دَرْءُ تَعَارُضِ العَقْلِ وَالنَّقْلِ

أو

مُوَافَقَةُ صَحِيْحِ المَنْقُوْلِ لِصَرِيْحِ المَعْقُوْلِ

شيخ الإسلام ابن تيمية

الجزء التاسع

فصل

والقائلون بأن المعرفة تحصل بغير العقل يفسرون كلامهم بمعنى صحيح مثل ما ذكره الشريف أبو علي بن أبي موسى في شرح الإرشاد في الفقه تصنيفه لما شرح عقيدته المختصرة التي ذكرها في أول الإرشاد .

قال لما ذكر التوحيد الكلام بعد ذلك المعرفة هل تدرك بالعقول أم بالسمع قال فالذي نذهب إليه قول إمامنا إن معرفة الخالق أنه الله لا تدرك إلا بالسمع قال وقد اختلف أصحابنا في ذلك على طريقين فقال الأقلون منهم إن المعرفة تدرك بالعقول مع اتفاقهم معنا أنها لا تدرك بمجرد العقل قبل ورود السمع بها .

قال والدليل على أنها تدرك بالسمع وأنه لا مدخل للعقول فيها قبل ورود السمع بها أن العقل مخلوق كالحواس الخمس من البصر والسمع والشم واللمس والمذاق ثم المقسوم منه يتفاضل الخلق فيه يعلم ذلك كل أحد ضرورة فإذا كان كذلك فاللمس لا يدرك به اللامس الأراييح والشم لا يدرك به الشام الأصوات .

قال وجملة هذا أن الله لم يجعل اللمس سبيلا إلى إدراك الأراييح ولا الشم سبيلا إلى إدراك المسموعات بل جعل كل واحد منهما سبيلا لإدراك ما خص به وإن كنا نجوز أن يفعل ذلك ويجعل العلم في اليد والكلام في الرجل والنظر في اللسان لأن الجواهر من جنس

واحد وإذا جاز قيام الرؤية ببعضها جاز بجميعها ولكن ذلك لا يكون في الدنيا إلا لنبي ليكون من معجزاته ودليل تصوره كلام الذراع للنبي وفي الآخرة إذا أنطق الله عز وجل الجوارح بقوله يوم تشهد عليهم ألسنتهم وأيديهم وأرجلهم بما كانوا يعملون سورة النور 24 وقالوا لجلودهم لم شهدتم علينا قالوا أنطقنا الله الذي أنطق كل شيء سورة فصلت 21 وبقوله ووجوه يومئذ باسرة تظن أن يفعل بها فاقرة سورة القيامة 24 قال فيجوز أن يجعل الله الظن يوم القيامة في الوجوه المعذبة كذلك العقل لم يجعل الله له سبيلا إلى إدراك السواد والبياض ولا إلى إدراك المشام والطعوم بل جعل الله له سبيلا إلى التمييز بين الموجودات وإلى إدراك فهم السمعيات والفرق بين الحسن منها والقبيح والباطل

منها والصحيح فإذا نظر إلى المصنوعات التي لا سبيل للخلق إلى مثلها ويعجز كل فاعل عنها وتحقق بصحة التمييز المركب فيه إذا أراد الله هدايته أن المحدثات لا تصنع نفسها علم أنها مفتقرة إلى صانع غير أنه لا يعرف من هو قبل ورود السمع فإذا ورد السمع بأن الصانع هو الله قبله العقل ووقع له فهم في السمع وتحقق صحة الخبر وعرف الله من

ناحية السمع لا من ناحية العقل لأن العقل بمجرده لا يعلم من الصانع قط وأكثر ما في بابه أن يقع به التمييز فيبقى أن يفعل الجماد نفسه ويقضي بالشاهد على الغائب فأما أن يعرف من الصانع فمحال إلا من جهة السمع قال والدليل على صحة اعتبارنا أن الله خاطب العقلاء بالاعتبار فقال فاعتبروا يا أولي الأبصار سورة الحشر 2 يعني البصائر وقال إن في ذلك لذكرى لمن كان له قلب سورة ق 37 أي عقل وقال ليتذكر أولوا الألباب سورة ص 29 فأمرهم باعتبار ما جعل لهم سبيلا إلى اعتباره دون غيره ثم الدليل القاهر هو القاضي بصحة ما ذكرت أن الله عز وجل حجب عن الخلق من الملائكة المقربين والأنبياء والمرسلين وسائر الخلق أجمعين معرفة ما هو ولم يجعل لهم طريقا إلى علم مائيته ولا سبيل إلى إدراك كيفيته جل أن يدرك أو يحاط به علما وتعالى علوا كبيرا ولا يحيطون به علما سورة طه 10 فمنع من إحاطة العلم به فلا سبيل لأحد إليه

وقال ليس كمثله شيء وهو السميع البصير سورة الشورى 11 فنفى عن نفسه الأشباه والأمثال فمنع من الاستدلال عليه بالمثلية كما منع الدليل على إدراك كيفيته أو علم ما هيته فهذا الذي لا سبيل للعقل إلى معرفته ولا طريق له إلى علمه ثم كلف جل اسمه سائر بريته وافترض على جميع المكلفين من خليقته علم من هو ليعرف الخلق معبودهم ويعلموا أمر إلههم وخالقهم فلما كلفهم ذلك نصب لهم الدليل عليه سمعا ليتوصلوا به إلى أداء ما افترض عليهم من عبادته وعلم ما كلفهم من معرفته علما منه جلت عظمته بأنه لا طريق للعقل إلى علم ذلك بحال فقال تعالى إنني أنا الله لا إله إلا أنا فاعبدني سورة طه 14 وقال ذلكم الله ربكم سورة يونس 3 وقال الله الذي خلقكم ثم رزقكم ثم يميتكم ثم يحييكم سورة الروم 40 وقال هو الله الذي لا إله إلا هو عالم الغيب والشهادة هو الرحمن الرحيم هو الله الذي لا إله إلا هو الملك القدوس السلام المؤمن المهيمن العزيز الجبار المتكبر سبحان الله عما يشركون هو الله الخالق البارىء المصور له الأسماء الحسنى يسبح له ما في السماوات والأرض وهو العزيز الحكيم سورة الحشر 22 24 قال ولو سألهم قبل أن يسمعوا باسمه عن تأويل من خلقهم ما كان لهم طريق إلى علم ذلك لأن الأسماء لا تسمع من جهة العقل

قال فثبت وتقرر بالدليل الذي لا يحتمل إلا ما ذكرناه ان الله العظيم لم يعرف الا من جهة السمع لإحاطة العلم أنه لا طريق للعقل بمجرده إلى معرفة هذه الأسماء ولا إلى معرفة المسمى لو لم يرد السمع بذلك ومدعى ذلك ومجوزه من ناحية العقل يعلم بطلان دعواه

ضرورة وتكلم على قصة إبراهيم بكلام ليس هذا موضعه إلى أن قال والمعرفة عندنا موهبة من الله وتقع استدلالا لا اضطرارا لأنها لو كانت تعلم بضرورة لاستوى فيها العقلاء إلى أن قال فثبت أن المعرفة لا تقع إلا من ناحية السمع على ما نقول إن الله لا يخلى خلقه في وقت من الأوقات ولا في عصر من الأعصار ممن يعرفه إليهم فتعرف إليهم على ألسنة رسله وأرسل الرسل بالدعاء إليه والدلالة عليه لكيلا تسقط حجج الله وكان كل نبي يعرف أمته معبودهم كقول نوح لقومه يا قوم إني لكم نذير مبين أن اعبدوا الله سورة نوح 3 وكقول شعيب يا قوم اعبدوا الله سورة الأعراف 85 وكذلك في قصص غيرهم من الرسل كل منهم يديم الدعوة لقومه فإذا قبض كان حكم شريعته قائما في حال الفترة إلى أن ينسخها الله بإرسال نبي آخر فيقوم الثاني لأمته في التعريف والدعوة قيام الماضي لأمته فما أخلى الله الخلق من سمع يعرفونه به ويستدلون به على ربوبيته ومعرفة أسمائه

قلت ففي هذا الكلام قد جعل العلم ثلاثة أنواع أحدها هو الذي يعرف بالعقل والثاني المعرفة التي لا تحصل إلا بالسمع والثالث ما لا سبيل إلى معرفته لا بعقل ولا بسمع فالأول المعرفة المطلقة المجملة بأن هذه المحدثات التي يعجز عنها الخلق لا بد لها من صانع ولكن هذه المعرفة لا تفيد معرفة عينه ولا أسمائه فإن المحدثات إنما تدل على فاعل ما مطلق من حيث الجملة وكذلك سائر ما يذكر من البراهين القياسية فإنما تدل على أمر مطلق كلي إذ كان البرهان المنطقي العقلي لا بد فيه من قضية كلية والنتيجة موقوفة على جميع المقدمات فإذا كان المدلول عليه لم تعرف عينه قبل الاستدلال لم يدل هذا الدليل الا على أمر مطلق كلي وإيضاح ذلك أنه إذا استدل بحدوث المحدثات على أن له محدثا وبإمكان الممكنات على أن هناك واجبا فإنه لم يعرف إلا وجود محدث واجب بنفسه وهذا معنى كلي مطلق لا يمنع تصور معناه من وقوع الشركة فيه فلا يكون في ذلك معرفة عينه ولو وصف هذا بصفات مطلقة لم يخرجه ذلك عن أن يكون مطلقا كليا ثم إنه ضل من ضل من الجهمية نفاة الصفات من المتفلسفة والمعتزلة والمتصوفة حيث أثبتوا وجودا واجبا قديما ثم وصفوه بصفات سلبية توجب امتناع تعينه وأنه لا يكون إلا مطلقا وقد علم أن ما لا يكون إلا مطلقا كليا لا يوجد إلا في الأذهان لا في الأعيان فيكون ما أثبتوه لا وجود له في الخارج ومن المعلوم الفرق بين كون الدليل لم يدل على عينه وبين نفي تعينه

فإن من سلك النظر الصحيح علم أنه موجود معين متميز وإن كان دليله لم يدله على عينه بخلاف من نفى تعينه وجعله مطلقا كليا أو قال

ما يستلزم ذلك فإن هذا معطل له في الحقيقة ومثال هذا من علم بالدليل وجود نبي مرسل أرسله الله إلى خلقه ولم يعلم عينه فهذا قد علمه علما مطلقا وأما من قال إن هذا النبي إنما يوجد مطلقا لا معينا فهذا قد نفى وجوده في الخارج فإذا تبين أن القياس العقلي البرهاني لا يفيد إلا معرفة مطلقة كلية فمعلوم أن أسماءه لا تعرف إلا بالسمع فبالسمع عرفت أسماء الله وصفاته التي يوصف بها من الكلام ولولا السمع لما سمي ولا ذكر ولا حمد ولا مدح ولا نعت ولا وصف فإن كان هذا هو الذي أرادوه بمعرفة عينه ومن هو فلا ريب أنه لا يحصل إلا بالسمع وإن أراد بذلك معرفة أخرى مثل المعرفة بسائر نعوته التي أخبرت بها الرسل فهذا أيضا يعلم بالسمع ومنها ما لا يعلم بمجرد القياس العقلي ومنها ما قد تنازع الناس هل يعلم بالعقل أم لا وأما معرفة عين المسمى الموصوف الذي علم وجوده فهذا في المخلوقات يعرف بالإحساس ظاهرا أو باطنا إما بالإحساس بعينه أو بالإحساس بخصائصه فمن علم اسم شخص ونعوته أو اسم أرض وحدودها فإنه يعرف عينها بالرؤية إما بمخبر يخبره أن هذا المعنى هو الموصوف المسمى وإما بأن يرى اختصاص ذلك المعين بتلك الأسماء والصفات قال تعالى الذين آتيناهم الكتاب يعرفونه كما يعرفون أبناءهم سورة البقرة 126 فمن عرف نعوت النبي التي نعت

بها في الكتب المتقدمة ثم رآه ورأى خصائصه علم أن هذا هو ذاك لعدم الاشتراك في تلك الصفات وهذه المعرفة قد تكون بمشاهدة عينه كالذين شاهدوه وقد لا تكون بمشاهدة عينه بل بطرق أخرى يعلم بها أنه هو كما يعلم أن القرآن تلقى عنه وأنه هاجر من مكة إلى المدينة ومات بها وأنه هو المذكور في الأذان وهو الذي يسميه المسملون محمدا رسول الله وهو صاحب هذه الشريعة التي عليها المسلمون فهذه الأمور تعرف بها عينه من غير مشاهدة وكذلك قد تعرف عين خلفائه وأصحابه وغيرهم من الناس وتعرف أقوالهم وأفعالهم وغير ذلك من أحوالهم معرفة معينة لا اشتراك فيها مع عدم المعاينة لكن قد شوهد آحاد الأناسي وعلم أن هؤلاء من هذا النوع ولكن لم يشهد ما يشبه النبي وخلفاءه من كل وجه وإنما شوهد ما يشبههم من بعض الوجوه فهذا القدر المسمى يعلم بمشاهدة نظيره وأما القدر الفارق فلا بد أن يشارك غيره في وصف آخر فيعلم ما بينهما من القدر المشترك أيضا فالأمور الغائبة لا يمكن معرفتها ولا التعريف بها إلا بما بينها وبين الأمور الشاهدة من المشابهة لكن إذا عرف أنه لا شركة في ذلك علم أنه واحد معين من علم بعض صفاته وإن جوز فيه الشركة لم يعلم عين ذاك

ففي الجملة معرفة عين من علم بعض صفاته قد يحصل بالسماع وقد يحصل بالعيان وقد يحصل بإلاستدلال والعلم بالموصوف قد يعلم بطرق متعددة فمن علم نعت الملك ثم رآه فقد يعلم عينه لما استقر عنده من معرفة صفاته وقد يعلم ذلك بمن يخبره أن ذلك المسمى الموصوف هو هذا المعين ولهذا إذا كان في كتاب الوقف ونحوه حدود عقار وصفاته فقد تعلم الحدود بالمعاينة والاستدلال بأن لا يدل ما يطابق تلك النعوت إلا هي وقد يعلم بالخبر والشهادة ما يشهد الشهود بأن الحد المسمى الموصوف هو هذا المعين وإذا شهد الشهود على مسمى منسوب وكتب بذلك حاكم إلى حاكم آخر أو شهد شهود فرع على شهود أصل فإنه يعلم عين المسمى المنسوب كمن شهد بنسبه ولا يوجد له شريك فإن وجد له شريك لم تعلم عينه بالشهادة باسمه ونسبه وصار ذلك كالحلية والنعت المشترك وهل يشهد بالتعيين بمجرد الحلية عند الحاجة فيه نزاع بين الفقهاء وكما أن معرفة عين الموصوف تحصل بطرق فنفس العلم الأول بصفته المختصة يحصل بطرق والعلم بالمعينة قد يكون بالمشاهدة الظاهرة وقد يكون بالمشاهدة الباطنة وقد لا يكون إلا لمجرد الآثار ومما يبين الفرق بين المعين والمطلق ما ذكره الفقهاء في باب الأعيان المشاهدة والموصوفة فإن المبيع قد يكون معينا وقد لا يكون والمعين قد يكون مشاهدا فهذا يصح بيعه بالإجماع وقد يكون غائبا وفيه ثلاثة أقوال مشهورة للعلماء وهي ثلاث روايات عن أحمد أحدها أنه لا

يصح بيعه كظاهر المذهب الشافعي والثاني يصح وصف أو لم يوصف كمذهب أبي حنيفة والثالث وهو مذهب مالك والمشهور من مذهب أحمد أنه يصح بالصفة ولا يصح بدونها ولو تلف هذا المبيع قبل التمكن من قبضه بآفة سماوية انفسخ البيع فيه باتفاق العلماء ولم يكن للمشتري المطالبة ببدله لأن حقه تعين في عين معينة وأما المبيع المطلق في الذمة فمثل دين السلم فإنه أسلم في شيء موصوف مطلق ولم يعينه وهو بمنزلة الثمن المطلق الذي لم يعين وبمنزلة الديون التي ثبتت مطلقة كالصداق وبدل القرض والأجرة ونحو ذلك ومثله في الواجبات الشرعية وجوب عين رقبة مطلقة ونحو ذلك فهنا الواجب أمر مطلق لم يتعين بل لمن هو عليه أن يأتي بأي عين من الأعيان إذا حصل به المقصود ولو أتى بمعين فتلف قبل التمكن من قبضه كان للمستحق المطالبة بعين أخرى وهكذا قال الفقهاء في الهدي المطلق كهدي التمتع والقران والهدي المعين كما لو نذر هديا بعينه فإن المعين لو تلف بغير تفريط منه لم يكن عليه بدله بخلاف ما وجب في الذمة فإنه لو عينه وتلف كان عليه إبداله وكل موجود في الخارج فهو

في نفسه معين لكن العلم به قد يكون مع العلم بعينه وقد لا يكون مع العلم بعينه كالمبيع إذا كان مشاهدا فقد عرف المشتري عينه وإذا كان غائبا فهو معين في نفسه والمشترى لا يعرف عينه وإنما يعرف منه أمرا مطلقا سواء كان ذلك المطلق لا يحتمل سواه أو يحتمله ويحتمل غيره فإنه قد يبيعه العبد أو الأرض التي من

صفتها كذا وكذا ويصفها بصفات تميزها لا تحتمل دخول غيرها فيها وهذا بخلاف المسلم فيه فإنه لا يكون معينا ومتى كان معينا بطل السلم كما لو أسلم في ثمن بستان بعينه أو زرع أرضا بعينها قبل بدو الصلاح كما جاء ذلك في حديث مسند عن النبي إذا تبين هذا فإذا عرف ثبوت محدث للحوادث واجب قديم وعلم انتفاء الشركة فيه بأنه واحد لا شريك له في الخلق أو غير ذلك من خصائصه التي لا يوصف بها اثنان مثل أنه رب العالمين وأنه على كل شيء قدير ونحو ذلك فقد تعرف عينه بالعقل عرف أنه واحد معين في نفس الأمر لا شركة فيه فيطلب القلب حينئذ معرفة عينه بخلاف ما يمكن الشركة فيه وإذا كان كذلك فقد يعترض المعترض على قول من قال إن عينه لا تعرف إلا بالسمع ويقول التعيين حينئذ بما جعل الله في القلوب من ضرورة المعرفة والقصد والتوجه والإشارة إلى ما فوق السماوات فإنها مفطورة على أنه ليس فوق العالم غيره ولهذا كان منكرو علو الله ومباينته لمخلوقاته من الجهمية الحلولية أو النفاة للحلول والمباينة ونحوهم إنما يثبتون وجودا مطلقا لا يعين ولا يشار

إليه بل يقولون بلا إشارة ولا تعيين وهؤلاء يثبتون وجودا مطلقا كليا لا يعينونه لا ببواطنهم ولا يظواهرهم ولهذا يبقون في حيرة واضطراب تارة يجعلون حالا في المخلوقات لا يختص بشيء وتارة يسلبونه هذا وهذا ويقولون الحق لا يقيد ولا يخصص ولا يقبل الإشارة والتعيين ونحو ذلك من العبارات التي مضمونها في الحقيقة نفي ثبوته في الخارج فإن كل موجود في الخارج فإنه متعين متميز عن غيره مختص بخصائصه التي لا يشركه فيها غيره وهذا هو المقيد في اصطلاحهم وهم يظنون أن ما ذكروه ثابت في الخارج لكنهم ضالون في ذلك وضلالهم كضلال في أمور كثيرة لا توجد إلا في الأذهان ظنونا ثابتة في الأعيان ومن هنا ضل من ضل في مسألة المعدوم هل هو شيء أم لا وفي مسألة الأحوال وفي مسألة وجود الموجودات هل هو ما هيتها الثابتة في الخارج أو غير ذلك والكلي الطبيعي هل هو ثابت في الخارج أم لا وجماع أمرهم أنهم جعلوا الأمور العقلية التي لا تكون ثابتة إلا في العقل كالمطلقات الكلية ونحوها أمورا موجودة ثابتة في الخارج وزعموا أن هذا هو الغيب الذي أخبرت به

الرسل وذلك ضلال فإن الغيب الذي أخبرت به الرسل هو مما يمكن الإحساس به في الجملة ليس مما لا يمكن الإحساس به لكن مشاهدته والإحساس به يكون بعد الموت وفي الدار الآخرة وهناك الحياة وتوابعها من الإحساس والعمل أقوى وأكمل فإن الدار الآخرة لهي الحيوان

فالرسل لم تفرق بين الغيب والشهادة بأن أحدهما معقول والآخر محسوس كما ظن ذلك من ظنه من المتفلسفة والجهمية ومن شركهم في بعض ذلك وإنما فرقت بأن أحدهما مشهود الآن والآخر غائب عنا لا نشهده الآن ولهذا سماه الله تعالى غيبا قال تعالى الذين يؤمنون بالغيب سورة البقرة 3 لم يسمه معقولا وقد بسط الكلام على هذا في موضعه والمقصود هنا أن ما عرف وصفه تعرف عينه بوجه من وجوه الإحساس إما بذاته وإما ببعض خصائصه والله تعالى يختص بما فوق العالم فالعباد يشيرون إلى ذلك ويعلمون أن خالق العالم هو الذي فوق العالم لا يشركه في ذلك أحد وهذا العلم قد يحصل بالفطرة وقد يحصل بالاستدلال والقياس وقد يحصل بالسمع من الرسل كما أخبرت بأن الله فوق العالم ولهذا قال فرعون يا هامان ابن لي صرحا لعلي ابلغ الأسباب أسباب السماوات فأطلع إلى إله موسى وإني لأظنه كاذبا سورة غافر 36 37 ولهذا كان معراج نبينا إلى السماء وكذلك سائر ما تعرفه القلوب من خصائصه وقد يقال هو تعيين يمكن حصوله بدون السمع وذلك أن معرفة عينه بالمشاهدة لا تحصل في الدنيا فلم يبق الا معرفة عينه بغير هذه الطريق كما يعرف عين الرسول من لم يشاهده بمعرفة ما يعرفه من خصائصه

وأما القائل إن عينه لا تعرف إلا بالسمع فقد يقول إن ما حصل للقلوب من معرفة عينه إنما حصل بالسمع والناس متنازعون في كونه فوق العالم هل هو من الصفات التي تعلم بالعقل كما هو قول أكثر السلف والأئمة وهو قول ابن كلاب وابن كرام وآخر قولي القاضي أبي يعلى أو هو من الصفات السمعية التي لا تعلم إلا بالسمع كما هو قول كثير من أصحاب الأشعري وهو أول قولي القاضي أبي يعلى وطائفة معه فابن أبي موسى وأمثاله قد يقولون بهذا ويقولون لم نعلم ذلك إلا بالسمع ويقولون لم نعلم أنه فوق السماء الا بالسمع لكن كلامه أعم من ذلك وكلامهم يصح إذا فسر بأنواع من التعيين التي لم تعلم إلا بالسمع كالصفات الخبرية أو فسر بأن السمع هو الذي أرشد العقول إلى ما به يعلم التعيين وأنه لولا إرشاد السمع لم يعلم ذلك أو بأنه أراد بالتعيين معرفة الأسماء والصفات القولية التي يوصف الله بها أو أراد بذلك أن كثيرا من الناس أو أكثرهم لا تحصل لهم معرفة شيء من التعيين إلا

بالسمع وكثير ممن يقول بوجوب النظر وأنه أول الواجبات أو أول الواجبات المعرفة يقولون مع ذلك إن المعرفة لا تحصل إلا بالشرع كما ذكر ذلك أبو الفرج المقدسي وابنه عبد الوهاب وابن

درباس وغيرهم كما قال من قال قبلهم إنها لا تحصل إلا بالشرع وهؤلاء يريدون بالعقل الغريزة ولوازمها من العلوم التي تحصل لعامة العقلاء وأن ذلك بمجرده لا يوجب المعرفة بل لا بد من أمر زائد على ذلك كما قالوا في استدلالهم إن المعرفة لو كانت بالعقل لكان كل عاقل عارفا ولما وجد جماعة من العقلاء كفارا دل على أن المعرفة لم تثبت بالعقل ألا ترى أن ما يدرك بالضرورة لا يختلف أرباب النظر فيه وهذا إنما ينفي المعرفة الإيمانية وإلا فعامة العقلاء يقرون بالصانع وأيضا فهذا ينفي أن تكون المعرفة الإيمانية ضرورية وهو أيضا يوجب أن الطرق العقلية النظرية لا تفصل موارد النزاع ولا يحصل عليها الإجماع وهو كما قالوا فإن الطرق القياسية العقلية النظرية وإن كان منها ما يفضي إلى العلم فهي لا تفصل النزاع بين أهل الأرض تارة لدقتها وغموضها وتارة لأن النفوس قد تنازع في المقدمات الضرورية كما ينازع أكثر النظار في كثير من المقدمات الضرورية ولهذا لم يأمر الله عند التنازع إلا بالرد إلى الكتب المنزلة قال تعالى كان الناس أمة واحدة فبعث الله النبيين مبشرين ومنذرين وأنزل معهم الكتاب بالحق ليحكم بين الناس فيما اختلفوا

فيه سورة البقرة 213 فجعل الحاكم بين الناس فيما اختلفوا فيه الكتاب المنزل من السماء وقال تعالى يا أيها الذين آمنوا أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولي الأمر منكم فإن تنازعتم في شيء فردوه إلى الله والرسول سورة النساء 59 فأمر عند التنازع بالرد إلى الله والرسول ولهذا قال هؤلاء المقررون لكون المعرفة لا تحصل بمجرد العقل ما قاله عبد الوهاب بن أبي الفرج وغيره إنا نقول إن المعرفة لو كانت بالعقل لوجب أن يكون كل عاقل عارفا بالله تعالى مجمعا على رأي واحد في التوحيد ولما وجدنا جماعة من العقلاء كفارا مع صحة عقولهم ودقة نظرهم دل على أن المعرفة لم تحصل بالعقل لأن العقل حاسة من جملة الحواس فالحواس لا تختلف في محسوساتها ألا ترى أن ما يدرك بالنظر من أسود وأحمر وأخضر وأصفر وحيوان وحجر لا يختلف أرباب النظر فيه فدل على أن معرفة الله حصلت بمعنى غير العقل لوجود الاختلاف في المعرفة والاتفاق فيما طريقه العقل والحواس وتسمية هؤلاء للعقل حاسة من الحواس هو مما نازعهم فيه طوائف من أصحابهم وغيرهم كأبي الحسن بن الزاغوني وغيره والنزاع في ذلك عند

التحقيق يرجع إلى اللفظ ولذلك قالوا لو كان العقل علة في معرفة الباري لوجب أن تحصل المعرفة بوجوده وتعدم بعدمه كالمنظورات تدرك بوجود البصر وتعدم معرفتها ونظرها بعدم البصر وكذلك المسموعات وسائر المحسوسات

ولما رأينا المسلم يرتد عن الإسلام مع وجود عقله الذي كان به قبل الارتداد مؤمنا علمنا أن المعرفة حصلت له بغير ذلك وكذلك نرى المؤمن بالله يذهب عقله ويحكم بجنونه وهو باق على المعرفة مقر بالتوحيد عارف بالله وعقلاء كثيرون يكفرون بالله ويشركون به فدل على أن المعرفة مستفادة بمعنى غير العقل وهذا الكلام يقتضي أن مجرد الغريزة ولوازمها لا تستلزم المعرفة الواجبة على العباد وهذا مما لا ينازع فيه أحد فإن من يقول إن المعرفة تحصل بالعقل يقول إن أصل الإقرار بالصانع يحصل بعلوم عقلية ولكن ليس ذلك هو جميع المعرفة الواجبة ولا بمجرد ذلك يصير مؤمنا وهذا العقل هو العقل الذي هو شرط في الأمر والنهي وقد يراد بالعقل ما تحصل به النجاة كما قال تعالى عن أهل النار وقالوا لو كنا نسمع أو نعقل ما كنا في أصحاب السعير سورة الملك 10 وقال تعالى أم تحسب أن أكثرهم يسمعون أو يعقلون إن هم إلا كالأنعام بل هم أضل سبيلا سورة الفرقان 44 وقال تعالى إنا أنزلناه قرآنا عربيا لعلكم تعقلون سورة يوسف 2 وقال وتلك الأمثال نضربها للناس وما يعقلها إلا العالمون سورة العنكبوت 43 وأمثال ذلك في القرآن واحتجوا على أن المعرفة لا تحصل بمجرد العقل بقوله تعالى وجعلنا لهم سمعا وأبصارا وأفئدة فما أغنى عنهم سمعهم ولا أبصارهم

ولا أفئدتهم من شيء إذ كانوا يجحدون بآيات الله سورة الأحقاف 26 وهذه الآية وأمثالها تدل على أن السمع والأبصار والأفئدة لا تنفع صاحبها مع جحده بآيات الله فتبين أن العقل الذي هو مناط التكليف لا يحصل بمجرده الإيمان النافع والمعرفة المنجية من عذاب الله وهذا العقل شرط في العلم والتكليف لا موجب له احتجوا أيضا بما ذكروه عن النبي أنه قال تعلموا العلم فإن تعليمه لله خشية وطلبه عبادة ومدارسته تسبيح والبحث عنه جهاد وتعليمه لمن لا يعلمه صدقة به يعرف الله ويعبد وبه يمجد الله ويوحد هو إمام العمل والعمل تابعه يرفع الله بالعلم أقواما فيجعلهم للناس قادة وأئمة يقتدى بهم وينتهى إلى رأيهم

قالوا فوجه الدليل قوله به يعرف الله ويعبد وهذا الكلام معروف عن معاذ بن جبل رضي الله عنه رووه عنه بالأسانيد المعروفة وهو كلام حسن ولكن روايته مرفوعا فيه نظر وفيه أن الله يعرف ويعبد بالعلم لا

بمجرد الغريزة العقلية وهذا صحيح لا ينازع فيه من يتصور ما يقول ومن يقول إن المعرفة تحصل بالعقل يقول إنما تحصل بعلوم عقلية أي يمكن معرفة صحتها بنظر العقل لا يقول إن نفس العقل الذي هو الغريزة ولوازمها يوجب حصول المعرفة والعبادة وقد تنازع كثير من الناس في مسمى العلم والعقل أيهما أشرف وأكثر ذلك منازعات لفظية فإن العقل قد يراد به الغريزة وقد يراد به علم يحصل بالغريزة وقد يراد به عمل بالعلم فإذا أريد به علم كان أجدهما من جنس الآخر لكن قد يراد بالعلم الكلام المأثور عن المعصوم فإنه قد ثبت أنه علم لقوله فمن حاجك فيه من بعد ما جاءك من العلم سورة آل عمران 61 وأمثاله ويراد بالعقل الغريزة فهنا يكون أحدهما عين الآخر ولا ريب أن مسمى العلم بهذا الاعتبار أشرف من مسمى العقل فإن مسمى العلم هنا كلام الله تعالى وكلام الله أشرف من الغريزة التي يشترك فيها المسلم والكافر وأيضا فقد تسمى العلوم المسموعة عقلا كما قيل

رأيت العقل عقلين فمطبوع ومسموع فلا ينفع مسموع إذا لم يك مطبوع كما لا تنفع العين وضوء الشمس ممنوع

وأما العمل بالعلم وهو جلب ما ينفع الإنسان ودفع ما يضره بالنظر في العواقب فهذا هو الأغلب على مسمى العقل في كلام السلف والأئمة كالآثار المروية في فضائل العقل ومنه الحديث المأثور عن النبي وإن كان مرسلا إن الله يحب البصر النافذ عند ورود الشبهات ويحب العقل الكامل عند حلول الشهوات وبهذا الاعتبار فالعقل يتضمن العلم والعلم جزء مسماه ومعلوم أن مجموع العلم والعمل به أفضل من العلم الذي لا يعمل به وهذا كما قال غير واحد من السلف في مسمى الحكمة كما قال مالك بن أنس الحكمة معرفة الدين والعمل به وكذلك قال الفضيل بن

عياض وابن قتيبة وغير واحد من السلف قال الشاعر وكيف يصح أن تدعى حكيما وأنت لكل ما تهوى ركوب

وقال آخر ابدأ بنفسك فانهها عن غيها فإذا انتهت عنه فأنت حكيم

وهذا المعنى موجود في سائر الألسنة لكن لكل أمة حكمة بحسبها كما أن لكل أمة دينا فاليونان لهم ما يسمونه حكمة وكذلك الهند وأما حكمة أهل الملل فهي أجل من ذلك ومما احتج به هؤلاء أنهم قالوا لا يدرك بالعقل إلا ما يكنفه العقل ويحيط به علما والباري سبحانه وتعالى لا تدركه العقول ولا تحيط به لقوله تعالى ولا يحيطون بشيء من علمه إلا بما شاء سورة البقرة 255 وقوله ولا يحيطون به علما سورة طه 110 قال ذو النون المصري العقل عاجز ولا يدل إلا على عاجز فأما الربوبية

فلا سبيل إلى كيفية إدراكها بالعقول ليس هو إلا الرضى والتسليم والإيمان والتصديق لكن هذا الكلام وما يشبهه إنما يقتضي أن معرفة كنهه وحقيقته لا تدركه العقول وهذا هو الصحيح الذي عليه جماهير العلماء وإنما نازع في ذلك طوائف من متكلمي المعتزلة ومن وافقهم ولهذا كان السلف والأئمة يذكرون أنهم لا يعرفون كيفية صفاته كقولهم الاستواء معلوم والكيف مجهول وهذا الكيف المجهول هو

التأويل الذي لا يعلمه إلا الله وهذا هو النوع الثالث من العلم الذي ذكر ابن أبي موسى أن الله انفرد به وقد قال ابن عباس التفسير أربعة أوجه تفسير تعرفة العرب من كلامها وتفسير لا يعذر أحد بجهالته وتفسير يعلمه العلماء وتفسير لا يعلمه إلا الله من ادعى علمه فهو كاذب وقد بسط الكلام على هذا في غير هذا الموضع وبين أن لفظ التأويل لفظ مشترك بحسب الاصطلاحات بين صرف اللفظ عن الاحتمال الراجح إلى المرجوح وبين تفسير اللفظ وبيان معناه وبين الحقيقة التي هي نفس ما هو عليه في الخارج وأن التأويل بالمعنى الثاني كان السلف يعلمونه ويتكلمون به وبالمعنى الثالث انفرد الله به وأما بالمعنى الأول فهو كتحريفات الجهمية التي أنكرها السلف وذموها ومما احتج به هؤلاء القدر وأن العلم والإيمان يحصل للعبد بفضل الله ورحمته قال عبد الوهاب وأيضا فإن الله قال في حق المؤمنين أولئك كتب في قلوبهم الإيمان سورة المجادلة 58 فاعلم أن الإيمان من تفضله وكتبه في القلوب فأي عمل للعقل بعد ذلك وإنما العقل بمنزلة القارىء للمكتوب فإن كان في القلب شيء مكتوب قرأه العقل كالمسطور يدركه النظر وإذا لم يكن في القلوب شيء مكتوب لم يفد العقل فائدة قال ثم نقول هل نال الأنبياء النبوة بعقولهم أم بإصطفاء الله لهم وإرساله إليهم الملائكة فإن قال بعقولهم فقد أكذبه الله تعالى بقوله الله يصطفي من الملائكة رسلا ومن الناس سورة

الحج 75 وإذا ثبت أن العقل لم يفد الرسالة والنبوة وإنما ذلك اختصاص من الله لهم كذلك معرفة الله والإيمان به ليس للعقل في ذلك شيء وإنما العقل شرط في التكليف والخطاب بالشرع كالحياة والوجود قال والده أبو الفرج قال بعض أصحابنا عرف بنور الهداية وقال غيره عرفنا نفسه بتعرفه والجميع واحد قال وقد روي ذلك عن جماعة من السلف الصالح فسئل بعضهم أعرفت الله بمحمد أم عرفت الله به فقال عرفت الله به وعرفت محمدا بالله ولو عرفت الله بمحمد لكانت المنة لمحمد دون الله قلت هذه الطريقة تصلح أن تكون ردا على القدرية من المعتزلة ونحوهم الذين يقولون إن ما يحصل باختيار العبد من علم

وعمل فإنه هو الذي أحدثه بدون معونة من الله له ولا هدى يسره له خصه به دون الكافر بل يجعلون المؤمن والكافر سواء فيما فعل الله بهما من أسباب الهداية حيث أرسل الرسول إليهما جميعا وخلق لكل منهم استطاعة يتمكن بها من الإيمان وأزاح علة كل منهما بل يقولون إنه يجب عليه أن يفعل بكل منهما من اللطف الذي يؤمن به اختيارا كل ما يقدر عليه فيفعل به الأصلح في دينه وأنه ليس في المقدور مما يؤمن به اختيار شيء ولكن المؤمنون كأبي بكر وعلي آمنا بأنفسهما والكفار كأبي لهب وأبي جهل كفرا بأنفسهما من غير أن يختص الله المؤمن بأسباب تقتضي إيمانه ولهذا قال لهم الناس إذا كان الأمر كذلك وهما مستويان في أسباب الإيمان فلم اختص أحدهما

بوجود الإيمان منه دون الآخر وإذا قالوا بمشيئته وقدرته قالوا لهم إن كان للكافر مثل ذلك بطل الاختصاص وإن لم يكن له مثل ذلك كان المؤمن مخصوصا بأسباب من الهداية لم يحصل مثلها للكافر وأيضا فإن الله يسأل الهدى إلى الصراط المستقيم في كل صلاة والهدى المشترك بين المؤمن والكافر قد فعله بل يجب عنده عليه فعله فما المطلوب بالدعاء بعد ذلك وأيضا فإن الله تعالى قال واعلموا أن فيكم رسول الله لو يطيعكم في كثير من الأمر لعنتم ولكن الله حبب إليكم الإيمان وزينه في قلوبكم وكره إليكم الكفر والفسوق والعصيان سورة الحجرات 7 الآية فبين أنه حبب الإيمان إلى المؤمنين وزينه في قلوبهم وكره إليهم الكفر والفسوق والعصيان والقدرية من المعتزلة والشيعة تتأول ذلك بأنه حبب الإيمان إلى كل مكلف وزينه بما أظهره من دلائل حسنه وكره الكفر بما أظهره من دلائل قبحه فيقال لهم أول الآية وآخرها خطاب للمؤمنين بقوله واعلموا أن فيكم رسول الله لو يطيعكم في كثير من الأمر لعنتم سورة الحجرات 7 وقال في آخرها أولئك هم الراشدون فبين أن الذين حبب إليهم الإيمان وكره إليهم الكفر هم الراشدون والكفار ليسوا براشدين ولو كان قد فعل بالكفار كما فعل بهم لم يصح أن يمتن عليهم بما يشعر اختصاصهم به

كما قال في أثناء السورة يمنون عليك أن أسلموا قل لا تمنوا علي إسلامكم بل الله يمن عليكم أن هداكم للإيمان إن كنتم صادقين سورة الحجرات 17 فلو كان المراد بالهداية الهداية التي يشترك فيها المؤمن والكافر لم يقل إن كنتم صادقين فإن تلك حاصلة سواء كانوا صادقين في قولهم أمناء أو لم يكونوا صادقين وهذا كقوله فهدى الله الذين آمنوا لما اختلفوا فيه من الحق بإذنه سورة البقرة 213 وأمثال ذلك مما يبين اختصاص المؤمنين بهدي ليس للكفار كقوله فمن يرد الله أن يهديه

يشرح صدره للإسلام ومن يرد أن يضله يجعل صدره ضيقا حرجا سورة الأنعام 125 وقوله فريقا هدى وفريقا حق عليهم الضلالة سورة الأعراف 30 وقوله وكذلك أوحينا إليك روحا من أمرنا ما كنت تدري ما الكتاب ولا الإيمان ولكن جعلناه نورا نهدي به من نشاء من عبادنا سورة الشورى 52 ومثل هذا في القرآن كثير وليس هذا موضع بسط هذه المسألة ولكن المقصود التنبيه على المأخذ فالمعتزلة يقولون إن ما يحصل بكسب العبد واختياره من المعرفة ليس مما جعله الله في قلبه ويقولون إن المعرفة الواجبة لا تكون مما يقذفها الله في قلب العبد لأن الواجب لا يكون إلا مقدورا للعبد ومقدورات العباد عندهم لا يفعلها الله ولا يحدثها ولا له عليها قدرة وقد يقولون إنه لا يستحق الثواب إلا على مقدوره

ولهذا يقول من يقول منهم إنه يمتنع أن تكون ضرورية لأنه حينئذ لا يستحق عليها الثواب لكن هنا هم متنازعون فيه لإمكان أن يكون الثواب على ما سوى ذلك كما أن الحياة والقدرة على النظر والعلوم الضرورية هي من خلق الله عندهم ولا ثواب فيها ولا أجر لها ولهذا جوز أهل الإثبات أن تقع المعارف النظرية ضرورية وبالعكس ولأن ذلك لا ينافي ما وعد الله به من الثواب عندهم بل يجوز عندهم أن يجعل الله في قلب العبد من معرفته ومحبته ما يحصل بغير كسبه ويثيبه عليه أعظم الثواب فالذين احتجوا من أهل السنة على أن المعرفة والإيمان تحصل للعبد بفضل الله ورحمته وهدايته وتعريفه ونحو ذلك من العبارات يتضمن قولهم إبطال قول هؤلاء القدرية وهذا صحيح لكن ليس في ذلك ما يقتضي أن المعرفة لا يمكن أن تحصل بنظر العقل كما أنه ليس في ذلك ما يقتضي أنها لا تحصل بتعليم الرسول والعلماء والمؤمنين ودعائهم وبيانهم واستدلالهم بل من المعلوم أن العلم يحصل في قلب العبد تارة بما يسمعه من الناس من البيان والتعليم إما إرشادا إلى الدليل العقلي وإما إخبارا بالحق الواقع وتحصل تارة بما يقذفه في قلبه من النظر والاعتبار والاستدلال الذي ينعقد في قلبه كما يحصل تارة بكسبه واستدلاله ويحصل تارة بما يضطره الله إليه من العلم من غير اكتساب منه وإن

كان العلم الذي حصل باكتسابه ونظره وهو مضطر إليه في آخر الأمر فلا يمكن العالم العارف بعد حصول المعرفة في قلبه بدليل أو غير دليل أن يدفع ذلك عن قلبه اللهم إلا بأن يسعى فيما يوجب نسيانه وغفلته عن ذلك العلم وقد لا يمكنه تحصيل الغفلة والنسيان وذلك أن ما كتبه الله في قلوب المؤمنين من الإيمان سواء حصل بسبب من العبد

كنظره واستدلاله أو بسبب من غيره أو بدون ذلك هو والأسباب التي بها حصل بقضاء الله وقدره وهي من نعمة الله على عبده فإن الله هو الذي من بالأسباب والمسببات فمن ظن أن المعرفة والإيمان يحصل بمجرد عقله ونظره واستدلاله كما تقول القدرية كان ضالا وهذا هو الذي أبطله هؤلاء وقولهم إن العقل شرط في التكليف والخطاب كالوجود والحياة كلام صحيح والشرط له مدخل في حصول المشروط به كما للحياة مدخل في الأمور المشروطة بها والعقل قد يراد به الغريزة وقد يراد به نوع من العلم ونوع من العمل وكل هذه الأمور هي من الأمور المعينة على حصول الإيمان ولهذا يتفاضل الناس في الإيمان بحسب تفاضلهم في ذلك وأهل السنة لا ينكرون وجود ما خلقه الله من الأسباب ولا يجعلونها مستقلة بالآثار بل يعلمون أنه ما من سبب مخلوق إلا وحكمه متوقف على سبب آخر وله موانع تمنع حكمه كما أن الشمس سبب في الشعاع وذلك موقوف على حصول الجسم القابل له وله مانع كالسحاب والسقف

والله خالق الأسباب كلها ودافع الموانع ولهذا كان النبي يقول في خطبته من يهده الله فلا مضل له ومن يضلل فلا هادي له كما قال تعالى من يهد الله فهو المهتد ومن يضلل فلن تجد له وليا مرشدا سورة الكهف 17 وقال تعالى من يهد الله فهو المهتدي ومن يضلل فأولئك هم الخاسرون سورة الأعراف 178 وقال تعالى ومن يهد الله فهو المهتد ومن يضلل فلن تجد لهم أولياء من دونه سورة الإسراء 97 ولهذا كان مذهب أهل السنة أن ما يحصل بالقلب من العلم وإن كان بكسب العبد ونظره واستدلاله واستماعه ونحو ذلك فإن الله تعالى هو الذي أثبت ذلك العلم في قلبه وهو حاصل في قلبه بفضل الله وإحسانه وفعله والقدرية لا يجعلونه من فعل الله بل يقولون هو متولد عن نظره كتولد الشبع عن الأكل والري عن الشرب والجرح عن الجرح فيجعلون هذه الأمور المتولدات عن الأسباب المباشرة من فعل العبد فقط كما يقولون في الأمور المباشرة

وقد عارضهم من ناقضهم من متكلمة الإثبات فلم يجعل للعبد فعلا ولا أثرا في هذه المتولدات بل جعلها من مخلوقات الله التي لا تدخل تحت مقدور العباد ولا فعلهم ولم يجعل للعبد فعلا إلا ما كان في محل قدرته وهو ما قام ببدنه دون ما خرج عن ذلك والقول الوسط أن هذه الأمور التي يقال لها المتولدات حاصلة بسبب فعل العبد وبالأسباب الأخرى التي يخلقها الله فالشبع يحصل بأكل العبد وابتلاعه وبما جعله الله في الإنسان وفي الغذاء من القوى المعينة على حصول الشبع

وكذلك الزهوق حاصل بفعل العبد وبما جعله في المحل من قبول الانقطاع وهو سبحانه خالق للأثر المتولد عن هذين السببين اللذين أحدهما فعل العبد وهو خالق للسببين جميعا ولهذا كان العبد مثابا على المتولدات والله تعالى يكتب له بها عملا وقد ذكر الأفعال المباشرة والمتولدة في آيتين في القرآن قال تعالى ذلك بأنهم لا يصيبهم ظمأ ولا نصب ولا مخمصة في سبيل الله ولا يطأون موطئا يغيظ الكفار ولا ينالون من عدو نيلا إلا كتب لهم به عمل صالح سورة التوبة 120 فهذه الأمور كلها هي مما يسمونه متولدا فإن العطش والتعب والجوع هو من المتولدات وكذلك غير الكافر

وكذلك ما يحصل فيهم من هزيمة ونقص نفوس وأموال وغير ذلك ثم قال تعالى ولا ينفقون نفقة صغيرة ولا كبيرة ولا يقطعون واديا إلا كتب لهم سورة التوبة 121 فالإنفاق وقطع الوادي عمل مباشر فقال فيه إلا كتب لهم ولم يقل به عمل صالح وأما الجوع والعطش والنصب وغيظ الكفار وما ينال منهم فهو من المتولدات فقال فيه إلا كتب لهم به عمل صالح سورة التوبة 120 فدل ذلك على أن عملهم سبب في حصول ذلك وإلا فلا يكتب للإنسان عمل بدون سبب من عمله بل تكتب الآثار لأنها من أثر عمله قال تعالى نكتب ما قدموا وآثارهم سورة يس 12 وقال في الحديث الصحيح إذا مات ابن آدم انقطع عمله إلا من ثلاث صدقة جارية أو علم ينتفع به أو ولد صالح يدعو له وقال في الحديث الصحيح من دعا إلى هدي كان له من الأجر مثل أجور من اتبعه من غير أن ينقص من أجورهم شيئا ومن دعا إلى

ضلالة كان عليه من الوزر مثل أوزار من اتبعه من غير أن ينقص من أوزارهم شيئا ولهذا كانت هذه التي يسمونها المتولدات يؤمر بها تارة وينهى عنها أخرى كما قال تعالى فإذا انسلخ الأشهر الحرم فاقتلوا المشركين حيث وجدتموهم سورة التوبة 5 وقال تعالى إن تنصروا الله ينصركم سورة محمد 7 وقال وإن استنصروكم في الدين فعليكم النصر سورة الأنفال 72 وقال تعالى قاتلوهم يعذبهم الله بأيديكم ويخزهم وينصركم عليهم ويشف صدور قوم مؤمنين سورة التوبة 14 فأخبر أنه هو المعذب بأيدي المؤمنين فهذا مبسوط في موضع آخر والمقصود هنا أن القدرية لما كانت تزعم أن ما يحصل من الإيمان في القلب القلب ليس من فعل الله بل هو من فعل العبد فقط وأنه خارج عن مقدور الله وعن ما من الله به على العبد كان ما ذكر ردا عليهم وأما من أقر بأن ذلك كله من فضل الله وإحسانه وجعل ما يحصل بالنظر والاستدلال من فضل الله وإحسانه فلا حجة عليه إذا قال إنه بنظر العقل

واستدلاله قد يهدي الله العبد ويجعل في قلبه علما نافعا وقد تنازع أهل الإثبات في اقتضاء النظر الصحيح للعلم هل هو

بطريق التضمن الذي يمتنع الفكاكة عنه عقلا أو بطريق إجراء الله العادة التي يمكن نقضها وبكل حال فالعبد مفتقر إلى الله في أن يهديه ويلهمه رشده وإذا حصل له علم بدليل عقلي فهو مفتقر إلى الله في أن يحدث في قلبه تصور مقدمات ذلك الدليل ويجمعها في قلبه ثم يحدث العلم الذي حصل بها وقد يكون الرجل من أذكياء الناس وأحدهم نظرا ويعميه عن أظهر الأشياء وقد يكون من أبلد الناس وأضعفهم نظرا ويهديه لما اختلف فيه من الحق بإذنه فلا حول ولا قوة إلا به فمن اتكل على نظره واستدلاله أو عقله ومعرفته خذل ولهذا كان النبي في الأحاديث الصحيحة كثيرا ما يقول يا مقلب القلوب ثبت قلبي على دينك ويقول في يمينه لا ومقلب القلوب ويقول والذي نفسي بيده ويقول ما من قلب من قلوب العباد إلا وهو بين إصبعين من أصابع الرحمن إن شاء أن يقيمه أقامه وإن شاء أن يزيغه أزاغه

وكان إذا قام من الليل يقول اللهم رب جبريل وميكائيل وإسرافيل فاطر السماوات والأرض عالم الغيب أنت تحكم بين عبادك فيما كانوا فيه يختلفون اهدني لما اختلف فيه من الحق بإذنك إنك تهدي من تشاء إلى صراط مستقيم وكان يقول هو وأصحابه في ارتجازهم اللهم لولا أنت ما اهتدينا ولا تصدقنا ولا صلينا فأنزلن سكينة علينا وثبت الأقدام إن لاقينا

وهذا في العلم كالإرادات في الأعمال فإن العبد مفتقر إلى الله في أن يحبب إليه الإيمان ويبغض إليه الكفر وإلا فقد يعلم الحق وهو لا يحبه ولا يريده فيكون من المعاندين الجاحدين قال تعالى وجحدوا بها واستيقنتها أنفسهم ظلما وعلوا سورة النمل 14 وقال الذين آتيناهم الكتاب يعرفونه كما يعرفون أبناءهم سورة البقرة 146 فكما أن الإنسان فيما يكتسبه من الأعمال مفتقر إلى الله محتاج إلى معونته فإنه لا حول ولا قوة إلا به كذلك فيما يكتسبه من العلوم ومع هذا فليس لأحد حجة على الله في أن يدع ما أمر به من الأسباب التي يحصل بها العلم النافع والعمل الصالح ولكن الشأن في

تعيين الأسباب فيذم من المعتزلة أنهم أحدثوا طرقا زعموا أن معرفة الله لا تحصل إلا بها وزعموا أن المعرفة تجب بها بفعل العبد لا بفعل الله ومن الناس من قد يوافقهم على إحدى البدعتين دون الأخرى وكثير من الناس قد اختلف كلامه في هذا الأصل تارة يقول إن المعرفة لا

تحصل إلا بالنظر ويجعل أول الواجبات النظر أو المعرفة الحاصلة به وقد يعين طريق النظر كما فعل ذلك القاضي أبو يعلى في المعتمد موافقة للقاضي أبي بكر وأمثاله من الموافقين في هذا الأصل للمعتزلة وكما فعل ابن عقيل وابن الزاغوني وغيرهم ومن توابع ذلك أن النظر المفيد للعلم لا يكون إلا نظرا في دليل والنظر الذي يوجبونه يكون نظرا فيما يعلم الناظر أنه دليل لأنه لو علم قبل النظر أنه دليل لعلم ثبوت المدلول وإذا كان عالما به لم يحتج إلى الاستدلال عليه فيوجبون سلوك طريق لا يعلم السالك أنها طريق ثم إن القاضي أبا يعلى في كتابه المعروف بعيون المسائل الذي صنفه في الخلاف مع المعتزلة والأشعرية ذكر ما يخالف ذلك فقال مسألة مثبتو النبوات تحصل لهم المعرفة بالله بثبوت النبوة من غير نظر واستدلال في دلائل العقول خلافا للأشعرية في قولهم لا تحصل حتى ننظر ونستدل بدلائل العقول دليلنا أن النبوة إذا ثبتت بقيام المعجز علمنا أن هناك مرسلا أرسله إذ لا يكون هناك نبي إلا وهناك مرسل وإذا ثبت أن هناك مرسل أغنى ذلك عن النظر والاستدلال في دلائل العقول على إثباته ولأنه لما لم يقف وجود المعرفة على النظر في دلائل العقول بل وجبت بالشرع كذلك طريقها جاز أن يحصل بالشرع دون دلائل

العقول ولأن النبي قال أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا لا إله إلا الله فإذا قالوها عصموا مني دماءهم وأموالهم فحكم بصحة إيمانهم بالدعاء إلى الشهادتين والإجابة إليها من غير أن يوجد منهم نظر واستدلال قال واحتج المخالف بأن الله أمر بالنظر والاستدلال في دلائله فقال تعالى وفي أنفسكم أفلا تبصرون سورة الذاريات 21 وقال أفلا ينظرون إلى الإبل كيف خلقت سورة الغاشية 17 وقال أو لم ينظروا في ملكوت السماوات والأرض سورة الأعراف 185 وقال أفلم ينظروا إلى السماء فوقهم كيف بنيناها سورة ق 6 وقال قل انظروا ما ذا في السماوات والأرض سورة يونس 101 وإذا أمر بذلك دل على أن النظر يثمر المعرفة قال والجواب أنا لا نمنع حصول المعرفة به وإنما كلامنا هل تحصل بغيره أم لا وقد دللنا على حصوله بغيرها من الوجه الذي ذكرنا ولقائل أن يقول أما قوله إن المعرفة يجوز حصولها بالشرع فهذا مسلم لكن حصولها بالشرع على وجوه أحدهما أن الشرع ينبه على الطريق العقلية التي بها يعرف الصانع فتكون عقلية شرعية

الثاني أن المعرفة المنفصلة بأسماء الله وصفاته التي بها يحصل الإيمان تحصل بالشرع كقوله تعالى ما كنت تدري ما الكتاب ولا الإيمان ولكن جعلناه نورا نهدي به من نشاء من عبادنا سورة الشورى 52

وقوله قل إن ضللت فإنما أضل على نفسي وإن اهتديت فبما يوحى إلي ربي سورة سبأ 50 وقوله كتاب أنزلناه إليك لتخرج الناس من الظلمات إلى النور بإذن ربهم سورة ابراهيم 1 وأمثال ذلك من النصوص التي تبين أن الله هدى العباد بكتابه المنزل على نبيه وأما كون مجرد الوجوب بالشرع فلا يدل على إمكان الحصول بمجرد الشرع ونظير هذا استدلال طائفة كالشيخ أبي الفرج الشيرازي على أن وجوبها وحصولها بالشرع فقالوا لا يخلو إما أن تكون معرفة الباري وجبت أو حصلت بالشرع دون العقل أو بالعقل دون الشرع أو بهما جميعا لا يجوز أن يكون ذلك بالعقل دون الشرع لما بينا ولا يجوز أن يكون بالشرع والعقل لأنه لا يخلو إما أن يكون ما يعرف بالعقل يوجد في الشرع أو لا يوجد ولا يجوز أن يقال لا يوجد في الشرع لأن الله تعالى قال ما فرطنا في الكتاب من شيء سورة الأنعام 38 وإذا كان موجودا في الشرع فلا حاجة بنا إلى ذكر العقل فيقال هذه الطريقة تفيد أن ذلك موجود في الشرع ويستدل عل

ذلك بقوله ونزلنا عليك الكتاب تبيانا لكل شيء سورة النحل 89 وقوله ولكن تصديق الذي بين يديه وتفصيل كل شيء سورة يوسف 111 وقوله اليوم أكملت لكم دينكم سورة المائدة 3 ونحو ذلك مما فيه الاستدلال بذلك أجود من الاستدلال بقوله ما فرطنا في الكتاب من شيء لأن الكتاب هنا في أشهر القولين هو اللوح المحفوظ كما يدل عليه السياق في قوله وما من دابة في الأرض ولا طائر يطير بجناحيه إلا أمم أمثالكم ما فرطنا في الكتاب من شيء سورة الأنعام 38 وإذا كان الشيء موجودا في الشرع فذلك يحصل بأن يكون في القرآن الدلالة على الطرق العقلية والتنبيه عليها والبيان لها والإرشاد إليها والقرآن ملآن من ذلك فتكون شرعية بمعنى أن الشرع هدى إليها عقلية بمعنى أنه يعرف صحتها بالعقل فقد جمعت وصفي الكمال وأيضا فإذا كان الشرع قد دل على شيء أو أوجبه وقدر أن في العقل ما يوافق ذلك لم يضر ذلك وإن كان قد يستغنى عنه فلا يطعن في صحته للاستغناء عنه وأما كون النبي لم يطالب الناس بالنظر والاستدلال فهذا دليل قاطع على أن الواجب متأدى بدون الطرق التي أحدثها الناس وأبدعها

وأما الوجه الأول وهو قوله إن النبوة إذا ثبتت بقيام المعجز علم أن هناك مرسلا أرسله لكون ثبوت الرسالة يستلزم ثبوت المرسل فهذا لا بد فيه من تقدير وهذا الكلام الذي قاله من أن العلم بالرسول يتضمن العلم بالمرسل كلام صحيح فإن العلم بالإضافة يستلزم العلم بالمضاف والمضاف إليه لكن المعترض يقول له المعجزة لا تدل على الرسالة إلا

بعد العلم بإثبات الصانع ثم يعلم بعد ذلك صدق الرسول إما لكون يجرى مجرى التصديق والعلم بذلك ضرورى في العادة واما لكون المعجز المعجز لو لم يدل على الصدق للزم عجز الرب عن طريق يصدق به الرسول وإما لكون تصديق الكذاب قبيحا وهو منزه عن فعل القبيح ونحو ذلك من الطرق التي سلكها من سلكها من أهل النظر القائلين بأن صدق الرسول لا يعرف الا بالمعجزة والطريقان الأولان هما طريقا الأشعري وأصحابه ومن وافقهم كالقاضي أبي يعلى وأمثاله والثاني هو طريق المعتزلة ومن وافقهم كأبي الخطاب وأمثاله وأما القائلون بأن صدق الرسول يعرف بطرق أخرى غير المعجزة فلا يحتاجون إلى هذا وقد بسط الكلام على ذلك في موضعه والمقصود هنا أن قول القائل إن مثبتي النبوات تحصل لهم معرفة بالله بثبوت النبوة من غير نظر واستدلال في دلائل العقول وإنا لا نمنع صحة النظر ولا نمنع حصول المعرفة به وإنما خلافنا هل يحصل بغيره يحتاج إلى بيان حصول المعرفة لمثبتي النبوات والقاضي في هذا قد سلك مسلك الخطابي كما قد كتبنا كلامه

وقد قال إنما يثبت عندهم أمر التوحيد من وجوه أحدها ثبوت النبوات بالمعجزات التي أوردها نبيهم إلى قوله فلما استقر ما شاهدوه من هذه الأمور في أنفسهم وثبت ذلك في عقولهم صحت عندهم نبوته وظهرت عن غيره بينونته ووجب تصديقه على ما أنبأهم عنه من الغيوب ودعاهم إليه من أمر وحدانية الله وإثبات صفاته وإلى ذلك ما وجدوه في أنفسهم وفي سائر المصنوعات من آثار الصنعة ودلائل الحكمة الشاهدة على أن لها صانعا حكيما عالما خبيرا تام القدرة بالغ الحكمة وقد نبههم الكتاب عليه ودعاهم إلى تدبره وتأمله والاستدلال به على ثبوت ربوبيته إلى آخر كلامه وهذا الكلام يمكن تقريره بطرق أحدها بأن يقال الإقرار بالصانع فطري ضروري لا يحتاج إلى نظر فإذا شوهدت المعجزات أمكن أن يعلم بها صدق الرسول الثاني أن يقال نفس المعجزات يعلم بها صدق الرسول المتضمن إثبات مرسله لأنها دالة بنفسها على ثبوت الصانع المحدث لها وأنه أحدثها لتصديق الرسول وإن لم يكن قبل ذلك قد تقدم من العبد معرفة الإقرار بالصانع وقد يقال إن قصة موسى من هذا الباب قا ل تعالى

كلا فاذهبا بآياتنا إنا معكم مستمعون فأتيا فرعون فقولا إنا رسول رب العالمين أن أرسل معنا بني إسرائيل قال ألم نربك فينا وليدا ولبثت فينا من عمرك سنين وفعلت فعلتك التي فعلت وأنت من الكافرين قال فعلتها إذا وأنا من الضالين ففررت منكم لما خفتكم فوهب لي ربي حكما

وجعلني من المرسلين وتلك نعمة تمنها على أن عبدت بني إسرائيل قال فرعون وما رب العالمين قال رب السماوات والأرض وما بينهما إن كنتم موقنين قال لمن حوله ألا تستمعون قال ربكم ورب آبائكم الأولين قال إن رسولكم الذي أرسل إليكم لمجنون قال رب المشرق والمغرب وما بينهما إن كنتم تعقلون قال لئن اتخذت إلها غيري لأجعلنك من المسجونين قال أو لو جئتك بشيء مبين قال فأت به إن كنت من الصادقين فألقى عصاه فإذا هي ثعبان مبين ونزع يده فإذا هي بيضاء للناظرين قال للملإ حوله إن هذا لساحر عليم يريد أن يخرجكم من أرضكم بسحره فماذا تأمرون قالوا أرجه وأخاه وابعث في المدائن حاشرين يأتوك بكل سحار عليم فجمع السحرة لميقات يوم معلوم وقيل للناس هل أنتم مجتمعون لعلنا نتبع السحرة إن كانوا هم الغالبين فلما جاء السحرة قالوا لفرعون أئن لنا لأجرا إن كنا نحن الغالبين قال نعم وإنكم إذا لمن المقربين قال لهم موسى ألقوا ما أنتم ملقون فألقوا حبالهم وعصيهم وقالوا بعزة فرعون إنا لنحن الغالبون فألقى موسى عصاه فإذا هي تلقف ما يأفكون فألقي السحرة ساجدين قالوا آمنا برب العالمين رب موسى

وهارون قال آمنتم له قبل أن آذن لكم إنه لكبيركم الذي علمكم السحر فلسوف تعلمون لأقطعن أيديكم وأرجلكم من خلاف ولأصلبنكم أجمعين قالوا لا ضير إنا إلى ربنا منقلبون إنا نطمع أن يغفر لنا ربنا خطايانا أن كنا أول المؤمنين سورة الشعراء 15 51 وفي سورة طه فأتياه فقولا إنا رسولا ربك فأرسل معنا بني إسرائيل ولا تعذبهم قد جئناك بآية من ربك والسلام على من اتبع الهدى سورة طه 47 إلى آخر القصة ففرعون كان منكرا للصانع مستفهما عنه استفهام إنكار سواء كان في الباطن مقرا به أو لم يكن ثم طلب من موسى آية فأظهر آيته ودل بها على إثبات إلهية ربه وإثبات نبوته جميعا كما قال لئن اتخذت إلها غيري لأجعلنك من المسجونين قال أو لو جئتك بشيء مبين قال فأت به إن كنت من الصادقين فألقى عصاه فإذا هي ثعبان مبين ونزع يده فإذا هي بيضاء للناظرين سورة الشعراء 29 33 ولهذا قال السحرة لما عارضوا معجزته بسحرهم فبطل سحرهم وتبين أن تلك آية لا يقدر عليها المخلوقين قالوا آمنا برب العالمين رب موسى وهارون سورة الشعراء 47 48 فكان إيمانهم بالله لما شاهدوا معجزة موسى فكانت المعجزة مبينة للعلم بالصانع وبصدق رسوله وذلك أن الآيات التي يستدل بها على ثبوت الصانع تدل المعجزة

كدلالتها وأعظم وإذا كانت دلالتها على صدق الرسول معلومة بالاضطرار كالمثل الذي ضربوه في أن رجلا لو تصدى بحضرة ملك مطاع وقال إن كنت رسولك فانقض عادتك وقم ثم اقعد ثم قم ثم اقعد فخرق الملك عادته وفعل ما طلبه المدعى على وفق دعواه لعلم الحاضرون بالضرورة أنه فعل ذلك تصديقا له فمن المعلوم أنه إذا تنازع رجلان هل داخل هذه الدار ناسخ يكتب خطا مليحا فأخذ المدعى ورقا أبيض ومعه شعر قد صنعوه في تلك الحال في ورقة أخرى وقال إن كان هناك ناسخ فلينسخ هذا الشعر في هذه الورقة البيضاء فأخرجت إليهم الورقة البيضاء وقد كتب فيها ذلك الشعر تيقنوا أن هناك من ينسخ فكذلك من نازع في إثبات صانع يقلب العادات ويغير العالم عن نظامه فأظهر المدعى للرسالة المعجز الدال على ذلك علم بالضرورة ثبوت الصانع الذي يخرق العادات ويغير العالم عن نظامه المعتاد وبالجملة فانقلاب العصا حية أمر يدل نفسه على ثبوت صانع قدير عليم حكيم أعظم من دلالة ما اعتيد من خلق الإنسان من نطفة فإذا كان ذلك يدل بنفسه على إثبات الصانع فهذا أولى وليس هذا موضع بسط هذا وإنما المقصود التنبيه على أن المعجزات قد يعلم بها ثبوت الصانع وصدق رسوله معا وما ذكرناه من كون الإقرار بالصانع فطري ضروري هو قول أكثر الناس حتى عامة فرق أهل الكلام قال بذلك طوائف منهم من المعتزلة والشيعة وغيرهم

وكون المعرفة يمكن حصولها بالضرورة لم ينازع فيه إلا شذوذ من أهل الكلام ولكن نازع كثير منهم في الواقع وزعم أن الواقع أنها لا تحصل لأكثر الناس إلا بالنظر وجمهور الناس نازعوه في هذا وقالوا بل هي حاصلة لأكثر الناس فطرة وضرورة وابن الزاغوني ممن يقول بوجوب النظر وأن المعرفة لا تحصل إلا به حتى قال فصل إذا قال القائل أنا أعتقد حدوث العالم والتوحيد وصحة الدين وأقر بالنبوة لا بطريق النظر والاستدلال ولا عن نظر في حجة أو دليل لكن بطريق التقليد في ذلك أو مما سوى ذلك مما لا يسند إلى معرفة ثابتة عن نظر في حجة أو دليل بحيث ينتهي الاستدلال إلى العلم الحق فهذا ليس هو بمؤمن ولا نحكم بأنه مؤمن عند الله ولا يثاب على هذا الإيمان بل هو معاقب ملوم على ترك ما أمر به من العلم بالله وصحة الدين والنبوة والنظر فيما يقتضي به النظر فيه إلى معرفته بذلك بطريق اليقين قال وقالت طائفة هو مؤمن عندنا وعند الله إذا صادف اعتقاده التوحيد والنبوة وما يجب عليه اعتقاده من الحق في المعارف الدينية سواء كان ممن يتهيأ له ذلك بطريق القطع فيه بأدلته أو ممن لا يتهيأ له ذلك قال وقالت طائفة هو مؤمن في الظاهر عندنا ولا نعلم هل هو مؤمن عند الله أم لا وقالت

طائفة نحكم بأنهم مؤمنون ما لم يخطر ببالهم ما يخالف ذلك من التشبيه والحيز وإبطال النبوات وأعراض

الشبه في ذلك فإذا خطر لهم شيء من ذلك وجب عليهم النظر والاستدلال لدفعه وأن لا يتمكثوا ولا يتثبطوا عن النظر حتى يصلوا إلى عين الحق الرافع للشبهة فإن لم يصلوا إلى ذلك لم يؤدوا ما فرض عليهم من الإيمان على حقه وإن عجزوا عن ذلك لم يكن عجزهم عذرا عن الوصول إلى حقيقة الحق قال وقالت طائفة لا يجب عليهم ذلك ويحل لهم البقاء على ما هم عليه وأن لا يعتقدوا في ذلك شيئا مع القيام على السنة قال والدلالة عليه أنا قد قدمنا الدليل على وجوب معرفة الله وسائر المعارف الدينية من التوحيد وصحة النبوة والدين وبينا أن حقيقة المعرفة إنما تكون بالعلم وأبطلنا أن يكون التقليد طريقا إلى العلم وإنما يصل إلى العلم به واليقين فيه إذا خرج عن الشبهة العارضة الموجبة للشك الناقلة عن الحق وإذا ثبت ذلك بالأدلة المتقدمة فمدعى المعرفة مع ترك النظر والاستدلال المؤدي إلى الدليل القاطع المتوقف على حقيقة التوحيد والمعارف الدينية مبطل وإذا كان مبطلا في معرفته لم نحكم بإيمانه لأن الإيمان ها هنا هو التصديق وإنما يصدق بما يزول معه الشك ويبرأ من عهدة الاشتباه وبسط الكلام في ذلك على العادة المعروفة وقد قال في كتابه الكبير الذي سماه منهاج الهدى فصل في معرفة الله وسائر معارف الدين كسبية وليست حاصة بطريق الاضطرار قال وقال طوائف منهم الجاحظ وصالح قبة وفضل

الرقاشي والصوفية وكثير من الشيعة معارف الدين كلها حاصلة بطريق الضرورة ثم اختلفوا بعد ذلك فقال طائفة منهم صالح قبة إن الله جعل معارف دينه ضرورة يبتديها ويخترعها في قلوب البالغين من غير سبب متقدم ولا بحث ولا نظر وهو قول طائفة من الشيعة وقالت طائفة من الشيعة إن الله يخترعها في قلوب البالغين لكن من المحال أن يفعلها فيهم إلا بعد فكر ونظر يتقدمها ثم يهب الله المعرفة لمن أحب كما يهب الولد عند الوطء وقد يجوز أن لا يهبها مع النظر كما لا يهب الولد مع الوطء وقالت طائفة من الشيعة الخلق مضطرون إلى المعارف بالأسباب فإذا حصلت عن الأسباب كانوا مختارين للمعرفة مضطرين اليها في حال واحدة فيكون مضطرا للسبب مختارا للإرادة وقال طائفة من المعتزلة القائلين بأن المعرفة ضرورة إن الله لا يخترع شيئا من أمور الدين والدنيا وعلومهما اختراعا ولكنها تحدث من بعد الإرادة وطباعا وأن الله خلق العباد وهيأهم لاكتساب الإرادة وما يحدث بعدها من نظر وغيره فهو واقع بالطبع وليس يضاف إلى الإنسان إلا على

سبيل المجاز والاتساع قال وقالت طائفة من المعتزلة منهم غيلان بن مروان إن

معرفة الإنسان لنفسه ومعرفة صانعه وأنه غيره يضطر الإنسان إليها بالطبع فأما باقي المعارف الدينية فكلها اكتساب قال وقالت طائفة منهم أبو الهذيل العلاف معرفة العلم والدليل الذي يدعو إلى معرفة الصانع اضطرار فأما ما يحدث بعدها من علم فعام بالقياس فذلك علم اختيار واكتساب قال وقالت طائفة منهم بشر بن المعتمر معرفة الإنسان نفسه ليست من فعله ولا من كسبه ولا اضطرار إليها بل تخترع له وتخلق مخترعه في قلبه وما يدرك بالحواس من علوم الديانات وغيرها اضطرار وما يعلم بالقياس اكتساب ويجوز فيهما جميعا الاضطرار ويجوز فيهما جميعا أن يكون اكتسابا قال وقالت طائفة من المعتزلة الناس مضطرون إلى ذلك على كل حال وليس لهم في ذلك حيلة قال وقالت طائفة من المعتزلة منهم الجاحظ معرفة الله تقع ضرورة في طباع نامية عقب النظر والاستدلال

قال وقالت الجبرية ومتقدمهم جهم بن صفوان معرفة الله تقع باختيار الله لا باختيار العبد وبنوه على مذهبهم في الجبر قال ابن الزاغوني وتفيد هذه المسألة فائدة حكمية وهو أن القائل بمعرفة الله واجبة بطريق الكسب يقول إن الله يعاقب العبد على جهله بالله وجهله بالدين واعتقاد الباطل وأما من قال إنها ضرورية فإنه يقول فائدة ذلك أنه لا يجوز أن يعذب الله الجاهل على جهله وعلى أنه لم يكتسب المعرفة لأن ذلك ليس من مقدوراته وإنما يعذبه على جحده وإنكاره لما عرفه إياه بطريق اضطراره له إليه

فصل وما ذكرناه من أن الرسل صلوات الله عليهم بينوا للناس الطرق العقلية ونبهوهم عليها وهدوهم إليها كما أنه معلوم لنا فهو مما ذكره طوائف من أئمة الكلام والفلسفة وأعظم المتكلمين المعظمين للطرق العقلية هم المعتزلة فإنهم يقولون كما أن المعرفة لا تحصل ابتداء إلا بالعقل فإنهم يقولون بأنها واجبة بالعقل بناء على القول بأن العقل يعرف به الإيجاب والتحريم والتحسين والتقبيح وهذا الأصل تنازع فيه المتأخرون من عامة الطوائف فلكل طائفة من أصحاب مالك والشافعي وأحمد فيه قولان وأما الحنفية فالمعروف عنهم القول بتحسين العقول وتقبيحه ونقلوا ذلك عن أبي حنيفة نفسه وإنه كان يوجب بالعقل معرفة الله تعالى ولأن ولأصحاب الحديث والصوفية وغيرهم في هذا الأصل نزاع ومن

القائلين بتحسين العقل وتقبيحه من أهل الحديث أبو نصر السجزي وأبو القاسم سعد بن علي الزنجاني وغيرهما وذكروا أن إنكار ذلك من بدع الأشعري ا لتي لم يسبق إليها وممن قال ذلك من أصحاب أحمد أبو الحسن التميمي وأبو الخطاب وغيرهما بل ذكروا أن هذا قول جمهور الناس وذكروا مع ذلك أن الرسل أرشدت إلى الطرق العقلية كما أمرت بالواجبات العقلية فهم مع قولهم بتحسين العقل وتقبيحه يقولون إن الرسل بينت ذلك ووكدته وهكذا مع قولهم بأن المعرفة تحصل بالأدلة العقلية يقولون إن الرسل بينت ذلك ووكدته فما يعلم بالعقل من الدين هو عندهم جزء من الشرع والكتاب والسنة يأتي على المعقولات الدينية عندهم قال أبو الخطاب في تمهيده اختلف أصحابنا هل في قضاء العقل حظر وإباحة وإيجاب وتحسين وتقبيح أم لا فقال أبو الحسن التميمي في قضايا العقل ذلك حتى لا يجوز أن يرد الشرع بحظر ما كان في العقل واجبا كشكر المنعم والعدل والإنصاف وأداء الأمانة ونحو ذلك ولا يجوز أن يرد بإباحة ما كان في العقل محظورا نحو الظلم والكذب وكفر النعمة والخيانة وما أشبه ذلك

