لقولهم بإمكان المعجزه مع قولهم باستحالة خرق العادات لأن المعجزة هي خرق لحكم العادة لا لحكم العقل ، وقال إنه لابد مع القول بإمكان المعجزة من نفي السببية في العالم الطبيعي بعضه مع بعض .

(فإنه يؤخذ عليه) : مضافاً إلى ما يؤخذ على جماعة الاشاعرة

(أولا) : أن إمكان المعجزة غير منوط بنفي السببية بين الحوادث الطبيعية بعضها مع بعض ، فهي ممكنة حتى مع القول بالسببية فيها بمعنى الامكان الذاتي ، والوقوعي الغيري ، فإنه ليس في المعجزة مخالفة لمبدأ الهوية ، حتى تمكن ذاتا ؛ وليس في وقوعها مخالفة لمبدأ السبب

الكافي حتى لا تمكن وقوعا فهي ممكنة بمعني الامكان .

(ثانيا) : أن المعجزة ، لاتنافي السببية حتى يقال بعدم إمكان الجمع بين السببية ، وإمكان المعجزة — إمكانا وقوعيا — بل هي تؤكدها ، لأن المعجزة ليست بلاسبب ، فإن لها سببا إلاهيا وإن كان غير متعارف ، ولهذا كانت خرقا للعادة فإن قلب العصى حية تسعى ، وإحياء الموتي ، وتسبيح الحصى في كف النبوة بإذن الله تعالى ، كل أولئك لأسباب إلاهية مدهشة غير متعارفة ، وهي تصدر عن قدرة متينة تفعل الأفاعيل العجيبة ، التي تتضاءل أمامها قدرات البشر ، وتنصاع لعظمتها العقول مذعنة بالحق ؛ ومعترفة بالعجز ، وهي براهين عملية ، لا تقبل الشك ، ولا الجدال إلا لدى من أعمى الله قلبه ، وختم على بصيرته !!.

ما يؤخذ على داود هيوم في نفي السببية

إن داودهيوم من الذاهبين إلى نفي السببية في العالم الطبيعي مطلقا ، حتى بين العالم وبين المبدأ الأول تعالى ، وهو مع ذلك يقول بعدم إمكان المعجزة ، إمكانا وقوعيا — لا ذاتيا — محتجا على ذلك بأن التجربة وهي الوسيلة الوحيدة للمعرفة لديه دلت على أن الكون يسير في نظام معين ، فالعقل أقرب إلى قبول استمرار هذا النظام ، منه

إلى قبول كسره واضطرابه !!

« ويؤخذ عليه » : مضافا إلى الأول ؛ والثاني ، والرابع من مآخذ الأشاعرة

(أولا): أن للمعجزة النبوية ممكنة - ذاتاً ، ووقوعاً - كما سلف؛ ولا موجب لامتناعها لا ذاتا ؛ لعدم مخالفتها لمبدأ الهوية ، ولا وقوعاً لعدم مخالفتها لمبدأ السبب الكافي ! ..

(ثانيا) : أن القول بعدم إمكان المعجزة مع نفي السببية في غاية البطلان فانه مع نفي السببية لا وجه لعدم إمكانها

«وتوهم» : أن الكون يسير في نظام معين ، فالعقل أقرب إلى قبول استمرار هذا النظام منه إلى قبول كسره واضطرابه «مدفوع»

(أولا): بأن هذه دعوى ، تحتاج إلى دليل ، ولا دليل يدل على ذلك .

(ثانياً): أنه مع نفي السببية ، لا يكون هناك نظام - حتى تكون المعجزة كسراً له ؛ وليس الكون بأسره إلا حوادث متناثرة متلاحقة .

(ثالثا) : أن نفي السببية مطلقا في العالم الطبيعي - يسد باب إثبات الصانع ويقضي على كل دليل ينهض على وجوده ؛ ولذا فهو ينكر في كتابه « محاورات في الديانات الطبيعية » بناء على ذلك ، دلالة الكون المصنوع على وجود صانعه ، حيث إنه لا يعلم من العلة

إلا أنها الحادثة السابقة التي نشاهدها قبل حدوث المعلول، ولذا فلا بد في دلالة المصنوع على الصانع من مشاهدة الصانع والمصنوع معاً، فدلالة الساعة على صانعها لأنا رأينا الساعة والصانع كليهما .

وقد رد عليه الفيلسوف «ريد» : بأن في الطبيعة علامات كثيرة تدل على أنه يسير وفق خطة معينة ، وذلك يستلزم وجود سبب عاقل — فضلا عن استلزامه السبب المطلق ، فكيف تُنفى السببية بقول مطلق ، وبناء على ذلك فلا نحتاج في معرفة العلة إلى مشاهدة الصانع والمصنوع معا .

وقد أجاب عن ذلك «هيوم»: بأنه إذا كان لا بد من البحث عن العلة لكل شيء ، فلا بد من البحث عن العلة للآله نفسه .

ولكن هذا الجواب غير سديد :

(أولا) : أن (ريد) لا يقول بلزوم البحث عن العلة لكل شيء حتى يجاب بذلك ، وإنما يقول — لا يلزمنا في معرفة العلة للشيء — مشاهدتها مع معلولها ، بعد أن كان في الطبيعة ما يدل على وجود سببية بين الكون ووجود سبب عاقل ، فإنه على هذا يمكن معرفة العلة بمشاهدة معلولها — بلا حاجة إلى مشاهدة العلة ، وهذا النحو من المعرفة ما يعبر عنه بالبرهان الإني .

(ثانيا) : أنه لو سلم جدلا أن مراده البحث عن العلة لكل شيء

فان مراده بالشيء، هو المشيء وجوده وهو الممكن فلا يشمل الواجب حتى يجاب بما أجيب به، والخلاصة وجود السببية في العالم الطبيعي بين الحوادث الطبيعية بعضها مع بعض، وبينها وبين الله تعالى المبدأ الاول للموجودات — كما هو رأي جمهور الفلاسفة.

حدوث العالم

لقد اختلف الفلاسفة في حدوث العالم أو قدمه اختلافا كثيراً فذهب أكابر الفلاسفة الذين سبقوا «ارسطو» الى حدوثه بأسره؛ وذهب الدهرية والملاحدة الى أزليته وقدمه، وكذلك ذهب «أرسطو» الى قدم جميع الاجسام، وذهب «ابن سينا والفارابي». الى قدم الاجسام الفلكية بذواتها وصفاتها، وحدوث حركاتها وأوضاعها وذهب «أفلاطون» الى قدم النفوس الناطقة والبعد المجرد الى غير ذلك من المذاهب والصحيح حدوث العالم بأسره وفي الحديث (كان الله ولم يكن معه شيء)، وانما كانت الاشياء جميعا بعده، وبايجاده تعالى.

معاني الحدوث

إن للحدوث عدة معان لدى الفلاسفة المسلمين، فقد يطلق ويراد منه الحدوث الإضافي — بمعنى الأقل بقاء — كالحوادث

الطبيعية ، بالقياس إلى عالم الأفلاك ، حيث هي أقل بقاء منه ؛ أو الأصغر سنا كحدوث الابن ، بالاضافة إلى أبيه ، كما يطلق ويراد منه الحدوث الحقيقي بالنظر الى ذات الحادث — وان كان اتصاف الموجود بالقدم ، أو الحدوث إنما هو بالعرض — فإنهما حقيقة صفة للوجود فحسب ، وهو بهذا المعنى يطلق لديهم على الذاتي : الزماني : الدهري: الاسمي .

بيد أن المعنى المتبادر إلى الأذهان منه عرفا هو المسبوقية بالعدم الزماني لا الأعم منه ، ومن العدم الذاتي كما توهم ، وان كان للعالم الحدوث بجميع معانيه ، فإذا قيل هذا الشيء حادث فان أهل العرف لا يفهمون من لفظة حادث إلا الحدوث بمعنى المسبوقية بالعدم الزماني .

الحدوث الذاتي

إن معنى الحدوث الذاتي في مصطلح الفلاسفة ، هو مسبوقية وجود الحادث بالعدم المجامع لذلك الوجود الممكن ، في قبالة الحدوث الزماني ، الذي هو المسبوقية بالعدم المقابل ، وهذا العدم المجامع لذات الممكن — هو له في ذاته — ، ومن لوازم ماهيته ، وهو بمعنى لاقتضاء ذاته ، الوجود ، ولا العدم ، وقد عبر الرئيس «ابن سينا» عنه بقوله : « الممكن له من ذاته أن يكون ليسا ، وله من علته أن يكون أيسا »

أي أنه في ذاته لا يقتضي الوجود ولا العدم، وانما الاقتضاء لأحدهما بواسطة السبب الكافي ؛ وهذا هو معنى الامكان الذي هو تساوي طرفي الوجود والعدم بالنسبة الى ماهية الممكن، والحدوث بهذا المعنى يلف جميع العوالم الكونية تحت لوائه ، من ماديات ، ومجرداته ، من المخترعات والمبتدعات ، كالعقول المفارقة، والعالم بأسره حادث بهذا الحدوث ، كما عليه جمهور الفلاسفة ، حتى عند من يقول بقدم العالم الزماني منهم ، فإنه لامنافاة في ذلك بين القولين أصلا!

الحدوث الزماني

لقد عمّم الفلاسفة القدامى، الحدوث للذاتي والزماني ؛ وعرّفوه مرة : بأنه المسبوقية بالغير، وأخرى: بأنه المسبوقية بالعدم، وثالثة: بأنه الوجود بعد العدم ، ليشمل التعريف النوعين من الحدوث حيث يراد من الأول الاعم من العلة والعدم الذاتي ، ومن الآخرين الاعم من العدم الذاتي والزماني ، بيد أن المتكلمين حصروا معنى الحدوث بالزماني وعرّفوه بأنه مسبوقية الوجود بالعدم المقابل له سبقا زمانيا ، أي في زمان قبله !

ما يؤخذ على الحدوث الزماني

لقد أخذ على الحدوث الزماني في سائر عوالم الطبيعة كما عليه المسلمون

والمتكلمون بوجهين :

(الاول): أن الزمان حادث لديهم من جملة الحوادث، وحدوثه الزماني — بناء على حصر الحدوث به — يستلزم سبق وجوده على عدمه ، سبقاً زمانياً ، وهكذا فيلزم التسلسل وهو محال .

(الثاني) : أنه يلزم من ذلك المخالفة لمبدأ الهوية ، فإنه يلزم منه وجود الشيء في حال عدمه بمقتضى الحدوث الزماني ، وسبقه بالعدم في الزمان — كما هو مفهوم الحدوث الزماني له، وهذا أيضاً محال .

التخلص من المأخذ

ان مأخذ الحدوث الزماني بوجهيه لا يرد، على الفلاسفة لأنهم ذهبوا إلى قدم الزمان فتخلصوا منهما، أما المتكلمون فقد تخلصوا منهما .

« مرة » بزيادة قسم آخر من أقسام السبق ، وهو المسمى لديهم بالسبق الذاتي ، أي أن يتقدم السابق — على اللاحق تقدماً وسبقاً بالذات ، وقد جعلوا من قبيل ذلك سبق عدم الزمان الحادث على الزمان — نحو سبق بعض أجزاء الزمان على بعض ، وبناء على ذلك فلا يلزم المأخذ بوجهيه ، وقد بنوا على ذلك عدة مسائل فلسفية لها أهميتها الفلسفية ، ونتائجها البعيدة .

« وأخرى » كما تخلص به « المحقق اللاهيجي » : بأن معنى

الحدوث الزماني: مامن شأنه أن يكون في الزمان ، أي أن الحدوث الزماني — هو المسبوقية بالعدم الزماني الشأني — لا الفعلي .

(وثالثة) : بأن الزمان المأخوذ في تعريف الحدوث الزماني هو الزمان الموهوم الممتد ، المنتزع من بقاء الواجب تعالى فإنه وإن لم يكن له مايحاذيه في الخارج ، بيد أن له خارجية بمعنى أن له واقعية والخارج ظرف لنفسه ، وهذا بخلاف الزمان المتوهم ؛ فإنه ليس له منشأ انتزاع ، ولا له ما يحاذيه في الخارج وحينئذ يندفع المأخذ بوجهيه فإنه ليس للزمان الموهوم وجود ، حتى يلزم التسلسل ، أو وجود الشيء حال عدمه ، ولكن هذه التخلصات غير صحيحة ، أما تخلص الفلاسفة .

(فيؤخذ عليه) : المنع من قدم العالم زمانا ؛ بل هو حادث وسيأتي إثبات ذلك ، والمأخذ يمكن دفعه بغير ذلك ، وأما تخلصات المتكلمين فيؤخذ على الاول :

(أولا) : أن سبق أجزاء الزمان — بعضها على بعض ؛ وسبق عدم الزمان الحادث — على وجوده ليس سبقا بالذات لأن السبق بالذات لدى الفلاسفة — قدر مشترك بين أمور ثلاثة :

(الاول) : سبق العلة التامة على معلولها ، أي السبب الكافي

(الثاني) : سبق العلة الناقصة على معلولها ، المسمى « بالتقدم

الطبعي » .

(الثالث) : السبق بالتجوهر ؛ نحو تقدم علل قوام الشيء عليه في نفس شيئية الماهية ، كتقدم الجنس والفصل على النوع .

(وبعبارة) أخرى السبق بالذات — قدر مشترك بين العلة الداخلة والخارجة — تامة أو ناقصة — وليس السبق بالذات قسما على حده .

(ثانيا) : أن سبق بعض أجزاء الزمان على بعض هو سبق زماني — لا ذاتي ، فإن السبق الزماني يعم السبق الزماني بالذات كسبق بعض أجزاء الزمان على بعض ، وبالعرض بواسطة الانتساب إلى الزمان كسبق بعض الزمانيات على بعض ؛ فالتخلص بذلك غير مفيد .

(ثالثا) : أن المتبادر إلى الذهن من الحدوث الزماني هو مسبوقية وجود الحادث بالعدم الزماني ، ولا يتحقق هذا المفهوم — إلا إذا كان العدم في الزمان ويبقى المأخذ بحاله .

(ويؤخذ على الثاني) : بأن المتبادر من الحدوث الزماني هو الزماني الفعلي — لا الشأني .

(ويؤخذ على الثالث) : أن الزمان الموهوم — لا دليل على افتراضه ، ولا منشأ لتوهم انتزاعه من الواجب بوجه ، و كيف يصح

انتزع ممتد سيّال من ثابت لا يتغير ولا يتبدل، وهل هذا إلا كمحاولة اقتباس الظلمة من النور ، والحزن من السرور ، ولا مناسبة بينهما والصحيح في دفع المأخذ بوجهيه – أن يبنى الحدوث الزماني في العالم الطبيعي – على نظرية الحركة الجوهرية فيه كما ذهب إلى ذلك كثير من فلاسفة الاغريق القدامى، و كثير من الفلاسفة المتأخرين من الشرقيين ؛ والغربيين .

الحركة الجوهرية في العالم الطبيعي

إن نظرية وجود الحركة في الجوهر الطبيعي ، كما في الاعراض من النظريات الفلسفية الهامة ، التي توصلت اليها الفلسفة اليونانية ، ويقال : إن أول من عبر عنها هو اليلسوف « هير قليط » حين قال : « كل شيء موجود ولكنه في الوقت نفسه، غير موجود، لأن كل شيء يجري، و كل شيء في تغيير مستمر ، وفي صيرورة وانتهاء دائمين » ، و كان معظم فلاسفة الإغريق يذهبون إلى هذه النظرية ، منهم « أفلاطون » وتلميذه « أرسطو » ، كما ذهب اليها كثير من الفلاسفة المسلمين؛ وقد أنكرها (ابن سينا) ؛ وتبعه في ذلك جماعة من المتأخرين ، والكلام في النظرية يعرض في أمور .

معنى الحركة الجوهرية

إن معنى الحركة الجوهرية لا يتضح تمام الوضوح إلا ببيان المعنى العام للحركة فأقول: إن معنى الحركة في مقوله — أي مقولة — على الصحيح هو أن الجوهر، أعني موضوع الحركة، يتحرك من نوع تلك المقولة إلى نوع آخر، ومن صنف إلى صنف، ومن فرد الى فرد، تحركا تدريجيا لا دفعيا بنحو الإتصال، وفي كل آن يفرض لموضوع الحركة فرد؛ غير ما في الآن السابق؛ وغير ما في الآن اللاحق، فحركة الجسم إلى السواد مثلا الذي هو نوع من الاستحالة تحصل بما يرد عليه من صنف بعد صنف من البياض حتى يصل إلى نوع الخضرة، وهكذا يرد عليه أصنافها، حتى يصل إلى نوع النيلية ويتدرج في أصنافها حتى يصل إلى نوع السواد بأصنافه وهكذا سائر المقولات التي تقع فيها الحركة. وبعد هذا، فمعنى الحركة في الجوهر: أن الهيولى أي «المادة» التي هي موضوع لحركة الجوهر تتحرك في الصور المتجددة آنا فآنا، ففي كل آن من الآنات المفروضة، يفاض من المبدأ الأول على مادة الطبيعة الجوهرية فرد من الصورة، لم يكن لها قبلا ولا يكون لها بعداً، بنحو الاتصال، وتجدد الأمثال، فالصور النوعية تعتور على المادة بتجدد، وانقضاء؛ وخلع صورة، ولبس

أخرى ، وتكوّن وتصرم ، ولكن تعددها عين وحدتها ، وتصرمها عين تكوّنها ؛ وخلعها عين لبسها ، لأن الحركة بنحو الإتصال ، وهو يساوق الوحدة ، فالمتصل الواحد حقيقة واحدة ، وإن قبل الإنقسام إلى ما لا يتناهى فرضاً ، لاستحالة الجزء الذي لا يتجزأ على الصحيح فهو كنظام ينتظم شتات تلك الأفراد المترتبة .

«وبعبارة ثانية» هي أن طبيعة الجوهر تتحرك بوجودها ، وهويتها في الصور ، لا بماهيتها — فإنه لا تشكيك في الماهية اتفاقاً ، فالصورة النوعية تتحرك في الصور الآنية ؛ والمادة تتحرك في تلك الصورة تبعاً لها ؛ وفي كل آن تلبس المادة صورة جديدة بنحو تجدّد الأمثال فهي متحركة ، وإن كانت ترى ساكنة «وترى الجبال تحسبها جامدة وهي تمر مرّ السحاب »

« ولئن قيل » إن موضوع الحركة في أيّ مقولة يجب أن يكون موجوداً ، والمادة هي قوة الوجود لا الوجود بالفعل ، ولذا اشتهر ؛ أن قسطها من الوجود قوته ، وقوة الشيء ليست بشيء فإنه يجاب :

(أولا) : أن الوجود المعتبر في موضوع الحركة ، هو مطلق الوجود ، بمعنى ما قابل العدم ، الشامل للوجود وقوته ، لا الوجود بالفعل فحسب ؛ وعلى هذا فالمادة موجودة بالقوة ، وإن لم تكن موجودة بالفعل ، فإن وجود كل شيء بحسبه ، فهي ليست وجوداً بالنسبة الى

الوجود بالفعل ، ولكنها وجود بالنسبة إلى العدم الصرف ، نظير ظل الشعاع الحسي ، فإنه ليس نوراً بالنسبة إلى النور ، ولكنه نور بالنسبة الى الظلمة ..

(ثانيا) : ان الموضوع للحركة الجوهرية ، هو المادة المتحصلة بصورة ما ، لا المجردة عن الصور ، وهي موجودة بالفعل ، فالمادة بصورة ما تتحرك في الصور الجزئية السيالة المتجددة ..

(ولئن قيل) : إن شرط الحركة في أي مقولة هو بقاء الموضوع والمادة المتحركة بالصور ، غير باقية ، لأنها تتجدد بتجدد الصور المتغيرة ، فإن المادة تتأثر بالصور ، فهي مع المتصل متصلة ، ومع المنفصل منفصلة ، ومع الباقي باقية ، ومع المتغير متغيرة ، وهي في ذاتها ليست واحداً منها ، فكيف يكون لها البقاء مع تغير صورها المعتورة عليها ؟ .

(فإنه يجاب) (أولا) : أنه كما أن أصل الوجود يختلف بحسب القوة والفعلية ، فرب وجود فعليته عين القوة كما في المادة ، كذلك البقاء يختلف ، فإن من الموجودات — ما يكون بقاؤه عين التجدد والذوبان كالحركة والزمان لدى الفلاسفة ، فكما أن بقاءهما عين تدرجهما وسيلانهما ، كذلك بقاء المادة والصورة المبهمة المتحركة في الصور الآنية ، عين التدرج والتغير ، فهما باقيان بهذا النحو من البقاء -

(وبعبارة أخرى) : إن للجوهر الصوري أفراداً آنية ، وأفراداً زمانية ، بنحولا ينطبق على الزمان كالحركة التوسطية التي هي عبارة عن كون الجسم أبداً بين المبدأ والمنتهى ، أو بنحو ينطبق عليه : كالحركة القطعية ، التي هي عبارة : عن الأمر الممتد المنطبق على الزمان الممتد ، وكلها متصل واحد وبقاؤها بنحو التجدد ، فالبقاء أنحاء مختلفة ، ونحو بقاء السرمدي ، غير نحو البقاء الدهري ، ونحو بقاء الزماني التوسطي المتدرج بالذات ؛ وهذا كما تختلف الوحدة والفعلية بحسب موضوعهما ، فالأفراد الآنية للجوهر الصوري — موجودة بالقوة والافراد الزمانية موجودة بالفعل ، ولكن في عين تدرجها وذوبانها ، قال ملاً صدر الدين في كتاب « شواهد الربوبية » : كل تدريجي الوجود ، فزمان حدوثه بعينه زمان بقائه ، فهذا العالم زمان حدوثه ، وبقائه واحد .

(ثانياً) : أن الشرط هو بقاء الموضوع بنحو أعم — من البقاء بالذات والبقاء بالغير ، والمادة المتحصلة بصورة ما باقية بتلك الصورة المبهمة بعنوانها ، والمخصصة بتحصلاتها ضمن أفرادها ، وبنحو أعم من البقاء بالوجود المادي ، والوجود التجردي ، كما في عالم « المثل الإفلاطونية » بناء على تلك النظرية القائلة : إن لكل نوع من الانواع الطبيعية فرداً عقلياً غير داثر ويعبر عنه « برب النوع » عند الاشراقيين ، فللمادة المتحصلة بصورة ما بقاء تجردي بواسطة بقاء

الصور هناك بوجود لا يزول ولا يضمحل ، وقد بحثت النظرية بحثا مفصلا في مجلة العرفان (١)

« ولئن قيل » إن الشيء ، ما لم يتشخص ، لم يوجد ، وما لم يوجد لا يوجد بالكسر ، لأن فاقد الشيء لا يعطيه ، فكيف تكون صورة ما علة لوجود المادة .

فإنه يجاب (أولا) : أنه ليس المراد من تحصّل المادة بصورة ما في حركتها الجوهرية في الصور الآنية ، أنها متحصلة بمفهوم صورة ما بغضّ النظر عن تحققها ضمن الصور الجزئية التي هي افرادها ، حتى لا تكون متشخصة وموجودة ، وإنما المراد منه التحصّل بلحاظ تحققها في الافراد ، وبهذا اللحاظ تكون متشخصة بتشخصها وموجودة بوجودها .

« وبعبارة أوضح » : ليس الملحوظ بصورة ما المفهوم الكلي ، ولا الفرد المنتشر ، وإنما الملحوظ بها الكلي الطبيعي المتحقق في كل فرد من الصور الجزئية ، فوجوده عين وجودها ، وتشخصه عين تشخصها على الصحيح في الكلي الطبيعي ، وإذن فتكون الصورة المبهة ، متشخصة وموجودة ، فلا يكون غير الموجود ، علة للموجود .

« ولا يتوهم » : من اختلاف عنوان صورة ما وعنوان الصورة

---

(١) في ج ٨ – ٩ مج ٣٩ – ٥٢

الجزئية ، وتعددهما تعدد وجودهما ، فإن اختلاف العنوان وتعدده لا يوجبان اختلاف المعنون ، وتعدده ، فهذا الجنس والفصل عنوانهما مختلف ومتعدد ، ولكن المعنون بهما واحد ، لاتحاد وجودهما في المصاديق النوعية ، خصوصاً في البسائط .

(ثانياً) : أنه لا فرق بين الحركة في الجوهر وبين الكون والفساد فيه ، فكما يكفي في الثاني بقاء المادة بصورة ما يكفي في الاول بلا فرق أصلا ، فالحركة الجوهرية كالنمو والذبول في المقادير ، وهي وسائر الحركات العرضية على السواء .

(ثالثا) : ان وجود المادة بنحو القوة ، وهو ضعيف يكفي لتأثر الوجود الضعيف ، فلا غضاضة في تأثير الصور المبهمة في وجود المادة الضعيف لتناسبهما في الضعف .

اثبات الحركة الجوهرية

إن ما يستدل به على وجود الحركة في الجوهر ، كما في العرض أمور :

(الاول) : أنه لو لم تكن للجوهر حركة وكانت في العرض فحسب للزم الخلف أو تخلف المعلول عن علته التامة ، وكلاهما محال ، ذلك لانه : إما أن يجتمع جميع أجزاء الحركة العرضية في الوجود دفعة واحدة أو لا يجتمع ؛ فإن اجتمع يلزم الاول لأن ما فرض سيالا يكون ثابتاً ؛ وإن لم يجتمع جميع أجزائه دفعة يلزم

الثاني لأن الطبيعة الجوهرية علة تامة للحركة العرضية وتدرجها معناه تخلف المعلول عن علته ، فلا بد من كون الطبيعة النوعية ، متحركة بحركة جوهرية تنشأ عنها الحركة العرضية بلا لزوم محال .

« ولئن قيل » : إن الطبيعة لو كانت متحركة ، لنا في ذلك صدورها عن الثابت المبدأ الاول ، فإنه لا مناسبة بينها وبينه ، لأنه ليس ذا حالة منتظرة ، والطبيعة لها حالة منتظرة باعتبار أن الحركة تتدرج نحو ما لم يكن ، والمناسبة معتبرة بين العلة والمعلول .

(فانه يجاب) : أن الحركة ، أمر ذاتي لهوية الطبيعة ، أي وجودها والذاتي لا يعلل لامتناع الجعل المؤلف بين الشيء ، ولوازمه الذاتية ، وإنما تجعل اللوازم الذاتية ، تبعا لجعل ملزوماتها ، بلا حاجة إلى جعل مستقل بسيط ، كما قرر ذلك في محله .

« وبعبارة مختصرة » : لوجود الطبيعة المتحركة إعتباران ، إعتبار أنه وجود واعتبار أنه تجدد ، فهو باعتبار الأول مجعول ، لا بالاعتبار الثاني .

« ولئن قيل » : إن هذا الجواب — يمكن أن يجاب به عن صدور الحركة العرضية عن الطبيعة الجوهرية عيناً ، وإذن فلا يصح الدليل .

« فإنه يجاب » أولا : أن الأعراض جميعها — وجودها ناعتي رابطي هو عين وجوها في المحل ، وهو تبع محض للطبيعة الجوهرية في ذاته

وفي تجدده ، ومن الأعراض الحركات العرضية ، فلا بد لها من حركة وتجدد بالذات ، لأن ما بالعرض – لا بد أن ينتهي إلى ما بالذات – كما قال «المعلم الثاني» : إنه لا بد أن يكون في العلم – علم بالذات ، وفي الارادة إرادة بالذات ، وفي القدرة قدرة بالذات – حتى يكون فيها شيء لا بالذات ؛ وهنا أيضاً لابد أن يكون في الحركة حركة بالذات وهي حركة الجوهر ؛ حتى تكون الحركات العرضية شيء لا بالذات فالطبيعة أصل يتحرك فتتبعه أعراضه ؛ لا أصل ثابت تتحرك أعراضه .

(والمناقشة) في ذلك بالنقض بالمقولات العرضية ، فإنها لا تنتهي إلى ما بالذات فالكيف والكم وسواهما أجناس عالية ليس فوقها جنس وإلا لم تكن أجناساً عالية ، (مدفوعة) : بأن محل كلامنا في القاعدة هو العرض بمعنى المحمول بالضميمة ؛ لا الخارج المحمول ؛ وحمل المقولات العرضية على مصاديقها من قبيل الثاني ، لا الأول فلا تصح المناقشة .

(ثانيا) : أنه لا بد من المناسبة بين العلة والمعلول في الفاعل الطبيعي ولا مناسبة بين الثابت والمتجدد ، فلا بد من كون الطبيعة متجددة لتناسب الحركة ، وإن كان تجدد الطبيعة بالهوية وتجدد الحركة بالماهية والهوية !

(ولئن قيل) : على هذا لا يصح صدور الطبيعة عن المبدأ الأول حيث لا مناسبة بينهما ، فكيف تصدر عنه ؟ ..

(فإنه يجاب): بما أوضحته من أن الطبيعة - معلولة للمبدأ الأول بجهة وجودها، لا بجهة تجددها؛ فإن اللوازم الذاتية - لا ينالها الجعل.

(ولئن قيل): إن ذلك يجاب به عن صدور الحركة العرضية عن الطبيعة - أيضا.

«فإنه يجاب»: أنه لو كانت الطبيعة الجوهرية علة لوجود الحركة مع تجددها الذاتي - للزم الخلف، لأنه على هذا تكون الطبيعة فاعلا إلهيا، لأن كل معطٍ للوجود، هو فاعل إلهي. والحال أن الطبيعة فاعل طبيعي، ومبدأ للحركة لا للوجود، فانه للمبدأ الاول لا غير.

(ولئن قيل): إن القوم صححوا صدور الحركات العرضية، عن الطبيعة الثابتة بتوسط الميل، الذي هو المدافعه المحسوسة من الجسم عند حركته، وهو المعلول للكيفية التى تقتضي المدافعة لكل ما يعوق الحركة عن اتجاهها؛ وهو أمر خارج عن الطبيعة، ثابت الذات، ولكنه قابل للشدة والضعف، وهو واسطة بين الطبيعة والحركة فهو بجهة ثبوته يصدر عن الطبيعة، وبجهة تغيره بالشدة والضعف تصدر عنه الحركة ولا بأس بذلك.

(فإنه يجاب) أولا: أن المناسبة بين العلة والمعلول - لازمة ولا مناسبة بين الثابت والمتغير، ولو كان تغيره بالشدة، والضعف.

(ثانيا): أنه أخص من المدّعي، إذ الميل، غير موجود في الحركة

الكيفية ، وإن سُلّم وجوده في غيرها ، فهذا التصحيح ليس بشامل .

(الثاني) من الوجوه : تصور النفوس للجواهر الجزئية ، ذلك أن التصور حركة نحو المتصور ، وهو بالمعنى الحقيقي ، لا المصدري عين المتصور بالذات ، لا المتصور بالعرض ، ولهذا عرّف : بأنه الصورة الحاصلة من الشيء عند العقل ، فتصورك للشمس ، شمس أخرى ، وللقمر ، قمر آخر وهكذا فاذا ؛ اتحد الجوهر مع المتحرك فلابد من كونه متحركا ويثبت المدعي . ولا ينافي ذلك قولهم : إن العلم من مقولة الكيف ، فإنه ليس معناه : أن الشيء — إذا تصور انقلب عرضا و كيفا ، بل معناه أن المتصور — ذو وجهين ، وجامع لأمرين ، فمن جهة أنه وجود ناعتي في الذهن ينتزع منه الكيف والعلم ، ومن جهة أنه ماهية شأن وجودها الخارجي الاستقلال ، وعدم الحاجة إلى الموضوع — ينتزع منه الجوهرية ، وذاتيات الشيء محفوظة في أنحاء الوجودات ، فلا منافاة في ذلك أصلا ، وإذن فحركة النفس في تصوراتها الجزئية — حركة في الجوهر ، ولا سيما الأفلاك التي حركتها لتصور نفوسها لمبادئها تصوراً تجدديا إنصاليا نحو حركاتها الوضعية التجددية ، وإنما خصصنا التصورات

بالجزئية ، إذ الأمور الكلية ثابتة ، لا تتغير ولا تتجدد !

(الثالث) اتحاد العرضي مع العرض كما ذهب إلى ذلك جمع من المحققين فالعرضي متحد مع العرض وجوداً وإن اختلفا مفهوماً بجزء المعنى وهو لا بشرط المعتبر في العرضي ، (وبشرط لا) المعتبر في العرض ، ولا ريب في أن العرضي متحد مع الجوهر المحمول عليه وجوداً ، فيكون العرض متحداً معه أيضاً ، إذ المتحد مع الشيء — متحد مع ذلك الشيء ، إذن فالحركة في العرض حركة في الجوهر ، لاتحادهما وجوداً بلاتفاوت أصلا !

ورب قائل : إذا كان (لا بشرط) و (بشرط لا) دخيلين في مفهوم العرضي والعرض ، فكيف يكون اختلافهما اعتباريا كما يقال ؟ إذ على هذا يكون الاختلاف ذاتياً بجزء المعنى .

بيد ان الأمر كذلك ، وتسمية هذا الاختلاف اعتباريا إنما هي باعتبار ما يعرضه المغايرة والاتحاد ، أعني نفس المبدأ المجرد عن كل لحاظ ، فهذه التسمية اعتبارية ؛ وإلا فالاختلاف ذاتي لاريب فيه !!

اثبات اتحاد العرضي والعرض

لقد استدل لاتحاد العرضي والعرض بوجوه (الأول) : ان المعلم الاول ومترجمي كلامه عبروا عن المقولات العرضية بالمشتقات

فعبروا عن مقولة الكيف بالمكيف ، كالأبيض مثلا ، وعبروا عن مقولة الاضافة بالمضاف ، كالأب مثلا ، ولولا الاتحاد لم يصح هذا التعبير والتمثيل ...

الثاني ما تمسك به العلامة الدواني ، من ان النفس بمجرد تصور البياض تحكم بأنه أبيض بدون تأمل ؛ ولحاظ انه عرض يحتاج إلى موضوع وليس هـذا إلا من جهة اتحاد العرضي ، مع العرض بالارتكاز العقلي

(الثالث) انه بناء على أصالة الوجود فالوجود موجود ، إذ هو الموجود الحقيقي ببساطته ؛ فكذا الأبيض الحقيقي هو البياض ، والعاج أبيض مشهوري !

ويؤخذ على الأول : ان التمثيل لايثبت المطلوب ؛ فلعله كان من جهة البناء على الاتحاد خطأ ، فإثبات الاتحاد به لايكون إلا على وجه دائر ، فإن العلم بالاتحاد فرع العلم بصحة التمثيل وهو فرع العلم بالاتحاد وهذا هو الدور !

(ويؤخذ على الثاني) : أنه دعوى بلا برهان ، وهي ممنوعة !

(ويؤخذ على الثالث) : أن الوجود ليس من قبيل العرض ، ولا العرضي لأنهما من الماهيات ، والوجود ليس منها ، فالقياس عليه قياس مع الفارق ،

والصحيح من الدليل أن يقال : إن المتبادر من مثل الابيض العرضي مثلا، هو نفس العرض ملحوظا به جهة عرضيته وناعتيته للمعروض ، وهو بهذا اللحاظ عين المجرد وجوداً وإن غايره مفهوما ، إذ البياض بياض خارجا = سواء لوحظ منسوبا او مجردا ..!

(الرابع) من وجوه إثبات الحركة الجوهرية ، ان فيض الوجود على الماهيات الامكانية = على الصحيح - إنما هو على سبيل التجدد = آنا آنا = بنحو الاتصال نظير ما يقوله المتكلمون في سائر الاعراض، من أنها لاتبقى زمانين ، وحيث كان التجدد بنحو تجدد الامثال ،لا يشعر بالتجدد، فالسواد مثلا من أول اشتداده إلى منتهاه هوية واحدة ، وإفاضة الوجود على ماهيته تدريجاً ، وكذا زيد في الجواهر « مثلاً » يفاض عليه الوجود تدريجاً ، والوجود - جوهر في الجوهر ، وعرض في العرض ،وهو في ذاته (لا جوهر ولاعرض) وعلى هذا الوجه - كما هو رأي «المتألهين »من الفلاسفة ،فالحركة في الجوهر وجوداً ، كالحركة في العرض ، بلا فرق، ولا امتياز ..!

« ولئن قيل » : إن التجدد في الحركة : معناه أن يحصل في كل آنٍ للمتحرك نوع ، أو صنف ؛ أو فردٌ ، لم يكن له (قبلاً) ولا يكون له (بعداً)، فكيف تكون الهوية «الوجود »واحدة؟؟

(فإنه يجاب) : ان تلك الأنواع ، والأصناف ، والأفراد في الحدود

(إنما هي بالقوة) ، لا بالفعل ، إذ الوجود الواحد ، لا يكون لنوعين ولا لصنفين ، ولا لفردين ، وذلك ظاهر ، نعم يكون ذلك بالقوة وفرض العقل ، وهذا الاخير فيه ، فإنّ للمتصل الواحد — وجوداً واحداً ، وإن فرض فيه وجودات متعددةً حسب تجدد الآنات في التجددات الجوهرية ، والعرضية على السواء . .

(الثالث) من الأمور التي نعرض لهـا في الحركة الجوهرية ، ما يؤخذ به عليها ، ويرد به على القائلين بها

مأخذ الحركة الجوهرية

إن أقوى ما يمكن أن يؤخذ على الحركة في الجوهر — هو ما أخذه (ابن سينا) في طبيعيات (الشفاء) ، وملخصه : أن الجوهر لو كان فيه حركة — أي — إشتداد ، وضعف ، فإما أن يبقى نوعه في مراتب التدرج ؛ أولا يبقى ، فإن كان الأول : فلا يكون التغير في ذات الصورة الجوهرية ، بل في عارضها ، فلا تكون الحركة في الجوهر ، لأنها تغيرٌ في نفس الصورة — لا في عرضها ، فإن ذلك استحالة ؛ لا كونا جوهرياً يشتد ، ويضعف ، وإن كان الثاني فيؤخذ عليه أولاً : أنّ ذلك ليس اشتداداً ، إذ هو فرع بقاء الموضوع وهو هنا غير باقٍ ، نعم هو من قبيل ، كون جوهر ، وفساد آخر ،

فلا يكون هذا حركة في الجوهر ...

« ثانياً » : أنه يلزم أن يكون بين جوهر فسد ، وجوهر حصل ، كالمبدأ والمنتهى ، إمكان وجود أنواع (لا تتناهي) شأن قبول المتصل الواحد ، لانقسامات ، لا تتناهى ، لاستحالة الجزء ، الذي لا يتجزأ ، وهذا لا يجوز في الصورة الجوهرية ، لتقوم موضوع الحركة بها ، بخلاف الصورة العرضية ، فإنه يجوز فيها ذلك ، لعدم تقوم الموضوع بها ، وخروجها عن ذاته ، ولا ريب أن قوة الشيء ليست شيئاً بالفعل ، إذن فالحركة في الجوهر — غير موجودة !!!

دفع مأخذ الحركة الجوهرية

« بيد » أن هذا المأخذ ، غير وارد ، فإنه من باب الإشتباه ، وأخذ ما هو بالقوة ، مكان ما هو بالفعل ؛ ذلك لأن البقاء المأخوذ في طرفي الترديد : إما أن يراد به البقاء في الوجود ، أو يراد به البقاء في المفهوم ، فإن أريد الأول : فنختار أنه باقٍ في جميع مراتب الإشتداد ؛ بوجود واحد شخصي متدرج ،

والقول بعدم تغير الصورة الجوهرية ممنوع ، بل هي متغيرة في مراتب الإشتداد والضعف ؛ وينتزع في كل آنٍ مفروض ، معنى لم يكن قبلا ؛ ولا يكون بعداً ، بحسب المراتب في الوجود ؛ والتشخص

كما في الحركة العرضية ، ففي التسخن (مثلا) ينتزع بحسب تدرج الحرارة من كل مرتبة معنى ، نحو الفاتر والحار والأحر ، وفي الجوهر كذلك ينتزع بحسب تدرج الصورة الجوهرية من كل مرتبة معنى ففي الجسم مثلا ينتزع من مراتب تدرجه ، نحو القابل للأبعاد ، والنامي والحساس والناطق ، فالجوهر باقٍ ، لكنه غير مستقر كالأن السيّال وبقاؤه بهذا النحو لا ينافي الحركة . . .

« وإن أريد » الثاني : فإنا نختار أنه غير باقٍ !

والأخذ على ذلك أولاً : أن ذلك من قبيل كون جوهر ، آخر ، لا من قبيل الإشتداد والحركة .

« ثانياً » : أنه حينئذٍ لا يكون بين جوهر فسد ، وجوهر حصل ، إلا أنواع جوهرية بالقوة ، وقوة الشيء ، ليست شيئاً بالفعل وهذا لا يصح في الصورة الجوهرية لتقوّم الموضوع بها ،

هذا الأخذ ممنوع « بأوّله » لأنه إنما يرد لو كان في مقام الحركة والاشتداد أنواع متعددة موجودة بالفعل ولكنه ليس كذلك ؛ فإنها كلها بالقوة ، وإنما تكون بالفعل عندما توجد بوجوداتها الخاصة ، لا بهذا الوجود الجمعي التدريجي ، اذ هو وجود شخصي تدرجي ، ينتزع منه ؛ بحسب مراتب كماله ، ونقصه مفاهيم مختلفة ، ولا بأس بذلك !!

«و بثانية» لأن للصورة الجوهرية أفراداً آنية تتجدد بحسب مراتب الصورة ، وأفراداً زمانية كذلك ، والذي هو بالقوة ، الأفراد الآنية ، لا الزمانية من غير فرق في ذلك بين الحركة الجوهرية ، والعرضية ؛ وكما أن الموضوع الجسماني لا يخلو عن صورة جوهرية ، كذلك لا يخلو عن صورة عرضية : من أين أو كيف أو مقدار ، ولا سيما في مقام التشخص إذن فلا فرق في وجود الحركة — بين الجوهر ، والعرض ، وفي إمكانهما ووجودهما معاً !!

وبناء على ذلك ، فإنه يمكن تحقق الحدوث الزماني بمفهومه العرفي الذي يتبادر إلى الأذهان ، بلا لزوم محال ، ويندفع الاشكال بوجهيه ؛ فإنه بناء على الحركة الجوهرية يفاض على المادة في كل آن ، فرد من الصورة المتحركة لم يكن قبل آن الوصول إليه ، ولا يكون بعده في مراتب التطور التدريجي فكل فرد من الصورة المتدرجة محفوف بالعدمين على هذا ، ومسبوق بالعدم ، ولما كان هذا العدم سيالاً ، كان زمانياً ؛ لأن الزمان أمر سيال ممتد بطبيعته فكل أمر سيال ينطبق عليه فهو زماني فيصدق على المتصل الواحد التدريجي بلحاظ كل مرتبة ، وجزء منه أنه مسبوق ، بالعدم الزماني ، ويندفع الاشكال !!!

«ولئن قيل» : إن العدم ليس بشيء ؛ فكيف يتصور فيه

السيلان ؛ والذوبان ، وهما من صفات الوجود ؟ !

« فإنه يجاب » أولاً : أن العدم في أحكامه من الوحدة ، والكثرة ، والثبات والسيلان وما إلى ذلك — تابع للوجود ولما كان الوجود سيالاً فالعدم تابع له في ذلك !!!

« ثانياً » : أن العدم عدم بالحمل الأولي الذاتي الذي ملاكه الإتحاد في الحقيقة وأما بالحمل الشايع الصناعي الذي ملاكه الإتحاد في الوجود — فهو وجود بمعنى أن الخارج — ظرفٌ لنفسه لوجود منشأ انتزاعه — الذي هو الوجودان اللذان قبل آن الوصول اليه ، وبعده — مثلا وجود الأب — عدمٌ لوجود الابن في المرتبة الأبوية — كما أن ما بعد الابن = عدم له كذلك ، فكل مرتبة من الصورة المفاضة على المادة ، عدم للمرتبة التي قبلها ، والتي بعدها بنحو الإتصال وبلا تخلل عدم بين المراتب المتطورة في المتصل الواحد الشخصي — كما قدمنا : ، وإذن فالعالم الطبيعي بأسره — جواهره وأعراضه = يمكن تحقق الحدوث الزماني فيه ؛ إذ الطبائع الجوهرية والعرضية كلها متحركة متطورة ، فهي حادثة زمانا — بمعنى أنها نفس الحدوث كالأبيض الحقيقي ، الذي هو نفس البياض ، لا أنها ذوات لها الحدوث كالأبيض المشهوري ؛ نعم لو كان التدرج ، والحركة في الأعراض فقط ، لكان الحدوث بالمعنى الثاني ، بيد أنه ليس كذلك

فلا يكون الحدوث بالمعنى الثاني ، وإنما هو بالمعنى الأول لا غير !!

الحدوث الدهري

إن هذا النحو من الحدوث — أمرٌ تنبّه إليه واصطلح عليه « المحقق الداماد» (١) وعرّفه « بأنه مسبوقية الوجود بالعدم المقابل في السلسلة الطولية » في العوالم المترتبة بنحو العليّة والمعلولية ، لا العدم السيّال الزماني في السلسلة العرضية ، وتوضيح هذا النحو يحتاج إلى عرض أمور « الاول » : أن لكل موجود — ظرفاً ، أو ما يجري مجرى الظرف فظرف السيّالات المتدرجة : من الحركات والمتحركات هو الزمان ، سواء كان ظرفاً لها بنفسه ، أو بأطرافه من الآنات المفروضة التي هي ظروف للآنيات ، كالوصولات إلى حدود المسافات وسواء كان ذلك بنحو التطبيق على الزمان كما في الحركات القطعية أو لا بنحو ذلك ، كالحركات التوسطية — كما قرر في محله !!!

(الثاني) : أن للوجود سلسلتين — طولية وعرضية — الاولى : بعد المبدأ الأوّل . من العوالم المترتبة (كعالم اللاهوت) ، وهو الوجود الجامع لجميع الاسماء الحسنى ، والصفات العليا الملزومة للاعيان الثابتات الكائنات تحت الاسماء ، والصفات (وعالم الجبروت)

---

(١) هو السيد محمد ابن علي ابن محمد الاسترابادي

الذي هو عالم العقول الكلية (وعالم الملكوت الأعلى) الذي هو النفوس الكلية (وعالم الملكوت الأسفل) الذي هو النفوس الجزئية المسمى بـ « المثل المعلقة » و« عالم الناسوت » الذي هو عالم الشهادة في علوياته ، وسفلياته !

(الثانية) هي عالم الأجسام الطبيعية بكامله وهي غير العقول العرضية المعبر عنها بالعقول المتكافئة (وأرباب الأنواع)فالسلسلة العرضية المقصود بها غير العقول العرضية !!

« الثالث » : أن العدم في أحكامه - كما أسلفنا — من وحدته و كثرته ، وسيلانه ، وثباته ، وما إلى ذلك — تابع للوجود !

«الرابع» أن ما يجري مجرى الظرف في المجردات (هو الدهر في الممكنات)فالعقول الكلية من المفارقات في السلسلة النزولية ، و كذا جملة العوالم ملحوظة بالنسبة إلى مبدئها ، كما أن ما يجري مجرى الظرف للمبدأ الأول ، هو السرمد ؛ ونسبة الدهر إلى الزمان — كالروح للجسد ، ونسبة السرمد إلى الدهر — كنسبة روح الروح إليه ، وبعد هذه الأمور نقول : إن العدم انما ينتزع عن الوجود ، باعتبار مراتبه وفقد كل مرتبة للمرتبة الأخرى في مساق الترتب ، وهو مرة يلحظ بالنسبة إلى السلسلة العرضية للموجودات ، بمعنى أن كل جزء من هذه السلسلة التي هي متصل واحد ، وله أجزاء بالقوة — عدم

للجزء الآخر منها ، وكل مرتبة منها عدم للمرتبة الأخرى — كما أسلفنا — : وأخرى يلحظ بالنسبة إلى السلسلة الطولية ؛ في الترتب العلي بين الموجودات ، فكل مرتبة من تلك العوالم المترتبة ، التي ذكرناها في الأمر الثاني — هي عدم للمرتبة الأخرى ، وكل حد منها — هو فقد ، وعدم للحد الآخر ، وكما أن ظرف العدم في السلسلة العرضية هو الزمان ؛ فظرفه في السلسلة الطولية هو الدهر ذلك لان ظرف العدم — هو ظرف الوجود ؛ الذي ينتزع عنه العدم ، والظرف للوجود المنشأ للعدم ، في السلسلة العرضية هو الزمان ، لان ظرف السيالات هو الزمان ، بخلاف المنشأ له في السلسلة الطولية ، فإنه الوجود الثابت ، وظرف الثابتات هو الدهر ، في الدهريات ، كوجود العقل ؛ والسرمد في السرمديات كوجود الواجب تعالى ، فالعالم الطبيعي حادث دهري لسبقه بالعدم في مرتبة العقول ، وعالم العقول ، حادث سرمدي ، لسبقه بالعدم في مرتبة المبدأ الأول ، على نحو السلسلة العرضية في الحدوث الزماني — كما أوضحناه — بلا فرق أبداً !

الحدوث الاسمي

إن الحدوث الإسمي — الذي اصطلح عليه المحقق « السبزواري [1] » : معناه أن كل ما سوى الله تعالى — من أسماء

---

[1] هو صاحب المنظومة في الفلسفة

ورسوم ، هو حادث جديد « كان الله ولم يكن معه شيء » لا إسم ولا رسم ، ثم حدثت هذه الموجودات الإمكانية !

وإيضاح هذا المعنى : أن لوجود المبدأ الأول سبحانه ، تجليات ، فهو يتجلى على ذاته ، بقطع النظر عن التعينات : الصفاتية ، والأسمائية وهذه المرتبة تسمى لدى العرفاء : بالحضرة الأحدية ، والهوية الصرفة ومقام لا إسم ولا رسم ، ومنقطع الإشارات ، ويتجلى على الصفات والأسماء ، ولوازمها : المسماة بـ « الأعيان الثابتة » ، في النشأة العلمية ، وتسمى هذه المرتبة بـ « الحضرة الواحدية » وعالم الأسماء والفيض الاقدس ؛ ويتجلى على الماهيّات الإمكانية في النشأة العينية ، فينال منه كل ممكن ما يستحق ، بارسالٍ وانبساط ، وتسمى هذه المرتبة ، بالفيض المقدّس ، والرحمة الواسعة ، والمشيئة الفعلية ، ولهذا الفيض الوجودي على الماهيات الإمكانية العالمية ، درجات مترتبة ترتباً عليّاً ، فأولها « عالم الجبروت » الذي هو عالم العقول ؛ وبعده « عالم الملكوت » ، الذي هو عالم النفوس ، وهو قسمان : أعلى ، وأسفل : الاول عالم النفوس السماوية : الثاني هو عالم المثال المعلّق ، والنفوس الجزئية ، وربما يطلق عالم الملكوت : على عالم الغيب في قبالة « عالم الشهادة » وبعده مرتبة الطبائع الجسمانية وتسمى « عالم الناسوت » وهو آخر السلسلة النزولية في عالم الوجود

وبعد هذا : فإن هذه المراتب جميعاً – حادثة بالحدوث الاسمى ، بمعنى أنها مسبوقة بعدمها في المرتبة الأحدية التي هي مرتبه : لا إسم ولا رسم : ثم حدثت تلك الاسماء والرسوم : التي هي عبارة عن تلك المفاهيم ، والماهيّات الامكانية ، التي تنتزع من حدود الوجودات المنبسطة على الممكنات بالتجلي عليها (باسم المبدع) ، كما تمّحي بتجليه تعالى – عليها باسم القهار ، وخلاصة البحث ، إمكان حدوث العالم – بعلوياته وسفلياته ، مجرداته وماديانه – بجميع معاني الحدوث بلا لزوم محذور في نسبة أحد المعاني إليه ! !

