شبكة الألوكة
www.alukah.net

مكتبة الرياض العامة بالسعودية

مخطوطة

الجمع بين العقل والنقل (المجلد الثاني)
(موافقة صريح المعقول لصحيح المنقول)

المؤلف

أحمد بن عبدالحليم بن عبدالسلام (ابن تيمية)

شبكة الألوكة
www.alukah.net

الأكوان عند عدم الاجتماع والافتراق والحركة والسكون

هذا المجلد الثاني من كتاب بيان موافقة صريح المعقول الصحيح
المنقول تأليف شيخ الإسلام وعلامة الأعلام قطب
الوقت والزمان ترجمان القرآن إمام الأئمة مجلي دجا المشكلات
المدلهمة ناصر السنة قامع البدعة قدوة المحققين تاج
العارفين لسان المتكلمين رحلة الطالبين إمام الزاهدين منار الهدى
هدي الحجة النوراني والمجتهد الرباني فريد الوقت بحر
العلوم الإمام تقي الدين أبو العباس بن الإمام عبد الحليم
بن الإمام عبد السلام بن تيمية قدس الله
روحه ونور ضريحه ونفعنا به وبعلومه
وجزاه الله عن أهل السنة
خيرا آمين آمين وصلى الله
على محمد وآله وصحبه
وسلم وآخر دعوانا
أن الحمد لله رب العالمين

قد وقف هذا المجلد على الفقير إلى رحمة ربه
راجح بن سابق الأثري الحنبلي على المسلمين وجعل النظر
له فيه مدة حياته ثم لمن شاء الله ثم شاء هو من بعده
وقفا مؤبدا لا يباع ولا يورث ولا يوهب ولا يرهن فمن بدله
بعد ما سمعه فإنما إثمه على الذين يبدلونه إن الله سميع عليم
جعله الله خالصا لوجهه الكريم وسببا للفوز لديه بجنات
النعيم آمين آمين
في ١٨ شوال ١٤٤٤

مكتبة الشيخ محمد بن عبد اللطيف آل الشيخ
رقم التسجيل العام ٧٥٦/٨٦
رقم التسجيل الخاص ٢/٤
التاريخ ١٣٩٤هـ

وارد من مكتبة الشيخ محمد بن عبد اللطيف آل الشيخ رحمه الله ؟

تعريف الأدلة على التوحيد أو أخر الكراس الثاني من هذا المجلد الثاني

شبكة الألوكة
www.alukah.net

٧٥٦/٨٦

بسم الله الرحمن الرحيم وبه نثقي وعليه اعتمادي وبه استعين

قال الرازي البرهان الثاني كل جسم متناهي القدر وكل متناهي القدر محدث وقد بينا الثانية بان متناهي القدر عقلا يجوز كونه ازيد وانقص فاختصاصه به دونها لمرجح مختار ولا فقد ترجح الممكن لا عن مرجح وفعل المختار محدث

قال الارموي وقايل ان يمنع لزوم الترجيح للمرجح **قلت** مضمونه انه يقول لا نسلم انه اذا لم يكن المرجح لمقدر مختار لزم الترجيح بلا مرجح بل قد يكون امرا مستلزما للقدر وان المرجح اعم من ان يكون مختارا او غير مختار فاذا قدر المرجح امرا مستلزما لذلك القدر ما امر قايم به او امر منفصل عنه حصل المرجح للمقدر وسياتي انشاء الله الكلام على هذه الاعتراضات الآمدي على هذا **قال الرازي** البرهان الثالث لو كان الجسم ازليا لكان في الازل مختصا بحيز معين لان كل موجود مشار اليه حسا بانه هنا او هناك يجب كونه كذلك والازلي يمتنع زواله لما تقدم فامتنعت الحركة عليه وقد ثبت جوازه **قال الارموي** وقايل ان يقول معنى الازلي الدايم لا الذي اول فيكون معنى قولنا لو كان الجسم ازليا لكان في الازل مختصا بحيز معين انه لو كان الجسم دايما لا الى اول لكان حصوله في حيز واحد معين دايما وهو معنى السكون وهذا ممنوع بل دايما يكون حصوله في موضع معين اما هنا او على البدل اي يكون في كل وقت في حيز غير الذي كان حاصلا فيه قبله

قلت مضمون هذا الاعتراض ان المشار ازليا ان لا يكون موجودا فاذا كان وجود الجملة موقوفا على وجود البعض فوجود البعض المتعاقب ممكن وان قال ان وجود الجنس المتعاقب الذي هو قدم ازلي ابدي موقوف على كون الواحد من آحاده قديما ازليا وابديا فهذا محال لانه ترجيح فنقول ان الجواب فيه مغلطة وحيث لا جواب انه يجب الحكم على الجملة بالحكم به على افرادها وقد بين هو وغيره فساد هذا الجواب فانه اذا لم يكن بعض الجملة ازليا كان ذلك سلب للازلية لجميع افراد الجنس وسلب الازلية هو الحدوث فيتعين معنى الكلام اذا كان كذلك فمن الافراد والاعراض المتعاقبة حادثا وجب ان يكون الجنس المتعاقب حادثا وقد عرف فساد هذا واجاب الحسن الآمدي وغيره ادخلوا هذه المقدمة في اثبات واجب الوجود ولا حاجة بهم اليها وهي مبنية على مقدمتين احداهما ان العلة قد تتقدم المعلول وقد ذكره هو في كتابه المسمى بدقايق الحقايق نفس ما ذكره هنا في كتابه المسمى ابكار الافكار وذكر في اثبات واجب الوجود هذه الطريقة التي تقدمت حكايتها عنه وقال فيها ان كانت العلة والمعلولات غير متناهية فاما متعاقبة او معا لا جايز ان يقال الاول ان قد بينا امتناع الافتراق بين العلة والمعلول فيما تقدم والذي قاله فيما تقدم هو ان العلة او الفاعل لا يفتقر في كونه علة لمعلوله ولا كون المعلول معلولا الى سبق العدم فان ما كان من المعلولات الوجودية مسبوقا بالعدم اما ان يكون وجوده بايجاد العلة التي حال وجوده او في حال عدمه لا جايز ان يكون ذلك له في حال عدمه لامتناع اجتماع الوجود والعدم فلم يبق الا ان يكون موجدا له في حال وجوده لا بمعنى انه اوجده بعد وجوده بل بمعنى ان ما قدر له من الوجود غير مستغن عن العلة بل يستند اليها ولولاها لما كان واذ ذاك فلا فرق بين ان يكون المعلول وجوده مسبوقا بالعدم او غير مسبوق **قلت** هذه الحجة هي حجة ابن سينا وامثاله على ان المعلول يكون مع العلة في الزمان وهي حجة فاسدة وبتقدير صحتها لا تنفع الآمدي في هذا المقام فان الناس لهم في مقارنة المعلول لعلته التامة والمعلول لفاعله ثلثة اقوال قيل يجب ان يقارن الاثر الموثر التام والتاثير بحيث لا يتاخر الاثر عن التاثير في الزمان فلا يتعقبه ولا يتراخى عنه وهذا قول هولاء الدهرية القايلين بان العالم قديم عن موجب قديم وقولهم افسد الاقوال الثلثة واعظمها تناقضا فانه اذا كان الاثر كذلك لزم ان لا يحدث شيء في العالم شيء فان العلة التامة اذا كانت تستلزم مقارنة معلولها لها في الزمان وكان الرب علة تامة في الازل لزم ان يقارنه كل معلول وكل ما سواه معلول له اما بواسطة واما بغير واسطة فيلزم ان لا يحدث شيء كائنا ما يحدث من الحوادث بعد ذلك يفتقر الى علة تامة مقارنة له فيلزم تسلسل علل او تام علل ومعلولات في آن واحد وهذا باطل بصريح العقل واتفاق العقلاء وان قدر ان الرب لم يكن علة تامة في الازل بطل قولهم وقيل بل يجب تراخي الاثر عن الموثر التام كما يقوله اكثر اهل الكلام ويلزم من ذلك ان يصير الموثر موثرا تاما بعد ان لم يكن موثرا تاما بدون سبب حادث او ان الحوادث تحدث بدون موثر تام وان الممكن يترجح وجوده على عدمه بدون المرجح التام وهذا قول كثير من اهل الكلام منهم من يقول القادر يرجح احد المقدورين بلا مرجح ومنهم من يقول بل يرجح بالارادة القديمة الازلية ومن هولاء وهولاء من يقول بل يرجح مع كون الرجحان اولى لا مع وجوده وهو قول محمود الخوارزمي من الاولين وقول محمد بن الهيثم الكرامي

الكرامي وغيره من الآخرين فان الكرامية مع الاشعرية والكلابية يقولون المرجح هو الارادة القديمة الازلية ويقولون ان الارادة لا توجب المراد لكنهم منهم من يقول من شان الارادة ان ترجح بلا مزية للترجيح بل مع تساوي الامرين كما يقوله الاشعرية ومنهم من يقول يرجح مع اولوية المرجح والقول الثالث ان الموثر التام يستلزم وجود اثره عقيبه لا معه في الزمان مسبوق بوجود التاثير ليس زمنه زمن التاثير والقادر المريد يستلزم مع وجود القدرة والارادة وجود المقدور المراد والقدرة والارادة حاصلان قبل المقدور المراد ومع وجود المقدور المراد وهما مستلزمان له وهو قول اكثر اهل الاثبات وعلى هذا فيجب الفرق بين وجود العلة والفاعل والموثر عند وجود الاثر في الزمان فان هذا لا بد منه وبين وجود العلة التي هي المعطي والتاثير في الزمان فان هذا هو الذي يتعقبه المعلول المعلول الذي هو الاثر ومن الناس من فرق بين تاثير القادر المختار وتاثير العلة الموجبة فزعم ان الاول لا يكون الا مع تراخي الاثر والثاني لا يكون الا مع مقارنة الاثر للموثر وهذا ايضا غلط فان الادلة الدالة توجب التسوية لو قدر انه يمكن ان يكون الموثر غير قادر مختار فكيف اذا كان ذلك ممتنعا وكون المعلول والمفعول لا يكون مفعولا مفعولا الا بعد عدمه هو من القضايا الضرورية التي اتفق عليها عامة العقلاء من الاولين والآخرين وكل هولاء يقولون ما كان معلولا يمكن وجوده ويمكن عدمه لا يكون الا حادثا مسبوقا بالعدم ومن قال ذلك ارسطو واتباعه حتى ابن سينا وامثاله صرحوا بذلك لكن ابن سينا تناقض مع ذلك فزعم ان الفلك هو قديم ازلي مع كونه ممكنا يقبل الوجود والعدم وهذا مخالف لما صرح به هو وصرح به ائمة وسائر العقلاء وهو مما انكره عليه اتباعه ومن ان هذا مخالف لما صرح به ارسطو وسائر الفلاسفة وان هذا لم يقله احد قبله وارسطو لم يكن يقسم الوجود الى واجب وممكن ولا يقول ان الاول موجب بذاته للعالم بل هذا قول ابن سينا وامثاله وهو وان كان اقرب الى التجمع ضد ما وتناقضه فليس هو قول سلفه بل قول ارسطو واتباعه ان الاول انما افتقر اليه الفلك لكونه تحرك للتشبه به لا لكون الاول علة فاعلة له وحقيقة قول ارسطو واتباعه انما كان واجب الوجود انه يكون مفتقرا الى غيره ويكون جسما مركبا حاملا للاعراض فان الفلك عندهم واجب بذاته وهو كذلك كما قد بسط كلامهم والرد عليهم في غير هذا الموضع ومن ما وقع من الغلط في نقل مذاهبهم وان اتباعهم صاروا يحسنون مذاهبهم فمنهم من يجعل الاول محدثا للحركة بالامر وليس هذا قولهم فان الاول عندهم لا شعور له بالكل ولا ارادة وانما الفلك يتحرك للتشبه فهو يحركه كتحريك الامام المؤتم او المعشوق العاشق لا تحريك الامر المامور كما يزعمه كثير من الناس وغيره ومنهم من يقول بل هو علة مبدعة فاعلة للافلاك كما يقوله ابن سينا واتباعه وليس هذا قولهم ولكن كثيرا من هولاء المتاخرين لا يعرفون من مذاهب الفلاسفة الا ما ذكره ابن سينا كابي حامد والرازي والآمدي وغيرهم ويذكرون ما ذكره ابن سينا من حجج كما ذكره الآمدي في هذا الموضع حيث قال ان العلة او الفاعل لا يفتقر في كونه علة الى سبق العدم لان تاثير العلة في المعلول انما هو في حال وجود المعلول فيقال لهم ليس في هذا ما يدل على ان المعلول يجوز ان يكون قديما ازليا غير مسبوق بالعدم بل قولكم واذ ذاك فلا فرق بين ان يكون المعلول وجوده مسبوقا بالعدم او غير مسبوق دعوى مجردة فتبين ان ما ذكره الآمدي من امتناع الافتراق بين العلة والمعلول في الزمن ووجوب مقارنتهما في الزمن واضعف الحجج بل ما ذكره لا يدل على جواز الافتراق فضلا عن ان يدل على وجوب الاقتران بل غاية ما ذكره ان سبق العدم ليس شرطا في ايجاد العلة ولا يلزم من كونه ليس بشرط وجوب الاقتران بل قد يقال بجواز الاقتران وجواز التاخير وحينئذ فلقايل ان يقول هذا الذي ذكرته وان كان باطلا كما قد بسط في غير هذا الموضع فان للناس في هذا المقام ثلثة اقوال قيل يجوز ان يقارن المعلول العلة في الزمان فيقترن الاثر بالموثر في الزمان كما يقوله ابن سينا واتباعه وقيل بل يجب تراخي الاثر عن الموثر وتاخيره كما يقوله ائمة المتكلمين وقيل بل الاثر يتعقب التاثير لا يكون معه في الزمان ولا يكون متراخيا عنه وهذا هو الصواب لقوله تعالى انما قولنا لشيء اذا اردناه ان نقول له كن فيكون ولهذا يقال طلقت المراة فطلقت واعتقت العبد فعتق فالعتق والطلاق عقيب وقت التطليق والاعتاق لا يقترن به ولا يتراخى عنه فتبين ان من قال باقتران الاثر بالموثر كما يقوله هولاء المتفلسفة بان هذا يستلزم ان لا يكون شيء من الحوادث ازليا ويستلزم ان لا يحدث شيء في العالم ومن قال بالتراخي فقوله يستلزم ان الموثر التام لا يستلزم الاثر بل يحدث الحادث بلا سبب حادث وهذا مبسوط في غير هذا الموضع والمقصود ان هذا الجواب الذي ذكره هو ماخوذ من كلام ابن سينا وهو مع فساده غاية ان المعلول يجوز ان يقارن وجوده وجود المعلول لا يجب ان يكون مسبوقا بالعدم مع وجود المعلول وليس في هذا بيان انه يمتنع تاخر وجوده عن وجود العلة والاقسام الممكنة ثلثة اما ان يقال

www.alukah.net

بوجوب المقارنة او بوجوب التأخر لا بجواز الامرين وما ذكرته لا يدل على شيء من ذلك ولو دل فانما يدل على جواز الاقتران لا على وجوبه
وانت فيما ذكرته هنا كجوزت تأخير المعلول فلا منافاة بين الامرين وذلك ان غاية ما ذكرته ان المعلول الذي هو المصنوع
المعقول ان يكون تأثير المؤثر في حد الوجود ولذلك لا يمكن ان يكون التأثير به هو الاحداث فان فاعل المحدثات تأثيره بها
في حد الوجود مع كونها محدثة فليس كون التأثير بها في حد وجودها ما يبين انه لا بد ان يكون احدثه وقولك اذا
كان التأثير بها في حد وجودها فلا فرق بين ان يكون وجودها مسبوقا بالعدم او غير مسبوق دعوى
مجردة لا استواء الحالين وانه فلا يقولون بضرورة العقل ان المبدع الفاعل القديم الازلي الذي لم يزل موجودا وان يفعل ابداع
ما لم يكن فكان بل يقولون ان الممكن الذي يكون وجوده ويكون عدمه لا يكون الا حادثا بعد عدمه لا يكون قديما ازليا وهذا
مما اتفق عليه الفلاسفة مع سائر العقلاء وقد صرح به ارسطو وجميع اتباعه حتى ابن سينا واتباعه ولكن ابن سينا واتباعه
تناقضوا فادعوا في موضع احتراز الممكن الذي يكون وجوده وعدمه قديما ازليا ومن قبله من الفلاسفة حتى الفارابي لم يدعوا
ذلك ولا تناقضوا وقد حكينا اقوالهم في غير هذا الموضع واما المقدمة الثانية التي بنوا عليها امتناع العلل المتعاقبة فهي مبنية
على امتناع حوادث لا اول لها والفلاسفة لا يقولون بذلك فلم يكن ان يجعلوها مقدمة في اثبات واجب الوجود والتحقيق انه لا يحتاج
اليها بل ولا يحتاج في اثبات واجب الوجود الى هذه الطريقة كما قد بينا الكلام على ذلك في غير هذا الموضع وهؤلاء يجدهم مع كثرة
كلامهم في النظريات والعقليات وتعظيمهم للعلم الالاهي الذي هو سيد العلوم واعلاها واشرفها واسناها لا يحققون ما هو المقصود
منه بل لا يحققون ما هو المعلوم بجماهير تخلاتهم وان اثبتوه طولوا فيه الطريق مع امكان تقصيرها بل يوردون الناس شكا
فيما هو معلوم لهم بالفطرة الضرورية والرسل صلوات الله عليهم وكلامه يبعثون بتكميل الفطرة وتقريرها لا بافسادها وتغييرها
قال تعالى فاقم وجهك للدين حنيفا فطرة الله التي فطر الناس عليها لا تبديل لخلق الله ذلك الدين القيم ولكن اكثر الناس لا
يعلمون منيبين اليه واتقوه واقيموا الصلوة ولا تكونوا من المشركين من الذين فرقوا دينهم وكانوا شيعا كل حزب بما لديهم
فرحون وفي الصحيحين عن ابي هريرة رضي الله عنه عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال كل مولود يولد على الفطرة فابواه يهودانه
وينصرانه ويمجسانه كما تنتج البهيمة جمعاء هل تحسون فيها من جدعاء قال ابو هريرة اقرؤا ان شئتم فطرة الله التي
فطر الناس عليها قالوا يا رسول الله ارأيت من يموت من اطفال المؤمنين وهو صغير فقال الله اعلم بما كانوا عاملين وفي صحيح
مسلم عن عياض بن حمار رضي الله عنه عن النبي صلى الله عليه وسلم قال يقول الله تعالى خلقت عبادي حنفاء فاجتالتهم
الشياطين وحرمت عليهم ما احللت لهم وامرتهم ان يشركوا بي ما لم انزل به سلطانا فالاقرار بالخالق سبحانه والاعتراف
بوجود موجود واجب الوجود قديم ازلي كائن مركوز في الفطرة مستقر في القلوب فبراهينه وادلته متعددة جدا
ليس هذا موضعها وهؤلاء عامة ما يذكرونه من الطرق اما ان يكون فيه خلل واما ان يكون طويلا كثير التعب والغالب
الذوات بناء على ان اجسام العالم محدثة فكل محدث فله محدث اما المقدمة الاولى فقد تبين كلامهم فيها ومناقضة
بعضهم بعضا وانهم التزموا لاجلها اما جحد صفات الله وافعاله القائمة به واما جحد بعض ذلك وانهم اشتركوا في خلق
الله تعالى للعالم حاشا في خلق العالم فسلطوا عليهم اهل الملل والفلاسفة جميعا واما الثانية فهي اظهر واعرف وابدة
في العقول من ان تحتاج الى بيان فيتوقف على ان كل محدث فهو ممكن الوجود وان الممكن يحتاج في وجوده الى موثر
موجود وكل من هاتين المقدمتين صحيحة في نفسها مع ان العقول بافتقار المحدث الى المحدث ابين واظهر في العقل
من العقول بافتقار الممكن الى الموثر الموجود فيفتقر بيانهم للمقدمتين يكونون قد طولوا او داروا بالعقول دورة
تبعد على العقول معرفة الله تعالى والاقرار بنبوته وقد يحصل لها في تلك الدورة من الآفات ما يقطعها عن المقصود دورة
كما قيل لبعض الناس اين اذنك فرفع يده وادارها على راسه ومدها وتمادى فاراه هذه اذني وكان يمكنه ان يشير اليها
بالطريق المستقيم القريب ويقول هذه اذني وهو كما قيل لقائم يعمل اياما ورويته وشبه المتابعة بالجهد بالماء وبالحكاية
السيرافي عن يعقوب بن اسحق الكندي انه قال هذا من باب فقد عدم الوجود وفقد عدم الوجود هو الوجود فكيف
وقد ذكر في افتقار الممكن الى الواجب بنفسه مع ظهوره وبيانه كما قد بيناه في غير هذا الموضع ما هو نقيض المقصود من
التعليم والبيان وتقرير الادلة والبراهين وقد تكلمنا على تقرير ما يتعلق بهذا المقام في غير هذا الموضع فكيف
المسلك الثاني الاستدلال باحكام الاجسام على وجود الصانع سبحانه وهي عمدة الفلاسفة قالوا الاجسام محكمة وكل
ممكن فلا بد له من موثر اما بيان كونها محكمة فبالطريق المذكورة في مسئلة الحدوث واما بيان ان الممكن لا بد له من موثر
فبالطريق

هذه الاسفار من جوهر شيخ الاسلام ابن تيمية فيها ما يستفاد منه وقصده وكتبها على نفس من الله بتصحيحها

الاعتراف بالله تعالى مركوز في الفطر مستقر في القلوب وهذا الاربعة تجيبه وهذا رد من يقول المعارف ضرورية وهو حق اهـ منه

فبالطريق المذكورة هنا **قلت** وهذه الطريقة هي طريقة ابن سينا وامثاله من المتفلسفة وليست طريقة ارسطو
والقدماء من الفلاسفة وابن سينا كان يعجب بهذه الطريقة ويقول انه اثبت واجب الوجود من نفس الوجود من غير
احتياج الى الاستدلال بالحركة كما فعله اسلافه الفلاسفة ولا ريب ان طريقته تثبت وجودا واجبا لكن لم تثبت انه مغاير
للافلاك والابدان اعني الاجسام كما ذكره الرازي عنهم وامكان الاجسام هو مبنى على توحيدهم المبني على نفي صفات الله تعالى
كما تقدم التنبيه عليه وهو من افسد الكلام كما قد بين ذلك في غير موضع ومن طريقهم دخل القائلون بوحدة الوجود وغيرهم
من اهل الالحاد القائلين بالحلول والاتحاد كصاحب الفصوص وامثاله الذي حقيقة قولهم تعطيل الصانع بالكلية والقول
بقول الدهرية الطبيعية دون الالهية **قال المسلك الثالث** الاستدلال بامكان الصفات على وجود الصانع سواء كانت
الاجسام واجبة وقديمة او ممكنة وحادثة قال وتقريره ان يقال اختصاص كل جسم بما له من الصفات اما ان يكون بجسميته
او لما يكون حالا في الجسمية او لما يكون محلا لها او لما لا يكون حالا فيها ولا محلا لها وهذا القسم الاخير اما ان يكون بجسميته
جسما ثبيا او لا جسما ولا جسمانيا وننظر هذه الاقسام سوى القسم الاخير ما مر تقريره في اثبات المسلك الاول في مسئلة حدوث
العالم **قلت** وهذا هو القول بتماثل الاجسام وان تخصيص بعضها بالصفات دون بعض يفتقر الى مخصص والقول
بتماثل الاجسام في غاية الفساد والرازي نفسه قد بين بطلان ذلك في غير موضع وهذا الذي اعتمد عليه ليس فيه الا ان
الجسم لا يكون اختصاصه بالحيز واجبا بل جائزا وبتقدير ثبوت هذا في الحيز لا يلزم مثله في سائر الصفات وما ذكره من
الدليل لا يصح وذلك انه قال اختصاصه بذلك ان كان واجبا فاما ان يكون الوجوب لنفس الجسمية او لامر عرض للجسمية او لامر
ان يكون ممتنع الزوال وهو اللازم او ممكن الزوال وهو العارض فان العرض في اصطلاحهم اعم من العارض فان كان لعارض فاما
الزوال فان كان الامتناع لنفس الجسمية عاد الاشكال الاول وان كان لغيرها افضى الى التسلسل وان كان لعروض الجسمية
لم يصح لان المعقول من الجسمية الذهاب في الجهات فلو كان في محل لكان ذلك المحل يجب ان يكون ذاهبا في الجهات فيكون محل
غير مختص بالحيز واذا كان محله ذاهبا في الجهات كان جسما وحينئذ فلا يعقل حصول الجسم المختص بالحيز بالمحل في محل
لا يجوز ان يكون للجسمية او لوازمها بل لامر عارض ممكن الزوال فيكون ذلك الحيز ممكن الزوال وهو المقصود **ولقائل ان**
يقول هذا الدليل مبني على تماثل الاجسام واكثر العقلاء على خلافه وقد قرر الرازي في موضع آخر انها مختلفة لامتناع
المنع في مقدماته قوله ان كان الامتناع لغير الجسمية افضى الى التسلسل ممنوع اذا كانت مشتركة في مسمى الجسمية وهذا حق
اذا اشتركت في مسمى القدر والكمية واختص بعضها عن بعض بشيء آخر لازم له لم يلزم التسلسل سواء قيل بتماثل الاجسام
او اختلافها فانه ان قيل باختلافها كانت ذات كل واحد موصوفة بصفات لازمة لا توجد في الآخر كسائر الحقائق المختلفة وان قيل بتماثلها
لذاته وقد سبق هذا في غير هذا الموضع فساد ما يقوله المنطقيون من ان اختلاف افراد النوع انما هو بسبب المادة القابلة ونحو ذلك
فانهم بنوه على ان الحقيقة الموجودة في الخارج سبب غير سبب وجودها وهذا غلط لا يستريب فيه من فهمه مع انه لا حاجة بنا هنا
الى هذا بل نقول مجرد اشتراك الاثنين في كون كل واحد منهما جسما او متحيزا او موصوفا او مقدرا او غير ذلك لا يمنع اختصاص احدهما
بصفات لازمة له وليس اذا احتاج اختصاصه بالحيز الى سبب غير الجسمية المشتركة يلزم ان يكون ذلك المخصص له مخصص آخر بل
المشاهد خلاف ذلك فان اختصاص الاجسام المشهودة باحيازها ليس الجسمية المشتركة بل لامر يخصها هو من لوازمها يعني ان
المقتضي لذاتها هو المقتضي لذلك اللازم وايضا فقوله ان كان الامتناع لعروض الجسمية فهو محال ممنوع وقوله لان المعقول من
الجسمية الامتداد في الجهات محله لا بد ان يكون له ذهاب في الجهات يقال له محل الامتداد في الجهات هو الممتد في الجهات كان محل
المتحيز هو التحيز ومحل الطول والعرض والعمق هو الطويل العريض العميق ومحل المقدار هو المقدر وكذلك محل الحيوة والعلم والقدرة
هو الحي العليم القدير وكذلك محل السواد والبياض هو الاسود والابيض وهذا في كل ما يوصف بصفة فمحل الصفة هو الموصوف
وهكذا جميع مسميات المصادر وغيرها من الاعراض محلها الاعيان القائمة بنفسها فاذا كانت الجسمية هي الامتداد في الجهات التي هي
الطول والعرض مثلا كان محلها هو الشيء الممتد في الجهات الذي هو الطويل العريض وحينئذ فمحلها له اختصاص بالحيز ويكون ذلك
المعروض للجسمية الذي هو محلها الممتد في جهات هو المختص اختصاصه بما اختص به من الصفات اللازمة وهو مستلزم لذلك كما
هو مستلزم للامتداد في جهات فيجب ان يكون الجسم مستلزم لجنس الامتداد وجنس الاعراض والصفات فالجسم المعين هو مستلزم للامتداد

www.alukah.net

المعينة في الجهات المعينة ومستلزم للصفات المعينة التي يقال انها لازمة له حتى انه متى قدر عدم تلك اللوازم فقد تبطل حقيقته فالموجب
لها هو الموجب بحقيقته وهذا مطرد في كل ما يقدر من الموصوفات المستلزمة لصفاتها كالحيوانية والناطقية للانسان وكذلك
الاغذية والنمو للحيوان والنبات مثلا فان كون النبات نامية مغتذية هو صفة لازمة له لا لعموم كونه جسما ولا لسبب غير حقيقته
التي يختص بها بل حقيقته مستلزمة لنموه واغتذائه وهذه الصفات اقرب الى ان تكون داخلة في حقيقته من كونه ممتدا في الجهات
وان كان ذلك ايضا لازما له فانا نعلم ان النار والثلج والتراب والخبز والانسان والشمس والفلك وغير ذلك كلها مشتركة في
انها متحيزة ممتدة في الجهات كما انها مشتركة في انها موصوفة بصفات قائمة بها وفي انها حاملة لتلك الصفات وما به
افترقت وامتاز بعضها من بعض اعظم مما فيه اشتركت فالصفات المفارقة بينها الموجبة لاختلافها وما به تباينت
بعضها البعض اعظم مما يوجب تشابهها ومناسبة بعضها البعض فمن يقول بتماثل الجواهر يقول ان الحقيقة هي المشتركة
فيه من التحيز والمقدار وتوابعها وسائر الصفات عارضة لها تفتقر الى سبب غير الذات ومن يقول باختلافها
يقول بل المقدار للجسم والتحيز به المتحيز كالموصوفية للموصوفية والمونية للملون والعرض للعرض والقيام بالنفس
للقائمات بانفسها ونحو ذلك ومعلوم ان الموجودين اذا اشتركا في ان هذا قائم بنفسه وهذا قائم بنفسه لم يكن احدهما مثلا
للاخر واذا اشتركا في ان هذا لون وهذا لون وهذا طعم وهذا طعم وهذا عرض وهذا عرض لم يكن احدهما مثلا للاخر واذا اشتركا
في ان هذا موصوف وهذا موصوف لم يكن احدهما مثلا للاخر واذا اشتركا في ان لهذا مقدارا ولهذا مقدارا ولهذا حيزا ولهذا
ولهذا حيزا ومكانا كان اولى ان لا يوجب هذا تماثلهما فان الصفة الموصوف ادخل في حقيقته من المقدار والمقدر والمكان المتمكن
والحيز المتحيز فاذا كان اشتراكهما فيها دخل في حقيقته لا يوجب التماثل فاشتراكهما فيما يعود دونه في ذلك اولى بعدم التماثل
والكلام على هذه الامور مبسوط في غير هذا الموضع والمقصود هنا التنبيه على ما مع ما اثبتوا به الصانع **قال الرازي**
المسلك الرابع الاستدلال بحدوث الصفات والاعراض على وجود الصانع كما مثل صيرورة النطفة المتشابهة الاجزاء
انسانا فاذا كانت تلك التركيبات اعراضا حادثة وبعد غير قادر عليها فلا بد من فاعل آخر لم من ادعى العلم بان حاجة المحدث
الى الفاعل ضروري ادعى الضرورة هنا ومن استدل على ذلك بالامكان او بالقياس على حدوث الذات فكذلك يقول ايضا في حدوث
الصفات فالفرق بين الاستدلال بامكان الصفات وبين الاستدلال بحدوثها ان الاول يقتضي ان لا يكون الفاعل جسما
والثاني لا يقتضي ذلك **قلت** هذه الطريقة جزء من الطريقة المذكورة في القرآن وهي التي جاءت بها الرسل وكان
عليها سلف الامة وائمتها وجماهير العقلاء من الآدميين فان الله سبحانه يذكر في آياته ما يجده الناس في العالم من السحاب والمطر والنبات
والحيوان وغير ذلك من الحوادث ويذكر في آياته خلق السموات والارض واختلاف الليل والنهار ونحو ذلك لكن القائلون
بانبات الجوهر الفرد من المعتزلة ومن وافقهم من الاشعرية وغيرهم يسمون هذا استدلالا بحدوث الصفات بناء على ان هذه الحوادث
المشهودة حدوثها لم تحدث ذواتها بل الجواهر والاجسام التي كانت موجودة قبل ذلك لم تزل من حين حدوثها بتغير حدوثها
ولا تزال موجودة وانما تغيرت صفاتها كما تتغير صفات الجسم اذا تحرك بعد السكون وكما تتغير الوانه وكما تتغير اشكاله وهذا
ما ينكره عليهم جماهير العقلاء من المسلمين وغيرهم وحقيقة قول هؤلاء انه يعدم والمعتزلة ومن وافقهم من الاشعرية وغيرهم ان الامور
تقوم بها وبدعون ان هذا قول اهل الملل الانبياء واتباعهم وبينهم وبين الفلاسفة في مثل هذا النزاع اختلاف كل من الفريقين فان الفلاسفة
يقولون باثبات المادة والصورة ويجعلون المادة والصورة جوهرين وهؤلاء يقولون ليست الصورة الا عرضا قائما بالجسم وتحقيق
ان المادة والصورة لفظ يقع على معان كالمادة والصورة الطبيعية والطباعية والكلية والاولية فالاول مثل الفضة اذا
جعلت درهما وخاتما وسبيكة وتختشيا اذا جعل بيتا والخزف اذا نسج ثوبا ونحو ذلك فلا ريب ان المادة
هنا التي يسمونها الهيولى هي اجسام قائمة بنفسها وان الصورة اعراض قائمة بها فتحول الفضة من صورة الى صورة هو تحويلها من
شكل الى شكل مع ان حقيقتها لم تتغير اصلا وبهذا يظهر لك خطأ قول القائلين ان الفضة انقلبت فتغاير الى الفاعل الى المادة والصورة
الذوات كما ذكر لك وهذه الطريقة طريقة ابي علي وابي هاشم ومن وافقهما **فيقال** هؤلاء انما قاسوا على افتقار الكتابة
الى الكاتب والبناء الى البان ونحو ذلك ومعلوم ان البنا والكاتب لم يبدع جسما وانما احدث في الاجسام تاليفا خاصا وهو عرض من
الاعراض فكيف يجعل مثل هذا محدثا للذوات ويجعل الذي خلق الانسان من نطفة والشجرة من نواة انما احدث الصفات فيكون
المعتزلة لا يقولون ان الجسم يحدث جسما وانما يحدث عرضا **والثاني** ان معاني المادة والصورة هي الطبيعة وهي صورة تحدث
واشباه ذلك والمعاني ونحو ذلك فهذا ان اريد بالصورة فيها نفس الشكل الذي لها فهو عرض قائم بجسم وهي صورة تحدث
وان اريد بالصورة نفس هذا الجسم المتصور فلا ريب انه جوهر محسوس قائم بنفسه ومن قال ان هذا عرض قائم بجوهر
من اهل الكلام فقد غلط وحينئذ فيقول الفيلسوف ان هذه الصورة قائمة بالمادة والهيولى ان اراد بذلك ما خلق منه

الانسان

الانسان كالمني وحمل يريد ذلك فلا ريب ان ذاك جسم آخر فسد واستحال وليس هو الان موجودا بل ذاك صورة وهذا صورة والله تعالى خلق
احدهما من الآخر وان اراد ان هنا جوهرا قائما بنفسه غير هذا الجسم المشهود الذي هو صورة قائم بذلك جوهر عقلي فهذا من خيال اتهم
الامور وعرف ما يقول علم انه ليس بين هذا الجسم المعين وهذا الجسم المعين قدر مشترك كما موجود في الخارج اصلا بل كل منهما مقدر عن
انفصاله هو نوع من التفرق والتفرق والاجتماع هما من الاعراض التي يوصف بها الجسم فالاتصال والانفصال عرضان والقابل لهما نفس
الجسم الذي يكون متصلا تارة ومنفصلا اخرى كما يكون مجتمعا تارة ومفترقا اخرى ومتحركا تارة وساكنا اخرى وهذا مبسوط
في غير هذا الموضع **قال الرازي والطريقة الخامسة** وهي عند التحقيق عائدة الى الطرق الاربع وهي الاستدلال بما في العالم
التنبيه على ان ما جاء به الرسول صلى الله عليه وسلم هو الحق الموافق لصريح المعقول وان ما بينه من الآيات والدلائل والبراهين
العقلية في اثبات الصانع سبحانه ومعرفة صفاته وافعاله هو فوق نهاية العقول وان خيار ما عند حذاق الاولين والآخرين من
الفلاسفة والمتكلمين هو بعض ما فيه لكنهم يلبسون الحق بالباطل ولا يأتون به على وجهه كما ان طريقة الاستدلال بحدوث المحدثات
الاعتلال وغيرها ما يعرفه اهل التحقيق والانقاد الذين آتاهم الله الهدى والسداد وقد بسط الكلام على هذه المطالب في غير
هذا الموضع **فصل** واما ما تكلموا فيه في وجود واجب الوجود وتخبرهم فيه على وجوده وحقيقته او ما به
الصفات والانحاء وهو تارة يقول يقول هؤلاء وتارة يقول يقول هؤلاء والآمدي متوقف في مسائل الوجود والذات ونحو
ذلك مع انه لم يذكر دليلا على اثبات واجب الوجود البتة فانه يمكن ان الطرق المذكورة ترجع الى الاستدلال بالامكان على المرجح الموجب
فلم يسلك في اثبات واجب الوجود الا هذه الطريقة التي هي طريقة ابن سينا لكن ابن سينا واتباعه قرروها احسن من تقرير الفلاسفة
فان اولئك اثبتوا واجب الوجود بالبرهان العقلي الذي لا ريب فيه لكن احتجوا على مغايرته للموجودات المحسوسة بطريقتهم المبنية
على نفي الصفات وهي باطلة وصرح ارسطو وجميع اتباعه حتى ابن سينا واتباعه ولكن ابن سينا واتباعه تناقضوا
ان الممكن الذي يمكن وجوده وعدمه قد يكون قديما ازليا وخالفوا قدماء الفلاسفة حتى الفارابي لم يكن يقول بذلك ولا تناقض وقد
حكينا اقوالهم في غير هذا الموضع في المقدمة الثانية المذكورة عليها مفتاح الحلل المتعاقبة واما الآمدي فلم يقرر ثبات واجب الوجود بالدلائل
قال في كتاب ابكار الافكار في اعظم مسائل الكتاب وهي مسئلة اثبات واجب الوجود مذهب اهل الحق من المتشرعين وطوائف الالهيين
ومنشأ الاحتجاج على ذلك ما نشاهده من الموجودات العينية وتحققه من الامور الحسية فاما ان يكون واجبا لذاته او لا يكون واجبا
لذاته فان كان الاول فهو المطلوب وان كان الثاني فكل موجود لا يكون واجبا لذاته فهو ممكن لذاته لان لو كان ممتنعا لذاته لما كان موجودا
واذا كان ممكنا فالوجود والعدم عليه جائزان وعند ذلك فاما ان يكون في وجوده مفتقرا الى مرجح او غير مفتقر اليه فان لم يكن مفتقرا الى المرجح
فقد ترجح احد الجائزين من غير مرجح وهو ممتنع وان افتقر الى المرجح فذلك المرجح اما واجب لذاته او غيره فان كان الاول فيلزم ان يكون
كل واحد منهما مقوما للاخر ويلزم من ذلك ان يكون كل واحد منهما مقوما للمقوم نفسه فيكون كل واحد منهما مقوما لنفسه لان مقوم
مقوم وذلك يوجب جعل كل واحد من الممكنين متقوما بنفسه والمتقوم بنفسه لا يكون ممكنا وهو خلاف الفرض ولان التقوم اضافة بين
المقوم والمقوم فيستدعي المغايرة بينهما والمغايرة بين الشيء ونفسه وان كان الثاني وهو ان يكون ذلك الغير معلولا للغير فالكلام
في ذلك الغير كالكلام في الاول وعند ذلك فاما ان ينتهي الامر على موجود هو مبدأ الوجود غير مفتقر في وجوده الى غيره او يتسلسل الامر
الى غير النهاية فان كان الاول فهو المطلوب وان كان الثاني فهو ممتنع ثم ذكر الادلة المتقدمة على ابطال التسلسل وبين فسادها
كلها كما تقدم حكاية قوله واختار بحجة المذكورة عند التي حكيناها **قال** وان كانت الحلل والمعلولات المفروضة موجودة معا
فلا يخفى ان النظر الى جملة غير النظر الى كل واحد واحد من آحادها فان حقيقة الجملة غير حقيقة كل واحد من الآحاد وعند ذلك فالجملة
موجودة وهي اما ان تكون واجبة لذاتها او ممكنة لا جائز ان تكون واجبة والا لما كانت آحادها ممكنة وقد قيل انها ممكنة كما سبق
وان كانت واجبة فهو مع الاستحالة غير المطلوب وان كانت ممكنة فلا بد لها من مرجح والمرجح اما ان يكون داخلا فيها او خارجا عنها
لا جائز ان يقال بالاول فان المرجح للجملة مرجح لآحادها ويلزم ان يكون مرجحا لنفسه ضرورة كونه من الآحاد ويخرج بذلك عن ان يكون
ممكنا وهو خلاف الفرض وان يكون مرجحا لجملة تكون من الآحاد وفيه جعل العلة معلولا والمعلول علة وهو دور ممتنع وان كان المرجح
خارجا عنها فهو اما ممكن او واجب فان كان ممكنا فهو من جملة وهو خلاف الفرض فلم يبق الا ان يكون واجبا لذاته وهو المطلوب
قلت فهذه الطريقة التي ذكرها لم يذكر غيرها في اثبات الصانع ثم اورد على نفسه اسئلة كثيرة منها قوله

الاستدلال بالحدوث على اثبات الصانع طريقة قرآنية

الاستدلال بالحدوث على اثبات الصانع طريقة فطرية

مفسدة القول باثبات الجوهر الفرد

القول باثبات المادة والصورة

المعاني التي يقع عليها المادة والصورة

عدم الاعتدال في الكلام والافكار

المعترض لا نسلم وجود ما يسمى جملة في غير المتناهي ليصح ما ذكرتموه ولا يلزم من صحة ذلك في المتناهي مع استعارة بالحصر صحته
في غير المتناهي سلمنا ان مفهوم الجملة حاصل فيها لا يتناهى وانه ممكن ولكن لا نسلم انه زائد على الآحاد والمتعاقبة الى غير النهاية
وعند ذلك فلا يلزم ان يكون معللا بغير علة الآحاد سلمنا انه زائد على الآحاد ولكن ما المانع ان يكون متركبا بآحاده الداخلة فيه
لا بمعنى انه مترجح بواحد منها ليلزم ما ذكرتموه بل طريق ترجحه بالآحاد الداخلة فيه يرجح كل واحد من آحاده بالآخر الى غير النهاية
وعلى هذا فلا يلزم افتقاره الى مرجح خارج عن الجملة ولا ان يكون المرجح للجملة مرجحا لنفسه ولا لجملته **ثم قال في الجواب**
قولهم لا نسلم ان مفهوم الجملة زائد على الآحاد والمتعاقبة الى غير النهاية قلنا ان اردتم ان مفهوم الجملة هو نفس المفهوم من كل واحد
من الآحاد فهو ظاهر الاحالة وان اردتم به الهيئة الاجتماعية من آحاد الاعداد فلا خفاء بكونه زائدا على كل واحد من الآحاد
وهو المطلوب قولهم ما المانع من ان يكون الجملة متركبة بآحادها الداخلة فيها كما قررتموه قلنا اما ان يقال تترجح الجملة
بمجموع الآحاد الداخلة فيها او بواحد منها فان كان بواحد منها فالمحال الذي زعمناه حاصل وان كان بمجموع الآحاد فهو نفس
الجملة المفروضة وفيه ترجح الشيء بنفسه وهو محال **تمهيد** اما ذكره في كتابه المشهور المعروف بابكار الافكار المصنف في
علم الكلام وفيه تمهيد لابطال الحلول ومعلولات ممكنة مجتمعة لا نهاية لها ولكن فيه اثبات واجب الوجود خارجا عنها وقد وجد
طائفة من اهل الكلام كالمحاسبي ممن الى اثبات معاني 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 له عنه فبقيت حجته على اثبات واجب الوجود موقوفة على هذا الجواب **فقال** بعد ان ذكر ما ذكره هنا
الجملة اما ان تكون باعتبار ذاتها واجبة او ممكنة لا جائز ان تكون واجبة والا لما كانت آحادها ممكنة وما يزعمه بعض الناس من
قوله انه اذا كانت الآحاد ممكنة ومعناه افتقار كل واحد الى علته وكانت الجملة هي مجموع الآحاد فلا مانع من عدم اطلاق الامكان
عليها بمعنى انها غير مفتقرة الى امر خارج عن ذاتها وان كانت اجزاؤها مما يفتقر بعضها الى بعض متوهم ساقط فانه اذا قيل ان
الجملة غير ممكنة فقد بقي في المنطقيات ان كل ما ليس بممكن بالمعنى الخاص فاما واجب لذاته واما ممتنع لا جائز ان يقال بالامتناع
والا لما كانت موجودة بقي ان تكون واجبة بذاتها واذا كانت الجملة هي مجموع آحادها وكل واحد من الآحاد ممكن فالجملة ايضا
ممكنة بذاتها والواجب باعتبار ذاته استحيل ان يكون ممكنا باعتبار ذاته وان كانت ممكنة فلا بد لها من مرجح لضرورة كونها
موجودة والمرجح فاما ان يكون ممكنا او واجبا لا جائز ان يكون ممكنا اذ هو من الجملة ثم يلزم ان يكون مرجحا لنفسه كونه
مرجحا للجملة والمرجح للجملة مرجح لآحادها وهو من آحادها وذلك محال ثم يلزم ان يكون علة علته وهو دور ممتنع وان
كان واجبا لذاته غير مفتقر الى علة في وجوده فاما ان يكون علة للجملة او لبعضها فان كان علة للجملة لزم ان يكون علة
لكل واحد من آحادها اذ الجملة هي مجموع الآحاد وهو محال من جهة اقتضائه الى كون كل واحد من آحاد الجملة المفروضة معلولا
بعلتين وهي العلة الواجبة الوجود وما فيها انه علة له من آحاد الجملة وان كان علة لبعض منها لا يكون معلولا لغيره فهو
خلاف الفرض وهذه المحالات انما لزمت من القول بعدم التناهي فهو محال كيف وكل علل ومعلولات قيل باستنادها الى علة
لا علة لها فالقول بكونها غير متناهية اعدادها محال وجمع بين متناقضين وهو القول بان ما من علة الا ولها علة والقول
بان لا نهاية لها محال **ثم قال ولقائل** ان يقول اثبات الجملة لما لا يتناهى وان كان غير مسلم لكن ما المانع من كون الجملة ممكنة
الوجود ويكون ترجحها بترجح آحادها وترجح آحادها كل واحد بالآخر الى غير النهاية على ما قيل **قال** وهذا اشكال مشكل
طرق الناس وبناء على ان الجسم لا يخلو من الاعراض الحادثة اذ العرض لا يبقى زمانين **واستدل** على امتناع حوادث
ثبت حدوث العالم فانه لم يستدل بالحدوث على المحدث الا بطريقة الذين بنوا ذلك على الامكان وهو ان ذلك يقتضي التخصيص
المفتقر الى مخصص لانه ترجيح احد طرفي الممكن فهو لا يستدل بالحدوث على الامكان وهو ان ذلك يقتضي التخصيص
ولا يجعل الممكن دالا على الواجب الا 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 اليها وبتقدير افتقاره اليها فابطال التسلسل ممكن فتتم تلك
المقدمات وذلك ان اثبات الصانع لا يفتقر الى حدوث الاجسام كما تقدم بل نفس ما يشهد حدوثه من الحوادث
يغني عن ذلك والعلم بان الحادث يفتقر الى المحدث هو من ابين العلوم الضرورية وهو ابين من افتقار الممكن الى المرجح
فلا يحتاج ان يقرر ذلك بل الحدوث ممكن وانه كان يمكن حدوثه على غير ذلك الوجه فتخصيصه بوجه دون وجه ممكن جائز
الطرفين فيحتاج الى مرجح فتخصص باحدهما وهذه الطريقة يسلكها من يسلكها من متاخري اهل الكلام من المعتزلة والاشعرية
ومن وافقهم

اثبات الصانع لا يفتقر الى حدوث الاجسام

ومن وافقهم على ذلك من اصحاب احمد ومالك والشافعي وابي حنيفة وغيرهم وقد بينا انها وان كانت صحيحة فانها قطعية
لا فائدة واستدلال على الاظهر بالاخفى وعلى الاقوى بالاضعف كالاستدلال بالشيء على ما هو اخفى منه وان كان احد مطابقا
للمجود ومطردا منعكسا يحصل به التمييز مع ان الحد والاستدلال بالاخفى قد يكون فيه ضعف من وجوه اخرى مثل من
يعتقد ان يكون من شانه الاستخفاف بالامور الواضحة البينة فاذا كان الكلام طويلا مستخلفا بها وعظمه كما يوجد في
جنس هؤلاء لكن ليس هنا ما يتوقف العلم والبيان عليه مطلقا وهذا هو المقصود هنا وهؤلاء كثيرا ما يغلطون فيظنون
ان المطلوب لا يمكن معرفته الا بما ذكروه من الحد والدليل وبسبب هذا الغلط يضل من يضل حتى يتوهم ان ذلك طريق
الامكان على نفي التسلسل حصلها حصل فكان مثل هؤلاء مثل من عمد الى امراء المسلمين وجندهم الشجعان الذين يدفعون
العدو ويقاتلونهم فنظمهم ومنعهم الرزق الذي به يجاهدون وتركوا واحدا ظنا انه يكفي في قتال العدو وهو اضعف الجماعة
جسورا يجبر الناس عليها ومنها ما هو قوي يمكن في مكان قريب فعمد المتولي الى تلك الجسور فقطعها كلها ولم يترك الا واحدا
طويلا بعيدا ضعيفا ثم انه خرقه في اثنائه حتى انقطع الطريق ولم يبق لاحد طريق الى العبور وهو مع هذا يستعمل الناس في الآلات
خلف سور كل منها يحفظ المدينة فعمد المتولي فهدم تلك الاسوار كلها وترك سورا واحدا ضعيفا واضعفها واخلقها سورا
ثم انه مع ذلك خرق منه ناحية يدخل منها العدو فلم يبق للمدينة سور يحفظها **فيقال اثبات الصانع** ممكن بطرق كثيرة
والحيوان وغير ذلك ثم انه يعلم بالضرورة ان المحدث لا بد له من محدث واذا قدر انه اثبت الصانع بحدوث العالم لزم ان المحدث
علم ضروري لا يفتقر الى نفي التسلسل وايضا فابطال التسلسل بطرق كثيرة وذلك انه يمكن ان يقال فيه وجوه احدها
ان الموجودات باسرها اما ان تكون واجبة الوجود او ممكنة الوجود او ممتنعة الوجود والاقسام الثلثة باطلة فلزم ان يكون بعضها
واجبا وبعضها ممكنا واما الثالث فهو باطل فان ما وجد لا يكون ممتنع الوجود والثاني باطل ايضا لان ممكن الوجود هو الذي يمكن وجوده
وعدمه وما كان كذلك لم يوجد الا بغيره فلو كان مجموع الموجودات ممكنة لافتقرت الموجودات كلها الى غيرها وما ليس بموجود فهو
والسحاب والامطار وتحادث عدم مرض ووجد اخرى فلا يكون ممتنعا لان الممتنع لا يوجد ولا واجبا بنفسه لان الواجب بنفسه
لا يعدم فثبت انه ممكن وثبت ان في الموجودات ما هو ممكن بنفسه وانه ليس كلها ممكنا فثبت ان فيها موجودا ليس ممكنا والموجود
الذي ليس بممكن هو الواجب بنفسه فان الموجود اما ان يكون وجوده بنفسه وهو الواجب او بغيره وهو الممكن ولا يجوز ان
يكون فيها ممتنع لان الممتنع هو الذي لا يجوز ان يوجد فيمتنع فتبين ان في الموجودات واجبا وممكنا وليس فيها ممتنع وان ثبت
قلت اما ان يقبل من جهة نفسه العدم وهو الممكن او لا يقبل العدم وهو الواجب واذا كانت الموجودات اما واجبة وان ثبت
وليس كلها ممكنا ولا كلها واجبا تعين ان فيها واجبا وفيها ممكنا **الوجه الثاني** ان يقال كل ممكن نفسه لا يوجد الا بوجوب يجب به
وجوده لانه اذا لم يحصل وانه يجب وجوده كان وجوده ممكنا قابلا للوجود والعدم فلا يوجد وما به يجب وجوده لا يكون ممكنا
لان الممكن لا يجب به شيء لافتقاره الى غيره فالمفتقر الى الممكن مفتقر اليه والى ما به وجب الممكن واذا كان الممكن وحده لا يجب به شيء
علم افتقار الممكن الى واجب بنفسه **الوجه الثالث** ان يقال طبيعة الامكان سواء فرضت الممكنات متناهية او غير متناهية
لا توجب الوجود بنفسها فان ما كان كذلك لم يكن ممكنا فلا بد للممكن من حيث هو ممكن من موجود ليس بممكن والمراد بالممكن في هذه المواضع
الامكان الخاص وهو الذي يقبل الوجود والعدم فيكون الواجب والممتنع قسيميه فاما اذا اريد به الممكن بالامكان العام وهو
قسيم الممتنع فكل موجود فهو ممكن بالامكان العام ثم الموجود اما موجود بنفسه واما بغيره وليس كل موجود موجودا بنفسه لان
الممكنات التي نعلم بضرورة العقل ان وجودها ليس بانفسها فثبت ان من الموجودات ما هو موجود بنفسه وما هو موجود بغيره
الوجه الرابع ان يقال الموجودات ليست كلها موجودة بغيرها لان الغير اما ان يكون معدوما او ممتنعا ان يكون الموجود موجودا
بما ليس بموجود وان كان الغير موجودا كان الموجود خارجا عن جملة الموجودات واذا لم تكن الموجودات كلها موجودة بغيرها فان
ما لا تكون كلها او كل منها موجودا بنفسه واما ان لا تكون والا دار ممتنع لان المحدثات التي يشهد حدوثها يعلم بالضرورة انها ليست موجودة
بنفسها واذا لم تكن كلها موجودة بغيرها والا كلها موجودة بنفسها تعين ان منها موجود بنفسه ومنها ما هو موجود بغيره وهذا الكلام

الطرق التي يسلكها من يسلكها من متاخري اهل الكلام

ابطال التسلسل

www.alukah.net

تعتبره في كل فرد فرد من الموجودات وفي المجموع فنقول الممتنع في كل فرد من الموجودات ان يكون موجودا بغير موجود لانه اذا
اذ كان كل واحد من الموجودات موجودا بغير موجود لزم ان يكون كل من الموجودات موجودا بالمعدوم وهذا ممتنع فاذا امتنع
فاما ان يكون كل موجود موجودا بنفسه واما ان يكون موجودا بوجود غيره واما ان يكون منها موجود بنفسه ومنها ما هو
موجود بوجود غيره والاول ممتنع لوجود الحوادث التي لا توجد بانفسها والثاني ممتنع لان كل واحد واحد من الموجودات اذا كان
موجودا بوجود غيره والغير من الموجودات التي لا توجد الا بوجود غيرها لم يكن فيها لا ما هو مفتقر محتاج الى الغير واما كان بنفسه
محتاجا مفتقرا الى الغير لم يوجد الا بوجود ذلك الغير وما كان بنفسه لا يوجد الا بغيره فاولى ان لا يكون بنفسه مبدءا لغيره فيلزم
ان لا يكون في الموجودات ما هو موجود بنفسه ولا ما هو فاعل لغيره فيلزم حينئذ ان لا يوجد شيء من الموجودات لان الموجود اما
موجود بنفسه واما بوجود غيره وهذا الملزوم لما قد ران كل موجود موجود بغيره فتعين ان من الموجودات ما هو موجود بنفسه
وهو المطلوب واما اذا اعتبرت ذلك في المجموع فمجموع الموجودات لا يكون واجبا بنفسه لان من اجزائه ما هو ممكن محدث كائن بعد
ان لم يكن والمجموع متوقف عليه والمتوقف على الممكن لا يكون واجبا بنفسه ولا يكون المجموع مفتقرا الى غيره المباين له فاذ ذلك
لا يكون الا معدوما والموجود لا يكون مفتقرا الى فاعل معدوم ليس بموجود فضلا عن مجموع الوجود فتعين ان يكون المجموع مفتقرا
الى ما هو داخل في المجموع وذلك التعين لا يكون الا واجبا بنفسه اذ لو لم يكن واجبا بنفسه لكان ممكنا مفتقرا الى غيره فيكون
مجموع كل واحد من الموجودات مفتقرا الى غيره وذلك الغير ممكن بنفسه وهو جزء من المجموع الممكن المفتقر الى غيره فيمتنع ان يكون
مجموع الممكنات ليس مفتقرا الى ما هو بعض الممكنات فان مجموعها اعظم من بعضها وذلك البعض يشترك المجموع في الفقر والاحتياج
الى الغير ففيه ما فيها من الاحتياج والفقر الى الغير وان المجموع اعظم منه فاذا كانت الاجزاء كلها فقيرة محتاجة والمجموع محتاجا
محتاجا فقيرا امتنع ان يكون شيء من الاجزاء بالمجموع وحده فضلا عن ان يكون بجزء آخر فضلا عن ان يكون المجموع الذي كل اجزائه
فقرا بواحد من تلك الاجزاء الفقراء وهذا كله بين ضروري لا يتريب فيه من تصوره ويمكن تصوير هذه المواد على وجوه اخرى

فصل وكذلك يمكن تصوير هذه الادلة في مادة الحدوث بان يقال الموجودات اما ان تكون كلها
حادثة وهو ممتنع لان الحوادث لا بد لها من فاعل وذلك معلوم بالضرورة ومحدث الموجودات كلها لا يكون معدوما وذلك
ايضا معلوم بالضرورة وما خرج عن الموجودات لا يكون الا معدوما فلو كانت الموجودات كلها محدثة لزم اما وجود شيء بلا
محدث واما وجود شيء محدث معدوم وكلاهما معلوم الفساد بالضرورة فثبت انه لا بد في الوجود من موجود قديم وليس كل موجود
قديما بالضرورة الحسية فثبت ان الموجودات تنقسم الى قديم ومحدث وهاتان المقدمتان وهو ان كل حادث فلا بد له من
محدث وان المحدث للموجود لا يكون الا موجودا مع انهما معلومتان بالضرورة فان كثيرا من اهل الكلام اخذوا يقررون ذلك
بادلة نظرية ويحتجون على ذلك بادلة وهي وان كانت صحيحة لكن النتيجة ابين عند العقل من المقدمات فتصير كمن يحد الاجلى بالاخفى
وهذا وان كان قد يفعله كثير من الناس مطلقا فقد يمتنع به في مواضع مثل عناد المناظر ومنازعته في المقدمة الجلية دون ما
ما هو اخفى منها ومثل حصول العلم للعلم بذلك من الطرق الدقيقة الخفية الطويلة لمن يرى ان حصول العلم له بمثل هذه الطرق
اعظم عنده واجل لديه وانه اذا خوطب بالادلة الواضحة المعروفة للعامة لم يكن له مزية على العامة ولمن يقصد مخاطبته
بمثل ذلك ان مثل هذه الطرق معروفة معلومة عند نائم لم يعد عجزا وجهلا وانما اعرضنا عنه استغناء عنه بما هو خير منه واشتغالا
بما هو انفع من نظر لا يحتاج اليه الى امثال ذلك من المقاصد فاما كون الحادث لا بد له من محدث فهي ضرورية عند جماهير العقلاء
العقلاء وكثير من متكلمي المعتزلة ومن اتبعهم جعلوه نظريا كما سيأتي بعد هذا واما كون المعدوم لا يكون فاعلا للموجودات
فهو اظهر من ذلك واذا لا يعترف بكونه ضروريا من استدل على ان المحدث لا بد له من محدث موجود والممكن لا بد له من موثر وجود
كالرازي وغيره **قال الرازي** اما كون الموثر موجودا فانه لا فرق بين نفي الموثر وبين موثر منفي والحكم بالاكتفاء بالموثر
المنفي حكم بعدم الاحتياج الى الموثر قال والعلم بذلك ضروري ولا يتصور في هذا المقام الاستدلال بالكلام المشهور من ان
المعدوم لا شيء فيه فلا يكن اسناد الاثر اليه لانه يتوجه عليه شكوك معروفة قال ويجاب عنها كان كان ممكنا الا ان العلم
بفساد اسناد الاثر الى الموجود الى الموثر المعدوم اظهر كثيرا من العلم بذلك والدليل والاجوبة عن الاسئلة التي تورد عليه
ايضاح الواضح لا يزيده الا خفاء وقال الغايل هب ان الموثر ليس بمعدوم فلم يجب ان يكون موجودا قلنا لا واسطة
بين الوجود والعدم وقول القائل الماهية تقتضي الامكان لا شرط الوجود ولا العدم فهو متوسط بين الوجود والعدم
قلنا نحن لا ندعي ان كل حقيقة فهي اما الوجود واما العدم حتى يلزم من كون الماهية مغايرة لهما فساد ذلك بحصر بل ندعي
ان العقل يحكم بانه كل حقيقة من الحقائق التي لا نهاية لها انها لا تخلو اعن وصفي الوجود والعدم واذا كان كذلك فكون الماهية
مغايرة للوجود والعدم لا تقدح في قولنا انه واسطة بين الوجود والعدم **قلت** هذا السؤال والجواب عنه لا
يحتاج اليه بني على الضروري بان الموثر في الموجود لا يكون الا موجودا وهذا قد سبقه اليه غير واحد من الدظار كابي المعالي الجويني
فانه قال

فانه قال في الارشاد فان قال قائل قد دللتم فيما قدمتم على العلم بالصانع فبم تنكرون على من يقدر الصانع عدما قلنا العدم
عندنا نفي محض وليس المعدوم على صفة من صفات الاثبات ولا فرق بين نفي الصانع وبين تقدير الصانع منفيا من كل
وجه بل نفي الصانع وان كان باطلا بالدليل القاطع فالقول به غير متناقض في نفسه والمصير الى اثبات صانع منفي متناقض
الاجناس قال والوجه ان لا نثبت الوجود من الصفات اثبتو المعدوم صفات الاثبات وتقضوا بان المعدوم على خصائصه
صفة زائدة على ذات الجوهر ووجود الجوهر عندنا نفسه من غير تقدير مزيد قال والائمة يتوسعون في عد الوجود من صفات
اصحابنا القائلين بالاحوال والنافين لها الا على راي المعتزلة الذين يقولون المعدوم شيء **وقال الجنفسي الانصاري**
وعند ابي هاشم ومتبعيه الوجود من الاحوال وهو دون اثر كون الفاعل قادرا قال وما قاله امام الحرمين من ان الائمة يتوسعون
في عد الوجود من الصفات فانما قالوا ذلك لما بيناه من ان صفة النفس عندهم تفيد ما تفيده النفس ولا فرق بين وجود الجوهر
وتحيزه وهكذا **قال الكيا الهراسي** الطبري اذا قلنا الباري موجود فوجوده ذاته هذا بالاتفاق من
شارح الارشاد القاضي ابو بكر وان اثبت الاحوال وان اثبت الاحوال فلم يجعل الوجود حالا فان العلم به علم بالذات

محدثا لوجب ان يكون قديما وايضا فالمحدث مفتقر الى محدث كامل مستقل بالفعل اذ ما ليس مستقلا بالفعل مفتقر الى غيره
فلا يكون هو وحده الفاعل بل الفاعل هو وذلك الغير فلا يكون وحده فاعلا للمحدث ثم ذلك الغير ان كان محدثا فلا بد له
من فاعل ايضا فلا بد للمحدثات من فاعل مستقل بالفعل مستغن عن جميع محدثاته والعقل جزم افتقار المحدث الى المحدث الفاعل
ويقطع به ويعلمه ضرورة ابلغ من علمه بافتقار الممكن الى الواجب الموجب له فلا يحتاج ان يقال في ذلك ان المحدث يتخصص بزمان
دون زمان او يقدر دون قدر ولا بد للتخصيص من مخصص فان العلم بافتقار المحدث الى المحدث ابين في العقل واثبته له
ولهذا قال تعالى ام خلقوا من غير شيء ام هم الخالقون قال جبير بن مطعم لما سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقرأ وها احسب
يقول كاد قلبي ان يصدع وقال اراءيتم ما تمنون ءانتم تخلقونه ام نحن الخالقون اذ كان كل من القسمين وهو كونهم خلقوا من غير خالق
وكونهم خلقوا انفسهم معلوم الانتفاء بالضرورة فان الانسان يعلم بالضرورة انه لم يحدث من غير محدث وانه لم يحدث نفسه
فلما كان يعلم انه لا بد له من محدث وان محدثه ليس هو اياه علما ضروريا ثابتا بالضرورة ان له محدثا خالقا غيره وكل ما يقدر
فيه انه مخلوق فهو كذلك والخلق يتضمن الحدوث والتقدير فيه معنى الابداع والتقدير واذا خلت ان الممكن لا بد له من مرجح يجب
به والا لم يكن موجودا بل يبقى معدوما على اصح القولين او مترددا بين الوجود والعدم على الاخر اذا لحدث لا بد له من فاعل
يستغني به المعلول فيكون به والا بقي مفتقرا الى غيره واذا قدر تحدثه ايضا هو ايضا محدث لم يستغن به لان ذلك المحدث
مفتقر الى ذلك الغير الذي الاول مفتقر اليه بطريق الاولى فلا توجد الحوادث الا بفاعل غني عن غيره وكل محدث مفتقر الى غيره
فلا توجد الحوادث الا بفاعل قديم غير محدث فهذه طرق متعددة يثبت بها الموجود الواجب بنفسه القديم

فصل

واعلم ان علم الانسان بان كل محدث لا بد له من محدث او كل ممكن لا بد له من واجب او كل فقير فلا بد له من غني او كل مخلوق فلا بد له
من خالق او كل معلم فلا بد له من معلم او كل اثر فلا بد له من مؤثر ونحو ذلك من القضايا الكلية والاخبار العامة هو علم كلي بقضية
كلية وهو حق في نفسه لكن علمه بان هذا المحدث المعين لا بد له من محدث وهذا الممكن المعين لا بد له من واجب هو ايضا معلوم له
مع كون القضية معينة مخصوصة جزئية وليس علمه بهذه القضايا المعينة المخصوصة موقوفا على العلم بتلك القضية العامة الكلية
بل هذه القضايا المعينة قد تسبق الى فطرته قبل ان يستفيد تلك القضايا الكلية وهذا كعلمه بان الكتابة لا بد لها من كاتب والبناء
لا بد له من بان فانه اذا رأى كتابة معينة علم انه لا بد لها من كاتب واذا رأى بنيانا علم انه لا بد له من بان وان لم يستشعر في ذلك كلا
كتابة كانت او كون او يمكن ان يكون ولهذا يجد الصبي ونحوه يعلم هذه القضايا المعينة الجزئية وان كان عقله لا يستحضر القضية
الكلية العامة وهذا كان الانسان يعلم ان هذا المعين لا يكون اسود ابيض ولا يكون في مكانين وان لم يستحضر ان كل سواد
وكل بياض فانهما لا يجتمعان وان كل جسمين فانهما لا يكونان في مكان واحد وهكذا اذا رأى درهما ونصف درهم علم ان هذا الكل
اعظم من هذا الجزء وان لم يستحضر ان كل كل فانه يجب ان يكون اعظم من جزئه وكذلك اذا قيل هذا العدد الاول مساو لهذا العدد
الثاني وهذا الثاني مساو لهذا الثالث فانه يعلم ان الاول مساو للثاني وهو مساو للثالث وان لم يستحضر ان كل مساو
لمساو فهو مساو وكذلك اذا علم ان الشخص موجود وعلم انه ليس بمعدوم علم انه موجود ويعلم انه لا يجتمع
وجوده وعدمه بل يثبتا فقط وان لم يستحضر قضية كلية عامة انه لا يجتمع نفي كل شيء واثباته ووجوده وعدمه وهكذا علومه
موقوفة على تلك القضايا الكلية ولهذا كان علم الانسان انه هو لم يحدث نفسه لا يتوقف على علمه بان كل انسان لم يحدث نفسه ولا
كل حادث لم يحدث نفسه بل هذه القضايا العامة الكلية صادقة وتلك القضية المعينة صادقة والعلم بها فطري ضروري لا يحتاج ان يستدل
عليه وان كان قد يمكن الاستدلال لبعض المعينات بالقضية الكلية ويستفاد العلم بالقضية الكلية بواسطة العلم بالمعينات لكن
المقصود ان هذا الاستدلال ليس شرطا في العلم بل العلم بالمعينات قد يعلم كما تعلم الكليات واعظم بل قد يجزم بالمعينات من لا يجزم بالكليات
ولهذا لا يجد احدا يشك في ان هذه الكتابة لا بد لها من كاتب وهذا البناء لا بد له من بان بل يعلم هذا ضرورة وان كان العلم بان كل حادث
لا بد له من فاعل واعتقده ضرورة من غير نظر ونظر ايضا قد اقاموا عليه دليلا اما بقياس الشمول واما بقياس التمثيل فالاول قولهم ان كل حادث
كل محدث لا بد له من محدث والثاني قولهم ان هذا محدث فيفتقر الى محدث قياسا على البناء والكتابة ثم القائلون بان كل محدث لا بد له
من محدث منهم من يثبت هذا بالاستدلال على ان الحادث مختص والتخصيص لا بد له من مخصص ثم من الناس من يثبت هذا بان الممكن لا بد له
المخصوص ممكن والممكن لا بد له من مرجح الوجود ثم من الناس من يثبت هذا بان نسبة الممكن الى الوجود والعدم سواء فلا بد من
ترجيح احد الجانبين وكثير من الناس يجعل المقدمة الاولى في هذه القضايا ضرورية بل يجعلها ابين من الثانية التي استدل بها عليها
وهذا الاضطراب انما يقع في القضايا الكلية العامة واما كون هذا البناء لا بد له من بان وهذه الكتابة لا بد لها من كاتب وهذا الثوب
لا بد له من خياط وهذه الاثار التي في الارض من اثار الاقدام لا بد لها من مؤثر وهذه الضربة لا بد لها من ضارب وهذه الحركة
لا بد لها من محرك وهذا الكلام المنظوم المسموع لا بد له من متكلم وهذا الضرب والرمي والطعن لا بد له من ضارب ورام وطاعن فهذه القضايا
المعينة

قولهم بان كل محدث لا بد له من محدث نظري

المعينة يحكم بها كل احد فيها احد من العقلاء ولا يفتقر في العلم بها الى دليل وان كان ذكر نظائرها حجة لها وذكر القضية التي تقابلها وغيرها
حجة ثانية فيستدل عليها بقياس التمثيل وبقياس الشمول لكن هي في نفسها معلومة للعقلاء بالضرورة مع قطع نظرهم عن قضية كلية
على انهم متى شاهدوا شيئا من الحوادث المتجددة كالرعد والبرق والزلازل ذكروا الله وسبحوه لانهم يعلمون ان ذلك المتجدد لم يتجدد بنفسه
بل له محدث احدثه وان كانوا يعلمون هذا في سائر المحدثات لكن هذا عند احدوثه صار حالهم فيها بخلاف المتجدد الغريب والا فما من احد
يسبحون عنده من الغرائب المتجددة قد شهدوا من آيات الله ما هو اعظم منه ولم يكن الا خلق الانسان فانه من اعظم الآيات
فكل احد يعلم انه لم يحدث نفسه ولا ابواه احدثاه ولا احد من البشر احدثه ويعلم انه لا بد له من محدث فكل احد يعلم ان له خالقا خلقه ويعلم انه
موجود حي عليم قدير سميع بصير ومن جعل غيره حيا كان اولى ان يكون حيا ومن جعل غيره عليما كان اولى ان يكون عليما ومن جعل غيره قادرا
كان اولى ان يكون قادرا ويعلم ايضا ان فيه من الاحكام ما دل على علم الفاعل ومن الاختصاص ما دل على ارادة الفاعل وان نفس الحوادث
لا يكون الا بقدرة المحدث فعلم بنفسه المعينة المختصة انه خالق غيره بقدرته العلم بهذه المطالب وغيرها كما قال تعالى ومن انفسكم افلا تبصرون

فصل

اذا تبين ذلك فالآية والعلامة والدلالة على الشيء يجب ان يكون ثبوتها مستلزما لمثبوت المدلول التي هي آية
له وعلامة عليه ولا يفتقر في كونها آية وعلامة ودلالة الى ان يندرج تحت كلي قضيته سواء كان المدلول عليه قد عرفت عينه او لم تعرف
وقيست تلك العلامة عرف ذلك المعين والثاني ان يقال علامة من يكون اميرا وقاضيا ان يكون هيئته كذا وكذا فاذا
علم ان هنا كاميرا وقاضيا وان لم تعلم عينه واذا كان كذلك فجميع المخلوقات مستلزمة للخالق سبحانه وتعالى بعينه وكل منها يدل بنفسه
بل قد تكون دلالته على المحدث المعين اسبق واظهر 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 ايضا دالة على الخالق سبحانه من حيث يعلم انه لا بد له من محدث بنفسها من غير ان يجب
لا بد لها من محدث قادر عليم مريد حكيم فالفعل يستلزم القدرة والاحكام تستلزم العلم والتخصيص يستلزم الارادة وحسن العاقبة يستلزم
الحكمة فكل حادث يدل على ذلك كما يدل عليه الاخر وكل حادث كالدليل عين الخالق فلذلك الاخر يدل عليه فلهذا كانت المخلوقات آيات
عليه وسماها الله آيات لاقتضائها كونها آيات الى قياس كلي لا قياس تمثيلي ولا قياس شمولي وان كان القياس شاهدا لها وموجبا
لها ان لم يمكن فانه لا يترجح احد طرفيه على الاخر الا بمرجح او لا يترجح وجوده على عدمه الا بمرجح ومن هنا يتبين لك ما تنازع فيه طائفة من النظار
وهو ان علة الافتقار الى الصانع هل هو الحدوث او الامكان او مجموعهما لا يحتاج اليه وذلك ان كل مخلوق فنفسه وذاته مفتقرة الى الخالق
وهذا الافتقار وصف له لازم ومعنى هذا ان حقيقته لا تكون موجودة الا بخالق يخلقه فانه شهدت حقيقته موجودة في الخارج علم انه
لا بد لها من فاعل وان تصورت في العقل علم انها لا توجد في الخارج الا بفاعل ولو قدر انها تتصور تصورا مطلقا علم انها لا توجد الا بفاعل
هي في نفسها لا توجد الا بفاعل وهذا يعلم بنفس تصورها وان لم يشهد الفعل يكونها حادثة او ممكنة وان كان كل من الامكان والحدوث دليلا
ايضا على هذا الافتقار لكن الحدوث يستلزم وجودها بعد العدم وقد علم انها لا توجد الا بفاعل والامكان يستلزم انها لا توجد الا بموجد
وذلك يستلزم اذا وجدت ان يكون بموجد وهي من حيث هي هي وان لم تندرج تحت وصف كلي يستلزم الافتقار الى الفاعل لا يكون موجودة
الا بالفاعل ولا تدوم وتبقى الا بالفاعل المبقي المديم لها فهي مفتقرة اليه في حدوثها وبقائها سواء قيل ان بقاءها وصف زائد عليها او هو
ولهذا يعلم العقل بالضرورة ان هذه الحادث لا يبقى الا بسبب يبقيه كما يعلم انه لم يحدث الا بسبب حدثه ولو شاء الانسان ان يسقط
شيئا يمسكه لقال له الناس هذا لا يدوم ولا يبقى وكذلك اذا خاط الثوب بخيوط ضعيفة وخاطه خياطة فاسدة قالوا له هذا لا يبقى
البقاء المطلوب فهم يعلمون بفطرتهم افتقار الامور المفتقرة الى ما يبقيها كما يعلمون افتقارها الى ما يحدثها ويبدئها وما يدل
من الامثال المضروبة والشواهد المختلفة لكون الشيء تفتقر الى الصانع في حدوثها وبقائها انما هو للتنبيه على ما في الفطرة
كما يمثل بالسفينة في الحكاية المشهورة عن بعض اهل العلم انه قال رأيت طائفة من الملاحدة ما الدلالة على وجود الصانع فقال لهم بعض
فخاطرني شغل بامر مريب قالوا وما هو قال بلغني ان في دجلة سفينة عظيمة مملوءة من اصناف الامتعة العجيبة وهي ذاهبة وراجعة
من غير احد يحركها ولا يقوم عليها فقالوا له اتجنون انت قال وما ذاك قالوا هذا يصدق عاقل فقال فكيف صدقت عقولكم ان هذا العالم
بما فيه من الافلاك والاصناف والحوادث العجيبة وهذا الفلك الدوار السيار يجري وتحدث هذه الحوادث بغير محدث ويتحرك بغير
محرك فرجعوا على انفسهم بالملام وهذا اذا قيل فنفس السفينة اثبتت نفسها في الساحل بغير موثق اوثقها ولا رابط ربطها كذبت
العقول بذلك فهكذا اذا قيل ان الحوادث تبقى وتدوم بغير مبقي يبقيها ولا ممسك يمسكها ولهذا نبه سبحانه على هذا وهذا فالا ذا كثير
واما الثاني فنفي مثل قوله ان الله يمسك السموات والارض ان تزولا ولئن زالتا ان امسكهما من احد من بعده انه كان حليما غفورا ومن آياته ان

كون المحدث لا بد له من فاعل ضروري

الدلالة بحسب ما يكون بين الدليل والمدلول

مثل الدلالة على وجود الصانع بالسفينة

مثل لطيف

هذه الحكاية

ومن آياته ان تقوم السماء والارض بامره وقوله رفع السماء بغير عمد ترونها وهذا الابقاء يكون بالرزق الذي يمد الله به المخلوقات كما قال
الله الذي خلقكم ثم رزقكم ثم يميتكم ثم يحييكم هل من شركائكم من يفعل من ذلكم من شيء سبحانه وتعالى عما يشركون وهذا الذي ذكرناه
من ان نفس الاعيان الموجودة كالانسان يستلزم وجود الصانع الخالق وان علم الانسان بانه مصنوع يستلزم العلم بصانعه بذاته
من غير احتياج الى تصفيه كليه نعم هذا هو معنى ما يذكره كثير من الناس مثل قول الشهرستاني اما تعطيل العالم من الصانع
العليم القادر الحكيم فلست ارى له مقالة ولا مرمت عليها صاحب مقالة الا ما نقل من شرذمة قليلة من الدهرية انهم قالوا
كان العالم في الازل اجزاء ميتة متحركة على غير استقامة فاصطكت اتفاقا فحصل العالم بشكله الذي تراه عليه ولست ارى
صاحب هذه المقالة ممن ينكر الصانع لكنه يحيل سبب وجود العالم على البخت والاتفاق احترازا عن التعليل بما عدة هذه
المسلمة من المظنونات التي يقام عليها برهان فان الفطرة السليمة الانسانية شهدت بضرورة فطرتها وبديهة عقولها بالصانع
عليم قادر حكيم اني الله شك وبين سائلهم من خلقهم ليقولن الله ولئن سألتهم من خلق السموات والارض ليقولن خلقهن العزيز
العليم وان هم غفلوا عن هذه الفطرة في حال الرخاء فلا شك انهم يلوذون اليها في حال الضراء دعوا الله مخلصين له الدين واذا مسكم
الضر في البحر ضل من تدعون الا اياه قال ولهذا لم يرد التكليف بمعرفة وجود الصانع وانما ورد بمعرفة التوحيد ونفي الشرك
امرت ان اقاتل الناس حتى يقولوا لا اله الا الله فاعلم انه لا اله الا الله ولهذا جعل محل النزاع بين الرسل وبين الخلق في التوحيد
ذلكم بانه اذا دعي الله وحده كفرتم وان يشرك به تؤمنوا واذا ذكر الله وحده اشمأزت قلوب الذين لا يؤمنون بالآخرة
واذا ذكرت ربك في القرآن وحده ولوا على ادبارهم نفورا قال وقد سلك المتكلمون طريقا في اثبات الصانع وهو الاستدلال
بالحوادث على محدث صانع وسلك الاوايل طريقا آخر وهو الاستدلال بامكان الممكنات على مرجح لاحد طرفي الامكان **قلت**
وهذا الطريق الثاني لم يسلكه الاوايل وانما سلكه ابن سينا ومن وافقه ولكن الشهرستاني وامثاله لا يعرفون مذهب
ارسطو والاوايل وكان عمدتهم فيما يعلق به من الفلسفة على كتب ابن سينا قال ويدعي كل واحد في جهة الاستدلال
ضرورة وبديهة **قال** وانا اقول ما يشهد به الحدوث اودع عليه الامكان بعد تقديم المقدمات دون ما شهدت به الفطرة
الانسانية من استياجه في ذاته الى مدبر هو منتهى طلب الحاجات يرغب اليه ولا يرغب عنه ويستغني به ولا يستغني عنه ويتوجه
اليه ولا يعرض عنه ويفزع اليه في الشدائد والملمات فان احتياج نفسه اوضح من احتياج الممكن الخارج الى الواجب والحادث
الى المحدث وعن هذا المعنى كانت تعريفات الحق سبحانه في التنزيل على هذا المنهاج ام من يجيب المضطر اذا دعاه ام من يهديكم
من ظلمات البر والبحر ام من يرزقكم من السماء والارض ام من يبدأ الخلق ثم يعيده وعن هذا المعنى قال النبي صلى الله عليه وسلم خلق الله
العباد على معرفته فاجتالتهم الشياطين عنها **قلت** نعوذ بحديث في الصحيح يقول الله خلقت عبادي حنفاء فاجتالتهم
الشياطين وحرمت عليهم ما احللت لهم وامرتهم ان يشركوا بي ما لم انزل به سلطانا **قال** فتلك المعرفة هي ضرورة الاحتياج
وذلك الاجتبال من الشيطان هو تسويله الاستغنا ونفي الحاجة والرسل مبعوثون لتذكير وضع الفطرة وتطهيرها عن تسويلات
الشياطين فانهم اليها تؤمن على اصل الفطرة وما كان له عليهم من سلطان فذكر ان نفعت الذكرى سيذكر من يخشى فقوله لعله يذكر او يخشى **قلت** الذي في الحديث ان الشياطين امرتهم ان يشركوا بي ما لم انزل به سلطانا وهذا المرض العام في اكثر
بني آدم وهو الشرك كما قال تعالى وما يؤمن اكثرهم بالله الا وهم مشركون واما التعطيل فهو مرض خاص ولا يكاد يقع الا عن عناد
كما وقع لفرعون وليس في الحديث ان الشياطين سولت لهم الاستغنا عن الصانع فان هذا لا يقع الا خاصا لبعض الناس ولكن
منهم في بعض الاحوال وهو من جنس السفسطة بل هو شر السفسطة والسفسطة لا تكون عامة لعدد كثير من بلد تعرض لبعض الناس ولكن
او لكثير منهم في بعض الاشياء **قال** ومن رجع الى الله قربت مسافته حيث رجع الى نفسه اذ هي رجوع معرفة اجتباء اليه في تكوينه
وبقائه وتقلبه في احواله واحكامه ثم استبصر من آيات الآفاق الى آيات الانفس ثم استشهد به على الملكوت لا بالملكوت عليه الى
آخره **قلت** هو طائفة يعبر بهم ان الضمير في قوله حتى يتبين لهم انه الحق عائد الى الله تعالى ويقولون هذه جمعت
طريقة 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 وذلك الانفس والتنبيه ما يتبين لهم ان القرآن حق يتضمن ثبوت الرسالة وان
نبيه ما اخبر به الرسول كما قال تعالى اتيم ان كان من عند الله ثم كفرتم به من اضل ممن هو في شقاق بعيد سنريهم آياتنا في الآفاق
وفي انفسهم حتى يتبين لهم انه الحق والمقصود هنا التنبيه على ان حاجة المعين الى العلم لا تتوقف على العلم بحاجة كل من هو مثله والاستدلال
على ذلك بالقياس الشمولي والتمثيلي وايضا فالحاجة التي تقترن مع العلم بها دون الحاجة هي اعظم دفعا في النفس من العلم الذي لا
يقترن به دوق ولهذا كانت معرفة النفوس بالحب وبكرهه وبنعمها وبغيرها اعظم فيها من معرفتها بما هو راسخ فيها من معرفتها
بما لا تحتاج اليه ولا تكرهه ولهذا كان ما يعرف من احوال الرسل راسخ اسمهم بالاخبار المتواترة وروية الآثار من حسن
عاقبة النبي الى الرسل وسوء عاقبة المكذبين الفرع في معرفة صدق الرسول وانباعه مما يفيد العلم فقط فان هذا يفيد العلم مع التوجه
والترهيب

نقل الشهرستاني

الفطرة بان الله سبحانه موجود بكل صفاته

قول الشهرستاني لا استدلال بعد تقديم المقدمات دون ما شهدت به الفطرة وهو قول صحيح

والترهيب فيفيد كمال التقوى العلمية والعملية بنفسه بخلاف ما يفيد العلم ثم العلم يفيد العمل ولهذا كان اكثر الناس على ان
الاقرار بالصانع ضروري فطري وذلك ان اضطرار النفوس الى ذلك اعظم من اضطرارها الى ما لا تتعلق به حاجاتها الاخرى
احوال من يلدرجونه ولا يخافونه ولا شيء احوج الى شيء من المخلوق الى خالقه ثم محتاجون اليه من جهة ربوبيته اذ كان هو الذي
وكلما يحصل من احد فانما هو بخلقه وتقديره وتسخيره وتيسيره وهذه الحاجة التي توجب رجوعهم اليه حال اضطرارهم كما يخبرهم
بذلك في كتابه وهم محتاجون اليه من جهة الوهيته فانه لا صلاح لهم الا بان يكون هو معبودهم الذي يحبونه ويعظمونه ولا يجعلون
له انداد يحبونهم كحب الله بل يكون ما يحبونه سواه كانبيائه وصالحي عباده انما يحبونهم لاجله كما في الصحيحين عن النبي صلى الله
عليه وسلم انه قال ثلاث من كن فيه وجد حلاوة من كان الله ورسوله احب اليه مما سواهما ومن كان يحب المرء لا يحبه
الا لله ومن كان يكره ان يرجع في الكفر بعد اذ انقذه الله منه كما يكره ان يلقى في النار ومعلوم ان السؤال والحب والخوف
والرجاء والتعظيم والاعتراف بالحاجة والافتقار ونحو ذلك مشروط بالشعور بالمشعور المحبوب المرجو المخوف المعظم
المعظم الذي يعرف النفوس بالحاجة اليه والافتقار الذي تواضع كل شيء لعظمته واستسلم كل شيء لعزته وذل كل شيء لعزته وذلك
هذه الامور مما تحتاج النفوس اليها ولا بد لها منها بل هي ضرورية فيها كما ان شرطها ولازمها وهو الاعتراف بالصانع والاقرار به
اولى ان يكون ضروريا في النفوس وخبر النبي صلى الله عليه وسلم الذي في الصحيح كل مولود يولد على الفطرة وقوله فيما يروي
عن ربه خلقت عبادي حنفاء ونحو ذلك لا يقتضي مجرد الاقرار بالصانع فقط بل اقرار يتبعه عبودية لله بالحب والتعظيم والاخلاص
واذا كان بعض الناس قد خرج عن الفطرة بما عرض له من المرض اما بجهله واما بظلمه فجحد آيات الله واستيقنتها نفسه ظلما وعلوا
لم يمنع ان الخلق ولدوا على الفطرة **وقد ذكرنا** في غير هذا الموضع طائفة من قواعد ذكر ان المعرفة ضرورية والعلم الذي
يقترن به حب المعلوم وقد يسمى معرفة كما في الامر بالمعروف والنهي عن المنكر فالمعروف ما تحبه القلوب مع العلم والمنكر ما تكرهه
وتنفر عنه عند العلم به فلهذا قد يسمى من كان مع علمه بالله فيحب الله وآياته الى من هو عارفا مجملا والعالم الخالي من حب القلب وتابعه
فانهم لا يسمونه عارفا ومن المعلوم ان وجود حب الله وخشيته والرغبة اليه وتألهه في القلب فرع وجود الاقرار وهذا الثاني مستلزم
الاول فاذا كان هذا يكون ضروريا في القلب فوجود الاقرار السابق عليه اللازم له اولى ان يكون ضروريا فان ثبوت الملزوم لا يكون
الا مع ثبوت اللازم وقد يراد بلفظ المعرفة العلم الذي يكون معلومه معينا خاصا والعلم الذي هو قسيم المعرفة ما يكون المعلوم به كليا
او بالنظر او يحصل بهذا وهذا وقد ذكرنا في غير هذا الموضع الكلام على قوله علة الحاجة الى المؤثر هل هي الحدوث او الامكان او مجموعهما
فهذا صحيح وان اريد بذلك ان الحدوث مثلا دليل على ان المحدث يحتاج الى محدث او ان الحدوث شرط في افتقار المعلول الى الفاعل
دليل على الافتقار الى المؤثر او انه شرط في الافتقار الى المؤثر فهذا باطل وكذلك الامكان اذا اريد به انه
هذا فلا منافاة بين ان يكون كل من الامكان والحدوث دليلا على الافتقار الى المؤثر وشرطا في الافتقار الى المؤثر وانما النزاع في
مسألتين احداهما ان الواجب بغيره ازلا وابدا هل يصح ان يكون معلولا لغيره كما يقول من يقول من المتفلسفة ان الفلك قديم
مصنوع دائم كونه مفتقرا الى فاعله ازلا وابدا فهذا هو القول الذي ينكره جماهير العقلاء من بني آدم ويقولون ان كون الشيء معلولا
ومعدوما اخرى فاما ما كان دائم الوجود فهذا عند عامة العقلاء ضروري الوجود والعدم لا يكون الا موجودا تارة
ما وافق عليه الفلاسفة قاطبة حتى ابن سينا واتباعه ولكن ابن سينا تناقض فادعى في باب اثبات واجب الوجود ان الممكن قد
يكون قديما ازليا مع كونه ممكنا وافقه على ذلك طائفة من المتأخرين كالرازي وغيره ولزمهم على ذلك من الاشكالات ما لم يقدر على
جوابه كما قد بسط في موضعه واكثر الفلاسفة من اتباع ارسطو وغيره مع الجمهور يقولون ان الامكان لا يعقل الا في الحادثات ولما
الذي ادعى ثبوت ممكن قديم فهو ابن سينا ومن وافقهم ولهذا اورد عليهم في اثبات هذا الامكان سؤالات لا جواب لهم عنها والرازي
لما كان مثبتا لهذا الامكان موافقة لابن سينا كان في كلامه من الاضطراب ما هو معروف في تعظيم الكبار والصغار مع ان هؤلاء كلهم يثبتون
في تنبيهم المنطقية ما يوافقون فيه سلفهم ارسطو وغيره ان الممكن الذي يقبل الوجود والعدم لا يكون الا حادثا كائنا بعد ان لم يكن
ازليا قول لم يقله احد من الفلاسفة قبل ابن سينا **قلت** وابن سينا ايضا قد ذكر في غير موضع ان الممكن الذي يقبل الوجود والعدم مع كونه ثابتا
لا يكون الا حادثا مسبوقا بالعدم كما قاله سلفه وسائر العقلاء وقد ذكرت الفاظه من كتابه الشفاء في غير هذا الموضع وهو مما يتبين به
اتفاق العقلاء على ان كل ممكن يقبل الوجود والعدم فلا يكون الا حادثا كائنا بعد ان لم يكن وهذا مما يبين ان كل ما سوى الواجب بنفسه فهو محدث

