دَرْءُ تَعَارُضِ العَقْلِ وَالنَّقْلِ

أو

مُوَافَقَةُ صَحِيْحِ المَنْقُوْلِ لِصَرِيْحِ المَعْقُوْلِ

شيخ الإسلام ابن تيمية

الجزء الثالث

قال الرازي البرهان الثاني كل جسم متناهى القدر وكل متناهى القدر محدث وقرر الثانية بان متناهى القدر يجوز كونه أزيد وأنقص فاختصاصه به دونهما لمرجح مختار وإلا فقد ترجح الممكن لا عن المرجح وفعل المختار محدث ، قال الأرموي ولقائل أن يمنع لزوم الترجيح ، قلت مضمونه أنه يقول لا نسلم أنه إذا لم يكن المرجح للقدر مختارا لزم الترجيح بلا مرجح بل قد يكون أمرا مستلزما للقدر .

فإن المرجح أعم من أن يكون مختارا أو غير مختار فإذا قدر المرجح أمرا مستلزما لذلك القدر إما أمر قائم به أو أمر منفصل عنه حصل المرجح للقدر وسيأتي إن شاء الله تعالى تمام الكمال على هذا إذا ذكرنا اعتراضات الآمدي على هذا ، قال الرازي البرهان الثالث لو كان الجسم أزليا لكان في الأزل مختصا بحيز معين لأن كل موجود مشار إليه حسا بأنه هنا أو هناك يجب كونه كذلك والأزلي يمتنع زواله لما تقدم فامتنعت الحركة عليه وقد ثبت جوازها ، قال الأرموي ولقائل أن يقول معنى الأزلي الدائم لا إلى أول فيكون معنى قولنا لو كان الجسم أزليا لكان في الأزل مختصا بحيز معين أنه لو كان الجسم دائما لا إلى أول لكان حصوله في حيز واحد معين دائما وهو معنى السكون وهذا ممنوع بل دائما يكون حصوله في موضع معين إما عينا وإما على البدل أي يكون في كل وقت في حيز معين غير الذي كان حاصلا فيه قبله انتهى ، قلت مضمون هذا الاعتراض أن المشار إليه بأنه هنا أو هناك لا يستلزم حيزا معينا يمتنع انتقاله عنه غاية ما يقال إنه لا بد له من حيز أما كونه واحدا بعينه في جميع الأوقات فلا وإذا استلزم نوع الحيز لا عينه أمكن كونه تارة في هذا وتارة في هذا يوضح هذا أن هذا الحكم لازم للجسم سواء قدر أزليا أو محدثا فإن الجسم المحدث لا بد له من حيز أيضا مع إمكان انتقاله عنه ، فإن قال لا بد للجسم من حيز معين يكون فيه إذ المطلق لا وجود له في الخارج فإذا كان أزليا امتنع زواله بخلاف المحدث ، قيل ليس الحيز أمرا وجوديا بل هو تقدير المكان ولو قدر أنه وجودي فكونه فيه نسبة وإضافة ليس أمرا وجوديا أزليا ، وأيضا فيقال مضمون هذا الكلام لو كان أزليا للزم أن يكون ساكنا لا يتحرك عن حيزه لأن الموجود الأزلي لا يزول ، فيقال إن لم يكن السكون وجوديا بطل الدليل وإن كان وجوديا فأنت لم تقم دليلا على إمكان زوال السكون الوجودي الأزلي وإنما أقمت الحجة على أن جنس الجسم يقبل الحركة ومعلوم أنه إذا كان كل جسم يقبل الحركة وغيرها من الصفات كالطعم واللون والقدرة والعلم وغير ذلك ثم قدر أن في هذه الصفات الوجودية ما هو أزلي قديم لوجوب قدم ما يوجبه لم يلزم إمكان زوال هذه الصفة التي وجب قدم ما يوجبها فإن ما وجب قدم موجبه وجب قدمه وامتنع حدوثه ضرورة ، فإن قيل نحن نشاهد حركة الفلك فامتنع أن يقال لم يزل ساكنا

، قيل أولا ليس الكلام في حدوث الفلك بعينه بل في حدوث كل جسم فإذا قدر جسم أزلي ساكن غير الفلك لم يكن فيما ذكره ولا في حركة الفلك دليل على حدوثه لا سيما عند من يقول القديم الأزلي

الخالق جسم لم يزل ساكنا كما يقوله كثير من النظار من الهشامية والكرامية وغيرهم ، وقيل ثانيا الفلك وإن كان متحركا فحيزه واحد لم يخرج عن ذلك الحيز وحركته وضعية ليست حركة مكانية تتضمن نقله من حيز إلى حيز وحينئذ فقوله وقد ثبت جواز الحركة إن أراد به الحركة المكانية كان ممنوعا وإن أراد غيرها كالحركة الوضعية لم يلزم من ذلك جواز انتقاله من هذا الحيز إلى غيره ، وقد سبق الآمدي إلى هذا الاعتراض فإنه قال في الاعتراض على المقدمة الأولى الأزل ليس هو عبارة عن زمان مخصوص ووقت مقدر حتى يقال بحصول الجسم في الحيز فيه بل الأزل لا معنى له غير كون الشيء لا أول له والأزل على هذا يكون صادقا على ذلك الشيء في كل وقت يفرض كون ذلك الشيء فيه فقول القائل الجسم في الأزل موصوف بكذا أي في حالة كونه متصفا بالأزلية وما من وقت يفرض ذلك الجسم فيه إلا وهو موصوف بالأزلية وأي وقت قدر حصول ذلك الجسم فيه وهو في حيز معين لم يلزم أن يكون حصوله في ذلك الحيز المعين أزليا لأن نسبة حصوله في ذلك الحيز المعين كنسبة حصوله في ذلك الوقت المعين وما لزم من كون الجسم الأزلي لا يخلو عن وقت معين أن يكون كونه في الوقت المعين أزليا فكذلك الحصول في الحيز المعين قال وفيه دقة مع ظهوره ، قلت ويوضح فساد هذه الحجة أن قوله كل جسم يجب اختصاصه بحيز معين لأن كل موجود يشار إليه حسا بأنه هنا أو هناك يجب كونه كذلك يجاب عنه بأن يقال أتريد به أنه يجب اختصاصه بحيز معين مطلقا أو يجب اختصاصه بحيز معين حين الإشارة إليه أما الأول فباطل فليس كل مشار إليه إشارة حسية يجب اختصاصه دائما بحيز معين فإنه ما من جسم إلا وهو ويقبل الإشارة الحسية مع العلم بأنا نشاهد كثيرا من الأجسام تتحول عن أحيازها وأمكنتها ، فإن قال بل يجب أن يكون حين الإشارة إليه له حيز معين فهذا حق لكن الإشارة إليه ممكنة في كل وقت أما كونه في كل الأوقات لا يكون إلا في ذلك المعين لا في غيره فلا والأزلي هو الذي لم يزل فليس بعض الأوقات أخص به من بعض حتى يقال يكون في ذلك الوقت

، المعين في حيز معين بل يجوز أن يكون في وقت في هذا الحيز وفي وقت آخر في حيز آخر وتمام ذلك ما تقدم ذكره من أن الأزل ليس شيئا معينا حتى يطلب له حيز معين بل هو عبارة عن عدم الأول ، ثم ذكر الرازي البرهان الرابع والخامس وليسا متعلقين بهذا المكان ومضمون الرابع أن كل ما سوى الواحد ممكن بذاته وكل ممكن بذاته فهو مفتقر إلى المؤثر والمؤثر لا يؤثر إلا في الحادث لا في الباقي سواء كان تأثيره فيه في حال حدوثه أو حال عدمه لأن التأثير في الباقي من باب تحصيل الحاصل

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

الافتقار هي الحدوث لا الإمكان ، قلت إنه إن أريد بذلك الحدوث مثلا دليل على أن المحدث يحتاج إلى محدث أو أن الحدوث شرط في افتقار المفعول إلى الفاعل

، فهذا صحيح وإن أريد بذلك أن الحدوث هو الذي جعل المحدث مفتقرا إلى الفاعل فهـــذا باطـــل و كذلك الإمكان إذا أريد به أنه دليل على الافتقار إلى المؤثر أو أنه شرط في الافتقار إلى المؤثر فهذا صحيح وإن أريد به أنه جعل نفس الممكن مفتقرا فهذا باطل وعلى هذا فلا منافاة بين أن يكون كل من الإمكان والحدوث دليلا على الافتقار إلى المؤثر وشرطا في الافتقار إلى المؤثر ، وإنما التراع في مسألتين أحدهما أن الواجب بغـــيره هل يصح كونه مفعولا لمن يقول الفلك قديم معلول ممكن فهذا مما ينكره جماهير العقلاء ويقولـــون لا يمكـــن مقارنته لفاعله أزلا وأبدا ويقولون الممكن الذي يقبل الوجود والعدم لا يكون إلا معدوما تارة وموجودا أخرى فنفس المخلوقات مفتقرة إلى الخالق بذاتها واحتياجها إلى المؤثر أمر ذاتي لا يحتاج إلى علة فليس كل حكم ثبت للذوات يحتاج إلى علة إذ ذلك يفضي إلى تسلسل العلل وهو باطل باتفاق العلماء بل من الأحكام ما هو لازم للذوات لا يمكن أن يكون مفارقا للذوات ولا يفتقر إلى علة وكون كل ما سوى الله فقيرا إليه محتاجا إليه دائما هو من هذا الباب فالفقر والاحتياج أمر لازم ذاتي لكل ما سوى الله كما أن الغنى والصمدية أمر لازم لـــذات الله ، وهنا ينشأ التراع في المسألة الثانية وهو أن المحدث المخلوق هل افتقاره إلى الخالق المحدث وقت الإحداث فقط أو هو دائم مفتقر إليه على قولين للنظار ، وكثير من أهل الكلام المتلقي عن جهم وأبي الهذيل يقولون إنه

، لا يفتقر إليه إلا في حال الإحداث لا في البقاء وهذا في مقابلة قول الفلاسفة الدهرية القـــائلين بـــأن افتقار الممكن إلى الواجب لا يستلزم حدوثه بل افتقاره إليه في حال بقائه أزلا وأبدا وكلا القولين باطل ، وهو في أكثر كتبه ينصر خلاف ذلك ولكن نحن نقرر أن كل ما سوى الواجب فهو محدث وأن التأثير لا يكون إلا في حادث وأن الحدوث والإمكان متلازمان وهو قول جمهور العقلاء من أهل الملل والفلاسفة وإنما أثبت ممكنا ليس بحادث طائفة من متأخري الفلاسفة كابن سينا والرازي فلزمهم إشكالات لا محيص عنها مـــع أنهـــم في كتبهم المنطقية يوافقون آرسطو وسلفهم وهو الممكن الذي يقبل الوجود والعدم لا يكون إلا حادثا وقد أنكر ابن رشد قولهم بأن الشيء الممكن الذي يقبل الوجود والعدم يكون قديما أزليا وقال لم يقل بهذا أحـــد مـــن الفلاسفة قبل ابن سينا ، قلت وابن سينا ذكر في الشفاء في مواضع أن الممكن الذي يقبل الوجود والعـــدم لا يكون إلا حادثا فتناقض في ذلك تناقضا مبسوطا في غير هذا الموضع

، وقد أورد هو على هذه الحجة معارضة مركبة تستلزم فساد إحدى المقدمتين وهي المعارضة بكونـــه تعالى عالما بالعلم قادرا بالقدرة فإن علمه إن كان واجبا لذاته وذاته واجبة أيضا فقد وجد واجبـــان وبطلـــت

المقدمة الأولى وإن كان ممكنا كان واجبا بغيره لوجوب ذاته ولزم كون الأثر والمؤثر دائمين وبطلت المقدمة الثانية و لم يجب عن هذه المعارضة بل قال وأما الجواب عن كونه عالما بالعلم قادرا بالقدرة فصعب ، وقد اعترض الأرموي على ما ذكره في المقدمتين أما الأولى فإن الرازي قال لو وجد واجبان وجوبا ذاتيا لتشاركا في الوجوب الذاتي وتباينا بالتعيين فيلزم تركبهما مما به المشاركة والمباينة وكل مركب مفتقر إلى غيره لافتقاره إلى جزئه وكل مفتقر إلى غيره ممكن لذاته ، قال الأرموي ولقائل أن يقول قد يكون الوجوب والتعيين وصفين عرضيين للماهية البسيطة

، قلت تقدم الكلام على هذا في التركيب وذكر ما استدلوا به على امتناع كونه عرضيا فإن الوصف الغرضي يحتاج إلى سبب منفصل عن الذات فيكون وجوب الواجب مفتقرا إلى شيء غير الواجب وأيضا فيكون وجوب الواجب وصفا عرضيا وهو ظاهر الفساد وأيضا التفريق في الصفات اللازمة للحقيقة بين الذاتي والعرضي تحكم محض ، ولكن لقائل أن يقول قول القائل تشاركا في الوجوب الذاتي أتعني به تشاركهما في مطلق الوجوب أو أن أحدهما شارك الآخر في الوجوب الذي يخصه ، فإن أراد الأول قيل له وكذلك قد اشتركا في مطلق التعين فإن هذا واجب وهذا واجب وهذا معين وهذا معين والمعينات مشتركة في مسمى التعين كما أن الواجبات مشتركة في مسمى الوجوب والموجودات مشتركة في مسمى الوجود والماهيات مشتركة في مسمى الماهية والحقائق مشتركة في مسمى الحقيقة وكذلك سائر الأسماء العامة المطلقة الكلية وحينئذ فلم يتباينا في مطلق التعيين كما لم يتباينا في مطلق الوجوب ، وإن قال اشتركا في عين الوجوب

، قيل هذا ممتنع كما أن اشتراكهما في عين التعين ممتنع ، وإن جاز لقائل أن يقول هذا شارك هذا في نفس وجوبه الذي يخصه لجاز لآخر أن يقول إن هذا شارك هذا في نفس تعينه الذي يخصه وإنما المستدل أخذ الوجوب مطلقا وأخذ التعين مقيدا وكان الواجب أن يسوى بينهما في الإطلاق والتعيين إذ هما متلازمان فإن وجوب هذا ملازم لعينه ووجوب هذا ملازم لعينه فيمتنع انفكاك أحدهما عن الآخر ، ولو عكس عاكس قوله لكان قوله مثل قوله بأن يقول اشتركا في التعين الذاتي فإن لكل منهما تعينا ذاتيا وتباينا في الوجوب فإن لكل منهما وجوبا يخصه ومعلوم أن هذا فاسد فكذلك نظيره ، وفي الجملة فالصفات المتلازمة لا يكون بعضها أخص من بعض فإذا قدر إنسانان فكل منهما له إنسانية تخصه وحيوانية تخصه وناطقية تخصه وهي متلازمة لا توجد إنسانيته دون ناطقيته ولا ناطقيته دون إنسانيته ولا توجد واحدة منهما دون عينه المعينة وإن وجد

، إنسانية أخرى وناطقية أخرى فتلك نظير إنسانيته وناطقيته ليست هي هي بعينها كما أن هذا الإنسان نظير هذا الإنسان ليس هو إياه بعينه إلا أن يراد بلفظ العين النوع كما يقال لمن عمل مثل ما يعمل

غيره هذا عمل فلان بعينه فالمقصود أنه ذلك النوع بعينه ليس المقصود أنه ذلك العمل المشخص الذي قام بذات ذلك الفاعل فإنه مخالف للحس فقد تبين أن الموجودين والواجبين ونحو ذلك لم يتركب أحدهما من مشارك ومميز بل ليس فيه إلا وصف مختص به يتميز به عن غيره وإن كانت صفاته بعضها يشابه فيها غيره وبعضها يخالف فيها غيره ، فإذا قيل لو قدر واجبان أو موجودان أو إنسانان لكان أحدهما يشابه الآخر في الوجوب أو الوجود أو الإنسانية لكان صحيحا ولكان يمكن مع ذلك أنه يشابهه في الحقيقة كما يمكن أن يخالفه ، ثم هب أن كلا منهما فيه ما يشارك به غيره وما يتميز به عنه فقوله إنه مركب مما به الاشتراك والامتياز إن عنى بذلك أنه موصوف بالأمرين فصحيح وإن عنى أن هناك أجزاء تركبت ذاته منها فهذا باطل كقول من يقول إن الإنسان مركب من الحيوانية والناطقية فإنه لا ريب أنه موصوف بهما وأما كون الإنسان المعين له أجزاء تركب منها فهذا باطل كما تقدم

، ولو سلم أن مثل هذا يسمى تركيبا فقوله كل مركب مفتقر إلى غيره يدخل فيه ما ركبه المركب كالأجسام المركبة من مفرداتها من الأغذية والأدوية والأشربة ونحو ذلك ويدخل فيه ما يتميز بعض جوانبه عن بعض ويدخل فيه الموصوف بصفات لازمة له وهذا هو الذي أراده هنا ، فيقال له حينئذ يكون المراد أن كل ما كان له صفة لازمة له فلا بد في ثبوته من الصفة اللازمة له وهذا حق وهب أنك سميت هذا تركيبا فليس ذلك ممتنعا في واجب الوجود بل هو الحق الذي لا يمكن نقيضه ، قولك المركب مفتقر إلى غيره معناه أن الموصوف بصفة لازمة له لا يكون موجودا بدون صفته اللازمة له لكن سميته مركبا

، وسميت صفته اللازمة له جزءا وغيرا وسميت استلزامه إياها افتقارا فقولك بعد هذا كل مفتقر إلى غيره ممكن لذاته معناه أن كل مستلزم لصفة لازمة لا يكون موجودا بنفسه بل بشيء مباين له ومعلوم أن هذا باطل وذلك لأن المعلوم أن ما كانت ذاته تقبل الوجود والعدم فلا يكون موجودا بنفسه بل لا بد له من واجب بنفسه يبدعه وهذا حق فهو مفتقر إلى شيء مباين له يبدعه وهذا هو الغير الذي يفتقر إليه الممكن وكل ما افتقر إلى شيء مباين له لم يكن موجودا بنفسه قطعا أما إذا أريد بالغير الصفة اللازمة وأريد بالافتقار التلازم فمن أين يقال إن كل ما استلزم صفة لازمة له لا يكون موجودا بنفسه بل يفتقر إلى مبدع مباين له ، وقد ذكرنا مثل هذا في غير موضع وبينا أن لفظ الجزء والغير والافتقار والتركيب ألفاظ مجملة موهوا بها على الناس فإذا فسر مرادهم بها ظهر فساده وليس هذا المقام مقام بسط هذا ، ونحن هذا البرهان عندنا صحيح وهو أن كل ما سوى الله ممكن وكل ممكن فهو مفتقر إلى المؤثر لأن المؤثر لا يؤثر إلا في حال حدوثه لكن يقرر ذلك بمقدمات لم يذكرها الرازي هنا كما بسط في موضع آخر ، وأما الجواب عن المعارضة بكون الرب عالما قادرا فجوابه أن

، الواجب بذاته يراد به الذات الواجبة بنفسها المبدعة لكل ما سواها وهذا واحد ويراد بـــه الموجـــود بنفسه الذي لا يقبل العدم ، وعلى هذا فالذات واجبة والصفات واجبة ولا محذور في تعدد الواجـــب بهـــذا التفسير كما لا محذور في تعدد القديم اذا اريد به ما لا اول لوجوده وسواء كان ذاتا او صفة لـــذات القـــديم بخلاف ما اذا اريد بالقديم الذات القديمة الخالقة لكل شيء فهذا واحد لا اله إلا هو وقد يراد بالواجب الموجود بنفسه القائم بنفسه وعلى هذا فالذات واجبة دون الصفات ، وعلى هذا فإذا قال القائل الـــذات مـــؤثرة في الصفات والمؤثر والاثر ذاتان قيل له لفظ التأثير مجمل اتعني بالتأثير هنا كونه ابدع الصفات وفعلها ام تعني بـــه كون ذاته مستلزما لها فالأول ممنوع في الصفات والثاني مسلم والتأثير في المبدعات هو بالمعنى الاول لا بـــالمعنى الثاني بل قد بينا في غير هذا الموضع انه يمنع ان يكون مع الله شيء من المبدعات قديم بقدمه ، قال الـــرازي في البرهان الخامس لو كان الجسم قديما لكان قدمه أما ان يكون عين كونه جسما واما مغايرا لكونـــه جســـما والقسمان باطلان فبطل القول بكون الجسم قديما

، انما قلنا انه لا يجوز ان يكون قدم الجسم عين كونه جسما لانه لو كان كذلك لكان العلم بكونـــه جسما علما بكونه قديما فكما ان العلم بكونه جسما ضروري لزم ان يكون العلم بكونه قديما ضروريا ولمـــا بطل ذلك فسد هذا القسم ، وانما قلنا انه لا يجوز ان يكون قدم الجسم زائدا على كونه جسما لان ذلك الزائد ان كان قديما لزم ان يكون قدمه زائدا عليه ولزم التسلسل وان كان حادثا فكل حادث فله أول وكل قديم فلا أول له فلو كان قدم القديم عبارة عن ذلك الحادث للزم ان يكون ذلك الشيء له أول وان لا يكون لـــه أول وهو محال ، ثم قال فان عارضوا بكونه حادثا قلنا الحادث عبارة عن مجموع الوجود الحاصل في الحال والعـــدم السابق ولا يبعد حصول العلم بالوجود الحاصل مع الجهل بالعدم السابق بخلاف القديم فانه لا معنى له إلا نفس وجوده فظهر الفرق ، ثم قال وهذا وجه جدلى فيه مباحثات دقيقة

، قال وليكن هذا اخر كلامنا في شرح دلائل حدوث الاجسام ، قلت قال الارموى لقائل ان يقـــول ضعف الاصل والجواب لا يخفي اه ، قلت قد بين في غير هذا الموضع فساد مثل هذه الحجة من وجوه وهـــي مبينة على ان القديم هل هو قديم بقدم ام لا فمذهب ابن كلاب والاشعري في احد قوليه وطائفة من الصفاتية انه قديم بقدم ومذهب الاشعري في القول الاخر والقاضي ابي بكر والقاضي ابي يعلي وابي علي بن ابي موسى وابي المعالى الجويني وغيرهم ليس كذلك وهم متنازعون في البقاء فقول الاشعري وطائفة معه انه باق ببقاء وهو قول الشريف وابي علي بن ابي موسى وطائفة وقول القاضي ابي بكر وطائفة كالقاضي ابي يعلي ونحوه نفـــى ذلك ، وحقيقة الأمر ان النزاع في هذه المسالة اعتباري لفظى كما قد بسط في غير هذا الموضع وهو متعلـــق

بمسائل الصفات هل هي زائدة على الذات ام لا وحقيقة الأمر ان الذات ان اريد بها الذات الموجودة في الخارج فتلك مستلزمة لصفاتها يمتنع وجودها بدون تلك الصفات واذا قدر عدم اللازم لزم عدم الملزوم فلا يمكن فرض

، الذات الموجودة في الخارج منفكة عن لوازمها حتى يقال هي زائدة او ليس زائدة لكن يقدر ذلك تقديرا في الذهن وهو القسم الثاني فإذا اريد بالذات ما يقدر في النفس مجردا عن الصفات فلا ريب ان الصفات زائدة على هذه الذات المقدرة في النفس ومن قال من متكملة اهل السنة ان الصفات زائدة على الذات فتحقيق قوله انها زائدة على ما اثبته المنازعون من الذات فإنهم اثبتوا ذات مجردة عن الصفات ونحن نثبت صفاتها زائدة على ما اثبتوه هم لا انا نجعل في الخارج ذاتا قائمة بنفسها ونجعل الصفات زائدة عليها فإن الحي الذي يمتنع ان لا يكون إلا حيا كيف تكون له ذات مجردة عن الحياة وكذلك ما لا يكون إلا عليما قديرا كيف تكون ذاته مجردة عن العلم والقدرة ، والذين فوقوا بين الصفات النفسية والمعنوية قالوا القيام بالنفس والقدم ونحو ذلك من الصفات النفسية بخلاف العلم والقدرة فإنهم نظروا إلى ما لا يمكن تقدير الذات في الذهن بدون تقديره فجعلوه من النفسية وما يمكن تقديرها بدونه فجعلوه معنويا ولا ريب انه لا يعقل موجود قائم بنفسه ليس قائما بنفسه بخلاف كما يقدر انه عالم فإنه يمكن تقدير ذاته بدون العلم ، وهذا التقدير عاد إلى ما قدروه في انفسهم وألا ففي نفس الأمر جميع صفات الرب اللازمة له هي صفات نفسية ذاتية فهو عالم بنفسه وذاته وهو عالم بالعلم وهو قادر بنفسه وذاته وهو قادر بالمقدرة

، فله علم لازم لنفسه وقدرة لازمة لنفسه وليس ذلك خارجا عن مسمى اسم نفسه ، وعلى كل تقدير فالاستدلال على حدوث الاجسام بهذه الحجة في غاية الضعف كما اعترفوا هم به فإن ما ذكروه يوجب ان لا يكون في الوجود شيء قديم سواء قدر انه جسم او غير جسم فانه يقال لو كان الرب رب العالمين قديما لكان قدمه أما ان يكون عين كونه ربا وإما زائدا عن ذلك والأمران باطلان فبطل كونه قديما ، أما الأول فلأن لو كان كذلك لكان العلم بكونه ربا أو واجب الوجود أو نحو ذلك علما بكونه قديما وهذا باطل ، وأما الثاني فلأن ذلك الزائد إن كان قديما يلزم أن يكون قدمه زائدا عليه ولزم التسلسل وإن كان حادثا كان للقديم أول فما كان جوابا عن مواضع الإجماع كان جوابا في موارد النزاع وإن كان العلم بكونه رب العالمين يستلزم العلم بقدمه لكن ليس العلم بنفس الربوبية هو العلم بنفس القدم بل قد يقوم العلم الأول بالنفس مع ذهولها عن الثاني وقد يشك في قدمه مع العلم بأنه ربه ويخطر له أن للرب ربا حتى يتبين له فساد ذلك وقد ذكر النبي صلى الله عليه وسلم ذلك في الحديث الصحيح في قوله ، إن الشيطان يأتي أحدكم فيقول من خلق كذا فيقول الله فيقول فمن خلق الله فإذا وجد ذلك أحدكم فليستعذ بالله ولينته وقد بسطت هذا في موضع آخر كما سيأتي إن شاء الله

، والمقصود هنا أن هذه البراهين الخمسة التي احتج بها على حدوث الأجسام قد بين أصحابه المعظمون له ضعفها بل هو نفسه أيضا بين ضعفها في كتب أخرى مثل = المطالب العالية وهي آخر ما صنفه وجمع فيها غاية علومه و = المباحث المشرقية وجعل منتهى نظره وبحثه تضعيفها ، وقد بسط الكلام على هذا في مواضع وبين كلام السلف والأئمة في هذا الموضع كالإمام أحمد وغيره وكلام النظار الصفاتية كأبي محمد بن كلاب وغيره وأن القائل إذا قال عبدت الله ودعوت الله وقال الله خالق كل شيء ونحو ذلك فاسمه تعالى يتناول الذات والصفات ليست الصفات خارجة عن مسمى اسمه ولا زائدة على ذلك بل هي داخلة في مسمى اسمه ولهذا قال أحمد فيما صنفه في الرد على الجهمية نفاة الصفات قالوا إذا قلتم الله وعلمه والله وقدرته والله ونوره قلتم بقول النصارى فقال لا نقول الله وعلمه والله وقدرته والله ونوره ولكن الله بعلمه وقدرته ونوره هو إله واحد فبين أحمد أنا لا نعطف صفاته على مسمى اسمه العطف المشعر بالمغايرة بل ننطق بما يبين أن صفاته داخلة في مسمى اسمه

، ولما ناظره الجهمية في محنته المشهورة فقال له عبد الرحمن بن إسحاق القاضي ما تقول في القرآن أهو الله أم غير الله يعني إن قلت هو الله فهذا باطل وإن قلت غير الله فما كان غير الله فهو مخلوق ، فأجابه أحمد بالمعارضة بالعلم فقال ما تقول في علم الله أهو الله أم غير الله فقال أقول في كلامه ما أقوله في علمه وسائر صفاته وبين ذلك في رده على الجهمية بأنا لا نطلق لفظ الغير نفيا ولا إثباتا إذ كان لفظا مجملا يراد بغير الشيء ما باينه وصارت مفارقته له ويراد بغيره ما أمكن تصوره بدون تصوره ويراد به غير ذلك ، وعلم الله وكلامه ليس غير الذات بالمعنى الأول وهو غيرها بالمعنى الثاني ولكن كونه ليس غير الله بالمعنى الأول فعلى إطلاقه وأما كونه غير الله بالمعنى الثاني ففيه تفصيل فإن أريد بتصوره معرفته المعرفة الواجبة الممكنة في حق العبد فلا يعرفه هذه

، المعرفة من لم يعرف أنه حي عليم قادر متكلم فلا يمكن تصوره ومعرفته بدون صفاته فلا تكون مغايرة لمسمى اسمه وإن أريد أصل التصور وهو الشعور به من بعض الوجوه فقد يشعر به من لا يخطر له حينئذ أنه حي ولا عليم ولا متكلم فتكون صفاته مغايرة له بالاعتبار الثاني ، وأجاب أحمد أيضا بأن الله لم يسم كلامه غيرا ولا قال إنه ليس بغير يعني والقائل إذا قال ما كان غير الله أو سوى الله فهو مخلوق فإن احتج على ذلك بالسمع فلا بد أن يكون مندرجا هذا اللفظ في كلام الشارع وليس كذلك وإن احتج بالعقل فالعقل إنما يدل على خلق الأمور المباينة له وأما صفاته القائمة بذاته فليست مخلوقة والذين يجعلون كلامه مخلوقا يقولون هو بائن عنه والعقل يعلم أن كلام المتكلم ليس ببائن عنه ، وبهذا التفصيل يظهر أيضا الخلل فيما ذكروه من

الفرق بين الصفات الذاتية والمعنوية بأن الذاتية لا يمكن تقدير الذات في الذهن بدون تقديرها بخلاف المعنوية فإنه يقال لهم ما تعنون بتقدير الذات في الذهن أو تصور الذات أو نحو ذلك من الألفاظ أتعنون به أصل الشعور والتصور والمعرفة ولو من بعض الوجوه أم تريدون به التصور والمعرفة والشعور والواجب أو الممكن أو التام فإن عنيتم الأول فما من

، صفة تذكر إلا ويمكن أن يشعر الإنسان بالذات مع عدم شعوره بها ، وقد يذكر العبد ربه ولا يخطر له حينئذ كونه قديما أزليا ولا باقيا أبديا ولا واجب الوجود بنفسه ولا قائما بنفسه ولا غير ذلك وكذلك قد يخطر له ما يشاهده من الأجسام ولا يخطر له كونه متحيزا أو غير متحيز ، وإن عنيتم الثاني فمعلوم أن الإنسان لا يكون عارفا بالله المعرفة الواجبة في الشرع ولا المعرفة التي تمكن بني آدم ولا المعرفة التامة حتى يعلم أنه حي عليم قدير وممتنع لمن يكون عارفا بأن الله متصف بذلك إذا خطر بباله ذاته وهذه الصفات أن يمكن تقدير ذاته موجودة في الخارج بدون هذه الصفات كما يمتنع أن يقدر ذاته موجودة في الخارج بدون أن تكون قديمة واجبة الوجود قائمة بنفسها فجميع صفاته تعالى اللازمة لذاته يمتنع مع تصور الصفة والموصوف والمعرفة بلزوم الصفة للموصوف يمتنع أن يقدر إمكان وجود الذات بدون الصفات اللازمة لها مع العلم باللزوم وإن قدر عدم العلم باللزوم أو عدم خطور الصفات اللازمة بالبال فيمكن خطور الذات بالبال بدون شيء من هذه الصفات وإذا علم لزوم بعض الصفات دون بعض فما علم لزومه لا يمكن تقدير وجود الذات دونه وما لم يعلم لزومه أمكن الذهن أن يقدر وجوده دون وجود تلك الصفة التي لم يعلم لزومها لكن هذا الإمكان معناه عدم العلم بالامتناع لا العلم بالإمكان في الخارج إذ كل ما لم يعلم الإنسان عدمه فهو ممكن عنده

، إمكانا ذهنيا بمعنى عدم علمه بامتناعه لا إمكانا خارجيا بمعنى أنه يعلم إمكانه في الخارج ، وفرق بين العلم بالإمكان وعدم العلم بالامتناع وكثير من الناس يشتبه عليه هذا بهذا فإذا تصور ما لا يعلم امتناعه أو سئل عنه قال هذا ممكن وهذا غير ممتنع وهذا لو فرض وجوده لم يكن من فرضه محال ، وإذا قيل له قولك إنه لو فرض وجوده لم يلزم منه محال قضية كلية وسلب عام فمن أين علمت أنه لا يلزم من فرض وجوده محال والنافي عليه الدليل كما أن المثبت عليه الدليل وهل علمت ذلك بالضرورة المشتركة بين العقلاء أم بنظر مشترك أم بضرورة اختصصت بها أم بنظر اختصصت به فإن كان بالضرورة المشتركة وجب أن يشركك نظراؤك من العقلاء في ذلك وليس الأمر كذلك عندهم وإن كان بنظر مشترك فأين الدليل الذي تشترك فيه أنت وهم وإن كان بضرورة مختصة أو نظر مختص فهذا أيضا باطل لوجهين أحدهما أنك تدعي أن هذا مما يشترك فيه العقلاء ويلزمهم موافقتك فيه وتدعي أنهم إذا ناظروك كانوا منقطعين معك بهذه الحجة وذلك يمنع دعواك الاختصاص بعلم ذلك والثاني أن اختصاصك بعلم ذلك ضرورة أو نظرا إنما يكون لاختصاصك بما

يوجب تخصيصك بذلك كمن خص بنبوة أو تجربة أو نحو ذلك مما ينفرد به وأنت لست كذلك فيما تدعي إمكانه ولا تدعي اختصاصك بالعلم بإمكانه وإن ادعيت ذلك لم يلزم غيرك موافقتك في ذلك إن لم تقم

عليه دليلا يوجب موافقتك سواء كان سمعيا أو عقليا وأنت تدعي أن هذا من العلوم المشتركة العقلية وهذه الأمور لبسطها موضع آخر ، والمقصود هنا التنبيه على هذا الأصل الذي نشأ منه التنازع أو الاشتباه في مسائل الصفات من هذا الوجه وتفريق هؤلاء المتكلمين في الصفات اللازمة للموصوف بين ما سموها نفسية وذاتية وما سموها معنوية يشبه تفريق المنطقيين في الصفات اللازمة بين ما سموه ذاتيا مقوما داخلا في الحقيقة وما سموه عرضيا خارجا عن الذات مع كونه لازما لها وتفريقهم في ذلك بين لازم الماهية ولازم وجود الماهية كما قد بسط الكلام على ذلك في غير هذا الموضع ، وبين أن هذه الفروق إنما تعود عند الحقيقة إلى الفرق بين ما يتصور في الأذهان وهو الذي قد يسمى ماهية وبين ما يوجد في الأعيان وهو الذي قد يسمى وجودها وأن ما يتصور في النفس من المعاني ويعبر عنه بالألفاظ له لفظ دل عليه بالمطابقة هو الدال على تلك الماهية وله جزء من المعنى هو جزء تلك الماهية واللفظ المذكور دال عليه بالتضمن وله معنى يلزمه خارج عنه فهو اللازم لتلك الماهية الخارج عنها واللفظ يدل عليه بالالتزام وتلك الماهية التي في الذهن هي بحسب ما يتصوره الذهن من صفات الموصوف تكثر تارة وتقل تارة وتكون تارة مجملة وتارة مفصلة وأما الصفات اللازمة للموصوف في الخارج فكلها لازمة له لا تقوم ذاته مع عدم شيء منها وليس منها شيء يسبق الموصوف في الوجود العيني كما قد

يزعمونه من أن الذاتي يسبق الموصوف في الذهن والخارج وتلك الصفات هي أجزاء الماهية المتصورة في الذهن كما أن لفظ كل صفة جزء من تلك الألفاظ إذا قلت جسم حساس نام مغتذ متحرك بالإرادة ناطق وأما الموصوف الموجود في الخارج كالإنسان فصفاته قائمة به حالة فيه ليست أجزاء الحقيقة الموجودة في الخارج سابقة عليها سبق الجزء على الكل كما يتوهمه من يتوهمه من هؤلاء الغالطين كما قد بسط في موضعه ، وقول هؤلاء المتكلمين في الصفات اللازمة إنها زائدة على حقيقة الموصوف يشبه قول أولئك إن الصفات اللازمة العرضية خارجة عن حقيقة الموصوف وكلا الأمرين منه تلبيس واشتباه حاد بسببه كثير من النظار الأذكياء وكثر بينهم النزاع والجدال والقيل والقال وبسط هذا له موضع آخر ، وإنما المقصود هنا التنبيه على ذلك والله أعلم وأحكم وإن كان

قد بسط الكلام على ضعفها في غير هذا الموضع مع أن هذا الذي ذكره مستوعب لما ذكره غيره من أهل الكلام من المعتزلة والأشعرية والكرامية ومن وافقهم من الفقهاء من أصحاب الأئمة الأربعة وغيرهم في

ذلك ، وكان المقصود ما ذكروه في تناهي الحوادث ولهذا لم يعتمد الآمدي في مسألة حدوث العالم على شيء من هذه الطرق بل بين ضعفها واحتج بما هو مثلها أو دونها في الضعف وهو أن الأجسام لا تنفك عن الأعراض والأعراض لا تبقى زمانين فتكون حادثة وما لا ينفك عن الحوادث فهو حادث وهذا الدليل مبني على مقدمتين على أن كل عرض في زمان فهو لا يبقى زمانين وجمهور العقلاء يقولون إن هذا مخالف للحسن والضرورة وعلى امتناع حوادث لا أول لها وقد عرف الكلام في ذلك والوجوه التي ضعف بها الامدى ما احتج به من قبله على حدوث الأجسام يوافق كثير منها ما ذكره الارموى وهو متقدم على الارموى ، فأما ان يكون الارموى راى كلامه وانه صحيح فوافقه و اما ان يكون وافق الخاطر الخاطر كما يوافق الحافر الحافر او ان يكون الارموى و الامدى اخذا ذلك او بعضه من كلام الرازي او غيره ، وهذا الإحتمال ارجح فان هذين و امثالها وقفوا على كتبه التي فيها هذه

الحجج مع ان تضعيفها مما سبق هؤلاء اليه كثير من النظار ومن تكلم النظار ينظر ما تكلم به من قبله فإما ان يكون أخذه عنه او تشابهت قلوبهم ، وبكل حال فهما مع الرازي ونحوه من افضل بني جنسهم من المتأخرين فاتفاقهما دليل على قوة هذه المعارضات لا سيما إذا كان الناظر فيها ممن له بصيرة من نفسه يعرف بها الحق من الباطل في ذلك بل يكون تعظيمه لهذه البراهين لان كثيرا من المتكلمين من هؤلاء وغيرهم اعتمد عليها في حدوث الأجسام فإذا راى هؤلاء وغيرهم من النظار قدح فيها وبين فسادها علم ان نفس النظار مختلفون في هذه المسالك وان هؤلاء الذين يحتجون بها هم بعينهم يقدحون فيها وعلى القدح فيها استقر أمرهم وكذلك غيرهم قدح فيها كأبي حامد الغزالي وغيره ، وليس هذا موضع استقصاء ذكر من قدح قي ذلك و انما المقصود القدح في هذه المسالك التي يسمونها براهين عقلية ويعارضون بها نصوص الكتاب والسنة واجماع السلف ثم ان نفس حذاقهم قدحوا فيها ، فأما المسلك الأول الذي ذكره الرازي فقال الامدى المسلك السادس لبعض المتأخرين من اصحابنا في الدلالة على اثبات حدوث الأجسام وهو انه لو كانت الأجسام أزلية لكانت في الأزل أما ان

تكون متحركة او ساكنة وساق المسلك إلى اخره ثم قال وفيه وفي تقريره نظر وذلك ان القاتل يقول أما ان تكون الحركة عبارة عن الحصول في الحيز بعد الحصول في حيز اخر والسكون عبارة عن الحصول في الحيز بعد ان كان في ذلك الحيز او لا تكون كذلك فان كان الاول فقد بطل الحصر بالجسم في أول زمان حدوثه فانه ليس متحركا لعدم حصوله في الحيز بعد ان كان في حيز اخر وليس ساكنا لعدم حصوله في الحيز بعد ان كان فيه وان كان الثاني فقد بطل ما ذكره في تقرير كون السكون امرا وجوديا ولا محيص عنه ، فان

قيل الكلام انما هو في الجسم في الزمن الثاني والجسم في الزمن الثاني ليس يخلو عن الحركة والسكون بالتفسير المذكور فهو ظاهر الاحالة فانه إذا كان الكلام في الجسم انما هو في الزمن

الثاني من وجود الجسم فالزمن الثاني ليس هو حالة الأزلية وعند ذلك لا يلزم ان يكون الجسم ازلا لا يخلو عن الحركة والسكون ، قال وان سلمنا الحصر فلم قلتم بامتناع كون الحركة أزلية وما ذكروه من الوجه الاول في الدلالة فانما يلزم ان لو قيل بان الحركة الواحدة بالشخص أزلية وليس كذلك بل المعنى بكون الحركة أزلية ان اعداد اشخاصها المتعاقبة لا أول لها وعند ذلك فلا منافاة بين كون كل واحدة من احاد الحركات المشخصة حادثة ومسبوقة بالغير وبين كون جملة احادها أزلية بمعنى متعاقبة إلى غير النهاية ، قال وما ذكروه في الوجه الثاني باطل أيضا فان كل واحدة من الحركات الدورية وان كانت مسبوقة بعدم لا بداية له فمعنى اجتماع الاعدام السابقة على كل واحدة من الحركات في الازل انه لا أول لتلك الاعدام ولا بداية ومع ذلك فالعدم السابق على كل

حركة وان كان لا بداية له فيقارنه وجود حركات قبل الحركة المفروضة لا نهاية لها على جهة التعاقب أي يعاقبه وجود حركات لا نهاية لها من قبل الحركة المفروضة وليس فيه مقارنة السابق للمسبوق ، وعلى هذا فيكون الكلام في العدم السابق على حركة حركة وعلى هذا فحصول شيء من الموجدات الأزلية مع هذه الإعدام ازلا على هذا النوع لا يكون ممتنعا إذ ليس فيه مقارنة السابق للمسبوق على ما عرف ، قال وفيه دقة فليتأمل ، قلت هذا هو الاعتراض الذي ذكره الارموى وقد ذكره غيرهما والظاهر ان الارموى تلقى هذا عن الامدى وهم يقولون اجتماع الإعدام لا معنى له سوى انها مشتركة في عدم البداية والأولية وحينئذ فعدم كل حركة يمكن ان يقارنه وجود اخرى وليس فيه مقارنة السابق للمسبوق وهذا الذي قالوه صحيح لكن قد يقال هذا الاعتراض انما يصح لو كان احتج بأن في ذلك مقارنة السابق للمسبوق فقط وهو لم يحتج إلا بان العدمات تجتمع في الازل وليس معها

شيء من الموجدات إذ لو كان معها موجود لكان هذا الموجود مقارنا لتلك العدمات المجتمعة ومنها عدمه فاقترن السابق والمسبوق فعدمته اجتماعها في الأزل ، وقد قالوا له ان عنيت باجتماعها تحققها بأسرها معا حينا فهو ممنوع لانه ما من حين يفرض إلا وينتهي واحد منها وهو يقول انا لم اعن باجتماعها في حين حادث ليلزمني انتهاء واحد منها وانما قلت هي مجتمعة في الأزل ، وفصل الخطاب ان يقال العدم ليس بشيء وليس لعدم هذه الحركة حقيقة ثابتة مغايرة لعدم الاخرى حتى يقال ان اعدامها اجتمعت في الأزل او لم تجتمع بل معنى حدوث كل منها انها كانت بعد ان لم تكن وكون الحوادث كلها مشتركة في انها لم تكن لا يوجب

ان يكون عدم كونها حقائق متغايرة ثابتة في الأزل ، يوضح ذلك ان يقال أتعنى بكونها مسبوقة بالعدم ان جنسها مسبوق بالعدم او لك واحد منها مسبوق بالعدم أما الاول فهو محل التراع و اما الثاني فإذا قدر ان كل واحد كان بعد ان لم يكن والجنس لم يزل كائنا لم يجز ان يقال الجنس كائن بعد ان لم يكن ولا يلزم من كون كل من افراده مسبوقا بعدم ان يكون الجنس مسبوقا بالعدم إلا إذا ثبت حدوث الجنس وهو محل التراع وعدم الحوادث هو نوع واحد ينقضي بحسب الحدوث فكلما حدث حادث انقضى من ذلك العدم عدم ذلك الحادث و لم ينقض عدم غيره فالأزلى حينئذ عدم اعيان الحوادث كما ان الأزلي عند من يقول بأنه لا

أول لها هو جنس الحوادث فجنس وجودها أزلي وعدم كل من أعيانها أزلي ولا منافاة بين هذا وهذا إلا أن يثبت وجوب البداية وهو محل التراع ، وبهذا يظهر الجواب عما ذكره بعضهم في تقرير هذا الوجه فإن بعضهم لما رأى ما أوردوه على ما ذكره الرازي حرر الدليل على وجه آخر فقال القول بكون كل من الحركات الجزئية مسبوقا بأخرى لا إلى أول يسلتزم المحال فيكون محالا ، بيان الأول أن كل واحد منها من حيث إنه حادث يقتضي أن يكون مسبوقا بعدم أزلي لأن كل حادث مسبوق بعدم أزلي فهذا يقتضي أن تكون تلك العدمات مجتمعة في الأزل ومن حيث أنه ما من جنس يفرض إلا ويجب أن يكون فرد منها موجودا يقتضي ألا تكون تلك العدمات مجتمعة في الأزل وإلا لزم أن يكون السابق مقارنا للمسبوق ولا شك أن اجتماعها في الأزل وعدم اجتماعها فيه متناقضان فالمستلزم له محال ، فيقال لمن احتج بهذا الوجه العدم الأزلي السابق على كل من الحوادث إن جعلته شيئا ثابتا في الأزل متميزا عن عدم الحادث الآخر فهذا ممنوع فإن العدم الأزلي لا امتياز فيه أصلا ولا يعقل حتى يقال إن هناك أعداما ولكن إذا حدث حادث علم أنه انقضى عدمه الداخل في ذلك النوع الشامل لها وليس شمول جنس الموجودات لها

كشمول جنس العدم للمعدومات فإن الموجودات لها امتياز في الخارج فشخص هذا الموجود متميز في الخارج عن شخص الآخر وأما العدم فليس بشيء أصلا في الخارج ولا امتياز فيه بوجه من الوجوه ، ولكن هذا الدليل قد بني على قول من يقول المعدوم شيء ولا يبعد أن يكون الرازي أخذ هذا الوجه من المعتزلة القائلين بهذا فإنهم يثبتون المعدوم شيئا فيكون هذا الحادث في حال عدمه شيئا وهذا الحادث في حال عدمه شيئا وحينئذ فللحوادث أعدام متميزة ثابتة في الأزل ، وهؤلاء القائلون بهذا يقولون ذلك في كل معدوم ممكن سواء حدث أو لم يحدث فإذا قال القائل للحوادث أعدام أزلية ثابتة في الأزل متميزة لم يتوجه إلا على قول هؤلاء وهذا القول قد عرف فساده وبتقدير تسليمه فيجاب عنه بما ذكره هؤلاء وهو أن اجتماعه في الأزل بمعنى غير انتفاء البداية ممتنع وعدم البداية ليس أمرا موجودا حتى يعقل فيه اجتماع ، وعلى هذا فيقال لا نسلم أن الأزل

شيء مستقر أو شيء موجود وليس للأزل حد محدود حتى يعقل فيه اجتماع بل الأزل عبارة عن عدم الابتداء ومالا ابتداء له فهو أزلي ومالا انتهاء له فهو أبدى

وما من حين يقدر موجودا إلا وليس هو الأزل ففي كل حين بعضها موجود وبعضها معدوم فوجود البعض مقارن لعدم البعض دائما وحينئذ فاجتماعها في الأزل معناه اشتراكها في ان كل واحد ليس لـــه أول وعدم اجتماعها فيه معناه أنه لم يزل في كل حين واحد منها موجودا وعدمه زائلا ولا تناقض بين اشتراكها في عدم الابتداء ووجود أشخاصها دائما إلا اذا قيل يمتنع جنس الحوادث الدائمة ، وقد اعترض المستدل بهذا على ما ذكره الآمدي و الارموى في الوجه الاول ، قال فإن قلت الازلي الحركة الكلية بمعنى ان كل فـــرد منـــها مسبوق بالاخر لا إلى أول افرادها الموجودة التي تقتضي المسبوقية بالغير ، ثم قال قلت فحينئذ ما هو المحكـــوم عليه بالازلي غير موجود في الخارج لامتناع وجود الحركة الكلية في الخارج وما هو موجود منها في الخـــارج فهو ليس بأزلي ، ولقائل أن يقول هذا غلط نشأ من الاجمال الذي في لفظ الكلي ، وذلك أنه انما يمتنع وجود الكلى في الخارج مطلقا اذا كان مجردا عن أفراده كوجود انسان مطلق وحيوان مطلق وحركة مطلقة لا تختص بمتحرك ولا بجهة ولون مطلق لا يكون أبيض ولا أسود ولا غير ذلك من الالوان المعينة فإذا قدر حركة مطلقة لا تختص بمتحرك معين كان كان وجودها في الخارج ممتنعا و اما الحركات المتعاقبة فوجود الكلى فيهـــا هـــو وجود تلك الافراد كما اذا وجد عدة أناسي فوجود

، الانسان الكلى هو وجود أشخاصه ولا يحتاج ان يثبت للكلى في الخارج وجودا غير وجود أشخاصه بل نفس وجود أشخاصه هو وجوده ، ومعلوم أنه اذا أريد بوجود الكلى في الخارج وجود اشخاصه لا ينازع فيه احد من العقلاء وان كانوا قد يتنازعون في أن الكلى المطلق لا بشرط وهو الطبيعي هل هـــو موجـــود في الخارج أم لا وحينئذ فمرادهم بوجود الحركة الكلية في الخارج هو وجود أفرادها المتعاقبة شيئا بعد شيء فكل فرد مسبوق بالغير وليس هذا الجنس المتعاقب الذي يوجد بعضه شيئا فشيئا بمسبوق بالغير ، وان شئت قلت لا نسلم ان الكلى لا يوجد في الخارج ولكن نسلم أنه لا يوجد في الخارج كليا وهذا هو الكلى الطبيعـــي هـــو المطلق بشرط كمسمى الانسان لا بشرط فإنه يوجد في الخارج لكن معينا مشخصا وتوجد أفراده أما مجتمعة و اما متعاقبة كتعاقب الحوادث المستقبلة فوجود الحركات المعينة كوجود سائر الاشياء المعينة ووجـــود مســـمى الحركة كوجود سائر المسميات الكلية والمحكوم عليه بالازلية هو النوع الذي لا يوجد إلا شيئا فشيئا لا يوجد مجتمعا ، فإن قال القائل مسمى الحركة ليس بموجود في الخارج على وجه الاجتماع كما يوجد مـــن أفـــراد الانسان فقد صدق وان قال انه لا يوجد شيئا فشيئا فهذا ممنوع ومن قال ذلك لزمه ان لا يوجد في الخـــارج

حركة أصلا لا متناهية ولا غير متناهية وهذا مخالف للحس والعقل وقد تفطن ابن سينا لهذا الموضع وتكلم في وجود الحركة

بكلام له وقد نقله عنه الرازي وغيره وقد تكلمنا عليه وبينا فساده فيما سيأتي ان شاء الله ، قال الآمدي وباقي الوجوه في الدلالة ما ذكرناه في امتناع حوادث غير متناهية في اثبات واجب الوجود وقد ذكرت فلا حاجة إلى اعادتها ، وهو قد ذكر قبل ذلك في امتناع مالا يتناهي اربعة طرق فزيفها واختار طريقا خامسا الاول التطبيق وهو أن يقدر جملة فلو كان ما قبلها لا نهاية له فلو فرضنا زيادة متناهية على الجملة المفروضة ولتكن الزيادة عشرة مثلا فالجملة الاولى أما ان تكون مساوية لنفسها مع فرض الزيادة عليها او أزيد او أنقص ، والقول المساواة والزيادة محال فإن الشيء لا يكون مع غيره كهو لا مع غيره ولا أزيد وان كانت الجملة الاولى ناقصة بالنظر إلى الجملة الثانية فمن المعلوم ان التفاوت بينهما انما هو بأمر متناه وعند ذلك

فالزيادة لا بد أن يكون لها نسبة إلى الباقي بجهة من جهات النسب على نحو زيادة المتناهي على المتناهي ، ومحال ان يحصل بين ما ليسا بمتناهين النسبة الواقعة بين المتناهين ، وأيضا فإنه اذا كانت احدى الجملتين أزيد من الاخرى بأمر متناه فليطبق بين الطرفين الآخرين بأن تأخذ من الطرف الاخير من احدى الجملتين عددا مفروضا ومن الاخرى مثله وهلم جرا فإما ان يتسلسل الأمر إلى غير النهاية فيلزم منه مساواة الانقص للازيد في كلا طرفيه وهو محال وان قصرت الجملة الناقصة في الطرف الذي لا نهاية له فقد تناهت والزائدة انما زادت على الناقصة بأمر متناه وكل ما زاد على المتناهى بأمر متناه فهو متناه ، قال وهذا لا يستقيم لا على قواعد الفلاسفة ولا على قواعد المتكلمين

، أما الفلاسفة فإن قضوا بأن كل ماله ترتيب وضعي كالابعاد والامتدادات او الترتيب الطبيعي و آحاده موجودة معا كالعلل والمعلولات فالقول بعدم النهاية فيه مستحيل وما سوى ذلك فالقول بعدم النهاية فيه غير مستحيل وسواء كانت آحاده موجوده معا كالنفوس بعد مفارقة الابدان او هي على التعاقب والتجدد كالازمنة والحركات الدورية فإن ما ذكروه وان استمر لهم فيما قضوا فيه بالنهاية فهو لازم لهم فيما قضوا فيه بعدم النهاية وعند ذلك فلا بد من بطلان احد الامرين أما الدليل ان كان اعتقادهم عدم النهاية حقا و اما اعتقاد عدم النهاية ان كان الدليل حقا لاستحالة الجمع ، قال وليس لما يذكره الفيلسوف من جهة الفرق بين العلل والمعلومات والازمنة والحركات قدح في الجمع وهو قوله ان مالا ترتيب له وضعا ولا آحاده موجودة معا وان كان ترتيبه

طبيعيا فلا يمكن فرض جواز قبوله الانطباق وفرض الزيادة والنقصان فيه بخلاف مقابله لان المحصل يعلم ان الاعتماد على هذا الخيال في تناهي ذوات الاضلاع وفيما له الترتيب الطبيعي و آحاده موجودة معا ليس إلا من جهة افضائه إلى وقوع الزيادة والنقصان بين ما ليسا بمتناهين وذلك انما يمكن بفرض زيادة على ما فرض الوقوف عنده من نقطة ما من البعد المفروض او وحدة ما من العدد المفروض وعند ذلك فلا يخفي امكان فرض الوقوف على جملة من أعداد الحركات والنفوس الانسانية المفارقة لابدانها وجواز فرض الزيادة عليها بالتوهم مما هو من نوعها وإذ ذاك فالحدود المستعملة في القياس المذكور في محل الاستدلال بعينها مستعملة في صورة الالزام مع اتحاد الصورة القياسية من غير فرق ، و ايضا فليس كل جملتين تفاوتتا بأمر متناه تكونان متناهيتين فإن عقود الحساب مثلا لا نهاية لاعدادها وان كانت الاوائل اكثر من الثواني بأمر متناه وهذه الامور وان كانت تقديرية ذهنية فلا خفاء ان وضع القياس المذكور فيها على نحو وضعه في

الامور الموجودة بالفعل فلا تتوهمن الفرق واقعا من مجرد هذا الاختلاف ، والقول بأن ما زادت به إحدى الجملتين على الاخرى لا بد وان تكون له نسبة إلى الثاني غير مسلم ولا يلزم من قبول المتناهي لنسبة المتناهي اليه قبول غير المتناهي لنسبة المتناهي اليه ، قال و اما المتكلم فله في ابطال القول بعدم النهاية طرق الاول ما أسلفناه من الطريقة المذكورة ويلزم عليه ما ذكرناه ما عدا التناقض اللازم للفيلسوف من ضرورة اعتقاد عدم النهاية فيما ذكرناه من الصور وعدم اعتقاد المتكلم لذلك غير ان المناقضة لازمة للمتكلم من جهة اعتقاده عدم النهاية في معلومات الله تعالى ومقدوراته مع وجود ما ذكرناه من الدليل الدال على وجوب النهاية فيها ، قال وما يقال من أن المعنى بكون المعلومات

و المقدورات غير متناهية صلاحية العلم لتعلقه بما يصح ان يعلم وصلاحية القدرة لتعلقها بكل ما يصح ان يوجد وما يصح ان يعلم ويوجود غير متناه لكنه من قبيل التقديرات الوهمية والتجويزات الامكانية وذلك مما لا يمتنع كونه غير متناه بخلاف الامور الوجودية والحقائق العينية فلا أثر له في القدح أيضا فإن هذه الامور وان لم تكن من موجودات الاعيان غير أنها متحققة في الاذهان ولا يخفى ان نسبة ما فرض استعماله فيما له وجود ذهني على نحو استعماله فيما له وجود عيني ، قلت التفريق بين الشيئين يحتاج إلى ثبوت الوصف الفارق وثبوت تأثيره و الآمدي سلم لهم الوصف ونازعهم في كونه مؤثرا

، والتحقيق أن ما ذكروه من الوصف متوجه في القدرة فإن تعلقها بالمعدوم من باب التجويز بخلاف العلم فإن فساد تعلقه بالمعدوم ليس من باب التجويز فإن المعدوم هنا معلوم للعالم ليس المراد بذلك أن ثم صفة تصلح ان يعلم بها المعدوم اذا وجد بل هو معلوم قبل وجوده بخلاف القدرة فإن تعلقها بالمعدوم معناه انها صفة

صالحة لتعلق المعدوم اذا وجد ، قلت وأيضا فإن قول القائل المعنى بكون المعلومات و المقدورات غير متناهية هو صلاحية العلم والقدرة للتعلق وهو وان سلم في القدرة فلا يسلم في العلم فإن الكلام ليس هو في امكان العلم بها بل في العلم الذي يقال انه علم موجود أزلي متعلق بما لا نهاية له وهذا أمر موجود ، وعن هذه الشبهة صار طائفة من النظار إلى استرسال العلم على آحاد نوع العرض كما قاله ابو المعالي وحكي ذلك عن أبي الحسين البصري وداود الجواربي ،

، قال ابو المعالي الأجسام جنس واحد والأعراض اجناسها محصورة وأفراد الجنس غير محصورة قال فلا يجوز وجود أجناس لا تتناهى لأنه يجب حينئذ وجود مالا يتناهى في العلم و لا الدليل دال على نفي النهاية في هذا وهذا قال وأما آحاد الاعراض فإن العلم يسترسل عليها استرسالا وأما الجواب بصلاحية التعلق فهو جواب الشهرستاني ونحوه ، قال الطريق الثاني يعني في بيان امتناع مالا نهاية له قوله لو وجد اعداد لا نهاية لها لم تخل أما ان تكون شفعا او وترا معا او شفعا ووترا معا أو لا شفعا ولا وترا فإن كانت شفعا فهي تصير وترا بزيادة واحدة وان كانت ولا شفعا ولا وترا فهي تصير شفعا بزيادة واحد و اعواز الواحد لما لا يتناهى مح وإن

كانت شفعا ووترا فهو محال لأن الشفع ما يقبل الانقسام بمتساويين والوتر غير قابل لذلك والعدد الواحد لا يكون قابلا لذلك وغير قابل له معا وان لم يكن شفعا ولا وترا فيلزم منه وجود واسطة بين النفي و الاثبات وهو محال وهذه المحالات انما لزمت من القول بعدد لا نهاية له فالقول به محال ، قال وهو من النمط الاول في الفساد لوجهين الاول قد لا نسلم استحالة الشفعية او الوترية فيما لا نهاية له والقول بأن مالا يتناهى لا يعوزه الواحد الذي به يصير شفعا ان كان وترا او وترا ان كان شفعا فدعوى مجردة ومحض استبعاد لا دليل عليه ، الوجه الثاني انه يلزم عليه عقود الحساب ومعلومات الله تعالى ومقدوراته فإنها غير متناهية امكانا مع امكان اجراء الدليل المذكور فيها ، قلت ولقائل ان يقول أما الوجه الاول فضعيف فإن كون مالا

يتناهى معوزا للواحد كالمعلوم فساده بالضرورة بل يمكن ان يقال مالا يتناهى لا يمكن ان يكون لا شفعا ولا وترا لأن الشفع والوتر نوعا جنس العدد المحصور الذي له طرفان مبدأ ومنتهى فأما اذا قدر مالا مبدأ له ولا منتهى له فليس عددا محصورا فلا يكون شفعا ولا وترا كما يقوله المسلمون وغيرهم من اهل الملل فيما يحدثه الله تعالى في المستقبل من نعيم الجنة انه لا شفع ولا وتر ، وهذا أيضا قول الفلاسفة الطبيعية والالهية ان مالا نهاية له لا يكون شفعا ولا وترا وذلك ان مالا نهاية له ليس له طرفان والشفع ما يقبل الانقسام بقسمين متساويين وهذا انما يعقل فيما له طرفان منتهيان و اذا لم يمكن ان يكون شفعا لم يمكن ان يكون وترا ، وأما

عقود الحساب فالمقدر منها في الذهن محصور متناه ومالا يتناهى لا تقدره الاذهان بل كل ما يضعفه الذهن من عقود الحساب فهو متناه والمراتب في نفسها متناهية ولكن احدى المرتبتين لو وجـــدت افرادهـــا في الخـــارج لكانت اكثر من الاولى وليس ذلك تفاوتا في امور موجودة لا في الاذهان ولا في الاعيان ، قال ابـــو الحســـن الامدي الطريق الثالث انه لو وجد اعداد لا نهاية لها فكل واحد منها محصور بالوجود فالجملة محصورة بالوجود وما لا يتناهى لا ينحصر بحاصر

، قال وهو أيضا فاسد لثلاثة اوجه ، الاول لا نسلم ان الوجود زائد على الموجود حتى يقال يكـــون الوجود حاصرا له بل الوجود هو ذات الموجود وعينه على ما يأتي ، الثاني وان كان زائدا على كل واحد من آحاد الجملة فلا نسلم كونه حاصرا بل عارض مقارن لكل واحد من الآحاد والمعارض المقارن للشيء لا يكون حاصرا له ، الثالث سلمنا ان الوجود حاصر لكل واحد من آحاد الجملة ولكن لا نسلم ان الحكم على الآحاد يكون حكما على الجملة ولهذا يصدق ان يقال لكل من آحاد الجملة انه جزء الجملة ولا يصدق على الجملـــة انها جزء الجملة ، ولقائل ان يقول في إفساد هذا الوجه أيضا قول القائل انه محصور في الوجود ايريـــد بـــه ان هناك سورا موجودا حصر ما يتناهى او مالا يتناهى بين طرفيه ام يريد به انه موصوف بكونه موجودا فإن

اراد الاول فهو باطل فإنه ليس للموجودان شيء خارج عن الموجودات يحصرها سواء قيل انها متناهية او غير متناهية وان قيل ان كل واحد مما لا يتناهى من الموجودات هو موجود فهذا حق ، فإذا سمى المســـمى هذا حصرا كان هذا اطلاقا لفظيا وكان قوله حينئذ مالا يتناهى لا يكون محصورا بمنزلة قوله لا يكون موجودا وهذا محل النزاع فقد غير العبارة وصادر على المطلوب ثم مالا يتناهى في المستقبل موجود باتفاق اهـــل الملـــل وعامة الفلاسفة و لم ينازع في ذلك إلا من شذ كالجهم وأبي الهذيل ونحوهما ممن هو مسبوق باجماع المســـلمين محجوج بالكتاب والسنة مخصوم بالادلة العقلية مع مخالفة جماهير العقلاء من الاولين و الاخرين وهو مع هـــذا محصور بالوجود كما ان ما لا يتناهى في الماضي محصور بالوجود لكنهم يفرقون بأن الماضي دخل في الوجود بخلاف المستقبل ومنازعوهم يقولون الماضي دخل ثم خرج فصارا جميعا معـــدومين والمســـتقبل لم يـــدخل في الوجود وهو تفريق صورى حقيقته ان الماضي كان وحصل والمستقبل لم يحصل بعد ، فيقال لهم و لم قلـــتم ان كل ما حصل وكان يمتنع ان يكون دائما لم يزل وهو وان كان متناهيا من الجانب الذي يلينا فالمستقبل ايضـــا متناه في هذا الجانب وانما الكلام في الطرفين الآخرين ، و ايضا فالحوادث الماضية عدمت بعد وجودها فهـــي الان معدومة كما ان الحوادث المستقبلة الان معدومة فلا هذا موجود

ولا هذا موجود الان وكلاهما له وجود في غير هذا الوقت ذاك في الماضي وهذا في المستقبل وكون الشيء ماضيا ومستقبلا امر اضافي بالنسبة إلى ما يقدر متأخرا عن الماضي ومتقدما على المستقبل وألا فكل ماض قد كان مستقبلا وكل مستقبل سيكون ماضيا كما ان كل حاضر قد كان مستقبلا وسيصير ماضيا ، قال الامدي الطريق الرابع انه لو وجد مالا يتناهى فما من وقت يقدر إلا وهو متناه في ذلك الوقت وانتهاء مالا يتناهى محال ، قال وهو أيضا غير سديد فإن الانتهاء من احد الطرفين وهو الاخير وان سلمه الخصم فلا يوجب النهاية في الطرف الاخر ثم يلزم عليه عقود الحساب ونعيم أهل الجنة وعذاب أهل النار فإنه وان كان متناهيا من طرف الابتداء فغير متناه امكانا في طرف الاستقبال ، قلت هذا الوجه من جنس الوجه السادس الذي ذكره الرازي وهو أنه لو كانت الحوادث الماضية غير متناهية كان

، وجود اليوم موقوفا على انقضاء مالا نهاية له وانقضاء مالا نهاية له محال والموقوف على المحال محال ، وقد اعترض عليه الارموي بما اعترض به هو وغيره بأن انقضاء مالا نهاية له محال ، و اما انقضاء مالا بداية له ففيه النزاع وهو من جنس جواب الامدي فإن الانتهاء الذي يسلمه الخصم هو من أحد الطرفين دون الاخر و الاخر هو الابتداء وقد تقدم ذلك ، ثم قال الامدي و الاقرب في ذلك أن يقال لو كانت العلل والمعلولات غير متناهية وكل واحد منها ممكنا على ما وقع به الفرض فهي أما متعاقبة واما معا فإن كانت متعاقبة فقد قيل ان ذلك محال لوجوه ثلاثة ، الاول ان كل واحد منها يكون مسبوقا بالعدم والجملة مجموع الآحاد فالجملة مسبوقة بالعدم وكل جملة مسبوقة

، بالعدم فلوجودها أول تنتهي اليه وكل ما لوجوده أول ينتهي اليه فالقول بكون غير متناه محال ، الثاني ان كل واحد منها يكون مشروطا في وجوده بوجود علته قبله ولا يوجد حتى توجد علته وكذلك الكلام في علته بالنسبة إلى علتها وهلم جرا ، فإذا قيل بعدم النهاية فقد تعذر الوقوف على شرط الوجود فلا وجود لواحد منها وهذا كما اذا قيل لا أعطيك درهما إلا وقبله درهم فإنه لما كان اعطاء الدرهم مشروطا باعطاء درهم قبله وكذلك في إعطاء كل درهم يفرض إلى غير النهاية كان الاعطاء محالا ، الثالث هو ان القول بتعاقب العلل والمعلولات يجر إلى تأثير العلة بعد عدمها في معلولها وتأثير المعدوم في الموجود محال ، قال وهذه الحجج مما لا مثبت لها ، أما الاولى فلأنه لا يلزم من سبق العدم على كل واحد من الآحاد

، سبقه على الجملة فإن الحكم على الآحاد لا يلزم ان يكون حكما على الجملة كما سبق تحقيقه ، واما الثاني فإنما يلزم ان لو كان ما توقف عليه الموجود وهو شرط في الوجود غير موجود كما في المثال المذكور وأما ان كان موجودا فلا يلزم امتناع وجوب المشروط والقول بأن الشرط غير موجود محل النزاع فلا

تقبل الدعوى به من غير دليل ، واما الثالثة فإنما تلزم أيضا ان لو كان معنى التعاقب وجود المعلول بعد عدم علته وليس كذلك بل معناه وجود المعلول متراخيا عن وجود علته مع بقاء علته موجودة إلى حال وجوده وبقاؤه موجودا بعد عدم علته وكذلك في كل علة مع معلولها وذلك لا يلزم منه تأثير المعدوم في الموجود ولا ان تكون العلل والمعلولات موجودة معا وذلك متصور في العلل الفاعلة بالاختيار ، قال و الاقرب في ذلك ان يقال لو كانت العلل والمعلولات

، متعاقبة فكل واحد منها حادث لا محالة وعند ذلك فلا يخلو أما ان يقال بوجود شيء منها في الأزل او لا وجود لشيء منها في الأزل فإن كان الاول فهو ممتنع لأن الازلي لا يكون مسبوقا بالعدم والحادث مسبوق بالعدم فلو كان شيء منها في الأزل لكان مسبوقا بالعدم ضرورة كونه حادثا وغير حادث ضرورة كونه ازليا وان كان الثاني فجملة العلل والمعلولات مسبوقة بالعدم ضرورة أن لا شيء منها في الأزل ويلزم من ذلك ان يكون لها ابتداء ونهاية غير متوقف على سبق غيره عليه وهو المطلوب ، قلت هذا الوجه هو الوجه الثالث الذي ذكره الرازي حيث قال أما ان يقال حصل في الأزل شيء من هذه الحركات او لم يحصل فإن لم يحصل في الأزل شيء من هذه الحركات وجب ان يكون لمجموع هذه الحركات والحوادث بداية وأول وهو المطلوب وإن حصل في الأزل شيء من هذه الحركات فتلك الحركة الحاصلة في الأزل ان لم تكن مسبوقة بغيرها كانت تلك الحركة أول الحركات وهو المطلوب وان كانت مسبوقة بغيرها لزم ان يكون الاول مسبوقا بغيره وهو محال

، وقد اعترض ابو الثناء الارموي على هذا بأنه ليس شيء من الحركات الجزئية ازليا بل كل واحدة منها حادثة وإنما القديم الحركة الكلية بتعاقب الأفراد الجزئية وهي ليست مسبوقة بغيرها فلا يلزم ان يكون لكل الحركات الجزئية أول ، وبيان هذا الاعتراض فيما ذكره الامدي ان يقال قوله أما ان يقال بوجود شيء منها في الأزل اولا وجود لشيء منها في الأزل حوابه انه ليس شيء بعينه موجودا في الأزل ولكن الجنس لم يزل متعاقبا وحينئذ يندفع ما ذكره على التقديرين أما الاول فإنه قال لو كان شيء منها موجودا في الأزل لكان مسبوقا بالعدم غير مسبوق بالعدم وهذا انما يلزم اذا قيل في واحد من الحوادث المتعاقبة انه قديم أزلي وهذا لا يقوله عاقل ، و اما التقدير الثاني فقوله وان كان الثاني فقول القائل العلل والمعلومات المتعاقبة او غيرها من الحوادث المتعاقبة تكون مسبوقة بالعدم انما يلزم اذا قيل ان جنسها ليس بقديم ولا أزلي وهذا محل النزاع ، وحقيقة الأمر ان قول القائل أما ان يقال بوجود شيء منها في

الأزل أولا وجود لشيء منها في الأزل معناه إما أن شيئا منها قديم أزلي أو ليس شيء منها قديما أزليا وهذا اللفظ محتمل فإن أراد به أن واحدا من الحوادث المتعاقبة يكون قديما أزليا فهذا لا يقولونه وإن أراد أن جنسها لم يزل يحدث شيئا بعد شيء وأنه لا أول للجنس بل الجنس قديم أزلي فهذا هو الذي يقولونه وحينئذ فلا يلزم من نفي الأزلية عن واحد نفيها عن الجنس ، وذلك أن معنى الأزل ليس هو شيئا له ابتداء محدود حتى يقال هل حصل شيء منها في ذلك المبدأ المحدود بل معنى الأزل هو معنى القدم ومعناه ما لا ابتداء لوجوده ولا يقدر الذهن غاية إلا كان قبل تلك الغاية فإذا قال القائل هل وجد شيء من هذه الحوادث في الأزل كان معناه هل منها قديم لا أول لوجوده لم يزل موجودا ، والمثبت لذلك إنما يقول لم يزل الجنس موجودا شيئا بعد شيء كما يقوله المسلمون وجمهور الناس غيرهم في الأبد فيقولون إنه لا يزال جنس الحوادث يحدث شيئا بعد شيء فلو قال القائل الحوادث المنقضية لا تكون أبدية ولا تكون فيما لا يزال لأنه إما أن يوجد شيء منها في الأبد أو لا وجود لشيء منها في الأبد فإن كان الأول ممتنع لأن الأبدي لا يكون منقضيا بل لا يزال موجودا وإن كان الثاني فجملة المنقضيات ملحوقة بالعدم وما كان ملحوقا بالعدم لم يكن أبديا لأن الأبدي هو ما لا يلحقه العدم كما أن الأزلي ما لا يسبقه العدم كان الجواب عن قول هذا القائل بأن يقال الأبدي