اثبات الحدوث للعالم

إن ما يمكن أن يثبت به حدوث العالم وجوه (الاول) : أن كل ما في المجموعة الكونية ، من عوالم مجردة أو مادية ، فهو ممكن مسبوق بسببه الكافي – لما نوهنا به آنفاً ، من أنه ليس في ذات الممكن ما يقتضي وجوده ، ولا عدمه ، وهو بالنسبة إليهما على السواء فلا بد في تحقق أحدهما من سبب كاف ، فيكون وجوده ، وعدمه حادثاً مسبوقاً بالغير ؛ وبالعدم الذاتي ، فهو حادث حدوثاً ذاتياً لسبقه بالعدم المجامع كما عليه جمهور الفلاسفة !!!

(الثاني) : أن كلّ ما في العالم الطبيعي – مجرداته ، وماديانه –

فهو متحركٌ بالحركة الجوهرية (على الصحيح) وعليه فهو مسبوق بالغير وبالعدم، أي عدم كل مرتبة من المتحرك بحركة جوهرية أو عرضية، بالنسبة إلى مرتبة قبلها، ومرتبة بعدها - كما فصلناه آنفاً، فيكون حادثاً بحدوث زماني أيضاً...

(الثالث): أن كل ما سوى الله تعالى من المجموعة العالمية فهو مركب من مادة وصورة (عقليتين أو خارجيتين) وكل مركب من مادة وصورة (عقليتين) كالماهيات المجردة؛ أو خارجيتين كما في عالم الاجسام - سواء كانت الاجزاء متماثلة كما في عالم الافلاك، أو غير متماثلة كسائر المركبات الجسمية، هو حادث لسبقه بالغير الذي هو الاجزاء - وبالعدم لسبقه بعدم التركيب، وهذا أعم من الذاتي والزماني بناء على الحركة الجوهرية أيضاً!!

(الرابع): لحدوث الاجسام بالخصوص، وملخصه أن الاجسام محل للحوادث؛ وكل ما هو محل للحوادث فهو حادث: أما الصغرى فلأنها في حاجة إلى وضع وموضع، فإن إنتقلت عنهما كانت متحركة، وإلا فهي ساكنةٌ والحركة والسكون أمران حادثان لسبقهما بالغير وبالعدم؛ وذلك لانهما يساوقان الزمان باتحاد وجودي (على الصحيح) لان الحركة - هي الحصول الاول في المكان الثاني - والسكون - هو الحصول الثاني في المكان الاول والاولية

والثانوية – لا تكونان إلا بواسطة الزمان ، والاتحاد به ، ولما كان الزمان ينقسم إلى أجزاء – غير مجتمعة في الوجود ، بل هي متدرجة ، يوجد اللاحق بعدعدم السابق ؛ شأن الأمور التدريجية ، فالحركة والسكون كذلك ، فكل جزء (من الحركة والسكون مسبوق بالغير وبالعدم ، إذ كل جزء متلوّ ، هو عدم للجزء التالي وكل قطعة سابقة ؛ هي فقد للاحقة ، وهكذا حتى أن أول جزء من الحركة والسكون ، يكون مسبوقا بالعدم في القطعة السابقة عليه من الزمان الذي يتحدان معه وجوداً ، وهذا هو الصحيح في إثبات حدوث الاجسام وعليه بني البرهان المشهور « العالم متغير وكل متغير حادث » أي أنه محل للحوادث ، لا ما ذهب إليه الأشاعرة في إثبات ذلك ، من أن الاجسام محل للاعراض الحادثة – لأنها لا تبقى زمانين ، فيكون محلها حادثا ، فإن هذا الدليل ليس بسديد إذ أن دعوى أن العرض – لا يبقى زمانين – دعوى بلا برهان وأما إثبات الكلية الكبرى ، فلأن الضرورة ؛ قاضية بحدوث ما يكون محلا للحوادث ، وإلا لزم إنفكاكه عنها بالضرورة الواضحة!

« الخامس » : لاثبات حدوث النفوس الناطقة الجزئية ، وملخصة أن النفوس الناطقة الجزئية ، لو كانت أزلية قديمة ، للزم أحد امور ثلاثة باطلة : إما اجتماع الضدين ، أو بطلان ما ثبت ، أو ثبوت

ما امتنع ... وجه الملازمة : أن الاجسام التي تتعلق بها النفوس : إما أن تكون حادثة أو تكون قديمة ، فان كانت حادثة ، فإما أن تكون النفس المتعلقة بها واحدة ، أو متكثرة بواسطة الابدان فإن كان الفرض الاول — لزم اللازم الاول ، وهو اجتماع الضدين في النفس الواحدة ؛ إذ النفس الواحدة في بدن جاهلة ، وفي آخر عالمه ، وفي واحد جبانه ، وفي الآخر شجاعه ، وهكذا وهي أمر واحد في الجميع ...

« ولئن قيل » : إن هذا الإختلاف إنما حصل من اختلاف الابدان ، وبالإضافة إليها ، وهذا جائز ، إذ هو عرضي ، فلا محالية فيه ، فإن هذه الإضافة تكثر الوجود ، وتعدده ، وشرط التضاد إتحاد المحل ، وهو هنا على هذا متعدد ..

« فإنه يجاب » : أن هذه الاوصاف ذاتية للنفس ، وهي لها بالنظر إلى ذاتها لا بالنظر إلى البدن ، فلا مفر من اللازم الباطل بوجه ! !

وإن كان الفرض الثاني ، فإما أن يكون تكثرها بواسطة الابدان ، ومقارنتها للحجم ، إذ لا تكثر بغير ذلك ، فتكون حينئذ مادية ؛ لا مجردة ، وهو اللازم الثاني (بطلان ما ثبت) ، وإما أن يكون تكثرها بنفسها (قبل تعلقها بالابدان ، وهو اللازم الثالث

الذي هو ثبوت ما امتنع ، إذ يلزم تكثر المعنى الواحد النوعي بلا مادة توجب التكثر ؛ فإن النفوس (على الصحيح) جميعها واحد بالنوع ، ولا اختلاف فيها بالنوع أصلاً ، هذا إذا كانت الابدان حادثة ، وأما إذا كانت قديمة ، فإن اللوازم الثلاثة تلزم أيضاً لو قيل بوجود النفوس قبل الابدان ، أما مع عدم القول بذلك ، فإنه لا يلزم منها شيء أبداً !

شبهات تمسك بها لنفي حدوث العالم

إن ما تمسك به لنفي حدوث العالم من الشبهات أمور أهمها أربع شبه .

« الاولى » : أن العالم — لو كان حادثاً — لتوقف حدوثه على مرجح يختص بوقت حدوثه ، لتساوي أجزاء الزمان بالنسبة إلى حدوثه ، وبدون ذلك يلزم الترجيح بلا مرجح !!!

« والجواب عنها » : أن يقال : إن حدوث العالم في وقت — دون سواه ، انما هو ذاتي للحدوث — بناء على الحركة الجوهرية للعالم الطبيعي ، والذاتي لا يعلّل ، وبناء على عدمها فإن المرجح للحدوث في وقت ما — هو إرادة الفاعل المختار .

« ولئن قيل » : إنا ننقل الكلام إلى الإرادة ، فإنها تحتاج إلى مرجح ، وهكذا ، ويلزم التسلسل .

« فإنه يجاب » : أن الإرادة لا تحتاج إلى مرجّح فإن ترجيح الإرادة بنفسها ، نظير الاختيار ، فانه في كل أمر اختياري بالارادة ، ولكن اختياريتها — بناء على ذلك بنفسها ، بلا حاجة إلى إرادة اخرى ، كيف وهي قديمة — عين وجود الواجب تعالى ؟ وهـذا الوجه ليس ببعيد ، وعليه فلا يلزم شيء محال ، وتندفع الشبهة ! !

« الثانية » : أن موجد الأشياء (يجب أن يكون) فاعلاً موجبا ، لا فاعلاً مختاراً ، لأن الاختيار من مقدماته الغاية للفعل ، وهذا لا يجوز على الله ، إذ يلزم منه استكماله بالغـير ، وهو ينافي الوجوب ، فإذن هو فاعل موجب ، وهو قديم ، وقدم العلة يستلزم قدم المعلول ، فالعالم قديم ! !

« والجواب عنها » : أولاً : أن كون الموجد (مختاراً يفعل لغاية) لا يستلزم استكماله بالغير مطلقا ، حتى ولو كانت الغاية نفس ذاته ، وهنا الغاية من ايجاد الواجب (عين ذاته) على الصحيح ، فلا يلزم ما ينافي الوجوب ! !

(ثانياً) : أنه لو سلم أن الغاية (غير الذات ، فإنا لا نسلم) اللازم بقول مطلق ، حتى ولو كانت الغاية راجعة إلى الخلق لا إليه ، وهنا الغاية راجعة لخلقه ، كما يقوله المعتزلة .

(ثالثا) : أن كون الفاعل مختاراً يفعل لغاية ، لا يستلزم استكماله بالغير الذي هو الغاية ، فاللزوم ممنوع !!

(رابعا) : أن كون الفاعل موجب ، لا يستلزم قدم أثره ، فإنه ربما لا يكون له استعداد الوجود إلا بعد مضي زمن ، كما في خلق السموات والأرض في ستة أيام ؛ فإن شرط تأثير الفاعل قابلية المحل للأثر .

(و بعبارة ثانية) إن موجبية الفاعل لا تلازم كونه علة تامة ، وسببا كافيا ، حتى تلازم قدم الاثر ، فقد يكون لتأثيره شرط ، ولو قابلية الماهية الممكنة للأثر ، وإذن فالشبهة غير صحيحة !

(الثالثة) : أن الجسم مركب من المادة والصورة ، فلو كان الجسم حادثاً لاحتاجت المادة في حدوثها إلى مادة اخرى ، لاستحالة الحدوث = لا عن مادة ، وهكذا فيلزم التسلسل الباطل ؛ فيبطل ما يستلزمه ، فتكون المادة قديمة ، وهي لا تنفك عن الصورة ؛ فتكون الصورة قديمة أيضا ؛ فيكون الجسم بمجموعه قديما ، وهو المطلوب ...

(والجواب عنها) أنا نمنع استلزام الحدوث للمادة ، وإنما المسلم استلزامه للعدم لئلا يلزم تحصيل الحاصل المحال ...

(والرابعة) شبهة قدم الزمان ، وملخصها : أن الزمان لا يجوز

عليه العدم ، وكلما هو كذلك فهو واجب وقديم ، أما الصغرى فلأنه إذا فرض عدم الزمان ، قبل وجوده ، أو بعده ، لكانت القبلية ، والبعدية ، زمانيتين ؛ فيلزم من فرض وجوده عدمه وهو خلف ، بل يلزم وجود الشيء ، في حال عدمه ، وهو خلاف مبدأ التناقض ، وخلاف مبدأ الهوية البديهيين !

« والجواب عنها » أولاً : أن الحدوث ، ليس محصوراً في الحدوث الزماني ، حتى يعتبر في كل حادث العدم الزماني ، وهو لا يجوز على الزمان ، فهناك حدوث ذاتي ، يعتبر فيه العدم المجامع ، المعبر عنه « بالحدوث الذاتي » ، وهو موجود في الزمان ، والقديم — ما لم يسبق بالعدم مطلقا — حتى المجامع ، فإذا لم يسبق الشيء بالعدم المقابل ، وسبق بالعدم المجامع ، فهو حادث لا قديم !

« ثانياً » : ان العدم الزماني ، موجود في الزمان ، بالتقريب الذي قربناه في حدوث الجواهر بناء على الحركة الجوهرية ، فإن الزمان أمر سيّال تدريجي الحصول ، فكل قطعة سابقة هي فقد ، وعدم للقطعة اللاحقة ، وحيث أن العدم سيّال فهو زماني كالوجود ، فالزمان حادث زماني بهذا التقريب ، وخلاصة البحث أن العالم حادث بماديانه ومجرداته ، علوياته وسفلياته ، بجواهره وأعراضه ، بموادّه وصوره جميعا ! ! وبجميع أنواع الحدوث بنحو المجموع

للمجموع ، لا الجميع للجميع !..

وجوب معرفة المبدأ الاول

لا ريب في أن مسألة وجوب معرفة المبدأ الأول الله تعالى ، من المسائل التي اتفقت عليها كلمة الامة الاسلامية ، عدا الفرقة الحشوية منهم ، فإنهم ذهبوا إلى نفي هـذا الوجوب ، وأوجبوا الإعتقاد الصحيح المطابق للواقع ، وإنما اختلفوا في أن نحو الوجوب شرعي ، أو عقلي ؟ ؟ فذهب الاشاعرة منهم إلى الأول ، وذهب المعتزلة ، والإمامية إلى الثاني ، وسأعرض في هذا البحث أمرين :

« الاول » : أن معرفة الله ممكنة ، أو ليست بممكنة ...

ولا مراء في أن معرفة الله بالكنه والحقيقة غير ممكنة للبشر ، لا بالضرورة — كما هو ظاهر — ولا بالنظر ، لأن المعرفة النظرية : إما بالحد ، وهو لا يكون إلا للماهية المركبة من أجزاء عقلية ، أو خارجية ؛ والله ليس له ماهية كذلك ، لأن ماهيته عين وجوده البسيط ، فلا حد له ، فلا يكون له معرفة بالحد ، وإما بالرسم ، والمعرِّف شرطه أن يكون أظهر من المعرَّف (بالفتح) ، ولا شيء أظهر من الله تعالى ؛ بيد أن المعرفة الاجمالية بآثاره ممكنة وواقعة ، لا ريب فيها لأحد من الناس !..

« الثاني » : أن وجوب المعرفة عقلي أو شرعي ، والصحيح أنه

عقلي — كما ذهب اليه المعتزلة والامامية ، وقد برهن على ذلك بوجهين :

« الأول » : أن العقل يستقل بحسن معرفة الله ، والعقوبة على تركها ، من باب شكر المنعم ؛ فإن لله على العبد نعماً جزيلة ، روحية وجسمية ، يجب شكره عليها لدى العقل ، وهو فرع معرفته — عقلاً — من باب المقدمة للواجب العقلي ، وهو الشكر ، وهذا الوجه مبني على قاعدة الحسن والقبح التي لا يقول بها الأشاعرة ، وإن كانت قاعدة حقة ، يحكم بها العقل بداهة ! ..

« الثاني » : أن في ترك المعرفة ظناً بالضرر الاخروي ، لإخبار جماعة بذلك ، والدنيوي ، لما يترتب على الاختلاف في معرفة الصانع من الخلاف الذي تراق به الدماء ، وتتلف الاموال ، ودفع الضرر المظنون واجب عقلاً ، فتجب المعرفة مقدمة لذلك ، عقلاً ، بنحو وجوب ذيها ، وهذا الوجه لا يتوقف على قاعدة « الحسن والقبح » فإن ذلك من باب وجوب دفع ما ينافر الطبع ، وهي قاعدة أخرى يحكم بها العقل ! ..

« وربما » يقرب الوجه الأول بما يرجع معه إلى الوجه الثاني ، بأن يقال : إن العقل يستقل بوجوب شكر المنعم ، والعقوبة على تركه من باب دفع الضرر المظنون ؛ فإن عدم الشكر يجعل النعمة

في معرض الزوال ظناً ، وذلك ضرر يوجب العقل دفعه من باب اللزوم دفع المنافر للطبع ، فتجب المعرفة مقدمة له عقلاً !

وقد ردَّ « الأشاعرة » عَلَى الوجه الأول ، بأن شكر المنعم ليس بواجب عقلاً ، والشاهد على ذلك العقل ، والنقل ، أما العقل فبوجهين :

« أحدهما » أن في شكر المنعم « الله » ، خوف ضرر العقاب لاحتمال عدم وقوعه لائقاً بذاته تعالى ، وأنه كالاستهزاء ، لحقارة الدنيا في جنب كرمه ! ..

« ثانيهما » : أن الشكر باستعمال الجوارح ، وسائر ما يتوقف عليه تصرُّفٌ في ملك الغير ، إذ هي ملك لله ، فكيف يحسن عقلا ؟ وفيه خوف الضرر ولو على سبيل الاحتمال ! ..

« وأما النقل » : فقوله تعالى : « وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا » ، بتقريب : أن نفي التعذيب مطلقاً ؛ أخرويا ، أو دنيويا ؛ صريح في أنه لا وجوب عقلاً قبل البعثة ، وإلا لما صحَّ هذا الاطلاق ، ولاسيما عند من يمنع العفو مع مخالفة الواجب ، كما يذهب اليه المعتزلة ، ويؤخذ على الوجه الأول من وجهي العقل ! ..

« أولاً » : أن عدم وقوع الشكر لائقا ، لا ينافي كون الشكر المظنون دافعاً لخوف ضرر تركه وجدانا ...

(ثانياً) : أن كونه كالاستهزاء بالنظر إلى كرم الله ممنوع أشد المنع ، وتشبيه شكر الله على نعمه ، بشكر فقير حضر مائدة ملك، فأطنب في مدحه على لقمة أكلها وأعلن ذلك في كل مكان ، وأن مثل هذا يعد هزواً ، تشبيه في غير محله ؛ فإن لقمة الملك لا تساوي أقل نعمة من نعم الله على العبد في وجوده ، ولوازم وجوده ، وهي ليست إلاّ جزءاً من مليون جزء يحتاج اليه الفقير في يومه ، فضلاً عن أمد عمره ، والعبرة في عظم النعم ، إنما هي بالنسبة إلى المنعَم عليه ، لا المنعم ، فلا ضير في حقارتها بالنظر إلى كرم الله ، ولذا لا يكون الشكر من قبيل الاستهزاء ، كما يكون بالنسبة إلى لقمة الفقير ! .

(ويؤخذ على الوجه الثاني) منه : أن التصرف في ملك الغير إذا كان بقصد التقرب اليه ، واعتقاد الرضى بذلك، ليس فيه خوف الضرر وجدانا .

ويؤخذ على الدليل النقلي : أولا : ان الآية في مقام الأخبار عن الامم السالفة ، وأنه تعالى ما كان يعذبهم حتى يبعث رسولا ؛ لا في مقام جعل القانون ! ..

(ثانيا) : أن المنساق من الآية إنما هو نفي التعذيب الفعلي ، وهو لا يدل على نفي الاستحقاق، الذي هو ملاك الوجوب العقلي بوجه !

مضافاً إلى أن القائل بعدم العفو عن الذنب ولزوم العقاب ، كالمعتزلة إنما يقول ذلك بعد البعثة لا مطلقا ، ولو قبل البعثة !

وقد أجاب المحقق (اللاهيجي) في شرح التجريد، عن الدليل النقلي بوجه آخر .. وملخصه أن الآية تدل على ثبوت الأحكام العقلية ، وأن استحقاق العقوبة بحكم العقل ، لا الشرع ، ذلك لأنه لو كان استحقاق التعذيب بحكم الشرع ، لما كان قبل البعثة استحقاق تعذيب أصلاً ، وإذا لم يكن ذلك ، فلا يصح نفي التعذيب ، قبل الشرع ، إذ هو فرع الاستحقاق على الفرض، وحيث لا استحقاق، فلا معنى لنفيه ، فإن ذلك لغو لا يصدر عن الحكيم لعدم فائدته ، فحيث صدر عنه ، يحمل على نفي التعذيب الفعلي ، وإن كان هنا استحقاق عقلي له !..

(ويؤخذ عليه) : أن الآية لو سلّم أنها في مقام جعل القانون ، فإن المتبادر منها ، هو نفي التعذيب الفعلي ، وهو كما يصح مع الاستحقاق العقلي ، ليكون من قبيل السلب المحصل ، يصح مع عدمه ، ليكون من قبيل السلب بانتفاء الموضوع ، وذلك لا بأس به ، فهذا الوجه غير وجيه !!!

(وقد ردوا على الوجه الثاني) : أولاً : بالمنع من حصول الظن بالضرر مطلقاً — دنيوياً وأخروياً — إذ لا يلزم الشعور بالاختلاف ،

وما يترتب على عدم معرفته من الضرر الاخروي والإخبار بذلك ، إنما يصل إلى البعض ، لا إلى الكل !!

(ثانياً): لو سلم وصول الإخبار إلى الكل ، فاحتمال الكذب موجود ، ولا رجحان لجانب الصدق ؛ ومع هـذا فلا يكون ظن بالضرر ! !

(ثالثاً) : لو سلم فتحصيل المعرفة لا يدفع الظن بالضرر ، لاحتمال الخطأ في المعرفة ، فخوف الضرر الدنيوي والأخروي بحاله !

(ويؤخذ) على الأول أن منع حصول الظن بالضرر الاخروي لمن وصله الإخبار بالعقاب الأخروي ، وهو كثير ، وغيره في غاية الندرة ، ومنع حصول الظن بالضرر الدنيوي لمن شعر بما للاختلاف في الصانع من مفاسد اجتماعية ، مكابرة واضحة بحكم الوجدان ، فإنه ، وإن لم يكن حصوله بنحو اللزوم العقلي ، ولكنه بنحو اللزوم العادي ، والعبرة في ذلك بالوقوع ، لا اللزوم !!

(ويؤخذ) على الثاني أن احتمال الضرر كالظن بالضرر في استقلال العقل بوجوب دفعه ، فإذا لم يرجح الصدق في الإخبار بالعقاب ، فاحتمال الصدق موجود ؛ فيكون احتمال الضرر موجوداً فيجب دفعه عقلاً ! !

وقد أخذ المحقق (اللاهيجي) على الردّ الثاني : بأن احتمال

الصدق كافٍ في ظن الضرر ، بلا لزوم رجحانه ، فاحتمال الكذب لا يرفع الظن بالضرر ، وحينئذ يجب دفعه !...

(ويؤخذ عليه) : أن احتمال الصدق مع عدم الرجحان والظن بالضرر لا يجتمعان وجدانا ، وإنما يكون احتمال ضرر فحسب ، وذلك في غاية الظهور ؛ ولو قرّب الوجه الثاني : بأن في ترك المعرفة ظنّ الضرر ، أو احتماله ، لسلم من هذا الرد بوجوهه !!

(ويؤخذ على الثالث) : أن دفع خوف الضرر يحصل بالقطع بالمعرفة ؛ ولو كانت في الواقع جهلاً ، ولا تلزم المعرفة اليقينية ! وبعبارة أوضح ، هي أن العقل يرى وجوب معرفة الله ، لدفع خوف الضرر ، من غير فرق بين المعرفة التي تحصل بالقطع ، وبين التي تحصل باليقين وجدانا ، مع أنه يمكن سد باب هذا الاحتمال بمراعاة القانون العاصم للذهن عن الخطأ في الفكر — أعني النظر — وهو القواعد المنطقية !!

الدلة الاشاعرة

لقد برهن « الأشاعرة » على الوجوب الشرعي للمعرفة بوجوه

(الأول) : الاجماع !

« ويؤخذ عليه » أنه يحتمل أن يكون مدركه حكم العقل ، أو ظواهر الأوامر بالمعرفة في الآيات ، فلا يكون حجة في المقام !

(الثاني) : أن العقل ليس له الحكم بالوجوب ، أو عدمه ، إذ ذلك مبني على قاعدة (الحسن والقبح) وأنهما بحكمه ؛ ولكن القاعدة غير صحيحة ، وأن الحكم بالحسن والقبح للشرع وحده !.

(ويؤخذ عليه) : أولاً صحة القاعدة ، وأن الحسن والقبح بحكم العقل على الصحيح !

(ثانياً) : لو سلم ذلك ، فإن الوجوب العقلي للمعرفة ، لا يتوقف على قاعدة الحسن والقبح ، فإن الوجوب يستند إلى قاعدة ثانية ، هي بحكم العقل وحده ، وهي لزوم دفع ما ينافر الطبع ، كما في الوجه الثاني من أدلة وجوب المعرفة عقلاً ! ..

(الثالث) : ظواهر لآيات الآمرة بالمعرفة ، نحو قوله تعالى : (فاعلم أن لا إله إلا الله) !

ويؤخذ عليه أنه بعد قيام البرهان على أن وجوب معرفة الله بحكم العقل ، وأنه يحكم بوجوبها ، والعقوبة على تركها ؛ فلا بد من حمل تلك الأوامر على الإرشاد إلى حكم العقل ، فإنه لا معنى للأمر المولوي الوجوبي مع حكم العقل بالوجوب ، والعقوبة إذ يكون بلا فائدة ، ولغواً لا يصدر عن الحكيم ، والخلاصة أن معرفة الله واجبة بالعقل ، لا بالشرع ! ..

وجوب النظر في معرفة المبدأ الاول

إن وجوب النظر في معرفة المبدأ الأول الله تعالى، من الامور المتفق عليها بين المسلمين، وإنما اختلفوا في أن وجوبه بحكم العقل أو الشرع، كما اختلفوا في وجوب المعرفة، فذهب الأشاعرة إلى أن وجوب النظر بحكم الشرع، وذهب المعتزلة والإمامية، إلى أنه بحكم العقل، وهو الصحيح !!

اثبات وجوب النظر في معرفة المبدأ الاول

وقد برهن على ذلك بوجهين :

« الأول » : انه قد ثبت أن معرفة الله — واجبة عقلاً — وجوباً مطلقاً، والنظر مقدمة لها، فيجب من قبلها بنحو وجوبها، فيكون واجباً بوجوب عقلي — لما تقرر في أصول الفقه من أن مقدمة الواجب المطلق — واجبة بنحو وجوبه، إن عقلاً فعقلاً، أو شرعاً فشرعا ! !

« ولئن قيل » : إن معرفة الله ليست واجباً مطلقاً، لعدم وجوبها على كل تقدير، شأن الواجب المطلق، إذ الوجوب لا يكون على تقدير المعرفة للزوم تحصيل الحاصل، وهو محال، بل هو مختص بحال الشك ؛ وإذن فلا يجب النظر من وجوبها، فلا يكون واجباً عقليا ! . .

« فإنه يجاب » : أن كون الواجب المطلق ؛ ما يجب على كل تقدير في محل المنع ؛ فإنه لو عرّف بذلك ، لكان تعريفه غير جامع ، وغير مانع ، بل لا يندرج تحته شيء ، إذ ما من واجب إلاّ وهو مشروط بمبادىء عامة التي هي البلوغ : العقل ، العلم ، القدرة ؛ والصحيح أن الواجب المطلق أمر إضافي بالنسبة إلى ما لا يتوقف عليه وجوبه من المقدمات ، وإن توقف عليه وجوده ، فكلما توقف عليه وجود الواجب من المقدمات ، فهو مطلق بالإضافة اليه ، وكلما توقف عليه وجوبه كوجوده ، فهو واجب مشروط بالإضافة اليه !

ولئن قيل : لا نسلم توقف وجوب المعرفة النظري على النظر ، حتى يجب من قبلها من باب المقدمة ، فإن النظر يـ غير محصور الحصول بالنظر ، بل قد يحصل بالإلهام كما يراه « البراهمة » ، أو بالتعليم ، كما يراه « الملاحدة » ، أو بتصفية الباطن ، كما يراه « الصوفية » ! ..

فإنه يجاب (أولاً) : أنّا لم ندع حصر طريق الله بالنظر ؛ وإنما نقول إن النظر في معرفة الله واجب من باب المقدمة فيما توقفت عليه المعرفة بالنسبة إلى غالب الناس ، إذ حصول المعرفة بمثل هذه الطرق نادر لا يكون إلاّ للقليل النادر ، عدا التعليم فإنه يكون للجميع ، بيد أن القائل به لا يقول إنه سبب مستقل للمعرفة ، وإنما

يقول : التعليم والنظر هما سبب للمعرفة !..

(ثانيا) : ان البحث في خصوص النظر من الطرق ، لكونه مقدوراً ، بخلاف غيره منها ؛ فإنه إما غير مقدور ، لكونه فعل الغير - كالإلهام - والتعليم ، وإما مقدور ولكنه عسير جداً ، يحتاج إلى رياضات شاقة ، قلما يتحملها المزاج البشري ؛ فهي في حكم غير المقدور ، لا نكلّف بها (يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر) !..

(ثالثا) المنع من عدم احتياج هذه الامور إلى النظر ، أما التعليم فإنه ظاهر الاحتياج اليه وأما الإلهام ، والتصفية ، فإنه لا يأمن صاحبها من مخالفة الحق ما لم يركن إلى النظر ، وإن لم يقدر على ترتيبه حسب الأصول ، فإنه لا يجزم بأنه من عند الله حتى يكون حقا ، أو من عند غيره حتى يكون باطلا ؛ إذن فطريق معرفة الله لا يكون بغير النظر ، فلهذا يجب دون غيره !.

ولئن قيل : لا نسلم وجوب مقدمة الواجب ، إذ لاملازمة بين ايجاب الشيء وايجاب مقدمته ، فإن الممتنع هو وجود الشيء بدون وجود مقدمته ، لا وجوبه بدون وجوبها ، فإنه قد يجب الشيء مع الذهول على مقدمته بل مع التصريح بعدم وجوبها ؛ فلو توقف وجوبه على وجوبها لزم منه الدور كما قرر في محله !..

فانه يجاب (أولاً): أن الوجوب هنا عقلي — على الصحيح — ومقدمة الواجب العقلي واجبة بنحو وجوبه، والوجوب العقلي للمقدمة لم يخالف به أحد؛ وإنما اختلفوا في الوجوب الشرعي!..

(ثانيا): أن الصحيح ثبوت الملازمة بين وجوب المقدمة، ووجوب ذيها شرعاً أيضا، لشهادة الوجدان بأن من أراد شيئا فانه يريد كل ما يتوقف عليه تبعا — تفصيلاً مع الالتفات وارتكازاً مع عدمه؛ ولذا يستساغ من الآمر أن يصرح بطلب المقدمة مع ذيها كأن يقول المولى لعبده — ادخل السوق واشتر اللحم مثلاً، فلا مجال للمناقشة في وجوب المقدمة أصلاً!.

الوجه الثاني من وجهي وجوب النظر في معرفة الله عقلاً، ويقرب بوجهين

(الاول) أنه يلزم من فرض الوجوب الشرعي للنظر في معرفة الله عدمه؛ إذ يلزم منه الدور المحال، فهو محال؛ ذلك لأن وجوب النظر بالشرع يتوقف على العلم بالشرع، وهو لكونه نظرياً يتوقف على وجوب النظر، إذ لولاه فللمكلف أن يمتنع عن النظر فلا يثبت عنده الشرع، وهذا النظر من جملة النظر في المعرفة، فيتوقف وجوب النظر على وجوبه، وهذا هو الدور الذي يلزم منه تقدم الشيء على نفسه وأنه غير نفسه، وهو محال، لمخالفته لمبدأ

(الهوية) كما مرّ آنفا ! ..

(الثاني) : وهو للمعتزلة ؛ أنه لو كان وجوب النظر في معرفة الله سبحانه بالشرع ، للزم إفحام الأنبياء وعجزهم عن إثبات نبوتهم ذلك لأن للمكلف أن لا ينظر في معرفة الله ما لم يجب عليه النظر ، ولا يجب عليه ذلك ؛ ما لم يثبت عنده الشرع ، وهو لا يثبت لديه ما لم ينظر ، فله أن يمتنع عن النظر حتى يجب عليه ذلك ، ويلزم من ذلك إفحام الأنبياء ، وإخفاق دعوتهم ! !

« ولئن قيل » إنه يمكن أن يكون لوجوب النظر قياس فطري ، يضع النبي له مقدمات بديهية — تفيد العلم ضرورة بوجوب النظر بلا توقف على ثبوت الشرع بوجه !

« فانه يجاب » أولا : أن ذلك ممنوع فليس لوجوب النظر قياس هكذا يعتمد عليه !

« ثانيا » : أنه لو سلم ذلك فللملكاف أن لا يلتفت إليه ؛ ولا يأثم فيبقى الاشكال بحاله ! ! !

« ولئن قيل » : إن ما يلزم الوجوب الشرعي للنظر ، يلزم الوجوب العقلي له ، وهو مشترك الورود ؛ فإن الوجوب العقلي للنظر — نظري أيضا . وليس بديهيا ، فللمكلف أن يمتنع عن النظر

ما لم يجب عليه ، ويلزم المحذور !

مضافاً إلى أن وجوب النظر شرعاً — لا يتوقف على العلم بثبوته شرعاً ، حتى يلزم محذور إفحام الأنبياء ، بل على ثبوته واقعاً ؛ وفي نفس الأمر ، نظر أو لم ينظر ، علم أو لم يعلم ، وحينئذ لا يتم دليل المعتزلة ! !

« فإنه يجاب » : أن الوجوب العقلي للنظر ، لا يتوقف على النظر ، ولو كان الوجوب نظرياً ، فإن للمكلف شيئاً يلزمه بالنظر وهو بديهي لا يحتاج إلى نظر ، وهو وجوب دفع خوف الضرر المحتمل ، سواء كان راجحاً ، أو غير راجح ، الذي هو ملاك وجوب معرفة الله ، بخلاف الوجوب الشرعي ، مع أن قياس الواجبات العقلية على الشرعية — قياس مع الفارق ، فإن تنجز الواجب الشرعي مشروط بالعلم عقلاً ، كما يشترط فيه غيره من الشروط العامة — كما أفصحنا عنه ، بخلاف الواجب العقلي ، إذن فما لم يعلم المكلف لا ينجز عليه ، بحيث يعاقب على تركه ! !

« بل ربما يقال » إن إيصال التكليف الشرعي إلى مرتبة الفعلية الحتمية مشروط بالعلم شرعاً ؛ إذ بدونه يلزم لغوية الحتمية مع العذر وهي لا تجوز على المشرّع الحكيم ! !

مع أنه لو سلم أن العبرة بالثبوت واقعاً ، لا العلم بالثبوت ،

فإن واقعية كل شيء بحسبه ، فواقعية الأمور العقلية — وجودها بنظر العقل ، وواقعية الأمور الشرعية — وجودها بنظر الشرع ، والوجود بنظر الشرع عند المكلف لا يكون إلا مع ثبوت المشرّع ، والعلم بالشرع ، فله أن يمتنع عن النظر في المعرفة — ما لم يعلم ، بخلاف الأمور العقلية ، فإنه ليس له ذلك ، إذ واقعها ليس موقوفاً على علم المكلف ، فعلى تقدير وجوب النظر عقلاً — يجب عليه النظر ، سواء كان ضرورياً ، أو نظرياً ؛ وإذا لم ينظر استحق اللوم والذم لثبوته واقعاً ، ولو لم يعلمه المكلف ، اذن فالنقض والحل الموجهين للوجوب العقلي غير وجيهين ، وأن الوجه الثاني صحيح بتقريبيه — الأول الذي يلزم منه انتفاء الوجوب الشرعي — أولا ، وإفحام الأنبياء — ثانيا ، والثاني الذي يلزم منه إفحام الأنبياء — أولا ، وانتفاء الوجوب الشرعي — ثانياً ، وخلاصة البحث أن وجوب النظر في معرفة الله بحكم العقل — لا الشرع !!

(اثبات المبدأ الاول)

إن هذا البحث من البحوث الفلسفية ، التي ما زالت معتركاً للآراء ومسرحاً للأفكار ، ومجالا للشبهات من أولي الشك ، والالحاد بيد أن ذلك لم يكن ليقلل من الكثرة المفرطه التي تؤمن بوجود

المبـدأ الاول ، والتي تكاد تكون إجماعاً من كل ذي شعور عقلي ، لولا وجود قلة ضئيلة من الناس — تنفي ذلك الوجود ، أو تشكك فيه لشبهات أخرجتهم عن فطرتهم التي فطروا عليها ، فتاهوا في بيداء من الضلالة — لا تنتهي إلى هدى ، ولا تمت الى رشاد — كالدهريين — ، ولقد تشعبت طرق اثبات المبدأ الأول ، وتنوعت وجوهها عند ذوي العقول المتطلعة إلى جمال وجهه والناظرة الى نور وجوده لذلك جاءت متعددة ، فللفلاسفة القدامى طرق اثبات وللفلاسفة المتأخرين طرق إثبات أخرى ، وليس ذلك إلا كما قال الشاعر :

عباراتنا شتى وحسنك واحد وكل إلى ذاك الجمال يشير

غير أن تلك الطرق مختلفة في نحو الاثبات ، فبعضها يثبته بنحو وجوب الوجود لذاته وبعضها يثبته ، لا بهذا النحو !

طرق اثبات المبدأ الاول بنحو وجوب الوجود

أما الطرق المثبته للمبدأ الاول بنحو وجوب الوجود لذاته فهي أمور « الأول » ما استدل به الفلاسفة المتكلمون : وهو أن العالم حادث — للأدلة الدالة على ذلك وكل حادث لا بد له من محدث غير حادث ، لبطلان الدور ، والتسلسل ، فللعالم محدث

واجب الوجود، وهو المطلوب وقد أثبتنا حدوث العالم في بحث سابق !

ويؤخذ عليه أولا : أن الصحيح في ملاك إفتقار المعلول إلى العلة — إنما هو الامكان ، لا الحدوث كما هو رأي المتكلمين وهذا الدليل مبني على ذلك !.

« ثانيا » : أن الدليل قاصر عن إثبات المبدأ الأول بنحو وجوب الوجود لذاته لجواز أن يكون ذلك المحدث — الغير الحادث قديماً ممكناً ، لا واجباً ، اللهم إلا أن يقال إن القدم عندهم يساوق الوجود بنحو الوجوب للذات ، وان كان ذلك ممنوع أشد المنع !

« ثالثاً » : ان الحدوث في الدليل إما أن يكون بمعنى المسبوقية بالعدم الزماني المحقق وإما أن يكون بمعنى المسبوقية بالزمان الموهوم فإن كان بالمعنى الاول فهو اخص من المدّعى ، لعدم شموله للزمان من الحوادث وإلا تلزم المفاسد السابقة من الدور والتسلسل ، وأن يكون للزمان وجود في حال عدمه ، وهو محال فلا يثبت حدوث العالم بأسره كما هو المطلوب ، وإن كان بالمعنى الثاني كما يراه الأشاعرة فهو غير صحيح ، إذ بقاء الواجب ليس أمراً امتدادياً حتى ينتزع منه الزمان الامتدادي نعم لو قالوا بالحدوث التجددي الزماني ، وأن الشيء لا يتحرك من نفسه بناء على الحركة الجوهرية

لصح الاستدلال ولكنهم لا يقولون بذلك !

« الثاني »: ما استدل به الفلاسفة الطبيعيون ؛ وهو أمور الأول ما استدل به (ارسطو) في كتابيه (السماع الطبيعي) (وما وراء الطبيعة) ، وهو المشهور بين الفلاسفة، ومحصله: أن ينظر إلى الجسم من جهة حركته: فيقال إن الأجسام — علوية وسفلية — متحركة بحركة دورية ، أو مستقيمة ؛ أو بكلتيهما ، وكل متحرك لابد له من محرّك غير متحرك إذا الشيء لا يتحرك من نفسه ، لكي لا يكون الشيء الوجودي الواحد فاعلا وقابلا فإن كان المحرك غير المتحرك ، واجبا فهو المطلوب ؛ والا استلزمه لبطلان الدور والتسلسل وذلك هو الواجب تعالى .

(ويؤخذ عليه): ان هذا يتم بناء على ان ملاك الحاجة إلى العلة — هو الامكان لا الحدوث ، وإلا فيمكن أن يكون هناك محرك قديم ، لا يحتاج إلى محرّك وحينئذ فيرجع هذا الوجه إلى طريق إمكان الماهية ، فلا يكون وجها على حدة !!

« الثاني » : أن ينظر إلى الجسم من حيث انه مؤلف من المادة والصورة ، وكل مؤلف — لا بد له من مؤلف بالكسر ، فإن كان واجباً فهو المطلوب؛ وإلا يجب الانتهاء إليه — لاستحالة الدور والتسلسل ؟ .

« الثالث » ان ينظر إلى الجسم من حيث اختصاص كل فرد من افراده بخصوصية تميزه عما عداه اذ هذا الاختصاص لا بد له من (سبب كاف) لاستحالة الترجح بلا مرجح والسبب الكافي إن كان واجبا فهو المطلوب والا لا بد من الانتهاء إليه لئلا تلزم المفاسد التي لزمت في سابقه !

(الثالث) : ما سلكه بعض الفلاسفة : ومحصله أن الماهية الامكانية يتساوى وجودها ، وعدمها -- بالنسبة إلى ذاتها ، والمتساويان بالنسبة إلى ذات الماهية لا يتحقق أحدهما الا بمرجح خارج عن الذات فان كان المرجح واجباً ، فهو المطلوب ، والا لا بد من الانتهاء إليه لئلا يلزم مالزم في سابقيه !

(الرابع) : ما استدل به الإلهيون ، وأول من استدل به الرئيس (ابن سينا) ، كما نقله (ابن رشد) في كتابه (تهافت التهافت) ويقرب بوجهين .

(الأول) : أن يقال إنه لا شك في وجود موجود ، فإذا نظرنا إليه من حيث هو مصداق لمفهوم الوجود العام ، ومنتسباً إليه وغضينا النظر عن كل خصوصية تعرض لهذا المفهوم ، فإما أن يكون واجباً أو ممكناً ، ولا قسم ثالثاً فهو محصور في القسمين ، بحصر عقلي مردد بين النفي والاثبات أي اذا التفت إلى الموجود بحد ذاته

إما أن يكون له الوجوب لذاته ، او لا يكون فالاول الوجب ، والثاني الممكن ، فإذا كان واجباً فهو المطلوب ؛ وإلا لا بد من انتهائه الى الواجب لبطلان الدور والتسلسل !

قال (الشيخ الرئيس) في الاشارات بعد ذكر هذا الدليل (تأمل كيف لم يحتج بياننا لثبوت المبدأ الأول ، ووحدانيته ، إلى تأمل لغير نفس الوجود ، ولم يحتج إلى اعتبار من خلقه وفعله ، وإن كان ذلك دليلا عليه لكن هذا الباب أوثق وأشرف ، وإلى مثل هذا أشار الكتاب الإلاهي بقوله : (سنريهم آياتنا في الآفاق ؛ وفي أنفسهم حتى يتبين لهم انه الحق (الاية) وهذا حكم لقوم ، ثم يقول (أو لم يكف بربك أنه على كل شيء شهيد) ، وهذا حكم الصديقين الذين يستشهدون به لا عليه) ! .

(الثاني) : أن يقال : إن الموجود إذا نظر الى ذاته من حيث هو موجود بغض النظر عن كل خصوصية فإما أن يكون واجبا فهو المطلوب واما أن يكون ممكناً فلابد أن يكون له علة موجدة له ، واجبة الوجود ، إذ الممكن لا يوجد بنفسه لأولوية ذاتية أو عرضية ولا يوجد مالم تنسد جميع ابواب عدمه ؛ ولا يمكن ذلك إلا مع الانتهاء الى العلة الواجبة ، اذ مع انحصار الموجودات في الممكنات لا يمكن وجود شيء منها ، لعدم سد جميع أبواب عدمها فلا بد من

استنادها الى وجود يكون واجب الوجود لذاته حتى توجد ، وهو المطلوب ، وهذا أحد أدلة بطلان التسلسل كما سلف !

« الخامس » : ما استدل به الفلاسفة المتألهون وبيانه بعد تقدمة يسيرة ، وهي أن الموجود من حيث هو موجود ، هو الوجود الحقيقي الذي يأبى العدم ، وهو مصدر الآثار الوجودية ، لا مفهومه العام البديهي ، الذي هو عنوان الوجود الحقيقي ، والوجود الحقيقي له الأصالة في التحقق — على الصحيح ، وهو حقيقة كل ذى حقيقة ، وكما أن لمفهوم الوجود العام سعة مفهومية ، بحيث لا يشذ عنه شيء ، كذلك لحقيقة الوجود المعنون سعة وجودية بحيث لا يشذ عنه شيء ، ولذا كان لا ثاني له في دار التحقق ، ولا اظهر منه ، فهو الظاهر بنفسه المظهر لغيره !

وبعد هذا نقول : الوجود الحقيقي إن كان واجباً فهو المطلوب وإلاّ استلزمه — لا للزوم الدور ؛ أو التسلسل ؛ بل لأنه يلزم من فرض عدم الوجود الحقيقي وجوده ، وما يلزم من فرض عدمه وجوده فهو واجب ؛ كما أن ما يلزم من فرض وجوده = عدمه فهو ممتنع ومحال ، ذلك لأن حقيقة الوجود = لا يتطرق إليها الامكان بأي معنى من معانيه ، لا سلب الضرورتين ، ولا جواز الطرفين ، ولا تساوي النسبتين = بناء على بطلان الأولوية ، الذاتية والغيرية

الغير الكافيه ، كما سلف ، ذلك لأن ثبوت الشيء لنفسه ضروري وسلبه عن نفسه محال .

ولا ريب أن نسبة الشيء لنفسه — غير نسبته إلى نقيضه اذ هذه بالامتناع وتلك بالضرورة ، فحقيقة الوجود حيث كانت ذات إرسال ، وسعة ، فهي تجمع كل ما هو من سنخها ، وتتعرى عن كل ما هو غريب عنها ، فلا ثاني لها من سنخها حتى تفتقر إليه ، وترتبط به ؛ ويكون سبباً كافيا لها ، وما هو غيرها ويباينها كالعدم ، والماهية التي هي لا موجودة ؛ ولا معدومة لا يصلح للتأثير في الوجود ، وإذن فلا بد أن يكون الوجود الحقيقي واجبا ، وإلا استلزمه بلا حاجة إلى دور أو تسلسل ، لاباء حقيقة الوجود عن العدم ففرض عدمها يلزم منه الخلف إذ يلزم من فرض عدمها وجودها كما أفصحنا عنه !

والفرق بين هذا الدليل ، وسابقه : أن الأول استدل فيه بحال مفهوم الوجود العام ، وصدقه على فرد ممكن ؛ على ثبوت حال أخرى ، وهي ثبوت الوجوب لبعض أفراده والثاني استدل فيه بحقيقة الوجود ، على وجوب الوجود ، لأن شأنها الإباء عن العدم ، وهو معنى الوجوب ، وهذا الدليل ، كما يثبت وجوب الوجود للمبدأ الأول ، يثبت وحدته ، فإن حقيقة الوجود واحدة كما علم لاثاني لها ، وهذا الدليل أسد البراهين ، وهو منهج الصديقين

الذين يستدلون بوجوده على وجوده تعالى لا بشيء خارج عن وجوده.

قال: «صدر الدين الشيرازي» في «شواهد الربوبيه» إن أسدّ البراهين وأشرفها، أن لا يكون الوسط في البرهان غيره بالحقيقة، فيكون الطريق إلى المقصود، عين المقصود بلا احتياج إلى ابطال الدور، أو التسلسل، وهذا المسلك هو دلالة الذات على الذات، كما ورد في دعاء الصباح لأمير المؤمنين عليّ عليه السلام «يا من دل على ذاته بذاته، وتنزه عن مجانسة مخلوقاته»، وعن السبط الشهيد ع «ألغيرك من الظهور ما ليس لك، حتى يكون هو المظهر لك، متى غبت حتى تحتاج إلى دليل يدل عليك، أم متى بعدت حتى تكون الآثار هي التي توصل إليك، عميت عين لا تراك، ولا تزال عليها رقيباً، وخسرت صفقة عبد لم تجعل له من حبك نصيباً».

طريق اثبات المبدأ الاول لا بنحو وجوب الوجود

أما ما استدلوا به على إثبات المبدأ الأول — لا بنحو وجوب الوجود لذاته، فهو الاستدلال بالآثار، المعبر عنها في المنطق بالبرهان (الإني)، أي أن يستدل من وجود المعلول؛ على وجود علته، ومن وجود الأثر على وجود مؤثره؛ وقد أشار إلى ذلك — قوله

تعالى في القرآن « سنريهم آياتنا في الآفاق ، وفي أنفسهم حتى يتبين لهم انه الحق» ، وقوله تعالى « أفلم يتفكروا فيما خلق الله في السماء والأرض » إلى غير ذلك من الآيات ، وقد سئل إعرابي : بما عرفت الله ؟ فقال « البعرة تدل على البعير ، وأثر الأقدام يدل على المسير ؛ أفسماء ذات أبراج ، وأرض ذات فجاج — لا تدلان على اللطيف الخبير » ، ولكن الدليل الإني ، بالاثر ، لايثبت به وجود المبدأ الأول بنحو وجوب الوجود لذاته ، ولا بقاؤه الابناء على ما هو الصحيح — من أن ملاك حاجة المعلول إلى العلة ، إنما هو الإمكان ، لا هو مع الحدوث ، لا شطرا ولا شرطا ، أما بناء على أن الملاك في الحاجة هو الحدوث ، فإن دليل (الإن) لايثبت أزيد من وجود الصانع « المبدأ الاول حدوثا ، لا بقاء كما أفصحنا عنه آنفا !

طرق اثبات المبدأ الاول عند المتأخرين

أما طرق إثبات المبدأ الاول لدى المتأخرين المحدثين ، فهي أمور « الأول ما استدل به الفيلسوف الافرنسي « ديكارت » وهو المعبر عنه في الفلسفة الحديثة ، بالدليل الوجودي ، ونعرضه بوجهين « الاول » بعد تقدمة قصيرة . وهي أن ضرورة العقل قاضية بأنه لا بد من المناسبة بين السبب ، والمسبب « العلة والمعلول » ،

ولا مناسبة بين الشيء ونقيضه ، لذلك فلا يمكن أن ينشأ أحدهما من الآخر (فالشيء لا ينشأ من لا شيء)، ولا زم هذا أن لايكون المسبب أكبر من السبب ، إذ يلزمه خلاف القضية الضرورية وأن ينشأ الشيء الزائد من لاشيء ، وهو غير صحيح بحكم المقدمة .

وبعد هذا نقول إنا إذا استعرضنا أفكارنا وجدنا بينها فكرة عن الله — أنه كامل مطلق ، من جميع الجهات ، فمن أين جاءتنا هذه الفكرة؟ ، لا يمكن أن تكون وجدت من أنفسنا لأنها ناقصة ، فكيف ينشأ عنها الكمال ، فإن هذا خلاف المقدمه السابقة ، « وفاقد الشيء لا يعطيه » ، فلا بد من نشوئها من كائن له الكمال المطلق ليوازنها في سعة الوجود ، وهو الذي أوجد في نفوسنا هذه الفكرة إذن فالله موجود لا شك فيه ! .

