

# مَوَافِقُ صَاحِبِ الْمَنْقُولِ

## لصَاحِبِ الْمَعْقُولِ

تأليف

الشيخ الإمام المجتهد، علامة المعقول والمنقول

شيخ الإسلام ابن تيمية

المولود في سنة ٦٦١ والمتوفى في سنة ٧٢٨ من الهجرة

رحمه الله تعالى وغفر لنا وله وللمؤمنين!

الجزء الثاني

هذه الطبعة على نسخة خطية من ذخائر المكتبة المحمودية بالمدينة المنورة

الطبعة الأولى الكاملة

دار الكتب العلمية

بيروت - لبنان

جميع الحقوق محفوظة  
لدار الكتب العلمية  
بيروت - لبنان

الطبعة الأولى  
١٤٠٥ هـ - ١٩٨٥ م

---

طلب من: دار الكتب العلمية بيروت - لبنان  
هاتف: ٨٠١٣٣٢ - ٨٠٥٦٠٤ - ٨٠٠٨٤٢  
ص: ١١/٩٤٢٤ تليكس: Nasher 41245 Le

بسم الله الرحمن الرحيم

## فصل

### معارضة للرازي في دعواه أن القول بجلول الحوادث يلزم عامة الطوائف

وقد عارض بعضهم الرازي فيما ذكره من أن هذه المسألة تلزم عامة الطوائف، فقال: المراد بالحادثة: الموجود الذي يوجد بعد العدم، ذاتا كان أو صفة، أما ما لا يوصف بالوجود - كالأعدام المتجددة، والأحوال عند من يقول بها، والإضافات عند من لا يقول: إنها وجودية - فلا يصدق عليها اسم الحادث، وإن صدق عليها اسم المتجدد، فلا يلزم من تجدد الإضافات والأحوال في ذات الباري ان يكون محلا للحوادث.

قال: وما قاله الإمام - يعني الرازي - في هذا المقام إن أكثر العقلاء قالوا به وإن أنكروه باللسان، وبينه بصور، فليس كذلك، لأن أكثر ما ذكر من تلك الأمور فإنما هي متجددة لا محدثة، والمتجدد أعم من الحادث، فلا يلزم من وجود العام وجود الخاص.

قلت: ولقائل ان يقول: هذا ضعيف من وجوه:

احدها: ان الدليل الذي استدلوا به على نفي الحوادث ينفي المتجددات أيضاً كقولهم: إما أن يكون كمالا او نقصا، وقولهم: لو حصل ذلك للزم التغيير، وقولهم: إما أن يكون ذاته كافية فيه او لا يكون، وقولهم: كونه قابلا له في الأزل يستلزم إمكان ثبوته في الأزل، فإنه لا يمكن ان يحصل في الأزل لا متجدد ولا حادث، ولا يوصف الله بصفة نقص، سواء كان متجددا او حادثاً، وكذلك التغيير لا فرق بين ان يكون بحادث او متجدد؛ فإن قالوا: تجدد

المتجددات ليس تغيراً، قال أولئك: وحدوث الحركات الحادثة ليس تغيراً، فإن قالوا «بل هذا يسمى تغيراً» منعهوم الفرق، وإن سلموه كان النزاع لفظياً، وإذا كان استدلالهم ينفي القسمين لزم إما فسادهم وإما النقص.

الوجه الثاني: ان يقال: تسمية هذا متجدداً وهذا حادثاً فرق لفظي، لا معنوي، ولا ريب أن أهل السنة والحديث لا يطلقون عليه سبحانه وتعالى انه محل للحوادث، ولا محل للأعراض، ونحو ذلك من الألفاظ المبتدعة التي يفهم منها معنى باطل، فإن الناس يفهمون من هذا أن يحدث في ذاته ما يسمونه حادثاً كالعيوب والآفات، والله منزّه عن ذلك سبحانه وتعالى، وإذا قيل: فلان ولي على الأحداث، او تنازع أهل القبلة في أهل الأحداث؛ فالمراد بذلك: الأفعال المحرمة كالزنا والسرقة وشرب الخمر وقطع الطريق، والله أجل وأعظم من ان يحضر بقلوب المؤمنين قيامُ القبائح به، والمقصود ان تفرقة المفرق بين المتجدد والحادث امر لفظي، لا معنى عقلي، ولو عكسه عاكس فسمى هذا متجدداً وهذا حادثاً لكان كلامه من جنس كلامه.

الوجه الثالث: ان دعوى المدعي ان الجمهور إنما يلزمهم تجدد الإضافات والأحوال والأعدام، لا تجدد الحادث الذي وجد بعد العدم، ذاتاً كان أو صفة، دعوى ممنوعة لم يقم عليها دليلاً، بل الدليل يدل على ان أولئك الطوائف يلزمهم قيام امور وجودية حادثة بذاته، مثال ذلك انه سبحانه وتعالى يسمع ويرى ما يخلقه من الأصوات والمرئيات، وقد أخبر القرآن بحدوث ذلك في مثل قوله ﴿وَقُلْ اَعْمَلُوا فَسَيَرَى اللهُ عَمَلَكُمْ وَرَسُولُهُ وَالْمُؤْمِنُونَ﴾<sup>(١)</sup> وقوله تعالى ﴿ثُمَّ جَعَلْنَاكُمْ خَلَائِفَ فِي الْأَرْضِ مِنْ بَعْدِهِمْ لِنَنْظُرَ كَيْفَ تَعْمَلُونَ﴾<sup>(٢)</sup> وقد أخبر بسمعه ورؤيته في مواضع كثيرة، كقوله لموسى وهارون ﴿إِنِّي مَعَكُمْ أَسْمَعُ وَأَرَى﴾<sup>(٣)</sup> وقوله ﴿الَّذِي يَرَاكَ حِينَ تَقُومُ، وَتَقْلِبُكَ فِي السَّاجِدِينَ﴾<sup>(٤)</sup>

(٣) سورة طه، الآية: ٤٦.

(١) سورة التوبة، الآية: ١٠٥.

(٤) سورة الشعراء، الآية: ٢١٩.

(٢) سورة يونس، الآية: ١٤.

وقوله ﴿لَقَدْ سَمِعَ اللَّهُ قَوْلَ الَّذِينَ قَالُوا إِنَّ اللَّهَ فَقِيرٌ وَنَحْنُ أَغْنِيَاهُ﴾<sup>(١)</sup> ﴿قَدْ سَمِعَ اللَّهُ قَوْلَ الَّتِي تُجَادِلُكَ فِي زَوْجِهَا وَتَشْتَكِي إِلَى اللَّهِ﴾<sup>(٢)</sup> وفي الصحيح عن عائشة رضي الله تعالى عنها قالت: «سبحان الذي وسع سمعه الأصوات، لقد كانت المجادلة تشتكي إلى رسول الله ﷺ في جانب البيت، وإنه ليخفي عليّ بعض كلامها، فأنزل الله تعالى ﴿قَدْ سَمِعَ اللَّهُ قَوْلَ الَّتِي تُجَادِلُكَ فِي زَوْجِهَا وَتَشْتَكِي إِلَى اللَّهِ﴾<sup>(٣)</sup> ومثل هذا كثير، فيقال لهؤلاء: أنتم معترفون وسائر العقلاء بما هو معلوم بصريح العقل ان المعدوم لا يرى موجوداً قبل وجوده، فإذا وجد فرآه موجوداً وسمع كلامه فهل حصل امر وجودي لم يكن قبل، أو لم يحصل شيء؟ فإن قيل «لم يحصل أمر وجودي وكان قبل ان يخلق لا يراه» فيكون بعد خلقه لا يراه أيضاً، وإن قيل «حصل امر وجودي» فذلك الوجودي إما أن يقوم بذات الرب، وإما أن يقوم بغيره، فإن قام بغيره لزم ان يكون غير الله هو الذي رآه، وإن قام بذاته علم أنه قام به رؤية ذلك الموجود الذي وجد، كما قال تعالى ﴿وَقُلْ اَعْمَلُوا فَسَيَرَى اللَّهُ عَمَلَكُمْ وَرَسُولُهُ وَالْمُؤْمِنُونَ﴾<sup>(٤)</sup> وما سموه إضافات وأحوالا وتعلقات وغير ذلك، يقال لهم: هذه امور موجوده او ليست موجودة؟ فإن لم تكن موجودة فلا فرق بين حاله قبل ان يرى ويسمع وبعد ان يرى ويسمع، فإن العدم المستمر لا يوجب كونه صار راثياً سامعاً، وإن قلت «بل هي أمور وجودية» فقد أقررت بأن رؤية الشيء المعين لم تكن حاصلة، ثم صارت حاصلة بذاته، وهي أمر وجودي، والمتفلسفة لا يقتصر في إلزامهم على تجدد الإضافات، بل يلزمون بكونه محدثاً للحوادث المتجددة شيئاً فشيئاً، والأحداث هي من مقولة ان يفعل، وأن يفعل: أحد المقولات العشر، وهي امور وجودية، فيقال: كونه فاعلاً لهذه الحوادث المعينة بعد ان لم يكن فاعلاً لها، إما ان يكون امراً حادثاً وإما ان لا يكون حادث كونه فاعلاً، فإن لم يحدث كونه فاعلاً فحالته قبل ان يحدثها وبعد ان

(١) سورة آل عمران، الآية: ١٨١.

(٢) سورة المجادلة، الآية: ١.

(٣) سورة المجادلة، الآية: ١.

(٤) سورة التوبة، الآية: ١٠٥.

يحدثها واحد، وقد كان قبل أن يحدثها غير فاعل لها، فيلزم أن لا يحدث شيء، أو يحدث بلا محدث، وأنتم انكرتم على المتكلمة الجهمية والمعتزلة أن قالوا: الذات تفعل بعد أن لم تكن فاعلة، بل لأمر تجدد، فكيف تقولون: هو دائماً يفعل الحوادث شيئاً بعد شيء، من غير أن يحدث لها أمر؟

وأيضاً فالفاعلية التامة لكل واحد من الحوادث إن كانت موجودة في الأزل قبل حدوثه لزم تأخر الفعل عن الفاعلية التامة، وهذا باطل، وذلك يبطل قولهم وإن قالوا: بل الفاعلية التامة لكل حادث تحدث بعد أن لم تكن حادثة، فقد صارت الذات فاعلة لذلك الحادث بعد أن لم تكن فاعلة، وكونها فاعلة هي من مقولة أن يفعل، وهي إحدى المقولات العشر التي هي الأجناس العالية، المسماة عندهم بقاطيفورياس، وهي كلها وجودية، فيلزم اتصاف الرب بقيام الأمور الوجودية [به] شيئاً بعد شيء، كما اختاره كثير من سلفهم وخلفهم.

وهكذا يمكن تقرير كل ما ذكر الرازي من إزام الطوائف شيئاً بعد شيء لمن تصور ذلك تصوراً تاماً، وكل من قال «لم يحدث شيء موجود» يلزمه التناقض البين الذي لا ينازع فيه المنصف الذي يتصور ما يقول تصوراً تاماً.

### اعتذارات الفلاسفة عما ألزمهم به الرازي

وقد اعتذر من اعتذر من الفلاسفة عما ألزمهم إياه من الإضافات بأن قالوا: الإضافات لا توجد إلا كذلك، فلا يتصور فيه الكمال قبلها، ولأنها تابعة لغيرها، فلا يثبت فيها الكمال، بل في متبوعها.

قلت: ولقائل أن يقول: هذا بعينه يقوله المشتون، فإن الكلام إنما هو في الحوادث المتعلقة بمشيئته وقدرته. ومن المعلوم امتناع ثبوت الحوادث جميعاً في الأزل؛ فإذا قال القائل «الإضافات لا توجد إلا حادثة» قيل له: والحوادث المتعلقة بمشيئته وقدرته لا توجد إلا حادثة.

وأما قوله «الإضافة تابعة لغيرها، فلا يثبت فيها الكمال» فعنه جوابان:

احدهما: أن الدليل لا يفرق بين التابع والمتبوع، فإن صح الفرق بطل الدليل، وإن لم يصح انتقض الدليل، فيبطل على التقديرين.

الثاني: أن يقال: وهكذا ما يتعلق بمشيئته وقدرته، وهو تابع أيضاً، فلا يثبت فيه الكمال.

يوضح ذلك: انه سبحانه مستحق في أزاله لصفات الكمال، لا يجوز ان يكون شيء من الكمال الأزلي إلا وهو متصف به في أزاله، كالحياة والعلم والقدرة وغير ذلك، وإنما الشأن فيما لا يمكن وجوده في الأزل.

### الطريق التي سلكها الأشعري وبعض اتباع ابن حنبل في إثبات ان القرآن غير مخلوق

وما يبين لك ان الرازي وأمثاله كانوا يعتقدون ضعف هذه المسألة - مع فرط<sup>(١)</sup> رغبتهم في إبطال قول الكرامية إذا أمكنهم - أنه لم يعتمد على ذلك في مسألة كلام الله تعالى في أجلّ كتبه «نهاية العقول» ومسألة الكلام هي من أجلّ ما يبني على هذا الأصل. وذلك أن الطريقة المعروفة التي سلكها الأشعري وأصحابه في مسألة القرآن هم ومن وافقهم على هذا الأصل من أصحاب احد وغيرهم كأبي الحسن التميمي والقاضي ابي يعلى وابن عقيل وابي الحسن بن الزاغوني<sup>(٢)</sup> من أصحاب احد، وكأبي المعالي وأمثاله وابي القاسم الرواسي وابي سعيد المتولي وغيرهم من أصحاب الشافعي، والقاضي ابي الوليد الباجي وأبي بكر الطرطوشي وأبي بكر بن العربي وغيرهم من أصحاب مالك، وكأبي منصور الماتريدي وميمون النسفي وغيرهما من أصحاب ابي حنيفة، أنهم قالوا: لو كان القرآن مخلوقاً للزم ان يخلقه: إما في ذاته، او في محل غيره، او ان يكون قائماً بنفسه لا في ذاته ولا في محل آخر. والأول: يستلزم ان يكون محلاً للحوادث، والثاني: يقتضي ان يكون الكلام كلام المحل الذي خلق فيه؛ فلا يكون ذلك الكلام كلام الله، كسائر الصفات إذا خلقها في محل، كالعلم والحياة والحركة

(٢) وفيها «ابن الزعفراني».

(١) في المطبوعة «مع فرط عنتهم».

واللون وغير ذلك، والثالث، يقتضي ان تقوم الصفة بنفسها، وهذا ممنوع.

## محاورة هامة بين عبد العزيز المكي وبشر المريسي في مسألة خلق القرآن

فهذه الطريقة هي عمدة هؤلاء في مسألة القرآن. وقد سبقهم عبد العزيز المكي صاحب الحيدة المشهورة إلى هذا التقسيم.

وقد يظن الظان أن كلامهم هو كلامه بعينه، وأنه كان يقول بقولهم، « إن الله لا يقوم بذاته ما يتعلق بقدرته ومشيته » وأن قوله من جنس قول ابن كلاب. وليس الأمر كذلك، فإن عبد العزيز - هذا - له في الرد على الجهمية وغيرهم من الكلام ما لا يعرف فيه خروج عن مذهب السلف وأهل الحديث.

وذلك أنه قال بعد أن ذكر جوابه لبشر فيما احتج به بشر من النصوص مثل قوله تعالى ﴿اللَّهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ﴾<sup>(١)</sup> وقوله تعالى: ﴿إِنَّا جَعَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا﴾<sup>(٢)</sup> قال: فقال بشر: يا أمير المؤمنين عندي أشياء كثيرة، إلا أنه يقول بنص التنزيل، وأنا أقول بالنظر والقياس، فليدع مطالبتي بنص التنزيل، ويناظرني بغيره، فإن لم يدع قوله ويقول بقولي ويقرّ بخلق القرآن الساعة وإلا فدمي حلال.

وذكر عبد العزيز أنه طلب من بشر أن يناظره على وجه النظر والقياس ويدع مطالبته بنص التنزيل - إلى أن قال:

فقال عبد العزيز: يا بشر، أتسألني أم أسألك؟ فقال بشر: سل أنت، وطمع في، وجمع أصحابه! وتوهموا أني إذا خرجت عن نص التنزيل لم أحسن أن أتكلم بشيء، قال عبد العزيز: فقلت: يا بشر، تقول « إن كلام الله مخلوق »؟ قال: أقول: إن كلام الله مخلوق، قال: فقلت له: يلزمك واحدة من ثلاث لا بد منها: أن تقول: إن الله خلق القرآن - وهو عندي أنا كلامه - في نفسه، أو

(١) وفيها « صاحب المحاورة ». (٢) سورة البرعد، الآية: ١٦. (٣) سورة الزخرف، الآية: ٣.



خلقه قائماً بذاته ونفسه، أو خلقه في غيره؛ فقل ما عندك، قال بشر: أقول: إنه مخلوق، وإنه خلقه كما خلق الأشياء كلها، قال عبد العزيز: فقلت: يا أمير المؤمنين، تركنا القرآن ونصّ التنزيل والسنن والأخبار عند هربه منها، وذكر أنه يقيم الحجة، وأنا أقول معه بخلق القرآن، فقد رجع بشر إلى الحيدة عن الجواب، وانقطع عن الكلام؛ فإن كان يريد أن يناظرني على أن يجيبني عما أسأله عنه، وإلا فأمر المؤمنين أعلى عينا في صرفي، فإنما يريد بشر أن يقنع من لا يفهم، فيخدعه عن دينه، ويحتج عليه بما لا يعقله، فتظهر حجته عليه، فيبيح دمه.

قال: فأقبل عليه المأمون فقال: أجب عبد العزيز عما سألك عنه، فقد ترك قوله ومذهبه وناظرك عن مذهبك وما ادعيت أنك تحسنه وتقيم الحجة به عليه، فقال بشر: قد أجبته، ولكنه يتعنّت، فقال المأمون: يأبى عليك عبد العزيز إلا أن تقول واحدة من ثلاث، فقال: هذا أشد طلباً من مطالبتة بنص التنزيل، ما عندي غير ما أجبته به.

قال: فأقبل عليّ المأمون فقال: يا عبد العزيز، تكلم أنت في شرح هذه المسألة وبيانها ودعّ بشراً فقد انقطع عن الجواب من كل جهة.

فقلت: نعم، سألتُه عن كلام الله تعالى: أمخلوق هو؟ قال: نعم، فقلت له ما يلزمه في هذا القول، وهو واحدة من ثلاث لا بد منها: أن يقول إن الله خلق كلامه في نفسه، أو خلقه في غيره، أو خلقه قائماً بذاته ونفسه، فإن قال: «إن الله خلق كلامه في نفسه» فهذا محال لا يجد سبيلاً إلى القول به من قياس ولا نظر ولا معقول؛ لأن الله لا يكون مكاناً للحوادث، ولا يكون فيه شيء مخلوق، ولا يكون ناقصاً فيزيد فيه شيء إذا خلقه، تعالى الله عن ذلك وجل وتعظم! وإن قال «خلق الله في غيره» فيلزمه في النظر والقياس أن كل كلام خلقه في غيره هو كلام الله عز وجل، لا يقدر أن يفرق بينهما، فيجعل كلامه كلاماً لله، ويجعل قول الكفر والفحش وكلّ قول ذمه الله وذم قائله، كلاماً لله عز وجل، هذا محال لا يجد السبيل إليه ولا إلى القول به؛ لظهور الشناعة والفضيحة والكفر

على قائله، تعالى الله عن ذلك ! وإن قال « خلقه قائما بنفسه وذاته » فهذا هو المجال الباطل الذي لا يجد إلى القول به سبيلا في قياس ولا نظر ولا معقول؛ لأنه لا يكون الكلام إلا من متكلم، كما لا تكون الإرادة إلا من مريد، ولا العلم إلا من عالم، ولا القدرة إلا من قدير، ولا يرى ولا يرئى كلام قط قائم بنفسه يتكلم بذاته. وهذا مما لا يعقل ولا يعرف ولا يثبت في نظر ولا قياس ولا غير ذلك، فلما استحال من هذه الجهات أن يكون مخلوقا علمنا أنه صفة لله، وصفات الله كلها غير مخلوقة، فبطل قول بشر.

فقال المأمون: أحسنت يا عبد العزيز، فقال بشر: سئل عن غير هذه المسألة فلعله يخرج من بيننا شيء.

فقلت: أنا أدع المسألة وأسأل عن غيرها، قال: سل، قال عبد العزيز: فقلت لبشر: ألسنت تقول: إن الله كان ولا شيء، وكان ولم يفعل شيئا ولم يخلق شيئا؟ قال: بلى. فقلت: فبأي شيء حدثت الأشياء بعد أن لم تكن شيئا؟ أهي أحدثت نفسها أم الله أحدثها؟ فقال: الله أحدثها، فقلت له: فبأي شيء حدثت الأشياء إذا أحدثها الله؟ قال: أحدثها بقدرته التي لم تزل. قلت له: إنه أحدثها بقدرته كما ذكرت، أفليس تقول: إنه لم يزل قادرا؟ قال: بلى. قلت له: فتقول: إنه لم يزل يفعل؟ قال: لا أقول هذا. قلت له: فلا بد أن يلزمك أن تقول: إنه خلق بالفعل الذي كان عن القدرة، وليس الفعل هو القدرة؛ لأن القدرة صفة الله، ولا يقال لصفة الله هي الله ولا هي غير الله. فقال بشر: ويلزمك أنت أيضا أن تقول: إن الله لم يزل يفعل ويخلق، وإذا قلت ذلك فقد ثبت أن المخلوق لم يزل مع الله. قال عبد العزيز: فقلت لبشر: ليس لك أن تحكم على وتلزميني ما لا يلزميني وتحكي عني ما لم أقل، إني لم أقل « إنه لم يزل الخالق يخلق، ولم يزل الفاعل يفعل » ليلزميني ما قلت، وفي نسخة أخرى « وإنما قلت إنه لم يزل الفاعل سيفعل، ولم يزل الخالق سيخلق؛ لأن الفعل صفة، والله يقدر عليه، ولا يمنع منه مانع » قال بشر: أنا أقول إنه أحدث الأشياء بقدرته، فقل ما شئت، فقال عبد العزيز: فقلت: يا أمير المؤمنين، قد أقر بشر أن الله كان ولا شيء، وأنه أحدث

الأشياء بعد أن لم تكن شيئاً بقدرته، وقلت أنا: إنه أحدثها بأمره وقوله عن قدرته، فلم يَحُلْ يا أمير المؤمنين أن يكون أول خلق خلقه الله خلق بقولِ قاله، أو بإرادة أرادها، أو بقدره قدرها، فبأي ذلك كان فقد ثبت أن ههنا إرادة ومريداً ومراداً، وقولا وقائلاً ومقولاً له، وقدرة وقادراً ومقدوراً عليه، وذلك كله متقدم قبل الخلق، وما كان قبل الخلق متقدماً فليس هو من الخلق في شيء. فقد كَسَرْتُ قول بشر بالكتاب والسنة واللغة العربية والنظر والمعقول، ثم ذكر حجة أخرى.

### الزامات محالة لمن يقول بخلق القرآن

والمقصود هنا: أن عبد العزيز احتج بتقسيم حاصر معقول، فإن الله تعالى إذا خلق شيئاً فإما أن يخلقه في نفسه، أو في غيره، أو يخلقه قائماً بنفسه، وقد أبطل الأقسام الثلاثة.

ولا ريب أن المعتزلة يقولون: إنه خلقه في غيره، فأبطل ذلك عبد العزيز بالحجة العقلية التي يتداولها أهل السنة، وهو أنه قد علم بالاضطرار من دين الإسلام أن القرآن كلامُ الله، فإن كان مخلوقاً في محل آخر غيره لزم أن يكون كلُّ كلام مخلوق في محل كلام الله، لتماثلها بالنسبة إلى الله، ويلزم أن يكون ما يخلقه تعالى من كلام الجلود والأيدي والأرجل كلام الله، فإذا قالوا ﴿أَنْطَقَنَا اللهُ الَّذِي أَنْطَقَ كُلَّ شَيْءٍ وَهُوَ خَلَقَكُمْ﴾ (١) كان الناطق هو المُنْطِق، وبشر لم يكن من القدرية، بل كان ممن يقر بأن الله تعالى خالق أفعال العباد؛ فألزمه عبد العزيز أن يكون كلام كل مخلوق كلام الله، حتى قول الكفر والفحش، وهذا الإلزام صرح به حلولية الجهمية من الاتحادية ونحوهم كصاحب الفصوص والفتوحات المكية ونحوه، وقالوا:

وكلُّ كلامٍ في الوجود كلامه سِوَاءَ عَلَيْنَا نَثْرَهُ وَنِظَامَهُ

(١) سورة فصلت، الآية: ٢١.

## رأي السلف فيمن يقولون بخلق القرآن

ولهذا قال من قال من السلف: من قال ﴿إِنِّي أَنَا اللَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا أَنَا﴾ (١) مخلوق، فقد جعل كلام الله بمنزلة قول فرعون الذي قال ﴿أَنَا رَبُّكُمْ الْأَعْلَى﴾ (٢) لأن عنده هذا الكلام خلقه الله في الشجرة، وذلك خلقه في فرعون، فإذا كان هذا كلام الله كان هذا كلام الله، كما قال سليمان بن داود الهاشمي - أحد أئمة الإسلام نظير الشافعي وأحمد وإسحاق وأبي عبيد وأبي بكر ابن أبي شيبة وأمثالهم - قال: «من قال القرآن مخلوق فهو كافر، وإن كان القرآن مخلوقاً كما زعموا فلم صار فرعون أولى بأن يُخَلَّدَ في النار إذا قال ﴿أَنَا رَبُّكُمْ الْأَعْلَى﴾ (٣) من هذا؟ وكلاهما عنده مخلوق، فأخبر بذلك أبو عبيد، فاستحسنه وأعجبه، ذكر ذلك البخاري في كتاب «خلق أفعال العباد» وكذلك ذكر نظير هذا عبد الله بن المبارك وعبد الله بن إدريس ويحيى بن سعيد القطان. وهذا مبني على أن الله خالق أفعال العباد، فإذا كان قد خلق في محل «إني أنا الله لا إله إلا أنا فاعبدي» وخلق في محل «أنا ربكم الأعلى» كان ذلك المحل الذي خلق فيه الكلام أولى بالعقاب من فرعون، وإذا كان ذلك كلام الله كان كلام فرعون كلام الله.

### ردود مضمجة على من يقولون بخلق القرآن:

وأما كونه خلقه قائماً بنفسه فهو ظاهر البطلان أيضاً، لأن الصفات لا تقوم بنفسها، ولكن الجهمية تقول: خلق علماً لا في محل، والبصريون من المعتزلة يقولون: خلق إرادة وقدرة لا في محل، وطائفة منهم يقولون: خلق بخلق بعد خلق لا في محل، وهذه المقالات ونحوها مما يعلم فساده بصريح العقل.

وأما القسم الأول - وهو كونه سبحانه خلقه في نفسه - فأبطله عبد العزيز أيضاً، لكن ما في نفس الله تعالى يحتمل نوعين:

(٣) سورة النازعات، الآية: ١٤.

(١) سورة طه، الآية: ١٤.

(٢) سورة النازعات، الآية: ٢٤.

أحدهما أن يقال: أحدث في نفسه بقدرته كلاماً بعد أن لم يكن متكلماً. وهذا قول الكرامية وغيرهم ممن يقول: كلام الله حادث ومحدث في ذات الله تعالى، وأن الله متكلم بعد أن لم يكن يتكلم أصلاً، وأن الله يمتنع أن يقال في حقه: ما زال متكلماً، وهذا مما أنكره الإمام أحمد وغيره.

والثاني أن يقال: لم يزل الله متكلماً إذا شاء كما قاله الأئمة، وكل من هاتين الطائفتين لا تقول «إن ما في نفس الله مخلوق» بل المخلوق عندهم لا يكون إلا منفصلاً عن نفس الله تعالى، وما قام به من أفعاله وصفاته فليس بمخلوق.

### مذهب بشر والجهمية في الصفات

ولاريب أن بشراً وغيره من القائلين بخلق القرآن كانوا يقولون: إنه خلقه منفصلاً عنه كما خلق غيره من المخلوقات، فأما نفس خلق الرب عند من يقول الخلق غير المخلوق - وهم الأكثرون - فلا يقولون: إن الخلق مخلوق، ومن قال يتجدد ما يقوم به من الأفعال أو الإرادات أو الإدراكات لم يقل: إن ذلك مخلوق؛ فإنه إذا كان ثم خلق وخالق ومخلوق لم يكن الخلق داخلاً في المخلوق. ولهذا كان القائلون «إن كلام الله قائم بذاته» متفقين على أن كلام الله غير مخلوق، ثم هم بعد هذا متنازعون على عدة أقوال: هل يقال: إنه معنى واحد أو خمسة معان لم تنزل قديمة، كما يقوله ابن كلاب والأشعري؟ أو أنه حروف وأصوات قديمة أزلية لم تنزل قديمة، كما يذكر عن ابن سالم وطائفة؟ أو يقال: بل هو حروف وأصوات حادثة في ذاته بعد أن لم يكن متكلماً، كما يقوله ابن كرام وطائفة؟ أو يقال: إنه لم يزل متكلماً إذا شاء، وإنه إذا شاء تكلم بصوت يسمع وتكلم بالحروف، كما يذكر ذلك عن أهل الحديث والأئمة؟

والمقصود هنا أن ما قام بذاته لا يسميه أحد منهم مخلوقاً، سواء كان حادثاً أو قديماً.

## وتوضيح حجة عبد العزيز المكي على بشر

وبهذا يظهر احتجاج عبد العزيز على بشر؛ فإن بشرا من أئمة الجهمية نفاة الصفات، وعندهم لم يقم بذات الله تعالى صفة ولا فعل ولا قدرة ولا كلام ولا إرادة، بل ما تمَّ عندهم إلا الذات المجردة عن الصفات والمخلوقات المنفصلة عنها، كما تقول ذلك الجهمية من المعتزلة وغيرهم؛ فاحتجَّ عليه عبدُ العزيز بمجتبتين عقليتين:

إحداها: أنه إذا كان كلامُ الله مخلوقا ولم يخلقه في غيره ولا خلقه قائما بنفسه: لزم أن يكون مخلوقا في نفس الله، وهذا باطل.

والثانية: أن المخلوقات المنفصلة عن الله خلقها الله بما ليس من المخلوقات: إما القدرة - كما أقر به بشر - وإما فعله وأمره وإرادته - كما قاله عبد العزيز - وعلى التقديرين: ثبت أنه كان قبل المخلوقات من الصفات ما ليس بمخلوق، فبطل أصلُ قول بشر والجهمية: إنه ليس لله صفة، وإن كل ما سوى الذات المجردة فهو مخلوق. وتبين أن الذات يقومُ بها معانٍ ليست مخلوقة. وهذا حجة مثبتة الصفات القائلين بأن القرآن كلام الله غير مخلوق على من نفى الصفات وقال بخلق القرآن، فإن كل من نفى الصفات لزمه القول بخلق القرآن.

## قول عبد العزيز المكي قريب من قول أهل الحديث في الصفات وبيان ذلك

يبقى كلام أهل الإثبات فيما يقوم بذاته: هل يجوز أن يتعلق شيء منه بمشيئته وقدرته أم لا؟ وهل عبد العزيز ممن يُجوز أن يقوم بذاته ما يتعلق بمشيئته وقدرته، أو ممن يقول: لا يكون المراد المقدور إلا منفصلا عنه مخلوقا؟ ويجعل المقدور هو المخلوق، وهما في الأصل قولان معروفان ذكرهما الحارث المحاسبي وغيره عن أهل السنة حسبما تقدم إيراده. وهذا القول الثاني هو قول ابن كلاب والأشعري ومن وافقهما من أصحاب مالك وأبي حنيفة والشافعي وأحد وغيرهم. والقول الأول: هو قول أئمة أهل الحديث والهشامية والكرامية

وطوائف من أهل الكلام من المرجئة، كأبي معاذ التومني وزهير الأثري وغيرهم ومن وافق هؤلاء من أصحاب أبي حنيفة والشافعي ومالك وأحمد وغيرهم؛ فقد يقول القائل: إن عبد العزيز موافق لابن كلاب؛ لأنه قال: إن الله لا يكون مكانا للحوادث، ولا يكون فيه شيء مخلوق، ولا يكون ناقضاً فيزيد فيه شيء إذا خلقه، لكن إذا تدبر المتدبر سائر كلام عبد العزيز وجدته من أهل القول الأول قول أهل الحديث؛ لأنه قال بعد هذا لبشر: بأي شيء حدثت الأشياء؟ قال: أحدثها الله بقدرته التي لم تزل، قال عبد العزيز: فقلت له: إنه قد أحدثها بقدرته كما ذكرت، أفلم تست تقول: إنه لم يزل قادر؟ قال: بلى، فقلت له: فتقول: إنه لم يزل يفعل؟ قال: لا أقول هذا، فقلت: فلا بد أن يلزمك أن تقول: إنه خلق بالفعل الذي كان بالقدرة؛ لأن القدرة صفة. وقال عبد العزيز بعد هذا: لم أقل لم يزل الخالق يخلق ولم يزل الفاعل يفعل، وإنما الفعل صفة، والله يقدر عليه، ولا يمنع منه مانع.

وقد أثبت عبد العزيز فعلاً مقدوراً لله هو صفة له ليس من المخلوقات، وأنه به خلق المخلوقات، وهذا صريح في أنه يجعل الخلق غير المخلوق، والفعل غير المفعول، وأن الفعل صفة لله، مقدور لله، إذ شاء، ولا يمنع منه مانع، وهذا خلاف قول الأشعري ومن وافقه.

يبقى أن يقال: هذا الخلق - الذي يسمى التكوين - من الناس من يجعله قديماً، ومنهم من يجعله مقدوراً مراداً، وعبد العزيز صرح بأن الفعل الذي به يخلق الخلق مقدور له، وهذا تصريح بأنه يقوم بذات الله عنده ما يتعلق بقدرته، وما كان موجوداً مقدوراً لله فهو مراد له بالضرورة واتفاق الناس.

وأيضاً فإنه قال: قد أقر بشر أن الله أحدث الأشياء بقدرته، وقلت أنا: إنه أحدثها بأمره وقوله عن قدرته؛ فقد صرح بأن القول يكون عن قدرته، فجعل قول الله مقدوراً له مع أنه صفة له عنده.

وهذا قول من يقول: إنه يقدر على التكلم، وإنه يتكلم بمشيئته وقدرته،

وليس هو قول من يقول: إن القول لازم له، لا يتعلق بقدرته ومشيئته.

فتبين أن عبد العزيز الكنافي يثبت أن يقوم بذات الله تعالى ما يتعلق بمشيئته وقدرته، وأنه لا يجعل كل واحد من ذلك قديما، وإن كان النوع قد يكون قديما، لأن بشرا لما قال له: أحدثها بقدرته التي لم تزل، قال له: أفليس تقول: لم يزل قادرا؟ قال: بلى، قال: فتقول إنه لم يزل يفعل؟ قال: لا، قال: فلا بد أن يلزمك أن تقول: إنه خلق بالفعل الذي كان بالقدرة.

وهذا لأنه إذا كان لم يزل قادرا ولا مخلوقا ثم وجد مخلوق لم يكن قد وجد بقدرة بلا فعل، فإنه لو كان مجرد القدرة كافيا في وجوده بلا فعل للزم مقارنة المخلوق للقدرة القديمة.

وهذا المقام هو المقام المعروف، وهو أنه: هل يمكن وجود الحوادث بلا سبب حادث أم لا؟ فإن جمهور العقلاء يقولون: إن انتفاء هذا معلوم بالضرورة، وإن ذلك يقتضي الترجيح بلا مرجح، وهذا هو الذي ذكره عبد العزيز، بخلاف قول من يقول: إن نفس القادر يرجح أحد طرفي مقدوريه بلا مرجح، كما يقوله أكثر المعتزلة والجهمية، أو بمجرد إرادة قديمة كما تقوله الكلابية والكرامية، فإن هذا هو الذي ذكره بشر.

ويبقى هنا سؤال عبد العزيز، وهو الذي الزمه إياه بشر، حيث قال: وانت أيضا يلزمك أن تقول: لم يزل يفعل ويخلق، وإذا كان كذلك ثبت أن المخلوق لم يزل مع الله؛ لأن الحادث إن لم يفتقر إلى سبب حادث كفت القدرة القديمة، وإن افتقر إلى سبب حادث فالقول في حدوث ذلك السبب كالقول في الذي حدث به، فيلزم تسلسل الحوادث، فيلزمك أنه لم يزل يفعل ويخلق، فيكون المخلوق معه، فأجابه عبد العزيز بأني لم أقل «لم يزل الخالق يخلق»، ولم يزل الفاعل يفعل، لتلزمي ما قلت، وإنما الفعل صفة، والله يقدر عليه، ولا يمنعه منه مانع» وفي النسخة الأخرى «وإنما قلت: لم يزل الخالق سيخلق، والفاعل سيفعل، لأن الفعل صفة، والله يقدر عليه، ولا يمنعه منه مانع».

ومضمون كلامه: أنني لم أقل إن الله لم يزل يخلق الأشياء المنفصلة ويفعلها،



ولا يلزمني هذا كما لزمك، لأنك جعلت المخلوقات تحصل بالقدرة القديمة من غير فعل من القادر يقوم به، فإذا لم تتوقف المخلوقات على غير القدرة، والقدرة قديمة، لزم وجود المخلوقات معها، وإلا لزم الترجيح بلا مرجح، والحدوث بلا سبب، لأن القدرة دائمة أزلا وأبداً، ووجود المخلوق ممكن، والممكن لا يترجح وجوده على عدمه إلا بمرجح، وعند وجود المرجح التام يجب وجوده، لأنه لو لم يجب لكان قابلاً للوجود والعدم، فيبقى ممكناً كما كان، فلا يترجح إلا بمرجح تام. فتبين ان وجود القدرة التي يمكن معها وجود المخلوقات لا يوجد المخلوقات مع مجردها، بل لا بد من أمر آخر يفعله الرب.

قال عبد العزيز: وهذا الفعل صفة لله، ليس من المخلوقات المنفصلة عنه، والله يقدر عليه، ولا يمنعه منه مانع، فأما قول القائل « إن ذلك الفعل الذي لم يكن ثم كان بالقدرة وهو صفة » فإنه يسأل عن سبب حدوثه، كما يسأل عن سبب حدوث المخلوق به.

فيجيب عنه عبد العزيز بأجوبة:

أحدها: الجواب المركب، وهو ان يقول: تسلسل الآثار الحادثة إما ان يكون ممكناً وإما أن يكون ممتنعاً، فإن كان ممكناً فلا محذور في التزامه، وإن كان ممتنعاً لم يلزمي ذلك، ولا يلزم من بطلان التسلسل بطلان الفعل الذي لا يكون المخلوق إلا به، فإننا نعلم ان المفعول المنفصل لا يكون إلا بفعل، والمخلوق لا يكون إلا بخلق، قبل العلم بجواز التسلسل او بطلانه، ولهذا كان كثير من الطوائف يقولون: الخلق غير المخلوق، والفعل غير المفعول، فيثبتون ذلك مع إبطال التسلسل، مثل كثير من أصحاب ابي حنيفة ومالك والشافعي وأحمد ومن الصوفية وأهل الحديث والكلام من الكرامية والمرجئة والشيعة وغيرهم، وهؤلاء منهم من يقول: الفعل الذي هو التكوين قديم، والمكون المنفصل حادث، كما يقولون مثل ذلك في الإرادة، ومنهم من يقول: بل ذلك حادث الجنس بعد ان لم يكن، وكلا الفريقين لا يقولون: ان ذلك مخلوق، بل يقولون: إن المخلوق وجد به كما وجد بالقدرة.

الجواب الثاني: أن يقول ما ذكرته من التسلسل لازم لكل من قال: إن جنس الحوادث تكون بعد أن لم تكن، فهو لازم لك ولي إذا قلت بهذا، فلا يختص بجوابه، وأما وجودُ المفعول بدون فعل: فهذا لازم لك وخذك، وهو الذي احتججتُ به عليك، فحجتي عليك ثابتة تبطل قولك دون قولي. والإلزام الذي ذكرته أنت مشترك بيني وبينك، فلا يخصني جوابه.

الجواب الثالث: أن يقول: انا قلت: الفعلُ صفة، والله يقدر عليه، ولا يمنع منه مانع، والفعل قائم به ليس هو المخلوق المنفصل عنه، وإنما يجب أن يكون المخلوق معه في الأزل إذا ثبت أن الفعل يستلزم فعلا قبله، وإن الفعل اللازم يستلزم ثبوت الفعل المتعدى الى المخلوق، فإن ذلك يستلزم ثبوت غير المخلوق.

وكل هذه المقدمات فيها ممانعات ومعارضات، وتحتاج إلى حجج لم يذكر المريسي منها شيئا، وعبد العزيز لم يلتزم شيئا من ذلك، وإنما التزم أن الفعل صفة لله تعالى، والله يقدر عليه، ولا يمنع منه مانع، وحجته يحصل بها المقصود.

وقوله في النسخة الأخرى إن صح عنه «إنما قلت لم يزل الفاعل سيفعل، والخالق سيخلق» قد نفى فيه أن يكون نفسُ الفعل قديما، فضلا عن أن يكون المفعول قديما.

وقوله «إن الفعل صفة لله، والله يقدر عليه، لا يمنع منه مانع» يمنع قدم عين الفعل، لا يمنع قدم نوعه، إلا أن يشبَّ امتناع تسلسل الآثار، وليس في كلامه تعرض لنفي ذلك ولا إثباته.

وقوله «لم يزل سيفعل» إن صح عنه يحتمل معنيين: أحدهما: أنه لم يزل موصوفا بأنه سيفعل ما يفعله من جميع المفعولات اعيانها وانواعها، كما يقوله من يقول بحدوث [نوع الفعل العالم به كما يقوله من يقول بحدوث] <sup>(١)</sup> أنواع

(١) زيادة في المخطوطة.

المنفصلات عنه. والثاني: أنه لم يزل الفاعل سيفعل شيئاً بعد شيء، فهو متقدم على كل واحد واحد من أعيان المفعولات.

فعلى الأول يمتنع ان يكون شيء من انواعها أو أعيانها قديماً، وعلى الثاني لا يمتنع تقدم الأنواع، بل قد يمتنع تقدم أعيان المخلوقات، فلا يكون شيء من المخلوقات مع الله في الأزل على التقديرين.

وجامع ذلك: أن الذي ألزمه عبد العزيز للمريسي لازم له، مبطل لقوله بلا ريب، وعليه جمهور الناس، فإن جماهير الناس يقولون: الخلق غير المخلوق، والفعل غير المفعول، وهذا قول جماهير الفقهاء من أصحاب ابي حنيفة ومالك والشافعي واحمد وجماهير الصوفية وجماهير أهل الحديث، بل كلهم، وكثير من اهل الكلام والفلسفة او جماهيرهم، فهو قول اكثر المرجئة من الكرامية وغيرهم واكثر الشيعة وكثير من المعتزلة والكلابية وكثير من الفلاسفة، ولأصحاب مالك والشافعي وأحمد في ذلك قولان، فالذي عليه أئمتهم: ان الخلق غير المخلوق، وهو آخر قولي القاضي ابي يعلى وقول جمهور اصحاب احد، وهو الذي حكاه البغوي عن اهل السنة، وهو قول كثير من الكلابية.

واما قوله « إنه قادر على الفعل لا يمنعه منه مانع » فكلامه يقتضي انه لم يزل قادرا على الفعل لا يمنعه منه مانع، وهذا الذي قاله هو الذي عليه جماهير الناس؛ ولهذا أنكروا على من قال: لم يكن قادرا على الفعل في الأزل. وكان من يبغض الأشعري ينسب إليه هذا، لتنفّر عنه قلوبُ الناس، وأراد ابو محمد الجويني وغيره تبرئته من هذا القول، كما قد ذكرناه في غير هذا الموضع، وإذا كان لم يزل قادرا على الفعل كان هذا صفة كمال، فلهذا قال عبد العزيز « لأن الفعل صفة والله قادر عليه لا يمنعه منه مانع » وقد خلق المخلوقات بفعله فوجدت بالفعل الذي هو الخلق، والفعل الذي هو الخلق بقدرة الله تعالى، والقدرة على خلق المخلوق هي القدرة عليه، كما قال تعالى ﴿أَوَلَيْسَ الَّذِي خَلَقَ

السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ بِقَادِرٍ عَلَى أَنْ يَخْلُقَ مِثْلَهُمْ ؟ بَلَى ﴿١﴾ وقوله تعالى ﴿أَلَيْسَ ذَلِكَ بِقَادِرٍ عَلَى أَنْ يُحْيِيَ الْمَوْتَى ؟﴾ ﴿٢﴾ وقوله تعالى ﴿قُلْ هُوَ الْقَادِرُ عَلَى أَنْ يَبْعَثَ عَلَيْكُمْ عَذَابًا مِّنْ فَوْقِكُمْ - آيَةٌ ﴿٣﴾ ونحو ذلك مما فيه وصف الله بالقدرة على الأفعال المتناولة للمفعولات، وفيه بيان أن الخالق ليس هو المخلوق، ولا أن نفس خلقه للسَّموات والأرض هو السَّموات والأرض، والقدرة التي لم تنزل ثم وجدت المخلوقات بدون فعل أصلا.

فيقول له المريسي: فذلك الفعل الذي هو صفته وهو يقدر عليه لا يمنع منه مانع وإن كان قديما كان كالقدرة، وكان السؤال عليّ كالسؤال عليك، وإن كان حادثاً من غير تقدم فعل آخر سألتك عن سبب حدوثه بالقدرة التي لم تنزل، وإن كان ذلك الفعل كان بفعل آخر وتسلسل الأمر: لزم تسلسل الأفعال، ولزم أن يكون الفاعل لم يزل يفعل، والخالق لم يزل يخلق.

فيقول له عبد العزيز: لم أقل إنه قديم، بل قلت: إنه صفة، والله قادر عليه، لا يمنع منه مانع، وما كان مقدورا له يمنع منه مانع لم يجب أن يكون قديما معه، بل إن شاء فعله وإن شاء لم يفعله.

وأما سؤالك عن سبب حدوثه فهنا لأهل الإثبات جوابان:

أحدهما - وهو جواب الكرامية ومن وافقهم - أن إثبات الفعل للمفعول والخلق للمخلوق لا بد منه، فإننا نعقل أن القادر على الفعل قبل أن يفعله ليس له فعل، فإذا فعله كان هناك فعل به فَعَلَ المفعول، وخلق به خَلَقَ المخلوق، ونحن مقصودنا إثبات فعل وصفة لله تقوم به مغايرة لمخلوقاته، وكلامه من هذا الباب، ونحن لم نورد عليكم التسلسل، فإن ذلك باطل على قولنا وقولكم جميعا.

الجواب الثاني: أن يقول من يجيب به: لا يمتنع أن يكون قبل الفعل ما هو أيضاً فِعَلَ فعله الله بقدرته، ولا يضرني التسلسل، فإن ذلك جائز ممكن، فإن

(١) سورة يس، الآية: ٨١. (٢) سورة القيامة، الآية: ٤٠. (٣) سورة الأنعام، الآية: ٦٥.

هذا تسلسل في الأفعال والآثار والشروط، وهذا ليس بمتنع.

فعلى الجواب الأول: يظهر قوله «إنما قلت لم يزل الخالق سيخلق وسيفعل، ولم أقل لم يزل يخلق ويفعل».

وأما على الجواب الثاني: فإذا قال: لم أقل لم يزل يخلق ويفعل، بل أقول: إنه لم يزل يخلق وسيفعل، فنقرره بوجهين:

أحدهما: ان الفعل لا يستلزم وجود مخلوق، بل يكون الفعل قائما بنفسه بعد فعل قائم بنفسه، وهلم جرا من غير وجود مخلوق منفصل عنه.

الثاني: انه لو تسلسلت [المخلوقات] المفعولات كتسلسل الأفعال فما من مفعول ولا فعل إلا وهو حادث كائن بعد ان لم يكن، فليس مع الله في الأزل شيء من المفعولات ولا الأفعال؛ إذ كان كل منها حادثا بعد ان لم يكن، والحادث بعد ان لم يكن لا يكون مقارنا للقديم الذي لم يزل، وإذا قيل: «إن نوع الأفعال او المفعولات لم يزل» فنوع الحوادث لا يوجد مجتمعاً، لا يوجد إلا متعاقبا، فإذا قيل «لم يزل الفاعل يفعل، والخالق يخلق» - والفعل لا يكون إلا معيناً، والخلق والمخلوق لا يكون إلا معيناً - فقد يفهم ان الخالق للسماوات والإنسان لم يزل يخلق السماوات والإنسان، والفاعل لذلك لم يزل يفعله، وليس كذلك، بل لم يزل الخالق لذلك سيخلقه، ولم يزل الفاعل لذلك سيفعله، فما من مخلوق من المخلوقات، ولا فعل من المفعولات إلا والرب تعالى موصوف بأنه لم يزل سيفعله، ليس موصوفا بأنه لم يزل فاعلا له خالقا له، بمعنى انه موجود معه في الأزل، وإن قدر أنه كان قبل هذا الفعل فاعلا لفعل آخر، وقبل هذا المخلوق خالقا لمخلوق آخر؛ فهو لم يزل بالنسبة إلى كل فعل ومخلوق سيفعله وسيخلقه، لا يقال: لم يزل فاعلا له خالقا بمعنى مقارنته له. وإذا أريد انه لم يزل فاعلا للنوع، كان هذا كمعنى قولنا «لم يزل سيفعل ما يفعله» لكن هذا العبارة تُفهم من الباطل ما لا تفهمه تلك العبارة.

وهذا الموضع للناس فيه أقوال: فإن جمهور أهل السنة يقولون: لم يزل الله

حالقا فاعلا، كما قال الإمام احمد: لم يزل الله عالما متكلمها غفورا، بل يقولون: لم يزل يفعل، إما بناء على ان الفعل قديم وإن كان المفعول محدثا، او بناء على قيام الأفعال المتعاقبة بالفاعل.

ومذهب بشر وإخوانه الجهمية: ان المخلوقات كلها كائنة بدون فعل ولا خلق وكلام الله من جملتها، فإذا الزمه عبد العزيز على أصله، فقال له: إذا قلت: كان الله ولما يفعل ولما يخلق شيئا، وهو لم يزل قادرا، ثم خلق المخلوقات، فأنت تقول: لم يزل قادرا، ولا تقول: لم يزل يفعل المخلوقات، فلا بد ان يكون هناك فعل حصل بالقدرة، وليس هو القدرة التي لم تزل ولا هو المخلوق المنفصل، إذ لو كان كذلك لكان المخلوق قد وجد من غير خلق، والمفعول قد وجد من غير فعل، وهذا أعظم تناقضا في العقل من كونه وجد بغير قدرة، فإنه إذا عُرِض على العقل مخلوق مفعول حدث بعد ان لم يكن بلا فعل ولا خلق كان إنكار العقل لذلك اعظم من إنكاره لحدوثه من غير قدرة للفاعل، وإنكاره لحدوثه من غير فاعل أعظم امتناعا في العقل من هذا وهذا، فإن قيل: فعله الفاعل بلا قدرة، أنكره العقل، وإذا قيل: فعله بالقدرة التي لم تزل بدون فعل، كان إنكاره أعظم، وإذا قيل: حدث بلا فاعل، كان أعظم وأعظم، فإن الفاعل بلا فعل كالعالم بلا علم، والحى بلا حياة، وذلك نفي لجزء مدلول اللفظ الذي دل عليه بالتضمن، واما نفي القدرة فهو نفي لما ذل عليه باللزوم العقلي.

وإذا قال القائل « بل يجوز ان يكون المفعول المخلوق حدث بلا فعل ولا خلق غيره، لأنه لو كان بفعل للزم ان يكون للفعل فعل، وللزم التسلسل وأن يكون محلا للحوادث ».

قيل: فعلى هذا يجوز ان يكون المفعول المخلوق حدث بلا قدرة من الفاعل، لأن ثبوت القدرة يستلزم ثبوت الصفات وقيام الأعراض به.

فإذا قال « الفعل بدون القدرة ممتنع، وليس في العقل ما يحيل لوازم القدرة،

بل علمنا بامتناع الفعل بلا قدرة أعظم من علمنا بامتناع قيام الصفات به، وإن سهاها المسمى اعراضاً».

قيل له: «والمخلوق المفعول بلا فعل ولا خلق اعظم امتناعاً في العقل، وليس في العقل ما يحيل لوازم الفعل الذي كان بالقدرة، بل علمنا بامتناع ذلك اعظم من علمنا بامتناع قيام الأفعال به، وإن سهاها المسمى حوادث».

يبين ذلك: ان افتقار المخلوق إلى خلق والمفعول المنفصل إلى فعل يعلم باللزوم العقلي وبالقول السمعي، فإن «فاعل وخالق» مثل متكلم وقائل ومريد ومتحرك وغير ذلك من الأسماء التي تستلزم قيام معانٍ بالمسميات.

فلما ظهرت حجة عبد العزيز على المريسي في انه لا بد من فعل للرب تعالى بقدرته، كما قال له «يلزمك ان تقول إنه خلق بالفعل الذي كان عن القدرة، وليس الفعل هو القدرة، لأن القدرة صفة لله، ولا يقال لصفة الله: هي الله، ولا يقال: إنها غير الله» ولم يقل عبد العزيز: إنها ليست هي الله ولا غيره، بل قال: لا يقال إنها هي الله، ولا يقال إنها غيره. وقول عبد العزيز هذا: هو قول أئمة السنة، كالإمام أحمد وغيره. وهو قول ابن كلاب وغيره من الأعيان، ولكن طائفة من أصحاب احمد مع طائفة من متكلمة الصفاتية اصحاب الأشعري يقولون: لا هي الله ولا هي غير الله، وتلك العبارة هي الصواب<sup>(١)</sup>، كما قد بسط في غير هذا الموضع، فإن لفظ «الغير» فيه إجمال، فلا يصح إطلاقه لا نفيًا ولا إثباتاً على الصفة، ولكن يصح نفي إطلاقه نفيًا أو إثباتًا، كما قال السلف مثل ذلك في لفظ «الجبر» ونحوه من الألفاظ المجملة: إنه لا يطلق نفيها ولا إثباتها، وإذا قيل «لا يطلق لا هذا ولا هذا» لم يلزم إثبات قسم ثالث، لا هو الموصوف ولا غير الموصوف، بل يلزم إثبات ما لا يطلق عليه لفظ الغير، لا ما ينفي عنه المغايرة.

ومقصود عبد العزيز: أن القدرة صفة لله، ليست هي الفعل الذي كان عن

(١) يريد العبارة الأولى التي هي نفي ان يقال ذلك أو هذا.

القدرة؛ فإنه يقول: لم يزل الله قادرا، ولا يقول: لم يزل فاعلا.

فعارضه المريسي بأن هذا يلزمك أيضاً، فيلزمك ان تقول: لم يزل يفعل ويخلق، وإذا قلت ذلك فقد ثبت ان المخلوق لم يزل مع الله.

فقال له عبد العزيز: ليس لك ان تحكم عليّ وتلزمي ما لا يلزمي، وتحكي عني ما لم أقل، وذلك لأن عبد العزيز لم يقل في هذا قولاً يحكى عنه، ولكن قال له: إما ان تلتزم انت ما ألزمتني، وإلا التزمت ان تقول: إن المخلوق لم يزل مع الله.

وهذا الذي قاله المريسي إنما يلزم عبد العزيز إذا أبطل كل قسم مما يمكن ان يقال في هذا المقام، وهو لم يفعل ذلك، ولا سبيل له إليه، بخلاف ما ألزمه إياه عبد العزيز، فإنه لازم لا محالة، إذ كان قوله «إن المخلوقات كلها - وكلام الله عنده من جملتها - حدثت بعد ان لم تكن من غير فعل فعله الله، بل بقدرته التي لم تنزل» مع ان عبد العزيز قد بين فيما بعد ان ما أقر به المريسي يكفيه في الاحتجاج في مسألة القرآن؛ فإن المريسي أقر بأن الله خلقها بقدرته، فأثبت هنا معنى هو صفة لله تعالى ليس بمخلوق؛ فبطل أصل قوله الذي نفى به الصفات، وقال: إن القرآن مخلوق، لكن عبد العزيز بين له ما يلزمه، وما أقر به، وان الحجة تحصل بهذا وبهذا، وأما المريسي فعارضه بأن قال: يلزمك ما ألزمتني.

وذلك مبني على مقدمات لم يذكر منها واحدة

أحدها: أن يقول: إذا كان أحدث الأشياء بفعله الكائن عن القدرة حصل المقصود من غير إثبات قديم مع الله تعالى؛ ولهذا قال له عبد العزيز: «إنما قلت: الفعل صفة لله، والله يقدر عليه، ولا يمنعه منه مانع» وفي نسخة أخرى زيادة على ذلك «إنما قلت: إنه لم يزل الفاعل سيفعل، ولم يزل الخالق سيخلق، لأن الفعل صفة لله».

وهذه الزيادة لم تتقدم في كلام عبد العزيز، فإما أن تكون ملحقة من بعض



النسخ في بعض النسخ، أو يكون معنى الكلام: إنما قولي هذا، أو إنما قلت إني اعتقدت والتزمت هذا، أو يكون المعنى: إنما أقول وأعتقد هذا. والأشبه أن هذه الزيادة ليست من كلام عبد العزيز، فإنها لا تناسب ما ذكره من مناظرته المستقيمة، ولم يتقدم من عبد العزيز ذكر هذا الكلام ولا ما يدل عليه. بخلاف قوله «إنما الفعل صفة لله، والله يقدر عليه، ولا يمنع منه مانع» فإن هذا الكلام حسن صحيح، وهو لم يكن قد قاله، ولهذا لم يقل: إني قلت ذلك، ولكن قال: هذا [أقول، و] هو الذي يجب أن يقال، وهو الذي يلزمي أن أقوله، لأنني بينت أن المخلوق لا يكون إلا بفعل عن قدرته الله، والفعل قائم بالله، ليس هو مخلوقا منفصلا؛ وهذا مراده بقوله «إنه صفة» لم يرد بذلك أن الفعل المعين لازم لذات الله تعالى، لأنه قد قال «والله يقدر عليه، ولا يمنع منه مانع».

فحصل بذلك مقصود عبد العزيز من أن هناك فعلا أحدث الله به المخلوقات عن قدرته؛ فأقام الحجة على أنه يقوم بالله تعالى أمر غير المخلوقات عن القدرة، واعترف له المريسي بالقدرة.

فقد ثبت على كل تقدير أن قَبْلَ المخلوقات شيئا خارجا عن المخلوق، سواء كان هو القدر وحدها أو كان مع ذلك الفعل والقول والإرادة، وما كان متقدما قبل المخلوق فليس هو من المخلوق؛ فبطل قول المريسي: إن ما لا يسمى بالله فهو مخلوق؛ فإن هذه الأمور كلها ليست هي الله، وليست مخلوقة، لأن هذه صفاته له. ولا يقال: «إنها هي الله» ولا يقال «إنها غير الله» وإذا قلنا «الله الخالق وما سواه مخلوق» فقد دخل في مسمى اسمه صفاته، فإنها داخله في مسمى اسمه. ولما قال النبي ﷺ: «من حلف بغير الله فقد أشرك» لم يكن الحلف بعزة الله ونحو ذلك حلفا بغير الله.

### قول السلف: الله خالق وما سواه مخلوق إلا القرآن

ولما حدثت الجهمية واعتقدوا أن مسمى القرآن خارج عن مسمى اسم الله

تعالى، قال مَنْ قال من السلف «الله الخالق وما سواه مخلوق، إلا القرآن» فإنه كلام الله غير مخلوق، فاستثنوا القرآن مما سواه، لما أدخله مَنْ أدخله فيما سواه، ولفظ «ما سواه» هو كلفظ «الغير» وقد قلنا: إن القرآن وسائر الصفات لا يطلق عليه أنه هو، ولا يطلق عليه أنه غيره؛ فلذلك لا يطلق عليه أنه مما سواه، ولا أنه ليس مما سواه، لكن مع القرينة قد يدخل في هذا تارة وفي هذا تارة.

فلما كان بعض الناس قد يفهم أن القرآن هو مما سواه قال مَنْ قال من السلف «ما سواه مخلوق، إلا القرآن؛ فإنه كلام الله غير مخلوق: منه بدأ، وإليه يعود» ومن لم يفهم دخول الكلام في لفظ «ما سواه» لم يحتج إلى هذا الاستثناء، بل قال «الله الخالق وما سواه مخلوق. والقرآن كلام الله غير مخلوق» ولا يقول «إلا القرآن» أي القرآن هو كلامه، وكلامه وفعله وعلمه وسائر ما يقوم بذاته لا يكون مخلوقا، وإنما المخلوق ما كان مُبَيَّنًا له؛ ولهذا قال السلف والأئمة، كأحمد وغيره: «القرآن كلام الله ليس بيائن منه» وقالوا «كلامُ الله من الله» وقال أحمد بن حنبل لرجل سأله فقال له: «ألست مخلوقا؟ فقال: بلى، فقال: ليس كلامك منك؟ قال: بلى، قال: والله ليس بمخلوق، وكلامه منه» ومُراده أن المخلوق: إذا كان كلامه صفةً له هو داخل في مسمى اسمه، وهو قائم به؛ فالخلق أولى أن يكون كلامه صفةً له داخلا في مسمى اسمه، وهو قائم به؛ لأن الكلام صفة كمال، وعدمه صفة نقص. فالمتكلم أكمل ممن لا يتكلم. والخالق أحق بكل كمال من غيره. والسلف كثيراً ما يقولون: الصفة من الموصوف، والصفة بالموصوف، فيقولون: علم الله من الله، وكلام الله من الله ونحو ذلك؛ لأن ذلك داخل في مسمى اسمه. فليس خارجا عن مسماه، بل هو داخل في مسماه، وهو من مسماه.

### تقديرات خير من كلام المريسي

فعبد العزيز قرر حجته بأن الفعل صفة لله عن قدرته، لا يمنع منه مانع،

وهذا كافٍ، وما ألزمه إياه بشر لا يلزمه إلا بمقدمات لم يقرر بشر منها شيئاً.  
وأي تقدير من تلك التقديرات قال به القائل كان خيراً من قول المريسي.

**(التقدير الأول)** قول من يقول: إن الفعل حادث قائم بذات الله بقدرته، كما يقول ذلك من يقوله من الكرامية. وهذا خير من قول المريسي وأتباعه من الجهمية؛ فإن ما يلزم أصحاب هذا القول من تسلسل الحوادث يلزمهم مثله، والذي يلزمهم من نفي الخلق والفعل لا يلزم أصحاب هذا القول.

وأما قولهم «إنه محل الحوادث» فمثل قولهم «إنه محل للأعراض».

**(التقدير الثاني)** قول من يقول: إن الفعل قديم أزلي، كما يقول ذلك من يقوله من الكلابية، ومن الفقهاء: الحنفية والمالكية والشافعية والحنبلية والصوفية.

وهذا أيضاً على هذا التقدير يكون من جنس قول الصّفتية، وهؤلاء لا يقولون بقيام الحوادث، ولا تسلسلها، وإذا ألزمهم المريسي وإخوانه أن يقال: فإذا كان الفعل لم يزل والإرادة لم تزل: لزم أن يكون المفعول المراد لم يزل. وقيل لهم: فحدوث الحوادث لا بد له من سبب. قالوا: هذا السؤال مشترك بيننا وبينكم، لكن عبد العزيز لم يجب بهذا الجواب، فإنه لو أجاب به لانتقضت حجته التي احتج بها على المريسي، فإنه احتج بأنه لم يزل قادراً، فلو قال «انفعل قديم» قال المريسي: إنه لم يزل فاعلاً عندك.

وأيضاً فعبد العزيز ذكر أنه يقدر على الفعل لا يمنعه منه مانع، وذكر غير ذلك.

**(التقدير الثالث)** أن الفعل الذي كان قبله فعل آخر كان عن قدرته أيضاً، وهلم جراً، ولم يكن شيء من المفعولات والمخلوقات موجوداً معه في الأزل، فإن الفعل ينقسم إلى متعدّد ولازم؛ فإذا قدر دوام الأفعال اللازمة لم يجب دوام الأفعال المتعدّية، وعلى هذا التقدير فإذا قال «كان الله ولما يخلق شيئاً ولما يفعل شيئاً» لم يلزم أن لا يكون هناك فعل قائم بنفسه بدون مخلوق مفعول. ولا يجب

أن يكون المخلوق لم يزل مع الله تعالى .

وهذا التقدير إن لم ينفعه الميرسي بالحجة لم يكن ما ألزمه لعبد العزيز لازماً .

وإذا قال السلف والأئمة « إن الله لم يزل متكلماً إذا شاء » فقد أثبتوا أنه لم يتجدد له كونه متكلماً ، بل نفس تكلمه بمشيئته قديم ، وإن كان يتكلم شيئاً بعد شيء . فتعاقب الكلام لا يقتضي حدوث نوعه إلا إذا وجب تناهي المقدورات المرادات ، وهو المسمى بتناهي الحوادث . والذي عليه السلف وجهور الخلف : أن المقدورات المرادات لا تتناهى وهو بهذا نزهوه عن كونه كان عاجزاً عن الكلام ، كالأخرس الذي لا يمكنه الكلام ، وعن أنه كان ناقصاً فكان كاملاً ، وأثبتوا مع ذلك أنه قادر على الكلام باختياره . وحجة عبد العزيز على الميرسي تم على هذا التقدير ، ولا يكون مع الله في الأزل مخلوق .

(التقدير الرابع) أنه لو قيل « بأن كل ما سوى الله مخلوق ، محدث كائن بعد أن لم يكن ، فليس مع الله في أزله شيء من المخلوقات ، ولكنه لم يزل يفعل » لم يوجب ذلك أن يكون معه شيء من المفعولات المخلوقات ، وإنما يوجب ذلك كون نوع المفعول لم يزل ، مع أن كل واحد من الآحاد حادث لم يكن ثم كان بعد ، فليس من ذلك شيء من الله في الأزل ، وعبد العزيز لم يقل هذا ولم يلتزمه ، بل ولا التزم شيئاً من هذه التقديرات ، ولا يلزمه واحد منها بعينه إلا بتقدير امتناع ما سواه . ولكن المقصود أن إلزام الميرسي له بأن يكون المخلوق لم يزل مع الله لا يلزمه التزامه ؛ فإنه على التقديرات الثلاث لا يلزم وجود شيء من المفعولات ولا نوعها في الأزل .

وأما على التقدير الرابع : فإنما يلزم أنه لم يزل نوع المفعول لا شيء من المفعولات بعينه .

وهذه التقدير إذا كان باطلاً : فالميرسي لم يذكر إبطاله ، ولا إبطال شيء من التقديرات ، وهو لو أراد أن يبطل هذا لم يبطله إلا بإبطال التسلسل في الآثار ،

كما هو طريقه مَنْ أبطل ذلك من أهل الكلام، ولكن المرسي ومواقفه الذين يقولون « بأن الله يخلق المخلوقات بغير فعل قائم به » ويقولون « الخلق هو المخلوق » ويقولون « إن المخلوقات كلها وجدت بعد أن لم تكن موجودة، من غير أن يتجدد من الله فعل ولا قصد ولا أمر من الأمور، بل ولا من غيره » فيقولون: إن الأمر مازال على وجه واحد، ثم حدثت جميع المحدثات، وكانت جميع المخلوقات، وليس هناك من الفاعل شيء غير وجودها، بل حالة قبل وجودها ومع وجودها وبعد وجودها واحد، لم يتجدد منه أمر يضاف الحدوث إليه؛ فأصحاب القول الأول يلتزمون التسلسل مع قولهم « بأن كل ما سوى الله محدث، كائن بعد أن لم يكن، مسبوق بعدم نفسه، لكن تحدث الحوادث شيئاً بعد شيء، وهو محدثها بأفعاله سبحانه التي يفعلها أيضاً شيئاً بع شيء » وأصحاب الثاني يقولون « بل حدثت من غير سبب حادث » كما ترى.

ومن المعلوم: أنه إذا عُرِضَ على العقل القولان كان بطلانُ هذا القول أظهرَ من بطلان ذلك؛ فإن ترجيح أحد طرفي الممكن بغير مرجح، وتخصيص الشيء عن أمثاله التي تماثله من كل وجه بلا تخصيص، وحدثت الحوادث جميعها بدون سبب حادث - بل مع كون الأمر قبل حدوثها ومع حدوثها على حال واحد - هو أبعد في المعقول، وأنكر في القلوب من كون المحدثات لم تزل تحدث شيئاً بعد شيء، ومن كون الله سبحانه لم يزل يفعل ما يشاء ويتكلم بما يشاء، كما أنه لا يزال في الأبدية يفعل ما يشاء ويتكلم بما يشاء.

فلو قدر أن عبد العزيز والمرسي انتهيا إلى هاتين المقدمتين لم يكن للمرسي أن يُلْزِمَ عبد العزيز بما هو أشنع منه، فكيف وعبد العزيز لم يحتج إلى شيء من ذلك؟ بل بين أنه لا بد أن يكون قبل المخلوق ما به يخلق المخلوق من صفات الله وأفعاله، فيبطل ما يدعيه المرسي ونحوه من أن الله لا صفة له ولا كلام ولا فعل، بل خلق المخلوقات وخلق الكلام الذي سماه كلامه بلا صفة ولا فعل ولا كلام.

## حجة الفلاسفة على قدم العالم

وهذان الجوابان اللذان يمكن عبد العزيز أن يجيب بهما عن إلزامه التسلسل يمكن معهما جواب ثالث مركب منهما، كما تقدم التنبية على ذلك، وهو أن يقول:

إن كان التسلسل ممتنعاً بطل هذا الإلزام، وإن كان ممكناً أمكن التزامه كما قد ذكرنا في غير هذا الموضوع: أن المسلمين وغيرهم من أهل الملك القائلين بأن الله تعالى خلق السموات والأرض وما بينهما في ستة أيام، يمكنهم أن يجيبوا بمثل هذا الجواب للقائلين بقدم العالم من الفلاسفة وغيرهم، المحتجين على ذلك بحجتهم العظمى التي اعتمد عليها ابن سينا وأبو الهيثم وغيرهما حيث احتجوا على المعتزلة ونحوهم من أهل الكلام، فقالوا: الموجب التام للعالم إن كان ثابتاً في الأزل لزم قدمه، وإلا لزم ترجيح أحد طرفي الممكن بلا مرجح، وإن لم يكن ثابتاً في الأزل احتيج في حدوثه تمامه إلى مرجح، والقول فيه كالقول في الأزل، ويلزم التسلسل.

### سبب عجز المتكلمين عن رد هذه الحجة

وعظم شأن هذه الحجة على هؤلاء المتكلمين، لأنهم يقولون ببطلان التسلسل، وبحدوث الحوادث من غير سبب حادث، ويقولون بأن المرجح التام لا يستلزم أثره، بل القادر أو المرید يرجح أحد مقدوريه أو أحد مراديه على الآخر بلا مرجح، فصاروا بين أمرين: إما إثبات الترجيح بلا مرجح، وإما التزام التسلسل، وكلاهما مناقض لأصولهم، ولهذا عدل من عدل في جوابها إلى الإلزام والمعارضة بالحوادث اليومية.

ونحن قد بينا جوابها من وجوه:

### تعدد معاني التسلسل

منها أن يقال: التسلسل يراد به أمور، منها: التسلسل في المؤثرات والفاعلية والعلل، وهذا باطل بصريح العقل، واتفق العقلاء، ومنها: التسلسل في تمام

كون المؤثر مؤثرا، وهذا أيضا باطل بصريح العقل، وقول جمهور العقلاء .  
ومنها: التسلسل الذي في معنى الدور، مثل أن يقال: لا يحدث حادث أصلا حتى يحدث حادث، وهذا أيضا باطل بضرورة العقل واتفاق العقلاء، ومنها: التسلسل في الآثار المتعاقبة، وتمام التأثير في الشيء المعين، مثل أن يقال: لا يحدث هذا حتى يحدث قبله، ولا يحدث هذا إلا ويحدث بعده، وهلم جرا، وهذا فيه نزاع مشهور بين المسلمين وبين غيرهم من الطوائف؛ فمن المسلمين وغيرهم من جوزّه في الماضي والمستقبل، ومنهم من قال بامتناعه في الماضي والمستقبل، ومنهم من جوزّه في المستقبل دون الماضي.

إذا عرفت هذه الأنواع فهم قالوا: إذا لم يكن المؤثر تاما في الأزل لم يحدث عنه شيء حتى يحدث حادث به يتم كونه مؤثرا، إذا القول في ذلك الحادث كالقول في غيره، فيكون حقيقة الكلام: أنه لا يحدث شيء ما حتى يحدث شيء، وهذا باطل بصريح العقل واتفاق العقلاء.

لكن هذا الدليل إن طلبوا به أنه لم يزل مؤثرا في شيء بعد شيء فهذا يناقض قولهم، وهو حجة عليهم، وإن أرادوا أنه كان مؤثرا تاما في الأزل لم تتجدد مؤثرته، لزم من ذلك أنه لا يحدث عنه شيء بعد أن لم يكن حادثا، فيلزم أن لا يحدث في العالم شيء. ولهذا عارضهم الناس بالحوادث اليومية. وهذا لازم لا محيد لهم عنه، وهو يستلزم فساد حججهم. وإن أرادوا أنه مؤثر في شيء معين فالحجة لا تدل على ذلك، وهو أيضا باطل من وجوه، كما قد بسط في موضع آخر. فالمؤثر التام يراد به المؤثر في كل شيء، والمؤثر في شيء معين، والمؤثر تأثيرا مطلقا في شيء بعد شيء. فالأول هو الذي يجعلونه موجب حججهم، وهو يستلزم أن لا يحدث شيء، فعلم بطلان دلالة الحجة على ذلك. ويراد به التأثير في شيء بعد شيء؛ فهذا هو موجب الحجة، وهو يستلزم فساد قولهم، وأنه ليس في العالم شيء قديم، بل لا قديم إلا رب العالمين. ويراد به التأثير في شيء معين، فالحجة لا تدل على هذا، فلم يحصل مطلوبهم بذلك، بل هذا باطل من وجوه أخرى.

فهذا التقسيم يكشف ما في هذا الباب من الإجمال والاشتباه: فكل حادث معين فيقال: هذا الحادث المعين إن كان مؤثره التام موجودا في الأزل لزم جواز تأخير الأثر عن مؤثره التام، فبطل قولهم.

وإن قيل: بل لا بد أن يحدث تمام مؤثره عند حدوثه، فالقول في حدوث ذلك التام كالقول في حدوث تمام الأول. وذلك يستلزم التسلسل في حدوث تمام التأثير. وهو باطل بصريح العقل، فيلزم على قولهم حدوث الحوادث بغير سبب حادث. وهذا أعظم مما أنكروه على المتكلمين من التسلسل، والفرق بين هذا التسلسل وبين التسلسل في تمام تأثيره معين بعد معين.

ومنها أن يقال: التسلسل جائز على أصلكم، فلا تكون الحجة برهانية، بل جدلية، وهي يلزمنا بتقدير صحتها أحد أمرين: إما القول بالترجيح بلا مرجح، وإما القول بالتسلسل، وإلا كنا قد تناقضنا في نفي هذا وهذا، ولكن جواز التناقض علينا يقتضي بطلان أحد قولينا، فلم قلت: إن قولنا الباطل هو نفي الترجيح بلا مرجح، مع اتفاقنا على بطلانه؟ فقد يكون قولنا الباطل: هو نفي التسلسل في الآثار الذي نازعنا فيه من نازعنا من إخواننا المسلمين مع منازعتكم لنا في ذلك، وإذا كان كذلك فالتزامنا لقول نوافق فيه إخواننا المسلمين وتوافقوننا أتم عليه وتبطل به حججتكم على قدم العالم أولى أن نلتزمه من قول يخالفنا فيه هؤلاء وهؤلاء، وتقوم به حججتكم على قدم العالم.

### شرح لما ورد في محاوراة المكي لبشر

الجواب الثالث: الجواب المركب، وهو أن يقال: إن كان التسلسل في تمام التأثير ممكنا بطلت الحجة؛ فإنه يمكن حينئذ أن يحدث كل ماسوى الله بأن يحدث تمام تأثيره. وإن كان ممتنعا لزم إما أن لا يحدث شيء، وهو خلاف المشاهد، وإما أن تحدث الحوادث بدون سبب حادث، وهو يبطل الحجة؛ فبطلت الحجة على كل تقدير.

وإن شئت قلت: إن التسلسل في الآثار إن كان ممكنا بحيث يحدث شيئا بعد



شيء ولا يكون علة تامة في الأزل، لزم حدوث كل ما سوى الله، وبطلت  
الحجة، وإن كان ممتنعا لزم أيضا أن تحدث الحوادث عن المؤثر التام الأزلي،  
فيلزم حدوث الحوادث عنه، ولزم حينئذ حدوث العالم؛ فتبطل حجة قدمه،  
فالحجة باطلة على التقديرين. وقد بسط الكلام على هذا في غير هذا الموضوع.

## فصل

وأما قول عبد العزيز « فقد ثبت أن ههنا إرادة، ومريدا، ومُراد. وقولا  
وقائلا، ومَقولا له. وقدرة، وقادرا، ومقدورا عليه. وذلك كَلُّه متقدم قبل  
الخلق » فيحتمل امرين:

أحدهما: أنه أراد بالمراد: المتصور في علم الله، وبالمقدور عليه: الثابت في  
علم الله، وبالمَقول له: المخاطب الثابت في علم الله المخاطب خطاب التكوين،  
كما قال تعالى ﴿ إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ ﴾ وهذه معانٍ  
ثابتة لله تعالى قبل وجود المخلوق، ولهذا اضطرب نفاة الصفات من المعتزلة  
وغيرهم في هذه الأمور، فتارة يشتونها في الخارج، وتارة ينفونها مطلقا. ومن  
هنا غلط من قال « المعدوم شيء » فإنهم ظنوا أنه لما كان لا بد من تمييز ما يريده  
الله مما لا يريده ونحو ذلك توهموا أن هذا يقتضي كون المعدوم ثابتا في  
الخارج. وليس الأمر كذلك، بل هي معلومة لله تعالى ثابتة في علم الله تعالى.  
وضل آخرون في مقابلة هؤلاء كهشام الفوطي، ذكر عنه الأشعري في المقالات  
أنه كان يقول: لم يزل الله عالما، وأنه واحد لا ثاني له، ولا يقول: إنه لم يزل عالما  
بالأشياء، وقال: إذا قلت: « لم يزل عالما بالأشياء، وقال: إذا قلت: « لم يزل عالما  
بالأشياء » أثبتنا لم تزل مع الله، وإذا قيل له: أفتقول بأن الله لم يزل عالما بأن  
ستكون الأشياء؟ قال: إذا قلت بأن ستكون فهذه إشارة إليها ولا يجوز أن يشار  
إلا إلى موجود. وكان لا يسمى ما لم يخلقه ولم يكن شيئا.

والثاني: أن يريد بذلك نفي الفعل المقدور المراد الذي يكون به المخلوق.  
وأما القول: فهو المصدر كما تقدم، والمَقول هو الكلام، فإن في إحدى

النسختين «مقولا له» وفي الأخرى «ومقولا».

وعلى هذا فقولُ عبد العزيز «إن قال خلق كلامه في نفسه فهذا محال لا يجد سبيلا إلى القول به من قياس ولا نظر ولا معقول لأن الله لا يكون مكاناً للحوادث ولا يكون فيه شيء مخلوق، ولا يكون ناقصا فيزيد فيه شيء إذا خلقه، تعالى الله عن ذلك» مراده: أنه لا يكون مكانا لما حدث مطلقاً. وهو ما حدث جنسه، كالكلام عند من يقول: إنه مخلوق. فإنه يقول: إن الله صار متكلماً بعد أن لم يكن متكلماً، فيكون جنس الكلام محدثاً، وكذلك إذا قيل: أراد بعد أن لم يكن مريداً، فحدث جنس الإرادة، وكذلك إذا قيل: علم بعد أن لم يكن عالماً، فيكون جنس العالم حاثاً، وأمثال هذا؛ فإن الله لا يكون مكاناً لأجناس الحوادث.

وعلى هذا فيكون عبد العزيز قد ذكر على بطلان قول المريسي عدة حجج: أنه لا يكون مكاناً للمخلوقات، ولا يكون مكاناً لما جنسه حادث، ولا يكون ناقصاً فيزيد فيه شيء، فهذه ثلاث حجج.

وهذا لا يتنافى ما ذكره من أنه خلق بالفعل الذي كان بالقدرة، وأن الفعل صفة، والله يقدر عليه، ولا يمنعه منه مانع، وأنه أحدث الأشياء بأمره وقوله عن قدرته، ونحو ذلك، فإن هذا الفعل والقول المقدور الذي ليس هو مخلوقاً منفصلاً عنه ليس جنسه محدثاً عنده، وإن كان الواحد من آحاده يكون بعد أن لم يكن. فالجنس لا يقال له حادث ولا محدث، بل لم يزل الله موصوفاً بذلك عنده. ولهذا قال «ولا يكون فيه شيء مخلوق، ولا يكون ناقصاً فيزيد فيه شيء إذا خلقه» فإن ما كان جنسه محدثاً كان قد زادت به الذات، وقد عرف أن المخلوق عنده: ما كان مسبوقاً بفعله الذي خلق به وقوله وقدرته، وأن المخلوق لا يكون إلا منفصلاً عنه.

كلام المكي من جنس كلام ابن حنبل

فهذا الذي قاله عبد العزيز فيه رد على الكرامية ومن وافقهم في أنهم جوزوا

عليه أن يحدث له جنس الكلام ونحوه مما لم يكن موجودا فيه قبل ذلك، وجوزوا أن يحدث له جنس صفات الكمال، ومتى قيل « إنه لم يكن موصوفا بجنس من أجناس صفات الكمال حتى حدث له » لزم أن يكون قبل ذلك ناقصا عن صفة من صفات الكمال، فلا يكون متكلمًا، بل يكون موصوفا قبل ذلك بعدم الكلام، وهذا الذي قاله عبد العزيز نظير قول الإمام أحمد وغيره من الأئمة.

### رد ابن تيمية على الجهمية في إنكارهم أن الله كلم موسى

قال أحد في رده على الجهمية: باب ما أنكرت الجهمية من أن يكون الله كلم موسى - فقلنا: لم أنكرتم ذلك؟ قالوا: إن الله لم يتكلم، ولا يتكلم، وإنما كَوَّن شيئًا فعبّر عن الله، وخلق صوتًا فأسمع، وزعموا أن الكلام لا يكون إلا من جوف ولسان وشفتين. فقلنا: هل يجوز لمَكُونٍ غير الله أن يقول ﴿يَا مُوسَى إِنِّي أَنَا رَبُّكَ﴾ أو يقول ﴿إِنِّي أَنَا اللَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا أَنَا فَاعْبُدْنِي وَأَقِمِ الصَّلَاةَ لِذِكْرِي﴾؟ فمن قال ذلك زعم أن غير الله ادَّعى الربوبية، ولو كان كما زعم الجهمي: أن الله كون شيئًا كان يقول ذلك المكون ﴿يَا مُوسَى إِنِّي أَنَا اللَّهُ رَبُّ الْعَالَمِينَ﴾ وقد قال جل ثناؤه ﴿وَكَلَّمَ اللَّهُ مُوسَى تَكْلِيمًا﴾<sup>(١)</sup> وقال تعالى ﴿وَلَمَّا جَاءَ مُوسَى لِمِيقَاتِنَا وَكَلَّمَهُ رَبُّهُ﴾<sup>(٢)</sup> وقال تعالى ﴿إِنِّي اصْطَفَيْتَكَ عَلَى النَّاسِ بِرِسَالَاتِي وَبِكَلَامِي﴾<sup>(٣)</sup> هذا منصوص القرآن.

وأما ما قالوا « إن الله لا يتكلم » فكيف يصنعون بحديث الأعمش عن خيشمة عن عدي بن حاتم الطائي قال قال رسول الله ﷺ « ما منكم من أحد إلا سيكلمه ربه، ليس بينه وبينه ترْجُمان ».

وأما قولهم: إن الكلام لا يكون إلا من جوف وفم وشفتين ولسان وأدوات، فقد قال تعالى: ﴿وَسَخَّرْنَا مَعَ دَاوُدَ الْجِبَالَ يُسَبِّحْنَ﴾<sup>(٤)</sup> أتراهن يسبحن بجوف وفم ولسان وشفتين، والجوارح إذا شهدت على الكافرين فقالوا ﴿لِمَ شَهِدْتُمْ

(١) سورة النساء، الآية: ١٦٤.

(٢) سورة الأعراف، الآية: ١٤٣.

(٣) سورة الأعراف، الآية: ١٤٤.

(٤) سورة الأنبياء، الآية: ٧٩.

عَلَيْنَا؟ قالوا: أَنْطَقَنَا اللَّهُ الَّذِي أَنْطَقَ كُلَّ شَيْءٍ ﴿١﴾ أتراها أنها نطقت بجوف وفم ولسان؟ ولكن الله أنطقها كيف شاء، وكذلك الله يتكلم كيف شاء، من غير أن نقول: بجوف ولا فم ولا شفتين ولا لسان، فلما خنقته الحجج قال: إن الله كلم موسى إلا أن كلامه غيره، فقلنا: وغيره مخلوق؟ قالوا: نعم، قلنا: هذا مثل قولكم الأول، إلا أنكم تدفعون عن أنفسكم الشنعة، وحديث الزهري قال: «لما سمع موسى كلام الله قال: يا رب، هذا الذي أسمعهُ هو كلامك؟ قال: نعم يا موسى هو كلامي، وإنما كلمتك بقوة عشرة آلاف لسان، ولى قوة الألسن كلها، وأنا أقوى من ذلك، وأنا كلمتك على قدر ما يطيق بدنك، ولو كلمتك بأكثر من ذلك لمت، فلما رجع موسى إلى قومه قالوا له: صف لنا كلام ربك، فقال: سبحان الله! وهل أستطيع أن أصفه لكم؟ قالوا: فشيءه، قال: هل سمعتم أصوات الصواعق التي تقبل في أحلى حلاوة سمعتموها، فكانه مثله».

فقد ذكر أحد في هذا الكلام: أن الله تعالى يتكلم كيف شاء، وذكر ما استشهد به من الأثر «أن الله كلم موسى عليه السلام بقوة عشرة آلاف لسان» وأن له قوة الألسن كلها، وهو أقوى من ذلك، وأنه أيضاً كلم موسى على قدر ما يطيق، ولو كلمه بأكثر من ذلك لمت. وهذا بيان منه لكون كلام الله متعلقاً بمشيئته وقدرته كما ذكر عبد العزيز. وهو خلاف قول مَنْ يجعله كالحياة القديمة اللازمة للذات، التي لا تتعلق بمشيئته ولا قدرته. وبين أيضاً في كلامه أنه سبحانه تكلم وستكلم رداً على الجهمية.

وقال الإمام أحمد: وقلنا للجهمية: من القائل يوم القيامة ﴿يَا عِيسَى ابْنَ مَرْيَمَ آنتَ قُلْتَ لِلنَّاسِ اتَّخِذُونِي وَأُمَّيَ الْهَيْنِ مِنْ دُونِ اللَّهِ﴾ ﴿٢﴾ أليس الله هو القائل؟ قالوا: يكون الله شيئاً فبعبير عن الله، كما كَوْنُ شيئاً فبعبير لموسى، قلنا: فمن القائل ﴿فَلَنَسْأَلَنَّ الَّذِينَ أُرْسِلَ إِلَيْهِمْ وَلَنَسْأَلَنَّ الْمُرْسَلِينَ، فَلَنَقْصُرَنَّ عَنْهُمْ بَعْلَمٌ﴾ ﴿٣﴾ أليس الله هو الذي يسأل؟ قالوا: هذا كله إنما يكون الله

(٣) سورة الأعراف، الآية: ٦.

(١) سورة فصلت، الآية: ٢١.

(٢) سورة المائدة، الآية: ١١٦.

شيئا فيعبر عن الله، فقلنا: قد أعظمت على الله الفرية حين زعمتم أنه لا يتكلم، فشبهتموه بالأصنام التي تعبد من دون الله؛ لأن الأصنام لا تتكلم ولا تتحرك، ولا تزول من مكان إلى مكان، فلما ظهرت عليه الحجة قال: إن الله قد يتكلم، ولكن كلامه مخلوق، قلنا: وكذلك بنو آدم كلامهم مخلوق، فقد شبهتم الله بخلقه حين زعمتم أن الله كلامه مخلوق، ففي مذهبهم: قد كان في وقت من الأوقات لا يتكلم حتى خلق الكلام، وكذلك بنو آدم كانوا لا يتكلمون حتى خلق لهم كلاما، فقد جمعتم بين كفر وتشبيه، فتعالى الله عن هذه الصفة! بل نقول: إن الله لم يزل متكلمًا إذا شاء، ولا نقول: إنه قد كان ولا يتكلم حتى خلق كلاماً، ولا نقول: إنه قد كان لا يعلم حتى خلق علماً، ولا نقول: إنه قد كان ولا قدرة حتى خلق لنفسه قدرة، ولا نقول: إنه قد كان ولا نور له حتى خلق لنفسه نورا، ولا نقول: إنه قد كان ولا عظمة له حتى خلق لنفسه عظمة.

فقد بين أحد في هذا الكلام الإنكار على النفاة الذين شبهوه بالجادات التي لا تتكلم ولا تتحرك ولا تزول من مكان إلى مكان، مثل الأصنام المعبودة من دون الله، والإنكار على من زعم أنه كان في وقت من الأوقات لا يتكلم حتى خلق الكلام فشبّه بالآدمي الذي كان لا يتكلم حتى خلق الله له كلاما. فأنكر تشبيهه بالجناد الذي لا يتكلم، وبالإنسان الذي كان غير قادر على الكلام حتى خلق الله له الكلام، فكان قادرا على الكلام في وقت دون وقت. وبين أن من وصف الله بذلك فقد جمع بين الكفر - حيث سلب عن ربه صفة الكلام وهي من أعظم صفات الكمال، ووجد ما أخبرت به النصوص - وبين التشبيه.

ثم قال أحد « بل نقول: إن الله لم يزل متكلمًا إذا شاء » فرد قول من لا يجعل الكلام متعلقا بالمشيئة، كقول الكلابية ومن وافقهم، ومن يقول « كان ولا يتكلم حتى حدث له الكلام » كقول الكرامية ونحوهم. وقال « لا نقول إنه كان ولا يتكلم حتى خلق كلاماً، ولا نقول: إنه كان ولا يعلم حتى خلق علماً، ولا نقول: إنه كان ولا قدرة له حتى خلق لنفسه قدرة، ولا نقول: إنه قد كان ولا نور له حتى خلق لنفسه نورا، ولا نقول: إنه كان ولا عظمة له حتى خلق

لنفسه عظمة» فزهه سبحانه عن سلب صفات الكمال في وقت من الأوقات، ولا نقول: تجددت له صفات الكمال، بل لم يزل موصوفاً بصفات الكمال، ومن صفات الكمال: أنه لم يزل متكلماً إذا شاء، لا أن يكون الكلام خارجاً عن قدرته ومشيته، ولهذا لم يقل: لم يزل عالماً إذا شاء، ولا قال: يعلم كيف شاء. وقد قال في موضع آخر رواه عنه حنبل: لم يزل الله عالماً متكلماً غفوراً.

### رد البخاري على الجهمية

وكلام أحمد وغيره من الأئمة في هذا الأصل كثير ليس هذا موضع بسطه، مثل ما ذكره البخاري في آخر صحيحه في كتاب التوحيد والرد على الجهمية قال: باب ما جاء في تخليق السموات والأرض وغيرها من الخلائق، وهو فعل الرب وأمره، فالرب تعالى بصفاته وفعله وأمره - وفي نسخة «وكلامه» - هو الخالق المكون، غير مخلوق، وما كان بفعله وأمره وتخليقه وتكوينه فهو مفعول مكنون مخلوق. وقال بعد ذلك: باب قول الله تعالى ﴿وَلَا تَنْفَعُ الشَّفَاعَةُ عِنْدَهُ إِلَّا لِمَنْ أَذِنَ لَهُ - إِيَّاهُ يَقُولُ - مَاذَا قَالَ رَبُّكُمْ؟ قَالُوا الْحَقَّ﴾<sup>(١)</sup> ولم يقولوا ماذا خلق ربكم. قال عز وجل ﴿مَنْ ذَا الَّذِي يَشْفَعُ عِنْدَهُ إِلَّا بِإِذْنِهِ﴾ وقال مسروق عن ابن مسعود: «إذا تكلم الله بالوحي سمع أهل السموات شيئاً، فإذا فزع عن قلوبهم وسكن الصوت عرفوا أنه الحق، ونادوا: ﴿مَاذَا قَالَ رَبُّكُمْ؟ قَالُوا الْحَقَّ﴾»<sup>(٢)</sup> ويذكر عن جابر بن عبد الله عن أنس سمعت النبي ﷺ يقول «يحشر الله العباد فيناديهم بصوت يسمعه من بعد كما يسمعه من قرب: أنا الملك، أنا الديان» وذكر حديث أبي هريرة يبلغ به النبي ﷺ قال: «إذا قضى الله الأمر في السماء ضربت الملائكة بأجنحتها خضعاناً لقوله، كأنه سلسلة على صفوان، فإذا فزع عن قلوبهم قالوا: ماذا قال ربكم؟ قالوا للذي قال: الحق، وهو العلي الكبير» وذكر حديث أبي سعيد الخدري قال: قال النبي ﷺ «يقول الله: يا آدم فيقول: لبيك وسعديك!

(٢) سورة سبأ، الآية: ٢٣.

(١) سورة سبأ، الآية: ٢٣.

فينادى بصوت: إن الله يأمرك أن تُخرج من ذريتك بَعثًا إلى النار» الحديث فيه طول، استوفاه في موضع آخر، وقال بعد ذلك: باب ما جاء في قول الله تعالى ﴿كُلَّ يَوْمٍ هُوَ فِي شَأْنٍ﴾ وقوله ﴿مَا يَأْتِيهِمْ مِّنْ ذِكْرِ رَبِّهِمْ مُّحَدَّثِينَ﴾<sup>(١)</sup> وقوله ﴿لَعَلَّ اللَّهَ يُحْدِثُ بَعْدَ ذَلِكَ أَمْرًا﴾<sup>(٢)</sup> وإن أحدثه لا يشبه حدث المخلوقين، لقوله تعالى ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ﴾ وذكر قول النبي ﷺ «إن الله يحدث من أمره ما شاء، وإن مما أحدث: أن لا تكلموا في الصلاة» وقول ابن عباس «كتابكم أحدث الأخبار بالرحمن عهداً، محضاً لم يُشبَّ».

### أئمة السنة أعلم بصحيح المنقول وصریح المعقول

ومن تدبر كلام أئمة السنة المشاهير في هذا الباب علم أنهم كانوا أدق الناس نظراً، وأعلم الناس في هذا الباب بصحيح المنقول وصریح المعقول، وأن أقوالهم هي الموافقة للمنصوص والمعقول، ولهذا تأتلف ولا تختلف، وتتوافق ولا تتناقض، والذين خالفوهم لم يفهموا حقيقة أقوال السلف والأئمة، فلم يعرفوا حقيقة المنصوص ولا المعقول، فتشعبت بهم الطرق، وصاروا مختلفين في الكتاب، مخالفين للكتاب وقد قال تعالى ﴿وَإِنَّ الَّذِينَ اخْتَلَفُوا فِي الْكِتَابِ لَفِي شِقَاقٍ بَعِيدٍ﴾<sup>(٣)</sup>.

### خطبة الإمام أحمد في رده على الجهمية والزنادقة

ولهذا قال الإمام أحمد في أول خطبته فيما خرجه في الرد على الزنادقة والجهمية «الحمد لله الذي جعل في كل زمان فترة من الرسل بقايا من أهل العلم، يدعون من ضل إلى الهدى، ويصبرون منهم على الأذى، يُحيون بكتاب الله الموقى، ويبصرون بنور الله أهل العمى، فكم من قتيل لإبليس قد أحيوه؟ وكم من ضال تائه قد هدوه؟ فما أحسن أثرهم على الناس وأقبح أثر الناس عليهم! ينفون عن كتاب الله تحريف الغالين، وانتحال المبطلين، وتأويل الجاهلين الذين عقدوا ألوية البدعة، وأطلقوا عنان الفتنة، فهم مخالفون للكتاب، مختلفون في

(١) سورة الأنبياء، الآية: ٢. (٢) سورة الطلاق، الآية: ١. (٣) سورة البقرة، الآية: ١٧٦.

الكتاب، مجمعون على مفارقة الكتاب، يقولون على الله وفي الله بغير علم، يتكلمون بالمشابه من الكلام، ويخدعون جهال الناس بما يُشبهون به عليهم، فنعوذ بالله من فتن المضلين».

### أصول التفريق بين أهل السنة والجمهية

ومن أعظم أصول التفريق بينهم في هذه المسألة - مسألة أفعال الله تعالى وكلام الله ونحو ذلك مما يقوم بنفسه ويتعلق بمشيئته وقدرته - فإن هذا الأصل لما أنكره من أنكره من أهل الكلام الجهمية والمعتزلة ونحوهم، وظنوا أنه لا يمكن إثبات حدوث العالم وإثبات الصانع إلا بإثبات حدوث الجسم، ولا يمكن إثبات حدوثه إلا بإثبات حدوث ما يقوم به من الصفات والأفعال المتعاقبة ألجأهم ذلك إلى أن ينفوا عن الله صفاته وأفعاله القائمة به المتعلقة بمشيئته وقدرته، أو ينفوا بعض ذلك، وظنوا أن الإسلام لا يقوم إلا بهذا النفي، وأن الدهرية من الفلاسفة وغيرهم لا يبطل قوهم إلا بهذا الطريق، وأخطأوا في هذا وهذا.

### تعجيز الفلاسفة الدهرية لنفاة الصفات

أما الفلاسفة الدهرية فإن هذه الطريقة زادتهم إغراء وأوجبت لهم حجة عجز هؤلاء عن دفعها إلا بالمكابرة التي لا تزيد الخصم إلا قوة وإغراء، فقالوا لهم: كيف يحدث الحادث بلا سبب حادث؟ وكيف تكون الذات حالها وفعلها وجميع ما ينسب إليها واحدا من الأزل إلى الأبد؟ والعالم يصدر عنها في وقت دون وقت من غير فعل يقوم به ولا سبب حدث؟

### أصول الدين عند نفاة الصفات مخالفة لدين الله

فكان ما جعلوه أصلا للدين وشرطا في معرفة الله تعالى منافيا للدين وموجبا ومانعا من كمال معرفة الله، وكان ما احتجوا به من الحجج العقلية هي في الحقيقة على نقيض مطلوبهم أدل، فالحوادث لا تحدث إلا بشرط جعلوه مانعا من



الحدوث. وأما أمور الإسلام: فإن هذا الأصل اضطرهم إلى نفي صفات الله تعالى لثلاثا تنتقض الحجة، ومن لم ينف الصفات نفى الأفعال القائمة به وغيرها مما يتعلق بمشيئته وقدرته. ويلزم من عدم الإيمان ببعض ما جاء به الرسول من جحد بعض ما يستحقه الله تعالى من أسمائه وصفاته: ما أوجب لهم من التناقض والإرتياب ما تبين لأولي الأبواب. فلم يعطوا الإيمان بالله ورسوله حقه، ولا الجهاد لعدو الله ورسوله حقه، وقد قال تعالى ﴿ إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ الَّذِينَ آمَنُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ ثُمَّ لَمْ يَرْتَابُوا وَجَاهَدُوا - الآية ﴾ (١).

### تفرق نفاة الصفات في اصول دينهم

هذا مع دعواهم أنهم أعظم علماً وإيماناً وتحقيقاً لأصول الدين وجهاداً لأعدائه بالحجج من الصحابة، وإن هم في ذلك إلا كبعض الملوك الذين لم يجاهدوا العدو، بل أخذوا منهم بعض البلاد، ولا عدلوا في المسلمين العدل الذي شرعه الله للعباد إذا ادعى أنه أمكن وأعدل من عمر بن الخطاب وأصحابه رضوان الله عليهم.

### أهم ما تفرقوا فيه مسألة كلام الله

ثم إنهم بسبب ذلك تفرقوا في أصول كثيرة من أصول دينهم كتفرقهم في كلام الله وغيره؛ فإنهم تفرقوا فيه شيعا: شيعة قالت: هو مخلوق، وحقيقة قولهم: لم يتكلم الله به، كما كان قداماؤهم يقولون، لكن المعتزلة صاروا يطلقون اللفظ بأن الله متكلم حقيقة، ولكن مرادهم مراد من قال: إن الله لم يتكلم ولا يتكلم، كما ذكر أحمد: أنهم تارة ينفون الكلام، وتارة يقولون: يتكلم بكلام مخلوق، وهو معنى الأول. وهذا في الحقيقة تكذيب للرسول الذين إنما أخبروا الأمم بكلام الله الذي أنزل إليهم. وجاء الفلاسفة القائلون بقدم العالم فقالوا أيضاً: متكلم، وكلامه ما يفيض من العقل الفعال على نفوس الأنبياء. وهذا قول من وافقهم من القرامطة الباطنية ونحوهم ممن يتظاهر بالإسلام ويبطن مذهب

(١) سورة الحجرات، الآية: ١٥.

الصابئة والمجوس ونحو ذلك. وهو قول طوائف من ملاحدة الصوفية كأصحاب  
وَحْدَةِ الوجود ونحوهم الذين أخذوا دين الصابئة والفراعنة والدهرية فأخرجوه  
في قالب المُكاشفات والولاية والتحقيق.

والذين قالوا ليس هو مخلوقا ظن فريق منهم أنه لا يقابل المخلوق إلا القديم  
اللازم للذات الذي ثبوته بدون مشيئة الرب وقدرته كثبوت الذات فقالوا ذلك.

ثم طائفة رأت أن الحروف والأصوات يمتنع أن تكون كذلك، فقالت:  
كلامه هو مجرد معنى واحدا، هو الأمر والنهي والخبر، وأنه إن عبر عن ذلك  
المعنى بالعبرية كان تورا، وإن عبر عنه بالسريانية كان إنجيلا، وإن عبر عنه  
بالعربية كان قرآنا؛ فلزمهم أن تكون معاني القرآن هي معاني التوراة والإنجيل،  
وأن يكون الأمر هو النهي وهو الخبر، وأن تكون هذه صفات له لا أنواعا له،  
ونحو ذلك مما يعلم فساد بصريح العقل.

وطائفة قالت: بل هو حروف وأصوات قديمة أزلية لا تتعلق بمشيئته وقدرته  
كما قال الذين من قبلهم.

واتفق الفريقان على أن تكلم الله للملائكته وتكليمه موسى وتكليمه لعباده يوم  
القيامة ومناداته لمن ناداه ونحو ذلك: إنما هو خلق إدراك في السمع أدرك به  
ما لم يزل موجوداً، كما أن تجليه - عند من ينكر مباينته لعباده وأن يكشف لهم  
حجابا منفصلا عنهم - ليس هو إلا خلق إدراك في أعينهم من غير أن يكون  
هناك حجاب منفصل عنهم يكشفه لهم.

وطائفة ثالثة لما رأت شناعة كل من القولين قالت: بل يتكلم بعد أن لم يكن  
يتكلم بصوت وحروف، وكلامه حادث قائم بذاته يتعلق بمشيئته وقدرته،  
وأنكروا أن يقال: لم يزل متكلمها إذا شاء، إذ ذلك يقتضي تسلسل الحوادث  
وتعاقبها، وهذا هو الدليل الذي استدلوا به على حدوث أجسام العالم.

## علم الكلام فرق بين الأمة :

فليتدبر المؤمن العالم كيف فرق هذا الكلام المحدث المبتدع بين الأمة، وألقى بينها العداوة والبغضاء، مع أن كل طائفة تحتاج أن تضاهي من آمن ببعض الكتاب وكفر ببعض، إذ مع كل طائفة من الحق ما تنكره الأخرى، فالذين قالوا بخلق القرآن إنما ألقاهم في ذلك أنهم رأوا أنه لا يمكن أن يكون الكلام لازماً لزوم العلم، بل الكلام يتعلق بمشيئة المتكلم وقدرته، فقالوا: يكون من صفات الفعل، والمتكلم: من فعل الكلام، ثم لم يثبتوا فعلاً إلا منفصلاً عنه، لنفيهم أن يقوم بذاته ما يتعلق بمشيئته وقدرته. وصار من قابلهم يريد أن يثبت كلاماً لازماً للمتكلم لا يتعلق بمشيئته وقدرته: إما معنى، وإما حروفاً، ويثبت أن المتكلم لا يقدر على التكلم، ولا يمكنه أن يقول غير ما قال، ويسلب المتكلم قدرته على القول والكلام وتكلمه باختياره ومشيئته. فإذا قال له الأول « المتكلم من فعل الكلام » قال هو « المتكلم من قام به الكلام » ولكن ذاك يقول: لا يقوم الكلام بفاعله، وهذا يقول: لا يختار المتكلم أن يتكلم.

## الشهرستاني لم يكن يعرف مذهب السلف :

فأخذ هذا بعض صفة الكلام وهذا بعضها، والمتكلم المعروف: من قام به الكلام ومن يتكلم بمشيئته وقدرته، ولهذا يوجد كثير من المتأخرين المصنفين في المقالات والكلام يذكرون في أصل عظيم من أصول الإسلام الأقوال التي يعرفونها وأما القول المأثور عن السلف والأئمة الذي يجمع الصحيح من كل قول فلا يعرفونه ولا يعرفون قائله، فالشهرستاني صنف « الملل والنحل » وذكر فيها من مقالات الأمم ما شاء الله، والقول المعروف عن السلف والأئمة لم يعرفه ولم يذكره، والقاضي أبو بكر وأبو المعالي والقاضي أبو يعلى وابن الزاغوني وأبو الحسين البصري ومحمد بن الهيثم ونحو هؤلاء من أعيان الفضلاء المصنفين، تجد أحدهم يذكر في مسألة القرآن أو نحوها عدة أقوال للأمة، ويختار واحداً منها، والقول الثابت عن السلف والأئمة كالإمام أحمد ونحوه من الأئمة لا يذكره

الواحد منهم، مع أن عامة المنتسبين إلى السنة من جميع الطوائف يقولون: إنهم مُتَّبِعُونَ لِلْأئِمَّةِ كَمَا لَكَ وَالشَّافِعِيُّ وَأَحَدُ وَابْنُ الْمُبَارَكِ وَحَمَادُ بْنُ زَيْدٍ وَغَيْرُهُمْ، وَلَا سِوَا الْإِمَامِ أَحَدٍ، فَإِنَّهُ بِسَبَبِ الْمَحَنَةِ الْمَشْهُورَةِ مِنَ الْجَهْمِيَّةِ لَهُ وَلِغَيْرِهِ أَظْهَرَ مِنَ السَّنَةِ وَرَدَّ مِنَ الْبِدْعَةِ مَا صَارَ بِهِ إِمَامًا لِمَنْ بَعْدَهُ، وَقَوْلُهُ هُوَ قَوْلُ سَائِرِ الْأُمَّةِ؛ فَعَامَةُ الْمُنْتَسِبِينَ إِلَى السَّنَةِ يَدْعُونَ مُتَابِعَتَهُ وَالْإِقْتِدَاءَ بِهِ سِوَاءَ كَانُوا مُوَافِقِينَ لَهُ فِي الْفُرُوعِ أَوْ لَا؛ فَإِنَّ أَصُولَ الْأئِمَّةِ فِي أَصُولِ الدِّينِ مُتَّفَقَةٌ؛ وَلِهَذَا كَلِمَا اشْتَهَرَ الرَّجُلُ بِالِانْتِسَابِ إِلَى السَّنَةِ كَانَتْ مُوَافَقَتَهُ لِأَحَدٍ أَشَدَّ.

### الأشعري أقرب إلى السنة من الطوائف الكلامية الأخرى

ولما كان الأشعري ونحوه أقرب إلى السنة من طوائف من أهل الكلام كان انتسابه إلى أحد أكثر من غيره، كما هو معروف في كتبه. وقد رأيت من أتباع الأئمة أي حنيفة ومالك والشافعي وأحد وغيرهم من يقول أقوالاً، ويكفرون من يقولها، وتكون منصوطة عن النبي ﷺ، لكثرة ما وقع من الاشتباه والاضطراب في هذا الباب، ولأن شبهة الجهمية النفاة أثرت في قلوب كثير من الناس، حتى صار الحق الذي جاء به الرسول - وهو المطابق للمعقول - لا يخطر ببالهم ولا يتصورونه، وصار في لوازم ذلك من العلم الدقيق ما لا يفهمه كثير من الناس، والمعنى المفهوم يعبر عنه بعبارات فيها إجمال وإبهام يقع بسببها نزاع وخصام. والله تعالى يغفر لجميع المؤمنين والمؤمنات ﴿رَبَّنَا اغْفِرْ لَنَا وَلِإِخْوَانِنَا الَّذِينَ سَبَقُونَا بِالْإِيمَانِ، وَلَا تَجْعَلْ فِي قُلُوبِنَا غِلًّا لِلَّذِينَ آمَنُوا رَبَّنَا إِنَّكَ رَؤُوفٌ رَحِيمٌ﴾ (١)

كثير من أتباع الأئمة الفقهاء لم يكونوا على بينة من السنة ومذهب السلفي في الصفات

وكان هذا من تلك البدع الكلامية كبدع الذين جعلوا أصل الدين مبنياً على

(١) سورة الحشر، الآية: ١٠.

كلامهم في الأجسام والأعراض؛ ولهذا كثر ذم السلف والأئمة لهؤلاء، وإذا رأيت الرجل قد صنف كتابا في أصول الدين أوردَ فيه من أقوال أهل الباطن ما شاء الله، ونصّر فيه من أقوال أهل الحق ما شاء الله، ومن عادته أنه يستوعب الأقوال في المسألة فيبطلها إلا واحداً، ورأيته في مسألة كلام الرب تعالى وأفعاله أو نحو ذلك ترك من الأقوال ما هو معروف عن السلف والأئمة - تبين لك أن هذا القول لم يكن يعرفه ليقبله أو يردّه، إما لأنه لم يخطر بباله، أو لم يعرف قائلاً به، أو لأنه خطر له فدفعه بشبهة من الشبهات. وكثيراً ما يكون الحق مَقْسُوماً بين المتنازعين في هذا الباب، فيكون في قول هذا حق وباطل، وفي قول هذا حق وباطل، والحق بعضه مع هذا وبعضه مع هذا وهو مع ثالث غيرهما، والعصمة إنما هي ثابتة لمجموع الأمة، ليست ثابتة لطائفة بعينها.

### بعض المتكلمين يبطل آراء المعتزلة والكرامية ولكنه يقع في باطلها

فإذا رأيت من صنف في الكلام - كصاحب الإرشاد والمعتمد ومن تبعهما ممن لم يذكروا في ذلك إلا أربعة أقوال وما يتعلق بها - عَلِمَ لك أنه لم يبلغهم القول الخامس ولا السادس، فضلاً عن السابع؛ فالذين يسلكون طريقة ابن كلاب كصاحب الإرشاد ونحوه يذكرون قول المعتزلة وقول الكرامية ويبطلونها، ثم لا يذكرون مع ذلك إلا ما يقولون فيه: وذهب الحشوية المنتمون إلى الظاهر إلى أن كلام الله تعالى قديم أزلي، ثم زعموا أنه حروف وأصوات، وقطعوا بأن المسموع من أصوات القراء ونغماتهم عينُ كلام الله تعالى، وأطلق الرعاع منهم القول بأن المسموع صوتُ الله، تعالى الله عن قوْلهم! وهذا قياسُ جهالهم، ثم قالوا: إذا كتب كلام الله بجسم من الأجسام رقوماً ورسوماً واسطراً وكلياً فهي بأعيانها كلامُ الله القديم، فقد كان إذا كان جسماً حادثاً، ثم انقلب قديماً، ثم قَضُوا بأن المرئي من الأسطر هو الكلام القديم الذي هو حروف وأصوات، وأصلهم أن الاصوات على تقطيعها وتواليها كانت ثابتة في الأزل قائمة بذات الباري تعالى وقواعدُ مذهبهم مبنية على دفع الضرورات.

فلم يذكر أبو المعالي إلا هذا القول مع قول المعتزلة والكلابية والكرامية .

ومعلوم أن هذا القول لا يقوله عاقل يتصور ما يقول، ولا نعرف هذا القول عن معروف بالعلم من المسلمين، ولا رأينا هذا في شيء من كتب المسلمين، ولا سمعناه من أحد منهم. فما سمعنا من أحد، ولا رأينا في كتاب أحد أن المداد الحادث انقلب قديماً، ولا أن المداد الذي يكتب به القرآن قديم، بل رأينا عامة المصنفين من أصحاب أحد وغيرهم ينكرون هذا القول، وينسبون ناقله عن بعضهم إلى الكذب.

### مصدر خطأ أبي المعالي في النقل عن المذاهب الكلامية

وأبو المعالي وأمثاله أجلُّ من أن يتعمد الكذب، لكن القول المحكي قد يسمع من قائل لم يضبطه، وقد يكون القائل نفسه لم يحرر قوالم، بل يذكر كلاماً مجملاً يتناول النقيضين، ولا يميز فيه بين لوازم أحدهما ولوازم الآخر، فيحكيه الخاكي مفصلاً ولا يجمله إجمال القائل، ثم إذا فصله يذكر لوازم أحدهما دون ما يعارضها ويناقضها، مع اشتغال الكلام على النوعين المتناقضين أو أحتماله لها، وقد يحكيه الخاكي باللوازم التي لم يلتزمها القائل نفسه. وما كُتِلَّ من قال قولاً التزم لوازمه، بل عامة الخلق لا يلتزمون لوازم أقوالهم، فالخاكي يجعل ما يظنه من لوازم قوله هو أيضاً من قوله، لاسيما إذا لم ينف القائل ما يظنه الخاكي لازماً، فإنه يجعله قولاً له بطريق الأولى.

### الصوت المسموع بالقرآن والرأي فيه

ولاريب أن من الناس من يقول: هذا القرآن كلام الله، وما بين اللوحين كلام الله، ويقول: إن كلام الله محفوظ في القلوب متلو بالألسن، مسموع بالأذان مكتوب في المصاحف، وهذا الإطلاق حق متفق عليه بين المسلمين، ثم من هؤلاء من إذا سئل عن المداد وصوت العبد: أقدم هو؟ أنكر ذلك، وربما سكت عن ذلك، وكره الكلام فيه بنفي أو إثبات، خشية أن يجر ذلك إلى

بدعة، مع أنه لو سمع من يقول « إن المداد قديم » ألزمه العقوبة به والعذاب الأليم. وأما صوت العبد فقد تكلم فيه طائفة من المنتسبين إلى الأئمة كالشافعي وأحمد وغيرهما، فمنهم من قال: إن الصوت المسموع قديم، ومنهم من يقول: يسمع شيئين الصوت القديم والمحدث، وهذا خطأ في العقل الصريح، وهو بدعة، وقول قبيح، والإمام أحمد وجماهير أصحابه منكرون لما هو أخف من ذلك، فإن أحمد وأئمة أصحابه قد أنكروا على من قال: اللفظ بالقرآن غير مخلوق، فكيف بمن قال: الصوت غير مخلوق؟ فكيف بمن قال: الصوت قديم؟ وقد بدّعوا هؤلاء، وأمروا بهجرهم. وقد صنف المروذي في ذلك مصنفاً كبيراً ذكره الخلال في كتاب السنة، كما جهّموا وبدّعوا من قال: اللفظ به مخلوق أيضاً كما بين في موضعه.

### أكابر فضلاء المتكلمين لا يعرف أقوال الأئمة في كبار المسائل

إذ المقصود هنا أن من أكابر الفضلاء من لا يعرف أقوال الأئمة في أكابر المسائل، لأقوال أهل الحق ولا أهل الباطل، بل لم يعرف إلا بعض الأقوال المبتدعة في الإسلام، ومن المعلوم أن السلف والأئمة كان لهم قول ليس هو قول المعتزلة ولا الكلابية ولا الكرامية، ولا هو قول المسمين بالحشوية، فأين ذلك القول؟ أكان أفضل الأمة وأعلمها وخير قرونها لا يعلمون فيها حقاً ولا باطلاً؟ ومعلوم أن كل قول من هذه الأقوال فاسد من وجوه، وقد يكون بعضها أفسد من بعض؛ فقول المعتزلة الذين قالوا « إن كلام الله مخلوق » إن كان فاسداً من وجوه؛ فقول الكلابية فاسد من وجوه، وقول الكرامية فاسد من وجوه.

### إنكار ابن حنبل والأئمة قول الكلابية والكرامية والمعتزلة بالنصوص الثابتة عنهم

والإمام أحمد وغيره من الأئمة أنكروا هذه الأقوال كلها، كما أنكروا قول الكلابية والكرامية بالنصوص الثابتة عنهم، وإنكارهم لقول المعتزلة متواتر

مستفيض عنهم، وأنكروا على مَنْ جَعَلَ ألفاظ العبارة بالقرآن غير مخلوقه، فكيف بالقول المنسوب إلى هؤلاء الحشوية؟ ولهذا لما كان أبو حامد مستمداً من كلام أبي المعالي وأمثاله وأراد الرد على الفلاسفة في «التهافت» ذكر أنه يقابلهم بكلام المعتزلة تارة، وبكلام الكرامية تارة، وبكلام الواقفة تارة، كما يكلمهم بكلام الأشعرية. وصار في البحث معهم إلى مواقف غاية فيها بيان تناقضهم، وإذا ألزمه تناقضه فرّ إلى الوقف.

### قول السلف مخالف لآراء الطوائف الكلامية

ومن المعلوم أنه لا بد في كل مسألة دائرة بين النفي والإثبات من حق ثابت في نفس الأمر أو تفصيل. ومن المعلوم أن كلام الفلاسفة المخالف لدين الإسلام لا بد أن يناقضه حق معلوم من دين الإسلام موافق لصريح العقل، فإن الرسل صلوات الله وسلامه عليهم لم يُخبروا بمحالات العقول، وإنما يخبرون بمجازات العقول، وما يُعلم بصريح العقل انتفاؤه لا يجوز أن يخبر به الرسل، بل تخبر بما لا يعلمه العقل وبما يعجز العقل عن معرفته. ومن المعلوم أن السلف والأئمة لهم قول خارج عن قول المعتزلة والكرامية والأشعرية والواقفة، ومن علم ذلك القول فلا بد أن يحكيه ويناظرهم به، كما يناظرهم بقول المعتزلة وغيرهم، لكن من لم يكن عارفاً بآثار السلف وحقائق أقوالهم وحقيقة ما جاء به الكتاب والسنة وحقيقة المعقول الصريح الذي لا يتصور أن يناقض ذلك لا يمكنه أن يقول إلا بمبلغ علمه، ولا يكلف الله نفساً إلا وسعها.

### الخطأ في دقيق العلم مغفور

ولا ريب أن الخطأ في دقيق العلم مغفور للأمة، وإن كان ذلك في المسائل العلمية، ولولا ذلك لَهَلَكَ أَكْثَرُ فضلاء الأمة، وإذا كان الله تعالى يغفر لمن جهل وجوب الصلاة وتحريم الخمر لكونه نشأ بأرض جهل مع كونه لم يطلب العلم، فالفاضل المجتهد في طلب العلم بحسب ما أدركه في زمانه ومكانه إذا كان



مقصوده متابعة الرسول بحسب إمكانه: هو أحق بأن يتقبل الله حسناته ويشبهه على اجتهاده، ولا يؤاخذ به بما أخطأه، تحقيقاً لقوله تعالى ﴿رَبَّنَا لَا تُؤَاخِذْنَا إِن نَّسِينَا أَوْ أَخْطَأْنَا﴾.

### حكاية الشهر ستاني للآراء المختلفة في صفة الكلام

والشهر ستاني - لما كان أعلم بالمقالات من إخوانه - ذكر في مسألة الكلام قولاً سادساً، وظن أنه قول السلف، فقال في «نهاية الإقدام» - بعد أن ذكر قول الفلاسفة والمعتزلة، والأشعرية، والكرامية، وأن المعتزلة لما قالت: أجمع المسلمون قبل ظهور هذا الخلاف على أن القرآن كلام الله. واتفقوا على أنه سور وآيات وحروف منظومة وكلمات مجموعة، وهي مقروءة ومسموعة على التحقيق، ولها مفتتح ومختم، وأنه معجزة للرسول ﷺ دالة على صدقه، وأن الأشعرية تفرق بين اللفظ والمعنى، وتثبت معنى هو مدلول اللفظ - قال السلف والحنابلة: قد تقرر الاتفاق على أن ما بين الدفتين كلام الله، وأن ما نقرؤه ونكتبه ونسمعه عين كلام الله، فيجب أن تكون تلك الكلمات والحروف هي بعينه كلام الله. ولما تقرر الاتفاق على أن كلام الله غير مخلوق وجب أن تكون تلك الكلمات أزلية غير مخلوقة. ولقد كان الأمر في أول الزمان على قولين: أحدهما القدم، والثاني الحدوث، والقولان متصوران على الكلمات المكتوبة والآيات المقروءة بالألسن، فصار الآن قول ثالث، وهو حدوث الحروف والكلمات وقدم الكلام والأمر الذي تدل عليه العبارات، وهو خلاف القولين. فكان السلف على إثبات القدم والأزلية لهذه الكلمات، دون التعرض لمعنى وراءها، فابتدع الأشعري قولاً، وقضي بحدوث الحروف، وهو خرق للإجماع، وحكم بأن ما نقرؤه وكلام الله مجازاً لا حقيقة، وهو عين الابتداع، فهلاً قال: ورد السمع بأن ما نقرؤه ونكتبه كلام الله، دون أن يتعرض لكيفيته وحقيقته؟ كما ورد السمع بإثبات كثير من الصفات من الوجه واليدين، إلى غير ذلك من الصفات الخبرية.

## بسطه لرأي السلف في صفة الكلام

قال: قال السلف: ولا يظن الظان بنا أنا نثبت القدم للحروف والأصوات التي قامت بألسنتنا، وصارت صفات لنا، فإننا نعم افتتاحها واختتامها وتعلقها بأكسابنا وأفعالنا، وقد بذل السلف أرواحهم، وصبروا على أنواع البلايا والمحن من معتزلة الزمان، دون أن يقولوا: القرآن مخلوق، ولم يكن ذلك حروفاً وأصواتاً هي أفعالنا وأكسابنا، بل هم عرفوا يقيناً أن الله تعالى قولاً وكلاماً وأمرأً، وأن أمره غير خلقه، بل هو أزلي قديم بقدمه، كما ورد القرآن بذلك في قوله تعالى ﴿أَلَا لَهُ الْخَلْقُ وَالْأَمْرُ﴾ (١) وقوله تعالى ﴿لِلَّهِ الْأَمْرُ مِنْ قَبْلُ وَمِنْ بَعْدُ﴾ (٢) وقوله تعالى ﴿إِنَّمَا قَوْلُنَا لِشَيْءٍ إِذَا أَرَدْنَاهُ أَنْ نَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ﴾ (٣) فالكائنات كلها إنما تتكون بقوله وأمره، وقوله تعالى ﴿إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ﴾ (٤) وقوله تعالى ﴿وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ﴾ (٥) ﴿وَإِذْ قُلْنَا لِلْمَلَائِكَةِ﴾ ﴿قَالَ اللَّهُ﴾ فالقول قد ورد في السمع مضافاً إلى الله أحص من إضافة الخلق، فإن المخلوق لا ينسب إلى الله تعالى إلا من جهة واحدة وهي الخلق والإبداع، والأمر ينسب إليه لا على تلك النسبة، وإلا فيرتفع الفرق بين الخلق والأمر، والخلقيات والأمريات.

قالوا: ومن جهة العقل: العاقل يجد فرقاً ضرورياً بين «قال» و«فعل» وبين «أمر» و«خلق» ولو كان القول فعلاً كسائر الأفعال لبطل الفرق الضروري، فثبت أن القول غير الفعل، وهو قبل الفعل، وقبليته قبلية أزلية؛ إذ لو كان له أول لكان فعلاً سبقه قول آخر، ويتسلسل.

قال: وحققوا زيادة تحقيق فقالوا: قد ورد في التنزيل أظهر مما ذكرناه من الأمور، وهو التعرض لإثبات كلمات الله، حيث قال تعالى ﴿وَمَمَّتْ كَلِمَةُ رَبِّكَ﴾

(٤) سورة يس، الآية: ٨٢.

(٥) سورة البقرة، الآية: ٣٠.

(١) سورة الأعراف، الآية: ٥٤.

(٢) سورة الروم، الآية: ٤.

(٣) سورة النحل، الآية: ٤.

صِدْقًا وَعَدْلًا لَا مُبَدَّلَ لِكَلِمَاتِهِ ﴿١﴾ وقال ﴿وَلَوْلَا كَلِمَةٌ سَبَقَتْ مِنْ رَبِّكَ ﴿٢﴾﴾  
 وقال تعالى ﴿قُلْ لَوْ كَانَ الْبَحْرُ مِدَادًا لِكَلِمَاتِ رَبِّي لَنَفَذَ الْبَحْرُ قَبْلَ أَنْ تَنْفَدَ  
 كَلِمَاتُ رَبِّي ﴿٣﴾﴾ وقال تعالى ﴿وَلَوْ أَنَّ مَا فِي الْأَرْضِ مِنْ شَجَرَةٍ أَقْلَامَ وَالْبَحْرُ  
 يَمُدُّهُ مِنْ بَعْدِهِ سَبْعَةَ آجُرٍ مَّا نَفِدَتْ كَلِمَاتُ اللَّهِ ﴿٤﴾﴾ وقال تعالى ﴿وَلَكِنْ حَقَّ  
 الْقَوْلُ مِنِّي ﴿٥﴾﴾ وقال ﴿وَلَكِنْ حَقَّتْ كَلِمَةُ الْعَذَابِ ﴿٦﴾﴾ فتارة يجيء الكلام  
 بلفظ الأمر، وتثبت له الوحدة الحقيقية التي لا كثرة فيها ﴿وَمَا أَمَرْنَا إِلَّا  
 وَاحِدَةً كَلِمَةً بِالْبَصْرِ ﴿٧﴾﴾ وتارة يجيء بلفظ الكلمات وتثبت لها الكثرة البالغة  
 التي لا وحدة فيها ولا نهاية لها ﴿مَا نَفَذْتَ كَلِمَاتِ اللَّهِ﴾ فله تعالى إذاً أمر واحد  
 وكلمات كثيرة، وذلك لا يتصور إلا بحروف، فعن هذا قلنا: أمره قديم، وكلماته  
 أزلية، والكلمات مظاهر الأمر، والروحانيات مظاهر الكلمات، والأجسام مظاهر  
 الروحانيات، والإبداع والخلق إنما يتبدى من الأرواح والأجسام. وأما الكلمات  
 والحروف والأمر فأزلية قديمة، وكما أن أمره لا يشبه أمرنا فكلماته وحروف  
 كلماته لا تشبه كلامنا، وهي حروف قدسية علوية، وكما أن الحروف ببسائط  
 الكلمات، والكلمات أسباب الروحانيات، والروحانيات مدبرات الجسمانيات،  
 وكل الكون قائم بكلمات الله محفوظ بأمر الله.

قال: ولا يغفلن غافل عن مذهب السلف وظهور القول في حدوث الحروف  
 فإن له شأنًا، وهم يسلمون الفرق بين القراءة والمقروء والكتابة والمكتوب،  
 ويحكون أن القراءة هي صفتنا وفعلنا غير المقروء الذي هو ليس صفة لنا  
 ولا فعلاً لنا، غير أن المقروء بالقراءة قصص وأخبار واحكام وأمر، وليس  
 المقروء من قصة آدم وإبليس هو بعينه المقروء من قصة موسى وفرعون، وليست  
 أحكام الشرائع الماضية هي بعينها أحكام الشرائع الخاتمة<sup>(٨)</sup>، فلا بُدَّ إذاً من

- |                              |                                  |
|------------------------------|----------------------------------|
| (١) سورة الأنعام، الآية: ١١. | (٥) سورة السجدة، الآية: ١٣.      |
| (٢) سورة يونس، الآية: ١٩.    | (٦) سورة الزمر، الآية: ٧١.       |
| (٣) سورة الكهف، الآية: ١٠٩.  | (٧) سورة القمر، الآية: ٥٠.       |
| (٤) سورة لقمان، الآية: ٢٧.   | (٨) في المطبوعة «الحاتمة» تحريف. |

كلمات تصدر عن كلمة وترد على كلمة. ولا بد من حروف تتركب منها الكلمات، وتلك الحروف لا تشبه حروفنا، وتلك الكلمات لا تشبه كلامنا.

### مخالفة ما حكاه الشهرستاني عن مذهب السلف لما حكاه الجويني

قلت: فهذا القول الذي ذكره الشهرستاني وحكاه عن السلف والحنابلة ليس هو من الأقوال التي ذكرها صاحب «الإرشاد» وأتباعه، فإن أولئك لم يحكوا إلا قول من يجعل القديم عين صوت العبد والمداد، وهذا القول لا يعرف به قائل له قول أو مصنف في الإسلام. وأما القول الذي ذكره الشهرستاني: فقال به طائفة كبيرة، وهو أحد القولين لتأخري أصحاب أحمد ومالك والشافعي وغيرهم من الطوائف، وهو المذكور عن أبي الحسن بن سالم وأصحابه السلمية، وقد قاله طائفة غير هؤلاء كما ذكر ذلك الأشعري في كتاب المقالات لما ذكر كلام ابن كلاب فقال: قال ابن كلاب: إن الله لم يزل متكلمًا، وإن كلامه صفة له قائمة به، وإنه قديم بكلامه، وإن كلامه قائم به، كما أن العلم قائم به، والقدرة قائمة به، وإن الكلام ليس بحرف ولا صوت، ولا ينقسم ولا يتجزأ ولا يتبعض، وإنه معنى واحد قائم بالله. قال: وقال بعض من أنكر خلق القرآن: إن القرآن يسمع ويكتب، وإنه متغاير غير مخلوق، وكذلك العلم غير القدرة، والقدرة غير العلم، وإن الله لا يجوز أن يكون غير صفاته، فصفاته متغايرة، وهو غير متغاير، قال: وزعم هؤلاء أن الكلام غير محدث<sup>(١)</sup>، وأن الله لم يزل متكلمًا، وأنه مع ذلك حروف وأصوات، وأن هذه الحروف الكثيرة لم يزل الله متكلمًا بها.

### الشهرستاني أدق وأعرف من الجويني بمذهب السلف

قلت: فبعض هذا القول الذي ذكره الشهرستاني عن السلف منقول بعينه عن السلف، مثل إنكارهم على من زعم أن الله خلق الحروف، وعلى من زعم أن الله لا يتكلم بصوت، ومثل تفريقهم بين صوت القارئ وبين الصوت الذي يسمع

(١) في الخطبة «مخلوق»؟

من الله، ونحو ذلك. فهذا كله موجود عن السلف والأئمة.

### إثبات القدم والأزلية لعين اللفظ المؤلف المعين ليس مذهب السلف

وبعض ما ذكره من هذا القول ليس هو معروفاً عن السلف والأئمة، مثل إثبات القدم والأزلية لعين اللفظ المؤلف المعين، ولكن القول الذي أطبقوا عليه: هو أن كلام الله غير مخلوق، ولكن الناس تنازعوا في مرادهم بذلك، والنزاع في ذلك موجود في عامة الطوائف من أصحاب أحمد وغيرهم، كما هو مبسوط في غير هذا الموضع.

### تنازع الناس في المراد بهذا القول

والنزاع في ذلك مبني على هذا الأصل، وهو كون قوله - مع أنه غير مخلوق ومع أنه قائم به، ومع أنه لم يزل متكلماً -: هل يتعلق بقدرته ومشيتته أم لا؟ فهذا القول السابع لم يذكره الشهرستاني ونحوه، إذ الأقوال المعروفة للناس في مسألة الكلام سبعة أقوال.

### ضعف دليل الرازي على أن كلام الله قدم

والمقصود هنا: أن أبا عبد الله الرازي في أكثر كتبه، لم يبين مسألة القرآن على الطريقة المعروفة للأشعري، وهو أنه يمتنع أن يحدث في نفسه كلام؛ لكونه ليس محلاً للحوادث، وذلك لأنه قد ضعف هذا الأصل، فلم يمكنه أن يبني عليه بل أثبت ذلك بإجماع مركب؛ فقرر أن الكلام له معنى غير العلم والإرادة، خلافاً للمعتزلة ونحوهم. وإذا كان كذلك فكل من قال بذلك قال: إنه معنى واحد قديم قائم بذات الله تعالى، فلو لم يقل بذلك لكان خلاف الإجماع. فهذا هو العمدة التي اعتمد عليها في «نهاية العقول» وهو ضعيف، فإن الأقوال في المسألة متعددة غير قول المعتزلة والكلابية.

### دليل لابن تيمية على قدم الكلام

وكان من الممكن أن يقال: إن ثبت أنه لا يقوم بالله ما يتعلق بمشيتته وقدرته

أمكن أن يجعل كلام الله قديما بالطريقة المعروفة، فإنه يمتنع أن يحدثه قائما في نفسه أو في محل آخر، فإذا امتنع حدوثه في نفسه تعين قدمه. وإن لم يثبت ذلك، بل أمكن أن يقوم به ما يتعلق بمشيئته وقدرته أمكن هنا قول الكرامية وقول أهل الحديث الذين يقولون: إنه قول السلف والأئمة، فلم يتعين قول الكلاية، فذكر في «نهاية العقول» ما جرت عادته وعادة غيره بذكره، وهو أن معنى الكلام: إما أن يكون هو الإرادة والعلم، وإما أن يكون الطلب مغايرا للإرادة، والحكم الذهني مغايرا للعلم. والأول باطل؛ لأن الانسان في الشاهد قد يخبر بما لا يعلمه ولا يعتقدده، وقد يأمر بأمر لا يريده، كالسيد إذا كان قصده امتحان العبد. قال: وإذا ثبت ذلك في الشاهد ثبت في الغائب، لانعقاد الإجماع على أن ماهية الخبر لا تختلف في الشاهد والغائب. قال: فثبت أن أمر الله ونهيه وخبره صفات حقيقية، قائمة بذاته، مغايرة لذاته وعلمه، وأن الألفاظ الواردة في الكتب الإلهية دالة عليها. وإذا ثبت ذلك وجب القطع بقدمها، لأن الأمة على قولين في هذه المسألة: منهم من نفي كون الله موصوفا بالأمر والنهي والخبر بهذا المعنى، ومنهم من أثبت ذلك. وكل من أثبت موصوفا بهذه الصفات زعم أن هذه الصفات قديمة. فلو أثبتنا كونه تعالى موصوفا بهذه الصفات ثم حكمنا بحدوث هذه الصفات كان ذلك قولنا ثالثا خارقا للإجماع. وهو باطل.

وأورد على نفسه أسئلة: منها قول القائل: لم قلت إن تلك المعاني قديمة في قولكم: كل من أثبت تلك المعاني أثبتها قديمة؟ قلنا: القول في إثباتها مسألة، والقول في قدمها مسألة أخرى؛ فلو لزم من ثبوت إحدى المسألتين ثبوت الأخرى لزم من إثبات كونه تعالى عالما بعلم قديم إثبات كونه تعالى متكلما بكلام قديم، وإن سلمنا أن هذا النوع من الإجماع يقتضي قدم كلام الله، لكنه معارض بنوع آخر من الإجماع، وهو أن أحداً من الأمة لم يثبت قدم كلام الله بالطريق الذي ذكرتموه، فيكون التمسك بما ذكرتموه خرقا للإجماع.

وذكر من جواب ذلك قوله: لو لزم من إثبات هذه الصفة إثبات قدمها لأن كل من قال بالأول قال بالثاني لزم من القول بإثبات العلم القديم إثبات الكلام

القديم؛ لأن كل من قال بالأول قال بالثاني - قلنا: الفرق بين الموضعين مذكور في «المحصول» فإن المعتزلة يساعدوننا على الفرق بين الموضعين، فلا يكون إثبات كلام الله بهذه الطريق على خلاف الإجماع. قلنا: قد بينا في كتاب «المحصول» أن إحداث دليل لم يذكره أهل الإجماع لا يكون خرقاً للإجماع.

### عدول الرازي عن الطريقة المشهورة في مسألة الكلام لضعفها

قلت: المقصود أن يعرف أنه عدل عن الطريقة المشهورة، وهو أنه لو أحدثه في نفسه لكان محلاً للحوادث - مع أنها عمدة ابن كلاب والأشعري ومن اتبعهما - لضعف هذا الأصل عنده، لو اعتقد صحته لكان ذلك كافياً مغنياً له عن هذه الطريقة التي أحدثها.

### ضعف ما اعتمده الرازي في مسألة القرآن

وليس المقصود هنا الكلام في مسألة القرآن، فإن هذا مبسوط في مواضعه، وإنما الغرض التنبيه على اعتراف الفضلاء بأن هذا الأصل ضعيف. وأما ضعف ما اعتمده في مسألة القرآن: فمبين في موضع آخر، فإن إثبات المقدمة الأولى فيها كلام ليس هذا موضعه، إذ كانت العمدة فيه على أمر ممتحن وخبر الكاذب. والمنازع يقول: هذا إظهار للأمر والخبر، وإلا فهو في نفس الأمر لم يدل الخبر هنا على معنى في النفس. ولهذا يقول الله تعالى عن الكاذبين إنهم ﴿يَقُولُونَ بِاللَّيْسِ لَيْسَ فِي قُلُوبِهِمْ﴾<sup>(١)</sup> ينازعون في أن الكاذب قام بنفسه حكم أو دل لفظه على معنى في نفسه، بل أظهر الدلالة على معنى في نفسه كذبا.

وأما المقدمة الثانية فضعيفه. وذلك أنه يقال: هَبْ أن هذا ثبت، لكن لم لا يجوز أن يتكلم بحروف ومعان قائمة في ذاته حادثة؟ وهذا القول قول طوائف من المسلمين، فليس هو خلاف الإجماع، فإن أبطل هذا بقوله «ليس محلاً

(١) سورة الفتح، الآية: ١١.

للحوادث» قيل: فهذا - إن صح - فهو دليل كاف، كما سلكه من سلكه من الناس، وإن لم يصح بطلت الدلالة؛ فتبين أنه لا بد في إثبات قدمه من هذه المقدمة.

وأما قوله « كل من أثبت اتصاف الله بهذه المعاني فإنه يقول بقدمها » [فليس الأمر كذلك. بل كثير من أهل الحديث وأهل الكلام يشبثونها ولا يقولون بقدمها].

وأما الفرق الذي ذكره في «المحصول» فهو أن الأمة إذا اختلفت في مسألتين على قولين: فإن كان مأخذها واحدا - كتنازعهم في الرد وذوي الأرحام - لم يكن لمن بعدهم إحداث موافقة هؤلاء في مسألة وهؤلاء في مسألة. وإن كان المأخذ مختلفاً - كتنازعهم في الشفعة وميراث ذوي الأرحام - جاز موافقة هؤلاء في مسألة وهؤلاء في مسألة، فظن أن عدم قدم الكلام مع إثبات هذه المعاني من هذا الباب، وليس الأمر كذلك، فإن مأخذ إثبات هذه المعاني ليس هو مأخذ القدم؛ فإن القدم مبني على مسألة الصفات، وعلى أنه: هل يقوم به ما يتعلق بمشيئته وقدرته؟ وأما إثبات هذه المعاني فمسألة أخرى.

### للناس في مسمى الكلام أربعة أقوال

والناس لهم في مسمى «الكلام» أربعة أقوال: أحدها: أنه اللفظ الدال على المعنى، والثاني أنه المعنى المدلول عليه باللفظ، والثالث: أنه مقول بالاشتراك على كل منها، والرابع: أنه اسم لمجموعهما، وإن كان مع القرينة يراد به أحدهما، وهذا قول الأئمة وجهور الناس، وحينئذ فمن أثبت هذه المعاني قال: إن اسم «الكلام» يتناولها بالعموم أو الاشتراك يمكنه إثبات قيام اللفظ والمعنى جميعاً بالذات.

ثم من جوز تعلق ذلك بمشيئته وقدرته يمكنه أن يقول بالقدم أو لا يقول بالقدم في الكلام المعين، وإن قال بالقدم في نوع الكلام، ومن لم يجوز ذلك فمنهم طائفة يقولون بقدم الحروف، وطائفة تقول بقدم المعاني دون الحروف،



وما به يستدل أولئك على حدوث الحروف كالتعاقب والمحل يعارضونه بمثله في المعاني، فإنها بالنسبة إلينا متعاقبة، ولها محل لا يليق بالله تعالى. فإن جاز أن تجعل فينا متعددة مع اتحادها من حق الله تعالى، وأن محلها منه ليس كمحلها منا: أمكن أن يقال في الحروف كذلك: إنها وإن تعددت فينا فهي متحدة هناك، وليس المحل كالمحل. وإذا قيل «مُرْتَبَةٌ فينا» فكذلك المعاني مرتبة فينا. فترتيب أحدهما كترتيب الآخر. وإذا قيل «دعوى اتحادها مخالف لصريح العقل» قيل: وكذلك دعوى اتحاد المعاني، فكلام هؤلاء من جنس كلام هؤلاء. والمقصود هنا: الكلام على هذا الأصل، وهي مسألة الصفات الاختيارية كالأفعال ونحوها مما يتعلق به، ويتعلق بمشيتته وقدرته.

### رأي أئمة أهل الحديث والسنة في مسألة الكلام

وأما قول القائل «الجمهور على خلاف ذلك، وإنما الخلاف فيه مع الكرامية» فهذا قول من ظن طوائف المسلمين منحصرة في المعتزلة والكلابية والكرامية، بل أكثر طوائف المسلمين يجوزون ذلك: من أهل الكلام وأهل الحديث والفقهاء والصوفية وغيرهم. وأما أئمة أهل الحديث والسنة فكالجميعين على ذلك، فكلام من يُعرف كلامه في ذلك صريح فيه، والباقون مُعْظَمُونَ لمن قال ذلك، شاهدون له بأنه إمام في السنة والحديث، لا ينسبونه إلى بدعة. وأما متأخرو أهل الحديث فلهم فيها قولان، ولأصحاب أحمد قولان، ولأصحاب الشافعي قولان، ولأصحاب مالك قولان، ولأصحاب أبي حنيفة قولان، وللصوفية قولان، وجمهور أهل التفسير على الإثبات. وأما أهل الكلام فقد ذكر الأشعري هذا في كتاب «المقالات» عن غير واحد من أئمة الكلام غير الكرامية، ولم يذكر للكرامية شيئاً انفردوا به إلا قولهم في الإيمان، بل ذكر عن هشام بن الحكم وغيره من الشيعة أنهم يصفونه بالحركة والسكون ونحو ذلك، وأن عامة القدماء من الشيعة كانوا يقولون بالتجسيم أعظم من قول الكرامية، وأن المتأخرين منهم هم الذين قالوا في التوحيد بقول المعتزلة، بل ذكر عنهم

تجدد الصفات من العلم والسمع والبصر، والناس قد حكموا عن هشام والجهم أنها يقولان بحدوث العلم، وهذا رأس السمَّطَلَّة وهذا رأس الشيعة، لكن جهما كان يقول بحدوث العلم في غير ذاته، وهشام يقول بحدوثه في ذاته. وحكى الأشعري تجديد العلم له عن جمهور الإمامية. وحكى عنهم إثبات الحركة له، وأن كلهم يقولون بذلك إلا شِرْذِمَة منهم. وذكر عن هشام بن الحكم وهشام بن الجواليقي وابن مالك الحضرمي وعلي بن الهيثم وغيرهم أنهم يقولون: إرادته حركة، وهل يقال: إنها غيره أم لا؟ على قولين لهم، وذكر عن طائفة أنهم يقولون: يعلم الأشياء قبل كونها، إلا أعمال العباد، فإنه لا يعلمها إلا في حال كونها، وهذا قول غَلَاة القدرية، كمعبد الجهني وأمثاله، وهو أحد قولي عَمْرُو ابن عُبَيْد. وذكر عن زهير الأثري أنه كان يقول: إن الله ليس بجسم ولا محدود، ولا يجوز عليه الحلول والمماسة<sup>(١)</sup>. ويزعم أن الله تعالى يجيء يوم القيامة كما قال تعالى ﴿وَجَاءَ رَبُّكَ وَالْمَلَكُ صَفًّا صَفًّا﴾<sup>(٢)</sup> ويزعم أن القرآن كلام مُحَدَّث غير مخلوق، قال: وكان أبو معاذ التومني يوافق زهيراً في أكثر قوله، ويخالفه في القرآن، ويزعم أن كلام الله: حدث غير محدث ولا مخلوق، وهو قائم بالله لا في مكان، وكذلك قوله في محبته وإرادته أيضاً. قال زهير: كلام الله حدث وليس بمحدث، وفعل ليس بمفعول، وامتنع أنه يزعم أنه خلق، ويقول: ليس بخلق ولا مخلوق، وإنه قائم بالله، ومُحَال أن يتكلم الله بكلام قائم بغيره، كما يستحيل أن يتحرك بحركة قائمة بغيره، وكذلك يقول في إرادة الله ومحبته وبغضه: إن ذلك أجمع قائم بالله، قال الأشعري: وبلغني عن بعض المتفقهة أنه كان يقول: إن الله لم يزل متكلماً، بمعنى أنه لم يزل قادراً على الكلام، ويقول: إن كلام الله محدث غير مخلوق، قال: وهذا قول داود الأصبهاني. قال: وكل القائلين بأن القرآن غير مخلوق، كنعنو عبد الله بن كلاب، ومن قال إنه محدث كنعنو زهير، ومن قال: إنه حدث كنعنو أبي معاذ التومني - يقولون: ليس بجسم ولا عرض.

(١) في الخطبة «المبينة».

(٢) سورة الفجر، الآية: ٢٢.

## الحجة التي احتج بها الرازي لنفاة الصفات وبيان ضعفها من وجوه

وأما الحجة التي احتج بها الرازي للنفاة فهي ضعيفة من وجوه.

أحدها: أن المقدمة التي اعتمد عليها فيها قوله « إن الخالي عن الكمال الذي يمكن الاتصاف به ناقص ». فيقال: ومعلوم أن الحوادث المتعاقبة لا يمكن الاتصاف بها في الأزل، كما لا يمكن وجودها في الأزل، فإن ما كان وجوده مشروطاً بحدوث سابق له امتنع إمكان وجوده قبل وجود شرطه، وعلى هذا: فالخلو عن هذه في الأزل لا يكون خلواً عما يمكن الاتصاف به، والخالي عما لا يمكن اتصافه به ليس بناقص.

الوجه الثاني: أن يقال: هو لم يُثبت امتناع ما ذكره من النقص بدليل عقلي، ولا بنص كتاب ولا سنة، بل إنما أثبتته بما ادعاه من الإجماع. وهذه طريقته وطريقة أبي المعالي قبله ومن وافقهم، يقولون: إن امتناع النقص على الله تعالى إنما علم بالإجماع، لا بالنص ولا بالعقل، وإذا كان كذلك فمعلوم أن المنازعين في اتصافه بذلك هم من أهل الإجماع، فكيف يحتج بالإجماع في مسائل النزاع؟

فإن قال: هؤلاء وافقونا على امتناع النقص عليه، وإنما نازعونا في كون ذلك نقصاً.

قيل له: إما أن يكونوا وافقوا على إطلاق اللفظ، وإما أن يكونوا وافقوا على معانيه.

فإن وافقوا على إطلاق القول بأنه سبحانه منزّه عن النقص، وقالوا: ليس هذا من النقص، لم يكن مورد النزاع داخلاً فيما عتوه بلفظ النقص، ومعلوم أن الإجماع حينئذ لا يكون حاصلًا على المعنى المتنازع فيه، ولكن على لفظ لم يدخل فيه هذا المعنى عند بعض أهل الإجماع، ومثل هذا لا يكون حجة في المعنى، ولكن غايته - إذا قام الدليل على أن هذا يسمى في اللغة نقصاً - أن يكونوا لم يعبروا باللفظ اللغوي، وهذا بتقدير أن لا يكون له مسأغ في اللغة: إنما فيه خطأ لغوي، فكيف إذا كانت المقدمات غير مسلمة لهم في اللغة أيضاً؟ ومثل

هذا ليس بحجة على المعنى المتنازع فيه، وإنما يكون حجة لفظية، لو صحت مقدماتها؛ فلا يحصل بها المقصود.

وإن كانوا وافقوا على نفي المعاني التي يعبر عنها بلفظ النقص: فمعلوم أن المعنى المتنازع فيه لم يوافقونا عليه؛ فتبين أن مورد النزاع لا إجماع على نفيه قطعاً؛ فلا يجوز الاحتجاج على نفيه بالإجماع.

**الوجه الثالث:** أن يقال: إن قول القائل «إن الأمة أجمعت على تنزيه الله تعالى عن العيب والآفة ونحو ذلك» وهذا القدر ليس بمنقول اللفظ عن كل واحد من الأمة، لكن نحن نعلم أن كل مسلم فهو ينزه الله تعالى عن النقص والعيب، بل العقلاء كلهم متفقون على ذلك، فإنه ما من أحد يعظم الصانع سبحانه وتعالى يصف الله بصفة وهو يعتقد أنه آفة وعيب ونقص في حقه، وإن كان بعض الملحدين يصفه بما يعتقد أنه نقصا وعيبا، فهذا من جنس نفاة الصانع تعالى، ولهذا كان نفاة الصفات نفوها وهم يعتقدون أن إثباتها يقتضي النقص كالحادث والإمكان ومشابهة الأحياء، ومشتبها وإنما أثبتوها لاعتقادهم أن إثباتها يوجب الكمال، وعدمها يستلزم النقص والعدم ومشابهة الجادات، وكذلك مثبتة القدر ونفاته، بل بعض نفاة النبوة زعموا أنهم نفوها تعظيما لله أن يكون رسوله من البشر، وأهل الشرك أشركوا تعظيما لله أن يُعبدَ بلا واسطة تكون بينه وبين خلقه. فإذا كان كذلك فمن المعلوم: أن الإنسان لو احتج بإجماع المسلمين على نفي النقص والعيب عن الله تعالى على من ثبت الصفات، مدعيا أن إثباتها نقص وعيب أو بالعكس، لقال له المثبت: نحن لم نوافقك على نفي هذا المعنى الذي تشبه أنت نقصا وعيبا، فلا تحتج علينا بالموافقة على لفظ لم نوافقك على معناه، وأمكنهم حينئذ أن يقولوا: نحن ننازعك في هذا المعنى وإن سميت أنت نقصا وعيبا، فلا يكون حجة ثابتة، إلا أن يقوم دليل على انتفاء ذلك غير الإجماع المشروط بموافقتهم.

**الوجه الرابع:** أن يقال له: قولك «إجماع الأمة على أن صفاته كلها صفات كمال» أن عُنيتَ بذلك صفاته كلها اللازمة له لم يكن في هذا حجة لك، وإن

عنت ما يحدث بقدرته. ومشيئته لم يكن هذا إجماعاً، فإنك أنت وغيرك من أهل الكلام تقولون: إن صفة الفعل ليست صفة كمال ولا نقص، والله موصوف بها بعد أن لم يكن موصوفاً، كونه خالقا ومبدعا وعادلا ومحسنا ونحو ذلك عندك أموراً حادثة متجددة، وليست صفة مدح ولا كمال، وإن قلت «المفعولات ليست قائمة به، بخلاف ما يقوم به» قيل لك: هب أن الأمر كذلك، لكن ما يحدث بقدرته ومشيئته إما أن يقال: هو متصف به أو لا يقال: هو متصف به؛ فإن قيل «ليس متصفاً به» لم يكن متصفاً لا بهذا ولا بهذا؛ وإن قيل «هو متصف به» كان متصفاً بهذا وهذا. ومعلوم أن المشهور عند أهل الكلام من عامة الطوائف أنهم يقسمون الصفات إلى صفات فعلية وغير فعلية، مع قول من يقول منهم: إن الأفعال لا تقوم به، فيجعلونه موصوفاً بالأفعال؛ فإنه موصوف بأنه خالق ورازق، وعندهم هذه أمور كائنة بعد أن لم تكن، ولما قال لهم من يقول بتسلسل الحوادث من الفلاسفة وغيرهم «الفعل إن كان صفة كمال لزم اتصافه به في الأزل، وإن كان صفة نقص امتنع اتصافه به في الأبد» أجابوا عن ذلك بأن الفعل ليس صفة كمال ولا نقص.

الوجه الخامس: احتجائه بقوله «إن الأمة مجمعة على أن صفاته لا تكون إلا صفة كمال» أضعف من احتجائه بإجماعهم على تنزيهه عن صفة النقص، فإن كونه منزهاً عن صفات النقص مشهور في كلام الناس، وأما كون صفاته لا تكون إلا صفات كمال: فليس هذا اللفظ مشهوراً معروفاً عن الأئمة، ومن أطلق ذلك منهم فإنما يطلقه على سبيل الإجمال؛ لما استقر في القلوب من أن الله موصوف بالكمال دون النقص. وهذه الإطلاقات لا تدل على دق المسائل، ولو قيل لمطلق هذا «كونه يفعل أفعالاً بنفسه يقدر عليها ويشاؤها هو صفة نقص أو كمال؟» لكان إلى أن يدخل ذلك في صفات الكمال أو يقف عن الجواب أقرب منه إلى أن يجعل ذلك من صفات النقص.

الوجه السادس: أن هذا الإجماع حجة عليهم، فإننا إذا عرضنا على العقول موجودين أحدهما يكتلم ويفعل بمشيئته وقدرته كلاماً وفعللاً. والآخر

لا يمكنه ذلك، بل لا يكون كلامه إلا غير مقدور له ولا مراد، أو يكون بائناً عنه - لكانت العقول تقتضي أن الأول أكمل. وكذلك إذا عرضنا على العقول موجودين من المخلوقين، أو موجودين مطلقاً، أحدهما يقدر على الذهاب والمجيء والتصرف بنفسه، والآخر لا يمكنه ذلك - لكانت العقول تقتضي بأن الأول أكمل من الثاني، كما أنا إذا عرضنا على العقل موجودين من المخلوقين أو موجودين مطلقاً، أحدهما حي عليم قدير، والآخر لا حياة له ولا علم ولا قدرة، لكانت العقول تقتضي بأن الأول أكمل من الثاني. فنفس ما به يعلم أن اتصافه بالحياة والعلم والقدرة صفات كمال، به يعلم أن اتصافه بالأفعال والأقوال الاختبارية التي تقوم به، التي بها يفعل المفعولات المبينة صفة كمال. والعقلاء متفقون على أن الأعيان المتحركة أو التي تقبل الحركة أكمل من التي لا تقبلها، كما أنهم متفقون على أن الأعيان الموصوفة بالعلم والقدرة والسمع والبصر، أو التي تقبل الاتصاق بذلك أكمل من الأعيان التي لا تتصف بذلك ولا تقبل الاتصاف به.