قال وإلى هذا ذهب عامة أهل العلم من الفقهاء والمتكلمين وعامة الفلاسفة قال وقال شيخنا يعني القاضي أبا يعلى ليس في قضايا العقل ذلك وإنما يعلم ذلك من جهة الشرع وتعلق بقول أحمد في رواية عبدوس بن مالك العطار ليس في السنة قياس ولا يضرب لها الأمثال ولا تدرك بالعقول وإنما هو الاتباع قال أبو الخطاب وهذه الرواية إن صحت عنه فالمراد به الأحكام الشرعية التي سنها رسول الله وشرعها قلت قول أحمد لا تدركها العقول أي أن عقول الناس لا تدرك كل ما سنه رسول الله فإنها لو أدركت ذلك لكان علم الناس كعلم الرسول ولم يرد بذلك أن العقول لا تعرف شيئا أمر به ونهي عنه ففي هذا الكلام الرد ابتداء على من جعل عقول الناس معيارا على السنة ليس فيه رد على من يجعل العقول موافقة للسنة قال أبو الخطاب وبهذا القول قالت الأشعرية وطائفة من المجبرة وهم الجهمية قال وعلى هذا يخرج وجوب معرفة الله هل هي واجبة بالشرع حتى لو لم يرد ما يلزم أحدا أن يؤمن بالله وأن يعترف بوحدانيته ويوجب شكره أم لا فمن قال يجب بالشرع يقول لا يلزم شيء من ذلك لو لم يرد الشرع ومن قال بالأول قال يجب على كل عاقل الإيمان بالله والشكر له

ووجه ذلك أنه لو لم يكن في العقل إيجاب وحظر لم يتمكن المفكر أن يستدل على أن الله سبحانه لا يكذب خبره ولا يؤيد الكذاب بالمعجزة إذ لا وجه في العقل لاستقباحه وخروجه عن الحكمة قبل الخبر عندهم

وإذا كان كذلك لم يأمن العاقل كون كل خبر ورد عنه أنه كذب وكل معجزة رآها أن يكون قد أيد بها الكذاب المتخرص وفي ذلك ما يمنع الأخذ بخبر السماء والانقياد لمعجزات النبوة الدالة على صدقها ولما وجب اطراح هذا القول والاعتقاد بأن الله جلت عظمته منزه عن الكذب متعال عن تأييد المتخرص بالمعجزة ثبت أن ذلك إنما قبح وحظر في العقل وامتنع في الحكمة قلت هذه طريقة معروفة للقائلين بالتحسين والتقبيح العقليين ويقولون إنهم يعلمون بتلك أن الله منزه عن أن يفعل القبيح كالكذب وتصديق الكاذب المدعي للنبوة بالمعجزة الدالة على صدقه وإن كان ذلك ممكنا مقدورا له لكن لا يفعله لقبحه وخروجه عن الحكمة وهم يقولون إنه بهذه الطريقة يعلم صدق الأنبياء والذين ينازعونهم كالأشعري وأصحابه وابن حامد والقاضي أبي يعلى وابن عقيل وابن الزاغوني وغيرهم يسلكون في المعرفة بتصديق الأنبياء غير هذه الطريق إما طريقة القدرة كما سلكها الأشعري في أحد قوليه والقاضيان أبو بكر وأبو يعلى وغيرهما وهو أنه لا طريق إلى تصديق النبي غير المعجزة فلو لم تكن دالة على التصديق للزم عجز الباري عن تصديق الرسل

وإما طريقة الضرورة كما سلكها الأشعري في قوله الآخر وأبو المعالي وطوائف أخر وإما غير ذلك من الطرق التي بسط الكلام عليها في غير هذا الموضع وليس المقصود هنا بسط الكلام في هذه المسائل بل المقصود أن جميع الطوائف حتى أئمة الكلام والفلسفة معترفون باشتمال ما جاءت به الرسل على الأدلة الدالة على معرفة الله وتصديق رسله كما سيأتي ذكره في كلام القائلين بالتحسين والتقبيح العقليين والفلاسفة وغيرهم قال أبو الخطاب دليل آخر أنه غير ممتنع أن يخطر للعاقل أنه لم يخلق نفسه ولا خلقه من هو مثله من أبيه وأمه إذ لو كانا قادرين على ذلك لكان هو أيضا قادرا وكانا يقدران على خلق غيره وهو يعلم أنهما لايقدران فيعلم أن له خالقا من غير جنسه خلقه وخلق أبويه ثم يرى إنعامه عليه بإكماله وتسخير ما سخر له من المأكول والمشروب والأنعام وغير ذلك كإقداره عليهم ويخطر له أنه إن لم يعترف له بذلك ويشكره أنه يعاقبه وإذا جوز ذلك وجب عليه في عقله دفع الضرر والعقاب بالتزام الشكر فإن قيل كما يجوز أن يخطر له ما ذكرتم يجوز أن يخطر له أن له خالقا أنعم عليه وأنه غني عن شكره وجميع ما يتقرب به إليه ويخاف من تكلف له ذلك أن يسخط عليه ويقول من أنت حتى تقابلني بالشكر وتعتقد أنه جزاء نعمتي وما أصنع بشكر مثلك ونحو ذلك وفي هذا ما يمنعه من التزام شيء من جهة عقله

قال والجواب أن العاقل مع اعترافه بحكمة خالقه لا يتوهم أنه يسخط على من شكره وتذلل له وتضرع إليه وإن كان غنيا عن ذلك لأن الذي بعثه على الشكر ليس هو اعتقاد حاجة خالقه إلى الشكر ولا أن شكره يقومن بإزاء النعمة عليه فيمتنع لعلمه بغناه عن ذلك وإنما الباعث له حسن الشكر والتذلل والتعظيم للمنعم من بدائه العقول والحكيم لا يسخط ما هذا سبيله فإذا قد أمن عاقبة الإقدام على الشكر ولم يأمن عاقبة العقاب على تركه فيجب في عقله توخي ذلك وصار مثال ذلك أن يقال للعاقل في الطريق مفسدون يأخذون المال ويقتلون النفس أو سباع تفترس الآدمي ويقال له أنت ما معك قليل نذر والمفسدون قد استغنوا بما قد أخذوا فلعلهم لا يعرضون لك أنفة من قلة مالك والسباع قد افترست جماعة فقد شبعوا فلعلهم لا يعرضون لك فإن في العقل يجب عليه التوقف عن سلوك ذلك الطريق لا الإقدام عليه كذلك ها هنا قلت مضمون ذلك أن العقل يوجب سلوك الأمن دون طريق الخوف قال دليل ثالث أنه لو لم يكن في قضاء العقول إلزام وحظر لأمكن العاقل أن لا يلزمه شيء أصلا لأنه متى قصد بالخطاب سد سمعه فلم يسمع الخطاب

كما أخبر الله عن قوم نوح وإني كلما دعوتهم لتغفر لهم جعلوا أصابعهم في آذانهم واستغشوا ثيابهم وأصروا واستكبروا استكبارا سورة نوح 7 فلما علمنا أنه يجوز بعقله أن يكون في الخبر الذي خوطب به نجاته وسلامته من الهلاك وفي الإعراض عنه بسد أذنه هلاكه ودماره ثبت أن في عقله وجوب الإصغاء إلى الخبر وحظر الإعراض عنه وذلك وصية العقل لا السمع قال دليل رابع أن العقلاء أجمعوا على قبح الكذب والظلم والخيانة وكفران النعمة وحسن العدل والإنصاف والصدق وشكر المنعم من أقر منهم بالنبوة ومن جحدها ولهذا يرى الدهرية وأهل الطبائع في ذلك كأهل الأديان بل أكثر فدل على أنهم استفادوا ذلك من العقل لا من الأنبياء وإذا ثبت أن فيها تحسينا وتقبيحا ثبت أن فيها حظرا وإباحة وقد صرح عليه السلام بذلك لما عرض نفسه على القبائل دليل خامس أنا نجد الحمد على الجميل والذم على القبيح يلزمان مع وجود العقل ويسقطان مع عدمه فلولا أنه مقتض للحسن والقبح لم يكن لتخصيص العاقل بالذم على القبيح والمدح على الحسن معنى وإذ قد وجدنا ذلك دل على أن في العقل حظرا أو إلزاما دليل سادس أن التكليف محال إلا مع العقل ولهذا لا يكلف الشرع شيئا إلا بعد كمال عقولنا فدل على أن السمع يعلم بالعقول وإذا كان معلوما به والعقل متقدم عليه ولا تقف معرفته على الشرع استحال أن يقال طريق معرفة

الله السمع وكيف يتصور ذلك ونحن لا نعلم وجوب النظر بقول الرسول حتى نعلم أنه رسول ولا نعلم أنه رسول

حتى نعلم أنه مؤيد بالمعجزة ولا نعلم أنه مؤيد بالمعجزة حتى نعلم أن التأييد من الله سبحانه ولا نعرف التأييد من الله حتى نعرفه ونعلم أنه لا يؤيد الكذاب المعجزة ولا نعرف ذلك إلا بفهم العقل الذي هو نوع من العلوم الضرورية فدل على أن معرفته سبحانه بالعقل دليل سابع لو لم تجب معرفته بالعقل لوجب أن يجوز على الله أن ينهى عن معرفته وأن يأمر بكفره وعصيانه والجور والكذب كما يجوز أن ينسخ ما شاء من السمعيات ويوجب ما كان قد نهى عنه فلما لم يكن ذلك دل على أن ذلك غير ثابت بالسمع وإنما يثبت بالعقل الذي لا يتغير ولا يجوز نكثه ونسخه دليل آخر أن الله وهب العقل وجعله كمالا للآدمي وإذا أغفل النظر وضيع العقل إذا لم يقتبس منه خيرا وإذا كان لا يقبح شيئا ولا يحسنه فوجوده وعدمه سيان وهذا لا يقوله عاقل وأيضا يدل على ذلك عبارة ملخصه أن من وجد نفسه مؤثرا بآثار الصنعة مستغرقا في أنواع النعمة لم يستبعد أن يكون له صانع صنعه وتولى تدبيره وأنعم عليه وأنه إن لم ينظر في حقيقة ذلك ليتوصل إلى الاعتراف له والتزام شكره عوقب على ما أغفل من النظر وضيع من الاعتراف والشكر فإن العقل سيلزمه النظر لا محالة إذ لا شيء أقرب إلى الإنسان من النظر فدل على وجوبه بالعقل قلت هذه الأدلة فيها للمنازعين كلام يحتاج معه إلى فصل الخطاب كما ذكر في موضعه وهذه الطريقة التي سلكها أبو الخطاب وغيره من أهل النظر من المعتزلة وغيرهم بنوها على أن معرفة الله تحصل

بالاستدلال بنفس الإنسان ولا يحتاج مع ذلك إلى إثبات حدوث الأجسام كما سلك الأشعري أيضا هذه الطريقة قال ابو الخطاب احتج الخصم بظواهر الآي كقوله تعالى وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا سورة الإسراء 15 ولم يقل حتى نجعل عقولا وقوله تعالى رسلا مبشرين ومنذرين لئلا يكون للناس على الله حجة بعد الرسل سورة النساء 165 ولم يقل بعد العقل وقوله ولو أنا أهلكناهم بعذاب من قبله لقالوا ربنا لولا أرسلت إلينا رسولا فنتبع آياتك من قبل أن نذل ونخزى سورة طه 134 وغير ذلك من الآيات فجعل الحجة والعذاب يتعلق بالرسل فثبت أنه لا يثبت بالمعقول حجة ولا عذاب وقال والجواب أن الله بعث الرسل يأمرون بالشرائع والأحكام وينذرونهم قرب الساعة ووقوع الجزاء على الأعمال ويبشرونهم على الطاعة وشكر النعمة بدوام ومزيدها في دار الخلود ويخوفونهم على المعصية بالعذاب الشديد ويكونوا شهودا على أعمالهم وقد قال تعالى إنا أرسلناك شاهدا ومبشرا

ونذيرا سورة الفتح 8 وقال فكيف إذا جئنا من كل أمة بشهيد وجئنا بك على هؤلاء شهيدا سورة النساء 41 وهذا بعد أن يعرفوا الله بعقولهم ويردون الشبهات المؤدية إلى التعطيل

والتشبيه بالحكمة التي جعل الله فيهم والنور العقلي المفرق بين الحق والباطل وإلا فنحن نعلم أن المفكر إذا خطر بباله أن الكتاب لعله مخترع مختلق من جهة مخلوق والرسول لعله متخرص متمخرق لم يخرج ذلك من قلبه الرجوع إلى الآيات والسنة وهو يتوهم فيها ما ذكرنا وإنما يرجع إليه بعد ما ثبت عنده حقيقة التوحيد وصدق الرسول وأن القرآن كلام الله الذي لا يجوز عليه الكذب وعرف محكم الكتاب من متشابهه وعرف طرق الأخبار وما يجب فيها فإنه يستغنى حينئذ عن النظر بعقله قال فإن قيل هذا توهين لأمر الرسل وجعلهم لا يغنون في التوحيد شيئا وإنما يفيد بعثهم في الفروع وأنه لا فائدة في الآيات التي ذكر فيها التوحيد والدعوة إليه ثم قال والجواب أنا نقول بل لهم في الأصول أعظم فائدة لأنهم ينبهون العقول الغافلة ويدلون على المواضع المحتاج إليها في النظر ليسهل سبيل الوقوف عليها كما يسهل من يقرأ عليه الكتاب على المتعلم بأن يدله على الرموز ويبين له مواضع الحجة والفائدة وإن كان ذلك لا يغنيه عن النظر في الكتاب وقراءته وأيضا فإنه بعثهم لتأكيد الحجة فيؤكدون الحجة على العباد كيلا يقولوا خلقت لنا الشهوات وشغلتنا بالملاذ عن التفكر والتدبر فغفلنا فقطع الله سبحانه حجتهم بالرسل

ألا ترى أنه قال تعالى أو لم نعمركم ما يتذكر فيه من تذكر وجاءكم النذير سورة فاطر 37 فجعل الحجة عليهم طول العمر للتفكر والتذكر ثم التدبر للتنبيه قلت فهؤلاء الذين يقولون بوجوب المعرفة بالعقل وأنها لا تحصل إلا بالعقل ذكروا أن الرسل بينوا الأدلة العقلية التي يستدل بها الناظر كما نبهوا الغافل ووكدوا الحجة إذ كانوا ليسوا بدون من يتعلم الحساب والطب والنجوم والفقه من كتب المصنفين لا تقليدا لهم فيما ذكروه لكن لأنهم يذكرون من الكلام ما يدله على الأدلة التي يستدل بها بعقله فهداية الله لعباده بما أنزله من الكتب وإرشاده لهم إلى الأدلة المرشدة والطرق الموصلة التي يعمل الناظر فيها بعقله ما يؤدي إليه من المعرفة أعظم من كلام كل متكلم فإن خير الكلام كلام الله وخير الهدي هدي محمد وأبو الخطاب يختار ما يختاره كثير من الحنفية أو أكثرهم مع من يقول ذلك من أهل الكلام من المعتزلة وغيرهم من أن الواجبات العقلية لا يشترط فيها البلوغ بل تجب قبل البلوغ بخلاف الواجبات الشرعية قال واحتج بأنه لو كان في العقل إلزام وحظر لوجب

أن يكون لمعرفة الحسن والقبح أصل في أوائل العقول يترتب عليه ما سواه ألا ترى أن للقدم والحدث فيها أصلا ولو كان ذلك كذلك لكان من أنكر الحسن والقبح مكابرا لعقله مغالطا لنفسه لأن جاحد ما يثبت في البدائة مكابر

قال والجواب أن للحسن والقبح أصلا في بدائة العقول وهو علمنا بحسن شكر المنعم والإنصاف والعدل وقبح الكذب والجور والظلم ومنكر ذلك مكابر لكافة العقلاء إلا أن من العقلاء من قال لا أعرف ذلك بضرورة العقل وإنما أعرفه بالنظر والخبر فذلك مقر بالحسن والقبح ومدع غير طريق الجماعة فيه فنتكلم في ذلك ونبين له أن الجاهلية وعبدة الأصنام ومن لم تبلغه الدعوة يعلم ذلك كما يعلمه أهل الأديان فسقط أن يكون طريقه إلا العقل وعلى أن القدم والحدوث لهما أصل في بدائة العقول ثم الخلف في ذلك واقع ولا يقال إن مخالفنا مكابر عقله واحتج بأنه أجمع القائلون بأن في العقل إلزاما وحظرا على أنه لا يلزم ولا يحظر إلا بتنبيه يرد عليه فإذا ثبت هذا قلنا يجب أن يكون ذلك التنبيه بخبر الشرع لا الخواطر لأن الخواطر يجوز أن تكون من الملك ومن الشيطان ومن ثوران المرة وما أشبه ذلك وإذا جاز ذلك فيها لم نلتفت إلى تنبيهها والتفتنا إلى ما تؤثر به وهو خبر الشرع فإذا عدم خبر الشرع ثبت أنه لا إلزام ولا حظر في ذلك وقال والجواب أنه لا بد أن ينبه على معرفة حسن الشكر بخطور النعمة بباله من منعم قصد الإحسان إليه فإنه إذا خطر له نعمه عليه على ما ذكرنا ألزمه عقله الشكر لا محالة سواء نبه على ذلك وسوسة أو إلهام ولذلك مهما خطر بباله كفران النعمة عرف قبحه ومهما خطر بباله أن القبيح لا يبعد أن يكون سببا لهلاكه وعقابه وأن يكون ضده سببا

لنجاته فإنه يلزمه النظر في ذلك سواء كانت الخطرة من الملك أو من الشيطان فثبت أن التنبيه لا يقف على خبر السماء ثم يلزم أن الحدوث والقدم لا يكون إلا بتنبيه ثم ذلك خاطر عقلي ولا يقال يقف على تنبيه الشرع قال واحتج بأن الأمة أجمعت أن التكليف يقف على البلوغ وليس العقل موصوفا بذلك من قبل أن الغلام إذا احتلم فليس يستحدث عقلا وإنما ذلك عقل قبل بلوغه فبان أن العقل لا يوجب شيئا ولا يحظره وقال الجواب أن الموقوف من التكليف على البلوغ هو تكليف الشرعيات خاصة فأما الأحكام المستفادة بالعقل فإنها تلزم الإنسان إذا استفاد من العقل ما يمكنه أن يفعل به بين الحسن والقبيح فلا نسلم ما ذكروه قلت هذا الذي قاله هو قول كثير من الحنفية وأهل الكلام المعتزلة وغيرهم من القائلين بتحسين العقل وتقبيحه فإن هؤلاء لهم في

الوجوب قبل البلوغ قولان وكثير ممن يقول بتحسين العقل وتقبيحه هم ونفاة ذلك من الطوائف الأربعة ينفون الوجوب قبل البلوغ وقد ذكر طائفة من مصنفي الحنفية في كتبهم قالوا وجوب الإيمان بالعقل مروي عن أبي حنيفة وقد ذكر الحاكم الشهيد في المنتقى

عن أبي يوسف عن أبي حنيفة أنه لا عذر لأحد بالجهل بخالقه لما يرى من خلق السماوات والأرض وخلق نفسه وسائر خلق ربه قالوا ويروى عنه أنه قال لو لم يبعث الله رسولا لوجب على الخلق معرفته بعقولهم قالوا وعليه مشايخنا من أهل السنة والجماعة حتى قال أبو منصور الماتريدي في صبي عاقل إنه يجب عليه معرفة الله وإن لم يبلغ الحنث قالوا وهو قول كثير من مشايخ العراق ومنهم من قال لا يجب على الصبي شيء قبل البلوغ كما لا تجب عليه العبادات البدنية بالاتفاق قلت هذا الثاني قول أكثر العلماء وإن كان القول بالتحسين والتقبيح يقول به طوائف كثيرون من أصحاب مالك والشافعي وأحمد كما يقول به هؤلاء الحنفية وتنازع هؤلاء الطوائف في مسألة الحظر والإباحة وأن الأعيان قبل ورود الشرع هل هي على الحظر أو الإباحة لا يصح إلا على قول من يقول إنه بالعقل يعلم الحظر والإباحة وأما من قال إن العقل لا يعلم به ذلك ثم قال بأن هذه الأعيان قبل ورود الشرع على حظر أو إباحة فقد تناقض في ذلك وقد رام منهم من تفطن لتناقضه أن يجمع بين قوليه فلم يتأت كقول طائفة إنه بعد الشرع علمنا به أن الأعيان كانت محظورة أو مباحة ونحو ذلك من الأقوال الضعيفة وليس هذا موضع بسط ذلك لكن المقصود هنا أن الأكثرين على انتفاء التكليف قبل البلوغ لقوله رفع القلم عن الصبي حتى يحتلم وعن المجنون حتى يفيق وهو معروف في السنن وغيرها متلقى عند الفقهاء بالقبول من

حديث علي وعائشة وغيرهما وأيضا فإن قتل الصبي من أهل الحرب لا يجوز باتفاق العلماء وأيضا فالناس مع تنازعهم في أولاد الكفار هل يدخلون الجنة أو النار أو يتوقف فيهم لم يفرق أحد علمناه بين المميز وغيره بل المنصوص عن أحمد وغيره من أئمة السنة وهو المشهور عنهم الوقف فيهم وذهب طائفة إلى أنهم في النار كما اختاره القاضي أبو يعلى وغيره وذكروا أن أحمد نص على ذلك وهو غلط عن أحمد فإن المنصوص عنه أنه أجاب فيهم بجواب النبي الله أعلم بما كانوا عاملين وهو في الصحيحين من حديث أبي هريرة وفي الصحيح أيضا من حديث ابن عباس لكن هذا الحديث روى أيضا في حديث يروى أن خديجة سألته عن أولادها من غيره فقال هم في النار فقالت بلا عمل فقال الله أعلم بما كانوا عاملين فظن هؤلاء أن أحمد أفتى بما في حديث

خديجة كما ذكر ذلك القاضي في المعتمد وهذا غلط على أحمد فإن هذا الحديث ضعيف بل موضوع وأحمد أجل من أن يعتمد على مثل هذا الحديث والحديث متناقض ينقض آخره أوله وذهبت طائفة إلى أنهم في الجنة كأبي الفرج بن الجوزي وغيره والذين قالوا بالوقف فسره بعضهم بأنه يدخل فريق منهم الجنة وفريق النار بحسب تكليفهم يوم القيامة كما جاء في ذلك عدة آثار وهذا هو الذي حكاه الأشعري عن أهل السنة والحديث وقد بسطنا هذا فيما تقدم والمقصود هنا أنا لم نعلم من السلف من قال إنه فرق فيمن لم يبلغ بن صنف وصنف في القتل أو في عقاب الآخرة بل الفقهاء متفقون على أن العقوبات التي فيها إتلاف كالقتل والقطع لا تكون إلا لبالغ لكن قد يجمع بين هذا وهذا بأن يقال الإثم الموجب لعقاب الآخرة مرفوع عمن لم يبلغ وكذلك العقوبات الدنيوية التي فيها إتلاف فأما التعزير بالضرب ونحوه فلم يرفع عن المميز من الصبيان بل قال النبي مروهم بالصلاة لسبع واضربوهم عليها لعشر وفرقوا بينهم في المضاجع فأمر بضربهم على ترك الواجب الشرعي الذي هو الصلاة فضربهم على الكذب والظلم أولى وهذا مما لا يعلم بين العلماء فيه نزاع أن الصبي يؤذى على ما يفعله من القبائح وما يتركه من الأمور التي يحتاج إليها في مصلحته

وهذا النزاع من لزوم الواجبات العقلية للمميزين عند من يقول بالإيجاب العقلي نظير النزاع في الواجبات الشرعية فإن أحد القولين في مذهب الإمام أحمد وهو اختيار أبي بكر عبد العزيز أن الصلاة تجب على ابن عشر وكذلك الصوم يجب عليه إذا أطاقه وحينئذ فإيجاب أبي الخطاب وموافقيه للتوحيد أولى من هذا بل يقال لو لم يقل بالوجوب العقلي فإنه يجب أن يقال إن الصبي يجب عليه الإقرار بالشهادتين قبل وجوب الصلاة عليه فإن وجوبهما متقدم على وجوب الصلاة بالاتفاق وأما ما يجب في مال الصبي من النفقات وقضاء الديون وغيره والعشور والزكوات عند الجمهور الذين يوجبون الزكاة في ماله فذلك لا يشترط فيه التمييز باتفاق المسلمين بل يجب ذلك في مال المجنون أيضا وفي مال الطفل وللفقهاء في إسلام الصبي وردته وإحرامه وغير ذلك من أقواله وأفعاله كلام معروف ليس هذا موضع بسطه وفي ذلك من تناقض أقوال بعضهم ورجحان بعض الأقوال على بعض ما ليس هذا موضعه وإنما المقصود هنا أن أعظم الناس تعظيما للعقل هم القائلون بأنه يوجب ويحظر ويحسن ويقبح كالمعتزلة والكرامية والشيعة القائلين بذلك ومن وافقهم من طوائف الفقهاء والعلماء وأما الفلاسفة فالنقل عنهم مختلف لتناقض كلامهم فالمشهور عنهم أن العقل يحسن ويقبح

كما نقله أبو الخطاب عنهم ولكن كلامهم في مبادىء المنطق وقولهم إن هذه القضايا من المشهورات لا من البرهانيات لما رأى الناس أنه يناقض ذلك صاروا

يحكون عنهم أنهم لا يقولون بتحسين العقل وتقبيحه كما نقله الرازي وغيره فإذا كان المتكلمون القائلون بتحسين العقل وتقبيحه وأنه لا طريق إلى المعرفة إلا به وأنه يوجبها يعني على المميزين يقولون مع ذلك إن الشرع بين هذه الطرق العقلية وأرشد إليها ودل الناس عليها ووكدها وقررها حتى تمت الحجة به على الخلق فجعلوا ما جاء به الشرع متضمنا للمقصود بالعقل من غير عكس حتى صارت العقليات النافعة جزء من الشرع فكيف غيرهم من طوائف أهل النظر وكذلك الفلاسفة ذكروا ذلك كما ذكره أبو الوليد بن رشد الحفيد لما قسم الناس إلى أربعة أصناف كما سيأتي

فصل قد ذكرنا ما تيسر من طرق الناس في المعرفة بالله ليعرف أن الأمر في ذلك واسع وأن ما يحتاج الناس إلى معرفته مثل الإيمان بالله ورسوله فإن الله يوسع طرقه وييسرها وإن كان الناس متفاضلين في ذلك تفاضلا عظيما وليس الأمر كما يظنه كثير من أهل الكلام من أن الإيمان بالله ورسوله لا يحصل إلا بطريق يعينونها وقد يكون الخطأ الحاصل بها يناقض حقيقة الإيمان كما أن كثيرا منهم يذكر أقوالا متعددة والقول

الذي جاءت به الرسل وكان عليه سلف الأمة لا يذكره ولا يعرفه وهذا موجود في عامة الكتب المصنفة في المقالات والملل والنحل مثل كتاب أبي عيسى الوراق والنوبختي وأبي الحسن الأشعري والشهرستاني تجدهم يذكرون من أقوال اليهود والنصارى والفلاسفة وغيرهم من الكفار ومن أقوال الخوارج والشيعة والمعتزلة والمرجئة والكلابية والكرامية والمجسمة والحشوية أنواعا من المقالات والقول الذي جاء به الرسول وكان عليه الصحابة والتابعون وأئمة المسلمين لا يعرفونه ولا يذكرونه بل وكذلك في كتب الأدلة والحجج التي يحتج بها المصنف للقول الذي يقول إنه الحق تجدهم يذكرون في الأصل العظيم قولين أو ثلاثة أو أربعة أو أكثر من ذلك وينصرون أحدها ويكون كل ما ذكروه أقوالا فاسدة مخالفة للشرع والعقل والقول الذي جاء به الرسول وهو الموافق لصحيح المنقول وصريح العقول لا يعرفونه ولايذكرونه فيبقى الناظر في كتبهم حائرا ليس فيما ذكروه ما يهديه ويشفيه ولكن قد يستفيد من رد بعضهم على بعض علمه ببطلان تلك المقالات كلها وهذا موجود في عامة كتب أهل الكلام والفلسفة متقدميهم

ومتأخريهم إلى كتب الرازي والآمدي ونحوها وليس فيها من أمهات الأصول الكلية والإلهية القول الذي هو الحق بل تجد كل ما يذكرونه من المسائل وأقوال الناس فيها إما أن يكون الكل خطأ وإما أن يذكروا القول الصواب من حيث الجملة مثل إطلاق القول بإثبات الصانع وأنه لا إله إلا هو وأن محمدا رسول الله لكن لا يعطون هذا القول حقه لا تصورا ولا تصديقا فلا يحققون المعنى الثابت في نفس الأمر من ذلك ولا يذكرون الأدلة الدالة على الحق وربما بسطوا الكلام في بعض المسائل الجزئية التي لا ينتفع بها وحدها بل قد لا يحتاج إليها واما المطالب العالية والمقاصد السامية من معرفة الله تعالى والإيمان به وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر فلا يعرفونه كما يجب وكما أخبر به الرسول ولا يذكرون من ذلك ما يطابق صحيح المنقول ولا صريح المعقول وابن رشد الحفيد واحد من هؤلاء ولهذا لما ذكر أصناف الأمة وجعلهم أربعة أقسام باطنية وحشوية ومعتزلة وأشعرية جرى

في ذلك على طريق أمثاله من أهل الكلام والفلسفة وهو قد نبه على كثير مما جاء به القرآن كما سنذكره عنه لكن المقصود أنه في تقسيم الأمة لم يذكر القسم الذي كان عليه السلف والأئمة وعليه خيارها إلى يوم القيامة لكنه صدق في وصفه من ذكره بالتقصير من مقصود الشرع فإنه كما قال قال وذلك أنه يظهر من غير ما آية من كتاب الله تعالى أنه دعا الناس فيها إلى التصديق بوجود الباري تعالى بأدلة عقلية منصوص عليها فيها مثل قوله تعالى يا أيها الناس اعبدوا ربكم الذي خلقكم والذين من قبلكم الآيات سورة البقرة 21 ومثل قوله أفي الله شك فاطر السماوات والأرض سورة إبراهيم 10 إلى غير ذلك من الآيات الواردة في هذا المعنى قال وليس لقائل أن يقول إنه لو كان واجبا على كل من آمن بالله أن لا يصح إيمانه إلا من قبل وقوفه على هذه الأدلة

لكان النبي لا يدعو أحدا إلى الإسلام إلا عرض عليه هذه الأدلة فإن العرب كلها كانت تعترف بوجود الباري سبحانه وتعالى ولذلك قال تعالى ولئن سألتهم من خلق السماوات والأرض ليقولن الله سورة لقمان 25 ولا يمتنع أن يوجد من الناس من يبلغ به فدامة الطبع وبلادة القريحة إلى أن لا يفهم شيئا من الأدلة الشرعية التي نصبها الشارع للجمهور وهذا فهو أقلى الوجود فإذا وجد ففرضه الإيمان بالله من جهة السماع قال فهذه حال الحشوية مع ظاهر الشرع قال وأما الأشعرية فإنهم رأوا أن التصديق بوجود الباري تعالى لا يكون إلا بالعقل لكن سلكوا في ذلك

طرقا ليست هي الطرق الشرعية التي نبه الله عليها ودعا الناس إلى الإيمان به من قبلها وذلك أن طريقتهم المشهورة انبنت على بيان أن العالم محدث وانبنى عندهم

حدوث العالم على القول بتركيب الأجسام من أجزاء لا تتجزأ وأن الجزء الذي لا يتجزأ محدث وأن الأجسام محدثة بحدوثه وطريقتهم التي سلكوا في بيان حدوث الجزء الذي لا يتجزأ وهو الذي يسمونه الجوهر الفرد وبالجملة حدوث الأجسام طريقة معتاصة تذهب على كثير من أهل الرياضة في صناعة الجدل فضلا عن الجمهور ومع ذلك فهي غير برهانية ولا مفضية بيقين إلى وجود الباري تعالى وذلك أنه إذا فرضنا أن العالم محدث لزم كما يقولون أن يكون له ولا بد فاعل محدث ولكن يعرض في وجود هذا المحدث شك ليس في قوة صناعة الجدل الانفصال عنه وذلك أن هذا المحدث لسنا نقدر أن نجعله أزليا ولا محدثا أما كونه محدثا فلأنه يفتقر إلى محدث وذلك المحدث إلى محدث ويمر الأمر إلى غير نهاية وذلك مستحيل وأما كونه أزليا فإنه يجب أن يكون فعله المتعلق بالمفعولات أزليا فتكون المفعولات أزلية والحادث يجب أن يكون وجوده متعلقا بفعل حادث اللهم إلا لو سلموا أنه يوجد فعل حادث عن فاعل قديم

فإن المفعول لا بد أن يتعلق به فعل الفاعل وهم لا يسلمون ذلك فإن من أصولهم أن المقارن للحادث حادث قلت من أصولهم التي تلقوها عن المعتزلة أن ما لا يسبق الحوادث فهو حادث وهذا متفق عليه بين العقلاء إذا أريد به الحادث بالشخص فإن ما لا يسبق الحادث المعين يجب أن يكون حادثا وأما ما لا يسبق نوع الحادث فهو محل النزاع بين الناس وعليه ينبني هذا الدليل وكثير من الناس لا يميز في هذا المقام بين ما هو بعينه حادث وما تكون آحاد نوعه حادثة والنوع لم يزل حتى أن كثيرا من أهل الكلام إذا رأوا أن الحركات حادثة أو غيرها من الأعراض اعتقدوا أن ما لا يسبق ذلك فهو حادث ولم يميزوا بين ما لا يسبق الحادث المعين وما لا يسبق النوع الدائم الذي آحاده حادثة فهو لا يسبق النوع وإن سبق كل واحد واحد من آحاده ولما تفطن كثير من أهل الكلام للفرق أرادوا أن يثبتوا امتناع حوادث لا تتناهى بطريق التطبيق وما يشبهه كما قد ذكر ذلك في موضعه فهم لا يسلمون وجود حوادث لا أول لها عن فاعل قديم ويسلمون وجود فعل حادث العين عن فاعل قديم وهو يقول الحادث يجب أن يكون وجوده متعلقا بفعل حادث ثم ذلك الحادث متعلق بفعل حادث فيكون فعل حادث الأفراد دائم النوع عن فاعل قديم فهو يقول لا يمكن وجود

حادث عن فاعل أزلي إلا بفعل حادث الأفراد دائم النوع وهم لا يسلمون ذلك قال وأيضا إن كان الفاعل حينا يفعل وحينا لا يفعل وجب أن يكون هنالك علة صيرته بإحدى الحالتين أولى منه بالأخرى فلنسأل أيضا في تلك العلة مثل هذا السؤال وفي علة العلة فيمر الأمر إلى غير نهاية قال وما يقوله المتكلمون في جواب هذا من أن الفعل الحادث كان بإرادة قديمة ليس بمنج ولا مخلص من هذا الشك لأن الإرادة غير الفعل المتعلق بالمفعول وإذا كان المفعول حادثا فواجب أن يكون الفعل المتعلق بإيجاده حادثا سواء فرضنا الإرادة قديمة أو حادثة متقدمة على الفعل أو معه فكيفما كان فقد يلزمهم أن يجوزوا على القديم أحد ثلاثة أمور إما إرادة حادثة وفعل حادث وإما فعل حادث وإرادة قديمة وإما فعل قديم وإرادة قديمة والحادث ليس يمكن أن يكون عن فعل قديم بلا واسطة إن سلمنا

لهم أنه يوجد عن إرادة قديمة ووضع الإرادة نفسها هي الفعل المتعلق بالمفعول شيء لا يعقل وهو كفرض مفعول بلا فاعل فإن الفعل غير الفاعل وغير المفعول وغير الإرادة والإرادة هي شرط الفعل لا الفعل وأيضا فهذه الإرادة القديمة يجب أن تتعلق بعدم الحادث دهرا لا نهاية له اذ كان الحادث معدوما دهرا لا نهاية له فهي لا تتعلق بالمراد في الوقت الذي اقتضت إيجاده إلا بعد انقضاء دهر لا نهاية له وما لا نهاية له لا ينقضي فيجب أن لا يخرج هذا المراد إلى الفعل أو ينقضي دهر لا نهاية له وذلك ممتنع وهذا هو بعينه برهان المتكلمين الذي اعتمدوه في حدوث دورات الفلك وأيضا فإن الإرادة التي تتقدم المراد وتتعلق به بوقت مخصوص دون وقت لابد أن يحدث فيها في وقت إيجاد المراد عزم على الإيجاد لم يكن قبل ذلك الوقت لأنه إن لم يكن في المريد في وقت الفعل قدر زائد على ما كانت عليه في الوقت الذي اقتضت الإرادة عدم الفعل وإلا لم يكن وجود ذلك الفعل عنه في ذلك الوقت أولى من عدمه وأيضا كيف يتعين وقت للحادث من غير أن يتقدمه زمان ماض محدود الطرف إلى ما في هذا كله من التشغيب والشكوك العويصة التي

لا يخلص منها العلماء المهرة بعلم الكلام والحكمة فضلا عن العامة ولو كلف الجمهور العلم من هذه الطرق لكان من باب تكليف ما لا يطاق وأيضا فإن الطرق التي سلك هؤلاء القوم في حدوث العالم قد جمعت هذين الوصفين معا أعني أن الجمهور ليس في طباعهم قبولها ولا هي مع هذا برهانية فليست تصلح لا للعلماء ولا للجمهور ونحن ننبه ههنا على ذلك بعض التنبيه فنقول إن الطرق التي سلكوا في ذلك طريقان أحدهما

وهو الأشهر الذي اعتمد عليها عامتهم ينبني على ثلاث مقدمات هي بمنزلة الأصول لما يرومونه من إثبات حدوث العالم إحداها أن الجواهر لا تنفك عن الأعراض أي لا تخلو منها والثانية أن الأعراض حادثة

والثالثة أن ما لا ينفك عن الحوادث فهو حادث أعني ما لا يخلو من الحوادث فهو حادث فأما المقدمة الأولى وهي القائلة إن الجوهر لا يعرى من الأعراض فإن عنوا الأجسام المشار إليها القائمة بذاتها فهي مقدمة صحيحة وإن عنوا بالجوهر الجزء الذي لا يتجزأ وهو الذي يريدونه بالجوهر الفرد ففيها شك ليس باليسير وذلك أن وجود جوهر غير منقسم ليس معروفا بنفسه وفي وجوده أقاويل متضادة شديدة التعاند وليس في قوة صناعة الكلام تلخيص الحق منها وإنما ذلك لصناعة البرهان وأهل هذه الصناعة قليل جدا والدلائل التي يستعملها الأشعرية في إثباته خطابية في الأكثر وذلك أن استدلالهم المشهور في ذلك هو أنهم يقولون إن من المعلومات الأولي أن الفيل مثلا إنما يقولون فيه إنه أعظم من النملة من قبل زيادة أجزائه على أجزاء النملة وإذا كان ذلك كذلك

فهو مؤلف من تلك الأجزاء وليس هو واحدا بسيطا فإذا فسد الجسم فإليها ينحل وإذا تركب فمنها يتركب وهذا الغلط إنما دخل عليهم من شبه الكمية المنفصلة بالمتصلة فظنوا أن ما يلزم في المنفصلة يلزم في المتصلة وذلك إنما يصدق هذا في العدد أعني أن نقول إن عددا أكثر من عدد من قبل كثرة الأجزاء الموجودة فيه أعني الوحدات واما الكم المتصل فليس يصدق ذلك فيه ولذلك نقول في الكم المتصل إنه أعظم وأكبر ولا نقول أكثر ونقول في العدد إنه أكثر ولا نقول إنه أكبر وعلى هذا القول فتكون الأشياء كلها أعدادا ولا يكون هناك عظم متصل أصلا فتكون صناعة الهندسة هي صناعة العدد بعينها ومن المعروف بنفسه أن كل عظم فإنه ينقسم بنصفين أعني الأعظام الثلاثة التي هي الخط والسطح والجسم وأيضا فإن الكم المتصل هو الذي يمكن أن يفرض عليه في وسطه نهاية يلتقي عندها طرفا القسمين جميعا وليس يمكن ذلك في العدد ولكن يعارض هذا أيضا أن الجسم وسائر أجزاء الكم المتصل يقبل

الانقسام وكل منقسم فإما أن ينقسم إلى شيء منقسم أو إلى شيء غير منقسم فإن انقسم إلى غير منقسم فقد وجدنا الجزء الذي لا ينقسم وإن انقسم إلى منقسم عاد السؤال في ذلك المنقسم هل ينقسم إلى منقسم أو إلى غير منقسم فإن انقسم إلى منقسم إلى غير

النهاية كانت في الشيء المتناهي أجزاء لا نهاية لها ومن المعلومات الأولى أن أجزاء المتناهي متناهية قلت هذا الموضع هو الذي أوجب قول النظام ونحوه بالطفرة وقول طائفة من المتفلسفة والمتكلمين بقبول انقسام إلى غير نهاية بالقوة لا بالفعل وقد أجاب عن هذا طائفة من نفاة الجزء بأن كل ما يوجد فهو يقبل القسمة بمعنى امتياز شيء منه عن شيء وهي القسمة العقلية المفروضة لكن لا يلزم وجود ما لا يتناهى من الأجزاء لأن الموجود إن قيل إنه لا يقبل القسمة بالفعل لم تكن فيه أجزاء لا تتناهى وإن قيل إنه يقبلها بالفعل فإذا صغرت أجزاؤه فإنها تستحيل وتفسد وتفنى كما تستحيل أجزاء الماء الصغار هواء وإذا استحالت عند تناهي صغرها لم يلزم أن تكون باقية قابلة لانقسامات لا تتناهى ولا يلزم وجود أجزاء لا تتناهى

قال ومن الشكوك المعتاصة التي تلزمهم أن يسألوا إذا حدث الجزء الذي لا يتجزأ ما القابل لنفس الحدوث فإن الحدوث عرض من الأعراض وإذا وجد الحادث فقد ارتفع الحدوث فإن من أصولهم أن الأعراض لا تفارق الجواهر فيضطرهم الأمر إلى أن يضعوا الحدوث في موجود ما وبوجود ما قلت من يقول إن الإحداث هو نفس المحدث والمخلوق هو نفس الخلق والمفعول هو نفس الفعل كما هو قول الأشعرية لا يسلم أن الحدوث عرض ولا أن له محلا فضلا عن أن يكون وجوديا لكنه قد قدم إفساد هذا وأنه لا بد للمفعول من فعل وحينئذ فيقال الإحداث قائم بالفاعل المحدث وحدوث الحادث ليس عرضا موجودا قائما بشيء غير إحداث المحدث ويقال أيضا إن هذا ينبني على أن المعدوم شيء وأن الماهيات في الخارج زائد على وجودها وكلاهما باطل وبتقدير صحته فيكون الجواب أن القابل للحدوث هو تلك الذوات والماهيات لكن هذا الذي ذكره يتقرر بطريقة أصحابه المشهورة أن الحادث

مسبوق بالإمكان والإمكان لا بد له من محل فلا بد للمحدث من محل قال وأيضا فقد يسألون إن كان الموجود يكون عن عدم فبم يتعلق فعل الفاعل فإنه ليس بين الوجود والعدم وسط عندهم وإذا كان كذلك وكان فعل الفاعل لا يتعلق عندهم بالعدم ولا يتعلق بما وجد وفرغ من وجوده فقد ينبغي أن يتعلق بذات متوسطة بين العدم والوجود وهذا الذي اضطر المعتزلة إلى أن قالت إن في العدم ذاتا ما وهؤلاء أيضا يعني المعتزلة يلزمهم أن يوجد ما ليس بموجود بالفعل موجودا بالفعل وكلتا الطائفتين يلزمهم أن يقولوا بوجود الخلاء قلت هذا هو الشبهة المشهورة من أن فعل الفاعل وإحداث المحدث ونحو ذلك إن قيل يتعلق

بالشيء وقت عدمه لزم كونه موجودا معدوما وإن قيل يتعلق به وقت وجوده لزم تحصيل الحاصل ووجوده مرتين

وجوابه أنه يتعلق به حين وجوده بمعنى أنه هو الذي يجعله موجودا لا بمعنى أنه كان موجودا بدونه فجعله هو أيضا موجودا قال فهذه الشكوك كما ترى ليس في قوة صناعة الجدل حلها فإذا يجب أن لا يجعل هذا مبدأ لمعرفة الله تعالى وخاصة الجمهور فإن طريقة معرفة الله تعالى أصح من هذا وأوضح على ما سنبين بعد من قولنا قال وأما المقدمة الثانية وهي القائلة إن جميع الأعراض محدثة فهي مقدمة مشكوك فيها وخفاء هذا المعنى فيها كخفائه في الجسم وذلك أنا شاهدنا بعض الأجسام محدثة وكذلك بعض الأعراض فلا فرق في النقلة من الشاهد في كليهما إلى الغائب فإن كان واجبا في الأعراض أن ينقل حكم الشاهد منها إلى الغائب أعني أن

نحكم بالحدوث على ما لم نشاهده منها قياسا على ما شاهدنا فقد يجب أن يفعل مثل ذلك في الأجسام ونستغني عن الاستدلال بحدوث الأعراض على حدوث الأجسام وذلك أن الجسم السماوي وهو المشكوك في إلحاقه بالشاهد الشك في حدوث أعراضه كالشك في حدوثه نفسه لأنه لم يحس حدوثه لا هو ولا أعراضه ولذلك ينبغي أن نجعل الفحص عنه من أمر حركته وهي الطريق التي تفضي بالسالكين إلى معرفة الله تبارك وتعالى بيقين قال وهي طريق الخواص وهي التي خص بها إبراهيم الخليل عليه السلام في قوله تعالى وكذلك نري إبراهيم ملكوت السماوات والأرض وليكون من الموقنين سورة الأنعام 75 لأن الشك كله إنما هو في الأجرام السماوية وأكثر النظار إنما انتهوا اليها واعتقدوا أنها آلهة قلت قول هذا وأمثاله إن إبراهيم استدل بطريق الحركة هو من جنس قول أهل الكلام الذين يذمهم أصحابه وسلف الأمة إن إبراهيم استدل بطريق الحركة لكن هو يزعم أن طريقة الخواص

طريقة أرسطو وأصحابه حيث استدلوا بالحركة على أن حركة الفلك اختيارية وأنه يتحرك للتشبه بجوهر غير متحرك وأولئك المتكلمون يقولون إن استدلال إبراهيم بالحركة لكون المتحرك يكون محدثا لامتناع وجود حركات لا نهاية لها وكل من الطائفتين تفسد طريقة الأخرى وتبين تناقضها بالأدلة العقلية وحقيقة الأمر أن إبراهيم لم يسلك واحدة من الطريقين ولا احتج بالحركة بل بالأفول الذي هو المغيب والاحتجاب كما قد بسط في موضع آخر فالآفل لا يستحق أن يعبد ولهذا قال إنني براء مما تعبدون إلا الذي فطرني سورة الزخرف 26 27 وقال إني وجهت

وجهي للذي فطر السماوات والأرض حنيفا وما أنا من المشركين سورة الأنعام 79 وقومه كانوا مقرين بالرب تعالى لكن كانوا مشركين به فاستدل على ذم الشرك لا على إثبات الصانع ولو كان المقصود إثبات الصانع لكانت قصة إبراهيم حجة عليهم لا لهم فإنه من حين بزغ الكوكب والشمس والقمر إلى أن أفلت كانت

متحركة ولم ينف عنها المحبة ولا تبرأ منها كما تبرأ مما يشركون لما أفلت فدل ذلك على أن حركتها لم تكن منافية لمقصود إبراهيم بل نافاه أفولها قال ابن رشد وأيضا فإن الزمان من الأعراض ويعسر تصور حدوثه وذلك أن كل حادث فيجب أن يتقدمه العدم بالزمان فإن تقدم عدم الشيء على الشيء لا يتصور إلا من قبل الزمان وأيضا فالمكان الذي يكون فيه العالم إذا كان كل متكون فالمكان سابق له يعسر تصور حدوثه لأنه إن كان خلاء على رأي من يرى أن الخلاء هو المكان احتاج أن يتقدم حدوثه إن فرض حادثا خلاء آخر وإن كان المكان نهاية الجسم المحيط بالمتمكن على الرأي الثاني لزم أن يكون ذلك الجسم في مكان فيحتاج ذلك الجسم إلى الجسم ويمر الأمر إلى غير نهاية وهذه كلها شكوك عويصة وأدلتهم التي يرومون بها بيان إبطال

قدم الأعراض إنما هي لازمة لمن يقول بقدم ما يحسن منه حادثا أعني من يضع أن جميع الأعراض غير حادثة وذلك أنهم يقولون إن الأعراض التي يظهر للحس أنها حادثة إن لم تكن حادثة فإما أن تكون منتقلة من محل إلى محل وإما أن تكون كامنة في المحل الذي ظهرت فيه من قبل أن تظهر ثم يبطلون هذين القسمين فيظنون أنهم قد بينوا أن جميع الأعراض حادثة وإنما بان من قولهم أن ما يظهر من الأعراض حادثا فهو حادث ولا ما لا يظهر حدوثه ولا ما يشك في أمره مثل الأعراض الموجودة في الأجرام السماوية من حركاتها وأشكالها وغير ذلك فتؤول أدلتهم على حدوث جميع الأعراض إلى قياس الشاهد على الغائب وهو دليل خطابي إلا حيث النقلة معقولة بنفسها وذلك عند التيقن باستواء طبيعة الشاهد والغائب وأما المقدمة الثالثة وهي القائلة إن ما لا يخلو من الحوادث فهو حادث فهي مقدمة مشتركة الاسم وذلك أنها يمكن أن تفهم على معنيين أحدهما ما لا يخلو من

جنس الحوادث ويخلو من آحادها والثاني ما لا يخلو من واحد منها مخصوص مشار إليه كأنك تقول ما لا يخلو من هذا السواد المشار إليه فهو مادي فأما هذا المفهوم الثاني فهو صادق أعني ما لا يخلو من عرض ما يشار إليه وذلك أن العرض الحادث يجب بالضرورة أن يكون

الموضوع له حادثا لأنه إن كان قديما فقد خلا من ذلك العرض وقد كنا فرضناه لا يخلو وهذا خلف لا يمكن واما المفهوم الأول وهو الذي يريدونه فليس يلزم عنه حدوث المحل أعني الذي لا يخلو من جنس الحوادث لأنه يمكن أن يتصور المحل الواحد أعني الجسم تتعاقب عليه أعراض غير متناهية إما متضادة وإما غير متضادة كأنك قلت حركات لا نهاية لها وحركات وسلوبات لا نهاية لها كما يرى كثير من القدماء في

العالم أعني أنه يتكون واحدا بعد واحد ولهذا لما شعر المتأخرون من المتكلمين بوهاء هذه المقدمة راموا شدها وتقويتها بأن بينوا في زعمهم أنه لا يمكن أن تتعاقب على محل واحد أعراض لا نهاية لها وذلك أنهم زعموا أنه يجب على هذا الوضع أن لايوجد في المحل منها عرض ما مشار إليه إلا وقد وجدت قبله أعراض لا نهاية لها وذلك يؤدي إلى امتناع الموجود منها أعني المشار إليه لأنه يلزم ألا يوجد إلا بعد انقضاء ما لا نهاية له ولما كان ما لا نهاية له لا ينقضي وجب ألا يوجد المشار إليه أعني المفروض موجودا مثال ذلك أن الحركة الموجودة اليوم للجرم السماوي إن كان قد وجد قبلها حركات لا نهاية لها فقد كان يجب ألا يوجد ذلك ومثلوا ذلك برجل قال لرجل لا أعطيك هذا الدينار حتى أعطيك قبله دنانير لا نهاية لها قالوا فليس يمكن أن يعطيه ذلك الدينار المشار إليه أبدا قال وهذا التمثيل ليس بصحيح لأن في هذا التمثيل وضع

مبدأ ونهاية ووضع ما بينهما غير متناه لأن قوله وقع في زمان محدود وأعطاءه إياه يقع في زمان محدود فاشترط هو أن يعطيه الدينار في زمان يكون بينه وبين ذلك الزمان الذي تكلم فيه أزمنة لا نهاية لها وهي التي يعطيه فيها دنانير لا نهاية لها وذلك مستحيل فهذا التمثيل بين أمره لا يشبه المسألة الممثل بها وأما قولهم إن ما يوجد بعد وجود أشياء لا نهاية لها لا يمكن وجوده فليس بصادق من جميع الوجوه وذلك أن الأشياء التي بعضها قبل بعض توجد على نحوين إما على جهة الدور وإما على جهة الاستقامة فالتي توجد على جهة الدور الواجب فيها أن تكون غير متناهية إلا أن يفرض فيها ما ينهيها مثال ذلك أنه إن كان شروق فقد كان غروب وإن كان غروب فقد كان شروق فإن كان شروق فقد كان شروق وكذلك إن كان غيم فقد كان بخار صاعد من الأرض وإن كان بخار

صاعد من الأرض فقد ابتلت الأرض وإن كان قد ابتلت الأرض فقد كان مطر وإن كان مطر فقد كان غيم وأما التي تكون على استقامة مثل كون الإنسان من الإنسان وذلك الإنسان من إنسان آخر فإن هذا إن

كان بالذات لم يصح أن يمر إلى غير نهاية لأنه إذا لم يوجد الأول من الأسباب لم يوجد الآخر وإن كان ذلك بالعرض مثل أن يكون الإنسان بالحقيقة عن فاعل آخر غير الإنسان الذي هو الإله وهو المصور له ويكون الأب إنما منزلته منزلة الآلة من الصانع فليس يمتنع إن وجد ذلك الفاعل يفعل فعلا لا نهاية له بالآت غير متناهية متبدلة أن يكون فعله لأشخاص الناس على الدوام بأشخاص لا نهاية لها أعني أنه يفعل الأبناء بالآباء وإليه الإشارة في قوله تعالى أن اشكر لي ولوالديك سورة لقمان 14 قلت مضمون هذا الكلام أن التسلسل في العلل ممتنع لأن العلة يجب وجودها عند وجود المعلول وأما في الشروط والآثار مثل كون

الوالد شرطا في وجود الولد ومثل كون الغيم شرطا في وجود المطر فلا يمتنع وهذا فيه نزاع معروف وقد ذكر في غير هذا الموضع وليس في هذا ما ينفع الفلاسفة في قولهم بقدم الأفلاك وإنما غايته إبطال ما يقوله من يقول بوجوب تناهي الحوادث وقد تقدم غير مرة أن حجة الفلاسفة باطلة على تقدير النقيضين فإنه إذا امتنع وجود ما لا يتناهى بطل قولهم وإن جاز وجوده لم يمتنع أن يكون وجود الأفلاك متوقفا على حوادث قبله وكل حادث مشروط بما قبله كما يقولون هم في الحوادث المشهودة من الأناسي والأمطار كما ذكره بل هذا يستلزم امتناع حدوث الحوادث عن علة تامة مستلزمة لمعلولها ويقتضي أنه يلزم من قولهم أن لا يكون للحوادث فاعل إذا كان كل حادث مشروطا بحادث قبله والعلة التامة المستلزمة لمعلولها يمتنع عندهم وعند غيرهم أن يحدث عنها شيء بوسط أو غير وسط لأن ذلك يقتضي تأخر شيء من معلولاتها فلا تكون تامة بل فيها إمكان ما بالقوة لم يخرج إلى الفعل وهو نقيض قولهم قال ابن رشد وأيضا فإن قولهم إن الحركة المشار إليها لا تخرج إلا وقد انقضت قبلها حركات لا نهاية لها قول لا يسلمه الخصوم فإن الخصوم يقولون إنه لا ينقضي إلاما له ابتداء وما لا مبدأ له كما

نضعه نحن فلا انقضاء له وبهذا ينكرون قولهم إن ما وقع في الماضي فقد دخل في الوجود لأن معنى دخل في الوجود أنه تناهى وجوده وكمل ولا يتناهى إلا ما له ابتداء فأما ما لم يبتدىء فلا يدخل في الوجود قلت لفظ الانقضاء والقضاء قد يعنى به الكمال والتمام كما قال تعالى فإذا قضيت الصلاة فانتشروا في الأرض سورة الجمعة 10 فإذا قضيتم مناسككم سورة البقرة 200 ويقال قد انقضت هذه السنة وانقضى شهر رمضان ونحو ذلك فعلى هذا لا يكون المنقضى الذي كمل وتم إلا ما له ابتداء إذ ما لا أول له لا يعقل كماله وتمامه وقد يعنى بلفظ الانقضاء الانتهاء والمضي والزوال فمعلوم أن الحوادث التي كانت قبلها

قد انقضت ومضت وانتهت بمعنى أنها لم يبق منها شيء وعلى هذا فقول القائل كل حركة لا تكون حتى يكون قبلها حركات لا نهاية لها معناه حتى توجد قبلها حركات لا ابتداء لها ليس

المراد لا آخر لها بل المراد ليس لها ابتداء وهذا صحيح وهو أول المسألة والمنازع يقول إذا كانت الحركات لا أول لها فالمعنى أنه قد مضى في الماضي ما لا ابتداء له كما يقال إنه سيوجد في المستقبل ما لا انتهاء له وهذا هو قوله فما الدليل على بطلان هذا فهنا اشتراك واشتباه في الألفاظ والمعاني إذا ميزت ظهر المعنى ولفظ الدخول في الوجود قد يتناول ما كمل وجوده وما لم يكمل وجوده ويتناول ما وجد معا وما وجد متعاقبا لكن قول القائل إن الماضي دخل في الوجود دون المستقبل عند منازعة فرق لا تأثير له فإن أدلته النافية الإمكان دوام ما لا يتناهى كالمطابقة والشفع والوتر وغير ذلك يتناول الأمرين وهي باطلة في أحدهما فيلزم بطلانها في الآخر ومن اعتقد صحتها مطلقا كأبي الهذيل والجهم طردوها في الماضي والمستقبل وهو خلاف دين المسلمين وغيرهم من أهل الملل وهذا الذي يذكره هؤلاء المتفلسفة إنما يتوجه فيما مضى ولم يبق كالحركات فأما النفوس الإنسانية المجتمعة إذا قالوا بأنه الآن في الوجود منها ما لا يتناهى وهو مجتمع وأن ذلك لا يزال يزيد لم يكن ما ذكروه في الحركات متناولا لهذا ولهذا فر ابن رشد من ذلك إلى أن جعل النفوس واحدة بالذات وشبهها بالضوء مع الشمس والضوء عرض وفساد هذا القول معلوم وليس هذا موضع بسطه

ولهذا قال ابن رشد هنا وهذا كله ليس بينا في هذا الموضع وإنما سقناه ليعرف أن ما توهم القوم من هذه الأشياء أنه برهان فليس برهانا ولا هو من الأقاويل التي تليق بالجمهور أعني البراهين البسيطة التي كلف الله تعالى بها الجميع من عباده الإيمان به قال فقد تبين لك من هذا أن هذه الطريقة ليست برهانية صناعية ولا شرعية وأيضا فإن خصماءهم لا يضعون قبل الدورة المشار إليها دورات لا

نهاية لها لأن من أصولهم أن ما لا نهاية له الجائز الوجود هو الذي يوجد أبدا شيء خارج عنه أعني أنه يمكن أن يزاد عليه دائما فهم إنما يضعون أن قبل هذه الدورة المشار إليها دورة وقبل تلك الدورة دورة وذلك إلى غير نهاية على التعاقب على محل واحد أي متى وجدت دورة وجدت قبلها في المحل دورة وبعدها دورة وأن هذا المرور إلى غير نهاية كالحال في المستقبل فإنا نقول إن بعد هذه الدورة دورة وبعدها دورة

وذلك إلي غير نهاية ولا نقول إن بعد هذه الدورة دورات لا نهاية لها فيلزم عن هذا أن يكون بعد الدورة التي كانت اليوم بمدة عشرة الآف سنة دورات لا نهاية لها وبعد الدورة المشار إليها الآن فيكون ما لا نهاية لها أعظم مما لا نهاية له وذلك محال وكذلك الحال في الأدوار الماضية وقولهم إن الفرق بين ما مضى وبين ما يأتي أن ما يأتي لم يدخل في

الوجود بعد وأن ما مضى قد انصرم وانقضى وما انصرم وانقضى فواجب أن يدخل في الوجود فهو متناه قول حق إلا أن الوضع الذي يضعه خصماؤهم في الدورات ليس بهذه الصفة وذلك أنه إذا لم يكن هناك حركة واجب أن تكون أولى يستحيل أن تكون قبلها حركة فليس يجب أن يكون ها هنا جملة هي أول جملة دخلت في الوجود ولا جزء منها هو أول جزء دخل في الوجود والذي دخل منها في الوجود إنما هو شخص واحد أو أشخاص متناهية إن كانت من الأشياء التي يوجد منها أكثر من شخص واحد وذلك على جهة التعاقب على محل واحد فمن أين يلزم ليت شعري إن كان الداخل منها في الوجود إنما هو واحد وقبله واحد أن يكون ها هنا جملة غير متناهية دخلت في الوجود معا

والأصل في هذا كله أن لا يدخل في الوجود إلا ما انقضى وجوده وما انقضى وجوده ولا ينقضي إلا ما ابتدى وجوده وإنما كان يلزم أن يدخل في الوجود ما لا نهاية له الماضي في الوجود لو كان دخوله معا أعني ما لا نهاية له وأما الداخل فيه شخص فشخص على محل واحد وكأنك قلت على الجسم الدوري وليس هناك أول فليس يجب أن يكون ما دخل منها في الوجود منحصرا أو متناهيا لأن المتناهي هو الذي يمكن أن يزاد عليه شيء وأي جملة فرضناها متناهية فإنه يمكن أن يكون فيها جملة قبلها جملة أخرى وهذا هو حد ما لا نهاية له الجائز الوجود أعني أن يكون أبدا يوجد شيء خارج عنه ويسألون كما أن تقدير وجود الباري سبحانه وتعالى في الماضي غير متناه وكما أن تقدير وجوده في المستقبل غير متناه وهذا معنى قولنا لم يزل ولا يزال هل تقدر أفعاله في الماضي متناهية أو غير متناهية

فإن قالوا غير متناهية كما هو في المستقبل فقد اعترفوا بوجود ما لا نهاية له في الماضي على الشرط الذي يوجد عليه ما لا نهاية له أعني أن لا يوجد معا وأن لا ينقطع الإمكان وإن قالوا غير ذلك فقد أحالوا على الوجود الأزلي أن تكون أفعاله أزلية ويلزمهم ذلك في علمه بالحادثات وإرادته لها فتكون معلوماته بالفعل متناهية وكذا إرادته وبالقوة غير متناهية أما في الماضي فمن قبل أنه لا يجوز عندهم أن تكون أفعال لا

نهاية لها وأما في المستقبل فمن قبل أن ما لا نهاية له إنما يوجد عندهم بالقوة وذلك شيء لا يقولونه فإن قالوا إراداته ومعلوماته غير متناهية بالفعل فقد سلموا دخول ما لا نهاية له بالفعل في الوجود قال وهذا كله تشويش لعقائد المتشرعين وصد عن الغاية التي قصد بها تعريفهم هذه الأشياء وهو أن يكونوا مصممين في هذه الأشياء أخيارا فإن من ليس بمصمم العقيدة في هذه ليس بخير

قلت قول القائل هذا متناه أو غير متناه لفظ مجمل يراد به ما لا يتناهى من أوله ولا من آخره فلا يمكن أن يزاد عليه وهذا هو مراد ابن رشد بما لا يتناهى من أوله فقط أو من آخره فقط كالحوادث الماضية إذا قيل لا تتناهى فإنه لا نهاية له من جهة الابتداء بمعنى أنه لا ابتداء لها ولكن إذا قدر أنها انقضت اليوم فقد تناهت من هذا الطرف قال ابن رشد فخصماء هؤلاء المتكلمين لا يقولون إن قبل هذه الدورة المعينة دورات لا نهاية لها بالمعنى الأول أي ليس لها أول ولا آخر بل يعترفون أنه حينئذ يكون للدورات آخر وهذا عندهم هو الذي لا يتناهى بالمعنى الآخر وهو جائز عندهم قال لأن من أصولهم أن ما لا نهاية له الجائز الوجود هو الذي يوجد أبدا شيء خارج عنه أعني أنه يمكن أن يزاد عليه دائما قال فهم إنما يضعون أن قبل هذه الدورة المشار إليها دورة

وقبل تلك الدورة دورة إلى غير نهاية على التعاقب على محل واحد كالحال في المستقبل فإنا نقول إن بعد هذه الدورة دورة وبعد هذه الدورة دورة إلى غير نهاية ولا نقول إن بعد هذه الدورة دورات لا نهاية لها فيلزم أن يكون بعد هذه الدورة بمدة عشرة آلاف سنة دورات لا نهاية لها وبعد هذه الدورة دورات لا نهاية لها فيكون ما لا نهاية له أعظم مما لا نهاية له وذلك محال فمعنى ما لا نهاية له الذي جعل مقتضاه محالا هو الذي لا يقبل أن يزاد عليه وهو ما لا أول له ولا آخر وأما إذا قيل وجد قبل هذه الدورة دورة وقبلها دورة إلى غير نهاية فهنا إنما نفيت النهاية عن الجانب الماضي دون المستقبل فلا يطلق على الجملة أنها لا تتناهى لأنها تناهت من أحد الجانبين وإن كانت غير متناهية من الجانب الآخر فهو يسلم امتناع القضاء وجود ما لا يتناهى في الماضي إذا أريد به ما لا يتناهى من الجانبين وما قدر متناهيا من أحدهما فلا يسلم امتناع انقضائه ولا يطلق عليه أنه لا يتناهى بل هو عنده قد تناهى لأنه انقضى والتناهي

والانقضاء واحد لكن يقال فيه إنه وجد شيئا قبل شيء إلى غير نهاية فتكون النهاية مسلوبة عن ابتدائه لا عن الجانب الذي انتهى إليه ويقال لا يتناهى مقيدا لا مطلقا كما قال لأن من أصولهم أن ما لا نهاية له الجائز

وجوده هو الذي يوجد أبدا شيء خارج عنه أي يمكن أن يزاد عليه دائما فهذا يسميه ما لا نهاية له الجائز وجوده وهو أن يكون خارجا عنه شيء يمكن أن يزاد عليه دائما هو إنما يقبل الزيادة من الجهة التي تناهى منها فهو متناه من أحد الطرفين غير متناه من الطرف الآخر فلهذا جاز أن يقال ليس هو مما لا يتناهى لتناهيه من جانب ويجوز أن يقال هو لا يتناهى لعدم تناهيه من الجانب الآخر ولهذا نقول إنه لا يدخل في الوجود إلا ما انقضى وجوده وما انقضى ولا ينقضي إلا ما ابتدأ وجوده لأنه إذا قدر أن الحوادث دائمة لم تزل ولا تزال فلم تنقض وإنما يفرض الإنسان انقضاء الماضي فرضا وإنما المنقضي ما لم يبق فيه شيء والحوادث إذا كانت مستمرة فما انقضت ولا انتهت فما دخلت في

الوجود والذي وجد في الماضي فهو متناه ليس هو مما لا يتناهى وإنما يكون قد دخل ما لا يتناهى إذا كان ممتنعا في الوجود فيكون قد انقضى مع كونه غير متناه وهذا ممتنع فأما ما يوجد شيئا بعد شيء وهو لم يزل ولا يزال فهذا ليس يجب أن يكون ما دخل منه في الوجود منحصرا أو متناهيا لأنه لم ينقض بل هو متواصل الوجود والمنقضى عنده ما انقطع وجوده ولم يبق منه شيء وليست الحوادث المستمرة كذلك فلفظ انقضى وانتهى وانصرم ونحو ذلك معناها متقارب فإذا قال المتكلم الحوادث الماضية قد انقضت فلو لم تكن متناهية للزم انقضاء ما لا نهاية له كان هذا تلبيسا فإنها إذا جعلت منقضية فإنما انقضت من جهتنا لا من البداية ومن هذه الجهة هي متناهية وأما من جهة الابتداء فلا انتهاء لها ولا انقضاء وما لا يتناهى هو ما لا ينقضي ولا ينصرم فإذا قيل انصرم وانقضى ما لا يتناهى كان هذا تناقضا بينا والحوادث الماضية ليس لها أول فإذا قدر أنها انقضت فقد انتهت وانصرمت فلا يطلق عليها أنها لا تتناهى مع تقدير أنها منقضية بل إذا قدر تناهيها فقد انقضت وإن قدر استمرارها فلم تنقض وما ذكره ابن رشد كما أنه مبطل لقول من يقول بامتناع وجود ما لا

يتناهى في الماضي والمستقبل كما يقوله من يقوله من المتكلمين فهو مبطل أيضا لقول إخوانه من الفلاسفة الذين يقولون بوجود ما لا يتناهى ولا له أول ولا آخر في قديمين مختلفين كما يقولونه إن حركات كل واحد من الأفلاك لا تتناهى ولا لها بداية ولا نهاية مع أن إحدى الحركات أكثر وأعظم من الأخرى كما يقولون إن القمر يتحرك في كل شهر مرة والشمس في كل سنة مرة والفلك المحيط في كل يوم مرة فهو أعظم مقدارا وأسرع حركة من فلك الشمس والقمر وغيرهما فإنه محيط بالجميع فهو أعظم وهو يتحرك كل يوم الحركة الشرقية التي

تحرك بها جميع الأفلاك وليس في الأفلاك ما يتحرك كل يوم غيره فتكون حركته أكبر وأكثر من حركة سائر الأفلاك فلك الشمس والقمر وغيرها فإن الأيام أكثر عددا من الشهور والشهور أكثر عددا من الأعوام ونفس المتحرك كل يوم حركته أعظم مقدارا مما يتحرك في الشهر والعام مع أن كلا من هذه الحركات ليس لها أول ولا آخر عندهم فيلزم من ذلك أن يكون ما لا يتناهى وليس له أول ولا آخر كحركة فلك القمر والشمس يقبل أن يزاد عليه أضعافا مضاعفة بل وجد ما هو بقدره أضعافا مضاعفة وهو حركة الفلك المحيط فيكون ما لا يتناهى من

الجانبين وليس له أول ولا آخر أعظم مما لا يتناهى وليس له أول ولا آخر وأكبر منه وهذا هو الذي بين ابن رشد وغيره من النظار أنه ممتنع ولا يلزم هذا أئمة أهل الملل الذين قالوا إن الرب يفعل أفعالا أو يقول كلمات لا نهاية لها ليس لها أول ولا آخر فإن هؤلاء يقولون لا قديم إلا الله وحده وما سواه محدث مخلوق فلم يقم بغيره ولا يصدر عن غيره ما لا يتناهى وإنما ذلك له وحده فلم يكن لغيره ما لا يتناهى من الطرفين لا أقل مما له ولا أكثر وذلك أن ابن رشد عنده ما لا يتناهى هو ما لا أول له ولا آخر فما كان له منتهى ينتهي إليه محدود فلا بد أن يكون له مبدأ محدود فلا يتناهى شيء في النهاية إلا وله مبدأ محدود ولهذا قال وأيضا فإن خصماءهم لا يضعون قبل الدورة المشار إليها دورات لا نهاية لها لأن من أصولهم أن ما لا نهاية له الجائز الوجود هو الذي يوجد أبدا شيء خارج عنه أعني أنه يمكن أن يزاد عليه دائما إلى قوله وقولهم إن الفرق بين ما مضى وبين ما يأتي أن ما يأتي لم يدخل في الوجود بعد وأن ما مضى قد انقضى وانصرم وما انقضى وانصرم فواجب أن يدخل في الوجود فهو متناه فهو قول حق ومراده

بذلك أن الذي ينقضي وينصرم هو ما له مبتدأ وأما ما لا ابتداء له فلا انتهاء له ولاينقضي ولا ينصرم ولهذا قال إلا أن الوضع الذي يضعه خصماؤهم في الدورات ليس بهذه الصفة وذلك أنه إذا لم يكن هناك حركة واجب أن تكون أولى بحيث يستحيل أن تكون قبلها حركة فليس يجب أن يكون ها هنا جملة هي أول جملة دخلت في الوجود ولا جزء منها هو أول جزء دخل في الوجود والذي دخل منها في الوجود إنما هو شخص واحد أو أشخاص متناهية إن كانت من الأشياء التي يوجد منها أكثر من شخص واحد إلى قوله فمن أين يلزم ليت شعري إن كان الداخل منها في الوجود إنما هو واحد وقبله واحد أن يكون ها هنا جملة غير متناهية دخلت في الوجود معا قال والأصل في هذا كله ألا يدخل في الوجود إلا ما انقضى وجوده وما انقضى ولا ينقضي إلا ما ابتدأ وجوده إلى قوله لأن

المتناهي هو الذي يمكن أن يزاد عليه شيء وأي جملة فرضناها متناهية فإنه يمكن أن يكون قبلها جملة أخرى وهذا هو حد ما لا يتناهى الجائز الوجود

وقد قال قبل ذلك لأن من أصولهم أن ما لا نهاية له الجائز الوجود هو الذي يوجد أبدا شيء خارج عنه أعني أنه يمكن أن يزاد عليه دائما إلى قوله ولا نقول إن بعد هذه الدورة دورات لا نهاية لها فيلزم من هذا أن يكون بعد الدورة التي كانت اليوم بمدة عشرة آلاف سنة دورات لا نهاية لها وبعد الدورة المشار إليها دورات لا نهاية لها فمن تدبر كلامه تبين له ما قلناه قلت فأما الكلام على إحاطة علم الله تعالى بالكليات والجزئيات وإرادته فمذكور في غير هذا الموضع وهذا الرجل قد أورد على هؤلاء هذا السؤال المعروف وهو الذي أوقع أبا المعالي في قوله بالاسترسال وأن العلم يحيط بأعيان الجواهر وأنواع الأعراض ويسترسل على أعيان الأعراض وهذا ليس هو قول من يقول بأنه يتعلق بالكليات فإن ذلك لا يفرق بين الجواهر وأنواع الأعراض وأعيانها ومن علم أن الكليات لا تكون كلية إلا في الذهن وأن كل موجود فإنه معين والأفلاك معينة والعقول والنفوس عندهم معينة ونفسه المقدسة معينة تبين له أن قول من يقول يعلم الكليات وأنه إنما يعلم الجزئيات

على وجه كلي مضمون كلامه أنه لا يعلم نفسه ولا شيئا من الموجودات هذا وهم يقولون إنه مبدع لها وسبب في وجودها وأن العلم بالسبب يقتضي العلم بالمسبب فقولهم هذا يوجب علمه بنفسه وبكل موجود وذلك يناقض هذا وهذا مبسوط في موضعه وهذا الرجل أعني ابن رشد أراد أن يجمع بين قولهم هذا وبين علمه بالجزئيات فقال قولا فيه من الحيرة والتناقض ما هو مذكور في موضعه والمقصود هنا ذكر ما ناقض به قول هؤلاء المتكلمين الذين يزعمون أن عقلياتهم تعارض الكتاب والسنة وله أيضا من عقلياته التي يزعم أنها تناقض ذلك في الباطن ما هو مردود عليه بالعقل الصريح أيضا لكن من عرف كلام بعض هؤلاء مع بعض تبين له فساد كل ما يعارض به كل طائفة للنصوص النبوية وأنه ما من معقول يدعى معارضته لذلك إلا وقد نقضه أهل المعقول بما يتبين فساده فسبحان ربك رب العزة عما يصفون وسلام على المرسلين والحمد لله رب العالمين سورة الصافات 180 182 قال ابن رشد والأولى أن يقال لمن وصل من الجمهور إلى هذا

القدر من التشكك إن العالم ليس هو موجودا واحدا وإنما هو أفعال لله متجددة ومتعاقبة فيمكن في العقل أن تكون هذه الأفعال أزلية

ويمكن أن تكون محدثة إلا أن الشرائع كلها قد وردت بأنها محدثة فيجب التصديق بأحد الجائزين الذي ورد به الشرع وأن يقال في علمه وإرادته إنهما غير مكيفين ولا حادثين ولا يلزم فيهما الشك المتقدم وإنما يلزم في العلم المكيف الحادث

فصل قال ابن رشد وأما الطريقة الثانية فهي الطريقة التي استنبطها أبو المعالي في رسالته المعروفة بالنظامية ومبناها على مقدمتين إحداهما أن العالم بجميع ما فيه جائز أن يكون على مقابل ما هو عليه حتى يكون من الجائز مثلا أن يكون أصغر مما هو وأكبر مما هو عليه أو