« وقد أخذ عليه » الفيلسوف « لبنز » بأن صحة هذا الدليل تتوقف على اثبات امكان هذه الفكرة ، فإنها إذا أمكنت لزم من إمكانها وجود الشيء الذي تمثله أما قبل ذلك فلا يصح هذا الدليل ، ولا يثبت به وجود الكامل المطلق .

« وقد أخذ عليه » الفيلسوف الألماني (كانت) بأن إمكان الفكرة — لا يستلزم وجود ما تمثله ؛ بل يستلزم وجود الفكرة نفسها فحسب !

ومهما يكن من شيء فإنه يؤخذ على هذا الدليل أولا : أن الفكرة موجودة في عالم التصور، وفي ذلك العالم لا علية ومعلولية، حتى يقال انه لابد من مساواة العلة للمعلول في سعة الوجود وضيقه، وفي الكمال والنقص حتى يستكشف من وجود فكرة الكامل المطلق وجوده ؛ بل هناك إشراق للنفس وظهور لها على المدركات فقط على الصحيح! .

« ثانياً » : لو سلّم ذلك فإن التصور بخلاقية النفس للصور كما ذهب اليه (صدر الدين الشيرازي) و(محي الدين) ابن عربي، فالصور تنشأ منها، وتصدر عنها، ففكرة وجود الكامل المطلق معلولة للنفس بوجودها التصوري، وهو ليس أكمل من النفس، بل أصغر في ذلك العالم، وان كان أكمل في عالم الخارج والواقع لو تحقق، فلا يمكن إثباته بذلك ! .

« ثالثاً » : أنه ليس معنى وجود الفكرة، أي فكرة الكامل المطلق أنها موجودة بنحو مستقل عن النفس، حتى يقال إن الوجود للفكرة لا يكون معلولا للنفس لعدم المناسبة بينهما، للاختلاف بالكمال والنقص، وإنما معناه وجودها بوجود النفس وجوداً ظلياً ولاسيما بناء على اتحاد العاقل والمعقول، كما يراه « فرفوريوس » فالدليل ليس بسديد ! .

«الثاني»: ما عرضه به الفيلسوف الانكليزي «ازفلد كوليه» في كتابه (المدخل إلى الفلسفة)، وملخص عرضه أن فكرتنا عن الله: ان له صفة الكمال المطلق، ومن كان له الكمال المطلق فهو موجود؛ لمنافات العدم للكمال المطلق، فإذن الله موجود، وهذا قياس استثنائي يرتب هكذا..

إذا كان الله غير موجود كان غير كامل؛ وإذا كان غير كامل لم يكن إلاهاً، فإذا كان الله غير موجود لم يكن إلاهاً، لكنه يجب أن يكون إلاهاً، فيجب أن يكون موجوداً!.

(ويؤخذ عليه): أن وجود فكرة الكمال المطلق في التصور لا تستلزم وجود ما تمثله في الخارج، نعم تستلزمه فرضاً، بمعنى أن يقال لو فرض شيء له الكمال المطلق، لزم أن يكون موجوداً؛ فهذا دليل لا يثبت وجود المبدأ الأول، بل ربما يقال إن الاستدلال بذلك يلزم منه الدور المحال، ذلك لأن العلم بوجود الواجب يتوقف على العلم بكماله المطلق؛ والعلم بكماله المطلق يتوقف على العلم بوجوده نعم لو قلنا بمقالة (هيجل)، وأن فكرتنا عن الشيء — عين وجوده خارجاً، وأن العالم صور عقلية، وأن التعقل؛ والوجود الخارجي واحد — لصلح الدليل؛ ولكن المقالة فاسدة جداً؛ فالدليل غير سديد!

(الثاني): ما استدل به الفيلسوف (لطزه)، وهو صورة

أخرى للدليل الوجودي ، ومحصله : أن الله الأعلى لو لم يكن قد وجد بالفعل ، فإنه لا يمكن أن يوجد ، لكن العقل يوجب وجود الشيء الذي يتصور أنه الأعلى !

(ويؤخذ عليه) : أن هذا ، لا يثبت وجود المبدأ الاول — كما في سابقيه بل هو مجرد افتراض ، فإن إمكان الفكرة لا يوجب وجود ما تمثله ، بل وجود نفسها فحسب !!

(الثالث) : ما استدل به (ترندلنبرغ) ، وملخصه : أن حقيقة كل شيء كامنة فيه ، وإمكان تصور الشيء نفس حقيقته ، وهو نفس وجوده خارجاً ، فمن إمكان تصور الله — نستكشف وجوده خارجاً

(ويؤخذ عليه) ، أن إمكان تصور الشيء ، ليس عين حقيقته بداهة ، ولو أراد أن إمكان تصور الشيء يستلزم وجوده خارجاً ، فهو أيضاً في محل المنع كما سلف ! .

(الرابع) : الدليل المعبر عنه (بالدليل الكوني) ، وهو مرة يقرب من جهة الحركة وأن المتحرك لا بد له من محرك كما يظهر من عبارة بعض الفلاسفة فيرجع إلى الأمر الاول من الدليل الثاني من ادلة الطبيعيين ، (ومرة) يقرب بما يرجع إلى البرهان (الإني) السابق ، وهو الاستدلال بوجود معلولات مترتبه على وجود علة أولى

لبطلان القول بالوجود بنحو البخت والإتفاق كما أفصحنا عنه سابقاً!

(وقد أخذ) :الفيلسوف(كانت) على هذا الدليل بأنه لايثبت شيئاً لأن فكرة العلة والمعلول إنما تطبق في الظواهر التي تقع عليها تجاربنا ، بمعنى إنما تتحقق في الحوادث الطبيعية ، بعضها مع بعض ، أما فيما وراء الطبيعة فلا تتحقق ، ولا مصداق لها ، وعليه فلا بد من أن تكون العلة والمعلول تحت المشاهدة والتجربة، وعندئذ يستكشف من وجود المعلول وجود العلة أما مع عدم ذلك ، فلا يستكشف وجود العلة من وجود المعلول أصلاً ، وهذا الرأي يراه الفيلسوف (دوادهيوم) !

« ويؤخذ عليه »، أن حصر فكرة العلية والمعلولية — في الحوادث الطبيعية — لا دليل عليه ؛ بل هي تعم الحوادث الطبيعية ، وماوراءها؛ غاية الأمر أن العلاقة في الحوادث الطبيعية علاقة طبيعية» وفي غيرها « علاقة ميتافيزيقية » ، وهذا لا يوجب وجود الاولى دون الثانية ! ..

« الخامس » : الدليل المعبر عنه « بالدليل الغائي » ؛ ومحصله ان العالم وضع على نظام خاص ليحقق غاية ما ، وكل نظام لا بد له من منظم، وهو الله تعالى .

ولما كانت الغاية هي علة بوجودها الذهني التصوري ، وهي

فكرة لا تتحقق إلا في العقل ،« ولذا قيل إنها أوّل الفكر آخر العمل » لزم أن يكون الله عقلا لتكون الغاية فكرة فيه ، وقد ارتضى هذا الدليل كل من « كانت» ، «وهربارت» حتى اتخذه الثاني أساساً لجدله في الفلسفة الإلاهية ! ..

« ويؤخذ عليه » : أولا : أن الغاية منها طبيعية ومنها إرادية ، والأولى لا تحتاج إلى عقل من العقول !.

« ثانياً » أنا نمنع حاجة الغاية الإرادية إلى عقل مطلقاً ، وإنما تحتاج إلى ذلك في الغايات الإرادية البشرية فحسب ! .

(ثالثاً) : لو سلم ذلك ، فإن افتراض الغاية أمر يرجع إلى ذات الفارض ، ومبدأ يلجأ إليه في تنظيم التفكير ، كما ذهب إليه (كانت) ، فلا يمكن استخدامه في البرهنة على نتائج تتجاوز محيط الذات !

(رابعاً) : ان هذا دليل على وجود صانع منظّم — لا على نحو وجوب الوجود للذات أي إله ، كما هو مطلوب ، فالدليل ليس بمفيد !

(السادس) : الدليل الأخلاقي ، وقد استدل به على وجود المبدأ الأول ويعرض بصورتين (الأولى): أن يقال إنّا نستكشف من وجود نظام أخلاقي — وجود مشرّع لذلك النظام !.

(الثانية) : أن يقال إنه لاملاءمة بين الفضيلة والسعادة في هذه الحياة ، فلابد من وجود موجود فيه من الخير والقدرة — ما يمكّنه

من الملاءمة بينهما ! .

(ويؤخذ على العرض الأول) أولاً : أن وجود نظام أخلاقي مسلَّم به لدى البشر عموماً — ممنوع أشد المنع ! .

(ثانياً) : أنه لو سلّم ذلك فهو من قبيل الدليل (الإني)، لا يثبت وجود المبدأ الأول بنحو وجوب الوجود للذات — كما هو المطلوب المفروض ! .

(ثالثاً) أنا نمنع حاجة النظام الأخلاقي إلى مشرّع ، فقد يحصل بالتطور ، والتعاقد بين أفراد المجتمع على وضع منهج أخلاقي للسلوك ، ولذا ذهب الكثيرون من الفلاسفة المحدثين إلى أن النظام الأخلاقي وليدة التطور السلوكي بين أفراد المجتمع البشري ! .

(ويؤخذ على العرض الثاني): أولاً : أنه لا ملازمة عقلا — بين عدم الملاءمة بين الفضيلة والسعادة ، وبين وجود موجود يلائم بينهما ، حتى يستكشف من ذلك وجود المبدأ الأول ! .

(ثانياً) : أنه لو سلم ذلك ، فإنه لا يثبته بنحو وجوب الوجود لذاته — كما هو المطلوب ، و إذن فالنتيجة من أدلة المحدثين — نتيجة سلبية ، لا تثبت المبدأ الأول بنحو وجوب الوجود للذات !

(ولا يتوهم) أن مجموع الأدلة يثبت ذلك وإن لم يثبته الجميع لأن المجموع هو الجميع بقيد الإجتماع فإذا لم يثبته الجميع ، لا يثبته

المجموع الحاصل منه بداهة؛ فالصحيح من الأدلة ما دلّ به القدامى من الفلاسفة، هـذا ما أردت عرضه من أدلة إثبات المبدأ الأول، وربّما يستدل بغير ما ذكرت، ولكنه يرجع إليه، فلا حاجة إلى الإطالة بذكره، ولا فائدة في عرضه وبيانه!.

صفات المبدأ الاول

إن للمبدأ الأول (الله تعالى) ألواناً من الصفات، فله صفات ذاتية، وصفات فعلية نحو الرازق والخالق. وما إلى ذلك، والأولى منها صفات حقيقية، نحو الحياة، والوجود الذاتي، ومنها صفات إضافية، نحو العلم والقدرة، كما أن منها صفات ثبوتية، ويعبر عنها بصفات (الجمال) سواء كانت حقيقية أو إضافية — كالامثلة المذكورة؛ ومنها سلبية، ويعبر عنها بصفات (الجلال) نحو ليس له شريك، وليس بمركب، وليس بجسم، وما إلى ذلك، وصفات الجمال ترجع إلى صفة واحدة، وهي الكمال المطلق، كما ترجع صفات الجلال إلى صفة واحدة، وهي سلب النقص مطلقاً، وسميت الاولى بصفات الجمال لتجمّل المبدأ الاول بها، والثانية بصفات الجلال لتنزّه المبدأ الاول عنها، أما عددهما فقد اختلف فيه فقد قيل إن

الاولى ثمانية والثانية سبعة وربما ذكر بعضهم أقل من ذلك أو أكثر وإني سأعرض الصفات السلبية أولاً فأذكر ما هو الحق في عددها وأدلة إثباتها !.

توحيد المبدأ الاول ونفي الشريك عنه ذاتاً

إن هذا البحث له شأنه في فلسفة ماوراء الطبيعة، وقد اختلفت فيه آراء قوم ختم الله على بصائرهم، فلم يروا آياته التي تقر له بالربوبية وتشهد له بالوحدانية — كالثنوية الذين يقولون بوجود إلاهين في العالم، إله للخير ويسمونه (يزدان) وإلاه للشر ويسمونه (أهرمن) و كالمانوية، والديصانية الذين يقولون بوجود إله للخير (وهو النور) وإله للشر وهو (الظلمة) وقد أشار أبو الطيب إلى مذهب المانوية بقوله

وكم لظلام الليل عندي من يدٍ تخبر أن المانوية تكذب

أو الذين يقولون إن الله ثالث ثلاثة أو ثاني اثنين كبعض فرق النصارى تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً فهو الواحد الذي لا شريك له !.

وفي كل شيءٍ له آية تدل على أنه واحد

وهذا هو الحق الذي لا ريب فيه، وقد اتفقت عليه كلمة الامة الإسلامية

(اثبات توحيد المبدأ الاول ذاتا)

ويدل على توحيد المبدأ الأول أمور .

(الاوّل) أن الكثرة لاتكون إلا بأحدأمور ثلاثة؛ بالماهيات أو بالموضوعات ، أو بالمادة والصورة ، والمبدأ الأول لا ماهية له ؛ بمعنى ما يقال في جواب — ما هو ، بل ماهيته عين وجوده البسيط ولا موضوع له إذ هو ليس بعرض يحتاج إلى موضوع ؛ ولا مادة له ولا صورة ؛ لأنه بسيط الحقيقة ، فمن أين له الكثرة ؟؟

«الثاني» : ماالشتهر بين الفلاسفة وملخصه أنه لو تعدد الواجب لذاته فلابد من امتياز أحدهما عن الآخر ، وإلا فلا يكونان اثنين ، والإمتياز إماأن يكون بتمام ذاتيهما ، أوببعض ذاتيهما ؛ أو بأمرخارج عنهماعارض عليهما ، فإن كان الأول يلزم أن يكون مفهوم الوجود — أمراً عارضاً لهامشتركاً بينهما ، إذ المفهوم واحد ، فلا يكون ذاتياً للكثير ، وإذ كان عارضاً لهما ، فلا بد من كونه معلّلا إذ كل عرض معلّلٌ ، فيلزم الخلف ، وأن يكون الواجب ممكنا ، لأن وجوده من الغير ! .

وإن كان الثاني والامتياز ببعض الذات يلزم منه تركب الواجبين ؛ وكل مركب محتاج إلى أجزائه ، فيكون ممكناً ، وهذا خلف أيضاً !

« وإن كان الثالث » : فهذا العارض الخارج عنهما ، والذي به الامتياز إما أن يكون معلولا لذات الواجبين ، وإما أن يكون معلولا لغيرهما ، فإن كان الأول يلزم منه الخلف أو صدور الكثير عن الواحد والدور أو التسلسل ، وذلك لأنه إما أن تكون ذات الواجبين واحدة ، أو تكون متعددة ، فإن كانت واحدة فالامتياز يكون واحداً وهو خلف ، وإلا يلزم صدور الكثير عن الواحد ، وهو لا يجوز !

(مضافاً) إلى أن فاقد الشيء لا يعطيه ، فمعطي الامتياز لا بد من كونه ذا امتياز عن ذاتي الواجبين — على الفرض ؛ فإن كانا ممتازين بعين الامتياز المتأخر لزم الدور ، وإن كانا ممتازين بغيره لزم التسلسل ، ويلزم ذلك فيما كانت الذات متعددة ، مضافاً إلى صيرورة الوجود عارضاً لها حينئذ ، إذ الواحد لا يتحد مع الكثير كما سلف فيكون معللاً ويلزم الخلف ، كما أنه لو كانت العلة في الامتياز غير ذات الواجبين يلزم الخلف . ذلك لأن الامتياز إذا كان عارضاً معللاً . فإنه يكون وجود الواجبين كذلك لأنه عين الوجود ، أو مساوق له وجوداً فإذا كان الامتياز معللاً ، يكون الوجود كذلك ويلزم الخلف !..

(الثالث) : دليل الخلف ويعرض بصورتين (الاولى) : أن

الواجب لذاته هو صرف الوجود المعبر عنه « بشرط لا » عن جميع النقائص ، وهو في ذاته لا يخلو عن أحد أمور ، إما أن يقتضي الوحدة؛ وإما أن يقتضي الكثرة، وإما أن يقتضي الوحدة والكثرة معاً ، فإن كان الأول فهو المطلوب، وإن كان الثاني ، يلزم الخلف إذ يلزم في اقتضاء الكثرة — عدمها ، ذلك لأن انتفاء الوحدة يستلزم — انتفاء الكثرة لأن الوحدة مبدأ الكثرة فبانتفائها — تنتفي الكثرة ؛ وهو خلف (وإن كان الثالث) يلزم أن يكون الواجب لذاته — في وحدته معللاً بالغير، فيلزم افتقاره لما يوجده فيخرج عن كونه واجبا إلى كونه ممكناً ، وهو خلف !..

(الثاني) : أنه لو كان الواجب متعدداً لزم كونه مركباً مما به الاشتراك ، وما به الامتياز ، إذ يكون وجوب الوجود — على هذا مشتركاً ذاتياً بينهما ، والمشترك الذاتي — يستدعي الامتياز الذاتي وهو التركيب وكل مركب محتاج إلى أجزائه ، فيخرج عن كونه واجباً ويلزم الخلف !.

(الثالث) : أنه لو فرض تعدد الواجب فلا يخلو الأمر ؛ فإما أن يكون وجوب الوجود — عيناً للمتعدد في الواجب وإما أن يكون جزءاً له؛ وإما أن يكون خارجاً عنه خارج المحمول أو محمولا بالضميمة !

(فإن كان الأول) ، فلا يمكن أن يحصل التعدد ، إذ حقيقة الوجوب واحدة ، فلا تكون عين الكثير المتعدد ، وإلا لزم اتحاد الواحد مع الكثير ، وهو محال ، ولو كان التعدد بالكمال والنقص ، فان الكامل يكون علة ، والناقص يكون معلولاً ، فلا يكون هناك تعدد واجب !

(وإن كان الثاني) يلزم التركيب في الواجب ، ويلزم الخلف !.

(وإ كان الثالث) فلا يكون وجوب الوجود نفس الواجبات بل زايد عليها ، عارض لها ، وكل عارض معلل ، فيلزم الخلف !.

(وإن كان الرابع) : يلزم منه انتزاع مفهوم واحد من حقائق متعددة — بلاجهة وحدة ، وهو غير صحيح ، إذ المفهوم الواحد — لا ينتزع إلا من وجود واحد ! ، ذلك لأن الخصوصية في الامور المختلفة ، إن كان لها الدخالة في انتزاع المفهوم من أحدها ، فينبغي أن لا ينتزع من الآخر وإن لم يكن لها الدخالة ، فالقدر المشترك هو المنتزع منه ، وهو واحد لا تعدد فيه !.

شبهة ابن كمونه

(وربما يقال) : إن مبنى هذه الأدلة كلها — هو فرض وجود قدر مشترك ذاتي واحد بين الواجبات المتعددة ، حيث إن الذاتي الواحد بذاته لا يتثنى ، ولا يتكرر وحينئذ تلزم المحاذير السابقة — لو فرض تعدد الواجب ، ولكن لم لا يمكن — أن يفرض تعدد

الواجبات مع اختلافها بتمام ماهيتها البسيطة، ويكون صدق وجوب الوجود عليها — صدقاً عرضياً، لا ذاتياً؟ وهذه الشبهة منقولة عن (ابن كمونه) كما نقلت عن غيره من قدماء الفلاسفة ولكنه يجاب عن ذلك بوجوه

دفع الشبهة

«الاول»: أن يقال إن ما بالعرض لابد أن ينتهي إلى ما بالذات فالوجوب بالعرض للواجبين، أو الاكثر — ينتهي إلى ما بالذات، وحينئذ تلزم المفاسد المتقدمة بلا تفاوت.

(ويؤخذ عليه) أن هذا ليس بصحيح على الإطلاق فإن ذلك صحيح في العرض بمعنى المحمول بالضميمة — لا بمعنى الخارج المحمول — نحو العرض في حمله على الاعراض، والشيئية بالنسبة إلى حملها على الاشياء، ولو كان ذلك على إطلاقه لشمل حمل العرض على المقولات العرضية التي هي أجناس عالية، فيلزم الخلف إذ لا تكون على هذا أجناساً عليه، بل ويلزم أن لا تكون شيئاً، فإن الشيئية ليس لها ما يحاذيها في الخارج، إذ هي من الخارج المحمول، ومن المعقول الثاني بالمعنى الفلسفي أي عروضه في العقل والإتصاف به في الخارج!.

(الثاني): أن العرضي معلل، فيلزم الخلف، إذ يخرج الواجب به عن كونه واجباً، ويكون ممكناً لحاجته في وجوده إلى علة.

«ويؤخذ عليه» أنه إنما يلزم ذلك — لو كان العرض بمعنى المحمول

بالضميمة؛ اما إذا كان بمعنى الخارج المحمول، ينتزع عن نفس ذات الواجبين، أو الاكثر، ويكون من عوارض الماهية — كالشيئية — مثلاً حيث تعرض لماهية الموجود، لا لوجوده، وعليه فلا يحتاج إلى علة !.

(ولئن قيل) : إن الواجب ماهيته — إنيّته، ووجوده — على الصحيح، فيكون عارض ماهيته — عين عارض وجوده، ويلزم المحذور

(فإنه يجاب) : أن هذا الجواب — كالشبهة — مبني على أصالة الماهية، وأن الواجب ماهية يعرض عليها الوجوب، وأنه ذات ينتزع منه الوجود، وإلا — على ما هو الصحيح ؛ فالجواب صحيح لا غبار عليه !..

(الثالث): ما أجاب به «صدر الدين الشيرازي» «في الاسفار» وملخصه . أن الواجب لما كان بسيط الحقيقة، وهو صرف الوجود والكمال، وجب أن يكون جامعاً لجميع الخيرات، والكمالات، وإلا كان مصداقاً لحصول شيء، وفقد شيء، فيلزم أن يكون مركباً في ذاته من جهة وجوبيه وأخرى إمكانية محتاجاً إلى أجزائه فيخرج عن كونه واجباً، ويلزم الخلف إذ لو تعدد الواجب بالذات لكان لكل واجب مرتبة من الكمال لا تكون للآخر، ونحواً من الوجود لا يكون للآخر فيكون كل واجب فاقداً لمرتبة وجود

أو مرتبة كمال وقد فرض أنه جامع لكل وجود و كمال. (ولا يتوهم) أن الفقد — عدم محض ، فكيف يكون التركيب ؟؟..

(فإنه يجاب) أن التركيب كما يكون من أمرين وجوديين يكون من أمر وجودي وآخر عدمي !.

(مضافاً): إلى أن للعدم شيئية فلا بأس في التركيب منه ، ومن غيره ! ..

«الرابع» : من أدلة التوحيد ، ونفي الشريك — ما استدل به (صدر الدين) في كتاب «المبدأ والمعاد» ؛ وملخصه أن المفهوم الواحد بغض النظر عن كل حيثية — لا يحمل على الكثرة المختلفة بدون جهة وحدة جنسية ، أو نوعية ، أو عرضية ، فإذا حكم على أمور مختلفة بحكم واحد ، فلا بد لها مما به الاتفاق ، ويلزمه أن يكون لها ما به الامتياز ، لفرض التعدد ، ويلزمه التركيب في جوهر الذات ، فإذا فرض ذلك في الواجبين — لزم خروج الواجب عن كونه واجباً ، وهذا خلف ! ..

(الخامس) : أنه إذا فرض وجود واجبين ، فإما أن يكون وجوب الوجود عينا لهما ؛ وإما أن يكون جزءاً لهما ، وإما أن يكون عارضاً لهما ؛ محمولا عليهما ، سواء كان من قبيل المحمول بالضميمة ،

أو الخارج المحمول! .(١)

فإن كان الأول ، فكيف يكونان — إثنين ؟ ، إذ الواحد لا يكون عين الكثير ، ولو فرض التعدد الوجودي بالكمال ، والنقص ، لكان الكامل علة ، والناقص معلولا !

« وإن كان الثاني» لزم تركيب الواجبين ؛ ويلزم منه الحاجة إلى الأجزاء ؛ ويلزم منه خروج الواجب عن الوجوب ، وهو خلف ،

« وإن كان الثالث » فيلزم أن يكون وجوب الوجود عارضاً معللاً لا نفس حقيقتهما ويلزم الخلف أيضاً !

(وإن كان الرابع) والعارض ؛ بمعنى الخارج المحمول ، يلزم انتزاع مفهوم واحد من أمور مختلفة بلا جهة وحدة ، وهو غير صحيح ، كما أفصحنا عنه آنفاً ! ..

توحيد المبدأ الاول بالألوهية

لا ريب أن إثبات توحيد المبدأ الأول في ذاته ووجوب

---

(١) الخارج المحمول من العوارض ، ما يخرج عن الذات ويحمل عليها ، كالوجود والتشخص وما إلى ذلك والمحمول بالضميمة ما يحمل على الذات بضميمة شيء آخر كالابيض المحمول بياضه على الذات مع الذات ، ولو بالتحليل العقلي بناء على بساطة المشتق! .

وجوده لذاته لا يستلزم إثباته في الالوهية ، والخالقية ، لجواز أن يكون الممكن شريكا له في الخالقية ، كما يتوهم من تأثير الكواكب وغيرها من الممكنات ، لذلك كان لا بد من هذا البحث ، ليثبت فيه توحيد الإله الخالق للكون في مختلف عوالمه ، خلافاً (للثنوية) الذين يقولون بتعدد الخالق ، وأن خالق الخير « يزدان » ، و خالق الشر « أهرمن » أو النور للخير ، والظلمة للشر ، كما يذهب اليه المانوية والديصانية وغيرهما من الفرق ويثبت ذلك بوجوه!

اثبات توحيد المبدأ بالالوهية

(الاول) : أنه قد ثبت بالأدلة وحدة واجب الوجود ذاتاً ، ويلزمه وحدة أثره ، لامتناع صدور الكثير عن الواحد ، وذلك الأثر هو وجود العوالم بأسرها ، وإذا كان ذلك الأثر واحداً يستحيل تعدد المؤثر فيه ، للزوم صدور الواحد عن الكثير ، وهو لا يجوز إذ الشيء الواحد لا يكون معلولا لشيئين بنحو العلة التامة ، وإلا يلزم المخالفة لمبدأ الهوية ، وان يكون الشيء معلولا ؛ وغير معلول كما هو ظاهر !.

(ويؤخذ عليه) : أولا ، أن أصل القاعدة غير مسلّمة مطلقاً بل هي محصورة في الفاعل الطبيعي ، فلا تشمل الفاعل بالإرادة كما في ذات الواجب !.

(ثانياً) :أنه لو سلم ذلك، فإن وحدة أثره، لا ينفي الشريك له في الخالقة ، لأن وحدة وجود العالم أول الكلام ، تحتاج إلى إثبات ، وإثباتها بوحدة المؤثر مستلزمة للدور بداهة ووحدة ذات الواجب ؛ لا تستلزم وحدة المؤثر في العالم ، وإن استلزمت وحدة أثر ذات الواجب ، لو سلمت القاعدة ، فهذا الدليل لا يفيد !.

(الثاني) : أن يقال بأنه ليس المجعول للمبدأ الأول على الصحيح إلا الوجود المفاض على الماهيات الإمكانية ، والماهيات هي حدود الوجودات ، والوجود سنخ واحد ، وإن اختلف بالشدة والضعف كما هو مذهب (البهلويين) من الفلاسفة ، وإذا كان الوجود المفاض من الجاعل واحداً ، فيستحيل توارد العلل المتعددة عليه ، إذ الواحد لا يصدر عن الكثير ، ولقد أشير إلى وحدته في الكتاب المجيد ، وهو قوله تعالى « وما أمرنا إلا واحدة كلمح بالبصر » وبهذه الجهة يكون العالم واحداً، ولذلك قال المعلم الاوّل «العالم حيوان واحد!

« الثالث » : برهان التلازم الذي ملاكه استكشاف انتفاء الملزوم من انتفاء لازمه ، ولو كان اللزوم عادياً ، نحو قوله تعالى : (لو كان فيهما آلهة إلا الله لفسدتا) فالملازمة هنا عادية ؛ والحجة إقناعية ، لأن النبي مأمور بالمحاجّة على قدر عقول البشر !.

(ومن هذا البرهان) : ما استدل به أمير المؤمنين علي عليه

السلام ، في وصيته لولده الحسن (ع) بقوله (واعلم يابني ، أنه لو كان لربك شريك ، لأتتك رسله ، ولرأيت آثار ملكه ، وسلطانه ، ولرأيت أفعاله ، وصفاته ، ولكن الله واحد كما وصف نفسه) بتقريب أنه يستكشف من عدم وجود اللازم ، ولو عاديا ، عدم الملزوم ، والأنبياء كلهم دعوا إلى التوحيد فلو كان لله شريك في الخلق ؛ ولا بد أن يكون حكيما ، لوجب عليه من باب إرشاد الجاهل وأن لا يبقي المكلفين في الضلال ، تبليغهم ذلك ، وإلا كان سفيهاً لا يصلح للألوهية ، وحيث لم يبلّغ ذلك على لسان رسله ولم نر أفعاله وصفاته ، فيستكشف عدم وجوده وهو المطلوب فيثبت وحدة الإله الخالق وهذا البرهان أحسن (البراهين على نفي الشريك في الالوهية من معدن الفلسفة !

« ولئن قيل » : إنه لابد من المناسبة بين العلة والمعلول ، ونحن نجد في العالم شروراً كثيرة ، ولايمكن أن تكون بلا علة لأن كل ممكن لا بد له في وجوده من علة ، ولا يمكن صدورها عن المبدأ الخيّر المحض ، فلا بد من استناد الشرور الى مبدءٍ غيره ، ولهذا ذهب الثنوية الى أن مبدأ الشر غير مبدء الخير ، وذهبوا الى أنه «أهرمن» وأن مبدأ الخير « يزدان » فما معنى اتحاد الإله الخالق للعالم؟!

« وبعباره ثانية » المبدأ الأول إن كان في ذاته اقتضاء للخير

فكيف يقتضي الشر ؟ وإن كان في ذاته اقتضاء للشر فكيف يقتض الخير؟ فإن ذلك اقتضاء للضدين وهو محال! والمبدأ الواحد لا يكون خيراً وشريراً معاً!

(فإنه يجاب) ، أولاً : وهو « لا إفلاطون» وملخصه أن الشر أمر عدمي ، والأمر العدمي لا يحتاج الى مبدأ موجود ، بل يكفي في تحققه عدم علة الخير بلا حاجة إلى مبدأ وجودي كما يذهب اليه الثنوية ، نعم هو مجعول بالعرض ؛ كجعل الماهيات الإمكانية ،

ويؤخذ عليه أولاً : عدم تسليم أن الشرور أعدام ، فإن الألم شر ، والحزن شر مع أنهما أمران وجوديان ، والقول بأن الحزن عدم الفرح والألم عدم انشراح النفس ، « قول في غاية السخافة » ، فإن كل ضد في مرتبته — فقد للآخر ، فلنا أن نقول الفرح عدم الحزن ، وهكذا وبالبداهة ، الألم والفرح والحزن ، أمور وجودية — لأنها أعدام كما يقال ! ..

« ثانياً » : أن الممكن — سواء كان وجوداً أو عدماً — يحتاج إلى علة ، ومرجح ، وعدم العلة . لا يصلح للعلية !

و (دعوى) أن الوجود لا يؤثر في العدم (ممنوعة) فإن العدم لا يؤثر في الوجود ، لا العكس ! .

« وأما الدليل » : على أن الشرور أعدام — بأن الشر — لو

كان وجوديا ، فإمّا أن يكون شراً لنفسه ، وإما أن يكون شراً لغيره ، والأول محال ، لأن الشيء لا يكون سبباً لعدم نفسه ، ولا لعدم كماله ؛ ولو كان شراً لنفسه لكان كذلك ، على أنه لو اقتضى عدم كماله فالشر ذلك العدم !

« والثاني » : باطل أيضاً لأن الشر للغير إما عدم الغير ، أوعدم كماله ، أو لا شيء من ذلك ، والأخير ينفي كونه شراً لعدم الضرر به ، والأولان يكون الشر فيهما الأمر العدمي ، لا نفس الأمر الوجودي ، وإذا لم يكن الشر الذي فرض أمراً وجودياً — شراً لنفسه ، ولا لغيره ، لم يكن شراً ، وما يلزم من وجوده رفعه ، فليس بموجود ! . .

« فهو مدفوع » : بأن نختار أن الشر ضرر لغيره ، والأمر الوجودي الموجب للضرر ، هو الشر ، لا نفس عدم الغير ، أو عدم كماله ، وحينئذ فالاشكال يبقى بحاله ، ولا يدفع بما دفع به إفلاطون فإن ذلك خيال شاعر فحسب !

« ويجاب ثانياً » : بما أجاب به المعلم الأول (أرسطو) ، وقد تفاخر به ، لأن مناط الدفع فيه ، هو مناط الشبهة ؛ وهو تقسيم الوجود من حيث الخير والشر !

وملخصه أن الشيء بحسب تجويز العقل ، لا يخلو من أحد أمور

خمسة ، خير محض ، شر محض ؛ خيره غالب شره ؛ شره غالب خيره ، مايتساوى خيره وشره : ، ولاريب أن الشر المحض ؛ غير موجود في عالم الطبيعة ، وكذا ما يتساوى خيره وشره ، أو يغلب شره ، للزوم الترجح بلامرجح في الأول ، وترجيح المرجوح في الثاني ، وهما لا يجوزان على الحكيم في الثاني ، وعقلاً في الاول ، « وأما الاول ، والثاني من الأقسام فيجب صدورهما عن المبدأ الأول « الله » « أما الأول » فواضح لأنه خير محض « وأما الثاني » ، فلأن ترك الخير الكثير لأجل شر قليل ، هو شر كثير ، لايصدر عن الحكيم وعليه فلم يبق شيء يسمى شراً محضاً حتى نحتاج إلى مبدأ آخر ليوجد ، فلا مجال لمقالة الثنوية أصلاً ، وعليه فيثبت التوحيد للمبدأ الاول في الألوهية والخالقية ، كما هو الحق ، ويكون واحداً ذاتاً وفاعلية بلا شريك ، وهذا هو أحسن الأجوبة عن تلك الشبهة ، وأصوبها !..

المبدأ الأول بسيط ليس بمركب

إن المبدأ الأول من أبسط البسائط ، وليس بذي أجزاء ، سواء كانت الاجزاء عقلية تحليلية ، أو كانت أجزاء خارجية مقدارية لاختلافها بالوضع ، والإشارة ، أو غير مقدارية ، كالمادة والصورة

وذلك لوجهين !

« الأول » : أن المبدأ الاول (الله) ماهيته عين وجوده الصرف ، وهو بسيط لا تركيب فيه أصلاً — لا من الاجزاء العقلية ، لأنه ليس له ماهية ذات أجزاء كذلك ، ولا من الاجزاء الخارجية ، مقدارية ، أو غير مقدارية لانها من لواحق الجسم وهو ليس بجسم ، كما سيجيء ! ..

« الثاني » : أنه لو كان مركباً ، لكانت أجزاؤه متقدمة عليه بالطبع ، أو بالماهية ، ولزم احتياجه اليها في الوجود ، على الاول والتقوم على الثاني ، وكلاهما مستلزم للخلف ، وأن يخرج الواجب عن كونه واجباً ، ولا يخفى ان الحاجة في التقوم ، كما في الثاني أشد منها في الوجود ، وأسوأ ، ولهذا جعلنا فساد الوجه الثاني في كليهما واحداً خلافاً للمحقق (اللاهيجي) حيث خصه في نفي الاجزاء الخارجية فحسب ، وهذا منه في غاية الغرابة ، ولاسيما أنه قائل باصالة الماهية في التحقق ؛ وأن تقرر الماهية ، متقدم على تقرر الوجود تقدماً بالماهية ولكن جل من لا يخطي ! ..

المبدأ الأول ليس بجسم

ان المبدأ الاول تعالى ، ليس بجسم ، خلافاً « للمجسمة » ويلزم

من نفي الجسمية عنه ، نفي الجهة ، كما يذهب اليه (الكرّامية) ونفي المكان عنه ونفي الرؤية ، وما يستدل به لذلك وجهان !

« الأول » : أن الجسم مركب من المادة والصورة الخارجيتين لاستحالة الجزء الذي لا يتجزأ والمبدأ الاول بسيط ، كما سبق ، إذ كل مركب محتاج إلى اجزائه ، فلو كان المبدأ الاول جسما ، لكان مركباً ، ويلزمه الحاجة إلى أجزائه ، فلا يكون واجباً ، بل ممكناً ، ويلزم الخلف !..

(الثاني) : أن كل جسم ، محل للحوادث ، وكل ما هو محل للحوادث ، فهو حادث بالضرورة ، وإلا لزم انفكاكه عنها ، أو كونها غير حادثة ، وهو خلف وقد مر آنفاً إثبات ذلك ، وإذا كان المبدأ الاول ، غير جسم ، فلا يكون له مكان . ولا جهة ، لان ذلك من شأن الاجسام ، وغير الجسم لا يحتاج اليها وذلك في منتهى البداهة !

مآخذ أدلة الكرامية ، المجسمة

لا ريب في أن الجهة والجسمية متلازمتان ، فإثبات أحدهما إثبات للأخرى ، ونفي إحداهما ، نفي للاخرى ، ولقد استدل الكرامية على إثبات الجهة للمبدأ الاول ، بالعقل والنقل !

أما العقل فيعرض بصورتين (الأولى) أن العقل يحكم بالبداهة

بأن كل موجودين ، إما أن يكون أحدهما ، متحداً مع الآخر وجوداً بحيث تكون الإشارة إلى أحدهما ، عين الإشارة إلى الآخر ، كما في العرض ومعروضه ، وإما أن يكونا متباينين في الوجود ولا يكون ذلك إلامع التباين في الجهة ؛ كالسماء والارض والمبدأ الاول ، ليس متحد الوجود مع شيء من العالم ؛ لا بكونه عرضاً ، ولا بكونه معروضاً ، فيكون مبايناً للعالم في الجهة !..

(الثانية): أن الجسم يقتضي الحيز والجهة ، لكونه موجوداً قائماً بنفسه ، فكل موجود كذلك ، فهو كالجسم في اقتضائه الحيز والجهة ، والمبدأ الاول كذلك فله حيز وجهة !.

(ويؤخذ على الاولى): أولا منع البداهة ؛ في أن كل موجودين إما متحدان في الوجود والإشارة ، أو متباينان في الجهة ، إذلو كان ذلك بديهياً لدى العقل لما حصل فيه الاختلاف عند العقلاء ، والحال أنه موجود !.

(ثانياً): المنع من الحصر في القسمين ؛ فإن التباين ؛ كما يكون بذلك ، يكون بتمام الذات والحقيقة !

(ويؤخذ على الثانية): أولا المنع من أن ملاك حاجة الجسم للحيز والجهة — أنه موجود بنفسه ، بل هو — أنه مادة جسمية لا سوى ذلك !..

« ثانياً » : لو سلّم ذلك فإنا نمنع كلية الكبرى ، وأن كل قائم بنفسه يحتاج إلى حيز وجهة ، بل إنما يحتاج إلى ذلك — إذا كان جسماً لا غير ! ..

(وأما النقل) : فهو آيات نحو قوله تعالى (والسماوات مطويات بيمينه) ، وقوله تعالى (يد الله فوق أيديهم) ، وقوله (الرحمن على العرش استوى) ، وغير ذلك من الآيات التي توهم الجسمية والجهة!

«ويؤخذ على هذا الدليل » : أن النقل لا يقاوم العقل ، ولقد دلّ العقل على أن المبدأ الأول الواجب ، لا يمكن أن يكون جسما وأن تكون له جهة ؛ فلا بد من تأويل هذه الآيات بما لا ينافي ذلك بأن تأوّل اليمين في الآية الاولى بمعنى القدرة ، وكذا اليد في الآية الثانية مسامحة في التنزيل ، حيث نزلت يد النبي في كيفية المبايعة ؛ بوضعها فوق أيدي المبايعين كما هو المتعارف في المبايعة ، بمنزلة يد الله تكون في هذه الكيفية ، فإن صدر الآية (إن الذين يبايعونك إنما يبايعون الله ، يد الله فوق أيديهم) ؛ وبأوّل الإستواء في الآية الثالثة بالإستيلاء والتجلي ، وإذن فالحق خلاف ما عليه الكرامية وفاقاً لجمهور المسلمين وهو الصحيح ! ..

نفي امكان رؤية المبدأ الأول

إن هذا البحث من البحوث التي اختلفت فيها آراء المسلمين

وطال الخلاف فيها بين الأشاعرة، والمعتزلة، والكرامية، لذلك كانت فيه مذاهب مختلفة، فذهب الإمامية والمعتزلة إلى نفي إمكان رؤية (الله) المبدأ الاول في الدنيا والآخرة، وذهب الأشاعرة إلى الامكان في الآخرة؛ والوقوع فيها، والكرامية — إلى الإمكان في الدنيا والآخرة لقولهم بالجسمية تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً. وقد اختلف المجوّزون في أن الرؤية ممكنة، في الجهة والمكان؛ كما يذهب اليه الكرامية والمشبهة، أو بدون ذلك، كما يذهب اليه الأشاعرة!

محل النزاع في البحث

لقد حرّر محل النزاع بعض متأخري الأشاعرة فقال: إنه لا نزاع للنافي إمكان الرؤية في إمكان الإنكشاف العلمي الحضوري (بمعنى انكشاف الذات بالذات)، ولا للمثبت في امتناع ارتسام صورة المرئي بالعين، أواتصال الشعاع الخارج من العين بالمرئي (١)، إنما محل (النزاع في أن الحالة الإدراكية التي تحصل من الإبصار، والتي تسمى بالرؤية، ولا تتعلق في الدنيا إلا بما هو في

---

(١) هذان قولان في كيفية الابصار والقول الثالث أنه اشراق النفس على المبصرات. وهو رأي صدر الدين الشيرازي

جهة ومكان ، هل يمكن تعلقها بالمبدأ الاول (الله) الذي ليس له جهة ومكان ؟ ، وهل تصح بدون جهة ومقابلة أولا ؟ ، فالإمامية والمعتزلة أحالوا ذلك على الله ، ولكن الاشاعرة جوزوا ذلك بلا جهة ومقابلة ؛ خلافاً للكرامية المجسمة والصحيح ما عليه الإمامية والمعتزلة ، ويدل على ذلك العقل والنقل أما العقل فمن وجوه !

« الاول » : أن الضرورة العقلية ، قاضية بامتناع الرؤية البصرية ، بلا مكان ولا جهة ، والمبدأ الاول سبحانه ليس له مكان ولا جهة ، فكيف تجوز عليه الرؤية ؟؟ ..

« الثاني » : أن العقل يحكم بداهة بامتناع الرؤية البصرية ، بلا مقابلة ولا مواجهة ، بنحو معتدل بين القرب والبعد ، على جميع المذاهب في كيفية الابصار ، وذلك لايكون إلا للجسم وعوارضه والله ليس كذلك حتى عند الاشاعرة ، وقد أثبتنا آنفاً بطلان القول بالجسمية بما لا يقبل الجدال ! .

« وربما يتوهم » : أنه لو كان ما ذكر ضرورياً من ضروريات العقل — لما وقع فيه الاختلاف ، وقد وقع ، فيكشف ذلك عن عدم ضرورته !

(ولكنه) : يدفع بأن وقوع الاختلاف من البعض — لاينفي

الضرورة العقلية عن الشيء ؛ إذ لعل الاختلاف كان لشبهة أو لتعطيل العقل عن التأمل عناداً وتعصباً لمذهب الآباء وقد يحتاج الضروري إلى التأمل ، وإن لم يحتج إلى برهان!

(وبالجملة) : الملاك في الضروري العقلي ، العقول السليمة المستقيمة ؛ لا المشوبة بما يعميها عن الادراك ، وإن إنكار ذلك إنكار لضرورة العقل ، ولاغرو ممن يجوّز أن يرى أعمى الصين بقة الاندلس أن يجوز رؤية الله ، بالعين الباصرة ، وأن لا يرى الضرورات العقلية وإن كانت كظهور الشمس في النهار الضاحي !..

« الثالث » : أن المرئي ، بالاستقراء ، محصور في الاجسام ، وعوارضها من الالوان ، والاضواء ؛ وإن كانت الاجسام إنما ترى بواسطة الاخيرين ، والمبدأ الاول سبحانه ليس بجسم ، ولا جوهر ولا عرض ، لان هذه الامور من سنخ الماهيات ، وهو ليس بذي ماهية بالمعنى المصطلح ، بل بمعنى الحقيقة والوجود !

(مضافاً) : إلى أنه لو كان من سنخ هذه الامور للزم الخلف للحاجة إلى ما تركب منه في الاول ، والثاني وإلى المحل في الثالث فيخرج الواجب عن كونه واجباً وهذا هو الخلف !.

(الرابع) : أن الرؤية لا تكون ، إلا بالتفاعل الإنعكاسي بين الرائي والمرئي ؛ على جميع الاقوال في الإبصار ، ولا يكون

ذلك إلا بالتأثير والتأثر ، وذلك ينافي الوجوب ويلزم الخلف! ..

دليل المعتزلة

« الخامس »: ما استدل بـه المعتزلة ، وملخصه أنه لو جازت رؤية الله تعالى — لرأيناه في الدنيا والآخرة ، على الدوام ، واللازم منتف بالضرورة في الأول ، وبالإجماع في الثـاني للاجماع على اشتغالهم بغير النظر في الملذات يوم القيامة : وجه الملازمة . أن لجواز الرؤية شروطاً ثمانية بالنسبة إلى الممكن ، ولكن بالنسبة إلى الواجب لايشترط — إلا شرطان : سلامة الحاسّة (العين) ، وجواز الرؤية ذلك لأن بقية الشروط أعني :

(٣) المقابلة المخصوصة بين المرئي والرائي ..

(٤) أن لا يكون المرئي في غاية القرب ..

(٥) أن لا يكون المرئي في غاية البعد ..

(٦) أن لا يكون المرئي في غاية اللطافة ..

(٧) أن لا يكون في غاية الصغر ..

(٨) أن لا يكون بين الرائي والمرئي حجاب ..

إنما هي من لوازم الجسم لاتجوز عليه أما سلامة الحاسة ، وعدم امتناع الرؤية فهي معتبرة فيها بالنسبة اليه ، وهما موجودان بالفرض

فينبغي أن نراه دائماً — في الدنيا والآخرة — والحالة أن اللازم منتف فينتفي ملزومه !..

« ويؤخذ عليه » : أنه لا دليل يدلنا على حصر شروط الرؤية في ذلك بالنسبة إلى الواجب — فلعل للرؤية شرطاً غير ذلك بالنسبة اليه ، وإن لم نعلمه ، ولعله قوة النظر بدرجة فوق ماهي عليه الآن في الدنيا وهو موجود في الآخرة فتأمل !..

« أما النقل » : فقد استدل بوجوه (منها) الكتاب المجيد وفيه آيات (منها) قوله تعالى « لاتدركه الأبصار وهو يدرك الأبصار » وتقريب الاستدلال في الآية بوجهين !.

« الأول » : وهو بعد فرض أمور : أن الظاهر عرفا من الإدراك المتعلق بالأبصار ، هو الرؤية البصرية لا غير : أن الظاهر من قوله تعالى لا تدركه عموم السلب — لا سلب العموم : أن لقوله لا تدركه إطلاق بحسب الأحوال ، والأزمان والأمكنة وبعد هذا نقول لو جازت رؤية الله في الآخرة — كما يزعم الاشاعرة لزم الكذب على الله تعالى ، وهو محال !..

« الثاني » : أنه تعالى تمدح بأنه لا تدركه الابصار ، وكل ما كان من الصفات — عدمه مدحاً — كان وجوده نقصاً يجب

---

(١) ١٠٢ من سورة الانعام

تنزهه عنه !.

وقد أخذ على الوجه الاول :

« أولا » : أن الإدراك المتعلق بالبصر والمنسوب اليه ، ليس هو الرؤية بقول مطلق ، وإنما هو الرؤية المخصوصة التي هي بنحو الإحاطة بجميع جوانب المرئي ، ولذا يقال رأيت القمر ، وما أدركه بصري ؛ لإحاطة الغيم به ، ونفي الأخص لا يستلزم نفي الاعم ، فالدليل أخص من المدعي ، والامر الاول غير مسلم !..

« ثانياً » : لو سلم ذلك فالادراك بالبصر مخصوص بالعين ، فلا يلزم من نفيه نفي الرؤية بقول مطلق ، إذ تمكن الرؤية بغير العين كما يذهب اليه المثبتون لرؤية الله في الآخرة ، وقد علم من تحرير محل النزاع حيث إنهم يقولون بجواز الرؤية بنحو الحالة المخصوصة الحاصلة من المشاهدة بالبصر ، بلا توسط العين . فالدليل أخص من المدعى أيضاً !.

(ثالثاً) : أن الابصار جمع معرّف ، ولاريب في افادته العموم كما حقق في الاصول ، فالنفي في قوله تعالى (لا تدركه الابصار) سلب لذلك العموم ، ورفع الإيجاب الكلي ، يصدق بالسلب الجزئي وهو عدم رؤية الكفار له يوم القيامة ؛ ولكن المؤمنين يرونه هناك ، فالامر الثاني ممنوع والدليل لا ينافي مدّعي الاشاعرة !.

(رابعاً) : أنه ليس للآية إطلاق بحسب الاحوال والازمنة، والامكنة بل هي مخصوصة بنفي الرؤية في الدنيا فلا تصح دليلا قبالة الاشاعرة المثبتين لها في الآخرة، ويكون الدليل بها أخص من المدعي!

(ويؤخذ) على الاول المنع من اختصاص الادراك المنسوب إلى البصر بالرؤية بنحو الاحاطة بالمرئي ، وقولنا رأيت القمر وما أدركه بصري ، لإحاطة الغيم به — قول مشتمل على التناقض عرفاً ؛ فدعوى صحته ممنوعة جداً! .

(وعلى الثاني) : المنع من ثبوت تلك الحالة في الآخرة، بدون توسُّط العين فالدليل مطابق للمدعي — لا أنه أخص منه !

(ويؤخذ على الثالث) : أن النفي مسلط على إدراك عموم الأبصار وجميعها ، فهو بمعنى لا تدركه جميع الأبصار ، ولا ريب في ظهور ذلك عرفاً في عموم السلب ؛ لا سلب العموم ، نحو قوله تعالى (لاينال عهدي الظالمين) ، وهذا ظاهر لدى أبناء المحاورة من العرب .

(ويؤخذ على الرابع) : أن للآية إطلاقاً بحسب الأحوال والأزمنة ، والامكنة لتمام مقدمات الحكمة في الإطلاق . كون الله في مقام البيان : عدم قدر متيقن تخاطبي : عدم قرينة معينة للمراد مع وجودها فلا وجه لمنع الاطلاق !