اكثر الناس على ان الاقرار بالصانع ضروري فطري

الفطرة ضروري لا يكون الا حادث

على ان كل ما سوى الواجب بنفسه فهو محدث

www.alukah.net

كان بعد انه لم يكن وهذا الانبات فيض دوام فاعليته وعلى هذا فالامكان والحدوث متلازمان فكل ممكن محدث وكل محدث ممكن واما
تقدير ممكن مفعول لواجب غير معين انه غير محدث فهذا يمتنع عندها جمهور العقلاء والمقصود هنا ان نفس الحدوث والامكان
دليل على افتقار الى المؤثر واما كون احدهما جعل نفس المخلوقات مفتقرة الى الخالق فهذا اخطاء بل نفس المخلوقات مفتقرة
الى الخالق بذاتها واعتبارها الى المؤثر مرادنا انها لا تحتاج الى علة فانه ليس كل حكم ثبت للذات يحتاج الى علة اذ ذلك يفضي الى تسلسل
العلل وهو باطل باتفاق العقلاء بل من الاحكام ما هو لازم للذوات لا يمكن ان يكون مفارقا للذوات ولا يفتقر الى علة وكون كل ما
سوى الله فقيرا اليه محتاجا اليه دايما هو من هذا الباب فالمفتقر والاحتياج امر لازم ذاتي لكل ما سوى الله كما ان الغنى والصمدية
امر لازم لذات الله فيمتنع ان يكون الله سبحانه فقيرا ويمتنع ان يكون الا غنيا عن كل ما سواه ويمتنع فيما سواه ان يكون غنيا عنه
بوجه من الوجوه ويجب في كل ما سواه ان يكون فقيرا محتاجا اليه دايما في كل وقت **وهنا ينشأ النزاع في المسئلة الثانية**
وهو ان المحدث المخلوق هل افتقاره الى الخالق لحدوث وقت الحدوث فقط او هو دايما مفتقر اليه على قولين للنظار
وكثير من اهل الكلام المحدث المنفك عن جسم دايما الهذيل ومن اتبعهما من المعتزلة وغيرهم يقولون انه لا يفتقر اليه الا في حال الاحداث
لا في حال البقاء وهذا القول في مقابلة قول الفلاسفة الدهرية الذين يقولون افتقار الممكن الى الواجب لا يستلزم حدوثه بل
افتقاره اليه في حال بقائه دايما ازلا وابدا فهؤلاء زعموا وجود الفعل بلا حدوث شيء واولئك زعموا ان المخلوق لا يفتقر الى
الخالق دايما وكلا القولين باطل كما قد بسط في موضعه والمقصود هنا ان كثيرا مما يجعلونه مقدمات في ادلة اثبات الصانع
وان كان حقا فانه لا يحتاج اليه عامة الخلق المسلمين وان كان من عرفت له شبهة قد يمتنع به والكلام على ابطال الدور والتسلسل
هو من هذا الباب وما سلكوه من الطرق بقطع التسلسل والدور فهو طريق صحيح ايضا **وجماع ذلك ان الدور نوعان**
والتسلسل نوعان اما الدور فقد يراد به انه لا يوجد هذا الا مع هذا ولا هذا الا مع هذا ويسمى هذا الدور المعي القراني
ويراد به انه لا يوجد هذا الا بعد هذا ولا هذا الا بعد هذا ونحو ذلك وهو الدور القبلي فالامور الممكنة كالامور المتضايفة
مثل الابوة والبنوة وكالمعلولين لعلة واحدة وسائر الامور المتلازمة التي لا يوجد الواحد منها الا مع الاخر كصفات الخالق
سبحانه المتلازمة وكصفاته مع ذاته وكسائر الشروط وغير ذلك مما هو من باب الشروط والمشروط واما الثاني فممتنع فانه
اذا كان هذا لا يوجد الا بعد ذاك وذاك لا يوجد الا بعد هذا لزم ان يكون ذاك موجودا قبل هذا وهذا قبل ذاك فيكون
كل من هذا وذاك موجودا قبل ان يكون موجودا فيلزم اجتماع الوجود والعدم غير مرة وذلك كله ممتنع ومن هذا الباب ان
يكون هذا فاعلا لهذا او علة فاعلة او علة غائية ونحو ذلك لان الفاعل والعلة ونحو ذلك يمتنع ان يكون فاعلا لنفسه فكيف
يكون فاعلا للفاعل نفسه وكذلك العلة الفاعلة لا تكون علة فاعلة لنفسها فكيف لعلة نفسها وكذلك العلة الغائية التي يوجد بها
الفاعل هي معلولة للفاعل ومعلولة في وجودها له لا لنفسها فاذا لم تكن معلولة لنفسها فكيف تكون معلولة لمعلول نفسها
فهذا وجه من الدور المستلزم تقدم الشيء على نفسه او على المتقدم على نفسه وكونه فاعلا لنفسه المتحولة او المفعول لمفعول نفسه
او علة لنفسه المعلولة او المعلول لمعلول نفسه او معلولا لمعلول لنفسه او لمعلول نفسه او مفعولا لمفعول نفسه كل ذلك ممتنع ظاهر الامتناع
ولهذا اتفق العقلاء على امتناع ذلك **فاما التسلسل في الآثار والشروط** ونحو ذلك فهذا ممتنع بلا ريب كما نبهنا هذا فنقول لو كان جميع الموجودات ممكنة
بنفسه لزم ان يكون كل منها مفتقرا الى غيره وان شئت قلت لزم ان يكون كل منهم مؤثرا في الآخر الى غير غاية
وكل من هؤلاء ممكن الوجود ومفتقر الى غيره لا يوجد بنفسه فهنا سؤالان احدهما قول القائل لم لا يجوز ان يكون المجموع واجبا بنفسه
وان كان كل فرد من افراده ممكنا بنفسه وقد اجيب عن هذا بانه يستلزم ثبوت واجب الوجود بنفسه وهو باطل باتفاق العقلاء
والاخر المجموع مع الهيئة الاجتماعية وكل من الاجزاء ممكن بنفسه والهيئة الاجتماعية عرض من الاعراض الذي لا يقوم بنفسه فهو
ايضا ممكن بنفسه بطريق الاولى وكل من الاجزاء ومن الهيئة الاجتماعية ممكن لنفسه فامتنع ان يكون هذا كما يقدر واجبا بنفسه وايضا
فان ما يوصف به الافراد قد يوصف به المجموع وقد لا يوصف فان كان اتصاف الافراد به لطبيعة مشتركة بينها وبين المجموع وجب
اتصاف المجموع به بخلاف ما اذا حدث للمجموع بالتركيب وصف منتف في الافراد ومعلوم ان كل واحد واحد اذا لم يكن موجودا الا
بغيره وهو فقير محتاج كثرة المفتقرات المحتاجات واجتماعها لا يوجب استغناءها الا ان يكون في بعضها معاونة للاخر كالضعيفين
اذا اجتمعا حصل باجتماعهما قوة لان كلا منهما مستغن عن غيره من وجه محتاج اليه من وجه واما اذا قدر ان كل منهما مفتقر الى غيره من كل
وجه امتنع ان يحصل لهما بالاجتماع قوة او معونة من احدهما للاخر اذ التقدير ان كل منهما ليس له شيء الا من الاخر وهذا هو الدور القبلي
دور الفاعلين العلل الفاعلية والغائية فلا يحصل لاحدهما من الاخر شيء والتقدير انه ليس له من نفسه شيء فلا يحصل بالاجتماع وجود اصلا بين
هذا ان كل جزء هو مفتقر من كل وجه الى غيره والمجموع ايضا مفتقر من كل وجه الى الافراد فانه اي فرد من الافراد قدر بعد عدمه لزم عدم المجموع
فليس في المجموع وجود يعطيه للمجموع الموجود بل الافراد وهذا بخلاف ما اذا اجتمعت آحاد العشرة
فان كونها عشرة لا يحصل لافرادها كان كل فرد ليس موجودا مستغنيا من اجتماع العشرة فلما لم يكن كل من الافراد وجوده من العشرة والا من غيره
من الافراد

من الافراد امكن وجوده بنفسه وامكن ان يكون شرطا في وجود الاخر وان يكون الكل اجتمعوا باجتماع العشرة فلا يحصل الفرد فرضنا ان
مجموع الممكنات لا يكون الا ممكنا فقد بسط هذا في غير هذا الموضع **والسؤال الثاني سؤال الاحدي** وهو قوله ما اللازم من كون الجملة
ممكنة بنفسه لا يوجد الا بغيره فكل من الآحاد ليس وجوده بنفسه والجملة ليس وجودها بنفسها فليس هنا كل شيء وجوده بنفسه
وما ليس كذلك فهو موجود بنفسه وهو الواجب بنفسه ضرورة وما قوله يكون ترجيح كل واحد بالاخر اي يكون كل من الممكنات
موجودا بممكن اخر على سبيل التسلسل فيقال الى نفس طبيعة الامكان شاملة لجميع الآحاد وهي مشتركة فيها فلا يتصور ان يكون
من افراد الممكنات خارجا عن هذه الطبيعة العامة الشاملة ونفس طبيعة الامكان توجب الافتقار الى الغير فلو قدر وجود ممكنات
بدون واجب بنفسه لزم استغنا طبيعة الامكان عن الغير فيكون ما هو ممكن مفتقر الى غيره ليس ممكنا مفتقرا الى غيره وذلك يقتضي
التناقض بيان ذلك انه مهما قدر من الممكنات التي ليست متماهية فانه ليس واحد منها موجودا بنفسه بل هو مفتقر الى غيره
ويفعله فالثاني منها مشارك للاول في هذه الصفة من كل وجه فليس شيء منها موجودا بنفسه بل هو مفتقر الى غيره ما يبدعه
اصلا بلا واسطة فالثاني هذا موجود باخر والاخر باخر الى غير نهاية وهذا ابدعه اخر والاخر ابدعه اخر الى غير نهاية فلا يكون هنا كل موجود
معدومات لا نهاية لها فان قدر فاعلا اذا لم يكن موجودا بنفسه لم يكن له من نفسه الا العدم فكل من هذه الامور المتسلسلة ليس له
منها من نفسه الا العدم ولا المجموع من نفسه الا العدم وليس هنا كل الافراد والمجموع وكل من ذلك ليس منه الا العدم فيكون قد قدر مجموع ليس
مجموعه ولا من افراده يمتنع ان يكون منه وجود فاذا قدر ممكنات متسلسلة كل منها لا وجود له من نفسه لم يكن هنا كل الا العدم والا من
موجود محسوس فعلم ان غير ما هو موجود بنفسه ليس وجوده من غيره وهو المطلوب **الجواب الثاني** ان يقال الموجود الذي ليس
وجوده من نفسه يمتنع ان يكون وجود غيره منه فان وجود نفسه بنفسه واستغناء نفسه بنفسه وقيام نفسه بنفسه اولى من
وجود غيره بوجوده واستغناء غيره به وقيام غيره به فاذا قدر ممكنات ليس فيها ما وجوده بنفسه امتنع ان يكون فيها ما وجود
غيره به بطريق الاولى فلا يجوز ان يكون كل ممكن لا يوجد بنفسه وهو مع هذا فاعل لغيره الى غير نهاية وهذا مما لا يقبله الخارج
بين العقلاء الذين يفهمون وسواء قيل ان المؤثر في مجموع الممكنات هو قدرة الله تعالى بدون اسباب او قيل انها مؤثرة فيها بالاسباب
الاقوال لا بد ان يجعل المؤثر وجود امن موجود بنفسه لا يمكن احد ان يقول كل منها مؤثر وليس له من نفسه الا العدم وليس هذا كل مؤثر له
من نفسه وجود فانه يعلم بصريح العقل انه اذا قدر ان كل تلك الامور ليس لشيء منها وجود من نفسه الا العدم وليس له من نفسه الا العدم
ولا بنفسه فان ما لا يكون موجودا بنفسه ومن نفسه فاولى ان لا يكون مؤثرا في وجود غيره بنفسه ومن نفسه فلا يكون له تاثير من نفسه
موجود بنفسه ولا مؤثر بنفسه بل كل منها غير موجود بنفسه ولا مؤثر بنفسه كان كل منها معدوما وما بنفسه معدوم لا تاثير بنفسه فلو لم يكن هنا كل ما هو
قدرنا امورا متسلسلة كل منها لا وجود له من نفسه ولا تاثير له بنفسه وليس هنا كل مغايرا لها يكون موجودا مؤثرا فيها فليس هنا كل الا وجود
ولا تاثير قطعا واذا قال القائل كل من هذه الامور التي لا توجد بنفسها يبدع الاخر الذي لا يوجد بنفسه كان اخر يعقل بقوله انه لا يكون موجودا
بنفسه لا يكون مؤثرا بنفسه فكيف يجعل مؤثرا في غيره ولا حقيقة له فان قال بل حقيقته توجد بذلك الغير قيل ليس هنا غير يتحقق به فان الغير
الذي قدرته هو ايضا لا وجود له ولا تاثير اصلا الا بما يقدره من غير اخر ليس له وجود ولا تاثير وكذلك هذا الجواب ان تقدير العقلاء لا يوجد
كونه ممكنا يقبل الوجود والعدم ليس موجودا كلما قدرنا ما هي معدومات يقتضي هذا الجواب **الثالث** وهو ان نقول لو قال القائل الممكن
الذي لم يوجد بنفسه هو معدوم ليس له وجود اصلا والمعدوم الذي لم يحصل له ما يقتضي وجوده هو باق مستمر على العدم واذا قال القائل الممكن
لا يترجح احد طرفيه على الاخر الا بمرجح فهذا بين ظاهر في جانب الاثبات فانه لا يكون موجودا الا بمقتض لوجوده اذ كان ليس له من نفسه
وجود واما في النفي فمن الناس من يقول علة عدمه عدم علة وجوده ويجعل لعدمه علة كما لوجوده علة وهذا قول ابن سينا واتباعه
والتحقيق الذي عليه جمهور النظار من المسلمين وغيرهم ان عدمه لا يفتقر الى علة تحدثه معدوما فالعدم المحض لا يطلب ولا يطلب له
وبدليل عدمه فهو صحيح وان اريد بجعله عدمه تحقق العدم الذي يفتقر في تحققه الى علة موجبة لعدمه فليس كذلك فان العدم المستمر لا يفتقر
الى علة موجبة فقول القائل الممكن لا يوجد الا بمرجح بمنزلة قوله لا يوجد بنفسه لا يوجد الا بغيره ولا يحتاج ان يقول ما لا يوجد بنفسه
فليس له من نفسه وجود واذا قلت له من نفسه العدم فهذا له معنيان ان اردت ان حقيقته مستلزمة للعدم لا تقبل الوجود فليس
كذلك بل هي قابلة للوجود فان اردت ان حقيقته لا تقتضي الوجود بل ليس له من نفسه غير العدم وان وجوده لا يكون الا من
غيرها الا من نفسها فهذا صحيح والفرق بين كون ليس له من نفسه الا العدم وبين كونه نفسه مستلزمة للعدم فرق بين مع ان قولنا
له من نفسه وليس له من نفسه لا نريد به انه في الخارج نفس ثابتة ليس لها الا العدم او هي مستلزمة للعدم فان هذا يخيل من يقول العدم
شيء ثابت في الخارج او يقول الماهيات في الخارج امور مغايرة للوجود المحقق في الخارج وهذا كله خيال باطل كما قد بسط في موضعه ولكن الماهية والشيء

الجواب عن سؤال الاحدي المتقدم

هذا القول هل الافتقار وقت الاحداث او دايما على قولين

الدور نوعان والتسلسل نوعان

امتناع الدور القبلي

التسلسل في الآثار والشروط

www.alukah.net

قدرته ربي الذي قبل وجوده في الخارج وبعد ذلك فما في الاذهان مغاير لما في الاعيان واذا قلنا هذا الممكن يقبل الوجود والعدم او نفسه
او حقيقته لا تقتضي الوجود ولا تستلزم العدم فمعنى هذا ان ما تصوره العقل من هذه الحقائق لا يكون موجودا في الخارج بنفسه
وليس له في الخارج وجود من نفسه ولا يجب عدمه في الخارج بل يقبل ان يتحقق حقيقته في الخارج فيصير موجودا ويمكن ان لا يتحقق
حقيقته في الخارج فلا يكون موجودا وليس في الخارج حقيقة ثابتة او موجودة تقبل الاثبات والنفي بل المراد ان ما تصورناه في
الاذهان هل يتحقق في الاعيان او لا يتحقق وما تحقق في الاعيان هل تحققه بنفسه او بغيره فاذا قدر ان المتصورات في الاذهان
ليس فيها ما يتحقق بنفسه في الخارج فليس فيها ما هو ممتنع بنفسه لغيره في الخارج بطريق الاولى وليس فيها الا ما هو معدوم في الخارج
بل ليس فيها الا ما هو ممتنع في الخارج فان الممكن اذا قدر عدم موجوده بنفسه يبعد عدمه كان ممتنعا لغيره فاذا قدر انه ليس في الخارج
الا ما ليس له وجود بنفسه لم يكن في الخارج الا ما هو ممتنع الوجود اما لنفسه واما لغيره ولا يكون عدم شيء من ذلك ممتنعا
بهذا المعدوم وهلم جرا بل بمنزلة ان يقال هذا الممتنع موجود بهذا الممتنع فيكون هذا اتفاقا حيث جعلت المعدوم موجودا بالمعدوم
وسلسلت ذلك بحجة بين تسلسل المعدومات وبين جعل كل واحد منها هو الذي اوجد المعدوم الاخر **الوجه الرابع** ان يقال
الممكن لا يتحقق وجوده بمجرد ممكن اخر فان ذلك الممكن الاخر لا يترجح وجوده على عدمه الا بغيره واذا كان الممكن الذي قدر انه العلة
الموثرة لم يترجح وجوده على عدمه بل يقبل الوجود والعدم فالممكن الذي قدر انه الاثر المعلول المصنوع المترجح اولى ان لا يترجح
وجوده على عدمه بل هو قابل للوجود والعدم بل الممكن لا يكون موجودا الا عند ما يجب وجوده فانه ما دام مترددا بين امكان
الوجود والعدم لا يوجد فاذا حصل ما يجب وجوده وجد واذا كان كذلك فنفس الممكن لا يجب به ممكن بل ما يجب الممكن الا بواجب
واجب اما بنفسه واما بغيره والواجب بغيره هو الممكن من نفسه الذي لا يوجد الا بما يجب وجوده وحينئذ فيمتنع تسلسل الممكنات
بحيث يكون هذا الممكن هو الذي وجب به الاخر بل ما يجب الاخر بما هو واجب وما كان ممكنا بنفسه
ولا بغيره فاذا قدر تسلسل الممكنات بحيث يكون هذا الممكن هو الذي وجب به الاخر بل انما يجب الاخر بما هو واجب وما كان ممكنا
باقيا على الامكان لم يكن واجبا لا بنفسه ولا بغيره فاذا قدر تسلسل الممكنات القابلة للوجود والعدم من غير ان يكون فيها موجود
بنفسه كانت باقية على طبيعة الامكان ليس فيها واجب فلا يكون فيها ما يجب به شيء من الممكنات بطريق الاولى فلا يوجد شيء من الممكنات
وقد وجدت الممكنات هذا خلف وانما لزم هذا لما قدرنا ممكنات توجد ممكنات ليس لها من نفسها وجود من غير ان يكون هناك واجب
بنفسه واعلم ان الناس قد تنازعوا في الممكنات هل يفتقر وجودها الى ما به يجب وجودها بحيث تكون اما واجبة الوجود معه واما
ممتنعة العدم او قد يحصل ما يكون معه الوجود اولى مع امكان العدم ويكون موجودة لمرجح الوجود مع امكان العدم فالاول قول الجمهور
والثاني قول من يقول ذلك من المعتزلة ونحوهم وكثير من الناس يناقض في هذا الاصل فاذا بنينا على القول الصحيح فلا كلام وان اردنا
ان نذكر ما يعم القولين قلنا **الوجه الخامس** ان الممكن لا يتحقق وجوده بمجرد ممكن اخر لم يتحقق وجوده بل لا يتحقق وجوده
الا بما تحقق وجوده وحينئذ فاذا قدرنا الجميع ممكنات ليس فيها ما تحقق وجوده لم يحصل شرط وجود شيء من الممكنات فلا يوجد
شيء منها لان كل ممكن اذا اخذته مفتقرا الى فاعل يوجده فهو في هذه الحال لم يتحقق وجوده بعد فانه ما دام مفتقرا الى ان يصير
موجودا فلا يكون فيها ما يحصل به شرط وجود الممكن فضلا عن ان يكون فيها ما يكون مبدعا للممكن اخراجا وفاعلا له فلا يوجد ممكن
وقد وجدت الممكنات فتسلسل الممكنات يكون بطلانها موثرا في الاخر ممتنع وهو المطلوب واعلم ان تسلسل الموثرات لما كان ممتنعا
ظاهر الامتناع في فطر جميع العقلاء لم يكن متفقه الانظار يطلبون في تقريره لكن المتاخرون اخذوا يقررونه وكان من اسباب ذلك
اشتباه التسلسل في الآثار التي هي الاعراض بالموثرين الذين هم الفاعلون فان جهما بن صفوان وابا الهذيل العلاف
ومن اتبعهما من اهل الكلام المحدث الذي ذمه السلف والائمة وسلكه من سلكه من المعتزلة والكلابية والكرامية وغيرهم اعتقدوا
بطلان هذا كله وعن هذا امتنعوا ان يقولوا ان الرب لم يزل متكلما اذا شاء واختلفوا هل كلامه مخلوق او حادث النوع او
قديم العين وهو معنى او قديم العين وهو حروف او حروف واصوات مقترنة بعضها ببعض ازلا وابدا على الاقوال المعروفة في
هذا الموضع ثم ان جهما وابا الهذيل منعا ذلك في الماضي والمستقبل ثم ان جهما كان اشد تعطيلا فقال بفناء الجنة والنار واما
ابو 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
وان يفعل ثم صار الكلام والفعل ممكنا بغير حدوث شيء يقتضي امكانه واما اكثر اتباعهما فقرروا في الماضي والمستقبل كما ذكر في غير هذا
الموضع والمقصود هنا انه لما جعل من جعل التسلسل نوعا واحدا كما جعل من جعل الدور نوعا واحدا حصلت شبهة وصار بعض المتاخرين
كالآمدي والايجي يورد دون اسولة على تسلسل الموثرات ويقولون انه لا جواب عنها فلذلك احتيج الى بسط الكلام في ذلك **فصل**
وما سلكه هؤلاء المتاخرون في ابطال الدور والتسلسل في العلل والمعلولات دون الآثار فهو طريق صحيح ايضا وان كان سهم من يورد
على ذلك شكوكا يجوز بعضهم عن حلها كما قد بسط في غير هذا الموضع لكنه طريق طويل شاق لا حاجة اليه ولهذا لم يسلكه احد من
النظار المتقدمين من اهل الكلام المحدث فضلا عن السلف والائمة فشيوخ المعتزلة والاشعرية والكرامية وغيرهم من اصناف اهل
اهل الكلام المبتدع بطريق الحدوث والامكان وما يتعلق بذلك من غير احتياج الى ابطال الدور والتسلسل كما هو
الموجود

الموجود في كتبهم فلا يوجد بناء اثبات الصانع على قطع الدور والتسلسل في العلل والمعلولات دون الآثار في كلام مثل ابي علي الجبائي
وابي هاشم وعبد الجبار بن احمد وابي الحسين البصري وغيرهم ولا كلام مثل ابي الحسن الاشعري والقاضي ابي بكر بن فورك وابي
اسحق الاسفرايني وابي المعالي الجويني وامثالهم ولا في كلام محمد بن كرام ومحمد بن الهيصم وامثالهما ولا في كتب من يوافق المتكلمين
في كثير من طرقهم مثل كلام ابي الحسن التميمي والقاضي ابي يعلى وابي الوفا بن عقيل وابي الحسن بن الزاغوني وامثالهم وكذلك غير هؤلاء
من اصحاب مالك والشافعي واحمد ولا في سوى كلام متكلمي الشيعة كالموسوي والطوسي وامثالهما ولا اعلم احدا من متكلمي طوائف المسلمين
جعل اثبات الصانع موقوفا على ابطال الدور والتسلسل في العلل والمعلولات دون الآثار وان كان هؤلاء لا يبطلون ما يبطلونه من
الدور والتسلسل فالمقصود انهم لم يجعلوا اثبات الصانع متوقفا عليه بل قد ذكر منهم ابطال التسلسل بذكره في مسائل الصفات
والافعال فان هذا فيه نزاع مشهور فقد ذكروا في ابطال التسلسل مطلقا في العلل والآثار لا ابطال حوادث لا اول لها بدليل التطبيق
والشروط فهذا احتاج اليه من احتاج من نفاة ما قوم من المقدورات والمرادات كالحنابلة واكثر المعتزلة والكرامية ومن وافق
هؤلاء ومن اقدم من رايته ذكر في التسلسل في اثبات واجب الوجود هو ابن سينا وهو بناه على نفي التسلسل في العلل فقط ثم اتبعه
من سلك طريقته كالسهروردي المقتول وامثاله والطوسي والرازي وغيرهما فكان هؤلاء اذا واعليه احتاج الطريقة الى نفي الدور
ايضا والدور العقلي مما اتفق العقلاء على نفيه ولوضوح انتفائه لم يحتج المتقدمون والجمهور الى ذكر ذلك لان المستدل به لم يكن
عليه ان يذكر كلما قد يخطر بقلوب بعض الناس من الاحتمالات وينفيه فان هذا لا نهاية له وانما عليه ان ينفي من الاحتمالات ما يتوجه
ولا ريب ان انتفاء الاحتمالات يختلف باختلاف الاحوال ولعل هذا هو السبب في ان بعض الناس يذكر في الادلة من الاحتمالات
التي ينفيها ما لا يحتاج غيره الى ذلك ولكن هذا الاضابط له كان الاسولة والمعارضات الفاسدة التي يمكن ان يوردها الناس
على الادلة لا نهاية لها فان هذا من باب الخواطر الفاسدة وهذا لا يحصيه احد الا الله تعالى واذا وقع مثل ذلك لناظر او مناظر فانه
يتيسر من الهدى ما يبين له فساد ذلك فان هداية الخلق وارشادهم هو بحسب علمهم الى ذلك وبحسب قبولهم الهدى وطلبهم له
قصدا وعملا ولهذا المناظر في طريقة الدور وذكرها ذكره في ابطال الدور ثم قال والانصاف ان الدور معلوم البطلان بالضرورة
ولعل ابن سينا انما تركه لذلك والطريقة التي سلكها ابن سينا في اثبات واجب الوجود ليس هي طريقة آية الخلق سبحانه لكن ما كان سلكها
وامثاله وهي عند التحقيق لا تفيد الا اثبات مجرد وجود واجب واما كونه مغايرا للافلاك فهو مبني على نفي الصفات وهو نوع من
الفاسد وقد بينا فساده في غير هذا الموضع ولهذا كان من سلك هذه الطريقة قد يفضي به الامر الى انكار وجود واجب
لوجود الممكنات كما يقوله اهل الوحدة القائلون بوحدة الوجود من متاخري متصوفة هؤلاء الفلاسفة كابن عربي وابن
سبعين وامثالهما والقول بوحدة الوجود قول حكاه ارسطو وانتاعه عن طائفة من الفلاسفة واظهروه والقائلون بوحدة
الوجود حقيقة قولهم هو قول الملاحدة الدهرية الطبيعية الذين يقولون انه لم يوجد الا هذا العالم المشهود وهو واجب
بنفسه وهو القول الذي اظهره فرعون لكن هؤلاء يتناقضون اولئك في الاسم فاولئك يسمون هذا الوجود بالسماء والله وهؤلاء لا
يسمونه بالسماء والله واولئك يحسبون ان الاله الذي اخبرت عنه الرسل هو هذا الوجود واولئك لا يقولون هذا واولئك لهم توجه الى
الوجود المطلق واولئك ليس لهم توجه اليه وفساد **قول هؤلاء الذين يوجد ومنها** العلم بما يشاهد ويحس كالنظر والسماع ويحصل
والنبات والمعدن وغير ذلك من الصور والاعراض فان هذا الممتنع ان يكون وجودها واجبا لكونها كانت معدومة ويمتنع ان يكون
ممتنعة لكونها وجدت فهذه ما يعلم بالضرورة انها ممكنة ليست واجبة ولا ممتنعة **ثم ان الرازي** جعل هذه الطريقة التي سلكها ابن
سينا هي الحجة الكبرى في اثبات الصانع كما ذكر ذلك في رسالة اثبات واجب الوجود وفي نهاية العقول والمطالب العالية وغير ذلك
كتبه وهذا مما لم يسلكه احد من ائمة النظار المعروفين من اهل الاسلام بل لم يكن في هؤلاء من سلك هذه الطريقة في اثبات الصانع
فضلا عن ان يجعلها هي العمدة ويجعل ما سواها على ما سنذكره من المقدمات وقد رايت من هذا عصرا من يصنف في اصول الدين ويجعل
عمدة جميع الدين على هذا الاصل متبعا لهؤلاء لكن منهم من لا يذكر دليلا اصلا لا يجعل عمدته في نفي النهاية امتناع وجود ما لا نهاية له من غير
حجة اصلا ولا تفريع بنفي المتنوعين ورتبة ذلك جميع اصول الدين ثم من هؤلاء المصنفين من يدخل مع اهل وحدة الوجود المشهدين للتحقيق
والعرفان ويعتقد تحقيقه **قصيدة ابن الفارض** لكونه قرأها على المتوفي واعان على شرحها لمن شرحها من اخوانه وهي مع هذا يوجد
اعظم العالم توحيدا وتحقيقا وحقيقة فلينظر الحاقد ما هو الرب الذي اثبته هؤلاء وما هو الطريق التي اثبت به واجب الوجود بمجرد ما اثبتوه
بوحدة الوجود يقولون بقدم العالم تصريحا او لزوما وذلك مستلزم للتسلسل وقد علم الذي اثبت به واجب الوجود بمجرد ما اثبتوه
يسمى تسلسلا وايضا فنفي ما صنفه من اصول الدين يذكر حدوث العالم موافقة المتكلمين المبطلين التسلسل مطلقا في الموثرات ومع هؤلاء
يقول بوحدة الوجود المستلزمة لقدمه وللتسلسل موافقة لمتصوفة الفلاسفة الملاحدة كابن عربي وابن سبعين وابن الفارض
وامثالهم واذا كان ما ذكره ابن سينا واتباعه في اثبات واجب الوجود يسمى في نفسه وان كان لا حاجة اليه ولا يحصل المقصود من اثبات
الصانع به وكان الرازي ونحوه يزعمون ان هذه الطريقة هي الطريقة الكبرى في اثبات الصانع وهي الطريقة التي سلكها الآمدي
مع انه اعترض عليها باعتراض ذكر انه لا جواب له عنه فبين تذكرها وتوجيهها **قال ابن سينا** اشارة الى وجود اذا التفت اليه
من حيث ذاته من غير التفات الى غيره فاما ان يكون بحيث يجب له الوجود في نفسه او لا يكون فان وجب فهو الحق بذاته الواجب وجوده

وابي بكر

ما يكون فيها موجود

وقد ذكر هذا الاعتراض في كتاب الاشارات وغيره

وهو الحق بذاته الواجب وجوده

www.alukah.net

من ذاته وهو التقوم وان لم يجب لم يجز ان يقال هو يمتنع بذاته بعد ما فرض موجودا لان قرن باعتبار ذاته شرط مثل شرط عدم علته
صار ممتنعا او مثل شرط وجود علته صار واجبا واما ان لم يقترن بها شرط لا حصول علة ولا عدمها بقي له من ذاته الامر الثالث
وهو الامكان فيكون باعتبار ذاته التي لا تجب ولا تمتنع فكل موجود اما واجب الوجود بذاته واما ممكن الوجود بحسب ذاته شاء
ما حقق في نفسه الامكان فليس بصير موجودا من ذاته فانه ليس وجوده من ذاته اولى من عدمه ومن حيث هو ممكن فان صار احدهما
اولى بالحصول شيء وجيبته فوجود كل ممكن الوجود هو من غيره ثم **قال** بنفسه اما ان يتسلسل ذلك الى غير النهاية فيكون كل
واحد من آحاد السلسلة ممكنا في ذاته والجملة معلقة بها فتكون غير واجبة ايضا وتجب بغيرها ولنرد هذا بيانا ثم نحتج على الجملة
كل واحد منها معلول فانها تقتضي علة خارجة عن آحادها وذلك لانها اما ان لا تقتضي علة اصلا فتكون واجبة غير معلولة
وكيف يتاتى حينئذ ايجاب آحادها واما ان تقتضي علة هي الآحاد باسرها فتكون معلولة لذاتها فان تلك الجملة والكل شيء
واحد واما ان لا يعين كل واحد فليس تجب به الجملة واما ان يقتضي علة هي بعض الآحاد اولى بذلك من بعض وان كان كل واحد
منها معلولا ولان علة اولى بذلك واما ان يقتضي علة خارجة عن الآحاد كلها وهو الثاني **اشارة** كل علة جملة هي غير
شيء من آحادها هي علة اولا للآحاد ثم للجملة والا لكان الآحاد غير محتاجة اليها فالجملة اذا تمت بآحادها لم يحتج اليها
بل ربما كان شيء علة لبعض الآحاد دون بعض ولم يكن علة للجملة على الاطلاق **اشارة** كل جملة مترتبة من علل ومعلولات
على الولاء وفيها علة غير معلولة فهي طرف لانها ان كانت وسطا فهي معلولة **اشارة** كل سلسلة مترتبة من علل ومعلولات
كانت متناهية او غير متناهية فقد ظهر انها اذا لم يكن فيها الا معلول احتاجت الى علة خارجة عنها لكنها تتصل بها لا محالة
فكرف ظهر انه ان كان فيها ما ليس بمعلول فهو طرف ونهاية وكل سلسلة تنتهي الى واجب الوجود بذاته **قلت**
مضمون هذا الكلام ان الوجود اما واجب بنفسه واما ممكن لا يوجد الا بغيره كما قرر ذلك في الاشارات لكن قد قيل ان في الكلام
تكريرا لا يحتاج اليه واذا كان الممكن لا يوجد الا بغيره فهو معلول معلول ويمتنع تسلسل المعلولات لان كل واحد من تلك الآحاد
ممكن والجملة متعلقة بتلك الممكنات فتكون ممكنة غير واجبة ايضا فتجب بغيرها وما كان غير جملة الممكنات وآحادها فهو واجب
فيه معنى قوله اما ان يتسلسل ذلك الى غير النهاية فيكون كل واحد من آحاد السلسلة ممكنا في ذاته والجملة متعلقة بها فتكون غير
غير واجبة ايضا وتجب بغيرها لكن قوله اما ان تتسلسل يحتاج ان يقال واما ان لا تتسلسل فقيل انه حذف ذلك اختصارا واذا كان
كان هو العبارة المناسبة المطلوبة ثم ذكر شرح هذا الدليل على وجه تفصيلي بعد ان ذكره مجملا فقال اذا تسلسلت الممكنات
وكل منها معلول فانها تقتضي علة خارجة عن آحادها لانه اما ان يكون لها علة واما ان لا يكون واذا كان لها علة فالعلة
اما المجموع واما بعضه واما خارج عنه والاقسام ممتنعة الا الاخير اما الاول وهو ان لا يقتضي علة اصلا فتكون الجملة واجبة
غير معلولة فهذا لا يتاتى لانها انما تجب باحادها وما وجب باحاده كان معلولا واجبا بغيره وهذا يترجح بعضهم كالرازي
لو قدر ان كل واحد من الجملة مركبة من الآحاد وآحادها اجزاء وما افتقر الى غيره لم يكن واجبا بنفسه وهو تقرير ضعيف لانه
ان تكون غير محتاجة اليه الى امور خارجة عنها وهذا هو المراد بكونه واجبا بنفسه ولكن هذا من جنس جنسهم على نفي الصفات بنفي
التركيب وهي حجة داحضة **الوجه الثاني** ان كل واحد من الآحاد ممكن غير واجب والجملة لا تحصل الا بها فالا يحصل الا
بالممكن اولى ان يكون ممكنا وهذا التقرير غير من ذاك وهذا التقرير الثاني هو الذي ذكره السهروردي في تلويحاته وهو احد
الوجهين الذين ذكرهما الرازي وهو احد وجهي الآمدي ايضا **قال السهروردي** لما كان كل واحد من الممكنات يحتاج الى
الجملة فجميعها محتاج لانه حصول الآحاد الممكنة فيفتقر الى علة خارجة عنه وهي غير ممكنة لانها لو كانت ممكنة كانت من جملة
فتكون اذا واجبة الوجود **وقد قررها الآمدي** بوجه ثالث وهو انها اذا كانت الجملة واجبة بذاتها فهو عين المطلوب
فتقار الجملة اما ان تكون واجبة لذاتها واما ان تكون ممكنة لا جائز ان تكون واجبة والا لما كانت آحادها ممكنة وقد قيل انها
ممكنة قال ثم وان كانت واجبة فهو مع الاستحالة عين المطلوب وهذا الوجه الثاني الذي ذكره هو وجه ثالث وليس هذا
تحصيل المقصود لانه حينئذ لا يلزم ثبوت واجب بنفسه خارج عن جملة الممكنات **وقد اورد بعضهم** على هذا السؤال الافتقار
اذا كانت الآحاد ممكنة ومعناه افتقار كل واحد الى علته وكانت الجملة هي مجموع الآحاد فلا مانع من اطلاق الوجوب وعدم
الامكان عليها بمعنى انها غير مفتقرة الى امر خارج عنها وان كانت ايضا مما يفتقر بعضها الى بعض قال الآمدي وهذا ساقط
لانه اذا كانت الجملة غير ممكنة كانت واجبة بذاتها وهي مجموع الآحاد وكل واحد من الآحاد ممكن فالجملة ايضا ممكنة بذاتها
والواجب بذاته لا يكون ممكنا بذاته **قلت** وهذا السؤال يحتمل ثلثة وجوه احدها ان يقال انها واجبة الآحاد
والاجتماع جميعا ومعلوم ان الجملة هي الآحاد واجتماعها فاذا كان ذلك ممكنا كانت الذات ممكنة فيكون السؤال ساقطا كما
قال الآمدي **الثاني** ان يقال المجموع واجب باحاده الممكنة ولا يجعل المجموع نفسه ممكنا بل يقال المجموع واجب بالآحاد
الممكنة وهذا هو السؤال الذي قصده من فهم ما يقول وحينئذ فسياتي جوابه بان الاجتماع الذي للممكنات اولى ان يكون ممكنا لكونه
عرضا لها

عرضا لها والعرض يحتاج الى موارده فاذا كانت ممكنة كان هو اولى بالامكان وغير ذلك **الاحتمال الثالث** ان يقال كل واحد من الآحاد
يترجح بالآخر والمجموع ممكن ايضا لكنه يترجح بترجح الآحاد المتآخرة وهذا السؤال ذكره الآمدي مورد الرد على هذا وحجته
في كتابه المسمى بغاية المرام في علم الكلام **قال** بالمانع من كون الجملة ممكنة الوجود ويكون ترجيحها بترجح آحادها وترجح آحادها
كل واحد بالآخر الى غير النهاية قال وهذا الشكل مشكل وربما يكون عند غيري حله **ولقائل ان يقول** ان اريد بكون
الجملة ممكنة انها ممكنة غير واجبة بل تفتقر الى امر خارج عنها فذلك يوجب افتقارها الى غيرها وهو المطلوب وان
اريد انها ممكنة بنفسها واجبة بالآحاد المتسلسلة فهذا السؤال هو في معنى السؤال الذي قبله وانما الاختلاف بينهما
في ان الاول قال لم لا تكون واجبة بنفسها بمعنى انها غير مفتقرة الى امر خارج عن آحادها بل المجموع واجب بآحاده الممكنة
والثاني قال لم لا تكون ممكنة بنفسها واجبة باحادها على وجه التسلسل لكن قد يقال ان في احد التقديرين اولى وجوب
الهيئة الاجتماعية بنفسها مع امكان الآحاد وفي الثاني ادعى ان الهيئة الاجتماعية ممكنة بنفسها فكيف واجبة بالتسلسل
ومعلوم ان كلاهما باطل والاول اظهر بطلانا من الثاني فانه اذا كانت الآحاد كلها ممكنة والاجتماع نسبة
واضافة بينها فغايته ان يكون عرضا قائما بها امتنع ان يكون واجبا بنفسه فان الموصوف الممكن يمتنع ان تكون صفته
واجبة الوجود بنفسها واما الثاني فلان الهيئة الاجتماعية اذا كانت معلولة الآحاد الممكنة كانت اولى بالامكان فان
معلول الممكن اولى ان يكون ممكنا وان ثبت قلت المفتقر الى الممكن اولى ان يكون ممكنا والآحاد ليس فيها الا ما هو ممكن
فلا يكون في الاجتماع وآحاده الا ما هو ممكن لا يوجد بنفسه وما لا يوجد بنفسه يمتنع ان يوجد به غيره اذا لم يحصل ما يوجد
به فان وجوده في نفسه قبل وجود غيره به فاذا لم يكن وجوده الا بوجود غيره فلان لا يكون وجود غيره به بوجود
الموجد الذي به وجد اولى واحرى وكل من الممكنات واجتماعها ليس موجودا بنفسه فيمتنع ان يكون وجود غيره به بوجود
لغيره فامتنع ترجح بعضها ببعض وترجح المجموع بالآحاد وفي الجملة فالسؤالين ينفيان افتقار الاجتماع الى الآحاد فلا
لم يعرضه الوجوب بالآحاد لم يدع وجوبا بالذات غير الوجوب بالآحاد لكن الآمدي وهذا هذا السؤال لما اضافه الى غيره
بعبارة واعتبار ثم انه اعترف بعدم قدرته على حله لما اورده من جهة تفسيره بعبارة اخرى واعتبار آخر ومن احاد
عن الآمدي في الفرق بينهما بقوله السؤال الاول قيل فيه ان المجموع واجب بنفسه وذلك ممتنع وهذا قيل فيه انه ممكن وغير
بالآحاد **وهذا الجواب بالفرق ضعيف** وذلك لانه اذا قيل هو ممكن واجب بالآحاد فقد قيل انه واجب بتلك الآحاد
الممكن والممكن لا يجب الا بالواجب بنفسه بل ما كان واحدا من الممكنات جزء علة لوجوده فهو ممكن قبل وجوب
كل من الممكنات التي لا نهاية لها جزء علة وجوده فان الاجتماع الذي يحصل للممكنات المتسلسلة التي هي علل ومعلولات
ان الرجعية غير الآحاد فثبت انه اذا قدر سلسلة العلل والمعلولات كل منها ممكن فلا يجب واحد عن الوجوب ان قدر
امر متفق عليه بين العقلاء وهو من اقوى العلوم اليقينية والمعارف القطعية ولو لا ان طوايف من متاخري النظار
طولوا في ذلك وشكك فيه بعضهم كالآمدي والابهري لما سطرنا فيه الكلام واعلم هذا السؤال مبناه على ان المجموع ليس هو
كل واحد واحد من الآحاد اذ المجموع مغاير لكل من الآحاد فقد يقال هو واجب بكل واحد واحد من الآحاد وحينئذ فالمجموع
ممكن من جهة كونه مجموعا واجب بالآحاد الممكنة لا سيما وهؤلاء الفلاسفة الذين احتجوا بهذا هم واكثر الناس يقولون لا
يجب في كل جملة ان توصف بما توصف به آحادها قال ابن سينا ليس اذا صح على كل واحد حكم صح على كل محصل والا لكان
كما حمل على كل واحد وكذلك قال السهروردي الحكم على الكل بما على كل واحد لا يجوز فان كل ممكن غير الحركة جائز وقوعه
دفعة واحدة وليس كذلك المجموع وكل واحد من الضدين ممكن في محله والكل معا غير ممكن وهذا السؤال يجاب عنه بوجه
احدها ان يقال نفس الاجتماع يمتنع ان يكون واجبا بنفسه بدون الآحاد فان فساد هذا معلوم بالضرورة ولم نقل احد
كيف والاجتماع عرض يفتقر الى محله فاذا كان محل العرض غير واجب بنفسه كان العرض المفتقر الى الممكن بنفسه اولى ان يكون
ممكنا غير واجب بنفسه وانما يتوهم وجوبه بالاجزاء الممكنة وحينئذ فيكون ذلك الاجتماع ممكنا بنفسه واجبا بالاجزاء واذا كان
ممكنا بنفسه فنفس اجتماع الآحاد من جملة اجزاء المجموع فيقال المجموع هو الآحاد مع الهيئة الاجتماعية وكل واحد من ذلك ممكن
ليس واجبا بنفسه وحينئذ فلا يكون هنا مجموع منفصل عن جميع الاجزاء فلو قيل وجب المجموع بالآحاد لكان قولا بوجوب احد الجزئين
الممكنين بالآخر وهو وجوب الجزء الممكن بنفسه الذي هو الصورة الاجتماعية سائر الاجزاء التي كل منها ممكن بنفسه واذا كان
كان هذا ممتنعا وهو ان احد الممكنين بالآخر من غير شيء واجب بنفسه ومن المعلوم ان العلق بالممكن بنفسه اولى ان يكون ممكنا
بنفسه والممكن بنفسه لا يوجد الا بغيره فيلزم ان لا يوجد واحد منهما على هذا التقدير والتقدير ان الممكنات قد وجدت
فهنا كشيء خارج عن الممكنات وجدت به **الوجه الثاني** ان يقال المجموع الذي هو هيئة اجتماعية نسبة اضافية بين آحاد
الممكنات لعبر هو جوهرا قائما بنفسه فيمتنع ان يكون واجبا بنفسه فانه العرض مفتقر الى غيره والنسبة من اضعف الاعراض
وما كان مفتقرا الى ممكن من الممكنات امتنع وجوبه بنفسه فالمفتقر الى كل واحد واحد من الممكنات اولى ان لا يكون واجبا بنفسه

فاستشكل الآمدي هذا الاستشكال ويوجد الجواب عنه الشيخ فيما تقدم جوابا ثانيا

جواب ثالث

www.alukah.net

فاذ لكان الاجتماع ممكنا بنفسه وكل واحد من الممكنات ممكن بنفسه ولا يوجد شيء مما هو ممكن بنفسه الا بغيره لا يوجد شيء من ذلك
الا بغيره ويتبع وجود الممكن بمجرد ممكن فان لمكن الا يوجد بنفسه فلا يوجد به غيره بطريق الاولى وهو معنى قولهم المعلق بالممكن
اولى ان يكون ممكنا **الوجه الثالث** ان قال المجوبي اذا ان يكون معايرا لكل واحد واحد واما ان لا يكون فان لم يكن معايرا
بطل هذا السؤال ولم يكن هناك مجموع غير الآحاد الممكنة وان كان معايرا لها فهو معلول لها ومعلول الممكن اولى ان يكون ممكنا
وهذا معنى قولنا ان سببا ان الجملة اذا لم تقتضي علة اصلا اي لم تستلزم علة تكون موجبة للجملة كانت واجبة غير معلولة
بينا في هذا وانما تجب باحادها بقولهم لم تجب بنفسها وانما وجبت باحادها وما وجب بغيره لم يكن واجبا بنفسه وانما
هذا بالكلام على عبارة الآمدي حيث قال هذا الشكال مشكل وربما يكون عند غيري حله مع انه يعظم ما يتكلم فيه من الفلاسفة
والكلام **ويقول في خطبة كتابه انكار الافكار** ما يقوله الفلاسفة من انه لما كان كمال كل شيء وتمامه بحصول كمالاته الممكنة
لمكان النفس الانسانية بحصول ما لها من الكمالات وهي الاحاطة بالمعقولات والعلم بالمجهولات ولما كانت العلوم متكثرة
والعمر متعدده وكان الزمان لا يتسع لتحصيل جملتها مع تقاصر الهمم وكثرة القواطع كان الواجب السعي في تحصيل اكملها والاخذ
باصلها تقديما للمجهول الاهم وما اشارة في معرفته اتم ولا ينبغي ان اولى ما تنفق فيه العمر بالنظر بصائر البصائر وعقد بكره
اعناق الهمم وخواطر ما كان موضوعه اجل الموضوعات وغايته اشرف الغايات واليه مرجع العلوم الدينية ومستند الفنون
الشرعية وبه صلاح المعاش والمعاد وظاهره وطلبه وبراهينه والطرق الموصلة اليه يقينيات والمسالك المرشدة نحوه قطعية وذلك هو علم
المقصد بعلم الكلام الباحث في ذات واجب الوجود وصفاته وافعاله ومتعلقاته ولما كنا مع ذلك قد حققنا اصوله ونقحنا فصوله
واحطنا بمعانيه واوضحنا مبانيه واظهرنا غواره وكشفنا اسراره وفرغنا فيه بقصب سبق الاولين وحزنا غايات افكار المتقدمين
والمتاخرين واستخرنا عنه خلاصة الالباب وفصلنا الغث عن اللباب سألني بعض الاصحاب والفضلاء من الطلاب جمع كتاب
جامع لمسائل الاصول جامع لابكار الافكار العقول وذكر تام الكلام وجمع ما في كلام من ذكر مباحث اهل الفلسفة
في الكلام يذكر مثل هذا السؤال الوارد على طريق معرفة واجب الوجود الذي لم يذكر طريقا سواه ويذكر انه مشكل وليس عنده حله
ولكن من عدل عن الطرق الصحيحة الجلية القطعية القريبة اليه الى طرق طويلة بعيدة لا يؤمن عليه خلل هذا الانقطاع كما
نبه العلماء على ذلك غير مرة وذكر وان الطرق المبتدعة اما ان تكون مخطئة لطولها وبعدها واما ان تكون فاسدة ولكن من سلك
الطريق المعروفة وكانت طريقا صحيحة فانه يرجى له الوصول الى المطلوب ولكن لما فعل هؤلاء ما فعلوا وصاروا يجاهرون بجهلهم
صحيح المنقول وصريح المعقول ويدعون ان لا معرفة الا من طريقهم او لا يكون كاملا عالما الا من عرف طريقهم احتيج الى تبيين ما
فيها دخائل جارية بسوء رسوله ويسعى في الارض فسادا وبيانا للطرق النافعة غير طريقهم وبيانا لان اهل العلم والايمان
عالمين بحقائق ما عندهم ليسوا عاجزين عن ذلك ولكن من كان قادرا على قطع الطريق فترك ذلك ايثارا واحتسابا وطلبا للعلو
والحق وحظ قوته في ايجاد في عداء الله ورسوله كان خيرا ممن جعل ما اوتيه من القوة فيما يشبه قطع الطريق واذا قيل لهم لا تفسدوا
في الارض قالوا انما نحن مصلحون الا انهم هم المفسدون ولكن لا يشعرون واذا قيل لهم آمنوا كما آمن الناس قالوا انؤمن كما آمن
السفهاء الا انهم هم السفهاء ولكن لا يعلمون واذا لقوا الذين آمنوا قالوا آمنا واذا خلوا الى شياطينهم قالوا انا معكم انما نحن مستهزئون
الله يستهزئ بهم ويمدهم في طغيانهم يعمهون اولئك الذين اشتروا الضلالة بالهدى فما ربحت تجارتهم وما كانوا مهتدين مثلهم
كمثل الذي استوقد نارا فلما اضاءت ما حوله ذهب الله بنورهم وتركهم في ظلمات لا يبصرون صم بكم عمي فهم لا يرجعون او كصيب من السماء
فيه ظلمات ورعد وبرق يجعلون اصابعهم في آذانهم من الصواعق حذر الموت والله محيط بالكافرين فان الهدى الذي بعث الله
به رسوله لما كان فيه معنى الماء الذي تحصل به الحيوة ومعنى النور الذي يحصل به الاشراق ذكر هذين المثلين كما قال تعالى
او من كان ميتا فاحييناه وجعلنا له نورا يمشي به في الناس كمن مثله في الظلمات ليس بخارج منها وكما ضرب المثل بهذا وهذا في
قوله تعالى انزل من السماء ماء فسالت اودية بقدرها فاحتمل السيل زبدا رابيا ومما يوقدون عليه في النار ابتغاء حلية او متاع زبد
مثله فاما الزبد فيذهب جفاء واما ما ينفع الناس فيمكث في الارض كذلك يضرب الله الامثال وقال تعالى الم تر الى الذين بدلوا
نعمة الله كفرا وما انزل اليك وما انزل من قبلك الى قوله قولا بليغا ومن اعظم المصائب ان يصاب الانسان فيما لا سعادة له ولا
نجاة له الا به ويصاب في الطريق الذي يقول الله انه به يعرف ربه ويرد عليه فيه اشكال لا يحل له مع انه من اكبر رؤوس طوائف اهل
الكلام والفلسفة بل قد قال انه لم يكن منهم في وقته مثله والمقصود هنا عبارته في الاشكال الذي اورده وهو قوله ما المانع
من كون الجملة ممكنة الوجود ويكون نوعها بنوع آحادها وترجيح آحادها كل واحد بالاخر الى غير نهاية **فيقال**
والامور التي شملها وجود او امكان او امتناع او غير ذلك ان لم يكن هناك الا مجرد شمول ذلك الوصف لها من غير وجود شيء زائد
على الآحاد فليس اجتماعها زائدا على افرادها وان كان هناك اجتماع خاص كالتاليف الخاص فهذا التاليف والاجتماع الخاص زائد
على الافراد واذا كان كذلك فليس في مجرد تقدير ممكنات شملها الامكان ما يقتضي ان يكون اشتراكها في ذلك قدرا زائدا على الآحاد كما
ان العشرة المطلقة ليست قدرا زائدا على آحاد العشرة لكن نحن نذكر التقسيمات الممكنة التي تخطر بالبال ليكون قد لبد جامعا
منقولا اذا قال القائل في مثل المعلولات الممكنة الجملة معلولة بالاحاد فيقال له اما ان يكون هنا جملة غير آحادها العشرة واما
ان تكون الجملة

ان تكون الجملة غير الآحاد كالشكل المثلث فان اجتماع الاضلاع الثلاثة غير وجودها مفترقة وكالعشرة المصفوفة فان اصطفافها
غير العشرة المطلقة فان كان الاول فالجملة هي الآحاد المتعاقبة وكلها ممكنة فالجملة كلها ممكنة وان كان الثاني فالجملة اما ان
يراد بها الهيئة الاجتماعية دون افرادها واما ان يراد بها الافراد دون الاجتماع واما ان يراد بها الامران والاول هو
الذي اراده بالسؤال الذي ذكرناه لما قلنا ان يقال فاذا لا اجتماع ممكن وترجيحه بالآحاد المتعاقبة قيل له فيكون الاجتماع
معلول الآحاد وموجبها ومقتضاها والآحاد ممكنة ومعلول الممكن اولى ان يكون ممكنا فيكون حينئذ كل من الآحاد ممكن
ونفس الجملة ممكنة لكن هذا الممكن معلول تلك الممكنات وقد علم ان الممكن لا يوجد بنفسه فلا يكون شيء من تلك الآحاد موجودا
بنفسه ولا الجملة موجودة بنفسها فلا يكون في جميع ما ذكر ما يوجد بنفسه وما لا يوجد بنفسه اذا وجد فلا بد له من موجد وهذا
يبين ذلك ان الجملة اذا قيل هي ممكنة معلولة الآحاد المتعاقبة كانت هناك ممكن زيد على تلك الممكنات فكانت الممكنات التي
هي معلولات متعاقبة زيدت معلولا آخر ومعلوم انها بزيادة معلول آخر تكون احوج الى الواجب منها لو لم تزد ذلك المعلول
ولو قيل انها زيدت علة ممكنة لم تغن عنها شيئا فكيف اذا زيدت معلولا ممكنا وما يبين هذا ان الجملة قد تكون مفتقرة وقد
تكون متعاقبة فالمفتقرة مثل اجتماع اعضاء الانسان واجتماع الجواهر الجسم المركب سواء كان لها ترتيب وضعي كالجسم او لم
يكن كاجتماع المملكة والناس والجن والبهائم وغير ذلك واما المتعاقبة فمثل حوادث الحوادث كاليوم والامس وكولد وجد والد
ونحو ذلك والجملة المفتقرة احق بالاجتماع من ما تعاقبت افرادها فان ما تعاقبت افراده قد يقال انه ليس بموجود لان الماضي
معدوم والمستقبل معدوم ولهذا جوز من جوز عدم التناهي في هذا دون ذاك وفرق من فرق لان الماضي والمستقبل
لان الماضي دخل في الوجود بخلاف المستقبل وفرق قائل ثالث بين ما له اجتماع وترتيب كالجسم وبين ما فقد احدهما كالنفوس
والحركات واذا كان كذلك فاذا قال القائل الجملة ممكنة وهي معلولة الآحاد فلو كانت الجملة هنا مفتقرة مجتمعة في زمان
واحد لكان الامر فيها اظهر من المتعاقبة التي لا اقتران لآحادها ولا اجتماع لها في زمن واحد والمعلول والمعلولات لا تكون
الا مجتمعة لا تكون متعاقبة لكن المقصود ان ما ذكره يشمل القسمين فلو قدر انها متعاقبة لكان ذلك يشملها والآحاد جعل
العبرة في نفي تناهي العلل والمعلولات على انه قال والاقرب في ذلك ان يقال لو كانت العلل والمعلولات غير متناهية وكل واحد
منها ممكن علما وقد به الغرض فهي اما متعاقبة واما معا فان قيل بالاول فقد ابطل ثلثة اوجه ثم ترتيبها وقال والاقرب في ذلك
ان يقال لو كانت العلل والمعلولات متعاقبة فكل واحد منها حادث لا محالة وعند ذلك فلا يخلو اما ان يقال بوجود شيء نهائي هو
اولا وجود اشيء منها في الازل فان كان الاول فهو ممتنع لان الازلي لا يكون مسبوقا بالعدم والحادث مسبوق بالعدم والثاني
كان الثاني فجملة العلل والمعلولات مسبوقة بالعدم ويلزم من ذلك ان يكون لها ابتداء ونهاية وما له ابتداء ونهاية فهو موجود
على سبيل غير حقيقي واما ان كانت العلل والمعلولات الموجودة حادثة حاجة ساق الدليل كما حكيناه عنه وهذه التقاسيم
والمنطق لا يحتاج اليها وهي باطلة في نفسها فزاد في الدليل ما يستغنى عنه ويكون توقف الدليل عليه مبطلا له اذا لم يبطل الا
باذكره وهذا كثير ما يقع في كلام اهل الكلام المذموم يطولون في الحدود والادلة بالا يحتاج الى تعريف والبيان اليه ثم يكون
ما طولوا به ما هو اما في التعريف والبيان فيطولون مثل من يريد الحج فيذهب الى الشام من الهند وانقطع عليه الطريق فلم يصل
الى مكة وبيان ذلك بوجوه **احدها** ان ما ذكره من الدليل على امتناع علل ومعلولات مجتمعة متناهية والعلل والمعلولات
مطلقا سواء كانت متعاقبة او لم تكن واذا كان دليل الامتناع بهم القسمين فلا حاجة الى التقسيم ولكن زيادة هذا القسم
كزيادة القسم فيما ذكره بعد ذكر حيث قال وان كانت العلل والمعلولات معا فالنظر في الجملة غير النظر الى كل من الآحاد وهذا
فالجملة اما ان تكون واجبة واما ان تكون ممكنة وهذا الاحتياج اليه ايضا فانه قد ذكر ان الآحاد ممكنة مفتقرة الى الواجب فتعين
ان لا تكون الجملة زائدة على الآحاد يكون الامر اقرب وهو بعد هذا قد اورد انه يلزم من كون الافراد ممكنة كون الجملة ممكنة
واجاب عن ذلك بان هذا ساقط وهذا السؤال والجواب كما فيه من زيادة تعاقب العلل فانه زيادة اشد بها دليله مع استغنا الدليل عنها وذلك
بالوجه الثاني وهو انه قال لو كانت العلل والمعلولات متعاقبة فكل واحد منها حادث لا محالة فيلزم ان يكون الازلي
او تكون كلها حادثة مسبوقة بالعدم وهذا قد استدل به طائفة من اهل الكلام على امتناع حوادث لا تتناهي وتقدم
الاعتراض عليه وتبين الفرق بين ما هو حادث بالنوع وحادث بالشخص وان كان لم تزل آحاده متعاقبة كان كل منها
بمنزلة الآخر وكل منها مسبوق بالعدم وليس النوع مسبوقا بالعدم وقول القائل الازلي لا يكون مسبوقا بالعدم لفظ مجمل
فان اراد به ان الواحد الذي هو ازلي بعينه لا يكون مسبوقا بالعدم فهذا صحيح وليس الكلام فيه وان اراد ان النوع الازلي
الابدي الذي لم يزل ولا يزال لا يكون مسبوقا بالعدم فهذا محل النزاع فقد صار عين المطلوب بتغيير العبارة وكان يقال
لا يمكن دوام الحوادث كما قال القائل الابدي لا يكون منقطعا وكل من افراد المستقبلات منقطع فلا يكون المستقبلات ابدية
فيقال النوع هو الابدي ليس كل واحد ابديا كذلك يقال في الماضي وهذا الكلام قد سبق في غير هذا الموضع **الوجه الثالث**
ان يقال هذه المقدمة فيها نزاع مشهور بين العقلاء ولعل اكثر الامم من اهل الملل والفلاسفة تنازع فيها واما وجود علل

www.alukah.net

ومعلومات لا نهاية لها فلم يتنازع فيها احد من العقلاء المعروفين فلو قدر ان تلك المقدمة المتنازع فيها صحيحة لكان
تقرير المقدمة المجمع عليها بمقدمة متنازع فيها خلافا بما ينبغي في التعليم لا سيما ليست اوضح منها ولا لها دليل عليها
فانه ربما ذكرت المقدمة المتنازع فيها لاختصاصها بدليل واضح ونحو ذلك واما بدون ذلك فهو خلاف الصواب
في الاستدلال **الوجه الرابع** ان الغزالي سلك مسلكا في تجهيز الفلاسفة عن اثبات الصانع بان قال دليلكم مبني
على نفي التناهي عن الحلقات والمعلولات قالوا وانتم لا يمكنكم ذلك مع اثباتكم حوادث لا تتناهى فان ما تذكرونه من دليل نفي
النهاية في العلل يلزم مثله في الحوادث وما تذكرونه من ما يسوغ وجود حوادث لا تتناهى ليلزمكم نظيره في العلل وهذا
الذي قاله وان كان قد استدركه من استدركه عليه لكن هو اجود مما فعله الآمدي فان مقصوده الزامهم احد امرين
اما عدم اثبات الواجب واما الاقرار بحدوث العالم ويتبين ان اثبات الصانع معلوم باثبات الحوادث وان افتقار الحكم
الى المحدث امر ضروري فهذا خير من ان يجعل اثبات الصانع موقوفا على نفي التسلسل في العلل ويجعل نفي التسلسل
موقوفا على تقسيمها الى المتعاقبة والاقتران وان العلل المتعاقبة لا يمكن ابطالها الا بالتسوية بين امتناع كون الحادث
المعين دائما لم يزل ويكون نوع الحوادث دائما لم يزل فان هذا فيه من التطويل ووقف العلم بالصانع على مثل هذه المقدمة
ما لا يخفى **الوجه الخامس** ان الدليل الذي ذكره غايته ان يثبت ان الحوادث لها ابتداء اذا كانت العلل متعاقبة
بحدوث الحوادث او لزم ان يكون الحادث اول وهذا غايته ان يكون بمنزلة اثبات حدوث العالم وهو امثاله مع
كونهم يحتجون على حدوث العالم فلم يقولوا ان المحدث لا بد له من محدث كما هو قول الجمهور ولا اثبتوا ذلك بان الحدوث تخصيص
بوقت دون وقت فيفتقر الى مخصص كما فعله كثير من اهل الكلام بل ولا بان الممكن يفتقر الى المرجح لوجوده بل قالوا
المحدث ممكن والممكن لا يترجح احد طرفيه على الآخر الا بمرجح ثم اورد واجوا التسلسل في العلل واجابوا عن ذلك فاذا
كان الجواب عن ذلك لا يتم الا باثبات حدوث العلل كان غايتهم ان يثبتوا افتقار الممكن الى علة حادثة فهم بعد ذلك ان
قالوا المحدث لا بد له من محدث كانوا قد قالوا حقا لكن طولوا بذكر مقدمات لا فائدة فيها بل تضعف الدليل وكانوا
مستغنين عنها في الاول وان لم يقولوا المحدث لا بد له من محدث لم يكن ما ذكروه نافعا فان مجرد حدوث العلة ان
لم يستلزم وجود المحدث لم يثبت واجب الوجود فتبين ان ما سلكوه اما ان لا يفيد او يكون فيه من التطويل والتعقيد
ما يضر ولا ينفع ومع هذا فتلك التطويل والتعقيد قد يكون فيه منفعة لمن يستبسط ويعاند ولمن لا تنقاد نفسه
الا بمثل ذلك كما نبهنا عليه في غير هذا الموضع ومضمون ما ذكروا دور في الاستدلال فلا يكون استدلالا صحيحا
فانه اذا قدر علة ومعلولا متعاقبة واثبت امتناع ذلك لان الحادث لا يكون اذليا لزم ان هذه العلل محدوثة
فيقال له علم لا يجوز ان يكون استناد الممكنات الى علل محدثة فلا بد ان يقول علم يقينا ان المحدث ممكن والممكن
يفتقر الى علة ولعله لا يكون محدوثة فيكون حقيقة كلامه المحدث يفتقر الى محدوث لان المحدث يفتقر الى محدث اذ
كان حقيقة ما يقوله ان المحدث لا بد له من علة لانه ممكن فيفتقر الى مرجح ومرجحه لا يكون محدوثا لان المحدث ممكن لا بد له
من علة وان غير العبارة فقال هذا الممكن لا بد له من علة والعلة لا تكون ممكنة لان الممكن لا بد له من علة كان قد قال
الممكن له علة لان الممكن له علة وكذلك اثبات الشيء بنفسه والمقصود هنا ان ما ذكر من امتناع التسلسل في العلل
يشمل ما اذا قدرت متعاقبة كما اذا قدرت مقترنة وانه حينئذ يكون الاجتماع معلولا للافراد واذا كان كل من الافراد ممكنا
لا يوجد بنفسه والاجتماع معلولها كان اولى ان يكون ممكنا لا يوجد بنفسه ولا يوجد ممكن بممكن لا موجد له فان ما لم يوجد
بنفسه اولى ان لا يوجد غيره لا بجعله ولا غيره من الآحاد وبين هذا ان الممكن لا يوجد بنفسه بل لا يوجد الا بغيره فاذا قدر
ان ثم ممكنات موجودة سواء كانت عللا او لم تكن وسواء كانت متناهية او غير متناهية لم يكن فيها شيء وجد بنفسه
فاذا كان المجموع لا يوجد الا بها وليس فيها شيء موجود بنفسه لم يكن في جميع ما ذكر ما يوجد بنفسه لا جملة ولا تفصيلا
واذا وجد ما لا يوجد بنفسه لم يوجد الا بغيره الا ترى انه 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 اذا قدر ممكنات
محصورة ومحدثات محصورة فليس لها محدث ولا مبدع علم امتناع ذلك فاذا قدرها لا تتناهى كان هذه الحال توجب
استغناءها عن المحدث المبدع وتجعلها غنية عن مبدع خارج عنها بل كل ما كثر ذلك كان اولى بالحاجة الى المبدع
فما لا يوجد بنفسه اذا ضم اليه ما لا يوجد بنفسه مرات متناهية او غير متناهية كان ذلك اولى بالحاجة الى المبدع
بعض وذلك لا يغني عنها شيئا بل المعدومات لا تفتقر حال عدمها الى فاعل واما هذه التي لا بد لها من فاعل اذا كثرت
كان اجتماعها الى الفاعل اوكد واقوى وتسلسل الممكنات لا يخرجها عن طبيعة الامكان الموجب لفقرها الى
المبدع لكون طبيعة الحدوث لا تخرج المحدثات عن طبيعة الحدوث الموجب لفقرها الى الفاعل ومن جوز تسلسل الحوادث
وقال كل منها

والبيان والاستدلال

تسلسل الممكنات لا يخرجها عن الامكان

وقال كل منها حادث والنوع ليس بحادث لا يمكنه ان يقول كل من الممكنات ممكن والجملة ليست ممكنة كما لا يمكنه ان
يقول كل من الموجودات موجود والجملة ليست موجودة ولا يقول كل من الممتنعات ممتنع والجملة ليست ممتنعة
بل الامتناع لجملة الممتنعات اولى منه لآحادها وكذلك الامكان لجملة الممكنات اولى منه لآحادها وكذلك الفقر
الى الصانع الذي يستلزمه الامكان لجملة الممكنات اولى منه لآحادها واما الوجود لجملة الموجودات فليس هو
وجود الواحد منها فانه لا يتوقف على وجود الجملة واما الممتنعات فامتناع جملتها ليس موقوفا على امتناع كل منها
بل كل منها ممتنع لذاته فامتناع الجملة لذاتها اولى واحرى اللهم الا ان يكون الامتناع مشروطا بانفرادها
كما للانسان الذي يمتنع وجود احدهما دون الآخر ولا يمتنع اجتماعهما وكذلك الممكنات اذا كان كل منها
ممكنا لذاته يجب ان يفتقر الى الفاعل ولا يوجد بنفسه فليس امكان كل منها مشروطا بالآخر ولا معلقا به ولا امكان
هذا تاثير في امكان هذا كما في الامتناع بخلاف الموجودات فانه قد يكون وجود احد الامرين اما شرطا واما علة
للآخر بخلاف ما اذا قدر موجودات واجبة بانفسها فانه حينئذ لا يكون وجود بعضها موقوفا على وجود البعض
واما ما هو ممكن بنفسه فليس امكانه وامتناعه مشروطا بغيره بل بنفس تصور حقيقته توجب العلم بامتناعه وامكانه
وحينئذ فكلما كثر افراد هذه الحقيقة كان العلم بامتناعها او امكانها اكثر والعلم بامتناع الجملة او امكانها
اولى واحرى ولو قدرنا واجبات بانفسها غنية عن الغير بحيث لا يكون بعضها شرطا في البعض لكانت الجملة
واجبة ولم يكن وجوبها بدون وجوب الآحاد وامتنع ان يقال الجملة ممتنعة او ممكنة مع وجوب كل من الآحاد
بنفسه وجوبا لا يتعلق بغيره على غيره فتبين انه اذا كان من الامور ما هو ممكن بنفسه لا يتعلق امكانه على غيره ومعنى
امكانه انه لا يستحق بنفسه وجود او يمتنع وجوده بنفسه وهو بالنظر الى نفسه فقير محض الى الغير الذي يمتنع معه غناه
بنفسه وسواء قلنا ان عدمه لا يحتاج الى مرجح او قلنا ان عدمه لعدم المرجح وقدرنا عدم المرجح فهو في الوضعين لا يستحق الوجود
لا يستحق وجودا اصلا فكثرة مثل هذا وتقديره بما لا تناهي من هذا الضرب لا يقتضي حصول وجود له او غنى في وجوده عن غيره
ولا وجود فتبين هذه الامور ببعض فان كثرة هذه الامور التي لا تستحق الا العدم توجب كثرة استحقاقها للعدم وكثرة
افتقارها الى موجد يكون موجودا بنفسه فاذا قدر امور لا نهاية لها ليس فيها شيء يستحق الوجود كان قول القائلين بعضها
موجود ما هو مساو له في انه لا يستحق الوجود وبين هذا انه اذا كان هذا لا يستحق الوجود وهذا لا يستحق الوجود
لم يكن جعل هذا علة والآخر معلولا باولى من العكس فان شرط الفاعل ان يكون موجودا فاذا لم يكن موجودا امتنع ان يكون فاعلا
وكل منهما لا يستحق ان يكون موجودا فلا يكون فاعلا واذا قال ان احد هذين وجد بالآخر فهذا مما يعقل اذا كان الآخر موجودا
وذلك الآخر لا يكون موجودا بنفسه لا يكون موجودا الا بغيره وذلك الغير الذي يفتقر اليه الممكن ليس هو الممكن غير كان بل لا بد من
غير يحصل به وجوده بحيث يستغني به عما سواه فذلك الغير الذي يفتقر اليه الممكن من شرطه ان يكون مستقلا بايجاد الممكن
لا يحتاج الى غيره بوجه من الوجوه فمتى قدر انه محتاج الى غيره كان الممكن محتاجا الى هذا الغير والى هذا الغير فلا يحصل
وجود الا باحد الغيرين بل لا بد منهما وكذلك لو قدر من الاغيار ما يقدر فلا بد ان يكون ما يفتقر اليه الممكن غير محتاج الى غيره بوجه
من الوجوه وليس في الممكنات ما هو بهذا الشرط بل كل منها محتاج الى غيره فلو قدر ان الممكن يوجد بممكن الى نهاية او غير نهاية
وجملة الممكنة توجد بالافراد لكان الغير الذي يفتقر اليه الممكن محتاجا الى غيره مع ان كلامه في المحتاجين لا يغني عن منفعة شيئا اصلا
البتة مزيد هذا ايضاحا ان الممكن مع عدم المقتضي التام الذي يلزم من وجوده وجود المقتضي لكن يكون ممتنعا لغيره
فاذا كان كل من الممكنات له علة ممكنة والعلة الممكنة ليست مقتضية تاما فانها لا توجد الا بغيرها اذ الممكن مفتقر الى غيره
فوجوده مجرد عن مقتضيه ممتنع فضلا عن ان يكون مقتضيا لغيره فاذا لم يكن مع شيء من الممكنات مقتض تام كان كل
منها ممتنعا وتقدير ممتنعات لا نهاية لها يوجب قوة امتناعها ويمتنع مع ذلك ان يكون جملتها ممكنة فضلا عن ان تكون
واجبة فتبين بذلك ان جملة العلل الممكنات التي لا تتناهى جملة ممتنعة فامتنع ان يقال هي موجودة معلولة الافراد لان
الممتنع لا يكون موجودا معلولا لا غير معلول وبين ذلك ان تقدير معلول لا علة له ممتنع والممكن الموجود معلول الغير فاذا قدر
علل ممكنة لا تتناهى كان كل منها معلولا فقد قدر معلولات لا تتناهى ومن المعلوم بالضرورة ان وجود معلولات لا تتناهى لا يغني
استغناءها عن العلة واذا قيل العلة معلولة للآحاد فقد هم معلول الى معلولات لا تتناهى وذلك لا يغني استغناءها عن العلة
فتبين انه من توهم ان العلل الممكنة التي لا تتناهى التي هي معلولات لا تتناهى يمكن ان يكون لها معلول لا يتناهى فانما قد ثبت
معلولات لا تتناهى ليس فيها علة واذا كانت المعلولات المتناهية لا بد لها من علة فالمعلولات التي لا تتناهى اولى بذلك فان
طبيعة المعلول تستلزم الافتقار الى العلة وهذا يظهر باعتبار المعاني التي يوصف بها الممكن فانه معلول مفتقر مبدع مصنوع مدبر معلول

شبكة الألوكة
www.alukah.net

لا يوجد بنفسه لا يستحق الوجود فاذا قدر واحد من هذا النوع كان ذلك مستلزما لعلته وموجبه وصانعه وفاعله وهذا عدم
واذا قدر اثنان كان الاستلزام اعظم فانه اذا كان الواحد منهما بدون الواجب ممتنع فالاثنان ممتنع وممتنع وتقدير ما لا يتناهى
من هذا اعدم ممتنعات لا تتناهى وان قيل ان وجود الواحد منها يستلزم وجود الواجب فتقدير اثنين اولى ان يستلزم وجود
الصانع ولو امكن وجود ما لا يتناهى من العلل الممكنة كان ذلك اعظم في امتناعها فكيف بما يتناهى كما يقدر من مقدار ان المعلم
الاول ابدع الثاني والثاني ابدع الثالث وهكذا الى العاشر المبدع لما تحت الفلك واذا قدر ما لا يتناهى كان الاستلزام اعظم فتبين
انه كلما كثرت الممكنات وتسلسلت كان اعظم في دلالتها على ثبوت الواجب واستلزامها له والانسان قد يتوهم اذا فرض ظاهرا
معلولات لا تتناهى وتوهم ان العلة تكون وحدها موثرة في المعلول او مقتضية له او موجبه فهذا ممتنع فان العلة اذا كانت
معلولات لزم انها لا تنعدم بنفسها بل تفتقر الى غيرها فالمعلول المفتقر اليها مفتقر الى علته التي هي مفتقرة اليها فيكون معلولها
كانه مفتقر اليها فهو مفتقر الى كل ما هي مفتقرة اليه فاذا قدر في ذلك ما لا يتناهى قدر انه محتاج الى امور لا تتناهى وليس فيها
ما هو موجود بنفسه ولا غني عن غيره ومن المعلوم انه كلما كثرت الامور المشروطة في وجود الموجود كان وجوده موقوفا
عليها كلها وكان ابعد عن الوجود من الموجود الذي لا يتوقف وجوده الا على بعض تلك الامور فاذا كان الممكن لا يوجد
بعلة واحدة ممكنة بل ممتنع وجوده بها فاذا كثرت العلل الممكنة التي يتوقف وجوده عليها كان وجوده اعظم في الامتناع
وابعد عن الوجود واذا كانت الممكنات قد وجدت فقد وجد قطعا مقتضي لها مستغن عن غيره وكل تدبر هذه المعاني
ازداد بها تبينا وعلم ان كل ما يقدر وجوده من الممكنات فانه دال على الواجب الغني بنفسه عن كل ممكن مباين له ومن العجب ان هؤلاء
يذكرون في اثبات واجب الوجود من التشبيهات ما يذكرون وان كانوا يجيبون عنها ثم اذا اخذوا وجوده اما مركبا
واما مسلوبا وصفوه من الصفات السلبية بامور لم يدل عليها ما دل على وجوده بل يصفونه بما يمتنع معه وجوده حتى يعلم ان
ما وصفوا به واجب الوجود لا يكون الا ممتنع الوجود كما قد بسط في غير هذا الموضع ولا يذكرون من القوادح المعارضة
لتلك الصور بعض ما يذكرونه في اثبات وجوده وان توهموا بطلانها مع ان تلك المعارضات هي حجج قاطعة فيما ينفي
صفاته بل الشيطان يلقي اليهم من الشبهات القادحة في الحق ما لو حصل لهم نظيره من الامور القادحة في الباطل لما اعتقدوه
فهذا كله اذا اريد بالجملة الاجتماع المغاير لكل واحد واحد وان اريد بها كل واحد واحد كان الامر اظهر وابين فان كل واحد واحد
ممكن مفتقر الى ما غاير فاذا لم يكن هناك جملة غير الآحاد امتنع ان يكون هناك غير الآحاد الممكنة ما يوصف بوجوب او
امكان وان اريد بالجملة مجموع الامور الآحاد والاجتماع كان الاجتماع جزءا من اجزاء المجموع فيكون هناك اجزاء متعاقبة وجزء
هو الاجتماع وهذا الجزء يمتنع ان يكون واجبا بنفسه لانه مفتقر الى الممكنات ولانه عرض قائم بغيره واحسن احواله ان يكون
كالتاليف مع المؤلف فاذا كان المؤلف ممكنا بنفسه فتاليفه اولى بالوجوب فيقال هنا امر وجودي مغاير للافراد المتعاقبة
وانما لها امر نسبي اعتباري كالنسبة التي بين الافراد المعتبرة وهذا وغيره مما يبين امتناع وجودها بنفسها فيبقى هذا الجزء
ممكنا بنفسه فقد افتقر الى غيره كسائر الاجزاء فيكون حينئذ هناك ممكنات كل منها محتاج الى الموجد فتحتاج كل منها الى الموجد والجملة هنا
داخلة في قولنا كل منها فانه جزء من هذا الكل فتبين انه كيف ما دير الامر ليس في الممكنات المتعاقبة لا واجب بنفسه ولا غيره
الا ان يكون هناك واجب بنفسه خارج عن الممكنات اذا كان كل فرد فرد ممكن والاجتماع ايضا ممكن بطريق الاولى والآخر ان
ممكنان بطريق الاولى والآخر وكل من الافراد مستغن عن الهيئة الاجتماعية فانه موجود بدونها وما احتاج الى الممكن المستغني
عنه كان احق بالامكان وايضا فذلك انه اذا قدر كل موجود معلول مفتقر وليس في الوجود الا ما هو كذلك كما اذا قدر
ان الممكنات ليس فيها مقتضي واجب بنفسه فانه يكون الامر كذلك وان لم يجعل بعضها معلولا لبعض فهذا التقدير يقتضي
ان لا يوجد شيء منها لانها لا توجد بانفسها اذ التقدير كذلك وما لم يكن موجودا بنفسه فهو اولى ان لا يوجد غيره فلا يكون
شيء منها موجودا بنفسه ولا موجد لغيره ومعلوم ان الموجود اما موجود بنفسه واما موجود بغيره فاذا قدر انها موجودة
وقدر مع ذلك انها لا موجودة بانفسها ولا بموجد وجدها لزم الجمع بين النقيضين ولو قدر تسلسلها فتسلسلها لا يوجب
ان يكون شيء منها موجودا بنفسه فلا يقتضي ان يكون موجد الغيره والمعدوم لا يوجد غيره فاذا لم يكن فيها ما هو موجود بنفسه
لم يكن فيها ما هو موجد لغيره وهذا اعظم امتناعا من تقدير افعال الآدميين وحوادث الانحاء فان تلك يكون التقدير فيها
انها وجدت بانفسها والتقدير هنا انها لم توجد بانفسها ولا هناك ما هو موجود بنفسه يوجد ولا هناك غير موجود يوجدها
وانما التقدير معلولات مفتقرات والمعلول من حيث هو معلول والمفتقر من حيث هو مفتقر ليس فيه ما يقتضي وجوده واذا لم
يكن لها وجود ولا مقتضيه وجود لزم انتفاء الوجود عنها كلها وهذا مع كونها موجودة جمع بين النقيضين وهذا الكلام يحقق
وتنبيه للانسان بان يعلم ان مجرد تقدير معلولات ممكنة لا هي موجودة بنفسها ولا فيها علة موجودة بنفسها لا يقتضي وجود
ذلك في الخارج فليس كل ما تقدره الاذهان يمكن وجوده في الاعيان لا سيما مع سلب الوجود عنها من نفسها ومن موجود
يوجدها واذا قدر ان المعلول الممكن له علة ممكنة فهي ايضا معدومة من تلقاء نفسها كما هو معدوم من تلقاء نفسه
فليس في ما قدر فقط شيء موجود فمن اين يحصل لها الوجود **فصل** وقد اورد الابهري واذا كان

الوجود

الوجود ممكنا بنفسه فهو مفتقر الى غيره فما يفتقر اليه المجموع اما ان يكون هو المجموع او ما داخلا فيه او خارجا عنه والاول
محال والا لكان الشيء علة لنفسه والثاني محال والا لكان بعض الاجزاء كافيا في المجموع لان المجموع اذا كان ممكنا وانما يفتقر
الى البعض لزم ان يكون البعض هو المقتضي للمجموع فيلزم ان يكون مقتضيا لنفسه ولعلته وان كان ما يفتقر اليه المجموع
خارجا عن المجموع فهو المطلوب وهذا التحرير يوجب ان يكون البعض علة فاعلة للمجموع والعلة الفاعلة كافية للمجموع
وقوله ان اردتم بجملة ما يفتقر اليه المجموع جملة الامور التي تصدق على كل واحد منها انه مفتقر اليه فلم قلتم بانه لا يجوز
ان يكون هو نفس المجموع **فيقال** له لان المجموع ان لم يكن زائدا على تلك الامور التي كل منها معلول فليس هنا مجموع غير المعلولات
والمعلولات التي لا يوجد شيء منها بنفسه بل لا بد له من موجد موجود اذا لم يكن فيها موجود موجود امتنع ان يكون مجموعها
حاصلا بمجموعها وان كان المجموع معلولا لها فهو اولى بالافتقار وهذا امر معلوم بالضرورة وما قدح فيه كان قدحا في الضروريات
فلا يسمع **الوجه الثالث** الجواب عن معارضته وهو قوله ان جملة الامور التي يتوقف عليها الواجب ممكن ليس واحدا
في المجموع لتوقفه على كل جزء منه واذا كان هذا هو نفس المجموع ومحض هذا الكلام ان مجموع الموجودات ليس متوقفا على بعض
الاجزاء لتوقفه على الجميع ولا متوقفا على ما خرج عن المجموع فالمجموع متوقف على المجموع هذا ايضا نقض ما ذكرتم اولا
من ان الموثر في مجموع الموجودات واحد منها وزعمت ان هذا معارضة لقولهم مجموع الممكنات لا يجوز ان يكون الموثر فيها واحدا
واذا كان هذا ايضا نقض ذلك فاما ان تقول الموثر في المجموع جزء واحد او الموثر فيه هو المجموع فان قلت انه جزء بطل هذا الاعتراض
وسلم هذا الدليل لدلالته على امتناع معلولات ممكنة ليس لها علة واجبة وبذلك يحصل المقصود من اثبات واجب الوجود وان
قلت ان الموثر هو المجموع بطل اعتراضك على ذلك الدليل وسلم ذلك الدليل من المعارضة فحصل به المقصود **الوجه الرابع**
ان يقال تولد جملة الامور او مجموع الامور الذي يفتقر اليه الواجب والممكن ليس داخلا في المجموع يتضمن ان مجموع الموجودات
يفتقر الى امر من الامور وانت لم تذكر على ذلك دليلا فلم قلت ان مجموع الموجودات مفتقر الى امر وليكن انما دعوا ان
مجموع الممكنات يفتقر الى امر وهذا معلوم بادلة متعددة بل بالضرورة وما ذكرته ليس بمعلوم **الخامس** ان يقال مجموع
الموجود المتضمن الواجب للقبول العدم وما لا يقبل العدم فليس بممكن وما ليس بممكن فهو واجب فالمجموع حينئذ واجب
وما كان واجبا لم يفتقر الى امر من الامور وقولك ان المجموع مفتقر الى المجموع هو معنى قولنا انه واجب بنفسه فان الواجب
بنفسه لا يستغني عن نفسه بل لا بد له من نفسه واذا كنت قد قررت انه واجب بنفسه بطل قولك انه يفتقر الى امر وهذا خلاف
مجموع العلل الممكنة فانه لا يمكن ان يكون واجبا بنفسه لانه ليس فيها ما هو موجود بنفسه كان امتناع المجموع ان يكون واجبا
بنفسه اولى واحرى وهذا السؤال الذي اورده هذا من جنس السؤال الذي اورده الآمدي بل هو هو واحد منهما اخذه
من الآخر وهو ان تكون الجملة مترجحة بالآحاد وكل منها مترجح بالآخر الى غير نهاية واجاب عنه الآمدي في احد كتابيه وقال في الآخر
انه لا يجوز وعنه جوابا وذكر عن قوم انهم قالوا المجموع واجب بنفسه بهذا الاعتبار واستغنى هذا الاعتراض ومقصود
الجميع ان مجموع المعلولات التي لا تتناهى لا تفتقر الى شيء غير آحادها المتعاقبة وفساد هذا معلوم بالاضطرار بعد جودة
التصور وانما اشكل على من اشكل لعدم التصور التام فانه اذا قال انما يلزم علل لا تتناهى كل منها مترجح او معلول بالآخر
توهم الذهن ان هذا يقتضي تقدير موجودات في الخارج كل منها معلول الموجود الآخر وان الامر هكذا الى غير نهاية ولهذا
اراد طائفة ان يبطلوا هذا التسلسل بنحو ما يبطلون به الآثار التي لا تتناهى كالحركات التي لا تتناهى وهذا غلط
فان المقدر هو امور ليس فيها ما يوجد بنفسه بل لا يوجد الا بعلة مباينة له موجودة وكلها بهذه المثابة الى غير نهاية
وهذا في الحقيقة تقدير حدوثات بعضها علة لبعض في وجوده الى غير نهاية من غير ان يوجد شيء منها وكان المعدوم
اذا قدر انه معلول بعلة معدومة الى غير نهاية مع انه لم يوجد ولم يوجد شيء منها كان باطلا وان قدر وجوده مع ذلك كان
جمعا بين النقيضين واذا كان تقدير معلول معدوم بعلة معدومة يقتضي وجوده ولم يوجد ممتنع في بداهة العقل من جهة
انه لم يوجد ومن جهة ان علته ليست موجودة فكثرة هذه العلل اولى بالامتناع وتسلسلها الى غير نهاية اعظم واعظم في
الامتناع فكذلك اذا قدر ما هو معلول ممكن لا يوجد الا بموجد يوجده وقدر انه ليس هناك موجود يوجده فان وجوده
يكون ممتنعا فان قدر وجوده كان جمعا بين النقيضين وتسلسل هذه المعلولات من غير ان ينتهي الى موجود بنفسه اعظم
في الامتناع لكن من توهم انها موجودات متسلسلة القيس عليه الامر وتقدير كونها موجودات متسلسلة ممتنع في نفسه
بل هو جمع بين النقيضين لان التقدير انه ليس فيها ما يوجد بنفسه ولا يوجد الا بموجد موجود واذا لم يكن فيها موجود بنفسه
ولا موجد موجود امتنع ان يكون فيها الا معدوم وتقدير وجودها جمع بين النقيضين وبيان ذلك ان كل منها موجود مفتقر الى
موجد يوجده فلا يوجد بنفسه وليس هناك موجود غيرها فاذا قدر في كل منها انه موجود لغيره فذلك الغير هو نفس هذه الموجودات فيكون كل منها موجودا بموجد

واذا لم يكن في المجموع ما هو موجود بنفسه فهو

www.alukah.net

الا ما يقدر منها وكل منها اذا لم يكن له من نفسه وجود فان لا يكون موجد الغيره بطريق الاولى والاحرى فلا له من نفسه
وجود ولا ايجاد فمن اين يكون لشيء منها وجود بلا وجود لنفسه ولا ايجاد اذ لا ايجاد فرع الوجود **فصل**
وقد اورد الابهري ومن اتبعه على هذه الحجة المذكورة لقطع التسلسل في العلل اعتراضا زعم انه يبين ضعفها فقال
في كلامه على ملخص الرازي وغيره قولكم الفاعل مجموع تلك العلل الممكنة تحتاج الى كل واحد منها الى اخره **قلنا** لم لا يجوز
ان يكون الموثر في ذلك المجموع واحدا منها اما قوله بان ذلك لا يكون علة لنفسه ولا لما قبله فلا يكون علة للمجموع قلنا لا نسلم
وانما يلزم ان لو كان علة المجموع علة لكل واحد من اجزايه فلم قلتم انه كذلك وهذا لانه شيء جاز ان يكون علة للمجموع
من حيث هو مجموع ولا يكون علة لكل واحد من اجزايه فان الواجب لذاته علة لمجموع الموجودات وليس علة لكل واحد من اجزايه
لاستحالة كونه علة لنفسه لا يقال بان مجموع تلك العلل المتسلسلة ممكن وكل ممكن فهو مفتقر الى علة خارجة عنه لانا نقول لا نسلم
ان كل ممكن فهو محتاج الى علة خارجة عنه فان المجموع المركب من الواجب والممكن ممكن لافتقاره الى الممكن وليس مفتقرا الى علة
خارجة عنه لا يقال بان المجموع المركب من آحاد كل واحد منها ممكن محتاج الى علة خارجة لانا نقول لا نسلم وانما يكون كذلك ان لو
لم يكن كل واحد منها معلولا للاخر اذ لو فرض انها بانه لا يقال ان جملة ما يفتقر اليه المجموع اما ان يكون نفس المجموع او ما داخلا فيه او خارجا
عنه والاول محال والا لكان الشيء علة لنفسه والثاني محال لكان بعض الاجزاء كافيا في المجموع والثالث حق قلنا انه ان
اريد بجملة ما يفتقر اليه المجموع جملة الامور التي يصدق على كل واحد منها انه مفتقر اليه فلم قلتم بانه لا يجوز ان يكون هو نفس المجموع
والذي يدل عليه ان جملة الامور التي يفتقر اليها الواجب والممكن ليس داخلا في المجموع لتوقفه على كل جزء منه ولا خارجا عنه
فهو نفس المجموع وان اردتم العلة الفاعلية فلم قلتم انه يلزم ان يكون بعض الاجزاء كافيا في المجموع **قلت** رد الاعتراض
وهذا الاعتراض فاسد جدا وبيان فساده من وجوه **احدها** ان يقال هو اعتراض على قولهم مجموع العلل الممكنة ممكن
لافتقار المجموع الى الآحاد الممكنة ولا يجوز ان يكون الموثر في المجموع واحدا من العلل الممكنة لان ذلك لا يكون علة لنفسه ولا لما
قبله من العلل فامتنع ان يكون موثرا في المجموع فقال المعترض هذا انما يلزم هذا ان لو كان علة المجموع علة لكل واحد من اجزايه
فلم قلتم انه لذلك **فيقال** له اولا لعل المعنى بالمجموع مجرد الهيئة الاجتماعية بل يعني به كل واحد واحد من الافراد والهيئة
الاجتماعية وحينئذ فتكون علة المجموع علة كل واحد من اجزايه وهذا معلوم بالضرورة فان الموثر اذا كان موثرا في مجموع
الآحاد مع الهيئة الاجتماعية فقد اثر في كل جزء من اجزايه فانه لو لم يوثر في كل جزء من الاجزاء لانتفاء ذلك الجزء واذا انتفى
انتفى المجموع ومتقدير انه اثر في المجموع بحيث جعل المجموع موجودا والمجموع هو الافراد والهيئة الاجتماعية فلو قدر انه يصير
موجودا لزم الجمع بين النقيضين وهو الممتنع وهذا الممتنع لزم من تقدير كونه موثرا في المجموع بحيث جعل المجموع موجودا مع تقدير
عدم بعض اجزاء المجموع نعم انه يستلزم من كونه اثر في المجموع وجود المجموع ويلزم من وجود المجموع ان لا يبقى شيء من اجزايه
نعم لان ما استلزم ثبوت المجموع استلزم ثبوت كل من اجزايه وان لم يكن المستلزم علة فالعلة ظيف اذا كان المستلزم علة
فالعلة فنقول ان ثبوت العلة الفاعلة للمجموع يقتضي ان يكون علة لكل من اجزايه ولو تخيل ان الواحد من اجزاء علة لسائر
الاجزاء والاجزاء علة للمجموع وانه علة للمجموع والمجموع علة للآحاد فيكون ذلك الواحد علة العلة قلنا هذا لا يصح لان علة الجزء
علة وكما يمتنع في الواحد ان يكون علة نفسه فيمتنع ان يكون علة علة نفسه بطريق الاولى فلو كان بعض الاجزاء علة للمجموع والمجموع
علة لكل من الاجزاء او بالعكس لزم ان يكون ذلك الجزء علة نفسه وعلة علة علل نفسه وهو ما قلنا ذلك الجزء من العلل التي
قدرناه لانها نهاية لها وهذا بين لا يتصوره احد الا بعلم امتناعه بالبديهة ومن تابع فيه كان اما لعدم تصوره له واما لعناد
وحينئذ فيكفي ان يقال هذا معلوم بالبديهة فالشبهة الواردة عليه من جنس شبه السوفسطائية فلا يستحق جوابا **الوجه**
الثاني ان يجاب بما ذكره من المعارضة وهي قوله وهذا لانه التي جاز ان تكون علة للمجموع من حيث هو مجموع ولا يكون علة لكل واحد
من اجزايه فان الواجب لذاته علة لمجموع الموجودات وليس علة لكل واحد من اجزايه لاستحالة كونه علة لنفسه قلنا لا نسلم
ان الواجب لذاته علة لمجموع الموجودات وانما هو علة لبعض الموجودات وهي الممكنات واما الموجود الواجب بنفسه فلا علة
له وهو من الموجودات واذا كانت الموجودات متفقة في واجب وممكن والواجب علة للممكن لم يكن الواجب علة لجميع
الموجودات بل علة لبعضها وبعضها لا علة له فان قيل انا قلنا الواجب علة للممكن من حيث هو مجموع لا لكل واحد واحد بياض ناقص
فهو علة للهيئة الاجتماعية قيل اولا لا نسلم ان المجموع له وجود يزيد على الآحاد
وثانيا لا نسلم ان المجموع المركب من الواجب والممكن يكون الواجب وحده علة له بل علته الاجزاء جميعها وذلك لان المجموع
متوقف على كل من الاجزاء الواجب والممكنات فالمجموع من حيث هو مجموع توقفه على كل جزء كتوقفه على الجزء الآخر اذ كان
لا يوجد الا بوجود كل من الاجزاء ثم اذا كان بعض الاجزاء علة لبعض كان المجموع مفتقرا الى الجزء الواجب والى الجزء المفتقر
الى الجزء الواجب ولا يلزم من ذلك ان يكون مجرد الواجب مقتضيا للمجموع بلا واسطة بل لولا الجزء الآخر الممكن لما
حصل المجموع فتعين ان الواجب لا يكون وحده علة للمجموع من حيث هو مجموع وانما يكون علة لسائر الاجزاء وهو سائر
الاجزاء علة المجموع ثم يلزم انما يكون علة بنفسه للممكنات وهو توسط الممكنات او مع الممكنات من حيث هو مجموع وحينئذ
منتف في