وهذه الطريقة هي من أعظم الطرق في إثبات الصفات، وكان السلف يحتاجون بها، ويشبتون أن من عبد إلهاً لا يسمع ولا يبصر ولا يتكلم، فقد عبد ربّاً ناقصاً معيياً مؤوفاً، ويشبتون أن هذه صفات كمال، فالخالق عنها ناقص. ومن المعلوم أن كل كمال لا نقص فيه بوجه من الوجوه يشبث للمخلوق، فالخالق أحق به، وكل نقص تنزه عنه مخلوق، فالخالق سبحانه أحق بتنزيهه عنه. ولما أورد من أورد من الملاحظة نفاة الصفات بأن عدم هذه الصفات إنما يكون نقصاً إذا كان المحل قابلاً لها، وإنما يكون عدم البصر عمي، وعدم الكلام خرساً، وعدم السمع صمماً: إذا كان المحل قابلاً لذلك كالحیوان. فأما ما لا يقبل ذلك كالجماد فإنه لا يوصف بهذا ولا بهذا، أجيوا عن هذا بأن ما لا يقبل الاتصاف لا بهذا ولا بهذا أعظم نقصاً مما يقبلها ويتصف بأحدهما، وإن أتصف بالنقص، فالجماد الذي لا يقبل الحياة والسمع والبصر والكلام أعظم نقصاً من الحيوان الذي يقبل ذلك، وإن كان أعمى أصم أبكم. فمن نفى الصفات

جعلته كالأعشى الأصم الأبكم، وهذا بعينه موجود في الأفعال، فإن الحركة بالذات مستلزمة للحياة وملزومة لها، بخلاف الحركة بالعرض كالحركة القسرية التابعة للقاسر، والحركة الطبيعية التي تطلب بها العينُ العودَ إلى مركزها لخروجها عن المركز فإن تلك حركة بالعرض. والعقلاء متفقون على أن ما كان من الأعيان قابلاً للحركة فهو أشرف مما لا يقبلها، وما كان قابلاً للحركة بالذات فهو أعلى مما لا يقبلها إلا بالعرض، وما كان متحركاً بنفسه كان أكمل من الموات الذي تحركه بغيره. وقد بسطَ هذا في غير هذا الموضوع.

### كلام ابن تيمية على حجة الكمال والنقصان

ونحن نتكلم على هذه الحجة - حجة الكمال والنقصان - كلاماً مطلقاً لا يختص بنظم الرازي، إذا قد يقول القائل: أنا أصوغها على غير الوجه الذي صاغها عليه الرازي، فنقول:

اعلم أن طوائف المسلمين لهم في هذا الأصل الذي تبنى عليه مسألة الأفعال الاختيارية القائمة بذات الله تعالى أربعة أقوال تتفرع إلى ستة. وذلك أنهم متنازعون: هل يقوم بذاته ما يتعلق بمشيئته وقدرته من الأفعال وغير الأفعال؟ على قولين مشهورين، ومتنازعون في أن الأمور المتجددة الحادثة: هل يمكن تسلسلها ودوامها في الماضي والمستقبل أو في المستقبل دون الماضي أو يجب تناهيا وانقطاعها في الماضي والمستقبل؟ على ثلاثة أقوال معروفة. فصارت الأقوال أربعة.

### رأي الطوائف في هاتين المسألتين

طائفة تقول: يقوم به ما يتعلق بمشيئته وقدرته، ثم هل يقال: مازال كذلك، أو يقال: حدث هذا الجنس بعد أن لم يكن؟ على قولين.

وطائفة تقول: لا يقوم به شيء من ذلك، ثم هل يمكن دوام ذلك وتسلسله خارجاً عنه؟ على قولين.

وكل من الطائفتين تنازعوا: هل يمكن وجود هذه المعاني بدون محل تقوم به؟ على قولين.

القائلون من أهل القبلة بجواز تسلسل الحوادث: منهم من قال: تقوم به، ومنهم من قال: تحدث لا في محل، ومنهم من قال: تحدث في محل غيره.

والمانعون لذلك من أهل القبلة: منهم من قال: تقوم به ولها ابتداء، ومنهم من قال: بل تحدث قائمة في غيره ولها ابتداء، ومنهم من قال: بل تحدث لا في محل ولها ابتداء.

وقد ذكرنا حجة المانعين من قيام المقدورات والمرادات به، وكلام من ناقضها. ونحن نذكر حجة المانعين من التسلسل في الآثار، وكلام بعض من عارضهم من أهل القبلة. وهذا موجود في عامة الطوائف، حتى في الطائفة الواحدة؛ فإن أبا الثناء الأرموي قد ذكر في «باب الأربعين» لأبي عبد الله الرازي من الاعتراضات على ذلك ما يناسب هذا الموضع، وتابع في ذلك طوائف من النظار، كأبي الحسن الآمدي وغيره، بل نفس الرازي قد ذكر في مواضع من كتبه نقض ما ذكره في الأربعين، ولم يجب عن ذلك، كما قد حكينا كلامه في موضع آخر، وسيأتي إن شاء الله كلام الرازي في إفساد هذه الحجج التي ذكرها في تناهي الحوادث بأمر لم يذكر عنها جواباً.

### حجج الرازي على حدوث الأجسام والعالم

وذلك أن أبا عبد الله الرازي ذكر في الأربعين في مسألة حدوث العالم من الحجج على حدوث الأجسام أو العالم ما لم يذكر في عامة كتبه.

فذكر خمس حجج: الأولى: أنه لو كانت الأجسام قديمة لكانت إما متحركة أو ساكنة، الأول يستلزم حوادث لا أول لها.

واحتج على انتفاء ذلك بستة أوجه:

الأول: أن ماهية الحركة تقتضي المسبوقية بالغير، وماهية الأزل تنفيها، فامتنعت أزلية الحركة.



فعارضه أبو الثناء الأرموي بأنه لقائل أن يقول: كونه ماهية الحركة مركبة من جزء سابق وجزء لاحق لا ينافي دوامها في ضمن أفرادها المتعاقبة لا إلى أول، وهو المعنى بكونها أزلية.

### شرح ابن تيمية لاعتراض الأرموي

قلت: ونكتة هذا الاعتراض أن يقال: إن المستدل قال: ماهية الحركة تقتضي أن تكون مسبوقة بالغير، فهل المراد بالغير، أن تكون الحركة مسبوقة بما ليس بحركة، أو يكون بعض أجزائها سابقاً لبعض؟ أما الأول فباطل، وهو الذي يشعر به قوله: « ماهية الحركة تقتضي المسبوقية بالغير »؛ فإن ذلك قد يفهم منه أن ماهيتها تقتضي أن تكون مسبوقة بغير الحركة، ولو كان الأمر كذلك لامتنع كون المسبوق بغيره أزلياً، لكن لا يصلح أن يريد إلا الثاني، وهو أن ماهيتها تقتضي تقدم بعض أجزائها على بعض، وحينئذ فقد منعه المقدمة الثانية وهو قوله « إن ماهية الأزل تنفي ذلك » وقالوا: لانسلم أن ما كان كذلك لا يكون أزلياً، هذا رأس المسألة، لاسيما وهو وجاهير المسلمين وغيرهم من أهل الملل يسلمون أن ما كان كذلك فإنه يصلح أن يكون أبدياً. ومعلوم أن ماهية الحركة تقتضي أن يكون بعضها متأخراً عن بعض، ولا يمتنع مع ذلك وجود ما لا انقضاء له من الحركات. قالوا: فكذلك لا يمتنع وجود ما لا ابتداء له منها، كما لم يمتنع وجود ما لا أول لوجوده وهو القديم الواجب الوجود، مع إمكان تقدير حركات وأزمنة لا ابتداء لها مقارنة لوجوده، والكلام في انتهاء المحقق كالكلام في انتهاء المقدر.

### الحجة الثانية للرازي واعتراض الأمور عليها

قال الرازي: الوجه الثاني: لو كانت أدوار الفلك متعاقبة لا إلى أول كان قبل كل حركة عدم لا إلى أول، وتلك العدمات مجتمعة في الأزل، وليس معها شيء من الوجودات، وإلا لكان السابق مقارناً للمسبوق، فلمجموع الوجودات أول.

قال الأرموي: ولقائل أن يقول: إن عُنيتَ باجتماعها تحقّقها بأسرها حيناً ما فهو ممنوع؛ لأنه ما من حين يفرض إلا وينتهي واحد منها فيه لوجود الحركة التي هي عدمها، ضرورةً تعاقب تلك الحركات لا إلى أول، وإن عُنيتَ به أنه لا ترتيب في بدايات تلك العدمات كما في بدايات الوجودات، فلا يلزم من اجتماع بعض الوجودات معها المحذور.

### تفصيل ابن تيمية لاعتراض الأرموي

قلت: مضمونُ هذا: أن عدم كل حركة ينتهي بوجودها، فليست الأعدام متساوية في النهايات، فلا تكون مجتمعة في شيء من الأوقات؛ لأنه في كل وقت يثبت بعضها دون بعض لوجود حادث يزول به عدمه، ولكن لا بداية لكل عدم منها، فإن ما حدث لم يزل معدوماً قبل حدوثه، بخلاف الحركات، فإن لكل حركة بداية، وحينئذ فلا يمنع أن يقارن الوجود بعضها دون بعض، كما يقارن الوجود الباقي الأزلي عدم كل ما سواه، فالمستدل يقول: عدمُ كُلِّ حادث ثابت في الأزل، والمعترض يقول: نعم، لكن لا نسلم أن عدم الجنس ثابت في الأزل. وليس الجنس حادثاً، حتى يكون مسبوقاً بعدم الجنس، وإنما الحادث أفراد، كما في دوامه في الأبد. فليس بعدم المجموع تحقق في الأزل، والعدم السابق لأفراد الحركات بمنزلة العدم اللاحق لها. ولا يقال: إن تلك الأعدام مجتمعة في الأبد. والفرق بين عدم المجموع وعدم كل فرد فرد: فرق ظاهر، والمستدل يقول: عدم كل واحد أزلي، فمجموع الأعدام أزلي. وهذا بمنزلة أن يقول: كل واحد من الأفراد حادث، فالمجموع حادث، إذ كل حادث فله انقضاء؛ فمجموع الحوادث له انقضاء، أو كل واحد مسبوق بغيره، فالمجموع مسبوق بغيره.

فإذا قال المتكلم عن المستدل: قول المعترض «إن عُنيتَ باجتماعها تحقّقها بأسرها حيناً ما فهو ممنوع؛ لأنه ما من حين يفرض إلا وينتهي واحد منها فيه، وليس بمستقيم؛ فإنها مجتمعة في الأزل».

قال المتكلم عن المعترض: ليس الأزل ظرفاً معيناً يقدر فيه وجود أو عدم، كما أن الأبد ليس ظرفاً معيناً يقدر فيه وجود أو عدم، ولكن معنى كون الشيء أزلياً: أنه مازال موجوداً، أو ليس لوجوده ابتداء، ومعنى كونه أبدياً: أنه لا يزال موجوداً، أو ليس لوجوده انتهاء. ومعنى كون عمد الشيء أزلياً: أنه مازال معدوماً حتى وُجد، وإن كان عدمه مقارناً لوجود غيره.

وقائل ذلك يقول: لا يتصور اجتماع هذه العدمات في وقت من الأوقات أصلاً، بل ما من حال يقدر إلا فيه عدم بعضها ووجود غيره؛ فقول القائل «إن العدمات مجتمعة في الأزل» فرغ إمكان اجتماع هذه الأعدام، واجتماع هذه الأعدام ممتنع. وسيأتي تمام الكلام على ذلك بعد هذا.

### الحجة الثالثة للرازي واعتراض الأرموي عليه وتعليق ابن تيمية عليها

قال الرازي: الثالث: إن لم يحصل شيء من الحركات في الأزل، أو حصل ولم يكن مسبقاً بغيره - فلها أول، وإن كان مسبقاً بغيره كان الأزلي مسبقاً.

قال: الأرموي: ولقائل أن يقول: ليس شيء من الحركات الجزئية أزلياً، بل كل واحدة منها حادثة. وإنما القديم الحركة الكلية بتعاقب الأفراد الجزئية، وهي ليست مسبوقة بغيرها، فلم يلزم أن يكون لكل الحركات الجزئية أول.

قلت: قول المستدل «إن حصل شيء من الحركات في الأزل ولم يكن مسبقاً بغيره فلها أول» يريد به: ليس مسبقاً بحركة أخرى، فإن الحركة المعينة التي لم تسبقها حركة أخرى لها ابتداء، فلا تكون أزلية، إذ الأزلي لا يكون إلا الجنس. وأما الحركة المعينة إذا قدرت غير مسبوقة بحركة كانت حادثة، كما أنها إذا كانت مسبوقة كانت حادثة، ولم يرد بقوله «إذا حصل شيء من الحركات في الأزل ولم يكن مسبقاً بغيره فلها أول» أي لم يكن مسبقاً بغير الحركات، فإن ما كان في الأزل ولم يكن مسبقاً بغيره لا يكون له أول؛ فلو أراد بالغير غير الحركات لكان الكلام متهافتاً، فإن ما كان أزلياً لا يكون مسبقاً بغيره، فالجنس عند المنازع أزلي، وليس مسبقاً بغيره، والواحد من

الجنس ليس بأزلي، وهو مسبوق بغيره، وما قدر أزلياً لم يكن مسبوقاً بغيره. سواء كان جنساً أو شخصاً، لكن إذا قدر أزلياً - وليس مسبوقاً بغيره - فكيف يكون له أول؟ ولكن إذا قدر مسبوقاً بالغير كان له أول، فالمسبوق بغيره هو الذي له أول، وأما ما ليس مسبوقاً بغيره فكيف يكون له أول؟ ومع هذا فيقال له: تقدير كون الحركة المعينة في الأزل ومسبوقاً بأخرى جمع بين النقيضين، فهو ممتنع لذاته، والممتنع لذاته يلزمه حكم ممتنع، فلا يضر ما يلزم على هذا التقدير. وأما على التقدير الآخر - وهو حصول شيء منها في الأزل مع كونه مسبوقاً - فقد أجابه الأرموي: بأن وجود الحركة المعينة في الأزل محال أيضاً، وإذا كان ذلك ممتنعاً جاز أن يلزمه حكم ممتنع، وهو كون الأزلي مسبوقاً بالغير، وإنما الأزلي هو الجنس، وليس مسبوقاً بالغير.

وقد اعترض بعضهم على هذا الاعتراض بأ قال: فحينئذ فليس شيء من الحركات حاصلًا في الأزل؛ إذ لو حصل لامتنع زواله، وما هذا شأنه يمتنع كونه أزلياً.

وجواب هذا الاعتراض أن يقال: ليس شيء من الحركات المعينة في الأزل؛ إذ ليس شيء منها لا أول له، بل كل واحد منها له أول، لكن جنسها: هل له أول؟ وهذا غير ذلك، والمنازع يسلم أنه ليس شيء من الحركات المعينة أزلياً، وإنما نزاعه في غير ذلك، كما أنه يُسَلَم أنه ليس شيء من الحركات المعينة أبدياً، مع أنه يقول: جنسها أبدي.

#### الحجة الرابعة للرازي واعتراض الأرموي وتعليق ابن تيمية عليها

قال الرازي: الوجه الرابع: كلما تحرك زُحَل دورة تحركت الشمس ثلاثين. فعدد دورات زُحَل أقل من عدد دورات الشمس، والأقل من غيره متناه، والزائد على المتناهي بالمتناهي متناه، فعددتهما متناه.

قال الأرموي: ولقائل أن يقول: تضعيف الواحد إلى غير النهاية أقل من تضعيف الاثنين كذلك مع كونها غير متناهيين.

قلت: هذا الذي ذكره الأرموي مُعارضة ليس فيه منع شيء من مقدمات  
الدليل، ولا حَلَّ له، ثم يقول المستدل: الفرق بين مراتب الأعداد وأعداد  
الدورات من وجهين.

أحدهما: أن مراتب الأعداد المجردة لا وجود لها في الخارج، وإنما يقدرها  
الذهن تقديراً، كما يقدر الأشكال المجردة يقال شكلاً مستديراً وشكلاً أكبر منه  
وشكلاً أكبر من الآخر وهلم جرا، وتلك الأشكال التي يقدرها الذهن لا وجود  
لها في الخارج، وكذلك الأعداد المجردة لا وجود لها في الخارج، فالكمّ المتصل  
أو المنفصل إذا أُخِذَ مجرداً عن الموصوف به لم يكن إلا في الذهن، وكذلك  
الجسم التعليمي - وهو أن يقدر طول وعرض وعمق مجرد عن الموصوف به  
- وإذا كان كذلك لم يلزم من إمكان تقدير ذلك في الذهن إمكان وجوده في  
الخارج؛ فإن الذهن يُقَدَّر فيه الممتنعات، كاجتماع النقيضين والضدين، فيقدر فيه  
ككون الشيء موجوداً معدوماً، وكون الشيء متحركاً ساكناً، ويقدر فيه ككون  
الشيء لا موجوداً ولا معدوماً، ولا واجباً ولا ممكناً ولا ممتنعاً، إلى غير ذلك من  
التقديرات الذهنية التي لا تستلزم إمكان ذلك في الخارج؛ ولهذا يمكن تقدير خطٍّ  
لا يتناهي وسطح لا يتناهي، وتقدير أشكالٍ بعضها أكبرٌ من بعض بلا نهاية  
وأبعاد لا نهاية لها، ولا يلزم من إمكان تقدير ما لا نهاية له في الذهن إمكان ذلك  
في الخارج، والمنازعون يسلمون امتناع أجسام لا يتناهي قِدرُها وأبعادٍ لا تتناهي  
وعلل ومعلولات لا تتناهي، مع إمكان تقدير ذلك في الذهن. فإذا قيل لهم:  
كذلك تقدير أعداد لا تتناهي وعلل ومعلولات لا تتناهي، مع إمكان تقدير  
ذلك في الذهن. فإذا قيل لهم: كذلك تقدير أعداد لا تتناهي، أو تقدير مراتب  
أعداد لا تتناهي بعضها أفضلٌ من بعض، إذا قدر في الذهن لم يدل ذلك على  
إمكان وجوده في الخارج - بطلت معارضتهم، وكان من عارض تقدير الأعداد  
التي لا تتناهي بتقدير الأشكال التي لا تتناهي وتقدير التفاضل في هذا بالتفاضل  
في هذا؛ أولى ممن عارض تفاضل الدورات بتفاضل مراتب الأعداد، فإنه إذا  
قيل: تضعيف الواحد إلى غير نهاية أقلُّ من تضعيف الاثنين، قيل: وإذا قُرِضَ

خط عرضه بقدر الكف لا يتناهي طولاً وخط عرضه بقدر الذراع لا يتناهي، فالذي بقدر الكف أقل، وإذا فرض أجسام مستديرة كل منها بقدر رأس الإنسان لا يتناهي، وأخرى كل منها بقدر الفلك لا يتناهي، كانت مقادير تلك أصغر، مع أن الجميع لا يتناهي، كان معلوماً أن هذه المعارضة أعدل وأولى بالقبول من تلك المعارضة.

### الوجه الثاني للفرق

الوجه الثاني: إن كان تضعيف الأعداد ومراتبها وسائر المقادير إلى غير نهاية كان هذا التضعيف إنما هو في الذهن؛ فكل ما يتصوره الذهن من ذلك ويقدره فهو يتناهي، والذهن لا يزال يضعف حتى يعجز، وهكذا إذا نطق بأسماء الأعداد أو بالألفاظ، فلا يزال ينطق حتى يعجز، وإن قدر أنه لا يعجز بل لا يزال الذهن يقدر واللسان ينطق فإن جميع ذلك داخل في الوجود الذهني واللفظي والجنائي واللساني، وكل ما يدخل من ذلك في الوجود فهو متناهٍ وله مبدأ محدود؛ فله أول ابتداء عنه، وهو من ذهن الإنسان ولفظه، وكل ما يوجد منه متعاقباً فإنه متناهٍ، لكن هذا يدل على جواز ما لا نهاية له في المستقبل، وأن الشيء قد يكون له بداية ولا يكون له نهاية، فإن ما يخطر بالأذهان وينطق به اللسان له بداية، ويمكن وجود ما لا يتناهي منه، ومن هذا الباب أنفاس أهل الجنة وألفاظهم وحركاتهم، فإنهم يُلهمون التسبيح كما يلهمون النفس، ومن هذا الباب تسبيح الملائكة دائماً، فهذا المذكور من تضعيف الأعداد ذهنياً ولفظاً يدل على وجود ما لا يتناهي في المستقبل إذا كان له بداية محدودة، وأما التفاضل فيه - سواء أريد به تضعيف الذهن، أو اللسان، أو جميعها - فمعلوم أنه إذا قيل: ضعف الواحد وضعف ضعفه وضعفه ضعف ضعفه وهلم جرا، وقيل: ضعف الاثنين وضعف ضعفها وضعف ضعف الضعف وهلم جرا، فإن أريد بكون تضعيف الواحد أقل من تضعيف الاثنين، أن ما وجد من نطق اللسان بالتضعيف أو ما يخطر بالقلب من التضعيف أقل، فهذا ممنوع إذا قدر التساوي في المبدأ والحركة، وإن قدر التفاضل فالأكثر أسبقها مبدأً وأقواهما حركة، وحينئذ فقد يكون تضعيف

الواحد هو الأكثر، وإن أريد بذلك أن مسمى أحد اللفظين أكثر في كل مرتبة من مراتب التضعيف، فإذا ضعف الواحد خمس مرات كان اثنين وثلاثين، وإذا ضعف الاثنان خمس مرات كان أربعاً وستين مرة، فهذه الأربع والستون لست معدوداً وموجوداً في الخارج ولا في الذهن حتى يقال: وجد التفاضل فيما لا يتناهي، وإنما نطق بلفظ أعداد متناهية، والمعدودات ليست موجودة لا في الذهن ولا في الخارج، فلو قدر وجود ألفاظ الأعداد من هذه المرتبة ومن هذه المرتبة في الذهن واللسان لم يلزم إذا قدر أنها غير متناهين أن يكونا متفاضلين مع استوائهما في المبدأ والحركة، وإن أراد أن مسمى هذا لو وجد لكان أكبر من مسمى هذا، فيقال: نعم، ولكن لم قلت: إن وجود ذلك المسمى ممكن؟ وهذا كما لو قال القائل «ما لا يتناهي أقدره في ذهني وأتكلم بلفظه» لم يكن في ذلك ما يقتضي أنه يمكن وجوده في الخارج، كما يقدر ذهناً ولساناً ما لا يتناهي من الأجسام والأبعاد والأشكال، فهذا هذا، فهذا مما يجيب به المستدل عن المعارضة بمراتب الأعداد، وهذا الفرق - وإن كنا قد أوردناه - فقد ذكره غير واحد من التُّنَّاطِرِ المفرقين بين العدد والحركات من متكلمي المسلمين وغيرهم، وذكر هؤلاء هذا الفرق المعروف عند من يوافق المستدل عن هذا النقص أن تضعيف العدد ليس أمراً موجوداً، بل مقدراً، بخلاف ما وجد من الحركات، وهكذا فرق مَنْ فرق بين الماضي والمستقبل، بأن الماضي قد وجد، بخلاف المستقبل، والممتنع وجوداً ما لا يتناهي، لا تقدير ما لا يتناهي، ومن يوافق المعترض يقول: الماضي أيضاً قد عدم، فليست أفراده موجودة معاً، والمحذور وجود ما لا يتناهي فيما كان مجتمعاً، بل مجتمعاً منتظماً بعبء بعض، بحيث يكون له ترتيب طبيعي أو وضعي، وهذا فرق ابن سينا وأتباعه من المتفلسفة، ولكن ابن رشد يقول: إن مذهب الفلاسفة الفرق بين المجتمع وغير المجتمع، سواء كان له ترتيب أو ليس له ترتيب، وإنما النزاع بينهم في النفوس البشرية المفارقة: هل هي موجودات في الخارج غير متناهية أم لا؟ ويقول هؤلاء: لا نسلم أن ما كان وعدم أو ما سيكون إذا قدر أن بعضه أقل من بعض

يجب أن يكون متناهيًا، والمؤمنون بأن نعم الجنة دائم لا ينقضي من المسلمين وأهل الكتاب يسلمون ذلك، ولم ينازع فيه من أهل الكلام إلا الجهم ومن وافقه على فناء النعم، وأبو الهذيل القائل بفناء الحركات، وهما قولان شاذان قد اتفق السلف والأئمة وجاهير المسلمين على تضليل القائلين بهما، ومن أعظم ما أنكره السلف والأئمة على الجهمية: قولهم بفناء الجنة.

### هل لمعلومات الله ومقدوراته كل أو لا كل لها؟

وقال الأشعري في كتاب المقالات: واختلفوا أيضاً في معلومات الله عز وجل ومقدوراته: هل لها كل، أو لا كل لها؟ على مقالتين؛ فقال أبو الهذيل: إن لمعلومات الله كل وجميع، ولما يقدر الله عليه: كل وجميع، وإن أهل الجنة تنقطع حركاتهم فيسكنون سكونا دائما. وقال أكثر أهل الإسلام: ليس لمعلومات الله تعالى، ولا لما يقدر عليه كل ولا غاية. واختلفوا أيضاً: هل لأفعال الله سبحانه آخر، أم لا آخر لها؟ على مقالتين؛ فقال الجهم بن صفوان: إن لمعلومات الله ومقدوراته غاية ونهاية، ولأفعاله آخر، وإن الجنة والنار يفنيتان ويفنى أهلها، حتى يكون الله آخراً لا شيء معه، كما كان أولاً لا شيء معه. وقال أهل الإسلام جميعاً: ليس للجنة والنار آخر، وإنها لا يزالان باقيتين، وكذلك أهل الجنة لا يزالون في الجنة منعمين، وأهل النار في النار يعذبون، ليس لذلك آخر، ولا لمعلومات الله ومقدوراته غاية ولا نهاية.

### مثال يفرق بين الماضي والمستقبل

وقد ذكر بعض الناس بين الماضي والمستقبل فرقا بمثال ذكره، كما ذكره صاحب «الإرشاد» وغيره، وهو أن المستقبل بمنزلة ما إذا قال قائل: لا أعطيك درهما إلا أعطيتك بعده درهما، وهذا كلام صحيح، والماضي بمنزلة أن يقول: لا أعطيك درهما إلا أعطيتك قبله درهما، وهذا كلام متناقض.

لكن هذا المثال ليس بمطابق؛ لأن قوله «لا أعطيك» نفي للحاضر أو المستقبل، ليس نفيًا للماضي، فإذا قال «لا أعطيك هذه الساعة أو بعدها شيئاً



إلا أعطيتك قبله شيئاً « اقتضي أن لا يُحدث فعلاً الآن حتى يحدث فعلاً في الزمن الماضي، وهذا ممتنع. أو بمنزلة أن يقول: « لا أفعل حتى أفعل » وهذا جمع بين النقيضين، وإنما مثاله أن يقول: ما أعطيتك درهماً إلا أعطيتك قبله درهماً، فكلاهما ماضٍ. فإذا قال القائل: « ما يحدث شيء إلا ويحدث بعده شيء » كان مثاله أن يقول: ما حدث شيء إلا حدث قبله شيء، لا يقول « لا يحدث في المستقبل شيء إلا حدث قبله شيء » وكل ما له ابتداء وانتهاء كعمر العبد، يمتنع أن يكون فيه عطاء لا انتهاء له، أو عطاء لا ابتداء له، وإنما الكلام فيما لم يزل ولا يزال.

### آراء الطوائف في إمكان وجود ما لا يتناهى

والناس لهم في إمكان وجود ما لا يتناهى أقوال:

أحدها: امتناع ذلك مطلقاً، في الماضي والمستقبل والحاضر، في كل شيء، وهذا قول الجهم وأبي الهذيل.

والثاني: جواز ذلك، حتى في الأبعاد التي لا تتناهى، وهو قول طائفة من فلاسفة الهند وطائفة من نظار أهل الملة وغيرهم، يقولون: إن الرب له قدر لا يتناهى. ثم من هؤلاء من يقول: لا يتناهى من جميع الجهات، ومنهم من يقول: يتناهى من جهة العرش فقط، وأما من سائر الجهات فإنه لا يتناهى. وقد ذكر الأشعري في المقالات هذه الأقوال وغيرها عن طوائف، ومن ذكر ذلك: الكرامة، وطائفة من أتباع الأئمة، كالقاضي أبي يعلى وغيره، وهؤلاء منهم من يقول بتناهى الحوادث في الماضي، مع قوله بوجود ما لا يتناهى من المقدار في الحاضر.

وكذلك معمر<sup>(١)</sup> وأتباعه من أصحاب المعاني، يقولون بوجود معانٍ لا تتناهى في آن واحد، مع قولهم بامتناع حوادث لا أول لها؛ فصار بعض الناس

(١) هو معمر بن عباد السلمي، رأس المعمرية. كان رأساً للملحدة وذنباً للقدرية.

يقول بجواز التناهي في الحوادث الماضية والأبعاد، ومنهم من يقول بجواز ذلك في الأبعاد دون الحوادث، فهذه ثلاثة أقوال.

الرابع: قول من يقول: لا يجوز ذلك فيما دخل في الوجود، لا في الماضي ولا في الحاضر، ويجوز فيما لم يوجد بعد، وهو المستقبلات، وهذا قول كثير من النظائر.

الخامس: قول من يقول: يجوز ذلك في الماضي والمستقبل، ولا يجوز فيما يوجد في آن واحد، لا في الأبعاد ولا الأنفس ولا المعاني، وهو قول ابن رشد، وحكاة عن الفلاسفة. وزعم أن النفوس البشرية واحدة بعد المفارقة، كما زعم أنها كانت كذلك قبل المقارنة.

### لا يجوز وجود علل ومعلولات لا تنتهي

السادس: قول من يقول: ما كان مجتمعاً مترتباً فإنه يجب تناهيه كالعلل والأجسام، فتلك لها ترتيب طبيعي، وهذه لها ترتيب وضعي، وكلها موجودة في آن واحد. وأما ما لم يكن له ترتيب - كالأنفس - أو كان له ترتيب ولكن يوجد متعاقباً - كالحركات - فلا يمتنع فيه وجود ما لا يتناهي، وهذا قول ابن سينا، وهو المحكي عندهم عن أرسطو وأتباعه، لكن ابن رشد ذكر أن هذا القول لم يقله أحد من الفلاسفة إلا ابن سينا.

وأما وجود علل ومعلولات لا تنتهي: فهذا مما لا يجوزُه أحد من العقلاء.

### الاحتجاج بتفاضل الدورات التي لا تنتهي والكلام عليه:

إذا عرف هذا تكلمنا على الاحتجاج بتفاضل الدورات التي لا تنتهي، فإن الشمس تقطع الفلك في السنة مرة، والقمر اثنتي عشرة مرة، وهذا مشهود، والمشتري في كل اثنتي عشرة سنة مرة، وزحل في كل ثلاثين سنة مرة، فتكون دورات القمر بقدر دورات زحل ثلاثمائة وستين مرة، ودورات الشمس بقدر دورات زحل ثلاثين مرة، فتكون دورات هذا أضعاف دورات هذا، وكلاهما

لا يتناهى عند القائلين بذلك، والأقل من غير المتناهي متناه، والزائد على المتناهي متناه، وقد عرف أن المعارضة بالعدد باطله.

وقد يقال: هذا من جنس تطبيق الحوادث الماضية إلى اليوم بالحوادث الماضية إلى أمس، فإن كلاهما لا يتناهى مع التفاضل. وهو الوجه الخامس الذي سيأتي. لكن بينها فروق مؤثرة:

منها: أنه هناك هذه الحوادث هي تلك بعينها، لكن زادت حوادث اليوم، فغاية تلك: أن يكون ما لا ابتداء له من الحوادث لا يزال في زيادة شيئاً بعد شيء، وأما هنا: فهذه الدورات ليست تلك.

ومنها: أنه هناك فرض انطباق اليوم على أمس، مع اشتراكها في عدم البداية، وهذا التطبيق ممتنع. وتحقيقه: أنا نُقدِّرُ تماثلها وتفاضلها، فإنه إذا طُبِّقَ أحدهما على الآخر لزم التماثل مع التفاضل؛ لأنها استويا في عدم البداية وفي حد النهاية، وهما متفاضلان، وهذا تقدير ممتنع، بخلاف الدورتين، فإنها هنا مشتركان في عدم البداية، وفي حد النهاية، فالتفاضل هنا حاصل مع الاشتراك في عدم النهاية عند هؤلاء، فهذا لا يحتاج إلى فرض وتقدير، حتى يقال: هو تقدير ممتنع، بخلاف ذلك، ولكن التقابل يوافق ذلك التقابل في أن كليهما قد عدت فيه الحوادث الماضية، ويوافق في أن كليهما قد قدر فيه انتهاء الحوادث من أحد الجانبين؛ فهما متفقان من هذين الوجهين، مفترقان من ذينك الوجهين.

وحينئذ فيقال: الدهرية يزعمون أن حركات الفلك لا بداية لها ولا نهاية، لا يجعلون لها آخراً تنتهي إليه، فلا يصح اعتمادهم على أن هذه الحوادث متناهية من أحد الجانبين، بل يلزمهم قطعاً أن تكون الحركة الفلكية التي زعموا أنها لم تزل ولا تزال متفاضلةً، فدورات زحل عندهم لم تزل ولا تزال، وكذلك دورات الشمس والقمر، مع أن دورات القمر بقدر دورات الشمس اثنتي عشرة مرة، ودورات الشمس بقدر دورات زحل ثلاثين مرة؛ فكل من هذين لا يتناهى في الماضي والمستقبل، وهذا أقل من هذا بقدر متناه، وهذا أزيد من هذا بقدر

متناه؛ فإذا كان الأقل من غيره متناهياً لزم أن يكون كل من الدورات متناهياً .  
وهذا الوجه لا يرد على من قال من أئمة الإسلام وأهل الملل بجواز حوادث لا تنتهي؛ فإن أولئك يقولون بأن حركة الفلك لها ابتداء ولها انتهاء، وأنه محدث مخلوق، كائن بعد أن لم يكن، وأنه ينشق وينفطر؛ فتبتطل حركة الشمس والقمر، وكل واحد من دورات الفلك وكواكبه وشمسه وقمره له عندهم بداية ونهاية .

وهذا الدليل إنما يدل على أن حركته يمتنع أن تكون غير متناهية، ولا يلزم إذا وجب تناهي حركة جسم معين أن يجب تناهي جنس الحوادث، إلا إذا كان الدليل الذي دل على تناهي حركة المعين يدل على تناهي الجنس، وليس الأمر كذلك؛ فإن هذا الدليل لا يتناول إلا الفلك، وهو دليل على حدوثه، وامتناع أن تكون حركته بلا بداية ولا نهاية، فهو يدل على فساد مذهب أرسطو وابن سينا، وأمثالهما ممن يقول بأن الفلك قديم أزلي. فهذا حق متفق عليه بين أهل الملل وعامة العقلاء. وهو قول جمهور الفلاسفة، ولم يخالف في ذلك إلا شريحة قليلة؛ ولهذا كان الدليل على حدوثه قويا، والاعتراض الذي اعترض به الأرموي ضعيفا، بخلاف الوجوه الدالة على امتناع جنس دوام الحوادث، فإن أدلتها ضعيفة، واعتراضات غيره عليها قوية. وهذا مما يبين أن ما جاءت به الرسل هو الحق، وأن الأدلة العقلية الصريحة توافق ما جاءت به الرسل، وأن صريح المعقول لا يناقض صحيح المنقول، وإنما يقع التناقض بين ما يدخل في السمع وليس منه، وما يدخل في العقل وليس منه، كالذين جعلوا من السمع: أن الرب لم يزل معطلا عن الكلام والفعل، لا يتكلم بمشيئته، ولا يفعل بمشيئته، بل ولا يمكنه عندهم أنه لا يزال يتكلم بمشيئته ويفعل بمشيئته .

فجعل هؤلاء هذا قول الرسل، وليس هو قولهم، وجعل هؤلاء من المعقول: أنه يمتنع دوام كونه قادراً على الكلام والفعل بمشيئته .

وعارضهم آخرون: فادعوا أن الواحد من مخلوقاته كالفلك أزلي معه، وأنه

لم يزل ولا تزال حوادثه غير متناهية، فهذه الدورات لا تتناهي، وهذه لا تتناهي، مع أن هذه بقدر هذه مرات متناهية، وكون الشيئين لا يتناهيان أزلا وأبداً، مع كون أحدهما بقدر الآخر مرات، مع كونه مفعولاً معلولاً مساوياً لفاعله في الزمن - هو الذي انفردوا به. وأما الفاعلية فيما لا يتناهي ابتداء وانتهاء، فهو الذي ذكر في هذا الوجه.

وقد يقال: يلزم مثل هذا في كلمات الله وإرادته التي كل منها غير متناه أزلا وأبداً، وإن كان أحدهما أكثر من الآخر. وقد يذكر هنا أن مقدار القمر أصغر من مقدار الشمس بحركته، وإن زادت في الدورات فقد نقصت في المقدار، لكن هذا لا ينفع إلا إذا عرف تساوي مقدار جميع حركات الكواكب التي كل منها غير متناه، والإلزام التفاضل فيما لا يتناهي، فإذا كان تساويها باطلاً كان هذا السؤال باطلاً.

### الحجة الخامسة للرازي واعتراض الأرموي عليها

قال الرازي: الوجه الخامس: نقدر أن الأدوار الماضية من اليوم لا إلى أول جملة، ومن الأمس كذلك، ثم نطبق الطرف المتناهي من إحدى الجملتين في الوهم على الطوف المتناهي من الأخرى، ونقابل كل فرد من أفراد إحداها بنظيره من الأخرى، فإن لم تقصر إحداها عن الأخرى في الطرف الآخر كان الشيء مع غيره كهو لا مع غيره، وإن قصرت كانت متناهية، والأخرى زائدة بقدر متناه فهي متناهية أيضاً.

قال الأرموي: ولقائل أن يقول: الجملة الناقصة لا تنقطع من طرف المبدأ وإنما يكون الشيء مع غيره كهو لا مع غيره، إذا كان أفراد الزائد مثل أفراد الناقص كما في مراتب الأعداد من الواحد إلى ما لا يتناهي، ومن العشرة إلى ما لا يتناهي، إذا طبقنا إحدى الجملتين على الأخرى.

قلت: المعارض لم يبين فساد الحجة، بل عارضها، وبغيره قد يمنع كلتا المقدمتين أو إحداها، فالمعارض يقول «إن قصرت كانت متناهية» فنقول:

إنما تكون متناهية لو كانت منقطعة من طرف المبدأ ، فأما مع عدم انقطاعها فلا نسلم تنهيتها ، كما أن المستقبل وتضعيف العدد لما لم يكن منقطعا من جهة المنتهي لم يكن متناهياً ، وإن أمكن فيه مثل هذه المقابلة .

وأما غيره فيجيب بثلاثة أجوبة :

أحدها : قوله « فإن لم تقصر إحداها عن الأخرى في الطرف الآخر كان الشيء مع غيره كهو لامع غيره » فنقول : هذا إنما يلزم إذا طبقنا إحدى الجملتين على الأخرى ، والتطبيق في المعدوم ممتنع ، كما في تطبيق مراتب الأعداد من الواحد إلى ما لا يتناهي ، ومن العشرة إلى ما لا يتناهي ، ومن المائة إلى ما لا يتناهي . فإننا نعلم أن عدد تضعيف الواحد أقل من عدد تضعيف العشرة ، وعدد تضعيف العشرة أقل من عدد تضعيف المائة ، وعدد تضعيف المائة أقل من عدد تضعيف الألف ، والجميع لا يتناهي ، وهذه الحجج من جنس حجة مقابلة دورات أحد الكوكبين بدورات الآخر ، لكن هناك الدورات وجدت وعمدت ، وهنا قدّرت الأزمنة والحركات الماضية ناقصة وزائدة .

### جواب محكم عن الحجة الخامسة للرازي

ومما يجب به عن هذه الحجة - وهي أشهر حججهم - أن يقال : لا نسلم إمكان التطبيق ، فإنه إذا كان كلاهما لا بداية له ، وأحدهما انتهى أمس ، والآخر انتهى اليوم : كان تطبيق الحوادث إلى اليوم على الحوادث إلى أمس ممتنعاً لذاته ، فإن الحوادث إلى اليوم أكثر ، فكيف تكون إحداها مطابقة للأخرى ؟ فلما كان التطبيق ممتنعاً جاز أن يلزمه حكم ممتنع .

وأيضاً فيقال : نحن نسلم أنها متناهية من الجانب الآخر ؟ وهذا أول المسألة ، والتفاضل وقع من الجانب المنتهية ، لا من الجانب الذي ليس بمتناهية ، فلم يقع فيما لا يتناهي تفاضل .

## الحجة السادسة للرازي واعتراض الأرموي عليها وتعليق ابن تيمية عليها

قال الرازي: السادس: لو كانت الأدوار الماضية غير متناهية كان وجود اليوم موقوفاً على انقضاء ما لا نهاية له، والموقوف على المحال محال.  
قال الأرموي: ولقائل أن يقول: انقضاء ما لا نهاية له محال، وأما انقضاء ما لا بداية له فقيه نزاع.

قلت: هنا نزاع لفظي ونزاع معنوي، أما اللفظي، فهو أنه إذا قدر تسلسل الحوادث في الماضي وعدم انقطاعها وأنها لا أول لها، فهل يُعبر عن هذا بأن يقال: لا نهاية لها، أو يقال: لا بداية لها، ولا يقال لا نهاية لها؟ فالمستدل عبر بأنه لا نهاية لها، والمعتزض أنكر ذلك، وهذا نزاع لفظي. وذلك أنه يقال: هذا غير متناه، بمعنى أنه ليس له حد محدود، وقال يقال «غير متناه» بمعنى أنه لا آخر له، ويقال «هذا له نهاية» أي: له آخر، و«هذا لا نهاية له» أي: لا آخر له، والحوادث الماضية إذا قدر أنها لم تزل، فإنه يقال «لا نهاية لها» بالمعنى الأول، وأما بالمعنى الثاني: فقد انقضت وانصرفت ولها آخر.

## حجة أخرى للرازي واعتراض للأرموي عليها

وهذه الحجة اعتمد عليها أكثر المتكلمين كأبي المعالي ومن قبله وبعده من المعتزلة والأشعرية، وذكروا أنه اعتمد عليها يحيى النحوي وغيره من المتقدمين، وظنوا أن ما لا يتناهى يمتنع أن يكون منقضياً منصرماً، فإن ما انقضى وانصرم فقد تنهى، فكيف يقال: إنه لا نهاية له؟ واشتبته عليهم لفظ «النهاية» لما فيه من الإجمال والاشتباه، فإن الماضي له آخر انتهى إليه، فهو متناه بهذا الاعتبار، فلا نزاع، وبهذا المعنى يقال: إنه انصرم وانقضى، وفرغ ونفذ، وأما بالمعنى المتنازع فيه فهو أنه لا بداية له: أي لم تزل أحاده متعاقبة.

وأما النزاع المعنوي فهو أنه: هل يعقل انقضاء ما يقدر أنه لا بداية له

ولا ينتهي من جهة مبدئه أولاً؟ المستدل لم يذكر دليلاً على امتناع انقضاء ذلك، لكن أخذ لفظ « ما لا يتناهي » وفيه إجمال، فقد يعني به ما لا يتناهي في المستقبل من جهة آخره، فإذا قيل: « إن هذا ينقضي » كان ذلك جمعاً بين النقيضين، وقد يعني به ما لا بداية له، وهو ينازع في إمكان ذلك، لأنه حينئذ يكون له نهاية بلا بداية، وكأنه يقول: ماله نهاية فلا بد له من بداية، ومنازعه يقولون: هذا مسلم في الأشخاص، فكل شخص ينتهي فلا بد له من مبدأ، إذ لو لم يكن له مبدأ لكان قديماً، وما وجب قدمه امتنع عدمه كما سيأتي وينازعونه في النوع، ويقولون: يمكن أن يقال: الله لم يزل يفعل شيئاً بعد شيء.

وسيأتي إن شاء الله كلام الرازي على إفساد هذه الحجة التي ذكرها ههنا على تنامي الحوادث بكلام لم يذكر عنه جواباً.

قال الرازي: وإن كان الجسم في الأزل ساكناً كان ذلك ممتنعاً؛ لأن السكون وجودي، وكل وجودي أزلي فإنه يمتنع زواله، والمنازع نازعه في كون السكون وجودياً، ولم ينازعه في أن الوجود الأزلي يمتنع زواله، وقد قرر ذلك الرازي بأن القديم إما واجب بذاته أو ممكن يكون مؤثره موجباً بذاته، سواء كان تأثيره بنفسه أو بشرط لازم له، ولا يحتاج إلى هذا، بل يقال: القديم إن كان واجباً بنفسه امتنع عدمه، وإن لم يكن كذلك فالمقتضي له - سواء سمي موجباً أو مختاراً - إما أن يتوقف اقتضاؤه له على شرط محدث أولاً، والثاني ممتنع، فإن القديم لا يتوقف على شرط محدث؛ إذ لو توقف عليه لكان القديم مع المحدث أو بعده، وإذا لم يتوقف على شرط محدث لزم أن يكون قد وجد المقتضي التام المستلزم له في الأزل، وحينئذ فيجب دوامه بدوام المقتضي التام، ثم كون القديم لا يكون مقتضيه له اختيار: فيه كلام ونزاع ليس هذا موضعه، والمقصود هنا: أن منازعه نازعه في كون السكون وجودياً.

وقد احتج عليه الرازي بأن تبدل حركة الجسم الواحد بالسكون وبالعكس، يقتضي كون أحدهما وجودياً، لأن رفع العدم ثبوت، فيكون الآخر وجودياً،



لأن الحركة هي: الحصول في حَيِّزٍ مسبقاً بالحصول في الآخر، والسكون هو: الحصول في حَيِّزٍ مسبقاً بالحصول فيه، فاختلفا إنما هو بالمسبوقية بالغير، وإِنها: وَصَفٌ عَرَضِيٌّ لا يَمْنَعُ اتِّحَادَ المَاهِيَةِ، فيلزم كونها وجوديين.

قال الأرموي: ولقائل أن يقول: الحركة والسكون متقابلان تقابل الضدين، أو تقابل العدم والملكة. والبداية حاكمة باختلاف الضدين في تمام الماهية، وكذا العدم والملكة، وأيضاً المسبوقية وصف عرضي لما به الاشتراك، والوصف العرضي لما به الاشتراك لا يكون ذاتياً للماهية المركبة منها.

قلت: مضمون ذلك أن الرازي احتج بأن السكون من جنس الحركة، وإنما يختلفان في كون أحدهما مسبقاً بالغير، وهذا الاختلاف في وصف عرضي لا يمنع التائل في الحقيقة، فمنعه الأرموي بمقدمتين، بل أبطل الأولى بأن المتقابلين تَقَابَلُ الضدين - كالسواد والبياض، والحلاوة والمرارة، ونحو ذلك - هما مختلفان في الحقيقة، وكذا المتقابلان تَقَابَلُ والملكة - كالعمى والبصر، والحياة والموت، والعلم والجهل، ونحو ذلك - والحركة مع السكون: إما من هذا، وإما من هذا، فكيف تجعل حقيقة أحدهما ممانلة لحقيقة الآخر، وأنها لا يختلفان إلا بوصف عرضي؟

وإيضاح هذا: أن الحركة ليست من جنس الحصول المشترك بينهما وبين السكون، فإن كون الشيء في هذا الحيز وفي هذا الحيز معقول، مع قطع النظر عن كونه متحركاً، فإنه إذا قُدِّرَ أنه سكن في الحيز الثاني كان هذا الحصول من جنس ذلك الحصول، وأما نفس حركته: فأمر زائد على مطلق الحصول المشترك، ومنع الثانية، وجعل سَنَدَ منعه: أن قول القائل «المسبوقية وصف عرضي» إن عني أنها ليست ذاتية: فلا دليل على ذلك، وإن عني أنها عرضية لما اشتركا فيه: فالعرض لما به الاشتراك قد يكون ذاتياً للحقيقة المركبة من المشترك والمميز، كالناطقية فإنها تعرض للحيوانية ليست ذاتية لها، ثم إنها ذاتية للإنسانية المركبة من الحيوانية والناطقية.

والرازي قد يمكنه أن يجيب عن هذا بأن كون هذا مسبوقاً بهذا إنما هو أمر إضافي، أي هو متأخر عنه، ومثل هذا لا يكون من الصفات الذاتية، كالحركتين المتماثلتين الثانية مع الأولى، فإنها إذا كانتا متماثلتين لم يجز أن يجعل كون إحداها مسبوقاً بالغير دون الأخرى من الصفات الذاتية المفرقة بينهما.

ولقائل أن يقول: الحجة والاعتراض مبني على أن الصفات اللازمة للحقيقة تنقسم إلى ذاتي وعرضي، كما يقوله من يقوله من أهل المنطق، فإن تقسيم الصفات اللازمة للحقيقة إلى ما هو ذاتي داخل في الحقيقة، وما هو عرضي خارج عنها: قول لا يقوم عليه دليل، بل الدليل يقوم على نقيضه؛ ولهذا لما لم يكن في نفس الأمر بينهما فرق لم يحدد المفرقون بينها حداً يفصل بينهما بمثل ما ذكروه من الضوابط. فهو منتقض، كما هو مبسوط في موضعه، وإذا كانت الصفتان متلازمتين في الوجود والعدم والشبوت والانتفاء، لا توجد هذه إلا مع هذه، وإذا انتفت هذه انتفت هذه: كان التفريق يجعل إحداها مقومة والأخرى عرضية تحكما.

ثم إذا قيل: الذات هي المركبة من الصفات الذاتية، والصفات الذاتية ما لا تتصور الذات إلا بها، لم تعرف الذات إلا بالصفات الذاتية، ولا الصفات الذاتية إلا بالذات.

وأيضاً؛ فإن هذا مبني على أن وجود الشيء في الخارج زائد على حقيقته الموجودة في الخارج، وهو أيضاً قول باطل ضعيف.

وأيضاً، فالذات الموجودة في الخارج القائمة بنفسها كهذا الإنسان: إن قيل «إنه مركب من عرضين»؟ لزم كون الجوهر مركباً من عرضين، وأن يكونا سابقين له، وهذا ممنوع في البدئية، وإن قيل: «إنه مركب من جوهرين كل منهما يُحْمَلُ عليه، كما يقال: هو حيوان ناطق» لزم أن يكون فيه جوهران، أحدهما: حيوان، والآخر: ناطق، وهذا مكابرة للحس والعقل، إذ هو حيوان واحد موصوف بأنه ناطق.

وإذا كان كذلك فيكون الحصول الذي هو مسبق بحصول آخر إذا كان ذلك لازماً له كان من الصفات اللازمة، وإذا افترق الشيطان في الصفات اللازمة لم يجب ان تكون حقيقة احدهما مثل حقيقة الآخر. فإن المتأئين هما المشتركان فيما يجب ويجوز ويمتنع، فإذا وجب لأحدهما ما لا يجب للآخر لم يكن مثله.

وللأرموي ان يقول: قد تبين بطلان المقدمتين، سواء كان بطريقة المنطقيين، أو بطريقة سائر أهل النظر الذين أنكروا على المنطقيين ما ذكروه، كما أنكروا سائر طوائف أهل النظر من المسلمين وغيرهم عليهم كثيراً بما ذكروه في الحدود وغيرها، كما هو معروف في كتب أهل الكلام من المعتزلة والأشعرية والكرامية وطوائف الفقهاء من الحنفية والمالكية والشافعية والحنبلية، وليس المقصود هنا بسط ما يتعلق بهذا.

قال الرازي: وإنما قلنا إن السكون لا يمتنع زواله، لأن الخصم يسلم جواز حركة كل جسم، ولأن المتحيز يجوز خروجه من حيزه، لأنه إن كان بسيطاً كانت طبائع جوانبه متساوية؛ فيجوز على كل منها ما يجوز على الآخر، وإن كان مركباً كان هذا لازماً لبسائطه، وخروجه عن حيزه هو الحركة.

ولقائل أن يقول: هذا يقتضي إمكان كون نوع الجسم يقبل الحركة، فإذا قدر ان السكون وجودي وله موجب مستلزم له، كان امتناع الحركة لمعنى آخر يختص به الجسم المعين لم يوجد لغيره من الأجسام، فلا يلزم إذا قُدِّرَ أنه موجود أزلي أنه يمكن زواله، بل هذا جمع بين المتناقضين، فما قدر موجوداً أزلياً لا يمكن زواله مجال، ولا يمكن ان يجمع بين تقديرين متناقضين، وقبول كل جسم الحركة لا يحتاج إلى هذا. فإذا قيل: «إن السكون عدم الحركة» أمكن مع كون الكون أزلياً من إثبات الحركة ما لا يمكن مع تقدير كونه وجودياً، وذلك أنه حينئذ لا تتوقف الحركة إلا على وجود مقتضيها وانتفاء مانعها، وليس هناك معنى وجودي أزلي يحتاج إلى زواله.

وقد أورد بعضهم على استدلاله على ان السكون امر وجودي اعتراضاً بالغاً،

فقال: هذا فيه نظر من جهة ان مقدمة الدليل مناقضة للمطلوب؛ لأن المطلوب كونها وجوديين، ومقدمة الدليل ان احدهما وجودي، ولا يمكن تقريره إلا بما سبق، وهو يقتضي ان يكون احدهما عديمياً، فادعاء كونها وجوديين بعد ذلك مناقض له.

قلت: هذا كلام جيد، فإن الأمرين اللذين تبدل احدهما بالآخر ورَفَعَهُ: إن لزم أن يكون أحدهما وجوديا والآخر عديميا لزم ان تكون الحركة والسكون احدهما وجوديا والآخر عديميا، وهو نقيض المطلوب، وإن جاز ان يكون جميعاً وجوديين او عديمين بطل الدليل - وهو قوله: لأن تبدل احدهما بالآخر يقتضي ان يكون احدهما وجودياً، لأن المرفوع إن كان وجوديا وإلا فالرافع وجودي، لأن رفع العدم ثبوت - فإنه على هذا التقدير يمكن رفع العدم بالعدم، والوجود بالوجود.

وإن قيل: بل يجب ان يكونا وجوديين، او يكون احدهما وجوديا، ولا يجوز ان يكونا عديمين، لأن العدم لا يرتفع بالعدم كما يرتفع الوجود بالوجود والعدم بالوجود، أو بالعكس.

قيل: بل العدمان قد يتضادان كما قد يتلازمان، فكما ان عدم الشرط مستلزم لعدم المشروط، فعدم الأمور الواجب واحدٌ منها ينافي عدمها كلها، فإذا كان الجنس لا يوجد إلا بوجود نوع له فصل امتنع مع وجود الجنس عدم جميع الأنواع والفصول، فكان عدم بعضها ينافي عدمها كلها. وهذا كما يقال في التقسيم، وهو الشرطي المنفصل: قد يكون مانعاً من الجمع والخلو، كقول القائل: العدد إما شفع وإما وتر، وقد يكون مانعاً من الجمع فقط، كقول القائل: الجسم إما أسود وإما أبيض، وقد يكون مانعاً من الخلو فقط، فما كان مانعاً من الخلو فقط، أو من الجمع: امتنع اجتماع العدمين فيه، فكما ان الشفعية تنافي الوترية في العدد فعدم الشفعية ينافي عدم الوترية، لا ثبوتها، فلا يحصل العدمان معاً، بل إذا ثبت أحد العدمين لم يثبت العدم الآخر، فيكون العدم رافعاً للعدم.

وأيضاً فمطلوب المستدل: أن تكون الحركة والسكون وجوديين، فإذا قال «تبدل الحركة بالسكون يقتضي كون أحدهما وجودياً؛ لأن رفع العدم ثبوت» كان إثبات كونها وجوديين موقوفاً على تقدير كون أحدهما عدماً، لأن قال «لأن رفع العدم ثبوت» فإن لم يكن أحدهما عدماً لم يصح هذا، وإذا كان المرفوع عدماً امتنع أن يكون وجوديين، والمطلوب كونها وجوديين، فصار المطلوب مناقضاً لمقدمة الدليل، كما ذكره المعترض.

لكنه قال: فالأولى أن يقال في تقريره: إن الحركة وجودية إجماعاً، ولأنه مُبْصَرٌ، فوجب أن يكون السكون أيضاً وجودياً بالتقرير الذي سبق.

### توجيه لاعتراض الأرموي على الرازي وتصحيح لمقدماته

ثم ذكر اعتراض الأرموي فقال: وأورد بينها إما تقابل التضاد أو العدم والملكية، والبدئية حاکمة باختلاف ماهية المتضادين والمتقابلين.

قال: وأجيب بأن التضاد بين الشئين إذا كان عارضاً لهما كما بين الأسود والأبيض لم يلزم ذلك، وما نحن فيه كذلك، فإن التَّضَادَّ عارض لهما بسبب المسبوقية بالغير، وهي عدمية، فلم يجوز أن تكون جزءاً، ولأنه ليس جعل السكون عبارة عن عدم الحركة أولى من العكس، فإما أن يكون عدميين وهو باطل وفاقاً، فتعين أن يكون وجوديين.

ولقائل أن يقول: التضاد بين الحركة والسكون من جنس التضاد بين الحياة والموت، والعلم والجهل، والقدرة والعجز، والسواد والبياض، والعمى والبصر، والحلاوة والحموضة، ونحو ذلك من الصفات الثبوتية، أو التي بعضها ثبوتي وبعضها عدمي، ليس هو من جنس تضاد القائمين بأنفسها، كالأسود والأبيض، فإن التضاد إنما يكون في المعتقنين اللذين يعتقبان على محل واحد، كما قال متكلمة أهل الإثبات: الضدان كل معنيين يستحيل اجتماعهما في محل واحد لذاتها من جهة واحدة، فما لم يكن المعنيتان قائمتين بمحل واحد فلا تضاد، والحركة والسكون يعتقبان على المحل الواحد إما تعاقب اللونين والطعمين وإما

تعاقب العلم والبصر والسمع وعدم ذلك، فكيف يكون احدها مثل الآخر لا يفارقه إلا بصفة عرضية؟

وفي الجملة: فالحركة والسكون هما إن كانا وجوديين فهما عَرَضَانِ، وإن كان أحدهما وجودياً فأحدهما عرض والآخر عدم العرض، وعلى التقديرين: فليسا قائمين بأنفسهما، فلا يجوز تشبيههما بالأجسام، كالأسود والأبيض، والطويل والقصير، والعالم والجاهل، بل يجب تشبيههما بالأعراض وعدم الأعراض كالسواد والبياض والعدم العلم وعدم العلم ونحو ذلك.

فقول الأرموي « إن الحركة والسكون متقابلان تقابل الضدين، أو تقابل العدم والملكة، وعلى التقديرين: يجب اختلاف ماهيتهما لا تماثلهما » كلامٌ صحيح، وقول المعارض له « إن الاختلاف إذا كان لعارض كما بين الأسود والأبيض: لم يجب اختلاف الماهيتين، فإن ماهية الأسود من جنس ماهية الأبيض: كلامٌ باطل؛ لأن الأسود والأبيض من باب الأجسام القائمة بأنفسها، لا من باب الصفات والأعراض.

وأيضاً؛ فالأسود والأبيض لا يتقابلان تقابل الضدين، ولا تقابل العدم والملكة، فليسا من هذا الباب، اللهم إلا إذا أراد مرید بذلك: إن الحيز الذي فيه الأسود لا يكون فيه الأبيض، وحينئذ فيكون تضاد الأبيض والأسود كتضاد الأسودين والأبيضين.

وأيضاً؛ فيقال: اختلاف الأسود والأبيض إن أراد به اختلاف عينها، مع قطع النظر عن السواد والبياض، أو بشرط السواد والبياض، فإن أريد الأول فلا اختلاف بين ذاتيهما مع قطع النظر عن اللونين، فإن الجسم الذي هو الأسود قد يكون نفس الجسم الذي هو الأبيض، فإن أريد بالاختلاف اختلافهما بشرط اللون المختلف، فحينئذ يكون اختلافهما كاختلاف السواد والبياض، فإن الشيء المشروط بالسواد مخالف للشيء المشروط بالبياض. ولا يجوز أن يقال: إن الذاتين متماثلتان إلا مع التجريد عن الاختلاف، وإلا فإذا اخذت الذاتين

مشروطتين بالاختلاف لم يكونا متماثلتين التماثل الذي لا يشترط فيه الاختلاف، كيف والمتماثلان يجوز على احدهما ما يجوز على الآخر؟ والشيء في حال سواده لا يجوز ان يكون ابيض، وهو في حال بياضه لا يكون أسود؟ فلا يكون الأسود حال كونه مشروطا بالسواد يجوز عليه ما يجوز على الأبيض حال كونه مشروطاً بالبياض.

وقول القائل « إن الاختلاف بين الحركة والسكون عارض بسبب المسبوقية بالغير » ليس بمسلم له، فإنه يعقل التضاد بينها مع عدم حضور المسبوقية بالبال، كما يعقل التضاد بين العلم والجهل، والقدرة والعجز، والسواد والبياض.

وقول القائل: « ليس جعل السكون عبارة عن عدم الحركة بأولى من العكس » دعوى مجردة، فلا نسلم انتفاء هذه الأولوية، بل هذه الدعوى بمنزلة قول القائل: ليس جعل العمى عدم البصر بأولى من العكس، وليس جعل الصمم عدم السمع بأولى من العكس، وليس جعل الجهل البسيط عدم العلم بأولى من العكس، وليس جعل احد المتقابلين عدما والآخر وجوداً بأولى من العكس.

ومعلوم ان كل هذه دعاوى مجردة بل باطلة، فإننا نعم بالحس ان الحركة امر وجودي، كما نعم ان الحياة والعلم والقدرة والسمع والبصر أمر وجودي، وأما كون ما يقابل ذلك هو ضد ما ينافيها او عدمها عن محلها فهذا فيه نظر، ولهذا تنازع العقلاء في هذا دون الأول، وكثير من النزاع في ذلك يكون لفظياً، فإنه قد يكون عدم الشيء مستلزماً لأمر وجودي، مثل الحياة مثلاً، فإن عدم حياة البدن مثلاً مستلزم لاعراض وجودية، والناس تنازعوا في الموت: هل هو عدمي أو وجودي؟ ومن قال « إنه وجودي » احتج بقوله تعالى: ﴿ خَلَقَ الْمَوْتَ وَالْحَيَاةَ ﴾ (١) فأخبر أنه خلق الموت كما خلق الحياة، ومنزعه يقول: العدم الطاريء يخلق كما يخلق الوجود، أو يقول: الموت المخلوق هو الأمور الوجودية اللازمة لعدم الحياة، وحينئذ فالتنازع لفظي، وكذلك تنازعوا في الظلمة: هل

(١) سورة الملك، الآية: ٢.

هي وجودية او عدمية؟ وهي عدم النور عما من شأنه قبوله، ومن قال «إنها وجودية» يحتج بقوله تعالى ﴿وَجَعَلَ الظُّلُمَاتِ والنُّورَ﴾<sup>(١)</sup> والآخر يقول: كل ما يتجدد ويحدث من الأمور الوجودية والعدمية، فالله سبحانه جاعله، أو يقول: عدم النور مستلزم لأمور وجودية، هي الظلمة المجمولة، وكون السكون وجودياً أبعد من كون الموت والظلمة ونحو ذلك وجوديات، والسكون قد يراد به قوة في الجسم تمنع حركته، كالطبيعة التي في الحجر التي توجب استقراره في الأرض، وهذا أمر وجودي، لكن من قال «إن السكون عدمي» لم يجعل تلك الطبيعة هي السكون، بل قد يسمون ذلك اعتماداً، ويفرقون بين السكون والاعتماد، لكن قد يقال له: فالجسم إذا كان ساكناً، فإما أن يكون السكون وجودياً او مستلزماً لأمور وجودي، وحينئذ فالمقتضى لذلك الأمر الوجودي: إما موجب بنفسه، ويساق الدليل إلى آخره، لكن من قال: «إن الجسم الأول كان ساكناً في الأزل ثم تحرك» يقول في هذا ما يقوله القائلون بحدوث الأجسام، فإنهم إذا قالوا: «حدثت هي وحركتها من غير سبب يقتضي حدوثها» قال لهم هذا المنازع، بل كان ما قدر من الأجسام ساكناً، ثم حدثت حركته من غير سبب يقتضي تحركها. وهذا يقوله من يقول: إن الأول جسم، وإنه يتجدد له الفعل بعد ان لم يكن فاعلاً، ويقول: الكلام في حدوث الفعل القائم به كالكلام في حدوث المفعول المنفصل عنه.

### تنازع أهل الكلام والنظر في ثبوت جسم قديم وحجج الفريقين

وذلك أن أهل الكلام والنظر من أهل القبلة وغيرهم تنازعوا في ثبوت جسم قديم:

فطائفة قالت: بامتناع جسم قديم، وحدث كل جسم، وتنازعوا في المحدث للجسم: هل أحدث بعد ان لم يكن محدثاً بدون سبب حادث أصلاً، ام لا بد من سبب حادث؟ وهل يقوم به أمور حادثة كإرادة حادثة، وتصور حادث،

(١) سورة الأنعام، الآية ١.



بل وفعل حادث؟ على قولين لهم.

وطائفة قالت بثبوت جسم قديم، ثم هؤلاء منهم من قال: لم يزل فاعلا متحركا، ومنهم من قال: بل تجدد له الفعل والحركة؛ فإذا احتج الأولون على هؤلاء بأن الجسم لو كان أزليا لم يخل من الحركة والسكون، والحركة لا تكون أزلية؛ لامتناع دوام الحوادث وتسلسلها، والسكون لا يكون أزليا لأنه وجودي، فلو كان أزليا لامتنع زواله؛ لأن الوجودي الأزلي يمتنع زواله، لأن المقتضي له إما موجب بنفسه أو لازم للموجب بنفسه، ثم نقول: والسكون يجوز زواله فلا يكون أزليا.

أجابوهم عن جواز دوام الحوادث بأجوبتهم المعروفة كما تقدم التنبيه على ذلك، وأجابوهم عن السكون الأزلي بأن قالوا: ما ذكرتموه يناقض ما ذكرتموه في حدوث الأجسام. وذلك أنكم إذا قلتم بحدوثها فلا يخلو: إما أن تقولوا بجواز تسلسل الحوادث، وإما أن لا تقولوا بجواز ذلك.

فإن قلتم بجواز تسلسل الحوادث وإما أن لا تقولوا بجواز ذلك.

فإن قلتم بجواز تسلسل الحوادث وأن الأجسام حدثت بشرط حوادث متعاقبة، كما قال ذلك من قاله من القائلين بحدوث الأجسام، كالإرموي والأبهري وغيرهما. قالوا لهم: فإذا جوزتم تسلسل الحوادث بطل دليلكم على امتناع التسلسل في الآثار، وأمكن حينئذ أن يكون الجسم القديم لم يزل متحركا، فبطل دليلكم على حدوث الجسم.

وإن قلتم لا يجوز تسلسل الحوادث في الآثار، وقلتم بحدوث الأجسام من غير سبب حادث - لزم ان لا يكون حدوث الحوادث متوقفا على سبب حادث، بل كان الفاعل المختار يُحدث ما يحدث من غير سبب حادث أصلا، كما يقول ذلك من يقوله من المعتزلة ومن وافقهم.

وحينئذ فيقول لهم منازعوهم من الهشامية والكرامية وغيرهم: فيجوز حينئذ ان يكون الجسم القديم الأزلي تحرك بعد ان كان ساكنا من غير سبب أوجب

ذلك، بل بمحض المشيئة والقدرة، لأن القادر المختار يمكنه ترجيح احد طرفي الممكن بلا مرجح، يرجح السكون تارة والحركة اخرى.

فإن قالوا هم: نحن نقول « يفعل بعد ان لم يكن فاعلا، فإذا قلت السكون امر وجودي جعلتموه فاعلا في الأزل لأمر وجودي، والفعل في الأزل محال ».

قالوا لهم: نحن ليس لنا غرض في أن نجعل السكون أمراً وجودياً، ولا ان نجعله فاعلا في الأزل لأمر وجودي، بل اتفقنا نحن وأنتم على انه يفعل ما لم يكن فاعلا له من غير سبب حادث، لكن نزاعنا في الفعل: هل يقوم به؟ وفي الفاعل: هل هو جسم؟ فإذا طاليتمونا بسبب فعله للحركة بعد السكون، قلنا لكم: هذا بمنزلة فعله لكل محدث بعد ان لم يكن فاعلا، والفرق إنما يعود إلى محل الفعل لا إلى سببه ومقتضيه. وتلك مسألة اخرى قد تكلم عليها في غير هذا الموضع، وإلا فمن جهة المطالبة بسبب الفعل الحادث لا فرق بيننا وبينكم، بل قولنا اقرب إلى المعقول من قولكم، فإن إحداث الأمور المنفصلة بدون حدوث فعل يقوم بالفاعل أمر غير معقول، بخلاف العكس.

فإذا قالوا لهم: السكون أمر وجودي، فإذا كان أزليا كان له موجب قديم، فيمتنع زواله.

قالوا لهم: حدوث ما يحدث إما أن يقف على سبب حادث، وإما أن لا يقف، فإن وقف على أمر حادث بطل قولكم بحدوث الأجسام، وإن لم يقف فقد يقال: فرق بين حدوث حادث يزيل أمراً وجودياً وحدث حادث يزيل أمراً عدمياً، فإن لم يقف بطل قولكم بحدوث الأجسام، وإن وقف فلا فرق بين حدوث حادث يزيل أمراً وجودياً، وحدث حادث لا يزيل أمراً وجودياً. وذلك أنه إن جوز على الفاعل أن يحدث ما يحدث من غير تجدد أمر فقد تغير الأمر الذي لم يزل بلا سبب اقتضي التغير إلا محض مشيئة الفاعل وقدرته، وحينئذ فيجوز أن يتغير السكون الذي لم يزل بدون سبب يقتضي التغير إلا محض مشيئة الفاعل وقدرته. وإذا كان الفاعل القادر المختار قادراً على أن يحدث ما يحدث ويجعل

المعدوم موجودا بدون سبب حادث أصلا لأنه يمكنه ترجيح أحد طرفي الممكن (١) بلا مرجح كان قادرا على أن يجعل الساكن متحركا بدون سبب حادث أصلا، لأنه يمكنه ترجيح أحد طرفي الممكن بلا مرجح، بل إحداث الأجسام التي تكون ساكنة ومتحركة أعظم من إحداث نفس حركاتها، فإذا أمكنه إحداثها بدون سبب حادث فإحداث حركاتها أمكن وأمكن.

ويقال لهم: لو خلق الباري تعالى جسما ساكنا ثم أراد تحريكه بدون سبب حادث: أكان ذلك ممكنا أو ممتنعا؟

فان قلت « يمتنع ذلك » بطل مذهبكم ودليلكم. وإن قلت « يمكن ذلك » قيل لكم: فالقول في زوال ذلك السكون كالقول في زوال غيره. فإنه يقال: السكون أمر وجودي، وذلك السكون الوجودي لا بد له من سبب. وحينئذ فتجيء مسألة زوال الضد: هل هو بإحداث ضد آخر، أو بإحداث عدمه، أو بخلق فناء، أو نفس الأعراض لا تبقى؟ فيقال في هذا ما يقال في ذاك.

### تضعيف الأرموي لحجة الحركة والسكون

ومن قال « السكون الوجودي لا يبقى زمانين بل ينقضي شيئا فشيئا » قيل له: فكذلك إذا قدر السكون قديما فإنه لا يبقى زمانين، بل يحدث شيئا فشيئا، وحينئذ فكل جزء من أجزاء السكون ليس هو قديما بنفسه، كما قلت في كل جزء من أجزاء الحركة: ليس هو قديما بنفسه.

فإذا كان القائلون بأن السكون أمر وجودي يقولون: إنه يتجدد شيئا فشيئا كما يقولون مثل ذلك في الحركة.

قيل لهم: فيكون دليلكم على امتناع كون الأزلي ساكنا من جنس دليلكم على امتناع كونه متحركا، وهو تناهي الحوادث، وقد تقدم الكلام فيه.

فإذا قالوا « السكون أمر وجودي فإذا كان قديما امتنع زواله؛ لأن ما وجب

(١) في الأصل الخطي « ترجيح أحد مقدوريه » وهما في المعنى سواء.

قدمه امتنع عدمه، لأن القديم إما أن يكون واجبا بنفسه أو من لوازم الواجب بنفسه».

قيل لهم: هذا مثل أن يقال: عدم الفعل هو تركه، وترك الفعل أمر وجودي، فإذا كان قديما امتنع عدمه؛ لأن ما وجب قدمه امتنع عدمه.

فإذا قالوا «عدم الفعل ليس هو تركا وجوديا» أمكن أن يقال: عدم الحركة ليس هو سکونا وجوديا.

وقد ضعف الآمدي وغيره هذه الحجة حجة الحركة والسكون، وهي فاسدة على أصول من يقول بأن الأعراض لا تبقى زمانين من هذه الجهة، وهي في الأصل من حجج المعتزلة الذين يقولون بجواز بقاء الأعراض، لكن من ينازعهم من الهشامية والكرامية وغيرهم: ممن يقول بإثبات جسم قديم، وأنه قام به من الفعل ما لم يكن قائما - سواء سموا ذلك حركة، كما يقر بعضهم بذلك، أو لم يسموه حركة كما يمتنع بعضهم من ذلك - فإن المقصود المعاني العقلية لا الإطلاقات اللفظية.

فإذا قال من قال من معتزلة البصرة «إن فناء الأجسام بإحداث فناء لا في محل، كما أن إحداثها بحدوث إرادة لا في محل» والتزموا حدوث عرض لا محل له، وحدث الحوادث بلا سبب حادث، وأن من الحوادث ما يحدث بدون إرادة، وقالوا: لا يزال الضد إلا بحدوث ضده.

قال لهم هؤلاء: فكذلك إذا قدرنا جسما قديما تحركا بعد أن كان ساكنا كان زوال ذلك السكون بحدوث ضده من الحركة وحدث ذلك عما به يحدث المنفصل، ومن قال «العرض يعدم بإحداث إعدام» كما هو أحد القولين لتكلمة أهل الإثبات من الأشعرية والكرامية وغيرهم قالوا: ذلك السكون يعدم بإحداث.

وإن قالوا «إن السكون ينقضي شيئا فشيئا كما تنقضي الحركة شيئا فشيئا»

كما قالوا مثل ذلك في سائر الأعراض - كما هو أحد قولي أهل الإثبات من الأشعرية وغيرهم - قالوا لهم: فالسكون إذن كالحركة، فكما أن الحركة متعاقبة الأجزاء فكذلك السكون.

ولا ريب أن هذه الأمور تلزم المستدلين بدليل الحركة والسكون لزوماً لا مَحِيدَ عنه، وإنما التبس مثلُ هذا لأن الواحد من هؤلاء يبنى على المقدمة الصحيحة في موضع، ويلتزم ما يناقضها في موضع آخر، فيظهر من تناقض أقوالهم ما يبين فسادها، لكن قد يكون ما أثبتوه في أحد الموضعين صحيحاً منقفاً عليه، فلا ينازعهم الناس فيه ولا في مقدماته، وقد تكون المقدمات فيها ضعف، لكن تكون النتيجة صحيحة يتساهل الناس في تسليم مقدماتها. وإنما يقع تحرير المقدمات والنزاع فيها إذا كانت النتيجة مَوْرَدَ نزاع. والمسلمون متنفقون على أن الله سبحانه وتعالى وصفاته اللازمة لذاته لا يجوز عليها العدم، وقد اشتهر في اصطلاح المتكلمين تسميته بالقديم، بل المعتزلة ومن سلك سبيلهم غالباً ما يسمونه بالقديم، وإن كان من المعتزلة وغيرهم من لا يسميه بالقديم، وإن سماه بالأزلي، وأكثرهم يجعلون القدم أخص وصفه، كما أن الفلاسفة المتأخرين الإلهيين غالباً ما يسمونه به «واجب الوجود» والمتقدمون منهم غالباً ما يسمونه به «العلة الأولى» و«المبدأ الأول».

فإذا قرر المقرر أن ما وجب قدمه امتنع عدمه كان من المعلوم أن الرب القديم الواجب الوجود يمتنع عدمه تعالى، وليس عند المسلمين قديم قائم بنفسه غيره، حتى يقال: إنه يمتنع عدمه، والمتفلسفة القائلون بقدم الأفلاك يقولون: إنه يمتنع عدمها، فهذه المقدمة وإن كانت صحيحة في نفسها فلا يصلح أن يستدل بها من قال بما يناقضها أو بما يستلزم ما يناقضها، فإن نفس ما يستدل به عليها إذا ناقض قوله أمكن معارضه أن يبطل حجته بالاعتراض المركب، لا سيما إذا اقتضى فساد قوله على التقديرين.

فمن كان من أصل قوله إن الفاعل المختار له أن يرجح أحد المقدورين على

الآخر بلا مرجح أصلاً، بمجرد كونه قادراً، أو بمجرد إرادته القديمة، وقُدِّر مع ذلك جسم قديم قادر مختار يقبل الحركة والسكون، كان تحركه بعد سكونه الدائم بمنزلة تحريكه لغيره، فإنه أمكن تحريكه لغيره بمجرد كونه قادراً أو بمجرد إرادته أمكن ذلك في هذا الموضع، ولا يمنع من ذلك إلا أن يقوم دليل على أن الجسم يمتنع قدمه، أو أن القديم يمتنع كونه يتحرك، لكن هؤلاء إذا لم يشبوا حدوث الجسم أو امتناع تحرك القديم إلا بهذا الدليل لم يمكنهم أن يجعلوا من مقدمات الدليل حدوث الجسم أو امتناع حركة القديم، بل إذا كان حدوث الجسم أو امتناع حركة القديم موقوفاً على هذا الدليل كانوا قد صادروا على المطلوب، وجعلوا المطلوب حجة في إثبات نفسه، لكن غيروا العبارات، وداروا الدورات، وهم من موضعهم لم يتغيروا. فلهذا كان من وافقهم وفهم كلامهم حائراً لم يفده علماء، ومن لم يفهمه ووافقهم كان جاهلاً مقلداً لأقوام جهال ضلال يُظهرون أنهم من أعلم الناس بأصول الدين والكلام والعقليات.

### رجوع إلى حجج الرازي واعتراض الأرموي عليها

ثم إن الرازي ذكر من جهة المتنازعين بأن هذه الوجوه الستة في امتناع كون الجسم أزلياً متحركاً - التي تقدمت، وتقدم اعتراض الإرموي عليها مغارضة - : بأن امتناع الحركة في الأزل إن كان لذاتها وجب أن لا توجد أصلاً، وإن كان لغيرها فذلك المانع إن كان واجباً لذاته فكذلك، وإن كان واجباً لغيره عاد الكلام فيه وتسلسل أو ينتهي إلى واجب الوجود لذاته، ولزم امتناع زوال المانع.

فإن قلت: المانع هو مسمى الأزل؛ لأنه ينافي المسبوقية بالغير التي تقتضيها الحركة، وإنه زائل فيما لا يزال.

قلت: الترديد المذكور عائد في مسمى الأزل إلى أنه: هل هو واجب لذاته أو لغيره؟

وأجاب الرازي عن هذه المعارضة فقال: قوله « صحة الحركة أزلية » قلنا:

إنه لا يلزم من أزلية الصحة صحة الأزلية، ولقائل أن يقول: ما تعني بقولك «صحة الحركة أزلية» أتعني به: أنه يصح وجود الحركة في الأزل؟ أم تعني به أنه في الأزل يصح الحكم عليها بالصحة؟ أما الأول: فهو تسليم للمطلوب، وأما الثاني: فهو حكم علمي لا كلام فيه، كالأحكام العقلية الذهنية فينا، فإنه يصح في الأزل الحكم بالامتناع على الممتنعات كما يصح الحكم بالجواز على الجائزات، ثم يقال: الحركة في الأزل إما ممتنعة الإمكان العام الذي يدخل فيه الواجب وإما ممكنة، فإن كانت ممتنعة فهو باطل كما تقدم، وإن كانت ممكنة كان الدليل على امتناعها باطلا، فبطلت الوجوه الدالة على امتناع الحركة في الأزل على الحركة لذاتها امتناع الوجود الذي ليس بأزلي، فإذا ما هو الممتنع غير زائل، وهو الوجود الأزلي، وما هو الجائز لم يكن ممتنعا؛ ولقائل أن يقول: هذا يستلزم انقلاب الشيء من الامتناع الذاتي إلى الامكان الذاتي بما لا ينضبط لا في الوجود ولا في العقل، فإن الإمكان الذاتي ثابت بالضرورة والاتفاق، وما من وقت يُقدَّر فيه الإمكان إلا والإمكان ثابت قبله، لا إلى غاية، فليس للامكان ابتداء محدود.

يبين ذلك: أنه قد يقال: صحة الحركة أو إمكان الحركة أو جواز الحركة إما أن يكون له ابتداء وإما أن لا يكون؛ فإن لم يكن له ابتداء لزم أنها لم تنزل جائزة ممكنة، فلا تكون ممتنعة؛ فتكون جائزة في الأزل. وإن كان لجوازها ابتداء فمعلوم أنه ما من وقت يُقدَّره الذهن إلا والجواز ثابت قبله؛ فكل ما يُقدَّر منه الجواز فالجواز ثابت قبله لا إلى غاية؛ فعلم أنه ليس للجواز بداية، فيكون جواز ثبوت الحركات دائما لا ابتداء له. ويلزم من ثبوت الجواز عدم الامتناع.

وإذا قال القائل: إن مسمى الحركة ممتنع في الأزل، قيل: معنى هذا الكلام أن مسمى الحركة يمتنع أن يكون قبله حركة أخرى لا إلى أول، وزوال الأزل ليس موقوفا على تجدد أمر من الأمور، فإن المتجدد هو من الحوادث، فتكون الحركة ممتنعة، ثم صارت ممكنة من غير تجدد أمر من الأمور.

فإن قيل: المتجدد هو عدم الأزل أو انقضاء الأزل أو نحو ذلك.

قيل: عدم الأزل ليس شيئاً كان موجوداً فعدم ولا معدوماً فوجد؛ إذ معنى الأزل في الماضي كمعنى الأبد في المستقبل، فما ليس بأزلي فهو متجدد حادث، فإذا قيل «يشترط في جواز المتجدد الحادث تجدد المتجدد الحادث» كان المعنى أنه يشترط في إمكان الشيء ثبوته، ومن المعلوم أنه ثبوته كافٍ في إمكانه.

يوضح هذا: أن القائل إذا قال: كل ما يسمى متجدد حادثاً إما أن يكون ممكناً في الأزل وإما أن لا يكون، فإن كان ممكناً بطل القول بامتناعه في الأزل، وإن كان ممتنعاً ثم صار ممكناً لزم انقلاب الشيء من كونه ممكناً إلى كونه ممتنعاً<sup>(١)</sup> من غير تجدد شيء أصلاً، وإذا كان القول بجذوئ الحوادث بلا سبب ممتنعاً لاستلزامه ترجيح أحد طرفي الممكن بلا مرجح؛ فالقول بتجدد الإمكان والجواز أو حدوث الإمكان والجواز بلا سبب حادثٍ أولى بالامتناع، إذا كانت الحقيقة المحكوم عليها بالجواز والامتناع هي بالنسبة إلى كل ما يقدر في كل وقت وقت، وإذا كانت نسبة الحقيقة إلى كل ما يقدر من الأوقات كنسبتها إلى الوقت الآخر امتنع اختصاص أحد الوقتين لجواز الحقيقة فيه دون الوقت الآخر، وإذا امتنع الاختصاص إلا بمخصص، ولا مخصص لزم: إما الامتناع في جميع الأوقات [وإما الترجيح بلام مرجح<sup>(٢)</sup>] وهو باطل بالحس والإجماع، فلزم الإمكان والجواز في جميع الأوقات وهو المطلوب.

وعلى هذا التقدير: فيمكن أن ينظم ما ذكره من المعارضة بعبارة لا يرد عليها ما ذكر بأن يقال: إن قيل إن الحركة لم تزل ممكنة ثبت المطلوب، وإن قيل إنها كانت ممتنعة ثم صارت ممكنة فالامتناع إما لذاتها وإما للموجب واجب بذاته، وعلى القديرين فيلزم دوام الامتناع، وإن كان لا لذاتها ولا للموجب بذاته فلا بد

(١) لعله «من كونه ممتنعاً إلى كونه ممكناً».

(٢) زيادة يقتضيه السياق.



أن يكون الامتناعُ لأمر واجب بغيره، وحينئذ فالكلامُ في ذلك المانع كالكلام في غيره، ويلزم التسلسل، ثم يقال: تسلسل الموانع إن كان ممكناً ثبت جواز التسلسل، وأمکن القول بتسلسل الحوادث، وإن كان تسلسل الموانع ممتنعاً بطل كونُ الامتناع متسلسلاً، وقد بطل كونه واجباً بنفسه أو بغيره؛ فلا يكون الامتناع ثابتاً في الأزل؛ فيثبت نقيضه، وهو الإمكان.

وأيضاح ذلك بعبارة أخرى أن يقال: مسمى الحركة إما أن يكون ممتنعاً في الأزل، وإما أن لا يكون؛ فإن لم يكن ممتنعاً في الأزل ثبت إمكانه، فيكون مسمى الحركة ممكناً في الأزل، وإن كان ممتنعاً في الأزل فامتناعه إما لنفسه، وإما لموجب واجب بنفسه، أو لازم للواجب، وحينئذ فلا يزول الامتناع، وإن كان لمعنى متسلسلٍ لزم جوازُ التسلسل، وهو يستلزم بطلان الأصل الذي بُني عليه امتناع تسلسل الحوادث.

### برهان للرازي على عدم أزلية الجسم

وسر هذا الدليل: أن الأزل ليس هو شيئاً معيناً محدوداً، ولكن ما من وقت يقدر إلا وقبلة شيء آخر، وهام جراً. وهذا هو التسلسل، فيلزم لمن يحقق الأزل التسلسل.

لكن قد يقال: تسلسل العدميات ليس كتسلسل الوجوديات، بل تسلسل العدميات ممكن، بخلاف تسلسل الوجوديات، ويكون حدوث الحوادث موقوفاً على تسلسل العدميات، فيقال: إن لم يكن تسلسل العدميات أمراً محققاً فلا حقيقة له، فيكون إمكان حدوث الحوادث موقوفاً على ما لا حقيقة له. وهذا باطل، وإن كان تسلسلها أمراً محققاً فقد ثبت أن تسلسل الأمور المحققة جائز، وأنه أزلي، مع أن كل واحد من تلك المسلسلات ليس بأزلي، وهذا ينقض ما ذكره في امتناع تسلسل الحوادث؛ فهم بين أمرين: إما أن يقولوا بالترجيح بلا مرجح، وإما أن يقولوا بجواز التسلسل، وهذا بعينه هو الذي يلزمهم في قولهم: إنه لا بد للحوادث من ابتداء، فكما أنهم في هذا يلزمهم إما الترجيح بلا

مرجح وإما التسلسل ، فكذلك في قولهم « إنه لا بد لإمكانها من ابتداء » يلزمهم إما هذا وإما هذا ، والقول بالترجيح بلا مرجح تام ممتنع ، وهو متفقون على أن الترجيح بلا فاعل مرجح ممتنع ، لكن لا يشترطون تمام ما به يكون مرجحاً ، بل يقولون : يحصل المرجح التام من غير حصول الرجحان بدون المرجح التام ، بناء على أن القادر يرجح أحد مقدورية بلا مرجح ، والقول بجواز التسلسل يبطل القول بامتناع التسلسل ، فثبت بطلان قولهم على التقديرين .

قال الرازي : البرهان الثاني « كل جسم متناهي القدر ، وكل متناهي القدر محدث » وقرر الثانية بأن متناهي القدر يجوز كونه أزيد وأنقص ؛ فاختصاصه به دونها لمرجح مختار ، وإلا فقد ترجح الممكن لا عن المرجح . وفعل المختار محدث .

قال الإرموي : ولقائل ان يمنع لزوم الترجيح لا المرجح .

قلت : مضمونه أنه يقول : لا نسلم انه إذا لم يكن المرجح للقدر مختاراً لزم الترجيح بلا مرجح ، بل قد يكون أمراً مستلزماً للقدر ، فإن المرجح اعم من أن يكون مختاراً او غير مختار . فإذا قدر المرجح امراً مستلزماً لذلك القدر إما أمر قائم به أو أمر منفصل عنه حصل المرجح للقدر . وسيأتي إن شاء الله تعالى تمام الكلام على هذا إذا ذكرنا اعتراضات الأمدى على هذا .

برهان آخر للرازي على عدم أزلية الجسم واعتراض الأرموي وتعليق  
ابن تيمية عليها

البرهان الثالث : لو كان الجسم أزلياً لكان في الأزلى مختصاً بجزء معين ، لأن كل موجود مشار إليه حساً بأنه هنا أو هناك يجب كونه كذلك ، والأزلي يمتنع زواله لما تقدم ، فامتنعت الحركة عليه ، وقد ثبت جوازها .

قال الأرموي : ولقائل ان يقول : معنى الأزلي الدائم لا إلى أول ، فيكون معنى قولنا « لو كان الجسم أزلياً لكان في الأزلى مختصاً بجزء معين » أنه لو كان

الجسم دائماً لا إلى أول لكان حصوله في حيز واحد معين دائماً. وهو معنى السكون. وهذا ممنوع، بل دائماً يكون حصوله في موع معين إما عينا وإما على البدل: أي يكون في كل وقت في حيز معين غير الذي كان حاصلًا فيه قبله. انتهى.

قلت: مضمون هذا الاعتراض: أن المشار إليه بأنه هنا أو هناك لا يستلزم حيزاً معيناً يمتنع انتقاله عنه. غاية ما يقال: إنه لا بد له من حيز، أما كونه واحداً بعينه في جميع الأوقات فلا. وإذا استلزم نوع الحيز لا عينه امكن كونه تارة في هذا وتارة في هذا.

يوضح هذا: ان هذا الحكم لازم للجسم، سواء قدر أزلها او محدثاً، فإن الجسم المحدث لا بد له من حيز أيضاً، مع إمكان انتقاله عنه.

فإن قال: لا بد للجسم من حيز معين يكون فيه؛ إذ المطلق لا وجود له في الخارج. فإذا كان أزلياً امتنع زواله، بخلاف المحدث.

قيل: ليس الحيز أمراً وجودياً، بل هو تقدير المكان. ولو قدر أنه وجودي فكونه فيه نسبة وإضافة ليس أمراً وجودياً أزلياً.

وأيضاً فيقال: مضمون هذا الكلام: لو كان أزلياً للزم ان يكون ساكناً لا يتحرك عن حيزه؛ لأن الموجود الأزلي لا يزول.

فيقال: إن لم يكن السكون وجودياً بطل الدليل. وإن كان وجودياً فأنت لم تقم دليلاً على إمكان زوال السكون الوجودي الأزلي. وإنما اقامت الحجة على ان جنس الجسم يقبل الحركة. ومعلوم انه إذا كان كل جسم يقبل الحركة وغيرها من الصفات كالطعم واللون والقدرة والعلم وغير ذلك، ثم قدر ان في هذه الصفات الوجودية ما هو أزلي قديم لوجوب قديم ما يوجب ما يلزم إمكان زوال هذه الصفة التي وجب قدم ما يوجبها. فإن ما وجب قدم موجه وجب قدمه. وامتنع حدوثه ضرورة.

فإن قيل: نحن نشاهد حركة الفلك، فامتنع ان يقال: لم يزل ساكنا

قيل: أولاً ليس الكلام في حدوث الفلك بعينه، بل في حدوث كل جسم فإذا قدر جسم أزل ساكن غير الفلك لم يكن فيما ذكره ولا في حركة الفلك دليل على حدوثه، لا سيما عند من يقول القديم الأزلي الخالق لم يزل ساكنا، كما يقوله كثير من النظار من الهاشمية والكرامية وغيرهم.

وقيل ثانياً: الفلك - وإن كان متحركاً - فحيزه واحد لم يخرج عن ذلك الحيز، وحركته وضعية ليست حركة مكانية تتضمن نقله من حيز إلى حيز. وحينئذ فقوله «وقد ثبت جواز الحركة» إن أراد به الحركة المكانية كان ممنوعاً وإن أراد غيرها كالحركة الوضعية لم يلزم من ذلك جواز انتقاله من هذا الحيز إلى غيره.

وقد سبق الآمدي إلى هذا الاعتراض؛ فإنه قال في الاعتراض على المقدمة الأولى: الأزل ليس هو عبارة عن زمان مخصوص ووقت مقدر حتى يقال بحصول الجسم في الحيز فيه، بل الأزل لا معنى له غير كون الشيء لا أول له، والأزل على هذا يكون صادقاً على ذلك الشيء في كل وقت يفرض كون ذلك الشيء فيه. فقول القائل «الجسم في الأزل موصوف بكذا» أي في حالة كونه متصفاً بالأزلية. وما من وقت نفرض ذلك الجسم فيه إلا وهو موصوف بالأزلية. وأي وقت قدر حصول ذلك الجسم فيه وهو في حيز معين لم يلزم ان يكون حصوله في ذلك الحيز المعين أزلياً؛ لأن نسبة حصوله في ذلك الحيز المعين كنسبة حصوله في ذلك الوقت المعين. وما لزم من كون الجسم الأزلي لا يخلو عن وقت معين ان يكون كونه في الوقت المعين أزلياً، فكذلك الحصول في الحيز المعين، قال: وفيه دقة مع ظهوره.

### توضيح لبيان حجة الرازي

قلت: ويوضح فساد هذه الحجة ان قوله «كل جسم يجب اختصاصه بحيز معين؛ لأن كل موجود مشار إليه حساً بأنه هنا أو هناك يجب كونه كذلك»

يجاب عنه بأن يقال: أتريد به أنه يجب اختصاصه بجز معين مطلقاً، او يجب اختصاصه بجز معين حين الإشارة إليه؟ أما الأول فباطل؛ فليس كل مشار إليه إشارة حسية يجب اختصاصه دائماً بجز معين؛ فإنه ما من جسم إلا وهو يقبل الإشارة الحسية، مع العلم بأننا نشاهد كثيراً من الأجسام تتحول عن أحيائها وأمكنتها. فإن قال «يجب ان يكون حين الإشارة إليه له حيز معين» فهذا حق، لكن الإشارة إليه ممكنة في كل وقت؛ فالاختصاص بـمعين يجب ان يكون في كل وقت. أما كونه في كل الأوقات لا يكون إلا في ذلك المعين لا في غيره فلا. والأزلي: هو الذي لم يزل؛ فليس بعض الأوقات اخص به من بعض حتى يقال: يكون في ذلك الوقت المعين في حيز معين، بل يجوز ان يكون في وقت في هذا الحيز وفي وقت آخر في حيز آخر. وتمام ذلك ما تقدم ذكره من أن الأزل ليس شيئاً معيناً حتى يطلب له حيز معين، بل هو عبارة عن عدم الأول.

### برهان للرازي على إثبات حدوث الجسم

ثم ذكر الرازي البرهان الرابع والخامس. وليس متعلقين بهذا المكان. ومضمون الرابع: أن كل ما سوى الواحد ممكن بذاته، وكل ممكن بذاته فهو مفتقر إلى المؤثر. والمؤثر لا يؤثر إلا في الحادث لا في الباقي، سواء كان تأثيره فيه في حال حدوثه او حال عدمه؛ لأن التأثير في الباقي من باب تحصيل الحاصل.

والمقدمة الأولى من هذه الحجة مبنية على توحيد الفلاسفة، وهو نفي التركيب، وأن كل مركب فهو مفتقر إلى أجزائه، وأجزاؤه غيره، وهو في غاية الضعف، كما بسط في غير موضع..

### بناء برهان الرازي على توحيد الفلاسفة وعلى علة الافتقار

والثانية مبنية على ان علة الافتقار<sup>(١)</sup> اخرى وناطقية اخرى، فتلك نظير

(١) هنا سقط في الاصلين.

إنسانيته وناطقيته ليست هي بعينها ، كما ان هذا الإنسان نظير هذا الإنسان ليس هو إياه بعينه ، إلا ان يراد بلفظ العين النوع كما يقال لمن عمل مثل ما يعمل غيره : هذا عمل فلان بعينه ، فالمقصود انه ذلك النوع بعينه ، ليس المقصود انه ذلك العمل المشخص الذي قام بذات ذلك الفاعل فإنه مخالف للحس ، فقد تبين ان الموجودين والواجبين ونحو ذلك لم يتركب احدهما من مشارك ومميز ، بل ليس فيه إلا وصف مختص يتميز به عن غيره ، وإن كانت صفاته بعضها يشابه فيها غيره وبعضها يخالف فيها غيره . فإذا قيل : لو قدر واجبان او موجودان او إنسانان لكان احدهما يشابه الآخر في الوجود او الوجود او الإنسانية لكان صحيحا ، ولكان يمكن مع ذلك انه يشابه في الحقيقة كما يمكن ان يخالفه .

ثم هب ان كلا منهما فيه ما يشارك به غيره وما يتميز به عنه ، فقوله « إنه مركب مما به الاشتراك والامتياز » إن عني بذلك انه موصوف بالأمرين فصحيح ، وإن عني ان هناك اجزاء تركبت ذاته منها فهذا باطل ، كقول من يقول : إن الإنسان مركب من الحيوانية والناطقة ؛ فإنه لا ريب أنه موصوف بهما . وأما كون الإنسان المعين له أجزاء تركب منها فهذا باطل كما تقدم .

ولو سلم ان مثل هذا يسمى تركيبا فقوله « كل مركب مفتقر إلى غيره » يدخل فيه ما ركه المركب كالأجسام المركبة من مفرداتها من الأغذية والأدوية والأشربة ونحو ذلك ، ويدخل فيه ما يقبل تفريق اجزائه كالإنسان والحيوان والنبات ، ويدخل فيه ما يتميز بعض جوانبه عن بعض ، ويدخل فيه الموصوف بصفات لازمة له ، وهذا هو الذي أراده هنا .

فيقال له : حينئذ يكون المراد ان كل ما كان له صفة لازمة له فلا بد في ثبوته من الصفة اللازمة له ، وهذا حق . وهب انك سميت هذا تركيبا فليس ذلك ممتنعا في واجب الوجود ، بل هو الحق الذي لا يمكن نقيضه ، قولا « المركب مفتقر إلى غيره » معناه ان الموصوف بصفة لازمة له لا يكون موجودا بدون صفته اللازمة له ، لكن سميته مركباً ، وسميت صفته اللازمة له جزءاً

وغيرا، وسميت استلزامه إياها افتقاراً، فقولك بعد هذا « كل مفتقر إلى غيره ممكن لذاته » معناه: ان كل مستلزم لصفة لازمة له لا يكون موجوداً بنفسه، بل بشيء مباين له، ومعلوم ان هذا باطل وذلك لأن المعلوم ان ما كانت ذاته تقبل الوجود والعدم فلا يكون موجوداً بنفسه، بل لا بد له من واجب بنفسه يُبدعه، وهذا حق، فهو مفتقر إلى شيء مباين له يبدعه وهذا هو الغير الذي يفتقر إليه الممكن، وكل ما افتقر إلى شيء مباين له لم يكن موجوداً بنفسه قطعاً. أما إذا أريد بالغير الصفة اللازمة، وأريد بالافتقار اللازم، فمن اين يقال: ان كل ما استلزم صفة لازمة له لا يكون موجوداً بنفسه، بل يفتقر إلى مبدع مباين له ؟

### ألفاظ « الجزء والغير والافتقار والتركيب » ألفاظ مجملة يمويه بها على

#### الناس

وقد ذكرنا مثل هذا في غير موضع. وبيننا ان لفظ « الجزء » و « الغير » و « الافتقار » و « التركيب » ألفاظ مجملة موهوا بها على الناس، فإذا فسر مرادهم بها ظهر فساده. وليس هذا المقام مقام بسط هذا. ونحن هذا البرهان عندنا صحيح وهو ان كل ما سوى الله ممكن، وكل ممكن فهو مفتقر إلى المؤثر، لان المؤثر لا يؤثر إلا في حال حدوثه، لكن يقرر ذلك بمقدمات لم يذكرها الرازي هنا، كما بسط في موضع آخر.

وأما الجواب عن المعارضة بكون الربّ عالماً قادراً، فجوابه: ان الواجب بذاته يراد به الذات الواجبة بنفسها، المبدعة لكل ما سواها، وهذا واحد. ويراد به: الموجود بنفسه الذي لا يقبل العدم. وعلى هذا: فالذات واجبة، والصفات الواجبة، ولا محذور في تعدد الواجب بهذا التفسير، كما لا محذور في تعدد القديم إذا أريد به مالا أول لوجوده. وسواء كان ذاتا او صفة لذات القديم، بخلاف ماذا أريد بالقديم الذات القديمة الخالقة لكل شيء، فهذا واحد لا إله إلا هو، وقد يراد بالواجب الموجود بنفسه القائم بنفسه، وعلى هذا: فالذات واجبة دون الصفات.

وعلى هذا: فإذا قال القائل: الذات مؤثرة في الصفات، والمؤثر والأثر ذاتان، قيل له: لفظ التأثير مجمل، أتعني بالتأثير هنا: كونه ابداع الصفات وفعلها، أم تعني به كون ذاته مستلزماً لها؟ فالأول ممنوع في الصفات، والثاني مسلم. والتأثير في المبدعات هو بالمعنى الأول، لا بالمعنى الثاني. بل قد بينا في غير هذا الموضوع: أنه يمنع أن يكون مع الله شيء من المبدعات قديم بقدمه.

### برهان للرازي على حدوث الجسم

قال الرازي في البرهان الخامس: لو كان الجسم قديماً لكان قدمه: إما أن يكون عين كونه جسماً، وإما مغايراً لكونه جسماً، والقسمان باطلان؛ فبطل القول بكون الجسم قديماً.

### دليل للرازي على نفي قدم الجسم

إنما قلنا «إنه لا يجوز أن يكون قدم الجسم عين كونه جسماً» لأنه لو كان كذلك لكان العلم بكونه جسماً علماً بكونه قديماً، فكما أن العلم بكونه جسماً ضروري، لزم أن يكون العلم بكونه قديماً ضرورياً، ولما بطل ذلك فسد هذا القسم.

وإنما قلنا «إنه لا يجوز أن يكون قدم الجسم زائداً على كونه جسماً» لأن ذلك الزائد: إن كان قديماً لزم أن يكون قدمه زائداً عليه، ولزم التسلسل. وإن كان حادثاً فكل حادث فله أول، وكل قديم فلا أول له، فلو كان قدم القديم عبارة عن ذلك الحادث لزم أن يكون ذلك الشيء له أول، وأن لا يكون له أول وهو محال.

ثم قال: فإن عارضوا بكونه حادثاً، قلنا: الحدوث عبارة عن مجموع الوجود الحاصل في الحادث والعدم السابق. ولا يبعد حصول العلم بالوجود الحاصل مع الجهل بالعدم السابق، بخلاف القديم؛ فإنه لا معنى له إلا نفس وجوده، فظهر الفرق، ثم قال: وهذا وجه جدلي فيه مباحثات دقيقة. قال: وليكن هذا آخر كلامنا في شرح دلائل حدوث الأجسام.



## تعقيب للأرموي وابن تيمية على الدليل

قلت: قال الأرموي: لقائل ان يقول: ضعف الأصل والجواب لا يخفى

أهـ.

قلت: قد بين في غير هذا الموضوع فساد مثل هذه الحجة من وجوه، وهي مبنية على أن القديم: هل هو قديم بقديم، أم لا؟ فمذهب ابن كلاب والأشعري في احد قوليه وطائفة من الصفاتية: أنه قديم بقديم، ومذهب الأشعري في القول الآخر والقاضي أبي بكر والقاضي ابي يعلى وأبي علي بن أبي موسى وأبي المعالي الجويني وغيرهم: ليس كذلك، وهم متنازعون في البقاء؛ فقول الأشعري وطائفة معه: أنه باق ببقاء، وهو قول الشريف وأبي علي بن أبي موسى وطائفة، وقول القاضي أبي بكر وطائفة كالقاضي ابي يعلى ونحوه نفي ذلك. وحقيقة الأمر: أن النزاع في هذه المسألة اعتباري لفظي، كما قد بسط في غير هذا الموضوع، وهو متعلق بمسائل الصفات: هل هي زائدة على الذات، أم لا؟ وحقيقة الأمر: أن الذات إن أريد بها الذات الموجودة في الخارج فتلك مستلزمة لصفاتها، يمتنع وجودها بدون تلك الصفات، وإذا قُدِّرَ عدم اللازم لزم عدم الملزوم، فلا يمكن فرض الذات الموجودة في الخارج منفكة عن لوازمها، حتى يقال: هي زائدة أو ليست زائدة، لكن يقدر ذلك تقديراً في الذهن، وهو القسم الثاني؛ فإذا أريد بالذات ما يقدر في النفس مجرداً عن الصفات فلا ريب ان الصفات زائدة على هذه الذات المقدرة في النفس، ومن قال من متكلمة أهل السنة «إن الصفات زائدة على الذات» فتحقيق قوله انها زائدة على ما أثبتته المنازعون من الذات، فإنهم أثبتوا ذاتاً مجردة عن الصفات، ونحن ثبت صفاتها زائدة على ما أثبتوه هم، لا أنا نجعل في الخارج ذاتاً قائمة بنفسها ونجعل الصفات زائدة عليها، فإن الحي الذي يتمنع ان لا يكون إلا حياً، كيف تكون له ذات مجردة عن الحياة؟ وكذلك ما لا يكون إلا علماً قديراً، كيف تكون ذاته مجردة عن العلم والقدرة؟ والذين فرقوا بين الصفات النفسية والمعنوية قالوا: القيام بالنفس والقدم - ونحو ذلك من الصفات النفسية - بخلاف العلم والقدرة؛

فإنهم نظروا إلى ما لا يمكن تقدير الذات في الذهن بدون تقديره؛ فجعلوه من النفسية، وما يمكن تقديرها بدونها؛ فجعلوه معنويا، ولا ريب أنه لا يعقل موجود قائم بنفسه ليس قائما بنفسه، بخلاف ما يقدر أنه عالم، فإنه يمكن تقدير ذاته بدون العلم. وهذا التقدير عاد إلى ما قدره في أنفسهم، وإلا ففي نفس الأمر جميع صفات الرب اللازمة له هي صفات نفسية ذاتية، فهو عالم بنفسه وذاته، وهو عالم بالعلم، وهو قادر بنفسه وذاته، وهو قادر بالقدرة، له علم لازم لنفسه، وقدرة لازمة لنفسه، وليس ذلك خارجا عن مسمى اسم نفسه. وعلى كل تقدير فالاستدلال على حدوث الأجسام بهذه الحجة في غاية الضعف، كما اعترفوا هم به؛ فإن ما ذكره يوجب أن لا يكون في الوجود شيء قديم، سواء قدر أنه جسم أو غير جسم، فإنه يقال: لو كان الرب - رب العالمين - قديما لكان قدمه إما أن يكون عين كونه ربًا، وإما زائدا على ذلك، والأمران باطلان؛ فبطل كونه قديما، أما الأول: فلأنه لو كان كذلك لكان العلم بكونه ربا أو واجب الوجود أو نحو ذلك علما بكونه قديما، وهذا باطل. وأما الثاني: فلأن ذلك الزائد إن كان قديما يلزم أن يكون قدمه زائدا عليه، ولزم التسلسل، وإن كان حادثا كان للتقديم أول، فما كان جوابا عن مواضع الإجماع كان جوابا في موارد النزاع، وإن كان العلم بكونه رب العالمين يستلزم العلم بقدمه، لكن ليس العلم بنفس الربوبية هو العلم بنفس القدم، بل قد يقوم العلم الأول بالنفس مع ذهولها عن الثاني، وقد يشك الشاك في قدمه، مع العلم بأنه ربه، ويخطر له أن للرب ربا حتى يتبين له فساد ذلك. وذكر النبي ﷺ ذلك في الحديث الصحيح في قوله « إن الشيطان يأتي أحدكم، فيقول: من خلق كذا؟ فيقول: الله، فيقول: فمن خلق الله؟ فإذا وجد ذلك أحدكم فليستعذ بالله ولينته » وقد بسطت هذا في موضع آخر كما سيأتي إن شاء الله.

**ضعف البراهين الخمسة التي احتج بها الرازي على حدوث الأجسام  
واعتراف الرازي بذلك في كتب أخرى له**

والمقصود هنا: أن هذه البراهين الخمسة التي احتج بها حدوث الأجسام قد

بين أصحابه المعظّمون له ضعفها، بل هو نفسه أيضا بين ضعفها في كتب أخرى، مثل «المطالب العالية» وهي آخر ما صنّفه وجمع فيها غاية علومه، و«المباحث المشرقية» وجعل منتهي نظره وبجته تضعيفها. وقد بسط الكلام على هذا في مواضع، وبين كلام السلف والأئمة في هذا الموضوع، كالإمام أحمد وغيره، وكلام النظائر الصفاتية كأبي محمد بن كُلاب وغيره، وأن القائل إذا قال: عبدت الله، ودعوت الله، وقال: الله خالق كل شيء، ونحو ذلك؛ فاسمُ تعالى يتناول الذات والصفات، ليست الصفات خارجة عن مسمى اسمه، ولا زائدة على ذلك، بل هي داخلية في مسمى اسمه؛ ولهذا قال أحمد فيما صنّفه في الرد على الجهمية: نفاة الصفات قالوا: إذا قلت «الله وعلمه، والله وقدرته، والله ونوره» قلت بقول النصارى. فقال: لا نقول: الله وعلمه، والله وقدرته، والله ونوره، ولكن الله بعلمه وقدرته ونوره هو إله واحد؛ فبين أحد أن لا نعطف صفاته على مسمى اسمه العطف المشعر بالمغايرة، بل ننطق بما يبين أن صفاته داخلية في مسمى اسمه.

ولما ناظره الجهمية في محنته المشهورة، فقال له عبد الرحمن بن إسحاق القاضي: ما تقول في القرآن: أهو الله، أم غير الله؟ يعني إن قلت «هو الله» فهذا باطل، وإن قلت «غير الله» فما كان غير الله فهو مخلوق.

فأجابه أحد بالمعارضة بالعلم، فقال: ما تقول في علم الله: أهو الله، أم غير الله؟ فقال: أقول في كلامه ما أقوله في علمه وسائر صفاته، وبين ذلك في رده على الجهمية: بأننا لا نطلق لفظ الغير نفيا ولا إثباتا؛ إذ كان لفظا مجملا، يراد بغير الشيء ما بينه، وصارت مفارقتة له، ويراد بغيره: ما أمكن تصويره بدون تصويره، ويراد به غير ذلك. وعلم الله وكلامه ليس غير الذات بالمعنى الأول، وهو غيرها بالمعنى الثاني، ولكن [كونه] <sup>(١)</sup> ليس غير الله بالمعنى الأول [فعلى إطلاقه] <sup>(١)</sup> وأما كونه غير الله بالمعنى الثاني ففيه تفصيل، فإن أريد بتصوره

(١) ما بين المعرفين زيادة عما في الأصول يقتضيها السياق.

معرفة المعرفة الواجبة الممكنة في حق العبد فلا يعرفه هذه المعرفة من لم يعرف أنه حي علم قادر متكلم، فلا يمكن تصوره ومعرفة بدون صفاته، فلا تكون مغايرةً لمسمى اسمه، وإن أريد أصل التصور، وهو الشعور به من بعض الوجوه، فقد يشعر به من لا يخطر له حينئذ أنه حي ولا علم ولا متكلم، فتكون صفاته مغايرة له بالاعتبار الثاني.

وأجاب أحد أيضا بأن الله لم يُسمَّ كلامه غيرا، ولا قال: إنه ليس بغير، يعني والقاتل إذا قال: ما كان غير الله أو سوى الله فهو مخلوق، فإن احتج على ذلك بالسمع فلا بد أن يكون مندرجا هذا اللفظ في كلام الشارع، وليس كذلك، وإن احتج بالعقل فالعقل إنما يدل على خلق الأمور المباشرة له، وأما صفاته القائمة بذاته فليست مخلوقة. والذين يجعلون كلامه مخلوقا يقولون: هو بائن عنه، والعقل يعلم أن كلام المتكلم ليس ببائن عنه.

### خلل ما فرّق به بين الصفات الذاتية والمعنوية

وبهذا التفصيل يظهر أيضا الخلل فيما ذكروه من الفرق بين الصفات ذاتية والمعنوية، بأن الذاتية لا يمكن تقدير في الذهن بدون تقديرها، بخلاف المعنوية، فإنه يقال لهم: ما تعنون بتقدير الذات في الذهن، أو تصور الذات، أو نحو ذلك من الألفاظ؟ أتعون به أصل الشعور والتصور والمعرفة ولو من بعض الوجوه، أم تريدون به التصور والمعرفة والشعور الواجب أو الممكن أو التامة؟ فإن عنيتم الأول فما من صفة تذكر إلا ويمكن أن يشعر الإنسان بالذات مع عدم شعوره بها. وقد يذكر العبد ربه ولا يخطر له حينئذ كونه قديما أزليا، ولا باقيا أبديا، ولا واجب الوجود بنفسه، ولا قائما بنفسه، ولا غير ذلك قد يخطر له ما يشاهده من الأجسام ولا يخطر له كونه متحيزا أو غير متحيز، وإن عنيتم الثاني فمعلوم أن الإنسان لا يكون عارفا بالله المعرفة الواجبة في الشرع، ولا المعرفة التي تمكن بني آدم، ولا المعرفة التامة، حتى يعلم أنه حي علم قدير، وممتنع لمن يكون عارفا بأن الله متصف بذلك إذا خطر بباله ذاته وهذه

الصفات: أن يمكن تقدير ذاته موجودة في الخارج بدون هذه الصفات، كما يمتنع أن يقدر ذاته موجودة في الخارج بدون أن تكون قديمة واجبة الوجود قائمة بنفسها؛ فجميع صفاته تعالى اللازمة لذاته يمتنع مع تصور الصفة والموصوف والمعرفة بلزوم الصفة للموصوف، يمتنع<sup>(١)</sup> أن يقدر إمكان وجود الذات بدون الصفات اللازمة لها مع العلم باللزوم، وإن قدر عدم العلم باللزوم، أو عدم خطور الصفات اللازمة بالبال، فيمكن خطور الذات بالبال بدون شيء من هذه الصفات. وإذا علم لزوم بعض الصفات دون بعض، فما علم لزومه لا يمكن تقدير وجود الذات دونه، وما لم يعلم لزومه أمكن الذهن أن يقدر وجوده دون وجود تلك الصفة التي لم يعلم لزومها، لكن هذا الإمكان معناه عدم العلم بالامتناع، لا العلم بالإمكان في الخارج؛ إذ كل ما لم يعلم الإنسان عدمه فهو ممكن عنده إمكانا ذهنياً، بمعنى عدم علمه بامتناعه، لا إمكانا خارجياً، بمعنى أنه يعلم إمكانه في الخارج.

### الفرق بين العلم بالإمكان وعدم العلم بالامتناع

وفرق بين العلم بالإمكان، وعدم العلم بالامتناع، وكثير من الناس يشبه عليه هذا بهذا؛ فإذا تصور ما لا يعلم امتناعه، أو سئل عنه، قال: هذا ممكن، وهذا غير ممتنع، وهذا لو فرض وجوده لم يكن من فرضه محال، وإذا قيل له: قولك «إنه لو فرض وجوده لم يلزم منه محال» قضية كلية وسلب عام، فمن أين علمت أنه لا يلزم من فرض وجوده محال، والنافي عليه الدليل، كما أن المثبت عليه الدليل؟ وهل علمت ذلك بالضرورة المشتركة بين العقلاء، أم بنظر مشترك، أم بضرورة اختصاصت بها، أم بنظر اختصاصت به؟ فإن كان بالضرورة المشتركة وجب أن يشركك نظراؤك من العقلاء في ذلك، وليس الأمر كذلك عندهم. وإن كان بنظر مشترك، فأين الدليل الذي تشترك فيه أنت وهم؟ وإن كان

(١) هكذا في الأصول، ولعل كلمة «يمتنع» الثانية زائدة، أو مكررة لطول الفصل بين الفعل الذي هو لفظ «يمتنع» الأول وقاعله وهو المصدر المنسبك «من أن يقدر - إلخ».

بضرورة مختصة أو نظر مختص، فهذا أيضا باطل، لوجهين، أحدهما: أنك تدعي أن هذا مما يشترك فيه العقلاء، ويلزمهم موافقتك فيه، وتدعي أنهم إذا ناظروك كانوا منقطعين معك بهذه الحجة، وذلك يمنع دعواك الاختصاص بعلم ذلك، والثاني: أن اختصاصك بعلم ذلك ضرورة أو نظراً إنما يكون لاختصاصك بما يوجب تخصيصك بذلك، كمن خص بنبوة أو تجربة أو نحو ذلك مما ينفرد به، وأنت لست كذلك فيما تدعي إمكانه. ولا تدعي اختصاصك بالعلم بإمكانه، وإن ادعيت ذلك لم يلزم غيرك موافقتك في ذلك، إن لم تقم عليه دليلاً يوجب موافقتك، سواء كان سمعياً أو مقلباً، وأنت تدعي أن هذا من العلوم المشتركة العقلية، وهذا الأمور لبسطها موضع آخر.

### حقيقة الفرق بين الصفات الذاتية والنفسية والمعنوية

والمقصود هنا التنبيه على هذا الأصل الذي نشأ منه التنازع أو الاشتباه في مسائل الصفات من هذا الوجه. وتفريق هؤلاء المتكلمين في الصفات اللازمة للموصوف بين ما سموها نفسية وذاتية، وما سموها معنوية، يشبه تفريق المنطقيين في الصفات اللازمة بين ما سموه ذاتياً مقوماً داخلاً في الحقيقة، وما سموه عرضياً خارجاً عن الذات، مع كونه لازماً لها. وتفريقهم في ذلك بين لازم الماهية ولأزم وجود الماهية، كما قد بسط الكلام على ذلك في غير هذا الموضع.

### إلام تعود هذه الفروق في الحقيقة:

ويبين أن هذه الفروق إنما تعود عند الحقيقة إلى الفرق بين ما يتصور في الأذهان، وهو الذي قد يسمى ماهية، وبين ما يوجد في الأعيان، وهو الذي قد يسمى وجودها، وأن ما يتصور في النفس من المعاني ويعبر عنه بالألفاظ: له لفظ دل عليه بالمطابقة هو الدال على تلك الماهية، وله جزء من المعنى هو جزء تلك الماهية، واللفظ المذكور دال عليه بالتضمن، وله معنى يلزمه الخارج عنه؛ فهو اللازم لتلك الماهية الخارج عنها، واللفظ يدل عليه بالالتزام، وتلك الماهية التي

في الذهن، هي بحسب ما يتصوره الذهن من صفات الموصوف، تكثر تارة وتقل تارة، وتكون تارة مجملة وتارة مفصلة. وأما الصفات اللازمة للموصوف في الخارج فكلها لازمة له، لا تقوم ذاته مع عدم شيء منها، وليس منها شيء يسبق الموصوف في الوجود العيني، كما قد يزعمونه من أن الذاتي يسبق الموصوف في الذهن والخارج، وتلك الصفات هي أجزاء الماهية المتصورة في الذهن، كما أن لفظ كل صفة جزء من تلك الألفاظ، إذا قلت: جسم حساس نام مغتذ متحرك بالإرادة ناطق. وأما الموصوف الموجود في الخارج كالإنسان، فصفاته قائمة به حالة فيه، ليست أجزاء الحقيقة الموجودة في الخارج سابقة عليها سبق الجزء على الكل، كما يتوهمه من هؤلاء الغالطين كما قد بسط في موضعه.

### سلوك الآمدي طريقاً آخر لبيان حدوث العالم وضعفه القدرح في مسالك الكلاميين التي عارضوا بها الكتاب والسنة

وقول هؤلاء المتكلمين في الصفات اللازمة «إنها زائدة على حقيقة الموصوف» يشبه قول أولئك «إن الصفات اللازمة العرضية خارجة عن حقيقة الموصوف» وكلا الأمرين منه تلبس واشتباه، حاد بسببه كثير من النظائر الأذكياء، وكثر بينهم النزاع والجدال، والقييل والقال، وبَسَطَ هذا له موضع آخر، وإنما المقصود هنا التنبيه على ذلك والله أعلم وأحكم<sup>(١)</sup>، وإن كان قد بسط الكلام على ضعفها في غير هذا الموضع، مع أن هذا الذي ذكره مستوعب لما ذكره غيره من أهل الكلام من المعتزلة والأشعرية والكرامية ومن وافقهم من الفقهاء من أصحاب الأئمة الأربعة وغيرها في ذلك. وكان المقصود ما ذكره في تناهي الحوادث، ولهذا لم يعتمد الآمدي في مسألة حدوث العالم على شيء من هذا الطرق، بل بين ضعفها، واحتج بما هو مثلها أو دونها في الضعف، وهو أن الأجسام لا تنفك عن الأعراض، والأعراض لا تبقي زمانين، فتكون حادثة، وما لا ينفك عن الحوادث فهو حادث، وهذا الدليل مبني على مقدمتين: على أن كل عرض [في] زمان، فهو لا يبقى زمانين، وجهور العقلاء يقولون: إن هذا

(١) هنا بياض في الأصل، والكلام غير متنسق.

مخالف للحس والضرورة، وعلى امتناع حوادث لا أول لها، وقد عرف الكلام في ذلك، والوجوه التي ضَعَّفَ بها الآمدي ما احتج به مَنْ قبله على حدوث الأجسام يوافق كثير منها ما ذكره الأرموي، وهو متقدم على الأرموي.

### ما ضعف به الآمدي حجج الرازي في إثبات حدوث العالم

فإما أن يكون الأرموي رأى كلامه وأنه صحيح فوافق، وإما أن يكون وافق الخاطرُ الخاطرَ، كما يوافق الحافر الحافر، أو أن يكون الأرموي والآمدي أخذاً ذلك أو بعضه من كلام الرازي أو غيره. وهذا الاحتمال أرجح؛ فإن هذين وأمثالهما وقفوا على كتبه التي فيها هذه الحجج، مع أن تضعيفها مما سبق هؤلاء إليه كثير من النظائر. ومن تكلم من النظائر ينظر ما تكلم به مَنْ قبله؛ فإما أن يكون أخذه عنه، أو تشابهت قلوبهم. وبكل حال فهما مع الرازي ونحوه من أفضل بني جنسهم من المتأخرين، فاتفقها دليل على قوة هذه المعارضات، لاسيما إذا كان الناظر فيها بمن له بصيرة في نفسه يعرف بها الحق من الباطل في ذلك، بل يكون تعظيمه لهذه البراهين لأن كثيراً من المتكلمين من هؤلاء وغيرهم اعتمد عليها في حدوث الأجسام؛ فإذا رأى هؤلاء وغيرهم من النظائر قدح فيها وبين فسادها علم أن نفس النظائر مختلفون في هذه المسالك، وأن هؤلاء الذين يحتاجون بها هم بعينهم يقدحون فيها، وعلى القدح فيها استقر أمرهم. وكذلك غيرهم قدح فيها، كأبي حامد الغزالي وغيره. وليس هذا موضع استقصاء ذكر مَنْ قدح في ذلك. وإنما المقصود القدح في هذه المسالك التي يسمونها براهين عقلية، ويعارضون بها نصوص الكتاب والسنة وإجماع السلف. ثم إن نفس حذاقهم قدحوا فيها.

فأما المسلك الأول الذي ذكره الرازي فقال الآمدي: المسلك السادس لبعض المتأخرين من أصحابنا في الدلالة على إثبات حدوث الأجسام، وهو أنه لو كانت الأجسام أزلية لكانت في الأزل إما أن تكون متحركة أو ساكنة، وساق المسلك إلى آخره. ثم قال: وفيه وفي تقريره نظر؛ وذلك أن القائل يقول: إما أن



تكون الحركة عبارة عن الحصول في الحيز بعد الحصول في حيز آخر، والسكون عبارة عن الحصول في الحيز بعد أن كان في ذلك الحيز، أو لا تكون كذلك. فإن كان الأول قد بطل الحصر بالجسم في أول زمان حدوثه فإنه ليس متحركاً لعدم حصوله في الحيز بعد أن كان فيه، وإن كان الثاني فقد بطل ما ذكره في تقرير كون السكون أمراً وجودياً، ولا محيص عنه.

فإن قيل: الكلام إنما هو في الجسم في الزمن الثاني، والجسم في الزمن الثاني ليس يخلو عن الحركة والسكون بالتفسير المذكور، فهو ظاهر الإحالة، فإنه إذا كان الكلام في الجسم إنما هو في الزمن الثاني من وجود الجسم، فالزمن الثاني ليس هو الإحالة الأولية، وعند ذلك لا يلزم أن يكون الجسم أزلاً لا يخلو عن الحركة والسكون.

قال: وإن سلمنا الحصر فلم قلتم بامتناع كون الحركة أزلية؟ وما ذكروه من الوجه الأول في الدلالة فإنما يلزم أن لو قيل بأن الحركة الواحدة بالشخص أزلية، وليس كذلك، بل المعنى بكون الحركة أزلية أن أعداد أشخاصها المتعاقبة لا أول لها، وعند ذلك فلا منافاة بين كون كل واحدة من آحاد الحركات المشخصة حادثة ومسبوقة بالغير، وبين كون جملة آحادها أزلية بمعنى أنها متعاقبة إلى غير النهاية.

قال: وما ذكروه في الوجه الثاني باطل أيضاً، فإن كل واحدة من الحركات الدورية وإن كانت مسبقة بعدم لا بداية له؛ فمعنى اجتماع الأعدام السابقة على كل واحدة من الحركات في الأزل: أنه لا أول لتلك الأعدام ولا بداية، ومع ذلك فالعدم السابق على كل حركة وإن كان لا بداية له، فيقارنه وجود حركات قبل الحركة المفروضة لا نهاية لها على جهة التعاقب، أي: يعاقبه وجود حركات لا نهاية لها قبل الحركة المفروضة. وليس فيه مقارنة السابق للمسبوق. وعلى هذا فيكون الكلام في عدم السابق على حركة حركة، وعلى هذا فحصول شيء من الموجودات الأزلية مع هدم الأعدام أزلاً على هذا النوع لا يكون ممتنعاً؛ إذ ليس فيه مقارنة السابق للمسبوق على ما عرف.

قال: وفيه دقة فليتأمل.

قلت: هذا هو الاعتراض الذي ذكره الأرموي، وقد ذكره غيرهما، والظاهر أن الأرموي تلقى هذا عن الأمدى. وهم يقولون: اجتماع الأعدام لا معنى له سوى أنها مشتركة في عدم البداية والأولية؛ وحينئذ فعدم كل حركة يمكن أن يقارنه وجود أخرى، وليس فيه مقارنة السابق للمسبوق. وهذا الذي قالوه صحيح. لكن قد يقال: هذا الاعتراض إنما يصح لو كان احتج بأن في ذلك مقارنة السابق للمسبوق فقط، وهو لم يحتج إلا بأن العدمات تجتمع في الأزل، وليس معها شيء من الموجودات؛ إذ لو كان معها موجود لكان هذا الموجود مقارناً لتلك العدمات المجتمعة، ومنها عدمه، فاقرن السابق والمسبوق، فعمدته اجتماعها في الأزل.

وقد قالوا له: إن عنيت باجتماعها تحققها بأسرها معا حيناً، فهو ممنوع، لأنه ما من حين يفرض إلا وينتهي واحد منها. وهو يقول: أنا لم أعن باجتماعها في حين حادث، ليلزمي انتهاء واحد منها، وإنما قلت: هي مجتمعة في الأزل.

وفصل الخطاب أن يقال: العدم ليس بشيء، وليس لعدم هذه الحركة حقيقة ثابتة مغايرة لعدم الأخرى، حتى يقال: إن أعدامها اجتمعت في الأزل، أو لم تجتمع، بل معنى حدوث كل منها أنها كانت بعد أن لم تكن، وكون الحوادث كلها مشتركة في أنها لم تكن لا يوجب أن يكون عدم كونها حقائق متغايرة ثابتة في الأزل.

### معنى كون الشيء مسبوqاً بالعدم

يوضح ذلك أن يقال: أتعني بكونها مسبوقة بالعدم أن جنسها مسبوق بالعدم، أو كل واحد منها مسبوق بالعدم؟ أما الأول فهو محل النزاع، وأما الثاني فإذا قدر أن كل واحد كان بعد أن لم يكن - والجنس لم يزل كائناً - لم يجز أن يقال: الجنس كائن بعد أن لم يكن، ولا يلزم من كون كل من أفرادها

مسبوقاً بعدم أن يكون الجنس مسبوقاً بعدم، إلا إذا ثبت حدوث الجنس، وهو محل النزاع. وعدم الحوادث هو نوع واحد ينقضى بحسب الحدوث، فكلمة حدث حادث انقضى من ذلك بعدم ذلك الحادث، ولم ينقض عدم غيره؛ فالأزلي حينئذ: عدم أعيان الحوادث، كما أن الأزلي عند من يقول بأنه لا أول لها: هو جنس الحوادث، فجنس وجودها أزلي، وعدم كل من أعيانها أزلي، ولا منافاة بين هذا وهذا، إلا أن يثبت وجوب البداية، وهو محل النزاع.

### تعديل لدليل الرازي على حدوث الأجسام

وبهذا يظهر الجواب عما ذكره بعضهم في تقرير هذا الوجه؛ فإن بعضهم لما رأى ما أورد على ما ذكره الرازي قرر الدليل على وجه آخر، فقال: القول بكون كل من الحركات الجزئية مسبوقاً بأخرى لا إلى أول يستلزم المحال، فيكون محالاً.

بيان الأول: أن كل واحد منها - من حيث إنه حادث - يقتضي أن يكون مسبوقاً بعدم أزلي؛ لأن كل حادث مسبوق بعدم أزلي، فهذا يقتضي أن تكون تلك العدمات مجتمعة في الأزل. ومن حيث إنه ما من جنس يفر إلا ويجب أن يكون فرد منها موجوداً يقتضي أن لا تكون تلك العدمات مجتمعة في الأزل، وإلا لزم أن يكون السابق مقارناً للمسبوق. ولا شك أن اجتماعها في الأزل وعدم اجتماعها فيه متناقضان، فالمستلزم له محال، فيقال لمن احتج بهذا الوجه: العدم الأزلي السابق على كل من الحوادث إن جعلته شيئاً ثابتاً في الأزل، متميزاً عن عدم الحادث الآخر، فهذا ممنوع؛ فإن العدم الأزلي لا امتياز فيه أصلاً، ولا يعقل، حتى يقال: إن هناك أعداماً، ولكن إذا حدث حادث علم أنه انقضى عدمه الداخلة في ذلك النوع الشامل لها، وليس شمول جنس الموجودات لها كشمول جنس العدم للمعدومات؛ فإن الموجودات لها امتياز في الخارج، فشحخص هذا الموجود متميز في الخارج عن شخص الآخر، وأما العدم فليس بشيء أصلاً في الخارج، ولا امتياز فيه بوجه من الوجوه. ولكن هذا الدليل قد

بني على قول من يقول: المعدوم شيء، ولا يبعد أن يكون الرازي أخذ هذا الوجه من المعتزلة القائلين بهذا، فإنهم يشبتون المعدوم شيئاً، فيكون هذا الحادث في حال عدمه شيئاً، وهذا الحادث في حال عدمه شيئاً. وحينئذ فللحوادث أعدام متميزة ثابتة في الأزل.

وهؤلاء القائلون بهذا يقولون ذلك في كل معدوم ممكن، سواء حدث أو لم يحدث؛ فإذا قال القائل «للحوادث اعدام أزلية ثابتة في الأزل متميزة» لم يتوجه إلا على قول هؤلاء، وهذا القول قد عرف فساده. وبتقدير تسليمه فيجاب عنه بما ذكره هؤلاء، وهو أن اجتماعه في الأزل بمعنى غير انتفاء البداية ممتنع، وعدم البداية ليس أمراً موجوداً حتى يعقل فيه اجتماع.

وعلى هذا فيقال: لا نسلم أن الأزل شيء مستقر أو شيء موجود، حتى<sup>(١)</sup> وليس للأزل حد محدود حتى يعقل فيه اجتماع، بل الأزل عبارة عن عدم الابتداء، وما لا ابتداء له فهو أزلي، وما لا انتهاء له فهو أبدي، وما من حين يقدر موجوداً إلا وليس هو الأزل؛ ففي كل حين بعضها موجود وبعضها معدوم، فوجود البعض مقارن لعدم البعض دائماً، وحينئذ فاجتماعها في الأزل معناه اشتراكها في أن كل واحد ليس له أول، وعدم اجتماعها فيه معناه أنه لم يزل في كل حين واحد منها موجوداً، وعدمه زائلاً، ولا تناقض بين اشتراكها في عدم الابتداء، ووجود أشخاصها دائماً، إلا إذا قيل: يمتنع جنس الحوادث الدائمة.

### اعتراض المستدل بهذا على الآمدي والأرموي

وقد اعترض المستدل بهذا على ما ذكره الآمدي والأرموي في الوجه الأول.

قال: فإن قلت: الأزلي الحركة الكلية، بمعنى أن كل فرد منها مسبق بالآخر، لا إلى أول، لا أفرادها الموجودة التي تقتضي المسبوقية بالغير.

(١) الصواب حذف كلمة «حتى» هذه.

ثم قال: قلت: فحينئذ ما هو المحكوم عليه بالأزلي غير موجود في الخارج؛ لامتناع وجود الحركة الكلية في الخارج، وما هو موجود منها في الخارج فهو ليس بأزلي.

ولقائل أن يقول: هذا غلط نشأ من الإجمال الذي في لفظ الكلي. وذلك انه إنما يمتنع وجود الكلي في الخارج مطلقاً، إذا كان مجرداً عن أفرادها، كوجود إنسان مطلق، وحيوان مطلق، وحركة مطلقة، لا تختص بمتحرك. ولا بجهة ولون مطلق، لا يكون أبيض ولا أسود، ولا غير ذلك من الألوان المعينة. فإذا قدر حركة مطلقة لا تختص بمتحرك معين كان وجودها في الخارج ممتنعاً. وأما الحركات المتعاقبة، فوجود الكلي فيها هو وجود تلك الأفراد، كما إذا وجد عدة أناسي فوجود الإنسان الكلي هو وجود أشخاصه، ولا يحتاج ان يثبت للكلي في الخارج وجوداً غير وجود أشخاصه، بل نفس وجود أشخاصه هو وجوده.

### هل يوجد الكلي الطبيعي في الخارج؟

ومعلوم انه إذا أريد بوجود الكلي في الخارج وجود أشخاصه لا ينازع فيه أحد من العقلاء، وإن كانوا قد يتنازعون في أن الكلي المطلق لا بشرط، وهو الطبيعي: هل هو موجود في الخارج، أم لا؟ وحينئذ فمرادهم بوجود الحركة الكلية في الخارج هو وجود أفرادها المتعاقبة شيئاً بعد شيء؛ فكل فرد مسبوق بالغير، وليس هذا الجنس المتعاقب الذي يوجد بعضه شيئاً فشيئاً بمسبوق بالغير.

وإن شئت قلت: لا نسلم أن الكلي لا يوجد في الخارج، ولكن نسلم أنه لا يوجد في الخارج كلياً، وهذا هو الكلي الطبيعي، وهو المطلق لا بشرط، كسمى الإنسان لا بشرط، فإنه يوجد في الخارج، لكن معيناً مشخصاً، وتوجد أفرادها إما مجتمعة وإما متعاقبة، كتعاقب الحوادث المستقبلية، فوجود الحركات المعينة كوجود سائر الأشياء المعينة، ووجود مسمى الحركة كوجود سائر

المسميات الكلية، والمحكوم عليه بالأزلية هو النوع الذي لا يوجد إلا شيئاً فشيئاً، لا يوجد مجتمعاً.

فإن قال القائل «مسمى الحركة ليس بموجود في الخارج على وجه الإجماع، كما يوجد من أفراد الإنسان» فقد صدق، وإن قال «إنه لا يوجد شيئاً فشيئاً» فهذا ممنوع. ومن قال ذلك لزمه أن لا يوجد في الخارج حركة أصلاً، لا متناهية ولا غير متناهية، وهذا مخالف للحس والعقل. وقد تفتن ابن سينا لهذا الموضع، وتكلم في وجود الحركة بكلام له، وقد نقله عنه الرازي وغيره، وقد تكلمنا عليه وبيننا فسادَه فيما سيأتي إن شاء الله.

### ما اختاره الآمدي في التدليل على امتناع حوادث غير متناهية

قال الآمدي: وباقي الوجوه الدلالة ما ذكرناه في امتناع حوادث غير متناهية في إثبات واجب الوجود. وقد ذكرت فلا حاجة إلى إعادتها. وهو قد ذكر قبل ذلك في امتناع ما لا يتناهى أربعة طرق، فزَيَّفها واختار طريقاً خامساً، الأول: التطبيق، وهو أن يقدر جملة، فلو كان ما قبلها لا نهاية له، فلو فرضنا زيادة متناهية على الجملة المفروضة، ولتكن الزيادة عشرة مثلاً، فالجملة الأولى: إما أن تكون مساوية لنفسها مع فرض الزيادة عليها، أو أزيد، أو انقص. والقول بالمساواة والزيادة محال؛ فإن الشيء لا يكون مع غيره كهو لا مع غيره، ولا أزيد. وإن كانت الجملة الأولى ناقصة بالنظر إلى الجملة الثانية، فمن المعلوم أن التفاوت بينهما إنما هو بأمر مُتناهٍ، وعند ذلك فالزيادة لا بد أن يكون لها نسبة إلى الباقي بجهة من جهات النسب على نحو زيادة المتناهي على المتناهي.

ومحال أن يحصل بين ما ليسا بمتناهيين النسبة الواقعة بين المتناهيين.

وأيضاً فإنه إذا كانت إحدى الجملتين أزيد من الأخرى بأمر مُتناهٍ، فليطبق بين الطرفين الآخرين، بأن تأخذ من الطرف الأخير من إحدى الجملتين عدداً مفروضاً، ومن الأخرى مثله، وهلم جرا، فإما أن يتسلسل الأمر إلى غير النهاية، فيلزم منه مساواة الأنقص للأزيد في كلا طرفيه، وهو محال. وإن فرضت

الجملة الناقصة في الطرف الذي لا نهاية له فقد تناهت، والزيادة إنما زادت على الناقصة بأمر مُتناهٍ، وكل ما زاد على المتناهي بأمر متناه فهو متناه.

قال: وهذا لا يستقيم لا على قواعد الفلاسفة، ولا على قواعد المتكلمين.

أما الفلاسفة فإنهم قضوا بأن كل ما له ترتيب وضعي كالأبعاد والامتدادات، أو ترتيب طبيعي وآحاده موجودة معا كالعلل والمعلولات، فالقول بعدم النهاية فيه مستحيل، وما سوى ذلك فائقول بعدم النهاية فيه غير مستحيل، وسواء كانت آحاده موجودة معا كالنفوس بعد مفارقة الأبدان أو (١) على التعاقب والتجدد كالآزمنة والحركات الدورية، فإن ما ذكره - وإن استمر لهم فيما قضوا فيه بالنهاية - فهو لازم لهم فيما قضوا فيه بعدم النهاية، وعند ذلك فلا بد من بطلان أحد الأمرين: إما الدليل إن كان اعتقادهم عدم النهاية حقا، وإما اعتقاد عدم النهاية إن كان الدليل حقا، لاستحالة الجمع.

قال: وليس لما يذكره الفيلسوف من جهة الفرق بين العلل والمعلولات والأزمنة والحركات قدح في الجمع، وهو قوله: إن ما لا ترتيب له وضعاً، ولا آحاده موجودة معا - وإن كان ترتيبه طبيعياً - فلا يمكن فرض جواز قبوله الانطباق، وفرض الزيادة والنقصان فيه، بخلاف مقابله، لأن المحصل يعلم ان الاعتماد على هذا الخيال في تناهي ذوات الأضلاع، وفيما له الترتيب الطبيعي وآحاده موجودة معا، ليس إلا من جهة إفضائه إلى وقع الزيادة والنقصان بين ما ليسا بمتناهيين، وذلك إنما يمكن بفرض زيادة على ما فرض الوقوف عنده من نقطة ما من البعد المفروض أو وحدة ما من العدد المفروض، وعند ذلك فلا يخفى إمكان فرض الوقوف على جملة من أعداد الحركات والنفوس الإنسانية المفارقة لأبدانها، وجواز فرض الزيادة عليها بالتوهم مما هو من نوعها، وإذ ذاك فالحدود المستعملة في القياس المذكور في محل الاستدلال بعينها مستعملة في صورة الإلزام مع اتحاد الصورة القياسية من غير فرق.

(١) في المطبوعة «وهي على التعاقب والتجدد - الخ».

وأيضاً، فليس كل جملتين تفاوتتا بأمر متناه تكونان متناهيتين، فإن عقود الحساب مثلاً لا نهاية لأعدادها، وإن كانت الأوائل أكثر من الثواني بأمر متناه، وهذه الأمور وإن كانت تقديرية ذهنية، فلا خفاء أن وضع القياس المذكور فيها على نحو وضعه في الأمور الموجودة بالفعل، فلا تتوهم الفرق واقعا من مجرد هذا الاختلاف.

والقول بأن ما زادت به إحدى الجملتين لا بد وأن تكون له نسبة إلى الثاني غير مسلم، ولا يلزم من قبول المتناهي لنسبة المتناهي إليه قبول غير المتناهي لنسبة المتناهي إليه.

### طريقان للمتكلم في بيان امتناع ما لا نهاية له وبيان فسادهما

قال: وأما المتكلم فله في إبطال القول بعدم النهاية طرق، الأول: ما أسلفناه من الطريقة المذكورة، ويلزم عليه ما ذكرناه، ما عدا التناقض اللازم للفيلسوف من ضرورة اعتقاد عدم النهاية، فيما ذكرناه من الصور، وعدم اعتقاد المتكلم لذلك، غير أن المناقضة لازمة للمتكلم من جهة اعتقاده عدم النهاية في معلومات الله تعالى ومقدوراته، مع وجود ما ذكرناه من الدليل الدال على وجوب النهاية فيها.

قال: وما يقال: من أن المعنى يكون المعلومات والمقدورات غير متناهية صلاحية العلم لتعلقه بما يصح أن يعلم، وصلاحية القدرة لتعلقها بكل ما يصح أن يوجد، وما يصح أن يعلم ويوجد غير متناه، لكنه من قبيل التقديرات الوهمية، والتجويزات الإمكانية، وذلك مما لا يمنع كونه غير متناه، بخلاف الأمور الوجودية، والحقائق العينية. ولا أثر له في القدر أيضاً، فإن هذه الأمور وإن لم تكن موجودات الأعيان، لكنها متحققة في الأذهان، ولا يخفى أن نسبة ما فرض استعماله فيما له وجود ذهني على نحو استعماله فيما له وجود عيني.

قال: الطريق الثاني - يعني في بيان امتناع ما لا نهاية له - قوله: لو وجد أعداد لا نهاية لها لم تحل: إما أن تكون شفعاً أو وترأ، أو شفعاً ووترأ معاً، أو



لا شفعا ولا وترا، فإن كانت شفعا فهي تصير وترا بزيادة واحدة، وإن كانت وترا فهي تصير شفعا بزيادة واحد، وإعواز الواحد لما لا يتناهى محال، وإن كانت شفعا ووتراً فهو محال؛ لأن الشفع لا يقبل الانقسام بمتساويين، والوتر غير قابل لذلك، والعدد الواحد لا يكون قابلاً لذلك وغير قابل له معاً، وإن لم يكن شفعا ولا وترا، فيلزم منه وجود واسطة بين النفي والإثبات، وهو محال، وهذا المحالات إنما لزم من القول بعدد لا نهاية له، فالقول به محال.

قال: وهو من النمط الأول في الفساد، لوجهين:

الأول: قد لا نسلم استحالة الشفعية أو الوترية فيما لا نهاية له؛ والقول بأن ما لا يتناهى لا يعوزه الواحد الذي به يصير شفعا إن كان وتراً أو وتراً إن كان شفعا، فدعوى مجردة، ومحض استبعاد لا دليل عليه.

الوجه الثاني: انه يلزم عليه عقود الحساب، ومعلومات الله ومقدوراته، فإنها غير متناهية إمكانا، مع إمكان إجراء الدليل المذكور فيها.

قلت: ولقائل ان يقول: اما الوجه الأول فضعيف، فإن كون ما لا يتناهى مَعْوِزاً للواحد كالمعلوم فساد بالضرورة، بل يمكن ان يقال: ما لا يتناهى لا يمكن ان يكون لا شفعا ولا وترا؛ لأن الشفع والوتر نوعا جنس العدد المحصور الذي له طرفان: مبدأ، ومنتهى. فأما إذا قدر ما لا مبدأ له ولا منتهى له فليس عددا محصورا؛ فلا يكون شفعا ولا وترا، كما يقوله المسلمون وغيرهم من أهل الملل فيما يحدثه الله تعالى في المستقبل من نعم الجنة: إنه لا شفع ولا وتر.

وهذا أيضاً قول الفلاسفة الطبيعية والإلهية: إن ما لا نهاية له لا يكون شفعا ولا وترا؛ وذلك ان ما لا نهاية له ليس له طرفان. والشفع: ما يقبل الانقسام بقسمين متساويين، وهذا إنما يعقل فيما له طرفان منتهيان، وإذا لم يمكن ان يكون شفعا لم يمكن ان يكون وترا.

وأما عقود الحساب فالمقدر منها في الذهن محصور متناه، وما لا يتناهى لا

تقدره الأذهان، بل كل ما يضعفه الذهن من عقود الحساب فهو متناهٍ، والمراتب في نفسها متناهية، ولكن إحدى المرتبتين لو وجدت أفرادها في الخارج لكانت أكثر من الأولى، وليس ذلك تفاوتاً في أمور موجود، لا في الأذهان ولا في الأعيان.

### طريق ثالث للمتكم على ما تقدم وبيان فسادِه من ثلاثة أوجه

قال أبو الحسن الآمدي: الطريق الثالث: أنه لو وجد أعداد لا نهاية لها، فكل واحد منها محصور بالوجود، فالجملة محصورة بالوجود، وما لا يتناهى لا ينحصر بمحاصر.

قال: وهو أيضاً فاسد لثلاثة أوجه:

الأول: لا نسلم أن الوجود زائد على الموجود، حتى يقال: يكون الوجود حاصراً له، بل الوجود هو ذات الموجود وعينه على ما يأتي.

الثاني: وإن كان زائداً على كل واحد من آحاد الجملة، فلا نسلم كونه حاصراً، بل عارض مقارن لكل واحد من الآحاد، والعارض المقارن للشيء لا يكون حاصراً له.

الثالث: سلمنا أن الوجود حاصر لكل واحد من آحاد الجملة، ولكن لا نسلم أن الحكم على الآحاد يكون حكماً على الجملة، ولهذا يصدق أن يقال لكل واحد من آحاد الجملة: إنه جزء الجملة، ولا يصدق على الجملة أنها جزء الجملة.

ولقائل أن يقول: في إفساد هذا الوجه أيضاً: قول القائل «إنه محصور في الوجود» أيريد به أن هناك سوراً موجوداً حصراً ما يتناهى أو ما لا يتناهى بين طرفيه، أم يريد به أنه موصوف بكونه موجوداً؟ فإن أراد الأول فهو باطل، فإنه ليس للموجودات شيء خارج عن الموجودات يحصرها، سواء قيل: إنها متناهية أو غير متناهية، وإن قيل: إن كل واحد مما لا يتناهى من الموجودات هو موجود؛ فهذا حق.

فإذا سمي المسمى هذا حصراً كان هذا إطلاقاً لفظياً، وكان قوله حينئذ « ما لا يتناهى لا يكون محصوراً » بمنزلة قوله « لا يكون موجوداً » وهذا محل النزاع فقد غير العبارة، وصادر على المطلوب، ثم ما لا يتناهى في المستقبل موجود باتفاق اهل الملة وعامة الفلاسفة، ولم ينزاع في ذلك إلا من شذ كالجهم وأبي الهذيل ونحوهما ممن هو مسبوق بإجماع المسلمين، محجوج بالكتاب والسنة، مخصوص بالأدلة العقلية، مع مخالفة جماهير العقلاء من الأولين والآخرين، وهو مع هذا محصور بالوجود، كما ان ما لا يتناهى في الماضي محصور بالوجود، لكنهم يفرقون بأن الماضي دخل في الوجود، بخلاف المستقبل، ومنازعوهم يقولون: الماضي دخل، ثم خرج، فصارا جميعاً معدومين، والمستقبل لم يدخل في الوجود، وهو تفریق صوري، حقيقته ان الماضي كان وحصل، والمستقبل لم يحصل بعد. فيقال لهم: ولم قلم: إن كل ما حصل وكان يمتنع أن يكون دائماً لم يزل؟ وهو وإن كان متناهياً من الجانب الذي يلينا فالمستقبل أيضاً متناهياً في هذا الجانب، وإنما الكلام في الطرفين الآخرين.

وأيضاً فالحوادث الماضية عُدِمَت بعد وجودها، فهي الآن معدومة، كما أن الحوادث المستقبلية الآن معدومة، فلا هذا موجود، ولا هذا موجود الآن، وكلاهما له وجود في غير هذا الوقت، ذاك في الماضي، وهذا في المستقبل، وكون الشيء ماضياً ومستقبلاً أمر إضافي بالنسبة إلى ما يقدر متأخراً عن الماضي ومتقدماً على المستقبل، وإلا فكل ماضٍ قد كان مستقبلاً، وكل مستقبل سيكون ماضياً، كما أن كل حاضر قد كان مستقبلاً، وسيصير ماضياً.

### طريق رابع للمتكلم وبيان فساده

قال الآمدي: الطريق الرابع: أنه لو وجد ما لا يتناهى، فما من وقت يقدر إلا وهو مُتَنَاهٍ في ذلك الوقت، وانتهاء ما لا يتناهى محال.

قال: وهو أيضاً غير سديد؛ فإن الانتهاء من أحد الطرفين - وهو الأخير - وإن سلمه الخصم، فلا يوجب النهاية في الطرف الآخر. ثم يلزم عليه عقود

الحساب، ونعيم أهل الجنة، وعذاب أهل النار، فإنه وإن كان متناهما من طرف  
الابتداء فغير مُتناهٍ إمكانًا في طرف الاستقبال.

قلت: هذا الوجه من جنس الوجه السادس الذي ذكره الرازي، وهو أنه لو  
كانت الحوادث الماضية غير متناهية كان وجود اليوم موقوفًا على انقضاء ما  
لا نهاية له، وانقضاء ما لا نهاية له محال، والموقوف على المحال محال.

وقد اعترض عليه الأرموي بما اعترض به هو وغيره، بأن انقضاء ما لا نهاية  
له محال.

وأما انقضاء ما لا بداية له ففيه النزاع، وهو من جنس جواب الآمدي؛ فإن  
الانتهاه الذي يسلمه الخصم هو من أحد الطرفين دون الآخر، والآخر هو  
الابتداء. وقد تقدم ذلك.

ثم قال الآمدي: والأقرب في ذلك أن يقال: لو كانت العلل والمعلولات غير  
متناهية، وكل واحد منها ممكنًا على ما وقع به الفرض، فهي: إما متعاقبة، وإما  
معًا، فإن كانت متعاقبة فقد قيل: إن ذلك محال، لوجوه ثلاثة:

الأول: أن كل واحد منها يكون مسبقًا بالعدم، والجملة بمجموع الآحاد،  
فالجملة مسبقة بالعدم، وكل جملة مسبقة بالعدم فلوجودها أول تنتهي إليه،  
وكل ما لوجوده أول ينتهي إليه فالقول بكونه غير مُتناهٍ محال.

الثاني: أن كل واحد منها يكون مشروطًا في وجوده بوجود علته قبله،  
ولا يوجد حتى توجد علته، وكذلك الكلام في علته بالنسبة إلى علتها، وهلم  
جرا.

فإذا قيل بعدم النهاية فقد تعذر الوقوف على شرط الوجود، فلا وجود  
لواحد منها. وهذا كما إذا قيل: لا أعطيك درهما إلا وقبله درهم، فإنه لَمَّا  
كان إعطاء الدرهم مشروطًا بإعطاء درهم قبله، وكذلك في إعطاء كل درهم  
يفرض إلى غير النهاية؛ كان الإعطاء محالًا.

الثالث: هو أن القول بتعاقب العلل والمعلولات يجر إلى تأثير العلة بعد عدمها في معلولها، وتأثير المعدوم في الموجود محال.

قال: وهذه الحجج مما لا مثبت لها.

أما الأولى فلأنه لا يلزم من سبق العدم على كل واحد من الآحاد سببه على الجملة، كما سبق تحقيقه.

وأما الثانية فإنما يلزم أن لو كان ما توقف عليه الموجود وهو شرط في الوجود غير موجود، كما في المثال المذكور. وأما إن كان موجودا فلا يلزم امتناع وجود المشروط. والقول بأن الشرط غير موجود محل النزاع، فلا تقبل الدعوى به من غير دليل.

وأما الثالثة فإنما تلزم أيضا أن لو كان معنى التعاقب وجود المعلول بعد عدم علته، وليس كذلك، بل معناه: وجود المعلول متراخيا عن وجود علته مع بقاء علته موجودة إلى حال وجوده وبقائه موجودا بعد عدم علته، وكذلك في كل علة مع معلولها، وذلك لا يلزم منه تأثير المعدوم في الموجود، ولا أن تكون العلل والمعلولات موجودة معا، وذلك متصور في العلة الفاعلة بالاختيار.

قال: والأقرب في ذلك أن يقال: لو كانت العلل والمعلولات متعاقبة، فكل واحد منها حادث لا محالة. وعند ذلك لا يخلو: إما أن يقال بوجود شيء منها في الأزل، أو لا وجود لشيء منها في الأزل؛ فإن كان الأول فهو ممتنع؛ لأن الأزلي لا يكون مسبوقا بالعدم، والحادث مسبوق بالعدم، فلو كان شيء منها في الأزل مسبوقا لكان مسبوقا بالعدم ضرورة كونه حادثا، وغير حادث ضرورة كونه أزليا، وإن كان الثاني فجملة العلل والمعلولات مسبوقة بالعدم ضرورة أن لا شيء منها في الأزل، ويلزم من ذلك أن يكون لها ابتداء ونهاية وغير متوقف على سبق غيره عليه، وهو المطلوب.

قلت: هذا الوجه هو الوجه الثالث الذي ذكره الرازي، حيث قال: إما أن يقال: حصل في الأزل شيء من هذه الحركات، أو لم يحصل، فإن لم يحصل في

الأزل شيء من هذه الحركات وجب أن يكون لمجموع هذه الحركات والحوادث بداية وأول، وهو المطلوب. وإن حصل في الأزل شيء من هذه الحركات، فتلك الحركات الحاصلة في الأزل إن لم تكن مسبوقة بغيرها كانت تلك الحركة أول الحركات، وهو المطلوب. وإن كانت مسبوقة بغيرها لزم أن يكون الأول مسبوقا بغيره، وهو محال.