، هو جنس الحوادث المنقضية لا واحد واحد منها والجنس لا يلحقه العدم وإن لحق آحاده كما قال تعالى ، إن هذا لرزقنا ماله من نفاد ، سورة ص ٥٤ وقال تعالى ، أكلها دائم ، سورة الرعد ٣٥ فالدائم هو الجنس وكذلك الذي لا نفاد له هو الجنس لا كل واحد من أعيان الرزق والمأكولات ، وقد أورد الآمدي على نفسه سؤالا وأجاب عنه فقال قولكم إن لم يوجد شيء منها في الأزل فلها أول وبداية فنقول لا يلزم من كون كل واحد من العلل والمعلولات غير موجود في الأزل أن تكون الجملة غير أزلية فإنه لا يلزم من الحكم على الآحاد أن يكون حكما على الجملة بل جاز أن يكون كل واحد من آحاد الجملة غير أزلي والجملة أزلية بمعنى تعاقب آحادها إلى غير النهاية ، وقال في الجواب عن هذا قلنا إذا كان كل واحد من الآحاد لا وجود له في الأزل وهو بعض الجملة فليس بعض من أبعاض الجملة يكون موجودا في الأزل وإذا لم يكن شيء من الأبعاض موجودا في الأزل فالجملة غير موجودة في الأزل فإنه لا وجود للجملة دون وجود أبعاضها

، قلت ولقائل أن يقول قوله لا وجود للجملة دون وجود أبعاضها أيعني به وجود أبعاضها معها أو وجود أبعاضها ولو كانت متعاقبة ، أما الأول فلا يصح لأن ما فرض متعاقبا لا يمكن أن تكون أبعاضه موجودة معه وليس له وجود مجتمع في زمن واحد حتى يمكن اجتماع أبعاضه معه بل وجود أبعاضه وهو متعاقب مع جملته جمع بين النقيضين ، وإن عنى به وجود أبعاضها كيفما كان فيقال له هذا صحيح والمنتفي إنما هو وجود شيء من أبعاضها في الأزل ولا يلزم من انتفاء كون الواحد من أبعاضها قديما أزليا أن لا يكون

موجودا فإذا كان وجود الجملة موقوفا على وجود أبعاضها فوجود أبعاض المتعاقب ممكن وإن قال إن وجود الجنس المتعاقب الذي هو قديم أزلي أبدي موقوف على كون الواحد من آحاده قديما أزليا أو أبديا فهذا محل النزاع ، فتبين أن الجواب فيه مغلطة وحقيقة الجواب أنه يجب الحكم على الجملة بما يحكم به على أفرادها وقد بين هو وغيره فساد هذا

، الجواب فإنه إذا لم يكن بعض الجملة أزليا كان ذلك سلبا للأزلية عن أفراد الجنس ونفى الأزلية هو لحدوث فيصير معنى الكلام إذا كان كل واحد من الأفراد أو الأبعاض المتعاقبة حادثا وجب أن يكون الجنس المتعاقب حادثا وقد عرف فساد هذا الكلام ، وأبو الحسن الآمدي وغيره أدخلوا هذه المقدمة أعني منع العلل المتعاقبة في إثبات واجب الوجود ولا حاجة بهم إليها وهي مبنية على مقدمتين إحداهما أن العلة قد تتقدم المعلول وقد ذكر هو في كتابه المسمى ب دقائق الحقائق نقيض ما ذكره هنا في كتابه المسمى أبكار الأفكار وذكر في إثبات واجب الوجود هذه الطريقة التي تقدمت حكايتها عنه وقال فيها إن كانت العلل والمعلولات غير متناهية فإما أن تكون متعاقبة أو معا لا جائز أن يقال بالأول إذ قد بينا امتناع الافتراق بين العلة والمعلول فيما تقدم ، والذي قاله فيما تقدم هو أن العلة أو الفاعل لا يفتقر في كونه علة لمعلوله ولا كون المعلول معلولا إلى سبق العدم فإن ما كان من

المعلولات الوجودية مسبوقا بالعدم إما أن يكون وجوده بإيجاد العلة له في حال وجوده أو في حال عدمه لا جائز أن يكون ذلك له في حال عدمه لامتناع اجتماع الوجود والعدم فلم يبق إلا أن يكون موجدا له في حال وجوده لا بمعنى أنه أوجده بعد وجوده بل بمعنى أن ما قدر له من الوجود غير مستغن عن العلة بل يستند إليها ولولاها لما كان وإذ ذاك فلا فرق بين أن يكون المعلول وجوده مسبوقا بالعدم أو غير مسبوق بالعدم ، قلت هذه الحجة هي حجة ابن سينا وأمثاله على أن المعلول يكون مع العلة في الزمان وهي حجة فاسدة وبتقدير صحتها لا تنفع الآمدي في هذا المقام فإن الناس لهم في مقارنة المعلول لعلته التامة والمفعول لفاعله ثلاثة أقوال ، قيل يجب أن يقارن الأثر للمؤثر ولتأثيره بحيث لا يتأخر الأثر عن التأثير في الزمان فلا يتعقبه ولا يتراخى عنه وهذا قول هؤلاء الدهرية القائلين بأن العالم قديم عن موجب قديم وقولهم أفسد الأقوال الثلاثة وأعظمها تناقضا فإنه إذا كان الأثر كذلك لزم أن لا يحدث في العالم شيء فإن العلة التامة إذا كانت تستلزم مقارنة معلولها لها في الزمان وكان الرب علة تامة في الأزل لزم أن يقارنه

كل معلول وكل ما سواه معلول له إما بواسطة وإما بغير واسطة فيلزم أن لا يحدث في العالم شيء ، وأيضا فما يحدث من الحوادث بعد ذلك يفتقر إلى علة تامة مقارنة له فيلزم تسلسل علل أو تمام علل

ومعلولات في آن واحد وهذا باطل بصريح العقل واتفاق العقلاء وإن قدر أن الرب لم يكن علة تامة في الأزل بطل قولهم ، وقيل بل يجب تراخي الأثر عن المؤثر التام كما يقوله أكثر أهل الكلام ويلزم من ذلك أن يصير المؤثر مؤثرا تاما بعد أن لم يكن مؤثرا تاما بدون سبب حادث او أن الحوادث تحدث بدون مؤثر تام وأن الممكن يرجح وجوده على عدمه بدون المرجح التام ، وهذا قول كثير من أهل الكلام منهم من يقول القادر يرجح أحد المقدورين بلا مرجح ، ومنهم من يقول بل يرجح بالارادة القديمة الأزلية ، ومن هؤلاء وهؤلاء من يقول بل يرجح مع كون الرجحان أولى لامع وجوبه وهو قول محمود الخوارزمي من الأولين وهو قول محمد بن الهيصم الكرامي وغيره من الآخرين فإن الكرامية مع الاشعرية و الكلابية يقولون المرجح هو الارادة القديمة الأزلية ويقولون ان الارادة لا توجب المراد لكن منهم من يقول من شأن الارادة ان ترجح بلا مزية للترجيح بل مع تساوي الامرين كما

تقوله الاشعرية ومنهم من يقول ترجح اولوية الترجيح وهذا قول الكرامية ، والقول الثالث ان المؤثر التام يستلزم وجود اثره عقبه لا معه في الزمان ولا متراخيا عنه كما قال تعالى ، انما قولنا لشيء اذا اردناه ان نقول له كن فيكون ، سورة النحل ٤٠ وعلى هذا فليلزم حدوث كل ما سوى الرب لانه مسبوق بوجود التأثير ليس زمنه زمن التأثير والقادر المريد يستلزم مع وجود القدرة والإرادة وجود المقدور المراد والقدرة والارادة حاصلان قبل المقدور المراد ومع وجود المقدور المراد مستلزمان له وهذا قول اكثر اهل الاثبات ، وعلى هذا فيجب الفرق بين وجود العلة والفاعل والمؤثر عند وجود الاثر في الزمان فإن هذا لا بد منه وبين وجود العلة التي هي الفعل والتأثير في الزمان فإن هذا هو الذي يتعقبه المفعول المعلول الذي هو الاثر ، ومن الناس من فرق بين تأثير القادر المختار و تأثير العلة الموجبة فزعم ان الاول لا يكون إلا مع تراخي الاثر والثاني لا يكون إلا مع مقارنة الاثر للمؤثر

، وهذا أيضا غلط فان الادلة الدالة توجب التسوية لو قدر انه يمكن ان يكون المؤثر غير قادر مختار فكيف اذا كان ذلك ممتنعا ، وكون المعلول والمفعول لا يكون مفعولا معلولا إلا بعد عدمه هو من القضايا الضرورية التي اتفق عليها عامة العقلاء من الأولين والآخرين وكل هؤلاء يقولون ما كان معلولا يمكن وجوده ويمكن عدمه لا يكون إلا حادثا مسبوقا بالعدم ، وممن قال ذلك أرسطوا واتباعه حتى ابن سينا وامثاله صرحوا بذلك لكن ابن سينا تناقض مع ذلك فزعم ان الفلك هو قديم ازلى مع كونه ممكنا يقبل الوجود والعدم وهذا مخالف لما صرح به هو وصرح به أئمته وسائر العقلاء وهو مما انكره عليه ابن رشد الحفيد وبين ان هذا مخالف لما صرح به أرسطوا وسائر الفلاسفة وان هذا لم يقبله احد قبله ، و ارسطو لم يكن يقسم الوجود إلى واجب و ممكن ولا يقول ان الاول موجب بذاته للعالم بل هذا قول ابن سينا وامثاله وهو وإن كان اقرب إلى الحق مع

فساده وتناقضه فليس هو قول سلفه بل قول ارسطو واتباعه ان الأول إنما افتقر إليه الفلك لكونه يتحرك للتشبه به لا لكون الاول علة فاعلة له ، وحقيقة قول ارسطو واتباعه ان ما كان واجب الوجود فإنه ،

يكون مفتقرا إلى غيره فيكون جسما مركبا حاملا للأعراض فإن الفلك عندهم واجب بذاته وهو كذلك كما قد بسط كلامهم والرد عليهم في غير هذا الموضع وبين ما وقع من الغلط في نقل مذاهبهم وان اتباعهم صاروا يحسنون مذاهبهم فمنهم من يجعل الأول محدثا للحركة بالأمر وليس هذا قولهم فإن الأول عندهم لا شعور له بحركة ولا إرادة وانما الفلك يتحرك عندهم للتشبه به فهو يحركه كتحريك الإمام للمؤتم به او المعشوق لعاشقه لا تحريك الأمر لماموره كما يزعمه ابن رشد و غيره ، ومنهم من يقول بل هو علة مبدعة فاعلة للأفلاك كما يقوله ابن سينا واتباعه وليس هذا أيضا قولهم ، ولكن كثير من هؤلاء المتأخرين لا يعرفون من مذاهب الفلاسفة آلا ما ذكره ابن سينا كابي حامد الغزالي و الرازي و الامدى و غيرهم ويذكرون ما ذكره ابن سينا من حججه كما ذكر الامدى في هذا الموضع حيث قال ان العلة أو الفاعل لا يفتقر في كونه علة إلى سبق العدم لان تأثير العلة في المعلول انما هو في حال وجود المعول ،

، فيقال لهم ليس في هذا ما يدل على ان المعلول يجوز ان يكون قديما أزليا غير مسبوق بالعدم بل قولكم و إذ ذاك فلا فرق بين ان يكون المعلول وجوده مسبوقا بالعدم او غير مسبوق دعوى مجردة ، فتبين ان ما ذكره الامدى وغيره من امتناع الافتراق بين العلة و المعلول في الزمن ووجوب مقارنتهما في الزمن من اضعف الحجج بل ما ذكره لا يدل على جواز الاقتران فضلا عن ان يدل على وجوب الاقتران بل غاية ما ذكره ان سبق العدم ليس بشرط في إيجاد العلة ولا يلزم من كونه ليس بشرط وجوب الاقتران بل قد يقال بجواز الاقتران وجواز التأخير ، وحينئذ فلقائل ان يقول هذا الذي ذكرته وان كان باطلا كما قد بسط في غير هذا الموضع وبين فيه ان للناس في هذا المقام ثلاثة أقوال ، قيل يجوز ان يقارن المعلول العلة في الزمان فيقترن الاثر

بالمؤثر في الزمان كما يقوله ابن سينا و متابعوه ، وقيل يل يجب تراخي الاثر عن المؤثر وتأثيره كما يقوله اكثر المتكلمين ، وقيل بل الاثر يتعقب التأثير ولا يكون معه في الزمان ولا يكون متراخيا عنه وهذا هو الصواب كما قال تعالى ، انما قولنا لشيء اذا اردناه ان نقول له كن فيكون ، سورة النحل ٤٠ ولهذا يقال طلقت المرأة فطلقت وأعتقت العبد فعتق فالعتق والطلاق عقب التطليق والإعتاق لا يقترن به ولا يتأخر عنه ، وبين ان ما قال باقتران الاثر بالمؤثر كما يقوله هؤلاء المتفلسفة فإن ذلك يستلزم أن لا يكون لشيء من الحوادث فاعل وستلزم ان لا يحدث شيء في العالم ومن قال بالتراخي فقوله يستلزم ان المؤثر التام لا يستلزم

الاثر بل يحدث الحادث بلا سبب حادث وهذا مبسوط في غير هذا الموضع ، والمقصود هنا ان هذا الجـــواب الذي ذكره هو مأخوذ من كلام ابن سينا وهو مع فساده غايته ان المعلول يجوز ان يقارن وجوده وجود

، العلة لا يجب ان يكون مسبوقا بالعدم مع وجود العلة وليس في هذا بيان انه يمتنع تأخر وجوده عـــن وجود العلة ، والاقسام الممكنة ثلاثة أما ان يقال بوجوب المقارنة او بوجوب التأخر او بجواز الامـــرين ومـــا ذكرته لا يدل على شيء من ذلك ولو دل فانما يدل على جواز الاقتران لا على وجوبه وانت فبما ذكرته هناك جوزت تأخر المعلول فلا منافاة بين الامرين ، وذلك ان غاية ما ذكرته ان المؤثر أي المعلول الذي هو المصنوع المفعول أما ان ان تكون تأثيريه قديمة كواجب الوجود وذلك لا ينفي ان يكون التأثير يه هو الأحـــداث فـــان فاعل هذه الحادثات تأثيره فيها في حال الوجود مع كونها محدثة فليس كون التأثير فيها في حال وجودها ممـــا ينفي انه لا بد ان تكون محدثة ، وقولك اذا كان التأثير فيها في حال وجودها فلا فرق بين ان يكون وجودها مسبوقا بالعدم او غير مسبوق دعوى مجردة لاستواء الحالين والعقلاء يعلمون بضرورة عقلهم ان المبدع الفاعل لا يعقل ان يبدع القديم الازلى الذي لم يزل موجودا وانما يعقل ابداع ما لم

يكن ثم كان بل العقلاء متفقون على ان الممكن الذي يمكن وجوده ويمكن عدمه لا يكون إلا حادثـــا بعد عدمه ولا يكون قديما ازليا ، وهذا مما اتفق عليه الفلاسفة مع سائر العقلاء وقد صرح به أرسطوا وجميـــع اتباعه حتى ابن سينا واتباعه ولكن ابن سينا واتباعه تناقصوا فادعوا في موضع اخر ان الممكن الـــذي يمكـــن وجوده وعدمه قد يكون قديما ازليا ومن قبله من الفلاسفة حتى الفارابي لم يدعو ذلك ولا تناقضوا وقد حكينا اقوالهم في غير هذا الموضع ، واما المقدمة الثانية التي بنوا عليها امتناع العلل المتعاقبة فهي مبنية علـــى امتنـــاع حوادث لا أول لها و المتفلسف لا يقول بذلك فلم يمكنهم ان يجعلوها مقدمة في اثبات واجب الوجـــود ، و التحقيق انه لا يحتاج اليها بل ولا يحتاج في اثبات واجب الوجود إلى هذه الطريقة كما قد بينا الكـــلام علـــى ذلك في غير هذا الموضع ، وهؤلاء تجدهم مع كثرة كلامهم في النظريات و العقليات و تعظيمهم للعلم الإلهي الذي هو سيد العلوم وأعلاها أشرفها واسناها لا يحققون ما هو المقصود منه بل لا يحققون ما هـــو المعلـــوم لجماهير الخلائق وان اثبتوه طولوا فيه الطريق مع إمكان تقصيرها بل قد يورثون الناس شكا فيما هو معلوم لهم بالفطرة الضرورية

، والرسل صلوات الله عليهم وسلامه بعثوا بتكميل الفطرة وتقريرها لا بإفسادها وتغييرها قال تعالى ، فأقم وجهك للدين حنيفا فطرة الله التي فطر الناس عليها لا تبديل لخلق الله ذلك الدين القيم ولكن أكثر الناس لا يعلمون منيبين إليه واتقوه وأقيموا الصلاة ولا تكونوا من المشركين من الذين فرقوا دينهم وكانوا شيعا كل

حزب بما لديهم فرحون ، سورة الروم ٣٠ ٣٢ ، وفي الصحيحين عن أبي هريرة رضي الله عنه عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال ، كل مولود يولد على الفطرة فأبواه يهودانه وينصرانه ويمجسانه كما تنتج البهيمة بهيمة جمعاء هل تحسون فيها من جدعاء ثم قال أبو هريرة اقرأوا ان شئتم ، فطرة الله التي فطر الناس عليها ، قالوا يا رسول الله أرأيت من يموت من أطفال المشركين وهو صغير فقال الله أعلم بما كانوا عاملين

، وفي صحيح مسلم عن عياض بن حمار رضي الله عنه عن النبي صلى الله عليه وسلم قال ، يقول الله تعالى اني خلقت عبادي حنفاء فاجتالتهم الشياطين وحرمت عليهم ما أحللت لهم وأمرتهم ان يشركوا بي ما لم أنزل به سلطانا ، فالاقرار بالخالق سبحانه وتعالى والاعتراف بوجود موجود واجب الوجود قديم أزلي كما أنه مركوز في الفطرة مستقر في القلوب فبراهينه وأدلته متعددة جدا ليس هذا موضعها وهؤلاء عامة ما يذكرونه من الطرق أما ان يكون فيه خلل واما ان يكون طويلا كثير التعب والغالب عليهم الاول ، فالرازي أثبت الصانع بخمسة مسالك وهي كلها مبينة على مقدمة واحدة ، الاول الاستدلال بحدوث الذوات كالاستدلال بحدوث الأجسام المبني على حدوث الاعراض كالحركة والسكون وامتناع مالا

نهاية له وهذا طريق المعتزلة ومن وافقهم من الاشعرية كأبي المعالي بناء على أن أجسام العالم محدثة وكل محدث فله محدث ، أما المقدمة الاولى فقد تبين كلامهم فيها ومناقضة بعضهم بعضا وانهم التزموا لأجلها أما جحد صفات الله وأفعاله القائمة به وإما جحد بعض ذلك وأنهم اشترطوا في خلق الله تعالى للعالم ما ينافي خلق العالم فسلطوا عليهم أهل الملل والفلاسفة جميعا ، وأما الثانية فهي أظهر وأعرف وأبده في العقول من أن تحتاج إلى بيان فبنوها على أن كل محدث فهو ممكن الوجود وأن الممكن يحتاج في وجوده إلى مؤثر موجود وكل من هاتين المقدمتين صحيحة في نفسها مع أن القول بافتقار المحدث إلى المحدث أبين وأظهر في العقل من القول بافتقار الممكن إلى المؤثر الموجود فبتقدير بيانهم للمقدمتين يكونون قد طولوا وداروا بالعقول دورة تبعد على العقول معرفة الله تعالى والاقرار بثبوته وقد يحصل لها في تلك الدورة من الآفات ما يقطعها عن المقصود فكانوا كما قيل لبعض الناس أين أذنك فرفع يده وأدارها على رأسه ومدها وتمطى وقال هذه أذني وكان يمكنه أن يشير اليها بالطريق المستقيم القريب ويقول هذه أذني وهو كما قيل % أقام يعمل أياما رويته % وشبه الماء بعد الجهد بالماء %

، وهو نظير ما يذكر عن يعقوب بن اسحاق الكندي فيما حكاه عنه السيرافي من قوله هذا من باب فقد عدم الوجود وفقد عدم الوجود هو الوجود فكيف وقد ذكر وا في افتقار الممكن إلى الواجب بنفسه مع

ظهوره وبيانه كما قد بيناه في غير هذا الموضع ما هو نقيض المقصود من التعليم والبيان وتحرير الادلة والبراهين وقد تكلمنا على تقرير ما يتعلق بهذا المقام في غير هذا الموضع ، قال الرازي المسلك الثاني الاستدلال بامكان الأجسام على وجود الصانع سبحانه وتعالى وهو عمدة الفلاسفة قالوا الأجسام ممكنة وكل ممكن فلا بد له من مؤثر أما بيان كونها ممكنة فالبطريق المذكورة في مسألة الحدوث وأما بيان أن الممكن لا بد له من مؤثر فالبطريق المذكورة هنا ، قلت وهذه الطريقة هي طريقة ابن سينا وأمثاله من المتفلسفة

وليست طريقة أرسطوا والقدماء من الفلاسفة وابن سينا كان يعجب بهذه الطريقة ويقول انه أثبت واجب الوجود من نفس الوجود من غير احتياج إلى الاستدلال بالحركة كما فعل أسلافه الفلاسفة ولا ريب ان طريقته تثبت وجودا واجبا لكن لم تثبت انه مغاير للافلاك إلا ببيان امكان الأجسام كما ذكره الرازي عنهم وامكان الأجسام هو مبنى على توحيدهم المبنى على نفي صفات الله تعالى كما تقدم التنبيه عليه وهو من أفسد الكلام كما قد بين ذلك في غير موضع ، ومن طريقهم دخل القائلون بوحدة الوجود وغيرهم من أهل الالحاد القائلين بالحلول والاتحاد كصاحب الفصوص وأمثاله الذين حققة قولهم تعطيل الصانع بالكلية والقول بقول الدهرية الطبيعية دون الالهية ، قال المسلك الثالث الاستدلال بإمكان الصفات على وجود الصانع سواء كانت الأجسام واجبة وقديمة او ممكنة وحادثة ، قال وتقريره ان يقال اختصاص كل جسم بما له من

الصفات أما ان يكون لجسميته او لما يكون حالا في الجسمية او لما يكون محلا لها او لما يكون حالا فيها ولا محلا لها وهذا القسم الاخير أما ان يكون جسما جسمانيا اولا جسما ولا جسمانيا وتبطل كل هذه الاقسام سوى القسم الاخير بما مر تقريره في اثبات المسلك الاول في مسألة حدوث العالم ، قلت وهذا هو القول بتماثل الأجسام وان تخصيص بعضها بالصفات دون بعض يفتقر إلى مخصص والقول بتماثل الأجسام في غاية الفساد والرازي نفسه قد بين بطلان ذلك في غير موضع وهذا الذي احال عليه ليس فيه إلا ان الجسم لا يكون اختصاصه بالحيز واجبا بل جائزا وبتقدير ثبوت هذا في التحيز لا يلزم مثله في سائر الصفات ، وما ذكره من الدليل لا يصح وذلك انه قال اختصاصه بذلك ان كان واجبا فإما ان يكون الوجوب لنفس

الجسمية او لأمر عرض للجسمية او لأمر الجسمية عرضت له أو لأمر غير عارض لها ولا معروض لها والاول يوجب اشتراك الأجسام في تلك الصفة وان كان لعارض فإما ان يكون ممتنع الزوال وهو اللازم او ممكن الزوال وهو العارض فإن العرضى في اصطلاحهم اعم من العارض فإن كان ممتنع الزوال فإن كان الامتناع لنفس الجسمية عاد الاشكال الاول وان كان لغيرها افضى إلى التسلسل وان كان لمعروض الجسمية لم

يصح لأن المعقول من الجسمية الذهاب في الجهات فلو كان في محل لكن ذلك المحل يجب ان يكون ذاهبا في الجهات فيكون محل الجسمية جسما لأنه ان لم يكن ذاهبا في الجهات لم

يكن له اختصاص بالحيز فلا يعقل حصول الجسم المختص بالحيز في محل غير مختص بالحيز واذا كان محله ذاهبا في الجهات كان جسما وحينئذ فالقول في اختصاصه بذلك الحال فيه كالقول في الحيز لا يجوز ان يكون للجسمية او لوازمها بل لأمر عارض ممكن الزوال فيكون ذلك الحيز ممكن الزوال وهو المقصود ، قلت ولقائل ان يقول هذا الدليل مبنى على تماثل الأجسام وأكثر العقلاء على خلافه وقد قرر الرازي في موضع آخر انها مختلفة لا متماثلة وهو مبنى ايضا على الكلام في الصورة والمادة ونحو ذلك مما ليس هذا موضع بسط الكلام فيه لكن يبين فساده ببيان موضع المنع في مقدماته ، قوله ان كان الامتناع لغير الجسمية افضى إلى التسلسل ممنوع فإن الأجسام اذا كانت مشتركة في مسمى الجسمية وقد اختص بعضها عن بعض بصفات أخرى لم يجب في ذلك التسلسل كما في سائر الامور التي تشترك في شيء وتفترق في شيء فالمقادير والحيوانات اذا اشتركت في مسمى القدر والحيوانية واختص بعضها عن بعض بشيء آخر لازم له لم يلزم التسلسل سواء قيل بتماثل الأجسام او اختلافها فإنه ان قيل باختلافها كانت ذات كل واحد موصوفة بصفات لازمة لها لا توجد في الاخر كسائر الحقائق المختلفة وان قيل بتماثلها كتماثل افراد النوع فالموجب لوجود كل فرد من تلك

الافراد هو الموجب لصفاته اللازمة له لا تفتقر صفاته اللازمة له إلى موجب غير الموجب لذات وقد بسط هذا في غير هذا الموضع وبين فيه فساد ما يقوله المنطقيون من اختلاف افراد النوع انما هو بسبب المادة القابلة ونحو ذلك فإنهم بنوه على ان للحقيقة الموجودة في الخارج سببا غير سبب وجودها وهذا غلط لا يستريب فيه من فهمه مع أنه لا حاجة بنا هنا إلى هذا بل نقول مجرد اشتراك الاثنين في كون كل منهما جسما او متحيزا او موصوفا او مقدار او غير ذلك لا يمنع اختصاص أحدهما بصفات لازمة له وليس اذا احتاج اختصاصه بالحيز إلى سبب غير الجسمية المشتركة يلزم ان يكون ذلك المخصص له مخصص آخر بل المشاهد خلاف ذلك فإن اختصاص الأجسام المشهودة بأحيازها ليس للجسمية المشتركة بل لأمر يخصها هو من لوازمها يمعنى أن المقتضى لذاتها هو المقتضى لذلك اللازم ، وأيضا فقوله إن كان الامتناع لمعروض الجسمية فهو محال ممنوع ، وقوله لأن المعقول من الجسمية الامتداد في الجهات فمحله لا بد أن يكون له ذهاب في الجهات ، يقال له محل الامتداد في الجهات هو الممتد في الجهات كما أن محل التحيز هو المتحيز ومحل الطول والعرض والعمق هو الطويل

العريض العميق ومحل المقدار هو المقدر وكذلك محل الحياة والعلم والقدرة هو الحي العليم القدير وكذلك محل السواد والبياض هو الأسود والأبيض وهذا في كل ما يوصف بصفة فمحل الصفة هو الموصوف وهكذا جميع مسميات المصادر وغيرها من الأعراض محلها الأعيان القائمة بنفسها فإذا كانت الجسمية هي الامتداد في الجهات التي هي الطول والعرض والعمق مثلا كان محلها هو الشيء الممتد في الجهات الذي هو الطويل العريض العميق وحينئذ فمحلها له اختصاص بالحيز ويكون ذلك المعروض للجسمية الذي هو محل لها الممتد في الجهات هو المقتضى لاختصاصه بما اختص به من الصفات اللازمة وهو مستلزم لذلك كما هو مستلزم للامتداد في الجهات فجنس الجسم مستلزم لجنس الامتداد وجنس الأعراض والصفات فالجسم المعين هو مستلزم للامتداد المعين في الجهات المعينة ومستلزم للصفات المعينة التي يقال إنها لازمة له حتى إنه متى قدر عدم تلك اللوازم فقد تبطل حقيقته فالموجب لها هو الموجب لحقيقته وهذا مطرد في كل ما يقدر من الموصوفات المستلزمة لصفاتها كالحيوانية والناطقية للإنسان وكذلك الاغتذاء والنمو للحيوان والنبات مثلا فإن كون النبات ناميا متغذيا هو صفة لازمة له لا لعموم كونه جسما ولا لسبب غير حقيقته التي يختص بها بل حقيقته مستلزمة

لنموه واغتذائه وهذه الصفات أقرب إلى أن تكون داخلة في حقيقته من كونه ممتدا في الجهات وإن كان ذلك أيضا لازما له فإنا نعلم أن النار والثلج والتراب والخبز والإنسان والشمس والفلك وغير ذلك كلها مشتركة في أنها متحيزة ممتدة في الجهات كما أنها مشتركة في أنها موصوفة بصفات قائمة بها وفي أنها حاملة لتلك الصفات وما به افترقت وامتاز بعضها عن بعض أعظم مما فيه اشتركت فالصفات الفارقة بينها الموجبة لاختلافها ومباينة بعضها لبعض أعظم مما يوجب تشابهها ومناسبة بعضها لبعض فمن يقول بتماثل الجواهر والأجسام يقول إن الحقيقة هي ما اشتركت فيه من التحيزية والمقدارية وتوابعها وسائر الصفات عارضة لها تفتقر إلى سبب غير الذات ، ومن يقول باختلافها يقول بل المقدارية للجسم والتحيزية للمتحيز كالموصوفية للموصوف واللونية للملون والعرضية للعرض والقيام بالنفس للقائمات بأنفسها ونحو ذلك ومعلوم أن الموجودين إذا اشتركا في أن هذا قائم بنفسه وهذا قائم بنفسه لم يكن أحدهما مثلا للآخر وإذا اشتركا في أن هذا لون وهذا لون وهذا طعم وهذا طعم وهذا عرض وهذا عرض لم يكن أحدهما مثلا للآخر وإذا اشتركا في أن هذا موصوف وهذا موصوف لم يكن أحدهما مثلا للآخر وإذا اشتركا في أن لهذا مقدارا ولهذا مقدارا

ولهذا حيزا ومكانا ولهذا حيزا ومكانا كان أولى أن لا يوجب هذا تماثلهما لأن الصفة للموصوف أدخل في حقيقته من القدر للمقدر والمكان للمتمكن والحيز للمتحيز فإذا كان اشتراكهما فيما هو أدخل في الحقيقة لا يوجب التماثل فاشتراكهما فيما هو دونه في ذلك أولى بعدم التماثل والكلام على هذه الأمور

مبسوط في غير هذا الموضع ، والمقصود هنا التنبيه على مجامع ما أثبتوا به الصانع ، قال الرازي المسلك الرابع الاستدلال بحدوث الصفات والأعراض على وجود الصانع تعالى مثل صيرورة النطفة المتشابهة الأجزاء إنسانا فإذا كانت تلك التركيبات أعراضا حادثة والعبد غير قادر عليها فلا بد من فاعل آخر ثم من ادعى العلم بأن حاجة المحدث إلى الفاعل ضروري ادعى الضرورة هنا ومن استدل على ذلك بالإمكان أو بالقياس على حدوث الذوات فكذلك يقول أيضا في حدوث الصفات ، قال والفرق بين الاستدلال بإمكان الصفات وبين

الاستدلال بحدوثها أن الأول يقتضي أن 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 الأمة وائمتها وجماهير العقلاء من الادميين فإن الله سبحانه يذكر في آياته ما يحدثه في العالم من السحاب والمطر والنبات والحيوان وغير ذلك من الحوادث ويذكر في آياته خلق السموات والارض واختلاف الليل والنهار ونحو ذلك لكن القائلون باثبات الجوهر الفرد من المعتزلة ومن وافقهم من الاشعرية وغيرهم يسمون هذا استدلالا بحدوث الصفات بناء على أن هذه الحوادث المشهود حدوثها لم تحدث ذواتها بل الجواهر والاجسام التي كانت موجودة قبل ذلك لم تزل من حين حدوثها بتقدير حدوثها ولا تزال موجودة وانما تغيرت صفاتها بتقدير حدوثها كما تتغير صفات الجسم اذا تحرك بعد السكون وكما تتغير ألوانه وكما تتغير أشكاله وهذا مما ينكره عليهم جماهير العقلاء من المسلمين وغيرهم

، وحقيقة قول هؤلاء الجهمية والمعتزلة ومن وافقهم من الاشعرية وغيرهم ان الرب لم يزل معطلا فلا يفعل شيئا ولا يتكلم بمشيته وقدرته ثم إنه أبدع جواهر من غير فعل يقوم به وبعد ذلك ما بقي يخلق شيئا بل انما تحدث صفات تقوم بها ويدعون أن هذا قول أهل الملل الانبياء وأتباعهم وبينهم وبين الفلاسفة في مثل هذا نزاع أخطأ فيه كل من الفريقين فإن الفلاسفة يقولون بإثبات المادة والصورة ويجعلون المادة والصورة جوهرين وهؤلاء يقولون ليست الصورة إلا عرضا قائما بجسم ، والتحقيق ان المادة والصورة لفظ يقع على معان كالمادة والصورة الصناعية والطبيعية والكلية والأولية ، فالأول مثل الفضة اذا جعلت درهما وخاتما وسبيكة والخشب اذا جعل كرسيا واللبن والحجر اذا جعل بيتا والغزل اذا نسج ثوبا ونحو ذلك فلا ريب ان لمادة هنا التي يسمونها الهيولي هي أجسام قائمة بنفسها وأن الصورة اعراض قائمة بها فتحول الفضة من صورة إلى صورة هو تحولها من شكل إلى شكل مع أن حقيقتها لم تتغير أصلا ، وبهذا يظهر لك خطأ قول القائل ان من أثبت افتقار المحدث إلى الفاعل بالقياس على حدوث الذوات قال هنا كذلك وهذه الطريقة

طريقة ابي علي وأبي هاشم ومن وافقهما ، فيقال هؤلاء انما قاسوا على افتقار الكتابة إلى كاتب والبناء إلى بان ونحو ذلك ومعلوم ان البناء والكاتب لم يبدع جسما وانما أحدث في الأجسام تأليفا خاصا وهو عرض من الاعراض فكيف يجعل مثل هذا محدثا للذوات ويجعل الذي خلق الانسان من نطفة والشجرة من نواة انما أحدث الصفات لكن المعتزلة لا يقولون ان الجسم يحدث جسما وانما يحدث عرضا ، والثاني من معاني المادة والصورة هي الطبيعية وهي صورة الحيوانات والنباتات والمعادن ونحو ذلك فهذه ان أريد بالصورة فيها نفس الشكل الذي لها فهو عرض قائم بجسم وليس هذا مراد الفلاسفة وان أريد بالصورة نفس هذا الجسم المتصور فلا ريب أنه جوهر محسوس قائم بنفسه ، ومن قال ان هذا عرض قائم بجوهر من أهل الكلام فقد غلط وحينئذ فيقول المتفلسف ان هذه الصورة قائمة بالمادة والهيولى ان اراد بذلك ما خلق منه الانسان كالمنى وهو لم يرد ذلك فلا ريب ان ذاك جسم آخر فسد واستحال وليس هو الان

موجودا بل ذاك صورة وهذا صورة والله تعالى خلق إحداهما من الأخرى وان أراد أن هنا جوهرا قائما بنفسه غير هذا الجسم المشهود الذي هو صورة قائم بذلك الجوهر العقلي فهذا من خيالاتهم الفاسدة ، ومن هنا تعرف قولهم في الهيولى الكلية حيث ادعوا أن بين أجسام العالم جوهرا قائما بنفسه تشترك فيه الأجسام ومن تصور الأمور وعرف ما يقول علم أنه ليس بين هذا الجسم المعين وهذا الجسم المعين قدر مشترك موجود في الخارج أصلا بل كل منهما متميز عن الآخر بنفسه المتناولة لذاته وصفاته ولكن يشتركان في المقدارية وغيرها من الأحكام اللازمة للأجسام وعلم أن اتصال الجسم بعد انفصاله هو نوع من التفرق والتفرق والاجتماع هما من الأعراض التي يوصف بها الجسم فالاتصال والانفصال عرضان والقابل لهما نفس الجسم الذي يكون متصلا تارة ومنفصلا أخرى كما يكون مجتمعا تارة ومفترقا أخرى ومتحركا تارة وساكنا أخرى وهذا مبسوط في غير هذا الموضع ، قال الرازي والطريقة الخامسة وهي عند التحقيق

عائدة إلى الطرق الأربع وهي الاستدلال بما في العالم من الإحكام والإتقان على علم الفاعل والذي يدل على علم الفاعل هو بالدلالة على ذاته أولى ، قلت والمقصود هنا التنبيه على أن ما جاء به الرسول صلى الله عليه وسلم هو الحق الموافق لصريح المعقول وأن ما بينه من الآيات والدلائل والبراهين العقلية في إثبات الصانع سبحانه ومعرفة صفاته وأفعاله هو فوق نهاية العقول وأن خيار ما عند حذاق الأولين والآخرين من الفلاسفة والمتكلمين هو بعض ما فيه لكنهم يلبسون الحق بالباطل فلا يأتون به على وجهه كما أن طريقة الاستدلال بحدوث المحدثات على إثبات الصانع الخالق هي طريقة فطرية ضرورية وهي خيار ما عندهم بل ليس عندهم طريقة صحيحة غيرها لكنهم أدخلوا فيها من الاختلال والفساد ما يعرفه أهل التحقيق والانتقاد الذين آتاهم الله الهدى والسداد وقد بسط الكلام على هذه المطالب في غير هذا الموضع

فصل ، وأما ما تكلموا به في وجود واجب الوجود وتحيرهم فيه هل وجوده حقيقته أو زائد على حقيقته وفي صفاته وأفعاله فهذا بحر واسع قد بسطناه في غير هذا الموضع ، وقد اعترف الرازي بحيرته في مسائل الذات والصفات والأفعال وهو تارة يقول بقول هؤلاء وتارة يقول بقول هؤلاء والآمدي متوقف في مسائل الوجود والذات ونحو ذلك مع أنه لم يذكر دليلا على إثبات واجب الوجود البتة فإنه ظن أن الطرق المذكورة ترجع إلى الاستدلال بالإمكان على المرجح الموجب فلم يسلك في إثبات واجب الوجود إلا هذه الطريقة التي هي طريقة ابن سينا لكن ابن سينا وأتباعه قرروها أحسن من تقرير الآمدي فإن أولئك أثبتوا واجب الوجود بالبرهان العقلي الذي لا ريب فيه لكن احتجوا على مغايرته للموجودات المحسوسة بطريقتهم المبنية على نفي الصفات وهي باطلة وأما الآمدي فلم يقرر إثبات واجب الوجود بحال بل قال في كتاب بكار الأفكار في أعظم مسائل الكتاب وهي مسألة إثبات واجب الوجود مذهب أهل الحق من المتشرعين وطوائف الإلهيين القول بوجوب

وجود موجود وجوده لذاته لا لغيره وكل ما سواه فمتوقف في وجوده عليه خلافا لطائفة شاذة من الباطنية ومنشأ الاحتجاج على ذلك ما نشاهده من الموجودات العينية ونتحققه من الأمور الحسية فإنه إما أن يكون واجبا لذاته أو لا يكون واجبا لذاته فإن كان الأول فهو المطلوب وإن كان الثاني فكل موجود لا يكون واجبا لذاته فهو ممكن لذاته لأنه لو كان ممتنعا لذاته لما كان موجودا وإذا كان ممكنا فالوجود والعدم عليه جائزان وعند ذلك فإما أن يكون في وجوده مفتقرا إلى مرجح أو غير مفتقر إليه فإن لم يكن مفتقرا إلى المرجح فقد ترجح أحد الجائزين من غير مرجح وهو ممتنع وإن افتقر إلى المرجح فذلك المرجح إما واجب لذاته أو لغيره فإن كان الأول فهو المطلوب وإن كان الثاني فذلك الغير إما أن يكون معلولا لمعلوله أو لغيره فإن كان الأول فيلزم أن يكون كل واحد منهما مقوما للآخر ويلزم من ذلك أن يكون كل واحد منهما مقوما لمقوم نفسه فيكون كل واحد منهما مقوما لنفسه لأن مقوم المقوم مقوم وذلك يوجب جعل كل واحد من الممكنين متقوما بنفسه والمقوم بنفسه لا يكون ممكنا وهو خلاف الفرض ولأن التقويم إضافة بين المقوم

والمقوم فيستدعي المغايرة بينهما ولا مغايرة بين الشيء ونفسه وإن كان الثاني وهو أن يكون ذلك الغير معلولا للغير فالكلام في ذلك الغير كالكلام في الأول وعند ذلك فإما أن يقف الأمر على موجود هو مبدأ الموجودات غير مفتقر في وجوده إلى غيره أو يتسلسل الأمر إلى غير النهاية فإن كان الأول فهو المطلوب وإن كان الثاني فهو ممتنع ، ثم ذكر الأدلة المتقدمة على إبطال التسلسل وبين فسادها كلها كما تقدم حكاية قوله

واختار الحجة المذكورة عنه التي حكيناها فقال وإن كانت العلل والمعلولات المفروضة موجودة معا فلا يخفى أن النظر إلى الجملة غير النظر إلى كل واحد واحد من آحادها فإن حقيقة الجملة غير حقيقة كل واحد من الآحاد وعند ذلك فالجملة موجودة وهي إما أن تكون واجبة لذاتها أو ممكنة لا جائز أن تكون واجبة وإلا لما كانت آحادها ممكنة وقد قيل إنها ممكنة

كما سبق وإن كانت واجبة فهو مع الاستحالة عين المطلوب وإن كانت ممكنة فلا بد لها من مرجح والمرجح أما ان يكون داخلا فيها او خارجا عنها لا جائز ان يقال بالأول فان المرجح للجملة مرجح لاحادها ويلزم ان يكون مرجحا لنفسه ضرورة كونه من الآحاد ويخرج بذلك عن ان يكون ممكنا وهو خلاف الفرض وان يكون مرجحا لعلته لكونه من الآحاد وفيه جعل العلة معلولا والمعلول علة وهو دور ممتنع وان كان المرجح خارجا عنها فهو أما ممكن او اوجب فان كان ممكنا فهو من الجملة وهو خلاف الفرض فلم يبق إلا ان يكون واجبا لذاته وهو المطلوب ، قلت فهذه الطريقة التي ذكرها لم يذكر غيرها في إثبات الصانع ثم أورد على نفسه اسئلة كثيرة منها قول المعترض لا نستسلم وجود ما يسمى جملة في غير المتناهى ليصح ما ذكرتموه ولا يلزم من صحة ذلك في المتناهي مع أشعاره بالحصر صحته في غير المتناهى سلمنا ان مفهوم الجملة حاصل فيما لا يتناهى وانه ممكن

ولكن لا نسلم انه زائد على الآحاد المتعاقبة إلى غير النهاية وعند ذلك فلا يلزم ان يكون معللا بغير علة الآحاد سلمنا أنه زائد على الآحاد ولكن ما المانع أن يكون مترجحا بآحاد الداخلة فيه لا بمعنى انه مترجح بواحد منها ليلزم ما ذكرتموه بل طريق ترجحه بالآحاد الداخلة فيه ترجح كل واحد من آحاده بالآخر إلى غير النهاية وعلى هذا فلا يلزم افتقاره إلى مرجح خارج عن الجملة ولا ان يكون المرجح للجملة مرجحا لنفسه ولا لعلته ، ثم قال في الجواب قولهم لا نسلم ان مفهوم الجملة زائد على الآحاد المتعاقبة إلى غير النهاية قلنا ان اردتم ان مفهوم الجملة هو نفس المفهوم من كل واحد من الآحاد فهو ظاهر الإحالة وإن أردتم به الهيئة الإجتماعية من آحاد الاعداد فلا خفاء بكونه زائدا على كل واحد من الآحاد وهو المطلوب قولهم ما المانع من ان تكون الجملة مترجحة بآحادها الداخلة فيها كما قرروه قلنا أما ان يقال تترجح الجملة بمجموع الآحاد الداخلة فيها

أو بواحد منها فإن كان بواحد منها فالمحال الذي ألزمناه حاصل وإن كان بمجموع الآحاد فهو نفس الجملة المفروضة وفيه ترجح الشيء بنفسه وهو محال ، فهذا ما ذكره في كتابه المشهور المعروف ب أبكار الأفكار المصنف في الكلام وليس في هذا تعرض لإبطال علل ومعلولات ممكنة مجتمعة لا نهاية لها ولكن فيه إثبات واجب الوجود خارجا عنها وقد ذهب طائفة من أهل الكلام كأصحاب معمر إلى إثبات معان لا نهاية

لها مجتمعة وهي الخلق وهي شرط في الحدوث ، ثم إنه في كتابه المسمى ب دقائق الحقائق في الفلسفة ذكر هذه الحجة وزاد فيها إبطال إثبات علل ومعلولات لا نهاية لها ولكنه اعترض عليها باعتراض وذكر أنه لا جواب له عنه فبقيت حجته على إثبات واجب الوجود موقوفة على هذا الجواب ، فقال بعد أن ذكر ما ذكره هنا الجملة إما أن تكون باعتبار ذاتها واجبة أو ممكنة لا جائز أن تكون واجبة وإلا لما كانت آحادها ممكنة وما يتوهمه بعض الناس من قوله إنه إذا كانت الآحاد ممكنة ومعناه افتقار كل واحد إلى علته وكانت الجملة هي مجموع الآحاد فلا مانع من إطلاق الوجود وعدم الإمكان عليها بمعنى أنها غير

مفتقرة إلى أمر خارج عن ذاتها وإن كانت أبعاضها مما يفتقر بعضها إلى بعض فتوهم ساقط فإنه إذا قيل إن الجملة غير ممكنة فقد بينا في المنطقيات أن كل ما ليس بممكن بالمعنى الخاص فإما واجب لذاته وإما ممتنع لا جائز أن يقال بالامتناع وإلا لما كانت موجودة بقي أن تكون واجبة بذاتها وإذا كانت الجملة هي مجموع آحادها وكل واحد من الآحاد ممكن فالجملة أيضا ممكنة بذاتها والواجب باعتبار ذاته يستحيل أن يكون ممكنا باعتبار ذاته وإن كانت ممكنة فلا بد لها من مرجح لضرورة كونها موجودة والمرجح فإما أن يكون ممكنا أو واجبا لا جائز أن يكون ممكنا إذ هو من الجملة ثم يلزم أن يكون مرجحا لنفسه لكونه مرجحا للجملة والمرجح للجملة مرجح لآحادها وهو من آحادها وذلك محال ثم يلزم أن يكون علة علته وهو دور ممتنع وإن كان واجبا لذاته غير مفتقر إلى علة في وجوده فإما أن يكون علة للجملة أو لبعضها فإن كان علة للجملة لزم أن يكون علة لكل واحد من آحادها إذ الجملة هي مجموع الآحاد وهو محال من جهة إفضائه إلى كون كل واحد من آحاد الجملة المفروضة معللا بعلتين وهي العلة الواجبة الوجود وما قيل إنه علة له من آحاد الجملة وإن كان علة لبعض منها لا يكون معلولا لغيره فهو خلاف الفرض ، وهذه المحالات إنما لزمت من القول بعدم النهاية فهو محال كيف وكل علل ومعلولات قيل باستنادها إلى علة لا علة لها فالقول

بكونها غير متناهية أعدادها محال وجمع بين متناقضين وهو القول بأن ما من علة إلا ولها علة والقول بانتهاء العلل والمعلولات إلى علة لا علة لها ، فإذا قد اتضح بما مهدنا امتناع كون العلل والمعلولات غير متناهية وأن القول بأن لا نهاية لها محال ، ثم قال ولقائل أن يقول إثبات الجملة لما لا يتناهى وإن كان غير مسلم لكن ما المانع من كون الجملة ممكنة الوجود ويكون ترجحها بترجح آحادها وترجح آحادها كل واحد بالآخر إلى غير النهاية على ما قيل ، قال وهذا إشكال مشكل وربما يكون عند غيري حله ، قلت فهذا استدلاله على واجب الوجود لم يذكر في كتبه غيره وأما حدوث العالم فأبطل طرق الناس وبناه على أن الجسم لا يخلو من الأعراض الحادثة إذ العرض لا يبقى زمانين واستدل على امتناع حوادث لا أول لها بعد أن أبطل وجوه غيره

بالوجه الذي تقدم وتقدم ما فيه من الضعف الذي بينه الأرموي وغيره ثم إذا ثبت حدوث العالم فإنه لم يستدل بالحدوث على المحدث إلا بطريقة الذين

بنوا ذلك على الإمكان وهو أن ذلك يتضمن التخصيص المفتقر إلى مخصص لأنه ترجيح لأحد طـــرفي الممكن فهو لا يستدل بالحدوث على المحدث إلا بناء على أن ذلك ممكن يفتقر إلى واجب ولا يجعل الممكـــن دالا على الواجب إلا بناء على نفي التسلسل والتسلسل قد أورد عليه السؤال الذي قال إنه لا جواب له عنه ، وكل هذه المقدمات التي ذكرها لا يفتقر إثبات الصانع إليها وبتقدير افتقاره إليها فإبطال التسلسل ممكن فتـــتم تلك المقدمات وذلك أن إثبات الصانع لا يفتقر إلى حدوث الأجسام كما تقدم بل نفس ما يشهد حدوثه من الحوادث يغني عن ذلك والعلم بأن الحادث يفتقر إلى المحدث هو من أبين العلوم الضرورية وهو أبين من افتقار الممكن إلى المرجح فلا يحتاج أن يقرر ذلك بأن الحدوث ممكن أو أنه كان يمكن حدوثه على غير ذلك الوجـــه فتخصيصه بوجه دون وجه ممكن جائز الطرفين فيحتاج إلى مرجح مخصص بأحدهما ، وهذه الطريقة يســـلكها من يسلكها من متأخري أهل الكلام من المعتزلة والأشعرية ومن وافقهم على ذلك من أصحاب أحمد ومالك والشافعي وأبي حنيفة وغيرهم ، وقد نبهنا على أنها وإن كانت صحيحة فإنها تطويل بلا فائدة فيه واســـتدلال على الأظهر بالأخفى وعلى الأقوى

بالأضعف كما لا يحد الشيء بما هو أخفى منه وإن كان الحد مطابقا للمحدود مطردا منعكسا يحصل به التمييز مع ان الحد والاستدلال بالأخفى قد يكون فيه منفعة من وجوه اخرى مثل ما حصلت له شـــبهة او معاندة في الأمر الجلى فتبين له بغيره لكون ذلك اظهر عنده فان الظهور والخفاء امر نسبي اضافي مثل من يكون من شأنه الاستخفاف بالأمور الواضحة البينة فإذا كان الكلام طويلا مستغلقا هابه وعظمه كمـــا يوجـــد في جنس هؤلاء إلى غير ذلك من الفوائد لكن ليس هذا مما يتوقف العلم والبيان عليه مطلقا وهذا هو المقصود هنا وهؤلاء كثيرا ما يغلطون فيظنون ان المطلوب لا يمكن معرفته إلا بما ذكروه من الحد والدليل وبسبب هذا الغلط يضل من يضل حتى يتوهم ان ذلك الطريق المعين اذا بطل انسد باب المعرفة ، ولهذا لما بنى الامدى وغيره على هذه الطريقة التي تعود إلى طريقة الامكان على نفي التسلسل حصل ما حصل فكان مثل هؤلاء من عمـــد إلى امراء المسلمين وجندهم الشجعان الذين يدفعون العدو ويقاتلونهم فقطعهم ومنعهم الرزق الذي به

يجاهدون وتركوا واحدا ظنا انه يكفي في قتال العدو وهو اضعف الجماعة أعجزهم ثم انهم مـــع هـــذا قطعوا رزقه الذي به يستعين فلم يبق بازاء العدو أحد ، ومثل نهر كبير كدجلة والفرات كان عليه عدة جسور يعبر الناس عليها ومنها ما هو قوى مكين في مكان قريب فعمد المتولى إلى تلك الجسور فقطعها كلها و لم يترك

إلا واحد طويلا بعيدا ضعيفا ثم انه خرقه في أثنائه حتى انقطع الطريق و لم يبق الأحد طريق إلى العبور وهو مع هذا يستعمل الناس في الآلات التي يصنع بها الجسور ويشعر الناس انه لا يمكن أحدا ان يعبر بما يصنعه ، او مثل رجل كان لمدينته أسوار متداخلة سور خلف سور كل سور منها يحفظ المدينة فعمد المتولى فهدم تلك الأسوار كلها وترك سورا هو أضعفها وأطولها وأصبعها حفظا ثم انه مع ذلك خرق منه ناحية يدخل منها العدو فلم يبق للمدينة سور يحفظها ، فيقال ان إثبات الصانع ممكن بطرق كثيرة منها الاستدال بالحدوث على المحدث وهذا يكفي فيه حودث الانسان نفسه او حدوث ما يشاهد من المحدثات كالنبات والحيوان وغير ذلك ثم انه يعلم بالضرورة ان المحدث لا بد له من محدث واذا قدر انه اثبت الصانع بحدوث

العالم لزم ان المحدث لا بد له من محدث ثم اذا قدر انه استدل بطريقة الامكان أما ابتداء واما طريقة الحدوث فالعلم بان الممكن يفتقر إلى الواجب علم ضروري لا يفتقر إلى نفي التسلسل ، وايضا فإبطال التسلسل له طرق كثيرة وذلك انه يمكن ان يقال فيه وجوه ، أحدهما ان الموجودات بأسرها أما ان تكون واجبة الوجود او ممكنة الوجود او ممتنة الوجود والاقسام الثلاثة باطلة فلزم ان يكون بعضها واجبا وبعضها ممكنا ، أما الثالث فهو باطل لان ما وجد لا يكون ممتنع الوجود ، والثاني باطل أيضا لان ممكن الوجود هو الذي يمكن وجوده وعدمه وما كان كذلك لم يوجد إلا بغيره فلو كان مجموع الموجودات ممكنة لا فتقرت الموجودات كلها إلى غيرها وما ليس بموجود فهو معدوم والمعدوم لا يفعل الموجود بالضرورة ، والاول باطل أيضا لانا نشاهد فيها ما يحدث بعد ان لم يكن كالحيوان والنبات والمعدن والسحاب والامطار

، والحادث عدم مرة ووجد أخرى فلا يكون ممتنعا لأن الممتنع لا يوجد ولا واجبا بنفسه لأن الواجب بنفسه لا يعدم فثبت أنه ممكن وثبت أن في الموجودات ما هو ممكن بنفسه وأنه ليس كلها ممكنا فثبت أن فيها موجودا ليس بممكن والموجود الذي ليس بممكن هو الواجب بنفسه فإن الموجود إما أن يكون وجوده بنفسه وهو الواجب أو يغيره وهو الممكن ولا يجوز أن يكون فيهما ممتنع لأن الممتنع هو الذي لا يجوز أن يوجد فيمتنع أن يكون في الوجود ممتنع ، فتبين أن في الموجودات واجبا وممكنا وليس فيها ممتنع وإن شئت قلت إما أن يقبل من جهة نفسه العدم وهو الممكن أو لا يقبل العدم وهو الواجب بنفسه وإن شئت قلت إما أن يفتقر إلى غيره وهو الممكن أو لا يفتقر وهو الواجب ، وإذا كانت الموجودات إما واجبة وإما ممكنة وليس كلها ممكنا ولا كلها واجبا وتعين أن فيها واجبا وفيها ممكنا ، الوجه الثاني أن يقال كل ممكن بنفسه لا يوجد إلا بموجب يجب به وجوده لأنه إذا لم يحصل ما به يجب وجوده كان وجوده ممكنا قابلا للوجود والعدم فلا يوجد وما به يجب وجوده لا يكون ممكنا لأن الممكن لا يجب به شيء لافتقاره إلى غيره فالمفتقر إلى الممكن مفتقر إليه وإلى ما به وجب الممكن وإذا كان الممكن وحده لا يجب به شيء علم افتقار الممكن إلى واجب بنفسه

، الوجه الثالث أن يقال طبيعة الإمكان سواء فرضت الممكنات متناهية أو غير متناهية لا توجب الوجود بنفسها فإن ما كان كذلك لم يكن ممكنا فلا بد للممكن من حيث هو ممكن من موجود ليس بممكن والمراد بالممكن في هذه المواضع الممكن الإمكان الخاص وهو الذي يقبل الوجود والعدم فيكون الواجب والممتنع قسيميه فأما إذا أريد به الممكن الإمكان العام وهو قسيم الممتنع فكل موجود فهو ممكن بالإمكان العام ، ثم الموجود إما موجود بنفسه وإما بغيره وليس كل موجود وجد بنفسه لأن منها المحدثات التي يعلم بضرورة العقل أن وجودها ليس بأنفسها ، فثبت أن من الموجودات ما هو موجود بنفسه وما هو موجود بغيره ، الوجه الرابع أن يقال الموجودات ليست كلها موجودة بغيرها لأن الغير إن كان معدوما امتنع أن يكون الموجود موجودا بما ليس بموجود وإن كان الغير موجودا كان الموجود خارجا عن جملة الموجودات ، وإذا لم تكن الموجودات كلها موجودة بغيرها فإما أن تكون كلها أو كل منها موجودا بنفسه وإما أن لا يكون والأول ممتنع لأن المحدثات التي يشهد حدوثها يعلم بالضرورة أنها ليست موجودة بنفسها وإذا لم تكن كلها موجودة بغيرها ولا كلها موجودة بنفسها تعين أن منها

ما هو موجود بنفسه ومنها ما هو موجود بغيره وهذا لك أن تعتبره في كل فرد فرد من الموجودات وفي المجموع فتقول يمتنع في كل فرد من الموجودات أن يكون موجودا بغير موجود لأنه إذا كان كل واحد من الموجودات موجودا بغير موجود لزم أن يكون كل من الموجودات موجودا بمعدوم وهذا ممتنع وإذا امتنع فإما أن يكون كل موجود موجودا بنفسه وإما أن يكون موجودا بوجود غيره وإما أن يكون منها ما هو موجود بنفسه ومنها ما هو موجود بوجود غيره ، والأول ممتنع لوجود الحوادث التي لا توجد بأنفسها ، والثاني ممتنع لأن كل واحد واحد من الموجودات إذا كان موجودا بوجود غيره والغير من الموجودات التي لا توجد إلا بموجود غيرها لم يكن فيها إلا ما هو مفتقر محتاج إلى الغير وما كان بنفسه مفتقرا محتاجا إلى الغير و لم يوجد إلا بوجود ذلك الغير وما كان بنفسه مفتقرا محتاجا إلى الغير و لم يوجد إلا بوجود ذلك الغير وما كان في نفسه لا يوجد إلا بغيره فأولى أن لا يكون بنفسه مبدعا لغيره فيلزم أن لا يكون في الموجودات ما هو موجود بنفسه ولا ما هو فاعل لغيره فيلزم حينئذ أن لا يوجد شيء من الموجودات لأن الموجود إما موجود بنفسه وإما بوجود غيره وهذا إنما لزم لما قدر أن كل موجود موجود بغيره

، فتعين أن من الموجودات ما هو موجود بنفسه وهو المطلوب ، وأما إذا اعتبرت ذلك في المجموع فمجموع الموجود لا يكون واجبا بنفسه لأن من أجزائه ما هو ممكن محدث كائن بعد أن لم يكن والمجموع يتوقف عليه والمتوقف على الممكن لا يكون واجبا بنفسه ولا يكون المجموع مفتقرا إلى غيره المباين له فإن ذلك

لا يكون إلا معدوما الموجود لا يكون مفتقرا إلى فاعل معدوم ليس بموجود فضلا عن مجموع الموجود فتعين أن يكون المجموع مفتقرا إلى ما هو داخل في المجموع وذلك البعض لا يكون إلا واجبا بنفسه إذ لو لم يكن واجبا بنفسه لكان ممكنا مفتقرا إلى غيره فيكون مجموع كل واحد من الموجودات مفتقرا إلى غيره وذلك الغير ممكن بنفسه وهو جزء من المجموع الممكن المفتقر إلى غيره ويمتنع أن يكون مجموع الممكنات ليس مفتقرا إلى ما هو بعض الممكنات فإن مجموعها أعظم من بعضها وذلك البعض يشرك المجموع في الفقر والاحتياج إلى الغير ففيه ما فيها من الاحتياج والفقر إلى الغير مع أن المجموع أعظم منه فإذا كانت الأجزاء كلها فقيرة محتاجة والمجموع محتاجا فقيرا امتنع أن يكون شيء من الأجزاء بالمجموع وحده فضلا عن أن يكون بجزء آخر فضلا عن أن يكون المجموع الذي كل أجزائه فقراء بواحد من تلك

الأجزاء الفقراء وهذا كله بين ضروري لا يستريب فيه من تصوره ويمكن تصوير هذه المواد على وجوه أخرى

فصل ، وكذلك يمكن تصوير هذه الأدلة في مادة الحدوث بأن يقال الموجودات إما أن تكون كلها حادثة وهو ممتنع لأن الحوادث لا بد لها من فاعل وذلك معلوم بالضرورة ومحدث الموجودات كلها لا يكون معدوما وذلك أيضا معلوم بالضرورة وما خرج عن الموجودات لا يكون إلا معدوما فلو كانت الموجودات كلها محدثة للزم إما حدوثها بلا محدث وإما حدوثها بمحدث معدوم وكلاهما معلوم الفساد بالضرورة فثبت أنه لا بد في الوجود من موجود قديم وليس كل موجود قديما بالضرورة الحسية فثبت أن الموجودات تنقسم إلى قديم ومحدث ، وهاتان المقدمتان وهو أن كل حادث فلا بد له من محدث وأن المحدث للموجود لا يكون إلا موجودا مع أنهما معلومتان بالضرورة فإن كثيرا من أهل الكلام أخذوا يقررون ذلك بأدلة نظرية ويحتجون على ذلك بأدلة وهي وإن كانت صحيحة لكن

النتيجة أبين عند العقل من المقدمات فيصير كمن يحد الأجلى بالأخفى وهذا وإن كان قد يذمه كثير من الناس مطلقا فقد ينتفع به في مواضع مثل عناد المناظر ومنازعته في المقدمة الجلية دون ما هو أخفى منها ومثل حصول العلم بذلك من الطرق الدقيقة الخفية الطويلة لمن يرى أن حصول العلم له بمثل هذه الطرق أعظم عنده واحب اليه وانه اذا خوطب بالأدلة الواضحة المعروفة للعامة لم تكن مزية على العامة ولمن يقصد بمخاطبته بمثل ذلك ان مثل هذه الطرق معروف معلوم عندنا لم ندعه عجزا وجهلا وانما اعرضنا عنه استغناء عنه بما هو خير منه واشتغالا بما هو انفع من تطويل لا يحتاج اليه إلى امثال ذلك من المقاصد ، فأما كون الحادث لا بد له من محدث فهي ضرورية عند جماهير العلماء وكثير من متكلمة المعتزلة ومن اتبعهم جعلوه نظريا كما سيأتي ذكره بعد هذا ، واما كون المعدوم لا يكون فاعلا للموجودات فهو اظهر من ذلك ولذلك اعترف بكونه

ضرويا من استدل على ان المحدث لا بد له من محدث موجود والممكن لا بد له من مؤثر موجـــود كـــالرازي وغيره

، قال الرازي أما كون المؤثر موجودا فإنه لا فرق بين نفي المؤثر وبين مؤثر منفي والحكم بالاكتفـــاء بالمؤثر المنفي حكم بعدم الاحتياج إلى المؤثر ، قال والعلم بذلك ضروري ولا يتصور في هذا المقام الاســـتدلال بالكلام المشهور من ان المعدوم لا تميز فيه فلا يمكن استناد الاثر اليه لانه يتوجه عليه شكوك معروفـــة ، قـــال والجواب عنها وان كان ممكنا إلا ان العلم بفساد استناد الاثر الموجود إلى المؤثر المعدوم اظهر كثيرا من العلـــم بذلك والدليل

والاجوبة عن الاسولة التي تورد عليه وايضاح لا يزيده إلا خفاء ، قال وقول القائل هب ان المؤثر ليس بمعدوم فلم يجب ان يكون موجودا قلنا لا واسطة بين الوجود والعدم وقول القائل الماهية تقتضي الامكـــان لا بشرط الوجود ولا العدم فهو متوسط بين الوجود والعدم قلنا نحن لا ندعى ان كل حقيقة فهي إما الوجـــود وإما العدم حتى يلزم من كون الماهية مغايرة لهما فساد ذلك الحصر بل ندعى ان العقل يحكم على كل حقيقـــة من الحقائق التي لا نهاية لها انها لا تخلوا عن وصفي الوجود والعدم واذا كان كذلك فكـــون الماهيـــة مغـــايرة للوجود والعدم لا يقدح في قولنا انه لا واسطة بين الوجود والعدم

، قلت هذا السؤال والجواب عنه لا يحتاج اليه مع علمنا الضروري بان المؤثر في الموجود لا يكون إلا موجودا وهذا قد سبقه اليه غير واحد من النظار كأبي المعالى الجويني فانه فال في الارشاد فان قال قائـــل قـــد 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 إلى إثبات صانع منفي متناقض وإنما يلزم القول بالصانع المعدوم المعتزلة حيث اثبتوا للمعدوم صفات الاثبات وقضوا بان المعدوم على خصائص الاجناس ، قال والوجه ان لا نعد الوجود من الصفات فان الوجود نفس الذات وليس بمثابة التحيز للجـــوهر فان التحيز صفة زائدة على ذات الجوهر ووجود عندنا نفسه من غير تقدير مزيد ، قال والائمة يتوســـعون في عد الوجود من الصفات والعلم به علم بالذات ، قال الكيا الهراسى الطبري اذا قلنا الباري موجود فوجـــوده ذاته هذا بالإتفاق من اصحابنا القائلين بالأحوال والنافين لها إلا على راى المعتزلة الذين قالوا المعدوم شيء

، وقال ابو القاسم الانصارى شارح الارشاد والقاضي ابو بكر وان اثبت الاحوال فلم يجعل الوجود حالا فان العلم به علم بالذات وعند ابي هاشم ومتبعيه الوجود من الاحوال وهو من 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 فلا فرق بين وجود الجوهر وتحيزه وهكذا قال الكيا الوجود بمنزلة التحيز للجوهر فإن التحيز للجوهر نفس الجوهر خالف ابا المعالى ، قال ومن الدليل على وجود الصانع انه موصوف بالصفات القائمة به كالحياة والقدرة والعلم ونحوها وهذه الصفات مشروطة بوجود محلها وقد يكون الشيء موجودا ولا يكون مختصا بهذه الصفات ويستحيل الاختصاص بهذه الصفات من غير تحقق وجود ، قال ومما يحقق ما قلناه قيام الدليل القاطع على انه فاعل ومن شرط الفاعل ان يكون موجودا ، قلت هذا الثاني هو ما ذكره ابو المعالي فان إثبات الصانع إثبات لوجوده وإلا فصانع منتف كنفي الصانع و اما الاول فهو وان كان صحيحا لكن النتيجة ابين من المقدمات فإن العلم بان الصانع لا يكون إلا موجودا ابين من العلم بثبوت من صفاته وبأن الموصوف لا يكون إلا

، موجودا ولهذا اقر بوجوده طوائف إنكروا قيام الصفات به و اذا قرروا قيام الصفات به فكون الفاعل لا يكون إلا موجودا ابين من كون ما تقوم به الصفة لا يكون إلا موجودا وكلاهما معلوم بالضرورة لكن الفاعل الذي يبدع غيره احق بالوجود وكما ان الوجود من محل الصفة فان محل الصفة قد يكون جمادا وقد يكون حيوانا وقد يكون قادرا وقد يكون عاجزا والصفة أيضا قد تقوم بها الصفة عند كثير من الناس بشرط قيامها جميعها بمحل اخر فالصفة وان كانت مفتقرة إلى محل وجودي فهو من باب الافتقار إلى المحل القابل واما المفعول المفتقر إلى الفاعل فهو من باب الافتقار إلى الفاعل ، ومعلوم ان الحاجة إلى الفاعل فيما له فاعل اقوى من الحاجة إلى القابل فيما له قابل وايضا فان القابل شرط في المقبول لا يجب تقدمه عليه بل يجوز اقترانهما بخلاف الفاعل فإنه لا يجوز ان يقارن المفعول بل لا بد من تقدمه عليه ولهذا اتفق العقلاء على انه لا يجوز ان يكون كل من الشيئين فاعلا للاخر لا بمعنى كونه علة فاعلة ولا بغير ذلك من المعاني واما كون كل من الشيئين فاعلا للاخر فانه يجوز وهذا هو الدور المعى وذاك هو الدور القبلى وقد بسط هذا في غير هذا

الموضع وبين ما دخل على الفلاسفة من الغلط في مسائل الصفات من هذا الوجه حيث لم يميزوا بين الشرط والعلة الفاعلة بل قد يجعلون ذلك كله علة إذ العلة عندهم يدخل فيها الفاعل والغاية وهما العلتان المفصلتان اللتان بهما يكون وجود المعلول والقابل الذي قد يسمى مادة وهيولى مع الصورة وهما علتا حقيقة الشيء في نفسه سواء قيل ان حقيقته غير العين الموجودة في الخارج كما يدعون ذلك او قيل هى هي كما هو المعروف عن متكلمي اهل السنة ، والمقصود هنا ان الدليل لما دل على انه لا بد من موجود واجب بنفسه أي

لا يكون له فاعل يوجده لا علة فاعلة ولا ما يسمي فاعلا غير ذلك صاروا يطلقون عليه الواجب بنفسه ثم اخذوا ما يحتمله هذا اللفظ من المعاني فأرادوا اثباتها كلها فصاروا ينفون الصفات وينفون ان يكون له حقيقة موصوفة بالوجود لئلا تكون الذات متعلقة بصفة فلا تكون واجبة بنفسها ومعلوم ان كون الذات مستلزمة لصفة كمال يمتنع

تحققها بدونها لا يوجب افتقارها إلى فاعل أو علة فاعلة ولكن غاية ما فيه أن تكون الذات مشروطة بالصفة والصفة مشروطة بالذات وأن تكون الصفة إذا قيل بأنها واجبة لا تقوم إلا بموصوف فإذا قيل هذا فيه افتقار الواجب إلى غيره لم يلزم أن يكون ذلك الغير فاعلا ولا علة فاعلة بل إذا قدر أنه يطلق عليه غير فإنما هو شرط من الشروط وكون الذات مشروطة بالصفة اللازمة لها والصفة مشروطة بالذات لا يمنع أن يكون الجميع واجبا بنفسه لا يفتقر إلى فاعل ولا إلى علة فاعلة وقد بسط هذا في غير هذا الموضع ، والمقصود أنه إذا كان قد علم أن الصفة المشروطة بمحلها تقتضي أن يكون محلها موجودا فالمفعول المفتقر إلى فاعل موجب يقتضي أن يكون فاعله موجودا بطريق الأولى ، وأيضا فيقال الحوادث المشهودة لا بد لها من محدث إذ المحدث من حيث هو محدث وكل ما يقدر محدثا سواء قدر متناهيا أو غير متناه لا يوجد بنفسه بل لا بد له من فاعل ليس بمحدث والعلم بذلك ضروري إذ طبيعة الحدوث تقتضي الافتقار إلى فاعل فلا بد لكل ما يقدر محدثا من فاعل فيمتنع أن يكون فاعل كل المحدثات محدثا فوجب أن يكون قديما

، وأيضا فالمحدث مفتقر إلى محدث كامل مستقل بالفعل إذ ما ليس مستقلا بالفعل مفتقر إلى غيره فلا يكون هو وحده الفاعل بل الفاعل هو وذلك الغير فلا يكون وحده فاعلا للمحدث ثم ذلك الغير إن كان محدثا فلا بد له من فاعل أيضا فلا بد للمحدثات من فاعل مستقل بالفعل مستغن عن جميع محدثاته والعقل يعلم ضرورة افتقار المحدث إلى المحدث الفاعل ويقطع به ويعلمه ضرورة أبلغ من علمه بافتقار الممكن إلى الواجب الموجب له فلا يحتاج أن يقال في ذلك أن المحدث يتخصص بزمان دون زمان أو بقدر دون قدر ولا بد للتخصيص من مخصص فإن العلم بافتقار المحدث إلى المحدث أبين في العقل وأبده له ، ولهذا قال تعالى ، أم خلقوا من غير شيء أم هم الخالقون ، سورة الطور ٣٥ ، قال جبير بن مطعم لما سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقرؤها أحسست بفؤادي قد انصدع ، وقال ، أفرأيتم ما تمنون أأنتم تخلقونه أم نحن الخالقون ، سورة الواقعة ٥٩ ٥٨ إذ كان كل من القسمين وهو كونهم خلقوا من غير خالق وكونهم خلقوا أنفسهم معلوم الانتفاء بالضرورة فإن الإنسان يعلم بالضرورة أنه لم يحدث من غير محدث وأنه لم يحدث نفسه فلما كان العلم بأنه لا بد له من محدث وأن محدثه ليس هو إياه علما ضروريا ثبت بالضرورة أن له محدثا خالقا غيره وكل ما يقدر فيه أنه مخلوق فهو كذلك

، والخلق يتضمن الحدوث والتقدير ففيه معنى الإبداع والتقدير وإذا علمت أن الممكن لا بد لـــه مـــن مرجح يجب به وإلا لم يكن موجودا بل يبقى معدوما على أصح القولين أو مترددا بين الوجود والعدم علـــى الآخر فالمحدث لا بد له من فاعل يستغني به المفعول فيكون به وإلا بقي مفتقرا إلى غيره وإذا قدر محدثه أيضـــا فهو أيضا محدث لم يستغن به لأن ذلك المحدث مفتقر إلى غيره فالمفتقر إليه مفتقر إلى ذلك الغير الذي هو الأول مفتقر إليه بطريق الأولى فلا توجد الحوادث إلا بفاعل غني عن غيره وكل محدث مفتقر إلى غيره فـــلا توجـــد الحوادث إلا بفاعل قديم غير محدث فهذه طرق متعددة يثبت بها الموجود الواجب بنفسه القديم

فصل ، ويمكن تصوير هذه المادة في الغنى والفقر وفي الخلق وعدم الخلق والقـــدرة وعـــدم القـــدرة والكمال والنقصان والحياة والموت والعلم والجهل وغير ذلك بأن يقال كل موجود فإما أن يكون غنيا بنفســـه عما سواه وإما ان يكون مفتقرا إلى ما سواه والمفتقر إلى ما سواه لا يوجد إلا بغنى عما سواه فيلزم وجود الغنى عما سواه على التقديرين