منتف في الاجزاء الممكنة فانه لا يمكن ان يكون علة للمجموع لا بنفسه ولا بتوسط غيره اما الاول فلان اجزاء الواجب اذا لم يكن وحده
علة للمجموع فالجزء الممكن اولى ولان المجموع متوقف على جميع الاجزاء فلا يستقل به واحد منها واما الثاني فلان الممكن لا يكون
علة لنفسه ولا لما قبله من العلل بالضرورة فان المعلول لا يكون علة علة واذا امتنع كونه علة لنفسه كسائر الاجزاء المتقدمة
عليه لم يحصل بوحده هذه الاجزاء المجموع متوقف على هذه الاجزاء فلا يكون شيء من الاجزاء الممكنة علة للمجموع لا بنفسه
ولا بتوسط معلولاته بخلاف الجزء الواجب فانه اذا قيل عند انه علة للمجموع بنفسه وبتوسط معلولاته كان هذا المعنى
ممتنعا في الممكن فالمعنى الذي يمكن ان يجعل فيه الواجب علة للمجموع الذي هو واحد منه يمتنع مثله في الممكنات فلا يتصور
ان يكون علة للمجموع الذي هو واحد منه وهذا ايضا مما يندفع به الاعتراض من التلبيس والغلط **الوجه الرابع** ان يقال
لا نسلم ان الواجب علة للمجموع من حيث هو مجموع بل الواجب علة للممكنات من الاجزاء والآحاد علة المجموع ومثل هذا لا يمكن ان
يقال في مجموع العلل الممكنة ولا في مجموع الممكنات فانه لا يمكن ان يكون شيء منها علة لسائر الاجزاء اذ كل منها معلول لا يكون علة
لنفسه ولا لما قبله واذا كان كل من الاجزاء معلولا والمجموع معلول الآحاد كان المجموع اولى بان يكون معلولا لا يكون علة
ان يقال في مطارحة هذا الاعتراض نحن انما ذكرنا هذه الحجة لاثبات ان يكون في الوجود واجب بنفسه فاما ان يكون في الموجودات
واجب بنفسه واما ان لا يكون فان كان فيها واجب بنفسه حصل المقصود وان لم يكن فيها واجب بنفسه فلا يكون في الموجودات **الوجه خامس**
السادس ان يقال الاعتراض مبناه على ان مجموع الموجودات له علة هو بعضه وهو الواجب فان لم يكن في المجموع بعض واجب
لم يعلم كان علة الكل منها وان العلم بذلك ضروري وبيانه بيانا لا ريب فيه واذا تبين ان صحة الاعتراض مستلزمة لثبوت واجب
الوجود كان واجب الوجود ثابتا على تقدير صحة الاعتراض وعلى تقدير فساده واذا كان ثابتا على التقديرين تقدير النفي والاثبات
ثبت انه ثابت في نفس الامر وهو المطلوب وهذا بين لمن تامله ولله الحمد وهذا الجواب **نسخة** يمكن ايراده على وجوه
احدها ان يقال اما ان يقدر ثبوت الواجب في نفسه واما ان يقدر انتفاؤه فان قدر ثبوته في نفس الامر حصل المقصود
وامتنع ان يكون في نفس الامر ما ينفي وجوده وان قدر انتفاؤه لزم بطلان الاعتراض المذكور على دليل ثبوته واذا بطل الاعتراض
كان الدليل المذكور على ثبوته سليما عن ما يعارضه فيجب ثبوت مدلوله وهو الواجب الوجود فلزم ثبوت وجوده سواء قدر المعترض
ثبوته او قدر انتفاءه وحالة لزم ثبوته على تقدير ثبوته وتقدير انتفائه كان ثابتا في نفس الامر قطعا وهو المطلوب فان قيل لم
يكن تقدير ثبوته مع تقدير انتفائه وفي ذلك جمع بين النقيضين قيل لم هذا لان تقدير انتفائه لما كان ممتنعا في نفس الامر جاز
ان يلزمه ما هو ممتنع في نفس الامر وهذا انما يتقرر ثبوته وايضا فاذا كان تقدير انتفائه يستلزم الجمع بين النقيضين كان تقديره
ممتنعا في نفس الامر فيكون تقدير انتفائه ممتنعا في نفس الامر واذا كان انتفاؤه ممتنعا كان ثبوته واجبا وهو المطلوب فان قيل
اذا كان انتفاؤه في نفس الامر ممتنع قطعا وكان بطلان الاعتراض حقا باتفاقه لم يلزم بطلان الاعتراض واذا صح الاعتراض
بطل الدليل المذكور قلنا تقدير انتفائه هو جزء الدليل على بطلان الاعتراض ليس هو علة بطلان الاعتراض ومن المعلوم ان انتفاء
الدليل لا يوجب انتفاء المدلول عليه في نفس الامر فان الدليل لا يجب عكسه فلو كان انتفاؤه في نفس الامر دليلا على بطلان
الاعتراض لم يلزم صحة الاعتراض بتقدير نقيض هذا الدليل كيف واذا كان جزء دليل فان قيل بطلان جزء الدليل يوجب بطلان الدليل
فيبطل ما ذكر من الدليل على فساد الاعتراض قيل لفظ جزء الدليل مجمل فان اريد بالجزء قسم من الاقسام المقدرة كان هذا ابطالا
فانه لا يلزم من بطلان قسم من الاقسام المقدرة بطلان الدليل اذا كان غيره من الاقسام صحيحا وان اريد بجزء الدليل مقدمة من
مقدماته فهذا صحيح فانه اذا بطلت مقدمة الدليل بطل لكن مقدمة الدليل هنا صحيحة فانها تقسيم دايرين بين النفي والاثبات ومن
المعلوم ان التقسيم الدايرين بين النقيضين يستلزم بطلان احد القسمين في نفس الامر ومقدمة الدليل ليست اجتماع النقيضين
فان هذا ممتنع والتي صحة التقسيم الى النفي والاثبات والمقدمة الثانية بيان حصول المطلوب على كل من التقديرين فاذا كان التقسيم
دايرا بين النفي والاثبات والمطلوب حاصلا على كل منهما ثبت حصوله في نفس الامر وان كان احد القسمين منتفيا في نفس الامر
فان المطلوب حاصل على التقدير الاخر فلا يضر انتفاء هذا التقدير وانما ذكرت هذه التقديرات ليتبين ان ما ذكره المعترض
لا يقدح في صحة الدليل المذكور على واجب الوجود بل الدليل صحيح على تقدير النقيضين وهذا من احسن الدورات في المنظر المناظرة
لابطال الاعتراضات الفاسدة بمنزلة عدة كثيرة يريد محاربة الجيش وهناك عدة طرق يمكن ان ياتي من كل منها فاذا وكل طريق
طايفة ياخذونه كان من المعلوم ان الذي يعاد فيه طايفة ولكن ارسال تلك الطوايف ليعلم انه منع المحذور على كل تقدير اذا كان
من الناس من هو خايف ان ياتي من طريقه فيرسل اليه من يزيل خوفه ويوجب امنه ويمكن ايراد الجواب على وجه اخر **وهو ان يقال**
اما ان يقدر فساد هذا الاعتراض في نفس الامر واما ان يقدر صحته فانه لا يخلو اما ان احد هما وذلك انه اما ان يكون معنى الدليل
المذكور على بطلان تسلسل المؤثرات واما ان لا يكون مبطلا معنى الدليل لفساده في نفسه ثبت صحة الدليل
وهو المطلوب وان كان يفسد الدليل فلا يفسده الا اذا كان متوجها صحيحا والا فالاعتراض الفاسد لا يفسد الدليل واذا كان
متوجها صحيحا لزم ثبوت الواجب الوجود فانه لا يصح ان لم يكن مجموع الموجودات فيها واجب واذا صح ان فيها واجبا حصل
المقصود فيلزم ثبوت الوجود الواجب على تقدير صحته وفساده **ويمكن ايراد الجواب على صورة ثالثة** وهو ان يقال اما ان يقدر

www.alukah.net

في الموجودات ما هو واجب بنفسه واما ان لا يكون فان كان فيها واجب بنفسه حصل المقصود وان لم يوجد ان فيها ما هو واجب
بنفسه لم يكن لها مجموع كون جزء علة له فيبطل الاعتراض واذا بطل الاعتراض كان الدليل المذكور على واجب الوجود مستقلا ما
لدلوله وهو الوجود الواجب فيلزم ثبوت واجب الوجود واصل الغلط في هذا الاعتراض الذي يظهر به الفرق ان التقدير
المستدل به قد رتب امورا ليس فيها موجود بنفسه بل كل منها مفتقر الى غيره واجتماعها ايضا مفتقر فليس هناك الا تغير
محتاج والتقدير المعترض به قدر ان موجودا واجبا بنفسه مع ممكنات موجودة به ولكن المجموع الذي هو الهيئة الاجتماعية
ينتفي الى بعض الجملة وذلك البعض هو واجب بنفسه فهنا في الجملة واحد واجب بنفسه هو علة لسائر الاجزاء والمجموع الذي هو
الهيئة الاجتماعية وذلك ليس فيها واجب بنفسه بل كل من الاجزاء والمجموع ممكن بنفسه فكيف يجعل وانظر الى خارج عينه
كما تنظر ذلك الى خارج عنه والضد لم يجب عنه فان قيل فقد فهمت عدم وجوب واجب الوجود فكيف يكون موجودا بتقدير
عدمه لما ذكرتم من الدليل لان التقدير الممتنع قد يستلزم امرا موجودا واجبا وجائزا كما قد يستلزم امرا ممتنعا لان التقدير هو فرض
مستلزم الجزء والملزوم يلزم من تحقق تحقق اللازم ولا يلزم من انتفائه انتفاء اللازم وهذا كما لو قيل لو جاز ان يحدث اجتماع
الضدين لانتفى الحدث بل قد يكون اللازم ثابتا بالتقدير استدعى وجود تخالف مع كل واحد من المخلوقات فانه موجود اسوا كان
كان موجودا او لم يكن وحينئذ يجوز ان يكون التقدير الممتنع وهو تقدير عدم الواجب مستلزم وجوده كما يكون التقدير الممكن
فاذا قد رعدمه لزم بطلان الاعتراض المذكور وذلك يستلزم سلامة الدليل عن المعارض والدليل يستلزم وجوده ايضا فان قدر
عدمه تقدير ممتنع في نفس الامر والتقدير الممتنع يستلزم امرا ممتنعا فاستلزم تقدير عدمه الجمع بين النقيضين وهو ثبوت وجوده
مع ثبوت عدمه وهذا ممتنع نعلم ان تقدير عدمه ممتنع وهو المطلوب ونعلم انه لا بد من وجوده وان قدر في الاذهان عدم وجوده
فتقدير عدمه في الاذهان لا ينافي وجوده في الخارج وتقدير وجوده فلا بد من وجوده على كل تقدير وبهذا وغيره يظهر
جواب عن اعتراضه على سائر ما ذكره من التقديرات في احتياج مجموع الممكنات الى واجب خارج عنها وعن سائر ذلك
قول لا يقال بان مجموع تلك السلسلة ممكن وكل ممكن فهو مفتقر الى علة خارجة عنه فذلك المجموع مفتقر الى علة خارجة عنه
لانا نقول لا نسلم ان كل ممكن فهو محتاج الى علة خارجة عنه فان المجموع المركب من الواجب والممكن ممكن لا فتقاره الى الممكن وليس
محتاجا الى علة خارجة عنه بالمعنى بالممكن ما لا يوجد بنفسه بل لا بد له من موجد مقتض سواء سمي فاعلا او علة فاعلة او مؤثرا
واذا كان كذلك فاذا كان المجموع ممكنا لا يوجد بنفسه لم يكن له بد من موجد يوجده وقد علم ان المجموع لا يوجد بنفسه
اذ لو كان كذلك لكان واجبا بنفسه ومن المعلوم بالضرورة ان المجموع الذي هو الافراد واجتماعها اذا لم يكن موجدا
مقتضيا بعض المجموع اولى ان لا يكون مقتضيا موجدا فانه من المعلوم ببداية العقول ان المجموع اذا لم يجز ان يكون
موجدا ولا مقتضيا ولا فاعلا ولا علة فاعلة فبعضه اولى ان لا يكون كذلك فان المجموع يدخل فيه بعضه فاذا كان
مجموع ابعاضه لا يكفي في الاقتضاء والفعل والايجاد فكيف يكفي بعضه في ذلك وهذا دليل مستقل في هذا المقام وهو
ان المجموع اذا لم يكن علة فاعلة بل هو معلول مفتقر فبعضه اولى ان لا يكون علة فاعلة بل معلول مفتقر فعلم ان مجموع الممكنات
اذا كان مفتقرا الى المؤثر فكل من ابعاض المجموع اولى بالافتقار الى المؤثر فتبين ان كل ممكن ومجموع الممكنات مفتقر الى المؤثر
وهو المطلوب وبه اتحد والمنة **واما قول المعترض لا نسلم** ان كل ممكن فهو محتاج الى علة خارجة عنه فان المجموع المركب
من الواجب والممكن ممكن لافتقاره الى الممكن وليس محتاجا الى علة خارجة عنه **فيقال له اولا** مفسدا هذه الظهور
ان لفظ المجموع فيه اجمال يراد به نفس الهيئة الاجتماعية ويراد به جميع الافراد ويراد به المجموع والمجموع المركب الذي هو
كل واحد واحد من الافراد لا يفتقر الى الممكن ولكن الهيئة الاجتماعية اذا قدر ان لها تحققا في الخارج فهي التي يقال انها متوقفة
على الممكن وحينئذ فيظهر الفرق بين مجموع الموجودات ومجموع الممكنات فان مجموع الممكنات هو نفس الهيئة ممكنة وكل
من الافراد ممكن والمجموع المتوقف على الممكن اولى بالامكان واما مجموع الموجودات فليس كل منها ممكن بل منها الواجب فليس
المجموع ممكنا بمعنى ان كل واحد منها ممكن فظهر الفرق وحينئذ **فيقال له هذا باطل من وجوه** احدها ان يقال انه
ذكرت في الاعتراض على الدليل الاول ان الواجب لذاته علة لمجموع الموجودات وقلت هنا ان المجموع مفتقر الى الممكن فان
كان معلول الواجب يجب استغناؤه عن الممكنات بطل اعتراضك الاول وصح الدليل الاول لانه حينئذ لا يكون المجموع مستغنيا
بالواجب بل هو محتاج الى الممكنات فلا يكون الواجب علة للمجموع الا مع اقتضائه لجميع الممكنات ثم هو مع الممكنات اما
المجموع واما علة المجموع ومثل هذا مستنف في مجموع الممكنات فان الواحد منها لا يجوز ان يكون علة لسائرها اذ ليس علة لنفسه
ولا لعلته وعلة علته واذا لم يكن في الممكنات الا ما هو معلول لم يكن فيها ما يوجب سائرها فلم يكن فيها ما يصلح ان يكون
علة للمجموع بوجه من الوجوه وان قلت ان معلول الواجب يجب استغناؤه عن الممكنات سواء اقتضاه بوسط او بغير وسط
وانه لما كان الواجب مقتضيا للوسط كانت الحاجة في تحقيقه الى الواجب والغنى به اذ كان هو مبدع الممكنات التي هي غيرها
شرط او وسائط او علل او ما قيل من الامور فيقال لك على هذا التقدير مجموع الموجودات التي فيها الواجب بنفسه
ليس مفتقرا الى شيء من الممكنات بل افتقاره الى الواجب وحده فيبطل اعتراضك على هذا الدليل الثاني واي الدليلين صح
حصل المقصود

حصل المقصود **والتخليص هذا الجواب** ان مجموع الموجودات من حيث هو مجموع ان قال هو معلول الواجب وحده او بوسط
حيث لا فتقار هو مفتقر الى غيره يبطل هذا الاعتراض وهو كونه مفتقرا الى الممكن وان قال هو معلول الواجب تكون الممكن
معلول الواجب وهو معلول الممكن والواجب كان هذا مفسدا الاعتراض على الدليل الاول لكون مجموع الممكنات لا يكون
معلولا لواحد منها بوجه من الوجوه **الوجه الثاني** ان يقال قولك لا نسلم ان كل ممكن فهو محتاج الى علة خارجة لان المجموع
المركب من الواجب والممكن ممكن وليس محتاجا الى علة خارجة غلط وذلك ان لفظ الممكن فيه اجمال قد يراد بالممكن ما
ليس بممتنع فيكون الواجب بنفسه ممكنا 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 يناقض بجعله نفس الحدث والقديم الذي
زعم انه واجب بغيره ويراد بالممكن ما ليس له من نفسه وجود بل يكون قابلا للعدم هو وكل جزء من اجزائه وانت قد جعلت
مجموع الموجود ممكن ومرادك ان المجموع يقبل العدم ولا يقبله كل من اجزائه وهؤلاء الذين قالوا ان مجموع الممكنات او مجموع
الحلل الممكنة ممكن مرادهم ان كل ما كان لا يقبل الوجود بنفسه بل يكون قابلا للعدم بنفسه وكل جزء من اجزائه قابلا للعدم
يفتقر الى علة خارجة عنه وهذا هو المفهوم عند اطلاقهم من الممكن بنفسه المفتقر الى علة خارجة فان الممكن بنفسه ما لا
يوجد بنفسه اي بنفسه قابلة للعدم وهذا لا يكون عند وجود بعضها فان القابل العدم حينئذ انما هو بعض نفسه لا الجملة
نفسه فغلطك او تغليطك حصل مما في لفظ الممكن بنفسه من الاجمال والادلة العقلية انما يعترض على معانيها فاذا كنت
افردت هذا سواء الافظيا كان قليل الفائدة وان كان سواء المعنويا كان باطلا في نفسه والقوم لما قالوا الموجود اما ان يكون
واجبا بنفسه واما ان يكون ممكنا بنفسه جعلوا الموجود منحصرا في هذين القسمين اي جعلوا كل واحد واحد من الموجودات
منحصرا في هذين القسمين واما الجملة الجامعة لهذا ولهذا فهي جامعة للقسمين ومرادهم بالممكن في احد القسمين يكون
كل شيء عنده لا يوجد الا بشيء منفصل عنه ومرادهم بالواجب بنفسه ما لا يفتقر الى مباين له بوجه من الوجوه ومن المعلوم ان الاول
مفتقر الى مقتض خارج عنه وان مجموع تلك الممكنات ممكن مفتقر الى ما هو مفتقر الى مقتض مباين له والمفتقر الى المفتقر
الى المباين له اولى ان يكون مفتقرا الى المباين واما الثاني فلا يجوز ان يكون مفتقرا الى مباين له واما افتقاره الى نفسه
او جزئه فهذا لا ينافي كونه غنيا عما يباينه وحينئذ مجموع الموجودات التي بعضها واجب وبعضها ممكن ليس هو من
الممكن بهذا التفسير بل هو من الواجب لعدم افتقاره الى مباين له واذا قيل ان المجموع واجب بنفسه لكونه واجبا ما هو
واجب بنفسه او قيل هو واجب بنفسه واريد بذلك ان فيه ما هو واجب بنفسه وسائره مستغن بذلك الواجب بنفسه
فالمجموع واجب ببعضه والواجب ببعضه يدخل في هذا الاعتبار في الواجب بنفسه من مخلطه المعترض وقيل قولك
المجموع المركب من الواجب والممكن ممكن اتعني به انه مفتقر الى امر مباين ام تعني به انه مفتقر الى بعضه اما الاول فباطل
واما الثاني فحق ولكن اذا قيل ان مجموع الممكنات التي كل منها مفتقر الى مباين له هو ايضا ممكن مفتقر الى مباين لهذا المجموع لم يعارض هذا المجموع
الموجودات فان مجموع الموجودات لا يمنع ان يكون ممكنا بمعنى انه مفتقر الى مباين له اذ ليس في اجزائه ما هو مفتقر الى مباين للمجموع فاذا كان
هذا متوقفا على آحاده وليس في آحاده ما هو متوقف على امر مباين له لم يجب ان يكون هو متوقفا على امر مباين له وايضا فمن المعلوم
بالضرورة ان مجموع الموجودات لا يتوقف على امر مباين له اذ المباين لمجموع الموجودات ليس بموجود ومجموع الموجودات لا يكون معلولا
لامر غير ممكن فكيف يقاس احدهما بالاخر ام كيف يقاس هذا بهذا وقيل اذا كان مجموع الموجودات لا يفتقر الى امر خارج عنها ليس بموجود
فكذلك يجوز ان يكون مجموع الممكنات لا يفتقر الى امر خارج عنها ليس بممكن وهذا هو الانتقال من قال اذا كان مجموع الموجودات
لا تفتقر في وجودها الى ما ليس بموجود فمجموع الممكنات لا تفتقر في وجودها الى ما ليس بمعدوم وهذا هذا الاخير مقايسة لعظيم
مع فرط التباين في المعنى وهذا يتوارد على ان الموجود الواجب بنفسه والموجود الذي وجب بغيره اذا لم يحتج الى معدوم فالمعدوم
الذي لم يجب بنفسه ولا بغيره يكون موجودا بامر معدوم والممكن ليس له من نفسه وجود بل لا وجود له الا من غيره سواء قيل ان عدمه
لا يفتقر الى علة او قيل ان عدمه لعدم مقتضيه لمجموع الممكنات التي ليس فيها ما وجوده بنفسه لا يكون الا معدوما وكل منها لا يكون موجودا
الا اذا كان وجوده بغيره سواء سمي هو معلولا لغيره او مفعولا لغيره كيف يكون موجودة بغيرها ونكتة هذا الجواب ان لفظ
الممكن يراد به الممكن بالامكان الذي توصف به الممكنات المفتقرة الى المفتقر مباين فيلزم ان لا يكون لها ولا لشيء منها وجود بوجه
من الوجوه الا من المباين واما الامكان الذي يصف به مجموع الموجودات فمعناه ان ذلك المجموع لم يجب الا بوجوب ما هو واجب
فيه فيتحقق ذلك المجموع واجب بنفسه فلا يكون ذلك المجموع مفتقرا الى مباين له ويتضح هذا بالوجه الثالث وهو انا نقول
ابتداء كل موجود فاما ان يكون وجوده بامر مباين له واما ان لا يكون وجوده بامر مباين له وكلما كان وجوده بامر مباين له لا يكون
موجودا الا بوجود مباينه ومجموع الممكنات لا يوجد الا بمباين لها فلا يوجد شيء منها الا بمباين لها وبعضه ليس مباينا لها فلا توجد
ببعضها بخلاف مجموع الموجودات فانها لا تفتقر الى مباين لها وانما تفتقر الى بعضها وحينئذ فاذا اضيفت نتيجة على هذا الوجه
شيء انه لا بد من موجود مباين للممكنات خارج عنها وهو المطلوب وان مجموع الموجودات الا بد له من موجود هو بعضها لا موجود به
بجملتها وحينئذ فيلزم ثبوت واجب الوجود على التقدير بن فكان ما ذكره من الاعتراض دليلا على اثبات واجب الوجود الحق لا غيره

نفسه بل الممكن يراد به الممكن بالامكان الذي يوصف به الممكن مع بكاء وجوده

شبكة الألوكة
www.alukah.net

فصل واعلم ان هؤلاء غلطوا في مسمى واجب الوجود وفيما يقتضيه الدليل من ذلك حتى صاروا في طرفي
نقيض فتارة يثبتونه وجودا وتارة يثبتون الصفات حتى يجعلوه وجودا مطلقا ثم يقولون هو الوجود الذي في الموجودات يجعلون
وجود كل ممكن وحادث هو الوجود الواجب بنفسه كما يفعل ذلك محققة صوفيتهم كابن عربي وابن سبعين والتلمساني
وامثالهم وتارة يشككون في نفس الوجود الواجب ويقدرون ان يكون كل موجود ممكنا بنفسه لا كما قاله وان مجموع الوجود
ليس فيه واجب بنفسه بل هذا معلول ومعلول وهذا معلول وليس في الوجود الا ما هو معلول ومعلول فلا يكون في الوجود
ما هو فاعل مستغن عن غيره فتارة يجعلون كل موجود واجبا بنفسه وتارة يجعلون كل وجود ممكنا بنفسه ومعلوم بضرورة
العقل بطلان كل من القسمين وان من الموجودات ما هو حادث كان تارة موجودا وتارة معدوما وهذا لا يكون واجبا بنفسه
وهذا لا بد له من موجود واجب بنفسه ومن غلطهم في مسمى واجب الوجود انهم لم يعرفوا ما هو الذي قام عليه الدليل والذي
قام عليه الدليل انه لا بد من واجب بنفسه لا يحتاج الى شيء مباين له فلا يكون وجوده مستفادا من امر مباين له بل وجوده بنفسه
وكون وجوده بنفسه لا ينفي ان يكون موجودا بنفسه وان يكون ما دخل في مسمى نفسه من صفاته لازما له فالدليل دل على انه
لا بد للممكنات من امر خارج عنها يكون موجودا بنفسه فلا يكون وجوده بامر خارج عنه وحينئذ فاتصافه بصفاته سواء سمي
ذلك تركيبا او لم يسم لا يمنع ان يكون واجبا بنفسه لا يفتقر الى امر خارج عنه ولهذا كانت صفاته واجبة الوجود بهذا الاعتبار
وان لزم من ذلك تعدد مسمى واجب الوجود بهذا المعنى بخلاف ما اذا عني به انه الموجود الفاعل للممكنات فان هذا واحد
سبحانه لا شريك له واما اذا عني به الموجود بنفسه القائم بنفسه فالصفات اللازمة له تكون ممكنة لكن هذا يقتضي ان يكون
في الممكنات ما هو قديم ازلي وهذا باطل كما بسطناه في موضع اخر **الوجه الثالث** ان يقال قولكم المجموع المركب من الواحد والممكن
ممكن ممنوع بان يقال ليس المجموع الا الافراد الموجودة في الخارج والمجموع هو جميع تلك الافراد وتلك الافراد بعضها واجب
وبعضها ممكن والمجموع ليس هو صفة ثبوتية قائمة بالافراد وانما هو امر نسبي اضافي كالعدد الموجود في الخارج فليست جملته
غير آحاده المعينة ومعلوم ان الجملة ليست هي كل واحد من الآحاد بعينه لكن هي الآحاد جميعها فالآحاد جميعها هي الجملة
والمجموع وهذا لا حقيقة له غير الآحاد والآحاد بعضها واجب وبعضها ممكن يبين ذلك انه قد قال بعد هذا ان جملة الامور
التي يتوقف عليها الواجب والممكن ليس داخلا في المجموع لتوقفه على كل جزء منها ولا خارجا عنه فهي نفس المجموع فان قال المجموع
هو الهيئة الاجتماعية الحاصلة باجتماع الواجب والممكن وتلك ممكنة لتوقفها على غيرها قيل تلك الهيئة ليست اعيانا قائمة
بانفسها والاصفات ثبوتية قائمة بالاعيان بل امر نسبي اضافي وسواء كانت نسبة او ثبوتية اذا قيل هي ممكنة لم يضر فان الواجب
الذي هو واحد من المجموع موجب لسائر الممكنات وتلك الهيئة من الممكنات ولا يكون جزء المجموع موجبا للمجموع بمعنى انه
موجب لكل واحد من الافراد فان هذا يقتضي ان يكون موجبا لنفسه وهو ممتنع بل بمعنى انه موجب لما سواه والهيئة الاجتماعية
او يقال هو موجب لما سواه والهيئة الاجتماعية ان كانت ثبوتية فهي ممكنة من جملة الممكنات التي هي سواه وان كانت عدمية
والامر ظاهر **الوجه الرابع** ان يقال مجموع الموجودات اما ان يكون فيها واجب بنفسه واما ان لا يكون ايضا واما ان يجوز
ذلك واما ان لا يجوز فان قدر فيها واجب بنفسه ثبت وجوب الواجب بنفسه وهو المطلوب وان لم يقدر ذلك بطلت هذه الحجة
وقد تقدم تقرير هذا الكلام واما الدليل الثالث على ابطال التسلسل وهو قولهم ان جملة ما يفتقر اليه المجموع اما ان يكون
نفس المجموع او داخلا فيه او خارجا عنه والاول محال والا كان بعض اجزائه كما قيل في المجموع والثالث حق فقد اعترض
عليه بقوله قلنا ان اردتم بجملة ما يفتقر اليه المجموع جملة الامور التي يصدق على كل واحد منها انه مفتقر اليه فلم قلتم بانه
لا يجوز ان يكون هو نفس المجموع والذي يدل عليه ان جملة الامور التي يفتقر اليه الواجب والممكن ليس داخلا في المجموع المتوقف
على كل جزء منه ولا خارجا عنه فهو نفس المجموع وان اردتم العلة الفاعلة فلم قلتم انه يلزم ان يكون بعض الاجزاء كما قيل في المجموع
والجواب عنه من وجوه احدها ان نقول العلم بكون المعلولات الممكنة معلولا لا يمكنه معلولا ممكنا امر معلوم بالاضطرار فان
المجموع مفتقر الى المعلولات الممكنة والمفتقر الى المعلول اولى ان يكون معلولا وحينئذ فما اورده من القدح في تلك الحجة لا يضر
اذ كان قدحا في الضروريات فهو من جنس شبه السوفسطائية **الوجه الثاني** ان مجموع المعلولات الممكنة اما ان يكون
واجبا بنفسه واما ان يكون ممكنا واذا كان ممكنا فالمقتضي له اما نفسه او وجوده او امر خارج عنه اما ان يكون مجموع المعلولات
الممكنات واجبا بنفسه فهو معلوم الفساد بالضرورة لان المجموع اما كل واحد واحد من الافراد واما الهيئة الاجتماعية
واما مجموعهما وكل من ذلك فاذا ليس الا افراد ممكنة وكل منها معلول ولو قدر حالا غاية له والمعلول من حيث هو معلول لا بد له
من علة وتسلسل المعلولات لا يمنع ان يكون كل منها محتاجا الى العلة فاذا لم يكن ثم مجموع الا هذه الآحاد التي كل منها معلول
محتاج لزم ان لا يكون في الوجود الا ما هو معلول محتاج ومن المعلوم بالضرورة ان المعلول المحتاج لا يوجد بنفسه فعلى هذا التقدير
لا يكون في الوجود ما يوجد بنفسه وما لا يوجد بنفسه لا يوجد الا بموجد والموجد اذا لم يكن موجودا بنفسه كان مما لا يوجد بنفسه
فلا يوجد فيلزم ان لا يوجد شيء وقد وجدت الموجودات فيلزم الجمع بين النقيضين ودعوى ان لا يكون شيء من الموجودات
موجودا اذا قدر انه ليس فيها شيء موجود بنفسه وهي كلها موجودة فلا بد من غير موجود في نفسه فيكون الموجود موجودا
بنفسه غير موجود بنفسه وهو جمع بين النقيضين **الوجه الثالث** ان يقال اذا كانت جملة ما يفتقر اليه المجموع العلة الفاعلة
فان الكلام

فان الكلام انما هو في اثبات الفاعل لمجموع الممكنات ليس هو فيما هو اعم من ذلك **قوله ان اردتم العلة** الفاعلة التامة فلم قلتم
انه يستلزم ان يكون بعض الاجزاء كما قيل في المجموع **فيقال** قلنا ذلك لانه اذا وجدت العلة الفاعلة التامة لزم وجود المعلول
فانا انما نعني بالعلة مجموع ما يلزم من وجوده وجود المعلول فانا الممكن لا يوجد حتى يحصل المرجح التام المستلزم لوجوده
فاذا كان الفاعل فاعلا باختياره فلا بد من القدرة التامة والارادة الجازمة فلا يحصل الممكن بدون ذلك ومتى وجد
ذلك وجب حصول المعلول الممكن فما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن فما شاء الله وجب وجوده وما لم يشأه الله امتنع وجوده
فان حصل الممكن الموثر التام وجب وجوده بغيره وان لم يحصل امتنع وجوده لانتفاء الموثر التام موجود لا يحصل الا بغيره
واما عدم فقد قيل ايضا لا بد له من علة وهو قول ابن سينا واتباعه المتاخرين الذين يقولون ان الممكن لا يرجح احد طرفيه
على الاخر الا بمرجح وقيل لا يحتاج عدمه الى علة وهو **قول نظار السنة المشهورين** كالقاضي ابي بكر وابي المعالي والقاضي
ابي يعلى وابن عقيل وهو آخر قولي الرازي فانه يقول تارة هو لا يتاخر وتارة هو لا يتاخر لكن هذا آخر قوليه كما هو مذهب
عندهم لا يفتقر الى علة واذا قيل عدم لعدم علته فمعناه ان عدم علة مستلزمة لعدمه لا انه هو الذي اوجب عدمه بل اذا قدرت
علته علمنا انه معدوم فكان ذلك دليلا على عدمه لا لان احد العدمين اوجب الاخر فان العدم لا تاثير له في شيء اصلا بل عدمه مستلزم
عدم علته وعدم علته يستلزم عدمه من غير ان يكون احد العدمين موثرا في الاخر واما وجوده فلا بد له من الموثر التام فاذا
حصل الموثر التام وجب وجوده والا امتنع وجوده ولهذا تنازع الناس في الممكن هل من شرطه ان يكون معدوما قبل وجوده
قدما والا فلا سفة كارسطو واتباعه من المتقدمين والمتاخرين كابن رشد وغيره حتى الفارابي عندهم الثاني فان ارسطو عندهم الازلي
وحتى ابن سينا واتباعه وافقوا هؤلاء ايضا لكن نفاة الجهة او جمهور نظار اهل الملل من المسلمين وغيرهم انما من شرطه ان يكون معدوما
وانه لا يعقل الامكان فيما لم يكن معدوما وقد ذهب ابن سينا واتباعه الى ان القديم الواجب الوجود بغيره يوصف بالامكان وان كان قديما ازليا
لم يزل واجبا بغيره لكنه قد صرح هو واصحابه في غير موضع بتناقض ذلك كما قاله الجمهور وقد ذكرت بعض الفاظه في كتابه المسمى
بالشفاء في غير هذا الموضع واصحابه الفلاسفة المتبعين لارسطو واصحابه مع الجمهور انكروا ذلك عليه وقالوا انه خالف به
سلفهم كما خالفه جمهور النظار وخالفه هو ايضا فيما ذكره هو وغيره حاذقه في غير موضع وذلك لان الممكن بنفسه هو الذي يمكن ان يوجد
ويمكن ان لا يوجد وذلك انما يعقل فيما يكون معدوما فيمكن ان يوجد ويمكن ان لا يوجد بل يستمر عدمه فاما ما لم يزل موجودا
بغيره فكيف يقال فيه انه يمكن وجوده وعدمه وايضا فيقال فيه انه يقبل الوجود والعدم وما يوضح ذلك ان القابل للوجود
والعدم اما ان يكون هو الموجود في الخارج او الماهية الموجودة في الخارج عند من يقول الوجود زائد على الماهية او ما ليس
موجودا في الخارج فان قيل بالاول فهو ممتنع لان ما كان موجودا في الخارج واجبا بغيره ازلا وابدا فانه لا يقبل العدم اصلا
فكيف يقال انه يقبل الوجود والعدم وان قيل امر خارج عن ذلك لا حقيقة له حتى يقبل وجودا او عدما لان وجود كل شيء هو ماهيته
في الخارج فكما وكيف الذهن قد يتصور ماهية غير الوجود الخارجي فاذا اعتبرت الماهية في الذهن والوجود في الخارج او الخص
فاحدهما غير الاخر واما اذا اعتبرا في الخارج فقط او ما في الذهن فقط فليس سوى وجود وماهية زائدة ومن تصور هذا
تصورا تاما لم ينازع فيه وانما ينازع من لم يميز بين الذهني والخارجي ويشبه عليه احدهما بالاخر وايضا فلو قدر ان
في الخارج ماهية ووجودا فلو اخذ للامر الاول فهذا كما تقوله الشرذمة من المتكلمين ان لواجب الوجود ماهية غير زائدة عليه وحينئذ
ان ماهية الممكن الزائدة على وجوده القديم الازلي كماهية الفلك هي من حيث هي هي مع قطع النظر عن وجودها وعدمها
يقبل الوجود والعدم فقيل انا هذه الماهية زائدة على الوجود باطل كما قد قرر في موضع اخر سعى العلم بهذا كما يقال
ان وجود واجب الوجود زائد على ماهيته ومعلوم انه لا يستلزم من ذلك كون ماهيته قابلة للعدم ان يقال القابل
الماهية من حيث هي هي تقدير الماهية مجردة عن الوجود والعدم وهذا تقدير ممتنع فان الماهية لو قدر تحققها
فاما ان تكون موجودة او معدومة فلا يمكن تقديرها مجردة في الخارج حتى يقال ان تلك الماهية تقبل الوجود
والعدم وايضا فيقال انه يمكن تقديرها مجردة فهذا ان ممكن من الماهية اذا كانت يمكن ان تكون موجودة ويمكن
ان تكون معدومة واما ما كان الوجود لازما لها قد عاد الى ما يمتنع عدمه فكيف يتصور ان هذه الماهية تقبل العدم
وهي لم تزل واجبة الوجود فليس لما قدر انها تقبل العدم واذا قدرت مجردة في الذهن فليست هذه التي
في الذهن هي الموجودة في الخارج المستلزمة للوجود القديم الازلي فان قيل هذا من ماهية الحدث انه يقبل الوجود
والعدم قيل لا نسلم لكم ان ماهية المحدث زائدة على وجوده مع انه يمنع تحققها في الخارج الا اذا كانت موجودة
وحينئذ فوجودها معدوم بمعنى كونها تقبل الوجود والعدم ان قيل الماهية المتصورة في الذهن
يمكن ان تكون موجودة في الخارج ويمكن ان تكون معدومة واما ان قيل هذه الحسية يمكن ان تكون في الخارج
معدومة تارة وموجودة اخرى فاذا حصر من ذلك حال عدمها لم يمكن وجودها بعد العدم وان كانت هي
وجودها سابقا ممكن عدمها بعد الوجود وهذا ممتنع من الماهية القديمة الازلية التي يجب وجودها ويمتنع عدمها سواء قدر

قول نظار السنة العدم لا يفتقر الى علة

وبالاكان تشترك علة النفس وانتفاء محال الشيء

قد يشتبه من هاشية بخط المصنف رحمه الله سقطت قدمه الكاتب بعضها حروف لا يعتقد تامة وبعضها لم يعرف لمشابهتها من الحروف نقلت والخط ظن ان كلمتها ليس مستقيم فليعلم ذلك

www.alukah.net

انه احدهما كان صفات الرب عليهما لا يمكن مع كونها قديمة ازلية واجبة بالذات فانها عندهم
لا يمكن عدمها ولا بعضه فان ما وجب قدمه امتنع عدمه باتفاق العقلاء فان ما يجب قدمه لا يكون الا واجبا بنفسه وان قدر
انه ليس واجبا بنفسه فلا بد ان يكون واجبا بغيره وما ليس واجبا بنفسه ولا بغيره ليس قديما باتفاق العقلاء فاذا قدر انه ليس
واجبا بنفسه فلا بد ان يكون من لوازم الواجب بنفسه فانه ان لم يكن من لوازمه بل جاز وجوده تارة وعدمه اخرى لم يكن هناك
موجب نفسه وذاته واجبة بنفسها فامتنع قدمه واذا كان مما لو لزم الواجب بنفسه امتنع عدمه قدم اللازم بانه لزم
لا يتبين الا ان الملزوم والمذموم الواجب بنفسه يمتنع عدمه فيمتنع عدم لازمه وما امتنع عدمه لا يكون ممكن العدم فان قيل
فالممكنات التي هي محدثة واجب بغيرها فما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن وهي ممتنعة حال عدمها ومع هذا فهي تقبل الوجود وعدم
ولا يلزم من عدمها عدم الواجب بنفسه قيل من وجهين احدهما انك كانت معدومة تارة وموجودة اخرى فثبت
قبولها للوجود والعدم فلا يمكن ان يقال انها لا تقبل العدم بخلاف ما يعدم قط فلم يكن عدمه
لا يوجبها نفس الواجب اذ لو كان هذا كلاما لازمة لزمه قدمه ازليه بل انما توجبها الذات مع ما يحدث من الشروط التي بها
التام لها فحينئذ لعبت من لوازم الواجب بنفسه بل من لوازم الامور الحادثة التي هي شرط في حدوثها
واذا قدر انها عدم لانتفاء هذه الشروط الحادثة او لحدوث مانع صادف وجودها امتنع
الحوادث او وجود بعض الحوادث دون بعض و بعضها ايضا فهذا لم يكن من لوازم ذاته المجرد لعدم بعض
في الازل بخلاف ما كان من لوازم ذاته في الازل فان هذا لازم ذاته في الازل ويمتنع تحقق ذاته في الازل بدونها فمتى قدر عدمه لزم عدم الذات
الازلية التي هي الوجود وعدمها ممتنع لعدم لازمها الذاتي فيمتنع فلا يكون لازمه الازلي ممكنا البتة بل لا يكون الا واجبا وقد بان
لا يقبل ذاته تعدم وهذا هو المطلوب فقد تبين ان ما كان ازليا فانه واجب لازم يمتنع عدمه لا يكون ممكنا البتة وهذا مما اتفق
عليه العقلاء اولهم واخرهم حتى ارسطو وجميع اتباعه العقلاء سلفه الى الفارابي وغيره وكذلك ابن سينا واتباعه لكن هؤلاء لا يتناقضون
فوافقوا سلفهم وجمهور من جمع وخالفوا العقلاء قاطبة مع مخالفتهم لانفسهم في هذا الموضع حيث قضوا بوجود موجود ممكن يقبل
الوجود والعدم مع كونه قديما ازليا واجبا وان قبل وجود واجب بغيره وهذا لا يوجد هذا القول عن احد من العقلاء بل ولا نقل مثل
هذه المقالات عن احد من الخلق وان وجد في كلام هؤلاء واتباعهم فان قالوا هو لا يمكن نريد به العدم الاستقبالي اي يقبلان
يعدم في المستقبل قيل هذا يبطل قولكم لان ما كان واجبا بغيره ازليا لم يقبل العدم لا في الماضي ولا في المستقبل الذي هو عندكم ما
كان ازليا كان ابديا يمتنع عدمه وان قيل نريد به ان ما تصوره في الذهن يمكن وجوده في الخارج ويمكن ان لا يوجد
قيل اذا كان ازليا واجبا بغيره لم يكن ان يقبل العدم بحال فلا يكون ممكنا فالممكن لا يكون ممكنا ان لم يكن معدوما في الماضي والمستقبل
واذا قيل ان الممكن يقبل الوجود والعدم لم نرد به انه يقبلهما على سبيل الجمع فان هذا جمع بين النقيضين بل المراد انه يقبل
الوجود بدلا عن العدم والعدم بدلا عن الوجود فاذا كان معدوما كان قابلا لدوام العدم وقابلا لحدوث الوجود واذا كان
موجودا قبل دوام الوجود وقبل حدوث العدم هذا اذا اعتبر حاله في الخارج وان اعتبر حاله في الذهن فالمراد انه يقبل
الذهن بين ان يوجد في الخارج ويمكن ان لا يوجد فيكون حال اذا اعتبر الممكن ذهنيا وحال اذا اعتبر الممكن الخارجي
العدم تارة ووجوده اخرى فما كان تصوري العدم جامع بين النقيضين لا يكون ممكنا وما كان ضروري الوجود هو الممكن
الذي لا يكون ممكنا وقد وافق على هذا جميع العقلاء سلفه ارسطو وجميع اصحابه المتقدمين والعقلاء مع وجوب وجوده
بنفسه او بغيره وما ليس هناك ممكن يعلم عليه بقبول الوجود والعدم ولما سلك الرازي ونحوه مسلك ابن سينا في اثبات
امكان مثل هذا انتقض بما في الممكن ودورد عليهم فيه اشكالات كثيرة كما هو موجود في كتبهم كما اورده الرازي في محصله من حجج
الدهرية نفي هذا الممكن ولم يكن له فيها جواب الا دعواه ان ما كان متغيرا فانه يعلم امكانه بالضرورة وهذه الدعوى يكذبها نفس
جمهور العقلاء حتى ارسطو واصحابه وهذا الذي نبهنا عليه هو احد ما يستدل به على ان كل ممكن فهو مسبوق بالعدم
وهو احد ما سوى الله ممكن فكل ما سوى الله حادث من عدم كما قد بسط في موضعه والمقصود هنا ان الذين استدلوا بهذه الادلة
على افتقار الممكنات الى واجب خارج عنها فان مرادهم بلوازم جملة ما يفتقر اليه مجموع الممكنات هو المؤثر التام وهو المرجح التام
الذي يلزم من وجوده بتاثيره التام وجود ما كما ذكرناه من ان الفاعل باختياره اذا وجدت قدرته التامة وارادته الجازمة
وجب وجود المقدور وهي الممكنات واما قوله فلم قلتم انه يلزم من ان يكون بعض الاجزاء كافيا في المجموع فلما ذكرناه من ان المؤثر
التام يستلزم وجود اثره فاذا قدر انه المؤثر التام في المجموع هو بعض المجموع لزم ان يكون بعض اجزاء المجموع هو المؤثر في
المجموع فيكون مؤثرا في نفسه وفي غيره وهذا ظاهر فانه اذا قدر مجموع الممكنات وقد قدرنا ان واحدا منها مؤثر في المجموع اي في
كل واحد واحد وفي الهيئة الاجتماعية لزم ان يكون مؤثرا في نفسه وفي غيره فيكون بعض اجزاء المجموع موجبا لحصول المجموع
المذكور ومن المجموع نفسه وهذا ممتنع ولما كان المجموع المركب من الواجب والممكن فهناك ليس بعضه مؤثرا في كل واحد واحد وفي
الهيئة الاجتماعية ليس مؤثرا في نفسه بخلاف مجموع الممكنات فان كل واحد منها لا بد له من مؤثر فالمجموع مفتقر الى المؤثر في الممكن وفي الهيئة
فلو كان مؤثرا في الهيئة الاجتماعية لزم توقفه على الافراد الممكنة والمتوقف على الممكن اولى ان يكون ممكنا مع ان الهيئة الاجتماعية

نسبة واضافة

نسبة واضافة متوقفة على غيرها فهي ادخل في الامكان والافتقار من غيرها وهي من اضعف الاعراض المفتقر الى الاعيان ان
قدر انها ثبوتا وجودا والا فلا وجودا لها وان فسر المجموع بكل واحد واحد او فسر بالامرين بكل واحد واحد بالاجتماع او بغير
ذلك باي شيء فسر لم يكن الا ممكنا مفتقرا الى غيره وكل ما كثرت الامكانات كثر الافتقار وتحاجه فاذا قيل المؤثر في ذلك واحد منها
وهو ممكن لزم ان يكون الممكن الذي لم يوجد بعد فاعلا لجميع الممكنات فان نفسه لا بد لها من فاعل ايضا وهذا المعترض حذف
المجموع المركب من الواجب والممكن فتعارض به المجموع المركب من الممكنات ولفظ المجموع فيه اجمال يراد به الاجتماع ويراد به الافراد
ويراد به الافتقار فان كانت تعارضت في غاية الفساد فان ذلك المجموع فيه واجب بنفسه لا يحتاج الى غيره وما سواه من الافراد
والهيئة الاجتماعية معلول له فهذا معقول فاسد لما هو الموجود الواجب بنفسه خالق لكل ما سواه واما الهيئة الاجتماعية
قدر انها وجود في الخارج فهي حاصلة ايضا بسمائه وتعالى واما المجموع الذي كل منه مفتقر الى من يبدعه وليس فيه موجود بنفسه
فيمتنع ان يكون فاعلهم واحدا فهم لانه لا بد له من فاعل فلو كان فاعلهم لكان فاعل نفسه وغيره من الممكنات ولزم ان
يكون بعض اجزاء الممكنات كافيا في مجموع الممكنات واذا كان مجموع الممكنات يمتنع ان يكون فاعلها فلان يمتنع ان يكون بعضها
فاعلا لها بطريق الاولى فان ما يتعذر على المجموع يتعذر على بعضه بطريق الاولى وما يفتقر اليه المجموع يفتقر اليه بعضه بطريق الاولى
وهذا المعترض اخذ ما يفتقر اليه المجموع لفظا مجملا فالافتقار قد يكون افتقار المشروط الى شرطه وقد يكون افتقار المعلول
الى فاعله ثم اخذ يورد على هذا وعلى هذا ونحن نجيب على كل تقدير **الوجه الرابع** ان يقال المعنى بجملة ما يفتقر اليه المجموع
ما اذا وجد وجد المجموع وما لا يوجد المجموع لا يوجد وكلمة مع قطع النظر عن كونه شرطا او فاعلا فان جملة ما يفتقر اليه المجموع
هو جملة التي تشتمل على كل ما يفتقر اليه الشيء فكل ما كان الشيء مفتقرا اليه فهو داخل في هذه الجملة واذا حصل كل ما يحتاج
اليه الشيء لم يبق الشيء محتاجا الى شيء اصلا فيلزم وجوده حينئذ فانه ما دام مفتقرا الى شيء لم يوجد واذا حصل كل ما يحتاج
يتوقف وجوده عليه ولم يبق وجوده موقوفا على شيء اصلا لزم وجوده فيعني بجملة ما يتوقف وجود الشيء عليه الامور
التي اذا وجدت وجد المجموع وان لم يوجد جميعها لم يوجد المجموع ومعلوم انه اذا عني به ذلك لم يمكن ان يكون ذلك بعضها
لانه يلزم حينئذ ان يكون بعض الاجزاء كافيا في المجموع فانه قد فسر الجملة بما اذا حصل وجب حصول المجموع وانه لم يحصل
لم يجز حصوله فلو كان بعض الاجزاء هو تلك الجملة لوجب ان يكون ذلك البعض كافيا في حصول المجموع سواء قدر فاعلا
لنفسه ولباقي الجملة او قدر ان حصوله هو حصول المجموع او قدر غير ذلك من التقديرات الممتنعة فاي تقدير قدر كان ممتنعا
فان جملة ما يفتقر اليه المجموع لا يكون بعض المجموع باي تفسير فسر وهو المطلوب ولكن لفظ المجموع فيه اجمال فانه قد يعني به
مجرد الهيئة الاجتماعية وقد يعني به كل من الافراد او كل من الافراد مع الهيئة الاجتماعية فاذا عني به الاول فلا ريب
ان هذا قد يكون بعض الافراد موجبا له كما في المجموع المركب من الواجب والممكن فان الواجب هو الموجب للممكنات وهو
الموجب ايضا للهيئة الاجتماعية والهيئة الاجتماعية امر ممكن خارج عن الواجب ليس هو بعض الهيئة الاجتماعية
لكنه بعض الافراد والهيئة نسبة واضافة وليس هو بعض النسبة والاضافة ولكن هو بعض الافراد المنسوب بعضها
الى بعض والنسبة وساير الافراد غير له وهو الموجب لكل ما هو غيره واما المجموع الذي هو الافراد فلا يكون بعضه هو
الموجب لكل من الافراد فان هذا يقتضي ان يكون ذلك البعض موجبا لنفسه فاعلا لذاته وهذا ممتنع بالضرورة واتفاق
العقلاء بل هو من ابلغ الامور امتناعا والعلم بذلك من اوضح المعارف واجلاها ولهذا لم يقل هذا احد من العقلاء اذا كان
المجموع كل من الافراد مع الهيئة فهو ابعد عن ان يكون واحد من الافراد موجبا لنفسه ولساير الافراد ومع الهيئة الاجتماعية
وهذا بين بعد تصوره والمنة **واعلم** ان مثل هذه الاعتراضات مع صحة الفطرة وحسن النظر يعلم فسادها وتنحل
هذه الخواطر الفاسدة التي تقدح في المعلومات الضرورية ولكن استقصاء ما يرد على النفوس من وساوس الشيطان
ولولا ان هذا الرجل الذي كان يقال انهما من افضل اهل زمانهما في المباحث العقلية بلاغيها وفلسفيها اورد كل منها
ما ذكرته وعارضه عنده ما نعاين من صحة الطريق المذكور في اثبات واجب الوجود لما ذكرت ذلك لظهور فساده عند
من له تصور صحيح لما ذكروه وفضلا عن نور الله قلبه ثم ان هؤلاء يقولون كما زعم الآمدي ان كمال النفس الانسانية هو الاحاطة
بالمعقولات والعلم بالمجهولات وهم مع هذا لم يعرفوا الوجود الواجب فاي شيء عرفوه **وقد بلغني** باسناد متصل عن
بعض رؤسهم وهو الخونجي صاحب كشف الاسرار في المنطق وهو عند كثير منهم غاية في هذا الفن انه قال عند الموت
اموت وما علمت شيئا الا ان الممكن يفتقر الى الواجب ثم قال الافتقار وصف عدمي اموت وما علمت شيئا **وذكر المنقذ**
عن هذا الآمدي انه قال لا يعنيني النظر في الكلام وما استفدت منه شيئا الا ما عليه العوام وكلام هذا معناه
وذلك ان هذا الآمدي لم يقرر في كتبه لا التوحيد ولا حدوث العالم ولا اثبات واجب الوجود بل ذكر في التوحيد
طرقا زيفها وذكر طريقة زعم انه ابتكرها وهي اضعف من غيرها **وكان ابن عربي صاحب الفصوص والفتوحات** وغيرهما

كون الآمدي لم يقرر في كتبه التوحيد ولا حدوث العالم ولا اثبات واجب الوجود

www.alukah.net

يعتلم طريقة ويقول ان الطريقة التي ابتكرها في التوحيد طريقة عظيمة او ما هو نحو هذا حتى افضى به الامر ببعض
اعيان القضاة الذين نظر واقي كلامه الى ان قالوا التوحيد لا يقوم عليه دليل عقلي وانما يعلم بالسمع فقام عليه اهل
بلده وسعوا في عقوبته وجرت له قصة **وكذلك لاصبهاني اجتمع بالشيخ ابراهيم الجعبري** يوما فقال له الرب المبارك
افكر الى الصباح في دليل على التوحيد سالم عن المعارض فما وجدته **وكذلك حدثني** من قرأ على ابن واصل الحموي فقال
ابيت الليل واستلقي على ظهري واضع المحبرة على وجهي وابيت اقابل ادلة هؤلاء بادلة هؤلاء وبالعكس واصبح
وما ترجح عندي شيء كانه يعني ادلة المتكلمين والفلاسفة وقد **بسطنا الكلام** في التوحيد وادلته في غير هذا الموضع
وذكرنا ان الناس قبلنا قد ذكروا من الادلة العقلية اليقينية ما شاء الله ولكن الانسان يريد ان يعرف ما فات الناس
وما سبقوا اليه وبينا ايضا ان القرآن ذكر من ذلك ما هو خلاصة ما ذكره الناس وغير من بيان توحيد الالهية
ما لم يهتد اليه كثير من النظار ولا العباد بل هو الذي بعث الله به رسله وانزل به كتبه وهؤلاء كما ذكرت انتسبوا الى اصحاب
نظر وفكر وبحث واستدلال واصحاب عبادة وارادة وتالة وزهد فكان منتهى اولئك الفكر ومنتهى هؤلاء الشغل
فاولئك لم يكونوا في ثبوت واجب الوجود واعجزوا عن اقامة الدلالة عليه واذا لم يكن في الوجود واجب لم يوجد شيء
فتكون الموجودات كلها معدومات او تجوز كونها معدومات وجعلوا الموجود الواجب ممكنا وجعل الواجب ممكنا غاية
التعطيل والآخرون 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 ما سواه فلا يكون في الوجود
ما وجد بعد عدمه ولا عادم بعد وجوده وهذا فيه من جعل المعدوم موجودا ومن جعل الممكن واجبا وجعل العبد
ربا وجعل المحدث قديما ما هو غاية الكفر والشرك والضلال هذا مع ان اثبات الموجود الواجب القديم الغني
الخالق واثبات الوجود الممكن المحدث المفتقر المخلوق هو من اظهر المعارف وابين العلوم اما ثبوت الموجود المفتقر
المحدث المفتقر 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 وحدوث
الليل بعد النهار وبعد الليل فهذا كله فيه من حدوث موجود بعد عدمه وعدم موجود بعد وجوده ما هو مشهود لبني
آدم يرونه بابصارهم ثم اذا شهدوا ذلك **فنقول** معلوم ان المحدثات لا بد لها من محدث والعلم بذلك ضروري
كما قدمنا ولا بد من محدث لا يكون محدثا وكل محدث ممكن والممكنات لا بد لها من واجب وكل محدث وممكن
فقير مربوب مصنوع والمفتقرات لا بد لها من غني والمربوبات لا بد لها من رب والمخلوقات لا بد لها من خالق **وايضا**
فانه يقال هذا الموجود اما ان يكون واجبا بنفسه واما ان لا يكون واجبا بنفسه بل ممكنا بنفسه واجبا بغيره
والممكن بنفسه الواجب بغيره لا بد له من واجب بنفسه فيلزم ثبوت الواجب بنفسه على التقديرين **وايضا** فالموجود
اما ان يكون محدثا واما ان يكون قديما والمحدث لا بد له من قديم فيلزم وجود القديم على التقديرين **وايضا** فالموجود
اما ان يكون مخلوقا واما ان لا يكون والمخلوق لا بد له من خالق فيلزم ثبوت الموجود الذي ليس بمخلوق على التقديرين
وايضا فاما ان يكون خالقا واما ان لا يكون وقد علم قطعا ان ليس خالق كالموجودات التي علم حدوثها انها مخلوقة
والمخلوق لا بد له من خالق فعلم ثبوت الخالق على التقديرين **وايضا** فالموجود اما غني عن كل ما سواه واما مفتقر الى غيره
والمفتقر الى غيره لا بد له من غني بنفسه فعلم ثبوت الغني بنفسه على التقديرين **فهذه** البراهين واختلافها كل منها
يوجب العلم بوجود الرب الغني الواجب بنفسه وابن سينا واتباعه كالرازي والآمدي والسهروردي المقتول واتباعهم
سلكوا طريقة الاستدلال بالوجود في اثبات واجب الوجود وعظموها فظن من ظن منهم انها اشرف الطرق او انه لا طريق
الا وهو يفتقر اليها حتى ظنوا ان طريقة الحدوث مفتقرة اليها 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 فكان موجودا تارة ومعدوما اخرى وحدوثه
يكون موجودا تارة ومعدوما اخرى فاما اذا فسروا الممكن بالممكن الذي ينقسم الى قديم واجب بغيره والى محدث مسبوق بالعدم
كما هو قول ابن سينا واتباعه فلا يصح لهم على هذا الاصل الفاسد الا اثبات واجب بنفسه ولا اثبات ممكن يدل على الواجب بنفسه وهذه
الطريقة هي التي ضعفها من طريقة الحدوث وطريقة الحدوث الكلية ابين فان الممكن الذي يعلم انه ممكن هو ما علم انه وجد بعد
او عدم بعد وجوده هذا الذي اتفق العقلاء على انه ممكن وهو الذي يستحق ان يسمى ممكنا بلا ريب وهذا محدث فاذا كل ممكن محدث
وما فسروه بممكن لم يرد الا ما اتفق العقلاء على انه ممكن وهو الذي يستحق ان يسمى ممكنا بلا ريب وهذا محدث فاذا كل ممكن محدث
فالمفسرون للممكن بالممكن الذي يعلم انه ممكن وهو الذي يستحق ان يسمى ممكنا بلا ريب وهذا محدث فاذا كل ممكن محدث
قالوا ذلك ابن سينا واتباعه لا يجعلون هذا من الممكن بل الممكن عندهم ما امكن وجوده وقد يمكن كان موجودا تارة ومعدوما تارة
وانما جعل هذا من الممكن ابن سينا واتباعه لما سلكوا في اثبات واجب الوجود الاستدلال بالموجود على الواجب فقالوا كل ما سواه
يكون ممكنا بنفسه

تفسير دليل التوحيد

يكون ممكنا بنفسه واجبا بغيره وجعلوا العالم قديما ازليا مع كونه ممكنا بنفسه وهذا خلاف قول سلفهم وقول ائمة الطوائف
سواهم وخلاف ما صرحوا به ايضا وهذا انكره ابن رشد وغيره على ابن سينا وبسط الكلام فيه له موضع اخر والمقصود
هنا ان هؤلاء الذين يعرفون انكار النفس هؤلاء الحاطة بالمعقولات والعلم بالمجهولات هذا اضطرابهم في اشرف المعلومات الموجودات
كما يجد الملاحدة الباطنية الناس صنفا اصنافا والفلسفة هي باطنية الباطنية والمقصود هنا ان هؤلاء الملاحدة في نوع من الالحاد في اسماء الله وآياته وتحريف الكلم عن مواضعه ونفس المقدمة الباطلة التي جعلوها غاية مطلوبهم
وهو ان كمال النفس في مجرد العلم بالمعقولات مقدمة باطلة قد بسطنا الكلام عليها في الكلام على معجزات الانبياء لما تكلم على قولهم انها قوى
نفسانية وذكرنا قطعة من كلامهم على ذلك وبينا ان قولهم ان كمال النفس في مجرد العلم بالمعقولات مقدمة باطلة خطاء وضلال ومن
هنا حقوا الشرائع مقصودها اما اصطلاح الدنيا واما تهذيب النفس لتستعد للعلم او لتكون اشرعية احتالا لتفهيم المعاد في العقل
كما يقوله الملاحدة الباطنية مثل ابي يعقوب السجستاني وامثاله ولهذا لا يوجبون العمل بالشرائع على من وصل الى حقيقة العلم ويقولون
انه لم يجب على الانبياء ذلك وانما كانوا يفعلونه لانه من تمام تعليمهم لامم يستفيدوا بهم في ذلك لا لانه واجب على الانبياء وذلك لا يكون عندهم
على الواصلين الى الغنى من الامة والعلماء ومن خلفهم في ذلك طائفة من ضلال المتصوفة ظنوا ان غاية العبادات هو حصول المعرفة فاذا
حصلت سقطت العبادات وقد يحتج بعضهم بقوله واعبد ربك حتى يأتيك اليقين ويزعمون ان اليقين هو المعرفة وهذا خطأ باجماع
المسلمين اهل التفسير وغيرهم فان المسلمين متفقون على ان وجوب العبادات الصلوات الخمس ونحوها وتحريم المحرمات كالفواحش
والمظالم لا يزال واجبا على كل احد ما دام عقله حاضرا ولو بلغ ما بلغ وان الصلوات لا تسقط عن احد قط لا عن الحائض ولا عن المغمى
زال عقله مع ان من زال عقله بالنوم فانه ينتبه بالسنة المستيقظة المنطقة بالقول واتفاق العلماء وامامن زال عقله بالاغماء
ونحوه مما يعذر فيه فيه نزاع مشهور ومنهم من يوجب قضاءها مطلقا كاحمد ومنهم من لا يوجبه كالشافعي ومنهم من يوجب قضاءها
نزاع شاذ فالمقصود من هذا ان الصلوات الخمس تسقط عن احد لعقل سواء كان كبيرا وصلها او عالما وما يظنه طوائف من جهال
العباد واتباعهم وجهال النظار واتباعهم وجهال الاسماعيلية والنصيرية وان كانوا كلهم جهالا من سقوطها عن العارفين او الواصلين
او اهل الحقيقة او عن حرقت له العادات او عن الائمة الاسماعيلية او بعض اتباعهم او عن عرف العلوم الحقيقية او عن المتكلمين نحو المتكلمين
او الفيلسوف الكافر في الفلسفة وكل ذلك باطل باتفاق المسلمين وما علم بالاضطرار من دين الاسلام واتفق عليه المسلمون على ان الوجه
من هؤلاء يستتاب فان تاب واقر بوجوبها والا قتل فان لا نزاع بينهم في قتل الجاحد لوجوبها وانما نزعوا في قتل من اقر بوجوبها
انواع احدها ان يكون قد صار مرتدا ممتنعا عن الاقرار بما فرضه الرسول فهذا حكمه حكم المرتدين وفيه العلماء ثلثة اقوال احدها
انه لا يقتل بتركه في الردة ولا قبلها لا من صلاة ولا من صيام ولا زكوة بناء على ان الردة احبطت عمله وانه اذا عاد عاد بعمل جديد
فيستأنف العمل كما هو مروي في مذهب ابي حنيفة ومالك وقول في مذهب احمد والثاني انه يقتل بتركه في الردة وقبلها وهذا قول
الشافعي واحمد في احدى الروايات عن احمد والثالث انه لا يقتل بتركه في الردة ويقتل بتركه قبلها كالرواية المشهورة عن احمد
وان كان الوجه من هؤلاء جاهلا وهو مصدق للرسول كما يظن ان من دينه سقوط هذه الواجبات عن بعض الناس كما يظن ذلك
طوائف ممن صحب شيوخ الجهال وكما يظنه طائفة من الشيوخ الجهال ولهم مع ذلك احوال نفسانية وشيطانية فهؤلاء مع عدم
بناء على ان حكم الخطاب لا يثبت في حق العبد ما بعد بلوغ الخطاب اليه والثاني عليه القضاء كما قال بعض من اصحاب الشافعي
وغيره والثالث يفرق بين من اسلم في دار الحرب ومن اسلم في غيرها كما يقول ذلك من يقول من اصحاب ابي حنيفة والاول اظهر الاقوال
وايضا فقد تنازع الناس في فوت الصلوة عمدا بغير عذر والصوم هل يصح منه القضاء ام قد استقر عليه الذنب فلا يغفر منه
القضاء على قولين معروفين وليس هذا موضع هذا وانما المقصود هنا انه ليس في علماء المسلمين من يقول سقوط الصلوة عن من عرف الله
على ايها كان فمن تاول قوله تعالى واعبد ربك حتى يأتيك اليقين فاسقط العبادة بحصول المعرفة فانه مستتاب فان تاب والا قتل
والمراد بالآية اعبد ربك حتى تموت كما قال تعالى بحسب البصري لم يجعل الله عبادة في المؤمنين جلدون الموت وقراءة الآية واليقين ما يعاينه
الميت فيوقن به كما قال تعالى عن اهل النار وكنا نكذب بيوم الدين حتى اتانا اليقين وفي الصحيح ان النبي صلى الله عليه وسلم كان لما مات عثمان
ابن مظعون قال اما عثمان فقد جاءه اليقين من ربه والمقصود هنا ان هؤلاء الملاحدة ومن تكلم في نوع كما حكيناه ظنوا ان كمال النفس
في مجرد العلم وظنوا ان ذلك اذا حصل فلا حاجة الى العمل وظنوا ان ذلك حصل لهم ظنوا سقوط الواجبات العامة عنهم وهل الجهال
العامة لهم وحصلت لهم من وجوه منها ظنهم ان ما حصل لهم علم وثالث ظنهم ان ذلك العلم هو الذي يكمل النفوس وكل من هذه المقدمات
كاذبة فليس كمال النفس في مجرد العلم ولا في ان تصير عالما معقولا موازيا للعالم الموجود بل [illegible] العمل وحيث الله وعبادته
فان النفس لها قوتان عليه وعمليه فلا تصلح الا بالامرين وهو ان تعرف الله وتعبده [illegible] خير من هؤلاء بكثير ومع هذا
فلما رحمهم ومن وافقه ان الايمان مجرد المعرفة انكر ذلك اية الاسلام حتى كفر من قال بهذا القول وتبع ابن الحرج واحمد بن حنبل
وغيرهما وهذا القول وان كان قد تابعه عليه الصالحي والاشعري في كثير من كتبه واكثر اصحابه فهو من افسد الاقوال والعجب هاهنا الطائفة

الفرق بين سقوط التكليف عند اهل الوحدة

من زال عقله بالاغماء قضاء العبادات

مسئلة من ترك الصلوة قبل علمه بوجوبها

ان الكمال في مجرد العلم وتنائي ظنهم صحيح

القول بان الايمان مجرد المعرفة مردود

www.alukah.net

كما قد بيناه في غير هذا الموضع لما بينا الكلام في مسمى الايمان وقبوله للزيادة والنقصان وما الناس في ذلك من النزاع وذا
المقدمة الثانية فلو كان كل النفس في مجرد العلم فليس هو اي علم كان بل هو العلم الذي لا يدرك العلم الله
وهو لا فظ والعلم بالوجود ما هو وجود وظنوا ان العالم ازلي ابدي ازلي فاذا حصل له العلم بالوجود الازلي الابدي تحقق
نفسه وعلى هذا بنى ابو يعقوب السجستاني وغيره من شيوخ الفلاسفة والباطنية اقوالهم ذكر ذلك امثالهم من الفلاسفة
كالفارابي وغيره وابن سينا وان كان اقرب الى الاسلام منهم فقد من الالحاد بحسبه وابو حامد وان سلك اخيرا مسلكهم
لكنه لا يجعل العلم بحر والوجود موجب السعادة بل يجعل ذلك في العلم بالله وقد يقول من بعض كتبه انه العلم بالامور الباقية
وهذا كلامهم فمن قال ان العالم ازلي ابدي قال بقولهم ومن قال ان الله كان معدوما ثم وجد لم يلزمه ذلك وابن عربي
وابن سبعين وغيرهما جمعوا بين المسلكين فصاروا يجعلون كمال النفس هو العلم بالوجود المطلق ويقولون ان الله هو الوجود المطلق
فاخذوا من طريقة الصوفية ان العلم بالله واحد ومن كلام هؤلاء انه العلم بالوجود المطلق وهم هو اينهما فقالوا ان الله هو
الوجود المطلق واما المقدمة الثالثة فزعمهم انهم حصل لهم العلم بالوجود وهذا باطل فان كلامهم في الالهيات مع
قلته فاضطرابه عليه من الهدى واجعلوا اكثر فيه من العلم وهي العلوم التي سعى معلوماتها وتجلى النفوس بها عندهم
واما الطبيعيات فهي مبدأ الحركة والتغير والاستحالة ولكن منها كليات لا تنقض بزعمهم وهي منتقضة وهذا مبسوط
في غير هذا الموضع وكثر بينهما عليها هنالك ان مثل هذا الالحادي وامثاله الذين خلطوا طريقهم وصدر ذكتهم التي صنفوها
في اصول دين الاسلام بزعمهم باهوا صل هؤلاء الجهال الضلال من ان كمال النفس الانسانية حصول مالها من الكمالات
وهي الاحاطة بالمعقولات والعلم بالمجهولات وسلكوا طريقهم في الجهل والحيرة والشك فيما لا تحصل النجاة الابد والاتمال
السعادة الا بمعرفته فضلا عن نيل الكمال الذي هو فوق ذلك فان النبي صلى الله عليه وسلم قال اكثر من الرجال كثير فالكاملون
في الرجال كثير ولكن الذين سلكوا طريق هؤلاء من ابعد الناس عن الكمال والمقصود هنا الكلام على ما سلك هؤلاء
المتاخرون في تقرير واجب الوجود والاحدي قد قرر حاصل افكار الافكار واورد صولا على بعض مقدماتها في رموز الكنوز
قد ذكرنا سؤاله وجوابه واما تقريره لها **فقال** في تقرير هذه الحجة النظر في الجملة غير النظر الى كل واحد واحد من آحادها
فان حقيقة الجملة غير حقيقة كل واحد من الآحاد وهذه ذلك فالجملة موجودة فاما ان تكون واجبة لذاتها او ممكنة لا جائز
ان تكون واجبة كما تقدم وان كانت ممكنة فلا بد لها من مرجح والمرجح اما داخل فيها واما خارج عنها فان كان داخلا فيها فالمرجح
لجملة مرجح آحادها فيلزم ان يكون مرجحا لنفسه لكونه من الآحاد فيلزم ان يكون علة لنفسه معلولا لها وان كان خارجا عنها
لم يكن ممكنا لانه من الجملة فيكون واجبا لما ورد على ذلك قول المسايل **لا نسلم** وجود ما يسمى جملة في غير المتناهي ليصح
ما ذكرتموه ولا يلزم من صحة ذلك في المتناهي مع اشعاره بالحصر صحته في غير المتناهي سلمنا ان مفهوم الجملة حاصل في حالة
تناهي وانه ممكن لكن لا نسلم انه زايد على الآحاد المتعاقبة الى غير النهاية وحينئذ فلا يلزم ان يكون معللا بغير علة الآحاد
سلمنا انه زايد على الآحاد ولكن ما المانع ان يكون مرجحا باحاده الداخلة لا بمعنى انه مرجح بواحد منها ليلزم ما ذكرتموه بل بطريق
ترجيحه بالآحاد الداخلة فيه ترجح كل واحد من آحاده الآخر الى غير النهاية وعلى هذا فلا يلزم افتقاره الى مرجح خارج
عن الجملة ولا ان يكون المرجح للجملة مرجحا لنفسه ولا لعلته قال في **الجواب** قولهم لا نسلم وجود ما يسمى جملة في غير
المتناهي **قلنا** مسمى الجملة هو ما وصفتموه بكونه غير متناه ولا شك انه غير كل واحد من الآحاد اذ كل واحد من الآحاد
متناه والموصوف بالا يتناهي هو الاعداد المفروضة بحيث لا يخرج عنها واحد **قولهم** لا نسلم ان مفهوم الجملة زايد على الآحاد
المتعاقبة الى غير النهاية **قلنا** ان اردتم ان مفهوم الجملة هو نفس المفهوم من كل واحد من الآحاد فهو ظاهر بالآحاد وان
اردتم به الهيئة الاجتماعية من آحاد الاعداد فلا خفاء بكونه زايدا على كل واحد من الآحاد وهو المطلوب **ولقايل**
ان يقول نريد بالجملة كل الآحاد لا كل واحد منها ولا نسلم ان كل الآحاد امر مغاير للآحاد المتعاقبة **قولهم** ما المانع
من ان تكون الجملة مرجحة باحادها الداخلة فيها كما قررتموه **قلنا** اما ان يقال ترجح الجملة بمجموع الآحاد الداخلة فيها او بواحد منها
فان كان بواحد منها فالمحال الذي لزم مناه حاصل وان كان بمجموع الآحاد فهو نفس الجملة المفروضة وفيه ترجح الشيء بنفسه وهو
محال **قلت ولقايل** ان يقول الحجة المذكورة لا تحتاج الى اثبات كون الجملة غير الآحاد وان كان ذلك حقا فانه يقال
لمن قال لا نسلم وجود ما يسمى جملة في غير المتناهي لا يخلو اما ان يكون هنا جملة غير الآحاد واما ان لا يكون فان كان يبطل
سؤاله وان لم يكن كان ذلك ابلغ في الحجة فان كل واحد من الآحاد ممكن وليس هنا جملة يمكن ان تكون واجبة فظهر من الممكنات
يمتنع ان يوجد بنفسه او يمكن آخر كما مشاع وجود الجملة الممكنة بكل من الممكنات وقد اورد هو هذا السؤال فكان فيه كفاية
من ان يقرر امورا احادها كان ابلغ في الحجة واقوى كما وكذلك السؤال الثاني وهو قوله سلمنا ان مفهوم الجملة حاصل في حالة
تناهي وانه ممكن لكن لا نسلم انه زايد على الآحاد المتعاقبة فلا يكون معللا بغير علة الآحاد فان هذا السؤال يعود بنظير الاول
بل هو هو مع تغير العبارة فان من نفى وجود ما يسمى جملة في غير المتناهي لم ينازع في وجود كل واحد واحد من الآحاد المتعاقبة
فاذا سلم مفهوم الجملة فيما لا يتناهي وفسر ذلك بالآحاد المتعاقبة كان باقيا عليه متعه الاول لكن من الناس من يقول الجملة لا تعقل
الا في المتناهي

قول ابن عربي ان الله هو الوجود المطلق

كتاب رموز الكنوز للاحدي

تقرير حجة الاحدي في اثبات واجب الوجود

ايراد السؤال على الحجة

الا في المتناهي ومنهم من قد يتابع في الجملة هل لها حقيقة غير كل واحد من الآحاد فلهذا اجمعوا سؤالين وتحيروا فالسؤال
ان كان متوجها كان ذلك قولا بالحجة وان لم يكن متوجها لم يرد بحال وذلك انه اذا لم يكن الجملة حقيقة غير كل واحد واحد
لم يكن هنا مجموع يحتاج ان يتصف بوجوب او امكان غير كل واحد واحد وذلك كلها ممكنة فتكون الحجة على هذا التقدير اقل مقدمات
فانه اذا كانت الجملة غير الآحاد واحتيج الى نفي وجوبها بنفسها او بالآحاد اما اذا قدر انتفاء ذلك لم يحتج الى ذلك فلا تحتاج الى
نفي الوجوب عنها لا بنفسها ولا بالآحاد ولهذا قال في الاعتراض اذا لم تكن الجملة غير الآحاد لم يلزم ان تكون معللة بغير
علة الآحاد فذلك وحده كاف بخلاف ما اذا كانت غير الآحاد فانه يحتاج الى نفي وجوبها بنفسها او بالآحاد وهذا السؤال
الثالث وهو قوله ما المانع ان يكون المجموع وهو الجملة مترجحا باحاده الداخلة فيه لا بواحد منها بل بطريق ترجيح بالآحاد الداخلة
الشيء بنفسه وهو محال وهذا السؤال هو الذي ذكره في كتابه الآخر وذكر انه لا يعرف عنه جوابا حيث قال والمانع من ترجيحها
بترجيح آحادها وترجيح آحادها كل واحد بالآخر الى غير نهاية قال هذا اشكال مشكل وربما يكون عند غيري حله والجواب
الذي ذكر عنه انما يستقيم اذا اراد بالجملة كل واحد واحد من الاجزاء فاما اذا اريد بالجملة الاجتماع وهو الهيئة الاجتماعية
وان نسبتها بالآحاد المتعاقبة لم يكن الجواب صحيحا وهذا هو الذي استشكله في كتابه الآخر وحينئذ يكون السؤال لا يجوز
ترجيح الاجتماع بالآحاد المجتمعة وترجيح كل واحد بالآخر وليس الجملة هو الآحاد المتعاقبة كما تقدم لم هو الهيئة الاجتماعية ولكن
يمكن تقرير هذا الجواب اذا جعلت الهيئة الاجتماعية جزءا من اجزاء الجملة وهذا امر اصطلاحي فان المجموع المركب من اجزاء
قد يجعل نفس الاجتماع ليس جزءا من المجموع وقد يجعل جزءا من المجموع فاذا جعل الاجتماع جزءا من المجموع كان تقرير السؤال ان يقال
الجزء معلول بساير الاجزاء او ترجيح كل جزء بالآخر وترجيح جزء ممكن بجزء ممكن لا يرجح جزء ممكن باجزاء ممكنة وحينئذ فاجابه
بقوله مجموع الآحاد نفس الجملة المفروضة وفيه ترجيح الشيء بنفسه ليس بجواب مطابق فانهم لم يدعوا ترجيح المجموع بالمجموع بل ترجيح
الاجتماع بكل واحد واحد من الاجزاء المتعاقبة والاجتماع وان كان جزءا فليس هو من الاجزاء المتعاقبة لكن هذا فيه ترجيح
بعض الاجزاء ببعض فهو كتعليل بعض الممكنات ببعض فيعود الامر ويقال فالمجموع هو واجب بنفسه او ممكن معلول لنفسه
او معلول ببعضه او بخارج عنه كما تقدم تقريره ابن سينا الحجة وقد تقدم ان المجموع اما ان لا تكون له علة فهو واجب بنفسه
وهذا باطل كما تقدم واما ان يكون له علة وهو المجموع او بعضه او ما هو خارج عنه كما يقال نظير ذلك في دلالة المطابقة
والتضمن والالتزام فلهذا قال في القسم الثاني واما ان يقتضي المجموع علة هي الآحاد باسرها فتكون معلولة لذاتها فاذلك
الجملة والكل شيء واحد واما الكل بمعنى كل واحد فليس يجب به الجملة بقول ان كان المقتضي للمجموع هي الآحاد باسرها بحيث
يدخل فيها الهيئة الاجتماعية لزم ان تكون الجملة الممكنة معلولة لذاتها فان الجملة والكل والمجموع شيء واحد بخلاف ما اذا اريد
بالكل كل واحد واحد فان الجملة لا يجب لكل واحد واحد لما يجب لمجموع الآحاد كالعشرة لا تختص بخواص فرد من افرادها وكذلك
ساير المركبات وانما يحصل المركب لمجموع اجزايه التي من جملتها الهيئة الاجتماعية ان جعلت الهيئة الاجتماعية امرا وجوديا
وان لم تجعل كذلك لم تحتج الى هذا بل يقال المجموع هو الآحاد باسرها وليس هنا غير الآحاد ولعل ابن سينا اراد هذا ولهذا
اورد وعليه تلك الاسئلة وهو ان المجموع مغاير للآحاد وانه يجوز ان يجب المجموع بالآحاد المتعاقبة ونحو ذلك مما تقدم واما
القسم الثالث وهو ان يكون المجموع علة هي بعضه فهذا قد ابطله بقوله ليس بعض الآحاد اولى بذلك من بعض وان كان
كل واحد منها معلولا ولان علته اولى بذلك وهذا ان وجهان في تقرير ذلك احدهما ان كل جزء من الاجزاء اذا كان
ممكنا ومن ذلك الهيئة الاجتماعية فليس وجوب المجموع بهذا الجزء باولى من هذا لانه متوقف على كل جزء جزء منها والثاني
ان كل واحد من تلك الاجزاء معلول لغيره فعلته اولى ان تكون هي الموجبة للمجموع منه سواء قيل ان علة المجموع واحد معين
او واحد منها غير معين واما اذا قيل كل واحد واحد فذلك ابعد لانه يقتضي اجتماع موثرين مستقلين على اثر واحد وهو ممتنع
بصريح العقل واتفاق العقلاء فان قيل اذا كان المجموع هو الاجزاء او نفس الاجتماع فهذا الاجتماع افتقر الى شيء منفصل قيل هذا هو
الفرق بوجوب ذلك بنفسه وقد تقدم ابطاله فانه يكون كل جزء ممكن بنفسه والاجتماع ممكن بنفسه فلم يكن هنا ما يمنع ذلك
حتى يقال هو واجب بنفسه فلا يمكن ان يكون هنا ما هو واجب بنفسه وقد ابطل غيره هذا القسم بوجهين احدهما ذكره الرازي
والاحدي ان ما كان سبب المجموع كان سبب كل واحد من اجزاء ذلك المجموع فلو قدر جزء من اجزاء المجموع سببا لزم كون ذلك الجزء
سببا لنفسه فيلزم كون الممكن علة معلولا وايضا فذلك الجزء معلول واذا كان هو مرجحا للمجموع كان مرجحا لعلته فيكون علة لعلته
ولم يذكر ابن سينا ولا غيره في اثبات واجب الوجود قطع الدور كما لم يذكر جمهور قطع التسلسل
لظهور فساده وقد ذكرنا غير مرة ان المقدمة اذا كانت معلومة عقلا علمنا بان المحدث لها مثلا علمنا ان هذا الحدث
له محدث كما نعلم بها كما فيما في المطلوب وان حاجة عن الامور المطلوبة هو من جنس شبه السوفسطائية التي لا نهاية لها بحيث
الفرق بينها ما يكون من المقدمات خفيا على اكثر الناس يحتاج الى بيان وما يكون معلوما لاكثر الناس والنظر الوارد عليه
من جنس شبه السوفسطائية كما يورده الكفار الذين يجادلون بالباطل ليدحضوا به الحق ايكون لهذا حد ولا لهذا حد ولا هو حق ولا هو باطل

قول من لا يكفي الحكم بالاجتماع

قول من يجعل الاجتماع قدرا زايدا وجعل الاجتماع جزءا فانه سيندفع بالاجمال الاجتماعي

www.alukah.net

فهذه اسماء كلها اطار الزمان اورد المتاخرون اسولة سوفسطائية لم يذكرها المتقدمون وزاد المتاخرون مقدمة في الدليل
لدفع ذلك السؤال **فزادوا اولا** ان الحدث لا يختص بوقت دون وقت الا بمخصص والاوقات متماثلة والامور المتماثلة
يمتنع اختصاص بعضها دون بعض الا بمخصص منفصل **زادوا** بعد هذا ان التخصيص ممكن والممكن لا يترجح وجوده على عدمه
الا بترجيح احد طرفيه على الاخر الا بمرجح **وزادوا** ان المرجحات يمتنع تسلسلها كما تقدم **زادوا** بعد هذا قطع الدور وذلك
ان سينا لم يذكر في برهانه ان الممكن لا يوجد من نفسه فلا بد ان يوجد بغيره فقال الرازي لا يلزم من صحة قولنا ليس الممكن موجودا
من ذاته صحة قولنا انه موجود من غيره لان بين القسمين واسطة وهي ان لا يكون وجوده من شيء اصلا لا من ذاته ولا من غيره
واذا كان كذلك لم يتم البرهان الا بذكر هذه القسمة وابطاله اما بادعاء الضرورة في فساده او بذكر البرهان على فساده
قال وهو لم يفعل شيئا من ذلك **فيقال له** يكون وجود الشيء لا من نفسه ولا من غيره هو ما يعلم فساده بالضرورة والامور المعلومة
الفساد بالضرورة لا يجب على المستدل تقريرها ونفيها فان هذا لا غاية له وانما يذكر الانسان من ذلك ما قد قيل او خطر
بالبال فاما الذهن الصحيح الذي يعلم بالضرورة فساد هذا التقدير فهو لا يورده على نفسه ولا يورده على غيره وانما
يقع الايراد عند الشك والاشتباه فان قدر من الناس من يشك في هذا احتاج مثل هذا الى البيان وقد قلنا ان الاصولة
السوفسطائية ليس لها حد محدود ولا عدد محدود وهذا نظير قول القائل ان المحدث الذي كان بعد ان لم يكن لم يحدث نفسه
وهذا كله من العلوم البديهية الضرورية التي هي من بديهة الامور عند العقلاء ولو احتاج المستدل ان يذكر من الاقسام ما يخطر
ببال كل احد وان كان فساده معلوما بالضرورة لقال الممكن اذا لم يوجد بنفسه فاما ان يوجد بموجد او بغير موجد واذا
وجد بموجد فذلك الموجد اما ان يوجده وهو معدوم او يوجده وهو موجود ثم يريد ان يبطل الثاني بان الموجد لا يوجد
وهو معدوم كما فعل ذلك طائفة من اهل الكلام واذا اراد ان يبطل ذلك قال والمعدوم لا يكون موجدا لان العدم لا يتميز
فيه شيء عن شيء والموجد لا بد ان يتميز عن غيره واذا قيل المعدوم يتميز فيه شيء عن شيء على قول من يقول المعدوم شيء ثابت
انما المعدوم ليس بشيء فيكون اثبات وجود الصانع موقوفا على ابطال قول هؤلاء كما فعل ذلك طائفة من اهل الكلام والمعلوم
انا بطال هذا ادق من ابطال كون الشيء الذي لا يكون وجوده من نفسه يكون موجودا لا بنفسه ولا بغيره اذ كان من
المعلوم البين لكل احد ان ما لم يوجد بنفسه فلا بد ان يكون وجوده بغيره واما تقدير موجود ثم يوجد بنفسه ولا بغيره فهو ممتنع
فانه لا معنى لكونه موجودا بنفسه ان نفسه اوجدته اذ كان هذا معلوم الامتناع بل المعنى انه لا يحتاج في وجوده الى غيره بل وجوده
واجب بنفسه فهو موجود لا بواجب انظر هذا الكلام وبطلان نقيضه ابين من ما يستدل به عليه بل يمكن هنا غير ما يراد
اصولا اخرى يقول بها الكلام **وقال الرازي ايضا** فان الواجب على ابن سينا ان يتكلم قبل هذا الفصل في بيان ان
سبب الممكن لا يكون مقدما عليه تقدما زمانيا فانه لو جاز ذلك لما امتنع اسناد كل ممكن الى آخر قبله لا الى اول وذلك يفيده
غير ممتنع فكيف يمكن ابطاله لاثبات واجب الوجود واما اذا اقامت الدلالة على ان المسبب لا بد من وجوده مع المسبب فحينئذ
لو جعل التسلسل لكانت تلك الاسباب والمسببات باسرها حاضرة معا وذلك يفيده محال والبرهان الذي ذكره في ابطال التسلسل
ايضا مختص بهذه الصورة لكان الاولى تقديم الكلام في هذه المسئلة لكن لما كان في عزمه ان يذكره في موضع اخر وهو الخط الخاص
من هذا الكتاب لا جرم شاء تأخيره ههنا **قلت** مثل هذا الكلام هو الذي اوجب ان يدخل هذا التقسيم فيما دخله في هذا الدليل
كالاعدي وغيره ولهذا حاذر السيد لما ذكره ابن سينا كاف والدليل الذي ذكره على ابطال التسلسل في العلل يوجب ابطال علل متسلسلة
سواء قدرت مجتمعة او لا كما قد بيني من كلامه وهو لا يجوز علل متسلسلة لا متعاقبة ولا غير متعاقبة ولا يجوز حوادث متسلسلة وذلك
عنده شروط لحدوث الحادث لا علل والاسباب يعني العلل ولا يجوز عنده اسناد كل ممكن الى ممكن قبله اصلا ولكن يجوز ان يكون وجوده
مشروطا بوجود ممكن قبله وبين العلة والشرط فرق معروف ومن هنا دخل الغلط على الرازي في هذا الاعتراض ولهذا كان سابق من تكلم
في ابطال العلل المتسلسلة لم يتكلم في ذكر عدم التسلسل اصلا ولا يقولون ان الممكن او الحادث الذي يوجد قبل الممكن او الحادث هو علة له بل
وانما هو مسند وجوده وانما يقولون هو شرط فيه **وقال الرازي** ايضا لما شرح طريقة ابن سينا في اثبات واجب الوجود وابطال التسلسل قال
هنا كلام اخر وهو ابطال الدور وهو ان يكون هذا يترجح بذاته وذاك يترجح بهذا **قال** واعلم ان الدور باطل والمعتمد في ابطاله ان يقال
العلة متقدمة على المعلول وكان كل منهما علة للاخر لكان كل منهما متقدما على الاخر فيكون كل منهما متقدما على المتقدم على نفسه فيلزم
تقدم كل منهما على نفسه وهو محال **واورد** عليه اما معنى ان التقدم ان كان غير كون احدهما علة للاخر فلا نسلم الاولى وان كان هو
كون احدهما علة للاخر كان اللازم هو الملزوم فيكون المعنى لو كان احدهما علة للاخر لكان علة للاخر **قلت** هذا هو الجواب كان بطلان الدور معلوم بالضرورة ولا يحتاج الى تقرير
لا تقرير معقلا حتى يحتاج الى تنبيه عن قائلهم ولا يخطر لهم ان الفاعل لموجودات يكون معدوما ولا يخطر لهم ان الشيء يحدث ويكون لا بنفسه
ولا بغيره بل ولا يخطر لهم ان يكون ان معلولات متعاقبة لا فاعل لها وهو تسلسل العلل فيكون معلول المعلول معلولا والمعلول
المعلول معلولا والمعلول اخرا الى غير نهاية فانه الاذهان الصحيحة لا يخطر لها مثل هذا حتى يحتاج الى تنبيه وكذلك لا يخطر لها ان يكون وجود
الشيئين كل منهما فعلا للاخر بل هم يعلمون ان الشيء لا يفعل نفسه فكيف يفعل غاية نفسه وقول القائل لو كان كل منهما فاعلا للاخر وهو محال
الاخر وغلط في الاخر لكان كل منهما قبل الاخر كلام صحيح واما قول المعترض ان اريد بالتقدم تقدم العلة على المعلول فاللازم هو اللزوم وان
اريد غيره فانه مجهول فهذا عنه جوابان احدهما ان يراد به التقدم المعقول في نظر الناس من تقدم الفاعل على المفعول وهو كون قبله
بالزمان او بعد بالزمان وعلى هذا جمهور العقلاء يقرون ان هذا معلوم بالضرورة وهو كون الفاعل سابقا متقدما على مفعوله
وانه يمتنع ان يكونا متساويين في زمان الوجود وهذا مما يستدل به على ان كل ما سوى الله حادث ليس هو من الموجودات فانها مقارنة لخالقها وتكون
معه في الزمان