«وقد أخذ على الوجه الثاني» : أن تمدحه كان بعدم رؤية

الابصار له بأحد النحوين — بنحو الاحاطة، وبنحو الرؤية بالعين، والاشاعرة لا يقولون بذلك فلا تشمل الآية ما يقوله الاشاعرة فلا يكون وجود ذلك نقصا يجب التنزه عنه !

«ويؤخذ عليه» أولا : ان التمدح بعدم رؤية الابصار له لأنه حينئذ يكون مشارا اليه في جهة ومقابلة ، وذلك يلزمه جسميته تعالى الله عن ذلك ، وما يقوله الاشاعرة ، لا يصح بدون ذلك، ودعواهم الرؤية بدون ذلك — ممنوعة اذن فالملاك واحد.

(ثانياً) : أن رؤيته ولو بنحو ما يقوله الأشاعرة نقص أيضاً فيجب التنزه عنه فالآية بمناسبة الحكم للموضوع تشمل هذا النحو من الرؤية انصرافا او بمفهوم الموافقة ؛ وإن لم تشمله بمدلولها الوضعي، فالمأخذ غير سديد والدليل تام لاغبار عليه !.

(ومنها) قوله تعالى (يعلم مابين أيديهم وما خلفهم ولا يحيطون به علما [1]) بتقريب أن المراد — لا يحيطون به علماً مطلقاً — ولو بالرؤية البصرية ، فإن رؤية الله إحاطة به علماً وما يؤخذ على الاستدلال بهذه الآية وجوه :

(أولاً) : ما أخذه الفخر الرازي من ان الضمير في به ليس راجعاً إلى الله وإنما هو راجع إلى ما بين أيديهم فلا يفيد المدعي !

---

(١) ١١١ من سورة طه

(ويؤخذ عليه) أن ذلك خلاف الظاهر ، والظاهر رجوع الضمير اليه تعالى !

(مضافاً) : إلى وجود قرينة تدل على ذلك ، وهو إفراد الضمير ، ولو كان راجعاً إلى قوله (ما بين أيديهم وما خلفهم) للزم تثنية الضمير ، وأن يقول « ولا يحيطون بهما علماً كما هو ظاهر!

(ثانياً) : أن العلم ظاهر إنصرافا في غير الرؤية البصرية، إن لم نقل بأنه ظاهر وضعاً في غير الرؤية البصرية ، إذ لا يفهم عرفاً الرؤية البصرية من العلم إذ الإحاطة بالشيء علماً ظاهر في العلم حقيقة عرفاً ، ولا أقل من الإجمال المسقط للاستدلال ! .

(ثالثاً) : لو سلم شمول العلم للرؤية البصرية ، ومنع الظهور الوضعي ، والانصرافي — في غيرها — كما تدل عليه بعض الأخبار فإنه يدل على نفي الرؤية التي تكون بنحو الإحاطة بالمرئي من جميع جوانبه ، فيكون ذلك أخص من المدعي ، إذ نفي الأخص لا يستلزم نفي الأعم — كما هو ظاهر ...

(رابعاً) : ما قيل من أنه لا ينافي مقالة الأشاعرة حيث إنهم لا يقولون بالرؤية بالعين ، وإنما يقولون بالرؤية بدون آلة ، وهو ما يسمونه بالإنكشاف البصري ..

(مضافاً إلى أن الآية تنفي الرؤية في الدنيا ، وهم لا يقولون

به ، وإنما يقولون بجواز الرؤية ، بل وقوعها في الآخرة ! .

(ويؤخذ عليه) أولا : أنه على فرض تسليم شمول العلم للرؤية فلا وجه لهذا الجواب — لإطلاق الاية بالنسبة إلى الامكنة سواء في الدنيا؛ أوالآخرة ، وبالنسبة إلى الاحوال — سواء كانت الرؤية بالعين ، أو بغيرها — كما يذهب اليه الاشاعرة ! .

(ثانيا) أن الإطلاق، مراد في الآية بقرينة الإنصراف، بحسب مناسبة الحكم للموضوع ذلك أنه لا فرق قطعاً بين الرؤية بالبصر وبين الرؤية بنتيجة الإبصار ؛ وإذن فهذا المأخذ لا وجه له أصلا!

(ومنها) قوله تعالى (وإذ قلتم ياموسى لن نؤمن لك حتى نرى الله جهرة . فأخذتكم الصاعقة ، وانتم تنظرون[1]) بتقريب أن أخذ الصاعقة ، لم يكن إلا لطلب الرؤية جهرة ، وعيانا بالمشاهدة ولو كانت الرؤية جائزة — لما كان للأخذ بالصاعقة وجه ! .

(ويؤخذ عليه) أولا : أن أخذ الصاعقة لم يعلم أنه لطلب الرؤية — حتى يستكشف من ذلك عدم جواز الرؤية على الله ، فلعله كان لعنادهم وعتوهم ، بعد الآيات الدالة على نبوة موسى ، وصدقه فيما أخبر به عن ربه ، كما يفصح عنه قوله تعالى (وقال الذين

---

(١) ٥٦ من سورة البقرة

لا يرجون لقاءنا لولا أنزل علينا الملائكة ، أو نرى ربّنا ، لقد استكبروا في أنفسهم ؛ وعتوا عتوّاً كبيراً [١]) فتكون الآية مجملة بالنسبة إلى ذلك فيسقط بها الإستدلال ! .

(ثانياً) : أنه من المحتمل أن يكون لعتوّهم ، واستكبارهم في أنفسهم — دخل في الموجب للعقوبة — لطلب الرؤية ، ومعه لا يمكن استكشاف عدم جواز الرؤية على الله تعالى — في أخذ الصاعقة — كما في الاحتمال الأوّل ! .

(ولئن قيل): إن ظاهر الفاء في قوله تعالى (فأخذتهم الصاعقة) — أن طلب الرؤية — وحده سبب للاخذ بالصاعقة ، لاشيء آخر وذلك يكفي لدلالة الآية على عدم جواز الرؤية ! .

(فإنه يجاب)) أن هذا مسلّم — لو كانت الفاء في الآية بمعنى السببية ، ولم يعلم ذلك ، إذ لا يفهم منها أزيد من التعقيب لدى أهل العرف ولا أقل من الاحتمال ، إذ معه لا تصلح الفاء دليلا على أن سبب الاخذ بالصاعقة — هو طلب الرؤية — حتى يتم الاستدلال ! .

(وقد يستدل) بهذه الآية منضمة إلى الآية التي قبلها وهي قوله تعالى (وإذ قال موسى لقومه ياقوم إنكم ظلمتم أنفسكم باتخاذكم العجل فتوبوا إلى بارئكم ، فاقتلوا أنفسكم ذلكم خير

---

(١) آية ٢١ من سورة الفرقان

لكم عند بارئكم ، فتاب عليكم إنه هو التوّاب الرحيم) : بتقريب أن الآية الاولى والثانية تساوتا في العقوبة ، والتساوي في المسبب ، يوجب التساوي في السبب الموجب للعقوبة ، فيدل ذلك على تساوي عبادة العجل ، وطلب رؤية الله في الكفر ، ومعه تكون الرؤية ممتنعة ، وغير جائزة على الله تعالى ، وهو المطلوب ، وهذا ما قرّبه الزمخشري في كشافه ! ..

(ويؤخذ عليه) أولاً : منع الإتحاد في المسبب أي العقوبة في الآيتين — حتى يستكشف اتحاد الموجب ، والسبب ، وهو الكفر فإن أخذ الصاعقة — غير قتلهم انفسهم بلا ريب ، فإن العقوبة في الثانية أشد من الاولى ، إذ الأخذ بالصاعقة أعظم من قتلهم أنفسهم (مضافاً) إلى أن العقوبة في الاولى كانت في معرض التوبة والرحمة بخلاف الثانية ، فكيف تكون إحداهما كالاخرى إذن ؛ فالصغرى في الدليل ممنوعة ! ..

(ثانياً) : منع الكبرى ، وأن التساوي في العقوبة — يوجب التساوي في موجبها ، فإنه لا دليل يدلنا على ذلك — لا عقلاً ولا شرعاً — بل دل الدليل على خلافه ، فإن القتل للقاتل عمداً في حكم الشريعة يساوي عبادة العجل في وجوب القتل ، وفي العقوبة فهل يستكشف منه كفر القاتل ؟؟ لا ثم لا ، وعليه فالآية لا تصلح

دليلاً – لا بنفسها ولا منضمة إلى الآية قبلها ؛ ومما ذكرنا في فساد الاستدلال بالآية يعلم فساد استدلال بعض المعتزلة – بأنه لو لم تكن الرؤية ممتنعة على الله تعالى – لكان طلبها كالطلب في قول القائلين لموسى ﷺ (وإذ قلتم يا موسى لن نصبر على طعام واحد فادع لنا ربك يخرج لنا مما تنبت الأرض – من بقلها وقثائها وفومها وعدسها وبصلها) (١) لا يستحق العقوبة ، والأخذ بالصاعقة إذ لم يعلم ان الأخذ بالصاعقة لمجرد الطلب للرؤية حتى يستدل به على امتناع الرؤية كما سبق !.

«ومنها» قوله تعالى «ولما جاء موسى لميقاتنا ، وكلمه ربه ، قال رب أرني أنظر اليك ، قال لن تراني ولكن انظر إلى الجبل ، فإن استقر مكانه فسوف تراني ، فلما تجلى ربه للجبل جعله دكاً ، وخر موسى صعقاً ، فلما أفاق قال سبحانك تبت اليك وأنا أول المؤمنين (٢) » ، وتقرب دلالتها على المطلوب بأن لن للنفي المؤبد ، فإذا نفى الله تعالى الرؤية عن نبيه موسى أبداً ، فغيره أولى بنفي الرؤية أبداً وإجماعاً !..

« يؤخذ عليه » أولاً : المنع من إفادة – لن – النفي المؤبد لعدم تبادر ذلك منها لدى أهل المحاورة ، ويؤيد ذلك ذكر الأبد بعدها في قوله تعالى (ولن يتمنوه أبداً بما قدمت أيديهم) ، والأصل

---

(١) ١٦ من سورة البقرة (٢) ١٤٣ من سورة الأعراف

عدم التأكيد في الآيـة خلافاً للزمخشري في (أنموذجه)، كما أنـه لا دليل على كونها لتأكيد النفي في المستقبل — كما يذهب اليه في (كشّافه)، إذلا يتبادر منهاذلك عندأهل العرف، بل هي للنفي المحض!

« ثانياً » :أن عدم الرؤية المؤبّدة — لا تدل على امتناع الرؤية — كما هو المدعى، إذ نفي الوقوع أبداً، لا يدل على نفي الإمكان وهذا ظاهر الوضوح!

وأما (الاستدلال) بالآيـة بواسطة بعض الأخبار كما في الخبر المروي في كتاب توحيد الصدوق — عن علي بن محمد بن الجهم عن الرضا (ع) في تفسير الآية عندما سأله المأمون!

(فيؤخذ عليه) : أولا : ان الدليل حينئذ الخبر لا الآية!

(ثانياً) : أن الخبر أفاد أن الله لن يراه موسى حكاية للآية ونفي رؤية الله — لا تـدل على امتناع الرؤية — كما هو المطلوب فالآية لا تثبت المدعي بنفسها، ولا بضميمة الخبر!..

استدلال المعتزلة بوجه آخر

« لقد استدل المعتزلة » : مضافاً إلى ما ذكرنا بوجـه آخر، هو أن الله تعالى لم يذكر مرة في كتابه طلب الرؤية، إلا استعظمه واستنكره ولو كان ذلك جائزاً لما كان لهذا الاستعظام، والاستنكار وجه

« بيد أن » : هذا غير صحيح لاحتمال أن يكون ذلك لفرط

عتوهم واستكبارهم عن الإذعان للحق، بعد إقامة البينات على ذلك كما يفهم ذلك من سياق الكلام !.

« مضافاً » : إلى أن هـذا كما يصح مع امتناع الرؤية يصح مع إرادة الله تعالى — نفي الرؤية المؤبدة ، ترفعاً عنها لمصلحة من المصالح التي تراعى في أفعال الحكيم ، وإذن فهذا الدليل — غير مفيد ، ولا سديد ! ..

(ومنها) : الأخبار الواردة عن أهل بيت العصمة ، الأئمة الطاهرين وهي متواترة لفظاً ومعنى في الدلالة على امتناع الرؤية على الله تعالى ، بل في خطبهم ، ومواعظهم ، وأدعيتهم ، ما يبلغ حد التواتر في الدلالة على امتناع رؤية الله وإليك شيئاً منها فعن أمير المؤمنين — علي عليه السلام في خطبة له في المدينة وتسمى (الطالوتية) قوله (لا يدركه حدق الناظرين ، ولا يحيط بسمعه سمع السامعين ، إذا أراد شيئاً ؛ كان بلا مشورة ، ولا مظاهرة ، ولا مخابرة ، ولا يسأل أحداً عن شيء من خلقه أراده ، لا تدركه الأبصار وهو يدرك الابصار ، وهو اللطيف الخبير) ! ..

(وقوله فيما) أجاب به دعلب اليماني حين سأله هل رأيت ربك؟ (فقال له) : أو أعبد ما لا أرى ؟ : فقال كيف تراه ؟ : فقال : لا تدركه العيون بمشاهدة العيان ، ولكن تدركه القلوب بحقائق

الإيمان)، وقوله في دعاء الصباح (يا من قرب من خواطر الظنون وبعد عن ملاحظة العيون، وعلم بما كان قبل أن يكون !..

وعن أبي جعفر عليه السلام: في جواب أحد الخوارج، وقد سأله أي شيء تعبد ؟ قال : الله، قال أرأيته ؟ قال : (لا تراه العيون بمشاهدة الأبصار، وإنما تراه القلوب بحقائق الايمان ؛ لا يعرف بالقياس ولا يدرك بالحواس، ولا يشبهه الناس) ؛ ومثل هذه الجملة مروي عن سائر الائمة عليهم السلام في أجوبتهم وخطبهم ؛ وهي كثيرة بالغة حد التواتر فلا حاجة إلى الإطالة بذكرها، ومن شاء الاطلاع فليرجع إلى كتب علمائنا رضوان الله عليهم ككتاب توحيد الصدوق (وأصول الكافي)، ففيهما البلغة الكافية للراغبين !..

«ولا أراني» بحاجة إلى التدليل، على حجية أقوال أئمتنا (ع) وأفعالهم وتقريرهم في هذا المختصر، فقد تواتر في حقهم عن جدهم صلى الله عليه وآله وسلم نقل حديث الثقلين، حتى ملأ الخافقين، كما تواتر عنه : أنهم أعدال الكتاب وأنهم سفينة النجاة من ركب فيها نجا، ومن تخلف عنها غرق، إلى غير ذلك من الأحاديث المعلنة لفضلهم، والمبينة لمنزلتهم وقداسة نفوسهم، وأن في اتباعهم النجاة وفي مخالفتهم الضلال، والهلاك، وكفى بذلك حجة لكل ما يصدر عنهم، ويؤخذ منهم في كل أمر من أمور الدين !.

أدلة الأشاعرة على جواز رؤية المبدأ الأول

لقد استدل الأشاعرة لإثبات جواز رؤية المبدأ الأوّل (الله) بالعقل والنقل !.

(أما العقل) : فهو أن صحة الرؤية أمر مشترك بين الجواهر والأعراض وكل أمر مشترك بين أمور يجب أن تكون العلة في وجوده واحدة ، وإلا لزم صدور الواحد عن الكثير ، وهو غير صحيح ، وهنا العلة لصحة الرؤية محصورة في أمرين : إما الوجود وإما الحدوث ، ولا ثالث لهما ، والحدوث لا يجوز أن يكون العلة لصحة الرؤية لأن أحد جزئيه أمر عدمي ، والصحة أمر وجودي والوجودي؛ لا يكون معلولاً لغير الوجودي، ذلك لأن الحدوث هو الوجود المسبوق بالعدم ، فأحد أجزائه العدم ، وهو عدمي ، فيتعين أن تكون العلة للصحة ، هي الوجود ، وهو مشترك أيضاً بين الواجب والممكن ، فحيث وجدت علة صحة الرؤية ، في الواجب المبدأ الأول ، فإذن تصح رؤيته كالممكن بلا فرق أصلاً !..

« ويؤخذ عليه » أولا : أن اشتراك أمر واحد بين أمور ، إنما يوجب وحدة علة ذلك الأمر فيما إذا كان ذلك الواحد ، واحداً بالشخص ، لا بالنوع أو الجنس — أما الواحد بالنوع أو الجنس ،

فلا مانع من استنادهما إلى الكثير ، بأن يستند في تحققه في فرد إلى علة ؛ وفي تحققه في فرد آخر ، إلى علة أخرى — كالحرارة ، تستند إلى النار والحركة ، وكالنور يستند إلى النار وغير النار ، وهنا الصحة واحد بالنوع فلا مانع من استنادها في فرد جوهري ، إلى علة ، وفي فرد عرضي إلى علة أخرى ، نظير اشتراك مفهوم الوجود بين الواجب ، والممكن !.

« ويؤيد ذلك » : أن المرئي أولاً ، وبالذات — على الصحيح هو الألوان والأضواء ؛ والجواهر إنما ترى ثانيا ، وبالعرض بواسطتهما فالرؤية في الجواهر من جملة أجزاء علتها — الأعراض — والألوان والأضواء !..

(ثانياً) : أنه لو سلّم ذلك فلا دليل يدلّنا على حصر العلة في الوجود . والحدوث فحسب ، فمن الممكن أن تكون العلة الوجود مع الإمكان ، أو الوجود مع الحدوث !.

« ودعوى » أن الحدوث أحد أجزائه أمر عدمي ، فلا يكون علة للوجودي !.

« مدفوعة » أولاً : أن الحدوث ليس أحد أجزائه — عدمياً لأن العدم من قبيل القيد في الحدوث ، فالتقيد داخل والقيد خارج والتقيد أمر وجودي !.

«ثانياً»: لو سلم ذلك فإن الصحة بمعنى الإمكان، وهو بمفهومه أمر عدمي، فلا بأس بأن يؤثر فيه ما أحد أجزائه عدمي، وإذن فالعلة لا تشمل المبدأ الأول، فالدليل لا يثبت المدعي!..

وأما النقل فقد استدل بوجوه (أحدها): قوله تعالى «لا تدركه الأبصار، وهو يدرك الأبصار»، وقد قرب (الفخر الرازي)، الاستدلال بهذه الآية بوجهين!.

«أحدهما»: أن الله تمدح في الآية بأنه لا تدركه الأبصار وحسن هذا التمدح إنما يكون مع إمكان الرؤية، وحجبها من الله على الناس بباهر قدرته: أما مع امتناع الرؤية فإن التمدح بذلك يكون مستهجناً عند العقلاء، ويكون كالتمدح بعدم رؤية المعدوم وغيره، من الأشياء التي لا ترى، والتي يعد مدحها بأنها لا ترى مستهجناً قبيحاً لا يليق بالحكيم، وإذن فيثبت جواز رؤيته تعالى، ويثبت وقوعها في الآخرة، إذ لا قائل بالجواز مع عدم الوقوع إجماعاً!..

(ويؤخذ عليه): أولاً: أن هذا الوجه، دعوى غير مسلمة، ولا دليل عليها فإن العقلاء لا يفرقون في استحسان المدح بين كون الرؤية ممكنة أو ممتنعة!.

(ثانياً) : أنه لو سلم ذلك (فإن التمدح في الآية ؛ لم يكن « لا تدركه الأبصار » وحده بل به ؛ وبما بعد من قوله « وهو يدرك الأبصار » ، فتمدحه بالأمرين معاً ، وعلى هذا فقياسه على المعدوم ؛ وغيره ؛ قياساً مع الفارق ! ..

(ثالثاً) : أن النقل — لا يقاوم العقل المحيل لذلك فلا بد من التأويل ! .

« رابعاً » : أن الاشاعرة لا يقولون (بالحسن والقبح) العقليين فما حسّنه الشارع فهو الحسن ، وما قبّحه فهو قبيح ، وعليه فكيف يمكن الاستدلال باستهجان العقلاء — مع وروده من الشارع وفي كتابه !!؟؟

« خامساً » : ان الإجماع المركب ، هو عدم القول بالفصل ، وهو لا يكون حجة إلا إذا علم أنه قول بعدم الفصل ، وهنا لم يعلم ذلك ! ..

(وربما) يردّ على الاجماع المدّعي ، بأنه في العقليات ، وهو إنما يكون حجة في الشرعيات ! .

(بيد) أن هذا غير صحيح ، فالإجماع في مقام حصوله يكون حجة مطلقاً ، غاية الأمر أنه في العقليات قلّما يتحقق في غير الضروريات

أو لا يحتمل المدرك، ولو تحقق بدون ذلك لكان حجة، كالشرعيات بلافرق أصلاً وإن لم يكن إجماعاً مصطلحاً على بعض التعريفات للإجماع، على أن المسألة من الأمور الدينية، فالإجماع فيها إجماع مصطلح . وإن منعت حجيته !.

(الثاني) أن قوله تعالى (وهو يدرك الأبصار) يدل على أنه يدرك نفسه بتقريب أن المراد من الابصار في الجملتين، ذوو الابصار فيكون المعنى ، وهو يدرك ذوي الأبصار أي المبصرين ، ومن جملة المبصرين ذاته تعالى، فإذن يرى نفسه ، فيدل ذلك على جواز رؤيته وبالإجماع السابق يثبت وقوعها في الآخرة ، ولقد وافقه على تقدير المضاف في المعنى « الطبرسي » رحمه الله في تفسيره « مجمع البيان » حيث قال (تقديره لا تدركه ذوو الابصار ، وهو يدرك ذوي الأبصار : أي المبصرين ، ومعناه أنه يرى ولا يرى ، وبهذا خالف سبحانه جميع الموجودات ؛ لأن : منها ما يَرى ويرى ، كالأحياء ؛ ومنها ما يُرى ولا يرى، كالجمادات والأعراض المدركة، ومنها مالا يرى ، ولا يرى ، كالأعراض غير المدركة ، فالله تعالى خالف جميعها ، وتفرد بأنه يرى، ولا يُرى، وتمدح تعالى بمجموع الأمرين كما تمدّح في الآية الأخرى بقوله « يطعم ولا يطعم »!. .

(ويؤخذ على هذا الوجه): مضافاً إلى الوجه الاول في سابقه أولاً

أن المراد بالأبصار في الجملتين كما هو المتبادر ، العيون، وإسناد الإدراك إلى الابصار حقيقة عرفية بلا تجوز في الإسناد فلا حاجة إلى تقدير مضاف أصلاً !..

« ثانياً » : لو سلّم ذلك وأنه في تقدير مضاف ، فإن المراد من قوله تعالى (وهو يدرك الابصار ، المبصرون بالبصر الحقيقي ، كالجملة الاولى بقرينة السياق ، إذ المتبادر من الجملة الاولى ذلك ، ولذا فالنفي لايشمل ذات الله فالثانية كالأولى فيما يراد منها !..

(ثالثاً): لو سلّم ذلك وغض النظر عن السياق ، فإن الإدراك في الجملة الثانية بمعنى الإدراك العلمي قطعاً ، وليس هو بمعناه في الجملة الاولى ؛ إذ لا قائل بذلك من الاشاعرة ، ولا يقول بذلك إلا المجسمة فحسب ، (و كون الله سبحانه يرى نفسه بهذا المعنى ، ليس محلاً للنزاع ؛ وهو ليس بممتنع عليه ، إذ محل النزاع كما أفصحنا عنه ، في أن نتيجة الإبصار هل تجوز على الله ، بلا جارحة ، أو لا تجوز ؟؟ ، وإذن فهذا الدليل غير سديد !.

ومنها قوله تعالى(ولما جاء موسى لميقاتنا، وكلّمه ربه قال رب أرني أنظر اليك: قال لن تراني ، ولكن انظر إلى الجبل فإن استقر مكانه ، فسوف تراني، فلما تجلى ربه للجبل جعله دكاً ،وخرّ موسى صعقاً ، فلما أفاق قال سبحانك تبت اليك وأنا أول المؤمنين) ! .

وتقريب الاستدلال بها من وجهين (الاوّل) : أن موسى سأل ربه الرؤية ، فإما أن يكون عالماً بامتناعها ، وإما أن يكون : جاهلاً ؛ فإن كان الاول كان سؤال ذلك عبثاً ؛ لا يليق بالعقلاء فضلاً عن الانبياء ، وإن كان الثاني ، فكيف يكون الجاهل بالعقائد الحقة ، نبياً ، والنبي إنما يقصد من نبوته الدعوة إلى العقائد الحقة والاعمال الصالحة ، فالامران منافيان لمقام النبوة ، فلا بد من كون الرؤية ممكنة ولذا سألها ، وهو المطلوب ! .

(الثاني) : أن الله تعالى اشترط في تحقق الرؤية ، استقرار الجبل في الآية واستقرار الجبل أمر ممكن بذاته ، فيكون المشروط به كذلك ؛ لان معنى اشتراط تحقق شيء بشيء ، أن المشروط بذلك الشيء يتحقق على تقدير تحققه ، والمحال الذاتي ؛ لا يتحقق على أي تقدير ، فحيث يتحقق الشيء على تقدير ؛ دون تقدير يكون ممكناً والرؤية كذلك

(وقد رد على الوجه الأول) » بأمور (أحدها) أن قوله تعالى « أرني » بمعنى أعلمني بك علماً ضرورياً فوق ما عندي من العلم ، وهو علم اليقين ، أو عين اليقين [1] فيكون ذلك من باب إطلاق الملزوم وإرادة لازمه ، فإن لازم الرؤية العلم الضروري ، فعبر بها عنه تجوزاً ، وقد ذكر هذا الوجه (الزمخشري) في (كشافه) ! .

---

(١) علم اليقين هو العلم الجازم الذي لا يقبل الشك ، وعين اليقين هو العلم المستند إلى الرؤية البصرية ، أو القلبية ..

«وقد أخذ عليه» بوجوه الاول: أنه خلاف الظاهر من لفظ الرؤية!

(مضافاً): إلى أن النظر المقرون، بإلى في الآية، نص في الرؤية البصريه، لا غير فتكون الرؤية التي ترتب عليها النظر مثله لوحدة السياق.

(ويؤخذ على هذا): أن إرادة خلاف الظاهر، كثيرة في القرآن، ولا بأس بذكر ذلك من باب الاحتمال، ليسقط به الاستدلال!

(الثاني): أنه يلزم أن لا يكون موسى عالماً بربه ضرورة مع انه يخاطبه، والمخاطبة في حكم المشاهدة!.

(ويؤخذ عليه) أن المخاطبة لا تستلزم العلم الضروري بالمخاطب وكونها في حكم المشاهدة — ممنوع — أشد المنع؛ ولقد كان نبينا «محمد» ﷺ يدعو بقوله (رب زدني علماً وألحقني بالصالحين) بعد أن علّمه الله تعالى ذلك بقوله (وقل رب زدني علما)؛ وهو أعلم النبيين؛ فكيف غيره؟ إذن فلا مانع من سؤال موسى زيادة العلم — فوق ما لديه!..

(الثالث): أن قوله تعالى «لن تراني»، نفي للرؤية — بإجماع المعتزلة — لا للعلم الضروري، فتكون الرؤية في صدر الآية كذلك لوحدة السياق!.

(ويؤخذ عليه): أن ذلك ليس بإجماع لدى القوم، إذ هو إجماع الأمة!.

(مضافاً) إلى أنــه ليس بحجة لعدم مدرك للحجية ، فضلاً عن أنه محتمل المدروك في المقام! .

(الثاني من الردود) : أن الكلام في الآية في تقدير مضاف والمعنى أرني آية من آياتك : أنظر إلى آيتك ! ..

(وقد أخذ عليه بوجوه الاول) : أنه على هذا يكون الجواب غير مطابق للسؤال ؛ إذ النظر في آخر الآية ، بمعنى نفي الرؤية عن الله تعالى ، بإجماع المعتزلة ! .

(ويؤخذ عليه) : ما تقدم في سابقه ، حرفاً بحرف ! ..

« الثاني » أن اندكاك الجبل ، أعظم آية من آيات الله ، فكيف يصح نفي الرؤية في آخر الآية ؟؟

(ويؤخذ عليه) : أن نفي الرؤية كان لأن موسى لا يمكنه رؤية الجبل ، وهو بنفسه ولذا بمجرد أن نظر إلى الجبل ، وهو يهوي خر صعقاً مغشياً عليه ، فكيف يراه؟ ، فلذا صح نفي رؤية الآية !

« الثالث » : ان الآية عند اندكاك الجبل ، لا استقراره فكيف يصح تعليق الرؤية على الاستقرار ؟!

(ويؤخذ عليه) : ان هذا من باب التعليق على المحال ، فكأنه قال لموسى ؛ تستطيع النظر إلى هذه الآية من آياتي ، إذ استقر الجبل مكانه ، لأنك مع عدم استقراره لا يمكنك النظر اليها ، ولكن

استقرار الجبل ممتنع مع التجلي ؛ فإذن لا يمكنك النظر إلى الآية!

«الثالث من الردود على الوجه الاول من الاستدلال» : أن موسى إنما سأل الرؤية — لقومه — لا لنفسه ، بدليل قوله تعالى (لن نؤمن لك حتى نرى الله جهرة ، فأخذتهم الصاعقة وهم ينظرون)

(وقد أخذ على هذا الوجه) بوجوه الأول : أن ذلك مخالف للظاهر ، إذ لو كان ذلك ؛ للزم أن يقول موسى ، رب أرهم ينظروا إليك ، لا أرني أنظر اليك ! .

(ويؤخذ على هذا) : ما تقدم من أن مخالفة الظاهر لا تضر لان ذلك من باب الاحتمال المسقط للاستدلال ، ومخالفة الظاهر غير عزيزة في القرآن ، بل هي كثيرة جداً ! .

(ثانياً) : أن طلبه لنفسه في الظاهر ، إنما كان بعد أن أعلمهم أن الله سبحانه لا يمكن لأحد رؤيته ، بعد أخذهم بالصاعقة ، ولم يذعنوا لذلك ، بل أصروا على كفرهم ، وطلبوا منه أن يسأل الله الرؤية لنفسه ، من باب سلوك أقرب الطريقين المحتمل تأديتهما للغاية ، وعند ذلك يشاهدونه إذا رآه كما يشاهده موسى ، أو لان موسى شاء أن يسأل ذلك لنفسه ليسمعوا أن ذلك لا يمكن لموسى فكيف يمكن لغيره؟ ، فيكون نفي الرؤية لهم من باب الأولوية ، وليقطع عذرهم بأنه لو سألها لنفسه لأباه الله نداءه ! .

(الثاني من مآخذ الرد الثالث) : أن موسى لما سألوه الرؤية فقالوا : (أرنا الله جهرة) أخذتهم الصاعقة فلم يحتج بعد ذلك إلى زجرهم لسؤال الرؤية ، بعد زجرهم بالصاعقة ، فكيف يكون السؤال لقومه ، وبسببهم؟؟ .

(ويؤخذ على هذا) : أن سؤال الرؤية كان بعد عدم اقتناعهم بأن الله لا يُرى ، لا بالبينات ولا بأخذ الصاعقة!

(ولا يتوهم) : أن أخذ الصاعقة يدل على امتناع الرؤية لجواز أن يكون أخذهم بها؛ لقصدهم تعجيز موسى عن إتيان ما طلبوه عتواً واستكباراً ، لا لامتناع ما طلبوه ! .

(الثالث من مآخذ الرد الثالث) : أن تجويز الرؤية باطل ، بل كفر ، فكيف يجوز تأخير رده من موسى ، وهو يستلزم تقرير الباطل ، ألا ترى أنهم لما قالوا له (اجعل لنا إلهاً كما لهم آلهة ، قال : إنكم قوم تجهلون) من ساعته فكيف أخّر جوابهم في مسألة الرؤية ليسأل لهم ربه ؟ .

(ويؤخذ عَلَى هـذا) : أن موسى لم يؤخر ردّهم في طلب الرؤية ؛ وقد أجابهم بأن الله لا يُرى ، ولكنهم بقوا مصرّين عليه بأن يسأل ربه الرؤية ، فأذن الله له بالسؤال ، فسأله و كان الجواب ما في الآية

(الرابع) من مآخذ الرد الثالث : أنهم إن كانوا مؤمنين بموسى (ع) يكفيهم إخباره بامتناع الرؤية ، وإن كانوغير مؤمنين لم يفدهم طلب الرؤية شيئاً ! ..

(ويؤخذ على هذا) : انه يمكن أن يكونوا مؤمنين ولكنهم ظنوا جواز رؤية الله ، فطلبوا من موسى أن يسأل ربه ، ويسمعهم الجواب ، فسأله موسى ذلك ، ويمكن أن يكونوا كفاراً ويكون ذلك من باب القاء الحجة عليهم ، بنص الله تعالى على امتناع رؤيته لاحد ، وإنما سأله لنفسه ، لان ذلك أبلغ في الحجة ، وقطع العذر ، حيث يجيبه الله سبحانه بأنك (لن تراني) ، وهو النبي المقرّب فكيف بغيره ؟ ، لكي لا يكون للناس على الله من حجة ، وله الحجة البالغة عليهم ! ..

(الرابع من ردود التقريب) : أن موسى لم يسأل ربه الرؤية للجهل بامتناعها ، وإنما سألها لزيادة الاطمئنان بانها ممتنعة ؛ نظير سؤال إبراهيم ربه : أرني كيف تحيي الموتى ؟ ، وليتعاضد دليل العقل مع دليل السمع ! .

(ويؤخذ على هذا) ! أن طلب الأمر المحال في قالب السؤال من الله — يعدّ جرأة ، وعبثاً من مثل كليم الله ، فينبغي أن يتنزه عنه — لو لم يكن هناك ضرورة ملحّة في مقام القاء الحجة ، وهذا ليس

كسؤال إبراهيم (ع)، فإنه كان سؤالا لامر ممكن، لا بأس به من مثل نبي الله ابراهيم لزيادة الاطمئنان كما صرحت به الآية، وأي حاجة إلى الدليل السمعي بعد وضوح البرهان العقلي على الامتناع حتى يطلب من أجله المحال !.

«الخامس من مآخذ التقريب الاول»: أن معرفة الله لا تتوقف على العلم بامتناع الرؤية، فيجوز جهل موسى ع بذلك لانه لم تخطر على باله هذه المسألة، لاشتغاله بسائر العلوم، والوظائف الشرعية حتى سألوه ذلك، ففطن لها، وسأل ذلك طلباً للحق، وقصداً للمعرفة!

(ويؤخذ على هذا): أن الالتزام بجهل نبي الله موسى ع في هذه المسألة التي يحيلها العقل، مع انها يعلمها من المعتزلة، أقلهم علماً في غاية السخافة، والاستهتار بمقام النبوة التي هي ولاية عامة على الناس اجمعين، وأنها وسيلة هامة لاحقاق الحق، وإزهاق الباطل، وإرشاد الناس إلى حقائق الإيمان وصحيح الاديان، وكيف يصلح من لا يعلم أصول عقائد الدين، أن يكون من النبيين المرسلين إلى هدي العالمين ؟؟ !..

«وقد رد على هذا التقريب الثاني»: بأن الشرط لم يكن استقرار الجبل — مطلقاً — أو حالة السكون، ليكون ممكناً، وإنما هو استقرار الجبل عقيب النظر في حالة الاندكاك والتزلزل كما

تشعر بذلك فاء التعقيب في الآية بقوله تعالى «فإن استقر مكانه!.

« وقد أخذ عليه » أولا : أن الرؤية اشترطت باستقرار الجبل — من غير تقييد بحال الحركة ، أو السكون ، ولو قيدت بحال التزلزل والاندكاك — لزم التقدير والإضمار في الآية ، وهو خلاف الظاهر !..

« ثانيا » : أنه لو سلّم أنه مقيد بحال الحركة والاندكاك ، فإن استقرار الجبل ممكن في ذاته ، لا بشرط الحركة ، وإن كان غير ممكن — بشرط الحركة والاندكاك ؛ والمشروط بالممكن ، يكون ممكنا !.

« ويؤخذ عليه » أولا : أنّ الرؤية في الآية اشترطت باستقرار الجبل بشرط الحركة والاندكاك ، وعليه فيكون الاستقرار غير ممكن — كما يفهم من قوله تعالى ، ولكن انظر إلى الجبل ، فإن استقر الخ ، فان الظاهر منه عدم الاستقرار حالة النظر في حالة الاندكاك ، وبشرطه ، — لا أنه لا بشرط بالنسبة إلى ذلك حتى يكون ممكنا ، « ودعوى » أنه حينئذ يلزم التقدير ، والإضمار في الكلام ؛ وهو خلاف الظاهر « ممنوعة » ، فإن ذلك مفهوم من نفس الإشتراط عقيب النظر بدليل فاء التعقيب ، بلا حاجة إلى تقدير ، ولا إضمار !.

(مضافاً) إلى أن الإضمار في الكلام غير عزيز ، وغير معيب فلا مانع منه !.

(ثانياً): لو سلّم أن الشرط استقرار الجبل « لا بشرط الحركة فإنه لابد من حمله على ذلك ، والاضمار في الكلام ، لدلالة الدليل العقلي على امتناع الرؤية على المبدأ الأول ؛ والنقل لايقاوم العقل !

ولقد استدل (الفخر الرازي) من الآية بوجهين آخرين

(الاول) : أن الله سبحانه أجاب موسى بعد سؤال الرؤية بقوله (لن تراني)، ولو كانت الرؤية ممتنعة — لكان ينبغي الجواب بماهو مألوف لدى أهل العرف في المحاورة ، وهو أن يقول (لاأري) إذ هذا هو الجواب المألوف مع امتناع الرؤية لدى أهل المحاورة فحيث أجاب بقوله «لن تراني» : فإنه يستدل على أنه جائز الرؤية

(الثاني) : أن التجلي للجبل معناه رؤية الجبل له ، وعلى هذا تجوز رؤيته !.

(ويؤخذ عليه) أولا : أنه إنما قال ذلك لينفي الرؤية عن غير موسى - الذي هو كليمه بالأولوية ، فهو بمنزلة قوله (لن أُرى) مضافاً إلى أنه كما قدمنا سأل الرؤية لنفسه بطلب قومه ، إذ هو بنظرهم أقرب إلى الإجابة ، والجواب لا يكون إلا كذلك ليطابق السؤال !.

(ثانياً) : أنه لو قال (لن أرى) - لا يستفاد منها أن الرؤية ممتنعة بوجه من الدلالة فهي ولن تراني بمثابة واحدة لدى أهل المحاورة

(ثالثاً) : لو سلمت الدلالة ، فلا بد من التأويل لقيام الدليل العقلي على الامتناع - كما سلف !.

(ويؤخذ على الوجه الثاني) : أولا أنه أعم من المدعي ، فإن المدعي جواز الرؤية في الآخرة وعلى فرض الدلالة بالوجه الثاني فإنه يدل على الجواز في الدنيا أيضاً ، وهم لا يقولون به !.

« ثانياً » : أن الكلام في الرؤية البصرية - لا بالجارحة - بل بنتيجتها ، والجبل ليس له قابلية الرؤية !

« والقول » : بأن الله يخلق فيه حاسة البصر حينئذ - قول - لا ينبغي أن يلتفت اليه لسخافته الظاهرة !.

(ثالثاً) أنه لا بد فيه من التأويل ، وحقاً ان مثل هذا الوجه - لغريب غاية الغرابة - أن يصدر من رجل إمام مثل الرازي ، ولكن العصمة لمن له العصمة فحسب !..

ومنها قوله تعالى (وجوه يومئذ ناضرة إلى ربها ناظرة) بتقريب أن النظر المتعدي بإلى في الآية - ظاهر في الرؤية البصرية أو في التطلع إلى المرئي بقصد رؤيته لدى أهل العرف ، وكلاهما يدل على إمكان الرؤية !.

« ويؤخذ عليه » أولا : أن (إلى) لم يعلم أنها حرف ، إذ قد تأتي إسما بمعنى النعمة كقول الأعشى

أبيض لا يرهب الهزال ولا يقطع رحماً ولا يخون إلى

أي لا يخون نعمة فمن المحتمل أن تكون إلى في الآية كذلك ، وعليه تكون إلى بمعنى النعمة مفعولا مقدماً لناظره ، أي ناظرة نعمة الله بمعنى الرؤية البصرية ، وإذن فلا تدل على المطلوب !.

(ثانياً) : لو منع هذا الاحتمال ، وسلمت دلالة الآية على المدعى ، فلا بدّ من تأويلها بما لا ينافي الدليل العقلي القائم على امتناع الرؤية — كما سلف في أخواتها من الآيات !.

ولقد أجيب عن الاستدلال بالآية بأجوبة — غير ما ذكرناه أضربنا عن ذكرها ، لأنها أقرب إلى التمحّل منها إلى الحقيقة ، فذكرها تطويل بلا طائل !..

« ومنها » قوله تعالى (للذين أحسنو الحسنى وزيادة » بتقريب أن المراد بالحسنى الجنة ، والزيادة هو رؤية الله ، لئلا يلزم التكرار لو أريد من الزيادة ما كان من جنس الحسنى ، ولدلالة بعض الأخبار المفسرة للآية على ذلك !.

(ويؤخذ عليه) : أولا منع إرادة الجنة من الحسنى ، إذ لا دليل يدل على ذلك . بل هي ظاهرة في الاحسان والزياده من جنسها

ولا يلزم التكرار إذ المراد الجزاء بالحسنى بمقدار الاستحقاق ، والزيادة من قبيل التفضل ، ولا أقل من الاحتمال !.

(ثانياً) : لو سلّم أن المراد بالحسنى الجنة فلا دليل على أن المراد بها الرؤية ، والتكرار لا يلزم لو أريد بالزيادة رفعة الدرجة في الجنة ، أو مجاورة الصالحين أو النبيين ، وغير ذلك ، والأخبار المفسرة ليست بحجة في المقام !.

(ثالثاً) : أنه لا بد من التأويل لقيام الدليل العقلي على الامتناع كما سبق !.

ومنها قوله تعالى « ثم أنهم يومئذ عن ربهم لمحجوبون » بتقريب أن الله تعالى ذكر ذلك في معرض التهديد ، والوعيد للكفار ، فمعناه أن المؤمنين ليسوا كذلك ، بل هم يرونه ؛ إذ معنى رفع الحجاب عنهم الرؤية ، مضافاً إلى الأخبار المفسرة للآية بما ذكرناه.

(ويؤخذ عليه) اولا : أن الآية لا تدل على وقوع الرؤية للمؤمنين بوجه من وجوه الدلالة ؛ لو لم نقل بأنها ظاهرة بأن الحجب عن الكافرين ، وعدمه عن المؤمنين ، إنما هو من فضل الله سبحانه.

(ثانياً) : أنه لو سلّم ذلك فلا بد من التأويل ، والأخبار المفسرة عديمة الحجية لضعف سندها كما تقدم.

ومنها قوله تعالى (واعلموا أنكم ملاقوا ربكم) بتقريب أن

الملاقات تستلزم الرؤية البصرية !.

(ويؤخذ عليه) أولا : منع الاستلزام — عقلا وعرفاً —، ولذا يقال للأعمى إنه لقي فلاناً، لو لم نقل بظهورها بملاقات قضاء الله بالموت ، أو ملاقات حسابه وجزائه ؛ إذ يقال للميت عرفاً — لقي ربه !.

(ثانياً) : لو سلّم ذلك فلا بد من التأويل نظير ما سلف كما أن ذلك يرد على الأخبار التي استدل بها لذلك — لو سلم سندها ، ودلالتها ، نحو ماروي : سترون ربكم يوم القيامة كما ترون هذا القمر لا تضامون برؤيته ؛ وغير ذلك من الأخبار !.

ولكن الإنصاف أن مراد محققي الأشاعرة من الرؤية التي جوزوا وقوعها يوم القيامة — هي الشهود العلمي الحضوري الذي هو عين المعلوم خارجاً ، و المعبّر عنه (بعين اليقين) مسامحة كما يفهم ذلك من تحرير محل النزاع حيث قالوا بإمكان حصول الحالة الإدراكية التي هي نتيجة الإبصار بلا جهة ولا مقابلة ، ومن الغرابة بمكان أن يذهبوا إلى إمكان رؤية الله بالبصر ، مع أنه ليس من جنس المبصرات ، وأما تخصيصهم للرؤية بالآخرة ؛ فلعله لان الإنكشاف العلمي هناك أعلى مراتب الشهود ، ومن هذا المعنى ماورد عن أمير المؤمنين علي عليه السلام (لم أعبد رباً لم أره) ، وقوله

(ما رأيت شيئاً إلا ورأيت الله فيه ، أو قبله ، أو معه) ، وما ورد عن أبي عبد الله الشهيد (تعرّفت بكل شيء فما جهلك شيء ، وتعرفت إليّ في كل شيء ؛ فرأيتك ظاهراً في كل شيء ، فأنت الظاهر لكل شيء ،) ، وقوله عميت عين لاتراك ولا تزال عليها رقيبا) وقد روى الشيخ الصدوق عن أبي بصير : قال قلت لابي عبد الله عليه السلام: أخبرني عن الله تعالى هل يراه المؤمنون يوم القيامة :؟ قال نعم : وقد رأوه قبل يوم القيامة ، فقلت ومتى ؟ قال : حين قال ألست بربكم؟ قالوا بلى ، ثم سكت ساعة، ثم قال : وإن المؤمنين يرونه في الدنيا ، قبل يوم القيامة ، ألست تراه في وقتك هذا؟ قال أبو بصير : فقلت جعلت فداك ، فأحدث بهذا عنك ، فقال : لا ، فإنك إذا حدثت به ، فأنكره منكر جاهل بمعنى ما تقول: ثم قدّر أن هذا تشبيه - كفر ، وليست الرؤية بالقلب كالرؤية بالعين ، تعالى عما يصفه المشبهون ، والملحدون !.

وإلى هذا يشير أمير المؤمنين علي (ع) بقوله « لو كشف الغطاء ما ازددت يقيناً » ، وعلى هذا فيكون النزاع بين الأشاعرة، والمعتزلة ، في إمكان الرؤية؛ وعدمها نزاع لفظي ، فإن المعتزلة لا ينكرون إمكان الرؤية بهذا المعنى ، بل لاينكرها أحد من المسلمين

نفي محدثية المبدأ الاول للحوادث

لاريب في أن المبدأ الأول الواجب الوجود — لا يجوز اتصافه بالحوادث، خلافاً للكرامية المجسمة الذين جوزوا عليه ذلك ويدلل على ذلك بوجوه !.

«الأول» : أن حلول الحوادث في ذاته يستلزم تأثره وانفعاله في ذاته ، إذ التأثر نحو انفعال للذات بداهة، وذلك ينافي الوجوب للذات الواجبة ، الذي هو الإباء عن التأثر والانفعال ، وهذا ظاهر لا يصغى معه إلى تمحلات (القوشجي) وتكلفاته ! ..

(الثاني) : أن المقتضي لحدوث ذلك الحادث : إما ذات الواجب ، أو غيره ، فإن كان الأول يلزم أزلية الحادث — لأزلية مقتضيه، وهذا خلف وإن كان الثاني يلزم افتقار الواجب اليه، ويلزم الإمكان ، وهذا خلف أيضاً !..

(الثالث) : أن ذلك الحادث إما أن يكون صفة كمال ، أو يكون صفة نقص ، فإن كان الأول فيستحيل خلو الكامل المطلق عنه ، ويستلزم كونه أزلياً ، وهو خلف ، وإن كان الثاني فيستحيل اتصاف الذات به ، إذ ذلك نقص لايجوز على الكامل المطلق !..

الأول

نفي حلول المبدأ في شيء او اتحاده به

اتفق الفلاسفة المتكلمون على عدم جواز حلول المبدأ الأول في شيء خلافاً للنصارى القائلين بحلول الله في ذات عيسى، وللصوفية القائلين بحلول الله في ذات العارفين، وأبدانهم، وللعلويين القائلين بحلول الله في ذات علي بن أبي طالب، وللدروز القائلين بحلول الله في ذات الحاكم بأمر الله الفاطمي — على ما ينقل عنهم!

أما نفي الحلول في شيء فيدل عليه: أن المعنى المعقول من الحلول — هو قيام موجود بموجود على سبيل التبعية، بشرط امتناع قيامه بذاته وهذا يستلزم حاجة الواجب إلى محله، وخروجه عن الوجوب إلى الإمكان وهو خلف! . وإن أريد من الحلول معنى آخر، فعليهم بيانه لنعرفه!.

«واما نفي اتحاده بشيء»: فيدل عليه أن اتحاد الواجب مع الممكن اما مع بقاء كل وجود على حدة، وإما مع عدمهما، أو عدم احدهما، أو مع صيرورة وجوديهما واحداً، فان كان الأول فلا يكون هذا اتحاداً لبقاء التعدد، وان كان الثاني والثالث فكذلك لعدم الاتحاد بانتفاء موضوعه، وإن كان الثالث، فلا يكون هناك تعدد في الواقع؛ ويلزم من ذلك صيرورة الواجب ممكنا لاتحاده

بالممكن، والممكن واجباً لاتحاده بالواجب، وهذا خلف !!

« ولئن قيل » : إن اتحادهما بالوجود، ولا يلزم منه كون ماهيتهما واحدة حتى يلزم الانقلاب، والخلف — وذلك نظير الجنس والفصل فإن ماهيتهما مختلفة ؛ والوجود واحد !

« فإنه يجاب » : أن المبدأ الاول مع الممكن المتحد معه ليس من قبيل الماهية، إذ هو نفس الوجود، فإذا اتحد وجود الواجب مع الممكن لزم المحذور بخلاف الجنس والفصل لحفظ التعدد في الماهية (مضافاً) إلى أن اتحاد الجنس مع الفصل — بنحو الفناء — لا الإتحاد فلا يقاس هذا بذاك، لظهور الفرق بينهما بداهة !

« ثم أن للنصارى » على المشهور من فرقهم — كما نقله الشيخ البهائي في « الكشكول » ثلاث فرق « الاولى » : الفرقة المسماة « بالملكانية »، وهم القائلون بأنه حلّ جزء من اللاهوت « في الناسوت » أي اتحد بجسد المسيح وتدرّع به، وهؤلاء يقولون بالتثليث أي الأقانيم الثلاثة (الأب) (الابن) (روح القدس)، وهؤلاء يقولون بوقوع الصلب على الناسوت !

« الفرقة الثانية » (اليعقوبية) وهم القائلون بأن الكلمة انقلبت لحماً ودماً، فصار المسيح هو الإله، واتحد به !