والحوادث مفتقرة إلى غيرها فثبت أن من الموجودات ما هو غني بنفسه ومنها ما هو مفتقر إلى ما سواه ومثل أن يقال كل موجود فإما أن يكون مخلوقا وإما ألا يكون مخلوقا والمخلوق لا يكون مخلوقا إلا بخالق ليس بمخلوق ، وقد علم أن الحوادث لا تكون إلا مخلوقة فثبت أن في الموجودات ما هو حادث مخلوق ومنها ما هو خالق لتلك الحوادث ليس بمخلوق وهو المطلوب ، ومثل أن يقال الموجود إما أن يكون قادرا بنفسه وإمـــا ألا يكون قادرا بنفسه وما ليس بقادر بنفسه لا يكون قادرا إلا بإقدار القادر بنفسه والحوادث المشهودة كانـــت معدومة والمعدوم لا يكون موجودا بنفسه فضلا عن أن يكون قادرا بنفسه فثبت أن الموجودات ما هو محدث ومنها ما هو موجود قادر بنفسه والقادر بنفسه لا يكون إلا قديما أزليا واجبا بنفسه فثبت انقسام الموجـــودات إلى هذا وهذا وهو المطلوب ، ومثل أن يقال الموجود إما أن يكون كاملا ليس فيه نقص يحتاج إلى غيره وإمـــا أن يكون ناقصا يحتاج في كماله إلى غيره ومعلوم أن الحوادث المشهودة ليس لها من نفسها وجود فضلا عن أن تكون كاملة بنفسها وأنها بعد وجودها مفتقرة إلى من يكمل نقصها فثبت أن الموجودات فيها كامل ليس فيه نقص يحتاج فيه إلى غيره وما ليس فيه

نقص لا يكون إلا كاملا قديما أزليا واجبا بنفسه فثبت انقسام الموجودات إلى هذا وهذا وهو المطلوب ، ومثل أن يقال الموجود إما عالم بنفسه وإما محتاج في العلم إلى من يعلمه وإما أن لا يقبل العلم ومعلـــوم أن الإنسان مفتقر في حصول علمه إلى من يعلمه ليس علمه من لوازم ذاته فإنه خرج من بطن أمه لا يعلم شيئا ثم حدث له العلم بعد ذلك فثبت أن في الموجود ما ليس عالما بنفسه بل هو مفتقر في حصول العلم لـــه إلى مـــن

يعلمه ومعلوم أن كل ما ليس بعالم بنفسه فلا بد له من عالم يعلمه وذاك العالم إن كان عالما بنفسه وإلا افتقر إلى عالم بنفسه فلا بد أن ينتهي الأمر إلى عالم بنفسه قطعا للتسلسل الممتنع فثبت أن في الوجود ما هو عالم بنفسه وما ليس عالما بنفسه بل بمن يعلمه كما قال ، اقرأ باسم ربك الذي خلق ، إلى قوله ، اقرأ وربك الأكرم الذي علم بالقلم علم الإنسان ما لم يعلم ، سورة العلق ١ ٥ وقال ، ولا يحيطون بشيء من علمه إلا بما شاء ، سورة البقرة ٢٥٥ ، وما كان عالما بنفسه فأن يكون موجودا بنفسه أولى وأحرى فإن العلم صفة له وإذا كانت تلك الصفة قديمة واجبة لا تفتقر إلى فاعل يفعلها في العالم بنفسه فلا يكون الموصوف بها قديما واجبا بطريق الأولى والأحرى

، ومثل أن يقال الموجود إما حي بنفسه وإما حي بغيره وإما ليس بحي ومعلوم أن الحي بغيره موجود فإن الإنسان يكون في بطن أمه قبل نفخ الروح فيه ليس بحي ثم يصير حيا بعد ذلك فثبت وجود الحي بغيره الذي جعله حيا وذلك الذي جعله حيا إما أن يكون حيا بنفسه وإما بغيره والحي بغيره يحتاج إلى حي فلا بد أن ينتهي الأمر إلى حي بنفسه قطعا للتسلسل الممتنع فثبت أن في الوجود ما هو حي بنفسه والحي بنفسه لا يكون إلا واجبا قديما بنفسه فإن ذاته إذا كانت مستلزمة لحياته بحيث لا تكون حياته حاصلة له من غيره فأن تكون ذاته واجبة بنفسها لا تكون حاصلة بغيرها أولى وأحرى فإن الحياة قائمة في الموصوف الحي بها فإذا كانت الحياة قديمة أزلية واجبة بنفسها يمتنع عدمها فالحي الموصوف بها أن يكون حيا قديما أزليا واجبا بنفسه أولى وأحرى ، والتسلسل الذي يسمى التسلسل في العلل والمعلولات والمؤثر والأثر والفاعل والمفعول والخالق والمخلوق هو ممتنع باتفاق العقلاء وبصريح المعقول بل هو ممتنع في بديهة العقل بعد التصور وهو الذي أمر النبي صلى الله عليه وسلم بالاستعاذة منه في قوله صلى الله عليه وسلم يأتي الشيطان أحدكم فيقول من خلق كذا من خلق كذا فيقول الله فيقول من خلق الله فإذا وجد ذلك أحدكم فليستعذ بالله ولينته فأمره بالاستعاذة منه ليقطع عنه الله الوساوس الفاسدة التي

، يلقيها الشيطان بغير اختياره ويؤذيه بها حتى قد يتمنى الموت أو حتى يختار أن يحترق ولا يجدها وهي الوسوسة التي سأله عنها الصحابة فقالوا يا رسول الله ان أحدنا ليجد في نفسه ما لان يحترق حتى يصير حمة او يخر من السماء إلى الارض خيرا له من ان يتكلم به فقال ذلك صريح الإيمان وفي رواية ما يتعاظم أحدنا ان يتكلم به فقال الحمد الله الذي ردكيده إلى الوسوسة واراد بذلك ان كراهته هذه الوسوسة ونفيها هو محض الإيمان وصريحه

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 معلوم فلا بد له من يعلم او كل اثر فلا

بد له من مؤثر ونحو ذلك من القضايا الكلية والاخبار العامة هو علم كلى بقضية كلية وهو حق في نفسه لكن علمه بأن هذا المحدث المعين لا بد له من محدث وهذا الممكن المعين لا بد له من واجب هو ايضا معلوم له مع كون القضية معينة مخصوصة جزئية وليس علمه بهذه القضايا المعينة المخصوصة

موقوفا على العلم يتلك القضية العامة الكلية بل هذه القضايا المعينة قد تسبق إلى فطرته قبل ان يستشعر تلك القضايا الكلية وهذا كعلمه بان الكتابة لا بد لها من كاتب والبناء لا بد له من بان فإنه اذا راى كتابه معينة علم انه لا بد لها من كاتب واذا راى بنيانا علم انه لا بد من بان وان لم يستشعر في ذلك الحال كل كتابة كانت او تكون او يمكن ان تكون ولهذا تجد الصبي ونحوه يعلم هذه القضايا المعنية الجزئية وان كان عقله لا يستحضر القضية الكلية العامة وهذا كما ان الإنسان يعلم أن هذا المعين لا يكون اسود ابيض ولا يكون في مكانين وان لم يستحضر ان كل اسود وكل بياض فإنهما لا يجتمعان وان كل جسمين فإنهما لا يكونان في مكان واحد وهكذا إذا رأى درهما ونصف درهم علم ان هذا الكل اعظم من هذا الجزء وان لم يستحضر أن كل كل فانه يجب أن يكون اعظم من جزئه ، وكذلك إذا قيل هذا العدد الأول مساو لهذا العدد الثاني وهذا العدد الثاني مساو لهذا العدد الثالث فانه يعلم أن الأول مساو لمساوى الثاني وهو مساو والثالث وان لم يستحضر ان كل مساو لمساو فهو مساو

، وكذلك إذا علم أن الشخص موجود علم أنه ليس بمعدوم وإذا علم أنه ليس بمعدوم علم أنه موجود ويعلم أنه لا يجتمع وجوده وعدمه بل يتناقضان وإن لم يستحضر قضية كلية عامة أنه لا يجتمع نفي كل شيء وإثباته ووجوده وعدمه وهكذا عامة القضايا الكلية ، فإنه قد يكون علم الانسان بالحكم في أعيانها المشخصة الجزئية أبده للعقل من الحكم الكلي ولا تكون معرفته بحكم المعينات موقوفة على تلك القضايا الكليات ولهذا كان علم الإنسان أنه هو لم يحدث نفسه لا يتوقف على علمه بأن كل إنسان لم يحدث نفسه ولا على أن كل حادث لم يحدث نفسه بل هذه القضايا العامة الكلية صادقة وتلك القضية المعينة صادقة والعلم بها فطري ضروري لا يحتاج أن يستدل عليه وإن كان قد يمكن الاستدلال على بعض المعينات بالقضية الكلية ويستفاد العلم بالقضية الكلية بواسطة العلم بالمعينات لكن المقصود أن هذا الاستدلال ليس شرطا في العلم بل العلم بالمعينات قد يعلم كما تعلم الكليات وأعظم بل قد يجزم بالمعينات من لا يجزم بالكليات ولهذا لا تجد أحدا يشك في أن هذه الكتابة لا بد لها من كاتب وهذا البناء لا بد له من بان بل يعلم هذا ضرورة ، وإن كان العلم بأن كل حادث لا بد له من محدث فاعل

قد اعتقده طوائف من النظار نظريا حتى أقاموا عليه دليلا إما بقياس الشمول وإما بقياس التمثيل فالأول قول من يقول كل محدث لا بد له من محدث والثاني قول من يقول هذا محدث فيفتقر إلى محدث قياسا على البناء والكتابة ، ثم القائلون بأن كل محدث لا بد له من محدث منهم من يثبت هذا بالاستدلال على ان الحادث مختص والتخصص لا بد له من مخصص ثم من الناس من يثبت هذا بأن المخصوص ممكن والممكن لا بد له من مرجح لوجوده ثم من الناس من يثبت هذا بأن نسبة الممكن إلى الوجود والعدم سواء فلا بد من ترجيح أحد الجانبين ، وكثير من الناس يجعل المقدمة الأولى في هذه القضايا ضرورية بل يجعلها أبين من الثانية التي استدل بها عليها وهذا الاضطراب إنما يقع في القضايا الكلية العامة ، وأما كون هذا البناء لا بد له من بان وهذه الكتابة لا بد لها من كاتب وهذا الثوب المخيط لا بد له من خياط وهذه الآثار التي في الأرض من آثار الأقدام لا بد لها من مؤثر وهذه الضربة لا بد لها من ضارب وهذه الصياغة لا بد لها من صائغ وهذا

الكلام المنظوم المسموع لا بد له من متكلم وهذا الضرب والرمي والطعن لا بد له من ضارب ورام وطاعن ، فهذه القضايا المعينة الجزئية لا يشك فيها أحد من العقلاء ولا يفتقر في العالم بها إلى دليل وإن كان ذكر نظائرها حجة لها وذكر القضية التي تتناولها وغيرها حجة ثانية فيستدل عليها بقياس التمثيل وبقياس الشمول لكن هي في نفسها معلومة للعقلاء بالضرورة مع قطع نظرهم عن قضية كلية كما يعلم الإنسان أحوال نفسه المعينة فإنه يعلم انه لم يحدث نفسه وان لم يستحضر ان كل حادث لا يحدث بنفسه ، ولهذا كانت فطرة الخلق مجبولة على انهم متى شاهدوا شيئا من الحوادث المتجددة كالرعد والبرق والزلازل ذكروا الله وسبحوه لأنهم يعلمون أن ذلك المتجدد لم يتجدد بنفسه بل له محدث أحدثه وأن كانوا يعلمون هذا في سائر المحدثات لكن ما اعتادوا حدوثه صار مألوفا لهم بخلاف المتجدد الغريب وألا فعامة ما يذكرون الله ويسبحونه عنده من الغرائب المتجددة قد شهدوا من آيات الله المعتادة ما هو اعظم منه ولو لم يكن ألا خلق الإنسان فانه من اعظم الآيات فكل أحد يعلم انه هو لم

يحدث نفسه ولا أبواه أحدثاه ولا أحد من البشر أحدثه ويعلم انه لا بد له من محدث فكل أحد يعلم أن له خالقا خلقه ويعلم انه موجود حي عليم قدير سميع بصير ومن جعل غيره حيا كان أولى ان يكون حيا ومن جعل غيره عليما كان أولى أن يكون عليما ومن جعل غيره قادرا كان أولى ان يكون قادرا ويعلم أيضا أن فيه من الأحكام ما دل على علم الفاعل ومن الاختصاص ما دل على إرادة الفاعل وأن نفس الأحداث لا يكون إلا بقدرة المحدث فعلمه بنفسه المعينة المشخصة الجزئية يفيده العلم بهذه المطالب الالهية وغيرها كما قال تعالى ، وفي أنفسكم أفلا تبصرون ، سورة الذاريات ٢١

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

، فالأول مثل أن يقال علامة دار فلان أن على بابها كذا أو على عتبها كذا او علامة فلان أنه كذا وكذا فإذا رؤيت تلك العلامة عرف ذلك المعين ، والثاني ان يقال علامة من يكون أميرا او قاضيا ان تكون هيئته كذا وكذا فإذا رؤيت تلك الهيئة علم ان هناك اميرا او قاضيا وان لم تعلم عينه ، واذا كان كذلك فجميع المخلوقات مستلزمة للخالق سبحانه وتعالى بعينه وكل منها يدل بنفسه على أن له محدثا بنفسه ولا يحتاج ان يقرن بذلك ان كل محدث فله محدث كما قدمناه ان العلم بأفراد هذه القضية لا يجب ان يتوقف على كلياتها بل قد تكون دلالته على المحدث المعين أظهر وأسبق ، ولهذا كان ما يشهده الناس من الحوادث آيات دالة على الفاعل المحدث بنفسها من غير ان يجب ان يقترن بها قضية كلية ان كل محدث فله محدث وهي أيضا دالة على الخالق سبحانه من حيث يعلم انه لا يحدثها إلا هو فإنه كما يستدل على ان المحدثات لا بد لها من محدث قادر عليم مريد حكيم فالفعل يستلزم القدرة و الاحكام

يستلزم العلم والتخصيص يستلزم الارادة وحسن العاقبة يستلزم الحكمة ، وكل حادث يدل على ذلك كما يدل عليه الآخر وكل حادث كما دل على عين الخالق فكذلك الآخر يدل عليه فلهذا كانت المخلوقات آيات عليه و سماها الله آيات و الايات لا تفتقر في كونها آيات إلى قياس كلي لا قياس تمثيلي ولا قياس شمولي وان كان القياس شاهدا لها ومؤيدا لمقتضاها لكن علم القلوب بمقتضى الآيات والعلامات لا يجب ان يقف على هذا القياس بل يعلم موجبها ومقتضاها وان لم يخطر لها ان كل ممكن فإنه لا يترجح أحد طرفيه على الآخر إلا بمرجح او لا يترجح وجوده على عدمه إلا بمرجح ، ومن هنا يتبين لك ان ما تنازع فيه طائفة من النظار وهو ان علة الافتقار إلى الصانع هل هو الحدوث او الامكان او مجموعيهما لا يحتاج اليه وذلك ان كل مخلوق فنفسه وذاته مفتقرة إلى الخالق وهذا الافتقار وصف له لازم ومعنى هذا ان حقيقته لا تكون موجودة إلا بخالق يخلقه فإنه شهدت حقيقته موجودة في الخارج علم انه لا بد لها من فاعل وان تصورت في العقل علم انها لا توجد في الخارج إلا بفاعل ولو قدر انها تتصور تصورا مطلقا علم انها لا توجد إلا بفاعل فهي في نفسها لا توجد إلا بفاعل وهذا يعلم بنفس تصورها وان لم يشعر القلب

بكونها 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 إلا بفاعل و الامكان يستلزم انها لا تكون إلا بموجد وذلك

يستلزم اذا وجت ان تكون بموجد وهي من حيث هي هي وان لم تدرج تحت وصف كلي يستلزم الافتقار إلى الفاعل أي لا تكون موجودة إلا بالفاعل ولا تدوم وتبقى إلا بالفاعل المبقى المديم لها فهي مفتقرة اليه في حدوثها وبقائها سواء قيل ان بقاءها وصف زائد عليها او لم يقل ، ولهذا يعلم العقل بالضرورة ان هذا الحادث لا يبقى إلا بسبب يبقيه كما يعلم انه لم يحدث إلا بسبب يحدثه ولو بنى الانسان سقفا و لم يدع 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 الطلوب فهم يعلمون بفطرتهم افتقار الامور المفتقرة إلى ما يبقيها كما يعلمون افتقارها إلى ما يحدثها وينشئها ، وما يذكر من الامثال المضروبة والشواهد المبينة لكون الصنعة تفتقر إلى الصانع في حدوثها وبقائها انما هو للتنبيه على ما في الفطرة كما يمثل بالسفينة في الحكاية المشهورة عن بعض أهل العم انه قال له طائفة

من الملاحدة ما الدلالة على وجود الصانع فقال لهم دعوني فخاطري مشغول بأمر غريب قالوا ما هو قال بلغني ان في دجلة سفينة عظيمة مملوءة من أصناف الأمتعة العجيبة وهي ذاهبة وراجعة من غير أحد يحركها ولا يقوم عليها فقالوا له امجنون أنت قال و ما ذاك قالوا اهذا يصدقه عاقل فقال فكيف صدقت عقولكم ان هذا العالم بما فيه من الانواع و الاصناف والحوادث العجيبة وهذا الفلك الدوار السيار يجرى وتحدث هذه الحوادث بغير محدث وتتحرك هذه المتحركات بغير محرك فرجعوا على أنفسهم بالملام وهكذا اذا قيل فهذه السفينة اثبتت نفسها في الساحل بغير موثق أوثقها ولا رابط ربطها كذبت العقول بذلك ، فهكذا اذا قيل ان الحوادث تبقى وتدوم بغير مبق يبقيها ولا ممسك يمسكها ولهذا نبه سبحانه على هذا وهذا فالأول كثير وأما الثاني ففي مثل قوله ، ان الله يمسك السموات والارض ان تزولا ولئن زالتا ان امسكهما من أحد بعده انه كان حليما غفورا ، سورة فاطر ٤١ وقوله ، ومن آياته ان تقوم السماء والارض بأمره ، سورة الروم ٢٥ وقوله ، رفع السموات بغير عمد ترونها ، سورة الرعد ٢ ، و هذا الابقاء يكون بالرزق الذي يمد الله به المخلوقات كما قال الله

تعالى ، الذي خلقكم ثم رزقكم ثم يميتكم ثم يحييكم هل من شركائكم من يفعل من ذلكم من شيء سبحانه وتعالى عما يشركون ، سورة الروم ٤٠ وهذا الذي ذكرناه من أن نفس الاعيان المحدثة كالانسان تستلزم وجود الصانع الخالق وأن علم الانسان بأنه مصنوع يستلزم العلم بصانعه بذاته من غير احتياج إلى قضية كلية تقترن بهذا وهو معنى ما يذكره كثير من الناس مثل قول الشهرستاني أما تعطيل العالم عن الصانع العليم القادر الحكيم فلست أرها مقالة ولا عرفت عليها صاحب مقالة إلا ما نقل عن شرذمة قليلة من الدهرية انهم

قالوا كان العالم في الأزل اجزاء مبثوثة تتحرك على غير استقامة فاصطكت اتفاقا فحصل العالم بشكله الـــذي تراه عليه

، قال ولست أرى صاحب هذه المقالة ممن ينكر الصانع بل هو يعترف بالصانع لكنه يحيل سبب وجود العالم علة البخت والاتفاق احترازا عن التعليل فما عدت هذه المسألة من النظريات التي يقام عليها برهان فإن الفطرة السليمة الإنسانية شهدت بضرورة فطرتها وبديهة فكرتها بصانع عليم قادر حكـــيم ، أفي الله شـــك ، سورة إبراهيم ١٠ ، ولئن سألتهم من خلقهم ليقولن الله ، سورة الزخرف ٨٧ ، ولئن ســـألتهم مـــن خلـــق السماوات والأرض ليقولن خلقهن العزيز العليم ، سورة الزخرف ٩ وإن غفلوا عن هذه الفطـــرة في حـــال السراء فلا شك أنهم يلوذون إليها في حال الضراء ، دعوا الله مخلصين له الدين ، ســـورة يـــونس ٢٢ ، وإذا مسكم الضر في البحر ضل من تدعون إلا إياه ، سورة الإسراء ٦٧ ، قال ولهذا لم يرد التكليف بمعرفة وجود الصانع وإنما ورد بمعرفة التوحيد ونفي الشرك أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا لا إله

إلا الله فاعلم أنه لا إله إلا الله ولهذا جعل محل النزاع بين الرسل وبين الخلق في التوحيد ، ذلكم بأنه إذا دعي الله وحده كفرتم وإن يشرك به تؤمنوا ، سورة غافر ١٢ ، وإذا ذكر الله وحده اشمأزت قلوب الـــذين لا يؤمنون بالآخرة ، سورة الزمر ٤٥ ، وإذا ذكرت ربك في القرآن وحده ولوا على أدبارهم نفـــورا ، ســـورة الإسراء ٤٦ ، قال وقد سلك المتكلمون طريقا في إثبات الصانع وهو الاستدلال بالحوادث على محدث صـــانع وسلك الأوائل طريقا آخر وهو الاستدلال بإمكان الممكنات على مرجح لأحد طرفي الإمكان ، قلت وهـــذا الطريق الثاني لم يسلكه الأوائل وإنما سلكه ابن سينا ومن وافقه ولكن الشهرستاني وأمثاله لا يعرفون مـــذهب أرسطو والأوائل إذ كان عمدتهم فيما ينقلونه من الفلسفة على كتب ابن سينا

، قال ويدعي كل واحد في جهة الاستدلال ضرورة وبديهة ، قال وأنا أقول ما شهد به الحـــدوث أو دل عليه الإمكان بعد تقديم المقدمات دون ما شهدت به الفطرة الإنسانية من احتياجه في ذاته إلى مدبر هـــو منتهى مطلب الحاجات يرغب إليه ولا يرغب عنه ويستغنى به ولا يستغنى عنه ويتوجه إليه ولا يعـــرض عنـــه ويفزع إليه في الشدائد والمهمات فإن احتياج نفسه أوضح من احتياج الممكن الخارج إلى الواجب والحادث إلى المحدث ، وعن هذا المعنى كانت تعريفات الحق سبحانه في التنزيل على هذا المنهاج ، أمن يجيـــب المضـــطر إذا دعاه ، سورة النمل ٦٢ ، قل من ينجيكم من ظلمات البر والبحر ، سورة الأنعام ٦٣ ، قل من

يرزقكم من السماء والأرض ، سورة يونس ٣١ ، أمن يبدأ الخلق ثم يعيده ، سورة النمل ٦٤ ، وعن هذا المعنى قال النبي صلى الله عليه وسلم خلق الله العباد على معرفته فاجتالتهم الشياطين عنها ، قلت لفظ الحديث في الصحيح يقول الله خلقت عبادي حنفاء فاجتالتهم الشياطين وحرمت عليهم ما أحللت لهم وأمرتهم أن يشركوا بي ما لم أنزل به سلطانا ، قال فتلك المعرفة هي ضرورة الاحتياج وذلك الاجتيال من الشيطان هو تسويله الاستغناء ونفي الحاجة والرسل مبعوثون لتذكير وضع الفطرة وتطهيرها عن تسويلات الشياطين فإنهم الباقون على أصل الفطرة وما كان له عليهم من سلطان ، فذكر إن نفعت الذكرى سيذكر من يخشى ، (سورة الأعلى ١٠ ١١)

، ، فقولا له قولا لينا لعله يتذكر أو يخشى ، سورة طه ٤٤ ، قلت الذي في الحديث إن الشياطين أمرتهم أن يشركوا به ما لم ينزل به سلطانا وهذا المرض العام في أكثر بني آدم وهو الشرك كما قال تعالى ، وما يؤمن أكثرهم بالله إلا وهم مشركون ، سورة يوسف ١٠٦ وأما التعطيل فهو مرض خاص لا يكاد يقع إلا عن عناد كما وقع لفرعون ، وليس في الحديث أن الشياطين سولت لهم الاستغناء عن الصانع فإن هذا لا يقع إلا خاصا لبعض الناس أو لكثير منهم في بعض الأحوال وهو جنس السفسطة بل هو شر السفسطة والسفسطة لا تكون عامة لعدد كثير دائما بل تعرض لبعض الناس أو لكثير منهم في بعض الأشياء ، قال ومن رحل إلى الله قربت مسافته حيث رجع إلى نفسه أدنى رجوع فعرف احتياجه إليه في تكوينه وبقائه وتقلبه في أحواله وأنحائه ثم استبصر من آيات الآفاق إلى آيات الأنفس ثم استشهد به على الملكوت لا بالملكوت عليه الخ

، قلت هو وطائفة معه يظنون أن الضمير في قوله ، حتى يتبين لهم أنه الحق ، سورة فصلت ٥٣ عائد إلى الله تعالى ويقولون هذه جمعت طريق من استدل بالخلق على الخالق ومن استدل بالخالق على المخلوق ، والصواب الذي عليه المفسرون وعليه تدل الآية أن الضمير عائد إلى القرآن وأن الله يري عباده من الآيات الأفقية والنفسية ما يبين لهم أن القرآن حق وذلك يتضمن ثبوت الرسالة وأن يسلم ما أخبر به الرسول كما قال تعالى ، قل أرأيتم إن كان من عند الله ثم كفرتم به من أضل ممن هو في شقاق بعيد سنريهم آياتنا في الآفاق وفي أنفسهم حتى يتبين لهم أنه الحق ، (سورة فصلت ٥٢ ٥٣) ، والمقصود هنا التنبيه على أن حاجة المعين إلى العلم لا تتوقف على العلم بحاجة كل من هو مثله والاستدلال على ذلك بالقياس الشمولي والتمثيلي ، وأيضا فالحاجة التي يقترن مع العلم بها ذوق الحاجة هي أعظم وقعا في النفس من العلم الذي لا يقترن به ذوق ولهذا كانت معرفة النفوس بما تحبه وتكرهه وينفعها ويضرها هو أرسخ فيها من معرفتها بما لا تحتاج إليه ولا تكرهه ولا تحبه ولهذا كان ما يعرف من أحوال الرسل مع أممهم

بالأخبار المتواترة ورؤية الآثار من حسن عاقبة اتباع الرسل وسوء عاقبة المكذبين أنفع من معرفة صدق الرسول واتباعه مما يفيد العلم فقط فإن هذا يفيد العلم مع الترغيب والترهيب فيفيد كمال القوتين العلمية والعملية بنفسه بخلاف ما يفيد العلم ثم العلم يفيد العمل ، ولهذا كان أكثر الناس على أن الإقرار بالصانع ضروري فطري وذلك أن اضطرار النفوس إلى ذلك أعظم من اضطرارها إلى ما لا تتعلق به حاجتها ، ألا ترى أن الناس يعرفون من أحوال من تتعلق به منافعهم و مضارهم كولاة أمورهم و ممالكيهم وأصدقائهم وأعدائهم ما لا يعلمونه من أحوال من لا يرجونه ولا يخافونه ولا شيء أحوج إلى شيء من المخلوق إلى خالقه فهم يحتاجون إليه من جهة ربوبيته إذ كان هو الذي خلقهم وهو الذي يأتيهم بالمنافع ويدفع عنهم المضار ، وما بكم من نعمة فمن الله ثم إذا مسكم الضر فإليه تجأرون ، سورة النحل ٥٣ ، وكل ما يحصل من أحد فإنما هو بخلقه وتقديره و تسبيبه و تيسيره وهذه الحاجة التي توجب رجوعهم إليه حال اضطرارهم كما يخاطبهم بذلك

في كتابه وهم محتاجون إليه من جهة ألوهيته فإنه لا صلاح لهم إلا بأن يكون هو معبودهم الذي يحبونه ويعظمونه ولا يجعلون له أندادا يحبونهم كحب الله بل يكون ما يحبونه سواه كأنبيائه وصالحي عباده إنما يحبونهم لأجله كما في الصحيحين عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال ثلاث من كن فيه وجد حلاوة الإيمان من كان الله ورسوله أحب إليه مما سواهما ومن كان يحب المرء لا يحبه إلا لله ومن كان يكره أن يرجع في الكفر بعد إذا أنقذه الله منه كما يكره أن يلقى في النار ، ومعلوم أن السؤال والحب والذل والخوف والرجاء والتعظيم والاعتراف بالحاجة والافتقار ونحو ذلك مشروط بالشعور بالمسئول المحبوب المرجو المخوف المعبود المعظم الذي تعترف النفوس بالحاجة إليه والافتقار الذي تواضع كل شيء لعظمته واستسلم كل شيء لقدرته وذل كل شيء لعزته ، فإذا كانت هذه الأمور مما تحتاج النفوس إليها ولا بد لها منها بل هي ضرورية فيها كان شرطها ولازمها وهو الاعتراف بالصانع والإقرار به أولى أن يكون ضروريا في النفوس ، وقول النبي صلى الله عليه وسلم في الحديث الصحيح كل مولود يولد على الفطرة وقوله فيما يروي عن ربه خلقت عبادي حنفاء

ونحو ذلك لا يتضمن مجرد الإقرار بالصانع فقط بل إقرارا يتبعه عبودية لله بالحب والتعظيم وإخلاص الدين له وهذا هو الحنيفية ، وأصل الإيمان قول القلب وعمله بالخالق وعبوديته للخالق والقلب مفطور على هذا وهذا وإذا كان بعض الناس قد خرج عن الفطرة بما عرض له من المرض إما بجهله وإما بظلمه فجحد بآيات الله و استيقنتها نفسه ظلما وعلوا لم يمتنع أن يكون الخلق ولدوا على الفطرة ، وقد ذكرنا في غير هذا الموضع طائفة من قول من ذكر أن المعرفة ضرورية والعلم الذي يقترن به حب المعلوم قد يسمى معرفة كما في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر فالمعروف ما تحبه القلوب مع العلم والمنكر ما تكرهه وتنفر عنه عند العلم به فلهذا قد يسمى من كان فيه مع علمه بالله حب لله وإنابة إليه عارفا بخلاف العالم الخالي عن حب القلب وتألهه

فإنهم لا يسمونه عارفا ، ومن المعلوم أن وجود حب الله وخشيته والرغبة إليه وتألهه في القلب فرع وجود الإقرار به وهذا الثاني مستلزم للأول فإذا كان هذا يكون ضروريا في القلب فوجود الإقرار السابق عليه اللازم له أولى أن يكون ضروريا فإن ثبوت الملزوم لا يكون إلا مع ثبوت اللازم

، وقد يراد بلفظه المعرفة العلم الذي يكون معلومه معينا خاصا وبالعلم الذي هو قسيم المعرفة ما يكون المعلوم به كليا عاما وقد يراد بلفظ المعرفة ما يكون معلومه الشيء بعينه وإن كان لفظ العلم يتناول النوعين في الأصل كما بسط في موضع آخر وسيأتي كلام الناس في الإقرار بالصانع هل يحصل بالضرورة أو بالنظر أو يحصل بهذا وبهذا ، وقد بينا في غير هذا الموضع الكلام على قولهم علة الحاجة إلى المؤثر هل هي الحدوث أو الامكان أو مجموعهما وبينا أنه إن أريد بذلك أن الحدوث مثلا دليل على أن المحدث يحتاج إلى محدث أو أن الحدوث شرط في افتقار المفعول إلى فاعل فهذا صحيح وإن أريد بذلك أن الحدوث هو الذي جعل المحدث مفتقرا إلى الفاعل فهذا باطل وكذلك الإمكان إذا أريد به أنه دليل على الافتقار إلى المؤثر أو أنه شرط في الافتقار إلى المؤثر فهذا صحيح وإن أريد به أنه جعل نفس الممكن مفتقرا فهذا باطل ، وعلى هذا فلا منافاة بين أن يكون كل من الإمكان والحدوث دليلا على الافتقار إلى المؤثر وشرطا في الافتقار إلى المؤثر وإنما النزاع في مسألتين ، إحداهما أن الواجب بغيره أزلا وأبدا هل يصح أن يكون مفعولا

لغيره كما يقوله من يقول من المتفلسفة إن الفلك قديم معلول ممكن لواجب الوجود أزلا وأبدا فهذا هو القول الذي ينكره جماهير العقلاء من بني آدم ويقولون إن كون الشيء مفعولا مصنوعا مع كونه مقارنا لفاعله أزلا وأبدا ممتنع ويقولون أيضا إن الممكن الذي يقبل الوجود والعدم لا يكون إلا موجودا تارة ومعدوما أخرى فأما ما كان دائم الوجود فهذا عند عامة العقلاء ضروري الوجود وليس من الممكن الذي يقبل الوجود والعدم وهذا مما وافق عليه الفلاسفة قاطبة حتى ابن سينا وأتباعه ، ولكن ابن سينا تناقض فادعى في باب إثبات واجب الوجود أن الممكن قد يكون قديما أزليا مع كونه ممكنا ووافقه على ذلك طائفة من المتأخرين كالرازي وغيره ولزمهم على ذلك من الاشكالات ما لم يقدروا على جوابه كما قد بسط في موضعه وعلى هذا فالإمكان والحدوث متلازمان فكل ممكن محدث وكل محدث ممكن ، وأما تقدير ممكن مفعول واجب لغيره مع أنه غير

محدث فهذا ممتنع عند جماهير العقلاء وأكثر الفلاسفة من أتباع أرسطو وغيره مع الجمهور يقولون إن الإمكان لا يعقل إلا في المحدثات وأما الذي ادعى ثبوت ممكن قديم فهو ابن سينا ومن وافقه ولهذا ورد عليهم في إثبات هذا الإمكان سؤالات لا جواب لهم عنها ، والرازي لما كان مثبتا لهذا الإمكان موافقة لابن سينا كان في كلامه من الاضطراب ما هو معروف في كتبه الكبار والصغار مع ان هؤلاء كلهم يثبتون في كتبهم المنطقية

ما يوافقون فيه سلفهم أرسطو وغيره أن الممكن الذي يقبل الوجود والعدم لا يكون إلا حادثا كائنا بعد أن لم يكن وقد ذكر أبو الوليد بن رشد الحفيد هذا وقال ما ذكره ابن سينا ونحوه من أن الشيء يكون ممكنا يقبل الوجود والعدم مع كونه قديما أزليا قول لم يقله أحد من الفلاسفة قبل ابن سينا ، قلت وابن سينا قد ذكر أيضا في غير موضع أن الممكن الذي يقبل الوجود والعدم لا يكون إلا حادثا مسبوقا بالعدم كما قاله سلفه وسائر العقلاء وقد ذكرت ألفاظه من كتاب الشفاء وغيره في غير هذا

الموضع وهو مما يتبين به اتفاق العقلاء على أن كل ممكن يقبل الوجود والعدم فلا يكون إلا حادثا كائنا بعد أن لم يكن وهذا مما يبين أن كل ما سوى الواجب بنفسه فهو محدث كائن بعد أن لم يكن وهذا لا يناقض دوام فاعليته ، والمقصود هنا أن نفس الحدوث والإمكان دليل على الافتقار إلى المؤثر وأما كون أحدهما جعل نفس المخلوقات مفتقرة إلى الخالق فهذا خطأ بل نفس المخلوقات مفتقرة إلى الخالق بذاتها واحتياجها إلى المؤثر أمر ذاتي لها لا يحتاج إلى علة فإنه ليس كل حكم ثبت للذوات يحتاج إلى علة إذ ذلك يفضي إلى تسلسل العلل وهو باطل باتفاق العلماء بل من الأحكام ما هو لازم للذوات لا يمكن أن يكون مفارقا للذوات ولا يفتقر إلى علة وكون كل ما سوى الله فقيرا إليه محتاجا إليه دائما هو من هذا الباب ، فالفقر والاحتياج أمر لازم ذاتي لكل ما سوى الله كما أن الغنى والصمدية أمر لازم لذات الله فيمتنع ان يكون سبحانه فقيرا ويمتنع أن يكون إلا غنيا عن كل ما سواه ويمتنع فيما سواه أن يكون غنيا عنه

بوجه من الوجوه ويجب في كل ما سواه أن يكون فقيرا محتاجا إليه دائما في كل وقت ، وهنا ينشأ النزاع في المسألة الثانية وهو أن المحدث المخلوق هل افتقاره إلى الخالق المحدث وقت الإحداث فقط أو هو دائما مفتقر إليه على قولين للنظار وكثير من أهل الكلام المحدث المتلقي عن جهم وأبي الهذيل ومن أتبعهما من المعتزلة وغيرهم يقولون إنه لا يفتقر إليه إلا في حال الإحداث لا في حال البقاء وهذا القول في مقابلة قول الفلاسفة الدهرية الذين يقولون افتقار الممكن إلى الواجب لا يستلزم حدوثه بل افتقاره إليه في حال بقائه دائما أزلا أبدا ، فهؤلاء زعموا وجود الفعل بلا حدوث شيء وأولئك زعموا أن المخلوق لا يفتقر إلى الخالق دائما وكلا القولين باطل كما قد بسط في موضعه ، والمقصود هنا أن كثيرا مما يجعلونه مقدمات في أدلة إثبات الصانع وإن كان حقا فإنه لا يحتاج إليه عامة الفطر السليمة وإن كان من عرضت له شبهة قد ينتفع به

، والكلام على إبطال الدور والتسلسل هو من هذا الباب وما سلكوه من الطرق بقطع التسلسل والدور فهو طريق صحيح أيضا ، وجماع ذلك أن الدور نوعان والتسلسل نوعان ، أما الدور فقد يراد به أنه لا يوجد هذا إلا مع هذا ولا هذا إلا مع هذا ويسمى هذا الدور المعي الاقتراني ويراد به أنه لا يوجد هذا إلا بعد

هذا ولا هذا إلا بعد هذا ونحو ذلك وهو الدور البعدي فالأول ممكن كالأمور المتضايقة مثل البنوة والأبوة وكالمعلولين لعلة واحدة وسائر الأمور المتلازمة التي لا يوجد الواحد منها إلا مع الآخر كصفات الخالق سبحانه المتلازمة وكصفاته مع ذاته وكسائر الشروط وكغير ذلك مما هو من باب الشرط والمشروط ، وأما الثاني فممتنع فإنه إذا كان هذا لا يوجد إلا بعد ذاك وذاك لا يوجد إلا بعد هذا لزم أن يكون ذاك موجودا قبل هذا وهذا قبل ذاك فيكون كل من هذا وذاك موجودا قبل أن يكون موجودا فيلزم

، اجتماع الوجود والعدم غير مرة وذلك كله ممتنع ، ومن هذا الباب أن يكون هذا فاعلا لهذا أو علة فاعلة أو علة غائية ونحو ذلك لأن الفاعل والعلة ونحو ذلك يمتنع أن يكون فاعلا لنفسه فكيف يكون فاعلا لفاعل نفسه وكذلك العلة الفاعلة لا تكون علة فاعلة لنفسها فكيف لعلة نفسها وكذلك العلة الغائية التي يوجدها الفاعل هي مفعولة للفاعل ومعلولة في وجودها له لا لنفسها فإذا لم تكن معلولة لنفسها فكيف تكون معلولة لمعلول نفسها ، فهذا ونحوه من الدور المستلزم تقدم الشيء على نفسه أو على المتقدم على نفسه وكونه فاعلا لنفسه المفعولة أو لمفعول مفعول نفسه أو علة لنفسه المعلولة أو لمعلول معلول نفسه أو معلولا مفعولا لنفسه أو لمعلول نفسه ومفعول نفسه كل ذلك ممتنع ظاهر الامتناع ولهذا اتفق العقلاء على امتناع ذلك ، وأما التسلسل في الآثار والشروط ونحو ذلك ففيه قولان معروفان لأصناف الناس وأما التسلسل في الفاعلين والعلل الفاعلة ونحو ذلك فهذا ممتنع بلا ريب

، فإذا تبين هذا فنقول لو كان جميع الموجودات ممكنا مفتقرا إلى فاعل غيره فذلك الغير إن كان هو الغير الفاعل له لزم كون كل منها فاعلا للآخر وهذا من الدور القبلي الممتنع باتفاق العقلاء وإن كان ذلك الغير غيرا آخر لزم وجود فاعلين ومفعولين إلى غير غاية وإن شئت قلت لزم مؤثرون كل منهم مؤثر في الآخر إلى غير غاية وإن شئت قلت لزم علل كل منها معلول للآخر إلى غير غاية وكل من هؤلاء ممكن الوجود مفتقر إلى غيره لا يوجد بنفسه ، فهنا سؤالان ، أحدهما قول القائل لم لا يجوز أن يكون المجموع واجبا بنفسه وإن كان كل فرد من أفراده ممكنا بنفسه وقد أجيب عن هذا بأنه يستلزم ثبوت واجب الوجود بنفسه مع أنه باطل أيضا لأن المجموع هو الأجزاء المجتمعة مع الهيئة الاجتماعية وكل من الأجزاء ممكن بنفسه والهيئة الاجتماعية عرض من الأعراض الذي لا يقوم بنفسه فهو

أيضا ممكن لنفسه بطريق الأولى فكل من الأجزاء ومن الهيئة الاجتماعية ممكن لنفسه فامتنع أن يكون هناك ما يقدر واجبا بنفسه ، وأيضا فإن ما توصف به الأفراد قد يوصف به المجموع وقد لا يوصف فإن كان اتصاف الأفراد به لطبيعة مشتركة بينها وبين المجموع وجب اتصاف المجموع به بخلاف ما إذا حدث للمجموع

بالتركيب وصف منتف في الأفراد ، ومعلوم أن كل واحد واحد إذا لم يكن موجودا إلا بغيره وهو فقير محتاج فكثرة المفتقرات المحتاجات واجتماعها لا يوجب استغناءها إلا أن يكون في بعضها معاونة للآخر كالضعيفين إذا اجتمعا حصل باجتماعهما قوة لأن كلا منهما مستغن عن غيره من وجه محتاج إليه من وجه وأما إذا قدر أن كلا منهما مفتقر إلى غيره من كل وجه امتنع أن يحصل لهما بالاجتماع قوة أو معونة من أحدهما للآخر إذ التقدير أن كل منهما ليس له شيء إلا من الآخر وهذا هو الدور القبلي دور الفاعلين والعلل الفاعلية والغائية فلا يحصل لأحدهما من الآخر شيء

والتقدير أنه ليس له من نفسه شيء فلا يحصل بالاجتماع وجود أصلا ، يبين هذا أن كل جزء فهو مفتقر من كل وجه إلى غيره والمجموع أيضا مفتقر من كل وجه إلى الأفراد فإنه أي فرد من الأفراد قدر عدمه لزم عدم المجموع فليس في المجموع وجود يعطيه للأفراد ولا لشيء من الأفراد وجود يعطيه للمجموع أو لغيره من الأفراد وهذا بخلاف ما إذا اجتمعت آحاد العشرة فإن كونها عشرة لا يحصل لأفرادها كما أن كل فرد ليس وجوده مستفادا من اجتماع العشرة فلما لم يكن كل من الافراد وجوده من العشرة ولا من غيره من الأفراد امكن وجوده بنفسه وامكن ان يكون شرطا في وجود الفرد الاخر وان يكون الحكم الحاصل باجتماع العشرة لا يحصل لفرد فرد فتبين ان مجموع الممكنات لا يكون إلا ممكنا وقد بسط هذا في غير هذا الموضع ، والسؤال الثاني سؤال الامدى وهو قوله ما المانع من كون الجملة ممكنة ال ٤ وجود ويكن بترجح آحادها وترجح كل واحد بالآخر إلى غير نهاية

، فيقال عن هذا اجوبة ، الاول انه اذا كان كل من الجملة ممكنا بنفسه لا يوجد إلا بغيره فكل من الآحاد ليس وجوده بنفسه والجملة ليس وجودها بنفسها فليس هناك شيء وجوده بنفسه وكل ما ليس وجوده بنفسه فلا يكون وجوده إلا بغيره فتعين ان يكون هناك غير ليس هو جملة مجموع الممكنات ولا شيئا من الممكنات وما ليس كذلك فهو موجود بنفسه وهو الواجب بنفسه ضرورة ، واما قوله يكون ترجح كل واحد بالآخر أي يكون كل من الممكنات موجودا بممكن آخر على سبيل التسلسل ، فيقال له نفس طبيعة الامكان شاملة لجميع الآحاد وهي مشتركة فيها فلا يتصور ان يكون شيء من أفراد الممكنات خارجا عن هذه الطبيعة العامة الشاملة ونفس طبيعة الامكان توجب الافتقار إلى الغير فلو قدر وجود ممكنات بدون واجب بنفسه للزم استغناء طبيعة الامكان عن الغير فيكون ما هو ممكن مفتقرا إلى غيره ليس ممكنا مفتقرا إلى غيره وذلك جمع بين النقيضين ، بين ذلك انه مهما قدر من الممكنات التي ليست متناهية فإنه

ليس واحد منها موجودا بنفسه بل هو مفتقر إلى ما يبدعه ويفعله ، فالثاني منها مشارك للأول في هذه الصفة من كل وجه فليس لشيء منها وجود من نفسه ولا للجملة فلا يكون هناك موجود أصلا ، بل إذا قال القائل هذا موجود بآخر والآخر بآخر إلى غير نهاية او هذا أبدعه آخر والآخر أبدعه اخر إلى غير نهاية كان حقيقة الكلام انه يقدر معدومات لا نهاية لها فإن قدر فاعلا إذا لم يكن موجودا بنفسه لم يكن له من نفسه إلا العدم وقد قدر فاعله ليس له من نفسه إلا العدم ، فكل من هذه الامور المتسلسلة ليس لشيء منها من نفسه إلا العدم ولا للمجموع من نفسه إلا العدم وليس هناك إلا الأفراد والمجموع وكل من ذلك ليس منه إلا العدم فيكون قد قدر مجموع ليس منه إلا العدم وافراد متسلسلة ليس لشيء منها إلا العدم وما كان كذلك امتنع ان يكون منه وجود فان مالا يكون منه إلا العدم ولا من مجموعه ولا من أفراده يمتنع ان يكون منه وجود ، فإذا قدر ممكنات متسلسلة منها لا وجود له من نفسه لم يكن هناك إلا العدم والوجود 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 فإذا قدر ممكنات ليس فيها ما وجوده بنفسه امتنع ان يكون فيها ما وجود غيره به بطريقة الاولى فلا يجوز ان يكون كل ممكن لا يوجد بنفسه وهو مع هذا فاعل لغيره إلى غير نهاية ، وهذا مما لا يقبل النزاع بين العقلاء الذين يفهمونه وسواء قيل ان المؤثر في مجموع الممكنات هو قدرة الله تعالى بدون اسباب او قيل انها مؤثرة فيها بالأسباب التي خلقها او قيل ان بعضها مؤثر في بعض بالإيجاب او الابداع او التوليد او الفعل او غير ذلك مما قيل فان كل من قال قولا من هذه الأقوال لا بد ان يجعل للمؤثر وجودا من موجود بنفسه لا يمكن أحد ان يقول كل منها مؤثر وليس له من نفسه إلا العدم وليس هناك مؤثر له من نفسه وجود فانه يعلم بصريح العقل انه إذا قدر ان كل تلك الامور ليس لشيء منها وجود من نفسه ولا بنفسه لم يكن له تأثير من نفسه ولا بنفسه فإن ما لا يكون موجودا بنفسه ومن نفسه فأولى به إن لا يكون مؤثرا في وجود غيره بنفسه ومن نفسه فإذا لم يكن هناك ما هو موجود بنفسه ولا مؤثر بنفسه بل كل

، منها غير موجود بنفسه ولا مؤثر بنفسه كان كل منها معدوما بنفسه معدوم التأثير بنفسه فنكون قد قدرنا أمورا متسلسلة كل منها لا وجود له بنفسه ولا تأثير له بنفسه وليس هناك مغاير لها يكون موجودا مؤثرا فيها فليس هناك لا وجود ولا تأثير قطعا ، وإذا قال القائل كل من هذه الأمور التي لا توجد بنفسها يبدع الآخر الذي لا يوجد بنفسه كان صريح العقل يقول له فما لا يكون موجودا بنفسه لا يكون مؤثرا بنفسه فكيف تجعله مؤثرا في غيره ولا حقيقة له ، فإن قال بل حقيقته توجد بذلك الغير ، قيل له ليس هناك غير يتحقق به فإن الغير الذي قدرته هو أيضا لا وجود له ولا تأثير أصلا إلا بما تقدره من غير آخر ليس له وجود

ولا تأثير ، ونكتة هذا الجواب أن تقدير العقل لما لا يوجد بنفسه بعد ولا يحقق له وجود بغيره كونه مؤثرا مبدعا لغيره من أعظم الأمور بطلانا وفسادا فإن إبداعه للغير لا يكون إلا بعد وجوده وهو مع

، كونه ممكنا يقبل الوجود والعدم ليس موجودا فكل ما قدر إنما هي معدومات ، يوضح هذا الجواب الثالث وهو أن نقول قول القائل الممكن الذي لم يوجد هو معدوم ليس بموجود أصلا والمعدوم الذي لم يحصل له ما يقتضي وجوده هو باق مستمر على العدم وإذا قال القائل الممكن لا يترجح أحد طرفيه على الآخر إلا بمرجح فهذا بين ظاهر في جانب الإثبات فإنه لا يكون موجودا إلا بمقتضى لوجوده إذا كان ليس له من نفسه وجود ، وأما في النفي فمن الناس من يقول علة عدمه عدم علة وجوده ويجعل لعدمه علة كما لوجوده علة وهذا قول ابن سينا وأتباعه والتحقيق الذي عليه جمهور النظار من المتكلمين والمتفلسفين

، وهو الآخر من قولي الرازي أن عدمه لا يفتقر إلى علة تجعله معدوما فالعدم المحض لا يعلل ولا يعلل به إذ العدم المحض المستمر لا يفتقر إلى فاعل ولا علة ولكن عدم علته مستلزم لعدمه ودليل على عدمه فإذا أريد بعلة عدمه ما يستلزم عدمه ويدل على عدمه فهو صحيح وإن أريد بعلة عدمه تحقق العدم الذي يفتقر في تحقق إلى علة موجبة له فليس كذلك فإن العدم المستمر لا يفتقر إلى علة موجبة ، فقول القائل الممكن لا يوجد إلا بمرجح بمنزلة قوله لا يوجد بنفسه لا يوجد إلا بغيره ولا يحتاج أن يقول ما لا يوجد بنفسه لا يعدم إلا بغيره فإن ما لا يوجد بنفسه فليس له من نفسه وجود ، وإذا قلت له من نفسه فهذا له معنيان إن أردت أن حقيقة مستلزمة للعدم لا تقبل الوجود فليس كذلك بل هي قابلة للوجود والعدم وإن أردت أن حقيقته لا تقتضي الوجود بل ليس لها من نفسها غير العدم وأن وجودها لا يكون إلا من غيرها لا من نفسها فهذا صحيح فالفرق بين كونه ليس له من نفسه إلا العدم وبين كون نفسه مستلزمة للعدم فرق بين مع أن قولنا له

، من نفسه وليس له من نفسه لا نريد به أنه في الخارج نفس ثابتة ليس لها إلا العدم أو هي مستلزمة للعدم فإن هذا يتخيله من يقول المعدوم شيء ثابت في الخارج أو يقول الماهيات في الخارج أمور مغايرة للوجود المحقق في الخارج وهذا كله خيال باطل كما قد بسط في موضعه ، ولكن الماهية والشيء قد يقدر في الذهن قبل وجوده في الخارج وبعد ذلك فما في الأذهان مغاير لما في الأعيان ، وإذا قلنا هذا الممكن يقبل الوجود والعدم أو نفسه أو حقيقته لا تقتضي الوجود ولا تستلزم العدم فنعني به أن 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 أن تتحقق حقيقته في الخارج فيصير موجودا ويمكن أن لا تتحقق حقيقته في الخارج فلا يكون موجودا وليس في الخارج حقيقة ثابتة أو موجودة تقبل الإثبات والنفي بل المراد أن ما تصورناه في الأذهان هل يتحقق في الأعيان

أو لا يتحقق وما تحقق في الأعيان هل تحققه بنفسه أو بغيره فإذا قدر أن المتصورات في الأذهان ليس فيها ما يتحقق بنفسه في الخارج فليس فيها ما هو مبدع بنفسه لغيره في الخارج بطريق الأولى

وليس فيها ما هو معدوم في الخارج بل ليس فيها إلا ما هو ممتنع في الخارج فإن الممكن إذا قدر عدم موجود بنفسه يبدعه كان ممتنعا لغيره فإذا قدر أنه ليس في الخارج إلا ما ليس له وجود بنفسه لم يكن في الخارج إلا ما هو ممتنع الوجود إما لنفسه وإما لغيره ولا يكون عدم شيء من ذلك مفتقرا إلى علة توجب عدمه بل هو معدوم بنفسه سواء أمكن وجوده أو امتنع وحينئذ فلا يكون في الخارج إلا العدم المستمر ، وإذا قيل بعد هذا هذا الذي لا وجود له من نفسه موجود بهذا الذي لا وجود له من نفسه وهلم جرا كان بمنزلة أن يقال هذا المعدوم موجود بهذا المعدوم وهلم جرا بل بمنزلة أن يقال هذا الممتنع موجود بهذا الممتنع فيكون هذا تناقضا حيث جعلت المعدوم موجودا بمعدوم وسلسلت ذلك فجمعت بين تسلسل المعدومات وبين جعل كل واحد منها هو الذي أوجد المعدوم الآخر ، الوجه الرابع أن يقال الممكن لا يتحقق وجوده بمجرد ممكن آخر فإن ذلك الممكن الآخر لا يترجح وجوده على عدمه إلا بغيره وإذا كان الممكن الذي قدر أنه الفاعل المؤثر المرجح لم يترجح وجوده على عدمه بل يقبل الوجود والعدم فالممكن الذي قدر أنه الأثر المفعول المصنوع المرجح أولى أن لا يترجح وجوده على عدمه بل هو قابل للوجود

، والعدم بل الممكن لا يكون موجودا إلا عند ما يجب به وجوده فإنه ما دام مترددا بين إمكان الوجود والعدم لا يوجد فإذا حصل ما به يجب وجوده وجد وإذا كان كذلك فنفس الممكن لا يجب به ممكن بل لا يجب الممكن إلا بواجب والواجب إما بنفسه وإما بغيره والواجب بغيره هو الممكن من نفسه الذي لا يوجد إلا بما يجب وجوده وحينئذ فيمتنع تسلسل الممكنات بحيث يكون هذا الممكن هو الذي وجب به الآخر بل إنما يجب الآخر بما هو واجب وما كان ممكنا باقيا على الإمكان لم يكن واجبا لا بنفسه ولا بغيره فإذا قدر تسلسل الممكنات القابلة للوجود و العدم من غير ان يكون فيها موجود بنفسه كانت باقية على طبيعة الإمكان ليس فيها واجب فلا يكون فيها ما يجب به شيء من الممكنات بطريق الأولى فلا يوجد شيء من الممكنات وقد وجدت الممكنات هذا خلف و إنما لزم هذا لما قدرنا ممكنات توجد بممكنات ليس لها من نفسها وجود من غير ان يكون هناك واجب بنفسه ، واعلم ان الناس قد تنازعوا في الممكنات هل يفتقر وجودها إلى ما به يجب وجودها بحيث تكون إما واجبة الوجود معه و إما ممتنعة العدم او قد يحصل ما تكون معه بالوجود اولى مع امكان العدم وتكون موجودة لمرجح الوجود مع إمكان العدم فالأول قول الجمهور والثاني قول من يقول ذلك من المعتزلة ونحوهم

، وكثير من الناس يتناقض في هذا الأصل فإذا بنينا على القول الصحيح فلا كلام وان أردنا ان نذكر ما يعم القولين قلنا ، الوجه الخامس أن الممكن لا يتحقق وجوده بمجرد ممكن آخر لم يتحقق وجوده بل لا يتحقق وجوده إلا بما يحقق وجوده وحينئذ فإذا قدرنا الجميع ممكنات ليس فيها ما تحقق وجوده لم يحصل شرط وجود شيء من الممكنات فلا يوجد شيء منها لأن كل ممكن إذا أخذته مفتقرا إلى فاعل يوجده فهو في هذه الحال لم يتحقق وجوده بعده فإنه ما دام مفتقرا إلى أن يصير موجودا فليس بموجود فإن كونه موجودا ينافي كونه مفتقرا إلى أن يصير موجودا فلا يكون فيها موجود فلا يكون فيها ما يحصل به شرط وجود الممكن فضلا عن أن يكون فيها ما يكون مبدعا لممكن أو فاعلا له فلا يوجد ممكن وقد وجدت الممكنات فتسلسل الممكنات بكون كل منها مؤثرا في الآخر ممتنع وهو المطلوب ، واعلم أن تسلسل المؤثرات لما كان ممتنعا ظاهر الامتناع في فطر جميع العقلاء لم يكن متقدمو النظار يطيلون في تقريره لكن المتأخرون أخذوا يقررونه وكان من أسباب ذلك اشتباه التسلسل في الآثار التي هي الأفعال بالتسلسل في المؤثرين الذين هم الفاعلون فإن جهم بن صفوان وأبا 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 إذا شاء ثم اختلفوا هل كلامه مخلوق او حادث النوع

، او قديم العين وهو معنى او قديم العين وهو حروف او حروف و اصوات مقترن بعضها ببعض ازلا و ابدا على الأقوال المعروفة في هذا الموضوع ، ثم ان جهما وأبا الهذيل العلاف منعا ذلك في الماضي والمستقبل ثم ان جهما كان اشد تعطيلا فقال بفناء الجنة والنار و اما ابو الهذيل فقال بفناء حركات الجنة وجعلوا الرب تعالى فيما لا يزال لا يمكن ان يتكلم ولا يفعل كما قالوا لم يزل وهو لا يمكن ان يتكلم وان يفعل ثم صار الكلام والفعل ممكنا بغير حدوث شيء يقتضي امكانه و اما اكثر اتباعهما ففرقوا بين 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 فصار بعض المتأخرين كالآمدى والابهري يوردون اسولة على تسلسل المؤثرات ويقولون انه لا جواب عنها فلذلك احتيج إلى بسط الكلام في ذلك

فصل ، وما سلكه هؤلاء المتأخرون في ابطال الدور والتسلسل في العلل والمعلولات دون الاثار فهو طريق صحيح أيضا وان كان منهم من

يورد على ذلك شكوكا يعجز بعضهم عن حلها كما قد بسط في غير هذا الموضع ، لكنه طريق مشق لا حاجة اليه ولهذا لم يسلكه أحد من النظار المتقدمين من اهل الكلام المحدث فضلا عن السلف والائمة فشيوخ المعتزلة والاشعرية والكرامية وغيرهم من اصناف اهل الكلام اثبتوا الصانع بطريق الحدوث والامكان

وما يتعلق بذلك من غير احتياج إلى بناء ذلك على ابطال الدور والتسلسل كما هو الموجود في كتبهم فلا يوجد بناء إثبات الصانع على قطع الدور والتسلسل في العلل والمعلولات دون الاثار في كلام مثل ابي علي الجباني وابي هاشم وعبد الجبار بن احمد و ابي الحسين البصري وغيرهم ولا في كلام مثل أبي الحسن الاشعري والقاضي أبي بكر و ابي بكر بن فورك و ابي اسحق الاسفراييني وأبي المعالي الجويني و امثالهم 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 أبي يعلي وأبي الوفاء بن عقيل وأبي الحسن بن الزاغوني وامثالهم وكذلك غير هؤلاء من أصحاب مالك والشافعي واحمد

ولا في كلام متكلمي الشيعة كالموسوي والطوسى وامثالهما لا اعلم أحدا من متكلمي طوائف المسلمين جعل إثبات الصانع موقوفا على ابطال الدور والتسلسل في العلل والمعلولات دون الآثار وان كان هؤلاء يبطلون ما يبطلونه من الدور والتسلسل ، فالمقصود انهم لم يجعلوا إثبات الصانع متوقفا عليه بل من يذكر منهم ابطال التسلسل يذكره في مسائل الصفات و الافعال فإن هذا فيه نزاع مشهور فيذكرون ابطال التسلسل مطلقا في العلل و الاثار لابطال حوادث لا أول لها بدليل التطبيق ونحوه و اما التسلسل في الفاعلين والعلل الفاعلة والعلل الغائية دون الاثار فإنهم مع اتفاقهم على بطلانه لا يحتاجون اليه في إثبات الصانع و اما التسلسل في الاثار والشروط فهذا احتاج اليه من احتاج من نفاة ما يقوم به من المقدورات و المرادات كالكلابية واكثر المعتزلة والكرامية ومن وافق هؤلاء

، ومن اقدم من رايته ذكر نفي التسلسل في إثبات واجب الوجود في المؤثرات خاصة دون الاثار ابن سينا وهو بناه على نفي التسلسل في العلل فقط ثم اتبعه من سلك طريقه كالسهر وردى المقتول وامثاله وكذلك الرازي و الامدى و الطوسى وغيرهم ، لكن هؤلاء زادوا عليه احتياج الطريقة إلى نفي الدور أيضا والدور القبلى مما اتفق العقلاء على نفيه ولوضوح انتفائه لم يحتج المتقدمون والجمهور إلى ذكر ذلك لان المستدل بدليل ليس عليه ان يذكر كل ما قد يخطر بقلوب الجهال من الاحتمالات ما ينقدح ولا ريب ان انقداح الاحتمالات يختلف باختلاف الاحوال ، ولعل هذا هو السبب في ان بعض الناس يذكر في الادلة من

الاحتمالات التي ينفيها مالا يحتاج غيره إلى ذلك ولكن هذا لا ضابط له كما ان الاسولة والمعارضات الفاسدة التي يمكن ان يوردها بعض الناس على الادلة لا نهاية لها فان من باب الخواطر الفاسدة وهذا لا يحصيه أحد إلا الله تعالى لكن إذا وقع مثل ذلك لناظر او مناظر فإن الله ييسر من الهدى ما يبين له فساد ذلك فإن هدايته لخلقه و ارشاده لهم هو بحسب حاجتهم إلى ذلك ويحسب قبولهم الهدى وطلبهم له قصدا وعملا ، ولهذا

لما شرح الرازي طريقة ابن سينا في إثبات واجب الوجود وقال انه لم يذكر فيها ابطال الدور وذكر ما ذكره في ابطال الدور ثم قال و الانصاف ان الدور معلوم البطلان بالضرورة ولعل ابن سينا إنما تركه لذلك والطريقة التي سلكها ابن سينا في إثبات واجب الوجود ليس هي طريقة ائمة الفلاسفة القدماء كأرسطو وامثاله وهي عند التحقيق لا تفيد إلا إثبات مجرد وجود واجب و اما كونه مغايرا للأفلاك فهو مبنى على نفي الصفات وهو توحيدهم الفاسد الذي

قد بينا فساده في غير هذا الموضع ولهذا كان من سلك هذه الطريقة قد يفضي به الأمر إلى انكار وجود واجب مغاير لوجود الممكنات كما يقوله اهل الوحدة القائلون بوحدة الوجود من متأخري متصوفة هؤلاء الفلاسفة كابن عربي وابن سبعين و امثالهما والقول بوحدة الوجود قول حكاة أرسطوا واتباعه عن طائفة من الفلاسفة و ابطلوه ، والقائلون بوحدة الوجود حقيقة قولهم هو قول ملاحدة الدهرية الطبيعية الذين يقولون ما ثم موجود إلا هذا العالم المشهود وهو واجب بنفسه وهو القول الذي اظهره فرعون لكن هؤلاء ينازعون اولئك في الاسم فأولئك يسمون هذا الموجود بأسماء الله وهؤلاء لا يسمونه بأسماء الله وأولئك يحسبون ان الإله الذي اخبرت عنه الرسل هو هذا الموجود وأولئك لا يقولون هذا وأولئك لهم توجه إلى الوجود المطلق وأولئك ليس لهم توجه اليه ، وفساد قول هؤلاء يعرف بوجوه منها العلم بما يشاهد حدوثه كالمطر

والسحاب والحيوان والنبات والمعدن وغير ذلك من الصور والأعراض فإن هذه يمتنع أن يكون وجودها واجبا لكونها كانت معدومة ويمتنع ان تكون ممتنعة لكونها وجدت فهذه مما يعلم بالضرورة أنها ممكنة ليست واجبة ولا ممتنعة ، ثم ان الرازي جعل هذه الطريقة التي سلكها ابن سينا هي العمدة الكبرى في إثبات الصانع كما ذكر ذلك في رسالة إثبات واجب الوجود ونهاية العقول والمطالب العالية وغير ذلك من كتبه ، وهذا مما لم يسلكه أحد من ائمة النظار المعروفين من اهل الإسلام بل لم يكن في هؤلاء من سلك هذه الطريقة في إثبات الصانع فضلا عن ان يجعلها هي العمدة ويجعل مبناها على ما سنذكره من المقدمات ، وقد رأيت من اهل عصرنا من يصنف في اصول الدين ويجعلون عمدة جميع الدين على هذا الأصل تبعا لهؤلاء لكن منهم من لا يذكر دليلا أصلا بل يجعل عمدته في نفي النهاية امتناع وجود مالا

يتناهى من غير حجة أصلا ولا يفرق بين النوعين ويرتب على ذلك جميع اصول الدين ثم من هؤلاء المصنفين من يدخل مع اهل وحدة الوجود المدعين للتحقيق والعرفان ويعتقد صحة قصيدة ابن الفارض لكونه قرأها على القونوى واعان على شرحها لمن شرحها من اخوانه وهم مع هذا يدعون انهم اعظم العالم توحيدا وتحقيقا ومعرفة ، فلينتظر العاقل ما هو الرب الذي اثبته هؤلاء وما هو الطريق لهم إلى اثباته وتناقصهم فيه فان

القائلين بوحدة الوجود يقولون بقدم العالم تصريحا او لزوما وذلك مستلزم للتسلسل ودليله الذي اثبت به واجب الوجود وعمدته فيه نفي كل ما يسمى تسلسلا ، وايضا ففيما صنفه من اصول الدين يذكر حدوث العالم موافقة للمتكلمين المبطلين للتسلسل مطلقا في المؤثرات والاثار ومع هؤلاء يقول بوحدة الوجود المستلزمة لقدمه وللتسلسل موافقة لمتصوفة الفلاسفة الملاحدة كابن العربي وابن سبعين وابن الفارض وامثالهم

، واذا كان ما ذكره ابن سينا واتباعه في إثبات واجب الوجود صحيحا في نفسه وان كان لا حاجة اليه ولا يحصل المقصود من إثبات الصانع به وكان الرازي ونحوه يزعمون ان هذه الطريقة التي سلكها الامدى مع انه اعترض عليها باعتراض ذكر انه لا جواب له عنه فنحن نذكرها على وجهها ، قال ابن سينا إشارة كل موجود إذا التفت اليه من حيث ذاته من غير التفات إلى غيره فإما ان يكون بحيث يجب له الوجود في نفسه اولا يكون فإن وجب فهو الحق بذاته الواجب وجوده من ذاته وهو القيوم وان لم يجب لم يجز ان يقال هو ممتنع بذاته بعدما فرض موجودا بل ان قرن باعتبار ذاته شرط مثل شرط عدم علته صار ممتنعا او مثل شرط وجود

علته صار واجبا وان لم يقرن بها شرط لا حصول علة ولا عدمها بقي له من ذاته الأمر الثالث وهو الإمكان فيكون باعتبار ذاته الشيء الذي لا يجب ولا يمتنع فكل موجود إما واجب بذاته واما ممكن الوجود بحسب ذاته ، إشارة ما حقه في نفسه الإمكان فليس يصير موجودا من ذاته فإنه ليس وجوده من ذاته اولى من عدمه ومن حيث هو ممكن فان صار أحدهما اولى فلحضور شيء او غيبته فوجود كل ممكن الوجود هو من غيره ، ثم قال تنبيه إما ان يتسلسل ذلك إلى غير النهاية فيكون كل واحد من آحاد السلسلة ممكنا في ذاته والجملة معلقة بها فتكون غير واجبة ايضا وتجب بغيرها ولترد هذا بيانا

، شرح كل جملة كل واحد منها معلول فإنها تقتضي علة خارجة عن آحادها وذلك لأنها إما أن تقتضي علة أصلا فتكون واجبة غير معلولة وكيف يتأتى هذا وإنما تجب بآحادها و إما أن تقتضي علة هي الآحاد بأسرها فتكون معلولة لذاتها فإن تلك الجملة والكل شيء واحد وأما الكل بمعنى كل واحد فليس تجب به الجملة وإما أن تقتضي علة هي بعض الآحاد وليس بعض الآحاد أولى بذلك من بعض إن كان كل واحد منها معلولا ولأن علته أولى بذلك وإما أن تقتضي علة خارجة عن الآحاد كلها وهو الثاني ، إشارة كل علة جملة هي غير شيء من آحادها فهي علة أولا للآحاد ثم للجملة وإلا فلتكن الآحاد غير محتاجة إليها فالجملة إذا تمت بآحادها لم تحتج إليها بل ربما كان شيء علة لبعض

الآحاد دون بعض و لم يكن علة للجملة على الإطلاق ، إشارة كل جملة مترتبة من علل ومعلـــولات على الولاء وفيها علة غير معلولة فهي طرف لأنها إن كانت وسطا فهي معلولة ، إشارة كل سلسلة مترتبة من علل ومعلولات كانت متناهية أو غير متناهية فقد ظهر أنها إذا لم يكن فيها إلا معلول احتاجت إلى علة خارجة عنها لكنها يتصل بها لا محالة طرف فظهر أنه إن كان فيها ما ليس بمعلول فهو طرف ونهاية فكل سلسلة تنتهي إلى واجب الوجود بذاته ، قلت مضمون هذا الكلام أن الموجود إما واجب بنفسه وإما ممكـــن لا يوجـــد إلا بغيره كما قرر ذلك في الإشارتين لكن قد قيل إن في الكلام تكريرا لا يحتاج إليه و إذا كان الممكن لا يوجـــد إلا بغيره فهو مفعول معلول ويمتنع تسلسل المعلولات لأن كل واحد من تلك الآحاد ممكن والجملـــة متعلقـــة بتلك الممكنات فتكون ممكنة غير

واجبة أيضا فتجب بغيرها وما كان غير جملة الممكنات و آحادها فهو واجب فهذا معنى قوله إمـــا أن يتسلسل ذلك إلى غير النهاية فيكون كل واحد من آحاد السلسلة ممكنا في ذاته والجملة معلقة بها فتكون غـــير واجبة أيضا وتجب بغيرها لكن قوله إما ان يتسلسل يحتاج ان يقال و إما أن لا يتسلسل فقيل إنه حذف ذلك اختصارا إذ كان هو مقصوده والمعنى وإن لم تتسلسل الممكنات انتهت إلى واجب الوجود وهو المطلوب ، ولو قيل بدل هذا اللفظ ان تسلسل ذلك كان هو العبارة المناسبة لمطلوبه ، ثم ذكر شرح هذا الدليل علـــى وجـــه تفصيلي بعد ان ذكره محملا فقال إذا تسلسلت الممكنات وكل منها معلول فإنها تقتضي علة خارجـــة عـــن آحادها لأنه إما يكون لها علة و إما أن لا

يكون و اذا كان لها علة فالعلة إما المجموع و إما بعضه و إما خارج عنه و الأقسام ممتنعة إلا الأخير ، أما الأول وهو ان لا تقتضي علة اصلا فتكون الجملة واجبة غير معلولة فهذا لا يتأتى لأنها إنما تجب باحادها و ما وجب باحاده كان معلولا واجبا بغيره ، وهذا يقرره بعضهم كالرازي بوجهين ، أحدهما ان الجملة مركبة من الآحاد و احادها غيرها وما افتقر إلى غيره لم يكن واجبا بنفسه وهو تقرير ضعيف لانه لو قـــدر ان كـــل واحد من الاجزاء واجب بنفسه لم يمتنع ان تكون الجملة واجبة بنفسها فإن مجموع الامور الواجبة بنفسها لا يمتنع ان تكون غير محتاجه إلى امور خارجة عنها وهذا هو المرد بكونه واجبا بنفسه ولكن هذا مـــن جـــنس حجتهم على نفي الصفات بنفي التركيب وهي حجة داحضة ، الوجه الثاني ان كل واحد من الآحاد ممكـــن غير واجب والجملة لا تحصل إلا بها فما لا يحصل إلا بالممكن اولى ان يكون ممكنا وهذا

التقرير خير من ذاك وهذا التقرير الثاني هو الذي ذكره السهر وردى في تلويحاته وهو أحد الـــوجهين اللذين ذكرهما الرازي وهو أحد وجهي الآمدى أيضا ، قال السهروردى لما كان واحد من الممكنات يحتاج إلى

العلة فجميعها محتاج لأنه معلول الآحاد الممكنة فيفتقر إلى علة خارجة عنه وهي ممكنة لأنها لو كانت ممكنة لكانت من الجملة فتكون اذا واجبة الوجود ، وقد قررها الآمدى بوجه ثالث وهو انها ان كانت الجملة واجبة بذاتها فهو عين المطلوب فقال الجملة إما ان تكون واجبه لذاتها واما ان تكون ممكنة لا جائز ان تكون واجبة وألا لما تكون واجبة وألا 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 بمحصل للمقصود لانه حينئذ لا يلزم ثبوت واجب بنفسه خارج عن جملة الممكنات ، وقد أورد بعضهم على هذا سؤالا فقال إذا كانت الآحاد ممكنة ومعناه افتقار كل واحد إلى علته وكانت الجملة هي مجموع الآحاد فلا مانع من اطلاق الوجوب وعدم الإمكان عليها بمعنى انها غير مفتقرة إلى امر خارج عنها وان كانت ابعاضها مما يفتقر بعضها إلى بعض ، قال الامدى وهذا ساقط إذا كانت الجملة غير

ممكنة كانت واجبة بذاتها وهي مجموع الآحاد وكل واحد من الآحاد ممكن فالجملة أيضا ممكنة بذاتها لا يكون ممكنا بذاته ، قلت وهذا السؤال يحتمل ثلاثة اوجه ، أحدها ان يقال انها واجبة بالآحاد والاجتماع جميعا ومعلوم ان الجملة هي الآحاد واجتماعها فإذا كان ذلك ممكنا كانت الذات ممكنة فيكون السؤال ساقطا كما قال الامدى ، الثاني ان يقال المجموع واجب بآحاده الممكنة ولا يجعل المجموع نفسه ممكنا بل يقال المجموع واجب بالآحاد الممكنة وهذا هو السؤال الذي يقصده من يفهم ما يقول وحينئذ فسيأتي جوابه بان الاجتماع الذي للمكنات اولى ان يكون ممكنا لكونه عرضا لها والعرض محتاج إلى موارده فإذا كانت ممكنة كان هو اولى بالإمكان وغير ذلك ، الاحتمال الثالث ان يقال كل واحد من الآحاد يترجح بالاخر والمجموع ممكن أيضا لكنه يترجح الآحاد المتعاقبة ، وهذا السؤال ذكره الامدى موردا له على هذه الحجة في كتابه المسمى بدقائق الحقائق