ويكون معه في الزمان ولا يجوز في الوجود مفعول معين قارن فاعله في زمانه اصلا وانما يعرف هذا في المشروط والمشروط فانا نشترط
فيه ان يكون متقارنا في صفات الله تعالى فان صفته وعلمه موجودان معا لم يسبق احدهما الاخر والارادة اذا كانت شرطا في العلم والارادة امكن
مع الصفات اللازمة لا يوجد احدهما قبل الاخر بل هما متلازمان ولا يوجد احدهما الا مع الاخر وقد يكون الشرط سابقا للمشروط
كالاعراض التي لا توجد الا بمحل وقد يكون المحل موجودا قبل وجود الاعراض وكما في افعال الله الحادثة فانها مشروطة بوجود ذاته
وذاته متقدمة عليها وما ذكره من ذكره من اهل الفلسفة والكلام في مسئلة حدوث العالم وغيرها من ان المتقدم بوجود ذاته
الى تقدم بالذات والعلية وقد يسمى الاول تقدم بالعلية والثاني تقدم بالذات لتقدم العلة على المعلول وتقدم بالطبع لتقدم
الواحد على الاثنين وغير ذلك فيهما بانه في الاول يكون المتقدم فاعلا للمتاخر وفي الثاني يكون شرطا فيه ومثلوا الاول بتقدم
حركة اليد على حركة الخاتم والكم فانك تقول حركت يدي فتحرك الخاتم فيها فزمانهما واحد مع العلم بان الاول متقدم
الثاني وينقسم الى التقدم بالزمان وبالرتبة الحسية او العقلية **وزاد الشهرستاني والرازي** وممن اتبعهما تقدما اخر
منهم طائفة مطلق الوجود وجعلوا التقدم بعض اجزاء الزمان على بعض **يجيب عنه** من يوافق جمهور العقلاء ان التقدم
المعقول انما هو التقدم بالزمان او تقدير الزمان على النزاع المشهور في هذا الموضع واما التقدم بالمكان والرتبة فهو
تابع لهذا لما كان التقدم في المكان يتحرك قبل حركة المتاخر كتحرك الامام قبل المأموم والامير قبل المأمور واما التقدم بالعلية
فان عني به هذا والا فلا حقيقة له فلا يعقل علة تامة تكون هي معا يراجزائها مقارنة لمعلولها اصلا وقول القائل
تحركت يدي فتحرك الخاتم ليس هو من تقدم الفاعل على مفعوله فان حركة اليد ليست هي الفاعلة لحركة الخاتم لكن هي شرط فيها
فلا توجد حركة الخاتم الحركة التابعة لحركة اليد الا بشرط وجود حركة اليد التي هي متبوعة كما ان حركة الاصابع لا توجد الا بحركة
الكف فان قيل الحركات محاذية للزمان فالفاعل لهذه هو الفاعل للاخرى وهو متقدم عليها جميعا وان قيل بل احدها تحت
الشيء بالوجود عقبه بل يطلقون لفظ المعية على المعاقب له ويقولون جاء معا وان كان مجيء احدهما عقيب الاخر
بينهما فصل بل يطلقون ذلك مع قرب الاخر فالحادثان اذا كان زمانهما واحدا وحدثا احدهما عقيب حدوث الاخر بلا فصل
كاجزاء الحركة والزمان لم يميز اكثر الناس بين هذا وهذا بالحس وحينئذ فقول القائل يتحرك يدي فيتحرك الخاتم بلا فصل
لم يجوز ان يكون هذا مع هذا كاجزاء الحركة والزمان بعضها مع بعض والحركة تحدث شيئا فشيئا من الفاعل والقابل
فمن حرك سلسلة او حبلا معلق الطرفين فانه اذا حرك احد طرفيه تحرك شيئا حتى تنتهي الحركة الى الطرف الاخر
وهي متعاقبة كتعاقب زمان تلك الحركة وليست اجزاء الحركة وزمانها متقارنة في الزمان وانما تحرك بمعاني الزمان فلا
تكون الحركة في احدهما اسبق من الاخر مثل البدن اذا تحرك مستقلا فان اجزاء البدن تحرك في آن واحد لا يسبق بعضها
بعضا الا تقدم من تحركه كما تتقدم احدى الرجلين على الاخرى بخلاف تحرك الظل المتصل تنتقل حركتها فاذا حركت
يده تحركت جميع اجزائها وما يتصل بها كالخاتم وما يتصل بها كالكم فيكون تحركه كتحرك الجسم المتصل اذا تحرك وتحركه المنفصل
كما اذا حرك آخر حركة قبل الرجل يشهد فيها التقدم بالزمان لوجود المنفصل وامتناع الاتصال فقد يشبه المتصل بالمقارن
وحينئذ فاي حركة كانت من قبل المتصل فهي متصلة بما قبلها كما تتصل اجزاء زمان الحركة فليس هنا كالاقتران في الزمان
واذا قيل في الحركة الكم زمانها زمان حركة اليد كما يقال مثل ذلك في سائر المتحركات معا بالزمان **فهنا لا نسلم** انا اذا حرك
الحركة هي فاعلة للاخرى بل غايتها ان تكون شرطا فيها والشرط يجوز ان يقارن المشروط بخلاف الفاعل فانه لا بد ان يتقدم
على الفعل المعين والمفعول المعين وان قدر ان نوع الفعل لازم له كما اذا قدر قديم ازلي متحرك لم يزل متحركا فانه يتقدم على
كل جزء من اجزاء الحركة لم يقل ان وجود ذاته شيء من اجزاء الحركة وان كان نوع الحركة لازما له فمن جوز وجود جسم قديم لم يزل
متحركا لم يقل ان شيئا معينا من الحركة قديم ازلي بل يجوز نوع الحركة ازلي وان كان كل منها حادثا كما يجوز ان يكون
مسبوقا بالعدم والمتفلسفة القائلون بقدم شيء من العالم لا دليل لهم على ذلك اصلا بل غاية ما عندهم اثبات قدم
نوع الفعل وقدم نوع المفعول لا يستلزم قدم فعل معين ولا مفعول معين بل ذلك ممتنع وقول القائل العلة متقدمة على
المعلول وان قارنته بالزمان وجعله البارئ مع العالم بهذه المنزلة **يقال** له ان اردت بالعلة ما هو شرط في وجود
المعلول لا مبدعا له كان حقيقة قولك ان واجب الوجود ليس هو مبدعا للممكنات ولا له بل وجوده شرط في وجودها
وهذا حقيقة قول هؤلاء فالرب على اصلهم والعالم مثلا زمان كل منهما شرط في الاخر والرب يحتاج الى العالم كما ان العالم
يحتاج الى الرب وهم يقولون في اثبات غنائه عن غيره وعلى اصلهم فقره الى غيره كفقر بعض المخلوقين وكغاية منهم
كما رسطو ان يجعل الممكن واجب الوجود لا يقبل العدم مع كونه مفتقرا الى المبدأ الاول لاجل التشبه به ويجعل المبدأ الاول غنيا عن
ما سواه ان واجب الوجود مفتقر الى غيره وايضا لا ازل الرب الذي يسميه لاصلهم كما قد بسط في موضع اخر وان اراد بالعلم
ما هو مبدع للمعلول له فهذا لا معقول مع كون زمانه زمان المعلول لم يتقدم على المعلول تقدما حقيقيا وهو التقدم المعقول او لا
شبهوا وجود العلة مع الرب بالصوت مع حركة والضوء مع الشمس كما هذا ونحوه شبهها بالظل لا يفيد الكلام شيئا قولهم
فضلا عن اثبات صحته فالحدوث الامور وامثالها اما ان يقال فيها ان الثاني موجود متصل بالاول كاجزاء الزمان وحركة لا انه
معه في الزمان واما ان يقال الثاني مشروط بالاول لا ان الاول مبدع للثاني فاعله فلا يفهم ان يذكر وجود فاعل بغير مع

ان زيادتها معا اصلا وحق ذكرنا هذا التقسيم لئلا يكون جواب مبنيا على امور دقيقة يخفى فهمها لبعض الناس فان الجواب كلما
كان اظهر واتفاق العقلاء عليه اكثر كان اولى لان الكلام غير اذا المقصود بيان الحق وابطال الباطل والا فيمكن بسط الكلام في هذا
وان قال السبب لا بد ان يتقدم على مسببه بالزمان وان الفاء المستعملة في هذا هي فاء التعقيب نحو تحرك الخاتم فتحرك يدي
فتحرك كمي بل يدل على ان ثاني عقب الاول وبيان ان فاء السبب يتضمن التعقيب من غير عكس فكل مسبب فانه يكون بعد سببه وليس
كل ما كان بعد غيره يكون مسببا عنه بل قد يكون ثانيا مسببين بسبب اخر وان كان نثرها فيه في الكلام في هذا ايجاز الا الفرق بين السبب
وجزء والشرط وليس هذا موضع استقصائه فان المقصود هنا غير بدون ذلك وانما المقصود هنا ان تقدم العلة الفاعلة على المعلول
المعلول امر معقول عند جماهير العقلاء من الاولين والاخرين وانما يجوز كون المعلول المعلول مقارنا لفاعله عند طائفة قليلة من الناس
كابن سينا والرازي ونحوهما وقد زعم الرازي في محصله وغيره ان المتقدمين والفلاسفة يجوزون وجود الممكن القديم عن موجد للزم
وهي العلة القديمة لكن المتكلمين يقولون انه فاعل بالاختيار وهذا مبنيون قدم شيء من الممكنات والمتفلسفة يقولون انه غير فاعل
بالاختيار فلهذا قالوا بتقدم معلوله وهذا الذي قاله **غلط على الطائفتين** جميعا كما قد بسطناه في موضع اخر فان المتكلمين
الذين يقولون بامتناع مقارنة المعلول لفاعله هو قول بعض القائلين بقدم العالم لانهم كلهم وان قالوا ان الرب فاعل بغير الاختيار فمنهم من
ليس امتناع احدهما مستلزما للاخر والفلاسفة القائلون بقدم الافلاك لهم قولان في العلة الاولى هل هي فاعلة بالاختيار
او موجبة بلا اختيار وقد ذكر القولين منهم ابو البركات صاحب المعتبر وغيره وهو يختار انه فاعل بالاختيار مع قوله بتقدم المعلول
وليس مسئلة القدم ملازمة لمسئلة الفاعل بالاختيار لا عند هؤلاء ولا عند هؤلاء كما ادعاه الرازي على الطائفتين وكذلك القول
بان المعلول مقارن لفاعله هو قول بعض القائلين بقدم العالم لانهم كلهم وان قالوا ان الرب فاعل بغير الاختيار فمنهم من يقول ان الله
لم يزل يحدث له وحينئذ فالمعلول متقدم الفاعل على معقول تقدما معقولا زمانيا واما معه زمانا فقول جمهور العقلاء لهذا الوجه
بالتقدم تقدم العلة على المعلول وكان التقدم هو الملزوم كمن اثنتي الواحد اذا اخبر عنه بخبرين يدل كل منهما على وصف غير الوصف
الاخر كان تعدد المعاني انما وانكانت الذات واحدة ولهذا قد تعلم الذات بوصف ولا تعلم بوصف اخر فاذا كانت ذات المتقدم
ذات العلة فليس المفهوم من نفس العلة هو المفهوم من نفس المتقدم وان كانا متلازمين بل يعني العلة انه اقتضاه واوجبه ومعنى
التقدم انه قبله وقد يفهم السبق والقبلية من لا يعلم انه علة بعدها قبل لو كان علة لكان قبله كان هذا صحيحا ثم العقل يجزم بان
الشيء لا يكون قبل نفسه فيظن ان يكون قبلا هو قبل نفسه باي وجه فسر معنى السبق والقبلية وحينئذ فيستدل بهذا على ذلك من لم
يفهم الامتناع من لفظ العلة واما من فهم الامتناع من لفظ العلة كما عليه جمهور العقلاء السليمة فلا يحتاج الى هذا ولكن كون الشيء لا
علة لشيء معناه انه يلزم من ثبوته ثبوته ولكن اذا كان الملازمة كل منهما يصلح ان يكون دليلا على الاخر فمن شأن الانسان انه يستدل
بالظاهر على الخفي لكن الظهور والخفاء من الامور النسبية فقد يظهر لهذا ما لا يظهر لهذا وقد يظهر للانسان في وقت ما يخفى عليه في وقت
فلهذا يمكن ان يستدل بهذا على ذاك وبذاك على هذا اذا قدر ان هذا اظهر من ذاك تارة وذاك اظهر من هذا اخرى اما بحسب تخصيص
واما بحسب حالين وهذه المعاني من تعقل انها تخلت لرشبه كثيرة فيما يورده الناس على الحدود والادلة التي قد يقال انها فاسدة
فيها واما جاهلها وهذا ايضا صحيح لكن من حصر العلم بطريق عينه هو مثل حد معين ودليل معين اخطأ كثيرا كان من قال ان حد
غيره ودليله لا يفيد الا اخطأ كثيرا وهذا كان الذين اوجبوا النظر وقالوا لا يحصل العلم الا بطلقا اخطأوا والذين قالوا لا حاجة
اليه بل المعرفة ضرورية كلها حد في كل حال اخطأوا بل المعرفة وان كانت ضرورية في حق اهل الفطر السليمة كثير من الناس
يحتاج فيها الى النظر والانسان قد يستغني عنه في حال ويحتاج اليه في حال وكذلك الحدود قد يحتاج اليها تارة ويستغنى عنها اخرى كالحدود
اللفظية والترجمة قد يحتاج اليها تارة وقد يستغنى عنها اخرى وهذا له نظائر وكذلك كون العلم ضروريا ونظريا والاعتقاد
قطعيا وظنيا امور نسبية فقد يكون الشيء قطعيا عند شخص وفي حال وهو عند اخر وفي حال اخرى مجهولا فضلا عن ان يكون مظنونا
باختلاف عقائد الناس واحوالهم فهو حق الذي لا يقبل النقيض ولهذا كل ما عارضه فهو باطل مطلقا ومن هنا يتبين لك ان الذين
نفوا امورهم على مقدمات اما ضروريا ونظريا وقطعيا وظنيا بنوها على امور تقبل التغيير والاستحالة فان القلوب بيد الله
اكتبه هذا الذي هدانا لهذا وما كنا لنهتدي لولا ان هدانا الله لقد جاءت رسل ربنا بالحق وقد قال تعالى انا ارسلناك بالحق بشيرا
ونذيرا وداعيا الى الله باذنه وسراجا منيرا وقال تعالى ام لم يعرفوا رسولهم فهم له منكرون ام يقولون به جنة بل جاءهم بالحق
اكثرهم للحق كارهون ولو اتبع الحق اهواءهم لفسدت السموات والارض ومن فيهن وقال تعالى الذين كفروا وصدوا عن سبيل الله ضل
اعمالهم والذين امنوا وعملوا الصالحات وامنوا بما نزل على محمد وهو الحق من ربهم كفر عنهم سيئاتهم واصلح بالهم ذلك بان الذين كفروا
اتبعوا الباطل وان الذين امنوا اتبعوا الحق من ربهم كذلك يضرب الله للناس امثالهم وضلال كثير فالرسول صلى الله عليه وسلم
مخبر بالحق ويقيم عليه الادلة العقلية البرهانية الموصلة الى معرفته كالاقيسة العقلية وهي الامثال المضروبة في القرآن وقد
ضربنا للناس في هذا القرآن الى قوله وتجادل الذين كفروا بالباطل ليدحضوا به الحق واتخذوا اياتي وما انذروا هزوا ومن اظلم ممن
ذكر باي ربه فاعرض عنها ونسي ما قدمت يداه انا جعلنا على قلوبهم اكنة ان يفقهوه وفي اذانهم وقرا وان تدعهم الى الهدى فلن
يهتدوا اذا ابدا ولقد صرفنا في هذا القرآن من كل مثل وكان الانسان اكثر شيء جدلا ولقد ضربنا للناس في هذا القرآن
من كل مثل لعلهم يتذكرون وهو تعالى يعيب عن المعارضات كما قال تعالى ولا يأتونك بمثل الا جئناك بالحق واحسن تفسيرا وهذا
مبسوط في غير هذا الموضع والمقصود هنا ان الطريقة الشرعية تتضمن الخبر بالحق والتعريف بالطرق الموصلة اليه النافعة للخلق

واما الكلام

واما الكلام على ما يخطر بالخاطر من الناس من الشبهات السوفسطائية فهذا لا يمكن ان يجيبه خطاب على وجه التفصيل
والعلوم الضرورية حاصلة مع صحة الفطرة وسلامتها وقد يعرض للفطرة ما يفسدها ويمرضها فيرى الحق باطلا كما في الابدان
اذا فسدت ومرضت فانه يجد الحلو مرا ويرى الواحد اثنين فهذا العالم لا يزيل مرضه والقرآن فيه شفاء لما في الصدور من الامراض
والنبي صلى الله عليه وسلم علم ان وسواس التسلسل في العلل يقع في النفوس وانه معلوم الفساد بالضرورة فامر عند وروده
بالاستعاذة بالله عنه والانتهاء عنه **كما في الصحيحين** واللفظ لمسلم عن ابي هريرة قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم لا يزال
الناس يتساءلون حتى يقال هذا خلق الله الخلق فمن خلق الله فمن وجد من ذلك شيئا فليقل امنت بالله وفي لفظ اخر يأتي الشيطان
احدكم فيقول من خلق السماء من خلق الارض فيقول الله وفي لفظ اخر يقول من خلق كذا من خلق كذا حتى يقول
من خلق ربك فاذا بلغ ذلك فليستعذ بالله وليتنه هذا لفظ البخاري ونحوه وفي مسلم عن انس عن النبي صلى الله عليه وسلم قال قال
اسعد وجلان امتك لا يزالون يقولون ماذا ماذا حتى يقولون هذا الله خلق الخلق فمن خلق الله سبحانه وفي البخاري عن انس
قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم لن يبرح الناس يتساءلون هذا الله خالق كل شيء فمن خلق الله وقد **سلك بعض** هؤلاء
طريقة هؤلاء كالرازي ونحوه فقيل له لم لم يامر النبي صلى الله عليه وسلم عند هذا الوسواس بالبرهان المبين لفساد التسلسل
والدور بل امر بالاستعاذة **فاجاب** بان مثل هذا مثل من عرض له كلب يتبع عليه ليعوذ به ويقطع طريقه فتارة يعرض بعصا
وتارة يطلب من صاحب الكلب ان يزجره قال فالبرهان هو الطريق الاول وفيه صعوبة والاستعاذة بالله هو الثاني وهو سهل
واعترض بعضهم على هذا الجواب بان هذا يقتضي ان طريقة البرهان اقوى واكمل وليس الامر كذلك بل طريقة الاستعاذة
اكمل واقوى فان دفع الله للوسواس عن القلب اكمل من دفع الانسان ذلك عن نفسه **فيقال السؤال باطل** وكل من جوابيه
مبني على الباطل فهو باطل وذلك ان هذا الكلام مبناه على ان هذه الاسئلة الواردة على النفس تندفع بطريقتين احدهما البرهان
والاخر الاستعاذة وان النبي صلى الله عليه وسلم امر بالاستعاذة وان المبين لفساد الدور والتسلسل قطعه بطريقة البرهان
وان طريقة البرهان تقطع الاسئلة الواردة على النفس بدون ما ذكره والنبي صلى الله عليه وسلم وان النبي صلى الله عليه وسلم لم يامر
بطريقة البرهان وهذا خطأ ومن وجوه بل النبي صلى الله عليه وسلم امر بطريقة البرهان حيث يومي بها ودل على مجامع الطريقين
التي يرجع اليها غاية نظر النظار ودل من البرهان على ما هو فوق استنباط النظار والذي امر به في دفع هذا الوسواس ليس
هو الاستعاذة فقط بل امر بالايمان وامر بالاستعاذة وامر بالانتهاء ولا طريق الى نيل المطلوب من النجاة والسعادة الا بما
امر به لا طريق غير ذلك **وبيان ذلك من وجوه احدها** ان يقال البرهان الذي ينال بالنظر فيه العلم لا بد ان ينتهي الى
مقدمات ضرورية فطرية فان كل علم ليس بضروري لا بد ان ينتهي الى علم ضروري اذ المقدمات النظرية لو اثبتت مقدمات نظرية
دائما لزم الدور القبلي او التسلسل في المؤثرات وكلاهما باطل بالضرورة واتفاق العقلاء من وجوه فان العلم النظري الكسبي هو
ما يحصل بالنظر في مقدمات معلومة بدون النظر اذ لو كانت تلك المقدمات نظرية لتوقفت على غيرها فيلزم تسلسل العلوم النظرية
في الانسان والانسان حادث كائن بعد ان لم يكن والعلم الحاصل في قلب حادث فلو لم يحصل في قلبه علم الا بعد علم قبله لزم ان
لا يحصل في قلبه علم ابتداء فلا بد من علوم بديهية اولية يبتدئ بها الله في قلبه وغاية البرهان ينتهي اليها ثم تلك العلوم
الضرورية قد يعرض فيها شبهات ووساوس كالشبهات السوفسطائية مثل الشبهات التي يورد في نفي العلوم الحسية
والبديهية كالشبهات التي اوردها الرازي في اول محصله وقد تكلمنا عليها في غير هذا الموضع والشبهات الفاسدة في تلك
العلوم لا يمكن الجواب عنها بالبرهان لان غاية البرهان ان ينتهي اليها فاذا وقع الشك فيها انقطع طريق النظر والتبيين ولهذا
كان من انكر العلوم الحسية والضرورية لم ينا ظر بل اذا كان جاحدا معاندا عوقب حتى يعترف بالحق وان كان غالطا اما لفساد
عرض لحسه او عقله لعجزه عن فهم تلك العلوم واما لنحو ذلك فانه يعالج بما يوجب حصول شروط العلم له وانتفاء موانعه فان
عجز عن ذلك لفساد في طبيعته عولج بالادوية الطبيعية او بالدعاء والرقى والتوجه ونحو ذلك والا ترك ولهذا اتفق العقلاء
على انكار شبهة تعرض لا يمكن ازالتها بالبرهان والنظر والاستدلال وانما يخاطب بالبرهان والنظر والاستدلال من كانت
عنده مقدمات علمية وكان ممن يمكنه ان ينظر فيها نظرا يفيده العلم بغيرها فمن لم يكن عنده مقدمات علمية اولم يكن قادرا على النظر
لم تكن مخاطبته بالنظر والاستدلال واذا تبين هذا فالوسوسة والشبهة القادحة في العلوم الضرورية لا تزال البرهان بل متى
فكر العبد ونظر ازداد ورودها على قلبه وقد يغلبه الوسواس حتى يعجز عن دفعه من نفسه كما يعجز عن عارض السوفسطائية
وهذا يزول بالاستعاذة بالله فان الله هو الذي يعيذ العبد ويجيره من الشبهات المضلة والشهوات الغوية ولهذا
امر العبد ان يستهدي ربه في كل صلاة فيقول اهدنا الصراط المستقيم صراط الذين انعمت عليهم غير المغضوب عليهم ولا
الضالين وفي حديث الالهي الصحيح عن النبي صلى الله عليه وسلم فيما يروي عن ربه تبارك وتعالى يا عبادي كلكم ضال الا
من هديته فاستهدوني اهدكم وقال تعالى واذا قرأت القرآن فاستعذ بالله من الشيطان الرجيم وقال تعالى واما ينزغنك
من الشيطان نزغ فاستعذ بالله انه هو السميع العليم وقال تعالى واما ينزغنك من الشيطان نزغ فاستعذ بالله انه سميع
عليم وفي الصحيحين عن سليمان بن صرد قال استب رجلان عند النبي صلى الله عليه وسلم فجعل احدهما يغضب ويحمر وجهه
فقال النبي صلى الله عليه وسلم اني لاعلم كلمة لو قالها لذهب ذا عنه اعوذ بالله من الشيطان الرجيم فامره النبي ان يستعيذ
من الشيطان عند القراءة وعند الغضب عند وجود سبب الخير وهو القراءة ليصرفه عنه ما يمنع الخير وعند وجود سبب الشر ليمنع

www.alukah.net

ذلك السبب الذي يحدثه وقد ثبت عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال ما من قلب من قلوب العباد الا وهو بين اصبعين
من اصابع الرحمن ان شاء ان يقيمه اقامه وان شاء ان يزيغه ازاغه وكان يمين النبي صلى الله عليه وسلم لا وتحلب
القلوب وكان كثيرا ما يقول والذي نفس محمد بيده وفي الحديث المقلب اشد تقلبا من الوذر اذا استجمعت غليانا
وشواهد هذا الاصل كثيرة مع ما يعرفه كل احد من حال نفسه من كثرة تقلب قلبه بالخواطر التي هي من جنس الاعتقادات
ومن جنس الارادات وفيها المحمود والمذموم والمقادير على صرف ذلك عنه فالاستعاذة بالله طريق مفضية
الى المقصود الذي لا يحصل الا بالنظر والاستدلال **الوجه الثاني** ان يقال النبي صلى الله عليه وسلم لم يامر بالاستعاذة
وحدها بل امر العبد ان ينتهي عن ذلك مع الاستعاذة اعلاما منه بان هذه الوساوس هو نهاية الوسواس فيجب الانتهاء
عنه ليس هو من البدايات التي يزيلها ما بعده فان النفس تطلب سبب كل حادث واو كل شيء حتى تنتهي الى الغاية والمنتهى
وقد قال تعالى وان الى ربك المنتهى وفي **الدعاء** المأثور الذي ذكره مالك في الموطا حسبي الله ونعم سمع الله لمن دعى
ليس وراء الله مرمى وفي رواية ليس وراء الله منتهى فاذا وصل العبد الى غاية الغايات ونهاية النهايات وجب
وقوفه فاذا طلب بعد ذلك شيئا آخر وجب ان ينتهي فامر النبي صلى الله عليه وسلم العبد ان ينتهي مع استعاذته بالله
من وساوس التسلسل كما يؤمر كل من حصل نهاية المطلوب وغاية المراد ان ينتهي اذ كل طالب ومريد فلا بد له من
مطلوب ومراد ينتهي اليه وانما وجب انتهاؤه لان من المعلوم بالعلم الضروري الفطري لكل من سلمت فطرته من بني آدم
ان هذا السوال فاسد وانه يمتنع ان يكون لخالق كل مخلوق خالق فانه لو كان له خالق لكان مخلوقا ولم يكن خالقا لكل
مخلوق بل كان يكون من جملة المخلوقات والمخلوقات كلها لا بد لها من خالق وهذا معلوم بالضرورة والفطرة وان لم
يخطر بالبال العبد قطع الدور والتسلسل فان وجود المخلوقات كلها بدون خالق معلوم الامتناع بالضرورة واذا
قلنا يمتنع وجود المحدثات كلها بدون محدث كان هذا مستلزما لذاك فان كل مخلوق محدث فاذا كان كل محدث لا بد له
من محدث فكل مخلوق لا بد له من خالق واولى وكذلك اذا قلنا كل ممكن لا بد له من واجب فلما كان بطلان هذا السوال
معلوم بالفطرة والضرورة امر النبي صلى الله عليه وسلم ان ينتهي عنه كما يؤمر ان ينتهي عن كل ما يعلم فساده من الاسوال الفاسدة
التي يعلم فسادها كالقول بقدم حدث الله او بقدم بعوث ونحو ذلك وهذا مما يبين ان سوال السائل ان كان ربنا في حديث
ابي رزين لم يكن هذا السوال فاسدا عنده صلى الله عليه وسلم لسوال السائل من خلق الله فانه لم ينه السائل عن ذلك ولا امره
بالاستعاذة بل النبي صلى الله عليه وسلم لغير واحد فقال له ابن الله وهو منزه ان يسئل سوالا فاسدا وسمع الجواب عن ذلك وهو
منزه ان يقر على جواب فاسد ولما سئل عن هذا ذلك اجاب فكان سائلا تارة ومجيبا عنه اخرى ولو كان المقصود مجرد
التمييز بين الرب والمعظم مع علم الرسول ان السوال والجواب فاسد ان كان في الاسوئة الصحيح ما ينفي غير الرسول عن الاسوئة
الفاسدة فكيف يكون الرسول صلى الله عليه وسلم فانه كان يمكن ان يقول من ربك من تعبدين كما قال لحصين الخزاعي يا حصين
كم تعبد اليوم قال اعبد سبعة آلهة ستة في الارض وواحد في السماء قال فمن الذي تعده لرغبتك ورهبتك قال الذي
في السماء فقال اسلم حتى اعلمك كلمات ينفعك الله بها فلما اسلم سأله عن الدعوة فقال قل اللهم الهمني رشدي وقني شر نفسي
رواه احمد في المسند وغير احمد **الثالث** ان النبي صلى الله عليه وسلم امر العبد ان يقول آمنت بالله وفي رواية ورسوله
وهذا من باب دفع الضد الضار بالضد 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 وقال ابو هريرة لعيت النبي صلى الله عليه وسلم في بعض طرق المدينة
جنب فانخنست منه وبقيت انخنست من فلان وهو اختفاء وبنوع من الانخفاض والذل له فالمختفي من عدو يتاله لا يقال انخنس
منه وانما ينخنس الانسان ممن يهابه ويعظمه فيذل ويخضع منه في اختفائه فهكذا الشيطان في حال ذكر الله يذل ويخضع ويختفي
واذا غفل العبد عن ذكر الله وسوس فامر النبي صلى الله عليه وسلم العبد ان يقول آمنت بالله او آمنت بالله ورسوله فان هذا القول
ايمان وذكر لله يدفع به ما يضاده من الوسوسة الفاسدة حتى في العلوم الضرورية الفطرية ويشبه هذا الوسواس الذي يعرض
في الطهارة او لم يغسله فيشكله هل كبر او لم يكبر وهل قرأ الفاتحة ام لا وهل نوى العبادة ام لم ينوها وهل غسل عضوه
او لم يغسله فيشكله في علوم الحسية الضرورية وكونه غسل عضوا او مسحه ببصره وكونه تكلم بالتكبير او لم يتكلم
علم ضروري يقيني وقد لا يتوقف على النظر والاستدلال ولا يتوقف على البرهان بل هو مقدمات البرهان واصول الفكر
وان يقول اذا قال لم تغسل وجهك لم تغسلت وجهي واذا اخطره انه لم يرد ولم يكبر يقول له كذبت وكبرت فيثبت على الحق
ويدفع ما يعارضه من الوسواس فيرى الشيطان قوته وثباته على الحق فيندفع عنه والا فمتى قابل الشكوك والشبهات بالحق
الى الوساوس والخطرات اورد عليه من ذلك ما يعجز عن دفعه وصار عليه مورد الشبهات وتحيره شياطين الانس والجن من زخرف
القول وانظر من ذلك الى غيره الى ان يسوقه الشيطان الى الهلكة فاسد وفي الذين آمنوا يخرجهم من الظلمات الى النور والذين كفروا
اولياؤهم الطاغوت يخرجونهم من النور الى الظلمات ان الذين آمنوا اذا مسهم طائف من الشيطان تذكروا فاذا هم مبصرون واخوانهم

لفظ ابن الله كان صلى الله عليه وسلم يجيبه تارة ويجيبه اخرى

يمدونهم في الغي ثم لا يقصرون **فصل** وما يتبين ان يعرف في هذا المقام وان كنا قد نبهنا عليه
في مواضع ان كثيرا من العلوم تكون ضرورية فطرية فاذا طلب المستدل ان يستدل عليها حصل وقع فيها شك اما لما في ذلك
من تضييع الاوقات واما لما في ذلك من خفائها واما لما في ذلك من كلام الاجنبي والمستدل اذا تحير عن فهم دليل على ذلك اما لعجزه
عن تصور ما وان امكن نظم الدليل وفهمه فقد يحصل التحير عن ازالة الشبهات المعارضة له امن هذا واما من هذا واما منهما
وهذا يقع في التصورات اكثر مما يقع في التصديقات فكثير من الامور المعروفة اذا اخذت بحد ورسم تميز بينها وبين الحدود والرسوم
خفاء بحد الوضوح لكونها اظهر عند العقل بدون ذلك الحد منها بذلك الحد ولكن قد يكون في الادلة والحدود من الغموض ما قد
يزيد عليه غيره وهذا تنوعت طرق الناس في الحدود والادلة وتجد كثيرا من الناس يقدح في حد وحد غيره واذا تم بيان كل
الحدود وبين غيره كانت تحدد وتجامعه المانعة على اي صورة كانت مشتركة في حصول التمييز بها وان لم تكن جامعة مانعة
كانت مشتركة في عدم حصول التمييز وان كان المطلوب بها تعريف المحدود فهذا الاصل يحصل بها مطلقا ولا يمتنع بها مطلقا بل يحصل
لبعض الناس وفي بعض الاوقات دون بعض كما يحصل بالاسماء فان الحد تنحصر ما دل عليه الاسم بالاجمال فلا يمكن ان يقال
له يتصور حقيقة المحدود الذي لم يتصورها الا بلفظ الحد وانه يتصورها بمجرد قول الحد كما يظن من يظنه من الناس من اهل
المنطق فهذا خطأ كخطأ من يظن ان الاسماء توجب معرفة حقيقة المسمى لمن سمع تلك الاسماء بمجرد ذلك اللفظ وقد بسط الكلام
على هذا في موضعه وبينا ما عليه جمهور النظار من المسلمين واليهود والنصارى والمجوس والصابئين والمشركين من الحدود
ومن انتفاء انتفاع كل هو طريقة نظار المسلمين من جميع الطوائف مثل ابي علي وابي هاشم وامثالهما ومثل ابي الحسن الاشعري
والقاضي ابي بكر وابي المعالي الجويني وابي الوفا ابن عقيل والقاضي ابي يعلى وامثالهم واما طريقة اهل المنطق ودعواهم ان الحد
التام مقصودة التعريف بالحقيقة وان تحقيقه مؤلف من الصفات الذاتية الداخلة في المحدود وهي الجنس والفصل وتقسيمهم
وبناهم ذلك على ان ماهيات الاشياء التي هي حقائقها ثابتة في الخارج وهي مغايرة للموجودات المعينة الثابتة في الخارج وان الصفات
الذاتية تكون متقدمة على الموصوف في الذهن والخارج وتكون اجزاء سابقة للحقيقة في الوجود في الذهن والخارج **فهذا وجه**
خطأ عند جماهير العقلاء من نظار الاسلام وغيرهم بل الذي عليه نظار الاسلام ان الصفات تنقسم الى لازمة للموصوف لا تفارقه
هو لازم لنوعه او جنسه واما تقسيم اللازمة الى ذاتي وعرضي وتقسيم العرضي الى لازم للماهية ولازم للموجود دون نوعه وجنسه ونحوها
خطأ عند نظار الاسلام وغيرهم بل طائفة من نظار الاسلام تنفي اللازم الى ذاتي ومعنوي وتنفي المعنوي مطلقا
تصور الذات مع عدمه وتنفي ما يمكن تصور الذات بدون تصوره وان كان لازما للذات فلا يلزمها الا اذا تصور معها
يقدم بالذات فالاول عندهم مثل كون الرب قائما بنفسه وموجودا بل وكذلك كونه قديما عند اكثرهم فان ابن كلاب يقول القديم
يقدم والاشعري له قولان اشهرهما عند اصحابه انه قديم بغير قدم لازم باق ببقاء وقد وافقه على ذلك ابن ابي موسى وغيره واما
القاضي ابو بكر فانه يقول باق بغير بقاء ووافقه على ذلك ابو يعلى وابو المعالي وغيرهما واثنان عندهم مثل كونه حيا وعليما وقديرا ونحو
ذلك وتقسيم هؤلاء اللازم الى ذاتي ومعنوي ليس هذا موضع بسطه فانهم لم يعنوا بالذاتي ما يلزم الذات اذا جمع لازم للذات والاخوا
بالذاتي المقوم للذات كاصطلاح المنطقيين فان هؤلاء ليس عندهم في الذوات ما هو مركب من الصفات كالجنس والفصل والاشياء
الصفات الى مقوم داخل في الماهية جوهرا منها والى عرضي خارج عنها ليس مقوما بل هذا التقسيم عندهم وعند جمهور العقلاء
خطأ كما هو خطأ في نفس الامر اذ التفريق بين الذاتي المقوم واللازم الخارج تفريق باطل لا يعود الا الى مجرد تحكم يتبعهم
التفريق بين المتماثلين كما قد بسط في موضعه ولهذا يعترف حذاق ائمة المنطق كابن سينا وابي البركات صاحب المعتبر وغيرهما
بانه لا يمكن ذكر فرق مطرد بين هذا وهذا وذكر ابن سينا ثلاثة فروق مع اعترافه بانه ليس واحدا منها صحيحا واعترض ابو
البركات على ما ذكره ابن سينا بما يبين فساد الفرق بين الذاتي المقوم والعرضي اللازم وابو البركات لما كان معتبرا لما ذكره
ائمة المشائين لا يقلدهم ولا يتعصب لهم كما يفعله غيره مثل ابن سينا وامثاله نبه على ما ذكره ارسطو واصحابه في هذا الموضع
عالم بعيوبه محققة ولا منقحة وغير ابي البركات بين فساده وتناقضه وصنف الناس مصنفات في الرد على اهل المنطق كما صنف
ابو هاشم وابن النوبختي والقاضي ابو بكر بن الطيب وغيرهم وهؤلاء النظار الذين يفرقون بين الصفات الذاتية والمعنوية
هم اصح نظرا من هؤلاء المنطقيين وهم يذكرون ما ذكره المنطقيون من الفرق فلا يجدون تفريقهم الى تفريق المنطقيين بل تفريقهم يعود
الى ما ذكروه هم من ان الصفات الذاتية عندهم ما لا يمكن تصور الذات مع تصور عدمها والصفات المعنوية ما يمكن تصور الذات مع
تصور عدمها كالحياة والعلم والقدرة فانه يمكن تصور الذات مع نفي هذه الصفات ولا يمكن تصور الذات مع نفي كونها باقية بالنفس
ووجودة وكذلك لا يمكن ذلك مع نفي كونها قديمة عند الاكثر وابن كلاب والاشعري في احد قوليه وابن كلاب جعل القديم كالعلم
والقدرة وهو المعنى فيه نزاع بين الاشعري ومن اتبعه كابي علي بن ابي موسى وامثاله وبين القاضي ابي بكر ومن اتبعه كالقاضي ابي يعلى
وامثاله وهؤلاء ايضا لم يريدوا بالتصور التام ما يظن بعض الناس ان تصور الذات مع نفي تلك الصفة بقاء لم يفهم تصور الذات بمجرد
وهو الشعور بالمتصور من طريق الوجود ويراد به التصور التام وما من تصور الا وفوقه تصور اتم منه ومن هذا الخطأ الذي خطأ فيه هؤلاء

وغيرهم ردوا قول اهل المنطق في الحد

هو بطلان تفريق ابن كلاب والاشعري ومن اتبعهما

www.alukah.net

المنطقيين الغالطين فان عنوانه التصور التام للذات الثابتة في الخارج التي لها صفات لازمة لها فهذه لا يمكن تصورها
كما هي عليه مع تي هذه الصفات فاذا عني بالماهية ما يتصوره المتصور في ذهنه فهذا يزيد وينقص بحسب تصور الاذهان
وان عنوا به ما في الخارج فلا يوجد شيء بدون جميع لوازمه وان عني بذلك انه لا يمكن تصورها بوجه من الوجوه مع تي هذه
الصفات فهذا يراد عليهم فيما جعلوه ذاتيا مثل كونه قابلا بنفسه وكونه قابلا ونحو ذلك فانه قد يتصور الذات تصورا تاما
من لا يخطر بقلبه هذه المعاني بل من ينفي هذه المعاني ايضا وان كان ضالا في نفيها كان من نفى الحيوة والعلم والقدرة كان
ضالا في نفيها واذا قيل لا يمكن وجود الفعل الا من ذات قابلة بنفسها قدرية قيل ولا يمكن الا من ذات حية عالمة قادرة فاذا قيل
هذه يمكن بعض العقلاء ان يتصور كونها فاعلة مع انتفاء هذه الصفات قيل هذا تصور باطل والتصورات الباطلة لا ضابط
لها فقد يمكن خيال آخر ان يتصور كونها فاعلة مع عدم القيام بالنفس فان الغرض ادعاء الى اعتقاد المعتقدين الى حقائق موجودة
في الخارج كان فرقا ذهنيا اعتباريا لا فرقا حقيقيا من جنس فرق اهل المنطق بين الذاتي المقوم والعرضي اللازم فانه تجوز الى
ذلك حيث جعلوا الذاتي هو التصور الماهية بدون تصوره والعرضي ما يمكن تصورها بدون تصوره وليس هذا الفرق في نفس
الامر وانما يعود الى ما تقدره الاذهان فانه ما من تصور الا وفوقه تصور اتم منه فان اريد بالتصور مطلق الشعور بالشيء
يمكن الشعور به بدون الصفات التي جعلوها ذاتية فانه قد يشعر بالانسان من لا يخطر بباله انه حيوان ناطق او جسم نامي حساس
متحرك بالارادة ناطق وان ارادوا التصور التام فقول القائل حيوان ناطق لا يوجب التصور التام للموصوف بل
ما من تصور الا وفوقه تصور اكمل منه فان صفات الموصوف ليست محصورة فيما ذكروه وان قالوا انه يريد به التصور التام للصفات
الذاتية عادت المطالبة بالفرق فيبقى الكلام دورا وهذا كما انهم يقولون ماهية الشيء هي المركب من الصفات الذاتية
ثم يقولون الصفات الذاتية هي التي يتوقف تحقق الماهية عليها او يتوقف تصور الماهية عليها فلا تعقل الصفة الذاتية حتى
تعقل الماهية ولا تعقل الماهية حتى تعقل الصفة الذاتية لها فيبقى الكلام دورا كما يجعلون الصفات الذاتية اجزاء الماهية مقومة
لها سابقة لها في تحقيقه في الوجود الذهني والخارجي مع العلم بان الذات احق بان تكون سابقة من الصفات ان قدر تعاقبا سبقا
وان انما متلازمان واذا قيل هي اجزاء قيل ان كانت جواهر كان بجوهر الواحد جواهر كثيرة وان كانت اعراضا فهي صفات فاذا
قيل الانسان حيوان ناطق قيل ان كانت الحيوانية والناطقية اعراضا فهي صفات الانسان وان كانت جواهر فهنا جوهر هو انسان
وجوهر هو حيوان وجوهر هو ناطق وجوهر هو جسم وجوهر هو حساس وجوهر هو نام ومعلوم فساد هذا وحقيقة الامر
وايضا فان اراد بالتصور الصفات مفصلة فمعلوم ان قولهم حيوان ناطق لا يوجب تصور سائر الذاتيات مفصلة فان
كون جسما نامیا وحساسا ومتحركا بالارادة لا يدل عليه اسم الحيوان دلالة مفصلة بل مجملة وان اراد بالتصور التصور
المتحرك بالارادة فيكون اسم الانسان كافيا في تعريف صفات الانسان مثل ما ان لفظ الحيوان على الجسم النامي الحساس
فاذا كانوا في تعريف الانسان لا يأتون الا بلفظ يدل على صفاته الذاتية دلالة مجملة وهذا الفرد حاصل بلفظ الانسان
كان تعريفهم من جنس التعريف بالاسماء وكان ما جعلوه حدا من جنس ما جعلوه اسما فان كان احدهما لا على الذات فكذلك الآخر
فلا يجوز جعل احدهما مصورا للحقيقة دون الآخر غاية ما يقال ان في هذا الكلام من تحصيل بعض الصفات ما ليس في الآخر
فان قول القائل حيوان ناطق فيه من الدلالة على معنى النطق باللفظ الخاص ما ليس في لفظ الانسان فيقال وكذلك في لفظ النامي
من الدلالة على النمو باللفظ الخاص ما ليس في لفظ الحيوان والنمو لا يوجبون ذلك وكذلك لفظ الحساس والمتحرك بالارادة فعلم
ان كلامهم لا يرجع الى حقيقة موجودة معقولة وانما يرجع الى مجرد وضع واصطلاح وحكم واعتبارات ذهنية وهذا بسط في موضع
وكذلك الذين قرروا تعريف الصفات الذاتية والمعنوية اللازمة للذات من الكلابية وأتباعهم يوجدون تعريفهم الى وضع واصطلاح
وحكم واعتبارات ذهنية لا حقيقة ثابتة في الخارج ولهذا يضطر بون بين الصفات الذاتية والمعنوية فهذا يقول انه
قديم بقدم باق ببقاء وهذا ينازع في هذا او في هذا والثاني يقول هو عالم بذاته قادر بذاته كما يقول هؤلاء انه باق بذاته
حية وعلم وقدرة فقد اخطأوا وذات حقيقة هي الذات المستلزمة لهذه المعاني وتقدير وجود ذات بدون هذه المعاني
تقدير باطل لا حقيقة له ووجود ذات منفكة عن جميع الصفات انما يمكن تقديره في الاذهان لا في الاعيان وهذه المعاني
في موضعها والمقصود هنا ان التعريف بالحدود والتعريف بالادلة قد يتضمن ايضاح الشيء بما هو اخفى منه وقد يكون
اخفا والظهور من الامور النسبية الاضافية فقد يتضح لبعض الناس او للانسان في بعض الاحوال ما لا ينتفع غيره او له
في وقت آخر فينتفع حينئذ بشيء من الحدود والادلة لا ينتفع بها في وقت آخر وكلما كانت حاجة الناس الى معرفة الشيء
وذكره اشد كانت معرفتهم به وذكرهم له اعظم واكثر وكانت طرق معرفته اكثر واظهر وكانت الاسماء المعرفة له اكثر وكانت
على معانيه ادل فالمخلوق الذي تصوره الناس ويعبرون عنه اكثر من غيره تجد له من الاسماء والصفات عندهم ما ليس
لغيره كالاسد والداهية والخمر والسيف ونحو ذلك فلكل من هذه المسميات في اللغة من الاسماء اسماء كثيرة وهذا لا يدل
على معنى لا يدل عليه الاسم الآخر كما يقولون في السيف صارم ومهند وابيض وينابيع ومن ذلك اسماء الرسول صلى الله عليه
وسلم واسماء القرآن فالنبي صلى الله عليه وسلم له خمسة اسماء انا محمد وانا احمد وانا الماحي الذي يمحو الله بي الكفر وانا الحاشر
الذي يحشر

الذي يحشر الناس على قدمي وانا العاقب وقال انا الضحوك القتال انا نبي الرحمة انا نبي الملحمة ومن اسمائه المزمل والمدثر والرسول
والنبي ومن اسماء القرآن الفرقان والتنزيل والكتاب والهدى والنور والشفاء والبيان وغير ذلك ولما كانت حاجة الخلق
الى معرفة ربهم اعظم الحاجات كانت طرق معرفته اعظم من طرق معرفة ما سواه وكان ذكرهم لاسمائه اعظم من ذكرهم لاسماء ما سواه
ولله سبحانه في كل لغة اسماء ولله في اللغة العربية اسماء كثيرة والصواب الذي عليه جمهور العلماء ان قول النبي صلى الله عليه وسلم انه
تسعة وتسعين اسما من احصاها دخل الجنة معناه ان من احصى التسعة والتسعين من اسمائه دخل الجنة ليس مراده انه
ليس له الا تسعة وتسعين اسما فانه في الحديث الآخر الذي رواه احمد وابو حاتم في صحيحه اسألك بكل اسم هو لك سميت به نفسك
او انزلته في كتابك او علمته احدا من خلقك او استأثرت به في علم الغيب عندك ان تجعل القرآن ربيع قلبي ونور صدري وجلاء
حزني وذهاب غمي وهمي وثبت في الصحيح ان النبي صلى الله عليه وسلم كان يقول في سجوده اللهم اني اعوذ برضاك من سخطك وبمعافاتك
من عقوبتك وبك منك لا احصي ثناء عليك انت كما اثنيت على نفسك فاخبر صلى الله عليه وسلم انه لا يحصي ثناء عليه ولو احصى جميع ما عليه
لاحصى جميع صفاته كلها فكان يحصي ثناء عليه لان صفاته انما يعبر عنها باسمائه

فصل

ولما كانت طرق معرفة الله
محض وهو قول بلا علم فانه من اين للانسان انه لا يمكن المعرفة الا 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 ان المعرفة طرقا اخرى وان كان الكلام في الطرق من دليل
الانبياء بل من عموم الخلق عرفوه بدون تلك الطريق الحسية وقد بينا في هذا الكتاب على ما بينا عليه من طرق اهل النظر وغيرهم
ما يأتي وان الطرق تتنوع تارة بتنوع اجلاء الدليل وتارة بزيادة مقدمات حتى يستغني عنها اخرون فهذا استدل بالامكان وهذا
بالحدوث وهذا بالآيات وهذا يستدل بحدوث الذوات وهذا بحدوث الصفات وهذا بحدوث العين كالاعراض وهذا
وحدوث غيره واخرون غلطوا وظنوا انه لا بد من العلم بحدوث كل موصوف تقوم به الصفات وقد يعبرون عن الاعراض كالاسماء وهذا بحدوثه
والجوهر والمركب وغير ذلك من العبارات واخرون يستدلون بحدوث ما قام به الحوادث ويقولون كل ما قام به الحوادث
فهو محدث وليس كل ما قامت به الصفات محدث والفلاسفة لم يسلكوا هذه الطرق لاعتقادهم ان الاجسام
قديمة والحوادث والصفات تكون جسما ومتحيزا وقديما وتحله الصفات والحوادث وليس هو عندهم مستلزما لكونه محدثا
بل وليس ذلك مستلزما عندهم وسطوا لكذلك لم يسلكها كثيرون من اهل الكلام كالكرامية وغيرهم ولا سلكها سلف
الامة وائمتها كما قد بسط في موضعه ولم يسلكها متأخرو اهل الكلام الذين ركبوا طريقة من قول الفلاسفة وقول اسلافهم
المتكلمين كالرازي والآمدي والطوسي ونحوهم بل سلكوا طريقة ابن سينا التي ذكرها في اثبات واجب الوجود وطريقة
ابن سينا لم يسلكها سلفه الفلاسفة كارسطو واصحابه بل ولا سلكها جماهير الفلاسفة بل كثير من الفلاسفة ينازعونه
في نفيه لقيام الحوادث والصفات بذات واجب الوجود ويقولون انه تقوم به الصفات والحوادث وان كونه واجبا بنفسه
لا ينافي ذلك كما لا ينافي عندهم جميعا كونه قديما ولكن ابن سينا واتباعه لما شاركوا الجهمية في نفي الصفات وشاركوا سلفهم
الدهرية في القول بقدم العالم سلكوا في اثبات رب العالمين طريقا غير طريق الموافقة لسلفهم المشائين كارسطو واتباعه لان
القول بالعلة الاولى بحركة الفلك الارادية وان كان محركا يحركها كما يحرك المعشوق لعاشقه وهو محرك الفلك للتشبه بالعلة الاولى يقول
ابن سينا من تلك الطريقة الى هذه الطريقة التي سلكها من طريقة اهل الكلام الذين يحتجون بالحدوث على الحدوث وهو لا يقول بحدوث
العالم فعدل طريقة الاستدلال بالممكن على الواجب وهي اولى المتكلمين من شهود الوجود الى القديم ومحدث فشهد هو الواجب وممكن
واثبت الواجب بهذه الطريقة ولكن هذا بناء على ان العدم ممكن وله ماهية تقبل الوجود والعدم وهذا مما خالفه فيه جمهور العقلاء
من الفلاسفة والمتكلمين حتى انه هو شاقض في ذلك موافقة مع سلفه وجميع العقلاء وصرح بان الممكن لا يكون الا ما يقبل الوجود
والعدم ثم تناقض هنا كما قد بسط في غير هذا الموضع ونحن نتكلم عليه هنا

قوله كل موجود اذا التفت اليه من حيث ذاته من غير التفات الى غيره فاما ان يكون حيث يجب الوجود في نفسه او لا يكون فان وجب فهو الحق بذاته الواجب وجوده من ذاته

وهو القيوم وان لم يجب لم يخل ان يقال هو يمتنع بذاته بعد ما فرض موجودا او لا فان كان يمتنع بذاته فهو ممتنع بذاته شرط منافي عدم علته
صار ممتنعا وان لم يجب لم يخل ان يقال هو واجب او لا فان لم يقترن بها شرط لا حصول علة ولا عدمها فهو من ذاته لا من غيره
وهو الواجب وان كان قد يكون باعتبار ذاته الشيء الذي لا يجب ولا يمتنع فكل موجود اما واجب الوجود بذاته واما ممكن الوجود
حيث ذاته **فيقال** اما كون الوجود ينقسم الى واجب وهو الواجب بنفسه والى ممكن وهو موجود بغيره وان الموجود يفتقر الى ما
من موجود بنفسه فهذا الحق وهي قضايا صادقة واما كون الممكن بنفسه له ذات يعتقب عليها الوجود والعدم وانها مع ذلك
قد تكون قديمة ازلية واجبة بغيرها كما يقوله ابن سينا وامثاله فهذا باطل عند العقلاء قاطبة هل الاولين والآخرين حتى عند
ابن سينا مع تناقضه **والاعتراض على هذا من وجوه احدها** قوله ان قرن باعتبار ذاته شرط صار ممتنعا
او واجبا وان لم يقترن بها شرط بقي له من ذاته الامر الثالث وهو الامكان يقتضي اثبات ذات لهذا الممكن تكون تارة واجبة
وتارة ممتنعة وهذا يقتضي ان الكل ممكن ذاتا مغايرة لوجوده وان تلك الذات يمكن اتصافها بالوجود تارة وبالعدم اخرى
وهذا باطل سواء اريد به قول من يجعل المعدوم شيئا من المعتزلة ونحوهم او قول من يجعله الماهيات الموجودة في الخارج مختلفا
للوجود في الخارج كما يقوله من يقوله من المتفلسفة والكلام على فساد هذين مبسوط في غير هذا الموضع وهو يذكر هنا لبعد على
صحة ذلك مجرد ما ذكره من التقسيم لا يدل على وجود الاقسام الثلاثة في الخارج فبقي دليله غير مقدمات وهذا مما يسلكه كثير
هؤلاء يذكرون اقساما مقدرة تقديرا ذهنيا ولا يقيمون الدليل على امكان ذلك التقدير سواء من قد ثبت في الخارج وهم
لم يثبتوه في الخارج كما ذكرنا نظير ذلك في مواضع والمقصود هنا ان قول القائل كل موجود اذا التفت اليه من حيث ذاته من غير التفات

مع كونه ممكنا يقبل الوجود والعدم صح صح

كون اسماء الله كثيرة لا تحصى

www.alukah.net

الى غيره فاما واجب واما ممكن اما يمتنع اذا علمت ان الموجود في الخارج لذات يمكن ان لا يلتفت معها الى غيرها فيقال ان تلك الذات اما
واجب واما ان يجب لها الوجود واما ان لا يجب واذا كان الاسنى في الخارج الا الوجود اما بنفسه واما بغيره فالموجود بغيره اذا
واجب واما ان يجب لها الوجود واما ان لا يجب واذا كان الاسنى في الخارج الا الوجود اما بنفسه واما بغيره فالموجود بغيره اذا
التفت اليه من غير التفات الى غيره فلا ذات له يمكن الالتفات اليها متى يقال انها ممكنة قابلة للوجود والعدم بل هذا الذي قدرناه
موجود بغيره اذا لم يلتفت الى غيره فلا حقيقة له اصلا لا وجود ولا غيره ولا هناك ما يكون ممكن الوجود اصلا بهذا التفسير لا يصح لانه لا
به الا بعد اثبات ذات محققة في الخارج حاضرة فلا هو في الخارج من الوجود ولما لم يثبت هذا القسم كان الاستدلال باطلا واذا قيل قد
قررهذا في غير هذا الموضع فيقال نجاب من وجهين احدهما انه قد بين ايضا في غير هذا الموضع فساد ما ذكره الثاني انه لو تقرر
ان تقرره فلا ريب ان هذه المقدمة مما نازع فيه كثير من العقلاء بل اكثرهم وهي مقدمة خفية تحتاج الى بيان **وحينئذ فلسفة**
الاشعري كالرازي والآمدي حاكمون فيها فالرازي له فيها قولان والآمدي متوقف فيها واهل الاثبات قاطبة كالاشعري
وغيره متفقون على ابطالها فكيف يكون مثل هذه المقدمة من اثبات واجب الوجود الذي وجوده اظهر واعرف من هذه المقدمة
وهل الاستدلال على القوي بالضعيف الا كتعديد الحمار بالخفي وهذا اذا كان في الحد ومردود اهو في الادلة اولى بالرد **الوجه**
الثاني ان هذا ظاهر على قول من اما على قول نظار المسلمين الذين يقولون وجود كل شيء في الخارج عين حقيقته فظاهر واما على
قول القائلين بان المعدوم شيء لمقرتين بين الوجود والثبوت فانهم لا يقولون ذلك لانهم لا يقولون ان الموجود القديم ثبوته
يقبل الوجود والعدم بل يقولون ان ماهيته القديمة مغايرة لوجوده الممكن لا يقولون انها تقبل الوجود والعدم فنفي الجملة لا يتصور
عندهم ماهية مستلزمة للوجود تقبل الوجود والعدم واما على قول متاخري الفلاسفة الذين يجعلون وجود الممكنات زائدا على
ماهياتها فتلك الماهيات انما تتحقق في حال الوجود لا يمكن تجردها عن الوجود فلا يتصور ان يكون عندهم ماهية هي نفسها تقبل
الوجود والعدم وهي مع ذلك مستلزمة للوجود ليس هو احد من الطوائف **الثالث** ان هذا باطل فانها اذا كانت مستلزمة للوجود
امتنع ان تقبل العدم وان كان عدمها ممكنا امتنع ان تستلزم الوجود فدعوى المدعي انها يمكن وجودها وعدمها وانها مع ذلك
تستلزم الوجود لا يمكن عدمها جمع بين المتناقضين واذا قيل هي باعتبار ذاتها يمكن وجودها وعدمها واما باعتبار سببها
فانه يجب وجودها مثل قول القائل هي باعتبار ذاتها يمكن وجودها وعدمها ليس معناه انه يجب وجودها او عدمها بل
معناه انه باعتبار ذاتها لا تستحق وجودا ولا عدما بل لا بد لها من احدهما باعتبار غيرها والتقدير انها موجودة فيكون الوجود لها
من غيرها واجبا والوجود الواجب ولو بغيره لا يمكن عدمه فهذه الذات الواجبة بغيرها لا يمكن عدمها بوجه من الوجوه وهب انه
لولا السبب الموجب لها لعدمت لكن تقدير هذا ممتنع فان السبب واجب الوجود بذاته وهي من لوازمه ولازم الواجب بذاته
يمتنع عدمه لان عدم اللازم يوجب عدم الملزوم فلو عدم لازم الواجب لعدم الواجب وعدمه ممتنع فعدم لازمه ممتنع فكان عدم
هذه الذات ممتنعا فلا يكون عدمها ممكنا فان الممكن نقيض الممتنع واذا كان عدمها ممتنعا لم يكن ممكنا **الوجه الرابع**
ان يقال معلوم انه لولا وجود الفاعل لكانت معدومة بنفسها ولم يكن عدمها معلولا علة منفصلة عنها وقول القائل علة العدم
عدم العلة ان اراد به ان عدم العلة يستلزم عدمها وبدل عليه هذا الصحيح وان اراد ان نفس عدم العلة هو الذي جعل المعلول
معدوما فهذا معلوم انه باطل بصريح العقل فان العدم المحض لا يكون له تاثير في شيء اصلا ولان ما لا يوجد الا بغيره اذا لم يوجد
الغير فهو باق على العدم مستمر على ما كان عليه والعدم المستمر الباقي لا يكون له علة اصلا ولو قدر ان لكل معدوم علة لوجد المعدوم
كان كذلك فالممكن لا يفتقر الى المؤثر الا اذا قدر وجوده والا فمع تقدير عدمه لا يفتقر الى شيء اصلا حتى يقدر فيه علة ومعلولا واذا
بغيره وجوبا قدر بالسالم يكن هناك ما يقبل العدم ولا ما يمكن ان يفتقر بذاته شرط عدم علته وهذا الاعتراض يمكن ايراده على قوله
الموجود اذا التفت الى من حيث ذاته من غير التفات الى غيره فهذا اما واجب واما ممكن يمكن ايراده على قوله
نفس الوجود المحقق في الخارج فذاك اذا قيل ليس له حقيقة بدون الوجود بنفسه فاذا نظر اليه مجردا عن غيره بطلت حقيقته
وكان نفيا محضا فلم يكن له حقيقة يلتفت القلب اليها البتة وان قيل ان له ذاتا مغايرة للوجود فتلك الذات سواء قدر امكان
تحققها دون الوجود كما يقوله من يقول العدم شيء او فرض انه لا يمكن تحققها بدون الوجود فتلك الذات سواء قدر امكان
من غير التفات الى غيرها لم تكن موجودة بل معدومة وان قدر فرضها موجودة فهذا جمع بين النقيضين وايضا فهي اذا التفت اليها
الالتفات الى غيرها محققة الوجود لا جائزة الوجود فما يكون وجوده اذا التفت اليه من غير التفات الى ما يقتضي وجوده
كان ممتنع الوجود سواء فرض عدم ما يوجده او لم يفرض لا وجود ولا عدم فهو لا يكون موجودا الا مع التفات الى ما يقتضي وجوده
فما يوجده امتنع وجوده وان قال القائل فرق بين التفات اليه بشرط او لا بشرط او قال بشرط عدم الموجد فاذا التفت اليه مجردا
فانه ممتنع في الاول ويمكن في الثاني قيل له بل هذا ممتنع في القسمين فاذا اخذ لا بشرط كان ممتنع الوجود وكذلك اذا اخذ لا مع وجود
الفاعل وذلك لانه لا يمكن وجوده الا بالفاعل ووجوده بدون الفاعل ممتنع فاذا التفت اليه لا مع لازم وجوده كان لا مع وجود
والممتنع اعم من ان يكون ممتنعا بنفسه او بغيره كان الوجود اعم من ان يكون موجودا بنفسه او بغيره والا ممتنع لا يمتنع ان يقترن
به شرط وهو عدم علته بل اذا لم يقترن به سبب وجوده كان ممتنعا والعقل يعقل ممتنعا عدم بدون ما يوجده وان لم يخطر به ان قدر يعلم
علته فهو في تجرده عن الاقتران بما يوجده ممتنع كما هو في الاقتران بعدم العلة ممتنع بيان ذلك ان عدم العلة لا شيء فاقترانه
العلة اقتران بعدم محض فلم يختلف حاله من تقدير عدم هذا الاقتران وانتفائه الا اذا قدر انه مع انتفائه وجوده والمقتضي لوجوده ممتنع معدوم بسبب هذا ان هذا الاقتران ليس هو الموجب لعدمه في نفس الامر بل وجود دليل على العدم والا
تشعد والتعليل لا ينعكس فلا يلزم من عدمه عدم المعلول اذا كان ملازما فالشيء اذا اخذ مع شيء كان ممتنعا ومع عدم فاعله
كان ممتنعا وكلا من الامرين يدل على امتناعه وكذلك اذا اخذ بدون شرطه كان ممتنعا وبدون لازمه كان ممتنعا والمقتضي لممكن الاعدم الجوازم
له واعظم الشروط والفرق بين ان يقدر مع انتفاء اللازم او يقدر مع ثبوت اللازم فالامران سواء هو في كلا الحالين ممتنع الا مع اللازم

فان وجود

فان وجود الملزوم بدون اللازم ممتنع ولهذا كل ما يقدر في الخارج فاما واجب بنفسه او بغيره واما ممتنع بنفسه او بغيره فاذا قيل
هو باعتبار نفسه لا واجب ولا ممتنع فاما ذاك شيء يقدر في الذهن فيقدر في الذهن ذات ممكنة وجودها وعدمها وان لم
تكلم فيه يقدر في الاذهان بل قلت كل موجود فجعلت التقسيم وارد اعلى الامور الموجودة في الخارج وتلك اما موجودة بنفسها
واما بغيرها وليس فيها ما يكون الالتفات اليه مع كونه غير موجود الا اذا كان في الذهن مع انه في الذهن موجود وجودا ذهنيا
الوجه الخامس قولك ان قدر باعتبار ذاته شرط صار واجبا وممتنعا وان لم يقترن بها شرط لا حصول علة ولا عدمها بقي له
النقيضين فانه لا بد ان يقترن بها حصول العلة او عدمها اذ لا يمكن رفع النقيضين جميعا وهو حصول العلة وعدمها فالتقدير الثاني
وحينئذ فلا يثبت الامكان الا على تقدير ممتنع وما لا يثبت الا على تقدير ممتنع فهو ممتنع ولا يمتنع وجود العلة وعدمها معا وهذا ممتنع
ولا يمتنع الا بجعل الاشتغال تقدير ممتنع وهو رفع النقيضين فيكون ممتنعا وهذا يوضح ان هذا الامكان الذي اثبتوه هو انه لا يجب
الذي لا يقبل الوجود البتة ليس ممكن مثل نقيضين صفاة الباري فان تجرد جهلا كذلك امور معدومة لا تقبل الوجود البتة
لمن ذاته اذا لم يقترن بها احد الامرين ومعلوم انه لا بد ان يقترن بها احد الامرين فاذا لم يكن لها الامكان الا في حال تجردها عن الاقتران
وهي لا تتجرد عن الاقتران فلم يكن لها من ذاتها امكانا اصلا فانه جعل ما لا يمكن عدمه واجبا سواء كان واجبا بنفسه او بغيره وما كان
واجبا لم يكن ممكنا واذا كان ممكنا اذا لم يقترن به لا سبب وجوده ولا سبب عدمه كان حينئذ وقدرته وعلمه من لوازم ذاته لا تقبل
العدم البتة بل يجب وجودها وتمتنع عدمها وليست من الممكن الذي يقبل الوجود والعدم بيان هذا **الوجه السابع** وهو
ان هذا الكلام يقتضي انها في حال افتقارها بشرط حصول العلة واجب ليس لها من ذاتها الامكان والتقدير انها موجودة وان الوجود
اما واجب واما 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 فيبطل تقسيم الوجود الى واجب وممكن بهذا الاعتبار بخلاف تقسيمه
تقسيمه الى واجب وممكن وفسر الممكن بما يوصف بالوجود تارة والعدم اخرى فيكون تارة موجودا وتارة معدوما فان تقسيم
الوجود الى واجب وممكن بهذا الاعتبار لا خفاء فيه فانها توصف بالامكان حال عدمها لانها يمكن وجودها وتوصف في حال
وجودها لانه يمكن وجودها كما امكن عدمها **الوجه الثامن** ان قول القائل هو من ذاته مع قطع النظر عن وجودها كما ذكر عند ذلك
الامكان او ان ذاته تقبل الوجود والعدم وتحو ذلك **يقال له هذه** الذات هي من حيث هي ذات مع قطع النظر عن وجودها
هي واجب او ممكن او ممتنعة فان كانت واجبة او ممكنة او ممتنعة فان كانت واجبة او ممتنعة فظاهر كونها ممكنة وان كانت
ممكنة فلا تكون ذاتا الا بامر آخر يجعلها ذاتا كما انها لا تكون موجودة الا بامر آخر يجعلها موجودة بل قياس ما ذكره
انه لا يثبت كونها ذاتا الا بسبب ولا يمتنع كونها ذاتا الا بسبب وهذا يفضي الى التسلسل لان القول في الموصوف بكونه ذاتا
كالقول فيما يوصف بانه موجود **الوجه التاسع** انه اذا كانت تلك الحقيقة والذات متفقة في كونها حقيقة وذاتا
الى سبب فلا سبب الا واجب الوجود وواجب الوجود يمتنع ان يجعلها حقيقة مع كونها معدومة فلا يجعلها ذاتا وحقيقة الا مع
كونها موجودة وحينئذ فاذا كان وجودها واجبا به فحقيقتها واجبة به فلا تكون قابلة للعدم كان نفس الوجود لا يكون
قابلا للعدم لما فيه من الجمع بين النقيضين **الوجه العاشر** انه اذا قدر ان واجب الوجود جعل حقيقتها وهي لا تكون لها
حقيقة الا بسبب لم يكن هناك حقيقة تقبل الوجود والعدم **الوجه الحادي عشر** قولك كل موجود اذا التفت اليه
من حيث ذاته من غير التفات الى غيره الى آخره **يقال** نحن اذا التفتنا الى السماء وغيرها من الموجودات من غير التفات
الى غيرها لم يعقل الا تلك العين الموجودة فاذا قدرنا انه لا يجب لها الوجود من نفسها لم يكن موجودة الا بوجود يوجدها
فنحن نعقل ان شيئا اما موجود بنفسه واما موجود بغيره واذا قسم الوجود الى موجود بنفسه وموجود بغيره وهي هذا
ممكنا كان هذا تقسيما صحيحا وهو تقسيمه الى مفعول وغير مفعول ومخلوق وغير مخلوق اما كون هذا الممكن له ذات وليس
له من تلك الذات وجود ولا عدم فهذا غير معقول في شيء من الموجودات بل المعقول انه ليس من الممكن من نفسه وجود ولا
ولا تحقق ولا ذات ولا شيء من الاشياء واذا قلنا ليس له من ذاته وجود فليس معناه ان في الخارج له ذات وليس
منها وجود بل معناه انا نتصور ذاتا في انفسنا ونتصور ان تلك الذات لا توجد في الخارج الا بمبدع يبدعها فالحقائق
المتصورة في الاذهان لا توجد في الاعيان الا بمبدع يبدعها في الخارج لا انه في الخارج لها ذات ثابتة في الخارج تقبل
الوجود في الخارج والعدم في الخارج فان هذا باطل واذا كان كذلك وعلمنا ان كل موجود فاما موجود بنفسه وهو الخالق
او موجود بغيره وهو المصنوع المفعول والمصنوع المفعول لا يكون الا محدثا مسبوقا بالعدم بل الممكن الذي يقبل
الوجود والعدم لا يكون الا محدثا مسبوقا بالعدم عند عامة العقلاء ولو قدر انا لم نعرف هذا التقسيم ما وجوده بنفسه
ووجود غيره منه خالقا وتسميه ما ابدعه غيره مخلوقا احسن وابين من تسميته هذا ممكنا اذ الممكن لا يوصف في العادة
الا المعدوم الذي يمكن ان يوجد والا موجود اما موجود فقد خرج عن الامكان الى الوجوب بالغير فالمعروف في فطر
الناس ان ما هو في من وجود وعدم لا يسمونه ممكنا وانما يسمون بالممكن ما يكون وجوده في المستقبل وعدمه في المستقبل
ثم اذا عرف ان كل ما سوى الوجود بنفسه فهو مفعول مصنوع له علم انه المصنوع المفعول لا يكون الا محدثا كما قد بسط

www.alukah.net

وموضعه وهذه **الاعتراضات** ليست اعتراضات على اثبات واجب الوجود بانه حق لكن اثبات هذا الطريق الذي سلكه
حيث اثبت ذاتا ممكنة مع كونها محتاجة في ذاتها الى واجب الوجود الى هذا في هذه الطريقة بلزوم ذاتا قبل كل موجود فاما
موجود بنفسه واما موجود بغيره والموجود بغيره لا يوجد الا بالموجود بنفسه فثبت وجود الموجود بنفسه واذا سمي هذا واجبا وهذا
ممكنا كان ذلك امرا لفظيا بحسب المقصود انه لا يثبت واجب الوجود بما يدعى انه ذات تمثل الوجود والعدم وفي مع ذلك قديمة ازلية
واجب فالواجب لا يقبل العدم بحال والله اعلم وهذه الامور التي ذكرناها في هذا الموضع غاية النفع يحتاج اليها في هذا الموضع
وغيره فانها في القلوب من الامراض ولكن خرجنا اليها من الكلام على المسالك التي سلكها ابو عبد الله الرازي في حدوث العالم والاجسام
وذكرنا كلام الآمدي على تلك المسالك فحصل هذا في الكلام على المسلك الاول **فصل واما المسلك**
الثاني فسلك انتفاء الاختصاص الى تخصص مقدره الآمدي من وجهين احدهما ما ذكره الرازي ثم زيفه **قال الآمدي**
المسلك الثاني هو ان اجزاء العالم متفرقة الى ما يختص بها من الصفات الجائزة لها وكل ما كان كذلك فهو محدث فالعالم
محدث اما المقدمة الاولى فقد اتفق الاصحاب فيها طريقين **الاول** انهم قالوا كل جسم من اجسام العالم فهو متناه وكل متناه فله
شكل معين ومقدار معين وحيز معين اما المقدمة الاولى فلما سبق تقريره واما المقدمة الثانية فلان كل جسم متناه فلا بد له
من مقدار معين وان يحيط به حد واحد كالمكرى او حدود كالاضلاع وهو المعنى بالشكل وان يكون في حيز بحيث يمكن الاشارة
اليه بانه ههنا او هناك وهذا كله معلوم بالضرورة وكل ما له شكل ومقدار وحيز معين فلا بد له من مخصص يخصصه به
وبرهانه ان جسم الآدمي يعلم بالضرورة انه يجوز ان يكون على مقدار اكبر او اصغر مما هو عليه او شكل غير شكله وحيز غير حيزه
اما متناهيا مما عنه او متناهيا واذا كان كذلك فلا بد له من مخصص يخصصه على ما يخصص به والا كان احد الجائزين واتفاقا وهو محال
الثاني ان جواهر العالم اما ان تكون مجتمعة ومفترقة معا او لا مجتمعة ولا مفترقة او البعض مجتمعا والبعض مفترقا فالاول باطل
ان يقال بالاجتماع والافتراق معا لانها غير مجتمعة ولا مفترقة معا اذ هو ظاهر المحال فلم يبق الا احد الاقسام الاخر واي قسم
منها قدر امكن في العقل فرض الاجسام على خلافه فيكون ذلك جائزا لها ولا بد لها من مخصص يخصصها به لما تقدم في الطريق الاول
واما بيان المقدمة الثانية وهو ان كل مفتقر الى المخصص محدث فهو ان المخصص لا بد ان يكون فاعلا مختارا وان يكون
ما يخصصه حادثا لما تقدم في المسلك الاول وعلى مسلك الامكان فانه قد مر وسيأتي انشاء الله تعالى ما ذكره فيه واذا ثبت ان
اجزاء العالم من جواهر والاجسام لا تخلو عن الحادث فتكون حادثة فاذا كانت اجزاء العالم من جواهر والاجسام حادثة لانها لا تخلو
كلها حادثة ضرورة عدم ثباتها بغير الجواهر والاجسام والعالم لا يخرج عن الجواهر والاعراض فيكون حادثا **قال الآمدي**
وهذا المسلك ضعيف ايضا **اذ نقابل ان يقول** المقدمة الاولى وان كانت مسلمة غير ان المقدمة الثانية وهي ان كل مفتقر
الى المخصص محدث ممنوعة وما ذكرتم تقريرها باطل بما سبق في المسلك الاول وبتقدير حدوث ما اشير اليه من الصفات
فلا يلزم ان تكون الجواهر والاجسام حادثة لجواز ان تكون هذه الصفات متعاقبة عليها الى غير النهاية الا بالاتفاق وما سبق
في بيان امتناع حوادث متعاقبة الاول لها انتهى اليه **قلت هذا المسلك** اضعف من مسئلة الحركة والسكون
فان هذا يفتقر الى ما يفتقر اليه ذاك من غير عكس اذ كلاهما مفتقر الى بيان امتناع حوادث متعاقبة ايضا وقد عرف ما فيه وهذا
يزيد احتياجا الى بيان ان الجسم لا يخلو عن صفات حادثة غير الحركة والسكون وهذا يخالف جمهور العقلاء وهذا مبني
على مقدمات عقلية لا بد من قدر او اجتماع او افتراق وان ذلك لا يكون الا بمخصص وان كل ما لا بد له من
مخصص فهو محدث **اما المقدمة الاولى** فلما تقدم انه لا بد له من قدر واما كونه لا بد له من اجتماع وافتراق فهو مبني على مسئلة
الجوهر الفرد واكثر العقلاء من طوائف المسلمين وغيرهم ينكرون الجوهر الفرد حتى الطوائف الكبار من اهل الكلام كالنجارية
والضرارية والهشامية والكلابية وكثير من الكرامية مع اكثر الفلاسفة وان كان القول بتركيب الجسم من المادة والصورة كما يقوله
من يقول من الفلاسفة ايضا افسد من دعوى تركيبه من الجواهر المفردة فكلا القولين ضعيف ونحن في هذا المقام مقصودنا التنبيه
على جوامع الطرق ومقاصدها واما كون ما له قدر يفتقر الى المخصص فهذا فيه نزاع مشهور وذكر ان القدر صفة من صفات
ذي القدر كالوانه واكوانه وسائر ما يمكن ان يتصف به الجسم من الحيوة والعلم والقدرة والكلام والسمع والبصر وغير
ذلك فان صفاته نوعان منها ما يختص الاحياء مثل هذه الصفات ومنها ما يشترك فيه الحي وغيره كالاكوان والقدر والطعم
والنكهة فاذا قال القائل كل ذي قدر يمكن ان يكون قدره على خلاف ما هو عليه كان يجوز له ان يقول كل موصوف يمكن ان يكون
موصوفا بخلاف صفته فاذا عرضنا على عقولنا ما نعلمه من الموجودات التي لها اقدار وصفات كان تجويزنا لكونها على خلاف
اقدارها كتجويزنا لها ان تكون على خلاف صفاتها بل القدر من الصفات **ولهذا ما تكلم الفقهاء** في مفهوم الصفة كقوله
صلى الله عليه وسلم في الابل السائمة الزكوة تكلم بعضهم في مفهوم القدر كقوله اذا بلغ الماء قلتين لم يحمل الخبث فقال آخرون
القدر من جملة الصفات ولهذا كان مما احتج به من احتج بمن اهل الكلام على الفلاسفة في مسئلة حدوث العالم ان الحادث له
صفات وقد يمكن ان تكون على خلافها فهو مفتقر الى المخصص لان العالم ممكن بالاتفاق والمخصص لا يكون الا موجبا بالذات
في امكان الحدوث وعدمه والقدر المعين اقرب الى الذات المعينة من الصفات المطلقة كما ان صفاته المخصصة الزم له من جنسه
القدر فان نفس الجسم التعليمي الذي يقدر في الذهن لا يمكن فرضه الا وله قدر يمكن فرضه خاليا عن جميع الصفات لانه
فرض جسم شامل لجميع الاجسام فلهذا قدر مجرد عن جميع الصفات كما يفرض عدد مجرد عن جميع المعدودات وكذلك ما
يتخيله الانسان

يتخيله الانسان من الاجسام بعد رؤيته له كتخيله الانسان والفرس والشجر والدار والمدينة والجبل ونحو ذلك فانه يمكن تخيله
مع عدم تخيل شيء من صفاته كالوانه وغيرها ولا يمكن تخيله موهوما في قدره فاختصاص جنس الجسم بجنس مقدار كاختصاص جنس المخصوصات
بجنس صفات واختصاص الجسم المعين بقدره كاختصاصه بصفته المعينة وحقيقته المخصوصة وكل شيء له حقيقة
ان يكون بخلاف ذلك القدر كقوله كل موصوف يمكن وجوده على خلاف تلك الصفات وهذا قدر من قوله كل ذي قدر يمكن
على خلاف تلك الحقيقة ولكن في هذا المقام يمكن ان يجعل حكم المقدار حكم سائر الصفات وهذا قدر من قوله كل ما له حقيقة فيمكن وجوده
لدى قدره كيفيته احق به من كميته فاختصاصه بقدر دون اختصاصه بصفة فالنار والماء والهواء يلزمها كيفية الموصوف وصفاته لزوم
اعظم مما يلزمها المقدار **فيقال ان امكن ان يقدر** ان كل جسم يقبل من الصفات خلاف ما هو عليه وما كان كذلك
فهو ممكن او محدث كان هذا دليلا عاما لا يختص بالمقدار وان لم يكن ذلك فلا فرق بين القدر وغيره واحد الطرق التي
ذكرها الرازي وغيره في اثبات الصانع تعالى الاستدلال بامكان صفات الجسم او حدوثها لم يفرق بين القدر وغيره
وغيره **ثم لقائل ان يقول** قولك القائل كل ذي قدر يمكن ان يكون اكبر او اصغر وكل وصف يمكن ان يكون فيه بين القدر
ونحو ذلك اتريد به الامكان الذهني او الخارجي والفرق بينهما ان الامكان الذهني معناه عدم العلم بالامتناع فليس في ذهنه
ما يمنع ذلك والامكان الخارجي معناه العلم بالامكان في الخارج والانسان يقدر في نفسه اشياء كثيرة يجوزها ولا يعلم انها ممتنعة
ومع هذا فهي ممتنعة في الخارج لامور اخر فان قال اريد به الامكان الذهني لم يمنعه ذلك لان غاية عدم العلم بامتناع كون تلك
الصفة واجبة له وان قال اريد به الامكان الخارجي وهو الذي اعلم ان كل موصوف بصفة او كل ذي قدر يمكن ان يكون بخلاف تلك
كان تجاوزا في هذا الكلام لان هذه قضية كلية تتناول من الافراد ما لا يحصى الا الله تعالى وليس احد يعلم ارتفاع امكان ذلك
في الخارج فيتناول جميع هذه الافراد غاية اندراج بعض الموصوفات والمقدرات بقبول خلاف وحكم عليه فاذا قاس الغائب
على الشاهد كان هذا من اضعف القياس لاختلاف الحقائق ولان هذا ينعكس عليه فيقال له لم لا يكون ما له صفة وقدر فيما سهم
الغائب على ما شاهد ويقال كل ما له صفة وقدر فانه يفتقر الى المخصص الذي يخصصه بها لما تقدم في الطريق الاول
قولك القائل كل ما له صفة وقدر فيقبل خلاف ذلك فلا يعلم ارادته فان اراد القياس الذي لا يعلم انتفاء ضده وما
اطرادة ودعاس متفقون على انهم لم يرد وجود الا له صفة وقدر وليسوا متفقين على ان كل ما اراده ممكن وجوده على خلاف
صفاته وقدره مع بقاء حقيقته التي هو بها هو وان مع استحالة حقيقته فاستحالة قدره وصفاته اولى ثم ان ما شاهد من
السموات انا نعلم جواز كونها على خلاف هذه الصفات بادلة منفصلة لا نعلم ذلك بضرورة ولا حسا ولهذا نازع في ذلك كثير
من العقلاء الذين لا يجمعهم مذهب معين تلقاه بعضهم عن بعض ولو كان هذا الجواز معلوما بالضرورة لم ينازع فيه طوائف
العقلاء الذين لم يتواطؤا على قول فان هؤلاء لا يتفقون على احد الضروريات **ثم يقال** هذا المعين معارض بالحقائق في نفسها
وصفاتها اللازمة لها فانه يمكن ان يقال كل موجود له حقيقة تخصه يمتاز بها عن غيره فاختصاصه ذلك الموجود بتلك الحقيقة
دون غيرها من الحقائق يفتقر الى تخصيص **ويقال ايضا** كل موجود له صفات تخصه لازمة فاختصاصه بتلك
الصفات دون غيرها تفتقر الى تخصيص ومن المعلوم انه قد علم بضرورة العقل واتفاق العقلاء انه لا بد من موجود واجب
بنفسه قديم وموجود ممكن محدث فانا نشاهد حدوث الحوادث والحادث ممكن والا لما وجد وليس واجب بنفسه والا لم يوجد
ويعلم بالضرورة ان طبيعة المحدث لا تكون الا بقديم وطبيعة الممكن لا تكون الا بواجب كما قد بسط في غير هذا الموضع فاذا
كانت الموجودات منقسمة الى قديم ومحدث وواجب وممكن فمن المعلوم انها يشتركان في مسمى الوجود والماهية والذات
والحقيقة وغير ذلك ويختص الواجب بما لا يشركه فيه غيره بل من المعلوم بالضرورة ان الواجب له حقيقة تخصه لا يشركه
فيها غيره فان كان كل مختص يفتقر الى تخصيص مباين له افتقرت حقيقة الواجب بنفسه الى تخصيص مباين له فلا يكون في الموجودات
قديم ولا واجب فيلزم حدوث الحوادث بلا محدث ووجود الممكنات بلا واجب وهذا مما انه معلوم الفساد بالضرورة فلم
يذهب اليه احد من العقلاء بل غاية الدهري المعطل الكافر ان يقول العالم قديم واجب الوجود بنفسه لا نقول انه ممكن محدث
ليس له مبدع واذا قال الدهري ان العالم واجب الوجود بنفسه لزمه ان الواجب بنفسه مختص من غيره بصفات لا يشركه
فيها غيره كالحوادث من الحيوان والنبات والمعدن ففي الجملة كل عاقل مضطر الى اثبات موجود واجب بنفسه له حقيقة يختص بها
عما سواه من غير تخصيص مباين له خصصه بتلك الحقيقة ومن قال ان واجب الوجود هو الوجود المطلق بشرط الاطلاق
او لا بشرط فيقال له هذا القول وان كان فساده معلوما بالاضطرار كما بين في موضعه قولك متناقض وهو مستلزم انه
مختص من غيره بما يخصه وذلك ان المطلق لا يوجد في الخارج مطلقا لا يوجد الا مقيدا بقيدين المقيد فاذا قيل موجود
واجب قيده بالوجوب فلم يكن مطلقا وان قال ليس الواجب قيده فيسلب الوجود فلم يكن مطلقا وان ادعى وجود
موجود لا واجب ولا غير واجب لزمه رفع النقيضين جميعا وهو اظهر من الامور الممتنعة في بديهة العقل ثم ان بعيد
يكون مبدأ الغير ويكون عاقلا ومعقولا وعاشقا ومعشوقا ومشتاقا وغير ذلك من الامور المقيدة المخصصة
التي تمتاز بها عن غيره ولا يكون وجودا مطلقا ثم ان قال هو مطلق لا بشرط لزمه ان يصدق حمله على كل موجود كان الحيوان
المطلق يصدق حمله على الانسان والفرس وغيرهما من الحيوانات وهذا متفق عليه بين العقلاء فيلزم حينئذ ان يكون كل موجود

اثبات دليل بعارض
دليل الانتفاء

www.alukah.net

قوله القونوي وامثاله من الملاحدة الباطنية

واجب الوجود ان كان واجب الوجود هو الوجود المطلق لا بشرط كما يقول الصدر القونوي وامثاله من الملاحدة الباطنية
واطنيه الاتحاد وهو معلوم ان هذا اكابر الحس والعقل وهو منتهى الالحاد في الدين وان قال هو
مطلق بشرط الاطلاق كما يقوله طائفة من ملاحدة الطائفتين معا يرجع عند التحقيق ثم قرروا في منطقهم ان المطلق
بشرط الاطلاق لا يكون الا في الاذهان لا في الاعيان ثم يلزمهم ان لا يصفوه بالوجوب ولا يكون علة ولا علا فلا يكون محققا
ولا عاشقا ولا معشوقا لان هذه كلها تخرج الوجود عن ان يكون مطلقا بشرط الاطلاق وتميزه عما ليس كذلك والمطلق لا
بشرط ليس فيه اختصاص ولا امتياز وان قالوا مطلق بشرط سلب سائر الامور المتشوبة 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 وخاصة فيه وذلك تخصيص امتاز به عن سائر الموجودات فلا يكون تقدير وجود واجب ولا ممكن الا وهو مختص
بما يميزه عن سائر الموجودات على اي وجه قدر ثم يقال كلما اشار 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 بامر
يختصه يجب ان يكون له مخصص من خارج امتنع ان يكون في الوجود موجود بنفسه وان يكون حقيقة من حقائق موجودة بنفسها
وان يكون ثم وجود واجب بل يلزم التناقض والدور والتسلسل الممتنع فانه اذا افتقر كل مختص الى مباين يخصه فذاك الثاني
اما ان يفتقر الى مخصص واما ان لا يفتقر فان لم يفتقر انتفت القضية الكلية وهو المطلوب وان افتقر الى الاول لزم الدور القبلي
وان افتقر الى غيره لزم التسلسل في العلل وكلاهما ممتنع باتفاق العقلاء ولو قدر معدا انه يلزم الدور المعي وهو ان يكون كل مختص
موجودا مع الآخر فيقال فكل منهما مختص بامر يهو متوقف على ما اختصت به نفسه وعلى ما اختص به الآخر فيلزم ان يكون هناك
اختصاصان فالقول في ذلك الاختصاص كالقول في الاول وبالجملة اختصاص الشيء بما هو عليه من خصائصه يخصه كاختصاصه
بنفسه ووجوده وصفاته كلها لازمة وعارضة 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 تحقق مباين لها وكل قائم بنفسه فلا بد له من مقيم مباين له وامثال ذلك
فانه مأمون من هذه الامور لا ولكن الذهن ان يقدره على خلاف ما هو عليه ومجرد امكان تقديره ذلك في الذهن لا يوجب
امكان ذلك في الخارج فالانسان قد علم انه لا بد من موجود يتصف بخصائص لا يشركه فيها غيره ولا يحتاج فيها الى مباين له كما
في توهم المتوهم ان كل مختص فلا بد له من مخصص مباين له توهما باطلا شيطانيا وهو من جنس ما ذكره النبي صلى الله عليه وسلم
في الحديث الصحيح لما قال في الشيطان احدكم فيقول من خلق كذا فيقول من خلق الله فاذا وجد احدكم ذلك فليستعذ
بالله وليتنه وفي حديث آخر لا يزال الناس يتساءلون حتى يقولوا هذا الله خلق كل شيء فمن خلق الله وهذا المكون الوسواس
الشيطاني الباطل لا يتعين عليه حد الموجود الواجب القديم الخالق وهذا المقام مزلة قدم فيه طوائف من الناس حاروا وانبعثوا
ما يجب اثباته لله تعالى من الصفات لعدم علمهم بالموجود الواجب حتى اختصه بذلك ثم انهم يناقضون فالمعتزلة فرقوا بين كونه عالما
وقادرا وكونه متكلما مريدا بان العلم عام التعلق فانه سبحانه بكل شيء عليم وعلى كل شيء قدير والكلام خاص فانه يتكلم بشيء دون
شيء فانه لا يتكلم الا بالصدق والارادة خاصة فانه يريد شيئا دون شيء لا يريد الا ما علم ان سيكون فقالوا لهم الثالث هذا
الامر كذلك لكن ما الموجب لتكلمه ببعض الكلام دون بعض ولارادته بعض الامور دون بعض فلا بد حينئذ ان يكون هو المخصص ثم العلم خير من العموم فليس في الارادة والمتفلسفة نفوا الاختصاص حتى اثبتوا
وجودا مطلقا مجردا ثم اثبتوا من اللوازم ما يوجب الاختصاص مثل كونه وجودا واجبا وذلك يميزه عن الوجود الممكن وجعلوه
عاقلا ومعقولا وعقلا وعاشقا ومعشوقا وعاشقا وملتذا به والواقع ذلك مما يوجب اختصاصه بهذه الامور عن ليس هو
موصوفا بها من الجمادات وقالوا صدر عنه العالم المختص بالامور المختصة بالصفات والاقدار من غير موجب للتخصيص فهل في الوجود
وهؤلاء يقرون على ما ثبت من اهل الكلام الحوادث بلا سبب حادث ثم يثبتون الحوادث بلا محدث ويثبتون التخصيصات في الموجودات
بلا مخصص اصلا وهو شبيه بقول من يجعل الممكن الذي ليس له من نفسه وجود يوجد بلا واجب بنفسه ومن وافق هؤلاء من الكلابية
في بعض الامور يثبت صفات معدودة تختص بها ويجعل لها خصائص لا يبطل التخصص لغير تلك الصفات ولهذا كان منتهى من سلك
هذا السبيل الى ان يثبت وجودا مطلقا ثم يناقض اعظم مما يناقض غيره وذلك لان كل وجود مختص بما هو من خصائصه
سواء كان واجبا او ممكنا فطلب الذهن شيئا مطلقا لا اختصاص له بشيء يميزه عن غيره طلب ما هو ممتنع لذاته فمن وصف
الواجب بذلك فقد وصفه بصفة الممتنع لذاته وهذا نهاية هؤلاء وهو الجمع بين النقيضين ثم يقول من يقول من متفلسفة
والمباينة والصفات الفعلية على هذه الطريقة اورد عليه من نفس اللوازم معه بالحيرة فلما احتج بان الاختصاص بالقدر
يقتضي مخصصا والاختصاص بالجهة يقتضي مخصصا قال فان قيل لم تنكرون على من يقول القدر الذي اختص به نهاية
في الكليات انما يرجع بتقدير القدرة عليها فلما كانت المقادير المخلوقة مقدورة عرف جوازها واحتاج الجواز الى مرجح فلا يمكن
فوق النهاية قادر يقدر عليه لم يكن اضافة الجواز الى الزيادة واثبات الاحتياج له الى الفاعل اقتضاء ان الصفات ثمان فاي واجبة
له على هذا الحد دون ما جاز الا توجد صفة اخرى فان قلتم يجب الاختصاص في هذا الحد وكذلك نقول الاختصاص بالحد
المذكور واجب لم اذ لا فرق بين مقدار في الصفات عدا ومقدار في الذات حدا وان قلتم جائز ان توجد صفة اخرى في الوجود