(الفرقة الثالثة) الفرقة المسماة (بالنسطورية) وهم القائلون

ان اللاهوت أشرق على الناسوت كاشراق الشمس على البلّوره ، والقتل والصلب وقع على المسيح بجهة ناسوته ؛ وهذه الفرق مختلفة المذاهب ، فالفرقة الاولى تقول بالحلول ، ولكن الثانية والثالثة يظهر منهما الاتحاد ومهما يكن من شيء ، فإن الحلول والاتحاد باطلان لا يجوزان على الواجب ، ولقد صرّح (البهائي) في الكشكول ، بأن النصارى — مجمعون على توحيد الله بالذات ، ويعنون بالأقانيم شيئاً لا ينافي ذلك ، فهم يعنون : بالأب . الذات مع الوجود ، وبالابن : الذات مع العلم ، ويطلقون عليه اسم الكلمة ، وبروح القدس : الذات مع الحياة ، وعلى هذا فهم لا يقولون بشريك لله لأنهم على هذا يعتبرون الاقانيم من قبيل الصفات وهو خلاف المعروف والمشهور عنهم والمصرح به في كتبهم وأناجيلهم ، ولئن أريد أنها صفات ثلاث ، فإنه يرد عليهم ان صفات الله عين ذاته ، وعلى الصحيح فكونها صفاتاً تغاير الذات غير صحيح !..

ولقد أبطلنا فيما سبق نفي الشريك عنه بما لا يحتاج معه إلى مزيد !..

نفي الحيز والزمان عن المبدأ الأول

لا شبهة في أن المبدأ الأول ليس بذي حيز ، ولا يوجد في

حيز – سواء كان الحيز بمعنى المكان – أو بمعنى الوضع ، وقبول الإشارة لوجهين !.

(الأول) : أنه لو كان متحيزاً لما انفك عن الأكوان الأربعة الحركة ، السكون الإجتماع ، الإفتراق ، وهي حادثة ؛ وكل ما لا ينفك عن الحوادث – فهو حادث ، فيكون الواجب حادثاً ممكناً وهو خلف !..

(الثاني) : أنه لو كان متحيزاً لكان ذا وضع ، وكلما كان كذلك – فهو منقسم بوجه ، فيكون مركباً ؛ وذلك يستلزم الحاجة – لاحتياج كل مركب إلى اجزائه ، ويخرج الواجب عن كونه واجباً ، ويستلزم الخلف !.

(الثالث) : أنه لو كان ذا حيز لاحتاج اليه ، والمحتاج لايكون واجباً ، ومن هذا يعلم أن المبدأ الأول ليس بذي زمان ، وإلا لاحتاج اليه ، والحاجة تنافي الوجوب ؛ كما يعلم أنه ليس بمحتاج إلى شيء أصلا ؛ فإن الحاجة من لوازم الإمكان ، والواجب لا يكون محتاجاً !..

المبدأ الأول ليس بجوهر ولا عرض

ان المبدأ الأول تعالى ليس بجوهر ، ولا عرض (أما الأول)

فلأن الجوهر من سنخ الماهية ، والمبدأ الأول ليس كذلك !

(وأما الثاني) : فلأن العرض من سنخ الماهية أيضاً والمبدأ الأول ليس بماهية !.

(مضافاً): إلى أن العرض محتاج إلى معروض يعرض له ، والحاجة تنافي الوجوب كما سبق ، وإذن فالمبدأ الأول ليس بجوهر ولا عرض وهذا آخر ما أردت عرضه من صفات الجلال ، ومن التنزيهات التي يجب تنزه المبدأ الأول عنها — كما وعدت في بدء البحث ، وكلها ترجع إلى نفي الحاجة ، والإمكان كما علم!..

(صفات المبدأ الاول الثبوتية)

قدرة المبدأ الاول واختياره

لا خلاف بين المتكلمين ، والفلاسفة في أن المبدأ الأول له القدرة على الايجاد بالإختيار ، ونسبة القول بالإيجاب إلى الفلاسفة — نسبة غير صحيحة ، فإنهم يقولون بأن الله سبحانه فاعل موجب (بالكسر) أي يجب فعله بقدرته واختياره ، لا أنه موجب (بالفتح) كما توهم وذلك لأن الشيء مالم يجب لم يوجد ، وإنما اختلفوا في معناها ، فالمتكلمون فسروها بصحة الفعل والترك ، والفلاسفة فسروها بكون — القادر : إن شاء فعل ، وإن لم يشأ لم يفعل ، والمعنى الثاني أعم

من الأول، فإن المعنى الثاني، يتحقق مع وجود المقدم من الشرطية الاولى ، ومع امتناع الثاني في الشرطية الثانية ، فإن صدق الشرطية لا يستلزم صدق طرفيها — كليهما — أو أحدهما فإن صدق قولنا «إن شاء فعل وإن لم يشأ لم يفعل» . على المبدأ الأول — لاينافي وجوب الفعل منه ، وامتناع عدمه كذلك ؛ وهذا نظير قولنا لو لم يكن المبدأ الأول موجوداً ؛ لم يكن العالم موجوداً ، فإن هذه القضية صادقة وإن كذب طرفاها ، وهذا بخلاف المعنى الأول فإن المعتبر فيه صحة الفعل ، والترك بمعنى إمكانهما ، بل اعتبر المتكلمون فيه انفكاك الفعل — وقتاماً — عن الذات مستدلين عليه : بأن المبدأ الأول — فاعل بالقصد ، ولا بد أن يكون القصد في حال عدم المقصود ، وإلا لزم تحصيل الحاصل . . فالمعنى الثاني لدى الفلاسفة ، أعم من المعنى الأول لدى المتكلمين .

(ودعوى) التلازم بينهما مفهوماً ، وتحققا ، كما نقل عن المحقق «الخفري» — غير مسموعة لوضوح أن الصحة في المعنى الأول بمعنى الإمكان ، والواجب براء من الإمكان في ذاته وعامة صفاته وجهاته . نعم المعنى الأول يناسب قدرة الحيوان ، والمعنى الثاني — هو المتعين في قدرة الواجب — كما صرّح به (ابن سينا في (الشفاء) لوجوه !

«الأول» : أن المتبادر من قولنا فلان قادر على فعل : أنه إن

شاء فعله وإن لم يشأ لم يفعله !..

« الثاني » : أن معنى القدرة لدى المتكلمين ، يستلزم إمكان الواجب من جهة قدرتـه ، فإن الصحة — هي الإمكان — وأما ما أستدلوا به على اعتبار الصحة في القدرة ، واعتبار انفكاك الأثر — وقتاً ما — عن الذات لتحقيق صحة الفعل

فيؤخذ عليه أولا : أن المبدأ الأول ، فاعل بالتجلي كما بين في محله ، لا بالقصد ! .

« ثانياً » : : أنه لو سلم ذلـك ؛ فإن القصد نحوه نحو الإيجاد فـلا مانع من مقارنته ، بل لا بد منه في الفاعل التام ، لامتناع انفكاك المعلول عن علته التامة !.

(ثالثاً) : أن إيجاد الشيء في حال عدمه ، أيضاً محال ، لأنه يستلزم إجتماع النقيضين المحال فإن القابـل للإيجاد ، هو الماهية ، التي هي ، لا موجودة ؛ ولا معدومة ، كما سلف !

« الثالث » من الوجوه : أن تفسير قدرة المبدأ الاول بالمعنى الاول — يستلزم إمكان الواجب من جهة قدرته التي هي عين ذاته كما سيجيء ؛ وهذا خلف ؛ إذ الواجب لا تشوبه جهة إمكان أصلا ، وهو واجب في ذاته وصفاته ، كما تقدم ، فالمعنى الثاني للفلاسفة هو الصحيح في تفسير قدرة المبدأ الأول ، لا غير !..

اثبات قدرة المبدأ الاول

إن قدرة المبدأ الاول من أظهر صفاته الكمالية ومن أعظم الاصول الإسلامية ؛ ويمكن التدليل لإثباتها بوجهين !.

(الأول) : أن ذات المبدأ الواجب ، عين علمه ، الفعلي الذي هو نفس الإيجاد ، وعلة الفيض المستمر ، والذي له الإضافة الفعالية إلى جميع الأشياء ، وهذا معناه القدرة على الفعل ، ولما كان العلم عين الذات ، فهو عين المشيئة ، لعينية الذات لجميع الصفات ، فإنه يثبت اختيار المبدأ الواجب ، إذ المختار هو الذي يفعل فعله عن علم وإرادة عامة (المشيئة) ، والموجب هو ما لا يفعل كذلك خلافاً للأشاعرة الذين فسروا المختار ، « بالذي يمكنه أن يفعل ، وأن لا يفعل » ، والموجَب (الذي لا يمكنه أن لا يفعل ، إذ هذا التفسير لا يجمع الافراد ، ولا يمنع شمول غيرها فهو تفسير غير صحيح !..

(الثاني) : أن نفي القدرة عن المبدأ الواجب ، يوجب ثبوت ضدها وهو العجز ، وهذا نقص ينافي الوجوب ، لاقتضائه الحاجة ويلزم الخلف ، حيث يكون الواجب ممكناً !.

ولقد استدل لإثبات القدرة بوجهين آخرين !

(أحدهما) : ما دلّ به المتكلمون : وملخصه أن حدوث

العالم » أي وجوده بعد عدمه يستلزم أن المبدأ الاول قادر ، إذ لو كان فاعلا موجباً لتنافى ذلك مع حدوث العالم للزوم قدمه حينئذ أو توسط شرط حادث بينهما ، والفرض أنه حادث ؛ فيلزمه شرط آخر حادث يتوسط بينه وبين الفاعل الموجب ، وهكذا فيلزم التسلسل ، فلا بد من القدرة للمبدأ الواجب ، ليتلائم ذلك مع حدوث العالم ؛ بلا لزوم محال ، قال (المحقق الطوسي) (وجود العالم بعد عدمه ينفي الإيجاب) أي ويثبت القدرة ! .

(ويؤخذ عليه) : أن مسألة حدوث العالم شيء ، ومسألة قدرة المبدأ الاول ، شيء آخر ، ولا ربط لأحدهما بالآخر ، فإن حدوث العالم ثابت ، زمانا لتغيره المتجدد ؛ بناء على الحركة الجوهرية ، وذاتاً بناء على عدمها ، سواء قلنا بأن الواجب فاعل بالقدرة أو بالايجاب فلا وجه للاستدلال بالاولى على الثانية ! .

(ثانيهما) : ما أستدل به البعض ، وهو أن في خلق السماوات والأرض ومافي عالم الكون من عجائب — أعظم برهان على قدرة المبدأ الأول ، إذ لو كان غير قادر لما فعل هذا الفعل العظيم ! .

« ويؤخذ عليه » : أن عدم القدرة مع وجود الفعل العظيم ، لا بأس به ، إذا كان ذلك بنحو الإيجاب ؛ فوجود الفعل العظيم مهما كان شأنه ، لا يثبت أنه بنحو القدرة ، لجواز أن يكون فعله بنحو

الإيجاب ، فعظمة الفعل لا تدل على القدرة بوجه ، فالدّليل غير سديد هذا من طريق العقل !

وأما من طريق النقل ، فإن في القرآن من الآيات الدالة على قدرته ، ومن الأخبار والآثار ما فيه للمسلم غنى و كفاية !

شبهات نفى القدرة عنه المبدأ الاول

ربما التبس الأمر على من عميت بصيرته عن نور الحق ، فأنكر القدرة للواجب لشبهات ليست بذات بال ، لدى من له حظ من الفلسفة ، ونصيب من الهداية ، وهي أمور تذكر !

« أحدها » : أن الشيء مع وجود سببه الكافي — واجب ، إذ الشيء ، ما لم يجب ؛ لم يوجد ، ومع عدمه — ممتنع ، إذ الشيء يمتنع وجوده — مع عدم سببه الكافي — ، وملاك القدرة على الشيء إمكانه ، ولا إمكان مع الوجوب ؛ أو الامتناع فلا قدرة إذن للمبدأ الأول .

« ويؤخذ عليه » : أن ملاك القدرة على الشيء إمكانه بالنظر إلى ماهيته من حيث هي ، وهذا لا ينافي وجوبه بالغير ، أو امتناعه كذلك — كما قرر في محله ! ..

(ثانيها) : أن القدرة هي التمكن من الفعل ، والترك ، وفي

حال الفعل لا يتمكن من الترك ، وفي حال الترك لا يتمكن من الفعل ، فلا يكون الفعل ، والترك مقدورين فلا يكون للواجب قدرة !.

«ويؤخذ عليه» : ما سبق من أن ملاك القدرة الإمكان واجتماع الفعل والترك ، غير ممكن ، بل محال ، ونحن لم ندع قدرة المبدأ الواجب على المحال ، نعم انه يتمكن من الترك حال الفعل في غير ظرف الفعل ، ومن الفعل — حال الترك — في غير ظرفه ، وهذا ظاهر !..

(ثالثها) : أن المعتبر في القدرة ؛ تساوي الوجود ، والعدم في المقدورية ، والتأثر بالقدرة ، والعدم لا يمكن تأثره بالقدرة ، لأنه نفي محض ، وهو لا يصلح للتأثر ، ولمنافات ذلك لأزليته ، فكيف تكون القدرة للواجب ؟

« ويؤخذ عليه » أولاً : أن المعتبر في القدرة عدم الفعل عند عدم إشاءته (إن لم يشأ لم يفعل) ، كما في تعريف القدرة لا إشاءة العدم !.

(ثانياً) : لو سلّم ذلك فإن العدم أمر ممكن ، وكل ممكن قابل للتأثر ، والتأثر ، بالوجود ، لا بالعدم !.

(وما يقال) : من أن الوجود لا يؤثر بالعدم فهو غير صحيح

إنما الصحيح ، أن العدم لا يؤثر في الوجود ، ولا في العدم ! .

(وقولهم) : إن عدم العلة = علة العدم — مسامحة ، فإنه لا علية في الأعدام ، وإنما هو استتباع بنحو المقارنة ؛ لا بنحو التأثير والتأثر ، وإذن فدعوى عدم صلاحية العدم للتأثر في غاية المنع ! .

(ثالثاً) : أن كون العدم أزلياً ، مسلّم في العدم المطلق ، لا العدم المضاف إلى الحوادث ، فإنه حادث كوجوده ، فمثل عدم الجلوس أو الحركة وما إلى ذلك ، ليس أزلياً !..

(رابعاً) : انه لو سلّم ذلك فإن القدرة إنما هي على استمرار العدم لا عَلَى بدايته ، فإنه تحت القدرة باعتبار أنه يمكن قطعه بالفعل ، واستمراره بعدمه . . !!

(وربما) يرد على هذا الوجه (مرّةً) بأنه على هذا يلزم أن يكون عدم الحوادث لذواتها فتكون ممتنعة حالة العدم ، ويلزم انقلابها حالة الوجود إلى الإمكان ، بل الوجوب بالغير ، وبواسطة العلة !. .

(وأخرى) : بأنه يلزم أن لا ينعدم شيء من الموجودات الممكنة لاستحالة انعدامها ، لعدم قبول العدم للقدرة ؛ والأثر !.

(وثالثة) : أن يكون الممكن القديم ، واجب الوجود لذاته إذ لا يجوز عدمه بالغير — لعدم قبول العدم للتأثر ، ولا بالذات ،

لكونه ممكن الذات !..

(ولكن يمكن) دفع هذه الردود بأن عدم جواز العدم في الحوادث لم يكن لذواتها حتى يلزمه ذلك ، وإنما هو لعدم صلاحية العدم للتأثر ، واذن فهو على هذا ليس من الممكنات ، فلا يرد عليه شيء من تلك الردود أصلا !..

(الرابع) من وجوه الشبهات : أن القدرة نسبة بين القادر ، والمقدور ؛ فلا بد من تميز طرفيها ، وتميز الشيء يستلزم ثبوته في نفسه وحينئذ يلزم الدور المحال ، ومايستلزم المحال يكون محالا : وتقريب الدور على هذا أن القدرة تتوقف على ثبوت المقدور وثبوت المقدور يتوقف على القدرة وهو الدور !..

(ويؤخذ عليه) أولا : لزوم ذلك على فرض الإيجاب ، فان الإيجاب أيضاً نسبة كالقدرة ، ، والدور يلزم هنا كما يلزم هناك !.

(ثانياً) : أن القدرة إنما تتوقف على ثبوت المقدور وتميزه في العلم لا في الخارج ، وإذن فيختلف نحو التوقف لان المقدور يتوقف على القدرة في الخارج ، والقدرة تتوقف على تميز المقدور وثبوته في العلم لا في الخارج ، وإلا لزم تحصيل الحاصل ، وإذن فلا دور في المقام وهذه الشبهات كلها غير سديدة !.

اثبات عموم قدرة المبدأ الاول لجميع الممكنات

لقد وقع الاختلاف في عموم قدرة الله المبدأ الاول لجميع الممكنات، فذهب جمهور المسلمين وأكثر الملّيين إلى عمومها لكل ممكن سواء تعلّقت به القدرة فوجد أو لم تتعلّق به فلم يوجد، أو وجد بقدرة مخلوق = وذهب غيرهم من الثنوية والديصانية، والمانوية إلى عدم العموم = لقول الفرقة الاولى بمبدأين (يزدان) للخير (وأهرمن) للشر، والفرقة الثانية بمبدأين (النور) للخير (والظلمة للشر) كما ذهب من المسلمين (النظام) إلى عدم قدرته على القبيح، لان فعل القبيح محال على المبدأ الأول؛ والمحال غير مقدور!..

و (البلخي) : إلى عدم قدرة المبدأ الأول على فعل العبد، من الطاعة، والعبث؛ والسفه!.

و (أبو علي الجبائي) إلى أنه غير قادر على نفس فعل العبد، بل على مثله، إذ يلزم تناقض إرادتي الله والعبد فيما لو أراد العبد أمراً، وأراد الله نقيضه، ومهما يكن من أمر فإن الصحيح عموم قدرة المبدأ الاول لجميع الممكنات بالمعنى الذي ذكرناه، ويدل على ذلك أمور!.

(الاول): أن ملاك المقدورية في جميع الاشياء — هو الإمكان

الذي هو ملاك الحاجة إلى المؤثر، وهو عام لجميع الممكنات وعمومه يستلزم عموم صفة المقدورية المستلزم لعموم صفة القدرة للجميع — لإمكانه؛ فإن غير المبدأ الاول لا يصلح لفيض الوجود على الممكنات لانه مزيج من القوة والفعل؛ بل فيه من ذاته جهة عدم إذ الممكن في ذاته ليس؛ وله من علته أن يكون أيساً ووجوداً، ولا يصلح للتأثير إلا البريء من القوة والعدم، وهو الواجب !.

قال (بهمنيار) في كتابه (التحصيل): فإن سألت الحق فلا يصح أن يكون علة الوجود إلاّ ما هو بريء من كل وجه، من معنى ما بالقوة، وهذا هو صفة الاوّل تعالى، لا غير، إذ لو كان يفيد الوجود ما فيه معنى ما بالقوة — سواء كان عقلاً، أو جسماً — لكان للعدم شركة في إفادة الوجود، وكان لما بالقوة شركة في إخراج الشيء من القوة الى الفعل. ومعنى كلام الفيلسوف بهمنيار أن كل ممكن مزيج مما بالقوة بحسب ذاته، ومما بالفعل بحسب مبدئه فما يصدر عنه من فعل انما هو بجهة مبدئه — لا بجهة ذاته، وإلاّ لزم تأثير القوة بالفعل، والعدم بالوجود، وهو غير صحيح !..

(الثاني): أن قدرة المبدأ الاوّل — عين ذاته — التي هي عين علمه الفعلي — الذي هو نفس العلية والتأثير؛ وحيث كان علمه عاماً لكل شيء فقدرته تكون كذلك !..

(الثالث) : أن الإيجاد في الممكن فرع وجوده ، فإذا كان وجوده من رشحات المبدأ الاوّل ، فايجاده كذلك !.

(الرابع) :أن فعل العبد الإختياري – انما يكون بمبادئ الإختيار، ومبادئ الإختيار ليست بالإختيار ،فان من جملتها الحياة وهي ليست بالإختيار ؛ واذن فالاختيار يكون للعبد بواسطة المبدأ الاوّل، في الافعال الاختيارية، ففعل العبد – الاختياري – هو بقدرة الله ؛ وقدرته خلافا لابي علي الجبائي) !.

(الخامس) : أنه لو لم تعم قدرته لجميع الممكنات لثبت عجزه عن بعضها وهو نقص لا يجوز على الكامل المطلق !..

(وربما يتوهم) من الدليل الثاني ، والثالث ، والرابع، الجبر في أفعال العبد ، أما الثاني فحيث تعلق علم المبدأ الفعلي بايجاد الفعل الممكن ، كما أنه في الثالث ، كان إيجاد الممكن من المبدأ الاوّل وكان في الرابع ، من الممكن باختياره ، والاختيار من المبدأ الاول فكيف الاختيار، وهذا معناه الجبر في أفعال العبيد ؟!..

ولكن هذا ليس بعسير بالنسبة الى الدليل الثاني، حيث علم المبدأ الأول الفعلي تعلق بالفعل الحاصل عن مباديه التي هي مبادئ الاختيار والايجاب بالاختيار يؤكد الاختيار، ولا ينافيه كما حقق في محله! وأما الجواب عن الثالث والرابع فسيعلم من البحث الآتي ، بعد هذا

البحث ، هذا هو اثبات عموم قدرة المبدأ الاوّل من طريق العقل !
أماّ من طريق النقل : وهو يصلح للمسلمين فحسب ، فإن من الآيات الكثيرة نحو قوله تعالى « ان الله على كل شيءٍ قدير »، ومن الاخبار، وكثير من الادعية والآثار ، ما فيه للمسلم غنى و كفاية !.

أماّ منكروا عموم قدرة المبدأ الاوّل — كالثنوية ، والمانونية ، والديصانية ، فقد مر في بحث سابق الرد عليهم ، وأماّ النظام والبلخى ، وأبو علي الجبائي .

(فيؤخذ عليهم) : أن الكلام في عموم قدرة المبدأ الواجب لجميع الممكنات بالنظر الى ذاتها ، فلا ينافي عدم القدرة على بعضها لمانع خارج عن ذاتها — كما في ماذهبوا اليه ، فلاوجه لجعل ماذكروه دليلا على نفي عموم القدرة أصلا .

وحيث ان بعض أدلة عموم القدرة يتوهم منه الجبر في أفعال العبد الانساني ، وهو ينافي الاختيار الذي هو ملاك صحة الثواب والعقاب ، بل وغير ذلك من المفاسد ، كان من المستحسن تعقيب هذا البحث ببحث قدرة العباد واختيارهم !!

الجبر والتفويض والامر بين الامرين

هذا بحث من البحوث الفلسفية التي كانت من أولى مشاكل الفلسفة

ومعركة آراء بين (الأشاعرة) (والمعتزلة) ، والإمامية، منذ عرفت الفلسفة بينهم ، وأشرقت دنيا معارفهم بنورها ، البادي السنا ، ولقد أخذت على عاتقي أن أوفي هذا البحث حقه فأذكر فيه كل ما قيل أو يمكن ان يقال من المذاهب ، ومن نقود لآراء الشرقيين والغربيين من الفلاسفة الذين بحثوا هذا الموضوع !.

ولا مرآء في أن المذاهب في هذا الموضوع ثلاثة

(الأول) مذهب الجبر

(الثاني) مذهب التفويض

(الثالث) مذهب الامر بين الامرين !.

محل النزاع بين القوم

إن محل النزاع بين القوم ، إنما هو الأفعال التي تصدر عن إرادة العبد واختياره، لا الأعم منها ومن الافعال الاضطرارية التي لا تصدر عن اختيار العبد ، ويكون مجبراً عليها ؛ ومدفوعاً اليها ، كما أن هذا النزاع بينهم انما هو بعد الموافقة منهم جميعاً على نسبة الافعال الاختيارية الى العبد واتصافه بها — وحده = وانها أفعاله ، وان قلنا بأنه مجبور عليها ، فإن الفعل إنما ينسب عرفاً الى من قام به ، لا الى من أوجده ، فمثل الآكل والشارب ، والقائم والقاعد ، وما الى ذلك

هي للعبد في مقام النسبة ، وان قيل بأنها بقدرة الله تعالى !.

مذهب الجبر

ان مذهب الجبر — هو مذهب الاشاعرة ، من المسلمين وهو المذهب القائل : ان جميع الافعال التي تصدر عن العباد هي بقدرة الله تعالى ، واراداته ، لا بقدراتهم وارادتهم ، بيد ان للاشاعره في مذهبهم أقوال أربعة الاول : قول « أبي الحسن الاشعري » : بأن أفعال العباد كلها معلولة لله — مباشرة — بلا دخالة فيها لهم ، نعم لهم صفة كسب الفعل ، بمعنى « المحلية » لصدور الفعل ، والمقارنة لإرادتهم ، حسب جريان عادة الله من إجراء الفعل — مقارنا — لإرادة العبد ، بلا تأثير لها فيه ، فهي كالحجر في جنب الانسان .

الثاني : قول إمام الحرمين ، وأبي الحسين البصري : بأن أفعال العباد بقدراتهم وإراداتهم المعلولة لقدرة الله تعالى وإرادته بنحو « العلة التامة » التي لا ينفك معلولها عنها — حدوثا وبقاء .

الثالث : قول « الباقلاني » بأن وجود ذوات الافعال = بقدرة الله وإرادته ، بيد أن وجود صفاتها من طاعة ومعصية ، وما إلى ذلك بقدرات العباد وإراداتهم .

الرابع : قول « أبي الحسن الاسفرايني » : بأن أفعال العباد

تصدر عن قدرة الله وقدراتهم معاً .

والقولان الأولان = جبر محض ، وإن كان الأول بنحو المباشرة ، والثاني = بنحو التسبيب ، والثالث جبر بالنسبة إلى ذوات الأفعال ؛ واختيار بالنسبة إلى الصفات ، والرابع ليس فيه جبر ، غير أنه قول بالشريك لله في الفاعلية !

والمذهب الجبري هو مذهب الكثير من الفلاسفة الغربيين ، أمثال (هلباخ) ، و (ليبنتز) ، و (هربرت) و (إسبنوزا) ، وقد قال (هربرت) : إن الجبر هو المذهب الاخلاقي المعقول ، لان غيره لا يصلح أخذه لاي نظام حقيقي في التربية الانسانية ، وقال (اسبنوزا) : قد يتوهم الناس أنهم أحرار لانهم يدركون رغباتهم وشهواتهم ، ولكنهم يجهلون الاسباب التي تدفعهم أن يرغبوا ويشتهوا وقال : ان الانسان في حياته أشبه شيء بحجر لا يملك لنفسه اختياراً وان العالم مجبّر مسير في طريق معلومة ، ليس عن السير فيها من محيص ! .

وقد دلّل الاشاعرة على صحة مذهبهم بأدلة عقلية ونقلية من آيات القرآن التي ظاهرها الجبر ، غير أني أضربت عن ذكر أدلتهم النقلية لانها معارضة بما ظاهره التفويض من الآيات ، ولانها لازمة التأويل قبالة الدليل العقلي القائم على خلافها ، فالعمدة هي الادلة

العقلية ، وهي أمور !.

(الاوّل) : أن الفعل الصادر عن العبد أمر ممكن ، و كل ممكن ان وجد سببه الكافي وجب وجوده ، وامتنع تركه اذ الشيء مالم يجب لم يوجد ؛ وهذا معنى الجبر ، فإن القدرة معتبر فيها امكان الفعل والترك ، ومع وجوب الوجود ، وامتناع الترك لا يكون للعبد قدرة فلا يكون له اختيار وهو الجبر !..

(ويؤخذ عليه) : ما سلف من أن الامكان المعتبر في القدرة انما هو بالنظر الى ماهية الفعل — من حيث هي — وهذا لا ينافي وجوبه بالغير بالنظر الى وجود سببه الكافي ، أو امتناعه كذلك كما تقرر في محله !..

(الثاني) : ان الترك حال الفعل من العبد ، إن امتنع — كان العبد مجبوراً على الفعل ، وإن لم يمتنع — احتاج الفعل إلى مرجح موجب ، إذ لا يتحقق أحد طرفي الممكن بلا مرجح كما سلف ؛ وذلك المرجح لا يكون من العبد ، وإلا يعود التقسيم ، ويلزم التسلسل ، فلا بد من المرجح الموجب من غير العبد ، ويلزم الجبر !

(ويؤخذ عليه): بأن المعتبر في القدرة ، والاختيار هو استواء الفعل والترك بالنسبة إلى القدرة ، وهذا لا ينافي الوجوب بالنسبة إلى المرجح ، الذي يوجب تعلق إرادة العبد بالفعل ، ووجوب وجوده بالنظر الى ذلك

فإن الوجوب بالارادة والاختيار لا ينافي الاختيار بل يؤكده .

(مضافاً) الى ان مصحح الاختيار ينفي الجبر، ومصحح الاختيار بحكم العقل والعرف هو سبق الفعل بمبادىء أربعة ، وهي : الحياة ، القدرة ، العلم ، الارادة ، وهذا لا ينافي الوجوب ، والدوام من قبل السبب الكافي نظير اختيار المبدأ الواجب ، فإن له الوجوب والدوام ، اذ هو عين ذاته !

(الثالث) : ان العبد لو كان موجداً لفعله بقدرته واختياره لكان عالماً بتفاصيله ، والتالي باطل ، فالمقدم مثله !

بيان الملازمة

ان الاختيار يحتاج إلى قصد الفعل ، والقصد الكلي لا يكفي إذ هو بالنسبة إلى سائر الأفعال — على السواء — وتعلقه بأحدها ترجيح بلا مرجح ، فلا بد من قصد جزئي ، وهو يستلزم العلم التفصيلي ويؤيّد ذلك ، بتدليلهم على علم الله ، بفاعليته للعالم . أي العلم التفصيلي ، ولولا ان الفاعلية والايجاد يستلزمان ذلك — لما صح هذا الاستدلال ، أمّا بطلان التالي فلأنّا — بالوجدان — نرى الماشي يقطع المسافة بلا علم تفصيلي ، بأجزائها ونقاطها ، والمتكلم يتكلم بجمل لا يعلم تفصيل أوضاعها ؛ وهيئاتها ، ومخارجها ، حال تكلمه ، وكذا عامة الأفعال الاختيارية !

(ويؤخذ عليه) : ان الإيجاد الاختياري مشروط بالعلم الاعم من التفصيلي ، والاجمالي الارتكازي ، والأخير موجود في كل فعل اختياري بلا اشكال .

وأما التأييد : فيؤخذ عليه بالمنع من أنهم استدلوا بفاعلية الله للعالم على علمه ، وإنما استدلوا بإتقان الفعل ، وإحكامه على ذلك ، وإن كان ذلك لا يصلح دليلا كما سيجيء !

(وربما يجاب): بأن الايجاد لا يستلزم علم الموجد بالموجد (بالفتح) ولكنه مدفوع : بأن الإيجاد الاختياري كما هو محل الكلام يستلزم ذلك ، وان لم يستلزمه الايجاد الأعم من الاختياري ، والاضطراري !

(الرابع) ان الله إن علم بوقوع الفعل من العبد — وجب وقوعه ، وإن علم عدمه امتنع وقوعه ، لئلا ينقلب علمه جهلا ، وعلى هذا فلا يكون الفعل مقدوراً ، لتردده بين الوجوب والامتناع ، وهذا هو الجبر !

(ويؤخذ عليه): أن العلم تعلق بإيجاد الفعل من العبد بمقدماته التي هي مبادىء الاختيار ، والايجاب بالاختيار يؤكد الاختيار ولا ينافيه !

(وقد) رُدَّ على الوجه (الرابع) بمنع كون علم الله سبباً كافياً

لوجود المعلوم ، كيف؟ والعلم يتوقف على المعلوم ، حيث هو أحد طرفي الإضافة ، فلو توقف المعلوم عليه لزم الدور المحال !

و(يؤخذ عليه): أن علم الواجب علم فعلي عين ذاته التي هي العلة للايجاد ، فكيف لا يكون علة ؟ وأما لزوم الدور فهو ممنوع ، لأن نحو التوقف مختلف ، إذ توقف العلم على المعلوم تصوراً ، بخلاف توقف المعلوم على العلم ، فإنه بالوجود الخارجي.

(ويدلنا) على أن توقف العلم — على المعلوم تصوراً — تعلقه بالمعدوم ، فإن الله يعلم بالحوادث — قبل أن تكون — كعلمه بها بعد أن تكون ، فالمعلوم بالنسبة إلى العلم ، كالسبب الغائي بالنسبة إلى الفعل ، نحو استخراج الماء مثلا ، فإنه سبب للحفر تصوراً ؛ ولكنه مسبب عنه خارجاً ، وكذلك العلم والمعلوم فالرد غير سديد !

(الخامس) ما استدل به « الإمام الرازي » على عدم صحة عقاب العاصي : ومحصله ان الفعل الاختياري ما صدر عن إرادة ، الفاعل والارادة غير اختيارية ، وإلا لزم أن تسبق بإرادة أخرى ، وهكذا فيلزم التسلسل ، أو يعود التوقف إلى الإرادة الأولى ، فيلزم الدور ، وكلاهما محال ، فكون الإرادة اختيارية محال ، وعليه فالأفعال الصادرة عنها مجبور عليها العبد لا تصح العقوبة عليها !

وقد ردّ عليه بردود: (الأول): ما ذكره صاحب الفصول في علم الاصول، وملخصه: ان اختياريـة أي فعل بمبادىء أربعة كما تقدم عدا الارادة، فإن اختياريتها بمبادىء ثلاثة – غير الارادة فلا يلزم دور أو تسلسل!

(ويؤخذ عليه): ان ذلك لا يدفع المحذور، لأن المبادئ الثلاثة غير اختيارية فيلزم كما يلزم من الإرادة بلا فرق أبداً!

(الثاني) ماذكره المقدّس «الميرزا حسين النائيني» في تقريراته، وملخصه أنه بعد الإرادة – في الأفعال الاختيارية – مرتبة يعبر عنها «بالاختيار» وتأثير النفس في حركة العضلات، وهي ممكن لا تحتاج إلا إلى فاعل ومرجح، فراراً من العبث، كما في سائر الافعال الاختيارية، فلا تحتاج إلى إرادة بنحو التسبيب حتى يقال إنها غير اختيارية، ويلزم الجبر!

(ويؤخذ عليه) أولا: ان الاعتراف بإمكان الافعال الاختيارية مع إنكار حاجتها إلى العلة، والسبب الكافي – إنكار لقضية بديهية؛ وهي حاجة الممكن إلى مرجح لاحد طرفيه على الآخر، بلا فرق بين الافعال الاختيارية وغيرها، والافعال وغيرها، غاية الامر ان الفاعل من جملة أجزاء العلة في الافعال الاختيارية، فيما كانت العلة مركبة!

(ثانياً) : أنه لو لم يكن توقف تلك المرتبة على الفاعل والمرجح بنحو الدخالة والتسبيب ، ولو بنحو الدخالة في الوجود — بنحو من أنحاء الدخالة — ولو بنحو الاعداد ، وإذا كان الفاعل والمرجح غير اختياريين — لاستنادهما إلى غير اختياري — فإنه يلزم المحذور ، ونحتاج إلى جواب غير هذا !

(الثالث) : النقض بأفعال الله تعالى ، فإنها اختيارية مع أنها تصدر عن إرادته ، وهي غير اختيارية ، لانها عين ذاته ولو كانت اختيارية لكانت حادثة ، فيلزم قيام الحادث بالقديم ، وهو غير جائز ، كما سلف ، فما يجاب به هنا ، يجاب به هناك !

(ويؤخذ عليه) أولا : أن النقض ليس رداً للاشكال ، وإنما هو تهرب منه ، واعتراف به ، ويمكن للمشكل أن يعمم الإشكال لأفعال الله أيضاً .

(ثانياً) : لو سلم الاختيار في أفعال الله ، مع عدم اختيارية إرادته ؛ فإنه لا يندفع إشكال العقوبة ، والجبر بذلك في أفعال العباد ؛ ولو سميت أفعالا اختيارية ، إذ التسمية بذلك ، مع كون الواقع ، ان الفعل غير اختياري ؛ ومجبور عليه ، لا تفيد شيئاً ..

مضافاً: إلى ان اختيارية أفعال الله قابلة للمنع ، عند من يرى أن الله فاعل بنحو الإيجاب ، لا الاختيار ، كما يتوهم نسبة ذلك إلى

الفلاسفة ؟!

(الرابع) ما ردّ به المحقق «الداماد» في «القبسات» وملخصه: أن قبل الفعل الاختياري، إرادات طولية مترتبة مبدؤها غير اختياري، ولكن سائرها اختياري، والفعل صدر عن الإختياري منها، فيكون اختياريا لصدوره عن الاختياري، فلا يلزم الجبر، ويندفع الاشكال!

(ويؤخذ عليه) أولا: انه إن أريد بوجود إرادات مترتبة وجودها بالفعل، فهو خلاف الوجدان، فإنه ليس إلا إرادة واحدة، وإن أريد وجودها بالقوة، فهذا غير مفيد!

(ثانيا): انه لو سلم ذلك، فإنه يلزم صدور إرادات كثيرة عن الإرادة المبدئية الواحدة، وهو صدور الكثير عن الواحد، لا يجوز في السبب الاضطراري كالارادة، وإن جوزناه في الفاعل الاختياري.

(مع) أنه يلزم المحذور، لصدور الارادات عن غير الاختياري ويبقى الاشكال!

(الخامس): رد الاستاذ قدس سره، وحاصله: أن اختيارية كل فعل اختياري بالارادة، والارادة اختيارية بنفسها نظير الوجود كل موجود بالوجود، والوجود موجود بنفسه، ونظير

النور ، فان كل مستنير مستنير بالنور ، والنور مستنير بنفسه، وذلك لأن « فاقد الشيء لا يعطيه » !

وتمكن المناقشة فيه: بأن هذا يدفع الاشكال ، لو كان الملاك المتفق عليه في اختيارية الفعل كونه مراداً للفاعل، إذ يمكننا تعميم المراد للمراد بنفسه ، وبالارادة ، أما لو قيل إن ملاك الاختيار في الفعل سبقه بالارادة ، أو صدوره عن سبب اختياري ، فانه لا يتم هذا الرد ، فان الارادة ليست مسبوقة بالارادة ، وصادرة عن غير اختياري ، ولو سلم انها اختيارية ، ويلزم الجبر !

(السادس) ان يقال ان ملاك الاختيار عقلا ، وعرفا هو السبق بارادة ، وإن كانت غير اختيارية ؛ فان الوجوب بالاختيار، لاينافي الاختيار ، كما قال بعض الفلاسفة : الانسان مضطر في صورة مختار والواجب تعالى مختار في صورة مضطر ؛ وهذا أصح الردود !

(السادس) : من أدلة الأشاعرة أنه لو كان العبد مختاراً للزم في مقام نتنافى إرادته مع إرادة الله، كما لو أراد العبد حركة، وأراد الله سكونا — مثلا — في وقت واحد ؛ إما اجتماع المتقابلين في موضوع واحد ، في آن واحد، وإما لزوم العجز من الله تعالى، والتالي باطل ، فالمقدم مثله .

بيان الملازمة: انه في الفرض ، إما أن نقول بتأثير الارادتين

معاً ؛ وهو جمع المتقابلين ، إذ الحركة والسكون متقابلان ، تقابل العدم والملكة ، وجمعهما محال !

أو نقول بتأثير إرادة العبد — دون إرادة الله ؛ وهو المغلوبية والعجز من الله تعالى عنهما ، أو نقول بتأثير إرادة الله — دون العبد — وهو معنى الجبر !

(ويؤخذ عليه) : بالتزام تأثير إرادة الله — دون إرادة العبد ، ولكنه لا يفيد المدعي — لأخصيته منه ، إذ غاية ما يفيده الجبر فيما تنافت إرادة العبد مع إرادة الله ، لا دائماً كما هو المدعي !

ثم : ان لمذهب الجبر مفاسد كثيرة لا يمكن للاشاعرة الالتزام بها

(الاولى) انتفاء الثواب والعقاب ، إذ هما مترتبان على الطاعة والمعصية ، ومع الجبر لا طاعة ولا معصية ، فلا ثواب ، ولا عقاب .

(الثانية) : سقوط التكاليف عن العباد عقلا ، اذ القدرة شرط في صحة التكليف ، ومع الجبر ؛ فلا صحة للتكليف بوجه !

(الثالث) : لزوم العبث في البعثة النبوية ، فإنها انما وجبت لتبليغ البشر أحكام الله تعالى ؛ ليعملوا بها ، ومع الجبر لا يكون لها فائدة ، فتكون عبثاً ، وهو لا يجوز على الحكيم !

(الرابع) انه يلزم في الجبر نسبة الظلم الى الله ، وانكار العدل وهذا نقص لا يجوز على الكامل المطلق ، ذلك لأنه وعد بالعقاب

على معصيته ، ومع الجبر إما أن يعاقب ، أولا ؛ فإن عاقب لزم الظلم وان لم يعاقب لزم الخلف بالوعد ، وكلاهما نقص تعالى الله عنه ؛ وهل يجوز في منطق العدل أن يجبر الله العبد على المعصية ، ثم يعاقبه عليها وهل هذا إلا كما قال الشاعر ؟ ؟ :

ألقاه في اليم مكتوفاً وقال له اياك اياك أن تبتل بالماء

وينزه الله أن يجبر العبد على معصيته ثم يعاقبه عليها « ولا يظلم ربك أحدا »

« الخامس » : لزوم العبث في تشريع الشرائع ، اذ هي أنظمة للعمل ، ومع سلب القدرة لا يمكن العمل — بناء على الجبر — فإن العمل الصادر عن العبد ليس له حقيقة ؛ والتكليف شرطه القدرة عقلا فالتشريع اذن عبث لا يجوز على الحكيم !

(السادس) ما قيل انه يلزم من الجبر نسبة أفعال النقائص الى الله — نحو الزاني والسارق الى غير ذلك ، وهذا لا يلتزم به الاشاعرة .

(ويؤخذ عليه) : أنه قد علم من تحرير محل النزاع ، ان الكل متفقون — على ان الفعل انما ينسب الى من قام به ، لا الى من أوجده عرفا ، فلا يرد على مذهب الجبر مثل ذلك ، والقياس على مثل الخالق والرازق ، وما الى ذلك من الصفات — قياس مع الفارق ، فإن من أوجد الفعل ، ومن قام به فيها واحد ، بخلاف الفعل الصادر عن

العبد ، فإن من قام به ، غير من أوجده ، ومن قام به الفعل ، ويصح نسبته اليه هو العبد ، لا الله تعالى !

مذهب التفويض

ان مذهب التفويض ، هو مذهب المعتزلة من المسلمين ؛ ومذهب غيرهم من الفلاسفة الغربيين ، أمثال « كانت وتنتز ولطزه » وهو المذهب القائل باستقلال العبد في فاعليته للفعل من غير دخل لإرادة الله فيه ، سوى أن الله أوجده ذا ارادة فاعلة مستقلة ، فهو يفعل مايشاء ويترك ما يريد ، وقد دلّل المعتزلة على صحة مذهبهم : بالعقل وبالنقل .

أما العقل : فهو ان العبد لو لم يكن مختاراً ، متمكنا من الفعل والترك لقبح تكليفه ، والتالي باطل ، فالمقدم مثله ، والملازمة ظاهرة ، اذ مع الجبر ، لا قدرة للعبد ، فلا صحة لتكليفه ، اذ هي مشروطة بالقدرة عقلا !

واما النقل : فبالآيات نحو قوله تعالى «من عمل صالحا فلنفسه» وقوله تعالى « لها ما كسبت وعليها ما اكتسبت » المعارضة ، بمثل قوله تعالى « خالق كل شيء » وقوله تعالى « كل من عند الله » الى غير ذلك من الآيات الكريمة .

وقد استدل «لطزه» على حرية الإرادة ، واختيار العبد بقوله « لا معنى للحكم الخلقي على الافعال الانسانية ، ولا محاسبة الناس

على سلوكهم، واعتبارهم مسؤولين عن أفعالهم — إلا بافتراض — حرية الإرادة» بيد أن مذهب التفويض يستلزم مفاسد لا يلتزم بها المعتزلة.

(الأولى): انه يلزم من تفويض العبد فيما يختار، إما العجز من الله؛ وإما عبثية البعثة النبوية، والأمر والنهي، وانتفاء العقاب: بيان الملازمة ان تفويض العبيد في اختيارهم؛ إما عن إلزامهم لله بذلك كره، أم أحب، فهذا عجز ظاهر، وإما عن رضاه واختياره فيلزمه قبول ما عملوا، من خير وشر، فيلزم من ذلك عبثية البعثة النبوية، والأمر والنهي، وانتفاء العقاب، وهذا ظاهر أيضاً!

(الثانية): انه يلزم من تفويض العبد في فعله — الشريك لله تعالى في الايجاد، فلله إيجاد الذوات، والأفعال الطبيعية، وللعبد ايجاد الأفعال الإرادية وهو منزه عن ذلك!

(الثالثة): ماقيل انه يلزم من التفويض إما عدم احتياج الممكن إلى السبب بقاء، أو أن تكون العلة المحدثة — هي المبقية بعينها — بيان ذلك: انه بناء على التفويض يلزم أن يكون الله تعالى — أوجد العبد، وجعله ذا إرادة، وفوّض إليه أمر فعله وخلاّه وشأنه، ومعناه أنه لا يحتاج إلى سبب بقاء، او ان الله العلة المحدثة = بعينه العلة المبقية، ولازمه عدم الحاجة إلى العلة بقاء، وكلاهما باطل، بل الممكن يحتاج حدوثا وبقاء إلى علة تامة، بحيث إذا عدمت، عدم هو أيضاً

فهو كالظل للشاخص ، والعلة المحدثة — ليست مبقية ، بمعنى أن علة حدوثه توجب بقاءه بلا حاجة إلى علة بقاء ، بل الممكن دائماً يحتاج الى العلة في حدوثه ، وبقائه ومعطى الوجود ، حدوثاً وبقاء ، هو الله تعالى فما معنى التفويض ؟ هذا ملخص ما في تقريرات بعض الأعاظم قدس سره ؟

وتمكن المناقشة فيه : بأن نظر المعتزلة في التفويض ، إلى الارادة التي يصدر عنها الفعل مباشرة ، وليس ذلك ، إلا ارادة العبد ، وهي سبب لصدور الفعل حدوثاً وبقاءً ، بمعنى حدوث الفعل بالارادة من العبد ، وبقاؤه بالإرادة منه ، بلا دخل لإرادة الله مباشرة ، وان كان الفعل ، بالنظر الى ان وجود العبد من فيض خالقه ، يكون مسببا عن ارادته بالواسطة ، كما هو مسبب عن ارادة العبد !

مذهب الامريين الامرين

ان مذهب الأمر بين الأمرين ، هو مذهب الحكماء ، ومذهب الإمامية ، وهو من لطائف الحكمة ، وأسرار أهل بيت العصمة ، الذين رأوا الحقيقة كفلق الصبح الزاهر ، ونظروا الى الواقع الخفي بعين تبصر ما وراء الحجب ، وتنفذ الى بواطن الأمور ، فتكشف حقائقها وتظهر دقائقها ، وتبرزها حكمة علوية ، تنحط عنها الافكار ،

وتتصاغر أمام عظمتها العقول !

وما أحوجنا للأخذ عن هؤلاء النفر الملهمين ، وما أولانا بالاقتداء بهم ، والاهتداء بعلومهم ، التي هي رشحات من عالم الغيب وقبسات من نور الحق ، ومهما يكن من شيء ، فإن هذا المذهب من الدقة بمكان ، وقد ذهب الفلاسفة المسلمون في تقريره مذاهب ، وذكروا له وجوها من البيان .

(الأول): ان للوجود المنبسط ، الذي هو فعل الله تعالى وجهين وجه للفاعل ، وهو المبدأ الأول ووجه للقابل ، وهو النفس ، فالفعل بلحاظ وجه النفس للنفس ، فلا جبر ، وبلحاظ وجه المبدأ الأول ، للمبدأ الأول ، فلا تفويض !

(الثاني) : ان للوجود نظرين ، نظر اجمالي يسقط فيه لحاظ الإضافات ، ويؤخذ لا بشرط ، وبه يتحقق التوحيد العقلي «لا إله إلا هو» والذي ينتهي الى التوحيد في الذات « لا هو إلا هو » ونظر تفصيلي ، يلحظ فيه الاضافات ، ويؤخذ فيه الوجود ، بشرط شيء ، أو بشرط لا — وتلحظ فيه الوسائط الطبيعية التكوينية ، فبالنظر الاجمالي — لا تفويض حيث الوجود المحض لله ، وبالنظر التفصيلي ، الذي تلحظ فيه الوسائط ، لا جبر إذ العبد واسطة الفعل فهو له !

(الثالث) : ما ذهب إليه « المحقق الطوسي » وهو أن إرادة العبد علة قريبة ، وإرادة الله علة بعيدة ، والأشاعرة قصروا نظرهم على العلة البعيدة ، فقالوا بالجبر ، والمعتزلة قصروا نظرهم على العلة القريبة ، فقالوا بالتفويض ، والحق ان وقوع الفعل موقوف على مجموع الارادتين ، كما قال عالم أهل البيت « لا جبر ولا تفويض ، بل أمر بين الأمرين » وإلى هذا يؤول ما قيل ان الفعل باعتبار صدوره عن العبد بلا واسطة ، هو فعله ، فلا جبر ، وباعتبار صدوره عن الله بالواسطة هو فعل الله ، فلا تفويض !

(الرابع) : ان الفعل بالنظر الدقيق لله ، إذ هو سبب الاسباب فلا تفويض ، وبالنظر السطحي الظاهر ، وانه يصدر عن العبد ، ويقوم به للعبد ، فلا جبر !

(الخامس) : ان الفعل باعتبار صدوره عن اختيار العبد ، فهو للعبد فلا جبر ، إذ مصحح الاختيار ينفي الجبر ، وباعتبار دخالة إرادة الله تكويناً ، وإن كان الجزء الأخير ، هو إرادة العبد فهو لله فلا تفويض ولا يخفى أن بعض الوجوه المذكورة يرجع الى البعض الآخر مضمونا ، وإن سلك كل فريق طريقا الى المعنى ، غير الذي سلكه الآخر ، بيد أن المراد واحد ، لاتعدد فيه !

وربما يقال : في معنى الأمر بين الأمرين وجوه غير ماذكرنا

(الأول) : ان العبد ليس مجبوراً على جميع أفعاله بحيث لا يبقى له اختيار في شيء منها ، ولا هو مفوض في جميعها ، بحيث تكون له القدرة على جميعها بل بعضها باختياره ، ويكون فعله حقيقة ، وبعضها بغير اختياره ، ويكون هو محلا له ، ونسبته اليه على سبيل المجاز !

(ويؤخذ عليه) أن هذا جمع بين المذهبين — لا أنه أمر بين الأمرين — كما هو نص الحديث .

(مضافا) إلى انه خلاف الفرض الذي هو محل النزاع ، فإنه الافعال الاختيارية ، لا الأعم منها ، كما علم آنفا !