، قال ما المانع من كون الجملة ممكنة الوجود وبكون ترجحها بترجيح آحادها وترجح آحادها كل واحد بالاخر إلى غير النهاية ، قال وهذا شكال مشكل وربما يكون عنده غيري حله ، ولقائل ان يقول ان اريد بكون الجملة ممكنة انها ممكنة غير واجبة بل مفتقرة إلى امر خارج عنها فلذلك يوجب افتقارها إلى غيرها وهو المطلوب وإن أريد أنها ممكنة بنفسها واجبة بالآحاد المتسلسلة فهذا السؤال هو في معنى السؤال الذي قبله وإنما الاختلاف بينهما في أن الأول قال لم لا تكون واجبة بنفسها بمعنى أنها غير مفتقرة إلى أمر خارج عن آحادها بل المجموع واجب بآحاده الممكنة ، والثاني قال لم لا تكون ممكنة بنفسها واجبة بآحادها على وجه

التسلسل ، لكن قد يقال انه في أحد التقديرين ادعى وجوب الهيئة الاجتماعية بنفسها مع إمكان الآحـــاد وفي الثاني ادعى ان الهيئة الاجتماعية ممكنة

بنفسها لكنها واجبة بالآحاد المتسلسلة ومعلوم ان كليهما باطل والاول أظهر بطلانا من الثاني فانه إذا كانت الآحاد كلها ممكنة والاجتماع نسبة واضافة بينها غايته ان يكون عرضا قائما بها امتنع ان يكون واجبا بنفسه فإن الموصوف الممكن يمتنع ان تكون صفته واجبة الوجود بنفسها ، واما الثاني فلأن الهيئة الاجتماعية إذا كانت معلول الآحاد الممكنة كانت اولى بالإمكان فان معلول الممكن أولى أن يكون ممكنا وان شئت قلـــت المفتقر إلى الممكن اولى أن يكون ممكنا و الاحاد ليس فيها إلا ما هو ممكن فلا يكون في الاجتماع و احاده إلا ما هو ممكن لا يوجد بنفسه ومالا يوجد بنفسه يمتنع ان يوجد به غيره إذا لم يحصل له ما يوجد به فإن وجوده في نفسه قبل وجود غيره به فإذا لم يكن وجوده إلا بموجد يوجده فلأن لا يكون وجود غيره به بدون الموجد الذي يوجده اولى واحرى وكل من الممكنات واجتماعها ليس موجودا بنفسه فيمتنع ان يكون شـــيء منـــها موجدا لغيره فامتنع ترجح بعضها ببعض وترجح المجموع بالآحاد ، وفي الجملة فكلا السؤالين يتضمن افتقـــار الاجتماع إلى

الآحاد فكلاهما لم يدع فيه إلا وجوبها بالآحاد لم يدع وجوبا بالذات غير الوجوب بالآحـــاد لكـــن الامدى وهي هذا السؤال لما اضافه إلى غيره بعبارة اخرى واعتبار ثم انه اعترف بعدم قدرته على حله لما اورده من جهة نفسه بعبارة اخرى واعتبار اخر ، ومن اجاب عن الامدى في الفرق بينهما يقول السؤال الاول قيـــل فيه ان المجموع واجب بنفسه وذلك ممتنع وهذا قيل فيه إنه ممكن وجب بالآحاد ، وهذا الجواب بالفرق ضعيف وذلك لأنه إذا قيل هو ممكن واجب بالآحاد فقد قيل انه واجب بتلك الآحاد وتلك الآحاد كلها ممكنة ومعلول الممكن اولى ان يكون ممكنا فيمتنع ان يكون معلول الممكن واجبا بالممكن قبل وجوب الممكن والممكـــن لا يجب إلا بالواجب بنفسه بل ما كان واحد من الممكنات جزء علة لوجوده فهو ممكن فكيف إذا كان كل من الممكنات التي لا نهاية لها جزء علة

وجوده فان الاجتماع الذي يحصل للممكنات المتسلسلة التي هي علل ومعلولات يتوقف علـــى كـــل واحد من تلك الامور التي كل منها علة معلول فالاجتماع اولى بالإمكان وابعد عن الوجوب ان قدر ان لـــه حقيقة غير الآحاد ، فثبت انه إذا قدر سلسلة العلل والمعلولات كل منها ممكن فلا بد لها من أمر خارج عنـــها وهذا امر متفق عليه بين العقلاء وهو من اقوى العلوم اليقينة والمعارف القطيعة ، ولولا ان طوائف من متأخري النظار طولوا في ذلك وشكك فيه بعضهم كالامدى والابهري لما بسطنا فيه الكلام ، واصل هذا السؤال مبناه

على ان المجموع ليس هو كل واحد واحد من الآحاد إذا المجموع مغاير لكل واحد من الآحاد فقد يقال هو واجب بكل واحد واحد من الآحاد وحينئذ فالمجموع ممكن من جهة كونه مجموعا واجبا بالآحاد الممكنة لا سيما وهؤلاء الفلاسفة الذين احتجوا بهذا هم واكثر الناس يقولون لا يجب في كل جملة ان توصف بما يوصف به آحادها ، قال ابن سينا ليس إذا صح على كل واحد حكمه صح

على كل محصل وإلا لكان يصح ان يقال الكل من غير المتناهي يمكن ان يدخل في الوجود لان كل واحد يمكن ان يدخل في الوجود فيحمل الإمكان على الكل كما حمل على كل واحد ، وكذلك قال السهروردي الحكم على الكل بما على كل واحد لا يجوز فإن كل ممكن غير الحركة جائز وقوعه دفعة واحدة وليس كذلك الجميع وكل واحد من الضدين ممكن في محل والكل معا غير ممكن ، وهذا السؤال يجاب عنه بأوجه ، أحدهما ان يقال نفس الاجتماع يمتنع ان يكون واجبا بنفسه بدون الاجزاء فإن فساد هذا معلوم بالضرورة و لم يقله أحد كيف والاجتماع عرض يفتقر إلى محله فإذا كان محل العرض غير واجب بنفسه كان العرض المفتقر إلى الممكن بنفسه اولى ان يكون ممكنا غير واجب بنفسه وانما يتوهم وجوبه بالأجزاء الممكنة وحينئذ فيكون ذلك الإجتماع ممكنا بنفسه واجبا بالأجزاء 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 أحد الجزأين الممكنين بالاخر وهو وجوب الجزء الممكن بنفسه الذي هو الصورة الاجتماعية بسائر الاجزاء التي كل منها ممكن بنفسه ، و اذا كان كذلك كان هذا مضمونه حصول أحد الممكنين بالاخر من غير شيء واجب بنفسه ، ومن المعلوم ان المعلق بالممكن بنفسه اولى ان يكون ممكنا بنفسه والممكن بنفسه لا يوجد إلا بغيره فيلزم ان لا يوجد واحد منهما على هذا التقدير والتقدير ان الممكنات قد وجدت فهمناك شيء خارج عن الممكنات وجدت به ، الوجه الثاني بان يقال المجموع الذي هو هيئة اجتماعية نسبه و اضافة بين احاد الممكنات ليس هو جوهرا قائما بنفسه فيمتنع ان تكون واجبة بنفسها فإن العرض مفتقر إلى غيره والنسبة من اضعف

الأعراض وما كان مفتقرا إلى ممكن من الممكنات امتنع وجوبه بنفسه فالمفتقر إلى كل واحد واحد من الممكنات أولى أن لا يكون واجبا بنفسه فإذا كان الاجتماع ممكنا بنفسه وكل واحد من الممكنات ممكن بنفسه ولا يوجد شيء مما هو ممكن بنفسه إلا بغيره لم يوجد شيء من ذلك إلا بغيره ويمتنع وجود الممكن بمجرد ممكن فإن الممكن لا يوجد بنفسه فلا يوجد به غيره بطريق الأولى وهو معنى قولهم المعلق بالممكن أولى

أن يكون ممكنا ، الوجه الثالث أن يقال المجموع إما أن يكون مغايرا لكل واحد واحد وإما أن لا يكون فإن لم يكن مغايرا بطل هذا السؤال و لم يكن هناك مجموع غير الآحاد الممكنة وإن كان مغايرا لها فهو معلـــول لهـــا ومعلول الممكن أولى أن يكون ممكنا ، وهذا معنى قول ابن سينا إن الجملة إذا لم تقتض علة أصلا أي لم تستلزم علة تكون موجبة للجملة كانت واجبة غير معلولة وكيف يتأتى هذا وإنما تجب بآحادها يقول هي لم تجـــب بنفسها وإنما وجبت بآحادها وما وجب بغيره لم يكن واجبا بنفسه ، وإيضاح هذا بالكلام على عبارة الآمدي حيث قال هذا إشكال مشكل وربما يكون عند غيري حله مع أنه يعظم ما يتكلم فيه

من الكلام والفلسفة ويقول في خطبة كتابه أبكار الأفكار ما تقوله الفلاسفة من أنه لما كان كمال كل شيء وتمامه بحصول كمالاته له كان كمال النفس الإنسانية بحصول ما لها من الكمـــالات وهـــي الإحاطـــة بالمعقولات والعلم بالمجهولات ولما كانت العلوم متكثرة والمعارف متعددة وكان الزمان لا يتســـع لتحصـــيل جملتها مع تقاصر الهمم وكثرة القواطع كان الواجب السعي في تحصيل أكملها والإحاطة بأفضلها تقديما لما هو الأهم فالأهم وما الفائدة في معرفته أتم ولا يخفى أن أولى ما تترامى إليه بالبصر أبصار البصائر

وتمتد نحوه اعناق الهمم والخواطر ما كان موضوعه احل الموضوعات وغايته اشرف الغايات واليه مرجع العلوم الدينية ومستند النواميس الشرعية وبه صلاح العالم ونظامه وحله وابرامه والطرق الموصلة اليه يقينيـــات والمسالك المرشدة نحوه قطعيات ، وذلك هو العلم الملقب بعلم الكلام الباحث في ذات واجب الوجود وصفاته و افعاله و متعلقاته ولما كنا مع ذلك قد حققنا اصوله ونقحنا فصوله و احطنا بمعانيه و اوضحنا مبانيه و اظهرنا اغواره وكشفنا اسراره وفزنا فيه بقصب سبق الأولين وحزنا غايات افكار المتقدمين والمتأخرين و استنزعنا منه خلاصة الالباب وفصلنا القشر عن اللباب سألني بعض الاصحاب

والفضلاء من الطلاب جمع كتاب لمسائل الاصول جامع لابكار افكار العقول ، وذكر تمام الكلام فهو مع هذا الكلام ومع ما في كلامه من ذكر مباحث اهل الفلسفة والكلام يذكر مثل هذا السؤال المشكل الوارد على طريقة معرفة واجب الوجود الذي لم يذكر طريقا سواه ويذكر انه مشكل وليس عنده حله ولكن مـــن عدل عن الطرق الصحيحة الجلية القطيعة القريبة البينة إلى طرق طويلة بعيدة لم يؤمن عليه مثل هذا الانقطـــاع كما فد نبه العلماء على ذلك غير مرة وذكروا ان الطرق المبتدعة إما ان تكون مخطرة لطولها ودقتها و امـــا ان تكون فاسدة ولكن من سلك الطريق المخوقة وكانت طريقا صحيحة فإنه يرجى له الوصول إلى المطلـــوب ، ولكن لما فعل هؤلاء ما فعلوا وصاروا يعارضون بمضمون طرقهم

صحيح المنقول وصريح المعقول ويدعون ان لا معرفة إلا من طريقهم او لا يكون عالما كاملا إلا من عرف طريقهم احتيج إلى تبين ما فيها دفعا لمن يحارب الله ورسوله ويسعى في الارض فسادا وبيانا للطرق النافعة غير طريقهم وبيانا لان اهل العلم و الايمان عالمون بحقائق ما عندهم ليسوا عاجزين عن ذلك ولكن من كان قادرا على قطع الطريق فترك ذلك ايمانا واحتسابا وطلبا للعدل والحق وجعل قوته في الجهاد في اعداء الله ورسوله كان خيرا ممن جعل ما اوتيه من القوة فيما يشبه قطع الطريق ، و اذا قيل لهم لا تفسدوا في الارص قالوا إنما نحن مصلحون إلا انهم هم المفسدون ولكن لا يشعرون و اذا قيل لهم امنوا كما امن الناس قالوا انؤمن كما امن السفهاء إلا انهم هم السفهاء ولكن لا يعلمون واذا لقوا الذين آمنوا قالوا آمنا واذا خلوا إلى شياطينهم قالوا انا معكم إنما نحن مستهزءون الله يستهزئ بهم ويمدهم في طغيانهم يعمهون اولئك الذين اشتروا الضلالة بالهدى فما ربحت تجارتهم وما كانوا مهتدين مثلهم كمثل الذي استوقد نارا فلما أضاءت ما حوله ذهب الله بنورهم وتركهم في ظلمات لا يبصرون صم بكم عمى فهم لا يرجعون او كصيب من السماء فيه ظلمات ورعد

وبرق يجعلون اصابعهم في اذانهم من الصواعق حذر الموت والله محيط بالكافرين ، ، فإن الهدى الذي بعث الله به رسوله لما كان فيه معنى الماء الذي يحصل به الحياة ومعنى النور الذي يحصل به الاشراق ذكر هذين المثلين كما قال تعالى ، او من كان ميتا فأحييناه وجعلنا له نورا يمشي به في الناس كمن مثله في الظلمات ليس بخارج منها ، سورة الانعام ١٢٢ وكما ضرب المثل بهذا وهذا في قوله تعالى ، انزل من السماء ماء فسالت اودية بقدرها فاحتمل السيل ربدا رابيا ومما يوقدون عليه في النار ابتغاء حلية او متاع زبد مثله كذلك يضرب الله الحق والباطل فأما الزبد فيذهب جفاء واما ما ينفع الناس فيمكث في الارض كذلك يضرب الله الامثال ، سورة الرعد ١٧ وقال تعالى ، الم تر إلى الذين يزعمون انهم آمنوا بما انزل اليك وما انزل من قبلك يريدون ان يتحاكموا إلى الطاغوت وقد امروا ان يكفروا به ويريد الشيطان ان يضلهم ضلالا بعيدا واذا قيل لهم تعالوا إلى ما انزل الله والى الرسول رأيت المنافقين يصدون عنك صدودا فكيف إذا اصابتهم مصيبة بما قدمت أيديهم ثم جاءوك يحلفون بالله ان أردنا إلا احسانا وتوفيقا اولئك الذين يعلم الله ما في قلوبهم فأعرض عنهم وعظهم وقل لهم في انفسهم قولا بليغا ، سورة النساء ٦٠ ٦٣ ، ومن اعظم المصائب ان يصاب الانسان فيما لا سعادة له ولا نجاة له

إلا به ويصاب في الطريق الذي يقول انه به يعرف ربه ويرد عليه فيه اشكال لا ينحل له مع انه من كبر رؤوس طوائف اهل الكلام والفلسفة بل قد يقال انه لم يكن في وقته مثله ، والمقصود هنا ذكر عبارته في الاشكال الذي اورده وهو قوله ما المانع من كون الجملة ممكنة الوجود ويكون ترجحها بترجح آحادها

وترجح آحادها كل واحد بالاخر إلى غير نهاية ، فيقال له و الامور التي شملها وجوب او إمكان او امتناع او غير ذلك ان لم يكن هناك إلا مجرد شمول ذلك الوصف له من غير امر وجودى زائد على الآحاد فليس اجتماعها زائدا على افرادها وان كان هناك اجتماع خاص كالتأليف الخاص فهذا التأليف والاجتماع الخاص زائد على الأفراد وإذا كان كذلك فليس في مجرد تقدير ممكنات شملها الإمكان ما يقتضي أن يكون اشتراكها في ذلك قدرا زائدا على الآحاد كما أن العشرة المطلقة ليست قدرا زائدا على آحاد العشرة ، لكن نحن نذكر التقسيمات الممكنة التي تخطر بالبال ليكون الدليل جامعا فنقول إذا قال القائل في مثل المعلولات الممكنة

الجملة معلولة بالآحاد فيقال له إما أن لا يكون هنا جملة غير الآحاد كما ليس للعشرة جملة غير آحاد العشرة وإما أن تكون الجملة غير الآحاد كالشكل المثلث فإن اجتماع الأضلاع الثلاثة غير وجودها مفترقة وكالعشرة المصفوفة فإن اصطفافها غير العشرة المطلقة فإن كان الأول فالجملة هي الآحاد المتعاقبة وكلها ممكن فالجملة كلها ممكنة ، وإن كان الثاني فالجملة إما أن يراد بها الهيئة الاجتماعية دون أفرادها وإما أن يراد بها الأفراد دون الاجتماع وإما أن يراد بها الأمران والأول هو الذي أراده بالسؤال ، لكن ذكرنا كل ما يمكن أن يقال فإذا قال الاجتماع ممكن وترجحه بالآحاد المتعاقبة ، قيل له فيكون الاجتماع معلول الآحاد وموجبها ومقتضاها والآحاد ممكنة ومعلول الممكن أولى أن يكون ممكنا فيكون حينئذ كل من الآحاد ممكنا ونفس الجملة ممكنة لكن هذا الممكن معلول تلك الممكنات وقد علم أن 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 إذا وجد فلا بد له من موجد ، ومما يبين ذلك أن الجملة إذا قيل هي ممكنة معلولة الآحاد المتعاقبة كان هناك ممكن زيد على تلك الممكنات فكأن الممكنات التي هي معلولات متعاقبة زيدت معلولا آخر ومعلوم أنها بزيادة معلول آخر تكون أحوج إلى الواجب منها لو لم تزد ذلك المعلول ، ولو قيل إنها زيدت علة ممكنة لم يغن عنها شيئا فكيف إذا زيدت معلولا ممكنا ، ومما يبين هذا أن الجملة قد تكون مقترنة وقد تكون متعاقبة فالمقترنة مثل اجتماع أعضاء الإنسان واجتماع أبعاض الجسم المركب سواء كان لها ترتيب وضعي كالجسم أو لم يكن كاجتماع الملائكة والناس والجن والبهائم وغير ذلك ، وأما المتعاقبة فمثل تعاقب الحوادث كاليوم والأمس والولد مع الوالد ونحو ذلك ، والجملة المقترنة أحق بالاجتماع مما تعاقبت أفرادها فإن ما

تعاقبت أفراده قد يقال إنه ليس بموجود لأن الماضي معدوم والمستقبل معدوم ولهذا جوز من جوز عدم التناهي في هذا دون ذاك وفرق من فرق بين الماضي والمستقبل لأن الماضي دخل في الوجود بخلاف المستقبل

وفرق قائل ثالث بين ماله اجتماع وترتيب كالجسم وبين ما فقد أحدهما كالنفوس والحركات ، وإذا كان كذلك فإذا قال القائل الجملة ممكنة وهي معلولة الآحاد فلو كانت الجملة هنا مقترنة مجتمعة في زمان واحد لكان الأمر فيها أظهر من المتعاقبة التي لا اقتران لآحادها ولا اجتماع لها في زمن واحد والعلل والمعلولات لا تكون إلا مجتمعة لا تكون متعاقبة ، لكن المقصود أن ما يذكره يشمل القسمين فلو قدر أنها متعاقبة لكان ذلك يشملها ، و الآمدي جعل العمدة في نفي تناهي العلل والمعلولات على أنه قال والأقرب في ذلك أن يقال لو كانت العلل والمعلولات غير متناهية وكل واحد منها ممكن على ما وقع به الغرض فهي إما متعاقبة

وإما معا فإن قيل بالأول فقد أبطل بثلاثة أوجه ثم زيفها وقال والأقرب في ذلك أن يقال لو كانت العلل والمعلولات متعاقبة فكل واحد منها حادث لا محالة وعند ذلك فلا يخلو ما أن يقال بوجود شيء منها في الأزل أو لا وجود لشيء منها في الأزل فإن كان الأول فهو ممتنع لأن الأزلي لا يكون مسبوقا بالعدم والحادث مسبوق بالعدم وإن كان الثاني فجملة العلل والمعلولات مسبوقة بالعدم ويلزم من ذلك أن يكون لها ابتداء ونهاية وما له ابتداء ونهاية فهو متوقف على سبق غيره عليه وأما إن كانت العلل والمعلولات المفروضة موجودة معا ، ثم ساق الدليل كما حكيناه عنه وهذه التقاسيم والتطويل لا يحتاج إليها وهي باطلة في نفسها فزاد في الدليل ما يستغني عنه ويكون توقف الدليل عليه مبطلا له إذا لم يبطل إلا بما ذكره ، وهذا كثيرا ما يقع في كلام أهل الكلام المذموم يطولون في الحدود

والأدلة بما لا يحتاج التعريف والبيان إليه ثم يكون ما طولوا به به مانعا من التعريف والبيان فيكونون مثل من يريد الحج من الشام فيذهب إلى الهند ليحج من هناك فينقطع عليه الطريق فلم يصل إلى مكة ، وبيان ذلك بوجوه ، أحدها أن يقال ما ذكره من الدليل على امتناع علل ومعلولات مجتمعة يتناول العلل والمعلولات مطلقا سواء كانت متعاقبة أو لم تكن وإذا كان دليل الامتناع يعم القسمين فلا حاجة إلى التقسيم ولكن زيادة هذا القسم كزيادة القسم فيما ذكره بعد ذلك حيث قال وان كانت العلل والمعلولات معا فالنظر إلى الجملة غير النظر إلى كل من الآحاد وحينئذ فالجملة إما ان تكون واجبة و اما ان تكون ممكنة وهذا لا يحتاج اليه ايضا فإنه قد ذكر ان الآحاد ممكنة مفتقرة إلى الواجب فبتقدير ان لا تكون الجملة زائدة على الآحاد يكون الأمر أقرب

، وهو بعد هذا قد أورد انه لا يلزم من كون الأفراد ممكنة كون الجملة ممكنة وأجاب عن ذلك بأن هذا ساقط وهذا السؤال والجواب كاف عن ذلك التطويل بزيادة قسم لا يحتاج اليه لكن هذا القسم وان لم يحتج اليه فإنه لم يضره بخلاف ما ذكره من زيادة تعاقب العلل فإنه زيادة أفسد بها دليله مع استغناء الدليل عنها

، وذلك يظهر بالوجه الثاني وهو أنه قال لو كانت العلل والمعلولات متعاقبة فكل واحد منها حادث لا محالة فيلزم ان تكون الأولى حادثة او تكون كلها حادثة مسبوقة بالعدم وهذا قد استدل به طائفة من أهل الكلام على امتناع حوادث لا تتناهى ، وقد تقدم الاعتراض عليه وبين الفرق بين ما هو حادث بالنوع وحادث بالشخص وان ما 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 ، فإن أراد به ان الواحد الذي هو بعينه أزلي 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 صادر على المطلوب بتغيير العبارة وكأنه قال لا يمكن دوام الحوادث كما لو قال الابدي لا يكون منقطعا وكل من أفراد المستقبلات منقطع فلا تكون المستقبلات ابدية ، فيقال النوع هو الابدي ليس كل واحد أبديا كذلك يقال في الماضي وهذا الكلام قد بسط في غير هذا الموضع ، الوجه الثالث ان يقال هذه المقدمة فيها نزاع مشهور بين العقلاء ولعل أكثر الأمم من أهل الملل والفلاسفة ينازع فيها وأما وجود علل ومعلولات لا نهاية لها فلم يتنازع فيها أحد من العقلاء المعروفين ، فلو قدر ان تلك المقدمة المتنازع فيها صحيحة لكان تقدير المقدمة المجمع عليها بمقدمة متنازع فيها خلاف ما ينبغي في التعليم والبيان والاستدلال لا سيما وليست اوضح منها ولا لها دليل يخصها فإنه ربما ذكرت المقدمة المتنازع فيها لاختصاصها بدليل أو وضوح ونحو ذلك وأما بدون ذلك فهو خلاف الصواب في الاستدلال

، الوجه الرابع ان الغزالي سلك مسلكا في تعجيز الفلاسفة عن إثبات الصانع بأن قال دليلكم مبني على نفي التناهي عن العلل والمعلولات قال وأنتم لا يمكنكم ذلك مع اثباتكم حوادث لا تتناهى فإن ما تذكرونه من دليل نفي النهاية في العلل يلزم مثله في الحوادث وما تذكرونه مما يسوغ وجود حوادث لا تتناهى يلزمكم نظيره في العلل ، وهذا الذي قاله وان كان قد استدركه من استدركه عليه لكن هو أجود مما فعله الامدي فإن مقصوده الزامهم أحد أمرين إما عدم إثبات الواجب واما الإقرار بحدوث العالم وبين ان إثبات الصانع معلول بإثبات الحوادث وان افتقار المحدث إلى المحدث امر ضروري فهذا خير من ان يجعل إثبات الصانع موقوفا على تقسيمها إلى التعاقب والاقتران وان العلل المتعاقبة لا يمكن ابطالها إلا بالتسوية بين امتناع كون الحادث المعين دائما لم يزل وكون نوع الحوادث دائما لم يزل فإن هذا فيه من التطويل ووقف العلم بالصانع على مثل هذه المقدمة ما لا يخفى ، الوجه الخامس ان الدليل الذي ذكره غايته ان يثبت ان الحوادث

لها ابتداء إذ لو كانت العلل متعاقبة محدثة وللحوادث أول لزم ان يكون للحادث أول وهذا غايته ان يكون بمنزلة إثبات حدوث العالم ، وهو وأمثاله مع كونهم يحتجون على حدوث العالم فلم يقولوا ان المحدث لا بد له من محدث كما هو قول الجمهور ولا أثبتوا ذلك بأن الحدوث مخصص بوقت دون وقت فيفتقر إلى مخصص كما فعله كثير من أهل الكلام بل ولا بأن الممكن يفتقر إلى المرجح لوجوده بل قالوا المحدث ممكن والممكن لا يترجح أحد طرفيه على الآخر إلا بمرجح ثم اوردوا جواز التسلسل في العلل واجابوا عن ذلك ، فإذا كان الجواب عن ذلك لا يتم إلا بإثبات حدوث العلل كان غايتهم ان يثبتوا افتقار الممكن إلى علة حادثة فهم بعد ذلك ان قالوا والمحدث لا بد له من محدث كانوا قد قالوا حقا لكن طولوا بذكر تقسيمات لا فائدة فيها بل تضعف الدليل وكانوا مستغنين عنها في الاول وان لم يقولوا والمحدث لا بد له من محدث لم يكن ما ذكروه نافعا فإن مجرد حدوث العلة ان لم يستلزم وجود المحدث لم يثبت واجب الوجود

، فتبين ان ما سلكوه إما ان لا يفيد او يكون فيه من التطويل والتعقيد ما يضر ولا ينفع ومع هذا فمثل هذا التطويل والتعقيد قد يكون فيه منفعة لمن يسفسط ويعاند ولمن لا تنقاد نفسه إلا بمثل ذلك كما قد نبهنا عليه في غير هذا الموضع ، ومضمون ما ذكروه دور في الاستدلال فلا يكون استدلالا صحيحا فإنه إذا قدر علل ومعلولات متعاقبة وأثبت امتناع ذلك لأن الحادث لا يكون أزليا لزم ان هذه العلل محدثة ، فيقال له فلم لا يجوز ان يكون استناد الممكنات إلى علل محدثة فلا بد ان يقول على طريقته ان المحدث ممكن والممكن يفتقر إلى علة وعلته لا تكون محدثة فيكون حقيقة كلامه المحدث يفتقر إلى محدث لان المحدث يفتقر إلى محدث إذ كان حقيقة ما يقوله ان المحدث لا بد له من علة لأنه ممكن فيفتقر إلى مرجح ومرجحه لا يكون محدثا لأن المحدث ممكن لا بد له من علة ، وإن غير العبارة فقال هذا الممكن لا بد له من علة والعلة لا تكون ممكنة لأن الممكن لا بد له من علة كان قد قال الممكن له علة لأن الممكن له علة وكل ذلك إثبات الشيء بنفسه

، والمقصود هنا أن ما ذكر من امتناع التسلسل في العلل يشمل ما إذا قدرت متعاقبة كما إذا قدرت مقترنة وأنه حينئذ يكون الاجتماع معلولا للأفراد و اذا كان كل من الأفراد ممكنا لا يوجد بنفسه والاجتماع معلولا لها كان أولى ان يكون ممكنا لا يوجد بنفسه ولا يوجد ممكن بممكن لا موجد له فإن ما لم يوجد نفسه أولى ان لا يوجد غيره فإذا لم يكن في الآحاد ما يوجد نفسه كان أولى ان لا يوجد غيره لا الجملة ولا غيرها من الآحاد ، يبين هذا ان الممكن لا يوجد بنفسه بل لا يوجد إلا بغيره فإذا قدر ان ثم ممكنات موجودة سواء كانت عللا أو لم تكن وسواء كانت متناهية أو غير متناهية لم يكن فيها شيء وجد بنفسه فإذا كان المجموع لا يوجد إلا بها وليس فيها شيء موجود بنفسه لم يكن في جميع ما ذكر ما يوجد بنفسه لا جملة ولا تفصيلا واذا وجد ما لا يوجد بنفسه لم يوجد إلا بغيره ، إلا 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 لـــه مـــن محدث ، والذهن إذا قدر ممكنات محصورة ومحدثات محصورة ليس لها

محدث ولا مبدع علم امتناع ذلك فإذا قدرها لا تتناهى لم تكن هذه الحال توجب اســـتغناءها عـــن المحدث المبدع وتجعلها غنية عن مبدع خارج عنها بل كلما كثر ذلك كان أولى بالحاجة إلى المبـــدع فمـــا لا يوجد بنفسه إذا ضم اليه ما لا يوجد بنفسه مرات متناهية او غير متناهية كان ذلك مثل ضم المعدومات بعضها إلى بعض وذلك لا يغني عنها شيئا بل المعدومات لا تفتقر حال عدمها إلى فاعل وأما هذه التي لا بد لها مـــن فاعل إذا كثرت كان احتياجها إلى الفاعل أوكد وأقوى وتسلسل الممكنات لا يخرجها عن طبيعـــة الإمكـــان الموجب لفقرها إلى المبدع كما ان طبيعة الحدوث لا تخرج المحدثات عن طبيعة الحدوث الموجبـــة لفقرهـــا إلى الفاعل ، ومن جوز تسلسل الحوادث وقال كل منها حادث والنوع ليس بحادث لا يمكنه ان يقول كل مـــن الممكنات ممكن والجملة ليست ممكنة كما لا يمكنه ان يقول كل من الموجودات موجـــود والجملـــة ليســـت موجودة ولا يقول كل من الممتنعات ممتنع والجملة ليست ممتنعة بل الامتناع لجملة الممتنعات اولى منه لآحادها وكذلك الإمكان لجملة الممكنات اولى منه لآحادها والفقر إلى الصانع الذي يستلزمه الإمكان لجملة الممكنات أولى منه لآحادها وأما الوجود لجملة الموجودات فليس هو أولى منه لآحادها

، وان قيل هو واجب للجملة وذلك ان جملة الموجودات موقوفة على وجود كل منها بخلاف وجـــود الواحد منها فإنها لا تتوقف على وجود الجملة وأما الممتنعات فامتناع جملتها ليس موقوفا على امتناع كل منها بل كل منها ممتنع لذاته فامتناع الجملة لذاتها أولى وأحرى اللهم إلا ان يكون الامتنـــاع مشـــروطا بأفرادهـــا كالمتلازمين اللذين يمتنع وجود أحدهما دون الآخر ولا يمتنع اجتماعهما ، وكذلك الممكنات إذا كان كل منها ممكنا لذاته بحيث يفتقر إلى الفاعل ولا يوجد بنفسه فليس إمكان كل منها مشروطا بالاخر ولا معلقا بـــه ولا لامكان هذا تأثير في إمكان هذا كما في الامتناع بخلاف الموجودات فإنه قد يكون وجود أحد الامرين إمـــا مشروطا واما علة للاخر بخلاف ما إذا قدر موجودات واجبة بأنفسها فإنه حينئذ لا يكون وجـــود بعضـــها موقوفا على وجود البعض وأما ما هو ممكن بنفسه أو ممتنع بنفسه فليس امكانه وامتناعه مشروطا بغـــيره بـــل نفس تصور حقيقته يوجب العلم بامتناعه وامكانه ، وحينئذ فكلما كثر افراد هذه الحقيقة كان العلم بامتناعها او امكانها

أكثر والعلم بامتناع الجملة او امكانها أولى وأحرى ولو قدرنا واجبات بأنفسها غنية عن الغير بحيث لا يكون بعضها شرطا في البعض لكانت الجملة واجبة ولم يكن وجوبها بدون وجوب الآحاد وامتنع ان يقـــال

الجملة ممتنعة او ممكنة مع وجوب كل من الآحاد بنفسه وجوبا لا يقف فيه على غيره ، فتبين انه إذا كان من الامور ما هو ممكن في نفسه لا يقف امكانه على غيره ومعنى امكانه أنه لا يستحق بنفسه وجودا ويمتنع وجوده بنفسه وهو بالنظر إلى نفسه فقير محض أي الفقر الذاتي الذي يمتنع معه غناه بنفسه وسواء قلنا ان عدمه لا يفتقر إلى مرجح او قلنا ان عدمه لعدم المرجح وقدرنا عدم المرجح فهو في الموضعين لا يستحق إلا العدم لا يستحق وجودا أصلا ، فكثرة مثل هذا وتقدير ما لا يتناهى من هذا الضرب لا يقتضي حصول وجود له او غنى في وجوده عن غيره ولا وجود بعض هذه الامور ببعض فإن كثرة هذه الامور التي لا تستحق إلا العدم توجب كثرة استحقاقها للعدم وكثرة افتقارها إلى موجد يكون موجودا بنفسه ، فإذا قدر امور لا نهاية لها ليس فيها شيء يستحق الوجود كان قول القائل ان بعضها يوجد بعضا في غاية الجهل فإن ما لا يستحق في نفسه ان يكون موجودا كيف يستحق ان يكون موجدا

لغيره وكيف يكون وجوده بوجود ما هو مساو له في أنه لا يستحق الوجود ، يبين هذا أنه إذا كان هذا لا يستحق الوجود وهذا لا يستحق الوجود لم يكن جعل هذا علة والآخر معلولا بأولى من العكس فإن شرط الفاعل أن يكون موجودا فإذا لم يكن موجودا امتنع أن يكون فاعلا وكل منهما لا يستحق أن يكون موجودا فلا يكون فاعلا ، وإذا قال إن أحد هذين وجد بالآخر فهذا إنما يعقل إذا كان الآخر موجودا وذاك الآخر لا يكون موجودا بنفسه لا يكون موجودا إلا بغيره وذلك الغير الذي يفتقر إليه الممكن ليس هو أي غير كان بل لا بد من غير يحصل به وجوده ووجوده بحيث يستغنى به عما سواه فذلك الغير الذي يفتقر إليه الممكن من شرطه أن يكون مستقلا بإبداع الممكن لا يحتاج إلى غيره بوجه من الوجوه فمتى قدر أنه محتاج إلى غيره كان الممكن محتاجا إلى هذا الغير وإلى هذا الغير فلا يحصل وجوده بأحد الغيرين بل لا بد منهما وكذلك لو قدر من الأغيار ما يقدر فلا بد أن يكون ما يفتقر إليه الممكن غير محتاج إلى غيره بوجه من الوجوه وليس في الممكنات ما هو بهذا الشرط بل كل منها يحتاج إلى غيره فلو قدر أن الممكن يوجد بممكن إلى نهاية أو غير نهاية والجملة

الممكنة توجد بالأفراد لكان الغير الذي يفتقر إليه الممكن محتاجا إلى غيره مع أن كلا من المحتاجين لا يغني عن نفسه شيئا أصلا البتة ، يزيد هذا إيضاحا أن الممكن مع عدم المقتضى التام يكون ممتنعا لا ممكنا وأعني بالمقتضى التام الذي يلزم من وجوده وجود المقتضى لكن يكون ممتنعا لغيره فإذا كان كل من الممكنات له علة ممكنة والعلة الممكنة ليست مقتضيا تاما فإنها لا توجد إلا بغيرها إذ الممكن مفتقر إلى غيره فوجوده مجردا عن مقتضيه ممتنع فضلا عن أن يكون مقتضيا لغيره فإذا لم يكن مع شيء من الممكنات مقتض تام كان كل منها ممتنعا وتقدير ممتنعات لا نهاية لها يوجب قوة امتناعها ويمتنع مع ذلك أن تكون جملتها ممكنة فضلا عن أن

تكون واجبة فتبين بذلك أن جملة العلل الممكنات التي لا تتناهى جملة ممتنعة فامتنع أن يقال هي موجودة معلولة للأفراد لأن الممتنع لا يكون موجودا لا معلولا ولا غير معلول ، يبين ذلك أن تقدير معلول لا علة لـــه ممتنـــع والممكن الموجود معلول لغيره فإذا قدر علل ممكنة لا تتناهى كان كل منها معلولا فقد قدر معلولات لا تتناهى ومن المعلوم بالضرورة أن وجود معلولات لا تتناهى لا يقتضي استغناءها عن العلة وإذا قيل إن الجملة معلولـــة للآحاد فقد ضم معلول إلى معلولات لا تتناهى وذلك لا يقتضى استغناءها عن العلة

، فتبين أن من توهم كون العلل الممكنة التي لا تتناهى التي هي معلولات لا تتناهى يمكن أن يكون لها معلول لا يتناهى فإنما قدر ثبوت معلولات لا تتناهى ليس فيها علة وإذا كانت المعلولات المتناهية لا بد لها من علة فالمعلولات التي لا تتناهى أولى بذلك فإن طبيعة المعلول تستلزم الافتقار إلى العلة وهذا يظهر باعتبار المعاني التي يوصف بها الممكن فإنه معلول مفتقر مبدع مصنوع مدبر مفعول لا يوجد بنفسه لا يستحق الوجود فـــإذا قدر واحد من هذا النوع كان ذلك مستلزما لعلته وموجبه وصانعه وفاعله ومبدعه وإذا قـــدر اثنـــان كـــان الاستلزام أعظم وإذا قدر ما لا يتناهى كان الاستلزام أعظم فإنه إذا كان الواحد منها بدون الواجـــب ممتنعـــا فالاثنان ممتنع وممتنع وتقدير ما لا يتناهى من هذا تقدير ممتنعات لا تتناهى ، وإن قيل إن وجود الواحد منـــها يستلزم وجود الواجب فتقدير

اثنين أولى أن يستلزم وجود الصانع ولو أمكن وجود ما لا يتناهى من العلل الممكنة كان ذلك أعظم في امتناعها فكيف بما يتناهى كما يقدر من يقدر أن العقل الأول أبدع الثاني والثاني أبدع الثالـــث وفلكـــه إلى العاشر المبدع لما تحت الفلك وإذا قدر ما لا يتناهى كان الاستلزام أعظم ، فتبين أنه كلما كثرت الممكنـــات وتسلسلت كان ذلك أعظم في دلالتها على ثبوت الواجب و استلزامها له والإنسان قد يتوهم إذا فرض علـــل هي معلولات لا تتناهى وتوهم أن العلة تكون وحدها مؤثرة في المعلول أو مقتضية له أو موجبة فهذا ممتنع فإن العلة إذا كانت معلولة لزم أنها لا تقوم بنفسها بل تفتقر إلى غيرها فالمعلول المفتقر إليها مفتقر إلى علة علتها التي هي مفتقرة إليه فيكون معلولها كما أنه مفتقر إليها فهو مفتقر إلى كل ما هي مفتقرة إليه فإذا قدر من ذلك ما لا يتناهى قدر أنه محتاج إلى أمور لا تتناهى وليس فيها ما هو موجود بنفسه ولا غنى عن غيره

، ومن المعلوم أنه كلما كثرت الأمور المشروطة في وجود الموجود كان وجوده موقوفا عليهـــا كلـــها وكان أبعد عن الوجود من الموجود الذي لا يتوقف وجوده إلا على بعض تلك الأمور فإذا كان الممكـــن لا يوجد بعلة واحدة ممكنة بل يمتنع وجوده بها فإذا كثرت العلل الممكنة التي يتوقف وجوده عليها كان وجـــوده أعظم في الامتناع وأبعد عن الجواز وإذا كانت الممكنات قد وجدت فقد وجد قطعا مقتض لها مستغن عـــن

غيره وكلما تدبر المتدبر هذه المعاني ازداد لها تبينا وعلم أن كل ما يقدر وجوده من الممكنات فإنه دال على الواجب الغني بنفسه عن كل ممكن مباين له ، ومن العجب أن هؤلاء يذكرون في إثبات واجب الوجود من الشبهات ما يذكرون وإن كانوا يجيبون عنها ثم إذا أخذوا وجوده إما مبرهنا وإما مسلما وصفوه من الصفات السلبية بأمور لم يدل عليها ما دل على وجوده بل يصفونه بما يمتنع معه وجوده حتى يعلم أن ما وصفوا به واجب الوجود لا يكون إلا ممتنع الوجود كما قد بسط في غير هذا الموضع ولا يذكرون من القوادح المعارضة لتلك السلوب بعض ما يذكرونه في إثبات وجوده وإن توهموا بطلانها مع أن تلك المعارضات

هي صحيحة قادحة فيما ينفي صفاته بل الشيطان يلقى إليهم من الشبهات القادحة في الحق ما لو حصل لهم نظير من الأمور القادحة في الباطل لما اعتقدوه ، فهذا كله إذا أريد بالجملة الاجتماع المغاير لكل واحد واحد وإن أريد بها كل واحد واحد كان الأمر أظهر وأبين فإن كل واحد واحد ممكن مفتقر إلى الفاعل فإذا لم يكن هناك جملة غير الآحاد امتنع أن يكون هناك غير الآحاد الممكنة مما يوصف بوجوب أو إمكان ، وإن أريد بالجملة مجموع الأمرين الآحاد والاجتماع كان الاجتماع جزءا من أجزاء المجموع فيكون هناك أجزاء متعاقبة وجزء هو الاجتماع وهذا الجزء يمتنع أن يكون واجبا بنفسه لأنه مفتقر إلى الممكنات ولأنه عرض قائم بغيره وأحسن أحواله أن يكون كالتأليف مع المؤلف فإذا كان المؤلف ممكنا بنفسه فتأليفه أولى بل قد يقال ليس للجملة هنا أمر وجودي مغاير للأفراد المتعاقبة وإنما لها أمر نسبي اعتباري كالنسبة التي بين أفراد العشرة وهذا وغيره مما يبين امتناع وجوبها بنفسها فيبقى هذا الجزء ممكنا بنفسه فقيرا إلى غيره كسائر الأجزاء فيكون حينئذ هناك ممكنات كل منها محتاج إلى الموجد فيحتاج كل منها إلى الموجد والجملة هنا داخل في قولنا كل منها فإنه جزء من هذا الكل

، فتبين أنه كيفما أدير الأمر ليس في الممكنات المتعاقبة لا واجب بنفسه ولا بغيره إلا أن يكون هناك واجب بنفسه خارج عن الممكنات إذا كان كل فرد فرد ممكنا والاجتماع أيضا ممكن بطريق الأولى والأمران ممكنان بطريق الأولى والأحرى وكل من الأفراد مستغن عن الهيئة الاجتماعية فإنه موجود بدونها وما احتاج إلى الممكن المستغن عنه كان أحق بالإمكان ، وإيضاح ذلك أنه إذا قدر كل موجود معلول مفعول مفتقر وليس في الوجود إلا ما هو كذلك كما إذا قدر أن الممكنات ليس لها مقتض واجب بنفسه فإنه يكون الأمر كذلك وإن لم يجعل بعضها معلولا لبعض فهذا التقدير يقتضي أن لا يوجد شيء منها لأنها لا توجد بأنفسها إذ التقدير كذلك وما لم يكن موجودا بنفسه فهو أولى أن لا يوجد غيره فلا يكون شيء منها موجودا بنفسه ولا موجودا بغيره ومعلوم أن الموجود إما موجود بنفسه وإما موجود بغيره فإذا قدر أنها موجودة وقدر مع ذلك أنها لا موجودة بأنفسها ولا بموجود أوجدها لزم الجمع بين النقيضين ولو قدر تسلسلها فتسلسلها لا يوجب

أن يكون شيء منها موجودا بنفسه فلا يقتضي أن يكون موجدا لغيره والمعدوم لا يوجد غيره فإذا لم يكن فيها ما هو موجود بنفسه لم يكن فيها ما هو

موجد لغيره وهذا أعظم امتناعا من تقدير أفعال لا فاعل لها وحوادث لا محدث لها فإن تلك يكون التقدير فيها أنها وجدت بأنفسها والتقدير هنا أنها لم توجد بأنفسها ولا هناك ما هو موجود بنفسه يوجدها ولا هناك غير موجود يوجدها وإنما التقدير معلولات مفتقرات والمعلول من حيث هو معلول والمفتقر من حيث هو مفتقر ليس فيه ما يقتضي وجوده واذا لم يكن لها وجود ولا لمقتضيها وجود لزم انتفاء الوجود عنها كلها وهذا مع كونها موجودة جمع بين النقيضين ، وهذا كلام محقق وتنبيه للإنسان بأن يعلم ان مجرد تقدير معلولات ممكنة لا هي موجودة بنفسها ولا فيها علة موجودة بنفسها لا يقتضي وجود ذلك في الخارج فليس كل ما قدرته الاذهان امكن وجوده في الاعيان لا سيما مع سلب الوجود عنها من نفسها ومن موجد يوجدها و اذا قدر ان المعلول الممكن له علة ممكنة فهي أيضا معدومة من تلقاء نفسها فليس فيما قدر قط شيء موجود فمن اين يحصل لها الوجود

فصل ، وقد أورد الابهري ومن اتبعه على هذه الحجة المذكورة لقطع التسلسل في العلل اعتراضا زعم انه يبين ضعفها فقال في كلامه على ملخص الرازي وغيره قول القائل مجموع تلك العلل الممكنة يحتاج إلى كل واحد منها الخ قلنا لم لا يجوز ان يكون المؤثر في ذلك المجموع واحدا منها إما قوله بان ذلك لا يكون علة لنفسه ولا لما قبله فلا يكون علة للمجموع قلنا لا نسلم وانما يلزم أن لو كان علة المجموع علة لكل واحدة من أجزائه فلم قلتم إنه كذلك وهذا لان الشيء جاز ان يكون علة للمجموع من هو حيث مجموع فلا يكون علة لكل واحد من اجزائه فان الواجب لذاته علة لمجموع الموجودات وليس علة لكل واحد من اجزائه لاستحالة كونه علة لنفسه لا يقال بأن مجموع تلك العلل المتسلسلة ممكن وكل ممكن فهو مفتقر إلى علة خارجية فذلك المجموع افتقر إلى علة خارجية عنه لانا نقول لا نسلم ان كل ممكن فهو محتاج إلى علة خارجية عنه فإن المجموع المركب من الواجب والممكن ممكن لافتقاره إلى الممكن وليس مفتقرا إلى علة خارجية عنه لا يقال بأن المجموع المركب من آحاد كل واحد منها ممكن محتاج إلى علة خارجية لانا

نقول لا نسلم وانما يكون كذلك ان لو لم يكن كل واحد منها معلولا لاخر إلى غير النهاية لا يقال ان جملة ما يفتقر اليه المجموع إما ان يكون نفس المجموع او داخلا فيه او خارجا عنه و الاول محال وألا لكان الشيء علة نفسه والثاني محال وألا لكان بعض الاجزاء كافيا في المجموع والثالث حق قلنا ان اردتم بجملة ما

يفتقر اليه المجموع جملة الامور التي يصدق على كل واحد منها انه مفتقر اليه فلم قلتم بأنه لا يجوز ان يكـــون هو نفس المجموع والذي يدل عليه ان جملة الامور التي يفتقر اليها الواجب والممكن ليس داخلا في المجمـــوع 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 و اذا كان المجموع ممكنا في نفسه فهو مفتقر إلى غيره فما يفتقر اليه المجموع إما ان يكون هو المجموع او داخلا فيه او خارجا منه و الاول محال وألا لكان الشيء علة لنفسه والثاني محال وألا لكان بعض الاجزاء كافيا في المجموع لان المجموع إذا كان ممكنا وانما يفتقر إلى البعض لزم ان يكون البعض هو المقتضي للمجموع فليلزم ان يكون مقتضيا لنفسه ولعلته وان كان ما

يفتقر اليه المجموع خارجا عن المجموع فهو المطلوب وهذا التحرير يوجب ان يكون البعض علة فاعلـــة للمجموع والعلة الفاعلة كافية للمجموع ، وقوله ان اردتم بجملة ما يفتقر اليه المجموع جملة الامور التي يصدق على كل واحد منها انه مفتقر اليه فلم قلتم بأنه لا يجوز ان يكون هو نفس المجموع ، فيقال له لأن المجموع إن لم يكن زائدا على تلك الأمور التي كل منها معلول فليس هنا مجموع غير المعلولات والمعلولات التي لا يوجد شيء منها بنفسه بل لا بد له من موجد موجود إذا لم يكن فيها موجد موجود وامتنع أن يكـــون مجموعهـــا حاصلا بمجموعها وإن كان المجموع معلولا لها فهو أولى بالافتقار وهذا أمر معلوم بالضرورة وما قدح فيه كان قدحا في الضروريات فلا يسمع ، الوجه الثالث الجواب عن معارضته وهو قوله إن جملة الأمور التي يتوقـــف عليها الواجب والممكن ليس داخلا في المجموع لتوقفه على كل جزء منه ولا خارجا عنه فهو نفس المجموع ، وملخص هذا الكلام أن مجموع الموجودات ليس متوقفا على بعض الأجزاء لتوقفه على الجميع ولا متوقفا على ما خرج عن المجموع فالمجموع متوقف على المجموع

، فيقال له هذا يناقض ما ذكرتم أولا من أن المؤثر في مجموع الموجودات واحد منها وزعمت أن هـــذا معارضة لقولهم مجموع الممكنات لا يجوز أن يكون المؤثر فيها واحدا وإذا كان هذا يناقض ذاك فإما أن تقول المؤثر في المجموع جزؤه أو المؤثر فيه هو المجموع فإن قلت إنه جزؤه بطل هذا الاعتراض وسلم هذا الدليل الدال على امتناع معلولات ممكنة ليس لها علة واجبة وبذلك يحصل المقصود من إثبات واجب الوجود وإن قلت إن المؤثر هو المجموع بطل اعتراضك على ذلك الدليل وسلم ذلك الدليل عن المعارضة فحصل به المقصود ، الوجه الرابع أن يقال قولك جملة الأمور أو مجموع الأمور الذي يفتقر إليه الواجب والممكن ليس داخلا في المجمـــوع يتضمن أن مجموع الموجودات يفتقر إلى أمر من الأمور وانت لم تذكر على ذلك دليلا فلم قلت إن مجمـــوع الموجودات يفتقر إلى أمر وأولئك إنما ادعوا أن مجموع الممكنات يفتقر إلى أمر من الأمور وهذا معلوم بأدلـــة متعددة بل بالضرورة وما ذكرته ليس بمعلوم ، الوجه الخامس أن يقال مجموع الموجود المتضمن للواجب

لا يقبل العدم وما لا يقبل العدم فليس بممكن وما ليس بممكن فهو واجب فالمجموع حينئذ واجب وما كان واجبا لم يفتقر إلى أمر من الأمور وقولك إن المجموع مفتقر إلى المجموع هو معنى قول القائل إنه واجب بنفسه فإن الواجب بنفسه لا يستغني عن نفسه بل لا بد له من نفسه وإذا كنت قد أقررت أنه واجب بنفسه بطل قولك إنه يفتقر إلى أمر وهذا بخلاف مجموع العلل الممكنة فإنه لا يمكن أن يكون واجبا بنفسه لأنه ليس فيها ما هو موجود بنفسه وإذا لم يكن في المجموع ما هو موجود بنفسه كان امتناع المجموع أن يكون واجبا بنفسه أولى وأحرى ، وهذا السؤال الذي أورده هذا من جنس السؤال الذي أورده الآمدي بل هو هو ولعل أحدهما أخذه من الآخر وهو أن تكون الجملة مترجحة بالآحاد وكل منها مترجح بالآخر إلى غير نهاية وأجاب عنه الآمدي في أحد كتابيه وقال في الآخر إنه لا يعرف عنه جوابا وذكر عن قوم أنهم قالوا المجموع واجب بنفسه بهذا الاعتبار واستفسط هذا الاعتراض ، ومقصود الجميع أن مجموع المعلولات التي لا تتناهى لا تفتقر إلى شيء غير آحادها المتعاقبة وفساد هذا معلوم بالاضطرار بعد جودة التصور وإنما أشكل على من أشكل لعدم التصور التام فإنه إذا قال القائل علل

لا تتناهى أو ممكنات لا تتناهى كل منها مترجح أو معلول بالآخر توهم الذهن أن هذا يتضمن تقدير موجودات في الخارج كل منها معلول الموجود الآخر وأن الأمر هكذا إلى غير نهاية ، ولهذا أراد طائفة أن يبطلوا هذا التسلسل بجنس ما يبطلون به الآثار التي لا تتناهى كالحركات التي لا تتناهى وهذا غلط فإن المقدر هو أمور ليس فيها ما يوجد بنفسه بل لا يوجد إلا بعلة مباينة له موجودة وكلها بهذه المثابة إلى غير نهاية ، وهذا في الحقيقة تقدير معدومات بعضها علة لبعض في وجوده إلى غير نهاية من غير أن يوجد شيء منها وكما أن المعدوم إذا قدر أنه معلل يعلل معدومة إلى غير نهاية مع أنه لم يوجد و لم يوجد شيء منها كان باطلا وإن قدر وجوده مع ذلك كان جمعا بين النقيضين وإذا كان تقدير معلول معدوم بعلة معدومة تقتضي وجوده و لم يوجد ممتنع في بديهة العقل من جهة أنه لم يوجد ومن جهة أن علته ليست موجودة فكثرة هذه العلل أولى بالامتناع وتسلسلها إلى غير نهاية أعظم وأعظم في الامتناع فكذلك إذا قدر ما هو معلول ممكن لا يوجد إلا بموجد يوجده وقدر أنه ليس هناك موجود يوجده فإن وجوده يكون ممتنعا فإن قدر موجودا كان

جمعا بين النقيضين وتسلسل هذه المعلولات من غير أن تنتهي إلى موجود بنفسه أعظم في الامتناع لكن من توهم أنها موجودات متسلسلة التبس عليه الأمر وتقدير كونها موجودات متسلسة ممتنع في نفسه بل هو جمع بين النقيضين لأن التقدير أنه ليس فيها ما يوجد بنفسه ولا يوجد إلا بموجد موجود وإذا لم يكن فيها موجود بنفسه ولا موجد امتنع أن يكون فيها إلا معدوم فتقدير وجودها جمع بين النقيضين ، وبيان ذلك أن

كلا منها هو مفتقر إلى موجد يوجده فلا يوجد بنفسه وعلته لم توجد بنفسها فليس فيها موجود بنفسه وليس هنا علة موجودة بنفسها فإذا قدر في كل منها أنه موجود بغيره فذلك الغير هو بمنزلته أيضا لا وجود له من نفسه فليس هناك موجود يوجدها إلا ما يقدر منها وكل منها إذا لم يكن له من نفسه وجود فأن لا يكون موجدا لغيره بطريق الأولى والأحرى فلا له من نفسه وجود ولا إيجاد وغيره من جنسه ليس له من نفسه وجود ولا إيجاد فمن أين يكون لشيء منها وجود بلا وجود لنفسه ولا إيجاد إذ الإيجاد فرع الوجود ، قلت وهذا الاعتراض فاسد جدا وبيان فساده من وجوه

، أحدها أن يقال هو اعتراض على قولهم مجموع العلل الممكنة ممكن لافتقار المجموع إلى الآحاد الممكنة ولا يجوز أن يكون المؤثر في المجموع واحدا من العلل الممكنة لأن ذلك لا يكون علة لنفسه ولا لما قبله من العلل فامتنع أن يكون مؤثرا في المجموع فقال المعترض إنما يلزم هذا أن لو كان علة المجموع علة لكل واحد من أجزائه فلم قلتم إنه كذلك ، فيقال له أولا نحن لا نعني بالمجموع مجرد الهيئة الاجتماعية بل نعني به كل واحد من الأفراد والهيئة الاجتماعية وحينئذ فتكون علة المجموع علة كل واحد من أجزائه وهذا معلوم بالضرورة فإن المؤثر إذا كان مؤثرا في مجموع الآحاد مع الهيئة الاجتماعية فقد أثر في كل جزء من أجزائه فإنه لو لم يؤثر في كل جزء من الأجزاء لجاز انتفاء ذلك الجزء وإذا انتفى انتفى المجموع والتقدير أنه أثر في المجموع بحيث جعل المجموع موجودا والمجموع هو الأفراد والهيئة الاجتماعية فلو قدر أنه غير موجود لزم الجمع بين النقيضين وهو الممتنع وهذا الممتنع لزم من تقدير كونه مؤثرا في المجموع بحيث جعل المجموع موجودا مع تقدير عدم بعض أجزاء المجموع فعلم أنه يستلزم من كونه أثر في المجموع وجود

المجموع ويلزم من وجود المجموع أنه لا ينتفي شيء من أجزائه فعلم أن ما استلزم ثبوت المجموع استلزم ثبوت كل من أجزائه وإن لم يكن المستلزم علة فاعلة فكيف إذا كان المستلزم علة فاعلة فكيف إذا كان المجموع علة فاعلة فتبين أن ثبوت العلة الفاعلة للمجموع يتضمن أن يكون علة لكل من أجزائه ولو تخيل متخيل أن الواحد من الجملة علة لسائر الأجزاء والأجزاء علة للمجموع أو أنه علة للمجموع والمجموع علة للآحاد فيكون ذلك الواحد علة العلة ، قلنا هذا لا يضر لأن علة العلة علة وكما يمتنع في الواحد أن يكون علة نفسه فيمتنع أن يكون علة علة نفسه بطريق الأولى فلو كان بعض الأجزاء علة للمجموع والمجموع علة لكل من الأجزاء أو بالعكس لزم أن يكون ذلك الجزء علة علة نفسه وعلة علة علل نفسه وهو ما قبل ذلك الجزء من العلل التي قدر أنه لا نهاية لها وهذا بين لا يتصوره أحد إلا يعلم امتناعه بالبديهة ومن نازع فيه كان إما لعدم تصوره له وإما لعنادة وحينئذ فيكفي أن يقال هذا معلوم بالبديهة فالشبهة الواردة عليه من جنس شبه السوفسطائية فلا يستحق جوابا

، الوجه الثاني أن يحل ما ذكره من المعارضة وهي قوله وهذا لأن الشيء جاز أن يكون علة للمجموع من حيث هو علة للمجموع من حيث هو مجموع ولا يكون علة لكل واحد من أجزائه فإن الواجب لذاته علة لمجموع الموجودات وليس علة لكل واحد من أجزائه لاستحالة كونه علة لنفسه ، قلنا لا نسلم أن الواجب لذاته علة لمجموع الموجودات وإنما هو علة لبعض الموجودات وهي الممكنات وأما الموجود الواجب بنفسه فلا علة له وهو من الموجودات وإذا كانت الموجودات منقسمة إلى واجب وممكن والواجب علة للمكن لم يكن الواجب علة لمجموع الموجودات بل علة لبعضها وبعضها لا علة له ، فإن قيل إنما قلنا الواجب علة للمجموع من حيث هو مجموع لا لكل واحد فهو علة للهيئة الاجتماعية ، قيل أولا لا نسلم أن المجموع له وجود يزيد على الآحاد ، ويقال ثانيا إذا قدر أن المجموع الذي هو الهيئة الاجتماعية أمر مغاير للأفراد فالواحد من تلك الأفراد إذا كان علة للهيئة الاجتماعية فالعلة مغايرة للمعلول ليست العلة بعض المعلول

، وهذا بين إذا تصوره المتصور معلوم بالبديهة ولكن لفظ المجموع فيه إجمال قد يعنى به الأفراد المجتمعة وقد يعنى به اجتماعها وقد يعنى به الأمران ومعلوم أنه يمتنع أن يكون بعض الأفراد المجتمعة علة لكل من الأفراد المجتمعة وهذا هو المطلوب ، وأما الاجتماع إذا قدر أنه مغاير للأفراد فالواحد منها يكون علة لذلك الاجتماع المغاير لذلك المفرد وغيره وإن أريد الإفراد والاجتماع كان الاجتماع جزءا من أجزاء المجموع فيكون الواحد من ذلك المجموع علة لسائر الأجزاء وهذا ممكن فالواجب سبحانه وتعالى هو المبدع لسائر الموجودات ومبدع للاجتماع الحاصل منها ومنه إذا قدر ذلك الاجتماع مغايرا للأفراد لكن ذلك الاجتماع هو من جملة سائر الموجودات ، فإذا قيل إنه مبدع لسائر الموجودات دخل في ذلك كل ما سواه من الموجودات أعيانها وأعراضها ودخل في ذلك الاجتماع الحاصل منه ومنها وهو الهيئة الاجتماعية إذا قدر أنها موجودة فإن ذلك الاجتماع أمر مغاير للواجب بنفسه فهو داخل في سائر الموجودات سواه فهو من جملة مصنوعاته ، ومما يوضح ذلك أن الاجتماع إذا قدر أمرا مغايرا للأفراد أمرا يحدث بحدوث ما يحدث من الممكنات فكلما حدث ممكن كان له مع سائر الممكنات اجتماع وذلك الاجتماع حادث بحدوثه فإذا قدر أن ما سوى الله حادث فاجتماع وجود الحوادث مع وجود الله وهو أيضا حادث وهو كمعية المخلوقات مع خالقها وهذه المعية ونحوها هو مما يجوز حدوثه باتفاق العقلاء بل هم متفقون على جواز حدوث النسب

، والإضافات بين الخالق والمخلوق سواء قيل إنها وجودية أو عدمية ولو قدر أن من الممكنات ما هو قديم أزلي كما يقوله من يقول بقدم شيء من العالم فاجتماع ذلك الممكن مع ذلك الواجب معلول للواجب كما أن الممكن نفسه معلول للواجب والواجب ليس هو بعض ذلك الاجتماع بل هو بعض الأمور المجتمعة إذا

كان علة لسائر الأبعاض كان هذا ممكنا وذلك الاجتماع هو بعض آخر الواجب الذي هو بعض الأمور المجتمعة التي منها الاجتماع علة لسائر الأبعاض والاجتماع واحد منها فليس في ذلك امتناع كون بعض الجملة علة لجميع أبعاض الجملة وهذا هو المطلوب انتفاؤه فتبين أن امتناع كون بعض الممكنات علة لجميع الممكنات أعظم مما يتبين امتناع كونه علة لغيره من الممكنات فإن الأول يقتضي كونه علة لنفسه وكون الممكن المفعول المصنوع مبدع نفسه ويخلقها أظهر امتناعا من كونه يخلق غيره بعد وجوده ولهذا قال تعالى ، أم خلقوا من غير شيء أم هم الخالقون ، سورة الطور ٣٥ فإنه من المعلوم في بدائه الفطر امتناع كونهم حدثوا من غير محدث وامتناع كونهم أحدثوا أنفسهم فعلم أن لهم محدثا أحدثهم ، ويقال ثالثا لا نسلم أن المجموع المركب من الواجب والممكن يكون الواجب وحده علة له بل علته الأجزاء جميعها وذلك لأن

المجموع متوقف على كل من الأجزاء الواجب والممكنات فالمجموع من حيث هو مجموع توقفه على كل جزء كتوقفه على الجزء الآخر إذ كان لا يوجد إلا بوجود كل من الأجزاء ثم إذا كان بعض الأجزاء علة لبعض كان المجموع مفتقرا إلى الجزء الواجب وإلى الجزء المفتقر إلى الجزء الواجب ولا يلزم من ذلك أن يكون مجرد الواجب مقتضيا للمجموع بلا واسطة بل لولا الجزء الآخر الممكن لما حصل المجموع فتبين ان الواجب لا يكون وحده علة للمجموع من حيث هو مجموع وإنما يكون علة لسائر الأجزاء وهو وسائر الأجزاء علة للمجموع ، نعم يلزم أن يكون علة بنفسه للمكنات وهو بتوسط الممكنات أو مع الممكنات علة للمجموع من حيث هو مجموع ومثل هذا منتف في الأجزاء الممكنة فإنه لا يمكن أن يكون علة للمجموع ى بنفسه ولا بتوسط غيره ، أما الأول فلأن الجزء الواجب إذا لم يكن وحده علة للمجموع فالجزء الممكن أولى ولأن المجموع متوقف على جميع الأجزاء قلا يستقل به واحد منها ، وأما الثاني فلأن الممكن لا يكون علة لنفسه ولا لما قبله من العلل ولأن المجموع متوقف على جميع الأجزاء بالضرورة فإن المعلول لا يكون علة علته وإذا امتنع كونه علة لنفسه ولسائر الأجزاء المتقدمة

عليه لم يحصل به وحده هذه الأجزاء والمجموع متوقف على هذه الأجزاء فلا يكون شيء من الأجزاء الممكنة علة للمجموع لا بنفسه ولا بتوسط معلولاته بخلاف الجزء الواجب فإنه إذا قيل عنه إنه علة للمجموع بنفسه وبتوسط معلولاته كان هذا المعنى ممتنعا في الممكن فالمعنى الذي يمكن أن يجعل فيه الواجب علة للمجموع الذي هو واحد منه يمتنع مثله في الممكنات فلا يتصور أن يكون علة للمجموع الذي هو واحد منه وهذا يكشف ما في الاعتراض من التلبيس والغلط ، الوجه الرابع أن يقال لا نسلم أن الواجب علة للمجموع من حيث هو مجموع بل الواجب علة للممكنات من الأجزاء والآحاد علة للمجموع ومثل هذا لا يمكن أن يقال في مجموع العلل الممكنة ولا في مجموع الممكنات فإنه لا يمكن أن يكون شيء منها علة لسائر الأجزاء إذ

كل منها معلول لا يكون علة لنفسه ولا لعلله وإذا كان كل من الأجزاء معلولا والمجموع معلول الآحاد كان المجموع أولى بأن يكون معلولا ، الوجه الخامس أن يقال في إبطال هذا الاعتراض نحن إنما ذكرنا هذه الحجة لإثبات أن يكون في الوجود واجب بنفسه فإما أن يكون في الموجودات واجب بنفسه وإما أن لا يكون فإن كان فيها واجب بنفسه حصل المقصود وإن لم يكن فيها واجب بنفسه بطل الاعتراض

، الوجه السادس أن يقال الاعتراض مبناه على أن مجموع الموجودات له علة هو بعضه وهو الواجب فإن لم يكن في المجموع بعض واجب بطل الاعتراض وهذا الاعتراض مذكور على سبيل المعارضة لأنا قد ذكرنا أنا نعلم بالضرورة أن مجموع العلل الممكنة إذا كان له علة كان علة لكل منها وأن العلم بذلك ضروري وبيناه بيانا لا ريب فيه وإذا تبين أن صحة الاعتراض مستلزمة لثبوت واجب الوجود كان واجب الوجود ثابتا على تقدير صحة الاعتراض وعلى تقدير فساده وإذا كان ثابتا على التقديرين تقدير النفي وتقدير الإثبات ثبت أنه ثابت في نفس الأمر وهو المطلوب وهذا بين لمن تأمله ولله الحمد ، وهذا الجواب يمكن إيراده على وجوه ، أحدها أن يقال إما أن يقدر ثبوت الواجب في نفسه وإما أن يقدر انتفاؤه فإن قدر ثبوته في نفس الأمر حصل المقصود وامتنع أن يكون في نفس الأمر ما ينفي وجوده وإن قدر انتفاؤه لزم بطلان الاعتراض المذكور على دليل ثبوته وإذا بطل الاعتراض كان الدليل المذكور على ثبوته سليما عما يعارضه فيجب ثبوت مدلوله وهو الواجب الوجود فلزم ثبوت وجود سواء قدر المعترض ثبوته او قدر انتفاءه وما

لزم ثبوته على تقدير ثبوته وتقدير انتفائه كان ثابتا في نفس الأمر قطعا وهو المطلوب ، فان قيل كيف يمكن تقدير ثبوته مع تقدير انتفائه وفي ذلك جمع بين النقيضين ، قيل نعم هذا لان تقدير انتفائه لما كان ممتنعا في نفس الأمر جاز ان يلزمه ما هو ممتنع في نفس الأمر وهذا مما يقرر ثبوته ، و ايضا فإذا كان تقدبر انتفائه يستلزم الجمع بين النقيضين كان تقديرا ممتنعا في نفس الأمر ويكون تقدير انتفائه ممتنعا في نفس الأمر و إذا كان انتفاءه ممتنعا كان ثبوته واجبا وهو المطلوب ، فإن قيل إذا كان انتفاءه في نفس الأمر ممتنعا قطعا وكان بطلان الاعتراض معلقا بانتفائه لم يلزمه بطلان الاعتراض و اذا صح الاعتراض بطل الدليل المذكور ، قلنا تقدير انتقائه هو جزء الدليل على بطلان الاعتراض ليس هو بطلان الاعتراض ومن المعلوم ان انتفاء الدليل لا يوجب انتفاء ول عليه في نفس الأمر فإن الدليل لا يجب عكسه فلو كان انتفاءه بس الأمر وحده دليلا على بطلان الاعتراض لم يلزم صحة الاعتراض بتقدير نقيض هذا الدليل فكيف إذا كان جزء دليل

، فإن قيل بطلان جزء الدليل يوجب بطلان الدليل فيبطل ما ذكر من الدليل على فساد الاعتراض ، قيل لفظ جزء الدليل مجمل فان أريد بالجزء قسم من الأقسام المقدرة كان هذا باطلا فإنه لا يلزم من بطلان

قسم في الأقسام المقدرة بطلان الدليل إذا كان غيره من الأقسام صحيحا وان أريد بجزء الدليل مقدمة من مقدماته فهذا صحيح فإنه إذا بطلت مقدمة الدليل بطل لكن مقدمة الدليل هنا صحيحة فإنها تقسيم دائر بين النفي و الاثبات ومن المعلوم ان التقسيم الدائر بين النقيضين يستلزم بطلان أحد القسمين في نفس الأمر ومقدمة الدليل ليست اجتماع النقيضين فإن هذا ممتنع وانما هي صحة التقسيم إلى النفي و الاثبات ، والمقدمة الثانية بيان حصول المطلوب على كل من التقديرين فإذا كان التقسيم دائرا بين النفي و الاثبات والمطلوب حاصل على كل منهما ثبت حصوله في نفس الأمر وان كان أحد القسمين منتفيا في نفس الأمر فإن المطلوب حاصل على التقدير الآخر 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 النظر والمناظرة لابطال الاعتراضات الفاسدة بمنزلة عدو قدم يريد محاربه

الحجيج وهناك عدة طرق يمكن ان ياتي من كل منها فإذا وكل بكل طريق طائفة يأخذونه كان من المعلوم ان الذي يصادفه طائفة ولكن ارسال تلك الطوائف ليعلم انه منع المحذور على كل تقدير إذ كان من الناس من هو خائف ان يأتي من طريقة فيرسل اليه من يزيل خوفه ويوجب امنه ، ويمكن ايراد الجواب على وجه اخر هو ان يقال إما ان يقدر فساد هذا الاعتراض في نفس الأمر و اما ان يقدر صحته فإنه لا يخلو من أحدهما وذلك انه إما ان يكون مفسدا للدليل المذكور على بطلان تسلسل المؤثرات و اما ان يكون مبطلا مفسدا فإن لم يكن مفسدا للدليل لفساده في نفسه ثبت صحة الدليل وهو المطلوب ، و ان كان مفسدا للدليل فلا يفسده إلا إذا كان متوجها صحيحا وألا فالاعتراض الفاسد لا يفسد الدليل و اذا كان متوجها صحيحا لزم ثبوت واجب الوجود فانه لا يصح ان لم يكن مجموع الموجودات فيها واجب و اذا صح ان فيها واجبا حصل المقصود فيلزم ثبوت الموجود الواجب على تقدير صحته وفساده ، ويمكن ايراد الجواب على صورة ثالثة وهو ان يقال إما ان يقدر ان في الموجودات ما هو واجب بنفسه و اما ان لا يكون فان كان فيها

واجب بنفسه حصل المقصود وان لم يقدر ان فيها ما هو واجب بنفسه لم يكن لها مجموع يكون جزء علة له فبطل الاعتراض ، واذا بطل الاعتراض كان الدليل المذكور على واجب الوجود مستلزما لمدلوله وهو الموجود الواجب فيلزم ثبوت واجب الوجود ، واصل الغلط في هذا الاعتراض الذي يظهر به الفرق ان التقدير المستدل به قدر فيه امور ليس فيها موجود بنفسه بل كل منها مفتقر إلى غيره واجتماعها أيضا مفتقر فليس هناك إلا فقير محتاج والتقدير المعترض به قدر ان موجودا واجبا بنفسه معه ممكنات موجودة به ولكن المجموع الذي هو الهيئة الاجتماعية يفتقر إلى بعض الجملة وذلك البعض هو واجب بنفسه فهنا في الجملة واحد واجب بنفسه هو علة لسائر الاجزاء وللمجموع الذي هو الهيئة الاجتماعية وتلك ليس فيها واجب بنفسه بل كان من

الأجزاء والمجموع ممكن بنفسه فكيف يجعل افتقار هذا إلى خارج عنه كافتقار ذاك إلى خرج عنه والهندي لم يجب عليه