معارضة ايضا لدليل الكفاة

مكان ورتبة ضائعة

فرق المعتزلة بين كونه عالما وكونه متكلما مريدا

مكان ورتبة لم تجدها

للاختصار

الاختصار في هذا الحد ولحد فيحتاج الى مخصص حاصر ثم قال قلنا المقادير من حيث انها مقادير طولا وعرضا وعمقا لا تختلف
شاهدا ولا غائبا فالفرق الجواز العقلي اليها واستدعاء مخصص فيقال لهذا الذي قلته هو اول المسئلة فان المقادير من حيث
بصفاتها التخصيصية فالقول في ما اختصت به من المقدار كالقول فيما اختصت به من سائر الصفات وما اختصت به في الخارج ذات مخصوصة
الموصوفة بتلك الصفات ثم قال واما الصفات واختصاصها فان فقد اختلف جواب الاصحاب عنه بوجوه منها انهم منعوا
اطلاق لفظ العدد عليها فضلا عن التماثل وقالوا قد دل العقل بوقوعه على كون الفاعل قادرا واختصاصه ببعض الجائزات على كونه
مريدا وباحكامه على كونه عالما وعلم بالضرورة ان القضايا مختلفة ووردت في الشرع اطلاقه فلهذا اقتصرنا على ذلك فلو سلم لهم جواز ان يكون له مكنة اخرى اختلف الجواز عند تعلق
الى ذلك ولا نظير الاعتقاد ان لم يرد به تكليف قال ومنها انهم فرقوا في الشاهد بين الصفات الذاتية التي تلحق منها حقيقة
الشيء وبين المقادير العرضية التي لا دخل لها في تحقيق حقيقة الشيء فان الصفات الذاتية اثبتت للشيء مضافة الى الفاعل فان جعلها لا يسبب ومنها انه لو قدر صفة زائدة
الثمان لم تخل اما ان تكون صفة مدح وكمال او صفة ذم ونقصان فان كانت صفة كمال فعدمها في الحال نقص وان كانت صفة نقص
فعدمها عنه واجب واذا بطل الثمان تعين انه لا يوصف بزيادة على الثمانية قال ويترتب على ما ذكرناه هل يجوز ان يكون
الباري تعالى اخص وصف لا ندركه وفرق بين هذا السؤال والسؤال الاول فان السائل الاول سأل هل يجوز ان تزيد صفاته
على الصفات الثمانية والسائل الثاني يسأل هل له اخص وصف تميز به عن المخلوقات واختلف جواب الاصحاب عنه ايضا
فقال بعضهم ليس له اخص وصف ولا يجوز ان يكون لانه بذاته وصفاته تميز عن ذوات المخلوقات وصفاتها من حيث ان
ذاته لا حد لها زمانا ومكانا ولا قابل الانقسام فعلا وهما يخالف ذوات المخلوقات وصفاتها غير متناهية في التعلق بالمتعلقات
ولو كان الغرض ان يجعلنا اخص وصف به يقع التمييز فقد وقع التمييز بما ذكرناه فلا اخص سوى ما عرفناه وقال بعضهم لا
له اخص وصف في الالهية لا ندركه وذلك ان كل شيء لها حقيقتان معقولتان فانهما يتمايزان باخص وصفيهما وجميع
ما ذكرنا من ان الاحد ولا نهاية له ولا انقسام للذات ولا تناهي المتعلق في الصفات كل ذلك سلوب وصفات نفي وبالنفي لا يتميز
الشيء عن الشيء بل لا بد من صفة اثبات بها يقع التمييز والا تقع الحقيقة واسامها اذا ثبت اخص الوصف فهل يجوز ان يدرك
قال ابو الحسن الاشعري لا يجوز ان يدركه اصلا وقال بعضهم يجوز ان يدرك وقال ضرار بن عمرو يدرك ذلك عند الرؤية كما سيأتي
عاد سمه ونفس المسئلة من مجاري العقول وتصور الاخص من مجاري العقول فيقال هذا وما اشبهه هو الذي يقال
في هذا المقام من جهة من يفرق بين بعض الصفات وبعض كما يفرق بين الصفة والقدرة وعلى تقدير العلم انه لا يمكن الفرق
وذلك من وجوه احدها انما ذكرتم ليس فيه جواب عن الالزام والمعارضة فانهم عارضوه باثبات صفات متعددة
سواء كانت ثمانيا او اكثر او اقل فان اختصاص الصفات بعدد من الاعداد كاختصاص الذات بقدر من الاقدار وان كان المسمى
لا يسمى ذلك عددا فانا نعد اسمين الآخر قدرا وليس الكلام في الاطلاقات اللفظية بل في المعاني العقلية وما ذكر وعلى ذلك سواء
في ثبوته او نفي العلم به لا يضر فان التسوية قائم الا ان يثبت المثبت صفات لا نهاية لها احد هذا يبطل قاعدة من يقول ان الوجود
ما لا نهاية له والا فاذا اثبت الصفات متناهية كانت المعارضة متوجهة سواء عرف عددها ولم يعرف وتفريق من فرق بين
الصفات والعلية بان هذه تفتقر الى فاعل دون الاخرى لا يصح لانا هذا انما يجيء على قول من يقول الماهيات غير مجعولة ولا
بجعل كما يقوله الكثير من يقوله من المتفلسفة ونحوهم واما فاعل السنة ومتكلموهم متفقون على ان حقائق جميع المخلوقات مخلوقة
مصنوعة بل ليس لها حقيقة في الخارج الا هو موجود في الخارج وما سوى ذلك فانما هو صورة العلمية وما في الاذهان من ذلك
فالله تعالى هو الذي جعله فيها والله سبحانه هو الذي خلق قسوى وهو الذي قدر تقديرا وهو الذي خلق 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 الى الفاعل
قول باطل بل صفة كل موصوف مخلوق مضافة الى الله تعالى فانه خالق كل موصوف بصفاته وليس في المخلوق شيء لا من ذاته ولا من
صفاته الا والله خلقه وايضا فكل صفة لا زمة لموصوفها لا يكون الموصوف الا بها فان كان مفتقرا الى الفاعل فالفاعل
بصفاته وان كان غنيا عن الفاعل استغنى بصفاته عن الفاعل وتسمية اهل المنطق لبعضها ذاتيا ولبعضها عرضيا لا يمنع اشتراكها
في هذا الحكم وقولهم انما يلزم لو قدر صفة زائدة على الثمان لكان صفة كمال ونقص انما يفيده في ما زاد على الثمان وهذا لا يضر المعارض
بل يقول معارضته فان تخصيص الصفات باثبات ثمان دون ما زاد ونقص تخصيص بقدر وعدد فان كان كل مختص يفتقر الى مخصص
مباين له موجب فالسؤال قائم الا يفتقر الى موجب فان قال انما يلزم هذه الصفات على هذا الوجه من لوازم الذات لا تفتقر
الى موجب غير الذات قيل له فهذا امر والنزاع وبطل ما ذكرته من ان اختصاص كل موصوف بصفات ومقدار تفتقر الى مخصص
منفصل عنه الوجه الثاني ان ما ذكرتم من الكلام في اخص وصف يجري ايضا لانه لازم لهم كما ان ما ذكر في الصفات لازم لهم
كما ذكر هذا معارضة باختصاص تحقيقه في نفسها وذلك معارضة باختصاصها ببعض الصفات دون بعض وتحديد الصفات
دون ما زاد وسواء قيل باثبات اخص وصف او نفيه فانه لا بد من ذات متميزة بنفسها عما سواها الوجه الثالث
انه يقال اهل الاثبات للصفات لهم فيما زاد على الثمانية ثلثة اقوال معروفة احدها اثبات صفات اخرى كالرضى والغضب والوجه

قوله متصوف المتفلسفة الملاحدة انه يثبت في الكشف ما يناقض صريح العقل وهو الجمع بين النقيضين

قوله الاختصاص بالقدر الذي يقتضي مخصصا وايراد السؤال عليه

www.alukah.net

والسيدين وابن سوار وهذا قول ابن كلاب والحارث المحاسبي وابي العباس القلانسي والاشعري وقدماء اصحابه كابي عبد الله بن
مجاهد وابي الحسن ابن مهدي الطبري وهو قول ابي بكر بن فورك وقد حكى اجماع اصحابه على اثبات الصفات الخبرية كالوجه
واليد وهو قول ابي القسم القشيري وابي بكر البيهقي كما هو قول القاضي ابي يعلى وابن عقيل والشريف ابي علي وابن الزاغوني
وهو قول ابي الحسن التميمي واهل بيته كابنه ابي المظفر ورزق الله وغيرهم والقاضي ابي بكر بن الطيب وامثالهم كما هو قول سائر المتقدمين
وابي الحسن التميمي واهل بيته كابنه ابي المظفر ورزق الله وغيرهم والقاضي ابي بكر بن الطيب وامثالهم كما هو قول سائر المتقدمين

لم يمتنع ان 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 والمادل الدليل على انه لا اله الا الله وان رب العالمين واحد لا
شريك له وهو التوحيد الذي دل عليه الشرع والعقل فاما نفي الصفات وتسميته ذلك توحيدا فهو مخالف للشرع والعقل
وان اراد واجب الوجود القائم بنفسه الذي لا فاعل له كانت الذات واجب الوجود وهي بالصفة واجبة الوجود ولم تكن الصفة
وحدها واجبة الوجود فنقول وان اراد بذلك ان الصفة والموصوف الى الاخر افتقار اختير اثبات ذلك ولم يلزم
من ذلك كون احدهما معلول الاخر فان المتضايفين متلازمان وليس احدهما معلول الاخر وان اريد بذلك كون احدهما فاعلا
اختير نفي الحاجة بهذا التفسير وهو القسم الاول وهو انه ليس احدهما محتاجا الى الاخر وان اريد ان احدهما محل الاخر اختير
جواب الغزالي وهو ان الصفة محتاجة الى الذات من غير عكس وعلى هذا فقول القايل ان احدهما معلول للاخر ان اراد به ان
احدهما فاعل الاخر فهو باطل فانه لا يجب من قيام الصفة بالموصوف ان يكون الموصوف فاعلا للصفة بل الامر بالعكس فان
المعقول يمتنع ان يكون من باب الصفات اللازمة للموصوف وان اريد بذلك ان يكون احدهما قابلا للاخر فلا امتناع في ذلك
وان قيل بل ان المحل علة للحال واعلم ان هذه الحجج وامثالها مشتات مشتبهة فيها من جهة الالفاظ مجملة فلفظ العلة يراد به
العلة الفاعلة والعلة القابلة ولفظ الحاجة الى الغير يراد به الملازم للغير ويراد به حاجة المشروط الى شرطه ويراد به حاجة
المعلول الى فاعله واذا عرف هذا فالصفات اللازمة مع الذات متلازمة وليس احدهما فاعلا للاخر بل الذات محل للصفات
وليس الواحد منها علة قابلة بل الموصوف قابل للصفات وهذا الامتناع فيه بل هو الذي يدل عليه جزئي المعقول وصحيح
المنقول لكن الغزالي لم يجب الا بجواب واحد ومضمون كلامهم انهم في جميع كلامهم في نفي الصفات ينتهي امرهم الى ان هذا
تركيب والمركب مفتقر الى جزئه والمفتقر الى غيره لا يكون واجبا بنفسه لانه محتاج **فقال لهم ابو حامد** نحن نختار
الذات في قوامها غير محتاجة الى الصفات والصفات محتاجة الى الموصوف كما في حقنا فنحن نقول ان المحتاج الى غيره لا يكون
واجب الوجود فيقال ان اردتم بواجب الوجود انه ليس له علة فاعلية فلم تلتزم ذلك ولما استحال ان يقال كان ذات واجب
الوجود قديم لا فاعل له فكذلك صفة قديمة معه لا فاعل لها وان اردتم بواجب الوجود ان لا يكون له علة قابلية فهو
ليس بواجب الوجود على هذا التاويل ولكنه قديم مع هذا ولا فاعل له فما المحل لذلك فان قيل واجب الوجود المطلق هو الذي
ليس له علة فاعلية ولا قابلية فاذا سلم ان له علة قابلية فقد سلم كونه معلولا قلنا تسمية الذات القابلة علة قابلية
من اصطلاحكم والدليل لم يدل على ثبوت واجب الوجود بحكم اصطلاحكم انما دل على اثبات طرق ينقطع به تسلسل العلل
والمعلولات ولم يدل على هذا القدر وقطع التسلسل يمكن بواحد له صفات قديمة لا فاعل لها كما انه لا فاعل لذاته وكذلك
تكون متقررة في ذاته **قال ابن رشد** يريد انه اذا وضع لهم هذا القسم من الاقسام التي استعملوها في ابطال الكثرة الالتفات
معهم الى ان يثبتوا ان واجب الوجود ليس يمكن ان يكون مركبا من صفة وموصوف ولا ان تكون ذاته ذات صفات كثيرة
وهذا شيء ليس يقدرون عليه بحسب اصولهم **ثم احد يبين** ان المحال الذي يراعوا ان يلزمه على تقدير هذا القسم ليس يلزم
قال فيقال لهم ان اردتم بواجب الوجود انه ليس علة فاعلية فلم تلتزم ذلك وان اردتم بواجب الوجود انه ليس له علة قابلية
ولم استحال ان يقال كان 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 يتمحلون في الممكن الوجود
المكن تحقيقي ويرون ان كل ما دون المبدا الاول وجوده الصفة وهضوهم من الاشعرية يسلمون هذا ويرون ان كل ممكن
فاعل وان التسلسل ينقطع بالانتهاء الى ما ليس ممكنا في نفسه فاذا سلم لهم هذه ظن بها انه يلزم عنها ان يكون الاول الذي
انقطع عنده الامكان ليس ممكنا فوجب ان يكون بسيطا غير مركب لكن للاشعرية ان تقول ان الذي ينتفي عنه الامكان
تحقيقي ليس يلزم ان يكون بسيطا وانما يلزم ان يكون قديما فقط لا علة فاعلية له فلذلك ليس عند هولاء برهان على الاول
بسيط من طريقة واجب الوجود **قال ابو حامد** فان قيل فاذا اثبتم ذاتا وصفة وحلولا للصفة بالذات فهو مركب
كل مركب يحتاج الى مركب ولذلك لم يجز ان يكون الاول جسما لانه مركب **قلنا قول القايل** كل مركب يحتاج الى مركب
كقوله كل موجود يحتاج الى موجد فيقال الاول قديم ولا علة له والموجد نظير كل ممكن موصوف قديم ولا علة لذاته ولا صفته
والقيام صفاته بذاته بل الكل قديم لا علة واما الجسم فانما لم يجز ان يكون هو الاول لانه محدث من حيث انه لا يخلو عن
الحوادث ومن لم يثبت الحدوث في الجسم يلزمه ان يكون العلة الاول جسما كما سنلزمه عليكم **قال ابن رشد** معترضا
على ابي حامد التركيب ليس هو مثل الوجود لان التركيب هو مثل التحريك اعني صفة انفعالية زائدة على ذات الاشياء التي قبلت
التركيب والوجود هو صفة هذه الذات بعينها وايضا المركب ليس ينعدم الى موجودات مركب من ذاته ومركب من غيره فيلزم ان
ينتهي الامر الى مركب قديم كما ينتهي الامر في الموجودات الى موجود قديم وايضا فاذا كان الامر كما قلنا من ان التركيب امر زائد
على الوجود فلعله ان يقول ان كان موجد مركب من ذاته فهو موجد متحرك من ذاته وان وجد متحرك من ذاته فهو موجد لان وجود المعدوم هو خروجه بالقوة الى الفعل وكذلك الامر في الحركة والمتحرك **قال** والتحصيل في هذه المسئلة ان المركب لا يخلو
من ان يكون كل واحد من اجزائه التي تركب منها شرطا في وجود صاحبه جميعا من غير تفاضل او لا يكون شرطا او يكون
احدهما شرطا في وجود الاخر للثاني وهما لثاني ليس شرطا في وجود الاول فاما الاول فلا يمكن ان يكون قديما لان التركيب نفسه
لم يكن واحد منهما شرطا في وجود صاحبه فان امتنع هذه اذا لم يكن وجد احدهما ان يلزم الاخر من غير عكس كالحال في العقد
والموصوف

والموصوف الغير جوهرية فان كان الموصوف قديما وان شانه ان لا تفارقه الصفة فالمركب قديم واذا كان هذا هكذا
فليس يصح ان يجوز وجود مركب قديم ان يبين على ما زعم الاشعرية ان كل جسم محدث لانه ان وجد مركب قديم
وجدت اعراض قديمة احدها التركيب لان اصل ما يبنون عليه وجود محدث الاعراض انه لا يكون الا جزء التركيب
منها الجسم الاجتماع الافتراق فاذا جوزوا مركبا قديما امكن ان يوجد اجتماع لم يتقدمه افتراق وحركة لم يتقدمها سكون
واذا جاز هذا امكن ان يوجد جسم ذو اعراض قديمة ولم يصح لهم اما ما لا يخلو من الحوادث فهو حادث **قلت**
في ذلك اكثر مغلطة من كلام ابن سينا الذي اقر بفساده وضعفه وذلك ان هولاء قالوا الاشياء حادثة والمشتبهات اذا اشتركا
وصفة وحلولا للصفة بالذات فهو مركب وكل مركب يحتاج الى مركب يحتاج الى مركب لكونه قابلا
كل موجود يحتاج الى موجد ومقصوده بذلك ان هذا المعنى الذي سميتموه تركيبا ليس معناه كونه مركبا الا كون الذات موصوفة
بصفات كما ليس معناه انه كان هناك شيء متفرق فركبه مركب بل والهناك شيء يقبل التفرق فان الكلام انما هو في اثبات صفات
واجب الوجود اللازمة له كالحيوة والعلم والقدرة واذا كانت هذه الصفات لازمة للموصوف القديم الواجب الوجود بنفسه
لم يمكن ان تفارقه والا ان توجد دونه ولا يوجد الا بها فليس هناك شيئان كانا مفترقين فركبهما مركب ولفظ المركب في الاصل اسم
مفعول كقول القايل ركبت فهو مركب كما تقول فرقته فهو مفرق وجمعته فهو مجموع والفعل فهو مؤلف وحركته فهو محرك وقد ايد
تتالى اي صورة ما شاء ركبك بها ركبت الباب في موضعه هذا هو المركب في اللغة لكن صار في اصطلاح المتكلمين والفلاسفة
ما اختلفت كالانسان وقد يقولون كل جسم مركب من اجزائه لان هذه الاجزاء غير هذا الجزء وان كانوا يعتقدون انه متفرق
قط وانه لم يزل كذلك ويشارون هل الجسم مركب من الجواهر المنفردة او من الهيولى والصورة ام ليس مركبا من واحد
مركب من الجنس والفصل وهو الحيوان الناطق وهاتان الصفتان لم تفارقا احدهما الاخرى ولا يمكن وجود الناطق الا
مع الحيوان ولا يمكن وجود حيوان الا مع ناطق وما يقوم مقامه كالصاهل ونحوه فاما هولاء فانما حاولوا بهذا
بلغتهم في ان الموصوف بصفة لازمة له يسمى مركبا وقالوا لهم قلتم ان مثل هذا المعنى الذي سميتموه تركيبا يمتنع في الواجب
الوجود فنقول لهم ان كل مركب مفتقر الى مركب فمغلطة شنعاء من الاحمال في لفظ مركب فانهم لم يسلموا لهم ان هناك تركيبا
هو فعل مركب حتى يقال ان المركب يفتقر الى مركب بل هناك ذات موصوفة بصفات لازمة له فاذا قال القايل كل موصوف
بصفات لازمة له يفتقر الى مركب ومؤلف جمع بين الذات والصفات كان قوله باطلا فقولهم في هذا الموضع كل مركب يفتقر
الى مركب من هذا الباب وكذلك اذا قيل كل مؤلف يفتقر الى مؤلف كما يستعمل مثل هذا الكلام غير واحد من الناس في نفي معان
سماها مسمى تاليفا وتركيبا فجعل المستدل يستدل بمجرد اطلاق اللفظ من غير نظر الى المعنى العقلي **فيقال** لمن سمى مثل هذا
تركيبا وتاليفا اتعني بذلك ان هنا شيئا فعله مركب ومؤلف او ان هنا ذاتا موصوفة بصفات اما لازمة او ممنوع فانه ليس
في خلق الله من يقول ان صفات الله اللازمة له متوقفة على فاعل يؤلف ويركب بين الذات والصفات وان عنيت الثاني
فسلم ولا دليل لك على ان الذات القديمة الواجبة المستلزمة للصفات تفتقر الى من يركب صفاتها فيها فلهذا قال ابو حامد
هذا كقول القايل كل موجود يحتاج الى موجد ولو قال الى واجد لكان اقرب الى مطابقة اللفظ وهذا صحيح فان الموجود اسم
مفعول من وجد فهو واجد فاذا قال القايل كل موجود يفتقر الى واجد او موجد نظر الى اللفظ لان قوله كل مركب يفتقر
الى مركب نظر الى اللفظ ولكن لفظ الموجود انما يراد به ما كان متحققا في نفسه لا يعني به ما وجده غيره او وجده غيره كما انهم
يعنون بالمركب هنا ما كان متصفا بصفة قائمة به او ما كان فيه معان متعددة وكثرة لا يعنون به ما ركبه غيره فالذي جرا
لهولاء المخالطين في لفظ التاليف والتركيب كما جرى لاشباههم في لفظ التخصيص والتقدير فان الباب واحد فليتفطن
للسبب لهذا فانه يحل عنه شبهات كثيرة **واما اعتراض ابن رشد** على ابي حامد فقوله ليس المركب مثل الوجود بل مثل التحريك
فجوابه من وجوه **احدها** ان يقال ليس الكلام في الموازنات اللفظية بل في المعاني العقلية والمقصود هنا ان الذات
القديمة الواجبة الموصوفة بصفات لازمة لا يجب ان يكون لها جامع منفصل جمع بين الذات والصفات كما ان الوجود المحقق
لا يفتقر الى موجد غير نفسه بل قد يكون موجودا بنفسه لا يفتقر الى فاعل كذلك اتصافها بالصفات لا يفتقر الى فاعل **الثاني**
ان يقال وجب ان هذا مثل التحريك في اللفظ فقولك هي صفة انفعالية زائدة على ذات الاشياء التي قبلت التركيب ان عنيت
انها زائدة على الذات والصفات وقيام الصفة بالذات فهذا باطل وان عنيت انها هي قيام الصفة بالذات وهي الصفة
القائمة بالذات فليس في ذلك ما يوجب كونها انفعالية انها فاعلة بل الموصوف **الثالث** ان التركيب ان عني به تحريك
الشيء غيره فليس هذا نظير مورد النزاع فان احدا لم يسلم ان في الذات القديمة الموصوفة بصفاتها اللازمة شيئا تركيبا احد

التركيب نفع عنه هو على غيره معان

www.alukah.net

وان عنى به مطلق المحرك صار معنى الكلام ان اتصاف الذات بالصفات كاتصافها بالحركات وليس في واحد منهما ما يقتضي
احتياج الموصوف الى مباين له واما قوله ليس ينقسم الامر الى مركب من ذاته وغيره حتى ينتهي الامر الى مركب
قديم كما ينقسم الموجود الى موجود قديم **فيقال له** ان هؤلاء المسلمون لكن جاحد واعتقاده لما خالفوهم بها اصطلاحهم
وانهم جعلوه قيام الصفة بالموصوف تركيبا كما انهم يقولون بحسب اصطلاحكم انه ينقسم الى مركب من ذاته ومركب من غيره
وحقيقة الامر ان ثبوت الصفات ان سميتموه تركيبا لم يسلم لكم انقسام المركب الى قديم واجب ومحدث ممكن وان اردتم
تركيبا يطابق اصطلاحكم ولكن انتم سميتم هذا تركيبا ونفيتموه فلهذا قلتم لا ينقسم المركب فكان كلامكم ممنوعا باطلا
واما قوله ان الغايل يقول ان كان يوجد مركب من ذاته فسيوجد متحرك من ذاته وان وجد متحرك من ذاته فسيوجد
معدوم من ذاته **فيجاب من وجه احدها** منع المقدمة الاولى فما الدليل على انه اذا وجدت ذات موصوفة بصفة
لازمة له يلزم ان توجد ذات متحركة بحركة منها ليس معنى ذلك الا تجرد الموازنة اللفظية **الثاني** ان حقيقة قوله
ان افتقار التركيب الى مركب كافتقار التحريك الى محرك فان اخذ ذلك على ان له فاعلا فكل منهما فاعل وان اخذ مجرد
التركيب اخذ مجرد التحرك فيلزم على هذا ان يكون المعنى اذا وجد متصف بصفة بنفسه يوجد فاعل متحرك بنفسه واذا كان
حقيقة كلامه انه اذا كان متصفا بالصفات من ذاته فسيوجد متصفا بالافعال من ذاته فيقال له اما ان تكون هذه الملازمة
صحيحة واما ان لا تكون فان لم تكن صحيحة فليست تجد وان كانت صحيحة كانت دليلا على ثبوت افعال الله تعالى وكانت
حقيقتها انه يلزم من ثبوت الصفات القائمة ثبوت الافعال القائمة به فاي محذور في هذا اذا كانت الملازمة صحيحة **الثالث**
قوله وان وجد متحرك من ذاته فسيوجد المعدوم من ذاته لان وجود المعدوم هو خروج ما هو بالقوة الى الفعل وكذلك الامر
في الحركة والمتحرك وليس كذلك الوجود لانه ليس صفة زائدة على الذات فكل موجود لم يكن وقتا موجودا بالقوة ووقتا موجودا
بالفعل فهو موجود بذاته والمتحرك وجوده انما هو مع القوة المتحركة فلذلك احتاج كل متحرك الى محرك **فيقال** انتفى بقولك
فسيوجد المعدوم من ذاته اي نفس ما كان معدوما يوجد من الذات المعدومة ام تعني به ان الحركة المعدومة توجد من الذات
المتحركة اما الاول فغير معقول فان المعدوم ليس له وجود اصلا حتى يقال ان يوجد عنه ذاته او غير ذاته ووجود موجود
من غير موجود ممتنع بضرورة العقل وكون المعدوم يوجد بنفسه معلوم البطلان بالبديهة وان عنيت الثاني فالملازم
واحد فان المتحرك توجد حركته المعدومة من ذاته **وقول القايل** انه اذا جاز هذا جاز وجود المعدوم من الذات المعدومة
ممنوع بل باطل معلوم البطلان وقوله لان وجود المعدوم هو خروج ما بالقوة الى الفعل وكذلك الامر في الحركة والمتحرك
فيقال له غاية هذا انهما يشتركان في امر من الامور فلا يلزم اذا اشتركا في امر ما ان يشتركا في غيره مع ظهور الفرق
فان قوله وجود المعدوم هو خروج ما بالقوة الى الفعل لا يجوز ان يراد به ان نفس المعدوم كان فيه قوة هي مبدأ وجوده
فان المعدوم ليس في شيء اولا فيه شيء وانما يقال انما منه وجد المعدوم كان فيه قوة وجوده كما في النطفة قوة ان تصير
علقة وفي البيضة قوة ان تصير سنبلة وفي النواة قوة ان تصير نخلة فالذي فيه القوة ليس هو المعدوم واما الحركة
والمتحرك فنفس المتحرك فيه قوة هي مبدأ الحركة فنفس المتحرك الكل الذي وجد فيه ما كان معدوما من الاعراض كما يوجد
اللون في المتلونات والطعم في المطعومات والحيوة في الاحياء فكذلك الحركة في المتحركات فمحل هذه الصفات كان قابلا لها
وفيه قوة القبول والاستعداد لها واما نفس هذه الامور التي كانت معدومة فوجدت فليس فيها من القوة ولا غيرها شيء
فقياس الفاسد وجود المعدوم من ذاته بوجود الحركة من المتحرك في غاية الفساد والعلة تكون قابلة فيه وتكون قابلة فلو قال القايل
الموجود والجسم والقائم بنفسه او نحو ذلك يقبل الصفات والاعراض كالحركات ونحوها وفيه قوة لذلك فيجب ان يكون
المعدوم فيه قبول القيام الصفات والحركات به لكان قوله في غاية الفساد فكيف اذا قال اذا كان المتحرك فاعلا بنفسه
لحركته وجب ان يكون المعدوم فاعلا لذاته بل يقال الفاعل يمكن ان يفعل غيره واما فعله لنفسه فممتنع فلو قال اذا كان
المتحرك يفعل حركته وجب ان يفعل المعدوم حركته لكان باطلا فكيف اذا قال وجب ان يفعل نفسه وقوله كل موجود لم يكن
وقتا موجودا بالقوة ووقتا بالفعل فهو موجود بذاته والمتحرك وجوده انما هو مع القوة المتحركة فلهذا احتاج كل متحرك
الى محرك **فيقال له** انه سلم لك ان المتحرك وجوده مع القوة المحركة فلم قلت ان الحركة تحتاج الى محرك منفصل عنه
ثم يقال لك هل يجوز ان يتحرك المتحرك بنفسه بعد ان لم يكن متحركا ام لا فان اجزت هذا بطل قولك وجاز وجود المتحرك بنفسه
قبل الحركة وقبل القوة المتحركة وان قلت لا يجوز قيل لمحركه حينئذ اما ان يكون من نفسه واما من غيره فان كان من نفسه كانت
الحركة من نفس المتحرك وبطل قولك وان كانت من غيره وكان ذلك الغير متحركا فالقول فيه كالقول في الاول وان كان غير متحرك
لزم وجود حركات متوالية من غير متحرك وهذا قولهم وهو باطل وذلك ان اجزاء الحركة ترمتها اقبه شيئا بعد شيء فالمنتهي
لكل من تلك

الكل من تلك الاجزاء يمتنع ان يكون موجبا تاما في الازل لانه لو كان كذلك للزم ان يقارنه موجبه فان العلة التامة
لا يتاخر عنها معلولها وحينئذ يلزم كون المحدث قديما وهو ممتنع او يقال ان كانت العلة التامة تستلزم مقارنة
معلولها لزم ذلك وان لم تستلزم ذلك جاز حدوث الحركات المتاخرة عن موجب قديم فيجوز ان يتحرك الشيء بعد
انه لم يكن متحركا بدون سبب حادث وهذا يبطل قولكم واذا لم يكن الموجب التام لها تاما في الازل لزم ان يكون حادثا
والقول في حدوثه كالقول في حدوث غيره فاذا لم يكن في الفاعل فعل حادث امتنع ان يصدر عنه شيء حادث فامتنع حدوث
متحرك عن غير متحرك **وهذا المقام وهو حدوث الحوادث من ذات لا يقوم بها حادث** مما اعترف حذاقهم
بصعوبته وبعده عن المعقول كما ذكره ابن رشد والرازي وغيرهما وهؤلاء المتفلسفة يقولون ان النفس المحركة
للافلاك تحدث لها تصورات وارادات هي مبدأ الحركة وان محركها العقل الذي يريد التشبه به او واجب الوجود الذي يطلب
التشبه به باخراج ما فيه من الايون والاوضاع وتحريك الواجب او العقل للفلك او لنفس الفلك كتحريك المحبوب
المحب والمشتهي للمشتهي والمعشوق للعاشق ليس من جهة المتحرك فعلا اصلا بل ذلك بحيث يتحرك تشبها به وهذا اثبت ارسطو واتباعه
موضع بسطها لكن يقال كون الفلك يتحرك للتشبه بالواجب او اخراج ما فيه من الايون والاوضاع كلام لا دليل عليه بل
بل الادلة الدالة على فساده كثيرة ليس هذا موضعها فنقول هب ان الامر كذلك فهذا انما فيه انه اثبت العلة الغائية
للفلك فيقال له ان السبب الفاعل لحركة الفلك فان الحركة وان افتقرت الى غاية مقصودة فيفتقر الى مبدأ فاعل
بالضرورة فاذا قالوا نفسه تحركه قيل لهم فالفاعل لما يحدث في النفس من اسباب الحركة كالتصورات والارادات فان كانت هذه
قد وجدت بعد العدم فما السبب الفاعل لهذه الحركة فان قالوا النفس هي الفاعلة لذلك الحركة فقد جعلوها متحركة من نفسها
وهذا خلاف ما قالوه وان قالوا شيئا غيرها قيل لهم الكلام فيه كالكلام في النفس فان ان حدث فيه عالم يحدث سلم عن
سبب ذلك وان قيل بل المحدث تحركه النفس على حال واحدة ازلا وابدا قيل لهم فقد لزمكم حدوث حادث بلا سبب فقولكم هذا
المحرك للنفس ان كان علة تامة في الازل وجب وجود معلوله في الازل فيجب وجود ما حدث للنفس من التصورات والارادات
في الازل وهذا جمع بين النقيضين وان قيل بل حدث له امر به صار فاعلا لما يحدث للنفس مثل من سبب حدوث ذلك واذا قيل
الحادث استعداد النفس لان يفيض عليها من العقل ما تتصور به وتريد قيل فذلك الاستعداد حادث والقول في سبب حدوثه
كالقول في سبب حدوث غيره فلا بد من احد امرين اما حدوث تحدث بلا سبب حادث واما حدوث الحوادث عن متحرك ابدا كان
بطل قولهم والاول يقولون انه باطل بالضرورة فيلزمهم الثاني فقد الزم مناظر به ما يلزمه هو اشد منه ويبين به ان قول الفلاسفة
اشد فسادا فانه قال **والذي يتخلص** لك شعر به منه هو انه ان اراد فاعلا واحدا لم يكن فعله اولى لانهم لا يمكنهم ان يدعوا
ان حالة الفاعل عن المفعول المحدث يكون في وقت الفعل هي بعينها حالته في وقت عدم الفعل فهذا حالة ولا بد حالة متجددة وصفة
لم تكن وذلك بضرورة اما في الفاعل او في المفعول او في كليهما واذا كان كذلك فتلك الحال المتجددة اذا وجبها ان كل حال متجددة
فاعلا لا بد ان يكون الفاعل لها اما فاعل اخر فلا يكون ذلك الفاعل هو الاول ولا يكون مكتفيا بفعله بنفسه بل بغيره واما ان يكون
الفاعل لتلك الحال التي هي شرط في فعله هو نفسه فلا يكون ذلك الفعل الذي فرض صادرا عنه اولا بل يكون فعله لتلك الحال التي
هي شرط في المفعول قبل فعله المفعول قال وهذا اللازم كما ترى ضرورة الا ان يجوز مجوز ان من الاحوال كما ذكره في الفاعلين
ما لا يحتاج الى محدث وهذا بعيد الا على قول من يجوز ان هنا اشياء تحدث من تلقاء انفسها وهو قول الاوايل من القدماء الذين انكروا
الفاعل وهو قول من يسقط بنفسه **فيقال له** انت الزمت مناظرك من اهل الكلام حدوث حادث بلا سبب
حادث وذكرت ان هذا ممتنع بالضرورة وهذا هو المقام المعروف الذي استطالت به المتفلسفة الدهرية على مناظريهم
من اهل الكلام الماخوذ في الاصل عن جهمية والقدرية **فيقال** له انت الزمت مناظرك ما هو اشد من هذا وهو حدوث الحوادث بلا فاعل
وهو الذي ذكرت انه ساقط بين السقوط وذلك ان الحوادث المشهودة ان قلت لا فاعل لها فقد لزمك هذا القول وان قلت لها
فاعل قيل لك فعلها بعد ان لم تكن من غير حدوث شيء في ذاته ام لم يفعلها حتى حدث شيء فان قلت بالاول قيل لك فهي دائمة
ازلا وابدا فان قلت لها ابتداء فهذا اقول مناظرك وان قلت لا ابتداء لها فقد صارت الحوادث كلها تحدث عن فاعل من غير حدوث
شيء وقد قلت انه لا يمكن ان يكون حال الفاعل في المفعول المحدث وقت الفعل هي بعينها حالة وقت عدم الفعل فيلزمك ان لا يكون
حالة عند وجود حوادث الطوفان هي حالة عند وجود الحوادث التي قبله فان الحوادث مختلفة فان امكن ان يكون حالة واحدة
مع حدوث الحوادث المختلفة امكن ان يكون حالة واحدة مع تجدد الحوادث لان الحوادث كالطوفان فيه من الامور ما لم يكن
له قبل ذلك نظير فتلك حوادث لا نظير لها ولا فرق بينها وحوادث غيره واذا جعل المختلفي لذلك تغيرات تحدث في الملك
كان الكلام في حدوث تلك التغيرات كالكلام في حدوث التغيرات السفلية وان قلت بل حدث امر اوجب هذه الحوادث
قيل لك الفاعل لذلك ان كان هو الاول عاد اللازم جذعا وان كان غيره للزمك حدوث الحوادث بلا فاعل وان التزمت انه فاعلها حدثت
لكل من تلك

معلوم بالبطلان ضرورة

www.alukah.net

فيه شيء فقد تركت قولك أمسا فالفاعل المستكمل لشروط الفعل لا يجوز حدوث المفعول عنه بعد ان لم يكن بلا سبب
حادث واما ان لا يجوز فانه جائز فهو قول مازنك الذي ادعيت انه فاسد بالضرورة وان لم يجز لزم ان يكون مفعول تاما
لا يتاخر عنه منه شيء فلا يجوز ان يحدث عن الفاعل شيء كما تقوله انت واخواك انه علة تامة وموجب تام والعلة التامة
لا يتاخر عنها معلولها ولا شيء من معلولها كما ذا كلها تاخر عن الاول ليس معلولا للعلة التامة ولا مفعولا للفاعل الاول ولا
يجوز ان يكون فعلا لغيره اذ القول في ذلك الغير كالقول فيه فيلزم ان يكون تحدث كلها حادثة بلا محدث وهذا لازم هؤلاء
لهؤلاء الفلاسفة الالهيين كما يلزم اخوانهم الطبيعيين وهو القول الذي هو من اظهر المعارف الضرورية فسادا وقد
بسط الكلام على هذه المواضع في غير هذا الموضع وانما كان المقصود هنا التنبيه على جنس ما يغالط به هؤلاء واشباههم
من الالفاظ المجملة كلفظ المركب ونحوه كما يغالطون بلفظ التخصيص والمخصص وان كلام ابي حامد وامثاله في مناظراتهم
خير من كلامهم واقوم واما قول ابن رشد الا يجوز ان يكون كل من جزئيه شرطا في وجود الآخر اولا يكون او يكون الواحد
شرطا في الآخر من غير عكس وقوله القسم الاول لا يكون قديما وذلك ان التركيب نفسه هو شرط في وجود الآخر فليس يمكن ان
يكون الاجزاء هي علة التركيب ولا التركيب علة نفسه اذ لا كان الشيء علة نفسه **فيقال له** اولا تسمية هذا تركيبا واجزاء
ليس هو من لغات بني آدم المعروفة التي يتخاطبون بها فانه ليس في لغة من لغات الآدميين ان الموصوف بصفات يقال
انه مركب منها وانها اجزاء له واذا خاطبناكم باصطلاحكم فقد علمتم انه ليس المراد بالمركب الا اتصاف الذات بصفات لازمة
لها او وجود معان فيها او اجتماع معان وامور ونحو ذلك ليس المراد ان هناك مركبا ركبه غيره حتى يقال ان المركب
مفتقر الى مركب فان من وافقكم على اصطلاحكم في تسمية الذات الواجبة الموصوفة بصفاتها اللازمة تركيبا لم يرد
بذلك ان هناك مركبا ركبها فان هذا لا يتخيله عاقل ولا انتم ايضا تعنون عن مجرد اللفظ الدال على هذا المعنى يقتضي ان يكون
له فاعل ولكن تدعون ثبوت ذلك اما بطريقة ابن سينا ونحوه الذي تقدم ابطالها واما بطريقة المعتزلة التي اختارها ابن رشد
واعترف بفسادها طريقة ابن سينا واذا كان المراد بلفظ التركيب ما قد عرف من المعلوم ان الذات الموصوفة بصفات لازمة لها
لا يقال فيها ان اتصاف الذات بالصفات امر معلول مفتقر الى فاعل حتى يقال ان الاجزاء هي علة التركيب او يقال التركيب علة
علة نفسه بل هذا المعنى الذي سميتموه تركيبا هو من لوازم الواجب بنفسه لا يمكن ان يكون الواجب الا موصوفا بالصفات
اللازمة له ثابتة له المعاني اللازمة له وليس لذلك علة فاعلة كما تقدم واما قوله ان التركيب شرط في وجود الاجزاء افتقار له
الا ريب لا يمكن وجود الذات الا موصوفة بلوازمها ولا يمكن ان توجد صفاتها الا بوجودها فاجتماع الذات بالصفات
واجتماع الامور المتلازمة شرط في وجود كل منها وهي ايضا شرط في وجود ذلك الاجتماع وليس شيء من ذلك معلولا لفاعل
ولا مفتقرا الى مباين وتوقف احدهما على الآخر هو من باب الدور والافتقار المعي لا من باب الدور القبلي السبقي والاول جائز والثاني
ممتنع فان الامور المتلازمة لا يوجد بعضها الا مع بعض وليس بعضها فاعلا لبعض بل ان كانت واجبة الوجود بنفسها والا
افتقرت كلها الى فاعل والذات التي لا تقبل العدم ما هي عليه من الصفات اللازمة هي الحق الواجب الموجود بنفسه واما مجرد
وجود مطلق في خارج وذات لا صفة لها فذلك ممتنع لنفسه فضلا عن ان يكون واجب الوجود واتصاف الذات الواجبة بصفاتها
اللازمة سواء سمي تركيبا او لم يسم لا يوجب افتقاره ولا افتقار الذات ولا شيء من صفاته الى فاعل ولا علة فاعلة ولا
ما يشبه ذلك واما كون بعضها مستلزما لبعض ومشروطا به ولا يوجد الا معه ويتوقف عليه ونحو ذلك فليس
في هذا ما يقتضي افتقار ذلك الى فاعل مبدع لكن يعلم ان الذات لا تكون الا بصفاتها اللازمة وصفاتها لا تكون الا بها ولذا سمي
المسمى هذا افتقارا وسمي هذا جزءا وسمي هذا الاجتماع تركيبا لكن في هذه التسمية ما يوجب ان يكون هذا الموصوف
مفتقرا الى فاعل وما جعله افتقارا ليس هو افتقار المفعول الى الفاعل والمعلول الى العلة الفاعلة وانما هو لازم ومن سماه
افتقارا لا يمكنه ان يفسره الا بافتقار المشروط الى الشرط والشرط الى المشروط ومثل هذا المعنى لازم للوجود الواجب لا يمتنع
عليه وانما الممتنع ان يفتقر الى مباين له فيكون وجود الواجب متوقفا على وجود مباين فان كان المباين علة له لم يكن موجودا
بنفسه بل ممكنا له فاعل وعلة وان قدر انه شرط فيه هو غني عنه وما كان وجوده مشروطا بما هو غني عنه لم يكن موجودا
بنفسه فلا يكون الرب الخالق تعالى الذي له الذات الموصوفة بصفات الكمال متوقفا على شيء مباين 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 خارجا عنها لم يكن وجوده الا بنفسه ونفسه هي الذات الموصوفة بصفاتها اللازمة ليست نفسه
مجرد وجود مطلق ولا ذات مجردة ومن ادعى ان ما كان وجوده بنفسه لا يكون الا وجودا مجردا او ذاتا مجردة فلان
الذات الموصوفة مفتقرة الى الصفة فلا تكون موجودة بنفسها قيل له الممكنات والموجودات لم تفتقر الى ذات مجردة
حتى يقال اذا قبلها 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 واحدا ومن المعلوم
ان ما لا يقبل

ان ما لا يقبل العدم اذا كان ذاتا موصوفة بصفات الكمال لم يجز ان يقال اتصافها بصفات الكمال يوجب افتقارها
الى الصفات فتقبل العدم فان فساد هذا الكلام ظاهر وهو بمنزلة ان يقال قولكم موجود بنفسه او واجب الوجود
بنفسه يقتضي افتقاره الى نفسه والمفتقر لا يكون واجب الوجود بنفسه بل يكون قابلا للعدم واذا كان هذا فاسدا
فقولنا انه مفتقر الى صفاته اولى ان لا يمتنع وجوب وجوده وكذلك اذا سمي ذلك اجزاء وقال هو مفتقر الى اجزائه
فان جزء الشيء وبعضه وصفته داخل في مسمى نفسه فاذا لم يكن قولنا القابل هو مفتقر الى جزئه وصفته ونحو ذلك
وتسميته مفتقرا لهذا افتقارا لفظ فيه تلبيس وتدليس مع الجاهل بحقيقة هذا الكلام فيقال هو غني بنفسه فانه قد يقول
القابل هو فقير الى نفسه فصفاته داخلة في نفسه وهو غني سبحانه بنفسه عن كل ما سواه وكل ما سواه فقير اليه وهذه
المعاني مبسوطة في غير هذا الموضع **وقال** ابن رشد هذا الذي يعبر عليه من قال ينفي تعدد الصفات هو ان تكون الصفات
المختلفة ترجع الى ذات واحدة حتى تكون مفهوم العلم مثلا والارادة والقدرة مفهوما واحدا وانها ذات واحدة وان
يكون ايضا العلم والعالم والقادر والارادة والمريد معنى واحدا والذي يعبر عليه من قال ان ههنا ذات او صفات
زائدة على الذات ان تكون الذات شرطا في وجود الصفات والصفات شرطا في كمال الذات ويكون المجموع من ذلك
شيئا واجب الوجود اي موجودا واحدا ليس فيه علة ولا معلول **قال** لكن هذا الجواب عندي في تحقيقه اذا وضح
ان ههنا شيئا واجب الوجود بذاته فانه يجب ان يكون واحدا من جميع الوجوه وغير مركب اصلا لا من شرط ومشروط
ولا علة ومعلول لان كل موجود بهذه الصفة فاما ان يكون تركيبه واجبا واما ان يكون ممكنا فان كان واجبا كان وجوبه
بغيره لا بذاته لانه يعبر انه المركب قديم من ذاته اعني من غير ان يكون له مركب وتخاصه على قول من انزل ان كل ما هو
حادث لان التركيب فيه يكون عرضا قديما وان كان ممكنا فهو محتاج الى ما يوجبه فتبين ان العلة بالمعلول قال واما علة وجود
شيء مركب من ذاته على اصول الفلاسفة وان جوزوا الاعراض قديمة غير ممكن وذلك ان التركيب شرط في وجوده فليس يمكن
ان تكون الاجزاء هي فاعلة للتركيب لان التركيب شرط في وجودها وكذلك اجزاء كل مركب من الامور الطبيعية ذلك لا تكون
لم يكن الاسم المقول عليها الا بالاشتراك مثل اسم اليد المقولة على التي هي جزء من الانسان الحي واليد المقطوعة بل كل تركيب
عند ارسطوطاليس فهو كائن فاسد فضلا عن ان يكون لا علة له واما هذا فعلى الطريقة التي سلكها ابن سينا في واجب
الوجود الى نفي مركب قديم فليس يفضي الى ذلك لانه اذا فرض ان الممكن ينتهي الى علة ضرورية بالضرورة لا تخلو اما
ان تكون لها علة او لا علة لها وانها ان كانت لها علة فانها تنتهي الى ضروري لا علة له فان هذه العلة انما تؤدي من
جهة امتناع التسلسل الى وجود ضروري لا علة له فالعلة الاولى موجود ليس له علة اصلا لا يمكن ان يكون له علة
صورية وحادثة الا ان يوضح ان كل ما له صورة ومادة وبالجملة كل مركب فواجب ان يكون له فاعل خارج عنه هذا
يحتاج الى بيان ولم يتضمنه القول المسلوك في شان واجب الوجود مع ما ذكرناه فيه من الاختلال ولهذا بعينه لا يفضي
دليله الاشتريه وهو ان كل ما حادث فله محدث الى اول قديم ليس بمركب وانما يفضي الى اول ليس بحادث قال واما ان
يكون العالم والعلم شيئا واحدا فليس ممتنعا بل واجب ان ينتهي الامر في امثال هذه الاشياء الى ان يتحد المفهوم فيها
وذلك ان العالم ان كان عالما بما علم فالذي به العالم عالم اجدى ان يكون عالما وذلك ان كل ما استفاد صفة من غيره
فقبل الصفة اولى بذلك المعنى المستفاد مثال ذلك ان هذه الاجسام الحية التي لدينا ليست حية من ذاتها بل هي
قبل حيوة تحلها فواجب ان تكون تلك الحيوة التي استفادتها من ما ليس بحي الحيوة حية بذاتها او ينفضي الامر فيها
الى غير نهاية وكذلك يعرض في العلم وسائر الصفات **قلت** ليتامل المسيب لام هؤلاء الذين يدعون الحذق
والتحقيق ما يدعون به ما جاءت به الرسل كيف يتكلمون في غاية حكمتهم ونهاية فلسفتهم بما يشبه كلام المجانين
ويجعلون الحق المعلوم بالضرورة مردودا والباطل الذي يعلم بطلانه بالضرورة مقبولا بالكلام فيه تلبيس وتدليس
فانه ذكر ما يلزم حقيقة الصفات وما يلزم نفاتها فقال يلزم النفاة ان تكون الصفات المختلفة ترجع الى ذات
واحدة فيكون مفهوم العلم والقدرة والارادة مفهوما واحدا وانها ذات واحدة وان يكون العلم والعالم والقدرة
والقادر والارادة والمريد واحدا وقد قال ان هذا غير **قلت** بل الواجب ان يقال ان هذا اما علم فساده
بضرورة العقل فمن جعل العلم هو القدرة والقدرة هي الارادة وجعل الارادة هي المريد والعلم هو العالم والقدرة
هي القادر كان مخالفا للمعلوم الضروري وسفسطته اعظم من سفسطة كثير من السوفسطائية وقد هذا القائل
ان يكون التكلم هو الكلام والمتحرك هو حركته والمصلي هو الصلاة والصائم هو الصيام واشباه ذلك وان
فرق بين الصفات اللازمة وغيرها فلا فرق في الحقيقة بل هذا الحكم وبلزمه ان يكون الانسان الناطق نفس النطق

انظر قول ابن رشد الذي لا يتصوره عاقل

www.alukah.net

والفرس الصاهل نفس الصهيل والحجر الناهق نفس النهيق والجسم حساس المتحرك بالارادة نفس الاحساس والحركة الارادية
ويلزمه ايضا ان يجعل الحس نفس الحركة ونفس الحيوة نفس الناطقية ونفس الكتابة عليه نفس الناطقية وما احق هولاء
بدخولهم في قول الله تعالى والذين كذبوا بايتنا صم وبكم في الظلمات من يشا الله يضلله ومن يشا يجعله على صراط مستقيم
وبقوله تعالى ولقد ذرانا لجهنم كثيرا من الجن والانس لهم قلوب لا يفقهون بها ولهم اعين لا يبصرون بها ولهم اذان لا يسمعون
بها اولئك كالانعام بل هم اضل واولئك هم الغافلون وبقوله تعالى لو كانوا يسمعون او يعقلون ما كانوا في اصحاب السعير **وقوله ايض**
ايضا كون العلم والعلم شيئا واحدا ليس مختصا بالواجب ان ينتهي الامر في امثال هذه الاشيا الى ان يتحد المفهوم فيها **فيقال**
اولا هذا من اعظم الكبائر واستفسده والبهتان وقوله ان العالم اذا كان عالما بعلم فالذي به العالم عالم اخرى ان يكون
عالما الى آخر كلامه كلام في غاية الفساد كما اذا قيل اذا كان الضارب ضاربا بضرب فالضرب اولى ان يكون ضاربا والقيام
اذا كان قايما بقيام فالقيام اولى ان يكون قايما والناطق اذا كان ناطقا بنطق فالنطق اولى ان يكون ناطقا وقائل اذا كان قائلا
بقول فالقول اولى ان يكون قائلا والماشي اذا كان ماشيا بمشي فالمشي اولى ان يكون ماشيا والخالق اذا كان خالقا بخلق فالخلق
اولى ان يكون خالقا والرازق اذا كان رازقا برزق فالرزق اولى ان يكون رزقا والمحيي المميت اذا كان محييا مميتا باحياء
واماتة فالاحياء والاماتة اولى ان يكون محييا مميتا وبالجملة فهذا يلزم نظيره في عامة اسماء الله الحسنى وفي اسماء نبيه صلى الله
عليه وسلم واسماء سايرالموجودات المشتقة يلزم ان يكون المصدر التي اشتق منه الاسم احق بالاسم من الفاعل ويكون مسمى
المصدر الذي هو كحركة احق باسماء الفاعلين والصفات المشبهة بها من نفس الفاعل الموصوف وتصور هذا الكلام كاف
في معرفة فساده وانما دخلت الشبهة على من قاله لان قوله اذا كان العالم عالما بعلم فالذي به العالم عالم اخرى ان يكون عالما كلام
اشتبهت فيه بالاستعانة بما والمصاحبة فظن انه اذا قيل هذا عالم بعلم ان العلم هو الذي اقاد العالم والعلم هو الذي اعطاه
العلم كانه معلم فكانه قال اذا كان المتعلم عالما فمعلمه اولى ان يكون عالما وليس الامر كذلك بل قولنا هذا عالم بعلم اي انه موصوف
بالعلم اي ليس هو مجردا عن العلم والاعراض بل هو متصف به والعلم نفسه لا يعطيه العلم بل نفس العلم هو العلم فان كان العلم قديما
من لوازم ذاته لم يستفده من احد وان كان محدثا فهو استفاده من غيره ولم يستفد العلم من العلم لكن هذا يوجب حاجة
كونه عالما معللة بالعلم ام كونه عالما نفس العلم هذا فيه نزاع بين مثبتة الحال ونفاتها ومن اثبتها لم يقل انها صفة موجودة
وقوله والاستفاد صفة من غيره تلك الصفة يعني المستفاد منها اولى بذلك المعنى المستفاد كما مثل به من الحيوة كلام فاسد
فان العالم يستفيد الصفة التي هي العلم من الصفة التي هي العلم بل نفس علمه هو نفس الصفة ليس هنا صفة مفيدة وصفة مستفادة
الا ان يقال العلم اثبت العالمية على رأي مثبتة الحال وعلى هذا التقدير فالعالمية ليست صفة وجودية وهو انما كان عالما
بالعلم الموجب لكون الاثبات الموجبة للعلم وان كان عالما بالعلم لم يكن العلم حصل من علم اخر وانما العلم عند هو لا وجب كونه عالما
والذي عليه الجمهور ان نفس العلم هو نفس كونه عالما فليس هنا شيئان وعلى القولين فاذا استحق الموصوف ان يسمى عالما
لم يكن العلم حتى يكون عالما فان هذا لا يقوله عاقل وقوله ان الجسم اذا كانت حيوته من قبل حيوة محله فواجب
ان تكون تلك الحيوة التي استفادها منها ما ليس بحي الحيوة حيوة بذاتها **فيقال هذا باطل** من وجهين احدهما
ان الحيوة التي حلت هي الحيوة هي الحياة التي صار بها حيا ليس هنا حيوة اخرى صار بها حيا حتى يقال هنا حيوة حلت فجعلته حيا **الثاني**
ان حيوته اذا قدر انها مستفادة من حيوة اخرى فتلك الحيوة الاخرى قايمة بحي هو حي بها الا ان تلك
الحيوة هي كحيوة بل الحي الموصوف بالحيوة لا نفس الحيوة **فلينظر العاقل نهاية مباحث** هولاء الفلاسفة في العلم
الالهي العلم بالله تعالى واسمايه وصفاته والينظر هذا المعقول الذي يتبارضون به الرسول صلى الله عليه وسلم مع ان هذا
مبسوط في غير هذا الموضع وليس هذا موضع بسطه والناس ينقلون اقوالا الى الهذيان الخلاف لما قال ان الله عالم بعلم وعلمه نفسه
ونسبوه الى الخروج من العقل مع ان كلامه اقل تناقضا من هولاء **والعاشر** ان ما يلزم مثبتة الصفات لا جواب عنه لان
واجب الوجود يجب ان يكون غير مركب من شرط ومشروط **فيقال اولا** قد تقدم انكم انتم سميتم هذا تركيبا وهو لا يسمى تركيبا
في لغة من اللغات بل الناس يسمون تركيبا متاخرا وكما ان سيبويه وامثاله واهل قرنه وكم قد ذكرتم من ان ارسطو طاليس ان كل تركيب فهو
عندهم كاين فاسد والسماء عندهم ليست كاينة فاسدة فهولا يسمون السموات وما فيها من الكواكب مركبة مع انها اجسام متحركة
متحركة تقوم بها الاعراض فكيف يسمى ما كان حيا عالما قادرا مركبا واذا خاطبناكم باصطلاحكم المبتدع لنقطع شغبكم حتى
نحكم بحكما عقليا فانكم تدعون ان هذه الامور معلومة بالعقل لا بالسمع واطلاق الالفاظ وليها لا تعلمون انتم فيه عند الشرع
قالوا احسن ما يقال ان ما علم بالعقل ثبوته او انتفاؤه اتبع من غير مراعاة للفظ ونحن نبين فسادها ذكرتموه من المعنى بالعقل
الصحيح مع مخالفتكم للعقل **فيقال ثالثا** لم قلت ان ما كان مركبا من شرط ومشروط لا يكون واجب الوجود وما قولكم لان تركيبه
اذا كان واجبا كان واجبا بغيره لا بذاته لانه تركيب اذا كان واجبا كان واجبا بغيره فلا بد انه لانه بجسم فقد صار مركب قديم
من غير ان يكون له مركب فيقال له هذا هو البحث العقلي الذي ذكرنا هذا الاجله والمركب الذي يفتقر الى مركب هو ما ركبه غيره
كالمتحرك

كان المتحرك الذي ينتقل الى حركة ما حركه احد غيره ولم يقل احد من العقلا ان واجب الوجود مركب ركبه غيره وانتم اذا
سميتم اجتماع الذات والصفات تركيبا لم تريدوا بذلك الا الاجتماع والتعدد والتالف وكثرة المعاني ونحو ذلك
اذا كان ذاتا موصوفة بصفات كان مركبا فان اردتم ذلك كان باطلا وبطل اللفظ والمعنى جميعا فان احد المعلومات بالواجب
بل هو باطل ضرورة فانا اذا قدرنا واجب الوجود بنفسه الغني عن الفاعل موصوفا بصفات والصفات كان التلازم ممتنعا
الواجب بنفسه المستلزم لصفاته من تركيب بينه وبين صفاته فان كونه واجبا بنفسه يمنع جواز مفارقته لها ويمنع افتقارها
الى من يجعلها تركيبا وقال ان قدم فانه يقول هو تركيب وتالف واجتماع وحكم هذا الاعتقاد ثبوت مركب قديم لا يحتاج الى من ذاته ومن
الغرض قال ان الذات المستلزمة للصفات هي الموصوفة بذلك فليس هنا ما يقتضي افتقارها الى غيرها واما قوله قيل على سبيل
من يقول كل عرض حادث لان التركيب يكون فيه عرضا قديما **فهذا باطل من وجوه احدها** ان القائلين بان كل عرض
حادث من الشعرية ومن وافقهم لا يسمون صفات الله اعراضا فاذا قالوا هو عالم وله علم وهو متصف بالعلم لم يقولوا ان علمه
اعراض وهو متصف بالعلم عرض ومن سمى صفاته اعراضا كالكرامية ونحوهم لم يلزمهم ان يقولوا كل عرض حادث وما علم احد من نظار
المسلمين يقول كل عرض حادث وصفات الله القديمة عرض فان هذا تناقض بين فاذكره لا يلزم احد من المسلمين فلم يجز
ان يقال انها تحدث شيئا بعد شيء وحينئذ فاذا قدر اجتماع او تالف او تعدد في الصفات ونحو ذلك مما يسميه تركيبا
وقيل انه قديم وانه عرض وان كل عرض فهو حادث لا ينفي زمانين كان اولى بتجدد امثاله من سائر الاعراض فثبوت المعنى
الذي سماه تركيبا وجعله عرضا قديما كسائر الصفات القديمة **الثالث** ان نفي هذا الذي سميتموه عرضا قديما حكم عقلي
سائر الصفات فان اثبت دليلا على انتفاء الصفات امكن نفي هذا والا فالقول فيه كالقول في امثاله وانت لا دليل عندك
ولا يمكنك نفي الصفات الا بنفي هذا كان هذا دورا قبليا باطلا وبه تبين انه لا يمكنك نفي هذا الا بنفي غيره من الصفات
من لفظ التركيب كلام فيه تلبيس توهم به من لا يفهم حقيقة المقصود ان مثبتة الصفات اثبتوا الله تعالى بما يفتقر فيه الى
احد سواه ومن جعل اتصافه بها مفتقرا الى غيره فهو كافر عندهم فضلا عن ان يقولوا انه يفتقر الى مركب جمع بينه وبينها الى
فلو قدر ان ذلك يستلزم مركبا قديما من ذاته لم يكن لك على اصول اخوانك الفلاسفة حجة على ابطال هذا ان كل مركب
قديم وهو مركب بهذا الاصطلاح واما قولك الفلاسفة وان جوزوا اعراضا قديمة فغير ممكن وجود مركب قديم من ذاته
عندهم لان التركيب شرط في وجوده ولا يمكن ان يكون الاجزا هي فاعلة للتركيب لان التركيب شرط في وجوده ولا يمكن
ان يكون الاجزا هي فاعلة للتركيب لان التركيب شرط في وجودها **فيقال لك** اذا كان التركيب شرطا في وجوده ولا يمكن
وهي شرط في وجود التركيب لم يكن احدهما فاعلا للاخر بل ان كانا مفتقرين الى الفاعل فالفاعل الاجزا هو فاعل التركيب
وان كانا غنيين عن الفاعل لم يفتقر احدهما الى الفاعل والكلام على تقدير ان يكون المركب قديما تركيب بنفسه وقولك
مركب من نفسه لا يعني به انه اجزاه فعلت التركيب وانما يعني ان نفس الاجزا والتركيب متلازمان وهما مستغنيان عن
غيرهما **الخامس** ان يقال انت قد اعترفت بفساد طريقة ابن سينا وانها لا تنتهي ان كل مركب فلا بد له من فاعل خارج
عنه وهذا الذي قلته في طريقة ابن سينا يلزمك بطريق الاولى فانه ليس فيما ذكرته ان كل مركب فلا بد له من فاعل خارج
عنه الا ما اخذته من لفظ مركب وهذا لفظ ليس قد عرف حاله واما قولك ان دليل الاخر انه لا يفضي الى اثبات اول قديم
ليس مركب وانما يفضي الى اثبات اول ليس بحادث فهذا ايضا تؤكد لاثبات الصفات فان مدركك المركب ما كان موصوفا
بالصفات ولا ريب ان الادلة الدالة على اثبات الصانع ليس فيها ولا يحتمله ما ينفي الصفات فان قلت فهم ينفون القسم
بناء على انتفاء التركيب ولا دليل لهم على ذلك قيل لك هذه حجة عليك وعليهم ان تلزمهم التناقض وذلك لا ينفعك
حجة قولك الذي تدعوك فيه وهم انما دعوك في اثبات الصفات فقلت ان اثبات الصفات يستلزم التركيب وانت لم
دليلا على نفي هذا التركيب فلم تقم دليلا على نفي الصفات وقالوا لك ايضا لا دليل على نفي القسم فان عمدتك هو نفي التركيب
العاجز الى نفي التركيب وقد ظهر ذلك فاذا قلت لهم وانتم ايضا لا دليل لكم على ذلك فان دليل الحدوث لا يقتضي ذلك قالوا لك
كنا نثبت الحدوث بحدوث الجسم وهو المراد بقولنا مركب فانه يصح دليلهم ثبت نفي ما سموه تركيبا وانما يصح دليلهم بان
في هذا نفعه لك وهذه الطريقة هي التي سلكها ابو حامد في مناظرته اخوانك وهي طريقة صحيحة وقد تبين ان ما ذكره
ابو حامد من احتجاجهم بلفظ المركب جواب صحيح وان احتجاجهم بهذا نظير احتجاج اولئك بلفظ التخصيص حيث قالوا ان الخص

يمتنع ان يكون له فاعل وكون صفاته لازمة له صحيح

تسمية الكلابية ونحوهم الصفات المباينة تعالى اعراضا

www.alukah.net

بشيء لا بد له من مخصص وهو الذي سلكه نفاة الصفات ويسمون نفي الصفات توحيدا **وهذا هو الذي سلكه**
ابو عبد الله بن تومرت المتقدم عند اصحابه بالمهدي وامثاله من نفاة الصفات المسمين ذلك توحيدا كما ذكره
ابن التومرت في كتاب الدليل والعلم له **فقال** المعلومات على ضربين معدوم وموجود والموجود على ضربين مطلق ومقيد
فالمقيد هو المخصص والاختصاص على ثلاثة اضرب الاختصاص بزمان دون زمان سواه والثاني الاختصاص بجهة
دون جهة غيرها والثالث الاختصاص بذاته دون ذاته غيره والموجود المطلق هو الذي ليس بمقيد ولا مخصص
فلا يختص بزمان دون غيره ولا بجهة دون غيرها ولا بذاته دون غيرها فلو اختص بشيء لكان من جنسه فلما انتفت
عنه الخواص على الاطلاق وجب له الوجود المطلق قال والموجود المطلق هو القديم الازلي الذي استحالت عليه القيود
والخواص المخصص لمطلق الوجود من غير تقييد ولا تخصيص وذكر كلاما كثيرا في نفي الاختصاص الى ان قال واذا تأملت
المتماهيات بجهة مقدرة امتنع عليها التخصيص من جهتها ومن تخصص من جنسها واذا بطل التخصيص من جنسها
بطل التخصيص من جميع المخصصات على الاطلاق ثم قال فوجد هذا انفرد بالعلم والكلام والحكم والاختيار وانفرد بالقهر
والاقتدار وانفرد بالخلق والاختراع وقال وهذه المخصصات باسرها يستحيل الكمال عليها وان كملت صفاتها
قلت ومعلوم ان هذا تناقض فان نفي الاختصاص بخاصة من الخواص ودعوى انه وجود مطلق لا يختص
بوجه من الوجوه يمنع ان يختص بعلم وقدرة او بمشيئة ونحو ذلك من الصفات فان العالم مختص بعلم متميز به
عن الجاهل والقادر مختص بقدرة متميز بها عن العاجز والمختار مختص بالاختيار متميز به عن المستكره فان اثبت شيئا
من صفات الكمال فقد اثبت اختصاصه بذلك وان نفى جميع الصفات فلم يثبت الا وجودا مطلقا لا تناقض كلامه وقيل
له المطلق لا يوجد الا في الذهن لا في الخارج فلا يتصور ان يكون في الخارج شيء مطلق لا حيوان مطلق ولا جسم مطلق
ولا انسان مطلق ولا موجود مطلق بل كل موجود فله حقيقة يختص بها لا يشركه فيها غيره وقيل له هذا الوجود المطلق
اهو وجود المخلوقات ام غيره فان قال هو هو فقد اثبات الخالق وان قال هو غيره قيل له فوجوده مثل وجود المخلوقات
او ليس مثله فان كان الاول لزم ان

هذا اخرم قدر ورقة او اكثر بهذا الخط

المقدمة الثانية فهو وجوب تناهي الحوادث وقد تقدم كلامهم في افساد جميع ما استدل به على ذلك والحجج
التي قررها الآمدي قد تقدم اعتراض الارموي وغيره عليها وبيان فسادها بهذا جملة ما احتج به هؤلاء الذين هم جمهور
النظر وابدع الكلام والفلسفة في هذه وقد تبين بكلام بعضهم في بعض المسائل في افساد هذه الدلائل وهذا جملة ما
يعارضون به الكتاب والسنة ويسمونه قواطع عقلية ويقولون انه يجب تقديم مثل هذا الكلام على نصوص الكتاب والسنة
من اخبار الرسول وما اتفق عليه سلف الامة وائمتها فلو لم يكن في المعقول ما يوافق قول الرسول لم يجز معارضته بمثل
هذا الكلام فضلا عن تقديمه عليه فكيف والمعقول الصريح موافق لما جاء به الرسول كما بين في موضعه بل هذا الكلام لا
يجوز ان يعارض بمثل هذا الكلام الاحكام الثابتة بالمحرمات والاقيسة والظواهر واخبار الآحاد فكيف يعارض بذلك
النصوص الثابتة عن المعصوم بل مثل هذا الكلام لا يصلح لافادة ظن ولا يقين وانما هو كلام طويل بعبارات طويلة
وتشبيهات متنوعة بها يدين لم يفهمه وعاند من وافق عليه وافق عليه تقليدا لمن قاله قبله لا عن تحقيق عقلي تام في نفسه
وكلام السلف والائمة في ذم مثل هذا الكلام الذي احتجوا فيه بنظرية الاعراض والجواهر على حدوث الاجسام
واثبات الصانع كثير منتشر قد كتب في غير هذا الموضع وكل من امعن نظره وفهم حقيقة الامر علم ان السلف كانوا اعلم
من هؤلاء علما واثبت قلوبا واظهر تكلفا وانهم فهموا من حقائق الامور ما لم يفهمه هؤلاء الذين خالفوهم وقبلوا الحق
ورد واحتاطوا

فصل واذا قد عرف ما قاله الناس من جميع الطوائف في مسئلة الافعال الاختيارية
الغائية بذات الله تعالى وضعف ادلة النفاة واعتراف ابي عبد الله الرازي وغيره بذلك وذكر هؤلاء
ومن اشبههم ادلة نفاة ذلك وابطالها ولم يستدل لو على نفي ذلك الا بانه ما يقوم به ان كان صفة كمال كان عدمه قبيلا
حدوثه نقصا والله ان كان نقصا لزم اتصافه بالنقص والله منزه عن ذلك وهذه الحجة ضعيفة ولعلها اضعف
مما ضعفوه فان لقائل ان يبطلها من وجوه كثيرة احدها ان يقال المعقول في افعاله القائمة به بحادثة مشيئته
وقدرته كالمعقول في افعاله التي هي المفعولات المنفصلة التي يحدثها بمشيئته وقدرته فان القائلين بقدم العالم اورد
عليهم هذا السؤال فقالوا الفعلان ان كان صفة كمال لزم عدم الكمال في الازل وان كان صفة نقص لزم اتصافه با
النقائص فاجابوهم بانه ليس صفة نقص ولا كمال وهذا كان من حجج النفاة انه لو كان قابلا لقيام الحوادث به لكان
القبول من لوازم ذاته ووجود المقبول في الازل محال فاجيبوا بانه لا فرق بين حدوث ما يقوم به او بغيره فاذا جاز
لو كان قادرا على فعل الحوادث لكان ذلك من لوازم ذاته وذكر في الازل محال فما كان جوابا عن هذا كان جوابا عن
هذا ايضا وردا **الوجه الثاني** ان يقال كونه يتكلم بمشيئته وقدرته صفة كمال وهو لم يزل متصفا بذلك واما الشيء

قول ابن تومرت في كتاب الدليل والعلم له

اثبات الصفات بعد تجهيله

المعين لحدوثه لا نقص ولا كمال **الوجه الثالث** ان يقال ما تعني بقولك عدم ذلك نقص اتعني ان ذاته
ناقصة وانها ليست متصفة بصفات الكمال الواجبة لها ام تعني به عدم ما سيوجد لها اما الاول فباطل واما
الثاني فلم قلت ان هذا ممتنع **الرابع ان يقال** انتم تلتزمون ما ذكره ابو المعالي والرازي وغيرهما من ان نفي
النقائص انما علم بالسمع لا بالعقل فاذا قلتم انه ليس في العقل ما ينفي ذلك لم يبق تمسكك الا بالسمع الذي هو الاجماع
عندكم ومعلوم ان السمع الذي هو الاجماع وغيره والاجماع وغيره لم ينف هذه الامور وانما نفى ما يناقض صفات الكمال
كالموت المنافي للحيوة والسنة والنوم المنافي للقيومية واللغوب المنافي لكمال القدرة ولهذا كان الصواب ان الله منزه
عن النقائص شرعا وعقلا فان العقل كما دل على اتصافه بصفات الكمال من العلم والقدرة والحيوة والسمع والبصر
والكلام دل ايضا على نفي اضدادها وهذه فان اثبات الشيء يستلزم نفي ضده ولا معنى للنقائص الا ما ينافي صفات الكمال
وايضا فكل كمال اتصف به مخلوق اذا لم يكن فيه نقص يوجبه فالخالق احق به لانه هو الذي خلقه وكل كمال اتصف به
موجود ممكن وحادث فالموجود الواجب اولى به وكل نقص منزه عنه مخلوق فالخالق اولى بتنزيهه عنه **الخامس** ان يقال
اذا فرضنا العقل الصريح ذاتا لا علم لها ولا قدرة ولا حيوة ولا تكلم ولا تبصر ولا تقبل الاتصاف بهذه الصفات
وذاتا موصوفة بالحيوة والعلم والقدرة والكلام والمشيئة كان صريح العقل قاضيا بان المتصف بهذه الصفات التي هي
صفات الكمال بل القابلة للاتصاف بها الكامل من ذات لا تتصف بهذه او لا تقبل الاتصاف بها ومعلوم بصريح العقل ان
الخالق المبدع لجميع الذوات وكمالاتها احق بكل كمال والحق بالكمال الذي باين به جميع الموجودات وهذا الطريق ونحوه مما
سلكه اهل الاثبات للصفات فيقال واذا عرضنا على العقل الصريح ذاتا لا فعل لها ولا حركة ولا تعدد ان تصعد ولا تنزل
ولا تاتي ولا تجيء ولا تقرب ولا تقبض ولا تطوي ولا تحدث شيئا بفعل تقوم به او ذاتا تقدر على هذه الافعال وتحدث الاشياء
بفعل لها كانت هذه الذات الكامل من تلك فان تلك كالجماد او كالحي الزمن المجموع وحي الكل من الجماد وحي القادر على العمل الكل
من العاجز عنه كما ان حالا لا يسمع ولا يبصر ولا يتكلم كالجماد او كالاعمى الاصم الاخرس وحي الكل من الجماد وحي الذي يسمع ويبصر
ويتكلم الكل من الاصم الاعمى الاخرس واذا كان كذلك فاذا الاذن في الازل وعدم صفة نقص فكان متصفا بالنقص كان بمنزلة من يقول
انه لا يقدر ان يحدث الحوادث ولا يفعل ذلك لانه لو قدر على ذلك وفعله لكان احداثه للحادث الثاني معدوما قبل احداثه
وذلك نقص فيكون متصفا بالنقص **فيقال** انت وصفته بكمال النقص حذرا من ان تصفه بما هو عندك نوع نقص
فان من لا يفعل قط ولا يقدر ان يفعل هو اعظم نقصا ممن يقدر على الفعل ويفعله والفعل لا يكون الا حادثا شيئا بعد شيء
وهذه عادة النفاة لا ينفون شيئا من الصفات خوفا من محذور لازم لا يلزم في نفي اعظم من ذلك المحذور كنفاة الصفات
من الباطنية من المتفلسفة وغيرهم لما قيل لهم اذا لم يوصف بالعلم والقدرة والحيوة لزم ان يتصف بالجهل والعجز
والموت فقالوا انما يلزم ذلك لو كان قابلا للاتصاف بذلك فان المتقابلين تقابل السلب والايجاب كالوجود والعدم اذا
عدم احدهما ثبت الآخر واما المتقابلان تقابل العدم والملكة كالحيوة والموت والعمى والبصر فقد يخلو المحل عنهما كالجماد
فانه لا يوصف لا بهذا ولا بهذا فيقال لهم فرقتم عن تشبيهه بالحيوان الناقص الذي لا يسمع ولا يبصر مع امكان ذلك منه
فشبهتموه بالجماد الذي لا يقبل الاتصاف لا بهذا ولا بهذا فكان ما فررتم اليه شرا مما فررتم ولهذا نظائر مبسوطة في غير هذا
الموضع **والمقصود هنا** ان من نفى الافعال الاختيارية القائمة به لما لا يكون قبل وجود الحادث منها ناقصا كان نفي
وصفه بالنقص التام فرارا بزعمه منها يظنه نقصا **السادس ان يقال** الافعال التي حدثت بعد ان لم تكن لم يكن وجودها
قبل وجودها كمالا ولا عدمها نقصا فان النقص انما يكون اذا عدم ما يصلح وجوده وما به يحصل الكمال وما ينبغي وجوده
ونحو ذلك والرب تعالى حكيم في افعاله وهو المقدم المؤخر فما قدمه كان الكمال في تقديمه وما اخره كان الكمال في تاخيره كما ان
ما خصصه بما خصصه به من الصفات فقد فعله على وجه الحكمة وان لم نعلم نحن تفاصيل ذلك واعتبر ذلك بما يحدثه من الحوادث
السابع ان يمتنع ان يقال الحوادث يمتنع قدمها ويمتنع ان توجد معا ولو وجدت معا لم تكن حوادث ومعلوم انه اذا دار
الامر بين احداث الحوادث وعدم احداثها كان احداثها اكمل ولا يكون احداثها الا مع عدم الحادث منها في الازل واذا كان
كذلك **فيقال** هذا بمنزلة جعل الشيء موجودا وما فلا يقال عدم فعل هذا او عدم تعلق القدرة به صفة نقص بل النقص
عدم القدرة على جعله موجودا واذا كان قادرا على ذلك كان موصوفا بصفة الكمال التي لا يكمل غيرها فكذلك المحدث للامور
المتعاقبة هو موصوف بالكمال الذي لا يكون في المحدوث غيره **الوجه الثامن** ان يقال لا ريب ان الحوادث مشهودة
وان لها محدثا احدثها فالمحدث لها اما ان يحدثها بفعل اختياري يقوم به واما ان تحدث عنه شيء من غير فعل يقوم به
واما حدوث شيء منه ومعلوم ان اتصافه بالاول اولى لو كان الثاني ممكنا فان الاول فيه وصف بصفة الكمال بخلاف
الثاني فكيف والثاني ممتنع لان حدوث الحوادث من غير سبب حادث ممتنع واذا كان حال الفاعل قبل حدوثها كحاله مع حدوثها
وبعد حدوثها وهي في الحالين حادثة لم يكن الفاعل قد فعل شيئا ولا احدث شيئا بل حدثت بذاتها وهذا الدليل قد سبق في غير هذا الموضع

قوله وحادث اذا لم يكن فيه نقص يوجبه ما هو

www.alukah.net

استدلال الفلاسفة بحجة العقلي عندهم على قدم العالم وابطاله

القول في افعال الله تعالى هل يكون لها حكمة ام لا قولان

د بيّن فساد قول الفلاسفة الدهريين القائلين بان حركة الافلاك تتعدد عن قديم ازلي لا يحدث منه شيء وان قولهم افسد
من قول المعتزلة ونحوهم من اهل الكلام فان هؤلاء الفلاسفة استدلوا على قدم العالم بحجتهم العظمى وهو انه لو حدث بعد
ان لم يكن لاحتاج الى سبب والقول في ذلك السبب كالقول فيه فيلزم التسلسل او انتهاء الامر الى قديم **فيقال** لهم انتم تقولون
بحدوث الحوادث بذات الرب تبارك وتعالى غير ان الكرامية لم يجوزوا قيام كل حادث بذات الرب تعالى بل قال
بحدوث الارادة والقول في ذاته يستند الى القدرة القديمة لا انه حادث ما حدث وما خلق باقي المخلوقات فتستند الى الارادة
او القول على اختلاف مذهبهم فالمخلوق القائم بذاته يعبرون عنه بالحادث والخارج عن ذاته يعبرون عنه بالمحدث فتستند الى الارادة
زاد بعض ذلك حادثين آخرين وهما السمع والبصر **قال** اجمعت الكرامية على ان ما قام بذاته من الصفات الحادثة لا يتجدد له منها
اسم ولا يجوز اليه منها حكم حتى لا يقال انه كائن متغير ولا مريد بارادة تطرأ ولا قائل بالقائلية ومريد بالمريدية ولم يجوزوا عليه الطلق
ما كان من الصفات المتجددة التي لا وجود لها في الاعيان فما كان منها حالا فقد تعلق المتكلمون على امتناع اتصاف الرب به
غير ابي الحسن البصري فانه قال يتجدد عليه اسم تعالى بتجدد المعلومات وما كان من النسب والاضافات والتعلقات
فتعلق بها ارباب العقول على جواز اتصاف الرب تبارك وتعالى بها حتى يقال انه موجود مع العالم بعد ان لم يكن وان خالق العالم
العالم بعد ان لم يكن وما كان من الاعدام والسلوب فان كان سلب امر يستحيل تقدير وجوده لله تعالى فلا يكون متجددا بالاجماع
لكونه غير جسم ولا جوهر ولا عرض الى غير ذلك وان كان سلبا امر لا يستحيل تقدير اتصاف الرب به كالنسب والاضافات
فغير ممتنع ان يتصف الرب به بعد ان لم يكن بالاتفاق فانه اذا كان الحادث موجودا صح ان يقال الرب تعالى موجود مع وجوده وبعدم
فقد اثبت المعية عند فرض عدم ذلك الحادث فيتجدد له صفة سلب بعد ان لم تكن **قلت** قد ذكر ان لفظ الحادث مراد به
الوجود بعد العدم سواء كان قائما بنفسه كالجوهر او صفة لغيره كالاعراض وسواء كان المسمى موجودا كالاحوال والسلوب والاضافات
متجددات وهذا الفرق امر اصطلاحي والا فلا فرق بين معنى المتجدد ومعنى الحادث وايضا فان الاحوال عند القائلين بها هي من تجدد
بوجودها وقالوا يصح ان تكون معلومة تبعا لغيرها وان يكون وجودها تبعا لغيرها وقالوا بالباطل في قوله ليست معلومة ولا
مجهولة ولا موجودة ولا معدومة وايضا فالنسب والاضافات عند العلماء فقد تكون وجودية واما المذاهب فيقال لفظ
الحوادث والمتجددات في لغة العرب يتناول اشياء كثيرة وربما فهم او اوهم في العرف استعمالات كالامراض والهموم والاحزان
ونحوها اذا قيل فلان حدث به حادث وكثير منهم يعبر بالحادث عن المعاصي والذنوب ونحو ذلك كما قد عرف هذا واما مورد الخلاف
انه هل يقوم به ما يتعلق بمشيئته وقدرته اما من باب الافعال كالاستواء الى غيره والاستواء عليه والاتيان والمجيء والنزول
وذلك واما من باب الاقوال والكلمات واما من باب الاحوال كالفرح والغضب والارادات والرضى والضحك ونحو ذلك واما
من باب العلوم والادراكات كالسمع والبصر والعلم الموجود بعد العلم بانه سيوجد واذا كان كذلك **فقوله** ان العقلاء من ارباب
الملل وغيرهم متفقون على استحالة ذلك غير ان الكرامية الى آخره ليس بتفريع مطابق اما اهل الملل فلا نصاف اليهم من حيث ارباب
ملة الانبياء عن صاحب الملة صلوات الله عليه وسلامه او ما اجمع عليه اهل العلم واما ما قاله بعض اهل الملة برايه واستنباطه
مع مفارقة غيره له فلا يكون اضافته الى الملة ومن المعلوم انه لا يمكن احد ان ينقل عن محمد صلى الله عليه وسلم واعلى اصحابه الرسل
كموسى وعيسى صلوات الله عليهما ما يدل على قول السفاة لا نصا ولا ظاهرا بل الكتب الالهية المتواترة عنهم والاحاديث المتواترة
منهم تدل على نقيض قول السفاة وتوافق قول اهل الاثبات وكذلك اصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم والتابعون لهم باحسان وائمة
المسلمين ارباب المذاهب المشهورة وشيوخ المسلمين المعتمدون لا يمكن احد ان ينقل نقلا صحيحا عن واحد منهم ما يوافق
قول السفاة بل المنقول المستفيض عنهم يوافق قول اهل الاثبات فنقل مثل هذا عن اهل الملة خطاء ظاهر **وكيف اهل الكلام**
والنظر من اهل الملة تنازعوا في هذا الاصل هل حدث في اهل الملة مذهب ابن هبيرة نفاة الصفات وذلك بعد المائة الاولى في اواخر
عصر التابعين ولم يكن قبل هذا غير قول اهل الملة من يقول بنفي الصفات ولا ينفي الامور الاختيارية القائمة بذاته فلما حدث هذا
القول وقالت به المعتزلة وقالوا لا تخلو الاعراض والحوادث واراد وانه لا يقوم به صفة كالعلم والقدرة والاختيار كالخلق
والاستواء الكرسي والاتيان السلف ذلك عليهم كما هو متواتر معروف وعن هذا قالت المعتزلة ان القرآن مخلوق لانه لو قام بذاته
ان تقوم به الافعال والصفات واطبق السلف والائمة على انكار هذا عليهم وكفر من خالفهم قبل ابن كلاب كان يقول بقيام الصفات
والاقوال والافعال المتعلقة بمشيئته وقدرته **لكن ابن كلاب ومتبعوه** فرقوا بين ما يلزم الذات من اعيان الصفات
كالحيوة والعلم وبين ما يتعلق بالمشيئة والقدرة فقالوا يطلق بذاته لان ذلك يستلزم تعاقب الحوادث عليه كما يقال
ابن كرام كان متناقضا بعد محنة الامام احمد بن حنبل وكان اكثر اهل القبلة قبله على مخالفة المعتزلة والكلابية حتى طوائف
اهل الكلام من الشيعة والمرجئة كالهشامية واصحاب ابي معاذ التومني وزهير الاثري وغيرهما كما ذكر ذلك عنهم الاشعري
في المقالات ومشايخه كانوا يقولون بقيام الحوادث به حتى صرح طوائف منهم بالحركة كما صرح بذلك طوائف من الكرامية

فاذا قال الرحمن الرحيم قال الله تعالى اثنى علي عبدي نحو

قول المعتزلة القائلين بحدوث الحوادث بسبب قولهم ان القرآن مخلوق

ذكر قول ابن كلاب

امتناع طروء الحوادث بذاته تعالى للاحدى

ارادة بالحادث

اوصفة لغيره كالاعراض واما ما لا وجود له كالعدم والاحوال عند القائلين بها فانها غير موصوفة بالوجود ولا بالعدم
كالعالمية والقادرية والمريدية ونحو ذلك والنسب والاضافات فانها عند المتكلمين امور وجودية لا وجود لها فما تحقق
من ذلك تجدد انه 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 غير ان الكرامية لم يجوزوا قيام كل حادث بذات الرب تعالى بل قال
بحدوث الارادة والقول في ذاته يستند الى القدرة القديمة لا انه حادث ما حدث وما خلق باقي المخلوقات فتستند الى الارادة
او القول على اختلاف مذهبهم فالمخلوق القائم بذاته يعبرون عنه بالحادث والخارج عن ذاته يعبرون عنه بالمحدث ومنهم
اسم ولا يجوز اليه منها حكم حتى لا يقال انه كائن متغير ولا مريد بارادة تطرأ ولا قائل بالقائلية ومريد بالمريدية ولم يجوزوا عليه الطلق
اسم المتجدد ولم يكن فيما لا يطرأ ولم يطرأ ولوا اسماء كلها ازلية حتى في الخالق والرازق وانه لم يكن في الازل خالق ولا رازق فاما
ما كان من الصفات المتجددة التي لا وجود لها في الاعيان فما كان منها حالا فقد تعلق المتكلمون على امتناع اتصاف الرب به
غير ابي الحسن البصري فانه قال يتجدد عليه اسم تعالى بتجدد المعلومات وما كان من النسب والاضافات والتعلقات
فتعلق بها ارباب العقول على جواز اتصاف الرب تبارك وتعالى بها حتى يقال انه موجود مع العالم بعد ان لم يكن وان خالق العالم
العالم بعد ان لم يكن وما كان من الاعدام والسلوب فان كان سلب امر يستحيل تقدير وجوده لله تعالى فلا يكون متجددا بالاجماع
لكونه غير جسم ولا جوهر ولا عرض الى غير ذلك وان كان سلبا امر لا يستحيل تقدير اتصاف الرب به كالنسب والاضافات
فغير ممتنع ان يتصف الرب به بعد ان لم يكن بالاتفاق فانه اذا كان الحادث موجودا صح ان يقال الرب تعالى موجود مع وجوده وبعدم
فقد اثبت المعية عند فرض عدم ذلك الحادث فيتجدد له صفة سلب بعد ان لم تكن **قلت** قد ذكر ان لفظ الحادث مراد به
الوجود بعد العدم سواء كان قائما بنفسه كالجوهر او صفة لغيره كالاعراض وسواء كان المسمى موجودا كالاحوال والسلوب والاضافات
متجددات وهذا الفرق امر اصطلاحي والا فلا فرق بين معنى المتجدد ومعنى الحادث وايضا فان الاحوال عند القائلين بها من تجدد
بوجودها وقالوا يصح ان تكون معلومة تبعا لغيرها وان يكون وجودها تبعا لغيرها وقالوا بالباطل في قوله ليست معلومة ولا
مجهولة ولا موجودة ولا معدومة وايضا فالنسب والاضافات عند العلماء فقد تكون وجودية واما المذاهب فيقال لفظ
الحوادث والمتجددات في لغة العرب يتناول اشياء كثيرة وربما فهم او اوهم في العرف استعمالات كالامراض والهموم والاحزان
ونحوها اذا قيل فلان حدث به حادث وكثير منهم يعبر بالحادث عن المعاصي والذنوب ونحو ذلك كما قد عرف هذا واما مورد الخلاف
انه هل يقوم به ما يتعلق بمشيئته وقدرته اما من باب الافعال كالاستواء الى غيره والاستواء عليه والاتيان والمجيء والنزول
وذلك واما من باب الاقوال والكلمات واما من باب الاحوال كالفرح والغضب والارادات والرضى والضحك ونحو ذلك واما
من باب العلوم والادراكات كالسمع والبصر والعلم الموجود بعد العلم بانه سيوجد واذا كان كذلك **فقوله** ان العقلاء من ارباب
الملل وغيرهم متفقون على استحالة ذلك غير ان الكرامية الى آخره ليس بتفريع مطابق اما اهل الملل فلا نصاف اليهم من حيث ارباب
ملة الانبياء عن صاحب الملة صلوات الله عليه وسلامه او ما اجمع عليه اهل العلم واما ما قاله بعض اهل الملة برايه واستنباطه
مع مفارقة غيره له فلا يكون اضافته الى الملة ومن المعلوم انه لا يمكن احد ان ينقل عن محمد صلى الله عليه وسلم واعلى اصحابه الرسل
كموسى وعيسى صلوات الله عليهما ما يدل على قول السفاة لا نصا ولا ظاهرا بل الكتب الالهية المتواترة عنهم والاحاديث المتواترة
منهم تدل على نقيض قول السفاة وتوافق قول اهل الاثبات وكذلك اصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم والتابعون لهم باحسان وائمة
المسلمين ارباب المذاهب المشهورة وشيوخ المسلمين المعتمدون لا يمكن احد ان ينقل نقلا صحيحا عن واحد منهم ما يوافق
قول السفاة بل المنقول المستفيض عنهم يوافق قول اهل الاثبات فنقل مثل هذا عن اهل الملة خطاء ظاهر **وكيف اهل الكلام**
والنظر من اهل الملة تنازعوا في هذا الاصل هل حدث في اهل الملة مذهب ابن هبيرة نفاة الصفات وذلك بعد المائة الاولى في اواخر
عصر التابعين ولم يكن قبل هذا غير قول اهل الملة من يقول بنفي الصفات ولا ينفي الامور الاختيارية القائمة بذاته فلما حدث هذا
القول وقالت به المعتزلة وقالوا لا تخلو الاعراض والحوادث واراد وانه لا يقوم به صفة كالعلم والقدرة والاختيار كالخلق
والاستواء الكرسي والاتيان السلف ذلك عليهم كما هو متواتر معروف وعن هذا قالت المعتزلة ان القرآن مخلوق لانه لو قام بذاته
ان تقوم به الافعال والصفات واطبق السلف والائمة على انكار هذا عليهم وكفر من خالفهم قبل ابن كلاب كان يقول بقيام الصفات
والاقوال والافعال المتعلقة بمشيئته وقدرته **لكن ابن كلاب ومتبعوه** فرقوا بين ما يلزم الذات من اعيان الصفات
كالحيوة والعلم وبين ما يتعلق بالمشيئة والقدرة فقالوا يطلق بذاته لان ذلك يستلزم تعاقب الحوادث عليه كما يقال
ابن كرام كان متناقضا بعد محنة الامام احمد بن حنبل وكان اكثر اهل القبلة قبله على مخالفة المعتزلة والكلابية حتى طوائف
اهل الكلام من الشيعة والمرجئة كالهشامية واصحاب ابي معاذ التومني وزهير الاثري وغيرهما كما ذكر ذلك عنهم الاشعري
في المقالات ومشايخه كانوا يقولون بقيام الحوادث به حتى صرح طوائف منهم بالحركة كما صرح بذلك طوائف من الكرامية

www.alukah.net

وصرحوا بانه لم يزل متكلما اذا شاء وان تحركت من لوازم الحيوة واعتقاد ذلك بلازم يقولون انما ابتدع من ابتدع من اهل الكلام
البدع لمخالفة النصوص والمعقول لقولهم بهذا الاصل تقول من قال ان الكلام معنى واحد قديم وقولين من قال ان الحروف
يرى ويسمع وقولين من قال تقدم صوت معين **واما غير اهل الملل فالفلاسفة** متناقضون في هذا الاصل والحكمي
عن كثير منهم من اساطينهم القدماء انه كان يقول بذلك كما تقدم نقل المقالات عنهم حتى صرح بالحركة من صرح منهم الذي كانوا
قبل ارسطو امن الاساطين كانوا يقولون بحدوث العالم عن اسباب حادثة وهم يقولون بهذا الاصل اما تصريحا واما لزوما
وكذلك غير واحد من متاخريهم كابي البركات البغدادي صاحب المعتبر وهذا اختيار طائفة من النظار كالاتيرالابهري وغيره
وحكاه عن ابي الحسين البصري وهو قول غير واحد قبل ابي الحسين وبعده كهشام ونحوه وابن عقيل يختار قول ابي الحسين
وهو معنى قول السلف والرازي يميل الى قول ابي الحسين بلا زيادة على قوله كما ذكره في المطالب لما حاله لم ينصره وقوله
عن الكرامية انهم قالوا اسماؤه كلها ازلية ابي معانيا سماه ابي ما لاجله استحق تلك الاسماء كالخالقية والرازقية واما
نفس الاسم فهو من كلامه وكلامه عندهم حادث قايم بذاته ويمتنع ان يكون عندهم في الازل كلام او اسماء لان ذلك يقتضي
حوادث لا اول لها وبقتضي قدم القول المعين وكلاهما باطل عندهم وحكايته عن الكرامية انهم يقولون خلق الارادة
والقول في ذاته مستند الى القدرة القديمة وخلق ما في المخلوقات مستند الى الارادة والقول تعبير من مذهبهم بعبارة
والكرامية لا يسمون شيئا مما يقوم بذات الرب لا مخلوقا ولا محدثا وانما يقولون حادث ولا يقولون ان ارادته ولا كلامه
محدث **قال وقد احتج اهل الحق** على امتناع قيام الحوادث به بحجج ضعيفة الاولى قالوا لو كان الباري محلا لما يدل
لحلول الحوادث بذاته لما خلا عنها او عن اضدادها وعند تحادث حادث وما لا يخلو عن الحوادث فيجب ان يكون حادثا
والرب تعالى ليس بحادث قال وهذه الحجة مبنية على خمس مقدمات الاولى ان كل صفة حادثة لا بد لها من محل والثانية
ان ضد الصفة الحادثة لا بد وان يكون حادثا والثالثة ان ما قبل حادثا فلا يخلو عنه ومن عنده والرابعة ان ما لا
يخلو عن الحوادث فهو حادث والخامسة ان تحدث الله تعالى محال اما ان الرب تعالى ليس بحادث فقد سبق تقريره **قلت**
هذا معلوم بالاتفاق ممن اثبت الصانع ومعلوم بالادلة اليقينية بل معلوم بالضرورة وقد ذكر انه قرر ذلك وهو لم
يقرره فانه انما قرره باطل اثبات واجب الوجود وبناه على نفي التسلسل وابطال حوادث لا اول لها وحجته على ذلك ضعيفة
وقد ورد عليه ذلك في كتابه المسمى بدقايق الحقايق على ابطال تسلسل العلل سوا الزعم انه لا يعرف عنه جوابا فبطل قوله ما ذكره من
تقريره لكن هذا بحمد الله اجل من ان يحتاج الى مثل هذا التقرير **قال** واما ان ما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث فمبني في تقريره في حدوث
الجواهر **قلت** لم يقرر ذلك الا بدليل حدوث الاعراض وانه يمتنع وجود حوادث لا اول لها وانما قرر ذلك بابطال التسلسل في الآثار
وقرر ذلك بان الحادث يمتنع ان يكون ازليا وقد تقدم فساد ذلك بان لفظ الحادث يراد به النوع الدايم ويراد به الحادث المعين واحد
امتناعه انما هو النوع الثاني واما الاول فهو في الاول وايضا فان الذي قرر به امتناع تسلسل العلل في دقايق الحقايق اورد
سوالا واعترف بانه لا عنه جواب له واذا كان تقريره لنفي تسلسل العلل قد بين انه ورد عليه سوال لا يعرف جوابه فكيف يتقرر
نفي تسلسل الحوادث ومن المعلوم ان العقلا اتفقوا على نفي تسلسل العلل وتنازعوا في نفي تسلسل الحوادث فان كان لم يقم على نفي
ذلك عنده دليل عقلي فهذا اولى والسوال الذي اورده يرد على النوعين وقد ذكرناه وذكرنا جوابه عنه في ما تقدم والمعنونة
انه لم لا يجوز ان يكون نوع المعلولات التي لا تتناهى وان كان ممكنا في نفسه لكنه واجب بوجوب آحاده المتعاقبة وكل واحد وجب
ما قبله **وهذا وان كان باطلا** لكن المقصود التنبيه على ان من طالع الكتاب والسنة وقال انه ينبغي بالمعقول اصول
الدين بحال مثل هذا الواجب في اعظم اصول الدين مع انه لم يقرر ما لا يحتاج اليه في الدين او ما يعارض ما ثبت انه من الدين وكذلك
من قال مثل هذا واشباهه انه يتكلم بالعقليات ليعلم زعمه في اعظم المعقولات التقصير والتوقف والحيرة فيها ويخفى من
لا اول لها بعد ان ابطل حجج موافقيه بان ذلك يستلزم كون الحادث ازليا وهذا الوجه ضعيف فان المانع يقول اشتراط حدوث
تسلسل المعلولات واثبات الصانع عند من موقوف على عدم ما في شيء ينفك نفي حلول الحوادث عما لم تقم حجة على امتناع
قدمه **قال** واما الاشكال في المقدمات الثلاثة الاول **قال وقد ذكر ان المقابلين يقول** فولكم ان كل صفة حادثة لا بد لها من ضد
كما ان يراد بالضد معنى وجودي يستحيل اجتماعه مع تلك الصفة لذاتيهما واما ان يراد به ما هو اعم من ذلك **وهو** ما لا يتصور
اجتماعه مع وجود الصفة لذاتيهما وان كان عدما حتى يقال فان عدم الصفة يكون عند الوجود هما فان كان الاول فلا نسلم
انه لا بد وان يكون الضد عند ذلك الاعتبار والاستدلال على موقع المنع غير جيد واذا كان الثاني فلا نسلم انه يلزم ان يكون عند
الحادث حادثا والا لكان عدم العالم السابق على وجوده حادثا ولو كان عدمه حادثا كان وجوده سابقا على عدمه وهو محال قال
وان سلمنا انه لا بد ان يكون عند الحدوث معنى وجوديا ولكن لا نسلم امتناع خلو المحل عن الصفة وعند هذا لا بد الاعتبار وحيث قررنا
في مسئلة الكلام والادراكات ان القابل للصفة لا يخلو عنها وعن ضدها انما كان بالمعنى لا بالمعنى الاخص فلا مساغ قضية