وقد اعترض أبو الثناء الأرموي على هذا بأنه ليس شيء من الحركات الجزئية أزليا، بل كل واحدة منها حادثة، وإنما القديم الحركة الكلية بتعاقب الأفراد الجزئية، وهي ليست مسبوقة بغيرها، فلا يلزم أن يكون لكل الحركات الجزئية أول.

وبيان هذا الاعتراض - فيما ذكره الآمدي - أن يقال: قوله «إما أن يقال بوجود شيء منها في الأزل، أو لا وجود لشيء منها في الأزل» جوابه: أنه ليس شيء بعينه موجودا في الأزل، ولكن الجنس لم يزل متعاقبا، وحينئذ يندفع ما ذكره على التقديرين: أما الأول فإنه قال: لو كان شيء منها موجودا في الأزل لكان مسبوقا بالعدم غير مسبوق بالعدم، وهذا إنما يلزم إذا قيل في واحد من الحوادث المتعاقبة: إنه قديم أزلي، وهذا لا يقوله عاقل، وأما التقدير الثاني، فقولته «وإن كان الثاني، فقول القائل: العلل والمعلولات المتعاقبة أو غيرها من الحوادث المتعاقبة تكون مسبوقة بالعدم، إنما يلزم إذا قيل: إن جنسها ليس بقديم ولا أزلي، وهذا محل النزاع» وحقيقة الأمر أن قول القائل «إما أن يقال بوجود شيء منها في الأزل، أو لا وجود لشيء منها في الأزل» معناه: إما أن شيئا منها قديم أزلي، أو ليس شيء منها قديما أزليا. وهذا اللفظ محتمل، فإن أراد به أن واحدا من الحوادث المتعاقبة يكون قديما أزليا، فهذا لا يقولونه، وإن أراد أن جنسها لم يزل يحدث شيئا بعد شيء، وأنه لا أول للجنس، بل الجنس قديم أزلي، فهذا هو الذي يقولونه. وحينئذ فلا يلزم من نفي الأزلية عن واحد نفيها عن الجنس. وذلك أن معنى الأزل ليس هو شيئا له ابتداء محدود حتى يقال: هل حصل شيء منها في ذلك المبدأ المحدود؟ بل معنى الأزل هو

معنى القدم، ومعناه: ما لا ابتداء لوجوده، ولا يقدر الذهن غاية إلا كان قبل تلك الغاية، فإذا قال القائل «هل وجد شيء من هذه الحوادث في الأزل» كان معناه: هل منها قديم لا أول لوجوده لم يزل موجودا، والثبت لذلك إنما يقول: لم يزل الجنس موجودا شيئا بع ضيء، كما يقوله المسلمون وجمهور الناس وغيرهم في الأبد، فيقولون: إنه لا يزال جنس الحوادث يحدث شيئا بعد شيء، فلو قال القائل «الحوادث المنقضية لا تكون أبدية ولا تكون فيما لا يزال؛ لأنه إما أن يوجد شيء منها في الأبد، أو لا وجود لشيء منها في الأبد؛ فإن كان الأول فهو ممتنع؛ لأن الأبدى لا يكون منقضيا، بل لا يزال موجودا، وإن كان الثاني فجملة المنقضيات ملحوقة بالعدم، وما كان ملحوقا بالعدم لم يكن أبديا؛ لأن الأبدى هو ما لا يلحقه العدم، كما أن الأزلي ما لا يسبقه العدم» كان الجواب عن قول هذا القائل بأن يقال: الأبدى هو جنس الحوادث المنقضية، لا واحد واحد منها، والجنس لا يلحقه العدم وإن لحق آحاده، كما قال تعالى ﴿إِنَّ هَذَا لِرِزْقِنَا مَالَةٌ مِّن نَّفَادٍ﴾<sup>(١)</sup> وقال تعالى: ﴿أَكْلَهَا دَائِمٌ﴾<sup>(٢)</sup> فالدائم: هو الجنس، وكذلك الذي لا نفاذ له هو الجنس، لا كل واحد من أعيان الرزق والمأكولات.

وقد أورد الآمدي على نفسه سؤالا وأجاب عنه، فقال: قولكم «إن لم يوجد شيء منها في الأزل فلها أول وبداية» فنقول: لا يلزم من كونه كل واحد من العلل والمعلولات غير موجود في الأزل أن تكون الجملة غير أزلية: فإنه لا يلزم من الحكم على الآحاد أن يكون حكما على الجملة، بل جاز أن يكون كل واحد من آحاد الجملة غير أزلي، والجملة أزلية، بمعنى تعاقب آحادهما إلى غير النهاية.

وقال في الجواب عن هذا: قلنا: إذا كان كل واحد من الآحاد لا وجود له في الأزل، وهو بعض الجملة؛ فليس بعض من أبعاض الجملة يكون موجوداً في الأزل، وإذا لم يكن شيء من الأبعاض موجوداً في الأزل فإنه لا وجود للجملة دون وجود أبعاضها.

(٢) سورة الرعد، الآية: ٣٥.

(١) سورة ص، الآية: ٥٤.

قلت: ولقائل أن يقول: قوله « لا وجود للجملّة دون وجود أبعاضها » أيّني به وجود أبعاضها معها، أو وجود أبعاضها ولو كانت متعاقبة، أما الأول فلا يصح؛ لأن ما فرض متعاقباً لا يمكن أن تكون أبعاضه موجودة معه، وليس له وجود مجتمع في زمن واحد، حتى يمكن اجتماع أبعاضه معه، بل وجود أبعاضه - وهو متعاقب مع جلته - جمع بين النقيضين. وإن عني به وجود أبعاضها في الأزّل، ولا يلزم من انتفاء كون الواحد من أبعاضها قديماً أزلياً أن لا يكون موجوداً، فإذا كان وجود الجملة موقوفاً على وجود أبعاضها فوجود أبعاض المتعاقب ممكن، وإن قال « إن وجود الجنس المتعاقب الذي هو قديم أزلي أبدي موقوفٌ على كون الواحد من آحاده قديماً أزلياً أو أبدياً » فهذا محل النزاع.

فتبين أن الجواب فيه مغلطة، وحقيقة الجواب أنه يجب الحكم على الجملة بما يحكم به على أفرادها، وقد بين هو وغيره فساد هذا الجواب، فإنه إذا لم يكن بعض الجملة أزلياً كان ذلك سلباً للأزلية عن أفراد الجنس، ونفي الأزلية هو الحدوث؛ فيصير معنى الكلام: إذا كان كل واحد من الأفراد أو الأبعاض المتعاقبة حادثاً وجب أن يكون الجنس المتعاقب حادثاً، وقد عرف فساد هذا الكلام.

### إدخال منع العلل المتعاقبة في إثبات واجب الوجود

وأبو الحسن الآمدي وغيره أدخلوا هذه المقدمة - أعني منع العلل المتعاقبة - في إثبات واجب الوجود، ولا حاجة بهم إليها، وهي مبنية على مقدمتين، إحداها: أن العلة قد تتقدم المعلول، وقد ذكر هو في كتابه المسمى بـ « سدقائق الحقائق » نقيض ما ذكره هنا في كتابه المسمى « أبكار الأفكار » وذكر في إثبات واجب الوجود هذه الطريقة التي تقدمت حكايتها عنه، وقال فيها: إن كانت العلل والمعلولات غير متناهية، فإما أن تكون متعاقبة أو معاً، لا جائز أن يقال بالأول؛ إذ قد بينا امتناع الافتراق بين العلة والمعلول فيما تقدم، والذي قاله فيما تقدم هو أن العلة أو الفاعل لا يفتقر في كونه علة لمعلوله،



ولا كون المعلول معلولاً ، إلى سبق العدم ، فأما ما كان من المعلولات الوجودية مسبوقة بالعدم : إما أن يكون وجوده بإيجاد العلة له في حال وجوده ، أو في حال عدمه ، لا جائز أن يكون ذلك له في حال عدمه ؛ لامتناع اجتماع الوجود والعدم ، فلم يبق إلا أن يكون موجداً له في حال وجوده ، لا بمعنى أنه أوجده بعد وجوده ، بل بمعنى أن ما قدر له من الوجود غير مستغن عن العلة ، بل يستند إليها ، ولولاها لما كانت ، وإذ ذاك فلا فرق بين أن يكون المعلول وجوده مسبوقة بالعدم ، أو غير مسبوقة بالعدم .

### تلك هي حجة ابن سينا على ان المعلول يكون مع العلة في الزمان

قلت : هذه الحجة هي حجة ابن سينا وأمثاله ، على أن المعلول يكون مع العلة في الزمان ، وهي حجة فاسدة ، وبتقدير صحتها لا تنفع الآمدي في هذا المقام ؛ فإن الناس لهم في مقارنة المعلول لعلته التامة والمفعول لفاعله ثلاثة أقوال :

قيل : يجب أن يقارن الأثر للمؤثر التام ولتأثيره ، بحيث لا يتأخر الأثر عن التأثير في الزمان ، فلا يتعقبه ولا يتراخى عنه ، وهذا قول هؤلاء الدهرية ، القائلين إن العالم قديم عن موجب قديم ، وقولهم أفسد الأقوال الثلاثة ، وأعظمها تناقضاً ، فإنه إذا كان الأمر كذلك لزم أن لا يحدث في العالم شيء ؛ فإن العلة التامة إذا كانت تستلزم مقارنة معلولها لها في الزمان ، وكان الرب علة تامة في الأزل - لزم أن يقارنه كل معلول ، وكل ما سواه معلول له : إما بواسطة ، وإما بغير واسطة ، فيلزم أن لا يحدث في العالم شيء .

وأيضاً ، فما يحدث من الحوادث بعد ذلك يفتقر إلى علة تامة مقارنة له ؛ فيلزم تسلسل علل ، أو تمام علل ومعلولات في آن واحد . وهذا باطل بصريح العقل ، واتفاق العقلاء . وإن قدر أن الرب لم يكن علة تامة في الأزل بطل قولهم .

وقيل : بل يجب تراخي الأثر عن المؤثر التام ، كما يقوله أكثر أهل الكلام ، ويلزم من ذلك أن يصير المؤثر مؤثراً تاماً ، بعد أن لم يكن مؤثراً تاماً ، بدون

سبب حادث، أو أن الحوادث تحدث بدون مؤثر تام، وأن الممكن يرجح وجوده على عدمه بدون المرجح التام، وهذا قول كثير من أهل الكلام، منهم من يقول: القادر يرجح أحد المقدورين بلا مرجح، ومنهم من يقول: بل يرجح بالإرادة القديمة الأزلية، ومن هؤلاء وهؤلاء من يقول: بل يرجح مع كونه الرجحان أولى لامع وجوبه، وهو قول محمود الخوارزمي من الأولين، وهو قول محمد بن الهيصم الكرامي وغيره من الآخرين؛ فإن الكرامية مع الأشعرية والكلائية يقولون: المرجح هو الإرادة القديمة الأزلية، ويقولون: إن الإرادة لا توجب المراد، لكن منهم من يقول: من شأن الإرادة أن ترجح بلا مزية للترجيح، بل مع تساوي الأمرين، كما تقوله الأشعرية، ومنهم من يقول: ترجح أولوية الترجيح، وهذا قول الكرامية.

والقول الثالث: أن المؤثر التام يستلزم وجود أثره عقبه، لامعه في الزمان، ولا متراخيا عنه، كما قال تعالى ﴿إِنَّمَا قَوْلُنَا لِشَيْءٍ إِذَا أَرَدْنَاهُ أَنْ نَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ﴾<sup>(١)</sup> وعلى هذا فيلزم حدوث كل ما سوى الرب؛ لأنه مسبوق بوجود التأثير، ليس زمنه زمن التأثير، والقادر المرید يستلزم مع وجود القدرة والإرادة وجود المقدور المراد، والقدرة والإرادة حاصلان قبل المقدور المراد، ومع وجود المقدور المراد هما مستلزمان له، وهذا قول أكثر أهل الإثبات.

### الفرق بين تأثير القادر المختار وتأثير العلة الموجبة

وعلى هذا فيجب الفرق بين وجود العلة والفاعل والمؤثر عند وجود الأثر في الزمان، فإن هذا لا بد منه، وبين وجود العلة التي هي الفعل والتأثير في الزمان، فإن هذا هو الذي يتعقبه المفعول المعلول، الذي هو الأثر. ومن الناس من فرق بين تأثير القادر المختار، وتأثير العلة الموجبة، فزعم أن الأول لا يكون إلا مع تراخي الأثر، والثاني لا يكون إلا مع مقارنة الأثر للمؤثر. وهذا أيضاً غلط؛ فإن الأدلة الدالة توجب التسوية لو قدر أنه يمكن أن يكون المؤثر غير قادر

(١) سورة النحل، الآية: ٤٠.

المختار، فكيف إذا كان ذلك ممتعا؟ وكون المعلول والمفعول لا يكون مفعولا معلولا إلا بعد عدمه هو من القضايا الضرورية التي اتفق عليها عامة العقلاء من الأولين والآخرين، وكل هؤلاء يقولون: ما كان معلولا يمكن وجوده ويمكن عدمه لا يكون إلا حادثا مسبقا بالعدم. ومن قال ذلك أرسطو وأتباعه، حتى ابن سينا وأمثاله صرحوا بذلك، لكن ابن سينا تناقض مع ذلك، فزعم أن الفلك هو قديم أزلي، مع كونه ممكنا يقبل الوجود والعدم. وهذا مخالف لما صرح به هو، وصرح به أئمتته وسائر العقلاء، وهو مما أنكره عليه ابن رشد الحفيد، ويبيّن أن هذا مخالف لما صرح به أرسطو وسائر الفلاسفة، وأن هذا لم يقله أحد قبله، وأرسطو لم يكن يقسم الوجود إلى واجب وممكن، ولا يقول: إن الأول موجب بذاته للعالم، بل هذا قول ابن سينا وأمثاله، وهو وإن كان أقرب إلى الحق مع فساده وتناقضه فليس هو قول سلفه، بل قول أرسطو وأتباعه: إن الأول إنما افتقر إليه الفلك لكونه يتحرك للتشبه به، لا لكون الأول علة فاعلة له.

### حقيقة قول أرسطو وأتباعه

وحقيقة قول أرسطو وأتباعه: أن ما كان واجب الوجود فإنه يكون<sup>(١)</sup> مفتقرا إلى غيره، فيكون جسما مركبا حاملا للأعراض، فإن الفلك عندهم واجب بذاته، وهو كذلك، كما قد بسط كلامهم والرد عليهم في غير هذا الموضع، وبين ما وقع من الغلط في نقل مذاهبهم، وأن أتباعهم صاروا يحسنون مذاهبهم، فمنهم من يجعل الأول محدثا للحركة بالأمر، وليس هذا قولهم، فإن الأول عندهم لا شعور له بحركة ولا إرادة، وإنما الفلك يتحرك عندهم للتشبه به، فهو يحركه كتتحريك الإمام للمؤتم به، أو المعشوق لعاشقه، لا تحريك الأمر بالمأمور كما يزعمه ابن رشد وغيره، ومنهم من يقول: بل هو علة مبدعة فاعلة للأفلاك، كما يقوله ابن سينا وأتباعه، وليس هذا أيضا قولهم، ولكن كثير من هؤلاء المتأخرين لا يعرفون من مذاهب الفلاسفة إلا ما ذكره ابن سينا، كأبي

(١) كذا، ولعله « فإنه قد يكون مفتقرا - الخ ».

حامد الغزالي والرازي والآمدي وغيرهم، ويذكرون ما ذكره ابن سينا من حججه، كما ذكره الآمدي في هذا الموضوع، حيث قال: إن العلة أو الفاعل لا يفتقر في كونه ذكره الآمدي في هذا الموضوع، حيث قال: إن العلة أو الفاعل لا يفتقر في كونه علة إلى سبق العدم؛ لأن تأثير العلة في المعلول إنما هو في حال وجود المعلول، فيقال لهم: ليس في هذا ما يدل على أن المعلول يجوز أن يكون قديما أزليا غير مسبوق بالعدم، بل قولكم «وإذ ذاك فلا فرق بين أن يكون المعلول وجوده مسبقا بالعدم، أو غير مسبوق» دعوى مجردة، فتبين أن ما ذكره الآمدي وغيره من امتناع الافتراق بين العلة والمعلول في الزمن، ووجوب مقارنتهما في الزمن، من أضعف الحجج، بل ما ذكره لا يدل على جواز الاقتران، فضلا عن أن يدل على وجوب الاقتران، بل غاية ما ذكره أن سبق العدم ليس بشرط في إيجاد العلة، ولا يلزم من كونه ليس بشرط وجوب الاقتران، بل قد يقال بجواز الاقتران، وجواز التأخير.

وُحِينُذْ فَلِقَائِلْ أَنْ يَقُولُ: هَذَا الَّذِي ذَكَرْتَهُ وَإِنْ كَانَ بَاطِلًا كَمَا قَدْ بَسَطَ فِي غَيْرِ هَذَا الْمَوْضِعِ، وَبَيْنَ فِيهِ أَنْ لِلنَّاسِ فِي هَذَا الْمَقَامِ ثَلَاثَةُ أَقْوَالٍ:

قيل: يجوز أن يقارن المعلول العلة في الزمان، فيقترن الأثر بالمؤثر في الزمان، كما يقول ابن سينا ومتابعوه.

وقيل: بل يجب تراخي الأثر عن المؤثر وتأثره، كما يقوله أكثر المتكلمين.

وقيل: بل الأثر يتعقب التأثير، ولا يكون معه في الزمان، ولا يكون مترانجا عنه، وهذا هو الصواب، كما قال تعالى ﴿إِنَّمَا قَوْلُنَا لِشَيْءٍ إِذَا أَرَدْنَاهُ أَنْ نَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ﴾ ولهذا يقال: طَلَّقْتُ الْمَرْأَةَ فَطَلَّقَتْ، وَأَعْتَقْتُ الْعَبْدَ فَعَتَقَ، فَالْعَتَقُ وَالطَّلَاقُ عَقَبُ التَّطْلِيقِ وَالْإِعْتَاقُ لَا يَقْتَرِنُ بِهِ وَلَا يَتَأَخَّرُ عَنْهُ.

وبين أن من قال باقتران الأثر بالمؤثر كما يقوله هؤلاء المتفلسفة، فإن ذلك يستلزم أن لا يكون لشيء من الحوادث فاعل، ويستلزم أن لا يحدث شيء في

(١) سورة النحل، الآية: ٤٠.

العالم، ومن قال بالتراخي فقولُه يستلزم أن المؤثر التام لا يستلزم الأثر، بل يحدث الحادث بلا سبب حادث، وهذا مبسوط في غير هذا الموضوع.

والمقصود هنا أن هذا الجواب الذي ذكره هو مأخوذ من كلام ابن سينا، وهو مع فساده غايته أن المعلول يجوز أن يقارن وجوده وجود العلة، لا يجب أن يكون مسبقا بالعدم مع وجود العلة، وليس في هذا بيان أنه يمتنع تأخر وجوده عن وجود العلة، والأقسام الممكنة ثلاثة: إما أن يقال بوجود المقارنة، أو بوجود التأخر، أو بجواز الأمرين؛ وما ذكرته لا يدل على شيء من ذلك، ولو دلّ فإنما يدل على جواز الاقتران، لا على وجوبه، وأنت فيما ذكرته هناك جوزت تأخر المعلول، فلا منافاة بين الأمرين. وذلك أن غاية ما ذكرته أن المؤثر - أي: المعلول الذي هو المصنوع المفعول - إما أن تكون تأثيراته قديمة كواجب الوجود، وذلك لا ينفي أن يكون التأثير به هو الإحداث؛ فإن فاعل هذه الأحداث تأثيره فيها في حال الوجود مع كونها محدثة، فليس كون التأثير فيها في حال وجودها مما ينفي أنه لا بد أن تكون محدثة. وقولك «إذا كان التأثير فيها في حال وجودها فلا فرق بين أن يكون وجودها مسبقا بالعدم، أو غير مسبق» دعوى مجردة؛ لاستواء الحالين. والعقلاء يعلمون - بضرورة عقلهم - أن المبدع الفاعل لا يعقل أن يبدع القديم الأزلي الذي لم يزل موجودا؛ وإنما يعقل إبداع ما لم يكن ثم كان، بل العقلاء متفقون على أن الممكن الذي يمكن وجوده ويمكن عدمه لا يكون إلا حادثا بعد عدمه، ولا يكون قديما أزليا. وهذا مما اتفق عليه الفلاسفة مع سائر العقلاء، وقد صرح به أرسطو وجميع أتباعه، حتى ابن سينا وأتباعه، ولكن ابن سينا وأتباعه تناقضوا؛ فادعوا في موضع آخر أن الممكن الذي يمكن وجوده وعدمه قد يكون قديما أزليا، ومن قبله من الفلاسفة حتى الفارابي لم يدعوا ذلك؛ ولا تناقضوا. وقد حكينا أقوالهم غير هذا الموضوع.

### المقدمة الثانية التي بنوا عليها امتناع العلل المتعاقبة

وأما المقدمة الثانية التي بنوا عليها امتناع العلل المتعاقبة، فهي مبنية على

امتناع حوادث لا أول لها، والمتفلسف لا يقول بذلك، فلم يمكنهم أن يجعلوها مقدمة في إثبات واجب الوجود.

### معرفة وجود الله مستقرة في الفطرة

والتحقيق أنه لا يحتاج إليها، بل ولا يحتاج في إثبات واجب الوجود إلى هذه الطريقة، كما قد بينا الكلام على ذلك في غير هذا الموضوع، وهؤلاء تجدهم - مع كثرة كلامهم في النظريات والعقليات، وتعظيمهم للعلم الإلهي الذي هو سيد العلوم وأعلامها، وأشرفها وأسانها - لا يحققون ما هو المقصود منه، بل لا يحققون ما هو المعلوم لجواهر الخلائق، وإن أثبتوه طولوا فيه الطريق مع إمكان تقصيرها، بل قد يورثون الناس شكاً فيما هو معلوم لهم بالفطرة الضرورية. والرسول صلوات الله عليهم وسلامه بُعثوا بتكميل الفطرة وتقريرها، لا بإفسادها وتغييرها. قال تعالى ﴿قَامِ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا فِطْرَةَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا، لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ، ذَلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ، وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ. مُبِينٍ إِلَيْهِ وَاتَّقُوهُ، وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَلَا تَكُونُوا مِنَ الْمُشْرِكِينَ. مِنَ الَّذِينَ فَرَّقُوا دِينَهُمْ شِعَاءً، كُلِّ حِزْبٍ بِمَا لَدَيْهِمْ فَرِحُونَ﴾ (١) وفي الصحيحين عن أبي هريرة رضي الله عنه عن النبي ﷺ أنه قال: «كل مولود يولد على الفطرة، فأبواه يهودانه وينصرانه ويمجسانه، كما تنتج البهيمة بهيمة جمعاء، هل تحسون فيها من جدعاء؟» ثم قال أبو هريرة: إقرأوا إن شئتم ﴿فطرة الله التي فطر الناس عليها﴾ قالوا: يارسول الله، رأيت من يموت من أطفال المشركين وهو صغير؟ فقال «الله أعلم بما كانوا عاملين» وفي صحيح مسلم عن عياض بن حماد رضي الله عنه عن النبي ﷺ قال: «يقول الله تعالى: إني خلقت عبادي حنفاء، فاجتالهم الشياطين، وحرمت عليهم ما أحللت لهم، وأمرتهم أن يشركوا بي ما لم أنزل به سلطاناً» فالإقرار بالخالق سبحانه وتعالى، والاعتراف بوجود موجود واجب الوجود قديم أزلي، كما أنه مركز في الفطرة مستقر في

(١) سورة الروم، الآيات: ٣٠ - ٣٢.

القلوب، فبراهينه وأدلته متعددة جدا، ليس هذا موضعها، وهؤلاء عامة ما يذكرون من الطرق: إما أن يكون فيه خلل، وإما أن يكون طويلا كثير التعب، والغالب عليهم الأول.

## بيان أدلة الرازي في إثبات الصانع على مقدمة واحدة وتفصيل هذه المسالك

فالرازي أثبت الصانع بخمسة مسالك، وهي كلها مبنية على مقدمة واحدة. الأول: الاستدلال بحدوث الذوات، بناء على أن أجسام العالم محدثة وكل محدث فله محدث.

أما المقدمة الأولى فقد تبين كلامهم فيها، ومناقضة بعضهم بعضا، وأنهم التزموا لأجلها: إما جحد صفات الله وأفعاله القائمة به، وإما جحد بعض ذلك، وأنهم اشترطوا في خلق الله تعالى للعالم ما ينافي خلق العالم، فسلطوا عليهم أهل الملل والفلاسفة جميعا.

وأما الثانية فهي أظهر وأعرف وأبده في العقول من أن تحتاج إلى بيان، فبنوها على أن كل محدث فهو ممكن الوجود، وأن الممكن يحتاج في وجوده إلى مؤثر موجود، وكل من هاتين المقدمتين صحيحة في نفسها، مع أن القول بافتقار المحدث إلى المحدث أبين وأظهر في العقل من القول بافتقار الممكن إلى المؤثر الموجود؛ فبتقدير بيانهم للمقدمتين يكونون قد طولوا وداروا بالعقول دورة تبعد على العقول معرفة الله تعالى والإقرار بشبوته، وقد يحصل لها في تلك الدورة من الآفات ما يقطعها عن المقصود؛ فكانوا كما قيل لبعض الناس: أين أذنك؟ فرفع يده وأدارها على رأسه ومدّها وتمطى، وقال: هذه أذني، وكان يمكنه أن يشير إليها بالطريق المستقيم القريب، ويقول: هذا أذني، وهو كما قيل:

أقام يُعمل أياماً رويته وشبه الماء بعد الجهد بالماء

وهو نظير ما يذكر عن يعقوب بن إسحاق الكندي فيما حكاه عنه السيرافي

من قوله: هذا من باب فقد عدم الوجود، وفقد عدم الوجود هو الوجود، فكيف وقد ذكروا في افتقار الممكن إلى الواجب بنفسه مع ظهوره وبيانه، كما قد بيناه في غير هذا الموضوع: ما هو نقيض المقصود: من التعليم، والبيان، وتحرير الأدلة والبراهين. وقد تكلمنا على تقرير ما يتعلق بهذا المقام في غير هذا الموضوع.

قال الرازي: المسلك الثاني: الاستدلال بإمكان الأجسام على وجود الصانع سبحانه وتعالى، وهي عمدة الفلاسفة. قالوا: الأجسام ممكنة، وكل ممكن فلا بد له من مؤثر، أما بيان كونها ممكنة، فبالطريق المذكورة في مسألة الحدوث، وأما بيان أن الممكن لا بد له من مؤثر فبالطريق المذكورة هنا.

قلت: وهذه الطريقة هي طريقة ابن سينا وأمثاله من المتفلسفة، وليست طريقة أرسطو والقدماء من الفلاسفة. وابن سينا كان يعجب بهذه الطريق ويقول: إنه أثبت واجب الوجود من نفس الوجود، من غير احتياج إلى الاستدلال بالحركة، كما فعل أسلافه الفلاسفة. ولا ريب أن طريقته تثبت وجودا واجبا، لكن لا تثبت أنه مغاير للأفلاك إلا ببيان إمكان الأجسام كما ذكره الرازي عنهم. وإمكان الأجسام هو مبني على توحيدهم المبني على نفي صفات الله تعالى، كما تقدم التنبيه عليه. وهو من أفسد الكلام، كما قد بين ذلك في غير موضع. ومن طريقهم دخل القائلون بوحدة الوجود وغيرهم من أهل الإلحاد القائلين بالحللول والاتحاد، كصاحب الفصوص وأمثاله الذين حقيقة قولهم: تعطيل الصانع بالكلية، والقول بقول الدهرية الطبيعية دون الإلهية:

قال: المسلك الثالث: الاستدلال بإمكان الصفات على وجود الصانع، سواء كانت الأجسام واجبة وقديمة، أو ممكنة وحادثة.

قال: وتقريره أن يقال: اختصاص كل جسم بما له من الصفات: إما أن يكون لجسميته، أو لما يكون حالا في الجسمية، أو لما يكون محلا لها، أو لما لا يكون حالا فيها ولا محلا لها. وهذا القسم الأخير: إما أن يكون جسما أو



جسمانيا، أو لاجسما ولا جسمانيا. وتبطل كل هذه الأقسام سوى القسم الأخير بما مر تقريره في إثبات المسلك الأول في مسألة حدوث العالم.

### فساد القول بتماثل الأجسام

قلت: وهذا هو القول بتماثل الأجسام وأن تخصيص بعضها بالصفات دون بعض يفتقر إلى مخصص، والقول بتماثل الأجسام في غاية الفساد، والرازي نفسه قد بين بطلان ذلك في غير موضع. وهذا الذي أحال عليه ليس فيه إلا أن الجسم لا يكون اختصاصه بالحيز واجبا، بل جائزا. وبتقدير ثبوت هذا في التحيز لا يلزم مثله في سائر الصفات. وما ذكره من الدليل لا يصح؛ وذلك أنه قال: اختصاصه بذلك إن كان واجبا؛ فإما أن يكون الوجوب لنفس الجسمية، أو لأمر عرض للجسمية، أو لأمر عرضت له الجسمية، أو لأمر غير عارض لها، ولا معروض لها. والأول يوجب اشتراك الأجسام في تلك الصفة، وإن كان لعارض: فإما أن يكون ممتنع الزوال، وهو اللازم، أو ممكن الزوال، وهو العارض، فإن العرضي في اصطلاحهم أعم من العارض؛ فإن كان ممتنع الزوال: فإن كل الامتناع لنفس الجسمية عاد الإشكال الأول، وإن كان لغيرها أفضى إلى التسلسل، وإن كان لمعروض الجسمية لم يصح؛ لأن المعقول من الجسمية الذهاب في الجهات، فلو كان في محل لكان ذلك المحل يجب أن يكون ذاهبا في الجهات، فيكون محل الجسمية جسما، لأنه إن لم يكن ذاهبا في الجهات، لم يكن له اختصاص بالحيز، فلا يعقل حصول الجسم المختص بالحيز في محل غير مختص بالحيز، وإذا كان محله ذاهبا في الجهات كان جسما، وحينئذ فالقول في اختصاصه بذلك الحال فيه كالقول في الحيز لا يجوز أن يكون للجسمية أو لوازمها، بل لأمر عارض ممكن الزوال؛ فيكون ذلك الحيز ممكن الزوال، وهو المقصود.

قلت: ولقائل أن يقول: هذا الدليل مبني على تماثل الأجسام، وأكثر العقلاء على خلافه، وقد قرر الرازي في موضع آخر أنها مختلفة لا متماثلة. وهو مبني

أيضا على الكلام في الصورة والمادة، ونحو ذلك مما ليس هذا موضع بسط الكلام فيه، لكن يبين فساده ببيان موضع المنع في مقدماته.

قوله: « إن كان الامتناع لغير الجسمية أفضى إلى التسلسل » ممنوع؛ فإن الأجسام إذا كانت مشتركة في مسمى الجسمية، وقد اقتص بعضها عن بعض بصفات أخرى، لم يجب في ذلك التسلسل، كما في سائر الأمور التي تشترك في شيء وتفترق في شيء. فالمقادير والحيوانات إذا اشتركت في مسمى القدر والحيوانية، واقتص بعضها عن بعض بشيء آخر لازم له؛ لم يلزم التسلسل، سواء قيل بتأثيل الأجسام أو اختلافها، فإنه إن قيل باختلافها كانت ذات كل واحد موصوفة بصفات لازمة لها لا توجد في الآخر، كسائر الحقائق المختلفة، وإن قيل بتأثيلها كتأثيل أفراد النوع، فالموجب لوجود كل فرد من تلك الأفراد هو الموجب لصفاته اللازمة له، لا تفتقر صفاته اللازمة له إلى موجب غير الموجب لذاته، وقد بسط هذا في غير هذا الموضوع، وبيّن فيه فساد ما يقوله المنطقيون: من أن اختلاف أفراد النوع إنما هو بسبب المادة القابلة، ونحو ذلك؛ فإنهم بنوه على أن للحقيقة الموجودة في الخارج سببا غير سبب وجودها، وهذا غلط لا يستريب فيه من فهمه، مع أنه لا حاجة بنا هنا إلى هذا، بل نقول: مجرد اشتراك الاثنين في كون كل منهما جسما أو متحيزا أو موصوفا أو مقدرًا أو غير ذلك، لا يمنع اختصاص أحدهما بصفات لازمة له، وليس إذا احتاج اختصاصه بالخير إلى سبب غير الجسمية المشتركة يلزم أن يكون ذلك المخصص له مخصص آخر، بل المشاهد خلاف ذلك؛ فإن اختصاص الأجسام المشهودة بأحيازها ليس للجسمية المشتركة، بل لأمر يخصها، هو من لوازمها، بمعنى أن المقتضى لذاتها هو المقتضى لذلك اللازم.

وأیضا، فقوله: « إن كان الامتناع لمعروض الجسمية فهو محال » ممنوع.

وقوله: « لأن المعقول من الجسمية الامتداد في الجهات فمحله لا بد أن يكون له ذهاب في الجهات » يقال له: محل الامتداد في الجهات هو الممتد في الجهات،

كما أن محل التحيز هو المتحيز، ومحل الطول والعرض والعمق هو الطويل العريض العميق، ومحل المقدار هو المقدر، وكذلك محل الحياة والعلم والقدرة هو الحي العليم القدير، وكذلك محل السواد والبياض هو الأسود والأبيض. وهذا في كل ما يوصف بصفة؛ فمحل الصفة هو الموصوف، وهكذا جميع مسميات المصادر وغيرها من الأعراض محلها الأعيان القائمة بنفسها؛ فإذا كانت الجسمية هي الامتداد في الجهات التي هي الطول والعرض والعمق مثلا: كان محلها هو الشيء الممتد في الجهات الذي هو الطويل العريض [العميق] وحينئذ فمحلها له اختصاص الحيز، ويكون ذلك المعروض للجسمية الذي هو محل لها الممتد في الجهات هو المقتضي لاختصاصه بما اختص به من الصفات اللازمة، وهو مستلزم لذلك، كما هو مستلزم للامتداد في الجهات؛ فجنس الجسم مستلزم لجنس الامتداد، وجنس الأعراض والصفات؛ فالجسم المعين هو مستلزم للامتداد المعين في الجهات المعينة، ومستلزم للصفات المعينة التي يقال: إنها لازمة له، حتى إنه متى قدر عدم تلك اللوازم فقد تبطل حقيقته؛ فالموجب لها هو الموجب لحقيقته، وهذا مطرد في كل ما يقدر من الموصوفات المستلزمة لصفاتها، كالحوانية والناطقية للإنسان، وكذلك الاغتذاء والنمو للحيوان والنبات مثلا، فإن كون النبات ناميا متغذيا هو صفة لازمة له، لا لعموم كونه جسما، ولا لسبب غير حقيقته التي يختص بها، بل حقيقة مستلزمة لنموه واغتذائه، وهذه الصفات أقرب إلى أن تكون داخلة في حقيقة من كونه ممتدا في الجهات، وإن كان ذلك أيضا لازما له؛ فإننا نعلم أن النار والثلج والتراب والخبز والإنسان والشمس والفلك وغير ذلك كلها مشتركة في أنها متحيزة ممتدة في الجهات، كما أنها مشتركة في أنها موصوفة بصفات قائمة بها، وفي أنها حاملة لتلك الصفات، وما به افتترقت وامتاز بعضها عن بعض أعظم مما فيه اشتركت، فالصفات الفارقة بينها الموجبة لاختلافها ومباينة بعضها لبعض أعظم مما يوجب تشابهها ومناسبة بعضها لبعض؛ فمن يقول بتماثل الجواهر والأجسام يقول: إن الحقيقة هي ما اشتركت فيه من التحيزية والمقدارية وتوابعها، وسائر الصفات عارضة

لها، تفتقر إلى سبب غير الذات. ومن يقول باختلافها يقول: بل المقدارية للجسم والتحيزية للمتخيز، كالموصوفية للموصوف واللونية للملون، والعرضية للعرض، والقيام بالنفس للقائمات بأنفسها، ونحو ذلك، ومعلوم أن الموجودين إذا اشتركا في أن هذا قائم بنفسه وهذا قائم بنفسه: لم يكن أحدهما مثلاً للآخر، وإذا اشتركا في أن هذا لون وهذا لون، وهذا طعم وهذا طعم، وهذا عرض وهذا عرض: لم يكن أحدهما مثلاً للآخر، وإذا اشتركا في هذا موصوف وهذا موصوف: لم يكن أحدهما مثلاً للآخر، وإذا اشتركا في أن لهذا مقداراً ولهذا مقداراً، ولهذا حيزاً ومكاناً ولهذا حيزاً ومكاناً: كان أولى أن لا يوجب هذا تماثلها؛ لأن الصفة للموصوف أدخل في حقيقته من القدر للمقدر، والمكان للمتمكن، والحيز للمتخيز، فإذا كان اشتراكهما فيما هو أدخل في الحقيقة لا يوجب التماثل، فاشتراكهما فيما هو دونه في ذلك أولى بعدم التماثل، والكلام على هذه الأمور مبسوط في غير هذا الموضوع.

والمقصود هنا: التنبيه على مجامع ما أثبتوا به الصانع.

### استدلال الرازي بحدوث الصفات والأعراض على وجود الصانع

قال الرازي: المسلك الرابع: الاستدلال بحدوث الصفات والأعراض على وجود الصانع تعالى، مثل صيرورة النطفة المتشابهة الأجزاء إنساناً، فإذا كانت تلك التركيبات أعراضاً حادثه، والعبد غير قادر عليها، فلا بد من فاعل آخر، ثم من ادعى العلم بأن حاجة المحدث إلى الفاعل ضروري ادعى الضرورة هنا، ومن استدل على ذلك بالإمكان أو بالقياس على حدوث الذوات، فكذلك يقول أيضاً في حدوث الصفات.

قال: والفرق بين الاستدلال بإمكان الصفات، وبين الاستدلال بحدوثها أن الأول يقتضي أن لا يكون الفاعل جسماً، والثاني لا يقتضي ذلك.

هذه الطريقة جزء من الطريقة المذكورة في القرآن:

قلت: هذه الطريقة جزء من الطريقة المذكورة في القرآن، وهي التي جاءت

بها الرسل، وكان عليها سلف الأمة وأئمتها وجواهر العقلاء من الآدميين، فإن الله سبحانه يذكر في آياته ما يحدثه في العالم من السحاب والمطر والنبات والحيوان، وغير ذلك من الحوادث، ويذكر في آياته خلق السموات والأرض، واختلاف الليل والنهار، ونحو ذلك، لكن القائلون بإثبات الجوهر الفرد من المعتزلة ومن وافقهم من الأشعرية وغيرهم يسمون هذا استدلالاً بحدوث الصفات، بناء على أن هذه الحوادث المشهود حدوثها لم تحدث ذاتها، بل الجواهر والأجسام التي كانت موجودة قبل ذلك لم تزل من حين حدوثها، ولا تزال موجودة، وإنما تغيرت صفاتها كما تتغير صفات الجسم إذا تحركت قليل السكون، وكما تتغير ألوانه، وكما تتغير أشكاله. وهذا مما ينكره عليهم جواهر العقلاء من المسلمين وغيرهم.

### حقيقة قول الجهمية والمعتزلة ومن وافقهم من الأشعرية أن الرب لم يزل معطلا لا يفعل شيئا

وحقيقة قول هؤلاء الجهمية والمعتزلة ومن وافقهم من الأشعرية وغيرهم: أن الرب لم يزل معطلا لا يفعل شيئا، ولا يتكلم بمشيئته وقدرته، ثم إنه أبدع جواهر من غير فعل يقوم به، وبعد ذلك ما بقي يخلق شيئا، بل إنما تحدث صفات تقوم بها، ويدعون أن هذا قول أهل الملل: الأنبياء وأتباعهم، وبينهم وبين الفلاسفة في هذا نزاع أخطأ فيه كل من الفريقين؛ فإن الفلاسفة يقولون بإثبات المادة والصورة، ويجعلون المادة والصورة جوهرين، وهؤلاء يقولون: ليست الصورة إلا عرضا قائما بجسم.

### إثبات الفلاسفة للمادة والصورة وقوع هذين اللفظين على معان متعددة

والتحقيق: أن المادة والصورة لفظ يقع على معان. كالمادة والصورة الصناعية والطبيعية، والكلية، والأولية.

فالأول: مثل الفضة إذا جعلت درهما وخاتما وسبيكة، والخشب إذا جعل كرسيًا، واللبن والحجر إذا جعل بيتًا، والغزل إذا نسج ثوبا، ونحو ذلك فلا ريب

أن المادة هنا التي يسمونها الهیولی: هي أجسام قائمة بنفسها، وأن الصورة أعراض قائمة بها، فتحول الفضة من صورة إلى صورة هو تحوطاً من شكل إلى شكل، مع أن حقيقتها لم تتغير أصلاً.

وبهذا يظهر لك خطأ قول القائل: إن من أثبت افتقار المحدث إلى الفاعل بالقياس على حدوث الذوات قال هنا كذلك، وهذه الطريقة طريقة أبي علي وأبي هاشم ومن وافقهما. فيقال: هؤلاء إنما قاسوا على افتقار الكتابة إلى كاتب، والبناء إلى بان، ونحو ذلك. ومعلوم أن البناء والكاتب لم يبدع جسماً، وإنما أحدث في الأجسام تأليفاً خاصاً، وهو عرض من الأعراض. فكيف يجعل مثل هذا محدثاً للذوات، ويجعل الذي خلق الإنسان من نطفة، والشجرة من نواة، إنما أحدث الصفات؟ لكن المعتزلة لا يقولون: إن الجسم يحدث جسماً، وإنما يحدث عرضاً.

والثاني من معاني المادة والصورة: هي الطبيعية، وهي صورة الحيوانات والنباتات والمعادن ونحو ذلك؛ فهذه إن أريد بالصورة فيها نفس الشكل الذي لها فهو عرض قائم بجسم، وليس هذا مراد الفلاسفة، وإن أريد بالصورة نفس هذا الجسم المتصور، فلا ريب أنه جوهر محسوس قائم بنفسه. ومن قال «إن هذا عرض قائم بجوهر» من أهل الكلام فقد غلط، وحينئذ فيقول المتفلسف: إن هذه الصورة القائمة بالمادة والهیولی إن أراد بذلك ما خلق منه الإنسان كالمني - وهو لم يرد ذلك - فلا ريب أن ذاك جسم آخر فسد واستحال، وليس هو الآن موجوداً، بل ذاك صورة، وهذا صورة، والله تعالى خلق أحدهما من الآخر، وإن أراد أن هنا جوهرًا قائمًا بنفسه غير هذا الجسم المشهود الذي هو صورة، وأن هذا الجسم المشهود الذي هو صورة قائم بذلك الجوهر العقلي، فهذا من خيالاتهم الفاسدة.

### الاستدلال بما في العالم من إحكام وإتقان على وجود الذات الإلهية

ومن هنا تعرف قولهم في الهیولی الكلية، حيث ادعوا أن بين أجسام العالم

جوهرًا قائمًا بنفسه، تشترك فيه الأجسام. ومَنْ تصور الأمور وعرف ما يقول علم أنه ليس بين هذا الجسم المعين وهذا الجسم المعين قدر مشترك موجود في الخارج أصلاً، بل كل منهما متميز عن الآخر بنفسه المتناولة لذاته وصفاته، ولكن يشتركان في المقدارية وغيرها، من الأحكام اللازمة للأجسام، وعلم أن اتصال الجسم بعد انفصاله هو نوع من التفرق، والتفرق والاجتماع هما من الأعراض التي يوصف بها الجسم، فالاتصال والانفصال عرضان، والقابل لهما نفس الجسم الذي يكون متصلًا تارة، ومنفصلًا أخرى، كما يكون مجتمعا تارة ومفترقا أخرى، ومتحركا تارة وساكنًا أخرى. وهذا مبسوط في غير هذا الموضع.

قال الرازي: والطريقة الخامسة - وهي عند التحقيق عائدة إلى الطرق الأربع - وهي الاستدلال بما في العالم من الإحكام والإتقان على علم الفاعل، والذي يدل على علم الفاعل هو بالدلالة على ذاته أولى.

ما جاء به الرسول ﷺ هو الحق الموافق لصريح المعقول

قلت: والمقصود هنا التنبيه على أن ما جاء به الرسول ﷺ هو الحق الموافق لصريح المعقول، وأن ما بينه من الآيات والدلائل والبراهين العقلية في إثبات الصانع سبحانه ومعرفة صفاته وأفعاله هو فوق نهاية العقول، وأن خيار ما عند حذاق الأولين والآخرين من الفلاسفة والمتكلمين هو بعض ما فيه، لكنهم يلبسون الحق بالباطل؛ فلا يأتون به على وجهه، كما أن طريقة الاستدلال بحدوث المحدثات على إثبات الصانع الخالق هي طريقة فطرية ضرورية، وهي خيار ما عندهم، بل ليس عندهم طريقة صحيحة غيرها، لكنهم أدخلوا فيها من الاختلال والفساد ما يعرفه أهل التحقيق والانتقاد، الذين آتاهم الله الهدى والسداد. وقد بسط الكلام على هذه المطالب في غير هذا الموضع.

## فصل

### في الكلام على وجود واجب الوجود

وأما ما تكلموه به في وجود واجب الوجود وتحيرهم فيه هل وجوده حقيقته أو زائد على حقيقته، وفي صفاته وأفعاله؟ فهذا بحر واسع قد بسطناه في غير هذا الموضوع، وقد اعترف الرازي بحيرته في مسائل الذات والصفات والأفعال، وهو تارة يقول بقول هؤلاء، وتارة يقول بقول هؤلاء. والآمدي متوقف في مسائل الوجود والذات ونحو ذلك، مع أنه لم يذكر دليلاً على إثبات واجب الوجود البتة، فإنه ظن أن الطرق المذكورة ترجع إلى الاستدلال بالإمكان على المرجح الموجب، فلم يسلك في إثبات واجب الوجود إلا هذه الطريقة التي هي طريقة ابن سينا، لكن ابن سينا وأتباعه قرروها أحسن من تقرير الآمدي، فإن أولئك اثبتوا واجب الوجود بالبرهان العقلي الذي لا ريب فيه، لكن احتجوا على مغاييرته للموجودات المحسوسة بطريقته المبنية على نفي الصفات وهي باطلة.

وأما الآمدي، فلم يقرر إثبات واجب الوجود مجال، بل قال في كتاب ابكار الافكار في أعظم مسائل الكتاب، وهي مسألة إثبات واجب الوجود مذهب أهل الحق من المشرعين وطوائف الالهيين القول بوجوب وجود موجود وجوده لذاته لا لغيره، وكل ما سواه فمتوقف في وجوده عليه خلافاً لطائفة شاذة من الباطنية، ومنشأ الاحتجاج على ذلك ما نشاهده من الموجودات العينية ونتحققه من الأمور الحسية، فإنه إما أن يكون واجباً لذاته أو لا يكون واجباً



لذاته، فإن كان الأول فهو المطلوب، وإن كان الثاني فكل موجود لا يكون واجباً لذاته فهو ممكن لذاته، لأنه لو كان ممتنعاً لذاته لما كان موجوداً، وإذا كان ممكناً فالوجود والعدم عليه جائزان، وعند ذلك فإما ان يكون في وجوده مفتقراً إلى مرجح او غير مفتقر إليه، فإن لم يكن مفتقراً إلى المرجح، فقد ترجح احد الجائزين من غير مرجح وهو ممتنع، وإن افتقر إلى المرجح فذلك المرجح إما واجب لذاته او لغيره، فإن كان الأول فهو المطلوب وإن كان الثاني فذلك الغير إما ان يكون معلولاً لمعلوله او لغيره، فإن كان الأول فيلزم ان يكون كل واحد منها مقوماً للآخر، ويلزم من ذلك ان يكون كل واحد منهم مقوماً لمقوم نفسه، فيكون كل واحد منها مقوماً لنفسه، لأن مقوم المقوم مقوم، وبذلك يوجب جعل كل واحد من الممكنين مقوماً بنفسه، والمتقوم بنفسه لا يكون ممكناً وهو خلاف الفرض، ولأن التقوم اضافة بين المقوم والمقوم، فيستدعي المغايرة بينها ولا مغايرة بين الشيء ونفسه، وإن كان الثاني وهو ان يكون ذلك الغير معلولاً للغير فالكلام في ذلك الغير كالكلام في الأول، عند ذلك فإما ان يقف الأمر على موجود هو مبدأ الموجودات غير مفتقر في وجوده إلى غيره، أو يتسلسل الأمر إلى غير النهاية، فإن كان الاول فهو المطلوب وإن كان الثاني فهو ممتنع، ثم ذكر الادلة المتقدمة على ابطال التسلسل وبين فسادها كلها كما تقدم حكاية قوله واختار الحجة المذكورة عنه التي حكيناها فقال: وإن كانت العلل والمعلولات المفروضة موجودة معاً فلا يخفى ان النظر إلى الجملة غير النظر إلى كل واحد واحد من آحادها، فإن حقيقة الجملة غير حقيقة كل واحد من الآحاد وعند ذلك فالجملة موجودة وهي إما أن تكون واجبة لذاتها أو ممكنة لا جائز ان تكون واجبة وإلا لما كانت آحادها ممكنة، وقد قيل انها ممكنة كما سبق، وان كانت واجبة فهو مع الاستحالة عين المطلوب، وإن كانت ممكنة فلا بد لها من مرجح، والمرجح إما ان يكون داخلاً فيها او خارجاً عنها لا جائز ان يقال بالأول، فان المرجح للجملة مرجح لآحادها، ويلزم ان يكون مرجحاً لنفسه ضرورة كونه من

الآحاد ويخرج بذلك عن ان يكون ممكنا وهو خلاف الفرض، وأن يكون مرجحاً لعلته لكونه من الآحاد وفيه جعل العلة معلولاً والمعلول علة وهو دور ممتنع، وإن كان المرجح خارجاً عنها فهو اما ممكن او واجب، فإن كان ممكنا فهو من الجملة وهو خلاف الفرض فلم يبق إلا أن يكون واجباً لذاته وهو المطلوب.

قلت: فهذه الطريقة التي ذكرها لم يذكر غيرها في إثبات الصانع، ثم اورد على نفسه أسئلة كثيرة منها: قول المعترض لا نسلم وجود ما يسمى جملة في غير المتناهي ليصح ما ذكرتموه ولا يلزم من صحة ذلك في المتناهي مع إشعاره بالحصص صحته في غير المتناهي. سلمنا ان مفهوم الجملة حاصل فيما لا يتناهي وأنه ممكن، ولكن لا نسلم انه زائد على الآحاد المتعاقبة إلى غير النهاية، وعند ذلك فلا يلزم ان يكون معللاً بغير علة الآحاد. سلمنا أنه زائد على الآحاد، ولكن ما المانع ان يكون مترجحاً بآحاده الداخلة فيه لا بمعنى انه مترجح بواحد منا ليلزم ما ذكرتموه، بل طريق ترجحه بالآحاد الداخلة فيه ترجح كل واحد من آحاده بالآخر إلى غير النهاية، وعلى هذا فلا يلزم افتقاره إلى مرجح خارج عن الجملة، ولا ان يكون المرجح للجملة مرجحاً لنفسه ولا لعلته.

ثم قال في الجواب قولهم لا نسلم ان مفهوم الجملة زائد على الآحاد المتعاقبة إلى غير النهاية.

قلنا ان اردتم ان مفهوم الجملة هو نفس المفهوم من كل واحد من الآحاد فهو ظاهر إلا حالة وإن اردتم به الهيئة الإجتماعية من آحاد الأعداد فلا خفاء بكونه زائداً على كل واحد من الآحاد، وهو المطلوب.

قولهم، ما المانع من ان تكون الجملة مترجحة بآحاده الداخلة فيها كما قرروه.

قلنا: إما أن يقال ترجح الجملة بمجموع الآحاد الداخلة فيها أو بواحد منها، فإن كان بواحد منها فالمحال الذي ألزمناه حاصل، وإن كان بمجموع

الآحاد فهو نفس الجملة المفروضة، وفيه ترجيح الشيء بنفسه وهو محال، فهذا ما ذكره في كتابه المشهور المعروف بابكار الأفكار المصنف في الكلام، وليس في هذا تعرّض لأبطال علل ومعلولات ممكنة مجتمعة. لا نهاية لها، ولكن فيه اثبات واجب الوجود خارجاً عنها.

وقد ذهب طائفة من اهل الكلام كأصحاب معمر إلى اثبات معان لا نهاية لها مجتمعة وهي الخلق وهي شرط في الحدوث، ثم انه في كتابه المسمى بدقائق الحقائق في الفلسفة ذكر هذه الحجة وزاد فيها ابطال اثبات علل ومعلولات لا نهاية لها، ولكنه اعترض عليها باعتراض، وذكر انه لا جواب عنه فبقيت حجته على إثبات واجب الوجود موقوفة على هذا الجواب، فقال بعد ان ذكر ما ذكره: هنا الجملة إما أن تكون باعتبار ذاتها واجبة او ممكنة لا جائز ان تكون واجبة، وإلا لما كانت آحادها ممكنة، وما يتوهمه بعض الناس من قوله إنه اذا كانت الآحاد ممكنة ومعناه: افتقار كل واحد إلى علته وكانت الجملة هي مجموع الآحاد فلا مانع من اطلاق الامكان عليها بمعنى انها غير مفتقرة إلى امر خارج عن ذاتها، وإن كانت أبعاضها مما يفتقر بعضها إلى بعض فتوهم ساقط، فإنه إذا قيل أن الجملة غير ممكنة فقد بينا في المنطقيات ان كل ما ليس بممكن بالمعنى الخاص، فأما واجب لذاته وإما ممتنع لا جائز ان يقال بالامتناع وإلا لما كانت موجودة. بقي ان تكون واجبة بذاتها وإذا كانت الجملة هي مجموع آحادها وكل واحد من الآحاد ممكن، فالجملة أيضاً ممكنة بذاتها والواجب باعتبار ذاته يستحيل ان يكون ممكناً باعتبار ذاته، وإن كانت ممكنة فلا بد لها من مرجح لضرورة كونها موجودة، والمرجح: فاما ان يكون ممكناً أو واجباً لا جائز أن يكون ممكناً إذ هو من الجملة، ثم يلزم ان يكون مرجحاً لنفسه لكونه مرجحاً للجملة، والمرجح للجملة مرجح لآحادها وهو من آحادها وذلك محال، ثم يلزم ان يكون علته علته، وهو دور ممتنع.

وإن كان واجباً لذاته غير مفتقر إلى علة في وجوده فإما أن يكون علة للجملة او لبعضها، فإن كان علة للجملة لزم ان يكون علة لكل واحد من

آحادها إذا الجملة هي مجموع الآحاد وهو محال من جهة إفضائه إلى كون كل واحد من آحاد الجملة المفروضة معللاً بعلتين وهي العلة الواجبة الوجود، وما قيل انه علة (١) له من آحاد الجملة، وإن كان علة لبعض منها لا يكون معلولاً لغيره، فهو خلاف الفرض، وهذه المحالات إنما لزمّت من القول بعدم النهاية فهو محال. كيف وكل علل ومعلولات قيل باستنادها إلى علة لا علة لها، فالقول بكونها غير متناهية اعدادها محال وجمع بين متناقضين وهو القول بأنه ما من علة إلا ولها علة، والقول بانتهاء العلل والمعلولات إلى علة لها فإذاً قد اتضح بما مهدنا امتناع كون العلل والمعلولات غير متناهية وان القول بأن لا نهاية لها محال.

ثم قال: ولقائل ان يقول إثبات الجملة لما يتناهى، وإن كان غير مسلم لكن ما المانع من كون الجملة ممكنة الوجود ويكون ترجحها بترجح آحادها، وترجح آحادها كل واحد بالآخر إلى غير النهاية على ما قيل.

قال: وهذا إشكال مشكل وربما يكون عند غيري حله.

قلت: فهذا استدلاله على واجب الوجود لم يذكر في كتبه غيره، وأما حدوث العالم فأبطل طرق الناس وبناه على أن الجسم لا يخلو من الاعراض الحادثة إذ العرض لا يبقى زمانين، واستدل على امتناع حوادث لا أول لها بعد ان أبطل وجوه غيره بالوجه الذي تقدم، وتقدم ما فيه من الضعف الذي بينه الارموي وغيره، ثم إذا ثبت حدوث العالم فإنه لم يستدل بالحدوث على المحدث إلا بطريقة الذين بنوا ذلك على الامكان، وهو إن ذلك يتضمن التخصيص المفتقر إلى مخصص لأنه ترجيح لاحد طرفي الممكن فهو لا يستدل بالحدوث على المحدث إلا بناء على ان ذلك ممكن يفتقر إلى واجب، ولا يجعل الممكن دالاً على الواجب إلا بناء على نفي التسلسل، والتسلسل قد اورد عليه السؤال الذي قال انه لا جواب له عنه، وكل هذه المقدمات التي ذكرها لا يفتقر اثبات الصانع إليها،

---

(١) قوله؛ من آحاد الجملة كذا في الأصل، ولعل هنا تحريفاً، ووجه الكلام لبعض آحاد الجملة. انظر كتبه مصححة.

وبتقدير افتقاره إليها فإبطال التسلسل ممكن فتم تلك المقدمات، وذلك ان اثبات الصانع لا يفتقر إلى حدوث الأجسام كما تقدم، بل نفس ما يشهد حدوثه من الحوادث يغني عن ذلك.

والعلم بان الحادث يفتقر إلى المحدث هو من أبين العلوم الضرورية، وهو ابين من افتقار الممكن إلى المرجح، فلا يحتاج ان يقرر ذلك بأن الحدوث ممكن أو أنه كان يمكن حدوثه على غير ذلك الوجه، فتخصيصه بوجه دون وجه ممكن جائز الطرفين، فيحتاج إلى مرجح مخصص بأحدهما، وهذه الطريقة يسلكها من يسلكها من متأخري اهل الكلام من المعتزلة والأشعرية، ومن وافقهم على ذلك من أصحاب احمد ومالك والشافعي وأبي حنيفة وغيرهم، وقد نبهنا على أنها وإن كانت صحيحة فإنها تطويل بلا فائدة واستدلال على الأظهر بالأخفى، وعلى الاقوى بالأضعف كما لا يحّد الشيء بما هو اخفى منه، وإن كان الحد مطابقاً للمحدود مطرداً منعكسا يحصل به التمييز مع ان الحد والاستدلال بالأخفى قد يكون فيه منفعة من وجوه أخرى مثل من حصلت له شبهة او معاندة في الأمر الجلي فيبين له بغيره لكون ذلك أظهر عنده، فإن الظهور والخفاء امر نسبي إضافي مثل من يكون من شأنه الاستخفاف بالأمر الواضحة البينة، فإذا كان الكلام طويلاً مستغلقاً هابه وعظمه كما يوجد في جنس هؤلاء، لكن ليس هذا مما يتوقف العلم والبيان عليه مطلقاً، وهذا هو المقصود منها، وهؤلاء كثيراً ما يغلطون فيظنون أن المطلوب لا يمكن معرفته إلا بما ذكروه من الحد والدليل، وبسبب هذا الغلط يضل من يضل حتى يتوهم ان ذلك الطريق المعين إذا بطل انسَدَ باب المعرفة، ولهذا لما بنى الآمدي وغيره على هذه الطريقة التي تعود إلى طريقة الإمامان، وبنوا طريقة الامكان على نفي التسلسل حصل ما حصل، فكان مثل هؤلاء مثل من عمد إلى أمراء المسلمين وجندهم الشجعان الذين يدفعون العدو ويقاتلونهم، فقطعهم ومنعهم الرزق الذي به يجاهدون وتركوا واحداً ظناً انه يكفي في قتال العدو وهو أضعف الجماعة وأعجزهم، ثم أنهم مع هذا قطعوا رزقه الذي به يستعين فلم يبق بإزاء العدو أحد. ومثل نهر كبير كدجلة

والفرات كان عليه عدة جسور يعبر الناس عليها، ومنها ما هو قوي مكين في مكان قريب فعمد المتولي إلى تلك الجسود فقطعها كلها ولم يترك إلا واحداً طويلاً بعيداً ضعيفاً، ثم انه خرقة في أثناءه حتى انقطع الطريق ولم يبق لأحد طريق إلى العبور، وهو مع هذا يستعمل الناس في الآلات التي يصنع بها الجسور ويشعر الناس انه لا يمكن احدا ان يعبر إلا بما يصنعه، او مثل رجل كان لمدينته اسوار متداخلة سور خلف سور كل سور منها يحفظ المدينة، فعمد المتولي فهدم تلك الاسوار كلها وترك سوراً هو أضعفها وأطولها وأصعبها حفظاً، ثم انه مع ذلك خرقت منه ناحية يدخل منها العدو، فلم يبق للمدينة سور يحفظها، فيقال، إن اثبات الصانع ممكن بطرق كثيرة منها: الاستدلال بالحدوث على المحدث وهذا يكفي فيه حدوث الانسان نفسه او حدوث ما يشاهد من الحيوانات كالنبات والحيوان وغير ذلك، ثم إنه يعلم بالضرورة ان المحدث لا بد له من محدث، وإذا قدر انه اثبت الصانع بحدوث العالم لزم ان المحدث لا بد له من محدث، ثم إذا قدر انه استدل بطريقة الامكان إما ابتداء وإما مع طريقة الحدوث، فالعلم بأن الممكن يفتقر إلى نفي التسلسل، وأيضاً فإبطال التسلسل له طرق كثيرة، وذلك انه يمكن ان يقال فيه وجوه.

احدها: ان الموجودات بأسرها إما ان تكون واجبة الوجود او ممكنة الوجود او ممتنعة الوجود، والأقسام الثلاثة باطلة، فلزم ان يكون بعضها واجباً وبعضها ممكنة. اما الثالث، فهو باطل، فإن ما وجد لا يكون ممتنع الوجود، والثاني باطل أيضاً لأن ممكن الوجود هو الذي يمكن وجوده وعدمه، وما كان كذلك لم يوجد إلا بغيره، فلو كان مجموع الموجودات ممكنة لافتقرت الموجودات كلها إلى غيرها، وما ليس بموجود فهو معدوم، والمعدوم لا يفعل الموجود بالضرورة، والأول باطل أيضاً، فإننا نشاهد فيها ما يحدث بعد ان لم يكن كالحيوان والنبات والمعدن والسحاب والامطار، والحادث عدم مرة ووجد اخرى، فلا يكون ممتنعاً، لأن الممتنع لا يوجد ولا واجباً بنفسه، لان الواجب بنفسه لا يعدم، فثبت انه ممكن وثبت ان في الموجودات ما هو ممكن بنفسه،

وانه ليس كلها ممكناً، فثبت ان فيها موجوداً ليس بممكن، والموجود الذي ليس بممكن هو الواجب بنفسه، فإن الموجود إما أن يكون وجوده بنفسه وهو الواجب او بغيره وهو الممكن، ولا يجوز ان يكون فيها ممتنع لأن الممتنع هو الذي لا يجوز ان يوجد، فيمتنع ان يكون في الوجود ممتنع فتبين ان في الموجودات واجباً وممكناً وليس فيها ممتنع، وإن شئت قلت إما أن يقبل من جهة نفسه العدم وهو الممكن او لا يقبل العدم وهو الممكن او لا يقبل العدم وهو الواجب بنفسه، وإن شئت قلت إما ان يفتقر إلى غيره وهو الممكن، او لا يفتقر وهو الواجب، وإذا كانت الموجودات إما واجبة وإما ممكنة وليس كلها ممكناً ولا كلها واجباً تعين ان فيها واجبا وفيها ممكنا .

**الوجه الثاني:** أن يقال كل ممكن نفسه لا يوجد إلا بموجب يجب به وجوده، لأنه إذا لم يحصل ما به يجب وجوده، كان وجوده ممكناً قابلاً للوجود والعدم فلا يوجد وما به يجب وجوده لا يكون ممكناً، لان الممكن لا يجب به شيء لافتقاره إلى غيره، فالفتقر إلى الممكن مفتقر إليه، وإلى ما به وجب الممكن، وإذا كان الممكن وحده لا يجب به شيء علم افتقار الممكن إلى واجب بنفسه .

**الوجه الثالث:** ان يقال طبيعة الامكان . سواء فرضت الممكنات متناهية او غير متناهية لا توجب الوجود بنفسها، فإن ما كان كذلك لم يكن ممكناً فلا بد للممكن من حيث هو ممكن من موجود ليس بممكن، والمراد بالممكن في هذه المواضع الممكن الامكان الخاص، وهو الذي يقبل الوجود والعدم، فيكون الواجب والممتنع قسيميه، فإذا أريد به الممكن الامكان العام وهو قسم الممتنع، فكل موجود فهو ممكن بالامكان العام، ثم الموجود إما موجود بنفسه وإما بغيره، وليس كل موجود وجد بنفسه لأن منها المحدثات التي يعلم بضرورة العقل ان وجودها ليس بأنفسها فثبت ان من الموجودات ما هو موجود بنفسه وما هو موجود بغيره .

**الوجه الرابع:** أن يقال الموجودات ليست كلها موجودة بغيرها، لأن الغير إن كان معدوماً امتنع أن يكون الموجود موجوداً بما ليس بموجود، وإن كان الغير موجوداً كان الموجود خارجاً عن جملة الموجودات، وإذا لم تكن الموجودات كلها موجودة بغيرها، فإما أن يكون كلها أو كل منها موجوداً بنفسه، وإما أن لا يكون، والأول ممتنع لأن المحدثات التي يشهد حدوثها يعلم بالضرورة أنها ليست موجودة بنفسها، وإذا لم تكن كلها موجودة بغيرها ولا كلها موجودة بنفسها تعين أن منها ما هو موجود بنفسه، ومنها ما هو موجود بغيره، وهذا لك أن تعتبره في كل فرد فرداً من الموجودات، وفي المجموع فتقول: يمتنع في كل فرد من الموجودات أن يكون موجوداً بغير موجود لأنه إذا كان كل واحد من الموجودات موجوداً بغير موجود لزم أن يكون كل من الموجودات موجوداً بمعدوم، وهذا ممتنع. وإذا امتنع فإما أن يكون كل موجود موجوداً بنفسه، وإما أن يكون موجوداً بوجود غيره، وإما أن يكون منها ما هو موجود بنفسه، ومنها ما هو موجود بوجود غيره، والأول ممتنع لوجود الحوادث التي لا توجد بأنفسها، والثاني ممتنع لأن كل واحد واحد من الموجودات إذا كان موجوداً بوجود غيره، والغير من الموجودات التي لا توجد إلا بموجود غيرها لم يكن فيها إلا ما هو مفتقر محتاج إلى الغير، وما كان نفسه مفتقراً محتاجاً إلى الغير لم يوجد إلا بوجود ذلك الغير، وما كان في نفسه لا يوجد إلا بغيره فأولى أن لا يكون بنفسه مبدعاً لغيره، فيلزم أن لا يكون في الموجودات ما هو موجود بنفسه ولا ما هو فاعل لغيره، فيلزم حينئذ أن لا يوجد شيء من الموجودات لأن الموجود إما موجود بنفسه وإما بموجود غيره، وهذا إنما لزم لما قدر أن كل موجود موجود بغيره، فتعين أن من الموجودات ما هو موجود بنفسه وهو المطلوب، وأما إذا اعتبرت ذلك في المجموع فمجموع الموجود لا يكون واجباً بنفسه، لأن من أجزائه ما هو ممكن محدث كائن بعد أن لم يكن، والمجموع يتوقف عليه والمتوقف على الممكن لا يكون واجباً بنفسه، ولا يكون المجموع مفتقراً إلى غيره المبين له، فإن ذلك لا يكون إلا معدوماً،



والموجود لا يكون مفتقراً إلى فاعل معدوم ليس بموجود فضلاً عن مجموع الموجود، فتعين ان يكون المجموع مفتقراً إلى ما هو داخل في المجموع، وذلك البعض لا يكون إلا واجباً بنفسه. إذ لو لم يكن واجباً بنفسه لكان ممكناً مفتقراً إلى غيره، فيكون مجموع كل واحد من الموجودات مفتقراً إلى غيره، وذلك الغير ممكن بنفسه وهو جزء من المجموع الممكن المفتقر إلى غيره، ويمتنع ان يكون مجموع الممكنات ليس مفتقراً إلى ما هو بعض الممكنات، فإن مجموعها اعظم من بعضها، وذلك البعض يشرك المجموع في الفقر والاحتياج إلى الغير ففيه ما فيها من الاحتياج، والفقر إلى الغير مع ان المجموع اعظم منه فإذا كانت الاجزاء كلها فقيرة محتاجة والمجموع محتاجاً فقيراً امتنع ان يكون شيء من الاجزاء بالمجموع وحده فضلاً عن ان يكون بجزء آخر فضلاً عن ان يكون المجموع الذي كل اجزائه فقراء بواحد من تلك الأجزاء الفقراء، وهذا كله بين ضروري لا يستريب فيه من تصوره ويمكن تصوير هذه المواد على وجوه أخرى.

## فصل

### في تصوير هذه الأدلة في مادة الحدوث

وكذلك يمكن تصوير هذه الأدلة في مادة الحدوث بأن يقال الموجودات إما ان تكون كلها حادثة وهو ممتنع، لأن الحوادث لا بد لها من فاعل وذلك معلوم بالضرورة، ومحدث الموجودات كلها لا يكون معدوماً وذلك أيضاً معلوم بالضرورة، وما خرج عن الموجودات لا يكون إلا معدوماً، فلو كانت الموجودات كلها محدثة للزم إما حدوثها بلا محدث، وإما حدوثها بمحدث معدوم، وكلاهما معلوم الفساد بالضرورة، فثبت انه لا بد في الوجود من موجود قديم وليس كل موجود قديماً بالضرورة الحسية، فثبت ان الموجودات تنقسم إلى قديم ومحدث، وهاتان المقدمتان، وهو ان كل حادث فلا بد له من محدث، وان المحدث للموجود لا يكون إلا موجوداً مع انها معلومتان بالضرورة، فإن كثيراً من أهل الكلام اخذوا يقررون ذلك بأدلة نظرية

ويحتاجون على ذلك بأدلة وهي وإن كانت صحيحة لكن النتيجة أبين عند العقل من المقدمات فيصير كمن يجد الأجل بالأخفى، وهذا وإن كان قد يذمه كثير من الناس مطلقاً، فقد ينتفع به في مواضع: مثل عناد المناظر ومنازعته في المقدمة الجليلة دون ما أخفى منها، ومثل حصول العلم بذلك من الطرق الدقيقة الخفية الطويلة لمن يرى أن حصول العلم له بمثل هذه الطرق اعظم عنده واحب إليه، وأنه إذا خوطب بالأدلة الواضحة المعروفة للعامة لم يكن له مزية على العامة ولن يقصد بمخاطبته بمثل ذلك. إن مثل هذه الطرق معروف معلوم عندنا لم ندعه عجزاً وجهلاً وإنما عرضنا عنه استغناء عنه بما هو خير منه واشتغالاً بما هو أنفع من تطويل لا يحتاج إليه إلى أمثال ذلك من المقاصد. فأما كون الحادث لا بد له من محدث، فهي ضرورة عند جماهير العلماء وكثير من متكلمي المعتزلة ومن اتبعهم جعلوه نظرياً كما سيأتي ذكره بعد هذا، وأما كون المعدوم لا يكون فاعلاً للموجودات، فهو أظهر من ذلك، ولذلك اعترف بكونه ضرورياً من استدلال على أن المحدث لا بد له من محدث موجود، والممكن لا بد له من مؤثر موجود كالرازي وغيره.

قال الرازي: أما كون المؤثر موجوداً، فانه لا فرق بين نفي المؤثر وبين مؤثر منفي، والحكم بالاكْتفاء بالمؤثر المنفي حكم بعدم الاحتياج إلى المؤثر.

قال: والعلم بذلك ضروري ولا يتصور في هذا المقام الاستدلال بالكلام المشهور من أن المعدوم لا تميز فيه، فلا يمكن استناد الأثر إليه لانه يتوجه عليه شكوك معروفة.

قال: والجواب عنها، وإن كان ممكناً إلا أن العلم بفساد استناد الأثر الموجود إلى المؤثر المعدوم أظهر كثيراً من العلم بذلك، والدليل والاجوبة عن الأسئلة التي تورد عليه وايضاح الواضح لا يزيده الإخفاء.

قال: وقول القائل؛ هب أن المؤثر ليس بمعدوم فلم يجب أن يكون موجوداً؟

قلنا لا واسطة بين الوجود والعدم. وقول القائل أن الماهية تقتضي الامكان

لا شرط الوجود ولا العدم فهو متوسط بين الوجود والعدم. قلنا: نحن لا ندعي أن كل حقيقة، فهي إما الوجود وإما العدم حتى يلزم من كون الماهية مغايرة لهما فساد ذلك الحصر، بل ندعي أن العقل يحكم على كل حقيقة من الحقائق التي لا نهاية لها. أنها لا تخلو عن وصفي الوجود والعدم، وإذا كان كذلك فكون الماهية مغايرة للوجود والعدم لا يقدر في قولنا أنه لا واسطة بين الوجود والعدم.

قلت: هذا السؤال، والجواب عنه لا يحتاج إليه مع علمنا الضروري بأن المؤثر في الوجود لا يكون إلا موجوداً، وهذا قد سبقه إليه غير واحد من النظائر كأبي المعالي الجويني، فإنه قال في الإرشاد: فان قال قائل قد دللت فيما قدمتم على العلم بالصانع، فبم تنكرون على من يقدر الصانع عدماً؟ قلنا: العدم عندنا نفي محض وليس المعدوم على صفة من صفات الاثبات، ولا فرق بين نفي الصانع وبين تقدير الصانع منياً من كل وجه، بل نفي الصانع، وان كان باطلاً بالدليل القاطع، فالقول به غير متناقض في نفسه، والمصير الى إثبات صانع منفي متناقض، وانما يلزم القول بالصانع المعدوم. المعتزلة حيث أثبتوا للمعدوم صفات الاثبات وقضوا بأن المعدوم على خصائص الاجناس.

قال: والوجه أن لا نعدّ الوجود من الصفات، فان الوجود نفس الذات وليس بمثابة التحيز للجوهر، فان التحيز صفة زائدة على ذات الجوهر ووجود الجوهر عندنا نفسه من غير تقدير مزيد.

قال: والائمة يتوسعون في عد الوجود من الصفات، والعلم به علم بالذات.

قال الكيا المهراسي الطبري: اذا قلنا الباري موجود، فوجوده ذاته هذا بالاتفاق من أصحابنا القائلين بالأحوال والنافين لها إلا على رأي المعتزلة الذين قالوا المعدوم شيء. وقال أبو القاسم الانصاري شارح الإرشاد القاضي أبو بكر وإن أثبت الأحوال فلم يجعل الوجود حالاً، فان العلم به علم بالذات، وعند أبي هاشم ومتبعيه: الوجود من الأحوال وهي من أثر كون الفاعل قادراً.

قال: وما قاله إمام الحرمين من أن الأئمة يتوسعون في عد الوجود من

الصفات، فانما قالوا ذلك لما بيناه من أن صفة النفس عندهم تفيد ما يفيد  
النفس، فلا فرق بين وجود الجوهر وتحيزه، وهكذا قال الكيا: الوجود بمنزلة  
التحيز للجوهر، فان التحيز للجوهر نفس الجوهر. خالف أبا المعالي.

قال: ومن الدليل على وجود الصانع أنه موصوف بالصفات القائمة به كالحياة  
والقدرة والعلم ونحوها وهذه الصفات مشروطة بوجود محلها، وقد يكون الشيء  
موجوداً ولا يكون مختصاً بهذه الصفات، ويستحيل الاختصاص بهذه الصفات من  
غير تحقق وجود.

قال: ومما يحقق ما قلناه قيام الدليل القاطع على أنه فاعل، ومن شرط الفاعل  
أن يكون موجوداً.

قلت: هذا الثاني هو ما ذكره أبو المعالي فإن اثبات الصانع اثبات لوجوده،  
وإلا فصانع منتفٍ كنفى الصانع، وأما الأول فهو وان كان صحيحاً لكن  
النتيجة أبين من المقدمات، فإن العلم بأن الصانع لا يكون الا موجوداً أبين من العلم  
بثبوت صفاته، وبأن الموصوف لا يكون إلا موجوداً ولهذا أقر بوجوده طوائف  
أنكروا قيام الصفات به، وإذا قرروا اقيام الصفات به، فكون الفاعل لا يكون  
إلا موجوداً أبين من كون ما تقوم به الصفة لا يكون إلا موجوداً، وكلاهما  
معلوم بالضرورة، لكن الفاعل الذي يبدع غيره أحق بالوجود وكمال الوجود من  
محل الصفة، فإن محل الصفة قد يكون جماداً وقد يكون حيواناً وقد يكون قادراً  
وقد يكون عاجزاً والصفة أيضاً قد تقوم بها الصفة عند كثير من الناس بشرط  
قيامها جميعاً بمحل آخر، فالصفة وإن كانت مفتقرة إلى محل وجودي فهو من  
باب الافتقار الى المحل القابل، وأما المفعول المفتقر إلى الفاعل، فهو من باب  
الافتقار إلى الفاعل ومعلوم أن الحاجة إلى الفاعل فيما له فاعل أقوى من الحاجة  
إلى القابل فيما له قابل، وأيضاً فان القابل شرط في المقبول لا يجب تقدمه عليه،  
بل يجوز اقترانها بخلاف الفاعل فإنه لا يجوز أن يقارن المفعول، بل لا بد من  
تقدمه عليه، ولهذا اتفق العقلاء على أنه لا يجوز أن يكون كم من الشئيين فاعلاً

للآخر لا بمعنى كونه علة فاعلة ولا بغير ذلك من المعاني، وأما كون كل من الشئين شرطاً للآخر فإنه يجوز، وهذا هو الدور المعنى وذلك هو الدور القبلي. وقد بسط هذا في غير هذا الموضوع وبين ما دخل على الفلاسفة من الغلط في مسائل الصفات من هذا الوجه حيث لم يميزوا بين الشرط والعلة الفاعلة، بل قد يجعلون ذلك كله علة إذ العلة عندهم يدخل فيها الفاعل والغاية، وهما العلتان المفصلتان اللتان بهما يكون وجود المعلول، والقابل الذي قد يسمى مادة وهويولي مع الصورة هما علتنا حقيقة الشيء في نفسه سواء قيل أن حقيقة غير العين الموجودة في الخارج، كما يدعون ذلك أو قيل هي هي كما هو المعروف عن متكلمي أهل السنة. والمقصود هنا أن الدليل لما دل على أنه لا بد من وجود واجب بنفسه أي لا يكون له فاعل يوجد له علة فاعلة ولا ما يسمى فاعلاً غير ذلك صاروا يطلقون عليه الواجب بنفسه، ثم أخذوا ما يحتمله هذا اللفظ من المعاني فأرادوا اثباتها كلها، فصاروا ينفون الصفات وينفون أن يكون له حقيقة موصوفة بالوجود لثلاث تكون الذات متعلقة بصفة، فلا تكون واجبة بنفسها، ومعلوم أن كون الذات مستلزماً للصفة كما يمنع تحققها بدونها لا يوجب افتقارها إلى فاعل أو علة فاعلة، ولكن غاية ما فيه أن تكون الذات مشروطة بالصفة، والصفة مشروطة بالذات، وأن تكون الصفة إذا قيل بأنها واجبة لا تقوم إلا بموصوف، فإذا قيل هذا فيه افتقار الواجب إلى غيره لم يلزم أن يكون ذلك الغير فاعلاً ولا علة فاعلة، بل إذا قدر أنه يطلق عليه غير فإنما هو شرط من الشروط، وكون الذات مشروطة بالصفة اللازمة لها والصفة مشروطة بالذات لا يمنع أن يكون الجميع واجباً بنفسه لا يفتقر إلى فاعل ولا علة فاعلة، وقد بسط هذا في غير هذا الموضوع، والمقصود أنه إذا كان قد علم أن الصفة المشروطة بمحلها تقتضي أن يكون محلها موجوداً، فالمفعول المفتقر إلى فاعل يقتضي أن يكون فاعله موجوداً بطريق الأولى، وأيضاً فيقال: الحوادث المشهودة لا بد لها من محدث إذ المحدث من حيث هو محدث وكل ما يقدر محدثاً سواء قدر متاهياً أو غير متناهٍ لا يوجد بنفسه، بل لا بد له من فاعل ليس بمحدث،

والعلم بذلك ضروري إذ طبيعة الحدوث تقتضي الافتقار إلى فاعل، فلا بد لكل ما يقدر محدثاً من فاعل، فيمتنع أن يكون فاعل المحدثات محدثاً، فوجب أن يكون قديماً، وأيضاً، فالمحدث مفتقر إلى محدث كامل مستقل بالفعل إذ ما ليس مستقلاً بالفعل مفتقر إلى غيره، فلا يكون هو وحده الفاعل، بل الفاعل هو وذلك الغير، فلا يكون وحده فاعلاً للمحدث، ثم ذلك الغير إن كان محدثاً فلا بد له من فاعل أيضاً فلا بد للمحدثات من فاعل مستقل بالفعل مستغن عن جميع محدثاته، والعقل يعلم افتقار المحدث إلى المحدث الفاعل ويقطع به ويعلمه ضرورة أبلغ من علمه بافتقار الممكن إلى الواجب الموجب له، فلا يحتاج أن يقال في ذلك ان المحدث يتخصص بزمان دون زمان، أو بقدر دون قدر، ولا بد للتخصيص من مخصص، فان العلم بافتقار المحدث إلى المحدث أبين في العقل وأبده له ولهذا قال تعالى ﴿أَمْ خَلِقُوا مِنْ غَيْرِ شَيْءٍ أَمْ هُمُ الْخَالِقُونَ﴾ (١) قال جبير بن مطعم: لما سمعت رسول الله ﷺ يقرؤها أحسست بفؤادي قد انصدع وقال ﴿أَفَرَأَيْتُمْ مَا تُمْنُونَ \* أَأَنْتُمْ تَخْلُقُونَهُ أَمْ نَحْنُ الْخَالِقُونَ﴾ (٢) إذ كان كل من القسمين، وهو كونهم خلقوا من غير خالق وكونهم خلقوا أنفسهم معلوم الانتفاء بالضرورة، فان الإنسان يعلم بالضرورة أنه لم يحدث من غير محدث، وإنه لم يحدث نفسه، فلما كان العلم بأنه لا بد له من محدث وإن محدثه ليس هو إياه علماً ضرورياً ثبت بالضرورة أن له محدثاً خالقاً غيره، وكل ما يقدر فيه أنه مخلوق، فهو كذلك، والخلق يتضمن الحدوث والتقدير فيه معنى الابداع والتقدير، وإذا علمت ان الممكن لا بد له من مرجح يجب به وإلا لم يكن موجوداً بل يبقى معدوماً على أصح القولين، أو متردداً بين الوجود والعدم على الآخر، فالمحدث لا بد له من فاعل يستغني به المفعول، فيكون به وإلا بقي مفتقراً إلى غيره، وإذا قدر محدثه أيضاً هو أيضاً محدث لم يستغن به لأن ذلك المحدث مفتقر إلى غيره، فالمفتقر إليه مفتقراً إلى ذلك الغير الذي الأول مفتقر إليه بطريق الأولى. فلا توجد الحوادث إلا بفاعل غني عن غيره، وكل محدث مفتقر إلى غيره فلا توجد

(١) سورة الطور، الآية: ٣٥.

(٢) سورة الواقعة، الآيتان: ٥٨، ٥٩.

الحوادث إلا بفاعل قديم غير محدث، فهذه طرق متعددة يثبت بها الوجود الواجب بنفسه القديم.

## فصل

### في أن كل مُحَدَّث لا بد له من محدث

واعلم بان علم الانسان بأن كل محدث لا بد له من محدث، أو كل ممكن لا بد له من واجب، أو كل فقير فلا بد له من غني، أو كل مخلوق فلا بد له من خالق، أو كل معلّم فلا بد له من معلّم، أو كل أثر فلا بد له من مؤثّر، ونحو ذلك من القضايا الكلية والاحبار العامة هو علم كلي بقضية كلية، وهو حق في نفسه، لكن علمه بأن هذا المحدث المعين لا بد له من محدث، وهذا الممكن المعين لا بد له من واجب هو أيضاً معلوم له مع كون القضية معينة مخصوصة جزئية، وليس علمه بهذه القضايا المعينة المخصوصة موقوفاً على العلم بتلك الصفة العامة الكلية، بل هذه القضايا المعينة قد تسبق إلى فطرته قبل أن يستشعر تلك القضايا الكلية، وهذا كعلمه بأن الكتابة لا بد لها من كاتب، والبناء لا بد له من بان فانه إذا رأى كتابة معينة علم أنه لا بد لها من كاتب، وإذا رأى بنياناً علم أنه لا بد له من بان، وان لم يستشعر في تلك الحال كل كتابة كانت أو تكون أو يمكن أن تكون، ولهذا تجد الصبي ونحوه يعلم هذه القضايا المعينة الجزئية وإن كان عقله لا يستحضر القضية الكلية العامة، وهذا كما أن الانسان يعلم أن هذا المعين لا يكون أسود أبيض، ولا يكون في مكانين وإن لم يستحضر أن كل سواد وكل بياض فإنها لا يجتمعان، وأن كل جسمين فإنها لا يكونان في مكان واحد، وهكذا اذا رأى درهماً ونصف درهم علم أن هذا الكل أعظم من هذا الجزء، وان لم يستحضر أن كل كل فإنه يجب أن يكون أعظم من جزئه، وكذلك اذا قيل هذا العدد الأول مساو لهذا العدد الثاني، وهذا الثاني مساو لهذا الثالث، فإنه يعلم أن الأول مساوٍ لمساوي الثاني وهو مساوٍ للثالث، وإن لم يستحضر أن كل مساوٍ لمساوٍ فهو مساوٍ كذلك إذا علم أن الشخص موجود علم أنه ليس بمعدوم، وإذا علم أنه ليس بمعدوم علم أنه موجود، ويعلم أنه لا يجتمع

وجوده وعدمه، بل يتناقضان، وإن لم يستحضر قضية كلية عامة أنه لا يجمع نفي كل شيء وإثباته ووجوده وعدمه، وهكذا عامة القضايا الكلية فإنه قد يكون علم الانسان بالحكم في أعيانها المشخصة الجزئية أبده للعقل من الحكم الكلي، ولا تكون معرفته بحكم المعينات موقوفة على تلك القضايا الكليات، ولهذا كان علم الانسان أنه هو لم يحدث نفسه لا يتوقف على علمه بأن كل انسان لم يحدث نفسه ولا على ان كل حادث لم يحدث نفسه، بل هذه القضايا العامة الكلية صادقة، وتلك القضية المعينة صادقة، والعلم بها فطري ضروري لا يحتاج أن يستدل عليه وان كان قد يمكن الاستدلال على بعض المعينات بالقضية الكلية، ويستفاد العلم بالقضية الكلية بواسطة العلم بالمعينات، لكن المقصود أن هذا الاستدلال ليس شرطاً في العلم بل العلم بالمعينات قد يعلم كما تعلم الكليات وأعظم، بل قد يجزم بالمعينات من لا يجزم بالكليات، ولهذا لا تجد أحداً يشك في أن هذه الكتابة لا بد لها من كاتب، وهذا البناء لا بد له من بانٍ بل يعلم هذا ضرورة، وان كان العلم بأن كل حادث لا بد له من فاعل قد اعتقده طوائف من النظار نظرياً حتى أقاموا عليه دليلاً إما بقياس الشمول وإما بقياس التمثيل، فالاول قول من يقول كل محدث لا بد له من محدث، والثاني قول من يقول هذا محدث فيفتقر إلى محدث قياساً على البناء، والكتابة، ثم القائلون بأن كل محدث لا بد له من محدث. منهم من يثبت هذا بالاستدلال على أن الحادث مخصص والتخصيص لا بد له من مخصص، ثم من الناس من يثبت هذا بأن المخصوص ممكن والممكن لا بد له من مرجح لوجوده، ثم من الناس من يثبت هذا بأن نسبة الممكن إلى الوجود والعدم سواء فلا بدّ من ترجيح أحد الجانبين، وكثير من الناس يجعل المقدمة الأولى في هذه القضايا ضرورية، بل يجعلها أبين من الثانية التي استدل بها عليها، وهذا الاضطراب، انما يقع في القضايا الكلية العامة، وأما كون هذا البناء لا بد له من بانٍ، وهذه الكتابة لا بد لها من كاتب، وهذا الثوب المخيط لا بدّ له من خياط، وهذه الآثار التي في الارض من آثار الاقدام لا بد لها من مؤثر، وهذه الضربة لا بدّ لها من ضارب، وهذه الصياغة لا بد لها من صانع،



وهذا الكلام المنظوم المسموع لا بد له من متكلم، وهذا الضرب والرمي والطعن لا بد له من ضارب ورام وطاعن، فهذه القضايا المعينة الجزئية لا يشك فيها أحد من العقلاء ولا تفتقر في العلم بها إلى دليل، وإن كان ذكر نظائرها حجة لها وذكر القضية التي تناولها وغيرها حجة ثانية، فيستدل عليها بقياس التمثيل وبقياس الشمول، لكن هي في نفسها معلومة للعقلاء بالضرورة مع قطع نظرهم عن قضية كلية كما يعلم الانسان أحوال نفسه المعينة، فإنه يعلم انه لم يحدث نفسه، وإن لم يستحضر ان كل حادث لا يحدث بنفسه، ولهذا كانت فطرة الخلق مجبولة على أنهم متى شاهدوا شيئاً من الحوادث المتجددة كالرعد والبرق والزلازل ذكروا الله وسبحوه، لأنهم يعلمون أن ذلك المتجدد لم يتجدد بنفسه، بل له محدث أحدثه، وإن كانوا يعلمون هذا في سائر المحدثات لكن ما اعتادوا حدوثه صار مألوفاً لهم بخلاف المتجدد الغريب، والآ فعمامة ما يذكرون الله ويسبحونه عنده من الغرائب المتجددة قد شهدوا من آيات الله المعتادة ما هو أعظم منه، ولو لم يكن إلا خلق الانسان، فإنه من أعظم الآيات، فكل أحد يعلم أنه هو لم يحدث نفسه، ولا أبواه أحدثاه، ولا أحد من البشر أحدثه، ويعلم أنه لا بد له من محدث، فكل أحد يعلم أن له خالقاً خلقه، ويعلم أنه موجود حي عليم قدير سميع بصير، ومن جعل غيره حياً كان أولى أن يكون حياً، ومن جعل غيره عليماً كان أولى أن يكون قادراً، ويعلم أيضاً أن فيه من الاحكام ما دل على علم الفاعل، ومن الاختصاص ما دل على ارادة الفاعل، وان نفس الاحداث لا يكون إلا بقدره المحدث، فعلمه بنفسه المعينة المشخصة يفيد العلم بهذه المطالب وغيرها كما قال تعالى ﴿وَفِي أَنْفُسِكُمْ أَفَلَا تُبْصِرُونَ﴾ (١).

(١) سورة الذاريات، الآية: ٢١.

## فصل

إذا تبين ذلك فالدلالة على الشيء يجب أن يكون ثبوتها مستلزماً لثبوت المدلول

إذا تبين ذلك فالآية والعلامة والدلالة على الشيء يجب أن يكون ثبوتها مستلزماً لثبوت المدلول الذي هي آية له وعلامة عليه، ولا تفتقر في كونها آية وعلامة ودلالة إلى أن تندرج تحت قضية كلية، سواء كان المدلول عليه قد عرفت عينه أو لم تعرف عينه، بل عرف على وجه مطلق مجمل.

فالأول، مثل أن يقال؛ علامة دار فلان أن على بابها كذا أو على عتبتها كذا، أو علامة فلان أنه كذا وكذا، فإذا رؤيت تلك العلامة عرف ذلك المعين.

والثاني: ان يقال علامة من كان اميراً أو قاضياً ان تكون هيئته كذا وكذا، فإذا رأى تلك الهيئة علم ان هناك أميراً او قاضياً، وان لم تعلم عينه، وإذا كان كذلك فجميع المخلوقات مستلزمة للخالق سبحانه وتعالى بعينه، وكل منها يدل بنفسه على ان له محدثاً بنفسه، ولا يحتاج ان يقرب بذلك ان كل محدث فله محدث، كما قدمناه ان العلم بافراد هذه القضية لا يجب ان يتوقف على كلياتها بل، قد يكون دلالة على المحدث المعين اظهر وأسبق، ولهذا كان ما يشهده الناس من الحوادث آيات دالة على الفاعل المحدث بنفسها من غير ان يجب ان يقترن بها قضية كلية، ان كل محدث فله محدث، وهي أيضاً دالة على الخالق سبحانه من حيث يعلم انه لا يحدتها إلا هو، فإنه كما يستدل على ان المحدثات لا بد لها من محدث قادر عليم مرید حكيم، فالفعل يستلزم القدرة، والأحكام يستلزم العلم، والتخصيص يستلزم الارادة، وحسن العاقبة يستلزم الحكمة، وكل حادث يدل على ذلك كما يدل عليه الآخر، وكل حادث كما دل على عين الخالق فكذلك الآخر يدل عليه، فلهذا كانت المخلوقات آيات عليه، وسماها الله آيات، والآيات لا تفتقر في كونها آيات إلى قياس كلي لا قياس تمثيلي ولا قياس

شمولي، وان كان القياس شاهداً لها ومؤيداً لمقتضاها، لكن علم القلوب بمقتضى الآيات والعلامات لا يجب ان يقف على هذا القياس، بل تعلم موجبها ومقتضاها وإن لم يخطر لها. ان كل ممكن فإنه لا يترجح احد طرفيه على الآخر إلا بمرجح، أو لا يترجح وجوده على عدمه إلا بمرجح، ومن هنا يتبين لك ان ما تنازع فيه طائفة من النظار، وهو ان علة الافتقار إلى الصانع هل هو الحدوث او الإمكان او مجموعها لا يحتاج إليه، وذلك ان كل مخلوق فنفسه وذاته مفتقرة إلى الخالق، وهذا الافتقار وصف له لازم، ومعنى هذا ان حقيقته لا تكون موجودة إلا بخالق يخلقه، فإن شهدت حقيقة موجودة في الخارج علم انه لا بد لها من فاعل، وإن تصورت في العقل علم انها لا توجد في الخارج إلا بفاعل، ولو قدر أنها تتصور تصوراً مطلقاً علم انها لا توجد إلا بفاعل، وهذا يعلم بنفس تصويرها، وإن لم يشعر القلب بكونها حادثة او ممكنة، وإن كان كل من الامكان والحدوث دليلاً ايضاً على هذا الافتقار، لكن الحدوث يستلزم وجودها بعد العدم، وقد علم انها لا توجد إلا بفاعل، والإمكان يستلزم انها لا توجد إلا بوجود، وذلك يستلزم إذا وجدت ان تكون بوجود وهي من حيث هي هي، وإن لم تدرج تحت وصف كلي تستلزم الافتقار إلى الفاعل اي لا تكون موجودة إلا بالفاعل ولا تدوم وتبقى إلا بالفاعل المبقي المديم لها، فهي مفتقرة إليه في حدوثها وبقائها سواء قيل ان بقاءها وصف زائد عليها او لم يقل، ولهذا يعلم العقل بالضرورة ان هذا الحادث لا يبقى إلا بسبب بيقه، كما يعلم انه لم يحدث إلا بسبب محدثه، ولو بنى الانسان سقفاً ولم يدع شيئاً يمسه لقال له الناس هذا لا يدوم ولا يبقى، وكذلك إذا خاط الثوب بخيوط ضعيفة وخاطه خياطة فاسدة قالوا له هذا لا يبقى البقاء المطلوب، فهم يعلمون بفطرتهم افتقار الامور المفتقرة إلى ما يبقىها كما يعلمون افتقارها إلى ما يحدثها وينشئها، وما يذكر من الامثال المضروبة والشواهد المبينة لكون الصنعة تفتقر إلى الصانع في حدوثها وبقائها إنما هو للتنبيه على ما في الفطرة، كما يمثل بالسفينة في الحكاية المشهورة عن بعض أهل العلم انه قال له طائفة من الملاحدة: ما الدلالة على وجود الصانع؟ فقال لهم:

دعوني فخطري مشغول بأمر غريب. قالوا: ما هو؟ قال: بلغني ان في دجلة سفينة عظيمة مملوءة من أصناف الأمتعة العجيبة وهي ذاهبة وراجعة من غير أحد يحركها ولا يقوم عليها. فقالوا له: أجنون انت؟ قال: وما ذاك؟ قالوا: اهذا يصدقه عاقل؟ فقال: فكيف صدقت عقولكم ان هذا العالم بما فيه من الأنواع والأصناف والحوادث العجيبة، وهذا الفلك الدوار السيار يجري وتحدث هذه الحوادث بغير محدث، وتتحرك هذه المتحركات بغير محرك، فرجعوا على انفسهم بالملام، وهذا إذا قيل فهذه السفينة اثبتت نفسها في الساحل بغير موثق او ثقها ولا رابط ربطها كذبت العقول بذلك، فهكذا إذا قيل ان الحوادث تبقى وتدوم بغير مبق يبقها ولا ممسك يمسكها، ولهذا نبه سبحانه على هذا وهذا، فالأول كثير، وأما الثاني: ففي مثل قوله ﴿إِنَّ اللَّهَ يُمَسِّكُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ أَنْ تَزُولَا وَلَئِنْ زَلَّتَا إِنَّا لَأُمْسِكُهُمَا مِنْ أَحَدٍ مِنْ بَعْدِهِ إِنَّهُ كَانَ حَلِيمًا غَفُورًا﴾ (١) وقوله ﴿وَمِنْ آيَاتِهِ أَنْ تَقُومَ السَّمَاءُ وَالْأَرْضُ بِأَمْرِهِ﴾ (٢) وقوله ﴿رَفَعَ السَّمَوَاتِ بِغَيْرِ عَمَدٍ تَرَوْنَهَا﴾ (٣) وهذا الإبقاء يكون بالرزق الذي يمد الله به المخلوقات، كما قال الله تعالى: ﴿الَّذِي خَلَقَكُمْ ثُمَّ رَزَقَكُمْ ثُمَّ يُمِيتُكُمْ ثُمَّ يُحْيِيكُمْ هَلْ مِنْ شُرَكَائِكُمْ مَنْ يَفْعَلُ مِنْ ذَلِكَمْ مِنْ شَيْءٍ سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى عَمَّا يُشْرِكُونَ﴾ (٤) وهذا الذي ذكرناه من ان نفس الاعيان المحدثه كالانسان تستلزم وجود الصانع الخالق، وان علم الانسان بانه مصنوع يستلزم العلم بصانعه بذاته من غير احتياج إلى قضية كلية تقترن بهذا، وهو معنى ما يذكره كثير من الناس مثل قول الشهرستاني: أما تعطيل العالم عن الصانع العليم القادر الحكيم، فلست أراها مقالة ولا عرفت عليها صاحب مقالة إلا ما نقل عن شرذمة قليلة من الدهرية انهم قالوا: كان العالم في الأزل اجزاء مبثوثة تتحرك على غير إستقامة فاصطكت اتفاقاً، فحصل العالم بشكله الذي تراه عليه.

قال: ولست ارى صاحب هذه المقالة ممن ينكر الصانع، بل هو يعترف

(٣) سورة الرعد، الآية: ٢.

(١) سورة فاطر، الآية: ٤١.

(٤) سورة الروم، الآية: ٤٠.

(٢) سورة الروم، الآية: ٢٥.

بالصانع لكنه يحيل سبب وجود العالم على البخت والاتفاق احترازاً عن التعليل،  
فما عدت هذه المسألة من النظريات التي يقام عليها برهان، فان الفطرة السليمة  
الانسانية شهدت بضرورة فطرتها وبديهية فكرتها بصانع علم قادر حكيم ﴿أَفِي  
اللَّهِ شَكٌّ﴾ (١) ﴿وَلَيْنَ سَأَلْتَهُمْ مَنْ خَلَقَهُمْ لَيَقُولُنَّ اللَّهُ﴾ (٢) ﴿وَلَيْنَ سَأَلْتَهُمْ مَنْ  
خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ لَيَقُولُنَّ خَلَقَهُنَّ الْعَزِيزُ الْعَلِيمُ﴾ (٣) وان هم غفلوا عن  
هذه الفطرة في حال السراء، فلا شك أنهم يلوذون إليها في حال الضراء  
﴿دَعُوا اللَّهَ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ﴾ (٤) ﴿وَإِذَا مَسَّكُمُ الضُّرُّ فِي الْبَحْرِ ضَلَّ مَنْ  
تَدْعُونَ إِلَّا إِلَاهًا﴾ (٥).

قال: ولهذا لم يرد التكليف بمعرفة وجود الصانع، وإنما ورد بمعرفة التوحيد  
ونفي الشرك: «أَمِرْتُ أَنْ أَقَاتِلَ النَّاسَ حَتَّى يَقُولُوا لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ» فاعلم انه لا  
إله إلا الله، ولهذا جعل محل النزاع بين الرسل وبين الخلق في التوحيد ﴿ذَلِكُمْ  
بِأَنَّهُ إِذَا دُعِيَ اللَّهُ وَحْدَهُ كَفَرْتُمْ وَإِنْ يُشْرَكَ بِهِ تُؤْمِنُوا﴾ (٦) ﴿وَإِذَا ذُكِرَ اللَّهُ  
وَحْدَهُ اشْجَأَتْ قُلُوبُ الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِالْآخِرَةِ﴾ (٧) ﴿وَإِذَا ذُكِرَتْ رَبَّكَ  
فِي الْقُرْآنِ وَحْدَهُ وَلَّوْا عَلَىٰ أَدْبَارِهِمْ نُفُورًا﴾ (٨).

قال: وقد سلك المتكلمون طريقاً في إثبات الصانع، وهو الاستدلال  
بالحوادث على محدث صانع، وسلك الأوائل طريقاً آخر، وهو الاستدلال  
بإمكان الممكنات على مرجح لأحد طرفي الإمكان.

قلت: وهذا الطريق الثاني لم يسلكه الأوائل، وإنما سلكه ابن سينا ومن  
وافقه، ولكن الشهرستاني وأمثاله لا يعرفون مذهب أرسطو، والأوائل إذ كان  
عمدتهم فيما ينقلونه من الفلسفة على مذهب ابن سينا.

قال: ويدعى كل واحد من جهة الاستدلال ضرورة وبديهية.

- |                              |                              |
|------------------------------|------------------------------|
| (١) سورة إبراهيم، الآية: ١٠. | (٥) سورة الإسراء، الآية: ٦٧. |
| (٢) سورة الزخرف، الآية: ٨٧.  | (٦) سورة غافر، الآية: ١٢.    |
| (٣) سورة الزخرف، الآية: ٩.   | (٧) سورة الزمر، الآية: ٤٥.   |
| (٤) سورة يونس، الآية: ٢٢.    | (٨) سورة الإسراء، الآية: ٤٦. |

قال: وانا أقول ما شهد به الحدوث، أو دل عليه الامكان بعد تقديم المقدمات دون ما شهدت به الفطرة الإنسانية من احتياجه في ذاته إلى مدبر هو منتهى مطلب الحاجات يرغب إليه، ولا يرغب عنه، ويستغني به ولا يستغني عنه، ويتوجه إليه ولا يعرض عنه، ويفزع إليه في الشدائد والمهمات، فان احتياج نفسه أوضح من احتياج الممكن الخارج إلى الواجب، والحادث إلى المحدث. وعن هذا المعنى كانت تعريفات الحق سبحانه في التنزيل على هذا المنهاج: ﴿أَمَّنْ يُجِيبُ الْمُضْطَرَّ إِذَا دَعَاهُ﴾ (١) ﴿مَنْ يُنَجِّيكُمْ مِنْ ظُلُمَاتِ الْبَرِّ وَالْبَحْرِ﴾ (٢) ﴿مَنْ يَرْزُقْكُمْ مِنَ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ﴾ (٣) ﴿أَمَّنْ يَبْدَأُ الْخَلْقَ ثُمَّ يُعِيدُهُ﴾ (٤) وعلى هذا المعنى قال النبي ﷺ « خلق الله العباد على معرفته فاجتالهم الشياطين عنها ».

قلت: لفظ الحديث في الصحيح يقول الله: « خلقت عبادي حنفاء فاجتالهم الشياطين وحرمت عليهم ما أحللت لهم وأمرتهم أن يشركوا بي ما لم أنزل به سلطاناً ».

قال: فتلك المعرفة هي ضرورة الاحتياج، وذلك الاجتيال من الشيطان هو تسويله الاستغناء ونفي الحاجة، والرسول مبعوثون لتذكير وضع الفطرة وتطهيرها عن تسويلات الشياطين، فإنهم الباقون على اصل الفطرة ﴿وَمَا كَانَ لَهُ عَلَيْهِمْ مِنْ سُلْطَانٍ﴾ (٥) ﴿فَذَكَّرْ إِنَّ نَعْتَ الدَّكْرَى \* سَيَذَكَّرْ مَنْ يَخْشَى﴾ (٦) ﴿فَقَوْلًا لَهُ قَوْلًا لَيْنًا لَعَلَّهُ يَتَذَكَّرُ أَوْ يَخْشَى﴾ (٧).

قلت: الذي في الحديث أن الشياطين أمرتهم ان يشركوا به ما لم ينزل به سلطاناً وهذا المرض العام في أكثر بني آدم وهو الشرك كما قال تعالى ﴿وَمَا يُؤْمِنُ أَكْثَرُهُمْ بِاللَّهِ إِلَّا وَهُمْ مُشْرِكُونَ﴾ (٨) وأما التعطيل، فهو مرض خاص

(١) سورة النمل، الآية: ٦٢.

(٢) سورة الأنعام، الآية: ٦٣.

(٣) سورة يونس، الآية: ٣١.

(٤) سورة النمل، الآية: ٦٤.

(٥) سورة سبأ، الآية: ٢١.

(٦) سورة الأعلى، الآيتان: ٩، ١٠.

(٧) سورة طه، الآية: ٤٤.

(٨) سورة يوسف، الآية: ١٠٦.

لا يكاد يقع إلا عن عناد، كما وقع لفرعون وليس في الحديث ان الشياطين سَوَّلَتْ لهم الاستغناء عن الصانع، فإن هذا لا يقع إلا خاصاً لبعض الناس أو لكثير منهم في بعض الأحوال، وهو من جنس السفسطة، بل هو شر السفسطة، والسفسطة لا تكون عامة لعدد كثير دائماً، بل تعرض لبعض الناس أو لكثير منهم في بعض الأشياء.

قال: ومن رحل إلى الله قربت مسافته حيث رجع إلى نفسه ادنى رجوع، فعرف احتياجه إليه في تكوينه وبقائه وتقلبه في أحواله وأخائه، ثم استبصر من آيات الآفاق إلى آيات الأنفس، ثم استشهد به على الملكوت لا بالملكوت عليه الخ.

قلت: هو وطائفة معه يظنون ان الضمير في قوله ﴿حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَهُمُ أَنَّهُ الْحَقُّ﴾ عائد إلى الله ويقولون هذه جمعت طريق من استدل بالخلق على الخالق ومن استدل بالخالق على المخلوق، والصواب الذي عليه المفسرون وعليه تدل الآية ان الضمير عائد الى القرآن، وان الله يرى عباده من الآيات الأفقية والنفسية ما يبين لهم ان القرآن حق، وذلك يتضمن ثبوت الرسالة وان يسلم ما اخبر به الرسول كما قال تعالى: ﴿قُلْ أَرَأَيْتُمْ إِنْ كَانَ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ ثُمَّ كَفَرْتُمْ بِهِ مَنْ أَضَلُّ مِمَّنْ هُوَ فِي شِقَاقٍ بَعِيدٍ \* سَنُرِيهِمْ آيَاتِنَا فِي الْآفَاقِ وَفِي أَنْفُسِهِمْ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَهُمُ أَنَّهُ الْحَقُّ﴾ (١).

والمقصود هنا التنبيه على ان حاجة المعين إلى العلم لا يتوقف على العلم بحاجة كل من هو مثله، والاستدلال على ذلك بالقياس الشمولي والتمثيلي، وأيضا فالحاجة التي يقترن مع العلم بها ذوق الحاجة هي أعظم وقعا في النفس من العلم الذي لا يقترن به ذوق، ولهذا كانت معرفة النفوس بما تحبه وتكرهه، وينفعها ويضرها هو أرسخ فيها من معرفتها بما لا تحتاج إليه ولا تكرهه ولا تحبه، ولهذا كان ما يعرف من أحوال الرسل مع أهمهم بالأخبار المتواترة، ورؤية (٢) يفيد العلم

(١) سورة فصلت، الآيات: ٥٢، ٥٣. (٢) بياض في الأصل.

فقط، فإن هذا يفيد العلم مع الترغيب والترهيب، فيفيد كمال القوتين العلمية والعملية بنفسه بخلاف ما يفيد العلم، ثم العلم يفيد العمل، ولهذا كان أكثر الناس على أن الإقرار بالصانع ضروري فطري، وذلك ان اضطرار النفوس إلى ذلك أعظم من اضطرارها إلى ما لا تتعلق به حاجتها. ألا ترى ان الناس يعرفون من احوال من تتعلق به منافعهم ومضارهم، كولاة امورهم ومالكيم وأصدقائهم وأعدائهم ما لا يعلمونه من احوال من لا يرجونه ولا يخافونه، ولا شيء أحوج إلى شيء من المخلوق إلى خالقه، فهم يحتاجون إليه من جهة ربوبيته إذ كان هو الذي خلقهم، وهو الذي يأتيهم بالمنافع ويدفع عنهم المضار ﴿وما بكم من نعمة فمن الله ثم إذا مسكم الضر فإليه تجأرون﴾ (١) وكل ما يحصل من احد فإنما هو بخلقه وتقديره وتسييره، وهذه الحاجة التي توجب رجوعهم إليه حال اضطرارهم كما يخاطبهم بذلك في كتابه، وهم يحتاجون اليه من جهة ألوهيته فإنه لا صلاح لهم إلا بأن يكون هو معبودهم الذي يحبونه ويعظمونه، ولا يجعلون له أنداداً يحبونهم كحب الله، بل يكون ما يحبونه سواء كآنيائه وصالحى عباده. إنما يحبونهم لأجله كما في الصحيحين. عن النبي ﷺ أنه قال: « ثلاث من كنَّ فيه وجد حلاوة الإيمان، من كان الله ورسوله أحب إليه مما سواهما، ومن كان يحب المرء لا يحبه إلا الله، ومن كان يكره ان يرجع في الكفر بعد إذ أنفذه الله منه كما يكره ان يلقى في النار » ومعلوم ان السؤال والحب والذل والخوف والرجاء والتعظيم والاعتراف بالحاجة والافتقار ونحو ذلك مشروط بالشعور بالمسؤول المحبوب المرجو المخوف المعبود المعظم الذي تعترف النفوس بالحاجة إليه، فالافتقار الذي تواضع كل شيء لعظمته، واستسلم كل شيء لقدرته، وذل كل شيء لعزته، فإذا كانت هذه الامور مما تحتاج النفوس إليها ولا بد لها منها، بل هي ضرورية فيها كان شرطها ولازمها، وهو الاعتراف بالصانع والإقرار به أولى ان يكون ضرورياً في النفوس.

وقول النبي ﷺ في الحديث الصحيح « كل مولود يولد على الفطرة » وقوله

(١) سورة النحل، الآية: ٥٣.



فما يروى عن ربه: ﴿ خلقت عبادي حنفاء ﴾ ونحو ذلك لا يتضمن مجرد الإقرار بالصانع فقط، بل إقراراً يتبعه عبودية لله بالحب والتعظيم وإخلاص الدين له، وهذا هو الحنيفية، وأصل الإيمان قول القلب وعمله أي علمه بالخالق وعبوديته للخالق، والقلب مفطور على هذا وهذا، وإذا كان بعض الناس قد خرج عن الفطرة بما عرض له من المرض إما بجهله، وإما بظلمه فوجد بآيات الله واستيقنتها نفسه ظلاماً وعلواً لم يمتنع ان يكون الخلق ولدوا على الفطرة.

وقد ذكرنا في غير هذا الموضع طائفة من قول من ذكر ان المعرفة ضرورية، والعلم الذي يقترن به حب المعلوم وقد يسمى معرفة، ما في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، فالمعروف ما تحبه القلوب مع العلم، والمنكر ما تكره وتنفر عنه عند العلم به، فلهذا قد يسمى من كان فيه مع علمه بالله حب لله واناة إليه. عارفاً بخلاف العالم الخالي عن حب القلب وتأله، فإنهم لا يسمونه عارفاً، ومن المعلوم ان وجود حب الله وخشيته والرغبة إليه وتأله في القلب فرع وجود الإقرار به، وهذا الثاني مستلزم للأول فإذا كان هذا يكون ضرورياً في القلب، فوجود الاقرار السابق عليه اللازم له اولى ان يكون ضرورياً، فإن ثبوت الملزوم لا يكون إلا مع ثبوت اللازم، وقد يراد بلفظ المعرفة العلم الذي يكون معلومه معيناً خاصاً، وبالعلم الذي هو قسم المعرفة ما يكون المعلوم به كلياً عاماً وإن كان لفظ العلم يتناول النوعين في الأصل، كما بسط في موضع آخر، وسيأتي كلام الناس في الاقرار بالصانع. هل يحصل بالضرورة او بالنظر، أو يحصل بهذا وبهذا؟ وقد بينا في غير هذا الموضع الكلام على قولهم علة الحاجة، إلى المؤثر هل هي الحدوث او الإمكان او مجموعهما؟ وبيننا انه إن أريد بذلك ان الحدوث مثلاً دليل على ان المحدث يحتاج إلى محدث، أو أن الحدوث شرط في افتقار المفعول إلى فاعل فهذا صحيح، وان أريد بذلك ان الحدوث هو الذي جعل المحدث مفتقراً إلى الفاعل، فهذا باطل، وكذلك الإمكان إذا أريد به أنه دليل على الافتقار إلى المؤثر وأنه شرط في الافتقار إلى المؤثر فهذا صحيح، وأن أريد به أنه جعل نفس الممكن مفتقراً فهذا باطل، وعلى هذا فلا منافاة بين

ان يكون كل من الامكان والحدوث دليلاً على الافتقار إلى المؤثر وشرطاً في الافتقار إلى المؤثر، وإنما النزاع في مسألتين إحداهما، أن الواجب بغيره أولاً وأبداً هل يصح ان يكون مفعولاً لغيره كما يقوله من يقول من المتفلسفة ان الفلك قديم معلول ممكن لواجب الوجود أولاً وأبداً، فهذا هو القول الذي ينكره جماهير العقلاء من بني آدم ويقولون، إن كون الشيء مفعولاً مصنوعاً مع كونه مقارناً لفاعله أولاً وأبداً ممتنع. ويقولون أيضاً ان الممكن الذي يقبل الوجود والعدم لا يكون إلا موجوداً تارة ومعدوماً أخرى، فأما ما كان دائماً الوجود، فهذا عند عامة العقلاء ضروري الوجود، وليس من الممكن الذي يقبل الوجود والعدم وهذا مما وافق عليه الفلاسفة قاطبة، حتى ابن سينا وأتباعه، ولكن ابن سينا تناقض فادعى في باب اثبات واجب الوجود أن الممكن قد يكون قديماً أزلياً مع كونه ممكناً، ووافقه على ذلك طائفة من المتأخرين كالرازي وغيره، ولزمهم على ذلك من الإشكالات ما لم يقدرُوا على جوابه، كما قد بسط في موضعه، وعلى هذا فالامكان والحدوث متلازمان، فكل ممكن محدث، وكل محدث ممكن، وأما تقدير ممكن مفعول<sup>(١)</sup> لواجب غيره مع انه محدث، فهذا ممتنع عند جماهير العقلاء، واكثر الفلاسفة من أتباع ارسطو وغيره مع الجمهور يقولون ان الامكان لا يعقل إلا في المحدثات، واما الذي ادعى ثبوت ممكن قديم، فهو ابن سينا ومن وافقه، ولهذا ورد عليهم في إثبات هذا الامكان سؤالات لا جواب لهم عنها، والرازي لما كان مشتبهاً لهذا الامكان موافقة لابن سينا كان في كلامه من الاضطراب ما هو معروف في كتبه الكبار والصغار، مع ان هؤلاء كلهم يشبتون في كتبهم المنطقية ما يوافقون فيه سلفهم ارسطو وغيره ان الممكن الذي يقبل الوجود والعدم لا يكون إلا حادثاً كائناً بعد ان لم يكن، وقد ذكر أبو الوليد بن رشد الحفيد هذا، وقال: ما ذكره ابن سينا ونحوه من أن الشيء يكون ممكناً يقبل الوجود والعدم مع كونه قديماً أزلياً قول لم يقله أحد من الفلاسفة قبل ابن سينا.

(١) قوله لواجب غيره، هكذا في الأصل، ولعل الصواب واجب لغيره، وانظر كتبه مصححة.

قلت: وابن سينا قد ذكر أيضاً في غير موضع أن الممكن الذي يقبل الوجود والعدم لا يكون إلا حادثاً مسبوقاً بالعدم، كما قاله سلفه وسائر العقلاء، وقد ذكرت ألفاظه من كتاب الشفاء وغيره في غير هذا الموضع، وهو مما يتبين به اتفاق العقلاء على أن كل ممكن يقبل الوجود والعدم، فلا يكون إلا حادثاً كائناً بعد أن لم يكن، وهذا مما يبين أن كل ماسوى الواجب بنفسه فهو محدث كائن بعد أن لم يكن، وهذا لا يناقض دوام فاعليته.

والمقصود هنا أن نفس الحدوث والامكان دليل على الافتقار إلى المؤثر، وأما كون أحدهما جعل نفس المخلوقات مفتقرة إلى الخالق، فهذا خطأ بل نفس المخلوقات مفتقرة إلى الخالق بذاتها، واحتياجها إلى المؤثر أمر ذاتي لها لا يحتاج إلى علة، فإنه ليس كل حكم ثبت للذوات يحتاج إلى علة إذ ذلك يفضي إلى تسلسل العلل وهو باطل باتفاق العلماء، بل من الأحكام ما هو لازم للذوات لا يمكن أن يكون مفارقاً للذوات، ولا يفتقر إلى علة وكون كل ماسوى الله فقيراً إليه محتاجاً إليه دائماً هو من هذا الباب، فالفقر والاحتياج أمر لازم ذاتي لكل ماسوى الله، كما أن الغنى والصمدية أمر لازم لذات الله، فيمتنع أن يكون سبحانه فقيراً، ويمتنع أن يكون إلا غنياً عن كل ماسواه، ويمتنع فيما سواه أن يكون غنياً عنه بوجه من الوجوه، ويجب في كل ما سواه أن يكون فقيراً محتاجاً إليه دائماً في كل وقت، وهنا ينشأ نزاع في المسألة الثانية، وهو أن المحدث المخلوق هل افتقاره إلى الخالق المحدث وقت الاحداث فقط، أو هو دائماً مفتقر إليه على قولين للنظار، وكثير من أهل الكلام المتلقي عن جهم وأبي الهذيل ومن اتبعهما من المعتزلة وغيرهم يقولون أنه لا يفتقر إليه إلا في حال الاحداث لا في حال البقاء، وهذا القول في مقابلة قول الفلاسفة الدهرية الذين يقولون افتقار الممكن إلى الواجب لا يستلزم حدوثه بل افتقاره إليه في حال بقائه دائماً أزلاً وأبداً، فهؤلاء زعموا وجود الفعل بلا حدوث شيء، وأولئك زعموا أن المخلوق لا يفتقر إلى الخالق دائماً، وكلا القولين باطل، كما قد بسط في موضعه.

والمقصود هنا أن كثيراً مما يجعلونه مقدمات في أدلة اثبات الصانع وإن كان حقاً، فإنه لا يحتاج إليه عامة الفطر السليمة، وإن كان من عرضت له شبهة قد ينتفع به والكلام على ابطال الدور والتسلسل هو من هذا الباب، وما سلكوه من الطرق بقطع التسلسل والدور فهو طريق صحيح أيضاً.

وجماع ذلك أن الدور نوعان والتسلسل نوعان:

أما الدور؛ فقد يراد به أنه لا يوجد هذا إلا مع هذا أولاً هذا إلا مع هذا، ويسمى هذا الدور المعنى الاقتراني، ويراد به أنه لا يوجد هذا إلا بعد هذا ولا هذا إلا بعد هذا ونحو ذلك، وهو الدور القبلي.

فالأول ممكن كالأمور المتضايقة مثل البتوة والابوة والمعلولين لعلة واحدة وسائر الأمور المتلازمة التي لا يوجد الواحد منها إلا مع الآخر، كصفات الخالق سبحانه المتلازمة، وكصفاته مع ذاته وكسائر الشروط وكغير ذلك مما هو من باب الشرط والمشروط.

وأما الثاني؛ فممتنع فإنه إذا كان هذا لا يوجد إلا بعد ذلك، وذلك لا يوجد إلا بعد هذا لزم أن يكون ذلك موجوداً قبل هذا، وهذا قبل ذلك فيكون كل من هذا وذلك موجوداً قبل أن يكون موجوداً، فيلزم اجتماع الوجود والعدم غير مرة، وذلك كله ممتنع، ومن هذا الباب أن يكون هذا فاعلاً لهذا، أو علة فاعلة أو علة غائية ونحو ذلك، لأن الفاعل والعلة ونحو ذلك يمتنع أن يكون فاعلاً لنفسه، فكيف يكون فاعلاً لفاعل نفسه، وكذلك العلة الفاعلة لا تكون علة فاعلة لنفسها، فكيف لعلة نفسها، وكذلك العلة الغائية التي يوجد بها الفاعل هي مفعولة للفاعل ومعلولة في وجودها له لا لنفسها، فإذا لم تكن معلولة لنفسها فكيف تكون معلولة لمعلول نفسها، فهذا ونحوه من الدور<sup>(١)</sup> المتسلسل، تقدم الشيء على نفسه أو على المتقدم على نفسه، وكونه فاعلاً لنفسه المفعولة أو لمفعول مفعول نفسه، أو علة لنفسه المعلولة أو لمعلول معلول نفسه، أو معلولاً

(١) قوله المتسلسل كذا في الأصل، ولعل الصواب المستلزم، فتأمل كتبه مصححة.

مفعولاً لنفسه، أو لمعلول نفسه ومفعول نفسه. كل ذلك ممتنع ظاهر الامتناع، ولهذا اتفق العقلاء على امتناع ذلك.

وأما التسلسل في الآثار والشروط ونحو ذلك؛ ففيه قولان معروفان لأصناف الناس، وأما التسلسل في الفاعلين والعلل الفاعلة ونحو ذلك، فهذا ممتنع بلا ريب، فإذا تبين هذا، فنقول: لو كان جميع الموجودات ممكناً مفتقراً إلى فاعل غيره، فذلك الغير إن كان هو الغير الفاعل له لزم كون كل منها فاعلاً للآخر، وهذا من الدور القبلي الممتنع باتفاق العقلاء، وإن كان ذلك الغير غيراً آخر لزم وجود فاعلين ومفعولين إلى غير غاية، وإن شئت قلت لزم مؤثرون كل منهم مؤثر في الآخر إلى غير غاية، وإن شئت قلت لزم علل كل منها معلول للآخر إلى غير غاية، وكل من هؤلاء ممكن الوجود مفتقر إلى غيره لا يوجد بنفسه، فهنا سؤالان:

أحدهما، قول القائل لم لا يجوز أن يكون المجموع واجبا بنفسه وإن كان كل فرد من أفراده ممكناً بنفسه؟ وقد أجيب عن هذا بأنه يستلزم ثبوت واجب الوجود بنفسه مع أنه باطل أيضاً لأن المجموع هو الاجزاء المجتمعة مع الهيئة الاجتماعية، وكل من الاجزاء ممكن بنفسه، والهيئة الاجتماعية عرض من الاعراض لا يقوم بنفسه، فهو أيضاً ممكن بنفسه بطريق الأولى، فكل من الاجزاء ومن الهيئة الاجتماعية ممكن بنفسه، فامتنع أن يكون هناك ما يقدروا واجباً بنفسه، وأيضاً فإن ما توصف به الافراد قد يوصف به المجموع وقد لا يوصف، فإن كان إتصاف الافرادية لطبيعة مشتركة بينها وبين المجموع وجب اتصاف المجموع به بخلاف ما اذا حدث للمجموع بالتركيب وصف منتف بالافراد، ومعلوم أن كل واحد واحد إذا لم يكن موجوداً الا بغيره وهو فقير محتاج، فكثرة المفتقرات المحتاجات واجتماعها لا يوجب استغناءها إلى أن يكون في بعضها معاونة للآخر، كالضعيفين اذا اجتمعا حصل باجتماعهما قوة لأن كلا منها مستغن عن غيره من وجه محتاج اليه من وجه، وأما اذا قدر ان كلا منها مفتقر إلى غيره من كل وجه امتنع أن يحصل لهما بالاجتماع قوة أو معاونة من

أحدها للآخر، إذ التقدير أن كلاً منهما ليس له شيء إلا من الآخر، وهذا هو الدور القبلي دور الفاعلين والعلل الفاعلية والغائية، فلا يحصل لأحدهما من الآخر شيء، والتقدير أنه ليس له من نفسه شيء فلا يحصل بالاجتماع وجود أصلاً يبين هذا أن كل جزء، فهو مفتقر من كل وجه إلى غيره، والمجموع أيضاً مفتقر من كل وجه إلى الافراد، فانه أي فرد من الافراد قدر عدمه لزم عدم المجموع، فليس في المجموع وجود يعطيه للافراد ولا لشيء من الافراد وجود يعطيه للمجموع أو لغيره من الافراد، وهذا بخلاف ما إذا اجتمعت آحاد العشرة، فان كونها عشرة لا يحصل لأفرادها، كما أن كل فرد ليس وجوده مستفاداً من اجتماع العشرة، فلما لم يكن كل من الأفراد وجوده من العشرة ولا من غيره من الافراد أمكن وجوده بنفسه، وأمکن أن يكون شرطاً في وجوه الفرد الآخر، وأن يكون الحكم الحاصل باجتماع العشرة لا يحصل لفرد فرد، فتبين أن مجموع الممكنات لا يكون إلا ممكناً، وقد بسط هذا في غير هذا الموضوع.

والسؤال الثاني؛ سؤال الأمدي وهو قوله: ما المانع من كون الجملة ممكنة الوجود ويكون ترجحها بترجح آحادها، وترجح كل واحد بالآخر إلى غير نهاية؟ فيقال عن هذا أجوبة:

الاول: أنه إذا كان كل من الجملة ممكناً بنفسه لا يوجد الا بغيره، فكل من الآحاد ليس وجوده بنفسه، والجملة ليس وجودها بنفسها، فليس هناك شيء وجوده بنفسه، وكل ما ليس وجوده بنفسه فلا يكون وجوده إلا بغيره، فتعين أن يكون هناك غير ليس هو جملة مجموع الممكنات ولا شيئاً من الممكنات، وما ليس كذلك فهو موجود بنفسه، وهو الواجب بنفسه ضرورة، وأما قوله يكون ترجح كل واحد بالآخر أي يكون كل من الممكنات موجوداً بممكن آخر على سبيل التسلسل، فيقال له نفس طبيعة الامكان شاملة لجميع الآحاد وهي مشتركة فيها، فلا يتصور أن يكون شيء من أفراد الممكنات خارجاً عن هذه الطبيعة العامة الشاملة، ونفس طبيعة الامكان توجب الافتقار إلى الغير، فلو قدر وجود ممكنات بدون واجب بنفسه لزم استغناء طبيعة الامكان عن الغير، فيكون ما

هو ممكن مفتقر إلى غيره ليس ممكناً مفتقراً إلى غيره، وذلك جمع بين النقيضين بين ذلك أنه مهما قدر من الممكنات التي ليست متناهية، فانه ليس واحد منها موجوداً بنفسه، بل هو مفتقر إلى ما يبدعه ويفعله، فالثاني منها مشارك للاول في هذه الصفة من كل وجه، فليس لشيء منها وجود من نفسه ولا للجمله، فلا يكون هناك موجود أصلاً، بل اذا قال القائل: هذا موجود بآخر والآخر بآخر إلى غير نهاية، أو هذا أبدعه آخر والآخر أبدعه آخر إلى غير نهاية كان حقيقة الكلام انه يقدر معدومات لا نهاية لها، فان قدر فاعلاً إذا لم يكن موجوداً بنفسه لم يكن له من نفسه إلا العدم، وقد قدر فاعله ليس له من نفسه إلا العدم، فكل من هذه الامور المتسلسلة ليس لشيء منها من نفسه إلا العدم ولا للمجموع من نفسه إلا العدم، وليس هناك إلا الافراد والمجموع، وكل من ذلك ليس منه إلا العدم، فيكون قد قدر مجموع ليس منه إلا العدم، وأفراد متسلسلة ليس لشيء منها إلا العدم، وما كان كذلك امتنع أن يكون منه وجود، فان ما لا يكون منه الا العدم ولا من مجموعه ولا من أفراده يمتنع أن يكون منه وجود، فإذا قدر ممكنات متسلسلة كل منها لا وجود له من نفسه لم يكن هناك إلا العدم والوجود موجود محسوس، فعلم أن فيه ما هو موجود بنفسه ليس وجوده من غيره وهو المطلوب.

**الجواب الثاني:** أن يقال الموجود الذي ليس وجوده من نفسه يمتنع أن يكون وجود غيره منه فإن وجود نفسه بنفسه واستغناء نفسه بنفسه وقيام نفسه بنفسه أولى من وجود غيره بوجوده واستغناء غيره به وقيام غيره به، فاذا قدر ممكنات ليس فيها ما وجود بنفسه امتنع أن يكون فيها ما وجود غيره به بطريق الأولى، فلا يجوز أن يكون كل ممكن لا يوجد بنفسه، وهو مع هذا فاعل لغيره إلى غير نهاية، وهذا مما لا يقبل النزاع بين العقلاء الذين يفهمونه، وسواء قيل ان المؤثر في مجموع الممكنات هو قدرة الله تعالى بدون أسباب، أو قيل انها مؤثرة فيها بالاسباب التي خلقها، أو قيل أن بعضها مؤثر في بعض بالايجاب أو الابداع أو التوليد أو الفعل أو غير ذلك مما قيل، فان كل من قال قولاً من هذه الأقوال

لا بد أن يجعل للمؤثر وجوداً من موجود بنفسه لا يمكن أحد أن يقول كل منها مؤثر وليس له من نفسه إلا العدم، وليس هناك مؤثر له من نفسه وجود، فإنه يعلم بصريح العقل أنه إذا قدر أن كل تلك الأمور ليس لشيء منها وجود من نفسه ولا بنفسه لم يكن له تأثير من نفسه ولا بنفسه، فإن ما لا يكون موجوداً بنفسه ومن نفسه فأولى أن لا يكون مؤثراً في وجود غيره بنفسه ومن نفسه، فإذا لم يكن هناك ما هو موجود بنفسه ولا مؤثر بنفسه، بل كل منها غير موجود بنفسه ولا مؤثر بنفسه كان كل منها معدوماً بنفسه معدوم التأثير بنفسه، فنكون قد قدرنا أموراً متسلسلة كل منها لا وجود له بنفسه ولا تأثير له بنفسه، وليس هناك مغاير لها يكون موجوداً مؤثراً فيها، فليس هناك لا وجود ولا تأثير قطعاً، وإذا قال القائل: كل من هذه الأمور التي لا توجد بنفسها يبدع الآخر الذي لا يوجد بنفسه كان صريح العقل يقول له، فما لا يكون موجوداً بنفسه لا يكون مؤثراً بنفسه، فكيف تجعله مؤثراً في غيره ولا حقيقة له، فإن قال، بل حقيقته توجد بذلك الغير. قيل له: ليس هناك غير يتحقق به، فإن الغير الذي قدرته هو أيضاً لا وجود له ولا تأثير أصلاً إلا بما قدره من غير آخر ليس له وجود ولا تأثير، ونكتة هذا الجواب أن تقدير الفعل لما لا يوجد بنفسه بعد ولا يحقق له وجود بغيره، وكونه مؤثراً مبدعاً لغيره من أعظم الأمور بطلاناً وفساداً، فإن ابداعه للغير لا يكون إلا بعد وجوده، وهو مع كونه ممكناً يقبل الوجود والعدم ليس موجوداً، فكل ما قدر إنما هي معدومات.

يوضح هذا الجواب الثالث، وهو أن نقول قول القائل الممكن الذي لم يوجد هو معدوم ليس بموجود أصلاً، والمعدوم الذي لم يحصل له ما يقتضي وجوده هو باق مستمر على العدم، وإذا قال القائل: الممكن لا يترجح أحد طرفيه إلا بمرجح، فهذا بين ظاهر في جانب الإثبات، فإنه لا يكون موجوداً إلا بمقتضى لوجوده إذ كان ليس له من نفسه وجود، وأما في النفي؛ فمن الناس من يقول علة عدمه علة وجوده ويجعل لعدمه علة كما لوجوده علة، وهذا قول ابن سينا وأتباعه. والتحقيق الذي عليه جمهور النظار من المتكلمين والمتفلسفين،



وهو الآخر من قول الرأزي: أن عدمه لا يفتقر إلى علة تجعله معدوماً، فالعدم المحض لا يعلل ولا يعلل به إذ عدم المحض المستمر لا يفتقر إلى فاعل ولا علة، ولكن عدم علة مستلزم لعدمه ودليل على عدمه، فإذا أريد بعلة عدمه ما يستلزم عدمه ويدل على عدمه فهو صحيح، وإن أريد بعلة عدمه تحقق عدم الذي يفتقر في تحققه إلى علة موجبة له فليس كذلك، فإن عدم المستمر لا يفتقر إلى علة موجبة، فقول القائل: الممكن لا يوجد إلا بمجرد بمنزلة قوله لا يوجد بنفسه لا يوجد إلا بغيره، ولا يحتاج أن يقول ما لا يوجد بنفسه لا لعدم إلا بغيره، فإن ما لا يوجد بنفسه فليس له من نفسه وجود، وإذا قلت له من نفسه عدم، فهذا له معنيان: إن أردت أن حقيقته مستلزمة للعدم لا تقبل الوجود فليس كذلك، بل هي قابلة للوجود. وإن أردت أن حقيقته لا تقتضي الوجود بل ليس لها من نفسها غير عدم، وأن وجودها لا يكون إلا من غيرها لا من نفسها فهذا صحيح، فالفرق بين كونه ليس له من نفسه إلا عدم، وبين كونه نفسه مستلزمة للعدم فرق بين مع أن قولنا له من نفسه وليس له من نفسه لا نريد به أنه في الخارج نفس ثابتة ليس لها إلا عدم وهي مستلزمة للعدم، فإن هذا يتخيله من يقول المعدوم شيء ثابت في الخارج، أو يقول الماهيات في الخارج أمور مغايرة للوجود المحقق في الخارج، وهذا كله خيال باطل كما قد بسط في موضعه، ولكن الماهية والشيء قد يقدر في الذهن قبل وجوده في الخارج وبعد ذلك فما في الأذهان مغاير لما في الأعيان، وإذا قلنا هذا الممكن يقبل الوجود والعدم أو نفسه أو حقيقته لا تقتضي الوجود ولا تستلزم عدم، فنعني به أنه ما تصوره العقل من هذه الحقائق لا يكون موجوداً في الخارج بنفسه، وليس له في الخارج وجود من نفسه، ولا يجب عدمه في الخارج، بل يقبل أن تتحقق حقيقته في الخارج فيصير موجوداً، ويمكن أن لا تتحقق حقيقته في الخارج فلا يكون موجوداً وليس في الخارج حقيقة ثابتة أو موجودة تقبل الإثبات والنفي، بل المراد أن ما تصورناه في الأذهان هل يتحقق في الأعيان أو لا يتحقق، وما تحقق في الأعيان هل تحققه بنفسه أو بغيره، فإذا قدر أن المتصورات في الأذهان ليس

فيها ما يتحقق بنفسه في الخارج، فليس فيها ما هو مبدع بنفسه لغيره في الخارج بطريق الأولى، وليس فيها إلا ما هو معدوم في الخارج، بل ليس فيها إلا ما هو ممتنع في الخارج، فإن الممكن إذا قدر عدم موجود بنفسه يبدعه كان ممتنعاً لغيره، فإذا قدر أنه ليس له في الخارج إلا ما ليس له وجود بنفسه لم يكن في الخارج إلا ما هو ممتنع الوجود إما لنفسه وإما لغيره، ولا يكون عدم شيء من ذلك مفترقاً إلى علة توجب عدمه، بل هو معدوم بنفسه سواء أمكن وجوده أو امتنع، وحينئذ فلا يكون في الخارج إلا العدم المستمر، وإذا قيل بعد هذا هذا الذي لا وجود له من نفسه موجود بهذا الذي لا وجود له من نفسه وهلم جرا كان بمنزلة أن يقال هذا المعدوم موجود بهذا المعدوم وهلم جرا، بل بمنزلة أن يقال هذا الممتنع موجود بهذا الممتنع، فيكون هذا تناقضاً حيث جعلت المعدوم موجوداً بمعدوم وسلسلت ذلك، فجمعت بين تسلسل المعدومات وبين جعل كل واحد منها هو الذي أوجد المعدوم الآخر.

**الوجه الرابع:** أن يقال الممكن لا يتحقق وجوده بمجرد ممكن آخر، فإن ذلك الممكن الآخر لا يترجح وجوده على عدمه إلا بغيره، وإذا كان الممكن الذي قدر أنه الفاعل المؤثر المرجح لم يترجح وجوده على عدمه، بل يقبل الوجود والعدم، فالممكن الذي قدر أنه الأثر المفعول المصنوع المرجح أولى أن لا يترجح وجوده على عدمه بل هو قابل للوجود، والعدم، بل الممكن لا يكون موجوداً إلا عند ما يجب به وجوده، فإنه ما دام متردداً بين إمكان الوجود والعدم لا يوجد فإذا حصل ما به يجب وجوده وجد، وإذا كان كذلك فنفس الممكن لا يجب به ممكن، بل لا يجب الممكن إلا بواجب، والواجب إما بنفسه وإما بغيره، والواجب بغيره هو الممكن من نفسه الذي لا يوجد إلا بما يجب وجوده، وحينئذ فيمتنع تسلسل الممكنات بحيث يكون هذا الممكن هو الذي يجب به الآخر، بل إنما يجب الآخر بما هو واجب وما كان ممكناً باقياً على الامكان لم يكن واجباً لا بنفسه ولا بغيره، فإذا قدر تسلسل الممكنات القابلة للوجود والعدم من غير أن يكون فيها موجود بنفسه كانت باقية على طبيعة الامكان ليس فيها

واجب، فلا يكون فيها ما يجب به شيء من الممكنات بطريق الأولى فلا يوجد شيء من الممكنات. وقد وجدت الممكنات هذا خلف، وإنما لزم هذا لما قدرنا ممكنات توجد بممكنات ليس لها من نفسها وجود من غير ان يكون هناك واجب بنفسه.

واعلم أن الناس قد تنازعوا في الممكنات هل يفتقر وجودها إلى ما به يجب وجودها بحيث تكون إما واجبة الوجود معه، وإما ممتنعة العدم، أو قد يحصل ما تكون معه بالوجود اولى مع امكان العدم، وتكون موجودة لمرجح الوجود مع امكان العدم؟ فالأول، قول الجمهور، والثاني؛ قول من يقول ذلك من المعتزلة ونحوهم، وكثير من الناس يتناقض في هذا الأصل، فإذا بنينا على القول الصحيح فلا كلام، وإن اردنا ان نذكر ما يعم القولين قلنا.

**الوجه الخامس:** ان الممكن لا يتحقق وجوده بمجرد ممكن آخر لم يتحقق وجوده، بل لا يتحقق وجوده إلا بما يتحقق وجوده، وحينئذ فإذا قدرنا الجميع ممكنات ليس فيها ما يتحقق وجوده لم يحصل شرط وجود شيء من الممكنات فلا يوجد شيء منها، لأن كل ممكن إذا اخذته مفتقراً إلى فاعل يوجدفه فهو في هذه الحال لم يتحقق وجوده بعده فإنه ما دام مفتقراً إلى ان يصير موجوداً فليس بموجود، فإن كونه موجوداً ينافي كونه مفتقراً إلى أن يصير موجوداً فلا يكون فيها موجود فلا يكون فيها ما يحصل به شرط وجود الممكن فضلاً عن أن يكون فيها ما يكون مبدعاً لممكن او فاعلاً له فلا يوجد ممكن، وقد وجدت الممكنات فتسلسل الممكنات بكون كل منها مؤثراً في الآخر ممتنع وهو المطلوب.

واعلم ان تسلسل المؤثرات لما كان ممتنعاً ظاهر الامتناع في فطر جميع العقلاء لم يكن متقدمو النظر يطيلون في تقريره، لكن المتأخرون اخذوا بقرورونه، وكان من أسباب ذلك اشتباه التسلسل في الآثار التي هي الافعال بالتسلسل في المؤثرين الذين هم الفاعلون، فإن جهم بن صفوان، وأبا الهذيل العلاف، ومن

اتبعتها من أهل الكلام المحدث الذي ذمه السلف والأئمة وسلكه من سلكه من المعتزلة والكلابية والكرامية وغيرهم اعتقدوا بطلان هذا كله، وعن هذا امتنعوا ان يقولوا ان الرب لم يزل متكلماً إذا شاء، ثم اختلفوا هل كلامه مخلوق او حادث النوع او قديم العين وهو معنى او قديم العين وهو حروف او حروف وأصوات مقترن بعضها ببعض أزلاً وأبداً على الأقوال المعروفة في هذا الموضوع، ثم أن جهماً وأبا الهذيل العلاف منعا ذلك في الماضي والمستقبل، ثم أن جهماً كان أشد تعطيلاً فقال بفناء الجنة والنار، أما أبو الهذيل فقال: بفناء حركات الجنة، وجعلوا الرب تعالى فيما لا يزال لا يمكن ان يتكلم ولا يفعل كما قالوا لم يزل وهو لا يمكنه ان يتكلم وأن يفعل، ثم صار الكلام والفعل ممكناً بغير حدوث شيء يقتضي إمكانه، وأما أكثر اتباعها ففرقوا بين الماضي والمستقبل، كما ذكر في غير هذا الموضوع، والمقصود هنا أنه لما جعل من جعل التسلسل نوعاً واحداً كما جعل من جعل الدور نوعاً واحداً حصلت شبهة، فصار بعض المتأخرين كالأمدي والأبهري يوردون أسئلة على تسلسل المؤثرات ويقولون انه لا جواب عنها، فلذلك احتيج إلى بسط الكلام في ذلك.

## فصل

### في ما سلكه المتأخرون في ابطال الدور والتسلسل في العمل

وما سلكه هؤلاء المتأخرون في إبطال الدور والتسلسل في العلل والمعلولات دون الآثار، فهو طريق صحيح أيضاً، وإن كان منهم من يورد على ذلك شكوكاً يعجز بعضهم عن حلها، كما قد بسط في غير هذا الموضوع، لكنه طريق طويل مشق لا حاجة إليه، ولهذا لم يسلكه احد من النظار المتقدمين من أهل الكلام المحدث. فضلاً عن السلف والأئمة، فشيوخ المعتزلة والأشعرية والكرامية وغيرهم من أصناف أهل الكلام أثبتوا الصانع بطريق الحدوث والإمكان، وما يتعلق بذلك من غير احتياج، إلى بناء ذلك على إبطال الدور والتسلسل كما هو الموجود في كتبهم، فلا يوجد بناء. اثبات الصانع على قطع

الدور، والتسلسل في العلل والمعلولات دون الآثار في كلام مثل أبي علي الجبائي، وأبي هاشم، وعبد الجبار بن أحمد، وأبي الحسين البصري وغيرهم، ولا في كلام مثل أبي الحسن الأشعري، والقاضي أبي بكر، وأبي بكر بن فورك، وأبي اسحاق الاسفراييني، وأبي المعالي الجويني وأمثالهم، ولا في كلام محمد بن كرام، ومحمد بن الهيصم وأمثالها، ولا في كتب من يوافق المتكلمين في كثير من طرقهم. مثل كلام أبي الحسن التميمي، والقاضي أبي يعلى، وأبي الوفاء بن عقيل، وأبي الحسن بن الزاغوني وأمثالهم، وكذلك غير هؤلاء من اصحاب مالك، والشافعي، وأحمد، وفي كلام متكلمي الشيعة كالموسوي، والطوسي وأمثالها. لا أعلم احداً من متكلمي طوائف المسلمين جعل إثبات الصانع موقوفاً على إبطال الدور والتسلسل في العلل والمعلولات دون الآثار، وإن كان هؤلاء ينفون ما يبطلونه من الدور والتسلسل، فالمقصود انهم لم يجعلوا إثبات الصانع متوقفاً عليه، بل من يذكر منهم ابطال التسلسل يذكره في مسائل الصفات والأفعال، فإن هذا فيه نزاع مشهور، فيذكرون ابطال التسلسل مطلقاً في العلل والآثار لإبطال حوادث لا أول لها بدليل التطبيق ونحوه.

وأما التسلسل في الفاعلين والعلل الفاعلة والعلل الغائية دون الآثار، فإنهم مع اتفاقهم على بطلانه لا يحتاجون إليه في إثبات الصانع، وأما التسلسل في الآثار والشروط، فهذا احتاج إليه من احتاج من نفاة ما يقوم به من المقدورات والمرادات كالكلائية، وأكثر المعتزلة والكرامية ومن وافق هؤلاء ومن اقدم من رأته ذكر نفي التسلسل في إثبات واجب الوجود في المؤثرات خاصة دون الآثار ابن سينا، وهو بناه على نفي التسلسل في العلل فقط، ثم اتبعه من سلك طريقته كالسهروردي المقتول وأمثاله، وكذلك الرازي والطوسي وغيرهما، لكن هؤلاء زادوا عليه احتياج الطريقة إلى نفي الدور أيضاً، والدور القبلي مما اتفق العقلاء على نفيه، ولوضوح انتفائه لم يحتج المتقدمون والجمهور إلى ذكر ذلك لأن المستدل بدليل ليس عليه أن يذكر كل ما قد يخطر بقلوب الجهال من الاحتمالات وينفيه، فإن هذا لا نهاية له، وإنما

عليه ان ينفي من الاحتمالات ما ينقدح، ولا ريب ان انقذاح الاحتمالات يختلف باختلاف الأحوال، ولعل هذا هو السبب في أن بعض الناس يذكر في الأدلة من الاحتمالات التي ينفيها ما لا يحتاج غيره إلى ذلك، ولكن هذا لا ضابط له، كما ان الأسئلة والمعارضات الفاسدة التي يمكن ان يوردها بعض الناس على الادلة لا نهاية لها، فإن هذا من باب الخواطر الفاسدة، وهذا لا يحصيه أحد إلا الله تعالى، وإذا وقع مثل ذلك لناظر أو مناظر، فإن الله ييسر من الهدى ما يبين له فساد ذلك، فإن هدايته خلقة وارشاده لهم هو بحسب حاجتهم إلى ذلك وبحسب قبولهم الهدى، وطلبهم له قصداً وعملاً، ولهذا لما شرح الرازي طريقة ابن سينا في إثبات واجب الوجود قال: انه لم يذكر فيها ابطال الدور، وذكر ما ذكره في ابطال الدور، ثم قال: والانصاف أن الدور معلوم البطلان بالضرورة، ولعل ابن سينا إنما تركه لذلك، والطريقة التي سلكها ابن سينا في إثبات واجب الوجود ليس هي طريقة أئمة الفلاسفة القدماء، كأرسطو وأمثاله، وهي عند التحقيق لا تفيد إلا اثبات مجرد وجود واجب، وأما كونه مغايراً للأفلاك فهو مبني على نفي الصفات وهو توحيدهم الفاسد الذي قد بينا فساده في غير هذا الموضع. (١).

من سلك هذه الطريقة قد يفضي به الأمر إلى إنكار وجوب واجب مغاير لوجود الممكنات، كما يقوله أهل الوحدة القائلون بوحدة الوجود من متأخري متصوفة هؤلاء الفلاسفة، كابن عربي، وابن سبعين وأمثالهما، والقول بوحدة الوجود قول حكاة أرسطو وأتباعه عن طائفة من الفلاسفة، وأبطلوه والقائلون بوحدة الوجود حقيقة قولهم هو قول ملاحدة الدهرية الطبيعية الذين يقولون ما ثم موجود إلا هذا العالم المشهود هو واجب بنفسه، وهو القول الذي أظهره فرعون، لكن هؤلاء ينازعون أولئك في الإسم، فأولئك يسمون هذا الموجود بأسماء الله، وهؤلاء لا يسمونه بأسماء الله، وأولئك يحسبون ان الإله الذي أخبرت عنه الرسل هو هذا الوجود، وأولئك لا يقولون هذا، وأولئك لهم توجه إلى الوجود المطلق، وأولئك ليس لهم توجه إليه. وفساد قول هؤلاء يعرف

(١) بياض في الأصل.

بوجوه: منها العلم بما يشاهد حدوده كالمطر والسحاب والحيوان والنبات والمعدن،  
 وغير ذلك من الصور والأعراض، فإن هذه يمتنع ان يكون وجودها واجباً  
 لكونها كانت معدومة، ويمتنع ان تكون ممتنعة لكونها وجدت، فهذه مما يعلم  
 بالضرورة انها ممكنة ليست واجبة ولا ممتنعة، ثم ان الرازي جعل هذه الطريقة  
 التي سلكها ابن سينا هي العمدة الكبرى في إثبات الصانع، كما ذكر ذلك في  
 رسالة اثبات واجب الوجود ونهاية العقول والمطالب العالية وغير ذلك من كتبه،  
 وهذا مما لم يسلكه احد من النظار المعروفين من أهل الإسلام، بل لم يكن في  
 هؤلاء من سلك هذه الطريقة في إثبات الصانع فضلاً عن أن يجعلها هي العمدة  
 ويجعل مبناها على ما سنذكره من المقدمات، وقد رأيت من أهل عصرنا من  
 يصنف في أصول الدين ويجعلون عمدة جميع الدين على هذا الاصل تبعاً لهؤلاء.  
 لكن منهم من لا يذكر دليلاً أصلاً بل يجعل عمدته في نفي النهاية امتناع وجود  
 ما لا يتناهى من غير حجة أصلاً ولا تفريق بين النوعين، ويرتب على ذلك جميع  
 أصول الدين، ثم من هؤلاء المصنفين من يدخل مع أهل وحدة الوجود المدعين  
 للتحقيق والعرفان، ويعتقد صحة قصيدة ابن الفارض لكونه قرأها على القونوي  
 وأعان على شرحها لمن شرحها من أخوانه، وهم مع هذا يدعون انهم اعظم العالم  
 توحيداً وتحقيقاً ومعرفة، فلينظر العاقل ما هو الرب الذي أثبتته هؤلاء، وما هو  
 الطريق لهم إلى إثباته وتناقضهم فيه، فإن القائلين بوحدة الوجود يقولون بقدم  
 العالم تصريحاً ولزوماً، وذلك مستلزم للتسلسل، ودليله الذي أثبت به واجب  
 الوجود عمدته فيه نفي كل ما يسمى تسلسلاً، وأيضاً ففيما صنفه من أصول  
 الدين يذكر حدوث العالم موافقة للمتكلمين المبطلين للتسلسل مطلقاً في  
 المؤثرات والآثار، ومع هؤلاء يقول بوحدة الوجود المستلزمة لقدمه، وللتسلسل  
 موافقة لمتصوفة الفلاسفة والملاحدة، كابن العربي، وابن سبعين، وابن الفارض  
 وأمثالهم، وإذا كان ما ذكره ابن سينا وأتباعه في إثبات واجب الوجود صحيحاً  
 في نفسه، وإن كان لا حاجة إليه ولا يحصل المقصود من إثبات الصانع به.  
 وكان الرازي ونحوه يزعمون ان هذه الطريقة هي الطريقة الكبرى في إثبات

الصانع وهي الطريقة التي سلكها الآمدي مع أنه اعترض عليها باعتراض ذكر انه لا جواب له عنه، فنحن نذكرها على وجهها.

قال ابن سينا: (إشارة): كل موجود إذا التفت إليه من حيث ذاته من غير التفات إلى غيره، فإما أن يكون بحيث يجب له الوجود في نفسه أو لا يكون، فإن وجب فهو الحق بذاته الواجب وجوده من ذاته وهو القيوم، وإن لم يجب لم يجز ان يقال هو يمتنع بذاته بعدما فرض موجوداً، بل إن قرن باعتبار ذاته شرط مثل شرط عدم علته صار ممتنعاً، أو مثل شرط وجود علته صار واجباً، وأما إن لم يقترن بها شرط لا حصول علة ولا عدمها بقي له من ذاته. الأمر الثالث، وهو الامكان، فيكون باعتبار ذاته الشيء الذي لا يجب ولا يمتنع، فكل موجود إما واجب الوجود بذاته، وإما ممكن الوجود بحسبه ذاته.

إشارة: ما حقه في نفسه الإمكان فليس يصير موجوداً من ذاته، فإنه ليس وجوده من ذاته اولى من عدمه، ومن حيث هو ممكن، فإن صار أحدهما اولى فلحضور شيء أو غيبته، فوجود كل ممكن الوجود هو من غيره، ثم قال تنبيه إما إن يتسلسل ذلك إلى غير النهاية فيكون كل واحد من آحاد السلسلة ممكناً في ذاته، والجملة معلقة بها، فتكون غير واجبة أيضاً ويجب تغيرها، ولنزد هذا بياناً<sup>(١)</sup> شرح. كل جملة كل واحد منها معلول، فإنها تقتضي علة خارجة عن آحادها، وذلك لأنها إما أن لا تقتضي علة أصلاً فتكون واجبة غير معلولة، وكيف يتأتى هذا وإنما تجب بذاتها، وإما أن تقتضي علة هي الآحاد بأسرها، فتكون معلولة لآحادها، فإن تلك الجملة والكل شيء واحد، وأما الكل بمعنى كل واحد فليس تجب به الجملة، وأما ان تقتضي علة هي بعض الآحاد وليس بعض الآحاد اولى بذلك من بعض ان كان كل واحد منها معلولاً، ولان علته اولى بذلك، وأما ان تقتضي علة خارجة عن الآحاد كلها وهو الثاني.

(١) قوله: بياناً شرح، كذا في الأصل، ولعل لفظ شرح زيادة من الناسخ، أو يكون الأصل بياناً وشرحاً، وعلى كل حال، فأول الكلام كل جملة الخ. انظر كتبه مصححة.



إشارة: كل علة جملة هي غير شيء من آحادها، فهي علة أوّلاً للآحاد، ثم للجملة وإلا فلتكن الآحاد غير محتاجة إليها، فالجملة إذا تمت بآحادها لم تحتاج إليها، بل ربما كان شيء علة لبعض الآحاد دون بعض، ولم يكن علة للجملة على الإطلاق.

إشارة: كل جملة مترتبة من علل ومعلولات على الولاء وفيها علة غير معلولة، فهي طرف لأنها إن كانت وسطاً فهي معلولة.