شكل آخر غير الشكل الذي هو عليه أو عدد أجسامه غير العدد الذي هو عليه أو يكون حركة كل متحرك منها إلى جهة ضد الجهة التي يتحرك إليها حتى يمكن في الحجر أن يتحرك إلى فوق وفي النار أن تتحرك إلى أسفل وفي الحركة الشرقية أن تكون غربية وفي الغربية أن تكون شرقية والمقدمة الثانية أن الجائز محدث وله محدث أي فاعل محدث صيره بأحد الجائزين أولى منه بالجائز الآخر قال فأما المقدمة الأولى فهي خطابية في بادي الرأي وهي في بعض أجزاء العالم فظاهر كذبها بنفسها مثل كون الإنسان موجودا على خلقة غير هذه الخلقة التي هو عليها وفي بعضه الأمر فيه مشكوك مثل كون الحركة الشرقية غربية والغربية شرقية إذ كان ذلك ليس معروفا بنفسه إذ كان يمكن أن يكون ذلك لعلة غير بينة الوجود بنفسها أو تكون من العلل الخفية على الإنسان

ويشبه أن يكون ما يعرض للإنسان في أول الأمر عند النظر في هذه الأشياء شبيها بما يعرض لمن ينظر في أجزاء المصنوعات من غير أن يكون من أهل تلك الصنايع وذلك أن هذا الذي شأنه قد يسبق إلى ظنه أن كل ما في تلك المصنوعات أو جلها ممكن أن يكون على خلاف ما هي عليه ويوجد على ذلك المصنوع ذلك الفعل بعينه الذي صنع من أجله أعني غايته فلا يكون في ذلك المصنوع عند هذا موضع حكمة وأما الصانع الذي يشارك الصانع في شيء من علم ذلك فقد يرى أن الأمر بضد ذلك وأنه ليس في المصنوع شيء إلا واجب ضروري أو ليكون به المصنوع أتم وأفضل إن لم يكن ضروريا فيه وهذا هو معنى الصناعة والظاهر أن المخلوقات شبيهة في هذا المعنى بالمصنوع فسبحان الخلاق العظيم وهذه المقدمة من جهة أنها خطابية قد تصلح لإقناع الجميع ومن جهة أنها كاذبة ومبطلة لحكمة الصانع فلا تصلح لهم وإنما صارت مبطلة للحكمة لأن الحكمة ليست شيئا أكثر من معرفة

أسباب الشيء وإذا لم يكن للشيء أسباب ضرورية تقتضي وجوده على الصفة التي هو بها ذلك النوع موجودا فليس هنا معرفة يختص بها الحكيم الخالق دون غيره كما أنه لو لم تكن أسباب ضرورية في وجود الأمور المصنوعة لم يكن هنالك صناعة أصلا ولا حكمة تنسب إلى الصانع دون من ليس بصانع وأي حكمة كانت تكون في الإنسان لو كانت جميع أفعاله وأعماله يمكن أن تتأتى بأي عضو اتفق أو بغير عضو حتى يكون الإبصار مثلا يتأتى بالآذان كما يتأتى بالعين والشم بالعين كما يتأتى بالأنف وهذا كله إبطال للحكمة وإبطال للمعنى الذي سمى به نفسه حكيما تعالى وتقدست أسماؤه عن ذلك قلت مضمون هذا الكلام إثبات ما في الموجودات من الحكمة والغاية المناسبة لاختصاص كل منها بما خص به وأن ارتباط بعض الأمور ببعض قد يكون شرطا في الوجود وقد يكون شرطا في الكمال وبإثبات هذا أخذ يطعن في حجة أبي المعالي وأمثاله ممن لا يثبت إلا مجرد المشيئة المحضة التي تخصص كلا من المخلوقات بصفته وقدره فإن هذا هو قول طائفة من أهل الكلام كالأشعرية والظاهرية وطائفة من الفقهاء من أصحاب الأئمة الأربعة وأما الجمهور من المسلمين

وغيرهم فإنهم مع أنهم يثبتون مشيئة الله وإرادته يثبتون أيضا حكمته ورحمته وهؤلاء المتفلسفة أنكروا على الأشعرية نفي الحكمة الغائية وهم يلزمهم من التناقض ما هو أعظم من ذلك فإنهم إذا أثبتوا الحكمة الغائية كما هو قول جمهور المسلمين فإنهم يلزمهم أن يثبتوا المشيئة بطريق الأولى والأحرى فإن من فعل المفعول لغاية يريدها كان مريدا للمفعول بطريق الأولى والأحرى فإذا كانوا مع هذا ينكرون الفاعل المختار ويقولون إنه علة موجبة للمعلول بلا إرادة كان هذا في غاية التناقض ومن سلك طريقة أبي المعالي في هذا الدليل لا يحتاج إلى أن ينفي الحكمة بل يمكنه إذا أثبت الحكمة المرادة أن يثبت الإرادة بطريق الأولى وحينئذ فالعالم بما فيه من تخصيصه ببعض الوجوه دون بعض دال على مشيئة فاعله وعلى حكمته أيضا ورحمته المتضمنة لنفعه وإحسانه إلى خلقه وإذا كان كذلك فقولنا إن ما سوى هذا الوجه جائز يراد به أنه جائز ممكن من نفسه وأن الرب قادر على غير هذا الوجه كما هو قادر عليه وذلك لا ينافي أن تكون المشيئة والحكمة خصصت بعض الممكنات المقدورات دون بعض

فهذه المقدمة التي ذكرها أبو المعالي مقدمة صحيحة لا ريب فيها وإنما الشأن في تقرير المقدمة الثانية وقد ذكر الكلام عليها في غير هذا الموضع وهو أن التخصص للممكنات ببعض الوجوه دون بعض هل

يستلزم حدوثها أم لا قال ابن رشد وقد نجد ابن سينا يذعن إلى هذه المقدمة بوجه ما وذلك أنه يرى أن كل موجود ما سوى الفاعل فهو إذا اعتبر بذاته ممكن وجائز وأن هذه الجائزات صنفان صنف هو جائز باعتبار فاعله وصنف هو واجب باعتبار فاعله ممكن باعتبار ذاته وأن الواجب بجميع الجهات هو الفاعل الأول قال وهذا قول في غاية السقوط وذلك أن الممكن في ذاته وفي جوهره ليس يمكن أن يكون ضروريا من جهة فاعله وإلا انقلبت طبيعة الممكن إلى طبيعة الضروري فإن قيل إنما نعني بكونه ممكنا باعتبار ذاته أنه متى توهم فاعله مرتفعا ارتفع هو قلنا هذا الارتفاع مستحيل لازم عن مستحيل وهو ارتفاع السبب الفاعل وليس هذا موضع الكلام في هذا الرجل ولكن

للحرص على الكلام معه في الأشياء التي اخترعها هذا الرجل استجزنا القول هنا معه قلت مراد ابن رشد أن المفعول لا يكون قديما أزليا فإن الضروري عنده وعند عامة العقلاء حتى أرسطو وأتباعه وحتى ابن سينا وأتباعه وإن تناقضوا هو القديم الأزلي الذي يمتنع عدمه في الماضي والمستقبل وهذا يمتنع أن يكون ممكنا يقبل الوجود والعدم بل هذا لا يكون إلا محدثا والمحدث يمتنع أن ينقلب قديما فلهذا قال الممكن يمتنع أن يكون ضروريا وأما كون الممكن الذي يمكن وجوده وعدمه وهو المحدث يصير واجب الوجود بغيره فهذا لا ريب فيه وما أظن ابن رشد ينازع في هذا ولكن من المتكلمين من ينازع في هذا وهذا حق وإن قاله ابن سينا فليس كل ما يقوله ابن سينا هو باطلا بل مذهب أهل السنة أنه ما شاء الله كان فوجب وجوده وما لم يشأ لم يكن فامتنع وجوده وهذا يوافق عليه جماهير الخلق فإن هؤلاء يقولون كل ما سوى الله ليس له من نفسه وجود وهذا يعنون بكونه ممكنا لا يعنون بذلك أنه يمكن أن لا يوجد وإنما يقولون هو باعتبار نفسه لايستحق أن يوجد ولكن باعتبار فاعله يجب أن يوجد فهو واجب بغيره غير واجب بنفسه

ولهم نزاع فيما أذا عدم هل يقولون عدم لعلم موجبه أو لا يعلل عدمه بل ليس له من نفسه وجود وإنما وجوده بفاعله فإذا لم يفعله فاعل بقي على العدم المستمر هذا فيه نزاع وهو نزاع لفظي اعتباري وتحقيق الأمر أن عدم علته مستلزم لعدمه لا أن عدم علته فعل عدمه وأوجب عدمه ولكن يلزم من عدم علته عدمه فإن أريد بالعلة في عدمه المؤثر في عدمه فعدمه المستمر لا يحتاج إلى مؤثر وإن أريد به المستلزم لعدمه فلا ريب أن عدم علته مستلزم لعدمه وهؤلاء لا يقولون إن الجائزات صنفان صنف هو جائز باعتبار فاعله وصنف هو واجب باعتبار فاعله بل الجائزات الموجودة كلها واجبة باعتبار فاعلها وما لم

يوجد من الجائزات فهو جائز باعتبار نفسه وهو ممتنع لغيره فكما أن ما وجد من الممكنات فهو واجب لغيره لا لنفسه فما لم يوجد منها فهو ممتنع لغيره لا لنفسه فما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن فما شاء أن يكون فلا بد أن يكون وليس هو واجبا بنفسه ولا له من نفسه وجوده بل الله مبدعه

وما لم يشأ لم يكن فإنه يمتنع وجود شيء بدون مشيئة الله تعالى وإن كان الله قادرا عليه وهو ممكن في نفسه أي يمكن أن يخلقه الله لو شاء الله خلقه فهذا الباب كثير من النزاع فيه لفظي وهم لا يعنون بكونه ممكنا باعتبار ذاته أنه متى توهم فاعله مرتفعا ارتفع هو ولكن ابن سينا وأتباعه الذين يقولون إن الفلك قديم أزلي وهو مع هذا ممكن يعنون ذلك وأما عامة العقلاء فيعنون بذلك أنه لا يوجد بنفسه وأنه باعتبار نفسه يمكن أن يوجد ويمكن ألا يوجد وما كان كذلك فهو محدث ولاريب أنه مع هذا واجب بغيره حين وجوده لا قبل وجوده يمتنع ارتفاعه حين وجوده لامتناع ارتفاع فاعله ولا يمتنع ارتفاعه مطلقا إذ كان معدوما فوجد فارتفاعه مستحيل حين وجوده لازم عن مستحيل والذي ينكره جمهور العقلاء ابن رشد وغيره على ابن سينا ومن وافقه من المتأخرين قولهم بأن الممكن الذي يقبل الوجود والعدم قد يكون قديما أزليا واجبا بغيره فهذا مما ينكره الجمهور وقد ذكر ابن رشد أنه مخالف لقول أرسطو ومتقدمي الفلاسفة ولهذا

لزم ابن سينا وموافقيه من التناقض ما ذكر بعضه الرازي وهم إذا حقق الكلام عليهم في الممكن فروا إلى إثبات الإمكان الاستقبالي وهو أنه يمكن في هذا الموجود أن يعدم في المستقبل وفي المعدوم العين أن يوجد في المستقبل فيكون الممكن وجوده وعدمه لا يكون إلا محدثا وهذا قول جمهور العقلاء وكلامهم في الإلهيات وفي هذا الممكن القديم الأزلي مضطرب غاية الاضطراب كما ذكره ابن رشد وغيره وأما كلامهم فيه في المنطق وغيره فوافقوا فيه سلفهم أرسطو وأتباعه وسائر العقلاء وصرحوا بأن الممكن الذي يمكن وجوده ويمكن عدمه لا يكون إلا محدثا مسبوقا بعدم نفسه وقسموا الممكن إلى أقسام كلها محدثة وجعلوا قسيم الممكن العامي هو الضروري الواجب وجوده وهو القديم الأزلي وصرحوا بأن ما كان قديما أزليا يمتنع أن يقال إنه ممكن يقبل الوجود والعدم وممن صرح بذلك ابن سينا وأتباعه لما تكلموا في الإلهيات

وأحدثوا مذهبا ركبوه من مذهب سلفهم أرسطو وأتباعه ومن مذهب أهل الكلام المعتزلة ونحوهم وقسموا الوجود إلى واجب وممكن كما قسمه المتكلمون إلى قديم وحادث وهذا التقسيم ابتدعوه لم يذهب إليه قدماء الفلاسفة بل قدماؤهم قسموه إلى جوهر وتسعة أعراض كما هو معروف في كتاب قاطيغورياس وجعلوا العلة الأولى من مقولة الجوهر وهؤلاء جعلوا هذه القسمة للممكن وقالوا الموجود إما واجب وإما ممكن والممكن لا بد له من واجب فيلزم ثبوت الواجب على التقديرين وظنوا أن هذه الطريقة التي ابتدعوها في إثبات رب العالمين طريقة عظيمة وأنها غاية عقول العقلاء وهي من أفسد الطرق لا تدل على إثبات مبدع للعالم ألبتة فإنهم يحتاجون إلى حصر الوجود في القسمين ثم إلى بيان أن الممكن الذي جعلوه قسيم الواجب يستلزم ثبوت الواجب الذي ادعوه وهذا ممتنع على طريقهم فإنهم اذا قالوا الموجود إما أن يقبل العدم وإما أن لا يقبله وما قبل العدم فهو الممكن ولا بد له من واجب قيل لهم إن عنيتم بما يقبل العدم المحدث كان مقتضى الحجة إثبات قديم محدث للمحدثات وهذا حق ولكن القديم عندكم قد يكون

واجبا وقد يكون ممكنا فليس في هذا ما يدل علي إثبات واجب وإن قلتم إن الممكن لا بد له من واجب قيل لكم فمعلوم أن المحدث لا بد له من فاعل وأما ما جعلتموه قديما أزليا وسميتموه ممكنا فهذا لايعلم أنه يفتقر إلي فاعل بل عامة العقلاء يقولون إنه يمتنع أن يكون لهذا فاعل ولو قدر أن له فاعلا لكان هذا مما يعلم بنظر دقيق خفي فلا يمكن ان يكون إثبات واجب الوجود موقوفا على مثل هذه المقدمة فإن قالوا نحن قد قررنا أنه ممكن ولا بد للممكن من واجب قيل أنتم جعلتموه ممكنا قديما أزليا وهذا عند جمهور العقلاء جمع بين النقيضين وهو ممتنع والممتنع قد يلزمه حكم ممتنع وإنما موجب دليلكم ثبوت قديم أزلي وهذا حق والقديم الأزلي عندكم يمكن أن يكون واجبا ويمكن أن يكون ممكنا وهذا الممكن لم نعلم أنه يفتقر إلى واجب فلا يلزم ثبوت الواجب الذي ادعيتموه كما لم يلزم ثبوت الممكن الذي ادعيتموه وإن قلتم إذا قدر عدم هذا الممكن لزم ثبوت القسم الآخر وهو الواجب لانحصار الموجود في الواجب والممكن كما بيناه قيل لكم كما لم يلزم ثبوت هذا الممكن فلم يثبت نفيه بل الشك حاصل وإن قدر انتفاؤه

فإذا لم يثبت وجود ممكن بل واجب لم يكن في هذا ما يدل على أن في الوجود ما هو ممكن وأمكن أن يقال الوجود كله واجب كما يقوله من يقول بوحدة الوجود ويقول عين وجود ما يسمى ممكنا ومحدثا هو عين

وجود الواجب فصار حقيقة قولكم إن الوجود كله إما واجب وإما ممكن هو نوعان قديم ومحدث وهذا الكلام لا فائدة فيه بل ليس فيه إلا ذكر التقسيم والشك في وجود الواجب أو إثبات واجب يعم المحدث والقديم وهو باطل قطعا فليس فيه إلا الجزم بالباطل أو الشك في الحق أو يقولوا إن الموجود يمكن أن يكون كله واجبا ويمكن أن يكون ليس فيه واجب بل هو إما محدث وإما قديم ممكن ومعلوم أن كلا القولين معلوم الفساد بالضرورة وأن الوجود فيه حوادث كانت معدومة فوجدت وهذه ممكنات وأنه لا بد لها من قديم أزلي والقديم الأزلي يجب وجوده ويمتنع أن يكون ممكنا وهذا يبين أن كل ما سوى الواجب الوجود المبدع فهو محدث كائن بعد أن لم يكن وهذا كله يناقض ما قالوه ولهذا يوجد في بحوث من سلك طريقهم كالرازي والآمدي من البحوث المضطربة في الواجب والممكن والعلة والمعلول ما ليس هذا موضع بسطه وقد تكلم عليه في غير هذا الموضع

فصل فإن قالوا نحن إذا قلنا الوجود إما واجب ذاته لا تقبل العدم وإما ممكن يقبل العدم وما كان قابلا للعدم فلا بد له من واجب لزم ثبوت الواجب على التقديرين مع قطع النظر عن الممكن هل يكون قديما أم لا بل نفس تصور هذه الحقيقة وهو كونه يقبل العدم فيلزم افتقاره إلى فاعل قيل هذا صحيح ولكن هذا التقسيم لا يستلزم ثبوت القسمين في الخارج إن لم يبين ثبوت الممكن ولكن يلزم ثبوت موجود لا يقبل العدم على التقديرين وهذا لا يناقض قول القائل بأن الموجود واحد لا يقبل العدم وإنما يبطل قول هؤلاء إذا بين أن في الوجود ما هو ممكن يقبل العدم وليس في مجرد التقسيم ثبوت القسمين وإنما يثبت القسمان إذا ثبت أن في الوجود ممكنا يقبل العدم وهذا الممكن لا بد له من واجب وحينئذ فيكون استدلالا بوجود الممكن المعلوم إمكانه على القديم وهذا استدلال بالمحدثات على القديم لا استدلال بالوجود من حيث هو وجود على وجود الواجب كما ظن ابن سينا وأتباعه بأن الوجود من حيث هو

وجود إذا دل على وجود واجب لم يناقض ذلك أن يكون الوجود كله واجبا فإذا قال أنا أبين بعد ذلك أن فيه محدثا قيل إذا بين ذلك ثبت أن فيه قديما ويكون الدليل على ثبوت القديم هو الحوادث وهذه طريقة صحيحة وهي تدل على إثبات قديم لا على ثبوت واجب له مفعول قديم لكن نفس الوجود يدل على ثبوت موجود قديم واجب الوجود على كل تقدير ثم يقال وليس الوجود كله واجبا قديما فإنا نشهد حدوث المحدثات والمحدث ليس بقديم وليس بواجب الوجود يمتنع عدمه ولا

بممتنع الوجود يجب عدمه فإن كان موجودا تارة ومعدوما اخرى فعلم أنه يمكن وجوده وعدمه وما كان هكذا فلا بد له من فاعل قديم أزلي يمتنع عدمه فثبت وجود الموجود القديم الأزلي من نفس الوجود ومن وجود المحدثات وثبت من وجود المحدثات أنه ليس كل موجود قديما ولا واجبا بل ثبت انقسام الوجود إلى قديم واجب وإلى محدث ممكن بهذه الطريق وهي طريق الحدوث وطريق الإمكان الذي لا يناقض الحدوث بل يلازمه فأما الإمكان الذي ابتدعوه فلا يثبت هو بنفسه ولايثبت به شيء ثم الكلام في تعيين القديم الواجب وأن السماوات محدثة له طرق

متعددة ضرورية ونظرية كما قد بسط في موضع آخر وبين أن معرفة الصانع فطرية ضرورية معرفته بعينه وأن السماوات والأرض وما بينهما مخلوقة له حادثة بعد أن لم تكن وأن كل مولود يولد على الفطرة وأن الله خلق عباده حنفاء ولكن شياطين الإنس والجن أفسدوا فطرة بعض الناس فعرض لهم ما أزاحهم عن هذه الفطرة ولهذا قالت الرسل أفي الله شك فاطر السماوات والأرض سورة إبراهيم 10 ولما قال فرعون لموسى على سبيل الإنكار لما قال موسى إني رسول من رب العالمين قال وما رب العالمين سورة الشعراء 23 قال له موسى رب السماوات والأرض وما بينهما إن كنتم موقنين قال لمن حوله ألا تستمعون قال ربكم ورب آبائكم الأولين قال إن رسولكم الذي أرسل إليكم لمجنون قال رب المشرق والمغرب وما بينهما إن كنتم تعقلون سورة الشعراء 24 28 ولما قال لموسى وهارون فأتيا فرعون فقولا إنا رسول رب العالمين سورة الشعراء 16 قال ابن رشد وأما المقدمة الثانية وهي القائلة إن الجائز

محدث فهي مقدمة غير بينة بنفسها وقد اختلف فيها العلماء فأجاز أفلاطون أن يكون شيئا جائزا أزليا ومنعه أرسطو طاليس وهو مطلب عويص ولم يتبين حقيقته إلا لأهل صناعة البرهان وهم العلماء الذين خصهم الله بعلمه وقرن شهادتهم في الكتاب العزيز بشهادته وشهادة ملائكته قلت أما دعواه أن العلماء المذكورين في القرآن هم إخوانه الفلاسفة أهل المنطق وأتباع اليونان فدعوى كاذبة فإنا نعلم بالاضطرار من دين الإسلام أن الذين أثنى الله عليهم بالتوحيد ليس هم من المشركين الذين يعبدون الكواكب والأوثان ويقولون بالسحر ولا ممن يقول بقدم الأفلاك ولا ممن يقول قولا يستلزم أن تكون الحوادث حدثت بأنفسها ليس لها فاعل ونعلم بالاضطرار أن العلم بالتوحيد ليس موقوفا على ما انفردوا به في المنطق من الكلام في الحد والقياس بما يخالفهم فيه أكثر الناس كتفريقهم بين الذاتيات والعرضية اللازمة للماهية

وتفريقهم بين حقيقة الأعيان الموجودة التي هي ماهيتها وبين نفس الوجود الذي هو الأمر الموجود وأمثال ذلك وهذا الذي ذكره من ينازع هذين فإنه ينصر قول

أرسطو طاليس ويقول إن الجائز وجوده وعدمه لا يكون إلا محدثا وينكر على ابن سينا قوله بأن الجائز وجوده وعدمه يكون قديما أزليا وحكايته لهذا عن أفلاطون قد يقال إنه لا يصح فيما يثبته قديما من الجواهر العقلية كالدهر والمادة والخلاء فإنه يقول بأنها جواهر عقلية قديمة أزلية لكن القول مع ذلك بأنها جائزة ممكنة ونقل ذلك عنه فيه نظر وأما الأفلاك فالمنقول عن أفلاطون وغيره أنها محدثة فإن أرسطو طاليس يقول بقدم الأفلاك والعقول والنفوس وهي على اصطلاح هؤلاء ممكنة جائزة وعلى أصله يكون الجائز الممكن بنفسه أزليا وهم ينقلون إن أول من قال من هؤلاء بقدم العالم هو أرسطو طاليس وهو صاحب التعاليم وأما القدماء كأفلاطون وغيره فلم يكونوا يقولون بقدم ذلك وإن كانوا يقولون أو كثير منهم بقدم أمور أخرى قد يخلق منها شيء آخر ويخلق من ذلك شيء آخر إلى أن ينتهي الخلق إلى هذا العالم فهذا قول قدمائهم أو كثير منهم وهو خير من قول أرسطو وأتباعه قال ابن رشد وأما أبو المعالي فإنه رام أن يبين هذه المقدمة

بمقدمات إحداها أن الجائز لا بد له من مخصص يجعله بأحد الوصفين الجائزين أولى من الثاني والثانية أن هذا المخصص لا يكون إلا مريدا والثالثة أن الموجود على الإرادة حادث ثم بين أن الجائز يكون عن الإرادة أي عن فاعل مريد من قبل أن كل فعل فإما أن يكون عن الطبيعة وإما عن الإرادة والطبيعة ليس يكون عنها أحد الجائزين المتماثلين دون مماثلة مثال ذلك أن السقمونيا ليس تجذب الصفراء التي في الجانب الأيمن من البدن دون التي في الأيسر وأما الإرادة فهي التي تخصص الشيء دون مماثلة ثم أضاف إلى هذه أن العالم يماثل كونه في الموضع الذي خلق فيه من الجو الذي خلق فيه يريد الخلاء لكونه في غير ذلك الموضع من ذلك الخلاء فانتج ذلك أن العالم خلق عن إرادة

قال والمقدمة القائلة إن الإرادة هي التي تخص أحد المتماثلين صحيحة والقائلة إن العالم في حد يحيط به كاذبة أو غير بينة بنفسها ويلزم أيضا عن وضعه هذا الخلاء أمر شنيع عندهم وهو أن يكون قديما لأنه إن كان محدثا احتاج إلى خلاء قلت أما تسليمه أن الإرادة تخص أحد المتماثلين فيناقض ما قد ذكر أولا من أنه لا بد في المفعول من حكمة

اقتضت وجوده دون الآخر والإرادة تتعلق بالمفعول لعلم المريد بما في المفعول من تلك الحكمة المطلوبة ومن كان هذا قوله امتنع عنده تخصيص أحد المتماثلين بالإرادة بل لا بد أن يختص أحدهما بأمر أوجب تعلق الإرادة به وإلا فمع التساوي يمتنع أن يراد أحدهما على هذا القول ومتى سلم هذا أمكن أن يقال إن مجرد اختيار الفاعل وهي إرادته خصت الوجود بدهر دون دهر مع التماثل وبقدر دون قدر وبوصف دون وصف واما منازعته في أن العالم في حد يحيط به فهم لا يحتاجون أن يثبتوا أمرا وجوديا يكون العالم فيه بل هم يقولون إنا نعلم إمكان تيامنه وتياسره بالضرورة وإن كان ما وراءه عدم محض وتسمية ذلك موضعا كقول القائل العالم في موضع ولفظ الموضع والمكان والحيز يراد به أمر موجود وأمر معدوم

قال ابن رشد وأما المقدمة القائلة إن الإرادة لا يكون عنها إلا مراد حادث فلذلك شيء غير بين وذلك أن الإرادة التي هي بالفعل فهي مع فعل المراد نفسه لأن الإرادة من المضاف وقد تبين أنه إذا وجد أحد المضافين بالفعل وجد الآخر بالفعل مثل الأب والابن وإذا وجد أحدهما بالقوة وجد الآخر بالقوة فإن كانت الإرادة التي بالفعل حادثة فالمراد لا بد حادث وإن كانت الإرادة التي بالفعل قديمة فالمراد الذي بالفعل قديم وأما الإرادة التي تتقدم المراد فهي الإرادة التي بالقوة أعني التي لم يخرج مرادها إلى الفعل إذا لم يقترن بتلك الإرادة الفعل الموجب لحدوث المراد ولذلك هو بين أنها إذا خرج مرادها للفعل أنها على نحو من الوجود لم تكن عليه قبل خروج مرادها إلى الفعل إذ كانت هي السبب في حدوث المراد بتوسط الفعل فإذا لو وضع المتكلمون أن الإرادة حادثة لوجب أن يكون المراد محدثا ولا بد قال والظاهر من الشرع أنه لم يتعمق هذا التعمق مع الجمهور

ولذلك لم يصرح لا بإرادة قديمة ولا حادثة بل صرح بما الأظهر منه أن الإرادة موجدة موجودات حادثة وذلك قوله تعالى إنما قولنا لشيء إذا أردناه أن نقول له كن فيكون سورة النحل 40 وإنما كان ذلك كذلك لأن الجمهور لا يفهمون موجودات حادثة عن إرادة قديمة بل الحق أن الشرع لم يصرح في الإرادة لا بحدوث ولا قدم لكون هذا من المتشابهات في حق الأكثر وليس بأيدي المتكلمين برهان قطعي على استحالة إرادة حادثة في موجود قديم لأن الأصل الذي يعولون فيه على نفي قيام الإرادة الحادثة بمحل قديم هي المقدمة التي بينا وهنها وهي أن ما لا يخلو عن الحوادث حادث وسنبين هذا المعنى بيانا أتم عند القول في الإرادة قلت الكلام في الإرادة وتعددها أو وحدة عينها أو نوعها أو

عمومها أو خصوصها وقدمها أو حدوثها أو حدوث نوعها أو عينها وتنازع الناس في ذلك ليس هذا موضعه وهي من أعظم محارات النظار والقول فيها يشبه القول في الكلام ونحوه لكن نفس تسليم

الإرادة للمفعول يستلزم حدوثه بل تسليم كون الشيء مفعولا يستلزم حدوثه فأما مفعول مراد أزلي لم يزل ولا يزال مقارنا لفاعله المريد له الفاعل له بإرادة قديمة وفعل قديم فهذا مما يعلم جمهور العقلاء فساده بضرورة العقل وحينئذ فبتقدير أن يكون الباري لم يزل مريدا لأن يفعل شيئا بعد شيء يكون كل ما سواه حادثا كائنا بعد أن لم يكن وتكون الإرادة قديمة بمعنى أن نوعها قديم وإن كان كل من المحدثات مرادا بإرادة حادثة قال فقد تبين لك من هذا كله أن الطرق المشهورة للأشعرية في السلوك إلى معرفة الله تعالى ليست طرقا نظرية يقينية ولا طرقا شرعية يقينية وذلك ظاهر لمن تأمل أجناس الأدلة المنبهة في الكتاب العزيز على هذا المعنى أعني معرفة وجود الصانع تعالى وذلك أن الطرق الشرعية إذا تؤملت وجدت في الأكثر قد جمعت وصفين أحدهما أن تكون يقينية والثاني أن تكون بسيطة غير

مركبة أعني قليلة المقدمات فتكون نتائجها قريبة من المقدمات الأول قال ابن رشد وأما الصوفية فطرقهم في النظر ليست طرقا نظرية أعني مركبة من مقدمات وأقيسة وإنما يزعمون أن المعرفة بالله وبغيره من الموجودات شيء يلقى في النفس عند تجريدها من العوارض الشهوانية وإقبالها بالفكرة على المطلوب ويحتجون لتصحيح هذا بظواهر من الشرع كثيرة ونحن نقول إن هذه الطريقة وإن سلمنا وجودها فليست عامة للناس بما هم ناس ولو كانت هذه الطريقة هي المقصودة بالناس لبطلت طريقة النظر ولكان وجودها في الإنسان عبثا مثل قوله تعالى واتقوا الله ويعلمكم الله سورة البقرة 282 ومثل قوله تعالى والذين جاهدوا فينا لنهدينهم سبلنا سورة العنكبوت 69 ومثل قوله ياأيها الذين آمنوا إن تتقوا الله يجعل لكم فرقانا سورة الأنفال 29 إلى أشياء كثيرة يظن أنها عاضدة لهذا المعنى

والقرآن كله دعاء إلى النظر والاعتبار وتنبيه على طرق النظر نعم لسنا ننكر أن إماتة الشهوات قد تكون شرطا في صحة النظر مثلما تكون الصحة شرطا في صحة النظر لا أن إماتة الشهوات هي التي تفيد المعرفة بذاتها وإن كانت شرطا فيها كما أن الصحة شرط في العلم وإن كانت ليست مفيدة له ومن هذه الجهة دعا الشارع إلى هذه الطريقة وحث عليها في جملة ما حث أعني على العمل لا أنها كافية بنفسها كما

ظن القوم بل إن كانت نافعة في النظرية فعلى الوجه الذي بينا وهذا بين عند من أنصف واعتبر الأمر بنفسه قلت العمل الذي أصله حب الله تعالى أمر الشرع به لأنه مقصود في نفسه وهو معين على حصول العلم النافع كما أنه معين على حصول عمل آخر صالح كما أن الشرع أمر بالعلم بالله تعالى لأنه مقصود في نفسه وهو معين على العمل الصالح وعلى علم آخر نافع

قال ابن رشد واما المعتزلة فإنه لم يصل إلينا في هذه الجزيرة من كتبهم شيء نقف منه على طرقهم التي سلكوها في هذا المعنى ويشبه أن تكون طرقهم شيئا من جنس طرق الأشعرية قلت طريق المعتزلة هي الطريق التي ذكرها عن الأشعرية وإنما أخذها من أخذها من الأشعرية عنهم والمعتزلة هم الأصل في هذه الطريقة وعنهم انتشرت وإليهم تضاف ولهذا لما كان الأشعري تارة يوافقهم وتارة يوافق السلف والأئمة وأهل الحديث والسنة ذم هذه الطريقة كما تقدم ذكر كلامه في ذلك فذمها وعابها موافقة للسلف والأئمة في ذلك وابن رشد رأى ما رآه من كتب الأشعرية فرأى اعتمادهم عليها فلذلك تكلم عليها وأفضل متأخري المعتزلة هو أبو الحسين البصري وعلى هذه الطريقة في كتبه كلها يعتمد حتى في كتابه الذي سماه غرر الأدلة

قال في أوله إنا ذاكرون الغرض بهذا الكتاب والمنفعة به لكن إذا عرف الإنسان شرف المنفعة وشرف تلك الغرض صبرت نفسه على تحمل المشاق في طلبها والاجتهاد في تحصيلها فنقول إن الغرض به هو التوصل بالأدلة إلى معرفة الله تعالى ومعرفة ما يجوز عليه وما لا يجوز عليه من الصفات والأفعال وصدق رسله وصحة ما جاؤوا به قال وظاهر أن المنفعة بذلك عظيمة شريفة من وجوه منها أن من عرف هذه الأشياء بالأدلة أمن من أن يستزله غيره عنها ومنها أنه يمكنه أن يرد غيره عن الضلال إليها ومنها أن يكون على ثقة مما يقدم عليه في معاده غير خائف من أن يكون على ضلال يوديه إلى الهلاك قال وليس أحد يثق بصحة ما جاءت به الرسل إلا بعد المعرفة بصدقهم ولا تحصل المعرفة بصدقهم إلا بالمعجزات التي تميزهم عن غيرهم وليس تدل المعجزات على صدقهم إلا إذا صدرت ممن لا يفعل القبيح لكي يؤمن أن نصدق الكذابين وليس يؤمن أنه لا يفعل القبيح إلا إذا عرف أنه عالم بقبحه عالم باستغنائه عنه ولا يعرف

غناءه إلا بعد أن يعلم أنه غير جسم ولا يعرف أنه غير جسم إلا إذا عرف أنه قديم ولا يعلم أنه عالم بكل قبيح إلا إذا علم أنه عالم بكل شيء

ولا يعلمه كذلك إلا إذا علم أنه عالم لذاته ولا يعلمه كذلك إلا إذا علم أنه عالم ولا يعلم أنه يثيب ويعاقب إلا إذا علم أنه قادر حي ولا يعرف موصوفا بهذه الصفات إلا إذا عرفت ذاته وإنما تعرف ذاته إذا استدل عليها بأفعاله لأنها غير مشاهدة ولا معروفة باضطرار ولا طريق إليها إلا أفعاله فيجب ان نتكلم في هذه الأشياء لنعلم صحة ما جاءت به الرسل ونتمتثله فنكون آمنين في المعاد ثم قال باب الدلالة على محدث الأجسام الدلالة على محدث الأجسام والجواهر هي أن الأجسام والجواهر محدثة وكل محدث فله محدث فللأجسام إذا محدث قال وهذا الكلام يشتمل على أصلين أحدهما قولنا إن الجسم لم يسبق الحركات والسكنات المحدثة والآخر قولنا وكل ما لم يسبق المحدث فهو محدث فالأول يشتمل على ثلاث دعاو إثبات الحركة والسكون وأن الجسم ما سبقهما وأنهما محدثان والأصل الآخر لا يشتمل إلا على دعوى واحدة وهو أن ما لم يسبق المحدث محدث فصارت الدعاوى أربعا ونحن نبينها ليصح حدوث الجسم

قلت وهذه هي الدعاوى الأربع التي ذكرها أبو المعالي في أول الإرشاد لكن جعل بدل الحركات والسكنات الأعراض ولكنه لم يقرر حدوث الأعراض إلا بحدوث الأكوان ولم يقرر ذلك إلا بالاجتماع والافتراق وأما طريقة الحركة والسكون التي اعتمدتها المعتزلة فهي التي يعتمدها الرازي وهي أقوى مما سلكه الآمدي وغيره حيث سلكوا طريقة الأعراض مطلقا بناء على أن العرض لا يبقى زمانين فإن هذه أضعف الطرق وطريقة الحركة أقواها وطريقة الاجتماع والافتراق بينهما وهي طريقة أبي الحسن الأشعري وطريقة الكرامية وغيرهم ممن يقول إنه جسم ثم إن أبا الحسين احتج لهذه الدعاوى الأربع بنظير ما تقدم قال فإن قيل فما الدليل على أن الحركة غيره قيل لو كان تحرك الجسم هو الجسم لكان إذا بطل تحرك الجسم بطل الجسم ولو كان تحرك الجسم هو الجسم لكانت الدلالة على ما حدث التحرك دلالة على حدث الجسم فلو كان تحرك الجسم هو الجسم لكان أسهل في الدلالة على حدث الجسم

قلت هذا ينبني على أن ما ليس هو الشيء فهو غيره وهو قول المعتزلة وأما الصفاتية فينازعونهم في هذا ويقولون الصفة لا يطلق عليها إنها هي هو ولا إنها غيره وأئمتهم لا يقولون لا هي هو ولا هي غيره لأن لفظ الغير مجمل وكثير منهم يقولون لا هي هو ولا هي غيره لكن الاستدلال يمشي بأن تكون الحركة ليست هي الجسم وهي حادثة ويمشي بأن يقال الغيران ما جاز مفارقة أحدهما الآخر بزمان أو مكان أو

وجود والحركة تفارق الجسم بالوجود فإنه قد يكون موجودا ولا حركة له لكن يقال لا نسلم أن كل جسم يجوز أن يفارقه نوع الحركة بل قد تقارنه عين الحركة وهم لا يدعون أن الجسم مستلزم لعين الحركة والسكون بل لنوعها قال أبو الحسين والدلالة على استحالة سبق الجسم لجنس الحركة والسكون هي أنه لو سبقه لكان لا وقفا ولا مارا ولا حاصلا في مكان مع أنه جرم متحيز والعلم باستحالة ذلك ضروري قال والدلالة على حدوث الحركة والسكون هي أن كل حركة وسكون يجوز عليهما العدم والقديم لا يجوز عليه العدم وإنما قلنا يجوز العدم على السكنات والحركات لأنه ما من جسم متحرك إلا ويمكن أن يسكن أو يحول من حركة إلى حركة كخروج الفلك من دورة إلى

دورة وما من جسم ساكن إلا ويمكننا أن نحركه إما بجملته أو بأجزائه كالأجسام العظام وإنما قلنا إن القديم لا يجوز عليه العدم لأن القديم واجب الوجود في كل حال وما وجب وجوده في كل حال استحال عدمه وإنما قلنا إنه واجب الوجود في كل حال لأنه موجود فيما لم يزل فإما أن يكون وجوده على طريق الجواز أو على طريق الوجوب فلو كان موجودا على طريق الجواز لم يكن بالوجود أولى منه بالعدم لولا فاعل ويستحيل أن يوجد القديم بالفاعل لأن المعقول من الفاعل هو المحصل للشيء عن عدم وليس للقديم حال عدم فيخرجه فصح أن وجود القديم واجب وليس بأن يجب وجوده في حال أولى من حال فصح أنه واجب الوجود في كل حال فاستحال عدمه ثم قرر الأصل الثاني وهو المهم قال وإنما قلنا إن ما لم يسبق المحدث محدث لأن ما لم يسبق المحدث إذا كان موجودا فإنه لم يوجد قبله ووجد بعده أو معه فإذا لم يكن موجودا فصار موجودا وهذه حقيقة المحدث فصح أن الجسم محدث قال فإن قيل ما أنكرتم أن الحوادث الماضية لا أول لها ولا يلزم حدث الجسم إذا لم يتقدمها قيل إذا كان كل واحد من الحوادث له أول استحال ألا يكون لجميعها أول لأنها ليست سوى آحادها كما يستحيل أن يكون كل واحد من الزنج أسود ولا يكونوا كلهم سودا

ولأن كل واحد قد سبقه عدمه فلو كانت لا أول لها لكان ما مضى ما انفك من وجودها ولا من عدمها ولا ينفصل السابق من المسبوق قلت هذه المقدمة هي التي نازعهم فيها المنازعون كما تقدم ذكر بعض طعن الطاعنين فيها في كلام الرازي وغيره وهؤلاء يقولون لا نسلم أنه إذا كان لكل واحد منها أول أن يكون لجميعها أول كما أن كل واحد منها له آخر وليس لجميعها آخر وكما أن كل واحد من العشرة عشر وليس المجموع عشرا وكل واحد من أعضاء الإنسان عضو وليس المجموع عضوا

وبالجملة فليس كل ما يتصف به كل فرد من الأفراد يتصف به المجموع في جميع المواضع بل تارة يتصف المجموع بما يتصف به الأفراد كما أنه إذا كان كل جزء من الجملة موجودا فالجميع موجود وإن كان كل جزء من المجموع ممكنا فالمجموع ممكن وإذا كان كل جزء منها معدوما فالجميع معدوم وتارة لا يكون كذلك كما تقدم فلا بد من بيان أن مورد النزاع من أحد الصنفين وإلا فدعوى ذلك هو أول المسألة فدعوى ذلك مصادرة وتمثيلهم بالزنج تمثيل بأمر جزئي لا يحصل به المقصود إلا أن يعلم أن هذا مثل هذا

ولهم عنه أجوبة المنع والمعارضة والفرق أما المانع فيقولون لا نسلم أن هذا مثل الزنج وأما المعارضة فيعارضون ذلك بعلمنا بأن كل حركة لها آخر وكل حادث له آخر وليس لكل الحركات والحوادث آخر وأن كل عدد له نهاية وليس للأعداد نهاية وأن كل واحدة من الأخوات يباح التزوج بها وليس الجمع بين الأخوات مباحا وكل واحد من أفراد العشرة واحد وهو ثلث الثلاثة وربع الأربعة وليست العشرة ثلث الثلاثة ولا ربع الأربعة وأن كل واحد من أجزاء المركب هو مفرد بشرط المركب ليس مفردا بسيطا وأن كل واحد من أجزاء الدائرة جزء دائرة والدائرة ليست جزء دائرة وأن كل واحد من أجزاء المطر قطرة وليس المجموع قطرة فإنه يفرق بين ما له مجموع يمكن أن يوصف بما وصفت به الأفراد وبين ما ليس له مجموع يمكن وصفه بذلك ولاريب أنا إذا عرضنا على عقولنا أن كل حركة مسبوقة بأخرى لزم أن يكون لكل حركة أول ولا يلزم أن يكون لجنس الحركات أول كما إذا عرضنا على عقولنا أن كل حركة ملحوقة بأخرى وأما إذا عرضنا على عقولنا أن كل زنجي فهو أسود فإنا نعلم بالضرورة أن مجموع الزنج سود وذلك لأن المجموع غير كل واحد واحد من الأفراد فتارة يمكن وصفه بصفات الأفراد كما نقول عن الحوادث المحدودة الطرفين إن مجموعها حادث كما أن كل واحد منها حادث

وتارة لا يمكن وصفه بذلك اللفظ بل بصيغة الجمع فإن مجموع السودان لا يقال فيه بنفس اللفظ أسود ولا يقال غير أسود بل يقال سود وسود صيغة جمع فهي بمعنى قولنا كل زنجي أسود وإذا لم يكن الحكم على المجموع هو بلفظه الحكم على الأفراد كان نظير مثال الزنج وأما إذا اتحد الحكم فقد يكون حكم المجموع فيه حكم الأفراد وقد لا يكون فالأول إذا قلنا كل محدث فهو مخلوق أو فهو ممكن أو كل ممكن فهو مفتقر إلى غير ممكن فإن ذلك يوجب أن يكون مجموع المحدث مخلوقا وممكنا ومجموع الممكن مفتقرا إلى غير ممكن لأن هذا الحكم ثابت

للجنس من حيث هو هو فيلزم ثبوته حيث تحقق الجنس والجنس يتحقق في المجموع كتحققه في كل فرد فرد فطبيعة المحدث تستلزم كونه مخلوقا ممكنا وطبيعة الممكن إذا وجد تستلزم الافتقار إلى غير ممكن والطبيعة لازمة للمجموع فيستحيل وجود الطبيعة منفكة عن لازمها فلا يكون مجموع الممكنات إلا مفتقرا إلى غيره كما لا يكون كل فرد منها الا مفتقرا إلى غيره ولا يكون مجموع المخلوقات إلا حادثا وممكنا كما لا يكون كل منها الا حادثا ممكنا كذلك في المعنى لكن من المجموع ما يكون اللفظ يتناول جنسه كما يتناول الواحد

منه كلفظ المخلوق والمحدث والممكن ومنه ما يكون لفظ الكثير فيه صيغة جمع لا يستعمل في الواحد منه والزنج ليس لهم مجموع يحكم عليه بأنه أسود أو ليس بأسود بل يقال مجموعهم سود وذلك معنى قولك كل واحد منهم أسود ولكنه الأسود يتصف به المجموع من حيث هو مجموع كما يتصف به كل واحد واحد بخلاف اتصاف المجموع بكونه محدثا وممكنا ومفتقرا إلى غيره فإن هذا الوصف يمكن ثبوته للمجموع من حيث هو مجموع كما يثبت لكل فرد من أفراده والحوادث إذا حكم على مجموعها بأن له أولا أو ليس له أول فهو حكم على الجنس المجموع فإن علم أن جنس الحادث لا يكون دائما متصلا بل لا يكون إلا بعد عدم كما علم أن كل فرد فرد من أفراده كذلك كان هذا نظير المحدث والممكن لكن النزاع في هذا فإنا إذا عرضنا على العقل المحدث عن عدم من حيث هو مع قطع النظر عن أفراده ومجموعه هل يكون مخلوقا ممكنا جزم العقل بأن ما كان مخلوقا محدثا فإن كونه محدثا يستلزم كونه ممكنا إذ لو لم يكن كذلك لزم كونه واجبا فلا يعدم أو ممتنعا فلا يوجد والمحدث كان معدوما وصار موجودا فطبيعته تنافي الوجوب والامتناع لا فرق في ذلك بين الواحد والجنس

وإذا عرضنا على العقل الحادث مع قطع النظر عن أفراده وجنسه هل يستلزم أن يكون منتهيا منقطعا له ابتداء أو لايستلزم ذلك بل يمكن دوامه لم تجد في العقل ما يقضي بأن جنس الحادث يجب أن يكون منتهيا له ابتداء وهذا الباب من تدبره تبين له الفرق بين تسلسل المؤثرات الفاعلات أنه ممتنع وبين تسلسل الآثار أثرا بعد أثر كما هو مبسوط في غير هذا الموضع والمقصود الفرق بين الزنجي وبين الحادث ومما يوضح ذلك أنا إذا قلنا كل زنجي أسود لم يكن في الزنج ما ليس بأسود لأن هذا النفي يناقض ذلك الإثبات وصدق أحد المتناقضين اللذين لا يرتفعان يوجب كذب الآخر فإنا إذا قلنا بعض الزنج ليس بأسود كان مناقضا لقولنا كل زنجي أسود فإذا لم يكن في الزنج ما ليس بأسود

لزم أن يكون جميعهم سودا وأما إذا قلنا كل حادث فله أول فإنه يلزم أن لا يكون في الحوادث ما ليس له أول وهكذا عكس نقيضه

فيمتنع أن يكون حادث ليس له أول وهل يلزم من ذلك أن تكون جميع الحوادث لها أول كما لزم أن يكون جميع الزنج سودا هذا محل نزاع فيقال الفرق معلوم بين قولنا جميع الحوادث لها أول بمعنى أن كل واحد منها له أول وبين قولنا إن جنس الحوادث لها أول بمعنى أن الحوادث منقطعة غير دائمة ولا مستمرة ولا متسلسلة فإن العقل يتصور أن كل واحد له أول وآخر وهي مع ذلك دائمة مستمرة فيمكنه الحكم بأن كل حادث له أول كما أن كل زنجي أسود وهو بعد ذلك لم يعلم هل هي دائمة أم هي منقطعة بل العلم بكون الحادث له أول هو العلم بأنه مسبوق بعدم وليس العلم بأن كل حادث هو مسبوق بعدم هو العلم بأنه كان العدم مستمرا دائما حتى حدث جنس الحوادث بل يمكن العقل أن يتصور أنه ما من حادث إلا وقبله حادث كما يتصور أنه ما من حادث إلا وبعده حادث وما من عدد إلا وبعده عدد وهو يعلم أن كل حادث فله أول وكل منقض فله آخر وكل عدد فله حد ومنتهى وإن لم يكن لجنس العدد حد ومنتهى ومما يبين ذلك الفرق أن كون الشخص أسود وأبيض صفة قائمة به في حال وجوده فلا يمكن انتفاؤها عن الجنس الموجود مع قولنا إن كلا منهم أسود وأما كون الشيء حادثا أو مسبوقا بعدم أو موجودا

بعد أن لم يكن أو له أول فهو بمنزلة كونه ماضيا وملحوقا بعدم ومعدوم بعد ما كان وهذا يقتضي أن كلا من هذه الأمور ثابت لكل واحد من الحادث والمنقضي أما كون جنس المنقضي انقطع فلا يكون بعده منقض أو كون جنس الحوادث منقطعا فلم يكن قبل الحوادث المعينة شيء حادث فهذا نوع آخر والحكم على كل فرد فرد غير الحكم على المجموع من حيث هو مجموع في النفي والإثبات ففي النفي نفرق بين قوله لا تأكل هذا ولا هذا ولا تأكل السمك وتشرب اللبن إذ الأول نهي عن عن كل منهما والثاني نهي عن جميعهما وكذلك إذا قال ما ضربت لا هذا ولا هذا أو لم أضربهما وعنى نفي ضربهما جميعا ولهذا تنازع الفقهاء فيمن حلف لا يفعل شيئا ففعل بعضه كما لو حلف لا آكل الرغيف فأكل بعضه ولم يتنازعوا في أنه لو عنى أكل جميعه لم يحنث بأكل البعض وهذا كما في قوله تعالى وأن تجمعوا بين الأختين سورة النساء 23 ونهي النبي أن تنكح المرأة على عمتها وخالتها فالجمع بينهما منهي عنه فهذه وحدها مباحة وهذه وحدها مباحة واجتماعهما ليس مباحا

وكذلك كل واحد من الضدين مقدور ممكن وليس الجمع بينهما مقدورا ممكنا وكذلك الجائع إذا حضرته أطعمة يكفيه كل منها فكل منها مباح له أكله ولا يباح له أكل المجموع حتى يبشم ويموت وكذلك من قال لغيره خذ عبدا من عبيدي أو فرسا من خيلي كل منها مباح له وليس المجموع مباحا له فإذا قيل كل من هذه مباح لم يستلزم أن يكون المجموع مباحا والمقصود أن الأمور التي يتصف بها كل واحد من الأفراد ثلاثة أنواع أحدها ما لا يمكن تصوره في المجموع فلا يقال هو ثابت ولا منتف والثاني ما يمكن تصوره في المجموع وهذا قد يكون ثابتا كثبوت الافتقار إلى الفاعل في مجموع الممكنات والحادثات وثبوت الحل في كل من الأجنبيات منفردة وفي جمع أربع وقد لا يكون ثابتا كثبوت النهاية في أفراد الحوادث المنقضية لا في مجموعها وثبوت الحل في كل من الأختين لا في مجموعهما والفرق بين هذا وهذا أن الحكم الذي ثبت للأفراد إن كان للمعنى الذي يوجد في المجموع ثبت له وإن لم يكن لذلك المعنى لم يلزم ثبوته له فكون المحدث ممكنا أو مفتقرا إلى الفاعل ثبت لحقيقة الحدوث وهذا ثابت للأفراد والمجموع وكذلك افتقار الممكن إلى ما ليس بممكن ثبت

لحقيقة الإمكان فإن حقيقة الممكن هو الذي لا يوجد إلا بغيره لا بنفسه وهذه الحقيقة لا تفرق بين الأفراد وبين المجموع وأما كون الحادث له أول أو الماضي له انتهاء فهذا يعلم في كل حادث حادث وماض ماض وأما كون هذا الجنس كذلك فالطبيعة تلزم كل واحد واحد وليس في الخارج مجموع ثابت للحوادث والماضيات حتى يقال هل يحكم لذلك المجموع بحكم أفراده أم لا فإن أفراده موجودة على التعاقب وإذا قدر حوادث متعاقبة لم يكن في العلم بهذا ما يوجب أن لا تكون دائمة لكن إذا قدر اجتماع حوادث في آن واحد أو كانت محدودة قيل إن هذا المجموع له ابتداء وإذا قدر اجتماع أمور منقضية أو محدودة الآخر قيل لها انتهاء وأما ما لا يمكن اجتماعه لا من هذا ولا من هذا فليس وجوده مجتمعا في الخارج وإنما يجتمع أفراده في الذهن لا في الخارج يبين ذلك أن ما لا يوجد إلا متعاقبا متتاليا إذا قيل إن كل واحد من أفراده يعقب فردا آخر لم يعلم من ذلك أنه كله يعقب شيئا آخر إذا لم يحكم على جنسه بأنه يعقب غير جنسه وإنما حكمنا على أفراد الجنس بالتعاقب وكذلك إذا قلنا كل واحد من أفراده سبقه عدم لم يحكم على الجنس بأنه سبقه عدم كما حكمنا هناك على جنس المحدث بافتقاره إلى الفاعل وعلى جنس الممكن بافتقاره إلى ما ليس بممكن أو إلى الفاعل أو الواجب ونحو ذلك والكلام على هذا مبسوط في موضعه

والمقصود التنبيه على ما ذكره المنازعون لأبي الحسين وغيره من القائلين بأن جنس الحوادث ممتنع دوامها من أهل الإسلام والسنة والفلاسفة وغيرهم وكذلك قوله كل واحد قد سبقه عدم فلو كانت لا أول لها لكان ما مضى ما انفك من وجودها وعدمها ولا ينفصل السابق من المسبوق فإنهم يقولون كل واحد مسبوق بعدم نفسه لا بعدم جنسه فإذا كان الجنس لا أول له لم يلزم أن يقارنه عدمه بل يقارن كل فرد من أفراده عدم غيره وهم يسلمون عدم كل واحد واحد كما يسلمون حدوثه فإن حدوثه مستلزم لعدمه لكنهم ينازعون في عدم الجنس وانتهائه وامتناع دوامه في الأزل كما ينازعون في انتهائه وامتناع دوامه في الأبد وبالجملة هذا الموضع هو من أعظم الأصول التي ينبني عليها دليل المعتزلة والجهمية ومن وافقهم على حدوث الأجسام وتنبني عليه مسألة كلام الله تعالى وفعله وخلقه للسماوات والأرض ثم استوائه على العرش وتكلمه بالقرآن وغيره من الكلام وأئمة أهل الحديث والسنة وطوائف من أهل النظر والكلام مع أئمة الفلاسفة تنازعهم في هذا ثم إنهم والدهرية من الفلاسفة اشتركوا في أصل تفرعت عنه مقالاتهم وهو أن تسلسل الحوادث ودوامها يستلزم قدم العالم بل قدم السماوات والأفلاك فقال الفريقان إذا قدر حادث بعد حادث إلى غير نهاية كان العالم قديما فتكون الأفلاك قديمة

ثم إن الفلاسفة الدهرية كابن سينا وأمثاله قالوا تسلسل الحوادث ودوامها واجب لأن حدوث الحادث بدون سبب حادث ممتنع فيمتنع أن يكون جنسها حادثا بلا سبب حادث وإذا كان لكل حادث سبب حادث كان الجنس قديما فيكون العالم قديما وأبو الحسين البصري وأمثاله من المعتزلة ونحوهم من أهل الكلام قالوا تسلسل الحوادث ممتنع لأن كل حادث مسبوق بالعدم فيكون الجنس مسبوقا بالعدم فيلزم حدوث كل ما لا يخلو عن الحوادث والأجسام لا تخلو من الحوادث فتكون حادثة ونفس الأصل الذي اشترك فيه الفريقان باطل وهو أنه يلزم من إمكان تسلسل الحوادث قدم الأفلاك أو قدم العالم أو قدم شيء من العالم والفلاسفة الدهرية أعظم إقرارا ببطلانه من المعتزلة فإن تسلسل الحوادث ودوامها لا يقتضي قدم أعيان شيء منها ولا قدم السماوات والأفلاك ولا شيء من العالم والفلاسفة يسلمون أن تسلسل الحوادث لايقتضي قدم شيء من اعيانها وأن تسلسلها ممكن بل واجب فيقال لهم هب أن الحوادث لم تزل تحدث شيئا بعد شيء فمن أين لكم أن الأفلاك قديمة وهلا جاز أن تكون حادثة بعد حوادث قبلها بل يقال هذا يبطل قولكم فإنها إذا كانت متسلسلة امتنع أن تكون صادرة عن علة تامة موجبة فإن العلة

التامة لا يتأخر عنها شيء من معلولها والحوادث متأخرة فيمتنع صدورها عن علة تامة بوسط أو بغير وسط

وهكذا يقول للمعتزلة منازعوهم يقولون أنتم مواقون لسائر المسلمين وأهل الملل على أن الله خلق السماوات والأرض في ستة أيام وأنه خالق كل شيء وأنه القديم وكل ما سواه محدث مسبوق بالعدم ومقصودكم بالأدلة بيان ذلك فأي حاجة لكم إلى أن تسلموا للدهرية ما يستظهرون به عليكم وإذا جاز أن يكون الله خلقها وأحدثها بأفعال أحدثها قبل ذلك وكل حادث مسبوق بحادث مع أن ما سوى الله مخلوق مصنوع مفطور حصل مقصودكم وإذا كان الله تعالى لم يزل متكلما إذا شاء أو فاعلا لما يشاء لم يناقض هذا كون العالم مخلوقا له فتكون السماوات والأرض مخلوقة في ستة أيام كما أخبرت بذلك الرسل والله خالق كل شيء وكل ما سواه محدث مسبوق بالعدم ويقول لهم منازعوهم أنتم أردتم إثبات حدوث العالم وإثبات الصانع سبحانه بما جعلتموه شرطا في حدوثه بل وشرطا في العلم بالصانع فكان ما ذكرتموه مناقضا لحدوث العالم وللعلم بحدوثه وللعلم بإثبات الصانع وذلك أنكم ظننتم أنه لا يتم حدوث السماوات إلا بامتناع حوادث لا أول لها وأن إحداث الله تعالى لشيء من مخلوقاته لا يمكن إلا إذا بقي من الأزل إلى حين أحدث المحدثات لم يفعل شيئا من الأفعال ولا الأقوال بل ولا كان يمكنه عندكم الفعل الدائم ولا أن تكون كلماته دائمة لا نهاية

لها في الأزل ثم حين أحدثها هو على ما كان عليه قبل ذلك فحدث من غير تجدد شيء أصلا فلزمكم القول بترجيح أحد طرفي الممكن بلا مرجح وحدوث الحوادث بلا سبب ولزمكم تعطيل الصانع سبحانه وجحده وسلبه القدرة التامة حيث سلبتم قدرته على جنس الكلام والفعل في الأزل وقلتم يجب أن يكون جنس كلامه حادثا بعد أن لم يكن بل أن يكون مخلوقا في غيره لا قائما بذاته أو أنه لا يتكلم بمشيئته وقدرته وقلتم لا يمكنه أن يحدث شيئا إن لم يمتنع دوام الفعل منه فلا يكون قادرا فاعلا متكلما إلا بشرط أن لا يكون كان قادرا فاعلا متكلما وقلتم لا يجوز وجود الحوادث إلا بشرط ألا يحدث لها سبب حادث ولا يترجح أحد طرفي الممكن على الآخر إلا بشرط ألا يكون هناك سبب يقتضي الرجحان فجعلتم شرط حدوث العالم وسائر أفعال الله وكلامه ما يكون نقيضه هو الشرط وبدلتم القضايا العقلية كما حرفتم الكتب الإلهية ومن هنا طمعت الفلاسفة فيكم وزادوا القضايا العقلية تبديلا وإفسادا وزادوا في الكتب الإلهية تحريفا وإلحادا وصار أصل الأصول عندكم الذي بنيتم عليه

إثباتكم للصانع ولصفاته ولرسله وبه كفرتم أو ضللتم من نازعكم من أهل القبلة أتباع السلف والأئمة ومن غير أهل القبلة هو قولكم إذا كان كل واحد من الحوادث له أول استحال ألا يكون لمجموعها أول لأنها ليست سوى آحادها

والعقلاء يفرقون بصريح عقولهم بين الحكم والخبر والوصف لكل واحد واحد وبين الحكم والخبر والوصف للمجموع في مواضع كثيرة وأنتم تقولون بإثبات الجوهر الفرد فكل واحد من أجزاء الجسم جوهر فرد عندكم وليس الجسم جوهرا فردا بل المجموع من أفراد وقد ثبت للمجموع من الأحكام ما لا يثبت للفرد وبالعكس مجموع الإنسان إنسان وليس كل عضو منه إنسان وكذلك كل من الشمس والقمر والشجر والثمر وغير ذلك من الأجسام المجتمعة لها حكم ووصف لا يثبت لأجزائها والإنسان حي سميع بصير متكلم وليس كل واحد من أبعاضه كذلك فلم يجب إذا كان النوع والمجموع دائما باقيا أن يكون كل من أفراده دائما والأمور المقدارية والعددية كالكرات والدوائر والخطوط والمثلثات والمربعات والألوف والمئات كلها يثبت لأجزائها من الحكم ما لا يثبت لمجموعها وبالعكس فإذا وصف الشيء بأنه دائم أو طويل أو ممتد لم يلزم أن يكون كل واحد من أجزائه أو أفراده كذلك قال تعالى في الجنة أكلها دائم وظلها سورة الرعد 35 ومعلوم أن كل جزء من أجزاء الأكل والظل يفنى وينقضي والجنس دائم لا يفنى ولا ينقضي ولا توصف الأجزاء بما وصف به الكل

قال تعالى إن هذا لرزقنا ما له من نفاد سورة ص 54 فأخبر عن الجنس أنه لا ينفد وأن كل واحد من أجزائه ينفد ويقال للزمان والحركات في الأجسام إنها طويلة ممتدة ولا يقال للصغير من أجزائها إنه طويل ممتد فيكون الرب لم يزل متكلما إذا شاء أو لم يزل فاعلا لما يشاء هو بمعنى كونه لم يزل متكلما فعالا وبمعنى دوام كلامه وفعاله لا يستلزم أن كل واحد من الأفعال دائم لم يزل فإن قلتم الحادث من حيث هو حادث يقتضي أنه مسبوق بغيره كما أن الممكن من حيث هو ممكن يقتضي الافتقار إلى غيره والمحدث من حيث هو محدث يقتضي الاحتياج إلى غيره فكما أن الممكنات مفردها ومجموعها يلزم أن تكون مفتقرة إلى الفاعل وكذلك المحدثات فكذلك الحوادث مفردها ومجموعها يقتضي أن تكون مسبوقة بالغير وهذا من جنس قولهم الحركة من حيث هي تقتضي كونها مسبوقة بالغير لأن أجزاءها متعاقبة لا مجتمعة قال لكم منازعوكم هذا لفظ مجمل مشتبه وعامة حججكم وحجج غيركم الباطلة مبناها على ألفاظ مجملة متشابهة مع إلغاء الفارق

ويأخذون اللفظ المجمل المشتبه من غير تمييز لأحد معنييه عن الآخر فبالاشتراك والاشتباه في الألفاظ والمعاني ضل كثير من الناس

وذلك أن قولكم الحادث من حيث هو يقتضي أنه مسبوق بغيره أو الحركة من حيث هي تقتضي أن تكون مسبوقة بالغير يقال لكم الحادث المطلق لا وجود له إلا في الذهن لا في الخارج وإنما في الخارج موجودات متعاقبة ليست مجتمعة في وقت واحد كما تجتمع الممكنات والمحدثات المحدودة والموجودات والمعدومات فليس في الخارج إلا حادث بعد حادث فالحكم إما على كل فرد فرد وإما على جملة محصورة وإما على الجنس الدائم المتعاقب فيقال لكم أتريدون بذلك أن كل حادث فلا بد أن يكون مسبوقا بغيره أو أن الحوادث المحدودة لا بد أن تكون مسبوقة أو أن الجنس لا بد أن يكون مسبوقا أما الأول والثاني فلا نزاع فيهما وأما الثالث فيقال أتريدون به أن الجنس مسبوق بعدمه أم مسبوق بفاعله بمعنى أنه لا بد له من محدث الثاني مسلم والأول محل النزاع وكذلك في الحركة إن قلتم إن الحركة المعينة مسبوقة بأخرى أو بعدم فهذا لا نزاع فيه وإن قلتم إن نوعها مسبوق بالعدم فهذا محل النزاع وذلك أن من أعظم ما اعتمدوا عليه قولهم الحركة من حيث هي حركة تتضمن المسبوقية بالغير فإن الحركة تحول من حال إلى حال فإحدى الحالتين سابقة للحال الأخرى فلا تعقل حركة إلا مع سبق البعض على البعض وكل ما كان مسبوقا بغيره لم يكن أزليا فالحركة

يمتنع أن تكون أزلية فيقال لهم قولكم الحركة تستلزم المسبوقية بالغير أتريدون بالغير سبق بعض أجزائها على بعض وهو المعنى الذي دللتم عليه أم تريدون أنها مسبوقة بالعدم أم مسبوقة بالفاعل أما الأول وهو الذي دللتم عليه فإنه يقتضي نقيض قولكم وهو يقتضي أن الحركة لم يزل نوعها موجودا لأن كل ما هو حركة مسبوق بما هو حركة وكل حال تحول إليه المتحرك فهو مسبوق بحال أخرى وتلك الحال مسبوقة بأخرى فكان ما ذكرتموه دليلا على حدوث الحركة كما أنه يدل على حدوث أعيان الحركة وأجزائها فهو يدل على دوام نوعها وهو نقيض قولكم فكان ما ذكرتموه حجة في محل النزاع إنما يدل على مواقع الإجماع وهو في محل النزاع حجة عليكم لا لكم وحينئذ فيقول المنازع نحن نقول بموجب دليلكم وهو حجة عليكم وإن أردتم أن مسمى الحركة مسبوق بالعدم فلم تذكروا على هذا دليلا أصلا وهو مورد النزاع وإن أردتم أنه مسبوق بالفاعل فهذا أيضا يراد به أن كل جزء منها مسبوق بالفاعل ويراد به أن جنسها سبقه الفاعل سبقا انفصاليا وإن لم يقيموا دليلا على هذا فكان ما ذهبتم إليه لم تقيموا دليلا عليه وما أقمتم عليه

دليلا لا يدل على قولكم بل على نقيضه ولذلك يقال لخصومهم الفلاسفة أنتم لم تقيموا دليلا على قدم شيء من العالم بل عامة ما أقمتموه من الأدلة يستلزم دوام الفاعلية وهذا يدل على نقيض قولكم فإنه يقتضي أنه لم يزل يفعل والمفعول لا يكون إلا ما حدث عن عدم

وأما قدم شيء من العالم فلا دليل لكم عليه بل دليلكم يدل على نقيضه فإنه لو كان المفعول مقارنا للفاعل لزم ألا يحدث في العالم شيء والطائفتان جميعا أصل قولها الكلام في الحركة فهؤلاء يقولون يمتنع أن تكون الحركة دائمة فلا بد أن يكون جنس الحركة حادثا عن غير سبب حادث وهؤلاء يقولون بل جنس الحركة يمتنع أن يكون حادثا فيمتنع أن تحدث الحركة لا من حركة والزمان مقدار الحركة فيجب قدم نوعه ثم قالوا ولا حركة فوق حركة الفلك ولا قبلها ولا زمان إلا مقدار هذه الحركة فتكون هذه الحركة وزمانها أزليين فيقال لهم من أين لكم أنه لا حركة قبل حركة الفلك ولا فوقها وهل هذا إلا قول بلا علم ونفي لما لم تعلموا نفيه وتكذيب لما لم تحيطوا بعلمه ولما يأتكم تأويله ثم قولكم بأنه لا حركة إلا هذه الحركات مع أنه لا أول لها ولا آخر وهذا كذلك وهذا أكثر من ذلك بأضعاف مضاعفة قالوا فالجسم يمتنع أن يتحرك حركة لا تتناهى كما ذكر ذلك أرسطو لأن الجسم ينقسم فتكون حركة الجزء مثل حركة الكل لا تتناهى وهذا ممتنع يمتنع أن يكون الجزء مثل الكل قيل لهم بل هذا الذي ذكره أرسطو وتلقيتموه بالقبول يدل على نقيض مقصوده ومقصودكم فإن الجسم إذا قامت به حركة فحركة مجموع الجسم أكبر من حركة بعضه في المكان وهذا غير ممتنع عند أحد من العقلاء فليس حركة الجزء مثل حركة الكل ولكن كلاهما لا يتناهى

فيلزم أن يكون ما لا يتناهى بعضه أكثر من بعض في الزمان وما لا يتناهى لا يكون شيء أكبر منه فهذا يدل على فساد قولكم لأنكم تقولون إن حركة المحيط أعظم من الحركة المختصة بفلك الشمس والقمر وغيرهما وكلاهما لا يتناهى فهذا الذي ذكرتموه في حركة الجسم الواحد يستلزم بطلان قولكم في حركة الجسمين وأما الجسم الواحد فإن قولكم فيه ينبني على أنه يتبعض وأن حركته متبعضة حتى يقال إن بعضه يساوي كله في عدم النهاية وهذا ممتنع بل هي حركة واحدة لا أول لها ولا آخر ولا امتناع في ذلك ويقال للمتكلمين إن قلتم إنه مسبوق بالمحرك بمعنى أنه لا بد للحركة من محرك فهذا أيضا مسلم لكن قولكم إن المحرك لا يجوز أن يحرك شيئا حتى تكون الحركة ممتنعة عليه أولا ثم تصير ممكنة من غير تجدد شيء فتنقلب من الامتناع إلى الإمكان من غير حدوث سبب أصلا ولا يجوز أن يحدث شيئا حتى يحدثه بلا سبب

حادث أصلا هذا هو الذي ينازعكم فيه جمهور المسلمين وغيرهم ويقولون لكم لم يزل الله قادرا على الفعل والقدرة عليه مع امتناع المقدور جمع بين النقيضين فإن القدرة على الشيء تستلزم إمكانه فكل ما هو مقدور للرب تعالى فلا بد أن يكون ممكنا لا ممتنعا ويقولون إذا قلتم لم يكن قادرا على الفعل ثم صار قادرا لأن الفعل لم يكن ممكنا ثم صار ممكنا فما الموجب لهذا التجدد والتغير

فإن قلتم حدث ذلك بلا سبب كان هذا أعجب من قولكم الأول إذ كان القادر يصير قادرا بعد أن لم يكن من غير تجدد شيء أوجب قدرته وإن قلتم ما ذكره أبو الحسين المعقول من الفاعل هو المحصل للشيء عن عدم فيمتنع وجوده في الأزل قيل لكم إن الفاعل لا يكون فاعلا حتى يحصل الشيء عن عدمه فلا يكون الفعل نفسه أو المفعول نفسه قديما لكن لم قلتم إنه يشترط في الفعل المعين عدم غيره ولو قلتم إنه لا يكون فاعلا لهذه السماوات والأرض حتى لا يكون قبل ذلك فاعلا أصلا ولا يكون فاعلا حتى يكون جنس الفعل منه معدوما بل ممتنعا فهذا غير واجب في المعقول بل المعقول يعقل أنه حصل الشيء عن عدم وإذا كان قبل تحصيله حصل غيره عن عدم وهم قد يقولون كان في الأزل قادرا على الفعل فيما لم يزل وهذا كلام متناقض فإنه في حال كونه قادرا لم يكن الفعل ممكنا له عندهم فحقيقة قولهم كان قادرا حين لم يكن قادرا فإن القادر إنما يكون قادرا على ما يمكنه دون ما لا يمكنه فإذا كان الفعل في الأزل وهو الفعل الدائم أي الذي يدوم جنسه غير ممكن له لم يكن مقدورا له فلا يكون قادرا عليه وهذا مما أنكره المسلمون على هؤلاء المتكلمين وكان هذا من أسباب لعنة بعضهم على المنابر

ويقال لهم مقصودكم الأول نصر الإسلام والرد على مخالفيه وليس في كتاب الله ولا سنة رسوله ولا عن أحد من السابقين الأولين والتابعين لهم بإحسان هذا القول الذي أحدثتموه وجعلتموه أصل دين المسلمين ليس فيه أن الرب لم يزل لا يفعل شيئا ولا يتكلم بشيء ولا يمكنه ذلك ثم إنه بعد تقدير أزمنة لا نهاية لها فعل وتكلم وأنه صار متمكنا من الفعل والكلام بعد أن لم يكن متمكنا بل القرآن والسنة وكلام الصحابة والتابعين يناقض ما ذكرتموه فكان ما ابتدعتموه من الكلام الذي ادعيتم أنه أصل الدين مخالفا للسمع والعقل ثم إنه صار من تقلدكم ينقل عن المسلمين واليهود والنصارى أن هذا قولهم ولا يعرف هذا القول عن أحد من الأنبياء ولا أصحابهم بل المعروف عنهم يناقض ذلك ولكن الثابت عند الأنبياء أن كل ما سوى الله مخلوق حادث بعد أن لم يكن خلاف قول الفلاسفة الذين يقولون إن الأفلاك أو العقول أو النفوس أو شيئا غير ذلك

مما سوى الله قديم أزلي لم يزل ولا يزال ويقال قول القائل الفاعل هو المحصل للشيء عن عدم أتريد به الفاعل للشيء المشار إليه أنه لا يكون فاعلا له إلا إذا حصله عن عدم أم تريد به أنه لا يكون الفاعل في نفسه فاعلا لشيء حتى تكون فاعليته ممتنعة ثم صارت ممكنة أما الأول فمسلم والثاني ممنوع وسبب ذلك الفرق بين الفعل ونوعه فإذا لم يعقل فاعل لمعنى إلا بعد عدمه لم يلزم ألا يعقل كون الفاعل فاعلا إلا بعد أن لم يكن فاعلا بل العقل لا يعقل حدوث فاعلية بلا سبب

قال أبو الحسين البصري فإذا ثبت حدوث العالم فالدلالة على أن له محدثا هي أنه لا يخلو أن يكون حدث وكان يجوز أن لا يحدث أو كان يجب أن يحدث فلو حدث مع وجوب أن يحدث لم يكن بأن يحدث في تلك الحال أولى من أن يحدث من قبل فلا يستقر حدوثه على حال إذ كان حدوثه واجبا في نفسه وإن حدث مع جواز ألا يحدث لم يكن بالحدوث أولى من أن لا يحدث لولا شيء اقتضى حدوثه ويستدل على أنه عالم قادر فصح قولنا قال واستدل شيوخنا على أن الأجسام تحتاج إلى محدث بأن تصرفنا يحتاج إلى محدث لأجل أنه محدث فحدوث كل محدث يحوجه إلى محدث فإذا كانت الأجسام محدثة احتاجت إلى محدث والدلالة على حاجة تصرفنا إلى محدث هو أنه لو حدث بنفسه من غير محدث لحدث وإن كرهناه أو كنا ممنوعين منه فلما وقع بحسب قصدنا وانتفى بحسب كراهتنا علمنا أنه محتاج إلينا قال والدليل على أنه يحتاج إلينا لأجل حدوثه أنه إما أن يحتاج إلينا لحدوثه أو لبقائه او لعدمه فلو احتاج إلينا لبقائه لوجب ألا يبقى البناء إذا مات الباني ولا يجوز أن يحتاج إلينا لعدمه لأن تصرفنا كان معدوما قبل وجودنا وقبل كوننا قادرين فصح أنه يحتاج إلينا ليحدث ولأن حدوثه هو المتجدد بحسب قصدنا وإرادتنا وهو الذي لا يتجدد إذا كرهناه فعلمنا أنه يحتاج إلينا لأجل حدوثه قلت فهذا أصل أصول القوم الذي بنوا عليه دينهم الصحيح والفاسد فإن الإقرار بوجود الصانع تعالى وأنه حي عالم قادر ونبوة