قلت

قلت هذا الكلام حسن جيد لو كان قد وفا بموجبه فان هذه الطريقة مما يحتج بها السلف والائمة في اثبات صفات
الكمال كالكلام والسمع والبصر وقد التزموا في ذلك مذهب الصفاتية من اصحاب ابن كلاب وابن كرام والاشعري وغيرهم
يثبتون بها عامة صفات الكمال **وقد اورد** عليها ما يورده نفاة الصفات وزعم ان ذلك قادح فيها **فقال** اما هلا لا
الى اثبات العلم بالصفات ثانيا **فقالوا العالم** لا محالة على غاية من الحكمة والاتقان وهو مع ذلك جايز وجوده وجايز عدمه
كما سياتي وهو مستند في التخصيص والايجاد الى واجب الوجود كما سياتي ايضا فيجب ان يكون قادرا عليه مريدا له عالما به
كما وقع به الاستقراء في الشاهد فان من لم يكن قادرا لا يرجح حدوث شيء عنه ومن لم يكن مريدا تخصيص بعض الجايزات عن
دون بعض باولى من العكس اذ نسبتها اليه واحدة ومن لم يكن عالما بالشيء لا يتصور منه القصد الى ايجاده قالوا واذا ثبت كونه
قادرا مريدا عالما وجب ان يكون حيا اذ الحيوة شرط في هذه الصفات على ما عرف في الشاهد وما كان له في وجوده وعدمه
شرط لا يختلف شاهدا ولا غايبا ويلزم من كونه حيا ان يكون سميعا بصيرا متكلما فان من لم تثبت له هذه الصفات من الاحيا فهو
متصف باضدادها **كالجهل والطرش والخرس** على ما عرف في الشاهد ايضا والكل يتقدس عن الاتصاف بهذه الصفات
قالوا واذا ثبت له هذه الاحكام فهي في الشاهد معللة بالصفات فالعلم في الشاهد علة كون العالم عالما والقدرة علة كون
القادر قادرا وعلى هذا النحو باقي الصفات والعلة لا تختلف لا شاهدا ولا غايبا وايضا فان جنس العالم في الشاهد من قام
به العلم والقادر من قامت به القدرة وعلى هذا النحو ولا يختلف شاهدا ولا غايبا وايضا فان من شرط العالم في الشاهد
قيام العلم به وكذلك في القدرة وغيرها والشرط لا يختلف شاهدا ولا غايبا **قلت** وهذه الطرق مما يضعف التمسك بها جدا واورد عليها
عليها الوصف فانه يمكن تقريرها على وجه اكمل منه ومع هذا فقد **قال** هذه الحجج مما يضعف التمسك بها جدا واورد عليها
انها مبنية على الجمع بين الشاهد والغايب وقد بينا ان ما هو كذلك فهو غير مقبول **وثانيا** ان الحجة لا يحتاج فيها الى هذا
الجمع ولو احتيج فيها الى هذا الجمع فهو صحيح فانه من باب قياس الاولى وهو ان كان من لوازم الكمال فثبوته للخالق اولى عنه
للمخلوق كما قد ذكر في غير هذا الموضع كان المقصود هنا انه اعترض على قولهم لو لم يتصف بهذه الاحكام لكان متصفا بما يقابلها فالتحقيق
النفي وهو قد ذكر هنا انه قرره **قال** واما قولهم انه لو لم يتصف بهذه الصفات مع كونه حيا لكان متصفا بما يقابلها فالتحقيق
فيه موقوف على بيان حقيقة المتقابلين يعني المتضادين **وذكر التقسيم** المشهور فيه الفلاسفة وانه اربعة اقسام السلب والايجاب
والعدم والملكة والتضايف والتضاد وان تقابل العلم والجهل والحي والبصير هو عندهم من باب تقابل العدم والملكة على اصطلاحهم
كل معنى وجودي امكن ان يكون ثابتا للشيء اما بحق جنسه كالبصر للانسان فانه البصر يمكن ثبوته لجنسه وهو الحيوان او لحق نوعه
كالكتابة زيد فانه هذا ممكن ان يوجد في الانسان او بحق شخصه كالحيوة للرجل فانها ممكنة في حق الرجل **قال** والعدم المقابل لها ارتفاع
هذه الملكة **قال** فان اريد بتقابل العلم والادراك ونحوه تقابل التناقض بالسلب والايجاب وهو انه لا يخلو من كونه سميعا وبصيرا
ومتكلما او ليس فهو ما يقوله الخصم ولا يقبل نفيه من غير دليل وان اريد به التقابل تقابل العدم والملكة فلا يلزم من نفي الملكة تحقق
العدم ولا بالعكس الا في محل يكون في المحل لها ولهذا يصح ان يقال الحجر لا اعمى ولا بصير والقول بكون الباري تعالى قابلا للبصر والحي
دعوى محل النزاع والمصادرة على المطلوب وعلى هذا فقد امتنع نفي لزوم العجز والخرس والطرش في حق الله تعالى ضرورة نفي
البصر والسمع والكلام عنه فهذا كلامه في الجواب عن الضدين بالمعنى العام فقد اورد عليه ما ذكر فكيف يدعي انه قرره **وهذا**
الايراد ايراد معروف للمعطلة نفاة الصفات وهو ايراد فاسد من وجوه **احدها** ان يقال لمن يريد بالتقابل تقابل
السلب والايجاب ونفي هذه الصفات يتضمن النقص لكل من نفيت عنه سوا قيل انها قابل لها او لم يقل فانه من المعلوم ضرورة
العقلا انه المتصف بالحيوة والعلم والكلام والسمع والبصر اكمل ممن لم يتصف بذلك وما قد رتبوا ذكر عنه كما هي وهو بعض السبب
الامر لم يتصف بذلك وهو قد سلك في اثبات الصفات طريقة الكمال وهي في حقيقة من جنس هذه **فقال** واعلم ان عمدتهم سبقه
سهلة العرك قريبة المدرك يعسر على المنصف المتبحر الخروج عنها والتخلص في دلالتها بان طرد هاتين في اثبات جميع الصفات الثابتة
وهي ما المعنى بها ما هو ولم اجدها على صورتها وتحريرها لاحد غيري **وهو ان يقال** المعلوم من كل واحد من هذه الصفات
وهي ما المعنى بها ما هو ولم اجدها على صورتها وتحريرها لاحد غيري **وهو ان يقال** المعلوم من كل واحد من هذه الصفات
المذكورة مع قطع النظر عن اتصاف به صفة كمال او صفة كمال لا جايز ان يكون لا صفة كمال والا كان حاله من اتصف بها في الشاهد
النقص من حال من لم يتصف بها ان كان عدمها في نفس الامر كمالا ومسببا بالحال من لم يتصف بها ان لم يكن عدمها في نفس الامر كمالا وهو
خلاف ما نعلمه بالضرورة في الشاهد وهو انها في نفسها وذواتها كمال وعند ذلك فلو قدر عدم اتصاف الباري تعالى بها لكان
ناقصا بالنسبة الى من اتصف بها من مخلوقاته ومحال ان يكون الخالق انقص من المخلوق **قلت** هذه الحجة مادتها صحيحة
وقد استدل بها ما شاء الله من السلف والخلف وان كان تصويرها والتعبير عنها يتنوع وهذه المادة بعينها يمكن تقريرها الى الحجة الاولى
التي زيفها بان يقال لو لم يتصف بصفات الكمال لا تصف بنقايضها وهي صفات نقص فيكون النقص من بعض مخلوقاته **الوجه الثاني**
ان يقال حب انها متنافيان تقابل العدم والملكة فقولكم لا يلزم من نفي احدهما ثبوت الآخر الا اذا كان الحرارة قابلا جوابه ان يقال الموجودات
نوعان نوع يقبل الاتصاف باحد هذين كالحيوان والمتصف لا يقبل ذلك كالجماد فمن المعلوم ان ما قبل احدهما اكمل من لا يقبل واحدا
منهما وان كان موصوفا بالعمى والصمم والخرس فان الحيوان الذي هو كذلك اقرب الى الكمال ممن لا يقبل الاتصاف بصفات الكمال فاذا كان قد علم ان الرب
الاعمى الاصم يمكن ان يتصف بصفات الكمال وما يقبل الاتصاف بصفات الكمال اكمل من لا يقبل الاتصاف بصفات الكمال فاذا كان قد علم ان الرب

محركة من لوازم الحيوة

دليل لاهل الاثبات

عقلي من الاسمى على اهل الاثبات

قول الفلاسفة ان اقسام التقابل اربعة

في تحقيق الاحوال التي يتصف بها الحيوان

سوال الآمدي في الحوادث التي يتصف بها الحيوان

ادلة من قال القوم به بحوادث

ان تقم حجة

سوال جيد في اثبات الصفات

www.alukah.net

تعالى مقدس عن ان يتصف بهذه النقائص مع قبوله للاتصاف بصفات الكمال فلان يقدس عن كونه لا يقبل الاتصاف بهذه
الكمال اولى واحرى وهذا معلوم بديهة العقول **الوجه الثالث** ان يقول لا نسلم ان الاعيان حالة لا يقبل الاتصاف بهذه
الصفات فان الله قادر على ان يخلق الحيوة في كل جسم وان يبطنه كما تطق ماشاء من الجمادات وقد قال سبحانه الذين تدعون من
دون الله لا يخلقون شيئا وهم يخلقون اموات غير احياء واذا كان كذلك فدعواهم ان الاعيان حالة لا يقبل الاتصاف بهذه الصفات
رجوع منهم الى مجرد ما شاهدوه من العادة والا فمن كان معتقدا بان الله قد قلب عصى موسى وهي جماد ثعبانا عظيما ابتلعت الحبال والعصي
لم يمكنه ان يطرد هذه الدعوى واذا كان سبحانه قادرا على ان يثبت هذه الصفات صفات الكمال لما كان جمادا من المخلوقات وكان كل
مخلوق يقدر ذلك بقدرة الله تعالى فهو احق بقبول ذلك بل يرجو جوبه اذ ما كان ممكنا في حقه من صفات الكمال كان واجبا له فانه لا يستفيد
صفات الكمال من غيره بل هو مستحق لها بذاته فهي من لوازم ذاته وهذا فصل معترض ذكرناه تنبيها على تقصير من يقصر في الاستدلال
على الحق الذي ثابت عليه الدلائل اليقينية بعقله مع استعداد يوصلانه لادراكه عليه ولا يعلم السمع والعقل وان كنا لا نظن لمسلم يعاقل
ان يتكلم في جهة الربوبية بايراد تقصير ولكن لا يخلو صاحب هذه الطريق من عجز او تفريط وكلاهما يظهر به القصد عن حال السلف
والائمة الموافقين للشرع والعقل وانهم كانوا فوق المخالفين لهم في هذه المطالب الالهية والمعارف الربانية وهذه الحجة التي
صدر بها الاحمدي وربيها هي الحجة التي عقد عليها الطائية والاشعرية ومن وافقهم من السالمية والفقهاء من اصحاب احمد وغيرهم
كالقاضي ابي يعلى وابن عقيل وابن الزاغوني وغيرهم وهي مبنية على مقدمتين ان القائل بالشيء لا يخلو اعنه وعن ضده والآخر الناس
ينازعونهم في ذلك بل جميع الطوائف من اهل الحديث والكلام والمعتزلة والكرامية والشيعة والمرجئة واهل الحديث والفقهاء
والصوفية والفلاسفة والثانية على امتناع تسلسل الحوادث وانما نازع فيها مشهور بين جميع الطوائف **قال الاحمدي الحجة**
الثانية انه لو قامت الحوادث بذات الرب تعالى لكان لها سبب واسبب اما الذات واما خارج عنها فان كان هو الذات وجب
دوامها بدوام الذات وخرجت عن ان تكون حادثة وان كان خارجا عن الذات فاما ان يكون معلولا لله تعالى او لا يكون معلولا له فان كان
الاول لزم الدور وان كان الثاني فذلك الخارج يكون واجب الوجود بذاته وعند الله تعالى صفاته فكان اولى ان يكون هو الاله وهذه الحالة
انما لزمت من قيام الحوادث بذات الرب تبارك وتعالى فيكون محالا **قال الاحمدي ولقائل ان يقول** وان افتقرت الصفة
الحادثة الى سبب فالسبب انما هو القدرة القديمة والمشيئة الازلية القائمة بذات الرب كما هو مذهب الكرامية فليس السبب هو السبب
والخارج ولا يلزم من دوام القدرة دوام المقدور والا كان العالم قديما وهو محال **قال** فان قيل اذا كان المرجح للصفة الحادثة
هو القدرة القديمة والاختيار فلا بد وان يكون الرب تعالى قاصدا لمحل حدوثها ومحل حدوثها ليس الا ذاته فيجب ان يكون قاصدا لذاته
والقصد الى الشيء يستدعي كونه في جهة وهو محال ثم ولجاز قيام كل حادث به وهو محال وايضا فان الصفة الحادثة عند الكرامية انما هو تعلق
الارادة التي هي مستند المحدثات وعند ذلك فلا حاجة الى الحادث الذي هو القول والارادة لامكان اسناد جميع المحدثات الى القدرة
القديمة **قلنا اما الاول** فمندفع فان القصد الى ايجاد الصفة وان استدعى القصد الى محل حدوثها فانما يلزم من ذلك ان
يكون المحل في جهة ان لو كان القصد بمعنى الاشارة الى جهة وليس كذلك بل معناه ارادة احداث الصفة فيه وذلك غير موجب للجهة
ثم وان كان القصد الى ايجاد الصفة في المحل يوجب كون المحل في جهة فيلزم من ذلك امتناع القصد من الله تعالى الى ايجاد الاعراض لان
القصد الى ايجادها يكون قصدا لمحالها ويلزم من ذلك ان تكون محالها في جهات والقصد الى ما هو في جهة ممن ليس في جهة محال وذلك
يقتضي ان يكون الرب في جهة عند قصد خلق الاعراض وهو محال والتحقيق انه اذا جاز خلق بعض الحوادث في ذاته جاز خلق كل حادث
فدعوى جودة وقياس من غير جامع وهو باطل على ما اسلفناه في تحقيق الدليل واما الثاني فما عليه يرجع الى لزوم رعاية العرض
بتخطئة حلول الحوادث بذات الرب تعالى ضرورة تصويبه في رعاية الحكمة اولى من العكس **قلت** هذه الحجة حادثة
الفلاسفة الطبيعية كابن سينا وامثاله الذين يقولون ان الرب لا يحدث شيئا بعد ان لم يكن حادثا ولهذا استدل بهذه الحجة على نفي
الحوادث المتفصلة ويستدل بها على نفي الحوادث المتصلة وهو ان الموجب لحدوث الحوادث مطلقا من الذات ان كان الذات
الخارج لا بد ان يكون حادثا والا لو كان قديما لكان كمال المقتضي لذلك الحادث موقوفا على ذلك المعلول الخارج وذلك المعلول
حادثا فلا يحدث السبب حادث في الذات والا لزم حدوث الحوادث بلا سبب فيلزم ان يكون ما حدث في الذات من الذات موقوفا
على الحادث الخارج وما حدث في الخارج موقوفا على ما حدث فيها فيلزم الدور وان كان الخارج ليس من مقتضيات الذات لزم ان يكون
واجبا بنفسه فيكون ما يقوم بالرب من الحوادث موقوفا على ذلك الواجب بنفسه ثم قال فيكون اولى بالاهمية فهذه عمدة هؤلاء الطبيعيين
يقولون في الحوادث بذاته كما تقولون انتم في حوادث المتفصلة عنه فكما ان تلك الحوادث تحدث عندكم بكون قادرا او بالقدرة والمشيئة
القديمة فهكذا نقول فيما يقوم بذاته ولا رب انما ذكره جواب ينقطع به فهم مطالبة اخوانهم المتكلمين من المعتزلة والاشعرية ولكن لا ينقطع
الخصم والمنازعون وهذا من اهل الحديث والكلام والفلاسفة يقولون ان هذه الحجة المذكورة وان هذا الارادة الازلية ترجح احد المتساويين
وجوده الصانع فانهم اثبتوا الصانع بان ترجيح احد المتساويين لا بد له من مرجح وقد عرف كلام الناس في هذا المقام وحررنا ذلك في ما يجاب به الفلاسفة اهل الملل جميعا وذلك من وجوه **الاول ان يقال** الحوادث اما ان يجب تناهيها او لا يجب بل يجوز ان لا يكون

الجهة الثانية على عدم قيام الحوادث بذاته تعالى

ما يجاب به الفلاسفة عن اهل الملل جميعا

الذي ينقطع به مطالبة الفلاسفة

ان لا يكون لها نهاية فان وجب تناهيها لزم ان يكون للحوادث اول ولزم جواز حدوث الحوادث بدون سبب حادث وبطلت
حجتكم وقولكم بدوام حركات الافلاك وانها ازلية وان جاز دوام الحوادث فحينئذ ما من حادث الا وهو مسبوق بحادث
بذات الواجب وغيرها من الحوادث هي الحوادث التي لا اخر وحينئذ فيمكن ان يكون تلك الارادات المتعاقبة
لاجلها الحوادث قبل لهم فليكم على نفي قيام الحوادث بها ما ان يكون لقيام الصفات به مطلقا وامان يخص بحوادث دون
موضعه وان كان مخصصا فليكم على النفي هو هذه الدليل على امتناع حدوث الحوادث عنه فليس لكم ان تثبتوا هذا بهذا وهذا
الا ينفي حلولها بذاته كنتم قد صادرتم على المطلوب **الوجه الثاني** ان يقال لهم قولكم القائل بسبب الحوادث اما الذات او خارج عنها
الحوادث المتعاقبة فان قلتم هذا ليس بحادث بذاته وما لا ينفك عن الحوادث فهو حادث قالوا لكم سبب كل حادث اما الذات قائم بها من
بقدم الافلاك وبوجب حدوثها وايضا فيقال لكم ما لا يخلو من جنس الحوادث فهو حادث قالوا لكم وهذا يبطل قولكم
لزم حدوث الافلاك وحينئذ فالموجب لحدوث الافلاك ان كان قديما لم يحدث به حادث جاز حدوث الحادث بدون سبب حادث
والا فرق حينئذ بين ان يكون الحادث بذاته او منفصلا عنه فيلزم قول الكرامية وان كانت الحوادث الحادثة بدون سبب حادث
لزم تسلسل الحوادث وبطل قول القائل فلا ينفك عن جنس الحوادث فهو حادث وحينئذ تبطل هذه الحجة فتبين انه يلزمكم ما يطلقون
هذه الحجة وانما تصحيح قول الكرامية وذلك يستلزم بطلان الحجة فثبت بطلانها على كل تقدير **وان اردتم تسبيب نوع الحوادث**
المتصل كسبب نوع الحوادث المنفصلة عنكم واذا جاز عندكم ان يكون الذات سبب الحوادث التي لا اول لها مع انفصالها
عنها فمع قيامها به بطريق الاولى فان اقتضاء المقتضي لما قام به اولى من اقتضائه لما باينه ولا محيص لهم عن هذا الا بما يتفق
به الصفات مطلقا وقد عرف فساد قولهم في ذلك وان حجتهم عليه من اسقط الحجج وحينئذ فكون جماهير الناس خصومهم في ذلك اظهر
الوجه الثالث ان يقال ذهب ان سبب الحادث خارج عن الذات وهو مطلوبكم الذات قولهم يلزم الدور **فيقال** لهم انما يلزم الدور
اذا كان ذلك الحادث الخارج موقوفا على الحادث المتصل والمتصل موقوفا على الخارج واما اذا كان ذلك الخارج موقوفا على متصل
وذلك المتصل موقوفا على خارج اخر والخارج الاخر موقوفا على متصل فانما يلزم التسلسل في الآثار وفي تمام التاثيرات المعينة
لا يلزم الدور على هذا التقدير واذا كان اللازم هو التسلسل في الآثار والتاثيرات المعينة فذلك لا يلزم منه الدور والتسلسل
جائز عند جمهور العقلاء الفلاسفة كثير من اهل الكلام والحديث وغيرهم وليس هذا تسلسلا ولا دورا في اصل التاثير فانه هذا باطل
باتفاق العقلاء كالدور والتسلسل في نفس المؤثر فان الدور والتسلسل في تمام اصل التاثير كالدور والتسلسل في نفس المؤثر
بخلاف التسلسل في تمام التاثيرات المعينة فانه كالتسلسل في الآثار المعينة والتسلسل في اصل التاثير كالتسلسل في الآثار ثم **يقال**
ان كان هذا التسلسل جائزا بطلت هذه الحجة وان كان ممتنعا لزم ان يكون للحوادث اول وان تصدر الحوادث كلها عن قديم بسبب
حادث من غير ان يجب دوام الحوادث وحينئذ فيلزم صحة قول الكرامية كما يلزم صحة قول غيرهم من اهل الكلام الجهمية والقدرية الذين
يقولون بحدوث جميع الحوادث بدون سبب حادث واما التزامهم في المتصل والمنفصل **الوجه الرابع** في الجواب ان يقال
هب ان ذلك الخارج اذا كان ليس معلولا لله فالذات يلزم ان يكون معبودا لله صفاته فيكون اولى بالالهية **يقال** لهم هذا وان كان
باطلا عند المسلمين وغيرهم من اهل الملل ولكن على اصولكم لا يمتنع بطلانه وذلك ان هذا الانبا في وجوب وجوده بذاته يعني انه
لا فاعل له فان ما كان لا فاعل له لم يمتنع من هذه الجهة ان يقوم به امر سبب عنه ومن امر مباين له وانما ينتفي ذلك بنفي واجب
بذاته مباين له وذلك مبني على واجبين بالذات وانتم ادعيتم ذلك وادرجتم في ذلك نفي الصفات كما ادعت الجهمية ان القدم
واحد وادرجوا في ذلك نفي الصفات فقلتم انتم لو كان له صفات لتعدد الواجب بذاته كما قالوا ولكن لو كان له صفات لتعدد القدم
وجمعتم على ذلك ضعيف جدا حتى ان منكم من قال بتقدم الافلاك وجوب وجودها بذاتها لتضمن ذلك وهذا حقيقة قول ارسطو
وذويه في الافلاك وقول اهل وحدة الوجود في كل موجود الذين اظهروا التصوف والتحقيق وحقيقة قولهم قول اهل الملة
المعطلة وحينئذ **فنخاطب الجميع** خطابا يتناول الطوائف كلها ونقول **اما ان تكون الافلاك** واجبة الوجود بذاتها واما
ان لا تكون فان قيل انها واجبة الوجود بذاتها سمعوا ان الحوادث تقوم بها بطل قولكم ان الواجب او القدم لا تقوم به الحوادث
وان قلتم انها معلولة معلولة لغيرها فالموجب لها ان كان علة تامة لم يتاخر عنه شيء من معلوله فلا تحدث عنه الحركات والحوادث
تقتضي الحوادث المشاهدة الى واجب اخر والقول فيه كالقول فيه وان لم يكن علة تامة فلا بد لما يتاخر حدوثه ان يكون موقوفا
على شرط حادث والقول فيه كالقول في الذي قبله فيلزم التسلسل واذا لزم دوام الحوادث المتسلسلة ويمنع صدورها
عن علة تامة ازلية لا يقوم بها حادث فان ذلك يقتضي مقارنة جميع معلولاتها لها لوجوب مقارنة جميع معلول العلة التامة
لها وامتناع ان يصير علة تشيء ما بعد ان لم يكن علة بدون سبب منها واذا جاز ان تقوم به الحوادث المتعاقبة فيلزم قيام الحوادث
المتعلقة بالقديم على كل تقدير وبطلت هذه الحجة **وايضا** فقد قالوا هم يقولون ان الازلي لا يكون الا حركة متوحدة متفقة الحركة
لحيوته ولم يذكروا ان الافلاك عبد عقله ولا معلولة لعلة فاعلة وحينئذ فلا بد ان يقال هي واجب بنفسها وهي متفرقة في حركتها
الى الحركة المتصلة عنها فلا يمكن من قال هذا ان يقول ان الواجب بنفسه لا يقوم به حادث بسبب مباينة له كما لا يمكنه ان ينفي تناهي واجبين

واتباعهم

www.alukah.net

بانفسهما كل منهما متوقف على الآخر اذ حقيقة توقف هو لا ان الفلك والعلة الاولى كل منهما محتاج الى الآخر حاجة المشروط الى الشرط
لا حاجة المصنوع الى صانعه **الوجه الخامس** ان ايثار ما ذكرتموه في الحوادث منقوض بالمتجددات كالاضافات
والحدميات فانهم سلموا حدوثها وهذه الحجة تنافي ارهذا كما تنافي ارهذا فما كان جوابكم عن هذا كان جوابكم عن هذا
فانه يقال تلك الامور الاضافية والعدمية وان كانت اشياء لزم الدور والتسلسل وان كان الثالث فالامر بالخارجي الذي اوجب تجدد
لزم دوام الاضافات والعدميات وان كان الثاني لزم الدور والتسلسل وان كان الثالث فالامر بالخارجي الذي اوجب تجدد
تلك الاضافات والعدميات وان لم يجب ان يكون واجب الوجود **واما الاسوار** التي ذكرها ابو الحسن الآمدي انها اوردها على هذه الحجة
فهي ضعيفة كما ذكر ضعفها ولكن الجواب عنها بغير ما ذكر ايضا **اما قول القائل** القاصد الى تحدث في محل استدعى كون المحل في جهة
فانما اراد به ما يقصد حدوثه في محل مباين له فانكر اصحابه تقول يوجب ذلك وليس هذا محل النزاع هنا فالقائل بهذا انما يجوز
كون الامور المباينة للرب في جهة منه اولا يجوز ان يجوزه قال بموجبه مع بقاء محل النزاع وان لم يجوزه كان ذلك دليلا على
فساد قوله في مسئلة الجهة وحينئذ فيكون ذلك قوي القول الكراهية ومن وافقهم وان اراد ان ما يقصد حدوثه في محل حدوثه
يجب ان يكون ذاته في جهة من ذاته **فيقال له** هل يجتمع كون الشيء في جهة من نفسه ام لا فان عقل ذلك قالوا بموجب الشارع
وان لم يعقل ذلك منعوا الشارع بيبين ذلك ان الانسان يحدث حوادث في نفسه بقصده وارادته وهذا الشعور بدليلها فان عقل
كون نفسه في جهة من نفسه امكن المنازعين ان يقولوا بموجب ذلك في كل شيء والا فلا **وايضا** فيقال قصد الشيء اما ان يستلزم كونه
جهة من القاصد واما ان لا يستلزم ذلك فان استلزم ذلك لزم كون جميع الاجسام جهة منه في الرب فانه اذا احدث فيها الاعراض
الحادثة كان قاصدا لها على ما ذكرته فيلزم ان يكون جهة منه على هذا التقدير وحينئذ فيكون هو ايضا جهة منها لامتناع كون
احد الشيئين جهة من الآخر من غير عكس كما قرروه واذا كان كذلك لزم ان يكون الباري في جهة واذا كان كذلك بطلت حجتهم
لان غايتها ان قصده الحوادث في ذاته يستلزم كون ذاته في جهة وهذا محال فاذا كان على هذا التقدير لزم ان تكون ذاته
في جهة بطل نفي هذا اللازم **واما ان يقال** قصد الشيء لا يستلزم كونه جهة من القاصد وحينئذ فبطلت هذه الحجة
فثبت بطلانها على التقديرين وايضاح فساد هذا انها مبنية على مقدمتين وهما احداهما يستلزم بطلان الاخرى وبطلانها
يقتضي بطلان احدى المقدمتين فثبت بطلان احداهما على كل تقدير واذا بطلت احدى المقدمتين بطلت الحجة فان احدى المقدمتين
ان القاصد لا يقصد الا ما هو في جهته والثانية ان كون الباري في الجهة محال فان كانت المقدمة الاولى صحيحة لزم ان يكون في جهة
لانه يقصد حدوث حوادث قطعا فبطلت الثانية وان كانت الاولى باطلة بطلت الحجة ايضا فبطلان احدى مقدمتيها لا يكفي
فساد هذه الحجة ظاهر على اصول اهل الملل وغيرهم ممن يقول بحدوث العالم فبطلانها على رأي الفلاسفة الدهرية اظهر فانا هو لا
يكفرون بحدوث الحوادث فان قالوا انها حادثة عن علة اولية موجبة بنفسها كما يقوله ابن سينا واتباعه فهؤلاء يقولون بان تحدث
تحدث عنه بوسائط وحينئذ فيقال اما ان ذلك يستلزم كونها منه في جهة او لا يستلزم ونبطل الحجة على التقديرين كما تقدم وان قالوا
بالعالم واجب الوجود بنفسه فقد قالوا بحدوث الحوادث عن القديم الواجب بنفسه وقيامها به فان الحوادث قائمة بذواتها الاظهار
وحينئذ فكل ما يحتج به على نقيض ذلك فهو باطل فان هذا احد المنقضين يستلزم بطلان الآخر وبطلان اللازم يقتضي بطلان الملزوم
والدليل مستلزم للمدلول والمدلول لازم للدليل فاذا بطل اللازم الذي هو المدلول كانت دلالة المستلزمة له كلها باطلة **وهو الجواب**
غير من جواب الآمدي بقوله القصد الى ما هو في جهة ممن ليس في جهة محال فان جميع نفاة الجهة من اهل الكلام يقولون
ان الرب تعالى يقصد الى ما هو في جهة من المخلوقات والقصد منه وليس هو في جهة عندهم **بل يقال** جوابا قاطعا القصد
في الجهة ممن ليس في جهة ان كان ممكنا بطلت المقدمة الاولى من الاعتراض وان كان ممتنعا بطلت المقدمة الثانية
واما الاعتراض الثاني وهو قولهم لم يجز قيام الحادث به فظاهر الفساد فانا اذا جوزنا قيام صفة به لم يلزم قيام كل صفة
كالجهل والمرض والسمع وغير ذلك من النقائص الوجودية لو اذا جوزنا ان يقوم به الكلام لم يلزم ان تقوم به صفات النقص
ارادة انه لم يجز قيام ارادة كل شيء وانما يقوم به ما يليق بجلاله وما يناسب كبرياءه واذا جاز قيام
بنفسها بحال ورد كذلك لان كونه سبحانه قابلا لان تقوم به الصفات او بحدوث لم يكن لمجرد كون ذلك صفة وحدوثا فيلزم
طرد ذلك في كل صفة وحادث كما انه اذا قيل تقوم به امور وجودية لم يلزم ان يقوم به كل موجود وهذا كما قلنا ان رب العالمين قائم بنفسه وهو موجود وهو ذات منه عليها صفات
لم يلزم من ذلك ان يكون كل ما هو قائم بنفسه وهو موجود وهو ذات متصفة بالصفات ان يكون رب العالمين **وصفاته** هل تسمى اعراضا ولا تسمى مع نفاة زعمهم في شؤونها وشئونها فنفي مثبتة الصفات ونفاتها من سميها اعراضا فاذا قيل
لو جاز ان يقوم به عرض لزم ان يقوم به كل عرض لكان هذا ايضا باطلا فان ذلك لم يكن لكونه عرضا فيلزم قيام كل عرض به والملزوم
متفقون على ان الله خالق كل موجود سواه فلو قيل لو جاز ان يخلق كل موجود لزم ان يخلق كل موجود فيلزم ان يكون خالقا لنفسه
وهو محال او لو قيل لو جاز ان يخلق عالما قادرا حيا لزم ان يخلق كل حي عالم قادر وهو عالم قادر حي فيلزم ان يكون خالقا لنفسه وهو
محال لكان هذا كلام باطلا واعلم هذا ان المحالف الصفاتي لا ينفي تعيا عاما ان نقوم به الله صفة او تقوم به ما يريده ويقدر عليه
لكونه حادثا فنفي تعيا عاما ان يقوم به حادث وجود ذلك قابلا للثبت فنا قض هذا الخبر العام وهذه القضية السالبة الكلية ولها
تحصيل باثبات خاص وهو القضية الجزئية الموجبة تجوز قيام صفة ما من الصفات وحادث ما من الحوادث وذلك يلزم تحقق
قيام المعنى المشترك بينه وبين سائر الصفات والحوادث فاذا قام المعنى يقتضي به وما شاركه فيه جميع الصفات والحوادث
لكن المشترك

لكن المشترك كما انه ليس هو المقتضي له القيام بالذات فليس هو ما يكون القيام به صفة او حادثا ليس موجبا للقيام به
حتى يقوم به كل صفة وحادث به فمن نفى تعيا عاما لاجل ذلك فهو معارض بمن اثبت اشياء عاما لاجل ذلك وكلاهما باطل
واذا قال القائل بهذا يقتضي قيام الصفات او الحوادث به قيل هذا المعنى عين النزاع لا موجب مشيئته واختياره سبحانه وتعالى
يقولون كونه قادرا على الفعل قبل الكلام بنفسه صفة كمال وكونه لا يقدر على ذلك صفة نقص فان الله موجب للامتناع والجواز والمقتضي
العقلاء من صفة كمال وان من يقدر ان يخلق ويتكلم اكمل ممن لا يقدر ان يخلق ويتكلم فانه يقدر على الفعل والكلام بما يتم به
الذي ثبتت له صفات الكمال يثبت هذا فان الفاعل بنفسه الذي يقدر بنفسه على الفعل من حيث هو كذلك الكل من يقولون بالطريق الذي
كما قد بسط كلامهم في غير هذا الموضع وايضا **فان اراد المريد بقوله** تقوم به الحوادث كلها انه قادر بان يسكن العالم من لا يكفيه ذلك
فيفتقر يوم القيمة والسموات مطويات بيمينه وقد ثبت في الصحاح من النبي صلى الله عليه وسلم كما من حديث ابي هريرة وابن عمر وابن مسعود
وابن عباس ما يوافق مضمون هذه الآية وان الله كما يقبض العالم العلوي والسفلي ويهزهما ويقول انا الملك انا الملك وفي
وفي بعض الآثار حيث جوها كما يدحو احدكم الكرة وقال ابن عباس والسموات السبع وما فيهن في يد الرحمن الا كخردلة في يد
احدكم **فان اراد بقوله** ان الحوادث كلها تقوم بذاته المعنى الذي دلت عليه النصوص فهو حق وهو من اعظم الادلة على عظمة
الله وعظم قدرته وقدرته وعلى قطع القائل بنفسه وفي مخلوقاته **وان اراد بذلك** انه يتصف بكل حادث فهذا يستلزم ان يتصف
بالنقائض الوجودية وغيره ذلك من النقائض هو منزه عنها ومقدس الا ولا بد اذا كان احد المنقضين لا يكون حادثا ظهرت والتسلسل والتجزي
والمحبوب وغيره ذلك من النقائض هو منزه عنها ومقدس الا ولا بد اذا كان احد المنقضين لا يكون حادثا ظهرت والتسلسل والتجزي
تناقض ما وجب لمن يتكلم اللازم لذاته واذا كان احد المنقضين لا يكون حادثا تقوم به لا قديمة ولا حادثة تحكمها تناقض
الحوادث والصفات فهو منزه عنه لما اوجب ذلك لا القدر المشترك بينه وبين ما قام به من الكمالات **واما السوار الثالث**
وهو قوله لا حاجة الى ذلك **فيقال** ليس كل لا تعلم حاجة اليه يجزم بنفيه فان اخبر انه ليس هناك برهان على نفيه
نفيه فينبغي ان ينفي جميع المخلوقات فان الله لا يحتاج الى شيء واما يقوم بذاته فان كان الخالق محتاجا اليه وجب اثباته وما لم يكن الخالق محتاجا
فظهر عدم الدليل المعين وايضا فان الرب تعالى يمكن ان يكون له من صفات الكمال ما لا نعلمه ولا نعلم نفيه اثباتا لحجة
ولكن هذا السوار يمكن تحريره على وجه آخر **وهو ان يقال** الكراهية انما انتهوا اما انتهوا لاحتياج الخلق اليه والقدرة والمشيئة الازلية
كافية في حدوث المخلوقات المنفصلة كما هي كافية في حدوث ما قام بالذات فيكون دليلهم على ذلك باطلا وهذا الكلام انما يفيد ان فساد
ابطال هذا الدليل المعين ولا يبطل دليلا آخر ولا يبطل ثبوت المدلول فلا يجوز ان ينفي قيام الحوادث بذاته لعدم ما يثبت ذلك بل الواجب
في ما لم يعرف دليل ثبوته وانتفائه الوقف فيه لانهم قد يقولون حدوث المفعولات المنفصلة من غير سبب حادث يقوم بالفاعل ممتنع لحدوث
المفعولات بدون قدرة وارادة للفاعل ويقولون ايضا قد علم ان الله خالق العالم وخالق ليس هو المخلوق اذ هذا متعدد وهذا المفعول
والمتعدد ليس هو المفعول به فلا بد من اثبات خالق قائم به ومن اثبات مخلوق منفصل عنه وهذا اقرار جمهور الناس وهو اشهر القولين
عند اصحاب الائمة الاربعة اصحاب ابي حنيفة ومالك والشافعي واحمد وهو قول جمهور الناس اهل الحديث والصوفية وكثير من اهل الكلام
واكثرهم وكثير من اساطين الفلاسفة واكثرهم لكن النزاع بينهم في تخلق المعاني المخلوق هل هو قائم بذاته او هو منفصل عنه وهو
حادث قائم بذاته واذا كان حادثا فهل الحادث نوعه او ان الحوادث هي الاعيان الحادثة ونوع الحوادث قديم لكن صفات الكمال
قديمة بدليل ولا يزال متصفا بصفات الكمال هذه الاقوال الاربعة وقد قال كل قوم طائفة ويقولون ايضا ان قيام هذه الامور بذاته
من صفات الكمال وذلك انا قد علمنا ان الله متكلم وان المتكلم لا يكون الا بكلام قائم بذاته وانه مريد ولا يكون مريدا الا بارادة قائمة بذاته
اذا قام بغيره من الكلام والارادة لا يكون كلاما له ولا ارادة اذ الصفة اذا قامت بمحل عاد حكمها على ذلك المحل لا على غيره ويقولون قد اخبر
انه انما امره اذا اراد شيئا ان يقول له كن فيكون وان تدل على ان الفعل مستقبل موجب ان يكون القول والارادة حادثين السمع والعقل
عامة ما يذكر في هذا الباب يعود الى نوعي تناقض من الكراهية وهو تحكم منازعيهم ليس معهم ما يعتمدون عليه الا تناقض وتناقض احد
المتنازعين لا يستلزم صحة قول الآخر بل يجوز ان يكون الحق في قول ثالث لا قول هذا ولا قول هذا **قال الآمدي الحجة الثالثة**
انه لو كان قابلا لحلول الحوادث بذاته لكان قابلا لها في الازل والا كانت القابلية عارضة له ذاته واستدعت قابلية اخرى وهو تسلسل
ممتنع ولكون الشيء قابلا للشيء فرع امكان وجود المقبول فيستدعي تحقق كل واحد منهما ويلزم من ذلك امكان حدوث الحوادث في الازل
وحدوث الحادث في الازل ممتنع للتناقض بين كون الشيء ازليا وبين كونه حادثا **قال الآمدي والقائل ان يقول** لا نسلم ان لو كان
قابلا لحلول الحوادث بذاته لكان قابلا لها في الازل فانه لا يلزم من المعقول الحادث فيما لا يزال مع امكانه المعقول له ازلا مع كونه غير ممكن
ازلا والقول بانه يلزم منه التسلسل يلزم عليه الايجاب بالقدرة المحدودة وكون الرب خالقا للحوادث فانه نسبة محدودة بعد ان لم يكن
فما هو الجواب ههنا به يكون الجواب ثم ان سلمنا انه يلزم من المعقول فيما لا يزال المعقول ازلا فلا نسلم ان ذلك يوجب امكان وجود المقبول
ازلا ولهذا قال اصحابنا الباري موصوف في الازل بكونه قادرا على خلق العالم ولا يلزم منه امكان وجود العالم ازلا **فلقائل**
قد ذكر في اضداد هذه الحجة وجهين منع فكلتا مقدمتيها فان معناها على هذه مقدمتين احداهما انه لو كان قابلا لكان المعقول ازليا والثاني انه يمكن
وجود المقبول مع المعقول **فيقال في الاولى لا نسلم** انه اذا كان قابلا للحوادث في الابد يلزم قبولها في الازل لان وجود هذا في الازل
كما لا وجود هذا في الازل ممتنع فلا يلزم من قبول الممكن قبول الممتنع وهذا كما يقال اذا امكن حدوث الحوادث فيما لا يزال امكن حدوثها في الازل

www.alukah.net

وقد احتجوا على ذلك بانه يجب ان يكون المعقول من لوازم الذات اذ لو كان من عوارضها لكان المعقول قبل آخر ولزم التسلسل فاجابه
عن هذه الحجة بالمعارضة بالايجاد والاحداث فانه عند من يمنع تسلسل الآثار من عوارض الذات لا من لوازمها لو تركي
قبوله لها كالكون في المعلول اذا التسلسل في القابل كالتسلسل في الفاعل وهذا الجواب من جنس جوابه عن الحجة الاولى وهو جواب
صحيح على اصل من واقع الكرامية من المعتزلة والاستمرية والسالمية وغيرهم وهو لا ما اخذوا هذا الاصل عن الحكمية والقدرية من
المعتزلة ونحوهم واما المقدمة الثانية فيبطل الاول انه يلزم من ثبوت المعقول في الازل امكان وجود المعقول في الازل بدليل
ان المقدرة ثابتة في الازل والممكن وجود المقدور في الازل عند هذه الطوائف وهذا الجواب ايضا جواب لمن وافقه على ذلك والمشكلة
في المحاولة ان ما ذكروه في المعقول ينتقض عليهم في المقدور فان المعقول من الحادثات هو نوع من المقدورات لكن فارق غيره في الحل
وهذا مقدور في الذات وهذا مقدور منفصل عن الذات فان قدرته قائمة بذاته ومقدوره القدرة هو فعله القائم بذاته وان كانت
المخلوقات ايضا مقدورة عندهم فهذا المنفصل عندهم مقدور وفعله القائم بذاته مقدور وقدرته قائمة بمحل هذا المقدور المنفصل
دون المنفصل والناس اما في وجود المقدور بمحل القدرة وخارجا عنها اقوال منهم من يقول القدرة القديمة والمحدثة توجد
في محل المقدور كما يقول اهل الحديث والكرامية وغيرهم ومنهم من يقول القدرتان توجدان في غير محل المقدور كالجهمية والمعتزلة
وغيرهم ومنهم من يقول المحدثة لا تكون الا في محل المقدور والقديمة لا تكون في محل المقدور وهم الكلابية ومن وافقهم ومتنازعون
معارضة صحيحة ولكن كثير من الناس من اهل الحديث والكلام والفلسفة وغيرهم يقولون في المقدور ما يقولون في المعقول
ويقولون بحوادث لا تتناهى في المعقولات والمقدورات كما في المقدورات المنفصلة لا فرق بينهما والجواب القاطع
المركب ان يقال اما ان يكون وجود حوادث لا تتناهى ممكنا واما ان يكون ممتنعا فان كان الاول كان وجود نوع الحوادث في
الازل ممكنا وحينئذ فلا يكون اللازم منتفيا فيبطل المقدمة الثانية وان كان ممتنعا لم يجز ان يقال انه قابل لها في الازل فيبطل
الازل ممكنا وحينئذ فلا يكون المعقول وحينئذ فلا يلزم وجودها في الازل فيبطل المقدمة الاولى فتبين انه لا بد من بطلان احدى المقدمتين
وانها بطلت بطلت الحجة فهذا جواب لمن يسلم بالمعاني بل هو على مبطل الحجة قطعا وهذه طريقة ثالثة في الجواب على قول من قال انه يزل
متكلما اذا شاء وان الحركة من لوازم المحبوبة من اهل السنة والحديث وغيرهم فان عوامهم يقولون انه قابل لها في الازل وهو لا يزال موجودا
في الازل وما ذكره من حجة ابطال لازم وجودها في المقدور والمعقول فانهم يقولون هو قادر عليها فيما لا يزال وهو ممكن فيما لا يزال
فوجب ان لا يزال قادرا وانها ممكنة فاما هذه القدرة والامكان اما ان تكون قديمة واما ان تكون حادثة فان كانت قديمة حصل المطلوب
وان كانت حادثة فلا بد لها من سبب حادث وذلك يستلزم التسلسل والتسلسل يتضمن دوام القدرة وامكان الفعل فثبت انه لم يزل
قادرا على الفعل والفعل ممكن له وهو المطلوب ويتضح ذلك انه اذا كان قادرا على الفعل وجب ان يكون قادرا عليه في الازل والا كانت
القادرية عارضة له واستفاد هذه القادرية قادرية اخرى وذلك يقتضي التسلسل فان كان التسلسل باطلا لزم دوام نوع القادرية
لانه يمتنع ان تكون عارضة اذ كانت العارضة تستلزم التسلسل ايضا على هذا التقدير وما استلزم الباطل فهو باطل واذا امتنع
كونها عارضة ثبت كونها لازمة لانه منحصر فيها قطعا وان كان ممكنا لزم امكان دوام قادريات لا تتناهى لانه يتصف بها ويمتنع تجددها
له اذ كانت قدرته من لوازم ذاته لامتناع ان يكون غير القادر يجعل نفسه قادرا بعد ان لم يكن وذلك يقتضي دوام نوع القادرية
فلا يخلو الازل من ثبوت القادرية على التقديرين وهو المطلوب واذا كان كذلك فالقدرة على الشيء هي امكان المقدور واذا القادرية
تستلزم القادر والمقدور فيستدعي تحقق كلتيهما والا فانما لا يكون ممكنا لا يكون مقدورا فلا تكون القادرية عليه ثابتة في الازل فدل على
انه يلزم من ثبوت القدرة في الازل امكان وجود المقدور في الازل وحينئذ فذلك يدل على امكان الفعل في الازل فلا يكون هنا ما يمنع
وجود المقدور المعقول في الازل وخامسا ما ذكروه حجة على النفي هو حجة الاثبات لكن هذا حجة لا طائل وجود المعقول في الازل
ولكن ان يحتج على وجود المعقول في الازل بان يقول لو لم يقم بذاته فاهو مقدور مراد له دائما للزم ان لا يحدث شيئا لكن قد احدث
الحوادث فثبت دوام فاعليته وقابليته لا يقوم بذاته من مقدورات ومرادات وبيان التلازم ان الحادث بعد ان لم يكن ان حدث
بغير سبب لزم ترجيح الممكن بلا مرجح وتخصيص احد المثلين من الوقتين وغيرهما بلا مخصص وهذا ممتنع وان حدث بالسبب
فالقول في ذلك السبب كالقول في غيره فيلزم تسلسل الحوادث ثم تلك الحوادث الدائمة اما ان تحدث عن علة تامة مستلزمة لمعلولها
وهو ممتنع لان العلة التامة لا يتاخر عنها معلولها ولا تنفك عنه واما ان تحدث عن غير علة تامة وهذا يستلزم تخلف المعلول
موقوف على الشرط الذي به يتم فاعليته لذلك الحادث وذلك الشرط اما ان يكون دائما وحينئذ فيلزم ان يكون ربك الخالق
محتاجا في فعاله الى غيره واما ان كان ممكنا لزم ان يكون دائما فاعلا للحوادث وذلك الحوادث اما ان تحدث بغير حوادث تقوم به واما ان لا
من احوال تقوم به فالثاني يستلزم انه لم يزل قادرا فاعلا لتقوم به الافعال والاول باطل لانه اذا كان في نفسه ازلا وابدا
على حال واحدة لم يتهيأ حال من الاحوال اصلا كان نسبة الازمنة والاوقات اليه واحدة فلم يكن تخصيص احد الزمانين بحوادث يخالف
الحوادث في الزمان الاخر اولى من العكس وتخصيص الازمنة بالحوادث المختلفة امر مشهود ولان الفاعل الذي يحدث ما يحدثه
من غير فعل يقوم بنفسه غير معقول بل ذلك يقتضي ان الفعل هو المفعول والخلق هو المخلوق وان مسمى المصدر هو مسمى المفعول
وان التاثير هو الاثر ونحن نعلم بالاضطرار ان التاثير امر وجودي واذا كان دائما لزم قيامه بذاته دائما وان يكون ذاته دائما موصوفة
بالتاثير والتاثير صفة كمال فهو لم يزل متصفا بالكمال بالكمال مستوجبا للكمال وهذا اعظم في اجلاله واكرامه سبحانه وتعالى وبهذا
الطريق وامثالها يتبين ان الحجة العقلية التي يحتج بها اهل الضلال فانه يحتج بها على نقيض مطلوبهم كما ان الحجج السمعية التي يحتج
بها كما ان ذلك وذلك هذا احتجاجهم على قدم الافلاك بانها اذا كان موثرا في العالم فما لم يكن التاثير وجوديا او عدميا وامثال
معلوم الفساد بالضرورة لكن هذا قول كثير من المعتزلة والاشعرية وهو قول من يقول الخلق هو المخلوق وان كان وجوديا فان كان
حادثا لزم

مطلب
الناس اما في وجود المقدور بمحل القدرة او خارجا عنها اقوال

حادثا لزم التسلسل ولزم كونه محلا للحوادث فيجب ان يكون قديما واذا كان قديما مع تقدمه فيلزم قدم الاثر فيقال
اولا هذا يقتضي ان لا يكون شيئا من آثاره محدثا وهذا خلاف المشاهدة وموجب هذه الحجة ان الاخر يقترن بالمؤثر التام
وحينئذ فيلزم انه لم يكن في الازل تاثير يستلزم آثاره وهذا نقيض قولهم وحينئذ فيلزم حدوث التاثير وتسلسله
واذا كان التاثير وجوديا وجب ان يكون قائما بالمؤثر وهذا يقتضي دوامها فيقوم حدوث التاثير وتسلسله
ومشيئته وهذا هو الحجج الثلاث المذكورة مبناها على جواز تسلسل الحوادث وهو ما يقوم بذاته من احواله وشؤونه التي هي من آثار قدرته
غيرهم من المسلمين وسائر اهل الملل وغير اهل الملل وسط بجواب على هذا قد ذكر في الاد لا ذكر لكلام الرازي من عشرة اوجه
قال الامدي الحجة الرابعة انه لو كانت الحوادث بذاته لكان متغيرا والتغير على عدة محال وبهذا قال تخليط
وصار حاصل المقدمة المشترطية لو قامت الحوادث بذاته وهو غير مفيد وهو غير مفيد ويكون المقول ما التغير على الله بهذا الاختيار
بمعارضة عن محل النزاع فلا يقبل وان اريد بالتغير معنى اخر وراء قيام الحوادث بذات الله فهو غير مسلم ولا سبيل الى اقامة
الدلالة عليه قلت لفظ التغير في كلام الناس المعروف هو ينقسم استحالة الشيء كالانسان اذا مرض فتغير لونه
ويقال في الشمس اذا اصفرت تغيرت والاظهر اذا استحالت بقاء تغيرت تارة تغيرت بالاستحالة من حلاوة الى حموضة ونحو ذلك ومنه قول الفقهاء اذا وقعت
النجاسة في الماء الكثير لم يتنجس لان لم يتغير طعمه او لونه او ريحه وقولهم اذا تنجس الماء بالتغير لريحه او الطعم او اللون
ان الماء اذا جرى مع بقاء صفاته انه تغير ولا يقال عند الاطلاق للمكاره والطعام اذا حول من مكان الى مكان انه تغير وقد يقال
للانسان اذا مشى وقام وقعد قد تغير اللهم الا مع قرينة ولا يقولون للشمس والكواكب اذا كانت ذاهبة من المشرق الى المغرب
انها متغيرة بل يقولون اذا اصفرت الشمس انها تغيرت وتغير الحصر ما تغير لون الشمس وتغير الرجل اذا مرضه
بلباس الصفاء اي اللباس الذي يخالف لونه لون لباس المسلمين وتقول شرب تغايرت اشياء اذا اختلفت والتغاير الشدائد
قال الشاعر فلا تحسبن لم كافرا ولا تحسبن اريد الخيارا ويقولون نزل القوم يغيرون اي يصلحون الرحال ومنه قول النبي
صلى الله عليه وسلم لما في بلاد قحافة وراسه وحيته كالثغامة فقال غيروا الشيب وجنبوه السواد اي غيروا لونه الى لون احمر او اصفر
وتقول العرب غيرت الشيء فتغير غيرا ومنه قول النبي صلى الله عليه وسلم نحب ربنا من قنوط عباده وقرب غيره اي قرب غيره
من اجدب الى اخصب وغار الرجل على اهله يغار اذا دخل على اهله بغتة اي اتاهم بغتة من الرجال وقال النبي صلى الله عليه وسلم من رأى منكم منكرا
فليغيره بيده فان لم يستطع فبلسانه فان لم يستطع فبقلبه وذلك اضعف الايمان وقال ان الناس اذا رأوا المنكر فلم يغيروه اوشك
ان يعمهم الله بعقاب من عنده وتغيير المنكر تبديله بصفة حتى يزول المنكر بحسب الامكان وان لم يكن الا بتغير الانسان بنفسه فهذا لا بد
لم يطلق على الصفة الملازمة للموصوف انها مغايرة له لانه يمكن ان يتحيل عنها ولا يزول والتغير وتغير من مادة واحدة فاذا تغيرت
صار الثاني غيرا كان فالم يزل على صفة واحدة لم يتغير ولا تكون صفاته مغايرة له والناس اذا قيل لهم التغير على الله ممتنع لهم لو امن ذلك
الاستحالة وانما دخل تغاير صفات الكمال لا يصح تغيرها وتفرق الذات وعدوا لكن ما يجب تنزيه الله عنه واما قوله سبحانه يغير ويقدر
فيخلق ويستوي ويفعل ما يشاء بنفسه ويتكلم اذا شاء ونحو هذا مما يسمونه تغيرا ولكن يحتج النفاة مبناها على الفاظ مجملة موضوعة كما قال
الامام احمد يتكلمون بالمتشابه من الكلام ويلبسون على جهال الناس ما يلبسون حتى يوقعوهم كما اهل الزيغ ممن يتبعون الله وهم انما يقولون
قولهم الى فرية على الله ومن اعجب الاشياء الحجج التي احتجوا بها على تعظيم الحق وهم مع افترائهم فيها على المفسر واللغة انما هي حجة عليهم لا لهم
كما قال بعضهم في قول اصحاب الافلاك المتغيرة وربما قال غيره المتحركة او المنتقلة وقال بعض المتفلسفة المتاخرين المتكلمين
وارد بالممكن ما شاء والقديم الازلي وزعم بعضهم كالرازي في تفسيره ان هذا قول المحققين وهو انه من اعظم الناس تحقيقا لحقيقة الاقوال
ولفظ الامكان قائم وسائر العقلاء يسلمون ان الممكن الذي يقبل الوجود والعدم لكون الامكان معدوما فاما تعظيم الازلي لم يزل
ممتنع عندهم وعند سائر العقلاء ان يكون ممكنا يقبل الوجود والعدم ولكن يثبتون اشياء تقولها الفلاسفة ويقولون ان الوجود والعدم
وهو مع ذلك عندهم ازلي ثم استعمال لفظ الاقوال من الممكن الذي يقبل الوجود والعدم من اعظم الكذب على اللغة والتفسير فان المخلوقات الحيوانية
كالشمس والقمر والكواكب والآدميين وغيرهم لا يسمون في حال حضورهم الا ذلك وهو قولهم انما اعتبروا على ذلك لما جعلت بهم واهل
الكلام المحدث المتحرك آفلا يجعلون كل متحرك آفلا وزعموا ان ابراهيم عليه السلام احتج بالحركة على امتناع كون المحرك رب العالمين فالمقدمة
هؤلاء هذا قال وليكن عن يجعل كلما سوى الرب آفلا يجعلون السموات والارض كلها سواه آفلا وضرورة ان ذلك افتراء ذهنا لا يعرفه
لغة العرب ان الاقوال بمعنى التحرك والانتقال ولا بمعنى التغير الذي هو استحالة من صفة الى صفة دع ما هو من باب التصرف الذي لا يستحيل
فيه الصفات وابراهيم انما قال لا احب الآفلين لمن كان يتخذ كوكبا يعبده كما دون الله كما يفعله اهل دعوة الكواكب كان قوم يعبدونه لا
لا دليل من قال ان الكوكب هو رب العالمين فان هذا لم يقله احد لكن قومه كانوا مشركين ولو كان ابراهيم مقصودا في كون الكواكب رب العالمين
واحتج على ذلك بالافول لكانت حجة عليهم لانه لما رأى الكوكب والقمر والشمس بازغة كانت متحركة والانتقال بها فيقصد ابراهيم عليه السلام وانما
في ذلك مما لا ينفي عنها الحجة كانا حاجين غايته تعلم بذلك ان ما ذكر من التغير والحركة والانتقال بها فيقصد ابراهيم عليه السلام وانما
نافاه الغيب والحجاب فان كان مقصوده نفي ان يكون رب العالمين كان ذلك حجة عليهم لانهم وان اقروا بحكم ابراهيم انه لم يجعل التغير والحركة
والانتقال ما منعه من كون الموصوف بذلك رب العالمين فما ذكره لو صح كان حجة عليهم لانهم وان كانوا قد جعلوا بها لم يجعل حركة والانتقال مانعة
من حب المتصف بذلك كما جعلوا الافول مانعا فعلم ان ذلك ليس من صفات النقص التي تنافي كون المتصف بها معبودا اعتقد ابراهيم

www.alukah.net

دليل المعتزلة على نفي الصفات

فهم من قال المفهوم من قيام الصفة بالموصوف حصولها في الحيز تبعا لحصول محلها فيه كما في الباري ليس بمتحيز فلا تقوم به الصفة ومنهم من قال جوهر الماهية قيام الصفات به لكونه متحيزا فلهذا قال فان الاعراض لما لم تكن متحيزة لم يصح قيام المعاني بها والباري ليس بمتحيز فلا يكون محلا للصفات **قال وهذه الشبه** اما الشبهة الاولى فلقائل ان يقول لا نسلم ان المعنى انتفاء الصفة عن الله تعالى وحده بل معنى قيام الصفة بالموصوف تقوم الصفة بالموصوف في الوجود وعلى هذا فلا نسلم

ومن غيره نقص **وكذلك الغضب** اما ان يكون صفة كمال او لا فان كان كمالا لا يجد كل غضبان وان كان نقصا فكيف اتصف الرب به **فيقال**
الغضب على من يستحق الغضب عليه من القادر على عقوبته صفة كمال واما غضب العاجز والظالم فلا شك انه كمال ونظائر هذا كثيرة
واذا كان كذلك فكونه قادرا على الافعال المتعاقبة وفعله لها شيئا بعد شيء صفة كمال وكل منها شرط غيره كمال واما الوجود منها مع عدم
غيره فليس بكمال وانه من المعلوم انا اذا عرضنا على العقل الصريح ذاتا لا تقدر ان تتصرف بعضها واذا تتصرف فاما ان يشاء بعدها شيئا كانت
هذه الذات اكمل من تلك وكان الكمال قدم عند الموحي وكذلك اذا قدرنا شيئا ينبغي ان يشاء بعد شيء وهو لم يزل كذلك واخرا لا يمكنه
الكلام الا بعض الاحيان او حدث له الكلام بعد ان لم يكن كان الاول اكمل منه **وثالث الجواب** ان الواحد منها اذا لم يكن وجوده
كمالا لا يلزم ان لا يكون مع سائر الموحي كمالا لكن هذا الجواب انما يناسب قول من يقول بل يستفيد هذا الموحي والكرامية لا تقول هذا فكذلك
لا تقول حدث له الموحي بعد ان لم يكن لكن الكرامية تقول قولنا في هذا الموحي كقولنا في الحوادث المتصلة وهو ان دوام هذا
لما كان ممتنعا لامتناع الحوادث في الازل لم يلزم ان لا يكون متصفا بصفات الكمال لان عدم الممتنع ليس بنقص وتحقيق هذا **الجواب**
الخامس ان يقال قولنا قبل ذلك ان هذا كمال لانه الرب اتصف قبل اتصافه به **يقال** متى يكون ناقصا اذا كان وجوده
قبل ذلك ممكنا او لم يكن ممكنا والاول ممتنع فان عدم الممتنعات لا يكون نقصا والحوادث عندهم يستحيل وجودها في الازل فلا يكون عدمها
نقصا **الجواب السادس ان يقال** متى يكون عدم الشيء نقصا اذا عدم في الحال التي يمكن ثبوته فيها واذا عدم في حال لا يمكن ثبوته
فيها لا وارسلوا الثاني ممنوع وهم يقولون كل حادث فانما حدث في الوقت الذي كان الحكمة مقتضية له وحينئذ فوجوده وكذلك وجود
صفة كمال وقبل ذلك صفة نقص مثال ذلك تكلم الله موسى صفة كمال تعالى وقبل ان يكلمه من سماع كلام الله وصفة نقص **السابع**
ان يقال الامور التي لا يمكن وجودها الا عادة او متعاقبة اما ان يكون عدمها بالكلية او وجودها على الوجه الممكن ومعلوم ان وجودها
على الوجه الممكن اكمل من عدمها وهكذا يقولون في حوادث **الوجه التاسع ان يقال** قول القائل اتفاق الملل قبل الكرامية على امتناع
اتصاف الرب بجميع صفات الكمال كذب فان اريد بذلك ان الناس ما زالوا يقولون ان الله موصوف بصفات الكمال منزه عن النقائص
فالكرامية تقول ذلك وان اردت ان الناس قبل الكرامية كانوا يقولون ان الله لا يقوم به شيء من معقوداته ومراداته فهذا غلط فان
جمهور الخلائق على جواز ذلك قبل الكرامية وبعد الاسلام فالتوراة مملوءة من وصف الله بمثل ذلك وكذلك الانجيل وسائر نبوات الانبياء
مثل الزبور ونبوة اشعيا وارميا واساطين الفلاسفة كانوا يقولون بذلك والسلف من الصحابة والتابعين واهل الحديث متواتر عنهم
ذلك وهذا الرجل ما اورد عليه الدهرية هذا في صفة الخالقية لا صفة نقص ولا صفة كمال **الوجه العاشر**
قوله ان وجود الشيء اشرف من عدمه **يقال** مطلقا ام في وقت الذي يمكن وجوده فيه ويصلح وجوده فيه اما الاول فممنوع فان وجود
الجهل المركب ليس اشرف من عدمه ولا وجود تكذيب الرسول اشرف من عدمه ولا وجود الممتنع اشرف من عدمه وان اريد وجود الممكن الصالح
قيل فلا نسلم ان ما حدث كان يمكن حدوثه ويصلح حدوثه قبل حدوثه وحينئذ فلا يلزم من كونه وقت وجوده كمالا ان يكون قبل وجوده
نقصا **وهذا الدليل على مقدمتين مختلطتين** احداهما ان ما وجد من الكمال كان عدمه قبل ذلك نقصا وهذا فيه تفصيل كما تبين
والثاني ان ما لا يكون وجوده كمالا يجب تغييبه من الرب مطلقا وهذا فيه تفصيل كما سبق فانه يقال ان كان الحادث كمالا لا نعدمه قبل ذلك نقص
وان لم يكن كمالا لا يتصف بالمسبب بكمال وكلا المقدمتين فيهما من التشويه والاجمال ما قد تبين ويحتمل من البسط اكثر من هذا **قال الاحدى**
الحجة الثانية من حجج المناقضة المنع والالزام وذلك من ثمانية اوجه **الاول** ان من مذهب الكرامية انهم لا يجوزون
اطلاق اسم تجدد على ما لا يزال كما بيناه من قبل فلو قامت بذاته صفات حادثة لم يتصف بها وتجدد الله حكما كما لعلم فانه
اذا قام بمحل وجب اتصافه بكونه عالما وكذلك في سائر الصفات القائمة بها وسواء كان المحل قديما او حادثا وسواء كانت الصفة
قديمة او حادثة اذ لا فرق بين القدم والحدوث من حيث انه محل قامت به صفة الا فيما يرجع الى امر خارج فلا اثر له واذا ثبت
ذلك فيلزم من ذلك تجدد اسم لم يكن له قبل قيام الصفة الحادثة به وهو ناقض لمذهبهم **قلت واقايل ان يقول**
هذا امر اصطلاحي ليس تحته عقلي فان كونهم لا يسمون الا ما هو لازم لذاته دون ما يحدث بها امر اصطلاحي عليه والبرد عليهم بعلم
والقدرة ونحوهما فانه من لوازم ذاته واعلمهم يعبرون في ذلك توقيفا كما يدعي عليهم في تسمية ما لا يطلقه من الاسماء **وايضا فيقال**
هذا انما يكون لازما لهم واما ان لا يكون لازما فان لم يكن لازما فلا نظر النقض به وان كان لازما لكن التزامه وليس فيه الا تجدد اسماء
لله بما تجدد من افعاله والمانع يقول بمثل ذلك في جميع الاعراض فانه يجدد استحقاقه لاسماء بما عند تجدد الاعراض كالخالق والرازق ونحو
ذلك وحينئذ فيكون اذا كان هذا صوابا ان يجمع بين الصورتين فيقال يتجدد الحادث وتجدد الاسم ايضا **وايضا فيقال** الكرامية
قالوا هذا لكون عندهم متصفا في الازل بصفات الكمال ولكون اسمائه بها اسماء بحسب التي تتضمن عدم حاله وثناء عليه وكون ذلك
الحادث لا يمكن ان يكون ازليا فلا يكون مما يوجب اسما وحينئذ فيقال اما ان يكون دوام نوع ذلك الحادث واما ان لا يكون فان امكن كانوا
قد اخطأوا في نفي دوامه وان لم يكن فاما ان يكون تجدد اسم له ممكنا او لا يكون فان كان ممكنا اخطأوا في نفي ذلك وان امكن كانوا
كانوا مصيبين فتقدير خطأهم على بعض التقديرات لا يلزم صواب قول مناظريهم **قال الاحدى** الوجه الثاني ان الكرامية موافقون
على القول والارادة لا يقولون ان الله يحي كالسمع والبصر وقد وافقوا على ان يحيا داخلا عن السمع والبصر لا يخلو عن حدوثه وعند ذلك
فاما ان يقولوا بان الله يخلو عن القول الحادث او الارادة الحادثة وعن حدوثه فلا يجدون الى الفرق بينه وبين السمع والبصر سبيلا
وان قالوا بانه لا يخلو القدم ضرورة حدوث حدوثه وهو محال بالاتفاق وبالدليل على ما سبق وان كان الثاني فالكلام في ذلك بعينه كالكلام
في الاول ويلزم من ذلك تعاقب الحوادث على الرب تعالى على وجه لا يتصور خلوه عن واحد منها والحوادث المتعاقبة لا بد وان يكون متناهية
على ما سبق

على ما سبق في اثبات واجب الوجود وما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث ضرورة **فيقال ولقايل ان يقول** نظير القول بحدوث
والارادة الحادثة عندهم تصح الحادث والشخص الحادث فانهم يقولون ان عند وجود المسموعات والمرئيات تجدد ما يسمونه تصحيح
بمنزلة القابلية والمريدية وعندهم انه لا يخلو عن القابلية والمريدية وضدها العام كما لا يخلو عن نفس السمع والبصر وان ذلك عندهم
قبل منهم من يفرق بين القول والارادة وبين التصحيح والتخصيص **فيقال** قبل ان هذا ليس هو الشهور عنهم وسواء كان هو المشهور او لم يكن
المستوى منهم وعلى التقديرين لا يلزم صواب المنازع لهم **وايضا فانه يقال** اما ان يكون ثمة فرق بين الصورتين منهم وان كان بينهما فرق فهو تحكم لم يحط به
فان كان ممكنا كانوا قد اخطأوا في قولهم بخلو عن القول والارادة وعن حدوثها وان لم يكن ثمة فرق لحدوث ممكنا واما ان يكون ممتنعا
هو الفرق بين ذلك وبين السمع والبصر فانه يمكن اتصافه في الازل بالسمع والبصر دون اتصافه بالحادث من القول والارادة وكل ما كان ممتنعا كان هذا الامتناع
لا يلزم منا قولهم في ان القابل الشيء لا يخلو عنه وعن حدوثه فانهم يقولون ليس هو قابلا في الازل لاتصاف بالحادث من القول والارادة لكن يلزمهم
امكان اتصافه بالحادث فلم قلتم ان ذلك ممكن فيقولون وهذا الالزام والمعارضة فرع امتناع اتصافه بالحادث فلم قلتم ان ذلك
ممتنع وهل ان مثل هذا الالزام لا ينقطع به لاهم ولا خصومهم المسلمون لهم امتناع تسلسل الحوادث **واما من يقول** الممكن تسلسل
الحوادث فانه يبين خطأهم في هذا التفريق ويقول اذا كان الحي لا يخلو اما يقبله وعن حدوثه والرب تعالى قابل للاتصاف بالقول والارادة
لزم ان لا يخلو عن ذلك وعن حدوثه لكن حدوثه نقص كحدوث السمع والبصر فيلزم ان يكون متصفا بالقول والارادة والا فاتصافه بنوع
ذلك ممكن **ولهم جواب ثالث** عما ذكره من الالزام وهو ان يقال يحي قلنا الحي القابل لهذا لا يخلو عنه وعن حدوثه العام الذي يظهر
فيه عدم هذه الصفات لم تقل انه لا يخلو عنه وعن حدوثه وجودي بان هذا ليس قولنا فان القابل الشيء والوجودي لا يخلو عنها
عندنا ولكن الاشعرية يقولون ان القابل الشيء لا يخلو اعن وعن حدوثه الوجودي واذا كان كذلك فعند القول والارادة عدم ذلك ظاهر
القول في حدوث ذلك كالقول فيه ويلزم تسلسل الحوادث لان حدوث ذلك عدم والعدم لا يفتقر الى علة عندنا ولا يفتقر الى ذلك ظاهر
فيما لا يزال كالانفاس الحادثة وهذا جواب محقق لهم لكنه لا يتم الا بان يكون عدم القول والارادة في الازل ليس صفة نقص في الازل وجوده
المعتزلة وهم خير من المعتزلة من وجهين من جهة انهم يجعلون القول والارادة قائمة بذاته وهذا بحث آخر لا يختص بهذه المسئلة ومن جهة
انهم يثبتون مشيئة ازلية وقائمة بالرب ازلية وايضا فاذا عاد من انه اثبت ان الحوادث لا بد وان يكون منها ما هو ليس كما ذكر وقد عرف الكلام
في ما ذكره هو وغيره وضعف ذلك **قال الاحدى الوجه الثالث** يعني في بيان تناقضهم ان من مذهبهم ان القول الحادث
الحادثة عرض كالصوت والطعم والرائحة وانه يجوز في الشاهد ترى بجوهر من الاقوال والارادات والطعوم والروائح والالوان مع جواز
اتصافها بها وقد حالوا قيام الالوان والطعوم والروائح بذات الله تعالى وجوزوا ذلك في القول والارادة ولو قيل لهم لا فاضية بجواز قيام
الطعوم والالوان والروائح بذات الله تعالى من غير ان يلزم استحالة التغير عنها كما في القول الحادث والارادة الحادثة لم يجد والى الفرق سبيلا
فيقال ولقايل ان يقول جوابهم في هذا جواب الاشعرية وسالمية اذا قيل لهم لم وصفتم الرب بالقول والارادة ولم تصفوه بالطعم
واللون والريح فاذا قالوا لان القول والارادة من الصفات المشروطة بالحيوة وهي صفة كمال بخلاف الطعم واللون والريح او غيرها
من الصفات قالت الكرامية نظير ذلك فالفرق بين هذا وهذا ليس من حقائق مسلمة حدوث الحوادث فان نفي ذلك عندهم يستلزم وجب
سواء قالوا يحلون الحوادث او لم يقلوا ولو اثبتت مثبت لكانه ثبت سواء قالوا يحلون الحوادث او لم يقلوا وايضا فقد قالوا ان هذا يجوز حدوث
ذلك بخلاف الاخر فجاء حاصله انهم لم ينفوا الطعم واللون والريح لكونه لو قبلها لم يخل منها فان هذا الاصل عندهم فاسد بل نفوها لما قارنه صفات
نقص **وايضا فيقال** الفرق الذي فرقتم به بين اللون والريح وبين القول والارادة اما ان يكون موثرا واما ان لا يكون فان كان موثرا
بطل الالزام وان لم يكن موثرا لزم خطأهم في احدى الصورتين لا بعينها فلم لا يجوز ان يكون موثرا فيما نفوه لا فيما اثبتوه وايضا فلا بد من
صحة قول المنازع لهم فيما اثبتوه فان اقام المنازع لهم دليلا عقليا او سمعيا على نفي اللون والريح دون القول والارادة كان ذلك فرقا
موثرا وان اقام دليلا على نفي حلول الجميع كان ذلك حجة كافية دون الالزام **قال الاحدى الوجه الرابع** جوابهم من مذهبهم ان الرب
متحيز وانه مقابل للعرش واكبر منه وليس مقابلا لجوهر فرد من العرش وقد قالوا بان العرض الواحد لا يقوم بجوهرين والحقيقة الحادثة
في ذات الله تعالى وهي القول والارادة كما هو مذهبهم يوجب قيام ما هو اتحادها بجزئين فصاعدا وهو ما ناقض لمذهبهم
قلت ولقايل ان يقول جوهر متحيز مع ان العرض لا يقوم بجوهر متحيز فهو قيام بقيام القول والارادة بذات الله تعالى امر لا يختص مسئلة حلول
الحوادث فان العلم والقدرة والمشيئة القديمة قائمة عندهم بذات الله تعالى فالقيام بذاته لا يمنع ان يكون قديما واحدا
من جهة كونه صفة واحدة قامت بجزئين بل هذا بحث يتعلق بمسئلة الصفات مطلقا ولها موضع آخر **وايضا فيقال** اذا كان
من مذهبهم ان الرب متحيز كما حكاه عنهم بعض ابن الهيصم وغيره ومنهم من كان يكون متحيزا فما ذكر من تمثيل المعتزلة عليهم بالتحيز
الزامهم اذا قامت به الصفات والحوادث ان يكون متحيزا فاذا كانوا ملتزمين لذلك كان هذا اخذ قولهم وبقي البحث ليس هو في هذه
المسئلة بل بقي الكلام كله مع المعتزلة يعود الى مسئلة التحيز والكلام اذا عاد الى اصل واحد كان الكلام فيه اخف مع انهم يلتزمون ان يلزموا
المعتزلة بقيام الحوادث به وان لم يكن متحيزا اذا كان لكل من المسئلتين ملاحظ يخصه وبينهما اتفاق وافتراق وايضا فان ذكر قولهم
في العرش ههنا لا يظهر له وجه الا ان يقال هم يقولون بالتحيز والمتحيز مركب من الجواهر المنفردة والعرض الواحد لا يقوم بجوهرين
فلا تقوم به ارادة ولا قول وهذا القول توجيه كان سوا عليهم في اصل اثبات الصفات لله تعالى سواء كانت قديمة او حادثة لا يختص
هذا بمسئلة حلول الحوادث والكرامية لهم في اثبات الجوهر الفرد قولان فمن نفى ذلك لم يلزمه هذا الالزام ومن اثبته كان جوابه

www.alukah.net

كان جوابه عن هذا الجواب غيره من الصفات التي هي بالملائكة والامين وغيرهم وكان لهم ايضا اجوبة اخرى
كما قد بسط الكلام على ذلك في غير هذا الموضع **قال الاحدي الخامس** هو ان عن مستند المحدثات انما هو
القول الحادث او الارادة الحادثة ومستند القول والارادة القديمة القديمة والمشيئة الازلية ولا فرق بين الحادث والمحدث
من جهة تعدده وهو انما كان مفتقرا الى المرجح من جهة تعدده وقد استويا في التعدد فقيل لهم لم لا اكتفى بالقدرة القديمة
والمشيئة الازلية في حدوث المحدثات من غير توسط القول والارادة كما اكتفى بها في القول والارادة لم يحتج الى القول سبحانه
فيقال والقائل ان يقول من الصفات ما ثبتت بالسمع وقد يكونون اثبتوا ذلك بالسمع كما اثبت ائمة الصفاتية
من السلف والخلف كابن كلاب والاشعري والقاضي ابي بكر والقشيري والبيهقي تكون آدم باليدين بالسمع مع ان غيرهم يحتج
الى ذلك كما ثبت ايضا الاشعري وغيره انكون يكن سمعا مع ان العقل ينفي بالقدح ونقل ذلك عن اهل السنة والحديث وقال عمهم ان الله
لم يخلق شيئا الا بالكن وقوله فيكون يقول وقوله ان قد اخبرنا اذا اردنا شيئا ان نقول له كن فيكون وان تخلص لكم فعل المصالح الاشتغال
وكذلك اذا ظرفا لما يستقبل من الزمان فيتضمن معنى الشرط فلا يتعلق بالخبر والسمع دال على ان الحدث يتعلق بقول وارادة يكون الحدث حاصلا مع علم
بان قول الرب وارادته لا تقوم الا بذاته قالوا وذلك **وايضا** فجميع الطوائف فرقوا بين ما حدث وحادث وشرطوا في هذا ما لم يشترطوه في الاخر
فالفلاسفة يقولون كل حادث مشروط بما قبله من حوادث والمعتزلة يسوون بين الحوادث **والمعتزلة** البصريون يقولون كل المحدثات لا تحدث
الا بالارادة ولا تقوم الصفات وقالوا ان الارادة حدثت بلا ارادة وقامت في غير محل وكذلك الفلاسفة **والاشعرية** فرقوا بين خلق آدم
وغيره وايضا فلا يخلوا اما ان يكون بين هذين الحادثين فرق مؤثر وحاله لا يكون فان كان بينهما فرق فهو ترجيح بلا مرجح وان لم يكن فرق
موثر لزم خطأ وهي احد القولين اما في الاشتغال بحدوث القدح القديم واما في اثبات شيء حادث المحدثات المتفصلة وحينئذ فقد
يكونوا اخطأوا في اثبات مجرد القدح والارادة القديمة كما يقولون ان الحوادث لا بد لها من سبب حادث وحينئذ فيلزمهم القول
بقدم الحوادث كما هو قول من قاله من السلف واهل الحديث والكلام والفلسفة وفي الجملة هذا الالزام اذا صح يلزم الخطأ في احدى
الموضعين لا يلزم صحة قول المناقض **قال الاحدي الوجه السادس** يخص القائلين بحدوث القول وذلك انهم وافقوا على
ان القول مركب من حروف متعددة وحروف متضادة قالوا كما نعلم استحالة الجمع بين السواد والبياض نعلم استحالة الجمع بين الحروف
يتعذر الجمع بين الكاف والنون من قولك كن وقد وافقوا على استحالة تعري الجواهر عن الاعراض الحادثة في ذاته فيما مهابه وعند ذلك
فاما ان يقال باجتماع حروف القول في ذاته او لا يقال باجتماعها فيه فان قيل باجتماعها فاما ان يقال بتجزي ذات الباري تعالى وقيام
كل حرف بجزء منه واما ان يقال بقيامها بذاته مع اتحاد الذات فان كان الاول فهو محال لوجهين الاول انه يلزم منه التركيب في ذاته الله
تعالى وقد اطلقتم في ابطال القول بالتجسيم الثاني انه ليس انتفاء بعض الاجزاء بعض الحروف دون البعض اولى من العكس وان كان الثاني
فيلزم منه اجتماع المتضادات في شيء واحد وهو محال وان لم يقل باجتماع حروف القول في ذاته فيلزم منه مناقضة اصلهم في انما امرنا
به الرب تعالى يستحيل عروه عنه بعد انعقاده به والحرف السابق الذي عدم عند وجود اللاحق فكان متعلقه للرب وقد زال بوجود ما له
يجا لهم نهي في هذا ولا يقولون بدوام الحادث العين من قاراتها ثبات السكون والنزول وغيرها من الافعال القائمة بذاته تعالى الرب ان الشرك
بمشيئته وقدرته لا يجوز ان ذلك بدوام ولذلك الذي القائلين بان الله عظم موسى بنداء بصوت سمعه موسى والنداء بالصوت قائم بذاته تعالى
تعالى لا يقولون ان ذلك انما العبيه دائم ابدا وتطابق كثيرة واذا كان كذلك **فيقال** اما ان يكون نداء الحادث الذي هو تحرك قائم بذاته
ممكنا او ممتنعا فان كان ممكنا صح قول القدماء وان كان ممتنعا صح قول من ينازعهم في دوام الحادث ويقول انه لا يمتنع مع اتفاق الجميع على
جواز حدوث الحادث به وحينئذ فعلى التقديرين لا يلزم صحة قول المناقض الباقي لقيام الحوادث ويقول انه لا يمتنع مع اتفاق الجميع على
القائلين باجتماعها مع قدمها وقولهم قال باجتماعها مع حدوثها كما لو كانت لعينه وقد قال بالاول طوائف من اهل الحديث والكلام والفقه
من اصحاب مالك والشافعي واحمد وغيرهم واذا كان هذا من موارد النزاع فاذا قال منكر هذا القائل نحن نعلم استحالة اجتماع الحروف والفقه
كما نعلم استحالة الضدين كالسواد والبياض فيقال له فالذي منعتم انما هو الكلابية والاشعرية قالوا ان المعاني التي هي معاني الحروف
ذلك الواحد ان عبر عنه بالعربية كان قرآنا وان عبر عنه بالعبرية كان توراة وان عبر عنه بالسريانية كان انجيلا ولا ريب ان جمهور العقلاء
من الاولين والآخرين القائلين بان القرآن غير مخلوق والقائلين بانه مخلوق يقولون ان نداء هذا القول معلوم بالضرورة من عادة اهل
منها كون الامر هو عين الخبر ومنها كون الخبر عن الخالق كما آية الكرسي هو خبر عن المخلوق مثل ثبت به الى لبيد منها كون معاني التوراة
اذا عبرت بكون معاني القرآن وفي اشارات ذلك ولهذا لم يتعلق هذا القول من خواص المسلمين ولا غير المسلمين الا ابن كلاب ومن اتبعه
وهذا القول يستلزم ان يكون المعاني المتنوعة معنى واحدا ولو قال انما المعاني التي للحروف لكن اجتماعها في زمن واحد كان اقرب الى المعقول
من كونها معنى واحدا ولو قال قائل ان الحروف المختلفة هي حرف واحد في الحقيقة وانما الحروف المتفرقة صفات للحرف لا اعتبار له كان هذا
شبيها بقول من يقول ان تلك المعاني المتنوعة معنى واحد وذلك انه من المعلوم بالاضطرار ان الحروف المتفرقة صفات ظاهرة المعاني بها الدلول
له المعاني متضادة يمتنع اجتماع اثنين في محل واحد فان غاية ما يقال ان محل المعاني واحد بخلاف حروف فانه متعدد لكن تعدد المحل
واتحاده لا ينفي التضاد فان المحلين متضادان وان كانا متماثلين في الحقيقة والمحل قابلا والمحلان متضادان اعظم من تضاد البياض والسواد
الحروف لا تكون الا في محل واحد فكانت المعاني التي لا تكون الا في محل واحد واذا قدر ان المحلين امكن اجتماعهما كما يجتمع