، فان قيل فقد قدرتم عدم وجوب واجب الوجود فكيف الوجود فكيف يكون موجودا بتقدير عدمه لما ذكرتم من الدليل ، قلنا لان التقدير الممتنع قد يستلزم امرا موجودا واجبا وجائزا كما قد يستلزم امرا ممتنعا لان التقدير هو شرط مستلزم للجزاء والملزوم يلزم من تحققه اللازم ولا يلزم من انتفائه انتفاء اللازم ، وهذا كما لو قيل لو جاز ان يحدث اجتماع الضدين لافتقر إلى محدث بل قد يكون اللازم ثابتا على تقدير النقيضين كوجود الخالق مع كل واحد من مخلوقاته فإنه موجود سواء كان موجودا او لم يكن ، وحينئذ فيجوز ان يكون التقدير الممتنع وهو تقدير عدم الواجب يستلزم وجوده كما يكون التقدير الممكن فإذا قدر عدمه لزم بطلان الاعتراض المذكور وذلك يستلزم سلامة الدليل عن المعارض والدليل يستلزم وجوده ، وايضا فان تقدير عدمه ممتنع في نفس الأمر والتقدير الممتنع قد يستلزم امرا ممتنعا فاستلزم تقدير عدمه الجمع بين النقيضين وهو ثبوت وجوده مع ثبوت عدمه وهذا ممتنع فعلم ان تقدير عدمه ممتنع وهو المطلوب وعلم انه لا بد من وجوده وان قدر في الاذهان عدم وجوده فتقدير عدمه في الاذهان لا يناقض وجوده في الخارج وقد ثبت وجوده فلا بد من وجوده على كل تقدير وبهذا وغيره يظهر

الجواب عن اعتراضه على سائر ما ذكروه من التقديرات في احتياج مجموع الممكنات إلى واجب خارج عنها ، ونحن نبين ذلك ، قوله لا يقال بان مجموع تلك السلسة ممكن وكل ممكن فهو مفتقر إلى علة خارجة عنه وذلك المجموع مفتقر إلى علة خارجة عنه لانا نقول لا نسلم ان كل ممكن فهو محتاج إلى علة خارجة عنه فإن المجموع المركب من الواجب والممكن ممكن لافتقار إلى الممكن وليس إلى علة خارجة عنه ، والجواب عن هذا ان يقال قول القائل كل ممكن فهو مفتقر إلى علة خارجة عنه قضية بديهة ضرورية بعد تصورها فان المعنى بالممكن مالا يوجد بنفسه بل لا بد له من موجد مقتض سواء سمى فاعلا او علة فاعلة او مؤثرا و اذا كان كذلك فإذا كان المجموع ممكنا لا يوجد بنفسه لم يكن له بد من موجد يوجده وقد علم ان المجموع لا يوجد بنفسه إذ لو كان كذلك لكان واجبا بنفسه ، ومن المعلوم بالضرورة ان المجموع الذي هو الأفراد واجتماعها إذا لم يكن موجدا مقتضيا فبعض المجموع اولى ان لا يكون مقتضيا موجدا

فإنه من المعلوم ببدائه العقول ان المجموع إذا لم يجز ان يكون موجدا ولا مقتضيا ولا فاعلا ولا علة فاعلة فبعضه اولى ان لا يكون كذلك فإن المجموع يدخل فيه بعضه فإذا كان بجميع ابعاضه لا يكفي في الاقتضاء والفعل و الايجاد فكيف يكفي بعضه في ذلك ، وهذا دليل مستقل في هذا المقام وهو ان المجموع إذا

لم يكن علة فاعلة بل هو معلول مفتقر فبعضه اولى ان لا يكون علة فاعلة بل معلول مفتقر فعلم ان مجموع الممكنات إذا كان مفتقرا إلى المؤثر فكل من ابعاض المجموع اولى بالافتقار إلى المؤثر فتبين ان كل ممكن ومجموع الممكنات مفتقر إلى المؤثر وهو المطلوب ولله الحمد والمنة ، واما قول المعترض لا نسلم ان كل ممكن فهو محتاج إلى علة خارجة عنه فإن المجموع المركب من الواجب والممكن ممكن لافتقاره إلى الممكن وليس محتاجا إلى علة خارجة عنه ، فيقال له اولا منشأ هذه الشبهة ان لفظ المجموع فيه اجمال يراد به نفسه الهيئة الاجتماعية ويراد به جميع الأفراد ويراد به المجموع والمجموع المركب الذي هو كل واحد واحد من الأفراد لا يفتقر

إلى الممكن فإن منها الواجب وهو لا يفتقر إلى الممكن ولكن الهيئة الاجتماعية إذا قدر ان لها تحققا في الخارج فهي التي يقال انها متوقفة على الممكن وحينئذ فيظهر الفرق بين مجموع الممكنات ومجموع الموجودات فإن مجموع الممكنات هو نفس الهيئة الممكنة وكل من الأفراد ممكن والمجموع المتوقف على الممكن اولى بالإمكان و اما مجموع الموجودات فليس كل منها ممكنا بل منها الواجب فليس المجموع ممكنا بمعنى ان كل واحد منها ممكن فظهر الفرق ، وحينئذ فيقال له هذا باطل من وجوه ، أحدهما ان يقال انت قد قلت في الاعتراض على الدليل الأول ان الواجب لذاته علة لمجموع الموجودات وقلت هنا ان المجموع مفتقر إلى الممكن فإن كان معلول الواجب يجب استغناؤه عن الممكنات بطل اعتراضك الأول وصح الدليل الأول لانه حينئذ لا يكون المجموع مستغنيا بالواجب بل هو محتاج إلى الممكنات فلا يكون الواجب علة للمجموع إلا مع اقتضائه لجميع الممكنات ثم هو مع الممكنات إما المجموع و اما علة المجموع ومثل هذا منتف في مجموع الممكنات فإن الواحد منها لا يجوز ان يكون علة لسائرها إذ ليس علة لنفسه ولا لعلته وعلة علته و اذا لم يكن في الممكنات إلا 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 الحقيقة إلى الواجب والغنى به إذ كان هو مبدع الممكنات التي هي لغيرها شروط او وسائط او علل او ما قيل من الامور ، فيقال لك على هذا التقدير فمجموع الموجودات التي فيها الواجب بنفسه ليس مفتقرا إلى شيء من الممكنات بل افتقاره إلى الواجب وحده فبطل اعتراضك على هذا الدليل الثاني واي الدليلين صح حصل المقصود ، وتلخيص هذا الجواب ان مجموع الموجودات من حيث هو مجموع ان قال هو معلول الواجب وحده او بوسط بحيث لا يقال مفتقر إلى غيره بطل هذا الاعتراض وهو كونه مفتقرا إلى الممكن ، وان قال هو معلول الواجب لكون الممكن معلول الواجب وهو معلول الممكن

والواجب كان هذا مفسدا لاعتراضه على الدليل الأول لكون مجموع الممكنات لا يكون معلولا لواحد منها بوجه من الوجوه

، الوجه الثاني ان يقال قولك لا نسلم ان كل ممكن فهو محتاج إلى علة خارجة لان المجموع المركب من الواجب والممكن ممكن وليس محتاجا إلى 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 إمكان وجوده فيكون ما وجد ليس بممكن بل واجب بغيره ثم ما يقبل الوجود والعدم هو المحدث عند جمهور العقلاء بل جميعهم وبعضهم تناقض فجعله يعم المحدث والقديم الذي زعم انه واجب بغيره ، ويراد بالممكن ما ليس له من نفسه وجود بل يكون قابلا للعدم هو وكل جزء من اجزائه ، وانت قد سميت مجموع الموجود ممكنا ومرادك ان المجموع يقبل العدم ولا يقبله كل جزء من اجزائه ، وهؤلاء الذين قالوا ان مجموع الممكنات او مجموع العلل الممكنة ممكن مرادهم ان كل كا ما كان لا يقبل الوجود بنفسه بل يكون قابلا للعدم بنفسه وكل جزء من اجزائه قابل للعدم يفتقر

إلى علة خارجة عنه وهذا هو المفهوم عند اطلاقهم من الممكن بنفسه المفتقر إلى علة خارجة فان الممكن بنفسه مالا يوجد بنفسه أي نفسه قابلة للعدم ، وهذا لا يكون عند وجوب بعضها فإن القابل للعدم حينئذ إنما هو بعض نفسه لا جملة نفسه فغلطك او تغليطك حصل مما في لفظ الممكن بنفسه من الاجمال ، و الادلة العقلية إنما يعترض على معانيها فإن كنت أوردت هذا سؤالا لفظيا كان قليل الفائدة وان كان سؤالا معنويا كان باطلا في نفسه والقوم لما قالوا الموجود إما ان يكون واجبا بنفسه و اما ان يكون ممكنا بنفسه جعلوا الوجود منحصرا في هذين القسمين أي جعلوا كل واحد واحد من الموجودات منحصرا في هذين القسمين ، و اما الجملة الجامعة لهذا وهذا فهي جامعة للقسمين ومرادهم بالممكن في أحد القسمين ما يكون كل شيء منه لا يوجد إلا بشيء منفصل عنه ومرادهم بالواجب بنفسه ما لا يفتقر إلى مباين له بوجه من الوجوه ، ومن المعلوم أن الأول مفتقر إلى مقتض خارج عنه وأن مجموع تلك الممكنات ممكن مفتقر إلى ما هو مفتقر إلى مقتض مباين له ، والمفتقر إلى المفتقر المباين له أولى أن يكون مفتقرا إلى المباين وأما

الثاني فلا يجوز أن يكون مفتقرا إلى مباين له وأما افتقاره إلى نفسه أو جزئه فهذا لا ينافي كونه غنيا عما يباينه ، وحينئذ فمجموع الموجودات التي بعضها واجب وبعضها ممكن ليس هو من الممكن بهذا التفسير بل هو من الواجب لعدم افتقاره إلى مباين له ، وإذا قيل إن المجموع واجب بنفسه لكونه واجبا بما هو واجب بنفسه أو قيل هو واجب بنفسه وأريد بذلك أن فيه ما هو واجب بنفسه و سائره مستغن بذلك الواجب بنفسه

فالمجموع واجب ببعضه والواجب ببعضه يدخل بهذا الاعتبار في الواجب بنفسه تبين مغلطة المعترض ، وقيل له قولك المجموع المركب من الواجب والممكن ممكن أتعنى به أنه مفتقر إلى أمر مباين أم تعنى به أنه مفتقر إلى بعضه ، أما الأول فباطل وأما الثاني فحق ولكن إذا قيل إن مجموع الممكنات التي كل منها مفتقر إلى مباين للمجموع هو أيضا ممكن

مفتقر إلى مباين لهذا المجموع لم يعارض هذا بمجموع الموجودات فإن مجموع الموجودات لا يصح أن يكون ممكنا بمعنى أنه مفتقر إلى مباين له إذ ليس في أجزائه ما هو مفتقر إلى مباين للمجموع فإذا كان هو متوقفا على آحاده وليس في آحاده ما هو متوقف على أمر مباين له لم يجب أن يكون هو متوقفا على أمر مباين له ، وأيضا فمن المعلوم بالضرورة أن مجموع الموجودات لا يتوقف على أمر مباين له إذ المباين لمجموع الموجودات ليس بموجود ومجموع الموجودات لا يكون معلولا لأمر غير موجود بخلاف مجموع الممكنات فإنه يكون معلولا لأمر غير ممكن فكيف بقاس أحدهما بالآخر أم كيف يعارض هذا بهذا ويقال إذا كان مجموع الموجودات لا يفتقر إلى أمر خارج عنها ليس بموجود فكذلك يجوز أن يكون مجموع الممكنات لا يفتقر إلى أمر خارج عنها ليس بممكن ، وهل هذا إلا بمنزلة من قال إذا كان مجموع الموجودات لا تفتقر في وجودها إلى ما ليس بموجود فمجموع المعدومات لا تفتقر في وجودها إلى ما ليس بمعدزم وهل هذا إلا مجرد مقايسة لفظية مع فرط التباين في المعنى ، وهل يقول عاقل إن الموجود الواجب بنفسه والموجود الذي

وجب بغيره إذا لم يحتج إلى معدوم فالمعدوم الذي لم يجب بنفسه ولا بغيره يكون موجودا بأمر معدوم والممكن ليس له من نفسه وجود بل لا وجود له إلا من غيره سواء قيل إن عدمه لا يفتقر إلى علة أو قيل إن عدمه لعدم مقتضيه فمجموع الممكنات التي ليس فيها ما وجوده بنفسه لا تكون إلا معدومة وكل منها لا يكون موجودا إلا إذا كان وجوده بغيره سواء سمى هو معلولا لغيره أو مفعولا لغيره كيف تكون موجودة بغيرها ، ونكتة هذا الجواب أن لفظ الممكن يراد به الممكن بالإمكان الذي توصف به الممكنات المفتقرة إلى مقتض مباين فيلزم أن لا يكون لها ولا لشيء منها وجود بوجه من الوجوه إلا من المباين وأما الإمكان الذي وصف به مجموع الموجودات فمعناه أن ذلك المجموع لم يجب إلا بوجوب ما هو داخل فيه فبعض ذلك المجموع واجب بنفسه فلا يكون ذلك المجموع مفتقرا إلى مباين له ، ويتضح هذا بالوجه الثالث وهو أنا نقول ابتداء كل موجود فإما أن يكون وجوده بأمر مباين له وإما أن لا يكون وجوده بأمر مباين له وكل ما كان وجوده بأمر مباين له لا يكون موجودا إلا بوجود ما

يباينه ومجموع الممكنات لا توجد إلا بمباين لها فلا يوجد شيء منها إلا بمباين لها وبعضها ليس بمباين لها فلا يوجد ببعضها بخلاف مجموع الموجودات فإنها لا تفتقر إلى مباين لها وإنما تفتقر إلى بعضها ، وحينئذ فإذا صيغت الحجة هذه على هذا الوجه تبين أنه لا بد من موجود مباين للممكنات خارج عنها وهو المطلوب وأن مجموع الموجودات لا بد لها من موجود هو بعضها فوجد به مجموعها وحينئذ فيلزم ثبوت واجب الوجود على التقديرين فكان ما ذكروه من الاعتراض دليلا على إثبات واجب الوجود لا على نفيه

فصل ، واعلم أن هؤلاء غلطوا في مسمى واجب الوجود وفيما يقتضيه الدليل من ذلك حتى صاروا في طرفي نقيض فتارة يثبتونه ويجردونه عن الصفات حتى يجعلوه وجودا مطلقا ثم يقولون هو الوجود الذي في الموجودات فيجعلون وجود كل ممكن وحادث هو الوجود الواجب

بنفسه كما يفعل ذلك محققة صوفيتهم كابن عربي وابن سبعين و القونوي و التلمساني وأمثالهم ، وتارة يشككون في نفس الوجود الواجب ويقدرون أن يكون كل موجود ممكنا بنفسه لا فاعل له وأن مجموع الوجود ليس فيه واجب بنفسه بل هذا معلول مفعول وهذا معلول مفعول وليس في الوجود إلا ما هو معلول مفعول فلا يكون في الوجود ما هو فاعل مستغن عن غيره فتارة يجعلون كل موجود واجبا بنفسه وتارة يجعلون كل موجود ممكنا بنفسه ، ومعلوم بضرورة العقل بطلان كل من القسمين وأن 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 أنهم لم يعرفوا ما هو الذي قام عليه الدليل والذي قام عليه الدليل أنه لا بد من واجب بنفسه لا يحتاج إلى شيء مباين له فلا يكون وجوده مستفادا من أمر مباين له بل وجوده بنفسه وكون وجوده بنفسه لا ينفي أن يكون موجودا بنفسه وأن يكون ما دخل في مسمى نفسه من صفاته لازما له فالدليل دل على أنه لا بد للممكنات من أمر خارج عنها يكون

موجودا بنفسه فلا يكون وجوده بأمر خارج عنه وحينئذ فاتصافه بصفاته سواء سمى ذلك تركيبا أو لم يسم لا يمنعه أن يكون واجبا بنفسه لا يفتقر إلى أمر خارج عنه ولهذا كانت صفاته واجبة الوجود بهذا الاعتبار وإن لزم من ذلك تعدد مسمى واجب الوجود بهذا المعنى بخلاف ما إذا عني به أنه الموجود الفاعل للممكنات فإن هذا واحد سبحانه لا شريك له ، وأما إذا عني به الموجود بنفسه القائم بنفسه فالصفات اللازمة تكون ممكنة لكن هذا يقتضي أن يكون في الممكنات ما هو قديم أزلي وهذا باطل كما قد بسطناه في موضع آخر ، الوجه الثالث أن يقال قولك المجموع المركب من الواجب والممكن ممكن ممنوع بأن يقال ليس المجموع إلا الأفراد الموجودة في الخارج والمجموع هو جميع تلك الأفراد وتلك الأفراد بعضها واجب وبعضها ممكن والجميع

ليس هو صفة ثبوتية قائمة بالأفراد وإنما هو أمر نسبي إضافي كالعدد الموجود في الخارج فليست جملته غير آحاده المعنية ومعلوم أن 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 أنه قد قال بعد هذا إن جملة الأمور التي يتوقف عليها الواجب والممكن ليس داخلا في المجموع لتوقفه على كل جزء منها ولا خارجا عنه فهي نفس المجموع ، فإن قال بل المجموع هو الهيئة الاجتماعية الحاصلة باجتماع الواجب والممكن وتلك ممكنة لتوقفها على غيرها ، قيل تلك النسبة ليست أعيانا قائمة بأنفسها ولا صفات ثبوتية قائمة بالأعيان بل أمر نسبي إضافي سواء كانت نسبة عدمية أو ثبوتية إذا قيل هي ممكنة لم يضر فإن الواجب الذي هو واحد من المجموع موجب لسائر الممكنات وتلك النسبة من الممكنات ولا يكون جزء المجموع موجبا للمجموع بمعنى أنه موجب لكل واحد من الأفراد فإن هذا يقتضي أن يكون موجبا لنفسه وهو ممتنع بل بمعنى أنه موجب لما سواه وللهيئة الاجتماعية وهذا صحيح

أو يقال هو موجب لما سواه و الهيئة الاجتماعية إن كانت ثبوتية فهي ممكنة من جملة الممكنات التي هي سواه وان كانت عدمية فالأمر ظاهر ، الوجه الرابع أن يقال مجموع الموجودات إما أن يكون فيها واجب بنفسه واما أن لا يكون أي إما أن يقدر ذلك وإما أن لا يقدر فان قدر فيها واجب بن ثبت ووجوب الواجب بنفسه وهو المطلوب وان لم يقدر ذلك بطلت هذه الحجة وقد تقدم تقرير هذا الكلام ، وأما الدليل الثالث على إبطال التسلسل وهو قولهم ان جملة ما يفتقر اليه المجموع إما أن يكون نفس المجموع أو داخلا فيه أو خارجا عنه ، و الأول محال وألا لكان الشيء علة نفسه ، والثاني محال وألا لكان بعض أجزائه كافيا في المجموع ، والثالث حق ، فقد اعترض عليه بقوله قلنا إن أردتم بجملة ما يفتقر إليه المجموع جملة الامور التي يصدق على كل واحد منها أنه مفتقر اليه فلم قلتم بأنه لا يجوز أن يكون هو نفس المجموع والذي يدل عليه أن جملة الأمور التي يفتقر إليه الواجب والممكن ليس داخلا في المجموع لتوقفه على كل جزء منه ولا خارجا عنه فهو نفس المجموع

، وإن أردتم العلة الفاعلية فلم قلتم أنه يلزم أن يكون بعض الأجزاء كافيا في المجموع ، والجواب عنه من وجوه ، أحدها أن نقول العلم بكون مجموع المعلولات الممكنة معلولا ممكنا أمر معلول بالاضطرار فإن المجموع مفتقر إلى المعلولات الممكنة والمفتقر إلى المعلول أولى أن يكون معلولا وحينئذ فما أورده من القدح في تلك الحجة لا يضر إذ كان قدحا في الضروريات فهو من جنس شبه السوفسطائية ، الوجه الثاني أن مجموع المعلولات الممكنة إما أن يكون واجبا بنفسه وإما أن يكون ممكنا وإذا كان ممكنا فالمقتضي له إما نفسه أو

جزؤه أو أمر خارج عنه ، أما كون مجموع المعلولات الممكنات واجبا بنفسه فهو معلوم الفساد بالضرورة لأن المجموع إما كل واحد واحد من الأفراد وإما الهيئة الاجتماعية وإما مجموعهما وكل من ذلك ممكن ، فإذا ليس الأفراد ممكنة وكل منها معلول ولو قدر ما لا غاية له

والمعلول من حيث هو معلول لا بد له من علة فكل منها لا بد له من علة وتعاقب معلولات لا تتناهى لا يمنع أن يكون كل منها محتاجا إلى العلة فإذا لم يكن ثم مجموع إلا هذه الآحاد التي كل منها معلول محتاج لزم أن لا يكون في الوجود إلا ما هو معلول محتاج ومن المعلوم بالضرورة أن المعلول المحتاج لا يوجد بنفسه ، فعلى هذا التقدير لا يكون في الوجود ما يوجد بنفسه وما لا يوجد بنفسه لا يوجد إلا بموجد والموجد إذا لم يكن موجودا بنفسه كان مما لا يوجد بنفسه فلا يوجد فيلزم أن لا يوجد شيء وقد وجدت الموجودات فيلزم الجمع بين النقيضين وهو أن لا يكون شيء من الموجودات موجودا إذا قدر أنه ليس فيها شيء موجود بنفسه وهي كلها موجودة فلا بد من غير موجود بنفسه فيكون الموجود موجودا بنفسه غير موجود بنفسه وهو جمع بين النقيضين ، الوجه الثالث أن يقال أردنا بجملة ما يفتقر إليه المجموع العلة الفاعلة فإن الكلام إنما هو في إثبات الفاعل لمجموع الممكنات ليس هو فيما هو أعم من ذلك قوله إن أردتم العلة الفاعلة التامة فلم قلتم إنه يستلزم أن يكون بعض الأجزاء كافيا في المجموع ، فيقال قلنا ذلك لأنه إذا وجدت العلة الفاعلة التامة لزم وجود المعلول فإنا إنما نعني بالعلة مجموع ما يلزم من وجوده وجود المعلول فإن الممكن لا يوجد حتى يحصل المرجح التام المستلزم لوجوده فإذا

كان الفاعل فاعلا باختياره فلا بد من القدرة التامة والإرادة الجازمة فلا يحصل الممكن بدون ذلك ومتى وجد ذلك وجب حصول المفعول الممكن فما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن فما شاء الله وجب وجوده وما لم يشأ الله امتنع وجوده فإن حصل للممكن المؤثر التام وجب وجوده بغيره وإن لم يحصل امتنع وجوده لانتفاء المؤثر التام فوجوده لا يحصل إلا بغيره وأما عدمه فقد قيل إنه أيضا لا بد له من علة وهو قول ابن سينا وأتباعه المتأخرين الذين يقولون إن الممكن لا يترجح أحد طرفيه على الآخر إلا بمرجح وقيل لا يحتاج عدمه إلى علة وهو قول نظار السنة المشهورين كالقاضي أبي بكر وأبي المعالي والقاضي أبي يعلي وابن عقيل وهو آخر قولي الرازي فإنه يقول بقول هؤلاء تارة وهؤلاء تارة لكن هذا آخر قوليه فإن العدم عندهم لا يفتقر إلى علة وإذا قيل عدم لعدم علته فمعناه أن عدم علته مستلزم لعدمه لا أنه هو الذي أوجب عدمه بل إذا عدمت علته علمنا أنه معدوم فكان ذلك دليلا على عدمه لا أن أحد العدمين

أوجب الآخر فإن العدم لا تأثير له في شيء أصلا بل عدمه يستلزم عدم علته وعدم علته يستلزم عدمه من غير أن يكون أحد العدمين مؤثرا في الآخر ، وأما وجوده فلا بد له من المؤثر التام وإذا حصل المؤثر التام وجب وجوده وإلا امتنع وجوده ، ولهذا تنازع الناس في الممكن هل من شرطه أن يكون معدوما فالذي عليه قدماء الفلاسفة كأرسطو وأتباعه من المتقدمين والمتأخرين كابن رشد وغيره حتى الفارابي معلمهم الثاني فإن أرسطو معلمهم الأول وحتى ابن سينا وأتباعه وافقوا هؤلاء أيضا لكن تناقضوا وعليه جمهور نظار أهل الملل من المسلمين وغيرهم أن من شرطه أن يكون معدوما وأنه لا يعقل الإمكان فيما لم يكن معدوما ، وذهب ابن سينا وأتباعه إلى أن القديم الموجود بغيره يوصف بالإمكان وإن كان قديما أزليا لم يزل واجبا بغيره لكنه قد صرح هو وأصحابه في غير موضع بنقيض ذلك كما قاله الجمهور وقد ذكرت بعض ألفاظه في كتابه المسمى بالشفاء في غير هذا الموضع وأصحابه الفلاسفة المتبعين لأرسطو وأصحابه مع الجمهور أنكروا ذلك عليه وقالوا إنه خالف به سلفهم كما خالف به جمهور النظار وخالف به ما ذكره هو مصرحا به في غير موضع

، وذلك لأن الممكن بنفسه هو الذي يمكن أن يوجد ويمكن أن لا يوجد وذلك إنما يعقل فيما يكون معدوما ويمكن أن يوجد ويمكن أن لا يوجد بل يستمر عدمه فأما ما لم يزل موجودا بغيره فكيف يقال فيه إنه يمكن وجوده وعدمه أو يقال فيه إنه يقبل الوجود والعدم ، ومما يوضح ذلك أن القابل للموجود والعدم إما أن يكون هو الموجود في الخارج أو الماهية الموجودة في الخارج عند من يقول الوجود زائد على الماهية أو ما ليس موجودا في الخارج ، فإن قيل بالأول فهو ممتنع لأن ما كان موجودا في الخارج أزلا وأبدا واجبا بغيره فإنه لا يقبل العدم أصلا فكيف يقال إنه يقبل الوجود والعدم ، وإن قيل أمر آخر فذلك لا حقيقة له حتى يقبل وجودا أو عدما لأن وجود كل شيء عين ماهيته في الخارج ولكن الذهن قد يتصور ماهية غير الوجود الخارجي فإذا اعتبرت الماهية في الذهن والوجود في الخارج أو

بالعكس فأحدهما غير الآخر وأما إذا اعتبر ما في الخارج فقط أو ما في الذهن فقط فليس هناك وجود وماهية زائدة ومن تصور هذا تصورا تاما لم ينازع فيه وإنما ينازع من لم يميز بين الذهني والخارجي واشتبه عليه أحدهما بالآخر وأيضا فلو قدر أن في الخارج ماهية ووجودا لواجب قديم أزلي فهذه كما يقوله كثير من المتكلمين إن لواجب الوجود ماهية غير زائدة على وجوده وحينئذ فمثل وجود هذه الماهية لا يقبل العدم كما أن وجود الماهية الواجبة بنفسها لا تقبل العدم ، وإن قيل نحن نريد بذلك أن ماهية الممكن الزائدة على وجوده القديم الأزلي كماهية الفلك هي من حيث هي هي مع قطع النظر عن وجودها وعدمها تقبل الوجود والعدم ، قيل إثبات هذه الماهية زائدة على الوجود باطل كما قد بين في موضع آخر

، وبتقدير التسليم فهذا كما يقدر أن وجود واجب الوجود زائد على ماهيته ومعلوم أنه لا يستلزم ذلك كون ماهيته قابلة للعدم ، ثم يقال قول القائل الماهية من حيث هي هي تقدير للماهية مجردة عن الوجود والعدم وهذا تقدير ممتنع في نفسه فإن الماهية لو قدر تحققها فإما أن تكون موجودة أو معدومة فلا يمكن تقديرها مجردة في الخارج حتى يقال إن تلك الماهية تقبل الوجود والعدم ، وأيضا فلو قيل إنه يمكن تقديرها مجردة فهذا إنما يمكن في الماهية إذا كانت يمكن أن تكون موجودة ويمكن أن تكون معدومة وأما ما كان الوجود لازما لها قديما أزليا يمتنع عدمه فكيف يتصور أن يقال إن هذه الماهية تقبل العدم وهي لم تزل واجبة الوجود فليس لها وقت من الأوقات تقبل فيه العدم وإذا قدرت مجردة في الذهن فليست هذه المقدرة في الذهن هي الموجودة في الخارج المستلزمة للوجود القديم الأزلي ، فإن قيل هذا كما نقول في ماهية المحدث إنه يقبل الوجود والعدم ، قيل إن سلم لكم أن ماهية المحدث زائدة على وجوده مع موافقتكم لسائر العقلاء على أنه يمتنع تحققها في الخارج إلا إذا كانت موجودة

وحين وجودها لا تكون معدومة بمعنى كونها تقبل الوجود والعدم قيل أحد أمرين إما ان يقال الماهية المقدرة في الذهن يمكن ان تكون موجودة في الخارج ويمكن ان تكون معدومة واما ان يقال هذه الحقيقة يمكن ان تكون في الخارج معدومة تارة وموجودة أخرى فإذا اخترنا من ذلك حال عدمها قيل يمكن وجودها بعد العدم وان كان حين وجودها قيل يمكن عدمها بعد الوجود ومثل هذا ممتنع في الماهية القديمة الأزلية التي يجب وجودها ويمتنع عدمها سواء قدر ان وجوبها بنفسها او بغيرها كما أن صفات الرب عند من قال ممكنة مع كونها قديمة أزلية واجبة بالذات فإنها عندهم لا يمكن عدمها ولا تقبله فإن ما وجب قدمه من الامور الوجودية امتنع عدمه باتفاق العقلاء فإن ما يجب قدمه لا يكون إلا واجبا بنفسه وان قدر أنه ليس واجبا بنفسه فلا بد ان يكون واجبا بغيره وما ليس واجبا بنفسه ولا بغيره ليس قديما باتفاق العقلاء

، فإنه إذا قدر أنه ليس واجبا بنفسه فلا بد أن يكون من لوازم الواجب بنفسه فإنه إذا لم يكن من لوازمه بل جاز وجوده تارة وعدمه أخرى لم يكن هناك موجب لذاته ولا ذاته واجبة بنفسها فامتنع قدمه و اذا كان من لوازم الواجب بنفسه امتنع عدمه إلا إذا عدم الملزوم فإن اللازم لا ينتفي إلا إذا انتفى الملزوم والملزوم الواجب بنفسه يمتنع عدمه فيمتنع عدم لازمه وما امتنع عدمه لا يكون ممكن العدم ، فإن قيل فالممكنات التي هي محدثة هي واجبة بغيرها إذا وجدت تجب بوجوب سببها فما شاء الله كان ووجب وجوده وما لم يشأ لم يكن وامتنع وجوده وهي ممتنعة حال عدمها ومع هذا فهي تقبل الوجود والعدم ولا يلزم من عدمها عدم الواجب ، قيل الفرق بينهما من وجهين أحدهما ان تلك كانت معدومة تارة وموجودة أخرى فثبت قبولها للوجود والعدم فلا يمكن ان يقال انها لا تقبل

العدم بخلاف ما هو لم يعدم قط و لم يمكن عدمه في وقت من الاوقات ، الثاني ان هذه لا يوجبها نفس الواجب إذ لو كان كذلك لكانت لازمة لذاته قديمة أزلية بل إنما توجبها الذات مع ما يحدث من الشروط التي بها تم حصول المقتضى التام فحينئذ ليست من لوازم الواجب بنفسه بل من لوازم مؤثرها التام ومن جملة ذلك الامور الحادثة التي هي شرط في حدوثها واذا عدمت فإنها تعدم لانتفاء بعض هذه الشروط الحادثة أو لحدوث مانع ضاد وجودها ومنع تمام علتها التامة فعدم لعدم بعض الحوادث او وجود بعض الحوادث كما وجدت لحدوث بعض الحوادث

، وقدم بعضها ايضا فلهذا لم تكن من لوازم ذاته المجردة في الأزل بخلاف ما كان من لوازم ذاته في الأزل فإن هذا لازم ذاته يمتنع تحقق ذاته في الأزل بدونها فمتى قدر عدمه لزم عدم الذات الأزلية الواجبة الوجود وعدمها ممتنع فعدم لازمها الازلي ممتنع فلا يكون لازمه الازلي ممكنا البتة بل لا يكون إلا واجبا قديما ازليا لا تقبل ذاته العدم وهذا هو المطلوب فقد تبين ان ما كان ازليا فإنه واجب الوجود يمتنع عدمه لا يكون ممكنا البتة وهذا مما اتفق عليه العقلاء أولوهم وآخروهم حتى ارسطو وجميع أتباعه الفلاسفة إلى الفارابي وغيره وكذلك ابن سينا واتباعه ، لكن هؤلاء تناقضوا فوافقوا سلفهم والجمهور في موضع وخالفوا العقلاء قاطبة مع مخالفتهم لأنفسهم في هذا الموضع حيث قضوا بوجود موجود ممكن يقبل الوجود والعدم مع كونه قديما ازليا واجبا وان قيل هو واجب بغيره

، ولهذا لا يوجد هذا القول عن أحد من العقلاء قبل هؤلاء ولا نقله اهل المقالات عن أحد من الطوائف وانما يوجد في كلام هؤلاء واتباعهم واذا عرف هذا فإن قال هؤلاء نحن نريد به العدم الاستقبالي أي يقبل ان يعدم في المستقبل قيل فهذا يبطل قولكم لأن ما كان واجبا بغيره أزليا لم يقبل العدم لا في الماضي ولا في المستقبل وكذلك هو عندكم ما كان أزليا كان أبديا يمتنع عندكم عدمه ، وان قيل نريد به أن ما تصور في الذهن يمكن وجوده في الخارج ويمكن أن لا يوجد ، قيل إذا كان أزليا واجبا بغيره لم يمكن أن يقبل العدم بحال فلا يكون ممكنا أن لم يكن معدوما في الماضي أو المستقبل ، واذا قيل ان الممكن يقبل الوجود والعدم لم نرد به أنه يقبلهما على سبيل الجمع فإن هذا جمع بين النقيضين بل المراد به أنه يقبل الوجود بدلا عن العدم و العدم بدلا عن الوجود فإذا كان معدوما كان قابلا لدوام العدم وقابلا لحدوث الوجود و اذا كان موجودا قبل دوام الوجود وقبل حدوث العدم هذا إذا اعتبر حاله وان اعتبر حاله في الذهن فالمراد

أن ما يتصوره في الذهن يمكن أن يوجد في الخارج ويمكن أن لا يوجد فبكل حال إذا اعتبر الممكن ذهنيا أو خارجيا لا يتحقق فيه الإمكان إلا مع إمكان العدم تارة و وجوده أخرى فما كان ضروري العدم كالجمع بين النقيضين لا يكون ممكنا وما كان ضروري الوجود وهو القديم الأزلي لا يكون ممكنا وقد وافق على هذا جميع الفلاسفة أرسطو وجميع أصحابه المتقدمين والمتأخرين والعقلاء أما مع وجوب وجوده بنفسه أو بغيره دائما فليس هناك ممكن يحكم عليه بقبول الوجود والعدم ، ولما سلك الرازي ونحوه مسلك ابن سينا في إثبات إمكان مثل هذا اضطربوا في الممكن و ورد عليهم فيه اشكالات كثيرة كما هو موجود في كتبهم كما أورده الرازي في محصله من الحجج الدالة على نفي هذا الممكن و لم يكن له عنها جواب إلا دعواه أن ما كان متغيرا فإنه يعلم امكانه بالضرورة ، وهذه الدعوى يخالفه فيها جمهور العقلاء حتى ارسطو وأصحابه وهذا الذي نبهنا عليه هو أحد ما يستدل به على أن كل ممكن فهو مسبوق بالعدم وكل ما سوى الله ممكن فكل ما سوى الله حدث عن عدم كما قد بسط في موضعه

، و المقصود هنا أن الذين استدلوا بهذه الأدلة على افتقار الممكنات إلى واجب خارج عنها فان مرادهم بقولهم جملة ما يفتقر اليه مجموع الممكنات هو المؤثر التام وهو المرجح التام الذي يلزم من وجوده بتأثيره التام وجودها كما ذكرناه من أن الفاعل باختياره إذا وجدت قدرته التامة و إرادته التامة وجب وجود المقدور وهي الممكنات ، وأما قوله فلم قلتم انه يلزم أن يكون بعض الأجزاء كافيا في المجموع فلما ذكرناه من أن المؤثر التام يستلزم وجود أثره فإذا قدر أن المؤثر التام في المجموع هو بعض المجموع لزم أن يكون بعض أجزاء المجموع هو المؤثر في المجموع فيكون مؤثرا في نفسه و في غيره ، وهذا ظاهر فإنه إذا قدر مجموع الممكنات وقدرنا ان واحدا منها مؤثر في المجموع أي في كل واحد واحد وفي الهيئة الاجتماعية لزم أن يكون مؤثرا في نفسه وفي غيره فيكون بعض اجزاء المجموع موجبا لحصول المجموع المذكور ومن المجموع نفسه وهذا ممتنع وأما المجموع المركب من الواجب والممكن فهناك ليس بعضه مؤثرا في كل واحد واحد وفي الهيئة الاجتماعية فإن من المجموع الواجب بنفسه لم يؤثر فيه شيء فظهر الفرق ، وأيضا فالواجب مؤثر في الممكن وفي الهيئة الاجتماعية ليس مؤثرا في نفسه بخلاف مجموع الممكنات فإن كل واحد منها لا بد له من مؤثر والاجتماع لا بد له من مؤثر في نفسه بخلاف مجموع الممكنات فإن كل واحد منها لا بد له من مؤثر والاجتماع لا بد له من مؤثر فالمجموع مفتقر إلى المؤثر بأي تفسير

فسر فإن فسر بالهيئة الاجتماعية فهي متوقفة على الأفراد الممكنة والمتوقف على الممكن أول أن يكون ممكنا مع أن الهيئة الاجتماعية نسبة وإضافة متوقفة على غيرها فهي أدخل في الإمكان والافتقار من غيرها وهي من أضعف الاعراض المفتقرة إلى الاعيان ان قدر لها ثبوتا وجوديا وألا فلا وجود لها وان فسر المجموع بكل

واحد واحد أو فسر بالأمرين بكل واحد واحد وبالاجتماع أو بغير ذلك بأي شيء فسر لم يكن إلا ممكنا مفتقرا إلى غيره وكلما كثرت الامكانات كثر الافتقار والحاجة ، فإذا قيل المؤثر في ذلك واحد منها وهو ممكن لزم ان يكون الممكن الذي لم يوجد بعد فاعلا لجميع الممكنات ونفسه من الممكنات فإن نفسه لا بد له من فاعل أيضا ، وهذا المعترض اخذ المجموع المركب من الواجب والممكن فعارض به المجموع من الممكنات ولفظ المجموع فيه اجمال يراد به الاجتماع ويراد به جميع الأفراد ويراد به الامران فكانت معارضته في غاية الفساد فإن ذلك المجموع فيه واجب بنفسه لا يحتاج إلى غيره وما سواه من الأفراد والهيئة الاجتماعية مفعول له فهذا معقول

فالله تعالى هو الموجود الواجب بنفسه خالق لكل ما سواه وأما الهيئة الاجتماعية ان قدر لها وجود في الخارج فهي حاصلة به أيضا سبحانه وتعالى وأما المجموع الذي كل منه مفتقر إلى من يبدعه وليس فيه موجود بنفسه فيمتنع ان يكون فاعلهم واحدا منهم لأنه لا بد له من فاعل فلو كان فاعلهم ما كان فاعل نفسه وغيره من الممكنات ولزم ان يكون بعض اجزاء الممكنات كافيا في مجموع الممكنات و اذا كان مجموع الممكنات يمتنع ان يكون فاعلها فلأن يمتنع ان يكون بعضها فاعلا لها بطريق الأولى فإن ما يتعذر على المجموع يتعذر على بعضه بطريق الأولى وما يفتقر اليه المجموع يفتقر اليه بعضه بطريق الأولى وهذا المعترض اخذ ما يفتقر اليه المجموع لفظا مجملا فالافتقار قد يكون افتقار المشروط إلى شرطه وقد يكون افتقار المفعول إلى فاعله ثم أخذ يورد على هذا وعلى هذا ونحن نجيب على كل تقدير ، الوجه الرابع ان يقال أتعني بجملة ما يفتقر اليه المجموع ما إذا وجد وجد المجموع وما لا يوجد المجموع إلا بوجوده كله مع قطع النظر عن كونه شرطا او فاعلا فإن جملة ما يفتقر اليه الشيء هو الجملة التي تشتمل على كل ما يفتقر اليه الشيء مفتقرا اليه فهو

داخل في هذه الجملة و اذا حصل كل ما يحتاج اليه الشيء لم يبق الشيء محتاجا إلى شيء أصلا فيلزم وجوده حينئذ فإنه ما دام مفتقرا إلى شيء لم يوجد و اذا حصل كل ما يتوقف وجوده عليه و لم يبق وجوده موقوفا على شيء أصلا لزم وجوده فيعني بجملة ما يتوقف وجود الشيء عليه الامور التي إذا وجدت وجد المجموع وان لم توجد جميعها لم يوجد المجموع ، ومعلوم أنه إذا عنى به ذلك لم يمكن ان يكون ذلك بعضها لأنه يلزم حينئذ ان يكون بعض الاجزاء كافيا في المجموع فإنه قد فسر الجملة بما إذا حصل وجب حصول المجموع وان 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 أو قدر أن حصوله هو حصول المجموع او قدر غير ذلك من التقديرات الممتنعة فأي تقدير قدر كان ممتنعا فإن جملة ما يفتقر اليه المجموع لا يكون بعض المجموع بأي تفسير فسر وهو المطلوب ، ولكن لفظ المجموع فيه اجمال فإنه قد يعني به مجرد الهيئة الاجتماعية

وقد يعني به كل من الأفراد أو كل من الأفراد مع الهيئة الاجتماعية فإن عني به الأول فلا ريب ان هـذا قـد يكون بعض الأفراد موجبا له كما في المجموع المركب من الواجب والممكن فإن

الواجب هو الموجب للممكنات وهو الموجب أيضا للهيئة الاجتماعية والهيئة الاجتماعية امـر ممكـن خارج عن الواجب ليس هو بعض الهيئة الاجتماعية لكنه بعض الأفراد والهيئة نسبة و اضافة وليس هو بعـض النسبة و الاضافة ولكن هو بعض الأفراد المنسوب بعضها إلى بعض والنسبة وسائر الأفراد غير له وهو الموجب لكل ما هو غير له ، و اما المجموع الذي هو الأفراد فلا يكون بعضه هو الموجب لكل من الأفراد فـان هـذا يقتضي ان يكون ذلك البعض موجبا لنفسه فاعلا لذاته وهذا ممتنع بالضرورة واتفاق العقلاء بل هو من ابلـغ الامور امتناعا والعلم بذلك من اوضح المعارف و اجلاها ولهذا لم يقل هذا أحد من العقلاء ، و اذا المجمـوع كلا من الأفراد مع الهيئة فهو ابعد عن ان يكون واحد من الأفراد موجبا لنفسه ولسائر الأفراد ومـع الهيئـة الاجتماعية وهذا بين ولله الحمد والمنة ، واعلم ان مثل هذه الاعتراضات مع صحة الفطرة وحسن النظر يعلـم فسادها ومثل هذه االخواطر الفاسدة التي تقدح في المعلومات

لا نهاية لها ولا يمكن استقصاء ما يرد على النفوس من وساوس الشيطان ولولا ان هذين الرجلين اللذين كان يقال انهما من افضل اهل زمانهما في المباحث العقلية كلاميها وفلسفيها أورد كل منها ما ذكرت وصـار ذلك عنده مانعا من صحة الطريق المذكور في إثبات واجب الوجود لما ذكرت ذلك لظهور فساده عند من له تصور صحيح لما ذكروه فضلا عمن نور الله قلبه ، ثم ان هؤلاء الفلاسفة يقولون كما زعم الامدى ان كمال النفس الانسانية هو الاحاطة بالمعقولات والعلم بالمجهولات وهم مع هذا لم يعرفوا الموجود الواجب فأي شيء عرفوه ، وقد بلغني بإسناد متصل عن بعض رؤوسهم وهو الخونجي صاحب كشف الاسرار في المنطق وهو عند كثير منهم غاية في هذا الفن انه قال عند الموت اموت وما علمت شيئا إلا ان الممكن يفتقر إلى الواجب ثم قال الافتقار وصف عدمى اموت وما علمت شيئا ، وذكر الثقة عن هذا الامدى انه قال أمنعت النظر في الكـلام وما استفدت منه شيئا إلا ما عليه العوام او كلاما هذا معناه

، وذلك ان هذا الامدى لم يقرر في كتبه لا التوحيد ولا حدوث العالم ولا إثبات واجب الوجود بـل ذكر في التوحيد طرقا زيفها وذكر طريقة زعم انه ابتكرها وهي اضعف من غيرها ، وكان ابن عربي صاحب الفصوص والفتوحات وغيرهما يعظم طريقته ويقول ان الطريقة التي ابتكرها في التوحيد طريقة عظيمة او ما هو نحو هذا حتى افضى الأمر ببعض اعيان القضاة الذين نظروا في كلامه إلى ان قال التوحيد لا يقوم عليه دليـل عقلي وانما يعلم بالسمع فقام عليه اهل بلده وسعوا في عقوبته وجرت له قصة ، وكذلك الاصبهاني اجتمـع

بالشيخ إبراهيم الجعبري يوما فقال له بت البارحة أفكر إلى الصباح في دليل على التوحيد سالم عن المعارض فما وجدته ، وكذلك حدثني من قرا على ابن واصل الحموي انه قال ابيت بالليل واستلقى على ظهري واضع الملحفه على وجهي وابيت

أقابل أدلة هؤلاء بأدلة هؤلاء وبالعكس واصبح وما ترجح عندي شيء كأنه يعني أدلة المتكلمين والفلاسفة ، وقد بسطنا الكلام في التوحيد وأدلته في غير هذا الموضع وذكرنا ان الناس قبلنا قد ذكروا له من الأدلة العقلية اليقينية ما شاء الله ولكن الانسان يريد ان يعرف ما قاله الناس وما سبقوا اليه وبينا أيضا ان القران ذكر من ذلك ما هو خلاصة ما ذكره الناس وفيه من بيان توحيد الإلهية ما لم يهتد اليه كثير من النظار ولا العباد بل هو الذي بعث الله به رسله وانزل به كتبه ، وهؤلاء كما ذكرت انقسموا إلى أصحاب نظر وفكر وبحث واستدلال واصحاب ارادة وعبادة وتأله وزهد فكان منتهى اولئك الشك ومنتهى هؤلاء الشطح فأولئك يشكون في ثبوت واجب الوجود او يعجزون عن اقامة الدلالة عليه ، و اذا لم يكن في الوجود واجب لم يوجد شيء فتكون الموجودات كلها معدومات فيفضى بهم سوء النظر إلى جعل الموجودات معدومات او تجويز كونها معدومات وجعل 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 إلى غيره ولا محتاج إلى سواه فلا يكون في الوجود ما وجد بعد عدمه ولا ما عدم 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 إثبات الموجود الواجب الغني الخالق واثبات الموجود الممكن المحدث الفقير المخلوق هو من اظهر المعارف وابين العلوم ، واما ثبوت الموجود المفتقر المحدث الفقير فيما نشاهده من كون بعض الموجودات يوجد بعد عدمه ويعدم بعد وجوده من الحيوانات والنباتات والمعدن وما بين السماء والأرض من السحاب والمطر والرعد والبرق وغير ذلك وما نشاهده من حركات الكواكب وحودث الليل بعد النهار والنهار بعد الليل فهذا كله فيه من حدوث موجود بعد عدمه ومعدوم بعد وجوده ما هو مشهود لبني ادم يرونه بأبصارهم ، ثم إذا شهدوا ذلك فنقول معلوم ان المحدثات لا بد لها من محدث والعلم بذلك ضروري كما قد بين ولا بد من محدث لا يكون

محدثا وكل محدث ممكن والممكنات لا لها من واجب وكل محدث وممكن فقير مربوب مصنوع والمفتقرات لا بد لها من غني و المربوبات لا بد لها من رب والمخلوقات لا بد له من خالق ، وأيضا فإنه يقال

هذا الموجود إما ان يكون واجبا بنفسه و اما ان لا يكون واجبا بنفسه بل ممكنا بنفسه واجبا بغيره والممكن بنفسه الواجب بغيره لا بد له من واجب بنفسه فلزم ثبوت الواجب بنفسه على التقديرين ، وأيضا فالموجود إما ان يكون محدثا و اما ان يكون قديما والمحدث لا بد له من قديم فلزم وجود القديم على التقديرين ، وأيضا فالموجود إما ان يكون مخلوقا و اما ان لا يكون والمخلوق لا بد له من خالق فيلزم ثبوت الموجود الذي ليس بمخلوق على التقديرين ، وأيضا فإما ان يكون خالقا و اما ان لا يكون وقد علم فيما ليس بخالق كالموجودات التي علم حدوثها انها مخلوقة والمخلوق لا بد له من خالق فعلم ثبوت الخالق على التقديرين ، أيضا فالموجود إما غني عن كل ما سواه و اما مفتقر إلى غيره والفقير إلى غيره لا بد له من غني بنفسه فعلم ثبوت الغني بنفسه على التقديرين

، فهذه البراهين و امثالها كل منها يوجب العلم بوجود الرب سبحانه و تعالى الغني القديم الواجب بنفسه ، وابن سينا واتباعه كالرازي و الامدى و السهورودي المتقول واتباعهم سلكوا في إثبات واجب الوجود طريقة الاستدلال بالوجود وعظموها وظن من ظن منهم انها اشرف الطرق وانه لا طريق إلا وهو يفتقر اليها حتى ظنوا ان طريقة الحدوث مفتقرة اليها ، وكل ذلك غلط بل هي طريقة توجب إثبات واجب الوجود بلا ريب لو كانوا يفسرون الممكن بالممكن الذي هو ممكن عند العقلاء سلفهم وغير سلفهم وهو الذي يكون موجودا تارة ومعدوما اخرى ، فأما إذا فسر الممكن بالممكن الذي ينقسم إلى قديم واجب بغيره والى محدث مسبوق بالعدم كما هو قول ابن سينا واتباعه فلا يصح لهم على هذا الأصل الفاسد لا إثبات واجب بنفسه ولا إثبات ممكن يدل على الواجب بنفسه ، وهذه الطريقة هي في الحقيقة مأخوذة من طريقة الحدوث

، وطريقة الحدوث اكمل وابين فإن الممكن الذي يعلم انه ممكن هو ما علم انه وجد بعد عدمه او عدم بعد وجوده ، هذا الذي اتفق العقلاء على انه ممكن وهو الذي يتحق ان يسمى ممكنا بلا ريب وهذا محدث فإذا كل ممكن محدث ، واما تقدير ممكن لم يزل واجبا بغيره فأكثر العقلاء دفعوا ذلك حتى القائلون بقدم العالم كأرسطوا واتباعه المتقدمين وحتى هؤلاء الذين قالوا ابن سينا واتباعه لا يجعلون هذا من الممكن بل الممكن عندهم ما امكن وجوده وعدمه فكان موجودا تارة ومعدوما اخرى ، وانما جعل هذا من الممكن ابن سينا واتباعه مع تناقضه وتصريحه بخلاف ذلك لما سلكوا في إثبات واجب الوجود الاستدلال بالموجود على الواجب فقالوا كل ما سواه يكون ممكنا بنفسه واجبا بغيره وجعلوا العالم قديما أزليا مع كونه ممكنا بنفسه ، وهذا خلاف قول سلفهم وقول ائمة الطوائف سواهم وخلاف ما صرحوا أيضا به وهذا مما انكره ابن رشد وغيره على ابن سينا وبسط الكلام فيه له موضع اخر

، والمقصود هنا ان هؤلاء الذين يدعون ان كمال النفس هو الاحاطة بالمعقولات والعلم بالمجهولات هذا اضطرابهم في اشرف المعلومات الموجودات بل فيما لا تنجو النفوس إلا بمعرفته وعبادته ولكن لما سلموا للفلاسفة اصولهم الفاسدة تورطوا معهم في محاراتهم وصاروا يجرونهم كما يجر الملاحدة الباطنية الناس صنفا صنفا ، والفلسفة هي باطن الباطنية ولهذا صار في هؤلاء نوع من الالحاد فقل ان يسلم من دخل مع هؤلاء في نوع من الالحاد في اسماء الله واياته وتحريف الكلم عن مواضعه ، ونفس المقدمة الهائلة التي جعلوها غاية مطلوبهم وهو ان كمال النفس في مجرد العلم بالمعقولات مقدمة باطلة قد بسطنا الكلام عليها في الكلام على معجزات الانبياء لما تكلمانا على قولهم انها قوي نفسانية وذكرنا قطعة من كلامهم على ذلك وبينا ان قولهم ان كمال النفس في مجرد العلم بالمعقولات خطأ وضلال ومن هنا جعلوا الشرائع مقصودها إما اصلاح الدنيا واما تهذيب النفس لتستعد للعلم او لتكون الشريعة امثالا لتفهيم المعاد في

، العقليات كما قوله الملاحدة الباطنية مثل أبي يعقوب السبحستاني وامثاله ولهذا لا يوجبون العمل بالشرائع على من وصل إلى حقيقة العلم ويقولون انه لم يجب على الانبياء ذلك وانما كانوا يفعلونه لانه من تمام تبليغهم الامم ليقتدوا بهم في ذلك لا لانه واجب على الانبياء وكذلك لا يجب عندهم على الواصلين البالغين من الأمة والعلماء ، ودخل في ذلك طائفة من ظلال المتصوفة ظنوا ان غاية العبادات هو حصول المعرفة فإذا حصلت سقطت العبادات وقد يحتج بعضهم بقوله ، واعبد ربك يأتيك اليقين ، سورة الحجر ٩٩ ويزعمون ان اليقين هو المعرفة وهذا خطأ باجماع المسلمين اهل التفسير وغيرهم فان المسلمين متفقون على ان وجوب العبادات كالصلوات الخمس ونحوها وتحريم المحرمات كالفواحش والمظالم لا يزال واجبا على كل أحدها دام عقله حاضرا ولو بلغ ما بلغ وان الصلوات لا تسقط عن أحد قط إلا عن الحائض والنفساء او من زال عقله مع ان من زال عقله بالنوم فإنه يقضيها بالسنة المستفيضة المتلقاه بالقبول واتفاق العلماء واما من زال عقله بالاغماء ونحوه مما يعذر فيه ففيه نزاع مشهور منهم من يوجب قضاءها مطلقا كأحمد ومنهم من لا يوجبه كالشافعي ومنهم من يوجب قضاء ما

قل وهو مادون اليوم والليلة او صلوات اليوم والليلة كما هو مذهب أبي حنيفة ومالك والمجنون لا يقضي عند عامتهم وفيه نزاع شاذ ، فالمقصود من هذا ان الصلوات الخمس لا تسقط عن أحد له عقل سواء كان كبيرا او صالحا او عالما وما يظنه طوائف من جهال العباد واتباعهم وجهال النظار واتباعهم وجهال الإسماعيلية والنصيرية او اهل الحضرة او عمن خرقت لهم العادات او عن الائمة الإسماعيلية او بعض اتباعهم او عمن عرف العلوم العقلية او عن المتكلم الماهر في النظر او الفيلسوف الكامل الفلسفة فكل ذلك باتفاق

المسلمين وبما علم بالاضطرار من دين الإسلام ، واتفق علماء المسلمين على ان الواحد من هؤلاء يستتاب فإن تاب واقر بوجوبها وألا قتل فإنه لا نزاع بينهم في قتل الجاحد لوجوبها وانما تنازعوا في قتل من اقر بوجوبها وامتنع من فعلها مع ان اكثرهم يوجب قتله ، ثم الواحد من هؤلاء إذا عاد واعترف بالوجوب فهل عليه قضاء ما تركه فهذا على ثلاثة انواع أحدهما ان يكون قد صار مرتدا ممتنعا

عن الإقرار بما فرضه الرسول فهذا حكمه حكم المرتدين وفيه للعلماء ثلاثة اقوال أحدهما انه لا يقضي ما كركه في الردة ولا قبلها لا من صلاة ولا صيام ولا زكاة بناء على ان الردة احبطت عمله وانه إذا عاد بإسلام جديد فيستأنف العمل كما هو معروف في مذهب أبي حنيفية ومالك وقول في مذهب احمد والثاني انه يقضي ما تركه في الردة وقبلها وهذا قول الشافعي واحدى الرويات عن احمد والثالث انه لا يقضي ما تركه في الردة ويقضي ما تركه قبلها كالرواية المشهورة عن احمد ، وان كان الواحد من هؤلاء جاهلا وهو مصدق للرسول لكن ظن ان من دينه سقوط هذه الواجبات عن بعض البالغين كما يظن ذلك طوائف ممن صحب الشيوخ الجهال وكما يظنه طائفة من الشيوخ الجهال ولهم مع ذلك احوال نفسانية وشيطانية ، فهؤلاء مبنى امرهم على ان ما ترك الصلاة قبل العلم بوجوبها فهل يقضي وفيهة ثلاثة اقوال منها وجهان في مذهب احمد أحدهما انه لا قضاء عليه بحال بناء على ان حكم الخطاب لا يثبت

في حق العبد إلا بعد الخطاب اليه والثاني عليه القضاء بكل حال كما يقوله من يقوله من أصحاب الشافعي وغيره والثالث يفرق بين من أسلم في دار الحرب ومن أسلم في غيرها كما يقول ذلك من يقوله من أصحاب أبي حنيفة والأول أظهر الأقوال ، وأيضا فقد تنازع الناس فيمن فوت الصلاة عمدا بغير عذر والصوم هل يصح منه القضاء أم قد استقر عليه الذنب فلا يقبل منه القضاء على قولين معروفين وليس هذا موضع هذا ، وإنما المقصود هنا أنه ليس في علماء المسلمين من يقول بسقوط الصلاة عمن هو عاقل على أي حال كان ، فمن تأول قوله تعالى ، واعبد ربك حتى يأتيك اليقين ، سورة الحجر ٩٩ على سقوط العبادة بحصول المعرفة فإنه يستتاب فإن تاب وإلا قتل والمراد بالآية اعبد ربك حتى تموت كما قال الحسن البصري لم يجعل الله لعبادة المؤمن أجلا دون الموت وقرأ الآية ، واليقين هو ما يعاينه الميت فيوقن به كما قال تعالى عن أهل النار ، وكنا نكذب بيوم الدين حتى أتانا اليقين ، (سورة المدثر ٤٦ ٤٧) وفي الصحيح أن النبي صلى الله عليه وسلم لما مات عثمان بن مظعون قال ، أما عثمان فقد جاءه اليقين من ربه ، والمقصود هنا أن هؤلاء الملاحدة ومن شركهم في نوع من إلحادهم لما ظنوا أن كمال النفس في مجرد العلم وظنوا أن ذلك إذا حصل فلا

حاجة إلى العمل وظنوا أن ذلك حصل لهم ظنوا سقوط الواجبات العامة عنهم وحل المحرمات العامة لهم ، وضلالهم من وجوه ، منها ظنهم أن الكمال في مجرد العلم ، والثاني ظنهم أن ما حصل لهم علم ، والثالث ظنهم أن ذلك العلم هو الذي يكمل النفس ، وكل من هذه المقدمات كاذبة فليس كمال النفس في مجرد العلم ولا في أن تصير عالما معقولا موازيا للعالم الموجود بل لا بد لها من العمل وهو حب الله وعبادته فإن النفس لها قوتان علمية وعملية فلا تصلح إلا بصلاح الأمرين وهو أن تعرف الله وتعبده ، والجهمية هم خير من هؤلاء بكثير ومع هذا فلما قال جهم ومن وافقه إن الإيمان مجرد المعرفة أنكر ذلك أئمة الإسلام حتى كفر من قال بهذا القول وكيع بن الجراح وأحمد بن حنبل وغيرهما

، وهذا القول وإن كان قد تابعه عليه الصالحي والأشعري في كثير من كتبه وأكثر أصحابه فهو من أفسد الأقوال وأبعدها عن الصحة كما قد بيناه في غير هذا الموضع لما بينا الكلام في مسمى الإيمان وقبوله للزيادة والنقصان وما للناس في ذلك من التراع ، وأما المقدمة الثانية فلو كان كمال النفس في مجرد العلم فليس هو أي علم كان بأي معلوم كان بل هو العلم الذي لا بد منه العلم بالله وهؤلاء ظنوا أنه العلم بالوجود بما هو موجود وظنوا أن العالم أبدي أزلي فإذا حصل له العلم بالوجود الازلي الابدي كملت نفسه ، وعلى هذا بنى أبو يعقوب السجستاني وغيره من شيوخ الفلسفة والباطنية أقوالهم وكذلك امثالهم من الفلاسفة كالفارابي وغيره وابن سينا وان كان أقرب إلى الإسلام منهم ففيه من الالحاد بحسبه وابو حامد وان سلك احيانا مسلكهم لكنه لا يجعل العلم بمجرد الوجود موجبا للسعادة بل يجعل ذلك في العلم بالله وقد يقول في بعض كتبه انه العلم بالأمور الباقية وهذا كلامهم ، فمن قال ان العالم أزلي أبدي قال بقولهم ومن قال ان كل ما سوى الله كان معدوما ثم وجد لم يلزمه ذلك وابن عربي وابن

، سبعين ونحوهما جمعوا بين المسلكين فصاروا يجعلون كمال النفس هو العلم بالوجود المطلق ويقولون ان الله هو الوجود المطلق فأخذوا من طريقة الصوفية أنه العلم بالله وأخذوا من كلام هؤلاء أنه العلم بالوجود المطلق وجمعوا بينهما فقالوا ان الله هو الوجود المطلق ، وأما المقدمة الثالثة فزعمهم أنهم حصل لهم العلم بالوجود وهذا باطل فإن كلامهم في الالهيات مع قلته فالضلال أغلب عليه من الهدى والجهل أكثر فيه من العلم وهي العلوم التي تبقى معلوماتها تكمل النفوس بها عندهم ، وأما الطبيعيات فهي مبدأ الحركة والتغير والاستحالة ولكن منها كليات لا تنتقض بزعمهم وهي منتقضة ، وهذه الامور مبسوطة في غير هذا الموضع ولكن نبهنا عليه هنا لأن مثل هذا الامدي وأمثاله الذين عظموا طريقهم وصدروا كتبهم التي صنفوها في أصول دين الإسلام بزعمهم بما هو أصل هؤلاء الجهال من أن كمال النفس الانسانية بحصول مالها من الكمالات وهي الاحاطة بالمعقولات والعلم بالمجهولات وسلكوا طرقهم وقعوا في الجهل والحيرة والشك بما لا تحصل

النجاة إلا به ولا تنال السعادة إلا بمعرفته فضلا عن نيل الكمال الذي هو فوق ذلك فإن النبي صلى الله عليه وسلم قال ، كمل من الرجال كثير فالكاملون من الرجال

كثير ولكن الذين سلكوا طريق هؤلاء من أبعد الناس عن الكمال ، والمقصود هنا الكلام على ما سلكه هؤلاء المتأخرون في تقرير واجب الوجود والآمدي قد قررها في أبكار الافكار وأورد سؤالا على بعض مقدماتها في رموز الكنوز قد ذكرنا سؤاله وجوابه ، وأما تقريره لها فقال في تقرير هذه الحجة النظر إلى الجملة غير النظر إلى كل واحد واحد من آحادها فإن حقيقة الجملة غير حقيقة كل واحد من الآحاد وعند ذلك فالجملة موجودة فإما أن تكون واجبة لذاتها أو ممكنة لا جائز أن تكون واجبة كما تقدم وإن كانت ممكنه فلا بد لها من مرجح والمرجح إما داخل فيها وإما خارج عنها فإن كان داخلا فيها فالمرجح للجملة مرجح لآحادها

، فيلزم ان يكون مرجحا لنفسه لكونه من الآحاد فيلزم ان يكون علة لنفسه معلولا لها وان كان خارجا عنها لم يكن ممكنا لأنه من الجملة فيكون واجبا ، ثم أورد على ذلك قول السائل لا نسلم وجود ما يسمى جملة في غير المتناهى ليصح ما ذكرتموه ولا يلزم من صحة ذلك في المتناهى مع اشعاره بالحصر صحته في المتناهى سلمنا ان مفهوم الجملة حاصل فيما لا يتناهى وانه ممكن لكن لا نسلم انه زائد على الآحاد المتعاقبة إلى غير النهاية وحينئذ فلا يلزم ان يكون معللا بغير علة الآحاد سلمنا انه زائد على الآحاد ولكن ما المانع ان يكون مترجحا بآحاده الداخلة فيه لا بمعنى أنه مترجح بواحد منها ليلزم ما ذكرتموه بل طريق ترجيحه بالآحاد الداخلة فيه ترجح كل واحد من آحاده بالاخر إلى غير النهاية وعلى هذا فلا يلزم افتقاره إلى مرجح خارج عن الجملة ولا ان يكون المرجح للجملة مرجحا لنفسه ولا لعلته

، ثم قال في الجواب قولهم لا نسلم وجود ما يسمى جملة في غير المتناهى قلنا مسمى الجملة هو ما وصفتموه بكونه غير متناه ولا شك انه غير كل واحد من الآحاد إذ كل واحد من الآحاد متناه والموصوف بما لا يتناهى هو الاعداد المفروضة بحيث لا يخرج عنها واحد قولهم لا نسلم ان مفهوم الجملة زائد على الآحاد المتعاقبة إلى غير النهاية ، قلنا ان أردتم 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 ، ولقائل ان يقول يريدون بالجملة كل الآحاد لا كل واحد منها ولا يسلمون ان كل الآحاد أمر مغاير للاحاد المتعاقبة ، قولهم ما المانع من أن تكون الجملة مترجحة بآحادها الداخلة فيها كما قرروه

، قلنا إما ان يقال تترجح الجملة بمجموع الآحاد الداخلة فيها او بواحد منها فإن كان يوجد منها فالمحال الذي ألزمناه حاصل وان كان بمجموع الآحاد فهو نفس الجملة المفروضة وفيه ترجح الشيء بنفسه وهو محال ، قلت ولقائل ان يقول الحجة المذكورة لا تحتاج إلى إثبات كون الجملة غير الآحاد وان كان ذلك حقا فإنه يقال لمن قال لا نسلم وجود ما يسمى جملة في غير المتناهى لا يخلو إما ان يكون هنا جملة غير الآحاد واما ان لا يكون فإن كان بطل سؤاله وان لم يكن كان ذلك أبلغ في الحجة فإن كل واحد من الآحاد ممكن وليس هنا جملة يمكن ان تكون واجبة فكل من الممكنات يمتنع ان يوجد بنفسه او بممكن آخر كامتناع وجود الجملة الممكنة بكل من الممكنات ، وقد أورد هو هذا السؤال فكان فيه كفاية من ان يقرر امورا إذا حذفها كان ابلغ في الحجة واقوى لها ، وكذلك السؤال الثاني وهو قوله سلمنا ان مفهوم الجملة حاصل فيما لا يتناهى وانه ممكن لكن لا نسلم انه زائد اعلى الآحاد المتعاقبة فلا يكون معللا بغير علة الآحاد فان هذا السؤال هو

نظير الأول بل هو مع تغير العبارة فإن من نفي وجود ما يسمى جملة في غير المتناهي لم ينازع في وجود كل واحد واحد من الآحاد المتعاقبة فإذا سلم مفهوم الجملة فيما لا يتناهى وفسر ذلك بالآحاد المتعاقبة كان باقيا على منعه الأول لكن من الناس من يقول الجملة لا تعقل إلا في المتناهى ومنهم مند قد ينازع في الجملة هل لها الجملة هل لها حقيقة غير كل واحد من الآحاد فلهذا جعلهما سؤالين ، وبكل حال فالسؤال ان كان متوجها كان ذلك اقوى في الحجة وان لم يكن متوجها لم يرد بحال وذلك انه إذا لم يكن للجملة حقيقة غير كل واحد واحد لم يكن هنا مجموع نحتاج ان نصفه بوجوب او إمكان غير كل واحد واحد وتلك كلها ممكنة فتكون الحجة على هذا التقدير اقل مقدمات فانه إذا كانت الجملة غير الآحاد احتيج إلى نفي وجوبها بنفسها او بالآحاد إما إذا قدر انتفاء ذلك لم يحتج إلى ذلك فلا يحتاج إلى نفي الوجوب عنها لا بنفسها ولا بالآحاد ، ولهذا قال في الاعتراض إذا لم تكن الجملة غير الآحاد لم يلزم ان تكون معللة بغير علة الآحاد ، وهذا مما يقوى الحجة فإنها إذ لم تكن معللة بغير علة الآحاد ومعلوم انه لا بد من إثبات علة الآحاد فذلك وحده كاف بخلاف ما إذا كانت غيلا الآحاد فإنه يحتاج إلى نفي وجوبها او بالآحاد

، وهذا هو السؤال الثالث وهو قوله ما المانع ان يكون المجموع وهو الجملة مترجحا باحاده الداخلة فيه لا بواحد منها بل طريق ترجحه بالآحاد الداخلة فيه بترجح كل واحد من احاده بالاخر إلى غير نهاية ، وقد اجاب عن هذا بقوله مجموع الآحاد نفس الجملة المفورضة وفيه ترجح الشيء بنفسه وهو محال ، وهذا السؤال هوالذي ذكره في كتابه الآخر وذكر انه لايعرف له جوابا حيث قال ما المانع من ترجحها بترجح آحادها وترجح آحادها كل واحد بالآخر إلى غير النهاية ، قال وهذا اشكال مشكل وربما يكون عند غيري حله والجواب الذي ذكر عنه إنما يستقيم إذا ارادوا بالجملة كل واحد واحد من الاجزاء و لم يجعلوا للاجتماع قدرا

زائدا وجعلوا الاجتماع جزءا فانه حينئذ يقال الجملة هي الآحاد فأما إذا أريد بالجملة الاجتماع وهو الهيئة الاجتماعية وان ترجحها بالآحاد المتعاقبة لم يكن الجواب صحيحا

، وهذا هو الذي استشكله في كتابه الآخر وحينئذ يكون السؤال لم لا يجوز ترجح الاجتماع بالآحاد المجتمعة وترجح كل واحد بالاخر وليس الجملة هو الآحاد المتعاقبة كما تقدم بل هو الهيئة الاجتماعية ولكن يمكن تقرير هذا الجواب إذا 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 فإذا جعل الاجتماع جزءا من المجموع كان تقرير السؤال ان هذا الجزء معلل بسائر الاجزاء وترجح كل جزء بالاخر وترجح جزء ممكن بجزء ممكن كترجح جزء ممكن باجزاء ممكنة وحينئذ فاجابته بقوله مجموع الآحاد نفس الجملة المفروضة وفيه ترجح الشيء بنفسه ليس بجواب مطابق فإنهم لم يدعوا ترجح المجموع بالمجموع بل ترجح الاجتماع بكل 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 الأمر ويقال فالمجموع هو واجب بنفسه او ممكن معلول لنفسه او معلول ببعضه او بخارج عنه كما تقدم تقرير ابن سينا لحجته ، وقد تقدم ان المجموع إما ان لا يكون له علة بل هو 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 بأسرها فتكون معلولة لذاتها فان تلك الجملة والكل شيء واحد واما الكل بمعنى كل واحد فليس تجب به الجلمة ، يقول ان كان المقتضي للمجموع هي الآحاد بأسرها بحيث تدخل فيها الهيئة الاجتماعية لزم ان تكون الجملة الممكنة معلولة لذاتها فان الجملة والكل والمجموع شيء واحد بخلاف ما إذا أريد بالكل كل واحد واحد فان الجملة لا تجب بكل واحد واحد إنما تجب بمجموع الآحاد كالعشرة لا تحصل بكل فرد فرد من افرادها وكذلك سائر المركبات وانما يحصل المركب بمجموع اجزائه التي من جملتها الهيئة الاجتماعية ان جعلت الهيئة الاجتماعية امرا وجوديا وان لم تجعل كذلك لم يحتج إلى هذا بل يقال المجموع هو الآحاد بأسرها وليس هنا غير الآحاد ، ولعل ابن سينا اراد هذا ولهذا اوردا عليه تلك الاسولة

وهو ان المجموع مغاير للاحاد وانه يجوز ان يجب المجموع بالآحاد المتعاقبة ونحو ذلك مما تقدم ، وأما القسم الثالث وهو ان يكون للمجموع علة هي بعضه فهذا قد ابطله بقوله ليس بعض الآحاد اولى بذلك من بعض ان كان واحد منها معلولا ولان علته اولى بذلك ، وهذان ان وجهان في تقرير ذلك أحدهما ان كل جزء

من الاجزاء إذا كان ممكنا ومن ذلك الهيئة الاجتماعية فليس وجوب المجموع بهذا الجزء بأولى من هـــذا لانـــه متوقف على كل جزء جزء منها ، والثاني ان كل واحد من تلك الاجزاء معلول لغيره فعلته اولى ان تكون هي الموجبة للجميع منه سواء قيل ان علة المجموع واحد معين او واحد منها غير معين واما إذا قيل كل واحد واحد فذلك ابعد لانه يقتضي اجتماع مؤثرين مستقلين على اثر واحد وهو ممتنع بصريح العقل واتفاق العقلاء ، فإن قيل إذا كان المجموع هو الاجزاء ونفس الاجتماع فهذا لا يفتقر إلى شيء منفصل ، قيل هـــذا هـــو القـــول بوجوب ذلك بنفسه وقد تقدم ابطاله فانه يكون كل جزء ممكنا بنفسه والاجتماع ممكن بنفسه و لم يكن هنا

ما يغاير ذلك حتى يقال هو واجب بنفسه فلا يمكن ان يكون هنا ما هو واجب بنفسه ، وقد ابطـــل غيره هذا القسم بوجهين أحدهما ذكره الرازي والامدى ان ما كان سبب المجموع كان سبب كل واحد مـــن اجزاء ذلك المجموع فلو قدر جزء من اجزاء المجموع سببا لزم كون ذلك الجزء سببا لنفسه فيلزم كون الممكن علة معلولا وأيضا فذلك الجزء معلول فإذا كان مرجحا للمجموع كان مرجحا لعلته فيكون علة لعلته