إشارة: كل سلسلة مترتبة من علل ومعلولات كانت متناهية أو غير متناهية، فقد ظهر أنها إذا لم يكن فيها إلا معلول احتاجت إلى علة خارجة عنها، لكن يتصل بها لا محالة طرف، فظهر أنه إن كان فيها ما ليس بمعلول فهو طرف ونهاية، فكل سلسلة تنتهي إلى واجب الوجود بذاته.

قلت: مضمون هذا الكلام أن الموجود إما واجب بنفسه، وأما ممكن لا يوجد إلا بغيره، كما قرر ذلك في الإشارتين، لكن قد قيل أن في الكلام تكريراً لا يحتاج إليه، وإذا كان الممكن لا يوجد إلا بغيره فهو مفعول معلول ويمتنع تسلسل المعلولات، لأن كل واحد من تلك الآحاد ممكن، والجملة متعلقة بتلك الممكنات، فتكون ممكنة غير واجبة أيضاً فتجب بغيرها وما كان غير جملة الممكنات وآحادها فهو واجب، فهذا معنى قوله، إما أن يتسلسل ذلك إلى غير النهاية، فيكون كل واحد من آحاد السلسلة ممكناً في ذاته، والجملة معلقة بها، فتكون غير واجبة أيضاً وتجب بغيرها لكن قوله: إما أن يتسلسل يحتاج أن يقال: وأما أن لا يتسلسل فقيل أنه حذف ذلك اختصاراً إذا كان هو مقصوده، والمعنى وأن لم تتسلسل الممكنات انتهت إلى واجب الوجود وهو المطلوب، ولو قيل بدل هذا اللفظ أن تسلسل ذلك كان هو العبارة المناسبة لمطلوبه، ثم ذكر شرح هذا الدليل على وجه تفصيلي بعد أن ذكره مجملاً فقال: إذا تسلسلت الممكنات وكل منها معلول، فإنها تقتضي علة خارجة عن آحادها، لأنه أما أن يكون لها علة، وإما أن لا يكون، وإذا كان لها علة فالعلة أما المجموع وأما

بعضه واما خارج عنه، والاقسام ممتعة إلا الأخير. أما الاول، وهو ان لا تقتضي علة أصلاً فتكون الجملة واجبة غير معلولة، فهذا لا يتأتى لأنها إنما تجب بأحاديها، وما وجب بأحاده كان معلولاً واجباً بغيره، وهذا يقرره بعضهم كالرازي بوجهين.

**احدها:** ان الجملة مركبة من الآحاد وآحادها غيرها، وما افتقر إلى غيره لم يكن واجباً بنفسه وهو تقرير ضعيف، لانه لو قدر ان كل واحد من الأجزاء واجب بنفسه لم يمتنع ان تكون الجملة واجبة بنفسها، فإن مجموع الأمور الواجبة بنفسها لا يمتنع ان تكون غير محتاجة إلى أمور خارجة عنها، وهذا هو المراد بكونه واجباً بنفسه، ولكن هذا من جنس حجتهم على نفي الصفات بنفي التركيب وهي حجة داحضة.

**الوجه الثاني:** إن كل واحد من الآحاد ممكن غير واجب، والجملة لا تحصل إلا بها، فما لا يحصل إلا بالممكن أولى أن يكون ممكناً، وهذا التقرير خير من ذلك، وهذا التقرير الثاني هو الذي ذكره السهروردي في تلويحاته، وهو اخذ الوجهين اللذين ذكرهما الرازي، وهو أحد وجهي الآمدي أيضاً.

قال السهروردي: لما كان كل واحد من الممكنات يحتاج إلى العلة، فجميعها محتاج لأنه معلول الآحاد الممكنة، فيفتقر إلى علة خارجة عنه وهي غير ممكنة، لأنها لو كانت ممكنة كانت من الجملة فتكون إذاً واجبة الوجود. وقد قررها الآمدي بوجه ثالث، وهو أنها إن كانت الجملة واجبة بذاتها فهو عين المطلوب، فقال: الجملة إما ان تكون واجبة لذاتها، وإما أن تكون ممكنة لا جائز أن تكون واجبة وإلا لما كانت آحادها ممكنة، وقد قيل، انها ممكنة، ثم قال: وإن كانت واجبة، فهو مع الاستحالة عين المطلوب، وهذا الوجه الثاني الذي ذكره هو وجه ثالث، وليس هذا بمحصل للمقصود، لأنه حينئذ لا يلزم ثبوت واجب بنفسه خارج عن جملة الممكنات، وقد أورد بعضهم على هذا سؤالاً فقال: إذا كانت الآحاد ممكنة ومعناه أفتقار كل واحد إلى علته، وكانت الجملة هي مجموع الآحاد فلا مانع من اطلاق الوجوب وعدم الامكان عليها

بمعنى انها غير مفتقرة إلى أمر خارج عنها، وان كانت أعضائها مما يفتقر بعضها إلى بعض، قال الآمدي: وهذا ساقط لأنه إذا كانت الجملة غير ممكنة كانت واجبة بذاتها وهي مجموع الآحاد، وكل واحد من الآحاد ممكن، فالجملة أيضاً ممكنة بذاتها، والواجب بذاته لا يكون ممكناً بذاته.

قلت: وهذا السؤال يحتمل ثلاثة اوجه:

احدها: ان يقال إنها واجبة بالآحاد والاجتماع جميعاً، ومعلوم ان الجملة هي الآحاد واجتماعها، فإذا كان ذلك ممكناً كانت الذات ممكنة، فيكون السؤال ساقطاً، كما قال الآمدي.

الثاني: ان يقال المجموع واجب بأحاده الممكنة ولا يجعل المجموع نفسه ممكناً، بل يقال المجموع واجب بالآحاد الممكنة، وهذا هو السؤال الذي يقصده من يفهم ما يقول، وحينئذ فسيأتي جوابه بأن الاجتماع الذي للممكنات أولى ان يكون ممكناً لكونه عرضاً لها والعرض محتاج إلى مواده، فإذا كانت ممكنة كان هو أولى بالإمكان وغير ذلك.

الاحتمال الثالث: ان يقال كل واحد من الآحاد يترجح بالآخر والمجموع ممكن ايضاً، لكنه يترجح بترجح الآحاد المتعاقبة، وهذا السؤال ذكره الآمدي مورداً له على هذه الحجة في كتابه المسمى «بدقائق الحقائق»، قال: ما المانع من كون الجملة ممكنة الوجود، ويكون ترجحها بترجح آحادها وتترجح آحادها كل واحد بالآخر غير النهاية؟

قال: وهذا إشكال مشكل وربما يكون عند غيري حله، ولقائل أن يقول: إن أريد بكون الجملة ممكنة أنها ممكنة غير واجبة، بل مفتقرة إلى أمر خارج عنها، فذلك يوجب افتقارها إلى غيرها وهو المطلوب، وان أريد انها ممكنة بنفسها واجبة بالآحاد المتسلسلة، فهذا السؤال هو في معنى السؤال الذي قبله، وإنما الاختلاف بينها في أن الأول قال: لم لا تكون واجبة بنفسها بمعنى انها غير مفتقرة إلى أمر خارج عن آحادها، بل المجموع واجب بأحاده الممكنة، والثاني

قال: لم لا تكون ممكنة بنفسها واجبة بأحاده على وجه التسلسل، لكن قد يقال انه في أحد التقديرين ادعى وجوب الهيئة الاجتماعية بنفسها مع إمكان الآحاد وفي الثاني ادعى ان الهيئة الاجتماعية ممكنة بنفسها لكنها واجبة بالآحاد المتسلسلة، ومعلوم ان كليهما باطل، والأول اظهر بطلاناً من الثاني، فإنه إذا كانت الآحاد كلها ممكنة والاجتماع نسبة وازافة بينها غايته ان يكون عرضاً قائماً بها امتنع ان يكون واجباً بنفسه، فإن الموصوف الممكن يمتنع ان تكون صفته واجبة الوجود بنفسها. وأما الثاني، فلأن الهيئة الاجتماعية إذا كانت معلول الآحاد الممكنة كانت أولى بالامكان، فإن معلول الممكن أولى ان يكون ممكناً، وإن شئت قلت المفترق إلى الممكن أولى ان يكون ممكناً والآحاد ليس فيها إلا ما هو ممكن، فلا يكون في الاجتماع وآحاده الا ما هو ممكن لا يوجد بنفسه وما لا يوجد بنفسه يمتنع ان يوجد به غيره إذا لم يحصل له ما يوجد به، فإن وجوده في نفسه قبل وجود غيره به فإذا لم يمكن وجوده إلا بموجود يوجد فلا يمكن وجود غيره به بدون الموجد الذي يوجد اولى وأخرى، وكل من الممكنات واجتماعها ليس موجوداً بنفسه، فيمتنع ان يكون شيء منها موجداً لغيره، فامتنع ترجح بعضها ببعض وترجح المجموع بالآحاد، وفي الجملة فكلا السؤالين يتضمن (١) افتقاراً إلى الاجتماع إلى الآحاد، فكلاهما لم يدع فيه إلا وجوبها بالآحاد لم يدع وجوباً بالذات غير الوجود بالآحاد، لكن الآمدي وهي هذا السؤال لما أضافه إلى غيره بعبارة واعتبار، ثم انه اعترف بعدم قدرته على حله لما أورده من جهة نفسه بعبارة اخرى واعتبار آخر، ومن أجاب عن الآمدي في الفرق بينها يقول: السؤال الاول قيل فيه ان المجموع واجب بنفسه وذلك ممتنع، وهذا قيل فيه انه ممكن واجب بالآحاد، وهذا الجواب بالفرق ضعيف، وذلك لأنه إذا قيل هو ممكن واجب بالآحاد وتلك الآحاد كلها ممكنة، ومعلول الممكن أولى ان يكون ممكناً، فيمتنع ان يكون معلول الممكن واجباً بالممكن قبل وجوب الممكن،

(١) قوله؛ افتقاراً إلى الاجتماع إلى الآحاد الخ، هكذا في الأصل ولعل في العبارة ما يحتاج إلى

تحرير. انظر كتبه مصححة.

والممكن لا يجب إلا بالواجب بنفسه، بل ما كان واحد من الممكنات جزء علة لوجوده فهو ممكن، فكيف إذا كان كل من الممكنات التي لا نهاية لها جزء علة وجوده، فإن الاجتماع الذي يحصل للممكنات المتسلسلة التي هي علل ومعلولات يتوقف كل واحد واحد من تلك الأمور التي كل منها علة ومعلول، فالاجتماع أولى بالامكان وأبعد عن الوجوب إن قدر أن له حقيقة غير الآحاد، فثبت أنه إذا قدر سلسلة العلل والمعلولات كل منها ممكن، فلا بد لها من أمر خارج عنها، وهذا امر متفق عليه بين العقلاء وهو من أقوى العلوم اليقينية والمعارف القطعية، ولولا أن طوائف من متأخري النظار طولوا في ذلك وشكك فيه بعضهم كالآمدي والأبهري لما بسطنا فيه الكلام، وأصل هذا السؤال مبناه على أن المجموع ليس هو كل واحد واحد من الآحاد إذ المجموع مغاير لكل من الآحاد، فقد يقال هو واجب بكل واحد واحد من الآحاد، وحينئذ فالمجموع ممكن من جهة كونه مجموعاً واجب بالآحاد الممكنة لا سيما وهؤلاء الفلاسفة الذين احتجوا بهذا هم، وأكثر الناس يقولون لا يجب في كل جملة أن توصف بما يوصف به آحادها. قال ابن سينا: ليس إذا صح على كل واحد حكمه صح على كل محصل، وإلا لكان يصح ان يقال الكل من غير المتناهي يمكن ان يدخل في الوجود، لأن كل واحد يمكن ان يدخل في الوجود فيحمل الامكان على الكل كما حمل على كل واحد، وكذلك قال السهروردي الحكم على الكل بما على كل واحد لا يجوز فإن كل ممكن غير الحركة جائز وقوعه دفعة واحدة وليس كذلك الجميع، وكل واحد من الضدين ممكن في محل والكل معاً غير ممكن، وهذا السؤال يجاب عنه بأجوبة.

**أحدها:** ان يقال نفس الاجتماع يمتنع ان يكون واجباً بنفسه بدون الاجزاء وإن فساد هذا معلوم بالضرورة ولم يقله أحد. كيف والاجتماع عرض يفتقر إلى محله، فإذا كان محل العرض غير واجب بنفسه كان العرض المفتقر إلى الممكن بنفسه أولى أن يكون ممكناً غير واجب بنفسه، وإنما يتوهم وجوبه بالأجزاء الممكنة، وحينئذ فيكون ذلك الاجتماع ممكناً بنفسه واجباً بالاجزاء، وإذا كان

ممكناً بنفسه فنفس اجتماع الآحاد من جملة أجزاء المجموع، فيقال: المجموع هو الآحاد مع الهيئة الاجتماعية، وكل واحد من ذلك ممكن ليس واجباً بنفسه، وحينئذ فلا يكون هنا مجموع منفصل عن جميع الأجزاء، فلو قيل، وجب المجموع بالآحاد لكان قولاً بوجوب أحد الجزئين الممكنين بالآخر، وهو وجوب الجزء الممكن بنفسه الذي هو الصورة الاجتماعية بسائر الأجزاء التي كل منها ممكن بنفسه، وإذا كان كذلك كان هذا مضمونه حصول أحد الممكنين بالآخر من غير شيء واجب بنفسه، ومن المعلوم، ان المعلق بالممكن بنفسه أولى ان يكون ممكناً بنفسه، والممكن بنفسه لا يوجد إلا بغيره، فيلزم ان لا يوجد واحد منها على هذا التقدير، والتقدير ان الممكنات قد وجدت: فهناك شيء خارج عن الممكنات وجدت به.

**الوجه الثاني:** ان يقال المجموع الذي هو هيئة اجتماعية نسبة واطافة بين آحاد الممكنات ليس هو جوهرًا قائمًا بنفسه، فيمتنع ان تكون واجبة بنفسها، فإن العرض مفتقر إلى غيره، والنسبة من أضعف الأعراض وما كان مفتقرًا إلى ممكن من الممكنات امتنع وجوبه بنفسه، فالمفتقر إلى كل واحد واحد من الممكنات أولى ان لا يكون واجباً بنفسه، فإذا كان الاجتماع ممكناً بنفسه وكل واحد من الممكنات ممكن بنفسه ولا يوجد شيء مما هو ممكن بنفسه إلا بغيره لم يوجد شيء مما هو ممكن بنفسه إلا بغيره لم يوجد شيء من ذلك إلا بغيره، ويمتنع وجود الممكن بمجرد ممكن، فإن الممكن لا يوجد بنفسه فلا يوجد به غيره بطريق الأولى، وهو معنى قولهم المعلق بالممكن أولى ان يكون ممكناً.

**الوجه الثالث:** ان يقال المجموع اما ان يكون مغايراً لكل واحد واحد وإما أن لا يكون، فإن لم يكن مغايراً بطل هذا السؤال ولم يكن هناك مجموع غير الآحاد الممكنة، وإن كان مغايراً لها فهو معلول لها، ومعلول الممكن أولى أن يكون ممكناً، وهذا معنى قول ابن سينا إن الجملة إذا لم تقتض علة أصلاً أي لم تستلزم علة تكون موجبة للجملة كانت واجبة غير معلولة، وكيف يتأتى هذا

وإنما تجب بأحاديها يقول هي لم تجب بنفسها، وإنما وجبت بأحاديها وما وجب  
 بغيره ولم يكن واجباً بنفسه.. وإيضاح هذا بالكلام على عبارة الآمدي حيث  
 قال: هذا اشكال مشكل، وربما يكون عند غيري حله مع أنه يعظم ما يتكلم فيه  
 من الكلام والفلسفة ويقول في خطبة كتابه ابيكار الافكار ما تقوله الفلاسفة من  
 أنه لما كان كمال كل شيء وتماه بموصول كمالاته الممكنة له كان كمال النفس  
 الانسانية بموصول ما لها من الكمالات وهي الإحاطة بالمعقولات والعلم بالمجهولات  
 ولما كانت العلوم متكثرة والمعارف متعددة وكان الزمان لا يتسع لتحصيل جملتها  
 مع تقاصر الهمم وكثرة القواطع كان الواجب السعي في تحصيل أكملها  
 والإحاطة بأفضلها تقدماً لما هو الأهم فالأهم، وما الفائدة في معرفته أم ولا  
 يخفى أن اولى ما تترامي إليه بالبصر أبصار البصائر، وتمتد نحوه اعناق الهمم  
 والخواطر ما كان موضوعه أجل الموضوعات وغايته اشرف الغايات، وإليه  
 مرجع العلوم الدينية ومستند النواميس الشرعية، وبه صلاح العالم ونظامه وحله  
 وابرامه، والطرق الموصلة اليه يقينيات، والمسالك المرشدة نحوه قطعيات، وذلك  
 هو العلم الملقب بعلم الكلام الباحث في ذات واجب الوجود وصفاته وأفعاله  
 ومتعلقاته، ولما كنا مع ذلك قد حققنا اصوله، ونقحنا فصوله، وأحطنا بمعانيه،  
 وأوضحنا مبانيه، وأظهرنا اغواره، وكشفنا اسراره، وفزنا فيه بقصب سبق  
 الأولين، وحرنا غايات افكار المتقدمين والمتأخرين، واستنزعنا منه خلاصة  
 الألباب، وفصلنا القشر من اللباب. سألني بعض الاحباب والفضلاء من الطلاب  
 جمع كتاب حاوٍ لمسائل الأصول جامع لأبكار أفكار العقول، وذكر تمام  
 الكلام، فهو مع هذا الكلام ومع ما في كلامه من ذكر مباحث اهل الفلسفة  
 والكلام يذكر مثل هذا السؤال الوارد على طريقة معرفة واجب الوجود الذي لم  
 يذكر طريقاً سواه، ويذكر أنه مشكل وليس عنده حله، ولكن من عدل عن  
 الطرق الصحيحة الجليلة القطعية القريبة البينة إلى طرق طويلة بعيدة لم يؤمن  
 عليه مثل هذا الانقطاع كما نبه العلماء على ذلك غير مرة، وذكروا ان الطرق  
 المبتدعة إما أن تكون مخطرة لطولها ودقتها، وإما ان تكون فاسدة، ولكن

من سلك الطريق المخوفة وكانت طريقاً صحيحة، فإنه يرجى له الوصول إلى المطلوب، ولكن لما فعل هؤلاء ما فعلوا وصاروا يعارضون بمضمون طرقهم صحيح المنقول وصريح العقول ويدعون ان لا معرفة إلا من طريقهم، وأن لا يكون علماً كاملاً إلا من عرف طريقهم احتيج إلى تبين ما فيها دفعا لمن يجارب الله ورسوله ويسعى في الأرض فساداً وبيانا للطرق النافعة غير طريقهم وبيانا لأن اهل العلم والإيمان عالمون بحقائق ما عندهم ليسوا عاجزين عن ذلك، ولكن من كان قادراً على قطع الطريق فترك ذلك إيماناً واحتساباً وطلباً للعدل والحق، وجعل قوته في الجهاد في أعداء الله ورسوله كان خيراً ممن جعل ما أوتيته من القوة فيما يشبه قطع الطريق ﴿وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ لَا تُفْسِدُوا فِي الْأَرْضِ قَالُوا إِنَّمَا نَحْنُ مُصْلِحُونَ﴾ ألا إنهم هم المفسدون ولكن لا يشعرون \* وإذا قيل لهم آمنوا كما آمن الناس قالوا أنؤمن كما آمن السفهاء ألا إنهم هم السفهاء ولكن لا يعلمون \* وإذا لقوا الذين آمنوا قالوا آمنا وإذا خلوا إلى شياطينهم قالوا إنا معكم إنا نحن مستهزون \* الله يستهزي بهم ويمدهم في طغيانهم يعمهون \* أولئك الذين اشتروا الضلالة بالهدى فما ربحت تجارتهم وما كانوا مهتدين \* مثلهم كمثل الذي استوقد نارا فلما أضاءت ما حوله ذهب الله بنورهم وتركهم في ظلمات لا يبصرون \* صم بكم عني فهم لا يرجعون \* أو كصيب من السماء فيه ظلمات ورعد وبرق يجعلون أصابعهم في آذانهم من الصواعق حذر الموت والله محيط بالكافرين ﴿١﴾. فإن الهدى الذي بعث الله به رسوله لما كان فيه معنى الماء الذي يحصل به الحياة ومعنى النور الذي يحصل به الاشراق ذكر هذين المثلين، كما قال تعالى ﴿أَوْ مَن كَانَ مَيِّتًا فَأَحْيَيْنَاهُ وَجَعَلْنَا لَهُ نُورًا يَمْشِي بِهِ فِي النَّاسِ كَمَن مَّتَلَّهُ فِي الظُّلُمَاتِ لَيْسَ بِخَارِجٍ مِنْهَا﴾ ﴿٢﴾ وكما ضرب المثل بهذا وهذا في قوله تعالى ﴿أَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَسَالَتْ أَوْدِيَةٌ بِقَدَرِهَا فَاحْتَمَلَ السَّيْلُ زَبَدًا رَابِيًا وَمِمَّا يُوقِدُونَ عَلَيْهِ فِي النَّارِ ابْتِغَاءَ حِلْيَةٍ أَوْ مَتَاعٍ زَبَدٌ مِثْلُهٗ كَذَلِكَ يَضْرِبُ اللَّهُ الْحَقَّ وَالْبَاطِلَ فَأَمَّا الزَّبَدُ

(١) سورة البقرة، الآيات: ١١ - ١٩. (٢) سورة الأنعام، الآية: ١٢٢.



فِيذَهَبُ جَفَاءً وَأَمَّا مَا يَنْفَعُ النَّاسَ فَمَكْتُ فِي الْأَرْضِ كَذَلِكَ يَضْرِبُ اللَّهُ الْأَمْثَالَ ﴿١﴾ وقال تعالى ﴿أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِينَ يَزْعُمُونَ أَنَّهُمْ آمَنُوا بِمَا أَنْزَلَ إِلَيْكَ وَمَا أَنْزَلَ مِنْ قَبْلِكَ يُرِيدُونَ أَنْ يَتَحَاكَمُوا إِلَى الطَّاغُوتِ وَقَدْ أُمِرُوا أَنْ يَكْفُرُوا بِهِ وَيُرِيدُ الشَّيْطَانُ أَنْ يُضِلَّهُمْ ضَلَالًا بَعِيدًا \* وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ تَعَالَوْا إِلَى مَا أَنْزَلَ اللَّهُ وَإِلَى الرَّسُولِ رَأَيْتَ الْمُنَافِقِينَ يَصُدُّونَ عَنْكَ صُدُودًا \* فَكَيْفَ إِذَا أَصَابَتْهُمُ مُصِيبَةٌ بِمَا قَدَّمَتْ أَيْدِيهِمْ تُمْ جَاؤُوكَ يَحْلِفُونَ بِاللَّهِ إِنْ أَرَدْنَا إِلَّا إِحْسَانًا وَتَوْفِيقًا \* أُولَئِكَ الَّذِينَ يَعْلَمُ اللَّهُ مَا فِي قُلُوبِهِمْ فَأَعْرَضَ عَنْهُمْ وَعِظُهُمْ وَقُلٌ لَهُمْ فِي أَنْفُسِهِمْ قَوْلًا بَلِيغًا ﴿٢﴾ .

ومن أعظم المصائب أن يصاب الانسان فيما لا سعادة له ولا نجاه له إلا به، ويصاب في الطريق الذي يقول انه به يعرف ربه ويرد عليه فيه اشكال لا ينحل له مع أنه من أكبر رؤوس طوائف أهل الكلام والفلسفة، بل قد يقال أنه لم يكن فيهم في وقته مثله، والمقصود هنا ذكر عبارته في الاشكال الذي أورده، وهو قوله: ما المانع من كون الجملة ممكنة الوجود ويكون ترجحها بترجح آحادها، وترجح آحادها كل واحد بالآخر إلى غير نهاية؟ فيقال؛ والامور التي شملها وجوب أو أمكان أو امتناع أو غير ذلك إن لم يكن هناك إلا مجرد شمول ذلك الوصف لها من غير أمر وجودي زائد على الآحاد، فليس اجتماعها زائداً على أفرادها، وان كان هناك اجتماع خاص كالتأليف الخاص، فهذا التأليف والاجتماع الخاص زائد على الافراد، واذا كان كذلك فليس في مجرد تقدير ممكنات شملها الإمكان ما يقتضي ان يكون اشتراكها في ذلك قدراً زائداً على الآحاد، كما أن العشرة المطلقة ليست قدراً زائداً على آحاد العشرة، لكن نحن نذكر التقسيمات الممكنة التي تخطر بالبال ليكون الدليل جامعاً، فنقول: إذا قال القائل في مثل المعلولات الممكنة الجملة معلولة بالآحاد، فيقال له، إما ان لا يكون هنا جملة غير الآحاد كما ليس للعشرة جملة غير آحادها العشرة، وإما ان تكون الجملة غير الآحاد كالشكل المثلث، فإن اجتماع الاضلال الثلاثة غير وجودها مفترقة وكالعشرة

(١) سورة الرعد، الآية: ١٧.

(٢) سورة النساء، الآيات: ٦٠ - ٦٣.

المصنوفة، فان اصطفاها غير العشرة المطلقة، فإن كان الاول؛ فالجملة هي الآحاد المتعاقبة وكلها ممكنة، فالجملة كلها ممكنة، وإن كان الثاني فالجملة إما أن يراد بها الهيئة الاجتماعية دون أفرادها وإما أن يراد بها الأفراد دون الاجتماع، وأما أن يراد بها الأمران، والاول هو الذي أراده بالسؤال، لكن ذكرنا كل ما يمكن أن يقال، فإذا قال الاجتماع ممكن وترجمه بالآحاد المتعاقبة قيل له، فيكون الاجتماع معلول الآحاد وموجبها ومقتضاها، والآحاد ممكنة ومعلول الممكن أولى أن يكون ممكناً، فيكون حينئذ كل من الآحاد ممكناً ونفس الجملة ممكنة، لكن هذا الممكن معلول تلك الممكنات. وقد علم أن الممكن لا يوجد بنفسه فلا يكون شيء من تلك الآحاد موجوداً بنفسه، ولا الجملة موجودة بنفسها فلا يكون في جميع ما ذكرنا ما يوجد بنفسه وما لا يوجد بنفسه إذا وجد، فلا بد له من موجود، ومما يبين ذلك أن الجملة إذا قيل هي ممكنة معلولة الآحاد المتعاقبة كان هناك ممكن زيد على تلك الممكنات، فكان الممكنات التي هي معلولات متعاقبة زيدت معلولا آخر، ومعلوم أنها بزيادة معلول آخر تكون أحوج إلى الواجب منها لو لم تزد ذلك المعلول، ولو قيل أنها زيدت علة ممكنة لم يغن عنها شيئاً فكيف إذا زيدت معلولا ممكناً، ومما يبين هذا أن الجملة قد تكون مقترنة وقد تكون متعاقبة.

فالمقترنة، مثل اجتماع أعضاء الانسان واجتماع أبعاض الجسم المركب سواء كان لها ترتيب وضعي كالجسم أو لم يكن كاجتماع الملائكة والناس والجن والبهائم وغير ذلك.

وأما المتعاقبة؛ فمثل تعاقب الحوادث كالיום والامس والولد مع الوالد ونحو ذلك، والجملة المقترنة أحق بالاجتماع ما تعاقبت أفرادها فإن ما تعاقبت افراده قد يقال انه ليس بموجود لأن الماضي معدوم والمستقبل معدوم ولهذا جوز من جوز عدم التناهي في هذا دون ذاك، وفرق من فرق بين الماضي والمستقبل، لأن الماضي دخل في الوجود بخلاف المستقبل، وفرق قائل ثالث بين ماله اجتماع

وترتيب كالجسم وبين ما فقد أحدهما كالنفوس والحركات، وإذا كان كذلك فإذا قال القائل: الجملة ممكنة وهي معلولة الآحاد، فلو كانت الجملة هنا مقترنة مجتمعة في زمان واحد لكان الامر فيها أظهر من المتعاقبة التي لا اقتران لآحادها ولا اجتماع لها في زمن واحد، والعلل والمعلولات لا تكون إلا مجتمعة لا تكون متعاقبة، لكن المقصود أن ما يذكره يشمل القسمين، فلو قدر أنها متعاقبة لكان ذلك يشملها، والآمدي جعل العمدة في نفي تناهي العلل والمعلولات على انه قال: والاقرب في ذلك أن يقال لو كانت العلل والمعلولات غير متناهية وكل واحد منها ممكن على ما وقع الفرض، فهي اما متعاقبة وإما معا، فإن قيل بالأول فقد أبطل بثلاثة أوجه ثم زيفها، وقال: والأقرب في ذلك أن يقال: لو كانت العلل والمعلولات متعاقبة، فكل واحد منها حادث لا محالة، وعند ذلك فلا يخلو إما أن يقال بوجود شيء منها في الأزل أولاً وجود لشيء منها في الازل، فإن كان الاول فهو ممتنع لأن الازلي لا يكون مسبوقاً بالعدم والحادث مسبوق بالعدم، وإن كان الثاني فجملة العلل والمعلولات مسبوقة بالعدم، ويلزم من ذلك أن يكون لها ابتداء ونهاية، وماله ابتداء ونهاية فهو متوقف على سبق غيره عليه، وأما إن كانت العلل والمعلولات المفروضة موجودة معاً، ثم ساق الدليل كما حكيناه عنه.

وهذه التقاسيم والتطويل لا يحتاج اليها وهي باطلة في نفسها، فزاد في الدليل ما يستغني عنه ويكون توقف الدليل عليه مبطلاً له إذا لم يبطل إلا بما ذكره، وهذا كثيراً ما يقع في كلام أهل الكلام المذموم يطولون في الحدود والأدلة بما لا يحتاج التعريف والبيان اليه، ثم يكون ما يطولون به مانعاً من التعريف والبيان، فيكون مثل من يريد الحج، فيذهب من الشام إلى الهند وانقطع عليه الطريق فلم يصل الى مكة وبيان ذلك بوجوه.

أحدها: أن يقال ما ذكره من الدليل على امتناع علل ومعلولات مجتمعة يتناول العلل والمعلولات مطلقاً، سواء كانت متعاقبة أو لم تكن، وإذا كان دليل الامتناع يعم القسمين فلا حاجة الى التقسيم، ولكن زيادة هذا القسم كزيادة القسم

فما ذكره بعد ذلك حيث قال: وإن كانت العلل والمعلولات معاً، فالنظر إلى الجملة غير النظر إلى كل من الآحاد، وحينئذ فالجملة إما أن تكون واجبة، وإما أن تكون ممكنة، وهذا لا يحتاج إليه أيضاً فإنه قد ذكر أن الآحاد ممكنة مفتقرة إلى الواجب، فبتقدير أن لا تكون الجملة زائدة على الآحاد يكون الأمر أقرب وهو بعد هذا قد أورد أنه لا يلزم من كون الافراد ممكنة كون الجملة ممكنة، وأجاب عن ذلك بأن هذا ساقط، وهذا السؤال والجواب كافٍ عن ذلك التطويل بزيادة قسم لا يحتاج إليه، لكن هذا القسم وإن لم يحتاج إليه فإنه لم يضره بخلاف ما ذكره من زيادة تعاقب العلل، فإنه زيادة أفسد بها دليله مع استغناء الدليل عنها، وذلك بالوجه الثاني.

**الوجه الثاني:** وهو أن يقال: لو كانت العلل والمعلولات متعاقبة، فكل واحد منها حادث لا محالة، فيلزم أن يكون الأزلي حادثاً أو تكون كلها حادثة مسبوقة بالعدم، وهذا قد استدل به طائفة من أهل الكلام على امتناع حوادث لا تنتهي، وقد تقدم الاعتراض عليه وبين الفرق بين ما هو حادث بالنوع وحادث بالشخص، وإن ما كان لم تنزل آحاده متعاقبة كان كل منها بمنزلة الآخر وكل منها مسبوق بالعدم، وليس النوع مسبوقة بالعدم. وقول القائل: الأزلي لا يكون مسبوقة بالعدم لفظ مجمل، فإن أراد به أن الواحد الذي هو بعينه أزلي لا يكون مسبوقة بالعدم فهذا صحيح وليس الكلام فيه، وإن أراد أن النوع الأزلي الأبدي الذي لم يزل ولا يزال لا يكون مسبوقة بالعدم، فهذا محل النزاع، فقد صادر على المطلوب بتغيير العبارة وكأنه قال: لا يمكن دوام الحوادث كما لو قال: الأبدي لا يكون منقطعاً وكل من الافراد المستقبلات منقطع فلا تكون المستقبلات أبدية، فيقال: النوع هو الابدي ليس كل واحد أبدياً كذلك يقال في الماضي، وهذا الكلام قد بسط في غير هذا الموضوع.

**الوجه الثالث:** أن يقال هذه المقدمة فيها نزاع مشهور بين العقلاء، ولعل أكثر الأمم من أهل الملل والفلاسفة ينازع فيها، وأما وجود علل ومعلولات

لا نهاية لها فلم يتنازع فيها أحد من العقلاء المعروفين، فلو قدر أن تلك المقدمة المتنازع فيها صحيحة لكان تقرير المقدمة المجمع عليها بمقدمة متنازع فيها خلاف ما ينبغي في التعليم والبيان والاستدلال، لا سيما وليست أوضح منها ولا لها دليل يخصها، فانه ربما ذكرت المقدمة المتنازع فيها لاختصاصها بدليل أو وضوح ونحو ذلك، وأما بدون ذلك فهو خلاف الصواب في الاستدلال.

**الوجه الرابع:** أن الغزالي سلك مسلكا في تعجيز الفلاسفة عن اثبات الصانع بأن قال: دليلكم مبني على نفي التناهي عن العلل والاطلولات قال؛ وأتم لا يمكنكم ذلك مع اثباتكم حوادث لا تنتهي، فان ما تذكرونه من دليل نفي النهاية في العلل يلزم مثله في الحوادث، وما تذكرونه مما يسوغ وجود حوادث لا تنتهي يلزمكم نظيره في العلل، وهذا الذي قاله وان استدركه من استدركه عليه لكن هو أجود مما فعله الآمدي، فإن مقصوده الزامهم أحد أمرين: إما عدم اثبات الواجب وإما الاقرار بحدوث العالم، وبين أن أثبات الصانع معلوم باثبات الحوادث، وأن افتقار المحدث الى المحدث أمر ضروري، فهذا خير من أن يجعل اثبات الصانع موقوفا على نفي التسلسل في العلل ويجعل نفي التسلسل فيها موقوفاً على تقسيمها إلى التعاقب والاقتران، وان العلل المتعاقبة لا يمكن إبطالها إلا بالتسوية بين امتناع كون الحادث المعين دائما لم يزل، وكون نوع الحوادث دائما لم يزل، فإن هذا فيه من التطويل ووقف العلم بالصانع على مثل هذه المقدمة ما لا يخفى.

**الوجه الخامس:** أن الدليل الذي ذكره غايته أن يثبت أن الحوادث لها ابتداء إذ لو كانت العلل متعاقبة محدثة وللحادث أول لزم أن يكون للحادث أول، وهذا غايته أن يكون بمنزلة اثبات حدوث العالم وهو وأمثاله مع كونهم يحتاجون على حدوث العالم، فلم يقولوا ان المحدث لا بد له من محدث كما هو قول الجمهور، ولا أثبتوا ذلك بان الحدوث تخصيص بوقت دون وقت، فيفتقر الى مخصص كما فعله كثير من أهل الكلام، بل ولا بأن الممكن يفتقر إلى المرجح لوجوده، بل قالوا المحدث ممكن والممكن لا يترجح أحد طرفيه على الآخر إلا

بمراجع، ثم أوردوا جواز التسلسل في العلل وأجابوا عن ذلك، فإذا كان الجواب عن ذلك لا يتم إلا باثبات حدوث العلل كان غايتهم أن يشبوا افتقار الممكن إلى علة حادثة، فهم بعد ذلك إن قالوا: والمحدث لا بد له من محدث كانوا قد قالوا حقاً، لكن طولوا بذكر تقسيمات لا فائدة فيها، بل تضعف الدليل وكانوا مستغنين عنها في الأول، وإن لم يقولوا والمحدث لا بد له من محدث لم يكن ما ذكروه نافعاً، فإن مجرد حدوث العلة أن لم يستلزم وجود المحدث لم يثبت واجب الوجود فتبين أن ما سلكوه إما أن لا يفيد أو يكون فيه من التطويل والتعقيد ما يضر ولا ينفع، ومع هذا فمثل هذا التطويل والتعقيد قد يكون فيه منفعة لمن يفسط ويعاند ولن لا تنقاد نفسه إلا بمثل ذلك، كما قد نهينا عليه في غير هذا الموضوع، ومضمون ما ذكروه دور في الاستدلال فلا يكون استدلالاً صحيحاً، فانه إذا قدر علل ومعلولات متعاقبة وأثبت امتناع ذلك لان الحادث لا يكون أزلياً لزم أن هذه العلل محدثة، فيقال له: فلم لا يجوز أن يكون استناد الممكنات إلى علل محدثة؟ فلا بد أن يقول على طريقته ان المحدث ممكن، والممكن يفتقر الى علة، وعلته لا تكون محدثة، فيكون حقيقة كلامه المحدث يفتقر إلى محدث لأن المحدث يفتقر إلى محدث إذ كان حقيقة ما يقوله أن المحدث لا بد له من علة لانه ممكن، فيفتقر إلى مرجح ومرجحه لا يكون محدثاً لأن المحدث ممكن لا بد له من علة، وإن غير العبارة فقال: هذا الممكن لا بد له من علة والعلة لا تكون ممكنة، لأن الممكن لا بد له من علة كان قد قال: الممكن له علة لان الممكن له علة، وكل ذلك اثبات الشيء بنفسه.

والمقصود هنا أن ما ذكر من امتناع التسلسل في العلل يشمل ما إذا قدرت متعاقبة، كما اذا قدرت مقترنة، وأنه حينئذ يكون الاجتماع معلولاً للأفراد، وإذا كان كل من الافراد ممكناً لا يوجد بنفسه، والاجتماع معلولاً لها كان أولى أن يكون ممكناً لا يوجد بنفسه ولا يوجد ممكن بممكن لا موجد له، فإن ما لم يوجد نفسه أولى أن لا يوجد غيره، فإذا لم يكن في الآحاد ما يوجد نفسه كان أولى أن لا يوجد غيره، لا الجملة ولا غيرها من الآحاد يبين هذا أن الممكن

لا يوجد بنفسه، بل لا يوجد إلا بغيره، فإذا قدر أن ثم إمكانات موجودة سواء كانت عللاً أو لم تكن، وسواء كانت متناهية أو غير متناهية لم يكن فيها شيء وجد بنفسه، فإذا كان المجموع لا يوجد إلا بها وليس فيها شيء موجود بنفسه لم يكن في جميع ما ذكر ما يوجد بنفسه لاجلته ولا تفصيلاً، وإذا وجد ما لا يوجد بنفسه لم يوجد إلا بغيره. ألا ترى أنه لو قال: الحوادث لا توجد بنفسها لم يكن فرق بين الحوادث التي لها نهاية والتي لا نهاية لها، بل كل من الحوادث التي لا تتناهى لا يوجد بنفسه، بل لا بد له من محدث، والذهن إذا قدر إمكانات محصورة ومحدثات محصورة ليس لها محدث ولا مبدع علم امتناع ذلك، فإذا قدرها لا تتناهى لم تكن هذه الحال توجب استغناءها عن المحدث المبدع وتجعلها غنية عن مبدع خارج عنها، بل كلما كثر ذلك كان أولى بالحاجة إلى المبدع فما لا يوجد بنفسه إذا ضم إليه ما لا يوجد بنفسه مرات متناهية أو غير متناهية كان ذلك. مثل: ضم المعدومات بعضها إلى بعض، وذلك لا يغني عنها شيئاً، بل المعدومات لا تفتقر حال عدمها إلى فاعل، وأما هذه التي لا بد لها من فاعل إذا كثرت كان احتياجها إلى الفاعل أوكد وأقوى. وتسلسل الإمكانات لا يخرجها عن طبيعة الإمكان الموجب لفقرها إلى المبدع<sup>(١)</sup>، كما أن طبيعة الحدوث لا تخرج المحدثات عن طبيعة الحدوث الموجبة لفقرها إلى الفاعل، ومن جوز تسلسل الحوادث وقال كل منها حادث والنوع ليس بجادث لا يمكنه أن يقول كل من الإمكانات ممكن، والجملته ليست ممكنة كما لا يمكنه أن يقول كل من الموجودات موجود، والجملته ليست موجودة ولا يقول كل من الممتنعات ممتنع، والجملته ليست ممتنعة، بل الامتناع لجملته الممتنعات أولى منه لآحادها، وكذلك الإمكان لجملته الإمكانات أولى منه لآحادها، والفقير إلى الصانع الذي يستلزمه الإمكان لجملته الإمكانات أولى منه لآحادها، وأما الوجود لجملته الموجودات

(١) قوله: كما أن طبيعة الحدوث إلخ. كذا في الأصل، ولعل فيه تحريفاً، ووجه الكلام كما أن تسلسل الحوادث لا يخرج النع وحرر أهـ.

فليس هو أولى منه لآحادها، وإن قيل هو واجب للجملة، وذلك أن جملة الموجودات موقوفة على وجود كل منها بخلاف وجود الواحد منها فإنه لا يتوقف على وجود الجملة.

وأما الممتنعات؛ فامتناع جملتها ليس موقوفاً على امتناع كل منها، بل كل منها ممتنع لذاته، فامتناع الجملة لذاتها أولى وأحرى اللهم إلا أن يكون الامتناع مشروطاً بافراها كالتلازمين اللذين يمتنع وجود أحدهما دون الآخر ولا يمتنع اجتماعهما، وكذلك الممكنات إذا كان كل منها ممكناً لذاته بحيث يفترق إلى الفاعل ولا يوجد بنفسه، فليس إمكان كل منها مشروطاً بالآخر ولا معلقاً به ولا لإمكان هذا تأثير في إمكان هذا، كما في الامتناع بخلاف الموجودات، فإنه قد يكون وجود أحد الأمرين إما شرطاً وإما علة للآخر بخلاف ما إذا قدر موجودات واجبة بأنفسها، فإنه حينئذ لا يكون وجود بعضها موقوفاً على وجود البعض.

وأما ما هو ممكن بنفسه أو ممتنع بنفسه، فليس إمكانه وامتناعه مشروطاً بغيره، بل نفس تصور حقيقته توجب العلم بامتناعه وإمكانه، وحينئذ فكلمة أكثر أفراد هذه الحقيقة كان العلم بالمتناعها أو إمكانها أكثر، والعلم بامتناع الجملة أو إمكانها أولى وأحرى، ولو قدرنا واجبات بأنفسها غنية عن الغير بحيث لا يكون بعضها شرطاً في البعض لكانت الجملة واجبة ولم يكن وجودها بدون وجوب الآحاد، وامتنع أن يقال الجملة ممتنعة أو ممكنة مع وجوب كل من الآحاد بنفسه وجوباً لا يقف فيه على غيره، فتبين أنه إذا كان من الأمور ما هو ممكن في نفسه لا يقف إمكانه على غيره، ومعنى إمكانه أنه لا يستحق بنفسه وجوداً ويمتنع وجوده بنفسه وهو بالنظر إلى نفسه فقير محض أي الفقر الذاتي الذي يمتنع معه غناه بنفسه، وسواء قلنا إن عدمه لا يفترق إلى مرجح، أو قلنا إن عدمه لعدم المرجح وقدرنا عدم المرجح فهو في الموضعين لا يستحق إلا الغدم لا يستحق وجوداً أصلاً، فكثرة مثل هذا وتقدير ما لا يتناهى من هذا الضرب لا



يقتضي حصول وجود له او غنى في وجوده عن غيره ولا وجود بعض هذه الامور ببعض، فإن كثرة هذه الأمور التي لا تستحق إلا العدم توجب كثرة استحقاقها للعدم وكثرة افتقارها إلى موجد يكون موجوداً بنفسه، فإذا قدر امور لا نهاية لها ليس فيها شيء يستحق الوجود كان قول القائل ان بعضها يوجد بعضاً في غاية الجهل، فإما ما لا يستحق في نفسه ان يكون موجوداً كيف يستحق ان يكون موجداً لغيره، وكيف يكون وجوده بوجود ما هو مساولة في أنه لا يستحق الوجود.

يبين هذا انه إذا كان هذا لا يستحق الوجود وهذا لا يستحق الوجود لم يكن جعل هذا علة والآخر معلولاً بأولى من العكس، فإن شرط الفاعل ان يكون موجوداً، فإذا لم يكن موجوداً امتنع أن يكون فاعلاً وكل منهما لا يستحق ان يكون موجوداً، فلا يكون فاعلاً، وإذا قال: إن احد هذين وجد بالآخر، فهذا إنما يعقل إذا كان الآخر موجوداً وذلك الآخر لا يكون موجوداً بنفسه لا يكون موجود الا بغيره، وذلك الغير الذي يفتقر إليه الممكن ليس هو أي غير كان، بل لا بد من غير يحصل به وجوده بحيث يستغني به عما سواه، فذلك الغير الذي يفتقر إليه الممكن من شرطه ان يكون مستقلاً بابداع الممكن لا يحتاج إلى غيره بوجه من الوجوه، فمتى قدر انه محتاج إلى غيره كان الممكن محتاجاً إلى هذا الغير، وإلى هذا الغير فلا يحصل وجوده بأحد الغيرين بل لا بد منها، وكذلك لو قدر من الأغيار ما يقدر، فلا بد ان يكون ما يفتقر إليه الممكن غير محتاج إلى غيره بوجه من الوجوه، وليس في الممكنات ما هو بهذا الشرط، بل كل منها يحتاج إلى غيره، فلو قدر ان الممكن يوجد بممكن إلى نهاية او غير نهاية، والجملة الممكنة توجد بالافراد لكان الغير الذي يفتقر إليه الممكن محتاجاً إلى غيره مع ان كلاً من المحتاجين لا يغني عن نفسه شيئاً اصلاً البتة. يزيد هذا ايضاحاً ان الممكن مع عدم المقتضي التام يكون ممتنعاً لا ممكناً، واعني بالمقتضى التام الذي يلزم من وجوده وجود المقتضي لكن يكون ممتنعاً لغيره، فإذا كان كل من الممكنات له علة ممكنة، والعلة الممكنة ليست مقتضياً

تاماً فإنها لا توجد إلا بغيرها إذ الممكن مفتقر إلى غيره، فوجوده مجرداً عن مقتضيه ممتنع فضلاً عن أن يكون مقتضياً لغيره، فإذا لم يكن مع شيء من الممكنات مقتض تام كان كل منها ممتنعاً، وتقدير ممتنع لا نهاية لها يوجب قوة امتناعها ويمتنع مع ذلك أن تكون جملتها ممكنة فضلاً عن أن تكون واجبة، فتبين بذلك أن جملة العلل الممكنات التي لا تنتهي جملة ممتعة، فامتنع أن يقال هي موجودة معلولة للأفراد لأن الممتنع لا يكون موجوداً لا معلولاً ولا غير معلول.

يبين ذلك أن تقدير معلول لا علة له ممتنع، والممكن الموجود معلول لغيره، فإذا قدر علل ممكنة لا تنتهي كان كل منها معلولاً، فقد قدر معلولات لا تنتهي، ومن المعلوم بالضرورة أن وجود معلولات لا تنتهي لا يقتضي استغناءها عن العلة، وإذا قيل أن الجملة معلولة للأحاد، فقد ضم معلول إلى معلولات لا تنتهي، وذلك لا يقتضي استغناءها عن العلة، فتبين أن من توهم كون العلل الممكنة التي لا تنتهي التي هي معلولات لا تنتهي يمكن أن يكون لها معلول لا ينتهي، فإنما قدر ثبوت معلولات لا تنتهي ليس فيها علة، وإذا كانت المعلولات المنتهية لا بد لها من علة، فالمعلولات التي لا تنتهي أولى بذلك، فإن طبيعة المعلول تستلزم الافتقار إلى العلة، وهذا يظهر باعتبار المعاني التي يوصف بها الممكن، فإنه معلول مفتقر مبدع مصنوع مدبر مفعول لا يوجد بنفسه لا يستحق الوجود، فإذا قدر واحد من هذا النوع كان ذلك مستلزماً لعلته وموجه وصانعه وفاعله ومبدعه، وإذا قدر اثنان كان الاستلزام أعظم فإنه إذا كان الواحد منها بدون الواجب ممتنعاً، فالأثنان ممتنع وممتنع وتقدير ما لا ينتهي من هذا تقدير ممتنع لا تنتهي، وإن قيل أن وجود الواحد منها يستلزم وجود الواجب، فتقدير اثنين أولى أن يستلزم وجود الصانع، ولو أمكن وجود ما لا ينتهي من العلل الممكنة كان ذلك أعظم في امتناعها، فكيف بما ينتهي كما يقدر من يقدر أن العقل الأول ابدع الثاني، والثاني ابدع الثالث وقله إلى العاشر المبدع لما تحت الفلك، وإذا قدر ما لا ينتهي كان الاستلزام

اعظم، فتبين انه كلما كثرت الممكنات وتسلسلت كان ذلك اعظم في دلالتها على ثبوت الواجب واستلزامها له، والانسان<sup>(١)</sup> قد يتوهم إذا فرض علل هي معلولات لا تنتهي، وتوهم ان العلة تكون وحدها مؤثرة في المعلول او مقتضية له او موجبة، فهذا ممتنع، فإن العلة إذا كانت معلولة لزم انها لا تقوم بنفسها بل تفتقر إلى غيرها، فالمعلول المفتقر إليها مفتقر إلى علتها التي هي مفتقرة إليها فيكون معلولها كما انه مفتقر إليها فهو مفتقر إلى كل ما هي مفتقرة إليه، فإذا قدر من ذلك ما لا يتناهى قدر أنه محتاج إلى أمور لا تنتهى وليس فيها ما هو موجود بنفسه ولا غنى عن غيره، ومن المعلوم انه كلما كثرت الأمور المشروطة في وجود الموجود كان وجوده موقوفاً عليها كلها وكان أبعد عن الوجود من الموجود الذي لا يتوقف إلا على بعض تلك الأمور، فإذا كان الممكن لا يوجد بعلة واحدة ممكنة بل يمتنع وجوده بها، فإذا كثرت العلل الممكنة التي يتوقف وجوده عليها كان وجوده اعظم في الامتناع وأبعد عن الجواز، وإذا كانت الممكنات قد وجدت فقد وجد قطعاً مقتض لها مستغن عن غيره، وكلما تدبر المتدبر هذه المعانس ازداد لها يقيناً وعلم ان كل ما يقدر وجوده من الممكنات فإنه دال على الواجب الغني بنفسه عن كل ممكن مباين له، ومن العجب ان هؤلاء يذكرون في إثبات واجب الوجود من الشبهات ما يذكرون، وإن كانوا يجيئون عنها ثم اخذوا وجوده إما مبرهنأ وإما مسلماً، ووصفوه من الصفات السلبية بأمور لم يدل عليها ما دل على وجوده، بل يصفونه بما يمتنع معه وجوده حتى يعلم ان ما وصفوا به واجب الوجود لا يكون إلا يمتنع الوجود، كما قد بسط في غير هذا الموضوع ولا يذكرون من القوادح المعارضة لتلك السلوب بعض ما يذكرونه في إثبات وجوده، وإن توهموا بطلانها مع أن تلك المعارضات هي صحيحة قادحة فيما ينفي صفاته، بل الشيطان يلقي إليهم من الشبهات القادحة في الحق ما

(١) قوله، قد يتوهم إلخ، هكذا في الأصل، ولعل في العبارة تكراراً وتحريفاً، فانظر وحرر كتبه مصححة.

لو حصل لهم نظيره من الأمور القادحة في الباطل لما اعتقدوه، فهذا كله إذا أريد بالجملة الاجتماع المغاير لكل واحد واحد، وإن أريد بها كل واحد واحد كان الأمر أظهر وأبين، فإن كل واحد واحد ممكن مفتقر إلى الفاعل، فإذا لم يكن هناك جملة غير الآحاد امتنع أن يكون هناك غير الآحاد الممكنة مما يوصف بوجوده أو امكانه، وإن أريد بالجملة مجموع الأمرين الآحاد والاجتماع كان الاجتماع جزءاً من أجزاء المجموع، فيكون هناك أجزاء متعاقبة وجزء هو الاجتماع، وهذا الجزء يمتنع أن يكون واجباً بنفسه لأنه مفتقر إلى الممكنات ولأنه عرض قائم بغيره، وأحسن احواله أن يكون كالتأليف مع المؤلف، فإذا كان المؤلف ممكناً بنفسه فتأليفه أولى بل قد يقال ليس للجملة هنا امر وجودي مغاير للأفراد المتعاقبة، وإنما لها امر نسبي اعتباري كالنسبة التي بين أفراد العشرة وهذا وغيره مما يبين امتناع وجوبها بنفسها فيبقى هذا الجزء ممكناً بنفسه فقيراً إلى غيره كسائر الأجزاء، فيكون حينئذ هناك ممكنات كل منها محتاج إلى الموجد فيحتاج كل منها إلى الموجد، والجملة هنا داخل في قولنا كل منها فإنه جزؤ من هذا الكل، فتبين أنه كيف أدير الأمر ليس في الممكنات المتعاقبة لا واجب بنفسه ولا بغيره إلا أن يكون هناك واجب بنفسه خارج عن الممكنات إذا كان كل فرد فرد ممكناً، والاجتماع أيضاً ممكن بطريق الأولى والأمران ممكنان بطريق الأولى والأخرى وكل من الأفراد مستغن عن الهيئة الاجتماعية فإنه موجود بدونها وما احتاج إلى الممكن المستغني عنه كان أحق بالإمكان، وإيضاح ذلك أنه إذا قدر كل موجود معلول مفعول مفتقر، وليس في الوجود إلا ما هو كذلك كما إذا قدر أن الممكنات ليس لها مقتضى واجب بنفسه، فإنه يكون الأمر كذلك، وإن لم يجعل بعضها معلولاً لبعض، فهذا التقدير يقتضي أن لا يوجد شيء منها لأنها لا توجد بأنفسها إذ التقدير كذلك وما لم يكن موجوداً بنفسه فهو أولى أن لا يوجد غيره فلا يكون شيء منها موجوداً بنفسه ولا موجوداً بغيره، ومعلوم أن الموجود أما موجود بنفسه، وإما موجود بغيره، فإذا قدر أنها موجودة وقدر مع ذلك أنها لا موجودة بأنفسها ولا بموجود أوجدها

لزم الجمع بين النقيضين، ولو قدر تسلسلها فتسلسلها لا يوجب ان يكون شيء منها موجوداً بنفسه فلا يقتضي ان يكون موجداً لغيره والمعدوم لا يوجد غيره، فإذا لم يكن فيها ما هو موجود بنفسه لم يكن فيها ما هو موجود لغيره، وهذا أعظم امتناعاً من تقدير أفعال لا فاعل لها وحوادث لا يحدث لها، فإن تلك يكون التقدير فيها إنها وجدت بأنفسها ولا هناك ما هو موجود بنفسه يوجد لها ولا هناك غير موجود يوجد لها، وإنما المقدر معلولات مفتقرات والمعلول من حيث هو معلول والمفتقر من حيث هو مفتقر ليس فيه ما يقتضي وجوده، وإذا لم يكن لها وجود ولا لمتنبيها وجود لزم انتفاء الوجود عنها كلها، وهذا مع كونها موجودة جمع بين النقيضين، وهذا كلام محقق وتنبيه للانسان بأن يعلم أن مجرد تقدير معلولات ممكنة لا هي موجودة بنفسها ولا فيها علة موجودة بنفسها لا يقتضي وجود ذلك في الخارج، فليس كل ما قدرته الأذهان أمكن وجوده في الأعيان لا سيما مع سلب الوجود عنها من نفسها ومن موجود يوجد لها، وإذا قدر ان المعلول الممكن له علة ممكنة فهي أيضاً معدومة من تلقاء نفسها كما هو معدوم من تلقاء نفسه، فليس فيما قدر قط شيء موجود، فمن أين يحصل لها الوجود.

## فصل

في ما أورده الأبهري ومن اتبعه على هذه الحجة المذكورة لقطع التسلسل

وقد أورد الأبهري ومن اتبعه على هذه الحجة المذكورة لقطع التسلسل في العلل اعتراضاً. زعم انه يبين ضعفها، فقال في كلامه على ملخص الرازي وغيره قول القائل مجموع تلك العلل الممكنة يحتاج إلى كل واحد منها الخ.

قلنا: لم لا يجوز ان يكون المؤثر في ذلك المجموع واحداً منها. أما قوله بان ذلك لا يكون علة لنفسه ولا لما قبله فلا يكون علة للمجموع.

قلنا لا نسلم، وإنما يلزم ان لو كان علة المجموع علة لكل واحد من أجزائه، فلم قلتم انه كذلك، وهذا لأن الشيء جاز أن يكون علة للمجموع من حيث هو

مجموع، ولا يكون علة لكل واحد من أجزائه، فإن الواجب لذاته علة للمجموع الموجودات، وليس علة لكل واحد من أجزائه لاستحالة كونه علة لنفسه لا يقال بأن مجموع تلك العلل المتسلسلة ممكن، وكل ممكن فهو مفتقر إلى علة خارجية، فذلك المجموع افتقر إلى علة خارجية عنه لأننا نقول لا نسلم أن كل ممكن فهو محتاج إلى علة خارجية عنه، فإن المجموع المركب من الواجب، والممكن ممكن لافتقاره إلى الممكن وليس مفتقراً إلى علة خارجية عنه. لا يقال بأن المجموع المركب من آحاد كل واحد منها ممكن محتاج إلى علة خارجية لأننا نقول لا نسلم، وإنما يكون كذلك أن لو لم يكن كل واحد منها معلولاً لآخر إلى غير النهاية لا يقال أن جملة ما يفتقر إليه المجموع إما أن يكون نفس المجموع أو داخلياً فيه أو خارجاً عنه، والأول محال وإلا لكان الشيء علة نفسه، والثاني محال وإلا لكان بعض الأجزاء كافياً في المجموع، والثالث حق.

قلنا: إن أردتم بجملة ما يفتقر إليه المجموع جملة الأمور التي يصدق على كل واحد منها انه مفتقر إليه، فلم قلتم بأنه لا يجوز أن يكون هو نفس المجموع؟ والذي يدل عليه أن جملة الأمور التي يفتقر إليها الواجب والممكن ليس داخلياً في المجموع لتوقفه على كل جزء منه ولا خارجاً عنه فهو نفس المجموع، وإن أردتم العلة الفاعلية، فلم قلتم انه يلزم أن يكون بعض الأجزاء كافياً في المجموع، وإذا كان المجموع ممكناً في نفسه، فهو مفتقر إلى غيره فما يفتقر إليه المجموع إما أن يكون هو المجموع أو داخلياً فيه أو خارجاً منه، والأول محال وإلا لكان الشيء علة لنفسه، والثاني محال وإلا لكان بعض الأجزاء كافياً في المجموع لأن المجموع إذا كان ممكناً وإنما يفتقر إلى البعض لزم أن يكون البعض هو المقتضي للمجموع، فيلزم أن يكون مقتضياً لنفسه ولعلته، وإن كان ما يفتقر إليه المجموع خارجاً عن المجموع فهو المطلوب، وهذا التحرير يوجب أن يكون البعض علة فاعلة للمجموع والعلة الفاعلة كافية للمجموع. وقوله: إن أردتم بجملة ما يفتقر إليه المجموع جملة الأمور التي يصدق على كل واحد منها أنه مفتقر إليه، فلم قلتم بأنه لا يجوز أن يكون هو نفس المجموع؟ فيقال له، لأن

المجموع إن لم يكن زائداً على تلك الأمور التي كل منها معلول، فليس هنا مجموع غير المعلولات والمعلولات التي لا يوجد شيء منها بنفسه، بل لا بد له من موجود موجود إذا لم يكن فيها موجود موجود امتنع أن يكون مجموعها حاصلاً بمجموعها، وإن كان المجموع معلولاً لها فهو أولى بالافتقار، وهذا أمر معلوم بالضرورة وما قدح فيه كان قدحاً في الضروريات فلا يسمع.

**الوجه الثالث:** الجواب عن معارضته وهو قوله: إن جملة الأمور التي يتوقف عليها الواجب والممكن ليس داخلاً في المجموع لتوقفه على جزء منه ولا خارجاً عنه، فهو نفس المجموع. وملخص هذا الكلام أن مجموع الموجودات ليس متوقفاً على بعض الأجزاء لتوقفه على الجميع، ولا متوقفاً على ما خرج عن المجموع، فالمجموع متوقف على المجموع فيقال له: هذا يناقض ما ذكرتم أولاً من أن المؤثر في مجموع الموجودات واحد منها، وزعمت أن هذا معارضة لقولهم مجموع الممكنات لا يجوز أن يكون المؤثر فيها واحداً، وإذا كان هذا يناقض ذلك. فأما أن تقول: المؤثر في المجموع جزؤه أو المؤثر فيه هو المجموع، فإن قلت أنه جزؤه بطل هذا الاعتراض، وسلم هذا الدليل الدال على امتناع معلولات ممكنة ليس لها علة واجبة، وبذلك يحصل المقصود من إثبات واجب الوجود، وإن قلت أن المؤثر هو المجموع بطل اعتراضك على ذلك الدليل وسلم ذلك الدليل عن المعارضة، فحصل به المقصود.

**الوجه الرابع:** إن يقال قولك جملة الأمور أو مجموع الأمور الذي يفتقر إليه الواجب والممكن ليس داخلاً في المجموع يتضمن أن مجموع الموجودات يفتقر إلى امر من الأمور وأنت لم تذكر على ذلك دليلاً فلم قلت أن مجموع الموجودات يفتقر إلى أمر؟ وأولئك إنما ادعوا أن مجموع الممكنات يفتقر إلى امر، وهذا معلوم بأدلة متعددة بل بالضرورة وما ذكرته ليس بمعلوم.

**الوجه الخامس:** أن يقال مجموع الموجود المتضمن للواجب لا يقبل العدم، وما لا يقبل العدم فليس بممكن، وما ليس بممكن فهو واجب، فالمجموع حينئذ واجب وما كان واجباً لم يفتقر إلى امر من الأمور، وقولك: إن المجموع مفتقر

إلى المجموع هو معنى قول القائل انه واجب بنفسه، فان الواجب بنفسه لا يستغني عن نفسه بل لا بد له من نفسه، وإذا كنت قد أقررت أنه واجب بنفسه بطل قولك انه يفتقر إلى أمر، وهذا بخلاف مجموع العلل الممكنة فإنه لا يمكن أن يكون واجبا بنفسه لأنه ليس فيها ما هو موجود بنفسه، وإذا لم يكن في المجموع ما هو موجود بنفسه كان امتناع المجموع أن يكون واجبا بنفسه أولى وأخرى، وهذا السؤال الذي أورده هذا من جنس السؤال الذي أورده الآمدي، بل هو هو، ولعل أحدهما أخذه من الآخر، وهو أن تكون الجملة مترجمة بالآحاد وكل منها مترجح بالآخر إلى غير نهاية، وأجاب عنه الآمدي في أحد كتابيه وقال في الآخر: انه لا يعرف عنه جواباً، وذكر عن قوم أنهم قالوا: المجموع واجب بنفسه بهذا الاعتبار واستفسط هذا الاعتراض، ومقصود الجميع أن مجموع العلل التي لا تنتهي لا تفتقر إلى شيء غير آحادها المتعاقبة وفساد هذا معلوم بالاضطرار بعد جودة التصور، وإنما أشكل على من أشكل لعدم التصور التام، فإنه اذا قال القائل علل لا تنتهي أو ممكنات لا تنتهي كل منها مترجح أو معلول بالآخر توهم الذهن أن هذا يتضمن تقدير موجودات في الخارج كل منها معلول الموجود الآخر، وأن الأمر هكذا إلى غير نهاية، ولهذا أراد طائفة أن يبطلوا هذا التسلسل بجنس ما يبطلون به الآثار التي لا تنتهي كالحركات التي لا تنتهي وهذا غلط، فان المقدر هو أمور ليس فيها ما يوجد بنفسه، بل لا يوجد إلا بعلة مباينة لها موجودة وكلها بهذه المثابة إلى غير نهاية، وهذا في الحقيقة تقدير معدومات بعضها علة لبعض في وجوده إلى غير نهاية من غير أن يوجد شيء منها، وكما أن المعدوم إذا قدر أنه معلل بعلة معدومة إلى غير نهاية مع أنه لم يوجد ولم يوجد شيء منها كان باطلاً، وان قدر وجوده مع ذلك كان جمعاً بين النقيضين، واذا كان تقدير معلول معدوم بعلة معدومة تقتضي وجوده ولم يوجد ممتنعاً في بديهية العقل من جهة أنه لم يوجد، ومن جهة أن علته ليست موجودة، فكثرة هذه العلل أولى بالامتناع وتسلسلها إلى غير نهاية أعظم وأعظم في الامتناع، فكذلك إذا قدر ما هو معلول ممكن لا يوجد إلا بموجود يوجد، وقدر أنه ليس هناك موجود يوجد، فإن وجوده يكون ممتنعاً



فإن قدر موجوداً كان جمعا بين النقيضين، وتسلسل هذه المعلولات من غير أن تنتهي الى موجود بنفسه أعظم في الامتناع، لكن من توهم أنها موجودات متسلسلة التبس عليه الأمر، وتقدير كونها موجودات متسلسلة ممتنع في نفسه بل هو جمع بين النقيضين، لان التقدير أنه ليس فيهما ما يوجد بنفسه ولا يوجد إلا بموجد موجود، واذا لم يكن فيها موجود بنفسه ولا موجد موجود امتنع أن يكون فيها إلا معدوم، فتقدير وجودها جمع بين النقيضين، وبيان ذلك أن كلا منها هو معتقر الى موجد يوجد فلا يوجد بنفسه وعلته لم توجد بنفسها فليس فيها موجود بنفسه وليس هنا علة موجودة بنفسها، فإذا قدر في كل منها أنه موجود بغيره فذلك الغير هو بمنزلة أيضاً لا وجود له من نفسه فليس هناك موجود يوجدها الا ما يقدر منها، وكل منها اذا لم يكن له من نفسه وجود فانه لا يكون موجداً لغيره بطريق الأولى والأخرى فلا له من نفسه وجود ولا إيجاد. وغيره من جنسه ليس له من نفسه وجود ولا إيجاد، فمن أين يكون لشيء منها وجود بلا وجود لنفسه ولا إيجاد إذا لا إيجاد فرع الوجود، وهذا الاعتراض فاسد جداً وبيان فساده من وجوه:

أحدها: أن يقال هو اعتراض على قولهم مجموع العلل الممكنة ممكن لافتقار المجموع إلى الآحاد الممكنة، ولا يجوز أن يكون المؤثر في المجموع واحداً من العلل الممكنة لأن ذلك لا يكون علة لنفسه ولا لما قبله من العلل فامتنع أن يكون مؤثراً في المجموع، فقال المعارض: إنما يلزم هذا أن لو كان علة المجموع علة لكل واحد من أجزائه فلم قلت أنه كذلك؟ فيقال له: أولاً: نحن لا نعني بالمجموع مجرد الهيئة الاجتماعية، بل نعني به كل واحد من الافراد والهيئة الاجتماعية، وحينئذ فتكون علة المجموع علة كل واحد من أجزائه وهذا معلوم بالضرورة، فان المؤثر إذا كان مؤثراً في مجموع الآحاد مع الهيئة الاجتماعية فقد أثر في كل جزء من أجزائه، فإنه لو لم يؤثر في كل جزء من الأجزاء لجاز انتفاء ذلك الجزء، وإذا انتفى انتفى المجموع، والتقدير أنه أثر في المجموع بحيث جعل المجموع موجوداً، والمجموع هو الافراد والهيئة الاجتماعية، فلو قدر أنه غير موجود لزم الجمع بين النقيضين وهو

ممتنع، وهذا الممتنع لزم من تقدير كونه مؤثراً في المجموع بحيث جعل المجموع موجوداً مع تقدير عدم بعض أجزاء المجموع، فعلم أنه يلزم من كونه أثر في المجموع وجود المجموع، ويلزم من وجود المجموع أن لا يتنفي شيء من أجزائه، فعلم أن ما استلزم ثبوت المجموع استلزم ثبوت كل من أجزائه، وإن لم يكن المستلزم علة فاعلة، فكيف إذا كان المستلزم علة فاعلة، فتبين أن ثبوت العلة الفاعلة للمجموع يتضمن أن يكون علة لكل من أجزائه، ولو تخيل متخيل أن الواحد من الجملة علة لسائر الأجزاء والأجزاء علة للمجموع، أو أنه علة للمجموع والمجموع علة للأحاد، فيكون ذلك الواحد علة العلة.

قلنا: هذا لا يضر لأن علة العلة علة وكما يمتنع في الواحد أن يكون علة نفسه فيمتنع أن يكون علة علة نفسه بطريق الأولى، فلو كان بعض الأجزاء علة للمجموع والمجموع علة لكل من الأجزاء أو بالعكس لزم أن يكون ذلك الجزء علة علة نفسه وعلة علة علة نفسه وهو ما قبل ذلك الجزء من العلة التي قدر أنه لا نهاية لها، وهذا بين لا يتصوره أحد الا يعلم امتناعه بالبديهية، ومن نازع فيه كان إما العدم تصوره له واما لعناده، وحينئذ فيكفي أن يقال؛ هذا معلوم بالبديهية، فالشبهة الواردة عليه من جنس شبه السوفسطائية فلا يستحق جواباً.

**الوجه الثاني:** أن يحل ما ذكره من المعارضة وهي قوله: وهذا لأن الشيء جاز أن يكون علة للمجموع من حيث هو مجموع، ولا يكون علة لكل واحد من أجزائه، فإن الواجب لذاته علة لمجموع الموجودات وليس علة لكل واحد من أجزائه لاستحالة كونه علة لنفسه.

قلنا: لا نسلم أن الواجب لذاته علة لمجموع الموجودات، وإنما هو علة لبعض الموجودات وهي الممكنات، وأما الموجود الواجب بنفسه فلا علة له وهو من الموجودات، وإذا كانت الموجودات منقسمة إلى واجب وممكن والواجب علة للممكن لم يكن الواجب علة للمجموع الموجودات، بل علة لبعضها وبعضها لا علة له، فإن قيل: إنما قلنا الواجب علة للمجموع من حيث هو مجموع لا لكل واحد واحد فهو علة للهيئة الاجتماعية قيل.

أولاً: لا نسلم أن المجموع له وجود يزيد على الاحاد (١).

وثالثاً: لا نسلم أن المجموع المركب من الواجب والممكن يكون الواجب وحده علة له، بل علته الاجزاء جميعها، وذلك لأن المجموع متوقف على كل من الأجزاء الواجب والممكنات، فالمجموع من حيث هو مجموع توقفه على كل جزء كتوقفه على الجزء الآخر إذ كان لا يوجد إلا بوجود كل من الاجزاء، ثم اذا كان بعض الأجزاء علة لبعض كان المجموع مفتقراً إلى الجزء الواجب، وإلى الجزء المفتقر إلى الجزء الواجب، ولا يلزم من ذلك أن يكون مجرد الواجب مقتضياً للمجموع بلا واسطة، بل لولا الجزء الآخر الممكن لما حصل المجموع، فتبين أن الواجب لا يكون وحده علة للمجموع من حيث هو مجموع، وإنما يكون علة لسائر الأجزاء وهو وسائر الاجزاء علة للمجموع، نعم يلزم أن يكون علة بنفسه للممكنات وهو بتوسط الممكنات، أو مع الممكنات علة للمجموع من حيث هو مجموع، ومثل هذا منتف في الاجزاء الممكنة، فانه لا يمكن أن يكون علة للمجموع لا بنفسه ولا بتوسط غيره.

أما الأول؛ فلأن الجزء الواجب إذا لم يكن وحده علة للمجموع، فالجزء الممكن أولى ولأن المجموع متوقف على جميع الأجزاء فلا يستقل به واحد منها.

وأما الثاني؛ فلأن الممكن لا يكون علة لنفسه ولا لما قبله من العلل بالضرورة، فإن المعلول لا يكون علة علته، واذا امتنع كونه علة لنفسه ولسائر الأجزاء المتقدمة عليه لم يحصل به وحده. هذه الاجزاء والمجموع متوقف على هذه الاجزاء فلا يكون شيء من الأجزاء الممكنة علة للمجموع لا بنفسه ولا بتوسط معلولاته بخلاف الجزء الواجب، فإنه إذا قيل عنه إنه علة للمجموع بنفسه وبتوسط معلولاته كان هذا المعنى ممتنعاً في الممكن، فالمعنى الذي يمكن

---

(١) وقع هنا بياض بأصله سقط فيه الثاني كما هو ظاهر من قوله أولاً ثم قال وثالثاً. انظر كتبه مصححة.

أن يجعل فيه الواجب علة للمجموع الذي هو واحد منه يمتنع مثله في الممكنات فلا يتصور أن يكون علة للمجموع الذي هو واحد منه، وهذا يكشف ما في الاعتراض من التلبس والغلط.

**الوجه (١) الرابع:** أن يقال لانسلم أن الواجب علة للمجموع من حيث هو مجموع، بل الواجب علة للممكنات من الأجزاء والآحاد علة للمجموع، ومثل هذا لا يمكن أن يقال في مجموع العلل الممكنة ولا في مجموع الممكنات فإنه لا يمكن أن يكون شيء منها علة لسائر الأجزاء إذا كل منها معلول لا يكون علة لنفسه ولا لعلله، وإذا كان كل من الأجزاء معلولاً والمجموع معلول الآحاد كان المجموع أولى بأن يكون معلولاً.

**الوجه الخامس:** أن يقال في إبطال هذا الاعتراض نحن إنما ذكرنا هذه الحجة لاثبات أن يكون في الوجود واجب بنفسه، فإما أن يكون في الموجودات واجب بنفسه، وإما أن لا يكون، فإن كان فيها واجب بنفسه حصل المقصود، وإن لم يكن فيها واجب بنفسه يبطل الاعتراض.

**الوجه السادس:** أن يقال الاعتراض مبناه على أن مجموع الموجودات له علة هو بعضه وهو الواجب، فإن لم يكن في المجموع بعض واجب يبطل الاعتراض وهذا الاعتراض مذكور على سبيل المعارضة لاناقد. ذكرنا أننا نعم بالضرورة أن مجموع العلل الممكنة إذا كان له علة كان علة لكل منها، وأن العلم بذلك ضروري، وبيناه بياناً لا ريب فيه، وإذا تبين أن صحة الاعتراض مستلزمة لثبوت واجب الوجود كان واجب الوجود ثابتاً على تقدير صحة الاعتراض وعلى تقدير فساده، وإذا كان ثابتاً على التقديرين تقدير النفي والاثبات ثبت أنه ثابت في نفس الأمر وهو المطلوب، وهذا بين لمن تأمله والله الحمد، وهذا الجواب يمكن إيراده على وجوه:

---

(١) قوله الرابع لم يتقدم إلا وجهان، فهل هو محرف عن الثالث أو سقط الثالث من الأصل. انظر:

كتبه مصححة.

أحدها: أن يقال: أما أن يقدر ثبوت الواجب في نفسه، وإما أن يقدر انتفاؤه، فإن قدر ثبوته في نفس الامر حصل المقصود وامتنع أن يكون في نفس الامر ما ينفي وجوده، وان قدر انتفاؤه لزم بطلان الاعتراض المذكور على دليل ثبوته، وإذا بطل الاعتراض كان الدليل المذكور على ثبوته سليماً عما يعارضه، فيجب ثبوت مدلوله وهو الواجب الوجود، فلزم ثبوت وجوده سواء قدر المعارض ثبوته أو قدر انتفائه، وما لزم ثبوته على تقدير ثبوته وتقدير انتفائه كان ثابتاً في نفس الأمر قطعاً وهو المطلوب، فان قيل؛ كيف يمكن تقدير ثبوته مع تقدير انتفائه وفي ذلك جمع بين النقيضين؟ قيل: نعم هذا لان تقدير انتفائه لما كان ممتنعاً في نفس الأمر جاز أن يلزمه ما هو ممتنع في نفس الأمر وهذا مما يقرر ثبوته، وأيضاً فإذا كان تقدير انتفائه يستلزم الجمع بين النقيضين كان تقديراً ممتنعاً في نفس الأمر، ويكون تقدير انتفائه ممتنعاً في نفس الأمر، وإذا كان انتفاؤه ممتنعاً كان ثبوته واجباً وهو المطلوب، فإن قيل: اذا كان انتفاؤه في نفس الامر ممتنعاً قطعاً، وكان بطلان الاعتراض معلقاً بانتفائه لم يلزم بطلان الاعتراض، وإذا صح الاعتراض بطل الدليل المذكور؟ قلنا: تقدير انتفائه هو جزء الدليل على بطلان الاعتراض ليس هو علة بطلان الاعتراض.

ومن المعلوم أن انتفاء الدليل لا يوجب انتفاء المدلول عليه في نفس الامر، فان الدليل لا يجب عكسه، فلو كان انتفاؤه في نفس الامر وحده دليلاً على بطلان الاعتراض لم يلزم صحة الاعتراض بتقدير نقيض هذا الدليل، فكيف إذا كان جزء دليل. فإن قيل؛ بطلان جزء الدليل يوجب بطلان الدليل، فيبطل ما ذكر من الدليل على فساد الاعتراض؟ قيل: لفظ جزء الدليل يحمل فإن أريد بالجزء قسم من الأقسام المقدرة كان هذا باطلاً، فإنه لا يلزم من بطلان قسم من الاقسام المقدرة بطلان الدليل إذا كان غيره من الأقسام صحيحاً، وان أريد بجزء الدليل مقدمة من مقدماته فهذا صحيح، فإنه اذا بطلت مقدمة الدليل بطل، لكن مقدمة الدليل هنا صحيحة فانها تقسم دائر بين النفي والاثبات.

ومن المعلوم أن التقسيم الدائر بين النقيضين يستلزم بطلان أحد القسمين في نفس الأمر ومقدمة الدليل ليست اجتماع النقيضين، فان هذا ممتنع، وانما هي صحة التقسيم إلى النفي والاثبات، والمقدمة الثانية بيان حصول المطلوب على كل من التقديرين، فإذا كان التقسيم دائراً بين النفي والاثبات والمطلوب حاصل على كل منهما ثبت حصوله في نفس الامر، وان كان أحد القسمين متنفياً في نفس الأمر، فإن المطلوب حاصل على التقدير الآخر فلا يضر انتفاء هذا التقدير، وانما ذكرت هذه التقديرات ليتبين أن ما ذكره المعترض لا يقدر في صحة الدليل المذكور على واجب الوجود، بل الدليل صحيح على تقدير النقيضين، وهذا من أحسن الدورات في النظر والمناظرة لإبطال الاعتراضات الفاسدة بمنزلة عدو قدم يريد محاربة الحجيج، وهنا عدة طرق يمكن أن يأتي من كل منها، فإذا وكل بكل طريق طائفة يأخذونه كان من المعلوم أن الذي يصادفه طائفة، ولكن ارسال تلك الطوائف ليعلم أنه منع المحذور على كل تقدير إذ كان من الناس من هو خائف أن يأتي من طريقه، فيرسل إليه من يزيل خوفه ويوجب أمنه.

ويمكن إيراد الجواب على وجه آخر، وهو أن يقال: إما أن يقدر فساد هذا الاعتراض في نفس الأمر، واما أن يقدر صحته فإنه لا يخلو من أحدهما، وذلك أنه اما أن يكون مفسداً للدليل المذكور على بطلان تسلسل المؤثرات، واما أن لا يكون مبطلاً مفسداً، فإن لم يكن مفسداً للدليل لفساده في نفسه ثبت صحة الدليل وهو المطلوب، وان كان مفسداً للدليل فلا يفسده إلا اذا كان متوجهاً صحيحاً، والا فالاعتراض الفاسد لا يفسد الدليل، واذا كان متوجهاً صحيحاً لزم ثبوت واجب الوجود فانه لا يصح ان لم يكن مجموع الموجودات فيها واجب، واذا صح أن فيها واجبا حصل المقصود فيلزم ثبوت الموجود الواجب على تقدير صحته وفساده.

ويمكن إيراد الجواب على صورة ثالثة، وهو أن يقال: أما أن يقدر أن في الموجودات ما هو واجب بنفسه، واما أن لا يكون، فان كان فيها واجب

بنفسه حصل المقصود وان لم يقدر أن فيها ما هو واجب بنفسه لم يكن لها مجموع يكون جزءه له فبطل الاعتراض، وإذا بطل الاعتراض كان الدليل المذكور على واجب الوجود مستلزماً لدلوله وهو الموجود الواجب فيلزم ثبوت واجب الوجود، وأصل الغلط في هذا الاعتراض الذي يظهر به الفرق أن التقدير المستدل به قدر فيه أمور ليس فيها موجود بنفسه، بل كل منها مفتقر إلى غيره واجتماعها أيضاً مفتقر فليس هناك إلا فقير محتاج، والتقدير المعترض به قدر أن موجوداً واجباً بنفسه معه إمكانات موجودة به، ولكن المجموع الذي هو الهيئة الاجتماعية يفتقر إلى بعض الجملة، وذلك البعض هو واجب بنفسه، فهنا في الجملة واحد واجب بنفسه، هو علة لسائر الأجزاء، وللمجموع الذي هو الهيئة الاجتماعية وتلك ليس فيها واجب بنفسه، بل كل من الأجزاء والمجموع ممكن بنفسه، فكيف يجعل افتقار هذا إلى خارج عنه كافتقار ذلك إلى خارج عنه<sup>(١)</sup> والهندي لم يجب عنه، فإن قيل: فقد قدرتم عدم وجوب واجب الوجود، فكيف يكون موجوداً بتقدير عدمه لما ذكرتم من الدليل؟ قلنا لأن التقدير الممتنع قد يستلزم أمراً موجوداً واجباً وجائزاً، كما قد يستلزم أمراً ممتنعاً لأن التقدير هو شرط مستلزم للأجزاء، والملزوم يلزم من تحققه تحقق اللازم، ولا يلزم من انتفائه انتفاء اللازم، وهذا كما لو قيل، لو جاز أن يحدث اجتماع الضدين لافتقر إلى محدث، بل قد يكون اللازم ثابتاً على تقدير النقيضين كوجود الخالق مع كل واحد من مخلوقاته، فانه موجود سواء كان موجوداً أو لم يكن، وحينئذ فيجوز أن يكون التقدير الممتنع وهو تقدير عدم الواجب يستلزم وجوده، كما يكون التقدير الممكن، فاذا قدر عدمه لزم بطلان الاعتراض المذكور، وذلك يستلزم سلامة الدليل عن المعارض، والدليل يستلزم وجوده، وأيضاً فإن تقدير عدمه تقدير ممتنع في نفس الأمر،

(١) قوله والهندي، كذا في الأصل، وكتب بهامشه لعله الآمدي، فانظر إلى كتبه مصححة.

والتقدير الممتنع قد يستلزم أمراً ممتنعاً فاستلزم تقدير عدمه الجمع بين  
 النقيضين، وهو تبوت وجوده مع تبوت عدمه، وهذا ممتنع، فعلم ان تقدير عدمه ممتنع  
 وهو المطلوب، وعلم أنه لا بد من وجوده، وإن قدر في الأذهان عدم وجوده فتقدير  
 عدمه في الأذهان لا يناقض وجوده في الخارج، وقد ثبت وجوده فلا بد من وجوده  
 على كل تقدير وبهذا وغيره يظهر الواب عن اعتراضه على سائر ما ذكره من  
 التقديرات في احتياج مجموع الممكنات إلى واجب خارج عنها، ونحن نبين ذلك  
 قوله: لا يقال بأن مجموع تلك السلسلة ممكن، وكل ممكن فهو مفتقر إلى علة  
 خارجة عنه، وذلك المجموع مفتقر إلى علة خارجة عنه لأننا نقول لا نسلم أن  
 كل ممكن فهو محتاج الى علة خارجة عنه، فإن المجموع المركب من الواجب  
 والممكن ممكن لافتقاره إلى الممكن، وليس محتاجاً إلى علة خارجة عنه،  
 والجواب عن هذا أن يقال قول القائل أن كل ممكن فهو مفتقر إلى علة  
 خارجة عنه قضية بديهية ضرورية بعد تصورها فإن المعنى بالممكن ما لا  
 يوجد بنفسه، بل لا بد له من موجد مقتض سواء سمي فاعلاً أو علة فاعلة  
 أو مؤثراً، وإذا كان كذلك. فإذا كان المجموع ممكناً لا يوجد بنفسه لم يكن  
 له بد من موجد يوجد، وقد علم أن المجموع لا يوجد بنفسه إذ لو كان  
 كذلك لكان واجباً بنفسه، ومن المعلوم بالضرورة أن المجموع الذي هو  
 الافراد واجتماعها إذا لم يكن موجداً مقتضياً فبعض المجموع أولى أن لا  
 يكون مقتضياً موجداً، فإنه من المعلوم ببداية العقول أن المجموع إذا لم يجز  
 أن يكون موجداً ولا مقتضياً ولا فاعلاً ولا علة فاعلة فبعضه أولى أن لا  
 يكون كذلك، فإن المجموع يدخل فيه بعضه، فإذا كان بجميع أبعاضه لا  
 يكفي في الاقتضاء والفعل والايجاد، فكيف يكفي بعضه في ذلك؟ وهذا دليل  
 مستقل في هذا المقام، وهو أن المجموع إذا لم يكن علة فاعلة بل هو معلول  
 مفتقر فبعضه أولى أن لا يكون علة فاعلة بل معلول مفتقر، فعلم أن مجموع  
 الممكنات إذا كان مفتقراً إلى المؤثر فكل من أبعاض المجموع أولى بالافتقار  
 الى المؤثر فتبين أن كل ممكن ومجموع الممكنات مفتقر الى المؤثر وهو المطلوب  
 ولله الحمد والمنة.



وأما قول المعترض: لا نسلم أن كل ممكن فهو محتاج إلى علة خارجة عنه، فإن المجموع المركب من الواجب والممكن ممكن لافتقاره إلى الممكن، وليس محتاجاً إلى علة خارجة عنه فيقال له: أولاً منشأ هذه الشبهة أن لفظ المجموع فيه إجمال يراد به نفس الهيئة الاجتماعية ويراد به جميع الافراد ويراد به المجموع، والمجموع المركب الذي هو كل واحد واحد من الافراد لا يفتقر إلى الممكن، فإن منها الواجب وهو لا يفتقر إلى الممكن، ولكن الهيئة الاجتماعية إذا قدر أن لها تحققاً في الخارج فهي التي يقال أنها متوقفة على الممكن، وحينئذ يظهر الفرق بين مجموع الممكنات ومجموع الموجودات، فإن مجموع الممكنات وهو نفس الهيئة ممكنة، وكل من الافراد ممكن والمجموع المتوقف على الممكن أولى بالامكان، وأما مجموع الموجودات فليس كل منها ممكناً، بل منها الواجب فليس المجموع ممكناً بمعنى أن كل واحد منها ممكن، فظهر الفرق، وحينئذ فيقال له هذا باطل من وجوه:

أحدها: أن يقال أنت قد قلت في الاعتراض على الدليل الأول أن الواجب لذاته علة لمجموع الموجودات، وقلت هنا: أن المجموع مفتقر إلى الممكن، فإن كان معلول الواجب يجب استغناؤه عن الممكنات بطل اعتراضك الأول، وصح الدليل الأول لأنه حينئذ لا يكون المجموع مستغنياً بالواجب، بل هو محتاج إلى الممكنات فلا يكون الواجب علة للمجموع إلا مع اقتضائه لجميع الممكنات، ثم هو مع الممكنات إما المجموع وإما علة المجموع، ومثل هذا منتف في مجموع الممكنات، فإن الواحد منها لا يجوز أن يكون علة لسائرهما إذ ليس علة لنفسه ولا لعلته وعلة علته، وإذا لم يكن في الممكنات إلا ما هو معلول لم يكن فيها ما يوجب سائرهما فلم يكن فيها ما يصلح أن يكون علة للمجموع بوجه من الوجوه، وإن قلت إن معلول الواجب يجب استغناؤه عن الممكنات سواء اقتضاه بوسط أو بغير وسط، وأنه لما كان الواجب مقتضياً للوسط كانت الحاجة في الحقيقة إلى الواجب والغنى به إذ كان هو مبدع الممكنات التي هي لغيرها شروط أو وسائط أو علل أو ما قيل

من فئنة الامور، فيقال لك على هذا التقدير: فمجموع الموجودات التي فيها الواجب بنفسه ليس يفتقر إلى شيء من الممكنات، بل افتقاره إلى الواجب وحده، فبطل اعتراضك على هذا الدليل الثاني، وأيّ الدليلين صح حصل المقصود، وتلخيص هذا الجواب أن مجموع الموجودات من حيث هو مجموع إن قال هو معلول الواجب وحده أو بوسط بحيث لا يقال هو مفتقر إلى غيره بطل هذا الاعتراض وهو كونه مفتقر إلى الممكن، وان قال هو معلول الواجب لكون الممكن معلول الواجب وهو معلول الممكن، والواجب كان هذا مفسداً لاعتراضه على الدليل الأول لكون مجموع الممكنات لا يكون معلولاً لواحد منها بوجه من الوجوه.

**الوجه الثاني:** ان يقال قولك لا نسلم أن كل ممكن فهو محتاج إلى علة خارجة، لأن المجموع المركب من الواجب والممكن ممكن، وليس محتاجاً إلى علة خارجة غلط، وذلك أن لفظ الممكن فيه إجمال قد يراد بالممكن ما ليس بممتنع، فيكون الواجب بنفسه ممكناً، ويراد بالممكن ما ليس بموجود مع امكان وجوده، فيكون ما وجد ليس بممكن بل واجب بغيره، ثم ما يقبل الوجود والعدم هو المحدث عند جمهور العقلاء، بل جميعهم وبعضهم تناقض فجعله يعم المحدث والقديم الذي زعم أنه واجب بغيره، ويراد بالممكن ما ليس له من نفسه وجود بل يكون قابلاً للعدم هو وكل جزء من أجزائه، وأنت قد سميت مجموع الموجود ممكناً ومرادك أن المجموع يقبل العدم ولا يقبله كل من أجزائه، وهؤلاء الذين قالوا ان مجموع الممكنات أو مجموع العلل الممكنة ممكن مرادهم ان كل ما كان لا يقبل الوجود بنفسه بل يكون قابلاً للعدم بنفسه، وكل جزء من أجزائه قابل للعدم يفتقر إلى علة خارجة عنه، وهذا هو المفهوم عند اطلاقهم من الممكن بنفسه المفتقر إلى علة خارجة، فإن الممكن بنفسه ما لا يوجد بنفسه أي نفسه قابلة للعدم، وهذا لا يكون عند وجوب بعضها، فان القابل للعدم حينئذ إنما هو بعض نفسه لا جملة نفسه، فغلطك أو تغليطك حصل مما في لفظ الممكن بنفسه من الاجمال والأدلة

العقلية إنما يعترض على معانيها، فإن كنت أوردت هذا سؤالاً لفظياً كان قليل الفائدة، وإن كان سؤالاً معنوياً كان باطلاً في نفسه والقوم لما قالوا الموجود إما أن يكون واجباً بنفسه، وإما أن يكون ممكناً بنفسه جعلوا الوجود منحصرأ في هذين القسمين أي جعلوا كل واحد واحد من الموجودات منحصرأ في هذين القسمين، وأما الجملة الجامعة لهذا وهذا فهي جامعة للقسمين، ومرادهم بالممكن في أحد القسمين ما يكون كل شيء منه لا يوجد إلا بشيء منفصل عنه، ومرادهم بالواجب بنفسه ما لا يفتقر إلى مباين له بوجه من الوجوه.

ومن المعلوم أن الأول مفتقر إلى مقتض خارج عنه، وأن مجموع تلك الممكنات يمكن مفتقر إلى ما هو مفتقر إلى مقتض مباين له، وأما افتقاره إلى نفسه أو جزئه فهذا لا ينافي كونه غنياً عما يباينه، وحينئذ فمجموع الموجودات التي بعضها واجب وبعضها ممكن ليس هو من الممكن بهذا التفسير، بل هو من الواجب لعدم افتقاره إلى مباين، وإذا قيل إن المجموع واجب بنفسه لكونه واجباً بما هو واجب بنفسه، أو قيل هو واجب بنفسه وأريد بذلك أن فيه ما هو واجب بنفسه وسائرته مستغن بذلك الواجب بنفسه، فالمجموع واجب ببعضه، والواجب ببعضه يدخل بهذا الاعتبار في الواجب بنفسه تين مغلطة المعترض، وقيل له: قولك المجموع المركب من الواجب والممكن يمكن أن تعني به أنه مفتقر إلى أمر مباين أم تعني به أنه مفتقر إلى بعضه؟ أما بالأول، فباطل، وأما الثاني فحق، ولكن إذا قيل إن مجموع الممكنات التي كل منها مفتقر إلى مباين له هو أيضاً ممكن مفتقر إلى مباين لهذا المجموع لم يعارض هذا بمجموع الموجودات، فإن مجموع الموجودات لا يصح أن يكون ممكناً بمعنى أنه مفتقر إلى مباين له إذ ليس في أجزائه ما هو مفتقر إلى مباين للمجموع، فإذا كان هو متوقفاً على آحاده وليس في آحاده ما هو متوقف على أمر مباين له لم يجب أن يكون هو متوقفاً على أمر مباين له، وأيضاً فمن المعلوم بالضرورة أن مجموع الموجودات لا يتوقف على أمر

مباين له إذ المباين لمجموع الموجودات ليس بموجود، ومجموع الموجودات لا يكون معلولاً لأمر غير موجود بخلاف مجموع الممكنات، فانه يكون معلولاً لأمر غير ممكن، فكيف يقاس أحدهما بالآخر أم كيف يعارض هذا بهذا؟ ويقال إذا كان مجموع الموجودات لا يفتقر إلى أمر خارج عنها ليس بموجود، فكذلك يجوز أن يكون مجموع الممكنات لا يفتقر إلى أمر خارج عنها ليس بممكن، وهل هذا إلا بمنزلة من قال إذا كان مجموع الموجودات لا تفتقر في وجودها إلى ما ليس بموجود، فمجموع المعدومات لا تفتقر في وجودها إلى ما ليس بمعدوم، وهل هذا إلا مجرد مقايسة لفظية مع فرط التباين في المعنى، وهل يقول عاقل ان الموجود الواجب بنفسه والموجود الذي وجب بغيره إذا لم يحتاج إلى معدوم، فالمعدوم الذي لم يجب بنفسه ولا بغيره يكون موجوداً بأمر معدوم، والممكن ليس له من نفسه وجود، بل لا وجود له إلا من غيره سواء، قيل أن عدمه لا يفتقر إلى علة أو قيل ان عدمه لعدم مقتضيه فمجموع الممكنات التي ليس فيها ما وجوده بنفسه لا تكون إلا معدومة، وكل منها لا يكون موجوداً إلا اذا كان وجوده بغيره سواء سمي هو معلولاً لغيره أو مفعولاً لغيره<sup>(١)</sup> كيف تكون موجودة بغيرها؟ ونكتة هذا الجواب أن لفظ الممكن يراد به الممكن بالامكان الذي يوصف به الممكنات المفتقرة الى مقتضى مباين، فيلزم أن لا يكون لها ولا لشيء منها وجود بوجه من الوجوه إلا من المباين، وأما الامكان الذي وصف به مجموع الموجودات، فمعناه أن ذلك المجموع لم يجب إلا بوجود ما هو داخل فيه، فبعض ذلك المجموع واجب بنفسه، فلا يكون ذلك المجموع مفتقر إلى مباين له، ويتضح هذا بالوجه الثالث: وهو أنا نقول ابتداء كل موجود، فاما أن يكون وجوده بأمر مباين له، وإما أن لا يكون وجوده بأمر مباين له، وكل ما كان وجوده بأمر مباين له لا يكون موجوداً إلا بوجود ما يباينه، ومجموع الممكنات لا

(١) قوله: كيف تكون موجودة بغيرها. كذا في الأصل، وفي العبارة ما يحتاج إلى تأمل. انظر

توجد إلا بمباين لها فلا يوجد شيء منها وبعضها ليس بمباين لها ، فلا يوجد ببعضها بخلاف مجموع الموجودات ، فإنها لا تفتقر إلى مباين لها ، وإنما تفتقر إلى بعضها ، وحينئذ فإذا صيغت الحجة على هذا الوجه تبين أنه لا بد من موجود مباين للممكنات خارج عنها وهو المطلوب ، وأن مجموع الموجودات لا بد لها من موجود هو بعضها فوجد به مجموعها . وحينئذ فيلزم ثبوت واجب الوجود على التقديرين فكان ما ذكره من الاعتراض دليلاً على إثبات واجب الوجود لا على نفيه .

## فصل

### في مسمى واجب الوجود

واعلم أن هؤلاء غلطوا في مسمى واجب الوجود وفيما يقتضيه الدليل من ذلك حتى صاروا في طرفي نقيض ، فتارة يشبهونه ويجردونه عن الصفات حتى يجعلوه وجوداً مطلقاً ، ثم يقولون هو الوجود الذي في الموجودات فيجعلون وجود كل ممكن ، وحادث هو الوجود الواجب بنفسه كما يفعل ذلك محققة صوفيتهم كابن عربي وابن سبعين والقونوي والتلمساني وأمثالهم ، وتارة يشككون في نفس الوجود الواجب ، ويقدرّون أن يكون كل موجود ممكناً بنفسه لا فاعل له ، وإن مجموع الوجود ليس فيه واجب بنفسه ، بل هذا معلول مفعول ، وهذا معلول مفعول وليس في الوجود إلا ما هو معلول مفعول ، فلا يكون في الوجود ما هو فاعل مستغن عن غيره ، فتارة يجعلون كل موجود واجباً بنفسه ، وتارة يجعلون كل موجود ممكناً بنفسه ، ومعلوم بضرورة العقل بطلان كل من القسمين ، وأن من الموجودات ما هو حادث كان تارة موجوداً وتارة معدوماً ، وهذا لا يكون واجباً بنفسه ، وهذا لا بد له من موجود واجب بنفسه .

ومن غلطهم في مسمى واجب الوجود أنهم لم يعرفوا ما هو الذي قام عليه الدليل ، والذي قام عليه الدليل أنه لا بد من واجب بنفسه لا يحتاج إلى شيء مباين له ، فلا يكون وجوده مستفاداً من أمر مباين له ، بل وجوده بنفسه ،

وكون وجوده بنفسه لا ينفي أن يكون موجوداً بنفسه وأن يكون ما دخل في مسمى نفسه من صفاته لازماً له، والدليل دل على أنه لا بد للممكنات من أمر خارج عنها يكون موجوداً بنفسه، فلا يكون وجوده بأمر خارج عنه، وحينئذ فاتصافه بصفاته سواء سمي ذلك تركيباً أو لم يسم لا يمنعه أن يكون واجباً بنفسه لا يفتقر إلى أمر خارج عنه، ولهذا كانت صفاته واجبة الوجود بهذا الاعتبار، وإن لزم من ذلك تعدد مسمى واجب الوجود بهذا المعنى بخلاف ما إذا عني به أنه الموجود الفاعل للممكنات، فإن هذا واحد سبحانه لا شريك له، وأما إذا عني به الموجود بنفسه القائم بنفسه فالصفات اللازمة يكون ممكنة، لكن هذا يقتضي أن تكون في الممكنات ما هو قديم أزلي، وهذا باطل كما بسطناه في موضع آخر.

**الوجه الثالث:** أن يقال قولك المجموع المركب وأن من الواجب والممكن ممكن ممنوع بأن يقال ليس المجموع إلا الافراد الموجودة في الخارج، والمجموع هو جميع تلك الافراد، وتلك الافراد بعضها واجب وبعضها ممكن، والجميع ليس هو صفة ثبوتية قائمة بالافراد، وإنما هو أمر نسبي اضافي كالعدد الموجود في الخارج، فليست جملة غير آحاده المعينة، ومعلوم أن الجملة ليست هي كل واحد من الآحاد بعينه لكن هي لآحاد جميعها فالآحاد جميعها هي الجملة والمجموع، وهذا لا حقيقة له غير الآحاد والآحاد بعضها واجب وبعضها ممكن. يبين ذلك أنه قد قال بعد هذا أن جملة الامور التي يتوقف عليها الواجب والممكن ليس داخلياً في المجموع لتوقفه على كل جزء منها ولا خارجاً عنه فهي نفس المجموع. فإن قال: بل المجموع هو الهيئة الاجتماعية الحاصلة باجتماع الواجب والممكن، وتلك ممكنة لتوقفها على غيرها. قيل: تلك النسبة ليست أعياناً قائمة بأنفسها ولا صفات ثبوتية قائمة بالاعيان، بل أمر نسبي اضافي سواء كانت نسبة عدمية أو ثبوتية إذا قيل هي ممكنة لم يضر، فإن الواجب الذي هو واحد من المجموع موجب لسائر الممكنات، وتلك النسبة من الممكنات، ولا يكون جزء المجموع موجباً للمجموع بمعنى أنه

موجب لكل واحد من الافراد، فان هذا يقتضي أن يكون موجباً لنفسه وهو ممتنع، بل بمعنى أنه موجب لما سواه وللهيئة الاجتماعية، أو يقال هو موجب لما سواه، والهيئة الاجتماعية أن كانت ثبوتية فهي ممكنة من جملة الممكنات التي هي سواه، وان كانت عدمية فالامر ظاهر.

**الوجه الرابع:** أن يقال بمجموع الموجودات إما أن يكون فيها واجب بنفسه، وإما أن لا يكون أي إما أن يقدر ذلك، وإما أن لا يقدر، فان قدر فيها واجب بنفسه ثبت وجود الواجب بنفسه وهو المطلوب، وإن لم يقدر ذلك بطلت هذه الحجة، وقد تقدم تقرير هذا الكلام.

وأما الدليل الثالث على إبطال التسلسل وهو قولهم: ان جملة ما يفتقر اليه المجموع إما أن يكون نفس المجموع أو داخلياً فيه أو خارجاً عنه، والاول محال وإلا لكان الشيء علة نفسه، والثاني محال والا لكان بعض أجزائه كافياً في المجموع، والثالث حق، فقد اعترض عليه بقوله قلنا إن أردتم بجملة ما يفتقر اليه المجموع جملة الامور التي يصدق على كل واحد منها أنه مفتقر اليه، فلم قلت بانها لا يجوز أن يكون هو نفس المجموع؟ والذي يدل عليه أن جملة الامور التي يفتقر اليه الواجب والممكن ليس داخلياً في المجموع لتوقفه على كل جزء منه ولا خارجاً عنه فهو نفس المجموع، وان أردتم العلة الفاعلية فلم قلت انه يلزم أن يكون بعض الاجزاء كافياً في المجموع؟ والجواب عنه من وجوه.

**أحدها:** أن نقول العلم بكون مجموع المعلولات الممكنة معلولاً ممكناً أمر معلوم بالاضطرار، فان المجموع مفتقر إلى المعلولات الممكنة، والمفتقر الى المعلول اولى ان يكون معلولاً وحينئذ فما أورده من القدح في تلك الحجة لا يضر إذ كان قدحاً في الضروريات فهو من جنس شبه السوفسطائية.

**الوجه الثاني:** أن مجموع المعلولات الممكنة إما أن يكون واجباً بنفسه،

وإما أن يكون ممكناً. وإذا كان ممكناً فالمقتضى له إما نفسه أو جزؤه أو أمر خارج عنه. أما كون مجموع المعلولات الممكنات واجباً بنفسه فهو معلوم الفساد بالضرورة، لأن المجموع إما كل واحد واحد من الافراد، وأما الهيئة الاجتماعية واما مجموعها وكل ذلك ممكن، فاذا ليس إلا أفراد بمكنة وكل منها معلول ولو قدر ما لا غاية له، والمعلول من حيث هو معلول لا بد له من علة فكل منها لا بد له من علة وتعاقب معلولات لا تتناهى. لا يمنع أن يكون كل منها محتاجاً إلى العلة، فاذا لم يكن ثم مجموع إلا هذه الآحاد التي كل منها معلول محتاج لزم أن لا يكون في الوجود إلا ما هو معلول محتاج، ومن المعلوم بالضرورة أن المعلول المحتاج لا يوجد بنفسه، فعلى هذا التقدير لا يكون في الوجود ما يوجد بنفسه، وما لا يوجد بنفسه لا يوجد إلا بموجد والموجد اذا لم يكن موجوداً بنفسه كان مما لا يوجد بنفسه فلا يوجد، فيلزم أن لا يوجد شيء وقد وجدت الموجودات، فيلزم الجمع بين النقيضين، وهو أن لا يكون شيء من الموجودات موجوداً إذا قدر أنه ليس فيها شيء موجود بنفسه، وهي كلها موجودة، فلا بد من غير موجود بنفسه، فيكون الوجود موجوداً بنفسه غير موجود بنفسه، وهو جمع بين النقيضين

**الوجه الثالث:** أن يقال أزدنا بجملة ما يفتقر اليه المجموع العلة الفاعلة فإن الكلام إنما هو في إثبات الفاعل لمجموع الممكنات ليس هو فيما هو أعم من ذلك. قوله: إن أردتم العلة الفاعلة التامة فلم قلتم انه يستلزم أن يكون بعض الاجزاء كافياً في المجموع؟ فيقال: قلنا ذلك لأنه اذا وجدت العلة الفاعلة التامة لزم وجود المعلول، فانا إنما نعني بالعلة مجموع ما يلزم من وجوده وجود المعلول، فإن الممكن لا يوجد حتى يحصل المرجح التام المستلزم لوجوده، فاذا كان الفاعل فاعلاً باختياره فلا بد من القدرة التامة، والارادة الحازمة فلا يحصل الممكن بدون ذلك، ومتى وجد ذلك وجب حصول المفعول الممكن، فما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن، فما



شاء الله وجب وجوده وما لم يشأ الله امتنع وجوده، فان حصل للممكن المؤثر التام وجب وجوده بغيره، وان لم يحصل امتنع وجوده لانتفاء المؤثر التام فوجوده لا يحصل إلا بغيره، وأما عدمه فقد قيل أيضاً لا بد له من علة، وهو قول ابن سينا وأتباعه المتأخرين الذين يقولون إن الممكن لا يترجح أحد طرفيه على الآخر إلا بمرجح، وقيل: لا يحتاج عدمه الى علة، وهو قول نظار السنة المشهورين، كالقاضي أبي بكر، وأبي المعالي، والقاضي أبي يعلى، وابن عقيل، وهو آخر قولي الرازي، فإنه يقول بقول هؤلاء تارة وهؤلاء تارة، لكن هذا آخر قوليه، فالعدم عندهم لا يفتقر الى علة، وقيل: عدم العلة علة، فعناه أن عدم علة مستلزم لعدمه لا أنه هو الذي أوجب عدمه، بل اذا عدت علة، علمنا أنه معدوم، فكان ذلك دليلاً على عدمه لا أن أحد العدمين أوجب الآخر فان العدم لا تأثير له في شيء أصلاً، بل عدمه يستلزم عدم علة، وعدم علة يستلزم عدمه من غير أن يكون أحد العدمين مؤثراً في الآخر وأما وجوده فلا بد له من المؤثر التام، واذا حصل المؤثر التام وجب وجوده، وإلا امتنع وجوده، ولهذا تنازع الناس في الممكن هل من شرطه أن يكون معدوماً، فالذي عليه قدماء الفلاسفة كأرسطو وأتباعه من المتقدمين والمتأخرين كابن رشد وغيره حتى الفارابي معلمهم الثاني، فان أرسطو معلمهم الاول، وحتى ابن سينا وأتباعه وافقوا هؤلاء أيضاً، لكن تناقضوا وعليه جمهور نظار أهل الملل من المسلمين وغيرهم أن من شرطه أن يكون معدوماً، وانه لا يعقل الا مكان فيما لم يكن معدوماً، وذهب ابن سينا وأتباعه إلى أن القديم الموجود بغيره يوصف بالامكان، وإن كان قديماً أزلياً لم يزل واجباً بغيره، لكنه قد صرح هو وأصحابه في غير موضع بنقيض ذلك كما قاله الجمهور.

وقد ذكرت بعض ألفاظه في كتابه المسمى بالشفاء في غير هذا الموضوع وأصحابه الفلاسفة المتبعين لأرسطو وأصحابه مع الجمهور أنكروا ذلك عليه،

وقالوا: انه خالف به سلفهم كما خالف به جمهور النظار، وخالف به ما ذكره هو مصرحاً به في غير موضع، وذلك لان الممكن بنفسه هو الذي يمكن أن يوجد ويمكن أن لا يوجد، وذلك إنما يعقل فيما يكون معدوماً ويمكن أن يوجد ويمكن أن لا يوجد، بل يستمر عدمه فاما ما لم يزل موجوداً بغيره فكيف يقال فيه انه يمكن وجوده وعدمه، أو يقال فيه انه يقبل الوجود والعدم؟ ومما يوضح ذلك أن القابل للوجود والعدم إما أن يكون هو الموجود في الخارج أو الماهية الموجودة في الخارج عند من يقول الوجود زائد على الماهية، أو ما ليس موجوداً في الخارج، فإن قيل بالأول فهو ممتنع لأن ما كان موجوداً في الخارج أزلاً وأبداً واجبا بغيره، فانه لا يقبل العدم أصلاً، فكيف يقال انه يقبل الوجود والعدم؟ وإن قيل أمراً آخر فذلك لا حقيقة له حتى يقبل وجوداً أو عدماً، لأن وجود كل شيء عين ماهيته في الخارج، ولكن الذهن قد يتصور ماهية غير الوجود الخارجي، فاذا اعتبرت الماهية في الذهن والوجود في الخارج أو بالعكس، فأحدهما غير الآخر، وأما اذا اعتبر ما في الخارج فقط أو ما في الذهن فقط فليس هناك وجود وماهية زائدة، وليس وجود هذا وجوداً تاماً لم يتنازع فيه. وإنما يتنازع من لم يميز بين الذهن والخارج واشتبه عليه أحدهما بالآخر، وأيضاً<sup>(١)</sup> فلا بد له ان في الخارج ماهية ووجود للواجب قديم أزلي، فهذه كما يقوله كثير من المتكلمين أن لواجب الوجود ماهية زائدة على وجوده، وحينئذ فمثل وجود هذه الماهية لا يقبل العدم، كما أن وجود الماهية الواجبة لا يقبل العدم، وان قيل: نحن نريد بذلك أن ماهية الممكن الزائدة على وجود القديم الازلي كماهية الفلك هي من حيث هي مع قطع النظر عن وجودها وعدمها تقبل الوجود، والعدم قيل: اثبات هذه الماهية زائدة على الوجود باطل، كما قد بين في موضع آخر، وبتقدير التسليم فهذا كما يقدر أن وجود واجب الوجود زائد

(١) قوله: فلا بد له ان في الخارج الخ.. هكذا في الأصل ولا تغلو العبارة من تحريف، فانظر وحرر كنهه مصححة.

على ماهيته، ومعلوم أنه لا يستلزم ذلك كون ماهيته قابلة للعدم، ثم يقال قول القائل الماهية من حيث هي هي تقدير للماهية مجردة عن الوجود والعدم، وهذا تقدير ممتنع في نفسه فان الماهية لو قدر تحققها، فاما أن تكون موجودة أو معدومة فلا يمكن تقديرها مجردة في الخارج حتى يقال ان تلك الماهية تقبل الوجود والعدم، وايضاً، فلو قيل أنه يمكن تقديرها مجردة، فهذا انما يمكن في الماهية اذا كانت يمكن أن تكون موجودة، ويمكن أن تكون معدومة، وأما ما كان الوجود لازماً لها قديماً أزلياً يمتنع عدمه، فكيف يتصور أن يقال أن هذه الماهية تقبل العدم وهي لم تزل واجبة الوجود، فليس لها وقت من الاوقات تقبل فيه العدم، واذا قدرت مجردة في الذهن، فليست هذه المقدرة في الذهن هي الموجودة في الخارج المستلزمة للوجود القديم الازلي، فإن قيل هذا كما تقولون في ماهية المحدث أنه يقبل الوجود والعدم، قيل: إن سلم لكم أن ماهية المحدث زائدة على وجوده مع العلم لسائر العقلاء على أنه يمتنع تحققها في الخارج إذا كانت موجودة، وحين وجودها لا تكون معدومة بمعنى كونها تقبل الوجود والعدم، وقد<sup>(١)</sup> أن يقال الماهية المقدرة في الذهن يمكن أن تكون موجودة في الخارج، ويمكن أن تكون معدومة ذاتاً أي على هذه الحيشية يمكن أن تكون في الخارج معدومة تارة وموجودة أخرى، فاذا اخبرنا في ذلك حال عدمها فلا يمكن وجودها بعد العدم، وان كان عند وجودها قيل يمكن عدمها بعد الوجود، ومثل هذا ممتنع في الماهية القديمة الأزلية التي يجب وجودها ويمتنع عدمها سواء قدر أن وجودها منها، كما ان صفات الرب عند أئمة السلف ممكنة مع كونها قديمة أزلية واجبة بالذات، فانها عندهم لا يمكن عدمها ولا تقبله، فان ما وجب قدمه من الأمور الوجودية امتنع عدمه باتفاق العقلاء، فان ما يجب قدمه لا يكون إلا واجبا بنفسه، وان قدر أنه ليس واجباً بنفسه فلا بد أن يكون واجباً بغيره، وما ليس واجباً بنفسه ولا بغيره ليس قديماً باتفاق العقلاء، فانه إذا قدر أنه ليس واجباً بنفسه فلا بد أن يكون من لوازم الواجب بنفسه، فانه اذا لم يكن من لوازمه بل جاز وجوده

تارة وعدمه أخرى لم يكن هناك موجب لثلا<sup>(١)</sup> ولا ذاته واجبة بنفسها، فامتنع قدمه وإذا كان من لوازم الواجب بنفسه امتنع عدمه. والاول<sup>(٢)</sup> عدم الملزوم، فان اللازم لا ينتفي اذا انتفى الملزوم والملزوم الواجب بنفسه يمتنع عدمه فيمتنع عدم لازمه، وما امتنع عدمه لا يكون ممكن العدم، فان قيل: فالممكنات التي هي محدثة واجبة بغيرها فالذات تجب لوجود سببها فما شاء الله كان ووجب وجوده وما لم يشأ لم يكن وامتنع وجوده، وهي ممتنعة حال عدمها، ومع هذا فهي تقبل الوجود والعدم ولا يلزم من عدمها عدم الواجب قيل: الفرق بينهما من وجهين.

أحدهما: ان تلك كانت معدومة تارة وموجودة أخرى، فثبت قبولها للوجود والعدم، فلا يمكن أن يقال انها لا تقبل العدم بخلاف ما هو لم يعدم قط، ولم يكن عدمه من الاترالاتبار<sup>(٣)</sup>.

الثاني: ان هذه لا يوجبها نفس الواجب إذا لو كان كذلك لكانت لازمة لذاته قديمة أزلية بل اما أن توجبها الذات مع ما يحدث من الشروط التي بها يتم حصول الشيء اتمام لها، فحينئذ ليست من لوازم الواجب بنفسه بل من لوازم قدمه<sup>(٤)</sup> فللام ابن صلة لا الامور الحادثة التي هي شرط وجودها واذا عدمت فانها تعدم لانتفاء بعض هذه الشروط الحادثة أو لحدوث مانع ضاد وجودها امتنع ان سام عليها السامة فعدمت لعدم بعض الحوادث أو وجود بعض الحوادث كما وجدت لحدوث بعض الحوادث وقدم

(١) هنا بياض بالأصل في هذا الموضع وما بعده.

(٢) قوله: والاول عدم الملزوم كذا في الأصل، ولعله محرف، والوجه والاعدام الملزوم والكلمات المجردة عن النقط في هامش هذه الصحيفة والتي بعدها والتي سقط بعض حروفها هي كذلك في الأصل، فحررها من أصل صحيح.

(٣) هكذا في الأصل، انظر كتبه مصححة.

(٤) هكذا وقعت في الأصل هذه الحروف بصورتها، وكذلك الكلمات التي في الأسطر الثلاثة بعدها، انظر كتبه مصححة.

بعضها انتفاء فهذا لم يكن من لوازم ذاته لحداه في الازل بخلاف ما كان من لوازم ذاته فان هذا لازم ذاته يمتنع لخصرانه في الازل بذاته فمتى قدر عدمه لزم عدم الذات الازلية الواجبة الوجود وعدمها ممتنع فعدم لازمها الازلي ممتنع فلا يكون لازمه الأزلي ممكناً البتة بل لا يكون إلا واجباً قديماً أزلياً لا تقبل ذاته العدم وهذا هو المطلوب فقد تبين أن ما كان أزلياً فانه واجب الوجود يمتنع عدمه لا يكون ممكناً البتة وهو مما اتفق عليه العقلاء أولوهم وآخروهم حتى ارسطو وجميع أتباعه الفلاسفة الى الفارابي وغيره وكذلك ابن سينا وأتباعه لكن هؤلاء تناقضوا فوافقوا سلفهم والجمهور في موضع وخالفوا العقلاء قاطبة مع مخالفتهم لانفسهم في هذا الموضع حيث قضاوا بوجود موجود يقبل الوجود والعدم مع كونه قديماً أزلياً واجباً والفاعل هو واجب بغيره ولهذا لا يوجد هذا القول عن أحد من العقلاء غير هؤلاء ولا نقله أهل المقالات عن أحد من الطوائف<sup>(١)</sup>، وان يوجد من كلام هؤلاء واذ كرر هذا فاليانير هؤلاء، وان قيل نحن نريد به العدم الاستقبالي، أي يقبل ان يعدم في المستقبل؟ قيل: فهذا يبطل قولكم، لأن ما كان واجباً بغيره أزلياً لم يقبل العدم لا في الماضي ولا في المستقبل، وكذلك هو عندهم ما كان أزلياً كان أديماً يمتنع عندهم عدمه، وإن قيل نريد به أن ما تصور في الذهن يمكن وجوده في الخارج، ويمكن أن لا يوجد؟ قيل: إذا كان أزلياً واجباً بغيره لم يمكن ان يقبل العدم مجال، فلا يكون ممكناً فالممكن لا يكون ممكناً ان لم يكن معدوماً في الماضي والمستقبل، وإذا قيل ان الممكن يقبل الوجود والعدم لم يرد به أنه يقبلها على سبيل الجمع، فان هذا جمع بين النقيضين، بل المراد به أنه يقبل الوجود بدلاً عن العدم، والعدم بدلاً عن الوجود، فإذا كان معدوماً كان قابلاً لدوام العدم وقابلاً لحدوث الوجود، وإذا كان موجوداً

(١) قوله: وإن يوجد إلخ... كذا في الأصل وهي عبارة سقيمة، وبعدها بياض متروك منه عليه في الأصل، وبالجمللة نسخة في الأصل في هذا الموضع إلى آخر الكتاب سقيمة جداً كثيرة التحريف. والسقطات، وليس بيدنا غيرها، والله المستعان. انظر كتبه مصححة.

قبل دوام الوجود وقبل حدوث العدم، هذا اذا اعتبر حاله في الخارج، واذا اعتبر حاله في الذهن، فالمراد أن ما يتصوره في الذهن يمكن أن يوجد في الخارج ويمكن أن لا يوجد، فبكل حال اذا اعتبر الممكن ذهنياً أو خارجياً لا يتحقق فيه الامكان إلا مع امكان العدم تارة ووجوده أخرى، فما كان ضروري العدم فالجمع بين النقيضين لا يكون ممكناً، وما كان ضروري الوجود وهو القديم الأزلي لا يكون ممكناً، وقد وافق على هذا جميع الفلاسفة ارسطو وجميع أصحابه المتقدمين والعقلاء، أما مع وجوب وجوده بنفسه أو بغيره دائماً، فليس هناك ممكن يحكم عليه بقبول الوجود والعدم.

ولما سلك الرازي ونحوه مسلك ابن سينا في اثبات امكان مثل هذا اضطربوا في الممكن، وورد عليهم فيه اشكالات كثيرة كما هو موجود في كتبهم، كما أورده الرازي في محصلة من الحجج الدالة على نفي هذا الممكن، ولم يكن له عنها جواب إلا دعواه ان ما كان متغيراً فإنه يعلم إمكانه بالضرورة، وهذه الدعوى يخالفه فيها جمهور العقلاء حتى ارسطو وأصحابه، وهذا الذي نهينا عليه هو أحد ما يستدل به على أن كل ممكن فهو مسبوق بالعدم، وكل ما سوى الله ممكن، فكل ما سوى الله حادث عن عدم كما قد بسط في موضعه، والمقصود هنا أن الذين استدلوا بهذه الأدلة على افتقار الممكنات الى واجب خارج عنها، فإن مرادهم بقولهم جملة ما يفتقر اليه مجموع الممكنات هو المؤثر التام وهو المرجح التام الذي يلزم من وجوده بتأثره التام وجودها، كما ذكرناه من أن الفاعل باختياره اذا وجدت قدرته التامة وارادته التامة وجب وجود المقدور وهي الممكنات، وأما قوله: فلم قلت انه يلزم أن يكون بعض الاجزاء كافياً في المجموع؟ فلما ذكرناه من ان المؤثر التام يستلزم وجود أثره، فإذا قدر أن المؤثر التام في المجموع هو بعض المجموع لزم أن يكون بعض أجزاء المجموع هو المؤثر في المجموع، فيكون مؤثراً في نفسه وفي غيره، وهذا ظاهر، فإنه إذا قدر مجموع الممكنات وقدرنا أن واحداً منها مؤثر في المجموع أي في كل واحد، وفي الهيئة الاجتماعية لزم أن يكون

مؤثراً في نفسه وفي غيره، فيكون بعض أجزاء المجموع موجباً لحصول المجموع المذكور، ومن المجموع نفسه، وهذا ممتنع. وأما المجموع المركب من الواجب والممكن فهناك ليس بعضه مؤثراً في كل واحد وفي الهيئة الاجتماعية، فإن من المجموع الواجب بنفسه ولم يؤثر فيه شيء فظهر الفرق، وأيضاً فالواجب مؤثر في الممكن وفي الهيئة الاجتماعية ليس مؤثراً في نفسه بخلاف مجموع الممكنات، فإن كل واحد منها لا بد له من مؤثر والاجتماع لا بد له من مؤثر، فالمجموع مفتقر الى المؤثر بأي تفسير فسر، فإن فسر بالهيئة الاجتماعية فهي متوقفة على الافراد الممكنة، والمتوقف على الممكن أولى أن يكون ممكناً مع أن الهيئة الاجتماعية نسبة وازافة متوقفة على غيرها فهي أدخل في الامكان والافتقار من غيرها، وهي من أضعف الاعراض المفتقرة إلى الاعيان، أن قدر لها ثبوت وجودي وإلا فلا وجود لها، وإن فسر المجموع بكل واحد واحداً وفسر بالأمرين بكل واحد واحد بالاجتماع أو بغير ذلك بأي شيء فسر لم يكن الا ممكناً مفتقراً الى غيره، وكلما كثرت الامكانات كثر الافتقار والحاجة، فإذا قيل المؤثر في ذلك واحد منها وهو ممكن لزم أن يكون الممكن الذي لم يوجد بعد فاعلاً لجميع الممكنات ونفسه من الممكنات فإن نفسه لا بد لها من فاعل أيضاً، وهذا المعترض أخذ المجموع المركب من الواجب والممكن فعارض به المجموع المركب من الممكنات، ولفظ المجموع فيه اجمال يراد به الاجتماع ويراد به جميع الافراد ويراد به الأمر ان فكانت معارضته في غاية الفساد، فإن ذلك المجموع فيه واجب بنفسه لا يحتاج الى غيره وما سواه من الافراد والهيئة الاجتماعية مفعول له، فهذا معقول، فالله تعالى هو الموجود الواجب بنفسه خالق لكل ما سواه، وأما الهيئة الاجتماعية إن قدر لها وجود في الخارج فهي حاصلة به أيضاً سبحانه وتعالى، وأما المجموع الذي كل منه مفتقر إلى من يبدعه وليس فيه موجود بنفسه، فيمتنع أن يكون فاعلهم واحداً منهم، لأنه لا بد له من فاعل، فلو كان فاعلهم لكان فاعل نفسه وغيره من الممكنات، ولزم أن يكون بعض أجزاء الممكنات كافياً

في مجموع الممكنات، وإذا كان مجموع الممكنات يمتنع أن يكون فاعلها فلا أن يمتنع أن يكون بعضها فاعلاً لها بطريق الأولى فإن ما كان يتعذر على المجموع يتعذر على بعضه بطريق الأولى وما يفتقر اليه المجموع يفتقر اليه بعضه بطريق الأولى، وهذا المعترض أخذ ما يفتقر اليه المجموع لفظاً مجملاً فالافتقار قد يكون افتقار المشروط إلى شرطه، وقد يكون المفعول إلى فاعله، ثم أخذ يورد على هذا وعلى هذا ونحن نحيب على كل تقدير.

**الوجه الرابع:** أن يقال أتعني بجملة ما يفتقر اليه المجموع ما إذا وجد وجد المجموع وما لا يوجد المجموع إلا بوجوده كله مع قطع النظر عن كونه شرطاً أو فاعلاً، فإن جملة ما يفتقر اليه الشيء هو الجملة التي تشتمل على كل ما يفتقر اليه الشيء بكل ما كان الشيء مفتقراً اليه فهو داخل في هذه الجملة، وإذا حصل كل ما يحتاج اليه الشيء، لم يبق الشيء محتاجاً إلى شيء أصلاً فيلزم وجوده حينئذ، فانه ما دام مفتقراً إلى شيء لم يوجد وإذا حصل كل ما يتوقف وجوده عليه ولم يبق وجوده موقوفاً على شيء أصلاً لزم وجوده فيعني بجملة ما يتوقف وجود الشيء عليه الامور التي إذا وجدت وجد المجموع، وان لم يوجد جميعها لم يوجد المجموع. ومعلوم أنه إذا عني به ذلك لم يمكن أن يكون ذلك بعضها، لانه يلزم حينئذ أن يكون بعض الاجزاء كافياً في المجموع فانه قد فسر الجملة بما اذا حصل وجب حصوله المجموع، وان لم يحصل لم يجز حصوله، فلو كان بعض الاجزاء هو تلك الجملة لوجب أن يكون ذلك البعض كافياً في حصول المجموع سواء قدر فاعلاً لنفسه ولباقي الجملة، أو قدر أن حصوله هو حصول المجموع، أو قدر غير ذلك من التقديرات المتنوعة فأي تقدير قدر كان ممتنعاً، فان جملة ما يفتقر اليه المجموع لا يكون بعض المجموع بأي تفسير فسر وهو المطلوب، ولكن لفظ المجموع فيه اجمال، فانه قد يعني به كل من الافراد أو كل من الافراد مع الهيئة الاجتماعية، وقد يعني به مجرد الهيئة الاجتماعية، فان عني به الاول فلا ريب أن هذا قد يكون بعض الافراد موجب له كما في المجموع المركب من



الواجب والممكن، فان الواجب هو للوجوب للممكنات وهو الموجب أيضاً  
للهيئة الاجتماعية، والهيئة الاجتماعية أمر ممكن خارج عن الواجب ليس هو  
بعض الهيئة الاجتماعية لكنه بعض الافراد، والهيئة نسبة واطافة وليس هو  
بعض النسبة والاطافة، ولكن هو بعض الافراد المنسوب بعضها الى بعض  
والنسبة وسائر الافراد غير له وهو الموجب لكل ما هو غير له، وأما المجموع  
الذي هو الافراد فلا يكون بعضه هو الموجب لكل من الافراد، فان هذا  
يفتضي أن يكون ذلك البعض موجباً لنفسه فاعلاً لذاته وهذا ممتنع بالضرورة  
واتفاق العقلاء، بل هو من أبلغ الأمور امتناعاً، والعلم بذلك من أوضح  
المعارف وأجلاها، ولهذا لم يقل هذا أحد من العقلاء، واذا كان المجموع كلا  
من الافراد مع الهيئة، فهو أبعد عن أن يكون واحد من الافراد موجباً لنفسه  
ولسائر الافراد مع الهيئة الاجتماعية، وهذا بين والله الحمد والمنة.

وأعلم أن مثل هذه الاعتراضات مع صحة الفطرة وحسن النظر يعلم  
فسادها، ومثل هذه الخواطر الفاسدة التي تقدح في المعلومات لا نهاية لها ولا  
يمكن استقصاء ما يرد على النفوس من وساوس الشيطان، ولولا أن<sup>(١)</sup> هذين  
الرجلين اللذين كان يقال انها من أفضل أهل زمانها في المباحث العقلية  
كلامها وفلسفيها أورد كل منها ما ذكرته وصار ذلك عنده مانعاً من صحة  
الطريق المذكور في اثبات واجب الوجود لما ذكرت ذلك لظهور فسادها عند  
من له تصور صحيح لما ذكره فضلاً عن نور الله قلبه، ثم أن هؤلاء  
الفلاسفة يقولون كما زعم الأمدي أن كمال النفس الانسانية هو الاحاطة  
بالمعقولات والعلم بالمجهولات، وهم مع هذا لم يعرفوا الوجود الواجب فأبي  
شيء عرفوه؟

وقد بلغني باسناد متصل عن بعض رؤسهم وهو الخونجي صاحب كشف  
الأسرار في المنطق، وهو عند كثير منهم غاية في هذا الفن أنه قال عند  
الموت: أموت وما علمت شيئاً إلا أن الممكن يفتقر إلى الواجب، ثم قال:

(١) أي الأمدي والأبهري، كذا بحاشية الأصل.

الافتقار وصف عدمي أموت وما علمت شيئاً، وذكر الثقة عن هذا الآمدي أنه قال: أمعنت النظر في الكلام وما استفدت منه شيئاً إلا ما عليه العوام أو كلاً ما هذا معناه، وذلك أن هذا الآمدي لم يقرر في كتبه لا التوحيد ولا حدوث العالم، ولا اثبات واجب الوجود، بل ذكر في التوحيد طرقاً زيفها، وذكر طريقة زعم أنه ابتكرها وهي أضعف من غيرها، وكان ابن عربي صاحب الفصوص والفتوحات وغيرها يعظم طريقته ويقول: إن الطريقة التي ابتكرها في التوحيد طريقة عظيمة أو ما هو نحو هذا، حتى أفضى الأمر ببعض أعيان القضاة الذين نظروا في كلامه إلى أن قال التوحيد لا يقوم عليه دليل عقلي، وإنما يعلم بالسمع، فقام عليه أهل بلده وسعوا في عقوبته وجرت له قصة، وكذلك الاصبهاني اجتمع بالشيخ ابراهيم الجعبري يوماً فقال له: بت البارحة أفكر الى الصباح في دليل على التوحيد سالم عن المعارض فما وجدته، وكذلك حدثني من قرأ على ابن واصل الحموي أنه قال: أبيت بالليل وأستلقي على ظهري وأضع الملحفة على وجهي، وأبيت أقابل أدلة هؤلاء بأدلة هؤلاء وبالعكس، وأصبح وما ترجح عندي شيء كأنه يعني أدلة المتكلمين والفلاسفة، وقد بسطنا الكلام في التوحيد وأدلته في غير هذا الموضع، وذكرنا أن الناس قبلنا قد ذكروا له من الأدلة العقلية اليقينية ما شاء الله، ولكن الانسان يريد أن يعرف ما قاله الناس وما سبقوا اليه، وبيننا أيضاً أن القرآن ذكر من ذلك ما هو خلاصة ما ذكره الناس، وفيه من بيان توحيد الالهية ما لم يهتد اليه كثير من النظائر ولا العباد، بل هو الذي بعث الله به رسله وأنزل به كتبه، وهؤلاء كما ذكرت انقسموا الى أصحاب نظر وفكر وبحث واستدلال وأصحاب ارادة وعبادة وتأله وزهد، فكان منتهى أولئك الشك، ومنتهى هؤلاء الشطح، فاولئك يشكون في ثبوت واجب الوجود أو يعجزون عن اقامة الدلالة عليه، واذا لم يكن في الوجود واجب لم يوجد شيء فتكون الموجودات كلها معدومات فيفضى بهم سوء النظر الى جعل الموجودات معدومات أو تجويز كونها معدومات، وجعل الموجود

الواجب ممكناً وجعل الواجب ممكناً غاية التعطيل والآخرين يجعلون كل موجود واجب الوجود، ويجعلون وجود كل موجود هو نفس وجود واجب الوجود، فلا يكون في الوجود وجود هو عندهم مخلوق ولا مصنوع ولا مفتقر الى غيره ولا محتاج الى سواه، فلا يكون في الوجود ما وجد بعد عدمه ولا ما عدم بعد وجوده، وهذا فيه من جعل المعدوم موجوداً، ومن جعل الممكن واجباً وجعل العبد رباً وجعل المحدث قديماً ما هو غاية الكفر والشرك والضلال. هذا مع أن اثبات الموجود الواجب الغني الخالق واثبات الموجود الممكن المحدث الفقير المخلوق هو من أظهر المعارف وأبين العلوم أما ثبوت الموجود المفتقر المحدث الفقير فيما نشاهده من كون بعض الموجودات يوجد بعد عدمه ويعدم بعد وجوده من الحيوان والنبات والمعدن، وما بين السماء والارض من السحاب والمطر والرعد والبرق وغير ذلك، وما نشاهده من حركات الكواكب وحدث الليل بعد النهار والنهار بعد الليل، فهذا كله فيه من حدوث موجود بعد عدمه ومعدوم بعد وجوده ما هو مشهود لبني آدم يرونه بأبصارهم، ثم اذا شهدوا ذلك فنقول: معلوم أن المحدثات لا بد لها من محدث والعلم بذلك ضروري، كما قد بين ولا بد من محدث لا يكون محدثاً، وكل محدث ممكن والممكنات لا بد لها من واجب وكل محدث وممكن فقير مربوب مصنوع، والمفتقرات لا بد لها من غنى، والمربوبات لا بد لها من رب، والمخلوقات لا بد لها من خالق، وأيضاً فانه يقال: هذا الموجود إما أن يكون واجباً بنفسه، وإما أن لا يكون واجباً بنفسه، بل ممكناً بنفسه واجباً بغيره، والممكن بنفسه الواجب بغيره لا بد له من واجب بنفسه، فلزم ثبوت الواجب بنفسه على التقديرين، وأيضاً، فالموجود إما أن يكون محدثاً وإما أن يكون قديماً، والمحدث لا بد له من قديم، فلزم وجود القديم على التقديرين. وأيضاً، فالموجود إما أن يكون مخلوقاً وإما أن لا يكون، والمخلوق لا بد له من خالق، فيلزم ثبوت الموجود الذي ليس بمخلوق على التقديرين. وأيضاً، فاما أن يكون خالقاً واما أن لا يكون، وقد علم فيما ليس بخالق كالموجودات

التي علم حدوثها أنها مخلوقة، والمخلوق لا بد له من خالق، فعلم ثبوت الخالق  
 على التقديرين، وأيضاً فالموجود اما غني عن كل ما سواه وإما مفتقر الى  
 غيره، والفقير إلى غيره لا بد له من غني بنفسه، فعلم ثبوت الغني بنفسه على  
 التقديرين، فهذه البراهين وأمثالها كل منها يوجب العلم بوجود الرب الغني  
 القديم الواجب بنفسه، وابن سينا وأتباعه كالرازي والآمدي والسهروردي  
 المقتول وأتباعهم سلكوا في اثبات واجب الوجود طريقة الاستدلال بالوجود  
 وعظموها، وظن من ظن منهم أنها أشرف الطرق، وأنه لا طريق إلا وهو  
 يفتقر إليها حتى ظنوا أن طريقة الحدوث مفتقرة إليها وكل ذلك غلط، بل  
 هي طريقة توجب اثبات واجب الوجود بلا ريب، لو كانوا يفسرون الممكن  
 بالممكن الذي هو ممكن عند العقلاء سلفهم وغير سلفهم، وهو الذي يكون  
 موجوداً تارة ومعدوماً أخرى، فاما إذا فسر الممكن بالممكن الذي ينقسم إلى  
 قديم واجب بغيره، وإلى محدث مسبق بالعدم، كما هو قول ابن سينا  
 وأتباعه، فلا يصح لهم على هذا الاصل الفاسد لا اثبات واجب بنفسه ولا  
 اثبات ممكن يدل على الواجب بنفسه، وهذه طريقة هي في الحقيقة مأخوذة  
 من طريقة الحدوث وطريقة الحدوث أكمل وأبين، فان الممكن الذي يعلم أنه  
 ممكن هو ما علم أنه وجد بعد عدمه أو عدم بعد وجوده، هذا الذي اتفق  
 العقلاء على أنه ممكن، وهو الذي يستحق أن يسمى ممكناً بلا ريب، وهذا  
 محدث، فاذا كل ممكن محدث، وأما تقدير ممكن لم يزل واجباً بغيره،  
 فالعقلاء دفعوا ذلك حتى القائلون بقدم العالم، كارسطو وأتباعه المتقدمين،  
 وحتى هؤلاء الذين قالوا ذلك ابن سينا وأتباعه لا يجعلون هذا من الممكن،  
 بل الممكن عندهم ما أمكن وجوده وعدمه، فكان موجوداً تارة ومعدوماً  
 أخرى، وانما جعل هذا من الممكن ابن سينا وأتباعه مع تناقضه وتصرجه  
 بخلاف ذلك لما سلكوا في اثبات واجب الوجود الاستدلال بالموجود على  
 الواجب، فقالوا كل ما سواه يكون ممكناً بنفسه واجباً بغيره، وجعلوا العالم  
 قديماً أزلياً مع كونه ممكناً بنفسه، وهذا خلاف قول سلفهم وقول أئمة  
 الطوائف سواهم، وخلاف ما صرحوا هم أيضاً به، وهذا مما أنكره ابن رشد

وغيره على ابن سينا، وبسط الكلام فيه له موضع آخر.

والمقصود هنا أن هؤلاء الذين يدعون أن كمال النفس هو الاحاطة بالمعقولات والعلم بالمجهولات هذا اضطرابهم في أشرف المعلومات الموجودات، بل فيما لا تنجوا النفوس إلا بمعرفته وعبادته، ولكن لما سلموا للفلاسفة أصولهم الفاسدة تورطوا معهم في محاربتهم وصاروا يجرونهم كما يجير الملاحدة الباطنية الناس صنفاً صنفاً، والفلسفة هي باطن الباطنية، ولهذا صار في هؤلاء نوع من الالحاد، فقل أن يسلم من دخل مع هؤلاء في نوع من الالحاد في أسماء الله وآياته وتحريف الكلم عن مواضعه، ونفس المقدمة الهائلة التي جعلوها غاية مطلوبهم، وهو أن كمال النفس في مجرد العلم بالمعقولات مقدمة باطلة قد بسطنا الكلام عليها في الكلام على معجزات الانبياء لما تكلمنا على قولهم انها قوى نفسانية، وذكرنا قطعة من كلامهم على ذلك، وبيتنا أن قولهم ان كمال النفس في مجرد العلم خطأ وضلال، ومن هنا جعلوا الشرائع مقصودها إما إصلاح الدنيا، وإما تهذيب النفس لتستعد للعلم، أو لتكون الشريعة أمثلاً لتفهم المعاد في العقليات كما يقوله الملاحدة الباطنية مثل أبي يعقوب السجستاني وأمثاله، ولهذا لا يوجبون العمل بالشرائع على من وصل إلى حقيقة العلم، ويقولون انه لم يجب على الأنبياء ذلك، وانما كانوا يفعلونه لأنه من تمام تبليغهم الأمم ليقنتوا بهم في ذلك لا لأنه واجب على الانبياء، ولذلك لا يجب عندهم على الواصلين البالغين من الامة والعلماء، ودخل في ذلك طائفة من ضلال المتصوفة ظنوا أن غاية العبادات هو حصول المعرفة، فاذا حصلت سقطت العبادات، وقد يحتج بعضهم بقوله ﴿وَاعْبُدْ رَبَّكَ حَتَّى يَأْتِيَكَ الْيَقِينُ﴾<sup>(١)</sup> يزعمون أن اليقين هو المعرفة، وهذا خطأ ياجع المسلمين أهل التفسير وغيرهم، فان المسلمين متفقون على أن وجوب العبادات كالصلوات الخمس ونحوها وتحريم المحرمات كالفواحش والمظالم لا يزال واجباً على كل أحد ما دام عقله حاضراً ولو بلغ ما بلغ، وان الصلوات لا تسقط عن أحد

(١) سورة الحجر، الآية: ٩٩.

قط إلا عن الخائض والنفساء أو من زال عقله، مع أن من زال عقله بالنوم، فإنه يقضيها بالسنة المستفيضة المتلقاة بالقبول واتفاق العلماء، وأما من زال عقله بالاغماء ونحوه مما يعذر فيه ففيه نزاع مشهور، منهم من يوجب قضاءها مطلقاً كأحمد، ومنهم من لا يوجبه كالشافعي، ومنهم من يوجب قضاء ما قل وهو ما دون اليوم والليلة أو صلوات اليوم والليلة، كما هو مذهب أبي حنيفة ومالك، والمجنون لا يقضي عند عامتهم وفيه نزاع شاذ، فالمقصود من هذا أن الصلوات الخمس لا تسقط عن أحد له عقل سواء كان كبيراً أو صالحاً أو عالماً. وما يظنه طوائف من جهال العباد وأتباعهم، وجهال النظار وأتباعهم، وجهال الاسماعيلية والنصيرية وإن كانوا كلهم جهالاً من سقوطها عن العارفين أو الواصلين أو أهل الحضرة أو عمن خرقت لهم العادات أو عن الائمة الاسماعيلية أو بعض أتباعهم أو عمن عرف العلوم العقلية أو عن المتكلم الماهر في النظر أو الفيلسوف الكامل في الفلسفة، فكل ذلك باطل باتفاق المسلمين وبما علم بالاضطرار من دين الاسلام، واتفق علماء المسلمين على أن الواحد من هؤلاء يستتاب فإن تاب وأقر بوجوبها والا قتل، فإنه لا نزاع بينهم في قتل الجاحد لوجوبها وإنما تنازعوا في قتل من أقر بوجوبها وامتنع من فعلها مع أن أكثرهم يوجب قتله، ثم الواحد من هؤلاء إذا عاد واعترف بالوجوب، فهل عليه قضاء ما تركه؟ فهذا على ثلاثة أنواع:

**أحدها:** أن يكون قد صار مرتدّاً ممتنعاً عن الاقرار بما فرضه الرسول، فهذا حكمه حكم المرتدين وفيه للعلماء ثلاثة أقوال:

**أحدها:** أنه لا يقضي ما تركه في الردة ولا قبلها لا من صلاة ولا صيام ولا زكاة، بناء على أن الردة أحبطت عمله، وأنه إذا عاد عاد باسلام جديد، فيستأنف العمل كما هو معروف في مذهب أبي حنيفة ومالك، وقول في مذهب أحمد.

**والثاني:** أنه يقضي ما تركه في الردة وقبلها، وهذا قول الشافعي واحدى الروايات عن أحد.

**والثالث:** أنه لا يقضي ما تركه في الردة ويقضي ما تركه قبلها، كالرواية المشهورة عن أحمد، وإن كان الواحد من هؤلاء جاهلاً وهو مصدق للرسول لكن ظن أن من دينه سقوط هذه الواجبات عن بعض البالغين، كما يظن ذلك طوائف من صحب الشيوخ الجهال، وكما يظنه طائفة من الشيوخ الجهال، ولهم مع ذلك أحوال نفسانية وشيطانية، فهؤلاء مبني أمرهم على أن من ترك الصلاة قبل العلم بوجودها فهل يقضي؟ وفيه ثلاثة أقوال منها وجهان في مذهب أحد.

**أحدها:** أنه لا قضاء عليه بحال بناء على أن حكم الخطاب لا يثبت في حق العبد إلا بعد بلوغ الخطاب إليه.

**والثاني:** عليه القضاء بكل حال كما يقوله من يقوله من أصحاب الشافعي وغيره.

**والثالث:** يفرق بين من أسلم في دار الحرب ومن أسلم في غيرها، كما يقول ذلك من يقوله من أصحاب أبي حنيفة، والاول أظهر الاقوال.

وأيضاً فقد تنازع الناس فيمن فوت الصلاة عمداً بغير عذر والصوم هل يصح منه القضاء أم قد استقر عليه الذنب فلا يقبل منه القضاء؟ على قولين معروفين وليس هذا موضع هذا، وإنما المقصود هنا أنه ليس في علماء المسلمين من يقول بسقوط الصلاة عن من هو عاقل على أي حال كان، فمن تأول قوله تعالى ﴿واعبد ربك حتى يأتيك اليقين﴾<sup>(١)</sup> على سقوط العبادة بحصول المعرفة، فانه يستتاب فان تاب وإلا قتل، والمراد بالآية، اعبد ربك حتى تموت كما قال الحسن البصري لم يجعل الله لعبادة المؤمن أجلاً دون الموت، وقرأ الآية ﴿واليقين﴾ هو ما يعاينه الميت فيوقن به كما قال تعالى عن أهل النار ﴿وَكُنَّا نُكَذِّبُ بِيَوْمِ الدِّينِ \* حَتَّىٰ آتَانَا الْيَقِينَ﴾<sup>(٢)</sup>.

(١) سورة الحجر، الآية: ٩٩.

(٢) سورة المدثر، الآيتان: ٤٦، ٤٧.

وفي الصحيح أن النبي ﷺ لما مات عثمان بن مظعون قال «أما عثمان فقد جاءه اليقين من ربه».

والمقصود هنا أن هؤلاء الملاحدة ومن شركهم في نوع من إلحادهم لما ظنوا أن كمال النفس في مجرد العلم، وظنوا أن ذلك إذا حصل، فلا حاجة إلى العمل، وظنوا أن ذلك حصل لهم ظنوا سقوط الواجبات العامة عنهم وحل المحرمات العامة لهم وضلالهم من وجوه:

منها: ظنهم أن الكمال في مجرد العلم.

والثاني: ظنهم أن ما حصل لهم علم.

والثالث: ظنهم أن ذلك العلم هو الذي يكمل النفس، وكل من هذه المقدمات كاذبة فليس كمال النفس في مجرد العلم ولا في أن تصير عالماً معقولاً موازياً للعالم الموجود، بل لا بد لها من العمل وهو حب الله وعبادته، فإن النفس لها قوتان علمية وعملية، فلا تصلح إلا بصلاح الأمرين وهو أن تعرف الله وتعبده. والجهمية هم خير من هؤلاء بكثير، ومع هذا فلما قال جهم ومن وافقه: أن الإيمان مجرد المعرفة أنكر ذلك أئمة الإسلام حتى كفر من قال بهذا القول وكيع بن الجراح، وأحد بن حنبل وغيرهما، وهذا القول وإن كان قد تابعه عليه الصالحى والأشعري في كثير من كتبه وأكثر أصحابه، فهو من أفسد الأقوال وأبعدها عن الصحة، كما قد بيناه في غير هذا الموضوع لما بينا الكلام في مسمى الإيمان وقبوله للزيادة والنقصان وما للناس في ذلك من النزاع.

وأما المقدمة الثانية، فلو كان كمال النفس في مجرد العلم فليس هو أي علم كان بأي معلوم كان، بل هو العلم الذي لا بد منه العلم بالله، وهؤلاء ظنوا أنه العلم بالوجود بما هو وجود، وظنوا أن العالم أبدي أزلي، فإذا حصل له العلم بالوجود الأزلي الأبدي كملت نفسه، وعلى هذا بنى أبو يعقوب السجستاني وغيره من شيوخ الفلسفة الباطنية أقوالهم، وكذلك أمثالهم من



الفلاسفة كالفارابي وغيره، وابن سينا، وان كان أقرب إلى الاسلام منهم، فيه من الاخلاص بحسبه، وأبو حامد وان سلك أحيانا مسلكهم لكنه لا يجعل العلم بمجرد الوجود موجباً للسعادة بل يجعل ذلك في العلم بالله، وقد يقول في بعض كتبه انه العلم بالامور الباقية، وهذا كلامهم، فمن قال: ان العالم أزلي أبدي قال بقولهم، ومن قال: ان كل ما سوى الله كان معدوماً ثم وجد لم يلزمه ذلك، وابن عربي وابن سبعين ونحوهما جمعوا بين المتسلكين فصاروا يجعلون كمال النفس هو العلم بالوجود المطلق ويقولون: ان الله هو الوجود المطلق، فاخذوا من طريقة الصوفية انه العلم بالله، وأخذوا من كلام هؤلاء أنه العلم بالوجود المطلق، وجمعوا بينها فقالوا: إن الله هو الوجود المطلق.

وأما المقدمة الثالثة فزعمهم أنهم حصل لهم العلم بالوجود وهذا باطل، فإن كلامهم في الالهيات مع قلته، فالضلال أغلب عليه من الهدى والجهل أكثر فيه من العلم وهي العلوم التي تبقى معلوماتها وتكمل النفوس بها عندهم. وأما الطبيعيات فهي مبدأ الحركة والتغير والاستحالة، ولكن منها كلييات لا تنتقض بزعمهم وهي منتقضة، وهذه الامور مبسوطه في غير هذا الموضع، ولكن نهبنا عليه هنا لأن مثل هذا الآمدي وأمثاله الذين عظموا طريقهم وصدروا كتبهم التي صنفوها في أصول دين الاسلام بزعمهم بما هو أصل هؤلاء الجهال من أن كمال النفس الانسانية بمحصل ما لها من الكمالات، وهي الاحاطة بالمعقولات والعلم بالمجهولات، وسلكوا طريقهم وقعوا في الجهل والحيرة والشك بما لا تحصل النجاة الا به، ولا تنال السعادة إلا بمعرفته فضلاً عن نيل الكمال الذي هو فوق ذلك، فان النبي ﷺ قال « كمل من الرجال كثير » فالكاملون من الرجال كثير، ولكن الذين سلكوا طريق هؤلاء من أبعد الناس عن الكمال.

والمقصود هنا الكلام على ما سلكه هؤلاء المتأخرون في تقرير واجب الوجود، والآمدي قد قررها في أبحاث الافكار، وأورد سؤالاً على بعض مقدماته في رموز الكنوز قد ذكرنا سؤاله وجوابه، وأما تقريره لها، فقال في

تقرير هذه الحجة، النظر الى الجملة غير النظر الى كل واحد واحد من آحادها فان حقيقة الجملة غير حقيقة كل واحد من الآحاد، وعند ذلك فالجملة موجودة، فاما أن تكون واجبة لذاتها أو ممكنة. لا جائز أن تكون واجبة كما تقدم، وان كانت ممكنة فلا بد لها من مرجح، والمرجح اما داخل فيها واما خارج عنها، فان كان داخلاً فيها فالمرجح للجملة مرجح لنفسه لكونه من الآحاد، فيلزم أن يكون علة لنفسه معلولاً لها، وان كان خارجاً عنها لم يكن ممكناً لانه من الجملة فيكون واجباً، ثم أورد على ذلك قول السائل: لا نسلم وجود ما يسمى جملة في غير المتناهي ليصح ما ذكرتموه، ولا يلزم من صحة ذلك في المتناهي مع اشعاره بالحصص صحته في غير المتناهي.

سلمنا أن مفهوم الجملة حاصل فيما لا يتناهي وأنه ممكن، لكن لا نسلم أنه زائد على الآحاد المتعاقبة إلى غير النهاية، وحينئذ فلا يلزم أن يكون معللاً بغير علة الآحاد.

سلمنا أنه زائد على الآحاد، ولكن ما المانع أن يكون مترجماً بآحاده الداخلة فيه لا بمعنى أنه مترجح بواحد منها ليلزم ما ذكرتموه، بل طريق ترجيحه بالآحاد الداخلة فيه ترجح كل واحد من آحاده بالآخر الى غير النهاية، وعلى هذا فلا يلزم افتقاره الى مرجح خارج عن الجملة، ولا ان يكون المرجح للجملة مرجحاً لنفسه ولا لعلته.

ثم قال في الجواب قولهم: لا نسلم وجود ما يسمى جملة في غير المتناهي. قلنا مسمى الجملة هو ما وصفتموه بكونه غير متناه، ولا شك أنه غير كل واحد من الآحاد اذ كل واحد من الآحاد متناه، والموصوف بما لا يتناهي هو الاعداد المفروضة بحيث لا يخرج عنها واحد.

قولهم: لا نسلم أن مفهوم الجملة زائد على الآحاد المتعاقبة إلى غير النهاية. قلنا: ان أردتم أن مفهوم الجملة هو نفس المفهوم من كل واحد من الآحاد فهو ظاهر الإحالة، وان أردتم به الهيئة الاجتماعية من آحاد الاعداد فلا خفاء

بكونه زائداً على كل واحد من الآحاد وهو المطلوب، ولقائل أن يقول: يريدون بالجملة كل الآحاد لا كل واحد منها، ولا يسلمون ان كل الآحاد أمر مغاير للآحاد المتعاقبة.

قولهم: ما المانع من أن تكون الجملة مترجحة بآحادها الداخلة فيها كما قرروه؟ قلنا: إما أن يقال تترجح الجملة بمجموع الآحاد الداخلة فيها أو بواحد منها، فإن كان بواحد منها، فالمحال الذي لزمناه حاصل، وإن كان بمجموع الآحاد فهو نفس الجملة المفروضة، وفيه ترجح الشيء بنفسه وهو محال.

قلت: ولقائل أن يقول الحجة المذكورة لا تحتاج إلى اثبات كون الجملة غير الآحاد، وإن كان ذلك حقاً فإنه يقال لمن قال: لا نسلم وجود ما يسمى جملة في غير المتناهي لا يخلو إما أن يكون هنا جملة غير الآحاد، وإما أن لا يكون، فإن كان بطل سؤاله، وإن لم يكن كان ذلك أبلغ في الحجة، فإن كل واحد من الآحاد ممكن وليس هنا جملة يمكن أن تكون واجبة، فكل من الممكنات يمتنع أن يوجد بنفسه أو بممكن آخر كامتناع وجود الجملة الممكنة بكل من الممكنات.

وقد أورد هو هذا السؤال فكان فيه كفاية من أن يقرر أموراً إذا حذفها كان أبلغ في الحجة وأقوى لها، وكذلك السؤال الثاني وهو قوله: سلمنا أن مفهوم الجملة حاصل فيما لا يتناهي، وأنه ممكن، لكن لا نسلم أنه زائد على الآحاد المتعاقبة فلا يكون معللاً بغير علة الآحاد، فإن هذا السؤال هو نظير الأول، بل هو مع تغير العبارة، فإن من نفي وجود ما يسمى جملة في غير المتناهي لم يناع في وجود كل واحد واحد من الآحاد المتعاقبة، فإذا سلم مفهوم الجملة فيما لا يتناهي وفسر ذلك بالآحاد المتعاقبة كان باقياً على منعه الأول، لكن من الناس من يقول: الجملة لا تعقل إلا في المتناهي، ومنهم من قد يناع في الجملة هل لها حقيقة غير كل واحد من الآحاد؟ فلهذا جعلها سؤالين، وبكل حال، فالسؤال إن كان متوجهاً كان ذلك أقوى في الحجة، وإن لم يكن متوجهاً لم يرد بحال، وذلك أنه إذا لم يكن للجملة

حقيقة غير كل واحد واحد لم يكن هنا مجموع يحتاج ان نصفه بوجوب أو إمكان غير كل واحد، وتلك كلها ممكنة، فتكون الحجة على هذا التقدير أقل مقدمات، فإنه إذا كانت الجملة غير الآحاد احتيج إلى نفي وجوبها بنفسها أو بالآحاد، أما إذا قدر انتفاء ذلك لم يحتج إلى ذلك فلا يحتاج إلى نفي الوجوب عنها الا بنفسها ولا بالآحاد، ولهذا قال في الاعتراض: إذا لم تكن الجملة غير الآحاد لم يلزم أن تكون معللة بغير علة الآحاد، وهذا مما يقوي الحجة فإنها إذا لم تكن معللة بغير علة الآحاد، ومعلوم أنه لا بد من إثبات علة الآحاد، فذلك وحده كاف بخلاف ما إذا كانت غير الآحاد، فإنه يحتاج إلى نفي وجوبها بنفسها أو بالآحاد.