اصوات المتكلمين جميعا لكن الواحد منا لا يقدر على ذلك يكون حركة بعض الالة مستلزمة لحركة الاخر والا فلو قدر انما يمكن تحريك الجميع
كالذي يتحرك بيديه في هذه تعاقبت في هذه تعاقبت في هذه تعاقبت اما اجتماع الحروف واجتماع الاصوات في زمن واحد حتى تعدد المحل وما الذي
يظهر امتناعه حرفين في محل واحد في زمن واحد ولكن هذا قد يقال فيه انه بمنزلة معاني الكلام فان الواحد منا يجد في نفسه المحل وما الذي
جميع معاني الكلام في زمن واحد في قلبه واذا كان كذلك فمن قال ان اجتماع المعاني لزمه ما يلزم من قال باجتماع الحروف فيقال ان نفس انا الكلام
المعاني تكون معنى واحدا **والغلط من اصحاب الاشعري** يعترضون بمنع تعدد القول حتى نعم المتنبي من اقوال المتعصبين
فهو مجمل لا نثرة فيه في نفسه لكن الكثير انا حوض تعلقاته ومتعلقاته **فان قيل** انا فلا يارى نفسه في انتظام الكلام الى امور وهي وغيره
من اقسام الكلام وان ما تعلم البعض متعلق بمتعلقه وامور متباينة وانها من اعضاء اوصاف الكلام لان الاختلاف عليه الى امور وهي وغيره
والمتعلقات والمتعلقات ولهذا فانا لو قطعنا النظر عن العبارات والمتعلقات والمتعلقات ورفعنا عاد جاهلا بحيث يحصل العبارات
ويكفينا ما اخبرنا من القصص الماضية والامور الكائنة مختلفة متغايرة وكذلك المأمورات والمنهيات مختلفة ايضا فلا يتصور ان يكون
امرا عاجزا موسى هو نفس كبر عاجزا لعيسى ولا الامر بالصلوة هو نفس الامر بالزكوة وغيرها ولا ما تعلق بزيد هو نفس ما تعلق بعمرو
والكلام عند الكل يكون كالجنس لها **قلنا** قد بينا في ما تقدم ان الكلام قضية واحدة ومعلوم واحد قائم بالنفس وان اختلفت العبارات
عنه فيسمى اختلافا في المتعلقات والمتعلقات وهذا النوع من الاختلاف ليس راجعا الى حقيقة واحدة ومعلوم واحد قائم بالنفس وان اختلفت العبارات
فقولوا انه نوع قطع النظر عن المتعلقات والمتعلقات كما رجعه الاسبيل الى نوعهم اختلافا في الكلام النفساني اصلا ولا يلزم الامر بالامر خارج عنه وعلى هذا
وزوال حقيقته **قال وعلى هذا** فلا يخفى اندفاع الاستبعاد من اتحاد الخبر واختلاف الخبر واتحاد الامر واختلاف الامر وهذا
اختلاف الامر والخبر مع اتحاد صفة الكلام **قال فان قيل** اذا قلتم بان الكلام قضية واحدة وان اختلاف العبارات
اختلاف علم لا يجوز ان يكون الارادة والقدرة والعلم وباقي الصفات راجعة الى معنى واحد وان اختلاف العبارات بها بسبب المتعلقات
لا بسببها اختلاف في ذاته وذلك بان يسمى ارادة عند تعلقه بالتخصيص وقدرة عند تعلقه بالايجاد وعلما عند تعلقه بالمعلومات
فلم لا يجوز ان يجوز ذلك كله الى نفس الذات من غير احتياج الى الصفات **اجاب الاصحاب** على ذلك بانه يمتنع ان يكون الاختلاف بين القدرة
والارادة بسبب المتعلقات والمتعلقات اذ الارادة معنى من شانه ان يتخصص الحادث حالا دون حال وعند اختلاف التاثيرات لا بد
من الاختلاف في نفس المؤثر وهذا بخلاف الكلام فان تعلقاته متعلقاته لا توجب اثرا فظهر ان كونه مختلفا
امتناع عدم وتلاشي الكلام المختلف من المؤثر الواحد مع ان الخارج فيه هو موجب الاختلاف في نفس القدرة وذلك لان القدرة موثرة في الوجود
والوجود عند اصحابنا نفس الذات لانه زائد عليها واذا كانت الذوات ثابتة في العدم وذلك مالا نتوالي واذا كان الوجود هو نفس الذات
فالذوات مختلفة فتاثير القدرة في آثار مختلفة فيلزم ان تكون مختلفة كما قرره وليس كذلك وايضا كان ما ذكره من الفرق وان استمر
من الاشكال على القول باتحاد الكلام وعود الاختلاف الى المتعلقات والمتعلقات مشكل وعسى ان يكون عند غيري حله **ولعمري جوابه**
قول القائل ان الكلام خمس صفات الاسماع والمتنع وغيرهما من العدد لا يزيد ما تقدم من الامور المختلفة الوجه نقد الكلام
وقدرات انه يلزم من قال باتحاد معنى الكلام اتحاد الصفات كلها ثم رفعها بالكلية وجعلها نفس الذات وهذا يعود الى قول القائلين
بان الوجود واحد ولا يميزون بين الواحد بالعين والواحد بالنوع وذلك لانه من يجوز على اختلاف المتنوعة ان تكون شيئا واحدا فلا فرق
بين هذا وهذا وذلك من جنس من يجوز ان العالم هو العلم والعلم هو القدرة ولهذا كان منتهى هولاء النفاة الى ان يجعلوا الوجود الذي
هو نوع واحد واحدا بالعين ويجعلون وجود الخالق هو عين وجود المخلوقات ووجود زيد هو عين وجود عمرو ووجود الجنة هو عين وجود
النار ووجود الماهية هو عين وجود النار ومنتهاه ضلال هولاء الكلام انهم يأخذون القدر المشترك بين الاعيان وهو الشيء المعنوي فيجعلونه
واحدا في الذهن فيظنون ان ذلك هو وحدة عينه ولا يميزون بين الواحد بالجنس والواحد بالعين وان الجنس العام المشترك
لا وجود له في الخارج وانما توجد الاعيان المتميزة **ولهذا شبه** بعض اهل زماننا الكلام في انه واحد هو نعت الواحد بالنوع
الواحد وعلى قوله لا يبقى في الخارج كلام اصلا ولو اهتدى لعلم ان هذا الكلام ليس هذا الكلام كان هذه الحركة ليست هذه الحركة
وان اشتراك انواع الكلام في الكلام كاشتراك انواع الحركة في الحركة بلا اختلاف في معاني الكلام اعظم من اختلاف انواع الحركة من
بعض الوجوه والكلام على هذا مبسوط في غير هذا الموضع والمقصود هنا ان يقال **من جوز ان تكون القدرة** والارادة والعلم
حقيقة واحدة كما ان المطلق وكبير حقيقة واحدة فلما لا يجوز ان يكون حقيقة الحروف المختلفة حقيقة واحدة وكذلك حقيقة
الاصوات لست اعني واحدة بالنوع بل واحدة بالعين كما جعل الكلام واحدا بالعين وكما سوغ ان تكون الصفات المتنوعة واحدة
بالعين والذي قالوا ان الكلام هو نوع واحد اصوات متقارنة قديمة لا يسبق بعضها بعضا وهو مع ذلك واحد انما قالوه متعالا ولكن
وجوز باطل قياس قولهم وهو لا قوم لهم مع ظهور فساده وفساد اللازم يدل على فساد الملزوم ويلزم من قالوه ذلك ان يجعل الظلم والنور
والمنتج شيئا واحدا واذا قيل هذا كالسواد والبياض قيل له ويلزمكم ان تجعل السواد والبياض شيئا واحدا كما جعلت العلم والقدرة
والمجموع شيئا واحدا **ولو قال** نحن نكلمنا في ما يمكن اجتماعه من المعاني والسواد والبياض متضادان **قيل** الجواب من وجهين
احدهما انه يلزمكم هذا في المعاني المختلفة التي يمكن اجتماعها كالعلم والقدرة والمنتج فقول الهاشمي واحد كما ان العلم والقدرة والارادة
والطلب والخبر والامر والنهي شيء واحد الثاني ان يقال تضاد الحروف كتضاد معاني الكلام وتضاد الحركات كالاضطراب السواد
والبياض فان الحكم الواحد لا يتضاد بحركتين ولا الحسيين فلا يتضاد بحركتين وصوتين وفرق بين ما يتضادان لانفسهما وما
يتضادان لتضييع المحل واذا كان كذلك كان تضاد الحروف والحركات كتضاد معاني الكلام **فان قلت** الاسنان يتحرك في الساعة

www.alukah.net

الواحدة من جميع معاني الكلام فالحاق حروف الكلام بأسبابها وهي الحركات ومضمونها ومدلولاتها وهي المعاني أولى
من الحاق بها المتضادات لنفسها كالسواد والبياض وحينئذ فاذا جعلت معاني الكلام شيئا واحدا فاجعل حروف الكلام
شيئا واحدا والا فالفرق **وقد يقال في الفرق** ان الحروف مقاطع الاصوات والاصوات تابعة لاسبابها وهي الحركات
والحركات اما متماثلة واما مختلفة وكل من الحركات المختلفة والمتماثلة متضادة لا يمكن اجتماع حركتين في محل واحد
في زمن واحد فلا يجتمع صوتان فلا يجتمع حرفان والحركات هي من الاكوان والاكوان كالالوان فكما لا يجتمع لونان مختلفان
في محل واحد في وقت واحد فلا يجتمع كونان مختلفان في محل واحد في وقت واحد بخلاف معاني الكلام كالطلب الذي يسمى
الامر والامر به والنهي المنهي عنه فانها وان كانت حقائق متفقة لا يمتنع اجتماعها فان الامر بالشيء لا يضاد
النهي عن غيره ولا العلم بشيء ولكن يجوز العبد عن جميعها فالامور ثلثة انواع ما يمتنع اجتماعها لنفسها كالالوان المختلفة
وما يمكن اجتماعها وقد يجتمع كالعلم والقدرة والارادة والظن والنزع وما يجوز بعض الاحيان جمعها كجمع الارادات
الكثيرة والاعتقادات الكثيرة في زمن واحد فهذه ليس بين حقائقها منافاة تمنع اجتماعها ولكن العبد يعجز عن جمعها
كما انه لا يجتمع ان يحمل ساقه على ساقه وبعده حملا وبرطله حملا وان يسمع كلام هذا القارئ وهذا القارئ وهذا القارئ
ويجمع بين هذه الامور وقد يتعذر لعجز العبد لا لامتناع اجتماعها في نفسه فلن سمع هذا الانسان في سمع هذا الذاته
ولا هذه الحركة تنافي هذه الحركة لذاتها ولهذا يعقل اجتماع هذه بخلاف اجتماع الضدين وكذلك رؤية المرئيات
المختلفة لا تضاد ولكن يتضاد تحريك الاجفان الى جهتين مختلفتين فنفس الحركات متضادة واما ما يحصل عنها من
ادراك فليس هو في نفسه متضادا فاذا اضر ادراك لا يمتنع الحركة او يحصل بحركة واحدة كمن ينظر الى شيء يحتمل
واحدا لم يكن ادراك لهذه المدركات في آن واحد متضاد اذ لعل يمكن ان يقال في الصوت مثل ذلك وانه يمكن حصول اصوات
بلا حركات وحينئذ فلا تتضاد تلك الاصوات المجتمعة في محل واحد في زمن واحد فيه نزاع وجمهور العقلاء على امتناعه فان كان هذا
مما يمكن اجتماعه صار نفي الكلام ذاتا وانه يمكن اجتماعه صار كالمتضادات وعلى هذا التقدير فمن قال بامكان اجتماع هذه
الامور لم يكن في قوله من الاستبعاد اعظم من قول من يقول كون تلك حقائق المختلفة شيئا واحدا وليس اجتماع ما يظهر تضاده باعظم من
اتحاد ما يعلم اختلافه وذلك ان القائل بالامور الذهنية لا تشبه باحوال العباد بل العبد يخلق علما واختلاف المعلومات وارادته باختلاف
المرادات ويتعذر ذلك عند السارية لعينه كذلك **قيل** فاذا جوزتم ان يكون ما يعلم تعدده واختلافه في المخلوقين واحدا لا تعدد
فيه ولا تنوع في حقيقته امكن منازعكم ان يقول ذلك فيقال ما يمنع اجتماعه في حقه لا يمتنع اجتماعه في حقه لانه واسع لا يتناهى المخلوقين
بل اجتماع التي يظهر تضادها فانها اقرب من اتحاد الامور التي يعلم اختلافها فان كون الشيء هو نفس ما يخالفه امر فيه قلب الحقائق واما اجتماع
الشيء وغيره في حق الخالق مع امتناع اجتماعها في حق المخلوق فيبعد علمه يمكن في حقه ما لا يمكن في حق الخلق وذلك يدل على عظمته وقدرته
وايضا فقد تقول الكلام هو ما تألف من الحروف والاصوات ليس هو بعينه بل الحروف واحد واسع عظيم لا يحيط العباد به
علما وانما تدركه ابصارهم وبالجملة فالناس متنازعون في امكان اجتماع الحروف وامكان قدمها والتزاع في ذلك قدم ذكره الاشعري في المقالات
متنازعون في ذلك وكذلك اصحاب مالك وابي حنيفة والشافعي وغيرهم من الطوائف وكذلك اهل الحديث والصوفية **وحينئذ فنقول**
اما ان يكون هذا ممتنعا واما ان يكون ممكنا فان كان ممتنعا لم يكن ظهور اجتماعه اعظم من ظهور امتناع قول الكلابية الذي توجب قدم
المعاني المتنوعة التي هي عندهم العبارات المختلفة ويجعلها مع ذلك معنى واحدا قائما بالذات وغير كالا يعقل الحروف الامتوالية متعاقبة
فلا تعقل معانيها الا كذلك ويعتقد بان يجعل اجتماع معانيها فهي معان متنوعة ليست شيئا واحدا ولهذا لما قالت الكلابية لهؤلاء الحروف
متعاقبة وليس بعد فيها وذلك يمنع قدمها **اجابوهم بثلثة اجوبة كما ذكره ابن الزاغوني** قالوا هذا معارض بمعاني الحروف
عندنا وانتم تقولون بقدمها الثاني ان التعاقب والترتيب نوعان احدهما ترتيب في نفس الحقيقة والثاني ترتيب في وجودها فاذا كانا
موجودة سلمنا بعد شيء كان الثاني حادثا واما الترتيب الذاتي العقلي فهو بمنزلة كون الصفات ثابتة للذات وكون الارادة مشروطة
بالعلم والعلم مشروطا بالحيوة وكذا عوان تقدم الحروف من هذا الباب وهذا الذي يقال انه تقدم بالطبع وهو تقدم الشرط على المشروط
كتقدم الواحد على الاثنين وجزء المركب على جملته ومثل هذا الترتيب لا يستلزم عدم الثاني عند وجود الاول بل يقول حصلا ان كان باطلا
فكون العلم هو الحيوة وكيفية هي الارادة ومعنى القدرة هو معنى القدرة وهي آية الكرسي وقل هو الله احد هو معنى آية الكرسي
وترتيب بين الامر الذي لا يمكن مثله في الكلام الانساني الذي هو بطلان ما منه واظهر بطلان ما هنه **وحينئذ فيقال** ثبت
ان قول الحالية والكرامية باجتماع الحروف محال فقول الكلابية ايضا محال فلا يلزم من بطلانه اركة هذا وقول المعتزلة
والفلاسفة اظهر بطلانا من الكل **وحينئذ فيكون الحق هو القول الآخر** وهو انه لم يزل متكلما بحروف متعاقبة لا تجتمع وهذا مستلزم
قيام الحوادث به فمن قال بهذا لم يكن تناقض الكرامية حجة عليه ولم يلزم من بطلان قولهم بطلان هذا الا على ان كان اجتماع الحروف
ممكنا بطلان هذا الاعتراض **ومعلوم ان القسمة العقلية اربعة** لان الحروف اما ان يكون قديمة اعيانها وانواعها واما ان يكون قديمة اعيانها
واما ان لا يكون قديمة اعيانها بل قديمة انواعها واما ان لا يكون قديمة اعيانها ولا انواعها والقسم الرابع وهو قديمة اعيانها لا انواعها
فهذا لا يقوله عاقل وعلى التقديرين فاما ان يكون اجتماعها واما ان لا يكون فهذه خمسة اقسام وايضا فاذا امكن الاجتماع فاما ان
يكون بناء على حكمنا واما ان لا يكون والقول الذي ذكره من الكرامية يقتضي حدوث اجسامها وانواعها لكن مع امكان اجتماعها وبناء على
امكان الاجتماع ومن يقول بحدوث اقوال متعددة وبازاء ذلك من يقول يجب حدوثها ويمتنع بقاؤها مع امكان اجتماعها وبناء على
امكان الاجتماع ومن يقول يجب قدم ترتيبها لا قدم اعيانها فقد يقول بامكان الاجتماع وقد لا يقول والناس يتنازعون في حكم الله

لعباده هل

لعباده هل هو مجرد خلق ادراكهم من غير تجدد تكليم ان جهته ام لا بد من تجدد تكليم من جهته على قولين للمنتسبين الى السنة
وغيرهم من اصحاب ابي حنيفة ومالك والشافعي واحمد وغيرهم فالاول قول الكلابية والسالمية ومن وافقهم من اصحاب احمد والاشعري
وغيرهم وهو قول اكثر اهل الكلام من المرجئة والشيعة والكرامية والمعتزلة وغيرهم قالوا هذا كثير من اهل الحديث والسنة من اصحاب احمد والاشعري
القول ولهذا فرق الله بين ايحائه وتكليمه كما ذكر في سورة الشورى وسورة النجم والاحاديث التي جاءت بانه يكلم عباده يوم القيمة
وبما سبهم وانه اذا تجلى امر في السماء ضربت الملائكة باجنحتها خضعانا لقوله كانه سلسلة على صفوان فيصعقون ثم يقول ما ذا قال ربكم
كذلك ممتنع ان لا يقوم كلام الله به فانه يلزم ان لا يكون ظاهرا بكلام من يقام به كما قد قرر في موضعه والله سبحانه يحاسب الخلق على ساعة
واحدة لا يشغله حساب هذا عن حساب هذا وكذلك الجمع ووضع اجرام كافي الصحيح عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال يقول الله
تعالى قسمت الصلوة بيني وبين عبدي نصفين نصفها لي ونصفها لعبدي ولعبدي ما سأل فاذا قال العبد الحمد لله رب العالمين قال الله
حمدني عبدي فاذا قال الرحمن الرحيم قال الله اثنى علي عبدي فاذا قال مالك يوم الدين قال مجدني عبدي فاذا قال اياك نعبد واياك نستعين
قال هذه الآية بيني وبين عبدي نصفين ولعبدي ما سأل فاذا قال اهدنا الصراط المستقيم صراط الذين انعمت عليهم غير المغضوب
عليهم ولا الضالين قال هؤلاء لعبدي ولعبدي ما سأل فقد اخبر صلى الله عليه وسلم ان الله يقول هذا كله مخاطبا للناس تحت عليهم غير المغضوب
واحدة وامثال ذلك كثير وحينئذ فمن قال ان هذه الاقوال الثابتة **بقضية تتعلق بمشيئته** وقدرته يلزم احد امرين اما ان يقول اجتماعها
في محل واحد واما ان يقول ان ذاته واسعة تسع هذه الاقوال كلها وعن نظائر يقوم بالذات الواحدة حروف كثيرة في ساعة
واصوات مجتمعة في آن واحد لكن لا يكون هذا حيث هذا اذ لا يعقل في الشاهد انها تجتمع في محل واحد وقد يقال ان مثل هذا يجري
على وجهين فمن قال ان ذلك يقوم به على سبيل التعاقب فهو كمن يقول انه تقوم به الكلمات والافعال على سبيل التعاقب ومن قال بالامر
الثاني كما يقوله طائفة يقولون انه يقوم به علوم لا نهاية لها في آن واحد كما يقوله ابو سهل الصعلوكي وغيره فان هذا ايضا قول من قال بانها
تقوم به حروف لا نهاية لها في آن واحد **لكن قد يقال** اجتماع المعلوم والمعلومات والارادات والمرادات قد يقال انه لا يستبعد كاجتماع
معاني الكلام جملة واجتماع حروف فانه كاجتماع اصوات واجتماع اصوات كاجتماع حركات **وهذا على ذلك** ان يقال
وامان لا يكون واذا امكن فمما تقدم كما امان يكون اجتماعها في محل واحد وفي زمن واحد واما ان لا يكون فالاولى المختلفة التي ليست متضادة
كالعلم والقدرة والظن والثاني المتضادة كالسواد والبياض وكالعجز مع القدرة فالعلم بالمعلومات والقدرة على المقدورات والارادات
قد يجتمع في قلب من ذلك ما يسعه قلبه والقلوب تختلف باختلاف ايمانها ولهذا لم يكن بعض الناس ان يقرأ ويعمل بيده ورجله واحد لا يمكنه
ذلك كما يمكن هذا الحركة القوية الشديدة والاخرى لا يمكنه ذلك ويمكن هذا ان يرى ويسمع من المختلفات ما لا يمكن الآخر رؤيته وسماعه
واذا كان كذلك فالكلام في الصوت في مشيئتي احدهما بقاء وقدرته كما في بقاء الحركة وقدمها ولا ريب في امكان بقاء الصوت
المنظار كالجهمية والمعتزلة ومنا تبعهم تنكر امكان قدم ذلك وكثير من ائمة اهل الحديث والفقهاء والصوفية والفلاسفة يجوز قدم الصوت
ومنهم من يجوز قدم نوع الصوت لا نوع الحركة ولما بقاء الصوت والحركة المعينة فجمهور العقلاء يجوزون بقاء ذلك وقدمه ذلك
قدمها يمتنع بقاؤه اولى فان ما وجب قدمه وجب بقاؤه وامتنع عدمه ومن الناس من يجوز بقاء الصوت المعين والحركة المعينة
وبعض هؤلاء يجوز قدم الصوت المعين ولا فرق بين الحركة والصوت واما الحروف المنطوق بها فالناس متنازعون في الحركة المعينة
للصوت ام يكن وجود حروف منطوقة بلا صوت على قولين واذا قيل لا يمكن وجود حروف منطوقة بلا صوت فالناس متنازعون هل هي طرف
الصوت وتقطعه وقد يعبر به عن نفس الصوت المقطع كما يعبر بلفظ الحرف عن الحرف المكتوب ويراد به مجرد الشكل او تركيب الحروف
ويراد به مجموع المادة والشكل هل المراد المصور **والمسألة الثانية** ان الاصوات المسموعة سواء قيل بوجوب تعاقبها شيئا بعد شيء
او قيل بامكان بقاء الصوت المعين هل يقوم بالصفات الواحدة اذا كان محل هذا الصوت ليس هو بعينه محل هذا الصوت وانما
الصفات واحدة والاريب ان هذا اولى من قيام الحركات المتنوعة عند الكثير العقلاء والضيق المحل عند بعضهم كاجتماع العلمين والقدرتين
والارادتين المختلفتين والادراكين ثم اذا قدر ان محل هذه الصفات لا يكون الا جسما فيبقى الكلام في الجسم هل هو مركب من الجواهر
المفردة او من المادة والصورة او لا من هذا ولا من هذا وفي ذلك للنظار ثلثة اقوال فمن قال ان التركيب من الجواهر المفردة
اضطر الى محل العلم ونحوه من عبد هل هو جوهر فرد في القلب كما يذكره ابن الزاغوني او ان الاعراض المشروطة بالحيوة
قائمة بجزء من جملة النفس بها سائر جملته كما يقوله المعتزلة او حكم العرض لا يتعدى محله بل يقوم بكل جوهر جزء من جوهره
والقدرة وجود ذلك كما يقوله الاشعري ثالثة اقوال ومن يقول بتركيبه من الجواهر المفردة يلزمه ذلك بل يقول ان العرض القائم بالجسم
متنوعة في نفسه كما ان الجسم ليس متنوعا واما قبوله للقسمة فهو كقبول الجسم المقسم وهؤلاء يقولون ان الانسان تقوم به الحيوة والقدرة
والعقل بجميع بدنه ويقولون ان بدن الانسان ليس مركبا من الجواهر المفردة بل ظاهر جسمه ما ورد عليه الاعراض القائمة
بمحل من العلم والارادة ونحو ذلك وفي البعد عن الانسان من الاعراض القائمة بيديه ورجليه البعد عن كونها مركبة من الجواهر المفردة

مطلب التأليف بعدم الجواهر المفردة

مطلب قول الكلابية والكرامية والظاهرية والمعتزلة واهل السنة والحديث

تنازع الناس في امكان قدم الحروف

امكان قدم نوع الصوت دون الحركة

www.alukah.net

من بدنه وان قيل انها جسم وعلى هذا فاذا قيل يقوم بها علم واحد معلوم واحد كان هذا بمنزلة ان يقال يقوم بالعين ادراك
واحد مدرك واحد وبمنزلة ان يقوم به الاذن سمع واحد مسموع واحد وهذا لو غيره مما يحيلون به المتفلسفة
الذين قالوا ان النفس الناطقة لا تتحرك ولا تسكن ولا تصعد ولا تنزل وليست بجسم فان عمدتهم على ذلك كونها يقوم بها حالا
ينقسم كالعلم بما لا ينقسم ويجب ان لا ينقسم واذا لم تنقسم امتنع كونها جسما وكلا المقدمتين ممنوعة كما قد بسط الجواب عن
هذه الحجة التي هي عمدتهم في غير هذا الموضع **واما عن جواب هذه على الرازي ونحوه** من اهل الكلام اعتقد وان القول
بالمعاد مبني على اثبات الجوهر الفرد نظرا منه انه لا يمكن الجواب عن هذه الاثبات الجوهر الفرد وان القول بالمعاد يفتقر الى القول بان
اجزاء البدن تفرقت ثم اجتمعت وليس الامر كذلك فان اثبات الجوهر الفرد والقول به اهل الحديث والصوفية وجمهور العقلاء
وكثير من طوائف اهل الكلام كالهشامية والضرارية والنجارية والكلابية وكثير من الكرامية والقول بالمعاد لا يتوقف على
اهل الملل وكيف يكون القول بالمعاد والابدان مستلزما بالقول بالجوهر الفرد وبسط هذه الامور له موضع اخر والمقصود هنا التنبيه
على ما وقع من البحث مع الكرامية **وحينئذ فيقال** اولا الكرامية الذين حكاه عنهم من انه يستحيل تجزي الباري عن الاقوال
التي

من الاعتبار هو جسم مثل كونه فوق العالم او كونه ذا قدر او كونه متصفا بصفات قايمة به فالنفاة يقولون هذه لا تقوم الا بجسم والمثبتة
يثبتون هذه الامور كلها بالرجع الى هذه الامور الثلثة فان الحجج الثمانية التي ذكرها الآمدي اربعة على نفي الجوهر واربعة على
تثبيت هذه الامور كلها بالرجع الى هذه الامور الثلثة فان الحجج الثمانية التي ذكرها الآمدي اربعة على نفي الجوهر واربعة على
الاولى قوله لو كان الجوهر جوهرا لكان جوهرا واجبا لذاته فلما كان يكون واجبا لذاته لزم ان لا يكون واجبا لذاته وان كان لا يكون واجبا لذاته لزم اشتراك جميع الجواهر
بالجسم الطبيعي في وجوب الوجود لذاتها ضرورة اشتراكها في معنى الجوهر به وان كان ممكنا لزم ان لا يكون واجبا لذاته وان كان لا يكون واجبا لذاته لزم اشتراك جميع الجواهر
في وجوب الوجود لذاتها ضرورة اشتراكها في معنى الجوهر به وان كان ممكنا لزم ان لا يكون واجبا لذاته وان كان لا يكون واجبا لذاته لزم اشتراك جميع الجواهر
فيقال لك نسلم انه اذا كان واجبا لذاته لزم اشتراك جميع الجواهر في وجوب الوجود ولا يلزم من الاشتراك في الجوهر به فيقتضي
الاشتراك في جميع الصفات التي يجب لكل منها ويمتنع عليه وتحقيقه وكذلك يقال لا نسلم انه اذا لم يكن كالجوهر كان تسليما للمطلوب
وذلك انه اذا قيل جسم لا كالاحياء وعالم لا كالعلماء ودرر لا كالقادرين لا يلزم من ذلك نفي هذه الصفات ولا اثبات خصائص الحقائق
من قال هو جوهر ومسمى اما بالتعبير واما بما هو موجود لا في موضوع لم يسلم ان الجواهر متماثلة بل يقول بتقسيم الجواهر
وممكن كانقسام الحي والعالم الى هذا وهذا فان قال ذلك كان متميزا فالمميزات مماثلة له كان هذا مصادرة على المطلوب لانه نفى كونه
جسما بناء على نفي الجوهر ونفي الجوهر بناء على نفي التحيز المتحيز هو الجسم او الجوهر والجسم فيكون قد جعل النفي مقدمة في اثبات نفسه
وهي هذه المصادرة قال الآمدي الوجه الثاني انه لا يمكن ان يكون قابلا للتحيز به او لا يكون فان كان الاول لزم ان يكون جسما
مركبا وهو محال كما يأتي وان كان الثاني لزم ان يكون بمنزلة الجوهر الفرد وقد قيل ان اعنيت بالتحيز به تفرقته بعد الاجتماع
او اجتماعه بعد الافتراق فلا نسلم ان ما لا يكون كذلك يلزم اما ان يكون حقيرا وان عنيت به ما يشار اليه او يتحيز منه متى كان شيئا لم نسلم
ان هذا ممتنع بل نقول ان كل موجود قايم بنفسه فانه كذلك وان ما لا يكون كذلك فلا يكون الا عرضا قايما بغيره وانه لا يعقل موجودا
الا ما يشار اليه او ما يقوم بما يشار اليه كما قد بسط في موضعه وسياق الكلام على حجة نفيه قال والثالثة لا يخلو اما ان يكون
لذاته قابلا لحلول الاعراض المتعاقبة او لا فان كان الاول فيلزم ان يكون محلا للحوادث وهو محال كما يأتي وان كان الثاني فيلزم امتناع
ذلك على كل الجواهر ضرورة الاشتراك بينها في المعنى وهو محال خلافا للمحسوس ويقال ان يقول الجواب من وجوه احدها
انا لا نسلم امتناع حلول الاعراض المتعاقبة وانت قد اعتمدت في هذا الوجه الذي ذكرته في تناقض اهل هذه العقول على نفي الجسم والجوهر
فلو جعلت هذا الحجة في ذلك لزم المصادرة على المطلوب اذ كنت في كلام المسلمين تعتمد على الاخرى وان اعتمدت على نفيه بالوجوه الاخر
تفرق فساد كلامك وكلام غيرك الثاني ان يقال ولم قلت انه اذا امتنع حلول الحوادث على بعض الجواهر يمتنع على سائرها
الست تقول ان ذلك يمتنع على بعض الذوات دون بعض وبعض القابلين بانفسهم دون بعض وبعض الموصوفات دون بعض
فلو قال لك قابل الاشتراك في كون كل من الشيئين ذاتا قابلة بنفسها موصوفة بالصفات يوجب اشتراكهما في حلول الحوادث لكان
هذا القول اما ان يلزمك واما ان لا يلزمك فان لزمك كان هذا الازامك ولما زاد على قلبيس لكان تنفيه وان لم يلزمك فما كان جوابك
عن الزام من يلزمك به هو جواب منازعك فان قلت الاشتراك في الجوهر به اشتراك في المعنى الذي لاجله جاز قيام الحوادث
به قال لك كل من الجوهرين والاشتراك في الذاتية والموصوفية والقيام بانفسهما اشتراك في المعنى الذي لاجله جاز قيام الحوادث
وانت اذا وصفت علت ان الجوهرين واحد الثالث ان يقال ما تعني بقولك الاعراض المتعاقبة التي توجب احوالا الحوادث
المنصوص على قيامها بها ام غير ذلك الاول مسلم لكن لا نسلم مساواة المخلوقات له في خصائصه والثاني ممنوع الرابع انه لا يخلو
اما ان يكون ذاته قابلة لان يشار اليها انها هنا او هناك او لا يكون قابلة لذلك فان كان الاول فيكون متحيزا اذ لا معنى للتحيز
الا هذا والتحيز على الله محال لوجهين الاول انه اما ان يكون منفصلا عن حيزه او لا يكون منفصلا عنه فان كان منفصلا عنه
فيكون متحركا وان لم يكن منفصلا عنه فيكون ساكنا والحركة والسكون حادثان على ما يأتي وما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث
الوجه الثاني ان اختصاصه بحيزه اما ان يكون لذاته او لتخصيص من خارج فان كان هو الاول فليس هو اولى من تخصيص غيره من الجواهر
ضرورة المساواة في المعنى وان كان لغيره وجب ان يكون الرب مفتقرا الى غيره في وجوده فلا يكون واجب الوجود وان كان عن متحيز
لزم في كل جوهر ان يكون غير متحيز ضرورة المساواة في المعنى وهو محال وكيف وانه لا معنى للجوهر غير المتحيز بذاته فلا يكون لذلك
لا يكون جوهرا قلت ويقال ان يقول لا نسلم انه اذا كان قابلا للاشارة كان متحيزا وقوله لا معنى للمتحيز
الا هذا ان اراد به ان المفهوم من كونه مشارا اليه هو المفهوم من كونه متحيزا كان قوله فاسدا بالضرورة وان اراد به انه لا يصدق
عليه هذا صدق عليه هذا فقيل له من الناس من ينازعك في هذا ويقول ان الله سبحانه فوق العالم ويشار اليه وليس بمتحيز
فان قال هذا فساده معلوم بالضرورة قيل له ليس هذا بابعد من قولك انه موجود قايم بنفسه متصف بالصفات مرئي
بالابصار وهو مع هذا لا يشار اليه وليس بداخل العالم ولا خارجه ولا محايث له ولا مباين له ولا داخل له فان قلت اما الثاني فهو
الوهم فيقال لك والحالة موجود قايم بنفسه يشار اليه ولا يكون متحيزا من حكم الوهم بل تصديق العقول بموجود يشار اليه ولا يكون
متحيزا اعظم من تصديقها بموجود قايم بنفسه متصف بالصفات لا يشار اليه وليس بداخل العالم ولا خارجه ثم يقال
ثانيا لم قلتم انه يمتنع ان يكون متحيزا قولك اما ان يكون متحركا او ساكنا يقال لك فلم لا يجوز ان لا يكون قابلا للحركة والسكون
وثبوت احدهما فرع قبوله له فان قلت كل متحيز فهو قابل لهما قيل لك علمنا بهذا العلم بان كل موجود قايم بنفسه موصوف
بالصفات اما مباين لغيره واما محايث له فان جوزت موجودا قايما بنفسه لا مباينا ولا محايثا جوزت وجود موجود متحيز
ليس بمتحرك ولا ساكن فان قلت للمتحيز اما ان يكون منفصلا عن حيزه او لا يكون منفصلا عنه والاول هو الحركة والثاني هو السكون
قيل لك ليس كل متحيز امرا وجوديا فان العالم متحيز وليس له حيز وجودي ومن قال ان الباري وحده فوق العالم او سلم لك انه متحيز
لم يقل انه في حيز

لم يقل انه في حيز وجودي وحينئذ فالحيز امر عدمي فقولك اما ان يكون منفصلا عنه او لا قول لك اما ان يكون منفصلا بنفسه او لا
وهذا اثبات لشيء بنفسه فان قلت هذا بين مستقر في الفطرة والعقل به بديهي قيل لك لم يبين هذا بابين من قول القايل اما ان
يكون مباينا للعالم حيث العالم واما ان لا يكون حيث العالم والاول هو المباينة والثاني هو المماسة والثاني هو المماسة ويخرج عنه
قايم بنفسه لا منفصل ولا ساكن فان قلت انا اعقل هذا فيما ليس بمتحيز منفصلا ولا يكون ساكنا كما تقوله انت فما تقول له
هذا التقسيم والمنازع يقول انا لا اعقل الا ما هو داخل او خارج فاذا قلت هذا فرع ثبوت فتوجد لك وقابل لهما هو المتحيز
فلا يكون كذلك لا يكون قابلا للمباينة والمحايثة والحلول والخروج قال لك لا نسلم ان لا معقول موجودا الا هذا فما قلت بل هذا ممكن في العقول ثابت
فان قلت ذاك كل الوهم قيل لك وهذا حكم الوهم فلما قلت العقل ثبت موجود ليس بمتحيز قيل لك وهل ادعى ذلك العقل
على مقدماتها فانا اثبت مقدمات التنبيه بالنتيجة كنت مصادرا على المطلوب فان لا يمكنك اثبات موجود ليس بمتحيز الا بالادلة التي سلكها
الخصم ثالثا هب لك تقول انه اذا كان متحيزا من حركة والسكون فنحن نقول ان كل قايم بنفسه لا يخلو عن الحركة والسكون ويقال لك
اما ان يكون منفصلا او لا يكون منفصلا فان كان منفصلا فهو متحرك والا فهو ساكن فان قلت ثبوت الانفصال لا يخلو عن الحركة والسكون فانه
لك هذا التقسيم معلوم بالضرورة في كل قايم بنفسه كما ذكرت انه معلوم بالضرورة في كل ما سميته متحيزا وهذه عدم محض فرع ثبوت
لكن الانفصال وعدم الانفصال فالانفصال هو الحركة وعدمه هو السكون واذا قلت هذا متقابلان تقابل العدم والملكة فلا يرتفعان
الثبوت قيل كان الجواب من وجوه احدها انه بقولك منازعك اما ان يقول ما سميته متحيزا وهذه عدم محض فانا اذا لم
ما ليس بمتحرك وهو قايم بنفسه فهو ساكن كان كل ما ليس بمتحرك فهو متحيز الثاني ان يقال هذا الاصطلاح اصطلاحك والاصل
فما يقبل الحركة اكمل مما لا يقبلها فاذا كان عدم الحركة عدما من شانها ان تقبلها سميته نفس كونه لا يقبل الحركة لذلك ولكن اذا اعتبرنا الموجودات
في الصفات وتقول رابعا الحركة الاختيارية للشيء كما له كالمبيع وجوها فاذا قدرنا ان احدها تحركا اعظم نفعا كما كان اعتدلا
اصلا كانت الاولى اكمل وتقول الخامس ما الجواب ان يكون متحركا قولك الحركة حادثة قلت حادثة النوع والتخصيص الاول ممنوع
والثاني مسلم وقولك ما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث ان اريد ما لا يخلو عن نوعها فممنوع والثاني لا يفيد وان لم تذكر حجة على حدوث
نوع الحركة الا الحجة واحدة وهو قولك الحادث لا يكون الا لحادث وهو ضعيف كما عرف انه اخذ الحادث يراد به التسوية وتريد به التخصيص فالفظ
مجمل كان قولنا يقابل الثاني لا يكون باقيا لفظ مجمل فان اراد به ان القايم بنفسه لا يكون باقيا فهو حق وان اراد به ان الحادث في الفظ
لا يكون نوعه باقيا فهو باطل فان نعيم تحت دايم باق مجاز كل وغرب وذلك مجرد تغيير ذلك من الحركة ينفي شيئا بعد شيء وان كان
لا ينفي واما قولك في الوجه الثاني ان اختصاصه بحيزه اما ان يكون لذاته او لمخصص من خارج فيقال انعني بالحيز شيئا معينا
موجودا وشيئا معينا سواء كان موجودا او معدوما وما وضعت شيئا مطلقا فان عنيت الاول فالرب سبحانه لا يجب ان يكون متحيزا بهذا الاعتبار
عند المنازع بل ولا عند طايفة معروفة وان عنيت الثاني فيسلم المنازع كونه متحيزا بهذا الاعتبار وان عنيت الثالث فيقال لك لم قلت
اختصاصه بحيز معين من لوازم ذاته بل هو باختيار واذا كان تخصيص بعض الاحياز بما شاء من مخلوقاته فتخصيصه بنفسه اعظم
من تخصيصه بمخلوقاته واما قولك ليس هو اولى من تخصيص غيره من الجواهر ضرورة المساواة في المعنى فكلام ساقط لوجوه احدها
ان الله يخصص ما شاء من الاحياز بما شاء من الجواهر والابعاض ليس هذا اولى من بعض فكلام ساقط لوجوه احدها
عليه مختار له والثاني ان يقال لم من جوهر لا لو كان حيز يختص به دون غيره من الجواهر سواء قيل انه حيزه الطبيعي او لا فعلى ان يجوز
في الجوهر به لا يستلزم الاشتراك في كل حيز الثالث ان كل جوهر مختص من غيره بصفة تقوم به وتقدر بنفسه مع اشتراكها في جوهر
تكيف لا يختص بحيزه الرابع ان الحيز ليس امرا وجوديا وانما هو امر عدمي والجواهر الموجودة لا بد ان يكون بعضها بنسبة الى بعض
بالعلو والسفول والتيامن والتياسر والملاقاة والمباينة ونحو ذلك وكونها مختص من ذلك بما هو مختص به لاشتراكهم فيه سائر
الجواهر فكيف يجب ان يشارك المخلوق كما اقتضى الخامس ان هذا مبني على ان الجواهر وهو ممنوع بل مخالف للحس وسيأتي كلامه في ابطاله
السادس انا لو فرضنا الجواهر متماثلة فالمخصص لكل منها بما يختص به هو مشيئته وقدرته واذا كان بقدرته ومشيئته جرم مخلوقاته
فكيف لا يتصور وهو بقدرته ومشيئته كما اخبرت عنه رسله وكما اخبر بذلك كتبه حيث اخبر انه خلق السموات والارض في ستة ايام
ثم استوى على العرش وامثال ذلك من النصوص واما قوله ان كان غير متحيز لزم ان يكون كل جوهر غير متحيز فنعم جوابان احدهما
ان يقال له والاهذا له كالرازي والشهرستاني ونحوهم من المتاخرين الذين اثبتوا جواهر معقولة غير متحيزة موافقة للفلاسفة الجوهرية
اذ قالوا ان الدليل يعم نفي ذلك انتم اذا نظرتم الملاحدة الممكن بين الرسل وانكروا اثبات جواهر غير متحيزة تحرزتم من ذمهم وقدحهم وقولتم
تعلمتم لا نعلم دليلا على نفيها واوقلتم باثباتها واذا نظرتم اخوانكم المسلمين الذين قالوا بمقتضى النصوص الالهية ومطابقة السلفية
وفطرة الله التي فطر الناس عليها والدلايل العقلية السليمة عن المعارض وقالوا ان الخالق تعالى خلق حقايق معينة في نوازع هذه العقول
وموجبة وقلتم لا معنى للجوهر الا المتحيز بذاته فان كان هذا القول حقا فاذا دعوتم الفلاسفة الملاحدة واذا كان باطلا فلا تدعوا
المسلمين اما كونه يكون حقا اذا دفعتم ما يقوله اخوانكم المسلمون ويكون باطلا اذا تجدتم عنه ودفع الملاحدة في الدنيا فهذا اظهر في مخالفة
حظكم من العقول والدين وحسن النظر عقلا وشرعا والجواب الثاني انكم قلتم في اول هذا الوجه اما ان تكون ذاته قابلة لان يشار اليها انها

جهتها وهناك او لا يكون قابلة ثم قلت فان كان الاول فيكون متحيزا فكان حقك ان تقول وان لم تكن ذاته قابلة للاشارة اليه لزم في كل جوهر
ان لا يكون مشارا اليه وان لا يكون متحيزا واذا قلت ذلك قيل لك اثبات هو لا جوهر الا اشارا اليه هو قول المتفلسفة الذين يثبتون
جواهر لا يشار اليها وقول النصارى الذين يثبتون العلق **وحينئذ يقولون لا نسلم** ان كل جوهر فانه يجب ان يكون مشارا اليه وانت
قد اعترفت في تمثلك مع الفلاسفة بهذا وهذا القول وان كان باطلا لكن المقصود تبيين ضعف حجج هو لا النفاة فيما يستلزم نفي
الصفات ويقال لك اثبات جوهر لا يشار اليه كاثبات قائم بنفسه لا يشار اليه **وان قال** اذا ذكرت هذا النفي كونه جوهرا كالجواهر **فيقال**
من قال هذا يقول جوهر كالجواهر التي يدعي اثباتها من يقول باثبات الجواهر العقلية المجردة فانه هو جوهر كالجواهر العقلية المجردة ثم كونه
هذه الجواهر ابطل قوامها والا فلا **قال الامر الخامس** انه لو كان جوهرا كالجواهر لما كان مفيد الوجود غيره من الجواهر
فانه لا اولوية لبعض الجواهر بالعلية دون بعض ولزم من ذلك ان لا يكون شيء من الجواهر معلولا او ان يكون كل جوهر معلولا للآخر
والكل محال فان قيل الجواهر وان تماثلت في الجوهرية الا انها متمايزة ومتغايرة بامور مع جهة لتعين كل واحد منها عن الآخر وعند
ذلك فلا مانع من اختصاص بعضها بامور واحكام لا وجود لها في البعض الآخر ويكون ذلك باعتبار ما به التعين لا باعتبار ما به الاشتراك
فنقول والكلام في اختصاص كل واحد منها به التعين كالكلام في الاول وهو تسلسل ممتنع فلم يبق الا ان يكون اختصاص كل واحد من
المتماثلات بما اختص به لمخصص من خارج وذكر على الله محال **قلت** ويقابل ان يقول قوله لو كان جوهرا كالجواهر ان عنى
به انه لو كان جوهرا مماثلا للجواهر فيما يجب ويجوز ويمتنع لم ينفعه هذه الوجوه **احدها** ان هذا لا يقوله عاقل يتصور ما يقول لما فيه
من الجمع بين النقيضين كما تقدم **الثاني** انه اذا كان نفي هذا لانه يماثل كل جوهر فيما يجب ويجوز ويمتنع لم يلزم انتفاء مثله له
من بعض الوجوه فان نفي التماثل في مجموع هذه الامور يكون بانتفاء التماثل في واحد منها فاذا قدرنا خالف فيه 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
صحيحا ولا يكون النزاع معه في اللفظ بل لا بد ان ينفي عنه مماثلة المخلوقات في كل ما هو من خصائصها **الثالث** انه على هذا التقدير
يكون مشابها لها من وجه وليس في كلامه ما يبطل ذلك بل قد صرح في غير هذا الموضع بان هذا هو الحق فقال في مسئلة حدوث الاجسام
لما ذكر حجة القائلين بالقدم **قال** الوجه العاشر انه لو كان العالم محدثا لمحدثه اما ان يكون مساويا له من كل وجه او مخالفا له من كل وجه
فان كان الاول فهو حادث والكلام فيه كالكلام في الاول ويلزم التسلسل الممتنع وان كان الثاني فالمحدث ليس بموجود والا لما كان
مخالفا له من كل وجه وهو خلاف الفرض واذا لم يكن موجودا امتنع ان يكون موجبا للموجود كما سبق وان كان الثالث فمن جهة ما هو
مماثل للحادث يجب ان يكون حادثا والكلام فيه كالاول وهو تسلسل محال وفقد الحالات الثلاث من القول بحدوث العالم فلا حدوث
ثم قال واما الشبهة العاشرة فالمختار من اقسامها اما هو القسم الاخير ولا يلزم من كون القديم مماثلا للحادث من وجه ان يكون
مماثلا للحادث من جهة كونه حادثا بل لا مانع من الاختلاف بينهما في صفة القدم والحدوث وان تماثلا بامر آخر وهذا كما ان السواد
والبياض يختلفان من وجه دون وجه لاستحالة اختلافهما من كل وجه والا لما اشتركا في العرضية واللونية والحدوث واستحالة
تماثلهما من كل وجه والا كان السواد بياضا ومع ذلك فلا يلزم من مماثلة السواد للبياض من وجه ان يكون مماثلا له في صفة البياضية
وان عني به انه لو كان جوهرا مماثلا في مسمى الجوهرية فهذا مثل ان يقال لو كان حيا مماثلا للاحياء في مسمى الحيوية او عالما مماثلا للعلماء
في مسمى العالمية او قادرا مماثلا للقادرين في مسمى القادرية او موجودا مماثلا للموجودات في مسمى الموجودية وحينئذ فما ثبت
في ذلك لا يستلزم ان يكون مماثلا لها فيما يجب ويجوز ويمتنع الا ان يكون الجواهر كلها كذلك ومعلوم ان من يقول هو جوهر لا يقول ان الجواهر
مماثلة بل يقولون انه مخالف لغيره بل جمهور العقلاء يقولون ان الجواهر مختلفة في الحقائق وحينئذ فتنتفي هذه الوجوه موقوفة
على القول بتماثل الجواهر **والسابع** يمنع ذلك بل ربما قال العلم باختلافها ضروري ودعوى تماثلها مخالف للحس والعلم الضروري فانا نعلم
ان حقيقة الماء مخالفة لحقيقة النار وان حقيقة الذهب مخالفة لحقيقة الحجر وان حقيقة الدم مخالفة لحقيقة التراب وامثال ذلك
صفاتها الا في حقيقة الموصوفة بتلك الصفات **الرابع** انه اذا اراد بقوله انه جوهر كالجواهر انه مماثل لكل جوهر في حقيقته
ويجوز عليه ما يجوز على كل جوهر فهذا لا يقوله عاقل وانما اراد المنازع انه اما قائم بنفسه واما متحيز واما نحو ذلك من المعاني التي
يقول ان الاشتراك فيه كالاشتراك في كون كل منهما حيا عالما قائما بنفسه واما متحيزا واما نحو ذلك من المعاني التي يقول ان الاشتراك
فيه كالاشتراك في كون كل منهما حيا عالما قائما بنفسه ونحو ذلك فينبغي النزاع في ان مسمى الجوهر عند هو لاء يقتضي تماثل افراده
وهو لاء ينفون ذلك ومعلوم عند التحقيق ان قول النفاة التماثل صريحا كما قد بسط في موضعه وهو لاء يقولون لما جوهر لقولهم
ذات قائمة بنفسها ونحو ذلك فتبين ان ما ذكره من الدليل على نفي الجوهر هو دليل على نفي ما اتفقت الطوائف على نفيه فان احدا من
العقلاء لا يقول ان الجوهر بمعنى مماثلته الكل قائم بنفسه فيما يجب ويجوز ويمتنع وما قاله المثبتة منه ما سلم لهم معناه ومنه ما لم يجز
الجوهر بنفي بالجسم لا يستقيم فانه انما نفى بها الجوهر بمعنى انه مماثل لغيره فيما يجب ويجوز ويمتنع وهذا مما يسلمه لمن يقول ان الجوهر
جسم فاقامة الدليل عليه نصب للدليل في غير محل النزاع لم ينف بها الجوهر بالمعنى الذي يثبته من قاله وحرف المسلمات كلامه بمعنى
على تماثل الجواهر ومن يقول ذلك لا يقول ان الجوهر والجسم فالكلام في هذا الباب فرع على تلك المسئلة ولو كان هذا الصحيح لكان العلم بحدوث

الاجسام

القول بعدم تماثل الجواهر

الاجسام وامكانها من اسهل الامور فان بعضها محدث بالمشاهدة والمحدث ممكن فاذا كانت متماثلة جاز على كل واحد ما جاز على الآخر
فيلزم اما حدوثها واما امكان حدوثها وعلى التقديرين يجعل المقصود واسنا في اثباتها لا يقول السوا الذي اورده انها متماثلة في الجوهرية
لانها حادثة ومتغايرة بامور موجبة للتعيين هو الموجب الاختصاص **بل يقول انها مختلفة** بحقائقها وانفسها ولكنها تشابهت
في كونها قائمة بانفسها او كونها متحيزة قابلة للصفات وهذا معنى اتفاقها في الجوهرية كما ذكره هو في الاعتراض على دليل القائلين
بتماثلها ويقول ايضا ان الامور المتماثلة من كل وجه لا يجوز تخصيص احدها بما يتميز به عن الآخر المختص به والا لزم ترجيح احد المتماثلين
على الآخر بلا مرجح ومشيئة الله تعالى ترجح احد المثلين لحكمة تقتضي ذلك وتلك الحكمة مقصودة لنفسها والا فنسبة الارادة الى المتماثلين
سواء وتلك الحكمة المرادة تنتهي الى حكمة تراد لنفسها كما قد بسط في موضعه **وايضا** فان قول القائل ان هذه الجواهر المشهودة متماثلة
في حقيقتها وليس الفاعل المختار خص كلا منها بصفات تخالف بها الآخر فيقتضي ان لها حقيقة مجردة عن جميع الصفات التي اختصت بها
فيكون الماء المشهود في حقيقته غير هذا الماء المشهود والنار المشهودة لها حقيقة غير هذه النار المشهودة ويكون ما خالف بها هذا
من الموجودات صفة ذاتية والصفة لازمة لذاته اصلا بل كل صفة يوصف بها عارضة له يمكن زوالها مع بقاء حقيقته لان كل ما خلقه الله
ناطق يمكن زوال كونه حيوانا وكونه ناطقا مع بقاء حقيقته وذاته وكذلك الفرس يمكن زوال حيوانيته وصاهليته مع بقاء حقيقته
وذاته وهكذا كل الاعيان **ثم يقال** اذا قدرنا عدم هذه الصفات التي هي الازمة للانواع وذاتية لها لم يبق هناك ما يعقل
لم يعقل هناك جوهر قائم بنفسه تعرض له هذه الصفات بل اثبات ذلك نوع من الخيال الذي لا حقيقة له وهذا الخيال في الجواهر
المحسوسة نظير خيال من اثبت الجواهر المعقولة لكن تلك محلها العقل وهذه محلها الخيال فانا يمكننا تقدير هذا التشكل مع عدم
كونه حيوانا ناطقا لكن حينئذ يكون المقدر شكلا مجردا هو من من الاعراض وهو الجسم الذي يسميه التعليمي كما يقدر اعداد مجردة
عن المعدودات وهذه المقادير المجردة والاعداد المجردة لا وجود لها الا في الاذهان واللسان وكل جسم موجود لا يقدر اعداد مجردة
وهذه هي الجسمية وجوهرية الشيء بها من تماثل بعدم تماثل الجواهر وهي نظير الصورة الجسمية التي هي عرض من اعراض الجسم
التي يثبتها من يقول المادة والصورة فدعوى ان لك ان الصورة الجسمية جوهر وان المادة جوهر آخر هو نظير دعوى هو لا ان الصورة
الجسمية متماثلة وليس هنا لهذه الاعيان القائمة بانفسها وما قام بها من الصفات والمقادير التي هي اشكالها وصورها من الجهة
ان هو لا المتكلمين المتاخرين كابي حامد والشهرستاني والرازي والآمدي واتباعهم من يوافق اهل المنطق على حجة المنطق يوافقون
اهل المنطق في ما يدعونه من انقسام صفات الجواهر والاجسام الى ذاتي وعرضي وانقسام العرض الى لازم للماهية وعارض لها وانقسام
العارض الى لازم ومفارق مع ما في هذا الكلام من الخطأ فان الصفات في الحقيقة انما تنقسم الى لازم للماهية وعارض لها وانقسام
اللازم الى ذاتي وعرضي واثبات شيئين في هذه الاعيان احدهما الذات والثاني هذا الموجود المشاهد فكلام باطل قد بسط في موضعه
ثم انهم في قولهم بتماثل الجواهر والاجسام يدعون ان جميع صفات الاجسام التي تختلف بها انما هي عارضة لها فانها بالنسبة الى الماهية
لازم للحقيقة والا هو من موجبات الذات ومقتضياتها فيا سبحان الله اما ذلك التلازم الذي علوم فيه حتى يجعلون الحقيقة مولفة
من صفاتها الذاتية ويقولون ان الذات هي المقتضية للوازم ولوازم اللوازم وهنا تقولون ليس لهذه الاعيان حقيقة قائمة بنفسها
الا ما تشترك كلها فيه وليس لشيء منها لازم يخصه ولا لازم يفارق به غيره بل ليست اللوازم الا لازم جميع ما يسمى جوهرا او جسما
وهذا المعنى قد رأيت منه عجائب هو لاء المتظاهرين بالكلام كل منهم مع كل قوم على طريقتهم بكلام يناقض ما تكلم به غالبا وبكل شيء
كل من القولين في نفس الامر وهذا اما ما يكون لكونه لم يعلم ان هذا المعنى الذي اثبته بهذه العبارة هو الذي يقوله غالبا وبكل شيء
ما يقول بل تصور ما يقيد باللفظ بحيث اذا اخرج المعنى عن ذلك اللفظ لم يعرف انه هو وهذا اقبح من يدعي النظر في العقليات المحضة لتولا تعقيد
بلغة واللفظ واما ان يكون مع سيانه ذهوله في كل مقام ما قاله في المقام الآخر وهذا اشبه ان يتبين بمن له عقل وتصور صحيح لكنه يبلد
وحينئذ فاما ان لا يبالي بتناقض كلامه وان ما ترجح هذا في هذا الموطن وهذا في هذا الموطن **فصل** ومن العجب ان كلامه وكلام امثاله يدور في هذا الباب على تماثل الاجسام وقد ذكر النزاع في تماثل الاجسام وان القائلين بتماثلها من المتكلمين
الذي ترجع اليه هذه الامور كلا ما يدل على بل خلاف تحقيق ما له كلام في اسمه تعالى وقد قال تعالى حرم ربي الفواحش ما ظهر منها وما بطن
والاثم والبغي بغير الحق وان تشركوا بالله ما لم ينزل به سلطانا وان تقولوا على الله ما لا تعلمون وقال تعالى عن الشيطان انا ما امركم بالسوء والفحشاء
وان تقولوا على الله ما لا تعلمون **قال في كتابه هذا الكبير الفصل الرابع** في ان الجواهر متماثلة متجانسة وذهب المتظاهر من المعتزلة له بناء على تركيب الجواهر من الاعراض الى ان الجواهر
ان تركبت من الاعراض المختلفة فهي مختلفة ولهذا فانا نجد ركب الاختلاف بين بعض الجواهر كالاختلاف الواقع بين الحجارة والهواء والماء
قال وجوهرا ظاهرا كون الجواهر مركبة من الاعراض فيما سبق واما ما يدركه من الاختلاف بين الجواهر كالاختلاف المعروف فلا نسلم انه فاقد

القول بتماثل الاجسام

خطأ هو المنطق في تقسيم الصفات

القول في تماثل الاجسام

www.alukah.net

الاختلاف الجواهر في انفسها بل هو عائد الى الاعراض القائمة واختلاف الاعراض لا يدل على اختلاف المعروض له في نفسه **قلت**
النجار ليس هو من المعتزلة بل هو رأس مقالة وهو يخالف المعتزلة في تقدير فيثبته وفي غير ذلك من اصول المعتزلة للكبرى انفهم
على نفي الصفات ويخالفهم ايضا في مسائل الاسماء والاحكام والوعيد وجمهور الناس على ان الاجسام مختلفة من الحقائق والمتكلمين
وغيرهم وقد ذكر الاشعري في مقالاته النزاع في ذلك والمقصود هنا اعترافه بانه الحجة للقائلين بالتماثل **فانه قال قيل**
ما ذكرتموه وان دل على بطلان مذهب القائلين بالاختلاف فما دليلكم في التماثل والتجانس فلنا قلتم دليل التماثل اشتراك جميع الجواهر
في صفات نفس جوهرها وهي التحيز وتجوز الاعراض واتصاف بنفسه **فنقول** وما المانع من كون الجواهر مختلفة بذواتها وان
اشتركت في ما ذكرتموه من الصفات فانه لا مانع من اشتراك المختلفات في عوارض عامة لها وانما يثبت كون ما ذكرتموه صفات
نفس الجوهر ان لو لم تكن الجواهر مختلفة وهذه اعراض عامة لها وانما يمتنع كون الجواهر مختلفة وان هذه اعراض عامة لها ان لو كانت
هذه الصفات صفات نفس الجوهر وهو دور ممتنع **قال واعلم** ان طرق العقل في اثبات المجانسة وانما اختلفت عباراتها
ذكرنا آية الهاء ذكروها قيل عليه من الاشكال فلازم لا يخلص منه الا بان يقال نعني الاعني بتجانس الجواهر غير كونها مشتركة في ما ذكرنا
من الصفات وعند ذلك فما حاصل الطرق الا يرجع الى التسمية لا الى نفس المعنى **قلت هذا قول** مع اطلاعه على طرق القائلين
بالتجانس وربما تبين في نظرهم لو امكنه فذكر ان جميع ما ذكروه من الطرق يرجع الى ما ذكره وهو ما 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 باولى من العكس وهذا الطريق
الشذوذ والاخفى علم بالضرورة وتعسف اختلاف الاجسام المختلفة كما يعلم اختلاف الاعراض المختلفة وما ذكره من ان الاختلاف عائد
الى الاعراض لا الى المعروض فمجانبة للحس فان نفس النار مغايرة للماء وليس مجرد حرارة النار هي المخالفة لبرودة الماء بل نحن نعلم ان النار
تخالف الماء اعظم مما نعلم ان الحرارة تخالف البرودة وذلك ان الحرارة والبرودة بينهما من الاشتراك في الكيفيات مثل كونهما
عرضا قائما 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 بينهما لما والنار فانه الاشتراك بينهما هو في القدر ونحو ذلك من الكميات
والاشتراك في الكيفية اعظم من الاشتراك في الكمية فاذا كان ذلك لا يوجب التماثل فذاك بطريق الاولى وهذا مبسوط في غير
هذا الموضع والمقصود هنا بيان اعتراف هؤلاء بفساد الاصول التي بنوا عليها ما خالفوه من النصوص وبيان تناقضهم في ذلك
فانهم يقولون اذا تكلموا في المنطق وغيره بما يناقض كلامهم هنا ويبعد او يمتنع في العادة ان يكون هذا المجرد اختلاف الاجتهاد
مع العلم التام في الموضعين بل يكون النقض كالعلم والتصور وحقوق فان لا يكون القولان متناقضين فلا يكون اثبات التناقض
الا نوعي مما هو بحيث العرض **فلو لم** يكن الامر اعاة الطائفة التي تتكلم باصطلاحها ان لا يخالفها في ما هو من مشهوراتها اقوالها ولعل كلا
الامرين موجود في مثل هذه المعاني التي يعبر عنها العبارات الباطلة ولها عند اصحابها مهيبة ووهم عظيم والكلام على هذه الامور مبسوط
في غير هذا الموضع والمقصود هنا نوع تنبيه على ما يدعونه من العقليات المخالفة للنصوص لا حقيقة لها عند الاعتبار الصحيح
من التام وحده اجمعين ناطقه يصدق ما اخبر به الرسول وان لزم ما اخبر به لازم صحيح وان من نفاه نفاه لجهله بحقيقة الامر
وفرعا بالخاطر ظاهر كالذي يلزم من الالهة المعبود ومن دون الله ان تفسره ويفرع من عدو الاسلام ما عنده من ضعف الايمان
كما شيء على الفلاسفة كون وكيف اخاف ما اشركتم ولا تخافون انكم اشركتم بالله ما لم ينزل به سلطانا فاي الفريقين احق بالامن
ان كنتم تعلمون الذين آمنوا ولم يلبسوا ايمانهم بظلم اولئك لهم الامن وهم مهتدون ومن خالف الرسل لا يسلم من الشرك والافك فسبحان
ربك رب العزة عما يصفون وسلام على المرسلين والحمد لله رب العالمين ان الذين اتخذوا العجل سينالهم غضب من ربهم وذلة في الحياة
الدنيا وكذلك نجزي المفترين قال ابو قلابة هي لكل مفتر من هذه الامة الى يوم القيامة وما اشبه هؤلاء في رغبتهم من الالفاظ
الباطلة التي لم يعلموا حقيقتها بمن رغب العدد والخدم ولمعارفها بما سهم رغب عنهم قبل تحقق حالهم ومن كشف حالهم وجدهم في غاية
الضعف والعجز ولكن قال تعالى مستدلا في قلوب الذين كفروا الرعب بما اشركوا بالله ما لم ينزل به سلطانا وبسط هذا يطول والمقصود
التنبيه فهذا ما ذكره في الجوهر **واما الجسم فانه** عقد في نفيه على هذه الوجوه الاربعة في الجوهر وقد عرفت حالها **وقال**
لان الجسم مركب من الجواهر ومفتقر اليها ويلزم من انتفاء ما لا بد منه في انتفاء كونه جوهرا ممتنع ان يكون متصفا بكونه جسما
بين الضعف وذلك انه لو قدر انتفاء كون الشيء جوهرا منفردا لم يلزم ان لا يكون جسما ان لا يكون جسما مؤلفا من الجواهر فان الاجسام جميعها
كلها منها عند طيس جوهر منفرد ايضا مع كونها مؤلفة من الجواهر وهو لم يقم دليلا على نفي كونه جوهرا ولا نفي ما يستلزم الجوهر وهذا
غير نفي كونه مفتقرا الى الجواهر وايضا فيقال انه لم يقم دليلا على كون الجواهر متماثلة بل صرحت بانه لا دليل على ذلك فبطل ما ذكره
مركبا منه نتائج وثالثا في التحيز وعلى هذا فالجسم جوهر ومن نفي الجوهر المفرد وعلى هذا فالجسم ليس بجوهر وفي كونه
قال الجوهر اعم من الجسم والاثنان الجواهر الفلسفية عند من يثبت جوهرا ليس بمتحيز كالعقول والنفوس والمادة والصورة
فان هؤلاء

فان هؤلاء المتفلسفة المثبتين يدعون ان الجوهر خمسة اقسام وجمهور العقلاء يقولون هذه الامور التي سميتموها
جواهر عقلية انما وجودها في الاذهان لا في الاعيان وقد يراد بالجوهر ما هو قائم بنفسه فمن كان الجوهر اعم عنده من الجسم فاذا انتفى
الجوهر الاعم المفرد فهذا لا يلزم من نفي كونه جوهرا نفي كونه جسما لا بالحجة التي ذكرها **وهو ان يقال** الجسم مركب من الجواهر فالحجة
دايما يسمون الجسم جوهرا **واما قال الامدي** وغيره في نفي كونه جوهرا اما ان يكون قائما بالمتحيز بنفسه وهو عندهم
لا يكون قائما بالمتحيز فيكون في غاية الصغر والحقارة وكثيرا ما يقع في كلامهم لفظ الجوهر مثنا والجسم وتغير ما يقع مختصا بالمفرد
فما ذكره ولا في نفي الجوهر بالمعنى العام والجسم بل ظاهر فيه فان جوهرا ذكره صحيح في نفي الجسم لكن قد عرف ضعفه لما ان كان المنفي جوهرا
وهو الصواب كما قد بسط في موضعه فمن الناس من يقول انه مركب من جواهر معروف والناس عليه ليس مركب من الجواهر المتفردة
ومنهم من يقول هو مركب من جواهر غير متناهية كذلك ومنهم من يقول هو مركب من الهيولى والصورة حتى والهيولى
ومنهم من يقول ليس بمركب لكنه يقبل التقسيم الى الجواهر المتفردة التي لا تتجزى ومنهم من يقول بل كل موجود فلا بد ان يقبر منه
شيء عن شيء فلا يتصور وجود جوهر لا يتغير منه شيء عن شيء لكن اذا تصغرت الاجزاء استحالت وقد لا يقبل القسمة العظيم بل اذا
قسمت استحالت كما في اجزاء الماء اذا تصغرت فانها تصير هواء فهي وان كان يتغير منها شيء عن شيء لكن ليس لها من الفوق ما يحتمل
الانقسام الفعلي بل يستحيل اذا اريد بها ذلك وعلى هذا القول فلا يثبت شيء يتغير منه جانب عن جانب ولا يثبت مالا نهاية له
في ضمن ما لا يتناهى ولا انقسام الى غير نهاية بل كل موجود فانه يتغير منه شيء عن شيء وهو قد يستحيل قبل وجود الانقسامات التي لا
تتناهى ومن رد هذا القول الاشكالات الواردة على غيره مع انه مطابق للواقع فتبين ضعف هذا الوجه **قال الاشعري الثاني**
وجهين الاول انه لو اتصف بهذه الصفات فلو كان جسما كالاجسام لزم من اتصافه بهذه الصفات المحال وذلك
بعض الاجزاء فان كان الاول يلزم منه تعدد الالهة واما الثاني فهو ممتنع لان الاولية بعض الصفات وان كان المتصف بجملتها
دون الباقي ولانه يلزم ان يكون الاله موجودا بكل اجزاء دون غيره لان حكم العلة لا يتعدى محلها وان كان الثالث فلا اولوية ايضا لان
الرابع فهو محال لما فيه من قيام المتعدد **والقابل ان يقول الاعتراض على هذا من وجوه الاول** توكل لو اتصف
بكل واحدة من هذه الصفات فاما ان يكون كل جزء من اجزائه متصفا بجميع هذه الصفات الى اخر فرع على ثبوت الاجزاء وذلك ممنوع
فلم قلت ان كل ما هو جسم فهو مركب من الاجزاء وهو لم يثبت بل هو ممنوع وهو لم يثبت بل هو ممنوع
وهو لم يثبته هنا بالدليل فيكفي مجرد المنع وبسط ذلك في موضعه وكل من امعن في معرفة هذا المقام علم ان ما ذكروه من الجسم مركب
من جواهر منفردة متشابهة عرض لها التركيب او من مادة وصورة وهو جوهر ان من افسد الكلام واذا كان كذلك لا يمكن ان يكون كل من
الصفات القائمة بجميع الجملة شائعة في جميع الموصوف ولا يلزم ان يكون الواحد قائما باجزاء الطول في الصفة تكون كالقوة في المحل الذي
هو الموصوف **الوجه الثاني** ان يقال القول في وحدة الصفة وتعددها وانتفائها وعدم انتفائها كالقول في الموصوف
وسواء في ذلك الصفات المشروطة بالحيوة كالقدرة والحس بل والحيوة نفسها والتي لا تشترط بالحيوة كالطعم والون والريح
فان طعم التفاحة مثلا شائع فيها كلها فاذا بعضت تبعض ولا يقال انها قائم طعم واحد بجملة التفاحة بل ان قيل ان التفاحة اجزاء
كثيرة قيل قام بها طعوم كثيرة وان قيل هي شيء واحد قيل قام بها طعم واحد **فان قيل** هذا هو التقرير الاول وهو انقسام كل جزء
من هذه الاجزاء جميع هذه الصفات **قيل** ليس كذلك اما الاول فالطعم التجزي واما ثانيا فلانه لم يقم بكل جزء الا اجزاء من الصفة
القائمة بالجميع لم تقم جميع الصفة بكل جزء وحينئذ يبطل التلازم المذكور وهو كون كل جزء الها فان الاول يسمى هو المتصف
بذلك جزء قادرا فضلا عن ان يكون ربا اذ القادر لا يجب ان يكون من قام به جزء من القدرة لا تنقسم هي ولا محلها لم يلزم ان يكون
من قام به جزء من العلم **فان قيل** كيف يعقل انقسام القدرة والحيوة والعلم **قيل** كما يعقل انقسام محل هذه الصفات
فان الانسان تقوم حيوته بجميع بدنه وكذلك الحس والقدرة تقوم ببدنه وغيرها من اعضائه فكان بدنه ينقسم فالقيام ببدنه ينقسم
فان قيل اذا انقسم لم يبق قدرة ولا علما ولا حيوة **قيل** وكذلك المحل لا يبقى يدا ولا عضوا والقادر والاحياء والعالم واحدا
فان الجزء المفرد بتقدير وجوده هو احقر من ان يقال انه يد او عضو او بدن حي عالم قادر فكيف يقال فيه انه اله **الوجه الثالث**
ان ما ذكروه معارض بقيام هذه الصفات في الانسان فان الانسان تقوم به الحيوة والقدرة والحس ولم يذكر العلم ولا يحتاج ان نقول
كما قالت المعتزلة ان الاعراض المشروطة بالحيوة اذا قامت بجزء في جملة عاد حكمها الى الجميع الجملة بل انه كرر من الاعراض ما يعلم قيامه
بهذه الصفات لزم تعدد الانسان وان كان المتصف بجملتها بعض الاجزاء فلا اولوية ولزم ان لا يتعدى حكم الصفة محلها
والمشهور ان ظاهر البدن كله حي حساس وان قيل ان كل واحد يختص بصفة فهو معلوم الفساد بالضرورة مع انه لا اولوية وان قيل

www.alukah.net

تقوم الصفة الواحدة بالجملة لزم قيام الواحد بالمتعدد فاذا كان هذا التقسيم وارد على ما يعلم قيام الصفات به ولم ينفر
قيامها به علم انه حجة باطلة **الوجه الرابع** قوله والرابع محال لانه يلزم منه قيام المتحد بالمتعدد **ويقال لا نسلم**
التلازم فان هذا القيام معناه على انه حينئذ يقوم الواحد بالمتعدد فانه فرض قيام علم واحد وقدرة واحدة وحيوة واحدة
بجملة اجزاء وهذا الاصل فاسد فان المعلوم من وحدة الصفة الحالة وتعددها هو المعلوم من وحدة المحل وتعدده فالحيوة
القائمة بجسم حي اذا قيل هي حيوة واحدة قيل هو حي واحد واذا قيل لحي اجزاء متعددة قيل الحيوة اجزاء متعددة فالمحال
وحلها سواء في الاتحاد والتعدد وحينئذ فقولهم انه قام المتحد بالمتعدد كلام باطل لما فسروا به الاتحاد في احدهما كان موجودا
في الآخر **الوجه الخامس** بالاستقراء لحصر فيما ذكروه من الاقسام بتعدد 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 الاقسام
ليس فيه اتصاف كل جزء بجميع الصفة والا لاتصف بجميعها بعض الجملة والا كل جزء مختصا بجميع صفته ولا قيام واحد بمتعدد
فان قال الصفة لا تنقسم ومحلها ينقسم **قيل هذه** مكابرة للحس والعقل بل انقسامها بانقسام محلها **يبين هذا**
ان من اعظم محققي الجوهر الفرد قولهم ان الحركة والزمان فيه الآن الذي لا ينقسم فلا ينقسم قدره من الحركة فلا ينقسم الجزء
الذي يحلها فانما استدلوا على وجود الجزء الذي لا ينقسم الا بوجود جزء من الحركة لا ينقسم وعلم ان انقسام المحال عندهم كانقسام
محله مع ان هذا معلوم بالحس والعقل وكذلك المتفلسفة القائلون بان النفس الناطقة ليست جسما عندهم انه يقول بها ما لا ينقسم
وما لا ينقسم لا يقوم الا بما لا ينقسم فقد اتفقت الطوائف على ان الصفة اذا لم تنقسم كان محلها لا ينقسم **الوجه السادس**
ان قوله ما ان يكون كل جزء من الاجزاء متصفا بهذه الصفات **يقال له** ان اردت انه متصف به كما تتصف به بجملة
فهذا لا يقول به قائل فانه ليس في الاجسام ما يكون صفة جميعه صفة للجوهر الفرد منه على الوجه الذي هي به صفة لجميعه وان اردت
انه متصف به كما يليق بذلك الجزء فلم قلت ان ما اتصف بالصفة على هذا الوجه يمكن انفراده عن غيره فضلا عن كونه انها وهذا لانه
ليس في جميع ما يعلم من الموصوفين المتفرقين بانفسهم 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 منفردا فانه لا يوجد وحده حتى ينضم اليه امثاله كيف يكون حيا فضلا عن ان يكون فرسا
او بعيرا فضلا عن ان يكون انسانا او ملكا او جنيا فضلا عن ان يكون انها وهل ذكر مثل هذا في حق الله الا من اعظم الدليل على جهل
قائله فانهم لا يعلمون شيئا من الجواهر المنفردة يسمى باسم جملته لقيام الصفة بالجملة فكيف يجب في حق الله اذا قامت به صفات
الكمال ان يكون بتقدير ما ذكروه يجب فيه مثل ذلك **الوجه السابع** ان يقال كما انه لا يجب في كل جزء من الانسان ان يكون
انسانا لانه قام به من الصفات ما يقوم بالانسان ولان في كل جزء من اجزاء الفرس وسائر الحيوان ان يكون فرسا لكونه من الجملة
التي قامت بها الصفة فلم ذا يجب في كل ما كان من الآلة ان يكون انها لقيام صفات الآلة بالآلة الموصوف كله مع ان كل واحد من
الموجودات لا يكون حكم جزئه حكم كله لقيام الصفة بالجميع وهل هذا الا من اشد الحجج وان كان هو من اعظم عمد النفاة **قال**
الوجه الثاني في بيان لزوم المحال من اتصافه بهذه الصفات هو انه لا يخلو اما ان يكون اتصافه بها واجبا لذاته او لغيره
لا جائز ان يقال بالاول والا لزم اتصاف كل جسم بها وجوبا لذاته للتساوي في تحقيقه على ما وقع به الفرض وان كان الثاني فيلزم
ان يكون الرب مفتقرا الى ما يخصصه بصفاته والمحتاج الى غيره في افادة صفاته له لا يكون الها **قلت** ولقائل ان يقول
لم لا يجوز ان يكون اتصافه بها واجبا لذاته قوله يلزم اتصاف كل جسم بها للتساوي في تحقيقه على ما وقع به الفرض **قيل لانه**
الذي وقع به الفرض انه جسم كالاجسام وذلك يقتضي الاشتراك في مسمى الجسمية فلم قلت ان ذلك يستلزم التساوي في تحقيقه
فان هذا مبني على تماثل الاجسام وهو ممنوع وهو باطل وان 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 هذا لا يقوله عاقل يفهم ما يقول ولا يعرف هذا قول لطائفة معروفة وفساده
ظاهر لا يحتاج الى اطناب ولكن اللازم من فساده ان لا يكون التماثل لا لفظيا كان المنازع يقول ليس هو مثل كل جسم من الاجسام
فيما يجب ويجوز ويمتنع ولكن يشاركها في مسمى الجسمية كما اذا قيل هو حي وغيره حي يشاركه في مسمى الحي وكذلك يشاركه غيره في مسمى
العالم والقادر والموجود والذات والحقيقة فما كان من لوازم القدر المشترك يثبت لهما وما اختص باحدهما لم يثبت للآخر
ومعلوم ان مسمى الجسمية ان قيل انه يستلزم ان يجوز على كل جسم ما جاز على الآخر فلا يقول عاقل ان الله جسم بهذا المعنى
ومن قال انه جسم لم يقل ان القدر المشترك الا القدر المشترك في الذات والقيام بالنفس ومسمى التحيز ويقول مع ذلك ان هذا
المسمى وقع على امور مختلفة اختلافا كالموصوف والقائم بالنفس ونحو ذلك وبالجملة ان ثبت تماثل الاجسام في كل ما يجب ويجوز
ويمتنع انتفى عن هذا الكلام وان لم يثبت لم ينفعه هذا الكلام فهذا الكلام لا يحتاج اليه على التقدير في الطائع يقول مسمى
الجسم كمسمى الموصوف والقائم بنفسه والذات والماهية والوجود ينقسم الى واجب بنفسه وواجب بغيره واذا كان واجب بغيره
واجبا بنفسه لم يجب ان يكون كل موصوف قائما بنفسه والا كان موجودا وكذلك لا يكون كل جسم قديما ان ما ذكره معاطئة الانفال
اما ان يقال انه جسم كالاجسام واما ان يقال جسم لا كالاجسام فان قيل بالثاني كان الخلاف في اللفظ لا في المعنى فذلك على
ان قوله في المعنى موافق لقول من يقول جسم لا كالاجسام ثم جعل القسم الآخر يقول الجوهر ليس بمماثل للاجسام فكان حقيقة قوله
انه اما ان يقال انه مماثل للاجسام في حقيقتها بحيث يتصف بالمتصف به من الوجوب وتجويز الامتناع واما ان لا يقال بذلك
فمن لم يقل

فمن لم يقل بذلك لم يناز في المعنى ومن قال بالاول فقوله باطل ومعلوم ان احدا من الطوائف المعروفة واهل الاقوال المنقولة لم يقل
انه جسم مماثل للاجسام كما ذكره ومعلوم ايضا ان هذا هذيان من ان يحتاج الى ما ذكره من الادلة فان فساد هذا معلوم
لا يمكننا قدحا الا اذا تماثلا ان يجب اشتراكهما في هذه الصفات واذا كان القول الذي نفاه لم يقله احد ولم ينازع فيه احد
والقول الذي ادعى انه موافق لقائله في المعنى لا يخالف فيه قائله بقي مجرد التنازع لم يذكره ولم يقم دليلا على نفيه وهو قول يتبين
القدر المشترك ولا يثبت له شيء من خصائص المخلوقين ولا يكون مماثلا لشيء من الاجسام في ما يجب ويجوز ويمتنع عليه لان
الاجسام المخلوقة لها خصائص يختص باعتبارها يثبت لها ما يجب ويجوز ويمتنع عليه والقدر المشترك عند هؤلاء لا
في الحقيقة وان ما لزم كلا من الاجسام لزم الآخر وانما يفترقان فيما يعرض لهما بمشيئة الخالق لكن هذا القول لم يقرر هنا فنفي كلام
الجواهر وكلاهما ممنوع باطل قد قرر هو انه لا حجة عليه وان القول بانه جسم كالاجسام ما علمت انه قاله احد ولا نعلم احدا
من احد وهو مع هذا لم يذكر دليلا على نفيه فكيف يكون قد قام دليلا على نفي قول من يقول هو جسم لا كالاجسام **قال الثالث**
هو انه لو كان جسما لكان له حد وامتداد وذلك اما ان يكون غير متناه او متناهيا فان كان غير متناه كما ان يكون غير متناه من جميع
الجهات او من بعض الجهات دون البعض فان كان الاول فهو محال لوجهين الاول ما سنبينه من احالة وجود ما لا يتناهى وثانيا يلزم
ما سنبينه من احالة بعد لا يتناهى والثاني اذا ما ان يكون اختصاص احد الطرفين بالنهاية دون الآخر لذاته او لمخصص من خارج
فان كان الاول فهو محال لعدم الاولوية وان كان الثاني فيلزم ان يكون الرب مفتقرا في افادة مقداره الى موجب ومخصص من خارج
للبعد غير نفس الماهية على ما تقدم فيكون الرب معلولا موجودا وهو محال وان كان متناهيا من جميع الجهات فلا يخلو اما ان يكون مختصا بذلك الشكل والمقدار لذاته او لامر خارج فان كان الاول لزم منه اشتراك جميع الاجسام فيه ضرورة الاتحاد في الصفة والمقدار لذاته وان كان الثاني فالرب محتاج في وجوده الى غيره وهو محال **قلت** ولقائل ان يقول لا نسلم ان يكون مختصا بالشكل
كلها متحدة وهذا ممنوع على بل باطل بل معلوم انتفاؤه بالضرورة والحس فان طبيعة النار ليست طبيعة الماء ولا طبيعة الهواء كلها
النباتات وهذا مبني على ان الاجسام متماثلة في الحقيقة وهذا الوضع لا يغني عن هذه الوجوه كلها وهو في كتابه لما ذكر قول من يقول
بتجانس الاجسام من اهل الكلام المعتزلة والاشعرية قال انهم بنوا ذلك على اصلهم ان الجسم هو الجوهر المؤلف او الجواهر المؤتلفة
وان الجواهر متجانسة وان التأليف من حيث هو تأليف غير مختلف فالاجسام الحاصلة منها غير مختلفة ومعلوم ان هذين الاصلين
اللذين بنوا عليه مما تماثل الاجسام فذاك باطلها هو وغيره وهي مما يخالفهم فيها جمهور العقلاء فاكثر العقلاء لا يقولون ان الاجسام مركبة
من الجواهر المنفردة لا جمهور اهل الملل ولا جمهور الفلاسفة بل جمهور اهل الكلام من الهشامية والنجارية والضرارية والكلابية
والكرامية لا يقولون بذلك كثير من غير اهل الكلام من سائر انواع اهل العلم فانهم من اعظم الناس انكارا لذلك وكذلك القول
بتماثل الجواهر قول لا دليل عليه واذا امتنعوا في الجواهر المنفردة منهم من يقول باختلافها ومنهم من يقول بتماثلها وايضا فتقرر
القائل اما ان يكون مختصا بذلك المقدار بذاته ام لامر خارج يقال الثاني يريد بذاته مجرد الجسمية المشتركة ام ذاته التي يختص
بها وتمتاز بها عن غيره اما الاول فلا يقوله عاقل فان عاقلا لا يجعل الحكم المختص بالامر المشترك فلا يقول عاقل ان ما اختص
به احد الشيئين عن الآخر كان للقدر المشترك بينهما فان القدر المشترك بين الشيئين لا يستلزم المختص فضلا عن ان يكون علة
المختص والعلة مستلزمة للمعلول والملزوم اعم من العلة فاذا لم يكن المشترك ملزوما للمختص كان ان لا يكون علة اولى واحرى فان الملزوم
حيث وجد وجد اللازم ومعلوم انه ليس حيث وجد المشترك يوجد المختص اذ المشترك يوجد في هذا والمختص بالآخر منتف
وهو وجد في هذا والمختص في الآخر منتف وفي الجملة فهذا مما لا يتنازع فيه العقلاء فلا يكون اختصاص احد الجسمين عن الآخر بخصائص
لمجرد الجسمية المشتركة بل ذلك اختصاص بعض مما يمتنع ثبوتها لسائر الاجسام **وحينئذ يقال معلوم** ان كل جسم مختص بخصائص
وخصائصه لا تكون لاجل الجسمية المشتركة وذلك يمنع تماثل الاجسام لانها لو كانت متماثلة لزم ان يكون اختصاص بعضها
بخصائصه للتخصيص والمخصص اما الرب واما غيره وتخصيص غيره ممتنع لانه جسم من الاجسام والكلام فيه كالكلام في غيره
ولان التقدير انها متماثلة فليس هذا بالتخصيص اولى من هذا وتخصيصه ايضا ممتنع لانه يستلزم ترجيح احد المتماثلين على الآخر
بغير مرجح وذلك ممتنع واذا قيل المرجح هو القدرة والمشيئة قيل نسبة القدرة والمشيئة الى جميع المتماثلات سواء فيمتنع ترجيح
بمجرد ذلك فلا بد ان يكون المرجح امرا آخر كما انه كما في ذلك من الحكمة والحكمة تستلزم علما بالحكيم بان احد الامرين اولى من الآخر وحينئذ فذلك
يستلزم تفاضل المعلومات المرادات وذلك ينفي تساويها وهو المطلوب وهذا الكلام يتعلق بمسئلة حكمة الله في خلقه وامره
وهو مبسوط في غير هذا الموضع ونفاة ذلك غاية ما عندهم انهم يزعمون ان ذلك يقتضي تفاضل الجزاء في الغير لان من تصور اشياء لم يرد

كان مفتقرا الى ذلك المراد مستكملا به والمستكمل بغيره ناقص بنفسه **وهذه الحجة** باطلة كبطلان حجتهم في نفي الصفات وذلك
ان لفظ الغير يحتمل فان اراد بذلك انه يفتقر الى شيء مباين منفصل عنه فهذا ممنوع فان معقولاته ومراداته هو الفاعل لها
كلها لا احتياج في شيء منها الى غيره وان اريد بذلك انه يفتقر الى ما هو معقوله ومراده كان حقيقة ذلك انه مفتقر الى
نفسه ولوازم نفسه ومعلوم انه سبحانه موجود بنفسه لا يفتقر الى ما هو غير له مباين له وانه مستوجب لصفات الكمال
التي هي من لوازم ذاته فاذا قال القائل هو مفتقر الى نفسه كان حقيقة ذلك انه لا يكون موجودا الا بصفاته
واذا قيل هو مفتقر الى صفاته اللازمة له وجزءه او لوازم ذاته او نحو ذلك كان حقيقة ذلك انه لا يكون موجودا الا بصفات
الكمال وانه يمتنع وجوده دون صفات الكمال التي هي من لوازم ذاته وهذا حق ومعلوم ان الامور التي لا يمكن وجودها
الا حادثة متعاقبة ليس الكمال في ان تكون كلها منها ازليا فان ذلك ممتنع ولا في ان لا تكون كان ذلك نقص وعدم بل في ان
تكون بحسب امكانها على ما تقتضيه الحكمة فيكون وجود تلك المرادات الحادثة من الكمالات التي يستحقها ولا يحتاج فيها الى عجز
فيكون فعلها بفعله للحكمة من اعظم نعوت الكمال التي يجب ان يوصف بها ونفيها عنه يقتضي وصفه بالنقائص وان كان
يوصف به فليس مفتقرا فيه الى غيره اصلا بل هو من لوازم ذاته سبحانه وتعالى عما يقول الظالمون علوا كبيرا الذي يصفونه
بالنقائص ويسلبونه الحكمة التي هي من اعظم نعوت الكمال ثم انه اثباتها يقتضي احتاجه الى غيره وذلك غلط محض بل يقتضي
اثباتها الاستلزام ذاته لنعوت كماله وكمال قوته لا افتقاره الى شيء مباين لنفسه المقدسة **وايضا فيقال**

القول في استلزام الذات لقدرها كاستلزامها صفاتها

القول في استلزام الذات لقدرها الذي لم يقدره المشركون كما قال تعالى وما قدروا الله حق قدره والارض جميعا قبضته
يوم القيمة والسموات مطويات بيمينه سبحانه وتعالى عما يشركون كاستلزام الذات لسائر صفاتها من العلم والقدرة
والحياة فانه لو كان كل مختص يحتاج الى مخصص لزم الدور او التسلسل وهذا هو حقيقة الواجب لنفسه المستلزم
لجميع نعوته من غير افتقار الى غير نفسه مع ان ما ذكره في وجوب تناهي الابعاد قد ابطل فيه مسالك الناس كلها وانشاء مسلك
ذكر انه لم يسبقه عليه احد واذا احرز الامر عليهم وعليهم في تلك المسالك كان القدح فيها اقوى من مسالكهم في النفي فلو قدر ان
اثنين اثبت احدهما موجودا قائما بنفسه لا يتناهى واثبت الآخر موجودا لا يكون متناهيا ولا غير متناه كان قول الثاني افسد
والاول اقرب الى الصواب وما من مقدمة يدعون فيها افساد قول الاول الا وفي اقوالهم ما هو افسد منها والمناظرة تارة
تكون بين الحق والباطل وتارة تكون بين القولين الباطلين ليبين بطلانهما وبطلان احدهما او كون احدهما اشد بطلانا
من الآخر فان هذا ينتفع به كثيرا في اقوال اهل الكلام والفلسفة وامثالهم ممن يقول احدهم القول الفاسد وينكر على من انكر عليه
ما هو اقرب منه الى الصواب فيبين ان قول منازعه احق بالصحة ان كان قوله صحيحا وان قوله احق بالفساد ان كان قول منازعه
فاسدا فيستقطع بذلك حجة الباطل فان هذا امرهم اذ كان المبطلون يعارضون نصوص الكتاب والسنة باقوالهم فان بيان
الله ورسوله فاذا دفع صيالهم وبين ضلالهم كان ذلك من اعظم الجهاد في سبيل الله **وقد حكى الاشعري** وغيره عن طوائف
لم يكن ذلك فانهم اذا قالوا يلزم ان يخالط الغاذيات والاجسام قالوا كما اثبتم موجودا لا يشار اليه ولا هو داخل ولا خارج
فنحن نثبت موجودا هو داخل ولا يخالط غيره فاذا قالوا هذا لا يعقل قالوا وذلك لا يعقل ومذهب النفاة ابعد في العقل
من مذهب الحلولية ولهذا اذكر القولان لاهل الفطر السليمة نفروا عن قول النفاة اعظم من نفورهم عن قول الحلولية
وان قيل انه باطل فقول النفاة اظهر منه اما احتجاجه على هؤلاء بان اختصاص احد الطرفين بالنهاية دون الآخر مما لا يعرف
الا بالتوقيف او الافتقار الى المخصص من خارج فيقولون له انت ذاتا تثبت تخصيصا من هذا الجنس كما تقول ان الارادة
صفة من صفاته فاذا كانت ذاته مستلزمة لما من شانه ترجيح احد المتماثلين بلا مرجح قلت هذا شان الارادة والارادة
احد المثلين بلا مرجح اولى وهذا للمعتزلة والفلاسفة الزم فان المعتزلة يقولون ان القادر المختار يرجح بلا مرجح والفلاسفة
يقولون مجرد الذات اقتضت ترجيح الممكنات بلا مرجح آخر فقد اتفقوا كلهم على ان الذات توجب الترجيح لاحد المتماثلين
بلا مرجح فكيف يلتئم مع هذا ان ينفوا كونها تستلزم تخصيص احد المتماثلين بلا مخصص ولو قال لهم منازعهم الموجودات
امتناع وجود ابعاد لا تتناهى وهذا غير معلوم لنا وهو باطل لكان قولهم اقوى من قولهم والمقصود هنا ان غايتهم في ابطال
قول هؤلاء ان ينتهوا الى ابطال ابعد لا يتناهى والى عدم الاولوية او وجوب الخالط وهذه المقدمات لكن شاء احدهم
ان يناز عهم فيها اعظم مما يرد عليه لكن هذا مبسوط فهذه الحجة واعتبارها من حجج النفاة فيمكن ابطالها من وجوه كثيرة
بعضها من

بعضها من جهة المعارضة بما قال الاهل باطل اخر بيان انه ليس قول اولئك باطلا من قول هؤلاء فاذا لم يكن الاستدلال
على نفي احد القولين الا بالمقدمة التي بها نفي القول الآخر لم يكن نفي احدهما اولى من نفي الآخر بل ان كانت المقدمة صحيحة
منازعه فقد قال بها وبما هو ابلغ منها وبعض ما تبطل به هذه الحجة يكون من جهة اهل الحق الذين استدل بها المستدل على نفي قول
فان هذا لما نازعه فيه طائفة ممن يقول هو جسم وهو مع ذلك واحد لا يقبل القسمة بوجه من الوجوه فلا يشار الى شيء منه
دون شيء فان هذا امر معروف عن طائفة من اهل 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 انه فوق العرش وانه مع ذلك ليس بجسم لكنه ادعى ان هذا
قول ابن كلاب وابن عقيل في كثير من كلامه وهو قول ابي العباس القلانسي وغيرهم وهو قول القاضي ابي يعلى وابي الحسن الزاغوني
قال القائل كونه جسما مع كونه غير متقسم او كونه فوق العرش مع كونه غير جسم مما يعلم فساده بضرورة العقل **فيقال** ليس العلم
بفساد هذا باظهر من العلم من فساد قول من قال انه موجود قائم بنفسه قائم بجميع العالم وانه مع ذلك لا داخل في العالم ولا خارج
عنه ولا حال فيه ولا مباين له لا سيما اذا قيل مع ذلك انه حي عالم قادر وقيل مع ذلك ليس بجسم كما يذكر ذلك
عقلاء عاشق ومعشوق وعشق وان العلم واجب بنفس العالم المحب ونفس المحب هو نفس المحبوب وقيل مع ذلك انه حي محبوب عليم بعلم
قديم بقدرة سميع بسمع بصير ببصر 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 وان الكلام بمعنى
واحد بالعين بمعنى آية الكرسي وآية الدين وساير القرآن والتوراة والانجيل وساير ما تكلم به هو شيء واحد فانه كانت هذه الاقوال
مما يمكن تصحيحها في العقل وصحة قول من قال هو فوق العرش وليس بجسم او هو جسم وليس بمتقسم اقرب الى العقل واذا قيل النافي لا قوال
البرهان العقلي دل على وجود ما ذكره الوهم قيل والبرهان العقلي دل على وجود ما ذكره الوهم ولا فالعقل يجوز وجود ما ذكروه واذا قيل
وبين التناقض من كلام هؤلاء النفاة وقد بسط هذا في غير هذا الموضع **الوجه الثاني قوله** واذا كان له بعد امتداد فاما
ان يكون غير متناه واما ان يكون متناهيا **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 وحكاهما غيره ايضا ومن الناس من قال هو متناه من بعض جهات وهذا احد ما ذكره
اهل الكلام من الكرامية وغيرهم وقد قاله بعض المنتسبين الى الخلوة في الاربعة من الفقهاء كما ذكره القاضي ابو يعلى في عيون المسائل وقال
هذه الاقوال توجد عامتها في بعض اتباع الائمة منها ما يوجد في بعض اصحاب ابي حنيفة ومنها ما يوجد في عيون المسائل وقال
يوجد في بعض اصحاب الشافعي ومنها ما يوجد في بعض اصحاب احمد ومنها ما يوجد في بعض اصحاب مالك ومنها
غير متناه من جميع الجهات فهو محال الا اذا ما سنبينه من احالة تعدد لا يتناهى **فيقال له** انت قد ابطلت ادلة نفاة ذلك ولم تذكر
الا ما هو اضعف من ادلة غيرك فبقيت الدعوى بلا دليل **قوله** الثاني انه يلزم منه شيء من ذلك بل هو غير متناه مع كونه جسما ومع كونه غير جسم ويقولون لا يلزم منه شيء من سائر الاجسام
والاحياز فاذا قيل لهم هذا ينفيه العقل قالوا انتفي العقل لهذا كيفية وجوده فانا ينفيه فاعلا العالم وهو مع ذلك لا خارج العالم
ثم قد بسط في موضعه فان هؤلاء ادعوا ان قول القائل كل موجودين اما ان يكونا متباينين او متداخلين او كل موجودين قائمين بانفسهما
العالم ولا خارجه ولا حال فيه ولا مباين او متداخلين له ولا يشار اليه وان القائل باثبات موجود لا هو داخل
وامثال ذلك من الصفات السالبة النافية هو محال في العقل **قالوا** ان هذا الموجب لذلك التقسيم والتحيز لوجود هذا انما هو الوهم دون
العقل وان الوهم يحكم في غير المحسوس بحكم المحسوس وهذا باطل **قيل** لهم فانتم لم تثبتوا بعد وجود ما لا يمكن الاحساس به وحكم الوهم
وهذه الحجة عليكم والوهم عندكم انما يدرك الاشياء المعينة كادراك العداوة والصداقة كادراك شاة عداوة الذئب وصداقة الكبش
هذا ان ذلك المقدر ان كان يمكن تصحيحها فلمنازعيهم ان يعتذروا به ههنا فيقولون ما ذكرتموه من كونه لو كان فوق العرش لوجب ان يكون جسما لكان الوهم
ممتدا متناهيا او غير متناه هو من حكم الوهم وهو فرع كونه قابلا للثبوت والامتداد وينفيه ولثبوت النهاية وينفيها وعن نفوذ الوجود فوق
قائم بنفسه مبدع للعالم مسمى بالاسماء الحسنى وانه مع ذلك لا يقبل ان يكون متناهيا ولا غير متناه كما قلتم انه موجود
وانه قائم بنفسه مبدع للعالم ولا خارج عنه فلا يوصف ذاته بالدخول ولا بالخروج فان ارادته لقبول الاثبات ذلك ولا بنفيه
فهذا ونحوه قولكم فان كان هذا القول صحيحا امكن من اثبت العلو دون التجسيم والعلو والتجسيم دعوى ما به كرمن لوازمه فان لزوم ذلك