فصل ، و لم يذكر ابن سينا ولا غيره في إثبات واجب الوجود قطع الدور كما يذكر الجمهور قطـــع التسلسل لظهور فساده وقد ذكرنا غير مرة ان المقدمة إذا كانت معلومة مثل علمنا بأن المحدث لا بد له مـــن محدث بل مثل علمنا ان هذا المحدث له محدث كان العلم بها كافيا في المطلوب وان ما يرد على الامور المعلومة هو من جنس شبه السوفسطائية التي لا نهاية لها فيجب الفرق بين ما يكون من المقدمات خفيا على أكثر الناس يحتاج إلى بيان وما يكون معلوما لاكثر الناس والشبه الواردة عليه من جنس شبه السوفسطائية ، ولما كان اهل الكلام كثيرا ما يوردون ويورد عليهم ما هو من جنس شبه السوفسطائية كما يورده الكفار الذين يجـــادلون بالباطل ليد حضوا به

الحق لم يكن لهذا حد محدود ولا عد معدود بل هو بحسب ما يخطر للقلوب فلهذا صار كلمـــا طـــال الزمان أورد المتاخرون اسولة سوفسطائية لم يذكرها المتقدمون ، وزاد المتأخرون مقدمة في الدليل لدفع ذلـــك السؤال فزادوا اولا ان المحدث لا يختص بوقت دون وقت إلا بمخصص والاوقات متماثلة والامور المتماثلة يمتنع اختصاص بعضها دون بعض إلا بمخصص منفصل ، ثم زادوا بعد هذا ان التخصيص ممكن والممكن لا يترجح وجوده على عدمه إذ لا يترجح أحد طرفيه على الآخر إلا بمرجح وزادوا ان المرجحات يمتنع تسلسلها كمـــا تقدم ثم زادوا بعد هذا قطع الدور ، وكذلك ابن 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 إنه موجود بغيره لأن بين القسمين واسطة وهي ان لا يكون وجوده من شيء أصلا لا من ذاته ولا من غيره واذا كان كذلك لم

يتم البرهان إلا بذكر هذا القسم وابطاله إما بادعاء الضرورة في فساده او بذكر البرهان على فساده ، قال وهو لم يفعل شيئا من ذلك

، فيقال له كون وجود الشيء لا من نفسه ولا من غيره هو مما يعلم فساده بالضرورة والامور المعلومة الفساد بالضرورة لا يجب على كل مستدل تقديرها ونفيها فان هذا لا غاية له وانما يذكر الانسان من ذلك ما قد قيل او خطر بالبال فأما الذهن الصحيح الذي يعلم بالضرورة فساد مثل هذا التقدير فهو لا يورده على نفسه ولا يورده عليه غيره وانما يقع الايراد عند الشك والاشتباه فإن قدر من الناس من يشك في هذا احتاج مثل هذا إلى البيان وقد قلنا ان الاسولة السوفسطائية ليس لها حد محدود ولا عد معدود وهذا نظير قول القائل ان المحدث الذي كان بعد ان لم يكن يحدث نفسه وهذا كله من العلوم البديهية الضوروية الفطرية التي هي من ابين الامور عند العقلاء ، لو احتاج المستدل ان يذكر من الأقسام ما يخطر ببال كل أحد وان كان فساده معلوما بالضرورة لقال الممكن إذا لم يوجد بنفسه فإما ان يوجد بموجد او بغير موجد واذا وجد بموجد فذلك الموجد إما ان يوجده وهو معدوم أو يوجده وهو موجود ، ثم يريد ان يبطل الثاني بأن 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 تبين ان المعدوم ليس بشيء فيكون إثبات وجود الصانع موقوفا على ابطال قول هؤلاء كما فعل ذلك طائفة من اهل الكلام ، ومن المعلوم ان ابطال هذا ادق من ابطال كون الشيء الذي لا يكون وجوده من نفسه يكون موجودا لا بنفسه ولا بغيره إذ كان من المعلوم البين لكل أحد ان مالم يوجد بنفسه فلا بد ان يكون وجوده بغيره واما تقدير موجود لم يوجد بنفسه ولا بغيره فهو ممتنع فإنه لا يعني بكونه موجودا بنفسه ان نفسه اوجدته إذ كان هاذ معلوم الامتناع بل يعني انه لا يحتاج في وجوده إلى غيره بل وجوده واجب بنفسه فهو موجود ازلا وابدا فظهور صحة هذا الكلام وبطلان نقيضه ابين مما يستدل به عليه بل يمكن هنا ايراد اسولة اخرى يطول بها الكلام ، وقال الرازي أيضا قد كان الواجب على ابن سينا ان يتكلم قبل هذا الفصل في بيان ان سبب الممكن لا يكون مقدما عليه تقدما زمانيا فإنه لو جاز ذلك لما امتنع اسناد كل ممكن إلى اخر قبله لا إلى أول وذلك عنده غير ممتنع فكيف يمكن ابطاله لاثبات واجب الوجود واما إذا قامت الدلالة على ان السبب لابد من وجوده مع المسبب فحينئذ لو حصل التسلسل لكانت تلك الاسباب والمسببات بأسرها حاضرة معا وذلك عنده محال

، والبرهان الذي ذكره في ابطال التسلسل أيضا مختص بهذه الصورة فكان الأولى اللاكم في هذه المسالة لكن لما كان في عزمه ان يذكره في موضع اخر وهو النمط الخامس من هذا الكتاب لا جرم تساهل فيه ههنا ، قلت مثل هذا الكلام هو الذي اوجب ان يدخل هذا القسم من ادخله في هذا الدليل كالامدى وغيره ولا حاجة اليه بل ما ذكره ابن سينا كاف ، والدليل الذي ذكره على إبطال التسلسل في العلل يوجب ابطال علل متسلسلة سواء قدرت مجتمعة أو لا كما قد تبين من كلامه وهو لا يجوز عللا متسلسلة لا متعاقبة ولا غير متعاقبة وإنما يجوز حوادث متسلسلة وتلك عنده شروط لحدوث الحوادث لا علل ولا أسباب بمعنى العلل ولا يجوز عنده إسناد كل ممكن إلى ممكن قبله أصلا ولكن يجوز أن يكون وجوده مشروطا بوجود ممكن قبله وبين العلة والشرط فرق معروف ، ومن هنا دخل الغلط على الرازي في هذا الاعتراض ولهذا كان سائر من تكلم في إبطال العلل المتسلسلة لم يحتج إلى ذكر هذا القسم أصلا ولا يقولون إن الممكن أو الحادث الذي يوجد قبل الممكن أو الحادث هو علة أيضا ولا هو مستند وجوده وإنما يقولون هو شرط فيه

، وأيضا فإسناد كل ممكن إلى آخر قبله إما أن يراد به أنه يستند إلى آخر موجود قبله فيستمر الوجود إلى حين وجود الممكن المفعول وإما أن يراد به إلى آخر يكون موجودا قبله ويعدم قبله ، فإن أريد الأول فمعلوم أنه إذا بطل إسناده إلى ممكن موجود مع وجوده كان هذا متناولا لما يوجد مع ذلك قبل وجوده ولما لم يوجد إلا عند وجوده فلا حاجة إلى تخصيص ما وجد قبل وجوده بالذكر كما لا يحتاج إلى تخصيص ما يبقى بعد وجوده بالذكر إذ الدليل يتناول كل ما كان موجودا عند وجوده سواء وجد قبل ذلك أيضا أو بعد ذلك أيضا أو لم يكن موجودا إلا حين وجوده ، وأما أن أريد استناده إلى آخر يكون موجودا قبله ويعدم أيضا قبله وهذا هو الذي أراده الرازي لم يحتج أيضا إلى هذا لوجوه ، أحدها أنه إذا بطل إسناده إلى ممكن موجود حال وجوده فبطلان إسناده إلى ممكن يعدم حين وجوده أولى وأحرى فإذا قام الدليل على بطلان تسلسل العلل الممكنة مع كونها معا في الوجود فبطلان التسلسل مع تعاقبها أظهر وأجلى ، الثاني أن الدليل الدال على بطلان التسلسل في العلل هو دليل مطلق عام سواء قدرت متقارنة أو متعاقبة فإن جميع ما ذكر من

الأدلة الدالة على أن مجموع الممكنات مفتقرة إلى أمر خارج عنها يتناول جميع الأنواع التي يقدرها سواء قدر أنها متسلسلة على سبيل الاقتران أو على سبيل التعاقب وسواء قدرت مع التعاقب بعدم الأول عند وجود الثاني أو يبقى بعد وجوده أو لا يكون وجوده إلا مع وجوده لا سابقا ولا لاحقا وكذلك إذا قدرت مع الاقتران لا يكون بعضها قبل بعض ولا بعده أو يوجد بعضها قبل بعض أو بعده فمهما قدر من التقديرات التي تخطر بالبال في تسلسل المؤثرات فما ذكر من الأدلة يبطل ذلك كله ويبين امتناعه فتبين أن ما ذكره ابن سينا كاف في ذلك لا يحتاج إلى الزيادة التي زادها الرازي والآمدي ، الثالث أنه إذا كانت الممكنات محتاجة إلى

خارج عنها ليس بممكن بل هو واجب الوجود بنفسه فذلك يمتنع عدمه ويجب وجوده فكان نفس إثبات واجب الوجود كافيا في أنه يستمر الوجود حال وجود الممكن لا يحتاج إلى ذلك الواجب ، الرابع أن ما ذكروه من الممكن يفتقر إلى الواجب وإنما لا يكون افتقاره إليه مختصا ببعض الأزمنة أن الواجب ، وقال الرازي أيضا لما شرح طريقة ابن سينا في إثبات واجب الوجود

وأبطل التسلسل قد بقي هنا كلام آخر وهو إبطال الدور وهو أن يكون هذا يترجح بذاك وذاك يترجح بهذا ، قال واعلم أن الدور باطل والمعتمد في إبطاله أن يقال العلة متقدمة على المعلول ولو كان كل منهما علة للآخر لكان كل منهما متقدما على الآخر فيكون كل منهما متقدما على المتقدم على نفسه فيلزم تقدم كل منهما على نفسه وهو محال ، وأورد على هذا ما مضمونه أن التقدم إن كان غير كون أحدهما علة للآخر فلا نسلم الأولى وإن كان هو كون أحدهما علة للآخر كان اللازم هو الملزوم فيكون المعنى لو كان أحدهما علة للآخر لكان علة للآخر ، ثم قال والإنصاف أن الدور معلوم البطلان بالضرورة ولعل الشيخ إنما تركه لذلك ، قلت هذا هو الصواب فإن بطلان الدور معلوم بالضرورة ولأجل هذا لا يخطر لأكثر العقلاء حتى يحتاجوا إلى نفيه عن قلوبهم كما لا يخطر لهم أن الفاعل للموجودات يكون معدوما ولا يخطر لهم أن الشيء يحدث أو يكون لا بنفسه ولا بغيره بل ولا يخطر لهم أنه يمكن أن تكون مفعولات متعاقبة لا فاعل لها وهو تسلسل العلل فيكون معلول مفعول لمعلول مفعول والمعلول المفعول معلول لمفعول آخر لا إلى نهاية فأكثر الأذهان الصحيحة لا يخطر لها إمكان هذا

حتى تحتاج إلى نفيه وكذلك لا يخطر لها أنه يمكن وجود شيئين كل منهما فعل الآخر بل هم يعلمون أن الشيء لا يفعل نفسه فكيف يفعل فاعل نفسه ، وقول القائل إنه لو كان كل منهما فاعلا للآخر أو مؤثرا في الآخر أو علة في الآخر لكان كل منهما قبل الآخر كلام صحيح ، وأما قول المعترض إن أريد بالتقدم تقدم العلة على المعلول فاللازم هو الملزوم وإن أريد غيره فإنه ممنوع ، فهذا عنه جوابان أحدهما أن يراد به التقدم المعقول في فطر الناس من تقدم الفاعل على المفعول وهو كونه قبله بالزمان أو تقدير الزمان وعلى هذا جمهور العقلاء ، بل قد يقولون إن هذا معلول بالضرورة وهو كون الفاعل سابقا متقدما على مفعوله وإنه يمتنع أن يكونا متساويين في زمان الوجود ، وهذ مما يستدل به على أن كل ما سوى الله حادث ليس في الموجودات ما يقارن الخالق ويكون معه بالزمان ولا يعرف في الوجود مفعول معين قارن فاعله في زمانه أصلا وإنما يعرف هذا في الشرط والمشروط فإن الشرط قد يقارن المشروط فلا يوجد قبله وقد يوجد قبله لكن لا بد من وجوده معه كما أن الحياة إذا كانت شرطا في العلم والإرادة أمكن أن تكون متقارنة في صفات الله تعالى فإن حياته

وعلمه معا لم يسبق الآخر والعلم مشروط بالحياة وكذلك الذات مع الصفات اللازمة لا يوجد أحدهما قبل الآخر بل هما متلازمان ولا يوجد أحدهما إلا مع الآخر ، وقد يكون الشرط سابقا كالاعراض التي لا توجد إلا بمحل وقد يكون المحل موجودا قبل وجود الاعراض وكما في افعال الله الحادثة فإنها مشروطة بوجود ذاته وذاته متقدمة عليها ، وما ذكره من ذكره من اهل الفلسفة والكلام في مسالة حدوث العالم وغيرها من ان التقدم ينقسم الىتقدم بالذات والعلية وقد يسمى الأول تقدما بالعلية والثاني تقدما بالذات كتفدم العلة على المعلول وتقدم بالطبع كتقدم الواحد على الاثنين ، وفرقوا بينهما بأنه في الأول يكون المتقدم فاعلا للمتاخر وفي الثاني يكون شرطا فيه ومثلوا الأول بتقدم حركة اليد على حركة الخاتم والكم فإنك تقول تحركت يدي فتحرك الخاتم فيها فزمانهما واحد مع العلم بأن الأول متقدم على الثاني وينقسم إلى التقدم بالزمان وبالرتبة الحسية او العقلية ، وزاد طائفة منهم الشهرستاني والرازي ومن اتبعهما تقدما اخر بمطلق الوجود وجعلوا التقدم بعض اجزاء الزمان على بعض

منه فيجيب عنه من يوافق جمهور العقلاء بأن التقدم المعقول إنما هو التقدم بالزمان او تقدير الزمان على التزاع المعروف في هذا الموضع ، واما التقدم بالمكان والمرتبة فهو تابع لهذا لما كان المتقدم في المكان يتحرك قبل حركة المتأخر كتحرك الامام قبل الماموم والامير قبل المأمور ، واما التقدم بالعلية فان عني به هذا وألا فلا حقيقة له فلا تعقل علة تامة تكون هي بسائر اجزائها مقارنة لمعلولها أصلا ، وقول القائل تحركت يدي فتحرك الخاتم ليس هو من تقدم الفاعل على المفعول فإن حركة اليد ليست هي الفاعل لحركة الخاتم لكن هي شرط فيها فلا توجد حركة الخاتم التابعة لحركة اليد إلا بشرط وجود حركة اليد التي هي متبوعة كما ان حركة الاصابع لا توجد إلا بحركة الكف ، فإن قيل الحركتان معا في الزمان فالفاعل لهذه هو الفاعل للاخرى وهو متقدم عليهما جميعا

، وان قيل بل أحداهما عقب الاخرى في الزمان كاجزاء الزمان المتلاحقة بطل قول القائل انهما معا في الزمان ، وكثيرا ما يشتبه على الناس الوجود مع الشيء بالوجود عقبه بل يطلقون لفظ لمع على المعاقب له ويقولون جاءا معا وان كان مجيء أحدهما معاقبا للاخر إذا لم يكن بينهما فصل بل يطلقون ذلك مع قرب الآخر فالحادثان إذا كان زمانهما واحدا او حدث أحدهما عقب حدوث الآخر بلا فصل كاجزاء الحركة والزمان لم يميز اكثر الناس بين هذا وهذا بالحس ، وحينئذ فقول القائل تحركت يدي فتحرك كمي ، يقال له لم لا 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 فإنه إذا حرك أحد الطرفين تحرك شيئا فشيئا حتى تنتهي الحركة إلى الطرف الآخر وهي متعاقبة كتعاقب زمان تلك الحركة وليست اجزاء الحركة وزمانها متقارنة

في الزمان وانما يتحرك معا في الزمان ما لاتكون الحركة في أحدهما اسبق من الآخر مثل البدن إذا تحرك منتقلا فان اجزاء البدن تتحرك في ان واحد لا يسبق بعضها بعضا إلا ما تقدم من الحركة كما تقدم احدى الرجلين على الاخرى بخلاف خرزات الظهر المتصلة تتصل

حركتها فإذا حركت يده تحركت جميع اجزائها وما فيها كالخاتم وما يتصل بها كالكم فيكون حكمها حكم الجسم المتصل إذا تحرك والحركة المنفصلة عن اخرى كحركة الرجل قبل الرجل يشهد فيها التقدم بالزمان لوجود المنفصل واما مع الاتصال فقد يشتبه المتصل بالمقارن وحينئذ فأي حركة كانت من قبل المتصل فهي متصلة بما قبلها كاتصال اجزاء زمان الحركة فليس هناك اقتران في الزمان ، واذا قيل في حركة الكم ان زمانها زمان حركة اليد كما يقال مثل ذلك في سائر المتحركات معا بالزمان فهنا لا نسلم ان احدى الحركتين فاعلة للاخرى بل غايتها ان تكون شرطا فيها والشرط يجوز ان يقارن المشروط بخلاف الفاعل فإنه لا بد ان يتقدم على الفعل المعين والمفعول المعين وان قدر ان نوع الفعل لازم له كما إذا قدر قديم ازلى متحرك لم يزل متحركا فإنه سيتقدم على كل جزء من اجزاء الحركة لازما له فمن جوز وجود جسم قديم لم يزل متحركا لا يقول ان شيئا معينا من الحركة قديم ازلى بل يقول نوع من الحركة ازلى وان كان كل منها حادثا كائنا بعد ان لم يكن مسبوقا بالعدم ، و المتفلسفة القائلون بقدم شيء من العالم لا دليل لهم على ذلك اصلا بل غايه ما عندهم إثبات قدم نوع الفعل وقدم نوع الفعل لا يستلزم قدم فعل معين ولا مفعول معين بل ذلك ممتنع

، وقول القائل العلة متقدمة على المعلول وان قارنته بالزمان وجعله الباري مع العالم بهذه المنزلة ، يقال له ان اردت بالعلة ماهو شرط في وجود المعلول لا مبدعا له كان حقيقة قولك ان واجب الوجود ليس هو مبدعا للممكنات ولا ربا لها بل وجوده شرط في وجودها وهذا حقيقة قول هؤلاء فالرب على اصلهم والعالم متلازمان كل منهما شرط في الآخر والرب محتاج إلى العالم كما ان العالم محتاج إلى الرب وهم يبالغون في إثبات غناه عن غيره وعلى اصلهم فقره إلى غيره كفقر بعض المخلوقات ، وغاية المتحذلق منهم كأرسطو ان يجعل الفلك واجب الوجود لا يقبل العدم مع كونه مفتقرا إلى المبدا الأول لأجل التشبه به ويجعل المبدأ الأول غنيا عما سواه لكن من التناقص ان يقول ان واجب الوجود مفتقرالى غيره وأيضا فالأزلي الذي يثبته لا حقيقه له كما قد بسط في موضع اخر ، وان اراد بالعلة ما هو مبدع للمعلول له فهذا لا يعقل مع كون زمانه المعلول لم يتقدم على المعلول تقدما حقيقيا وهو التقدم المعقول

، واذا شبهوا وجود الفلك مع الرب بالصوت مع الحركه والضوء مع الشمس كان هذا ونحوه تشبيها باطلا لا يفيد إمكان صحة قولهم فضلا عن إثبات صحته فان هذه الامور وامثالها إما ان يقال فيها ان الثاني

موجود متصل بالأول كأجزاء الزمان والحركة لا أنه معه في الزمان وإما أن يقال الثاني مشروط بالأول لا ان الأول مبدع للثاني فاعل له فلا يمكنهم ان يذكروا وجود فاعل لغيره مع ان زمانهما معا أصلا ، ونحن ذكرنا هذا التقسيم لئلا يكون الجواب مبنيا على امور دقيقة يختص بفهمها بعض الناس فإن الجواب كلما كان اظهر واتفاق العقلاء عليه اكثر كان اولى بالذكر من غيره إذ المقصود بيان الحق وابطال الباطل وألا فيمكن بسط الكلام في هذا وان يقال السبب لابد ان يتقدم على مسببه بالزمان وان الفاء المستعمله في هذا هي فاء التعقيب ، فقول القائل تحركت يدي فتحرك كمي يدل على ان الثاني عقب الأول ويقال إن فاء التسبب تتضمن التعقيب من غير عكس فكل مسبب فإنه يكون بعد سببه فليس كل ما كان عقب

غيره يكون مسببا عنه بل قد يكونان مسببين لسبب اخر وان كان شرطا فيه ، ثم الكلام في هذا ينجر إلى الفرق بين السبب وجزئه والشرط وليس هذا موضع استقصائه فإن المقصود حاصل بدون ذلك وإنما المقصود هنا أن تقدم العلة الفاعلة على المعلول المفعول أمر معقول عند جماهير العقلاء من الأولين والآخرين وإنما يجوز كون المفعول المعلول مقارنا لفاعله طائفة قليلة من الناس كابن سينا والرازي ونحوهما ، وقد زعم الرازي في محصله وغيره أن المتكلمين والفلاسفة يجوزون وجود الممكن القديم عن موجب بالذات وهي العلة القديمة ، لكن المتكلمون يقولون إنه فاعل بالاختيار فلهذا يمنعون قدم شيء من الممكنات والمتفلسفة يقولون إنه غير فاعل بالاختيار فلهذا قالوا بقدم معلوله وهذا الذي قاله غلط على الطائفتين جميعا كما قد بسطناه في موضع آخر ، فالمتكلمون الذين يقولون بامتناع مفعول قديم يقولون إن ذلك ممتنع على أي وجه قدر فاعله ويقولون كون الرب فاعلا بغير الاختيار ممتنع أيضا وليس امتناع أحدهما مشروطا بالعلم بامتناع الآخر ، والفلاسفة القائلون بقدم الأفلاك لهم قولان في العلة الأولى هل هي فاعلة بالاختيار أو موجبة بلا اختيار

، وقد ذكر القولين عنهم أبو البركات صاحب المعتبر وغيره وهو يختار أنه فاعل بالاختيار مع قوله بقدم الفعل وليست مسألة القدم ملازمة لمسألة الفاعل بالاختيار لا عند هؤلاء ولا عند هؤلاء كما ادعاه الرازي على الطائفتين وكذلك القول بإمكان معلول مفعول مقارن لفاعله هو قول بعض القائلين بقدم العالم لا قولهم كلهم ولا قول واحد من أتباع الرسل ولا ممن يقول بأن الله خالق لما برأه محدث له وحينئذ فالقول بتقدم الفاعل على مفعوله تقدما معقولا زمانيا وإما مقدرا تقدير الزمان قول جمهور العقلاء فهذا أحد الجوابين ، الوجه الثاني أن يقال هب أنهم أرادوا بالتقدم تقدم العلة على المعلول من غير تقدم بالزمان ولا تقدير الزمان وكان اللازم هو الملزوم لكن الشيء الواحد إذا عبر عنه بعبارتين تدل كل منهما على وصف غير الوصف الآخر كان تعدد المعاني نافعا وإن كانت الذات واحدة ولهذا قد تعلم الذات بوصف ولا تعلم بوصف آخر فإذا كان ذات التقدم ذات العلة فليس المفهوم من نفس العلة هو المفهوم من نفس التقدم وإن كانا متلازمين بل

معنى العلة أنه اقتضاه وأوجبه ومعنى التقدم أنه قبله ، وقد يفهم السبق والقبلية من لا يعلم أنه علة بعد فإذ قيل لو كان علة لكان قبله كان هذا صحيحا ثم العقل يجزم بأن الشيء لا يكون قبل نفسه فضلا عن أن يكون قبل ما هو قبل نفسه بأي وجه فسر معنى السبق والقبلية

، وحينئذ فيستدل بهذا على ذاك من لم بفهم الامتناع من لفظ العلة وأما من فهم الامتناع من لفظ العلة كما عليه جمهور الفطر السليمة فلا يحتاج إلى هذا ، ولكن كون الشيء دليلا على الشيء معناه أنه يلزم من ثبوته ثبوته ، والشيئان المتلازمان كل منهم يصلح أن يكون دليلا على الآخر ثم من شأن الإنسان أن يستدل بالظاهر على الخفى لكن الظهور والخفاء من الأمور النسبية فقد يظهر لهذا ما لا يظهر لهذا وقد يظهر للإنسان في وقت ما يخفى عليه في وقت آخر فلهذا أمكن أن يستدل بهذا على ذاك وبذاك على هذا إذا قدر إن هذا أظهر من ذاك تارة وذاك أظهر من هذا أخرى وإما بحسب شخصين وإما بحسب حالين ، وهذه المعاني من تفطن لها انجلت عنه شبه كثيرة فيما يورده الناس على الحدود والأدلة التي قد يقال إنه لا فائدة فيها ولا حاجة إليها وذاك صحيح وقد يقال بل ينتفع بها وهذا أيضا صحيح ، لكن من حصر العلم بطريق عينه هو مثل حد معين ودليل معين أخطأ كثيرا كما أن من قال إن حد غيره ودليله لا يفيد بحال أخطأ كثيرا وهذا كما أن الذين أوجبوا النظر وقالوا لا يحصل العلم إلا به مطلقا أخطأوا والذين قالوا لا حاجة إليه بحال بل المعرفة دائما ضرورية لكل أحد في كل حال أخطأوا بل المعرفة

، وإن كانت ضرورية في حق أهل الفطر السليمة فكثير من الناس يحتاج فيها إلى النظر والإنسان قد يستغني عنه في حال ويحتاج إليه في حال وكذلك الحدود قد يحتاج إليها تارة ويستغنى عنها أخرى كالحدود اللفظية والترجمة قد يحتاج إليها تارة وقد يستغنى عنها أخرى وهذا له نظائر ، وكذلك كون العلم ضروريا ونظريا والاعتقاد قطعيا وظنيا أمور نسبية فقد يكون الشيء قطعيا عند شخص وفي حال وهو عند آخر وفي حال أخرى مجهول فضلا عن أن يكون مظنونا وقد يكون الشيء ضروريا لشخص وفي حال ونظريا لشخص آخر وفي حال أخرى ، وأما ما أخبر به الرسول فإنه حق في نفسه لا يختلف باختلاف عقائد الناس وأحوالهم فهو الحق الذي لا يقبل النقيض ولهذا كل ما عارضه فهو باطل مطلقا ، ومن هنا يتبين لك أن الذين بنوا أمورهم على مقدمات إما ضرورية أو نظرية أو قطعية أو ظنية بنوها على أمور تقبل التغير والاستحالة فإن القلوب بيد الله يقلبها كيف يشاء وأما ما جاء به الرسول فهو حق لا يقبل النقيض بحال فهو صلى الله عليه وسلم يخبر بالحق كما قال أهل الجنة لما دخلوها ، الحمد لله الذي هدانا لهذا وما كنا لنهتدي لولا أن هدانا الله لقد جاءت رسل ربنا بالحق ، سورة الأعراف ٤٣ وقد قال تعالى ، إنا أرسلناك بالحق بشيرا ونذيرا ، سورة

البقرة ١١٩ ، وداعيا إلى الله بإذنه وسراجا منيرا ، سورة الأحزاب ٤٦ وقال تعالى ، أم لم يعرفوا رسولهم فهم له منكرون

أم يقولون به جنة بل جاءهم بالحق وأكثرهم للحق كارهون ولو اتبع الحق أهواءهم لفسدت السماوات والأرض ومن فيهن بل أتيناهم بذكرهم فهم عن ذكرهم معرضون ، سورة المؤمنون ٦٩ ٧١ ، وقال تعالى ، الذين كفروا وصدوا عن سبيل الله أضل أعمالهم والذين آمنوا وعملوا الصالحات وآمنوا بما نزل على محمد وهو الحق من ربهم كفر عنهم سيئاتهم وأصلح بالهم ذلك بأن الذين كفروا اتبعوا الباطل وأن الذين آمنوا اتبعوا الحق من ربهم كذلك يضرب الله للناس أمثالهم ، سورة محمد ١ ٣ ومثل هذا كثير ، فالرسول صلى الله عليه وسلم يخبر بالحق ويقيم عليه الأدلة العقلية البرهانية الموصلة إلى معرفته كالأقيسة العقلية وهي الأمثال المضروبة ، قال تعالى ، ولقد صرفنا للناس في هذا القرآن من كل مثل فأبى أكثر الناس إلا كفورا ، سورة الإسراء ٨٩ وقال تعالى ، ولقد صرفنا في هذا القرآن للناس من كل مثل وكان الإنسان أكثر شيء جدلا ، سورة الكهف ٥٤ إلى قوله تعالى ، ويجادل الذين كفروا بالباطل ليدحضوا به الحق واتخذوا آياتي وما أنذروا هزوا ومن أظلم ممن ذكر بآيات ربه فأعرض عنها ونسي ما قدمت يداه إنا جعلنا على قلوبهم أكنة أن يفقهوه وفي آذانهم وقرا وإن تدعهم إلى الهدى فلن يهتدوا إذا أبدا ، سورة الكهف ٥٦ ٥٧

، وقال تعالى ، ولقد ضربنا للناس في هذا القرآن من كل مثل لعلهم يتذكرون ، سورة الزمر ٢٧ ، وهو سبحانه يجيب عن المعارضات كما قال تعالى ، ولا يأتونك بمثل إلا جئناك بالحق وأحسن تفسيرا ، سورة الفرقان ٢٣ وهذا مبسوط في غير هذا الموضع ، والمقصود هان ان الطريقة الشرعية تتضمن الخبر بالحق والتعريف بالطرق الموصلة اليه النافعة للخلق واما الكلام على كل ما يخطر ببال كل أحد من الناس من الشبهات السوفسطائية فهذا لا يمكن ان يبينه خطاب على وجه التفصيل ، والعلوم الفطرية حاصلة مع صحة الفطرة وسلامتها وقد يعرض للفطرة ما يفسدها ويمرضها فترى الحق باطلا كما في البدن إذا فسد او مرض فإنه يجد الحلو مرا ويرى الواحد اثنين فهذا يعالج بما يزيل مرضه ، والقرآن فيه شفاء لما في الصدور من الامراض والنبي صلى الله عليه وسلم علم ان وسواس التسلسل في الفاعل يقع في النفوس وانه معلوم الفساد بالضرورة فأمر عند ورود بالاستعاذة بالله منه والانتهاء عنه كما في الصحيحن واللفظ لمسلم عن أبي هريرة قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم لا يزال الناس يتسائلون حتى يقال

، هذا الله خلق الخلق فمن خلق الله فمن وجد من ذلك فليقل آمنت بالله ، وفي لفظ اخر ياتي الشيطان احدكم فيقول من خلق السماء من خلق الارض فيقول الله وزاد فليقل امنت بالله ورسله وفي لفظ اخر يقول

من خلق كذا من خلق كذا حتى يقول من خلق ربك فإذا بلغ ذلك فليستعذ بالله ولينته هذا لفظ البخاري نحوه ، وفي مسلم عن انس عن النبي صلى الله عليه وسلم قال قال الله عز وجل ان امتك لا يزالون يقولون ما كذا ما كذا حتى يقولوا هذا الله خلق الخلق فمن خلق الله سبحانه ، وفي البخاري عن انس قال قال رسول اله صلى الله عليه وسلم لن يبرح الناس يتساءلون هذا الله خالق كل شيء فمن خلق الله

، وقد سئل بعض السالكين طريقة هؤلاء كالرازي ونحوه فقيل له لم لم يامر النبي صلى اله عليه وسلم عند هذا الوسواس بالبرهان المبين لفساد التسلسل والدور بل امر بالاستعاذة فأجاب بان مثل هذا مثل من عرض له كلب يمبح عليه ليؤذيه ويقطع طريقه فتارة يضربه بعضا وتارة يطلب من صاحب الكلب ان يزجره قال فالبرهان هو الطريق الأول وفيه صعوبة والاستعاذة بالله هو الثاني وهو اسهل ، واعترض بعضهم على هذا الجواب بان هذا يقتضي ان طريقة البرهان اقوى واكمل ولبس الأمر كذلك بل طريقة الاستعاذة اكمل واقوى فإن الله للوسواس عن القلب اكمل من دفع الانسان ذلك عن نفسه ، فيقال السؤال باطل وكل من جوابيه مبنى على الباطل فهو باطل وذلك ان هذا الكلام مبناه على ان هذه الاسئلة الواردة على النفس تندفع بطريقين أحدهما البرهان والآخر الاستعاذة وان النبي صلى الله عليه وسلم امر بالاستعاذة وان المبين لفساد الدور والتسلسل قطعة بطريق البرهان وان طريقة البرهان تقطع الاسولة الواردة على النفس بدون ما ذكره النبي صلى الله عليه وسلم وان النبي صلى الله عليه وسلم لم يأمر بطريقة البرهان ، وهذا خطأ من وجوه بل النبي صلى الله عليه وسلم أمر بطريقة البرهان حيث يؤمر بها ودل على مجاميع البراهين التي يرجع اليها غاية

، نظر النظار ودل من البراهين 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 إلى نيل المطلوب من النجاة والسعادة إلا بما امر به لا طريق غير ذلك ، وبيان ذلك من وجوه ، أحدهما ان يقال البرهان الذي ينال بالنظر فيه العلم لا بد ان ينتهي إلى مقدمات ضروية فطرية فإن كل علم ليس بضروري لا بد ان ينتهي إلى علم ضروري إذ المقدمات التظرية لو اثبتت بمقدمات نظرية دائما لزم الدور القبلى او التسلسل في المؤثرات في محل له ابتداء وكلاهما باطل بالضرورة واتفاق العقلاء من وجه فان العلم النظري الكسبي هو ما يحصل بالنظر في مقدمات معلومة بدون النظر إذ لو كانت تلك المقدمات أيضا نظرية لتوقف على غيرها فيلزم تسلسل العلوم النظرية في الانسان والانسان حادث كائن بعد ان لم يكن والعلم الحاصل في قلبه حادث فلو لم يحصل في قلبه علم إلا بعد علم قبله للزم ان لا يحصل في قلبه علم ابتداء فلا بد من علوم بديهية أولية يبتدؤها الله في قلبه وغاية البرهان ان ينتهي اليها

، ثم تلك العلوم الضرورية قد يعرض فيها شبهات ووساوس كالشبهات السوفسطائية مثل الشبهات التي يوردها على العلوم الحسية والبديهية كالشبهات التي اوردها الرازي في أول محصلة وقد تكلمنا عليها في غير هذا الموضع ، والشبهات القادحة في تلك العلوم لا يمكن الجواب عنها البرهان لأن غاية البرهان ان ينتهي اليها فإذا وقع الشك فيها انقطع طريق النظر والبحث ولهذا كان من انكر العلوم الحسية والضرورية لم يناظر بل إذا كان جاحدا معاندا عوقب حتى يعترف بالحق وان كان غالطا إما لفساد عرض لحسه او عقله لعجزه عن فهم تلك العلوم واما لنحو ذلك فانه يعالج بما يوجب حصول شروط العلم له وانتفاء موانعه فإن عجز عن ذلك لفساد في طبيعته عولج بالادوية الطبيعية او بالدعاء والرقى والتوجه ونحو ذلك وألا ترك ، ولهذا اتفق العقلاء على ان كل 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 او لم يكن قادرا على النظر لم تتمكن مخاطبته بالنظر والاستدلال

، واذا تبين هذا فالوسوسة والشبهة القادحة في العلوم الضرورية لا تزال بالبرهان بل متى فكر العبد ونظر ازداد ورودها على قلبه وقد يغلبه الوسواس حتى يعجز عن دفعه عن نفسه كما يعجز عن حل الشبهة السوفسطائية ، وهذا يزول بالاستعاذة بالله فان الله هو الذي يعيذ العبد ويجيره من الشبهات والشهوات المغوية ولهذا امر العبد أن يستهدي ربه في كل صلاة فيقول ، اهدنا الصرط المستقيم صراط الذين أنعمت عليهم غير المغضوب عليهم ولا الضالين ، (سورة الفاتحة ٦ ٧) ، وفي الحديث الالهي الصحيح عن النبي صلى الله عليه وسلم فيما يروي عن ربه تبارك وتعالى ، يا عبادي كلكم ضال إلا من هديته فاستهدوني أهدكم ، وقال تعلى ، واذا قرأت القران فاستعذ بالله من الشيطان الرجيم ، (سورة النحل ٩٧) ، وقال تعالى ، واما يتزغنك من الشيطان نزغ فاستغذ بالله انه سميع عليم ، (سورة الاعراف ٢٠٠)

، وقال تعالى ، واما يتزغنك من الشيطان نزغ فاستعذ بالله انه هو السميع العليم ، سورة (فصلت ٣٦) ، وفي الصحيحين عن سليمان بن صرد قال استب رجلان عند النبي صلى الله عليه وسلم فجعل أحدهما يغضب ويحمر وجهه فقال النبي صلى الله عليه وسلم اني لأعلم كلمة لو قالها لذهب ذا عنه أعوذ بالله من الشيطان الرجيم فأمر الله تعالى العبد ان يستعيذ من الشيطان عند القراءة وعند الغضب ليصرف عنه شره عند وجود سبب الخير وهو القراءة ليصرف عنه ما يمنع الخير وعند وجود سبب الشر ليمنع ذلك السبب الذي يحدثه عند ذلك ، وقدة ثبت عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال ما من قلب من قلوب العباد إلا وهو بين اصبعين من أصابع الرحمن ان شاء أن يقيمه اقامه وان شاء ان يزيغه ازاغه

، وكانت يمين النبي صلى الله عليه وسلم لا ومقلب القلوب ، وكان كثيرا ما يقول والذي نفس محمد بيده ، وفي الحديث للقلب أشد تقلبا من القدر إذا استجمع غليانا ، وشواهد هذا الأصل كثيرة مع ما يعرفه كل أحد من حال نفسه من كثرة تقلب قلبه من الخواطر التي هي من جنس الاعتقادات ومن جنس الارادات وفيها المحمود والمذموم والله هو القادر على صرف ذلك عنه فالاستعاذة بالله طريق مفضية إلى المقصود الذي لا يحصل بالنظر والاستدلال ، والوجه الثاني أن يقال النبي صلى الله عليه وسلم لم يأمر بالاستعاذة وحدها بل أمر العبد ان ينتهي عن ذلك مع الاستعاذة اعلاما منه بأن هذا السؤال هو نهاية الوسواس فيجب الانتهاء عنه

، ليس هو من البدايات التي يزيلها ما بعده فإن النفس تطلب سبب كل حادث وأول كل شيء حتى تنتهي إلى الغاية والمنتهى ، وقد قال الله تعالى ، وأن إلى ربك المنتهى ، سورة النجم ٤٢ وفي الدعاء المأثور الذي ذكره مالك في الموطأ حسبي الله وكفى سمع الله لمن دعا ليس وراء الله مرمى ، وفي رواية ليس وراء الله منتهى ، فإذا وصل العبد إلى غاية الغايات ونهاية النهايات وجب وقوفه فإذا طلب بعد ذلك شيئا آخر وجب أن ينتهي فأمر النبي صلى الله عليه وسلم العبد أن ينتهي مع استجارته بالله من وسواس التسلسل كما يؤمر كل من حصل نهاية المطلوب وغاية المراد أن ينتهي إذ كل طالب ومريد فلا بد له من مطلوب ومراد ينتهي إليه وإنما وجب انتهاؤه لأنه من المعلوم بالعلم الضروري الفطري لكل من سلمت فطرته من بني آدم أنه سؤال فاسد وأنه يمتنع أن يكون لخالق كل مخلوق خالق فإنه لو كان له خالق لكان مخلوقا و لم يكن خالقا لكل مخلوق بل كان يكون من جملة المخلوقات والمخلوقات كلها لا بد لها من خالق وهذا معلوم بالضرورة والفطرة وإن لم يخطر ببال العبد قطع الدور والتسلسل فإن وجود المخلوقات كلها بدون خالق معلوم الامتناع بالضرورة

وإذا قلنا يمتنع وجود المحدثات كلها بدون محدث كان هذا متضمنا لذاك فإن كل مخلوق محدث فإذا كان كل محدث لا بد له من محدث فكل مخلوق لا بد له من خالق أولى وكذلك إذا قلنا كل ممكن لا بد له من واجب ، فلما كان بطلان هذا السؤال معلوما بالفطرة والضرورة أمر النبي صلى الله عليه وسلم أن ينتهى عنه كما يؤمر أن ينتهى عن كل ما يعلم فساده من الأسولة الفاسدة التي يعلم فسادها كما لو قيل متى حدث الله أو متى يموت ونحو ذلك ، وهذا مما يبين أن سؤال السائل أين كان ربنا في حديث أبي رزين لم يكن هذا السؤال فاسدا عنده صلى الله عليه وسلم كسؤال السائل من خلق الله فإنه لم ينه السائل عن ذلك ولا أمره بالاستعاذة بل النبي صلى الله عليه وسلم سأل بذلك لغير واحد فقال له أين الله وهو مترة أن يسأل سؤالا فاسدا وسمع الجواب عن ذلك وهو مترة أن يقر على جواب فاسد ولما سئل عن ذلك أجاب فكان سائلا به تارة ومجيبا عنه أخرى ، ولو كان المقصود مجرد التمييز بين الرب والصنم مع علم الرسول أن

السؤال والجواب فاسدان لكان في الأسولة الصحيحة ما يغني غير الرسول عن الأسولة الفاسدة فكيف يكون الرسول صلى الله عليه وسلم فانه كان يمكن أن يقول من ربك من تعبدين كما قال لحصين الخزاعي يا حصين كم تعبد اليوم قال أعبد سبعة آلهة ستة في الارض وواحدا في السماء قال فمن الذي تعد لرغبتك ورهبتك قال الذي في السماء فقال أسلم حتى اعلمك كلمة ينفعك الله بها فلما أسلم سأله عن الدعوة فقال قل اللهم الهمني رشدي وقني شر نفسي رواه أحمد في المسند وغير أحمد ، والثالث أن النبي صلى الله عليه وسلم أمر العبد ان يقول آمنت بالله وفي رواية ورسوله فهذا من باب دفع الضد الضار بالضد النافع فإن قوله آمنت بالله يدفع عن قلبه الوسواس الفاسد ، ولهذا كان الشيطان يخنس عند ذكر الله ويوسوس عند الغفلة عن ذكر الله ولهذا سمى الوسواس الخناس فإنه جاثم على فوائد ابن آدم فإن ذكر الله خنس والخنوس الاختفاء بانخفاض ولهذا سميت الكواكب الخنس ، وقال أبو هريرة لقيت النبي صلى الله عليه وسلم في بعض طرق المدينة وأنا جنب فانخنست منه

، ويقال انخنست من فلان وهو اختفاء بنوع من الانخفاض والذل له فالمختفي من عدو يقاتله لا يقال انخنس منه وانما ينخنس الانسان ممن يهابه ويعظمه فيذل له وينخفض منه في اختفائه فهكذا الشيطان في حال ذكر الله يذل ويخضع ويختفي واذا غفل العبد عن ذكر الله وسوس ، فأمر النبي صلى الله عليه وسلم العبد ان يقول آمنت بالله او آمنت بالله ورسوله فإن هذا القول ايمان وذكر الله يدفع به ما يضاده من الوسوسة القادحة في العلوم الضرورية الفطرية ويشبه هذا الوسواس الذي يعرض لكثير من الناس في العبادات حتى يشككه هل كبر أو لم يكبر وهل قرأ الفاتحة أم لا وهل نوى العبادة أم لم ينوها وهل غسل عضوه في الطهارة او لم يغسله فيشككه في علومه الحسية الضرورية ، وكونه غسل عضوا أمر يشهده ببصره وكونه تكلم بالتكبير او الفاتحة أمر يعلمه بقلبه ويسمعه بأذنه وكذلك كونه يقصد الصلاة مثل كونه يقصد الاكل والشرب والركوب والمشي وعلمه بذلك كله علم ضروري يقيني أولي لا يتوقف على النظر والاستدلال ولا يتوقف على البرهان بل هو مقدمات البرهان وأصوله التي يبنى عليها البرهان أعنى البرهان النظري المؤلف من المقدمات

، وهذا الوسواس يزول بالاستعاذة وانتهاء العبد وأن يقول إذا قال لم تغسل وجهك بلى قد غسلت وجهي واذا خطر له أنه لم ينو ولم يكبر يقول بقلبه بلى قد نويت وكبرت فيثبت على الحق ويدفع ما يعارضه من الوسواس فيرى الشيطان قوته وثباته على الحق فيندفع عنه وألا فمتى رآه قابلا للشكوك والشبهات مستجيبا إلى الوساوس والخطرات أورد عليه من ذلك ما يعجز عن دفعه وصار قلبه موردا لما توحيه شياطين الانس والجن من زحرف القول وانتقل من ذلك إلى غيره إلى ان يسوقه الشيطان إلى الهلكة ، فالله ، ولي الذين آمنوا يخرجهم من الظلمات إلى النور والذين كفروا أولياؤهم الطاغوت يخرجونهم من النور إلى الظلمات ، سورة

البقرة ٢٥٧ ، ان الذين اتقوا إذا مسهم طائف من الشيطان تذكروا فإذا هم مبصرون واخوانهم يمدونهم في الغي ثم لا يقصرون ، سورة الاعراف ٢٠١ ٢٠٢

فصل ، ومما ينبغي ان يعرف في هذا المقام وان كنا قد نبهنا عليه في

مواضع أن كثيرا من العلوم تكون ضرورة فطرية فإذا طلب المستدل ان يستدل عليها خفيت ووقع فيها شك إما لما في ذلك من تطويل المقدمات واما لما في ذلك من خفائها واما لما في ذلك من كلا الامرين ، والمستدل قد يعجز عن نظم دليل على ذلك إما لعجزه عن تصوره واما لعجزه عن التعبير عنه فإنه ليس كل ما تصوره الانسان أمكن كل أحد أن يعبر عنه باللسان وقد يعجز المستمع عن فهمه ذلك الدليل وان أمكن نظم الدليل وفهمه فقد يحصل العجز عن إزالة الشبهات المعارضة إما من هذا وإما من هذا وإما منهما ، وهذا يقع في التصورات أكثر مما يقع في التصديقات فكثير من الامور المعروفة إذا حدث بحدود تميز بينها وبين المحدودات زادت خفاء بعد الوضوح لكونها أظهر عند العقل بدون ذلك الحد منها بذلك الحد ، ولكن قد يكون في الأدلة والحدود من المنفعة ما قد نبه عليه غير مرة ولهذا تنوعت طرق الناس في الحدود والادلة وتجد كثيرا من الناس يقدح في حدود غيره وأدلته ثم يذكر هو حدودا وأدلة يرد عليها ايرادات من جنس ما يرد على تلك او من جنس آخر وذلك لأن المقصود بالحدود ان كان التمييز بين المحدود وبين غيره كانت الحدود الجامعة المانعة على أي صورة كانت مشتركة في حصول التمييز بها وان لم تكن جامعة مانعة كانت مشتركة في عدم حصول التمييز بها وإن لم تكن جامعة مانعة كانت مشتركة في عدم حصول التمييز وان كان المطلوب بها تعريف المحدود فهذا لا يحصل بها مطلقا ولا يمتنع بها

مطلقا بل يحصل لبعض الناس وفي بعض الاوقات دون بعض كما يحصل بالاسماء فإن الحد تفصيل ما دل عليه الاسم بالاجمال فلا يمكن ان يقال الاسم لا يعرف المسمى بحال ولا يمكن ان يقال يعرف به كل أحد كذلك الحد ، وان قيل ان المطلوب بالحد ان مجرد الحد يوجب ان المستمع له يتصور حقيقة المحدود التي لم يتصورها إلا بلفظ الحاد وانه يتصورها بمجرد قول الحاد كما يظنه من يظنه من الناس بعض أهل المنطق وغيرهم فهذا خطأ كخطأ من يظن ان الاسماء توجب معرفة 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 ان الحدود مقصودها التمييز بين المحدود وغيره وان ذلك يحصل بالوصف الملازم للمحدود طردا وعكسا الذي يلزم من ثبوته ثبوت المحدود ومن انتفائه انتفاؤه كما هو طريقة نظار المسلمين من جميع الطوائف مثل أبي علي وأبي هاشم وأمثالهما ومثل أبي الحسن الاشعري والقاضي أبي بكر وأبي المعالي الجويني والقاضي أبي يعلي وأبي الوفاء ابن عقيل وأمثالهم

، وأما طريقة أهل المنطق ودعواهم ان الحد التام مقصوده التعريف بالحقيقة وان الحقيقة مؤلفة من الصفات الذاتية الداخلة في المحدود وهي الجنس والفصل وتقسيمهم الصفات اللازمة للموصوف إلى داخل في الحقيقة وخارج عنها عرضي وجعل العرضى الخارج عنها اللازم على نوعين لازم للماهية ولازم لوجود الماهية وبناءهم ذلك على ان ماهيات الاشياء التي هي حقائقها ثابتة في الخارج وهي مغايرة للموجودات المعينة الثابتة في الخارج وان الصفات الذاتية تكون متقدمة على الموصوف في الذهن والخارج وتكون أجزاء سابقة لحقيقة الموصوف في الوجودين الذهني والخارجي ، فهذا ونحوه خطأ عند جماهير العقلاء من نظار الإسلام وغيرهم بل الذي عليه نظار الإسلام ان الصفات تنقسم إلى لازمة للموصوف لا تفارقه إلا بعدم ذاته والى عارضة له يمكن مفارقتها له مع بقاء ذاته وهذه اللازمة منها ما هو لازم للشخص دون نوعه

وجنسه ومنها ما هو لازم لنوعه او جنسه ، واما تقسيم اللازمة إلى ذاتي وعرضي وتقسيم العرضي إلى لازم للماهية ولازم للوجود وغير لازم بل عارض فهذا خطأ عند نظار الإسلام وغيرهم ، بل طائفة من نظار الإسلام قسموا اللازم إلى ذاتي ومعنوي وعنوا بالصفات الذاتية ما لا يمكن تصور الذات مع عدمه وعنوا بالمعنوى ما يمكن تصور الذات بدون تصوره وان كان لازما للذات فلا يلزمها إلا إذا تصور معينا يقوم بالذات ، فالأول عندهم مثل كونالرب قائما بنفسه وموجودا بل وكذلك كونه قديما عند أكثرهم فإن ابن كلاب يقول القديم بقدم والاشعري له قولان اشهرهما عند اصحابه انه قديم بغير قدم لكنه باق ببقاء وقد وافقه على ذلك ابن أبي موسى وغيره واما القاضي

، ابو بكر فإنه يقول باق بغير بقاء ووافقه على ذلك ابو يعلي وابو المعالي وغيرهما ، والثاني عندهم مثل كونه حيا وعليما وقديرا ونحو ذلك ، وتقسيم هؤلاء اللازمة إلى ذاتي ومعنوى كلام ليس هذا موضع بسطه فإنهم لم يعنوا بالذاتي ما يلزم الذات إذ الجميع لازم للذات ولا عنوا بالذاتي المقوم للذات كاصطلاح المنطقيين فإن هؤلاء ليس عندهم في الذوات ما هو مركب من الصفات كالجنس والفصل ولا يقسمون الصفات إلى مقوم داخل في الماهية هو جزء منها والى عرضي خارج عنها ليس مقوما بل هذا التقسيم عندهم وعند جمهور العقلاء خطأ كما هو خطأ في نفس الأمر إذ التفريق بين الذاتي المقوم واللازم الخارج تفريق باطل لا يعود إلا إلى مجرد تحكم يتضمن التفريق بين المتماثلين كما قد بسط في موضعه ، ولهذا يعترف حذاق أئمة أهل المنطق كابن سينا وأبي البركات صاحب المعتبر وغيرهما بأنه لا يمكن ذكر فرق مطرد بين هذا وهذا وذكر ابن سينا ثلاثة فروق مع اعترافه بأنه ليس واحد منها

صحيحا اعترض أبو البركات على ما ذكره ابن سينا بما يبين فساد الفرق بين الذاتي المقوم والعرضي الازم ، و أبو البركات لما كان معتبرا لما ذكره أئمة المشائين لا يقلدهم ولا يتعصب لهم كما يفعله غيره مثل ابن سينا وأمثاله نبه على أن ما ذكره ارسطو وأصحابه في هذا الموضع مما لم تعرف صحته ولا منفعته ، وغير أبي البركات بين فساده وتناقضه وصنف الناس مصنفات في الرد على اهل المنطق كما صنف أبو هاشم و ابن النوبختي والقاضي ابو بكر بن الطيب وغيرهم ، وهؤلاء الكلابية الذين يفرقون بين الصفات الذاتية والمعنوية هم أصح نظرا من هؤلاء المنطقيين وهم ينكرون ما ذكر المنطقيون من الفرق فلا يعود تفريقهم إلى تفريق المنطقيين بل تفريقهم يعود إلى ما ذكروه هم من أن الصفات الذاتية عندهم ما لا يمكن تصور الذات مع تصور عدمها والصفات المعنوية ما يمكن الذات مع تصور عدمها كالحياة والعلم والقدرة فإنه يمكن تصور الذات مع نفي كونها قائمة بالنفس وموجودة وكذلك لا يمكن ذلك مع نفي كونها قديمة عند أكثرهم ، وأبن كلاب الاشعري في أحد قوليه جعل القدم كالعم والقدرة والبقاء فيه نزاع بين الاشعري ومن اتبعه كأبي علي بن

أبي موسى وأمثاله وبين القاضي أبي بكر ومن اتبعه كالقاضي أبي يعلى وأمثاله ، وهؤلاء أيضا تفريقهم باطل فإن قولهم لا يمكن تصور الذات مع نفي تلك الصفة ، يقال لهم لفظ التصور مجمل يراد به تصور ما وهو الشعور بالمتصور من طريق الوجود ويراد به التصور التام وما من تصور إلا وفوقه تصور أتم منه ، ومن هذا دخل الداخل على هؤلاء المنطقيين الغالطين وعلى هؤلاء فإن عنوا به التصور التام للذات الثابتة في الخارج التي لها صفات لازمة لها فهذه لا يمكن تصورها كما هي عليه مع نفي هذه الصفات فإذا عنى بالماهية ما يتصوره المتصور في ذهنه فهذا يزيد وينقص بحسب تصور الأذهان ، وإن عنوا به ما في الخارج فلا يوجد شيء بدون جميع لوازمه وإن عني بذلك أنه لا يمكن تصورها بوجه من الوجوه مع نفي هذه الصفات فهذا يرد عليهم فيما جعلوه ذاتيا مثل كونه قائما بنفسه وكونه قديما ونحو ذلك ، فإنه قد يتصور الذات تصورا ما من لا يخطر بقلبه هذه المعاني بل

من ينفي هذه المعاني أيضا وإن كان ضالا في نفيها كما أن من نفى الحياة والعلم والقدرة كان ضالا في نفيها ، وإذا قيل لا يمكن وجود الفعل إلا من ذات قائمة بنفسها قديمة ، قيل ولا يمكن إلا من ذات حية عالمة قادرة ، فإذا قيل هذه يمكن بعض العقلاء أن يتصور كونها فاعلا مع انتفاء هذه الصفات ، قيل هذا تصور باطل والتصورات الباطلة لا ضابط لها فقد يمكن ضال آخر أن يتصور كونها فاعلة مع عدم القيام بالنفس فإن الفرق إذا عاد إلى اعتقاد المعتقدين لا إلى حقائق موجودة في الخارج كان فرقا ذهنيا اعتباريا لا فرقا حقيقيا من جنس فرق أهل المنطق بين الذاتي المقوم والعرضي اللازم فإنه يعود إلى ذلك حيث جعلوا الذاتي ما لا تتصور الماهية بدون تصوره والعرضى ما يمكن تصورها بدون تصوره وليس هذا بفرق في نفس الأمر وإنما يعود إلى ما

تقدره الأذهان فإنه ما من تصور إلا وفوقه تصور أتم منه فإن أريد بالتصور مطلق الشعور بالشيء فيمكن الشعور به بدون الصفات التي جعلوها ذاتية فإنه قد يشعر بالإنسان من لا يخطر بباله أنه حيوان ناطق أو جسم نام حساس متحرك بالإرادة ناطق ، وإن أرادوا التصور التام فقول القائل حيوان ناطق لا يوجب

التصور التام للموصوف بل ما من تصور إلا وفوقه تصور أكمل منه ، فإن صفات الموصوف ليست منحصرة فيما ذكروه ، وإن قالوا نريد به التصور التام للصفات الذاتية عادت المطالبة بالفرق فيبقى الكلام دورا ، وهذا كما أنهم يقولون ماهية الشيء هي المركبة من الصفات الذاتية ثم يقولون الصفات الذاتية هي التي يتوقف تحقق الماهية عليها أو يقف تصور الماهية عليها فلا تعقل الصفة الذاتية حتى تعقل الماهية ولا تعقل الماهية حتى تعقل الصفة الذاتية لها فيبقى الكلام دورا ، كما يجعلون الصفات الذاتية أجزاء للماهية مقومة لها سابقة لها في الحقيقة في الوجودين الذهني والخارجي مع العلم بأن الذات أحق بأن تكون سابقة من الصفات إن قدر أن هناك سبقا وإلا فهما متلازمان ، وإذا قيل هي أجزاء ، قيل إن كانت جواهر كان الجوهر الواحد جواهر كثيرة وإن كانت أعراضا فهي صفات ، فإذا قيل الإنسان حيوان ناطق

، قيل إن كانت الحيوانية والناطقية أعراضا فهي صفات الإنسان وإن كانت جواهر فهنا جوهر هو إنسان وجوهر هو حيوان وجوهر هو ناطق وجوهر هو جسم وجوهر هو حساس وجوهر هو نام ومعلوم فساد هذا ، وحقيقة الأمر أنها صفات لما يتصور في الأذهان وصفات لما هو موجود في الأعيان وأن الذات هي أحق بتقويم الصفات من الصفات بتقويم الذات ، وأيضا فإن أرادوا تصور الصفات مفصلة فمعلوم أن قولهم حيوان ناطق لا يوجب تصور سائر الذاتيات مفصلا فإن كونه جسما ناميا وحساسا ومتحركا بالإرادة لا يدل عليه اسم الحيوان دلالة مفصلة بل مجملة وإن أرادوا بالتصور التصور سواء كان مجملا أو مفصلا فمعلوم أن لفظ الإنسان يدل على الحيوان والناطق كما يدل لفظ الحيوان على الجسم النامي الحساس المتحرك بالإرادة فيكون اسم الإنسان كافيا في تعريف صفات الإنسان مثل ما أن لفظ الحيوان كاف في تعريف صفات الحيوان ، فإذا كانوا في تعريف الإنسان لا يأتون إلا بلفظ يدل على صفاته الذاتية دلالة مجملة وهذا القدر حاصل بلفظ الإنسان كان تعريفهم من جنس التعريف بالأسماء وكان ما جعلوه حدا من جنس ما جعلوه اسما

، فإن كان أحدهما دالا على الذات فكذلك الآخر وإلا فلا فلا يجوز جعل أحدهما مصورا للحقيقة دون الآخر غاية ما يقال إن في هذا الكلام من تفصيل بعض ما ليس في الآخر ، فإن قول القائل حيوان ناطق فيه من الدلالة على معنى النطق باللفظ الخاص ما ليس في لفظ الإنسان ، فيقال وكذلك في لفظ النامي من الدلالة على النمو باللفظ الخاص ما ليس في لفظ الحيوان وأنتم لا توجبون ذلك ، وكذلك لفظ الحساس

والمتحرك بالإرادة فعلم ان كلامهم لا يرجع إلى حقيقة موجودة معقولة وإنما يرجع إلى مجرد وضع واصطلاح وتحكم واعتبارات ذهنية وهذا مبسوط في موضعه ، وكذلك الذين فرقوا بين الصفات الذاتية وبين المعنوية اللازمة للذات من الكلابية وأتباعهم يعود تفريقهم إلى وضع واصطلاح وتحكم واعتبارات ذهنية لا إلى حقيقة ثابتة في الخارج ولهذا يضطربون في الفرق بين الصفات الذاتية والمعنوية ، فهذا يقول إنه قديم بقدم باق ببقاء وهذا ينازع في هذا أو في هذا ، والنافي يقول هو عالم بذاته قادر بذاته كما يقول هؤلاء إنه باق بذاته قديم بذاته ، وإذا أراد بذلك أن علمه من لوازم ذاته لا يفتقر إلى شيء آخر فقد

أصاب وإن أراد أنه يمكن كونه حيا عالما قادرا بدون حياة وعلم وقدرة فقد اخطأ وذاته حقيقتها هي الذات المستلزمة لهذه المعاني فتقدير وجودها بدون هذه المعاني تقدير باطل لا حقيقة له ووجود ذات منفكة عن جميع الصفات إنما يمكن تقديره في الأذهان لا في الأعيان وهذه الأمور مبسوطة في موضعها ، والمقصود هنا أن التعريف بالحدود والتعريف بالأدلة قد يتضمن إيضاح الشيء بما هو أخفى منه وقد يكون الخفاء والظهور من الأمور النسبية الإضافية فقد يتضح لبعض الناس أو للإنسان في بعض الأحوال ما لا يتضح لغيره أو له في وقت آخر فينتفع حينئذ بشيء من الحدود والأدلة لا ينتفع بها في وقت آخر ، وكلما كانت حاجة الناس إلى معرفة الشيء وذكره أشد وأكثر كانت معرفتهم به وذكرهم له أعظم وأكثر وكانت طرق معرفته أكثر وأظهر وكانت الأسماء المعرفة له أكثر وكانت على معانيه أدل ، فالمخلوق الذي يتصوره الناس ويعبرون عنه أكثر من غيره تجد له من الأسماء والصفات عندهم ما ليس لغيره كالأسد والداهية والخمر والسيف ونحو ذلك فلكل من هذه المسميات في اللغة من الأسماء أسماء كثيرة وهذا الاسم يدل على معنى لا يدل عليه

الاسم الآخر كما يقولون في السيف صارم ومهند وأبيض وبتار ومن ذلك أسماء الرسول صلى الله عليه وسلم وأسماء القرآن قال النبي صلى الله عليه وسلم ، لي خمسة أسماء أنا محمد وأنا أحمد وأنا الماحي الذي يمحو الله بي الكفر وأنا الحاشر الذي يحشر الناس على قدمي وأنا العاقب وقال ، أنا الضحوك القتال أنا نبي الرحمة أنا نبي الملحمة ، ومن أسمائه المزمل والمدثر والرسول والنبي ، ومن أسماء القرآن الفرقان والتنزيل والكتاب والهدى والنور والشفاء والبيان وغير ذلك ، ولما كانت حاجة النفوس إلى معرفة ربها أعظم الحاجات كانت طرق معرفتهم له أعظم من طرق معرفة سواه وكان ذكرهم لأسمائه أعظم من ذكرهم لأسماء ما سواه وله سبحانه في كل لغة أسماء وله في اللغة العربية أسماء كثيرة

، والصواب الذي عليه جمهور العلماء أن قول النبي صلى الله عليه وسلم ، إن لله تسعة وتسعين اسما من أحصاها دخل الجنة معناه أن من أحصى التسعة والتسعين من أسمائه دخل الجنة ليس مراده أنه ليس له إلا تسعة

وتسعون اسما فإنه في الحديث الآخر الذي رواه أحمد وأبو حاتم في صحيحه ، أسألك بكل اسم هو لك سميت به نفسك أو أنزلته في كتابك أو علمته أحدا من خلقك أو استأثرت به في علم الغيب عندك أن تجعل القرآن العظيم ربيع قلبي ونور صدري وجلاء حزني وذهاب غمي وهمي ، وثبت في الصحيح أن النبي صلى الله عليه وسلم كان يقول في سجوده ، اللهم إني أعوذ برضاك من سخطك وبمعافاتك من عقوبتك وبك منك لا أحصي ثناء عليك أنت كما أثنيت على نفسك فأخبر أنه صلى الله عليه وسلم لا يحصى ثناء عليه ولو

أحصى جميع أسمائه لأحصى صفاته كلها فكان يحصى الثناء عليه لأن صفاته إنما يعبر عنها بأسمائه

فصل ، ولما كانت طرق معرفة الله والإقرار به كثيرة متنوعة صار كل طائفة من النظار تسلك طريقا إلى إثبات معرفته ويظن أنه لا طريق إلا تلك وهذا غلط محض وهو قول بلا علم ، فإنه من أين للإنسان أنه لا يمكن المعرفة إلا بهذا الطريق فإن هذا نفي عام لا يعلم بالضرورة فلا بد من دليل يدل عليه وليس مع النافى دليل يدل على هذا النفي بل الموجود يدل على أن للمعرفة طرقا أخرى وأن غالب العارفين بالله من الأنبياء وغير الأنبياء بل من عموم الخلق عرفوه بدون تلك الطريق المعينة ، وقد نبهنا في هذا الكتاب على ما نبهنا عليه من طرق أهل النظر وتنوعها على ما يأتي وأن الطرق تتنوع تارة بتنوع أصل الدليل وتارة بزيادة مقدمات فيه يستغني عنها آخرون فهذا يستدل بالإمكان وهذا بالحدوث وهذا بالآيات وهذا يستدل بحدوث الذوات وهذا بحدوث الصفات وهذا بحدوث المعين كالإنسان وهذا

بحدوثه وحدوث غيره وآخرون غلطوا فظنوا أنه لا بد من العلم بحدوث كل موصوف تقوم به الصفات وقد يعبرون عنه بلفظ الجسم والجوهر والمحدود والمركب وغير ذلك من العبارات وآخرون يستدلون بحدوث ما قام به الحوادث ويقولون كل ما قامت به الحوادث فهو محدث وليس كل ما قامت به الصفات محدثا ، والفلاسفة لم يسلكوا هذه الطريق لاعتقادهم أن من الأجسام ما هو قديم تحله الحوادث والصفات فكونه جسما ومتميزا وقديما وتحله الصفات والحوادث ليس هو عندهم مستلزما لكونه محدثا بل وليس ذلك مستلزما عند أرسطو كونه ممكنا يقبل الوجود والعدم ، وكذلك لم يسلكها كثير من أهل الكلام كالهشامية والكرامية وغيرهم بل ولا سلكها سلف الأمة وأئمتها كما قد بسط في موضعه ، ولم يسلكها متأخرو أهل الكلام الذين ركبوا طريقا من قول الفلاسفة وقول أسلافهم المتكلمين كالرازي والآمدي والطوسي ونحوهم بل سلكوا طريقة ابن سينا التي ذكرها في إثبات واجب الوجود ، وطريقة ابن سينا لم يسلكها سلفه الفلاسفة كأرسطو وأصحابه

، بل ولا سلكها جماهير الفلاسفة بل كثير من الفلاسفة ينازعونه في نفيه لقيام الحوادث والصفات بذات واجب الوجود ويقولون إنه تقوم به الصفات والإرادات وأن كونه واجبا بنفسه لا ينافي ذلك كما لا ينافي عندهم جميعا كونه قديما ، ولكن ابن سينا وأتباعه لما شاركوا الجهمية في نفي الصفات وشاركوا سلفهم الدهرية في القول بقدم العالم سلكوا في إثبات رب العالمين طريقا غير طريقة سلفه المشائين كأرسطو وأتباعه الذين أثبتوا العلة الأولى بحركة الفلك الإرادية وأن لها محركا يحركها كحركة المعشوق لعاشقه وهو يحرك الفلك للتشبه بالعلة الأولى فعدل ابن سينا عن تلك الطريقة إلى هذه الطريقة التي سلخها من طريقة أهل الكلام الذين يحتجون بالمحدث على المحدث وهو لا يقول بحدوث العالم فجعل طريقته الاستدلال بالممكن على الواجب ورأى أولئك المتكلمين قسموا الوجود إلى قديم ومحدث فقسمه هو إلى واجب وممكن وأثبت الواجب بهذا الطريق ولكن هذا بناء على أن القديم ممكن وله ماهية تقبل الوجود والعدم ، وهذا مما خالفه فيه جمهور العقلاء من الفلاسفة والمتكلمين وغيرهم حتى أنه هو تناقض في ذلك فوافق سلفه وجميع العقلاء

وصرح بأن الممكن لا يكون إلا ما يقبل الوجود والعدم ثم تناقض هنا كما قد بسط في غير هذا الموضع ، ونحن ننبه عليه هنا فقوله كل موجود إذا التفت إليه من حيث ذاته من غير التفات إلى غيره فإما أن يكون بحيث يجب له الوجود نفسه أو لا يكون فإن وجب فهو الحق بذاته الواجب وجوده من ذاته وهو القيوم وإن لم يجب لم يجز أن يقال هو ممتنع بذاته بعد ما فرض موجودا بل إن قرن باعتبار ذاته شرط مثل شرط عدم علته صار ممتنعا أو قرن شرط وجود علته صار واجبا وأما إن لم يقرن بها شرط لا حصول علة ولا عدمها بقي له من ذاته الأمر الثالث وهو الإمكان فيكون باعتبار ذاته الشيء الذي لا يجب ولا يمتنع فكل موجود إما واجب الوجود بذاته وإما ممكن الوجود بحسب ذاته ، فيقال أما كون الموجود ينقسم إلى واجب وهو الواجب بنفسه وإلى ممكن وموجود بغيره وأن الموجود بغيره لا بد له من موجود بنفسه فهذا كله حق وهي قضايا صادقة

، وأما كون الممكن بنفسه له ذات يعتقب عليها الوجود والعدم وأنها مع ذلك قد تكون قديمة أزلية واجبة بغيرها كما يقوله ابن سينا وموافقوه فهذا باطل عند العقلاء قاطبة من الأولين والآخرين حتى عند ابن سينا مع تناقضه ، والاعتراض على هذا من وجوه ، أحدها قوله إن قرن باعتبار ذاته شرط صار ممتنعا أو واجبا وإن لم يقرن بها شرط بقي له من ذاته الأمر الثالث وهو الإمكان يقتضي إثبات ذات لهذا الممكن تكون تارة واجبة وتارة ممتنعة وهذا يقتضي أن لكل ممكن ذاتا مغايرة لوجوده وأن تلك الذات يمكن اتصافها بالوجود تارة وبالعدم أخرى وهذا باطل سواء أريد به قول من يجعل المعدوم شيئا من المعتزلة ونحوهم أو قول من يجعل الماهيات النوعية في الخارج مغايرة للوجود في الخارج كما يقوله من يقوله من المتفلسفة والكلام على فساد

هذين مبسوط في غير هذا الموضع ، وهو لم يذكر هنا دليلا على صحة ذلك ومجرد ما ذكره من التقسيم لا يدل على وجود الأقسام الثلاثة في الخارج فيبقى دليله غير مقدر المقدمات

، وهذا مما يسلكه أمثال هؤلاء يذكرون أقساما مقدرة تقديرا ذهنيا ولا يقيمون الدليل على إمكان كل من الأقسام ولا وجوده وإنما يذكرون مجرد تقدير ذلك ويبنون على ذلك التقدير بناء من قد أثبته في الخارج وهم لم يثبتوه في الخارج كما ذكرنا نظائر ذلك في مواضع ، والمقصود هنا أن قول القائل كل موجود إذا التفت إليه من حيث ذاته من غير التفات إلى غيره فإما واجب وإما ممكن إنما يصح إذا علم أن الموجود في الخارج له ذات يمكن أن لا يلتفت معها إلى غيرها ليقال إن تلك الذات إما واجبة وإما أن يجب لها الوجود وإما أن لا يجب ، وأما إذا كان لا شيء في الخارج إلا الموجود إما بنفسه وإما بغيره فالموجود بغيره إذا التفت إليه من غير التفات إلى غيره فلا ذات له يمكن الالتفات إليها حتى يقال إنها ممكنة قابلة للوجود والعدم بل هذا الذي قدر أنه موجود بغيره إذا لم يلتفت إلى غيره فلا حقيقة له أصلا لا وجود ولا غيره ولا هناك ما يكون ممكن الوجود أصلا ، فهذا التفسير لا يصح الاستدلال به إلا بعد إثبات ذات محققة في الخارج مغايرة لما هو في الخارج من الوجود ولما لم يثبت هذا القسم كان الاستدلال باطلا

، وإذا قيل قد قرر هذا في غير هذا الموضع ، قيل الجواب من وجهين ، أحدهما أنه قد بين أيضا في غير هذا الموضع فساد ما ذكره ، الثاني أنه بتقدير أن يقرره فلا ريب أن هذه المقدمة مما ينازع فيه كثير من العقلاء بل أكثرهم وهي مقدمة خفية تحتاج إلى بيان ، ومتفلسفة الأشعرية كالرازي والآمدي حائرون فيها فالرازي له فيها قولان والآمدي متوقف فيها وأهل الإثبات قاطبة كالأشعري وغيره متفقون على بطلانها فكيف تكون مثل هذه المقدمة في إثبات واجب الوجود الذي وجوده أظهر وأعرف من هذه المقدمة وهل الاستدلال على القوي بالضعيف إلا كتحديد الجلي بالخفي وهذا إذا كان في الحدود مردودا فهو في الأدلة أولى بالرد ، الوجه الثاني أن هذا باطل على كل قول أما على قول نظار السنة الذين يقولون وجود كل شيء في الخارج عين حقيقته فظاهر وأما على قول القائلين بأن المعدوم شيء المفرقين بين الوجود والثبوت فإنهم لا يقولون ذلك إلا في المعدوم لا يقولون إن الموجود القديم ثبوته يقبل الوجود والعدم بل قد يقولون إن ماهية القديم مغايرة لوجوده لكن لا يقولون إنها تقبل الوجود والعدم ففي الجملة

لا يتصور عندهم ماهية مستلزمة للوجود تقبل الوجود والعدم ، وأما على قول متأخري الفلاسفة الذين يجعلون وجود الممكنات زائدا على ماهيتها فتلك الماهيات إنما تتحقق في حال الوجود لا يمكن تجردها عن الوجود فلا يتصور أن يكون عندهم ماهية هي نفسها تقبل الوجود والعدم فإثبات ماهية تقبل الوجود والعدم