وهذا هو السؤال الثالث وهو قوله: ما المانع أن يكون المجموع وهو الجملة مترجحا بآحاده الداخلة فيه لا بواحد منها، بل طريق ترجحه بالآحاد الداخلة فيه يترجح كل واحد من آحاده بالآخر الى غير نهاية؟ وقد أجاب عن هذا بقوله مجموع الآحاد نفس الجملة المفروضة وفيه ترجح الشيء بنفسه وهو محال، وهذا السؤال هو الذي ذكره في كتابه الآخر، وذكر أنه لا يعرف له جواباً حيث قال: ما المانع من ترجحها بترجح آحادها وترجح آحادها كل واحد بالآخر الى غير نهاية؟ قال: وهذا اشكال مشكل، وربما يكون عند غيري حله.

والجواب الذي ذكر عنه إنما يستقيم إذا أرادوا بالجملة كل واحد واحد من الاجزاء، ولم يجعلوا للاجتماع قدراً زائداً، وجعلوا الاجتماع جزءاً، فإنه حينئذ يقال: الجملة هي الآحاد، فاما إذا أريد بالجملة الاجتماع وهو الهيئة الاجتماعية، وان ترجحها بالآحاد المتعاقبة لم يكن الجواب صحيحاً وهذا هو الذي استشكله في كتابه الآخر، وحينئذ يكون السؤال: لم لا يجوز ترجح الاجتماع بالآحاد المجتمعمة وترجح كل واحد بالآخر، وليس الجملة هو الآحاد المتعاقبة كما تقدم، بل هو الهيئة الاجتماعية، ولكن يمكن تقرير هذا الجواب إذا جعلت الهيئة الاجتماعية جزءاً من أجزاء الجملة، وهذا أمر

اصطلاحاً فإن المجموع المركب من أجزاء قد يجعل نفس الاجتماع ليس جزءاً من المجموع، وقد يجعل جزءاً من المجموع، فإذا جعل الاجتماع جزءاً من المجموع كان تقرير السؤال أن هذا الجزء معلل بسائر الأجزاء، وترجح كل جزء بالآخر، وترجح جزء ممكن بجزء ممكن كترجح جزء ممكن بأجزاء ممكنة، وحينئذ فاجابته بقوله: مجموع الآحاد نفس الجملة المفروضة، وفيه ترجح الشيء بنفسه ليس بجواب مطابق، فانهم لم يدعوا ترجح المجموع بالمجموع، بل ترجح الاجتماع بكل واحد واحد من الأجزاء المتعاقبة، والاجتماع وان كان جزءاً فليس هو من الأجزاء المتعاقبة، لكن هذا فيه ترجيح بعض الأجزاء ببعض، فهو كتعليل بعض الممكنات ببعض، فيعود الأمر ويقال: فالمجموع هو واجب بنفسه أو ممكن معلول لنفسه أو معلول ببعضه أو بخارج عنه، كما تقدم تقرير ابن سينا لحجته.

وقد تقدم أن المجموع إما أن لا يكون له علة بل هو واجب بنفسه، وهذا باطل كما تقدم، وإما أن يكون له علة وهو المجموع أو بعضه أو ما هو خارج عنه، كما يقال نظير ذلك في دلالة المطابقة والتضمن والالتزام، فلهذا قال في القسم الثاني.

وأما القسم الثاني: أن يقتضي المجموع علة هي الآحاد بأسرها فتكون معلولة لذاتها، فإن تلك الجملة والكل شيء واحد، وأما لكل بمعنى كل واحد، فليس يجب به الجملة يقول: ان كان المقتضى للمجموع هي الآحاد بأسرها بحيث يدخل فيها الهيئة الاجتماعية لزم أن تكون الجملة الممكنة معلولة لذاتها، فإن الجملة والكل والمجموع شيء واحد بخلاف ما اذا أريد بالكل كل واحد واحد، فإن الجملة لا تجب بكل واحد واحد وإنما تجب بمجموع الآحاد كالعشرة لا تحصل بكل فرد فرد من أفرادها، وكذلك سائر المركبات، وإنما يحصل المركب بمجموع أجزائه التي من جلته الهيئة الاجتماعية إن جعلت الهيئة الاجتماعية أمراً وجودياً وإن لم تجعل كذلك لم يمتنع إلى هذا، بل يقال: المجموع هو الآحاد بأسرها وليس هنا غير الآحاد، ولعل ابن سينا أراد

هذا، ولهذا أوردوا عليه تلك الاسئلة، وهو أن المجموع مغاير للآحاد، وانه يجوز أن يجب المجموع بالآحاد، وانه يجوز أن يجب المجموع بالآحاد المتعاقبة ونحو ذلك مما تقدم.

**وأما القسم الثالث:** وهو أن يكون للمجموع علة هي بعضه، فهذا قد أبطله بقوله ليس بعض الآحاد أولى بذلك من بعض إن كان كل واحد منها معلولاً ولأن علته أولى بذلك، وهذان وجهان في تقرير ذلك

**أحدهما:** ان كل جزء من الاجزاء اذا كان ممكناً، ومن ذلك الهيئة الاجتماعية، فليس وجوب المجموع بهذا الجزء بأولى من هذا، لأنه متوقف على كل جزء جزء منها.

**والثاني:** ان كل واحد من تلك الاجزاء معلول لغيره، فعلته أولى أن تكون هي الموجبة للجمع منه سواء قيل ان علة المجموع واحد معين أو واحد منها غير معين، وأما إذا قيل: كل واحد، فذلك أبعد لأنه يقتضي اجتماع مؤثرين مستقلين على أثر واحد، وهو ممتنع بصريح العقل واتفاق العقلاء، فان قيل: اذا كان المجموع هو الأجزاء ونفس الاجتماع، فهذا لا يفتقر الى شيء منفصل؟ قيل: هذا هو القول بوجوب ذلك بنفسه، وقد تقدم ابطاله، فانه يكون كل جزء ممكناً بنفسه والاجتماع ممكن بنفسه، ولم يكن هنا ما يغاير ذلك حتى يقال هو واجب بنفسه، فلا يمكن أن يكون هنا ما هو واجب بنفسه، وقد أبطل غيره هذا القسم بوجهين:

**أحدهما:** ذكره الرازي والآمدي أن ما كان سبب المجموع كان سبب كل واحد من أجزاء ذلك المجموع، فلو قدر جزء من أجزاء المجموع سبباً لزم كون ذلك الجزء سبباً لنفسه، فيلزم كون الممكن علة معلولاً، وأيضاً فذلك الجزء معلول فاذا كان هو مرجحاً للمجموع كان مرجحاً لعلته، فيكون علة لعلته.

## فصل

ولم يذكر ابن سينا ولا غيره في اثبات واجب الوجود قطع الدور  
كما لم يذكر الجمهور قطع التسلسل لظهور فساده

وقد ذكرنا غير مرة أن المقدمة إذا كانت معلومة مثل: علمنا بأن  
المحدث لا بد له من محدث، بل مثل علمنا أن هذا المحدث له محدث كان  
العلم بها كافياً في المطلوب، وان ما يرد على الامور المعلومة هو من جنس شبه  
السوفسطائية التي لا نهاية لها، فيجب الفرق بين ما يكون من المقدمات خفياً  
على أكثر الناس يحتاج الى بيان، وما يكون معلوماً لأكثر الناس، والشبه  
الواردة عليه من جنس شبه السوفسطائية، ولما كان أهل الكلام كثيراً ما  
يوردون ويورد عليهم ما هو من جنس شبه السوفسطائية كما يورده الكفار  
الذين يجادلون بالباطل ليدحضوا به الحق لم يكن لهذا حد محدود ولا عد  
محدود، بل هو بحسب ما يخطر للقلوب، فلهذا صار كلما طال الزمان أورد  
المتأخرون أسئلة سوفسطائية لم يذكرها المتقدمون، وزاد المتأخرون مقدمة في  
الدليل لدفع ذلك السؤال، فزادوا أولاً أن المحدث لا يختص بوقت دون  
وقت إلا بمخصص، والاوقات متاثلة والامور المتاثلة يمتنع اختصاص بعضها  
دون بعض إلا بمخصص منفصل، ثم زادوا بعد هذا أن التخصيص ممكن،  
والممكن لا يترجح وجوده على عدمه إذ لا يترجح أحد طرفيه على الاخر الا  
بمرجح وزادوا أن المرجحات يمتنع تسلسلها كما تقدم، ثم زادوا بعد هذا قطع  
الدور، ولذلك ابن سينا لم يذكر في برهانه أن الممكن لا يوجد من نفسه فلا  
بد أن يوجد بغيره، فقال الرازي: لا يلزم من صحة قولنا ليس الممكن  
موجوداً من ذاته صحة قولنا: انه موجود بغيره، لأن بين القسمين واسطة  
وهي أن لا يكون وجوده من شيء أصلاً لا من ذاته ولا من غيره، وإذا  
كان كذلك لم يتم البرهان إلا بذكر هذا القسم وابطاله إما بادعاء الضرورة في  
فساده أو بذكر البرهان على فساده قال: وهو لم يفعل شيئاً من ذلك، فيقال

له: كون وجود الشيء لا من نفسه ولا من غيره هو مما يعلم فسادَه بالضرورة، والأمور المعلومة الفساد بالضرورة لا يجب على كل مستدل تقديرها ونفيها، فان هذا لا غاية له، وإنما يذكر الانسان من ذلك ما قد قيل أو خطر بالبال، فأما الذهن الصحيح الذي يعلم بالضرورة فساد مثل هذا التقدير فهو لا يورده على نفسه، ولا يورده عليه غيره، وإنما يقع الإيراد عند الشك والاشتباه، فان قدر من الناس من يشك في هذا احتاج مثل هذا إلى البيان، وقد قلنا إن الأسئلة السوفسطائية ليس لها حد محدود ولا عد معدود، وهذا نظير قول القائل أن المحدث الذي كان بعد أن لم يكن لم يحدث نفسه وهذا كله من العلوم البديهية الضرورية الفطرية التي هي من أبين الامور عند العقلاء ولو احتاج المستدل أن يذكر من الاقسام ما يخطر ببال كل أحد، وإن كان فسادَه معلوماً بالضرورة لقال: الممكن إذا لم يوجد بنفسه، فإما أن يوجد بموجد أو بغير موجد، وإذا وجد بموجد، فذلك الموجد إما أن يوجد وهو معدوم أو يوجد وهو موجود<sup>(١)</sup> ثم يريد أن يبطل الثاني بأن الموجد لا يوجد وهو معدوم كما فعل ذلك طائفة من أهل الكلام، وإذا أراد أن يبطل ذلك قال: والمعدوم لا يكون موجداً لان العدم لا يتميز فيه شيء عن شيء والموجد لا بد أن يتميز عن غيره، وإذا قيل: المعدوم يتميز فيه شيء عن شيء على قول من يقول: المعدوم شيء تبين أن المعدوم ليس بشيء فيكون اثبات وجود الصانع موقوفاً على ابطال قول هؤلاء كما فعل ذلك طائفة من أهل الكلام.

ومن المعلوم أن ابطال هذا أدق من ابطال كون الشيء الذي لا يكون وجوده من نفسه يكون موجوداً لا بنفسه ولا بغيره اذ كان من المعلوم البين لكل أحد أن ما لم يوجد بنفسه، فلا بد أن يكون وجوده بغيره، وأما تقدير موجود لم يوجد بنفسه ولا بغيره فهو ممتنع، فانه لا يعني بكونه موجوداً

(١) قوله: يريد ان يبطل الثاني الخ.. هكذا في الأصل، ولعل في الكلام نقصاً، فحرر كتبه



بنفسه أن نفسه أوجدته إذ كان هذا معلوم الامتناع، بل يعني أنه لا يحتاج في وجوده الى غيره بل وجوده واجب بنفسه، فهو موجود أزلاً وأبداً، فظهور صحة هذا الكلام وبطلان نقيضه أبين مما يستدل به عليه، بل يمكن هنا ايراد اسئلة اخرى يطول بها الكلام. وقال الرازي أيضاً قد كان الواجب على ابن سينا أن يتكلم قبل هذا الفصل في بيان أن سبب الممكن لا يكون مقدماً عليه تقدماً زمنياً، فانه لو جاز ذلك لما امتنع إسناد كل ممكن إلى آخر قبله لا إلى أول، وذلك عنده غير ممتنع، فكيف يمكن ابطاله لاثبات واجب الوجود، وأما اذا قامت الدلالة على أن السبب لا بد من وجوده مع المسبب، فحينئذ لو حصل التسلسل لكانت تلك الأسباب والمسببات بأسرها حاضرة معاً، وذلك عنده محال، والبرهان الذي ذكره في إبطال التسلسل أيضاً مختص بهذه الصورة، فكان الأولى تقديم الكلام في هذه المسألة، لكن لما كان في عزمه أن يذكره في موضع آخر، وهو النمط الخامس من هذا الكتاب لا جرم تساهل فيه وهنا.

قلت: مثل هذا الكلام هو الذي أوجب أن يدخل هذا القسم من أدخله في هذا الدليل، كالأمدى وغيره، ولا حاجة اليه، بل ما ذكره ابن سينا كافٍ، والدليل الذي ذكره على إبطال التسلسل في العلل يوجب ابطال علل متسلسلة سواء قدرت مجتمعة أولاً، كما قد تبين من كلامه، وهو لا يجوز عللاً متسلسلة لا متعاقبة ولا غير متعاقبة، وإنما يجوز حوادث متسلسلة وتلك عنده شروط الحدوث الحوادث لا علل ولا أسباب بمعنى العلل، ولا يجوز عنده اسناد كل ممكن إلى ممكن قبله أصلاً، ولكن يجوز أن يكون وجوده مشروطاً بوجود ممكن قبله، وبين العلة والشرط فرق معروف، ومن هنا دخل الغلط على الرازي في هذا الاعتراض، ولهذا كان سائر من تكلم في ابطال العلل المتسلسلة لم يحتج الى ذكر هذا القسم أصلاً ولا يقولون أن الممكن أو الحادث الذي يوجد قبل الممكن أو الحادث هو علة أيضاً، ولا هو مستند وجوده، وإنما يقولون هو شرط فيه، وأيضاً فاسناد كل ممكن إلى آخر قبله

إما ان يراد به أنه يستند إلى آخر موجود قبله، فيستمر الوجود إلى حين وجود الممكن المفعول، وإما أن يراد به إلى آخر يكون موجوداً قبله ويعدم قبله، فإن أريد الأول فمعلوم أنه اذا بطل استاده إلى ممكن موجود مع وجوده كان هذا متناولاً لما يوجد مع ذلك قبل وجوده، ولما لم يوجد إلا عند وجوده فلا حاجة إلى تخصيص ما وجد قبل وجوده بالذكر كما لا يحتاج إلى تخصيص ما يبقى بعد وجوده بالذكر إذ الدليل يتناول كل ما كان موجوداً عند وجوده، سواء وجد قبل ذلك أيضاً أو بعد ذلك أيضاً أو لم يكن موجود الا حين وجوده، وأما إن اريد استناده إلى آخر يكون موجوداً قبله ويعدم أيضاً قبله، وهذا هو الذي أراده الرازي لم يحتج أيضاً إلى هذا لوجوه:

أحدها: أنه اذا بطل استاده الى ممكن موجود حال وجوده، فبطلان استناده إلى ممكن يعدم حين وجوده أولى وأحرى، فاذا قام الدليل على بطلان تسلسل العلل الممكنة مع كونها معاً في الوجود، فبطلان التسلسل مع تعاقبها أظهر وأجلى.

**الثاني:** أن الدليل الدال على بطلان التسلسل في العلل هو دليل مطلق عام سواء قدرت متقارنة او متعاقبة، فان جميع ما ذكر من الادلة الدالة على أن مجموع الممكنات مفتقرة إلى أمر خارج عنها يتناول جميع الأنواع التي يقدرها سواء قدر أنها متسلسلة على سبيل الاقتران أو على سبيل التعاقب، وسواء قدرت مع التعاقب يعدم الاول عند وجود الثاني، أو يبقى بعد وجوده أولاً يكون وجوده إلا مع وجوده لا سابقاً ولا لاحقاً، وكذلك إذا قدرت مع الاقتران لا يكون بعضها قبل بعض أو بعده فمهما قدر من التقديرات التي تخطر بالبال في تسلسل المؤثرات، فما ذكر من الادلة يبطل ذلك كله، وبين امتناعه، فتبين ان ما ذكره ابن سينا كافٍ في ذلك لا يحتاج إلى الزيادة التي زادها الرازي والآمدني.

**الثالث:** أنه اذا كانت الممكنات محتاجة إلى خارج عنها ليس بممكن، بل

هو واجب الوجود بنفسه، فذلك يمتنع عدمه ويجب وجوده، فكان نفس اثبات واجب الوجود كافياً في انه يستمر الوجود حال وجود الممكن لا يحتاج إلى ذلك الواجب.

**الرابع:** أن ما ذكره من الممكن يفتقر إلى الواجب، وإنما لا يكون افتقاره إليه مختصاً ببعض الأزمنة أن<sup>(١)</sup> الواجب. وقال الرازي أيضاً لما شرح طريقة ابن سينا في اثبات واجب الوجود وأبطل التسلسل قد بقي هنا كلام آخر، وهو ابطال الدور، وهو أن يكون هذا يترجح بذاك وذاك يترجح بهذا.

**قال:** وأعلم ان الدور باطل، والمعتمد في ابطاله أن يقال: العلة متقدمة على المعلول، ولو كان كل منها علة للآخر لكان كل منها، متقدماً على الآخر، فيكون كل منها متقدماً على المتقدم على نفسه، فيلزم تقدم كل منها على نفسه وهو محال، وأورد على هذا ما مضمونه أن التقدم إن كان غير كون أحدهما علة للآخر، فلا نسلم الاولى، وان كان هو كون أحدهما علة للآخر كان اللازم هو الملزوم، فيكون المعنى لو كان أحدهما علة للآخر لكان علة للآخر، ثم قال: والانصاف ان الدور معلوم البطلان بالضرورة، ولعل الشيخ إنما تركه لذلك.

**قلت:** هذا هو الصواب، فان بطلان الدور معلوم بالضرورة ولأجل هذا لا يخطر لأكثر العقلاء حتى يحتاجوا إلى نفيه عن قلوبهم، كما لا يخطر لهم أن الفاعل للموجودات يكون معدوماً ولا يخطر أنه يمكن أن تكون مفعولات متعاقبة لا فاعل لها، وهو تسلسل العلل، فيكون معلول مفعول لمعلول مفعول، والمعلول المفعول معلول لمفعول آخر لا إلى نهاية، فأكثر الاذهان الصحيحة لا يخطر لها امكان هذا حتى تحتاج إلى نفيه، وكذلك لا يخطر لها أنه يمكن وجود شيئين كل منهما فعل الآخر، بل هم يعلمون أن الشيء لا يفعل نفسه،

(١) هكذا بياض في الأصل.

فكيف يفعل فاعل نفسه؟ وقول القائل: انه لو كان كل منها فاعلاً للآخر، أو مؤثراً في الآخر، أو علة في الآخر لكان كل منها قبل الآخر كلام صحيح.

وأما قول المعترض إن أريد بالتقدم تقدم العلة على المعلول، فاللزام هو الملزوم، وإن أريد غيره، فانه ممنوع فهذا عنه جوابان.

**أحدهما:** أن يراد به التقدم المعقول في فطر الناس من تقدم الفاعل على المفعول، وهو كونه قبله بالزمان أو تقدير الزمان، وعلى هذا جمهور العقلاء، بل قد يقولون: أن هذا معلوم بالضرورة، وهو كون الفاعل سابقاً متقدماً على مفعوله، وانه يمتنع أن يكونا متساويين في زمان الوجود، وهذا مما يستدل به على أن كل ما سوى الله حادث ليس في الموجودات ما يقارن الخالق، ويكون معه بالزمان ولا يعرف في الوجود مفعول معين قارن فاعله في زمانه أصلاً، وإنما يعرف هذا في الشرط والمشروط، فإن الشرط قد يقارن المشروط فلا يوجد قبله وقد يوجد قبله، لكن لا بد من وجود معه كما أن الحياة إذا كانت شرطاً في العلم والارادة أمكن أن تكون متقارنة في صفات الله تعالى، فان حياته وعلمه موجودان معاً لم يسبق أحدهما الآخر، والعلم مشروط بالحياة، وكذلك الذات مع الصفات اللازمة لا يوجد أحدهما قبل الآخر، بل هما متلازمان ولا يوجد أحدهما إلا مع الآخر، وقد يكون الشرط سابقاً للمشروط كالاعراض التي لا توجد إلا بمحل، وقد يكون المحل موجوداً قبل وجود الاعراض، وكما في أفعال الله الحادثة فإنها مشروطة بوجود ذاته وذاته متقدمة عليها، وما ذكره من ذكره من أهل الفلسفة والكلام في مسألة حدوث العالم وغيرها من ان التقدم ينقسم إلى تقدم بالذات والعلية، وقد يسمى الأول تقدماً بالعلية، والثاني تقدماً بالذات، كتقدم العلة على المعلول، وتقدم بالطبع كتقدم الواحد على الاثنين، وفرقوا بينهما بأنه في الاول يكون المتقدم فاعلاً للمتأخر، وفي الثاني يكون شرطاً فيه، ومثلوا الأول يتقدم حركة اليد على حركة الخاتم والكم، فانك تقول: تحركت يدي فتحرك الخاتم

فيها فزمانها واحد، مع العلم بأن الاول متقدم على الثاني، وينقسم الى التقدم بالزمان وبالرتبة الحسية أو العقلية، وزاد طائفة منهم الشهرستاني والرازي ومن اتبعهما تقدماً آخر بمطلق الوجود، وجعلوا تقدم بعض اجزاء الزمان على بعض منه: فيجيب عنه من يوافق جمهور العقلاء بأن التقدم المعقول إنما هو التقدم بالزمان أو تقدير الزمان على النزاع المعروف في هذا الموضوع، وأما التقدم بالمكان والرتبة فهو تابع لهذا لما كان المتقدم في المكان يتحرك قبل حركة المتأخر، كتتحرك الإمام قبل المأموم، والأمير قبل المأمور، وأما التقدم بالعلية فإن عني به هذا وإلا فلا حقيقة له، فلا يعقل علة تامة تكون هي بسائر أجزائها مقارنة لمعلولها أصلاً، وقول القائل: تحركت يدي فتحرك الخاتم ليس هو من تقدم الفاعل على المفعول، فان حركة اليد ليست هي الفاعل لحركة الخاتم، لكن هي شرط فيها، فلا توجد حركة الخاتم الحركة التابعة لحركة اليد الا بشرط لو أمرهم وجود حركة اليد التي هي متبوعة، كما أن حركة الأصابع لا توجد إلا بحركة الكف.

فان قيل؛ الحركتان معاً في الزمان، فالفاعل لهذه هو الفاعل للآخرى وهو متقدم عليهما جميعاً، وإن قيل؛ بل احدهما عقب الاخرى في الزمان كاجزاء الزمان المتلاحقة بطل قول القائل انها معاً في الزمان، وكثيراً ما يشبهه على الناس الوجود مع الشيء بالوجود عقبه، بل يطلقون لفظ المع على العاقب له، ويقولون: جاء معاً وان كان مجيء أحدهما معاقباً للآخر إذا لم يكن بينهما فصل، بل يطلقون ذلك مع قرب الآخر، فالحدثان إذا كان زمانها واحداً أو حدث أحدهما عقب حدوث الآخر بلا فصل كاجزاء الحركة والزمان لم يميز أكثر الناس بين هذا وهذا بالحس، وحينئذ فقول القائل: تحركت يدي فتحرك كمي، يقال له: لم لا يجوز أن يكون هذا مع هذا كاجزاء الحركة والزمان بعضها مع بعض؟ والحركة تحدث شيئاً فشيئاً من الفاعل والقابل، فمن حرك سلسلة أو حبلًا معلق الطرفين فانه اذا حرك أحد الطرفين تحرك شيئاً فشيئاً، حتى تنتهي الحركة الى الطرف الآخر، وهي متعاقبة كتعاقب

زمان تلك الحركة، وليست اجزاء الحركة وزمانها متقارنة في الزمان، وانما يتحرك معاً في الزمان ما لا يكون الحركة في أحدهما أسبق من الآخر. مثل: البدن إذا تحرك منتقلاً، فإن أجزاء البدن تتحرك في آن واحد لا يسبق بعضها بعضاً إلا ما تقدم من الحركة، كما تتقدم إحدى الرجلين على الأخرى بخلاف خرزات الظهر المتصلة تتصل حركتها، فإذا حركت يده تحرك جميع أجزائها وما فيها كالخاتم وما يتصل بها كالكف، فيكون حكمها حكم الجسم المتصل إذا تحرك، والحركة المنفصلة عن أخرى كحركة الرجل قبل الرجل يشهد فيها التقدم بالزمان لوجود المنفصل، وأما مع الاتصال فقد يشبه المتصل بالمقارن، وحينئذ فأي حركة كانت من قبل المتصل، فهي متصلة بما قبلها، كاتصال أجزاء زمان الحركة فليس هناك اقتران في الزمان، وإذا قيل في حركة الكف أن زمانها زمان حركة اليد كما يقال مثل ذلك في سائر المتحركات معاً بالزمان، فهنا لا نسلم أن إحدى الحركتين فاعلة للأخرى، بل غايتها أن تكون شرطاً فيها، والشرط يجوز أن يقارن المشروط بخلاف الفاعل، فانه لا بد أن يتقدم على الفعل المعين والمفعول المعين، وان قدر أن نوع الفعل لازم له كما اذا قدر قديم أزلي متحرك لم يزل متحركاً، فإنه يتقدم على كل جزء من أجزاء الحركة لم يقارن وجود ذاته شيء من أجزاء الحركة، وإن كان نوع الحركة لازماً له، فمن جوز وجود جسم قديم لم يزل متحركاً لا يقول ان شيئاً معيناً من الحركة قديم أزلي، بل يقول: نوع الحركة أزلي، وإن كان كل منها حادثاً كائناً بعد أن لم يكن مسبوقاً بالعدم، والمتفلسفة القائلون بقدم شيء من العالم لا دليل لهم على ذلك أصلاً، بل غاية ما عندهم اثبات قدم نوع الفعل، وقدم نوع الفعل لا يستلزم قدم فعل معين ولا مفعول معين، بل ذلك ممتنع، وقول القائل: العلة متقدمة على المعلول وإن قارنته بالزمان وجعله الباري مع العالم بهذه المنزلة يقال له: أن أردت بالعلة ما هو شرط في وجود المعلول لا مبدعاً له كان حقيقة قولك أن واجب الوجود ليس هو مبدعاً للممكنات ولا رباً لها، بل وجوده شرط في وجودها، وهذا

حقيقة قول هؤلاء، فالرب على أصلهم والعالم متلازمان كل منهما شرط في الآخر، والرب محتاج إلى العالم كما أن العالم محتاج إلى الرب، وهم يبالغون في اثبات غناه عن غيره، وعلى أصلهم فقره إلى غيره، كفقر بعض المخلوقات، وغاية المتحذلق منهم كأرسطو أن يجعل الفلك واجب الوجود لا يقبل العدم مع كونه مفتقراً إلى المبدأ الأول لأجل التشبه به، ويجعل المبدأ الأول غنياً عما سواه، لكن ما بر المبرة<sup>(١)</sup> للنفي أن واجب الوجود مفتقر إلى غيره، وأيضاً فالازلي الذي يثبتته لا حقيقة له، كما قد بسط في موضع آخر، وإن أراد بالعلة ما هو مبدع للمعلوم له، فهذا لا يعقل مع كون زمانه زمان المعلول لم يتقدم على المعلول تقدماً حقيقياً وهو التقدم المعقول، وإذا شبهوا وجود الفلك مع الرب بالصوت مع الحركة والضوء مع الشمس. كان هذا ونحوه تشبيهاً باطلاً لا يفيد إمكان صحة قولهم، فضلاً عن اثبات صحته، فإن هذه الأمور وأمثالها إما أن يقال فيها أن الثاني موجود متصل بالأول، كاجزاء الزمان والحركة لأنه مع في الزمان، وأما أن يقال الثاني مشروط بالأول لا أن الأول مبدع للثاني فاعل له، فلا يمكنهم أن يذكروا وجود فاعل لغيره مع أن زمانها معاً أصلاً، ونحن ذكرنا هذا التقسيم لثلاثي يكون الجواب مبنياً على أمور دقيقة يختص بفهمها بعض الناس، فإن الجواب كلما كان أظهر واتفاق العقلاء عليه أكثر كان أولى بالذكر من غيره. إذ المقصود بيان الحق وإبطال الباطل، وإلاً فيمكن بسط الكلام في هذا، وأن يقال السبب لا بد أن يتقدم على مسببه بالزمان، وإن الفاء المستعملة في هذا هي فاء التعقيب، فقول القائل تحركت يدي فتحرك كمي يدل على أن الثاني عقب الأول، ويقال: إن فاء التسبب تتضمن التعقيب من غير عكس، فكل مسبب فإنه يكون بعد سببه، فليس كل ما كان عقب غيره يكون مسبباً عنه، بل يكونان مسببين لسبب آخر وأن كان شرطاً فيه، ثم الكلام في هذا ينجر إلى الفرق بين السبب وجزئته والشرط، وليس هذا موضع استقصائه، فإن المقصود حاصل بدون ذلك،

(١) قوله: ما بر المبرة للنفي، كذا في الأصل مجرداً عن النقط، وليحرر كتبه مصححة.

وإنما المقصود هنا أن تقدم العلة الفاعلة على المعلول المفعول أمر معقول عند  
جاهل العقلاء من الأولين والآخرين، وإنما يجوز كون المفعول المعلول مقارناً  
لفاعله طائفة قليلة من الناس كابن سينا والرازي ونحوهما.

وقد زعم الرازي في محصله وغيره: أن المتكلمين والفلاسفة يجوزون وجود  
الممكن القديم عن موجب الذات وهي العلة القديمة، لكن المتكلمون يقولون:  
إنه فاعل بالاختيار، فهذا يمنع تقدم شيء من الممكنات، والمتفلسفة  
يقولون: إنه غير فاعل بالاختيار، فهذا قالوا يقدم معلوله، وهذا الذي قاله  
غلط على الطائفتين جميعاً، كما قد بسطناه في موضع آخر، فالمتكلمون الذين  
يقولون بامتناع مفعول قديم يقولون أن ذلك ممتنع على أي وجه قدر فاعله،  
ويقولون كون الرب فاعلاً بغير الاختيار ممتنع أيضاً، وليس امتناع أحدهما  
مشروطاً بالعلم بامتناع الآخر، والفلاسفة القائلون بقدم الأفعال لهم قولان في  
العلة الأولى هل هي فاعلة بالاختيار أو موجبة بلا اختيار؟ وقد ذكر القولين  
عندهم أو البركات صاحب المعبر وغيره، وهو يختار أنه فاعل بالاختيار مع  
قوله يقدم الفعل، وليست مسألة القدم ملازمة لمسألة الفاعل بالاختيار لا عند  
هؤلاء ولا عند هؤلاء، كما ادعاه الرازي على الطائفتين، وكذلك القول  
بإمكان معلول مفعول مقارن لفاعله هو قول بعض القائلين بقدم العالم لا قولهم  
كلهم، ولا قول واحد من أتباع الرسل، ولا ممن يقول بأن الله خالق لما يراه  
محدث له، وحينئذ فالقول بتقدم الفاعل على مفعوله تقدماً معقولاً زمانياً وأما  
مقدراً تقدير الزمان قول جمهور العقلاء، فهذا أحد الجوابين.

**الوجه الثاني:** أن يقال: هب أنهم أرادوا بالتقدم تقدم العلة على المعلول  
من غير تقدم بالزمان ولا بتقدير الزمان، وكان اللازم هو المزوم لكن الشيء  
الواحد إذا عبر عنه بعبارتين تدل كل منهما على وصف غير الوصف الآخر  
كان تعدد المعاني نافعاً، وإن كانت الذات واحدة، ولهذا قد تعلم الذات  
بوصف ولا تعلم بوصف آخر، فإذا كان ذات التقدم ذات العلة، فليس  
المفهوم من نفس العلة هو المفهوم من نفس العلة هو المفهوم من نفس



التقدم، وان كانا متلازمين، بل معنى العلة انه اقتضاه وأوجه ومعنى التقدم أنه قبله، وقد يفهم السبق والقبلية من لا يعلم أنه علة بعد، فاذا قيل: لو كان علة لكان قبله كان هذا صحيحا، ثم العقل يجزم بأن الشيء لا يكون قبل نفسه فضلاً عن أن يكون قبل ما هو قبل نفسه بأي وجه فسر معنى السبق والقبلية، وحينئذ فيستدل بهذا على ذلك من لم يفهم الامتناع من لفظ العلة، وأما من فهم الامتناع من لفظ العلة، كما عليه جمهور الفطر السليمة، فلا يحتاج إلى هذا، ولكن كون الشيء دليلاً على الشيء معناه انه يلزم من ثبوته ثبوته، والشيثان المتلازمان كل منهما يصلح ان يكون دليلاً على الآخر، ثم من شأن الانسان أن يستدل بالظاهر على الخفي، لكن الظهور والخفاء من الامور النسبية فقد يظهر لهذا ما لا يظهر لهذا، وقد يظهر للانسان في وقت ما يخفي عليه في وقت آخر، فلهذا أمكن أن يستدل بهذا على ذلك وبذلك على هذا إذا قدر ان هذا أظهر من ذلك تارة، وذلك أظهر من هذا أخرى إما بحسب شخصين واما بحسب حالين. وهذه المعاني من تفتن لها انجلت عنه شبه كثيرة فيما يورده الناس على الحدود والادلة التي قد يقال أنه لا فائدة فيها ولا حاجة إليها وذلك صحيح.

وقد يقال: بل ينتفع بها، وهذا أيضاً صحيح، لكن من حصر العلم بطريق عينه هو مثل حد معين ودليل معين أخطأ كثيراً، كما ان من قال أن حد غيره ودليله لا يفيد مجال أخطأ كثيراً، وهذا كما ان الذين أوجبوا النظر وقالوا: لا يحصل العلم إلا به مطلقاً أخطأوا والذين قالوا: لا حاجة اليه مجال، بل المعرفة دائماً ضرورية لكل أحد في كل حال اخطأوا بل المعرفة وان كانت ضرورية في حق أهل الفطر السليمة، فكثير من الناس يحتاج فيها إلى النظر، والانسان قد يستغني عنه في حال ويحتاج اليه في حال، وكذلك الحدود قد يحتاج اليها تارة ويستغني عنها أخرى، كالحدود اللفظية، والترجمة قد يحتاج اليها تارة وقد يستغني عنها أخرى، وهذا له نظائر، وكذلك كون العلم ضرورياً ونظرياً والاعتقاد قطعياً وظنياً أمور نسبية، فقد يكون الشيء قطعياً

عند شخص، وفي حال وهو عند آخر، وفي حال أخرى مجهول فضلاً عن أن يكون مظلوناً، وقد يكون الشيء ضرورياً لشخص، وفي حال، ونظرياً لشخص آخر وفي حال أخرى، وأما ما أخبر به الرسول فإنه حق في نفسه لا يختلف باختلاف عقائد الناس وأحوالهم، فهو الحق الذي لا يقبل النقيض، ولهذا كل ما عارضه فهو باطل مطلقاً، ومن هنا يتبين لك أن الذين بنوا أمورهم على مقدمات إما ضرورية أو نظرية أو قطعية أو ظنية، بنوها على أمور تقبل التغير والاستحالة، فان القلوب بيد الله يقلبها كيف يشاء، وأما ما جاء به الرسول فهو حق لا يقبل النقيض بحال، فهو ﷺ يخبر بالحق، كما قال أهل الجنة لما دخلوها ﴿الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي هَدَانَا لِهَذَا وَمَا كُنَّا لِنَهْتَدِيَ لَوْلَا أَنْ هَدَانَا اللَّهُ لَقَدْ جَاءَتْ رَسُولٌ رَبِّنَا بِالْحَقِّ﴾ (١) وقد قال تعالى ﴿إِنَّا أَرْسَلْنَاكَ بِالْحَقِّ بَشِيراً وَنَذِيراً﴾ (٢) ﴿وَدَاعِياً إِلَى اللَّهِ بِأَذْنِهِ وَسِرَاجاً مُنِيراً﴾ (٣) وقال تعالى: ﴿أَمْ لَمْ يَعْرِفُوا رَسُولَهُمْ فَهُمْ لَهُ مُنْكَرُونَ \* أَمْ يَقُولُونَ بِهِ جِنَّةٌ بَلْ جَاءَهُمُ بِالْحَقِّ وَأَكْثَرُهُمُ لِلْحَقِّ كَارِهُونَ \* وَلَوْ اتَّبَعَ الْحَقُّ أَهْوَاءَهُمْ لَفَسَدَتِ السَّمَاوَاتُ وَالْأَرْضُ وَمَنْ فِيهِنَّ بَلْ أَتَيْنَاهُمْ بِذِكْرِهِمْ فَهُمْ عَنْ ذِكْرِهِمْ مُعْرِضُونَ﴾ (٤) وقال تعالى ﴿الَّذِينَ كَفَرُوا وَصَدَّوْا عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ أَضَلَّ أَعْمَالَهُمْ \* وَالَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ وَآمَنُوا بِمَا نُزِّلَ عَلَيْنَا مِنْ مُحَمَّدٍ وَهُوَ الْحَقُّ مِنْ رَبِّهِمْ كَفَّرَ عَنْهُمْ سَيِّئَاتِهِمْ وَأَصْلَحَ بَالَهُمْ \* ذَلِكَ بِأَنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا اتَّبَعُوا الْبَاطِلَ وَأَنَّ الَّذِينَ آمَنُوا اتَّبَعُوا الْحَقَّ مِنْ رَبِّهِمْ كَذَلِكَ يَضْرِبُ اللَّهُ لِلنَّاسِ أَمْثَالَهُمْ﴾ (٥) ومثل هذا كثير.

فالرسول ﷺ يخبر بالحق ويقم عليه الأدلة العقلية البرهانية الموصلة إلى معرفته، كالأقيسة العقلية وهي الأمثال المضروبة. قال تعالى ﴿وَلَقَدْ ضَرَبْنَا لِلنَّاسِ فِي هَذَا الْقُرْآنِ مِنْ كُلِّ مَثَلٍ فَأَبَى أَكْثَرُ النَّاسِ إِلَّا كُفُوراً﴾ (٦) وقال

- |                              |                                     |
|------------------------------|-------------------------------------|
| (١) سورة الأعراف، الآية: ٤٣. | (٤) سورة المؤمنون، الآيات: ٦٩ - ٧١. |
| (٢) سورة البقرة، الآية: ١١٩. | (٥) سورة محمد ﷺ، الآيات: ١ - ٣.     |
| (٣) سورة الأحزاب، الآية: ٤٦. | (٦) سورة الإسراء، الآية: ٨٩.        |

تعالى ﴿وَلَقَدْ ضَرَبْنَا فِي هَذَا الْقُرْآنِ لِلنَّاسِ مِنْ كُلِّ مَثَلٍ وَكَانَ الْإِنْسَانُ أَكْثَرَ شَيْءٍ جَدَلًا﴾ إلى قوله تعالى ﴿وَيُجَادِلُ الَّذِينَ كَفَرُوا بِالْبَاطِلِ لِيُدْحِضُوا بِهِ الْحَقَّ وَاتَّخَذُوا آيَاتِي وَمَا أُنذِرُوا هَاهُوًا \* وَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّنْ ذُكِّرَ بِآيَاتِ رَبِّهِ فَأَعْرَضَ عَنْهَا وَنَسِيَ مَا قَدَّمَتْ يَدَاهُ إِنَّا جَعَلْنَا عَلَى قُلُوبِهِمْ كِنَّةً أَنْ يَفْقَهُوهَ وَفِي آذَانِهِمْ وَقْرًا وَإِنْ تَدْعُهُمْ إِلَى الْهُدَى فَلَنْ يَهْتَدُوا إِذًا أَبَدًا﴾ (١) وقال تعالى ﴿وَلَقَدْ ضَرَبْنَا لِلنَّاسِ فِي هَذَا الْقُرْآنِ مِنْ كُلِّ مَثَلٍ لَعَلَّهُمْ يَتَذَكَّرُونَ﴾ (٢) وفيه سبحانه يجب عن المعارضات كما قال تعالى ﴿وَلَا يَأْتُونَكَ بِمَثَلٍ إِلَّا جِئْنَاكَ بِالْحَقِّ وَأَحْسَنَ تَفْسِيرًا﴾ (٣) وهذا مبسوط في غير هذا الموضع.

والمقصود هنا أن الطريقة الشرعية تتضمن الخبر بالحق والتعريف بالطرق الموصلة إليه النافعة للخلق، وأما الكلام على كل ما يخطر ببال كل أحد من الناس من الشبهات السوفسطائية، فهذا لا يمكن أن يبينه خطاب على وجه التفصيل، والعلوم الفطرية الضرورية حاصلة مع صحة الفطرة وسلامتها، وقد يعرض للفطرة ما يفسدها ويمرضها فيرى الحق باطلاً، كما في البدن إذا فسد أو مرض، فانه يجد الحلو مرأاً، ويرى الواحد اثنين، فهذا يعالج بما يزيل مرضه.

والقرآن فيه شفاء لما في الصدور من الأمراض، والنبي ﷺ علم أن وسواس التسلسل في الفاعل يقع في النفوس، وانه معلوم الفساد بالضرورة، فأمر عند وروده بالاستعاذة بالله منه والأنتهاء عنه، كما في الصحيحين، واللفظ لمسلم، عن أبي هريرة قال: قال رسول الله ﷺ «لا يزال الناس يتساءلون حتى يقال هذا الله خلق الخلق، فمن خلق الله، فمن وجد من ذلك شيئاً فليقل آمنت بالله».

وفي لفظ «يأتي الشيطان أحدكم فيقول من خلق السماء، من خلق الأرض،

(١) سورة الكهف، الآية: ٥٦.

(٢) سورة الروم، الآية: ٥٨.

(٣) سورة الفرقان، الآية: ٣٣.

فيقول: الله « وزاد فليقل » آمنت بالله ورسله ».

وفي آخر يقول « من خلق كذا من خلق كذا حتى يقول من خلق ربك ، فإذا بلغ ذلك فليستعد بالله ولينته » هذا لفظ البخاري أو نحوه .

وفي مسلم ، عن انس ، عن النبي ﷺ قال قال الله عز وجل « إن أمتك لا يزالون يقولون ما كذا ما كذا حتى يقولوا هذا الله خلق الخلق ، فمن خلق الله سبحانه » .

وفي البخاري ، عن انس قال قال رسول الله ﷺ « لن يرح الناس يتساءلون هذا الله خالق كل شيء فمن خلق الله » .

وقد سئل بعض السالكين طريقة هؤلاء كالرازي ونحوه ، فقل له : لم لم يأمر النبي ﷺ عند هذا الوسواس بالبرهان المبين لفساد التسلسل والدور ، بل أمر بالاستعاذة ؟ فاجاب بأن مثل هذا مثل من عرض له كلب ينبج عليه ليؤذيه ، ويقطع طريقه ، فتارة يضربه بعضا وتارة يطلب من صاحب الكلب أن يزرجه . قال : فالبرهان هو الطريق الاول وفيه صعوبة ، والاستعاذة بالله هو الثاني وهو أسهل ، واعترض بعضهم على هذا الجواب بأن هذا يقتضي أن طريقة البرهان أقوى وأكمل ، وليس الامر كذلك بل طريقة الاستعاذة أكمل وأقوى ، فان دفع الله للوسواس عن القلب أكمل من دفع الانسان ذلك عن نفسه ، فيقال ؛ السؤال باطل وكل من جوابه مبني على الباطل فهو باطل ، وذلك ان هذا الكلام مبناه على أن هذه الأسئلة الواردة على النفس تندفع بطريقتين : أحدهما البرهان ، والآخر الاستعاذة ، وان النبي ﷺ أمر بالاستعاذة ، وان المبين لفساد الدور والتسلسل قطعه بطريق البرهان ، وأن طريقة البرهان تقطع الأسئلة الواردة على النفس بدون ما ذكره النبي ﷺ ، وان النبي ﷺ لم يأمر بطريقة البرهان ، وهذا خطأ من وجوه ، بل النبي ﷺ أمر بطريقة البرهان حيث يؤمر بها ، ودل على مجامع البراهين التي يرجع اليها غاية النظر ، ودل من البراهين على ما هو فوق استنباط النظر ، والذي أمر به

في دفع هذا الوسواس ليس هو الاستعاذة فقط، بل أمر بالايان وأمر بالاستعاذة وأمر بالانتهاء، ولا طريق إلى نيل المطلوب من النجاة والسعادة إلا بما أمر به لا طريق غير ذلك وبيان ذلك من وجوه.

أحدها: أن يقال البرهان الذي ينال بالنظر فيه العلم لا بد أن ينتهي إلى مقدمات ضرورية فطرية، فإن كل علم ليس بضروري لا بد أن ينتهي إلى علم ضروري. إذ المقدمات النظرية لو أثبتت بمقدمات نظرية دائماً لزوم الدور القبلي أو التسلسل في المؤثرات في محل له ابتداء، وكلاهما باطل بالضرورة، واتفاق العقلاء من وجوه، فإن العلم النظري الكسبي هو ما يحصل بالنظر في مقدمات معلومة بدون النظر إذ لو كانت تلك المقدمات أيضاً نظرية لتوقفت على غيرها، فيلزم تسلسل العلوم النظرية في الانسان، والانسان حادث كائن بعد أن لم يكن، والعلم الحاصل في قلبه حادث، لو لم يحصل في قلبه علم إلا بعد علم قبله للزم أن لا يحصل في قلبه علم ابتداء، فلا بد من علوم بدئية أولية يبتدئها الله في قلبه، وغاية البرهان أن ينتهي إليها، ثم تلك العلوم الضرورية قد يعرض فيها شبهات ووساوس، كالشبهات السوفسطائية مثل الشبهات التي يوردونها على العلوم الحسية والبدئية كالشبهات التي أوردتها الرازي في أول محصله.

وقد تكلمنا عليها في غير هذا الموضع، والشبهات القادحة في تلك العلوم لا يمكن الجواب عنها بالبرهان، لأن غاية البرهان أن ينتهي إليها فإذا وقع الشك فيها انقطع طريق النظر والبحث، ولهذا كان من أنكر العلوم الحسية والضرورية لم يناظر، بل إذا كان جاحداً معانداً عوقب حتى يعترف بالحق، وإن كان غالطاً إما لفساد عرض لحسه أو عقله لعجزه عن فهم تلك العلوم، وأما لنحو ذلك فإنه يعالج بما يوجب حصول شروط العلم له وانتفاء موانعه، فإن عجز عن ذلك لفساد في طبيعته عولج بالأدوية الطبيعية أو بالدعاء والرقى والتوجه ونحو ذلك، وإلا ترك، ولهذا اتفق العقلاء على أن كل شبهة تعرض لا يمكن ازالتها بالبرهان والنظر والاستدلال وإنما يخاطب بالبرهان

والنظر والاستدلال من كانت عنده مقدمات علمية، وكان ممن يمكنه ان ينظر فيها نظراً يفيد العلم بغيرها، فمن لم يكن عنده مقدمات علمية أو لم يكن قادراً على النظر لم تمكن مخاطبته بالنظر والاستدلال.

وإذا تبين هذا فالوسوسة والشبهة القادحة في العلوم الضرورية لا تزال بالبرهان، بل متى فكر العبد ونظر ازداد ورودها على قلبه، وقد يغلبه الوسواس حتى يعجز عن دفعه عن نفسه، كما يعجز عن حال الشبهة السوفسطائية، وهذا يزول بالاستعاذة بالله، فإن الله هو الذي يعيد العبد ويحيره من الشبهات المضلة والشهوات المغوية، ولهذا أمر العبد أن يستهدي ربه في كل صلاة فيقول ﴿اهدنا الصراط المستقيم \* صراط الذين أنعمت عليهم غير المغضوب عليهم ولا الضالين﴾ (١) وفي الحديث الالهي الصحيح، عن النبي ﷺ فيما يروي عن ربه تبارك وتعالى ﴿يا عبادي كلكم ضال إلا من هديته فاستهدوني أهدم﴾.

وقال تعالى ﴿فإذا قرأت القرآن فاستعذ بالله من الشيطان الرجيم﴾ (٢) وقال تعالى ﴿وإما ينزغَنَّكَ مِنَ الشَّيْطَانِ نَزْغٌ فَاسْتَعِذْ بِاللَّهِ إِنَّهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ﴾ (٣) وقال تعالى ﴿وإما ينزغَنَّكَ مِنَ الشَّيْطَانِ نَزْغٌ فَاسْتَعِذْ بِاللَّهِ إِنَّهُ هُوَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ﴾ (٤).

وفي الصحيحين، عن سليمان بن صرد قال: استب رجلان عند النبي ﷺ، فجعل أحدهما يغضب ويحمر وجهه، فقال النبي ﷺ «إني لأعلم كلمة لو قالها ذهب ذاعنة.» «أعوذ بالله من الشيطان الرجيم» فأمر الله تعالى العبد أن يستعذ من الشيطان عند القراءة وعند الغضب ليصرف عنه شره عند وجود سبب الخير وهو القراءة ليصرف عنه ما يمنع الخير وعند وجود سبب الشر ليمنع ذلك السبب الذي يحدثه عند ذلك.

(٣) سورة الأعراف، الآية: ٢٠٠.

(١) سورة الفاتحة، الآيتان: ٦، ٧.

(٤) سورة فصلت، الآية: ٣٦.

(٢) سورة النحل، الآية: ٩٨.

وقد ثبت، عن النبي ﷺ أنه قال « ما من قلب من قلوب العباد إلا وهو بين اصبعين من أصابع الرحمن إن شاء أن يقيمه أقامه وإن شاء أن يزيغه أزاعة ».

وكانت يمين النبي ﷺ « لا ومقلب القلوب »، وكان كثيراً ما يقول « والذي نفس محمد بيده ». وفي الحديث « للقلب أشد تقلباً من القدر إذا استجمع غلياناً، وشواهد هذا الاصل كثيرة مع ما يعرفه كل أحد من حال نفسه من كثرة تقلب قلبه من الخواطر التي هي من جنس الاعتقادات، ومن جنس الإرادات، وفيها المحمود والمذموم، والله هو القادر على صرف ذلك عنه، فالاستعاذة بالله طريق مفضية إلى المقصود الذي لا يحصل بالنظر والاستدلال.

**الوجه الثاني:** أن يقال النبي ﷺ يأمر بالاستعاذة وحدها، بل أمر العبد أن ينتهي عن ذلك مع الاستعاذة إعلماً منه بان هذا السؤال هو نهاية الوسواس، فيجب الانتهاء عنه ليس هو من البدايات التي يزيلها ما بعده، فإن النفس تطلب سبب كل حادث وأول شيء حتى تنتهي الى الغاية والمنتهى. وقد قال الله تعالى ﴿ وَإِنَّ إِلَىٰ رَبِّكَ الْمُنْتَهَىٰ ﴾<sup>(١)</sup>.

وفي الدعاء المأثور الذي ذكره مالك في الموطأ: حسي الله وكفى: سمع الله لمن دعا ليس وراء الله مرمى، وفي رواية: ليس وراء الله منتهى، فاذا وصل العبد إلى غاية الغايات ونهاية النهايات وجب وقوفه، فاذا طلب بعد ذلك شيئاً آخر وجب أن ينتهي، فأمر النبي ﷺ العبد أن ينتهي مع استجارته بالله من وسواس التسلسل، كما يؤمر كل من حصل نهاية المطلوب وغاية المراد أن ينتهي، إذ كل طالب ومريد فلا بد له من مطلوب ومراد ينتهي إليه، وانما وجب انتهاؤه، لأنه من المعلوم بالعلم الضروري الفطري لكل من سلمت فطرته من بني آدم أنه سؤال فاسد وانه يمتنع أن يكون لخلق كل

(١) سورة النجم، الآية: ٤٢.

مخلوق خالق، فانه لو كان له خالق لكان مخلوقاً ولم يكن خالقا لكل مخلوق، بل يكون من جملة المخلوقات، والمخلوقات كلها لا بد لها من خالق، وهذا معلوم بالفطرة، وإن لم يخطر ببال العبد قطع الدور والتسلسل، فإن وجود المخلوقات كلها بدون خالق معلوم الامتناع بالضرورة، وإذا قلنا يمتنع وجود المحدثات كلها بدون محدث كان هذا متضمناً لذلك فإن كل مخلوق محدث، فإذا كان كل محدث لا بد له من محدث، فكل مخلوق لا بد له من خالق أولى، وكذلك إذا قلنا كل ممكن لا بد له من واجب، فلما كان بطلان هذا السؤال معلوماً بالفطرة والضرورة أمر النبي ﷺ أن ينتهي عنه كما يؤمر أن ينتهي عن كل ما يعلم فساده من الأسئلة الفاسدة التي يعلم فسادها كما لو قيل: متى حدثت الله أو متى يموت ونحو ذلك، وهذا مما يبين أن سؤال السائل: «أين كان ربنا» في حديث أبي رزين لم يكن هذا السؤال فاسداً عنده ﷺ كسؤال السائل «من خلق الله»، فإنه لم ينه السائل عن ذلك ولا أمره بالاستعاذة، بل النبي ﷺ سأل بذلك لغير واحد، فقال له أين الله وهو منزّه أن يسأل سؤالاً فاسداً وسمع الجواب عن ذلك، وهو منزّه أن يقر على جواب فاسد، ولما سئل عن ذلك أجاب فكان سائلاً به تارة ومجيباً عنه أخرى، ولو كان المقصود مجرد التمييز بين الرب والصنم مع علم الرسول أن السؤال والجواب فاسدان، لكان في الأسئلة الصحيحة ما يغني غير الرسول عن الأسئلة الفاسدة فكيف يكون الرسول ﷺ؟ فإنه كان يمكن أن يقول: «من ربك من تعبدين» كما قال لخصين الخزاعي يا حصين: «كم تعبد اليوم» قال: أعبد سبعة آلهة ستة في الارض وواحد في السماء قال: «فمن الذي تعد لرغبتك ورهبتك»؟ قال: الذي في السماء: فقال: «أسلم حتى أعلمك كلمة ينفعك الله بها». فلما أسلم سأله عن الدعوة، فقال قل «اللهم أهمني رشدي وقني شر نفسي» رواه أحمد في المسند وغير أحمد.

**الثالث:** أن النبي ﷺ أمر العبد أن يقول: آمنت بالله، وفي رواية «ورسوله». فهذا من باب دفع الضد الضار بال ضد «النافع» فان قوله آمنت بالله يدفع عن قلبه الوسواس الفاسد، ولهذا كان الشيطان يخنس عند ذكر



الله، ويوسوس عند الغفلة عن ذكر الله، ولهذا سمي «الوسواس الخناس» فإنه  
جاثم على فؤاد ابن آدم، فان ذكر الله خنس والخنوس الاختفاء بانخفاض،  
ولهذا سميت الكواكب الخنس.

وقال أبو هريرة: لقيت النبي ﷺ في بعض طرق المدينة وأنا جنب  
فانخنست منه، ويقال: انخنست من فلان وهو اختفاء بنوع من الانخفاض  
والذل له، فالمختمي من عدو يقاتله لا يقال انخنس منه، وانما ينخنس الانسان  
من يهابه ويعظمه، فيذل وينخفض ويختفي، واذا غفل العبد عن ذكر الله وسوس، فأمر  
النبي ﷺ العبد أن يقول: آمنت بالله وآمنت بالله ورسوله، فان هذا القول  
إيمان، وذكر الله يدفع به ما يضاده من الوسوسة القادحة في العلوم الضرورية  
الفطرية، ويشبه هذا الوسواس الذي يعرض للكثير من الناس في العبادات،  
حتى يشككه هل كبر أو لم يكبر، وهل قرأ الفاتحة أم لا، وهل نوى العبادة  
أو لم ينوها، وهل غسل عضوه في الطهارة أو لم يغسله؟ فيشككه في علومه  
الحسية الضرورية، وكونه غسل عضواً أمر يشهده ببصره، وكونه تكلم بالتكبير  
أو الفاتحة أمر يعلمه بقلبه ويسمعه باذنه، وكذلك يقصد الصلاة مثل كونه  
يقصد الأكل والشرب والركوب والمشي، وعلمه بذلك كله علم ضروري  
يقيني أولى لا يتوقف على النظر والاستدلال، ولا يتوقف على البرهان، بل هو  
مقدمات البرهان، وأصوله التي يبني عليها البرهان أعني البرهان النظري  
المؤلف من المقدمات، وهذا الوسواس يزول بالاستعاذة وانتفاء العبد، وأن  
يقول إذا قال: لم تغسل وجهك بلى قد غسلت وجهي، واذا خطر له أنه لم  
ينو ولم يكبر يقول بقلبه بلى، قد نويت وكبرت فيثبت على الحق ويدفع ما  
يعارضه من الوسواس، فيرى الشيطان قوته وثباته على الحق، فيندفع عنه،  
والا فمتى رآه قابلاً للشكوك والشبهات مستجيباً إلى الوسواس والخطرات  
أورد عليه من ذلك ما يعجز عن دفعه وصار قلبه مورداً لما توحىه شياطين  
الانس والجن من زخرف القول، وانتقل من ذلك إلى غيره إلى أن يسوقه  
الشيطان إلى الملكة. ﴿فَاللَّهُ وَلِيُّ الَّذِينَ آمَنُوا يُخْرِجُهُم مِّنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ

وَالَّذِينَ كَفَرُوا أَوْلِيَاؤُهُمُ الطَّاغُوتُ يُخْرِجُونَهُمْ مِنَ النُّورِ إِلَى الظُّلُمَاتِ ﴿١﴾  
 ﴿إِنَّ الَّذِينَ اتَّقَوْا إِذَا مَسَّهُمْ طَائِفٌ مِّنَ الشَّيْطَانِ تَذَكَّرُوا فَإِذَا هُمْ مُبْصِرُونَ﴾ \* وَإِخْوَانُهُمْ يَمُدُّونَهُمْ فِي الْعَمَىٰ ثُمَّ لَا يُقْصِرُونَ ﴿٢﴾ [ (٣) ] .

ومما ينبغي أن يعرف في هذا المقام وان كنا قد نبهنا عليه في مواضع أن كثيراً من العلوم تكون ضرورية فطرية، فإذا طلب المستدل أن يستدل عليها خفيت، ووقع فيها شك إما لما في ذلك من تطويل المقدمات، وإما لما في ذلك من خفائها، وإما لما في ذلك من كلا الأمرين، والمستدل قد يعجز عن نظم دليل على ذلك، إما لعجزه عن تصوره، وإما لعجزه عن التعبير عنه، فانه ليس كل ما تصوره الانسان أمكن كل أحد أن يعبر عنه باللسان، وقد يعجز المستمع عن فهمه ذلك الدليل، وإن أمكن نظم الدليل وفهمه، فقد يحصل العجز عن ازالة الشبهات المعارضة إما من هذا، واما من هذا، وإما منها، وهذا يقع في التصورات أكثر مما يقع في التصديقات، فكثير من الامور المعروفة إذا حدث بحدود تميز بينها وبين المحدودات زادت خفاء بعد الوضوح لكونها أظهر عند العقل بدون ذلك الحد منها بذلك الحد، ولكن قد يكون في الأدلة والحدود من المنفعة ما قد نبه عليه غير مرة، ولهذا تنوعت طرق الناس في الحدود والأدلة وتجد كثيراً من الناس يقدر في حدود غيره وأدلته، ثم يذكر هو حدوداً وأدلة يرد عليها إيرادات من جنس ما يرد على تلك، أو من جنس آخر، وذلك لأن المقصود بالحدود إن كان التمييز بين المحدود وبين غيره كانت الحدود الجامعة المانعة على أي صورة كانت مشتركة في حصول التمييز بها، وإن لم تكن جامعة مانعة كانت مشتركة في عدم حصول التمييز، وإن كان المطلوب بها تعريف المحدود، فهذا لا يحصل بها مطلقاً ولا يمتنع بها مطلقاً، بل يحصل لبعض الناس، وفي بعض الأوقات

(٢) سورة الأعراف، الآية: ٢٠١، ٢٠٢ .

(١) سورة البقرة، الآية: ٢٥٧ .

(٣) هنا بياض متروك بالأصل كتب الكاتب بإزائه سقط من الأصل وريقة ملحقة بعد قوله

(يقصرون) أهـ. كتبه مصححة.

دون بعض كما يحصل بالاسماء ، فإن الحد تفصيل ما دل عليه الاسم بالإجمال ، فلا يمكن ان يقال لا يعرف المسحى بحال ولا يمكن أن يقال يعرف به كل أحد كذلك الحد ، وإن قيل ان المطلوب بالحد أن مجرد الحد يوجب أن استمع له يتصور حقيقة المحدود التي لم يتصورها إلا بلفظ الحد ، وإنه يتصورها بمجرد قول الإلحاد كما يظنه من يظنه من الناس بعض أهل المنطق وغيرهم ، فهذا خطأ كخطأ من يظن أن الأسماء توجب معرفة المسمى لمن سمع تلك الأسماء توجب معرفة المسمى لمن سمع تلك الاسماء بمجرد ذلك اللفظ .

وقد بسط الكلام على هذا في موضعه وبتنا ما عليه جمهور النظار من المسلمين واليهود والنصارى والمجوس والصابئين والمشركين من أن الحدود مقصودها التمييز بين المحدود وغيره ، وان ذلك يحصل بالوصف الملازم للمحدود وطردها وعكساً الذي يلزم من ثبوته ثبوت المحدود ، ومن انتفائه انتفاؤه كما هو طريقة نظار المسلمين من جميع الطوائف مثل أبي علي ، وأبي هاشم وأمثالهما ، ومثل أبي الحسن الأشعري ، والقاضي أبي بكر وأبي المعالي الجويني ، والقاضي أبي يعلى ، وأبي الوفاء بن عقيل وأمثالهم ، وأما طريقة أهل المنطق ودعواهم أن الحد التام مقصوده التعريف بالحقيقة ، وأن الحقيقة مؤلفة من الصفات الذاتية الداخلة في المحدود ، وهي الجنس والفصل وتقسيمهم الصفات اللازمة للموصوف إلى داخل في الحقيقة وخارج عنها عرضي ، وجعل العرضي الخارج عنها اللازم على نوعين لازم للماهية ولازم لوجود الماهية ، وبناءهم ذلك على ان ماهيات الاشياء التي هي حقائقها ثابتة في الخارج وهي مغايرة للموجودات المعينة الثابتة في الخارج ، وأن الصفات الذاتية تكون مقدمة على الموصوف في الذهن والخارج ، وتكون أجزاء سابقة لحقيقة الموصوف في الوجودين الذهني والخارجي ، فهذا ونحوه خطأ عند جماهير العقلاء من نظار الاسلام وغيرهم ، بل الذي عليه نظار الاسلام أن الصفات تنقسم إلى لازمة للموصوف لا تفارقه إلا بعدم ذاته ، وإلى عارضة له يمكن مفارقتها له مع بقاء ذاته ، وهذه اللازمة منها ما هو لازم للجنس دون نوعه ، ومنها ما هو

لازم لنوعه أو جنسه .

وأما تقسيم اللازمة إلى ذاتي وعرضي، وتقسيم العرضي إلى لازم للماهية ولازم للوجود وغير لازم بل عارض، فهذا خطأ عند نظار الاسلام وغيرهم، بل طائفة من نظار الاسلام قسموا اللازم إلى ذاتي ومعنوي، وعنوا بالصفات الذاتية ما لا يمكن تصور الذات مع عدمه، وعنوا بالمعنوي ما يمكن تصور الذات بدون تصوره، وإن كان لازماً للذات فلا يلزمها إلا اذا تصور معيناً يقوم بالذات، فالأول عندهم مثل كون الرب قائماً بنفسه وموجوداً بل وكذلك كونه قديماً عند أكثرهم، فان ابن كلاب يقول: القديم بقدم والاشعري له قولان أشهرهما عند أصحابه: أنه قديم بغير قدم، لكنه باق ببقاء، وقد وافقه على ذلك ابن أبي موسى وغيره، وأما القاضي أبو بكر فإنه يقول: باق بغير بقاء، ووافقه على ذلك أبو يعلى وأبو المعالي وغيرهما، والثاني عندهم مثل كونه حياً وعلياً وقديراً ونحو ذلك، وتقسيم هؤلاء اللازمة إلى ذاتي ومعنوي كلام ليس هذا موضع بسطه، فانهم لم يعنوا بالذاتي ما يلزم الذات إذ الجميع لازم للذات، ولا عنوا بالذاتي المقوم للذات كاصطلاح المنطقيين، فإن هؤلاء ليس عندهم في الذوات ما هو مركب من الصفات كالجنس، والفصل، ولا يقسمون الصفات إلى مقوم داخل في الماهية وجزء منها، وإلى عرضي خارج عنها ليس مقوماً، بل هذا التقسيم عندهم وعند جمهور العقلاء خطأ، كما هو خطأ في نفس الامر إذ التفريق بين الذاتي المقوم واللازم الخارج تفريق باطل لا يعود إلا إلى مجرد تحكم يتضمن التفريق بين المتماثلين، كما قد بسط في موضعه، ولهذا يعترف حذاق أئمة أهل المنطق، كابن سينا، وأبي البركات صاحب المعبر وغيرها بأنه لا يمكن ذكر فرق مطرد بين هذا وهذا، وذكر ابن سينا ثلاثة فروق مع اعترافه بأنه ليس واحد منها صحيحاً، واعترض أبو البركات على ما ذكره ابن سينا بما يبين فساد الفرق بين الذاتي المقوم والعرضي اللازم، وأبو البركات لما كان معتبراً لما ذكره أئمة المشائين لا يقلدهم ولا يتعصب لهم كما يفعله غيره مثل ابن سينا وأمثاله نبه على أن ما

ذكره أرسطو وأصحابه في هذا الموضع مما لم تعرف صحته ولا منفعته، وغير أبي البركات بين فسادِه وتناقضه، وصنف الناس مصنفاً في الرد على أهل المنطق، كما صنف أبو هاشم، وابن النويختي، والقاضي أبو بكر بن الطيب وغيرهم، وهؤلاء الكلاسيّة الذين يفرقون بين الصفات الذاتية والمعنوية هم أصحّ نظراً من هؤلاء المنطقيين، وهم ينكرون ما ذكر المنطقيون من الفرق، فلا يعود تفريقهم إلى تفريق المنطقيين، بل تفريقهم يعود إلى ما ذكره هم من أن الصفات الذاتية عندهم ما لا يمكن تصور الذات مع تصور عدمها، والصفات المعنوية ما يمكن تصور الذات مع تصور عدمها كالحياة والعلم والقدرة، فإنه يمكن تصور الذات مع نفي هذه الصفات ولا يمكن تصور الذات مع نفي كونها قائمة بالنفس وموجودة، وكذلك لا يمكن ذلك مع نفي كونها قديمة عند أكثرهم، وابن كلاب، والاشعري في أحد قوليه جعل القديم كالعلم والقدرة، والبقاء فيه نزاع بين الأشعري ومن اتبعه كابي علي بن أبي موسى وأمثاله، وبين القاضي أبي بكر ومن اتبعه، كالقاضي أبي يعلى وأمثاله، وهؤلاء أيضاً تفريقهم باطل، فإن قولهم: لا يمكن تصور الذات مع نفي تلك الصفة يقال لهم لفظ التصور مجمل يراد به تصور ما، وهو الشعور بالتصور من طريق الوجود ويراد به التصور التام، وما من تصور إلا وفوقه تصور آتم منه.

ومن هذا دخل الداخل على هؤلاء المنطقيين الغالطين، وعلى هؤلاء فإن عنوا به التصور التام للذات الثابتة في الخارج التي لها صفات لازمة لها، فهذه لا يمكن تصورها كما هي عليه مع نفي هذه الصفات، فإذا عني الماهية ما يتصوره المتصور في ذهنه، فهذا يزيد وينقص بحسب تصور الأذهان، وإن عنوا به ما في الخارج فلا يوجد شيء بدون جميع لوازمه، وإن عني بذلك أنه لا يمكن تصورها بوجه من الوجوه مع نفي هذه الصفات، فهذا يرد عليهم فيما جعلوه ذاتياً مثل كونه قائماً بنفسه وكونه قديماً، ونحو ذلك، فإنه قد يتصور الذات تصوراً من لا يخطر بقلبه هذه المعاني بل من ينفي هذه المعاني

أيضاً، وان كان ضالاً في نفيها كما أن من نفي الحياة والعلم والقدرة كان ضالاً في نفيها، واذا قيل، لا يمكن وجود الفعل، إلا من ذات قائمة بنفسها قديمة قيل: ولا يمكن إلا من ذات حية عالمة قادرة، فإذا قيل هذه يمكن بعض العقلاء أن يتصور كونها فاعلاً مع انتفاء هذه الصفات قيل هذا تصور باطل، والتصورات الباطلة لا ضابط لها، فقد يمكن ضالاً آخر أن يتصور كونها فاعلة مع عدم القيام بالنفس، فان الفرق إذا عاد إلى اعتقاد المعتقدين لا إلى حقائق موجودة في الخارج كان فرقاً ذهنياً اعتبارياً لا فرقاً حقيقياً من جنس فرق أهل المنطق بين الذاتي المقوم والعرضي اللازم، فانه يعود الى ذلك حيث جعلوا الذاتي مالا تتصور ماهية بدون تصوره، والعرضي ما يمكن تصورها بدون تصوره، وليس هذا بفرق في نفس الامر، وانما يعود الى ما تقدره الازهان فإنه ما من تصور إلا وفوقه تصور أم منه، فان أريد بالتصور مطلق الشعور بالشيء فيمكن الشعور به بدون الصفات التي جعلوها ذاتية، فانه قد يشعر بالانسان من لا يخطر بباله انه حيوان ناطق، أو جسم نام حساس متحرك بالارادة ناطق، وان أرادوا التصور التام فقول القائل حيوان ناطق لا يوجب التصور التام للموصوف، بل ما من تصور إلا وفوقه تصور أكمل منه، فان صفات الموصوف ليست منحصرة فيما ذكره، وان قالوا نريد به التصور التام للصفات الذاتية عادت المطالبة بالفرق، فيبقى الكلام دوراً وهذا كما أنهم يقولون ماهية الشيء هي المركبة من الصفات الذاتية، ثم يقولون الصفات الذاتية هي التي يتوقف تحقق الماهية عليها، أو يقف تصور الماهية عليها، فلا تعقل الصفة الذاتية حتى تعقل الماهية، ولا تعقل الماهية حتى تعقل الصفة الذاتية لها، فيبقى الكلام دوراً كما يجعلون الصفات الذاتية أجزاء للماهية مقومة لها سابقة لها في الحقيقة في الوجودين الذهني والخارجي، مع العلم بأن الذات أحق بأن تكون سابقة من الصفات إن قدر أن هناك سبقاً، والا فها متلازمان، واذا قيل هي أجزاء؟ قيل: إن كانت جوهرًا كان الجوهر الواحد جواهر كثيرة، وان كانت أعراضاً فهي صفات فإذا قيل الانسان

حيوان ناطق؟ قيل: إن كانت الحيوانية والناطقة أعراضاً فهي صفات الإنسان، وإن كانت جواهر فهنا جوهر هو إنسان، وجوهر هو حيوان، وجوهر هو ناطق، وجوهر هو جسم، وجوهر هو حساس، وجوهر هو تام، ومعلوم فساد هذا، وحقيقة الأمر<sup>(١)</sup> أنها لما يتصور في الأذهان وصفات لما هو موجود في الأعيان، وإن الذات هي أحق بتقويم الصفات من الصفات بتقويم الذات، وأيضاً فإن أرادوا تصور الصفات مفصلة، فمعلوم أن قولهم حيوان ناطق لا يوجب تصور سائر الذاتيات مفصلة، فإن كونه جسماً نامياً وحساساً ومتحركاً بالإرادة لا يدل عليه اسم الحيوان دلالة مفصلة، بل بجملة، وإن أرادوا بالتصور التصور سواء كان مجزئاً أو مفصلاً، فمعلوم أن لفظ الإنسان يدل على الحيوان والناطق، كما يدل لفظ الحيوان على الجسم النامي الحساس المتحرك بالإرادة، فيكون اسم الإنسان كافياً في تعريف صفات الإنسان مثل، ما أن لفظ الحيوان كافٍ في تعريف صفات الحيوان، فإذا كانوا في تعريف الإنسان لا يأتون إلا بلفظ يدل على صفاته الذاتية دلالة بجملة، وهذا القدر حاصل بلفظ الإنسان كان تعريفهم من جنس التعريف بالاسماء وكان ما جعلوه حداً من جنس ما جعلوه اسماً، فإن كان أحدهما دالاً على الذات فكذلك الآخر، والآخر والا فلا. فلا يجوز جعل أحدهما مصوراً للحقيقة دون الآخر. غاية ما يقال إن في هذا الكلام من تفصيل بعض الصفات ما ليس في الآخر، فإن قول القائل: حيوان ناطق فيه من الدلالة على معنى النطق باللفظ الخاص ما ليس في لفظ الإنسان، فيقال، وكذلك في لفظ النامي من الدلالة على النمو باللفظ الخاص ما ليس في لفظ الحيوان؟ وأنتم لا توجبون ذلك، وكذلك لفظ الحساس والمتحرك بالإرادة، فعلم أن كلامهم لا يرجع إلى حقيقة موجودة معقولة، وإنما يرجع إلى مجرد وضع واصطلاح وتحكم واعتبارات ذهنية، وهذا مبسوط في موضعه.

وكذلك الذين فرقوا بين الصفات الذاتية وبين المعنوية اللازمة للذات من

(١) قوله: أنها لما يتصور إلخ هكذا في الأصل، ولعل في الكلام نقصاً. فحرر كنهه مصححة.

الكلاية وأتباعهم يعود تفريقهم إلى وضع واصطلاح وتحكم واعتبارات ذهنية لا إلى حقيقة ثابتة في الخارج، ولهذا يضطربون في الفرق بين الصفات الذاتية والمعنوية، فهذا يقول أنه قديم بقدم باق ببقاء، وهذا ينازع في هذا أو في هذا، والنافي يقول هو عالم بذاته قادر بذاته كما يقول هؤلاء انه باق بذاته قديم بذاته، وإذا أراد بذلك أن علمه من لوازم ذاته لا يفتقر إلى شيء آخر فقد أصاب، وإن أراد أنه يمكن كونه حياً عالماً قادراً بدون حياة وعلم وقدرة، فقد أخطأ وذاته حقيقتها هي الذات المستلزمة لهذه المعاني، فتقدير وجودها بدون هذه المعاني تقدير باطل لا حقيقة له، ووجود ذات منفكة عن جميع الصفات إنما يمكن تقديره في الأذهان لا في الأعيان، وهذه الأمور مبسوطة في موضعها.

والمقصود هنا أن التعريف بالحدود والتعريف بالأدلة قد يتضمن إيضاح الشيء بما هو أخفى منه، وقد يكون الخفاء والظهور من الأمور النسبية الإضافية، فقد يتضح لبعض الناس أو للإنسان في بعض الأحوال ما لا يتضح لغيره أولاً في وقت آخر، فينتفع حينئذ بشيء من الحدود والأدلة لا ينتفع بها في وقت آخر، وكلما كانت حاجة الناس إلى معرفة الشيء وذكره أشد وأكثر كانت معرفتهم به وذكرهم له أعظم وأكثر، وكانت طرق معرفته أكثر وأظهر، وكانت الأسماء المعرفة له أكثر، وكانت على معانيه أدل، فالمخلوق الذي يتصوره الناس ويعبرون عنه أكثر من غيره تجد له من الأسماء والصفات عندهم ما ليس لغيره، كالأسد والداهية والخمر والسيف ونحو ذلك، فلكل من هذه المسميات في اللغة من الأسماء أسماء كثيرة، وهذا الاسم يدل على معنى لا يدل عليه الآخر كما يقولون: صارم ومهند وأبيض وبتار، ومن ذلك أسماء الرسول ﷺ، وأسماء القرآن.

قال النبي ﷺ «لي خمسة أسماء أنا محمد وأنا أحمد وأنا الماحي الذي يمحو الله بي الكفر، وأنا الحاشر الذي يحشر الناس على قدمي، وأنا العاقب» وقال: «أنا الضحوك القتال». أنا نبي الرحمة أنا نبي الملحمة»، ومن أسمائه المزملة



والمدثر والرسول والنبى، ومن أسماء القرآن، الفرقان والتنزيل والكتاب والهدى والنور والشفاء والبيان وغير ذلك.

ولما كانت حاجة النفوس الى معرفة ربها أعظم الحاجات كانت طرق معرفتهم له أعظم من طرق معرفة ما سواه، وكان ذكرهم لاسمائهم أعظم من ذكرهم لأسماء ما سواه، وله سبحانه في كل لغة أسماء، وله في اللغة العربية أسماء كثيرة، والصواب الذي عليه جمهور العلماء أن قول النبي ﷺ «ان لله تسعة وتسعين إسماً من أحصاها دخل الجنة». معناه أن من أحصى التسعة والتسعين من أسمائه دخل الجنة ليس مراده أنه ليس له الا تسعة وتسعون اسماً، فانه في الحديث الآخر الذي رواه أحمد، وأبو حاتم في صحيحة «أسألك بكل اسم هو لك سميت به نفسك، أو أنزلته في كتابك، أو علمته أحداً من خلقك، أو استأثرت به في علم الغيب عندك أن تجعل القرآن العظيم ربيع قلبي ونور صدري وجلاء حزني وذهاب غمي وهمي».

وثبت في الصحيح ان النبي ﷺ كان يقول في سجوده: «اللهم انى أعوذ برضاك من سخطك وبمعافاتك من عقوبتك وبك منك لا أحصى ثناء عليك أنت كما أثنيت على نفسك فاخبرانه ﷺ لا يحصى ثناء عليه ولو أحصى جميع أسمائه لأحصى صفاته كلها، فكات يحصى الثناء عليه، لأن صفاته إنما يعبر عنها بأسمائه.

## فصل في طرق معرفة الله والإقرار به

ولما كانت طرق معرفة الله والاقرار به كثيرة متنوعة صار كل طائفة من النظائر تسلك طريقاً الى اثبات معرفته، ويظن من يظن أنه لا طريق إلا تلك، وهذا غلط محض وهو قول بلا علم، فانه من أين للانسان أنه لا يمكن المعرفة إلا بهذا الطريق، فان هذا نفي عام لا يعلم بالضرورة، فلا بد من دليل يدل عليه، وليس مع النافي دليل يدل على هذا النفي، بل الموجود يدل على أن للمعرفة طرقاً أخرى، وأن غالب العارفين بالله من الأنبياء وغير الانبياء، بل

من عموم الخلق عرفوه بدون تلك الطريق المعينة، وقد نبهنا في هذا الكتاب على ما نبهنا عليه من طرق أهل النظر وتنوعها على ما يأتي، وان الطرق تتنوع تارة بتنوع أصل الدليل، وتارة بزيادة مقدمات فيه يستغني عنها آخرون، فهذا يستدل بالامكان، وهذا بالحدوث، وهذا بالآيات، وهذا يستدل بحدوث الذوات، وهذا بحدوث الصفات، وهذا بحدوث المعين، وهذا بحدوثه وحدوث غيره، فظنوا أنه لا بد من العلم بحدوث كل موصوف تقوم به الصفات، وقد يعبرون عنه بلفظ الجسم والجوهر والمحدود والمركب وغير ذلك من العبارات، وآخرون يستدلون بحدوث ما قام به الحوادث، ويقولون: كل ما قامت به الحوادث فهو محدث، وليس كل ما قامت به الصفات محدثاً، والفلاسفة لم يسلكوا هذه الطريق لاعتقادهم ان من الاجسام ما هو قدم تحله الحوادث والصفات، فكونه جسماً ومتحيزاً وقديماً وتحله الصفات والحوادث ليس هو مستلزماً لكونه محدثاً بل وليس ذلك مستلزماً عند أرسطو كونه ممكناً يقبل الوجود والعدم، وكذلك لم يسلكها كثير من أهل الكلام، كالهشامية والكرامية وغيرهم، بل ولا سلكها سلف الأمة وأئمتها، كما قد بسط في موضعه، ولم يسلكها متأخرو أهل الكلام الذين ركبوا طريقاً من قول الفلاسفة، وقول أسلافهم المتكلمين، كالرازي، والآمدي والطوسي ونحوهم، بل سلكوا طريقة ابن سينا التي ذكرها في اثبات واجب الوجود، وطريقة ابن سينا لم يسلكها سلفه الفلاسفة، كأرسطو وأصحابه، بل ولا سلكها جماهير الفلاسفة، بل كثير من الفلاسفة ينازعونه في نفيه لقيام الحوادث، والصفات بذات واجب الوجود، ويقولون: انه تقوم به الصفات والارادات، وان كونه واجباً بنفسه لا ينافي ذلك، كما لا ينافي عندهم جميعاً كونه قديماً ولكن ابن سينا وأتباعه لما شاركوا الجهمية في نفي الصفات، وشاركوا سلفهم الدهرية في القول بقدم العالم سلكوا في اثبات رب العالمين طريقاً غير طريقة سلفه المشائين، كأرسطو وأتباعه الذين أثبتوا العلة الأولى بحركة الفلك الإرادية، وان لها محركاً يحركها كحركة المعشوق لعاشقه، وهو يحرك الفلك المتشبه بالعلة الأولى، فعدل ابن سينا عن تلك الطريقة إلى هذه الطريقة التي سلكها

من طريقة أهل الكلام الذين يحتجون بالمحدث على المحدث، وهو لا يقول بحدوث العالم، فجعل طريقة الاستدلال بالممكن على الواجب، ورأى أولئك المتكلمين قسموا الوجود والعدم، وهذا مما خالفه فيه جمهور العقلاء من الفلاسفة والمتكلمين وغيرهم، حتى انه هو تناقض في ذلك، فوافق سلفه وجميع العقلاء وصرح بأن الممكن لا يكون إلا ما يقبل الوجود والعدم، ثم تناقض هنا كما قد بسط في غير هذا الموضوع، ونحن ننبه عليه هنا، فقولنا: كل موجود إذا التفت اليه من حيث ذاته من غير التفات إلى غيره، فإما أن يكون بحيث يجب له الوجود في نفسه أولاً يكون، فان وجب فهو الحق بذاته الواجب وجوده من ذاته، وهو القيوم، وان لم يجب لم يجوز أن يقال هو ممتنع بذاته بعدما فرض موجوداً بل إن قرن باعتبار ذاته شرط مثل شرط عدم علته صار ممتنعاً، أو قرن شرط وجود علته صار واجباً وأما إن لم يقرن بها شرط لا حصول علته ولا عدمها بقي له من ذاته الأمر الثالث، وهو الإمكان فيكون باعتبار ذاته الشيء الذي لا يجب ولا يمتنع، فكل موجود إما واجب الوجود بذاته، وإما ممكن الوجود بحسب ذاته، فيقال: أما كون الموجود ينقسم الى واجب وهو الواجب بنفسه، وإلى ممكن وموجود بغيره، وان الموجود بغيره لا بد له من موجود بنفسه، فهذا كله حق وهي قضايا صادقة، وأما كون الممكن بنفسه له ذات يعتقب عليها الوجود والعدم، وانها مع ذلك قد تكون قديمة أزلية واجبة بغيرها، كما يقوله ابن سينا وموافقوه، فهذا باطل عند العقلاء قاطبة من الاولين والآخرين، حتى عند ابن سينا مع تناقضه، والاعتراض على هذا من وجوه:

**أحدها:** قوله إن قرن باعتبار ذاته شرط صار ممتنعاً أو واجباً وان لم يقرن بها شرط بقي له من ذاته الأمر الثالث، وهو الامكان يقتضي اثبات ذات لهذا الممكن تكون تارة واجبة وتارة ممتنعة، وهذا يقتضي أن لكل ممكن ذاتاً مغايرة لوجوده، وان تلك الذات يمكن اتصافها بالوجود تارة وبالعدم أخرى، وهذا باطل سواء أريد به قول من يجعل المعدوم شيئاً من المعتزلة

ونحوهم، أو قول من يجعل الماهيات النوعية في الخارج مغايرة للوجود في الخارج كما يقوله من يقوله من المتفلسفة، والكلام على فساد هذين مبسوط في غير هذا الموضع، وهو لم يذكر هنا دليلاً على صحة ذلك، ومجرد ما ذكره من التقسيم لا يدل على وجود الأقسام الثلاثة في الخارج، فيبقى دليلاً غير مقرر المقدمات، وهذا مما يسلكه أمثال هؤلاء يذكرون أقساماً مقدرة تقديراً ذهنياً ولا يقيمون الدليل على إمكان كل من الأقسام ولا وجوده، وإنما يذكرون مجرد تقدير ذلك، ويبنون على ذلك التقدير بناء من قد أثبت في الخارج، وهم لم يشبهوه في الخارج كما ذكرنا نظائر ذلك في مواضع.

والمقصود هنا أن قول القائل: كل موجود إذا التفت إليه من حيث ذاته من غير التفات إلى غيره، فاما واجب واما ممكن، إنما يصح إذا علم أن الموجود في الخارج له ذات يمكن أن لا يلتفت معها إلى غيرها ليقال أن تلك الذات إما واجبة وإما أن يجب لها الوجود، وإما أن لا يجب، وأما إذا كان لا شيء في الخارج إلا الموجود إما بنفسه وإما بغيره، فالموجود بغيره إذا التفت إليه من غير التفات إلى غيره فلا ذات له يمكن الالتفات إليها، حتى يقال أنها ممكنة قابلة للوجود والعدم، بل هذا الذي قدر أنه موجود بغيره إذا لم يلتفت إلى غيره، فلا حقيقة له أصلاً لا وجود ولا غيره، ولا هناك ما يكون ممكن الوجود أصلاً، فهذا التفسير لا يصح الاستدلال به إلا بعد اثبات ذات محققة في الخارج مغايرة لما هو في الخارج من الوجود، ولما لم يثبت هذا القسم كان الاستدلال باطلاً، وإذا قيل قد قرر هذا في غير هذا الموضع. قيل الجواب من وجهين:

**أحدهما:** أنه قد بين أيضاً في غير هذا الموضع فساد ما ذكره.

**الثاني:** أنه بتقدير أن يقرره فلا ريب أن هذه المقدمة مما ينازع فيه كثير من العقلاء، بل أكثرهم، وهي مقدمة خفية تحتاج إلى بيان، ومتفلسفة الاشعرية كالرازي والآمدي جاثرون فيها، فالرازي له فيها قولان: والآمدي متوقف فيها، واهل الاثبات قاطبة كالأشعري وغيره متفقون على بطلانها،

كيفية تكون مثل هذه المقدمة في اثبات واجب الوجود الذي وجوده أظهر وأعرف من هذه المقدمة، وهل الاستدلال على القوي بالضعيف إلا كتحديد الجلي بالخفي، وهذا إذا كان في الحدود مردوداً فهو في الأدلة أولى الرد.

**الوجه الثاني:** ان هذا باطل على كل قول، أما على قول نظار السنة الذين يقولون وجود كل شيء في الخارج عين حقيقته فظاهر، وأما على قول القائلين بأن المعدوم شيء المفرقين بين الوجود والثبوت، فانهم لا يقولون ذلك إلا في المعدوم لا يقولون أن الموجود القديم ثبوته يقبل الوجود والعدم، بل قد يقولون ان ماهية القديم مغايرة لوجود الممكن لا يقولون أنها تقبل الوجود والعدم، ففي الجملة لا يتصور عندهم ماهية مستلزمة للوجود تقبل الوجود والعدم، وأما على قول متأخري الفلاسفة الذين يجعلون وجود الممكنات زائداً على ماهياتها، فتلك الماهيات إنما تتحقق في حال الوجود لا يمكن تجردها عن الوجود، فلا يتصور أن يكون عندهم ماهية هي نفسها تقبل الوجود والعدم، فأثبت ماهية تقبل الوجود والعدم هي مع ذلك مستلزمة للوجود ليس قول أحد من الطوائف.

**الوجه الثالث:** أن هذا باطل، فإنها إذا كانت مستلزمة للوجود امتنع أن تقبل العدم، وان كان عدمها ممكناً امتنع أن تستلزم الوجود، فدعوى المدعي أنها يمكن وجودها وعدمها، وأنها مع ذلك تستلزم الوجود لا يمكن عدمها جمع بين المتناقضين، وإذا قيل هي باعتبار ذاتها يمكن وجودها وعدمها واما باعتبار سببها، فانه يجب وجودها. قيل قول القائل هي باعتبار ذاتها يمكن وجودها، وعدمها ليس معناه انه يجب وجودها أو عدمها، بل معناه انها باعتبار ذاتها لا تستحق وجوداً ولا عدماً، بل لا بد لها من أحدهما باعتبار غيرها، والتقدير انها موجودة، فيكون الوجود لها من غيرها واجباً والوجود الواجب ولو بغيره لا يمكن عدمه، فهذه الذات الواجبة بغيرها لا يمكن عدمها بوجه من الوجوه، وهب أنه لولا السبب الموجب لها لعدمت. لكن هذا تقدير ممتنع، فان السبب واجب الوجود بذاته وهي من لوازمه ولازم الواجب بذاته

يُمتنع عدمه، لأن عدم اللازم يوجب عدم الملزوم، فلو عدم لازم الواجب لعدم الواجب وعدمه ممتنع، فعدم لازمه ممتنع، فكان عدم هذه الذات ممتنعاً فلا يكون عدمها ممكناً، فإن الممكن نقيض الممتنع، وإذا كان عدمها ممتنعاً لم يكن ممكناً.

**الوجه الرابع:** أن يقال معلوم أنه لولا وجود الفاعل لكانت معدومة بنفسها، ولم يكن عدمها معلول علة منفصلة عنها. وقول القائل: علة العدم عدم العلة إن أراد به أن عدم العلة يستلزم عدمها ويدل عليه فهذا صحيح، وإن أراد أن نفس عدم العلة هو الذي جعل المعلول معدوماً فهذا معلوم البطلان بصريح العقل، فإن العدم المحض لا يكون له تأثير في شيء أصلاً ولأن ما لا يوجد إلا بغيره إذ لم يوجد الغير فهو باق على العدم مستمر على ما كان عليه، والعدم المستمر الباقي لا يكون له علة أصلاً، ولو قدر أن لكل معدوم علة لعدمه للزم تقدير علل لا تنتهي، لأن ما يقدر عدمه لا يتناهى وكل هذا باطل، فإن العدم نفي محض ليس بشيء أصلاً حتى يقدر فيه علل ومعلولات، وإذا كان كذلك فالممكن لا يفتقر إلى المؤثر إلا إذا قدر وجوده، وإلا فمع تقدير عدمه لا يفتقر إلى شيء أصلاً، فإذا قدر وجوده واجباً بغيره وجوباً، قديماً أزلياً لم يكن هناك ما يقبل العدم، ولا يمكن أن يقرن بذاته شرط عدم علته.

وهذا الاعتراض يمكن إيراده على قوله: كل موجود إذا التفت إليه من حيث ذاته من غير التفات إلى غيره فهو إما واجب وإما ممكن، فيقال: إن قيل بأن الذات هي نفس الوجود المحقق في الخارج فذاك إذا قيل له حقيقة بدون الوجود بنفسه، فإذا نظر إليه مجرداً عن غيره بطلت حقيقته وكان نفياً محضاً لم يكن له حقيقة يلتفت القلب إليها البتة، وإن قيل أن له ذاتاً مغايرة للوجود، فتلك الذات سواء قدر إمكان تحققها دون الوجود كما يقوله من يقول المعدوم شيء أو فرض أنه لا يمكن تحققها بدون الوجود، فعلى التقديرين. إذا التفت إليها من غير التفات إلى

غيرها لم تكن موجودة بل معدومة، وأنت قد فرضتها موجودة، فهذا جمع بين النقيضين، وأيضاً فهي مع عدم الالتفات إلى غيرها ممتعة الوجود لا جائزة الوجود، فما يمكن وجوده إذا التفت إليه من غير التفات إلى ما يقتضي وجوده كان ممتنع الوجود، سواء فرض عدم ما يوجد أو لم يفرض لا وجود ولا عدمه، فهو لا يكون موجوداً إلا مع ما يوجد، فإذا التفت إليه مجرداً عما يوجد امتنع وجوده، وإن قال القائل فرق بين التفات بشرط لا أو لا بشرط، أو قال بشرط عمد الموجد أو لا بشرط وجوده، فإنه ممتنع في الاول وممكن في الثاني. قيل له: بل هو ممتنع في القسمين، فإذا أخذ لا بشرط كان ممتنع الوجود، وكذلك إذا أخذ لا مع وجود الفاعل، وذلك انه لا يمكن وجوده إلا بالفاعل ووجوده بدون الفاعل ممتنع، فإذا التفت إليه لامع لازم وجوده كان وجوده ممتنعاً، والممتنع أعم من أن يكون ممتنعاً بنفسه أو بغيره، كما أن الموجود أعم من أن يكون موجوداً بنفسه أو بغيره، والامتناع لا يفتقر إلى أن يقترن به شرط، وهو عدم علته، بل إذا لم يقترن به سبب وجوده كان ممتنعاً، والعقل يعقل امتناعه بدون ما يوجد، وإن لم يخطر له انه قرب به عدم علته، فهو في تجرده عن الاقتران بما يوجد ممتنع كما هو في الاقتران، فعدم العلة ممتنع يبين ذلك أن عدم العلة لا شيء فاقترانه بعدم العلة اقتران بعدم محض، فلم تختلف حاله بين تقدير عدم هذا الاقتران وانتفائه إلا إذا قرن به ما يقتضي وجوده، وإلا فهو بدون القرين المقتضي لوجوده ممتنع معدوم.

وسبب هذا أن هذا الاقتران ليس هو الموجب لعدمه في نفس الامر، بل هو دليل على العدم والادلة تتعدد والدليل لا ينعكس، فلا يلزم من عدمه عدم المدلول إلا إذا كان ملازماً، فالشيء إذا أخذ مع ضده كان ممتنعاً ومع عدم فاعله كان ممتنعاً، وكل من الامرين يدل على امتناعه، وكذلك إذا أخذ بدون شرطه كان ممتنعاً وبدون لازمه كان ممتنعاً والمقتضي الممكن ألزم للوازم له وأعظم الشروط ولا فرق بين أن يقدم مع انتفاء اللازم أو يقدر

لا مع ثبوت اللازم فالأمر ان سواء هو في كليهما ممتنع إلا مع اللازم، فان وجود الملزوم بدون اللازم ممتنع، ولهذا كل ما يقدر في الخارج فإما واجب بنفسه أو بغيره، وإما ممتنع بنفسه أو بغيره، فإذا قيل: هو باعتبار نفسه لا واجب ولا ممتنع. قيل: ليس في الخارج شيء لا واجب ولا ممتنع، وإنما ذاك شيء يقدر في الذهن فيقدر في الذهن ذات يمكن وجودها وعدمها، وأنت لم تنكلم فيما يقدر في الأذهان، بل قلت كل موجود، فجعلت التقسيم وارداً على الأمور الموجودة في الخارج، وتلك اما موجودة بنفسها، وإنما بغيرها وليس فيها ما يمكن الالتفات إليه مع كونه غير موجود إلا إذا كان في الذهن، مع أنه في الذهن موجود وجوداً ذهنياً.

**الوجه الخامس:** قوله؛ إن قرن باعتبار ذاته شرط صار واجباً أو ممتنعاً، وان لم يقترن بها شرط لا حصول علة ولا عدمها بقي له من ذاته الأمر الثالث. وهو الامكان، فيكون باعتبار ذاته الشيء الذي لا يجب ولا يمتنع، فيقال: هذا التقسيم يتضمن رفع النقيضين، فانه لا بد أن يقترن بها حصول العلة أو عدمها لا يمكن رفع النقيضين جميعاً، وهو حصول العلة وعدمها معاً، فالتقدير المقابل لهذين وهو أن لا يقترن بها حصول العلة ولا عدمها، فهو تقدير سلب النقيضين وهو رفع وجود العلة وعدمها معاً، وهذا ممتنع. وحينئذ فلا يثبت الامكان إلا على تقدير ممتنع، وما لا يثبت الاعلى تقدير ممتنع فهو ممتنع، فيكون الامكان الذي أثبتوه وهو أنه لا يجب ولا يمتنع لا يحصل إلا بتقدير ممتنع وهو رفع النقيضين فيكون ممتنعاً، وهذا يوضح أن هذا الإمكان أمر لا حقيقة له في الخارج ولا يعقل الامكان إلا في شيء يكون موجوداً تارة ومعدوماً أخرى، وأما ما يكون موجوداً لا يقبل العدم البتة فليس بممكن، كما أن المعدوم الذي لا يقبل الوجود البتة ليس بممكن مثل نقيض صفات كمال الباري، فإن العجز والجهل ونحو ذلك أمور معدومة له لا تقبل الوجود البتة، كما حياته وقدرته وعلمه من لوازم ذاته لا تقبل العدم البتة، بل يجب وجودها ويمتنع عدمها وليس من الممكن الذي يقبل الوجود والعدم.



يبين هذا الوجه السادس؛ وهو قوله وإن لم يقترن بها شرط لا حصول علة ولا عدمها بقي له من ذاته الأمر الثالث يقتضي أن هذا الأمر الثالث إنما يكون له من ذاته إذا لم يقترن بها أحد الأمرين، ومعلوم انه لا بد أن يقترن بها أحد الأمرين، فإذا لم يكن لها الامكان إلا في حال تجردها عن الاقتران، وهي لا تتجرد عن الاقتران لم يكن لها من ذاتها امكان أصلاً، فإنه جعل ما لا يمكن عدمه واجباً سواء كان واجباً بنفسه أو بغيره، وما كان واجباً لم يكن ممكناً، وإنما يكون ممكناً إذا لم يقترن به لاسبب وجوده ولا سبب عدمه.

يقرر هذا الوجه السابع؛ وهو أن هذا الكلام يقتضي أنها في حال اقترانها بشرط حصول العلة واجبة ليس لها من ذاتها الامكان والتقدير انها موجودة، وان الموجود إما واجب وإما ممكن، وفي حال وجودها قد اقترن بها حصول العلة فلا يكون في حال وجودها لها من ذاتها الامكان، وحينئذ فوصفها بالامكان في حال الوجود الواجب ممتنع، فبطل تقسيم الوجود الواجب إلى واجب وممكن بهذا الاعتبار، بخلاف تقسيم من قسمه إلى واجب وممكن، وفسر الممكن بما يوصف بالوجود تارة والعدم أخرى، فيكون تارة موجوداً وتارة معدوماً، فان تقسيم الوجود إلى واجب وممكن بهذا الاعتبار لا منافاة فيه، فانها توصف بالامكان حال عدمها لأنها يمكن وجودها، وتوصف به في حال وجودها لأنه أمكن وجودها كما أمكن عدمها.

**الوجه الثامن:** ان قول القائل: له من ذاته الامكان، أو أن ذاته تقبل الوجود والعدم ونحو ذلك. يقال له: هذه الذات هي من حيث هي ذات مع قطع النظر عن وجودها، كما فرضتم ذلك هي واجبة، أو ممكنة أو ممتنعة، فإن كانت واجبة أو ممتنعة بطل كونها ممكنة، وان كانت ممكنة فلا تكون ذاتاً إلا بأمر آخر يجعلها ذاتاً، كما انها لا تكون موجودة إلا بأمر آخر يجعلها موجودة، بل قياس ما ذكره أنه لا يثبت كونها ذاتاً إلا بسبب، ولا ينتفي كونها ذاتاً إلا بسبب، وهذا يفرضي الى التسلسل لأن القول فيما يوصف بكونه ذاتاً، كالقول فيما يوصف بكونه موجوداً.

**الوجه التاسع:** أنه إذا كانت تلك الحقيقة والذات مفترقة في كونها حقيقة وذاتاً إلى سبب، فلا سبب إلا واجب الوجود، وواجب الوجود يمتنع أن يجعلها حقيقة مع كونها معدومة فلا يجعلها ذاتاً وحقيقة إلا مع كونها موجودة، وحينئذ فإذا كان وجودها واجباً به فحقيقتها واجبة به فلا تكون قابلة للعدم، كما أن نفس الوجود لا يكون قابلاً للعدم لما فيه من الجمع بين النقيضين.

**الوجه العاشر:** أنه إذا قدر أن واجب الوجود لم يجعل حقيقتها، وهي لا تكون لها حقيقة إلا بسبب لم يكن هناك حقيقة تقبل الوجود والعدم.

**الوجه الحادي عشر:** قوله: كل موجود إذا التفت إليه من حيث ذاته من غير التفات إلى غيره الخ. يقال: نحن إذا التفتنا إلى السماء أو غيرها من الموجودات من غير التفات إلى غيرها لم نعقل إلا تلك العين الموجودة، فإذا قدرنا أنه لا يجب لها الوجود من نفسها لم تكن موجودة إلا بموجد يوجد لها، فنحن نعقل أن الشيء إما موجود بنفسه، وإما موجود بغيره، وإذا قسم الموجود إلى موجود بنفسه وموجود بغيره، وسمي هذا ممكناً كان هذا تقسماً صحيحاً، وهو كتقسيمه إلى مفعول وغير مفعول ومخلوق وغير مخلوق، وأما كون هذا الممكن له ذات وليس له من تلك الذات وجود ولا عدم، فهذا غير معقول في شيء من الموجودات، بل المعقول أنه ليس في الممكن من نفسه وجود أصلاً ولا تحقق ولا ذات من الأشياء.

وإذا قلنا: ليس له من ذاته وجود، فليس معناه أنه في الخارج له ذات ليس له منها وجود، بل معناه أنا نتصور ذاتاً في أنفسنا، ونتصور أن تلك الذات لا توجد في الخارج إلا بمبدع يبدعها، فالحقائق المتصورة في الأذهان لا توجد في الأعيان إلا بمبدع يبدعها في الخارج، لا أنه في الخارج لها ذات ثابتة في الخارج تقبل الوجود في الخارج والعدم في الخارج، فإن هذا باطل، وإذا كان كذلك وعلمنا أن كل موجود فيما موجود بنفسه وهو الخالق، أو موجود بغيره وهو المصنوع المفعول، والمصنوع المفعول لا يكون إلا محدثاً

مسبوقةً بالعدم، بل الممكن الذي يقبل الوجود والعدم لا يكون إلا محدثاً مسبوقةً بالعدم عند عامة العقلاء، ولو قدر أن لم نعرف هذا فتسمية ما وجوده بنفسه ووجود غيره منه خالقاً، وتسمية ما أبدعه غيره مخلوقاً أحسن وأبين من تسمية هذا ممكناً. إذ الممكن لا يوصف به في العادة إلا المعدوم الذي يمكن أن يوجد وأن لا يوجد، وأما ما وحد فقد خرج عن الامكان إلى الوجوب بالغير، فالعروف في فطر الناس أن ماضي من وجود وعدم لا يسمونه ممكناً، وإنما يسمون بالممكن شيئاً يمكن وجوده في المستقبل وعدمه في المستقبل، ثم إذا عرف أن كل ما سوى الموجود بنفسه فهو مفعول مصنوع له علم أن المصنوع المفعول لا يكون إلا محدثاً كما قد بسط في موضعه.

وهذا الاعتراضات ليست اعتراضات على اثبات واجب الوجود، فإنه حق لكن على هذا الطريق الذي سلكه حيث أثبت ذاتا ممكنة مع كونها عنده قديمة أزلية، ولا يحتاج اثبات واجب الوجود الى هذا في هذا الطريق، بل إذا قيل: كل موجود فإما موجود بنفسه وإما موجود بغيره، والموجود بغيره لا يوجد إلا بالموجود بنفسه. ثبت وجود الموجود بنفسه، وإذا سمي هذا واجبا، وهذا ممكناً كان ذلك أمراً لفظياً، لكن المقصود أنه لا يثبت واجب الوجود بما يدعي أنه ذات تقبل الوجود والعدم، وهي مع ذلك قديمة أزلية واجبة، فالواجب لا يقبل العدم بحال والله أعلم.

وهذه الامور التي ذكرناها في هذا الموضوع عامة النفع يحتاج إليها في هذا الموضوع وغيره لما في القلوب من الأمراض، لكن خرجنا إليها من الكلام على المسالك التي سلكها أبو عبد الله الرازي في حدوث العالم والاجسام، وذكرنا كلام الآمدي على تلك المسالك، فحصل في هذا الكلام على المسلك الأول.

## فصل

### في المسلك الثاني وهو افتقار الاختصاص إلى مخصص

وأما المسلك الثاني فمسلك افتقار الاختصاص إلى مخصص، فقرره الآمدي من وجهين.

أحدهما: ما ذكره الرازي ثم زيفه. قال الآمدي: المسلك الثاني هو أن أجزاء العالم مفتقرة إلى ما يخصصها بما لها من الصفات الجائزة لها، وكل ما كان كذلك فهو محدث، فالعالم محدث.

أما المقدمة الأولى؛ فقد انتهج الاصحاب فيها طريقين:

**الاول:** انهم قالوا كل جسم من أجسام العالم فهو متناه وكل متناه فله شكل معين ومقدار معين وحيز معين. أما المقدمة الأولى فلما سبق تقريره، وأما المقدمة الثانية، فلأن كل جسم متناه فلا بد له من مقدار معين وأن يحيط به حد واحد كالكريّ أو حدود كالمضلع وهو المعنى بالشكل، وأن يكون في حيز بحيث يمكن أن يشار اليه بأنه ههنا أو هناك، وهذا كله معلوم بالضرورة، وكل ما له شكل ومقدار وحيز معين فلا بد له من مخصص يخصصه به، وبرهانه انه ما من جسم إلا ويعلم بالضرورة أنه يجوز أن يكون على مقدار أكبر وأصغر مما هو عليه أو شكل غير شكله وحيز غير حيزه إما متيامناً عنه أو متياسراً، وإذا كان كذلك فلا بد له من مخصص يخصصه بما يتخصص به، والا كان أحد الجائزين واقعاً من غير مخصص وهو محال.

**الطريق الثاني:** ان جواهر العالم إما أن تكون مجتمعة أو متفرقة، أو مجتمعة ومتفرقة معاً، أو لاجتمعة ولا متفرقة، أو البعض مجتمعاً والبعض متفرقاً جائز أن يقال بالاجتماع والافتراق معاً، ولا انها غير مجتمعة ولا متفرقة معاً إذا هو ظاهر الاحالة، فلم يبق إلا أحد الاقسام الأخر، وأي قسم منها قدر أمكن في العقل فرض الاجسام على خلافه، فيكون ذلك جائزاً لها، ولا بد لها من مخصص يخصصها به لما تقدم في الطريق الأول.

وأما بيان المقدمة الثانية، وهو ان كل مفتقر الى المخصص محدث، فهو أن المخصص لا بد أن يكون فاعلاً مختاراً، وأن يكون ما يخصه حادثاً لما تقدم في المسلك الأول. يعني مسلك الإمكان فإنه قدمه، وسيأتي إن شاء الله تعالى ما ذكره فيه، وإذا ثبت ان أجزاء العالم من الجواهر والاجسام لا تخلو عن الحادث فتكون حادثة، فإذا كانت أجزاء العالم من الجواهر والأجسام حادثة، فالاعراض كلها حادثة ضرورة عدم قيامها بغير الجواهر والاجسام، والعالم لا يخرج عن الجواهر والاعراض، فيكون حادثاً.

قال الآمدي: وهذا المسلك ضعيف أيضاً إذ لقاتل أن يقول المقدمة الاولى وان كانت مسلمة، غير أن المقدمة الثانية وهي أن كل مفتقر إلى المخصص محدث ممنوعة وما ذكر في تقريرها باطل بما سبق من المسلك الأول.

ويتقدير تسليم حدوث ما أشير اليه من الصفات، فلا يلزم أن تكون الجواهر والاجسام حادثة لجواز أن تكون هذه الصفات متعاقبة عليها إلى غير النهاية إلا بالتفات إلى ما سبق في بيان حوادث متعاقبة لا أول لها تنتهي اليه.

قلت: هذا المسلك أضعف من مسألة الحركة والسكون فإن هذا يفترق إلى ما يفترق إليه ذلك من غير عكس إذا كلاهما مفتقر إلى بيان امتناع حوادث متعاقبة دائمة وقد عرف ما فيه، وهذا يزيد باحتياجه إلى بيان أن الجسم لا يخلو عن صفات حادثة غير الحركة والسكون، وهذا يخالف فيه جمهور العقلاء، وهذا مبني على مقدمات على أنه لا بد من قدر أو اجتماع أو افتراق، وأن ذلك لا يكون الا بمخصص، وان كل ما لا بد له من مخصص فهو محدث.

وأما المقدمة الاولى؛ فجمهور العقلاء سلموا أنه لا بد من قدر، وأما كونه لا بد له من اجتماع وافتراق فهو مبني على مسألة الجوهر الفرد، وأكثر العقلاء من طوائف المسلمين وغيرهم ينكرون الجوهر الفرد، حتى الطوائف الكبار من أهل الكلام كالنجدية، والضرارية، والهشامية، والكلابية، وكثير من الكرامية

مع أكثر الفلاسفة، وإن كان القول بتركيب الجسم من المادة والصورة كما يقوله من يقوله من المتفلسفة أيضاً أفسد من دعوى تركبه من الجواهر الفردة، فكلا القولين ضعيف، ونحن في هذا المقام مقصودنا التنبيه على جوامع الطرق ومقاصدها.

وأما كون ماله قدر يفتقر إلى تخصص، فهذا فيه نزاع مشهور، وذلك أن القدر صفة من صفات ذي القدر كألوانه وأكوانه وسائر ما يمكن أن يتصف به الجسم من الحياة والعم والقدرة والكلام والسمع والبصر وغير ذلك، فإن صفاته نوعان: منها ما يختص بالاحياء مثل هذه الصفات، ومنها ما يشترك فيه الحي وغيره كالأكوان والقدر والطعم والريح، فإذا قال القائل: كل ذي قدر يمكن أن يكون قدره على خلاف ما هو عليه كان بمنزلة أن يقول كل موصوف يمكن أن يكون موصوفاً بخلاف صفته، فإذا عرضنا على عقولنا ما نعلمه من الموجودات التي لها أقدار وصفات كان تجويزنا لكونها على خلاف اقدارها، كتجويزنا لها أن تكون على خلاف صفاتها، بل القدر من الصفات، ولهذا لما تكلم الفقهاء، في مفهوم الصفة، كقوله صلى الله عليه وسلم: « في الابل السائمة الزكاة » تكلم بعضهم في مفهوم القدر كقوله « إذا بلغ الماء قلتين لم يحمل الخبث ». فقال آخرون: القدر من جملة الصفات، ولهذا كان مما احتج به من احتج به من أهل الكلام على الفلاسفة في مسألة حدوث العالم أن العالم له صفات وأقدار يمكن أن يكون على خلافها، فهو مفتقر إلى تخصص لأن العالم يمكن بالاتفاق، والمخصص لا يكون موجباً بالذات، وقد سلك هذه الطريقة أبو المعالي في النظامية، فسألكو هذه الطريقة ومنازعوهم لم يفرقوا بين القدر وسائر الصفات في إمكان القبول وعدمه، والقدر المعين أقرب إلى الذات المعينة من الصفات المطلقة، كما أن صفاته المخصوصة ألزم من جنس القدر، فإن نفس الجسم التعليمي الذي لا يقدر في الذهن إلاّ وله قدر يمكن فرضه خالياً عن جميع الصفات لأنه فرض جسم شامل لجميع الاجسام، فلهذا قدر مجرداً عن جميع الصفات، كما يفرض عدد مجرد عن جميع المعدودات وكذلك

ما يتخيله الانسان من الاجسام بعد رؤيته له ، كتخيله الانسان والفرس ، والشجر والدار ، والمدينة والجبل ونحو ذلك يمكنه تخيله مع عدم تخيل شيء من صفاته كألوانه وغيرها ، ولا يمكنه تخيله مع نفي قدره ، فاختصاص جنس الجسم بجنس القدر كاختصاص جنس الموصوفات بجنس الصفات ، واختصاص الجسم المعين بقدره كاختصاصه بصفته المعينة وحقيقته المخصوصة ، وكل شيء له حقيقة تخصه وقدر وصفات تقوم به ، فهنا ثلاث أشياء : المقدار ، والحقيقة ، وصفات الحقيقة ، فقول القائل : كل ذي قدر يمكن أن يكون بخلاف ذلك القدر ، كقوله : كل موصوف يمكن وجوده على خلاف تلك الصفات ، وهو أقرب من قوله كل ما له حقيقة . فيمكن وجوده على خلاف تلك الحقيقة ، ولكن في هذا المقام يكفي أن يجعل حكم المقدار حكم سائر الصفات فلا ريب أن كيفية الموصوف وصفاته ألزم من قدره ، فكيفيته أحق به من كميته فاخصاصه بقدر دون اختصاصه بصفة ، فالنار والماء والهواء يلزمها كفياتها المخصوصة أعظم مما يلزمها المقدار المعين ، فيقال : إن أمكن أن يقرر أن كل جسم يقبل من الصفات خلاف ما هو عليه وما كان كذلك فهو ممكن أو محذث كان هذا دليلاً عاماً لا يختص بالمقدر ، وإن لم يكن ذلك فلا فرق بين القدرة وغيره ، وأحد الطرق التي ذكرها الرازي وغيره في اثبات الصانع تعالى الإستدلال بإمكان صفات الجسم أو حدوثها . لم يفرق السالكون فيه بين القدر وغيره .

ثم لقائل أن يقول قول القائل : كل ذي قدر يمكن أن يكون أكبر أو أصغر ، أو كل ذي وصف يمكن أن يكون بخلاف ذلك الوصف ونحو ذلك أتريد به الامكان الذهني أو الخارجي ، والفرق بينها أن الامكان الذهني معناه عدم العلم بالامتناع ، فليس في ذهنه ما يمنع ذلك ، والإمكان في الخارجي معناه العلم بالامكان في الخارج ، والانسان يقدر في نفسه أشياء كثيرة يجوزها ، ولا يعلم انها ممتنعة ، ومع هذا فهي ممتنعة في الخارج لأمر آخر ، فإن قال : أريد به الإمكان الذهني لم ينفعه ذلك ، لأن غايته عدم العلم بامتناع كون تلك

الصفة واجبة له، وان قال أريد الامكان الخارجي، وهو أني أعلم أن كل موصوف بصفة أو كل ذي قدر يمكن أن يكون بخلاف ذلك كان مجازاً في هذا الكلام، لأن هذه قضية كلية تتناول من الافراد ما لا يحصيه إلا الله تعالى، وليس معه دليل يدل على إمكان ذلك في الخارج يتناول جميع هذه الافراد. غاية أنه رأى بعض الموصوفات والمقدرات يقبل خلاف ما هو عليه، فإذا قاس الغائب على الشاهد كان هذا من أفسد القياس لاختلاف الحقائق، ولأن هذا ينعكس عليه، فيقال له: لم نر إلا ما له صفة وقدر، فيقاس الغائب على الشاهد. ويقال: كل قائم بنفسه فله صفة وقدر، وهذا إلى المعقول أقرب من قياسهم فان هذا لا يعلم انتقاضه.

وأما قول القائل: كل ما له صفة وقدر فيقبل خلاف ذلك فلا يعلم اطراده، فإن القياس الذي لا يعلم انتقاضه من القياس الذي لا يعلم اطراده؟ والناس متفقون على أنهم لم يروا موجوداً إلا له صفة وقدر وليسوا متفقين على أن كل ما رآه يمكن وجوده على خلاف صفاته وقدره مع بقاء حقيقة هو بها هو، ولكن مع استحالة حقيقته فاستحالة قدره وصفاته أولى، ثم أن ما نشاهده من السموات إنما نعم جواز كونها على خلاف هذه الصفات بأدلة منفصلة لا نعم ذلك ضرورة ولا حساً، ولهذا نازع في ذلك كثير من العقلاء الذين لا يجمعهم مذهب معين تلقاه بعضهم عن بعض، ولو كان هذا الجواز معلوماً بالضرورة لم ينازع فيه طوائف العقلاء الذين لم يتواطؤوا على قول، فان هؤلاء لا يتفقون على جحد الضروريات، ثم يقال: هذا بعينه معارض بالحقائق في نفسها وصفاتها اللازمة لها، فانه يمكن أن يقال كل موجود له حقيقة تخصه يمتاز بها عن غيره فاخصاص ذلك الموجود بتلك الحقيقة دون غيرها من الحقائق يفتقر إلى مخصص، ويقال أيضاً: كل موجود له صفات لازمة تخصه فاخصاصه بتلك الصفات دون غيرها يفتقر الى مخصص، ومن المعلوم أنه قد علم بضرورة العقل واتفاق العقلاء أنه لا بد من موجود واجب بنفسه قديم وموجود ممكن يحدث، فانا نشاهد حدوث الحوادث، والحدوث



ممكن وإلا لما وجد وليس بواجب بنفسه، والالم يعدم، ويعلم بالضرورة أن طبيعة المحدث لا تكون الا بقديم، وطبيعة الممكن لا تكون الا بواجب، كما قد بسط في غير هذا الموضوع، فإذا كانت الموجودات منقسمة إلى قديم ومحدث، وواجب وممكن، فمن المعلوم أنها يشتركان في مسمى الوجود والماهية والذات والحقيقة وغير ذلك، ويختص الواجب بما لا يشركه فيه غيره، بل من المعلوم بالضرورة أن الواجب له حقيقة تخصه لا يشركه فيها غيره، فان كان كل مختص يفتقر الى مخصص مباين له افتقرت حقيقة الواجب بنفسه إلى مخصص مباين له، فلا يكون في الموجودات قديم ولا واجب، فيلزم حدوث الحوادث بلا محدث ووجود الممكنات بلا واجب، وهذا كما أنه معلوم الفساد بالضرورة فلم يذهب إليه أحد من العقلاء، بل غاية الدهري المعطل الكافر أن يقول العالم قديم واجب الوجود بنفسه لا يقول انه ممكن محدث ليس له مبدع، واذا قال الدهري ان العالم واجب الوجود بنسه لزمه أن الواجب بنفسه مختص عن غيره بصفات لا يشركه فيها غيره كالحوادث من الحيوان والنبات والمعدن، ففي الجملة كل عاقل مضطر إلى اثبات موجود واجب بنفسه له حقيقة يختص بها عما سواه من غير مخصص مباين له خصه بتلك الحقيقة، ومن قال: أن واجب الوجود هو الوجود المطلق، بشرط الإطلاق أولاً بشرط، فيقال له: هذا القول، وإن كان فساده معلوماً بالاضطرار كما بين في موضعه قول متناقض، وهو مستلزم أنه مختص عن غيره بما يخصه، وذلك أن المطلق لا يوجد في الخارج مطلقاً ولا يوجد إلا مقيداً بقيد من القيود فإذا قيل: موجود واجب قيده بالوجوب، فلم يبق مطلقاً، وان قال ليس بواجب قيده بسلب الوجوب، فلم يكن مطلقاً وان ادعى وجود موجود لا واجب ولا غير واجب لزمه رفع النقيضين جميعاً، وهو أظهر الأمور الممتنعة في بديهة العقل، ثم انه يقيد بكونه مبدأ لغيره وبكونه عاقلاً ومعقولاً وعقلاً وعاشقاً ومعشوقاً وعشقاً، وغير ذلك من الامور المقيدة المخصصة التي يمتاز بها عن غيره ولا يكون وجوداً مطلقاً، ثم

إن قال: هو مطلق لا بشرط لزمه أن يصدق حمله على كل موجود، كما أن الحيوان المطلق لا بشرط يصدق عليه حمله على الإنسان والفرس وغيرها من الحيوانات، وهذا متفق عليه بين العقلاء فيلزم حينئذ أن يكون كل موجود واجب الوجود إن كان واجب الوجود هو الوجود المطلق لا بشرط، كما يقوله الصدر القانوني وأمثاله من الملاحدة الباطنية باطنية الرافضة، وباطنية الصوفية، ومعلوم أن هذا مكابرة للحس والعقل وهو منتهى الخاد في الدين.

وإن قال هو مطلق بشرط الإطلاق كما يقوله طائفة من ملاحدة الطائفتين ممن يرفع عنه التقيضين، فهم قد قرروا في منطقتهم أن المطلق بشرط الإطلاق لا يكون الا في الأذهان لا في الاعيان، ثم يلزمهم أن لا يصفوه بالجوب وت بكونه علة ولا عاقلا ولا معقولا، ولا عاشقا ولا معشوقا لأن هذه كلها تخرج الوجود عن أن يكون مطلقا بشرط الإطلاق وتميزه عما ليس كذلك، والمطلق لا بشرط ليس فيه اختصاص ولا امتياز، وإن قالوا مطلق بشرط سلب سائر الأمور الثبوتية عنه وهو الموصوف بالسلوب والاضافات دون الاثبات، كما يقوله ابن سينا وطائفة، فهذا مع انه باطل من وجوه كثيرة ليس هو مطلقا بل موجود مقيد بقيود سلبية واضافية، وذلك تخصيص امتياز به عن سائر الموجودات، فلا يمكن تقدير وجود واجب ولا يمكن إلا وهو مختص بما يميزه عن سائر الموجودات على أي وجه قدر.

ثم يقال: كل ما أشار اليه العقل من الامور فلا بد له من حقيقة تختص به تميزه عما سواه كيفما كان، وكل ما هو موجود في الخارج فلا بد له من وجود يختص به يمتاز به عما سواه فان كان كل ما اختص بأمر يخصه يجب أن يكون له مخصص من خارج امتنع أن يكون في الوجود موجود بنفسه، وأن تكون حقيقة من الحقائق موجودة بنفسها وأن يكون ثم وجود واجب، ثم يلزم التناقض والدور الممتنع والتسلسل الممتنع، فانه إذا افتقر كل مختص إلى مباين يخصه فذاك الثاني إما أن يفتقر الى مخصص وإما أن لا يفتقر، فان لم يفتقر انتقضت القضية الكلية وهو المطلوب، وان افتقر إلى الأول لزم الدور

القبلي، وإن افتقر إلى غيره لزم التسلسل في العلل وكلاهما ممتنع باتفاق العقلاء، ولو قدر مقدر أنه يلزم الدور المعني، وهو أن يكون كل من المختصين موجوداً مع الآخر، فيقال: فكل منهما مختص بأمر فهو متوقف على ما اختصت به نفسه، وعلى ما اختص به الآخر، فيلزم أن يكون هناك اختصاصان، فالقول في ذلك الاختصاص كالقول في الأول.

وبالجمل، اختصاص الشيء بما هو عليه من خصائصه كاختصاصه بنفسه ووجوده وصفاته كلها لازماً وعارضها، فقول القائل: كل مختص لا بد له من مخصص مباين له، كقوله كل موجود فلا بد له من موجد مباين له، وكل حقيقة فلا بد لها من محقق مباين لها، وكل قائم بنفسه فلا بد له من مقوم مباين له وأمثال ذلك، فانه ما من أمر من هذه الامور الا ويمكن الذهن أن يقدره على خلاف ما هو عليه، ومجرد تقدير امكان ذلك في الذهن لا يوجب امكان ذلك في الخارج<sup>(١)</sup>، فاذا كان قد علم أنه لا بد من موجود بنفسه مختص بخصائص لا يشركه فيها غيره ولا يحتاج فيها الى مباين له، كان توهم المتوهم أن كل مختص فلا بد له من مخصص مباين له توهماً باطلاً شيطانياً، فهو من جنس ما ذكره النبي ﷺ في الحديث الصحيح لما قال: «يأتي الشيطان أحدكم فيقول من خلق كذا؟ فيقول: الله، فيقول من خلق الله؟ فاذا وجد أحدكم ذلك فليستعد بالله ولينته». وفي حديث آخر «لا يزال الناس يتساءلون حتى يقولوا هذا الله خلق كل شيء فمن خلق الله؟ وهذا الكون الوسواس الشيطاني الباطل لا يقف عند حد الموجود الواجب القديم الخالق، وهذا المقام ضل فيه طوائف من الناس صاروا ينفون ما يجب اثباته لله تعالى من الصفات لعدم علمهم بما يوجب اختصاصه بذلك، ثم انهم يتناقضون، فالمعتزلة فرقوا بين كونه عالماً وقادراً وكونه متكلماً مريداً بأن العلم عام التعلق، فانه سبحانه بكل شيء عليم، وعلى كل شيء قدير، والكلام خاص، فانه يتكلم بشيء دون شيء فانه لا يتكلم إلا بالصدق والارادة خاصة،

(١) بياض في الأصل.

فانه يريد شيئاً دون شيء لا يريد إلا ما علم أن سيكون فقال لهم الناس: هب أن الامر كذلك لكن ما الموجب للتكلم ببعض الكلام دون بعض؟ ولإرادة بعض الأمور دون بعض؟ فلا بد من سبب يوجب التخصيص، فلا بد حينئذ أن يكون هو المخصص<sup>(١)</sup>، ثم العلم فيه من العموم ما ليس في القدرة، وفي القدرة من العموم ما ليس في الإرادة، والمتفلسفة نفو الاختصاص حتى أثبتوا وجوداً مطلقاً مجرداً، ثم أثبتوا له من اللوازم ما يوجب الاختصاص مثل كونه وجوداً واجباً، وذلك يميزه عن الوجود الممكن وجعلوه عاقلاً ومعقولاً وعقلاً وعاشقاً ومعشوقاً وعشقاً وملتذاً وملتذاً به، وأنواع ذلك مما يوجب اختصاصه بهذه الأمور عن ليس هو موصوفاً بها من الجهادات وقالوا صدر عنه العالم المخصص بما له من الصفات والأقدار من غيره موجب للتخصيص، فهل في الوجود أعظم من هذا التناقض، وهو أن يكون وجود مطلق لا اختصاص فيه يوجب كل اختصاص في الوجود من غير سبب يوجب التخصيص، وهؤلاء ينكرون على من أثبت من أهل الكلام الحوادث بلا سبب حادث، ثم يثبتون الحوادث بلا محدث، ويثبتون التخصيصات في الموجودات بلا مخصص أصلاً، وهو شبيه بقول من يجعل الممكن الذي ليس له من نفسه وجود يوجد بلا واجب بنفسه، ومن وافق هؤلاء من الكلائية في بعض الأمور يثبت صفات معدومة يختص بها ويجعل لها خصائص، ثم يطلب المخصص لغير تلك الصفات، ولهذا كان منتهى من سلك هذا السبيل الى أن يثبت وجوداً مطلقاً، ثم يتناقض أعظم من تناقض غيره، وذلك لأن كل موجود فمخصص بما هو من خصائصه، سواء كان واجباً أو ممكناً، فطلب الذهن شيئاً مطلقاً لا اختصاص له بشيء يميزه عن غيره طلب ما هو ممتنع لذاته، فمن وصف الواجب بذلك فقد وصفه بصفة الممتنع، وهذا نهاية هؤلاء وهو الجمع بين النقيضين، ثم يقول من يقول من متصوفتهم أنه يجوز الجمع بين النقيضين، وأنه يثبت في الكشف ما يناقض صريح العقل.

(١) بياض في الأصل.

والشهرستاني لما اعتمد في مناظرته للقائلين بالعلو والمباينة والصفات الفعلية ونحو هؤلاء على هذه الطريقة أورد على نفسه من اللوازم ما اعترف معه بالحيرة، فلما احتج بأن الاختصاص بالقدر يقتضي مخصصاً، والاختصاص بالجهة يقتضي مخصصاً قال: فان قيل: بم تنكرون على من يقول القدر الذي اختص به نهاية وحداً واجب له لذاته فلا يحتاج إلى مخصص بخلاف مقادير الخلق فإنها احتاجت إلى ذلك لأنها جائزة وذلك لأن الجواز في الجائزات إنما يعرف بتقدير القدرة عليها، فلما كانت المقادير المخلوقة مقدورة عرف جوازها، واحتاج الجواز الى مرجح، فاذا لم يكن فوق الباري تعالى قدار يقدر عليه لم يمكن إضافة الجواز اليه، واثبات الاحتياج له ألسنا اتفقنا على أن الصفات ثمان أفهي واجبة له على هذا العدد أم جائز أن توجد صفة أخرى؟ فان قلتم: يجب الانحصار في هذا العدد، وكذلك نقول الاختصاص بالحد المذكور واجب له إذ لا فرق بين مقدار في الصفات أو مقدار في الذات حداً، وإن قلتم جائز أن توجد صفة أخرى، فما الموجب للانحصار في هذا العدد والحد؟ فيحتاج إلى مخصص حاصر.

ثم قال: قلنا المقادير من حيث انها مقادير طولاً وعرضاً وعمقاً لا يختلف شاهداً ولا غائباً في تطرق الجواز العقلي اليها واستدعاء مخصص، فيقال له: هذا الذي قلته هو أول المسألة فان المقادير من حيث هي لا وجود لها في الخارج، كما أن الصفات والذوات من حيث هي لا وجود لها في الخارج، وإنما يوجد في الخارج ذات مخصوصة بصفات المخصوصة، فالقول فيما اختصت به من المقدار كالقول فيما اختصت به من سائر الصفات، وما اختصت به من الحقيقة الموصوفة بتلك الصفات.

ثم قال: وأما الصفات وانحصارها في ثمان؟ فقد اختلف جواب الأصحاب عنه بوجوه:

منها: أنهم منعوا إطلاق لفظ العدد عليها فضلاً عن الثمانية، وقالوا: قد دل الفعل بوقوعه على كون الفاعل قادراً وباختصاصه ببعض الجائزات على

كونه مريداً، وباحكامه على كونه علماً، وعلم بالضرورة أن القضايا مختلفة،  
وورد في الشرع اطلاق العلم والقدرة والإرادة، ولا مدلول سوى ما دل الفعل  
عليه أوورد في الشرع اطلاقه، ولهذا اقتصرنا على ذلك، فلو سئل: هل يجوز  
أن يكون له صفة أخرى، اختلف الجواب عنه، فقيل: لا يتطرق اليه الخواص،  
فانا لم نثبت الصفات إلا بدليل الفعل، والفعل ما دل على تلك. وقيل: يجوز  
عقلاً إلا أن الشرع لم يرد به، فنتوقف في ذلك ولا يضر الاعتقاد إذا لم يرد  
به تكليف.

قال: ومنها انهم فرقوا في الشاهد بين الصفات الذاتية التي تلتئم منها حقيقة  
الشيء وبين المقادير العرضية التي لا مدخل لها في تحقيق حقيقة الشيء، فإن الصفات  
الذاتية لا تثبت للشيء مضافة إلى الفاعل، فإن جعلها له بسبب.

ومنها: أنه لو قدر صفة زائدة على الثمان لم يخل إما أن تكون صفة مدح  
وكمال، أو صفة ذم ونقصان، فإن كان صفة كمال فعدمها في الحال نقص  
وان كان صفة نقص فعدمها واجب؟ وإذا بطل القسمان تعين أنه لا يتصف  
بزيادة على الثمانية.

قال: ويترتب على ما ذكرناه هل يجوز أن يكون للباري تعالى أخص  
وصف لا ندركه؟ وفرق بين هذا السؤال والسؤال الأول، فإن السائل الأول  
سأل: هل يجوز أن تزيد صفاته على الصفات الثمانية، والسائل الثاني هل له  
أخص وصف تميز به عن المخلوقات.

واختلف جواب الاصحاب عنه أيضاً، فقال بعضهم: ليس له أخص  
وصف ولا يجوز أن يكون لأنه بذاته وصفاته تميز عن ذوات المخلوقات  
وصفاتها من حيث أن ذاته لا حد لها زماناً ومكاناً، ولا تقبل الانقسام فعلاً  
وهي بخلاف ذوات المخلوقات، وصفاته غير متناهية في التعلق بالمتعلقات،  
ولو كان الغرض ان يتحقق أخص وصف به يقع التميز فقد وقع التميز بما  
ذكرناه فلا أخص سوى ما عرفناه.

وقال بعضهم: لا بل له أخص وصف في الالهية لا ندركه، وذلك ان كل شيئين لهما حقيقتان معقولتان، فانها يتمايزان بأخص وصفيهما، وجميع ما ذكرنا من أن لا حد ولا نهاية ولا انقسام للذات ولا تناهي للتعلق في الصفات كل ذلك سلوب وصفات نفي، وبالنفي لا يتميز الشيء عن الشيء، بل لا بد من صفة اثبات بها يقع التميز وإلا فترتفع الحقيقة رأساً، ثم اذا ثبت أخص وصف، فهل يجوز أن يدرك؟

قال امام الحرمين: لا يجوز أن يدرك أصلاً.

وقال بعضهم: يجوز أن يدرك.

وقال ضرار بن عمرو: يدرك ذلك عند الرؤية بجاسة سادسة ونفس المسألة من محارات العقول وتصور الأخص من محارات العقول: فيقال هذا وما أشبهه هو الذي يقال في هذا المقام من جهة من يفرق بين بعض الصفات وبعض، كما يفرق بين الصفة والقدر، ومن تدبره علم أنه لا يمكن الفرق، وذلك من وجوه:

**أحدها:** أن ما ذكره ليس فيه جواب عن الالزام والمعارضة، فانهم عارضوه باثبات صفات متعددة سواء كانت ثمانية أو أكثر أو اقل، فان اختصاص الصفات بعدد من الاعداد كاختصاص الذات بقدر من الاقدار، واذا كان المسمى لا يسمى ذلك عدداً فمنازعه لا يسمى الآخر قدراً وليس الكلام في الاطلاقات اللفظية، بل في المعاني العقلية وما زاد على ذلك سواء نفي ثبوته أو نفي العلم به لا يضر، فان السؤال قائم إلا أن يثبت المثبت صفات لا نهاية لعددها، وهذا ينقض قاعدة من يقول: انه لا يوجد ما لا نهاية له، وإلا فاذا اثبت الصفات متناهية كانت المعارضة متوجهة سواء عرف عددها أو لم يعرف، وتفريق من فرق بين الصفات الذاتية والعرضية بأن هذه تفتقر الى فاعل دون الاخرى لا يصح، لأن هذا إنما يجيء على قول من يقول الماهيات غير مفعولة ولا مجعولة، كما يقول ذلك من يقوله من المتفلسفة

ونحوهم، والا فاهل السنة ومتكلموهم متفقون على أن حقائق جميع المخلوقات مخلوقة مصنوعة، بل ليس لها حقيقة في الخارج إلا ما هو موجود في الخارج، وما سوى ذلك فإثما هو الصورة العملية، وما في الأذهان من ذلك فالله تعالى هو الذي جعله فيها، والله سبحانه هو الذي خلق فسوى، وهو الذي قدر فهدى، وهو الذي خلق الانسان من علق، وهو الذي علم بالقلم علم الانسان ما لم يعلم، وهو الذي خلق الانسان علمه البيان.

فقوله: الصفات الذاتية لا تثبت للشيء مضافة إلى الفاعل قول باطل، بل صفة كل موصوف مخلوق مضافة إلى الله تعالى، فإنه خلق كل موصوف بصفاته، وليس في المخلوق شيء لا من ذاته، ولا من صفاته إلا والله تعالى خلقه وأبدعه، وأيضاً فكل صفة لازمة لموصوفها لا يكون الموصوف إلا بها، فإن كان مفتقراً إلى الفاعل، فالفاعل فعله بصفاته، وان كان غنياً عن الفاعل استغنى بصفاته عن الفاعل، وتسمية أهل المنطق لبعضها ذاتياً وبعضها عرضياً لا يمنع اشتراكها في هذا الحكم.

وقول القائل: لو قدر صفة زائدة على الثمان لكان صفة كمال أو نقص إنما يفيد نفي ما زاد على الثمان، وهذا لا يضر المعارض، بل يقوي معارضته، فإن تخصيص الصفات بثبات ثمان دون ما زاد ونقص تخصيص بقدر وعدد، فإن كان كل مختص يفتقر إلى مخصص مابين للموصوف، فالسؤال قائم، فإن قال القائل هذه الصفات على هذا الوجه من لوازم الذات لا تفتقر إلى موجب غير الذات، قيل له: فهكذا مورد النزاع، وبطل ما ذكرته من أن اختصاص كل موصوف بصفات ومقدار يفتقر إلى مخصص منفصل عنه.

**الوجه الثاني:** ان ما ذكره من الكلام في أخص وصف هو أيضاً لازم لهم كما أن ما ذكره في الصفات هو أيضاً لازم لهم، فإن هذا معارضة باختصاص الحقيقة في نفسها، وذلك معارضة باختصاصها ببعض الصفات دون بعض، وبعدد من الصفات دون ما زاد، وسواء قيل بثبات أخص وصف أو لم يقل، فإنه لا بد من ذات متميزة بنفسها عما سواها.



زاد، وسواء قيل باثبات أخص وصف أو لم يقل، فانه لا بد من ذات متميزة بنفسها عما سواها.

**الوجه الثالث:** أن يقال أهل الاثبات للصفات لهم فيما زاد على الثمانية ثلاثة أقوال معروفة.

**أحدها:** اثبات صفات أخرى، كالرضا والغضب والوجه واليدين والاستواء وهذا قول ابن كلاب، والحارث المحاسبي، وأبي العباس القلانسي، والاشعري، وقدماء أصحابه، كعبد الله بن مجاهد وأبي الحسن بن مهدي الطبري، والقاضي أبي بكر بن الطيب وأمثالهم، وهو قول أبي بكر بن فورك، وقد حكى اجماع أصحابه على اثبات الصفات الخيرية كالوجه واليد، وهو قول أبي القاسم القشيري، وأبي بكر البيهقي، كما هو قول القاضي أبي يعلى، وابن عقيل، والشريف أبي علي، وابن الزعفراني، وأبي الحسين التميمي، وأهل بيته كابنه أبي الفضل، ورزق الله وغيرهم، كما هو قول سائر المنتسبين إلى أهل السنة والحديث، وليس للأشعري نفسه في اثبات صفة الوجه واليد والاستواء وتأويل نصوصها قولان: بل لم يختلف قوله، انه يثبتها ولا يقف فيها، بل يبطل تأويلات من ينفونها ولكن أبو المعالي وأمثاله ينفونها، ثم لهم في التأويل والتفويض قولان فأول قول أبي المعالي التأويل كما ذكره في الارشاد وآخرهما التفويض كما ذكره في الرسالة النظامية، وذكر اجماع السلف على المنع من التأويل، وانه محرم، وأما أبو الحسن وقدماء أصحابه فهم من المثبتين لها.

وقد عدّ القاضي ابو بكر في التمهيد والابانة له الصفات القديمة خمس عشرة صفة، ويسمون هذه الصفات الزائدة على الثمانية الصفات الخيرية، وكذلك غيرهم من أهل العلم والسنة، مثل محمد بن جرير الطبري وأمثاله، وهو قول أئمة اهل السنة والحديث من السلف واتباعهم، وهو قول الكرامية والسالية وغيرهم، وهذا القول هو القول المعروف عند متكلمة الصفاتية لم يكن يظهر بينهم غيره، حتى جاء من وافق المعتزلة على نفيها وفارق طريقة هؤلاء.

وأصل هؤلاء أنهم يثبتون الصفات بالسمع وبالعقل بخلاف من اقتصر على الثانية فإنه لم يثبت صفة الا بالعقل، وقد أثبت طائفة منهم بعضها بالعقل، كما اثبت أبو اسحاق الأسفراييني صفة اليد بالعقل، وكما يثبت كثير من المحققين صفة الحب والبغض والرضا والغضب بالعقل.

**القول الثاني:** قول من ينفي هذه الصفات كما ذكره الشهرستاني وغيره، وهو أضعف الأقوال، فإن عمدته انه لو كان لله صفة غير ذلك لوجب أن ينصب عليها دليلاً نعلمه، ولم ينصب فلا صفة له، وكلتا المقدمتين باطلة، فان دعوى المدعي له لا بد أن ينصب الله تعالى على كل صفة من صفاته دليلاً باطل، ودعواه انه لم ينصب دليلاً إلا نعلمه هو أيضاً باطل، كما قد بسط الكلام على هذا في غير هذا الموضوع، فان هذه القاعدة إنما هي معدة لحمل المقاصد.

**والثالث:** قول الواقفة الذين يجوزون اثبات صفات زائدة، لكن يقولون: لم يقم عندنا دليل على نفي ذلك ولا اثباته، وهذه طريقة محققي من لم يثبت الصفات الخيرية، وهذا اختيار الرازي والآمدي وغيرهما، وأئمة أهل السنة والحديث من أصحاب الأئمة الأربعة وغيرهم، يثبتون الصفات الخيرية لكن منهم من يقول: لا نثبت الا ما في القرآن والسنة المتواترة، وما لم يقم دليل قاطع على اثباته نفيناه كما يقوله ابن عقيل وغيره أحياناً، ومنهم من يقول بل نثبتها باخبار الآحاد المتلقاة بالقبول، ومنهم من يقول نثبتها بالاخبار الصحيحة مطلقاً، ومنهم من يقول: نعطي كل دليل حقه، فما كان قاطعاً في الاثبات قطعنا بموجبه، وما كان راجحاً لا قاطعاً قلنا بموجبه، فلا نقطع في النفي والاثبات إلا بدليل يوجب القطع وإذا قام دليل يرجح أحد الجانبين بينا رجحان أحد الجانبين، وهذا أصح الطرق، وكثير من الناس قد يظن صحة أحاديث، فاما أن يتأولها أو يقول هي مثل غيرها من الاخبار وتكون باطلة عند أئمة الحديث، ومن الاخبار ما يكون ظاهره يبين المراد به لا يحتاج إلى دليل يصرفه عن ظاهره، ولكن يظن قوم أنه مما يفتقر الى تأويل كقوله:

الحجر الاسود يمين الله في الارض، فمن صافحه وقبله فكأنما صافح الله وقبل يمينه، فهذا الخبر لو صح عن النبي ﷺ لم يكن ظاهره أن الحجر صفة لله بل هو صريح في أنه ليس صفة لله لقوله يمين الله في الارض، فقيده في الارض، ولقوله: فمن صافحه، فكأنما صافح الله والمشبه ليس هو المشبه به، وإذا كان صريحاً في أنه ليس صفة لله لم يحتاج إلى تأويل يخالف ظاهره، ونظائر هذا كثيرة مما يكون في الآية والحديث ما يبين أنه لم يرد به المعنى الباطل فلا يحتاج نفي ذلك الى دليل منفصل ولا تأويل يخرج اللفظ عن موجهه ومقتضاه، وإذا كان كذلك فالمعارضة بالصفات ثابتة على كل قول من الاقوال الثلاثة إذ لا بد فيها من اختصاص فإن كان كل مختص يفتقر إلى مخصص مباين لزم افتقار صفات الله تعالى الى مباين له.

ثم رأيت أبا الحسن الآمدي قد ذكر هذا الدليل الذي ذكره الشهرستاني وبين ضعفه في كتابه المسمى «بغاية المرام في علم الكلام» فقال في مسألة نفي العلو وتوابع ذلك. وقد سلك بعض الاصحاب في الرد على هؤلاء طريقاً شاملاً فقال لو كان الباري مقدرًا بقدر متصوراً بصورة متناهياً بحد ونهاية، مختصاً بجهة، متغيراً بصفة حادثة في ذاته لكان محدثاً إذ العقل الصريح يحكم بأن المقادير في تجويز العقل متساوية، فما من مقدار وشكل يقدر في العقل إلا ويجوز أن يكون مخصوصاً بغيره فاخصه بما اختص به من مقدار أو شكل أو غيره يستدعي مخصصاً، ولو استدعى مخصصاً لكان الباري محدثاً.

قال الآمدي: لكن هذا المسلك مما لا يقوي، وذلك أنه وإن سلم أن ما يفرض من المقادير والجهات وغيرها ممكنة في أنفسها، وأن ما وقع منها لا بد له من مخصص، لكن إنما يلزم ان يكون الباري حادثاً أن لو كان المخصص خارجاً عن ذاته ونفسه، ولعل صاحب هذا القول لا يقول به، وعند ذلك فلا يلزم ان يكون الباري تعالى حادثاً ولا محجوجاً إلى غيره أصلاً.

فإن قيل؛ ان ما اقتضاه بذاته ليس هو أولى من غيره لتساوي الجميع بالنسبة إليه في جهة الاقتضاء فهو نحو الخلاف، ولعل الخصم قد لا يسلم

تساوي النسبة في جهة الاقتضاء إلا أن يقدر أنه لا اختلاف بين هذه الممكنات ولا محالة. أن بيان ذلك متعذر جداً كيف، وأنه يحتمل ان ينتهج الخصم في تخصيص هذه الصفات الثابتة للذات منهج أهل الحق في تخصيص سائر الممكنات، وبه درء الالزام، ثم استدل على هذه المسألة بما هو أضعف من هذا، وهو أن البناء على ذلك مستلزم لكونه جوهرًا والجواهر متماثلة، وقد عرف ما في هذين الأصلين من المنازعات اللفظية والمعنوية في غير هذا الموضع، والآمدي نفسه قد بين بطلان قول من جعل الجواهر متماثلة، ومما ينبغي أن يعرف في مثل هذه المسائل المنازعات اللفظية، فإن القائل إذا قال: التخصيص يفتقر إلى مخصص، والتقدير إلى مقدر كان بمنزلة من يقول التحريك يفتقر إلى محرك وأمثال ذلك، وهذا لا ريب فيه، فإن التخصيص مصدر خصص يخصص تخصيصاً، وكذلك التقدير والتكليم ونحو ذلك، ومصدر الفعل المتعدي لا بد له من فاعل يتعدى فعله، فإذا قدر مصدر متعدي بلا فاعل يتعدى فعله كان متناقضاً بخلاف ما إذا قيل الاختصاص يفتقر إلى مخصص والمقدار إلى مقدر ونحو ذلك، فإن هذا ليس في الكلام ما يدل عليه لأن المذكور إما مصدر فعل لازم كالاختصاص ونحوه، أو اسم ليس بمصدر كالمقدار، وكل من هذين ليس في الكلام ما يوجب افتقاره إلى فاعل يتعداه فعله.

فإذا قيل: الموصوف الذي له صفة وقدر قد اختص بصفة وقدر، فلا بد له من مخصص لم يكن في هذا الكلام ما يدل على افتقاره إلى مخصص مباين له يخصصه بذلك بخلاف ما إذا قيل إذا خص بصفة أو قدر، فلا بد له من مخصص فإن هذا كلام صحيح، والناطقون من أهل النظر وغيرهم إذا قصدوا المعاني، فقد لا يراعون مثل هذا، بل يطلقون اسم المفعول على ما لم يعلم أن له فاعلاً، فيقول أحدهم: هذا مخصوص بهذه الصفة والقدر، والمخصوص لا بد له من مخصص، فإذا أخذ المخصوص على أنه اسم مفعول، فمعلوم أنه لا بد له من

فاعل يتعدى فعله، وإذا أخذ على أن المقصود إختصاصه بذلك الوصف كان هذا مما يفتقر إلى دليل، وهذا مثل الموجود فانه لا يقصد به أن غيره أوجده، بل يقصد به المحقق الذي هو بحيث يوجد، فكثير من الافعال التي بنيت للمفعول واسم المفعول التابع لها قد كثر في الاستعمال حتى بقي لا يقصد به قصد فعل حادث له فاعل أصلاً، بل يقصد اثبات ذلك الوصف من حيث الجملة، وكثير من ألفاظ النظائر من هذا الباب كلفظ الموجود والمخصوص والمؤلف والمركب والمحقق، فاذا قالوا: ان الرب تعالي مخصوص بخصائص لا يشركه فيها غيره، أو هو موجود لم يريدوا أن أحداً غيره خصه بتلك الخصائص، ولا أن غيره جعله موجوداً، وبسبب ذلك تجد جماعات غلطوا في هذا الموضوع في مثل هذه المسألة اذا قيل الباري تعالي مخصوص بكذا وكذا، أو مختص بكذا وكذا. قالوا: فالمخصوص لا بد له من خصه بذلك، والمختص لا بد له من مختص خصه بذلك، الناس قد يبحثون عن اختصاص الشيء بأمر قبل بحثهم. هل هي من نفسه أو من غيره؟ ويعلمون ويقولون أنه مخصوص بذلك، وقد خص بهذا واختص به، ونحو ذلك ونظير ذلك ما ذكره أبو حامد في تهافت الفلاسفة لما رد عليهم مذهبهم في نفي الصفات وبيّن أنه لا دليل لهم على نفيها، وتكلم في ذلك بكلام حسن بيّن فيه ما احتجوا به من الالفاظ المجملة المهمة، كلفظ التركيب، فانهم جعلوا اثبات الصفات تركيبياً وقالوا: متى أثبتنا معنى يزيد على مطلق الوجود كان تركيبياً، وأدخلوا في مسمى التركيب خمسة أنواع:

**أحدها:** أنه ليس له حقيقة إلا الوجود المطلق لثلا يكون مركباً من وجود وماهية.

**والثاني:** ليس له صفة لثلا يكون مركباً من ذات وصفات.

**والثالث:** ليس له وصف مختص ومشارك لثلا يكون مركباً مما به الاشتراك وما به الامتياز، كتركب النوع من الجنس والفصل، أو من الخاص والعرض العام.

**الرابع:** أنه ليس فوق العالم لثلا يكون مركباً من الجواهر المفردة، وكذلك لا يكون مركباً من المادة والصورة، فلا يكون مركباً تركيباً حسيّاً، كتركيب الجسم من الجواهر المنفردة، ولا عقلياً كتركبه من المادة والصورة، وهذان نوعان بهما تصير خمسة.

وهذه الطريقة هي طريقة ابن سينا، فإنه زعم أن نفس الوجود إذا كان يستلزم وجوداً واجباً، فالوجود الواجب له هذه الخصائص النافية لهذه الصفات، ويقول: ليس له أجزاء حد، ولا أجزاء كم، وهذا مراده، وأما قدماء الفلاسفة فلم يكونوا يشبتون واجب الوجود بهذه الطريقة، بل بطريقة الحركة، فلما جاء ابن رشد الحفيد يعترض على أبي حامد فيما ذكره لم يمكنه الانتصار لابن سينا، بل بيّن أن هذه الطريقة التي سلكها ضعيفة، كما ذكر أبو حامد، واحتج هو بطريقة أخرى ظن أنها قوية، وهي أضعف من طريقة ابن سينا، فان أبا حامد لما ذكر القول المضاف إلى الفلاسفة، كابن سينا وأمثاله، وذكر أنهم ينفون تلك الانواع الخمسة قال: ومع هذا فانهم يقولون للباري تعالى انه مبدأ وأول وموجود وجوهر واحد وقديم وباق وعالم وعقل ومعقول وفاعل وخالق ومريد وقادر وحي وعاشق ومعشوق ولذيد وملتذ وجواد وخير محض، وزعموا أن كل ذلك عبارة عن معنى واحد لاكثره فيه.

قال: وهذا من العجائب، وهم يقولون ذات المبدأ الأول واحد، وانما تكثر الاسماء باضافته إلى شيء أو اضافة شيء اليه، أو سلب شيء عنه، والسلب والاضافة لا يوجب كثرة في ذات المسلوب عنه، ولكن الشأن في رد هذه كلها إلى السلوب والاضافات، وذكر تمام قولهم.

قال أبو حامد: فيقال لهم عرفتم استحالة الكثرة من هذا الوجه، وأنتم مخالفتون من جميع المسلمين سوى المعتزلة فما البرهان عليه؟ فان قول القائل الكثرة محال في واجب الوجود مع كون الصفات الموصوفة واحدة يرجع إلى أنه يستحيل كثرة الصفات فيه وفيه النزاع، وليس استحالته معلوماً بالضرورة.

ولهـم مسلكان .

أحـها ؛ أن كل واحد من الصفة والموصوف ان كان مستغنيا عن الآخر فهـا واجبـا الوجود ، وان كان مفتقراً إليه فلا يكون واحد منها واجب الوجود ، وان احتـاج أحدهـا إلى الآخر فهو معلول .

والآخر : هو الواجب ، وأيهـا كان معلولاً افتقر إلى سبب فيؤدي إلى أن ترتبط ذات واجب الوجود بسبب .

قال أبو حامد : المختار من هذه الاقسام هو الأخير ، ولكن ابطالكم القسم الاول لا دليل لكم عليه ، فان برهانكم عليه انما يتم بنفي الكثرة في هذه المسألة فكيف تبني هذه المسألة على تلك ؟

**قلت :** الجواب عن هذه الحجة يمكن بوجوه : أحدها أن يقال قولكم اما أن يكون احدها محتاجاً إلى الآخر ، وإما أن يكون مستغنياً عنه . تريدون بالاحتياج حاجة المفعول إلى فاعله أو مطلق التلازم ، وهو كون أحدها لا يوجد إلا بالآخر أم قسم ثالث ، فان أردتم الأول لم يكن أحدها محتاجاً إلى الآخر ، بل غنيا عن كونه فاعلاً له ، ولا يلزم أن يكونا واجبي الوجود بمعنى أن كلاً منهما هو الواجب بنفسه المبدع للممكنات ، وان قيل ان كلاً منهما واجب الوجود بمعنى أنه لا مبدع له . قيل : نعم ، ولا نسلم امتناع تعدد مسمى واجب الوجود بهذا التفسير ، وانما يمتنع تعدده بالتفسير الأول ، فان الأدلة قامت على أن خالق الممكنات رب واحد لم تقم على نفي صفاته ، بل كل من صفاته اللازمة له قديم أزلي ممتنع عدمه ليس له فاعل ، فاذا عبّر عن هذا المعنى بانه واجب الوجود فهو حق ، وان عني بواجب الوجود ما ليس ملازماً لغيره فليست الذات وحدها واجبة الوجود ولا الصفات ، بل الواجب الوجود هو الذات المتصفة بصفاتـها اللازمة لها لاسيما وهو يقولون انها مستلزمة للمعلول ، فامتناع ذلك على أصلهم أبلغ ، وقد عرف أن كلاً من الصفات الذاتية ملازمة للآخرى ، والصفات ملازمة للذات ، وليس كل منها مبدعاً للآخر ، وإن قلتم : كل منها محتاج إلى الآخر بمعنى أنه ملازم له لم يلزم من

كونه ملازماً أن يكون معلولاً .