ابطال ما ذكره بلازمه من علومه

www.alukah.net

اللوازم لما اثبتوه الظهر من صريح العقل من لزوم هذه اللوازم لما اثبتوه هو آه فان امكنكم نفي اللزوم والا فيتم ان العقول بالمعنى
واحاله ما يتخيلونه من حكم الوهم دون العقل امكن خصومكم ان يقولوا مثل ذلك مثل ما قلتموه بطريق الاولى وهذا يمنعهم من تصور
حقيقة قول الطائفتين وادلتهم العقلية فانه اذا قال بعض قول هؤلاء دون قول هؤلاء تبين له صحة الموازنة وان الاثبات
اقرب الى صريح العقل والعدول عن التناقض كما انه اقرب الى صحيح المنقول وكذلك يقال في **الوجه الثالث** فان اثبات انتهاء
من احد الطرفين دون الاخر اعدل عما لا محالة من اثبات موجود قائم بنفسه لا يمكن ان يقال فيه هو مستغن في ذاته مقدره
موجود لانها يدل من الطرفين اقرب الى المعقول من كونه لا يقبل اثبات النهاية ولا نفيها **قوله فيلزم** ان يكون الرب مفتقرا في ذاته مقدره
الى موجب مخصص والمعين المعد غير نفس الاخر فيكون الرب معلولا لغيره **يقال** ما من احد من النفاة الا وقد قال نظير هذا فالكلابية
والاشعرية يقولون الذات اقتضت صفات محدودة دون غيرها من الصفات فانهم وان نازعوا في كون صفاته كلها معلومة للبشر
فانهم يثبتون ما نازعوا في اثبات صفات لا تتناهى بل يجدون يكون صفاته متناهية مجعلوا الذات مقتضية لعدد معين دون غيره من الاعداد
وصفات معينة دون غيرها من الصفات بل وقد اقتضت للامر شيئا دون غيره من المامورات وبارادة شيء دون غيره من المرادات
ميز نسبته الى جميع المرادات والمامورات نسبة واحدة وعلمهم انه يجوز تخصيص احد المثلين دون الاخر بغير مخصص بل محض
الارادة وان الذات اقتضت تلك الارادة كما ذكر الوجه دون غيره كالامر الاخر فاذا قيل الذات اقتضت شيئا من جانب دون جانب
او قدرا مخصوصا لم يكن هذا في صريح العقل ابعد من الامتناع من ذلك لاسيما وهم مع ذلك يقولون ان هذه الارادة اقتضت ان يكون الحوادث
متناهية من احد الطرفين دون الاخر فالحوادث عندهم لا تتناهى من جانب المستقبل مع تناهيها من جانب الماضي ومع امكان تقدم الحوادث
على ما حدث وتاخرها عن ذلك المبدا ولكن الارادة هي المخصصة لاحد المثلين والذات هي المخصصة لتلك الارادة المعينة ولكن
غيرها من الارادات وهي المخصصة للكلام المعين الذي هو امر بشيء معين دون غيره من الكلام والاوامر والمعتزلة يقولون ان
تلك الذات هي المخصصة لاحد المقدورين دون امثاله من المقدورات وكذلك هي المخصصة لكونها آمرة ومتكلمة وخالقة للامر
المعين والكلام المعين والفعل المعين دون غيره من الاوامر والكلام والفعل وهي المخصصة للارادة او لكونه مريدا دون غير تلك الارادة
او غير تلك المريدية والفلاسفة يقولون ان الذات او الوجود الذي لا اختصاص له بحقيقة من الحقائق ولا صفة من الصفات هو المخصص
للعالم كله بما هو عليه من الحقائق والصفات والمقادير وانه علة تامة موجبة للعالم مع ان الحوادث من المعلولات وليست اعيانها ازلية
ولم يكن فيه ما يوجب تاخر شيء من المعلولات ولا قام به صفة ولا معنى ولا فعل يوجب التخصيص لا بحقيقة دون حقيقة ولا بصفة دون
صفة ولا بحادث دون حادث ولا لانا خيرا يتاخر والعالم شهد فيه من الحقائق المختلفة والحوادث الحادثة ما يعلم معه بالضرورة ابدا لابد
له من مخصص وهم لا يثبتون الا وجودا مطلقا ليس فيه اختصاص وجودي بوجه من الوجوه فضلا عن ان يكون مقتضيا لتخصيص حقيقة
دون حقيقة وصفة دون صفة والمحدوث من غير سبب يقتضي الحدوث وهذه الامور لبسطها مواضع اخر والمقصود ان هؤلاء القائلين
بعدم التناهي او بالتناهي من جانب دون جانب مع كون قولهم فاسدا فنفاه كون الرب على العرش الذي يحتجون عليه بالنفي ذلك منفي الجسم
وعلى نفي الجسم بهذه الحجج يلزمهم من التناقض اعظم مما يلزم المثبتين والمقدمات التي يحتجون بها هي نفسها وما هو اقوى منها من جنسها
يدل على فساد اقوالهم بطريق الاولى فان كانت صحيحة دلت على فساد قولهم ومتى فسد قولهم صح قول المثبتة لامتناع رفع النقيضين
وان كانت باطلة لم تدل على فساد قول المثبتة فدل ذلك على ان هذه المقدمات مستلزمة فساد قول النفاة دون قول اهل الاثبات
ان علة ما يحتج به النفاة للوقوع والنفاة كونه فوق العرش ونحوهم من الادلة الشرعية الكتاب والسنة هي انهما تدل على تخصيص الله
على قولهم فضلا عن ما يحتجون به من الادلة على نفي قولهم وهكذا ايضا عامة ما يحتجون به من الادلة العقلية اذا وضعت معهم بها في الكلام
ادل منه على قولهم **الجواب الرابع** قوله اذا كان مبناها من جميع الجهات فاختصاصه بالشكل والمقدار ان كان لذاته لزم منه
اشتراك جميع الاجسام فيه ضرورة الاتحاد في الطبيعة **فيقال** له لا نسلم اشتراك جميع الاجسام في ذلك ولا نسلم ان الاجسام متحدة
في الطبيعة وقد عرف النزاع في هذه المسألة بين النظار من اشهر الامور وهذا المصنف نفسه قد بين في غير هذا الموضع ان الاجسام متحدة
تماثلها وتماثل الجواهر فاذا كان هو نفسه قد بين فساد حجج القائلين بالاتحاد في الطبيعة كان قد افسد حجته بما ذكر هو من الادلة
العقلية الدالة على فسادها فضلا عما يذكره غيره من العقلاء وقد بسط هذا في موضعه وانما المقصود هنا التنبيه على ان كل مقدمة
من هذه الحجة يمكن منعها ويكون قول المانع فيها اقوى من قول المحتج **قال الرابع** انه لو كان جسما مركبا من الاجزاء لوجد
مجاورا جميع الاوائل لكونه مفتقرا الى كل واحد من تلك الاجزاء ضرورة استحالة وجود المركب دون اجزائه وكل منها غير مفتقر اليه والمفتقر
الى غيره كان ممكنا لا واجبا لذاته وقد قيل انه واجب لذاته **قلت** ولقائل ان يقول هذا باطل من وجوه **احدها** ان
قالوا الجسم لا يقول انه مركب من الاجزاء بل والا يقولون ان كل جسم مركب من الاجزاء الدليل على امتناع ما هو مركب من الاجزاء
فقط لا يكون حجة على نفي ما ليس بمركب وان كان بناء على ان كل جسم مركب فهذا ممنوع فان قيل لا نعني بالاجزاء الا اجزاء كانت موجودة
بدونه وانما نعني بها انه لا بد ان يتميز منه شيء عن شيء قيل فحينئذ لا يلزم ان يكون ذلك الذي يمكن ان يصير جزءا غير مفتقر اليه وهو
لا بد منه

لا بد منه في وجود جملته وليس موجودا بدونها فالجملة لا تستغني عنه وهو ايضا لا يستغني عنها فتكون محتاجا اليه **الثاني** ان يقال
ما نفي بقولك انه يكون مفتقرا الى الكل وجزء من تلك الاجزاء انتفى بانه يكون معلولا للجزء او معلولا لعلة فاعلة ام تعني به انه يكون
وجوده مشروطا بوجود الجزء بحيث لا يوجد احدهما الا مع الاخر كما ادعيت الاولى كان التلازم باطلا فانه من المعلوم ان الاجسام
التي خلقها الله تعالى ليس شيء من اجزائها فاعلا لها ولا علة فاعلة لها فاذا امكن عدم من المركبات المخلوقة جزء فاعلا له ولا علة فاعلة
له كان دعوى ذلك قضية كلية من اعسر الكلام فانه لا يعلم ثبوتها في شيء من المركبات المشهودة حتى على ان تكون كلية وان قيل يعني بالافتقار
انه لا يوجد هذا الا مع هذا قيل ولم قلتم ان مثل هذا ممتنع على الواجب بنفسه فان الممتنع عليه ان يكون له مبدا علة او علة فاعلة اذا قيل
بامكان علة فاعلة لا تفعل بالاختيار فاما كونه لا يكون وجوده مستلزما للوازم لا يكون موجودا الا بها فالواجب بنفسه لا يخالف ذلك
سواء سميت صفات او اجزاء او ما سميت ويظهر هذا **الوجه الثالث** وهو ان الناس لم يثبتوا هذا التلازم الا في ذلك
ايضا يسلم ان ذاته تستلزم كونه وجودا وموجودا وقائما ومعقولا وعقلا ولذيذا ولمتذ به ومحبا لذاته ومحبوبا لها وما قال ذلك
من المعاني المتعددة فاذا قيل هذه كلها شيء واحد قيل هذا ايضا كونه معلوم الفساد بالضرورة لكونه تضمن ان العلم هو حب وان العلم
اقرب الى العقل من دعوى اتحاد هذه الحقائق والا لكان من المعتزلة وامثالهم فهم يقولون ان ذاته تستلزم ان تكون صفاته كلها معلومة للبشر
فهم يسلمون استلزام ذاته العلم والقدرة والحيوة وغير ذلك من الصفات فلما يفيد من الطوائف الاخرى تضطر الى ان يجعلوا هذه مستلزمة
للوازم وحينئذ فنفي هذا التلازم لا سبيل لاحد اليه سواء سمي مفتقرا او لم يسم وسواء قيل ان هذا يقتضي التركيب او لم يقل **الوجه**
الرابع ان يقال قولكم قائلا ان المركب مفتقر الى كل واحد من تلك الاجزاء انتفى بالمركب تلك الاجزاء وانتفى به اجتماعها او تمامها
او الاخر من اوسياء ارجا فان عنيت الاول كان المعنى ان تلك الاجزاء مفتقرة الى تلك الاجزاء وكان حاصله ان الشيء المركب مفتقر الى المركب
وان الشيء مفتقر الى نفسه وان الواجب بنفسه مفتقر الى الواجب بنفسه ومعلوم ان الواجب بنفسه لا يكون مستغنيا عن نفسه بل وكونه بنفسه
يستلزم ان نفسه لا يستغني عن نفسه فما ذكرتموه من الافتقار هو تحقيق لكونه واجبا بنفسه لا مانع لكونه واجبا بنفسه وان عنيت
ان المركب هو الاجتماع الذي هو اجتماع الاجزاء وتركيبها **قيل** هذا الاجتماع هو صفة وعرض للاجزاء لا يقوم بنفسه وان قيل
الاجزاء لما لم يكن هو الاجزاء لزم ان الاجزاء والواجب لنفسه هو الذات الغائبة بنفسها وهي لا اجزاء ولا مجرد الصفة التي هي نسبة بين الاجزاء وذلك
هذا هو نفس الذات الواجبة بنفسها وانما هو صفة لها فالقول فيه كالقول في غيره مما سميتموه انتم اجزاء وغايته ان يكون بعض الاجزاء
مفتقرا الى سائرها وليس هذا هو افتقار الواجب بنفسه الى جزئه **وان قيل** ان المركب هو المجموع اي الاجزاء واجتماعها فهذا من جنس
ان يقال المركب هو الاجزاء لكن على هذا التقدير صار الاجتماع جزءا من الاجزاء وحينئذ فاذا قيل هو مفتقر الى الاجزاء كان حقيقته انه مفتقر
الى نفسه اي لا يستغني عن نفسه وهذا حقيقة وجوبه بنفسه لا مانع لوجوبه بنفسه وان عنيت به شيئا زائدا فلا بد من تصوره ثم هذا الكلام عليه **وان قال** بل المجموع يقتضي افتقار الكل جزء من الاجزاء **قيل** افتقار المجموع الى ذلك
الجزء كافتقاره الى سائر الاجزاء وذلك الجزء وسائر الاجزاء هي المجموع فعاد الامر الى ان يفتقر الى نفسه **فان قيل** فاحد الجزءين
مفتقر الى الاخر او قيل جملة مفتقرة الى كل جزء الى اخره **قيل** اولا ليس هذا هو حكمكم فانما ادعيتم افتقار الواجب بنفسه الى جزئه
وقيل كما انا ان عنيت بكون احد الجزءين مفتقرا الى الاخر ان احدهما فاعلا للاخر او علة فاعلة له فهذا باطل بالضرورة فان المركبات
ليس احد اجزائها علة فاعلة للاخر ولا فاعلا له باختيار فلو قدر ان في المركبات ما يكون فيه جزؤه فاعلا لجزئه لم يكن
كل مركب كذلك فلا تكون القضية كلية فلا يجب ان يكون مورد النزاع داخلا في ما جزؤه مفتقر الى جزئه فكيف اذا لم يكن في المركبات
شيء من ذلك فكيف يدعى في الواجب بنفسه اذا قدر مركبا ان يكون بعض اجزائه علة فاعلة لجزء الاخر وان عنيت بان احد الجزءين لا يوجد
فهذا الثاني ملازمها وكون احدهما مشروطا بالاخر وذلك دور وهل قائل وهو ممكن مجموع لا بد منه في الاجزاء وان عنيت بان احد الجزءين لا يوجد
واجبا بالمجموع واذا قيل في كل من الاجزاء مفتقر الى الاخر معلول لعلة فاعلة ام لا فليس في اجزاء ما هو كذلك بل المركبات ما يكون فيه جزؤه فاعلا لجزئه
عنيت انه هل فيها ما يوجد بدون وجود الاخر فليس فيها ما هو مستغن دون الاخر ولا هو واجب بنفسه بهذا الاعتبار وان
بنفسه غني عن الفاعل وعن العلة الفاعلة لا على انه لا يكون شيء من الفاعل مستلزما للوازم ملفظ الواجب بنفسه فيه اجمال واشتباه وخلاف
غلط كثير فاقام عليه البرهان من اثبات الواجب بنفسه ليس هو مقصوده هؤلاء النفاة فان الممكن هؤلاء لا يوجد الا بوجوده وخلاف
هو الذي يكون وجوده بنفسه لا يوجد بوجوده فكونه موجودا بنفسه مستلزما للوازم الثاني ان يكون ذاتا متصفة بصفات الكمال
ذكر من الذات والصفات ملازم للاخر وكل من الصفات ملازمة للاخرى وكل ما يسمى جزءا فهو ملازم للاخر واذا قيل هذا فيه تعدد الواجب
قيل ان اردتم تعدد الالهة الموجود بنفسه الخالق للممكنات فليس كذلك وان اردتم تعدد معاني وصفات له او تعدد ما سميتموه اجزاء فلم
ان ثبوت معنيين او شيئين واجبين مثلا زمين ممتنعا وهذا كما يقوله المعتزلة انكم اذا اثبتتم الصفات قلتم تتعدد القدماء **قال الرابع**
ان هذا المحال فجاءة ما ليس به هؤلاء النفاة الغلاة بجملة متشابهة اذا فسرت معانيها وحصل من ما هو حق منها وبين ما هو باطل
رأيت الشبه وتبين ان الحق الذي لا محيد عنه هو قول اهل الاثبات للخالق والصفات **الوجه الخامس** ان يقال لهم اذا كان المركب
مفتقرا الى كل واحد من تلك الاجزاء ضرورة استحالة وجود المركب دون اجزائه ليس فيه ما يدل على افتقار المركب الى اجزاء كانت موجودة
يستحيل وجوده دون الاجزاء يقتضي انه لا يوجد بدونها لا يوجد الا وهي موجودة ولكن الشيء لا يوجد الا مع الشيء لا يقتضي فقد

هذا هو وجه نفسه قبل ان ارادة هو مفتقر

www.alukah.net

اليه بل لا يكون مفتقرا اليه اذا كان لا يوجد الا به الا ترى ان المتضايفين لا يوجد احدهما دون الاخر ولا يقال ان احدهما مفتقر الى الاخر
كالبنوة والابوة بل كل منهما معلول علة منفصلة فجعلوا العلة لا يوجد احدهما دون الاخر وهما جميعا مفتقران الى العلة ليس احدهما مفتقرا
الى الاخر فاذا قدرنا له علة ايضا لم يكن احدهما مفتقرا الى الاخر بل الى علة **الوجه السادس** ان يقال قولكم وكل منهما غير مفتقر
اليه خطأ ظاهر فانه ليس من ضرورة كون المركب متوقفا على كل من اجزائه ان لا يكون شيء من تلك الاجزاء متوقفا عليه وذلك ان المركب
ان اريد به نفس الاجزاء المجتمعة كان المعنى ان المجتمع متوقف على المجتمع او ان كل جزء متوقف على ساير الاجزاء وعلى جزء آخر او على نفسه
واي شيء دعى من ذلك لم يلزم ان يكون احد الجزءين هو المفتقر دون الآخر وان قدر ان المركب هو الاجتماع او الاجتماع مع الاجزاء
فانه اذا قدر انها متلازمة لم يكن احد الاجزاء واجبا بنفسه بمعنى امكان وجوده دون ساير الاجزاء الا الاجتماع ولا غيره بل الموجود
شيء منها الا بالآخر فلا يكون شيء من الاجزاء غير مفتقر الى المركب بل كل منها مفتقر اليه وهذا لا ينافي ما يوجد مع العشرة الذي يمكن
وجوده دون وجود العشرة فان اجزاء العشرة ليست متلازمة وانما الكلام في امور متلازمة لا يمكن وجود بعضها دون بعض
كالصفات اللازمة للرب تعالى وما سماه النحاة اجزاء فانه لا يمكن وجود صفة من تلك الصفات دون الذات بل ولا دون الصفة
الاخرى وكذلك ما سموه اجزاء لا يمكن وجوده دون الجميع ولا دون جزء آخر فامتنع ان يقال ان كل جزء من الاجزاء غير مفتقر الى المجموع
الى المجموع المركب مع ان المجموع المركب اليه بل اذا سمي هذا التلازم افتقارا فافتقار الصفة وما سموه جزءا الى المجموع اعظم من افتقار
الذات الواجب بنفسها وما سموه المجموع المركب الواجب بنفسه الى الصفة او الجزء فان المجموع هو الواجب بنفسه الذي لا يقبل العدم
اصلا وكل جزء من اجزائه فلا يتصور وجوده بدون وجود الآخر وهذا كما يقولون ان الجسم مركب من المادة والصورة ويمتنع وجود احدهما
بدون الجسم بل والجوهر الفرد عند قائمة القائلين به يمتنع وجوده بدون وجود الجسم **الوجه السابع** ان يقال قولكم
ان المركب الواجب بنفسه مفتقر الى كل واحد من اجزائه ضرورة استحالة وجود المركب دون اجزائه وكل منها غير مفتقر اليه كلام باطل
وهو بالعكس اولى وذلك ان ما قدرتم جزءا اذا كان غير مفتقر اليه لزم ان يكون واجبا بنفسه واذا كان واجبا بنفسه فاما ان
يكون مستقلا بنفسه لا يتوقف على جزء آخر ولا على المجموع لزم تعدد الامور الموجبة بنفسها المستقلة التي يستغني بعضها عن بعض
ولا يتوقف واحد منها على الآخر ولا على الجملة ومعلوم انه اذا كان هذا جائزا لزم ان يكون هناك مجموع كل منه واجب بنفسه والمجموع
واجب بتلك الواجبات واذا قدر تعدد الواجب بنفسه كان هذا مبطلا لاصل هذا الكلام فضلا عن وقوعه ومع تقدير تعدده يمتنع
عدم تعدده فيكون الدليل الذي استدل به على نفي التركيب مستلزما لثبوت التركيب فيكون دليله يدل على نقيض مطلوبه وهذا
ابلغ فانه يكون في بطلان قوله وان قدر ان المجموع حقيقة غير تلك الافراد فان ما لزم الواجب كان واجبا ويبقى حينئذ الكلام في ان
المجموع ان كان زائدا على الاحاد والا فلا فائدة فيه فانه اذا قدر عشرة كل منهم واجب بنفسه لزم ان يكون العشرة
واحدة قطعا واذا كان كل من العشرة لا يقبل العدم لنفسه فالعشرة لا تقبل العدم بطريق الاولى والاخرى وانضمام الواجب بنفسه
الى الواجب بنفسه اذا قدر ذلك لا يوجب ضعفا لاحدهما بل نفس ذلك الاجتماع هو من لوازم وجودهما بطريق الاولى والاخرى واذا
قدر ان اتصال بعضها ببعض من لوازم وجودهما الواجب بنفسه لم يكن ممتنعا فان الواجب بنفسه على هذا التقدير لا يمتنع ان يكون
له لوازم وطرءات واجبة ومن العجب ان هؤلاء القوم كهذا وامثاله من المتناقضين في واجب الوجود على طريقة ابن سينا واعظم
الذين يجعلوا التركيب عمدتهم في نفي ما ينفونه يوردون في طريق اثبات واجب الوجود اسولة تفسد ما ذكروه في انتفاء التركيب
بالضرورة وهي لا تفسد امتناع التسلسل وهم مع ذلك يوردونها في طريق اثباته اشكالا على ابطال القول بالتسلسل الذي جعلوه
مقدمة من مقدمات اثباته حتى يقعوا فيما في نصرة التعطيل بالباطل وهم اذا نصروا الاثبات بعض ما نصروا به التعطيل كان ذلك غاية
من مرجح موثر ثم اما ان يتسلسل الامر حتى يكون لكل ممكن مرجح ممكن فتسلسل العلل والمعلولات الممكنة او ينتهي الامر الى واجب
لنفسه ثم قالوا لم لا يجوز ان يكون التسلسل جائزا كما قد تكلم على هذا في غير هذا الموضع ومن اعظم اسولتهم قولهم لم لا يكون المجموع
واجبا بالجزئية المتسلسلة وكل منها واجب بالآخر وهذا السؤال ذكره الآمدي وذكر انه لا يستطيع ان يجيب عنه ومعنى ذلك
وجود امور ممكنة بنفسها ليس فيها ما هو واجب موجود بنفسه لكن كل منها معلول للآخر والمجموع معلول بالاجزاء ومعلوم
انما اذا فرضنا مجموعا واجبا بالجزئية الواجبة التي لا تقبل العدم كان اولى في العقل من مجموع يجب باجزاء كل منها ممكن
لا يوجد بنفسه فان المحتاج في الممكنات اولى بالامكان اما الذي يكون وجوده لازما للواجبات فلا يمكن عدمه والعقل الصريح الذي
واجب بنفسه فانه لا يمتنع كونه واجبا بنفسه اي بتلك الاجزاء التي كل منها واجب واذا قيل الاجتماع نفسه مفتقر الى تلك الاجزاء التي
كل منها واجب بنفسه كان ذلك من اعظم الفضول والقصود ان العقل يصدق بامكان هذا ولا يصدق بامكان اجزاء كل منها ممكن ومجموع
واجب بها وهو لا قلب الحقائق العقلية فقالوا اذا اجتمعت واجبات بانفسها صارت ممكنة واذا اجتمعت ممكنات بانفسها صارت واجبة
فاذا تكلموا في نفي الصفات الواجبة لله تعالى جعلوا كون المركب يستلزم اجزاءه موجبا لامتناع المركب الذي جعلوه ما نعا من العلو
والتجسيم ومن ثبوت الصفات ولا يوردون على انفسهم ما اوردوه في اثبات واجب الوجود وايراده هنا اولى لان فيه مطابقة لساير
ادلة العقل مع تصريح ما جاءت به الرسل وما في ذلك من اثبات صفات الكمال لله تعالى باثبات حقيقته التي لا يكون موجودا الا بها فكان
يمكنهم

يمكنهم ان يقولوا لم لا يجوز ان يكون المجموع الواجب او المركب الواجب او الجملة الواجبة واجبة بوجود كل من اجزائها التي هي واجبة
بنفسها لا تقبل العدم وكان هذا اجود من ان يقولوا لم لا يجوز ان يكون المجموع الذي كل من اجزائه ممكن بنفسه هو واجبا بنفسه
او واجبا باجزائه وهذا الآخر مع انه من اضعف من تكلم من ابناء جنسه في هذه الامور واعرفهم بالكلام والفلسفة اضطرب
وعجز عن جواب عن الشبهة الداحضة القادحة في اثبات واجب الوجود وهو دائما يحتج بنظيرها الذي هو اضعف منها على نفي
العلو وغيره من الامور الثابتة بالشرع والعقل ويقول ان ذلك يستلزم التجسيم وان المخالفين في التجسيم محتجون ولو اعطى النظر حقه
لعلم ان مجمل المركب فضلا عن البسيط احد من سلك مثل تلك الطريق فان من شك في ادنى الامرين وابينهما للعقل في اجزاء لم يشك
احد من الاولين والآخرين فيه كان اولى بالجهل ممن قال ما قالته الانبياء والرسل واتباعهم وساير عقلاء بني آدم من الاولين والآخرين
هذا كله فاعل موجود بنفسه فمن شك في جواز هذا او عجز عن جواب شبهة تجوز كان جهله بينا وكان اجهل من الخنثى الناس قولهم الباطل
وعظم البدعة حتى جرى الدم ورمدا العين وبالعقوب والقمل والجراد وغير ذلك من العقائب من اليهود وغيرهم مثل الذي يصفونه بالبكاء وكون
الظالمين علوا كبيرا فاذا قدر واجب بنفسه موصوف بهذه النقائص لم يكن هذا ابعد في العقل من وجود فاعل ليس موجودا بنفسه
له فاعل ليس موجودا بنفسه الى ما لا نهاية لها فان هذا وصف جميع الفاعلين بالعدم الذي هو غاية النقص فان غاية النقص انه يرجع
الى امور عدمية فكيف عدم كل ما يقدر فاعلا للعالم فتبين ان هؤلاء الذين يدعون العقليات التي تعارض السمعيات هم من ابعد الناس
عن موجب العقل ومقتضاه كما هم من ابعد الناس عن متابعة الكتاب المنزل والنبي المرسل وان نفسه ابعد يقدحون في ادلة الشرع حتى
صحيح المنقول وصريح المعقول بالشبهات الفاسدة ومن اعجب الاشياء ان هذا الآمدي لما تكلم على مسئلة هل وجوده زائد على ذاته
ثم قال وهذه حجة من قال لا يزيد وجوده على ذاته **قال اصحابنا** بانه لو كان زائدا على ذاته لم يخل اما ان يكون واجبا او ممكنا لا جائز ان
يكون واجبا لانه مفتقر الى الذات ضرورة كونه صفة لها ولا شيء من المفتقر الى غيره يكون واجبا واذا ممكنا لا جائز ان يكون
لما كان واجبا فلم يبق الا ان يكون ممكنا واذا كان ممكنا فلا بد له من موثر والموثر فيه اما الذات او خارج عنها والاول ممتنع لانه
يستلزم كون الذات قابلة وفاعلة ولان الموثر في الوجود لا بد بان يكون موجودا فتاثيرها في وجودها يفتقر الى وجودها
فالوجود مفتقر الى نفسه وهو محال وان كان الموثر غيرها كان الوجود الواجب مستفادا له من غيره فلا يكون الوجود واجبا بنفسه
واجبا لنفسه **قلنا لا نسلم** ان الواجب لنفسه لا يكون مفتقرا الى غيره بل الواجب بنفسه هو الذي لا يكون مفتقرا الى موثر فاعل ولا
يمتنع ان يكون موجبا بنفسه وان كان مفتقرا الى القابل فان الفاعل الموجب بالذات لا يمتنع توقف تاثيره على القابل وسواء كان اقتضاء
بالذات لنفسه او لما هو خارج عنه وهذا كما يقوله الفيلسوف في العقل الفعال بانه موجب بذاته للصور الجوهرية والاعراض الانسانية
وان كان ما اقتضاه فانه متوقفا على وجود الهيولى القابلة **قال وان سلمنا** انه لا بد وان يكون ممكنا ولكن لا نسلم ان حقيقة الممكن هو المفتقر
الى الموثر بل الممكن هو المفتقر الى الغير والافتقار الى الغير اعم من الافتقار الى الموثر وقد تحقق ذلك بالافتقار الى الذات القابلة **فيقال**
في هذا الكلام جوز ان يكون الوجود الواجب مفتقرا الى الماهية وذكر ان الواجب بنفسه هو الذي لا يفتقر الى الغير وان كونه ممكنا يعني افتقاره الى الغير لا الى الموثر هو الامكان الذي يوصف به الوجود الواجب لفقره
الى الماهية وهذا الذي قاله هو جيد يقال له فيما ذكره هنا حيث **قال** المجموع مفتقر الى كل من اجزائه والمفتقر الى الغير لا يكون
واجبا بنفسه **فيقال له** لا نسلم ان المفتقر الى الغير على الاطلاق لا يكون واجبا بنفسه بل المفتقر الى الموثر لا يكون واجبا بنفسه
وافتقار المجموع الى كل من اجزائه ليس افتقارا الى موثر بل الى الغير كافتقار الوجود الى الماهية اذا فرض احدهما ويقال قولكم ان
المجموع يكون ممكنا يعني بالممكن ما يفتقر الى الموثر ام ما يفتقر الى الغير فان قلت الاول كان باطلا وان قلت الثاني فلم قلت ان الواجب
بنفسه الذي لا يفتقر الى فاعل لا يكون ممكنا بمعنى انه يفتقر الى غير لا الى فاعل **وهذا الكلام** الذي ذكره هو جيد يجيب به
نفسه عما ذكره هنا بطريق الاولى والاحرى فان توقف المجموع الواجب باجزائه على كل من اجزائه لا ينفي وجوبه بنفسه التي هي المجموع
مع الاجزاء اما توقف الوجود على الماهية المغايرة له فانه يقتضي توقف الوجود الواجب على ما ليس داخلا فيه ومعلوم ان افتقار
الشيء الى جزئه ليس هو كافتقاره الى ما ليس جزءا بل الاول ينافي كمال وجوبه اذ كان افتقاره الى جزئه ليس اعظم من افتقاره
من افتقاره الى نفسه والواجب بنفسه لا يستغني عن نفسه فلا يستغني عما هو داخل في مسمى اسمه اما اذا قدر وجود واجب وماهية
مغايرة له كان الواجب مفتقرا الى ما ليس داخلا في مسمى اسمه فمن جوز ذلك كيف يمنع هذا ولهذا كان قول متبعيه الصفات
خيرا من قول ابي هاشم وامثاله من المعتزلة واتباعهم الذين قالوا ان وجود كل شيء موجود في الخارج حقائق الذات الموجودة في الخارج
فان وجود واجب الوجود زائد عليها ماهيته وان كان قد وافقه على ذلك طائفة من اهل الاثبات في اثباتها لهم حتى من اصحاب الائمة
الاربعة احمد وغيره كابن الزاغوني وهو احد قولي الرازي بل هو الذي رجحه في اكثر كتبه وكذلك ابو حامد فابطال هذا التركيب
اولى من ابطال ذلك واذا في الاحوال ان يكون مثله فان من قال ان الوجود زائد على الماهية لزم ان يكون الماهية قابلة للوجود والوجود
صفة لها فيجعل الوجود الواجب صفة لغيره والصفة مفتقرة الى محلها وهذا الافتقار اقرب الى ان يكون الصفة وكذلك من افتقار المجموع
الى جزئه فان افتقار المجموع الى نفسه لا ينافي وجوبه بنفسه وكيف افتقاره الى الصفة اللازمة له والى ما يقدر انه جزؤه الذي لا يوجد الا في محله

www.alukah.net

واما مفتقرة بصفة الى الموصوف فاذا على امكان الصفة بنفسها فاذا كان الوجود الواجب لا يمتنع ان يكون صفة لماهية فكيف يمتنع ان
يكون موجودا وغاية ما يقال ان الاجتماع صفة للاجزاء المجتمعة الموجودة الواجبة ومعلوم ان صفة الاجزاء الواجبة بنفسها اولى ان يكون
موجودة واجبة من صفة الماهية التي هي في نفسها ليست وجودا فهذا الذي ذكره هنا كما تجد عليه هنا مع انه يمكن تقريره بحيث
قرره به فانه قد يقال ان هذا تقرير ضعيف وذلك انه قال لا نسلم ان الواجب بنفسه لا يكون مفتقرا الى فان الواجب بنفسه هو الذي لا يكون
مفتقرا الى موثر فاعل ولا يمتنع ان يكون موجبا بنفسه وان كان مفتقرا الى القابل فان الفاعل الموجب بالذات لا يمتنع توقف تاثيره على القابل
فقد قال ان هذا التقرير ضعيف لوجوه احدها ان الكلام في ما وجد واجب بنفسه لا في ما هو موجب لغيره او فاعل له واذا قدر
ان الموجب الفاعل يتوقف على غيره لم يلزم ان يكون الواجب بنفسه يتوقف على غيره **الثاني** ان الفاعل الموجب لا يتوقف نفسه على غيره وانما
يتوقف تاثيره ولا يلزم من توقف تاثيره على غيره توقف وجوده كما ذكره من التمثيل بالعقل معا لان احد الامرين لا يتوقف نفسه على غيره
على غيره بل الذي يتوقف عليه تاثيره فاذا كان هذا الموجب فكيف بالواجب بل هم يقولون ان نفس ايجابه يتوقف على غيره بل وجود الاثر الذي
الفاعل يتوقف على استعداد المحل **الثالث** يمكن في غير الواجب بنفسه ما هو محتاج وتعالى فلا يتصور ان تتوقف ذاته على غيره ولا تعلقه
على غيره فان القابل لها ان القابل لها ايضا من فعله فالكلام في فعله المقبول لها كالكلام في فعله للقابل فكل ما سواه فهو مفتقر اليه متصور
له وهو مستغن عن كل ما سواه من كل وجه بخلاف الفاعل المخلوق الذي يتوقف فعله على القابل فانه فعل مفتقر الى شيء منفصل عنه لكن يمكن
ان يجاب عنه بان يقال اذا كان الموجب لغيره المتوقف ايجابه على غيره لا يمتنع ان يكون موجبا بنفسه كما قالوا في العقل معا فان يكون
توقف ايجابه على غيره لا يمنع ان يكون واجبا بنفسه اولى واحرى فان الموجب لغيره واجب وزيادة اذ لا يوجد الا وهو موجود
ولا يوجب الا ما هو واجب والعقل معا يقولون هو واجب بغيره وهو موجب بغيره لا واجب بنفسه وهو موجود بالاجماع
بالذات لا يمنع توقف ذلك على غيره وانما يمتنع كونه معلولا لغيره وتخصيص الكلام انه اذا قيل ان الوجود زائد على الماهية كانت الماهية
محلا للوجود الواجب فيكون الواجب بنفسه مفتقرا الى قابل لا الى فاعل **فنقول** الواجب هو الذي لا يكون مفتقرا الى فاعل لا الذي لا يكون مفتقرا الى قابل فان الذي قام عليه قطع التسلسل ان الواجب لا فاعل له ولا علة اما كون الوجود الواجب له محل
هو موصوف به ام لا فذلك كلام اخر لكنه عضد ذلك بان الايجاب بالذات لا ينافي كون الموجب له محل يقبله فكذلك الوجوب بالذات
لا ينافي ان يكون له محل يقبله واستشهد بالعقل معا الذي تكلم يقولون العقل معا ليس موجب بالذات واما الرب الموجب بالذات فليس
له محل يقبله فتبين ان الاستشهاد بهذا لا يصح وليس المقبول به مطابقا والمقصود هنا ان الذي يعتمد عليه هو اصالته في نفي ما يسميه
التركيب هم انفسهم قد ابطلوه في مواضع اخر وحجوا به في مواضع اخر وهو حيث احتجوا به اضعف منه حيث ابطلوه وكذلك ما ذكره
من الوجه الثاني على ابطال التركيب **قال الوجه الثاني** في امتناع كونه مركبا من الاجزاء انه لو كان كذلك لكان الاجزاء اما ان تكون واجبة الوجود
لذاتها وممكنة او البعض واجب والبعض ممكن لا جائز ان يقال بالاول على ما سياتي تحقيقه في اثبات التوحيد انه وان كان الثاني
او الثالث فلا يخفى ان المفتقر الى المفتقر الى الممكن المحتاج الى الغير اولى بالامكان والاحتياج والممكن المحتاج لا يكون واجبا لذاته وما لا يكون
واجبا لذاته لا يكون الها **قلت** ولقائل ان يقول هذا الوجه ايضا فاسد من وجوه **احدها** ان يقال لا نجوز
ان يكون تلك الاجزاء كلها واجبة قوله على ما سياتي تحقيقه في مسئلة التوحيد **يقال له** الذي ذكرته فيما بعد في مسئلة التوحيد هي
الطريقة المعروفة للاثبات سينا واتباعه من الفلاسفة وهي وجهان احدهما مبناه على التركيب يفتقر الى اجزائه وهذا هو الوجه الاول
الذي ذكرته هنا فصار مدار هذا الوجه الثاني على الاول فلهذا ذكر الاول وقد تبين فساده الوجه الثاني الذي ذكرته في التوحيد هي
مبناه على كون الوجوب بغيره معلولا وهذا هو الذي ذكرته في كون الوجود الواجب لا يزيد على الماهية لئلا يكون معلولا للماهية وانت
قد فرضت هذا الوجه وبينا فساده به فيفسد الاخر ايضا فتبين ان ما ذكرته في مسئلة التوحيد يعود الى وجه واحد وانت قد ذكرت
فساده بالحجة على ما سياتي وما سياتي منه ما هو مكرر كلامها فاسد وهو ايضا في كلامه يذكر فساد هذه الطريقة حتى انه اعترض
الفلاسفة اتباع ابن سينا وغيرهم على ان الاجسام ممكنة بهذه الطريقة واستدلوا بها على حدوث العالم وهذا الاول طريقة ذكرها
بان قال اجسام العالم مؤلفة ومركبة لما سبق بيانه في الاجسام وكل ما كان مؤلفا مركبا فهو مفتقر الى اجزائه وكل مفتقر الى غيره لا يكون
واجبا بذاته فالاجسام ممكنة لذواتها والاعراض قائمة بالاجسام ومفتقرة اليها والمفتقر الى الممكن اولى ان يكون ممكنا ثم ضعف
هذا المسلك قال وقولهم ان العالم مركب مسلم ولكن ما المانع ان يكون اجزاؤه واجبة وما ذكروه من الدلالة فقد بينا ضعفها
في مسئلة الوحدانية فهلا اعتمدوا بهذه الدلالة على حدوث العالم ذكر ضعفها واحال على ما ذكروه في الوحدانية فكيف يحتج بها
بعينها في مثل هذا المطلوب بعينه وهو كون الاجسام ممكنة لانها مركبة ويحيل على ما ذكره في التوحيد وهو لوم انه لو ابطلها
حيث تعارض نصوص الكتاب والسنة واعتمد عليها حيث لا ينافي ذلك لكان مع ما فيه من التناقض اقرب الى العقل والدين
من ان يحتج بها في نفي لوازم نصوص الكتاب والسنة ويبطلها حيث لا تخالف نصوص الانبياء **الوجه الثاني** ان يقال انت
ايضا قد بينت في الكلام على اثبات وحدانية الله تعالى فساد هذه الطريقة التي سلكها ابن سينا وغيره من الفلاسفة التي اخذت عليها
هنا وذلك انه **قال** المعتمد الثاني في امتناع وجود الهين لكل واحد منهما من صفات الالهية ما للاخر وقد احتج النافون للشركة
بمسالك ضعيفة المسلك الاول وهو ما ذكره الفلاسفة وذلك انهم قالوا لو قدر وجود واجبين كل واحد منهما واجب لذاته فلا يخلو
اما ان يقال بانفاقهما من كل وجه او باختلافهما من كل وجه او اتفاقهما من وجه دون وجه فان كان الاول فلا نعدد في مسمى واجب
الوجود اذ التعدد والتغاير دون مسمى محال وان كان الثاني فما اشتركا في وجوب الوجود وان كان الثالث فما به الاشتراك غير ما
به الافتراق وما به الاشتراك ان لم يكن هو وجوب الوجود فليسا بواجبين بل احدهما دون الاخر وان كان الاشتراك بوجوب الوجود
فهو ممتنع

فهو ممتنع لوجهين الاول وهو ان ما به الاشتراك من وجوب الوجود اما ان يتحقق في كل واحد من الواجبين بدون ما به الافتراق
او لا يتحقق دونه فان كان الاول فهو محال والا كان المعنى المشترك المطلق متحققا في الاعيان من غير تخصص وهو محال وان كان الثاني
كان وجوب الوجود ممكنا لافتقاره في تحققه الى غيره فالموصوف به وهو ما قيل وجوب وجوده به اولى ان يكون ممكنا الوجه الثاني
ان يسمى واجب الوجود اذا كان مركبا من امرين وهو وجوب الوجود المشترك وما به الافتراق فيكون مفتقرا في وجوده الى كل واحد
من مفرديه وكل واحد من المفردين مغاير للجملة المركبة منهما ولهذا يتصور حقائق كل واحد من الافراد مع جهل الكل منهما والمعلوم غير
المجهول وكل ما كان مفتقرا الى غيره في وجوده كان ممكنا لا واجبا لذاته اذ المعنى الواجب الوجود لذاته انه لا يفتقر في وجوده الى غيره
وهذه المحالات انما لزمت من التقدير بتعدد واجب الوجود لذاته فيكون محالا قال وربما استرجح بعض اصحاب في اثبات التوحيد الى غير
هذا المسلك ايضا وهو ضعيف **اذ لقائل ان يقول** وان سلمنا الاتفاق بينهما من وجه والافتراق من وجه وان ما به الاتفاق هو وجوب
الوجود لكن لم قلتم بالامتناع وما ذكرتموه في الوجه الاول انما يلزم ان لو كان مسمى وجوب الوجود معنى وجوديا واما بتقدير ان يكون
امرا سلبيا ومعنى عدميا وهو عدم افتقار الوجود الى علة خارجة فلا فلم قلتم بكونه امرا وجوديا ثم بسط الكلام في كونه عدميا بالمعنى
هذا موضع الكلام فيه **قال وعلى** هذا فقد بطل الخلف بالوجه الثاني فانه اذا كان جاعل الوجوب يرجع الى صفة سلب فلا يوجب ذلك التركيب
في ذات واجب الوجود والا لما وجد بسيط اصلا فانه ما من بسيط الا ويتصف بسلب غيره عنه وان سلمنا ان وجوب الوجود امر وجودي
ولكن ما ذكرتموه من لزوم التركيب فهو لازم وان كان واجب الوجود واحدا من حيث ان مسمى واجب الوجود مركب من الذات المتصفة
بالوجوب فالوجوب الذاتي هو الحد عنه مع اتحاد واجب الوجود فهو الحد رجع تعدده **قلت** الوجه الاول ذكره
الرازي كما ذكره الشهرستاني قبله وهو ان هذا منقوض كما اشار كه وجب الوجود لسائر الموجودات في مسمى الوجود وامتيازه عنها
بوجوب الوجود وقد بينا فيه على ما صححه ما به الاشتراك والاخر يقول ان وجوب الوجود بالاشتراك اللفظي وقال
قبله الشهرستاني والرازي مع تناقضهما في ذلك وقولهما في موضع اخر خلاف ذلك والمقصود هنا ان ما ذكروه في ابطال تعدد واجب الوجود
واحدا وطرقه ابن سينا واتباعه في ذلك يبين بطلان ما احال عليه في قوله لا يجوز ان تكون الاجزاء كلها واجبة على ما سياتي تحقيقه في مسئلة
التوحيد ومن اعجب جدا ان الخالفين للسنة وتضعيفهم الحجج اذا انصر بها الحق وتقويتها اذا انصر بها باطلا ان تجد الفلاسفة على التوحيد قد
ابطلها لما استدلوا بها على ان الاله واحد والمدلول حق لا ريب فيه وان قدر ضعف الحجة ثم انه يحتج بها بعينها على نفي لوازم علوه على خلقه
بل ما يستلزم تعطيل ذاته فيجعلها حجة في ما يستلزم التعطيل ويبطلها اذا احتج بها على التوحيد وايضا فما ذكره في ابطال هذه الحجة
ببطلان الوجه الاول ايضا فانه اذا لم يمتنع واجبان بانفسهما فان لا يمتنع جزءان كل منهما واجب بنفسه بطريق الاولى والاحرى واعلم
ان الوجهين الذين ابطلا بالحجة احدهما منع كون الوجوب امرا ثبوتيا والثاني المعارضة اما المعارضة فهو اردة على هولاء الفلاسفة
لا عليه وحدهم عنها ومعارضة الشهرستاني والرازي واظن الغزالي اجود من معارضة الاندي ومن اعتذر عن ذلك بان الواجب لفظ
مشترك لزم بطلان توحيد الفلاسفة بطريق الاولى فانه لا محذور حينئذ في اثبات امور متعددة كل منها يقال له واجب الوجود
بمعنى غير ما يقال للاخر فبكل حال يلزم اما لزوم التركيب واما بطلان توحيدهم وايهما كان لازما لزم الاخر فان اذا لزم التركيب بطل توحيدهم
واذا بطل توحيدهم امكن تعدد الواجب وهذا يبطل اشتراك التركيب ولا ريب ان ابطال كلامهم بكلام ذاتهم الصفات مبني على ابطال
التركيب واثبات البسيط كلي مطلق مثل الكليات وهذا الذي يبطلونه لا يوجد الا في الاذهان والذي ابطلوه هو لازم لكل الاعيان
فانهم اثبتوا مشتركا الوجود في الخارج وبطلوا واجب الوجود في الخارج وكلتا نبين بطلان ذلك بغير ما ذكره هولاء **فنقول قول القائل** ان
يقال اتفاقهما من كل وجه واختلافهما من كل وجه او اتفاقهما من وجه دون وجه ان اريد به انهما يتفقان في شيء بعينه موجود في الخارج
فليس في الموجودات شيئان يتفقان في شيء بعينه موجود في الخارج ولكن يشبهان في بعض الوجوه من كلامهما يختص بالخاص بعينه
كالبياض والاسود اذا بيضين اشتبهان مع انه ليس في احدهما شيء مما في الاخر وان اراد بقوله واختلافهما من كل وجه انهما لا يشتبهان في شيء
ولا يشتركان في شيء ما فليس في الوجود شيئان لا يشبهان اشتراك في شيء وتشابه في شيء ما ولو انه مسمى الوجود وان اراد اعتبار احدهما
عن الاخر فكل منهما يمتاز عن الاخر من كل وجه وان كان مشتركين في ما يسمى اشتباههما لا يعني ان في الخارج شيئا بعينه اشتركا فيه
كما يشترك الشركاء في العقار واذا عرف ان هذه الالفاظ مجملة فيقول احدهما متشابهان مشتركان في وجوب الوجود كان كل منهما في اسم
مشترك بالمعنى العام سواء كان متماثلا وهو المتواطئ الخاص او مشككا وهو المتفاوت الخاص كالوجود والجوهر والانسان
والسواد وبين اشتراكا في مسمى اللفظ الشامل لما معه ان كلا منهما متميز في الخارج عن الاخر من كل وجه فهما يشتركان في امر مختص باحدهما
بل وجود هذا بعينه ووجود هذا بعينه وانما اشتركا في مطلق الوجود والوجود المطلق المشترك الكلي لا يكون كليا الا في هذا ولا يوجد
بل هو كلي في الاذهان مختص في الاعيان واذا قيل الكلي الطبيعي موجود فمعناه ان ما كان كليا في الذهن فهو في الخارج لكن لا يتصور
اذا وجد ان يكون كليا كما ان الجسم موجود في الخارج وهو لا يوجد عاما وقوله اما ان يختلفا من وجه ويتفقا من كل وجه قلنا اذا اريد
بالاختلاف عند الاشتباه فقد يقال لبسا مختلفين من كل وجه وان اريد بالاختلاف عند الامتياز فانهما مختلفان من كل وجه وقوله اذا كانا متفقين
من كل وجه لا الامتياز يصح اذا اريد بالاختلاف عند الامتياز فانهما لا يتميزان من كل وجه كما قلنا جزءا الماء والواحد والتماثل لا يوجب ان يكون احدهما المطلق
اريد بالاتفاق التشابه والتماثل فقد يكونان متماثلين من كل وجه كما قلنا جزءا الماء والواحد والتماثل لا يوجب ان يكون احدهما المطلق
هو الاخر بل لا بد ان يكون غيره وحينئذ فقوله ما به الامتياز اكثر غير ما به الامتياز قلنا لم يشترك في شيء جاز حتى يجوز بهما
اشتراكهما فيه الى الامتياز بل هما متماثلان بانفسهما وانما تشابها وانما تماثلا في شيء والتماثلان لا يوجبهما التماثل الى تميزهما عن غيرهما
بل كل منهما مباين عن الاخر بنفسه وقوله ما به الاشتراك اما وجوب الوجود او غيره قلنا كل منهما مختص بوجوب وجوده الذي يخصه
كما هو مختص بسائر صفاته التي تخص نفسه وهو ايضا مشابه الاخر في وجوب الوجود فما اشتركا فيه من الكلي لا يقبل الاختصاص

تخصيص الكلام في زيادة الوجود على الماهية

ابطال التركيب المدعى

رد الشيخ الاسلام

كون مسمى وجوب الوجود امرا عدميا او وجوديا

لزوم التركيب لازم وان كان وجب الوجود وجودا للامر

الشهرستاني قبل الرازي والاندي

اثبات الوحدانية لله تعالى

www.alukah.net

وما اختص به كل منهما عن الآخر لا يقبل الاشتراك فضلا عن ان يكون مشتركا فيه محتاجا الى مخصص وما اختص به كل منهما يقارنه فيه
مشترك وحينئذ فالاشتراك في وجود الوجود المشترك والامتياز بوجوب الوجود المختص والاشتراك ايضا في كل مشترك
والامتياز بكل مختص وقوله وان كان الاشتراك بوجوب الوجود فهو ممتنع لوجهين احدهما ان المشترك اما ان يتم بدون ما به
الامتياز بكل مختص وذلك محال والا كان المطلق متحققا في الاعيان من غير مخصص وان لم يتم الا بما به الافتراق كان وجوب الوجود ممكنا لافتقاره
الافتراق وذلك محال والا كان المطلق متحققا في الاعيان من غير مخصص وان لم يتم الا بما به الامتياز وليس له ثبوت في الاعيان حتى
في تحققه الى غيره قلنا ان اريد بالمشترك بينهما المعنى المطلق الكلي فذاك لا يفتقر الى ما به الامتياز وهو ما يوجد في الاعيان من
يقال انه يلزم ان يكون المطلق في الاعيان من غير مخصص وان اريد به ما يقوم بكل منهما من المشترك وهو ما يوجد في الاعيان من
الكلية فذاك لا اشتراك فيه في الاعيان فان كل واحد منهما فهو مختص به لا اشتراك فيه وحينئذ فالموجود من الوجوب هو مختص
باحدهما بنفسه لا يفتقر الى مخصص فلا يكون الوجوب الذي لكل منهما في الخارج مفتقرا الى مخصص واذا لم يكن ذلك بطل ما استدل
على كونه ممكنا واما المشترك الكلي المطلق من الوجوب فذلك ليس بموجود البتة ولا لهذا ولا متحققا في الاعيان وحينئذ فلا يلزم
ان الكلي يتحقق في الاعيان بلا مخصص وايضا فيقال ان المشترك لا يتحقق في الاعيان الا بالمختص فهذا لا يمنع وجوب وجودها
اذ الواجب جوهر لا فاعل له ليس جوهرا لا لازم ولا ملزوم له وهذا الاعتراض ذكره هذا في ما تقدم وبين ان الوجود الواجب
لا يمتنع توقفه على القابل وانما يمتنع توقفه على الفاعل وبهذا يبطل الوجه الثاني وهو كون الوجود الواجب مركبا مما به الاشتراك
وما به الامتياز فان ما به الاشتراك لم يوجد في الخارج وما به الامتياز لم يقع فيه اشتراك فليس في احدهما ما به الاشتراك
وما به الامتياز ولكن كل منهما موصوف بصفة يشابه بها الآخر وهو الوجود واتصاف الموصوف بصفة يشابه بها غيره من
وجه ويختص به انما يوجب ثبوت معاني تقوم به وان ذاته مستقلة لذلك المعاني وهذا لا ينافي وجوب الوجود بل لا يتم
وجوب الوجود الا به ولو سلم ان مثل هذا تركيبا فلا سلم 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 الاول من الوجهين هو الذي اعتمده
ابن سينا في اشاراته وقد بسطنا الكلام عليه في جزء مفرد شرحنا فيه اصول هذه الحجج التي دخل منها عليهم التلبيس
والهيامهم وعلى امثالهم كالرازي والسهروردي والطوسي وغيرهم وقد ذكرنا عنه جوابين هناك احدهما ان هؤلاء
يحمدوا الى الصفات المتلازمة في العموم والخصوص فرضوا بعضها مختصا وبعضها عاما بمجرد التحكم كالوجود والثبوت
والتحقيق والماهية ونحو ذلك فاذا قيل الواجب والممكن كل منهما يشارك الآخر في الوجود ويفارقه بحقيقته او ماهيته
قيل لهم معنى الوجود بعينها ومعنى الحقيقة نفسها وكل منهما يمتاز عن الآخر بوجوده المختص به كما يمتاز عنه بحقيقته التي تختص
به فليس جعل هذا مشتركا وجعل هذا مختصا باولى من العكس وهكذا اذا قدر واجبان لكل منهما حقيقة فهما مشتركان
في مطلق الوجود ومطلق الحقيقة وكل منهما يمتاز عن الآخر بما يخصه من الوجود والحقيقة فما قلتم به الامتياز متلازم وما قلتم
به الاشتراك متلازم ولا يفتقر ما جعلتم به الاشتراك الى ما جعلتم به الامتياز ولا ما جعلتم به الامتياز الى ما جعلتم به الاشتراك
بل كل منهما موصوف بما به الامتياز وهو ما يخصه وذلك اختصاص يشابه اختصاص الآخر من بعض الوجوه فذلك القدر المشترك
الذي لا يختص باحدهما هو ما به الاشتراك فاذا قيل هذا لون وهذا لون كانت لونية كل منهما مختصة به ولونية العامة مشتركة
بينهما وكذلك اذا قيل هذا حيوان وهذا حيوان وهذا انسان وهذا انسان وهذا اسود وهذا اسود وامثال ذلك فليس
شيء من الموجودات في الخارج مركبا من نفس ما به الاشتراك وما به الامتياز بل هو مختص بوصف وذلك الوصف يشابه غيره
في غيره واما الجواب الثاني فلا ريب ان كل منهما فيه وجوب وفيه معنى آخر غير ما يوجد نظيره الآخر واما هو نفسه فلا يوجد
وفيه ذاته وهذا هو المفضي الذي عارضهم به الآمدي لكن قوله فما بالوجوب الوجود حينئذ يكون ممكنا لافتقاره في تحققه الى غيره
فالموصوف به اولى ان يكون ممكنا كلام مجمل فانه يقال ما تعني بكون الوجوب مفتقرا الى غيره اتعني به انه مفتقر الى موثر تام مستلزم لغيره
فان عنيت الاول فهو باطل فانه لا يحتاج الوجوب سواء فرض مختصا او مشتركا الى فاعل ولكن لا بد له من محل يتصف به فانه الوجوب
لا يكون الا لواجب وافتقار الوجوب الى المحل الموصوف به لا يمنع الحكم ان يكون واجبا بل ذلك يستلزم كونه واجبا وقولكم افتقاره الى الوجوب
يكون ممكنا ان اردتم افتقاره الى محل فهذا حق لكن هذا لا يستلزم كونه مفتقرا الى فاعل ولا كون المحل مفتقرا الى فاعل فقوله
اذا كانت صفة الموصوف تفتقر اليه كونه محلا بالافاعل لم يلزم ان يكون الموصوف اولى بان يكون محلا ولو قدر ان الوجوب يفتقر الى محل بالفاعل
فهو من انتفاء الشرط الى المشروط والتلازم الى الملزوم ليس هو من باب افتقار المعلول الى العلة الفاعلة وما هذا لا يمتنع على وجوب الوجود بل
لا يوجب افتقاره الى الموثر فالوجود اولى ان لا يفتقر الى موثر لا جل ما له من اللوازم والملزومات فهذان وجهان غير ما ذكره هو واما قوله
هنا الوجه الرابع ان يقال لم لا يجوز ان يكون بعض تلك الاجزاء واجبا وبعضها ممكنا من قوله الموقوف على الممكن اولى بالامكان قيل
اذا كان الجزء الممكن من مقتضيات اجزاء الواجب او بالعكس وهذا كان مجموع الوجود بعضه واجب بنفسه وبعضه ممكن وما قيل
الواجب بنفسه ولا يلزم من ذلك ان يكون مجموع الموجودات اولى بالامكان من الموجودات الممكنة وهذا الجواب يقول له من يقول من موانع
ان يقال الذات واجبة والصفات ممكنة بنفسها وهي واجبة بالذات كما يجيب بذلك طائفة من الناس فاذا قيل المجموع متوقف على الممكن قال الذات
الممكن من

الممكن من مقتضيات الواجب بنفسه وهذا بعينه هو الآن اذا فسر امكان الصفات بانها تفتقر الى محل فالذات لا تفتقر الى محل فالذات لا تفتقر
الى فاعل ولا محل والصفات لا بد لها من محل وان فسر الواجب بما لا يفتقر الى موجب فالصفات ايضا لا تفتقر الى موجب لكن قد يسلم لهم هؤلاء
ان الصفات لها موجب وهو الذات وقولهم ان الشيء الواحد لا يكون فاعلا وقابلا من اعظم الكلام كما قد بسط في موضعه فيقول هؤلاء
الذات موجبة للصفات وكل لها والذات والجهة بنفسها والصفات واجبة بها والمجموع واجب وان توقف على الممكن بنفسه الواجب بغيره لان
ممكنه بنفسه وقد دخل في مسمى اسمائه فهي كلمة ليس معهم حجة تمنع كون المجموع فيه ما هو واجب موجب لغيره واذا قيل المحتاج الى الغير
وما حصله ان في الامور المجتمعة ما هو مستلزم لسائر ما لا يقبل خيشذ لا يكون الواجب بنفسه الا ذلك الملزوم قيل هذا نزاع
لفظي فان الممكنات لا بد لها من فاعل غني عن الفاعل والدليل على هذا واضح وما ذكر فهو ما يقول ان يكون ذاته مستلزما الامور لازمة له
واسمه تناول الملزوم واللازم جميعا وان سمي الملزوم واجبا بنفسه واللازم واجبا بغيره كما قال من قال في الذات والصفات فيقول
المنازع له هذه مجموع الادلة التي ذكرها هو غيره على نفي كون الواجب بنفسه جسما وجوهرا فتبين ان ادلة دلالة في شيء منها بل هي على النقيض
مطلوبهم اذ منها على المطلوب وهذا ذكرناه لما احال عليه قوله ان اذا فاكلام منها يحل غير محل الآخر يلزم التركيب وقد ابطلناه
في ابطال التجسيم ثم قال الوجه الثاني انه قال ليس اختصاص بعض الاجزاء ببعض بجوهر وقدر دون البعض اولى من العكس
ولقائل ان يقول هذا الوجه في غاية الضعف وذلك انه اذا كانت الحروف مقدورة له حادثة بمشيئته كما ذكرته عن مناز عليه
تخصيص كل منها بمحله تخصيص جميع الحوادث بما اختصت به من الصفات والمقادير والاحلة والازمنة وهذا اما ان يرد الى بعض المشيئة
واما الى 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 بمحالها في حق الآدميين بسبب تقتضي الاختصاص فهذا لا نزاع فيه فعلم ان الاختصاص منه بالمحل
اولى منه بالمعنى واما قوله انه قالوا اجتماع الحروف بذاته مع اتحاد الذات فيلزم منه اجتماع المتضادات في شيء واحد فهذا قد تقدم ان
للناس فيه قولين وان القائلين باجتماع ذلك انكروا ان قولهم فاسد فقولهم يقتضي اجتماع المعاني المتعاقبة وانها في محل واحد وان الصفات
المتنوعة في شيء واحد اعظم فسادا واما قوله ولكن تناقضهم لا يستلزم صحة قول منازعيهم اذا كان ثم قول ثالث وهذا اللازم فيه منازع معروف
به الرب يستحيل عروه عنه فكلام صحيح وقد تقدم ان ما اتصف به من الحوادث الاختيارية والافعال ونحو ذلك يجوز عروه عنه فما قطعنا والذين قالوا منهم انه لا يجوز عروه
عما اتصف به عندهم انه لو جاز عروه عنه لم يكن ذلك الا بحدوث عندهم ذلك الصفات حادث لا يزول الا بضد حادث فيلزم تسلسل الحوادث
بذاته وهذا يجيب عنه بعضهم بانه يجوز عدم 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 وصححوا ذلك في العلم والقدرة ولو سلما
عن الفرق لكان متضادا قلت ولقائل ان يقول ان كانوا هم فرقوا فغيرهم لم يفرق بل جوز تجدد علوم وقدر وحينئذ فهم
فهم المتكلمين في الفرق على ما اعتمدت عليه المعتزلة في الفرق بين كونه عالما قادرا وبين كونه متكلما مريدا حيث قالوا العلم والقدرة عام في كل معلوم
معلوم ومقدور فانه بكل شيء عليم وعلى كل شيء قدير والارادة والكلام ليسا عامين في كل مراد ومقول بل لا يتوقف الا على قصد وقول بل لا يتوقف
ولا يريد الا ما وجد ولا يريد الارادة تحتاج الى ما هو قديم انما احتجوا على حدوث كونه مريدا متكلما دون كونه عالما قادرا قالوا لان الاختصاص
يتعلق بالحدثات بخلاف العموم فانه يكون للقديم فصل وما يبين الآمدي ذلك وان الادلة التي يحتج بها هؤلاء على
نفي لوازم علوا الله على خلقه هم يتعدون فيها ويسيئون فساد ما في موضع آخر ان عامة هذه الحجج التي احتج بها الآمدي وغيره على نفي كونه
جسما هم انتهم ابطلوها في موضع آخر والمقصود هنا ذكر ما قاله الآمدي وذلك انه لما ذكر مسالك الناس في اثبات حدوث الاجسام وابطال
ادلتهم واختار الطريقة المبنية على ان الجسم لا يخلو من الاعراض وان العرض لا يبقى زمانين فيكون ما عارض حادثا ويمتنع حدوث ما لا نهاية
له وما لا يخلو عن الحوادث التي لها اول طعن في هذه الطريقة المسلك المشهور الاشعري وعليه اعتماده والرازي واعتراضه يتوجه
على هذا المسلك لانه مبني على ان الاعراض كلها ممتنعة البقاء وهذه مقدمة خالف فيها جمهور العقلاء وقالوا ان قابلها محالها بالحس والضرورة
العقل فرق ان الاجتماع عليها في حدوث الاجسام في غاية الضعف والآمدي قدح في الطرق التي اعتمد عليها الرازي كلها فالمقصود هنا ذكر
طعن الآمدي في حجج نفسه التي احتج بها على نفي كونه جسما ونفي قيام الحوادث به وقد تقدم ان حجج المبنية على ما قال كجواهر فقد تبين
انه لا دليل لمن اثبت ذلك وحجة المبنية على التركيب قد قدح هو فيها في غير موضع كما ذكر بعضه ولما حجة المبنية على نفي المقدار والتشكل وانه
لا بد له من مخصص وكل ما له مخصص فهو محدث فانه قال المقدمة الاولى وان كانت مسلمة فغيرها الثانية وهي ان كل مفتقر الى المخصص
محدث وما ذكر في تقريرها باطل ما سبق في المسلك الاول قال وبتقدير تسليم حدوث ما اشير اليه من الصفات فلا يلزم ان يكون الجسم
حادثا لجواز ان تكون هذه الصفات المتعاقبة عليها الى غير النهاية انما بالالتفات الى ما سبق من بيان امتناع حوادث متعاقبة الاول
لها تنتهي اليه فقد ذكر هنا انه وان كان لا بد للمختص من مخصص فلا يلزم ان يكون حادثا لجواز ان يكون قديما في ذاته وصفاته او قديما
في الذات مع تعاقب الصفات المحدثة من المقادير وغيرها عليه الا ان قيل يبطلان حوادث لا تتناهى وحينئذ فيقال القديم اما واجب
بنفسه واما واجب بغيره فان كان واجبا بنفسه بطلت حجته وان كان بغيره لزم من كون المعلول مختصا ان يكون علته مختصة ايضا والاستقرار
ان تكون العلة الموجبة وجود واحد مطلقا لا تختص بشيء من الاشياء كما يقول من يقول هو وجود مطلق يكون منسوبا الى جميع اجناس الموجودات
ومقادير جواهرها صفاتها نسبة واحدة وحينئذ فلا تختص مقدارا دون مقدار بالاقتضاء والايجاب الا ان يكون غيره ذلك المقدار وذلك قيل
ذلك لزم ان يكون من المقادير ما هو واجب لا يكون غيره فاذا امكن هذا في الممكن نفي الواجب بنفسه اولى فان فطرة العقول الى الممكن بنفسه
اولى من فطرتها الى الواجب بنفسه فاذا قدر في الممكن مقدار لا يكون وجوده ما هو الرب منه فتقدير ذلك في الواجب بنفسه اولى وتحقيق الجواب
ان الموجب الذي يوجب علته ان كان له مقدار بطل اصل قولهم وان لم يكن له مقدار فاما ان يكون في جميع المقادير ممكنة بالنسبة اليه واما بالنسبة

تكون كذلك فانه كان الاولى لم يتميز بعضها دون بعض بل تخصص بها في ذلك من ترجيح احد المتماثلين على الاخر بلا مرجح وان لم يكن الاولى
كما يقول من يقول ان المتخصصة تحتيجه لزم ان يكون من المقادير ما هو متميز لنفسه بل بنفسه لمعنى لا يكون وجود غيره واذا جاز
ان يتميز بعضها لنفسه فوجود بعضها لنفسه اولى واحرى واذا جاز ان يتعين ممكن من المقادير دون غيره لنفسه فتعيين مقدار واحد
لنفسه اولى واحرى وهذا كلام لا تخصيص لهم عنه فان العالم ان كان واجبا بنفسه فقد ثبت ان الواجب بنفسه يختص بمقدار وان كان
ممكنا فوجود ما هو اكبر منه او اصغر اما ان يكون في نفسه ممكنا واما ان لا يكون فان لم يكن ممكنا ثبت امتناع بعض المقادير لنفسه دون
بعض في الممكنات فنفي الواجب اولى **وحينئذ يبطل قول القائل** انه ما من مقدار الا ويمكن ما هو اكبر منه واصغر وان كان غير
هذا المقدار ممكنا لتخصيص احد الممكنين بالوجود يفتقر الى تخصيص والوجود المطلق لا اختصاص له بممكن دون ممكن فلا بد ان يكون لتخصيص
امر فيه اختصاص وذلك الاختصاص واجب بنفسه واذا كان الواجب بنفسه فيه اختصاص واجب لم يمكن ان يقال كل اختصاص فلا بد
له من تخصيص واذا الاختصاص يقتضي الى واجب لنفسه وممكن يوضح هذا ان المتفلسف اذا قالوا ان الموجب لتخصيص الفلك بمقدار دون
مقدار كون الهيولى لا يقبل الا ذلك المقدار فظاهر امتناع تعدد وراء العالم وما قيل من الاسباب **قيل** له ما ذكرته من الهيولى امتناع
وجود موجود وراء العالم وان كان باطلا فيقال ما الموجب لكون الهيولى لا يكون على غير تلك الصفة ولم لا كانت الهيولى غير هذه بحيث
تقبل مثل الاكبر من هذا فاذا زعمت ان الممكن لو جاز لا يمكن ان يكون اكبر منه لعدم القابل بمعنى انه لا يقبل وجود مخصص لمقدار ودون مقدار
والكون غير هذا المقدار يقبل الوجود دون الحيز الذي يجاوره فان الاجسام المجردة المحضة متشابهة البتة من تشابه المقادير فاذا
ادعيت التخصيص في هذا ففي الواجب بنفسه اولى واحرى ثم يقال بتقدير ان تكون المقادير والصفات حادثة فالحجة المبنية على نفي حوادث
لا تتناهى قد عرف ضعفها وقد بطل هو جميع ادلة الناس التي ذكرها الاكثرية واحدة اختارها وهي اضعف من غيرها كما قد ذكر غير مرة
واذا كانت هذه الحجة الثلاث قد قدح فيها وما الرابعة وهي تعدد الصفات فالقدح فيها اتم في هذه الثلاث فانها مبنية
عليها اذ قدح المتفلسفة في هذه الثلاث وكلامهم كله يدور عليها فالحجة التركيب وحجة الجواهر بان ما لا يخلو عن الحادث فهو حادث
وحجة الاختصاص وحجة الاولى على نفي الجوهر مبنية على نفي تماثل الجواهر وهو قد بين ان جميع ما ذكروه فانه يرجع الى ما قاله القائل
لا دليل فيه على نفي تماثلها واما الثانية وهي قوله اما ان يكون مركبا فيكون جسما واما ان يكون فيكون جوهرا فرد فالمبنية على نفي التركيب وهو قد
افسد ادلة ذلك او على نفي الجسم وقد عرف كلامه وقد حكم في حجج نفي ذلك واما الحجة الثالثة فانها مبنية على تماثل الجواهر ايضا وهو قد ابطل ادلة
ذلك وهي مبنية على امتناع حلول الحوادث به ايضا وقد ابطل ايضا جميع حجج ذلك واستدل بحجة الكمال والنقصان كما احتج بها الرازي وهو
ايضا قد ابطل هذه الحجة لما استدل بها الفلاسفة على قدم العالم كما ذكر عنه **واما الحجة الرابعة** على نفي الجوهر فبناها على نفي التحيز وبنى
نفي التحيز على الحجتين الحجة الحركة والسكون وعلى تماثل الجواهر وهو قد بين ان الدليل على تماثل الجواهر وابطل ايضا حجة الحركة والسكون لما
احتج بها من احتج على حدوث الاجسام **فانه قال المسلك السادس** لبعض المتاخرين من اصحابنا يعني به الرازي وهذا المسلك اخذه
الرازي عن المعتزلة ذكره ابو الحسين وغيره ان الاجسام لكانت في الازل اما ان تكون متحركة او ساكنة والقسمان باطلان
فالقول بازليتها باطل **ثم اعترض عليه** بوجوه متعددة **قال والحاصل ان يقول** اما ان تكون الحركة عبارة عن الحصول في حيز بعد الحصول
في حيز آخر والسكون عبارة عن الحصول في حيز بعد ان كان ذلك في الحيز او لا يكون كذلك فان كان الاول فقد بطل الحصر الجسم في اوزمان
حدوثه فانه ليس تحرك الجسم عبارة عن حصوله في الحيز بعد ان كان فيه وان كان الثاني فقد بطل ما ذكره في تفسير كون السكون امرا وجوديا ولا يخلو عنه
ابي هاشم وغيره من المعتزلة ومضمونه انه في اوزمان حدوثه ليس متحركا ولا ساكنا وهو اعترض عليه بتقسيم حاصر فقال ان كانت الحركة
عبارة عن الانتقال من حيز الى حيز والسكون النفي حيز بعد حيز فالجسم في اوزمان حدوثه لا يتحرك ولا ساكن وان لم يكن الامر كذلك فقد بطل
ما ذكره من كون السكون امرا وجوديا فانه اعتمد في ذلك على ان السكون عبارة عن الحصول في الحيز بعد ان كان في ذلك الحيز **قال الآمدي**
الاحالة فانه اذا كان الكلام في تجسم انما هو في الزمان الثاني والجسم في الزمان الثاني لا يخلو عن حركة والسكون بالتفسير المذكور فحصل اختلاف ظاهر
الجسم قولا لا يخلو عن حركة والسكون **قلت** بل بتقدير قدمه لا يخلو عن احدهما لا يخلو عن حركة والسكون لانه حينئذ اما ان يبقى في حيز
انه اذا كان بتقدير قدمه لا يخلو عنهما وكلاهما ممتنع كان بتقدير قدمه مستلزما لامر ممتنع وهو جمع بين النقيضين فانه اذا جمع
المقدمتان لزم ان يكون حادثا بتقدير قدمه **وهو** وهو انه لو كان قديما لم يكن حادث وما لا يخلو من حوادث فهو حادث وما ذكره
الآمدي انما يتوجه اذا قيل الجسم مطلقا لا يخلو عن الحركة والسكون وحينئذ فاما ان يخلو عنهما او لا يخلو من حوادث فهو حادث وما ذكره
الاحالة وهو فيكون حادثا وان لم يخلو عنهما لزم ان يكون حادثا فيلزم حدوثه على كل تقدير **وحين نذكر ما يقدح به الآمدي وابطل**
في تجسم التي احتج بها في موضع آخر وان كان بعض ذلك القدح ليس بحق ونعطي كل ذي حق حقه قولا بالحق وانا عالم العصار وقد ذكرنا
كلام الآمدي على سائر ما ذكره في امتناع كون الحركة ازلية مثل قوله قلتم بامتناع كون الحركة ازلية وما ذكرتموه من الوجه الاول فالمانع
ان لو قيل بان الحركة الواحدة بالشخص ازلية وليس كذلك بل المعنى تكون الحركة ازلية ان اعداد اشخاصها المتعاقبة لا اول لها وعند
فلا منافاة بين كل واحد من آحاد الحركات الشخصية حادثة ومسبوقة بالغير وبين كون جملة آحادها ازلية بمعنى انها متعاقبة لا
غير نهاية الآخر كلامه والمقصود هنا التنبيه على انه نقض في موضع آخر عامة ما احتج به هنا **فصل وما يمنع**
معرفة في هذا الباب ان القائلين بنفي علو الله على خلقه الذين يستدلون على ذلك او نفيه وعلى غيره بنفي التجسم فانهم لم يتفقوا
الحجج التي يحتجون بها عليه فانه قد يتفق احد هم الحجج التي يحتج بها كما ذكره الرازي والآمدي وامثالهما من فضلاء المتكلمين
الجواب خلاصة ما ذكره النفاة من اهل الفلسفة والكلام وتارة كل طائفة تبطل الطريقة العقلية التي اعتمدت عليها ما يظهر به بطلانها
بالعقل

الاحتجاج على نفي العلو لله تعالى

دليل حدوث الحركة وابطاله

حدوثه

بالعقل الصريح وليس واحد تبنى على طريقة واحدة وهذا يبين خطأ كل طائفة من جهة العقل الصريح الذي يبين بطلان قول فساد
ما قاله الآخرون ومن جهة ان ليس هم معقولا شرعيا فيه فعلم ان من يعرف المعقول والمنقول يعلم ان ما تبنى طائفة من النظار
بحجتها تقول الاخرى هي باطلة وهذا يحتمل فرقة اهل الاثبات الموافقة لما جاء به الرسول صلى الله عليه وسلم فانها من العقليات التي
اتفقت عليها فطر العقلاء السليمة الفطرة التي لا تنازع فيها الا من يلقي النزاع تقليدا من غير دلالة من موجب فطرته وانما يقدح فيها مجموعة
تقليد به او نظيره لا ترجع الى فطرته وهو يدعي انها عقلية نظرية ومن كان له خبرة حقيقية بهذا الباب تبين له ان جميع المقدمات العقلية
التي ترجع اليها نفاة المعارضين للنصوص النبوية انما ترجع الى تقليد منهم لاسلافهم لا الى ما يعلم بضرورة العقل والاستدلال وانهم
يجاهرون بما قامت الادلة العقلية على وجوب تصديقه وتكذيبه من تكلما قامت الادلة العقلية على انه لا يجب تصديقه بل قد علم
جواز الخطأ عليه وعلم وقوع الخطأ منه في ما هو دون الالهيات فضلا عن الالهيات التي يتيقن خطأ من خالف الرسل فيها بالادلة الجلية
والمعقولة بل يجاهرون ما يجب اعتقاده بما يعلم بصريح العقل انه خطأ بل يجاهرون السمعيات التي يعلم العقل الصريح صحتها والتصديق
هنا التنبيه على جوامع قدح كل طائفة في طريقة الطائفة الاخرى من نفاة العلو والعلو وغيره من الصفات بناء على نفي التجسيم ويجوز
اهل الكلام كابي علي وابي هاشم والقاضي عبد الجبار وابي الحسن الاشعري والقاضي ابي بكر وابي الحسين البصري ومحمد الجبائي وابي
المعالي الجويني وابي الوفا ابن عقيل وابي حامد الغزالي وغيرهم يبطلون طرق الفلاسفة التي بنوا عليها النفي منهم من يبطل اصولهم المنطقية
وتقسيمهم الصفات الى ذاتي وعرضي وتقسيم العرض الى الازلي والماهية وعارض لها ودعواهم ان الصفات اللازمة للموصوف منها
ما هو ذاتي داخل في الماهية ومنها ما هو عرضي خارج عن الماهية وما هم توحيد واجب الوجود الذي يعلمونه نفي الصفات على هذا الاصول
وهم في هذا التقسيم جعلوا الماهيات النوعية زائدة في الخارج على الموجودات العينية وليس هذا قول من قال المعدوم شيئا فانه لم يجعل
يثبتون ذواتا معينة ثابتة العدم قبل الوجود المعين وهؤلاء يثبتون ماهيات كلية لا معينة وارسطو واتباعه انما يثبتونها
مقارنة لوجودات المعينة لا مفارقة لها والشيعة الفلاطونية يثبتونها مفارقة ويدعون انها ازلية ابدية وشيعة فيثاغورس اثبتت
اعدادا مجردة وما يثبته هؤلاء انما هو في الاذهان فظنوا ثبوته في الخارج وتقسيمهم الشيء الى حقيقي ذاتي ورسمي وانطلقي وتقسيم المعرف
الى حد ورسم هو بناء على هذا التقسيم وعامة نظار اهل الاسلام وغيرهم ردوا ذلك عليهم وبينوا فساد كلامهم وانتقاضها فانه يجب
بين الحدود وغيره وانه يختص بالخواص التي هي لازمة ملزومة لا تفارقه وبينوا ان الصفات العامة يلزمها ما لا تفارقه كما في الصفات المشتركة
بينه وبين غيره بل واكثر هم منعوا تركيب الجسم كما هو مبسوط في موضعه وقد تنقص في ذلك مشكلو الطوائف كابي هاشم وغيره من المعتزلة وابن
الهيثم وغيره من الشيعة والقاضي ابو بكر وغيره من مثبتة الصفات واما ابو حامد الغزالي فانه وان وافقهم على ابطال الاصول المنطقية والطعن
بذلك مخالف لحظ الذهن ثم انه تحقيق النظر في الالهيات ونحوها من اهل المنطق واتبعه على ذلك من سلك سبيله كالرازي وذويه وابي محمد
ابن البغدادي صاحب ابن الملي وذويه فقد بين في كتابه تهافت الفلاسفة وغيره من كتبه فساد قولهم في الالهيات مع وزنهم بموازين
المنطقية حتى انه بين ان الحجة لهم على نفي التجسيم بمقتضى اصولهم المنطقية وفضلا عن ان يكون لهم حجة على نفي الصفات مطلقا وان كان ابو
حامد قد يوجد في كلامه ما يوافقهم عليه في تارة اخرى وبهذا استحق طعن طوائف من علماء الاسلام ومن الفلاسفة ايضا كابن رشد وغيره حتى
انشد فيه ابو مدين **اذا ما جئت ذا دين وان لقيت معتديا فعد ثانيا** فالاعتبار من كلامه وكلام غيره انما يقوم عليه الادلة وليس
ذلك الا فيما وافق فيه الرسول صلى الله عليه وسلم فلا يقوم دليل صحيح على مخالفة الرسل البتة وهذا كان ابن عقيل يوجد في كلامه ما يوافق
المعتزلة والجهمية تارة وما يوافق به المثبتة للصفات بل الصفات اخبرته اخرى فالاعتبار من كلامه وكلام غيره بما يوافق الدليل وهو
الموافق لما جاء به الرسول صلى الله عليه وسلم والمقصود هنا ان نبين ان مجرد النظار سوى فساد طرق نفي الصفات او العلو بنفي التجسيم
وكذلك مجرد الفلاسفة كابن سينا وابي البركات وابن رشد وغيرهم بينوا فساد طرق اهل الكلام من الجهمية والمعتزلة والاشعرية التي نفوا
بها التجسيم حتى ان ابن رشد في تهافت التهافت بين فساد ما اعتمد عليه هؤلاء كابن ابي حامد في التهافت فصار ما اعتمد عليه الفلاسفة
ولهذا كان في عامة طوائف النظار من مولفي اهل الاثبات على اثبات الصفات بل وعلى قيام الامور الاختيارية في ذاته وعلى العلو كما يوجد فيهم
من يوافقهم على ان الله خالق افعال واحد في حقيقة طرق المعتزلة والجهمية المصرين ومن عرف حقيقة كلامهم علم انه يوافق على اثبات كونه حيا عالما
قادرا وعلى ان كونه حيا ليس هو كونه عالما وكونه عالما ليس هو كونه قادرا لكنه يتابع مثبتة الاحوال الذين يقولون ليست موجودة ولا معدومة
وهذا الذي اختاره هو قول اكثر مثبتة الصفات فزاعمهم تزع لعقلي كما انه يوافق على ان الله خالق الرزق في الحيد وعند وجود الذي الكوثر
مع وجود المقدور وهذا قول اكثر اهل الاثبات وعند اهل الاثبات من الذين يقولون ان الله خالق افعال العباد وهو ايضا يقول ان الله سبحانه
يحب ويرضى ويسخط وبعض حذاق المعتزلة نصر القول بحلول الله وما يتبعه كما يحكيه بالادلة العقلية واظنه من اصحاب ابي الحسين وقد حكى
بقيام الحوادث به وبعض حذاق الفلاسفة وغيره والفلاسفة يخالفون قيام حوادث به كالارادات وعلوم وتحاقيه وقد ذكر ذلك
ابن رشد ذلك في ابن الفلاسفة وابو البركات وغيره والفلاسفة يخالفون قيام حوادث به كالارادات وعلوم وتحاقيه وقد ذكر ذلك
وما هو المنع من متقدمي الفلاسفة كما ذكرت اقوالهم في غير هذا الموضع وتقدم بعضها والمقصود هنا ان جميع ما احتجوه النفاة
قدح فيه بعض النفاة قدحا يبين بطلانه كابي غير واحد طرق الفلاسفة **قال ابو حامد مسئلة** في تجسيم هي في اثبات
الدليل على ان الاول ليس بجسم **فنقول** هذا مستقيم من يرى ان الجسم حادث من حيث انه لا يخلو عن الحوادث وكل واحد منهما يمنع
فاما اذا تم اذا تعلقت جسما قديما لا اول لوجوده ومع انه لا يخلو من حوادث فلم يمتنع ان يكون الاول جسما اما الشمس والفلك الاقصى وما غيره **فان قيل**
لان الجسم لا يكون الا مركبا منقسما الى جزئين بالكمية والى الهيولى والصورة بالقسمة العقلية والى صفات يختص بها لا محالة حتى يباين سائر الاجسام
والا فالاجسام متساوية في انها اجسام وواجب الوجود واحد لا يقبل القسمة بهذه الوجوه **قلنا** وقد اخطأتم في تسليم دعوى الدليل الذي عليه
سوى ان تجمع اذا فتقر بعض اجزاء الى البعض كان معلولا وقد اخطأتم عليه وبينا انه لم يبعد تقدير موجود لا موجود له بتقدير مرئي الكوكب
لا مركب له وتقدير موجودات لا موجد لها اذ نفي الحدود والتشبيه بنحوه على نفي التركيب ونفي التركيب على نفي الماهية سوى الوجود وما هو
الاسباب الاخير فقد استاصلناه وبينا تحكمه فيه **فان قيل** الجسم انما يكون نفس منقسم علة له فلا يكون

www.alukah.net

الجسم ولا قلنا انما ليست علة لوجود اجسام ما ولا لنفس الفلك تجرها علة لوجود جسمه عندكم بل هي يوجد ان بعلة بها فاذا
جاز وجود جرم قديما جاز ان لا يكون لها علة فان قيل كيف اتفق اجتماع النفس والجسم قلنا هو كقول القايل كيف اتفق وجود
الاول فيقال هذا سوال عن حادث واما عالم يزل موجودا فلا يجاز كيف اتفق فكذلك الجسم والنفس اذا لم يزل كل واحد منهما موجودا
لم يبعد ان يكون صانعا فان قيل لا الجسم من حيث انه جسم لا يخلق غيره والنفس المتعلقة بالجسم لا تفعل الا بواسطة الجسم ولا
يكون الجسم واسطة النفس في خلق الاجسام والى ابداع النفوس والاشبا لانا نسب الاجسام قلنا ولم لا يجوز ان يكون في النفوس
نفس تختص بماهية تنبها بها لان توجد الاجسام وغير الاجسام منها فاستحالة ذلك لا يعرف ضرورة ولا برهان يدل عليه الا انه
ايشا هد من عدم الاجسام المشاهدة وعدم المشاهدة لا يدل على استحالته منه فكذا في نفس الجسم والجسم فان قيل الفلك الاقصى والشمس
اصلا ولم يشاهد من غيره وعدم المشاهدة من غيره لا يدل على استحالته منه فكذا في نفس الجسم والجسم فان قيل الفلك الاقصى والشمس
وما قدر من الاجسام فهو متقدر فقد ارجعوا ان يزيد عليها وينقص منه فيفتقر اختصاصه بذلك المقدار جايزا الى مخصص فلا يكون اولا قلنا
لم تنكرون على من يقول ان الجسم يكون على مقدار يجب ان يكون عليه لنظام الكل ولو كان اصغر منه او اكبر لم يجز كما انكم تلزمه ان المعلول الاول
يعيش بجرم الاقصى منه متقدرا بمقدار وسايرها المقادير بالنسبة الى ذات المعلول الاول متساوية ولكن يعين بعض المقادير ليكون النظام
متعلقا به فيتوسط المقدار الذي وقع ولم يجز خلافه فكذلك اذا قدر غير معلول بل اثبتوا في المعلول الاول الذي هو علة الجرم الاقصى عدم
الاختصاص مثل ارادة مثلا لم ينقطع السوال قال ولم اراد هذا المقدار دون غيره كما لزموه على المسلمين في اثباتهم الاشيا
بالارادة القديمة وقد قلنا عليهم ذلك في تعيين جهة حركة السماوات في تعيين نقطتي القطبين فاذا ظهر انهم مضطرون الى تجويز تعيين الشي
في مثله في الوقوع بعلة فتجويزه بغير علة اجوز بعلة اذ لا فرق بين ان يتوجه السوال في نفس الشي فيقال لم اختص هذا القدر وبين
ان يتوجه في العلة فيقال لم خصص هذا القدر عن مثله فان امكن دفع السوال عن العلة على هذا المقدار ليس مثل غيره اذ النظام
يقع به دون غيره امكن دفع السوال عن نفس الشي ولم ينفتق الى علة وهذا لا مخرج عنه فان هذا المقدار المعين الواقع ان كان مثل الاخرى
يقال وقع كذلك قديما كما وقعت بالعلة القديمة نزعهم قال وليستمد الناظر في هذا الكتاب مما اوردناه انهم من توجيه السوال في الارادة
القديمة وقلبنا ذلك عليهم في تعيين القطبين وجهة حركة الفلك وتبين بهذا ان من لا يصدق بحدوث الاجسام فلا يقدر على اقامة الدليل
على الاول ليس بجسم اصلا فجه ابو حامد هو غيره يبينون فساد ما ذكروه من نفي كون الاول جسما وما يقولون لا طريق الى ذلك
الا استدلالا على حدوث الجسم ثم ابو حامد وغيره من النظار يبينون ايضا فساد ما احتج به على حدوث الجسم وقد سبقهم الاشعري الى بيان
فساد ما احتجت به المعتزلة على حدوث الجسم والرازي واتباعه يبينون حدوث الجسم في كتبه الكلامية كالاربعين ونهاية العقول والمحصل
وغيرها لكنهم يبينون فساد كل ما يحتج به على حدوث الاجسام في مواضع اخر مثل المباحث المشرقية وكذلك في المطالب العالية التي هي
اخر كتبه بين فساد حجج من يقول بقدمها وانه قد لا يمكن فاعلا ويذكر حججا كثيرة على دوام الفاعلية ويورد عليها معه ذكر ما يدل
الجمع بين النقيضين تارة ورفع النقيضين تارة ويستدرم كلامها الاصل العظيم الذي هو من اعظم اصول العلم والذين لا يقولون اقوال الاستدلال
الاضعيفة والاقوال الصواب الموافق للبرهان والكتاب لا يعرفونه كما في مسئلة حدوث العالم وغيرها والذين لا يقولون بها الا
بعدم الافلاك وان كانت صادرة عن علة موجبة فالمعلول مقارن لعلته ازلا وابدا قول من يقول الاقوال من يقول
بان الاثر يعقب التاثير التام فهو سبحانه اذا كون شيئا كان عقب تكوينه له كما قال تعالى انما امره اذا اراد شيئا ان يقول له كن فيكون وهذا
هو المعقول بالخلق والعتاق عقب التطليق والاعتاق والانكسار لا نطلق عقب الكسر والقطع فهو سبحانه يقول له كن فيكون وهو القول
بالتكوين ويذكرون انه موجب بذاته وفاعل بمشيئته وقدرته قولين فاسدين احدهما قول من يقول ان الله سبحانه حاشا كان وما لم يشا لم
وانه فاعل تام في الازل فيجب ان يستلزم معلوله وان معلوله يجب ان يكون مقارنا له في الزمان ازلا وابدا وهذا القول من اشد اقوال من آمن
فانه يستلزم الا يوجد في العالم حادث فانه اذا كان مستكملة تامة ازلية ومعلولها معها وشامل كله معلوله اما بوسط واما بغير وسط لزم ان لا
يكون في العالم شيئا الا ازليا فلا يكون في العالم شي من الحوادث وهو خلاف المشاهدة ثم انهم لما اثبتوا الواجب بالممكن انما استدلوا على الممكن بالحادث
الذي يفتقر الى محدث فانه لم يكن في العالم حادث لبطل الامكان الذي به اثبتوا الواجب لزم اما ان لا يكون في العالم واجب الوجود والممكن الوجود وهو
اطلاقا لوجود عن المتضيفين واما ان يكون جميعه واجب الوجود فيكون الحادث الذي كان بعد ان لم يكن واجب الوجود وايضا فاذا كان المطلوب
لا يكون الا مع علته التامة لزم ان لا يحدث شيء من الحوادث الا مع تمام علته ولم يحدث حين حدوثه ما يوجب حدوث علة تامة له وان
قدر حدوث ذلك لزم حدوث تام علل ومعلولات في آن واحد وهو تسلسل في العلل وذلك معلوم الفساد بصريح العقل واتفاق العقلا
فيمتنع في الماضي والمستقبل لقول الجمهور وابي البركات ولهذا قال الجمهور بفناء الجنة والنار وقال ابو الهذيل تفنى وحركاتها دون قول
في ماهو مفتقر الى غيره كما لفلك سواء قيل انه يحتاج الى مبدع كقول ابن سينا واتباعه او قيل انه يحتاج الى ما يشبهه به كقول ارسطو
واتباعه وقيل يجوز فيهما لكن لا يجوز ذلك في ماهو الرب فانه مخلوق معلول وحوادثه القائمة به لا تحصل الا من غيره فهو محتاج
في نفسه والمحتاج لا يكون الا مربوبا والرب لا يكون الا خالقا قديما فحدوثها والمحدث لا يقوم به حوادث الا اولها فان عالم يسبق الحادث الحيوة
الحدوث الحدوث فهو محدث خلقها باتفاق العقلا اذ كان لم يسبقها فاما ان يكون معها او بعدها وعلى التقديرين فهو حادث بحادث
القدم الذي الواجب بنفسه فاذا كان لم يزل متكلما اذا شاء فعالا لما يشاء كان ذلك من كماله وكان حقا كما قاله ائمة السنة والحديث

والثاني

الاقوال الاربعة في جواز تسلسل الحوادث

قول اهل السنة والحديث

والثاني قول من يقول انه فاعل مختار ولكنه يفعل بوصف الجواز فيرجح احد المتماثلين على الاخر بلا مرجح اما لمجرد كونه
قادرا ولمجرد كونه عالما قادرا او لمجرد ارادته القديمة التي ترجح مثلا على مثل بلا مرجح ويقولون ان الحوادث تحدث بعد ان لم تكن
حادثة من غير سبب يوجب حدوث بقولون ترجح الاثر على المؤثر التام وهذا وان كان خيرا من الذي قبله ولهذا ذهب اليه
طوايف من اهل الكلام فمفسدته ايضا بين فانه اذا قيل ان المؤثر التام حصل معه ترجح الاثر عنه وعند حصول الاثر لم يحصل
ما يوجب حصوله كان الحال عند حصول الاثر وقبله حالا واحدة متشابهة لم يختص احد الحالين بالاثر من غير ترجيح مرجح وحدوث
حادث بلا سبب حادث وهذا معلوم الفساد بصريح العقل والقول الثالث قول ائمة السنة انه ما شاء الله كان وما لم يشا
لم يكن فما شاء الله وجب بمشيئته وقدرته وما لم يشاه امتنع لعدم مشيئته له فهو موجب بمشيئته وقدرته لا بذات خالية من الصفات
وهو موجب لما اذا شاءه لا موجب له في الازل كما قال انما امره اذا اراد شيئا ان يقول له كن فيكون وهذا الايجاب مستلزم لمشيئته
وقدرته لا مانع لذلك بل هو سبحانه يخلق ما يشا ويختار فهو فاعل لما يشا وقع اذا شاءه وهو موجب له بمشيئته وقدرته
بخلاف الجزء الثاني من كتاب بيان موافقة صريح المعقول لصحيح المنقول تاليف شيخ الاسلام علم الاعلام علامة الزمان ترجمان
القرآن ناصر السنة والشريعة قامع كل بدعة ووضيعة بحر العلوم تقي الدين ابي العباس امام الايمة احمد بن الامام
عبد الحليم بن الامام عبد السلام بن تيمية قدس الله ارواحهم وادام عليهم برضوانه انسهم وانشراحهم ونفعنا
بهم وجعلهم انه قريب مجيب كتبه ووقفه الفقير الى رحمة القدير فراج بن منصور بن سابق الاثري الحنبلي
غفر الله له ولوالديه ولمن دعى لهم بالمغفرة وذلك في العشرين من شهر ذي القعدة الحرام من شهور سنة اثنين
واربعين وثمانمائة من الهجرة النبوية على مهاجرها افضل صلاة واذكى تحية كتب هذا الجزء على نسخة مقروة
على المصنف وعليها تعليقات المصنف رحمه الله تعالى يتلوه في الجزء الثالث الوجه التاسع عشر

فما سهرت عيني ولا تعبت يدي ∴ لغير جفاء في البرية من بعدي
فيا فارا باحظى سالتك دعوة ∴ لغير عمى ذي اذا صرت في لحدي

www.alukah.net