نبيه حق لا ريب فيه وأما نفيهم صفات الرب تعالى ودعواهم أنه لم يتكلم بكلام قائم به ولا يرى لا في الدنيا ولا في الآخرة ونحو ذلك فهو من دينهم الفاسد وهذه الطريقة هي التي سلكها ابن عقيل إذا مال إلى شيء من أقوال المعتزلة فإنه كان قد أخذ عن أبي علي بن الوليد وأبي القاسم بن التبان وكانا من أصحاب أبي الحسين البصري ولهذا يوجد في كلامه نصر كلامهم تارة وإبطاله أخرى فإنه كان ذكيا كثير الكلام والتصنيف فيوجد له من المقالات المتناقضة بحسب اختلاف حاله كما يوجد لأبي حامد والرازي وأبي الفرج بن الجوزي وغيرهم وابن الجوزي

يقتدى به فيما يدخل فيه من الكلام مثل كلامه في منهاج الأصول وفي كف التشبيه ونحو ذلك ولهذا يوجد في كلام هؤلاء من نفي الصفات الخبرية ومنعهم أن تسمى الآيات والأحاديث آيات الصفات وأحاديث الصفات بل آيات الإضافات ونصوص الإضافات ونحو ذلك من الكلام الموافق لأقوال المعتزلة ما يبين به أن الأشعري وأئمة أصحابه من المثبتين للصفات الخبرية ونحو ذلك أقرب إلى السنة والسلف والأئمة كأحمد بن حنبل وغيره من كلام هؤلاء الذين مالوا في هذا إلى طريقة المعتزلة وهذه الطريقة التي سلكها أبو الحسين في إثبات أن المحدث لا بد له من محدث هي طريقة أبي المعالي وابن عقيل في كثير من كلامهم وغيرهم

والقاضي أبو بكر يذكر ما كان يشبهها في الأصلين من استدلاله على افتقار المحدث إلى محدث بالتخصيص والاستدلال على ذلك بالقياس والأشعري أحسن استدلالا منه مع أنهم كلهم سلكوا سبيل المعتزلة في هذا الأصل وسلموا كلامهم وهي طريقة أثبتوا فيها الجلي بالخفي وأرادوا بها إيضاح الواضح كمن يقرر القضايا البديهية بقضايا نظرية يسندها إلى قضايا أخرى بديهية وذلك أن العلم بأن المحدث لا بد له من محدث أبين في العقل من العلم بأن ما جاز حدوثه لم يكن بالحدوث أولى من ألا يحدث لولا شيء اقتضى حدوثه وبأن ما وجب حدوثه وجب في كل حال فإن هذه القضايا وإن كانت حقا وهي ضرورية فالعلم بأن المحدث لا بد له من محدث أبين منها والعقل يضطر إلى التصديق بهذه أعظم مما يضطر إلى التصديق بتلك وتصور طرفي هذه القضية أبده في العقل من تصور تلك ولا تعرض هذه القضية وتلك على سليم الفطرة إلا صدق بهذه قبل تلك وهذا كقول أبي المعالي ومن وافقه على طريقه إذ أثبت حدوث العالم فالحادث جائز وجوده وكل وقت صادفه وقوعه كان من المجوزات تقدمه عليه بأوقات ومن الممكنات استئخار وجوده عن وقته بساعات فإذا وقع الوجود الجائز بدلا عن استمرار العدم المجوز قضت العقول ببداهتها بافتقاره إلى مخصص خصصه بالوقوع وذلك أرشدك

الله مستبين على الضرورة لا حاجة فيه إلى سبر الغير والتمسك فيه بسبيل النظر ثم إذا وضح اقتضاء الحادث مخصصا على الجملة فلا يخلو ذلك المخصص من أن يكون موجبا وقوع الحدوث بمنزلة العلة الموجبة معلولها وإما أن تكون طبيعة كما صار إليه الطبائعيون وباطلا أن يكون جاريا مجرى العلل فإن العلة توجب معلولها على الاقتران فلو قدر المخصص علة لم يخل من أن تكون قديمة أو حادثة فإن كانت قديمة

فيجب أن يجب وجود العالم أزلا وذلك يفضي إلى القول بقدم العالم وقد أقمنا الدلالة على حدثه وإن كانت حادثة افتقرت إلى مخصص ثم يتسلسل القول في مقتضى المقتضى ومن زعم أن المخصص طبيعة فقد أحال فيما قال فإن الطبيعة عند مثبتها توجب أثرها إذا ارتفعت الموانع فإن كانت الطبيعة قديمة فلتقتض قدم العالم وإن كانت حادثة فلتكن مفتقرة إلى مخصص قال وإذا بطل أن يكون مخصص العالم علة أو طبيعة موجبة بنفسها لا على اختيار فتعين بعد ذلك القطع بأن مخصص الحوادث فاعل لها على الاختيار مخصص إيقاعها ببعض الصفات والأوقات قلت فهذه الطريقة هي من جنس طريقة أبي الحسين كما ترى وهي من جنس طريقة القاضي أبي بكر والقاضي أبي يعلى وابن عقيل وغيرهم ومعلوم لكل ذي فطرة سليمة أن العلم بأن الحادث لا بد له من محدث أبين من العلم بأن التخصيص لا بد له من مخصص فإنه ليس التخصيص إلا نوعا من الحوادث فإنهم لا يريدون بذلك أن كل

تخصيص سواء كان محدثا أو قديما لا بد له من مخصص فاعل له على الاختيار فإن القديم يمتنع عندهم أن يكون له فاعل فلم يبق إلا التخصيص الحادث فيكون المعنى أن كل تخصيص حادث لا بد له من مخصص فاعل مختار والتخصيص الحادث إما أن يكون مساويا للحادث في العموم والخصوص أو يكون أخص منه فإن كان مساويا له كان هذا بمنزلة أن يقال المفعول الحادث والمتجدد الحادث وما أشبه ذلك وإن كان أخص منه كان استدلالا على أن كل محدث لا بد له من محدث لأن هذا النوع من الحادث لا بد له من محدث ثم إن هذا النوع هو المطلوب إثباته بالدليل فيكون استدلالا على هذا النوع بالجنس ثم استدلالا على الجنس بذلك النوع فيكون استدلالا بالشيء على نفسه لكن يقال من جهتهم التخصيص وإن كان مساويا للحدوث في العموم والخصوص فجهة كونه تخصيصا غير جهة كونه حدوثا وهم استدلوا بما فيه من التخصيص وإن كان مشروطا بالحدوث على أنه لا بد له من مخصص فيقال هذا صحيح لكن عليه سؤلان أحدهما أن جهة كونه حدوثا أدل على المحدث من جهة دلالة كونه مخصصا على المخصص فإنه لو قال لهم قائل لا نسلم أن التخصيص لا بد له من مخصص لم يكن لهم جواب إلا ما هو دون جوابهم لمن قال لا نسلم أن المحدث لا بد له من محدث

وإذا كان قد قال إن ما جاز تقدمه وتأخره فإذا وقع وجوده بدلا عن عدمه قضت العقول ببدائهها بافتقاره إلى مخصص خصصه بالوقوع فلأن يقال ما حدث بعد أن لم يكن فإن العقول تقضي ببدائهها بافتقاره إلى محدث أحدثه أولى وأحرى فإن العلم بافتقار المحدث إلى محدث أبين

من العلم بافتقار المخصص إلى المخصص وافتقار ترجيح أحد طرفي الممكن على الآخر إلى مرجح السؤال الثاني أن يقال لهؤلاء كلهم كأبي الحسين ومن وافقه هذه المقدمة التي بنيتم عليها إثبات الصانع تعالى تناقضتم فيها فإن حاصلها أن الممكن لا يترجح أحد طرفيه على الآخر إلا بمرجح أو لا يترجح وجوده على عدمه إلا بمرجح فإن هؤلاء يقولون اذا حدث مع جواز ان يحدث وان لا يحدث لم يكن بالحدوث اولى من ان لا يكون والآخرون يقولون إذا تخصص بوقت دون وقت مع تشابه الأوقات أو بقدر دون دون قدر لم يكن تخصيصه بأحدهما أولى من الآخر إلا بمخصص والأول ينبني على أنه قد استوى بالنسبة إلى ذاته الحدوث وعدمه فيفتقر إلى مرجح للحدوث والثاني ينبني على أن الأزمنة والمقادير والصفات مستوية فلا بد من مخصص يخصص أحدهما بالوقوع فيه وكل هذا مبني على أن الأمرين المتساويين في الإمكان لا يترجح أحدهما إلا بمرجح وهذا حق في نفسه لكنهم نقضوه حيث قالوا إن هذه المحدثات والتخصيصات تقع بلا سبب يقتضي حدوثها و لا اختصاصها

فإنهم وإن أثبتوا فاعلا لكن يقولون إن نسبة قدرته وإرادته إلى جميع الممكنات سواء وأنه حدثت الحوادث بلا سبب حادث أصلا بل حال الفاعل قبل الفعل وحين الفعل سواء ومعلوم أن هذا تصريح برجحان الممكن بلا مرجح تام وهؤلاء يقولون القادر المختار يرجح أحد مقدوريه على الآخر بلا مرجح وهذا هو أصل قول القدرية وهو أصل قول الجهمية الجبرية فالقدرية أخرجوا به أفعال الحيوان أن تكون مخلوقة لله وقالوا إن العبد قادر مختار فترجح الفعل على الترك بلا مرجح وقالوا إن ما أنعم الله به على أهل الإيمان والطاعة مما يؤمنون به ويطيعون هو مثل ما أنعم به على أهل الكفر والمعصية فإنه أرسل الرسل إلى الصنفين وأقدر الصنفين وأزاح علل الصنفين وفعل كل ما يمكن من اللطف الذي يؤمن عنده الصنفان بمنزلة من أعطى ابنيه مالا بالسوية ثم قالوا إن المؤمن فعل الطاعة من غير نعمة خصه الله بها تعينه على الإيمان والكافر فعل الكفر من غير سبب من الله وهذا القول مخالف للشرع والعقل فإن الله بين ما خص به المؤمنين من نعمة الإيمان في غير موضع كقوله تعالى ولكن الله حبب إليكم الإيمان وزينه في قلوبكم وكره إليكم الكفر والفسوق والعصيان أولئك هم الراشدون سورة الحجرات 7 والقدرية يقولون إن هذا خطاب لجميع الخلق وليس الأمر كذلك بل هو خطاب للمؤمنين كما قال أولئك هم الراشدون

وكما قيل قبل ذلك يا أيها الذين آمنوا إن جاءكم فاسق بنبإ فتبينوا أن تصيبوا قوما بجهالة فتصبحوا على ما فعلتم نادمين واعلموا أن فيكم

رسول الله لو يطيعكم في كثير من الأمر لعنتم ولكن الله حبب إليكم الإيمان وزينه في قلوبكم سورة الحجرات 6 7 فهذا خطاب للمؤمنين لا لجميع الناس وأيضا فإن العبد إذا كان قادرا على الطاعة والمعصية فلو لم يحدث سبب يوجب وقوع أحدهما دون الآخر للزم الترجيح بلا مرجح وذلك السبب إن كان من العبد فالقول فيه كالقول في الفعل فلا بد أن يكون السبب الحادث الموجب للترجيح من غير العبد والسبب الذي به وقعت الطاعة نعمة من الله خص بها عبده المؤمن ثم إن القدرية من المعتزلة وغيرهم بنوا على هذا أن الرب لم يكن يتكلم ولا يفعل ثم خلق الكلام والمفعولات بغير سبب اقتضى الترجيح وأما المثبتون للقدر من الجهمية ونحوهم فخالفوهم في فعل العبد وقالوا إنه لا يترجح أحد مقدوريه على الآخر إلا بمرجح ووافقوهم في فعل الله ولهذا يوجد كلام الرازي ونحوه من هؤلاء متناقضا في هذا الأصل فإذا ناظروا القدرية استدلوا على أن القادر لا يرجح مقدورا إلا بمرجح وإذا أرادوا إثبات حدوث العالم وردوا على الدهرية بنوا ذلك على أن القادر يرجح أحد مقدوريه على الآخر بلا مرجح وقالوا إن ترجيح أحد طرفي الممكن على الآخر بغير مرجح يصح من القادر المختار ولا يصح من العلة الموجبة وادعوا الفرق بين الموجب بالذات وبين الفاعل بالاختيار في هذا الترجيح

وهذا حقيقة قول القدرية لكن جهم نفسه نفى كون العبد قادرا ونفى أن يكون له قدرة على فعل وحينئذ إذا قال إن القادر المختار يرجح أحد مقدوريه بلا مرجح لم ينتقض قوله بناء على أصله الفاسد والأشعري وغيره ممن يقول إن العبد كاسب وله قدرة ويقولون ليس بفاعل حقيقة ولا لقدرته تأثير في المقدور إن حصل فرق معنوي بين قولهم وقول جهم احتاجوا إلى الفرق بين فعل الرب وفعل العبد وإلا كانوا مثل جهم واما جمهور المثبتين للقدر الذين يقولون للعبد قدرة وفعل وهذا قول السلف والأئمة فعندهم أن العبد فاعل قادر مختار وهو لا يرجح أحد مقدوريه على الآخر إلا لمرجح والرازي يميل إلى قول هؤلاء ويثبت للعبد قدرة وداعيا وأن مجموعهما يستلزم وجود الفعل فهؤلاء الطوائف من الكلابية والكرامية والأشعرية ومن وافقهم من أهل الحديث والفقه وغيرهم وإن خالفوا المعتزلة في القدر فهم يشاركونهم في الأصل الذي بنى أولئك قولهم في القدر عليه وهم يناظرون الفلاسفة القائلين بالموجب بالذات وأهل الطبع القائلين بأن فاعل العالم علة تامة أزلية تستلزم معلولها وهذا القول أشد فسادا فإن حقيقة قول هؤلاء أنه ليس لحوادث العالم محدث كما أن حقيقة قول القدرية أنه ليس لفعل الحيوان محدث فما قاله القدرية في فعل الحيوان قاله هؤلاء في جميع حوادث العالم

لأن العلة التامة المستلزمة لمعلولها لا يصدر عنها حادث لا بوسط ولا بغير وسط فهؤلاء شبهوا فعله بفعل الجمادات مع تناقضهم وتقصيرهم فيما جعلوه فعل الجمادات والقدرية شبهوا فعله بفعل الحيوانات مع تناقضهم وتقصيرهم فيما جعلوه فعل الحيوانات ثم إن المثبتين للقدر من الكلابية وغيرهم يخالفون المعتزلة في إثبات القدر وفي بعض مسائل الصفات ويجعلون المخصص هو الإرادة القديمة التي نسبتها إلى جميع المرادات سواء وقالوا إن من شأن الإرادة أن تخصص أحد المثلين عن الآخر بلا سبب ولهذا بنوا أصولهم على أن التخصيص بأحد الوقتين لا بد له من مخصص ثم كلام أبي الحسين وأمثاله أحذق من كلام هؤلاء من وجه وأنقص من وجه فإنه من حيث جعل نفس وجود الحدوث بدلا عن العدم مع جواز أن لا يحدث دليلا على المقتضى لحدوثه كلامه أرجح من كلام من جعل الدليل هو التخصيص بوقت دون وقت فإن نفس الحدوث فيه من التخصيص ما يستغنى به عن نسبة الحادث إلى الأوقات وأما كونه أنقص فإنه متناقض من وجه آخر وذلك أنه قال لو حدث مع وجوب أن يحدث لم يكن بأن يحدث في تلك الحال أولى من أن يحدث من قبل فلا يستقر حدوثه على حال إذ كان حدوثه واجبا فإنه بعد أن يتجاوز عن أن نفس الحدوث يستلزم المحدث ولو قدر واجبا يقال له إذا قدرت الحدوث واجبا فلم لا يجوز أن يكون حدوثه في حال أولى منه في حال أخرى ويكون واجبا في تلك الحال دون غيرها

فإن قال لأن الأحوال مستوية قيل له الأحوال مستوية سواء قدر أن الحدوث واجب أو جائز فلا بد من مخصص سواء قدر الحدوث واجبا أو جائزا وإن قال إن الواجب لا يختص بحال دون حال بخلاف الجائز قيل هذا حق فيما وجب بنفسه لكن ليس العلم به بأبين من العلم بكون الحادث لا يحدث بنفسه بل يحتاج ذلك إلى مزيد بيان وإيضاح أكثر من هذا لأنه قد تقدم تقريره بأن القديم واجب الوجود في كل حال فإنه موجود في الأزل فلا يجوز أن يكون وجوده على طريق الجواز ولا بالفاعل فتعين أن يكون واجبا ولم يقرر أن الواجب لا يختص بوقت دون وقت فإن قيل هذا بين معروف بنفسه معلوم بالضرورة قيل له إذا عرضنا على عقول العقلاء أن الواجب هل يكون واجبا في وقت دون وقت وأن الحادث هل يحدث بنفسه كان ردهم لهذا الثاني أعظم من ردهم لذاك فلا يقرر الأبين بالأخفى وأيضا فهذا أرجح من ذاك من وجه آخر وذلك أن الفلاسفة الدهرية الإلهيين من المتاخرين كابن سينا وغيره يقولون إن الواجب قد يكون قديما وهو واجب بغيره فالواجب بغيره عندهم قد لا يكون محدثا مع كونه مفتقرا إلى مخصص موجب فإذا عرف افتقاره إلى موجب لم يلزم على قولهم أن يكون له محدثا ولم يقل أحد

من هؤلاء إن المحدث يكون بغير محدث ومن قال هذا فإنه لا ينكر افتقار المخصص

إلى مخصص فحينئذ فمن أقر بالمحدث أقر بالمخصص من غير عكس وما دل على المحدث دل على المخصص بالاتفاق وفي العكس نزاع وأيضا فلو نازعه منازع في أن ما وجب حدوثه يجوز أن يحدث في وقت دون وقت وقال هذا كما تقول أنت إن القادر يخصه بوقت دون وقت لاحتاج إلى جواب فإن قال القادر له أن يرجح أحد مقدوريه بلا مرجح كالجائع والهارب قال له المعترض فهذا الترجيح واجب أو جائز فإن قال واجب قال فلم اختص بوقت دون وقت وان قال جائز قال فحدوثه مع جواز أن لا يحدث يفتقر إلى ترجيح آخر وإلا لم يكن بالحدوث أولى وإن قال العلم بأن الواجب بنفسه لا يختص بزمان دون زمان ضروري قال المعترض والعلم بأن الحادث لا بد له من محدث علم ضروري فإن زعم أن هذا ليس بضروري بل نظري أمكن المعترض أن يقابله ويقول العلم بأن الواجب لا يختص نظري لا ضروري والمقصود هنا التنبيه على أصول هؤلاء التي هي عمدتهم وعليها بنوا

دينهم الحق وما أدخلوه فيه من البدع وأن ذلك إما أن يكون باطلا وإما أن يكون حقا طولوه بما لا ينفع بل قد يضر واستدلوا على الجلي بالخفي بمنزلة من يحد الشيء بما هو أخفى منه وإذا كانت الحدود والأدلة إنما يراد بها البيان والتعريف والدلالة والإرشاد فإذا كان المعروف المعلوم في الفطرة ويجعل خفيا يستدل عليه بما هو أخفى منه أو يدفع ويذكر ما هو نقيضه ومخالفه وكانت هذه طرق السلف والأئمة التي دل عليها الكتاب والسنة وهي الطرق الفطرية العقلية اليقينية الموافقة للنصوص الإلهية تبين أن من عارض تلك الطرق الشرعية معقولها ومنقولها بمثل هذه الطرق البدعية بل عدل عنها إليها كان في ضلال مبين كما هو الواقع في الوجود والله يقول الحق وهو يهدي السبيل والله يدعو إلى دار السلام ويهدي من يشاء إلى صراط مستقيم سورة يونس 25 وأما طريق شيوخ المعتزلة التي ذكرها أبو الحسين وعدل عنها فهي أبعد وأطول والأسولة عليها أكثر كما لا يخفى ذلك مع أن هذه الطرق لم تتضمن كذبا ولا باطلا من جهة أنها إخبار بالشيء على خلاف ما هو عليه أو من جهة أنها قضايا كاذبة بل من جهة الاستدلال على الشيء بما هو أخفى منه بخلاف كلامهم في الترجيح بلا مرجح والحدوث بلا سبب وإبطال دوام الحوادث فإن منازعيهم يقولون كلامهم في ذلك

من نوع الكذب الباطل وإن لم يتعمدوا الكذب كسائر المقالات الباطلة وهاتان الطريقتان اللتان ذكرهما أبو الحسين عنه وعن شيوخه هما اللتان اعتمد عليهما كثير من المثبتين للصفات الذين استدلوا بطريقة الأعراض والحركات على حدوث الأجسام كالقاضي أبي بكر والقاضي أبي يعلى في المعتمد وغيرهما فإنهم سلكوا هذه الطريق فأثبتوا وجودها وأن الأجسام لا تخلو عنها وأنها لا تبقى زمانين وأنها محدثة وأن ما لا يخلو منها فهو محدث لأن الحوادث لها أول وأبطلوا وجود ما لا يتناهى مطلقا وذكروا النزاع في ذلك مع معمر والنظام وابن الراوندي وغيرهم وأثبتوا ذلك بنظير ما تقدم من الحجج وقالوا إن ما لا ينفك عن الحوادث فهو محدث وقالوا إذا ثبت أن ذلك محدث فلا بد له من محدث أحدثه وصانع صنعه خلافا للملحدة في نفي الصانع قالوا والدلالة عليه أن المحدث لو لم يتعلق بمحدث لم تتعلق الكتابة

بكاتب ولا الضرب بضارب لأن ذلك كله يتعذر إذ استحالة محدث لا محدث له كاستحالة كتابة لا كاتب لها فلو جاز وجود محدث لا محدث له لجاز محدث لا إحداث له وذلك محال وهؤلاء يقولون المحدث عين الإحداث فحقيقة قولهم وجود محدث لا إحداث له وقد جعلوا هنا نفي هذا مقدمة معلومة يحتج بها قالوا وأيضا فإنا نرى الحوادث يتقدم بعضها بعضها ويتأخر بعضها عن بعض ولولا أن مقدما قدم منها ما قدم وأخر منها ما أخر لم يكن ما تقدم منها أولى من أن يكون متأخرا وما تأخر أولى من أن يكون متقدما فدل ذلك على أن لها مقدما محدثا لها قدم منها ما قدم وأخر منها ما أخر ثم لا يخلو ذلك الأمر من أن يكون نفس الحادثات أو معنى فيه أو لا نفسه ولا معنى فيه أو لجاعل جعله فيستحيل أن يكون ذلك لنفسه لأن نفسه هو وجوده والشيء لا يجوز أن يفعل نفسه ولا يجوز أن يكون لذاك المعنى لأن ذاك المعنى لا بد أن يكون موجودا إذ المعدوم ليس له تأثير في ذلك وإذا كان موجودا فلا يخلو من أن يكون قديما أو محدثا لا يجوز أن يكون قديما لأنه لو كان قديما لوجب قدم الجسم المحدث وذلك باطل وإن كان محدثا فلا بد أن يكون متقدما أو متأخرا فإن كان كذلك مع جواز أن لا يكون متقدما لقدم موجبه فلا يكون كذلك إلا لمعنى آخر وذلك المعنى لمعنى آخر إلى غير نهاية

ولا يجوز أن يكون كذلك لا لنفسه ولا لمعنى ولا لأمر لأن ذلك يؤدي إلى أن لا يكون بالوجود في وقت أولى من عدمه وبقائه على عدمه ولما علم أن اختصاصه بالوجود أولى من عدمه بطل أن يكون كذلك إلا لأمر وإذا بطلت هذه الأقسام علم أن هذه الحوادث إنما اختصت في الوجود في أوقات معينة لجاعل جعله وأراد تقديم أحدهما على الآخر وتأخر

بعضها عن بعض فثبت ما قلناه فهذا الذي ذكره القاضي أبو يعلى ومن سلك هذه الطريقة كأبي محمد ابن اللبان وقبلهما القاضي أبو بكر وغيرهم هي من جنس ما تقدم وهؤلاء غالبهم إذا ذكروا طريقتهم في حدوث الأجسام بأن ما لا يسبق الحوادث فهو حادث ذكروا ذلك مسلما كأنه بين وإذا ذكروا مع ذلك أن الحوادث يجب تناهيها جعلوا ذلك بمنزلة المسلم أو المقدمة الضرورية تسوية بين النوع وأشخاصه فيقولون مثلا إذا أثبتوا حدوث الأعراض وأن الجسم مستلزم لها الحوادث لها أول ابتدئت منه خلافا لابن الراوندي وغيره من الملحدة والدلالة على ذلك علمنا بأن معنى المحدث أنه الموجود عن عدم ومعنى الحوادث أنها موجودة عن عدم فلو كان فيها ما لا أول له لوجب أن يكون قديما وذلك فاسد لما بينا من إقامة الدلالة على حدوثها

والجمع بين قولنا حوادث وأنه لا أول لها مناقضة ظاهرة في اللفظ والمعنى وذلك باطل ثم يقولون وإذا ثبت ما ذكرنا من ثبوت الأعراض وحدوثها وأن الجواهر لم تخل منها ولم تسبقها وجب أن تكون محدثة كهي لأن الجواهر لا تخلو من أن تكون موجودة معها أو بعدها أو قبلها فإذا بطل أن تكون الجواهر موجودة قبل وجود الأعراض وبطل أن توجد بعدها وجب أن تكون موجودة معها وثبت حدوثها كحدوث الأعراض فهذا الذي يقوله هؤلاء كالقاضيين ومن وافقهما على ذلك وهذا لفظ القاضي أبي بكر والقاضي أبي يعلى ونحوهما والمعترض على ذلك يقول إن موضع المنع لم يقيموا عليه حجة وإنما قالوا معنى الحوادث أنها موجودة عن عدم فلو كان فيها ما هو لا أول له لوجب أن يكون قديما وهم لا يقولون فيها ما لا اول له بل كل حادث له اول عندهم وانما يقولون إن جنسها لا أول له بمعنى أنه لم يزل كل حادث قبله حادث وبعده حادث وحينئذ فيقولون إنه لا مناقضة بين قولنا حوادث وقولنا لا أول لها لأن معنى قولنا حوادث أن كل واحد واحد منها حادث بعد أن لم يكن ليس معناه أن جنسها حادث والذي لا أول له هو الجنس عندهم لا كل واحد واحد فالذي أثبتوا له الحدوث هو كل واحد واحد من الأعيان وتلك لم يثبتوا لشيء منها قدما ولا قالوا لا أول لشيء منها والذي قالوا لا أول له بل هو قديم هو النوع المتعاقب وذلك لم يقولوا إنه حادث

ثم إن هؤلاء أيضا بعد ذلك يقررون ما يدعونه من امتناع حوادث لا أول لها في ضمن دعواهم امتناع وجود ما لا يتناهى فيسلكون طريقين طريقة تخص الحوادث المتعاقبة تعم كل ما لا يتناهى فيقعدون قاعدة فيقولون لا يجوز وجود موجودات لا نهاية لعددها سواء كانت قديمة أو محدثة خلافا لمعمر والنظام وابن الراوندي وغيرهم من الملحدة في

قولهم يجوز وجود ذوات محدثة لا نهاية لها وخلافا للفلاسفة في قولهم يجوز وجود جواهر قديمة لا غاية لها ثم يقولون والدليل على ذلك أن كل جملة من الجمل لو ضممنا إليها خمسة أجزاء لعلم ضرورة أنها زادت أو نقصت منها خمسة أجزاء لعلم ضرورة أنها قد نقصت وإذا كان هذا كذلك وجب أن تكون متناهية لجواز قبول الزيادة والنقصان عليها لأن كل ما تأتى فيه الزيادة والنقصان وجب أن يكون متناهيا من جهة العدد الدليل على هذا المعدودات لما لم تصح عليها الزيادة والنقصان استحال أن تكون متناهية وإذا كان كذلك استحال وجود موجودات غير متناهية قديمة كانت أو محدثة وليس لأحد أن يقول يلزمكم على هذا أن تقولوا إن معلومات الباري عز وجل أكثر من مقدوراته لأن جميع مقدوراته معلومة وله معلومات لا يصح أن تكون مقدورة وهي ذاته تعالى وسائر صفاته

وسائر الباقيات والمحالات التي لا يصح وجودها لأن مقدورات الباري ومعلوماته على ضربين موجودات ومعدومات فالموجودات من المقدورات والمعلومات كلها متناهية والمعدومات منها غيرمتناهية ولا يصح فيها الزيادة والنقصان وإذا كان الأمر على ما ذكرناه بطل ما قالوه فهذا الذي يذكره مثل هؤلاء كالقاضيين وابن اللبان أو غيرهم وهذه الطريق هي طريق التطبيق ومبناها علىأن ما لا يتناهى لا يتفاضل وعليها من الكلام والاعتراض ما قد ذكر في غير هذا الموضع إذ المقصود هنا التنبيه على طرق الناس في الأصول التي يقول القائل إنها تستلزم ما يخالف النصوص ومنهم من يسلك في دعوى امتناع دوام الحوادث مسلك الضرورة كما سلكه طوائف منهم أبو المعالي في إرشاده الذي جعله إرشادا إلى قواطع الأدلة وجعل أصل الأصول الذي بني عليه جميع ما يذكره من أصول الدين التي بها كفر أو بدع من خالفه هو دليل الأعراض المذكور وسلك فيه مسلك من تقدمه من أهل الكلام السالكين طريق المعتزلة في تقرير ذلك وهو مبني على أربعة أركان إثبات الأعراض ثم إثبات حدوثها ثم إثبات لزومها للجسم قال والأصل الرابع يشتمل على إيضاح استحالة حوادث لا أول لها

قال والاعتناء بهذا الركن حتم فإن إثبات العرض منه يزعزع جملة مذاهب الملحدة فأصل مقالتهم أن العالم لم يزل على ما هو عليه فلم تزل دورة الفلك قبل دورة إلى غير أول ثم لم تزل الحوادث في عالم الكون والفساد تتعاقب كذلك إلى غير مفتتح فكل ولد مسبوق بوالد وكل زرع مسبوق ببذر وكل بيضة مسبوقة بدجاجة فنقول موجب أصلكم يقضي بوجود حوادث لا نهاية لأعدادها ولا غاية لآحادها على التعاقب في

الوجود وذلك معلوم بطلانه بأوائل العقول فإنا نفرض القول في الدورة التي نحن فيها ونقول من أصل الملحدة أنه انقضى قبل الدورة التي نحن فيها دورات لا نهاية لها وما انتفت عنه النهاية يستحيل أن ينصرم بالواحد على إثر الواحد فإذا تصرمت الدورات التي قبل هذه الدورة أذن انقضاؤها بتناهيها وهذا القدر كاف في غرضنا قلت وهذه الحجة هي التي تقدم ذكر اعتراض كثير من النظار

عليها حتى أتباع أبي المعالي كالرازي والآمدي والأرموي وغيرهم وهم ينازعونه في قوله إن بطلان ذلك معلوم بأوائل العقول ويقولون قد جوز ذلك طوائف متنوعة من العقلاء الذين لم يتلقه بعضهم عن بعض من أهل الملل المسلمين واليهود والنصارى ومن الفلاسفة الأولين والآخرين وغيرهم بل قد يقولون إن هذا قول الأنبياء وأتباعهم وفضلاء الطوائف لا يريدون أن قدم العالم هو قول الأنبياء بل يعلمون أن الله خلق السماوات والأرض وما بينهما في ستة أيام كما أخبرت به الأنبياء لكن يقولون ما زال الله تعالى متكلما تكلم بما شاء أو ما زال فاعلا يفعل بنفسه ما شاء أو ما زال يفعل الحوادث شيئا بعد شيء أو نحو ذلك من المقالات التي يقولون إنها موافقة لقول الأنبياء صلوات الله عليهم وأن أقوال الأنبياء لا تتم إلا بها وأما قدم الأفلاك ودوامها فهو قول طائفة قليلة كأرسطو وأتباعه وقد نقل أرباب المقالات أنه أول من قال بقدم ذلك من الفلاسفة وأن الفلاسفة المتقدمين كانوا على خلاف قوله في ذلك وقول أرسطو هذا وأتباعه هو من أقوال الملاحدة المخالفين للرسل فإن الأقوال التي تخالف ما علم من نصوص الأنبياء هي من أقوال الملاحدة ومن عارض نصوص الأنبياء بعقله كان من الملاحدة وأما الأقوال التي قالها الرسل أو قالت ما يستلزمها ولم تقل نقيض ذلك فهذه لا تضاف إلى الملاحدة بل من عارض نصوص الأنبياء بمعقوله وادعى تقديم عقله على أقوال الأنبياء واستند في ذلك إلى أصل اختلف فيه العقلاء ولم يوافقه عليه الأنبياء كان أقرب إلى أقوال

أهل الإلحاد ولكن قد تشتبه على كثير من النظار فينصرون ما يظنونه من أقوال الأنبياء بما يظنونه دليلا عقليا ويكون الأمر في الحقيقة بالعكس لا القول من أقوال الأنبياء بل قد يكون مناقضا لها ولا الدليل دليلا صحيحا في العقل بل فاسدا فيخطئون في العقل والسمع ويخالفونهما ظانين أنهم موافقون للعقل والسمع وآية ذلك مخالفتهم لصرائح نصوص الأنبياء وما فطر الله عليه العقلاء فمن خالف هذين كان مخالفا للشرع والعقل كما هو الواقع في كثير من نفاة الصفات والأفعال والمقصود هنا أن المعترضين على ما ذكر في تناهي الحوادث يقولون لم

يذكر على وجوب تناهيها دليلا فإن عمدته قوله ما انتفت عنه النهاية يستحيل أن ينصرم بالواحد على إثر الواحد فإذا تصرمت الحوادث أذن انقضاؤها بتناهيها وهم يقولون لفظ الانتهاء لفظ مجمل أتريد به الانتهاء بمعنى أنه لا أول لها أو الانتهاء بمعنى انقضاء ما مضى أما الانتهاء بالمعنى الثاني فإنهم لا ينازعون فيه بل يسلمون أن ما انتهى فقد انتهى لكن لا يسلمون أن الحوادث انتهت بل يقولون لم تزل ولا تزال فإن الانتهاء انقطاعها وانصرامها ونفادها وهي لم تنفد ولم تنقطع وإن قيل الماضي قد وجد بخلاف المستقبل

قيل وجود ما وجد مع دوامها لا يوجب انتهاؤه فإن قيل فنحن نقدر أنها انتهت وفرغت قيل إذا قدر تناهيها لزم تناهيها على هذا التقدير وقيل إن أريد بتناهيها أن ما مضى هو محدود بالحد الفاصل بين الماضي والمستقبل وهذا انتهاء قيل هل أن هذا يسمى انتهاء لكن على هذا التقدير فهي منتهية من هذا الطرف الذي انتهت إليه لا من الطرف الأول الذي لا ابتداء له وعلى هذا فهؤلاء لا ينازعون في الانتهاء بهذا المعنى بل يقولون كل ما مضى من الحوادث فقد انتهى وانقضى وانصرم وفرغ وهذا هو الذي نفاه الله عن كلماته وعن نعيم أهل الجنة كما قال تعالى إن هذا لرزقنا ما له من نفاذ سورة ص 54 وقال أكلها دائم وظلها سورة الرعد 35 وقال لا مقطوعة ولا ممنوعة سورة الواقعة 33 وقال قل لو كان البحر مدادا لكلمات ربي لنفد البحر قبل أن تنفد كلمات ربي ولو جئنا بمثله مددا سورة الكهف 109 وأما عدم الانتهاء بمعنى أنه لا ابتداء لها فلم يذكر دليلا على امتناعه فإن القائل إذا قال ما انتفت عنه النهاية بمعنى أنه لا ابتداء

له يستحيل أن ينصرم بالواحد على إثر الواحد فإن الحوادث إذا انصرمت أذن انقضاؤها بتناهيها قيل له انقضاؤها يؤذن بتناهيها من آخرها فالانتهاء والانصرام هنا معناهما واحد فكأن القائل قال إذا انتهيت فقد انتهيت وإذا انصرمت فقد انصرمت واما كون الانقضاء والانتهاء من الآخر يؤذن بأن لها مبدأ كان بعد أن لم يكن فليس في الانتهاء ما يؤذن بحدوث الابتداء بل هذا هو رأس المسألة وليس الاطراد بالانتهاء هنا انقطاعها بالكلية حتى لا يوجد شيء منها بل المراد انتهاء ما مضى منها فإن ما انقطع بالكلية فعدم جنسه يمكن أن يقال إن له مبتدأ ولو كان قديم الجنس لم يعدم فإن ما وجب قدمه امتنع عدمه سواء كان شخصا أو نوعا وأما إذا أريد بالانتهاء انتهاء ما مضى مع دوام النوع في المستقبل فليس في هذا الانتهاء ما يستلزم أن يكون أوله محدودا ومن المعلوم أن العقل إذا قدر حوادث متوالية لم تزل ولا تزال كان يعلم أن

كل واحد منها قد انصرم وانصرم ما قبله مع أنه قد قدر دوام هذا النوع كما يعلم أن كل واحد منها له أول ومع تقديره أنه لا أول لها فعلم أن هذا التقدير لا ينافي انصرام ما انصرم ولا حدوث ما حدث وإذا لم يتناف هذا وهذا لم يمكن ثبوت أحدهما دليلا على انتفاء الآخر فعلم أن ما ذكروه لا ينافي جواز دوام الحدوث

وقد عارضهم المعترضون بالحوادث المستقبلة وأوردوا سؤالهم قالوا فإن قيل مقام أهل الجنان فيها مؤبد مسرمد فإذا لم يبعد إثبات حوادث لا آخر لها لم يبعد إثبات حوادث لا أول لها قلنا المستحيل أن يدخل في الوجود ما لا يتناهى آحادا على التوالي وليس في توقع الوجود في الأستقبال والمآل قضاء بوجود ما لا يتناهى ويستحيل ان يدخل في الوجود من مقدورات الباري تعالى ما لا يحصره عدد ولا يحصيه أمد والذي يحقق ذلك أن حقيقة الحادث ما له أول وإثبات الحوادث مع نفي الأولية تناقض وليس في حقيقة الحادث أن يكون له آخر وقد أجاب المعترضون عن هذا الكلام بأن ما مضى دخل في الوجود ثم خرج فليس هو الساعة داخلا في الوجود وما يستقبل سيدخل في الوجود ثم يخرج فكلاهما في الحال ليس بداخل في الوجود وكلاهما لا بد من دخوله في الوجود وخروجه منه فقد استوى هذا وهذا في الدخول والخروج وفي العدم الآن لكن دخول هذا وخروجه ماض ودخول هذا وخروجه مستقبل وليس في هذا الفرق ما يمنع اشتراكهما فهما اشتركا فيه لا سيما والمضي والاستقبال أمران إضافيان فما من

حادث إلا ولا بد أن يوصف بالمضي والاستقبال فيوصف بالمضي باعتبار ما بعده ويوصف بالاستقبال باعتبار ما قبله فإذا نظر إلى حادث معين فما قبله ماض وما بعده مستقبل وهكذا كل حادث وإذا كانت الحوادث الدائمة كل منها يوصف بالمضي والاستقبال لم يصح الفرق بينهما بذلك فإن من شرط الفرق اختصاص أحد النوعين به وتأثيره في الحكم الذي فرق بينهما فيه لأجله وكلا الأمرين منتف هنا والدليل الدال على انتفاء دوام الحدوث يتناول هذا كتناول هذا فإما أن يصحا جميعا وإما أن يبطلا جميعا ولهذا كان من طرد هذا الدليل وهما إماما أهل الكلام نفاة الصفات الجهم بن صفوان إمام الجهمية وأبو الهذيل العلاف إمام المعتزلة كلاهما ينفي دوام الحدوث في المستقبل كما نفاه في الماضي وإذا قال القائل المستحيل أن يدخل في الوجود ما لا يتناهى آحادا على التعاقب قيل له فالمستقبلات تدخل في الوجود وهي لا تتناهى أحادا على التعاقب لكن لم تدخل بعد وذاك دخل ثم خرج وقوله يستحيل أن يدخل في الوجود من مقدورات الباري تعالى ما لا يحصره عدد ولا

يحصيه أمد هو محل النزاع إذا قصره على الماضي وإن كان اللفظ عاما فهو خلاف ما سلمه بل هؤلاء يقولون يجب أن يدخل

في الوجود من مقدورات الباري ما لا يتناهى وإلا لزم أن يكون الرب لم يكن قادرا ثم صار قادرا او بالعكس من غير حدوث أمر أوجب انتقاله من القدرة إلى العجز وبالعكس وهذا فيه سلب للرب صفة الكمال وإثبات التغير بلا سبب يقتضيه وذلك مخالفة لصريح المعقول والمنقول ولهذا كان ما أنكره المسلمون على هؤلاء قولهم إن الرب في الأزل لم يكن قادرا ثم صار قادرا وهو مما استحل به المسلمون لعنة بعض من أضيف إليه ذلك من أهل الكلام لا سيما من يسلم أن الرب تعالى لم يزل ولا يزال موصوفا بصفات الكمال فإنه يجب أن يصفه بأنه لم يزل ولا يزال قادرا والقدرة لا تكون إلا على ممكن فلزم إمكان فعله فيما لم يزل ولا يزال وقول القائل من هؤلاء إنه كان قادرا في الأزل على ما لم يزل كلام متناقض فإنه يقال لهم حين كان قادرا هل كان الفعل ممكنا فلا بد أن يقولوا لا فإنه قولهم فيقال لهم كيف وصف بالقدرة مع امتناع شيء من المقدور فعلم أنه مع امتناع الفعل يمتنع أن يقال إنه قادر على الفعل وأما قوله إثبات الحوادث مع نفي الأولية تناقض فيقولون هو تناقض إذا نفى الأولية عن نفس ما له أول وهو كل واحد واحد من الحوادث أما إذا نفى الأولية عما لم تثبت له أولية وهو نوع الحوادث لم يتناقض كما تقدم

ثم قالوا في الفرق بين الماضي والمستقبل ما قاله أبو المعالي قال وضرب المحصلون لذلك مثالين في الوجهين قالوا مثال إثبات حوادث لا أول لها قبل كل حادث قول القائل لمن يخاطبه لا أعطيك درهما إلا وأعطيك قبله دينارا ولا أعطيك دينار إلا وأعطيك قبله درهما فلا يتصور أن يعطي على حكم شرطه دينارا ولا درهما ومثال ما ألزمونا أن يقول القائل لا أعطيك دينارا إلا وأعطيك بعده درهما ولا أعطيك درهما إلا وأعطيك بعده دينارا فيتصور منه أن يجري على حكم الشرط فيقول المعترضون هذا التمثيل ليس مطابقا لمسألتنا فإن قوله لا أعطيك حتى أعطيك نفي للمضارع المستقبل إذا وجد قبله ماض فحق القياس الصحيح والاعتبار المستقيم أن يقال ما أعطيتك درهما إلا أعطيتك قبله دينارا ولا أعطيتك دينارا إلا أعطيتك قبله درهما فهذا إخبار أن كل ماض من الدراهم كان قبله دينار وكل دينار كان قبله درهم وهو نظير الحوادث الماضية التي قبل كل حادث منها حادث كما أن قوله لا أعطيك درهما إلا أعطيك بعده دينارا أو لا دينار إلا وبعده درهم هو نظير الحوادث

المستقبلة التي بعد كل حادث منها حادث فإن أمكن أن يصدق في قوله في المستقبل أمكن أن يصدق في

قوله في الماضي وإن امتنع صدقه في الماضي امتنع صدقه في المستقبل إذ العقل لا يفرق بين هذا وهذا ولكنه يفرق بين قوله لا أعطيك حتى أعطيك وبين قوله ما أعطيتك إلا وقد أعطيتك فإذا كان منتهى النظار هو القياس العقلي والاعتبار وهم في القياس الذي جعلوه أصل أصول الدين يقيسون الشيء بما يبين مفارقته إياه في عين الحكم الذي سووا بينهما فيه علم أن ذلك قياس باطل وهذا من أعظم أصولهم أو أعظم أصولهم الذي بنوا عليها نفيهم لما نفوه من أفعال الرب وصفاته وعارضوا بذلك ما أرسل به رسله من أنبائه وآياته وقوله لا أعطيك حتى أعطيك مثل قول ما أعطيتك حتى أعطيتك فهنا نفى الماضي حتى يوجد الماضي وهناك نفي المستقبل حتى يوجد المستقبل وكلاهما ممتنع فإنه نفي للشيء حتى يوجد الشيء وحقيقته الجمع بين النقيضين حتى يجعل الشيء موجودا معدما كما لو قيل لا يوجد هذا حتى يوجد هو نفسه فيقتضي أن يكون وجوده قبل وجوده بل في حال عدمه فيكون قد جعل موجودا حال كونه معدوما وهذا ممتنع بين الامتناع بخلاف قوله ما أعطيتك إلا وقد أعطيتك قبله ولا أعطيك إلا أعطيك بعده فإنه إثبات بعد كل عطاء عطاء وقبل كل عطاء عطاء فهذا يتضمن إثبات بعد كل حادث مستقبل حادث مستقبل وقبل كل حادث ماض حادث ماض فأين هذا من هذا

وليتدبر العاقل القياس العقلي في هذا الباب فإنهم قد سلموا أنه يجوز أن يكون بعد كل حادث مستقبل حادث مستقبل كما إذا قال لا أعطيك درهما إلا وأعطيك بعده دينارا واتفقوا على أنه لا يجوز أن نقول لا أعطيك درهما حتى أعطيك دينارا وتنازعوا هل يجوز أن يكون قبل كل حادث ماض حادث ماض أم لا فمنهم من منع ذلك وقال هذا مثل أن نقول لا أعطيك درهما حتى أعطيك دينارا ومنهم من جوز ذلك وقال ليس هذا مثل هذا الممتنع ولكن هذا نظير ذلك الجائز وهو قوله لا أعطيك درهما إلا أعطيتك بعده دينارا فإن هذا معناه أن يكون بعد كل حادث حادث وذاك معناه أن يكون قبل كل حادث حادث وهذا المعنى هو هذا المعنى لكن هذا قدم اللفظ بما بعد وهناك قدم التلفظ بما قبل وأما من جهة المعنى فلا فرق بينهما قالوا وأما الممتنع فنظيره أن نقول ما أعطيتك إلا حتى أعطيتك فهذا نظير قوله لا أعطيك حتى أعطيك ليس نظيره ما أعطيتك إلا وقد أعطيتك قبله فهنا أصل متفق على جوازه وأصل متفق على امتناعه بل أصلان متفق على امتناعهما وأصل متنازع

فيه هل هو نظير هذا الجائز أو نظير الممتنعين ولهذا كان الذين اتبعوا هؤلاء المتأخرين كالرازي والآمدي وغيرهما قد يتبين لهم ضعف هذا الأصل الذي بنوا عليه حدوث الأجسام ويترجح عندهم حجة من يقول بدوام فاعلية الباري تعالى وهم يعلمون أن دين المسلمين واليهود والنصارى أن الله خلق السماوات

والأرض في ستة أيام وأن الله خالق كل شيء لكن قد لا يجمعون بين ذلك وبين دوام فاعلية الباري لكنهم لم يبنوا على ثبوت الأفعال القائمة به المقدورة المرادة له فيبقون دائرين بين مذهب الفلاسفة الدهرية القائلين بقدم الأفلاك معظمين لأرسطو وأتباعه كابن سينا وبين مذهب أهل الكلام القائلين بتناهي الحدوث وربما رجحوا هذا تارة وهذا تارة حتى قد يصير الأمر عندهم كأن دين المسلمين ودين الملاحدة عدلا جهل أو ربما مالوا أحيانا إلى دين الملاحدة حتى قد يصنفون في الشرك والسحر كعبادة الكواكب والأصنام وأصل ذلك نفيهم لما يجب إثباته من فعل الرب تعالى كما دل عليه المنقول والمعقول فإن هؤلاء قد يثبتون أن الذين نفوا قيام الأمور الاختيارية بذات الله تعالى وسموا ذلك نفي حلول الحوادث به ليس لهم على ذلك حجة صحيحة لا عقلية ولا سمعية بل الذين نفوا ذلك من جميع الطوائف يلزمهم القول به فإذا كان هذا الأصل في المعقول ولزومه للطوائف ودلالة الشرع عليه بهذه القوة وبتقدير إبطاله يلزم ترجيح مذهب الملاحدة المبطلين شرعا وعقلا على أقوال المرسلين الثابتة شرعا وعقلا أو تكافي المسلمين أهل الإيمان وأهل الإلحاد تبين ما ترتب على إنكار ذلك من الضلال والفساد ومصداق ذلك أن الرازي مثلا إذا قرر في مثل نهاية العقول

وأمثالها من كتبه الكلامية تناهي الحوادث واستوعبت ما ذكره أهل الكلام في ذلك من الحجج عارضه إخوانه المتكلمون فقدحوا فيها واحدة واحدة ثم هو نفسه يقدح فيها في مواضع من كتبه مثل المباحث المشرقية والمطالب العالية وغير ذلك ويبين أن دوام فاعلية الرب مما يجب القول به كما ذكره في المباحث المشرقية فإنه قال في بيان دوام فاعلية الباري اعلم أنا بينا أن واجب الوجود لذاته كما أنه واجب الوجود لذاته فهو واجب الوجود من جميع جهاته وإذا كان كذلك وجب أن تدوم أفعاله بدوامه وبينا أيضا أن سبق العدم ليس بشرط في احتياج الفعل إلى الفاعل وبينا في باب الزمان أن الزمان لا يمكن أن يكون له مبدأ زماني وحللنا فيه الشكوك والشبه قال وأيضا العالم غير ممتنع أن يكون دائم الوجود وما لا يمتنع أن يكون دائم الوجود يجب أن يكون دائم الوجود فالعالم يجب أن يكون دائم الوجود أما الصغرى فقد مضى تقريرها وأما

الكبرى فهي أن الذي لا يمتنع أن يكون موجودا دائما لو كان جائز العدم لكان إما أن يكون عدمه ممكنا دائما أو لا يكون دائما فإن لم يكن

له إمكان العدم دائما كان ذلك الإمكان محدودا وإذا تعدى ذلك الحد وجب فيه وجوده وامتنع عدمه مع أن الأحوال واحدة وهذا محال يبقى أنه إن كان عدمه ممكنا فهو ممكن العدم دائما وكل ما كان ممكنا فإنه إذا فرض موجودا أمكن أن يعرض منه كذب وأما المحال فلا يعرض ألبتة إذا فرض معدوما لكن فرض هذا العدم يعرض منه محال وبيانه هو أنا نفرض أن أحد طرفي الممكن وهو الوجود الدائم وجد وهو مع ذلك يقوى على عدم الصورة دائما فلا يمتنع أن يقع ذلك الممكن فإن استحال وقوعه لم يكن ذلك ممكنا لكنه يستحيل مع فرض وجوده دائما عدمه دائما وإلا لكان الشيء في زمان غير متناه معدوما وموجودا معا وهو محال نعم يمكن فرض عدمه بعد وجوده ولكن ذلك العدم غير دائم بل هو عدم متجدد وإذا كان هذا محالا بالوضع ليس بكذب غير محال بل هو محال فالحكم على ما يمكن وجوده دائما بأنه جائز العدم محال فإذا وجوده واجب وهو المطلوب

قلت فهذه الحجة مضمونها أن الفعل يمكن أن يكون واجب الوجود فيجب أن يكون دائم الوجود لأنه لو لم يكن كذلك لكان ممكن الوجود والعدم والمقصود هنا أنه يمكن دوام وجوده بغيره فيجب دوام وجوده بغيره لا بنفسه إذ لو لم يجب بنفسه ولا بغيره بل أمكن عدمه لوجب أن يمكن عدمه دائما إذ إمكان عدمه في حال دون حال مع تساوي الأحوال محال وإمكان عدمه دائما ينافي وجوبه بنفسه أو بغيره في شيء من الأوقات فإنه لو وجب موجودا في حال بنفسه أو بغيره لم يكن ممكن العدم في حال وجوبه وهو إذا كان موجودا كان بغيره فيكون واجبا بالغير فإذا كان موجودا امتنع في حال وجوده أن يمكن عدمه فإذا قدر أنه ممكن العدم دائما بحيث لا يجب بنفسه ولا بغيره امتنع أن يكون موجودا في شيء من الأحوال والتقدير أنه ممكن الوجود بل ممكن دوام الوجود وإمكان الوجود ينافي امتناع الوجود فما أمكن وجوده دائما امتنع عدمه ونكتة الحجة أن ما أمكن وجوده دائما يكون مع وجوده واجبا بغيره فإن الممكن إن اقترن به ما يوجب وجوده صار واجبا بغيره وإن لم يقترن به ما يوجب وجوده صار ممتنعا لغيره إذ الممكن لا يحصل إلا عند المرجح التام الذي يوجب وجوده إذ لو لم يجب معه لكان ممكنا وإذا كان ممكنا لم يترجح وجوده على عدمه إلا بمرجح وهذا الموضع قد نازع فيه طوائف من المعتزلة وغيرهم من أهل الكلام طائفة يقولون إن القادر يرجح أحد المقدورين المتماثلين بلا

مرجح أصلا كما يقول ذلك طوائف من الجهمية والمعتزلة ومن اتبعهم من أصناف المتكلمين وهؤلاء يقولون عند وجود القدرة والداعي لا يجب الفعل بل يكون جائز الوجود والعدم وطائفة من المعتزلة والكرامية يقولون بل عند وجود المرجح يكون الوجود راجحا على العدم من غير وجوب وهذا قول محمود الخوارزمي وابن الهيصم الكرامي وغيرهما والقول الثالث هو قول طوائف من أهل السنة والمعتزلة كأبي الحسين أنه عند وجودالقدرة التامة والداعي التام يجب وجود المقدور والقول الذي اختاره محمود يقول أصحابه إنه عند وجود المرجح يكون الممكن أولى بالوجود منه بالعدم وإن لم ينته الترجيح إلى حد الوجوب وجعلوا فعل القادر المختار من هذا الوجه وبهذا يناظرون الناس في مسألة القدر ويناظرون الفلاسفة في مسألة حدوث العالم لكن الناس بينوا فساد قولهم وذلك أنه إذا حصل مرجح وكان مع وجوده يمكن وجود الممكن ويمكن عدمه فلا بد من ترجيح لأحدهما على الآخر فإذا قيل جانب الوجود أقوى أو أضعف قيل قول القائل أقوى يريد به أنه مع هذه القوة يمكن وجوده وعدمه أو لا بد من وجوده فإن قال بالثاني ثبت وجوبه عند المرجح

وإن قال بالأول قيل له فإذا كان مع القوة يمكن وجوده وعدمه فلا بد من ترجيح وإلا كان الممكن نوعين أو له حالان يحصل فيها بغير مرجح وحال لا يحصل فيها إلا بمرجح والممكن ليس له من نفسه وجود أصلا بل وجوده ممكن ولا يحصل إلا بغيره فكل ما وصف بهذه الحقيقة يمتنع أن يوجد إلا بغيره فما دام ممكنا لا يوجد إلا بغيره وذلك الغير إذا كان يمكن أن يفعل ويمكن أن لا يفعل كان فعله ممكنا والممكن لا يحصل إلا بغيره وإذا قيل الغير هو القادر أو القادر المريد أو نحو ذلك قيل مجرد القادر المريد إذا كان معه وجود الفعل تارة وعدمه أخرى كان ممكنا فلا بد له من مرجح وإلا فإذا قدر استواء الحال من كل وجه فلا يترجح وإذا لم يكن ترجيح لزم حصول الممكن بلا ترجيح مرجح وهو ممتنع وهذا الموضع هو الذي أنكره من أنكره من أئمة السنة والحديث ومن أئمة الفلاسفة أيضا على من صار إليه من أهل الكلام المعتزلة والكلابية كالأشعرية وطائفة من أصحاب أحمد وغيره من الأئمة وهو أصل قول ابن كلاب في مسألة القرآن الذي أنكره عليه الإمام أحمد وغيره من أئمة السنة وهو أصل شبهة الفلاسفة في مناظرتهم لهؤلاء في قدم العالم وقد بسط في موضعه وإذا كان الممكن نفسه إما واجبا بغيره وإما ممتنعا لغيره فما كان يمكن دوام وجوده كان مع وجوده واجب الدوام بغيره فيمتنع أن

يكون حينئذ ممكن العدم والحال هذه مع كونه واجب الدوام بغيره فكل ما أمكن وجوده بغيره وأمكن دوامه امتنع مع وجوده عدمه وامتنع مع عدمه وجوده فإنه إذا لم يدم وجوده لزم أن لا يكون هناك ما يقتضي وجوده أو ما يقتضي وجوده في حال دون حال فإن ممكن الوجود إنما يعدم لعدم مقتضيه فالعدم الدائم عدم فيه مقتضى الوجود على سبيل الدوام والعدم الحادث عدم فيه مقتضى الوجود في تلك الحال والمراد أنه عدم كمال المقتضى لا أنه عدم كل شرط من شروط الاقتضاء بل عدم بعض الشروط كاف في عدمه وعدم المقتضى في حال دون حال مع تماثل الأحوال منتف وعدمه دائما يوجب أنه يمتنع وجوده دائما والتقدير أنه فرض إمكان وجوده دائما ومادة هذه الحجة مشاركة لمادة الحجة التي اعتمدوها في قدم العالم وهي أن الحدوث بدون سبب الحدوث ممتنع ووجود المقتضى التام في الأزل يستلزم وجود مقتضاه فإن الأصل في ذلك أنه لا يتجدد شيء بدون سبب يقتضي التجدد فالمنازع لهم من أهل الكلام من المعتزلة والأشعرية ونحوهم إما أن يقول الفعل في الأزل ممتنع كما قاله طوائف منهم وإما أن يقول هو ممكن لكن لم يحصل ما به يوجد فكان عدمه لفوات شرط الاتحاد إذ التقسيم العقلي يوجب فيه أن يقال الفعل في الأزل إما ممكن وإما

ممتنع وإذا كان ممكنا فإما أن يحصل مجموع ما به يوجد وإما أن لا يحصل فالتقدير الأول أنه ممتنع لاستلزام تسلسل الحوادث والثاني أنه وإن قدر إمكانه لكن لم تتعلق به مشيئة الرب تعالى أو قدرته أو لم يحصل تعلق العلم بوجوده قبل ذلك الزمن أو نحو ذلك مما لا يوجد الفعل إلا به فمن قال إن دوام الفعل ممتنع فقد أبطلوا قوله كما ذكر ومن قال إنه ممكن لكن لم يوجد تمام شرطه قالوا له فهو قبل ذلك كان ممتنعا ثم صار ممكنا بل موجودا مع تساوي الحالين فيلزم الترجيح بلا مرجح وإذا قال إنه ممكن وما به يحصل موجود قالوا فيلزم وجوده ولما ذكر الرازي هذه الحجة قال عمدة المنكرين لهذا امتناع حوادث لا أول لها وقد مضى القول فيه في باب الزمان فلا نطول بذكره تطويلاتهم الخارجة عن الأصول والموضع الذي أحال فيه ذكر فيه الحجج التي احتج بها هو وغيره على حدوث الزمان ولوازم ذلك من حدوث الحركة والجسم وأبطل ذلك كله فذكر ما احتج به المعتزلة والأشعرية وما ذكره هو في الأربعين ونهاية العقول في مسألة حدوث العالم وأبطل ذلك كله فركب لهم

سبع حجج أولها الحوادث الماضية تتطرق إليها الزيادة والنقصان وما كان كذلك فله بداية فللحوادث الماضية بداية بيان الأولى بأربعة

أوجه أحدها أن الحوادث الماضية إلى زمن الطوفان أقل من الحوادث إلى زماننا بمقدار ما بين الطوفان وزماننا الثانية أن الدورات الماضية إما أن تكون شفعا أو وترا وكيفما كان فهو ناقص عن العدد الذي فوقه الثالث أن عودات القمر لا شك أنها أقل من عودات زحل والمشتري الرابع أن الدورات الماضية لو كانت غير متناهية لكانت الأبدان البشرية الماضية غير متناهية فكانت النفوس البشرية غير متناهية لامتناع التناسخ فكانت النفوس البشرية الموجودة في زماننا غير متناهية لوجوب بقاء الأنفس البشرية لكن عدد النفوس الموجودة في زماننا قابل للزيادة

والنقصان فهو متناه فالنفوس التي كانت موجودة في زمان الطوفان لا شك أنها أقل عددا من عدد النفوس إلى زماننا وكل عدد يقبل الزيادة والنقصان فهو متناه فالنفوس الموجودة البشرية متناهية ثم يستدل بتناهيها على تناهي الأبدان وبتناهي الأبدان على تناهي الحركات والمتحركات وتناهي كل العالم قال وأما بيان أن كل عدد يقبل الزيادة والنقصان فهو متناه فقد زعموا أن العلم بذلك بديهي قال والحجة الثانية لو كانت الحوادث الماضية غير متناهية لتوقف حدوث الحادث اليومي على انقضاء ما لا نهاية له وما يتوقف على انقضاء ما لا نهاية له استحال وجوده وكان يلزم أن لا يوجد الحادث اليومي فلما وجد علمنا أن الحوادث الماضية متناهية قلت وهذه هي التي ذكرها من ذكرها من شيوخ المعتزلة والشيعة وقد ذكرها أبو المعالي وأمثاله من أئمة الكلام .

والثالثة أن كل واحد واحد من الحوادث إذا كان له أول وجب أن يكون للكل أول كما أن كل واحد واحد من الزنج لما كان أسود وجب أن يكون الكل سودا قلت وهذه حجة أبي الحسين البصري وأمثاله من المعتزلة والرابعة أن الحوادث الماضية قد انتهت إلينا فلو كانت الحوادث الماضية بلا نهاية لكان ما لا نهاية له متناهيا وذلك محال وهذا من جنس الثاني والخامسة أن الأزل إما أن يكون قد وجد فيه حادث أو لم يوجد والأول محال لأن ذلك الحادث يكون مسبوقا بالعدم والأزل لا يكون مسبوقا بالعدم وإن لم يوجد شيء من الحوادث في الأزل فقد أشرنا إلى حالة ما كان شيء من الحوادث هناك موجودا فإذا كل من الحوادث مسبوق بالعدم السادسة أن الأمور الماضية قد دخلت في الوجود وما دخل في الوجود فقد حصره الوجود وما حصره الوجود كان متناهيا فالحوادث الماضية يجب أن تكون متناهية

السابعة أن كل واحد من الحوادث مسبوق بعدم لا أول له فإذا فرضنا جسما قديما وفرضنا حوادث لا أول لها لزم أن لا يكون ذلك

الجسم متقدما لا على وجود تلك الحوادث ولا على عدمها ومحال أن يكون الشيء لا يتقدم أمورا ولا يتقدم ما هو سابق على كل واحد واحد من تلك الأمور فيصير حكم السابق والمسبوق في السبق والتقدم حكما واحدا ثم قال قالت الفلاسفة الجواب عما ذكروه أولا من وجوه ثلاثة الأول المحكوم عليه بالزيادة والنقصان إما كل الحوادث وإما كل واحد واحد منها والأول محال لأن الكل من حيث هو كل غير موجود لا في الخارج ولا في الذهن على ما بيناه في باب اللانهاية وما لا يكون موجودا امتنع أن يكون موصوفا بالأوصاف الثبوتية من الزيادة والنقصان وغيرهما لما بينا في باب الوجود أن ما لا يكون ثابتا في نفسه لا يمكن أن يكون موصوفا بالأوصاف الثبوتية

قلت هذا كقولهم الحركة غير موجودة والصوت غير موجود والكلام غير موجود وهذا لفظ مجمل فإن أريد بالموجود ما تقترن أجزاؤه في زمن واحد فهذا غير موجود وأما إن أريد ما هو أعم من ذلك بحيث يدخل فيه ما يوجد شيئا بعد شيء فهذا كله موجود وهو من حيث هو موجود شيئا بعد شيء لا موجود على سبيل الاقتران الثاني أنا بينا في باب تناهي الأجسام أن الشيء إذا كان متناهيا من جانب وغير متناه من جانب آخر فإذا انضم إلى الجانب المتناهي شيء حتى ازداد هذا الجانب فالزيادة إنما حصلت في الجانب المتناهي لا في الجانب الآخر فلا يلزم ان يصير الجانب الآخر متناهيا إلا أن يقال إنا نفرض في الذهن انطباق الجانب المتناهي من الزائد على الجانب المتناهي من الناقص فلا بد وأن يظهر التفاوت من الجانب الآخر ولكن إذا سلمنا لهم صحة هذا التطبيق فإنه لا يصح تطبيق طرف الزائد على طرف الناقص إلا بوقوع فضلة عددية من الزائد ومع ذلك فمن المحتمل أن يمتد الزائد مع الناقص أبدا من غير أن ينقطع الناقص بل يبقى أبدا مع الزائد بتلك الفضلة العددية الثالث معارضة ذلك بأمور أربعة أولها صحة حدوث

الحوادث من الأزل إلى الطوفان أقل من صحتها من الأزل إلى زماننا هذا مع أنه لا يلزم تناهي الصحة وثانيها صحة حدوث الحوادث من الطوفان إلى الأبد أكثر من صحة حدوثها من الآن إلى الأبد مع أنه لا يلزم تناهي هذه الصحة في جانب الأبد وثالثها تضعيف الألف مرارا غير متناهية أقل من تضعيف الألفين مرارا غير متناهية ورابعها معلومات الله أكثر من مقدوراته مع أن تلك غير متناهية قال والجواب عما ذكروه ثانيا يعني الحجة الثانية أنه إما أن يعنى بالتوقف المذكور أن يكون أمران معدومان في وقت وشرط وجود أحدهما في المستقبل أن يوجد المعدوم الآخر قبله فإن كان الأمر على هذا فقد وجدنا أمرا معدوما ومن

شرط وجوده أن توجد أمور بغير نهاية في ترتيبها وكلها معدومة فيبتدي في الوجود من وقت

ما اعتبر هذا الاشتراط فالذي يكون كذلك كان ممتنع الحدوث في الوجود وأما أن يعنى بهذا التوقف أنه لا يوجد هذا الحادث إلا وقد وجد قبله ما لا نهاية له ثم ادعى أن التوقف بهذا المعنى محال فهذا هو نفس المطلوب فإن النزاع ما وقع إلا فيه والجواب عما ذكروه ثالثا أنه لا يلزم من ثبوت الأول لكل واحد ثبوت الأول للكل لأن من الجائز أن يكون حكم الكل مخالفا لحكم الآحاد لأن كل واحد من آحاد العشرة ليس بعشرة والكل عشرة وكل واحد من الأجزاء ليس بكل مع أن كلها كل وكل واحد من الحوادث اليومية غير مستغرق لكل اليوم مع أن مجموعها مستغرق لكل اليوم بل نقول إن الكل من حيث هو كل يستحيل أن يكون مساويا لجزئه من حيث هو جزء وإلا لم يكن أحدهما كلا والآخر جزءا وأما المثال الواحد فلا يكفي لأنا لا ندعي أن حكم الكلية يجب أن يكون مخالفا لحكم الآحاد حتى يضرنا المثال الواحد بل نقول إن ذلك التساوي قد يكون وقد لا يكون والأمر فيه موقوف على البرهان قال والجواب عما ذكروه رابعا أن انتهاء الحوادث إلينا يقتضي ثبوت النهاية لها من الجانب الذي يلينا وثبوت النهاية من أحد

الجانبين لا ينافي أن لا نهاية لها من الجانب الآخر والدليل عليه الصحة فإنه لا بداية لها مع أنها قد تناهت إلينا وكذلك حركات أهل الجنة لا نهاية لها مع أنها في جانب البداية لها نهاية قال والجواب عما ذكروه خامسا وهو قولهم الأزل هل وجد فيه حادث أم لا فنقول الأزل ليس حالة معينة بل هو عبارة عن نفي الأولية فالحادث بالزمان الذي هو عبارة عن الشيء المسبوق بالعدم يمتنع وقوعه في الأزل فأما قولهم لما لم يقع شيء من الحوادث في الأزل فقد أشرنا إلى حالة لم يكن شيء من الحوادث هناك موجود فنقول قد بينا أن الأزل ليس وقتا مخصوصا حتى يقال بأن ذلك الوقت قد خلا عن الحوادث بل الأزل عبارة عن نفي الأولية فقولنا الأزل لم يوجد فيه شيء من الحوادث معناه أن نفي الأولية لم يوجد فيه شيء من الحوادث أي كل واحد من الحوادث مسبوق بالعدم فلم قلتم إنه لما كان كل واحد منها مسبوقا بالعدم وجب أن يكون الكل كذلك فإن النزاع ما وقع إلا فيه والذي يحسم مادة هذا الوهم معارضته بالصحة فنقول صحة

حدوث الحوادث هل كانت حاصلة في الأزل أم لا فإن كانت حاصلة في الأزل أمكن حدوث حادث أزلي وذلك محال وإن لم تكن فللصحة

مبدأ أول وهو محال ولما لم يكن هذا الكلام قادحا في أن الصحة لا بداية لها لم يكن قادحا في هذه المسألة قال والجواب عما ذكروه سادسا وهو أن ما دخل في الوجود فقد حصره الوجود فهو أن المراد بالحصر أن يكون للشيء طرف ونحن نسلم أن الحوادث محصورة من الجانب الذي يلينا أما لم قلتم إنه يلزم من ذلك أن تكون محصورة من الطرف الذي لا يلينا ثم نعارض ذلك بصحة حدوث الحوادث والجواب عما ذكروه سابعا من أنه لا يلزم أن لا ينفك الجسم عن حدوث الحوادث وعدمها فنقول إن عنيتم به أنه يكون موصوفا بوجود كل الحوادث ويكون موصوفا بعدمها معا فذلك باطل لأن الحوادث ليس لكلها وجود حتى يكون الجسم موصوفا به وإن عنيتم به أنه في كل واحد من الأزمان يكون موصوفا بواحد من تلك

الحوادث فهو في ذلك الوقت لايكون موصوفا بعدم ذلك الحادث حتى يلزم التناقض بل يكون موصوفا بعدم سائر الحوادث والتناقض إنما يلزم إذا كان الشيء موصوفا بالحادث المعين وبعدم ذلك الحادث معا فأما أن يكون في ذلك الوقت موصوفا بوجوده وبعدم غيره فأي تناقض فيه قال هذا جملة ما قيل في هذه المسألة قلت فهذا كلام الرازي في هذا مع أنه من عادته في الكتاب المذكور الذي صنفه في الفلسفة وهو أكبر كتبه في ذلك إذا تمكن من القدح فيما يورده الفلاسفة قدح فيه كما قدح في قولهم الواحد لا يصدر عنه إلا واحد والشيء الواحد لا يكون قابلا وفاعلا ونحو ذلك مما يتوجه له القدح فيه وكما تقرر ما ذكره بزيادات وتكميلات لم يذكروها هم إذا توجه له تقرير ذلك فإنه بحسب ما يتوجه له من البحث والنظر ولهذا كان تارة يعارض ما ذكره الفلاسفة بما يناقضه من كلام المتكلمين كما يعارض من الكتب الكلامية ما يذكره المتكلمون بما يذكره في مناقضة الفلاسفة ويرجح ما يترجح له في تلك الحال وهو مع هذا ذكر هذه الحجج التي هي عمد القائلين بأن الحوادث لا تدوم وعليها

بنوا حدوث الجسم وأبطلها كلها وذكر أدلة أولئك في دوام فاعلية الرب تعالى ولم يبطلها وقد ذكر أيضا حجج هؤلاء في دوام الزمان بكلام طويل ليس هذا موضع بسطه والمقصود هنا أن من يريد هذا وأمثاله من كلام هؤلاء تبين له أن ما ذكره أئمتهم الأشعرية وشيوخ أئمتهم المعتزلة في هذا الباب كان ممن تبين لهم فساده ثم مع هذا لا يمكنهم القدح في أدلة الفلاسفة إن لم يقروا بما أنكروه من مدلول الكتاب والسنة الموافق لصريح المعقول فحينئذ يمكنهم القول بالمعقولات الصريحة ويتبين لهم أنها موافقة للمنقولات الصحيحة وليس مما أمر الله به

ورسوله ولا مما يرتضيه عاقل أن تقابل الحجج القوية بالمعاندة والجحد بل قول الصدق والتزام العدل لازم عند جميع العقلاء وأهل الإسلام والملل أحق بذلك من غيرهم إذ هم ولله الحمد أكمل الناس عقلا وأتمهم إدراكا وأصحهم دينا وأشرفهم كتابا وأفضلهم نبيا وأحسنهم شريعة ومن المعلوم في دين الإسلام أن اليهود والنصارى خير من الفلاسفة الخارجين عن الملل وأصح عقلا ودينا ولهذا كان خيار الصابئة من انتسب إلى ملة من الملل وقد اتفق أئمة الدين على إقرار اليهودي والنصارى بالجزية وعلى حل ذبائحهم ونسائهم وإن خالف في ذلك أهل البدع وأما الفلاسفة فإما أن يكونوا من المشركين وإما أن يكونوا من المجوس وإما أن يكونوا من الصابئين وإما أن يكونوا منتسبين إلى أهل الملل الثلاث فمن كان من المشركين كما يذكر عن الفلاسفة اليونان ونحوهم أو من المجوس كفلاسفة الفرس ونحوهم فاليهود والنصارى

خير منه ولذلك هم خير من فلاسفة الصابئين والصابئون للعلماء فيهم طريقتان إحداهما أنهم هل يقرون بالجزية أم لا على قولين والثانية إنه يفصل الأمر فيهم فمن تدين بدين أهل الكتاب ألحق بهم وإلا فلا وهاتان الطريقتان في مذهب الشافعي وأحمد وغيرهما والنزاع في إقرارهم بالجزية هو على قول من لا يقبل الجزية إلا من المجوس وأهل الكتاب كقول الشافعي وأحمد في إحدى الروايتين وأما من يقر مشركي العجم بالجزية كأبي حنيفة ومالك وأحمد في الرواية الأخرى فهؤلاء يتنازعون في حل ذبائحهم ونسائهم ولذلك يتنازع في ذلك من يفرق بين الكتابي الذي دخل سلفه قبل النسخ والتبديل وبين الذين دخلوا بعد النسخ والتبديل كما هو قول الشافعي وطائفة من أصحاب أحمد بناء على أن أهل الكتاب الاعتبار فيهم بنسبتهم وهم من كان سلفهم مستمسكين به قبل النسخ والتبديل لكن جمهور العلماء كمالك وأبي حنيفة وأحمد في المنصوص عنه على أن الاعتبار بنفس الرجل لا بنسبه كما دل على ذلك الكتاب والسنة وإجماع الصحابة والمقصود هنا أنه من رجح بعض أقوال الفلاسفة التي يخالفون فيها أقوال أهل الملل كان شرا ممن رجح بعض أقوال اليهود والنصارى على أقوال المسلمين وإذا كانت الطريق التي سلكها أهل طريقة الأعراض والتركيب

والاختصاص من أهل الكلام يوجب أن يصلوا إلى حد يرجحون فيه طريقة الفلاسفة على طريقة سلفهم من أهل الكلام علم بذلك أنهم جعلوا دين سلفهم المتكلمين أنقص من دين اليهود والنصارى بدرجتين إن كانوا مسلمين وإن لم يكونوا مسلمين جعلوا قول الفلاسفة الملحدين خيرا من قول الأنبياء والمرسلين فإنهم إذا رجحوا كلام الفلاسفة على