وهي مع ذلك مستلزمة للوجود ليس قول أحد من الطوائف ، الوجه الثالث أن هذا باطل فإنها إذا كانت مستلزمة للوجود امتنع أن تقبل العدم وإن كان عدمها ممكنا امتنع أن تستلزم الوجود فدعوى المدعي أنها يمكن وجودها وعدمها وأنها مع ذلك تستلزم الوجود لا يمكن عدمها جمع بين المتناقضين ، وإذا قيل هي باعتبار ذاتها يمكن وجودها وعدمها وأما باعتبار سببها فإنه يجب وجودها ، قيل قول القائل هي باعتبار ذاتها يمكن وجودها وعدمها ليس معناه أنه يجب وجودها أو عدمها بل معناه أنها باعتبار ذاتها لا تستحق وجودا ولا عدما بل لا بد لها من أحدهما باعتبار غيرها ، والتقدير أنها 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 أنه لولا السبب الموجب لها لعدمت لكن هذا تقدير ممتنع فإن السبب واجب 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 فإن الممكن نقيض الممتنع واذا كان عدمها لم يكن ممكنا ، الوجه الرابع ان يقال معلوم انه لولا وجود الفاعل لكانت معدومة بنفسها و لم يكن عدمها معلول علة منفصلة عنها ، وقوق القائل علة العدم عدم العلة ان اراد به ان عدم العلة يستلزم عدمها ويدل عليه فهذا صحيح وان اراد ان نفس عدم العلة هو الذي جعل المعلول معدوما فهذا معلوم البطلان بصريح العقل فإن العدم المحض لا يكون له تأثير في شيء أصلا ولان ما لا يوجد إلا بغيره إذا لم يوجد الغير فهو باق على العدم مستمر على ما كان عليه والعدم المستمر الباقي لا يكون له علة أصلا ولو قدر أن لكل معدوم علة لعدمه للزم تقدير علل لا تتناهى لان ما يقدر عدمه لا يتناهى وكل هذا باطل فإن العدم نفي محض ليس بشيء أصلا حتى يقدر فيه علل ومعلولات ، واذا كان كذلك فالممكن لا يفتقر إلى المؤثر إلا إذا قدر وجوده وألا فمع تقدير عدمه لا يفتقر إلى شيء أصلا فإذا قدر وجوده واجبا بغيره وجوبا قديما أزليا لم يكن هناك ما يقبل العدم ولا يمكن ان يقرن بذاته شرط عدم علته

، وهذا الاعتراض يمكن ايراده على قوله كل موجود إذا التفت اليه من حيث ذاته من غير التفاف إلى غيره فهو إما واجب واما ممكن ، فيقال ان قيل بان الذات هي نفس الوجود المحقق في الخارج فذاك إذا قيل ليس له حقيقة بدون الوجود بنفسه فإذا نظر اليه مجردا عن غيره بطلت حقيقته وكان نفيا محضا لم يكن له حقيقة يلتفت القلب اليها البته ، وان قيل ان له ذاتا مغايرة للوجود فتلك الذات سوء قدر إمكان تحقيقها دون الوجود كما يقوله من يقول المعدوم شيء او فرض انه لا يمكن تحققها بدون الوجود فعلى التقديرين إذا التفت اليها من غير التفاف إلى غيرها لم تكن موجودة بل معدومة وانت قد فرضتها موجودة فهذا جمع النقيضين ، وأيضا فهي عدم الالتفاف إلى غيرها ممتنعة الوجود لا جائزة الوجود فما يمكن وجوده إذا التفت اليه من غير

التفاف إلى ما يقتضي وجوده كان ممتنع الوجود سواء فرض عدم ما يوجده او لم يفرض لا وجوده ولا عدمه فهو لا يكون موجودا إلا مع ما يوجده فإذا التفت اليه مجردا عما يوجده امتنع وجوده ، وان قال القائل فرق بين التفات اليه بشرط لا او لا

بشرط او قال بشرط عدم الموجد او لا بشرط وجوده فانه ممتنع في الأول وممكن في الثاني ، قيل له بل هو ممتنع في القسمين فإذا اخذ لا بشرط كان ممتنع الوجود وكذلك إذا اخذ لامع وجود الفاعل وذلك انه لا يمكن وجوده إلا بالفاعل ووجوده بدون الفاعل ممتنع فإذا التفت إليه لا مع لازم وجوده كان وجوده ممتنعا والممتنع أعم من أن يكون ممتنعا بنفسه او بغيره كما ان الموجود اعم من ان يكون موجودا بنفسه او بغيره والامتناع لا يفتقر إلى ان يقترن به شرط وهو عدم علته بل إذا لم يقترن به سبب وجوده كان ممتنعا والعقل يعقل امتناعه بدون ما يوجده وان لم يخطر له انه قرن به عدم علته فهو في تجرده عن الاقتران بما يوجده ممتنع كما هو في الاقتران فعدم العلة ممتنع ، يبين ذلك ان عدم العلة لا شيء فاقترانه بعدم العلة اقتران بعدم محض فلم تختلف حاله بين تقدير عدم هذا الاقتران وانتفائه إلا إذا قرن به ما يقتضي وجوده وألا فهو بدون القرين المقتضي لوجوده ممتنع معدوم وسبب هذا ان هذا الاقتران ليس هو الموجب لعدمه في نفس الأمر بل هو دليل على العدم والادلة تتعدد والدليل لا ينعكس فلا يلزم من عدمه عدم المدلول إلا إذا كان ملازما فالشيء إذا اخذ مع ضده كان ممتنعا ومع عدم فاعله كان ممتنعا وكل من الأمرين يدل على امتناعه وكذلك إذا اخذ بدون شرطه كان ممتنعا وبدون لازمه

كان ممتنعا والمقتضي الممكن الزم اللوازم له واعظم الشروط ولا فرق بين ان يقدر مع انتفاء اللازم او يقدر لا مع ثبوت اللازم فالامران سواء هو في كليهما ممتنع إلا مع اللازم فان وجود الملزوم بدون اللازم ممتنع ولهذا كل ما يقدر في الخارج فأما واجب بنفسه او بغيره واما ممتنع بنفسه او بغيره ، فإذا قيل هو باعتبار نفسه لا واجب ولا ممتنع ، قيل ليس في الخارج شيء لا واجب ولا ممتنع وانما ذاك شيء يقدر في الذهن فيقدر في الذهن ذات يمكن وجودها وعدمها وانت لم تتكلم فيما يقدر في الاذهان بل قلت كل موجود فجعلت التقسيم واردا على الامور الموجودة في الخارج وتلك إما موجودة بنفسها واما بغيرها وليس فيها ما يمكن الالتفات اليه مع كونه غير موجود إلا إذا كان في الذهن مع انه في الذهن موجود وجودا ذهنيا ، الوجه الخامس قوله ان قرن باعتبار ذاته شرط صار واجبا او ممتنعا وان لم يقترن بها شرط لا حصول علة ولا عدمها بقي له من

ذاته الأمر الثالث وهو الإمكان فيكون باعتبار ذاته الشيء الذي لا يجب ولا يمتنع ، فيقال هذا التقسيم يتضمن رفع النقيضين فانه لا بد ان يقترن بها حصول العلة او عدمها لا يمكن رفع النقيضين جميعا وهو حصول

العلة وعدمها معا فالتقدير المقابل لهذين وهو أن لا يقترن بها حصول العلة ولا عدمها فهو تقدير سلب النقيضين وهو رفع وجود العلة وعدمها معا وهذا ممتنع ، وحينئذ فلا يثبت الإمكان إلا على تقدير ممتنع وما لا يثبت إلا على تقدير ممتنع فهو ممتنع فيكنو الإمكان الذي اثبتوه وهو أنه لا يجب ولا يمتنع لا يحصل إلا تقدير ممتنع وهو رفع النقيضين فيكون ممتنعا وهذا يوضح أن هذا الإمكان امر لا حقيقة له في الخارج ولا يعقل الإمكان إلا في شيء يكون موجودا تارة ومعدوما أخرى وأما ما يكون موجودا لا يقبل العدم البتة فليس بممكن كما أن المعدوم الذي لا يقبل الوجود البتة ليس بممكن مثل نقيض صفات كمال الباري فإن العجز والجهل ونحوذلك أمور معدومة له لا تقبل الوجود البتة كما ان حياته وقدرته وعلمه من لوازم ذاته لا تقبل العدم البتة بل يجب وجودها ويمتنع عدمها وليست من الممكن الذي يقبل الوجود والعدم يبين هذا

، الوجه السادس وهو قوله وإن لم يقرن بها شرط لا حصول علة ولا عدمها بقي له من ذاته الأمر الثالث ، يقتضي أن هذا الأمر الثالث إنما يكون له من ذاته إذا لم يقرن بها أحد الأمرين ومعلوم أنه لا بد أن يقرن بها أحد الأمرين فإذا لم يكن لها الإمكان إلا في حال تجردها عن الاقتران وهي لا تتجرد عن الاقتران لم يكن لها من ذاتها إمكان أصلا فإنه جعل ما لا يمكن عدمه واجبا سواء كان واجبا بنفسه أو بغيره وما كان واجبا لم يكن ممكنا وإنما يكون ممكنا إذا لم يقرن به لا سبب وجوده ولا سبب عدمه يقرر هذا ، الوجه السابع وهو أن هذا الكلام يقتضي أنها في حال اقترانها بشرط حصول العلة واجبة ليس لها من ذاتها الإمكان والتقدير أنها موجودة وأن الموجود إما واجب وإما ممكن وفي حال وجودها قد

، اقترن بها حصول العلة فلا يكون في حال وجودها لها من ذاتها الإمكان ، وحينئذ فوصفها بالإمكان في حال الوجود الواجب ممتنع فبطل تقسيم الوجود الواجب إلى واجب وممكن بهذا الاعتبار بخلاف تقسيم من قسمه إلى واجب وممكن وفسر الممكن بما يوصف بالوجود تارة والعدم أخرى فيكون تارة موجودا وتارة معدوما فإن تقسيم الوجود إلى واجب وممكن بهذا الاعتبار لا منافاة فيه فإنها توصف بالإمكان حال عدمها لأنه يمكن وجودها وتوصف به في حال وجودها لأنه أمكن وجودها كما أمكن عدمها ، الوجه الثامن أن قول القائل له من ذاته الإمكان أو أن ذاته تقبل الوجود والعدم ونحو ذلك ، يقال له هذه الذات هي من حيث هي ذات مع قطع النظر عن وجودها كما فرضتم ذلك هي واجبة أو ممكنة أو ممتنعة فإن كانت واجبة أو ممتنعة بطل كونها ممكنة وإن كانت ممكنة فلا تكون ذاتا إلا بأمر آخر يجعلها ذاتا كما أنها لا تكون موجودة إلا بأمر آخر يجعلها موجودة بل قياس ما ذكروه أنه لا يثبت كونها ذاتا إلا بسبب

ولا ينتفي كونها ذاتا إلا بسبب وهذا يفضي إلى التسلسل لأن القول فيما يوصف بكونه ذاتا كالقول فيما يوصف بكونه موجودا ، الوجه التاسع أنه إذا كانت تلك الحقيقة والذات مفتقرة في كونها حقيقة وذاتا إلى سبب فلا سبب إلا واجب الوجود وواجب الوجود يمتنع أن يجعلها حقيقة مع كونها معدومة فلا يجعلها ذاتا وحقيقة إلا مع كونها موجودة وحينئذ فإذا كان وجودها واجبا به فحقيقتها واجبة به فلا تكون قابلة للعدم كما أن نفس الوجود لا يكون قابلا للعدم لما فيه من الجمع بين النقيضين ، الوجه العاشر أنه إذا قدر أن واجب الوجود لم يجعل حقيقتها وهي لا تكون لها حقيقة إلا بسبب لم يكن هناك حقيقة تقبل الوجود والعدم ، الوجه الحادي عشر قوله كل موجود إذا التفت إليه من حيث ذاته من غير التفات إلى غيره الخ ، يقال نحن إذا التفتنا إلى السماء أو غيرها من الموجودات من غير التفات إلى غيرها لم نعقل إلا تلك العين الموجودة فإذا قدرنا أنه لا يجب لها الوجود من نفسها لم تكن موجودة إلا بموجد يوجدها فنحن نعقل أن الشيء إما موجود بنفسه وإما موجود بغيره وإذا قسم الوجود إلى موجود بنفسه وموجود بغيره وسمى هذا ممكنا كان هذا تقسيما صحيحا وهو كتقسيمه إلى مفعول وغير مفعول ومخلوق وغير

مخلوق أما كون هذا الممكن له ذات وليس له من تلك الذات وجود ولا عدم فهذا غير معقول في شيء من الموجودات بل المعقول أنه ليس في الممكن من نفسه وجود أصلا ولا تحقق ولا ذات ولا شيء من الأشياء ، وإذا قلنا ليس له من ذاته وجود فليس معناه أنه في الخارج له ذات ليس له منها وجود بل معناه أنا نتصور ذاتا في أنفسنا ونتصور أن تلك الذات لا توجد في الخارج إلا بمبدع يبدعها فالحقائق المتصورة في الأذهان لا توجد في الأعيان إلا بمبدع يبدعها في الخارج لا أنه في الخارج لها ذات ثابتة في الخارج تقبل الوجود في الخارج والعدم في الخارج فإن هذا باطل ، وإذا كان كذلك وعلمنا أن كل موجود فإما موجود بنفسه وهو الخالق أو موجود بغيره وهو المصنوع المفعول والمصنوع المفعول لا يكون إلا محدثا مسبوقا بالعدم بل الممكن الذي يقبل الوجود والعدم لا يكون إلا محدثا مسبوقا بالعدم عند عامة العقلاء ولو قدر أنا لم نعرف هذا فتسمية ما وجوده بنفسه ووجود غيره منه خالقا

وتسمية ما أبدعه مخلوقا أحسن وأبين من تسمية هذا ممكنا إذا الممكن لا يوصف به في العادة إلا المعدوم الذي يمكن أن يوجد وأن لا يوجد وأما ما وجد فقد خرج عن الإمكان إلى الوجوب بالغير فالمعروف في فطر الناس أن ما مضى من وجود وعدم لا يسمونه ممكنا وإنما يسمون بالممكن شيئا يمكن وجوده في المستقبل وعدمه في المستقبل ، ثم إذا عرف أن كل ما سوى الموجود بنفسه فهو مفعول مصنوع له علم أن المصنوع المفعول لا يكون إلا محدثا كما قد بسط في موضعه وهذه الاعتراضات ليست اعتراضات على إثبات واجب الوجود فإنه حق لكن على هذا الطريق الذي سلكه حيث أثبت ذاتا ممكنة مع كونها عنده قديمة أزلية

ولا يحتاج إثبات واجب الوجود إلى هذا في هذه الطريق ، بل إذا قيل كل موجود فإما موجود بنفسه وإما موجود بغيره والموجود بغيره لا يوجد إلا بالموجود بنفسه ثبت وجود الموجود بنفسه وإذا سمي هذا واجبا وهذا ممكنا كان ذلك أمرا لفظيا لكن المقصود أنه لا يثبت واجب الوجود بما يدعي أنه ذات تقبل الوجود والعدم وهي مع ذلك قديمة أزلية واجبة فالواجب لا يقبل العدم بحال والله أعلم

، وهذه الأمور التي ذكرناها في هذا الموضع عامة النفع يحتاج إليها في هذا الموضع وغيره لما في القلوب من الأمراض ولكن خرجنا إليها من الكلام على المسالك التي سلكها أبو عبد الله الرازي في حدوث العالم والأجسام وذكرنا كلام الآمدي على تلك المسالك فحصل هذا في الكلام على المسلك الأول

فصل ، وأما المسلك الثاني فمسلك افتقار الاختصاص إلى مخصص فقرره الآمدي من وجهين ، أحدهما ما ذكره الرازي ثم زيفه ، قال الآمدي المسلك الثاني هو أن أجزاء العالم مفتقرة إلى ما يخصصها بمالها من الصفات الجائزة لها وكل ما كان كذلك فهو محدث فالعالم محدث ، أما المقدمة الأولى فقد انتهج الأصحاب فيها طريقين الأول أنهم قالوا كل جسم من أجسام العالم فهو متناه وكل متناه فله شكل معين ومقدار معين وحيز معين ، أما المقدمة الأولى فلما سبق تقريره وأما المقدمة الثانية فلأن كل

، جسم متناه فلا بد له من مقدار معين وأن يحيط به حد واحد كالكري أو حدود كالمضلع وهو المعني بالشكل وأن يكون في حيز بحيث يمكن أن يشار إليه بأنه ههنا أو هناك ، وهذا كله معلوم بالضرورة وكل ماله شكل ومقدار وحيز معين فلا بد له من مخصص يخصصه به ، وبرهانه أنه ما من جسم إلا ويعلم بالضرورة أنه يجوز أن يكون على مقدار أكبر أو أصغر مما هو عليه أو شكل غير شكله وحيز غير حيزه إما متيامنا عنه أو متياسرا وإذا كان كذلك فلا بد له من مخصص يخصصه بما يخصص به وإلا كان أحد الجائزين واقعا من غير مخصص وهو محال ، الطريق الثاني أن جواهر العالم إما أن تكون مجتمعة أو متفرقة أو مجتمعة ومتفرقة معا أو لا مجتمعة ولا متفرقة أو البعض

مجتمعا والبعض متفرقا لاجائز أن يقال بالاجتماع والافتراق معا ولا أنها غير مجتمعة ولا متفرقة معا إذ هو ظاهر الإحالة فلم يبق إلا أحد الأقسام الأخر وأي قسم منها قدر أمكن في العقل فرض الأجسام على خلافه فيكون ذلك جائزا لها ولا بد لها من مخصص يخصصها به لما تقدم في الطريق الأول ، وأما بيان المقدمة الثانية وهو أن كل مفتقر إلى المخصص محدث فهو أن المخصص لا بد أن يكون فاعلا مختارا وأن يكون ما يخصصه حادثا لما تقدم في المسلك الأول يعني مسلك الإمكان فإنه قدمه وسيأتي إن شاء الله تعالى ما ذكره فيه

وإذا ثبت أن أجزاء العالم من الجواهر والأجسام لا تخلو عن الحادث فتكون حادثة فإذا كانت أجزاء العالم من الجواهر

والأجسام حادثة فالأعراض كلها حادثة ضرورة عدم قيامها بغير الجواهر والأجسام والعالم لا يخرج عن الجواهر والأعراض فيكون حادثا ، قال الآمدي وهذا المسلك ضعيف أيضا إذ لقائل أن يقول المقدمة الأولى وإن كانت مسلمة غير أن المقدمة الثانية وهي أن كل مفتقر إلى المخصص محدث ممنوعة وما ذكر في تقريرها باطل بما سبق من المسلك الأول وبتقدير تسليم حدوث ما أشير إليه من الصفات فلا يلزم أن تكون الجواهر والأجسام حادثة لجواز أن تكون هذه الصفات متعاقبة عليها إلى غير النهاية إلا بالالتفات إلى ما سبق في بيان امتناع حوادث متعاقبة لا أول لها تنتهي إليه ، قلت هذا المسلك أضعف من مسألة الحركة والسكون فإن هذا يفتقر إلى ما يفتقر إليه ذاك من غير عكس إذ كلاهما مفتقر إلى بيان

امتناع حوادث متعاقبة دائمة وقد عرف ما فيه وهذا يزيد باحتياجه إلى بيان أن الجسم لا يخلو عن صفات حادثة غير الحركة والسكون وهذا يخالف فيه جمهور العقلاء وهذا مبني على مقدمات على أنه لا بد من قدر أو اجتماع أو افتراق وأن ذلك لا يكون إلا بمخصص وأن كل ما لا بد له من مخصص فهو محدث ، أما المقدمة الأولى فجمهور العقلاء سلموا أنه لا بد له من قدر وأما كونه لا بد له من اجتماع وافتراق فهو مبني على مسألة الجوهر الفرد ، وأكثر العقلاء من طوائف المسلمين وغيرهم ينكرون الجوهر الفرد حتى الطوائف الكبار من أهل الكلام كالنجارية والضرارية والهشامية والكلابية وكثير من الكرامية مع أكثر الفلاسفة وإن كان القول بتركيب الجسم من المادة والصورة كما يقوله من يقوله من المتفلسفة أيضا أفسد من دعوى تركبه من الجواهر الفردة فكلا القولين ضعيف ، ونحن في هذا المقام مقصودنا التنبيه على جوامع الطرق ومقاصدها وأما كون ما له قدر يفتقر إلى مخصص فهذا فيه نزاع مشهور وذلك أن القدر صفة من صفات ذى القدر كألوانه وأكوانه وسائر ما يمكن أن يتصف به الجسم من الحياة والعلم والقدرة والكلام والسمع والبصر

وغير ذلك فإن صفاته نوعان منها ما يختص بالأحياء مثل هذه الصفات ومنها ما يشترك فيه الحي وغيره كالأكوان والقدر والطعم والريح ، فإذا قال القائل كل ذي قدر يمكن أن يكون قدره على خلاف ما هو عليه كان بمنزلة أن يقول كل موصوف يمكن أن يكون موصوفا بخلاف صفته فإذا عرضنا على عقولنا ما نعلمه من الموجودات التي لها أقدار وصفات كان تجويزنا لكونها على خلاف أقدارها كتجويزنا لها أن تكون على خلاف صفاتها بل القدر من الصفات ، ولهذا لما تكلم الفقهاء في مفهوم الصفة كقوله صلى الله عليه وسلم في الإبل السائمة الزكاة تكلم بعضهم في مفهوم القدر كقوله إذا بلغ الماء قلتين لم يحمل الخبث فقال آخرون القدر من

جملة الصفات ، ولهذا كان مما احتج به من احتج به من أهل الكلام على الفلاسفة في مسألة حدوث العالم أن العالم له صفات وأقدار يمكن أن يكون على خلافها فهو مفتقر إلى مخصص لأن العالم ممكن بالاتفاق والمخصص لا يكون موجبا بالذات ، وقد سلك هذا الطريق أبو المعالي في النظامية فسالكو هذه الطريقة ومنازعوهم لم يفرقوا بين القدر وسائر الصفات في إمكان القبول وعدمه والقدر المعين أقرب إلى الذات المعينة من الصفات

المطلقة كما أن صفاته المخصوصة ألزم له من جنس القدر فإن نفس الجسم التعليمي الذي يقدر في الذهن لا يمكن فرضه إلا وله قدر يمكن فرضه خاليا عن جميع الصفات لأنه فرض جسم شامل لجميع الأجسام فلهذا قدر مجردا عن جميع الصفات كما يفرض عدد مجرد عن جميع المعدودات ، وكذلك مايتخيله الانسان من الأجسام بعد رؤيته له كتخيله الانسان والفرس والشجر والدار والمدينة والجبل ونحو ذلك يمكنه تخيله مع عدم تخيل شيء من صفاته كألوانه وغيرها ولا يمكنه تخيله مع نفي قدره فاختصاص جنس الجسم بجنس القدر كاختصاص جنس الموصوفات بجنس الصفات واختصاص الجسم المعين بقدره كاختصاصه بصفته المعينه وحقيقته المخصوصة ، وكل شيء له حقيقه تخصه وقدر وصفات تقوم به فهنا ثلاثة أشياء المقدار والحقيقة وصفات الحقيقة ، فقول القائل كل ذي قدر يمكن أن يكون بخلاف ذلك القدر كقوله كل موصوف يمكن وجوده على خلاف تلك الصفات وهو أقرب من قوله كل ماله حقيقه فيمكن وجوده على خلاف تلك الحقيقة ، ولكن في هذا المقام يكفي أن يجعل حكم المقدار حكم سائر

الصفات فلا ريب أن كيفية الموصوف وصفاته ألزم له من قدره فكيفيته أحق به من كميته فاختصاصه بقدر دون اختصاصه بصفة فالنار والماء والهواء يلزمها كيفياتها المخصوصة أعظم مما يلزمها المقدار المعين ، فيقال إن أمكن أن يقرر أن كل جسم يقبل من الصفات خلاف ما هو عليه وما كان كذلك فهو ممكن أو محدث كان هذا دليلا عاما لا يختص بالمقدر وإن لم يمكن ذلك فلا فرق بين القدر وغيره ، وأحد الطرق التي ذكرها الرازي وغيره في إثبات الصانع تعالى الاستدلال بإمكان صفات الجسم أو حدوثها لم يفرق السالكون فيه بين القدر وغيره ، ثم لقائل أن يقول قول القائل كل ذي قدر يمكن أن يكون أكبر أو أصغر أو كل ذي وصف يمكن أن يكون بخلاف ذلك الوصف ونحو ذلك أتريد به الإمكان الذهني أو الخارجي والفرق بينهما أن الإمكان الذهني معناه عدم العلم بالامتناع فليس في ذهنه ما يمنع ذلك والإمكان الخارجي معناه العلم بالإمكان في الخارج

، والإنسان يقدر في نفسه أشياء كثيرة يجوزها ولا يعلم أنها ممتنعة ومع هذا فهي ممتنعة في الخارج لأمور أخر ، فإن قال أريد به الإمكان الذهني لم ينفعه ذلك لأن غايته عدم العلم بامتناع كون تلك الصفة واجبة له ، وإن قال أريد الإمكان الخارجي وهو أني أعلم أن كل موصوف بصفة أو كل ذي قدر يمكن أن يكون بخلاف ذلك كان مجازفا في هذا الكلام لأن هذه قضية كلية تتناول من الأفراد ما لا يحصيه إلا الله تعالى وليس معه دليل يدل على إمكان ذلك في الخارج يتناول جميع هذه الأفراد غايته أنه رأى بعض الموصوفات والمقدرات يقبل خلاف ما هو عليه فإذا قاس الغائب على الشاهد كان هذا من أفسد القياس لاختلاف الحقائق ولأن هذا ينعكس عليه ، فيقال له لم نر إلا ما له صفة وقدر فيقاس الغائب على الشاهد ، ويقال كل قائم بنفسه فله صفة وقدر وهذا إلى المعقول أقرب من قياسهم فإن هذا لا يعلم انتقاضه ، وأما قول القائل كل ما له صفة وقدر فيقبل خلاف ذلك فلا يعلم اطراده فأين القياس الذي لا يعلم انتقاضه من القياس الذي لا يعلم اطراده ، والناس متفقون على أنهم لم يروا موجودا إلا له صفة وقدر وليسوا متفقين على ان كل ما رأوه يمكن وجوده على خلاف صفاته

وقدره مع بقاء حقيقته التي هو بها هو ولكن مع استحالة حقيقته فاستحالة قدره وصفاته أولى ، ثم ان ما نشاهده من السموات إنما نعلم جواز كونها على خلاف هذه الصفات بأدلة منفصلة لا نعلم ذلك ضرورة 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 يتواطأوا على قول فإن هؤلاء لا يتفقون على جحد الضروريات ، ثم يقال هذا بعينه معارض بالحقائق في نفسها وصفاتها اللازمة لها فإنه يمكن ان يقال كل موجود له حقيقة تخصه يمتاز بها عن غيره فاختصاص ذلك الموجود بتلك الحقيقة دون غيرها من الحقائق يفتقر إلى مخصص ، ويقال أيضا كل موجود له صفات لازمة تخصه فاختصاصه بتلك الصفات دون غيرها يفتقر إلى مخصص ، ومن المعلوم أنه قد علم بضرورة العقل واتفاق العقلاء انه لا بد من وجود واجب بنفسه قديم وموجود ممكن محدث فإنا نشاهد حدوث الحوادث والحادث ممكن وألا لما وجد وليس بواجب بنفسه وإلا لم

يعدم ويعلم بالضرورة ان طبيعة المحدث لا تكون إلا بقديم وطبيعة الممكن لا تكون إلا بواجب كما قد بسط في غير هذا الموضع ، فإذا كانت الموجودات منقسمة إلى قديم ومحدث وواجب وممكن فمن المعلوم انهما 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 فإن كان كل مختص يفتقر إلى مخصص مباين له افتقرت حقيقة الواجب بنفسه إلى مخصص مابين له فلا يكون في الموجودات قديم ولا واجب فيلزم

حدوث الحوادث بلا محدث ووجود الممكنات بلا واجب ، وهذا كما أنه معلوم الفساد بالضرورة فلم يذهب اليه أحد من العقلاء بل غاية الدهري المعطل الكافر ان يقول العالم قديم وجب الوجود بنفسه لا يقول انه ممكن محدث ليس له مبدع واذا قال الدهري ان العالم واجب الوجود بنفسه لزمه ان الواجب بنفسه مختص عن غيره بصفات لا يشركه فيها غيره كالحادث من الحيوان والنبات والمعدن ، ففي الجملة كل عاقل مضطر إلى إثبات موجود واجب بنفسه له

حقيقة يختص بها عما سواه من غير مخصص 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 قول متناقض وهو مستلزم انه مختص عن غيره بما يخصه ، وذلك ان المطلق لا يوجد في الخارج مطلقا ولا يوجد إلا مقيدا بقيد من القيود ، فإذا قيل موجود واجب قيده بالوجوب فلم يبق مطلقا ، وان قال ليس بواجب قيده بسلب الوجوب فلم يكن مطلقا ، وان ادعى وجود موجود لا واجب ولا غير واجب لزمه رفع النقيضين جميعا وهو أظهر الامور الممتنعة في بديهة العقل ، ثم انه يقيده بكونه مبدأ لغيره وبكونه عاقلا ومعقولا وعقلا وعاشقا ومعشوقا وعشقا وغير ذلك من الامور المقيدة المخصصة التي يمتاز بها عن غيهر ولا يكون وجودا مطلقا

، ثم ان قال هو مطلق لا بشرط لزمه ان يصدق حمله على كل موجود كما ان الحيوان المطلق لا بشرط يصدق عليه حمله على الانسان والفرس وغيرهما من الحيوانات وهذا متفق عليه بين العقلاء فيلزم حينئذ ان يكون كل موجود واجب الوجود ان كان واجب الوجود هو الوجود المطلق لا بشرط كما يقوله الصدر القونوي وأمثاله من الملاحدة الباطنية باطنية الرافضة وباطنية الصوفية ، ومعلوم ان هذا مكابرة للحس والعقل وهو منتهى الالحاد في الدين وان قال هو مطلق بشرط الاطلاق كما يقوله طائفة من ملاحدة الطائفتين ممن يرفع عنه ا النقيضين فهم قد قرورا في منطقهم أن المطلق بشرط الإطلاق لا يكون إلا في الاذهان لا في الاعيان ثم يلزمهم ان لا يصفوه بالوجوب ولا بكونه علة ولا عاقلا ولا معقولا ولا عاشقا ولا معشوقا لأن هذا كلها تخرج الوجود عن أن يكون مطلقا بشرط الاطلاق وتميزه عما ليس كذلك والمطلق لا بشرط ليس فيه اختصاص ولا امتياز ، وان قالوا مطلق بشرط سلب سائر الامور الثبوتية عنه وهو الموصوف بالسلوب والاضافات دون الاثبات كما يقوله ابن سينا

وطائفة فهذا مع انه باطل من وجوه كثيرة ليس هو مطلقا بل موجود مقيد بقيود سلبية واضافية وذلك تخصيص امتاز به عن سائر الموجودات فلا يمكن تقدير وجود واجب ولا ممكن إلا وهو مختص بما يميزه عن

سائر الموجودات على أي وجه قدر ، ثم يقال كل ما أشار اليه العقل من الامور فلا بد له من حقيقة تختص به تميزه عما سواه كيفما كان وكل ما هو موجود في الخارج فلا بد له من وجود يختص به يمتاز به عما سواه فإنن كان كل ما اختص بأمر يخصه يجب ان يكون له مخصص من خارج امتنع ان يكون في الوجود موجود بنفسه وان تكون حقيقة من الحقائق موجودة بنفسها وان يكون ثم وجود واجب ، ثم يلزم التناقض والدور الممتنع والتسلسل الممتنع فإنه إذا افتقر كل مختص إلى مباين يخصه فذاك الثاني إما ان يفتقر إلى مخصص واما ان لا يفتقر فإن لم يفتقر انتقضت القضية الكلية وهو المطلوب ، وان افتقر إلى الأول لزم الدور القبلي وان افتقر إلى غيره لزم التسلسل في العلل وكلاهما ممتنع باتفاق العقلاء ، ولو قدر مقدر انه يلزم الدور المعي وهو ان يكون كل من المختصين موجودا مع الآخر

، فيقال فكل منهما مختص بأمر فهو متوقف على ما اختصت به نفسه وعلى ما اختص به الآخر فيلزم ان يكون هناك اختصاصان فالقول في ذلك الاختصاص كالقول في الأول ، وبالجملة اختصاص الشيء بما هو عليه من خصائصه كاختصاصه بنفسه ووجوده وصفاته كلها لازمها وعارضها فقول القائل كل مختص لا بد له من مخصص مباين له كقوله كل موجود فلا بد له من موجد مباين له وكل حقيقة فلا بد لها من محقق مباين لها وكل قائم بنفسه فلا بد له من مقوم مباين له وأمثال ذلك ، فإنه ما من أمر من هذه الامور إلا ويمكن الذهن ان يقدره على خلاف ما هو عليه ومجرد تقدير إمكان ذلك في الذهن لا يوجب إمكان ذلك في الخارج ولكن طائفة من أهل الجدل والباطل والحكمة السوفسطائية يستدلون على إمكان الشيء في الخارج بإمكانه في الذهن كما يوجد مثل ذلك في كلام كثير من أهل الكلام والفلسفة ، والرازي والامدي ونحوهما يستعملون ذلك كثيرا كاستدلال الرازي وغيره على إمكان وجود موجود لا مباين للعالم ولا مجانب بأن يقولوا القسمة العقلية تقتضي ان كل موجود فإما مباين لغيره وإما مجانب له وإما لا مباين ولا مجانب أو كل موجود فإما داخل في غيره وإما خارج عنه وإما لا داخل ولا خارج

، ويجعلون مثل هذه التقسيم دليلا على إمكان كل من الأقسام في الخارج وقد يسمون ذلك برهانا عقليا وهو من أفسد الكلام فإن هذا بمنزلة قول القائل كل موجود فإما ان يكون قائما بنفسه او قائما بغيره واما ان لا يكون قائما بنفسه ولا بغيره فإن هذا لا يقتضي إمكان وجود موجود لا قائم بنفسه ولا بغيره بل هذا مما يعلم امتناعه بالضرورة واتفق العقلاء على امتناعه ، ومثله ان يقال كل موجود إما قديم او محدث او لا قديم ولا محدث ومثله كل موجود إما واجب او ممكن او لا هذا ولا هذا وكل موجود إما خالق او مخلوق او لا خالق ولا مخلوق ومثله إما عالم او جاهل او لا عالم ولا جاهل ومثله إما حي وميت او لا حي ولا ميت ، فهذه التقسيمات وامثالها لا تدل على إمكان كل قسم منها ولا على وجوده في الخارج باتفاق العقلاء بل

العقلاء متفقون على ان الموجود إما واجب واما ممكن واما قديم واما محدث واما قائم بنفسه واما قائم بغيره ، فأما تقسيم كل قائم بنفسه إلى الحي والميت والعالم والجاهل والقادر والعاجز فهو أيضا صحيح عند جماهير العقلاء وهو قول المثبة لاسماء الله الحسنى وهو أنه حي عالم قادر

، وانما ينازع فيه النفاة من الجهمية والباطنية فلا يسمونه بشيء من الاسماء الحسنى التي سمى بها نفسه وسمته بها رسله حتى لا يقولون هو شيء ولا موجود لأن ذلك بزعمهم يستلزم التشبيه بغيره من الاشياء والموجودات ، وللملاحدة الفلاسفة سؤال مشهور على قول القائل إما ان يكون حيا او ميتا او عالما او جاهلا وقادرا او عاجزا وسميعا بصيرا او اعمى وأصم فإن هذين متقابلان تقابل العدم والملكة لا تقابل السلب والايجاب ، والفرق بينهما ان الأول سلب الشيء عما من شأنه ان يكون متصفا به كسلب الحياة والسمع والبصر والعلم عن الحيوان فإنه قابل لذلك فإذا سلب عنه لزم ان يكون ميتا أعمى أصم جاهلا وأما الجماد فإنه لا يقبل الاتصاف بذلك فلا يقال فيه حي ولا ميت ولا عالم ولا جاهل ولا سميع بصير ولا أعمى أصم ، قلت وقد بسطنا الكلام على هذه الشبهة وان كان الامدي وأمثاله عجزوا عن حلها بل اعترفوا بورودها وبينا الجواب عن ذلك من وجوه ، احدها ان مالا يقبل الاتصاف بصفات الكمال انقص مما يقبل الاتصاف بصفات الكمال والحي الجاهل الاعمى الاصم لقبوله للعلم

والسمع والبصر أكمل من الجماد الذي لا يقبل ذلك فإذا كان يمتنع كون الواجب يقبل صفات الكمال ولا يتصف بها فلأن يمتنع كونه لا يقبلها بطريق الأولى ، والثاني ان كل صفة من صفات الكمال إذا لم تستلزم نقصا فالواجب اولى بها من الممكن واتصافه بها اولى من الممكن لأنه أكمل ولأن كل كمال حصل للممكن فهو من الواجب وهم يسلمون ان كل كمال حصل للمعلوم فهو من علته فالمعلول اولى بذلك ، الثالث ان كل ما أمكن اتصاف الرب سبحانه به فهو واجب له لامتناع توقف شيء من صفاته على غيره ، الرابع ان نفي هذه الصفات نقص وان لم يسم جهلا وصما بكما ، الخامس ان ما ذكروه من التفريق بين السلب والايجاب والعدم والملكة بتسمية هذا ميتا دون هذا اصطلاح لهم لا يجب اتباعه والله قد سمى الجماد مواتا في مثل قوله تعالى ، والذين يدعون من دون الله لا يخلقون شيئا وهم يخلقون أموات غير احياء ، سورة النحل ٢٠ ٢١ وفي قوله تعالى ، وآية لهم الارض الميتة ، سورة يس ٣٣ وأمثال ذلك

، فإذا كان قد علم انه لا بد من موجود بنفسه مختص بخصائص لا يشركه فيها غيره ولا يحتاج فيها إلى مباين له كان 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 ، يأتي الشيطان احدكم فيقول من خلق كذا

فيقول الله فيقول من خلق الله فإذا وجد احدكم ذلك فليستعذ بالله ولينته ، وفي حديث آخر ، لا يزال الناس يتساءلون حتى يقولوا هذا الله خلق كل شيء فمن خلق الله ، وهذا لكون الوسواس الشيطاني الباطل لا يقف عند حد الموجود الواجب القديم الخالق وهذا المقام ضل فيه طوائف من الناس صاروا ينفون ما يجب اثباته لله تعالى من الصفات لعدم علمهم بما يوجب اختصاصه بذلك ، ثم إنهم يتناقضون فالمعتزلة فرقوا بين كونه عالما وقادرا وكونه متكلما مريدا بأن العلم عام التعلق فإنه سبحانه بكل شيء عليم وعلى كل شيء قدير والكلام خاص فإنه يتكلم بشيء دون شيء فإنه لا يتكلم إلا بالصدق والارادة خاصة فإنه يريد شيئا دون شيء لا يريد إلا ما علم ان سيكون ، فقال لهم الناس هب ان الأمر كذلك لكن ما الموجب للتكلم ببعض الكلام دون بعض ولارادة بعض الامور دون بعض فلا بد

من سبب يوجب التخصيص فلا بد حينئذ ان يكون هو المخصص فقالوا القادر المختار يرجح أحد مقدوريه على الآخر بلا مخصص ، فيقال لهم هذا مع بطلانه يوجب تناقضكم فإنكم قلتم لا بد للتخصيص من مخصص ثم قلتم كل الممكنات مخصصة ووجدت بدون مخصص بل رجح المرجح أحد المتماثلين على الآخر من غير مخصص واذا جوزتم في الممكنات وجود المخصصات بدون مخصص مع أن نسبة القادر اليها نسبة واحدة فالموجود بنفسه اولى ان يستغني عن مخصص مما اختص به من ذاته وصفاته وذلك انه من المعلوم ان وجود ذاته وصفاته اولى من وجود مفعولاته واذا جوزتم ان يكون مخصصا لمفعولاته المختصة بحقيقة وقدر وصفة بلا مخصص اصلا فتجويزكم ان تكون ذاته المختصة الواجبة بنفسها لا تفتقر إلى مخصص بطريق الأولى ، وهذا لا ينعكس فإنه إذا قيل ان افعاله تفتقر إلى مخصص لم يلزم ان تكون ذاته مفتقرة إلى مخصص فإن ذاته واجبة الوجود بنفسها فهي لا تفتقر إلى سبب اصلا بخلاف مفعولاته فإنها مفتقرة إلى سبب وما افتقر إلى فاعل جاز ان يقال هو مفتقر إلى مخصص بخلاف مالا يفتقر إلى فاعل فإنه لا يجب ان يفتقر إلى مخصص ، فإذا قيل ما افتقر إلى سبب او ما افتقر إلى فاعل او ما افتقر إلى

علم افتقر إلى مخصص وما لم يفتقر إلى شيء من ذلك لم يفتقر كان هذا كلاما معقولا ، بخلاف ما إذا قيل المفتقر إلى الفاعل لا يفتقر إلى مخصص والغنى عن الفاعل يفتقر إلى مخصص فإن هذا قلب للحقيقة كما قالته المعتزلة الجهمية القدرية من نفي افتقار الأفعال إلى مخصص واثبات افتقار الذات إلى مخصص قلب للحقائق ، وأفسد منه قول الفلاسفة الذين يثبون مفعولات مختلفة مع حدوث كثير منها ويقولون ان مخصصها مجرد وجود بسيط ثم يصفونه بصفات تفيد اختصاصه بما يتميز به عن سائر الموجودات ويقولون مع ذلك الاختصاص لا بد له من مخصص مباين له ثم العلم فيه من العموم ما ليس في القدرة وفي القدرة من العموم ما ليس في الارادة ، والمتفلسفة نفوا الاختصاص حتى اثبتوا وجودا مطلقا مجردا ثم اثبتوا له من اللوازم ما يوجب

الاختصاص مثل كونه وجودا واجبا وذلك يميزه عن الوجود الممكن وجعلوه عاقلا ومعقولا وعقلا وعاشقا ومعشوقا وعشقا وملتذا ومتلذا به وأنواع ذلك مما يوجب اختصاصه بهذه الامور عمن ليس هو موصوفا بها من الجمادات ، وقالوا صدر عنه العالم المختص بما له من الصفات والاقدار من غير موجب للتخصيص فهل في الوجود أعظم من هذا التناقض

وهو ان يكون وجود مطلق لا اختصاص فيه يوجب كل اختصاص في الوجود من غير سبب يوجب التخصيص ، وهؤلاء ينكرون على من أثبت من أهل الكلام الحوادث بلا سبب حادث ثم يثبتون الحوادث بلا محدث ويثبتون التخصيصات في الموجودات بلا مخصص اصلا وهو شبيه بقول من يجعل الممكن الذي ليس له من نفسه وجود يوجد بلا واجب بنفسه ، ومن وافق هؤلاء من الكلابيه في بعض الامور يثبت صفات معدودة يختص بها ويجعل لها خصائص ثم يطلب المخصص لغير تلك الصفات ولهذا كان منتهى من سلك هذه السبيل إلى ان يثبت وجودا مطلقا ثم يتناقض اعظم من تناقض غيره وذلك لأن كل موجود فمختص 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 متصوفتهم أنه يجوز الجمع بين النقيضين وأنه يثبت في الكشف ما يناقض صريح العقل ، والشهرستاني لما اعتمد في مناظرته للقائلين بالعلو والمباينة والصفات الفعلية ونحو هؤلاء على هذه الطريقة أورد على نفسه من اللوازم ما

اعترف معه بالحيرة فلما احتج بأن الاختصاص بالقدر يقتضي مخصصا والاختصاص بالجهة يقتضي مخصصا قال فإن قيل بم تنكرون على من يقول القدر الذي اختص به نهاية وحدا واجب له لذاته فلا يحتاج إلى مخصص بخلاف مقادير الخلق فإنها احتاجت إلى ذلك لأنها جائزة وذلك لأن الجواز في الجائزات إنما يعرف بتقدير القدرة عليها فلما كانت المقادير المخلوقة مقدورة عرف جوازها واحتاج الجواز إلى مرجح فإذا لم يكن فوق الباري تعالى قادر يقدر عليه لم يمكن اضافة الجواز اليه واثبات الاحتياج له السنا اتفقنا على ان الصفات ثمان أفهي واجبة له على هذا العدد ام جائز ان توجد صفة أخرى فإن قلتم يجب الانحصار في هذا العدد كذلك نقول الاختصاص بالحد المذكور واجب له إذ لا فرق بين مقدار في الصفات عدا ومقدار في

الذات حدا وان قلتم جائز ان توجد صفة أخرى فما الموجب للانحصار في هذا العدد والحد فيحتاج إلى مخصص حاصر ثم قال قلنا المقادير من حيث انها مقادير طولا وعرضا وعمقا لا تختلف شاهدا ولا غائبا في تطرق الجواز العقلى اليها واستدعاء مخصص ، فيقال له هذا الذي قلته هو أول المسألة فإن المقادير من حيث

هي لا وجود لها في الخارج كما ان الصفات والذوات من حيث هي هي لا وجود لها في الخارج وانما يوجد في الخارج ذات مخصوصة بصفاتها المخصوصة فالقول فيما اختصت به من المقدار كالقول فيما اختصت به من سائر الصفات وما اختصت به من الحقيقة الموصوفة بتلك الصفات ، ثم قال وأما الصفات وانحصارها في ثمان فقد اختلف جواب الاصحاب عنه بوجوه منها انهم منعوا اطلاق لفظ

العدد عليها فضلا عن الثمانية وقالوا قد دل الفعل بوقوعه على كون الفاعل قادرا وباختصاصه ببعض الجائزات على كونه مريدا وبإحكامه على كونه عالما وعلم بالضرورة ان القضايا مختلفة وورد في الشرع اطلاق العلم والقدرة والارادة ولا مدلول سوى ما دل الفعل عليه او ورد في الشرع اطلاقه ولهذا اقتصرنا على ذلك فلو سئل هل يجوز ان يكون له صفة اخرى اختلف الجواب عنه فقيل لا يتطرق اليه الجواز فإنا لم نثبت الصفات إلا بدليل الفعل والفعل ما دل إلا على تلك وقيل يجوز عقلا إلا ان الشرع لم يرد به فنتوقف في ذلك ولا يضر الاعتقاد إذا لم يرد به تكليف ، قال ومنها أنهم فرقوا في الشاهد بين الصفات الذاتية التي تلتئم منها حقيقة الشيء وبين المقادير العرضية التي لا مدخل لها في تحقيق حقيقة الشيء فإن الصفات الذاتية لا تثبت للشيء مضافة إلى

الفاعل بل هي له من غير سبب والمقادير العرضية تثبت للشيء مضافة إلى الفاعل فإن جعلها له بسبب ، ومنها أنه لو قدر صفة زائدة على الثمان لم يخل إما ان تكون صفة مدح وكمال او صفة ذم ونقصان فإن كان صفة كمال فعدمها في الحال نقص وان كان صفة نقص فعدمها عنه واجب واذا بطل القسمان تعين انه لا يتصف بزيادة على الثمانية ، قال ويترتب على ما ذكرناه هل يجوز ان يكون للباري تعالى اخص وصف لا ندركه وفرق بين هذا السؤال والسؤال الأول فإن السائل الأول سأل هل يجوز ان تزيد صفاته على الصفات الثمانية والسائل الثاني سأل هل له أخص وصف تميز

به عن المخلوقات واختلف جواب الاصحاب عنه ايضا فقال بعضهم ليس له اخص وصف ولا يجوز ان يكون لأنه بذاته وصفاته تميز عن ذوات المخلوقات وصفاتها من حيث ان ذاته لا حد لها زمانا ومكانا ولا تقبل الانقسام فعلا ووهما بخلاف ذوات المخلوقات وصفاته غير متناهية في التعلق بالمتعلقات ولو كان الغرض ان يتحقق اخص وصف به يقع التميز فقد وقع التميز بما ذكرناه فلا أخص سوى ما عرفناه وقال بعضهم لا بل له اخص وصف في الالهة لا ندركه وذلك ان كل شيئين لهما حقيقتان معقولتان فإنهما يتمايزان بأخص وصفيهما وجميع ما ذكرنا من أن لا حد ولا نهاية لا انقسام للذات ولا تناهي للتعلق في الصفات كل ذلك

سلوب وصفات نفي وبالنفي لا يتميز الشي ءعن الشيء بل لا بد من صفة إثبات بها يقع التميز وإلا فترتفع الحقيقة رأسا ثم إذا ثبت

أخص الوصف هل يجوز ان يدرك قال امام الحرمين لا يجوز ان يدرك اصلا وقال بعضهم يجوز ان يدرك وقال ضرار بن عمرو يدرك ذلك عند الرؤية بحاسة سادسة ونفس المسألة من محارات العقول وتصور الاخص من محارات العقول ، فيقال هذا وما أشبهه هو الذي يقال في هذا المقام من جهة من يفرق بين بعض الصفات وبعض كما يفرق بين الصفة والقدر من تدبره علم انه لا يمكن الفرق ، وذلك من وجوه ، احدها ان ما ذكره ليس فيه جواب عن الالزام والمعارضة فإنهم عارضوه بإثبات صفات متعددة سواء كانت ثمانيا أو أكثر أو اقل فإن اختصاص الصفات بعدد من الاعداد كاختصاص الذات بقدر من الاقدار واذا كان المسمى لا يسمى ذلك عددا فمنازعه لا يسمى الآخر قدرا وليس الكلام في الاطلاقات اللفظية بل في المعاني العقلية وما زاد على ذلك سواء نفي ثبوته او نفي

العلم به لا يضر فإن السؤال قائم إلا أن يثبت المثبت صفات لا نهاية لعددها وهذا ينقض قاعدة من يقول إنه لا يوجد ما لا نهاية له وإلا فإذا أثبت الصفات متناهية كانت المعارضة متوجهة سواء عرف عددها أو لم يعرف وتفريق من فرق بين الصفات الذاتية والعرضية بأن هذه تفتقر إلى فاعل دون الأخرى لا يصح لأن هذا إنما يجيء على قول من يقول الماهيات غير مفعولة ولا مجعولة كما يقول ذلك من يقوله من المتفلسفة ونحوهم وإلا فأهل السنة ومتكلموهم متفقون على أن حقائق جميع المخلوقات مخلوقة مصنوعة بل ليس لها حقيقة في الخارج إلا ما هو موجود في الخارج وما سوى ذلك فإنما هو الصورة العلمية وما في الأذهان من ذلك فالله تعالى هو الذي جعله فيها والله سبحانه هو الذي خلق فسوى وهو الذي قدر فهدى وهو الذي خلق الإنسان من علق وهو الذي علم بالقلم علم الإنسان ما لم يعلم وهو الذي خلق الإنسان علمه البيان ، فقوله الصفات الذاتية لا تثبت للشيء مضافة إلى الفاعل قول باطل بل صفة كل موصوف مخلوق مضافة إلى الله تعالى فإنه خلق كل موصوف بصفاته وليس في المخلوق شيء لا من ذاته ولا من صفاته إلا والله تعالى خلقه وأبدعه ، وأيضا فكل صفة لازمة لموصوفها لا يكون الموصوف إلا بها فإن كان مفتقرا إلى الفاعل فالفاعل فعله بصفاته وإن كان غنيا عن

الفاعل استغنى بصفاته عن الفاعل وتسمية أهل المنطق لبعضها ذاتيا ولبعضها عرضيا لا يمنع اشتراكها في هذا الحكم ، وقول القائل لو قدر صفة زائدة على الثمان لكان صفة كمال او نقص إنما يفيده نفي ما زاد على الثمان وهذا لا يضر المعارض بل يقوي معارضته فإن تخصيص الصفات بإثبات ثمان دون ما زاد ونقص

تخصيص بقدر وعدد فإن كان كل مختص يفتقر إلى مخصص مباين للموصوف فالسؤال قائم فإن قال القائل هذه الصفات على هذا الوجه من لوازم الذات لا تفتقر إلى موجب غير الذات قيل له فهكذا مورد النزاع وبطل ما ذكرته من اختصاص كل موصوف بصفات ومقدار يفتقر إلى مخصص منفصل عنه ، الوجه الثاني ان ما ذكره من الكلام في أخص وصف هو أيضا لازم لهم كما أن ما ذكره في الصفات هو أيضا لازم لهم فإن هذا معارضة باختصاص الحقيقة في نفسها وذلك معارضة باختصاصها ببعض الصفات دون بعض وبعدد من الصفات دون ما زاد وسواء قيل بإثبات اخص وصف او لم يقل فإنه لا بد من ذات متميزة بنفسها عما سواها ، الوجه الثالث ان يقال اهل الاثبات للصفات لهم فيما زاد على الثمانية ثلاثة أقوال معروفة احدها إثبات صفات أخرى كالرضى والغضب والوجه واليدين والاستواء وهذا قول ابن كلاب والحارث

المحاسبي وأبي العباس القلانسي والاشعري وقدماء اصحابه كأبي عبد الله بن مجاهد وأبي الحسن بن مهدي الطبري والقاضي أبي بكر بن الطيب وامثالهم وهو قول أبي بكر بن فورك وقد حكى إجماع اصحابه على إثبات الصفات الخبرية كالوجه واليد وهو قول أبي القاسم القشيري وأبي بكر البيهقي كما هو قول القاضي أبي يعلي وابن عقيل والشريف أبي علي وابن الزاغوني وأبي الحسن التميمي واهل بيته كابنه أبي الفضل ورزق الله وغيرهم كما هو قول سائر المنتسبين إلى اهل السنة والحديث وليس للاشعري نفسه في إثبات صفة الوجه واليد والاستواء وتأويل نصوصها قولان بل لم يختلف قوله انه يثبتها ولا يقف فيها بل يبطل تأويلات من ينفيها ولكن ابو المعالي وأتباعه ينفونها ثم لهم في التأويل والتفويض قولان فأول قولي أبي المعالي التأويل كما ذكره في = الارشاد وآخرهما التفويض كما ذكره في الرسالة النظامية وذكر إجماع السلف على المنع من التأويل وأنه محرم

، وأما ابو الحسن وقدماء اصحابه فهم من المثبتين لها وقد عد القاضي ابو بكر في التمهيد والابانة له الصفات القديمة خمس عشرة صفة ويسمون هذه الصفات الزائدة على الثمانية الصفات الخبرية وكذلك غيرهم من أهل العلم والسنة مثل محمد بن جرير الطبري وأمثاله وهو قول أئمة أهل السنة والحديث من السلف وأتباعهم وهو قول الكرامية والسالمية وغيرهم ، وهذا القول هو القول المعروف عند متكلمة الصفاتية لم يكن يظهر بينهم غيره حتى جاء من وافق المتعتزلة على نفيها وفارق طريقة هؤلاء وأصل هؤلاء أنهم يثبتون الصفات بالسمع وبالعقل بخلاف من اقتصر على الثمانية فإنه لم يثبت صفة إلا بالعقل وقد أثبت طائفة منهم بعضها بالعقل كما أثبت ابو اسحق الاسفراييني صفة اليد بالعقل وكما يثبت كثير من المحققين صفة الحب والبغض والرضى والغضب بالعقل

، القول الثاني قول من ينفي هذه الصفات كما ذكره الشهرستاني وغيره وهو أضعف الأقوال فإن عمدته انه لو كان لله صفة غير ذلك لوجب ان ينصب عليها دليلا نعلمه و لم ينصب فلا صفة له وكلتا المقدمتين باطلة فإن دعوى المدعي انه لابد ان ينصب الله تعالى على كل صفة من صفاته دليلا باطل ودعواه انه لم ينصب دليلا إلا نعلمه هو أيضا باطل كما قد بسط الكلام على هذا في غير هذا الموضع فإن هذه القاعدة إنما هي معدة لجمل المقاصد ، والثالث قول الواقفة الذين يجوزون إثبات صفات زائدة لكن يقولون لم يقم عندنا دليل على نفي ذلك ولا اثباته وهذه طريقة محققي من لم يثبت الصفات الخبرية وهذا اختيار الرازي والامدي وغيرهما ، وأئمة أهل السنة والحديث من أصحاب الائمة الاربعة وغيرهم يثبتون الصفات الخبرية لكن منهم من يقول لا نثبت إلا ما في القرآن والسنة المتواترة وما لم يقم دليل قاطع على اثباته نفيناه كما يقوله ابن عقيل وغيره احيانا ومنهم من يقول بل نثبتها بأخبار الآحاد المتلقاة بالقبول ومنهم من يقول نثبتها بالاخبار الصحيحة مطلقا ومنهم من يقول يعطي كل دليل حقه فما كان قاطعا في الاثبات قطعنا بموجبه وما كان راجحا لا قاطعا قلنا بموجبه فلا

نقطع في النفي والاثبات إلا بدليل يوجب القطع واذا قام دليل يرجح أحد الجانبين بينا رجحان أحد الجانبين وهذا أصح الطرق ، وكثير من الناس قد يظن صحة أحاديث فإما ان يتأولها او يقول هي مثل غيرها من الأخبار وتكون باطلة عند أئمة الحديث ، ومن الأخبار ما يكون ظاهره يبين المراد به لا يحتاج إلى دليل يصرفه عن ظاهره ولكن يظن قوم انه مما يفتقر إلى تأويل كقوله ، الحجر الاسود يمين الله في الارض فمن صافحه وقبله فكأنما صافح الله وقبل يمينه ، فهذا الخبر لو صح عن النبي صلى الله عليه وسلم لم يكن ظاهره ان الحجر صفة لله بل هو صريح في أنه ليس صفة لله لقوله يمين الله في الارض فقيده في الارض ولقوله فمن صافحه فكأنما صافح الله والمشبه ليس هو المشبه به واذا كان صريحا في انه ليس صفة الله لم يحتج إلى تأويل يخالف ظاهره ونظائر هذا كثيرة مما يكون في الاية

والحديث ما يبين انه لم يرد به المعنى الباطل فلا يحتاج نفي ذلك إلى دليل منفصل ولا تأويل يخرج اللفظ عن موجبه ومقتضاه ، واذا كان كذلك فالمعارضة بالصفات ثابتة على كل قول من الأقوال الثلاثة إذ لا بد فيها من اختصاص فإن كان كل مختص يفتقر إلى مخصص مباين لزم افتقار صفات الله تعالى إلى مباين له ، ثم رأيت ابا الحسن الامدي قد ذكر هذا الدليل الذي ذكره الشهرستاني وبين ضعفه في كتابه المسمى بغاية المرام في علم الكلام فقال في مسألة نفي العلو وتوابع ذلك وقد سلك بعض الاصحاب في الرد على هؤلاء طريقا شاملا فقال لو كان الباري مقدرا بقدر متصورا بصورة متناهيا بحد ونهاية مختصا بجهة متغيرا بصفة حادثة في ذاته لكان محدثا إذ العقل الصريح يقضي بأن المقادير في تجويز العقل متساوية فما من مقدار وشكل يقدر في

العقل إلا ويجوز ان يكون مخصوصا بغيره فاختصاصه بما اختص به من مقدار او شكل او غيره يستدعي مخصصا ولو استدعى مخصصا لكان الباري محدثا ، قال الامدي لكن هذا المسلك مما لا يقوى وذلك

انه وان سلم ان ما يفرض من المقادير والجهات وغيرها ممكنة في انفسها وان ما وقع منها لا بد له من مخصص لكن إنما يلزم ان يكون الباري حادثا أن لو كان المخصص خارجا عن ذاته ونفسه ، ولعل صاحب هذا القول لا يقول به وعند ذلك فلا يلزم أن يكون الباري تعالى حادثا ولا محوجا إلى غيره اصلا فإن قيل ان ما اقتضاه بذاته ليس هو أولى من غيره لتساوي الجميع بالنسبة اليه في جهة الاقتضاء فهو نحو الخلاف ولعل الخصم قد لا يسلم تساوي النسبة في جهة الاقتضاء إلا ان يقدر انه لا اختلاف بين هذه الممكنات ولا محالة ان بيان ذلك متعذر جدا كيف وأنه يحتمل ان ينتهج الخصم في تخصيص هذه الصفات الثابتة للذات منهج أهل الحق في تخصيص سائر الممكنات وبه درء الالزام ، ثم استدل على هذه المسألة بما هو أضعف من هذا وهو ان البناء على ذلك مستلزم لكونه جوهرا والجواهر متماثلة وقد عرف ما في هذين الاصلين من المنازعات اللفظية والمعنوية في غير هذا الموضع

والامدى نفسه قد بين بطلان قول من جعل الجواهر متماثلة ، وما ينبغي ان يعرف في مثل هذه المسائل المنازعات اللفظية فإن القائل إذا قال التخصيص يفتقر إلى مخصص والتقدير إلى مقدر كان بمنزلة من يقول التحريك يفتقر إلى محرك وامثال ذلك وهذا لا ريب فيه فإن التخصيص مصدر خصص يخصص تخصيصا وكذلك التقدير والتكليم ونحو ذلك ومصدر الفعل المتعدى لا بد له من فاعل يتعدى فعله فإذا قدر مصدر متعد بلا فاعل يتعدى فعله كان متناقضا بخلاف ما إذا قيل الاختصاص يفتقر إلى مخصص والمقدار إلى مقدر ونحو ذلك فان هذا ليس في الكلام ما يدل عليه لان المذكور إما مصدر فعل لازم كالاختصاص ونحوه او اسم ليس بمصدر كالمقدار وكل من هذين ليس في الكلام ما يوجب افتقاره إلى فاعل يتعداه فعله فإذا قيل الموصوف الذي له صفة وقدر قد اختص بصفة وقدر فلا بد له من مخصص لم يكن في هذا الكلام ما يدل على افتقاره إلى مخصص مباين له يخصصه بذلك بخلاف ما إذا قيل إذا خص بصفة او قدر فلا بد له من مخصص فإن هذا كلام صحيح ، والناطقون من اهل النظر وغيرهم إذا قصدوا المعاني فقد لا يراعون مثل هذا بل يطلقون اسم المفعول على ما لم يعلم ان له فاعلا فيقول احدهم هذا مخصوص بهذه الصفة والقدر والمخصوص لا بد له من مخصص فإذا اخذ المخصوص على انه اسم مفعول فمعلوم انه

لا بد له من فاعل يتعدى فعله واذا اخذ على ان المقصود اختصاصه بذلك الوصف كان هذا مما يفتقر إلى دليل وهذا مثل الموجود فإنه لا يقصد به ان غيره اوجده بل يقصد به المحقق الذي هو بحيث يوجد فكثير

من الأفعال التي بنيت للمفعول واسم المفعول التابع لها قد كثر في الاستعمال حتى بقي لا يقصد به قصد فعل حادث له فاعل أصلا بل يقصد إثبات ذلك الوصف من حيث الجملة ، وكثير من الفاظ النظار من هذا الباب كلفظ الموجود والمخصوص والمؤلف والمركب والمحقق فإذا قالوا ان الرب تعالى مخصوص بخصائص لا يشركه فيها غيره او هو موجود لم يريدوا ان أحدا غيره خصه بتلك الخصائص ولا ان غيره جعله موجودا ، وبسبب ذلك تجد جماعات غلطوا في هذا الموضع في مثل هذه المسالة إذا قيل البارى تعالى مخصوص بكذا وكذا او مختص بكذا وكذا قالوا فالمخصوص لا بد له ممن خصه بذلك والمخصص لا بد له من مخصص خصصه بذلك ، والناس قد يبحثون عن اختصاص الشيء بأمور قبل بحثهم هل هي من نفسه او من غيره ويعلمون ويقولون انه مخصوص بذلك وقد خص بهذا واختص به ونحو ذلك

، ونظير ذلك ماذكره ابو حامد في تهافت الفلاسفة لما رد عليهم مذهبهم في نفي الصفات وبين انه لا دليل لهم على نفيها وتكلم في ذلك بكلام حسن بين فيه ما احتجوا به من الالفاظ المجملة المبهمة كلفظ التركيب فانهم جعلوا إثبات الصفات تركيبا وقالوا متى اثبتنا معنى يزيد على مطلق الوجود كان تركيبا وادخلوا في مسمى التركيب خمسة انواع ، أحدها انه ليس له حقيقة إلا الوجود المطلق لئلا يكون مركبا من وجود وماهية ، والثاني ليس له صفة لئلا يكون مركبا من ذات وصفات ، والثالث ليس له وصف مختص ومشترك لئلا يكون مركبا مما به الاشتراك وما به الامتياز لتركب النوع من الجنس والفصل او من الخاصة والعرض العام ، الرابع انه ليس فوق العالم لئلا يكون مركبا من الجواهر المفردة وكذلك لا يكون مركبا من المادة والصورة فلا يكون مركبا تركيبا حسيا كتركب الجسم من الجواهر المنفردة ولا عقليا كتركبه من المادة والصورة ، وهذان نوعان بهما يصير خمسة وهذه الطريقة هي طريقة

ابن سينا فإنه زعم ان نفس الوجود إذا كان يستلزم وجودا واجبا فالوجود الواجب له هذه الخصائص النافية لهذه الصفات ويقول ليس له اجزاء حد ولا اجزاء كم وهذا مراده ، واما قدماء الفلاسفة فلم يكونوا يثبتون واجب الوجود بهذه الطريقة بل بطريقة الحركة فلما جاء ابن رشد الحفيد يعترض على أبي حامد فيما ذكره لم يمكنه الانتصار لابن سينا بل بين ان هذه الطريقة التي سلكها ضعيفة كما ذكر ابو حامد واحتج هو بطريقة اخرى ظن انها قوية وهي اضعف من طريقة ابن سينا فان ابا حامد لما ذكر القول المضاف إلى الفلاسفة كابن سينا وامثاله وذكر انهم ينفون تلك الانواع الخمسة قال ومع هذا فانهم يقولون للبارى تعالى انه مبدأ واول وموجود وجوهر واحد وقديم وباق وعالم وعاقل وعقل ومعقول وفاعل وخالق ومريد وقادر وحي وعاشق ومعشوق ولذيذ وملتذ وجواد وخير محض وزعموا ان كل ذلك عبارة عن معنى واحد لاكثرة فيه

، قال وهذا من العجائب وهم يقولون ذات المبدأ الأول واحد وانما تكثر الاسماء باضافته إلى شـــيء او اضافة شيء اليه او سلب شيء عنه والسلب والاضافة لا يوجب كثرة في ذات المسلوب عنه ولكن الشـــأن في رد هذه كلها إلى السلوب والاضافات وذكر تمام قولهم ، قال ابو حامد فيقال لهم بم عرفتم استحالة الكثرة من هذا الوجه وأنتم مخالفون من جميع المسلمين سوى المعتزلة فما البرهان عليه فان قول القائل الكثـــرة محـــال في واجب الوجود مع كون الصفات الموصوفة واحدة يرجع إلى انه يستحيل كثرة الصفات فيه وفيه النزاع وليس

استحالته معلوما بالضرورة ولهم مسلكان أحدهما ان كل واحد من الصفة والموصوف ان كان مستغنيا عن الآخر فهما واجبا الوجود وان كان مفتقرا اليه فلا يكون واحد منهما واجب الوجود وان احتاج أحدهما إلى الآخر فهو معلول والآخر هو الواجب وايهما كان معلولا افتقر إلى سبب فيؤدي إلى ان ترتبط ذات واجب الوجود بسبب ، قال ابو حامد المختار من هذه الأقسام هو الاخير ولكن ابطالكم القسم الأول لا دليل لكـــم عليه فان برهانكم عليه إنما يتم بنفي الكثرة من هذه المسالة فكيف تنبنى هذه المسالة على تلك ، قلت الجواب عن هذه الحجة يمكن بوجوه ، أحدها ان يقال قولكم إما ان يكون أحدهما محتاجا إلى الآخر واما ان يكـــون مستغنيا عنه تريدون بالاحتياج حاجة المفعول إلى فاعله او مطلق التلازم وهو كون أحدهما لا يوجد إلا بالاخر ام قسم ثالث

، فإن أردتم الأول لم يكن أحدهما محتاجا إلى الآخر بل غنيا عن كونه فاعلا له ولا يلـــزم أن يكونـــا واجبي الوجود بمعنى أن كلا منهما هو الواجب بنفسه المبدع للمكنات ، وإن قيل إن كلا منـــهما واجـــب الوجود بمعنى أنه لا مبدع له ، قيل نعم ولا نسلم امتناع تعدد مسمى واجب الوجود بهذا التفسير وإنما يمتنـــع تعدده بالتفسير الأول فإن الأدلة قامت على أن خالق الممكنات رب واحد لم تقم على نفي صفاته بل كل من صفاته اللازمة له قديم أزلي ممتنع عدمه ليس له فاعل فإذا عبر عن هذا المعنى بأنه واجب الوجود فهو حق وإن عني بواجب الوجود ما ليس ملازما لغيره فليست الذات وحدها واجبة الوجود ولا الصفات بـــل الواجـــب الوجود هو الذات المتصفة بصفاتها اللازمة لها لا سيما وهم يقولون إنها مستلزمة للمعلول فامتناع ذلك علـــى أصلهم أبلغ وقد عرف أن كلا من الصفات الذاتية ملازمة للأخرى والصفات ملازمة للذات وليس كل منهما مبدعا للآخر ، وإن قلتم كل منهما محتاج إلى الآخر بمعنى أنه ملازم له لم يلزم من كونه ملازمـــا أن يكـــون معلولا ، وهذا الجواب الثاني وهو أن يقال ما تعني بواجب الوجود

أتعني به ما لا فاعل له أو تعني به القائم بنفسه الذي لا فاعل له ، فإن عنيت الأول لم يمتنع أن يكـــون كل من الصفات والذات واجب الوجود بهذا التفسير ولم يدل على امتناع تعدد الواجب بهذا التفسير دليـــل

كما لم يدل على امتناع تعدد القديم بهذا التفسير دليل وإنما دل الدليل على أنه لا إله إلا الله وأن الله رب العالمين واحد لا شريك له وهو التوحيد الذي دل عليه الشرع والعقل ، فأما نفي الصفات وتسمية ذلك توحيدا فهو مخالف للشرع والعقل ، وإن أراد بواجب الوجود القائم بنفسه الذي لا فاعل له كانت الذات واجبة الوجود وهي بالصفة واجبة الوجود و لم تكن الصفة وحدها واجبة الوجود ، وإن أريد بحاجة كل من الصفة والموصوف إلى الآخر التلازم اختير إثبات ذلك و لم يلزم من ذلك كون أحدهما معلول الآخر فإن المتضايفين متلازمان وليس أحدهما معلول الآخر وإن أريد بذلك كون أحدهما فاعلا اختير نفي الحاجة بهذا التفسير وهو القسم الأول وهو أنه ليس أحدهما محتاجا إلى الآخر

، وإن أريد أن أحدهما محل للآخر اختير جواب الغزالي وهو أن الصفة محتاجة إلى الذات من غير عكس ، وعلى هذا فقول القائل إن أحدهما معلول للآخر إن أراد به أن أحدهما فاعل للآخر فهو باطل فإنه لا يجب من قيام الصفة بالموصوف أن يكون الموصوف فاعلا للصفة بل الأمر بالعكس فإن المفعول يمتنع أن يكون من باب الصفات اللازمة للموصوف ، وإن أريد بذلك أن يكون أحدهما قابلا للآخر فلا امتناع في ذلك وإن قيل بل إن المحل علة للحال ، واعلم أن هذه الحجة وأمثالها إنما نشأت الشبهة فيها من جهة أن ألفاظها مجملة فلفظ العلة يراد به العلة الفاعلة والعلة القابلة ولفظ الحاجة إلى الغير يراد به الملازم للغير ويراد به حاجة المشروط إلى شرطه ويراد به حاجة المفعول إلى فاعله ، وإذا عرف هذا فالصفات اللازمة مع الذات متلازمة وليس أحدهما فاعلا للآخر بل الذات محل للصفات وليس الواحد منهما علة فاعلة بل الموصوف قابل للصفات وهذا لا امتناع فيه بل هو الذي يدل عليه صريح المعقول وصحيح المنقول ، لكن الغزالي لم يجب إلا بجواب واحد ومضمون كلامهم أنهم في جميع كلامهم في نفي الصفات ينتهي أمرهم إلى أن هذا

تركيب والمركب مفتقر إلى جزئه والمفتقر إلى غيره لا يكون واجبا بنفسه لأنه محتاج ، فقال لهم أبو حامد نحن نختار أن يقال الذات في قوامها غير محتاجة إلى الصفات والصفات محتاجة إلى الموصوف كما في حقنا فبقي قولكم إن المحتاج إلى غيره لا يكون واجب الوجود فيقال إن أردتم بواجب الوجود أنه ليس له علة فاعلية فلم قلتم ذلك و لم استحال أن يقال كما أن ذات واجب الوجود قديم لا فاعل له فكذلك صفته قديمة معه ولا فاعل لها وإن أردتم بواجب الوجود أن لا يكون له علة قابلية فهو ليس بواجب الوجود على هذا التأويل ولكنه قديم مع هذا ولا فاعل له فما المحيل لذلك فإن قيل واجب الوجود المطلق هو الذي ليس له علة فاعلية ولا قابلية فإذا سلم أن له علة قابلية فقد سلم كونه معلولا قلنا تسمية الذات القابلة علة قابلية من

اصطلاحكم والدليل لم يدل على ثبوت واجب الوجود بحكم اصطلاحكم إنما دل على إثبات طرف ينقطع به تسلسل العلل والمعلولات و لم يدل على هذا القدر وقطع التسلسل يمكن بواحد له صفات قديمة لا فاعل لها كما أنه لا فاعل لذاته ولكنها تكون متقررة في ذاته ، قال ابن رشد يريد أنه إذا وضع لهم هذا القسم من الأقسام التي استعملوا في إبطال الكثرة آل الأمر معهم إلى أن يثبتوا أن واجب الوجود ليس يمكن أن يكون مركبا من صفة وموصوف ولا أن تكون ذاته ذات صفات كثيرة وهذا شيء ليس يقدرون عليه بحسب أصولهم ثم أخذ يبين أن المحال الذي راموا أن يلزموه على تقدير هذا القسم ليس بلازم قال فيقال لهم إن أردتم بواجب الوجود أنه ليس له علة فاعلية فلم قلتم ذلك أي فلم قلتم بامتناع كونه موصوفا بالصفات و لم استحال

أن يقال كما أن ذات واجب الوجود قديم لا فاعل له فكذلك صفاته قديمة لا فاعل لها ، قال ابن رشد وهذا كله معاندة لمن سلك في نفي الصفات طريقة ابن سينا في إثبات واجب الوجود بذاته وذلك أنهم يفهمون في الممكن الوجود الممكن الحقيقي ويرون أن كل ما دون المبدأ الأول هو بهذه الصفة وخصومهم من الأشعرية يسلمون هذا ويرون أن كل ممكن فله فاعل وأن التسلسل ينقطع بالانتهاء إلى ما ليس ممكنا في نفسه فإذا سلم لهم هذه ظن بها أنه يلزم عنها أن يكون الأول الذي انقطع عنده الإمكان ليس ممكنا فوجب أن يكون بسيطا غير مركب لكن للأشعرية أن يقولوا إن الذي ينتفي عنه الإمكان الحقيقي ليس يلزم أن يكون بسيطا وإنما يلزم أن يكون قديما فقط لا علة فاعلية له فلذلك ليس عند هؤلاء برهان على ان الأول بسيط من طريقة واجب الوجود