(الثاني) ما ذهب اليه الاشاعرة بزعمهم أنهم يذهبون إلى البينية بين الجبر والتفويض ، وملخصه : أن العبد ليس مفوضا في إرادته ، وإلا لزم الشرك . ونفي التوحيد ؛ ولا مجبوراً من كل وجه حتى لا يصح نسبة الفعل اليه ولو بطريق الكسب ، وباعتبار المحلية للفعل ، والا لبطل التكليف وعري عن الفائدة إذ يكون الفعل جبراً محضا ، وهم يفرون من الجبر وينسبونه إلى اتباع (جهم بن صفوان) القائلين بأن العبد آلة مسيرة ، ولا فعل إلا لله تعالى ! .

(ويؤخذ عليه) بأن الكسب ان كان مؤثرا فهو التفويض ، الذي تنكرونه ، وان كان غير مؤثر ، فهو الجبر الذي تفرون منه !

(الثالث) ان كل فعل فيه شائبة جبر وشائبة تفويض ، وهذا

معنى الحديث !

(ويؤخذ عليه) بأن هذا جبر خفيّ

(مضافا) الى أنه خلاف ظاهر الحديث، فإن مفاده أمر ثالث لا أنه مستجمع لهما معا، وفرق واضح — بين حركة المرتعش وحركة المختار ولو كان ذلك كما يفيده هذا الوجه لما كان بينهما فرق اصلا !!

(الرابع) ان الفعل حركة من القوة إلى الفعل ؛ وهو باعتبار القوة ينسب الى العبد، فلا جبر، وباعتبار الفعلية ينسب إلى الله، فلا تفويض فيكون (لا جبر ولا تفويض) !!

(ويؤخذ عليه) أنه خلاف ظاهر الحديث، إذ ظاهره أنه باعتبار الفعلية، لا جبر ولا تفويض، لا باعتبار القوة والفعلية.

(مضافا) الى أن الفعلية هي اعتبار الفعل بالنسبة الى العبد، لا بالنسبة الى الله، فإنه يصدر فعلا عن العبد، إذن فالمتعين في معنى الحديث هو الوجوه السابقة الذكر، ومذهب الأمر بين الأمرين — هو المذهب الصحيح، وهو المذهب الوسط بين الافراط والتفريط، فالاشاعرة أفرطوا في تنزيه الله عن الشريك فوقعوا في الجبر ؛ ذلك لأنهم حاولوا أن لا يجعلوا لغير الله تأثير في شيء، فلزمهم القول بالجبر، ونسبة النقائص اليه تعالى.

والمعتزلة فرّطوا لينزهوا الله عن الظلم والنقص ؛ فوقعوا في

الشرك الباطل كما أفصحنا عنه !!

(بقي شيء): وهو أنه قد ورد في الحديث القدسي «يا ابن آدم بمشيئتي أنت الذي تشاء ، فأنت أولى بسيئاتك مني ، وأنا أولى بحسناتك منك» وهذا بظاهره ينافي مذهب الأمر بين الأمرين ، إذ بناء عليه ، فالفعل لله تعالى وللعبد فيه معنى الاولوية في المقام ، ثم ما معنى أولوية العبد بالسيئات ، وأولوية الله بالحسنات ؟

«الجواب» اما عن أصل الأولوية ، فهو أن اشتراك الله مع العبد في الفعل وتساويهما في ايجاده لا ينافي ترجيح أحدهما على الآخر بنسبة الفعل اليه — وحده في مقام النسبة والحمل ، لمرجح خارجي وهو كون أحدهما أقوى من الآخر في ايجاد الفعل وذلك واضح !!

وأما : عن أولوية العبد بالسيئات ، وأولوية الله بالحسنات ، مع أن الفعل مشترك بينهما ، فهو أن الله أودع في الانسان عقلا ، وامتازه به ، وجعله دليلا مرشداً الى أحاسن الاعمال ، وافاضل الخلال ، يأمره بالخير ، وينهاه عن الشر ، وإن في نفسه من الغرائز ما يحيد به عن طريق الخير ، ويميل به عن هدي العقل «إن النفس لأمارة بالسوء إلا ما رحم ربي» فإذا عمل العبد بهدي العقل كان ذلك بتوفيق الله فهو أولى بالحسنات ، واذا حاد عن نهج العقل ، وعمل بهوى النفس

كان عمله خلاف ارشاد العقل ، وغلبة له ؛ وذلك خلاف جهة لطف الله وتوفيقه ، فيكون العبد أولى بالسيئة ، ومن هذا يعلم الجواب عن قوله تعالى « ما أصابك من حسنة فمن الله وما أصابك من سيئة فمن نفسك » والجواب هو الجواب !!!

علم المبدأ الاول

اتفق جمهور العقلاء من الفلاسفة وغيرهم ، على اتصاف المبدأ الأول ، بالعلم بذاته ؛ وبغيره من الممكنات ، ولم يخالف في ذلك إلا نزر قليل ، من الفلاسفة لشبهة عرضت لهم ، فالكلام هنا في موضعين :

الأول في ثبوت علمه بذاته .

الثاني في ثبوت علمه بغيره .

علم المبدأ الاول بذاته

إن الحق الذي لا ريب فيه هو ثبوت علم المبدأ الأول بذاته ؛ ويدل على ذلك أمور :

(الاول) ان المبدأ الاول كما هو واهب الوجود العيني للاشياء ، فهو واهب الوجود العلمي للعلماء ، إذ كل شيء معلول له مستند إليه ، ومن الضروري لكل ذي عقل سليم ، «أن معطي الشيء لايكون

فاقداً له » و كيف يكون واهب الكمال فاقداً له ؟ ويلزم ذلك أن يكون الموهوب أشرف من الواهب ؛ والمستفيد أكمل من المفيد ؛ فلا بد من أن يكون عالماً بذاته ، وعلمه عين ذاته كما سيجيء !

(الثاني) : ان المبدأ مجرد عن المادة وعوارضها ، و كل مجرد عن المادة كذلك ، قائم بذاته في الخارج — عالم بذاته لوجهين :

(الاول) : ان معلومية ذات المبدأ الاول لذاته ، ممكنة بالضرورة ، إذ كل موجود تمكن معلوميته ، ولو بوجه عام ، نحو أنه موجود أو ممكن أو واجب ، وما إلى ذلك ، وحيث أمكنت معلوميته لذاته — بالامكان العام الشامل للوجوب ، وهو مجرد لا يحتاج إلى تجريد في المعلومية ، فلا بد من أن تكون معلوميته بالفعل ، إذ ليس له حالة منتظرة ، فكل ما يمكن له يكون بالفعل ، لأن العالم والمعلوم متضايفان — كالابوة والبنوة — والمتضايفان متكافئان بالقوة والفعل ، ولما كانت ذات المبدأ الاول ، معلومة بالفعل ، فلا بد من أن يكون لها عالم بالفعل ، وهو ذاته تعالى ، وهو المطلوب !

« ولئن قيل » : ان دليل التضايف ، لا يثبت أزيد من أن المعلوم بالفعل ، يستلزم عالماً بالفعل ، أما أن العالم ، ذات المبدأ ، أو غيره فلا يدل عليه ، فلم لا يمكن أن تكون معلومية ذاته بغيره ؟؟

« فإنه يجاب » أولا : أن غير ذات المبدأ الاول ، لا يمكنه

أن يعلم ذاته ، لقصوره عن ذلك ضرورة ، بل لا يجوز ذلك عليه ، لاستلزامه الإحاطة به ، وهو شأن الممكن لا الواجب ، لاستلزامه الخلف!

(ثانياً) : أن الواجب لما كانت معلوميته ، عين وجوده ، وعالميته كذلك ، فالتضايف كما يدل على اتحادهما في الفعلية ، يدل أيضاً على اتحادهما في الوجود ؛ وهو معنى علمه بذاته !

« ولئن قيل » : ان المتضايفين متقابلان ، فاتحاد وجودهما يستلزم جمع المتقابلين في وجود المبدأ الاول ؛ وهو غير جائز .

« فإنه يجاب » : بالمنع من تقابل كل متضايفين ، فإن من المتضايفين ما ليس بينهما تقابل — كالعالمية والمعلومية — والمحب والمحبوبية ونحو ذلك ، ولذا صح أن يكون وجودهما واحداً ، وعليه فلا حاجة إلى دفع الإشكال ، بالتزام التغاير الاعتباري في تصحيح علم المبدأ الاول بذاته — كما فعله المتكلمون ؛ فإن التغاير الاعتباري لا يصحح المحال ، الذي هو جمع المتقابلين في وجود واحد !

(الثاني) : ما ذكره « المحقق اللاهيجي » في « الشوارق » وملخصه : ان المبدأ الاول مجرد عن المادة وعوارضها كما سبق ، وكل مجرد هكذا عالم بذاته ، لأن حقيقة التعقل ، إنما هي حصول المجرد للمجرد بقيامه به ، كما في علم النفس بمعلوماتها أو بنحو آخر . كما في

علمها بذاتها ، وكل مجرد قائم بذاته ، وذاته حاضرة لذاته ، غير فاقد لها بالضرورة — فذاته من حيث هي مجردة ، حاضرة لمجرّد معلومة ، ومن حيث إنها مجردة قد حضر لديها مجرد عالمة ، فكل مجرد عالم بذاته ومعلوم لذاته !

(ومراده): ان علم المجرد بالمجرّد ، إنما هو بنحو غير القيام بذات المدرك العالم ، وهو نحو حضوره لديه لا قيامه به ، وهذا هو المعبر عنه بالعلم الحضوري ، بخلاف الاول فإنه علم حصولي ، كما ذكر في محله !

علم المبدأ الاول بغيره

أما ثبوت علم المبدأ الاول بغيره ، فهو الحق الصحيح ، خلافاً لبعض الفلاسفة القدامى ، الذين نفوا علمه بغيره — تعالى عن ذلك ؛ ويدل على ثبوت العلم له بغيره من الممكنات أمور :

(الأول) : أن المبدأ الأول قد ثبت علمه بذاته ، وذاته علة للممكنات جميعها كلّيها وجزئيها ، ولا ريب في أن العلم بالعلة يستلزم العلم بالمعلول ، فإذن المبدأ الأول يعلم بجميع الممكنات على نحو عليته لها جميعاً !

(الثاني) : الوجه الثاني في إثبات علمه بذاته ، وهو تكافؤ الأمرين المتضايفين — العالمية والمعلومية — في الفعلية والوجود ؛

بلا فرق بين علمه بذاته ، أو بغيره إذ معلومية الممكنات جميعاً له ممكنة فتكون فعلية ، إذ ليس شيء يتصف به يكون بالقوة ، وبالتضايف يتم المطلوب ، ويكون عالما بها فعلا !

(الثالث) : أن أفعال المبدأ الأول متقنة محكمة ، وكل من كان كذلك فهو عالم بفعله ؛ فالمبدأ الأول عالم بمعلولاته من الممكنات فهو عالم بغيره !

(أما الصغرى) فإنا بالوجدان نرى في جميع مخلوقات المبدأ الأول — إن في الأفلاك أو العناصر أو النبات ، أو الحيوان أو الإنسان ؛ من عجيب الصنع ، ودقة الإتقان ، وغرائب التدبير على انتظام ، واتساق — كل وفق ما خلق من أجله — ما يحير العقول ، ويدهش الألباب ، ولو لم يكن عالما بذلك ، لما أمكن ذلك فضلا عن وقوعه ، ولقد أشار إلى ذلك تعالى في كتابه الكريم بقوله : « إن في خلق السماوات والأرض ، واختلاف الليل والنهار ، وما أنزل الله من السماء من ماء ، فأحيا به الأرض بعد موتها ؛ وبث فيها من كل دابة ، وتصريف الرياح ، والسحاب المسخر بين السماء والأرض لآيات لقوم يعقلون » ، كما أشار إلى استنكار عدم علمه بمخلوقاته والقول به ، بقوله « ألا يعلم من خلق وهو اللطيف الخبير »

« ولئن قيل » إن اتقان الفعل ؛ واحكامه — لا يدلان على

على أنه صنع عالم ، لوجود ذلك في الحيوانات ، مع أنها غير عالمة ؛ كالنحل في بناء خلاياها ، على شكل هندسي مسدس متين و كالطيور في بناء أعشاشها ، وغيرهما من سائر الحيوانات ، فإنها تفعل فعلا متقناً مع عدم العلم ، بل إن في الطبيعة العالمية إتقاناً ؛ وإحكاماً ، وفق المصلحة بحكم الوجدان !

(فإنه يجاب) أن نفي العلم عن الحيوانات ، بمقدار ما يحفظ حياتها والمنافع المتوخاة منها في غاية المنع ، بل هي عالمة بذلك .

وأما أن في الطبيعة إتقانا وإحكاماً ، فهو أمر مسلم ، بيد أن ذلك فعل المبدأ الاول ، الذي صنع الكون ، ووهبه هذا التنظيم العجيب الحكيم ، وهو عالم بما صنع !

(وأما الكبرى) : فهو أنه يستحيل عادة ، وبحكم الاستقراء ممن لا يعلم بفعله ، أن يوجده بنحو الدقة والإتقان ، بل ادعى بعضهم ضرورة ذلك ، وذلك ليس ببعيد !

(وتوهم) انه كيف تمكن دعوى الضرورة في الكبرى مع ذهاب جماعة من الفلاسفة إلى أن عجائب المخلوقات من الحيوانات وتفاصيل أعضائها تستند إلى قوة غريزية ؛ يسمونها المصورة !

(مدفوع) بأن خفاء الضروري على بعض الناس ، لا ينفي ضروريته

(الرابع) ما استدل به المتكلمون ، ومحصله : ان المبدأ الاول

فاعل بالقصد ، وهو لا يكون إلا مع العلم والاختيار ، كما تقدم بيانه آنفا .

وقد ردّ عليه (المحقق اللاهيجي) : بأن الفعل بالقصد لايستلزم العلم ؛ لوجود ذلك في الحيوانات العجم ، بل لوجوده في النائم والساهي والغافل !

(ويؤخذ عليه) أن عدم العلم في الحيوانات بمقدار تؤدى به أفعالها المصلحية — في غاية المنع ، وأما فعل النائم والساهي والغافل فإنه ليس فعلا اختيارياً ، إذ الفعل الاختياري بالوجدان لايكون بلا علم .

نعم يمكن الرد عليه بأن المبدأ الأول — فاعل بالعناية ، أو التجلي كما بين في محله ، لا بالقصد ! وذلك لايضر بدليلية الدليل ، إذ بأي نحو كانت فاعليته ، فهي لا تكون بلا علم !

(الخامس) : وهو يثبت العلم للمبدأ الأول — مطلقا — بذاته وبغيره ، وحاصله : أن الجهل صفة نقص لا تجوز على الكامل المطلق فلا بد من كونه عالما ، وإلا لثبت ضده ، وهو الجهل وهو لايجوز عَلَى الله تعالى .

ولا يخفى ان ادلة ثبوت المبدأ الاول بذاته كما تثبت علمه بذاته ابتداء ، تثبت علمه بغيره بواسطة علمه بذاته — إذ العلم بالعلة

يستلزم العلم بالمعلول ، كما ان أدلة علمه بغيره أيضا تثبت علمه بذاته بالاولوية القطعية إذ علم الشيء بغيره بعد علمه بذاته !

شبهات نفي العلم عن المبدأ الاول

لقد ذهب بعض الفلاسفة القدامى — إلى عدم علم المبدأ الاول بذاته « لتوهم » أن العلم إما إضافة ، وهي لا تتصور بين الشيء ونفسه « وإما صورة » مساوية للمعلوم ، فيلزم تعدد الواجب ، وهو باطل !

(كما ذهب) البعض منهم إلى عدم علم المبدأ الأول بمعلولاته مع علمه بذاته ، لأنها غير موجودة في الأزل ، والعلم لا يتعلق بالمعدوم !

(ويؤخذ على الأول): أن العلم قسمان ، حضوري وحصولي ، والأول ليس إضافة ، ولا صورة مساوية للمعلوم ؛ وإنما هو حضور المعلوم لدى العالم لا غير !

(وعلى الثاني) : أن العلم بالعلة أزلا يستلزم العلم بالمعلول أزلا ، وإن لم يكن المعلول في الأزل — كما قال علي عليه السلام في بعض خطبه (عالم إذ لا معلوم ، ورب إذ لا مربوب ، وقادر إذ لا مقدور » فنفي العلم عن المبدأ الأول — لا وجه له من الصحة !

كيفية علم المبدأ الاول بمعلولاته

اختلف الفلاسفة المثبتون لعلم المبدأ الأول في كيفية علمه اختلافاً كثيراً ، لما يلزم من القول بالعلم الحصولي للمبدأ الاول بمعلولاته من مفاسد لايلتزمون بها كما سنبه عليها ، وقد أرجعناهذا الاختلاف بحسب انفصال العلم عن ذات المبدأ الاول ، أو زيادته عليها زيادة متصلة ، أو اتحاده بها إلى ثلاث فرق :

(فرقة) تقول بأنه يعلم بالممكنات بعلم منفصل عن الذات ،

(وفرقة) تقول بأنه يعلم بها بعلم — غير منفصل عن الذات ولكنه زائد عليها بزيادة متصلة .

(وفرقة) تقول بأنه يعلم بها بعلم غير منفصل ، وغير زائدعليها بزيادة متصلة ، بل هو متحد معها وجوداً !

(أما أصحاب الفرقة الاولى) فقد ذهبوا في كيفية علمه مذاهب

(الأول) : ما ذهب اليه المعتزلة من ثبوت الماهيات في الأزل منفكة عن سائر الوجودات — عيناً لاذهناً — وبواسطتها يعلم الأشياء ، وقد سموا تلك الماهيات في الأزل ، بالاعيان الثابتة !

(ويؤخذ عليه) : ما حقق في محله من أن تقرر الماهيات منفكة عن الوجود — مطلقا — باطل ، فإن الماهية بحد ذاتها ، بغض النظر عن الوجود ، لا موجودة ولا معدومة ، ولا ثابتة ولا غير ثابتة

فهذا الوجه غير وجيه ، ولا صحة لهذا المذهب !

(الثاني) ما ذهب اليه الصوفية ، ومنهم (محيي الدين بن عرب) وتلميذه (صدر الدين القنوي) وهو تقرر الماهيات منفكة عن الوجود ، وتقررها ذهناً وعلما لا عينا !

(ويؤخذ عليه) المنع من تقرر الماهيات منفكة عن الوجود عينا أو ذهنا ، إذ الاصل في التحقق هو الوجود ، ولا شيئية للماهية بدون الوجود ، فلا تقرر لها مطلقا ، اللهم الا أن يقال ان مرادهم من تقرر الماهيات ذهنا ، هو ثبوتها ثبوتا فنائيا بوجود المبدأ الاول ، ولما كان علمه بذاته هو نفس وجوده على الصحيح ، و كانت تلك الماهيات موجودة هناك بوجوده ، كانت معلومة بنفس العلم بالذات ، واذن يثبت علمه بالاشياء قبل وجودها بهذا النحو المعقول !

وذهب (إفلاطون) الى ان المبدأ الاول يعلم الاشياء بوجودها العيني ، في عالم المثال المنفصل ، الذي هو لكل نوع من الانواع الطبيعية فرده العقلي المجرد ، ويسمى (المثال الافلاطوني) وهذه الافراد النورية ، موجودة قبل وجود الاشياء الممكنة ، وهي ملاك علم الله بها قبل وجودها !

(ويؤخذ عليه) ان المثال النوري ممكن حادث ، فكيف يصح جعله ملاكا لعلم المبدأ الاول في الازل ، وعلمه سابق على

كل شيء ؟ ولا بد أن يكون سابقا على المثال ، وإلا لزم جهله به ، وحينئذ يعود السؤال ما ملاك علمه الثابت ؟!

وذهب (شهاب الدين السهروردي) وجماعة الإشراقيين إلى مذهب ادعى (شهاب الدين) انه استفاده في خلواته الذوقية عن روحانية (ارسطاليس) وملخصه : أن علم المبدأ الأول بالاشياء — بالعلم الإشراقي الحضوري — فعلمه بذاته إشراق ذاته على ذاته وظهور ذاته لذاته ، وعلمه بغيره إشراقه على غيره ، بإشراق علي إيجادي ، وظهورها لديه ، إذ ملاك العلم لديهم — هو نوريته في نفسه ، وإنارته لغيره ، وقد عرّف (شيخ الإشراق) العلم «بكون الشيء نوراً لنفسه ، ونوراً لغيره» ، والله لايتناهى في شدة نوره (الله نور السماوات والارض) ، فهو في علمه بغيره لا يحتاج إلى ارتسام صورة ، كما لا يحتاج في الإبصار إلى ارتسام صورة المرئي في عين الرائي ، فالصورة العلمية عين الصورة العينية الخارجية ، والعلم بالممكنات حضورها لديه بالوجودات العينية باعتبار حضور ذاته لذاته — بنحو العلم الإجمالي — المسمى (بالعلم الإجمالي الكمالي)

(ولئن قيل) : كيف يمكن ذلك ، وهي معدومة في الازل ؟

(فإنه يجاب) ان عدم المعلوم لا يوجب عدم العلم ، فالعلم سابق والمعلوم متأخر ولا ضير فيه !

(وتوهم) ان المعلوم طرف إضافة العلم ، فكيف توجد الإضافة مع عدم أحد طرفيها ؟

(مدفوع): بما تقدم من أن العلم الحضوري ليس إضافة ، ولو سلم ذلك ، فالإضافة اشراقية بنحو العلية ، وهي لا تحتاج الى وجود طرف الاضافة — المعلوم — وإلا يلزم تحصيل الحاصل ، حيث إن الإضافة الإشراقية هي افاضة الوجود من المبدأ الاول بإشراقه اشراقا ايجابيا وهذا لا يجتمع مع وجود المعلوم !

دليل الاشراقيين

لقد استُدلّ لمذهب الإشراقيين بما ذكره (المحقق الطوسي) وملخصه : ان ذات المبدأ الاول علة لوجود الاشياء ؛ وعلمه بذاته علة للعلم بها ، وعلمه عين ذاته على الصحيح ، فاتحاد العلتين يستلزم اتحاد معلوليهما ؛ وأن يكون ذات الاشياء والعلم بها واحد ، وإلا يلزم صدور الكثير عن الواحد ، وهو غير جائز !

(ويؤخذ عليه) : أن دعوى الإجمال في العلم بلا تفصيل فيه (ممنوعة) أشد المنع إذ يلزم منها جهل الواجب تعالى في تفاصيل الأشياء ، وذلك نقص لا يجوز عليه ، بل إن علمه إجمالي عين الكشف التفصيلي على الصحيح .

(مضافاً) : إلى أن قاعدة عدم جواز صدور الكثير عن

عن الواحد غير صحيحة على الإطلاق، وإنما تصح في الفاعل الطبيعي لا في الفاعل المختار كالمبدأ الأول تعالى .

(أما أصحاب الفرقة الثانية) : فقد ذهب المشاؤون ، ومنهم الشيخان « أبو علي بن سينا » « والمعلم الثاني الفارابي » إلى أن المبدأ الأول يعلم الممكنات المعلولة له بارتسام صورها في ذاته ، وعلمه علم حصولي فعلي ، هو علة إيجادها ، وقد أنكروا العلم الحضوري في غير علم المبدأ الأول بذاته .

قال « ابن سينا » في إلاهيات الشفاء : (اعلم أن المعنى المعقول قد يؤخذ من الشيء الموجود، كما عرض أن أخذ من الفلك — بالرصد والحس — صورته المعقولة ، وقد تكون الصورة المعقولة غير مأخوذة من الموجود ؛ بل بالعكس ، كما أن نعقل صورة بناء نخترعها ، ثم تكون تلك الصورة المعقولة ، محركة لأعضائنا إلى أن نوجدها ، فلا تكون وجدت فعقلناها ، ولكن عقلناها فوجدت، ونسبة الكل إلى العقل الأول الواجب الوجود ، هو هذا، فإنه يعقل ذاته ، وما توجبه ذاته ، ويعلم في ذاته كيفية كون الخير في الكل ، فيتبع صورته المعقولة صور الموجودات ، على النظام المعقول عنده ، لا على أنها تابعة اتباع الضوء للمضيء ، والإسخان للحار ؛ بل هو عالم بكيفية نظام الخير في الوجود ، وانه عنه ؛ وعالم

بأن هذه العالمية يفيض عنها على الترتيب الذي يعقله خيراً ونظاماً» !

«لقد استدل المشاؤون» على أن علم المبدأ الاول حصولي فعلي بنحو الزيادة المتصلة على ذاته بما ملخصه : أنه تعالى يعلم جميع الاشياء في الأزل ، لعلمه بذاته التي هي سبب تام لها ، بيد أن الاشياء الممكنة غير موجودة في الأزل بوجود خارجي ، فلو لم تكن موجودة بوجود علمي حصولي ، لم يتحقق العلم بها ، إذ العلم يستدعي تعلقا بين العالم والمعلوم — سواء كان نفس التعلق أو الاضافة ، أو صورة موجبة لها ، والتعلق بين ذات العالم ، أو صفته وبين المعدوم ممتنع ، فإذن هي موجودة بالوجود العلمي الصوري لدى المبدأ الأول قبل وجودها الخارجي فذلك ، اما بوجود منفصل عن الذات الواجبة فيلزم «المثل الافلاطونية» واما : بأن تكون اجزاء لذاته ، فيلزم أن تكون ذاته مركبة ، وكلاهما غير صحيح .

واما : أن تكون تلك الاشياء معلومة بصور علمية حصولية زائدة على ذات المبدأ الاول زيادة متصلة بارتسام صورها فيها ، وهو المطلوب !

«ويؤخذ عليه» أولا : النقض بالقدرة ، فإنها أزلية ؛ فهي — على ما ذكر — تقتضي مقدوراً أزلياً ، حيث القدرة إضافة بين القادر والمقدور .

« ولا يتوهم » ان ذلك يستلزم وجود الصورة العلمية للمقدور، وهي تغني عن وجوده الخارجي — كما قيل في العلم ، لان الوجود الخارجي أيضا مقدور ، فيلزم ازليته !!

(ثانيا) ان العلم والقدرة اللّتين يوصف بهما المبدأ الأول انما هما بمعناهما الذاتي ، لا العرضي — أعني بهما مبدأ القدرة والعلم الذي — هو وجود الواجب المنبسط بالاشراق على سائر الممكنات المعلولة له ، فالعلم الفعلي والاشراقي — كما تقدم ، لا يحتاج إلى تحقق طرفيه أولاً ، فكيف بالعلم الذاتي الحقيقي — الذي هو عين العلم بذات المبدأ الاول ، بلا حاجة الى توسط شيء غير الذات ؟!

ردود الفلاسفة على مذهب المشائيين

وقد رد الفلاسفة على مذهب المشائيين بأمور :

(الاول) ماذكره « المحقق الطوسي في « شرح الاشارات » قال : « لاشك في أن القول بتقرر لوازم الاول في ذاته تعالى : قول بكونه قابلا وفاعلا معا : وقول بكون الاول موصوفا بصفات غير اضافية ولا سلبية ؛ وقول بكونه محلا لمعلولاته الممكنة المتكثرة تعالى عن ذلك علوا كبيراً ، وقول بأن معلوله الاول غير مباين لذاته ، وبأنه تعالى لا يوجد شيئاً مما يباينه بذاته ، بل بتوسط الامور الحالّة فيه إلى غير ذلك مما يخالف الظاهر من مذاهب الحكماء

والقدماء القائلون بنفي العلم عنه تعالى ، (وافلاطن) القائل بقيام الصور المعقولة بذاتها ؛ والمشاؤون القائلون باتحاد العاقل والمعقول ، انما ارتكبوا تلك المحالات حذرا من التزام هذه المعاني» !!

وحاصل ما اورده على مذهبهم امور :

(الاول) انه يلزم من العلم الحصولي للمبدأ الاول بعروض الصور له كون ذات المبدأ الاول فاعلة وقابلة من جهة واحدة ، إذ باعتبار عروض الصور له يكون قابلا ، وباعتبار كونها معلولة له يكون فاعلا ، واجتماعهما في شيء واحد — اجتماع للضدين ، إذ القابل يجب أن يتعرى في ذاته عن المقبول ، وإلا لزم تحصيل الحاصل ، والفاعل لايجوز أن يتعرى في ذاته عن المفعول ، (إذ فاقد الشيء لا يعطيه) ، وهذا معنى قول الفلاسفة : ان نسبة القابل الى مقبوله بالامكان ، ونسبة الفاعل إلى مفعوله بالوجوب ! !

(الثاني) أنه يلزم أن يكون المبدأ الأول موصوفا بصفات — غير اضافية وغير سلبية ، وهو غير جائز ، لأن صفاته محصورة بالنحوين ! !

(الثالث) : انه يلزم أن يكون محلاً لمعلولاته المتكثرة فيلزم كونه محلاً للحوادث وذلك غير جائز

(الرابع) أنه يلزم أن لا يكون معلوله الاول مباينا له تعالى ! !

(الخامس) : أنه يلزم أن لا يوجد شيئا من معلولاته إلا بتوسط الامور الحالّة فيه، وهو معنى الحاجة التي لا تجوز على الواجب تعالى !

ما أخذ على الطوسي

وقد أخذ على هذه الامور التي أخذها المحقق الطوسي مآخذ .

(أما الاول): فهو أن الشيء الواحد لا يكون فاعلا وقابلا ، بالقبول الانفعالي من الغير . أما القبول من نفس الفاعل كما في المبدأ الأول . فلا ضير فيه ، اذ لا يلزم في القابل التعري عن المقبول . بل لا يصح فيه ذلك هنا لمنافاته للوجوب ، وليست نسبته الى الفاعل بالامكان ، بل هي بالوجوب ، اذ الفاعل هو القابل، فلا يلزم اجتماع الضدين من كون الفاعل والقابل شيئا واحداً في المبدأ الاول الذي تكون فاعليته عين قابليته من ذاته لا كما في القابلية من الغير .

(ويؤخذ عليه) : أن المبدأ الاول بسيط من جميع الجهات ، والبسيط كذلك لا يكون فاعلا وقابلا من جهة واحدة بداهة !!

(وأما الثاني) : فهو أن وصف المبدأ الاول بتلك الصور إنما هو باعتبار صدورها عنه ، لا كسائر صفاته فإن اتصافه بها لا بهذا النحو ، وعليه فلا ينافي في ذلك حصر الصفات بالاضافية والسلبية، لو سلّم الحصر !!

قال (ابن سينا) في التعليقات «تعليق نفس تعقله لذاته ، نفس

وجود هذه الاشياء عنه ، ونفس وجود هذه الاشياء نفس معقوليتها له — على أنها عنه !

وأما (الثالث) فان محلية المبدأ الاول للحوادث المتكثرة إنما هي باعتبار صدورها عنه لا المحلية الحقيقية وبالوجود العلمي لا الخارجي ، ولا مانع منها .

(مضافا) : إلى ان المحلية الممنوعة في الواجب هي التي ينفصل عنها ، ويتأثر بها لا مطلق المحلية ، كما في لوازم ذاته . فانه لا تأثر له بها .

قال (بهمنيار) تلميذ ابن سينا في كتابه (التحصيل) : واذا كان واجب الوجود يعقل ذاته ، فيعقل أيضا لوازم ذاته ، والا ليس يعقل ذاته بالتمام ، واللوازم التي هي معقولاته ، وان كانت اعراضا موجودة ، فليس مما يتصف بها ، أو ينفعل عنها ؛ فإن كونه واجب الوجود — هو بعينه كونه مبدأ للوازمه ، أي معقولاته ، بل ما صدر عنه انما يصدر عنه بعد وجوده وجوداً تاماً ، وانما يمتنع أن تكون ذاته محلا لاعراض تنفعل عنها ، أو تستكمل بها ، او تتصف بها ، بل كماله في أن تصدر عنه هذه اللوازم ، لا في أنها توجد له ، فإذا وصف بأنه يعقل هذه الامور ؛ فإنه يوصف به لأنها تصدر عنه هذه ، لا لأنه محلها ، ولوازم ذاته هي صور معقولاته ؛ لا على أن تلك الصور تصدر عنه فيعقلها ، بل

نفس تلك الصور لكونها مجردة عن المواد تفيض عنه ؛ وهي معقولة فنفس وجودها عنه نفس معقوليتها ، فمعقولاته اذن فعلية !

(وأما الرابع): فهو أن عدم مباينة المعلول الأول للمبدأ الأول إنما هو في الوجود العلمي مع المباينة في الخارج ، وذلك لا مانع منه

(مضافا): إلى ما أجاب به المحقق (اللاهيجي): من أن الكثرة إنما هي على سبيل الترتيب ، فلم يكن هناك كثرة ، وهذا عندي محل نظر فإن حصول الكثرة ، ولو بنحو الترتيب في الذات توجب كونها محلاً وهو لا يصح !

وأما (الخامس) فإن الممتنع هو توسط شيء من معلولاته في ايجاده إنما هو بوجودها الخارجي — لا العلمي ، فإن توسطه بذلك لا ضير فيه !

(الثاني): ما ردّ به صاحب (المطارحات) ومحصله : أن القول بالعلم الحصولي ، وارتسام الصور في ذاته تعالى ، على الترتب العلّي يستلزم أن تكون ذاته منفعلة عن الصور كلها على الترتيب . ذلك لأن كل صورة سابقة علة لاستكمال الذات بالصورة اللاحقة ، لان معنى اتصاف الذات بالصفات الممكنة ، التي هي الصور ، ان للذات قوة الاتصاف بها ، والقوة في الذات الواجبة نقص لا يزول إلا بالفعلية للصور ومزيل النقص مكمل لذات المزال نقصه ، وحيث كانت الصور مترتبة بالعلية والمعلولية لزم احتياج المبدأ الاول اليها

على الترتيب ؛ وهو نقص لا يجوز على المبدأ الاول الكامل المطلق!

(ويؤخذ عليه) : أولا النقض بصدور الموجودات عن المبدأ الاول على الترتيب ، فإنه يلزم فيه ما يلزم في العلم الحصولي — على رأي صاحب المطارحات عينا، إذ للمبدأ الاول قوة إيجاد الموجودات عَلَى الترتيب حيث هي ممكنة ، ويلزم المحذور بعينه !

(ثانيا) ان فعلية تلك الصور من فعلية المبدأ الاول ووجوبها من وجوبه ، وليس في ذاته تعالى فقد ولا قوة ، ولا في نسبة تلك الصور اليه جهة إمكان أصلا، وإنما يلزم ذلك لو كان فيضان تلك الصور على ذاته من غيره ، وليس كذلك ، وقد أعربنا عن ذلك فيما سبق ؛ وعليه فلا تكون تلك الصورة مكملة لذات المبدأ الأول بوجه ، إذ لا فقد هناك حتى يحتاج إلى تكميل !

(الثالث) : ما ردّ به » صدر الدين » الشيرازي، وهو أمران:

(الأول) : انه يلزم من العلم الحصولي في ذات المبدأ الأول بارتسام الصور — صدور الكثير عن الواحد الحقيقي ، إذ على هذا تكون صورة العقل الأول واسطة لصدور العقل الأول وصدور صورة العقل الثاني معاً عن المبدأ الأول ، وهو صدور الكثير عن الواحد ، بواسطة أمر واحد ، وهو صورة العقل الأول ، ولا يجوز أن يقال إن العقل الأول صدر عن ذات المبدأ الأول لذاته، وصورة

العقل الثاني صدرت عنه بواسطة صورة العقل الثاني ، فلا يصدر الكثير عن الواحد من جهة واحدة ؛ بل من جهتين — الذات والصورة — لا يجوز ذلك لانه يلزم أن لا يعلم المبدأ الاول بالعقل الاول بعلم فعلي ، وهو خلاف هذا المذهب ، بل خلاف سبب هذا القول .

(ويؤخذ عليه) أولا : أنه لا دليل يثبت لنا العقول العشرة ، وأدلتها غير صحيحة ، والمبدأ الاول فاعل بالاختيار فلا مانع من صدور الكثير عنه فأحدنا يأكل ويتكلم ويحرك يده ويسمع وهكذا .

(ثانيا) لو سلّم ذلك ، فإن صدور صورة العقل الثاني ليست بوساطة صورة العقل الاول ؛ بل بوساطة ذاته ، إذ وجود العقل الثاني من لوازم وجود العقل الاول ، والعلم بالملزوم يستلزم العلم باللازم لا أن وجود العقل الثاني من لوازم صورة العقل الاول ، حتى تتوقف صورة العقل الثاني على صورة العقل الاول !

(الثاني من الأمرين) : هو أنه لو كان علمه بالاشياء بحصول صورها في ذاته ، وهي لوازم لها : فلا يخلو الامر إما أن تكون لوازم خارجية ، أو لوازم ذهنية ، أو لوازم الماهية ، إذ اللوازم لا تخلو عن أحد هذه الامور ، لا سبيل إلى الثاني والثالث ، فإن المبدأ الاول ليس له إلا وجود واحد خارجي ، فلازمه يكون كذلك بل لو فرض أن لوازمه لماهيته فماهيته عين وجوده الخارجي ، واذن

فيكون لزومها له بوجودهـا الخارجي ، وهي جواهر خـارجية ، لا اعراض كما يقولون ، ولا هي جواهر ذهنية ، فالقول بأنها تتسم في ذات المبدأ الاول بصورها الذهنية ، وانها اعراض في غاية الفساد .

(وقد ردّ عليه) تلميذه « المحقق اللاهيجي » : بأن انقسام اللازم إلى الاقسام الثلاثة ، إنما يصح حيث يكون الملزوم من سنخ الماهيات — غير الوجود — والمبدأ الاول ماهيته عين وجوده ، نعم تشبه لوازمه اللوازم الذهنية ، لانها تلزمه من حيث علمه تعالى بذاته لا مطلقاً ، وعلمه بذاته ، وإن كان عين ذاتـه ولـكن الاعتبار مختلف ، فهو باعتبار ذاته تلزمه الاشياء ، وباعتبار علمه بذاته يلزمه علم الاشياء ، إذ العلم بالعلة يستلزم العلم بالمعلول . وعلى هذا تكون جواهر تلك المعلومات جواهر ذهنية ، واعراضها اعراضا ذهنية ، وإن كان الكل يصدق عليه مفهوم العرض في الخارج بلا إشكال !

(ويؤخذ عليه) : أن اللوازم محصورة في الاقسام الثلاثـة ، من غير فرق بين كون الملزوم من سنخ الماهية ، أو الوجود ؛ و كون المبدأ الاول من سنخ الوجود ، لا يقدح في الحصر أصلا ، فلوازمه لا تخلو عن أحد الاقسام الثلاثة وخروجها عن ذلك يحتاج إلى دليل وإذن فالرد صحيح !

نعم يمكن أن يقال : ان التعبير عنها باللوازم الذهنية مسامحة

باعتبار لزومها له من حيث علمه — كما ذكره « المحقق اللاهيجي » وإلا فهي لوازم خارجية كما صرّح به « الرئيس » في تعليقاته بقوله « ونفس وجود هذه الاشياء نفس معقوليتها له — على انها عنه » يعني الوجود الخارجي .

وأما العرضية فهي كما ذكره « صدر الدين الشيرازي » لم تكن في كلام القدماء العاملين بالصور « كانكيمايس » وسواه ، وإنما هي من تصرفات المتأخرين ، ومن تتبع مأثورات القدماء لم يظفر للعرضية بعين ولا أثر ، فالإنصاف ان ماذهب إليه « الرئيس » و « المعلم الثاني » لا غبار عليه ولا إشكال فيه ، إذ ليس مرادهم بالحصول للصور ، هو الحصول المفهوم ظاهراً — بنحو الكثرة والتميز ؛ بل مرادهم ما سيجيء من حصول الصور بمبدأ البساطة ، والعلم الاجمالي ، الذي هو عين العلم بالذات ، في عين التفصيل .

ويؤيد هذا أن « الإمام الغزالي » نقل مذهب الشيخ الرئيس بأنه قائل بأن ذاته علم تفصيلي بجميع الاشياء ، وانه منفرد بين في ذلك بين الفلاسفة بل يمكن حمل ما قاله (ابن رشد) في (تهافت التهافت) . من أن ذات المبدأ الأول ليست شيئاً أزيد من تعقل النظام على هذا

(وأما أصحاب الفرقة الثالثة) فقد ذهب « فرفوريوس » من المشائيين وهو أعظم تلاميذ المعلم الأول « أرسطوا » إلى اتحاد العاقل

والمعقول في علم المبدأ الأول بغيره ، كما هو رأيه في علم النفس بمعلوماتها ، بل قيل انه رأى أستاذه أيضاً !

« وحاصل رأيه » : ان العاقل — أي العالم — يتحد مع المعقول — أي المعلوم — بوجوده ، لا بمفهوم المعقول الإضافي ، والمراد بالمعقول — المعقول بالذات ، الذي هو نفس صور المعقولات ، لا المعقول بالعرض ، الذي هو الموجود الخارجي ؛ الذي تحكي عنه ، وتماثله تلك الصور العلمية في النفس ، أو في ذات المبدأ الأول ، والمراد به في علم المبدأ الأول بغيره : أن وجود صور الممكنات ، الذي هو المعلوم بالذات — متحد مع وجود المبدأ الاول ، والسر في ذهابه إلى ذلك في سائر العلوم هو اتحاد المادة والصورة في الماديات فضلا عن المجردات ، فالنفس في مرتبة العقل الهيولاني مادة المعقولات وهي صورها تتحد بها ، ولقد تلقي محققو المتأخرين هذا المذهب بالقبول والتأييد وأنكره « الرئيس ابن سينا » أشد الإنكار ، ونعته بأنه قول شعري ، وقد فسره في « الاشارات » فقال « ان قوماً من المتصدرين يقع عندهم أن الجوهر إذا عقل صورة عقلية صار هو هي !

« ويؤخذ على هذا المذهب » : انه إن أريد باتحاد المبدأ الاول العاقل بوجود معلولاته ؛ المعقول : اتحادهما ، مع تكثر الصور المعقولة ، فهو في غاية البطلان ، إذ المبدأ الاول لا يتحد بشيء كما

سبق .

(مضافاً) : إلى انه على هذا يلزم اتحاد الواحد بالكثير ، وهو غير جائز ، إذ الواحد لا يكون كثيراً ، فإنه جمع الضدين المحال ! وإن أريد به ما سيأتي من اتحاد المبدأ الأول ، مع معلولاته في مقام العلم بها ، هو الاتحاد بالنحو الأعلى لوجودها ، وهو العلم بها بنحو الإجمال والبساطة ، إذ العلم كذلك نحو أعلى لكل وجود ؛ وشيئية الشيء بكماله ، بيد ان العلم الاجمالي في عين التفصيل ؛ فهو صحيح لا غبار عليه !

« قال المحقق السبزاوري » في حواشي الاسفار عند ذكر هذا المذهب : « اعلم ان اتحاد العاقل والمعقول إن استعمل في مقام العلم الكمالي الذاتي ، فمعناه كون بسيط الحقيقة بوحدته ، وبساطته كل المعقولات ، وإن استعمل في مقام العلم التفصيلي ؛ فمعناه إشراقه على كل المعقولات ، بلا تجاف من ذاته عن مقامه ، بل الاتحاد في مقام الظهور للحقيقة الظاهرة » ؛ ومراده أن العلم الاجمالي الكمالي ، هو عين التفصيل وإنما يختلفان بالنظر والاعتبار كما بينه وسنوضحه أكثر من ذلك فيما بعد !

(وذهب جمع من الفلاسفة) إلى ان علم المبدأ الاول بغيره عين ذاته الواحدة البسيطة عينا ، لانه متحد معها ؛ وهذا المذهب ينشعب

إلى قولين :

(أحدهما) للمتأخرين ، وهو ان ذات المبدأ الاول تعالى ، علم اجمالي بجميع ما عداه من الممكنات ، فللمبدأ الاول علمان بالاشياء علم إجمالي بها قبل وجودها ، وهو ذاته البسيطة ، إذ ذاته واحدة بسيطة ، والاشياء متكثرة مختلفة الحقائق ، فكيف تكون الذات علما تفصيليا بالاشياء ، والعلم التفصيلي عين المعلوم ؟ وإذن تكون الذات عين الامور المتكثرة المختلفة ، وهذا غير جائز ، وعلم تفصيلي بوجوداتها متميزة مقارن لها .

(وبعبارة) ثانية ، له علم ذاتي وعلم فعلي ، فالاجمالي ذاتي ، والتفصيلي فعلي ، وإنما لزم تقدم علمه الذاتي عليها عندهم ، لئلا يلزم أن لا يكون له علم بالممكنات في ذاته ، بل باعتبار غيره ، وهذا نقص لا يجوز عليه ، وعلمه بذاته إنما كان علما ، لانه تعالى مبدأ تميز الاشياء ، ومبدأ التميز علم عندهم !

(الثاني) ما ذهب إليه بعض الفلاسفة من أن ذات المبدأ الأول علم تفصيلي بالنسبة إلى كل علة لمعلول ، وإجمالي بالنسبة إلى المعلول فهي بالنسبة إلى المعلول الأول علم تفصيلي ؛ وبالنسبة إلى الثاني علم إجمالي ، وبالنسبة إلى الثاني علة الثالث علم تفصيلي ؛ وبالنسبة إلى الثالث علم إجمالي وهكذا . (وبعبارة مختصرة) ذات المبدأ الاول

علم تفصيلي بكل علة بالنسبة إليها ، وعلم إجمالي بالنسبة إلى معلولها بواسطتها ، وإن كان ذلك المعلول معلوماً له تفصيلا بالنظر إلى كونه علة لما بعده !

(ويؤخذ على القولين) : انه يلزم عليهما جهل المبدأ الأول تعالى بتفاصيل الممكنات بالنسبة إلى العلم الإجمالي الذي معناه خفاء التفاصيل ، وهو لا يجوز على الكامل المطلق ، فكيف وهو لا يعزب عنه شيء في الأرض ، ولا في السماء ؟!

(وعلى القول الثاني) : ان هذا التفصيل لا دليل عليه ، بل لا وجه له ، إذ لا فرق بين المعلول الأول ، والمعلول الثاني ، وسائر المعلولات بالنسبة إلى ذاته ، فكيف يكون علمه في أحدها تفصيلياً ، والآخر إجمالياً فهذان القولان لا وجه لهما أصلا !

(وذهب بعض الفلاسفة) من المتأخرين ، ومنهم « المحقق السبزواري » و« صدر الدين الشيرازي » الى أن ذات المبدأ الاول ، علم اجمالي بالأشياء ، وعلم تفصيلي بها أيضاً فالإجمال عين التفصيل .

« وبيانه » بعد مقدمة — هي ان بسيط الحقيقة يجمع كل وجود وكل كمال في الوجود بنحو البساطة ، وهذا معنى ما قاله « أرسطو » « بسيط الحقيقة كل الاشياء » ، وقد برهن لذلك صدر الدين الشيرازي بما ملخصه : أنه لو لم يكن بسيط الحقيقة كل الاشياء — الوجودية

والكمالية — لزم تركبه من كون شيء وعدم كون شيء آخر، ولو في عالم التحليل العقلي، فيلزم تركب ما فرض بسيطاً، وهذا خلف!

وبعد هذا نقول: لما كان علم المبدأ الأول بذاته بحضور ذاته لذاته، وكانت الاشياء متحدة الوجود بذاته، إذ هو بسيط الحقيقة؛ فذاته كل الاشياء وجوداً لا ماهية، كانت هي أيضاً معلومة بنفس ذلك العلم، بل حضورها للمبدأ الاول أشد من حضور الذات للذات، اذ نسبة الشيء الى نفسه بالامكان، ونسبة المعلول الى علته بالوجوب ولكن وجودها للذات بنحو الوحدة والبساطة، وهذا معنى الإجمال لا بمعنى الخفاء، فعلم الذات الواجبة بالأشياء علم اجمالي — أي بسيط — اذ هو العلم بذات المبدأ الاول البسيطة، وهو عين التفصيل أي الإحاطة بالممكنات حيث ان الاشياء على كثرتها معلومة بنحو الوحدة لا الكثرة، فذات المبدأ الاول كمرآة تنكشف فيها جميع الممكنات، لإحاطة وجودها بها؛ بنحو احاطة العلة بالمعلول، وحيث هي موجدة لها، ومظهرة لأعيانها، ووجود الاشياء متحداً بوجود المبدأ الاول انما هو بالوجود العلمي البسيط. وهو النحو الأعلى لكل موجود، وهو العلم الكمالي لذات المبدأ الأول، ويعبر عنه بالكثرة في الوحدة وبالعلم الذاتي، كما ان اتحاد وجود الاشياء بالمبدأ الاول فيضه المنبسط على الممكنات، الذي هو الوجود الخلاّق، ويسمى علماً فعلياً!

فعلم المبدأ الاول بالاشياء ، ووجودها العلمي وذاته شيء واحد وحيث كان لا يشذ عن سعة وجوده شيء ، فلا يشذ عن سعة علمه شيء (لا يعزب عن علمه مثقال ذرة في الارض ولا في السماء ، وهو بكل شيء عليم) ، وعلمه بالاشياء قبل وجودها ؛ كعلمه بها بعد وجودها .

(وتوهم) عدم امكان العلم التفصيلي بالاشياء في الازل مع عدمها فيه (مدفوع) بأنها موجودة في الازل ، ولكن لا بنحو الكثرة بل بنحو الوحدة ، والعلم الاجمالي ، الذي هو عين العلم بالذات الواجبة ، فذاته عين العلم الذاتي والفعلي في الاشياء .

(وتوهم) : عدم صحة — كون الذات — عين العلم الفعلي ، إذ كيف يكون ذلك مع انه فعله ، ويلزم من ذلك كون الذات المقدسة ، نفس الاشياء الكثيرة الخسيسة ؟

(مدفوع) بأن الفعل باعتبار انه ربط محض ، وتعلق خالص ليس له نفسية وجودية مستقلة حتى يقال : إنه نفس وجود المبدأ ؛ الاول أو ليس هو ، فهو كالمعنى الحرفي لا استقلال له ، وهو تعلق محض ، وربط في فناء !

قال (المعلم الثاني) : ينال الكل من ذاته ، فكما انه تعالى بوجود واحد ، ظهر لجميع الموجودات بنحو البساطة ، كذلك هو بعلم واحد

يعلم جميع المعلومات ، وهذا هو معنى العلم الاجمالي ، في عين الكشف التفصيلي !

النقل يؤيد هذا المذهب

ويدل على هذا المذهب من النقل ما رواه في الكافي عن محمد ابن مسلم عن أبي جعفر (ع) قال سمعته يقول (كان الله ولا شيء غيره ؛ ولم يزل عالما بما يكون ، فعلمه به ، قبل كونه ، كعلمه به بعد كونه ، وعن أيوب بن نوح أنه كتب الى أبي الحسن (ع) يسأله عن الله عز وجل ، أكان يعلم الاشياء قبل أن خلق الاشياء وكوّنها ، أو لم يعلم ذلك حتى خلقها وأراد خلقها وتكوينها ، فعلم ما خلق عندما خلق ، وما كوّن عندما كون ؛ فوقع بخطه (ع) (لم يزل الله عالماً بالاشياء قبل ان يخلق الاشياء ، كعلمه بالاشياء بعد ما خلق الاشياء) وغير ذلك من الاخبار الكثيرة) .