كلام سلفهم المتكلمين مع اعتقادهم أن أقوال الفلاسفة المناقضة لقول الرسول باطلة وأن اليهود والنصارى خير من الفلاسفة لزم الأول وإن اعتقدوا أن قول الفلاسفة خير من قول سلفهم وقول سلفهم هو قول الأنبياء لزمهم أن يجعلوا قول الفلاسفة خير من قول الأنبياء فإن طردوا قولهم لزمهم ترجيح اليهود والنصارى على سلفهم أو ترجيح الفلاسفة على الأنبياء ومن كان أقل علما وإيمانا منهم مال إلى القول الثاني ومن كان أعظم علما وإيمانا كان ميله إلى الأول أهون عليه فإن الثاني كفر لا حيلة فيه اللهم إلا أن يسلكوا مسلك القرامطة الباطنية فيدعون أن ما أظهرته الأنبياء من الأقوال والأفعال إنما هو للجهال والعامة دون الخاصة وأن لهذه الأقوال والأعمال بواطن تخالف ما أظهروه وحينئذ فهؤلاء شر الطوائف هم شر من اليهود والنصارى ومن الفلاسفة المشركين القدماء الذين لم تقم عليهم حجة بكتاب منزل ونبي مرسل فإن أولئك وإن كانوا ضالين فهؤلاء شركوهم في الضلال ولكن هؤلاء حصل من حجة الله عليهم بكتابه ورسوله ومن كفرهم

الذين يستحقون العقوبة عليه ما لم نعلمه من حال أولئك وإن كان أولئك قد بلغهم نبوة بعض الأنبياء وأرسل إليهم رسول فليس هو مثل محمد بل نعلم قطعا أنهم لم يأتهم كتاب مثل القرآن ولا رسول مثل محمد ولا شريعة كشريعته وكل من علم حاله يعلم بالاضطرار من دينه أنه أخبر أن الله خلق السماوات والأرض في ستة أيام وأنه خالق كل شيء وأن هذه الأفلاك ليست قديمة أزلية فالقائل بذلك مناقض لأخباره وأخبار موسى وغيرهما من المرسلين مناقضة لا يتمارى فيها من له معرفة بذلك وأي هذين الوجهين اختاره السالك فما فيه مختار وأصل هذا الضلال جهلهم بحقيقة ما جاء به الرسول ونصرهم لما يظنونه جاء به بما يظنونه من المعقول ومعارضتهم لما يعلم أنه جاء به بما يظنونه من المعقول وتوهمهم تعارض صحيح المنقول وصريح المعقول وهذا هو الكلام الذي عابه السلف والأئمة وأما أهل المعرفة العالمون بالمعقول والمنقول فلا يقولون في سلفهم ما هو من لوازم قولهم كما أنهم لا يقولون في الأنبياء ذلك بل يعلمون قطعا أن كلام الأنبياء هو الحق وكل ما ناقضه من قول متفلسف أو متكلم أو غيرهما فباطل وأنه لا يجوز أن يكون في العقل ما يناقض قول الأنبياء ولا يجوز تعارض الأدلة العلمية والسمعية والعقلية أبدا ويعلمون أن جنس

المتكلمين أقرب إلى المعقول والمنقول من جنس كلام الفلاسفة وإن كان الفلاسفة قد يصيبون أحيانا كما أن جنس المسلمين خير من جنس أهل الكتابين وإن كان قد يوجد في أهل الكتاب من له عقل وصدق

وأمانة لا توجد في كثير من المنتسبين إلى الإسلام كما قال تعالى ومن أهل الكتاب من إن تأمنه بقنطار يؤده إليك ومنهم من إن تأمنه بدينار لا يؤده إليك إلا ما دمت عليه قائما سورة آل عمران 75 وهم يعلمون مع هذا أن كل من كان مؤمنا بنبوة محمد باطنا وظاهرا على الوجه الذي يرضاه الله فهو خير من كل كتابي لكن من المظهرين للإسلام من المنافقين من يكون في الآخرة أشد عذابا من بعض اليهود والنصارى فإن المنافقين في الدرك الأسفل من النار والإسلام الظاهر يتناول المؤمن والمنافق والسعداء في الآخرة هم المؤمنون دون المنافقين والمنافقون وإن أجريت عليهم في الدنيا أحكام الإسلام فما لهم في الآخرة من خلاف

فصل ونحن نبين هنا ما ننصر به أهل الكلام الذين هم أقرب إلى الإسلام والسنة من هؤلاء الفلاسفة وإن كانوا ضالين فيما خالفوا به السنة وذلك من وجوه أحدها أن يقولوا لهؤلاء المتفلسفة أنتم ادعيتم قدم العالم بناء على ما ذكرتموه من قدم الزمان ووجوب دوام فاعلية الله تعالى ونحو ذلك

مما غايتكم فيه إثبات دوام الحوادث إذ ليس في حججكم هذه وأمثالها ما يدل على قدم شيء من العالم لا السماوات التي أخبر الله أنه خلقها والأرض وما بينهما في ستة أيام ولا غير ذلك فيقولون لهم الحوادث إما أن تكون لها بداية كما قلنا وإما أنه لا يجب ذلك كما قلتم فإن كان الأول بطل قولكم ولزم أن يكون للحوادث ابتداء فبطل قولكم بأن حركات الأفلاك أزلية وهو المطلوب وإن كان الثاني أمكن أن يكون حدوث الفلك حركاته موقوفا على حوادث قبل ذلك كالحوادث اليومية وتلك الحوادث على حوادث أخرى وهذا مطابق لما أخبرت به الرسل من أن الله سبحانه خلق السماوات والأرض وما بينهما في ستة أيام وكان عرشه على الماء ومطابق للأخبار المتضمنة أنه خلقها من الدخان والبخار الذي حصل من الماء وذلك كله أسباب حادثة ومطابق لما أخبر به الله من أنه خالق كل شيء وليس في حججكم ما يناقض هذا الوجه الثاني أن يقال دوام فاعلية الرب تعالى ودوام الحوادث يمكن معه أن تدوم الأفعال التي تقوم بالرب بمشيئته وقدرته وتحدث شيئا بعد شيء وأن تحدث حوادث منفصلة شيئا بعد شيء وعلى كل من التقديرين فلا يكون شيء من العالم قديما فلم قلتم إن الأمر ليس كذلك إن كان ما ذكرتموه صحيحا وإن كان باطلا فهو أبعد وأبعد فإن اعتذروا بأن واجب الوجود لا تقوم به الصفات والأفعال كان الجواب من وجوه

أحدها أن قولكم في هذا أفسد من قولكم بدوام الحوادث وحجتكم على ذلك في غاية الفساد فإن قلتم هؤلاء المتنازعون لنا من المعتزلة

والأشعرية وغيرهم يسلمون لنا هذا قيل لهم هؤلاء إنما سلموا لكم امتناع قيام الأفعال المرادة المقدورة بذاته بناء على امتناع قيام الحوادث به وإنما منعوا ذلك لأن ذلك يفضي إلى تعاقبها عليه وإنما منعوا تعاقب الحوادث على القديم لاعتقادهم امتناع حوادث لا أول لها فإن كان هذا القول فاسدا لم يكن لهم دليل على نفي ذلك فيقولون لكم هذا الدليل إن كان صحيحا بطل قولكم ولزم أن الحوادث لها ابتداء وإن كان باطلا بطل قولنا الذي بنينا عليه نفي الأفعال وليس لكم على هذا التقدير أن تلزمونا بأن القديم لا تقوم به الحوادث بأنا إنما بنيناه على أصل يعتقدون فساده غاية ما في هذا الباب أنكم تلزمونا التناقص وتقولون يلزمكم إما القول بدوام الحوادث وإما القول بجواز قيامها بالقديم فنقول إن كان القول بدوامها هو الحق قبلناه وتركنا ذلك وكان في ذلك لنا مصلحتان إحداهما موافقة الأدلة العقلية التي ذكرتموها على ذلك والثانية موافقة النصوص الإلهية التي بدعنا بمخالفتها إخواننا المؤمنين

والقول الذي يجمع لنا موافقة العقل والنقل خير من أن نوافقكم على قدم الأفلاك ونفي صفات الله تعالى فإن في هذا من الكفر المخالف للشرع والفساد المخالف للعقل ما يتبين لمن نظر فيه لا سيما والفلاسفة لا يمنعون قيام الحوادث والصفات بالقديم الأزلي ولا كون الجسم قديما أزليا بل يوجبون ذلك كله ولا دليل لهم على قدم جسم معين كالأفلاك ونحوها الوجه الثالث أن يقال للفلاسفة ما ذكرتموه من الأدلة العقلية الموجبة لدوام فاعلية الرب ودوام الحدوث يدل على نقيض قولكم لا على وفقه فإن هذا يقتضي أن واجب الوجود لم يزل يفعل ويحدث الحوادث وأنتم على قولكم يلزم ألا يكون أحدث شيئا من الحوادث وذلك لأن الموجب لهذه الحوادث المتعاقبة إما أن يكون ثابتا في الأزل أو لا فإن كان الأول لزم وجود كل من هذه الحوادث في الأزل وهو محال لأن الموجب التام لا يتخلف عنه موجبه ومقتضاه وهم يقولون إن واجب الوجود علة تامة لا يتخلف عنه شيء من معلوله فإذا كانت هذه الحوادث المتعاقبة معلولة بوسط أو بغير وسط لزم مقارنتها له لأن العلة التامة يقارنها معلولها لا يتخلف عنها وإذا امتنع أن يتخلف عنها معلولها فما تأخر عنها فليس معلولا لها فيلزم أنه لم يحدث شيئا من الحوادث لا بوسط ولا بغير وسط وقولهم بتسلسل الحوادث لاينفعهم والحال هذه إذا جعلوه علة تامة مستلزمة لمعلولها لأن التقدير على قولهم أنه ليس له فعل قائم بذاته متجدد أصلا لا خلق ولا استواء ولا غير ذلك

ومعلوم أن الحوادث الحادثة هي مختلفة الأجناس متعاقبة في الوجود فالأجناس الحادثة المختلفة إذا قدر أن حال الفاعل لها لم يزل على حال واحدة لا يقوم به فعل ولا وصف بل هو واحد بسيط امتنع أن يختلف حاله في الإحداث وأن يحدث شيئا بعد أن لم يكن أحدثه كما يقولون هم ذلك ويجعلونه عمدتهم في قدم العالم وامتناع أن تحدث عنه الأنواع المختلفة بواسطة أو غير واسطة مع بساطته أيضا كذلك فكيف إذا حدثت الأنواع المختلفة الحادثة شيئا بعد شيء وهو في نفسه لم يتجدد له حال ولا فعل ولا حكم ولا وصف ولا شيء من الأشياء وهم أنكروا على المتكلمين نفاة الفعل الاختياري القائم به أن يحدث عنه شيء بلا سبب حادث وقالوا إن هذا مخالف لصريح العقل فيقال لهم الباطل بعض قولكم وإذا كان حدوث بعض الحوادث عن هذا ممتنعا فحدوث الحوادث المختلفة دائما عن علة تامة لم يحدث فيها ولا منها شيء أعظم امتناعا من قول هؤلاء وأيضا فالحادث لا يحدث حتى يحصل الفعل التام المحدث له والممكن لا يحصل حتى يحصل الموجب التام المرجح له والموجب التام يستلزم موجبه ومقتضاه فكل من الحوادث الممكنات ما حدث ووجد حتى حصل له الموجب التام وذلك الموجب التام لا بد له من موجب تام وهلم جرا فيلزم أن يحصل لكل من الحوادث موجبات تامة لا نهاية لها في آن واحد وذلك تسلسل في العلل والمؤثرات وهو باطل باتفاق العقلاء

وإنما لزم ذلك لأن الحوادث يمتنع حدوثها عن العلة التامة القديمة فإن العلة التامة القديمة لا يتخلف عنها معلولها والمحدث يجب أن تكون علته تامة عند حدوثه وهم يقولون بكلا القولين فلزم من هذين القولين أن واجب الوجود لم يحدث شيئا من الحوادث وأن الحوادث لا محدث لها ويلزم أيضا وجود علل ومعلولات لا نهاية لها وفاعلين لا نهاية لهم وكل ذلك مما يعلمون هم وسائر العقلاء فساده ولا مخلص لهم عن هذا إلا بأن يقولوا بان واجب الوجود تقوم به الأفعال الاختيارية المقدورة له وتقوم به الصفات وإذا قالوا ذلك بطل قولهم بنفي الصفات ووجوب قدم الأفلاك فعلم أن ما ذكروه من الحجج الصحيحة الدالة على دوام فاعلية الرب ودوام الحدوث يدل على نقيض قولهم في أفعال الرب تعالى وصفاته وعلى ضد قولهم في قدوم العالم وتوحيد واجب الوجود وهذا هو المطلوب وقد بسط ما يتعلق بهذا الكلام في موضع آخر والمقصود هنا التنبيه على أن كل ما تقيمه كل طائفة من الناس من الحجج العقلية التي لا مطعن فيها فإنها إنما تدل على موافقة الكتاب والسنة وإبطال ما خالف ذلك من أقوال أهل البدع متكلمهم ومتفلسفهم والله سبحانه أعلم ومما يوضح هذا أن عمدة الحجة المتقدمة في دوام فاعليته من جنس

الحجة المتقدمة لمن منع حدوث الأفعال القائمة به حيث قالوا إن كل صفة تفرض لواجب الوجود فإن ذاته كافية في حصولها أو لا حصولها

وإلا لزم افتقاره إلى سبب منفصل وذلك يقتضي إمكانه فيلزم من دوام حقيقته دوام تلك الصفة وهكذا قال القائلون بقدم الفعل قالوا ذاته إما أن تكون كافية فيه وأما أن تكون متوقفة على غيره فإن كانت كافية فيه لزم قدم الفعل لوجود موجبة التام في الأزل وإن لم تكن كافية فيه لزم افتقاره إلى سبب منفصل وذلك يقتضي إمكانه وهذا هو الذي يعتمدون عليه والجواب عن هذا من وجوه أحدها أن يقال هذا يبطل قولكم ويرد عليكم في جميع الحوادث فإن ذاته إن كانت كافية في حدوث الحوادث لزم قدمها وهو ممتنع وإن لم تكن كافية لزم توقف الحوادث على غير ذاته ثم ذلك الشرط في حدوث الحوادث إن كانت ذاته كافية فيه لزم قدمه وإلا فالقول فيه كالقول في الحادث المشروط ومهما قدر من الممكنات أمكن أن يقال حدوثه موقوف على حادث قبله كما علم حدوثه من المحدثات وإذا قالوا مبدأ الحدوث هو حركة الفلك والحركة لذاتها تتجدد شيئا بعد شيء وسبب ذلك تجدد التصورات والإرادات قيل هذا بعينه يبطل حجتكم فإن هذا الذي هو كذاته يتجدد شيئا بعد شيء لو كان ذات واجب الوجود وحده كافية في وجوده لزم مقارنته له في الأزل وهو ممتنع فعلم أن ذاته لا تكفي في وجود شيء منه بل كل منه مشروط بما قبله وذاته لا توجب شيئا من الشروط

وإذا قيل الذات أوجبت وجوده متعاقبا دائما لزم أن يكون الواحد البسيط القديم الذي لا صفة له ولا فعل يوجب لذاته أمورا منفصلة عنه متعاقبة مختلفة سواء كان بواسطة لازمة له أو بغير واسطة وهذا مع أنه باطل في ضرورة العقل فإنه ينقض أصولهم في تناسب الموجب والموجب ولزوم المعلول للعلة التامة وأن الواجب علة تامة ومن المعلوم بصريح العقل أن المعلول الموجب إذا كان حادثا شيئا فشيئا فلا بد من حدوث أمر في علته الموجبة اقتضت ذلك وإلا فالعلة الموجبة إذا كانت عند الحادث الثاني كما كانت عند الحادث الأول كان تخصيصها للأول بالتقدم تخصيصا بلا مخصص وكان ترجيح الأول ترجيحا بلا مرجح وأيضا فيمتنع أن تكون الحركات الحادثة شيئا بعد شيء معلول علة تامة قديمة أزلية يقارنها معلولها فإن العلة الأزلية التامة يقارنها معلولها والحركات الحادثة شيئا فشيئا ليس شيء منها مقارنا للعلة فامتنع أن يكون معلولا لها وهذا بخلاف ما إذا كان الفاعل يحدث أفعاله القائمة به شيئا بعد شيء فإن ذاته واجبة الوجود بنفسها فلا يمتنع أن تكون مستلزمة لدوام الفعل وأما المفعولات فكلها ممكنة ليس فيها واجب

بنفسه فامتنع أن يكون فيها ما يوجب الفعل الدائم بل ذلك مستند إلى الواجب بنفسه الثاني أن يقال هذا إنما يصح فيما كان لازما لنفسه في النفي والإثبات أما ما كان موقوفا على مشيئته وقدرته كأفعاله فإنه يكون إذا شاءه الله ولا يكون إذا لم يشأه وهم لا يمكنهم إقامة الدليل على أنه لا

يتعلق بمشيئته وقدرته إلا ببيان أنه لازم لذاته ولا يمكنهم بيان أنه لازم لذاته إلا بنفي مشيئته وقدرته فلا تصح حجتهم فإن قالوا فتلك الأمور التي يقف عليها الفعل إن كانت قديمة لزم قدمه وإلا فلا بد لحدوثها من سبب قيل هذا غايته أنه يحب التسلسل في الشروط والآثار وذلك جائز عندكم ثم نقول إن كان التسلسل في الشروط جائزا بطل هذا السؤال لجواز تسلسل الشروط وإن كان ممتنعا بطل أيضا لوجوب كون جنس الحوادث مسبوقا بالعدم والثالث أن يقال أتعني بقولك ذاته كافية أنها مستلزمة لوجود اللازم في الأزل أم هي كافية فيه وإن تأخر وجوده فإن عنيت الأول انتقض عليك بالمفعولات الحادثة فإنه يلزمك إما قدمها وإما افتقاره إلى سبب منفصل إذا كان ما لا تكفي فيه الذات مفتقرا إلى سبب منفصل وإن عنيت الثاني كان حجة عليك إذا كان ما تكفي فيه الذات يمكن تأخره الرابع أن يقال قولك يفتقر إلى سبب منفصل أتعني به سببا يكون من فعل الله أو سببا لا يكون من فعله أما الأول فلا يلزم افتقاره إلى غيره فإنه إذا كان هو فاعل الأسباب وفاعلها يحدث بها فهو فاعل الجميع وليس مفتقرا في فعل إلى غيره إلا أن يعنى به أنه لا يحصل أحد فعليه إلا بشرط فعله الآخر وهذا ليس فيه

افتقاره إلى غيره ومن سمى هذا افتقارا إلى غيره فهو بمنزلة من قال إنه يفتقر إلى صفته وقد ذكر غير مرة أن هذا بمنزلة قول القائل إنه مفتقر إلى نفسه وهذا إذا أطلق لا ينافي ما وجب له من الغنى بل هذا الغنى الذي لا يتصور غيره وإن عنيت بالسبب ما لا يكون من فعله لزمك أن كل ما لا تكفي الذات فيه ولا هو لازم لها في الأزل لا يوجد إلا بشريك مع الله ليس من مفعولاته وهذا مع أنه باطل بالإجماع الذي توافقون عليه أهل الملل فبطلانه معلوم بصريح العقل كما تقدم بيان بطلانه الخامس أن يقال ما تعني بقولك ذاته كافية في ذلك أتعني به بالذات المجردة عن فعل يقوم بها أم تعني به الذات الموصوفة بقيام الفعل بها وأيهما عنيت بطل قولك فإن عنيت الأول لزم أن تكون الذات المجردة عن الفعل القائم بها تفعل أمورا مختلفة متعاقبة مع أن حالها مع فعل الشيء هو حالها مع فعل خلافه ومع أن حالها بالنسبة إلى وجود المفعول وعدمه سواء وهذا باطل ثم يقال إن جاز أن يكون هذا صحيحا جاز أن

يكون حالها قبل الفعل وحين الفعل سواء فيمكن قول القائل بأن الحوادث لها أول وإن

لم يجز أن يكون صحيحا بطل قولهم بأن الحوادث تصدر بواسطة أو بغير واسطة عن ذات لم يقم بها فعل وإن عنيت الثاني فالذات الموصوفة بقيام الفعل بها إذا قيل هي كافية في المفعولات لم يلزم قدم المفعولات لأنها مشروطة بالفعل ولا يلزم من ذلك افتقارها إلى غيرها لأن فعلها الذي هو شرط في المفعولات من لوازم ذاتها كا أن صفاتها من لوازم ذاتها لكن قد يكون اللازم نوعا كالفعل المتعاقب وقد يكون عينا كالحياة التي لم تزل ولا تزال وهذه الحجة هي التي يعتمد عليها أولوهم وآخروهم لكن يصرفون ألفاظها ومعانيها وذلك كقول السهروردي المقتول في تلويحاته فإنه قال واجب الوجود لا يصدر عنه شيء بعد أن لم يكن فإنه إن كان المرجح هو نفسه أو على ما أخذ من صفاته وهو دائم فيجب دوام الترجيح ودوام وجود المعلول وإن لم يفعل ثم فعل فلا بد من حدوث ما ينبغي في فعله أو عدم ما لا ينبغي ويعود الكلام إليه ولا يقف فواجب الوجود لا تسنح له إرادة وحال كل ما يتجدد حال ما لأجله التجدد في استدعاء مرجح حادث وليس قبل جميع الوجود

وقت يتوقف عليه الفعل ولا يمتاز في العدم البحث حال يكون الأولى به أن يصدر عنه شيء أو بالشيء أن يحصل عنه فلو حصل فيه شيء بعد أن لم يكن لتغيرت ذاته ولتسلسل الحوادث فيها إلى غير النهاية وهو محال ففعله دائم وجواب هذا من وجوه أحدها أن يقال له ما تعني بقولك لا يصدر عنه بعد أن لم يكن إن عنيت به أنه لا يصدر عنه شيء من أعيان الحوادث بعد أن لم يكن ذلك المحدث فهذا باطل لوجهين أحدهما أن هذا خلاف قولكم وقول أهل الملل فإن الحوادث متجددة شيئا بعد شيء سواء صدرت عنه بواسطة أو بغير واسطة وإذا قلتم الحركة هي السبب فيها فكل جزء من أجزاء الحركة صادر عنه بعد أن لم يكن الثاني أن ما ذكرته من الحجة لا ينفي ذلك فإن كون ذاته تقتضي دوام الترجيح لا يوجب أن تقتضي دوام ترجيح كل ممكن ولا كل مفعول بل يكفي أن توجب دوام ترجيح أمر ما كما تقولون أنتم إن الذي رجحه هو الأفلاك والعناصر دون أعيان الحوادث

وإن عنيت أنه لا يصدر عنه شيء بعد أن لم يكن شيء من الأشياء صادرا عنه وهذا هو مراده فيقال غاية ما في هذا دوام فعله وحينئذ فهذا لا يستلزم دوام المفعول المعين لا الفلك ولا غيره بل يجوز تعاقب الأفعال القائمة به وتعاقب المفعولات المحدثة شيئا بعد شيء على

قولك وتعاقبها جميعا وعلى التقديرات الثلاثة فحدوث الأفلاك ممكن فيبطل استدلالك على قدمها الثاني أن يقال حدوث الحوادث المنفصلة عنه شيئا بعد شيء من غير فعل يقوم به إما أن يكون ممكنا وإما ألا يكون فإن لم يكن ممكنا بطل قولكم بأن سبب الحوادث هو حركات الفلك وإن كان ممكنا أمكن حدوث حوادث متعاقبة الفلك واحد منها كما أخبرت بذلك الأنبياء وهو قول قدماء الفلاسفة وأساطينهم الثالث أن يقال دوام حدوث الحوادث إما أن يكون ممتنعا أو ممكنا كما ذكرت فإن كان ممتنعا لزم حدوث الأجسام وحركاتها ودخل في ذلك الفلك وغيره وإن كان ممكنا لم يجب أن يكون الفلك دائما بل يجوز أن يكون حادثا بعد حوادث قبله كما تقدم الوجه الرابع أن يقال قولكم إما أن يكون المرجح نفسه أو على ما أخذ من صفاته وهو دائم فيجب دوام الترجيح ودوام وجود المعلول وإن لم يفعل ثم فعلا فلا بد من حدوث ما ينبغي لأهل الملل هنا جوابان

أحدهما قول من يقول إنه لم يزل يقوم به الفعل والكلام بقدرته ومشيئته وعلى هذا فيمكن دوام الترجيح ولا يجب قدم شيء من المفعولات فضلا عن قدم الأفلاك والجواب الثاني قول من يقول يمتنع وجود المفعول في الأزل وعلى هذا فإن قلت لهؤلاء إذا قلتم لم يفعل ثم فعل فلا بد من حدوث ما ينبغي فعله أو عدم ما لا ينبغي ويعود الكلام إليه ولا يقف قالوا فعل واجب الوجود لما فعله من المفعولات المختلفة الحادثة إما أن يجوز صدوره عنه من غير فعل قائم به وإما ألا يجوز فإن لم يجز ذلك بطل قولك وإن جاز ذلك فحالة حين حدوث الطوفان كحاله حين إرسال محمد وقد وجد منه في أحد الزمانين من المفعولات ما لا يوجد في الزمان الآخر مع تماثل حاله بالنسبة إلى الزمانين وإذا قيل إن ذلك لأجل الحوادث المختلفة كالحركات الفلكية والاتصالات الكوكبية قيل الكلام في الحوادث التي أوجبت حدوث الطوفان كالقول في الحوادث حين المبعث وغيره من الحوادث المختلفة فإذا كان الفاعل حاله مماثلة في جميع الأزمنة واللوازم عنه كذلك كان اختصاص أحد الزمانين بما يخالف الزمان الآخر ترجيحا بلا مرجح فإن كان ذلك جائزا جاز أن تحدث عنه الحوادث بعد أن لم تكن

وإذا نسبت الحوادث إلى الحركة الفلكية قيل إن كانت الحركة الدائمة متماثلة لزم تماثل الحوادث وإن كانت مختلفة كان قد اختص أحد الزمانين بما لم يوجد في الزمان الآخر بل قد يقال الفاعل إن قيل إنه يلزمه مفعولات مختلفة دائمة متعاقبة من غير فعل يقوم به ولا صفة له كان ذلك ابعد في العقل من أن يقال إنه فعل مفعولات مختلفة في وقت

دون وقت فإن هذا بعض ذاك فكان المحذور الذي في هذا هو في ذاك وزيادة الوجه الخامس أن يقال قولك وإن لم يفعل ثم فعل فلا بد من حدوث ما ينبغي فعله أو عدم ما لا ينبغي ويعود الكلام إليه ولا يقف غايته أنه يستلزم امتناع كونه صار فاعلا بعد أن لم يكن وهذا لازم لك لكن نقول لم قلت إنه لم يزل يفعل شيئا بعد شيء فإن قلت هذا يستلزم تسلسل الحوادث وتسلسل الحوادث شيئا بعد شيء جائز عندكم فبتقدير أنه لا يزال يفعل شيئا بعد شيء كان كل ما سواه حادثا مع التسلسل الجائز وذلك جائز عندك وهو موجب دليلك فإن كان باطلا بطل مذهبك وإن كان حقا فيقال ما المانع أن يفعل ما لم يكن فاعلا لحدوث حادث وذلك موقوف على حادث آخر لا إلى نهاية وتكون تلك الحوادث صادرة عنه ثم يقال إما أن يكون كل ما حدث يجوز حدوثه بلا فعل يقوم به أو لا بد من فعل يقوم به وعلى التقديرين لا يلزم صحة قولك

فإن قلت مقصودي أنه لم يزل فاعلا وقد حصل قيل لا يلزم أن يكون فاعلا لمفعول معين بل ولا يلزم أن يكون هو الفاعل على قولك فإنك تجوز حدوث جميع الحوادث من غير أمر يحدث فيه ومنه وعندك يحدث الحادث المخالف لما قبله كالطوفان وغيره من غير أن يحدث منه ما لم يكن حدث قبل ذلك فأنت تجوز حدوث جميع الحوادث من غير أن يحدث منه شيء يخص حادثا من الحوادث الوجه السادس أن يقال قولك لو حصل منه شيء بعد أن لم يكن لتغيرت ذاته وتسلسل الحوادث فيها إلى غير نهاية وهو محال ففعله دائم جوابه أن يقال حصول الحوادث المنفصلة عنه إما أن يقف على حدوث شيء في ذاته وإما أن لا يقف فإن لم يقف بطل قولك لو حصل شيء بعد أن لم يحصل شيء لتغيرت ذاته وتسلسلت فيها الحوادث فإنك تجوز أن تحدث عنه جميع الحوادث من غير حدوث شيء في ذاته فلا يكون حدوث الحوادث مستلزما لحدوث شيء في ذاته وإن كان حدوث الحوادث المنفصلة متوقفا على حدوث شيء في ذاته لم يكن في ذلك بمحذور فإن حدوث الحوادث مشهودة وأنت لم تذكر حجة على امتناع هذا المعنى ولكن أحدث امتناعه مسلما وتسميتك لذلك تغيرا ليس بحجة عقلية فإن لفظ التغير مشترك وهنا لا يراد به الاستحالة بل يراد به نفس الفعل أو التحول أو ما يشبه ذلك وأنت لا دليل لك على انتفاء ذلك بل أنت تجوز على القديم أن يكون متغيرا بهذا الاعتبار وتجوز على القديم أن يكون محلا للحوادث

وتحقيق الكلام في هذا الموضع أن التسلسل هنا يراد به شيئان أحدهما التسلسل في الفعل مطلقا والثاني التسلسل في فعل شيء

معين فالأول أن يراد به أنه لا يحدث شيئا من الأشياء أصلا حتى يحدث شيئا فتكون حقيقة الكلام أنه لا يخلق حتى يخلق ولا يفعل حتى يفعل ولا يحدث حتى يحدث وهذا ممتنع بالضرورة وهذا في الحقيقة دور وليس بتسلسل فإن معناه أنه لا يكون الشيء حتى يكون الشيء فيلزم الجميع بين النقيضين فإنه إذا لم يوجد حتى يوجد لزم أن يكون معدوما موجودا وأما إذا قيل لا يفعل شيئا إلا بشرط يقارنه ولا يفعل ذلك الشرط إلا بشرط يقارنه فهذا التسلسل في تمام التأثير وليس بتسلسل أمور متعاقبة وهذا هو التسلسل في تمام التأثير والأول تسلسل في أصل التأثير وكلاهما ممتنع والأول هو الذي ينبغي أن يراد بقول القائل إذا لم يفعل ثم فعل فلا بد من حدوث شيء إما قدرة وإما إرادة وإما علم وإما أمر من الأمور ثم القول في حدوث ذلك كالقول في حدوث الأول فإن هذا الثاني أيضا لا يحدث إلا بحدوث شيء يكون حادثا معه فإن ما كان من تمام التأثير فلا بد أن يكون موجودا حين التأثير لا يكفي وجوده قبله وحينئذ فيمكن تصوير هذه الحجة على وجهين أحدهما أن يقال لا يحدث شيئا حتى يحدث شيئا ولا يفعل شيئا

حتى يفعل شيئا فإن حدوث الحادث بلا سبب حادث ممتنع والثاني أن يقال لا يحدث مفعولا إلا بحدوث قدرة أو إرادة أو علم أو نحو ذلك ولا يحدث ذلك إلا بحدوث ما يوجب حدوثه فيلزم أن لا يحدث شيئا فإن هذا تسلسل في تمام التأثير والتسلسل في تمام التأثير كالتسلسل في المؤثرين فكما أنه يمتنع أن لا يكون مؤثرا إلا عن مؤثر ولا يؤثر إلا عن مؤثر وأنه يمتنع وجود علل ومعلولات لا نهاية لها فلذلك يمتنع أن لا يتم كون الشيء علة أو فاعلا إلا بوجود أمر ولا يتم وجود ذلك التمام إلا بوجود تمام آخر إلى غير نهاية فهذا أيضا ممتنع باتفاق العقلاء وأما إذا قيل لا يوجد الشيء حتى يوجد قبله شيء آخر ولا يوجد ذلك الثاني حتى يوجد قبله شيء آخر فهذا فيه النزاع المشهور وهو تسلسل الآثار المعينة لا تسلسل في أصل التأثير فيجب تصور الفرق بين الأمرين وقد صور السهروردي هذه الحجة في كتابه المسمى بحكمة الإشراق وهو الذي ذكر فيه خلاصة ما عنده ولم يقلد فيه المشائين بل بين فيه خطأهم في مواضع وذكر فيه طريقة فلاسفة الفرس المجوس والهند كما أن ابن سينا في كتابه المسمى بالحكمة المشرقية ذكر فيه بيان ما تبرهن عنده وكذلك الرازي في المباحث المشرقيه فقال السهروردي نور الأنوار والأنوار القاهرة يعني واجب

الوجود والعقول لا يحصل منهم شيء بعد أن لم يحصل إلا على ما سنذكره فإن كل ما لا يتوقف على غير شيء إذا وجد ذلك الشيء وجب

أن يوجد وإلا هو مما لا يتصور وجوده أو توقف على غيره فما كان هو الذي يتوقف عليه وقد فرض أن التوقف عليه وهو محال وكل ما سوى نور الأنوار لما كان منه فلا يتوقف على غيره كما يتوقف شيء من أفعالنا على وقت أو زوال مانع أو وجود شرط فإن لهذه مدخلا في أفعالنا ولا وقت مع نور الأنوار متقدم على جميع ما عدا نور الأنوار فإن نفس الوقت أيضا من الأشياء التي هي غير نور الأنوار فلما كان نور الأنوار وجميع ما يفرضه الصفاتية صفة دائمة فيدوم بدوامه ما فيه لعدم توقفه على أمر منتظر ولا يمكن في العدم البحث قرض تجدد مع أن كل ما تجدد يعود الكلام إليه فنور الأنوار والأنوار القاهرة ظلالها وأضواؤها المجردة دائمة وقد علمت أن الشعاع المحسوس هو من النير لا النير من الشعاع وكلما يدوم النير الأعظم يدوم الشعاع مع أنه منه

ثم قال كل هيئة أي عرض لا يتصور ثباتها هى الحركة وكل ما لم يكن زمانا ثم حصل فهو حادث وكل حادث إذا حدث شيء مما يتوقف عليه هو حادث إذ لا يقتضي الحادث وجود نفسه إذ لا بد من مرجح في جميع الممكنات ثم مرجحه إن دام مع جميع ما له مدخل في الترجيح لدام الشيء فلم يكن حادثا ولما كان حادثا فشيء مما يتوقف عليه هذا الحادث حادث ويعود الكلام إلى ذلك الشيء فلا بد من التسلسل والسلسلة الغير المتناهية مجتمعة وجودها محال فلا بد من سلسلة غير متناهية لا تجمع آحادها ولا تنقطع وإلا يعود الكلام إلى أول حادث بعد الانقطاع فينبغي أن يكون في الوجود حادث متجدد لا ينقطع وما يجب فيه لماهيته التجدد إنما هو الحركة وذكر تمام الكلام في وجوب استمرار حركة دائمة وأنها حركة الأفلاك فيقال له عن هذا أجوبة

أحدها أن يقال كل ما لا يتوقف على غير شيء إذا وجد ذلك الشيء وجب أن يوجد إلى قوله وما كان من نور الأنوار فلا يتوقف على غيره إلى آخره ما تعني بقولك ما كان من نور الأنوار تعني الله فلا يتوقف على غيره أتعني به أنه لا يتوقف على شيء منفصل عن الله أم تعني به لا يتوقف على فعل قائم بذات الرب يفعله بمشيئته وقدرته أما الأول فلا ينفعك لأنه لا يلزم من كونه لا يتوقف على شيء منفصل عن الله أن لا يتوقف على فعله الواقع بمشيئته وقدرته وحينئذ فلا يلزم قدمه بل إذا كان الفعل المراد المقدور حادثا فالمعلق به أولى أن يكون حادثا فإنه لا يكون قبله وما لا يسبق الحوادث يجب أن يكون حادثا وإن قلت إنه لا يتوقف على فعل الرب القائم بنفسه فهذا محل النزاع وأنت لم تذكر دليلا على أن وجود الممكنات لا يتوقف على فعل الرب القائم بنفسه بل الدليل يوجب توقف المعقولات على فعل الفاعل وتوقف المعلول على

اقتضاء العلة والعلة شيء واقتضاؤها المعلول شيء وإذا كانت العلة مشروطة بما يقوم بها بالمشيئة والقدرة لم يحصل المشروط قبل الشرط وأنت لم تقم دليلا على ثبوت علة مجردة خالية عن شرط بل الدليل ينفي ذلك لأنه يلزم من قدم هذه العلة قدم معلولها ومعلول معلولها فإن العلة التامة لا يتأخر عنها شيء من معلولها وحينئذ فلا يكون للحوادث فاعل أصلا وهذا من أبين الأمور المعلوم فسادها بالضرورة

الوجه الثاني أن يقال ما سوى الله هل يتوقف شيء منه على غيره أم لا فإن قلت بالثاني لزم قدم جميع الممكنات الموجودة حتى الحوادث وهو مكابرة وإن توقف منه شيء على غيره بطل قولك ما سوى نور الأنوار لا يتوقف على غيره وإيضاح ذلك بالوجه الثالث وهو أن يقال إذا قدر الغير الذي هو شرط هو من الله أيضا وتوقف أحد الفعلين على الآخر لم يكن في ذلك محذور فإن الله جعل بعض الأشياء شرطا في وجود بعض غاية ما في هذا أن يقال هذا يقتضي التسلسل فيقال وهذا عندك جائز فلا يتعين قدم شيء من الأفلاك ولا غيرها الرابع أن يقال إن كان التسلسل باطلا بطل مذهبك وإن كان جائزا بطلت حجتك الخامس أن يقال أنت قد أوجبت التسلسل في الحوادث بإيجاب حركة دائمة لا تنقطع وقلت أيضا فلما كان نور الأنوار وجميع ما يفرضه الصفاتية صفة دائمة فيدوم بدوامه ما منه لعدم توقفه على أمر منتظر وإذا كان قولك وقول إخوانك يتضمن هذا وهذا فيقال لكم الحركة الدائمة إما أن تكون منه بواسطة أو بغير واسطة وإما أن لا تكون منه فإن لم تكن منه لزم حدوث الحوادث بدون واجب الوجود وهذا هو القول بحدوث الحوادث بلا محدث وإن كانت الحركة منه بواسطة أو بغير واسطة وهو قولهم

فيقال فحينئذ قد كان منه ما لا يدوم بدوامه فإن كل جزء من أجزاء الحركة حادث وعندكم أنه حدث عن تصور حادث وشوق حادث فهذه أمور من واجب الوجود وليست دائمة بدوامه فهذا ينقض قولكم إن كان ما منه يدوم بدوامه ثم أيضا من المعلوم أن كل واحد من الحوادث منه بواسطة أو غير واسطة وهو كان بعد أن لم يكن ويعدم بعد أن كان فهو منه وليس مقارنا له ولا دائما بدوامه فعلم بذلك أنه لا يجب في كل ما كان منه أن يدوم بدوامه فلا يجب في الفلك وغيره من الأعيان المشهودة أن تدوم بدوامه وهو المطلوب وإذا قال الذي يدوم بدوامه هو جنس الأفعال والمفعولات أو جنس الحوادث لا شيء بعينه قيل فهذا يبطل حجتك على قدم شيء بعينه ويناقض أيضا مذهبك في قدم شيء بعينه وقال ابن سينا في إشاراته في ذكر هذه الحجة تنبيه وجود المعلول يتعلق بالعلة من حيث هي على الحال التي بها تكون علة من طبيعة أو

إرادة أو غير ذلك أيضا من أمور يحتاج أن تكون من الخارج ولها مدخل في تتميم كون العلة علة بالفعل مثل الآلة

كحاجة النجار إلى القدوم أو المادة كحاجة النجار إلى الخشب أو المعاون كحاجة النشار إلى نشار آخر أو وقت كحاجة الأدمي إلى الصيف أو الداعي كحاجة الآكل إلى الجوع أو زوال مانع كحاجة الغسال إلى زوال الدجن وعدم المعلول يتعلق بعدم كون العلة على الحالة التي هي بها علة بالفعل سواء كان ذاتها موجودا على غير تلك الحالة أو لم يكن موجودا أصلا فإذا لم يكن شيء معوق من خارج وكان الفاعل بذاته موجودا ولكن ليس لذاته علة توقف وجود المعلول على وجود الحالة المذكورة التي إذا وجدت كانت طبيعة أو إرادة جازمة أو غير ذلك وجب وجود المعلول وإن لم توجد وجب

عدمه وأيهما فرض أبدا كان ما بإزائه أبدا أو وقتا ما كان وقتا ما وإذا جاز أن يكون شيء متشابه الحال في كل شيء وله معلول لم يبعد أن يجب عنه سرورا فإن لم يسم هذا مفعولا بسبب أن لم يتقدمه عدم فلا مضايقة في الأسماء بعد ظهور المعنى فيقال له هذا كلام مقدر على شيء مضمونه أن العلة التامة التي لا يقف اقتضاؤها على أمر منفصل عنها يلزم من وجودها وجود معلولها بجلاء بخلاف ما يتوقف اقتضاؤها على أمور منفصلة كالآلة والمادة والداعي وغير ذلك وأنه إذا فرض شيء متشابه الحال في كل شيء وله معلول لم يبعد أن يجب عنه سرمدا لكن الشأن في تحقيق هذا المقدر فإنه يقال لك هذا غايته أن يكون إبطالا لقول من يجعل الرب خالقا للعالم من غير حدوث سبب أصلا وهذا قول طائفة من أهل الكلام المنتسبين إلى الملل وليس هذا قول أئمة أهل الملل وجمهورهم القائلين بأن الله خالق كل شيء وأنه خلق السماوات والأرض في ستة أيام وإذا كان كذلك فهؤلاء يلزمونك ويقولون هذه العلة الموصوفة هل يجوز أن يصدر عنها بوسط أو بغير وسط أمور مختلفة حادثة أو لا يجوز فإن لم تجوز ذلك بطل قولك ولزم أن لا يكون للحوادث فاعل وهو معلوم الفساد بالضرورة وإن جوزت ذلك قيل لك فإذا كان الفاعل واحدا بسيطا

موجودا لا يتوقف فعله على شيء خارج عنه فلم وجدت عنه المختلفات ولم تأخرت عنه الحوادث فما كان جوابك عن هذا كان جوابا لهم عن الحوادث وأولى وأما من قال إن الواجب بنفسه تقوم به الأفعال المتعلقة بقدرته ومشيئته فيقولون حدوث ما حدث يتوقف على تلك الأفعال وإن كانت تلك الأفعال موقوفة على ما قبلها فإن التسلسل جائز

عندك ثم يقال إما أن يكون التسلسل جائزا وإما أن لا يكون فإن كان جائزا أمكن أن تتسلسل الأفعال التي يقف عليها وجود تلك المفعولات وإن لم يكن جائزا لزم حدوث جنس المحدثات ويبطل القول بحوادث لا أول لها وهو نقيض قولكم وأيضا قوله إذا جاز أن يكون شيء متشابه الحال في كل شيء وله معلول لم يبعد أن يجب عنه سرمدا فيقال له المتشابه الحال لا يخلو إما أن يجوز أن تصدر عنه الأمور المختلفة الحادثة بوسط أو بغير وسط وإما أن لا يجوز فإن لم يجز ذلك لزم أن لا تكون هذه الحوادث صادرة عن علة بسيطة لا بوسط ولا بغير وسط وهذا يبطل قولهم وحينئذ فإما أن يقال إن هذه الحوادث لا محدث لها وهو معلوم الفساد بالضرورة وإما أن يقال ليس المحدث مجردا عن الصفات والأفعال بل له صفات وأفعال كما يقوله المسلمون وهو الحق وإن جاز أن تصدر المختلفات والمحدثات عن بسيط أمكن أن يحدث عنه ما لم يكن حادثا عنه وحينئذ فلا يلزم أن يكون معلولا له لازما له قال الرازي في شرح هذا الكلام واعلم أن الغرض من هذا

الفصل التنبيه على الحجة التي لا يزال القائلون بالقدم يتمسكون بها ويعولون عليها وهي أن الأمور التي تتم بها مؤثرية الباري تعالى في العالم إما أن تكون بأسرها أزلية وإما أن لا تكون والثاني باطل إذ لو كان شيء منها حادثا لافتقر حدوثه إلى المؤثر والكلام في كونه مؤثرا في ذلك الآخر كالكلام في الأول فيلزم التسلسل وهو محال فإذا كل الأمور المعتبرة في مؤثرية الله تعالى في العالم أزلية وأيضا فمن الظاهر أن المؤثر متى حصل مستجمعا جميع الأمور المعتبرة في المؤثرية وجب أن يترتب الأثر عليه لأنه إن جاز تخلف الأثر عنه كان صدور الأثر عن العلة المستجمعة لجميع تلك الأمور المعتبرة في المؤثرية ولا صدور عنها على السواء ولو كان كذلك لما ترجح الصدور على أن لا صدور إلا بمرجح آخر فلم تكن جميع الأمور المعتبرة في المؤثرية حاصلا قبل حصول هذا الزائد وكنا قد فرضنا أن الأمر كذلك هذا خلف قال وإذا ثبتت المقدمتان لزم من قدم الباري قدم أفعاله هذا تحرير هذه الحجة

قال ولقائل أن يقول هذا الكلام إنما يلزم في الموجب بالذات أما الفاعل المختار فلا لاحتمال أنه يقال إنه كان في الأزل مريدا لإحداث العالم في وقت دون وقت فإذا قالوا فلم أراد إحداثه في ذلك الوقت دون ما قبله وما بعده كان الكلام فيه طويلا وهو مذكور في سائر كتبنا على الاستقصاء قلت هذا الجواب الذي أجاب به هو جواب كثير من أهل الكلام من المعتزلة والكرامية والأشعرية ومن وافقهم من الفقهاء اتباع الأئمة الأربعة وغيرهم وقد عرف الطعن في هذا الجواب وأنه يستلزم

الترجيح بلا مرجح وأن ما ذكر في القسم الأول هو حصول المؤثرية التامة في الأزل مع تأخر الأثر وأن مضمونه تخلف الشيء عن موجبه التام كما قد بسط في موضعه ويجاب عن هذه الحجة بوجوه أحدها قوله يلزم التسلسل وهو محال ليس كذلك فإن التسلسل جائز عند من يقول بموجب هذه الحجة فإن ذلك تسلسل في الآثار لا في المؤثرات ولا يصح القول بموجبها إلا بذلك فقولهم التسلسل محال باطل على أصلهم وهذا الموضع مما يشتبه على كثير من الناس فإن التسلسل في الآثار تارة يعنى به التسلسل في أعيان الآثار مثل كونه فاعلا لهذا بعد هذا ولهذا بعد هذا وأنه لا يفعل هذا إلا بعد هذا ولا هذا إلا بعد هذا وهلم جرا فهذا التسلسل جائز عند الفلاسفة وعند أئمة أهل الملل أهل السنة والحديث

وعلى هذا التقدير فقول القائل الأمور التي تتم بها مؤثرية الباري في العالم إما أن تكون بأسرها أزلية وإما أن لا تكون أتريد به التي يتم بها مؤثريته في كل واحد واحد من آحاد العالم أو في جملة العالم إن أردت الأول لم تكن بأسرها أزلية وكان حدوث كل واحد منها مفتقرا إلى حادث قبله وهذا التسلسل جائز عندهم وإذا أردت الثاني قيل لك ليس جملة العالم متوقفا على أمور معينة حتى يرد عليها هذا التقسيم بل بعض العالم يتوقف على أمور وبعض آخر يتوقف على أمور أخرى وكل بعض يتوقف على أمور حادثة وتلك الأمور تتوقف على أمور أخرى ويلزم من ذلك التسلسل في نوع الحوادث وهو جائز عندكم وأما إن أريد بالتسلسل في الآثار التسلسل في جنس التأثير وهو أن يكون جنس التأثير متوقفا على جنس التأثير بحيث لا يحدث شيئا حتى يحدث شيئا فهذا باطل لا ريب فيه وهو تسلسل في تمام كون المؤثر مؤثرا وهو من جنس التسلسل في المؤثر لكن بطلان هذا يستلزم أنه لم يفعل بعد أن لم يكن فاعلا لشيء فيلزم دوام نوع الفاعلية لا دوام مفعول معين وحينئذ فلا يدل على قدم شيء من العالم وهذا بين لمن تدبره ويراد بالتسلسل معنى ثالث وهو أن فاعليته للحادث المعين لا تحصل حتى يحصل تمام المؤثر لهذا الحادث المعين فيلزم تسلسل الحوادث في الواحد وهذا ممتنع أيضا باتفاق العقلاء

فهذا تسلسل في تمام تأثير المعنى وذاك تسلسل في أصل التأثير وكلاهما ممتنع باتفاق العقلاء فتبين أن حججهم الهائلة التي أرعبت قلوب النظار ليس فيها ما يدل على قدم شيء من العالم ألبتة فقولهم بقدم شيء من العالم الأفلاك أو غيرها قول بلا حجة أصلا بل هو قول باطل كما بين في موضع آخر نعم هذه الحجج إنما أرعبت قلوب أهل الكلام المبتدع المحدث في الإسلام الذي هو كلام الجهمية والقدرية ومن

سلك سبيلهم من الأشعرية والكرامية ومن تبعهم أو قلدهم من المتفقهة وغيرهم فما ذكره الفلاسفة إنما يبطل قول هؤلاء الذين زعموا أن الرب لم يزل معطلا عن أن يفعل بمشيئته أو يتكلم بمشيئته ثم يفعل أو يتكلم بمشيئته من غير حدوث شيء وهذا القول مما اتفق سلف الأمة وأئمتها على بطلانه فإذا ليس معهم حجة عقلية تناقض نصوص الكتاب والسنة بل ولا مذهب السلف والأئمة وهو المطلوب وبما ذكرناه من الفرق بين التسلسل في أصل التأثير وتمامه وبين التسلسل في الآثار يظهر صحة الدليل الذي احتج به غير واحد من أئمة السنة على أن كلام الله غير مخلوق مثل سفيان بن عيينة وبيان ذلك أنه إذا دل على أن الله لم يخلق شيئا إلا بكن فلو كانت كن مخلوقة لزم أن يخلق بكن أخرى وتلك الثانية بثالثة

وذلك هو التسلسل الممتنع باتفاق العقلاء فإنه تسلسل في أصل التأثير فإنه لا يخلق شيئا إلا بكن فإذا لم يخلق كن لم يخلق شيئا ولو خلق كن لكان قد خلق بعض المخلوقات بغير كن فيلزم الدور الممتنع وهو المستلزم للجمع بين النقيضين وهو أن تكون موجودة معدومة وأيضا فإذا قدر أنه خلق الأولى بالثانية والثانية بالثالثة وهلم جرا فلا بد من وجود جميعها في آن واحد فإن كل واحد منها شرط في الثانية وهي من الأمور الوجودية المشروطة في التأثير فلابد أن تكون موجودة عند وجود الأثر كالاستطاعة والقدرة وحياة الفاعل وعلمه وسائر شروط الفعل فإنها كلها لا بد من وجودها عند وجود الفعل ولهذا اتفق أهل السنة المثبتون للقدر على أن الاستطاعة لا بد أن تكون مع الفعل وتنازعوا في جواز وجودها قبلة ودوام وجودها إلى حين الفعل في حق المخلوق على قولين وأما في حق الخالق فاتفقوا على بقائها ودوامها إلى حين الفعل والصحيح الذي عليه السلف وأئمة الفقهاء أنها تكون موجودة قبل الفعل وتبقى إلى حين الفعل ولهذا يجوز عندهم وجود الاستطاعة بدون الفعل كما في حق العصاة ولولا هذا لم يكن أحد ممن كفر وعصى الله إلا غير مستطيع لطاعة الله وهو خلاف الكتاب والسنة قال تعالى ولله على الناس حج البيت من استطاع إليه سبيلا سورة آل عمران 97 وقال فاتقوا الله ما استطعتم سورة

التغابن 16 وقال فمن لم يجد فصيام شهرين متتابعين سورة النساء 92 ومعلوم أنه ليس المنفي هنا استطاعة لا تكون إلا مع الفعل فإنه قد يكون حينئذ معنى الكلام فمن لم يفعل فعليه صيام شهرين متتابعين وكذلك يكون الأمر بالتقوى لمن اتقى لا لمن لم يتق وإيجاب الحج على من حج دون من لم يحج وهذا باطل فعلم أن المراد استطاعة

توجد بدون الفعل وما كانت موجودة بدون الفعل أمكن وجودها قبله بطريق الأولى وقد بين في غير هذا الموضع أن تسلسل العلل والمعلولات ممتنع بصريح العقل واتفاق العقلاء وكذلك تسلسل الفعل والفاعلين والخلق والخالقين فيمتنع أن يكون للخالق خالق وللخالق خالق إلى غير نهاية ولهذا بين النبي أن هذا من وسوسة الشيطان فقال في الحديث الصحيح يأتي الشيطان أحدكم فيقول من خلق كذا من خلق كذا حتى يقول من خلق الله فإذا وجد ذلك أحدكم فليستعذ بالله ولينته وفي رواية أخرى لا يزال الناس يتساءلون حتى يقولوا هذا الله خلق الخلق فمن خلق الله فإذا وجد ذلك أحدكم فليتعوذ بالله ولينته وكذلك إذا قيل لا يخلق شيئا إن لم يخلق كذا ولا يخلق كذا إن لم

يخلق كذا كان هذا ممتنعا لأنه منع وجود الخالق بالكلية حتى يوجد تمام كونه مؤثرا وتمام كونه مؤثرا موقوف على تمام آخر فيلزم ألا يوجد تمام كونه خالقا فيلزم ألا يخلق شيئا قط فإذا علم أنه لا يخلق شيئا إلا بكن فلو كان كن مخلوقا بكن أخرى وهلم جرا كان كل واحدة من ذلك بها يصير خالقا ولم يوجد شيء من ذلك فيمتنع أن يصير خالقا وهذا بخلاف ما إذا قيل يخلق هذا بكن وهذا قبله أو بعده بكن وهلم جرا فإن هذا يقتضي أنه لا يوجد الثاني إلا بعد وجود الأول والتوقف ها هنا على الشرط هو فعله لهذا المعين لا أصل الفعل فلهذا كان في هذا نزاع مشهور بخلاف الأول ومعلوم أن الأدلة العقلية لا تدل قط على قدم شيء من العالم وإنما غايتها أن تدل على دوام الفاعلية وامتناع كونه فاعلا بعد أن لم يكن فإذا قالوا التسلسل باطل فإن عنوا به تسلسل الآثار ووجود شيء بعد شيء فهذا خلاف قولهم ولم يقيموا دليلا على بطلانه وإن أرادوا به التسلسل الخاص وهو التسلسل في تمام كون الفاعل فاعلا فهذا مسلم أنه ممتنع لكن امتناعه لا يدل على فعله لشيء معين بل على أصل الفعل وهذا لا ينفعهم بل يضرهم الوجه الثاني أن يقال أما التسلسل في أصل الفاعلية فلا ينفعهم وإنما فيه إبطال قول الجهمية والقدرية وأما التسلسل في الأفعال المعينة فإن كان جائزا لم يصح احتجاجهم به بل تبطل الحجة وإن كان ممتنعا

لزم أن يكون للحوادث أول فيبطل قول القائلين بقدم العالم وإذا بطل هذا القول بطلت حجته بالضرورة فيلزم بطلان هذه الحجة على التقديرين وذلك يقتضي أنها فاسدة في نفس الآمر الثالث أن يقال كل حادث من الحوادث المشهودة إما أن تكون مؤثريته حاصلة في الأزل وإما ألا تكون فإن كان الأول لزم حصول الحوادث عن المؤثر القديم من غير تجدد شيء وبطلت الحجة وإن كان الثاني فحصول كمال المؤثرية

فيه بعد أن لم تكن أمر حادث فيقف كمال مؤثريته في هذا الكمال وحينئذ فحال الفاعل إما أن يكون عند كمال التأثير في الحادث الثاني كحاله عند كمال التأثير في الأول وإما ألا يكون فإن قدر الأول لزم أن يحدث هذا الحادث الثاني والذي بعده والذي بعده من غير حدوث سبب أوجب هذا الحدوث لأن الذات الفاعلة حالها عند الأول كحالها عند الثاني والثالث وحينئذ فإذا كانت عند الأول لا تفعل الثاني فعند الثاني لا تفعل الثالث لأنه لم يتجدد ما يوجب حدوثه وأيضا فتخصيص أحد الحادثين بالحدوث دون الآخر تخصيص بلا مخصص وترجيح بلا مرجح بل نفس الحدوث في كل وقت ترجيح بلا مرجح وإحداث بلا محدث وأيضا فالذات نفسها ليست موجبا تاما في الأزل لشيء من الحوادث وهي لم تزل على ما كانت عليه فيلزم ألا تكون موجبة لشيء من الحوادث في الأبد وإلا لزم الإحداث بلا سبب حادث

وهؤلاء فروا من حدوث الحوادث بعد أن لم تكن بلا سبب وادعوا دوام حدوثها بلا سبب فكان الذي فروا إليه شرا من الذي فروا منه كالمستجير من الرمضاء بالنار وأما إن قيل إن الفاعل نفسه تقوم به إرادات وأفعال توجب تخصيص كل وقت بما أحدثه فيه كان هذا مبطلا لحجتهم إذ يمكن والحال هذه أن يحدث شيئا بعد شيء مع دوام فاعليته بل هذا مبطل لمذهبهم فإن من تصور هذا الفاعل علم يقينا امتناع مقارنة شيء من أفعاله ومفعولاته له وعلم أن كل واحد من أفعاله ومفعولاته لا يكون إلا حادثا لا مساوقا له أزلا وأبدا وإن كان هذا معلوما في كل ما يقدر أنه فاعل فهو فيما يقدر أنه فاعل بمشيئته وقدرته وأفعاله تقوم به أظهر وأظهر ثم يقال إما أن يكون تسلسل كمال المؤثرات ممكنا وإما أن يكون ممتنعا فإن كان ممتنعا لزم حدوث كل ما سوى الله وأنه لم يكن فاعلا ثم صار فاعلا وهو مبطل لقولهم وإن كان ممكنا لم يلزم إلا دوام كونه مؤثرا في شيء بعد شيء وهذا لا حجة لهم فيه بل هو مبطل لحجتهم ومذهبهم كما تقدم والقول في الثاني كالقول في الأول فيلزم التسلسل في الآثار وإذا كان ذلك لازما كان جائزا بطريق الأولى وإن كان جائزا بطل القول بأنه محال فبطلت الحجة

الوجه الرابع أن يقال حدوث الحوادث من المؤثر القديم من غير تجدد شيء إما أن يكون جائزا وإما أن يكون ممتنعا فإن كان جائزا بطلت المقدمة الثانية من الحجة وإن كان ممتنعا لزم حدوث ما به يتم التأثير في هذه الحوادث إذ لو لم يحدث ما به يتم التأثير لكانت قد حدثت عن المؤثر القديم من غير تجدد شيء والتقدير أنه ممتنع ثم القول في حدوث ذلك التمام كالقول في حدوث أثره ويلزم التسلسل في الآثار

وذلك يبطل القول بامتناع التسلسل مطلقا فإن كان هذا هو المراد في المقدمة كما يريده طائفة ممن يصوغ هذه الحجة فهو ممتنع وإن كان المراد به ما ينبغي أن يراد وهو التسلسل في تمام أصل التأثير فهذا إذا امتنع إنما يستلزم دوام كونه فاعلا لا فاعلا لشيء معين وذلك لا ينفعهم بل يضرهم فيلزم فساد إحدى المقدمتين على تقدير أحد النقيضين وفساد الأخرى على تقدير النقيض الآخر ولا بد من ثبوت أحد النقيضين فيلزم فساد إحدى المقدمتين قطعا فتفسد الحجة الوجه الخامس أن تقول قوله وإذا ثبتت المقدمتان لزم من قدم الباري تعالى قدم أفعاله أتعني به جميع أفعاله أو فعلا ما من أفعاله أم قدم نوع أفعاله أما الأول فباطل قطعا لأنه خلاف المشاهدة وأما الثاني فلا دليل في الحجة عليه فإنها لا تدل على قدم شيء معين لا فعل ولا مفعول

وأما الثالث فلا يفيد قدم السماوات لجواز أن يكون هناك فعل قائم بالذات بعده فعل أو مفعول بعده مفعول أو كلاهما وهذه الحجة قد ذكرها الآمدي والأبهري وغيرهما وأجابوا عنها بالمعارضة بالحوادث اليومية فقال الآمدي في دقائق الحقائق في الاحتجاج لهم لو كان ما وجد عن الواجب بذاته محدثا موجودا بعد العدم فهو لذاته إما أن يكون واجبا أو ممتنعا أو ممكنا القول بالوجوب ممتنع وإلا لما كان معدوما والقول بالامتناع ممتنع وإلا لما وجد فلم يبق إلا أن يكون ممكنا لذاته وعند ذلك فحدوثه إن كان لا لمحدث ومرجح فقد ترجح أحد طرفي الممكن لا لمرجح وهو محال وإن كان لمحدث ومرجح فالمرجح إما قديم أو حادث فإن كان حادثا فالكلام فيه كالكلام في الأول والتسلسل والدور محال فلم يبق إلا أن يكون المرجح قديما أو منتهيا إلى مرجح قديم والمرجح القديم إما أن يكون قد تحقق معه في القدم كل ما لا بد منه في الإيجاد أو بقي شيء منتظر فإن بقي شيء منتظر فالكلام في حدوثه كالكلام في الأول ويلزم منه التسلسل أو الدور وهو ممتنع وإن كان القسم الأول فيلزم من قدم العلة قدم المعلول وكذلك الحكم فيما وجب عن الواجب بالواجب لذاته وقال الآمدي في الجواب إنه يلزم منها وجود شيء من الحوادث إذ

الكلام في كل حادث يفرض بالنسبة إلى علته كالكلام في معلول واجب الوجود وهو خلاف المعقول والمحسوس وما هو الجواب فيما اعترف به من الحوادث فهو الجواب فيما نحن فيه ولا بد من التفاتهم في ذلك إلى الإرادة النفسانية وبيان انتفائها عن واجب الوجود وقد عرف ما فيه قلت قد يظنون أنهم يجيبون عن هذه المعارضة بأن الحوادث اليومية مشروطة بحادث بعد حادث وهذا يقتضي التسلسل في الآثار

والتسلسل في الآثار عندهم ليس بمحال وحقيقة قولهم إن المرجح القديم هو دائم الترجيح والحوادث المنفصلة عنه تحدث شيئا بعد شيء ثم قد يعينون ذلك بحركة الفلك فيقولون هي الحادثة شيئا بعد شيء ومن حذق منهم كابن سينا علم أن هذا جواب باطل وأن حدوث حادث بعد حادث عن القديم من غير تجدد شيء ممتنع فادعى ما هو أفسد من ذلك فقال إن الحركة لا توجد شيئا بعد شيء وإنما هي شيء موجود دائما وأن ما يوجد شيئا بعد شيء لا وجود له في الخارج بل في الذهن وهذه مكابرة بينة قد بسط الكلام عليها في شرح الأصبهانية وقد اعترف حذاقهم بأن حدوث الحوادث شيئا بعد شيء عن ذات لا يقوم بها حادث مما تنكره العقول وأما من اعترف منهم بقيام الأمور الاختيارية بذاته فيقال لهم هذا أدل على حدوث المفعولات ويقال للطائفتين إذا جوزتم ذلك لم يكن لكم دليل على قدم شيء من العالم فظهر بطلان حجتكم

لكن هذا الجواب الذي عارض به هؤلاء لأولئك لا يمكن أن يقال في أول الحوادث لأنه ليس قبل أول الحوادث حادث يشترط في الحوادث المستقبلة فهذا فرق هؤلاء الفلاسفة بين ما يثبتونه من الحوادث اليومية التي تشاهد وما ينفونه من أن للحوادث أولا ابتدأت منه وبهذا يتبين بطلان قول الطائفتين هؤلاء وهؤلاء وأن كل طائفة أقامت برهانا على بطلان قول الأخرى لا على صحة قولها إذ لا يلزم من بطلان أحد القولين صحة الآخر إلا إذا انحصر الحق فيهما وليس الأمر كذلك وذكرها الآمدي أيضا في كتابه أبكار الأفكار قال وجوابها أنها باطلة من جهة أن الحس والعيان والبرهان شاهد بوجود حوادث كائنة بعد ما لم تكن وما ذكروه من الشبهة يلزم منه امتناع وجود الحوادث والقول بامتناع وجود الحوادث ممتنع وكل دليل لزم عنه الممتنع فهو باطل في نفسه وبيان الملازمة هو أن ما ذكروه من التردد والتقسيم في حدوث العالم بعينه لازم في حدوث كل حادث وكل ما هو جواب لهم في حدوث الحوادث بعينه يكون جوابا في القول بحدوث العالم بجملته

وهذا الذي ذكره يجيبون عنه بما تقدم وهو أن هذه الحجة إنما كانت حجة على من يقول ببطلان التسلسل في الآثار من أهل الكلام وأما نحن فنجوز التسلسل في الآثار فتكون الحوادث موقوفة على حوادث قبلها لا إلى أول وهذا الجواب منتف في جملة العالم لأنه ليس قبله حادث نقف عليه عند الطائفتين وحقيقة جوابهم أن التسلسل الذي نفوه في هذه الحجة ليس هو التسلسل في الحوادث التي تحدث شيئا بعد شيء فإنها لا تدل على بطلان هذا وهم لا يقولون ببطلانه وإنما دلت على بطلان التسلسل في تمام كون الفاعل فاعلا ومن قال بكونه فاعلا لا يقول

بتوقف فاعليته على غيره لا حادث ولا غير حادث فلا يلزمهم هذا ونحن قد ذكرنا الأجوبة القاطعة لهذه الحجة في غير موضع من وجوه أحدها أن يقال إن كان التسلسل في الآثار ممتنعا لزم القول بأن للحوادث أولا وبطل المذهب فبطلت حجته وإن كان ممكنا بطلت الحجة لإمكان دوام كونه فاعلا ليس بعد شيء مع أن كل ما سواه مخلوق حادث هذا إذا أريد بالتسلسل الممتنع تسلسل أصل الفاعلية وأما إذا أريد تسلسل الآثار فإنه يظهر بطلانها الثاني أن يقال غاية الحجة أنه لا بد لكل حادث أن يكون قبله حادث وحينئذ فقد أخبرت الرسل أن الله خلق السماوات والأرض وما

بينهما في ستة أيام وكان عرشه على الماء وجمهور المسلمين وغيرهم على أن المخلوق ليس هو الخلق بل الخلق قائم بذات الله فتكون السماوات والأرض وما بينهما محدثة بحوادث قبلها والحوادث محدثة بما يقوم بذات الله من مقدوراته ومراداته سبحانه وتعالى الثالث أن يقال إما أن تقولوا بأن كل ما صدر عن الواجب بذاته لازم لذاته أو لازم للازم بذاته أو منه ما ليس بلازم بذاته فإن قلتم بالأول كان مكابرة للحس ولم يقل بذلك أحد من الناس وهو الذي أنكره المعارضون لهم وجعلوه لازم حجتهم وإن قالوا إن منه ما ليس بلازم لواجب الوجود ولا لازم للازمه بل هو متأخر عنه فيقال فالسماوات والأرض وما بينهما الذي أخبرت به الرسل عن الله أنه خلق ذلك في ستة أيام لم لا يجوز أن تكون من الحوادث المتأخرة كغير ذلك من الحوادث والجواب الرابع أن يقال إذا كان العالم صادرا عن علة مستلزمة له لا يتأخر عنها موجبها لزم ألا يكون لشيء من الحوادث فاعل لأن العلة التامة لا يتأخر عنها شيء من معلولها فلا يكون شيء من الحوادث معلولا لها ولا لشيء من معلولاتها فلزم أن تكون الحوادث لا فاعل لها أو يكون فاعلها ليس هو بل يكون فاعل كل محدث محدثا وهلم جرا ويلزم تسلسل الفاعلين وهذا مع اتفاق العقلاء على فساده ففساده معلوم بالضرورة من وجوه كثيرة كما بين في غير هذا الموضع

فصل ومنشأ ضلال هاتين الطائفتين هو نفي صفات الله وأفعاله القائمة بنفسه فإنهم لما نفوا ذلك ثم أرادوا إثبات صدور الممكنات عنه مع ما يشاهدون من حدوثها لم يبق هناك ما يصلح أن يكون هو المرجح لوجود الممكنات إلا لما شوهد حدوثه منها ولا لغير ذلك وصارت المتفلسفة تحتج على هؤلاء المتكلمة بالحجج التي توجب تناقض قولهم فيجيبوهم بما يتضمن الترجيح بلا مرجح مثل إسنادهم الترجيح إلى

القدرة أو الإرادة القديمة التي لا اختصاص لها بوقت دون وقت فيقول لهم أولئك إسناد التخصيص والترجيح إلى مرجح لا فرق بالنسبة إليه بين وقت دون وقت وبين مفعول ومفعول كإسناد التخصيص والترجيح إلى ترجح الذات المجردة عن الصفات لكن كل ما تحتج به المتفلسفة يلزمهم نظيره وما هو أشد فسادا منه فإن قولهم أعظم تناقضا من قول هؤلاء المتكلمين وما من محذور يلزم أولئك إلا ويلزم المتفلسفة ما هو مثله أو أعظم منه فإنهم يسندون وجود الممكنات المختلفات كالأفلاك والعناصر وما يسمونه العقول والنفوس مع ما يتعاقب على ذلك من الحوادث المختلفات أيضا إلى ذات مجردة بسيطة لا صفة لها و لا فعل ويقولون انها لم تزل و لا تزل مجردة عن الصفات والأفعال وهي مع ذلك لا تزال تصدر عنها الأمور المختلفة والمحدثات المختلفة المتعاقبة

وهذا مما يظهر فيه من الفساد والتناقض أعظم مما يظهر في قول أولئك وإذا دفعوا ذلك بما يجعلونه صادرا عن الأول من اللازم لذاته كالعقل الأول ولوازمه لم يكن هذا دافعا لما يلزم قولهم من الفساد فإن ما كان لازما لذاته مع وحدته يقال فيه ما يقال فيه من امتناع صدور الأمور المختلفة والحوادث الدائمة عنه ولهذا ينتهون إلى إثبات العقل الفعال ويقولون إنه صدر عنه فلك القمر ونفسه والعناصر التي تحته مع اختلاف أنواعها وصفاتها وأقدارها وهو في نفسه بسيط ثم يقولون إنه بسبب حركات الأفلاك حصلت استعدادات مختلفة لما يفيض منه والكلام في تلك الحركات المختلفة كالكلام في غيرها فلا بد لهم من إسناد الأمور المختلفة الأنواع والأقدار والصفات والحوادث المختلفة الأنواع والأقدار والصفات إلى ذات بسيطة مجردة عن كل صفة وفعل يقوم بها مستلزمة لكل ما يصدر عنها وهذا فيه من التناقض والفساد أضعاف ما في قول أولئك ومن سلم من الفلاسفة أن الرب تقوم به الصفات والأفعال الاختيارية فهؤلاء حدوث كل ما سوى الله على قولهم أظهر وقدم شيء من العالم على قولهم أبعد ولهذا كان القائلون بهذا الأصل من الأساطين لا يعرف عنهم القول بقدم صورة الأفلاك إذ أول من عرف عنه القول بقدم صورة الأفلاك هو

أرسطو لكن يحكى عن بعضهم القول بقدم المادة وقد يريدون قدم جنسها لا قدم شيء معين ومنهم من يقول بقدم شيء معين وأما أبو البركات فإنه من المثبتين للصفات والأفعال القائمة بذاته وهو لم يقم حجة على قدم شيء من العالم وإنما أبطل قول من قال بأنه فعل بعد أن لم يفعل والذي تقتضيه حججه العقلية الصحيحة وحجج سائر العقلاء إنما هو موافق لما أخبرت به الرسل لا مخالف لها وكان القول الوسط

لم يعرفه كما لم يعرفه الرازي وأمثاله ولو عرفوه لكان هو المتصور عندهم دون غيره وإنما استطال ابن سينا وأمثاله من الفلاسفة الدهرية على أولئك بما وافقوهم عليه من نفي الصفات ولهذا تجد ابن سينا يذكر قول إخوانه وقول أولئك المتكلمين فقط ومعلوم أن فساد أحد القولين لا يستلزم صحة القول الآخر إلا أن تنحصر القسمة فيهما فأما إذا أمكن أن يكون هناك قول ثالث هو الحق لم يلزم من فساد أحد القولين صحة القول الآخر وهذا مضمون ما ذكره في كتبه وكلها وما ذكره سائر هؤلاء المتفلسفة وملخص ذلك ما ذكره في الإشارات التي هي مصحف هؤلاء الفلاسفة قال أوهام وتنبيهات قال قوم إن هذا الشيء المحسوس موجود لذاته واجب لنفسه لكن إذا تذكرت ما قيل في

شرط واجب الوجود لم تجد هذا المحسوس واجبا وتلوت قوله تعالى لا أحب الآفلين سورة الأنعام 76 فإن الهوى في حظيرة الإمكان أفول ما قلت هذا القول هو قول الدهرية المحضة من الفلاسفة وغيرهم الذين ينكرون صدور العالم عن فاعل أو علة مستلزمة له وهو الذي أظهره فرعون وغيره وإليه يرجع عند التحقيق قول القائلين بوحدة الوجود من قدماء الفلاسفة ومن هؤلاء الفلاسفة الذين يدعون التحقيق والتوحيد والمعرفة كابن عربي وابن سبعين ونحوهما فإن هؤلاء لا يثبتون موجودين متباينين أحدهما أبدع الآخر بل كل وجود في الوجود فهو الوجود الواجب عندهم ثم لما رأوا أن الموجودات فيها اختلاف وتفرق وفيها ما حدث بعد وجوده احتاجوا إلى أن يجمعوا بين كون الوجود واحدا بالعين وبين ما يوجد فيه من التفرق والاختلاف فتارة يقولون الأعيان ثابتة في العدم ووجود الحق فاض عليها فيجمعون بين كون المعدوم شيئا ثابتا في العدم غنيا عن الله تعالى كما قال ذلك من قاله من المعتزلة والشيعة ويضمون إلى ذلك أن وجوده وجود الخالق تعالى وهذا لم يقله أحد من أهل الملل بل ولا من الفلاسفة الإلهيين وهذا حقيقة قول ابن عربي وتارة يجعلون الواجب هو الوجود المطلق بشرط الإطلاق والأعيان هي الممكنات كما يقوله صاحبه القونوي وابن سينا وأتباعه يقولون الوجود الواجب هو المطلق بشرط الإطلاق عن كل أمر ثبوتي وهذا أفسد من ذاك فإن المطلق بشرط إطلاقه لا

وجود له في الخارج وبتقدير وجوده فهو يعم ما تحته عموم الجنس والعرض العام والعالم بشرط سلبه عن كل أمر ثبوتي هو وجود مقيد بالعدم وسلب الوجود وهذا أبعد عن الوجود من المقيد بسلب الوجود والعدم فإن ما قيد بانتفاء الوجود وبالعدم أقرب إلى العدم والامتناع مما قيد بسلب الوجود والعدم ومع هذا فهذا المطلق لايوجد إلا بوجود

الأعيان لا يتصور أن يكون مبدعا لها ولا علة لها بل غايته أن يكون صفة لها أو جزءا منها فيكون الوجود الواجب صفة للممكنات أو جزءا منها وما كان جزءا من الممكن أو صفة له أولى أن يكون ممكنا فإما أن ينفوه أو يجعلوه محتاجا إلى المخلوقات والمخلوقات مستغنية عنه وتارة يجعلونه مع الممكنات كالمادة في الصورة أو الصورة في المادة ونحو ذلك مما يقوله ابن سبعين ونحوه وتارة لا يثبتون شيئا آخر بل هو عين الموجودات وهي أجزاء له وأبعاض كما قد يقوله التلمساني وأمثاله وهذا محض قول الدهرية المحضة الذين يجعلون هذا المحسوس واجبا بنفسه لكن طريقة ابن سينا وأتباعه في الرد عليهم مبنية على أصله في توحيد واجب الوجود ونفي صفاته وهي طريقة ضعيفة كما قد بين فسادها في غير هذا الموضع فلا يمكن هؤلاء الذين يسمون أنفسهم بالفلاسفة الإلهية الرد على