وهذا الجواب الثاني؛ وهو أن يقال ما تعنى بواجب الوجود أتعني به ما لا فاعل له أو تعني به القائم بنفسه الذي لا فاعل له؟ فإن عنيت الأول لم يمتنع أن يكون كل من الصفات والذات واجب الوجود بهذا التفسير، ولم يدل على امتناع تعدد الواجب بهذا التفسير دليل، كما لم يدل على امتناع تعدد القديم بهذا التفسير دليل، وإنما دل الدليل على أنه لا إله الا الله، وأن الله رب العالمين واحد لا شريك له، وهو التوحيد الذي دل عليه الشرع والعقل، فأما نفي الصفات وتسمية ذلك توحيداً فهو مخالف للشرع والعقل، وإن أراد بواجب الوجود القائم بنفسه الذي لا فاعل له كانت الذات واجبة الوجود وهي بالصفة واجبة الوجود، ولم تكن الصفة وحدها واجبة الوجود، وإن أريد بحاجة كل من الصفة والموصوف إلى الآخر التلازم اختير اثبات ذلك، ولم يلزم من ذلك كون أحدهما معلولاً للآخر، فإن المتضايقين متلازمان، وليس أحدهما معلول الآخر، وإن أريد بذلك كون أحدهما فاعلاً اختير نفي الحاجة بهذا التفسير، وهو القسم الاول، وهو أنه ليس أحدهما محتاجاً إلى الآخر، وإن أريد أن أحدهما محتاجاً إلى الآخر، وإن أريد أن أحدهما محل للآخر اختير جواب الغزالي، وهو أن الصفة محتاجة إلى الذات من غير عكس، وعلى هذا فقول القائل أن أحدهما لا يجه من قيام الصفة بالموصوف أن يكون الموصوف فاعلاً للصفة، بل الامر بالعكس، فإن المفعول يمتنع أن يكون من باب الصفات اللازمة للموصوف، وإن أريد بذلك أن يكون أحدهما قابلاً للآخر فلا امتناع في ذلك، وإن قيل: بل أن المحل علة للمحال.

وأعلم أن هذه الحجة وأمثالها إنما نشأت الشبهة فيها من جهة أن الفاظها مجملة، فلفظ العلة يراد بها العلة الفاعلة والعلة القابلة، ولفظ الحاجة الى الغير يراد به الملازم للغير، ويراد به حاجة المشروط الى شرطه، ويراد به حاجة المفعول الى فاعله، وإذا عرف هذا فالصفات اللازمة مع الذات متلازمة،



وليس أحدهما فاعلاً للآخر، بل الذات محل للصفات، وليس الواحد منها علة فاعلة، بل الموصوف قابل للصفات، وهذا لا امتناع فيه بل هو الذي يدل عليه صريح المعقول وصحيح المنقول، لكن الغزالي لم يجب إلا بجواب واحد، مضمون كلامهم أنهم في جميع كلامهم في نفي الصفات ينتهي أمرهم إلى أن هذا تركيب، والمركب مفتقر إلى جزئه، والمفتقر إلى غيره لا يكون واجبا بنفسه، لأنه محتاج، فقال لهم أبو حامد: نحن نختار أن يقال الذات في قوامها غير محتاجة إلى الصفات والصفات محتاجة إلى الموصوف كما في حقنا، فبقي قولكم أن المحتاج إلى غيره لا يكون واجب الوجود، فيقال: إن أردتم بواجب الوجود أنه ليس له علة فاعليه، فلم قلت ذلك؟ ولم استحال أن يقال كما أن ذات واجب الوجود قديم لا فاعل له فكذلك صفته قديمة معه ولا فاعل لها، وإن أردتم بواجب الوجود أن لا يكون له علة قابلية فهو ليس بواجب الوجود على هذا التأويل، ولكنه قديم مع هذا ولا فاعل له، فما المحيل لذلك؟ فإن قيل؛ واجب الوجود المطلق هو الذي ليس له علة فاعلية ولا قابلية فإذا اسلم أن له علة قابلية فقد سلم كونه معلولاً.

قلنا تسمية الذات القابلة علة قابلية من اصطلاحكم، والدليل لم يدل على ثبوت واجب الوجود بحكم اصطلاحكم إنما دل على إثبات طرف ينقطع به تسلسل العلل والمعلولات، ولم يدل على هذا القدر، وقطع التسلسل يمكن بواحد له صفات قديمة لا فاعل لها، كما أنه لا فاعل لذاته ولكنها تكون متقررة في ذاته.

قال ابن رشد: يريد أنه إذا وضع لهم هذا القسم من الاقسام التي استعملوا في ابطال الكثرة إلى الأمر معهم إلى أن يشبوا أن واجب الوجود ليس يمكن أن يكون مركباً من صفة وموصوف، ولا أن تكون ذاته ذات صفات كثيرة، وهذا شيء ليس يقدرون عليه بحسب أصولهم، ثم أخذ يبين أن المحال الذي راموا أن يلزموه على تقدير هذا القسم ليس ورم قال: فيقال لهم إن أردتم بواجب الوجود أنه ليس له علة فاعلية، فلم قلت ذلك. أي فلم قلت بامتناع

كونه موصوفاً بالصفات، ولم استحال ان يقال كما أن ذات واجب الوجود قديم لا فاعل له، فكذلك صفاته قديمة لا فاعل لها؟ قال ابن رشد: وهذا كله معاندة لمن سلك في نفي الصفات طريقة ابن سينا في اثبات واجب الوجود بذاته، وذلك انهم يفهمون في الممكن الوجود الممكن الحقيقي، ويرون ان كل مادون المبدأ الاول هو بهذه الصفة، وخصومهم من الاشعرية يسلمون هذا ويرون أن كل ممكن فله فاعل، وان التسلسل ينقطع بالانتهاء إلى ما ليس ممكناً في نفسه، فإذا سلم لهم هذه ظن بها أنه يلزم عنها أن يكون الأول الذي انقطع عنده الامكان ليس ممكناً، فوجب أن يكون بسيطاً غير مركب، لكن للأشعرية ان يقولوا أن الذي ينتفي عنه الامكان الحقيقي ليس يلزم أن يكون بسيطاً، وإنما يلزم أن يكون قديماً فقط لاعلة فاعلية له، فلذلك ليس عند هؤلاء برهان على أن الاول بسيط من طريقة واجب الوجود.

قال أبو حامد: فان قيل: فاذا أثبت ذاتاً وصفة وحلولا للصفة بالذات فهو مركب، وكل تركيب يحتاج الى مركب، ولذلك لم يجوز أن يكون الأول جسماً لانه مركب.

قلنا: قول القائل كل مركب يحتاج إلى مركب، كقوله كل موجود يحتاج إلى موجد، فيقال له: الاول قديم موجود ولا علة له ولا موجد، فكذلك يقال موصوف قديم ولا علة لذاته ولا لصفته ولا لقيام صفاته بذاته، بل الكل قديم بلا علة، وأما الجسم فانما لم يجوز أن يكون هو الأول لأنه حادث من حيث انه لا يخلو عن الحوادث، ومن لم يثبت له حدوث الجسم يلزمه أن تكون العلة الأولى جسماً كما سنلزمه عليكم فيما بعد.

قال ابن رشد: معترضاً على أبي حامد: التركيب ليس هو مثل الوجود، لأن التركيب هو مثل التحريك. أعني صفة انفعالية زائدة على ذات الاشياء التي قبلت التركيب، والوجود هو صفة هذه الذات بعينها، وأيضاً المركب ليس ينقسم الى مركب من ذاته ومركب من غيره، فيلزم أن ينتهي الأمر إلى

مركب قديم كما ينتهي الأمر في الموجودات إلى موجود قديم، وأيضاً فإذا كان الأمر كما قلنا من ان التركيب أمر زائد على الوجود، فلقائل أن يقول: إن كان يوجد مركب من ذاته فسيوجد متحرك من ذاته، وان وجد متحرك من ذاته فسيوجد المعدوم من ذاته، لأن وجود المعدوم هو خروج ما بالقوة إلى الفعل، وكذلك الأمر في الحركة والمحرك.

قال: والفصل في هذه المسألة أن المركب لا يخلو من أن يكون كل واحد من جزأيه أو أجزائه التي تركيب منها شرطاً في وجود صاحبه بجهتين مختلفتين:

أولاً: يكون شرطاً، أو يكون أحدهما شرطاً في وجود الثاني.

والثاني: ليس شرطاً في وجود الأول.

فأما الاول فلا يمكن أن يكون قديماً لأن التركيب نفسه شرط في وجود الاجزاء، فلا يمكن أن تكون الاجزاء علة في التركيب، ولا التركيب علة نفسه إلا لو كان الشيء علة نفسه.

وأما الثاني: اذا لم يكن واحد منها شرطاً في وجود صاحبه، فان أمثال هذه اذا لم يكن في طباع أحدهما أن يلازم الآخر، فانها ليست تتركب إلا بمركب خارج عنها، وان كان احدهما شرطاً في وجود الآخر من غير عكس، كالحال في الصفة والموصوف الغير جوهرية، فان كان الموصوف قديماً ومن شأنه أن لا تفارقه الصفة فالمركب قديم، واذا كان هذا هكذا فليس يصح ان جوتّ يجوز وجود مركب قديم أن يبين على طريق الأشعرية أن كل جسم محدث، لأنه ان وجد مركب قديم وجد أعراض قديمة. أحدها التركيب لأن أصل ما يبنون عليه وجوب حدوث الاعراض أنه لا تكون الاجزاء التي تركيب منها الجسم إلا بعد الافتراق، فإذا جوزوا مركباً قديماً أمكن أن يوجد اجتماع لم يتقدمه افتراق، وحركة لم يتقدمها سكون، واذا جاز هذا أمكن أن يوجد جسم ذو أعراض قديمة، ولم يصح لهم أن ما لا يخلو عن

## الحوادث حادث.

**قلت:** ما ذكره أبو حامد مستقيم مبطل لقول الفلاسفة، وما ذكره ابن رشد إنما نشأ من جهة ما في اللفظ من الاجمال والاشتراك، وكلامه في ذلك أكثر مغلطة من كلام ابن سينا الذي أقر بفساده وضعفه، وذلك ان هؤلاء قالوا لأبي حامد والمثبتين: اذا أثبتتم ذاتاً وصفة وحلولاً للصفة بالذات فهو مركب، وكل مركب يحتاج الى مركب، قال لهم: قول القائل كل مركب يحتاج إلى مركب، كقول القائل كل موجود يحتاج الى موجود، ومقصوده بذلك ان هذا المعنى الذي سميتموه تركيباً ليس معنى كونه مركباً إلا كون الذات موصوفة بصفات قائمة بها ليس معناه انه كان هناك شيء متفرق فركبه مركب، بل ولا هناك شيء يقبل التفريق، فان الكلام إنما هو في اثبات صفات واجب الوجود اللازمة له، كالحياة والعلم والقدرة، واذا كانت هذه الصفات لازمة للموصوف القديم الواجب الوجود بنفسه لم يمكن أن تفارقه، ولا أن توجد دونه ولا يوجد إلا بها، فليس هناك شيئان كانا مفترقين، فركبهما مركب، ولفظ المركب في الاصل اسم مفعول لقول القائل: ركبته فهو مركب، كما تقول، فرقته فهو مفرق وجمعته فهو مجمع، وألفته فهو مؤلف، وحركته فهو محرك. قال الله تعالى ﴿ فِي أَيِّ صُورَةٍ مَا شَاءَ رَكَّبَكَ ﴾<sup>(١)</sup> يقال: ركبت الباب في موضعه هذا هو المركب في اللغة، لكن صار في اصطلاح المتكلمين والفلاسفة يقع على عدة معان غير ما كان مفترقاً، فاجتمع كما يقول أحدهم الجسم إما بسيط وإما مركب، يعنون بالبسيط الذي تشبهه أجزاءه، كالماء والهواء، وبالمركب ما اختلفت كالانسان، وقد يقولون كل جسم مركب من أجزائه، لان هذا الجزء غير هذا الجزء، وان كانوا يعتقدون انه لم يتفرق قط، وانه لم يزل كذلك ويتنازعون هل الجسم مركب من الجواهر المنفردة أو من الهولي والصورة أم ليس مركباً من واحد منها؟ مع اتفاقهم على أن من الاجسام ما لم تكن اجزأؤه ومفترقة فتركبت، وقد

(١) سورة الانفطار، الآية: ٨.

يعنون بالمركب المركب من الصفات، كما يقولون الانسان مركب من الجنس والفصل وهو الحيوان الناطق، وهاتان الصفتان لم تفارق احدهما الأخرى، ولا يمكن وجود الناطق إلا مع الحيوان، ولا يمكن وجود حيوان الا مع ناطق أو ما يقوم مقامه، كالصاهل ونحوه، فأبو حامد وأمثاله خاطبوا هؤلاء بلفتهم في أن الموصوف بصفة لازمة له يسمى مركباً وقالوا لهم: قلتُم أن مثل هذا المعنى الذي سميتموه تركيباً يمتنع في الواجب الوجود، فقولهم: ان كل مركب مفتقر إلى مركب مغلطة نشأت من الاجمال في لفظ مركب، فانهم لم يسلموا لهم أن هناك تركيباً هو فعل مركب حتى يقال: ان المركب يفتقر إلى مركب، بل هناك ذات موصوفة بصفات لازمة له، فاذا قال القائل: كل موصوف بصفات لازمة له يفتقر الى مركب ومؤلف يجمع بين الذات والصفات كان قوله باطلاً، فقولهم في هذا الموضع كل مركب يفتقر إلى مركب من هذا الباب، وكذلك إذا قيل: كل مؤلف يفتقر إلى مؤلف كما يستعمل مثل هذا الكلام غير واحد من الناس في نفي معان سماها مسم تأليفاً وتركيباً، فجعل المستدل يستدل بمجرد اطلاق اللفظ من غير نظر إلى المعنى العقلي، فيقال لمن سمي مثل هذا تركيباً وتأليفاً: أتعني بذلك ان هناك شيئاً فعله مركب ومؤلف، أو أن هنا ذاتاً موصوفة بصفات؟ أما الأول فممنوع، فانه ليس في خلق الله من يقول ان صفات الله اللازمة له متوقفة على فاعل يؤلف ويركب بين الذات والصفات، وان عنيت الثاني فمسلم، ولا دليل لك على ان الذات القديمة الواجبة المستلزمة للصفات تفتقر الى من يركب صفاتها فيها.

فلهذا قال أبو حامد: هذا كقول القائل كل موجود يفتقر الى موجد، ولو قال إلى واجد لكان أقرب إلى مطابقة ألفظ، وهذا صحيح، فان الموجود إسم مفعول من وجد يجد فهو واجد، فإذا قال القائل كل موجود يفتقر إلى واجد أو موجد نظراً إلى اللفظ كان كقوله: كل مركب يفتقر الى مركب نظراً الى اللفظ، ولكن لفظ الموجود إنما يراد به ما كان متحققاً في

نفسه لا يعني به ما وجده أو أوجده غيره، كما أنهم يعنون بالمركب هنا ما كان متصفاً بصفة قائمة به، وما كان فيه معان متعددة، وكثرة لا يعنون به ما ركبه غيره، فالذي جرى لهؤلاء المغالطين في لفظ التأليف والتركيب كما جرى لأشباههم في لفظ التخصيص والتقدير، فإن الباب واحد فليتفطن اللبيب لهذا، فإنه يحل عنه شبهات كثيرة.

وأما اعتراض ابن رشد على أبي حامد فقوله: ليس المركب مثل الموجود، بل مثل التحريك، فجوابه من وجوه:

**أحدها:** أن يقال ليس الكلام في الموازنات اللفظية، بل في المعاني العقلية، والمقصود هنا أن الذات القديمة الواجبة الموصوفة بصفات لا يجب أن يكون لها جامع منفصل جمع بين الذات والصفات كما أن الموجود المحقق لا يفتقر إلى موجود غير نفسه، بل قد يكون موجوداً بنفسه لا يفتقر إلى فاعل بذلك اتصافها بالصفات لا يفتقر إلى فاعل.

**الثاني:** أن يقال وهب أن هذا مثل التحريك في اللفظ، فقولك: هي صفة انفعالية زائدة على ذات الأشياء قبلت التركيب إن عنيت أنها زائدة على الذات والصفة وقيام الصفة بالذات فهذا باطل، وإن عنيت أنها هي قيام الصفة بالذات أو هي الصفة القائمة بالذات فليس في ذلك ما يوجب كونها انفعالية لها فاعل مباين للموصوف.

**الثالث:** أن التحريك إن عني به تحريك الشيء لغيره، فليس هذا نظير مورد النزاع، فإن أحداً لم يسلم أن في الذات القديمة الموصوفة بصفات اللازمة شيئاً ركبه أحد، وإن عني به مطلق الحركة صار معنى الكلام أن اتصاف الذات بالصفات كاتصافها بالحركات، وليس في واحد منها ما يقتضي احتياج الموصوف إلى مباين له.

وأما قوله: ليس ينقسم إلى مركب من ذاته ومركب من غيره حتى ينتهي الأمر إلى مركب قديم، كما ينتهي الأمر في الموجودات إلى موجود قديم،

فيقال له: بل هؤلاء المسلمون كأبي حامد وأمثاله لما خاطبوكم<sup>(١)</sup> باصطلاحهم، وأنتم جعلتم قيام الصفة بالموصوف تركيباً، فانهم يقولون بحسب اصطلاحكم أنه ينقسم إلى مركب من ذاته ومركب من غيره، وحقيقة الأمر أن ثبوت الصفات إن سميتوه تركيباً لم نسلم لكم عدم انقسام المركب إلى قديم واجب ومحدث ممكن، وإن لم تسموه تركيباً بطل أصل كلامكم، ولكن أنتم سميت هذا تركيباً ونفيتوه، فلهذا قلتم: لا ينقسم المركب فكان كلامكم ممنوعاً بل باطلاً.

وأما قوله: إن لقائل أن يقول إن كان يوجد مركب من ذاته فسيوجد متحرك من ذاته، وإن وجد متحرك من ذاته فسيوجد معدوم من ذاته. فجوابه من وجوه:

أحدها: منع المقدمة الأولى. فما الدليل على أنه إذا وجدت ذات موصوفة بصفات لازمة له يلزم أن توجد ذات متحركة بحركة منها ليس معه في ذلك إلا مجرد الموازنة اللفظية.

**الثاني:** أن حقيقة قوله إن افتقار التركيب إلى مركب كافتقار التحريك إلى المحرك، فإن أخذ ذلك على أن له فاعلاً فلكل منها فاعل، وإن أخذ مجرد التركيب أخذ مجرد التحريك.

قيل: فعلى هذا يكون المعنى إذا وجد متصف بصفة بنفسه يوجد فاعل متحرك بنفسه، وإذا كان حقيقة كلامه أنه إذا كان متصفاً بالصفات من ذاته فسيوجد متصفاً بالأفعال من ذاته، فيقال له: إما أن تكون هذه الملازمة صحيحة، وإما أن لا تكون، فإن لم تكن صحيحة فليست بحجة، وإن كانت صحيحة كانت دليلاً على ثبوت أفعال الله تعالى، وكان حقيقتها أنه يلزم من ثبوت الصفات القائمة به ثبوت الأفعال القائمة به، فأبي محذور في هذا إذا كانت الملازمة صحيحة؟

---

(١) قوله: (باصطلاحهم) كذا في الأصل، ولعل الصواب (باصطلاحكم).

**الثالث:** قوله وإن وجد متحرك من ذاته فسيوجد المعدوم من ذاته، لأن وجود المعدوم هو خروج ما هو بالقوة إلى الفعل، وكذلك الأمر في الحركة والمتحرك وليس كذلك الوجود، لأنه ليس صفة زائدة على الذات، فكل موجود لم يكن وقتاً موجوداً بالقوة ووقتاً موجوداً بالفعل فهو موجود بذاته، والمتحرك وجوده إنما هو مع القوة المحركة، فلذلك احتاج كل متحرك إلى محرك، فيقال: أتعني بقولك فسيوجد المعدوم من ذاته أي نفس ما كان معدوماً يوجد من الذات المعدومة، أم تعني به أن الحركة المعدومة توجد من الذات المتحركة؟ أما الأول؛ فغير معقول. فإن المعدوم ليس له وجود أصلاً حتى يعقل أن يوجد منه ذاته أو غير ذاته، ووجود موجود من غير موجود ممنوع بضرورة العقل، وكون المعدوم يوجد بنفسه معلوم البطلان بالبدئية. وإن عنيت الثاني؛ واللازم والملزوم واحد، فإن المتحرك من ذاته توجد حركته المعدومة من ذاته، وقول القائل: إنه إذا جاز هذا جاز وجود المعدوم من الذات المعدومة ممنوع، بل باطل معلوم البطلان. وقوله: لأن وجود المعدوم هو خروج ما بالقوة إلى الفعل، وكذلك الأمر في الحركة والمتحرك. فيقال له: غاية هذا أنها يشتركان في أمر من الأمور، فمن أين يلزم إذا اشتركا في أمر ما أن يشتركا في غيره مع ظهور الفرق؟ فإن قوله وجود المعدوم هو خروج ما بالقوة إلى الفعل لا يجوز أن يراد به أن نفس المعدوم كان فيه قوة هي مبدأ وجوده، فإن المعدوم ليس في شيء ولا فيه شيء، وإنما يقال أن ما منه وجد المعدوم كان فيه قوة وجوده، كما في النطفة قوة أن تصير علقة، وفي الحبة قوة أن تصير سنبل، وفي النواة قوة أن تصير نخلة، فالذي فيه القوة ليس هو المعدوم، وأما الحركة والمتحرك فنفس المتحرك فيه قوة هي مبدأ الحركة، فنظير المتحرك المحل الذي وجد فيه ما كان معدوماً من الأعراض كما يوجد اللون في المتلونات، والطعم في المطعومات، والحياة في الأحياء، فكذلك الحركة في المتحركات، فمحل هذه الصفات والحركات كان قابلاً لها وفيه قوة القبول والاستعداد لها، وأما نفس هذه الأمور التي



كانت معدومة فوجدت، فليس فيها من القوة ولا غيرها شيء فقياس القائس وجود المعدوم من ذاته بوجود الحركة من المتحرك في غاية الفساد .

والعلة تكون فاعلة وتكون قابلة، فلو قال القائل: الموجود أو الجسم أو القائم بنفسه أو نحو ذلك يقبل الصفات والاعراض كالحركات ونحوها وفيه قوة لذلك، فيجب أن يكون المعدوم فيه قبول لقيام الصفات والحركات به لكان قوله في غاية الفساد، فكيف إذا قال: إذا كان المتحرك فاعلاً بنفسه لحركته وجب أن يكون المعدوم فاعلاً لذاته، بل يقال الفاعل يمكن أن يفعل غيره، وأما فعله لنفسه فممتنع، فلو قال: إذا كان المتحرك يفعل حركة وجب أن يفعل المعدوم حركة لكان باطلاً، فكيف إذا قال وجب أن يفعل نفسه؟

وقوله: فكل موجود لم يكن وقتاً موجوداً بالقوة ووقتاً بالفعل، فهو موجود بذاته والمتحرك وجوده إنما هو مع القوة المحركة، فلهذا احتاج كل متحرك الى محرك، فيقال له: هب أنه سلم لك أن المتحرك وجوده مع القوة المحركة، فلم قلت أن الحركة تحتاج إلى محرك منفصل عنه؟ ثم يقال لك: هل يجوز أن يتحرك المتحرك بنفسه بعد ان لم يكن متحركاً أم لا؟ فإن أجزت هذا بطل قولك وجاز وجود المتحرك بنفسه قبل الحركة وقبل القوة المحركة، وإن قلت لا يجوز قيل: فحركته حينئذ إما أن تكون من نفسه، وإما من غيره، فإن كانت من نفسه كانت الحركة من نفس المتحرك وبطل قولك، وإن كانت من غيره وكان ذلك الغير متحركاً فالقول فيه كالقول في الاول، وإن كان غير متحرك لزم وجود حركات متوالية عن غير متحرك، وهذا قولهم وهو باطل، وذلك أن اجزاء الحركات متعاقبة شيئاً بعد شيء فالمقتضي لكل من تلك الاجزاء يمتنع أن يكون موجباً تاماً في الأزل، لأنه لو كانت كذلك للزم أن يقارنه موجه، فان العلة التامة لا يتأخر عنها معلوها، وحينئذ يلزم كون المحدث قديماً وهو ممتنع، أو يقال: ان كانت العلة التامة تستلزم مقارنة معلوها لزم ذلك، وإن لم تستلزم ذلك جاز حدوث الحركات المتأخرة

عن موجب قدم، فيجوز أن يتحرك الشيء بعد أن لم يكن متحركاً بدون سبب حادث، وهذا يبطل قولكم، وإذا لم يكن الموجب التام لها ثابتاً في الأزل لزم أن يكون حادثاً، والقول في حدوثه كالقول في حدوث غيره، فيمتنع أن يحدث هو أو غيره عن علة تامة قديمة، فإذا لم يكن في الفاعل فعل حادث امتنع أن يصدر عنه شيء حادث، فامتنع صدور الحركات عن غير متحرك، وهذا المقام وهو حدوث الحوادث عن ذات لا يقوم بها حادث مما اعترف حذاقهم بصعوبته وبعده عن المعقول، كما ذكر ذلك ابن رشد والرازي وغيرهما، وهؤلاء المتفلسفة يقولون: ان النفس المحركة للأفلاك يحدث لها تصورات وازادات هي مبدأ الحركة، وان محركها العقل الذي يريد التشبه به أو واجب الوجود الذي يطلب الفلك التشبه به باخراج ما فيه من الايون والاضاع وتحريك الواجب أو العقل للفلك أو لنفس الفلك، كتحريك المحبوب للمحب والمشتهي للمشتهي، والمعشوق للعاشق ليس من جهة المحرك فعل أصلاً، بل ذلك يحبه فيتحرك تشبهاً به.

وبهذا أثبت ارسطو واتباعه العلة الأولى، وأن فوق الافلاك ما يوجب تحريك الافلاك، والكلام على هذا من وجوه ليس هذا موضع بسطها، لكن يقال كون الفلك يتحرك للتشبه بالواجب، أو اخراج ما فيه من الايون والاضاع كلام لا دليل عليه، بل الادلة الدالة على فسادة كثيرة ليس هذا موضعها، فنقول: هب أن الامر كذلك، فهذا إنما فيه أنه أثبت العلة الغائية للحركة فيقال: أين السبب الفاعل لحركة الفلك؟ فان الحركة وإن افتقرت إلى غاية مقصودة، ففتفتقر إلى مبدأ فاعل بالضرورة، فإذا قالوا: نفسه تحركه. قيل لهم: فالمفاعل لما يحدث في النفس من أسباب الحركات كالتصورات والارادات؟ فان هذه كانت معدومة ثم وجدت بعد العدم، فما السبب الفاعل لهذه الحركة؟ فان قالوا: النفس هي الفاعلة لهذه الحركة، فقد جعلوها متحركة من نفسها، وهذا خلاف ما قالوه، وإن قالوا شيئاً غيرها قيل لهم: الكلام فيه كالكلام في النفس، فإنه ان حدث فيه ما لم يحدث سئل

عن سبب ذلك، وإن قيل: بل المحدث لحركة النفس على حال واحدة أزلاً وأبداً قيل لهم: فقد لزمكم حدوث حادث بلا سبب، وقيل لكم ذلك المحرك للنفس إن كان علة تامة في الازل وجب وجود معلولة في الازل فيجب وجود ما حدث للنفس من التصورات والارادات في الازل وهذا جمع بين النقيضين، وإن قيل: بل حدث له أمر به صار فاعلاً لما يحدث في النفس سئل عن سبب حدوث ذلك، واذا قيل الحادث استعداد النفس لأن يفيض عليها من العقل ما تتصور به وتريد، قيل: فذلك الاستعداد حادث، والقول في سبب حدوثه كالقول في سبب حدوث غيره، فلا بد من أحد أمرين: إما حدوث الحوادث بلا سبب حادث، وأما حدوث الحوادث عن متحرك، وأيهما كان بطل قولهم. والأول يقولون أنه معلوم البطلان بالضرورة، فيلزمهم الثاني، فقد ألزم مناظرية ما يلزمه هو أشد منه، ويبين به أن قول اخوانه أشد فساداً، فإنه قال: والذي لا مخلص للاشعرية منه هو إنزال فاعل أول، وإنزال فعل له أول، لأنهم لا يمكنهم أن يصفوا أن حالة الفاعل من المفعول المحدث تكون في وقت الفعل هي بعينها حالته في وقت عدم الفعل، فهناك ولا بد حالة متجددة ونسبة لم تكن، وذلك ضرورة إما في الفاعل أو في المفعول أو في كليهما، واذا كان كذلك فتلك الحال المتجددة إذا أوجبنا أن لكل حال متجددة فاعلاً لا بد أن يكون الفاعل لها إما فاعلاً آخر فلا يكون ذلك الفاعل هو الأول، ولا يكون مكتفياً بفعله بنفسه، له غيره وإما أنا يكون الفاعل لتلك الحال التي هي شرط في فعله هو نفسه، فلا يكون ذلك الفعل الذي فرض صادراً عنه أزلاً أولاً، بل يكون فعله لتلك الحال التي هي شرط في المفعول قبل فعله المفعول.

قال: وهذا لازم كما ترى ضرورة إلا أن يجوز مجوز أن من الاحوال الحادثة في الفاعلين ما لا يحتاج إلى محدث، وهذا بعيد إلا على قول من يجوز أن ههنا أشياء تحدث من تلقائها، وهو قول الاوائل من القدماء الذين انكروا الفاعل، وهو قول بين سقوطه بنفسه، فيقال له: أنت ألزمت مناظريك من

أهل الكلام حدوث حادث بلا سبب حادث، وذكرت أن هذا ممتنع بالضرورة وهذا هو المقام المعروف الذي استطلت به المتفلسفة الدهرية على مناظر يهيم من أهل الكلام المأخوذ في الاصل عن الجهمية والقدرية، فيقال له: أنت يلزمك ما هو أشد من هذا وهو حدوث الحوادث بلا فاعل، فقد لزمك هذا القول، وإن قلت لها فاعل، قيل لك: أفعلاها بعد ان لم تكن من غير حدوث شيء في ذاته أم لم يفعلها حتى حدث شيء في ذاته؟ فان قلت بالاول قيل لك فهي دائمة أو لها ابتداء، فان قلت لها ابتداء فهذا قول منازعك، وإن قلت لا ابتداء لها، فقد صارت الحوادث كلها تحدث عن فاعل من غير حدوث شيء فيه، وقد قلت أنه لا يمكن أن يكون حال الفاعل في المفعول المحدث وقت الفعل هي بعينها حاله وقت عدم الفعل، فيلزمك أن لا يكون حاله عند وجود حوادث الطوفان هي حاله عند وجود الحوادث التي قبله، فإن الحوادث مختلفة، فان أمكن أن يكون حاله واحداً مع حدوث الحوادث المختلفة أمكن أن يكون حاله واحداً مع تجدد الحوادث، لان الحادث الثاني كالطوفان فيه من الامور ما لم يكن له قبل ذلك نظير، فتلك حوادث لا نظير لها ولا فرق بين احداث هذا واحداث غيره، واذا جعل المقتضي لذلك تغيرات تحدث في الفلك كان الكلام في حدوث تلك التغيرات العلوية كالكلام في حدوث التغيرات السفلية، وان قلت بل حدث أمر أوجب هذه الحوادث قيل لك: الفاعل له إن كان هو الأول عاد الالزام جدعا، وان كان غيره لزمك حدوث الحوادث بلا فاعل، وإن التزمت أنه ما فعلها حتى حدث فيه شيء فقد تركت قولك، وأيضاً؛ فالفاعل المستكمل لشروط الفعل إما أن يجوز حدوث المفعول عنه بعد أن لم يكن بلا سبب حادث، وإما أن لا يجوز. فإن جاز فهو قول منازعك الذي ادعيت أنه فاسد بالضرورة، وإن لم يجوز لزم أن يكون مفعوله مقارناً له لا يتأخر عنه منه شيء، فلا يجوز أن يحدث عن الفاعل شيء كما تقوله أنت واخوانك أنه علة تامة وموجب تام، والعلة التامة لا يتأخر عنها معلولها ولا شيء من معلولها، فاذاً كل ما يتأخر عن

الاول ليس معلولاً للعلة التامة، ولا مفعولاً للفاعل الأول، ولا يجوز أن يكون فعلاً لغيره إذ القول في ذلك الغير كالقول فيه، فيلزم أن تكون الحوادث كلها حادثة بلا محدث، وهذا الازم لهؤلاء الفلاسفة الإلهيين، كما يلزم اخوانهم الطبيعيين، وهو القول الذي هو من أظهر المعارف الضرورية فساداً.

وقد بسط الكلام على هذه المواضع في غير هذا الموضع، وإنما كان المقصود هنا التنبيه على جنس ما يغالط به هؤلاء وأمثالهم من الالفاظ المجملة، كلفظ المركب ونحوه، كما يغالطون بلفظ التخصيص والمخصص، وإن كلام أبي حامد وأمثاله في مناظرتهم خير من كلامهم وأقوم، وأما قول ابن رشد: لا يخلو إما أن يكون كل من جزأيه شرطاً في وجود الآخر أو لا يكون، أو يكون الواحد شرطاً في الآخر من غير عكس، قوله القسم الأول لا يكون قديماً، وذلك ان التركيب نفسه هو شرط في وجود الآخر، فليس يمكن أن تكون الا جزاء هي علة التركيب ولا التركيب علة نفسه الا لو كان الشيء علة نفسه، فيقال له: أولاً تسمية هذا تركيباً وأجزاء ليس هو من لغات بني آدم المعروفة التي يتخاطبون بها، فانه ليس في لغة من لغات الآدميين أن الموصوف بصفات يقال أنه مركب منها وأجزاء له، واذا خاطبناكم باصطلاحكم فقد علمتم أنه ليس المراد بالمركب الا اتصاف الذات بصفات لازمة لها او وجود معان فيها، أو اجتماع معان وأمور ونحو ذلك، ليس المراد أن هناك مركبا ركبه غيره حتى يقال ان المركب يفتقر الى مركب، فان من وافقكم على اصطلاحكم في تسمية الذات الواجبة الموصوفة بصفاتها اللازمة تركيباً لم يرد بذلك أن هناك مركبا ركبها، فان هذا لا يقوله عاقل، ولا أنتم أيضا تدعون أن مجرد اللفظ الدال على هذا المعنى يقتضي أن يكون له فاعل، ولكن تدعون ثبوت ذلك إما بطريقة ابن سينا ونحوه الذي قد تقدم ابطالها، واما بطريقة المعتزلة التي اختارها ابن رشد واعترف بفساد طريقة ابن سينا، واذا كان المراد بلفظ التركيب ما قد عرف، فمن المعلوم أن الذات الموصوفة بصفات لازمة لها أو التي فيها معان لازمة لها لا يقال فيها ان

اتصاف الذات بالصفات أمر معلول مفتقر الى فاعل، حتى يقال ان الاجزاء هي علة التركيب، او يقال التركيب علة نفسه، بل هذا المعنى الذي سميته تركيبياً هو من لوازم الواجب بنفسه لا يمكن أن يكون الواجب إلا موصوفاً بالصفات اللازمة له ثابتة له المعاني اللازمة له، وليس لذلك علة فاعلة كما تقدم.

وأما قوله: ان التركيب شرط في وجود الاجزاء فيقال له: لا ريب أنه لا يمكن وجود الذات إلا موصوفة بلوازمها، ولا يمكن أن توجد صفاتها إلا بوجودها، فاجتماع الذات بالصفات واجتماع الامور المتلازمة شرط في وجود كل منها، وهي أيضاً شرط في وجود ذلك الاجتماع وليس شيء من ذلك معلولاً لفاعل ولا مفتقراً الى مباين، وتوقف أحدهما على الآخر هو من باب الدور الاقتراضي المعنى لا من باب الدور السبقي القبلي، والاول جائز والثاني ممتنع، فان الأمور المتلازمة لا يوجد بعضها الا مع بعض، وليس بعضها فاعلاً لبعض، بل إن كانت واجبة الوجود بنفسها، والا افتقرت كلها الى فاعل، والذات التي لا تقبل العدم بما هي عليه من الصفات اللازمة هي الحق الواجب الموجود بنفسه، وأما مجرد وجود مطلق في الخارج وذات لا صفة لها فذلك ممتنع لنفسه فضلاً عن أن يكون واجب الوجود، واتصاف الذات الواجبة بصفات اللازمة سواء سمي تركيباً او لم يسم لا يوجب افتقاره، ولا افتقار الذات ولا شيء من صفاته الى فاعل ولا علة فاعلة ولا ما يشبه ذلك، وأما كون بعضها مستلزماً لبعض ومشروطاً به ولا يوجد الا معه وثبوته متوقف عليه ونحو ذلك، فليس في هذا ما يقتضي افتقار ذلك الى فاعل مبدع، لكن يعلم ان الذات لا تكون الا بصفات اللازمة، وصفاتها لا تكون الا بها، واذا سمي المسمى هذا افتقاراً وسمي هذه أجزاء، وسمي هذا الاجتماع تركيبياً لم يكن في هذه التسمية ما يوجب أن يكون هذا الموصوف مفتقراً الى فاعل، وما جعله افتقاراً ليس هو افتقار المفعول الى الفاعل والمعلول الى العلة الفاعلة، وانما هو تلازم، ومن سباه افتقاراً لا يمكنه أن

يفسره الا بافتقار المشروط الى الشرط والشرط الى المشروط، ومثل هذا المعنى لازم للوجود الواجب لا ممتنع عليه، وانما الممتنع ان يفتقر الى مابين له، فيكون وجود الواجب متوقفاً على وجود مابين، فان كان المابين علة له لم يكن موجوداً بنفسه، بل ممكناً له فاعل وعلة وان قدر أنه شرط فيه وهو غني عنه وما كان مشروطاً بما هو غني عنه لم يكن موجوداً بنفسه، فلا يجوز ان يكون الرب الخالق تعالى الذي له الذات الموصوفة بصفات الكمال متوقفاً على شيء مابين له، بل ولا على شيء غني عنه بوجه من الوجوه لا على فاعل ولا شرط، وهذا هو الذي يقوم عليه الدليل، فان الممكنات التي لا وجود لها من نفسها لا توجد الا بغيرها وما كان خارجاً عنها لم يكن وجوده الا بنفسه ونفسه هي الذات الموصوفة بصفات اللازمة ليست نفسه مجرد وجود مطلق ولا ذات مجردة، ومن ادعى ان ما كان وجوده بنفسه لا يكون الا وجوداً مجرداً وذاتاً مجردة لان الذات الموصوفة مفتقرة الى الصفة فلا تكون موجودة بنفسها قيل له: الممكنات والمحدثات لم تفتقر الى ذات مجردة حتى يقال إذا قيل انها موصوفة لزم الافتقار، بل افتقرت الى ما هو خارج عنها كلها، والتعبير عن هذا المعنى يكون بعبارات، فاذا قيل ما لا يقبل العدم، او قيل موجود بنفسه، او واجب الوجود بنفسه ونحو ذلك كان المقصود واحداً.

ومن المعلوم ان ما لا يقبل العدم إذا كان ذاتاً موصوفة بصفات الكمال لم يجز أن يقال اتصافها بصفات الكمال يوجب افتقارها الى الصفات فتقبل العدم، فان فساد هذا الكلام ظاهر وهو بمنزلة أن يقال قولكم موجود بنفسه، أو واجب الوجود بنفسه يقتضي افتقاره الى نفسه والمفتقر لا يكون واجب الوجود بنفسه، بل يكون قابلاً للعدم، واذا كان هذا فاسداً، فالاول أفسد، فان صفات كماله داخلة في مسمى نفسه، فاذا كان قول القائل هو مفتقر الى نفسه لا يمنع وجوب وجوده، فقوله انه مفتقر الى صفاته اولى أن لا يمنع وجوب وجوده.

وكذلك إذا سمي ذلك أجزاء وقال: هو مفتقر الى اجزائه فان جزء

الشيء، وبعضه وصفته ونحو ذلك داخل في مسمى نفسه، فإذا لم يكن قول القائل هو مفتقر الى نفسه مانعاً من وجوب وجوده فقوله هو مفتقر الى جزئه وصفته ونحو ذلك أولى، وتسمية مثل هذا افتقاراً لفظ فيه تلبيس وتدليس يشعر الجاهل بفقره، وهذا كما لو قيل هو غني بنفسه، فانه قد يقول القائل فهو فقير الى نفسه فصفاته داخله في نفسه، وهو غني سبحانه بنفسه عن كل ما سواه وكل ما سواه فقير اليه، وهذه المعاني مبسوطة في غير هذا الموضع. وقد قال ابن رشد هذا الذي يعبر على من قال ينفي تعدد الصفات هو أن تكون الصفات المختلفة ترجع الى ذات واحدة، حتى يكون مفهوم العلم مثلاً، والارادة والقدرة مفهوماً واحداً او انها ذات واحدة وان يكون أيضاً العلم والعالم والقدرة والقادر والارادة والمريد معنى واحداً والذي يعبر على من قال ان ههنا ذاتاً وصفات زائدة على الذات<sup>(١)</sup> أن تكون الصفات شرطاً في وجود الصفات والصفات شرطاً في كمال الذات، ويكون المجموع من ذلك شيئاً واجب الوجود أي موجوداً واحداً ليس فيه علة ولا معلول.

قال: لكن هذا لا جواب عنه في الحقيقة إذا وضع ان ههنا شيئاً واجب الوجود بذاته، فانه يجب أن يكون واحداً من جميع الوجوه، وغير مركب أصلاً لا من شرط ومشروط ومن علة ومعلول، لأن كل موجود بهذه الصفة، فاما ان يكون تركيبه واجباً واما ان يكون ممكناً فان كان واجباً كان واجباً بغيره لا بذاته لانه يعسر انزال مركب قديم من ذاته أعني من غير ان يكون له مركب وبخاصة على قول من أنزل ان كل عرض حادث، لأن التركيب فيه يكون عرضاً قديماً، وان كان ممكناً فهو محتاج الى ما يوجب اقتران العلة بالمعلول.

قال: وأما هل يوجد شيء مركب من ذاته على أصول الفلاسفة. وان جوزوا أعراضاً قديمة فغير ممكن، وذلك ان التركيب شرط في وجودها

(١) لعل الصواب ان تكون الذات.



وكذلك أجزاء كل مركب من الأمور الطبيعية إذا انحلت لم يكن الاسم المقول عليها إلا بالاشتراك مثل: اسم اليد المقولة على التي هي جزء من الانسان الحي، واليد المقطوعة بل كل تركيب عند ارسطو طاليس فهو كائن فاسد، فضلاً عن أن يكون لا علة له، وأما هل تفضي الطريقة التي سلكها ابن سينا في واجب الوجود الى نفي مركب قديم فليس تقضي الى ذلك لانه اذا فرضنا أن الممكن ينتهي الى علة ضرورية والضرورية لا يخلو إما ان يكون لها علة أو لا علة لها، وانها ان كانت لها علة فانها تنتهي الى ضروري لا علة له فاعلة لا الى موجود ليس له علة أصلاً، لانه يمكن أن يكون له علة صورية ومادية إلا أن يوضع ان كل ما له صورة ومادة.

وبالجمله كل مركب فواجب أن يكون له فاعل خارج عنه، وهذا يحتاج الى بيان، ولم يتضمنه القول المسلوك في شأن واجب الوجود مع ما ذكرنا أن فيه من الاختلال، ولهذا بعينه لا يفضي دليل الاشعرية وهو ان كل حادث له محدث الى اول قديم ليس بمركب، وانما يفضي الى أول ليس بجادث.

قال: وأما أن يكون العالم والعلم شيئاً واحداً، فليس ممتنعاً بل واجب ان ينتهي الأمر في أمثال هذه الاشياء الى أن يتحد المفهوم فيها، وذلك ان العالم إن كان عالماً بعلم، فالذي به العالم عالم أخرى أن يكون عالماً، وذلك ان كل ما استفاد صفة من غيره، فتلك الصفة أولى بذلك المعنى المستفاد مثال ذلك: ان هذه الاجسام الحية التي لدينا ليست حية من ذاتها بل من قبل حياة تحلها فواجب ان تكون تلك الحياة التي استفاد منها ما ليس بحي الحياة حية بذاتها أو يفضي الامر فيها الى غير نهاية، وكذلك يفرض في العلم وسائر الصفات.

قلت: ليتأمل اللبيب كلام هؤلاء الذين يدعمون من الحدق والتحقيق ما يدفعون به ما جاءت به الرسل يكف يتكلمون في غاية حكمتهم ونهاية فلسفتهم بما يشبه كلام المجانين، ويجعلون الحق المعلوم بالضرورة مردوداً والباطل الذي يعلم بطلانه بالضرورة مقبولاً بكلام فيه تلبس وتدليس، فانه

ذكر ما يلزم مثبتة الصفات وما يلزم نفياتها، فقال يلزم النفاة أن تكون الصفات المختلفة ترجع الى ذات واحدة فيكون مفهوم العلم والقدرة والارادة مفهوماً واحداً وانها ذات واحدة، وان يكون العلم والعالم والقدرة والقادر والارادة والمريد واحداً، او قد قال: ان هذا عسير.

قلت: بل الواجب أن يقال ان هذا مما يعلم فساده بضرورة العقل، فمن جعل العلم هو القدرة والقدرة هي الارادة وجعل الارادة هي المريد، والعلم هو العالم، والقدرة هي القدرة كان مخالفته للعلوم الضرورية وسفسطته أعظم من سفسطة كثير من السوفسطائية.

وقود هذه المقالة: أنه يمكن أن يكون المتكلم هو الكلام، والمتحرك هو الحركة، والمصلي هو الصلاة، والصائم هو الصوم وأمثال ذلك، وان فرق بين الصفات اللازمة وغيرها فلا فرق في الحقيقة، بل هذا تحكم، ويلزمه ان يكون الانسان الناطق نفس النطق، والفرس الصاهل نفس الصهيل، والجمار الناهق نفس النهيق، والجسم الحساس المتحرك بالارادة نفس الاحساس، والحركة الارادية، ويلزمه أيضاً ان يجعل نفس الحس نفس الحركة، ونفس الحيوانية نفس الناطقية ونفس الصاهلية نفس الناهقية، وما أحق هؤلاء بدخولهم في قول الله تعالى ﴿وَالَّذِينَ كَذَّبُوا بِآيَاتِنَا صَمٌّ وَبُكْمٌ فِي الظُّلُمَاتِ مَنْ يَشَأْ اللَّهُ يُضِلَّهُ وَمَنْ يَشَأْ يُجْعَلْهُ عَلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ﴾<sup>(١)</sup> ويقوله تعالى ﴿وَلَقَدْ ذَرَأْنَا لِجَهَنَّمَ كَثِيرًا مِنَ الْجِنَّ وَالْإِنْسِ لَهُمْ قُلُوبٌ لَا يَفْقَهُونَ بِهَا وَلَهُمْ أَعْيُنٌ لَا يُبْصِرُونَ بِهَا وَلَهُمْ آذَانٌ لَا يَسْمَعُونَ بِهَا أُولَئِكَ هُمُ الْغَافِلُونَ﴾<sup>(٢)</sup> ويقوله تعالى: ﴿وَقَالُوا لَوْ كُنَّا نَسْمَعُ أَوْ نَعْقِلُ مَا كُنَّا فِي أَصْحَابِ السَّعِيرِ﴾<sup>(٣)</sup>.

وقول ابن رشد: كون العالم والعلم شيئاً واحداً ليس ممتنعاً بل واجب أن ينتهي الامر في امثال هذه الاشياء الى ان يتحد المفهوم فيها، فيقال له: هذا من أعظم المكابرة والسفسطة والبهتان.

(١) سورة الأنعام، الآية: ٣٩.

(٢) سورة الملك، الآية: ١٠.

(٣) سورة الأعراف، الآية: ١٧٩.

وقوله: أن العالم اذا كان عالماً بعلم، فالذي به العالم عالم أخرى ان يكون عالماً الى آخر كلامه، كلام في غاية الفساد، كما أنه اذا قيل: إذا كان الضارب ضارباً بضرب فالضرب اولى أن يكون ضارباً والقائم إذا كان قائماً بقيام فالقيام اولى أن يكون قائماً، والناطق إذا كان ناطقاً بنطق فالنطق اولى أن يكون ناطقاً، والقاتل اذا كان قاتلاً بقتل، فالقتل اولى أن يكون قاتلاً والماشي اذا كان ماشياً يمشي، فالمشي اولى ان يكون ماشياً والخالق اذا كان خالقاً يخلق فالخلق اولى ان يكون خالقاً والرازق اذا كان رازقاً برزق فالرزق اولى أن يكون رازقاً، والمحيي المميت اذا كان محيياً مميتاً باحياء وامانة، فالاحياء والامانة اولى أن يكون محيياً مميتاً.

وبالجمله، فهذا يلزم نظيره في عامة أسماء الله الحسنى، وفي أسماء نبيه صلوات الله عليهم، وأسماء سائر الموجودات المشتقة. يلزم أن يكون المصدر الذي اشتق منه الاسم أحق بالاسم من الفاعل، ويكون مسمى المصدر الذي هو الحدث أحق باسماء الفاعلين، والصفات المشبهة بها من نفس الفاعل الموصوف، وتصور هذه الكلام كافٍ في معرفة فساد، وانما دخلت الشبهة على من قاله لأن قوله إذا كان العالم عالماً بعلم، فالذي به العالم عالم أخرى أن يكون عالماً كلام اشبهت فيه باء الاستعانة بباء المصاحبة، فظن أنه إذا قيل: هذا عالم بعلم أن العلم هو الذي أفاده العلم، والعمل هو الذي أعطاه العلم، كأنه معلمه، فكأنه قال إذا كان المتعلم عالماً فمعلمه اولى أن يكون عالماً، وليس الامر كذلك، بل قولنا: هذا عالم بعلم أي أنه موصوف بالعلم أي ليس مجرداً عن العلم ولا معرى منه، بل هو متصف به، والعلم نفسه لا يعطيه العلم، بل نفس العلم هو العلم، وان كان العلم قديماً من لوازم ذاته فلم يستفده من أحد، وان كان محدثاً فقد استفاده من غيره ولم يستفد العلم من العلم، لكن هل له حال وهو كونه عالماً معللة بالعلم، أن كونه عالماً نفس العلم؟ هذا فيه نزاع بين مثبتة الحال ونفاتها، ومن أثبتها لم يقل انها صفة موجودة.

وقوله: ما استفاد صفة من غيره، فتلك الصفة يعني المستفاد منها اولى

بذلك المعنى المستفاد، كما مثل به من الحياة كلام فاسد، فان العالم لم يستفد  
الصفة التي هي العلم من الصفة التي هي العلم، بل نفس علمه هو نفس الصفة  
ليس هنا صفة مفيدة وصفة مستفادة، إلا أن يقال العلم أثبت العالمية على رأي  
مثبتة الحال، وعلى هذا التقدير فالعالمية ليست صفة وجودية، وهو انما كان  
عالمًا بالعلم الموجب للحال لا بالحال الموجبة للعلم، واذا كان عالمًا بعلوم لم يكن  
العلم حصل من علم آخر، وانما العلم عند هؤلاء أوجب كونه عالمًا.

والذي عليه الجمهور أن نفس العالم هو نفس كونه عالمًا، فليس هنا  
شيئان، وعلى القولين فإذا استحق الموصوف بالعلم أن يسمى عالمًا لم يكن العلم  
أحق بأن يكون عالمًا، فإن هذا لا يقوله عاقل، وقوله: إن الجسم إذا كانت  
حياته من قبل حياة تحله، فواجب أن تكون تلك الحياة التي استفاد منها  
ماليس بحي الحياة حية بذاتها، فيقال: هذا باطل من وجهين:

**أحدهما:** أن الحياة التي حلته هي الحياة التي صار بها حياً ليس ههنا حياة  
أخرى صار بها حياً، حتى يقال هنا حياة حلته وحياة جعلته حياً.

**الثاني:** أن حياته اذا قدر أنها مستفاد من حياة أخرى، فتلك الحياة  
الأخرى قائمة بحي هو حي بها لا أن تلك الحياة هي الحية بل الحي الموصوف  
بالحياة لانفس الحياة، فليظن العاقل نهايات مباحث هؤلاء الفلاسفة في العلم  
الإلهي، العلم بالله تعالى وأسمائه وصفاته، وليظن هذا المعقول الذي يعارضون  
به الرسول ﷺ مع أن هذا مبسوط في غير هذا الموضع، وليس هذا موضع  
بسطة، والناس شنغوا على أبي الهذيل العلاف لما قال: إن الله عالم بعلوم وعلمه  
نفسه، ونسبوه إلى الخروج من العقل مع أن كلامه أقل تناقضاً من كلام  
هؤلاء.

وأما زعمه أن ما يلزم مثبتة الصفات لا جواب عنه، لأن واجب الوجود  
يجب أن يكون غير مركب من شرط ومشروط، فيقال له: قد تقدم أنكم أنتم  
سميتم هذا تركيباً وهو لا يسمى تركيباً في لغة من اللغات المعروفة لبني آدم،

بل إنما سماه تركيباً متأخروكم كابن سينا وأمثاله، وأما قدماؤكم فقد ذكروا عن  
ارسطو طاليس أن كل تركيب فهو كائن عنده فاسد، والسماء عنده ليست  
كائنة فاسدة، فهو لا يسمى السموات وما فيها من الكواكب مركبة مع أنها  
أجسام متحيزة متحركة تقوم بها الاعراض، فكيف يسمى ما كان حياً عالماً  
قادراً مركباً، فإذا خاطبتكم باصطلاحكم المبتدع لنقطع شغبتكم بجثنا معكم  
بجثاً عقلياً، فانكم تدعون أن هذه الامور معلومة بالعقل لا بالسمع، واطلاق  
الالفاظ ونفيها لا تقفون أنتم فيه عند الشرع، فالواجب على أصولكم أن ما  
علم بالعقل ثبوته أو انتفاؤه اتبع من غير مراعاة للفظ، ونحن نبين فساد ما  
ذكرتموه من المعنى بالعقل الصريح مع مخاطبتكم وبلغتكم، فيقال له: لم قلت  
ان ما كان مركباً من شرط ومشروط لا يكون واجب الوجود؟ وأما قوله  
لأن تركيبه اذا كان واجباً كان واجباً بغيره لا بذاته، لأنه يعسر تقدير  
مركب قديم من غير أن يكون له مركب. فيقال له: هذا هو البحث اللفظي  
الذي ذكرنا هذا لأجله، والمركب الذي يفتقر إلى مركب هو ما ركبه غيره،  
كما أن المحرك الذي يفتقر إلى محرك ما حركه غيره، ولم يقل أحد من  
العقلاء أن واجب الوجود مركب ركبه غيره، وأنتم اذا سميت اجتماع الذات  
والصفات تركيباً لم تريدوا بذلك إلا الاجتماع والتعدد والتألف وكثرة المعاني  
ونحو ذلك لم تقصدوا بذلك أن هناك فاعلاً لذلك، وان أردتم ذلك كان  
باطلاً وبطل اللفظ والمعنى جميعاً، فإن أصل الكلام أن الواجب إذا كان ذاتاً  
موصوفة بصفات كان مركباً، فان أراد المريد كان له من ركبه من الذات  
والصفات كان التلازم ممنوعاً بل هو باطل ضرورة، فانا إذا قدرنا وواجب  
الوجود بنفسه الغني عن الفاعل موصوفاً بصفات لازمة له امتنع أن يكون  
للوأجب بنفسه، المستلزم لصفاته من ركب بينه وبين صفاته، فان كونه واجباً  
بنفسه يمنع أن يكون له فاعل، وكون صفاته لازمة له يمنع جواز مفارقتها له،  
ويمنع افتقارها إلى من يجعلها فيها، فكيف يقال: ان له مركباً ركبه حتى يقال  
إن هذا تركيب يفتقر إلى مركب، ويقال: يمتنع ثبوت مركب قديم أي من  
ذاته، ومن سمي هذا تركيباً وقال انه قديم، فانه يقول هو تركيب وتألف

واجتماع، ومثل هذا لا يفتقر إلى مركب مؤلف جامع.

ولو قيل على سبيل الفرض ان الذات المستلزمة للصفات هي الموصوفة بذلك، فليس هنا ما يقتضي افتقارها إلى غيرها، وأما قوله خاصة على قول من يقول: كل عرض حادث لأن التركيب يكون فيه عرضاً قديماً، فهذا باطل من وجوه:

**أحدها:** أن القائلين بأن كل عرض حادث من الاشعرية، ومن وافقهم لا يسمون صفات الله أعراضاً، فإذا قالوا: هو عالم وله علم، وهو متصف بالعلم. لم يقولوا: ان علمه واتصافه بالعلم عرض، ومن سمي صفاته أعراضاً كالكرامية ونحوهم لم يلزمهم أن يقولوا كل عرض حادث، وما أعلم أحداً من نظار المسلمين يقول كل عرض حادث وصفات الله القديمة عرض، فان هذا تناقض بين فما ذكره لا يلزم أحداً من المسلمين، فلم يقل أحد أن كل عرض حادث مع قوله إن صفات الله اللازمة له أعراض.

**الوجه الثاني:** أن يقال على سبيل التقدير من قال: كل عرض حادث، فانه يقول في الاعراض الباقية أنها تحدث شيئاً بعد شيء، فإذا قدر موصوف قديم بصفات، وقيل إنها أعراض، والعرض لا يبقى زمانين لزم أن يقال إنها تحدث شيئاً بعد شيء، وحينئذ فإذا قدر اجتماع أو تألف أو تعدد في الصفات ونحو ذلك مما سميته تركيباً، وقيل: انه قديم، وانه عرض، وان كل عرض فهو حادث لا يبقى زمانين كان أولى بتجدد أمثاله من سائر الاعراض، فثبوت المعنى الذي سماه تركيباً وجعله عرضاً قديماً، كسائر الصفات القديمة.

**الثالث:** أن يقال هذا الذي سميته عرضاً قديماً حكمه عندهم حكم سائر الصفات، فإن أقمت دليلاً على انتفاء الصفات أمكن نفي هذا والآل فالقول فيه كالقول في أمثاله، وأنت لا دليل لك على انتفاء الصفات إلا انتفاء الاجتماع، والتعدد الذي سميته تركيباً فإذا لم يمكنك نفي هذا إلا بنفي غيره من الصفات، ولا يمكنك نفي الصفات الا بنفي هذا كان هذا دوراً قليلاً باطلاً.

وقد تبين أنه لا يمكنك لا نفي هذا ولا نفي هذا، وأن ما ذكرته من لفظ التركيب كلام فيه تلبيس توهم به من لا يفهم حقيقة المقصود أن مثبتة الصفات أثبتوا الله تعالى ما يفتقر فيه إلى مركب يركبه معه، وكل عاقل يعلم أن مذهب المسلمين المثبتين للصفات أن صفاته القديمة لازمة لذاته لا يفتقر فيها إلى أحد سواه، ومن جعل اتصافه بها مفتقر إلى مركب غيره فهو كافر عندهم. فضلاً عن أن يقولوا أنه مفتقر إلى مركب جمع بينه وبينها.

**الرابع:** أن يقال على سبيل الفرض: لو نازعك بعض اخوانك الفلاسفة في امتناع مركب قديم من ذاته لم يكن لك عليه حجة، فلو قدر أن ذلك يستلزم مركباً قديماً من ذاته لم يكن لك على أصول اخوانك الفلاسفة حجة على ابطال هذا، فإن الفلك عندكم جسم قديم، وهو مركب بهذا الاصطلاح، وأما قولك الفلاسفة وإن جوّزوا أعراضاً قديمة، فغير ممكن وجود مركب قديم من ذاته عندهم، لأن التركيب شرط في وجوده، ولا يمكن أن تكون الاجزاء هي فاعلة للتركيب، لأن التركيب شرط في وجودها، فيقال لك: إذا كان التركيب شرطاً في وجودها وهي شرط في وجود التركيب لم يكن أحدهما فعلاً للآخر، بل ان كانا مفتقرين إلى الفاعل، ففاعل الاجزاء هو فاعل التركيب، وان كانا غنيين عن الفاعل لم يفتقر أحدهما إلى الفاعل، والكلام على تقدير أن يكون المركب قديماً تركيبه بنفسه، وقولك مركب من نفسه لاتعني به أن أجزائه فعلت التركيب، وانما تعني به أن نفس الأجزاء والتركيب متلازمان، وهما مستغنيان عن غيرهما.

**الخامس:** أن يقال: أنت قد اعترفت بفساد طريقة ابن سينا، وأنها لا تتضمن أن كل مركب فلا بد له من فاعل خارج عنه، وهذا الذي قلته في طريقة ابن سينا يلزمك بطريق الاولى، فانه ليس فيما ذكرته أن كل مركب فلا بد له من فاعل خارج عنه إلا ما أخذته من لفظ مركب، وهذا تدليس قد عرف حاله، وأما قولك أن دليل الأشعرية أيضاً لا يفضي إلى اثبات أول قديم ليس بمركب، وانما يفضي إلى اثبات أول ليس بمحدث، فهذا أيضاً

توكيد لاثبات الصفات، فان مرادك بالمركب ما كان موصوفاً بالصفات، ولا ريب أن الادلة الدالة على اثبات الصانع ليس فيها، والحمد لله ما ينفي اثبات الصفات.

فان قلت: فهم ينفون التجسيم بناء على انتفاء التركيب، ولا دليل لهم على ذلك، قيل لك: هذه حجة جدلية، وغايته أن يلزمهم التناقض، وذلك لا يقتضي صحة قولك الذي نازعوك فيه، وهم نازعوك في إثبات الصفات، فقلت: إن اثبات الصفات يستلزم التركيب، وأنت لم تقم دليلاً على نفي هذا التركيب، فلم تقم دليلاً على نفي الصفات، وقالوا لك أيضاً: لا دليل لك على نفي التجسيم، فان عمدتك هو نفي الصفات العائد إلى نفي التركيب، وقد ظهر ذلك لا يقتضي ذلك. قالوا لك: نحن أثبتنا الحدوث بحدوث الجسم وهو المراد بقولنا مركب، فان صح دليلهم ثبت نفي ماسموه تركيباً، وان لم يصح دليلهم لم يكن في هذا منفعة لك، وهذه الطريق هي التي سلكها أبو حامد في مناظرته اخوانك وهي طريق صحيحة، وقد تبين أن ما ذكره أبو حامد عن احتجاجهم بلفظ المركب جواب صحيح، وأن احتجاجهم بهذا نظير احتجاج أولئك بلفظ التخصيص حيث قالوا: إن المختص بشيء لا بد له من مخصص، وهذا هو الذي سلكه نفاة الصفات ويسمون نفي الصفات توحيداً وهذا هو الذي سلكه أبو عبد الله محمد بن تومرت الملقب عند أصحابه بالمهدي، وأمثاله من نفات الصفات المسمين ذلك توحيداً، كما ذكره ابن تومرت في كتاب «الدليل والعلم» فقال: المعلومات على ضربين: معدوم وموجود، والموجود على ضربين: مطلق ومقيد، فالمقيد هو المخصص، والاختصاص على ثلاثة ضرب: الاختصاص بزمان دون زمان سواه، والثاني: الاختصاص بجهة دون جهة غيرها، والثالث: الاختصاص بخاصة دون خاصة غيرها، والموجود المطلق هو الذي ليس بمقيد ولا بمخصص، فلا يختص بزمان دون غيره، ولا بجهة دون غيرها، ولا بخاصة دون غيرها، فلو اختص بشيء لكان من جنسه، فلما انتفت عنه الخواص على الاطلاق وجب له الوجود المطلق قالوا:



والموجود المطلق هو القديم الأزلي الذي استحالت عليه القيود والخواص المختص بمطلق الوجود من غير تقييد ولا تخصيص، وذكر كلاماً كثيراً في نفي الاختصاص إلى أن قال: وإذا تساوت المتناهيات في الاختصاص بجهة مقدرة امتنع عليها التخصيص من جهتها، ومن مخصص من جنسها، وإذا بطل التخصيص من جنسها بطل التخصيص من جميع المخصصات على الإطلاق، ثم قال بعد هذا: انفرد بالعلم والكمال والحكم والاختيار، وانفرد بالقهر والاعتدال، وانفرد بالخلق والاختراع، وقال: مع هذه المخصصات بأسرها يستحيل الكمال عليها، وإن تكاملت صفاتها.

قلت: ومعلوم أن هذا تناقض، فإن نفي الاختصاص بخاصة من الخواص ودعوى أنه وجود مطلق لا يختص بوجه من الوجود يمنع أن يختص بعلم أو قدرة أو مشيئة ونحو ذلك من الصفات، فإن العالم يختص بعلمه متميز به عن الجاهل، والقادر يختص بقدرته متميز بها عن العاجز، والمختار يختص بالاختيار متميز به عن المستكره، فإن اثبت شيئاً من صفات الكمال، فقد اثبت اختصاصه بذلك، وإن نفي جميع الصفات ولم يثبت إلا وجوداً مطلقاً تناقض كلامه، وقيل له: المطلق لا يوجد إلا في الذهن لا في الخارج، فلا يتصور أن يكون في الخارج شيء مطلق لحيوان مطلق، ولا إنسان مطلق، ولا جسم مطلق، ولا موجود مطلق، بل كل موجود فله حقيقة يختص بها لا يشركه فيها غيره، وقيل له: هذا الوجود المطلق أهو وجود المخلوقات أم غيره؟ فإن قال: هو هو بطل اثبات الخالق، وإن قال هو غيره قيل له فوجوده مثل وجود المخلوقات وليس مثله، فإن كان الأول لزم أن (١) المقدمة الثانية فهو وجوب تناهي الحوادث.

وقد تقدم كلامهم في افساد جميع ما استدل به على ذلك، والطريقة التي قررها الآمدي قد تقدم اعتراض الأرموي وغيره عليها وبيان فسادها، فهذا جملة ما احتج به هؤلاء الذين هم فحول النظر وأئمة الكلام والفلسفة في هذه

(١) بياض في الأصل.

وقد تبين بكلام بعضهم في بعض افساد هذه الدلائل، وهذا جملة ما يعارضون به الكتاب والسنة ويسمونهُ قواطع عقلية، ويقولون: انه يجب تقديم مثل هذا الكلام على نصوص التنزيل، والثابت من أخبار الرسول وما اتفق عليه سلف الامة وأئمتها، فلو لم يكن في المعقول ما يوافق قول الرسول لم تجز معارضته بمثل هذا الكلام فضلاً عن تقديمه عليه، فكيف والمعقول الصريح موافق لما جاء به الرسول كما بين في موضعه<sup>(١)</sup> بل هذا الكلام لا يجوز أن يعارض بمثل هذا الكلام الإحكام الثابتة بالعمومات والاقيسة والظواهر وأخبار الآحاد، فكيف يعارض بذلك النصوص الثابتة عن المعصوم، بل مثل هذا الكلام لا يصلح لافادة ظن ولا يقين، وانما هو كلام طويل بعبارات طويلة وتقسيمات متنوعة يهابه من لم يفهمه، وعامة من وافق عليه وافق عليه تقليداً لمن قاله قبله لا عن تحقيق عقلي قام في نفسه، وكلام السلف والائمة في ذم مثل هذا الكلام الذي احتجوا فيه بطريقة الاعراض والجواهر على حدوث الاجسام واثبات الصانع كثير منتشر. قد كتب في غير هذا الموضوع، وكل من آمن نظره وفهم حقيقة الأمر علم أن السلف كانوا أعمق من هؤلاء علماء، وأبرّ قلوباً، وأقل تكلفاً، وأنهم فهموا من حقائق الامور ما لم يفهمه هؤلاء الذين خالفوهم، وقبلوا الحق، وردوا الباطل، والله أعلم.

---

(١) قوله: بل هذا الكلام لا يجوز هكذا في الأصل، ولعل هنا تكراراً. والأصح، بل لا يجوز الخ.

## فصل

في ما قاله الناس من جميع الطوائف في مسألة الأفعال الاختيارية

وإذ قد عرف ما قاله الناس من جميع الطوائف في مسألة الأفعال الاختيارية القائمة بذات الله تعالى وضعف أدلة النفاة، واعتراف أبي عبد الله الرازي وغيره بذلك، وأنه اعتمد على حجة الكمال والنقصان وهي ضعيفة أيضاً كما تقدم، وذكر هو وأبو الحسن الأمدي ومن أتبعهما أدلة نفاة ذلك وأبطلوها كلها، ولم يستدلوا على نفي ذلك إلا بأن ما يقوم به إن كان صفة كمال كان عدمه قبل حدوثه نقصاً، وإن كان نقصاً لزم اتصافه بالنقص والله منزه عن ذلك، وهذه الحجة ضعيفة، ولعلها أضعف مما ضعفوه، فإن لقائل أن يبطلها من وجوه كثيرة.

أحدها: أن يقال القول في الأفعال القائمة به الحادثة بمشيئته وقدرته، كالقول في أفعاله التي هي المفعولات المنفصلة التي يحدثها بمشيئته وقدرته، فإن القائلين بقدم العالم اوردوا عليهم هذا السؤال، فقالوا: الفعل إن كان صفة كما لزم عدم الكمال له في الازل، وإن كان صفة نقص لزم اتصافه بالنقص، فأجابوهم بأنه ليس صفة نقص ولا كمال، وهذا كما أن من حجج النفاة أنه لو كان قابلاً لقيام الحادث به لكان القبول من لوازم ذاته ووجود المقبول في الازل محال، فأجيبوا بأنه لا فرق بين حدوث ما يقوم به أو بغيره، فإذا قيل: لو كان قادراً على فعل الحوادث لكان ذلك من لوازم ذاته وذلك في الازل محال، فما كان جواباً عن هذا كان جواباً عن هذا. وقد أورد الرازي

على ذلك في بعض كتبه أن القادر يتقدم المقدور والقابل لا يجب ان يتقدم المقبول، وهذا فرق في غاية الضعف لوجوه.

أحدها: أن الكلام إنما هو في مقبول مقدور لا في مقبول غير مقدور، فإن ما كان حادثاً فالرب قادر عليه، وهو قادر على أفعاله القائمة به، كما هو قادر على مفعولاته المنفصلة، قال تعالى:

﴿أَلَيْسَ ذَلِكَ بِقَادِرٍ عَلَىٰ أَنْ يُحْيِيَ الْمَوْتَىٰ﴾ (١) وقال تعالى: ﴿قُلْ هُوَ الْقَادِرُ عَلَىٰ أَنْ يَبْعَثَ عَلَيْكُمْ عَذَابًا مِّنْ فَوْقِكُمْ﴾ (٢) الآية. وقال تعالى: ﴿أَوْ لَيْسَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ بِقَادِرٍ عَلَىٰ أَنْ يَخْلُقَ مِثْلَهُمْ﴾ (٣) وقال تعالى ﴿وَهُوَ عَلَىٰ جَمْعِهِمْ إِذَا يَشَاءُ قَدِيرٌ﴾ (٤) فبين أنه قادر على الاحياء والبعث والخلق والجمع وهذه أفعال. وقد قال النبي ﷺ لابي مسعود البدرى لما رآه يضرب عبداً له «الله أقدر عليك منك عليه». فتعين أنه قادر عليه نفسه.

والمقصود هنا أن الكلام إنما هو في الحوادث التي هي مقدورة ليس في كل مقبول، فاذا كان المقدور لا يوجد في الازل امتنع وجود الحوادث، كذلك فلا يصح ان يفرق بين مقبول مقدور ومقبول غير مقدور إذ كلاهما مقدور.

**الوجه الثاني:** أن يقال إما أن يكون وجود الحادث في الازل ممكناً، وإما أن يكون ممتنعاً، فإن كان ممكناً امكن وجود المقدور في الازل، وان كان ممتنعاً امتنع وجوده مقبولاً ومقدوراً.

**الثالث:** أن يقال اثبات المقدور حال امتناع المقدور جمع بين المتناقضين، فلا يعقل اثبات القدرة في حال امتناع المقدور، بل في حال امكانه، ولهذا انكر المسلمون وغيرهم على من قال من أهل الكلام أنه قادر في الازل مع امتناع المقدور في الازل، وقالوا هذا جمع بين المتناقضين. وقالوا: انه يستلزم

(١) سورة القيامة، الآية: ٤٠. (٢) سورة الأنعام، الآية: ٦٥.  
(٣) سورة يس، الآية: ٨١. (٤) سورة الشورى، الآية: ٢٩.

انتقال المقدور من الإمكان الى الامتناع بدون سبب يوجب هذا الانتقال، ويوجب أن يصير الرب قادراً بعد أن لم يكن قادراً بدون سبب يوجب ذلك. وقد بسط الكلام على ذلك في غير هذا الموضوع.

**الوجه الثاني:** أن يقال كونه بحيث يتكلم ويفعل ما يشاء صفة كمال، وهو لم يزل متصفاً بذلك، وأما الشيء المعين فحدوثه لا نقص ولا كمال.

**الوجه الثالث:** أن يقال: ما تعني بقولك عدم ذلك نقص، أتعني به أن ذاته ناقصة، وأنها ليست متصفة بصفات الكمال الواجبة لها، أم تعني به عدم ما سيوجد لها؟ أما الأول فباطل، وأما الثاني: فلم قلت أن هذا ممتنع؟

**الرابع:** أن يقال: أنتم قلتم ما ذكره أبو المعالي والرازي وغيرهما من أن تنزيهه عن النقائص إنما علم بالسمع لا بالعقل، فاذا قلتم: انه ليس في العقل ما ينفي ذلك لم يبق نفي ذلك إلا بالسمع الذي هو الاجماع عندكم، ومعلوم أن السمع الذي هو الاجماع وغيره لم ينف هذه الامور، وإنما نفى ما يناقض صفات الكمال كالموت المنافي للحياة، والسنة والنوم المنافي للقيومية، واللغوب المنافي لكمال القدرة، ولهذا كان الصواب أن الله منزه عن النقائص شرعاً وعقلاً، فان العقل كما دل على اتصافه بصفات الكمال من العلم والقدرة والحياة والسمع والبصر والكلام دل أيضاً على نفي اضداد هذه، فإن اثبات الشيء يستلزم نفي ضده ولا معنى للنقائص إلا ما ينافي صفة الكمال، وأيضاً، فكل كمال اتصف به المخلوق إذا لم يكن فيه نقص بوجه ما، فالخالق أحق به لانه هو الذي خلقه، وكل كمال اتصف به موجود ممكن وحادث، فالموجود الواجب القديم أولى به، وكل نقص تنزه عنه مخلوق موجود حادث إذا لم يكن فيه نقص بوجه ما فالخالق أولى يتنزيهه عنه. (١)

**السادس:** ان يقال اذا عرضنا على العقل الصريح ذاتاً لا علم لها ولا قدرة ولا حياة ولا تتكلم ولا تسمع ولا تبصر، او لا تقبل الاتصاف بهذه الصفات

(١) سقط الوجه الخامس من الأصل المنقول منه، كذا في الهامش انظر كتبه.

وذاتاً موصوفة بالحياة والعلم والقدرة والكلام والمشية، كان صريح العقل قاضياً  
 بأن المتصفة بهذه الصفات التي هي صفات الكمال، بل القابلة للاتصاف بها  
 أكمل من ذات لا تتصف بهذه ولا تقبل الاتصاف بها، ومعلوم بصريح العقل  
 أن الخالق المبدع لجميع الذوات وكمالاتها أحق بكل كمال، وأحق بالكمال  
 الذي باين به جميع الموجودات، وهذا الطريق ونحوه مما سلكه أهل الاثبات  
 للصفات، فيقال: وإذا عرضنا على العقل الصريح ذاتاً لا فعل لها ولا حركة،  
 ولا تقدر أن تصعد ولا تنزل، ولا تأتي ولا ترحي، ولا تقرب ولا تقبض،  
 ولا تطوي ولا تحدث شيئاً بفعل يقوم بها، وذاتاً تقدر على هذه الافعال  
 وتحدث الاشياء بفعل لها. كانت هذه الذات أكمل فإن تلك كالجادات أو  
 الحي الزمن المجدع والحي أكمل من الجهاد والحي القادر على العمل أكمل من  
 العاجز عنه كما ان ما لا يسمع ولا يبصر ولا يتكلم كالجهد أو كالأعمى  
 الأصم الأخرس، والحي أكمل من الجهاد، والحي الذي يسمع ويبصر ويتكلم  
 أكمل من الأصم الأعمى الأخرس، وإذا كان كذلك فإذا أراد نافي الفعل  
 ان ينفيه لثلاً يصفه في الأزل بالنقص، فقال: لو كان فعلاً بنفسه لكان  
 الفعل المتأخر معدوماً في الأزل وعدمه صفة نقص، فكان متصفاً بالنقص  
 كان بمنزلة من يقول أنه لا يقدر أن يحدث الحوادث ولا يفعل ذلك، لأنه  
 لو قدر على ذلك وفعله لكان احداثه للحدوث الثاني معدوماً قبل إحداثه،  
 وذلك نقص فيكون متصفاً بالنقص، فيقال: أنت وصفته بكمال النقص حذراً  
 من أن تصفه بما هو عندك نوع نقص، فإن من لا يفعل قط ولا يقدر أن  
 يفعل هو أعظم نقصاً من يقدر على الفعل ويفعله، والفعل لا يكون الا حادثاً  
 شيئاً بعد شيء، وهذه عادة النفاة لا ينفعون شيئاً من الصفات فراراً من  
 محذور الإلزام في النفي أعظم من ذلك المحذور، كنفاء الصفات من  
 الباطنية من المتفلسفة وغيرهم لما قيل لهم: اذا لم يوصف بالعلم والقدرة والحياة  
 لزم أن يتصف بما يقابل ذلك كالعجز والجهل والموت، فقالوا: إنما يلزم  
 ذلك لو كان قابلاً للاتصاف بذلك، فان المتقابلين تقابل السلب والايجاب

كالوجود والعدم إذا عدم أحدهما ثبت الآخر، وأما المتقابلان تقابل العدم والملكة كالحياة والموت والعمى والبصر فقد يتخلو المحل عنها كالجهاد، فانه لا يوصف لا بهذا ولا بهذا، فيقال لهم: فررتم عن تشبيهه بالحيوان الناقص الذي لا يسمع ولا يبصر مع إمكان ذلك عنه، فشبهموه بالجهاد الذي لا يقبل الاتصاف لا بهذا ولا بهذا، فكان ما فررتم اليه شراً مما فررتم منه، ولهذا نظائر مبسوطه في غير هذا الموضوع.

والمقصود هنا أن من نفى الافعال الاختيارية القائمة به لثلا يكون قبل وجود الحادث منها ناقصاً كان قد وصفه بالنقص التام فراراً بزعمه بما يظنه نقصاً.

**الوجه السابع:** أن يقال الافعال التي حدثت بعد أن لم تكن لم يكن وجودها قبل وجودها كمالاً ولا عدمها نقصاً، فان النقص إنما يكون إذا عدم ما يصلح وجوده وما به يحصل الكمال وما ينبغي وجوده ونحو ذلك، والرب تعالى حكيم في أفعاله وهو المقدم والمؤخر، فما قدمه كان الكمال في تقديمه، وما أخره كان الكمال في تأخيره، كما أن ما خصصه بما خصصه به من الصفات فقد فعله على وجه الحكمة، وإن لم نعلم نحن تفاصيل ذلك واعتبر ذلك بما يحدثه من المحدثات.

**الوجه الثامن:** أن يقال الحوادث يمتنع قدمها ويمتنع أن توجد معاً، ولو وجدت معاً لم تكن حوادث، ومعلوم أنه اذا دار الأمر بين احداث الحوادث وعدم احداثها كان احداثها أكمل، ولا يكون احداثها إلا مع عدم الحادث منها في الازل، واذا كان كذلك كان هذا بمنزلة جعل الشيء موجوداً معدوماً، فلا يقال عدم فعل هذا أو عدم تعلق القدرة به صفة نقص، بل النقص عدم القدرة على جعله موجوداً فاذا كان قادراً على ذلك كان موصوفاً بصفة الكمال التي لا يمكن غيرها، فكذلك المحدث للأمر المتعاقبة هو موصوف بالكمال الذي لا يمكن في الحدوث غيره.

**الوجه التاسع:** أن يقال: لا ريب أن الحوادث مشهودة وان لها محدثاً أحدثها، فالمحدث لها إما ان يحدثها بفعل اختياري يقوم به، وإما أن تحدث عنه شيئاً بعد شيء من غير فعل يقوم به ولا حدوث شيء منه، ومعلوم أن اتصافه بالأول اولى لو كان الثاني ممكناً فإن الأول فيه وصفه بصفة الكمال بخلاف الثاني، فكيف والثاني ممتنع لأن حدوث الحوادث من غير سبب حادث ممتنع، وإذا كان حال الفاعل قبل حدوثها كحاله مع حدوثها وبعد حدوثها وهي في الحالين حادثة لم يكن الفاعل قد فعل شيئاً ولا أحدث شيئاً بل حدثت بذاتها، وهذا الدليل قد بسط في غير هذا الموضع، وبين فساد قول الفلاسفة الدهرية القائلين بأن حركات الافلاك تصدر عن قديم أزلي لا يحدث منه شيء وأن قولهم أفسد من قول المعتزلة ونحوهم من أهل الكلام فإن هؤلاء الفلاسفة استدلوا على قدم العالم بحجتهم العظمى، وهو أنه لو حدث بعد أن لم يكن لاحتاج الى سبب حادث، والقول في ذلك السبب كالقول فيه، فيلزم التسلسل او الترجيح بلا مرجح، فيقال لهم: أنتم تقولون بحدوث الحوادث شيئاً بعد شيء عن فاعل قائم بنفسه لا تقوم به صفة ولا فعل، ولا يحدث له فعل ولا غير فعل، فقولكم بصدور الحوادث المختلفة الدائمة عن لا فعل له ولا صفة ولا يحدث منه شيء أعظم فساداً من قول من يقول انه تارة تصدر عنه الحوادث وتارة لا تصدر، فانه إن كان صدور الحوادث عنه من غير حدوث شيء فيه محالاً فصدورها دائماً عنه من غير حدوث شيء فيه أشد إحالة.

**الوجه العاشر:** أن يقال أفعال الله تعالى إما أن يكون لها حكمة هي غايتها المطلوبة، وإما أن لا يكون. والناس لهم في هذا المقام قولان مشهوران: أحدهما: قول من لا يثبت الا المشيئة، والثاني: قول من يثبت حكمة قائمة بالخلق، أو حكمة قائمة بالخالق، والأقوال الثلاثة معروفة في عامة الطوائف من أصحاب أحمد وغيرهم، فان نفيت الحكمة جوزتم أن يفعل أفعالاً لا يحصل له بها كمال، فيقال لهم: قولوا في أفعاله القائمة بنفسه الاختيارية ما تقولونه في حدوث المفعولات عنه، وهو الفعل عندهم، وان أثبت الحكمة قيل



لكم: الحكمة الحاصلة بالفعل الحادث حادثة بعده، فحدث هذه الحكمة بعد أن لم تكن سواء كانت قائمة بنفسه أو بغيره، فهي صفة كمال أم لا؟ فان قلت صفة كمال، فقولوا في نفس الفعل الحادث ما قلتموه في الحكمة المطلوبة به، وإن قلت ليست صفة كمال فقولوا أيضاً في نفس الفعل الحادث ما قلتموه في الحكمة المطلوبة، فقد لزمكم في الحكمة ان أثبتموها أو نفيتموها ما يلزمكم في نفس الفعل سواء بسواء، وهذا بين واضح.

**الوجه الحادي عشر:** أن يقول من يثبت الفعل القائم به والحكمة القائمة به معلوم بصريح العقل أن هذا صفة كمال، وأن من يكون كذلك أكمل ممن لا يفعل أو يفعل لا لحكمة، فلم قلت ان هذا ممتنع؟ فاذا قيل، لثلا يلزم الكمال بعد النقص قيل لهم: لم قلت وجود مثل هذا الكمال ممتنع؟ ولفظ النقص يحمل كما تقدم، فان غايته أن يفسر بعدم ما وجد قبل أن يوجد، فيعود الأمر إلى أن هذا الموجود إذا وجد بعد أن لم يكن لزم أن يكون معدوماً قبل وجوده، فيقال: ومن أين علمتم أن وجود هذا بعد عدمه محال؟ وليس في ذلك افتقار الرب الى غيره ولا استكمال به فعل غيره، بل هو الحي الفعل لما يشاء العليم التقدير الحكيم الخبير الرحيم الودود، لا إله إلا هو وكل ما سواه فقير اليه، وهو غني عما سواه لا يكمل بغيره، ولا يحتاج إلى سواه ولا يستعين بغيره في فعل، ولا يبلغ العباد نفعه فينفعوه ولا ضره فيضروه، بل هو خالق الاسباب والمسببات، وهو الذي يلهم عبده الدعاء ثم يجيبه ويسر عليه العمل، ثم يثيبه ويلهمه التوبة ويحبه ويفرح بتوبته، وهو الذي استعمل المؤمنين فيما يرضيه ورضي عنهم، فلم يحتج في فعله لما يحبه ويرضاه إلى سواه، بل هو الذي خلق حركات العباد التي يحبها ويرضاها، وهو الذي خلق ما لا يحبه ولا يرضاه من أعمالهم لما له في ذلك من الحكمة التي يحبها ويرضاها، ﴿وَهُوَ اللَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ لَهُ الْحَمْدُ فِي الْأُولَى وَالْآخِرَةِ، وَآلَهُ الْحُكْمُ وَإِلَيْهِ تُرْجَعُونَ﴾ (١) فلا إله الا هو ﴿وَلَوْ كَانَ فِيهَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا﴾ (٢) إذ

(١) سورة القصص، الآية: ٧٠.

(٢) سورة الأنبياء، الآية: ٢٢.

كان هو الذي يستحق أن تكون العبادة له، وكل عمل لا يراد به وجهه فهو باطل لا منفعة فيه، فما لا يكون به لا يكون، فانه لا حول ولا قوة الا به، وما لا يكون له لا ينفع ولا يدوم كما قال تعالى: ﴿وَقَدَّمْنَا إِلَى مَا عَمَلُوا مِنْ عَمَلٍ فَجَعَلْنَاهُ هَبَاءً مَّتُورًا﴾ (٢) وقال: ﴿مَثَلُ الَّذِينَ كَفَرُوا بِرَبِّهِمْ أَعْمَالُهُمْ كَرَمَادٍ اشْتَدَّتْ بِهِ الرِّيحُ فِي يَوْمٍ عَاصِفٍ لَا يَقْدِرُونَ مِمَّا كَسَبُوا عَلَيَّ شَيْءًا﴾ (٣) وهو سبحانه يحب عباده الذين يحبونه والمحبوب لغيره أولى أن يكون محبوباً، فاذا كنا إذا أحببنا شيئاً لله كان الله هو المحبوب في الحقيقة، وحبنا لذلك بطريق التبعية وكنا نحب من يحب الله لانه يحب الله، فالله تعالى هو يحب الذين يحبونه فهو المستحق أن يكون هو المحبوب المألوه المعبود، وأن يكون غاية كل حب، كيف وهو سبحانه الذي يحمد نفسه ويتني على نفسه، ويحب الحمد من خلقه، كما قال النبي ﷺ في الحديث الصحيح « لا أحد أحب إليه المدح من الله » وقال له الأسود بن سريع يا رسول الله إني حدثت ربي بمحامد، فقال: « إن ربك يحب الحمد ».

وفي الحديث الصحيح أن النبي ﷺ كان يقول في سجوده: « اللهم إني أعوذ برضاك من سخطك وبمعافاتك من عقوبتك وبك منك لا أحصي ثناء عليك أنت كما أثنيت على نفسك » وقد روى انه كان يقول ذلك في آخر الوتر فهو المثنى على نفسه، وهو كما أثنى على نفسه إذ أفضل خلقه لا يحصى ثناء عليه، والثناء تكرير المحامد وتثنيها كما في الحديث الصحيح عن النبي ﷺ انه قال: « إذا قال العبد الحمد لله رب العالمين قال الله حمدي عبدي، فإذا قال الرحمن الرحيم قال أثنى عليّ عبدي، فإذا قال مالك يوم الدين قال حمدي عبدي ».

وفي الحديث الصحيح عن النبي ﷺ انه كان إذا رفع رأسه من الركوع قال « ربنا ولك الحمد ملء السموات وملء الأرض وملء ما بينهما، وملء ما شئت من شيء بعد أهل الثناء والمجد أحق ما قال العبد وكلنا لك عبد لا

(٢) سورة إبراهيم، الآية: ١٨.

(٣) سورة الفرقان، الآية: ٢٣.

مانع لما أعطيت ولا معطي لما منعت ولا ينفع ذا الجد منك الجد» فذكر الحمد والثناء والمجد هنا كما ذكره في أول الفاتحة، فالحمد يتناول جنس المحامد، والثناء يقتضي تكريرها وتعيدها والزيادة في عددها والمجد يقتضي تعظيمها وتوسيعها والزيادة في قدرها وصفتها، فهو سبحانه مستحق للحمد والثناء والمجد، ولا احد يحسن ان يحمده كما يحمد نفسه ولا يثني عليه كما يثني على نفسه ولا يمجده كما يمجده نفسه كما في حديث ابن عمر الذي في الصحيح لما قرأ النبي ﷺ على المنبر ﴿وما قدروا الله حقَّ قدره والأرضُ جميعاً قبضته يوم القيامة والسموات مطويات بيمينه﴾ (١).

قال يقبض الله سمواته بيده والأرضون بيده الأخرى، ثم يمجده نفسه فيقول: ﴿أنا الملك، أنا القدوس، أنا السلام، أنا المؤمن، أنا المهيمن، أنا العزيز، أنا الجبار، أنا المتكبر، أنا الذي بدأت الدنيا ولم تك شيئاً، أنا الذي اعدتها. أين الملوك أين الجبارون أين المتكبرون﴾ أو كما قال. وفي الحديث الآخر يقول الله تعالى: ﴿إني جواد ماجد واجد إنما أمري إذا أردت شيئاً ان أقول له كن فيكون﴾.

## فصل

في ما ذكره ابو الحسن الآمدي في هذا الأصل ونتكلم عليه

ونحن نذكر ما ذكره ابو الحسن الآمدي في هذا الأصل ونتكلم عليه. قال في كتابه الكبير المسمى «أبكار الأفكار» المسألة الرابعة من النوع الرابع الذي سماه إبطال التشبيه في بيان امتناع حلول الحوادث بذاته تبارك وتعالى.

قال: وقبل الخوض في الحجاج لا بد من تلخيص محل النزاع، فنقول، المراد بالحوادث المتنازع فيه الموجود بعد العدم كان ذاتاً قائمة بنفسها او صفة لغيره كالأعراض، واما ما لا وجود له كالعدم او الاحوال عند القائلين بها، فإنها غير موصوفة بالوجود ولا بالعدم كالعالمية والقادرية والمريدية ونحو ذلك أو النسب والأضافات، فإنها عند المتكلم امور وهمية لا وجود لها، فما تحقق

(١) سورة الزمر، الآية: ٦٧.

من ذلك بعد ان لم يكن فيقال له متجدد ولا يقال له حادث. قال: وعند هذا فنقول: العقلاء من ارباب الملل وغيرهم متفقون على استحالة قيام الحوادث بذات الرب تبارك وتعالى،<sup>(١)</sup> غير أن الكرامية لم يجزوا قيام كل حادث بذات الرب تعالى، بل قال أكثرهم هو ما يفتقر إليه في الإيجاد والخلق، ثم اختلفوا في هذا الحادث فمنهم من قال هو قوله (كن) ومنهم من قال هو الإرادة، فخلق الإرادة او القول في ذاته يستند إلى القدرة القديمة لا انه حادث باحداث، وأما خلق باقي المخلوقات فمستند إلى الإرادة او القول على اختلاف مذهبهم، فالمخلوق القائم بذاته يعبرون عنه بالحادث، والخارج عن ذاته يعبرون عنه بالمحدث، ومنهم من زاد على ذلك حادثين آخرين وهما السمع والبصر.

قال: وأجمعت الكرامية على ان ما قام بذاته من الصفات الحادثة لا يتجدد له منها اسم ولا يعود إليه منها حكم، حتى لا يقال انه قائل بقول ولا مرید بارادة، بل قائل بالقائلية ومرید بالمريدية، ولم يجزوا عليه اطلاق اسم متجدد لم يكن فيما لا يزال، بل قالوا اسماؤه كلها أزلية حتى في الخالق والرازق، وإن لم يكن في الازل خلق ولا رزق، قال: وأما ما كان من الصفات المتجددة التي لا وجود لها في الأعيان فما كان منها حالاً فقد اتفق المتكلمون على امتناع اتصاف الرب به غير أبي الحسين البصري، فانه قال تتجدد عالميات لله تعالى بتجدد المعلومات، وما كان من النسب والاضافات والتعلقات فمتفق بين ارباب العقول على جواز اتصاف الرب تعالى بها، حتى يقال انه موجود مع العالم بعد ان لم يكن، وانه خالق العالم بعد أن لم يكن، وما كان من الاعدام والسلب فان كان سلب امر يستحيل تقدير وجوده لله تعالى، فلا يكون متجدداً بالايجاد مثل كونه غير جسم ولا جوهر ولا عرض إلى غير ذلك، وإن كان سلب امر لا يستحيل تقدير اتصاف الرب به كالنسب

(١) قوله: غير ان الكرامية إلخ، لعل في الكلام سقطاً، وعبرة المؤلف فقد اختلف في كونه تعالى محل الحوادث، فمنعه الجمهور، وقال المجوس: كل حادث قائم به، والكرامية: كل حادث يحتاج إليه في الإيجاد. أهـ انظر كتبه مصححة.

والأضافات، فغير ممتنع ان يتصف به الرب تعالى بعد أن لم يكن بالاتفاق، فإنه إذا كان الحادث موجوداً صح ان يقال الرب تعالى موجود مع وجوده، وتنعدم هذه المعية عند فرض عدم ذلك الحادث فيتجدد له صفة سلب بعد ان لم تكن.

قلت: قد ذكر ان لفظ الحادث مرادهم به الموجود بعد العدم سواء كان قائماً بنفسه كالجوهر او صفة لغيره كالاعراض، وسمي ما ليس بموجود كالأحوال والسلوب والاضافات متجددات، وهذا الفرق امر اصطلاحي، وإلا فلا فرق بين معنى المتجدد ومعنى الحادث، وأيضاً فإن الأحوال عند القائلين بها منهم من يقول بوجودها، وقالوا: يصح ان تكون معلوماً تبعاً لغيرها، وإن يكون وجودها تبعاً لغيرها، وخالفوا أبا هاشم في قوله: ليست معلومة ولا مجهولة ولا موجودة ولا معدومة، وأيضاً فالنسب والأضافات عند الفلاسفة قد تكون وجودية، وأما المذاهب فيقال لفظ الحوادث والمتجددات في لغة العرب يتناول أشياء كثيرة، وربما أفهم او اوهم في العرف استحالات كالأفراض والغموم والاحزان ونحوها إذا قيل فلان حدث به حادث، وكثير منه يعبر بالأحداث عن المعاصي والذنوب ونحو ذلك كما قد عرف هذا.

وأما مورد النزاع انه هل يقوم به ما يتعلق بمشيئته وقدرته إما من باب الأفعال كالاستواء إلى غيره والاستواء عليه والاتبان والمجي والنزول ونحو ذلك، وإما من باب الأقوال والكلمات، وإما من باب الأحوال كالفرح والغضب والارادات والرضا والضحك ونحو ذلك، وإما من باب العلوم والادراكات كالسمع والبصر والعلم بالموجود بعد العلم بأنه سيوجد، وإذا كان كذل فقوله ان العقلاء من ارباب الملل وغيرهم متفقون على استحالة ذلك، غير ان الكرامية إلى آخره ليس بنقل مطابق.

أما أهل الملل، فلا يضاف اليهم من حيث هم ارباب ملة إلا ما ثبت عن صاحب الملة صلوات الله عليه وسلامه، أو ما أجمع عليه أهل العلم، وأما ما قاله بعض أهل الملة برأيه واستنباطه مع منازعة غير ملة، فلا يجوز اضافته إلى

الملة، ومن المعلوم انه لا يمكن اصلاً ان ينقل عن محمد ﷺ، ولا عن اخوانه  
 المرسلين كموسى وعيسى صلوات الله عليهما ما يدل على قول النفاة لا نصاً  
 ولا ظاهراً. بل الكتب الالهية المتواترة عنهم، والاحاديث المتواترة عنهم تدل  
 على نقيض قول النفاة، وتوافق قول اهل الاثبات، وكذلك أصحاب رسول  
 الله ﷺ، والتابعون لهم بإحسان، وأئمة المسلمين أرباب المذاهب المشهورة،  
 وشيوخ المسلمين المتقدمون لا يمكن أحداً ان ينقل نقلاً صحيحاً عن أحد  
 منهم بما يوافق قول النفاة، بل المنقول المستفيض عنهم يوافق قول اهل  
 الأثبات، فنقل مثل هذا عن أهل الملة خطأ ظاهراً، ولكن أهل الكلام والنظر  
 من أهل الملة تنازعوا في هذا الأصل لما حدث في أهل الملة مذهب الجهمية  
 نفاة الصفاة، وذلك بعد المائة الأولى في اواخر عصر التابعين، ولم يكن قبل  
 هذا يعرف في أهل الملة من يقول بنفي الصفات ولا بنفي الأمور الاختيارية به  
 القائمة بذاته، فلما حدث هذا القول وقالت به المعتزلة وقالوا: لا تحل به  
 الأعراض والحوادث، وارانوا بذلك انه لا تقوم به صفة كالعلم والقدرة، ولا  
 فعل كالخلق والاستواء انكر أئمة السلف ذلك عليهم، كما هو متواتر  
 معروف، وعن هذا قالت المعتزلة ان القرآن مخلوق لأنه لو قام بذاته للزم  
 ان تقوم به الأفعال والصفات، وأطبق السلف والأئمة على إنكار هذا عليهم،  
 وكل من خالفهم قبل ابن كلاب كان يقول بقيام الصفات والاقوال والافعال  
 المتعلقة بمشيئته وقدرته به، لكن ابن كلاب ومتبعوه فرقوا بين ما يلزم الذات  
 من أعيان الصفات كالحياة والعلم، وبين ما يتعلق بالمشيئة والقدرة. فقالوا: هذا  
 لا يقوم بذاته لأن ذلك يستلزم تعاقب الحوادث عليه كما سيأتي، وابن كرام  
 كان متأخراً بعد محنة الإمام احمد بن حنبل، وتوفي ابن كرام في حدود ستين  
 ومائتين، فكان بعد ابن كلاب بمدة، وكان أكثر أهل القبلة قبله على مخالفة  
 المعتزلة والكلابية، حتى طوائف أهل الكلام من الشيعة والمرجئة كالهشامية  
 وأصحاب ابي معاذ التومني، وزهير الأثري وغيرهما، كما ذكر ذلك عنهم  
 الأشعري في المقالات، وأمثال هؤلاء كانوا يقولون بقيام الحوادث به حتى  
 صرح طوائف منهم بالحركة، كما صرح بذلك طوائف من أئمة الحديث

والسنة وصرحوا بأنه لم يزل متكلماً إذا شاء، وأن الحركة من لوازم الحياة وأمثال ذلك، بل هم يقولون انه إنما ابتدع من ابتدع من اهل الكلام البدع المخالفة للنصوص وللمعقول لقولهم بهذا الأصل، كقول من قال: أن الكلام معنى واحد قديم، وقول من قال: إن المعدوم يرى ويسمع، وقول من قال بقديم صوت معين، واما غير أهل الملل، فالفلاسفة متنازعون في هذا الأصل، والمحكي عن كثير من أساطينهم القدماء أنه كان يقول بذلك كما تقدم نقل المقالات عنهم، حتى صرح بالحركة من صرح منهم، بل الذين كانوا قبل أرسطو من الاساطين كانوا يقولون بحدوث العالم عن أسباب حادثة، وهم يقولون بهذا الاصل إما تصريحاً وإما لزوماً، وكذلك غير واحد من متأخريهم كأبي البركات البغدادي صاحب المعبر، وهذا اختيار طائفة من النظار كالأنثري الأبهري وغيره، وما حكاه عن أبي الحسين البصري فهو قول غير واحد قبل أبي الحسين وبعده كهشام وغيره، وابن عقيل يختار قول ابي الحسين وهو معنى قول السلف، والرازي يميل إلى قول ابي الحسين، بل وإلى زيادة على قوله كما ذكره في المطالب العالية، بل ينصره، وقوله عن الكرامة انهم قالوا أسماؤه كلها أزلية أي معاني أسمائه، أي ما لاجله استحق تلك الاسماء كالخلقية والرازقية، وأما نفس الاسم فهو من كلامه وكلامه عندهم حادث قائم بذاته، ويمتنع عندهم ان يكون في الازل كلام أو أسماء، لان ذلك يقتضي حوادث لا أول لها، أو يقتضي قدم القول المعين وكلاهما باطل عندهم، وحكايته عن الكرامة انهم يقولون خلق الارادة والقول في ذاته مستند إلى القدرة القديمة وخلق ما في المخلوقات مستند إلى الارادة، والقول تعبير عن مذهبهم بعبارته، وإلا فهم لا يسمون شيئاً مما يقوم بذات الرب لا مخلوقاً ولا محدثاً، وإنما يقولون حادث ولا يقولون إن ارادته وكلامه لا مخلوق ولا محدث.

ققال: وقد احتج أهل الحق على امتناع قيام الحوادث به بحجج ضعيفة:  
الأولى: قالوا لو كان البارئ تعالى قابلاً لحلول الحوادث بذاته لما خلا عنها أو

عن اضدادها، وضد الحادث حادث وما لا يخلو عن الحوادث، فيجب ان يكون حادثاً، والرب تعالى ليس بحادث، قال: وهذه الحجة مبنية على خمس مقدمات: الأولى: ان كل صفة حادثة لا بد لها من ضد، والثانية ان ضد الصفة الحادثة لا بد وان يكون حادثاً، والثالثة: أن ما قبل حادثاً فلا يخلو عنه وعن ضده، والرابعة: أن ما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث، والخامسة: ان الحدوث على الله تعالى ليس بحادث فقد سبق تقريره.

**قلت:** هذا معلوم باتفاق أهل الملل وسائر العقلاء ممن أثبت الصانع، ومعلوم بالادلة اليقينية بل معلوم بالضرورة، وقد ذكر انه قرر ذلك وهو لم يقرره، فإنه إنما قرره بناء على اثبات واجب الوجود، وبني ذلك على نفي التسلسل في العلل وابطال حوادث لا أول لها وحجته على ذلك ضعيفة.

وقد أورد في كتابه المسمى بدقائق الحقائق على إبطال تسلسل العلل سؤالاً زعم انه لا يعرف عنه جواباً، فبطل بقوله ما ذكره من تقريره، لكن هذا بحمد الله أجل من ان يحتاج إلى مثل هذا التقرير. قال: واما ان ما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث، فسيأتي تقريره في حدوث الجواهر.

**قلت:** لم يقرر ذلك إلا بدليل حدوث الأعراض، وأنه يمتنع وجود حوادث لا أول لها، وإنما أبطل ذلك بإبطال التسلسل في الآثار، وقرر ذلك بأن الحادث يمتنع ان يكون أزلياً، وقد تقدم فساد ذلك بأن لفظ الحادث يراد به النوع الدائم، ويراد به الحادث المعين، والمعلوم امتناعه إنما هو النوع الثاني، والنزاع إنما هو في الأول، وأيضاً، فإن الذي قرر به امتناع تسلسل العلل في دقائق الحقائق اورد عليه سؤالاً، واعترف بانه لا جواب له عنه، وإذا كان تقريره لنفي تسلسل العلل قد تبين انه ورد عليه سؤال لا يعرف جوابه، فكيف بتقرير نفي تسلسل الحوادث؟ ومن المعلوم ان العقلاء اتفقوا على نفي تسلسل العلل، وتنازعوا في نفي تسلسل الحوادث، فإن كان لم يقم على نفي ذلك عنده دليل عقلي فهذا أولى، السؤال الذي اورده يرد على النوعين.



وقد ذكرنا الجواب عنه فيما تقدم ومضمونه انه لم لا يجوز ان يكون مجموع  
المعلولات التي لا تتناهى، وإن كان ممكناً في نفسه لكنه واجب بوجوب  
آحاده المتعاقبة، وكل واحد واجب بما قبله، وهذا وإن كان باطلاً لكن  
المقصود التنبيه على ان من خالف الكتاب والسنة، وقال: إنه ينصر بالمعقول  
أصول الدين يحل بمثل هذا الواجب في أعظم اصول الدين مع انه يقرر ما لا  
يحتاج إليه في الدين او ما يعارض ما ثبت انه من الدين، وكذلك من قال  
مثل هذا وأمثاله انه يتكلم بالعقليات يظهر منه في أعظم المعقولات التقصير  
والتوقف والحيرة فيها، ويحقق من المعقولات ما تقل الحاجة إليه، أو ما يكون  
وسيلة إلى غيره مع ان المقصود بالوسيلة لم يحققه، وقد احتج على ابطال  
حوادث لا أول لها بعد ان أبطل حجج موافقيه بأن ذلك يستلزم كون  
الحادث أزلياً وهذا الوجه ضعيف، فإن المنازع يقول أشخاص الحوادث ليست  
أزلية، وإنما الأزلي النوع، فالموصوف بأنه أزلي ليس هو الموصوف بأنه  
حادث، ثم يقال إذا لم تقدر ان تقيم حجة على امتناع تسلسل المعلولات،  
واثبات الصانع عندك موقوف على هذا، فأبي شيء ينفعك نفي حلول  
الحوادث عما لم تقم حجة على إثباته فضلا عن قدمه؟ قال: وإنما لإشكال في  
المقدمات الثلاثة الأول، قال: وذلك ان لقائل ان يقول قولكم إن كل صفة  
حادث لا بد لها من ضد، فإما ان يراد بالضد معنى وجودي يستحيل اجتماعه  
مع تلك الصفة لذاتيها، وإما ان يراد به ما هو أعم من ذلك، وهو ما لا  
يتصور اجتماعه مع وجود الصفة لذاتيها، وإن كان عدماً حتى يقال فإن عدم  
الصفة يكون ضداً لوجودها، فإن كان الأول فلا نسلم انه لا بد، وأن يكون  
للصفة ضد بذلك الاعتبار والاستدلال على موقع المنع عسير جداً، وإن كان  
الثاني فلا نسلم أنه يلزم ان يكون ضد الحادث حادثاً، وإلا كان عدم العالم  
السابق على وجوده حادثاً، ولو كان عدمه حادثاً كان وجوده سابقاً على  
عدمه وهو محال. قال: وإن سلمنا انه لا بد ان يكون ضد الحادث معنى  
وجودياً ولكن لا نسلم امتناع خلو المحل عن الصفة وضدها بهذا الاعتبار،

وحيث قررنا في مسألة الكلام والادراكات ان القابل لصفة لا يخلو عنها وعن  
ضدها إنما كان بالمعنى الأعم بالمعنى الأخص، فلا مناقضة .

قلت: هذا كلام حسن جيد لو كان قد وفي بموجه، فان هذه الطريقة  
مما كان يحتج بها السلف والائمة في اثبات صفات الكمال كالكلام والسمع  
والبصر، وقد اتبعهم في ذلك متكلمة الصفات من أصحاب ابن كلاب،  
وابن كرام، والاشعري، وغيرهم، بل أثبتوا بها عامة صفات الكمال، وقد  
أورد عليها ما يورده نفاة الصفات، وزعم أن ذلك قاذح فيها، فقال: أما  
أهل الاثبات يعني للصفات، فقد سلك بعضهم في الاثبات مسلكاً ضعيفاً،  
وهو أنهم تعرضوا لاثبات أحكام الصفات، ثم توصلوا منها إلى اثبات العلم  
بالصفات ثانياً، فقالوا: ان العالم لا محالة على غاية من الحكمة والاتقان، وهو  
مع ذلك جائر وجوده وجائر عدمه كما سيأتي، وهو مستند في التخصيص  
والايجاد إلى واجب الوجود كما سيأتي أيضاً، فيجب أن يكون قادراً عليه  
مريداً له عالماً به، كما وقع الاستقراء في الشاهد، فإن من لم يكن قادراً  
لا يصح صدور شيء عنه، ومن لم يكن مريداً لم يكن تخصيص بعض الجائزات  
عنه دون بعض بأولى من العكس، إذ نسبتها اليه واحدة، ومن لم يكن عالماً  
بالشيء لا يتصور منه القصد إلى ايجاده. قالوا: واذا اثبت كونه قادراً مريداً  
عالماً وجب أن يكون حياً إذ الحياة شرط في هذه الصفات على ما عرف في  
الشاهد، وما كان له في وجوده أو عدمه شرط لا يختلف شاهداً ولا غائباً،  
ويلزم من كونه حياً أن يكون سمياً بصيراً متكلماً، فان من لم تثبت له هذه  
الصفات من الاحياء فهو متصف باضدادها كالعمي والطرش والخرس على ما  
عرف في الشاهد أيضاً، والإله تعالى يتقدس عن الانصاف بهذه الصفات،  
قالوا: وإذا ثبت له هذه الاحكام فهي في الشاهد معللة بالصفات، فالعلم في  
الشاهد علة كون العالم عالماً، والقدرة علة كون القادر قادراً، وعلى هذا النحو  
باقي الصفات، والعلة لا تختلف لا شاهداً ولا غائباً، وأيضاً فان حد العالم في  
الشاهد من قام به العلم والقادر من قامت به القدرة، وعلى هذا النحو والحد

لا يختلف شاهداً ولا غائباً، وأيضاً، فإن شرط العالم في الشاهد قيام العلم به، وكذلك في القدرة وغيرها والشرط لا يختلف شاهداً ولا غائباً.

**قلت:** وهذه الطريقة مع امكان تقريرها على هذا الوجه، فإنه يمكن تقريرها على وجه أكمل منه، ومع هذا فقد قال: هذه الحجة مما يضعف التمسك بها جداً وأورد عليها انها مبنية على الجمع بين الشاهد والغائب، وقد تكلمنا على ما ذكره هو وغيره في غير هذا الموضوع، وبيّنا أن الحجة لا يحتاج فيها الى هذا المجمع فهو صحيح، فانه من باب قياس الأول، وهو أن ما كان من لوازم الكمال فثبوته للمخلوق أولى منه للمخلوق، كما قد ذكر في غير هذا الموضوع، لكن المقصود هنا أنه اعترض على قولهم لو لم يتصف بهذا لا يتصف بضده العام الذي يتضمن النفي، وهو قد ذكر هنا أنه قرره. قال: وأما قولهم أنه لو لم يتصف بهذه الصفات مع كونه حياً لكان متصفاً بما يقابلها، فالتحقيق فيه موقوف على بيان حقيقة المتقابلين، يعني المتنافيين، وذكر التقسيم المشهور فيه للفلاسفة وأنه أربعة أقسام تقابل السلب والايجاب والعدم والملكة والتضاييف والتضاد، وأن تقابل العلم والجهل والعمى والبصر هو عندهم من باب تقابل العدم والملكة، والملكة على اصطلاحهم كل معنى وجودي أمكن أن يكون ثابتاً للشيء إما بحق جنسه كالبصر للانسان، فان البصر يمكن ثبوته لجنسه وهو الحيوان أو بحق نوعه ككتابة زيد، فان هذا يمكن لنوع الانسان أو بحق شخصه كاللحية للرجل، فانها ممكنة في حق الرجل. قال: والعدم المقابل لها ارتفاع هذه الملكة. قال؛ فان أريد بتقابل الادراك ونفيه تقابل التناقض بالسلب والايجاب، وهو أنه لا يخلو من كونه سمياً وبصيراً ومتكلماً أو ليس فهو ما يقوله الخصم ولا يقبل نفيه من غير دليل، وإن أريد بالتقابل تقابل العدم والملكة فلا يلزم من نفي الملكة تحقق العدم ولا بالعكس إلا في محل يكون قابلاً لها، ولهذا يصح أن يقال: الحجر لا أعمى ولا بصير، والقول بكون الباري تعالى قابلاً للبصر والعمى دعوى محل

النزاع والمصادرة على المطلوب، وعلى هذا فقد امتنع نفي لزوم العمى والخرس والطرش في حق الله تعالى من ضرورة نفي البصر والسمع والكلام عنه، فهذا كلامه في الخلو عن الضدين بالمعنى العام أورد عليه ما ذكر، فكيف يدعي أنه قرره، وهذا الايراد ايراد معروف للمعطلة نفاة الصفات وهو ايراد فاسد من وجوه:

**أحدها:** أن يقال نحن نريد بالتقابل تقابل السلب والايجاب، ونفي هذه الصفات يتضمن النقص لكل من نفيت عنه سواء قيل انه قابل لها أو لم يقل، فانه من المعلوم بصريح العقل أن المتصف بالحياة والعلم والكلام والسمع والبصر أكمل ممن لم يتصف بذلك، وما قدر انتفاء ذلك عنه كالجهاد فهو أنقص بالنسبة إلى من اتصف بذلك، وهو قد سلك في اثبات الصفات طريقة الكمال وهي في الحقيقة من جنس هذه، فقال: واعلم أن ههنا طريقة رشيقة سهلة المعرك قريبة المدرك يعسر على المنصف المتجر الخروج عنها، والقدح في دلالتها يمكن طردها في اثبات جميع الصفات النفسانية وهي مما ألهمني الله اياها ولم أجدتها على صورتها وتحريرها لأحد غيري، وهو أن يقال: المفهوم من كل واحد من هذه الصفات المذكورة مع قطع النظر عما يتصف به صفة كمال أو لاصفة كمال لا جائز أن تكون لاصفة كمال، وإلا كان حال من اتصف بها في الشاهد أنقص من حال من لم يتصف بها إن كان عدمها في نفس الأمر كمالاً أو مساوياً لحال من لم يتصف بها. إن لم يكن عدمها في نفس الأمر كمالاً وهو خلاف ما نعلمه بالضرورة في الشاهد، فلم يبق إلا القسم الاوّل، وهو أنه في نفسها وذواتها كمال، وعند ذلك فلو قدر عدم اتصاف الباري تعالى بها لكان ناقصاً بالنسبة إلى من اتصف بها من مخلوقاته، ومحال أن يكون الخالق أنقص من المخلوق.

**قلت:** وهذه الحجة التي تلوتها صحيحة، وقد استدل بها ما شاء الله من السلف والخلف، وإن كان تصويرها والتعبير عنها يتنوع، وهذه المادة بعينها يمكن نقلها إلى الحجة الاولى التي زيفها بأن يقال لو لم يتصف بصفات الكمال

لاتتصف بنقائضها، وهي صفات نقص فيكون أنقص من بعض مخلوقاته.

**الوجه الثاني:** أن يقال: هب أنها متقابلان تقابل. العدم والملكة، فقولكم لا يلزم من نفي أحدهما ثبوت الآخر، إلا إذا كان المحل قابلاً. جوابه أن يقال الموجودات نوعان: نوع يقبل الاتصاف بأحد هذين كالحَيوان، وصنف لا يقبل ذلك كالجماد، ومن المعلوم أن ما قبل أحدهما أكمل مما لا يقبل واحداً منها، وإن كان موصوفاً بالعمى والصمم والخرس، فإن الحيوان الذي هو كذلك أقرب إلى الكمال ممن لا يقبل لا هذا ولا هذا، إذ الحيوان الأبكم الأعمى الأصم يمكن أن يتصف بصفات الكمال، وما يقبل الاتصاف بصفات الكمال أكمل ممن لا يقبل الاتصاف بصفات الكمال، فإذا كان قد علم أن الرب تعالى مقدس عن أن يتصف بهذه النقائص مع قبوله للاتصاف بصفات الكمال، فلأن يقدر عن كونه لا يقبل الاتصاف بصفات الكمال أولى وأحرى، وهذا معلوم ببداهة العقول.

**الوجه الثالث:** أن نقول لانسم أن في الاعيان ما لا يقبل الاتصاف بهذه الصفات، فإن الله قادر على أن يخلق الحياة في كل جسم، وأن ينطقه كما أنطق ماشاء من الجمادات. وقال تعالى ﴿وَالَّذِينَ يَدْعُونَ مِن دُونِ اللَّهِ لَا يَخْلُقُونَ شَيْئاً وَهُمْ يُخْلَقُونَ أَمْوَاتٌ غَيْرُ أَحْيَاءٍ﴾ (١) وإذا كان كذلك فدعواهم أن من الاعيان ما لا يقبل الاتصاف بهذه الصفات رجوع منهم إلى مجرد ما شهدوه من العادة، وإلا فمن كان مصدقاً بأن الله قلب عصا موسى، وهي جماد ثعباناً عظيماً ابتلعت الحبال والعصي لم يمكنه أن يطر هذه الدعوى، وإذا كان سبحانه قادراً على أن يثبت هذه الصفات صفات الكمال لما كان جاداً من مخلوقاته، وكان كل مخلوق يقبل ذلك بقدرته الله تعالى، فهو أحق بقبول ذلك، بل بوجوده له إذ ما كان ممكناً في حقه من صفات الكمال كان واجبا له، فإنه لا يستفيد صفات الكمال من غيره، بل هو مستحق لها بذاته فهي من لوازم ذاته.

(١) سورة النحل، الآية: ٢٠.

## فصل معترض ذكرناه تنبيهاً على تقصير من يقصر في الاستدلال

وهذا فصل فصل معترض ذكرناه تنبيهاً على تقصير من يقصر في الاستدلال على الحق الذي قامت عليه الدلائل اليقينية العقلية مع السمعية مع مدافعتهم لما دلت عليه دلائل السمع والعقل، وإن كنا لا نظن بمسلم، بل بعامل أن يتكلم في جهة الربوبية بما يراه تقصيراً، ولكن لا يخلو صاحب هذه الطريق من عجز أو تفريط وكلاهما يظهر به نقصه عن حال السلف والائمة الموافقين للشرع والعقل، وأنهم كانوا فوق المخالفين لهم في هذه المطالب الإلهية والمعارف الربانية.

وهذه الحجة التي صدر بها الآمدي وزيفها هي الحجة التي اعتمد عليها الكلالية والأشعرية، ومن وافقهم من السالمية والفقهاء من أصحاب أحد وغيرهم، كالقاضي أبي يعلى، وابن عقيل، وابن الزاغوني وغيرهم، وهي مبنية على مقدمتين: أن القابل للشيء لا يخلو عنه وعن ضده، وأكثر الناس ينازعونهم في ذلك، بل جميع الطوائف من أهل النظر والأثر ينازعونهم، كالمعتزلة والكرامية، والشيعية، والمرجئة، وأهل الحديث، والفقهاء، والصوفية، والفلاسفة.

**والثانية:** على امتناع تسلسل الحوادث، والنزاع فيها مشهور بين جميع الطوائف. قال الآمدي: الحجة الثانية أنه لو قامت الحوادث بذات الرب تعالى لكان لها سبب، والسبب إما الذات وإما خارج عنها، فإن كان هو الذات وجب دوامها بدوام الذات وخرجت عن أن تكون حادثة، وإن كان خارجاً عن الذات، فاما أن يكون معلولاً للإله تعالى، أو لا يكون معلولاً له، فإن كان الأول لزم الدور، وإن كان الثاني، فذلك الخارج يكون واجب الوجود بذاته ومفيداً للإله تعالى صفاته، فكان أولى أن يكون هو الإله. وهذه المحالات انما لزم من قيام الحوادث بذات الرب تبارك وتعالى، فتكون محالاً.

قال الآمدي: ولقائل أن يقول؛ وان افتقرت الصفات الحادثة إلى سبب، فالسبب إنما هو القدرة القديمة والمشية الأزلية القائمة بذات الرب كما هو مذهب الكرامية على ما أوضحناه، فليس السبب هو المسبب ولا خارجا ولا يلزم من دوام القدرة دوام المقدور، وإلا كان العالم قديماً وهو محال. قال؛ فان قيل إذا كان المرجح للصفة الحادثة هو القدرة القديمة والاختيار، فلا بد وأن يكون الرب تعالى قاصد المحل حدوثها، ومحل حدوثها ليس الا ذاته، فيجب أن يكون قاصداً لذاته، والقصد إلى الشيء يستدعي كونه في الجهة وهو محال، ثم ولجاز قيام كل حادث به وهو محال، وأيضاً، فان الصفة الحادثة عند الكرامية إنما هو قوله (كن) والارادة هي مستند المحدثات وعند ذلك فلا حاجة إلى الحادث الذي هو القول والارادة لامكان اسناد جميع المحدثات إلى القدرة القديمة.

قلنا: أما الأول؛ فمندفع فان القصد الى إيجاد الصفة وإن استدعى القصد إلى محل حدوثها، فانما يلزم من ذلك أن يكون المحل في الجهة أن لو كان القصد بمعنى الاشارة إلى الجهة وليس كذلك، بل بمعنى ارادة احداث الصفة فيه، وذلك غير موجب للجهة، ثم وإن كان القصد الى ايجاد الصفة في المحل يوجب كون المحل في الجهة، فيلزم من ذلك امتناع القصد من الله تعالى إلى ايجاد الاعراض، لأن القصد الى ايجادها يكون قصداً لمحالتها ويلزم من ذلك أن تكون محالها في الجهات والقصد إلى ما هو في جهة ممن ليس من الجهة محال، وذلك يفضي إلى أن يكون الرب في الجهة عند قصد خلق الأعراض وهو محال، وأما القول بأنه إذا جاز خلق بعض الحوادث في ذاته جاز خلق كل حادث، فدعوى مجردة وقياس من غير جامع وهو باطل على ما أسلفناه في تحقيق الدليل.

وأما الثاني؛ فحاصله يرجع الى لزوم رعاية الغرض والحكمة في أفعال الله تعالى، وهو غير موافق لأصولنا، وان كان ذلك بطريق الإلزام للخصم فلعله لا يقول به، وان كان قائلًا به، فليس القول بتخطئته في القول بجلول الحوادث بذات الرب تعالى ضرورة تصوية في رعاية الحكمة أولى من العكس.

قلت: هذه الحجة مادتها من الفلاسفة الدهرية، كابن سينا وأمثاله الذين يقولون ان الرب لا يحدث عنه شيء بعد أن لم يكن حادثاً، ولهذا يستدل بهذه الحجة على نفي الحوادث المنفصلة، كما يستدل بها على نفي الحوادث المتصلة، وهو أن الموجب لحدوث الحادث مطلقاً من الذات إن كان الذات لزم دوامه، وإن كان خارجاً عنها، فإن كان معلولاً للذات لزم الدور، لأن ذلك الحادث موقوف على ذلك المعلول الخارج، وذلك المعلول الخارج لا بد أن يكون حادثاً وإلا لو كان قديماً لكان كمال المقتضي لذلك الحادث قديماً وهو الذات ومعلولها القديم، وإذا كان المعلول الخارج حادثاً فلا يحدث إلا بسبب حادث في الذات والإلزام حدوث الحادث بلا سبب، فيلزم أن يكون ما حدث في الذات من الذات موقوفاً على الخارج الحادث، وما حدث في الخارج موقوفاً على الحادث فيها فيلزم الدور، وان كان الخارج ليس من مقتضيات الذات لزم أن يكون واجباً بنفسه، فيكون ما يقوم بالرب من الحوادث موقوفاً على ذلك الواجب بنفسه، ثم قال: فيكون أولى بالالهية، فهذه عمدة هؤلاء الدهرية في نفي فعله للحوادث سواء كانت قائمة به أو بغيره، ولهذا بين الآمدي ضعفها بين المتكلمين المنازعين للكرامية، فانه قال: الكرامية يقولون في الحوادث بذاته كما تقولون أنتم في الحوادث المنفصلة عنه، فكما أن تلك الحوادث تحدث عندهم بكونه قادراً أو بالقدرة أو المشيئة القديمة، فهكذا نقول فيما يقوم بذاته، ولا ريب أن ما ذكره جواب تنقطع به عنهم مطالبة اخوانهم المتكلمين من المعتزلة والاشعرية، ولكن لا تنقطع عنهم مطالبة الفلاسفة إلا بما يقوله الجميع من أن القادر المختار يرجح أحد المتساويين لا المرجح، أو ان الارادة الأزلية ترجح أحد المتساويين لا المرجح، والمنازعون في هذا من أهل الحديث والكلام والفلسفة يقولون: ان هذا جحد للضرورة وأن هذا يقدر فيما به أثبتوا وجود الصانع، فانهم أثبتوا الصانع بأن ترجيح أحد المتساويين لا بد له من مرجح، وقد عرف كلام الناس في هذا المقام.

ونحن نذكر ما تجاب به الفلاسفة عن أهل الملل جميعاً، وذلك من وجوه:



**الأول:** ان يقال الحوادث إما أن يجب تنهيتها أو لا يجب، بل يجوز ان لا يكون لها نهاية، فإن وجب تنهيتها لزم ان يكون للحوادث أول، ولزم جواز حدوث الحوادث بدون سبب حادث، وبطلت حججكم وقولكم بدوام حركات الفلك، وانها أزلية، وان جاز دوام الحوادث فحينئذ ما من حادث إلا وهو مسبوق بحادث، وحينئذ فالأفلاك إذا كانت حادثة لزم ان يكون قبلها حادث آخر، وحينئذ فيمكن ان تكون تلك الارادات المتعاقبة القائمة بذات الواجب او غيرها من الحوادث هي الشرط في حدوث الأفلاك.، كما تقولون انتم كل حادث فهو مشروط بحادث قبله، فان قالوا ذاته لا تلحقها الحوادث، قيل لهم: دليلكم على نفي قيام الحوادث به إما ان يكون نافياً لقيام به الصفات مطلقاً، وإما ان يخص الحوادث، فإن كان الأول فقد عرف فساد قولكم فيه ببيان فساد حججكم على نفي الصفات وإبطال ما تذكرونه في التوحيد الذي مضمونه نفي الصفات وإبطال ما تذكرونه في التوحيد الذي مضمونه نفي الصفات كما بسط في موضعه، وإن كان مختصاً فدليلكم على النفي هو هذا الدليل على امتناع حدوث الحوادث عنه، فليس لكم ان تثبتوا هذا بهذا وهذا بهذا، فإنه يكون دوراً وهذا من المصادرة على المطلوب فإن نفيكم لحدوث الحوادث بذاته وبغيره سواء، فإذا لم يمكنكم نفي ذلك إلا بنفي حلولها بذاته كنتم قد صادرتم على المطلوب.

**الوجه الثاني:** ان يقال لهم قول القائل: سبب الحوادث إما الذات أو خارج عنها. أتريدون به سبب كل حادث، أو سبب نوع الحوادث؟ فإن اردتم الأول منعوكم الحصر، وقالوا لكم: بل سبب كل حادث الذات بما قام بها من الحوادث المتعاقبة، فإن قلتم: هذا يستدعي تعاقب الحوادث بذاته، وما لا ينفك عن الحوادث فهو حادث، قالوا لكم: فهذا يبطل قولكم بقدم الأفلاك ويوجب حدوثها، وأيضاً فيقال لكم ما لا يخلو عن جنس الحوادث إن لم يجب حدوثه بطلت هذه الحجة، وإن وجب حدوثه لزم حدوث الأفلاك، وحينئذ فالموجب لحدوث الأفلاك إن كان قديماً لم يحدث به

حادث جاز حدوث الحادث بدون سبب حادث ولا فرق، حينئذ بين أن يكون الحادث بذاته أو منفصلاً عنه، فيلزم قول الكرامية، وإن كانت الحوادث لا تحدث إلا بحوادث متعاقبة لزم تسلسل الحوادث، وبطل قول القائل فما لا ينفك عن جنس الحوادث فهو حادث، وحينئذ فتبطل هذه الحجة، فتبين أنه يلزمكم إما بطلان هذه الحجة، وإما تصحيح قول الكرامية، وذلك يستلزم بطلان الحجة فثبت بطلانها على كل تقدير، وإن أردتم سبب نوع الحوادث فيقال لكم: سبب نوع الحادث المتصل كسبب نوع الحادث المنفصل عنكم، وإذا جاز عنكم أن تكون الذات سبب الحوادث التي لا أول لها مع انفصاله عنها، فمع قيامها به بطريق الأولى، فإن اقتضاء المقتضي لما قام به أولى من اقتضائه لما بينه، ولا محيص لهم عن هذا إلا بما ينفون به الصفات مطلقاً، وقد عرف فساد قولهم في ذلك وأن حججهم عليه من أسقط الحجج، وحينئذ فيكون جماهير الناس خصومهم في ذلك الأصل.

**الوجه الثالث:** أن يقال: هب أن سبب الحادث خارج عن الذات وهو معلول الذات، فقولهم يلزم الدور، يقال له: إنما يلزم الدور إذا كان ذلك الحادث الخارج موقوفاً على الحادث المتصل، والمتصل موقوفاً على الخارج، وأما إذا كان ذلك الخارج موقوفاً على متصل، وذلك المتصل موقوف على خارج آخر، والخارج الآخر موقوف على متصل آخر، فإما يلزم التسلسل في الآثار، وفي تمام التأثيرات المعينة لا يلزم الدور على هذا التقدير، وإذا كان اللازم هو التسلسل في الآثار والتأثيرات المعينة، فذلك لا يلزم منه الدور، والتسلسل جائز عند هؤلاء الفلاسفة، وكثير من أهل الكلام والحديث وغيرهم وليس هذا تسلسلاً ولا دوراً في أصل التأثير، فإن هذا باطل باتفاق العقلاء كالدور والتسلسل في نفس المؤثر، فإن الدور والتسلسل في تمام التأثير كالدور والتسلسل في نفس المؤثر بخلاف التسلسل في تمام التأثيرات المعينة، فإنه كالتسلسل في الآثار المعينة، والتسلسل في أصل التأثير كالتسلسل في أصل الآثار، ثم يقال: إن كان هذا التسلسل جائزاً بطلت هذه الحجة، وإن كان

ممتنعاً لزم ان يكون للحوادث أول، وأن تصدر الحوادث كلها عن قديم بلا سبب حادث من غير ان يجب دوام الحوادث، وحينئذ فيلزم صحة قول الكرامية كما يلزم صحة قول غيرهم من أهل الكلام الجهمية والقدرية، وأتباعهم الذين يقولون بحدوث جميع الحوادث بدون سبب حادث، وإنما النزاع بينهم في المتصل والمنفصل.

**الوجه الرابع:** في الجواب ان يقال: هب ان ذلك الخارج إذا كان ليس معلول الذات يلزم ان يكون مفيداً للإله صفاته، فيكون أولى بالإلهية. يقال لهم: هذا وإن كان باطلاً عند المسلمين وغيرهم من أهل الملل، ولكن على أصولكم لا يمتنع بطلانه، وذلك ان هذا لا ينافي وجوب وجوده بذاته بمعنى أنه لا فاعل له، فإن ما كان لا فاعل له لم يمتنع من هذه الجهة ان يقوم به امر يسبب منه، ومن امر مباين له، وإنما ينتفي ذلك بنفي واجب بذاته مباين له، وذلك مبني على نفي واجبين بالذات، وانتم ادعيتم ذلك، وأدرجتكم في ذلك نفي الصفات كما ادعت الجهمية ان القديم واحد، وأدرجوا في ذلك نفي الصفات، فقلتم انتم: لو كان له صفات لتعدد الواجب بذاته، كما قال أولئك: لو كان له صفات لتعدد القديم، وحجتكم على ذلك ضعيفة جداً، حتى ان منكم من قال بقدم الأفلاك ووجوب وجودها بذاتها لضعف ذلك، وهذا حقيقة قول أرسطو وأصحابه في الأفلاك، وهو قول أهل وحدة الوجود في كل موجود الذين أظهروا التصوف والتحقيق، وحقيقة قولهم قول هؤلاء الدهرية المعطلة، وحينئذ فنخاطب الجميع خطاباً يتناول الطوائف كلها، ونقول: إما أن تكون الأفلاك واجبة الوجود بذاتها، وإما أن لا تكون، فإن قيل: إنها واجبة الوجود بذاتها مع ان الحوادث تقوم بها بطل قولكم ان الواجب او القديم لا تقوم به الحوادث، وإن قلتم انها معلولة مفعولة لغيرها فالموجب لها إن كان علة تامة لم يتأخر عنه شيء من معلوله، فلا تصدر عنه الحركات والحوادث، فنفتقر الحوادث المشاهدة إلى واجب آخر، والقول فيه كالقول فيه، وإن لم يكن علة تامة فلا بد لما يتأخر حدوثه ان يكون موقوفاً

على شرط حادث، والقول فيه كالقول في الذي قبله، فيلزم التسلسل، وإذا لزم لزم دوام الحوادث المتسلسلة ويمتنع صدورها عن علة تامة أزلية لا يقوم بها حادث، فإن ذلك يقتضي مقارنة جميع معلولها لها لوجوب مقارنة جميع معلول العلة التامة لها، وامتناع ان يصير علة لشيء ما بعد ان لم يكن علة بدون سبب منها، وإذا جاز أن تقوم به الحوادث المتعاقبة، فيلزم قيام الحوادث المتعاقبة، بالقديم على كل تقدير، فبطلت هذه الحجة.

وأيضاً فقدماؤهم يقولون: إن الأول يحرك الأفلاك حركة شوقية مثل حركة المحبوس لمحبه، ولم يذكروا أن الأفلاك مبدعة ولا معلولة لعللة فاعلة، وحينئذ فلا بد ان يقال هي واجبة بنفسها، وهي مفتقرة في حركتها إلى المحرك المنفصل عنها، فلا يمكن من قال هذا ان يقول ان الواجب بنفسه لا يقوم به حادث بسبب مابن له، كما لا يمكنه ان ينفي شيئين واجبين بأنفسهما كل منهما متوقف على الآخر. إذ حقيقة قول هؤلاء أن الفلك والعللة الأولى كل منهما محتاج إلى الآخر حاجة المشروط إلى شرطه لا حاجة المصنوع إلى مبدعه.

**الوجه الخامس:** ان يقال غاية ما ذكرتموه في الحوادث منقوض بالمتجددات كالأضافات والعدميات فإنهم سلموا حدوثها، وهذه الحجة تتناول هذا كما تتناول هذا، فما كان جوابكم عن هذا؟ كان جواب منازعيكم عن هذا، فإنه يقال تلك الأمور الإضافية والعدمية إذا تجددت فلا بد لها من سبب متجدد، والسبب إما الذات، وإما خارج عنها، فإن كان الأول لزم دوام الإضافات والعدميات، وإن كان الثاني لزم الدور أو التسلسل، وإن كان الثالث، فالامر الخارجي الذي أوجب تجدد تلك الإضافات والأعدام يجب ان يكون واجب الوجود.

وأما الأسئلة التي ذكر أبو الحسن الأمدي أنهم اوردوها على هذه الحجة، فهي ضعيفة كما ذكر ضعفها، ويمكن الجواب عنها بغير ما ذكر أيضاً. أما قول القائل: القاصد إلى الحدوث في محل يستدعي كون المحل في جهة، فإن

أراد به ما يقصد حدوثه في محل مباين له، فالكرامية تقول بموجب ذلك، وليس هذا محل النزاع هنا، ثم القائل لهذا إما أن يجوز كون الأمور المبينة للرب في جهة منه أو لا يجوز ذلك، فإن جوزه قال بموجبه مع بقاء محل النزاع، وإن لم يجوزه كان ذلك دليلاً على فساد قوله في مسألة الجهة.

وحينئذ؛ فيكون ذلك أقوى لقول الكرامية ومن وافقهم، وإن أراد أن ما يقصد حدوثه في محل هو ذاته يوجب أن تكون ذاته في جهة من ذاته، فيقال له: هل يعقل كون الشيء في جهة من نفسه أم لا؟ فإن عقل ذلك قالوا بموجب التلازم، وإن لم يعقل ذلك منعوا التلازم. يبين ذلك أن الإنسان يحدث حوادث في نفسه بقصده وارادته، وهذا السؤال يرد عليها، فإن عقل كون نفسه في جهة من نفسه أمكن المنازعين أن يقولوا بموجب ذلك في كل شيء وإلا فلا. وأيضاً. فيقال قصد الشيء أما أن يستلزم كونه بجهة من القاصد، وأما أن لا يستلزم ذلك، فإن استلزم ذلك لزم كون جميع الأجسام بجهة من الرب، فإنه إذا أحدث فيها الاعراض الحادث كان قاصداً لها على ما ذكره، فيلزم أن يكون بجهة منه على هذا التقدير، وحينئذ فيكون هو أيضاً بجهة منها لامتناع كون أحد الشئين بجهة من الآخر من غير عكس كما ذكره، وإذا كان كذلك لزم أن يكون الباري في جهة، وإذا كان كذلك بطلت حجته لأن غايتها أن قصده للحوادث في ذاته يستلزم كون ذاته في جهة وهذا محال، فإذا كان على هذا التقدير لزم أن تكون ذاته في جهة بطل نفي هذا اللزوم، وإما أن يقال قصد الشيء، لا يستلزم كونه بجهة من القاصد، وحينئذ فبطلت هذه الحجة فثبت بطلانها على التقديرين، وإيضاح فسادها أنها مبنية على مقدمتين، وصحة أحدهما تستلزم بطلان الأخرى، وبطلانها يتضمن بطلان إحدى المقدمتين، فثبت بطلان أحدهما على كل تقدير، وإذا بطلت إحدى المقدمتين بطلت الحجة، فإن إحدى المقدمتين أن القاصد لا يقصد إلا ما هو في جهة، والثانية أن كون الباري في الجهة محال، فإن كانت المقدمة الأولى صحيحة لزم أن يكون في الجهة لأنه يقصد حدوث

حوادث قطعاً، فبطلت الثانية، وإن كانت الأولى باطلة بطلت الحجة أيضاً لبطلان احدي مقدمتيها، وكما ان فساد هذه الحجة ظاهر على أصول أهل الملل وغيرهم ممن يقول بحدوث العالم، فبطلانها على رأي الفلاسفة الدهرية أظهر، فإن هؤلاء لا ينكرون حدوث الحوادث، فإن قالوا: انها حادثة عن علة أزلية موجبة بنفسها كما يقوله ابن سينا وأمثاله، فهؤلاء يقولون بأن الحوادث تحدث عنه بوسائط، وحينئذ فيقال: اما ان ذلك يستلزم كونها منه في جهة أو لا يستلزم، وتبطل الحجة على التقديرين كما تقدم، وإن قالوا: بل العالم واجب الوجود بنفسه، فقد قالوا بحدوث الحوادث عن القديم الواجب بنفسه وقيامها به، فإن الحوادث قائمة بذات الأفلاك، وحينئذ فكل ما يحتاج به على نقيض ذلك فهو باطل، فإن صحة احد النقيضين تستلزم بطلان الآخر وبطلان اللازم ويقتضي بطلان الملزوم، والدليل مستلزم للمدلول والمدلول لازم للدليل، فإذا بطل اللازم الذي هو المدلول كانت أدلته المستلزمة له كلها باطلة، وهذا الجواب خير من جواب الآمدي بقوله: القصد الى ما هو في جهة ممن ليس في الجهة محال، فإن جميع نفاة الجهة من أهل الكلام يقولون: إن الرب تعالى يقصد إلى ما هو في جهة من المخلوقات والقصد منه وليس هو في جهة عندهم، بل يقال جواباً قاطعاً القصد في الجهة ممن ليس في الجهة إن كان ممكناً بطلت المقدمة الأولى من الاعتراض، وإن كان ممتنعاً بطلت المقدمة الثانية.

وأما الاعتراض الثاني؛ وهو قولهم: لجاز قيام كل حادث به فظاهر الفساد، فإننا اذا جوزنا قيام صفة به لم يلزم قيام كل صفة به، فإذا جوزنا ان تقوم به صفات الكمال، كالحياة والعلم والقدرة والسمع والبصر والكلام لم يلزم ان تقوم صفات النقص به، كالجهد المركب والمرض والسنة والنوم وغير ذلك من النقص الوجودية، وإذا جوزنا ان يقوم به كلام لم يجوز قيام كل كلام به، وإذا جاز قيام ارادة به لم يجوز قيام ارادة كل شيء به، وإنما يقوم به ما يليق بجلاله وما يناسب كبرياءه إذ هو موصوف بصفات الكمال ولا

يوصف بنقائضها بحال، وذلك لأن كونه سبحانه قابلاً لأن تقوم به الصفات او الحوادث لم يكن لمجرد كون ذلك صفة أو حادثاً فيلزم طرد ذلك في كل صفة وحادث، كما أنه إذا قيل تقوم به أمور وجودية لم يلزم ان يقوم به كل موجود، لأن قيام الصفات الوجودية به لم يكن لمجرد كونها موجودة حتى يقوم به كل موجود، وهذا كما إذا قلنا ان رب العالمين قائم بنفسه، وهو موجود، وهو ذات متصفة بالصفات لم يلزم من ذلك ان يكون كل ما هو قائم بنفسه وهو موجود وهو ذات متصفة بالصفات ان يكون رب العالمين، والناس متنازعون في صفاته هل تسمى أعراضاً او لا تسمى مع تنازعهم في ثبوتها ونفيها، ففي مثبتة الصفات ونفاتها من يسميها أعراضاً، فإذا قيل: لو جاز ان يقوم به عرض للزم ان يقوم به كل عرض لكان هذا أيضاً باطلاً، فإن ذلك لم يكن لكونه عرضاً، فيلزم قيام كل عرض به، والمسلمون متفقون على ان الله خالق كل موجود سواه، فلو قيل: لو جاز ان يخلق موجود للزم ان يخلق كل موجود، فيلزم ان يكون خالقاً لنفسه وهو محال، أو لو قيل:

لو جاز ان يخلق عالماً قادراً حياً للزم ان يخلق كل حي عالم قادر وهو حي عالم قادر، فيلزم ان يكون خالقاً لنفسه وهو محال لكان هذا كلاماً باطلاً، وأصل هذا ان السالب النافي لما نفي نفيّاً عاماً ان يقوم بالله صفة، أو أن يقوم به ما يريد ويقدّر عليه لكونه حادثاً فنفي نفيّاً عاماً ان يقوم به حادث ونحو ذلك قابله المثلث، فناقض هذا الخبر العام وهذه القضية السالبة الكلية وكذبها يحصل باثبات خاص، وهو القضية الجزئية الموجبة، فيجوز قيام صفة ما من الصفات وحادث ما من الحوادث، وذلك الجائز لم يجز قيامه للمعنى المشترك بينه وبين سائر الصفات والحوادث، وإنما قام لمعنى يختص به وبأمثاله لا يشاركه فيه جميع الصفات والحوادث، لكن المشترك كما انه ليس هو المقتضى له للقيام بالذات فليس هو مانعاً، فيكون القائم به صفة أو حادثاً ليس أمراً موجباً للقيام به حتى يقوم كل صفة وحادث، ولا مانعاً من القيام به حتى يمنع كل صفة وحادث، فمن نفي نفيّاً عاماً لأجل ذلك فهو

معارض بمن أثبت اثباتاً عاماً لاجل ذلك وكلاهما باطل، بل هو المستحق  
لصفات الكمال العارية عن النقص وهو على كل شيء قدير، ولم يزل قادراً  
على أن يتكلم ويفعل بمشيئة واختيار سبحانه وتعالى.

وإذا قال القائل: هذا يقتضي الصفات أو الحوادث به، قبل: هذا المعنى  
عديم التأثير لا هو موجب للامتناع ولا للجواز، والمثبتون يقولون كونه قادراً  
على الفعل والكلام بنفسه صفة كمال، وكونه لا يقدر على ذلك صفة نقص،  
فإن القدرة على الفعل والكلام مما يعلم بصريح العقل أنه صفة كمال، وأن من  
يقدر أن يخلق ويتكلم أكمل من لا يقدر أن يخلق ويتكلم، فإنه يكون بمنزلة  
الزمن، ويقولون بالطريق التي تثبت له صفات الكمال يثبت هذا، فإن الفاعل  
بنفسه الذي يقدر بنفسه على الفعل من حيث هو كذلك، أكمل من لا يمكنه  
ذلك، كما قد بسط كلامهم في غير هذا الموضع: وأيضاً: فإن أراد المرید  
بقوله تقوم به الحوادث كلها أنه قادر على أن يمكس العالم كله في قبضته كما  
جاءت به الأخبار الإلهية، فهم يجوزون ذلك، بل هذا عندهم من أعظم أنواع  
الكمال، كما قال تعالى ﴿وَمَا قَدَرُوا اللَّهَ حَقَّ قَدْرِهِ وَالْأَرْضُ جَمِيعاً قَبْضَتُهُ يَوْمَ  
الْقِيَامَةِ وَالسَّمَاوَاتُ مَطْوِيَّاتٍ بِيَمِينِهِ﴾<sup>(١)</sup>.

وقد ثبت في الصحاح، عن النبي ﷺ من حديث أبي هريرة، وابن عمر،  
وابن مسعود، وابن عباس ما يوافق مضمون هذه الآية، وإن الله تعالى يقبض  
العالم العلوي والسفلي ويمسكه ويهزه ويقول (أنا الملك أين ملوك الأرض) وفي  
بعض الآثار يدحوها كما يدحو أحدكم الكرة.

وقال ابن عباس: «ما السموات السبع والأرضون السبع وما فيهن وما  
بينهن في يد الرحمن إلا كخردلة في يد أحدكم» فإن أراد مرید بقوله أن  
الحوادث كلها تقوم بذاته المعنى الذي دلت عليه النصوص، فهو حق وهو من  
أعظم الأدلة على عظمة الله وعظم قدره وقدرته، وعلى فعله القائم بنفسه، وفي

(١) سورة الزمر، الآية: ٦٧.



مخلوقاته، وأن أراد بذلك انه يتصف بكل حادث، فهذا يستلزم ان يتصف بالنقائص الوجودية مثل أن يتصف بالجهل المركب الحادث ونحو ذلك، وهذا ممتنع لكونه نقصاً لكونه حادثاً، فالموت والسنة والنوم والعجز واللغوب والجهل وغير ذلك من النقائص هو منزّه عنها ومقدس أولاً وأبداً، فلا يجوز ان تقوم به لا قديمة ولا حادثة لكونها نقائص تناقض ما وجب له من الكمال اللازم لذاته، وإذا كان أحد النقيضين لازماً للذات لزم انتفاء النقيض الآخر، فكل ما تنزهه الرب عنه من الحوادث والصفات فهو منزّه عنه لما أوجب ذلك لا للقدر المشترك بينه وبين ما قام به من الكمالات.

وأما السؤال الثالث؛ وهو قوله: انه لا حاجة الى ذلك، فيقال: ليس كل ما لا تعلم الحاجة اليه يجزم بنفيه، فان الله أخبر أنه كتب مقادير الخلائق قبل خلقهم ولا يعلم الى ذلك حاجة، وكذلك قد خلق آدم بيده عند أهل الاثبات مع قدرته على أن يخلقه كما خلق غيره، وأيضاً فان عدم الحاجة الى الشيء ان أوجبت نفيه، فينبغي أن تنفي جميع المخلوقات، فان الله لا يحتاج الى شيء، وأما ما يقوم بذاته فما كان الخلق محتاجاً إليه وجب اثباته، وما لم يكن الخلق محتاجاً اليه كان قد انتفي هذا الدليل المعين الدال على اثباته، وعدم الدليل مطلقاً لا يستلزم عدم المدلول عليه في نفس الامر، وان استلزم عدم علم المستدل به فضلاً عن عدم الدليل المعين، وأيضاً؛ فان الرب تعالى يمكن أن يكون له من صفات الكمال ما لا يعلمه العباد ولا يمكنهم نفيه لانتفاء الحاجة اليه، ولكن هذا السؤال يمكن تحريره على وجه آخر، وهو أن يقال: الكرامة انما أثبتوا ما أثبتوه لاحتياج الخلق اليه والقدرة والمشيئة الازلية كافية في حدوث المخلوقات المنفصلة، كما هي كافية في حدوث ما قام بالذات، فيكون دليلهم على ذلك باطلاً، وهذا الكلام إنما يفيد ان أفاد ابطال هذا الدليل المعين ولا يبطل دليلاً آخر ولا يبطل ثبوت المدلول، فلا يجوز أن ينفي قيام الحوادث بذاته لعدم ما يثبت ذلك، بل الواجب فيما لا يعرف دليل ثبوته وانتفائه الوقف فيه، ثم هم قد يقولون صدور المفعولات المنفصلة من غير

سبب حادث يقوم بالفاعل أمر ممتنع كصدور المفعولات بدون قدرة وإرادة للفاعل، ويقولون أيضاً قد علم أن الله خالق للعالم، والخلق ليس هو المخلوق إذ هذا مصدر، وهذا مفعول به والمصدر ليس هو المفعول به، فلا بد من اثبات خلق قائم به ومن اثبات مخلوق منفصل عنه، وهذا قول جمهور الناس، وهو أشهر القولين عند أصحاب الأئمة الأربعة أي حنيفة، ومالك، والشافعي، وأحمد، وهو قول جمهور الناس أهل الحديث والصوفية، وكثير من أهل الكلام أو أكثرهم، وكثير من أساطين الفلاسفة أو أكثرهم، لكن النزاع بينهم في الخلق المغاير للمخلوق هل هو قديم قائم بذاته أو هو منفصل عنه أو هو حادث قائم بذاته؟ وإذا كان حادثاً فهل الحادث نوعه أو أن الحوادث هي الاعيان الحادثة، ونوع الحوادث قديم لتكون صفات الكمال قديمة لله لم يزل ولا يزال متصفاً بصفات الكمال. هذه الأقوال الأربعة قد قال كل قول طائفة، ويقولون أيضاً ان قيام هذه الامور بذاته من صفات الكمال، وذلك أنا قد علمنا أن الله متكلم، وأن المتكلم لا يكون متكلماً إلا بكلام قائم بذاته، وأنه مريد ولا يكون مريداً إلا بإرادة قائمة بذاته إذ ما قام بغيره من الكلام والارادة لا يكون كلاماً له ولا ارادة. إذ الصفة اذا قامت بمحل عاد حكمها على ذلك المحل لا على غيره، ويقولون: قد أخبر الله أنه ﴿إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ﴾ (١) وأن تدل على أن الفعل مستقبل، فوجب أن يكون القول والارادة حادثين بالسمع، وبالجملة؛ عامة ما يذكر في هذا الباب يعود إلى نوع تناقض من الكرامية وهو عمدة منازعهم ليس معهم ما يعتمدون عليه إلا تناقضهم، وتناقض أحد المتنازعين لا يستلزم صحة قول الآخر، لجواز أن يكون الحق في قول ثالث لا قول هذا ولا قول هذا لاسيما إذا عرف أن هناك قولاً ثالثاً، وذلك القول يتضمن زوال الشبه القادحة في كل من القولين الضعيفين.

قال الآمدي: الحجة الثالثة أنه لو كان قابلاً لحلول الحوادث بذاته، لكان

(١) سورة يس، الآية: ٨٢.

قابلاً لها في الازل، وإلا كانت القابلية عارضة لذاته واستدعت قابلية أخرى، وهو تسلسل ممتنع، وكون الشيء قابلاً للشيء فرع امكان وجود المقبول، فيستدعي تحقق كل واحد منها، ويلزم من ذلك امكان حدوث الحوادث في الازل، وحدث الحوادث في الازل ممتنع للتناقض بين كون الشيء أزلياً وبين كونه حادثاً.

قال الآمدي: ولقائل أن يقول: لا نسلم أنه لو كان قابلاً لحدوث الحوادث بذاته لكان قابلاً لها في الازل، فانه لا يلزم من القبول للحوادث فيما لا يزال مع امكانه القبول له أزلاً مع كونه غير ممكن أزلاً، والقول بأنه يلزم منه التسلسل يلزم عليه اليجاد بالقدرة للمقدور، وكون الرب خالقاً للحوادث، فانه نسبة متجددة بعد أن لم يكن، فما هو الجواب ههنا به؟ يكون الجواب ثم سلمنا أنه يلزم من القبول فيما لا يزال القبول أزلاً، فلا نسلم أن ذلك يوجب إمكان وجود المقبول أزلاً، ولهذا على أصلنا الباري موصوف في الازل بكونه قادراً على خلق العالم، ولا يلزم امكان وجود العالم أزلاً.

**قلت:** قد ذكر في افساد هذه الحجة وجهين: هما منع لكلتا مقدمتيها، فان مبناها على مقدمتين.

**احدهما:** أنه لو كان قابلاً لكان القبول أزلياً.

**والثاني:** أنه يمكن وجود المقبول مع القبول، فيقال في الأولى: لا نسلم أنه اذا كان قابلاً للحوادث في الابد يلزم قبولها في الازل؟ لأن وجودها فيما لا يزال ممكن، ووجودها في الازل ممتنع، فلا يلزم من قبول الممكن قبول الممتنع، وهذا كما يقال إذا أمكن حدوث الحوادث فيما لا يزال أمكن حدوثها في الازل، وقد احتجوا على ذلك بأنه يجب أن يكون القبول من لوازم الذات إذ لو كان من عوارضها لكان للقبول قبول آخر، ولزم التسلسل فأجاب عن هذه الحجة بالمعارضة بالايجاد والاحداث، فانه عند من يمنع تسلسل الآثار من عوارض الذات لا من لوازمها، فالقول في قبولها كالقول في فعله لها إذ

التسلسل في القابل كالتسلسل في الفاعل، وهذا الجواب من جنس جوابه عن الحجة الأولى وهو جواب صحيح على أصل من وافق الكرامية من المعتزلة والاشعرية والسالمية وغيرهم، وهؤلاء أخذوا هذا الاصل عن الجهمية والقدورية من المعتزلة ونحوهم.

وأما المقدمة الثانية: فيقال: لانسام أنه يلزم من ثبوت القبول في الازل إمكان وجود المقبول في الازل بدليل أن القدرة ثابتة في الازل، ولا يمكن وجود المقدور في الازل عند هذه الطوائف، وهذا الجواب أيضاً جواب لمن وافقه على ذلك، والنكته في الجوابين أن ما ذكروه في المقبول ينتقض عليهم في المقدور، فإن المقبول من الحوادث هو نوع من المقدورات لكن فارق غير في المحل، فهذا مقدور في الذات وهذا مقدور منفصل عن الذات، فإن قدرته قائمة بذاته ومقدور القدرة هو فعله القائم بذاته، وان كانت المخلوقات أيضاً مقدورة عنده، فهذا المنفصل عندهم مقدور وفعله القائم بذاته مقدور، وقدرته قائمة بمحل هذا المقدور المتصل دون المنفصل، والناس لهم في وجود المقدور بمحل القدرة وخارجاً عنها أقوال:

منهم من يقول القدرة القديمة والمحدثة توجد في محل المقدور كأئمة الحديث والكرامية وغيرهم.

ومنهم من يقول القدرتان توجدان في غير محل المقدور كالجهمية والمعتزلة وغيرهم.

ومنهم من يقول المحدثة لا تكون إلا في محل المقدور والقديمة لا تكون في محل المقدور، وهم الكلابية ومن وافقهم، ومتنازعون أيضاً هل يمكن أن تكون القدرتان أو احدهما متعلقة بالمقدور في محلها وخارجة عن محلها جميعاً، والمقصود هنا أن ما عارضهم به معارضة صحيحة، ولكن كثير من الناس من أهل الحديث والكلام والفلسفة وغيرهم يقولون في المقدور ما يقولون في المقبول، ويقولون بجواز حوادث لا تنتاهى.