ونتيجة البحث ان المبدأ الاول تعالى يعلم بذاته وبغيره من الاشياء قبل خلقها — كعلمه بها بعد خلقها جميعها كليها وجزئيها = صغيرها وكبيرها بذاته ، وبنفس العلم بذاته — سواء سمي هذا العلم حصوليا ، واتحاديا ، أو اجماليا بسيطا ، أو تفصيليا ، وإن كان الصحيح منها ما صححناه بالدليل الصحيح !.

حياة المبدأ الاوّل

أجمع العقلاء — من أهل الأديان ، وغيرهم على أن المبدأ الأوّل « حيٌّ » له صفة الحياة ؛ وهـذا أمر من ضروريات دين الإسلام والكلام في هذا البحث في موضعين :

(الأوّل) : في معنى الحياة — التي هي من صفات المبدأ الاول فإنه من الضروي — أن ليس المراد بها هنا مايتّصف به الحيوان ، من الكيفية النفسانية المقتضية للحس والحركة ، بشرط اعتدال المزاج ! .

(الثاني) : في إثباتها للمبدأ الأوّل .

معنى حياة المبدأ الاوّل

لقد وقع الاختلاف في معنى حياة المبدأ الاول ، فالفلاسفة فسّروها بأنها — صحة الاتصاف بالعلم والقدرة ، قال (بهمنيار) في (التحصيل) (إن الحق — هو الدرّاك الفعّال ، وهذان الوصفان له في ذاته ، ومعنى — قولي — في ذاته ، أن وجوده تعالى — حياة ، فإن وجوده تعالى — هو كونه يصدر عنه أفعال الحياة) ، ومحصّل كلامه — انه تعالى — حيّ بذاته ، أي أن وجوده مصدر أثري الإدراك ، وأفعال الحياة ، وحينئذ يصدق على ذاته — أنه يصلح أن

يعلم ويقدر، وقال (الرئيس ابن سينا) في الشفاء (إذا قيل له حي لم يعن إلا هـذا الوجود العقلي مأخوذاً مع الاضافة إلى الكل المعقول بالقصد الثاني، والحي هو المدرّك)!.

(ومراده) بالوجود العقلي، ذات المبدأ المعقولة، (ومراده) بالإضافة إلى الكل المعقول، أي بلحاظ علّيته، ومبدئيته لجميع الموجودات المعقولة أيضاً، أي أن كون المبدأ الاول حيّاً، بمعنى المدرّك الفعّال. وفسرها المتكلمون بأنها صفة تقتضي صحة الاتصاف بالعلم والقدرة، مستدلين على ذلك بأنه لولا ذلك لزم الترجيح بلا مرجح، في الاتصاف، فالمرجح هو تلك الصفة!.

(ويؤخذ عليه): أولا: النقض بتلك الصفة، فإن الاتصاف بها أيضاً يحتاج إلى مرجح، ويلزم التسلسل، أو الدور، وهما محالان!.

(ثانيا): أن نفس ذات المبدأ الاول تقتضي ذلك الاتصاف، بلا حاجة إلى صفة ترجح ذلك، فالصحيح ما فسّر به الفلاسفة!.

اثبات حياة المبدأ الاول

لا مرية في ثبوت الحياة للمبدأ الأول، ويدل على ذلك أمور:

(الاول): أنه ثبت فيما سبق أن المبدأ الأول، عالم قادر،

وذلك يدلُّ بالضرورة على اتصافه بالحياة، فإن ذلك معنى الحياة على الصحيح، قال المحق الطوسي في التجريد «عالم قادر، حيٌّ بالضرورة»

(الثاني): أن الحياة بالمعنى الصحيح صفة كمال؛ وعدمها صفة نقص، لا يجوز على الكامل المطلق الواجب، فإن النقص من لوازم الامكان!..

(الثالث) أن المبدأ الاول هو معطي الحياة للأحياء، وبالضرورة أن معطي الشيء لا يكون فاقداً له؛ إذ فاقد الشيء لا يعطيه، ونعم ما قاله الإمام الباقر (ع) (هل يسمى عالماً؛ وقادراً إلا لأنه وهب العلم للعلماء والقدرة للقادرين، وكلّ ما ميزتموه بأوهامكم في أدق معانيه، فهو مخلوق مصنوع مثلكم مردود اليكم) وهو يشير إلى قاعدة: معطي الشيء لا يكون فاقداً له بالضرورة!.

سمع المبدأ الاوّل وبصره

: معنى السمع والبصر:

اتفق المسلمون، وجميع أهل الأديان على أن المبدأ الاوّل له صفتا السمع والبصر؛ وإنما اختلف فلاسفة الإسلام – في معناهما فيه، فذهب فريق إلى أنهما عبارة عن علمه تعالى بالمبصرات والمسموعات

وذهب فريق آخر إلى أنهما صفتان، غير العلم، والصحيح في معناهما هو الاوّل، إذ ليس لنا مايدل على أن للمبدأ الاوّل — صفتي سمع وبصر وراء العلم سوى مااستدل به الاشاعرة لذلك، وهو لا يصلح دليلا، وسنذكره وما يؤخذ عليه !.

اثبات السمع والبصر للمبدأ الاول

إن ما يمكن أن يثبت به صفتا السمع والبصر للمبدأ الاول بالمعنى الصحيح وجوه.

(الاوّل): أنه قد ثبت بالضرورة من دين الاسلام وإجماع أهل الاديان، ونصّ الكتاب والسنة — أن المبدأ الاول — الواجب تعالى سميع بصير؛ وقد دل العقل على استحالة أن يكون له آلة سمع وبصر، لاستحالة كونه جسما؛ فوجب من مجموع الامرين ان يكون سميعاً بصيراً بغير آلة، ونحن إذا فحصنا عن معنى أقرب إلى المعنى الحقيقي للسمع والبصر، لم نجد غير العلم وقد عبّر بهما عنه في القرآن في آيات كثيرة، لقربهما له، ولكونهما الطف الحواس، وأشدهما مناسبة للعقل، كما في قوله تعالى (وقالوا لو كنّا نسمع أو نعقل ما كنا في أصحاب السعير)، فإنه من الواضح — أنه لا معنى لحمل السمع في الآية على حقيقته مع نفيه عنهم المستفاد من مفهوم

التعليق، فإنهم يسمعون قطعاً ، فلا بد من التجوّز، إما بتنزيل سمعهم بمنزلة عدمه حيث لم يعملوا بمقتضى ما يكشف عنه ، أو حمل السمع في الآية على العلم — من قبيل إطلاق لفظ الملزوم على اللازم ، إذ السمع يلزمه غالبا — العلم بالمسموع والحمل الثاني أقرب ، إذ الاول يحتاج إلى تجوّز في التقدير الكثير ، أي لو كنا نسمع ما يقوله لنا الانبياء ، ونؤمن به ، ونعمل على طبقه — من الإيمان بالله ورسله ، وأداء الطاعات الواجبة — ما كنّا الخ بخلاف الحمل الثاني ، فإنه لايحتاج إلى مثل هذا التقدير الكثير ، إذ عليه يكون المعنى لو كنا عالمين بما سمعنا ما كنّا من أصحاب السعير ! .

ومثله قوله تعالى ، (وتراهم ينظرون إليك وهم لا يبصرون) أي وهم لا يعلمون بالتقريب نفسه !

بيد أنه يمكن حمل النظر في الآية على مدّ الطرف الذي هو أحد معاني النظر لغة ، والذي يعمّ مقارنة الإبصار ، وعدمه وحينئذ لايحصل تناقض في نفي الإبصار مع وجود النظر ، إذ يكون المعنى يمدون طرفهم اليك مع عدم الابصار . وعليه فلا موجب للتجوّز في حمل الابصار على العلم ولا لتنزيله منزلة عدمه .

(الثاني) : أن المبدأ الاول — هو واهب العلم بالمسموعات للسامعين ، والعلم بالمبصرات للمبصرين ؛ (وفاقد الشيء لا يعطيه)

فلا بدّ من أن يكون سميعاً بصيراً ، بمعنى العلم ، بالمسموعات والمبصرات !.

(الثالث) : أن صفتي السمع والبصر — بمعنييهما الصحيح في المبدأ الاول ، من صفات الكمال ؛ إذ معناهما العلم ، وفقده نقص لا يجوز على الكامل المطلق !.

وقد استدلّ الأشاعرة لإثبات السمع والبصر للمبدأ الاول وانهما صفتان وراء العلم بدليل ضعيف ، محصّله : أن المبدأ الاول — حي — وكل حيّ يصح اتصافه ، بالسمع والبصر ، فهو يصح اتصافه بالسمع والبصر ، وإذا صح اتصافه بهما ، وجب أن يكونا له بالفعل ، إذ ليس له حالة منتظرة ، بالقوة ، لعدمها فيه تعالى !

(ويؤخذ عليه) أولا : منع كلية الكبرى ، إذ لا دليل على كلّيتها (وإثباتهم) لكلّيتها : بالسبر والتقسيم ، كما فعله إمام الحرمين : بتقريب أن الجماد لا يتصف بهما ، وإذا صار حيواناً اتصف بهما ، إذا لم يمنع من ذلك مانع من آفة ، وإذا سبرنا صفات الحي لم نجد ما يصحح الوصف بهما سوى صفة الحياة ، أو بما دلل به (الغزالي) من أنه لو لم يتصف بهما لزم أن يكون الحيوانات المتصفة بهما — أكمل منه تعالى ، وهو باطل ، أو بما دلّل به صاحب (الطوالع) من أن المبدأ الاول لو لم يتصف بهما لزم اتصافه ، بضدهما ، وهو نقص

لا يجوز عليه ، فلا بد من ثبوتها له ؛ وإثباتهم كآيتها بما ذكر غير صحيح ، لأن حياة المبدأ الاول ليست من سنخ حياتنا — حتى يثبت اشتراكهما في جميع الآثار ، بسبرٍ وتقسيم ، ألا ترى صحة اتصافنا بالشهوة مع عدم الصحة بالنسبة اليه تعالى ، ولأن كون المتصف بهما أكمل من غيره — إنما هو في الماديات لا المجردات فإن ذلك فيها محل المنع إذ لا دليل عليه !.

ولأن كون الاتصاف بضدهما نقصاً — إذا أريد بهما معنى وراء العلم ممنوع غاية المنع !.

(ثانياً) : أنه لو سلم ذلك ، فإنه لا يثبت أنهما بمعنى زائد على العلم ، كما هو مدّعى القوم بوجه ...

شبه نفي السمع والبصر عن المبدأ الاول

لقد أنكر البعض أن من صفات المبدأ الاول ، السميع والبصير ضلالا عن الحق وزيغاً عن الهدى محتجاً على ذلك بوجهين :

(الاول) : أنه لو كان من صفاته السمع والبصر ، لزم أحد أمرين باطلين ، إما قدم المسموعات والمبصرات ؛ وإما كونه تعالى محلاً للحوادث ، وحيث كان اللازم باطل ، لأن المسموعات والمبصرات حادثة ، إذ ما سوى الله حادث لدى من يثبتها ، والله

ليس محلاً للحوادث ، فالملزوم مثله « بيان » الملازمة أنه إما أن يقال بقدمهما ، لأنهما صفتا قديم ، فيلزم الاول ، إذ لا يمكن تحقق السمع والبصر بلا متعلقهما ، وإما أن يقال بحدوثهما فيلزم الثاني !.

(ويؤخذ عليه) : أنهما قديمتان ، — بالمعنى الصحيح — وهو العلم بالمسموعات والمبصرات ، كما أفصحنا عنه ، وذلك لا يستلزم قدم المتعلَّق ، فإن قدم العلم ؛ لا يستلزم قدم المعلوم ، بالعرض ، حتى بناء على القول بأن علم المبدأ الاول بارتسام الصور ، فضلاعن العلم الحضوري ؛ والاضافة الاشراقية ؛ كما ذهب اليه الاشراقيون نعم لو كان سمعه وبصره بالآلة الحاسَّة تعالى عن ذلك ، كما يقوله المجسِّمة(الكرامية) = لصحَّ هذا الدليل ، فالملازمة على تقدير قدم الصفتين ممنوعة !.

(الثاني) : أن صفتي السمع والبصر ، من صفات الاجسام ، لأنهما لايكونان ، بغير آلة حاسة ، من أذن وعين ، والمبدأ الاول ليس بجسم حتى يكون له ذلك ، فلا يكون له سمع وبصر حتى يتصف بالسميع والبصير !.

(ويؤخذ عليه) : منع الصغري ، فإن السمع والبصر اللذين من صفات الاجسام لا يكونان بغير آلة حاسَّة ، هما بمعنى مايسمع به ، ويبصر به ، وهذا لا يكون إلا بآلة وفي الاجسام ، أما هما

بمعنى العلم بالمسموعات والمبصرات، كما في المبدأ الاول على الصحيح في معناهما فيه فإنهما ليستا من صفات الاجسام ولا يحتاجان إلى آلة حاسّة أصـلا ، فعلمه المتعلق بالمسموعات — سمع — ، وعلمه المتعلق بالمبصرات — بصر — وسمعه وبصره يرجعان إلى علمه بناء على مذهب العلم الحصولي بارتسام الصور، أما بناء على العلم الحضوري كما ذهب اليه « شيخ الاشراق » ، فإن علمه يرجع إلى سمعه وبصره على العكس من الاول ، فعلمه سمعه وبصره؛ لأن علم المبدأ الاول لديه عبارة عن حضور الاشياء لديه وشهوده لها لإشراقه عليها بإشراق ايجادي علّي ؛ والابصار لديه ، الإشراق على المبصرات ، إذن فعلمه أي إشراقه المتعلق بالمبصرات بصر ..

قال (صدر الدين الشيرازي) في حواشيه على (كتاب حكمة الاشراق) (لشهاب الدين السهروردي) ، « لما كان علمه سبحانه بالاشياء عبارة عن إضافة اشراقية حضورية ، فكان علمه تعالى عنده راجعاً إلى بصره ، وعند غيره ممن كان يرى أن علمه بالاشياء عبارة عن صورة حاصلة منها في ذاته ، كما عند المشائيين وأتباعهم كالشيخين أبي نصر ، وأبي علي ، و كثير من تلاميذه كان عندهم بصره تعالى راجعاً إلى علمه ، لأن كل صورة حصلت في الذهن ، وإن تخصصت بألف تخصيص ، فهي كلية ، مثالية ، فلا يكون المعلوم بها شخصياً

مبصراً، وهذه الطريقة أجود، فعلمه تعالى بكل شيء إضافته القيومية اليه وإضافته اليه إبصاره، فيكون قدرته وعلمه، وبصره، شيئا واحداً»، ومراده بهذه الطريقة أي طريقة (شيخ الإشراق) (شهاب الدين) المتقدم ذكره، فالخلاصة ثبوت صفتي السمع والبصر للمبدأ الأول — بمعنى العلم؛ ولا وجه لشبهة نفيها أصلا، وبما تقدم يثبت أنه مدرك له صفة الادراك بلاحاجة الى بحث ذلك على حده.

تكلم المبدأ الاول

لاخلاف بين المسلمين في أن المبدأ الاول متكلم، له صفة الكلام وإنما اختلفوا في معنى كلامه تعالى؛ وفي قدمه وحدوثه، فالكلام هنا يعرض في أمور: معنى كلامه، إثبات كلامه، قدمه وحدوثه، صدق كلامه!.

معنى كلام المبدأ الاول

لقد تعددت المذاهب في كلامه تعالى، فذهب الحنابلة والكرامية إلى أن معنى كلامه هو المعنى الحقيقي للكلام لغة، وهو عبارة عن اللفظ المسموع المؤلف من الاصوات والحروف على تفسير، أو هو عبارة عن أصوات متتابعة لمعنى مفهوم — على تفسير آخر أخص من الاول — لعدم تقييد الاول بالمعنى المفهوم فهو أعم من الثاني، وهو

بهذا المعنى عندهم قائم بذاته تعالى ، وذهب المعتزله إلى أن معنى كلامه المعنى الحقيقي للكلام - كما يقول الحنابلة والكرامية ؛ ومعنى أنه متكلم ، أنه يوجد الكلام ، وينشؤه للدلالة على المعاني المقصودة له في جسم من الاجسام ، غاية الامر أن هذا المعنى فينا يتوقف على قدرة وآلة نطق كاللسان ، وفيه لا يتوقف على غير القدرة ، وقدرته عامة ! ..

وذهب الأشاعرة إلى أن كلامه تعالى عبارة عن أمر نفسي يغاير العلم ، والقدرة ، والادراك ؛ وسائر صفاته التي يتصف بها ، وهو أمر واحد ليس بخبر ولا أمر ولا نهى إلى غير ذلك من الامور الإنشائيه ولا يدخل فيه ماض ولا حال ، ولا استقبال وقد عبّروا عنه في الاوامر ، بالطلب ؛ ولم يعبروا عنه في غيرها بشيء ، وزعم رئيسهم في المحصّل : أن لفظ الكلام حقيقة في هذا المعنى النفسي ، المعبر عنه في الكلام النفسي ، ومجاز في الكلام اللفظي ؛ الذي هو معنى حقيقي لغة ، وأنه يسمى كلاما من قبيل تسمية الدالّ باسم المدلول مسامحة . وذهب المتكلمون من الامامية إلى أن معنى كلامه المعنى الحقيقي له ، وتكلمه عبارة على القدرة على إيجاد الكلام وإنشائه ! ..

منشأ الخلاف

إن منشأ الخلاف بين المسلمين في معنى كلام المبدأ الأول هو

وجود قياسين متعارضين :

(أحدهما) : أن كلامه تعالى صفة له ، وما هو صفة للقديم — قديم ، فكلامه قديم ! ..

(الثاني) أن كلامه تعالى مؤلَّف من أجزاء مترتّبة متعاقبة في الوجود ، وكل ما هو كذلك ، فهو حادث ، فكلامه تعالى حادث .

ولا يخفى أن هذين القياسين ، متعارضان لا تمكن صحتهما — معاً — بل أحدهما صحيح ، والآخر فاسد ، فالحنابلة بنوا مذهبهم على صحة القياس الاول ، ومنع كلية كبرى القياس الثاني ، إذ ليس كل مؤلف من أجزاء مترتبة متعاقبة في الوجود ، حادثا عندهم ، ولذا ذهبوا إلى قدم القرآن ؛ وبالغ بعضهم ، فقال بقدم جلد القرآن ، وغلافه ، والكرامية وافقوا الحنابلة في أن كلامه بالمعنى الحقيقي للكلام ، حروف وأصوات ، بيد انهم خالفوهم في قدمه ، بل هو لديهم حادث قائم في ذاته تعالى ، إذ لا مانع عندهم من قيام الحادث في القديم ، فهم يصححون القياس الثاني ، ويفسدون القياس الاوّل بمنع كلية كبراه .

والمعتزلة ذهبوا مذهب الفرقتين المذكورتين من حمل الكلام على معناه الحقيقي ، غير أنهم ذهبوا إلى عدم قيامه بذاته تعالى ، بل بغير ذاته من الاجسام ؛ كقيامه في الشجرة عند أوّل كلامه لموسى

ابن عمران، فهم صححوا القياس الثاني ، وقدحوا في صغرى القياس الاوّل ، فإن صفة المبدأ الاول هي المتكلم بمعنى موجد الكلام ، ومنشئه ، لا نفس الكلام الذي هو الاصوات والحروف !.

(أما الأشاعرة) : فإنهم صححوا القياس الاول ، وقدحوا في صغرى القياس الثاني ، لذهابهم إلى الكلام النفسي ، فإن المبدأ الاول عندهم — متكلم بكلام نفسي ، غير مؤلف من اصوات ، و حروف وهو مدلول للكلام اللفظي المؤلف من ذلك ، وهو عندهم قديم — قائم في ذات القديم تعالى ، وقد أطلقوا القول بقدم القرآن ، وحكموا بكفر من قال بخلقه وحدوثه !.

سبب ذهاب الاشاعرة الى الكلام النفسي

إن سبب ذهاب الاشاعرة هذا المذهب أمور ثلاثة :

(الاول): أنه تواتر عن جميع أرباب الشرائع ، وصف المبدأ الاوّل تعالى بأنه متكلّم .

(الثاني): أنهم اعتبروا في صدق المشتق على الذات قيام مبدأ الاشتقاق فيها قياماً حلولياً — لا غير — كقيام البياض في ذات الأبيض !..

(الثالث) : أن الكلام بمعناه الحقيقي من قبيل الحوادث ،

فلا يصح قيامه بذات الواجب ، إذ يلزم كونها محـلاً للحوادث ، وهو غير جائز ! ..

مآخذ أدلة الاشاعرة لاثبات الكلام النفسي

لقد دلل الاشاعرة لاثبات الكلام النفسي للمبدأ الاول بوجوه:

(الاوّل) ما استدل به إمامهم في « المحصّل » ، وهو بيت من الشعر « للأخطل » ، هو :

إن الكلام لفي الفؤاد وإنما جعل اللسان على الفؤاد دليلا

فهذا البيت يدل على أن الكلام في النفس ، والكلام اللفظي في اللسان وإنما هو دليل ، و كاشف عنه فحسب ...

(ويؤخذ عليه) : أولا : أنـه ليس بحجة ، لأنه ليس قول معصوم — لا نبي ، ولا وصي نبي — ، وإنما هو قول شاعر !.

(ثانياً) : أنه لاظهور للبيت فيما ادّعوه ، من الكلام النفسي الذي هو غير العلم ، والقدرة ، والإرادة الخ . فغاية ما يدل على معنى قائم في النفس ، و كل كلام يدل التزاماً على معنى قائم في النفس من العلم في الإخبار ، والتمني والترجّي ، والاستفهام الحقيقي في تلك الصيغ جميعها ، والارادة في الأوامر والنواهي إلى غير ذلك ، فلعل مراد الاشاعرة هذه المعاني الالتزامية ومع تطرّق هذا الاحتمال

يسقط به الاستدلال ؟..

« وتوهّم » : أن إطلاق الكلام على تلك المعاني الالتزامية في البيت خلاف الظاهر ، لا يصار اليه « مدفوع » بأن مخالفة الظاهر حاصلة على أيّ تقدير ، فإن الكلام النفسي من مخترعات الاشاعرة وليس الحمل عليه بأولى من الحمل على المعاني الالتزامية المتقدمة !.

(ثالثا) : أنّا لا نجد في أنفسنا شيئا = وراء الصفات التي ذكرت آنفاً ، من العلم والارادة وو الخ . تسمى بالكلام النفسي كما زعموا ، وإذا لم يكن فينا شيء وراء تلك ، يكون هو الكلام النفسي ، ففي المبدأ الاول كذلك كما قال الرضا (ع) « لقد علم أولو الالباب أنه لا يعلم ما هناك إلى بما هنا » ، والتصديق بالشيء فرع تصوّره ، فالتدليل بهذا البيت غير سديد ، ومن العجيب أن يبنى تكفير من يأبى هذا الأمر الباطل من المسلمين على مثل هذا البيت من الشعر كما يحكم به الاشاعرة !.

(الثاني) : أن المتكلّم من قام به الكلام ، لا من أوجده ، ولو في محلّ آخر ، للقطع بأن موجد الحركة في جسم آخر لا يسمّى متحركا عرفا ، فلا بد من القول بالكلام النفسي فراراً من كون الواجب محلاً للحوادث !.

(ويؤخذ عليه) : أولا أن المتكلم عرفاً من أوجد الكلام ،

لا من قام به نظير الضارب ، والخالق والرازق ، و كون المبدأ الاول متكلّما من هذا القبيل .

«ودعوى» : أنه لا بد في صدق المشتق على الذات من قيام المبدأ فيها بنحو الحلول ، كما في نحو الابيض حيث البياض يقوم في الذات بنحو الحلول فيها «ممنوعة» ، فإن المبدأ في الامثلة السابقة لم يقم في ذات المشتق ، إذ الضرب في الضارب يقوم في المضروب ، والرزق في المرزوق ، والخلق في المخلوق ، فليس قيام المبدأ في الذات أي مبدأ الاشتقاق الذي هو المصدر ، كالضرب في الضارب مثلا يعتبر بنحو الحلول ، كما في الابيض ، بل المعتبر كما حقق في الاصول ، هو القيام بنحو التلبّس ، والانصاف به ، سواء كان التلبس بالمبدأ بنحو الصدور كما في الامثلة المتقدمة ، ومنه التكلّم في المبدأ الاول وفي الممكن أيضا كذلك ، أو بنحو الحلول كالابيض ، أو بنحو الانتزاع والعينيّة في الوجود كصفات المبدأ الاول بناء على ماهو الصحيح من عينيتها للذات الواجبة ، أو بنحو الانتزاع الصرف ، و كون الخارج ظرفا لنفسها كما في الامور الاعتبارية كالفوقية والتحتية ! .

وهذا هو المتبادر من المشتق عرفا ، وعدم اطّلاع العرف على نحو التلبس بنحو الصدور لا يضر إذ هو حجة في تعيين المفاهيم لا

المصاديق كما حقق في محله !.

(ثانياً) : أنه لو سلّم ذلك فإنه يلزم من قيام الكلام النفسي القديم بذات المبدأ الاوّل قيام القديم بالقديم ، وهو غير جائز كقيام الحادث بالقديم ، ولذا لزم أن تكون صفاته تعالى عين ذاته المقدسة !

(ثالثاً) : أنه بناء على مقالة رئيسهم أنه مجاز في الكلام اللفظي يصحّ سلب كلام الله عن القرآن ، ولا يلتزم به أحد حتى الأشعري !

(الثالث) : أناً نجد في أنفسنا حال الأمر والنهي ؛ أو الخبر ، أو الاستخبار ، أو غير ذلك ، معاني يعبّر عنها بالالفاظ المحسوسة ، فهذه المعاني هي الكلام النفسي الذي يدل عليه الكلام اللفظي ؛ وهو قديم يتصف به القديم !.

(ويؤخذ عليه) أولا : ما تقدم من أناً لا نجد في أنفسنا شيئاً وراء العلم في الأخبار ، والإرادة في الأمر والنهي ، وغير التمنّي والترجّي والاستفهام ، أعني المعنى الحقيقي في جميع تلك الصيَغ ، وغير ذلك من الصيغ الانشائية ، يسمّى بالكلام النفسي ، وإثبات الشيء فرع تصوّره ، لذلك قال المحقق الطوسي في متن التجريد بعد ذكر الكلام اللفظي ، « ولا يعقل كلام غيره » أي لا يتصوّر شيء وراء العلم والإرادة ، وغير بقيّة المعاني التي ذكرت يعبر عنه بالكلام النفسي !

« ولئن قيل » : إنه يوجد شيء وراء هذه الامور التي ذكرت

وهو أمران :

(أحدهما) نسبة أحد الطرفين إلى الآخر ، وهي غير العلم في الاخبارات ، فإن المتكلم قد يخبر عمّا لا يعلم .

(الثاني) : الطلب ، وهو غير الإرادة ، ففي الأمر قد يوجد طلب بلا إرادة ، كما في صورة الاختبار ، أي امتحان طاعة العبد والاعتذار ، أي طلب العذر في عقوبة العبد ، ففي هاتين الصورتين يأمر المولى عبده في إتيان الفعل — كأن يقول له صلّ مثلا — وهو لا يريد منه الصلاة ، بل قد يبغضها ، فهنا يوجد طلب حقيقي لاشتراط الأمر به مع أنه لا إرادة حقيقية ؛ إذن ، فيكون وراء الإرادة شيء يسمّى بالطلب ، وهو غيرها فكيف ينكر أن يكون وراء الصفات المقدمة شيء آخر يسمّى بالكلام النفسي !. .

« فإنه يجاب » : أمّا عن الاوّل ، فإن نسبة أحد الطرفين إلى الاخر هي مدلول الكلام اللفظي ؛ فإن الجملة الخبرية مفادها ثبوت نسبة أحد الطرفين الى الآخر ، والمراد أنه ليس وراء ما يستفاد من القضية اللفظية في الإخبار ، غير العلم الذي هو من مقدمات الاخبار بما أنه فعل اختياري له مبادٍ من التصور والتصديق بالفائدة وما الى ذلك !.

« ودعوى » أن المخبر قد يخبر بلا علم .

«ممنوعة»: إذا كان الاخبار بنحو الاختيار والحقيقة — لا كإخبار النائم والهاذي . فإنه ليس باخبار ، بل هو صورة إخبار !..

(وأما عن الثاني) : فإن الطلب كما حقق في الاصول — هو عين الإرادة مفهوماً ومصداقاً — بمعنى أن مفهوم الطلب الحقيقي عين مفهوم الارادة الحقيقية ، ومصداق الإرادة الحقيقية عين مصداق الطلب الحقيقي ؛ وهكذا الإنشائي مع الانشائي ، أما الطلب الحقيقي فانه غير الطلب الانشائي مفهوما ومصداقاً ، والمعتبر في الامر هو الطلب الانشائي ، وهو عين الارادة الانشائية ، ففي الصورتين الطلب الانشائي موجود ؛ والارادة الانشائية موجودة ، وكما ليس فيهما ارادة حقيقية ، فليس فيهما طلب حقيقي ، حتى يقال هو الكلام النفسي ، وهو غير الارادة ، والطلب الانشائي حادث لايجوّزون أن يكون كلاما للمبدأ الأول تعالى !

وبعد هذا فالصحيح من المعاني ما ذهب اليه متكلمو الامامية لتبادره وانسباقه إلى الفهم لدى أبناء المحاورة عرفا ؛ فان المتبادر من قولنا فلان متكلم أنه يقوم به التكلم بمعنى التلبس بالكلام بنحو القدرة على ايجاده فهو من صفات الذات ، لا من صفات الفعل ، ولعل هذا مراد المعتزلة ، وإن صرحوا بأن معنى كلامه خلق الكلام في جسم من الاجسام ، فان المتكلّم يصدق على المبدأ الأول ؛

قبل ايجاد الكلام كما يصدق المتكلم على الانسان حال سكوته باعتبار أنه قادر على انشاء الكلام وايجاده؛ والا فمذبهم خلاف المتبادر لدى أبناء المحاورة لا يصح أن يصار اليه ؟.

اثبات تكلم المبدأ الاول

إن ما يدلّ به على تكلم المبدأ الاول وجوه:

(الأوّل): أنه قد تواتر عن جميع الانبياء أنه تعالى متكلم، وبضميمة أن تكلّمه بمعنى قدرته على إيجاد الكلام بلا حاجة إلى آلة تكلم — كما في البشر المحتاجين في ذلك إلى لسان، حيث إن ذلك ممكن في حقه تعالى لعموم قدرته وقوتها؛ بخلاف البشر لضعف قدرتهم وقوتهم — بضميمة ذلك يتم المطلوب ويثبت تكلمه !..

(الثاني) أن المبدأ الأوّل هو واهب التكلّم للمتكلمين — بالمعنى الصحيح للتكلم، وفاقد الشيء لا يعطيه، فاذن هو متكلم بمعنى أنه قادر على إيجاد الكلام..

(الثالث): أن التكلم بالمعنى الصحيح: هو صفة كمال، وضده العجز صفة نقص، والكامل المطلق لا يجوز عليه النقص لاستلزامه الحاجة المنافية للوجوب، وهو الخلف !..

قدم كلام المبدأ الاول وحدوثه

لا ريب في أن تكلم المبدأ الاول بالمعنى الصحيح الذي هو القدرة على إيجاد الكلام، قديم، لأنه صفة المبدأ الاول، وعين ذاته إذ القدرة عين الذات كسائر الصفات الثبوتية كما يأتي بيانه.

«أما كلامه» أعني ما به التكلم فهو حادث ليس بقديم خلافاً للحنابلة، والكرامية، ويدل على ذلك وجوه:

(الاول): أن الكلام حقيقة في المؤلف من أصوات وحروف لغة وعرفاً، وكلام المبدأ الاول كذلك، فان الكلام النفسي غير معقول كما أفصحنا عنه، وكل ما كان مؤلفاً من أصوات وحروف مرتبة متتابعة يوجد اللاحق منها بعد سابقه، يكون حادثا كما قدمنا ذلك في القياس الثاني، فالقياس الثاني صحيح لا غبار عليه، واعتقاد أن القرآن قديم مع كونه مؤلفا من حروف وأصوات متتابعة، وإنكار كلية كبرى، القياس الثاني كما ذهب اليه الحنابلة اعتقاد فاسد!.

(الثاني): أن في القرآن إخبارات ظاهرة بأنها بنحو المضي، نحو قوله تعالى «إنا أرسلنا نوحا إلى قومه» وقوله تعالى «وعصى فرعون الرسول» الى غير ذلك والأزل ليس فيه ماض، ولا حال

ولا استقبال !.

(الثالث): أن في القرآن أوامر ، ونواهي ، فلو كانت أزلية لزم دوامها ، إذ ما ثبت قدمه امتنع عدمه ، فيلزم بقاء التكليف في الآخرة ، التي هي ليست بدار تكليف ، وذلك عبث لا يجوز على الحكيم !.

(الرابع): أنه لو كان كلامه أزلياً ، لزم عدم اختصاص شيء منه بوقت دون وقت ، ومحل دون محل لعدمها بالنسبة اليه ، فلم تختص مكالمة موسى في الطور ، وذلك باطل باجماع المسلمين.

« وتوهم » : أن المضي في القرآن ، واختصاص التكليف في الدنيا ، واختصاص الخطاب في وقت ومحل إنما هو باعتبار تعلقات الكلام بالاشخاص والأزمان والأمكنة ، كما أجاب به « المحقق القوشجي » ؛ والتعلقات حادثة يتصور فيها المضي ، ويتصور فيها الانقضاء والاختصاص ، مثلا الأمر بالصلاة يتعلق بالشخص عند بلوغه ، وينقطع بموته ، وكذلك تعلق المكالمة بموسى حادث يختص بالطور هذا التوهم « مدفوع » بأنا لا نتصور أزليا مع حدوث تعلقاته .

« وربما يستدل » على حدوث كلامه تعالى ، بما محصله : أنه لو كان أزليا لتساوت نسبته الى جميع ما يصح تعلقه به ، كالعلم ،

فيصح تعلق الامر والنهي بكل فعل حتى يكون المأمور به منهيا عنه وبالعكس ، واللازم باطل قطعا ، إذ يلزم اجتماع الضدين ، وهو محال ، ومستلزمه كذلك ، فكون كلامه تعالى قديماً أزليا محال!

(ويؤخذ عليه) : أن مساواة نسبة القديم الى جميع مايصح تعلقه به — إنما هو فيما صح تعلقه به ، ومع تعلق الأمر بشيء أولا لا يصح تعلق النهي به ، وبالعكس ، فانه اجتماع الضدين ، وهو يمنع من تعلقهما بالفعل معا .

« وبعبارة » واضحة أن المساواة في النسبة وصحة التعلق ، لايلزمهما فعلية التعلق ، إذ قد يمنع من ذلك مانع ، فهذا الدليل غير سديد !.

ونتيجة البحث أن الحق ما ذهب اليه المعتزلة والامامية من معنى كلامه وحدوثه ، وأن ما ذهب اليه غيرهم من القول بقدمه ، وتكفير من قال بحدوثه ، كما حكم بـه أبو حنيفة وتلميذه أبو يوسف بعد مناظرة دامت ستة أشهر ، حكم بغير ما انزل الله على رسوله ، ثم لماذا لم يحكموا بالكفر على « ابي علي الاشعري » الذي يقول بأن كلامه تعالى اللفظي ، ليس بكلامه حقيقة ؟ ومعناه انه يصح سلب كلامه عنه ، لأنه كلام مجازي عنده مع انه كلامه بالضرورة من دين الاسلام ، افمن أنكر أمراً مبنيا على أمر باطل

— كالكلام النفسي — يكفّر ، ولا يكفّر من انكر ضرورياً من ضروريات دين الاسلام إن هذا الشيء عجاب ؟ .

صدق المبدأ الاول في كلامه

لا ريب في أن المبدأ الاول — صادق في كل ما يخبر به باتفاق المسلمين ، بل واتفاق جميع أرباب الشرائع — كما نقل ذلك عنهم بالتواتر .

(ولا يتوهم) توقف صدقهم على صدق كلامه لتوقف صدق نبوّتهم عليه ، فلو توقف صدق كلامه على صدقهم لزم الدور ، (فإن صدقهم) يثبت بالمعجزة بلا توقف على كلامه والكذب في كلامه تعالى غير جائز عليه لوجوه :

(الاول) : أن الكذب قبيح بالضرورة بناء على قاعدة التحسين والتقبيح العقليين ، والقبح نقص لا يجوز على الكامل المطلق الواجب تعالى ، لأنه من لوازم الإمكان ! .

(الثاني) : أن المبدأ الاول حكيم ، والكذب ينافي الحكمة ، لأنه يرفع الوثوق بكلامه ، في كل ما يخبر به من شؤن الدنيا والآخرة ، وفي ذلك فوت مصالح لاتحصى ؛ وذلك لايليق بالحكيم !

(الثالث) : ما دلل به الأشاعرة ، ومحصوله : أنه لو اتصف المبدأ

الاول بالكذب، لكان كذبه قديما، حيث اعتبر وافي صدق المشتق قيام مبدئه في الذات بنحو الحلول ؛ والحادث لا يجوز أن يحل في القديم ، ولازم ذلك امتناع الصدق عليه تعالى؛ وإلا لم يكن الكذب قديما ، لأن ما ثبت قدمه امتنع عدمه ، فلو صدق لزم اجتماع الضدين — الصدق والكذب في كلام واحد ، وهو غير جائز ، وامتناع الصدق على المبدأ الاول — لازم باطل بالضرورة ، فإنا نعلم بداهة أن من يعلم شيئاً يمكنه أن يخبر عنه على ما هو عليه ، وهو معنى الصدق ، فالملزوم وهو اتصافه بالكذب مثله !.

« ويؤخذ عليه » : أولا أن هذا الدليل — كما ينفي اتصاف المبدأ الأول بالكذب ؛ ينفي اتصافه بالصدق ايضاً ، لجريانه في اتصافه بالصدق — عيناً — ، حيث يقال لو اتصف المبدأ الاول بالصدق ؛ لكان صدقه قديما الخ ، ونحن نعلم بالضروره أن من علم شيئاً أمكنه أن يخبر عنه ؛ على غير ما هو عليه ، وهو معنى الكذب فحيث كان اللازم باطلا ، فالملزوم مثله ، ويبطل اتصاف المبدأ الأول بالصدق ، وهذا باطل غاية البطلان !

« وتوهم » : ان هذا الدليل لاثبات صدق الكلام النفسي فحسب لأنه قديم عندهم ، دون الكلام اللفظي ، فانه حادث فيجوز الكذب فيه ، ولا يلزم محذور « مدفوع » بأن ذلك لا معنى له ، وهو

مستلزم للتناقض ، فان صدق الكلام النفسي معناه مطابقته للواقع و كذب اللفظي معناه عدم مطابقه معناه ، أي الكلام النفسي للواقع ، إذ صدق اللفظي وعدمه إنما هما بالنظر إلى مطابقة المعنى وعدمه ، وإذن فصدق النفسي مع كذب اللفظي تناقض واضح ، فالصدق والكذب فيهما واحد !!

« مضافاً » إلى نفي وقوعه في الكلام اللفظي باجماع المسلمين حتى الاشعري ، فدعوى الجواز لو سلمت بلافائدة أصلا !

« ثانيا »: ما سبق من منع لزوم قيام مبدأ الاشتقاق في الذات التي يحمل عليها المشتق ، بنحو الحلول ، ومنع قدم كلامه تعالى .

« مضافا » إلى منع جواز قيام القديم بالقديم ؛ فالصحيح الوجهان الأولان ! .

ارادة المبدأ الاوّل

لقد اتفق أرباب العقول ، وأهل الملل عَلَى ثبوت الإراده للمبدأ الأول ، وإنما اختلف الفلاسفة والمتكلمون في معنى إرادته تعالى ، فذهب الفلاسفة إلى أن إرادته — هي علمه العنائي الفعلي بنظام الموجودات — في الأزل على النحو الأكمل الافضل ، أي يعلم كيف يجب أن تكون الموجودات بوجود خيّر فاضل ، مثلا

يعلم كيف يجب أن تكون اعضاء الإنسان ؟ ، و كيف يجب أن تكون حركة السماء ليكونا فاضلين ؛ ويكون نظام الخير فيهما موجوداً ؟ !

وهذا العلم الذاتي الفعلي المسمى « بالعنائي » هو علة لوجود الموجودات ؛ و كمالاتها الممكنه على نحو الكمال ، وذهب « الكعبي » من المتكلمين إلى أن إرادته هي علمه بالنسبة إلى أفعال نفسه ، وأمره بالنسبة إلى أفعال غيره ، وذهب « النجّار » إلى أن إرادته تعالى — صفة سلبية — هي أنه ليس بمكره ولا ساه ، وذهب محققو المعتزله إلى أنها العلم بما في الفعل من مصلحة ، ويعبر عنه بالداعي إلى الفعل ، وذهب جمهور المتكلمين إلى أن إرادته عبارة عن قصده إلى الفعل ، ولذا فالمبدأ الاول عندهم فاعل بالقصد ، والصحيح من بين هذه المعاني ما ذهب إليه الفلاسفة ، ذلك لان المعنى الحقيقي للارادة — لغة وعرفاً — هو الشوق المؤكّد المنبعث عن إدراك الملائم للنفس بادراك تصديقي — علمي أو ظني أو تخيّلي — كما يذهب إليه المتكلمون ، (و بعبارة ثانية) الارادة فينا هي الشوق المؤكد الناشيء من التصديق بالمصلحة والمنفعة في المراد ، وذلك لا يصح في المبدأ الاول لوجهين (الاول) أن الارادة — بالمعنى الحقيقي المعروف — تستلزم الغرض — أي الداعي — المغاير للذات ، وهذا لا يجوز في

المبدأ الاول .

اثبات عدم جواز مغايرة الغرض للمبدأ الاول

ويدل على عدم جواز مغايرة غرض المبدأ الاول له وجوه .

(الاول) : ان الفاعل لغرض مغاير لذاته ، هو فاقد لذلك الغرض ، ولذا جعل الفعل ذريعة للحصول عليه ، وذلك يستلزم الفقر والحاجة ، وهما لا يكونان في الواجب ، إذ هما من لوازم الامكان ، فالمبدأ الاول لا يمكن أن يكون له غرض مغاير لذاته وإلا لزم خروج الواجب عن كونه واجبا ، وهو خلف ! .

« الثاني » أن الغرض — هو معطي الفاعلية للفاعل ، إذ العلة الغائية — علة لفاعلية الفاعل ، وهذا يستلزم حاجة الواجب في فاعليته ، وذلك ينافي الوجوب .

« الثالث » : أن الغرض مكمل لذي الغرض — سواء كان عيناً أو ثناء ، او كون فعله على الاكمل الاحسن ؛ او غير ذلك من الاغراض — فما لم يحصل الغرض ، لا يحصل الكمال الناشئ منه ، وذلك نقص ، لا يجوز على الكامل التام ، إذ ليس للمبدأ الاوّل حالة منتظره يستكملها بالغرض ، وهو ينافي الوجوب ، ولذا منع الفلاسفة أن يكون المبدأ الأول فاعلا بالقصد ، وقالوا بأنه فاعل

بالعنـاية — التي هي العلم بالنظام الأكمل ، الذي هو سبب لهذا النظام المشاهد !!

« وتوهم » : أن الغرض في أفعاله تعالى — وإن كان مغايراً لذاته — لا يوجب احتياجه إليه ، لانه عائد إلى نفع الموجودات ، لا إلى نفعه — كما يقوله المعتزله — ، فلا مانع من أن يكون لافعاله غرض مغاير له . « مدفوع » بأن الغرض الملائم الناشئ عن الشوق المؤكد إليه ، هو استكمال لذي الغرض ، سواء كان لنفسه ، أو لغيره ، لان تأكد الشوق لا يكون إلا مع الحاجة للمشتاق إليه ، فلو لم يكن هناك شوق — لم تكن حاجة ، ولم يكن قصد ، بل علم بخيريـة الشيء ، وهو عين الداعي المجرد عن القصد ، وتكون الإرادة حينئذ عقليه علمية لا غير !.

نعم الفلاسفة يثبتون له غرضاً في أفعاله — هو ذاته المقدسة ، ولذا يقولون — إن الفاعل والغاية في المبدأ الاوّل شيء واحد ؛ وذلك لان المبدأ الاول يحبّ ذاته ويتعشقهـا ، ويرضى بها ، وبهذا الاعتبار يحب آثارها ، ويرضى بها ، لأن من أحب شيئاً أحب آثاره بل حب الذات ، التي هي علة للآثار بعينه حب للاثار ، بالنظر التعلقي الربطي للمعلول بالعلة ، وأنه شأن من شؤونها ، وطور من أطوارها فالغرض للمبدأ الاوّل من فعله ذاتـه ، أي الغرض الذاتي ، فلا

ينافى أن يكون لفعله غرض بالعرض ، كما في قوله تعالى « وجعلنا الارض مهاداوالجبال أوتاداً »، «وجعلنا الشمس سراجاوهاجا» إلى غير ذلك من الآيات الكريمة ! .

(وتوهم) : أن الغرض قد يكون خيرية الشيء في نفسه ، لا لنفع يعود إلى الفاعل والقابل ، فلا يلزم استكمال الفاعل به ، بل ربما نفعل نحن أفعالا بلا غرض ، ولا فائدة — كالاحسان إلى إنسان — بلا فائدة تقصد ، فما في المبدأ الاوّل كذلك .

«مدفوع»: بأنه لا يعقل أن يكون فعل عقلائي اختياري بلا غرض ، وإلا يكون ذلك سفهاً ، وهو لا يجوز على الحكيم ، وفي مسألة الإحسان الغرض موجود ؛ ولو كان الاحسان لاجل حسن الاحسان — وأنه أولى به ، وإذا لم يكن الغرض مرتبطاً بالفاعل ، وهو خير له لا تكون إرادته قصداً كما سلف ، بل تكون عقلية علمية محضة .

(الثاني) : من وجهي نفي الارادة بمعناها المعروف عن المبدأ الاوّل ماذكره (الفخر الرازي) في المباحث المشرقيه ومحصله : أن إرادة المبدأ الاول دائمة الوجود ، وما كان كذلك لا يصح أن يكون قصداً إلى التكوين — كما يقوله المتكلمون — ، لان القصد إلى الشيء يستحيل بقاؤه بعد حصول ذلك الشيء المقصود ، وإلا

لزم تحصيل الحاصل ، ولعلّ مراد محققي المعتزله ، ما ذهب اليه الفلاسفة ، حيث يقولون إن الارادة في المبدأ الاوّل عين العلم ، وهذا لايلائم قولهم بأنه تعالى فاعل بالقصد ، وإن لم يُسموه فاعلا بالعناية — !

أما مذهب (الكعبي) فإنه غير مخالف لمذهب الفلاسفة في الارادة التكوينية التي هي محل البحث ، نعم ذكر معها الارادة التشريعيه ، التي هي بمعنى الامر بما فيه المصلحة ، وهو صحيح .

وأما مذهب (النجّار) : فهو غير صحيح ، لان الإرادة بالوجدان هي صفة وجودية لا سلبية ، نعم ما فسّرها به من قبيل اللوازم ، لانه عينها ، فالصحيح أنها عين العلم بالاصلح الذي هو الداعي للايجاد ، وهو عين الذات !

اثبات ارادة المبدأ الاوّل

إن ما يمكن أن يدلّل به لاثبات إرادة المبدأ الاول وجوه .

(الاول) : أن الإرادة بالمعنى الصحيح صفة كمال ، وفقدها صفة نقص لا يجوز على الكامل المطلق ، فلو لم يتصف بها لوصف بعدمها ، وهو لايجوز .

(الثاني) : أن المبدأ الاول هو الذي وهب العلم بالمصالح

والمنافع للعالمين ، (وفاقد الشيء لا يعطيه) بالضرورة العقلية .

(الثالث) : أن قدرة المبدأ الاول متساوية النسبة إلى طرفي المقدور ، فلا بد من مرجح يرجح أحد طرفيه على الآخر وجوده أو عدمه ، ولا يكون العلم المطلق ، لأنه كالقدرة في تساوي الطرفين بالنسبة إليه ، فلا بد من مرجح يخص أحد الطرفين بالايجاد وليس هو إلا الإرادة بمعنى العلم الخاص بخيرية الفعل في ضمن نظام الكل ، وهو عين الداعي الذي هو عين الذات ، فإرادته عين علمه الذي هو عين ذاته الذي هو عين الداعي إلى الايجاد . فالغرض عين الذات لا شيء يغايرها وينافيها كما ذكر آنفاً ؛ وإلى هذا الوجه أشار المحقق الطوسي في (التجريد) بقوله « وتخصيص بعض الممكنات دون بعض بالايجاد ، وفي وقت دون وقت يدل على إرادته »!

شبه نفي اتحاد الارادة مع العلم والذات

ربما يتوهم عدم إمكان إتحاد إرادة المبدأ الأول مع علمه المتحد مع الذات ، بل هي غير العلم ، وزائدة على الذات بدليل أنه لو كانت عين العلم لما اختلف متعلقهما ، والحال انه مختلف ؛ فإن العلم يتعلق بكل شيء ، والارادة ليست كذلك ، إذ لا يجوز

تعلّقها بالظلم والكفر ، أو بشيء من الشرور والقبائح ؛ بل لو تعلّقت بذلك يلزم الجبر الباطل ، فكيف تكون إرادة المبدأ الاول — عين علمه مع أختلاف متعلقهما ؟ فلا بد من مغايرتها له ، وزيادتها على الذات الواجبة ، وهذه شبهة تقبّلها « محمد بن يعقوب الكليني » رئيس المحدّثين رضوان الله عليه !.

(ويؤخذ على هذه الشبهة) أولا : النقض بقدرة المبدأ الاول فإنها — على الصحيح — عين علمه مع أنها لا تتعلق بكل ما يتعلق به العلم ، فالإرادة لا تتعلق بالممتنعات مع تعلق العلم بها ؛ فالمتعلق مختلف ؛ وهما متحدان !.

(ثانياً) : أن المدعي هو — أن إرادة المبدأ الاول — عين علمه بالمصلحة والخير ، لا العلم المطلق بسعته ، وشموله ، وهذا كما بين آنفاً ، أن سمع المبدأ الاول وبصره يرجعان إلى العلم لدى المحققين ولا يلزم من ذلك تعلق السمع بغير المسموعات ، والبصر بغير المبصرات وهذا ظاهر !.

« ولئن قيل » : إن في الكتاب الكريم ؛ والأخبار الواردة عن أهل بيت الوحي (ع) ما يؤيد ماذهب اليه « الكليني » من زيادة الإرادة على ذاته تعالى ، لصراحته بحدوثها ، فكيف تكون عين ذاته القديمة ؟!