أولئك الدهرية الطبيعية بمثل هذه الطريق بل بيان كون المشاهدات ليست واجبة بنفسها بل مفتقرة إلى غيرها يمكن بوجوه كثيرة كما قد بسط في موضعه إذ المقصود هنا ذكر كلامه في أفعال الرب تعالى وما ذكره في قدم العالم قال و قال آخرون بل هذا الوجود المحسوس معلول ثم افترقوا فمنهم من زعم أن أصله وطينته غير معلولين لكن صنعته معلولة وهؤلاء فقد جعلوا في الوجود واجبين وأنت خبير باستحالة ذلك ومنهم من جعل واجب الوجود لضدين أو لعدة أشياء وجعل غير ذلك من ذلك وهؤلاء في حكم الذين قبلهم قلت هؤلاء كالمجوس القائلين بأن العالم له أصلان النور والظلمة وهما قديمان فإن هذا أحد قوليهم والآخر أن الظلمة محدثة والقائلون بالقدماء الخمسة كديمقراطيس ومن اتبعه كابن زكريا الطبيب الملحد يقولون بقدم الباري والنفس والمادة والدهر والخلاء فهؤلاء يجعلون الواجب أكثر من واحد وهم مع هذا يقولون بأن أصله غير معلول وطينته معلولة وأما من جعل المبدع أكثر من اثنين فهذا لا يعرف فقوله منهم من زعم أن أصله وطينته معلولة يتناول هذا القول

كما يتناوله قول من جعل وجود الوجود لعدة أشياء وجعل غير ذلك من ذلك وقد يحكى عن طائفة من القدماء أنهم قالوا كانت أجزاء العالم مبثوثة ثم إن الباري ألفها لكن هؤلاء قد يقولون إنها معلولة عن الواجب بنفسه فإن هذا القول الذي قاله أئمة الفلاسفة وقدماؤهم وأساطينهم وهو ان مادة العالم قديمة وصنعته محدثة لم يذكره بن سينا فإن هؤلاء لا يقولون إن المادة غير معلولة بل يقولون هي مبدعة مفعولة للباري وهذا القول الذي هو قول أئمة الفلاسفة وأساطينهم لم يتعرض لحكايته ولا

لرده وإبطاله وليس في كلامه ما يبطله وقد قالوا إن أول من قال بقدم صنعة العالم من هؤلاء الفلاسفة هو أرسطو فهذا كلامه في حكاية مذاهبهم وأما رده الأقوال التي حكاها بامتناع وجود واجبين فهو بناء على نفي الصفات وهو توحيده الذي قد علم فساده وبين ذلك في غير هذا الموضع ثم أخذ بعد ذلك في ذكر مقالة من قال بحدوث العالم من نفاة الأفعال القائمة به ومن قال بقدمه فلم يذكر إلا هذين القولين مع تلك الأقوال الثلاثة فكان مجموع ما ذكره خمسة أقوال قال الرازي في شرح ذلك المسألة العاشرة في مذاهب أهل العلم في إمكان العالم وحدوثه ثم ذكر كلام ابن سينا وقال في شرحه أقول أهل العالم فريقان منهم من أثبت أكثر من واجب

وجود واحد ومنهم من لم يقل إلا بالواجب الواحد أما الفريق الأول فقد تحزبوا إلى ثلاث فرق أحدها الذين زعموا أن هذا العالم المحسوس واجب لذاته على ما هو عليه من الشكل والمقدار والهيئة قال الشيخ لكنك إذا تذكرت ما قيل في شرط واجب الوجود لم تجد هذا المحسوس واجبا ثم استدل الرازي بما يدل على أن الأجسام ممكنة وقد ذكرت هذه الأدلة وضعفها في غير هذا الموضع ولهذا قال الرازي لما ذكرها هذا مجموع ما يدل على أن الأجسام ممكنة وقد عرفت ما في كل واحد منها المقالة الثانية أن العالم له ذات وصفات فأما الذات فهي للأجسام وهي واجبة لذواتها ومنهم من قال الذات هي الهيولى التي هى محل الجسمية وهي واجبة لذاتها فأما الصفات وهي الشكل والمقدار والتحيز والحركة والسكون فكل ذلك من الممكنات قال وهذه المقالة أيضا باطلة بالأدلة المذكورة على فساد المقدمة الأولى قال والمقالة الثالثة أن هذا العالم ممكن الوجود بذاته وصفاته لكن واجب الوجود مع ذلك أكثر من واحد ثم هؤلاء أيضا فرق منهم من أثبت إلهين واجبين لذاتيهما أحدهما خير والآخر

شرير ومنهم من قال خمسة أشياء واجبة لذواتها الباري والنفس والهيولى والدهر والخلاء قال وفساد هذه الأقاويل وأشباهها إنما يظهر بالأدلة المذكورة على أن واجب الوجود يستحيل أن يكون أكثر من واحد قلت فقد تداخلت المقالتان في كلامه كما تداخل في كلام الآخر وذلك أن من قال الأجسام أو الهيولى التي هل محل الجسميه واجبة لذاتها وصفاتها ممكنة فهو من جنس من قال بخمسة أشياء واجبة إذ كلاهما يقول إن الباري أحدث التأليف والصنعة بخلاف من قال بإلهين الخير والشر فإنه يقول كلاهما فاعل وليس في هذه الأقوال قول من يجعل وجوب الوجود لعدة أشياء وجعل ما سواها مفعولا لها كما يقوله القائلون بالأصلين النور والظلمة من المجوس لكن القائلون بقدم النفس يقولون

إنها أحبت الهيولى ولم يمكن تخليصها منها إلا بإحداث العالم والقائلون بقدم المادة فقط لا يقولون بذلك والقائلون بقدم الهيولى أو بعض الأجسام أو نحو ذلك لا يلزمهم أن يقولوا إنها واجبة الوجود بنفسها بل قد يقولون إنها مبدعة مفعولة للواجب بنفسه وهذا المشهور عن قدماء الفلاسفة والرازي قد ذكر في شرح الإشارات من كتبه أن هؤلاء يقولون إن الباري هو الواجب بذاته وأن النفس وغيرها معلولة له وذكر هنا

عنهم أنهم يصفون الجميع بوجوب الوجود وهذا تناقض في نقل أقوالهم ثم إبطال هذه الأقوال بناء على توحيدهم الذي مضمونه نفي الصفات لكان الواجب لا يكون إلا واحدا قد عرف فساده قال الرازي فأما القائلون بأن واجب الوجود واحد فقد اختلفوا على قولين منهم من قال إنه تعالى لم يكن في الأزل فاعلا ثم صار فيما لا يزال فاعلا وهم المليون بأسرهم ومنهم من قال إنه كان في الأزل فاعلا وهم أكثر الفلاسفة قلت القول الذي حكاه عن المليين بأسرهم هو قول طوائف من أهل الكلام المحدث منهم الذين ذمهم السلف والأئمة ولا يعرف هذا القول عن نبي مرسل ولا أحد من الصحابة والتابعين وأئمة المسلمين لم يقل أحد من هؤلاء إن الله لم يكن فاعلا ثم صار فاعلا وإنما المعروف عنهم ما جاء به الكتاب والسنة من أن الله رب كل شيء ومليكه وخالقه فكل ما سواه مخلوق حادث بعد أن لم يكن وهذا هو الذي نطق به الكتاب والسنة واتفق عليه أهل الملل وكذلك نقله عن جمهور الفلاسفة إن الله لم يزل فاعلا كلام مجمل فجماهير الفلاسفة لا يقولون بقدم العالم وأول من ظهر عنه منهم القول بقدمه هم أرسطو ولا يلزم من قال إنه لم يزل فاعلا أن يقول بقدم شيء من العالم إذ يمكنه مع ذلك أن يقول لم يزل فاعلا لشيء بعد شيء فكل ما سواه مخلوق محدث وهو لم يزل فاعلا

وقد أخبرت الرسل أن الله خلق السماوات والأرض وما بينهما في ستة أيام ثم استوى على العرش وأن الله كان ولم يكن قبله شيء وكان حينئذ عرشه على الماء ثم كتب في الذكر كل شيء ثم خلق السماوات والأرض وليس في كتاب الله ولا سنة رسوله ولا قول أحد من السلف هذا القول الذي حكاه عن أهل الملل كلهم بل صرح أئمة الإسلام بأن الله لم يزل متكلما إذا شاء قادرا على ما يشاء فاعلا يقوم به الفعل الذي يشاؤه بل وصرحوا أنه لم يزل فاعلا وأن الحي لا يكون إلا فعالا يقوم به الفعل ولفظ بعضهم أن الحي لا يكون إلا متحركا وعبارة بعضهم كان محسنا فيما لم يزل عالما بما لم يزل إلى ما لم يزل وعبارة بعضهم كان غفورا رحيما عزيزا حكيما ولم يزل كذلك فنقل الرازي لمقالة أهل

الملل كنقل ابن سينا لمقالات الفلاسفة فكلا الرجلين لم يذكر في هذا المقام أقوال أئمة الفلاسفة المتقدمين الأساطين ولا أقوال الأنبياء والمرسلين ومن تبعهم من الصحابة والتابعين كأئمة المسلمين وعلماء الدين بل هذه الخمسة الأقوال التي ذكرها هذان وأتباعهما ليست قول هؤلاء ولا قول هؤلاء ولهذا كان جميع ما ذكروه من الأقوال التي ينصرونها ويزيفونها أقوالا يظهر فسادها وتناقضها

قال ابن سينا ومنهم من وافق على أن واجب الوجود واحد ثم افترقوا فقال فريق منهم إنه لم يزل ولا وجود لشيء عنه ثم ابتدأ وأراد وجود شيء عنه ولولا هذا لكانت أحوال متجددة من أصناف شتى في الماضي لا نهاية لها موجودة بالفعل لأن كل واحد منهما وجد فالكل وجد فيكون لما لا نهاية له من أمور متعاقبة كلية منحصرة في الوجود قالوا وذلك محال وإن لم تكن كلية حاصرة لأجزائها معا فإنها في حكم ذلك وكيف يمكن أن تكون حال من هذه الأحوال توصف بأنها لا تكون إلا بعد ما لا نهاية لها فيكون موقوفا على ما لا نهاية له فيقطع إليها ما لا نهاية له ثم كل وقت يتجدد يزداد عدد تلك الأحوال وكيف يزداد عدد ما لا نهاية له ومن هؤلاء من قال إن العالم وجد حين كان أصلح لوجوده ومنهم من قال لم يمكن وجوده إلا حين وجد ومنهم من قال لا يتعلق وجوده بحين وشيء آخر بل بالفاعل ولا يسأل عن لم فهؤلاء هؤلاء وبإزاء هؤلاء قوم من القائلين بوحدانية الأول يقولون

إن واجب الوجود بذاته واجب الوجود في جميع صفاته وأحواله الأولية وإنه لن يتميز في العدم الصريح حال أولى به فيها ألا يوجد شيئا أو بالأشياء ألا توجد عنه أصلا وحال بخلافها ولا يجوز أن تسنح له إرادة متجددة إلا لداع ولا أن تسنح جزافا وكذلك لا يجوز أن تسنح طبيعة أو غير ذلك بلا تجدد حال وكيف تسنح إرادة لحال تجددت وحال ما تجدد كحال ما تمهد له التجدد فيتجدد وإذا لم يكن تجدد كانت حال ما لم يتجدد شيء حالا واحدة مستمرة على نهج واحد وسواء جعلت التجدد لأمر تيسر أو لأمر زال مثلا كحسن من الفعل وقتا ما تيسر أو وقت معين أو غير ذلك مما عد أو لقبح كان يكون له أو كان قد زال أو عائق أو غير ذلك كان فزال قالوا فإن كان الداعي إلى تعطيل واجب الوجود عن إفاضة الخير والوجود والوجود هو كون المعلول مسبوق العدم لا محالة فهذا الداعي

ضعيف قد انكشف لذى الإنصاف ضعفه على أنه قائم في كل حال وليس في حال أولى بإيجاب السبق من حال وأما كون المعلول ممكن الوجود في نفسه واجب الوجود لغيره فليس يناقض كونه دائم الوجود

بغيره كما نبهت عليه وأما كون غير المتناهي كلا موجودا ككون كل واحد وقتا ما موجودا فهو توهم خطأ فليس إذا صح على كل واحد حكمه صح على كل محصل وإلا لكان يصح أن يقال الكل من غير المتناهي يمكن أن يدخل في الوجود لأن كل واحد يمكن أن يدخل في الوجود فيحتمل الإمكان على الكل كما يحمل على كل واحد قالوا ولم يزل غير المتناهي من الأحوال التي يذكرونها معدوما إلا شيئا بعد شيء وغير المتناهي المعدوم قد يكون فيه أقل وأكثر ولا يثلم ذلك كونها غير متناهية في العدم وأما توقف الواحد منها على أن يوجد قبله ما لا نهاية له

واحتياج شيء منها إلى أن يقطع إليه ما لا نهاية له فهو قول كاذب فإن معنى قولنا توقف على كذا هو أن الشيئين وصفا معا بالعدم والثاني لم يكن يصح وجوده إلا بعد وجود المعلول الأول وكذلك الاحتياج ثم لم يمكن البتة ولا في وقت من الأوقات يصح أن يقال إن الأخير كان متوقفا على وجود ما لا نهاية له أو محتاجا إلى أن يقطع إليه ما لا نهاية له بل أي وقت فرضت وجدت بينه وبين كون الأخير أشياء متناهية ففي جميع الأوقات هذه صفته ولا سيما والجميع عندكم وكل واحد واحد فإن عنيتم بهذا التوقف أن هذا لم يوجد إلا بعد وجود أشياء كل واحد منها في وقت آخر لا يمكن أن يحصى عددها وذلك محال فهذا نفس المتنازع فيه أنه ممكن أو غير ممكن فكيف يكون مقدمة في إبطال نفسه أبأن يغير لفظها بتغير لا يتغير به المعنى قالوا فيجب من اعتبار ما نبهنا عليه أن يكون الصانع الواجب الوجود غير مختلف النسب إلى الأوقات والأشياء الكائنة عنه كونا أوليا

وما يلزم من ذلك الاعتبار لزوما ذاتيا إلا ما يلزم من اختلافات تلزم عندها فيتبعها التغير فهذه هي المذاهب وإليك الاعتبار بعقلك دون هواك بعد أن تجعل واجب الوجود واحدا قلت والرازي قد شرح هذا الكلام إلى أن وصل إلى آخره وهو قوله وإليك الاختيار بعقلك دون هواك بعد أن تجعل واجب الوجود واحدا وقال فاعلم أن الغرض منه الوصية بالتصلب في مسألة التوحيد ولكنه يكون كلاما أجنبيا عن مسألة القدم والحدوث وإن كان الغرض منه إنما هي المقدمة التي منها ما يظهر الحق في مسألة القدم والحدوث فهو ضعيف لأن القول بوحدة واجب الوجود لا تأثير له في ذلك أصلا لأن القائلين بالقدم يقولون ثبت إسناد الممكنات بأسرها إلى الواجب بذاته فسواء كان الواجب واحدا أو أكثر من واحد لزم من كونه واجبا دوام آثاره وأفعاله وأما القائلون بالحدوث فلا يتعلق شيء من أدلتهم بالتوحيد والتثنية فثبت أنه لا تعلق لمسألة القدم والحدوث بمسألة التوحيد

قلت لقائل أن يقول بل ابن سينا عرف أن قوله لا يتم إلا بما ادعاه من التوحيد الذي مضمونه نفي صفات الرب وأفعاله القائمة بنفسه كما وافقه على ذلك من وافقه من المعتزلة وبموافقتهم له على ذلك استطال عليهم وظهر تناقض أقوالهم وإن كان قوله أشد تناقضا من وجه آخر لكنه صار يحتج على بطلان قولهم بما اشتركوا هم وهو فيه من نفي صفات الله الذي هو أصل الجهمية وهكذا هو الأمر فإن حجة القائلين بقدم العالم التي اعتمدها أرسطو طاليس وأتباعه كالفارابي وابن سينا وأمثالهما لا تتم إلا بنفي أفعال الرب القائمة بنفسه بل وتبقى صفاته وإلا فإذا نوزعوا في هذا الأصل بطلت حجتهم وإذا سلم لهم هذا الأصل صار لهم حجة على من سلمه لهم كما أن عليهم حجة من جهة أخرى ولهذا كان مآل القائلين بنفي أفعال الرب الاختيارية القائمة به في مسألة قدم العالم إما إلى الحيرة والتوقف وإما إلى المعاندة والسفسطة فيكونون إما في الشك وإما في الإفك ولهذا كان الرازي يظهر منه التوقف في هذه المسألة في منتهى بحثه ونظره كما يظهر في المطالب العالية أو يرجح هذا القول تارة كما رجح القدم في المباحث الشرقية وهذا تارة كما يرجح الحدوث في الكتب الكلامية وابن سينا وصى بالأصل المتضمن نفي صفات الرب وأفعاله القائمة به ثم ذكر القولين في قدم العالم وحدوثه مع ترجيحه القدم مفوضا إلى الناظر الاختيار بعد إن يسلم الأصل الذي به يحتج على القائلين بالحدوث

ونحن نبين إن شاء الله أن قوله مع تسليم نفي الصفات والأفعال القائمة بالله أشد فسادا وتناقضا من قول القائلين بالحدوث فإن كان في قول هؤلاء ما يناقض صريح العقل ففي قول أصحابه من مناقضة المعقول الصريح ما هو أشد من ذلك وذلك أنه إذا كانت الذات بسيطة ليس لها فعل يقوم بها أصلا بل كان امتناع صدور الأمور المختلفة والحادثة عنها بوسط أو بغير وسط دائما أشد امتناعا من صدور ذلك بعد أن لم يصدر فإنه إن أمكن أن يحدث عنها حادث بلا سبب محدث منها أمكن حدوث الحوادث عنها بعد أن لم تحدث وإن لم يمكن كان حدوث الحوادث المختلفة عنها بوسط أو غير وسط دائما من غير فعل منها هو أبعد في الامتناع من صدور المختلفات عنها بعد أن لم تصدر ولهذا كان أرسطو طاليس مقدم هؤلاء لم يذكر علة فاعلة لحدوث الحركة وإنما ذكر أن سبب الحوادث الحركة الفلكية وما يحدث عنها وذكر لذلك علة غائية فذكر أن كل متحرك فلا بد له من محرك يحركه وجعل الأول يحرك الفلك كما يحرك الإمام المقتدى به المشبه به للمأموم المقتدى المتشبه وقد يشبه ذلك كما يحرك المعشوق لعاشقه ومعلوم أن هذا التحريك

ليس هو بفعل من المحرك ولا قصد وتلك الحركة حادثة بعد أن لم تكن فنسأل عن الفاعل لتلك الأجسام الممكنة فإن الممكن وإن كان قديما لا بد له من فاعل فما الفاعل لها ونسأل عن العلة الفاعلة لتلك الحوادث فإن المتحرك ممكن فالمحرك إذا كان أمورا تحدث في ذاته كما يقولونه في تصورات النفس الفلكية وشوقها قيل لهم فما المحدث لتلك التصورات والإرادات شيئا بعد

شيء وهي أمور ممكنة كانت بعد أن لم تكن وهي قائمة بممكن هو مفتقر إلى غيره ليس بواجب بنفسه معلوم أن الحركة لا يكفي في حدوثها العلة الغائية بل لا بد من العلة الفاعلية ومعلوم أن افتقار الفعل إلى الفاعل إن لم يكن مثل افتقاره إلى الغاية لم يكن دونها بل العقل يعلم افتقار الفعل الحادث إلى الفاعل قبل علمه بافتقاره إلى الغاية وأرسطو وأتباعه إنما زعموا افتقاره إلى الغاية المنفصلة عنه ولم يذكروا احتياجه إلى الفاعل المنفصل عنه ومعلوم أن الموجب لحدوث الحركة يحدثها شيئا بعد شيء فلا بد له من محدث منفصل كما أنه لا بد له من غاية منفصلة بطريق الأولى فإن جوز المجوز أن يكون هو المحدث لفعله من غير افتقار إلى شيء منفصل مع كونه ممكنا فلنجوز أن يكون هو غاية لنفسه من غير افتقار إلى شيء منفصل مع كونه ممكنا وذلك ممتنع عندهم وأيضا فمن المعلوم أن الممكن الذي ليس له شيء من نفسه بل ذاته نفسها من غيره يمتنع أن يكون شيء من أفعاله من نفسه بدون افتقاره في ذلك إلى غيره كما يمتنع أن تكون صفاته وأبعاضه من نفسه من غير افتقار في ذلك إلى غيره فإن ما به يعلم أن الممكن الذي يقبل الوجود والعدم لا يكون بنفسه موجودا يعلم أن سائر ما يحصل له من الصفات والأفعال لا تكون بنفسه فإن ما لا يوجد بنفسه بل بغيره كيف يكون موجدا لغيره بنفسه بدون غيره

والكلام في هذه المسألة من جنس الكلام في مسألة خلق أفعال العباد فكلما نعلم أن الله خالق أفعال العباد نعلم أنه خالق حركات الفلك إذا قدر أنها اختيارية وإن قدر أنها غير اختيارية كان الأمر أولى وأولى فإن القدرية تنازع في الأول لا تنازع في الثاني وليس لقائل أن يقول إن هؤلاء الفلاسفة كأرسطو وأتباعه قد يسلكون في حركات الأفلاك الاختيارية مسلك القدرية الذين لا يقولون إن الله خالق أفعال العباد لأنه يقال أولا ليس هذا مذهبهم بل عندهم أن أفعال الحيوان وغير ذلك من الممكنات صادرة عن واجب الوجود وهذا هو الموجود في كتب الذين نقلوا مذهبهم كابن سينا وأمثاله وأيضا فيقال لهم إما أن تجوزوا على الحي أن يحدث الأفعال من غير سبب من خارج يقتضي حدوث تلك

الأفعال لست أعني من غير مقصود يحدث بل من غير مقتض للفعل وإما ألا تجوزوه فإن لم تجوزوا على الحي ذلك لزمكم أن الفلك الحي عندكم لا تحدث حركته إلا بسبب منفصل يكون مقتضيا لفعل الحدوث لا يكفي أن يكون ذلك متشبها به ثم القول في حدوث اقتضاء ذلك المقتضى كالقول في حدوث حركة الفلك فيلزم أن يكون فوق الفلك سبب فاعل للحوادث وذلك يبطل قولهم فإنه ليس عندهم فوق الفلك حركة ولا فعل بوجه من الوجوه وإن جوزوا على الحي أن يحدث الأفعال بغير سبب حادث من غيره

لم يمتنع حينئذ حدوث العالم من الحي بدون سبب حادث من غيره فذكر أرسطو طاليس في كتاب ما بعد الطبيعة وهو العلم الإلهي الذي هو أصل حكمتهم ونهاية فلسفتهم فيما حكاه عنه ثابت بن قرة فإنه قال في كتاب تلخيص ما أتى به أرسطو طاليس فيما بعد الطبيعة إن أرسطو طاليس يأتي في كتابه هذا بأقاويل فيها إغماض يرمي فيها إلى غرض واحد إذا وفى حقه من الشرح والبيان قبل على هذه الجهة مما جرى الأمر فيه على صناعة البرهان سوى ما جرء من ذلك مجرى الاقناع وقال إنما عنون أرسطو كتابه هذا بما بعد الطبيعة لأن قصده فيه البحث عن جوهر غير متحرك وغير قابل للشوق إلى شيء خارج عن ذاته وقال إن الجوهر الجسماني كله الوجود مبتدأ لمتكون إنما قوامه بطبيعته الخاصة به وطبيعته الخاصة به إنما قوامها بصورته الخاصة به وصورته الخاصة به المقومة لذاته إنما قوامها بحركته الخاصة به وكل متحرك بحركة خاصة به فإنما يتحرك إلى تمام وتمام كل واحد من الأشياء ملائم لطبيعته وموافق لها وكل متحرك إلى ما لاءمه ووافق

طبيعته فبالشوق والمحبة والتوق منه إليه يتحرك والشيء المتشوق إليه علة لحركة المتحرك إليه بالشوق والشيء المشتاق معلول له من جهة تلك العلة وفي تلك الحركة وحركة كل واحد من الأجسام فتنساق كلها وترتفع إلى محرك أول لا يتحرك كما بين أرسطو ذلك في كتابه المعروف بالسماع الطبيعي لأنه وإن وجد بعضها يحرك بعضا فالمتحرك الأقصى متحرك عن محرك غيرمتحرك والمحرك الأول علة الصورة المقومة لجوهر كل واحد من الأشياء المتحركة حركة خاصية فقوام جوهر كل واحد من الأشياء المتحركة ليس له في ذاته لكنه من الشيء الذي هو السبب الأول في حركته فيقال لهم هب أن الحركة الإرادية لا تتصور إلا بمحبوب منفصل عنها لكن إذا كان المتحرك ليس واجبا بنفسه لا هو ولا حركته فما الموجب له ولحركته وأنتم لم تجعلوا المحرك الأول محركا إلا من جهة كونه محبوبا معشوقا لا من جهة

أنه فعل شيئا أصلا قال ثابت وكذلك ما يقول أرسطو طاليس إن كل ما يتحرك فحركته بالشوق إلى شيء والصورة الأولى فيما هو في الكون وفيما هو موجود الحركة الخاصة به فالمحرك الأول إذن هو المبدأ والعلة في وجود صورة الجواهر الجسمانية كلها وبقائها إذ كنا متى توهمنا ارتفاع وجود الحركة الطبيعية وإن شئت أن تقول القوى من كل واحد من الأجسام التي له فسد جوهره لا محالة

ثم ذكر سؤالا وجوابا مضمونه إن الجوهر الجسماني لا قوام له إلا بطبيعته التي قوامها بحركته الخاصة به قال فإن ظن أحد أن هذا الجوهر إذا قدرت صورته الطبيعية باطلة منه انحل إلى شيء آخر أبسط منه ليس في طبيعته حركة خاصة به فيكون حينئذ في ذاته لا معلول لكن المركب فيه معلول فأرسطو طاليس يقول إن هذا الظن باطل محال لأن ذلك البسيط إنما يوجد حينئذ في الوهم الفكري فقط فأما في خاصة نفسه مفردا فلا وجود له بالحقيقة ولا قوام لذاته وليس بهذا المعنى فقط يترك هذا الظن لكنه يرى أنه يوجد في ذلك البسيط الذي ينحل إليه الجوهر الجسماني في الوهم إذا توهمنا فساد صورته تلك قبول صورة أخرى فهو معلول في ذلك القبول من المحرك الأول فإن ظن ظان أنه معلول من جهة ذلك القبول فقط قلنا فإن أنزلنا إزالة ذلك القبول نفسه منه أنه قد بطل وجب أن تبطل ذاته يعني فتفسد وتنحل طبيعته التي بها هو حينئذ ما هو إذ كانت ذاته تلك حينئذ إنما هي التي في طبيعتها القبول فإن قيل أيضا إنها تنحل إلى شيء آخر كان الجواب فيه كما أجبنا في الانحلال الأول وليس يمكن أن ينحل هذا دائما إلى ما لا نهاية له قال فقد تبين من هذا أن كل جوهر جسماني معلول في جوهره ووجوده وبقائه للعلة التي هي المبدأ الأول بحركة الجميع قلت فهذا هو تقريرهم لوجود العلة الأولى التي هي المبدأ الذي

يسميه المتأخرون واجب الوجود بذاته وهي طريقة المتقدمين من المشائين وأما الطريقة المشهورة عند المتأخرين وهي الاستدلال بمطلق الوجود على الواجب فهذه هي التي سلكها ابن سينا ومتبعوه ثم هذه طريقة أرسطو وأتباعه المشائين مضمونها أن كل جسم لا يتقوم إلا بطبيعته ولا تتقوم طبيعته إلا بحركة إرادية ولا تتقوم تلك إلا بمحبوب معشوق لا يتحرك ثم إن أرسطو أورد على نفسه سؤالا بأنه يمكن تقدير بطلان طبيعة الجسم الخاصة وبطلان حركته بانحلاله إلى شيء أبسط منه فلا يكون المحرك علة لذاته بل علة للتركيب فقط وأجاب بأن البسيط إنما يوجد في الذهن لا في الخارج وأجاب أتباعه بجواب ثان وهو أنه يكون فيما انحل إليه قبول والقبول حركة وهذا الجواب ساقط فإنه

إذا قدر أن فيه قبولا لم يجب أن يكون ذلك حركة إرادية شوقية وإذا لم تكن الحركة إرادية شوقية لم يستلزم وجود محبوب بل يستلزم وجود فاعل مبدع وهم لم يثبتوا ذلك وكذلك تقدير أرسطو تقدير فاسد فإنه إذا قدر أن الحركة لا تتم إلا بطبيعة تستلزم الحركة الإرادية مع أن في تقدير هذا كلاما ليس هذا موضع بسطه لكن بتقدير أن هذا سلم له فغاية ما في هذا أن يكون الجسم المتحرك بالإرادة مفتقرا إلى المعشوق الذي هو غايته وأنه لا يتم وجوده إلا به فيكون وجوده شرطا في وجوده بأن يقال لا قوام للجسم إلا بطبيعته ولا قوام لطبيعته إلا بحركته ولا قوام لحركته إلا

بالمحرك المنفصل الذي هو محبوب معشوق فغاية ما في هذا أنه لا بد من وجود محبوب معشوق ولا يمكن وجود الجسم المتحرك إلا به لكن مجرد المحبوب المنفصل لا يكفي في وجود الجسم الممكن الذي ليس بواجب بذاته ولا في وجود طبيعته ولا في وجود حركته الخاصة به بل لا بد من أمر مبدع له ولحركته ولطبيعته وهم لم يذكروا احتياجه إلى المبدع لذلك ولا دليلا على وجود المبدع لذلك كله بل اكتفوا بوجود المعشوق المنفصل وهذا مقام يتبين فيه جهل هؤلاء القوم وضلالهم لكل من تدبر نصوص كلامهم الموجود في كتبهم الذي نقله أصحابه عنهم فإنا نحن لا نعرف لغة اليونان ولم ينقل ذلك عنهم بإسناد يعرف رجاله ولكن هذا نقل أئمة أصحابهم الذين يعظمونهم ويذبون عنهم بكل طريق وقد نقلوا ذلك إلينا وترجموه باللسان العربي وذكروا أنهم بينوه وأوضحوه وقدروه وقربوه إلى أن تقبله العقول ولا ترده فكيف إذا أخذ كلام أولئك على وجهه فإنه يتبين فيه من الجهل بالله أعظم مما يتبين من كلام المحسنين له ولا ريب أن الفلاسفة أتباع أرسطو يقل جهلهم ويعظم علمهم بحسب ما اتفق لهم من الأسباب التي تصحح عقولهم وأنظارهم فكل من كان بالنبوات أعلم وإليها أقرب كان عقله ونظره أصح ولهذا يوجد لابن سينا من الكلام ما هو خير من كلام ثابت بن قرة ويوجد أبي البركات صاحب المعتبر من الكلام ما هو خير من كلام ابن سينا وكلام أرسطو نفسه دون كلام هؤلاء كلهم في الإلهيات

ثم إنهم مع أنهم لم يذكروا المبدع للأجسام الممكنة المتحركة اللهم إلا أن يكون هؤلاء قائلين بأن الأجسام الفلكية المتحركة واجبة الوجود بنفسها وأنها مع ذلك مفتقرة إلى المحرك الأول وهذا حقيقة قول أرسطو فهذا أعظم في التناقض فإنه إذا قدر أن الأجسام الفلكية واجبة الوجود بنفسها وهي متحركة حركة تفتقر فيها إلى غيرها كان واجب الوجود متحركا مفتقرا في حركته إلى غيره وحينئذ فكونه متحركا لا

يفتقر في حركته إلى غيره أولى فإنهم حينئذ يكونون قد أثبتوا واجبا بنفسه لا يتحرك أصلا وواجبا بنفسه يفتقر في الحركة إلى محبوب غيره لا قوام له إلا به وحينئذ فإثبات واجب يتحرك لا يفقتر في الحركة إلى غيره أولى بالإمكان من هذا فإن كلاهما متحرك لكن هذا يفتقر إلى غيره وهذا مستغن عنه وهم قد جعلوا على هذا التقدير واجب الوجود بنفسه اثنين واجبا لا يفتقر إلى غيره وواجبا يفتقر إلى غيره فإذا قدر واجبا يتحرك بنفسه لنفسه من غير افتقار إلى غيره كان أولى بالجواز ولم يكن في ذاك محذور إلا لزمهم فيما أثبتوه ما هو أشد منه وسيأتي تمام كلامهم في ذلك وقولهم إن الجسم لا يجوز أن يتحرك بنفسه حركة لا نهاية لها فهذا فصل وهنا فصل ثان وهو أنهم مع إثباتهم لكون الفعل معلولا إنما أثبتوه بكونه محتاجا إلى معشوق يكون هو مبدأ الحركة الإرادية من جهة كونه غاية لا فاعلا وليس في هذا ما يدل على أن الفلك له علة مبدعة فاعلة له كما لا يخفى على عاقل

ثم ادعوا أن ذلك المعشوق الذي هو العلة الغائية لا يجوز أن يكون متحركا ولا له حركة أصلا ومن هنا قالوا بقدم العالم إذ كان حدوث المحدثات يقتضي حركة يحدث بها فمنعوا حدوث الحوادث عن المعشوق الذي سموه المحرك الأول لئلا يكون فيه تغير وحدوث الحوادث عن علة لا تغير فيها ممتنع بصريح العقل وكلامهم في ذلك في غاية التناقض وهذا منتهى نظر القوم وعلمهم وحكمهم فلما قال فقد تبين من هذا أن كل جوهر جسماني معلول في جوهره ووجوده وبقائه للعلة التي هي المبدأ لحركة الجميع فهذا كلامهم قلت وقد عرف أنه لم يبين إن سلم له ما ذكره من المقدمات إلا أنه لا بد للحركة من محرك ولم يبين بعد أن المحرك لايتحرك ولا أن المحرك للأجسام أمر منفصل عنها فقال في بيان ذلك ولأنه ليس يلزم أن يكون كل عدم أقدم بالزمان من الوجود فيما علة وجوده شيء غيره ولا كل الأنظام أقدم من النظام ولا كل بسيط أقدم من المركب لأنه ليس كل ما كان تقدمه لغيره فإن قوام غيره به وبسببه أو وجود غيره عنه وجب أن يكون متقدمه في الزمان وكذلك ما يقول أرسطو طاليس إن الأفضل في المبدأ الأول ما يوجد الأمر عليه من أنه علة وجود كل موجود وسبب بقاء كل باق منذ الأبد من غير أن يكون إنما صار كذلك في زمان وبعد أن لم يكن كذلك إذ ليس موجود ولا شيء له بقاء إلا به

وقال وذلك أنه لم يزل ولا وجود ولا قوام للفلك ولسائر الأجسام الطبيعية إلا بالمبدأ الأول يعني المحرك الأول إذ صورة كل واحد منها حركته الخاصة به وحركته الخاصة به هي المقومة لجوهره التي بارتفاعها

يرتفع وجوده فإذن المحرك الأول علة وجود هذه الحركة قال فهذا هو الأفضل من أن تكون العلة الأولى علة وجود العالم في زمان فيقال له أنت لم تذكر إلا أنه لا وجود للجسم المتحرك إلا بحركته وهذا إذا سلم لك لم يدل على أنه مبدع وفاعل له أصلا بل ولا يثبت أن له غاية منفصلة عنه بل ادعيت ذلك دعوى نعم إذا ثبت أن الحركة إرادية فلا بد لها من مراد أما أن كون المراد منفصلا عن المتحرك أو غير منفصل فهذا يحتاج إلى دليل ثان ولم تبينه ثم إذا بينته يلزم افتقار المتحركات إليه وكونه شرطا في وجودها لا يقتضي كونه مبدعا لها وفاعلا لها إذ مجرد العلة الغائية من هذه الجهة لا تكون هي الفاعلة المبدعة بالضرورة واتفاق العقلاء وهم لم يدعوا ذلك لكن لو قال قائل غيرهم بجواز أن يكون الأول غاية وفاعلا قلنا نعم لكن هذا ينقض ما بنوه من حيث يكون فاعلا للحوادث مبدعا لها وهم يأبون ذلك حيث يكون فيه جهتان جهة كونه مرادا محبوبا وجهة كونه فاعلا مبدعا وهذا إذا قيل إنه حق أفسد أصولهم ومذهبهم والمسلمون لا ينكرون أن يكون الله رب كل شيء وإلهه فهو من

جهة كونه ربا هو الخالق المبدع الفاعل ومن جهة كونه إلها هو المعبود المألوه المحبوب لكن هذا القول الذي يقوله المسلمون ينقض قولهم ويبطله فثبت بطلان قولهم على ما ذكروه وعلى ما يقوله المسلمون فتبين أن قوله إن الأفضل في الأول ما يوجد الأمر عليه من أنه علة وجود كل موجود كلام مبني على محض الدعوى والكذب أما الدعوى فإنه ادعى أن المتحرك لا بد له من معشوق منفصل وأما الكذب فقوله إن ذلك هو العلة وجود المتحرك وإنما هو مجرد شرط وغايته أن يكون جزءا من أجزاء العلة في وجوده فهذا إذا سلمت المقدمات كلها وهو أن الفلك يتحرك بالإرادة وأن المتحرك بالإرادة لا وجود له إلا بحركته وأن حركته لا بد لها من معشوق منفصل لم يثبت إلا مجرد كون ذلك شرطا في وجوده لا علة تامة لوجوده فكيف إذا قيل إن المقدمات الثلاث باطلة كما هو مذكور في موضعه ثم قال فهذا هو الأفضل من أن تكون العلة الأولى علة وجود هذا العالم في زمان قال وكان يجب من هذا أن الأشياء الموجودة لم يكن لها بتة وجود ثم أخرجت إلى الوجود فيلزم من ذلك أن يكون لوجود العالم علة أخرى مشاركة للعلة الأولى فيه أو فوق العلة الأولى لأنه إن لم يكن للعلة الأولى في إخراج العالم إلى الوجود أمر من الأمور ولا ها هنا علة تعين أو تدعو العلة الأولى إلى إخراج العالم إلى الوجود غير ذاتها ولا علة ترتبها

وتعوقها فليس لتأخر وجود العالم عن وجود ذات العلة الأولى سبب يوجبه فكيف يمكن أن يتأخر وجود زمانا بلا نهاية ثم يخرج إلى الوجود

كحال من كان نائما فانتبه فيقال لهؤلاء الذين مثلهم كما قال عبد الله بن عمر لما سأله بعض الناس عن المحرم يقتل البعوض انظروا إلى هؤلاء يسألون عن دم البعوض وقد قتلوا ابن بنت رسول الله وكما يقال عن بعض الناس إنه كان يزني بامرأة وهو صائم فقال لها غطي وجهك فقد كره العلماء القبلة للصائم وكما يقال عن بعض النصارى إذ قال لبعض المسلمين أنتم تقولون إن راعيا هو رسول الله فيقال له أنتم تقولون إن جنينا في بطن أمه هو الله ونظائر هذه الأمثال كثيرة التي ينكر فيها الرجل شيئا وقد التزم ما هو أولى بالإنكار منه فإن هؤلاء قالوا إذا كان العالم محدثا بعد أن لم يكن لزم افتقار العالم إلى شيء غير العلة الأولى وهم لم يذكروا أن العلة الأولى أبدعت العالم أصلا بل قولهم مضمونه إن العالم أبدعه غيرها أو هو واجب آخر بنفسه ليس هو مبدع ولكن هو محتاج اليها احتياج المحب إلى محبوبه وهم لم يثبتوا هذا الاحتياج إلا بمقدمات إذا حقق الأمر عليهم فيها ظهر جهلهم وتناقضهم فغاية ما أثبتوه ليس فيه أن العالم إبدا الأول أصلا مع أنهم ينكرون على من جعله محدثا للعالم لكون الحادث يفتقر إلى سبب حادث فهل يكون أعظم تناقضا من مثل هذا القول

ثم يقال الأجسام المتحركة إما أن تكون أو شيء منها واجب الوجود بذاته وإما ألا تكون ولا شيء منها واجب الوجود بذاته فإن كان منها شيء واجب الوجود بذاته بطل ما أثبتوه من أن الواجب بنفسه وهو العلة الأولى لا يمكن أن يتحرك إذ كان على هذا التقدير قد قيل إن شيئا واجبا بنفسه وهو متحرك وعلى هذا التقدير فلا يبقى لهم طريق إلى إثبات محرك لا يتحرك إذا أمكن أن يكون الواجب بنفسه متحركا وإن لم يكن في الأجسام المتحركة ما هو واجب بنفسه فقد ثبت أن الأفلاك المتحركة كلها ممكنة مفتقرة إلى واجب يكون فاعلا مبدعا لها سواء قيل إنها قديمة أو حادثة فإن الممكن لا بد له من فاعل سواء قيل بقدمه أو حدوثه إذ كان لا يكون بنفسه ولو قيل إنه لا فاعل له ولا مبدع كان واجبا بنفسه فالشيء إما أن يكون وجوده بنفسه وإما أن يكون وجوده بغيره فالأول هو الممكن بنفسه والثاني هو الواجب بنفسه وقد نازعهم من نازعهم في أن الممكن لا يجوز أن يقارن وجود الواجب بل لا بد من تأخره عنه لكن ليس مقصودنا في هذا المقام منازعتهم في ذلك بل نتكلم على تقدير ما يدعونه من أن الممكن يقارن وجوده وجود الواجب مع كونه معلولا موجبا له صادرا عنه وهم يسمون الواجب علة ومبدعا وفاعلا وقد يسمونه محدثا لكن هذه تسمية بعض من أظهر الإسلام منهم لئلا

يخالف المسلمين في الظاهر كما فعل ذلك ابن سينا وغيره لكن بكل حال لا بد للممكن الذي لا يوجد بنفسه من موجب يوجبه بل يوجب صفاته وحركاته لا يكفي في وجوده مجرد وجود محبوبه بل لا بد من موجب لذاته وصفاته بل وموجب لنفس حبه ثم إذا قيل إنه محب لشيء منفصل عنه لزم احتياجه إلى المحبوب وأما كون مجرد المحبوب هو المبدع له الموجب لذاته وصفاته وأفعاله من غير اقتضاء ولا إيجاب ولا إبداع من المحبوب بل لمحض كونه محبوبا فهذا مما يعرف ببديهة العقل فساده وهم وكل عاقل يفرق بين العلة الغائية والعلة الفاعلة فالمحبوب يقتضي ثبوت العلة الغائية ولا بد من علة فاعلية فإن جعلوا المحبوب هو العلة الفاعلية لزم كونه مبدعا له وهو المطلوب وحينئذ يخاطبون على هذا التقدير بما يبين فساد قولهم وإن لم يجعلوه مبدعا له لم يكن لهم دليل على إثبات علة فاعله لوجود العالم وقيل لهم افتقار الممكن إلى مبدع له ولصفته ولحركته أبين من افتقاره إلى محبوب له قال ثابت بن قرة وأرسطو طاليس ليس ينكر هذا الرأي المجدد والظن الذي يظنه كثير من الناس من أنه يلزم من رأى أرسطو أن العالم أبدي أن يكون غير معلول في جوهره لعلة خارجة عنه ظن كاذب فيقال له الذين يظنون هذا يقولون إن هذا لازم لأرسطو لأنه لم يثبت أن العالم معلول بعلة فاعلة مبدعة له وإن كان مقارنا لها بل إنما

أثبت بما ادعاه من المقدمات أنه لا بد من محبوب يتحرك لأجله وليس مجرد كون الشيء محبوبا يوجب أن يكون علة فاعلة مبدعة لمحبه فلهذا ألزموه ذلك ثم هذا اللازم له إن اعتقده وإن لم يعتقده يقتضي بطلان قوله لأنه إذا كان العالم واجبا بنفسه ليس له مبدع مع كونه مفتقرا إلى محبوب له كما يقول أرسطو لزم كون الواجب بنفسه مفتقرا إلى شيء منفصل عنه في بعض صفاته وحينئذ فإذا قيل بأن الواجب المبدع للعالم مفتقر إلى شيء بعينه على إبداع العالم لم يكن باطلا على هذا القول الذي يلزم أرسطو وأيضا فعلى هذا التقدير إذا كان الواجب بنفسه متحركا لغيره فلأن يكون متحركا لنفسه أول وأحرى وأرسطو أبطل كون الأولى متحركا بحجج تنقض مذهبه قال ثابت وأرسطو طاليس يقول فإن كان الأمر كما يظن من رأى أن للعالم ابتداء زمانيا فما العلة التي أوجبت أو دعت إلى إخراج العالم إلى الوجود بعد أن لم يكن موجودا زمانا بلا نهاية وما هذه العلة الباعثة للعلة الأولى على ذلك وما كانت العلة المرتبة فيقال له هذا كله يبين فساد قولك فإنه يقال إما أن يكون العالم واجب الوجود بنفسه وإما أن يكون ممكنا فإن كان واجبا بنفسه فما العلة التي أوجبت أو دعت إلى إحداث ما فيه من

الحوادث وحركته المتحددة وتحريكه لما يحركه وما هذه العلة الباعثة للواجب بنفسه على

ذلك وما كانت العلة المرتبة له عن إحداث الحوادث المتأخرة فإنه لا يزال تحدث فيه أمور بعد أمور فما الموجب لتأخر هذه الحوادث بعد أن لم تكن حادثة فأي شيء أجاب به عن ذلك كان جوابا له فإن قال ليستكمل الشروط التي بها تتم الحوادث فقد جوز أن يكون فعل الواجب الوجود لا يتم إلا بشروط تحدث وحينئذ فيجوز أن يقال إن الموجب لتأخر فعله للعالم لتتم شروط إحداثه للعالم إذ كان فعل الواجب بنفسه على هذا التقدير قد يتوقف على الشروط التي بها يحدث وإن قال إن العالم ممكن قيل له فلا بد له من واجب فعله وحينئذ فقد فعله على الوجه الذي هو عليه من تأخر الحوادث فما الذى اوجب للفاعل ان يؤخر ما حدث من الحوادث وما الذي دعاه إلى إخراج الحوادث إلى الوجود بعد أن لم تكن وما العلة الباعثة للفاعل إلى ذلك وأيضا فيقال لهم إن كان ممكنا صادرا عن الواجب فما الذي أوجب الأول أن يفعله وما الذي دعاه إلى ذلك فإن قالوا مجرد ذاته المجردة أوجبت ذلك قيل فإذا كانت موجبة لما يصدر عنها لا يقف شيء من فعلها على غير الذات المجردة وجب اقتران كل ما صدر عنها بها ووجب اقتران الصادر عن الصادر به فحينئذ لا يتأخر شيء عن العالم بل يكون كله

بجميع أجزائه قديما ملازما للذات المجردة وهو خلاف الحس والمشاهدة وأيضا فيقال له فعل الأول إما أن يقف على داع وإما أن لا يقف على داع فإن وقف على داع قيل لك ما الداعي الموجب لإبداعه للعالم على ما هو عليه من الأمور المختلفة والحادثة وإن لم يقف على داع جاز أن يحدث ما حدث بلا داع ولم يجب أن يكون لفعله علة قال ثابت ويلزم أهل هذا الرأي أن يكون في المبدأ الأقصى الذي عنده يتناهى الأبد في ابتداء كل فعل ما هو بالقوة وما بالقوة ليس يخرجه ما هو له بالقوة بغير علة داخلة عليه من خارج يصير معلولا لها في تلك الجهة لأنه إن كان ليس لإخراج ما هو له بالقوة إلى الفعل سبب غير ذاته فيجب أن يكون وجوب ذلك الأمر بالفعل مع وجود تلك الذات المخرجة له وذلك الشيء غير متأخر عن وجودها وإن كان له سبب غير ذاته فإذن تكون العلة الأولى والمبدأ الأول ليس بمبدأ أول على الحقيقة لأنه يحتاج حينئذ إن كانت تلك حاله إلى مبدأ آخر وأيضا فيلزم جوهر العلة الأولى وإن كان لها ما هو بالقوة حينا لم يخرج إلى الفعل حينا تغير وهذا أمر قد أضرب عنه سائر القدماء فينبغي أن يسلم لأرسطو طاليس أن العلة الأولى على غاية ما يمكن من التمام والكمال وكما أنه ليس يمكن منه في مادة

من المواد أن تؤخرها الطبيعة لحظة من غير أن يعمل منها أجود ما ينعمل من مثلها ما لم يعتور ذلك شيء من خارج كذلك يرى أرسطو طاليس أن الأمر واجب في جملة أمر العالم أي في وجود جملته إذ كان بإمكانه لم يزل والإمكان له بمنزلة المادة فيقال له جواب هذا من وجوه

أحدها أن يقال خروج ما بالقوة إلى الفعل إما أن يفتقر إلى علة من خارج وإما أن لا يفتقر فإن لم يفتقر بطل هذا الكلام وإن افتقر فإما أن يفتقر إلى علة خارجة فاعلة أو علة غائية أو كلاهما والافتقار إلى علة غائية وحدها غير كاف لأن ما بالقوة إذا لم يخرج إلى الفعل إلا بعلة من خارج فلا بد أن يكون علة لوجود كونه فاعلا وإلا مجرد المحبوب بدون ما به يفعل المحب مطلوبه لا يوجب وجود الفعل ولهذا إذا كان المحب غير قادر على الفعل لم يتحرك إلى المحبوب وتحركه إلى المحبوب هو ممكن ليس بممتنع ولا واجب بنفسه والممكن لا يترجح أحد طرفيه إلا بمرجح تام يستلزم وجود الممكن فلا بد لفاعلية الممكن من مرجح تام الفاعلية وذلك هو الفعل إذ مجرد الغاية ليس مرجحا تاما وإن افتقر خروج ما بالقوة إلى الفعل إلى علة من خارج علة فاعله أو علة فاعلة وغائية قيل له فحركة الجوهر الجسماني حينئذ تفتقر إلى فاعل خارج عنها وحينئذ فذاك الفاعل لم يكن فاعلا لتلك الفاعلية في الأزل إذ لو كان كذلك للزم وجود جميع الحركات والحوادث في الأزل لوجود فاعلها التام فتعين أنه صار فاعلا لتلك الحوادث بعد أن لم يكن فاعلا فيلزم حينئذ إذ جعل الممكن مفتقرا إلى علة خارجة أن تكون العلة صارت علة لفاعليته بعد أن لم تكن علة وهذا قد يستدل به على العلية مطلقا سواء جعلت فاعلية أو غائية فإنه يقال كل ما حدث من الحوادث فإنه يمتنع وجود علته التامة في

الأزل فإذن قد حدثت عليته علية الفاعل والغاية بعد أن لم تكن فيجب أن يكون الأول قد صار علة فاعلية وغائية بعد أن لم يكن لكل ما يحدث على قولكم وهذا يبطل ما ذكرتموه فيه ثم يقال إذا كان هذا جائزا فيه جاز أن يكون حدوث الأفلاك لحدوث علية حدوثها وأن تكون قبلها حوادث قائمة به أو منفصلة عنه متعاقبة ليس فيها ما هو قديم بعينه الوجه الثاني أن يقال لم قلت إن ما هو بالقوة لا يخرجه فاعله بغير علة منفصلة قوله لأنه إن لم يكن لإخراجه سبب غير ذاته فيجب أن يكون مقارنا للذات وإن كان له سبب غير ذاته لم تكن العلة الأولى مبدأ أولا على الحقيقة فيقال له وأنت لم تجعل الأول مبدأ لوجود ما سواه بمعنى أنه فاعل له مبدع وإنما جعلته مبدأ بمعنى أنه محبوب معشوق ومجرد كونه محبوبا معشوقا لا يوجب وجود المحب وذاته وصفاته وأفعاله فليس

الأول على ما ذكروه وحده مبدأ بل ما ذكرته أبعد عن كونه مبدأ لأن كونه فاعلا يتوقف فعله على شيء من غيره أقرب إلى كونه مبدأ من كونه ليس إلا مجرد كونه محبوبا الثالث أن يقال ما تعني بقولك إن كان ليس لإخراجه سبب غير ذاته أتعني به ذاتا مجردة عن فعل يقوم بها أم ذاتا موصوفة بفعل يقوم بها

فإن عنيت الأول كان اللازم أن الذات المجردة عن الفعل ليست مبدأ أول ولا علة أولى وهم يلتزمون هذا فإن الذات المجردة من الفعل لا حقيقة لها عندهم وهم يمنعون إن يكون الأول كذلك وإن عنيت الثاني لم يلزم أن يكون المبدأ الأول ليس بمبدأ أول لأنه إذا كان مبدأ بما هو عليه من صفاته وأفعاله التي لا يحتاج فيها إلى غيره كان هو المبدأ الأول من غير احتياج إلى غيره الوجه الرابع أن يقال العالم إن كان واجب الوجود بنفسه مع كونه مفتقرا إلى محبوب كان واجب الوجود معلولا من بعض الجهات فجاز حينئذ أن يكون المحبوب الأول مع وجوب وجوده بنفسه من خارج ما يصير به فاعلا فإن العالم حينئذ واجب الوجود وله من خارج ما به يصير فاعلا وإن كان ممكن الوجود بنفسه لم يوجد إلا بمبدع فاعل يبدعه فالإبداع فعل من المبدع وصنع وأنت لم تجعل الأول إلا محبوبا فقط وأيضا فإذا كان الأول فاعلا مبدعا للعالم بما فيه من الأمور المختلفة المحدثة امتنع أن يكون صانعا بالفعل لها في الأزل لأن ذلك يستلزم وجود كل من المحدثات في الأزل وهو مكابرة للحس فيلزم أنه كان صانعا بالقوة ثم صار صانعا بالفعل من غير سبب خارج عنه إذ الخارج عنه كله على هذا التقدير ممكن مفعول له ففعله له لو توقف على تأثير فيه لزم الدور

ومن تدبر هذه الوجوه وما يناسبها تبين له فساد قول هؤلاء في رب العالمين وأن الحق ليس إلا ما جاء عن المرسلين بالعقل الصريح المبين وأما قوله وأيضا فيلزم جوهر العلة الأولى تغير وهذا أضرب عنه القدماء فجوابه من وجوه أحدها أن صدور التغير عن غير المتغير إما أن يكون ممكنا وإما أن يكون ممتنعا فإن كان ممكنا بطلت هذه الحجة ثم يجوز أن يقال كان بحيث لا يصدر عنه شيء ثم صدر عنه شيء من غير تغير كما يقول ذلك كثير من أهل النظر وإن كان ممتنعا قيل له فالعالم المتغير إما أن يكون صادرا عنه وإما أن لا يكون فإن كان صادرا عنه لزم أن يكون متغيرا وإن لم يكن صادرا عنه فهو إما واجب بنفسه وإما ممكن فإن كان واجبا بنفسه وهو مع ذلك متغير فقد لزم أن يكون الواجب بنفسه متغيرا وإن كان ممكنا بنفسه لزم أن يكون الممكن قد وجد بلا موجب وهذا مع اتفاق العقلاء على فساده فهو معلوم الفساد بالضرورة

ثم من جوز أن يوجد الممكن بلا فاعل فلأن يجوز تغير الواجب أولى وأحرى لأن هذا فيه مصير ما ليس بشيء شيئا من غير فاعل فلأن يصير شيئا بفاعل متغير أولى وأحرى الوجه الثاني قولك هذا أمر أضرب عنه سائر القدماء لو كان

هذا النقل حقا لم ينفعك لأنه لا حجة في إضراب من ليس بمعصوم وأنت لو احتج عليك محتج بنصوص الأنبياء وهو ممن يعتقد عصمتهم وقد قام الدليل عنده على ذلك لم تقبل حجته فلأن لا يقبل منك قول قوم توافقه أنت على عدم عصمتهم أولى وأحرى فكيف وهذا النقل ليس صحيحا بل كثير من القدماء ومن المتأخرين جوزوا أن تقوم بالأول أمور يشاؤها ويقدر عليها بل صرحوا بأنه متحرك وأنه تقوم به إرادات حادثة وعلوم حادثة وغير ذلك كما تقدم فإن لم يبطل قولهم بحجة عقلية لم يكن ما ذكرته حجة الثالث أن يقال ما تعني بالتغير أتعني به استحالته كاستحالة الجسم من صورة إلى صورة أو تعني به كونه يفعل ما لم يكن فاعلا له فإن عنيت الأول منعت المقدمة الثانية فإن المتحركات التي يخرج منها ما بالقوة إلى الفعل كالأفلاك لا تستحيل صورتها بذلك وإن عنيت الثاني قيل لك هذا لا يسمى تغيرا أو لا نسميه تغيرا وإذا سميته تغيرا لم يكن في مجرد تسميتك له ولا تسميتنا له إذا وافقناك على التسمية ما يمنع جوازه فإن مجرد الألفاظ لا تثبت بها المعاني العقلية فلم قلت إن هذا المعنى ممتنع بل هذا هو نفس المتنازع فيه لكن بدلت العبارة عنه أفبأن بدلت

العبارة عنه صادرت عليه وجعلته مقدمة في إثبات نفسه ونحن لا نعني بالتغير إلا كونه يفعل ما لم يكن فاعلا الوجه الرابع أن يقال لك نحن نشاهد حدوث الحوادث وأنت تسمي ذلك إخراج ما بالقوة إلى الفعل فلا بد حينئذ في حدوث الحوادث من إخراج ما بالقوة إلى الفعل فمحدثها أخرج ما بالقوة إلى الفعل والمحدث لإحداثه الذي جعله يخرج ما بالقوة إلى الفعل كذلك وهلم جرا فإن قدرت مع هذا محدثا لفاعليته غير مخرج ما بالقوة الى الفعل بطلت حجتك وإن جعلت الأول أخرج ما بالقوة إلى الفعل بطل أيضا دليلك وإن ادعيت أن بعض الفاعلين يخرج ما بالقوة إلى ما بالفعل دون الآخر بطل دليلك فهو باطل على كل تقدير وذلك أنه يلزمه أحد أمرين كلاهما يبطل قوله فإنه إن أثبت فاعلا يخرج ما بالقوة إلى الفعل من غير سبب من خارج أمكن أن يكون الأول كذلك فبطل قوله وإن لم يجوز أن يكون فاعلا يخرج ما بالقوة إلى الفعل إلا بسبب من خارج لزمه أن يكون كل فاعل للحوادث لم يحدث فاعليته إلا بسبب أخرج ما بالقوة إلى الفعل فإن كان الأول كذلك لزم التسلسل

الممتنع وإن لم يكن كذلك كان الأول مخرجا لما بالقوة إلى الفعل من غير سبب من خارج وذلك يبطل قوله

قال فينبغي أن يسلم لأرسطو طاليس أن العلة الأولى على غاية ما يمكن من التمام والكمال فيقال له أولا أرسطو لم يثبت علة أولى مبدعة للعالم ولا فاعلة له وإنما أثبت علة غائية له ولم يقم على ذلك دليلا فهو مع أنه لم يذكر إلا جزء علة لم يقم عليه دليلا فأي تمام وكمال أثبته للعلة الأولى واما أهل الإثبات فيقولون نحن نثبت للأول غاية ما يمكن من التمام والكمال بما نثبته له من صفات الكمال وأفعاله سبحانه وتعالي فنحن أحق بوصفه بالكمال من وجوه لا تحصر وإذا قال القائل فلم تأخر ما تأخر من مفعولاته قلنا هو لازم على القولين فلا يختص بجوابه ثم يقال الموجب لذلك ما تقول أنت في نظيره في تأخر الحوادث مثل استجماع الشروط التي بها يصلح كون الحادث مفعولا أو بها يمكن كونه مفعولا فإن عدمه قبل ذلك قد يكون لعدم الإمكان وقد يكون لعدم الحكمة الموجبة تأخره إذ لا بد في الفعل من القدرة التامة والإرادة التامة المستلزمة للحكمة وأما قوله كما أنه ليس يمكن أن تؤخر الطبيعة فعلها في المادة القابلة إلا لعائق فكذلك الأمر في العالم إذا كان بإمكانه لم يزل والإمكان له بمنزلة المادة

فيقال أولا أنت لم تثبت له فعلا ولا إبداعا بل الطبيعة عندك تفعل والأول لم يثبت إلا كونه محبوبا للتشبه به وأثبت ذلك بلا دليل ويقال لك ثانيا إن كان مجرد الإمكان موجبا لكون الممكن مقارنا للواجب لزم أن يكون كل ما يمكن وجوده أزليا وهذه مكابرة للحس والعقل فإن قلت إن بعض الممكنات توقف على شروط أو يكون له مانع قيل لك فحينئذ ما المانع أن يكون إبداع الأول للعلل متوقفا على شروط أو له مانع مع كونه الأول لم يزل يفعل أفعالا قائمة بنفسه أو مفعولات منفصلة عنه كما يقوله أساطين أصحابك من الفلاسفة المتقدمين على أرسطو أو غيرهم ويقال لك ثالثا إن كان العالم واجبا لنفسه فقد تأخر كثير من أفعاله فيلزم أن يتأخر ما يتأخر من فعل الواجب بنفسه وإن كان ممكنا بنفسه ففاعله قد أخر كثيرا مما فيه من الأفعال وعلى كل تقدير فقد تأخر عن الواجب بنفسه ما تأخر من مفعولاته فعلم أنه لا يلزم مقارنة مفعولاته كلها له وإذا جاز تأخر ما يتأخر من مفعولاته فلم لا يجوز أن تكون الأفلاك من ذلك المتأخر قال إلا أن قوما يرون أنه يجب مع هذا أعني من وجوب وجود العالم مع العلة الأولى أن لا يكون صنع إرادي للعلة الأولى في وجود

العالم كما لا صنع لها في وجود جوهرها إذ كان وجود العالم غير ممكن تأخره عن وجود جوهر العلة الأولى فيكون وجوده لازما اتباعه لوجود العلة الأولى فتكون العلة الأولى علة طبيعية للعالم ومتممة له فيكون القياس في ذلك كالقياس فيما يفعله الفلك ويؤثره بطبيعته إذ وجود ذلك مع وجود جوهر الفلك لا سيما وأرسطو طاليس يقول إن المحرك الأول هو علة حركة كل ما في الكون بالتشوق فالأولى على ظاهر الأمر أن يكون الشيء المتشوق إليه تشوق بجهة طبيعته لا بإرادته لأنه قد يمكن أن يكون المعشوق المتشوق إليه نائما أو غير ذي إرادة وهو يحرك المشتاق إليه والعاشق له إلا أنه ينبغي أن يترك أمر العلة الأولى في جوهرها وسائر أمورها على أفضل ما يمكن أن يكون وجود شيء عليه فإذن ليس يؤثر جوهر هذه العلة أثرا ولايفعل فعلا منقلبا عن قصدها وإرادتها ولا دون إرادتها إذ ليس في هذه الذات نقص يحتاج فيه إلى تمام من خارج ولا فوق جوهرها أمر تقتبس منه ازديادا في شيء من حاله ولا يعرض لها أمر تحتاج إلى استدفاعه فجوهرها إذن ليس فيه شوق إلى شيء ولا منافرة لشيء ولا قبول لتغيير ولا لحدوث شأن متجدد له فليس يوجد إذن أمر يحدث هذه الذات بالطبع وبغير إرادة وليس يوجد إذن أمر يدعو هذه الذات إلى حال أو شأن ليس هي المبدأ الأول له والعلة فيه وبالجملة فكل ما كان له ما هو بالطبع على الجهة الطبيعية التي

بنحوها فإنه يلزم أن يوجد في جوهره شوق بالطبع إلى حال لا تملكها إرادته والمشتاق معلول من جهة شوقه للشيء المشوق له والشيء المشوق له مبدأ له في ذلك الشوق ومن جهة أنه هو له علة تمامية من جهة من الجهات وليس يليق هذا الأمر ألبتة بالمبدأ الأول ولكنه مبدأ لكل طبيعة ولكل شوق ولكل حركة هذا كلامه ولقائل أن يقول هذا الكلام قد كشف فيه قوله ومذهبه وقد تبين في ذلك من التناقض والفساد ما يطول ذكره بالوصف والتعداد وذلك من وجوه أحدها قول أرسطو إن المحرك الأول هو علة كل ما في الكون بالتشوق والمتشوق إليه إنما تشوق بجهة طبيعته لا إرادته ولأنه قد يكون المعشوق المتشوق إليه نائما أو غير ذي إرادة وهو يحرك المشتاق إليه والعاشق له إلا أنه ينبغي أن يترك أمر العلة الأولى في جوهرها وسائر أمورها على أفضل ما يمكن أن يوجد شيء عليه فإذن ليس يؤثر أثرا ولا يفعل فعلا لا عن إرادتها ولا بدون إرادتها إلى آخر كلامه فيقال له قد صرحتم في كلامكم بأن الأول ليس له فعل بإرادة ولا بدون إرادة ولا تأثير في العالم أصلا إلا من جهة كونه معشوقا متشوقا إليه والمعشوق

المتشوق إليه لا يجب أن يكون شاعرا بالعاشق ولا مريدا له ولا قادرا على فعل يفعله به بل الجمادات تحب ويشتاق إليها كما

يشتاق الجائع إلى الطعام والعطشان إلى الشراب والبردان إلى الثياب والضاحي في الشمس إلى الظلال ثم إنكم مع هذا لم تذكروا على ذلك دليلا صحيحا ولكن نحن نخاطبكم بما أقررتم به فيقال إذا كان بهذه المثابة لم يكن علة للعالم ولا مبدأ له ولا فاعلا له ولا مؤثرا فيه أثرا فبطل قولكم إنه علة العلل وإنه المبدأ الأول قولكم إنه علة طبيعية للعالم ومتممة له غاية ما في الباب أن العالم يكون محتاجا إليه من كونه مشتاقا إليه والشيء المشتاق إليه لا يجب أن يكون هو المبدع المشتاق ولا الفاعل له ولا يكون مؤثرا فيه كما اعترفتم به وكما هو معلوم لكل عاقل فإن كون الشيء علة غائية لا يستلزم أن يكون علة فاعلية لا سيما وإنما هو علية من جهة أن الفلك يجب التشبه به فهذا مع ما فيه من جحد وجود واجب الوجوب المبدع للعالم فيه من تناقض قولكم ما قد تبين وسنبين إن شاء الله فرقهم بين العلة الأولى وبين العالم القديم بأنه جسم وأن الجسم لا تكون فيه قوة غير متناهية وما ذكروه في ذلك الوجه الثاني أن يقال هذا القول الذي قلتموه يبطل حجتكم على قدم العالم أيضا فإنه إذا لم يكن مؤثرا في العالم وعلة له ومبدأ ومحركا له إلا من جهة كونه محبوبا شائقا معشوقا أمكن تأخر وجود العالم عن وجوده فإن الشيء المشتاق إليه قد يتأخر عنه ما يشتاقه والشيء

المشتاق إليه هو مستلزم لوجود المشتاق بل الأمر بالعكس فالمشتاق إليه غني عن المشتاق والمشتاق محتاج إلى المشتاق إليه وحينئذ فيمكن وجود الأول للمشتاق إليه بدون وجود العالم المشتاق ثم بعد هذا يوجد العالم المشتاق ولا يقدح ذلك في كمال المشتاق إليه فإن قلتم فما الموجب لوجود العالم بعد هذا قيل لكم هو الموجب لوجوده قبل هذا على أصلكم فإنكم لم تثبتوا للعالم مبدعا فاعلا وحينئذ فلا فرق بين تقدم وجوده وبين تأخره إلا أن تقولوا إنه واجب الوجود بنفسه وإذا قلتم إن العالم مع احتياجه إلى المعشوق الغني عنه واجب الوجود بنفسه كان قولكم أعظم تناقضا ونحن نبين ذلك بالوجه الثالث فنقول إذا أثبتم للعالم وعلته المعشوقة له التي يجب التشبه بها وتتحرك لاستخراج ما فيه من الأيون والأوضاع لأن ذلك غاية التشبه بها فإما أن تقولوا هذا واجب الوجود بنفسه أو تقولوا إن أحدهما ممكن بنفسه لا يوجد إلا بالواجب بنفسه فإن قلتم بالأول ثبت أن العالم المحتاج إلى محبوبه واجب الوجود بنفسه مع كونه معلولا من هذه الجهة وكونه ذي إرادة وشوق وكونه يؤثر آثارا ويفعل أفعالا بالإرادة

وقد قلتم إن هذا لو كان في الأول لكان نقصا يحتاج فيه إلى تمام من خارج فقد أثبتم في الواجب بنفسه نقصا يحتاج فيه إلى تمام من خارج فإن كان هذا جائزا في الواجب بنفسه لم يمتنع هذا في الأول المعشوق بل جاز مع وجوبه بنفسه أن يكون أيضا عاشقا مريدا مؤثرا فاعلا فيه على أصلكم نقص يحتاج فيه إلى تمام من خارج وإذا كان هذا غير ممتنع في الواجب بنفسه بطل ما ذكرتموه من امتناع ذلك عليه وأيضا فإذا جاز ذلك عليه لم يكن أحدهما بكونه عاشقا والآخر معشوقا أولى من العكس بل يمكن أن يكون كلاهما محبا للآخر مشتاقا إليه وبتقدير أن يكون هو المحب للعالم المريد له يكون هو المحدث لما فيه من الحركات ثم على هذا التقدير لا يجب أن تكون الأفلاك هي الواجبة بنفسها بل يمكن أن يقال هناك واجب بنفسه غيرها ثم إن أحد الواجبين أحدث الأفلاك لما حدث له من الشوق كما تقولون فيما يحدث بحركة الفلك وفي الجملة إذا قالوا إن العالم واجب الوجود بنفسه نقضوا كل ما ذكره في المبدأ الأول ولم يكن لهم حجة على الطبيعية الذين ينكرون الأول والطبيعية الذين يقولون العالم واجب بنفسه قولهم أفسد من قول هؤلاء الإلهيين منهم كلهم كما قد بين فساد قولهم في غير هذا الموضع

لكن فساد أقوالهم يظهر من وجه آخر من غير التزام صحة قول الإلهيين بل قول كلا الطائفتين باطل متناقض يعلم بطلانه وتناقضه بصريح العقل وإن قال هؤلاء الإلهيون إن العالم ممكن الوجود بنفسه فلا بد أن يكون هناك واجب هو علة فاعلة له لا يكفي في وجوده ما هو مشتاق إليه فإن ما لا وجود له من نفسه ليس له من نفسه لا صفة ولا شوق ولا حركة ولا شيء من الأشياء فلا بد لكم من إثبات مبدع للممكن قبل إثبات شوقه إلى غيره ثم يبقى النظر بعد ذلك في قدمه وحدوثه نظرا ثانيا الوجه الرابع أن يقال قولهم أولا إن قوما يرون أنه يجب من هذا أي من وجوب وجود العالم مع العلة الأولى ألا يكون صنع إرادي للعلة الأولى في وجود العالم كما لا صنع لها في وجود جوهرها إذا كان وجود العالم غير ممكن تأخره عن وجود جوهر العلة الأولى إلى آخره فيقال لكم إرادة العلة الأولى إما أن يستلزم تأخر فعلها للعالم أو يجوز مع ذلك تقدم فعلها للعالم فإن كانت الإرادة تستلزم تأخر المراد لزم تأخر العالم المشتاق صاحب الإرادة والشوق فإن العالم عندكم قديم له إرادة وشوق قديم فإن كان القديم لا يكون له شوق وإرادة بطل قولكم بقدم العالم مع القول بشوقه

وإن كان القديم يمكن أن يكون له إرادة وشوق أمكن أم يكون الأول له إرادة وشوق مع قدمه وأن يكون صانعا للعالم صنعا إراديا وهذا أيضا يبطل قولكم الوجه الخامس أن يقال القديم إما أن يجوز أن يكون له إرادة وإما ألا يجوز فإن لم يجز امتنع كون العالم قديما مريدا وحينئذ فلا يبقى لكم حجة على إثبات المبدأ الأول فإنكم إنما أثبتموه بأنه معشوق للعالم المتحرك بالإرادة مع قدم العالم فإذا امتنع كون القديم مريدا لم يلزم أن يكون هناك معشوق قديم فلا يبقى دليل على ثبوته وإن جاز أن يكون القديم مريدا جاز كون الأول مريدا وبطل قولكم إنه لا صنع إرادي للعلة الأولى فأنتم بين أمرين إما سلب الإرادة عن العالم القديم وإما إثباتها للأول القديم وأيهما قلتم بطل قولكم ببطل قولكم وسنتكلم إن شاء الله على فرقهم بل يقال في الوجه السادس إنكم لو أثبتم الإرادة للأول القديم وسلبتموها عن الفلك كما يقول ذلك من يقوله من أهل الملل كان أقرب إلى المعقول من إثباتها للفلك ونفيها عن العلة الأولى فإن صريح العقل يعلم أن العلة والمبدأ الأول أولى أن يكون مريدا من المعلول الثاني فإن الفعل إن لم يستلزم إرادة لم تستلزم حركة الفلك إرادة وإن استلزم إرادة فالعلة الفاعلة أولى بالإرادة من المعلول المفعول ألا ترى أن المعلولات قد تكون جامدة كالعناصر والنباتات التي لا إرادة لها

يبين ذلك أن الحركات ثلاثة الطبيعية والقسرية والإرادية فالقسرية تابعة للقاسر والطبيعية لا تكون إلا إذا خرج الجسم عن مركزه فيميل بطبعه إلى مركزه فكلاهما عارضة وإنما الحركة الأصلية هي الإرادية وإذا كان كذلك فالمعلول المفعول يحتاج إلى إرادة فاعلة أعظم من حاجته إلى كونه هو مريدا فإنه إذا كانت جميع الحركات مستندة إلى الإرادة فمن المعلوم أن احتياجها إلى إرادة الفاعل أعظم من احتياجها إلى إرادة المفعول فإن قالوا الفلك عندنا ليس بمعلول عن واجب مبدع بل هو قديم واجب بنفسه كان ما يلزمهم على هذا التقدير مثل جعل الواجب بنفسه جسما متحيزا تحله الحوادث مفتقرا إلى علة يتشبه بها وسائر اللوازم أعظم مما فروا منه الوجه السابع أن يقال الممكن لا يوجد إلا بفاعل ويمكن وجوده بدون كونه مشتاقا فوجوده مشروط بالفاعل له ليس مشروطا بكونه مشتاقا فكيف يجوز إثبات ما لا يحتاج الممكن في وجوده إليه وإلغاء ما لا يكون موجودا إلا بوجوده الوجه الثامن أن يقال قولكم فتكون العلة الأولى علة طبيعية للعالم ومتممة له ويكون القياس في ذلك كالقياس فيما يفعله الفلك ويؤثره بطبيعته أو وجوده ذلك مع وجود جوهر الفلك لا سيما

وأرسطو يقول إن المتحرك الأول إنما يحرك كل ما في الكون بالشوق وهو شوق المتحرك إليه إلى آخره فيقال هذا كلام متهافت متناقض وذلك أن ما يفعله الفلك ويؤثره بطبيعته هو عندكم مريد له مع أن وجوده مع وجود الفلك وقد شبهتم فعل الأول بفعل الفلك ثم قلتم إن الأول ليس له إرادة ولا تأثير فهذا التمثيل يناقض هذا التفريق الوجه التاسع أن يقال الفلك إما أن يكون فاعلا بالإرادة وإما ألا يكون فإن كان الأول وهو قولكم ووجود فعله مع وجوده لزم أن يكون الفعل الإرادي يجوز مساوقته للفاعل وألا يتأخر عنه وهذا يبطل قولكم إنه يجب من وجوب وجود الفلك مع العلة الأولى أن يكون لا صنع إرادي للعلة الأولى في وجود العالم فإنكم حينئذ أثبتم فاعلا فعلا إراديا مع كون فعله موجودا معه واما قولكم كما لا صنع لها في وجود جوهرها فهذا تمثيل ساقط إلى غاية فإن الواجب بنفسه لا يكون فاعلا لنفسه وأما معلوله فلا بد أن يكون فاعلا له فكيف يقال لا يفعل معلوله كما لا يفعل نفسه وإن لم يكن الفلك فاعلا بالإرادة بطل كونه مشتاقا عاشقا وبطل ثبوت المبدأ الأول وحينئذ فيبطل ما بنيتم عليه ثبوت الأول وقدم العالم الوجه العاشر قولكم ينبغي أن ينزل أمر العلة الأولى في جوهرها

وسائر أمورها على أفضل ما يمكن أن يكون وجود شيء عليه كلام حق لكن أنتم من أبعد الناس عنه فإنكم جعلتم أمر العلة الأولى من أنقص ما يمكن أن يكون وجود شيء عليه بل جعلتموه أنقص من كل موجود شبيها بالمعدوم فإن الموجودات أقسام أعلاها الذي يفعل غيره ولا ينفعل عن غيره وهذا هو الذي يجب أن يكون عليه المبدأ الأول والقسم الثاني الذي يفعل وينفعل كالإنسان وثالثها الذي ينفعل ولا يفعل كالجماد وأما ما لا يفعل ولا ينفعل فهذا لا يكون إلا معدوما وأنتم جعلتم الأول لا يفعل شيئا ولا ينفعل فإنكم قد قلتم إنه لا يؤثر أثرا ولا يفعل فعلا لا عن إرادة ولا دون الإرادة وقلتم أيضا إنه لا ينفعل عن غيره وهذا حال المعدوم ووصفهم له بأنه معشوق لا يفيد فإن المحبوب المعشوق من الموجودات لا بد أن يكون فاعلا أو منفعلا وأما ما لا يفعل ولا ينفعل فلا يحب ولا يحب ولا حقيقة له فوصفتم الواجب الوجود المبدع لكل ما سواه بما هو أنقص من صفات سائر الموجودات ولا يتصف به إلا المعدومات الوجه الحادي عشر أنكم قلتم إن المحرك إنما يحرك الفلك لكون الفلك مشتاقا إليه أي إلى التشبه به وقلتم إن المشتاق إليه إنما تحرك بجهة طبعية لا إرادية لأنه قد يمكن أن يكون المعشوق المتشوق إليه نائما أو غير ذي إرادة وهو يحرك المشتاق إليه

والعاشق له إلا أنه ينبغي أن يترك أمر العلة الأولى في جوهرها وسائر أمورها على أفضل ما يمكن أن يكون وجود شيء عليه وأردتم تنزيهه أن يشبه بالنائم ونحوه وأنتم وصفتموه بدون صفة النائم فإن المحبوب الذي لم يشعر بمحبه لنومه يمكن أن يتنبه فيشعر به ويمكن أن يحب محبه ومن المعلوم أن المحبوب الذي يمكن أن يعلم بمحبه وأن يحبه أكمل من النائم الذي لا يعلم به ولا يحبه وأنتم قد قلتم إنه لا يمكن أن يكون منه محبة لمحبه ولا أثر ولا فعل من الأفعال وقال أرسطو وأكثركم إنه لا شعور له بمحبه بل قد يقولون إنه لا شعور له بنفسه أيضا فهل هذا إلا وصف له بدون صفة النائم ونحوه من الناقصين الوجه الثاني عشر أن يقال إذا نزل أمر الأول على أفضل ما يمكن أن يكون وجود شيء عليه فمن المعلوم أن الموجود إذا انقسم إلى حي وميت فالحي أكمل من الميت وإذا قسم إلى ما يقبل الاتصاف بالحياة والموت وما لايقبل فالذي يمكن اتصافه بذلك كالحيوان أكمل ممن لا يمكن اتصافه بذلك كالجماد وإذا قسم إلى عالم وجاهل وما لا يقبل لا هذا ولا هذا وقادر وعاجز وما لا يقبل لا هذا ولا هذا كان ما يقبل واحدا منهما أكمل مما لا يقبل وما كان عالما قادرا أكمل مما كان جاهلا عاجزا .