ومنهم من يخص ذلك بالمقدورات فيقال لهؤلاء حينئذ، فيجوز حوادث لاتنتاهي في المقبولات والمقدورات كما في المقدورات المنفصلة لافرق بينها.

والجواب القاطع المركب أن يقال: إما أن يكون وجود حوادث لاتنتاهي ممكناً، وإما أن يكون ممتنعاً، فإن كان الاول كان وجود نوع الحوادث في الازل ممكناً، وحينئذ فلا يكون اللازم منتفياً فتبطل المقدمة الثانية، وإن كان ممتنعاً لم يجوز أن يقال انه قابل لها في الازل قبولاً يستلزم امكان وجود المقبول، وحينئذ فلا يلزم وجودها في الازل، فتبطل المقدمة الأولى، فتبين أنه لا بد من بطلان احدى المقدمتين، وأبيها بطلت بطلت الحجة، فهذا جواب ليس بالزامي، بل هو علمي يبطل الحجة قطعاً، وهنا طريقة ثالثة في الجواب على قول من قال: إنه لم يزل متكلمها إذا شاء، وإن الحركة من لوازم الحياة من أهل السنة والحديث وغيرهم، فإن هؤلاء يقولون انه قابل لها في الازل وأنها موجودة في الازل، وما ذكره من الحجة يستلزم صحة قول هؤلاء في المقدور والمقبول، فانهم يقولون هو قادر عليهما فيما لا يزال وهي ممكنة فيما لا يزال، فوجب أنه لم يزل قادراً وانها ممكنة، فإن هذه القدرة والامكان إما أن تكون قديمة وإما أن تكون حادثة، فإن كانت قديمة حصل المطلوب، وإن كانت حادثة فلا بد لها من سبب حادث، وذلك يستلزم التسلسل والتسلسل يتضمن دوام القدرة وامكان الفعل، فثبت أنه لم يزل قادراً على الفعل، والفعل ممكن له وهو المطلوب، وايضاح ذلك أنه إذا كان قادراً على الفعل وجب أن يكون قادراً عليه في الأزل، وإلا كانت القادرية غارضة لذاته واستدعت القادرية قادرية أخرى، وذلك يقتضي التسلسل، فإن كان التسلسل باطلاً لزم دوام نوع القادرية لأنه يمتنع أن تكون عارضة إذ كانت العارضة تستلزم التسلسل الباطل على هذا التقدير، وما استلزم الباطل فهو باطل، وإذا امتنع كونها عارضة ثبت كونها لازمة لانه متصف بها قطعاً، وإن كان ممكناً لزم امكان دوام قادريات لاتنتاهي، لأنه يتصف بها ويمتنع تجدها له. إذا كانت قدرته من لوازم ذاته لامتناع أن يكون غير القادر يجعل نفسه قادراً بعد أن لم يكن،

وذلك يقتضي دوام نوع القادرية فلا بد في الازل من ثبوت القادرية على التقديرين وهو المطلوب، وإذ كان كذلك فالقدرة على الشيء فرع إمكان المقدور إذا القادرية نسبة بين القادر والمقدور فتستدعي تحقق كل منهما، وإلا فما لا يكون ممكناً لا يكون مقدوراً، فلا تكون القادرية عليه ثابتة في الازل، فدل على أنه يلزم من ثبوت القدرة في الازل إمكان وجود المقدور في الازل، وحينئذ فذلك يدل على إمكان الفعل في الأزل فلا يكون هنا ما يمنع وجود المقدور المقبول في الازل، فصار ما ذكره حجة على النفي هو حجة الإثبات، لكن هذا حجة لإمكان وجود المقبول في الازل، ويمكن أن يحتاجوا على وجود المقبول في الازل بأن يقولوا لو لم يقم بذاته ما هو مقدور مر ادله دائماً للزم أن لا يحدث شيئاً، لكنه قد أحدث الحوادث، فثبت دوام فاعليته وقابليته لما يقوم بذاته من مقدورات ومرادات.

وبيان التلازم أن الحادث بعد أن لم يكن ان حدث بغير سبب لزم ترجيح الممكن بلا مرجح، وتخصيص أحد المثليين من الوقتين وغيرها بلا تخصص وهذا ممتنع، وان حدث بالسبب فالقول في ذلك السبب كالقول في غيره، فيلزم تسلسل الحوادث، ثم تلك الحوادث الدائمة إما أن تحدث عن علة تامة مستلزمة لمعلولها وهو ممتنع، لأن العلة التامة لا يتأخر عنها معلولها ولا شيء منه، وإما أن تحدث عن غير علة تامة، وما ليس بعلة تامة ففعله للحادث موقوف على الشرط الذي به يتم فاعليه لذلك الحادث، وذلك الشرط إما منه وإما من غيره، فان كان من غيره لزم أن يكون رب العالمين محتاجاً في أفعاله إلى غيره، وان كان منه لزم أن يكون دائماً فاعلاً للحوادث، وتلك الحوادث إما أن تحدث بغير أحوال تقوم به، وإما أنه لا بد من أحوال تقوم به، والثاني يستلزم أنه لم يزل قادراً قابلاً فاعلاً تقوم به الأفعال، والأول باطل لأنه اذا كان في نفسه أزلاً وأبداً على حال واحدة لم يقم به حال من الأحوال أصلاً كانت نسبة الازمان والكائنات اليه واحدة، فلم يكن تخصيص أحد الزمانين بحوادث تخالف الحوادث في الزمان الآخر أولى من العكس وتخصيص الازمنة بالحوادث المختلفة أمر مشهود، ولان الفاعل الذي يحدث لما يحدثه من

غير فعل يقوم بنفسه غير معقول، بل ذلك يقتضي أن الفعل هو المفعول، والخلق هو المخلوق، وأن مسمى المصدر هو مسمى المفعول به، وأن التأثير هو الاثر.

ونحن نعلم بالاضطرار أن التأثير أمر وجودي، وإذا كان دائماً لزم قيامه بذاته دائماً، وأن تكون ذاته دائماً موصوفة بالتأثير، والتأثير صفة كمال، فهو لم يزل متصفاً بالكمال قابلاً للكمال مستوجباً للكمال، وهذا أعظم في اجلاله واكمامه سبحانه وتعالى، وبهذه الطريق وأمثاله يتبين أن الحجة العقلية التي يحتج بها أهل الضلال، فإنه يحتج بها على نقيض مطلوبهم، كما أن الحجج السمعية التي يحتجون بها حالها كذلك، وذلك مثل احتجاجهم على قدم الأفلاك بأنه إذا كانت مؤثراً في العالم، فإما أن يكون التأثير وجودياً أو عدمياً، والثاني معلوم الفساد بالضرورة، لكن هذا قول كثير من المعتزلة والاشعرية، وهو قول من يقول الخلق هو المخلوق، وإن كان وجودياً، فإن كان حادثاً لزم التسلسل ولزم كونه محلاً للحوادث، فيجب أن لا يكون قديماً وإن كان قديماً لزم قدم مقتضاه فيلزم قدم الأثر.

فيقال أولاً هذا يقتضي أن لا يكون شيء من آثاره محدثاً، وهذا خلاف المشاهدة، وموجب هذه الحجة أن الاثر مقترن بالمؤثر التام التأثير، وإذا كان كذلك، فكلما حدث من الحوادث شيء كان التأثير التام له منتفياً في الازل، وكذلك أيضاً كلما تجدد شيء من المتجددات، وحينئذ فيلزم أنه لم يكن في الازل تأثير يستلزم آثاره وهذا نقيض قولهم، وحينئذ فيلزم حدوث التأثير وتسلسله، وإذا كان التأثير وجودياً وجب أن يكون قائماً بالمؤثر، وهذا يقتضي دوام ما يقوم بذاته من أحواله وشؤونه التي هي آثار قدرته ومشيئته وهذه الحجج الثلاث المذكورة مبناها على جواز التسلسل في الآثار. والكرامية لاتقول بذلك لكن يقول به غيرهم من المسلمين، وأهل الملل، وغير أهل الملل، والكرامية تجيب من يوافقها على التسلسل بما تقدم من المعارضات والممانعات.

قال الآمدي: الحجة الرابعة أنه لو قامت الحوادث بذاته لكان متغيراً، والتغير على الله محال، ولهذا قال الخليل عليه السلام ﴿لَا أَحِبُّ الْآفِلِينَ﴾ (١) أي المتغيرين. قال ولقائل أن يقول ان أردتم بالتغير حلول الحوادث بذاته، فقد اتحد اللازم والملزوم وصار حاصل المقدمة الشرطية. لو قامت الحوادث بذاته لقامت الحوادث بذاته وهو غير مفيد، ويكون القول بأن التغير على الله بهذا الاعتبار محال دعوى محل النزاع فلا يقبل، وان أردتم بالتغير معنى آخر وراء قيام الحوادث بذات الله تعالى فهو غير مسلم، ولا سبيل الى اقامة الدلالة عليه.

قلت: لفظ التغير في كلام الناس المعروف هو يتضمن استحالة الشيء كالإنسان إذا مرض يقال غيره المرض، ويقال في الشمس إذا اصفرت تغيرت، والأطعمة إذا استحالت يقال لها تغيرت. قال تعالى ﴿فِيهَا أَنْهَارٌ مِنْ مَاءٍ غَيْرِ آسِنٍ وَأَنْهَارٌ مِنْ لَبَنٍ لَمْ يَتَغَيَّرْ طَعْمُهُ وَأَنْهَارٌ مِنْ خَمْرٍ لَذَّةٍ لِلشَّارِبِينَ﴾ (١) فتغير الطعم استحالته من الخلاوة إلى الحموضة ونحو ذلك، ومنه قول الفقهاء: إذا وقعت النجاسة في الماء الكثير لم ينجس إلا أن يتغير طعمه أو لونه أو ريحه، وقولهم: إذا نجس الماء بالتغير زال بزوال التغير، ولا يقولون ان الماء إذا جرى مع بقاء صفاته انه تغير، ولا يقال عند الاطلاق الفاكهة والطعام اذا حول من مكان إلى مكان انه تغير، ولا يقال للإنسان إذا مشى أو قام أو قعد قد تغير. اللهم إلا مع قرينة، ولا يقولون للشمس والكواكب إذا كانت ذاهبة من المشرق الى المغرب أنها متغيرة، بل يقولون: إذا اصفر لون الشمس انها تغيرت، ويقال وقت العصر ما لم يتغير لون الشمس، ويقال قد أمر أهل الذمة بلباس الغيار. أي اللباس الذي يخالف لون لباس المسلمين، وتقول العرب: تغيرت الأشياء إذا اختلفت، والغيار البدال.

قال الشاعر:

فَلَا تَحْسَبِي لَكُمْ كَافِرًا      وَلَا تَحْسَبِي أَرِيدُ الْغِيَارَا

(١) سورة محمد ﷺ، الآية: ١٥.

(١) سورة الأنعام، الآية: ٧٦.



ويقولون: نزل القوم يغيرون، أي يصلحون الرجال.

ومنه قول النبي ﷺ لما أتى بأبي قحافة ورأسه ولحيته كالشغامة، فقال «غيروا الشيب وجنبوه السواد» أي غيروا لونه إلى لون آخر أحر أو أصفر. وتقول العرب: غيرت الشيء فتغير غيراً، ومنه قول النبي ﷺ «عجب ربنا من قنوط عباده وقرب غيره» أي قرب تغيره من الجذب إلى الخصب، وغار الرجل على أهله يغار إذا حصل له غضب أحال صفته من حال إلى حال، وقال النبي ﷺ «من رأى منكم منكراً فليغيره بيده، فإن لم يستطع فبلسانه، فإن لم يستطع فبقلمه وذلك أضعف الإيمان». وقال: «إن الناس إذا رأوا المنكر فلم يغيروه أوشك أن يعمهم الله بعقاب منه». وتغيير المنكر بتبديل صفته، حتى يزول المنكر بحسب الامكان، وإن لم يكن إلا بتغير الانسان في نفسه غضباً لله، ولهذا لم يطلق على الصفة الملازمة للموصوف أنها مغايرة له، لأنه لا يمكن أن يستحيل عنها ولا يزايل، والغير والتغير من مادة واحدة، فاذا تغير الشيء صار الثاني غير ما كان فما لم يزل على صفة واحدة لم يتغير ولا تكون صفاته مغايرة له، والناس إذا قيل لهم التغير على الله ممتنع فهموا من ذلك الاستحالة والفساد. مثل: انقلاب صفات الكمال إلى صفات نقص أو تفرق الذات، ونحو ذلك مما يجب تنزيه الله عنه.

وأما كونه سبحانه يتصرف بقدرته فيخلق ويتوى ويفعل ما يشاء بنفسه ويتكلم اذا شاء ونحو هذا، فهذا لا يسمونه تغيراً، ولكن الفاظ النفاة مبناهما على الفاظ مجملة موهمة، كما قال الامام أحمد: يتكلمون بالمتشابه من الكلام، ويلبسون على جهال الناس بما يشبهون عليهم، حتى يتوهم الجاهل أنهم يعظمون الله، وهم إنما يقودون قولهم الى فرية على الله.

ومن أعجب الأشياء احتجاجهم بقصة ابراهيم الخليل وهم مع افترائهم فيها على التفسير واللغة إنما هي حجة عليهم لا لهم، كما قال بعضهم في قوله ﴿لا أحب الآفلين﴾ أي المتغيرين، وربما قال غيره المتحركين، أو المنتقلين، وقال بعض المتفلسفة، المتأخرين: الممكنين، وأراد بالممكن ما يتناول القديم الأزلي

الذي يمتنع عدمه، وزعم بعضهم كالرازي في تفسيره ان هذا قول المحققين، وهؤلاء من أعظم الناس تحريفاً للفظ الأقول، ولفظ الامكان، فإنهم وسائر العقلاء يسلمون ان الممكن الذي يقبل الوجود والعدم لا يكون إلا ما كان معدوماً، فأما القديم الأزلي الذي لم يزل فيمتنع عندهم وعند سائر العقلاء أن يكون ممكناً يقبل الوجود والعدم، ولكن يتناقضون تناقضاً بيناً فقالوا الفلك ممكن يقبل الوجود والعدم، وهو مع ذلك قديم أزلي، ثم استعمال لفظ الأقول في الممكن الذي يقبل الوجود والعدم من أعظم الكذب على اللغة والتفسير، فإن المخلوقات الموجودة كالشمس والقمر والكواكب والأدميين وغيرهم لا يسمون في حال حضورهم آفلين، وهؤلاء اجترؤا على ذلك لما جعلت الجهمية وأهل الكلام المحدث المتحرك آفلاً، فجعلوا كل متحرك آفلاً وزعموا ان ابراهيم عليه السلام احتج بالحركة على امتناع كون المتحرك رب العالمين، فلما قال هؤلاء هذا قال أولئك: نحن نجعل كل ما سوى الرب آفلاً فجعلوا السموات والأرض وكل ما سواه آفلاً، وفسروا بذلك القرآن، وهذا لا يعرف في لغة العرب ان الأقول بمعنى التحرك والانتقال، ولا بمعنى التغير الذي هو استحالة من صفة إلى صفة. دع ما هو من باب التصرف الذي لا تستحيل فيه الصفات وإبراهيم إنما قال (لا احب الآفلين) رداً لمن كان يتخذ كوكباً يعبده من دون الله كما يفعله أهل دعوة الكواكب، كما كان قومه يفعلون ذلك، لا رداً على من قال: إن الكوكب هو رب العالمين، فإن هذا لم يقله أحد، لكن قومه كانوا مشركين، ولو كان ابراهيم مقصوده نفي كون الكوكب رب العالمين، واحتج على ذلك بالأقول لكانت حجة عليهم، لأنه لما رأى الكوكب والقمر والشمس بازغة كانت متحركة من حين بزوغها إلى حين غروبها، وهو في تلك الحال لا ينفي عنها المحبة كما نفاها حين غابت، فعلم بذلك ان ما ذكره من التغير والحركة والانتقال لم يناف مقصود إبراهيم عليه السلام، وإنما نفاه التغييب والاحتجاب، فإن كان مقصوده نفي كونه

رب العالمين كان ذلك حجة عليهم لا لهم، وكانوا قد حكوا عن ابراهيم أنه لم يجعل التغير والحركة والانتقال مانعة من كون الموصوف بذلك رب العالمين، فما ذكروه لو صح كان حجة عليهم لا لهم، وبكل حال فابراهيم لم يجعل الحركة والانتقال مانعة من حب المتصف بذلك، كما جعل الأفول مانعاً، فعلم ان ذلك ليس من صفات النقص التي تنافي كون المتصف بها معبوداً عند ابراهيم.

قال الآمدي وأما المعتزلة، فمنهم من قال المفهوم من قيام الصفة بالموصوف حصولها في الحيز تبعاً لحصول محلها فيه، والباري ليس بمتحيز فلا تقوم بذاته الصفة، ومنهم من قال: الجوهر إنما صح قيام الصفات به لكونه متحيزاً، ولهذا فإن الاعراض لما لم تكن متحيزة لم يصح قيام المعاني بها، والباري ليس بمتحيز فلا يكون محلاً للصفات. قال، وهذه الشبهة تدل على انتفاء الصفة عن الله تعالى مطلقاً قديمة كانت او حادثة، وهي ضعيفة جداً.

اما الشبهة الأولى، فلقائل ان يقول لا نسلم انه لا معنى لقيام الصفة بالموصوف إلا ما ذكروه، بل معنى قيام الصفة بالموصوف تقوم الصفة بالموصوف في الوجود، وعلى هذا فلا يلزم ان يكون المعلول قائماً بالعلة لكونه متقوماً بها في الوجود، إذ ليس المعلول صفة ولا العلة موصوفة به.

واما الشبهة الثانية، فلقائل ان يقول لا نسلم ان قيام الصفات بالجواهر لكونه متحيزاً، بل أمكن أن يكون ذلك لمعنى مشترك بينه وبين الباري تعالى، وإن كان ذلك لكونه متحيزاً، فلا يلزم من انتفاء الدليل في حق الله تعالى انتفاء المدلول كما تقدم تحقيقه، وقد أمكن ان يكون ذلك لمعنى اختص به الباري تعالى ولا يتمتع لتعليل الحكم الواحد بعلتين في صورتين.

**قلت:** اما الحجة الأولى فيقال؛ قيام الصفة بالموصوف معروف يتصور بالبديهة، وهو أوضح مما حدوه به حيث قالوا إن ذلك هو حصول الصفة في الحيز تبعاً لحصول محلها فيه، فإن الناس يفهمون قيام اللون والطعم والريح بالموصوف بذلك، وإن لم يخطر بقلوبهم هذا الحصول فإن ادعى مدع ان كل

موصوف متحيز، وأن قيام الصفة بدون المتحيز ممتنع، فيقال: من الناس من ينازعك في هذا، ومنهم من يوافقك عليه، والموافقون لك منهم من يقول كل قائم بنفسه متحيز ولا أعلم قائماً بنفسه إلا المتحيز، ومنهم من يقول: بل أعلم قائماً بنفسه غير المتحيز فقولك لا يصح إلا اذا ثبت لك ان كل موصوف متحيز، وثبت لك وجود موجود ليس بمتحيز حتى يستلزم ثبوت موجود ليس بموصوف، وجهور الخلق ينكرون هذه الدعوى، بل يقولون اثبات موجود لا يوصف بشيء من الصفات، بل هو ذات مجردة كاثبات وجود مطلق لا يتعين ولا يتخصص، وهذا كله ممتنع لمن تصوره بضرورة العقل، ويقولون هذا إنما يعقل تصوره في الازهان لا في الأعيان، والذهن يقدر فيه الممتنعات كالجمع بين الضدين والنقيضين.

والجواب المركب ان يقال ما تعني بقولك متحيزاً أعني به ما كان له حيز موجود يحيط به، أم تعني به ما يقدر المقدر له حيزاً عديمياً أو ما كان منحازاً عن غيره؟ فإن عنت الأول كان باطلاً متناقضاً، فإن الاجسام إن كانت متناهية لم تكن في حيز وجودي، فإنها اذا كانت متناهية لو كانت في حيز وجودي لزم ان يكون الجسم في جسم آخر إلى ما لا يتناهى ولزم وجود أبعاد لا تتناهى، وإن كانت غير متناهية امتنع كون ما لا يتناهى في حيز وجودي، لأن ذلك الحيز هو أيضاً داخل فيما لا يتناهى، فهذا جواب برهاني.

والجواب الإلزامي: أن قولك كل موصوف يحيط به حيز وجودي يستلزم وجود أجسام لا تتناهى وهذا باطل عندك، فإن العالم متحيز موصوف وليس في حيز وجودي، وإن قلت أعني به أمراً عديمياً قيل لك العدم لا شيء وما جعل في لا شيء لم يجعل في شيء، فكأنك قلت المتحيز ليس في غيره، وحينئذ فلا نسلم لك امتناع كون الرب متحيزاً بهذا الاعتبار، وكذلك ان فسرتة بالمنحاز المبين لغيره كان نفي اللازم ممتنعاً، فإن قلت: قد قام الدليل على حدوث ما كان كذلك، لان ما كان كذلك لم يخل من الحوادث

والأعراض، أو كان مختصاً بقدر أو صفة، أو تميز منه شيء عن شيء، وهذا تركيب عاد الكلام إلى هذه المواد الثلاثة، وقد علم أنها مادة الكلام الباطل، وقد بين فساد ذلك بوجوه، وحينئذ فلا يمكنك نفي شيء من موارد النزاع إلا بنفي ذلك، فيعود الكلام إلى نفي ذلك.

وأما الحجة الثانية، فقول القائل ان الجوهر إنما صح قيام الصفة به لكونه متحيزاً، فيقال أولاً لا نسلم ان قيام الصفة بمحلها يحتاج إلى علة أعم من المحل، بل كان صفة لازمة لمحلها وهي محتاجة إلى ذلك المحل المعين لمعنى يخص ذلك المعين لا يعلل كونها فيه بأعم منه، لأن العلة إذا كانت أعم من المعلول كانت منتقضة، وإن قيل: نحن نعلل جنس قيام الصفات بجنس التحيز، قيل وجنس قيام الصفات لا يحتاج إلى غير محل يقوم به، وإن لم يحظر بالقلب كونه متحيزاً، وإن قيل ان التحيز لازم للمحل الذي تقوم به الصفات قيل: وقيام الموصوف بنفسه لازم أيضاً وغير ذلك، ثم الكلام في التحيز على ما تقدم، وبالجملة، فهذا كلام في جنس الصفات لا في خصوص الحوادث، ولا ريب ان نفاة الصفات من الجهمية والمعتزلة والفلاسفة كلامهم في الموضوعين، وفساد أصولهم مبين في غير هذا الموضوع.

قال الآمدي: والمعتمد في المسألة حجتان، تقريرية وإلزامية.

أما التقريرية: فهو ان يقال لو جاز قيام الصفات الحادثة بذات الرب تعالى، فإما ان يوجب نقصاً في ذاته، أو في صفة من صفاته، أو لا يوجب شيئاً من ذلك، فإن كان الأول فهو محال باتفاق العقلاء وأهل الملل، وإن كان الثاني فإما ان تكون في نفسها صفة كمال أو لا صفة كمال. لا جائز ان يقال بالأول، وإن كان الرب تعالى ناقصاً قبل اتصافه بها وهو محال أيضاً بالاتفاق، ولا جائز ان يقال بالثاني لوجهين: اتفاق الأمة وأهل الملل قبل الكرامية على امتناع اتصاف الرب بغير صفات الكمال ونعوت الجلال، والثاني: ان وجود كل شيء أشرف من عدمه، فوجود الصفة في نفسها أشرف من عدمها، فإذا كان اتصاف الرب بها لا يوجب نقصاً في ذاته ولا في صفة من

صفاته على ما وقع به الفرض، فاتصافه إذاً بما هو في نفسه كمال لا عدم كمال، ولو كان كذلك لكان ناقصاً قبل اتصافه بها، وهو محال كما سبق.

**قلت:** فهذا عمدته وهو من أفضل هؤلاء المتأخرين وهي من أضعف الحجج، كما قد بسط في غير هذا الموضع، وبيان ذلك من وجوه.

**أحدها:** أن عمدته في ذلك على مقدمة زعم أنها إجماعية، فلا تكون المسألة عقلية ولا ثابتة بنص، بل بالإجماع المدعى، ومثل هذا الإجماع عنده من الأدلة الظنية، فكيف يصلح أن يثبت بها مثل هذا الأصل؟ وإذا كانت هذه المسألة مبنية على مقدمة إجماعية لم يمكن العلم بها قبل العلم بالسمع، لأن الإجماع دليل سمعي، وهم بنوا عليها كون القرآن غير مخلوق، قالوا: لأنه لو خلقه في ذاته لكان محلاً للحوادث وحينئذ فقبل العلم بهذا الإجماع يمكن تقدير قيام كل أمر حادث بذاته واردة حادثه بذاته، وغير ذلك فلا يكون شيء من هذه المسائل من المسائل العقلية، وإذا لم تكن من العقلية لم تكن من العقليات التي يتوقف صحة السمع عليها بطريق الأولى، وحينئذ فلا يجوز معارضة نصوص الكتاب والسنة بها، ويقال: قد عارض الظواهر العقلية قواطع عقلية فليس هنا عقلي لا قاطع ولا غير قاطع، بل غاية ما هنا دعوى المدعى للإجماع، وهؤلاء إذا احتج عليهم المحتج في إثبات الاستواء والنزول والمجيء والاتبان وغير ذلك بنصوص الكتاب والسنة ادعوا أن هذه المسائل لا يحتج فيها بالسمع، وأن الأدلة السمعية قد عارضها العقل، فإذا اعترفوا بأنه لم يعارضها إلا ما ادعوه من الدليل المبني على مقدمة زعموا أنها معلومة بالإجماع. كان عليهم أن يسمعوها من الأدلة السمعية ما هو أقوى من هذا، ويذكروا من الإجماعات ما هو أبين من هذا الإجماع، لا سيما والأدلة السمعية المشبهة للصفات الخبرية ولقيام الحوادث به أضعاف أضعاف ما يدل على كون الإجماع حجة من السمع، وهي أقوى دلالة، فإن كانت الأدلة السمعية المشبهة لهذه الصفات أقوى مما يدل على كون الإجماع حجة امتنع أن تعارض هذه النصوص بنصوص الإجماع فضلاً عن نفس الإجماع فضلاً عما هو مبني على

مقدمة مبنية على الإجماع لو كان البناء حقاً، فكيف إذا كان باطلاً.

**الوجه الثاني:** ان يقال هذا الإجماع لم ينقل بهذا اللفظ عن السلف والأئمة، لكن لعلمنا بعظمة الله في قلوبهم نعم انهم كانوا ينزهونه عن النقائص والعيوب، وهذا كلام بجمل، فكل من رأى شيئاً عيباً أو نقصاً نزه الله عنه بلا ريب، وان كان من هؤلاء الجهمية الاتحادية من يقول انه موصوف بكل النقائص والعيوب، كما هو موصوف عنده بكل المدائح إذ لا موجود عنده إلا هو، فله جميع النعوت محمودها ومذمومها، وهذا القائل يدعي ان هذا غاية الكمال المطلق، كما قال ابن عربي وغيره: العلي لذاته هو الذي يكون له الكمال المطلق الذي يتضمن جميع الأمور الوجودية والنسب العدمية، سواء كانت محمودة عقلاً وشرعاً وعرفاً، أو مذمومة عقلاً وشرعاً وعرفاً، وليس ذلك إلا لمسمى الله خاصة.

وجهور العقلاء الذين يتصورون هذا القول يقولون هذا معلوم الفساد بالحس والضرورة، كما هو كفر باتفاق أهل الملل،: ومن المعلوم أن كل متنازعين في هذا الباب، فإن احدهما يزعم انه وصف الحق تعالى بصفة نقص لكن منازعه لا يسلم له ذلك، فإذا قال: أنت وافقتني على تنزيهه عن النقص والعيوب. قال له: هذا الذي نازعتك فيه ليس هو عندي نقصاً ولا عيباً، فأى شيء تنفعل موافقتي لك على لفظ أنازعتك في معناه؟ وإن قال: بل اتفقنا على أن كل ما هو نقص في نفس الأمر فالله منزّه عنه، وهذا نقص في نفس الأمر فالله منزّه عنه، وهذا نقص في نفس الأمر فيجب تنزيه الله عنه، قال له: أنا وافقتك على ان كل ما هو نقص في نفس الأمر، فالله منزّه عنه ولم أوافقك على ان كل ما أثبتت انت انه نقص بدليل تدعي صحته فإنه منزّه عنه.

وحاصله ان الإجماع لم يقع بلفظ يعلم به دخول مورد النزاع فيه، ولكن يعلم ان كل ما اعتقده الرجل نقصاً، فإنه ينزه الله عنه، وما تنازعا في ثبوته، يقول المثبت: أنا لم أوافقك على انتفاء هذا، ولكن انت تقول هذا نقص،

فعليك ان تنفيه كما نفيت ذلك النقص الآخر، وأنا اقول ليس هذا بنقص، وذلك الأمر الآخر الذي نفيتته لمعنى منتف فيما أثبتته، وأنا ما نفيت ذلك إلا لمعنى يختص به، فإن كان ذلك المأخذ صحيحاً لم تجب التسوية، وإن كان باطلاً لزم خطيء في نفي ذلك، وحينئذ فإن كانا مستويين لزم خطئي في الفرق بينهما، وليس خطئي في إثبات ما أثبتته بأولى من خطئي في نفي ما نفيتته، فإنما يفيدك هذا تناقضي إن صح التسوية لا يفيد صحة مذهبك، وإن ثبت الفرق بطل قولك، فتبين ان هذا الإجماع هو من الاجامعات المركبة التي ترجع إلى حجة جدلية، ولو كانت صحيحة لم تفد إلا تناقض الخصم.

**الوجه الثالث:** ان يقال ما ذكرته من الحجة معارض بتجوزيك على الله احداث الحوادث بعد ان لم تكن وهو كونه فاعلاً فالفاعلية إما أن تكون صفة كمال، وإما أن لا تكون صفة كمال، فإن كانت كمالاً كان قد فاته الكمال قبل الفعل، وإن لم تكن كمالاً لزم اتصافه بغير صفات الكمال، وهذا محال لهذين الوجهين.

وإذا قلت: إن الفعل نسبة وإضافة. قيل لك، وإضافة هذا الحادث إليه نسبة وإضافة ولا فرق بينهما إلا كون احدهما مبتصلاً والآخر منفصلاً، ومعلوم ان الإجماع على تنزيه الله تعالى عن صفات النقص متناول لتنزيهه عن كل نقص من صفاته الفعلية وغير الفعلية، وأنت وجميع الطوائف تقسمون الصفات إلى صفات ذاتية وصفات فعلية، ومتفقون على تنزيهه عن النقص في هذا وفي هذا، وأيضاً: فهذا منقوض بسائر ما جوزوه من تجدد الاضافات والسلب، فان الرب منزّه عن الاتصاف بالنقائص في الثبوت والسلب والإضافة، فما كان جوابهم في المتجددات كان جواباً لمنازعهم في المحدثات، وهم يجيبون في المتجددات بأن لا يمكن ثبوتها في الأزل، فيقال لهم: وكذلك الحوادث المتعاقبة لا يمكن ثبوتها في الأزل، وهو وأمثاله يجيبون الدهرية بمثل ذلك في مسألة حدوث العالم، فإن من حججهم شبهة بوقلس قالوا: إن الجود صفة كمال وعدمه صفة نقص، فلو كان العالم قديماً لكان الرب تعالى في



الأزل جواداً، ولو كان حادثاً لما كان الرب تعالى في الأزل جواداً لعدم صدور العالم عنه وهو محال، ثم قال في الجواب، وأما الشبهة الرابعة فحاصل لفظ الجود فيها يرجع إلى صفة، فعليه وهو كون الرب تعالى موجداً وفاعلاً لا لغرض يعود إليه من جلب نفع أو دفع ضرر، وعلى هذا فلا نسلم ان صفات الأفعال من كمالاته تعالى، وليس ذلك من الضروريات، فلا بد له من دليل كيف، وانه لو كان ذلك من الكمال لكان كمال واجب الوجود متوقفاً على وجود معلوله عنه، ومحال ان يستفيد الاشرف كماله من معلوله، كما قرره في كونه موجداً بالارادة، وان سلمنا انه كمال، لكن إنما يكون عدمه في الأزل نقصاً ان لو كان وجود العالم في الازل ممكناً وهو غير مسلم، وهو على نحو قولهم في نفي النقص عنه بعد إيجاده للكائنات الفاسدات، كالصورة الجوهرية العنصرية، والأنفس الانسانية لتعذر وجودها أزلاً من غير توسط، ولا يلزم من كون العالم غير ممكن الوجود أزلاً أن لا يكون ممكن الحدوث لما حققناه، فهذا الجواب الذي اجاب به في هذا الموضوع إذا أجابته به الكرامة كان جوابهم له احسن من جوابه لأولئك، وأدنى احواله ان يكون مثله، فإنه قال صفة الاحداث والفعل مطلقاً ليست بصفة كمال مع كونه اتصف بها بعد ان لم تكن، فيقال له لا فرق بينهما إلا من جهة ان احدهما بنفسه مبين عنه، ومن المعلوم ان ما يتصرف بنفسه اكمل ممن لا يتصرف بنفسه.

**الوجه الرابع:** أن يقال قول القائل إما أن تكون في نفسها صفة كمال أو لا صفة كمال، فإن قلنا: ليست في نفسها صفة كمال فيلزم اتصاف الرب بما ليس من صفات الكمال، وذلك ممتنع. قلنا: متى يكون الممتنع إذا كان ذلك مع غيره صفة كمال، وإذا لم يكن مع غيره صفة كمال وذلك أن الشيء وحده قد لا يكون صفة كمال، لكن هو مع غيره صفة كمال وما كان كهذا لم يجوز اتصاف الرب به وحده، ولكن يجوز اتصافه به مع غيره، ولا يلزم من كونه ليس صفة كمال منع قيامه بالرب مطلقاً، وهذا كالارادة للفعل الخالية عن القدرة على المراد ليست صفة كمال، فإن من أراد شيئاً وهو عاجز عنه كان

ناقصاً، ولكن إذا كان قادراً على ما أراد كانت الإرادة مع القدرة صفة كمال، فلو قال قائل مجرد الإرادة هل هو كمال أم لا؟ فإن قيل، هو كمال انتقض بإرادة العاجز المتمني المتحسر، وإن قيل ليس بكمال لزم اتصافه بما ليس بكمال. قيل له: الإرادة مع القدرة كمال، وكذلك قوله (كن) إما أن يكون صفة كمال أو لا، فإن كان صفة كمال، فينبغي أن يكون كمالاً للعبد، ومعلوم أن العبد لو قال للمعدوم (كن) كان هاذياً لا كاملاً، وإن لم يكن كمالاً فلا يوصف به الرب، فيقال له كن من القادر على التكوين الذي إذا قال للشيء كن فيكون كمال، ومن غيره نقص، وكذلك الغضب إما أن يكون صفة كمال أو لا، فإن كان كمالاً فيحمد كل غضبان، وإن كان نقصاً فكيف اتصف الرب به؟ فيقال الغضب على من يستحق الغضب عليه من القادر على عقوبته صفة كمال، وأما غضب العاجز أو غضب الظالم فلا يقال أنه كمال، ونظائر هذا كثيرة وإذا كان كذلك فكونه قادراً على الأفعال المتعاقبة وفعله لها شيئاً بعد شيء صفة كمال، وكل منها بشرط غيره كمال، وأما الواحد منها مع عدم غيره فليس بكمال، فإنه من المعلوم أن إذا عرضنا على العقل الصريح ذاتاً لا تقدر أن تتصرف بنفسها وذاتاً تتصرف دائماً شيئاً بعد شيء. كانت هذه الذات أكمل من تلك، وكان الكمال قدم هذا النوع وكذلك إذا قدرنا شيئاً يتكلم إذا شاء بما شاء، وهو لم يزل كذلك وآخر لا يمكنه الكلام إلا بعض الأحيان أو حدث له الكلام بعد أن لم يكن كان الأول أكمل، ونكتة الجواب أن الواحد منها إذا لم يكن وحده كمالاً لا يلزم أن يكون مع سائر النوع كمالاً، لكن هذا الجواب إنما يناسب قول من يقول لم يزل متصفاً بهذا النوع، والكرامية لا تقول بذلك، بل تقول حدث له النوع بعد أن لم يكن، لكن الكرامية تقول قولنا في هذا النوع، كقول غيرنا في الحوادث المنفصلة، وهو أن دوام هذا لما كان ممتنعاً لامتناع الحوادث في الأزل لم يلزم أن لا يكون متصفاً بصفات الكمال، لأن عدم الممتنع ليس بنقص. وتحقيق هذا الوجه الخامس.

الوجه الخامس: أن يقال قول القائل إذا كان هذا كمالاً كان الرب

ناقصا قبل اتصافه به. يقال له: متى يكون ناقصاً إذا كان وجوده قبل ذلك ممكناً، أو لم يكن ممكناً؟ والاول ممتنع، فان عدم الممتنعات لا يكون نقصا والحوادث عندهم يستحيل وجودها في الازل، فلا يكون عندها نقصاً.

**الوجه السادس:** أن يقال متى يكون عدم الشيء نقصاً اذا عدم في الحال التي يصلح ثبوته فيها، واذا عدم في حال لا يصلح ثبوته فيها؟ الأول مسلم، والثاني ممنوع، وهم يقولون: كل حادث فإنما حدث في الوقت الذي كانت الحكمة مقتضية له، وحينئذ فوجوده ذلك الوقت صفة كمال، وقبل ذلك صفة نقص مثال ذلك تكليم الله لموسى صفة كمال لما أتى، وقبل أن يتمكن من سماع كلام الله صفة نقص.

**الوجه السابع:** أن يقال الامور التي لا يمكن وجودها إلا حادثة أو متعاقبة أيها أكمل عندها بالكلية أو وجودها على الوجه الممكن، ومعلوم أن وجودها على الوجه الممكن أكمل من عدمها، وهكذا يقولون في الحوادث .

**الوجه الثامن:** أن يقال قول القائل اتفاق الملل قبل الكرامية على امتناع اتصاف الرب بغير صفات الكمال كلام مجمل، فان اريد بذلك أن الناس ما زالوا يقولون ان الله موصوف بصفات الكمال منزه عن النقائص، فالكرامية تقول بذلك وان أردت أن الناس قبل الكرامية كانوا يقولون أن الله لا يقوم به شيء من مقدوراته ومراداته، فهذا غلط فان جمهور الخلائق على جواز ذلك قبل الاسلام وبعد الاسلام، فالتوراة مملوءة من وصف الله بمثل ذلك، وكذلك الانجيل وسائر نبوات الانبياء مثل الزبور، ونبوة أشعياء، وأرميا، وأساطين الفلاسفة كانوا يقولون بذلك، والسلف من الصحابة، والتابعين، وأهل الحديث متواتر عنهم ذلك، ثم هذا الرجل لما أوردت عليه الدهرية هذا في صفة الخالقية قال صفة الخالقية لا صفة نقص ولا صفة كمال.

**الوجه التاسع:** قوله: ان وجود الشيء أشرف من عدمه، يقال له، وجوده

أشرف مطلقاً أم في الوقت الذي يمكن وجوده فيه ويصلح وجوده فيه، أما الأول، فممنوع فإن وجود الجهل المركب ليس أشرف من عدمه، ولا وجود تكذيب الرسول أشرف من عدمه، ولا وجود الممتنع أشرف من عدمه، وإن أريد وجود الممكن الصالح قيل فلا نسلم أن ما حدث كان يمكن حدوثه ويصلح حدوثه قبل وقت حدوثه، وحينئذ فلا يلزم من كونه وقت وجوده كما لا أن يكون قبل وجوده نقصاً، ومدار الدليل على مقدمتين مغلطتين: أحدهما؛ أن ما وجد من الكمال كان عدمه قبل ذلك نقصاً، وهذا فيه تفصيل كما تبين، والثاني أن ما لا يكون وحده كما لا يجب نفيه عن الرب مطلقاً، وهذا فيه تفصيل كما سبق، فانه يقال ان كان الحادث كمالاً فعدمه قبل ذلك نقص، وإن لم يكن كمالاً لم يتصف الرب بما ليس بكمال، وكلا المقدمتين فيها من التمويه والاجمال ما قد بين، ويحتمل من البسط أكثر من هذا.

قال الآمدي: الحجة الثانية من جهة المناقضة للخصم والالزام وذلك من ثمانية أوجه:

**الأول:** ان مذهب الكرامية انهم لا يجوزون اطلاق اسم متجدد على الله تعالى فيما لا يزال كما بيناه من قبل، فلو قامت بذاته صفات حادثة لا تصف بها وتعدى اليه حكمها كالعلم، فانه إذا قام بمحل وجب اتصافه بكونه عالماً، وكذا في سائر الصفات القائمة بمحالها، وسواء كانت الصفة قديمة أو حادثة إذ لا فرق بين القديم والحادث من حيث أنه محل قامت به صفة إلا فيما يرجع الى أمر خارج فلا أثر له، وإذا ثبت ذلك فيلزم من ذلك تجدد إسم لم يكن له قبل قيام الصفة الحادثة به، وهو مناقض لمذهبهم.

**قلت:** ولقائل أن يقول هذا أمر إصطلاحي لفظي ليس بجثاً عقلياً فإن كونهم لا يسمونه الا بما هو لازم لذاته دون ما يعرض لها أمر اصطلاحوا عليه، ولا يرد عليهم العلم والقدرة ونحوها، فانه من لوازم ذاته ولعلمهم يدعون في ذلك توقيفاً كما يدعي غيرهم في كثير مما لا يطلقه من الاسماء، وايضاً فيقال هذا إما أن يكون لازماً، وإما أن لا يكون لازماً لهم، وإما ان

لا يكون لازماً فإن لم يكن لازماً بطل النقض به، وان كان لازماً أمكن التزامه وليس فيه إلا تجدد أسماء له مما تجدد من أفعاله، والمنازع يقول بمثل ذلك في جميع الأفعال، فانه تجدد استحقاقه لاسمائها عند تجدد الافعال، كالحالق والرازق ونحو ذلك؟ وحينئذ فيمكن اذا كان هذا صواباً أن يجمع بين الصوابين فيقال: بتجدد الحادث وتجدد الاسم أيضاً، وأيضاً فيقال الكرامية قالوا: هذا لكونه عندهم متصفاً في الازل بصفات الكمال، وكون أسمائه كلها الاسماء الحسنی التي تتضمن مدحاً له وثناء عليه، وكون ذلك الحادث لا يمكن أن يكون أزلياً، فلا يكون مما يوجب إسماً، وحينئذ فيقال: إما أن يمكن دوام نوع ذلك الحادث، وإما أن لا يمكن، فإن أمكن كانوا قد أخطأوا في نفي دوامه، وإن لم يمكن، فإما أن يكون تجدد إسم له ممكناً أو لا يكون، فان كان ممكناً أخطأوا في نفي ذلك الإسم، وان لم يكن ممكناً كانوا مصيبين، فبتقدير خطئهم على بعض التقديرات لا يلزم صواب قول منازعهم.

**قال الآمدي: الوجه الثاني:** أن الكرامية موافقون على أن القول والارادة لا يقومان الا بجي كالسمع والبصر، وقد وافقوا على أن الحي إذا خلا عن السمع والبصر لا يخلو عن ضده، وعند ذلك فإما أن يقولوا بأن الله يخلو من القول الحادث أو الارادة الحادثة، وعن ضده فلا يجدون إلى الفرق بينه وبين السمع والبصر سبيلاً، وان قالوا بأنه لا يخلو الرب عن القول والارادة وعن ضده، فلا يخلو ذلك الضد اما أن يكون قديماً أو حادثاً، فان كان الأول فيلزم من ذلك عدم الموجود القديم ضرورة حدوث ضده وهو محال بالاتفاق، وبالذليل على ما سيأتي، وان كان الثاني، فالكلام في ذلك الضد كالكلام في الاول، ويلزم من ذلك تعاقب الحوادث على الرب تعالى على وجه لا يتصور خلوها عن واحد منها، والحوادث المتعاقبة لا بد وأن تكون متناهية على ما سبق في اثبات واجب الوجود، وما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث ضرورة.

فيقال: ولقائل أن يقول نظير القول الحادث، والارادة الحادثة عندهم  
 التسمع الحادث والتبصر الحادث، فانهم يقولون انه عند وجود المسموعات  
 والمرئيات تجدد ما يسمونه التسمع والبصر، فهذا الحادث نظير ذلك الحادث،  
 وعندهم أنه يخلو من وجود مثل هذا، وضده العام بخلاف نفس السمع  
 والبصر، فان ذلك عندهم أنه لا يخلو عن القائلية والمريدية، وضدها العام كما  
 لا يخلو عن نفس السمع والبصر وضده العام، فان قيل منهم من يفرق بين  
 القول والارادة وبين التسمع والتبصر، فيقال: قد قيل ان هذا ليس هو  
 المشهور عنهم، وسواء كان هو المشهور أو لم يكن، فانه يقال: إن كان صورة  
 الإلزام كصورة الوفاق لزم خطأ من فرق بين الصورتين منهم، وان كان  
 بينهما فرق مؤثر في الحكم لزم خطأ المسوى منهم، وعلى التقديرين لا يلزم  
 صواب المنازع لهم، وأيضاً فإنه يقال: إما أن يكون تعاقب الحوادث ممكناً  
 وإما ان يكون ممتنعاً، فإن كان ممكناً كانوا أخطأوا أو  
 في قولهم يخلو عن القول والارادة؟ وعن ضدها اذ يمكن  
 تعاقب ذلك عليه دائماً، وان كان ممتنعاً كان هذا الامتناع هو الفرق بين  
 ذلك وبين السمع والبصر، فانه يمكن اتصافه في الازل بالسمع والبصر دون  
 اتصافه بالحادث من القول والارادة، لكن على هذا لا يلزم تناقضهم في أن  
 القابل للشيء لا يخلو عنه وعن ضده، فإنهم يقولون ليس هو قابلاً في الأزل  
 للاتصاف بالحوادث، لكن يقال لهم هذا فرع امكان اتصافه بالحوادث، فلم  
 قلت ان ذلك ممكن؟ فيقولون: وهذا الالزام والمعارضة فرع امتناع اتصافه  
 بالحوادث، فلم قلت ان ذلك ممتنع؟ فعلم أن مثل هذا الالزام لا ينقطع به، لا  
 هم ولا خصومهم المسلمون لهم امتناع تسلسل الحوادث، وأما من يقول أنه  
 يمكن تسلسل الحوادث، فانه يبين خطأهم في هذا التفريق، ويقول اذا كان  
 الحي لا يخلو عما يقبله وعن ضده، والرب تعالى قابل للاتصاف بالقول  
 والإرادة لزم أن لا يخلو عن ذلك وعن ضده، لكن ضده صفة نقص، كضد  
 السمع والبصر، فيلزم أنه ما زال متصفاً بالقول والارادة والاتصاف بنوع  
 ذلك ممكن.

ولهم جواب ثالث عما ذكره من الالزام، وهو أن يقال نحن قلنا: الحي القابل لهذا لا يخلو عنه وعن ضده العام الذي يدخل فيه عدم هذه الصفات، لم تقل أنه لا يخلو عنه وعن ضد وجودي، فإن هذا ليس قولنا، فإن القابل للشيء ولضده الوجودي قد يخلو عنهما عندنا، ولكن الاشعرية يقولون أن القابل للشيء لا يخلو عنه وعن ضده الوجودي، وإذا كان كذلك فضد القول والارادة عدم ذلك، فلا يقال القول في ضد ذلك كالقول فيه، فيلزم تسلسل الحوادث لأن ضد ذلك عدم، والعدم لا يفتقر الى فاعل عندنا، ولا يضر عدم الشيء في الازل وجوده فيما لا يزال كالأفعال المحدثه، وهذا جواب محقق لهم لكنه لا يتم إلا بأن يكون عدم القول والارادة في الازل ليس صفة نقص.

وقولهم: في ذلك كقول المعتزلة وهم خير من المعتزلة من وجهين: من جهة أنهم يجعلون القول والارادة قائمة بذاته، وهذا بحث آخر لا يختص بهذه المسألة ومن جهة أنهم يشبّهون مشيئة أزلية وقابلية أزلية، وأيضاً فما ادعاه من أنه أثبت أن الحوادث لا بد وأن تكون متناهية ليس كما ذكر، وقد عرف الكلام فيما ذكر هو وغيره وضعف ذلك.

قال ابو الحسن الآمدي: الوجه الثالث: يعني في بيان تناقضهم، أن مذهبهم أن القول الحادث والارادة الحادثة عرض كاللون والطعم والرائحة، وانه يجوز في الشاهد تعري الجواهر عن الاقوال والارادات والطعوم والروائح والالوان، مع جواز انصافها بها، وقد أحالوا قيام الالوان والطعوم والروائح بذات الله تعالى، وجوزوا ذلك في القول والارادة، ولو قيل لهم: لم قضيتم بجواز قيام الطعوم والالوان والروائح بذات الله تعالى من غير أن يلزم استحالة التعري عنها كما في القول الحادث والارادة الحادثة لم يجدوا الى الفرق سبيلاً؟ فيقال: ولقائل أن يقول جوابهم في هذا كجواب الاشعرية والسالمية إذا قيل لهم لم وصفتم الرب بالقول والارادة ولم تصفوه بالطعم واللون والريح؟ فإذا قالوا لأن القول والارادة من الصفات المشروطة بالحياة، وهي صفة كمال

بخلاف الطعم واللون والريح، أو غير هذا من الفرق، قالت الكرامية نظير ذلك، فالفرق بين هذا وهذا ليس من خصائص مسألة حلول الحوادث، فان نفي ذلك عند من ينفيه واجب سواء قال: بحلول الحوادث أو لم يقل، ولو أثبت مثبت لكان يثبت سواء قال بحلول الحوادث أو لم يقل، وإنما يفترقان في أن هذا يجوز حدوث ذلك بخلاف الآخر، فحاصله أنهم لم ينفوا الطعم واللون والريح لكونه لو قبلها لم يخل منها، فان هذا الاصل عندهم فاسد، بل نفوها لما فارقت به صفات الحي، وأيضاً فيقال الفرق الذي فرقوا به بين اللون والريح وبين القول والارادة إما أن يكون مؤثراً، وإما أن لا يكون، فان كان مؤثراً بطل الالتزام، وإن لم يكن مؤثراً لزم خطوهم في احدى الصورتين لا بعينها، فلم لا يجوز أن يكون الخطأ فيما نفوه لا فيما أثبتوه؟ فلا يدل على صحة قول المنازع لهم فيما أثبتوه، فان أقام المنازع لهم دليلاً عقلياً أو سمعياً على نفي اللون والريح دون القول والارادة كان ذلك فرقاً مؤثراً، وان أقام دليلاً على نفي حلول الجميع كان ذلك حجة كافية دون الالتزام.

**قال الآمدي: الوجه الرابع:** هو أن من مذهبهم أن الرب متحيز وأنه مقابل للعرش وأكبر منه، وليس مقابلاً لجوهر فرد من العرش، وقد قالوا بان العرض الواحد لا يقوم بجوهرين، والصفة الحادثة في ذات الله تعالى وهي القول أو الارادة، كما هو مذهبهم يجب قيامها مع اتحادها بجزئين فصاعداً، وهو مناقض لمذهبهم.

قلت: ولقائل أن يقول قولهم ان العرض لا يقوم بجوهرين مع قولهم بقيام القول والارادة بالله تعالى أمر لا يختص بمسألة حلول الحوادث، فان العلم والقدرة والمشيئة القديمة قائمة عندهم بذات الله تعالى، فالقيام بذاته لا يفترق الحال فيه بين أن يكون قديماً أو حادثاً من جهة كونه صفة واحدة قامت بجزئين، بل هذا بحث يتعلق بمسألة الصفات مطلقاً ولها موضع آخر، وأيضاً فيقال اذا كان من مذهبهم ان الرب متحيز كما حكاه عنهم مع أن ابن الهيثم وغيره منهم ينكر أن يكون متحيزاً فما ذكر من حجة المعتزلة عليهم غايتها



الزامهم إذا قامت به الصفات والحوادث أن يكون متحيزاً، فإذا كانوا ملتزمين لذلك كان هذا طرد قولهم، ويبقى البحث ليس هو في المسألة بل يبقى الكلام كله مع المعتزلة يعود الى مسألة التحيز والكلام إذا عاد الى أصل واحد كان الكلام فيه أخف مع انهم يمكنهم أن يلزموا المعتزلة بقيام الحوادث، وان لم يكن متحيزاً إذا كان لكل من المسألتين مأخذ يخصه، وبينها اتفاق وافتراق، وأيضاً، فان ذكر قولهم في العرش ههنا لا يظهر له وجه إلا أن يقال هم يقولون بالتحيز والمتحيز مركب من الجواهر المنفردة والعرض الواحد لا يقوم بجوهريين، فلا يقوم به ارادة ولا قول، وهذا القول ان توجه كان سؤالاً عليهم في أصل اثبات الصفات لله سواء كانت قديمة أو حادثة لا يختص هذا بمسألة حلول الحوادث، والكرامية لهم في اثبات الجوهر الفرد قولان: فمن نفى ذلك لم يلزمه هذا الالتزام، ومن اثبته كان جوابه عن هذا كجواب غيره من الصفاتية في الصفات القائمة بالملائكة والآدميين وغيرهم، وكان لهم أيضاً أجوبة أخرى كما قد بسط الكلام على ذلك في غير هذا الموضع:

**قال الآمدي: الخامس:** هو أن من مذهبهم ان مستند المحدثات انما هو القول الحادث او الارادة الحادثة، ومستند القول والارادة القدرة القديمة والمشية الازلية ولا فرق بين الحادث والمحدث من جهة تجرده، وهو انما كان مفتقراً الى المرجح من جهة تجرده وقد أستويا في التجدد، فلو قيل لهم: لم لا اكتفي بالقدرة القديمة والمشية الازلية في حدوث المحدثات من غير توسط القول والارادة كما اكتفى بها في القول والارادة كما اكتفى بها في القول والارادة كما اكتفى بها في القول والارادة؟ فيقال: ولقائل أن يقول من الصفات ما يثبت بالسمع، وقد يكون ون أثبتوا ذلك بالسمع كما أثبت أئمة الصفاتية من السلف والخلف، كابن كلاب، والأشعري، والقاضي أبي بكر، والقشيري والبيهقي تكوين آدم باليدين بالسمع مع أن غيره لم يحتج إلى ذلك، كما أثبت أيضاً الأشعري وغيره التكوين يكن سمعاً مع أن العقل يكتفي بالقدرة، ونقل

٣٨٥ موافقة صحيح المنقول ج ٢ - م - ٢٥

ذلك عن أهل السنة والحديث، وقال عنهم: إن الله لم يخلق شيئاً إلا قال له (كن) وذكر أنه بقولهم يقول: والقرآن قد أخبر أنه إذا أراد شيئاً أن يقول له (كن فيكون) وإن تخلص الفعل المضارع للاستقبال، وكذلك إذا ظرف لما يستقبل من الزمان يتضمن معنى الشرط غالباً، فلما رأوا السمع دل على أن المحدث يتعلق بقول وإرادة يكون المحدث عقبه مع علمهم بأن قول الرب وإرادته لا يقوم إلا بذاته، قالوا ذلك، وأيضاً فجميع الطوائف فرقوا ذلك: وأيضاً فجميع الطوائف فرقوا بين حادث وحادث، وشرطوا في هذا ما لم يشروطه في الآخر، فالفلاسفة يقولون: كل حادث مشروط بما قبله من الحوادث، ولا يسوون بين الحوادث، والمعتزلة البصريون يقولون: كل المحدثات لا تحدث إلا بإرادة ولا تقوم الصفات إلا بمحل، وقالوا إن الإرادة حدثت بلا إرادة وقامت في غير محل، وكذلك الفناء عندهم، والاشعرية فرقوا بين خلق آدم وغيره، وأيضاً فلا يخلو إما أن يكون بين هذين الحادثين فرق مؤثر، وإما أن لا يكون، فإن كان بينهما فرق مؤثر بطل الالتزام، وإن لم يكن فرق مؤثر لزم خطوهم في أحد القولين، إما في الاكتفاء في الحدوث بالقدرة القديمة، وإما في إثبات شيء حادث للمحدثات المنفصلة، وحينئذ فقد يكونون إنما أخطأوا في الاكتفاء بمجمرد القدرة والإرادة القديمة، كما يقوله من يقول أن الحوادث لا بد لها من سبب حادث، وحينئذ فيلزم القول بدوام الحوادث كما هو قول من قاله من السلف، وأهل الحديث والكلام والفلسفة، وفي الجملة: هذا الالتزام إذا صح يلزم الخطأ في أحد الموضوعين لا يلزم صحة قول المنازع.

**قال الآمدي: الوجه السادس:** يخص القائلين بحدوث القول، وذلك أنهم وافقوا على أن القول مركب من حروف منتظمة، والحروف متضادة، فإنما كما نعم استحالة الجمع بين السواد والبياض نعم استحالة الجمع بين الحروف وأنه يتعذر الجمع بين الكاف والنون من قوله (كن)، وقد وافقوا على استحالة تعري الباربي عن الاقوال الحادثة في ذاته بعد قيامها به، وعند

ذلك فإما أن يقال باجتماع حروف القول في ذات الباري تعالى أو لا يقال باجتماعها فيه، فان قيل باجتماعها فإما أن يقال بتجزئ ذات الباري تعالى وقيام كل حرف بجزء منه، وإما أن يقال بقيامها بذاته مع اتحاد الذات، فان كان الأول فهو محال لوجهين:

**الأول:** أنه يلزم منه التركيب في ذات الله تعالى، وقد أبطلناه في ابطال القول بالتجسيم.

**الثاني:** أنه ليس اختصاص بعض الاجزاء ببعض الحروف دون البعض أول من العكس، وان كان الثاني فيلزم منه اجتماع المضادات في شيء واحد وهو محال، وان لم نقل باجتماع حروف القول في ذاته، فيلزم منه مناقضة أصلهم في أن ما اتصف به الرب تعالى يستحيل عروّه عنه بعد اتصافه به. والحرف السابق الذي عدم عند وجود اللاحق قد كان صفة للرب، وقد زال بعد وجوده له.

**قلت:** ولقائل أن يقول هذا غايته أن يستلزم خطأهم في قولهم: إن ما يقوم به من الحوادث لا يخلو منه، ولا ريب أن أكثر الناس يخالفونهم في هذا، ولا يقولون بدوام الحادث المعين، فمن قال باثبات الاستواء والنزول وغيرها من الافعال القائمة بذاته المتعلقة بمشيئته وقدرته لا يقول ان ذلك يدوم، وكذلك أكثر القائلين بان الله كلم موسى ببدء بصوت سمعه موسى، والنداء بالصوت قائم بذات الله تعالى. لا يقولون إن ذلك النداء بعينه دائم أبداً ونظائره كثيرة، واذا كان كذلك فيقال: إما أن يكون بقاء الحادث الذي هو الحروف والاصوات ممكناً أو ممتنعاً، فان كان ممكناً صح قول الكرامية، وإن كان ممتنعاً صح قول من ينازعهم في دوام الحادث، ويقول: إنه لا يبقى مع اتفاق الجميع على قيام الحوادث به.

وحينئذ فعلى التقديرين لا يلزم صحة قول المنازع النافي لقيام الحوادث به، وأيضاً؛ فيقال قول القائل انه يستحيل الجمع بين الحروف هو من موارد

النزاع، فذهب طوائف إلى امكان اجتماعها من القائلين بقدم الحروف والقائلين بحدوثها، وهذا قول السالمية وغيرهم من القائلين باجتماعها مع قدمها، وقول من قال باجتماعها مع حدوثها كالكرامية، وقد قال بالأول طوائف من أهل الحديث والفقهاء والكلام من أصحاب مالك والشافعي وأحمد وغيرهم، وإذا كان هذا من موارد النزاع فإذا قال مثل هذا القائل نحن نعلم استحالة اجتماع الحروف، كما نعلم استحالة اجتماع الضدين كالسواد والبياض. قيل له؛ فالذي تنصرهم أنت من الكلاية والاشعرية. قالوا: بان المعاني التي هي معاني الحروف المنتظمة هي معنى واحد في نفسه، والأمر والنهي والخبر صفات لموصوف واحد، فالذي هو الأمر هو الخبر، والذي هو الخبر هو النهي، وقالوا إن ذلك الواحد إن عبر عنه بالعربية كان قرآناً وإن عبر عنه بالعبرية كان توراة، وإن عبر عنه بالسريانية كان انجيلاً، ولا ريب أن جمهور العقلاء من الاولين والآخرين القائلين بأن القرآن غير مخلوق، والقائلين بأنه مخلوق ويقولون إن فساد هذا القول معلوم بالضرورة من عدة أوجه:

**منها:** كون الامر هو عين الخبر، ومنها كون الخبر عن الخالق بمثل آية الكرسي هو الخبر عن المخلوق بمثل ﴿تبت يدا أبي لهب﴾ ومنها: كون معاني التوراة إذا عبرت تكون معاني القرآن إلى أمثال ذلك، ولهذا لم يقل هذا القول من طوائف المسلمين ولا غير المسلمين إلا ابن كلاب ومن اتبعه، وهذا القول يتضمن أن تكون المعاني المتنوعة معنى واحداً، ولو قال ان المعاني التي للحروف يمكن اجتماعها في زمن واحد كان أقرب إلى المعقول من كونها معنى واحداً.

ولو قال قائل: إن الحروف المجتمعة هي حرف واحد في الحقيقة، وإنما الحروف المتفرقة صفات للحرف لا أقسام له كان هذا شبيهاً بقول من يقول إن تلك المعاني المتنوعة معنى واحد، وذلك أنه من المعلوم بالاضطرار أن الحروف المنتظمة مطابقة لمعانيها المدلول عليها بها تحدث بحدوثها في نفس

المتكلم، وإذا قال القائل: أن الحروف متضادة يمتنع اجتماع اثنين في محل واحد أمكن أن يقال أن المعاني متضادة يمتنع اجتماع اثنين في محل واحد، فان غاية ما يقال ان محل المعاني واحد بخلاف محل الحروف، فانه متعدد، لكن تعدد المحل واتحاده لا ينفي التضاد، فان المثلين متضادان، وان كانا ماثلين في الحقيقة، والمحل فالباء والفاء تضادان أعظم من تضاد الباء والحاء إذ الحرفان اللذان يتعدد محلها يمكن اجتماعها بخلاف ما يتحد محلها، والضدان انما يمتنع اجتماعها في محل واحد لا في محلين، فاذا قدر أن الحروف لا تكون إلا في محل واحد كانت بمنزلة معانيها التي لا تكون إلا في محل واحد، وإذا قدر أن لها محلين أمكن اجتماعها كما تجتمع أصوات المتكلمين جميعاً، لكن الواحد منا لا يقدر على ذلك ليكون حركة بعض آلاته مستلزماً لحركة الآخر، وإلا فلو قدر أننا يمكننا تحريك الجميع كالذي ينفخ بيديه في هذه نفاخة وفي هذه نفاخة أمكن اجتماع الحروف واجتماع الأصوات في زمن واحد مع تعدد المحل، وإنما الذي يظهر امتناعه اجتماع حرفين في محل واحد في زمن واحد، ولكن هذا قد يقال فيه انه بمنزلة معاني الكلام، فان الواحد منا يجد من نفسه أنه لا يمكنه جمع معاني الكلام في زمن واحد في قلبه، وإذا كان كذلك، فمن قال باجتماع المعاني لزمه ما يلزم من قال باجتماع الحروف، فكيف من قال ان المعاني تكون معنى واحداً.

والفضلاء من أصحاب الاشعري يعترفون بضعف لوازم هذا القول مع نصرهم لكثير من أقوالهم الضعيفة، حتى الآمدي لما تكلم في مسألة الكلام قال: فان قيل: وإذا ثبت أنه متصف بصفة الكلام، وأن كلامه قديم، وانه ليس بحرف ولا صوت فهو متحد لا كثرة فيه في نفسه، بل التكثر إنما هو في تعلقاته ومتعلقاته، فان أقل عاقل ما لا يماري نفسه في انقسام الكلام إلى أمر ونهي وغيره من أقسام الكلام، وأن ما انقسم اليه حقائق مختلفة وأمور متبايزة، وأنها من أخص أوصاف الكلام، لا أن الاختلاف عائد إلى نفس العبارات والتعلقات والمتعلقات، ولهذا فإننا لو قطعنا النظر عن العبارات والتعلقات

والمترقات ورفعناهما وهما لم يخرج الكلام عن كونه منقسماً، وأيضاً فإن ما أخبر به من القصص الماضية والامور السالفة مختلفة متمايزة، وكذلك المأمورات والمنهيات مختلفة أيضاً، فلا يتصور أن يكون الخبر عما جرى لموسى هو نفس الخبر عما جرى لعيسى، ولا الأمر بالصلاة هو نفس الامر بالزكاة وغيرها، ولا أن ما تعلق بزيد هو نفس ما تعلق بعمرو، ولا ما سمي خيراً هو عين ما سمي أمراً. إذ الامر طلب والخبر لا طلب فيه، بل هو حكم بنسبة مفرد إلى مفرد ايجاباً أو سلباً فثبت أن الكلام أنواع مختلفة، والكلام عام للكل، فيكون كالجنس لها.

قلنا: قد بينا فيما تقدم أن الكلام قضية واحدة ومعلوم واحد قائم بالنفس، وان اختلاف العبارات عنه بسبب اختلاف الترقات والمترقات، وهذا النوع من الاختلاف ليس راجعاً إلى أخص صفة الكلام، بل إلى أمر خارج عنه، وعلى هذا نقول انه لو قطع النظر عن الترقات والمترقات الخارجة، فلا سبيل إلى توهم اختلاف في الكلام النفساني أصلاً، ولا يلزم منه رفع الكلام في نفسه، وزوال حقيقته.

قال؛ وعلى هذا فلا يخفى اندفاع ما استبعده من اتحاد الخبر، واختلاف المخبر واتحاد الأمر، واختلاف المأمور، وكذلك اختلاف الأمر والخبر مع اتحاد صفة الكلام، قال؛ فان قيل إذا قلتم بأن الكلام قضية واحدة وأن اختلاف العبارات عنها بسبب المترقات الخارجة فلم لا يجوزتم أن تكون الإرادة والقدرة والعلم وباقي الصفات راجعة إلى معنى واحد، ويكون اختلاف التعبيرات عنه بسبب المترقات لا بسبب اختلافه، في ذاته، وذلك بأن يسمى ارادة عند تعلقه بالتخصيص، وقدرة عند تعلقه بالايجاد، وهكذا سائر الصفات، وإن جاز ذلك فلم لا يجوز أن يعود ذلك كله الى نفس الذات من غير احتياج الى الصفات؟ وقال: أجاب الاصحاب عن ذلك بانه يمتنع أن يكون الاختلاف بين القدرة والارادة بسبب الترقات والمترقات، إذ القدرة معنى من شأنه تأتي اليجاد به، والارادة معنى من شأنه تأتي تخصيص الحادث

بجال دون حال، وعند اختلاف التأثيرات لا بد من الاختلاف في نفس المؤثر، وهذا بخلاف الكلام، فان تعلقاته بمتعلقاته لا توجب أثراً. فضلاً عن كونه مختلفاً.

قال؛ وفيه نظر، وذلك أنه وإن سلم امتناع صدور الآثار المختلفة عن المؤثر الواحد مع امكان النزاع فيه، فهو موجب للاختلاف في نفس القدرة، وذلك لان القدرة مؤثرة في الوجود، والوجود عن أصحابنا نفس الذات لا أنه زائد عليها، وإلا كانت الذوات ثابتة في العدم، وذلك مما لا قول به، وإذا كان الوجود هو نفس الذات، فالذوات مختلفة فتأثير القدرة في آثار مختلفة، فيلزم أن تكون مختلفة كما قرره وليس كذلك، وأيضاً؛ فان ما ذكره من الفرق وان استمر في القدرة والارادة فغير مستمر في باقي الصفات، كالعلم والحياة والسمع والبصر لعدم كونها مؤثرة في أثر ما.

قال: والحق ما أورده من الاشكال على القول باتحاد الكلام وعود الاختلاف إلى التعلقات والمتعلقات مشكل، وعسى أن يكون عند غيري حله، ولعسر جوابه فرّ بعض أصحابنا إلى القول بان كلام الله القائم بذاته خمس صفات مختلفة، وهي: الأمر والنهي والخبر والاستخبار والنداء، هذا كلامه. فيقال؛ قول القائل أن الكلام خمس صفات أو سبع أو تسع أو غير ذلك من العدد لا يزيل ما تقدم من الامور الموجبة تعدد الكلام، وقد رأيت انه يلزم من قال باتحاد معنى الكلام اتحاد الصفات كلها، ثم رفعها بالكلية وجعلها نفس الذات، وهذا يعود إلى قول القائلين، بأن الوجود واحد ولا يميزون بين الواحد بالعين والواحد بالنوع، وذلك لأنه من جوز على الحقائق المتنوعة أن تكون شيئاً واحداً فلا فرق بين هذا وهذا، وذلك من جنس من يقول ان العالم هو العلم، والعالم هو القدرة، ولهذا كان منتهى هؤلاء النفاة إلى أن يجعلوا الوجود الذي هو نوع واحد واحداً بالعين، فيجعلون وجود الخالق هو عين وجود المخلوقات، ووجود زيد هو عين وجود عمرو، ووجود الجنة هو عين وجود النار، ووجود الماء هو عي وجود النار، ومنشأ ضلال هؤلاء كلهم أنهم

يأخذون القدر المشترك بين الاعيان وهو الجنس اللغوي، فيجدونه وأحداً في  
الذهن، فيظنون أن ذلك هو وحدة عينية ولا يميزون بين الواحد بالجنس  
والواحد بالعين، وأن الجنس العام المشترك لا وجود له في الخارج، وإنما يوجد  
في الاعيان المتميزة، ولهذا شبه بعض أهل زماننا الكلام في انه جلس واحد  
مع تعدد أنواعه بالنوع الواحد، وعلى قوله لا يبقى في الخارج كلام أصلاً.  
ولو اهتدى لعلم أن هذا الكلام ليس هذا الكلام، كما أن هذه الحركة ليست  
هذه الحركة، وأن اشترك أنواع الكلام في الكلام كاشترك أنواع الحركة في  
الحركة، بل اختلاف أنواع الكلام أعظم من اختلاف أنواع الحركات من  
بعض الوجوه، والكلام على هذا مبسوط في غير هذا الموضع.

والمقصود هنا أن يقال: من جوز أن تكون القدرة والارادة والعلم حقيقة  
واحدة، كما أن الطلب والخبر حقيقة واحدة، فلماذا لا يجوز أن تكون حقيقة  
الحروف المختلفة حقيقة واحدة، وكذلك حقيقة الاصوات؟ أعني ليست  
واحدة بالنوع، بل واحدة بالعين كما جعل الكلام واحداً بالعين، وكما سوغ  
أن تكون الصفات المتنوعة واحدة بالعين، والذين قالوا إن الكلام حروف  
وأصوات متقارنة قديمة لا يسبق بعضها بعضاً، وهو مع ذلك واحد إنما قالوه  
تبعاً لأولئك، وجزياً على قياس قولهم وهو لازم له مع ظهور فساده، وفساد  
اللازم يدل على فساد الملزوم، وفساد اللازم يدل على فساد الملزوم، ويلزم من  
قال ذلك أن يجعل الطعم واللون والريح شيئاً واحداً.

وإذا قيل؛ هذا كالسواد والبياض. قيل له: ويلزمك أن تجعل السواد  
والبياض شيئاً واحداً، كما جعلت العلم والقدرة والحياة شيئاً واحداً.

فاذا قال: نحن تكلمنا فيما يمكن اجتماعه من المعاني والسواد والبياض  
متضادان. قيل: الجواب من وجهين:

أحدهما: أنه يلزمك هذا في المعاني المختلفة التي يمكن اجتماعها، كالطعم  
واللون والريح، فقل انها شيء واحد، كما أن العلم والارادة والقدرة والطلب



والخبر والامر والنهي شيء واحد .

**الثاني:** أن يقال تضاد الحروف كتضاد معاني الكلام، أو تضاد الحركات لا كتضاد السواد والبياض، فإن المحل الواحد لا يتسع لحركتين ولا لمعنيين، فلا يتسع لحرفين وصوتين، وفرق بين ما يتضادان لانفسها وما يتضادان لضيق المحل، وإذا كان كذلك كان تضاد الحروف والحركات كتضاد معاني الكلام.

فإن قلت؛ الانسان يعجز في الساعة الواحدة عن جمع جميع معاني الكلام، فالحاق حروف الكلام بأسبابها وهي الحركات ومضموناتها ومدلولاتها وهي المعاني أولى من إلحاقها بالتضادات لنفسها كالسواد والبياض، وحينئذ فإذا جعلت معاني الكلام شيئاً واحداً فاجعل حروف الكلام شيئاً واحداً وإلا فما الفرق؟ وقد يقال في الفرق ان الحروف مقاطع الاصوات، والاصوات تابعة لأسبابها، وهي الحركات والحركات إما متائلة واما مختلفة، وكسل من الحركات المختلفة والمتائلة متضادة لا يمكن اجتماع حركتين في محل واحد في زمن واحد، فلا يجتمع صوتان، فلا يجتمع حرفان، والحركات هي من الأكوان، والأكوان كالألوان، فكما لا يجتمع لوان مختلفان في محل واحد في وقت واحد، فلا يجتمع كونان في محل واحد في وقت واحد. بخلاف معاني الكلام كالطلب الذي يتضمن الحب للأمر به، والبغض للمنهى عنه، والخبر الذي يتضمن العلم والاعتقاد للمخبر عنه، فانها وان كانت حقائق متنوعة لكن لا يمتنع اجتماعها، فإن الامر بالشيء لا يضاد النهي عن غيره ولا العلم بثالث فلم تتضاد لأنفسها، ولكن لعجز العبد عن جمعها، فالامور ثلاثة أنواع: ما امتنع اجتماعها لنفسها كالألوان المختلفة، واما أمكن اجتماعها وقد تجتمع كالعلم والارادة والقدرة والطعم واللون والريح، وما يعجز بعض الاحياء عن جمعها كجمع الارادات الكثيرة والاعتقادات الكثيرة في زمن واحد، فهذه ليس بين حقائقها منافاة تمنع اجتماعها، ولكن العبد يعجز عن جمعها، كما أنه لا يمتنع أن يعمل بلسانه عملاً ويديه عملاً وبرجله عملاً، وأن يسمع كلام

هذا القارىء وهذا القارىء وهذا القارىء، فالجمع بين هذه الأمور قد يتعذر لعجز العبد لا لامتناع اجتماعها في نفسه، فان سمع هذا لا ينافي في سماع هذا لذاته، ولا هذه الحركة تنافي هذه الحركة لذاتها، ولهذا يعقل اجتماعها هذه بخلاف اجتماع الضدين، وكذلك رؤية المرئيات المختلفة لا تتضاد، ولكن المرئيات المختلفة لا تتضاد، ولكن يتضاد تحريك الاجفان إلى جهتين مختلفتين، فنفس الحركات منضاده وأما ما يحصل عنها من إدراك فليس هو في نفسه متضاداً فإذا قدر إدراك لا يفتقر إلى حركة أو يحصل بحركة واحدة، كمن ينظر إلى السماء بتحديث واحد لم يكن ادراكه لهذه المدركات في آن واحد متضاداً، فهل يمكن أن يقال في الصوت مثل ذلك، وانه يمكن حصول أصوات بلا حركات، وحينئذ فلا تتضاد تلك الاصوات المجتمعة في محل واحد في زمن واحد في زمن واحد فيه نزاع.

وجهور العقلاء على امتناعه، فإن كان هذا مما يمكن اجتماعه صار كمعاني الكلام والصفات، وان لم يكن اجتماعه صار كالتضادات، وعلى هذا التقدير فمن قال بإمكان اجتماع هذه الأمور لم يكن في قوله من الاستبعاد أعظم من قول من يقول تكون تلك الحقائق المختلفة شيئاً واحداً، وليس اجتماع ما يظهر تضاده بأعظم من اتحاد ما يعلم اختلافه.

وإذا قال القائل: الأمور الالهية لا تشبه بأحوال العباد، بل العبد يختلف علمه باختلاف المعلومات، وارادته باختلاف المرادات، ويتعدد ذلك فيه والباري ليس كذلك قيل: فإذا جوزتم أن يكون ما يعلم تعدده واختلافه في المخلوقين واحداً لا تعدد فيه ولا تنوع في حق الخالق أمكن منازعكم أن يقول كذلك، فيقول ما يمتنع اجتماعه في حقنا لا يمتنع اجتماعه في حقه، لأنه واسع لا يقاس بالمخلوقين، بل اجتماع الامور التي يظهر تضادها فينا أقرب من اتحاد الامور التي نعم اختلافها، فان كون الشيء هو نفس ما يخالفه أمر فيه قلب الحقائق، وأما اجتماع الشيء وغيره في حق الخالق مع امتناع اجتماعها في حق المخلوق، فيدل على أنه يمكن في حقه ما لا يمكن في حق الخلق، وذلك يدل

على عظمته وقدرته .

وأيضاً؛ فقد يقول الكرامية وأمثالهم أن محل هذه الحروف والاصوات ليس هو بعينه محل الأخرى، والله واسع عظيم لا يحيط العباد به علماً ولا تدركه أبصارهم، وبالجملة، فالناس متنازعون في إمكان اجتماع الحروف وامكان قدمها، والنزاع في ذلك قديم. ذكره الأشعري في المقالات، وأصحاب أحد متنازعون في ذلك، وكذلك أصحاب مالك وأبي حنيفة والشافعي وغيرهم من الطوائف، وكذلك أهل الحديث والصوفية، وحينئذ فيقال؛ إما أن يكون ذلك ممتنعاً، وإما أن يكون ممكناً، فإن كان ممتنعاً لم يكن ظهور امتناعه أعظم من ظهور امتناع قول الكلابية الذي يوجب قدم المعاني المتنوعة التي هي مدلول العبارات المنتظمة ويجعلها مع ذلك معنى واحداً، فإن الألفاظ قوالب المعاني، ونحن كما لانعقل الحروف إلا متوالية متعاقبة، فلا نعقل معانيها إلا كذلك، وبتقدير أن نعقل اجتماع معانيها، فهي معان متنوعة ليست شيئاً واحداً، ولهذا لما قالت الكلابية: لهؤلاء الحروف متعاقبة والسين بعد الباء، وذلك يمنع قدمها أجابوهم بثلاثة أجوبة، كما ذكر ابن الزاغوني، وقالوا: هذا معارض بمعاني الحروف فإنها متعاقبة عندنا، وأنتم تقولون بقدمها. الثاني أن التعاقب والترتيب نوعان: أحدهما؛ ترتيب في نفس الحقيقة، والثاني؛ ترتيب في وجودها، فإذا كانت موجودة شيئاً بعد شيء كان الذاتي حادثاً .

وأما الترتيب الذاتي العقلي، فهو بمنزلة كون الصفات تابعة للذات، وكون الارادة مشروطة بالعلم، والعلم مشروطاً بالحياة، وادعوا ان تقدم الحروف من هذا الباب، وهذا الذي يقال له تقدم بالطبع، وهو تقدم الشرط على المشروط، كتقدم الواحد على الاثنين وجزء المركب على جملته، ومثل هذا الترتيب لا يستلزم عدم الثاني عند وجود الأول، فقول هؤلاء إن كان باطلاً فكون العلم هو الحياة والحياة هي الإرادة، ومعنى القرآن هو معنى التوراة، ومعنى آية الكرسي وقل هو الله أحد هو معنى آية الدين وتبت يدا أبي لهب

هو باطل أيضاً، سواء كان مثله في البطلان أو أخفى بطلاناً منه، وأظهر بطلاناً منه، وحينئذ فيقال: هب ان قول السالمية والكرامية باجتماع الحروف محال، فقول الكلاية أيضاً محال، فلا يلزم من بطلان ذاك صحة هذا، وقول المعتزلة والفلاسفة أبطل من الكل، وحينئذ فيكون الحق هو القول الآخر، وهو أنه لم يزل متكلاً بحروف متعاقبة لا مجتمعة، وهذا يستلزم قيام الحوادث به، فمن قال بهذا لم يكن تناقض الكرامية حجة عليه: ولم يلزم من بطلان قولهم بطلان هذا الأصل، وإن كان اجتماع الحروف ممكناً بطل أصل الاعتراض.

ومعلوم ان القسمة العقلية أربعة: لأن الحروف، إما ان يمكن قدم أعيانها، وحينئذ يلزم امكان اجتماعها، وإما ان لا يمكن قدم أعيانها، بل قدم أنواعها، وإما ان لا يمكن قدم أعيانها ولا انواعها، وأما القسم الرابع: وهو قدم أعيانها لا أنواعها، فهذا لا يقوله عاقل، وعلى التقديرين: فإما أن يمكن اجتماعها، وإما أن لا يمكن، فهذه خمسة أقسام، وأيضاً، فإذا أمكن الاجتماع، فإما ان يكون بقاؤها ممكناً، وإما أن لا يكون، فالقول المذكور عن الكرامية يتضمن حدوث أعيانها وأنواعها، لكن مع امكان اجتماعها وبقائها بعد الحدوث، وهذا قول من أقوال متعددة، وبيزاء ذلك من يقول يجب حدوثها ويمتنع بقاؤها، إما مع امكان الاجتماع، وإما مع عدم امكان الاجتماع، ومن يقول يجب قدم نوعها لا قدم أعيانها قد يقول بامكان الاجتماع وقد لا يقول، والناس متنازعون في تكليم الله لعباده، هل هو مجرد خلق ادراك لهم من غير تجدد تكليم من جهته أم لا بد من تجدد تكليم من جهته؟ على قولين، للمتسيبين إلى السنة وغيرهم من أصحاب أبي حنيفة. ومالك والشافعي واحد وغيرهم، فالأول قول الكلاية والسالمية، ومن وافقهم من أصحاب هؤلاء الأئمة القائلين بأن الكلام لا يتعلق بمشيئته وقدرته، بل هو بمنزلة الحياة والثاني، قول الأكثرين من أهل الحديث والسنة من أصحاب هؤلاء الأئمة وغيرهم، وهو قول اكثر اهل الكلام من المرجئة والشيعة والكرامية والمعتزلة

وغيرهم، قالوا: ونصوص الكتاب والسنة تدل على هذا القول، ولهذا فرق الله بين إيجائه وتكليمه، كما ذكر في سورة النساء وسورة الشورى، والأحاديث التي جاءت بأنه يكلم عباده يوم القيامة ويحاسبهم، وأنه إذا قضى أمراً في السماء ضربت الملائكة بأجنحتها خضعاناً لقوله، كأنه سلسلة على صفوان إلى غير ذلك مما يطول ذكره، وإذا كان كذلك امتنع أن لا يقوم كلام الله به، فإنه يلزم أن لا يكون كلامه بل كلام من قام به، كما قد قرر في موضعه، والله سبحانه يحاسب الخلق في ساعة واحدة لا يشغله حساب هذا عن حساب هذا.

وكذلك إذا ناجوه ودعوه اجابهم كما في الصحيح عن النبي ﷺ انه قال: «يقول الله تعالى قسمت الصلاة بيني وبين عبدي نصفين نصفها لي ونصفها لعبدي ولعبدي ما سأل، فإذا قال الحمد لله رب العالمين، قال الله: حدي عبدي، فإذا قال الرحمن الرحيم، قال الله: أثنى عليّ عبدي، فإذا قال مالك يوم الدين، قال: مجدني عبدي، فإذا قال إياك نعبد وإياك نستعين، قال: هذه الآية بيني وبين عبدي نصفين ولعبدي ما سأل، فإذا قال: اهدنا الصراط المستقيم صراط الذين انعمت عليهم غير المغضوب عليهم ولا الضالين، قال: هؤلاء لعبدي ولعبدي ما سأل». فقد أخبر النبي ﷺ أن الله يقول هذا لكل لمصل، والناس يصلون في ساعة واحدة، والله تعالى يقول لكل منهم هذا.

وقد روي أن ابن عباس قيل له كيف يحاسب الله الخلق في ساعة واحدة؟ فقال: كما يرزقهم في ساعة واحدة وأمثال ذلك كثير، وحينئذ فمن قال: إن هذه أقوال قائمة بنفسه تتعلق بمشيتته وقدرته يلزمه احد امرين، إما أن يقول باجتماعها في محل واحد، وإما أن يقول إن ذاته واسعة تسع هذه الأقوال كلها، ونحن نعقل أن يقوم بالذات الواحدة حروف كثيرة في آن واحد، وأصوات مجتمعة في آن واحد، لكن لا يكون هذا حيث هذا إذ لا يعقل في الشاهد انها يجتمعان في محل واحد، وقد يقال إن مثل هذا يجيء على قول من يقول انه يقوم بذاته علوم لا نهاية لها، واردة لا نهاية لها، وقد لا نهاية

ها ، فإن ذلك كقيام أفعال وأقوال لا نهاية لها ، وهذا على وجهين : فمن قال : إن ذلك يقوم به على سبيل التعاقب ، فهو كمن يقول انه تقوم به الكلمات والأفعال على سبيل التعاقب ، ومن قال : انها كلمات أزلية كما تقوله طائفة . يقولون ، إنه تقوم به علوم لا نهاية لها في آن واحد ، كما يقوله أبو سهل الصعلوكي وغيره ، فإن هذا يشبه قول من يقول : تقوم به حروف لا نهاية لها في آن واحد ، لكن قد يقال : اجتماع العلوم بمعلومات والارادات لمرادات قد يقال انه لا يتضاد ، كاجتماع معاني الكلام بخلاف اجتماع حروف ، فإنه كاجتماع اصوات ، واجتماع أصوات كاجتماع حركات ، وجماع ذلك ان الحقائق إما ان تكون متائلة ، وإما ان لا تكون ، وإذا لم تكن متائلة ، فإما ان يمكن اجتماعها في محل واحد في زمن واحد ، وإما ان لا يمكن فالأول : المختلفة التي ليست بمتضادة كالعلم والقدرة وكالطعم واللون ، والثاني المتضادة كالسواد والبياض ، وكالعجز مع القدرة كالعلم بمعلومات ، والقدرة على مقدرات ، والإرادة لمرادات ليست هي متضادة ، بل يمكن اجتماع ذلك ، لكن قد يضيق عنه المحل ، كما يضيق قلب العبد عن اجتماع امور كثيرة من ذلك بما لا يسعه قلبه ، والقلوب تختلف أيضاً بذاتها ، ولهذا يمكن بعض الناس أن يقرأ ويفعل بيده ورجله ، وآخر لا يمكنه ذلك ، كما يمكن هذا الحركة القوية الشديدة والآخر لا يمكنه ذلك ، ويمكن هذا ان يرى ويسمع من المختلفات ما لا يمكن الآخر رؤيته أو سماعه ، وإذا كان كذلك فالكلام في الصوت في شيئين :

احدهما : في بقاء الحركة وقدمها ولا ريب في إمكان بقاء نوع الصوت والحركة بمعنى حدوث الحركة ، والصوت شيئاً فشيئاً كحركة الفلك والكواكب ، واما إمكان قدم نوع الصوت والحركة ففيه قولان مشهوران للنظار ، فالجهمية والمعتزلة ومن اتبعهم تنكر امكان قدم ذلك ، وكثير من أئمة اهل الحديث والفقه والتصوف والفلاسفة يجوزون قدم ذلك ، ومنهم من يجوز قدم نوع الصوت لا نوع الحركة وأما بقاء الصوت المعين والحركة المعينة ، فجمهور العقلاء يجيلون بقاء ذلك وقدمه ، بل امتناع قدم ما يمتنع

بقائه أولى، فإن ما وجب قدمه وجب بقاؤه وامتنع عدمه.

ومن الناس من جوز بقاء الصوت المعين والحركة المعينة، وبعض هؤلاء جوز قدم الصوت المعين ولا فرق بين الحركة والصوت، وأما الحروف المنطوق بها، فالناس متنازعون هل هي طرف للصوت ام يمكن وجود حروف منظومة بلا صوت؟ على القولين، وإذا قيل لا يمكن وجود حرف منطوق به إلا بصوت، فالحرف قد يعبر به عن نهاية الصوت وتقطعه، وقد يعبر به عن نفس الصوت المقطع كما يعبر بلفظ الحرف عن الحرف المكتوب، ويراد به الشكل تارة مجرداً عن المادة ويراد به مجموع المادة والشكل وهو المداد المصور.

والمسألة الثانية: ان الاصوات المتنوعة سواء قيل بوجود تعاقبها شيئاً بعد شيء، او قيل بإمكان بقاء الصوت المعين هل تقوم بالصائت الواحد إذا كان محل هذا الصوت ليس هو بعينه محل هذا الصوت، وان كان الصائت واحداً ولا ريب ان هذا اولى من قيام الحركات المتنوعة بالمتحرك الواحد إذا قامت كل حركة بمحل غير محل الأخرى، واما اجتماع الصوتين والحركتين في محل واحد فهو متعذر للتضاد عند اكثر العقلاء، او لضيق المحل عند بعضهم كاجتماع العلمين والقدرتين والارادتين المختلفتين والادراكين، ثم إذا قدر ان محل هذه الصفات لا يكون إلا جسماً، فيبقى الكلام في الجسم هل هو مركب من الجواهر المنفردة او من المادة والصورة أولاً من هذا ولا من هذا؟ وفي ذلك للنظار ثلاثة أقوال: فمن قال بالمركب من الجواهر المنفردة اضطربوا في محل العلم ونحوه من العبد، هل هو جزء مفرد في القلب كما يذكر عن ابن الراوندي، أو أن الاعراض المشروطة بالحياة إذا قامت بجزء من الجملة اتصف بها سائر الجملة كما يقوله المعتزلة، أو حكم العرض لا يتعدى محله بل يقوم بكل جوهر فرد عرض يخصه من العلم والقدرة ونحو ذلك، كما يقوله الأشعري على ثلاثة أقوال، ومن لم يقل بالجواهر الفرد لم يلزمه ذلك، بل يقول ان العرض القائم بالجسم ليس بمنقسم في نفسه، كما ان الجسم ليس

بمنقسم، وأما قبوله للقسمة فهو كقبول الجسم للقسمة، وهؤلاء يقولون إن الانسان تقوم به الحياة والقدرة والحس بجمع بدنه، ويقولون ان بدن الانسان ليس مركباً من الجواهر المنفردة، فلا يرد عليهم ما ورد على أولئك.

وأما الأعراض القائمة بروحه من العلم والارادة ونحو ذلك، فهي أبعد عن الانقسام من الاعراض القائمة ببدنة، وروحه أبعد عن كونها مركبة من الجواهر المنفردة من بدنه، وإن قيل أنها جسم، وعلى هذا فإذا قيل: يقوم بها علم واحد بمعلوم واحد كان هذا بمنزلة ان يقال يقوم بالعين ادراك واحد لمدرک واحد، وبمنزلة ان يقوم بداخل الأذن سمع واحد لمسموع واحد، وهذا وغيره مما يجيبون به المتفلسفة الذين قالوا ان النفس الناطقة لا تتحرك، ولا تكن، ولا تصعد، ولا تنزل، وليست بجسم، فإن عمدتهم على ذلك كونها يقوم بها ما لا ينقسم كالعلم بما لا ينقسم، وإذا لم تنقسم امتنع كونها جسماً، وكلا المقدمتين ممنوعة، كما قد بسط الجواب عن هذه الحجة التي هي عمدتهم في غير هذا الموضع.

ولما عسر جواب هذه على الرازي ونحوه من اهل الكلام اعتقدوا ان القول بالمعاد مبني على اثبات الجوهر الفرد، لظنهم انه لا يمكن الجواب عن هذه إلا باثبات الجوهر الفرد، وأن القول بالمعاد يفترق إلى القول بأن اجزاء البدن تفرقت ثم اجتمعت، وليس الامر كذلك، فإن إثبات الجوهر الفرد مما انكره أئمة السلف، والفقهاء، وأهل الحديث، والصوفية، وجهور العقلاء، وكثير من طوائف اهل الكلام، كالهشامية، والضرارية، والنجارية، والكلابية، وكثير من الكرامية، والقول بمعاد الأبدان مما اتفق عليه أهل الملل، فكيف يكون القول بمعاد الأبدان مستلزماً للقول بالجوهر الفرد؟ وبسط هذه الامور له موضع آخر.

والمقصود هنا التنبيه على ما ذكره من البحث مع الكرامية، وحينئذ، فيقال قول الكرامية الذي حكاه عنهم من أنه يستحيل تعري البارئ عن



الأقوال الحادثة في ذاته بعد قيامها، قول لا يوافقهم عليه كل من وافقهم على أصل هذه المسألة، فإن الموافقين لهم على أصل المسألة هم أكثر الناس وأثمتهم من الطوائف كلها، حتى من أئمة اهل السنة والحديث، وأئمة الفلاسفة اهل الشرع وأهل الرأي، وأما هذا القول فوافقهم عليه قليل. قال: وعند ذلك فإما أن يقال باجتماع حروف القول في ذاته تعالى أو لا يقال باجتماعها فيه، فإن قيل باجتماعها، فإما ان يقال بتجزئ ذات الباري وقيام كل حرف بجزء منه، وإما ان يقال قيامها بذاته مع اتحاد الذات، فإن كان الاول فهو محال لوجهين.

احدهما انه يلزم منه التركيب في ذات الله، وقد أبطلناه في أبطال القول بالتجسيم.

قلت: ولقائل ان يقول قول القائل إما أن يتجزأ ويلزم منه التركيب لفظ مجمل، كما قد عرف غير مرة، فإن هذا يفهم منه، اما جواز الافتراق عليه أو أنه كان مفترقاً فاجتمع، أو ركب مركب، ونحو هذه المعاني التي لا يقولونها، فإن أراد المرید بقوله إما أن يقال بتجزئ ذات الباري تعالى هذا المعنى، فهم لا يقولون بتجزئة، ولكن لا يلزم من رفع هذا امتناع كون الذات واسعة تسع هذا وهذا وهذا، وإن كل واحد يقوم حيث لا يقوم الآخر، وهذا هو الذي عناه بلفظ التجزيء والتركيب، وقوله: انه أبطل هذا في أبطال القول بالتجسيم، فهم يقولون ليس فيما ذكرته في نفي التجسيم حجة على نفي قولهم، وذلك إنه قال: والمعتمد في نفي التجسيم ان يقال: لو كان الباري جسماً، فإما ان يكون كالأجسام، وإما أن لا يكون كالأجسام، فإن قيل: انه لا كالأجسام كان النزاع في اللفظ دون المعنى، والطريق في الرد ما أسلفناه في كونه جوهرأ، وان قيل انه كالأجسام، فهو ممتنع لثمانية أوجه: منها أربعة وهي ما ذكرناها في استحالة كونه جوهرأ، وهي الأول والثالث والرابع والخامس ويختص الجسم بأربعة اخرى.

قلت: والذي ذكره في ابطال كونه جوهرًا، هو ان المعتمد انا نقول لو كان الباري جوهرًا لم يخل إما ان يكون جوهرًا كالجواهر أو لا كالجواهر، والأول باطل لخساسة أوجه، وإن قيل انه جوهر لا كالجواهر فهو تسليم للمطلوب، فانا انما ننكر كونه جوهرًا كالجواهر، وإذا عاد الأمر إلى الاطلاق اللفظي، فالنزاع لفظي ولا مشاحنة فيه إلا من جهة ورود التعبد من الشارع به، ولا يخفى ان ذلك مما لا سبيل إلى اثباته .

قال: وعلى هذا فمن قال انه جوهر بمعنى انه موجود لا في موضوع، والموضوع هو المحل<sup>(١)</sup> المقوم ذاته المقوم لما يخل فيه، ما قاله الفلاسفة، أو أنه جوهر بمعنى انه قائم بنفسه غير مفتقر في وجوده إلى غيره، كما قاله النصارى مع اعترافه انه لا يثبت له احكام الجواهر، فقد وافق في المعنى، وأخطأ في الاطلاق من حيث انه لم ينقل عن العرب إطلاق الجوهر بازاء القائم بنفسه، ولا ورود فيه إذن من الشرع، فيقال: إذا كان قول القائل انه جوهر لا كالجواهر، وجسم لا كالجسام موافقاً لقولك في المعنى، وإنما النزاع بينك وبينه في اللفظ قامت حجته عليك لفظاً ومعنى. اما اللفظ فمن وجهين.

أحدهما: أنه كما أن الشارع لم يأذن في اثبات هذه الالفاظ له، فلم يأذن في نفيها عنه، وأنت إذا لم تسمه سخياً لعدم إذن الشرع، فليس لك ان تقول ليس بسخي لعدم إذن الشرع في هذا النفي، بل إذا لم يطلق إلا ما أذن فيه الشرع لا يطلق لا هذا ولا هذا، ثم انت تسميه قديماً وواجب الوجود، وذاتا ونحو ذلك مما لم يرد به الشرع، والشارع يفرق بين ما يدعي به من الأسماء فلا يدعى إلا بالاسماء الحسنی، وبين ما يخبر بمضمونه عنه من الاسماء لاثبات معنى يستحقه نفاه عنه ناف لما يستحقه من الصفات، كما انه من نازعك في قدمه، أو وجوب وجوده، قلت مخبراً عنه بما يستحقه انه قديم وواجب

(١) قوله: المقوم ذاته الخ. يتأمل ولعلها نسختان جمع بينها الناسخ. انظر كتبه مصححة.

الوجود، فان كان النزاع مع من يقول هو جوهر وجسم في اللفظ، فعذرهم في الاطلاق ان النافي نفى ما يستحقه الرب من الصفات في ضمن نفى هذا الاسم، فأثبتنا له ما يستحقه من الصفات باثبات مسمى هذا الاسم، كما فعلت أنت وغيرك في اسم قديم وذات وواجب الوجود ونحو ذلك.

الثاني: انك احتججت على نفى ذاك بان العرب لم ينقل عنها اطلاق الجوهر بازاء القائم بنفسه، فيقال لك: ولم ينقل عنها اطلاقه بازاء كل متحيز حامل للأعراض ولا نقل عنها اطلاق لفظ ذات بازاء نفسه، وإنما لفظ الذات عندهم تأنيث (ذو) فلا تستعمل إلا مضافة كقوله تعالى ﴿فَاتَّقُوا اللَّهَ وَأَصْلِحُوا ذَاتَ بَيْنِكُمْ﴾<sup>(١)</sup> وقوله ﴿أَنَّهُ عَلِيمٌ بِذَاتِ الصُّدُورِ﴾<sup>(٢)</sup> وقول النبي ﷺ: «لم يكذب ابراهيم الا ثلاث كذبات كلهن في ذات الله» وقول خبيب:

وذلك في ذات الإله وإن يشأ يبارك على أوصال شلوي ممزج

وأمثال ذلك، أي في جهة الله أي لله تعالى، ولهذا انكر ابن برهان وغيره على المتكلمين اطلاق لفظ ذات الله، وإذا كان كذلك فانت أطلقت لفظ الذات على ما لم تطلقه العرب بغير إذن من الشرع، ولو قال لك قائل: إن الله ليس بذات نازعته، فهكذا يقول منازعك في اسم الجوهر، والجسم إذا كان موافقا لك على معناهما، وأيضاً، فإن لفظ الجوهر والجسم قد صار في اصطلاحكم جميعاً أعم مما استعملت فيه العرب، فإن العرب لا تسمي كل متحيز جوهرأ، ولا تسمي كل مشار إليه جسمأ، فلا تسمي الهواء جسمأ وفي اصطلاحكم سميت هذا جسمأ، كما سميت في اصطلاحكم باسم الذات كل موصوف، أو كل قائم بنفسه، أو كل شيء، فلستم متوقفين في الاستعمال لا على حد اللغة العربية، ولا على اذن الشارع لا في النفي ولا في الاثبات، فإن

(١) سورة الأنفال، الآية: ١.

(٢) سورة هود، الآية: ٥، وسورة فاطر، الآية: ٣٨ وسورة الزمر، الآية: ٧.

لم يكن لك حجة على منازعتك إلا هذا كان خاصاً لك، وكان حكمه فيما تنازعتما فه، كحكمكما فيما اتفقتما عليه أو فيما انفردت به دونه من هذا الباب، وأيضاً فحكمايتك عن الفلاسفة انهم يسمونه جوهرأ، والجوهر عندهم الموجود لا في موضوع إنما قاله ابن سينا ومن تبعه، وأما أرسطو وأتباعه وغيرهم من الفلاسفة<sup>(١)</sup> فيسمونه جوهرأ، فالوجود كله ينقسم عندهم إلى جوهر وعرض، والمبدأ الأول داخل عندهم في مقولة الجوهر، والأظهر أن النصراني إنما اخذوا تسميته جوهرأ عن الفلاسفة، فإنهم ركبوا قولاً من دين المسيح ودين المشركين الصائبين.

وأما النزاع المعنوي: فيقال، قول القائل انه جوهر كالجواهر، أو جسم كالأجسام لفظ مجمل، فانه قد يراد به أنه مماثل لكل جوهر وكل جسم فيما يجب ويجوز ويمتنع عليه، وقد يراد به أنه مماثل لها في القدر المشترك بينها كلها بحيث يجب، ويجوز ويمتنع عليه ما يجب ويجوز ويمتنع على ما حصل فيه القدر المشترك منها، ولو أنه واحد، فجأ الأول؛ فانه إما ان يقول مع ذلك بتأثيل الأجسام والجواهر، واما أن يقول باختلافها، فان قال بتأثيلها كان قوله هو القول الثاني إذ كان يجوز على كل منها ما يجوز على الآخر، ويجب له ما يجب له، ويمتنع عليه ما يمتنع عليه باعتبار ذاته، وان قال باختلافها امتنع مع ذلك أن يقول انه كالأجسام، فانه من المعلوم على هذا التقدير أن كل جسم ليس هو مثل الآخر، ولا يجوز على أحدهما ما يجوز على الآخر، فكيف يقال في الخالق سبحانه انه يجوز عليه ما يجوز على كل مخلوق قائم بنفسه، حتى في الجهاد والنبات والحيوان، هذا لا يقوله عاقل، حتى القائلون بوحدة الوجود، فهؤلاء عندهم هو نفس وجود الأجسام المخلوقة، ولكن هم مع هذا لا يقولون أنه يجوز على وجود جميع الموجودات ما يجوز على وجود هذا وهذا، وإن قال انه كالأجسام المخلوقة في القدر المشترك بينها بحيث يجوز عليه ما يجوز على المجموع لا على كل واحد واحد، فهذا أيضاً قول معلوم الفساد

(١) قوله: فيسمونه جوهرأ إلخ. لعله بسمونه كما هو مقتضى المقابلة.

ولا نعرف قائلاً معروفاً يقول به، فان هذا هو التشبيه والتمثيل الذي يعلم تنزه الله عنه إذ كان كل ما سواه مخلوقاً والمخلوقات تشترك في هذا المسمى، فيجوز على المجموع من العدم والحدوث والافتقار ما يجب تنزيه الله عنه، بل لو جاز ووجب وامتنع عليه ما يجوز؟ ويجب ويمتنع على الممكنات والمحدثات لزم الجمع بين النقيضين، فانه يجب له الوجود والقدم، فلو وجب ذلك للمحدث مع أنه لا يجب له ذلك لزم ان يكون ذلك واجباً للمحدث غير واجب له، ولو جاز عليه الامكان والعدم مع ان الواجب بنفسه القديم الذي لا يقبل العدم، لا يجوز عليه الإمكان والعدم للزم أن يمتنع عليه العدم لا يمتنع عليه، وأن يجب له الوجود لا يجب له، وذلك جمع بين النقيضين، فتنزيه الله عما يستحق التنزيه عنه من ماثلة المخلوقين يمنع أن يشاركها في شيء من خصائصها، سواء كانت تلك الخاصة شاملة لجميع المخلوقات أو مختصة ببعضها، فعلم أن القول بانه جوهر كالجواهر أو جسم كالاجسام، سواء جعل التشبيه لكل منها، أو بالقدر المشترك بينها لم تقل به طائفة معروفة أصلاً، فإن كان النزاع ليس الا مع هؤلاء فلا نزاع في المسألة فتبقى بجوئه المعنوية في ذلك ضائعة، وجوئه اللفظية غير نافعة، مع أني الى ساعتي هذه لم أقف على قول لطائفة ولا نقل عن طائفه أنهم قالوا جسم كالاجسام، مع أن مقالة المشبهة الذين يقولون يد كيدي، وقدم كقدمي، وبصر كبصري مقالة معروفة.

وقد ذكرها الائمة كيزيد بن هرون، وأحد بن حنبل، وإسحاق بن راهويه وغيرهم، وأنكروها وذموها ونسبوا إلى مثل داود الجواربي البصري وأمثاله، ولكن مع هذا صاحب هذه المقالة لا يمثله بكل شيء من الأجسام، بل ببعضها ولا بد مع ذلك أن يشبوا التائل من وجه والاختلاف من وجه، لكن إذا أثبتوا من التائل ما يختص بالمخلوقات كانوا مبطلين على كل حال.

وفي الجملة: الكلام في التمثيل والتشبيه ونفيه عن الله مقام، والكلام في التجسيم ونفيه مقام آخر، فان الأول دل على نفيه الكتاب، والسنة واجماع

السلف، والائمة، واستفاض عنهم الانكار على المشبهة الذين يقولون يد كيدي، وبصر كبصري، وقدم كقدمي، وقد قال الله تعالى ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾ (١) وقال تعالى: ﴿وَلَمْ يَكُنْ لَهُ كُفُوًا أَحَدٌ﴾ (٢) وقال: ﴿هَلْ تَعْلَمُ لَهُ سَمِيًّا﴾ (٣) وقال تعالى: ﴿فَلَا تَجْعَلُوا لِلَّهِ أَنْدَادًا﴾ (٤) وأيضاً فنفي ذلك معروف بالدلائل العقلية التي لا تقبل النقيض، كما قد بسط الكلام على ذلك في غير موضع، وأفردنا الكلام على قوله تعالى ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾ في مصنف مفرد.

وأما الكلام في الجسم والجوهر ونفيها أو اثباتها، فبدعة ليس لها أصل في كتاب الله، ولا سنة رسوله، ولا تكلم أحد من السلف والائمة بذلك لا نفيًا ولا اثباتًا، والنزاع بين المتنازعين في ذلك بعضه لفظي وبعضه معنوي أخطأ هؤلاء من وجه، وهؤلاء من وجه، فإن كان النزاع مع من يقول و جسم أو جوهر إذا قال لا كالأجسام ولا كالجواهر، إنما هو في اللفظ، فمن قال هو كالأجسام والجواهر يكون الكلام معه بحسب ما يفسره من المعنى، فإن فسر ذلك بالتشبيه الممتنع على الله تعالى كان قوله مردوداً، وذلك بأن يتضمن قوله اثبات شيء من خصائص المخلوقين لله، فكل قول تضمن هذا فهو باطل، وإن فسر قوله جسم لا كالأجسام باثبات معنى آخر مع تنزيه الرب عن خصائص المخلوقين كان الكلام معه في ثبوت ذلك المعنى وانتفائه، فلا بد أن يلحظ في هذا المقام اثبات شيء من خصائص المخلوقين للرب أو لا وذلك مثل أن يقول: أصفه بالقدر المشترك بين سائر الاجسام والجواهر، كما أصفه بالقدر المشترك بينه وبين سائر الموجودات، وبين كل حي علم سميع بصير، وان كنت لا أصفه بما يخص به المخلوقات وإلا فلو قال الرجل: هو حي لا كالأحياء، وقادر لا كالقادرين، وعلم لا كالعلماء، وسميع لا كالسمعاء، وبصير لا كالبصراء ونحو ذلك، وأراد بذلك نفي خصائص

(٣) سورة مريم، الآية: ٦٥.

(٤) سورة البقرة، الآية: ٢٢.

(١) سورة الشورى، الآية: ١١.

(٢) سورة الاخلاص، الآية: ٤.

المخلوقين، فقد أصاب، وإن أراد نفي الحقيقة التي للحياة والعلم والقدرة ونحو ذلك. مثل أن يبت الألفاظ وينفي المعنى الذي أثبتته الله لنفسه وهو من صفات كماله، فقد أخطأ إذا تبين هذا، فالنزاع بين مثبتة الجوهر والجسم ونفاته يقع من جهة المعنى في شيئين.

**أحدهما:** أنهم متنازعون في تماثل الاجسام والجواهر على قولين معروفين، فمن قال بتماثلها قال كل من قال انه جسم لزمه التمثيل، ومن قال انها لا تتماثل قال أنه لا يلزمه التمثيل، ولهذا كان أولئك يسمون المثبتين للجسم مشبهة بحسب ما ظنوه لازماً لهم، كما يسمى نفاة الصفات لمثبتها مشبهة ومجسمة، حتى سموا جميع المثبتة للصفات مشبهة ومجسمة وحشوية وغثا وغثراً ونحو ذلك بحسب ما ظنوه لازماً لهم، لكن اذا عرف أن صاحب القول لا يلتزم هذه اللوازم لم يجوز نسبتها اليه على أنها قول له، سواء كانت لازمة في نفس الامر او غير لازمة، بل إن كانت لازمة مع فسادها دل على فساد قوله، وعلى هذا فالنزاع بين هؤلاء وهؤلاء في تماثل الاجسام، وقد بسط الكلام على ذلك في غير هذا الموضع، وبين الكلام على جميع حججهم.

**والثاني:** أن مسمى الجسم في اصطلاحهم قد تنازعوا فيه، هل هو مركب من أجزاء منفردة، أو من الهولي والصورة أو لا مركب لا من هذا ولا من هذا؟ واذا كان مركباً، فهل هو جزآن أو ستة أجزاء أو ثمانية أجزاء أو ستة عشر جزءاً أو اثنان وثلاثون؟ هذا كله مما تنازع فيه هؤلاء، فثبتوا التركيب المتنازع فيه في الجسم يقولون لأولئك انه لازم لكم إذا قالوا هو جسم، وأولئك ينفون هذا اللزوم، وقد يكون في المجسمة من يقول انه جسم مركب من الجواهر المنفردة، وينازعهم في امتناع مثل هذا التركيب عليه، ويقول لا حجة لكم على نفي ذلك إلا ما أقمتموه من الأدلة على كون الاجسام محدثة أو ممكنة، وكلها أدلة باطلة كما بسط في موضعه، وبينهم نزاع في أمور أخرى، ينازعهم فيها من لا يقول هو جسم مثل كونه فوق العالم، أو كونه ذا قدر، أو كونه متصفاً بصفات قائمة به، فالنفاة يقولون هذه لا تقوم إلا

بجسم، وأولئك قد ينازعونهم في هذا أو بعضه، وينازعونهم في انتفاء هذا المعنى الذي سموه جسماً، فهم ينازعون إما في التلازم وإما في انتفاء اللازم، إذا تبين أن هذه الأمور كلها ترجع إلى هذه الأمور الثلاثة، فإن الحجج الثمانية التي ذكرها الآمدي أربعة على نفي الجواهر، وأربعة مختصة بالجسم، الأولى قوله: لو كان جوهرًا كالجواهر، فأما أن يكون واجباً لذاته، وأما أن لا يكون، فإن كان واجباً لذاته لزم اشتراك جميع الجواهر في وجوب الوجود لذاتها ضرورة اشتراكها في معنى الجوهرية، وإن كان ممكناً لزم أن لا يكون واجباً لذاته، وإن كان لا كالجواهر فهو تسليم للمطلوب.

فيقال: لا نسلم أنه إذا كان واجباً لذاته لزم اشتراك جميع الجواهر في وجوب الوجود، ولا يلزم إن الاشتراك في الجوهرية يقتضي الاشتراك في جميع الصفات التي تجب لكل منها وتتمنع عليه، وتجوز له.

وكذلك يقال: لا نسلم أنه إذا لم يكن كالجواهر كان تسليماً للمطلوب، وذلك أنه إذا قيل حي لا كالأحياء، وعالم لا كالعلماء، وقادر لا كالقادرين، لا يلزم من ذلك نفي هذه الصفات، ولا إثبات خصائص المخلوقات، فمن قال هو جوهر وفسره إما بالمتحيز، وإما بالقائم بذاته، وإما بما هو موجود في موضوع لم يسلم أن الجواهر متماثلة، بل يقول تنقسم إلى واجب وممكن، كما ينقسم الحي والعليم إلى هذا وهذا.

فإن قال: إذا كان متحيزاً فالمتحيزات ماثلة له كان هذا مصادرة على المطلوب لأنه نفي كونه جسماً بناء على نفي الجوهر ونفي الجوهر بناء على نفي المتحيز، والمتحيز هو الجسم أو الجوهر والجسم، فيكون قد جعل الشيء مقدماً في إثبات نفسه، وهذه هي المصادرة.

قال الآمدي الوجه الثاني: أنه إما أن يكون قابلاً للتحيزية أو لا يكون، فإن كان الأول لزم أن يكون جسماً مركباً وهو محال كما يأتي، وإن كان الثاني لزم أن يكون بمنزلة الجوهر الفرد، ولقائل أن يقول: إن عنيت



بالتحيزية تفرقة بعد الاجتماع واجتماعه بعد الافتراق، فلا نسلم أن ما لا يكون كذلك يلزم ان يكون حقيراً، وان عنيت به ما يشار اليه أو يتميز منه شيء عن شيء لم نسلم أن مثل هذا ممتنع، بل نقول: ان كل موجود قائم بنفسه، فانه كذلك، وان ما لا يكون كذلك فلا يكون إلا عرضاً قائماً بغيره، وانه لا يعقل موجود إلا ما يشار اليه أو ما يقوم بما يشار اليه، كما قد بسط في موضعه، وسيأتي الكلام على حجة نفيه.

**قال والثالثة:** لا يخلوا إما أن يكون لذاته قابلاً لحلول الاعراض المتعاقبة أو لا، فان كان الأول فيلزم ان يكون محلاً للحوادث وهو محال كما يأتي، وان كان الثاني فيلزم امتناع ذلك على كل الجواهر ضرورة الاشتراك بينها في المعنى وهو محال خلاف المحسوس، ولقائل أن يقول الجواب من وجوه:

**أحدها:** أنا لا نسلم امتناع حلول الاعراض المتعاقبة، وأنت قد اعتمدت في هذا الوجه الذي ذكرته من تناقض اهل هذا القول على نفي الجسم والجوهر، فلو جعلت هذا حجة في ذلك لزم المصادرة على المطلوب إذ كنت في كل من المسألتين تعتمد على الاخرى، وان اعتمدت على نفيه بالوجوه الآخر، فقد عرف فساد كلامك وكلام غيرك.

**الثاني:** ان يقال: ولم قلت انه اذا امتنع حلول الحوادث على بعض الجواهر يمتنع على سائرهما؟ ألسنت تقول ان ذلك يمتنع على بعض الذوات دون بعض، وبعض القائمين بانفسهم دون بعض، وبعض الموصوفات دون بعض؟ فلو قال لك قائل: الاشتراك في كون كل من الشيئين ذاتاً قائمة بنفسها موصوفة بالصفات يوجب اشتراكها في حلول الحوادث، لكان هذا القول إما أن يلزمك وإما أن لا يلزمك، فان لزمك كان هذا لازماً لك، ولتنازعك فليس لك أن تنفيه، وان لم يلزمك فما كان جوابك عن إلزاما يلزمك به هو جواب تنازعك.

فإن قلت الاشتراك في الجوهرية اشتراك في المعنى الذي لأجله جارٍ قيام

الحوادث به قال لك كل من الخصمين: والاشترك في الذاتية والموصوفية والقيام بالنفس اشترك في المعنى الذي لأجله جاز قيام الحوادث به، وأنت اذا أتصفت علمت أن البابين واحد.

**الثالث:** أن يقال: ما تعني بقولك الاعراض المتعاقبة؟ اتعني به أحواله التي دلت النصوص على قيامها به، أم غير ذلك؟ الأول: مسلم، لكن لا نسلم مساواة المخلوقات له في خصائصه، والثاني ممنوع.

**قال الرابع:** أنه لا يخلو إما أن تكون ذاته قابلة لان يشار اليها أنها هنا أو هناك، أو لا تكون قابلة لذلك، فان كان الأول فيكون متحيزاً اذ لا معنى للتحيز الا هذا، والتحيز على الله محال لوجهين:

الاول: انه ما ان يكون منتقلاً عن حيزه او لا يكون منتقلاً عنه، فان كان منتقلاً عنه فيكون متحركاً وان لم يكن منتقلاً عنه فيكون ساكناً والحركة والسكون حادثان على ما يأتي وما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث.

**الوجه الثاني:** ان اختصاصه بحيزه إما أن يكون لذاته او لمخصص من خارج، فان كان الأول فليس هو أولى من تخصيص غيره من الجواهر به ضرورة المساواة في المعنى، وإن كان لغيره وجب أن يكون الرب مفتقراً الى غيره في وجوده، فلا يكون واجب الوجود، وان كان غيره متحيز لزم في كل الجواهر ان يكون غير متحيز ضرورة المساواة في المعنى وهو محال، وكيف وانه لا معنى للجوهر غير المتحيز بذاته، فما لا يكون كذلك لا يكون جوهرأ.

**قلت:** ولقائل ان يقول لا نسلم انه اذا كان قابلاً للإشارة كان متحيزاً، وقوله لا معنى للتحيز إلا هذا إن أراد به أن المفهوم من كونه مشار اليه هو المفهوم من كونه متحيزاً كان قوله فاسداً بالضرورة، وإن أراد أن ما صدق عليه هذا صدق عليه هذا قيل له: من الناس من ينازعك في هذا، ويقول: انه سبحانه فوق العالم ويشار اليه وليس بمتحيز، فان قال: هذا فساده معلوم

بالضرورة، قيل له: ليس هذا بأبعد من قولك انه موجود قائم بنفسه متصف بالصفات مرثي بالأبصار، وهو مع هذا لا يشار اليه، وليس بداخل العالم، ولا خارجه، ولا مباين له، ولا مداخل له.

فان قلت: احالة هذا من حكم الوهم. قيل لك: واحالة موجود قائم بنفسه يشار اليه ولا يكون متحيزاً من حكم الوهم، بل تصديق العقول بموجود يشار اليه، ولا يكون متحيزاً أعظم من تصديقها بموجود قائم بنفسه متصف بالصفات لا يشار اليه، وليس بداخل العالم ولا خارجه، ثم يقال ثانياً: لم قلت انه يمتنع أن يكون متحيزاً: قولك: إما أن يكون متحركاً او ساكناً يقال لك: فلم لا يجوز ان لا يكون قابلاً للحركة والسكون وثبوت أحدهما فرع قبله له؟ فان قلت: كل متحيز فهو قابل لهما: قيل لك: علمنا بهذا كعلمنا بأن كل موجود قائم بنفسه موصوف بالصفات إما مباين لغيره واما محايث له، فان جوزت موجوداً قائماً بنفسه لا مباين ولا محايث فجوز وجود موجود متحيز ليس بمتحرك ولا ساكن، فان قلت المتحيز إما أن يكون منتقلاً عن حيزه، أو لا يكون منتقلاً عنه، والاول هو الحركة، والثاني هو السكون قيل لك: ليس كل حيز أمراً وجودياً فان العالم متحيز وليس له حيز وجودي، ومن قال أن الباري وحده فوق العالم، أو سلم لك أنه متحيز لم يقل انه في حيز وجودي، وحينئذ فالحيز أمر عدمي فقولك: إما أن يكون منتقلاً عنه أو لا، كقولك: إما أن يكون منتقلاً بنفسه أو لا وهو معنى قولك: إما أن يكون متحركاً او ساكناً، وهذا اثبات الشيء بنفسه.

فان قلت: هذا بين مستقر في الفطرة والعلم به بديهي قيل لك: ليس هذا بأبين من قول القائل إما أن يكون صانع العالم حيث العالم، وإما أن لا يكون حيث العالم، والثاني هو المباينة والخروج عنه.

فان قلت: يمكن أن لا يكون داخلياً فيه ولا خارجاً عنه: قيل لك: ويمكن أن لا يكون المتحيز منتقلاً ولا يكون ساكناً كما تقوله أنت، فيما تقول انه قائم بنفسه لا منتقل ولا ساكن.

فان قلت: أنا أعقل هذا فيما ليس بمتحيز. ولا أعقله في المتحيز. قيل:  
وكيف عقلت أو لا ثبوت ما ليس بمتحيز بهذا التفسير، والمنازع يقول أن لا  
أعقل إلا ما هو داخل أو خارج.

فاذا قلت أنت هذا فرع ثبوت قبول ذلك وقابل ذلك هو المتحيز فما لا  
يكون كذلك لا يكون قابلاً للمباينة والمحايثة والدخول والخروج قال لك:  
نحن لا نعقل موجوداً إلا هذا.

فان قلت: بل هذا ممكن في العقل وثابت أيضاً قال لك: وكذلك متحيز  
لا يقبل الحركة والسكون هو أيضاً ممكن في العقل، وثابت.

فان قلت: الفطرة تدفع هذا؟ قيل لك: وهي لدفع ذاك أعظم.

فان قلت: ذاك حكم الوهم. قيل: وهذا حكم الوهم.

فان قلت: العقل أثبت موجوداً ليس بمتحيز. قيل لك: إنما أثبت ذاك  
بمثل هذه الأدلة التي نتكلم على مقدماتها، فان أثبت مقدمات النتيجة بالنتيجة  
كنت مصادراً على المطلوب، فانت لا يمكنك اثبات موجود ليس بمتحيز إلا  
بمثل هذا الدليل، وهذا الدليل لا يثبت إلا ببيان امكان وجود موجود ليس  
بمتحيز، فلا يجوز أن تجعله مقدمة حجة في اثبات نفسه. ويقول له الخصم  
ثالثاً: هب أنك تقول لا بد له إذا كان متحيزاً من الحركة والسكون، فنحن  
نقول: ان كل قائم بنفسه لا يخلو عن الحركة والسكون، فإنه إما أن يكون  
منتقلاً أو لا يكون منتقلاً، فان كان منتقلاً فهو متحرك والا فهو ساكن،  
فان قلت ثبوت الانتقال وسلبه فرع قبوله. قيل لك: هذا التقسيم معلوم  
بالضرورة في كل قائم بنفسه، كما ذكرت أنه معلوم بالضرورة في كل ما  
سميته متحيزاً وحيزه عدم محض، فإنه إذا لم يكن إلا الانتقال وعدم  
الانتقال، فالانتقال هو الحركة وعدمه هو السكون.

واذا قلت: هذان متقابلان تقابل العدم والملكية، فلا بد من ثبوت القبول  
كان الجواب من وجوه:

أحدها: أن يقال لك مثل هذا فيما سميته متحيزاً.

**الثاني:** أن يقال هذا اصطلاح اصطلاحته والا فكل ما ليس بمتحرك وهو قائم بنفسه فهو ساكن، كما انه كل ما ليس بجي فهو ميت.

**الثالث:** أن يقال هب أن الامر كذلك، ولكن اذا اعتبرنا الموجودات فما يقبل الحركة أكمل مما لا يقبلها، فاذا كان عدم الحركة عما من شأنه أن يقبلها صفة نقص، فكونه لا يقبل الحركة أعظم نقصاً، كما ذكرنا مثل ذلك في الصفات.

**ونقول رابعاً:** الحركة الاختيارية للشيء كمال له كالحياة ونحوها، فاذا قدرنا ذاتين إحدهما تتحرك أصلاً كانت الاولى أكمل.

ويقول الخصم رابعاً قوله: لم لا يجوز أن يكون متحركاً قولك الحركة حادثة؟ قلت: حادثة النوع أو الشخص. الأول ممنوع، والثاني مسلم. قولك: ما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث ان أريد به ما لا يخلو عن نوعها فممنوع، والثاني لا يضر، وأنت لم تذكر حجة على حدوث نوع الحركة إلا حجة واحدة، وهو قولك: الحادث لا يكون أزلياً وهي ضعيفة كما عرفت إذ لفظ الحادث يراد به النوع ويراد به الشخص، فاللفظ مجمد، كما أن قول القائل: الفاني لا يكون باقياً لفظ مجمل، فان أراد به أن القائم بنفسه لا يكون باقياً فهو حق، وان أراد به أن ما كان فاني الأعيان لا يكون نوعه باقياً فهو باطل، فان نعم الجنة دائم باق مع أن كل أكل وشرب ونكاح وغير ذلك من الحركات تنفي شيئاً بعد شيء، وان كان نوعه لا ينفى.

وأما قوله في الوجه الثاني أن اختصاصه بجزئه إما أن يكون لذاته، أو لمخصص من خارج. فيقال: أتعني بالحيز شيئاً معيناً موجوداً أو شيئاً معيناً سواء كان موجوداً أو معدوماً، أو شيئاً مطلقاً؟ فان عنيت الأول فالرب سبحانه لا يجب أن يكون متحيزاً بهذا الاعتبار عند المنازع، بل ولا عند طائفة معروفة، وإن عنيت الثاني لم يسلم المنازع كونه متحيز بهذا الاعتبار،

وان عنيث الثالث فيقال لك حينئذ فليس اختصاصه بجز معين من لوازم ذاته، بل هو باختياره، وإذا كان يخص بعض الأحياء بما شاء من مخلوقاته، فتصرفه بنفسه أعظم من تصرفه لمخلوقاته.

وأما قولك: ليس هو أولى من تخصيص غيره من الجواهر به ضرورة المساواة في المعنى، فكلام ساقط لوجوه.

**أحدها:** أن الله يخص ما شاء من الأحياء بما شاء من الجواهر، ولا يقال ليس هذا أولى من هذا، فكيف يقال انه ليس أولى من بعض مخلوقاته بما هو قادر عليه مختار له؟

**والثاني:** أن يقال فما من جوهر إلا وله حيز يختص به دون غيره من الجواهر، سواء قيل انه حيزه الطبيعي أو لا، فعلم أن مجرد الاشتراك في الجوهرية لا يستلزم الاشتراك في كل حيز.

**الثالث:** ان كل جوهر مختص عن غيره بصفة تقوم به ومقدار يخصه مع اشتراكها في الجوهرية، فكيف لا يختص بجزء؟

**الرابع:** أن الحيز ليس أمراً وجودياً، وإنما هو أمر عدمي، والجواهر الموجودة لا بد أن يكون لبعضها نسبة الى بعض بالعلو والسفول، والتمام والتياسر، والملاقاة والمباينة، ونحو ذلك، وكل منها مختص من ذلك بما هو مختص به لا يشاركه فيه سائر الجواهر، فكيف يجب أن يشارك المخلوق لخالقه؟

**الخامس:** أن هذا مبني على تماثل الجواهر، وهو ممنوع، بل هو مخالف للحس، وسيأتي كلامه في ابطاله.

**السادس:** أنا لو فرضنا الجواهر متماثلة فالمخصص لكل منها بما يختص به هو مشيئة الرب وقدرته، وإذا كان بقدرته ومشيئته يصرف مخلوقاته، فكيف لا يتصرف هو بقدرته ومشيئته كما أخبرت عنه رسله، وكما أنزل بذلك كتبه حيث أخبر أنه خلق السموات والارض في ستة أيام ثم استوى العرش، وأمثال

ذلك من النصوص.

وأما قوله: إن كان غير متحيز لزم أن يكون كل جوهر غير متحيز فعنه جوابان.

**أحدهما:** أن يقال له ولأمثاله كالرازي، والشهر ستاني ونحوهما من المتأخرين الذين أثبتوا جواهر معقولة غير متحيزة موافقة للفلاسفة الدهرية، أو قالوا انه لا دليل على نفي ذلك أنتم اذا ناظرتم الملاحدة المكذبين للرسل، فأدعوا اثبات جواهر غير متحيزة عجزتم عن دفعهم، أو فرطتم، فقلتم: لانعلم دليلاً على نفيها، أو فرطتم، فقلتم: لانعلم دليلاً على نفيها، أو قلتم باثباتها، فاذا ناظرتم اخوانكم المسلمين الذين قالوا بمقتضى النصوص الإلهية، والطريقة السلفية، وفطرة الله التي فطر عبادها عليها، والدلائل العقلية السليمة عن المعارض، وقالوا إن الخالق تعالى فوق خلقه سعيتم في نفي لوازم هذا القول وموجباته وقلتم لا معنى للجوهر الا المتحيز بذاته، فان كان هذا القول حقاً فادفعوا به الفلاسفة الملاحدة، وان كان باطلاً فلا تعارضوا به المسلمين. أما كونه يكون حقاً اذا دفعتم مايقوله اخوانكم المسلمون ويكون باطلاً اذا عجزتم عن دفع الملاحدة في الدين، فهذا طريق من ينحس حظه من العقل والدين وحسن النظر والمناظرة عقلاً وشرعاً.

**والجواب الثاني:** أنك قلت في أول هذا الوجه إما أن تكون ذاته قابلة لأن يشار إليها هنا أو هناك أو لا تكون قابلة، ثم قلت؛ فان كان الاول فيكون متحيزاً، فكان حثك أن تقول، وإن لم تكن ذاته قابلة للإشارة إليه لزم في كل جوهر أن لا يكون مشاراً إليه وأن لا يكون متحيزاً، واذا قلت ذلك. قيل لك: اثبات هؤلاء جوهرأ لا يشار إليه هو قول المتفلسفة الذين يشبتون جواهر لا يشار اليها، وقول النصارى الذين ينفون العلو، وحينئذ فيقولون: لانسلم أن كل جوهر فانه يجب أن يشار اليه، وأنت قد اعترفت في بحثك مع الفلاسفة بهذا، وهذا القول، وإن

كان باطلاً لكن المقصود تبين ضعف حجج هؤلاء النفاة نفياً يستلزم نفي الصفات، ويقال لك اثبات جوهر لا يشار إليه، كاثبات قائم بنفسه لا يشار إليه، وإن قال: أنا ذكرت هذا النفي كونه جوهرًا كالجواهر، فيقال: من قال هذا يقول هو جوهر كالجواهر التي يدعي اثباتها. من يقول باثبات الجواهر العقلية المجردة، فإنه هو جوهر كالجواهر العقلية المجردة، فمن نفى هذه الجواهر أبطل قولهم، وإلا فلا .

قال الآمدي: الخامس: أنه لو كان جوهرًا كالجواهر لما كان مفيداً لوجود غيره من الجواهر فإنه لأولوية لبعض الجواهر بالعلية دون بعض، ويلزم من ذلك أن لا يكون شيء من الجواهر معلولاً، أو يكون كل جوهر معلولاً للآخر والكل محال .

فإن قيل؛ الجواهر وإن تماثلت في الجوهرية إلا أنها متميزة ومتغايرة بأمور موجبة لتعين كل واحد منها عن الآخر، وعند ذلك فلا مانع من اختصاص بعضها بأمور وأحكام لا وجود لها في البعض الآخر، ويكون ذلك باعتبار ما به التعين لا باعتبار ما به الاشتراك؛ فنقول؛ والكلام في اختصاص كل واحد بما به التعين كالكلام في الأول، فهو تسلسل ممتنع، فلم يبق إلا أن يكون اختصاص كل واحد من المتماثلات بما اختص به لمخصص من خارج، وذلك على الله محال .

قلت لقائل أن يقول قوله: لو كان جوهرًا كالجواهر إن عني به أنه لو كان جوهرًا مماثلاً للجواهر فيما يجب ويجوز ويمتنع لم ينفعه هذا لوجوه:  
أحدها: أن هذا لا يقوله عاقل يتصور ما يقول لما فيه من الجمع بين النقيضين كما تقدم .

الثاني: أنه إذا كان يقتضي هذا انه يماثل كل جوهر فيما يجب ويجوز ويمتنع لم يلزم انتفاء مشابهته له من بعض الوجوه، فإن نفي التماثل في مجموع هذه الأمور يكون بانتفاء التماثل في واحد من أفرادها، فاذا قدر أنه خالف



غيره في فرد من افراد هذه الامور لم يكن مثله في مجموعها، ولكن ذلك لا ينفي مماثلته في فرد آخر، وحينئذ فلا يكون قول القائل هو جوهر لا كالجواهر صحيحاً، ولا يكون النزاع معه في اللفظ، بل لا بد أن ينفي عنه مماثلة المخلوقات في كل ما هو من خصائصها.

**الثالث:** أنه على هذا التقدير يكون مشابهاً لها من وجه مخالف من وجه، وليس في كلامه ما يبطل ذلك، بل قد صرح في غير هذا الموضع بأن هذا هو الحق، فقال في مسألة حدوث الأجسام لما ذكر حجة القائلين بالقدم. قال الوجه العاشر: أنه لو كان العالم محدثاً فمحدثه إما أن يكون مساوياً له من كل وجه أو مخالفاً له من كل وجه، فان كان الاول فهو حادث، والكلام فيه كالكلام في الأول ويلزم للتسلسل الممتنع، وان كان الثاني فالمحدث ليس بوجود، وإلا لما كان مخالفاً له من كل وجه وهو خلاف الفرض، واذا لم يكن موجوداً امتنع أن يكون موجباً للموجود كما سبق، وإن كان الثالث فمن جهة ما هو مماثل للمحادث يجب أن يكون حادثاً، والكلام فيه كالاول وهو تسلسل محال، وهذه المحالات إنما لزم من القول بحدوث العالم فلا حدوث ثم قال في الجواب:

وأما الشبهة العاشرة، فالمختار من أقسامها إنما هو القسم الأخير، ولا يلزم من كون القديم مماثلاً للحوادث من وجه أن يكون مماثلاً للحادث من جهة كونه حادثاً، بل لا مانع من الاختلاف بينهما في صفة القدم والحدوث، وان تماثلاً بأمر آخر، وهذا كما أن السواد والبياض مختلفان من وجه دون وجه لاستحالة اختلافهما من كل وجه، وإلا لما اشتركا في العرضية واللونية والحدوث واستحالة تماثلها من كل وجه، وإلا كان السواد بياضاً، ومع ذلك فما لزم من مماثلة السواد للبياض من وجه أن يكون مماثلاً في صفة البياضية، وإن عني به أنه لو كان جوهرًا مماثلاً في مسمى الجوهريّة، فهذا مثل أن يقال لو كان حياً مماثلاً للأحياء في مسمى الحية، أو عالماً مماثلاً للعلماء في مسمى العالمية، أو قادراً مماثلاً للقادرين في مسمى القادرية، أو موجوداً مماثلاً

للموجودات في مسمى الموجودية، وحينئذ فوافقته في ذلك لا تستلزم أن يكون مماثلاً لها فيما يجب ويجوز ويمتنع إلا أن تكون الجواهر كلها كذلك، ومعلوم أن من يقول هو جوهر لا يقول إن الجواهر متماثلة، بل يقول انه مخالف لغيره، بل جمهور العقلاء يقولون أن الجواهر مختلفة في الحقائق، وحينئذ فتبقى هذه الوجوه موقوفة على القول بتماثل الجواهر، والمنازع يمنع ذلك، بل ربما قال: العلم باختلافها ضروري ودعوى تماثلها مخالف للحس والعلم الضروري، فإننا نعلم أن حقيقة الماء مخالفة لحقيقة النار، وأن حقيقة الذهب مخالفة لحقيقة الخبز، وأن حقيقة الدم مخالفة لحقيقة التراب، وأمثال ذلك، وأن اشتراكها في كونها جوهرين هو اشتراكها في كونها قائمين بأنفسها أو متحيزين أو قابلين للصفات، وهذا اشتراك في بعض صفاتها لا في الحقيقة الموصوفة بتلك الصفات.

**الرابع:** أنه إن أراد بقوله أنه جوهر كالجواهر أنه مماثل لكل جوهر في حقيقته، ويجوز عليه ما يجوز على كل جوهر، فهذا لا يقوله عاقل، وإنما أراد المنازع أنه إما قائم بنفسه وإما متحيز وإما نحو ذلك من المعاني التي يقول إن الاشتراك فيه كالاشتراك في كون كل منهما حياً عالماً قائماً بنفسه ونحو ذلك، فيبقى النزاع في أن مسمى الجوهر عند هؤلاء يقتضي تماثل أفرادهم، وهؤلاء يقولون لا بل هو اسم لما تختلف أفرادهم، وفي أن هؤلاء يقولون الاشتراك في التحيز الاصطلاحي يقتضي التماثل في الحقيقة وهؤلاء ينفون ذلك، ومعلوم عند التحقيق أن قول النفاة للتماثل هو الحق كما قد بسط في موضعه، وهؤلاء يقولون قولنا جوهر كقولكم ذات قائمة بنفسها ونحو ذلك، فتبين أن ما ذكر من الدليل على نفي الجوهر هو دليل على نفي ما اتفقت الطوائف على نفيه، فإن أحداً من العقلاء لا يقول إنه جوهر بمعنى مماثلته لكل قائم بنفسه فيما يجب ويجوز ويمتنع، وما قاله المثبتة منه ما سلم لهم معناه، ومنه ما لا حجة له على نفيه إلا حاجته على نفي الجسم، وحينئذ، فيكون الكلام في نفي الجوهر مفرغاً على الكلام في نفي الجسم، وقوله: أن الوجوده الأربعة التي نفي بها

الجوهر تنفي الجسم لا يستقيم، فانه إنما نفى بها الجوهر بمعنى أنه مماثل لغيره فيما يجب ويجوز ويمتنع، وهذا مما يسلمه له من يقول انه جوهر وجسم فإقامة الدليل على نصب للدليل في غير محل النزاع لم ينف بها الجوهر بالمعنى الذي يشته من قاله، وحرف المسألة أن كلامه مبني على تماثل الجواهر، ومن يقول ذلك لا يقول انه جوهر ولا جسم، فالكلام في هذا الباب فرع على تلك المسألة ولو كان هذا صحيحاً لكان العلم بحدوث الاجسام وامكانها من أسهل الأمور، فان بعضها يحدث بالمشاهدة، والمحدث ممكن، فاذا كانت متائلة جاز على كل واحد منها ما جاز على الآخر، فيلزم إما حدوثها وإما امكان حدوثها، وعلى التقديرين يحصل المقصود.

والنافي لتماثلها لا يقول السؤال الذي أورده انها متائلة في الجوهرية، لكنها متميزة ومتغايرة بأمر موجبة للتعين هو الموجب للاختصاص، بل يقول انها مختلفة بحقائقها وأنفسها، لكنها تشابهت في كونها قائمة بأنفسها أو كونها متحيزة قابلة للصفات، وهذا معنى اتفاقها في الجوهرية كما ذكره هو في الاعتراض على دليل القائلين بتماثلها، ويقول أيضاً: ان الامور المتائلة من كل وجه لا يجوز تخصيص أحدها بما يتميز به عن الآخر إلا لمخصص، والإلزم ترجيح أحد المثليين على الآخر بلا مرجح، ومشية الله تعالى ترجح أحد الأمرين لحكمة تقتضي ذلك، وتلك الحكمة مقصودة لنفسها وإلا فنسبة الارادة إلى المتماثلين سواء، وتلك الحكمة المرادة تنتهي إلى حكمة تراد لنفسها كما بسط في موضعه.

وأيضاً، فان قول القائل أن هذه الجواهر المشهودة متائلة في الحقيقة، ولكن الفاعل المختار خص كلاً منها بصفات تخالف بها الآخر يقتضي أن لها حقيقة مجردة عن جميع الصفات التي اختلفت فيها، فيكون الماء المشهود له حقيقة غير هذا الماء المشهود، والنار المشهودة لها حقيقة غير هذه النار المشهودة، ويكون ما خالف به هذا لهذا في الماء والنار أمراً عارضاً لتلك الحقيقة لاصفة ذاتية لها ولا لازمة، وهذا مكابرة للحس، فعلى هذا القول

لا يكون لشيء من الموجودات صفة ذاتية ولا صفة لازمة لذاته أصلاً، بل كل صفة يوصف بها عارضة له يمكن زوالها مع بقاء حقيقتها، لأن كل ما اختلفت به الأعيان أمر عارض لها ليس بداخل في حقيقتها عند من يقول بتائل الجواهر والاجسام، وحينئذ فيكون الانسان الذي هو حيوان ناطق يمكن زوال كونه حيواناً، وكونه ناطقاً مع بقاء حقيقتة وذاته، وكذلك الفرس يمكن زوال حيوانيته وصاهليته مع بقاء حقيقتة وذاته، وهكذا كل الاعيان. ثم يقال: إذا قدرنا عدم هذه الصفات التي هي لازمة للأنواع وذاتية لها لم يبق هناك ما يعقل كونه جوهرًا لا مماثلاً ولا مخالفاً، فإننا اذا نظرنا إلى هذا الانسان وقدرنا أنه ليس بحي ولا ناطق ولا ضاحك ولا حساس ولا متحرك بالارادة لم يعقل هنالك جوهر قائم بنفسه غيره تعرض له هذه الصفات، بل اثبات ذلك نوع من الخيال الذي لا حقيقة له، وهذا الخيال في الجواهر المحسوسة نظير خيال من أثبت الجواهر المعقولة، لكن تلك محلها العقل وهذه محلها الخيال، فإننا يمكننا تقدير هذا الشكل مع عدم كونه حيواناً ناطقاً، لكن حينئذ يكون المقدر شكلاً مجرداً هو عرض من الأعراض وهو الذي يسمي الجسم التعليمي كما نقدر أعداداً مجردة عن المعدودات، وهذه المقادير المجردة والأعداد المجردة لا وجود لها إلا في الأذهان واللسان، وكل جسم موجود له قدر يخصه، وهذه هي الجسمية والجوهرية التي يثبتها من يقول بعدم تماثل الجواهر، وهي نظير الصورة الجسمية التي هي عرض من أعراض الجسم التي يثبتها من يقول بالمادة والصورة، فدعوى أولئك أن الصورة الجسمية جوهر، وأن المادة جوهر آخر. هو نظير دعوى هؤلاء أن الصور الجسمية جواهر متماثلة وليس هنا إلا هذا الأعيان القائمة بأنفسها وما قام بها من الصفات والمقادير التي هي أشكالها وصورها.

ثم من العجيب أن هؤلاء المتكلمين المتأخرين كأبي حامد، والشهرستاني، والرازي، والآمدي وأمثالهم ممن يوافق أهل المنطق على صحة المنطق يوافقون أهل المنطق فيما يدعونه من انقسام صفات الجواهر والاجسام إلى ذاتي

وعرضي، وانقسام العرضي إلى لازم للماهية وعارض لها، وانقسام العارض إلى لازم ومفارق مع ما في هذا الكلام من الخطأ، فان الصفات في الحقيقة إنما تنقسم إلى لازم للماهية وعارض لها، وأما تقسيم اللازم الى ذاتي وعرضي واثبات شيئين في هذه الاعيان: أحدهما الذات. والثاني هذا الموجود المشاهد، فكلام باطل كما قد بسط في موضعه.

ثم أنهم في قولهم يتأثر الجواهر والاجسام يدعون أن جميع صفات الاجسام التي تختلف بها إنما هي عارضة لها قابلة لزوالها ليس منها شيء لازم للحقيقة، ولا هو من موجبات الذات ومقتضياتها. فياسبحان الله أين ذلك التلازم الذي غلوتم فيه حتى تجعلون الحقيقة مؤلفه من صفاتها الذاتية، وتقولون أن الذات هي المقتضية للوازم ولوازم اللوازم؟ وهنا يقولون ليس لهذه الاعيان حقيقة قائمة بنفسها إلا ما تشترك كلها فيه، وليس لشيء هنا لازم يخصه ولا لازم يفارق به غيره، بل ليست اللوازم إلا ما لزم جميع ما يسمى جوهرأً وجسماً، وهذا المعنى قد رأيت منه عجائب لهؤلاء النظار يتكلم كل منهم مع كل قوم على طريقتهم بكلام يناقض ما تكلم به على طريقة أولئك مع تناقض كل من القولين في نفس الامر، وهذا إما أن يكون لكونه لم يفهم أن هذا المعنى الذي أثبتته بهذه العبارة هو الذي نفاه بتلك، فلا يكون قد تصور حقيقة ما يقول، بل تصور ما يتصيد باللفظ بحيث إذا خرج المعنى عن ذلك اللفظ لم يعرف انه هو، وهذا قبيح بمن يدعي النظر في العقليات المحضة التي لا تقيد بلغة ولا لفظ، وإما أن يكون مع نسيانه وذهوله في كل مقام لما قاله في المقام الآخر، وهذا أشبه أن يظن بمن له عقل وتصور صحيح، لكنه يدل على أن له في المسألة قولين وأنه يقول في كل مقام ما ترجح عنده في ذلك المقام منها لا يمشي مع الدليل مطلقاً، بل يتناقض، وإما أن يكون مع فهمه التناقض، وحينئذ فإما أن لا يبالي بتناقض كلامه، وإما أن يرجح هذا في هذا الوطن وهذا في هذا الوطن.

## فصل

### في ما يدور في هذا الباب على تماثل الأجسام

ومن العجب ان كلامه وكلام أمثاله يدور في هذا الباب على تماثل الاجسام، وقد ذكر النزاع في تماثل الاجسام وان القائلين بتماثلها من المتكلمين بنوا ذلك على أنها مركبة من الجواهر المنفردة، وأن الجواهر متماثلة، ثم انه في مسألة تماثل الجواهر ذكر انه لا دليل على تماثلها، فصار أصل كلامهم الذي يرجع إليه هذه الأمور كلاماً بلا علم، بل بخلاف الحق مع أنه كلام في الله تعالى، وقد قال تعالى ﴿قُلْ إِنَّمَا حَرَّمَ رَبِّي الْفَوَاحِشَ مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَمَا بَطَّنَ وَالْإِثْمَ وَالتَّبَعِي بِغَيْرِ الْحَقِّ وَأَنْ تُشْرِكُوا بِاللَّهِ مَا لَمْ يُنَزَّلْ بِهِ سُلْطَانًا وَأَنْ تَقُولُوا عَلَى اللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ﴾<sup>(١)</sup> وقال تعالى عن الشيطان ﴿إِنَّمَا يَأْمُرُكُمْ بِالسُّوءِ وَالْفَحْشَاءِ وَأَنْ تَقُولُوا عَلَى اللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ﴾<sup>(٢)</sup>.

قال في كتابه هذا الكبير الفصل الرابع في أن الجواهر متجانسة غير متحدة، اتفقت الأشاعرة وأكثر المعتزلة على أن الجواهر متماثلة متجانسة، وذهب النظام والنجار من المعتزلة بناء على قولها بتركب الجواهر من الأعراض إلى أن الجواهر إن تركيبت من الأعراض المختلفة فهي مختلفة، ولهذا فإنما يدرك الاختلاف بين بعض الجواهر كالاختلاف الواقع بين النار والهواء والماء والتراب ضرورة، كما يدرك الاختلاف بين السواد والبياض، والحرارة والبرودة، والرطوبة واليبوسة، وسائر الأعراض المختلفة. قال: وهو باطل إما كون الجواهر مركبة من الأعراض فيما سبق، وأما ما ندركه من الاختلاف بين الجواهر كالأمثلة المضروبة، فلا نسلم انه عائد إلى اختلاف الجواهر في أنفسها، بل هو عائد إلى الأعراض القائمة، واختلاف الأعراض لا يدل على اختلاف المعروض له في نفسه.

**قلت:** النجار ليس هو من المعتزلة بل هو رأس مقاله، وهو يخالف

(٢) سورة البقرة، الآية: ١٦٩.

(١) سورة الأعراف، الآية: ٣٣.

المعتزلة في القدر فيثبته وفي غير ذلك من أصول المعتزلة، لكنه يوافقهم على نفي الصفات ويخالفهم أيضاً في مسائل الأسماء والاحكام والوعيد، وجهور الناس على أن الأجسام مختلفة من الفلاسفة والمتكلمين وغيرهم، وقد ذكر الأشعري في مقالاته النزاع في ذلك.

والمقصود هنا اعترافه بانه لا حجة للقائلين بالتماثل، فإنه قال: فإن قيل ما ذكرتموه وإن دل على ابطال مأخذ القائلين بالاختلاف فما دليلكم في التماثل والتجانس؟ فلتن قلتم دليل التماثل اشتراك جميع الجواهر في صفات نفس الجوهر وهي التحيز وقبول الأعراض والقيام بنفسه، فنقول: وما المانع من كون الجواهر مختلفة بدواتها؟ وإن اشتركت فيما ذكرتموه من الصفات، فإنه لا مانع من اشتراك المختلفات في عوارض عامة لها، وإنما يثبت كون ما ذكرتموه صفات نفس الجوهر ان لو لم يكن الجواهر مختلفة وهذه أعراض عامة لها، وإنما يمتنع كون الجواهر مختلفة، وإن هذه أعراض عامة لها ان لو كانت هذه الصفات صفات نفس الجوهر وهو دور ممتنع.

قال: واعلم أن طرق أهل الحق في أثبات المجانسة وان اختلفت عباراتها، فكلها آيلة إلى ما ذكر وما قيل عليه من الاشكال فلازم لا مخلص منه إلا بأن يقال نحن لا نعني بتجانس الجواهر غير كونها متشركة فيما ذكرناه من الصفات، وعند ذلك فحاصل النزاع، يرجع إلى التسمية لا إلى نفس المعنى.

قلت: فهذا قوله مع اطلاعه على طرق القائلين بالتجانس ورغبته في نصرهم لو امكنه، فذكر ان جميع ما ذكره من الطرق يرجع إلى ما ذكره وهو مما يعلم بالاضطرار انه لا يدل على تماثلها، بل يدل على اشتراكها في معنى من المعاني، وليس جعل ما به الاشتراك هو الذات وما به الاختلاف من الصفات بأولى من العكس، وهذا على سبيل التنزل وإلا فنحن نعلم بالضرورة والحس اختلاف الاجسام المختلفة، كما نعلم اختلاف الاعراض المختلفة، وما ذكره من أن الاختلاف عائد إلى الاعراض لا إلى المعروض،

فمخالفة للحس فإن نفس النار مخالفة للماء، ليس مجرد حرارة النار هي المخالفة لبرودة الماء، بل نحن نعلم ان النار تخالف الماء أعظم مما نعلم ان الحرارة تخالف البرودة وذلك ان الحرارة والبرودة بينهما من الاشتراك في الكيفيات، مثل كون كل منهما عرضاً قائماً بغيره وهو صفة محسوسة باللمس، وكذلك بين السواد والبياض من الاشتراك في العرضية واللونية، والقيام بالغير، والرؤية بالبصر، وغير ذلك من الصفات اعظم من الاشتراك بين الماء والنار، فإن الاشتراك بينهما هو في القدر، ونحو ذلك من الكميات والاشتراك في الكمية، فإذا كان ذلك لا يوجب التماثل فذاك بطريق الاولى.

وأيضاً، فالحرارة قد تنكسر بالبرودة في مثل الفاتر، فإنه لا يبقى حاراً كحرارة النار ولا بارداً ببرودة الماء المحض، وأما نفس الماء والنار فلا يجتمعان. وأيضاً، فالاعراض المختلفة تشترك في محل واحد، وأما نفس الأقسام فلا تشترك في محل واحد وهذا مبسوط في غير هذا الموضع.

والمقصود هنا بيان اعتراف هؤلاء بفساد الأصول التي بنوا عليها ما خالفوه من النصوص، وبيان تناقضهم في ذلك، وأنهم يقولون إذا تكلموا في المنطق وغيره بما يناقض كلامهم هنا ويبعد أو يمتنع في العادة ان يكون هذا لمجرد اختلاف الاجتهاد مع الفهم التام في الموضوعين، بل يكون لنقص كمال الفهم والتصور وخوفاً ان لا يكون القولان متنافيين، فلا يهجم باثبات التناقض او لنوع من الهوى والغرض، ولو لم يكن إلا مراعاة الطائفة التي يتكلم باصطلاحها ان لا يخالفها فيما هو من مشهورات أقوالها، ولعل كلا الأمرين موجود في مثل هذه المعاني التي يعبر عنها العبارات الهائلة، ولها عند أصحابها هبة ووهم عظيم، والكلام على هذه الصور مبسوط في غير هذا الموضع.

والمقصود هنا نوع تنبيه عن ان ما يدعونه من العقلية المخالفة للنصوص لا حقيقة لها عند الاعتبار الصحيح، وإنما هي من باب القعقعة بالشان لمن يفزعه ذلك من الصبيان، ومن هو شبيه بالصبيان، وإذا أعطى النظر في



المعقولات حقه من التام وجدها براهين ناطقة بصدق ما أخبر به الرسول، وأن لوازم ما أخبر به لازم صحيح، وأن ما نفاه لجهله بحقيقة الأمر، وفزعاً باطنياً وظاهراً كالذي يفزع من الألهة المعبودة من دون الله ان تضره، ويفزع من عدو الإسلام لما عنده من ضعف الإيمان. قال تعالى عن الخليل صلوات الله عليه: ﴿وَحَاجَّةٌ قَوْمُهُ قَالَ أَتُحَاجُّونِي فِي اللَّهِ وَقَدْ هَدَانِ وَلَا أَخَافُ مَا تُشْرِكُونَ بِهِ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ رَبِّي شَيْئًا وَسِعَ رَبِّي كُلَّ شَيْءٍ عِلْمًا أَفَلَا تَتَذَكَّرُونَ﴾ \* وكيف أخاف ما أشركتم ولا تخافون أنكم أشركتم بالله ما لم ينزل به عليكم سلطاناً فأي الفريقين أحق بالأمن إن كنتم تعلمون ﴿<sup>(١)</sup> قال الله تعالى ﴿الَّذِينَ آمَنُوا وَلَمْ يَلْبِسُوا إِيمَانَهُمْ بِظُلْمٍ أُولَئِكَ لَهُمُ الْأَمْنُ وَهُمْ مُهْتَدُونَ﴾<sup>(٢)</sup>، ومن خالف الرسل لا يسلم من الشرك والافك، ﴿فَسُبْحَانَ رَبِّكَ رَبِّ الْعِزَّةِ عَمَّا يَصِفُونَ﴾ \* وسلام على المرسلين \* والحمد لله رب العالمين ﴿<sup>(٣)</sup> ﴿إِنَّ الَّذِينَ اتَّخَذُوا الْعِجْلَ سَيِّئًا لَهُمْ غَضَبٌ مِنْ رَبِّهِمْ وَكَذَلِكَ نَجْزِي الْمُفْتَرِينَ﴾<sup>(٤)</sup> قال أبو قلابة هي لكل مفتر من هذه الامة إلى يوم القيامة، وما أشبه هؤلاء في رعبهم من الألفاظ الهائلة التي لم يعلموا حقيقتها بمن رأى العدو المخذول، فلما رأى لباسهم رعب منهم قبل تحقق حالهم، ومن كشف حالهم وجدهم في غاية الضعف والعجز، ولكن قال تعالى (سنلقي في قلوب الذين كفروا الرعب بما أشركوا بالله ما لم ينزل به سلطاناً) وبسط هذا يطول والمقصود التنبيه، فهذا ما ذكره في الجوهر.

وأما الجسم، فإنه اعتمد في نفيه على هذه الوجوه الاربعة في الجوهر، وقد عرف حالها، قال: ويختص الجسم باربعة أوجه:

**الأول:** انه اذا ثبت ان الرب غير متصف بكونه جوهرًا امتنع ان يكون

(١) سورة الأنعام، الآيتان: ٨٠، ٨١.