(أما مافي الكتاب) : فهو قولة تعالى « إنما أمره إذا أراد شيئا أن يقول له كن فيكون » ، أي أن أمره نفس الإيجاد المعبر عنه بكلمة كن الإيجادية ، الوجودية ، لا بلفظ يسمع ، ولا نداء يقرع ، كما قال أمير المؤمنين (ع) في بعض خطبه !.

(وأما ما في الاخبار) : فهي كثيرة :

(منها) : ما رواه « الكليني » في « أصول الكافي » ، ورواه (الصدوق) في (توحيده) عن صفوان بن يحيى عن أبي الحسن (ع) قال : قلت له اخبرني عن الإرادة من الله ، ومن الخلق ، قال : فقال الإرادة من الخلق الضمير وما يبدو لهم بعد ذلك من الفعل ، وأمّا من الله : فإرادته إحداثه ؛ لأنه لا يتروّى ولا يهم ، ولا يفكر وهذه الصفات منفية عنه ، وهي من صفات الخلق ، فإرادة الله تعالى الفعل لا غير ذلك ، يقول له كن فيكون بلا لفظ ؛ ولا نطق بلسان ولا همّة ولا تفكّر ؛ ولا كيف لذلك كما أنه لا كيف له !

(ومنها) : ما رواه « الكليني » أيضاً في « أصول الكافي » : عن هشام بن الحكم في حديث الزنديق الذي سأل أبا عبد الله الصادق (ع) ، وكان من سؤاله أن قال له فله رضا وسخط ، فقال ابو عبد الله : نعم ، لكن ليس ذلك على ما يوجد من المخلوقين ، وذلك أن الرضا حال يدخل عليه ، فينقله من حال إلى حال ، لأن

المخلوق أجوف معتمل مركّب للاشياء فيه مدخل، وخالقنا لا مدخل للأشياء فيه؛ لأنه واحدٌ واحديُّ الذات واحديُّ المعنى، فرضاه ثوابه؛ وسخطه عقابه، من غير شيء يتداخله فيهيجه؛ وينقله من حال إلى حال؛ لأن ذلك من صفة المخلوقين العاجزين المحتاجين، وغير ذلك من الأخبار!.

«فإنه يجاب عن ذلك»: بأن الآية والاخبار في مقام بيان إرادة الله تعالى، وأنها غير إرادة البشر، فهي لا تحتاج إلى ماتحتاج اليه إرادة البشر من مقدمات، نحو التصور للفعل والتصديق بفائدته تصديقاً جزمياً، أو ظنياً، أو تخيلياً؛ ثم الميل والجزم والعزم؛ ثم الشوق المؤكد المعبر عنه بالإرادة المحركة إلى الفعل، بل إرادة الله شيء آخر، فهي علة الإيجاد بلا توقف على مقدمات كما في إرادة البشر، ولكي يعبر عن ذلك بمايفهمه عامّة الناس عبر عنها بالإحداث والفعل، من قبيل التعبير عن المسبب بالسبب، كما في التعبير الكنائي عن الجود بكثرة الرماد، ويدل على ذلك قول الإمام في الخبر الأول: لأنه لا يتروّى، ولا يهم، ولا يفكر الحديث؛ وبهذا يندفع الإشكال، ولو كان من باب الاحتمال؛ فإن الدليل إذا تطرّقه الاحتمال سقط به الاستدلال!.

«وقد أجيب» عن ذلك ايضا بوجوه:

(الاول) : ماأجاب به بعض الالاهيين : ومحصوله: أن لإرادته تعالى جهتين : جهة ثبات وهي أزلية وعين الذات ، وجهة تجدد وهي إضافة حادثه مع حدوث المراد – كما في سائر صفاته ذات الإضافة كالعلم والقدرة ، غير أن جهة الثبات في العلم والقدرة أدل على كمال الذات ، وبهائها حيث يتحققان ، ولو مع عدم المعلوم والمقدور ، وذلك مما يعد في غاية كمال العلم والقدرة ولذا عدتا من صفات الذات وجهة التجدد في الإرادة أدل على عزتها وجلالها ، حيث لا ينفك المراد عن الإرادة ، وذلك مما يعد في غاية العز والجلال ، ولذا عدتا من صفات الفعل ، ولما كان الخطاب مع الجماهير في الآية والأخبار ، فينبغي أن يذكر من صفات المبدأ الأول ما هو أدل على كماله ، وأظهر في عزته وجلاله ، لذلك عبّر في الآية والأخبار عن الإرادة بأنها الإحداث والفعل ، بلحاظ الجهة الثانية !

(الثاني) : ماأجاب به المحقق «ملاّ هادي السبزواري» وملخصه: أن لإرادة الله المبدأ الاول أنحاء ثلاثة : إرادة حقيقية ذاتية ؛ وهي ابتهاج ذاته بذاته التي بها يتحقق ابتهاجه بآثاره ، وإرادته لها ..

إرادة : فعلية لإفاضة الوجود على الماهيات الإمكانية ، وهذه «مرة» تلحظ بالنسبة الى المبدأ الاول ، مرتبطة به – كالمعنى الحرفي «وأخرى» بالنسبة الى الماهيات التى يفاض عليها الوجود.

إرادة : مصدرية مفهومية .

(أما الأولى) : فهي من صفات الذات ، وأما الثانية فهي بالاعتبار الأول من صفات الذات ، وبالاعتبار الثاني من صفات الافعال

(وأما الثانية) : فليست من صفات الذات ، ولا من صفات الافعال ، بل هي من المفاهيم والعناوين ، والإرادة المذكورة في الآية والاخبار هي بمعنى النحو الثاني — باللحاظ الثاني — ، وهي من صفات الافعال !.

(الثالث) : ما أجاب به المحقق (اللاهيجي) : وملخصه أنه يحتمل أن تكون الإرادة في الآية والاخبار — بمعنى القصد إلى الفعل على سبيل التجوز في الاسناد للتقريب إلى أفهام الجمهور المخاطبين بذلك ، حيث لا يفهمون من الإرادة إلا القصد ، ويكون إسناد الإرادة اليه تعالى باعتبار ترتب الأثر ، وأن كل ما يترتب على القصد من غير الله تعالى يترتب على إرادته من دون توسّط قصد لاستحالته عليه — كما مرّ آنفاً ، وهذا نظير إطلاق الرحمة عليه باعتبار ترتب آثارها ، نعم لو كانت إرادته بمعنى القصد حقيقة لاستحال تخلّف المراد عن الإرادة لئلا يلزم العجز منه تعالى ويلزم من حدوثه حدوثها لكنه ليس كذلك .

وعلى هذا يكون معنى حدوث ارادته في الأخبار — حدوث

مراده حسب اقتضاء علمه بالمصلحه ، وهذا الاحتمال يدل عليه خبر هشام بن الحكم السابق ، ويندفع الاشكال ! .

(ويؤخذ على هذه الأجوبة) : أنها جميعاً خلاف نص الآية وخلاف نصوص الأخبار التي هي في مقام بيان ارادة المبدأ الأول تعالى بما لها من معنى ، لا بنحو من أنحاء معناها ، أو جهة من جهاته .

(وعلى الأخير) : أنه ليس في خبر هشام بن الحكم ما يدلّ عليه بوجه كما ادّعي ذلك ! .

صفات المبدأ الاول الذاتية والفعلية

لقد مرّ آنفاً أن للمبدأ الأول تعالى ألواناً متنوعة من الصفات وكما تتنوع تلك الصفات بالثبوت والسلب ، فهي أيضاً تتنوع بالذاتية والفعلية ، فمن الصفات الثبوتية للمبدأ الأول ماهو من صفات الذات وما هو من صفات الفعل ، ولكي تتميز احداهما عن الاخرى أذكر ما هو مقياس التفرقة بينهما لتعرفا به ! .

مقياس التفرقة بين الصفات

لقد ذكر « الكليني ره » في « أصول الكافي » مقياساً للتفرقة بين صفات الذات وصفات الفعل مامفاده : أن صفات الذات مالا يكون لاضدادها بالنسبة الى ذات المبدأ الاول وجود ، ولا يصح اتصافه

بها — نحو العلم والقدرة ، وما الى ذلك من الصفات السبع الثبوتية فإنه ليس لاضدادها كالجهل ، والعجز وما الى ذلك وجود ولايصح نسبتها اليه تعالى ، وصفات الفعل : هي ما يكون لاضدادها وجود ويصح نسبتها اليه تعالى ، نحو الإرادة بناء على رأيه ، أنها من صفات الافعال ، والرضا والحب ، وما الى ذلك من الصفات التي لها ولاضدادها وجود ، وصحة لاتصاف المبدأ الاول بها ، فالكراهية ضد الرضا ، والبغض ضد الحب وهما موجودان ويصح اتصافه بهما فانه يرضى بالطاعة ، ويكره المعصية ، ويحب الخير ويبغض الشر وإنما كان ما يصح اتصاف الذات به ، وبضده من صفات الافعال ، لا الذات لانه ، لو كان من صفات الذات مع صحة اتصاف الذات به ، للزم أن يكون بعض صفات ذاته تعالى مضاداً لبعض ، ويلزم ذلك اجتماع الاضداد في الذات الواجبة ، وهو محال وهذا مقياس صحيح لا غبار عليه !..

سرمدية وجود المبدأ الاول

لا خلاف بين المسلمين في أن المبدأ الاول — تعالى ، له صفة البقاء واستمرار الوجود — أزلاً وأبداً ، وهذا معنى السرمدي الذي أخذ في مفهومه معنى الأزلي ، والأبدي ، حيث عرّف السرمدي

بما لا أوّل له ، ولا آخر ، وما لا أوّل له هو الأزلي، كما أن مالا آخر له هو الأبدي ، وإنما أختلفوا في أن صفة السرمدية والبقاء — أزلا وأبداً هي زائدة على ذات المبدأ الاول ، أو ليست بزائدة عليها بل هي عينيها ، فالاشاعرة ذهبوا إلى الاول ، وعليه تكون صفات المبدأ الاول، الثبوتية ثمانية ، بخلافه على الثاني ، فإنها تكون سبعة والثاني هو مذهب الامامية — من وحدة الذات مع الصفات كما سيأتي !

ادلة الاشاعرة لزيادة البقاء

لقد استدل « أبو الحسن الاشعري » شيخ الاشاعرة لزيادة صفة البقاء — أزلا وأبداً — على المبدأ الاول بوجهين :

(الاول) : أن المبدأ الاول باق بالضرورة ؛ وليس البقاء أمراً سلبياً ، ولا اعتباريا إضافياً ، فلا بد أن يقوم به معنى البقاء ، كما في سائر صفاته ، نحو العالم والقادر وما إلى ذلك ، وقيام شيء بشيء يستلزم المغايرة بينهما ، وعدم استقلال القائم بالوجود ، فيكون البقاء زائداً على المبدأ الاول .

(الثاني) : أن البقاء أمر مغاير للوجود ، وزائد عليه بدليل أن الوجود يتحقق في الحدوث ضد البقاء ؛ فكيف يكون عين

البقاء والشيء الواحد لا يكون عين الضدين ، للزوم اجتماعهما فيه ، وذلك محال ، وإذن فصفة البقاء زائدة على المبدأ الاول وهو المطلوب .

(ويؤخذ على الوجه الاول) : أن قيام البقاء في ذات المبدأ الاول ، هو قيام صفة بموصوفها ، وهو لا يستلزم المغايرة ولا عدم الاستقلال ، لان القيام الوصفي هو التلبس وهو على أنحاء متنوعة بالصدور نحو الضارب ؛ والحلول نحو الابيض والوقوع عليه نحو مضروب وفيه نحو مقتل ، والانتزاع المفهومي مع الاتحاد الوجودي كما في صفات الواجب الثبوتية ، بل الممكن ، والبقاء كذلك على الصحيح وإذن فهذا الوجه غير سديد ! .

(ويؤخذ على الثاني) أولا : أن البقاء — هو استمرار الوجود واستمرار الشيء نفس الشيء — لا أمر مغاير له ، فكيف يكون زائداً عليه ؟ .

ثانياً : أنه لو كان بقاء المبدأ الأول زائداً عليه مغايراً لوجوده للزم من ذلك الخلف ، بخروج الواجب عن كونه واجبا ، وذلك لأن المبدأ الاول واجب الوجود لذاته لا يجوز عليه العدم حدوثا وبقاء ، وزيادة البقاء تستلزم جواز العدم عليه بقاء ، وهذا هو الخلف .

(ثالثا) : أنه لو كان البقاء زائداً على المبدأ الاول قائما به ، فهو إما أن يكون أزليا قديما ، وإما أن يكون ممكنا حادثا ، فإن

كان الاول يلزمه تعدد الواجب ، لأنه لا قديم سوى الواجب كما علم آنفا وهو باطل والقول به كفر إجماعا !.

وإن كان الثاني : يلزمه قيام الحادث بالقديم ، وهو غير جائز وهم لا يلتزمون به .

(مضافاً) : إلى أنه حينئذ لا بد له من سبب كاف وسببه الكافي لوجوده إما المبدأ الاول ، أو غيره فإن كان الاول يلزمه أن يكون الشيء الواحد البسيط من جميع الجهات من جهة واحدة فاعلا وقابلا وهو غير جائز للزوم الدور .

وإن كان الثاني يلزمه افتقار الواجب في بقائه اليه ، فيخرج الواجب عن كونه واجباً ، وهو خلف !.

(رابعاً) : أنه لو كان البقاء زائداً على المبدأ الاول — قائما به لكان عارضا عليه وكل معروض قابل لعارضه وكل عارض معلَّل ، وعلته نفس المبدأ الاول لا غير لأدلة التوحيد ، فيلزم كون الشيء الواحد من جهة واحدة فاعلا وقابلا ، وهو يستلزم الدور الباطل! .

(خامسا) : أن صفة البقاء حيث كانت أزلية لدى الاشاعرة فلا يخلو بقاؤها أن يكون ببقاء آخر فيلزم التسلسل . أو بنفس ذاتها فلم لا يكون المبدأ الاول كذلك ؟.

فالصحيح عدم زيادة البقاء على المبدأ الاول وأنه عين وجوده

وعليه فالسرمدية عين وجود المبدأ الاول أيضا ؛ بيد أنه لما كان وجوب الوجود يستلزم سرمديته لعدم جواز العدم عليه ، فإنها لا تكون صفة مستقلة - على حدة ، وإذن فالصفات الثبوتية للمبدأ الاول تكون سبعة لا ثمانية ! .

وحدة المبدأ الاول وصفاته

اختلف المسلمون في وحدة المبدأ الاول وصفاته ، كما اختلفوا فى ثبوتها له ، أو نفيها عنه مع نيابة آثارها عنها ، فذهب الاشاعرة إلى أزلية صفات المبدأ الاول ، وزيادتها على ذاته . وذهب الكرامية إلى حدوثها وزيادتها على ذاته . وذهب المعتزلة إلى نفيها عنه ؛ وأنه ليس له تلك الصفات ، وإنما له آثارها ، وهي نائبة عنها ، فليس له صفة العلم ، وإنما له أثر العلم من اتقان الصنع - مثلا ، وليس له صفة القدرة ، وإنما له أثرها من إيجاد المقدور - إن شاء - وهكذا سائر الصفات ، وقد شاع عنهم « خذ الغايات ودع المبادىء » ، بمعنى ان الكمال بالغايات ، لا بمبادئها وغايات الصفات موجودة للمبدأ الاول ، فلا ضير في نفيها - أنفسها - عنه ! .

معنى الوحدة

لا مراء في انه ليس المراد من وحدة المبدأ الاول وصفاته — هو الوحدة المفهومية، بحيث يكون المفهوم من لفظ «الله» عين المفهوم من لفظ — عالم وقادر وما إلى ذلك، فإنه لو كان ذلك لكانت الفاظ الصفات مع لفظ الجلالة «الله» من المترادفات وهذا غير صحيح فإنه لا يفهم عرفا من الصفات ما يفهم من لفظة الله تعالى حتى يتحقق الترادف بينها وبينه، وإنما المراد منها الوحدة الوجودية، بمعنى ان ذات المبدأ الاول — هي مصداق لمفاهيم الصفات بلا لحاظ شيء وراء الذات من المعاني أو الكيفيات، او الحالات؛ وغير ذلك من مصححات الحمل والصدق.

وبعبارة أخرى إن ذات المبدأ الاول وحدها ملاك لصحة الحمل والصدق في صفاته تعالى بلا لحاظ حيثيات تقيدية، أو تعليلية تكون هي الملاك في صحة ذلك؛ فوحدة المبدأ الاول وصفاته كوحدة الجنس والفصل، وحدة في الوجود وتغاير في المفهوم وهذا هو الصحيح!.

محل الخلاف في البحث

لقد سبق ان للمبدأ الاول الواجب الوانا من الصفات، كما

للممكن كذلك ، فله صفات سلبية ، وصفات ثبوتية والثانية منها صفات إضافية محضة ، وهي عبارة عن النسبة بين الشيئين نحو القادرية والعالمية ، والخالقية ، وما إلى ذلك ، وصفات غير إضافية محضة ، والثانية منها صفات ذاتية حقيقية محضة نحو الحياة والوجوب ، وعلم المبدأ الأول بذاته .

ومنها : صفات ذاتيـــة حقيقية ذات إضافة نحو علم الواجب بغيره والقدرة ، وما إلى ذلك من الصفات الثبوتية .

ومنها : صفات فعلية أي صفات الفعل نحو الحب ، والبغض ، والكراهة والتكلم والخلق إذا اريد من التكلم والخلق المعنى الاسمي بمعنى المتكلم به والمخلوق ، وغير ذلك من الصفات ، وعامة الصفات السلبية ترجع إلى سلب الامكان ، أو أحد لوازمه من سلب النقص أو سلب الحاجة ، وعامة الصفات الإضافية ترجع إلى اضافة واحدة هي المبدئية الوجودية لجميع الممكنات ويعبّر عنها ، «بالقيوميّة» فهو القيّوم على الموجودات .

كما أن عامّة الصفات الثبوتية — بقسميها ترجع الى الوجوب الذي هو صفة باعتبار المفهوم — ، وهو يرجع الى الوجود ، لانه تأكد الوجود — بما لا نهاية له بجهة من الجهات ، وبعد هذا العرض فليعلم أنه لا خلاف في زيادة الصفات السلبية على المبدأ الأول ،

كما لا خلاف في زيادة الصفات الفعلية ، والصفات الإضافية كذلك ، فإن الأولى حادثة بحدوث الفعل ، والثانية اعتبارية محضة فكيف تكونان متحدتي الوجود مع القديم ، الحقيقي الوجود ؟ .

وإنما محل الخلاف هو الصفات الثبوتية الذاتية بقسميها ومبدأ الصفات الإضافية ، باعتبار رجوعها الى اضافة واحدة وجودية ، هي « المبدئية » ، والصحيح فيها ما عليه الإمامية ، من وحدتها مع المبدأ الأول تعالى وجوداً ، وعينيتها له تحقّقاً ، خلافاً للاشاعرة ، والكرامة والمعتزلة !!

اثبات وحدة المبدأ الاول وصفاته

إن ما يستدل به لوحدة المبدأ الأول وصفاته ، كما هو المذهب الحق ، العقل والنقل أما العقل فمن وجوه :

(الاوّل) : ويعرض بوجهين

« الاول » أنه لو لم يتحد المبدأ الاوّل وصفاته في الوجود ، و كانت صفاته زائدة عليه قائمة به ، فإما أن تكون أزلية قديمة — كما يذهب إليه الاشاعره ؛ أو تكون ممكنة حادثة ، كما يذهب اليه الكراميه ، فإن كان الاوّل يلزم تعدد القدماء ، وتعدد الواجب اذ لا قديم غير الواجب تعالى ، وذلك باطل والقول به يوجب الكفر اجماعاً !!

وإن كان الثاني يلزم قيام الحادث بالقديم ، وهو غير جائز كما سلف !!

«الثاني» : ان المبدأ الاوّل واجب الوجود ، فلو كانت صفاته زايدة عليه فاما ان تكون واجبة الوجود ، فيلزم تعدد الواجب وهو باطل ، والقول به يوجب الكفر اجماعاً !

واما أن تكون ممكنة الوجود ، فلا بد لها من سبب كاف ، فان كان المبدأ الاوّل لزم كون الواحد البسيط المحض من جهة واحدة ، فاعلا وقابلا ، وهو اجتماع الضدين في المبدأ الاوّل .

وإن كان غير المبدأ الأول لزم افتقاره إليه في صفاته ، ويلزم خروج الواجب عن كونه واجباً ، وهذا خلف !

«الثاني» من الوجوه : أنه لو لم تتحد صفات المبدأ الأول معه في الوجود و كانت زائدة عليه قائمة به لكانت عارضة عليه و كل معروض قابل لعارضه ، و كل عارض معلّل لا بد له من سبب كاف ، وليس ذلك إلا المبدأ الاوّل ، اذ لا شريك له في الخالقية ، وهو بسيط من كل جهة . فيلزم أن يكون الواحد البسيط فاعلا وقابلا من جهة واحدة ، ويلزمه اجتماع الضدين في ذات المبدأ الاوّل ، وهو محال !

(ولربّ قائل) : كيف يكون المبدأ الاوّل بسيطاً من كل الجهات مع أن حيثية ذاته غير حيثية صفاته السلبية ، وغير حيثية

صفاته الثبوتية غير الاضافية ، وغير حيثية صفاته الاضافية ؟؟

«بيد أنه يجاب» بما علم أنفاً من أن عامة الصفات ترجع إلى صفة ثبوتية — هي عين المبدأ الاوّل ، فالإضافيـة ترجع إلى المبدئية الوجودية ، والسلبية ترجع إلى الوجود ، باعتبار رجوعها الى الامكان وسلب لوازمه ، وهو ولوازمه من المعاني السلبية ، وسلب السلب اثبات ؛ ولذا قال بعض العلماء : ان جميع الصفات تنحصر في الصفات الثبوتية وهي متحدة الوجود مع ذات المبدأ الاوّل ؛ وإذن فليس هنا تعدد جهات ولا حيثيات !

(الثالث) : أنه لو لم يتحد المبدأ الأول وصفاته — للزم أن يكون في حاجة إلى تلك الصفات في الكمال ، ففي علمه يحتاج إلى علم زائد على ذاته ، وفي قدرته يحتاج إلى قدرة زائدة كذلك وهكذا في سائر الصفات ، ويلزم من ذلك الخلف بخروج الواجب عن وجوبه ؛ فإن الحاجة من لوازم الإمكان والواجب لا يحتاج !!

(الرابع) : أنـه لو لم يتحد المبدأ الأول وصفاته ، وكانت زائدة عليه للزم كونه جسما : بتقريب أن زيادتها عليه تستلزم خلوّ ذاته عنها ، وامكان اتصافه بها ، والامكان حيث كان موضوعه أمراً واقعيّاً ، لا اعتباريا كالماهية ، يكون استعداديّاً ؛ ومعناه القابلية

والقوة، وهو معنى المادة التي لا تنفك عن الصوره فيلزم تركّب المبدأ الأول من المادة والصورة وأن يكون جسما، ويلزم ذلك الحاجة الى ما تركّب منه، وخروج الواجب الى الامكان وذلك يستلزم الخلف !!

(وأما النقل) : ففي أخبار أئمتنا (ع) وخطبهم ما يربو على التواتر في الدلالة على نفي زيادة الصفات على المبدأ الاول فمن خطبة لأمير المؤمنين عليّ عليه السلام قوله .

« أول الدين معرفة الله ، و كمال المعرفة التصديق بـه و كمال التصديق به توحيده؛ و كمال توحيده الاخلاص له ، و كمال الاخلاص له نفي الصفات عنه ؛ بشهادة كل صفة أنها غير الموصوف ، وبشهادة كل موصوف انه غـير الصفة ، فمن وصفه سبحانه فقد قرنه ، ومن قرنه فقد ثنّاه ، ومن ثنّاه فقد جزّءه ، ومن جزّءه فقد جهله ، ومن أشار اليه فقد حدّه ، ومن حدّه فقد عدّه ، ومن قال فيم ؟ : فقد ضمّنه، ومن قال على م ؟ فقد أخلى منه» ، ورواها في الكافي بنحو آخر ، وله بهذا المضمون كثير من الخطب !.

ومن خطبة للإمام الرضا (ع) قوله : « أول عبادة الله معرفته، وأصل معرفته توحيده ، ونظام توحيده نفي الصفات عنه بشهادة العقول أن كل صفة ، وموصوف مخلوق ، وشهادة كل مخلوق أن

له خالقا ليس بصفة ولا موصوف ، وشهادة كل صفة وموصوف بالاقتران ، وشهادة الاقتران بالحدوث ، وشهادة الحدوث بالامتناع من الازل » إلى غير ذلك من الخطب التي تدل على نفي الصفات أي نفي الصفات الزائدة التي لا تتحد مع المبدأ الأول في الوجود والتحقق ، فإنه مع اتحاد الوجود لا يبقى صفة وموصوف ! . فالصحيح وحدة ذاته وصفاته ، ووجوب ذاته وصفاته التي هي عين ذاته ! !

وحدة وجود جميع صفات المبدأ الاول

كما أن لصفات المبدأ الاول وحدة وجودية معه ، وإن كانت المفاهيم مختلفة ، لبطلان الترادف بين لفظ « الله » وألفاظ الصفات فإن لها فيما بينها وحدة وجوديه بمعنى أن لجميعها وجوداً واحداً ، وان كانت مفاهيمها مختلفة ؛ لأنه لو لم تكن مفاهيمها مختلفة للزم ترادف ألفاظها وهو باطل ، فإنه لا يفهم من لفظ بعضها ما يفهم من لفظ البعض الآخر عرفاً ، فليس ما يفهم من لفظ عالم عين ما يفهم من لفظ قادر ، وهكذا .

« وتوهم » : عدم صحة انتزاع مفاهيم متكثرة متغايرة ، من الواحد البسيط من كل جهة .

« يدفعه » : الوجدان ، فإنه بالوجدان ينتزع من الشخص الواحد المعلول للمبدأ الاول من جهة واحدة مفهوم شيء ومفهوم موجود ، ومقدور ومعلوم ومراد ، وما إلى ذلك ، ولو تعددت جهات الانتزاع ، للزم أن يكون المعلول من جهة المقدورية غير معلوم لله فيلزم نسبة الجهل إليه تعالى ، ومن جهة المعلومية غير مقدور لله فيلزم نسبة العجز إليه تعالى ، وهكذا وكل أولئك لا يجوز على المبدأ الأول .

(مضافاً) إلى ان كل كثرة تنتهي الى الوحدة لأنها مبدؤها فحيث وجدت الكثرة في الخارج اوفي المفهوم — توجد الوحدة وإذن ترجع المفاهيم الكثيرة الى مفهوم واحد وبواسطته تنتزع المفاهيم الكثيرة من الواحد ، وهذا جائز لامانع منه ، فانه في الحقيقة من قبيل انتزاع الواحد من الواحد ، لاالكثير من الواحد .

اثبات وحدة وجود الصفات جميعا

ويدل على وحدة وجود جميع صفات المبدأ الأول أنه قد ثبت بالأدلة السابقة وحدة وجود المبدأ الأول وصفاته ، ووجود المبدأ الأول تعالى واحد فيكون وجودها جميعاً ايضا واحداً ، فمن أين يأتي التعدد ؟!

ما أخذ أدلة الأشاعرة والكرامية والمعتزلة

لقد استدل الأشاعرة على زيادة صفات المبدأ الأول على ذاته بما ملخصه: أنه لو لم تزد صفات المبدأ الأول على ذاته للزم تحقق الترادف بين قولنا ذاته؛ وبين قولنا ذاته عالم وقادر، وما إلى ذلك وهو باطل بالبداهة. فإنه لا يفهم العرف من لفظ ذاته — مايفهم من لفظ ذاته عالم وقادر وغيرهما من سائر الصفات، حتى يتحقق الترادف!!

«وبعبارة»: أخرى أنه لو لم تزد صفات المبدأ الأول على ذاته — للزم الترادف بين اللفظ الدال على ذاته، وألفاظ صفاته، وهو غير صحيح، فإنه لا يفهم العرف من أحدهما ما يفهم من الآخر حتى يكون بينهما ترادف!

«ويؤخذ عليه»: أولاً منع الملازمة، فإن عدم زيادة صفات المبدأ الأول — على ذاته لا يستلزم اتحاد مفاهيم صفاته، ومفهوم ذاته — الذي هو معنى الترادف، حتى يستكشف من عدم اللازم عدم الملزوم، فإن القائلين بنفي زيادة صفاته تعالى على ذاته، إنما يريدون نفي الزيادة في الوجود، لا في المفهوم، لأنه لا قائل بذلك كما علم من تحرير محل الخلاف، فإن الخلاف إنما هو في الوحدة

الوجودية بين الذات والصفات ؛ لا الوحدة المفهومية ، وهذا المعنى ينافي الترادف لا أنه يستلزمه ، فالملازمة غير صحيحة !!

« ثانياً » : أن القول بزيادة صفات المبدأ الأوّل على ذاته مع القول بقدمها قول بتعدد القدماء وتعدد الواجب ، فإنه قد ثبت أن كل قديم واجب ؛ كما أن كل حادث ممكن ، وعلى ذلك فيكون عدد القدماء ثمانية بزيادة صفة البقاء ، وتسعة بزيادة صفة التكوين كما عليه الحنفية ، ولا ريب في أن القول بذلك يوجب الكفر من المسلمين كافة .

(ودعوى) : المحقق التفتازاني في شرح العقائد (النسفية) أنه لا استحالة في تعدد الصفات القديمة ، وإنما الاستحالة في تعدد الذوات القديمة ، كما أن القول بتعدد الصفات القديمة لا يوجب الكفر بخلاف القول بتعدد الذوات القديمة ، فانه يوجب ذلك .

« دعوى » في منتهى الفساد ، فإنه لا فرق في الاستحالة ، ولا في ايجاب الكفر بين الذوات والصفات ، لو قيل بقدمها ، وأيّ فرق بينهما حتى يختص القول بقدم الذوات بالاستحاله ، وايجاب الكفر إجماعاً دون القول بقدم الصفات ؟ ، وإنه لمن الغرابة بمكان أن يكفّر من يقول بقديمين ، كبعض فرق النصارى ، أو ثلاثة قدماء كبعض آخر منهم ؛ ولا يكفر من يقول بقدماء ثمانية ، أو تسعة

من فرق المسلمين ، ولا سيما بناء على أن الأقانيم التي يقول بها بعض فرق النصارى من قبيل الصفات ، وأنها ، الوجود ، العلم ، الحياة ، وإن امكنت المناقشة في ذلك ، فإنهم حيث يقولون بانتقال أقنوم الكلمة أعني العلم إلى بدن « عيسى » (ع) بنحو الاستقلال لاتكون الاقانيم من قبيل الصفات ، وإنما هي من قبيل الذوات ، فإن المستقل بالإنتقال هو الذوات فحسب ، إلا أنه قد علم أنه لا فرق في الاستحالة وايجاب الكفر بين الذوات والصفات !

« ثالثا » : أن زيادة الصفات مع قدمها يستلزم مشاركتها للمبدأ الأول في القدم ، والمشاركة بين الشيئين تستلزم التميز بخصوصية ما ، وذلك يستلزم تركب المبدأ الاول مما به الاشتراك وما به الامتياز ، وذلك يستلزم الحاجة إلى ما تركب منه فيخرج الواجب عن كونه واجبا وهذا خلف !

« وتوهم » : أن انضمام ما به الامتياز إلى القدم الذي ما به الاشتراك لا يستلزم التركيب في ذات المبدأ الاول ، حيث القدم أمر عدمي ، فان مفهومه عدم المسبوقية بالعدم ، أو الغير ، والامر العدمي لا يصح التركيب منه ، ومن غيره .

« مدفوع » : بما سبق من أن التركيب غير محصور في الوجوديات ، فكما يكون بين الوجوديين يكون بين الوجودي

والعدمي .

« مضافاً » : إلى أن للعدم شيئية ، وباعتبارها يصح التركيب منه ومن غيره !

ما استدل به الكرامية على زيادة الصفات وحدوثها

لقد استدل الكرامية على صحة مذهبهم — وهو ذو جهتين — زيادة الصفات ؛ وحدوثها !

أما زيادة الصفات فإنهم أستدلوا عليها بما استدل به الاشاعرة على زيادتها بلا اختلاف .

وأما حدوثها فقد استدلوا عليه بوجهين :

« الاوّل » : ما محصوله أن صفات المبدأ الاوّل زائدة عَلَى ذاته فهي ممكنة ، لأنه ثبت أن كل ما سوى الله تعالى ممكن ، وكل ممكن حادث .

« وبعبارة » مختصرة أن صفات المبدأ الاوّل ممكنة ، وكل ممكن حادث .

(الثاني) : أن صفاته لو لم تكن حادثة ، وكانت قديمة — للزم من ذلك تعدّد القدماء وقدم العالم ، واللازم باطل .

وجه الملازمة : أن قدم الصفات معناه قدم علمه وإرادته وما

إلى ذلك ، وذلك يستلزم تعدد القدماء وهو واضح ، وقدم العالم لان علم المبدأ الاوّل وإرادته علة لايجاد العالم ، وقدم العلة يستلزم قدم المعلول ، ولعل هذا ما حدا بهم إلى القول بحدوث الصفات .

(ويؤخذ) على دليل زيادة الصفات ما أخذ على استدلال الاشاعرة به ، وعلى الوجه الاوّل من دليلي حدوثها :

(أولاً) : منع الصغرى ، فإن صفات المبدأ الاوّل واجبة ، لا ممكنة ، فإنها عين ذاته على الصحيح — لا زائدة عليها ؛ حتى تكون سوى ذاته ، وكيف يكون الممكن عين الواجب .

(ثانياً) : أن واجب الوجود لذاته واجب الوجود من جميع جهاته ، لأنه ليس له حالة منتظرة ، فكل ماأمكن له بالامكان العام يجب وجوده له ، والا افتقر إليه ، فيخرج عن كونه واجبا .

(ثالثا) : انه يلزم من زيادة صفات المبدأ الاوّل ، وحدوثها مع قيامها به قيام الحادث بالقديم ، وهو غير جائز .

(وعلى الوجه الثاني) : أولا منع الملازمة ، فإن تعدد القدماء أو قدم العالم إنما يلزم من القول بقدم الصفات ، لو قيل بزيادتها على الذات ، أما مع القول بوحدتها مع الذات — كما هو الصحيح — ، فلا يلزم ذلك .

(ثانيا) أنه على فرض تسليم القول بزيادة الصفات مع قدمها

فان لزوم قدم العالم ممنوع .

(ودعوى) ان قدم العلة يستلزم قدم المعلول بقول مطلق ممنوعة) أشد المنع ، فإنه إنما يسلم ذلك فيما كانت العلة بنحو السبب الكافي ، والعلة التامة ، أما فيما لم تكن كذلك ، فقدمها لا يستلزم قدم المعلول ، فإنه ربما يكون لوجود المعلول شرط غير حاصل ، أو مانع موجود ، فالدليل غير سديد !

دليل المعتزلة لنفي الصفات ونيابة آثارها

أما المعتزلة فانهم استدلوا على مذهبهم بما محصوله انه : لو زادت صفات المبدأ الاوّل على ذاته — فإن كانت قديمة — كما هو مذهب الاشاعرة — يلزم تعدد القدماء . وان كانت حادثة — كما هو مذهب الكرامية — يلزم قيام الحادث بالقديم .

ولو اتحدت وجوداً مع الذات يلزم خروج الصفة عن معناها الحقيقي ؛ لان الصفة هي المعنى القائم بالغير ، أي أن وجودها تبعي ، ومع وحدة الصفات مع الذات تكون ذاتا مستقلة وتخرج عن معناها الحقيقي .

ولو قيل بنفيها عنه مع عدم نيابة آثارها عنه يلزم نسبة النقص إليه تعالى من جهل أو عجز وما إلى ذلك ، واللوازم كلها باطلة ،

وإذن فلا بد من القول بأنه ليس له تلك الصفات ، وإنما له آثارها ، وهي نائبة منابها ، والكمال بالغاية ، وترتب الآثار ، لا بصدق مفاهيم تلك الصفات عليه !!

(ويؤخذ على هذا الدليل) أولا : أن حصر الصفة بالمعنى القائم بالغير غير صحيح ، والتعريف لها بذلك ؛ تعريف غير جامع ، فإن حقيقة الصفة — هي الوجود ، وهو ذو مراتب ؛ وبعض مراتبه وجود مستقل ، كما أن بعض مراتبه وجود غير مستقل ، وفي كل منهما يكون إطلاق الصفة عليه من باب استعمال اللفظ في معناه الحقيقي ، لأن الالفاظ موضوعة لمعانيها العامة .

(ثانيا) : أنه لو كانت الصفات منتفية عن المبدأ الاول مع نيابة آثارها عنها للزم أن يكون حملها على الذات بنحو المسامحة ، والتنزيل ، لأنه ليس فيه معنى تلك الصفات واللازم باطل ، فانه بالوجدان لا نرى في حمل تلك الصفات على الذات مسامحة ولا تنزيلا .

(ثالثا) : أن وجود الاثر ، المسبب عن الشيء بنحو السبب الكافي مع عدم وجود ذلك الشيء ، غير معقول فانه خلاف مبدأ السبب الكافي ؛ وهو بديهي الثبوت كما سلف ، وإذن فالصحيح من المذاهب الاسلامية في صفات المبدا الاول مذهب الإمامية وحده والحمد لله رب العالمين

الفهرس

صفحة

٤ المقدمة

٥ – ٩ مقياس الامتناع الذاتي والعرضي للأشياء

٩ امتناع الدور ذاتا

١٠ اثبات امتناع الدور ذاتا – امتناع التسلسل

١١ – ١٣ اثبات امتناع التسلسل

١٤ وجود السببية في العالم الطبيعي

١٤ – ١٦ إثبات نفي الأولوية الذاتية

١٦ – ١٨ إثبات نفي الأولوية الغيرية

١٩ – ٢١ شبهات القول بنفي السببية مطلقاً

٢١ – ٢٢ مآخذ نفي السببية في العالم الطبيعي

٢٣ – ٢٤ ما يؤخذ على الماديين

٢٤ – ٢٦ دليل الأشاعرة لنفي السببية الطبيعية

٢٦ – ٢٨ ما يؤخذ على الأشاعرة في نفي السببية

٢٨ – ٢٩ ما يؤخذ على الغزالي

٢٩ – ٣٢ مايؤخذعلى داود هيوم

٣٢ حدوث العالم

٣٢ – ٣٣ معاني الحدوث

٣٣ – ٣٤ الحدوث الذاتي

٣٤ الحدوث الزماني

٣٤ – ٣٥ ما يؤخذ على الحدوث الزماني

٣٥ – ٣٨ التخلص من المأخذ

صفحة

٣٨ الحركة الجوهرية في العالم الطبيعي
٣٩ – ٤٤ معنى الحركة الجوهرية
٤٤ – ٤٩ إثبات الحركة الجوهرية
٤٩ – ٥٢ إثبات اتحاد العرضي والعرض
٥٢ – ٥٣ مأخذ الحركة الجوهرية
٥٣ – ٥٧ دفع مأخذ الحركة الجوهرية
٥٧ – ٥٩ الحدوث الدهري
٥٩ – ٦١ الحدوث الاسمي
٦١ – ٦٥ إثبات الحدوث للعالم
٦٥ – ٦٩ شبهات تمسك بها لنفي الحدوث
٦٩ – ٧٥ وجوب معرفة المبدا الأول
٧٥ – ٧٦ أدلة الأشاعرة لوجوب معرفة المبدأ الأول
٧٧ وجوب النظر في معرفة المبدأ الأول
٧٧ – ٨٣ إثبات وجوب النظر في معرفة المبدأ الأول
٨٣ – ٨٤ إثبات المبدأ الأول
٨٤ – ٩١ طرق إثبات المبدأ الأول بنحو وجوب الوجود
٩١ – ٩٢ طرق إثبات المبدأ الأول لا بنحو وجوب الوجود
٩٢ – ١٠٠ طرق إثباب المبدأ الأول عند المتأخرين
١٠٠ – ١٠١ صفات المبدأ الأول
١٠١ توحيد المبدأ الأول ونفي الشريك عنه ذاتا
١٠٢ – ١٠٥ إثبات توحيد المبدأ الأول ذاتا
١٠٥ – ١٠٩ شبهة ابن كمونة ودفع الشبهة

١٠٩– ١١٠ توحيد المبدأ الأول بالالوهية
١١٠– ١١٥ إثبات توحيد المبدأ الأول بالالوهية
١١٥– ١١٦ المبدأ الاول بسيط ليس بمركب
١١٦– ١١٧ المبدأ الاول ليس بجسم
١١٧– ١١٩ مآخذ أدلة الكرامية المجسمة
١١٩– ١٢٠ نفي إمكان رؤية المبدأ الاول
١٢٠ محل النزاع في البحث
١٢١– ١٣٣ إثبات نفي إمكان الرؤية
١٣٣– ١٣٥ إستدلال المعتزلة بوجه آخر
١٣٦– ١٥٥ ادلة الاشاعرة على جواز رؤية المبدأ الأول
١٥٦ نفي محلية المبدأ الاول للحوادث
١٥٧– ١٥٩ نفي حلول المبدأ الاول في شيء أو اتحاده به
١٥٩– ١٦٠ نفي الحيز عن المبدأ الاول
١٦٠– ١٦١ المبدأ الاول ليس بجوهر ولا عرض
١٦٢– ١٦٣ قدرة المبدأ الاول واختياره
١٦٤– ١٦٦ إثبات قدرة المبدأ الاول
١٦٦– ١٦٩ شبهات نفي القدرة عن المبدأ الاول
١٧٠– ١٧٣ إثبات عموم قدرة المبدأ الاول لجميع الممكنات
١٧٣– ١٧٤ الجبر والتفويض والامر بين الامرين
١٧٤– ١٧٥ محل النزاع بين القوم
١٧٥– ١٧٨ مذهب الجبر وادلته ومفاسده
١٨٧ – ١٨٩ مذهب التفويض وادلته ومفاسده
١٨٩ – ٢٩٥ مذهب الامر بين الامرين ودليله

صفحة

١٩٥ علم المبدأ الاول
١٩٥– ١٩٨ علم المبدأ الاول بذاته
١٩٨– ٢٠٢ علم المبدأ الاول بغيره
٢٠٦– ٢٠٧ شبهات نفي العلم عن المبدأ الاول
٢٠٣– ٢٠٦ كيفية علم المبدأ الاول بمعلولاته
٢٠٦ دليل الاشراقيين
٢٠٧– ٢٠٩ مذهب المشائيين ودليلهم
٢١١– ٦١٣ مأخذ على الطوسي
٢٠٩– ٢١٩ ردود الفلاسفة على مذهب المشائيين
٢١٩– ٢٢٤ مذهب جمع من الفلاسفة في المبدأ الاول بغيره
٢٢٤ النقل يؤيد هذا المذهب
٢٢٥– ٢٢٦ حياة المبدأ الاول
٢٢٦– ٢٢٧ اثبات حياة المبدأ الاول
٢٢٧– ٢٢٨ سمع المبدا الأول وبصره
٢٢٨– ٢٣١ إثبات السمع والبصر للمبدأ الاول
٢٣١– ٢٣٤ شبه نفي السمع والبصر
٢٣٤ تكلم المبدأ الأول
٢٣٤ معنى كلام المبدأ الاول
٢٣٥– ٢٣٧ منشأ الخلاف في تكلم المبدأ الاول
٢٣٧– ٢٣٨ سبب ذهاب الاشعري إلى الكلام النفسي
٢٣٨= ٢٤٤ مآخذ أدلة الاشاعرة لاثبات الكلام النفسي
٢٤٤ إثبات تكلم المبدأ الاول

٢٤٥– ٢٤٨ قدم كلام المبدأ الاول وحدوثه
٢٤٨– ٢٥٠ صدق المبدأ الاول في كلامه
٢٥٠– ٢٥١ إرادة المبدأ الأول
٢٥٢– ٢٥٥ إثبات عدم جواز مغايرة الغرض للمبدأ الاول
٢٥٥– ٢٥٦ إثبات إرادة المبدأ الأول
٢٥٦– ٢٦٢ شبه نفي اتحاد الارادة مع العلم والذات
٢٦٢– ٢٦٣ صفات المبدأ الأول الذاتيه والفعلية ومقياس التفرقة بينهما
٢٦٣– ٢٦٤ سرمدية المبدأ الاول
٢٦٤– ٢٦٧ أدلة الاشاعرة لزيادة البقاء
٢٦٧ وحدة المبدأ الأول وصفاته
٢٦٨ معنى وحدة المبدأ الاول وصفاته
٢٦٨– ٢٧٠ محل الخلاف في البحث
٢٧٠– ٢٧٤ إثبات وحدة المبدأ الأول وصفاته
٢٧٤– ٢٧٥ وحدة وجود جميع صفات المبدأ الاول
٢٧٥ إثبات وحدة وجود الصفات جميعاً
٢٧٦– ٢٧٩ مآخذ أدلة الاشاعرة والكرامية والمعتزلة
٢٧٩– ٢٨١ ما استدل به الكرامية على زيادة الصفات وحدوثها
٢٨١– ٢٨٢ دليل المعتزلة لنفي الصفات ونيابة آثارها

تصويب الاخطاء

صفحة	سطر	خطأ	صواب
٦	١٢	إن المبادىء	إن أعم المبادىء
١١	٦	إثبا	إثبات
١٤	٧	بداهة	بداهته
١٧	١٨	بقاء التسوية	الثاني : بقاء التسوية
٢٢	١٦	التدليل بالجزئيات	الدليل بالجزئيات
٤٩	٨	لاتجادهما	لاتحادهما
٥٥	١	وبثانية	وبثانيه
٦٣	١٦	وملخصة	وملخصه
٦٩	٦	فذهب	فذهب
٧١	١٣	أودنيوبا	ودنيوبا
٧٣	١٥	بانتقاء الموضوع	بانتفاء الموضوع
٧٨	٥	المزاح البشري	المزاج البشري
٨٧	١٧	ولا قسم ثالثاً	ولا قسم ثالث في المقام
٨٨	١	الوجب	الواجب
٩٦	١٧	الأني	الإني
١٠٠	١٧	الوجود الذاتي	الوجوب الذاتي
١٠٠	١٠	وبعبر	ويعبر
١٠٧	٩	على ما هو الصحيح	على ماهو الصحيح من أصالة الوجود
١١٠	٨	توحيد المبدأ	توحيد المبدأ الأول

صفحة	سطر	خطأ	صواب
١١٢	١٥	المبدء	المبدأ
١١٥	١	والثاني	والثالث
١١٦	٩	والتقوم	والتقدم
١١٦	١٠	في التقوم	في التقدم
١١٧	١٢	لا يحتاج اليها	لا يحتاج اليهما
١١٩	١١	مسامحة في التنزيل	أو مسامحة في التنزيل
١٢١	٥	أما العقل: سقط قبله عنوان إثبات نفي إمكان رؤية المبدأ الأول	
١٢٣	٢	دليل المعتزله	دليل المعتزلة لنفي إمكان الرؤية
١٢٤	٧	أما النقل	وأما النقل
١٣٢	١٥	يؤخذ	ويؤخذ
١٣٩	١٤	لا تدركه الأبصار	بلا تدركه الابصار
١٣٩	٤	قياساً	قياس
١٤٠	٣٥	ولا يرى	ولا يرى
١٤٠	١٦	يرى	يرى
١٤٤	١٧	إذ استقر	إذا استقر
١٤٥	٨	ويؤخذ على هذا	ويؤخذ على هذا أولا
١٤٨	٥	من مآخذ	من ردود
»	»	على هذا التعريف الثاني	على التقريب الثاني
١٧٥	٣	إن مذهب الجبر	سقط قبله عنوان : معنى الجبر
١٧٥	٥	وإراداته	وإرادته
١٧٦	١٥	دلل	سقط قبله عنوان : إثبات مذهب الجبر
١٧٦	١٥	دلل	دل

سطر	صفحة	خطأ	صواب
١٨٥	٩	لمذهب الجبر مفاسد	سقط قبله عنوان : مفاسد مذهب الجبر
١٨٥	١٠	الاولى انتفاء	لزوم انتفاء
١٨٥	١٢	الثانية سقوط	لزوم سقوط
١٨٥	١٤	الثالث	الثالثة
١٨٥	١٧	الرابع	الرابعة
١٨٦	٨	الخامس	الخامسة
١٨٦	١٢	السادس	السادسة
١٨٦	١٤	ويؤخذ عليه	ويؤخذ على هذه
١٨٧	٨	وقد دلل المعتزلة	وقد دل المعتزلة
١٨٨	٣	بيد أن مذهب التفويض	سقط قبله عنوان مفاسد مذهب التفويض
١٨٩	١٣	إن مذهب الأمر بين الأمرين	سقط قبله عنوان : معنى الأمر بين الأمرين وإثباته
١٩٠	٥	من الدقة بمكان	سقط بعده : وما أثر حجة لهذا المذهب قول الصادق(ع) لا جبر ولاتفويض بل أمر بين الأمرين
١٩٠	٥	فيه مذاهب	في تفسيره مذاهب
١٩٣	١٦	تأثير	تأثيراً
١٩٤	٥	في معنى الاولوية	فما معنى الأولوية ؟
١٩٥	١٠	ثبوت علمه بذاته	إثبات علمه بذاته
١٩٥	١١	ثبوت علمه بغيره	إثبات علمه بغيره
٢٠٥	٣	السهوردي	السهروردي
٢٠٨	٢	لقد استدل	ولقد استدل

سطر	صفحة	سطر	صفحة
٢٣٨	٤	لقد دلل	لقد دل
٢٤٤	٥	ان ما يدلل به	إن ما يدل به

هذا ما وفقت لتصحيحه من الأخطاء ، وربما بقي شيء أحيله على فهم القاريء ، كما جاءت في الكتاب لفظة « إن » خطأ بكثرة وصوابها أينما جاءت — لأن، أو لأنه ؛ أولأنها ، أو لأنهما، حسب مناسبة مابعدهامن الكلام، كماأنه سقط بعض عناوين الموضوعات نبهت عليها ، كما سقط دليل إثبات الأمربين الأمرين وقد تدار كته في جدول الخطأ والصواب حرصاً على إتمام الفائدة . فعسى أن يجعل الله في كتابي هذا الفائدة لمستفيد ، وهو ولي التوفيق .

231:N25mA:c.1
ناصر ،محمد على
المبداء الاول او الله
AMERICAN UNIVERSITY OF BEIRUT LIBRARIES
01000490

American University of Beirut

AMERICAN UNIVERSITY OF BEIRUT
UT VITAM HABEANT ABUNDANTIUS HABEANT
1866
الجامعة الاميركية في بيروت

231
N25mA

General Library