، قال أبو حامد فإن قيل فإذا أثبتم ذاتا وصفة وحلولا للصفة بالذات فهو مركب وكل تركيب يحتاج إلى مركب ولذلك لم يجز أن يكون الأول جسما لأنه مركب قلنا قول القائل كل مركب يحتاج إلى مركب كقوله كل موجود يحتاج إلى موجد فيقال له الأول قديم موجود لا علة له ولا موجد ، فكذلك يقال موصوف قديم ولا علة لذاته ولا لصفته ولا لقيام صفاته بذاته بل الكل قديم بلا علة وأما الجسم فإنما لم يجز أن يكون هو الأول لأنه حادث من حيث أنه لا يخلو عن الحوادث ومن لم يثبت له حدوث الجسم يلزمه أن تكون العلة الأولى جسما كما سنلزمه عليكم فيما بعد ، قال ابن رشد معترضا على أبي حامد التركيب ليس هو

مثل الوجود لأن التركيب هو مثل التحريك أعني صفة انفعالية زائدة على ذات الأشياء التي قبلت التركيب والوجود هو صفة هذه الذات بعينها وأيضا المركب ليس ينقسم إلى مركب من ذاته ومركب من غيره فيلزم أن ينتهي الأمر إلى مركب قديم كما ينتهي الأمر في الموجودات إلى موجود قديم وأيضا فإذا كان الأمر كما قلنا من أن التركيب أمر زائد على الوجود فلقائل أن يقول إن كان يوجد مركب من ذاته فسيوجد

متحرك من ذاته وإن وجد متحرك من ذاته فسيوجد المعدوم من ذاته لأن وجود المعدوم هو خروج ما بالقوة إلى الفعل وكذلك الأمر في الحركة والمتحرك ، قال والفصل في هذه المسألة أن المركب لا يخلو من أن يكون كل واحد من جزأيه أو أجزائه التي تركب منها شرطا في وجود صاحبه بجهتين مختلفتين أو لا يكون شرطا أو يكون أحدهما

شرطا في وجود الثاني والثاني ليس شرطا في وجود الأول فأما الأول فلا يمكن أن يكون قديما لأن التركيب نفسه شرط في وجود الأجزاء فلا يمكن أن تكون الأجزاء علة التركيب ولا التركيب علة نفسه إلا لو كان الشيء علة نفسه وأما الثاني إذا لم يكن واحد منهما شرطا في وجود صاحبه فإن أمثال هذه إذا لم يكن في طباع أحدهما أن يلازم الآخر فإنها ليست تتركب إلا بمركب خارج عنها وإن كان أحدهما شرطا في وجود الآخر من غير عكس كالحال في الصفة والموصوف الغير جوهرية فإن كان الموصوف قديما ومن شأنه أن لا تفارقه الصفة فالمركب قديم وإذا كان هذا هكذا فليس يصح إن جوز مجوز وجود مركب قديم أن يبين على طريق الأشعرية أن كل جسم محدث لأنه إن وجد مركب

قديم وجدت أعراض قديمة أحدها التركيب لأن أصل ما يبنون عليه وجوب حدوث الأعراض أنه لا تكون الأجزاء التي تركب منها الجسم إلا بعد الافتراق فإذا جوزوا مركبا قديما أمكن أن يوجد اجتماع لم يتقدمه افتراق وحركة لم يتقدمها سكون وإذا جاز هذا أمكن أن يوجد جسم ذو أعراض قديمة ولم يصح لهم أن ما لا يخلو عن الحوادث حادث ، قلت ما ذكره أبو حامد مستقيم مبطل لقول الفلاسفة وما ذكره ابن رشد إنما نشأ من جهة ما في اللفظ من الإجمال والاشتراك وكلامه في ذلك أكثر مغلطة من كلام ابن سينا الذي أقر بفساده وضعفه ، وذلك أن هؤلاء قالوا لأبي حامد والمثبتين إذا أثبتم ذاتا وصفة وحلولا للصفة بالذات فهو مركب وكل مركب يحتاج إلى مركب ، قال لهم قول القائل كل مركب يحتاج إلى مركب كقول القائل كل موجود يحتاج إلى موجد ، ومقصوده بذلك أن هذا المعنى الذي سميتموه تركيبا ليس معنى كونه مركبا إلا كون الذات موصوفة بصفات قائمة بها ليس معناه أنه كان هناك شيء متفرق فركبه مركب بل ولا هناك شيء يقبل التفريق فإن الكلام إنما هو في إثبات صفات واجب الوجود اللازمة له كالحياة والعلم

والقدرة وإذا كانت هذه الصفات لازمة للموصوف القديم الواجب الوجود بنفسه لم يمكن أن تفارقه ولا أن توجد دونه ولا يوجد إلا بها فليس هناك شيئان كانا مفترقين فركبهما فركب ، ولفظ المركب في الأصل اسم مفعول لقول القائل ركبته فهو مركب كما تقول فرقته فهو مفرق وجمعته فهو مجمع وألفته فهو مؤلف وحركته فهو محرك ، قال الله تعالى ، في أي صورة ما شاء ركبك ، سورة الانفطار ٨ يقال ركبت

الباب في موضعه ، هذا هو المركب في اللغة لكن صار في اصطلاح المتكلمين والفلاسفة يقع على عدة معـــان غير ما كان مفترقا فاجتمع كما يقول أحدهم الجسم إما بسيط وإما مركب يعنون بالبسيط الـــذي تشـــتبه أجزاؤه كالماء والهواء وبالمركب ما اختلفت كالإنسان وقد يقولون كل جسم مركب من أجزائه لأن هذا الجزء غير هذا الجزء وإن كانوا يعتقدون أنه لم يتفرق قط وأنه لم يزل كذلك ويتنازعون هل الجسم مركـــب مـــن الجواهر المنفردة أو من الهيولى والصورة أم ليس مركبا من واحد منهما مع اتفاقهم على أنه من الأجسام ما لم

تكن أجزاؤه مفترقة فتركبت وقد يعنون بالمركب المركب من الصفات كما يقولون الإنسان مركـــب من الجنس والفصل وهو الحيوان الناطق وهاتان الصفتان لم تفارق إحداهما الأخرى ولا يمكن وجود الناطق إلا مع الحيوان ولا يمكن وجود حيوان إلا مع ناطق أو ما يقوم مقامه كالصاهل ونحوه ، فأبو حامد وأمثاله خاطبوا هؤلاء بلغتهم في أن الموصوف بصفة لازمة له يسمى مركبا وقالوا لهم قلتم إن مثل هذا المعنى الذي سميتمـــوه تركيبا يمتنع في الواجب الوجود فقولهم إن كل مركب مفتقر إلى مركب مغلطة نشأت من الإجمال في لفـــظ مركب فإنهم لم يسلموا لهم أن هناك تركيبا هو فعل مركب حتى يقال إن المركب يفتقر إلى مركب بل هنـــاك ذات موصوفة بصفات لازمة له فإذا قال القائل كل موصوف بصفات لازمة له يفتقر إلى مركب ومؤلف يجمع بين الذات والصفات كان قوله باطلا فقولهم في هذا الموضع كل مركب يفتقر إلى مركب من هذا البـــاب ، وكذلك إذا قيل كل مؤلف يفتقر إلى مؤلف كما يستعمل مثل هذا الكلام غير واحد من الناس في نفي معـــان سماها مسم تأليفا وتركيبا فجعل المستدل يستدل بمجرد إطلاق اللفظ من غير نظر إلى

المعنى العقلي فيقال لمن سمى مثل هذا تركيبا وتأليفا أتعني بذلك أن هنا شيئا فعله مركب ومؤلف أو أن هنا ذاتا موصوفة بصفات ، أما الأول فممنوع فإنه ليس في خلق الله من يقول إن صفات الله اللازمة له متوقفة على فاعل يؤلف ويركب بين الذات والصفات ، وإن عنيت الثاني فمسلم ولا دليل لك على ان الذات القديمة الواجبة المستلزمة للصفات تفتقر إلى من يركب صفاتها فيها فلهذا قال أبو حامد هذا كقول القائل كل موجود يفتقر إلى موجد ولو قال إلى واجد لكان أقرب إلى مطابقة اللفظ ، وهذا صحيح فإن الموجود اسم مفعول من وجد يجد فهو واجد فإذا قال القائل كل موجود يفتقر إلى واجد أو موجد نظرا إلى اللفظ كان كقوله كـــل مركب يفتقر إلى مركب نظرا إلى اللفظ ولكن لفظ الموجود إنما يراد به ما كان متحققا في نفسه لا يعنى به ما وجده أو أوجده غيره كما أنهم يعنون بالمركب هنا ما كان متصفا بصفة قائمة به أو كان فيه معان متعـــددة وكثرة لا يعنون به ما ركبه غيره فالذي جرى لهؤلاء المغالطين في لفظ التأليف والتركيب كما جرى لأشباههم في لفظ التخصيص والتقدير فإن الباب واحد فليتفطن اللبيب لهذا فإنه يحل عنه شبهات كثيرة

، وأما اعتراض ابن رشد على أبي حامد بقوله ليس المركب مثل الموجود بل مثل التحريك ، فجوابه من وجوه ، أحدها أن يقال ليس الكلام في الموازنات اللفظية بل في المعاني العقلية والمقصود هنا أن الذات القديمة الواجبة الموصوفة بصفات لا يجب أن يكون لها جامع منفصل جمع بين الذات والصفات كما أن الموجود المحقق لا يفتقر إلى موجود غير نفسه بل قد يكون موجودا بنفسه لا يفتقر إلى فاعل كذلك اتصافها بالصفات لا يفتقر إلى فاعل ، الثاني أن يقال وهب أن هذا مثل التحريك في اللفظ فقولك هي صفة انفعالية زائدة على ذات الأشياء التي قبلت التركيب إن عنيت أنها زائدة على الذات والصفة وقيام الصفة بالذات فهذا باطل وإن عنيت أنها هي قيام الصفة بالذات أو هي الصفة القائمة بالذات فليس في ذلك ما يوجب كونها انفعالية لها فاعل مباين للموصوف ، الثالث أن التحريك إن عني به تحريك الشيء لغيره فليس هذا نظير مورد النزاع فإن أحدا لم يسلم أن في الذات القديمة الموصوفة بصفاتها اللازمة شيئا ركبه أحد وإن عني به مطلق الحركة صار معنى

الكلام أن اتصاف الذات بالصفات كاتصافها بالحركات وليس في واحد منهما ما يقتضي احتياج الموصوف إلى مباين له ، وأما قوله ليس ينقسم الأمر إلى مركب من ذاته ومركب من غيره حتى ينتهي الأمر إلى مركب قديم كما ينتهي الأمر في الموجودات إلى موجود قديم ، فيقال له بل هؤلاء المسلمون كأبي حامد وأمثاله لما خاطبوكم باصطلاحهم وأنتم جعلتم قيام الصفة بالموصوف تركيبا فإنهم يقولون بحسب اصطلاحكم إنه ينقسم إلى مركب من ذاته ومركب من غيره ، وحقيقة الأمر أن ثبوت الصفات إن سميتموه تركيبا لم نسلم لكم عدم انقسام المركب إلى قديم واجب ومحدث ممكن وإن لم تسموه تركيبا بطل أصل كلامكم ولكن أنتم سميتم هذا تركيبا ونفيتموه فلهذا قلتم لا ينقسم المركب فكان كلامكم ممنوعا بل باطلا ، وأما قوله إن لقائل أن يقول إن كان يوجد مركب من ذاته فسيوجد متحرك من ذاته وإن وجد متحرك من ذاته فسيوجد معدوم من ذاته

، فجوابه من وجوه ، أحدها منع المقدمة الأولى فما الدليل على أنه إذا وجدت ذات موصوفة بصفات لازمة له يلزم أن توجد ذات متحركة بحركة منها ليس معه في ذلك إلا مجرد الموازنة اللفظية ، الثاني أن حقيقة قوله إن افتقار التركيب إلى مركب كافتقار التحريك إلى المحرك فإن أخذ ذلك على أن له فاعلا فلكل منهما فاعل وإن أخذ مجرد التركيب أخذ مجرد التحرك قيل فعلى هذا يكون المعنى إذا وجد متصف بصفة بنفسه يوجد فاعل متحرك بنفسه وإذا كان حقيقة كلامه أنه إذا كان متصفا بالصفات من ذاته فسيوجد متصفا بالأفعال من ذاته فيقال له إما أن تكون هذه الملازمة صحيحة وإما أن لا تكون فإن لم تكن صحيحة فليست بحجة وإن كانت صحيحة كانت دليلا على ثبوت إفعال الله تعالى وكان حقيقتها أنه يلزم من ثبوت الصفات

القائمة به ثبوت الأفعال القائمة به فأي محذور في هذا إذا كانت الملازمة صحيحة ، الثالث قوله وإن وجد متحرك من ذاته فسيوجد المعدوم من ذاته لأن وجود المعدوم هو خروج ما هو بالقوة إلى الفعل

وكذلك الأمر في الحركة والمتحرك وليس كذلك الوجود لأنه ليس صفة زائدة على الذات فكل موجود لم يكن وقتا موجودا بالقوة ووقتا موجودا بالفعل فهو موجود بذاته والمتحرك وجوده إنما هو مع القوة المحركة فلذلك احتاج كل متحرك إلى محرك ، فيقال القني بقولك فسيوجد المعدوم من ذاته أي نفس ما كان معدوما يوجد من الذات المعدومة ام تعني به ان الحركة توجد من الذات المتحركة ، إما الأول فغير معقول فان المعدوم ليس له وجود أصلا حتى يعقل ان يوجد منه ذاته او غير ذاته ووجوده موجود من غير موجود ممتنع بضرورة العقل وكون المعدوم يوجد بنفسه معلوم البطلان بالبديهة وإن عنيت الثاني فاللازم والملزوم واحد فإن المتحرك من ذاته توجد حركته المعدومة من ذاته ، وقول القائل انه إذا جاز هذا جاز وجود المعدوم من الذات المعدومة ممنوع بل باطل معلوم البطلان ، وقوله لأن وجود المعدوم هو خروج ما بالقوة إلى الفعل وكذلك الأمر في الحركة والمتحرك فيقال له غاية هذا انهما يشتركان في امر من الامور فمن أين يلزم إذا اشتركا في امر ما ان يشتركا في غيره مع ظهور الفرق فان قوله

وجود المعدوم هو خروج ما بالقوة إلى الفعل لا يجوز ان يراد به ان نفس المعدوم كان فيه قوة هي مبدأ وجوده فإن المعدوم ليس في شيء ولا فيه شيء ، وانما يقال ان ما منه وجد المعدوم كان فيه قوة وجوده كما في النطفة قوة ان تصير علقة وفي الحبة قوة أن تصير سنبلة وفي النواة قوة أن تصير نخلة فالذي فيه القوة ليس هو المعدوم واما الحركة والمتحرك فنفس المتحرك فيه قوة هي مبدأ الحركة فنظير المتحرك المحل الذي وجد فيه ما كان معدوما من الاعراض كما يوجد اللون في المتلونات والطعم في المطعومات والحياة في الاحياء فكذلك الحركة في المتحركات فمحل هذه الصفات والحركات كان قابلا لها وفيه قوة القبول والاستعداد لها واما نفس هذه الامور التي كانت معدومة فوجدت فليس فيها من القوة ولا غيرها شيء ، فقياس القائس وجود المعدوم من ذاته بوجود الحركة من المتحرك في غاية الفساد والعلة تكون فاعلة وتكون قابلة فلو قال القائل الموجود او الجسم او القائم بنفسه او نحو ذلك يقبل الصفات والأعراض كالحركات ونحوها وفيه قوة لذلك فيجب ان يكون المعدوم فيه قبول لقيام الصفات والحركات به لكان قوله في غاية

الفساد فكيف إذا قال إذا كان المتحرك فاعلا بنفسه لحركته وجب ان يكون المعدوم فاعلا لذاته بل يقال الفاعل يمكن ان يفعل غيره واما فعله لنفسه فممتنع فلو قال إذ كان المتحرك يفعل حركة وجب ان يفعل المعدوم حركة لكان باطلا فكيف إذا قال وجب ان يفعل نفسه ، وقوله فكل موجود لم يكن وقتا موجودا

بالقوة ووقتا بالفعل فهو موجود بذاته والمتحرك وجوده إنما هو مع القوة المحركة فلهذا احتاج كل كتحرك إلى محرك ، فيقال له وهب انه سلم لك ان المتحرك وجوده مع القوة المحركة فلم قلت ان الحركة تحتاج إلى محـــرك 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 المحركة ، وان قلت لا يجوز قيل فحركته حينئذ إما ان تكون من نفسه واما من غيره فان كانت من نفسه كانت الحركة من نفس المتحرك وبطل قولـــك وان كانت من غيره وكان ذلك الغير متحركا فالقول

فيه كالقول في الأول وان كان غير متحرك لزم وجود حركات غير متوالية عن غير متحرك وهذا قولهم وهو باطل ، وذلك ان اجزاء الحركات متعاقبة شيئا بعد شئ فالمقتضى لكل من تلك آلاجزاء يمتنع ان يكـــون موجبا تاما في الأزل لانه لو كان كذلك للزم ان يقارنه موجبا فان العلة التامة لا يتأخر عنها معلوها وحينئـــذ يلزم كون المحدث قديما وهو ممتنع او يقال ان كانت العلة التامة تستلزم مقارنة معلوها لزم ذلك وان لم تسلزم ذلك جاز حدوث الحركات المتأخرة عن موجب قديم فيجوز أن يتحرك الشيء بعد أن لم يكن متحركا بدون سبب حادث وهذا يبطل قولكم وإذا لم يكن الموجب التام لها ثابتا في الأزل لزم أن يكون حادثا والقـــول في حدوثه كالقول في حدوث غيره فيمتنع أن يحدث هو أو غيره عن علة تامة قديمة فإذا لم يكن في الفاعل فعـــل حادث امتنع أن يصدر عنه شيء حادث فامتنع صدور الحركات عن غير متحرك ، ومما اعترف به ابن رشـــد وغيره من الفلاسفة والمتكلمين وقال عن إخوانه الفلاسفة إن الذي يتمسكون به سببان ، أحـــدهما أن فعـــل الفاعل يلزمه التغير وإن كل متغير فله مغير ، والثاني أن القديم لا يتغير بضروب من ضروب التغير ، قال وهذا كله عسير البيان ، قلت وهذا المقام وهو حدوث الحوادث عن ذات لا

يقوم بها حادث مما اعترف حذاقهم بصعوبته وبعده عن المعقول كما ذكر ذلك ابن رشـــد والـــرازي وغيرهما وهؤلاء المتفلسفة يقولون إن النفس المحركة للأفلاك يحدث لها تصورات وإرادات هي مبدأ الحركة وأن محركها العقل الذي يريد التشبه به أو واجب الوجود الذي يطلب الفلك التشبه به بإخراج ما فيه من الأيـــون والأوضاع وتحريك الواجب أو العقل للفلك أو لنفس الفلك كتحريك المحبوب للمحب والمشتهى للمشـــتهي والمعشوق للعاشق ليس من جهة المحرك فعل أصلا بل ذلك يحبه فيتحرك تشبها به ، وبهذا أثبت أرسطو وأتباعه العلة الأولى وأن فوق الأفلاك ما يوجب تحريك الأفلاك ، والكلام على هذا من وجوه ليس هذا موضع بسطها لكن يقال كون الفلك يتحرك للتشبه بالواجب أو إخراج ما فيه الأيون والأوضاع كلام لا دليل عليه بل الأدلة الدالة على فساده كثيرة ليس هذا موضعها

، فنقول هب أن الأمر كذلك فهذا إنما فيه أنه أثبت العلة الغائية للحركة ، فيقال أين السبب الفاعل لحركة الفلك فإن الحركة وإن افتقرت إلى غاية مقصودة فتفتقر إلى مبدأ فاعل بالضرورة ، فإذا قالوا نفسه تحركه ، قيل لهم فما الفاعل لما يحدث في النفس من أسباب الحركة كالتصورات والإرادات فإن هذه كانت معدومة ثم وجدت بعد العدم فما السبب الفاعل لهذه الحركة ، فإن قالوا النفس هي الفاعلة لهذه الحركة فقد جعلوها متحركة من نفسها وهذا خلاف ما قالوه ، وإن قالوا شيئا غيرها قيل لهم الكلام فيه كالكلام في النفس فإنه إن حدث فيه ما لم يحدث سئل عن سبب ذلك ، وإن قيل بل المحدث لحركة النفس على حال واحدة أزلا وأبدا ، قيل لهم فقد لزمكم حدوث حادث بلا سبب وقيل لكم ذلك المحرك للنفس إن كان علة تامة في الأزل وجب وجود معلوله في الأزل فيجب وجود ما حدث للنفس من التصورات والإرادات في الأزل وهذا جمع بين النقيضين

، وإن قيل بل حدث له أمر به صار فاعلا لما يحدث في النفس سئل عن سبب حدوث ذلك ، وإذا قيل الحادث استعداد النفس لأن يفيض عليها من الفعل ما تتصور به وتريد ، قيل فذلك الاستعداد حادث والقول في سبب حدوثه كالقول في سبب حدوث غيره فلا بد من أحد امرين إما حدوث الحوادث بلاسبب حادث واما حدوث الحوادث عن متحرك وايهما كان بطل قولهم والاول يقولون انه معلوم البطلان بالضرورة فيلزمهم الثاني فقد الزم مناظريه ما يلزمه هو اشد منه وتبين به ان قول اوخوانه اشد فسادا فانه قال والذي لا ملخص للاشعرية منه هو انزال فاعل أول وانزال فعل له أول لانهم لا يمكنهم ان يضعوا ان حالة الفاعل من المفعول المحدث تكون في وقت الفعل هي بعينها حالته في وقت عدم الفعل فهنالك ولا بد حالة متجددة ونسبة

، لم تكن وذلك ضرورة إما في الفاعل او في المفعول او في كليهما واذا كان كذلك فتلك الحال المتجددة إذا اوجبنا ان لكل حال متجددة فاعلا لا بد ان الفاعل لها إما فاعلا اخر فلا يكون ذلك الفاعل هو الأول ولا يكون 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 أولا بل يكون فعله لتلك الحال التي هي شرط في المفعول قبل فعله المفعول ، قال وهذا لازم كما ترى ضرورة إلا ان يجوز مجوز ان من الاحوال الحادثة في الفاعلين ما لا يحتاج إلى محدث وهذا بعيد إلا على قول من يجوز ان ههنا اشياء تحدث من تلقائها وهو قول الاوائل من القدماء الذين انكروا الفاعل وهو قول بين سقوط بنفسه ، فيقال له انت الزمت مناظريك 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 الأصل عن الجهيمة والقدرية فيقال له انت يلزمك ما هو اشد من هذا وهو حدوث الحوادث بلا فاعل وهو الذي ذكرت انه ساقط بين سقوط وذلك ان الحوادث المشهودة إن قلت لا فاعل لها فقد لزمك هذا القول وان قلت لها فاعل قيل لك افعلها بعد ان لم تكن من غير حدوث شيء في ذاته ام لم يفعلها حتى حدث شيء في ذاته ، فان قلت بالأول قيل لك فهي دائمة اولها ابتداء فان قلت لها ابتداء فهذا قول منازعيك وان قلت لا ابتداء لها فقد صارت الحوادث كلها تحدث عن فاعل من غير حدوث شيء فيه وقد قلت انه لا يمكن ان يكون حال الفاعل في المفعول المحدث وقت الفعل هي بعينها حاله وقت عدم الفعل فيلزمك ان لا يكون حاله عند وجود حوادث الطوفان هي حالة عند وجود الحوادث التي قبله فإن الحوادث مختلفة فإن أمكن أن يكون حاله واحدا مع حدوث الحوادث المختلفة أمكن ان يكون حاله واحدا مع تجدد الحوادث لان الحادث الثاني كالطوفان فيه من الامور ما لم يكن له قبل ذلك نظير فتلك حوادث لا نظير لها ولا فرق بين احداث هذا و احداث غيره و اذا جعل المقتضي لذلك تغيرات تحدث في الفلك كان الكلام في حدوث تلك التغيرات العلوية كالكلام في حدوث التغيرات السفلية

، وان قلت بل حدث اوجب هذه الحوادث ، قيل لك الفاعل له ان كان هو الأول الالزام جذعا وان كان غيره لزمك حدوث الحوادث بلا فاعل وان التزمت انه ما فعلها حتى حدث فيه شيء فقد تركت قولك ، وأيضا فالفاعل المستكمل لشروط الفعل إما ان يجوز حدوث المفعول عنه بعد ان لم يكن بلا سبب حادث واما ان لا يجوز فإن جاز فهو قول منازعك الذي ادعيت انه فاسد بالضرورة وان لم يجز لزم ان يكون مفعوله مقارنا له لا يتأخر عنه منه شيء فلا يجوز ان يحدث عن الفاعل شيء كما تقوله انت واخوانك انه علة تامة وموجب تام والعلة التامة لا يتأخر عنها معلولها ولا شيء من معلولها فإذا كل ما تأخر عن الأول ليس معلولا للعلة التامة ولا مفعولا للفاعل الأول ولا يجوز ان يكون فعلا لغيره إذ القول في ذلك الغير كالقول فيه فيلزم ان تكون الحوادث كلها حادثة بلا محدث ، وهذا لازم 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 وامثالهم من الالفاظ المجملة كلفظ المركب ونحوه كما يغالطون بلفظ التخصيص والمخصص وان كلام أبي حامد وامثاله في مناظريهم خير من كلامهم واقوم

، واما قول ابن رشد لا يخلو إما ان يكون كل من جزأيه شرطا في وجود الآخر او لا يكون او يكون الواحد شرطا في الآخر من غير عكس ، وقوله القسم الأول لا يكون قديما وذلك ان التركيب نفسه هو شرط في وجود الآخر فليس يمكن ان تكون الاجزاء هي علة التركيب ولا التركيب علة النفس إلا لو كان الشيء علة نفسه ، فيقال له اولا تسمية هذا تركيبا واجزاء ليس هو من لغات بني ادم المعروفة التي يتخاطبون بها فإنه

ليس في لغة من لغات الادميين أن الموصوف بصفات يقال انه مركب منها وانها اجزاء لـــه واذا خاطبنـــاكم باصطلاحكم فقد علمتم انه ليس المراد بالمركب إلا اتصاف الذات بصفات لازمة لها او وجود معان فيهـــا او اجتماع معان وامور ونحو ذلك ليس المراد ان هناك مركبا ركبه غيره حتى يقال ان المركب مفتقر إلى مركب فإن من وافقكم على اصطلاحكم في تسمية الذات الواجبة الموصوفة بصفاتها اللازمة تركيبا لم يرد بـــذلك ان هناك مركبا ركبها فان هذا المعنى يقتضي ان يكون له فاعل ولكن تدعون

، ثبوت ذلك إما بطريقة ابن سينا ونحوه الذي قد تقدم إبطالها وإما بطريقة المعتزلة التي اختارها ابـــن رشد واعترف بفساد طريقة ابن سينا ، وإذا كان المراد بلفظ التركيب ما قد عرف فمن المعلـــوم أن الـــذات الموصوفة بصفات لازمة لها أو التي فيها معان لازمة لها لا يقال فيها إن اتصاف الذات بالصفات أمر معلـــول مفتقر إلى فاعل حتى يقال إن الأجزاء هي علة التركيب أو يقال التركيب علة نفسه بل هذا المعنى الذي سميتـــه تركيبا هو من لوازم الواجب بنفسه لا يمكن أن يكون الواجب إلا موصوفا بالصفات اللازمة له ثابتة له المعاني اللازمة له وليس لذلك علة فاعلة كما تقدم ، وأما قوله إن التركيب شرط في وجود الأجزاء ، فيقال لـــه لا ريب أنه لا يمكن وجود الذات إلا موصوفة بلوازمها ولا يمكن أن توجد صفاتها إلا بوجودها فاجتماع الذات بالصفات واجتماع الأمور المتلازمة شرط في وجود كل منها وهي أيضا شرط في وجود ذلك الاجتماع وليس شيء من ذلك معلولا لفاعل ولا مفتقرا إلى مباين وتوقف أحدهما على الآخر هو من باب الدور الاقتراني المعي لا من باب الدور السبقي القبلي والأول جائز والثاني ممتنع فإن الأمور المتلازمة لا يوجد بعضها إلا مع بعـــض وليس بعضها فاعلا لبعض بل إن كانت واجبة الوجود بنفسها وإلا افتقرت كلها إلى فاعل

، والذات التي لا تقبل العدم بما هي عليه من الصفات اللازمة هي الحق الواجب الوجود بنفسه وأمـــا مجرد وجود مطلق في الخارج وذات لا صفة لها فذلك ممتنع لنفسه فضلا عن أن يكـــون واجـــب الوجـــود ، واتصاف الذات الواجبة بصفاتها اللازمة سواء سمي تركيبا أو لم يسم لا يوجب افتقاره ولا افتقار الـــذات ولا شيء من صفاته إلى فاعل ولا علة فاعلة ولا ما يشبه ذلك وأما كون بعضها مستلزما لبعض ومشروطا به ولا يوجد إلا معه وثبوته متوقف عليه ونحو ذلك فليس في هذا ما يقتضي افتقار ذلك إلى فاعل مبدع لكن يعلم أن الذات لا تكون إلا بصفاتها اللازمة وصفاتها لا تكون إلا بها ، وإذا سمى المسمى هذا افتقارا وسمى هذه أجزاء وسمى هذا الاجتماع تركيبا لم يكن في هذه التسمية ما يوجب أن يكون هذا الموصوف مفتقرا إلى فاعل ومـــا جعله افتقارا ليس هو افتقار المفعول إلى الفاعل والمعلول إلى العلة الفاعلة وإنما هو تلازم ومن سماه افتقـــارا لا يمكنه أن يفسره إلا بافتقار المشروط إلى الشرط والشرط إلى المشروط ، ومثل هذا المعنى لازم للوجود الواجب لا ممتنع عليه وإنما الممتنع أن يفتقر إلى مباين له فيكون وجود الواجب متوقفا على وجود

، مباين فإن كان المباين علة له لم يكن موجودا بنفسه بل ممكنا له فاعل وعلة وإن قدر أنه شرط فيه وهو غني عنه وما كان وجوده مشروطا بما هو غني عنه لم يكن موجودا بنفسه فلا يجوز أن 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 فإن الممكنات التي لا وجود لها من نفسها لا توجد إلا بغيرها وما كان خارجا عنها لم يكن وجوده إلا بنفسه ونفسه هي الذات الموصوفة بصفاتها اللازمة ليست نفسه مجرد وجود مطلق ولا ذات مجردة ، ومن ادعى أن ما كان وجوده بنفسه لا يكون إلا وجودا مجردا وذاتا مجردة لأن الذات الموصوفة مفتقرة إلى الصفة فلا تكون موجودة بنفسها ، قيل له الممكنات والمحدثات لم تفتقر إلى ذات مجردة حتى يقال إذا قيل إنها موصوفة لزم الافتقار بل افتقرت إلى ما هو خارج عنها كلها ، والتعبير عن هذا المعنى يكون بعبارات فإذا قيل ما لا يقبل العدم أو قيل موجود بنفسه أو واجب بنفسه ونحو ذلك كان المقصود واحدا ومن المعلوم أن ما لا يقبل العدم إذا كان ذاتا

موصوفة بصفات الكمال لم يجز ان يقال اتصافها بصفات الكمال يوجب افتقارها إلى الصفات فتقبل العدم فان فساد هذا الكلام ظاهر وهو بمنزلة ان يقال قولكم موجود بنفسه او واجب الوجود بنفسه يقتضي افتقاره إلى نفسه والمفتقر لا يكون واجب الوجود بنفسه بل يكون قابلا للعدم واذا كان هذا فاسدا فالأول افسد فان صفات كماله داخلة في مسمى نفسه فإذا كان قول القائل هو مفتقر إلى نفسه لا يمنع وجوب وجوده فقوله انه مفتقر إلى صفاته اولى ان لا يمنع وجوب وجوده ، وكذلك إذا سمى ذلك اجزاء وقال هو مفتقر إلى اجزائه فان جزء الشيء وبعضه وصفته ونحو ذلك داخل في مسمى نفسه فإذا لم يكن قول القائل هو مفتقر إلى نفسه مانعا من وجوب وجوده فقوله هو مفتقر إلى جزئه وصفته ونحو ذلك اولى وتسميه مثل هذا افتقارا لفظ فيه تلبيس وتدليس يشعر الجاهل بفقره وهذا كما لو قيل هو غنى بنفسه فانه قد يقول القائل فهو فقير إلى نفسه فصفاته داخلة في] مسمى [نفسه وهو غنى سبحانه بنفسه عن كل ما سواه وكل ما سواه فقير اليه ، وهذه المعاني مبسوطة في غير هذا الموضع وقد قال ابن رشد هذا الذي يعير على من قال بنفى تعدد الصفات هو ان تكون

الصفات المختلفة ترجع إلى ذات واحدة حتى يكون مفهوم العلم مثلا و الارادة والقدرة مفهوما واحدا و انها ذات واحدة وان يكون ايضا العلم والعالم والقدرة والقادر والارادة والمريد معنى واحدا والذي يعير على من قال ان ههنا ذاتا وصفات زائدة على الذات أن تكون الذات شرطا في وجود الصفات والصفات شرطا في كمال الذات ويكون المجموع من ذلك شيءا واجب الوجود أي موجودا واحدا ليس فيه علة ولا معلول ، قال

(لكن هذا لا جواب عنه في الحقيقة إذا وضع ان ههنا شيئا واجب الوجود بذاته فإنه يجب ان يكون واحدا من جميع الوجوه وغير مركب اصلا لا من شرط ومشروط ولا من علة ومعلول لان كل موجود بهذه الصفة فإما ان يكون تركيبه واجبا واما ان يكون ممكنا فان كان واجبا كان واجبا بغيره لا بذاته لانه يعسر انزال مركب قديم من ذاته اعنى من غير ان يكون له مركب وبخاصة على قول من انزل ان كل عرض حادث لان التركيب فيه يكون عرضا قديما وان كان ممكنا فهو محتاج إلى ما يوجب اقتران العلة بالمعلول)

، قال (و اما هل يوجد شيء مركب من ذاته على اصول الفلاسفة وان جوزوا اعراضا قديمة فغير ممكن وذلك ان التركيب شرط في] وجوده وليس يمكن ان تكون الاجزاء هي فاعلة للتركيب لان التركيب شرط في [وجودها وكذلك اجزاء كل مركب من الامور الطبيعية إذا انحلت لم يكن الاسم المقول عليها إلا بالاشتراك مثل اسم (اليد) المقولة على التي هي جزء من الانسان الحي واليد المقطوعة بل كل تركيب عند ارسطو طاليس فهو كائن فاسد فضلا عن ان يكون لا علة له و اما هل تفضى الطريقة التي سلكها ابن سينا في واجب الوجود إلى نفي مركب قديم فليس تفضى إلى ذلك لانه إذا فرضنا ان الممكن ينتهي إلى علة ضرورية والضرورية لا يخلو إما ان يكون لها علة او لا علة لها وانها ان كانت لها علة فإنها تنتهي إلى ضرورة لا علة لها] فان هذا القول إنما يؤدي من جهة امتناع التسلسل إلى وجود ضروري لا علة له [فاعلة لا إلى موجود

ليس له علة اصلا لانه يمكن ان يكون له علة صورية ومادية إلا ان يوضع ان كل ما له صورة ومادة وبالجملة كل مركب فواجب ان يكون له فاعل خارج عنه وهذا يحتاج إلى بيان و لم يتضمنه القول المسلوك في شان واجب الوجود مع ما ذكرنا ان فيه من الاختلال ولهذا بعينه لا يفضى دليل الاشعرية وهو ان كل حادث له محدث إلى أول قديم ليس بمركب وانما يفضى إلى أول ليس بحادث) ، قال (واما ان يكون العالم والعلم شيئا واحدا فليس ممتنعا بل واجب ان ينتهي الأمر في امثال هذه الاشياء إلى ان يتحد المفهوم فيها وذلك ان العالم ان كان عالما بعلم فالذي به العالم عالم احرى ان يكون عالما وذلك ان كل ما استفاده صفة من غيره فتلك الصفة اولى بذلك المعنى المستفاد مثال ذلك ان هذه الأجسام الحية التي لدينا ليست حية من ذاتها بل من قبل حياة تحلها فواجب ان تكون تلك الحياة التي استفاد منها ما ليس بحي الحياة حية بذاتها او يفضى الأمر فيها إلى غير نهاية وكذلك يعرض في العلم وسائر الصفات)

، قلت ليتامل اللبيب كلام هؤلاء الذين يدعون من الحذق والتحقيق ما يدفعون 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 بكلام فيه تلبيس وتدليس فإنه ذكر ما يلزم مثبة الصفات وما يلزم

نفاها فقال يلزم النفاة أن تكون الصفات المختلفة ترجع إلى ذات واحدة فيكون مفهوم العلم والقدرة والإرادة مفهوما واحدا وأنها ذات واحدة وأن يكون العلم والعالم والقدرة والقادر والإرادة والمريد واحدا وقد قال إن هذا عسير ، قلت بل الواجب أن يقال إن هذا مما يعلم فساده بضرورة العقل فمن جعل العلم هو القدرة والقدرة هي الإرادة وجعل الإرادة هي المريد والعلم هو العالم والقدرة هي القادر كان مخالفته للعلوم الضرورية وسفسطته أعظم من سفسطة كثير من السوفسطائية وقود هذه المقالة أنه يمكن أن يكون المتكلم هو الكلام والمتحرك هو الحركة والمصلي هو الصلاة والصائم هو الصوم وأمثال ذلك وإن فرق بين الصفات اللازمة وغيرها فلا فرق في الحقيقة بل هذا تحكم ويلزمه أن يكون الإنسان الناطق نفس النطق والفرس الصاهل نفس الصهيل والحمار الناهق نفس النهيق والجسم الحساس المتحرك بالإرادة نفس الإحساس والحركة الإرادية ويلزمه أيضا أن

يجعل نفس الحس نفس الحركة ونفس الحيوانية نفس الناطقية ونفس الصاهلية نفس الناهقية ، وما أحق هؤلاء بدخولهم في قول الله تعالى ، والذين كذبوا بآياتنا صم وبكم في الظلمات من يشأ الله يضلله ومن يشأ يجعله على صراط مستقيم ، سورة الأنعام ٣٩ ، وبقوله تعالى ، ولقد ذرأنا لجهنم كثيرا من الجن والإنس لهم قلوب لا يفقهون بها ولهم أعين لا يبصرون بها ولهم آذان لا يسمعون بها أولئك كالأنعام بل هم أضل أولئك هم الغافلون ، سورة الأعراف ١٧٩ ، وبقوله تعالى ، وقالوا لو كنا نسمع أو نعقل ما كنا في أصحاب السعير ، سورة الملك ١٠ ، وقول ابن رشد كون العالم والعلم شيئا واحدا ليس ممتنعا بل واجب أن ينتهي الأمر في أمثال هذه الأشياء إلى أن يتحد المفهوم فيها ، فيقال له هذا من أعظم المكابرة والسفسطة والبهتان وقوله إن العالم إذا كان عالما بعلم فالذي به العالم عالم أحرى أن يكون عالما إلى آخر كلامه كلام في غاية الفساد كما أنه إذا قيل إذا كان الضارب ضاربا بضرب فالضرب أولى أن يكون ضاربا والقائم إذا

كان قائما بقيام فالقيام اولى ان يكون قائما والناطق إذا كان ناطقا بنطق فالنطق اولى ان يكون ناطقا والقاتل إذا كان قاتلا بقتل فالقتل اولى ان يكون قاتلا والماشي إذا كان ماشيا بمشي فالمشي اولى ان يكون ماشيا والخالق إذا كان خالقا بخلق فالخلق اولى ان يكون خالقا والرازق إذا كان رازقا برزق فالرزق اولى ان يكون رازقا والمحيي المميت إذا 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 وأسماء سائر الموجودات المشتقة يلزم ان يكون المصدر الذي اشتق منه الاسم احق بالاسم من الفاعل ويكون مسمى المصدر الذي هو الحدث احق بأسماء الفاعلين والصفات المشبهة بها من نفس الفاعل الموصوف ، وتصور هذا الكلام كاف في معرفة فساده وانما دخلت الشبهة على من قاله لأن قوله إذا كان العالم عالما بعلم فالذي به العالم عالم احرى ان

يكون عالما كلام اشتبهبت فيه باء الاستعانة بباء المصاحبة فظن انه إذا قيل هذا عالم بعلم ان العلم هو الذي أفاده العالم والعلم هو الذي اعطاه العالم كأنه معلمه فكأنه قال إذا كان المتعلم عالما فمعلمه اولى ان يكون عالما وليس الأمر كذلك بل قولنا هذا عالم بعلم أي انه موصوف بالعلم أي ليس مجردا عن العلم ولا معرى منه بل هو متصف به والعلم نفسه لا يعطيه العلم بل نفس العلم هو

العلم وان كان العلم قديما من لوازم ذاته فلم يستفده من أحد وان كان محدثا فقد استفاده من غيره و لم يستفد العلم من العلم لكن هل له حال وهو كونه عالما معللة بالعلم ام كونه عالما نفس سالعلم هذا فيه نزاع بين مثبتة الحال ونفاتها ومن اثبتها لم يقل انها صفة موجودة ، وقوله ما استفاد صفة من غيره فتلك الصفة يعني المستفاد منها اولى بذلك المعنى المستفاد كما مثل به من الحياة كلام فاسد فإن العالم لم يستفد الصفة التي هي العلم من الصفة التي هي العلم بل نفس علمه هو نفس الصفة ليس هنا صفة مفيدة وصفة مستفادة إلا ان يقال العلم اثبت العالمية على رأي مثبتة الحال وعلى هذا التقدير فالعالمية ليست صفة وجودية وهو إنما كان عالما بالعلم الموجب للحال لا بالحال الموجبة للعلم واذا كان عالما بالعلم لم يكن العلم حصل من علم آخر وانما العلم عند هؤلاء اوجب كونه عالما والذي عليه الجمهور ان نفس العلم هو نفس كونه عالما فليس هنا شيئان وعلى القولين فإذا استحق الموصوف بالعلم أن يسمى عالما لم يكن العلم احق بأن يكون عالما فإن هذا لا يقوله عاقل ، وقوله ان الجسم إذا كانت حياته من قبل حياة تحله فواجب

ان تكون تلك الحياة التي استفاد منها ما ليس بحي الحياة حية بذاتها ، فيقال هذا باطل من وجهين ، أحدهما ان الحياة التي حلتة هي الحياة التي صار بها حيا ليس هنا حياة اخرى صار بها حيا حتى يقال هنا حياة حلته وحياة جعلته حيا ، الثاني ان حياته إذا قدر انها مستفادة من حياة اخرى فتلك الحياة الاخرى قائمة بحي هو حي بها لا ان تلك الحياة هي الحية بل الحي الموصوف بالحياة لا نفس الحياة فلينظر العاقل نهايات مباحث هؤلاء الفلاسفة في العلم الالهي العلم بالله تعالى وأسمائه وصفاته ولينظر هذا المعقول الذي يعارضون به الرسول صلى الله عليه وسلم مع ان هذا مبسوط من غير هذا الموضع وليس هذا موضع بسطه ، والناس شنعوا على أبي الهذيل العلاف لما قال ان الله عالم بعلم وعلمه نفسه ونسبوه إلى الخروج من العقل مع ان كلامه اقل تناقضا من كلام هؤلاء ، واما زعمه ان ما يلزم مثبتة الصفات لا جواب عنه لأن واجب

الوجود يجب ان يكون غير مركب من شرط ومشروط ، فيقال له قد تقدم انكم انتم سميتم هذا تركيبا وهو لا يسمى تركيبا في لغه من اللغات المعروفة لبني آدم بل إنما سماه تركيبا متأخروكم كابن سينا وأمثاله واما قدماؤكم فقد ذكرتم عن ارسطو طاليس ان كل تركيب فهو كائن عنده فاسد والسماء عنده

ليست كائنة فاسدة فهو لا يسمى السموات وما فيها من الكواكب مركبة مع انها اجسام متحيزة متحركة تقوم بها الاعراض فكيف يسمى ما كان حيا عالما قادرا مركبا واذا خاطبناكم باصطلاحكم المبتدع لنقطع شغبكم بحثنا معكم بحثا عقليا فإنكم تدعون ان هذه الامور معلومة بالعقل لا بالسمع واطلاق الالفاظ ونفيها لا تقفون انتم فيه عند الشرع فالواجب على اصولكم ان ما علم بالعقل ثبوته او انتفاؤه اتبع من غير مراعاة للفظ ، ونحن نبين فساد ما ذكرتموه من المعنى بالعقل الصريح مع مخاطبتكم بلغتكم فيقال له لم قلت ان ما كان مركبا من شرط لا يكون واجب الوجود ، و اما قوله لأن تركيبه إذا كان واجبا كان واجبا بغيره لا بذاته لأنه يعد تقدير مركب قديم من غير ان يكون له مركب ، فيقال له هذا هو البحث اللفظي الذي ذكرناه هذا لأجله

والمركب الذي يفتقر إلى مركب هو ما ركبه غيره كما ان المحرك الذي يفتقر إلى محرك ما حركه غيره و لم يقل أحد من العقلاء ان واجب الوجود مركب ركبه غيره وانتم إذا سميتم اجتماع الذات والصفات تركيبا لم تريدوا بذلك إلا الاجتماع والتعدد والتألف وكثرة المعاني ونحو ذلك لم تقصدوا بذلك ان هناك فاعلا لذلك وان اردتم ذلك كان باطلا وبطل اللفظ والمعنى جميعا فإن أصل الكلام ان الواجب إذا كان ذاتا موصوفة بصفات كان مركبا فإن أراد المريد كان له من ركبه من الذات والصفات كان التلازم ممنوعا بل هو باطل ضرورة فإنا إذا قدرنا واجب الوجود بنفسه الغنى عن الفاعل موصوفا بصفات لازمة له امتنع ان يكون للواجب بنفسه المستلزم لصفاته من ركب بينه وبين صفاته فإن كونه واجبا بنفسه يمنع ان يكون له فاعل وكون صفاته لازمة له يمنع جواز مفارقتها له ويمنع افتقارها إلى من يجعلها فيه فكيف يقال ان له مركبا ركبه حتى يقال ان هذا تركيب يفتقر إلى مركب ويقال يمتنع ثبوت مركب قديم أي من ذاته ومن سمى هذا تركيبا وقال انه قديم فإنه يقول هو تركب وتألف واجتماع ومثل هذا لا يفتقر إلى مركب مؤلف جامع ولو قيل

على سبيل الفرض ان الذات المستلزمة للصفات هي الموصوفة بذلك فليس هنا ما يقتضى افتقارها إلى غيرها ، و اما قوله خاصة على قول من يقول كل عرض حادث لأن التركيب يكون فيه عرضا قديما فهذا باطل من وجوه ، احدها ان القائلين بأن كل عرض حادث من الاشعرية ومن وافقهم لا يسمون صفات الله اعراضا فإذا قالوا هو عالم وله علم وهو متصف بالعلم لم يقولوا ان علمه واتصافه بالعلم عرض ومن سمى صفاته اعراضا كالكرامية ونحوهم لم يلزمهم ان يقولوا كل عرض حادث وما أعلم احدا من نظار المسلمين يقول كل عرض حادث وصفات الله القديمة عرض فإن هذا تناقض بين فما ذكره لا يلزم احدا من المسلمين فلم يقل أحد من المسلمين فلم يقل أحد ان كل عرض حادث مع قوله ان صفات الله اللازمة له أعراض ، الوجه الثاني ان يقال على سبيل التقدير من قال كل عرض حادث فإنه يقول في الاعراض الباقية انها تحدث

شيئا بعد شيء فإذا قدر موصوف قديم بصفات وقيل انها اعراض والعرض لا يبقى زمانين لزم ان يقال انها تحدث شيئا بعد شيء وحينئذ فإذا قدر اجتماع أو تألف أو تعدد في الصفات ونحو ذلك مما سميته تركيبا

وقيل انه قديم وانه عرض وان كل عرض فهو حادث لا يبقى زمانين كان أولى بتجدد امثاله من سائر الاعراض فثبوت المعنى الذي سماه تركيبا وجعله عرضا قديما كسائر الصفات القديمة ، الثالث ان يقال هذا الذي سميته عرضا قديما حكمه عندهم حكم سائر الصفات فإن أقمت دليلا على انتفاء الصفات أمكن نفي هذا وإلا فالقول فيه كالقول في أمثاله وأنت لا دليل لك على انتفاء الصفات إلا انتفاء الاجتماع والتعدد الذي سميته تركيبا فإذا لم يمكنك نفي هذا إلا بنفي غيره نم الصفات ولا يمكنك نفي الصفات إلا نفي هذا كان هذا دورا قبليا باطلا وقد تبين انه لا يمكنك لا نفي هذا ولا نفي هذا وان ما ذكرته من لفظ التركيب كلام فيه تلبيس توهم به من لا يفهم حقيقة المقصود أن مثبته الصفات أثبتوا لله تعالى ما يفتقر فيه إلى مركب يركبه معه وكل عاقل يعلم ان مذهب المسلمين المثبتين للصفات ان صفاته القديمة لازمة لذاته لا يفتقر فيها إلى أحد سواه ومن جعل اتصافه بها مفتقرا إلى مركب غيره فهو كافر عندهم فضلا عن أن يقولوا انه مفتقر إلى مركب جمع بينه وبينها ، الرابع ان يقال على سبيل الفرض لو نازعك بعض اخوانك الفلاسفة في امتناع مركب قديم من ذاته لم يكن لك عليه حجة فلو قدر ان ذلك يستلزم مركبا قديما من ذاته لم يكن لك عل اصول

اخوانك الفلاسفة حجة على ابطال هذا فإن الفلك عندكم جسم قديم وهو مركب بهذا الاصطلاح ، واما قولك الفلاسفة وان جوزوا اعراضا قديمة فغير ممكن وجود مركب قديم من ذاته عندهم لأن التركيب شرط في وجوده ولا يمكن ان تكون الاجزاء هي فاعلة للتركيب لأن التركيب شرط في وجودها ، فيقال لك إذا كان التركيب شرطا في وجودها وهي شرط في وجود التركيب لم يكن أحدهما فاعلا للاخر بل ان كانا مفتقرين إلى الفاعل ففاعل الاجزاء هو فاعل التركيب وان كانا غنيين عن الفاعل لم يفتقر أحدهما إلى الفاعل والكلام على تقدير ان يكون المركب قديما تركيبه بنفسه وقولك مركب من نفسه لا تعني به ان اجزاءه فعلت التركيب وانما تعني به ان نفس الاجزاء والتركيب متلازمان وهما مستغنيان عن غيرهما ، الخامس ان يقال انت قد اعترفت بفساد طريقة ابن سينا وانها لا تتضمن ان كل مركب فلا بد له من فاعل خارج عنه ، وهذا الذي قلته في طريقة ابن سينا يلزمك بطريق الأولى فإنه ليس فيما ذكرته ان كل مركب فلا بد له من فاعل خارج عنه إلا ما أخذته من لفظ مركب وهذا تدليس قد عرف حاله

، واما قولك ان دليل الاشعرية ايضا لا يفضي إلى إثبات أول قديم ليس بمركب وانما يفضى إلى إثبات أول ليس بحادث ، فهذا ايضا توكيد لاثبات الصفات فإن مرادك بالمركب ما كان موصوفا بالصفات ولا ريب

ان الأدلة الدالة على إثبات الصانع ليس فيها والحمد لله ما ينفي إثبات الصفات ، فإن قلت فهم ينفون التجسيم بناء على انتفاء التركيب ولا دليل لهم على ذلك ، قيل لك هذه حجة جدلية وغايته ان تلزمهم التناقض وذلك لا يقتضي صحة قولك الذي نازعوك فيه وهم نازعوك في إثبات الصفات فقلت ان إثبات الصفات يستلزم التركيب وانت لم تقم دليلا على نفي هذا التركيب فلم تقدم دليلا على نفي الصفات وقالوا لك ايضا لا دليل لك على نفي التجسيم فإن عمدتك هو نفي الصفات العائد إلى نفي التركيب وقد ظهر ذلك ، فإذا قلت لهم وأنتم أيضا لا دليل لكم على ذلك فإن دليل الحدوث لا يقتضى ذلك ، قالوا لك نحن اثبتنا الحدوث بحدوث الجسم وهو المراد بقولنا مركب فإن صح دليلهم ثبت نفي ما سموه تركيبا وان لم يصح دليلهم لم يكن في هذا منفعة لك

، وهذه الطريق هي التي سلكها ابو حامد في مناظرته اخوانك وهي طريق صحيحة وقد تبين ان ما ذكره ابو حامد عن احتجاجهم بلفظ المركب جواب صحيح وان احتجاجهم بهذا نظير احتجاج اولئك بلفظ التخصيص حيث قالوا ان المختص بشيء لا بد له من مخصص وهذا هو الذي سلكه نفاة الصفات ويسمون نفي الصفات توحيدا وهذا هو الذي سلكه نفاة الصفات ويسمون نفي الصفات توحيدا وهذا هو الذي سلكه أبو عبد الله محمد بن تومرت الملقب عند اصحابه بالمهدى وامثاله من نفاة الصفات المسمين ذلك توحيدا ، ولقب ابن التومرت اصحابه بذلك إذ كان قوله في التوحيد قول نفاة الصفاة جهم وابن سينا ويقال انه تلقى ذلك عمن يوجد في كلامه موافقة الفلاسفة تارة ومخالفتهم اخرى ، قلت ولهذا رأيت لابن التومرت كتابا في التوحيد صرح فيه بنفي الصفات ولهذا لم يذكر في مرشدته سيئا من إثبات الصفات ولا إثبات الرؤية ولا قال ان كلام الله غير مخلوق ونحو ذلك من المسائل التي جرت عادة مثبتة الصفات بذكرها ولهذا كان حقيقة قوله موافقا لحقيقة قول ابن سبعين والقائلين بالوجود المطلق موافقة لابن سينا وقد ذكر ابن التومرت في فوائده المشرقية ان الوجود مشترك بين

الخالق والمخلوق فوجود الخالق يكون مجردا ووجود المخلوق يكون مقيدا ، وقال ابن التومرت في كتاب الدليل والعلم 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 بخاصة دون خاصة غيرها والموجود المطلق هو الذي ليس بمقيد ولا بمخصص فلا يختص بزمان دون غيره ولا بجهة دون غيرها ولا بخاصة دون غيرها فلو اختص بشيء لكان من جنسه فلما انتفت عنه الخواص على الاطلاق وجب له الوجود المطلق ، قال والموجود المطلق هو القديم الازلي الذي استحالت عليه القيود والخواص المختص بمطلق الوجود من غير تقييد ولا تخصيص وذكر كلاما كثيرا في نفي

الاختصاص إلى ان قال و اذا تساوت المتناهيات في الاختصاص بجهة مقدرة امتنع عليها التخصيص من جهتها ومن مخصص من جنسها و اذا بطل التخصيص من جنسها

بطل التخصيص من جميع المخصصات إلى الاطلاق ثم قال بعد هذا انفرد بالعلم والكمال والحكم والاختيار وانفرد بالقهر والاقتدار وانفرد بالخلق والاختراع وقال مع هذه المخصصات بأسرها يستحيل الكمال عليها وان تكاملت صفاتها ، قلت ومعلوم ان هذا تناقض فإن نفي الاختصاص بخاصة من الخواص ودعوى انه وجود مطلق لا يختص بوجه من الوجوه يمنع ان يختص بعلم او قدرة او مشيئة ونحو ذلك من الصفات فإن العالم مختص بعلمه متميز به عن الجاهل والقادر مختص بقدرته متميز بها عن العاجز والمختار مختص بالاختيار متميز به عن المستكره فإن أثبت شيئا من صفات الكمال فقد أثبت اختصاصه بذلك وان نفي جميع الصفات و لم يثبت إلا وجودا مطلقا تناقض كلامه ، وقيل له المطلق لا يوجد إلا في الذهن لا في الخارج فلا يتصور ان يكون في الخارج شيء مطلق لا حيوان مطلق ولا انسان مطلق ولا جسم 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 فإن قال هو هو بطل إثبات الخالق وان قال هو غيره قيل له

فوجوده مثل وجود المخلوقات او ليس مثله فإن كان الأول لزم ان يكون الخالق مثل المخلوق والمثلان يجوز ويجب ويمتنع على أحدهما ما يجوز ويجب ويمتنع على الآخر فيلزم ان يكون الشيء الواحد واجبا غير واجب محدثا غير محدث وهو جمع بين النقيضين ، وان قال وجوده مخالف لوجود المخلوقات فقد اثبت له وجودا يختص به لا يشركه فيه غيره فلا يماثله غيره وهذا وجود مخصوص مقيد لا وجود مطلق وقد بسط الكلام على هذه الامور في غير هذا الموضع ، والمقصود هنا الكلام في ان كل مختص بأمر هل يفتقر إلى مخصص منفصل عنه لان الكلام كان في المسلك الثاني في حدوث الأجسام الذي بين فساده الامدي والارموي وغيرهما فإنه مبنى على مقدمتين احداهما انها مفتقرة إلى ما يخصصها بصفاتها والثانية ان ما كان كذلك فهو محدث وقد بينوا فساد المقدمة الثانية كما تقدم

، وأما الأولى فقررت بوجهين ، أحدهما أن المختص بمقدار لا بد له من مخصص وقد تبين فساده أيضا ، الثاني أن جواهر العالم إما أن تكون مجتمعة أو مفترقة أو مجتمعة ومفترقة معا أو لا مجتمعة ولا مفترقة أو البعض مجتمعا والبعض مفترقا وخلوها عنهما وأيضا الجمع بينهما ممتنع وأما بقية الأقسام فهي ممكنة ومهما قدر أمكن تقدير خلافه فيكون جائزا والجائز يفتقر إلى مخصص ، وهذا أضعف لوجهين ، أحدهما أنه مبني على أن الأجسام مركبة من الجواهر المنفردة وأن كل جسم يقبل الاجتماع والافتراق وأكثر عقلاء الناس على خلاف

ذلك فإن للناس في هذا المقام أقوالا أحدها قول من يقول إنها مركبة من الجواهر المنفردة التي لا تقبل القسمة كما هو قول أكثر المعتزلة ومن وافقهم من الأشعرية وموافقيهم ، والثاني قول من يقول إنها مركبة من جواهر لا نهاية لها كما هو قول النظام ومتبعيه ، والثالث قول من يقول إنها مركبة من المادة والصورة وإنها تقبل الانقسام إلى غير نهاية كما هو قول ابن سينا وأمثاله من المتفلسفة

، والرابع قول من يقول إنها ليست مركبة من هذا ولا هذا لكن تقبل الانقسام إلى جوهر لا يتجزأ كما هو قول الشهرستاني وغيره ، والخامس قول من يقول إنها ليست مركبة لا من هذا ولا هذا ولا تقبل الانقسام إلى جزء لا يتجزأ ولا إلى غير غاية لكن كل جزء موجود فإنه يقبل الانقسام العقلي ولا يقبل الانقسام الفعلي ولكنه يستحيل إذا تصغر كما تفسد وتستحيل أجزاء المادة إذا صغرت فتصير هواء فلا يكون في الأجزاء ما لا يتميز يمينه عن شماله ولا يكون فيها ما يقبل الانقسام إلى غير غاية ، وهؤلاء تخلصوا من هذا المحذور وهذا المحذور فإن مثبتة الجزء الذي لا ينقسم الزمهم الناس بأنه لا بد ان يتميز أحد جانبيه عن الآخر وما كان كذلك فهو يقبل الانقسام المتنازع فيه ، والزموهم انه إذا وضع بين جوهرين فإن لاقى هذا بعين مالا قى به هذا امتنع كونه بينهما وان لاقى هذا بغير ما لاقى به هذا لزم انقسامه ، والزموهم من هذا الجنس الزامات لا محيد لهم عنها ، ومن نفاه وقال بأنه يمكن انقسام الأجسام إلى غير نهاية الزمهم الناس ان يكون الجسم الصغير كالكبير وان يكون مالا يتناهى محصورا بين حاصرين

، ثم إما ان يقول هي غير متناهية مع وجودها كما يقوله النظام والتزم على ذلك ان الظافر لا يحاذى ما تحته من الاجزاء لئلا يقع مالا يتناهى تحت ما يتناهى وصار الناس يقولون عجائب الكلام طفرة النظام و احوال أبي هاشم وكسب الاشعري ولهم في ذلك من الكلام ما يطول وصفه ، او يقول ان الانقسام إلى غير غاية ممكن فيها كما يقوله المتفلسفة كابن سينا وامثاله ، ولما كان كل من القولين معلوم الفساد بالضرورة قول من أثبت مالا يتميز بعضه عن بعض ومن أثبت ما ينقسم إلى غير نهاية توقف من توقف من أفاضل النظار فيه فتوقف فيه ابو الحسين البصري و ابو المعالي الجويني في بعض كتبه و ابو عبد الله الرازي في نهايته ، فهؤلاء الذين لم يثبتوا إمكان الانقسام إلى غير غاية ولا اثبتوا مالا يقبل امتياز بعضه عن بعض خلصوا من هذا وهذا وقالوا انه إذا صغر استحال إلى غيره مع امتياز بعضه عن بعض لو بقي موجودا ، وبالجملة نفي هذا وهذا قول طوائف كثيرة من أهل النظر من الكلابية والكرامية بل والهاشمية والنجارية والضرارية وغيرهم ، ومازال السلف و الائمة وغيره من عقلاء الناس ينكرون على هؤلاء ما تكلموا به في الجوهر والجسم ويعدون هذا من الكلام الباطل

، والمقصود هنا ان هؤلاء الذين يقولون ان جواهر العالم إما ان تكون مجتمعة او مفترقة إلى آخرها قولهم مبني على هذا الأصل والتزموا على ذلك ان جميع ما يحدث من الحيوان والنبات والمعدن وما يفسد من ذلك إنما هو لاجتماع الجواهر وافتراقها فالحادث صفات الجواهر لا ان عينا من الاعيان يحدث وانكروا استحالة الأجسام بعضها إلى بعض وقالوا ان اجزاء المني باقية في الانسان وكذلك اجزاء النواة في الشجرة ولكن زادت اجزاء بما انضم اليها من اجزاء الغذاء كأجزاء الماء والهواء وان تلك الاجزاء ايضا باقية لم تستحل و لم تعدم بل تجتمع تارة وتفترق اخرى ، وجماهير العقلاء على مخالفة هؤلاء وقائلون باستحالة الأجسام بعضها إلى بعض كما اطبق على ذلك علماء الشريعة وعلماء الطبيعة وغيرهم من اصناف الناس ، ولهذا يقولون النجاسة هل تطهر بالاستحالة ام لا تطهر فإذا صارت الميتة والدم ولحم الخنزير رمادا او ترابا او ملحا ونحو ذلك ففي طهارة ذلك قولان مشهوران للعلماء والقول بطهارته قول اكثر الفقهاء فإنه قول أصحاب أبي حنيفة وأهل الظاهر وأحد القولين في مذهب مالك وأحمد بن حنبل واتفقوا على ان الخمر إذا استحالت وانقلبت بغير قصد الانسان انها تطهر ، و الاطباء مع سائر الناس يعلمون ان الماء يستحيل هواء والهواء يستحيل ماء والنار تستحيل هواء والهواء يستحيل ماء كما

هو مبسوط في غير هذا الموضع إذ المقصود هنا التنبيه على اصول هذه الحجة ، وقد بسط الكلام على هذا في غير هذا الموضع وبين ما يقوله هؤلاء وهؤلاء من التركيب وان هؤلاء يدعون التركيب من جواهر محسوسة لا تنقسم وهي الجواهر المنفردة وهؤلاء يدعون التركيب من جواهر معقولة لا تنقسم كما يقولون في تركب الانواع من الاجناس والفصول وفي تركب الأجسام من المادة والصورة والمركب لا بد له من واحد لا تركيب فيه ولا تقسيم ، وقد بين ان ما يدعيه هؤلاء وهؤلاء من هذا الواحد لا حقيقة له في الخارج وانما تقديره في الذهن وكذلك ما يدعيه هؤلاء من الجواهر العقلية المجردة التي لا تنقسم كالعقول العشرة فقد بين في غير هذا الموضع انها لا تتحقق إلا في الاذهان لا في الاعيان ، وتوحيد القديم الازلي واجب الوجود الذي مضمونه نفي الصفات عند الفريقين يتره عن مثل هذه الآحاد والوحدات التي يثبتونها في الخارج ولا حقيقة لها إلا في الذهن ولهذا كان منتهى تحقيقهم القول بوحدة الوجود وأن الوجود واحد لا يميزون بين الواحد بالنوع والواحد بالشخص فإن الواحد بالنوع كما يقال الموجودات تشترك في مسمى الوجود و الاناسي تشترك في مسمى الانسان والحيوانات تشترك في مسمى الحيوان و الاجسام تشترك في مسمى الجسم ونحو ذلك

، وهذا المشترك هو الكلي الذي لا يوجد في الخارج كليا ولا يكون كليا إلا في الاذهان لا في الاعيان ، وبين ما دخل على المنطقيين من الغلط في دعواهم تركب الحقائق من هذه الكليات وما دخل عليهم من الفساد في العلم الالهي والطبيعي وانهم يجعلون الواحد اثنين كالجسم والاثنين واحدا كالعلم والعالم و الارادة

والقدرة ويجعلون الموجود معدوما كالحقيقة الإلهية وصفاتها وأفعالها والمعدوم موجودا كالوجود المطلق ويجعلون ما في الذهن في الخارج كالمجردات والكليات وأمثال ذلك مما ليس هذا موضع بسطه ، الوجه الثاني انه لو سلم أن الجسم مؤلف من الجواهر المجتمعة فالقول في الاجتماع كالقول في المقدار وقوله ان اختصاصه بذلك الاجتماع يفتقر إلى مخصص قد بين فساده (كقوله ان اختصاصه بالمقدار يفتقر إلى مخصص وهو مبني على ان كل مختص يفتقر إلى مخصص) ، و اما المقدمة الثانية فانها قررت بأن المخصص لا بد ان يكون فاعلا مختارا وأن يكون ما خصصه به حادثا وقد أبطل الآمدي وغيره كلا المقدمتين

، وغاية هذا المسلك أن الأجسام لا تخلو عن الحوادث ، قال الآمدي وبتقدير تسليم حدوث ما أشير اليه من الصفات فلا يلزم ان تكون الجواهر والاجسام حادثة لجواز ان تكون هذه الصفات متعاقبة عليها إلى غير النهاية إلا بالالتفات إلى ما سبق من امتناع حوادث متعاقبة لا أول لها ينتهي اليه ، قلت وهذا الذي اعتمده الآمدي في هذه المسألة فانه ذكر في حدوث الأجسام سبعة مالك وزيف ستة منها ، الأول مسلك الإمكان وأنه ممكن وكل ممكن محدث ، والثاني مسلك الاختصاص ، الثالث مسلك الحيز المعين ، الرابع مسلك القدم أنه قديم ، والخامس مسلك الإمكان [ايضا] لكن فيه تقدير الحدوث بطريقة أخرى ، والسادس مسلك الحركة والسكون الذي قدمه الرازي

، وقد تقدم ما اعترض به هو والأرموي وغيرهما على هذه المسالك وبينوا به فسادها ، قال الآمدي والمسلك السابع المسلك المشهور للأصحاب

وعليه الاعتماد وذكر ان المسلك المشهور للأشعرية والرازي ونحوه لم يعتمد على هذا المسلك لأنه مبني على أن الأعراض ممتنعة البقاء وقدح الآمدي في الطرق التي اعتمد عليها الرازي ، قال الآمدي وهو أنا نقول العالم مؤلف من أجزاء حادثه والمؤلف من الأجزاء الحادثة حادث فالعالم حادث بيان الأول ان اجزاء العالم منحصرة في الجواهر والأعراض والجواهر والأعراض حادثة فأجزاء العالم حادثة وبيان الأول ما سبق في الوجود والممكن بيان الثانية إما بيان ان الاعراض حادثة فلأنا بينا ان الاعراض ممتنعة البقاء وكل ممتنع البقاء فهو حادث مسبوق بعدم نفسه فكل واحد من الاعراض حادث مسبوق بعدم نفسه وعند ذلك فإما ان تكون متعاقبة في وجودها إلى غير النهاية او هي منتهية إلى عرض ليس وراءه عرض آخر الأول محال لما بيناه من بيان امتناع حوادث لا أول لها ينتهي اليه في إثبات واجب الوجود فلم يبق إلا الثاني وهو ان تكون جملتها متناهية

ومسبوقة بالعدم فتكون حادثة وأما الجواهر فلأنا بينا فيما تقدم امتناع عرو الجواهر عن الاعراض واذا كانت الاعراض التي لا عرو للجواهر عنها حادثة ومسبوقة بالعدم فالجواهر كذلك لأن مالا يعرى عما له أول فله أول وهو حادث وإلا فلو كان قديما للزم منه إما عروه عن العرض في حال قدمه واما ان تكون الاعـــراض لا أول لها وكل واحد من الامرين محال لما تقدم ، إما بيان المقدمة الثانية من أصل الدليل فهو أن مـــا كانـــت اجزاؤه حادثة ولها أول تنتهي اليه فالهيئة الاجتماعية الكائنة عنها تكون حادثة مسبوقة بالعدم وهـــو معلـــوم بالضرورة ، فهذا تمام تقريره لهذا المسلك الذي ارتضاه ، ولقائل ان يقول هذا الدليل اضعف بكثير مما ذكـــره الرازي ولهذا لم يعرف الرازي على هذا لضعفه واستدل بدليل الحركة والسكون كما استدل به من استدل من المعتزلة فإن هذا الدليل مبنى على مقدمتين احداهما ان الاعراض جميعها ممتنعة البقاء وجمهور

العقلاء من أهل الكلام وغيرهم من أصناف الناس ينكرون ذلك بل يقولون ان هذا خـــلاف الحـــس والضرورة ويجعلونه جنس قول النظام ان الأجسام ايضا لا تبقى ، وعمدة من قال بامتناع بقائها ان العرض لو جاز بقاؤه لامتنع عدمه لان العدم لا يجوز ان يكون بحدوث ضد فإن الحادث إنما يحدث في حالة عدم الثـــاني لامتناع اجتماع الضدين لأنه ليس عدم الثاني لطريان الحادث بأولى من العكس ولا يجوز ان يكون بفعل القادر المختار لأن العدم نفي محض وفعل الفاعل لا يكون نفيا محضا ، ومعلوم ان هذا كلام ضعيف فإنه يمكن عدمه بالاعدام وفعل الإعدام ليس فعلا لعدم مستمر بل هو احداث لعدم ما كان موجودا كما أن احداث الوجـــود احداث لوجود ما كان معدوما وهذا امر متجدد يعقل كونه مفعولا للفاعل ، و ايضا فالضد الحادث إذا قدر انه أقوى من الباقي كان ازالته له لفضل قوته فإن كون العرضين متضادين لا يستلزم تساويهما وتماثلـــهما في القوة والضعف ، وأيضا فإن الفاعل المحدث للعرض الحادث يجعله مزيلا لذلك الباقي دون العكس ، ولولا ان هذا ليس موضع بسط الكلام في مثل هذه الامور وألا لكان ينبغي ان نبين ان مثل هذا الكلام مـــن أســـخف الكلام الذي ذمه

السلف و الائمة وغيرهم من العقلاء فإن هؤلاء يقولون ان الله لا يمكن ان يفنى شيئا مـــن الأجســـام والأعراض بل طريق فنائها انه لا يخلق الاعراض التي تحتاج إلى تجديد و احداث دائما فإذا لم يحدثها عـــدمت الأجسام وفنيت بأنفسها لأنه لا وجود لها إلا بالاعراض ومثل هذا الكلام لو قاله الصبيان لضحك منهم ، وأما المقدمة الثانية فهو وجوب تناهي الحوادث وقد تقدم كلامهم في افساد جميع ما استدل به على ذلك والطريقة التي قررها الامدي قد تقدم اعتراض الارموي وغيره عليها وبيان فسادها ، فهذا جملة ما احتج به هؤلاء الذين هم فحول النظر وأئمة الكلام والفلسفة في هذه المسائل وقد تبين بكلام بعضهم في بعض افساد هذه الـــدلائل وهذا جملة ما يعارضون به الكتاب والسنة ويسمونه قواطع عقلية ويقولون انه يجب تقديم مثل هذا الكلام على

نصوص التنزيل والثابت من أخبار الرسول وما اتفق عليه سلف الأمة وأئمتها ، فلو لم يكن في المعقول ما يوافق قول الرسول لم تجز معارضته

بمثل هذا الكلام فضلا عن تقديمه عليه فكيف والمعقول الصريح موافق لما جاء به الرسول كما بين في موضعه بل لا يجوز ان تعارض بمثل هذا الكلام الاحكام الثابتة بالعمومات والاقيسة والظواهر واخبار الآحاد فكيف تعارض بذلك النصوص الثابتة عن المعصوم ، بل مثل هذا الكلام لا يصلح لافادة ظن ولا يقين وانما هو كلام طويل بعبارات طويلة وتقسيمات متنوعة يهابه من لم يفهمه وعامة من وافق عليه وافق عليه تقليدا لمن قاله قبله لا عن تحقيق عقلي قام في نفسه ، وكلام السلف و الائمة في ذم مثل هذا الكلام الذي احتجوا فيه بطريقة الاعراض والجواهر على حدوث الأجسام واثبات الصانع كثير منتشر قد كتب في غير هذا الموضع وكل من أمعن نظره وفهم حقيقة الأمر علم ان السلف كانوا أعمق من هؤلاء علما وأبر قلوبا وأقل تكلفا وأنهم فهموا من حقائق الامور ما لم يفهمه هؤلاء الذين خالفوهم وقبلوا الحق وردوا الباطل والله أعلم .