وإذا قسم إلى ما يكون فاعلا بالإرادة وما يفعل بغير إرادة وما لا يفعل لا بهذا ولا بهذا كان ما يفعل بالإرادة أكمل مما يفعل بدون إرادة وما يفعل بدون إرادة أكمل ممن لا فعل له وأنتم جعلتموه لا يفعل لا بإرادة ولا بدون إرادة الوجه الثالث عشر قولكم فإذن لا يؤثر جوهر هذه العلة أثرا ولا يفعل فعلا منقلبا عن إرادتها وقصدها ولا دون إرادتها إذ ليس في هذه الذات نقص يحتاج فيه إلى تمام من خارج ولا فوق جوهرها أمر يقتبس منه ازديادا في شيء من حاله إلى آخره فيقال لكم إذا قدر ذات لها فعل وتأثير بالإرادة وذات ليس لها فعل ولا تأثير لا بإرادة ولا بدونها شهد صريح العقل بأن الأول أكمل ولهذا كان الحيوان أكمل من الجماد وقلتم أنتم إن حركة الفلك إرادية وإن ذلك أكمل من أن تكون حركته غير إرادية وإذا قدر مع هذا أن المتحرك بالإرادة محتاج إلى تمام من خارج وهو متحرك لطلب ذلك التمام فهو أكمل من الذي لا يقبل التمام كالجماد فإذا كان الأول عندكم لا شعور له ولا إرادة ولا فعل بالإرادة ولا يمكن أن يكون له شيء من ذلك كان المتحرك بالإرادة لطلب تمامه أكمل من هذا الناقص المسلوب صفات الكمال الذي لا يمكن اتصافه به فالعميان والعرجان والصم والبكم العمي أكمل من هذا الأول الذي فرضتموه والفلك أكمل منه بكثير وفيما ذكرتموه من التناقض وغاية الفساد ما لا يحصيه إلا رب العباد الوجه الرابع عشر أن يقال العالم إما أن يكون واجبا بنفسه

وإما أن يكون ممكنا فإن كان ممكنا لم يوجد إلا بواجب يبدعه ويفعله فيلزم إن يكون للأول فعل وتأثير وذلك مناقض ما ذكرتموه ثم إذا قدر من يفعل بإرادة ومن يفعل بلا إرادة فالفاعل بالإرادة أكمل فيلزم أن يكون فاعلا له بالإرادة حيث سلمتم أنه يجب أن ينزل أمره في جوهره وسائر أموره على أفضل ما يمكن أن يكون وجود شيء عليه وإن كان العالم واجب الوجود بنفسه مع كونه عندكم مفتقرا إلى الأول افتقار الشيء إلى من يتشبه به ويحركه بالإرادة حركة يحصل بها تمامه أمكن أن يكون واجب الوجود يتحرك حركة إرادية يحتاج فيها إلى تمام من خارج فثبت أنه على تقدير إمكان العالم بنفسه ووجوبه بنفسه يلزم أن يكون الواجب بنفسه له فعل وتأثير وذلك ينقض ما ذكرتموه وإن وصفه بذلك أولى من وصفه بكونه لا فعل له ولا إرادة ولا تأثير ولا يمكن اتصافه بشيء من صفات الكمال الوجه الخامس عشر أن يقال أنتم فررتم من إثبات نوع من النقص له فأثبتم له من النقائص ما يكون أنقص به من جميع الموجودات فإنكم فررتم من كونه يفعل بإرادة وبغير إرادة لأن ذلك بزعمكم يستلزم نقصا يحتاج فيه إلى تمام من خارج فيقال إذا قدر أنه لا علم له ولا قدرة ولا حياة ولا إرادة ولا فعل لا بإرادة ولا غير إرادة ولا يؤثر شيئا أصلا ولا يتأثر عن شيء كان ما في الموجود أكمل منه فهذا منتهى كل نقص ومن كان فيه نقص يمكنه إتمامه من خارج كان خيرا من العدم ومن لا يمكنه إتمام نقصه

الوجه السادس عشر أن يقال ما هو النقص الذي نزهتموه عنه فإن النقص لا يعقل إلا عدم كمال أو وجود مناف لكمال فعدم العلم والحياة والقدرة يسمى نقصا ووجود الصمم والبكم والخرس المنافي لهذه الصفات يسمى نقصا ثم ما كان قابلا للاتصاف بصفات الكمال أكمل ممن لا يقبلها فإذا كان عندكم لا متصفا بها ولا قابلا للاتصاف بها كان هذا غاية ما يعقل من النقص فما النقص الذي نزهتموه عنه فإن قالوا نزهناه عن طلب تمامه من خارج فإن كون تمامه لا يحصل بسبب من خارج النقص فيقال لهم هذا باطل من وجوه أحدها أن هذا إن كان نقصا فما وصفتموه به من النقائص أعظم من هذا وأكثر الثاني أن يقال فكون تمامه ممكنا وهو طالب له أكمل من كونه لا يقبل التمام ولا يطلبه الثالث ولم قلتم إن هذا نقص فإن النقص إنما يكون نقصا إذا عدم ما ينبغي وجوده أو ما يمكن وجوده فإذا قدر أمر لا يمكن وجوده في الأزل أو لا يصلح وجوده في الأزل فلم قلتم إن عدم هذا نقص الرابع أن يقال ظنكم أن تمامه يحتاج إلى سبب منفصل غلط كما قد بسط في موضع آخر فليس هو محتاجا في شيء من أفعاله فضلا عن صفاته وذاته إلى

سبب خارج عنه الوجه السابع عشر أن يقال لم قلتم إن الأول إذا كان فاعلا مؤثرا

بالإرادة لزم أن يكون فيه نقص يحتاج فيه إلى تمام من خارج فإن هذا إنما يلزم لو كان المحرك له شيئا منفصلا عنه أما إذا لم يكن مبدأ فعله إلا منه لم يلزم أن يكون محتاجا إلى تمام من خارج وأنتم لم تقيموا دليلا على أن كل فاعل بالإرادة لا يكون مبدأ فعله إلا بسبب من خارج بل ادعيتم هذا دعوى مجردة ومن هنا يتبين فساد أصل كلامهم فنقول فيه الوجه الثامن عشر أنتم لما ذكرتم أن حركة الأفلاك إرادية قلتم إن المتحرك بالإرادة لا يكون الا بحبوب منفصل عنه ثم انكم قلتم الأول لا يتحرك بالإرادة لئلا يكون له محبوب منفصل فنحتاج إليه ولم تذكروا دليلا على أن كل متحرك بالإرادة يجب أن يكون مفتقرا إلى محبوب منفصل بل ذكرتم هذا دعوى مجردة بنيتم عليها إثبات الأول وبنيتم عليها امتناع كون الأول مؤثر ويفعل بإرادة أو غير إرادة وإذا لم يفعل بإرادة ولا غير إرادة امتنع وجود الممكنات فامتنعت حركتها بالإرادة فامتنع احتياجها إلى معشوق فبطل دليلكم على إثبات الأول فكان نفس دعواكم التى بنيتم عليها اثبات الأول وسلب أفعاله ولم تقيموا عليها دليلا هي بعينها تستلزم عدم دليلكم على ثبوت الأول فتبين أنه ليس في كلامكم لا إثبات للأول ولا نفي لشي عنه الوجه التاسع عشر أن يقال لم قلتم إن كل فاعل بالإرادة أو كل متحرك بالإرادة يجب أن يكون محتاجا إلى مراد منفصل عنه غني عنه ولم

تذكروا على هذا دليلا ويقال لكم لم لا يجوز أن يكون هو المراد المحبوب فيكون محبا لنفسه فهو المحب وهو المحبوب أو يكون مريدا محتاجا لما هو مفعول له فيكون هو الفاعل لما هو مراده فلا يكون في ذلك احتياجه إلى غيره وأنتم تقولون ما هو موجود في كتبكم إن الأول عاشق ومعشوق وعشق ولذيذ وملتذ ومبتهج به فإذا جاز عندكم أن يكون محبا محبوبا مريدا مرادا فلم لا يجوز أن يكون إذا فعل بالمحبة والإرادة هو المحبوب المراد وعلى اصطلاحكم هو العاشق المعشوق وعلى هذا التقدير يبطل أصلا كلامكم ويمكن وصفه بصفات الكمال وبالأفعال الكاملة الإرادية التي لا يفتقر فيها إلى غيره ولا يكون فيه نقص يحتاج فيه إلى تمام من خارج الوجه الموفي عشرين أنكم تقولون إن العالي لا يفعل لأجل السافل وإن حركة الفلك الإرادية لا يجوز أن تكون لأجل السفليات لكن لزم حصول ما حصل عن حركته الإرادية بالقصد الثاني وإنما مقصوده بحركته الإرادية التشبه بمحبوبه الأعلى وإذا كان الأمر كذلك فلم لا يجوز أن يكون الأول هو المريد والمراد والمحبوب

والمحب وهو لا يريد شيئا لأجل شيء سواه ولكن محبته لنفسه وإرادته لها استلزم وجود المفعولات كما قلتموه فيما صدر عن الأفلاك وإذا قيل هو فاعل باختياره وإرادته فعلا يستلزم وجود المعلولات كان كما قلتم مثل ذلك في حركة الفلك فهذا القول جاز على

أصولكم وهو أحق بالجواز إن كانت أصولكم صحيحة مما قلتموه فيه من وصفه بغاية النقص فإذا وصفتموه بهذا كنتم قد وصفتموه بصفات الكمال مع رعاية أصولكم التي اعتقدتم صحتها ولم يكن في هذا محذور إلا كان في نفيه من المحذور ما هو أعظم منه الوجه الواحد والعشرون أن يقال قولكم فجوهرها ليس فيه شوق إلى شيء ولا منافرة لشيء مضمونه أنها لا تحب شيئا ولا تبغضه فلم قلتم ذلك فإن قلتم إن المحب المبغض لا يحب إلا ما يحتاج إليه غيره ولا يبغض إلا ما يحتاج إلى دفعه عن نفسه قيل لكم ولم قلتم ذلك والفلك عندكم يحب بل يعشق وإذا كان يحب شيئا فإنه يبغض زواله ومع هذا فهو عندكم لا يخاف من شيء منفصل ولا يحتاج إلى دفع ضرر عن نفسه بل ولا يجوز عليه الفساد والانحلال وهو مع هذا عاشق محب طالب مشتاق فلا يلزم من كونه مشتاقا أن يكون من يعرض له أمر يحتاج إلى استدفاعه وأما كون الحب يوجب أن يكون فوقه جوهر آخر يقتبس منه فهذا إنما يلزم إذا لم يكن قادرا على حصول محبوبه فأما إذا قدر أنه ليس في ذلك حاجة إلى ما هو غني عنه لم يكن في ذلك محذور الوجه الثاني والعشرون أن يقال قولكم فجوهرها إذن ليس فيه شوق إلى شيء ولا منافرة لشيء ولا قبول لتغيير ولا لحدوث

شأن متجددة أمر لم يذكروا عليه حجة عقلية إلا ما ذكرتموه من أن هذه الذات ليس فيها نقص يحتاج فيه إلى تمام من خارج ولا فوقها ما تزداد منه ولا يعرض لها ما يحتاج دفعه فيقال لكم الجوهر المتحرك أهو محتاج إلى شيء من خارج وفوقه ما يزداد منه ويعرض له ما يحتاج إليه في دفعه أم ليس كذلك فإن قلتم إنه بهذه الصفة وهو متحرك لم يكن في ثبوت هذه الصفات ما يمنع كون الموصوف متحركا فيجوز حينئذ على الأول أن يكون متحركا قابلا لقيام الأمور الاختيارية به كما يقبله الجوهر المتحرك إذ كان كلاهما مشتركا في هذه الصفات وإن قلتم ليس كذلك وإن الجوهر المتحرك يعرض له ما يدفعه عن نفسه قيل لكم ليس هذا قولكم وبتقدير أن يعرض له فليس فوقه ما يدفع هذا عنه إذ عندكم ليس فوقه فاعل إنما فوقه محبوب ليس بفاعل ولا مؤثر لا بإرادة ولا بدون إرادة وكذلك إن قلتم إنه يحتاج إلى تمام من خارج أو فوقه جوهر يقتبس منه زيادة قيل لكم فمن الذي يفيده الزيادة ويزيل عنه الحاجة

غيره فإن قلتم الأول فالأول عندكم ليس يؤثر أثرا ولا يفعل فعلا لا عن إرادة ولا عن غير إرادة وكونه محبوبا لا يقتضي أنه يفعل بالمحب فعلا

يزداد به إذا كان الفاعل للحب في المحبوب المحرك له إلى المحبوب ليس نفس المحبوب إذ كل عاقل يعلم أن الخبز إذا أحبه الجائع لم يفعل حركته ولا قصده وكذلك المعشوق الذي لا يشعر بعاشقه ليس منه فعل ولا حركة يزيد بها المحب شيئا وإنما يضاف الفعل إليه كما يضاف إلى الجماد كما يقال أهلك الناس الدرهم والدينار ويقال قتلني حب المال ويقال للذهب قاتول ويقال للدنيا غرارة خداعة مكارة ونحو ذلك مما يضاف إلى ما تحبه النفوس وتهواه من غير فعل منه ولا قصد فإنما يضاف الفعل إليه لأنه كان بسببه لا أنه هو المحدث لذلك الفعل ولا الفاعل له ولا المبدع له وهذا متفق عليه بين العقلاء وإذا كان كذلك فليس في الجوهر الجسماني الفلكي إلا من جنس ما جعلتموه في الأول وهو غني كغني الأول ومع هذا فقد جاز عليه الحركة وقيام الحوادث به فكذلك في الأول وإذا جاز أن يقال إن الفلك يتحرك بنفسه فلم لا يجوز أن يقال إنه يشتاق إلى نفسه وإذا قيل إن الأول هو محبوب مشتاق إليه فلم لا يجوز أن يكون محبا لنفسه وحركته من المحبة لنفسه وإذا قلتم إلى أي شيء يتحرك قيل لكم والفلك إلى أي شيء يتحرك فإذا قلتم لإخراج ما لا يمكن وجوده دفعة عن الأيون والأوضاع قيل لكم ولم لا يجوز على هذا أن تقولوا إن الأول يتحرك لإخراج

ما لا يمكن وجوده دفعة من أحواله وشئونه ثم الحوادث المنفصلة تابعة لذلك كما قلتم مثل ذلك في الفلك الوجه الثالث والعشرون أن يقال قولكم ليس فيه شوق إلى شيء ولا منافرة لشيء أتريدون به أنه ليس فيه حب لشيء أصلا لا لنفسه ولا لغيره ولا بغض لشيء من الأشياء وسميتم الحب الباعث على الفعل شوقا أم تريدون به ليس فيه شوق إلى شيء مستغن عنه كما قلتموه في الفلك فإن كان مرادكم الثاني لم يضر هذا مع أنكم لم تقيموا على هذا دليلا ولو قيل لكم بل يجوز أن يكون مشتاقا إلى غيره وغيره مشتاق إليه لم يمكنكم الجواب لأنكم إن قلتم إن الفلك ممكن بنفسه لزم أن يكون الأول فاعلا له ولزم أن يكون كالفلك وهو عندكم لا يفعل ولا يؤثر وإن كان الفلك واجبا كان الواجب موصوفا بالشوق إلى غيره وأيضا فأنتم لم تذكروا دليلا على ثبوته فضلا عن غناه إذ دليلكم في ثبوته مبني على أن المتحرك بالإرادة لا تكون حركته إلا عن حب لغيره وهذا لم تقيموا عليه دليلا وهو لا يتم حتى يمتنع كون الأول فاعلا بالإرادة فإذا لا يمكنكم ثبوته حتى يمتنع كونه فاعلا بالإرادة ولا يمتنع كونه فاعلا بالإرادة حتى يعلم ثبوته فإذا لا يثبت لا هذا

ولا هذا وإن كان مرادكم الأول فيقال لكم من أين علمتم أنه لا يكون محبا لنفسه ولا لغيره

فإن قلتم إن المحب لغيره ناقص يحتاج إلى الغير كان جوابكم من أربعة أوجه أحدها أن يقال لم لا يجوز أن يكون محبا لنفسه ثم محبته لغيره تبعا كما تقولون في حب الفلك وإرادته بالقصد الأول والقصد الثاني الثاني أن يقال فلم لا يجوز أن يكون محبا لغيره الذي هو مفعول مصنوع له وإذا كان مريدا كما هو مفعول مصنوع له وهو ممكن لم يكن في ذلك إرادته ومحبته إلا لمفعولاته ومبتدعاته التي هي فقيرة إليه من كل وجه فليس في هذا افتقار إلى شيء هو مستغن عنه بوجه من الوجوه ومعلوم أن هذا خير من قولكم إن الفلك لا يحتاج إليه إلا من جهة كونه محبوبا فإن ذلك في إثبات فقر الفلك إليه من كل وجه وهذا أبلغ في الكمال الثالث أن يقال ولو فرض محبا لغيره مريدا لغيره وذلك الغير أيضا محتاج إليه لكونه لا يقوم إلا به كان غاية ما في هذا أن يكون قوام كل منهما بالآخر ومعلوم أن هذا وإن كان المسلمون ينزهون الله عنه فهو خير من قولكم المتضمن أن الفلك ليس له مبدع فاعل مع كونه محتاجا إلى محبوبه لأن هذا يتضمن شيئين كل منهما فاعل له وأحدهما محب للآخر أقرب إلى العدل والإمكان إن كان ذلك ممكنا وإلا فهو أقرب إلى الامتناع لأن كلا القولين يتضمن إثبات شيئين لا فاعل لهما وأحدهما يتضمن أن المحب أحدهما والآخر محبوب والقول الثاني يتضمن أن كلاهما محب ومحبوب

الوجه الرابع أن يقال المحب المريد لأمور منفصلة عنه إذا كان قادرا عليها وهو يفعلها بحسب محبته وإرادته من غير مانع فلم قلتم إن هذا نقص أو ليس الموصوف بهذا أكمل من الذي لا يحب شيئا ولا يريده ولا يقدر عليه وإذا شبه الأول بالحيوان كان الثاني مشبها بالجماد والجماد أنقص الوجه الرابع والعشرون أن يقال إذا قدر موجودان أحدهما محب مريد يفعل ما يريده وهو قادر على ذلك والثاني لا يحب شيئا ولا يريده ولا يقدر على شيء محبوب مراد لكن غيره يحبه كان إجماع العقلاء أن الأول أكمل من الثاني فإن الثاني شبيه بالخبز والماء واللباس والمساكن التي يحبها الناس ويريدونها والأول شبه بالناس الذين يحبون ذلك ومعلوم أن الثاني أنقص من الأول والأول أقرب إلى الكمال فهؤلاء فروا بزعمهم مما توهموه نقصا فوقعوا فيما هو أعظم نقصا بلا ريب وإيضاح هذا أن يقال إذا قسمنا الموجودات إلى قسمين حي وميت وعالم وجاهل وقادر وعاجز وقادر على الفعل وغير قادر عليه بل قادر على الفعل والحركة بإرادته ومحبته ومن لا إرادة له ولا قدرة له أو لا فعل له ولا حركة إلى ما

يريده ونحو ذلك كان الأول هو الموصوف بصفات الكمال دون الثاني وأما مجرد كون الشيء مرادا محبوبا فليس بصفة كمال له إلا أن يكون محبوبا لنفسه مرادا لذاته وهؤلاء سلبوا الرب جميع صفات الكمال ووصفوه بالنقائص ولم يثبتوا له شيئا من الكمال إلا مجرد كونه

محبوبا ولم يقيموا حجة على ذلك ولا على أنه محبوب لنفسه فكان ما وصفوه به غاية النقص بل العدم قال ثابت فليس يوجد إذن أمر يجتذب هذه الذات بالطبع وبغير إرادة وليس يوجد إذن أمر يدعو هذه الذات إلى حال أو شأن ليس هي المبدأ الأول له والعلة فيه فيقال لهم أولا لم تقيموا دليلا على شيء من ذلك فإنكم لم تجعلوها فاعلا لشيء ولا مؤثرا فيه أصلا فليست مبدأ لشيء من الأشياء ولا علة له إلا من كونها محبوبة فقط وليس في هذه الجهة أنها تحدث شيئا ولا أنها تبدع شيئا وإذا كان كذلك فما المانع أن يكون غيرها جاذبا لها وداعيا لها إلى شيء وما المانع أن تكون هي محبة لغيرها وأنتم لم تذكروا على امتناع ذلك حجة أصلا والمسلمون وغيرهم من أهل الملل إذا نزهوا الله عن الحاجة إلى غيره فهم يثبتون أنه رب غيره ومليكه وخالقه وأنتم لم تثبتوا أنه رب كل ما سواه ومليكه وخالقه وحينئذ فلا دليل لكم على انتفاء الحاجة عنه لا سيما مع أنه يلزمكم أن تجعلوا العالم واجب الوجود بنفسه مع فقره إليه فيكون الواجب بنفسه فقيرا إلى غيره أو تجعلوه ممكنا لا بد له من فاعل فيكون الأول مبدعا فاعلا لغيره والفاعل كما ذكروه يستلزم أن يكون له فعل وإرادة وهذا نقيض قولهم

ويقال لهم ثانيا لم لا يجوز أن يكون مفعولها المحتاج إليها هو الداعي الجاذب وليس في هذا افتقار إلى ما هو مستغن عنها وأنتم لم تقيموا دليلا على انتفاء ذلك ويقال لهم ثالثا لم لا يجوز أن يكون هو المبدأ لما يفعله والداعي منه لا من غيره وهو المحب لنفسه وقد ذكر أئمتكم في كتبهم أنه عاشق ومعشوق وعشق ولذيذ وملتذ به قال وبالجملة فكل ما كان له هو بالطبع على الجهة الطبيعية التي يمحوها فإنه يلزم أن يوجد في جوهره شوق بالطبع إلى حال لا تملكها إرادته والمشتاق معلول من جهة شوقه للشيء المشوق إليه والشيء المشوق إليه مبدأ له في ذلك الشوق ومن جهة أي هو له علة تمامية من جهة من الجهات وليس يليق هذا الأمر ألبتة بالمبدأ الأول ولكنه مبدأ لكل طبيعة ولكل شوق ولكل حركة فيقال له الكلام على هذا من وجوه الأول قولكم إن الأول مبدأ لكل طبيعة وكل شوق وكل حركة كلام مناقض لما ذكرتموه فإنكم لم تجعلوه إلا محبوبا فقط لا فاعلا مبدعا ولا علة فاعلة ومجرد كون الشيء محبوبا لا يوجب أن يفعل شيئا في غيره وقد علم

الفرق بين العلة الفاعلة والغائية والثاني قولكم إن المشتاق إليه علة للمشتاق فيقال لكم ولم يمتنع أن يكون محبا لنفسه فهو المحب المحبوب

الثالث أن يقال ما المانع أن يكون محبا مريدا لما هو مفعول مصنوع له وليس في هذا كونه معلولا لغيره لأن ذلك الغير هو معلوله من كل وجه مفعول له بكل طريق محتاج إليه بكل سبب وليس في حب الشيء وإرادته لمثل ذلك نقص بل هذا من الكمال فإن من أراد ما هو مفعول له معلول له وهو قادر على ذلك المراد المحبوب كان هذا غاية الكمال بخلاف من لا يفعل شيئا منفصلا عنه ولا يريده ولا يقدر عليه بل ولا يفعل فعلا قائما بنفسه بل هو كالجماد الذي ليس له صفة كمال بل كالمعدوم الرابع قولكم وليس يليق هذا البتة بالمبدأ الأول كلام بلا برهان وأنتم تدعون البرهان والحجة وقد ذكر هذا غيركم لم ترضوا أن تجعلوا هذا خطابة بل جعلتموه دون الخطابة وأنتم تجعلونه عمدة في مثل هذا الأمر العظيم بلا حجة أصلا مع أنكم لم تثبتوا إن الأول مبدأ ولا فاعل أصلا إلا بجهة كونه محبوبا مع أنكم لم تقيموا على ذلك دليلا الخامس قوله كل ما كان ما هو له الطبع عن الجهة التي ينحوها فإنه يلزم أن يوجد في جوهره شوق بالطبع إلى حال لا تملكها إرادته فيقال لهم هذه قضية كلية لم يذكروا عليها دليلا وغاية ما يستدلون به أن يقولوا وجدنا المتحركات بالإرادة كذلك كالحيوان فيقال لهم وكذلك وجدتم ذلك ممكنا مفعولا مصنوعا مفتقرا إلى

فاعل مبدع فقولوا إن الأول ممكن مفعول مصنوع مفتقر إلى فاعل مبدع فإن كان الدليل قد أثبت موجودا واجبا بنفسه لا يفتقر إلى غيره فإما أن يكون ذلك هو الفلك أو أمرا فوق الفلك فإن كان هو الفلك وهو مشتاق إلى حال لا تملكها إرادته بطل نفيكم لهذا عن الواجب بنفسه وإن كان الواجب بنفسه امرا فوق الفلك كان هو الفاعل للفلك المبدع له وحينئذ فالفلك وما فيه محتاج إليه من كل وجه فليس في الوجود ما هو خارج عن ملكه حتى يقال إنه مشتاق إلى ما تملكه إرادته السادس أن هذا الكلام إنما يصح أن لو كان في الوجود ما لا تملكه إرادة الأول فأما إذا كان كل ما سواه كائنا بإرادته ومشيئته فليس في الوجود شيء لا تملكه إرادته وأنتم لم تقيموا دليلا على امتناع إرادته وإذا كانت إرادته ممكنة على هذا الوجه كما يقول المسلمون ما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن لم يمنع أن يكون مريدا على هذا الوجه السابع أن يقال كونه يفعل بالطبع أو نحو ذلك ليست من عبارة المسلمين فإذا كانوا يسمون كل ما يفعل فعلا قائما بنفسه متحركا بالطبع لم ننازعهم في المعنى

لكن نقول لم قلتم إن من كان فاعلا يقوم به بإرادته مشتاق إلى حال لا يملكها

فإذا سميتم كل ما كان كذلك فاعلا بالطبع فلم قلتم إن كل ما كان كذلك مشتاق إلى حال لا يملكها
فصل ثم قال ابن رشد فإن قيل فإذ قد تبين أن هذه الطرق كلها ليست واحدة منها هي الطريقة الشرعية التي دعا الشرع منها جميع الناس على اختلاف فطرهم إلى الإقرار بوجود الباري فما هي الطريق الشرعية التي نبه الكتاب عليها وكان يعتمدها الصحابة قلنا الطرق الشرعية التي نبه الكتاب عليها ودعا الكل من بابها إذا استقرىء الكتاب وجدت تنحصر في جنسين أحدهما طرق الوقوف على العناية بالإنسان وخلق جميع الموجودات من أجله وتسمى هذه دليل العناية

والطريق الثانية ما يظهر من اختراع جواهر الأشياء الموجودات مثل اختراع الحياة في الجماد والإدراكات الخمسة والعقل ولنسم هذا دليل الاختراع اما الطريقة الأولى فتنبني على أصلين أحدهما أن جميع الموجودات التي ها هنا موافقة لوجود الإنسان والأصل الثاني أن هذه الموافقة هي ضرورة من قبل فاعل قاصد لذلك مريد إذ ليس يمكن أن تكون هذه الموافقة بالاتفاق فأما كونها موافقة لوجود الإنسان فيحصل اليقين بذلك بدليل موافقة الليل والنهار والشمس والقمر لوجود الإنسان وكذلك موافقة الأزمنة الأربعة له والمكان الذي هو فيه أيضا وهو الأرض وكذلك أيضا يظهر موافقة كثير من الحيوان له والنباتات والجمادات وجزئيات كثيرة مثل الأمطار والأنهار والبحار وما تحمله

الأرض والماء والهواء والنار وكذلك أيضا تظهر العناية في أعضاء الإنسان وأعضاء الحيوان أعني كونها موافقة لحياته ووجوده وبالجملة فمعرفة منافع الموجودات داخلة في هذا الجنس ولذلك وجب على من أراد أن يعرف الله تعالى المعرفة التامة أن يفحص عن صانع جميع الموجودات قال وأما دلالة الاختراع فيدخل فيها وجود الحيوان كله ووجود النبات ووجود السماوات وهذه الطريقة تنبني على أصلين موجودين بالقوة في فطر جميع الناس أحدهما أن هذه الموجودات مخترعة وهذا معروف بنفسه في الحيوان والنبات كما قال تعالى إن الذين تدعون من دون الله لن يخلقوا ذباب ولو اجتمعوا له الآية سورة الحج 73 فإنا نرى أجساما جمادية ثم تحدث فيها الحياة فنعلم قطعا أن ها هنا موجدا للحياة ومنعما بها وهو الله تبارك وتعالى وأما السماوات فنعلم من قبل حركاتها التي لا تفترق أنها مأمورة

بالعناية بما هو ها هنا ومسخرة لنا والمسخر المأمور مخترع من قبل غيره ضرورة قلت هذا يبين بأن حركات الأفلاك ليست من قبل أنفسها بل من محرك منفصل عنها حتى يكون ذلك المحرك لها هو الآمر المسخر وهذا يتبين بوجوه مبسوطة في غير هذا الموضع مثل أن يبين المحرك من جهة الفاعل والسبب ومن جهة المقصود والغاية أي أنها لا بد أن تقصد بحركاتها شيئا منفصلا عنها مثل ما يقول المسلمون وغيرهم من أهل الملل إنها عابدة لله تعالى ويقول المتفلسفة كأرسطو وأتباعه إنها تقصد التشبه بالإله على قدر الطاقة وعلى القولين فتكون حركتها من جنس حركة المحب إلى محبوبه والطالب إلى مطلوبه وما كان له مراد منفصل عنه مستغن عنه فهو محتاج إلى ما هو مستغن عنه ومن احتاج إلى ما هو مستغن عنه لم يكن غنيا بنفسه بل يكون مفتقرا إلى ما هو منفصل عنه وهذا لا يكون واجب الوجود بنفسه بل يكون ممكنا عبدا فقيرا محتاجا فتكون السماوات مفتقرة ممكنة ليست بواجبة والوجه الثاني أن كل فلك فإنه يحركه غيره من الأفلاك المنفصلة عنه فتكون حركته من غيره والفلك المحيط بها المحرك لها لا يحرك ولا يؤثر في غيره إلا بمعاونة غيره من الأمور المنفصلة عنه فليس هو وحده المحرك

لسائر أنواع حركاتها بل يجب أن يكون المحرك غيره والمتحركات المنفصلة ليست منه وحده بل منه ومن غيره فليس فيها ما هو مستقل بالتحريك وما كان مفتقرا إلى غيره لم يكن واجبا بنفسه فلا بد من محرك منفصل عنها ومثل أن يقال ليس شي منها مستقلا بمصالح السفليات والآثار الحادثة فيها بل إنما يحصل ذلك بأسباب منها اشتراكها ومنها أمور موجودة في السفليات ليست من واحدة منها فكل واحد منها لا بد له من شريك معاون له مانع يعوقه عن مقتضاه فلا يتم أمره إلا بمشارك غنى عنه وانتفاء مانع معارض له فيمتنع أن يكون مبدعا لشريكه الغني عنه ولمانعه المضاد له وأن يكون ما يحصل من المصالح التي في العالم السفلي بمجرد قصده وفعله فوجب أن يكون هناك ما يوجب فعله وحركته من غيره وذلك هو الأمر والتسخير لأن الحركة إن كانت قسرية فلها قاسر وإن كانت طبيعية فالطبعية لا تكون إلا إذا خرجت بالعين عن محلها فهي مقسورة على الخروج وإن كانت إرادية فالمريد لآثار لا يستقل بها ولا يحصل إلا بمشاركة غيره ويمتنع بمعارضة غيره له فيها هو مفتقر في مقصوده إلى غيره ويمتنع أن يكون واجب الوجود بنفسه لأن الواجب بنفسه لا يكون مفتقرا إلى غيره المستغنى عنه بوجه من الوجوه إذ لو افتقر إلى غيره بوجه من الوجوه لم يكن من ذلك الوجه غنيا عن الغير بل مفتقرا إليه

ولا يتم ذلك الوجه إلا بذلك الغير المستغنى عنه والمريد لأمر إذا لم يكن قادرا على تحصيل مراده كان عاجزا وكان فقيرا إلى ما به يحصل مراده والمفتقر إلى ما يعجز عنه لا يكون واجبا بنفسه ولا يكون كماله حاصلا به بل بما هو مستغن عنه فهذه الأمور وغيرها مما يستدل به على هذا المطلوب قال وأما الأصل الثاني فهو أن كل مخترع فله مخترع فيصح من هذين الأصلين أن للوجود فاعلا مخترعا له وفي هذا الجنس دلائل كثيرة على عدد المخترعات ولذلك كان واجبا على من أراد معرفة الله حق معرفته أن يعرف جواهر الأشياء ليقف على الاختراع الحقيقي في جميع الموجودات لأن من لم يعرف حقيقة الشيء لم يعرف حقيقة الاختراع وإلى هذا الإشارة بقوله تعالى أو لم ينظروا في ملكوت السماوات والأرض وما خلق الله من شيء سورة الأعراف 185 وكذلك أيضا من تتبع معنى الحكمة في موجود أعني معرفة السبب الذي من أجله خلق والغاية المقصودة به كان وقوفه على دليل العناية أتم فهذان الدليلان هما دليلا الشرع وأما أن الآيات المنبهة على الأدلة المفضية إلى وجود الصانع

سبحانه في الكتاب العزيز هي منحصرة في هذين الجنسين من الأدلة فذلك بين لمن تأمل الآيات الواردة في الكتاب العزيز في هذا المعنى وذلك أن الآيات التي في الكتاب العزيز في هذا المعنى إذا تصفحت وجدت على ثلاثة أنواع إما آيات تتضمن التنبيه على دلالة العناية وإما آيات تتضمن التنبيه على دلالة الاختراع وإما آيات تجمع الأمرين من الدلالة جميعا فأما الآيات التي تتضمن دلالة العناية فقط فمثل قوله تعالى ألم نجعل الأرض مهادا والجبال أوتادا سورة النبأ 6 7 إلى قوله وجنات ألفافا سورة النبأ 16 ومثل قوله تعالى تبارك الذي جعل في السماء بروجا وجعل فيها سراجا وقمرا منيرا سورة الفرقان 61 إلى قوله أو أراد شكورا سورة الفرقان 62

ومثل قوله فلينظر الإنسان إلى طعامه الآيات سورة عبس 24 ومثل هذا كثير في القرآن واما الآيات التي تضمنت دلالة الاختراع فقط فمثل قوله تعالى فلينظر الإنسان مم خلق خلق من ماء دافق سورة الطارق 6 ومثل قوله أفلا ينظرون إلى الإبل كيف خلقت سورة الغاشية 17 الآية ومثل قوله تعالى يا أيها الناس ضرب مثل فاستمعوا له إن الذين تدعون من دون الله لن يخلقوا ذبابا سورة الحج 73 ومن هذا قوله تعالى حكاية عن قول إبراهيم عليه السلام إني وجهت وجهي للذي فطر السماوات والأرض حنيفا سورة الأنعام 79 إلى غير ذلك من

الآيات التي لا تحصى وأما الآيات التي تجمع الدلالتين فهي كثيرة أيضا بل هي الأكثر مثل قوله تعالى يا أيها الناس اعبدوا ربكم الذي خلقكم والذين من

قبلكم سورة البقرة 21 إلى قوله تعالى فلا تجعلوا لله أندادا وأنتم تعلمون سورة البقرة 22 وذلك أن قوله الذي خلقكم والذين من قبلكم سورة البقرة 21 تنبيه على دلالة الاختراع وقوله الذي جعل لكم الأرض فراشا والسماء بناء سورة البقرة 22 تنبيه على دلالة العناية ومثل قوله وآية لهم الأرض الميتة أحييناها وأخرجنا منها حبا فمنه يأكلون سورة يس 33 وقوله ويتفكرون في خلق السماوات والأرض ربنا ما خلقت هذا باطلا سبحانك فقنا عذاب النار سورة آل عمران 191 وأكثر الآيات الواردة في هذا المعنى يوجد فيها النوعان من الأدلة قال فهذه الطريق هي الصراط المستقيم التي دعا الله الناس منه إلى معرفة وجوده ونبههم على ذلك بما جعل في فطرهم من إدراك هذا المعنى

وإلى هذه الفطرة الأولى المغروزة في طباع البشر الإشارة بقوله تعالى وإذ أخذ ربك من بني آدم من ظهورهم ذرياتهم وأشهدهم إلى قوله قالوا بلى شهدنا سورة الأعراف 172 ولهذا يجب على كل من كان وكده طاعة الله تعالى في الإيمان به وامتثال ما جاءت به رسله أن يسلك هذه الطريقة حتى يكون من العلماء الذين يشهدون لله بربوبيته مع شهادته لنفسه وشهادة ملائكته له كما قال تعالى شهد الله أنه لا إله إلا هو والملائكة وأولوا العلم قائما بالقسط لا إله إلا هو العزيز الحكيم سورة آل عمران 18 قال ودلالة الموجودات من هاتين الجهتين عليه هو التسبيح المشار إليه بقوله تعالى وإن من شيء إلا يسبح بحمده ولكن لا تفقهون تسبيحهم سورة الإسراء 44 قلت في هذه الآية وآية أخذ الميثاق من الكلام ما ليس هذا موضعه وكذلك دعواه انحصار الطريق في هذين النوعين

وقوله إن في الآيات ما يدل على العناية دون الاختراع وغير ذلك كلام ليس هذا موضعه بل كل ما دل على العناية دل على الاختراع ولكن المقصود هنا حكاية ما ذكره قال فقد بان من هذه الأدلة أن الدلالة على وجود الصانع منحصرة في هذين الجنسين دلالة العناية ودلالة الاختراع قال وبين أن هاتين الطريقتين هما بأعيانهما طريقة الخواص ويعني بالخواص العلماء وطريقة الجمهور وإنما الاختلاف بين المعرفتين في التفضيل أعني أن الجمهور يقتصرون من معرفة العناية والاختراع على ما هو مدرك بالمعرفة الأولى المبنية على علم الحس وأما العلماء

فيزيدون إلى ما يدركون من هذه الأشياء بالحس ما يدرك بالبرهان أعني من العناية والاختراع حتى لقد قال بعض العلماء إن الذي أدرك العلماء من معرفة منافع أعضاء الإنسان والحيوان هو قريب من عشرة آلاف منفعة

قال وإذا كان هذا هكذا فهذه الطريقة هي الطريقة الشرعية والفلسفية الحكمية وهي التي جاءت بها الرسل ونزلت بها الكتب والعلماء ليسوا يفضلون الجمهور في هذين الاستدلالين من قبل الكثرة فقط بل من قبل التعمق في معرفة الشيء الواجب بنفسه فإن مثال الجمهور في النظر إلى الموجودات مثالهم في النظر إلى المصنوعات التي ليس عندهم علم بصنعها فإنهم إنما يعرفون من أمرها أنها مصنوعات فقط وأن لها صانعا موجودا ومثال العلماء في ذلك مثال من نظر إلى المصنوعات التي عنده علم ببعض صنعها وبوجه الحكمة فيها ولا شك أن من حاله من العلم بالمصنوعات هذه الحال فهو أعلم بالصانع من جهة ما هو صانع من الذي لا يعرف من تلك المصنوعات إلا أنها مصنوعة فقط وأما مثال الدهرية في هذا الذين جحدوا الصانع سبحانه وتعالى فمثال من أحس مصنوعات فلم يعرف أنها مصنوعات بل ينسب ما

رأى فيها من الصنعة إلى الاتفاق والأمر الذي يحدث من ذاته قلت فهذا الرجل مع أنه من أعيان الفلاسفة المعظمين لطريقتهم المعتنين بطريقة الفلاسفة المشائين كأرسطو وأتباعه يبين أن الأدلة العقلية الدالة على إثبات الصانع مستغنية عما أحدثه المعتزلة ومن وافقهم من الأشعرية وغيرهم من طريقة الأعراض ونحوها وأن الطرق الشرعية التي جاء بها القرآن هي طرق برهانية تفيد العلم للعامة وللخاصة والخاصة عنده يدخل فيهم الفلاسفة والطرق التي لأولئك هي مع طولها وصعوبتها لاتفيد العلم لا للعامة ولاللخاصة هذا مع أنه لم يقدر القرآن قدره ولم يستوعب أنواع الطرق التي في القرآن فإن القرآن قد اشتمل على بيان المطالب الإلهية بأنواع من الطرق وأكمل الطرق كما قد بسط في موضعه والذي قاله من أن هذه الطرق المعتزلية كطريقة الأعراض المبنية على امتناع حوادث لا أول لها لم يبعث الرسول بدعوة الخلق إليها ولا كان سلف الأمة يتوسلون بها إلى معرفة الله هو أمر معلوم بالاضطرار لكل من كان عالما بأحوال الرسول وأصحابه والسلف ولكل من تدبر القرآن والحديث وكل متكلم فاضل كالأشعري وغيره يعلم ذلك كما تقدم كلام الأشعري وأما كون هذه الطرق المعتزلية كطريقة

الأعراض والتركيب والاختصاص هي برهانية أو ليست برهانية وهي تفيد العلم أو لا

تفيده فهذا ممايعلم بنظر العقل الصريح فمن كان ذكيا طالبا للحق عرف الحق في ذلك ولنا مقصودان أحدهما أن ما به يعلم ثبوت الصانع وصدق رسوله لا يتوقف على هذه الطرق المعتزلية الجهمية وهذه الطرق هي التي يقال إنها عارضت الأدلة الشرعية ويقال إن القدح فيها قدح في أصل الشرع فإذا تبين أنها ليست أصلا للعلم بالشرع كما أنها ليست أصلا لثبوته في نفسه بالاتفاق بطل قول من يزعم أن القدح في هذه العقليات قدح في أصل الشرع وهو المطلوب والمقصود الثاني أن هذه العقليات المعارضات للشرع باطلة في نفسها وإن لم نقل إنها أصل للعلم به وقد ذكرنا من قدح فضلاء أهل الكلام والفلسفة فيها بالأدلة العقلية ما يحصل هذا المقصود فمن كان له نظر ثاقب في هذه الأمور عرف حقيقة الأمر ومن كان لا يفهم بعض الدقيق من كلامهم كفاه أن يعلم أن هؤلاء النظار يقدح بعضهم في أدلة بعض وأنهم لم يتفقوا على مقدمتين عقليتين ولا مقدمات ولا مقدمة واحدة يمكن أن يستنتج منها دليل عقلي يصلح لمعارضة أخبار الرسول بل إن اتفقوا على مطلوب كاتفاق طائفة من أهل الكلام وطائفة من أهل الفلسفة على نفي العلو مثلا فهؤلاء يثبتون ذلك وينفون التجسيم بدليل الأعراض والآخرون يطعنون في هذا الدليل ويثبتون فساده في العقل وهؤلاء يثبتون ذلك بدليل نفي التركيب العقلي وأولئك يثبتون فساد هؤلاء فصار هذا بمنزلة من ادعى حقا واقام عليه بينتين وكل بينة تقدح في الأخرى وتقول

إنها كاذبة فيما شهدت به وتبدي ما يفسد شهادتها وأنها غير صادقة فلا يمكن ثبوت الحق بذلك لأنا إن صدقنا كلا منهما فيما شهدت به من الحق وفي فسق أولئك الشهود لزم أن لا تقبل شهادة أولئك الشهود فلا تقبل شهادة لا هؤلاء ولا هؤلاء فلا فيثبت الحق وإن عينا إحدى البينتين بالقبول أو قبلنا شهادتهما في الحق دون جرح الأخرى كان تحكما مع أنه ما من مطلوب من المطالب إلا وقد تنازع فيه أهل الكلام والفلسفة جميعا فأهل الفلسفة متنازعون في الجهة وحلول الحوادث وأهل الكلام متنازعون أيضا في ذلك والمثبتون من هؤلاء وهؤلاء يقدحون في أدلة النفاة بالقوادح العقلية وأهل السنة وإن كانوا يعرفون بعقولهم من المعاني الصحيحة نقيض ما يقوله النفاة فلا يعبرون عن صفات الله بعبارات مجملة مبتدعة ولا يطلقون القول بأن الله جسم وأنه تحلة الحوادث وأنه مركب ولا نحو ذلك ولا يطلقون من نفى ذلك ما يتناول نفي ما أثبته الرسول ودلت العقول عليه بل يفسرون المجملات

ويوضحون المشكلات ويبينون المحتملات ويتبعون الآيات البينات ويعلمون موافقة العقل الصريح للنقل الصحيح وهؤلاء المتفلسفة مثل هذا الرجل وأمثاله وإن وافقوا النفاة في الباطن في بعض ما نفوه فهم معترفون بأن الشرع لم يرد بذلك ومبطلون

لأدلة إخوانهم النفاة ثم يذكرون من أدلة النفي ما هو أضعف وأفسد مما ضعفوه وأفسدوه ونحن نذكر كلامه في ذلك وذلك أنه لما تكلم على الطريق العقلية الشرعية في إثبات الصانع تكلم أيضا على إثبات التوحيد والصفات الثبوتية والسلبية والأفعال فقال القول في الوحدانية فإن قيل إذا كانت هذه الطريقة هي الطريقة الشرعية في معرفة وجود الصانع سبحانه فما طريقة معرفة وحدانيته الشرعية أيضا وهو معرفة أنه لا إله الا هو فإن هذا النفي هو معنى زائد على الإيجاب الذي تضمنته هذه الكلمة والإيجاب قد ثبت من القول المتقدم فبماذا يصح النفي قلنا أما نفي الألوهية عما سواه فإن طريق الشرع في ذلك هي الطريق التي نص الله عليها في كتابه

وذلك في ثلاث آيات إحداها قوله تعالى لو كان فيهما آلهة إلا الله لفسدتا سورة الأنبياء 22 والثانية قوله ما اتخذ الله من ولد وما كان معه من إله إذا لذهب كل إله بما خلق ولعلا بعضهم على بعض سبحان الله عما يصفون سورة المؤمنون 91 والثالثة قوله قل لو كان معه آلهة كما يقولون إذا لابتغوا إلى ذي العرش سبيلا سورة الإسراء 42 فأما الآية الأولى فدلالتها مغروزة في الفطر بالطبع وذلك أنه من المعلوم بنفسه أنه إذا كان ملكان كل واحد منهما فعله فعل صاحبه أنه ليس يمكن أن يكون عن تدبيرهما مدينة واحدة لأنه ليس يكون عن فاعلين من نوع واحد فعل واحد فيجب ضرورة إن فعلا معا أن تفسد المدينة الواحدة إلا أن يكون أحدهما يفعل ويبقى الآخر عطلا وذلك منتف في صفة الإلهية فإنه متى اجتمع فعلان من نوع واحد على محل واحد فسد المحل ضرورة أو تمانع الفعل فإن الفعل الواحد لا يصدر إلا عن واحد فهذا معنى قوله سبحانه لو كان فيهما آلهة إلا الله لفسدتا سورة الأنبياء 22

قلت المعلوم بنفسه أنه لا يكون المفعول الواحد بعينه فعلا لفاعلين على سبيل الاستقلال ولا التعاون ولا يكون المعلول الواحد بالعين معلولا لعلتين مستقلتين ولا متشاركتين وهذا مما لا ينازع فيه أحد من العقلاء بعد تصوره فإنه إذا كان أحدهما مستقلا به لزم أن يحصل جميع المفعول المعلول به وحده فلو قدر أن الآخر كذلك للزم أن يكون كل منهما فعله

كله وحده وفعله له وحده ينفي أن يكون له شريك فيه فضلا عن آخر مستقل فيلزم الجمع بين النقيضين إثبات استقلال أحدهما ونفى استقلاله وإثبات تفرده به ونفى تفرده به وهذا جمع بين النقيضين ومن المعلوم بنفسه أن عين المفعول الذي يفعله فاعل لا يشركه فيه غيره كما لا يستقل به فإنه لو شرك فيه غيره لم يك مفعوله بل كان بعضه مفعوله وكان مفعولا له ولغيره فيمتنع وقوع الاشتراك فيما هو مفعول لواحد ولهذا كان المعقول من الاشتراك هو التعاون بأن يفعل كل منهما غير ما يفعله الآخر كالمتعاونين على البناء هذا ينقل اللبن وهذا يضعه أو على حمل الخشبة هذا يحمل جانبا وهذا يحمل جانبا والمخلوقات جميعها يعاون بعضها بعضا في الأفعال فليس في المخلوقات ما يستقل بمفعول ينفرد به بل لا بد له من مشارك معاون مستغن عنه ثم مع احتياجه إلى المشارك له من يعارضه ويعوقه عن الفعل فلا بد له من مانع يمنع التعارض المعوق

وهذا في كل ما يقال إنه مؤثر بالطبع أو بالاختيار أو شيء آخر إن قدر ولهذا لم يكن في المخلوقات واحد يصدر عنه وحده شيء أصلا فلا واحد يفعل وحده إلا الله سبحانه وهذا مما يبين ضلال هؤلاء المتفلسفة القائلين بأن الواحد لا يصدر عنه إلا واحد وجعلوا هذه قضية كلية ليدرجوا فيها واجب الوجود ويقولوا لم يصدر عنه إلا واحد بسيط وهو ما يسمونه العقل فإن هذا القول وإن كان فساده معلوما من وجوه كثيرة لكن المقصود هنا أن هذه القضية الكلية لا تصدق في موضع واحد غير محل النزاع ومحل النزاع علم فيه أن الفاعل واحد لكن لم يعلم فيه أنه لايفعل إلا واحدا وأيضا فالوحدانية التي يستحق الرب أن يوصف بها ليست هي الوحدة التي يدعونها فإن تلك الوحدة التي يدعونها لاتصدق إلا على الممتنع الذي لا يمكن وجوده إلا في الذهن لا في الخارج إذ يثبتون وجودا مطلقا أو مشروطا بسلب الأمور الثبوتية أو الثبوتية والعدمية وهذا لا يكون إلا في الأذهان كما قد قرروا ذلك في منطقهم وهو معلوم بصريح العقل وقد بين هذا في موضعه والمقصود هنا أنهم لايعلمون واحدا يصدر عنه شيء غير الله تعالى فإذا قالوا الشمس يصدر عنها الشعاع فالشعاع لا يحصل إلا مع وجود جسم قابل له ينعكس عليه الشعاع فصار لوجوده سببان الشمس

والجسم المقابل لها ثم له مانع وهو الحجب التي تحول بين الشمس وبين ما يقبل الشعاع وهكذا النور الخارج من السراج ونحوه من النيران لا يحصل إلا بالنار وبجسم يقبل انعكاس الشعاع عليه وارتفاع الحجب الحائلة بينهما وكذلك تسخين النار وتبريد الماء وما يحصل بالخبز

والماء من شبع وري وسائر الآثار الحاصلة بالأغذية والأدوية وغير ذلك فإنه لا بد من النار ومن جسم يقبل أثرها وإلا فالياقوت والسمندل ونحو ذلك لا تحرقه النار وكذلك الغذاء لا ينفع إلا بقوة قابلة لأثره في الجسم وأمثال ذلك كثيرة وكذلك الفاعل المختار كالإنسان فإن حركته الحاصلة باختياره لا تحصل إلا بقوة من أعضائه يحتاج إليها وليس هو الفاعل لأعضائه ولا لقواها فهو محتاج في فعله إلى أسباب خارجة عن قدرته وقد يحصل في بدنه من العوائق ما يعوقه عن الحركة هذا فعله في نفسه فاما الأمور المنفصلة عنه التي يقال إنها متولدة عن فعله فمن الناس من يقول ليست مفعولة له بحال بل هي مفعولة لله تعالى كما يقول ذلك كثير من متكلمي المثبتين للقدر ومنهم من يقول بل هو مفعول له على طريق التولد كما يقوله من يقوله من المعتزلة ويحكى عن بعضهم أنه قال لا فاعل لها بحال وحقيقة الأمر أن تلك قد اشترك فيها الإنسان والسبب المنفصل

عنه فإنه إذا ضرب بحجر فقد فعل الحذف ووصول الحجر إلى منتهاه حصل بهذا السبب وبسبب آخر من الحجر والهواء وكذلك الشبع والري حصل بسبب أكله وشربه الذي هو فعله وبسبب ما في الطعام والشراب من قوة التغذية وما في بدنه من قوة القبول لذلك والله خالق هذا كله وهذا مما يبين أنه ليس في المخلوقات ما يستقل بمفعول أصلا فالقلب الذي هو ملك البدن وإن كان منه تصدر الإرادات المحركة للأعضاء فلا يستقل بتحريك إلا بمشاركة الأعضاء وقواها كما تقدم وولاة الأمور المدبرون للمدائن والجيوش لا يستقل أحدهم بمفعول إن لم يكن له من يعينه عليه وإلا فقوله وعمله أعراض قائمة به لا تجاوزه وكل ما يصدر خارجا عنه فمتوقف عن أسباب أخرى خارجة عن محل قدرته وفعله وهذا كله مما يبين عجز كل مخلوق عن الاستقلال بمفعول ما فلا يكون شيء من المخلوقات ربا لشيء من المخلوقات ربوبية مطلقة أصلا إذ رب الشيء من يربه مطلقا من جميع جهاته وليس هذا إلا لله رب العالمين ولهذا منع في شريعتنا من إضافة الرب إلى المكلفين كما قال لا يقل أحدكم اسق ربك أطعم ربك .

بخلاف إضافته إلى غير المكلفين كقول النبي لمالك بن عوف الجشمي أرب إبل أنت أم رب شاء وقولهم رب الثوب والدار فإنه ليس في هذه الإضافة ما يقتضي عبادة هذه الأمور لغير الله فإن هذا لا يمكن فيها فإن الله فطرها على أمر لا يتغير بخلاف المكلفين فإنهم يمكن أن يعبدوا غير الله كما عبد المشركون به من الجن والإنس غيره فمنع من الإضافة في حقهم تحقيقا للتوحيد الذي بعث الله به رسله وأنزل به كتبه ولهذا لم يكن شيء يستلزم وجود المفعولات إلا مشيئة الله وحده فما

شاء الله كان وإن لم يشأ ذلك غيره وما لم يشا لا يكون ولو شاءه جميع الخلق وإذا عرف أنه ليس في المخلوقات ما هو مستقل بمفعول ولا معلول فليس في المخلوقات ما هو رب لغيره أصلا بل فعل كل مخلوق له فيه شريك وقد يكون له مانع وهذا مما يدل على إثبات الصانع تعالى ووحدانيته كما نبه عليه في غير هذا الموضع والمقصود هنا أنه من المعلوم بنفسه أنه لا يكون اثنان مستقلين بفعل ولا يكون مفعول واحد قد فعله كل من الاثنين ولا يكون نفس

مفعول الفاعل الواحد قد شاركه فيه غيره فحيث حصلت المشاركة لم يكن هناك مفعول واحد لفاعل واحد فإن الوحدة تناقض الشركة ومفعولات المخلوقات لا بد فيها من الاشتراك لكن لا يفعل أحد الشريكين نفس فعل الآخر فلا تفعل اليد ما تفعله العين ولايفعل الدماغ ما يفعله القلب وإن كان كل منها مفتقرا إلى غيره في فعله فكذلك السفينة إذا كان فيها ربانان أو كان للقرية رئيسان أو للمدينة ملكان لم يمكن أن يكون فعل هذا هو نفس فعل هذا بل يفعل هذا شيئا وهذا شيئا وما يفعله كل منهما لا يفعله الآخر فلهذا قال هذا الرجل إنه ليس يكون عن فاعلين من نوع واحد فعل واحد وقوله من نوع واحد إن كان زيادة إيضاح وإلا فلا حاجة إليه فإنه لا يمكن أن يكون عن فاعلين فعل واحد سواء كان فعلهما نوعا واحدا أو نوعين مختلفين بل الامتناع هنا أظهر وقوله متى اجتمع فعلان من نوع واحد على محل واحد فسد المحل ضرورة أو تمانع الفاعل فإن الفعل الواحد لا يصدر إلا عن فاعل واحد فحقيقته أن يقال بل يمتنع الفعل والحال هذه فلا يمكن وقوعه حتى يقال إن المحل يفسد أو لا يفسد ولكن هو ظن كما ظن من ظن من المتكلمين أن الإله هو بمعنى الرب وأن دلالة الآية على انتقاء إلهين إنما دلت به على انتفاء ربين فقط وذلك يظهر بتقدير امتناع الفعل من ربين

وسنبين إن شاء الله أن الآية دلت على ما هو أكمل وأعظم من هذا وأن إثبات ربين للعالم لم يذهب إليه أحد من بني آدم ولا أثبت أحد إلهين متماثلين ولا متساويين في الصفات ولا في الأفعال ولا أثبت أحد قديمين متماثلين ولا واجبي الوجود متماثلين ولكن الإشراك الذي وقع في العالم إنما وقع بجعل بعض المخلوقات مخلوقة لغير الله في الإلهية بعبادة غير الله تعالى واتخاذ الوسائط ودعائها والتقرب إليها كما فعل عباد الشمس والقمر والكواكب والأوثان وعباد الأنبياء والملائكة أو تماثيلهم ونحو ذلك فأما إثبات خالقين للعالم متماثلين فلم يذهب إليه أحد من الآدميين وقد قال تعالى ولئن سألتهم من خلق السماوات والأرض ليقولن الله سورة لقمان 25 وقال تعالى قل لمن الأرض ومن فيها إن كنتم تعلمون

سيقولون لله قل أفلا تذكرون قل من رب السماوات السبع ورب العرش العظيم سيقولون لله قل أفلا تتقون قل من بيده ملكوت كل شيء وهو يجير ولا يجار عليه إن كنتم تعلمون سيقولون لله قل فأنى تسحرون سورة المؤمنون 84 89 وقال وما يؤمن أكثرهم بالله إلا وهم مشركون سورة يوسف 106 والرسل دعوا الخلق إلى توحيد الإلهية وذلك متضمن لتوحيد الربوبية كما قال كل منهم لقومه اعبدوا الله ما لكم من إله غيره سورة الأعراف 59

وقال واسأل من أرسلنا من قبلك من رسلنا اجعلنا من دون الرحمن آلهة يعبدون سورة الزخرف 45 وقال وما أرسلنا من قبلك من رسول إلا نوحي إليه أنه لا إله إلا أنا فاعبدون سورة الأنبياء 25 وقال ولقد بعثنا في كل أمة رسولا أن اعبدوا الله واجتنبوا الطاغوت سورة النحل 36 وإلا فمجرد توحيد الربوبية قد كان المشركون يقرون به وذلك وحده لا ينفع وهؤلاء الذين يريدون تقرير الربوبية من أهل الكلام والفلسفة يظنون أن هذا هو غاية التوحيد كما يظن ذلك من يظنه من الصوفية الذين يظنون أن الغاية هو الفناء في توحيد الربوبية وهذا من أعظم ما وقع فيه هؤلاء وهؤلاء من الجهل بالتوحيد الذي بعث الله به الرسل وأنزل به الكتب فإن هذا التوحيد الذي هو عندهم الغاية قد كان مشركو العرب يقرون به كما أخبر الله عنهم ولكن كثير من الطوائف قصر فيه مع إثباته لأصله كالقدرية الذين يخرجون أفعال الحيوان عن قدرة الله ومشيئته وخلقه ولازم قولهم حدوث محدثات كثيرة بلا محدث وأما الفلاسفة القائلون بقدم العالم فلازم قولهم أن الحوادث جميعها ليس لها فاعل ثم هم يجعلون بعض مبدعات الرب هي الفاعلة لما سواه كما يزعمون مثل ذلك في العقل

ومشركو العرب كانوا خيرا في التوحيد من هؤلاء فإن هؤلاء غايتهم أن يثبتوا أسبابا لبعض الموجودات لكن الأسباب لا تستقل بل تفتقر إلى مشارك وانتفاء معارض وقد يثبتون أسبابا وعللا لا حقيقة لها كالعقول التي يزعمون أنها أبدعت ما سواها وأما المجوس الثنوية فهم أشهر الناس قولا بإلهين لكن القوم متفقون على أن الإله الخير المحمود هو النور الفاعل للخيرات وأما الظلمة التي هي فاعل الشرور فلهم فيها قولان أحدهما أنه محدث حدث عن فكرة رديئة من النور وعلى هذا فتكون الظلمة مفعولا للنور لكنهم جهال أرادوا تنزيه الرب عن فعل شر معين فجعلوه فاعلا لأصل الشر ووصفوه بالفكرة الرديئة التي هي من أعظم النقائص وجعلوها سببا لحدوث أصل الشر والقول الآخر قولهم إن الظلمة قديمة كالنور فهؤلاء أثبتوا قديمين لكن لم يجعلوهما

متماثلين ولا مشتركين في الفعل بل يمدحون أحدهما ويذمون الآخر ولذلك من قال من الملاحدة كمحمد بن زكريا الرازي الطبيب

وأمثاله الذين اتبعوا قول طائفة من الملاحدة الفلاسفة القائلين بالقدماء الخمسة التي هي واجب الوجود والنفس والهيولى والدهر والخلاء وأن سبب حدوث العالم أن النفس تعلقت بالهيولى فلم يمكن واجب الوجود أن يخلصها منها حتى تمتزج بالعالم فتذوق ما فيه من الشرور وسبب قوله هذا القول أنه كان يقول بحدوث العالم وطولب بسبب حدوثه فأثبت نوعا من الحركات سماها الحركة الفلتية وشبهها بالريح والصوت الذي يخرج من الإنسان بغير اختياره وجعل عشق ا لنفس للهيولى من هذا الباب وظهر للناس جهله في إلحاده فإن هذه الحركة على أي وجه كانت حادثة بعد أن لم تكن فيسأل عن سبب حدوثها كما يسأل عن سبب حدوث حركة أخرى فلم يتخلص بهذا الجهل من السؤال والمقصود أن كثيرا من أهل الشرك والضلال قد يضيف وجود بعض الممكنات أو حدوث بعض الحوادث إلى غير الله وكل من قال هذا لزمه حدوث الحادث بلا سبب وهم مع شركهم وما يلزمهم من نوع تعطيل في الربوبية لا يثبتون مع الله شريكا مساويا له في أفعاله ولا في صفاته

وأما إثبات الأسباب التي لا تستقل بالأثر بل تفتقر إلى مشارك معاون وانتفاء معارض مانع وجعلها مخلوقة لله فهذا هو الواقع الذي أخبر به القرآن ودل عليه العيان والبرهان وهو من دلائل التوحيد وآياته ليس من الشرك بسبيل فإن ذلك مما يبين أنه ليس في المخلوقات ما يستقل بمفعول من المفعولات والمقصود هنا أن هؤلاء اعتقدوا أن قوله لو كان فيهما آلهة إلا الله لفسدتا سورة الأنبياء 22 إنما يدل على نفي الشركة في الربوبية وهو أنه ليس للعالم خالقان ثم صار كل منهم يذكر طريقا في ذلك فهذا الفيلسوف ابن رشد قرر هذا التوحيد كما تقدم قال وأما قوله تعالى إذا لذهب كل إله بما خلق سورة المؤمنون 91 فهذا رد منه على من يضع آلهة كثيرة مختلفة الأفعال وذلك أنه يعقل في الآلهة المختلفة الأفعال التي لا يكون بعضها مطيعا لبعض أن لا يكون عنها موجود واحد بل موجودات كثيرة فكان يكون العالم أكثر من واحد وهو معنى قوله إذا لذهب كل إله بما خلق سورة المؤمنون 91 ولما كان العالم واحدا وجب أن لا يكون موجودا عن آلهة كثيرة متفننة الأفعال قلت لما قرر أولا امتناع ربين فعلهما واحد قرر امتناع أرباب تختلف

أفعالهم فإن اختلاف الأفعال يمنع أن يكون المفعول واحدا والعالم واحدا وكلامه في تفسير هذه الآية بهذا من جنس كلامه في تفسير تلك الآية بذاك قال وأما قوله تعالى لو كان معه آلهة كما يقولون إذا لابتغوا إلى ذي العرش سبيلا سورة الإسراء 42 فهي كالآية الأولى أعني أنه برهان على امتناع إلهين فعلهما واحد ومعنى هذه الآية أنه لو كان فيهما آلهة إلا الله قادرة على إيجاد العالم وخلقه غير الإله الموجود حتى تكون نسبته من هذا العالم نسبة الخالق له لوجب أن يكون على العرش معه فكان يوجد موجودان متماثلان ينتسبان إلى محل واحد نسبة واحدة فإن المثلين لا ينتسبان إلى محل واحد نسبة واحدة لأنه إذا اتحدت نسبته اتحد المنسوب أعني لا يجتمعان في النسبة إلى محل واحد كما لا يحلان في محل واحد إذا كانا مما شأنهما أن يكونا بالمحل وإن كان الأمر في نسبة الإله إلى العرش ضد هذه

النسبة أعني أن العرش يقوم به لا أنه يقوم بالعرش ولذلك قال وسع كرسيه السماوات والأرض ولا يؤوده حفظهما وهو العلي العظيم سورة البقرة 255 قلت قد سلك في هذه الآية هذا المسلك الذي ذكره والآية فيها قولان معروفان للمفسرين أحدهما أن قوله لابتغوا إلى ذي العرش سبيلا سورة الإسراء 42 أي بالتقرب إليه والعبادة والسؤال له والثاني بالممانعة والمغالبة والأول هو الصحيح فإنه قال لو كان معه آلهة كما يقولون سورة الإسراء 42 وهم لم يكونوا يقولون إن آلهتهم تمانعه وتغالبه بخلاف قوله وما كان معه من إله إذا لذهب كل إله بما خلق ولعلا بعضهم على بعض سورة المؤمنون 91 فهذه في الآلهة المنفية ليس فيه أنها تعلو على الله وأن المشركين يقولون ذلك وأيضا فقوله لابتغوا إلى ذي العرش سبيلا سورة الإسراء 42 يدل على ذلك فإنه قال تعالى إن هذه تذكرة فمن شاء اتخذ إلى ربه سبيلا سورة المزمل 19 والمراد به اتخاذ السبيل إلى عبادته وطاعته بخلاف العكس فإنه قال فإن أطعنكم فلا تبغوا عليهن سبيلا سورة النساء 34 ولم يقل إليهن سبيلا وأيضا فاتخاذ السبيل إليه مأمور به كقوله وابتغوا إليه الوسيلة سورة المائدة 35 وقوله قل ادعوا الذين زعمتم من دونه

فلا يملكون كشف الضر عنكم ولا تحويلا أولئك الذين يدعون يبتغون إلى ربهم الوسيلة أيهم أقرب ويرجون رحمته ويخافون عذابه سورة الإسراء 56 57 فبين أن الذين يدعون من دون الله يطلبون إليه الوسيلة فهذا مناسب لقوله لو كان معه آلهة كما يقولون إذا لابتغوا إلى ذي العرش سبيلا سورة الإسراء 42 وليس المقصود هنا بسط الكلام على ذلك إذ المقصود بيان ما ذكره في طرق المعتزلة ومن سلك

سبيلهم من الأشعرية قال فهذا هو الدليل الذي بالطبع والشرع في معرفة الوحدانية وإنما الفرق بين الجمهور وبين العلماء في هذا الدليل أن العلماء يعلمون من اتحاد العالم وكون أجزائه بعضها من أجل بعض بمنزلة الجسد الواحد أكثر مما يعلمه الجمهور من ذلك ولهذا المعنى الإشارة بقوله تعالى في آخر الآية سبحانه وتعالى عما يقولون علوا كبيرا تسبح له السماوات السبع والأرض ومن فيهن وإن من شيء إلا يسبح بحمده ولكن لا تفقهون تسبيحهم إنه كان حليما غفورا سورة الإسراء 43 44 قال وأما ما يتكلفه الأشعرية يعني والمعتزلة من

الدليل الذي يستنبطونه من هذه الآية وهو الذي يسمونه دليل التمانع فشيء ليس يجري مجرى الأدلة الطبيعية ولا الشرعية أما كونه ليس يجري مجرى الطبع فلأن ما يقولون في ذلك ليس برهانا وأما كونه ليس شرعيا لا يجري مجرى الشرع فإن الجمهور لا يقدرون على فهم ما يقولون من ذلك فضلا عن أن يقع لهم به إقناع وذلك أنهم قالوا لو كانا اثنين فأكثر لجاز أن يختلفا وإذا اختلفا لم يخل ذلك من ثلاثة أقسام لا رابع لها إما أن يتم مرادهما جميعا وإما أن لا يتم مراد أحدهما ويتم مراد الآخر وإما أن لا يتم مراد واحد منهما قالوا ويستحيل أن لا يتم مراد واحد منهما لأنه لو كان الأمر كذلك لكان العالم لا موجودا ولا معدوما ويستحيل أن يتم مرادهما جميعا لأنه كان يكون العالم موجودا معدوما معا فلم يبق إلا أن يتم مراد أحدهما ويبطل مراد الآخر والذي بطلت إرادته عاجز والعاجز ليس بإله

قال ووجه الضعف في هذا الدليل أنه كما يجوز في العقل أن يختلفا قياسا على المريدين في الشاهد كذلك يجوز أن يتفقا وهو الأليق بالإلهية من الاختلاف وإذا اتفقا على صناعة العالم كانا مثل الصانعين اتفقا على صنع مصنوع ما وإذا كان هذا هكذا فلا بد أن يقال إن أفعالهم ولو اتفقا كانت تتعاوق لورودهما على محل واحد إلا أن يقول قائل ولعل هذا يفعل بعضا والآخر بعضا أو لعلهما يفعلان على المداولة إلا أن هذا التشكيك لا يليق بالجمهور والجواب في هذا لمن يشكك من الجدليين في هذا المعنى أن الذي يقدر على اختراع البعض يقدر على اختراع الكل فيعود الأمر إلى قدرتهما على كل شيء فإما أن يتفقا وإما أن يختلفا وكيفما كان يتعاوق الكل

وأما التداول فهو نقص في حق كل واحد منهما والأشبه أن لو كانا اثنين أن يكون العالم اثنين فإذا العالم واحد فالفاعل واحد فإن الفعل الواحد إنما يوجد عن واحد فإذن ليس ينبغي أن يفهم من قوله ولعلا

بعضهم على بعض سورة المؤمنون 91 من جهة اختلاف الأفعال فقط بل من جهة اتفاقهما فإن الأفعال المتفقة تتعاوق في ورودها على المحل الواحد كما تتعاوق الأفعال المختلفة قال وهذا هو الفرق بين ما فهمناه نحن من الآية وما فهمه المتكلمون وإن كان قد يوجد في كلام أبي المعالي إشارة إلى هذا الذي قلناه قلت بل الذي ذكره النظار عن المتكلمين الذي سموه دليل التمانع برهان تام على مقصودهم وهو امتناع صدور العالم عن اثنين وإن كان هذا هو توحيد الربوبية والقرآن يبين توحيد الإلهية وتوحيد الربوبية لكن المقصود هنا أن اعتراض هذا على دليل نظار المتكلمين هو اعتراض مشهور قد ذكره غيره وظنوا أنه اعتراض قادح في الدلالة كما ذكر ذلك الآمدي وغيره وحتى ظن بعض الناس أن التوحيد إنما يعرف بالسمع وليس الأمر كما ظنه هؤلاء بل هو برهان صحيح عقلي كما قدره

فحول النظار وكما قد بسط الكلام عليه في غير هذا الموضع وأفردت مصنفا للتوحيد وذلك أن هؤلاء النظار قالوا إذا قدر ربان متماثلان فإنه يجوز اختلافهما فيريد أحدهما أن يفعل ضد مراد الآخر وحينئذ إما أن يحصل مراد أحدهما أو كلاهما أو لا يحصل مراد واحد منهما والأقسام الثلاثة باطلة فيلزم انتفاء الملزوم أما الأول فلأنه لو وجد مرادهما للزم اجتماع الضدين وأن يكون الشيء الواحد حيا ميتا متحركا ساكنا قادرا عاجزا إذا أراد أحدهما أحد الضدين وأراد الآخر الضد الآخر وأما الثاني فلأنه إذا لم يحصل مراد واحد منهما لزم عجز كل منهما وذلك يناقض الربوبية وأيضا فإذا كان المحل لا يخلو من أحدهما لزم ارتفاع القسمين المتقابلين كالحركة والسكون والحياة والموت فيما لا يخلو عن أحدهما وإن نفذ مراد أحدهما دون الآخر كان النافذ مراده هو الرب القادر والآخر عاجزا ليس برب فلا يكونان متماثلين