(٢) سورة الصافات، الآيات: ١٨٠ - ١٨٣.

(٣) سورة الأعراف، الآية: ١٥٢.

(٤) سورة الأنعام، الآية: ٨٢.

متصفاً بكونه جسماً، لأن الجسم مركب من الجواهر ومفتقر إليها، ويلزم من انتفاء ما لا بد منه في كونه جسماً أن لا يكون جسماً.

**قلت:** هذا الوجه بين الضعف، وذلك انه لو قدر انتفاء كون الشيء جوهرًا منفرداً لم يلزم ان لا يكون جسماً مؤلفاً من الجواهر، فان الاجسام جميعها كل منها عنده ليس جوهرًا منفرداً مع كونها مؤلفة من الجواهر وهو لم يقم دليلاً على نفي كونه جوهرًا ولا نفي ما يستلزم الجوهر، وهذا كما لو أقام دليلاً على انه ليس بعلم او قدرة او كلام او مشيئة لم يستلزم ذلك ان لا تكون هذه من لوازمه، فنفي كون الشيء أمراً من الأمور غير نفي كونه ملزوماً لذلك الأمر، وأيضاً فيقال: انت لم تقم دليلاً على كون الجواهر ممتثلة، بل صرحت بأنه لا دليل على ذلك، فبطل ما ذكرته في نفي الجوهر، وأيضاً فيقال لفظ الجوهر فيه إجمال وله عدة معان.

**احدها:** الجوهر الفرد، وعلى هذا فالجسم ليس بجوهر وفي كونه مركباً منه نزاع.

**والثاني:** المتحيز وعلى هذا فالجسم جوهر ومن نفي الجوهر الفرد قال: كل جسم جوهر، وكل جوهر جسم، ومن أثبته قال: الجوهر أعم من الجسم.

**والثالث:** الجواهر العقلية عند من يثبت جوهرًا ليس بمتحيز كالعقول والنفوس والمادة والصورة، فان هؤلاء المتفلسفة المشائين يدعون ان الجوهر خمسة اقسام، وجمهور العقلاء يدفعون هذا ويقولون هذه الأمور التي سميتوها جواهر عقلية إنما وجودها في الازهان لا في الاعيان، وقد يزداد بالجواهر ما هو قائم بنفسه، فمن كان الجوهر عنده اعم من الجسم، فإذا انتفى الأعم انتفى الأخص، وكذلك من كان الجوهر عنده مرادفاً للجسم، وأما من كان الجوهر عنده لا يتناول معنى الجسم مثل ان يقدر انه لا يستعمل لفظ الجوهر إلا في الفرد، فهذا لا يلزم من نفي كونه جوهرًا نفي كونه جسماً إلا بالحجة التي ذكرها، وهو ان يقال: الجسم مركب من

الجواهر، فالحجة لا تستقيم إلا على تقدير ثبوت هذا الاصطلاح مع أي لا أعرفه اصطلاحاً لأحد مطلقاً، ولكن بعض الناس قد يخصص به الفرد، مع أنه هو وغيره دائماً يسمون الجسم جوهرًا.

ولهذا قال هذا الآمدي وغيره في نفي كونه جوهرًا إما أن يكون قابلاً للتحيز به فيكون جسمًا مركبًا، وإما أن لا يكون قابلاً للتحيز فيكون في غاية الصغر والحقارة، وكثيرا ما يقع في كلامهم لفظ الجوهر متناولا للجسم، وكثيرا ما يقع مختصاً بالفرد، فما ذكره أولًا في نفي الجوهر بالمعنى العام، فالجسم يدخل فيه، فان صح ما ذكره صح نفي الجسم، لكن قد عرف ضعفه، واما إذا كان المنفي هو الجوهر الفرد فقط، فيحتاج ان يقول ان الجسم مركب منه لينفي الجسم، لكن هذا فيه نزاع معروف، وأكثر الناس على أنه ليس بمركب من الجواهر المنفردة وهو الصواب، كما قد بسط في موضعه.

فمن الناس من يقول: انه مركب من جواهر متناهية لا تقبل القسمة بوجه من الوجوه حتى ولا بالوهم، ومنهم من يقول: هو مركب من جواهر غير متناهية كذلك، ومنهم من يقول: هو مركب من الهولي والصورة، لكنه يقبل التقسيم إلى الجواهر المنفردة التي لا تتجزأ، ومنهم من يقول: بل كل موجود فلا بد ان يتميز منه شيء عن شيء، فلا يتصور وجود جوهر لا يتميز منه شيء عن شيء لكن إذا تصغرت الأجزاء استحالت وقد لا تقبل القسمة الفعلية، بل إذا قسمت استحالت كما في أجزاء الماء إذا تصغرت، فإنها تصير هواء، فهي وإن كان يتميز منها شيء عن شيء لكن ليس لها من القوة ما يحتمل الانقسام الفعلي، بل يستحيل إذا أريد بها ذلك.

وعلى هذا القول، فلا ثبت شيئاً لا يتميز منه جانب عن جانب، ولا يثبت ما لا نهاية له في ضمن ما لا يتناهى ولا انقسام إلى غير نهاية، بل كل موجود فإنه يتميز منه شيء عن شيء، وهو قد يستحيل قبل وجود

الانقسامات التي لا تنتهي، فتزول بهذا القول الاشكالات الواردة على غيره مع انه مطابق للواقع، فتبين ضعف هذا الوجه.

قال الآمدي: الثاني، انه قد ثبت ان الرب متصف بالعلم والقدرة وغيرهما من الصفات، فلو كان جسماً كالأجسام لزم من اتصافه بهذه الصفات المحال، وذلك من وجهين.

**الأول:** أنه لو اتصف بهذه الصفات فإما ان يكون كل جزء من أجزائه متصفاً بجميع الصفات، وإما ان يكون المتصف بجمليتها بعض الأجزاء، وإما أن يكون كل جزء مختصاً بصفة، وإما أن تقوم كل صفة من هذه الصفات، مع اتحادها بجملة الأجزاء، فإن كان الأول يلزم منه تعدد الآلهة، وأما الثاني، فهو ممتنع لأنه لا أولوية لبعض تلك الأجزاء بأن يكون هو المتصف دون الباقي، ولأنه يلزم أن يكون الإله هو ذلك الجزء دون غيره، لأن حكم العلة لا يتعدى محلها، وان كان الثالث فلا أولوية أيضاً، وان كان الرابع فهو محال لما فيه من قيام المتحد بالمتعدد.

ولقائل ان يقول: الاعتراض على هذا من وجوه:

**الأول:** قولك لو اتصف بكل واحدة من هذه الصفات فإما ان يكون كل جزء من أجزائه متصفاً بجميع هذه الصفات إلى آخره فرع على ثبوت الأجزاء، وذلك ممنوع، فلم قلت: إن كل ما هو جسم فهو مركب من الأجزاء؟ فإن هذا مبني على أن الأجسام مركبة من الجواهر المنفردة، وهذا ممنوع، وجمهور العقلاء على خلافه، وهو لم يثبت هنا بالدليل، فيكفي مجرد المنع وبسط ذلك في موضعه، وكل من امعن في معرفة هذا المقام علم ان ما ذكروه من ان الجسم مركب من جواهر منفردة متشابهة عرض لها التركيب، أو من مادة وصورة وهما جوهران من أفسد الكلام، وإذا كان كذلك امكن ان يكون كل من الصفات القائمة بجميع المحل شائعة في جميع الموصوف، ولا يلزم ان يكون الواحد قام بأجزاء، بل القول في الصفة الحالة، كالقول في المحل الذي هو الموصوف.

**الوجه الثاني:** ان يقال القول في وحدة الصفة وتعددتها وانقسامها وعدم انقسامها، كالتقول في الموصوف وسواء في ذلك الصفات المشروطة بالحياة والقدرة والحس، بل والحياة نفسها أو التي لا تشتط بالحياة كالطعم واللون والريح، فان طعم التفاحة مثلاً شائع فيها كلها فإذا بعضت بعض، ولا يقال انها قام طعم واحد بجملة التفاحة، بل ان قيل ان التفاحة اجزاء كثيرة قيل: قام بها طعموم كثيرة وإن قيل هي شيء واحد، قيل قام بها طعم واحد، فإن قيل، فهذا هو التقدير الأول وهو اتصاف كل جزء من هذه الأجزاء بجمع هذه الصفات، قيل: ليس كذلك أما أولاً فلمنع التجزيء، وأما ثانياً فلإنه لم يقم بكل جزء إلا جزء من الصفة القائمة بالجميع لم تقم جميع الصفة بكل جزء، وحينئذ فيبطل التلازم المذكور وهو كون كل جزء إلهاً، فإن الإله سبحانه هو المتصف بأنه بكل شيء عليم، وعلى كل شيء قدير. أما إذا قدر موصوف قام به جزء من هذه القدرة لا تنقسم هي ولا محلها لم يلزم ان يكون ذلك الجزء قادراً، فضلاً عن أن يكون رباً إذ القادر لا يجب أن يكون من قام به جزء من القدرة، ولا الحي من قام به جزء من الحياة، ولا العالم من قام به جزء من العلم.

فإن قيل: كيف يعقل انقسام القدرة والحياة والعلم؟ قيل: كما يعقل انقسام محل هذه الصفات، فإن الانسان تقوم حياته بجمع بدنه، وكذلك الحس والقدرة تقوم ببدنه وغيرها من صفاته، فكما ان بدنه ينقسم فالقائم ببدنه ينقسم.

فإن قيل: إذا انقسم لم يبق قدرة ولا علماً ولا حياة؟ قيل: وكذلك المحل لا يبقى يداً ولا عضواً لا قادراً ولا حياً ولا عالماً ولا حساساً، فإن الجزء المنفرد بتقدير وجوده هو أحقر من ان يقال انه يد أو عضو او بدن حي عالم قادر، فكيف يقال فيه إنه إله؟

**الوجه الثالث:** ان ما ذكره معارض بقيام هذه الصفات في الإنسان،

فإن الإنسان تقوم به الحياة والقدرة والحس، ولم نذكر العلم ولا تحتاج ان نقول كما قالت المعتزلة، أن الاعراض المشروطة بالحياة إذا قامت بجزء في الجملة عاد حكمها إلى جميع الجملة، بل نذكر من الاعراض ما يعلم قيامه بالبدن الظاهر كالحياة والحس والحركة والقدرة، فإن هذا التقسيم الذي ذكروه يرد عليه، فإنه إن قيل ان كل جزء من أجزائه متصف بهذه الصفات لزم تعدد الانسان، وان كان المتصف يحملها بعض الأجزاء فلا أولوية، ولزم ان لا يتعدى حكم الصفة محلها، والتقدير ان ظاهر البدن كله حي حساس، وإن قيل: إن كل واحد يختص بصفة فهو معلوم الفساد بالضرورة، مع انه لا أولوية، وإن قيل:، تقوم الصفة الواحدة بالجملة لزم قيام الواحد بالمتعدد؛ فإذا كان هذا التقسيم وارداً على ما يعلم قيام الصفات به ولم ينف قيامها به علم انها حجة باطلة.

**الوجه الرابع:** قوله: والرابع محال لانه يلزم قيام المتحد بالمتعدد، فيقال: لا نسلم التلازم فإن هذا القيام مبناه على أنه حينئذ يقوم الواحد بالمتعدد، فإنه فرض قيام علم واحد، وقدرة واحدة، وحياة واحدة بجملة أجزاء، وهذا الأصل فاسد فإن المعلوم من وحدة الصفة الحالية وتعددتها هو المعلوم من وحدة المحل وتعددته، فالحياة القائمة بجسم حي إذا قيل هي حياة واحدة. قيل: هو حي واحد، وإذا قيل: الحي اجزاء متعددة. قيل: الحياة أجزاء متعددة، فالحال ومحلّه سواء في الاتحاد والتعدد، وحينئذ فقولهم انه قام المتحد بالمتعدد كلام باطل، بل ما فسروا به الاتحاد في احدهما كان موجوداً في الآخر وما فسروا به تعدد أحدهما كان موجوداً في الآخر.

**الوجه الخامس:** انا لا نسلم الحصر فيما ذكروه من الاقسام بتقدير انقسام الجسم، بل من الممكن ان يقال قام كل جزء من اجزاء هذه الصفات بجزء من اجزاء الموصوف، وكل جزء منه متصف بجزء من الصفة، وهذا التقسيم غير ما ذكره من الأقسام ليس فيه اتصاف كل جزء بجميع الصفة، ولا المتصف بجميعها بعض الجملة، ولا كل جزء مختصاً بجميع صفته، ولا قيام واحد

بمتعدد، فإن قال: الصفة لا تنقسم ومحلها ينقسم، قيل: هذه مكابرة للحس والعقل، بل انقسامها بانقسام محلها.

يبين هذا ان من أعظم عمد مثبتي الجوهر الفرد قولهم ان الحركة قائمة بالجسم، والزمان مقدار الحركة، والزمان فيه الآن الذي لا ينقسم، فلا ينقسم قدره من الحركة فلا ينقسم الجزء الذي يحلها، فإنما استدلوا على وجود الجزء الذي لا ينقسم بوجود جزء من الحركة لا ينقسم، فعلم ان انقسام الحال عندهم كانقسام محله مع أن هذا معلوم بالحس والعقل، وكذلك المتفلسفة القائلون بأن النفس الناطقة ليست جسماً، عمدتهم انهم يقوم بها ما لا ينقسم وما لا ينقسم لا يقوم الا بما لا ينقسم، وقد اتفقت الطوائف على أن الصفة إذا لم تنقسم كان محلها لا ينقسم.

**الوجه السادس:** أن قوله إما أن يكون كل جزء من الأجزاء متصفاً بهذه الصفات. يقال له: إن أردت أنه يتصف به كما تتصف به الجملة، فهذا لا يقوله عاقل فإنه ليس في الأجسام ما يكون صفة جميعه صفة للجوهر الفرد منه على الوجه الذي هي به صفة لجميعه، وإن أردت أنه متصف به كما يليق بذلك الجزء، فلم قلت: إن ما اتصف بالصفة على هذا الوجه يمكن انفراده عن غيره فضلاً عن كونها إلهاً؟ وهذا لأنه ليس في جميع ما يعلم من الموصوفين المنفردين بأنفسهم ما هو جوهر فرد، ولا في شيء مما يشاهد من الموصوفين ما هو جوهر فرد، بل والجوهر الفرد بتقدير وجوده لا يحس به ولا يوجد منفرداً فما كان لا يوجد وحده حتى ينضم إليه أمثاله كيف يكون حياً فضلاً عن أن يكون فرساً أو بعيراً، فضلاً عن أن يكون انساناً أو ملكاً أو جنياً، فضلاً عن أن يكون إلهاً، وهل ذكر مثل هذا في حق الله إلا من أعظم الدليل على جهل قائله فانهم لا يعلمون شيئاً من الجواهر المنفردة يسمى باسم جملة لقيام الصفة بالجملة، فكيف يجب في حق الله إذا قامت به صفات الكمال أن يكون بتقدير ما ذكروه يجب فيه مثل ذلك.

**السابع:** أن يقال كما أنه لا يجب في كل جزء من الإنسان أن يكون إنساناً

لأنه قام به من الصفات ما يقوم بالانسان، ولا في كل جزء من أجزاء الفرس وسائر الحيوان أن يكون فرساً لكونه من الجملة التي قامت بها الصفة، فلماذا يجب في كل ما كان من الإله أن يكون لها لقيام صفة إلهه بالإله الموصوف كله مع أن كل واحد من الموجودات لا يكون حكم جزئه حكم كله لقيام الصفة بالجميع، وهل هذا إلا من أفسد الحجج، وإن كان هو من أعظم عمد النفاة.

**قال: الوجه الثاني:** في بيان لزوم المحال من اتصافه بهذه الصفات هو أنه لا يخلو، إما أن يكون اتصافه بها واجباً لذاته أو لغيره لا جائز أن يقال بالاول، والإلزم اتصاف كل جسم بها وجوباً لذاته للتساوي في الحقيقة على ما وقع به الفرض، وإن كان الثاني لزم أن يكون الرب مفتقراً إلى ما يخصه بصفاته، والمحتاج إلى غيره في افادة صفاته له لا يكون لها.

**قلت:** ولقائل أن يقول لم لا يجوز أن يكون اتصافه بها واجبا لذاته؟ قوله يلزم اتصاف كل جسم بها للتساوي في الحقيقة على ما وقع به الفرض. قيل: الذي وقع به الفرض أنه جسم كالأجسام، وذلك يقتضي الاشتراك في مسمى الجسمية. فلم قلت: أن ذلك يستلزم التساوي في الحقيقة؟ فإن هذا مبني على تماثل الأجسام وهو ممنوع وهو باطل، وإن قيل انه يقتضي مماثلة كل جسم في حقيقته بحيث يجوز عليه ما يجوز على كل جسم، ويمتنع عليه ما يمتنع عليه، ويجب له ما يجب له، فهذا لا يقوله عاقل يفهم ما يقول، ولا يعرف هذا قولاً لطائفة معروفة وفساده ظاهر لا يحتاج إلى اطناب، ولكن لا يلزم من فساده أن لا يكون النزاع إلا لفظياً، فإن المنازع يقول: ليس هو مثل كل جسم من الأجسام فيما يجب ويجوز ويمتنع، ولكن شاركها في مسمى الجسمية، كما اذا قيل هو حي وغيره حي شاركه في مسمى الحي، وكذلك شارك غيره في مسمى العالم، والقادر، والموجود، والذات، والحقيقة. فما كان من لوازم القدر المشترك ثبت لها، وما اختص بأخذهما لم يثبت للآخر، ومعلوم أن مسمى الجسمية إن قيل انه يستلزم أن يجوز على كل جسم ما جاز على الآخر، فلا



يقول عاقل إن الله جسم بهذا التفسير، ومن قال انه جسم لم يقل أن القدر المشترك الا كالقدر المشترك في الذات والقائم بالنفس ومسمى التحيز، ويقول مع ذلك أن هذا المسمى وقع على أمور مختلفة الحقائق كالموصوف والقائم بالنفس ونحو ذلك.

وبالجملة؛ إن ثبت تماثل الأجسام في كل ما يجب ويجوز ويمتنع أغناه عن هذا الكلام، وإن لم يثبت لم ينفعه هذا الكلام، فهذا الكلام لا يحتاج إليه على التقديرين، فالمنازع يقول: مسمى الجسم كمسمى الموصوف، والقائم بنفسه والذات والماهية، والموجود ينقسم الى واجب بنفسه وواجب بغيره، وإذا كان أحد النوعين واجباً بنفسه لم يجب أن يكون كل موصوف قائماً بنفسه ولا كل موجود، وكذلك لا يكون كل جسم، فتبين أن ما ذكره مغلطة لانه قال: إما أن يقال انه جسم كالأجسام، وإما أن يقال جسم لا كالأجسام، فان قيل بالثاني كان النزاع في اللفظ لا في المعنى، فدل ذلك على أن قوله في المعنى موافق لقول من يقول جسم لا كالأجسام، ثم جعل القسم الأول هو القول بتماثل الأجسام، فكل حقيقة قوله أنه اما أن يقال أنه مماثل للأجسام في حقيقتها بحيث يتصف بما تتصف به من الوجوب والجواز والامتناع، وأما أن لا يقال بذلك، فمن لم يقل بذلك لم ينازعه في المعنى، ومن قال بالأول فقوله باطل .

ومعلوم أن أحدا من الطوائف المعروفة وأهل الاقوال المنقول لم يقل انه جسم مماثل للأجسام كما ذكر، ومعلوم أيضاً أن فساد هذا أبين من أن يحتاج إلى ما ذكره من الادلة، فان فساد هذا معلوم بالأدلة اليقينية لما في ذلك من الجمع بين النقيضين، إذا كان كل منها يلزم أن يكون واجباً بنفسه لا واجباً بنفسه محدثاً لا محدثاً ممكناً لا ممكناً قديماً لا قديماً، إذ التماثلان يجب اشتراكهما في هذه الصفات، إذ كان القول الذي نفاه لم يقله أحد ولم ينازعه فيه أحد، والقول الذي ادعى أنه موافق لقائله في المعنى لا يخالف فيه قائله بقي مورد النزاع لم يذكره ولم يقم دليلاً على نفيه، وهو قول من يقول هو جسم

كالاجسام بمعنى أنه مشارك لغيره في مسمى الجسمية، كما يشاركه في مسمى الموصوفية، والقيام بالنفس، وانه لم يثبت له لوازم القدر المشترك، ولا يثبت له شيء من خصائص المخلوقين، ولا يكون مماثلاً لشيء من الاجسام فيما يجب ويجوز ويمتنع عليه، لان الاجسام المخلوقة لها خصائص تختص باعتبارها ثبت لها ما يجب ويجوز ويمتنع عليه والقدر المشترك عند هؤلاء لا يستلزم شيئاً من خصائص المخلوقين، وهذا القدر لم يتعرض له هنا بنفي ولا اثبات، لكنه يقول أن القدر المشترك يستلزم التماثل في الحقيقة، وان ما لزم كلاً من الاجسام لزم الآخر، وانما يفترقان فيما يعرض لهما بمشيئة الخالق، لكن هذا القول لم يقرر هنا، فبقي كلامه هنا بلا حجة مع أن هذا القول فاسد في نفسه، كما قال عرف، وهو لما قرره في موضع آخر بناء على أصلين: على اثبات الجوهر الفرد وتماثل الجواهر، وكلاهما ممنوع باطل. قد قرر هو أنه لا حجة عليه، مع أن القول بأنه جسم كالاجسام ما علمت أنه قاله أحد ولا نقله أحد عن أحد، وهو مع هذا لم يذكر دليلاً على نفيه، فكيف يكون قد أقام دليلاً على نفي قول من يقول هو جسم لا كالاجسام؟

**قال الثالث:** هو أنه لو كان جسماً لكان له بعد وامتداد، وذلك إما أن يكون غير متناه أو متناهياً، فان كان غير متناه، فإما أن يكون غير متناه من جميع الجهات أو من بعض الجهات دون بعض، فان كان الأول فهو محال لوجهين: **الأول:** ما سببته من احالة بعد لا يتناهي. **والثاني:** يلزم منه أن لا يوجد جسم غيره أو أن تتداخل الأجسام، وهو يخالف القادورات وهو محال، وان كان الثاني: فهو ممتنع أيضاً لوجهين: **الاول:** ما سببته من احالة بعد لا يتناهي، **والثاني:** أنه إما أن يكون اختصاص أحد الطرفين بالنهاية دون الآخر لذاته، أو المخصص من خارج، فان كان الأول فهو محال لعدم الأولية

وإن كان الثاني؛ فيلزم أن يكون الرب مفتقراً في افادة مقداره إلى موجب ومخصص ولا معنى للبعد غير نفس الأجزاء على ما تقدم، فيكون الرب

معلول الوجود وهو محال، وإن كان متناهيًا من جميع الجهات، فله شكل ومقدار، وهو إما أن يكون مختصاً بذلك الشكل والقدر لذاته أو لأمر خارج، فإن كان الأول لزم منه اشتراك جميع الاجسام فيه ضرورة الاتحاد في الطبيعة، وإن كان الثاني؛ فالرب محتاج في وجوده إلى غيره وهو محال.

**قلت:** ولقائل أن يقول: لم لا يجوز أن يكون مختصاً بالشكل والمقدار لذاته؟ قوله إن ذلك يستلزم اشتراك جميع الاجسام فيه ضرورة الاتحاد في الطبيعة، إنما يصح إذا سلم أن طبيعة الاجسام كلها متحدة، وهذا ممنوع بل باطل بل معلوم الفساد بالضرورة والحس، فإن طبيعة النار ليست طبيعة الماء، ولا طبيعة الحيوان طبيعة النبات، وهذا مبني على القول بأن الاجسام متماثلة في الحقيقة، وهذا لو صح لأغنى عن هذه الوجوه كلها، وهو في كتابه لما ذكر قول من يقول بتجانس الاجسام من أهل الكلام المعتزلة والاشعرية قال إنهم بنوا ذلك على أصلهم ان الجسم هو الجوهر المؤلف أو الجواهر المؤتلفة، وأن الجواهر متجانسة، وأن التآليف من حيث هو تآليف غير مختلف، فالأجسام الحاصلة منها غير مختلفة، ومعلوم أن هذين الأصلين اللذين بنوا عليها تماثل الأجسام قد أبطلها هو وغيره، وهي مما يخالفهم فيها جمهور العقلاء، فأكثر العقلاء لا يقولون أن الأجسام مركبة من الجواهر المنفردة لا جمهور أهل الملل ولا جمهور الفلاسفة، بل جمهور أهل الكلام من الهشامية والنجارية والضرارية والكلاية والكرامية لا يقولون بذلك، فكيف بمن عدا بمن عدا أهل الكلام من سائر أنواع أهل العلم، فإنهم من أعظم الناس إنكاراً لذلك، وكذلك القول بتماثل الجواهر قول لا دليل عليه، إذ المتنازعون في الجواهر المنفردة منهم من يقول باختلافها، ومنهم من يقول بتماثلها.

وأيضاً؛ فقول القائل إما أن يكون مختصاً بذلك المقدار لذاته أم لأمر خارج يقال له أتريد بذاته مجرد الجسمية المشتركة أم ذاته الذي يختص بها ويمتاز بها عن غيره؟ أما الأول؛ فلا يقوله عاقل، فإن عاقلاً لا يعلل الحكم المختص بالأمر المشترك، فلا يقول عاقل أن ما اختص به أحد الشئيين عن الآخر كان

للقدر المشترك بينهما، فان القدر المشترك بين الشيئين لا يستلزم المختص فضلاً عن أن يكون علة للمختص، والعلة مستلزمة للمعلول والملزوم أعم من العلة، فإذا لم يكن المشترك ملزوماً للمختص كان أن لا يكون علة أولى وأخرى، فان الملزوم حيث وجد اللازم، ومعلوم أنه ليس حيث وجد المشترك يوجد المختص إذ المشترك يوجد في هذا والمختص بالآخر منتف، ويوجد في هذا، والمختص في الآخر منتف .

وفي الجملة: فهذا مما لا يتنازع فيه العقلاء، فلا يكون اختصاص أحد الجسمين بخصائصه لمجرد الجسمية المشتركة، بل تلك الخصائص مما يمتنع ثبوتها لسائر الاجسام، وحينئذ فيقال: معلوم أن كل جسم مختص بخصائص، وخصائصه لا تكون لأجل الجسمية المشتركة، وذلك يمنع تماثل الاجسام، لأنها لو كانت متماثلة للزم أن يكون اختصاص بعضها بخصائصه لمختص، والمختص اما الرب وإما غيره وتخصيص غيره ممتنع لأنه جسم من الاجسام، فالكلام فيه كالكلام في غيره، ولأن التقدير أنها متماثلة فليس هذا بالتخصيص أولى من هذا، وتخصيصه أيضاً ممتنع لأنه يستلزم ترجيح أحد المتماثلين على الآخر بغير مرجح، وذلك ممتنع. وإذا قيل المرجح هو القدرة والمشية. قيل: نسبة القدرة والمشية الى جميع المتماثلات سواء، فيمتنع الترجيح بمجرد ذلك، فلا بد أن يكون المرجح ماله تعالى في ذلك من الحكمة، والحكمة تستلزم علم الحكيم بأن أحد الأمرين أولى من الآخر، وأن يكون ذلك الراجح أحب اليه من الآخر، وحينئذ فذلك يستلزم تفاضل المعلومات المرادات وذلك يمنع تساويها، وهو المطلوب. وهذا الكلام يتعلق بمسألة حكمة الله في خلقه وأمره وهو مبسوط في غير هذا الموضع، ونفاة ذلك غاية ما عندهم أنهم يزعمون أن ذلك يقتضي افتقاره إلى الغير، لأن من فعل شيئاً لمراد كان مفتقراً إلى ذلك المراد متكماً به، والمتكمل بغيره ناقص بنفسه، وهذه الحجة باطلة، كبطلان حجتهم في نفي الصفات، وذلك أن لفظ الغير مجمل، فان أريد بذلك أنه يفتقر إلى شيء مباين منفصل عنه، فهذا ممنوع فان

مفعولاته ومراداته هو الفاعل لما كلها لا يحتاج في شيء منها إلى غيره، وإن أريد بذلك أن يفتقر إلى ما هو مقدور له مفعول له كان حقيقة ذلك أنه مفتقر إلى نفسه أو لوازم نفسه، ومعلوم أنه سبحانه موجود بنفسه لا يفتقر إلى ما هو غير له مباين له، وأنه مستوجب لصفات الكمال التي هي من لوازم ذاته.

فإذا قال القائل: أنه مفتقر إلى نفسه كان حقيقته أنه لا يكون موجوداً إلا بنفسه، وهذا المعنى حق، وإذا قيل هو مفتقر إلى صفاته اللازمة أو جزئه أو لوازم ذاته أو نحو ذلك كان حقيقة ذلك أنه لا يكون موجوداً إلا بصفات الكمال، وأنه يتمتع وجوده دون صفات الكمال التي هي من لوازم ذاته وهذا حق.

ومعلوم أن الأمور التي لا يمكن وجودها إلا حادثة متعاقبة ليس الكمال في أن يكون كل منها أزلياً، فإن ذلك ممتنع، ولا في أن ذلك لا يكون فإن ذلك نقص وعدم، بل في أن تكون بحسب إمكانها على ما تقتضيه الحكمة، فيكون وجود تلك المرادات الحادثة من الكمالات التي يستحقها ولا يحتاج فيها إلى غيره، فيكون فعله ما يفعله للحكمة من أعظم نعوت الكمال التي يجب أن يوصف بها، ونفيها عنه يقتضي وصفه بالنقائص، وإن كل كما يوصف به فليس مفتقراً فيه إلى غيره أصلاً، بل هو من لوازم ذاته. سبحانه وتعالى عما يقول الظالمون علواً كبيراً. الذين يصفونه بالنقائص ويسلبونه الحكمة التي هي من أعظم نعوت الكمال توهاً أن اثباتها يقتضي الحاجة إلى غيره، وذلك غلط محض، بل لا يقتضي اثباتها إلا استلزام ذاته لنعوت كماله وكمال نعوته لا افتقار إلى شيء مباين لنفسه المقدسة، وأيضاً فيقال؛ القول في استلزام الذات لقدرها الذي لم يقدره المشركون كما قال تعالى ﴿وَمَا قَدَرُوا اللَّهَ حَقَّ قَدْرِهِ وَالْأَرْضُ جَمِيعاً قَبْضَتُهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَالسَّمَاوَاتُ مَطْوِيَّاتٌ بِيَمِينِهِ سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى عَمَّا يُشْرِكُونَ﴾ (١) كاستلزام الذات لسائر صفاتها من العلم والقدرة والحياة،

(١) سورة الزمر، الآية: ٦٧.

فانه لو كان كل مختص يحتاج إلى مخصص لزم الدور أو التسلسل الباطلان، فلا بد من مختص بما يختص به يختص بذلك لنفسه وذاته لا لأمر مباين له، وهذا هو حقيقة الواجب لنفسه المستلزم لجميع نعوته من غير افتقار إلى غير نفسه، مع أن ما ذكره في وجوب تناهي الأبعاد قد أبطل فيه مسالك الناس كلها، وأنشأ مسلماً ظن أنه لم يسبقه إليه أحد، وإذا حرر الأمر عليه وعليهم في تلك المسالك كان القدر أقوى من مسالكهم، فلو قدر أن اثنين أثبت أحدهما موجوداً قائماً بنفسه لا يتناهى، وأثبت الآخر موجوداً لا يكون متناهماً ولا غير متناه كان قول الثاني أفسد، والأول أقرب إلى الصواب، وما من مقدمة يدعون بها إفساد قول الأول إلا وفي أقوالهم ما هو أفسد منها، والمناظرة تارة تكون بين الحق والباطل، وتارة بين القولين الباطلين لتبين بطلانها، أو بطلان أحدهما، أو كون أحدهما أشد بطلاناً من الآخر، فإن هذا ينتفع به كثيراً في أقوال أهل الكلام والفلسفة، وأمثالهم ممن يقول أحدهم القول الفاسد وينكر على منازعه ما هو أقرب منه إلى الصواب، فيبين أن قول منازعه أحق بالصحة إن كان قوله صحيحاً وإن قوله أحق بالفساد إن كان قول منازعه فاسداً لتقطع بذلك حجة الباطل، فإن هذا أمر مهم إذ كان المبطلون يعارضون نصوص الكتاب والسنة بأقوالهم، فإن بيان فسادها أحد ركني الحق وأحد المطلوبين، فإن هؤلاء لو تركوا نصوص الأنبياء هُدت وكفت، ولكن صالوا عليها صول المحاربين لله ولرسوله، فإذا دفع صيالمهم وبين ضلالمهم كان ذلك من أعظم الجهاد في سبيل الله.

وقد حكى الأشعري وغيره عن طوائف أنهم يقولون: أنه لا يتناهى وهؤلاء نوعان: نوع يقول هو جسم، ونوع يقول ليس بجسم، فإذا أراد النفاة أن يبطلوا قول هؤلاء لم يمكنهم ذلك، فانهم إذا قالوا: يلزم أن يخالط القاذورات والأجسام قالوا: كما أثبت موجوداً لا يشار إليه ولا هو داخل ولا خارج، فنحن نشب موجوداً هو داخل ولا يخالط غيره، فإذا قالوا هذا لا يعقل. قالوا: وذلك لا يعقل، ومذهب النفاة أبعد في العقل من مذهب الحلولية،

ولهذا إذا ذكر القولان لأهل الفطر السليمة نفروا عن قول النفاة أعظم من نفورهم عن قول الحلولية، وكذلك ما ذكره من امتناع النهاية من بعض الجوانب دون بعض، فإن هذا قاله طائفة ممن يقول انه على العرش، وقول هؤلاء، وإن قيل أنه باطل فقول النفاة أبطل منه، أما احتجاجه على هؤلاء بأن اختصاص أحد الطرفين بالنهاية دون الآخر محال لعدم الأولوية، أو لافتقاره إلى مخصص من خارج فيقولون له: انت دائما تثبت تخصيصاً من هذا الجنس، كما تقول ان الارادة تخصص أحد المثليين لا لموجب، فاذا قيل لك: هذا يستلزم ترجيح أحد المتماثلين بلا مرجح. قلت: هذا شأن الإرادة والارادة صفة من صفاته، فاذا كانت ذاته مستلزمة لما من شأنه ترجيح أحد المثليين لذاته بلا مرجح، فلأن تكون ذاته تقتضي ترجيح أحد المثليين بلا مرجح أولى، وهذا للمعتزلة والفلاسفة ألزم، فإن المعتزلة يقولون أن القادر المختار يرجح بلا مرجح، والفلاسفة يقولون مجرد الذات اقتضت ترجيح الممكنات بلا مرجح آخر، فقد اتفقوا كلهم على أن الذات توجب الترجيح لأحد المتماثلين بلا مرجح. فكيف يمكنهم مع هذا أن يمنعوا كونها تستلزم تخصيص أحد الجانبين بلا مخصص؟ ولو قال لهم منازعهم: الموجودات القائيات بانفسها لا بد أن يكون بينها حد وانفصال، فعلمنا التناهي من جانب هذا الموجود، وأما إذا علمنا امتناع وجود أبعاد لا تنهاى، وهذا غير معلوم لنا أو هو باطل لكان قولهم أقوى من قولهم.

والمقصود هنا أن غايتهم في ابطال قول هؤلاء أن ينتهوا إلى ابطال بعد لا يتناهى، أو الى عدم الأولوية، أو وجوب المخالطة، وهذه المقدمات يمكن منازعتهم أن ينازعوهم فيها أعظم مما يمكنهم هم منازعة أولئك في مقدمات حجبتهم، ويرد عليهم من المناقضات والمعارضات اعظم مما يرد على أولئك، وهذا مبسوط في موضعه، فهذه الحجة وأمثالها من حجج النفاة يمكن ابطالها من وجوه كثيرة، بعضها من جهة المعارضة بأقوال اهل باطل آخر، وبيان انه ليس قول اولئك بأبطل من قول هؤلاء فاذا لم يمكن الاستدلال على نفي أحد

القولين الا بالمقدمة التي بها نفي القول الآخر لم يكن نفي أحدهما أولى من نفي الآخر، بل إن كانت المقدمة صحيحة لزم نفيها جميعاً وان كانت باطلنة لم تدل على نفي واحد منها ، فكيف اذا كانت المقدمة التي استدل بها المستدل على نفي قول منازعه، قد قال بها وبما هو أبلغ منها، وبعض ما تبطل به هذه الحجة يكون من جهة أهل الحق الذين لم يقولوا باطلاً، ونحن نذكر ما يحضر من ابطالها بالكلام على مقدماتها، والمواضع التي ينازع فيها الناس، الأول: قوله لو كان جسماً لكان له بعد وامتداد، فان هذا مما نازعه فيه طائفة ممن يقول هو جسم، وهو مع ذلك واحد لا يقبل القسمة بوجه من الوجوه، فلا يشار إلى شيء منه دون شيء، فإن هذا معروف عن طائفة من أهل الكلام من الكرامية وغيرهم، والرازي قد ذكر ذلك عن بعضهم، لكنه ادعى ان هذا القول لا يعقل، وان فساده معلوم بالضرورة.

وكذلك قول من قال أنه فوق العرش وانه مع ذلك ليس بجسم كما يذكر ذلك عن الاشعري، وكثير من اهل الكلام والحديث والفقهاء من أصحاب الائمة الأربعة وغيرهم، وهو قول القاضي ابي يعلى، وأبي الحسن الزاغوني، وقول ابي الوفاء بن عقيل في كثير من كلامه، وهو قول ابي العباس القلانسي وقبله ابو محمد بن كلاب وطوائف غير هؤلاء، فإذا قال القائل: كونه جسماً مع كونه غير منقسم، أو كونه فوق العرش مع كونه غير جسم مما يعلم فساده بضرورة العقل، فيقال: ليس العلم بفساد هذا بأظهر من العلم بفساد قول من قال أنه موجود قائم بنفسه فاعل لجميع العالم، وانه مع ذلك لا داخل في العالم، ولا خارج عنه، ولا حال فيه، ولا مباين له، لا سيما إذا قيل مع ذلك انه حي عالم قادر، وقيل: مع ذلك ليس له حياة ولا علم ولا قدرة، أو قيل هو عاقل ومعقول وعقل، وعاشق ومعشوق وعشق، وان العلم والحب نفس العالم المحب، ونفس الحب هو نفس العلم، أو قيل: مع ذلك انه حي بجماعة



علم يعلم تقدير بقدرة، سميع يسمع بصير يبصر، متكلم بكلام وقيل مع ذلك انه لا داخل في مخلوقاته ولا خارج عنها ولا حال فيها ولا مباين لها، وان ارادته لهذا المراد هو ارادته لهذا المراد، ونفس رؤيته لهذا هو نفس رؤيته لهذا، ونفس علمه بهذا هو نفس علمه بهذا، او ان الكلام معنى واحد بالعين، فمعنى آية الكرسي، وآية الدين، وسائر القرآن، والتوراة، والانجيل، وسائر ما تكلم به هو شيء واحد، فان كانت هذه الاقوال بما يمكن صحتها في العقل، فصحة قول من قال هو فوق العرش، وليس بجسم أو هو جسم، وليس بمنقسم أقرب الى العقل، وإن قيل: بل هذا القول باطل في العقل: فيقال: تلك ابطل في العقل، ومتى بطلت تلك صح هذا، واذا قيل: النافي لا لإمكان تلك الامور هو الوهم، وإلا فالعقل يجوز وجود ما ذكر، وإذا قيل: البرهان العقلي دل على وجود ما أنكره الوهم: قيل: والبرهان العقلي دل على وجود ما أنكره الوهم هنا، ومن تأمل هذا وجده من أصح المعارضة وأبين التناقض في كلام هؤلاء النفاة وقد بسط هذا في غير هذا الموضوع.

**الوجه الثاني:** قوله واذا كان له بعد وامتداد، فإما ان يكون غير متناه، واما ان يكون متناهياً، فيقال: من الناس من يقول انه غير متناه، وهؤلاء منهم من يقول جسم، ومنهم من يقول غير جسم، وقد حكى القولين ابو الحسن الاشعري في المقالات وحكاها غيره أيضاً. ومن الناس من قال: هو متناه من بعض الجهات؟ وهذا مذكور عن طائفة من أهل الكلام من الكرامية وغيرهم، وقد قاله بعض المنتسبين الى الطوائف الاربعة من الفقهاء، كما ذكره القاضي أبو يعلى في عيون المسائل، فان هذه الاقوال يوجد عامتها في بعض اتباع الائمة، منها ما يوجد في بعض أصحاب ابي حنيفة، ومنها ما يوجد في بعض أصحاب مالك، ومنها ما يوجد في بعض أصحاب الشافعي، ومنها ما يوجد في بعض أصحاب أحمد، ومنها ما يوجد في بعض أصحاب اثنين أو ثلاثة أو الأربعة: قوله: ان كان غير متناه من جميع الجهات، فهو نخال لوجوه.

**الأول:** ما سببته من احواله بعد لا يتناهى فيقال له: انت قد أبطلت ادلة نفاة ذلك ولم تذكر إلا دليلاً هو أضعف من أدلة غيرك. فبقيت الدعوى بلا دليل.

**قوله الثاني:** أنه يلزم منه نفي الاجسام او تداخلها ومداخلة القادورات، فيقال: هؤلاء يقولون لا يلزم منه شيء من ذلك، بل هو غير متناه مع كونه جسماً او مع كونه غير جسم، ويقولون لا يلزم نفي سائر الأجسام ولا مداخلتها، فإذا قيل لهم: هذا ينفيه العقل. قالوا: نفي العقل لهذا كنفية وجوده قائماً بنفسه فاعلاً للعالم، وهو مع ذلك لا احوال في العالم، ولا بائن من العالم، بل نفي العقل لهذا أعظم من نفيه لهذا، وما قيل من الاعتذار عن ذلك بالفرق بين الوهم والعقل يمكن في هذا بطريق الأولى، كما قد بسط في موضعه، فان هؤلاء ادعوا ان القائل كل موجودين إما أن يكونا متحايثين، او متباينين، أو كل موجودين قائمين بانفسهما، فاما أن يكونا متباينين أو متلاصقين، أو كل موجود قائم بنفسه، فلا بد أن يكون مشاراً اليه وان قول القائل باثبات موجود لا هو داخل العالم، ولا خارجه، ولا حال فيه، ولا مباين له، ولا يشار اليه، ولا يقرب من شيء ولا يبعد من شيء ولا يصعد اليه شيء، ولا ينزل منه شيء وأمثال ذلك من الصفات السالبة النافية هو محال في العقل قالوا: ان هذا الموجب لذلك التقسيم والمحيل لوجود هذا إنما هو الوهم دون العقل وان الوهم يحكم في غير المحسوس بحكم المحسوس وهذا باطل. فقيل لهم، فأنتم لم تثبتوا بعد وجود ما لا يمكن الاحساس به، وحكم الفطرة اولى بديهي، والوهم عندهم إنما يدرك الاشياء المعنية كادراك العداوة والصدافة، كادراك الشاة عداوة الذئب وصدافة الكبش، وهذه احكام كلية، والكليات من حكم العقل لا من حكم الوهم، فهذا وأمثاله مما أبطل به ما ذكروه من الاعتذار بأن هذا حكم الوهم.

لكن المقصود هنا أن ذلك العذر أن كان صحيحاً فلمنازعهم أن يعتذروا به ههنا فيقولون: ما ذكرتموه من كونه لو كان فوق العرش أو لو كان جسماً

لكان ممتداً متناهيًا أو غير متناه هو من حكم الوهم، وهو فرع كونه قابلاً لشبوت الامتداد ونفيه، أو لشبوت النهاية ونفيها، ونحن نقول: هو فوق العرش أو هو جسم، وهو مع ذلك لا يقبل أن يكون ممتداً ولا غير ممتد، ولا أن يكون متناهيًا ولا غير متناه، كما قلتم أنتم انه موجود قائم بنفسه مبدع للعالم مسمى بالأسماء الحسنی، وانه مع ذلك لا يقبل أن يقال هو متناه ولا غير متناه بل ذاته لا تقبل اثبات ذلك ولا نفيه، ولا تقبل أن يقال هو حال في العالم، ولا خارج عنه، فلا توصف ذاته بالدخول ولا بالخروج، فان ذاته لا تقبل الاتصاف لا باثبات ذلك ولا بنفيه، فهذا ونحوه قولكم، فان كان هذا القول صحيحاً أمكن من أثبت العلو دون التجسيم أو العلو والتجسيم، ونفي ما يذكر من لوازمه ان يقول فيه ما تقولون أنتم حيث أثبتتم موجوداً قائماً بنفسه مبدعاً للعالم، ونفيتم ما نذكر من لوازمه، فان لزوم تلك اللوازم لما أثبتوه أظهر في صريح العقل من لزوم هذه اللوازم لما أثبتته هؤلاء، فان امكنكم نفي اللزوم وادعيتم ان القول باللزوم واحاله ما أثبتموه من حكم الوهم دون العقل امكن خصومكم ان يقولوا مثل ذلك بمثل ما قلتموه بطريق الاولى، وهذا يفهمه من تصور حقيقة قول الطائفتين وأدلتهم العقلية، فانه إذا قابل بين قول هؤلاء وقول هؤلاء تبين له صحة الموازنة، وان الاثبات اقرب الى صريح المعقول وأبعد عن التناقض، كما أنه أقرب الى صحيح المنقول.

وكذلك يقال في الوجه الثالث: فان اثبات النهاية من احد الطرفين دون الآخر أبعد عن الاحالة من اثبات موجود قائم بنفسه لا يمكن أن يقال فيه هو متناه ولا ان يقال غير متناه، وكذلك اثبات موجود لا نهاية له من الطرفين اقرب الى المعقول من كونه لا يقبل اثبات النهاية ولا نفيها، قوله: فيلزم ان يكون الرب مفتقراً في افادة مقدازه الى موجب ومخصص، ولا معنى للبعد غير نفس الأجزاء، فيكون الرب معلولاً لغيره يقال: ما من أحد من النفاة، الا وقد قال نظير هذا، فالكلابية، والاشعرية يقولون: الذات اقتضت صفات معدودة دون غيرها من الصفات، فانهم وان تنازعوا في كون

صفاته كلها معلولة للبشر، فانهم لم يتنازعوا في اثبات صفات لا تنتهي، بل لا بد ان تكون صفاته متناهية، فجعلوا الذات مقتضية لعدد معين دون غيره من الاعداد، ولصفات معينة دون غيرها من الصفات، بل واقتضت الأمر بشيء دون غيره من الأمور، وبارادة شيء دون غيره من المرادات مع ان نسبتها الى جميع المرادات والأمورات نسبة واحدة، واصلهم انه يجوز تخصيص احد المثلين دون الآخر بغير تخصص، بل بمحض الإرادة، وان الذات اقتضت تلك الإرادة على ذلك الوجه دون غيرها لا لأمر آخر، فاذا قيل: الذات اقتضت تناهيا من جانب دون جانب، أو قدراً مخصوصاً لم يكن هذا في صريح العقل بأبعد من الامتناع من ذلك، لا سيما وهم مع ذلك يقولون أن هذه الإرادة اقتضت ان تكون الحوادث متناهية من أحد الطرفين دون الآخر، فالحوادث عندهم لا تنهى من جانب المستقبل مع تناهيها من جانب الماضي، ومع امكان تقدم الحوادث على مبدأ حدوثها، وتأخرها عن ذلك المبدأ، ولكن الإرادة هي المخصصة لأحد المثلين، والذات هي المخصصة لتلك الإرادة المعينة دون غيرها من الإرادات، وهي المخصصة للكلام المعين الذي هو أمر بشيء معين دون غيره من الكلام، والأوامر، والمعتزلة يقولون: إن تلك الذات هي المخصصة لأحد المقدورين دون أمثاله من المقدورات، وكذلك هي المخصصة لكونها أمرة ومتكلمة وفاعلة بالأمر المعين، والكلام المعين والفعل المعين دون غيره من الأوامر والكلام والفعل، وهي المخصصة للإرادة أو لكونه مريداً دون غير تلك الإرادة، أو غير تلك المرادية، والفلاسفة يقولون ان الذات أو الوجود الذي لا اختصاص له بحقيقة من الحقائق ولا صفة من الصفات هو المخصص للعالم كله بما هو عليه من الحقائق والصفات والمقادير، وأنه علة تامة موجبة للمعلول، ومع أن الحوادث من المعلولات ليست أعيانها أزلية، ولم يكن فيه ما يوجب تأخر شيء من المعلولات ولا قام به صفة ولا معنى ولا فعل يوجب التخصيص لا بحقيقة دون حقيقة ولا بصفة دون صفة ولا لحادث دون حادث ولا لتأخير ما يتأخر، والعالم يشهد فيه من الحقائق المختلفة

والحوادث الحادثة ما يعلم معه بالضرورة أنه لا بد له من مخصص، وهم لا يثبتون إلا وجوداً مطلقاً ليس فيه اختصاص وجودي بوجه من الوجوه، فضلاً عن أن يكون مقتضياً لتخصيص حقيقة دون حقيقة، وصفة دون صفة، والحدوث من غير سبب يقتضي الحدوث، وهذه الأمور لبسطها موضع آخر.

والمقصود، أن هؤلاء القائلين بعدم التناهي أو بالتناهي من جانب دون جانب مع كون قولهم فاسداً، فنفاه كون الرب على العرش الذين يحتجون على نفي ذلك بنفي الجسم، وعلى نفي الجسم بهذه الحجج يلزمهم من التناقض أعظم مما يلزم المثبتين، والمقدمات التي يحتجون بها هي نفسها وما هو أقوى منها من جنسها تدل على فساد أقوالهم بطريق الأولى، فإن كانت صحيحة دلت على فساد قولهم، ومتى فسد قولهم صح قول المثبتة لامتناع رفع النقيضين، وإن كانت باطلة لم تدل على فساد قول المثبتة، فدل ذلك على أن هذه المقدمات مستلزمة فساد قول النفاة دون قول أهل الاثبات، وهذه الطريق هي ثابتة في الأدلة الشرعية والعقلية، فانا قد بينا في الرد على أصول الجهمية النفاة للصفات في الكلام على تأسيس التقديس وغيره. أن عامة ما يحتج به النفاة للرؤية، والنفاة لكونه فوق العرش ونحوهم من الأدلة الشرعية الكتاب والسنة هي نفسها تدل على نقيض قولهم، ولا تدل على قولهم. فضلاً عما يعترفون هم بدلالته على نقيض قولهم، وهكذا أيضاً عامة ما يحتجون به من الأدلة العقلية إذا وصلت معهم فيها إلى آخر كلامهم، وما يجيبون به معارضهم وجدت كلامهم في ذلك يدل على نقيض قولهم، وأن ما يذكرونه من المناظرات العقلية هو على قول أهل الاثبات أدل منه على قولهم.

**الجواب الرابع:** قوله إذا كان متناهيًا من جميع الجهات، فاخصاصه بالشكل والمقدر ان كان لذاته لزم منه اشتراك جميع الاجسام فيه ضرورة الاتحاد في الطبيعة، فيقال له: لا نسلم اشتراك جميع الأجسام في ذلك، ولا نسلم أن الاجسام متحدة في الطبيعة وقد عرف ان النزاع في هذه المسألة من

النظار من أشهر الامور، وهذا المصنف نفسه قد بين فساد حجج أصحابه المدعين تماثلها وتماثل الجواهر، فإذا كان هو نفسه قد بين فساد حجج القائلين بالاتحاد في الطبيعة كان قد أفسد حجته بما ذكره هو من الأدلة العقلية على فسادها، فضلاً عما يذكره غيره من العقلاء، وقد بسط هذا في موضعه، وإنما المقصود هنا التنبيه على أن كل مقدمة في هذه الحجة يمكن منعها، ويكون قول المانع فيها أقوى من قول المحتج.

**قال الرابع:** أنه لو كان جسماً لكان مركباً من الأجزاء وهو محال لوجهين.

**الأول:** أنه يكون مفتقراً الى كل واحد من تلك الاجزاء ضرورة استحالة وجود المركب دون أجزائه، وكل منها غير مفتقر اليه، وما افتقر إلى غيره كان ممكناً لا واجباً لذاته، وقد قيل انه واجب لذاته.

**قلت:** ولقائل أن يقول هذا باطل من وجوه.

**أحدها:** أن الذين قالوا انه جسم لا يقول أكثرهم انه مركب من الأجزاء بل ولا يقولون أن كل جسم مركب من الأجزاء، فالدليل على امتناع ما هو مركب من الاجزاء فقط لا يكون حجة على من قال انه ليس بمركب، وإن كان بناء على أن كل جسم مركب فهذا ممنوع، وإن قيل: لا نعني بالأجزاء أجزاء كانت موجودة بدونها، وإنما نعني بها انه لا بد ان يتميز منه شيء عن شيء قيل: فحينئذ لا يلزم أن يكون ذلك الذي يمكن أن يصير جزءاً غير مفتقر اليه إذ هو لا بد منه في وجود الجملة، وليس موجوداً دونها، فالجملة لا تستغني عنه وهو أيضاً لا يستغني عنها، فتكون الحجة باطلة.

**الثاني:** ان يقال ما تعني بقولك انه يكون مفتقراً الى كل واحد من تلك الأجزاء أتعني انه يكون مفعولاً للجزء أو معلولاً لعلة فاعلة، أم تعني أنه يكون وجوده مشروطاً بوجود الجزء بحيث لا يوجد أحدهما إلا مع الآخر، فان ادعيت الأول كان التلازم باطلاً، فانه من المعلوم أن الأجسام التي خلقها

الله تعالى ليس شيء من أجزائها فاعلاً لها، ولا علة فاعلة لها، فإذا لم يكن شيء من المركبات المخلوقة جزؤه فاعلاً له ولا علة فاعلة له كان دعوى أن ذلك قضية كلية من أفسد الكلام، فانه لا يعلم ثبوتها في شيء من الجزئيات المشهودة، فضلاً عن أن تكون كلية، وإن قيل: نعني بالافتقار انه لا يوجد هذا الا مع هذا. قيل: ولم قلت ان مثل هذا ممنوع على الواجب بنفسه؟ فإن الممنوع عليه ان يكون فاعلاً أو علة فاعلة إذا قيل بإمكان علة فاعلة لا تفعل بالاختيار، فأما كونه لا يكون وجوده مستلزماً للوازم لا يكون موجوداً إلا بها، فالواجب بنفسه لا ينافي ذلك، سواء سميت صفات أو أجزاء أو ما سميت، ويظهر هذا بالوجه الثالث .

**الوجه الثالث:** وهو أن النافي لمثل هذا التلازم إن كان متفلسفاً، فهو يقول ان ذاته مستلزمة للممكنات المنفصلة عنه، فكيف تمنع أن تكون مستلزمة لصفاته اللازمة له او لما هو داخل في مسمى اسمه، وهو أيضاً يسلم أن ذاته تستلزم كونه واجباً وموجوداً وعاقلاً وعقلاً ولذيذاً وملتذداً به ومحباً لذاته ومحبواً لها، وأمثال ذلك من المعاني المتعددة، فإذا قيل: هذه كلها شيء واحد قيل: هذا مع كونه معلوم الفساد بالضرورة لكونه تضمن ان العلم والحب، وان العالم المحب هو العلم، والحب، فان قدر إمكانه فقول القائل أن الجسم ليس بمركب من الهولي والصورة، ولا من الجواهر المنفردة، بل هو واحد بسيط اقرب الى العقل من دعوى اتحاد هذه الحقائق، وإن كان من المعتزلة وأمثالهم، فهم يسلمون أن ذاته تستلزم انه حي عالم قادر، وإن كان من الصفاتية فهم يسلمون استلزام ذاته للعلم والقدرة والحياة وغير ذلك من الصفات، فما من طائفة من الطوائف إلا وهي تضطر إلى أن تجعل ذاته مستلزمة للوازم، وحينئذ فنفي هذا التلازم لا سبيل لاحد اليه، سواء سمي افتقاراً او لم يسم، وسواء قيل ان هذا يقتضي التركيب او لم يقل.

**الوجه الرابع:** ان يقال قول القائل ان المركب مفتقر إلى كل واحد من تلك الاجزاء، أتعني بالمركب تلك الأجزاء أو تعني به اجتماعها او الأمرين أو

شيئاً رابعاً، فإن عנית الأول كان المعنى ان تلك الأجزاء مفتقرة إلى تلك  
الاجزاء، وكان حاصله ان الشيء المركب مفتقر إلى المركب، وان الشيء  
مفتقر إلى نفسه، وان الواجب بنفسه مفتقر إلى الواجب بنفسه، ومعلوم ان  
الواجب بنفسه لا يكون مستغنياً عن نفسه، بل وجوبه بنفسه يستلزم ان نفسه  
لا تستغني عن نفسه، فما ذكرتموه من الافتقار هو تحقيق لكونه واجبا بنفسه  
لا مانع لكونه واجباً بنفسه، وإن قيل ان المركب هو الاجتماع الذي هو  
اجتماع الاجزاء وتركيبها، قيل: فهذا الاجتماع هو صفة وعرض للاجزاء لا  
يقول عاقل انه واجب بنفسه دون الأجزاء، بل إنما يقال هو لازم للأجزاء،  
والواجب لنفسه هو الذات القائمة بنفسها. وهي الأجزاء لا مجرد الصفة التي  
هي نسبة بين الأجزاء، وإذا لم يكن هذا هو نفس الذات الواجبة بنفسها وإنما  
هو صفة لها، فالقول فيه كالقول في غيره مما سميتوه انتم أجزاء، وغايته ان  
يكون بعض الاجزاء مفتقراً إلى سائرهما، وليس هذا هو افتقار الواجب  
بنفسه إلى جزئه، وإن قيل ان المركب هو المجموع اي الأجزاء واجتماعها،  
فهذا من جنس ان يقال المركب هو المجموع أي الأجزاء واجتماعها، فهذا  
من جنس ان يقال المركب هو الأجزاء لكن على هذا التقدير صار الاجتماع  
جزءاً من الأجزاء، وحينئذ فإذا قيل هو مفتقر إلى الاجزاء كان حقيقته انه  
مفتقر إلى نفسه أي لا يستغني عن نفسه، وهذا حقيقة وجوبه بنفسه لا مناف  
لوجوبه بنفسه.

وإن عנית به شيئاً رابعاً، فلا يعقل هنا شيء رابع، فلا بد من تصويره،  
ثم هذا الكلام عليه، وإن قال بل المجموع يقتضي افتقاره إلى كل جزء من  
الاجزاء. قيل: افتقار المجموع إلى ذلك الجزء كافتقاره إلى سائر الأجزاء،  
وذلك وسائر الاجزاء هي المجموع، فعاد إلى انه مفتقر إلى نفسه، فإن قيل  
فأحد الجزأين مفتقر إلى الآخر أو قيل الجملة مفتقرة إلى كل جزء إلى آخره.  
قيل، أولاً ليس هذا هو حجتكم، وإنما ادعيتم افتقار الواجب بنفسه إلى  
جزئه، وقيل ثانياً إن عנית بكون احد الجزأين مفتقراً إلى الآخر أن احدهما



فاعل للآخر او علة فاعلة له، فهذا باطل بالضرورة، فإن المركبات الممكنة ليس احد أجزائها عالة فاعلة للآخر ولا فاعلا له باختياره، فلو قدر ان في المركبات ما يكون جزؤه فاعلاً لجزئه لم يكن كل مركب كذلك فلا تكون القضية كلية، فلا يجب ان يكون مورد النزاع داخلاً فيما جزؤه مفتقر إلى جزئه، فكيف إذا لم يكن في الممكنات شيء من ذلك، فكيف يدعي في الواجب بنفسه إذا قدر مركباً أن يكون بعض اجزائه علة فاعلة للجزء الآخر؟ وإن عنيت ان احد الجزأين لا يوجد إلا مع الجزء الآخر، فهذا انما فيه تلازمها وكون احدهما مشروطا بالآخر، وذلك دور معي اقتراضي، وهو ممكن صحيح لا بد منه في كل متلازمين، وهذا لا يتنافي كون المجموع واجباً بالمجموع، وإذا قيل في كل من الاجزاء هل هو واجب بنفسه أم لا؟ قيل: إن أردت هل هو مفعول معلول لعله فاعلة، ام لا فليس في الأجزاء ما هو كذلك، بل كل منها واجب بنفسه بهذا الاعتبار.

وإن عنيت انه هل فيها ما يوجد بدون وجود الآخر فليس فيها ما هو مستقل دون الآخر، ولا هو واجب بنفسه بهذا الاعتبار، والدليل دل على اثبات واجب بنفسه غني عن الفاعل والعله الفاعلة لا على انه لا يكون شيء غني عن الفاعل مستلزماً للوازم، فلفظ الواجب بنفسه فيه إجمال واشتباه دخل بسببه غلط كثير، فما قام عليه البرهان من اثبات الواجب بنفسه ليس هو ما فرضه هؤلاء النفاة، فإن الممكن هو الذي لا يوجد إلا بموجد يوجده، والواجب هو الذي يكون وجوده بنفسه لا بموجد يوجده، فكونه موجوداً بنفسه مستلزماً للوازم لا يتنافي ان يكون ذاتاً متصفة بصفات الكمال، وكل من الذات والصفات ملازم للآخر، وكل من الصفات ملازمة للأخرى، وكل ما يسمى جزءاً فهو ملازم للآخر، وإذا قيل، هذا فيه تعدد الواجب، قيل: ان اردتم تعدد الإله الموجود بنفسه الخالق للممكنات فليس كذلك، وإن أردتم تعدد معان وصفات له أو تعدد ما سميتوه أجزاء له، فلم قلت انه إذا كان كل من هذه واجباً بنفسه أي هو موجود بنفسه لا بموجد يوجده مع ان

وجوده ملزوم لوجود الآخر يكون ممتنعاً؟ ولم قلتُم ان ثبوت معينين او شيئين واجبين متلازمين يكون ممتنعاً، وهذا كما تقول المعتزلة انكم إذا أثبتتم الصفات قلتُم بتعدد القديم، فيقال لهم: ان قلتُم ان ذلك يتضمن تعدد آلهة قديمة خالقة للمخلوقات، فهذا التلازم باطل، وإن قلتُم يستلزم تعدد صفات قديمة للإله القديم، فلم قلتُم ان هذا محال؟ فعامة ما يلبس به هؤلاء النفاة ألفاظ مجملة متشابهة، إذا فسرت معانيها، وفصل بين ما هو حق منها وبين ما هو باطل زالت الشبهة، وتبين ان الحق الذي لا محيد عنه هو قول أهل الإثبات للمعاني والصفات.

**الوجه الخامس:** أن يقال قولك ان المركب مفتقر إلى كل واحد من تلك الأجزاء ضرورة استحالة وجود المركب دون أجزائه ليس فيه ما يدل على افتقار المركب إلى أجزائه، فإن كونه يستحيل وجوده دون الأجزاء يقتضي انه لا يوجد بدونها، بل لا يوجد إلا وهي موجودة، وكون الشيء لا يوجد إلا مع الشيء لا يقتضي افتقاره إليه، بل إنما يكون مفتقراً إليه إذا كان لا يوجد إلا به. ألا ترى ان المتضايقين لا يوجد احدهما دون الآخر، ولا يقال ان احدهما مفتقر إلى الآخر كالبنوة والابوة، بل كلاهما معلول علة منفصل. فمعلولا العلة لا يوجد احدهما دون الآخر وهما جميعا مفتقران إلى العلة ليس احدهما مفتقر إلى الآخر، فإذا قدر انه لا علة لهما لم يكن احدهما مفتقراً إلى الآخر ولا إلى علة.

**الوجه السادس:** ان يقال قولك وكل منها غير مفتقر إليه خطأ ظاهر، فإنه ليس من ضرورة كون المركب متوقفاً على كل من أجزائه ان لا يكون شيء من تلك الاجزاء متوقفاً عليه، وذلك ان المركب إن أريد به نفس الأجزاء المجتمعة كان المعنى ان المجتمع متوقف على المجتمع، أو أن كل جزء متوقف على سائر الأجزاء، أو على جزء آخر، وعلى نفسه، وأي شيء فرض من ذلك لم يلزم ان يكون احد الجزأين هو المفتقر دون الآخر، وإن قدر ان المركب هو الاجتماع او الاجتماع مع الأجزاء، فإذا قدر انها متلازمة لم

يكن احد الأجزاء واجباً بنفسه بمعنى إمكان وجوده دون سائر الاجزاء لا الاجتماع ولا غيره، بل لا يوجد شيء منها إلا بالآخر، فلا يكون شيء من الاجزاء غير مفتقر إلى المركب، بل كل منها مفتقر إليه، وهذا لا يقاس بالواحد مع العشرة الذي يمكن وجوده دون وجود العشرة، فإن أجزاء العشرة ليست متلازمة، وإنما الكلام في أمور متلازمة لا يمكن وجود بعضها دون بعض كالصفات اللازمة للرب تعالى، وما سماه النفاة أجزاء فإنه لا يمكن وجود صفة من تلك الصفات دون الذات، بل ولا دون الصفة الأخرى، وكذلك ما سموه جزءاً لا يمكن وجوده دون الجميع ولا دون جزء آخر، فامتنع ان يقال ان كل جزء من الأجزاء غير مفتقر إلى المجموع المركب، مع ان المجموع المركب مفتقر إليه، بل إذا سمي هذا التلازم افتقاراً فافتقار الصفة وما سموه جزءاً إلى المجموع أعظم من افتقار الذات الواجبة بنفسها أو ما سموه المجموع المركب الواجب بنفسه إلى الصفة أو الجزء، فإن المجموع هو الواجب بنفسه الذي لا يقبل العدم أصلاً، وكل جزء من أجزائه فلا يتصور وجوده بدون وجود الآخر، وهذا كما يقولون ان الحيوانية والناطقة جزء من الانسانية، ومع هذا يمتنع وجود الجزء دون هذه الماهية المركبة، وكذلك يقولون ان الجسم مركب من المادة والصورة، ويمتنع وجود احدهما بدون الجسم، بل والجوهر الفرد عند عامة القائلين به يمتنع وجوده بدون وجود الجسم.

**الوجه السابع:** ان يقال قولك ان المركب الواجب بنفسه مفتقر إلى كل واحد من أجزائه ضرورة استحال وجود المركب دون أجزائه، وكل منها غير مفتقر إليه كلام باطل، وهو بالعكس أولى، وذلك ان ما قدر انه جزء إذا كان غير مفتقر إليه لزم ان يكون واجباً بنفسه، وإذا كان واجباً بنفسه، فإما ان يكون مستقلاً لا يتوقف على وجود الجزء الآخر، ولا الجملة أو لا بد له من ذلك، فان كان مستقلاً بنفسه لا يتوقف على جزء آخر ولا على المجموع، لزم تعدد الأمور الواجبة بنفسها المستقلة التي يستغني بعضها عن

بعض، ولا يتوقف واحد منها على الآخر، ومعلوم انه اذا كان هذا جائزاً  
 لزم ان يكون هناك مجموع كل منه واجب بنفسه، والمجموع واجب بتلك  
 الواجبات، فإذا قدر تعدد الواجب بنفسه كان هذا مبطلاً لأصل هذا  
 الكلام فضلاً عن فروعه ومع تقدير تعدده يمتنع عدم تعدده، فيكون الدليل  
 الذي استدل به على نفي التركيب مستلزماً لثبوت التركيب، فيكون دليلاً  
 يدل على نقيض مطلوبه، وهذا ابلغ ما يكون في بطلان قوله، وان قدر ان  
 للمجموع حقيقة غير تلك الأفراد فإن ما لزم الواجب كان واجباً، ويبقى  
 حينئذ الكلام في أن المجموع إن كان زائداً على العدد إنما وجوبه بالعدد  
 نزاعاً لا فائدة فيه، فإنه إذا قدر عشرة كل منهم واجب بنفسه لزم ان  
 تكون العشرة واجبة قطعاً، وإذا كان كل جزء من العشرة لا يقبل العدم  
 لنفسه، فالعشرة لا تقبل العدم بطريق الأولى والأخرى، وانضمام الواجب  
 بنفسه إلى الواجب بنفسه إذا قدر ذلك لا يوجب ضعفاً لأحدهما، بل نفس  
 ذلك الاجتماع هو من لوازم وجودهما بطريق الأولى والأخرى، وإذا قدر أن  
 اتصال بعضها ببعض من لوازم وجودها الواجب بنفسه لم يكن ممتنعاً، فإن  
 الواجب بنفسه على هذا التقدير لا يمتنع ان يكون له لوازم وملزومات  
 واجبة، ومن العجب ان هؤلاء القوم كهذا وأمثاله من الخائضين في واجب  
 الوجود على طريقة ابن سينا، وأمثاله الذين جعلوا التركيب عمدتهم في نفي ما  
 ينفونه يوردون في طريق اثبات واجب الوجود أسئلة تفسد ما ذكروه في  
 انتفاء التركيب بالضرورة وهي لا تفسد امتناع التسلسل، وهم مع ذلك  
 يوردونها في طريق إثباته اشكالات على ابطال القول بالتسلسل الذي جعلوه  
 مقدمة من مقدمات اثباته، حتى يبقوا دائماً في نصرة التعطيل بالباطل، وهم  
 إذا نصرروا الاثبات ببعض ما نصرروا به التعطيل كان فيه كفاية وبيان لفساد  
 التعطيل، وبيان ذلك انهم لما اثبتوا واجب الوجود جعلوا اثباته موقوفاً على  
 ابطال التسلسل لما قالوا ان الممكن لا بد له من مرجح مؤثر، اما ان يتسلسل  
 الأمر حتى يكون لكل ممكن مرجح ممكن، فتسلسل العلل والمعلولات الممكنة

او ينتهي الأمر إلى واجب بنفسه، ثم قالوا: لم لا يجوز ان يكون التسلسل جائزاً كما قد تكلم على هذا في غير هذا الموضوع؟ ومن أعظم أسئلتهم قولهم: لم لا يكون المجموع واجباً بأجزائه المتسلسلة، وكل منها واجب بالآخر؟ وهذا السؤال الذي ذكره الآمدي، وذكر انه لا يستطيع ان يجيب عنه، ومضمونه وجوب وجود امور ممكنة بنفسها ليس فيها ما هو واجب موجود بنفسه، ولكن كل منها معلول للآخر، والمجموع معلول بالأجزاء، ومن المعلوم إنا إذا فرضنا مجموعاً واجباً بأجزائه الواجبة التي لا تقبل العدم كان أولى في العقل من مجموع يجب بأجزاء كل منها ممكن لا يوجد بنفسه، فإن المحتاج إلى الممكنات أولى بالامكان، أما الذي يكون وجوده لازماً للواجبات فلا يمكن عدمه، والعقل الصريح الذي لم يكذب قط يعلم ان المركب المجموع من أجزاء كل منها ممكن لا وجود له بنفسه هو أيضاً ممكن لا وجود له، وأما المركب من اجزاء كل منها واجب بنفسه، فإنه لا يمتنع كونه واجباً بنفسه اي بتلك الأجزاء التي كل منها واجب.

وإذا قيل الاجتماع نفسه مفتقر إلى تلك الأجزاء التي كل منها واجب بنفسه كان ذلك نزاعاً لفظياً، والمقصود ان العقل يصدق بإمكان هذا ولا يصدق بإمكان اجزاء كل منها ممكن والمجموع واجب بها، وهؤلاء قلبوا الحقائق العقلية فقالوا: إذا اجتمعت واجبات بأنفسها صارت ممكنة، وإذا اجتمعت بممكنات بأنفسها صارت واجبة، فإذا تكلموا في نفي الصفات الواجبة لله جعلوا كون المركب يستلزم اجزاءه موجباً لامتناع المركب الذي جعلوه مانعاً من العلو والتجسيم، ومن ثبوت الصفات ولا يوردون على انفسهم ما اوردوه في اثبات واجب الوجود، وايراده هنا أولى لأن فيه مطابقة لسائر ادلة العقل مع تصديق ما جاءت به الرسل، وما في ذلك من اثبات صفات الكمال لله تعالى، بل وإثبات حقيقته التي لا يكون موجوداً إلا بها، فكان يمكنهم ان يقولوا لم لا يجوز ان يكون المجموع الواجب او المركب الواجب، أو الجملة الواجبة واجبة بوجوب كل جزء من أجزائها التي هي واجبة بنفسها

لا تقبل العدم، وكان هذا خيراً من ان يقولوا لم لا يجوز ان يكون المجموع الذي كل من اجزائه ممكن بنفسه هو واجباً بنفسه أو واجباً بأجزائه.

وهذا الآمدي مع انه من أفضل من تكلم من أبناء جنسه في هذه الأمور، وأعرفهم بالكلام والفلسفة اضطرب وعجز عن الجواب عن الشبهة الداحضة القادحة في إثبات واجب الوجود، وهو دائماً يمتح بنظيرها الذي هو أضعف منها على نفي العلو وغيره من الامور الثابتة بالشرع والعقل، ويقول: إن ذلك يستلزم التجسيم، وان المخالفين في الجسم جهال، ولو اعطى النظر حقه لعلم ان الجهل المركب فضلاً عن البسيط اجدر بمن سلك مثل تلك الطريق، فإن من شك في أوضح الأمرين وأبينهما في العقل، وفي أمر لم يشك احد من الأولين والآخرين فيه. كان اولى بالجهل ممن قال بما قالت به الأنبياء والرسل وأتباعهم وسائر عقلاء بني آدم من الأولين والآخرين، وعلم ثبوته بالبراهين اليقينية، وذلك انه لم يجوز احد من بني آدم وجود فاعل للعالم، ولذلك الفاعل فاعل إلى ما لا نهاية له من غير ان يكون هناك فاعل موجود بنفسه، فمن شك في جواز هذا او عجز عن جواب شبهة مجوّزه كان جهله بيناً وكان أجهل من أفحش الناس قولاً بالباطل المحض من التشبيه والتجسيم، حتى لو فرض القول الذي يحكي عن غالية المنتقصة لله من اليهود وغيرهم، مثل الذين يصفونه بالبكاء والحزن، وعض اليد، حتى جرى الدم، ورمد العين، وباللغوب، والفقر، والبخل وغير ذلك من النقائص التي يجب تنزه الله تعالى عنها سبحانه وتعالى عما يقول الظالمون علواً كبيراً، فإذا قدر واجب بنفسه موصوف بهذه النقائص لم يكن هذا أبعد في العقل من وجود فاعل ليس موجوداً بنفسه له فاعل ليس موجوداً بنفسه إلى ما لا يتناهى، فإن هذا وصف لجميع الفاعلين بالعدم الذي هو غاية النقص، فإن غاية النقص انه يرجع إلى امور عدمية، فكيف عدم كل ما يقدر فاعلاً للعالم؟ فتبين ان هؤلاء الذين يدعون العقليات التي تعارض السمعيات هم من أبعد الناس عن موجب العقل ومقتضاه، كما هم من أبعد الناس عن متابعة الكتاب المنزل، والنبي المرسل،

وان نفس ما به يقدحون في أدلة الحق التي توافق ما جاء به الرسول. لو قدحوا به فيما يعارض ما جاء به الرسول لسلموا عن التناقض، وصح نظرهم وعقلهم واستدلالم ومعارضتهم صحيح المنقول وصریح المعقول بالشبهات الفاسدة، ومن أعجب الاشياء ان هذا الآمدي لما تكلم على مسألة هل وجوده زائد على ذاته ام لا؟ ذكر حجة من قال لا يزيد وجوده على ذاته، فقال: احتجوا بانه لو كان زائداً على ذاته لم يخل إما ان يكون واجباً او ممكناً لا جائز ان يكون واجباً، لانه مفتقر إلى الذات ضرورة كونه صفة لها ولا شيء من المفتقر إلى غيره يكون واجباً، فإذا وجوده لو كان زائد على ذاته لما كان واجباً، فلم يبق إلا أن يكون ممكناً، وإذا كان ممكناً فلا بد له من مؤثر، والمؤثر فيه إما الذات أو خارج عنها، والأول ممتنع لأنه يستلزم كون الذات قابلة وفاعلة، ولأن المؤثر في الوجود لا بد ان يكون موجوداً فتأثيرها في وجودها يفتقر إلى وجودها، فالوجود مفتقر إلى نفسه وهو محال، وإن كان المؤثر غيرها كان الوجود الواجب مستفاداً له من غيره، فلا يكون الوجود واجباً بنفسه، ثم قال: وهذه الحجة ضعيفة إذ لقائل ان يقول: ما المانع من كون الوجود الزائد على الماهية واجبا بنفسه؟ قولكم لأنه مفتقر إلى الماهية، والمفتقر إلى غيره لا يكون واجبا لنفسه.

قلنا: لانسام أن الواجب لنفسه لا يكون مفتقراً إلى غيره، بل الواجب لنفسه هو الذي لا يكون مفتقراً إلى مؤثر فاعل ولا يمتنع أن يكون موجباً بنفسه، وان كان مفتقر إلى القابل، فان الفاعل الموجب بالذات لا يمتنع توقف تأثيره على القابل، وسواء كان اقتضاؤه بالذات لنفسه أو لما هو خارج عنه، وهذا كما يقول الفيلسوف في العقل الفعال بأنه موجب بذاته للمصور الجوهرية والأنفس الانسانية، وإن كان ما اقتضاه لذاته متوقفاً على وجود الهولي القابلة. قال: وان سلمنا أنه لا بد وأن يكون ممكناً، ولكن لانسام ان حقيقة الممكن هو المفتقر إلى المؤثر، بل الممكن هو المفتقر إلى المؤثر، بل الممكن هو المفتقر إلى الغير، والافتقار إلى الغير أعم من الافتقار إلى المؤثر، وقد تحقق

ذلك بالافتقار إلى الذات القابلة، فيقال: ففي هذا الكلام جوّز أن يكون الوجود الواجب مفتقراً إلى الماهية، وذكر ان الواجب بنفسه هو الذي لا يفتقر إلى المؤثر ليس هو الذي لا يفتقر إلى الغير، وأن كونه ممكناً بمعنى افتقاره إلى الغير لا إلى المؤثر هو الإمكان الذي يوصف به الوجود الواجب المفتقر إلى الماهية، وهذا الذي قاله هو بعينه يقال له فيما ذكره هنا حيث قال: إن المجموع مفتقر إلى كل من أجزائه، والمفتقر إلى الغير لا يكون واجباً بنفسه، لأنه ممكن، فيقال له: لانسلم أن المفتقر إلى الغير على الإطلاق لا يكون واجباً بنفسه، بل المفتقر إلى المؤثر لا يكون واجباً بنفسه، وافتقار المجموع إلى كل من أجزائه ليس افتقاراً إلى مؤثر بل إلى الغير، كافتقار الوجود إلى الماهية إذا فرض تعددها، ويقال قولك: ان المجموع يكون ممكناً أتعني بالممكن ما يفتقر إلى مؤثر أما ما يفتقر إلى الغير؟ فان قلت الأول كان باطلاً، وان قلت الثاني فلم قلت أن الواجب بنفسه الذي لا يفتقر إلى فاعل لا يكون ممكناً بمعنى أنه لا يفتقر إلى غير لا إلى فاعل؟ فهذا الكلام الذي ذكره هو بعينه يجيب به عن نفساد عما ذكره هنا بطريق الأولى والأخرى، فان توقف المجموع الواجب باجزائه على كل من اجزائه لا ينفي وجوبه بنفسه التي هي المجموع مع الاجزاء، أما توقف الوجود على الماهية المغايرة له، فانه يقتضي توقف الوجود الواجب على ما ليس داخلياً فيه، ومعلوم أن افتقار الشيء إلى جزئه ليس هو كافتقاره إلى ما ليس جزأه، بل الأول لا ينفي كمال وجوبه إذا كان افتقاره إلى جزئه ليس أعظم من افتقاره إلى نفسه، والواجب بنفسه لا يستغني عن نفسه فلا يستغني عما هو داخل في مسمى نفسه.

أما اذا قدر وجود واجب وماهية مغايرة له كان الواجب مفتقراً إلى ما ليس داخلياً في مسمى اسمه، فمن جوّز ذلك كيف يمنع هذا، ولهذا كان قول مثبتة الصفات خيراً من قول أبي هاشم وأمثاله من المعتزلة وأتباعهم الذين قالوا: إن وجود كل موجود في الخارج مغاير لذاته الموجودة في الخارج، وان



وجود واجب الوجود زائد على ماهيته، وإن كان قد وافقه على ذلك طائفة من أهل الاثبات في أثناء كلامهم، حتى من أصحاب الاثمة الاربعة وغيرهم، كابن الزغواني وهو أحد قولي الرازي، بل هو الذي رجحه في أكثر كتبه، وكذلك أبو حامد فابطل مثل هذا التركيب أولى من ابطال ذاك، وأدنى الاحوال أن يكون مثله، فان من قال ان الوجود زائد على الماهية لزمه أن يجعل الماهية قابلة للوجود والوجود صفة لها، فيجعل الوجود الواجب صفة لغيره، والصفة مفتقرة إلى محلها، وهذا الافتقار أقرب إلى أن تكون الصفة ممكنة من افتقار الجميع إلى جزئه، فان افتقار الجميع إلى نفسه لا ينافي وجوبه بنفسه، فكيف افتقاره إلى صفته اللازمة له، والى ما يقدر أنه جزؤه الذي لا يوجد إلا في ضمن نفسه، وأما افتقار الصفة إلى الموصوف فأدل على امكان الصفة بنفسها، فاذا كان اوجود الواجب لا يمتنع أن يكون صفة لماهيته، فكيف يمتنع أن يكون مجموعاً؟ وغاية ما يقال ان الاجتماع صفة للاجزاء المجتمعة الموجودة الواجبة، ومعلوم أن صفة الاجزاء الواجبة بنفسها أولى أن تكون موجودة واجبة من صفة الماهية التي هي في نفسها ليست وجوداً، فهذا الذي ذكره هناك حجة عليه هنا مع أنه يمكن تقريره بخير مما قرره به، فانه قد يقال إن هذا تقرير ضعيف، وذلك أنه قال لانسلم ان الواجب لنفسه لا يكون مفتقراً إلى غيره، فان الواجب لنفسه هو الذي لا يكون مفتقراً إلى مؤثر فاعل ولا يمتنع أن يكون موجباً بنفسه، وإن كان مفتقراً إلى القابل فان الفاعل الموجب بالذات لا يمتنع توقف تأثيره على القابل، وسواء، كان اقتضاؤه بالذات لنفسه أو لما هو خارج عنه، وهذا كما يقول الفيلسوف في العقل الفعال بأنه موجب بذاته للصور الجوهرية والانفس الانسانية، وان كان ما اقتضاه لذاته متوقفاً على وجود الهولي القابلة، فقد يقال: إن هذا التقرير ضعيف لوجوه:

أحدها: ان الكلام فيما هو واجب بنفسه لا فيما هو موجب لغيره، أو فاعل له، واذا قدر ان الموجب الفاعل يقف على غيره لم يلزم أن يكون

الواجب بنفسه يقف على غيره.

**الثاني:** أن الموجب الفاعل لا تقف نفسه على غيره، وإنما يقف تأثيره ولا يلزم من توقف تأثيره على غيره توقفه، وهذا كما ذكره من التمثيل بالعقل الفعال، فإن أحداً لا يقول أن نفسه تتوقف على غيره الذي يقف عليه تأثيره فإذا كان هذا في الموجب، فكيف بالواجب؟ بل هم يقولون: إن نفس إيجابه يتوقف على غيره، بل وصول الاثر إلى المحل يتوقف على استعداد المحل.

**الثالث:** أن هذا التمثيل يمكن في غير الواجب بنفسه، أما هو سبحانه وتعالى فلا يتصور أن تقف ذاته على غيره، ولا فعله على غيره، فإن القوابل هي أيضاً من فعله، فالكلام في فعله للمقبول لها كالكلام في فعله للقابل، فكل ما سواه فقير إليه مفعول له، وهو مستغن عن كل ما سواه من كل وجه بخلاف الفاعل المخلوق الذي يتوقف فعله على قابل، فانه فعل مفتقر إلى شيء منفصل عنه، لكن يمكن أن يجاب عنه بأى يقال: إذا كان الموجب لغيره المتوقف إيجابه على غيره لا يمنع أن يكون موجباً بنفسه، كما قالوا في العقل الفعال، فإن يكون توقف إيجابه على غيره لا يمنع أن يكون واجباً بنفسه أولى وأحرى، فإن الموجب لغيره واجب وزيادة إذا لا يوجد إلا ما هو موجود ولا يوجب إلا ما هو واجب، والعقل الفعال يقولون هو واجب بغيره وهو موجب بغيره لا واجب بنفسه، ومقصوده أن الوجوب والايجاب بالذات لا يمنع توقف ذلك على غيره، وإنما يمنع كونه مفعولاً للغير، وتلخيص الكلام أنه إذا قيل أن الوجود زائد على الماهية كانت الماهية محلاً للوجود الواجب، فيكون الواجب لنفسه مفتقراً إلى قابل لا إلى فاعل، فنقول: الواجب هو الذي لا يكون مفتقراً إلى قابل، فإن الذي قام عليه قطع التسلسل أن الواجب لا فاعل له ولا علة، أما كون الوجود الواجب له محل هو موصوف به أم لا فذاك كلام آخر، لكنه عضد ذلك بأن الايجاب بالذات لا ينافي كون الموجب له محل يقبله، فكذلك الوجوب بالذات لا ينافي أن يكون له محل يقبله، واستشهد بالعقل الفعال لكنهم يقولون العقل الفعال ليس بموجب

بالذات، وأما الرب الموجب بالذات فليس له محل يقبله، فتبين أن الاستشهاد بهذا لا يصح وليس التمثيل به مطابقاً.

والمقصود هنا، أن الذي يعتمد عليه هو وأمثاله في نفي ما يسمونه التركيب هم أنفسهم قد أبطلوه في مواضع آخر، واحتجوا به في موضع آخر، وهو حيث احتجوا به أضعف منه حيث أبطلوه، وكذلك ما ذكره من الوجه الثاني على إبطال التركيب، فانه قال: الوجه الثاني في امتناع كونه مركباً من الاجزاء أن تلك الاجزاء إما أن تكون واجبة الوجود لذاتها، أو ممكنة، أو البعض واجب والبعض ممكن لا جائز أن يقال بالأول على ما سيأتي تحقيقه في اثبات الوحدةانية، وإن كان الثاني أو الثالث، فلا يخفي أن المفتقر الى الممكن المحتاج إلى الغير أولى بالامكان والاحتياج والممكن المحتاج لا يكون واجبا لذاته وما لا يكون واجبا لذاته لا يكون إلها.

**قلت:** ولقائل أن يقول هذا الوجه أيضاً فاسده من وجوه:

**أحدها:** أن يقال لم لا يجوز أن تكون تلك الاجزاء كلها واجبة؟ قوله على ما سيأتي تحقيقه في مسألة التوحيد. يقال له: الذي ذكرته فيما بعد في مسألة التوحيد هي الطريقة المعروفة لابن سينا وأتباعه من الفلاسفة، وهي وجهان:

**أحدهما:** مبناه على أن المركب يفتقر الى أجزائه، وهذا هو الوجه الذي ذكرته هنا فصار مداد هذا الوجه الثاني على الأول، فلم يذكر إلا الأول وقد تبين فساده.

**الوجه الثاني:** الذي ذكرته في التوحيد مبناه على كون الوجوب يصير معلولاً، وهذا هو الذي ذكرته في كون الوجود الواجب لا يزيد على الماهية، لئلا يكون معلولاً للماهية، وأنت قد أفسدت هذا الوجه، وبما أفسدته به يفسد الآخر أيضاً، فتبين أن ما ذكرته في مسألة التوحيد يعود الى وجه واحد، وأنت قد قدمت فساده فالحوالة على ما سيأتي، وما سيأتي منه ما هو مكرر فكلاهما فاسد، وهو دائماً في كلامه يذكر فساد هذه الطريقة، حتى انه

لما استدلت الفلاسفة أتباع ابن سينا وغيرهم على أن الاجسام ممكنة بهذه الطريقة، واستدل بها طائفة على حدوث العالم، وهذا أول طريقة ذكرها في حدوث العالم فقال: قد احتج الاصحاب بمسالك الأول قولهم العالم ممكن الوجود بذاته، وكل ممكن بذاته فهو محدث، وقرر الامكان بأن قال اجسام العالم مؤلفة ومركبة لما سبق بيانه في الاجسام وكل ما كان مؤلفاً مركباً، فهو مفتقر إلى أجزائه، وكل مفتقر إلى غيره لا يكون واجباً بذاته، فالأجسام ممكنة بذواتها، والاعراض قائمة بالاجسام ومفتقرة اليها، والمفتقر إلى الممكن أولى أن يكون ممكناً، ثم ضعف هذا المسلك. قال وقولهم: ان العالم مركب مسلم، ولكن ما المانع أن تكون اجزائه واجبة؟ وما ذكره من الدلالة فقد بينا ضعفها في مسألة الواحدانية، فهنا لم احتجوا بهذه الدلالة على حدوث العالم ذكر ضعفها وأحال على ما ذكره في الواحدانية، فكيف يحتج بها بعينها في مثل هذا المطلوب بعينه، وهو كون الاجسام ممكنة لأنها مركبة، ويحيل على ما ذكره في التوحيد، ومعلوم أنه لو أبطلها حيث تعارض نصوص الكتاب والسنة، واعتمد عليها حيث لاتناقض ذلك لكان مع ما فيه من التناقض أقرب الى العقل والدين من أن يحتج بها في نفي لوازم نصوص الكتاب والسنة، ويبطلها حيث لاتخالف نصوص الانبياء.

**الوجه الثاني:** أن يقال أنت أيضاً قد بينت في الكلام على إثبات وحدانية الله تعالى فساد هذه الطريقة التي سلكها ابن سينا وغيره من الفلاسفة التي أحلت عليها هنا، وذلك أنه قال الفصل الثاني في امتناع وجود إلهين لكل واحد منها من صفات الإلهية ما للآخر، وقد احتج النافون للشركة بمسالك ضعيفة المسلك. الاول: هو ما ذكره الفلاسفة، وذلك انهم قالوا: لو قدر وجود واجبين كل واحد منهما واجب لذاته، فلا يخلو أما أن يقال باتفاقها من كل وجه، أو باختلافها من كل وجه، أو باتفاقها من وجه دون وجه، فإن كان الأول فلا تعدد في مسمى واجب الوجود إذ التعدد والتغاير دون مميز محال، وان كان الثاني فما اشتركا في وجوب الوجود، وإن كان الثالث

فما به الاشتراك غير ما به الافتراق، وما به الاشتراك ان لم يكن هو وجوب الوجود فليسا بواجبين، بل أحدهما دون الآخر، وإن كان الاشتراك بوجوب الوجود فهو ممتنع لوجهين:

**الأول:** هو أن ما به الاشتراك من وجود الوجود إما أن يتم تحققه في كل واحد من الواجبين بدون ما به الافتراق أو لا يتم دونه، فان كان الأول فهو محال، وإلا كان المعنى المشترك المطلق متحققاً في الاعيان من غير تخصص وهو محال، وإن كان الثاني كان وجوب الوجود ممكناً لافتقاره في تحققه إلى غيره، فالموصوف به وهو ما قيل بوجوب وجوده به أولى أن يكون ممكناً.

**الوجه الثاني:** أن مسمى واجب الوجود اذا كان مركباً من أمرين، وهو وجود بالوجود المشترك وما به الافتراق، فيكون مفتقراً في وجوده إلى كل واحد من مفرديه، وكل واحد من المفردين مغاير للجملة المركبة منها، ولهذا يتصور تعقل كل أحد من الافراد مع الجهل بالمركب منها، والمعلوم غير المجهول، وكل ما كان مفتقراً إلى غيره في وجوده كان ممكناً لا واجباً لذاته، إذ لا معنى لواجب الوجود لذاته إلا ما لا يفتقر في وجوده إلى غيره، وهذا المحالات انما لزمتم من القول بتعدد واجب الوجود لذاته، فيكون محالاً. قال: وربما استروح بعض الاصحاب في اثبات الوجدانية إلى هذا المسلك أيضاً وهو ضعيف إذ لقائل أن يقول: وإن سلمنا الاتفاق بينهما من وجه، والافتراق من وجه، وأن ما به الاتفاق هو وجوب الوجود، ولكن لم قلت بالامتناع وما ذكرتموه في الوجه الاول إنما يلزم أن لو كان مسمى وجوب الوجود معنى وجودياً؟ وأما بتقدير أن يكون أمراً سلبياً ومعنى عدمياً وهو عدم افتقار الوجود إلى علة خارجية فلا. فلم قلت بكونه أمراً وجودياً؟ ثم بسط الكلام في كونه عدمياً بما ليس هذا موضع الكلام فيه. قال: وعلى هذا فقد بطل القول بالوجه الثاني، فانه إذا كان حاصل الوجوب يرجع إلى صفة سلب، فلا يوجب ذلك التركيب من ذات واجب الوجود، وإلا لما وجد

بسيط أصلاً، فانه ما من بسيط إلا ويتصف بسلب غيره عنه، وإن سلمنا أن وجوب الوجود أمر وجودي، ولكن ما ذكرتموه من لزوم التركيب فهو لازم، وإن كان واجب الوجود واحداً من حيث ان مسمى واجب الوجود مركب من الذات المتصفة بالوجوب، ومن الوجوب الذاتي فما هو العذر عنه مع اتحاد واجب الوجود فهو العذر مع تعدده.

**قلت:** الوجه الاول ذكره الرازي قبله في ابطال هذا، والوجه الثاني ذكره الرازي كما ذكره الشهر ستاني قبله، وهو أن هذا منقوض بمشاركة واجب الوجود لسائر الموجودات في مسمى الوجود، وامتيازه عنها بوجوب الوجود، فقد صار فيه على أصلكم ما به الاشتراك وما به الامتياز، والآمدي يقول: إن وجوب الوجود بالاشتراك اللفظي. وقاله قبله الشهر ستاني والرازي مع تناقضها في ذلك، وقولها في موضع آخر خلاف ذلك. والمقصود هنا: ان ما ذكروه في ابطال تعدد واجب الوجود وافساد طرق ابن سينا وأتباعه في ذلك يبين بطلان ما أحال عليه في قوله لا يجوز أن تكون الأجزاء كلها واجبة على ما سيأتي تحقيقه في مسألة التوحيد، ومن أعجب خذلان المخالفين للسنة وتضعيفهم للحجة إذا نصر بها حق وتقويتها إذا نصر بها باطل أن حجة الفلاسفة على التوحيد قد أبطلها لما استدلوا بها على أن الإله واحد، والمدلول حق لا ريب فيه، وان قدر ضعف الحجة ثم انه احتج بها بعينها على نفي لوازم علو الله على خلقه، بل ما يستلزم تعطيل ذاته فيجعلها حجة فيما يستلزم التعطيل، ويبطلها اذا احتج بها على التوحيد. وأيضاً فما ذكره في ابطال هذه الحجة يبطل الوجه الاول أيضاً، فانه إذا لم يمتنع واجبان بأنفسهما، فأن لا يمتنع جزءان كل منهما واجب بنفسه بطريق الأولى والأخرى، واعلم أن الوجهين اللذين أبطلنا بهما الحجة. أحدهما منع كون الوجوب أمراً ثبوتياً، والثاني: المعارضة.

أما المعارضة؛ فواردة على هؤلاء الفلاسفة لامندوحة لهم عنها، ومعارضة الشهر ستاني والرازي، وأظن الغزالي أجود من معارضة الآمدي، ومن اعتذر

عن ذلك بان الواجب لفظ مشترك لزم بطلان توحيد الفلاسفة بطريق الأولى، فانه لا محذور حينئذ في اثبات أمور متعددة كل منها يقال له واجب الوجود بمعنى غير ما يقال للآخر فبكل حال يلزم اما لزوم التركيب واما بطلان توحيدهم، وأيهما كان لازماً لزم الآخر، فانه إذا لزم التركيب بطل توحيدهم، واذا بطل توحيدهم أمكن تعدد الواجب، وهذا يبطل امتناع التركيب ولا ريب أن أصل كلامهم، بل وكلام نفاة العلو والصفات مبني على ابطال التركيب واثبات بسيط كلي مطلق مثل الكلليات، وهذا الذي يشبونه لا يوجد إلا في الازدهان، والذي أبطلوه هو لازم لكل الأعيان، فأثبتوا ممتنع الوجود في الخارج، وأبطلوا واجب الوجود في الخارج.

ونحن نبين بطلان ذلك بغير ما ذكره هؤلاء. فنقول: قول القائل إما أن يقال باتفاقها من كل وجه، أو اختلافها من كل وجه، أو اتفاقها من وجه دون وجه إن أريد به أنها يتفقان في شيء بعينه موجود في الخارج، فليس في الموجودات شيئان ما يتفقان في شيء بعينه موجود في الخارج، ولكن يشبهان من بعض الوجوه ان كلاً منهما مختص بما قام به نفسه، كالبياضين أو الأبييضين المشتبهين مع انه ليس في احدهما شيء مما في الآخر، وإن أراد بقوله: أو اختلافها من كل وجه انها لا يشبهان في شيء ما ولا يشتركان في شيء ما، فليس في الوجود شيئان إلا بينهما اشتراك في شيء وتشابه في شيء ما، ولو انه مسمى الوجود. وان أراد امتياز احدهما عن الآخر، فكل منهما ممتاز عن الآخر من وجه، وإن كانا مشتركين في شيء بمعنى اشتباهها لا بمعنى أن في الخارج شيئاً بعينه اشتركا فيه كما يشترك الشركاء في العقار، وإذا عرف ان هذه الألفاظ مجملة، فنقول: هما مشتبهان مشتركان في وجوب الوجود، كما ان كل متفقين في اسم متواطىء بالمعنى العام، سواء كان متائلاً وهو التواطؤ الخاص او مشككاً وهو المقابل للتواطىء الخاص، كالموجودين والحيوانين والانسانين والسوادين اشتركا في مسمى اللفظ الشامل لهما مع أن كلاً منهما متميز في الخارج عن الآخر من كل وجه، فهما لم يشتركا في أمر

يختص بأحدهما، بل وجود هذا يخصه ووجود هذا يخصه، وإنما اشتركا في مطلق الوجود، والوجود المطلق المشترك الكلي لا يكون كلياً لا في هذا ولا في هذا، بل هو كلي في الأذهان مختص في الأعيان، وإذا قيل الكلي الطبيعي موجود، فمعناه ان ما كان كلياً في الذهن يوجد في الخارج، لكن لا يتصور إذا وجد ان يكون كلياً كما يقال العام موجود في الخارج وهو لا يوجد عاماً قوله: إما أن يختلفا من كل وجه، أو يتفقا من كل وجه.

قلنا: إذا أريد بالاختلاف ضد الاشتباه، فقد يقال ليسا مختلفين من كل وجه، وان اريد الامتياز فهما مختلفان من كل وجه، وقوله: إذا كانا متفقين من كل زال الامتياز يصح إذا أريد بالاختلاف ضد الامتياز، فإنها إذا لم يتميز احدهما عن الآخر بوجه بطل الامتياز، واما إذا أريد بالاتفاق التشابه والتماثل، فقد يكونان متماثلين من كل وجه كتماثل أجزاء الماء الواحد، والتماثل لا بوجب ان يكون احد المثلين هو الآخر، بل لا بد ان يكون غيره. وحينئذ، فقوله ما به الاشتراك غير ما به الامتياز.

قلنا: لم يشتركا في شيء خارجي حتى يوجهها اشتراكها فيه إلى الامتياز، بل هما ممتازان بأنفسهما، وإنما تشابها أو تماثلا في شيء، والمتماثلان لا يوجهها التماثل إلى مميز بين عينيهما، بل كل منها ممتاز عن الآخر بنفسه، وقوله: ما به الأتراك إما وجوب الوجود أو غيره، قلنا: كل منها مختص بوجوب وجوده الذي يخصه، كما هو مختص بسائر صفاته التي تخص نفسه، وهو أيضاً مشابه الآخر في وجوب الوجود، فما اشتركا فيه من الكلي لا يقبل الاختصاص، وما اختص به كل منها عن الآخر لا يقبل الاشتراك، فضلا عن ان يكون ما اشتركا فيه محتاجاً إلى تخصص، وما اختص به كل منها يقارنه فيه مشترك، وحينئذ فالاشتراك في وجوب الوجود المشترك، والامتياز بوجوب الوجود المختص، والاشتراك أيضاً في كل مشترك والامتياز بكل مختص، وقوله: وإن كان الاشتراك بوجوب الوجود فهو ممتنع لوجهين.

احدهما: ان المشترك إما ان يتم بدون ما به الافتراق، وذلك محال، وإلا



كان المطلق متحققاً في الاعيان من غير مخصص، وان لم يتم إلا بما به الافتراق كان وجوب الوجود ممكناً لافتقاره في تحققه إلى غيره.

قلنا: ان اريد بالمشترك بينها المعنى المطلق الكلي، فذاك لا يفتقر إلى ما به الامتياز وليس له ثبوت في الأعيان، حتى يقال انه يلزم ان يكون المطلق في الاعيان من غير مخصص، وان أريد به ما يقوم بكل منها من المشترك وهو ما يوجد في الاعيان من الكلي، فذاك لا اشتراك فيه في الاعيان، فإن كل ما لاحدهما فهو مختص به لا اشتراك فيه، وحينئذ فالموجود من الوجوب هو مختص بأحدهما بنفسه لا يفتقر إلى مخصص، فلا يكون الوجوب الذي لكل منها في الخارج مفتقراً إلى مخصص، وإذا لم يكن ذلك بطل ما احتجوا به على كونه ممكناً، وأما المشترك الكلي المطلق من الوجوب فذاك ليس موجوداً لهذا ولا لهذا، ولا متحققاً في الاعيان، وحينئذ فلا يلزم ان الكلي يتحقق في الاعيان بلا مخصص، وأيضاً فيقال: هب ان المشترك لا يتحقق في الاعيان إلا بالمخصص، فهذا لا يمنع وجوب وجوده إذا لوجب هو ما لا فاعل له ليس هو ما لا لازم له ولا ملزوم له، وهذه الآمدي ذكر هذا فيما تقدم، وبيّن ان الوجود الواجب لا يمتنع توقفه على القابل، وإنما يمتنع توقفه على الفاعل، وبهذا يبطل.

**الوجه الثاني:** وهو كون الوجود الواجب مركباً مما به الاشتراك وما به الامتياز، ولكن كل منها موصوف بصفة يشابه بها الآخر، وهو الوجوب، واتصاف الموصوف بصفة يشابه بها غيره من وجه وأمر يختص به إنما يوجب ثبوت معان تقوم به، وأن ذاته مستلزمة لتلك المعاني، وهذا لا ينافي وجوب الوجود، بل لا يتم وجوب الوجود إلا به. ولو سلم ان مثل هذا تركيب، فلا نسلم ان مثل هذا التركيب ممتنع، كما تقدم بيانه فقد تبين بطلان الوجه الاول من وجهين، وبطلان الوجه الثاني من وجهين غير ما ذكره، والله اعلم.

والوجه الأول من الوجهين، هو الذي اعتمده ابن سينا في اشاراته، وقد بسطنا الكلام عليه في جزء مفرد شرحنا فيه اصول هذه الحجة التي دخل منها

عليهم التلبس في منطقتهم وأهياتهم، وعلى من اتبعهم كالرازي والسهروردي والطوسي وغيرهم، وقد ذكرنا عنه هناك جوابين.

أحدهما ان هؤلاء عمدوا إلى الصفات المتلازمة في العموم والخصوص، ففرضوا بعضها مختصاً وبعضها عاماً بمجرد التحكم، كالوجود والثبوت والحقيقة والماهية ونحو ذلك، فإذا قيل: الواجب والممكن كل منهما يشارك الآخر في الوجوب، ويفارقه بحقيقته أو ماهيته قيل لهم: معنى الوجود يعمها ومعنى الحقيقة يعمها، وكل منهما يمتاز عن الآخر بوجوده المختص به، كما يمتاز عنه بحقيقته التي تختص به، فليس جعل هذا مشتركاً وهذا مختصاً بأولى من العكس، وهكذا إذا قدر واجبان لكل منهما حقيقة فهما مشتركان في مطلق الوجوب ومطلق الحقيقة، وكل منهما يمتاز عن الآخر بما يخصه من الوجوب، والحقيقة، فما قلتم به الامتياز متلازم، وما قلتم به الاشتراك متلازم، ولا يفتقر ما جعلتم به الاشتراك إلى ما جعلتم به الامتياز، ولا ما جعلتم به الامتياز إلى ما جعلتم به الاشتراك، بل كل منهما موصوف بما به الامتياز وهو ما يخصه، وتلك الخصائص تشابه خصائص الآخر من بعض الوجوه، فذلك القدر المشترك الذي لا يختص بأحدهما هو ما به الاشتراك، فإذا قيل: هذا لون وهذا لون كانت لونية كل منهما مختصة به، واللوئية العامة مشتركة بينهما، وكذلك إذا قيل: هذا حيوان وهذا حيوان، وهذا إنسان وهذا إنسان، وهذا اسود وهذا اسود، وأمثال ذلك، فليس شيء من الموجودات في الخارج مركباً من نفس ما به الاشتراك وما به الامتياز، بل هو مختص بوصف، وذلك الوصف يشابه غيره لكن هو مشتمل على صفات بعضها أعم من بعض أي بعضها يوجد نظيره في غيره أكثر مما يوجد نظير الآخر، وأما هو نفسه فلا يوجد في غيره.

وأما الجواب الثاني: فلا ريب ان كلا منهما فيه وجوب وفيه معنى آخر غير الوجوب، بل نفس الواجد الواحد فيه الوجوب وفيه ذاته، وهذا هو النقض الذي عارضهم به الآمدي، لكن قول القائل وجوب الوجود حينئذ

يكون ممكناً لافتقاره في تحققه إلى غيره، فالموصوف به أولى ان يكون ممكناً كلام مجمل، فإنه يقال ما تعني بكون الوجوب مفتقراً إلى غيره؟ أتعني به انه مفتقر إلى مؤثر ام مستلزم لغيره؟ فإن عنيت الأول فهو باطل، فإنه لا يحتاج الوجوب سواء فرض مختصاً أو مشتركاً إلى فاعل، ولكن لا بد له من محل يتصف به، فإن الوجوب لا يكون إلا لواجب وافتقار الوجوب إلى محله الموصوف به لا يمنع المحل ان يكون واجباً بل ذلك يستلزم كونه واجباً، وقول القائل: ان الوجوب يكون ممكناً إن أراد به افتقاره إلى محل، فهذا حق لكن هذا لا يستلزم كونه لا يفتقر إلى فاعل ولا كون المحل مفتقراً إلى فاعل، فقولته: وإن كان الثاني كان الوجوب ممكناً فالموصوف به أولى مغلطة، فإن الامكان الذي يوصف به الوجوب إنما هو افتقاره إلى محل لا إلى فاعل، ومعلوم انه إذا كانت صفة الموصوف تفتقر إليه لكونه محلاً لها لا فاعلاً لم يلزم ان يكون الموصوف أولى بأن يكون محلاً، ولو قدر بأن الوجوب يفتقر إلى مميز غير المحل، فهو من افتقار الشرط الى المشروط، والملازم إلى الملازم ليس هو من باب افتقار المعلول الى العلة الفاعلة، ومثل هذا لا يمتنع على وجوب الوجود، بل لا بد لوجوب الوجود من ذلك إذ وجوب الوجود ليس هو الواجب الوجود، بل هو صفة له مع أن الواجب الوجود له لوازم وملزومات، وذلك لا يوجب افتقاره إلى المؤثر، فالوجوب أولى ان لا يفتقر إلى مؤثر لأجل ما له من اللوازم والملزومات، فهذان وجهان غير ما ذكره هو وأمثاله هنا.

**الوجه الرابع:** ان يقال لم لا يجوز ان يكون بعض تلك الاجزاء واجباً وبعضها ممكناً؟ قوله الموقوف على الممكن أولى بالإمكان. قيل: متى إذا كان الجزء الممكن من مقتضيات الجزء الواجب او بالعكس، وهذا كما أن مجموع الوجود بعضه واجب لنفسه وبعضه ممكن، والممكن منه من مفعولات الواجب لنفسه، ولا يلزم من ذلك أن يكون مجموع الموجودات أولى بالإمكان من الموجودات الممكنة، وهذا الجواب يقوله من يقوله في مواضع، احدها في

الذات مع الصفات، فإذا قيل له: الذات والصفات مجموع مركب من اجزاء، فاما ان تكون واجبة كلها، أو بعضها واجب، وبعضها ممكن امكنه ان يقول الذات واجبة والصفات ممكنة بنفسها وهي واجبة بالذات، كما يجيب بمثل ذلك طائفة من الناس، فإذا قيل: المجموع متوقف على الممكن قال: ان ذلك الممكن من مقتضيات الواجب بنفسه، وهذا يقوله هؤلاء إذا فسر امكان الصفات بانها تفتقر إلى محل، فالذات لا تفتقر إلى محل، فالذات لا تفتقر التي فاعل ولا محل، والصفات لا بد لها من محل، وإن فسر الواجب بما لا يفتقر إلى موجب، لكنه قد يسلم لهم هؤلاء ان الصفات لها موجب وهو الذات، وقولهم: ان الشيء الواحد لا يكون فاعلاً وقابلاً من أفسد الكلام، كما قد بسط في موضعه، فيقول هؤلاء: الذات موجبة للصفات ومحل لها، والذات واجبة بنفسها، والصفات واجبة بها، والمجموع واجب، وان توقف على الممكن بنفسه الواجب بغيره، لأن الواجب بنفسه مستلزم للصفات ولا اجتماع المجموع، وأيضاً فيقوله من يقول انه يقوم بذاته امور متعلقة بمشيتته وقدرته، فإن تلك ممكنة بنفسها، وقد تدخل في مسمى اسمائه ففي الجملة ليس معهم حجة تمنع كون المجموع فيه ما هو واجب موجب لغيره، وإذا قيل المحتاج إلى الغير أولى بالاحتياج، قيل: هب ان الامر كذلك، لكن إذا كان الغير من لوازم الجزء الواجب بنفسه كان المجموع من لوازم الجزء الواجب بنفسه، وحاصله ان في الامور المجتمعة ما هو مستلزم لسائرهما، وإذا قيل: فحينئذ لا يكون الواجب بنفسه إلا ذلك الملزوم قيل: هذا نزاع لفظي، فإن الممكنات لا بد لها من فاعل غني عن الفاعل، والدليل دل على هذا وليس فيما ذكرتموه ما ينفي ان تكون ذاته مستلزم لأمر لازمة له، واسمه يتناول الملزوم واللازم جميعاً وان سمي الملزوم واجباً بنفسه واللازم واجبا بغيره كما قاله من قاله في الذات والصفات فيقول المنازع له: فهذه مجموع الأدلة التي ذكرها هو وغيره على نفي كون الواجب بنفسه جسماً أو جوهرًا قد تبين انه لا دلالة في شيء منها، بل هي على نقيض مطلوبهم ادل منها على

المطلوب، وهذا ذكرناه لما احال عليه قوله ان الحروف إذا قام كل منها بمحل غير الآخر يلزم التركيب، وقد أبطلناه في ابطال التجسيم، ثم قال الوجه الثاني انه قال: ليس اختصاص بعض الاجزاء ببعض الحروف دون البعض اولى من العكس، ولقائل ان يقول هذا الوجه في غاية الضعف، وذلك انه إذا كانت الحروف مقدورة له حادثة بمشيئته كما ذكرته عن منازعك، فتخصيص كل منها بمحله كتخصيص جميع الحوادث بما اختصت به من الصفات والمقادير والامكنة والازمنة، وهذا اما ان يرد الى محض المشيئة، وإما إلى حكمة جلية او خفية، وقد تنازع الناس في الحروف التي في كلام الآدميين هل بينها وبين المعاني مناسبة تقتضي الاختصاص؟ على قولين مشهورين، واما اختصاصها بمحالتها في حق الآدميين بسبب يقتضي الاختصاص، فهذا لا نزاع فيه، فعلم ان الاختصاص منه بالمحل اولى منه بالمعنى، واما قوله: ان قالوا باجتماع الحروف بذاته مع اتحاد الذات، فيلزم منه اجتماع المتضادات في شيء واحد، فهذا قد تقدم ان للناس فيه قولين، وأن القائلين باجتماع ذلك ان كان قولهم فاسداً فقول من يقول باجتماع المعاني المتعاقبة، وانها شيء واحد، وان الصفات المتنوعة شيء واحد أعظم فساداً، واما قوله: وان لم يقولوا باجتماع حروف القول في ذاته، فيلزم منه مناقضة اصلهم في ان ما اتصف به الرب يستحيل عروء عنه فكلام صحيح، ولكن تناقضهم لا يستلزم صحة قول منازعهم إذا كان، ثم قول ثالث وهذا اللازم فيه نزاع معروف وقد حكى النزاع عنهم انفسهم، فمن قال: ان ما اتصف به من الأصوات والافعال ونحو ذلك يجوز عروء عنه لم يكن مناقضاً، والذين قالوا منهم انه لا يجوز عروء عما اتصف به عمدتهم انه لو جاز عروء عنه لم يمكن ذلك إلا بحدوث ضد، ثم ذلك الضد الحادث لا يزول إلا بضد حادث، فيلزم تسلسل الحوادث بذاته، وهذا يجيب عنه بعضهم بأنه يجوز عدمه بدون حدوث ضد، ويجيب عنه بعضهم بالتزام التسلسل في مثل ذلك في المستقبل.

**قال الآمدي: السابع:** في تناقض الكرامية انهم جوزوا اجتماع الارادة

الحادثة مع الارادة القديمة، ومنعوا ذلك في العلم والقدرة، ولو سئلوا عن الفرق لكان متعذرا.

**قلت:** ولقائل ان يقول ان كانوا هم فرقوا فغيرهم لم يفرق، بل جوز تجدد علوم وقدر، وحينئذ فهم اعتمدوا في الفرق على ما اعتمدت عليه المعتزلة في الفرق بين كونه عالماً قادراً، وبين كونه متكلماً مريداً حيث قالوا: العلم والقدرة عام في كل معلوم ومقدور، فإنه ( بكل شيء عليم) و (على كل) شيء قدير) والارادة والكلام ليسا عامين في كل مراد ومقول، بل لا يقول إلا الصدق، ولا يأمر إلا بالخير، ولا يريد إلا ما وجد، ولا يزيد ارادة محبة إلا لما أمر، فهذا مما احتجوا به على حدوث كونه مريداً متكلماً دون كونه عالماً قادراً، قالوا: لأن الاختصاص يتعلق بالمحدثات بخلاف العموم، فإنه يكون للقديم.

## فصل

### في الأدلة التي يحتج بها هؤلاء على نفي لوازم علو الله على خلقه

ومما يبين الأمر في ذلك وان الادلة التي يحتج بها هؤلاء على نفي لوازم علو الله على خلقه هم يقدهون فيها، ويبينون فسادها في موضع آخر ان عامة هذه الحجج التي احتج بها الآمدي وغيره على نفي كونه جسماً هم انفسهم ابطالوها في موضع آخر.

والمقصود هنا ذكر ما قاله الآمدي، وذلك انه لما ذكر مسالك الناس في اثبات حدوث الأجسام ابطال عامتها، واختار الطريقة المبنية على ان الجسم لا يخلو من الاعراض، وان العرض لا يبقى زمانين، فتكون الاعراض حادثة ويمتنع حدوث ما لا نهاية له، وما لا يخلو عن الحوادث التي لها أول فله أول، وذكر ان هذه الطريقة هي المسلك المشهور للأشعرية، وعليه اعتماده والرازي وأمثاله لم يعتمدوا على هذا المسلك لأنه مبني على ان الاعراض ممتنعة البقاء، وهذه مقدمة خالف فيها جمهور العقلاء، وقالوا: إن قائلها مخالفون للحسن

ولضرورة العقل، فرأى ان الاعتماد عليها في حدوث الاجسام في غاية الضعف، والآمدي قدح في الطرق التي اعتمد عليها الرازي كيها . . . . . والمقصود هنا، ذكر طعن الآمدي في حجج نفسه التي احتج بها على نفي كونه جسماً ونفي قيام الحوادث به، وقد تقدم ان حججه المبنية على تماثل الجواهر والاجسام قد قدح فيها، وبين انه لا دليل لمن أثبت ذلك، وحجته المبنية على التركيب قد قدح هو فيها في غير موضع، كما ذكر بعضه، وأما حجته المبنية على نفي المقدار والشكل، وانه لا بد له من مخصص، وكل ما له مخصص فهو محدث، فانه قال المقدمة الاولى، وان كانت مسلمة، غير أن الثانية وهي ان كل مفتقر الى المخصص محدث، وما ذكر في تقريرها باطل بما سبق في المسلك الاول: قال: وبتقدير تسليم حدوث ما أشير اليه من الصفات فلا يلزم ان تكون الاجسام حادثة لجواز أن تكون هذه الصفات المتعاقبة عليها إلى غير النهاية إلا بالتفات إلى ما سبق من بيان امتناع حوادث متعاقبة لا أول لها تنتهي اليه، فقد ذكر هنا انه وإن كان لا بد للمخصص من مخصص، فلا يلزم أن يكون حادثاً بل جاز أن يكون قديماً في الذات مع تعاقب الصفات المحدثه من المقادير وغيرها عليه إلا إذا قيل ببطلان حوادث لا تنهاى، وحينئذ فيقال: القديم إما واجب بنفسه، واما واجب بغيره، فان كان واجباً بنفسه بطلت حجته، وان كان واجباً بغيره لزم من كون المعلول مختصاً ان تكون علته مختصة أيضاً، وإلا فبتقدير ان تكون العلة الموجبة وجوداً مطلقاً لا تختص بشيء من الاشياء، كما يقوله من يقول هو وجود مطلق تكون نسبته إلى جميع أجناس الموجودات ومقاديرها وصفاتها نسبة واحدة، وحينئذ فلا يختص مقدار دون مقدار بالاقتضاء والايجاب إلا أن يقال لا يمكن غير ذلك المقدار، واذا قيل ذلك لزم أن يكون من المقادير ما هو واجب لا يمكن غيره، فاذا قيل: هذا في الممكن ففي الواجب بنفسه أولى، فان تطرق الجواز، الى الممكن بنفسه أولى من تطرقه الى الواجب بنفسه، فاذا قدر في الممكن مقدار لا يمكن وجود ما هو أكبر منه، فتقدير

ذلك في الواجب بنفسه أولى، ونكتة الجواب ان الموجب الذي يسمونه علة إن كان له مقدار بطل أصل قولكم، وان لم يكن له مقدار فإما ان يكون جميع المقادير ممكنة بالنسبة اليه، وإما أن لا يكون كذلك، فان كان الأول لم يخص بعضها دون بعض بلا مخصص لما في ذلك من ترجيح أحد المتماثلين على الآخر بلا مرجح، وان لم يمكن إلا بعضها كما يقوله من يقوله من المتفلسفة، فحينئذ لزم أن يكون من المقادير ما هو ممتنع لنفسه، بل منها ما هو متعين، لا يمكن وجود غيره، واذا جاز ان يمتنع بعضها لنفسه، فوجوب بعضها لنفسه أولى وأحرى، واذا جاز ان يتعين يمكن من المقادير دون غيره لنفسه، فتعين مقدار واجب لنفسه أولى وأحرى، وهذا كلام لا محيص لهم عنه، فان العالم إن كان واجباً بنفسه، فقد ثبت ان الواجب بنفسه يختص بمقدار، وان كان ممكناً فوجود ما هو أكبر منه أو أصغر إما ان يكون في نفسه ممكناً وإما أن لا يكون، فإن لم يكن ممكناً ثبت امتناع بعض المقادير لنفسه دون بعض في الممكنات، ففي الواجب أولى، وحينئذ فبطل قول القائل، ما من مقدار إلا ويمكن ما هو أكبر منه وأصغر، وان كان غير هذا المقدار ممكناً فتخصيص أحد الممكنين بالوجود يفتقر إلى مخصص، والوجود المطلق لا اختصاص له بممكن دون ممكن، فلا بد أن يكون المخصص أمراً فيه اختصاص، وذلك الاختصاص واجب بنفسه، واذا كان الواجب لنفسه فيه اختصاص واجب لم يمكن أن يقال كل اختصاص فلا بد له من مخصص، إذ الاختصاص ينقسم الى واجب لنفسه وممكن، يوضح هذا أن المتفلسف إذا قال: ان الموجب لتخصيص الفلك بمقدار دون مقدار كون الهيولي لا تقبل إلا ذلك المقدار مثلاً، أو امتناع بعد وراء العالم، أو ما قيل من الاسباب قيل له ما ذكرته من الهيولي وامتناع وجود موجود وراء العالم، وان كان باطلاً فيقال ما الموجب لكون الهيولي لا تكون على غير تلك الصفة ولم لا كانت الهيولي غير هذه بحيث تقبل شكلاً أكبر من هذا، ثم اذا زعمت ان الممكن له مقدار لا يمكن أن يكون أكبر منه لعدم القابل، مع أنه لا يعلم وجود مخصص لمقدار دون مقدار، ولا يكون حيز هذا المقدار يقبل الوجود دون الحيز الذي يجاوره،



فان الأحياز المجردة المحضة متشابهة أبلغ من تشابه المقادير، فاذا ادعيت التخصيص في هذا ففي الواجب بنفسه اولى وأحرى، ثم بتقدير أن تكون المقادير بالصفات حادثة، فالحجة المبنية على نفي حوادث لا تتناهى قد عرف ضعفها، وقد أبطل هو جميع ادلة الناس التي ذكرها إلا حجة واحدة اختارها وهي أضعف من غيرها كما قد ذكر غير مرة، واذا كانت هذه الحجة لا تمنع جواز تعاقب الحوادث على القديم لم يمتنع كون القديم محلاً للحوادث فبطل استدلالهم على نفي ذلك بمثل هذه الحجة فهذه الحجج الثلاث قد قدح هو فيها، وأما الرابعة وهي تعدد الصفات فالقدح فيها تبع للقدح في هذه الثلاث، فانها مبنية عليها اذ عمدة النفاة هي هذه الثلاث وكلامهم كله يدور عليها حجة التركيب وحجة الاعراض، وما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث، وحجة الاختصاص. وحججه الاولى على نفي الجوهر مبنية على نفي تماثل الجواهر، وهو قد بين ان جميع ما ذكره فانه يرجع الى ما قاله، وقال انه لا دليل فيه على نفي تماثلها، وأما الثانية وهي قوله: اما أن يكون مركباً فيكون جسماً أو لا يكون، فيكون جوهرأً فرداً فبنيه على نفي التركيب، وهو قد أفسد ادلة ذلك، أو على نفي الجسم، وقد عرف كلامه وقدحه في حجج نفي ذلك، وأما حجته الثالثة فهي مبنية على تماثل الجواهر أيضاً وهو قد أبطل ادلة ذلك ومبنية على امتناع حلول الحوادث به أيضاً، وقد أبطل هو أيضاً جميع حجج ذلك واستدل بحجة الكمال والنقصان، كما احتج بها الرازي، وهو أيضاً قد أبطل هذه الحجة لما استدل بها الفلاسفة على قدم العالم كما ذكر عنه، وأما حجته الرابعة على نفي الجوهر فبناها على نفي التحيز، وبني نفي التحيز على حجتين على حجة الحركة والسكون، وعلى تماثل الجواهر، وهو قد بين أن لا دليل على تماثل الجواهر، وأبطل أيضاً حجة الحركة والسكون لما احتج بها من احتج على حدوث الاجسام، فانه قال: المسلك السادس لبعض المتأخرين من أصحابنا يعني به الرازي وهذا المسلك اخذه الرازي عن المسلك ذكره ابو الحسين وغيره انه لو كانت الاجسام ازلية

لكانت إما ان تكون متحركة أو ساكنة، والقسمان باطلان، فالقول بأزليتها باطل، ثم اعترض عليه بوجوه متعددة.

قال: ولقائل ان يقول اما أن تكون الحركة عبارة عن الحصول في الحيز بعد الحصول في حيز آخر، والسكون عبارة عن الحصول في الحيز بعد أن كان في ذلك الحيز أو لا يكون كذلك، فان كان الأول فقد بطل الحصر بالجسم في أول زمان حدوثه، فانه ليس متحركاً لعدم حصوله في الحيز بعد ان كان فيه، وان كان الثاني فقد بطل ما ذكره في تقرير كون السكون أمراً وجودياً ولا مخلص عنه.

قلت: هذه مسألة نزاع بين أهل النظر، إن الجسم في أول أوقات حدوثه هل يوصف بأحدهما أو يخلو عنهما، والذي قاله الرازي هو قول أبي هاشم وغيره من المعتزلة، ومضمونه انه في أول اوقات حدوثه ليس متحركاً ولا ساكناً واعترض عليه بتقسيم حاصر، فقال ان كانت الحركة عبارة عن الانتقال من حيز الى حيز، والسكون البقاء في حيز بعد حيز، فالجسم في أول اوقات حدوثه لا متحرك ولا ساكن، وان لم يكن الأمر كذلك، فقد بطل ما ذكره من كون السكون أمراً وجودياً فانه اعتمد في ذلك على أن السكون عبارة عن الحصول في الحيز بعد أن كان في ذلك الحيز.

قال الآمدي: فإن قيل الكلام انما هو في الجسم في الزمان الثاني، والجسم في الزمان الثاني لا يخلو عن الحركة والسكون بالتفسير المذكور، فهذا قول ظاهر الإحالة، فانه إذا كان الكلام في الجسم انما هو في الزمان الثاني، فوجود الجسم بالزمان الثاني ليس هو حاله الاولى، وعند ذلك فلا يلزم ان يكون الجسم أزلاً لا يخلو عن الحركة والسكون.

قلت: بل بتقدير قدمه لا يخلو عن الحركة والسكون لأنه حينئذ إما ان يبقى في حيز او ينتقل عنه، والاول السكون، والثاني الحركة وما ذكره

الآمدي من جواز خلوه عنهما على أحد التقديرين، فانما هو بتقدير حدوثه، ومعلوم انه اذا كان بتقدير قدمه لا يخلو عنهما وكلاهما ممتنع كان بتقدير قدمه مستلزماً لأمر ممتنع، وهو الجميع بين النقيضين، فانه إذا صحت المقدمتان لزم أن يكون حادثاً بتقدير قدمه، وهو أنه لو كان قديماً لم يخل من حادث، وما لا يخلو من الحوادث فهو حادث، وما ذكره الآمدي انما يتوجه إذا قيل الجسم مطلقاً لا يخلو عن الحركة والسكون، وحينئذ فيما ان يخلو عنهما او لا يخلو، فان خلا عنها لم يكن ذلك إلا حال حدوثه، فيكون حادثاً وان لم يخل عنها لزم أن يكون حادثاً فيلزم حدوثه على كل تقدير، ونحن نذكر ما يقدر به الآمدي وأمثاله في حججه التي احتجوا بها في موضع آخر، وان كان بعض ذلك القدر ليس بحق، ولكن يعطي كل ذي حق حقه قولاً بالحق واتباعاً للعدل، وقد ذكرنا كلام الآمدي على سائر ما ذكره في امتناع كون الحركة ازلية مثل قوله: لم قلت بامتناع كون الحركة ازلية وما ذكره من الوجه الاول، فانما يلزم ان لو قيل بأن الحركة الواحدة بالشخص ازلية وليس كذلك بل المعنى يكون الحركة ازلية ان أعداد أشخاصها المتعاقبة لا اول لها، وعند ذلك فلا منافاة بين كون كل واحدة من آحاد الحركات الشخصية حادثة ومسبوقة بالغير، وبين كون جملة آحادها ازلية بمعنى انها متعاقبة الى غير نهاية إلى آخر كلامه، والمقصود هنا التنبيه على أنه نقص في موضع آخر عامة ما احتج به هنا.

## فصل

### في ما ينبغي معرفته في هذا الباب

ومما ينبغي معرفته في هذا الباب أن القائلين بنفي علو الله على خلقه الذين يستلون على ذلك او عليه، وعلى غيره بنفي التجسيم ينقضون الحجج التي يحتجون بها فتارة ينقض أحدهم الحجج التي يحتج<sup>(١)</sup> كالرازي والآمدي من

(١) بياض في الأصل

حذاق النظار الذين جمعوا خلاصة ما ذكره النفاة من أهل الفلسفة والكلام، بل يعارضون به<sup>(١)</sup> لله بما يعلم بصريح العقل انه خطأ، بل يعارضون السمعيات التي يعلم ان العقل الصريح يوافقها بما يعلم العقلاء<sup>(١)</sup> كل طائفة تبطل الطريقة العقلية التي اعتمدت عليها الأخرى بما يظهر به بطلانها بالعقل الصريح، وليسوا متفقين على طريقة واحدة، وهذا يبين خطأهم كلهم من وجهين: من جهة؛ العقل الصريح الذي يبين به كل قوم فساد ما قاله الآخرون، ومن جهة، انه ليس معهم معقول اشتركوا فيه فضلاً عن ان يكون ن صريح المعقول، بل المقدمة التي تدعي طائفة من النظار صحتها تقول الاخرى هي باطلة، وهذا بخلاف مقدمات أهل الاثبات الموافقة لما جاء به الرسول ﷺ، فانها من العقليات التي اتفقت عليها فطر العقلاء السليمي الفطرة التي لا ينازع فيها إلا من يلقي النزاع تعليماً من غيره لا من موجب فطرته، فانما يقدر فيها بمقدمة تقليدية أو نظرية لا ترجع إلى<sup>(١)</sup>، وهو يدعي انها عقلية فطرية، ومن كان له خبرة بحقيقة هذا الباب تبين له أن جميع المقدمات العقلية التي ترجع اليها براهين المعارضين للنصوص النبوية انما ترجع الى تقليد منهم لأسلافهم، لا الى ما يعلم بضرورة العقل، ولا إلى فطرة، فهم يعارضون ما قامت الأدلة العقلية على وجوب تصديقه وسلامته من الخطأ بما قامت الأدلة العقلية على انه لا يجب تصديقه، بل قد علم جواز الخطأ عليه، وعلم وقوع الخطأ منه فيما هو دون الإلهيات، فضلاً عن الإلهيات التي يتيقن خطأ من خالف الرسل فيها بالأدلة المجملة والمفصلة.

والمقصود هنا: التنبيه على جوامع قدح كل طائفة في طريق الطائفة الاخرى من نفاة العلو او العلو وغيره من الصفات، بناء على نفي التجسيم، فبحول اهل الكلام، كأبي علي، وابي هاشم والقاضي، عبد الجبار وأبي الحسن الاشعري، والقاضي ابي بكر وابي الحسين البصري، ومحمد بن الهيثم، وأبي المعالي الجويني، وابي الوفاء بن عقيل، وأبي حامد الغزالي وغيرهم، يبطلون

(١) بياض في الأصل.

طرق الفلاسفة التي بنوا عليها النفي منهم من يبطل أصولهم المنطقية وتقسيمهم الصفات الى ذاتي وعرضي، وتقسيم العرضي الى لازم للماهية وعارض لها، ودعواهم ان الصفات اللازمة للموصوف، منها ما هو ذاتي داخل في الماهية، ومنها ما هو عرضي خارج عن الماهية، وبناءهم توحيد واجب الوجود الذي مضمونه نفي الصفات على هذه الأصول، وهم في هذا التقسيم جعلوا الماهيات النوعية زائدا في الخارج على الموجودات العينية، وليس هذا قول من قال المعدوم شيء، فان اولئك يشبتون ذواتاً معينة ثابتة في العدم تقبل الوجود المعين، وهؤلاء يشبتون ماهيات حسية لا معينة، وأرسطو وأتباعه انما يشبتونها مقارنة للموجودات المعينة لا مفارقة لها، واما شيعة أفلاطون فيشبتونها مفارقة، ويدعون انها أزلية ابدية، وشيعة فيثاغورس تثبت أعداداً مجردة، وما يشبته هؤلاء انما هو في الاذهان ظنوا ثبوته في الخارج وتقسيمهم الحد الى حقيقي ذاتي ورسمي او لفظي، أو تقسيم المعرف الى حد ورسم هو بناء على هذا التقسيم، وعامة نظار اهل الاسلام وغيرهم ردوا ذلك عليهم، وبينوا فساد كلامهم، وان الحد انما يراد به التمييز بين المحدود وغيره، وانه يحصل بالخواص التي هي لازمة ملزومة لا تحتاج الى ذكر الصفات التامة، بل منعوا ان يذكر في الحد الصفات المشتركة بينه وبين غيره، بل واكثرهم منعوا تركيب الحد، كما هو مبسوط في موضعه.

وقد صنف في ذلك متكلمو الطوائف كأبي هاشم وغيره من المعتزلة، وابن النونجنت وغيره من الشيعة، والقاضي ابو بكر وغيره من مثبتة الصفات، واما أبو حامد الغزالي، فانه وان وافقهم على صحة الاصول المنطقية وخالف بذلك فحول النظر الذين هم أشد بتحقيق النظر في الالهيات ونحوها من اهل المنطق، واتبعه على ذلك من سلك سبيله كالرازي وذويه واي محمد ابن البغدادي صاحب ابن المثني وذويه، فقد بين في كتابه تهاقت الفلاسفة، وغيره من كتبه فساد قولهم في الالهيات مع وزنه لهم بموازينهم المنطقية حتى بين انه لا حجة لهم على نفي التجسيم بمقتضى اصولهم المنطقية فضلا عن ان يكون لهم

حجة على نفي الصفات مطلقاً وان كان ابو حامد قد يوجد في كلامه ما يوافقهم عليه تارة اخرى، وبهذا تسلط عليه طوائف من علماء الاسلام ومن الفلاسفة ايضاً، كابن رشد وغيره حتى انشد فيه:

يوماً يمان اذا ما جئت ذا يمنٍ وان لقيت معديا فعدناني

فالاتبار من كلامه وكلام غيره بما يقوم عليه الدليل، وليس ذلك الا فيما وافق فيه الرسول ﷺ، فلا يقوم دليل صحيح على مخالفة الرسول البتة، وهذا كما ان ابن عقيل يوجد في كلامه ما يوافق المعتزلة والجهمية تارة، وما يوافق به المثبتة للصفات، بل للصفات الخبرية اخرى، فالاعتبار من كلامه وكلام غيره بما يوافق الدليل، وهو الموافق لما جاء به الرسول.

والمقصود هنا؛ أن نبين أن فحول النظر بينوا فساد طرق من نفي الصفات أو العلو بناء على نفي التجسيم، وكذلك فحول الفلاسفة كابن سينا، وأبي البركان، وابن رشد وغيرهم، بينوا فساد طرق أهل الكلام من الجهمية والمعتزلة والاشعرية التي انفوا بها التجسيم، حتى ابن رشد في (تهافت التهافت) بين فساد ما عتمد عليه هؤلاء كما بين أبو حامد في (تهافت) فساد ما عتمد عليه الفلاسفة، ولهذا كان في عامة طوائف النظر من يوافق أهل الاثبات على اثبات الصفات، بل وعلى قيام الامور الاختيارية في ذاته، وعلى العلو كما يوجد فيهم من يوافقهم على أن الله خالق أفعال العباد، فأحذق متأخري المعتزلة وهو أبو الحسين البصري، ومن عرف حقيقة كلامه علم أنه يوافق على اثبات كونه حياً عالماً قادراً، وعلى أن كونه حياً ليس هو كونه عالماً، وكونه عالماً ليس هو كونه قادراً، لكنه ينازع مثبتة الأحوال الذين يقولون ليست موجودة ولا معدومة، وهذا الذي اختاره هو قول أكثر مثبتة الصفات، فنزاعه معهم نزاع لفظي، كما أنه يوافق على أن الله يخلق الداعي في العبد، وعند وجود الداعي والقدرة يجب وجود المقدور، وهذا قول أئمة أهل الاثبات وحذاقهم الذين يقولون إن الله خالق أفعال العباد، وهو ايضاً يقول انه سبحانه مع علمه بما سيكون، فانه إذا كان يعلمه كائناً فعالمته متجددة،

وابن عقيل يوافق على ذلك، وكذلك الرازي وغيره، وهذا موافق لقول من يقول بقيام الحوادث به، وبعض حذاق المعتزلة نصر القول بعلو الله ومباينته لخلقه بالادلة العقلية، وأظنه من أصحاب أبي الحسين.

وقد حكى ابن رشد ذلك عن أئمة الفلاسفة، وأبو البركات وغيره من الفلاسفة يختارون قيام الحوادث به، كإرادات وعلوم متعاقبة، وقد ذكروا ذلك، وما هو أبلغ منه عن متقدمي الفلاسفة، كما ذكرت أقوالهم في غير هذا الموضوع.

والمقصود هنا أن جميع ما احتج به النفاة قدح فيه بعض النفاة قدحاً يبين بطلانه، كما بين غير واحد فساد طرق الفلاسفة.

قال أبو حامد مسألة في تعجيزهم عن إقامة الدليل على أن الأول ليس بجسم، فنقول: هذا لا يستقيم لمن يرى أن الجسم حادث من حيث انه لا يخلو عن الحوادث، وكل حادث يفتقر إلى محدث، فاما أنتم إذا عقلتم جسماً قديماً لا أول لوجوده مع أنه لا يخلو عن الحوادث، فلم يمتنع أن يكون الأول جسماً إما الشمس، وإما الفلك الاقصى واما غيره، فان قيل: لأن الجسم لا يكون إلا مركباً منقسماً الى جزئين بالكمية وإلى الهوي والصوره بالقسمة المعنوية، وإلى أوصاف يختص بها لا محالة، حتى يباين سائر الاجسام، وإلا فالاجسام متساوية في أنها أجسام، وواجب الوجود واحد لا يقبل القسمة بهذه الوجوه.

قلنا: وقد أبطلنا هذا عليكم وبيّنا أنه لا دليل لكم عليه سوى أن المجتمع إذا افتقر بعض أجزائه إلى البعض كان معلولاً، وقد تكلمنا عليه وبيّنا أنه إذا لم يبعد تقدير موجود لا موجد له لم يبعد تقدير مركب لا مركب له، وتقدير موجودات لا موجد لها إذا نفي العدد والتثنية بنيتومه على نفي التركيب، ونفي التركيب على نفي الماهية سوى الوجود وما هو الاساس الاخير، فقد استأصلناه وبيّنا تحكمكم فيه.

فإن قيل؛ الجسم ان لم يكن له نفس لا يكون فاعلاً، وان كان له نفس

فنفسه علة له فلا يكون الجسم أولاً. قلنا: أنفسنا ليست علة لوجود أجسامنا، ولا نفس الفلك بمجرد ما علة لوجود جسمه عندهم، بل هما يوجدان بعلة سواهما، فإذا جاز وجودهما قديماً جاز أن لا يكون لهما علة.

فإن قيل؛ كيف اتفق اجتماع النفس والجسم؟ قلنا: هو كقول القائل. كيف اتفق وجود الأول؟ فيقال: هذا سؤال عن حادث، فإما ما لم يزل موجوداً فلا يقال كيف اتفق، فكذلك الجسم ونفسه إذا لم يزل كل واحد منهما موجوداً لم يبعد أن يكون صانعاً.

فإن قيل؛ لأن الجسم من حيث انه جسم لا يخلق غيره، والنفس المتعلقة بالجسم لا تفعل إلا بواسطة الجسم، ولا يكون الجسم واسطة للنفس في خلق الاجسام ولا في ابداع النفوس، والاشياء لا تناسب الأجسام. قلنا؛ ولم لا يجوز أن يكون في النفوس نفس تختص بخاصية يتهاى بها لأن توجد الاجسام وغير الاجسام منها، فاستحالة ذلك لا يعرف ضرورة ولا برهان يدل عليه إلا انه لم يشاهد من هذه الاجسام المشاهدة، وعدم المشاهدة لا يدل على الاستحالة، فقد أضافوا إلى الموجود الاول ما لا يضاف إلى موجود أصلاً، ولم يشاهد من غيره، وعدم المشاهدة من غير لا يدل على استحالة منه، فكذا في نفس الجسم والجسم.

فإن قيل: الفلك الاقصى أو الشمس أو ما قدر من الاجسام، فهو متقدر بمقدار يجوز أن يزيد عليه، وينقص منه فيفتقر اختصاصه بذلك المقدار الجائز إلى مخصص فلا يكون أولاً، قلنا: ثم ينكرون على من يقول ان ذلك الجسم يكون على مقدار يجب أن يكون عليه لنظام الكل، ولو كان أصغر منه أو أكثر لم يجوز، كما انكم قلتم أن المعلول الأول يفيض الجرم الاقصى منه متقدراً بمقدار، وسائر المقادير بالنسبة إلى ذات المعلول الأول متساوية، ولكن يعين بعض المقادير ليكون النظام متعلقاً به، فيوجب المقدار الذي وقع، ولم يجوز خلافه، فكذلك اذا قدر غير معلول، بل لو أثبتوا في المعلول الأول الذي هو



علة الجرم الاقصى عندهم مبدأ للتخصيص، مثل ارادة مثلاً لم ينعقد السؤال أو يقال ولم أراد هذا المقدار دون غيره، كما ألزموه على المسلمين في اضافتهم الأشياء إلى الارادة القديمة، وقد قلبنا عليهم ذلك في تعيين جهة حركة السماء، وفي تعيين نقطتي القطبين، فاذا ظهر أنهم مضطرون إلى تجويز تمييزا لشيء عن مثله في الوقوع بعلة، فتجويزه بغير علة كتجويزه بعلة إذا لافرق بين أن يتوجه السؤال في نفس الشيء، فيقال: لم اختص بهذا القدر وبين أن يتوجه في العلة، فيقال: ولم خصص هذا القدر عن مثله، فان أمكن دفع السؤال عن العلة بان هذا المقدار ليس مثل غيره إذ النظام مرتبط به دون غيره أمكن دفع السؤال عن نفس الشيء، ولم يفتقر إلى علة، وهذا لا يخرج عنه، فإن هذا المقدار المعين الواقع ان كان مثل الذي لم يقع، فالسؤال متوجه أنه كيف ميز الشيء عن مثله خصوصاً على أصلهم، وهم ينكرون الارادة المميزة، وان لم تكن مثلاً له، فلا يثبت الجواز، بل يقال: وقع كذلك قديماً كما وقعت بالعلة القديمة بزعمهم، قال: وليستمد النظر في هذا الكتاب مما أوردناه لهم من توجيه السؤال في الارادة القديمة، وقلبنا ذلك عليهم في نقطة القطب، وجهة حركة الفلك، ويتبين بهذا أن من لا يصدق بحدوث الاجسام فلا يقدر على اقامة الدليل، على أن الاول ليس بجنم.

فهذا أبو حامد هو وغيره يبينون فساد ما ذكروه من نفي كون الأول جسماً، ويقولون: لا طريق إلى ذلك إلا الاستدلال على حدوث الجسم، ثم أبو حامد وغيره من النظار يبينون أيضاً فساد ما احتج به على حدوث الجسم، وقد سبقهم الاشعري إلى بيان فساد ما احتجت به المعتزلة على حدوث الجسم، والرازي وأتباعه يبينون حدوث الجسم في كتبهم الكلامية، كالاربعين ونهاية العقول والمحصل وغير ذلك، ثم يبينون فساد كل ما يحتج به على حدوث الاجسام في موضع آخر. مثل: المباحث المشرقية، وكذلك في المطالب العالية التي هي آخر كتبه بين فساد حجج من يقول بحدوثها، وانه فعل بعد أن لم يكن فاعلاً، ويذكر حججا كثيرة على دوام الفاعلية، ويورد عليها مع

ذلك ما يدل على فسادها، ويعترف بالحيرة في هذه المواضع العظيمة في مسائل الصفات، وحدث العالم ونحو ذلك، وسبب ذلك انهم يقولون أقوالاً تستلزم الجمع بين النقيضين تارة، ورفع النقيضين تارة، بل تستلزم كليهما. والأصل العظيم الذي هو من أعظم أصول العلم والذين لا يذكرون فيه إلا أقوالاً ضعيفة، والقول الصواب الموافق للميزان والكتاب لا يعرفونه كما في مسألة حدوث العالم فإنهم لا يذكرون إلا قول من يقول بقدوم الأفلاك، وإن كانت صادرة عن علة توجبها، فالمعلول مقارن لعلته أزلاً وأبداً وقول من يقول بل تراخي المفعول عن المؤثر التام وأنه يمتنع أنه لم يزل متكلماً إذا شاء ويفعل ما يشاء، والقول الصواب الذي هو قول السلف والائمة لا يعرفونه، وهو القول بأن الأثر يتعقب التأثير التام، فهو سبحانه إذا كون شيئاً كان عقب تكوينه له، كما قال تعالى ﴿إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ﴾<sup>(١)</sup> وهذا هو المعقول كما يكون الطلاق والعتاق عقب التطبيق، والاعتاق والانكسار والانقطاع عقب الكسر، والقطع فهو سبحانه ما شاء كان، وما لم يشأ لم يكن، ويذكرون في كونه موجباً بذاته وفاعلاً بمشيئته وقدرته قولين فاسدين:

احدهما: قول من يقول من المتفلسفة هو موجب بذاته في الأزل، وأنه علة تامة في الازل، فيجب أن يستلزم معلوله، وإن معلوله يجيب أن يكون مقارناً في الزمان أزلاً وأبداً، وهذا القول من أفسد أقوال بني آدم، فانه يستلزم أن لا يحدث في العالم حادث، فانه إذا كانت علة تامة أزلية ومعلولها معها، والعالم كله معلوله اما بوسط، واما بغير وسط لزم أن لا يكون في العالم شيء إلا أزلياً، فلا يكون في العالم شيء من الحوادث، وهو خلاف المشاهدة، ثم انهم لما أثبتوا الواجب بالممكن إنما استدلوا على الممكن بالحدث الذي يفتقر الى محدث، فان لم يكن في العالم حادث بطل الإمكان الذي به أثبتوا الواجب ولزم إما أن لا يكون في العالم واجب الوجود ولا يمكن الوجود، وهو اخلاء

(١) سورة يس، الآية: ٨٢.

لوجود عن النقيضين، واما أن يكون جميعه واجب الوجود، فيكون الحادث الذي كان بعد أن لم يكن واجب الوجود، وأيضاً فإذا كان المعلول لا يكون إلا مع علة تامة لزم أن لا يحدث شيء من الحوادث إلا مع تمام علته، ولم يحدث حين حدوثه ما يوجب حدوث علة تامة له، وان قدر حدوث ذلك لزم حدوث تمام علل ومعلولات في آن واحد، وهو تسلسل في العلل، وذلك معلوم الفساد بصريح العقل، واتفاق العقلاء بخلاف تسلسل الحوادث المتعاقبة، وهو أنه لا يكون حادث إلا بعد حادث، فهذا فيه نزاع مشهور، والناس فيه على أربعة أقوال. قيل يمتنع في الماضي والمستقبل، كقول جهم وأبي الهذيل، ولهذا قال الجهم بفتاء الجنة والنار، وقال أبو الهذيل بفتاء حركاتها، وقيل يمتنع في الماضي دون المستقبل وهو قول كثير من طوائف أهل الكلام، كأثر المعتزلة والاشعرية والكرامية وغيرهم، وقيل: يجوز فيها فيما هو مفقور إلى غيره، كالفلك سواء قيل انه محتاج إلى مبدع كقول ابن سينا وأتباعه، أو قيل انه محتاج إلى ما يتشبه به، كقول أرسطو وأتباعه، وقيل يجوز فيها لكن لا يجوز ذلك فيما سوى الرب، فإنه مخلوق مفعول، وحوادثه القائمة لا تحصل إلا من غيره فهو محتاج في نفسه وحوادثه إلى غيره والمحتاج لا يكون إلا مربوباً، والمربوب لا يكون إلا مخلوقاً محدثاً، والمحدث لا يقوم به حوادث لا أول لها، فان ما لم يسبق الحادث المعين والحوادث المحدودة فهو محدث مثلها باتفاق العقلاء، إذ لو كان لم يسبقها، فإما أن يكون معها أو بعدها، وعلى التقديرين فهو حادث بخلاف الرب القديم الازلي الواجب بنفسه، فانه إذا كان لم يزل متكلماً إذا شاء فعلاً لما يشاء كان ذلك من كماله، وكان هذا كما قاله أئمة السنة والحديث.

**والثاني:** قول من يقول إنه فاعل مختار لكنه يفعل بوصف الجواز، فيرجح أحد المتأملين على الآخر بلا مرجح، انما هو لمجرد كونه قادراً، أو لمجرد كونه قادراً عالمياً أو لمجرد ارادته القديمة التي ترجح مثلاً على مثل بلا مرجح، ويقولون: ان الحوادث تحدث بعد أن لم تكن حادثة من غير سبب يوجب

الحدوث، فيقولون بتراخي الأثر عن المؤثر التام، وهذا وإن كان خيراً من الذي قبله، ولهذا ذهب إليه طوائف من أهل الكلام، ففساده أيضاً بين فإنه إذا قيل إن المؤثر التام حصل مع تراخي الأثر عنه، وعند حصول الأثر لم يحصل ما يوجب الحصول كان حاله بعد حصول الأثر وقبله واحدة متشابهة، ثم اختص أحد الخالين بالأثر من غير ترجيح<sup>(١)</sup> لحادث بلا سبب حادث، وهذا معلوم الفساد بصريح العقل.

والقول الثالث قول أئمة كان وما لم يشأ لم يكن، فما شاء الله وجب بمشيئته وقدرته، وما لم يشأ امتنع لعدم موجب بمشيئته وقدرته لا بذات خالية عن الصفات، وهو موجب له إذا شاء لا موجب قال ﴿إنما أمره إذا أراد شيئاً أن يقول له كن فيكون﴾<sup>(٢)</sup> وهذا الإيجاب مستلزم لمشيئته وقدرته لا مناف لذلك، بل هو سبحانه يخلق ما يشاء ويختار، فهو فاعل لما يشاءه إذا شاء ﴿وهو موجب له بمشيئته وقدرته، والله تعالى أعلم، وصلى الله على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه وسلم.

(١) بياض في الأصل في المواضع الأربعة.

(٢) سورة يس، الآية: ٨٢.

## فهرس الجزء الثاني

الموضوع	الصفحة
معارضة للرازي في دعواه ان القول بجلول الحوادث يلزم عامة الطوائف .....	٣
اعتذارات الفلاسفة عما الزمهم به الرازي .....	٦
الطريق التي اتبعها الأشعري وبعض أتباع ابن حنبل في إثبات أن القرآن غير مخلوق .....	٧
محاورة في مسألة خلق القرآن بين المريسي والمكي .....	٨
إلزامات محالة لمن يقول بخلق القرآن .....	١٠
رأي السلف فيمن يقول بخلق القرآن .....	١٢
مذهب بشر والجهمية في الصفات .....	١٣
قول المكي وقول أهل الحديث في الصفات .....	١٤
قول السلف في الخالق والمخلوق .....	٢٥
تقديرات خير من قول المريسي .....	٢٦
حجة الفلاسفة على قدم العالم وسبب عجز المتكلمين عن رد هذه الحجة .....	٣٠
رد ابن تيمية على الجهمية .....	٣٥
رد البخاري على الجهمية .....	٣٨
خطبة الإمام احمد في رده على الجهمية .....	٣٩
أصول التفريق بين أهل السنة والجهمية .....	٤٠
أهم ما تفرقوا فيه في مسألة كلام الله .....	٤١
علم الكلام فرق بين الأمة .....	٤٣
الشهرستاني ومذهب السلف .....	٤٣
الأشعري أقرب إلى السنة .....	٤٤
بعض المتكلمين وآراء المعتزلة .....	٤٥

٤٦	الصوت المسموع في القرآن .....
٤٨	الخطأ في دقيق العلم مغفور .....
٥٢	الشهرستاني أعرف بمذهب أهل السلف .....
٥٣	إثبات القدم والأزلية .....
٥٥	ضعف ما اعتمده الرازي في مسألة القرآن .....
٥٧	رأي أئمة أهل الحديث في مسألة الكلام .....
٥٩	حجة الرازي لنفاة الصفات .....
٦٣	كلام ابن تيمية في الكمال والنقصان ورأي الطوائف في ذلك .....
٦٤	حجج الرازي على الحدوث .....
٦٥	شروح ابن تيمية لاعتراض الأرموي .....
٧٠	الوجه الثاني للفرق .....
٧٢	مثال يفرق بين الماضي والمستقبل .....
٧٣	آراء الطوائف في إمكان وجود ما لا يتناهى .....
٨٥	توجيه لاعتراض الأرموي على الرازي .....
٨٨	تنازع أهل الكلام .....
٩١	الأرموي والحركة والسكون .....
٩٧	برهان للرازي على عدم أزلية الجسم .....
١٠٠	توضيح لحجة الرازي .....
١٠٣	ألفاظ الجزء والغير ألفاظ موهمة .....
١٠٤	الرازي وحدوث الجسم ونفيه لقدم الجسم .....
١٠٥	تعقيب الأرموي وابن تيمية على ذلك .....
١٠٦	ضعف براهين الرازي .....
١٠٨	الفرق بين العلم بالإمكان وعدم العلم بالامتناع .....
١١٠	حقيقة الفرق بين الصفات الذاتية والنفسية والمعنوية .....
١١١	الآمدي وبيان حدوث العالم .....
١١٤	معنى كون الشيء مسبوقاً بالعدم .....
١٢٠	طريقان للمتكلم في بيان امتناع ما لا نهاية له .....

١٢٨	إدخال منع العلل المتعاقبة في إثبات واجب الوجود
١٣١	حقيقة قول أرسطو
١٣٤	معرفة وجود الله مستقرة في الفطرة
١٣٥	بيان أدلة الرازي في إثبات الصانع
١٣٧	فساد القول بتماثل الأجسام
١٤٠	استدلال الرازي بحدوث الصفات
١٤١	حقيقة قول الجهمية ان الرب لم يزل معطلاً
١٤٢	الاستدلال بما في العالم على وجود الذات الإلهية
١٤٣	ما جاء به الرسول هو الحق
١٤٤	فصل في الكلام على وجود واجب الوجود
١٥٣	فصل في تصوير هذه الأدلة في مادة الحدوث
١٥٩	فصل في أن كل محدث لا بد له من محدث
١٦٢	فصل في أن الدلالة على الشيء يجب ان يكون ثبوتها مستلزماً لثبوت المدلول
١٨٠	فصل في ما سلكه المتأخرون في إبطال الدور والتسلسل في العمل
٢٠٥	فصل في ما أورده الأبهري على حجة قطع التسلسل
٢٢١	فصل في مسمى واجب الوجود
٢٤٧	لم يذكر ابن سينا ولا غيره في إثبات واجب الوجود قطع الدور
٢٧٣	فصل في طرق معرفة الله والإقرار به
٢٨٤	فصل في المسلك الثاني وهو افتقار الاختصاص إلى مخصص
٣٣١	فصل في ما قاله الناس من جميع الطوائف في مسألة الأفعال الاختيارية
٣٣٩	فصل في ما ذكره الآمدي في هذا الأصل
٣٥٠	فصل معترض تنبيهاً على من يقصر في الاستدلال
٤٢٢	فصل في ما يدور على تماثل الأجسام
٤٧٠	فصل في الأدلة التي يحتاج بها على نفي لوازم علو الله على خلقه
٤٧٥	فصل في ما ينبغي معرفته
٤٨٥	فهرس الموضوعات