فلما قيل لهم هذا إنما يلزم إذا اختلفت إرادتهما فيجوز اتفاق إرادتهما أجابوا بأنه إذا اتفقا في الآخرة امتنع أن يكون نفس ما فعله أحدهما نفس مفعول الآخر فإن استقلال أحدهما بالفعل والمفعول يمنع استقلال الآخر به بل لا بد أن يكون مفعول هذا متميزا عن مفعول هذا وهذا معنى قوله تعالى إذا لذهب كل إله بما خلق سورة المؤمنون 91 وهذا ممتنع فإن العالم مرتبط بعضه ببعض ارتباطا يوجب أن فاعل هذا ليس هو مستغنيا عن فاعل الآخر لاحتياج بعض أجزاء العالم إلى بعض وأيضا فلا بد أن يعلو بعضهم على بعض فإن ما ذكرناه من جواز تمانعهما إنما هو مبني على جواز اختلاف إرادتهما وذلك أمر لازم من لوازم كون

كل منهما قادرا فإنهما إذا كانا قادرين لزم جواز اختلاف الإرادة وإن قدر أنه لا يجوز اختلاف الإرادة بل يجب اتفاق الإرادة كان ذلك أبلغ في دلالته على نفي قدرة كل واحد منهما فإنه إذا لم يجز أن يريد أحدهما ويفعل إلا ما يريده الآخر ويفعله لزم أن لا يكون واحد منهما قادرا إلا إذا جعله الآخر قادرا ولزم أن لا يقدر أحدهما إلا إذا لم يقدر الآخر

وعلى التقديرين يلزم أن لا يكون واحد منهما قادرا فإنه إذا لم يمكنه أن يريد ويفعل إلا ما يريده الآخر ويفعله والآخر كذلك وليس فوقهما أحد يجعلهما قادرين مريدين لم يكن هذا قادرا مريدا حتى يكون الآخر قادرا مريدا وحينئذ فإن كان كل منهما جعل الآخر قادرا مريدا كان هذا دورا قبليا وهو دور في الفاعلين والعلل كما لو قيل لا يوجد هذا حتى يوجد هذا ولا يوجد هذا حتى يوجد الآخر فإن هذا محال ممتنع في صريح العقل ولم ينازع العقلاء في امتناع ذلك وهذا يسمى الدور القبلي بخلاف ما إذا قيل لا يكون هذا إلا مع هذا ولا هذا إلا مع هذا كالأمور المتلازمة فإن هذا يسمى الدور المعي الاقتراني وذلك جائز كما إذا قيل ذات الرب لا تكون إلا مع صفاته اللازمة لها وصفاته اللازمة لها لا تكون إلا مع ذاته وقيل لا تكون حياته إلا مع علمه ولا علمه وحياته إلا مع قدرته ونحو ذلك فتبين أنه يمتنع أن تكون قدرة كل منهما مستفادة من قدرة الآخر وإن قيل بل كل منهما قادر مريد من غير أن يستفيد أحدهما ذلك من الآخر وهو دور معي لا قبلي كان هذا أيضا باطلا فإنه حينئذ يجب أن تكون قدرة كل منهما من لوازم ذاته فلزم أن صانع العالم لا بد أن يكون قادرا قدرة لا يحتاج فيها إلى غيره بل تكون من لوازم ذاته وهذا حق

وحينئذ فإذا قدر ربان لزم أن يكون كل منهما قادرا قدرة لازمة لذاته لا يحتاج فيها إلى غيره فيكون الفعل بتلك القدرة ممكنا فيلزم أن يكون الرب قادرا متمكنا من الفعل بمجرد قدرته لا يحتاج في ذلك إلى غيره وحينئذ فيمتنع وجود ربين كل منهما كذلك لأنه إذا كان كل منهما قادرا بنفسه على الفعل أمكنه أن يفعل دون الآخر وأمكن الآخر أن يفعل دونه وهذا ممتنع فإنه إذا فعل أحدهما شيئا امتنع أن يكون الآخر فاعلا له أو شريكا فيه مع استقلال الأول بفعله فيلزم عجز كل منهما عما يفعله الآخر ويلزم أنه لا يمكنه الفعل إن لم يمكنه الآخر منه فلا يفعله هو فيلزم أن يكون كل منهما عاجزا غير قادر على الفعل وقد تبين أنه لا بد أن يكون كل منهما قادرا على الفعل فيلزم الجمع بين النقيضين ويلزم أيضا أنه لا يكون هذا قادرا إلا إذا كان الآخر غير قادر فيلزم أن يكون كل منهما قادرا غير قادر وهذا جمع ثان بين النقيضين فتبين أن الخالق لا بد أن

يكون قادرا بنفسه على الاستقلال بالفعل وهذا وحده برهان كاف وحينئذ فلا بد أن يكون أحدهما أقدر من الآخر فيلزم علو بعضهم على بعض

ولهذا بين الله تعالى في كتابه أن كل واحد من ذهاب كل إله بما خلق ومن علو بعضهم على بعض برهان قاض بأنه ليس مع الله إله كما قال تعالى ما اتخذ الله من ولد وما كان معه من إله إذا لذهب كل إله بما خلق ولعلا بعضهم على بعض سورة المؤمنون 91 فجعل هنا لازمين كل منهما يدل على انتفاء الملزوم أحدهما قوله إذا لذهب كل إله بما خلق فإن الإله لا بد أن يكون قادرا مستقلا بالقدرة على الفعل لا يحتاج في كونه قادرا إلى غيره كما تقدم من أنه لو كانت قدرة أحدهما يحتاج فيها إلى من يجعله قادرا كان ذلك ممتنعا فإن الذي يجعله قادرا إن كان مخلوقا له فهو الذي جعل المخلوق قادرا فلو كان المخلوق هو الذي جعله قادرا كان هذا دورا ممتنعا كما يمتنع أن يكون المخلوق خالقا للخالق وإن كان قديما واجبا بنفسه مثله كان القول في قدرته كالقول في قدرة الآخر فإن كانت قدرته من لوازم ذاته لا يحتاج فيها إلى غيره ثبت المدعى وإن كان يحتاج فيها إلى غيره لم يكن قادرا حتى يجعله ذلك الآخر قادرا وهذا دور ممتنع كما يمتنع أن لا يكون أحدهما موجودا أو عالما حتى يجعله الآخر موجودا وعالما فإنه حينئذ يكون كونه موجودا وقادرا وعالما مستفاد من الآخر ومفعولا له فلا يكون هذا حتى يكونه هذا ولا يكون هذا حتى يكونه هذا فلا يكون هذا ولا هذا

وهذا أعظم امتناعا من أن يقال لا يكون الشيء حتى يكون نفسه فإن ذلك يقتضي كون نفسه فاعلة لنفسه ومتقدمة عليها وهذا وإن كان ممتنعا في صريح العقل فكونه فاعلا لفاعل نفسه ومتقدما على المتقدم على نفسه أبلغ في الامتناع فإذا كان يمتنع أن لا يكون الواحد قادرا حتى جعل نفسه قادرا فكون كل منهما لا يكون قادرا حتى يجعله الآخر قادرا أولى بالإمتناع وذلك أنه لا يجعل نفسه قادرا حتى يكون هو قادرا فيلزم أن يكون حينئذ قادر غير قادر وكذلك يلزم إذا لم يكن أحدهما قادرا ألا يجعل الآخر أن يكون كل منهما قادر غير قادر مرتين حين جعله مجعوله قادرا وحين جعله مجعوله قادرا ولما كان هذا من المعالم البديهية الضرورية لمن تصوره لم يحتج إلى تقرير وإذا كان ذلك الإله لابد أن يكون قادرا على الاستقلال بالفعل فاستقلاله بالفعل يمنع أن يكون غيره فاعلا له ومشاركا له فيه فيلزم أن ينفرد كل إله بما خلق لا يحتاج فيه إلى غيره وحينئذ يلزم أن لا يحتاج مخلوق هذا إلى مخلوق هذا لأن ذلك يوجب حاجة كل منهما إلى الآخر وأنه لا يقدر أن يفعل إلا مع فعل الآخر ويكون فعل كل منهما مستلزما لفعل الآخر ملزوما له والملزوم لا يوجد

بدون لازمه فيلزم العجز عن الانفراد بالفعل وذلك ينفي القدرة التي هي من لوازم الربوبية وأما البرهان الثاني وهو لزوم علو بعضهم على بعض وذلك يمنع إلهية المغلوب فإنه يمتنع أن يقدر أحدهما على عين مقدور الآخر لأن ذلك يستلزم أن يكون ما فعله أحدهما يقدر الآخر أن يفعله مع كونه فعل الأول ويمتنع أن يكون كل منهما لا يقدر إلا إذا مكنه الآخر وأقدره فإن ذلك يستلزم أن لا يكون أحدهما قادرا فيمتنع أن يكون كل منهما قادرا على الاستقلال ويمتنع أن يكونا قادرين على مفعول واحد فيلزم حينئذ أن لا يوجد مفعول واحد لا بطريق استقلال أحدهما ولا بطريق اشتراكهما فيه وذلك يمنع أن يكون أحدهما قادرا وكذلك يمتنع أن يكونا متماثلين في القدرة فإنه إن أمكن كل منهما منع الآخر من الفعل لزم امتناع الفعل وانتفاء القدرة عن كل منهما وإن لم يمكنه ذلك لزم أن لا يكون قادرا على ما يقدر عليه الآخر إذ لو كان قادرا عليه لأمكنه فعله وذلك ممتنع وإذا لم يكن قادرا على ما يقدر عليه الآخر لم تكن قدرته مثل قدرته فإن المثلين هما اللذان يسد أحدهما مسد الآخر ويقوم مقامه وإذا امتنع تماثل القدرتين وجب كون احدهما أقدر من الآخر وحينئذ فالأقدر الأقوى يغلب الأضعف وهذا معنى قوله ولعلا بعضهم على بعض سورة المؤمنون 91

فإن قيل قد أوردوا هنا سؤالا معروفا أورده الآمدي وغيره وذكروا أنه لا جواب عنه وهو أنه يجوز أن يكون كل منهما قادرا بشرط أن لا يفعل الآخر معه ولا يقدح ذلك في القدرة كما يكون هو قادرا على أحد الضدين بشرط عدم الآخر فإن اجتماع الضدين محال فالقدرة على فعل أحدهما ينافي القدرة على فعل الآخر معه ولا ينافي القدرة على فعل الآخر حال عدمه بل كل من الضدين مقدور بشرط عدم الآخر وهو مقدور على سبيل البدل لا على سبيل الجمع فكذلك يقال في القادرين كل منهما قادر على الفعل المعين حال عدم قدرة الآخر عليه قيل هذا تشبيه باطل وذلك أن القادر على الضدين يفعل كل منهما بمشيئته وإذا فعل أحدهما لم يكن عاجزا عن فعل الآخر لكنه قادر عليه إن اختاره والجمع بينهما ممتنع لذاته ليس بشيء وذلك لا يناف القدرة بوجه من الوجوه فإن الفاعل لأحد الضدين يختار هذا دون ذاك فلم يكن عدمه إلا لكونه لم يرده لا لأن غيره منعه منه ولا أن قدرته عاجزة عنه إذا أراد أن يفعله بخلاف القادر إذا قيل إنه لا يمكنه الفعل إلا إذا أمكنه غيره ولم يرد أن يفعل معه ولو أراد الآخر أن يفعل ما فعله لم يقدر أن يفعله هو فإنه حينئذ لا يكون قادرا بنفسه بل يكون غير قادر حتى يمكنه الآخر ويمتنع من أن يفعل ما يفعله ومما يوضح هذا أن الخالق لا بد أن يكون قادرا

وأن يكون قادرا بنفسه لا بقدرة استفادها من غيره ويمتنع أن يكون معه آخر قادر

بنفسه فإن القادر لا بد أن يقدر أن يفعل وحده مفعولا لا يشركه فيه غيره فإنه إذا كان لا يقدر إن لم يعاونه غيره لم يكن قادرا بنفسه بل كان تمام قدرته من ذلك المعنى له ويمتنع أن يكون كل منهما لا يكون قادرا إلا بإعانة الآخر فإن هذا بدون إعانة الآخر ليس بقادر وهذا بدون إعانة الآخر ليس بقادر فليس واحد منهما قادر بنفسه ومن لم يكن قادرا بنفسه امتنع أن يجعل غيره قادرا فإنه إذا لم يكن القادر قادرا بنفسه امتنع أن يجعل غيره قادرا بطريق الأولى فلو لم يكن في الوجود من هو قادر بنفسه بمعنى أنه قادر على أن يستقل بالفعل فيفعل وحده من غير شريك ومعين لم يكن في الوجود حادث لامتناع وجود الحوادث بدون القادر بنفسه والحوادث مشهودة دلت على وجود القادر بنفسه ويمتنع أن يكون في الوجود قادران على الاستقلال بالفعل بحيث يكون كل منهما مستقلا بالفعل وحده فإنه إذا قدر ذلك فحال ما يفعل أحدهما الفعل يمتنع أن يكون الآخر قادرا على ذلك الفعل بعينه فاعلا له وحده فإنه إذا فعله أحدهما وحده لم يكن له شريك فضلا عن أن يفعله غيره مستقلا فتبين أنه حال ما يكون الشيء مقدورا لقادر مستقل أو مفولا لفاعل مستقل لا يكون مقدورا ولا مفعولا لآخر مستقل فتبين أن ما يقدر عليه ويفعله القادر المستقل يمتنع أن يقدر عليه غيره ويفعله غيره بل يكون هذا عاجزا عما يفعله هذا ولا يكون هذا قادرا

إلا إذا مكنه الآخر وخلاه يفعله فلا يكون واحد منهما قادرا حتى يجعله الآخر قادرا فلا يكون واحد منهما قادرا فتبين امتناع وجود قادرين مستقلين وتبين امتناع وجود الفعل بدون قادر مستقل وأنه لا يكفي وجود قادر غير مستقل ولا يجوز وجود قادرين مستقلين فعلم أن القادر على الخلق واحد لا يجوز أن يكون اثنان قادرين على الخلق سواء اتفقا أو اختلفا وهو المطلوب وهذا أمر مستقر في فطر بني آدم وعقولهم وإن تنوعت العبارات عنه وإن كان قد يحتاج إذا تغيرت فطرة أحدهم باشتباه الألفاظ والمعاني إلى بسط وإيضاح فإنهم يعلمون أنه لا يجتمع ملكان متساويان في القدرة والملك إن لم يكن ملك هذا منفصلا عن ملك هذا وإلا فإذا كان أحدهما يتصرف فيما يتصرف فيه الآخر امتنع أن يكون كل منهما قادرا مالكا لما يقدر عليه الآخر ويملكه لأنه يجب حينئذ أن يكون كل منهما قادرا على ما يقدر عليه الآخر بل فاعلا مدبرا لما يفعله الآخر ويدبره وذلك ممتنع فإن قدرة أحدهما على الشيء وفعله له يمنع أن يكون الآخر قادرا عليه وفاعلا له إلا في حال عدم قدرة الآخر وفعله

فيمكن أن يفعله هذا إذا لم يفعله هذا ويقدر أحدهما على فعله إذا لم يفعله الآخر فأما حال فعل الآخر له فيمتنع أن يكون الآخر فاعلا له إذا أراد فعله وإذا امتنع كون أحدهما فاعلا له إذا أراده امتنع كونه قادرا عليه فإن كونه قادرا عليه مع امتناع فعله له إذا أراده جمع بين النقيضين فإن القادر هو الذي يقدر على الشيء إذا أراد فعله فإذا كان

لا يقدر عليه إذا أراده لم يكن قادرا عليه فامتنع أن يكون الشيء قادرا على فعل ما يفعله غيره حال كون الآخر فاعلا له ومفعول أحدهما مقدور له وإذا كان حينئذ يمتنع كون الآخر فاعلا له وذلك يمنع كونه قادرا عليه امتنع أن يكونا قادرين على مقدور واحد في حال واحدة وفاعلين لمفعول واحد في حال واحد بل لا يقدر أحدهما على الفعل إلا إذا تركه الآخر يفعله وسكت عن فعله استقلالا ومشاركة ولو أراد الآخر أن يفعله كان الآخر غير قادر على فعله فصار المانع لأحدهما من القدرة على الفعل والاستقلال به كون الآخر قادرا عليه فاعلا له وذلك يوجب بطلان الربين من وجوه منها أن الممنوع الذي منعه غيره لا يكون قادرا بخلاف من لم يفعل الفعل لكونه هو لم يرده فإن هذا لا يمنع قدرته على الآخر فإذا كان الرجل قادرا على القيام والقعود فاختار أحدهما بدلا عن الآخر لم يكن عدم الآخر لعجزه عنه بل لأنه لم يرده وهو لا يريد اجتماعهما في حال واحدة لأن ذلك ممتنع لنفسه لا لكونه غير قادر أو لكونه عاجزا عنه فإن الممتنع بذاته ليس بشيء يتصور وقوعه ولهذا اتفق النظار على انه ليس بشىء فلا يدخل في قوله إن الله على كل شيء قدير سورة البقرة 20 بخلاف من كان لا يقدر أن يفعل فعلا لأن غيره فعله فإنه حينئذ يكون غير قادر على أن يفعل مفعول ذلك ولو أراده

ولهذا كان أحد الملكين غير قادر على أن يكون ملكا مع ملك غيره بل إنما يكون ملكا مع انتفاء ملك غيره وأيضا فإنه إذا كان أحدهما قادرا ولم يمنعه أن يكون قادرا فاعلا للفعل إلا كون الآخر قادرا عليه فاعلا له لزم أن يكون كل منهما ممنوعا حال ما هو مانع وقادرا حال ما هو غير قادر فإن أحدهما حينئذ لا يمنعه من الفعل المعين إلا كون الآخر قادرا عليه فاعلا له وذلك لا يكون قادرا فاعلا إلا إذا لم يكن ممنوعا ولا يكون ممنوعا إلا إذا كان المانع قادرا فيلزم ألا يكون هذا قادرا إلا إذا كان غير قادر ولا ممنوعا إلا إذا كان غير ممنوع ولا فاعلا إلا إذا كان غير فاعل وذلك جمع بين النقيضين وهذا كله بين في فطر الناس فإنهم يعلمون أن من كان أميرا أو متوليا على فعل أو إماما لقوم أو قاعدا في مكان لم يقدر غيره أن يكون أميرا أو متوليا أو إماما أو فاعلا حال كون الآخر أميرا أو متوليا أو إماما أو قاعدا فتبين أن القادر على الفعل لا يقدر حال فعل

الآخر له ولا حال قدرة الآخر عليه أما قدرته حال فعل الآخر فظاهر الامتناع وأما حال قدرة الآخر فلا يمكن أن يفعله إلا إذا سكت الآخر عن فعله وتركه وحده يفعل وأما حال فعل الآخر فلا يكون قادرا فتبين أن اجتماع قادرين بأنفسهما ممتنع لذاته في فطر جميع الناس

وحينئذ فالقادر بنفسه هو واحد فيجب أن يكون الإله العالي الغالب وما سواه مقهور مغلوب وحينئذ فلا يكون الواحد قادرا إلا إذا كان الآخر غير قادر فإن كلا منهما قادر حال عدم قدرة الآخر فلا يكون أحدهما قادرا إلا مع كون الآخر غير قادر وكل منهما قدرته من لوازم ذاته إن كان قادرا فيلزم من ذلك أن يكون كل منهما لا يزال قادرا غير قادر فيلزم الجمع بين النقيضين وكذلك إذا قيل لا يكون أحدهما قادرا إلا إذا جعله الآخر قادرا أو مكنه الآخر وامتنع من منعه فإنه يلزم ألا يكون واحد منهما ادرا للدور الممتنع وهو قد جعل فاعلا فيلزم اجتماع النقيضين فيلزم ألا يكون كل واحد منهما قادرا مع وجوب كون الخالق قادرا ويلزم أن يكون كلا منهما غير قادر مع كونه قادرا وهذا كله من الممتنع بصريح العقل وهو لازم من إثبات ربين قديمين واجبين بأنفسهما فدل على امتناع ذلك وسواء قدر اتفاقهما على الفعل أو اختلافهما فيه فنفس كونهما قديمين واجبين قادرين ممتنع ونفس كونهما غير قادرين ممتنع ونفس اجتماع القدرة وعدمها ممتنع ونفس اتفاقهما على مفعول واحد يستقل به كل منهما ممتنع ونفس الاشتراك بأن يفعل هذا بعضه وهذا بعضه ممتنع وحينئذ فلا بد إن يكون أحدهما هو القادر أو الأقدر فيعلو بعضهم

على بعض ولا بد إذا كانا قادرين من أن يذهب كل إله بما خلق فإن العالي هو الإله المعبود فلا يكون معه إله بل يكون ما يقال إنه إله مملوكه وعابده وهم مقرون بذلك لكن بين لهم فساد عبادة المخلوق والعابد لغيره كما قال قل لو كان معه آلهة كما يقولون إذا لابتغوا إلى ذي العرش سبيلا سورة الإسراء 42 وقال قل ادعوا الذين زعمتم من دونه فلا يملكون كشف الضر عنكم ولا تحويلا أولئك الذين يدعون يبتغون إلى ربهم الوسيلة أيهم أقرب ويرجون رحمته ويخافون عذابه إن عذاب ربك كان محذورا سورة الإسراء 56 57 فإنه سبحانه ينهى عن الشرك الواقع وهو اتخاذ ما سواه إلها وإن كان المشركون مقرين بأنه إله مخلوق عابد للإله الأعظم ولهذا يقول لو كان معه آلهة كما يقولون سورة الإسراء 42 وبين أيضا امتناع أن يكون معه إله غني عنه بقوله ولعلا بعضهم على بعض سورة المؤمنون 91 وبقوله لذهب كل إله بما خلق سورة المؤمنون 91 وهذه الأمور مبسوطة في غير هذا الموضع وقد ذكرها العلماء في كتبهم وكذلك ما ذكره هذا الفيلسوف ذكره غير

واحد من النظار وذكروا أنه بتقدير الاتفاق يمتنع أن يكون مفعول أحدهما هو مفعول الآخر والمفعول الواحد لا يكون مفعولا لفاعلين باتفاق العقلاء لكن التقدير

الذي يحتاج إلى نفيه تقدير التعاون كما ذكر من فعل هذا البعض وهذا البعض وما ذكره من أن التداول نقص هو موجود في التبعيض فإن الشريكين قد يتهابان بالمكان وقد يتهابان بالزمان وهذا التقدير قد أبطلوه بوجوه منها أن هذا نقص في حق كل واحد منهما ينافي الإلهية ومنها أن كلا منهما إن لم يكن قادرا على الاستقلال كان عاجزا وإن كان قادرا عليه وهو لا يمكنه مع معاونة الآخر كان ممنوعا من مقدوره وهو مثل العجز وأشد وكذلك إن لم يكن قادرا على خلاف مراد الآخر كان عاجزا وإن كان قادرا ولم يفعل إلا ما يوافق الآخر فإن كان الفعل الآخر ممكنا لا مانع له من غيره أمكن تقديره ويعود دليل التمانع وإن لم يكن ممكنا لزم تعجيزه ومنعه بغيره وبالجملة فالدلائل العقلية على هذا متعددة وإن كان من الناس من يزعم أن دليل ذلك هو السمع لكن هذا المطلوب الذي أثبتوه هو متفق عليه بين العقلاء ومقصود القرآن توحيد الإلهية وهو مستلزم لما ذكروه من غير عكس ولهذا قال تعالى لو كان فيهما آلهة إلا الله لفسدتا سورة الأنبياء 22 فلم يقل لو كان فيهما آلهان بل المقدر آلهة غير الإله

المعلوم أنه إله فإنه لم ينازع أحد في أن الله إله حق وإنما نازعوا هل يتخذ غيره إلها مع كونه مملوكا له ولهذا قال ضرب لكم مثلا من أنفسكم هل لكم من ما ملكت أيمانكم من شركاء في ما رزقناكم فأنتم فيه سواء تخافونهم كخيفتكم أنفسكم سورة الروم 28 وقال تعالى والذين اتخذوا من دونه أولياء ما نعبدهم إلا ليقربونا إلى الله زلفى سورة الزمر 3 وقال أم اتخذوا من دون الله شفعاء قل أو لو كانوا لا يملكون شيئا ولايعقلون قل لله الشفاعة جميعا له ملك السماوات والأرض ثم إليه ترجعون وإذا ذكر الله وحده اشمأزت قلوب الذين لا يؤمنون بالآخرة وإذا ذكر الذين من دونه إذا هم يستبشرون سورة الزمر 43 45 وقد بسط الكلام على هذا في موضعه والمقصود هنا ما ذكره هذا قال ويدلك على أن الدليل الذي فهمه المتكلمون من الآية ليس هو الدليل الذي تضمنته الآية أن المحال الذي أفضى إليه دليلهم غير المحال الذى افضى اليه الدليل المذكور في الآية وذلك أن المحال الذي أفضى إليه الدليل الذي زعموا أنه دليل الآية هو أكثر من محال واحد إذ قسموا الأمر إلى ثلاثة أقسام وليس في الآية تقسيم فدليلهم الذي

استعملوه هو الذي يعرفه أهل المنطق بالشرطي المنفصل ويعرفونه هم في صناعتهم بدليل السبر والتقسيم والدليل الذي في الآية هو الذي يعرف في صناعة المنطق بالشرطي المتصل وهو غير المنفصل ومن نظر فيه أدنى نظر في تلك الصناعة تبين له الفرق بين الدليلين وأيضا فإن المحالات التي أفضى إليها دليلهم غير المحال الذي أفضى إليه دليل الكتاب وذلك أن المحال الذي أفضى إليه دليلهم هو أن يكون العالم إما لا موجودا ولا معدوما وإما أن يكون موجودا ومعدوما وإما أن يكون الإله عاجزا مغلوبا وهذه مستحيلات دائمة الاستحالة أكثر من واحد والمحال الذي أفضى إليه دليل الكتاب ليس مستحيلا على الدوام وإنما علقت الاستحالة فيه في وقت مخصوص وهو أن يوجد العالم فاسدا في وقت الوجود فكأنه قال لو كان فيهما آلهة إلا الله لوجد العالم فاسدا في الآن ثم استثنى أنه غير فاسد فوجب ألا يكون هناك إله إلا واحد قلت الفساد المذكور في الآية لم يوقت بوقت مخصوص والفساد ليس هو امتناع الوجود الذي يقدر عند تمانع الفاعلين إذا أراد أحدهما شيئا وأراد الآخر نقيضه ولا هو أيضا امتناع الفعل الذي يقدر عن كون المفعول الواحد لفاعلين فإن هذا كله يقتضي عدم الوجود

وأما الفساد فهو ضد الصلاح كما قال تعالى وإذا قيل لهم لا تفسدوا في الأرض قالوا إنما نحن مصلحون سورة البقرة 11 وقال تعالى وقال موسى لأخيه هارون اخلفني في قومي وأصلح ولا تتبع سبيل المفسدين سورة الأعراف 142 وقال ولا تفسدوا في الأرض بعد إصلاحها سورة الأعراف 56 وقال وإذا تولى سعى في الأرض ليفسد فيها ويهلك الحرث والنسل والله لا يحب الفساد سورة البقرة 205 وقال من أجل ذلك كتبنا على بني إسرائيل أنه من قتل نفسا بغير نفس أو فساد في الأرض فكأنما قتل الناس جميعا سورة المائدة 32 وقالت الملائكة أتجعل فيها من يفسد فيها ويسفك الدماء سورة البقرة 30 وقال تعالى إنما جزاء الذين يحاربون الله ورسوله ويسعون في الأرض فسادا سورة المائدة 33 وقال ولو اتبع الحق أهواءهم لفسدت السماوات والأرض ومن فيهن بل أتيناهم بذكرهم فهم عن ذكرهم معرضون سورة المؤمنون 71 وجماع الصلاح للآدميين هو طاعة الله ورسوله وهو فعل ما ينفعهم وترك ما يضرهم والفساد بالعكس فصلاح الشيء هو حصول كماله الذي به تحصل سعادته وفساده بالعكس والخلق صلاحهم وسعادتهم

في أن يكون الله هو معبودهم الذي تنتهي إليه محبتهم وإرادتهم ويكون ذلك غاية الغايات ونهاية النهايات ولهذا كان كل عمل يعمل لغير

الله لا ينفع صاحبه بل قد يضره وكانت أعمال الذين كفروا كرماد اشتدت به الريح في يوم عاصف لا يقدرون مما كسبوا على شيء سورة إبراهيم 18 قال تعالى وما خلقت الجن والإنس إلا ليعبدون سورة الذاريات 56 فعبادته هي الغاية التي فيها صلاحهم فإن الإنسان حارث همام كما قال النبي أصدق الأسماء الحارث وهمام والحارث هو الكاسب والهمام هو الذي يكثر الهم الذي هو أول الإرادة فالإنسان متحرك بالإرادة وكل مريد لا بد له من مراد والذي يجب أن يكون هو المراد المقصود بالحركات هو الله فصلاح النفوس وسعادتها وكمالها في ذلك وهكذا العالم العلوي أيضا والحركات ثلاثة طبيعية وقسرية وإرادية لأن الحركة إما أن يكون مبدأها من المتحرك وإما من غيره فما كان مبدؤها من غيره فهي القسرية الكرهية وما كان مبدؤها من المتحرك فإن كان على شعور منه فهي الإرادية وإلا فهي الطبيعية والطبيعية لا تعرف إلا إذا خرج المطبوع عن مركزه كصعود الحجر

والماء إلى فوق ففي طبعه الهوى والنزول فهي تابعة للقسرية فكل من الطبيعية والقسرية تابعة لغيرها فمبدأ الحركات كلها هي الإرادية وكل إرادة لا يكون الله هو المراد المقصود بالقصد الأول بها كانت ضارة لصاحبها مفسدة له غير نافعة ولا مصلحة له وليس ما يستحق أن يكون هو المحبوب لذاته المراد لذاته المطلوب لذاته المعبود لذاته إلا الله كما أنه ليس ما هو بنفسه مبدع خالق إلا الله فكما أنه لا رب غيره فلا إله إلا هو فليس في المخلوقات ما يستقل بإبداع شيء حتى يكون ربا له ولكن ثم أسباب متعاونة ولها فاعل هو سببها وكذلك ليس في المخلوقات ما هو مستحق لأن يكون المستقل بأن يكون هو المعبود المقصود المراد بجميع الأعمال بل إذا استحق أن يحب ويراد فإنما يراد لغيره وله ما شاركه في أن يحب معه وكلاهما يحب أن يحب لله لا يحب واحد منهما لذاته إذ ليست ذاته هي التي يحصل بها كمال النفوس وصلاحها وانتفاعها إذا كانت هي الغاية المطلوبة والله فطر عباده على ذلك وهو أعظم من كونه فطرهم على حب الأغذية التي تصلحهم فإذا تناولوا غيرها أفسدتهم فإن ذلك وإن كان كذلك ففي الممكن أن يجعل في غير ذلك ما يغذيهم وأما كون الفطرة يمكن أن تصلح على عبادة غير الله فهذا ممتنع لذاته كما يمتنع لذاته

أن يكون للعالم مبدع غير الله قال تعالى فأقم وجهك للدين حنيفا فطرة الله التي فطر الناس عليها لا تبديل لخلق الله ذلك الدين القيم سورة الروم 30 الآية وفي الصحيحين عن أبي هريرة عن النبي أنه قال كل مولود يولد على الفطرة فأبواه يهودانه وينصرانه ويمجسانه كما تنتج

البهيمة بهيمة جمعا هل تحسون فيها من جدعاء وفي صحيح مسلم عن عياض بن حمار عن النبي أنه قال يقول الله إني خلقت عبادي حنفاء فاجتالتهم الشياطين وحرمت عليهم ما أحللت لهم وأمرتهم أن يشركوا بي ما لم أنزل به سلطانا والفطر تعرف هذا أعظم مما تعرف ما يلائمها من الطعام والشراب لكن قد يحصل للفطرة نوع فساد فيفسد إدراكها كما يفسد إدراكها إذا وجدت الحلو مرا وهذا هو أعرف المعروف الذي أمر الله الرسل أن تأمر به والشرك أنكر المنكر الذي أمرهم بالنهي عنه والشرك لا يغفره الله فإنه فساد لا يقبل الصلاح ولهذا وجب التفريق بين الحب مع الله والحب لله فالأول شرك والثاني إيمان قال تعالى ومن الناس من يتخذ من دون الله أندادا يحبونهم كحب الله والذين آمنوا أشد حبا لله سورة البقرة 165 فليس لأحد أن يحب شيئا مع الله

وأما الحب لله فقال تعالى أحب إليكم من الله ورسوله سورة التوبة 24 وقال في الصحيح 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 إذ أنقذه الله منه كما يكره أن يلقى في النار وفي الحديث أوثق عرى الإيمان الحب في الله والبغض في الله ومن أحب لله وأبغض لله وأعطى لله ومنع لله فقد استكمل الإيمان وهذا حقيقة قوله تعالى وقاتلوهم حتى لا تكون فتنة ويكون الدين كله لله سورة الأنفال 39 وفي الصحيح عن النبي يقول الله أنا أغنى الشركاء عن الشرك من عمل عملا أشرك فيه غيري فأنا منه بريء وهو كله للذي أشرك فمكان الفعل الواحد ممتنع أن يكون من فاعلين مستقلين فيمتنع أن يكون المرادين مستقلين بالإرادة فإن كون هذا مستقلا بكونه هو المراد المحبوب يناقض كون الآخر كذلك ومتى لم يكن المراد مستقلا

بالإرادة لم يكن هو المراد بل بعض المراد وما كان بعض المراد لم يحصل به صلاح النفوس وهو المراد الذي لا يصلح المتحرك بالإرادة إلا به فمن أراد غير الله بعمله امتنع أن يكون الله مراده بعمله ومن لم يكن الله هو مراده لم يحصل صلاحه بل كان الحاصل فساده بالشرك لا يغفر بخلاف ما دونه وأفضل الكلام قول لا إله إلا الله والإله هو الذي يستحق أن تألهه القلوب بالحب والتعظيم والإجلال والإكرام والخوف والرجاء فهو بمعنى المألوه وهو المعبود الذي يستحق أن يكون كذلك ولكن أهل الكلام الذين ظنوا أن التوحيد هو مجرد توحيد الربوبية وهو التصديق بأن الله وحده خالق الأشياء اعتقدوا أن الإله بمعنى الآله اسم فاعل وأن الإلهية هي القدرة على الاختراع كما يقوله الأشعري وغيره ممن يجعلون

أخص وصف الإله القدرة على الاختراع ومن قال إن أخص وصف الإله هو القدم كما يقوله من يقوله من المعتزلة قال ما يناسب ذلك في الإلهية وهكذا غيرهم وقد بسط الكلام على هذا في موضعه والمقصود هنا التنبيه على هذه الأمور وأن هؤلاء غلطوا في معرفة حقيقة التوحيد وفي الطرق التي بينها القرآن فظنوا أنه مجرد اعتقاد أن العالم له صانع واحد ومنهم من ضم إلى ذلك نفي الصفات أو بعضها فجعل نفي ذلك داخلا في مسمى التوحيد وإدخال هذا في مسمى التوحيد ضلال عظيم

وأما الأول فلا ريب أنه من التوحيد الواجب وهو الإقرار بأن خالق العالم واحد لكنه هو بعض الواجب وليس هو الواجب الذي به يخرج الإنسان من الإشراك إلى التوحيد بل المشركون الذين سماهم الله ورسوله مشركين وأخبرت الرسل أن الله لا يغفر لهم كانوا مقرين بأن الله خالق كل شيء فهذا أصل عظيم يجب على كل أحد أن يعرفه فإنه به يعرف التوحيد الذي هو رأس الدين وأصله وهؤلاء قصروا في معرفة التوحيد ثم أخذوا يثبتون ذلك بأدلة وهي وإن كانت صحيحة فلم تنازع في هذا التوحيد أمة من الأمم وليست الطرق المذكورة في القرآن هي طرقهم كما أنه ليس مقصود القرآن هو مجرد ما عرفوه من التوحيد قال ابن رشد فقد تبين من هذا القول الطرق التي دعا الشرع من قبلها الناس إلى الإقرار بوجود الباري تعالى ونفي الإلهية عما سواه وهما المعنيان اللذان تضمنتهما كلمة التوحيد أعني لا إله إلا الله فمن نطق بهذه الكلمة وصدق بهذين المعنيين اللذين تضمنتهما بهذه الطرق التي وصفنا فهو المسلم الحقيقي الذي عقيدته العقيدة

الإسلامية ومن لم تكن عقيدته مبنية على هذه الأدلة وإن صدق بهذه والكلمة فهو مسلم مع المسلم الحقيقي باشتراك الاسم ثم تكلم على الصفات الثبوتية فقال الفصل الثالث في الصفات أما الأوصاف التي صرح الكتاب العزيز بوصف الصانع لوجود العالم بها فهي أوصاف الكمال الموجودة للإنسان وهي سبعة العلم والحياة والقدرة والإرادة والسمع والبصر والكلام أما العلم فقد نبه الكتاب على وجه الدلالة عليه في قوله تعالى ألا يعلم من خلق وهو اللطيف الخبير سورة الملك 14 ووجه الدلالة أن المصنوع يدل من جهة الترتيب الذي في أجزائه أعني كون صنع بعضها من أجل بعض ومن جهة موافقة جميعها للمنفعة المقصودة لذلك المصنوع أنه لم يحدث عن صانع هو طبيعة وإنما وجدت عن صانع رتب ما قبل الغاية لأجل الغاية فوجب أن يكون عالما به مثال ذلك أن الإنسان إذا نظر إلى البيت فأدرك أن الأساس إنما

صنع من أجل الحائط وأن الحائط من أجل السقف تبين أن البيت إنما وجد عن فاعل عالم بصناعة البناء وهذه الصفة هي صفة قديمة إذ كان لا يجوز عليه أن يتصف بها وقتا ما لكن ليس ينبغي أن نتعمق في هذا فنقول ما يقوله المتكلمون إنه يعلم المحدث في وقت حدوثه بعلم قديم فإنه يلزم على هذا أن يكون العلم بالمحدث في وقت وجوده وعدمه علما واحدا وهذا أمر غير معقول إذا كان العلم واجبا أن يكون تابعا للموجود ولما كان الموجود تارة يوجد فعلا وتارة يوجد قوة وجب أن يكون العلم بالوجودين مختلفا إذ كان في وقت وجوده بالقوة غير وقت وجوده بالفعل وهذا يعني قول المتكلمين شيء لم يصرح الشرع به بل الذي صرح به خلافه وهو أنه يعلم المحدثات حين حدوثها كما قال تعالى وما تسقط من ورقة إلا يعلمها ولا حبة في ظلمات الأرض ولا رطب ولا يابس إلا في كتاب مبين سورة الأنعام 59

فينبغي أن يوضع في الشرع أنه عالم بالشيء قبل أن يكون على أنه سيكون وعالم بالشيء إذا كان على أنه قد كان وعالم بما تلف أنه تلف في وقت تلافه وهذا هو الذي تقتضيه أصول الشرع وإنما كان هكذا لأن الجمهور لا يفهمون من العالم في الشاهد غير هذا المعنى وليس عند المتكلمين برهان يوجب أن يكون بغير هذه الصفة إلا أنهم يقولون إن العلم المتغير بتغير المعلومات الموجودات هو محدث والباري تعالى لا يقوم به حادث لأن ما لا ينفك عن الحوادث زعموا أنه حادث قال وقد بينا نحن كذب هذه المقدمة فإذا الواجب أن تقرر هذه القاعدة على ما وردت ولا يقال إنه يعلم حدوث الحادثات وفساد الفاسدات لا بعلم محدث ولا بعلم قديم فإن هذه بدعة في الإسلام وما كان ربك نسيا سورة مريم 64 قال والذي يقال للخواص إن العلم القديم لا يشبه علم

الإنسان المحدث فالذي يدركه الإنسان من تغاير العلم المحدث بالماضي والمستقبل والحاضر هو شيء يخص العلم المحدث وأما العلم القديم فيجب فيه اتحاد هذه العلوم لأن انتفاء العلم عنه بما يحدثه من هذه الموجودات الثلاثة محال فقد وقع اليقين بعلمه سبحانه بها وانتفى التكييف إذ التكييف يوجب تشبيه العلم القديم بالمحدث قلت هذا الكلام من جنس ما حكاه عن المتكلمين فإنه إذا اتحد في العلم القديم العلم بالماضي والحاضر والمستقبل ولم يكن هذا مغايرا لهذا كان العلم بالموجود حال وجوده وحال عدمه واحدا وهذا مناقض لما تقدمه من قوله يجب أن يكون العلم بالموجودين مختلفا غاية ما في هذا الباب أن هذا الرجل يقول إن عدم التغاير هو ثابت في العلم القديم دون المحدث ولا ريب أن أولئك المتكلمين يقولون هذا ولكن يقولون لو فرض بقاء

العلم الحادث لكان حكمه حكم القديم ويقولون إن هذا من باب حدوث النسب والإضافات التي لا توجب حدوث المنسوب المضاف كالتيامن والتياسر وهكذا هذا يقول إنما تتجدد النسب والإضافات وقد ذكر ذلك في مقالة له في العلم لكن المتكلمون خير منه لأنهم يقولون بعلمها

بعد وجودها إما بعلم زائد عند بعضهم وإما بذلك الأول عند بعضهم واما هذا فلا يثبت إلا العلم الذي هو سبب وجودها كما سيأتي كلامه وهذا عندهم حكم يعم الواجب والقديم وهذا يقول بل ذلك حكم يخص المحدث وهو لم يأت على الفرق بحجة إلا مجرد الدعوى وقد بين ذلك في كلام أفرده في مسألة العلم وأراد أن ينتصر بذلك للفلاسفة الذين قيل عنهم إنهم يقولون إنه يعلم الكليات ولا يعلم الجزئيات إلا على وجه كلي فذكر أنهم يقولون إنه يعلم الجزئيات لكن على هذا الوجه فقال لمن راسله لما فقتم بجودة ذهنكم وكرم طبعكم كثير ممن يتعاطى هذه العلوم وانتهى نظركم السديد إلى أن وقفتم على الشك العارض في العلم القديم مع كونه متعلقا بالأشياء المحدثة وجب علينا لمكان الحق ولمكان إزالة الشك والشبهة عنكم أن تحل هذا الشك بعد أن نقول في تقريره فإن لم يعرف الربط لم يقدر على

الحل والشك يلزم هكذا إن كانت الأشياء كلها في علم الله تعالى قبل أن تكون فهل هي في علمه في حال كونها كما كانت عليه قبل أن توجد فإن قلنا إنها في علم الله تعالى في حال وجودها على غير ما كانت عليه في علمه قبل أن توجد لزم أن يكون العلم القديم متغيرا وأن تكون تكون إذا خرجت من العدم إلى الوجود فقد حدث هناك علم زائد وذلك مستحيل على العلم القديم وإن قلنا إن العلم القديم فيها واحد في الحالين قيل فهل هي في نفسها أعني الموجودات الحادثة قبل أن توجد كما هي حين وجدت فيجب أن يقال ليست في نفسها قبل أن توجد كما هي حين وجدت وإلا كان المعدوم والموجود واحدا فإذا سلم الخصم هذا قيل له أفليس العلم الحقيقي هو معرفة الوجود على ما هو عليه

فإذا قال نعم قيل فيجب على هذا إذا اختلف الشيء في نفسه أن يكون العلم به يختلف وإلا فقد علم على غير ما هو عليه فإذا يجب أحد الأمرين إما أن يختلف العلم القديم في نفسه أو تكون الحوادث غير معلومة وكلا الأمرين مستحيل عليه سبحانه ويؤكد هذا الشك ما يظهر من حال الإنسان أعني من تعلق علمه بالأشياء المعدومة على تقدير الوجود وتعلق علمه بها إذا وجدت فإنه من البين بنفسه أن العلمين يتغايران وإلا كان جاهلا بوجودها في الوقت الذي وجدت فيه وليس ينجى

من هذا ما جرت به عادة المتكلمين في الجواب عن هذا بأنه سبحانه يعلم الأشياء قبل كونها على ما تكون عليه في كونها من زمان ومكان وغير ذلك من الصفة المختصة به بوجود موجود فإنه يقال لهم إذا وجدت فهل حدث هناك تغير أو لم يحدث وهو خروج الشيء من العدم إلى الوجود

فإن قالوا لم يحدث فقد كابروا وإن قالوا حدث هنالك تغير قيل لهم فهل حدوث هذا التغير معلوم للقديم أم لا فيلزم الشك المتقدم وبالجملة فيعسر أن يتصور أن العلم بالشيء قبل أن يوجد وأن العلم به بعد أن وجد علم واحد بعينه فهذا هو تقرير هذا الشك قال وقد رام الإمام أبو حامد الغزالي حل هذا الشك في كتابه الموسوم بتهافت الفلاسفة بشيء ليس فيه منتفع وذلك أنه قال قولا معناه هذا وهو أنه زعم أن العلم والمعلوم من المضاف وكما أنه قد يتغير أحد المتضايفين ولا يتغير هذا الآخر في نفسه كذلك يشبه أن يعرض للأشياء في علم الله سبحانه وتعالى أعني أن تتغير في أنفسها ولا يتغير علمه سبحانه وتعالى بها

ومثال ذلك في المضاف أنه قد تكون الإسطوانة الواحدة يمنة زيد ثم تعود يسرته وزيد بعد لم يتغير في نفسه قال وليس هذا بصادق فإن الإضافة قد تغيرت في نفسها وذلك أن الإضافة التي كانت يمنة قد عادت يسرة وإنما الذي لم يتغير موضع الإضافة أعني الحامل لها الذي هو زيد وإذا كان كذلك وكان العلم هو نفس إضافة فقد يجب أن يتغير عند تغير المعلوم كما تتغير الإضافة إضافه الاسطوانة إلى زيد عند تغيرها في نفسها وذلك إذا عادت يسرة بعد أن كانت يمنة قال والذي ينحل به هذا الشك عندنا هو أن يعرف أن الحال في العلم القديم مع الموجود بخلاف الحال في العلم المحدث مع

الموجود وذلك أن وجود الموجود هو علة وسبب لعلمنا والعلم القديم هو علة وسبب للموجود فلو كان إذا وجد الموجود بعد أن لم يوجد فقد حدث في العلم القديم علم زائد كما يحدث ذلك في العلم المحدث للزم أن يكون العلم القديم معلولا للموجود لا علة له فإذا وجب أن لا يحدث هنالك تغير كما يحدث في العلم المحدث وإنما أتى هذا الغلط من قياس العلم القديم على العلم المحدث وهو قياس الغائب على الشاهد وقد عرف فساد هذا القياس وكما لا يحدث في الفاعل تغير عند وجود مفعول له أعني تغيرا لم يكن قبل ذلك كذلك لا يحدث في العلم القديم تغير عند حدوث مفعوله عنه فإذا قد انحل هذا الشك ولم يلزمنا أنه إذا

لم يحدث هنالك تغير أعني في العلم القديم فليس يعلم الموجود في حين حدوثه على ما هو عليه وإنما لزم أنه لا يعلمه بعلم محدث بل لا يعلمه إلا بعلم قديم كما ظن أنه لازم من ذلك القول لأن حدوث التغير في

العلم عندنا بتغير الموجود إنما هو شرط في العلم المعلول عن الموجود وهو العلم المحدث فإذا العلم القديم إنما يتعلق بالموجود على صفة غير الصفة التي يتعلق بها العلم المحدث لا أنه غير متعلق أصلا كما حكى عن الفلاسفة أنهم لموضع هذا الشك قالوا إنه لا يعلم الجزئيات وليس الأمر كما توهم عليهم بل يرون أنه لا يعلم الجزئيات بالعلم المحدث الذي من شرطه الحدوث بحدوثها ويعلمها بالعلم القديم الذي ليس من شرطه الحدوث بحدوثها إذ كان علة لها لا معلولا عنها كالحال في العلم المحدث وهذا هو غاية التنزيه الذي يجب أن يعترف به فإنه إذا قد اضطر البرهان إلى أنه عالم بالأشياء من جهة أن صدورها عنه إنما هو من جهة أنه عالم لا من جهة أنه موجود فقط أو موجود بصفة كذا بل من جهة أنه عالم كما قال تعالى ألا يعلم من خلق وهو اللطيف الخبير سورة الملك 14 وقد اضطر البرهان إلى أنه غير عالم بها بعلم هو على صفة العلم

بالمحدث فواجب أن يكون هناك بالموجودات علم آخر لا يكفيف وهو العلم القديم قال وكيف يمكن أن يتصور أن المشائين من الحكماء يرون أن العلم القديم لا يحيط بالجزئيات وهم يرون أنه سبب الإنذار في المنامات والوحي وغير ذلك من أنواع الإلهامات قال فهذا ما ظهر لنا في وجه هذا الشك وهو أمر لا مرية فيه ولا شك قلت لقائل أن يقول ليس فيما ذكره جواب وذلك أن تفريغه بين العلم القديم والعلم المحدث بأن ذلك سبب للموجود وهذا سبب عنه هو قول تقوله طائفة من الفلاسفة وقد عارضهم طائفة من المتكلمين فزعموا أن ليس في العلم ما هو سبب لوجود الموجود بل العلم يطابق المعلوم على ما هو عليه فلا يكسبه صفة ولا يكتسب عنه صفة وأولئك يقولون علمه فعل وهؤلاء يمنعون ذلك والتحقيق أن كلا من العلمين علم الخالق وعلم المخلوق ينقسم إلى ما يكون له تأثير في وجود معلومه وإلى ما لا يكون كذلك فما لا يكون كذلك علم الله بنفسه سبحانه فإن هذا العلم ليس سببا لهذا الموجود فلا يجوز إطلاق القول بأن ذلك العلم سبب للوجود مطلقا

وكذلك علمنا بمخلوقات الله التي لا أثر لنا فيها كالسماوات وأما الثاني فعلم الله بمخلوقاته فإن خلق المخلوقات مشروط بالعلم بها كما

قال ألايعلم من خلق سورة الملك 14 فالعلم بها شرط في وجودها لكن ليس هو وحده العلة في وجودها بل لا بد من القدرة والمشيئة ومن هنا ضل هؤلاء المتفلسفة فجعلوا مجرد العلم بنظام المخلوقات موجبا لوجودها ولم يجعلوا للقدرة والمشيئة أثرا مع أن تأثير القدرة والمشيئة في ذلك أظهر من تأثير العلم مع أنهم متناقضون في ذلك فإنهم قد يثبتون العناية والمشيئة تارة وينفونها تارة وعلم العبد بما يريد فعله من أفعاله هو أيضا شرط في وجود المعلوم فهذا العلم بهذا المحدث شرط في حصوله والمعلوم تابع للعلم المحدث هنا فليس وجود كل معلوم لنا هو علة وسببا لعلمنا مطلقا بل يفرق في ذلك بين العلم النظري والعلم العملي فبطل هذا الفرق ثم يقال أيضا لا ريب أن الفاعل إذا أراد أن يفعل أمرا فعلم ما يريد أن يفعل لم يكن هذا هو العلم بأنه سيكون فإنه ليس كل من تصور ما يريد أن يفعل يعلم أنه سيكون ما يريده بل الواحد منا يتصور أشياء يريدها ولا يعلم أنها تكون بل لا تكون ثم إذا علم العالم أن الشيء سيكون ثم كان علم أنه قد كان فهنا في حقنا ثلاثة علوم وهو إنما ذكر في حق الله العلم المشروط في الفعل وهو الذي لا يكون المريد مريدا حتى يحصل ذلك العلم فإن الإرادة مشروطة بتصور المراد

أما العلم بأن سيكون المراد فهذا لا يثبت بمجرد ما ذكره فإن هذا علم خبري وذاك علم طلبي ثم إذا ثبت هذا العلم جاء الشك وهو أنه هل يكون هذا العلم هو نفس العلم بوقوعه إذا وقع أم لا والمتكلمون تكلموا في هذين العلمين وأرادوا جعل أحدهما هو الآخر فكانوا أقرب إلى الصواب ممن جعل العلم بما يريده هو العلم بأن سيكون المراد وذلك هو العلم بأن قد كان فتبين أن طريقة المتكلمين أقل إشكالا وأقرب إلى الصواب وأيضا فيقال له العالم بما يريد أن يفعل إذا فعله علم أنه سيكون ثم علم أن قد كان لم يخرج بذلك عن أن يكون العلم القديم شرطا في وجود المعلوم وهو من تمام علة وجوده وإذا كانت نفسه مستلزمة لعلمه بالموجود بشرط فعله لها كما في سمعه وبصره لم يكن شيء من أحواله معلولا لغيره فقوله يلزم أن يكون العلم القديم معلولا للوجود لا علة له ليس بلازم وأما ما ذكره من نفي التغير فهو قد طعن في دليل المتكلمين على نفيه ولم يذكر هو دليلا على نفيه فبقي نفيه له بلا حجة أصلا إلا قوله يلزم أن يكون العلم القديم معلولا للوجود لا علة له وليس هذا بصحيح فإنه بتقدير تجدد علم ثان لا يخرج العلم الذي به كان الفاعل فاعلا عن أن يكون علة وأيضا فعلم الله لازم لذاته وهو الذي فعل الموجودات فإذا قيل

إن ذاته أوجبت له هذا العلم بشرط فعله ما فعل لم يكن ذلك موجبا لافتقاره في العلم إلى غيره وقوله إنما أتى هذا من قياس الغائب على الشاهد فيقال جميع ما تذكره أنت وأصحابك والمتكلمون في هذا الباب لا بد فيه من مقدمة كلية تتناول الغائب والشاهد ولولا ما يوجد في الشاهد من ذلك لما تصور من الغائب شيء أصلا فضلا عن معرفة حكمه فإن أبطلت هذا بطل جميع كلامكم وأما قوله كما لا يحدث في الفاعل تغير عند وجود مفعول له كذلك في العلم عند حدوث مفعوله فيقال له أنت قد أبطلت دليل المتكلمين على هذا الأصل الذي قاسوا عليه ولم تذكر لك عليه دليلا فإن أولئك بنوه على أن ما لا يسبق الحوادث حادث وهذا ثبت بطلانه فيجوز عندك أن تقوم الحوادث بالقديم وإذا كان كذلك لم يمتنع عندك أن يتجدد للفاعل القديم عند فعله حال من الأحوال بل أنت قد بينت في غير موضع أنه لا يعقل صدور الحوادث عن المحدث بدون هذا وأما قوله لا يلزمنا إذا لم يحدث هناك تغير أن لا يعلم الموجود في حين حدوثه على ما هو عليه فيقال هذا لك ألزم منه للمتكلمين لأنك ألزمتهم أن العلم بأن ما سيكون قد كان ومعلوم أن العلم بما نريد أن نفعل ليس هو العلم بأن سيكون ولا بأن قد كان

فإن نفيت علمه بأن ستكون الموجودات قبل وجودها وعلمه بأن قد كانت بعد وجودها كان هذا أعظم عليك وإن جعلت ذلك هو نفس علمه بما يريد فعله كان جعلهم العلم بالشيء قبل كونه واحدا أقرب إلى العقل وأما قوله حدوث التغير في العلم عندما يتغير الموجود هو شرط في العلم المعلول عن الموجود وهو المحدث فيقال له هذا ضعيف لوجهين أحدهما أن ما ذكرته من الدليل لا يفرق الثاني أنه يلزم علم العبد بما يريد أن يفعله فإنه متقدم على المعلوم به الموجود وهو متغير فليس هو معلولا عن الموجود فتبين أن كونه سببا في الوجود أو تابعا له لا يمنع ما ذكر من التغير وعلم الرب تبارك وتعالى لا يجوز أن يكون مستفادا من شيء من الموجودات فإن علمه من لوازم ذاته فعلم العبد يفتقر إلى سبب يحدثه وإلى المعلوم الذي هو الرب تعالى أو بعض مخلوقاته وعلم الرب لازم له من جهة أن نفسه مستلزمة للعلم والمعلوم إما نفسه المقدسة وإما معلوماته التي علمها قبل خلقها وهذه المسألة مسألة تعلق صفاته بالمخلوقات بعد وجودها تعلق العلم والسمع والبصر ونحو ذلك هي مسألة كبيرة والناس متفقون على تجدد نسب وإضافات لا تقوم بذات الرب

وتنازعوا فيما يقوم بذات الرب وهذا كما تنازعوا في الاستواء ونحوه هل هو مفعول للرب يحدثه في المخلوقات من غير قيام أمر به أم

يقوم به أمر على القولين فالكلابية والمعتزلة ينفون أن يقوم بالرب شيء من ذلك وأكثر أهل الحديث وكثير من أهل الكلام يجوزون ذلك وأما النسب والإضافات فتتجدد باتفاقهم وابن عقيل يسمي هذه النسب والإضافات الأحوال ولعله سماها بذلك كما يسمي غيره كونه عالما وقادرا حالا معللة بالعلم والقدرة كما هي طريقة القاضي أبي بكر ومن وافقه كالقاضي أبي يعلى وابن عقيل وغيرهما وهؤلاء يقولون تبعا لأبي هاشم إن الحال لا موجودة ولا معدومة وكذلك هذه النسب والإضافات على قولهم أو أن يكون ابن عقيل شبه ذلك بالأحوال التي يثبتها أبو هاشم وجعلها لا موجودة ولا معدومة كذلك هذه النسب والإضافات ولأهل الحديث والتفسير والكلام وغيرهم من الكلام في هذه المسألة ما هو معروف ولهذا صار طائفة من أهل الكلام كهشام بن الحكم والجهم وأبي الحسين البصري والرازي وغيرهم إلى إثبات أمور متجددة والكلام على هذا متعلق بما ذكره الله في القرآن في غير موضع كقوله وما جعلنا القبلة التي كنت عليها إلا لنعلم من يتبع الرسول ممن ينقلب على عقبيه سورة البقرة 143

وقوله تعالى أم حسبتم أن تدخلوا الجنة ولما يعلم الله الذين جاهدوا منكم ويعلم الصابرين سورة آل عمران 142 وقوله وتلك الأيام نداولها بين الناس وليعلم الله الذين آمنوا ويتخذ منكم شهداء سورة آل عمران 140 وقوله أو لما أصابتكم مصيبة قد أصبتم مثليها قلتم أنى هذا قل هو من عند أنفسكم سورة آل عمران 165 إلى قوله فبإذن الله وليعلم المؤمنين وليعلم الذين نافقوا سورة آل عمران 165 166 الآية وقوله ثم بعثناهم لنعلم أي الحزبين أحصى لما لبثوا أمدا سورة الكهف 12 وقوله ولقد فتنا الذين من قبلهم فليعلمن الله الذين صدقوا وليعلمن الكاذبين إلى قوله وليعلمن الله الذين آمنوا وليعلمن المنافقين سورة العنكبوت 3 11 وغير ذلك في كتاب الله هذا مع اتفاق سلف الأمة وأئمتها على أن الله عالم بما سيكون قبل أن يكون وقد نص الأئمة عل أن من أنكر العلم القديم فهو كافر ومن هؤلاء غلاة القدرية الذين ينكرون علمه بأفعال العباد قبل أن يعملوها والقائلون بالبداء من الرافضة ونحوهم .

وإنما المسألة الدقيقة أنه عند وجود المسموع والمرئي والمعلوم إذا سمعه ورآه وعلمه موجودا فهل هذا عين ما كان موجودا قبل وجود ذلك أو هناك معنى زائد وأما قول من قال من الفلاسفة إنه لا يعلم إلا الكليات فهذا من أخبث الأقوال وشرها ولهذا لم يقل به أحد من طوائف الملة وهؤلاء شر من المنكرين للعلم القديم من القدرية وغيرهم وأما ما ذكره من أن الفلاسفة لا يقولون إنه لا يعلم الجزئيات بل يرون أنه لا

يعلمها بالعلم المحدث وإنكاره أن يكون المشاؤون من الفلاسفة ينكرون علمه بجزئيات العالم فهذا يدل على فرط تعصبه لهؤلاء الفلاسفة بالباطل وعدم معرفته بتحقيق مذهبهم فإنه دائما يتعصب لأرسطو صاحب التعاليم المنطقية والإلهية وكلامه في مسألة العلم معروف مذكور في كتابه ما بعد الطبيعة وقد ذكره بألفاظ أبو البركات صاحب المعتبر وغيره ورد عليه أبو البركات مع تعظيمه له

وأرسطو ينكر علم الرب بشيء من الحوادث مطلقا وكلامه في ذلك وحججه من أفسد الكلام كما سنذكره إن شاء الله ولكن ابن سينا وأمثاله زعموا أنه إنما يعلم الكليات والجزئيات يعلمها على وجه كلي وهؤلاء فروا من وقوع التغير في علمه وأما من قبل أرسطو من المشائين فلا ريب أن في كلامهم ما هو خير وأقرب إلى الأنبياء من كلام أرسطو ولهذا نقل عنهم أنهم كانوا يقولون بحدوث الأفلاك وأن أرسطو أول من قال بقدمها من المشائين وأما احتجاجه على إثبات علم الرب بالجزئيات بالإنذارات والمنامات فاستدلال ضعيف فإن ابن سينا وأمثاله يدعون أن ما يحصل للنفوس البشرية من العلم والإنذارات والمنامات إنما هو من فيض العقل الفعال والنفس الفلكية وإذا أرادوا أن يجمعوا بين الشريعة والفلسفة قالوا إن النفس الفلكية هي اللوح المحفوظ كما يوجد مثل ذلك في كلام أبي حامد في كتاب الإحياء والمضنون وغير ذلك من كتبه وكما يوجد في كلام من سلك سبيله من الشيوخ المتفلسفة المتصوفة يذكرون اللوح المحفوظ ومرادهم به النفس الفلكية ويدعون أن العارف قد يقرأ ما في اللوح المحفوظ ويعلم ما فيه ومن علم دين الإسلام الذي بعث الله به رسله علم أن هذا من أبعد الأمور عن دين الإسلام كما قد بسط في موضع آخر إذ تنزيهه هنا للفلاسفة المشائين عن أن يكون هذا كلامهم هو تعصب جسيم منه لهم

وهذا نظر سيء في نقل أقوال الناس وليس تحقيق هذا من غرضنا هنا والفلاسفة طوائف متفرقون لا يجمعهم قول ولا مذهب بل هم مختلفون أكثر من اختلاف فرق اليهود والنصارى والمجوس وكلام المشائين أن الإلهيات كلام قليل الفائدة وكثير منه بلا حجة والنقل المذكور موجود في كتب المتبعين لهم كابن سينا وأضرابه وقد نظرت فيما نقل عنهم من الأقوال في العلم فوجدتها عدة مقالات لكن من الناس من يحكي عنهم قولين أو ثلاثة ومن الناس من لا يحكي إلا قولا واحدا وقد وجدت أربعة مقالات منقولة عنهم صريحا في كتب متعددة فنقل طائفة عنهم كالشهرستاني وغيره في العلم ثلاث مقالات قالوا ذهب قدماء الفلاسفة إلى أنه عالم بذاته فقط ثم من ضرورة علمه بذاته

يلزم منه الموجودات وهي غير معلومة عنده أي لا صورة لها عنده على التفصيل والإجمال وذهب قوم منهم إلى أنه تعالى يعلم الكليات دون الجزئيات وذهب قوم إلى أنه يعلم الكلي والجزئي جميعا على وجه لايتطرق إلى علمه نقص وقصور

فهذا القول الثالث هو شبيه بالقول الذي اختاره ابن رشد وأما القول الثاني والأول فهما اللذان حكاهما الغزالي عن الفلاسفة قال منهم من قال لا يعلم إلا ذاته ومنهم من يسلم أنه يعلم غير ذاته قال وهو الذي اختاره ابن سينا فإنه زعم أنه يعلم الأشياء كلها بنوع كلي لا يدخل تحت الزمان ولا يعلم الجزئيات التي يوجب تجدد الإحاطة بها تغيرا في ذات العالم وذكر الغزالي أنهم اتفقوا على أنه لا يعلم الجزئيات المنقسمة بانقسام الزمان إلى الكائن وما كان ويكون قال فمن ذهب منهم إلى أنه لايعلم إلا نفسه لا يخفى فساد هذا من مذهبه ومن ذهب منهم إلى أنه يعلم غيره كما اختاره ابن سينا فقد زعم أنه يعلم الأشياء علما كليا لا يدخل تحت الزمان ولا يختلف بالماضي والمستقبل والآن ومع ذلك زعم أنه لا يعزب عن علمه مثقال ذرة في السماوات ولا في الأرض إلا أنه يعلم الجزئيات بنوع كلي قلت ولأبي البركات صاحب المعتبر مقالة في العلم رد فيها على أرسطو ونصر فيها أنه يعلم الكليات والجزئيات

وما ذكره ابن رشد عنهم من أنهم يرون أن العلم سبب الإنذار بالجزئيات فيقال أما الفلسفة الموجودة في كتب ابن سينا وأمثاله ففيها أن ذلك من العقل الفعال والنفس الفلكية وعندهم ذلك هو المنذر بذلك ويسمون ذلك اللوح المحفوظ ومن ذلك ينزل عندهم الوحي على الأنبياء ومن ذلك كلم موسى وكثير من المتصوفة الذين سلكوا مسلكهم قد دخل ذلك في كلامهم فإن كان فريق غير هؤلاء المتفلسفة يجعل ذلك من علم الله فلا ريب أن من جعل الله منذرا لعباده بالجزئيات لزم أن يكون عالما بها فإن الإعلان بالشيء فرع على العلم به وهذا ما يثبت القول الثالث المحكي عنهم وذكر أبو البركات في معتبره الأقوال الثلاثة قول من قال لا يعلم إلا ذاته وذكره عن أرسطو وذكر ألفاظه وابن رشد هو يعظم أرسطوا إلى الغاية وهو من أعظم الفلاسفة عنده فكيف ينفي هذا القول عنهم وذكر أبو البركات قول ابن سينا وذكر عنهم القول الثالث وهو أنه يعرف ذاته وسائر مخلوقاته في سائر الأوقات على إختلاف الحالات مما هو كائن وما هو آت وهذا القول ينزع إلى قولين أحدهما القول الذي اختاره ابن رشد الذي قربه من التغير ولم يجب عنه

والثاني التزام هذا اللازم وبيان أنه ليس بمحذور وهذا قد اختاره أبو البركات كما يختاره طوائف من

المتكلمين كأبي الحسين والرازي وغيرهما وكما هو معنى ما دل عليه الكتاب والسنة وذكره أئمة السنة فصارت الأقوال للفلاسفة في علم الله أربعة أقوال بل خمسة بل ستة بل سبعة وأكثر من ذلك القول الذي ذكره ابن سينا والقول الذي اختاره ابن رشد والقول الذي اختاره أبو البركات وهذان القولان هما القولان اللذان يقولهما نظار المسلمين وقول أرسطو وابن سينا فلا يمكن أن يقولهما مسلم ولهذا كان ذلك مما كفرهم به الغزالي وغيره فضلا عن أئمة المسلمين كمالك والشافعي وأحمد فإنهم كفروا غلاة القدرية الذين أنكروا علمه بالأفعال الجزئية قبل وجودها فكيف من أنكر علمه بالجزئيات كلها قبل وجودها وبعد وجودها وللسهروردي المقتول قول آخر سنحكيه بعد إن شاء الله وكذلك للطوسي قول قريب منه مضمونه أن العلم ليس صفة له بل هو نفس المعلومات قال أبو البركات فأما معرفته وعلمه فقد اختلف فيه كثير من العلماء من المحدثين والقدماء يعني علماء النظار من الفلاسفة لا يعنى به أتباع الأنبياء قال فقال قوم منهم إنه لا يعرف ولا يعلم سوى ذاته وصفاته التي له بذاته وقال آخرون بل يعرف ذاته وسائر مخلوقاته في

سائر الأوقات على اختلاف الحالات فيما هو كائن وفيما هو آت وقال آخرون بل يعرف ذاته بذاته والصفات الكلية من مخلوقاته والذات الدائمة الوجود من معلولاته ولا يعرف الجزئيات ولا يعلم الكليات الفاسدات المتغيرات المستحيلات ولا شيئا من الحوادث من الأفعال والذات قال واشتهر القول بين المتفلسفة من القدماء بالمذهب الأول أعني تنزيه الذات فقط وبين المحدثين القول الثالث وهو معرفة الكليات وضعفت بينهم حجج القائلين بمعرفة الجزئيات لتدقيق النظر وتقرير أصول لم تتحرر وافقهم عليها السامعون فألزمهم بتصديقهم من حيث لايشعرون قال ونحن الآن نقتص مذاهب الذين يقولون بأنه تعالى لا يعرف الجزئيات وحججهم ثم نشرع في اعتبارها والنظر فيها وفي مذهب القائلين بخلافها ونجري على العادة في توفية كل مذهب حجته

مما قيل ومما لم يقل حتى ينتهي النظر إلى الحجة التي لا مرد لها ولا حجة تبطلها فنعرف الحق فيها ثم قال الفصل الرابع عشر في شرح كلام من قال إن الله لا يحيط علما بالموجودات قال أرسطو طاليس ما هذه حكايته فيما بعد الطبيعة فأما على أي جهة هو المبدأ الأول ففيه صعوبة فإنه إن كان عقلا وهو لا يعقل كالعالم النائم فهذا محال وإن عقل

افترى عقله في الحقيقة لشيء غيره وليس جوهره معقوله لكن فيه قوة على ذلك وبحسب هذا لا يكون جوهرا فإن كان هذا الجوهر بهذه الصفة أعني أنه عقل فليس يخلو أن يكون عاقلا لذاته أو لشيء آخر فإن كان عاقلا لشيء آخر فلا يخلو أن يكون عقله دائما لشيء واحد أو لأشياء كثيرة فإن كان معقوله لأشياء كثيرة فمعقوله على هذا منفصل عنه فيكون كماله إذن لا في أن يعقل ذاته لكن في عقل شيء آخر أي شيء كان إلا أنه من المحال أن يكون كماله بعقل غيره إذ كان جوهرا في

الغاية من الإلهية والكرامة والعقل فلا يتغير والتغير فيه انتقال إلى الأنقص وهذا هو حركة ما فيكون هذا العقل ليس عقلا بالفعل لكن بالقوة وإذا كان هكذا فلا محالة أنه يلزمه الكلال والتعب في إيصال العقل للمعقولات ومن بعد فإنه يصير فاضلا بغيره كالعقل في المعقولات فيكون ذلك العقل في نفسه ناقصا ويكمل بمعقولاته وإذا كان هذا هكذا فيجب أن يهرب من هذا الاعتقاد وأن لا يبصر بعض الأشياء أفضل من أن يبصرها فكمال ذلك العقل إذ كان أفضل الكمالات يجب أن يكون بذاته لها فإنها أفضل الموجودات وأكملها وأشرف المعقولات وهذا يوجد هكذا دائما دون تعرف أو حس أو رأي أو فكر فهذا ظاهر جدا فإنه إن كان معقول هذا العقل غيره فإما أن يكون شيئا واحدا دائما أو يكون علمه بما يعلمه واحدا بعد آخر وهذه الأمور بالهيولى غير الصورة فأما في الأمور العقلية فطبيعة الأمر وكونه معقولا شيء واحد فليس العقل فيها شيئا غير المعقول

وبالجملة فجميع الأشياء العرية عن الهيولى فمعنى العقل والمعقول فيها واحد قلت وقد صنف أبو البركات مقالة في العلم ذكر فيها نحو ما ذكره في المعتبر وقال وهذا القول هو الذي نقل عن أرسطو طاليس في مقالة اللام من كتابه المعروف بما بعد الطبيعة وقد تداولته العقلاء وتصرفت فيه العقول وأكثر فيه المفسرون والغرض منه ظاهر وهو إجلال المبدأ الأول عن أن يكون له كمال بغيره فيكون بذاته ناقصا بالقياس إلى ذلك الكمال وتكون له غيرية بإدراك الأبصار وتغير بإدراك المتغيرات وتعب باتصال إدراكها وازدحامها وخروجه من القوة إلى الفعل فيفعلها قال وإذا كان هذا مفهوم الكلام قد لاح عن كثب فلا حاجة إلى التطويل وهذا قول إذا تتبع بطريقة النظر المحض لم يثبت له قدم فيه وساق كلامه عليه قال أبو البركات في المعتبر وقد كان أرسطو قال قبل هذا ما قصد به أن ينفى عنه أن تتجدد له الأحوال ويمنع به تغيره من حال إلى حال حتى يحكم بذلك في العلوم والمعارف قال وليس يمكن في العلة الأولى أن تنفعل وجميع هذه هي

حركات توجد بآخره بعد الحركة المكانية وجميع هذه هي بينة على هيئة على هذه الصفة ثم ذكر عبارة ابن سينا في هذه المسألة كما سنذكره وكلام أرسطو فيه أربعة أمور أحدها أن العلم بالغير يوجب كونه كاملا بغيره فأن لا يبصر بعض الأشياء أولى من أن يبصرها الثاني أن علمه بالمتغيرات يوجب تعبه وكلاله الثالث أن هذا نوع من الحركة يستلزم تقدم الحركة المكانية الرابع أن علمه الأشياء نوع حركة يوجب كثرة العلوم فيكون هو لها كالهيولى للصورة ومدار الحجج على أن العلم يوجب الكثرة والتغير والاستكمال بالمعلوم قال أبو البركات الفصل الخامس عشر في اعتبار الحجج المنقولة عن أرسطو طاليس أما قول أرسطو بأن تعقله للغير كمال يوجب له نقصا باعتبار لا كونه فيرد بأن يقال فيه على طريق الجدال الذي يلزمه الإذعان له وهو أن يقال إنك تعرفه مبدأ أولا وخالق

الكل فنقول في خلقه مثلما قلت في تعقله فإن قلت الخلق لزم عن ذاته قلنا والتعقل لزم عن ذاته وإن قلت إن ذلك يمنعه عنه حتى لا يجعل له به كمالا أعني كونه يعقل الأشياء قلنا فامنع هذا أيضا أعني كونه يخلق الأشياء حتى لا يكون له به كمال فبما لا يخلق لا يكون خالق المخلوقات ومبدأ أول لها كما أنه بما لا يعقل لا يكون عاقل المعقولات ولو بما لا يعقل واحدا منها مثلما لا يخلق واحدا منها فإن الذي لزم في علم المعلوم يلزم مثله في خلق المخلوقات أو إبداع المبدع فإنه بقياس لا وجوده عنه ليس بخالق ولا مبدع فإن لم يوجب هذا نقصا لم يوجب ذاك وإن أوجب ذاك فقد أوجب هذا وأجلاله عن ذلك كإجلاله عن هذا وقدرته عن هذا كقدرته على ذاك فلم نزهته عن ذاك ولم تنزهه عن هذا ولم خشيت عليه التعب في أن يعقل ولم تخشه عليه في أن يفعل

قال فهذا جواب كاف في رده على مذهب المجادلة قلت قوله على مذهب المجادلة يعني المعارضة والنقض التي تبطل حجة المستدل وتبين أنها فاسدة وإن لم يعلم حلها وذلك أن ما ذكره في العلم يلزم مثله بطريق الأولى في الفعل فإنه من المعلوم بصريح العقل أن كون الشيء مفعولا دون كونه معلوما فإن المفعولات دون الفاعل وليس كل معلوم دون العالم فالإنسان يعلم ما هو أكمل منه ولايفعل ما هو أكمل منه فالمفعول يجب أن يكون دون الفاعل ويجب أن يكون الفاعل أكمل من المفعول ولا يجب مثل ذلك في العالم والمعلوم بل يجوز أن يعلم العالم ما هو أكمل منه وما لا يفتقر إليه بوجه من الوجوه وأما مفعوله فهو مفتقر إليه فإذا لم يكن كون الأشياء مفعولة له مما يوجب نقصا له

وكمالا بها فأن لا يوجب كونها معلومة له نقصا له وكمالا بها بطريق الأولى إذ كونها مفعولة أنقص لها من كونها معلومة له فإذا كانت فاعليته لا تتم إلا بها ولم يكن ذلك نقصا فأن لا تكون عالميته التي لا يتم إلا بها نقصا بطريق الأولى وذلك من وجوه أحدها أن كونها مفعولة أنقص لها من كونها معلومة الثاني أن لزوم الفعل له أولى بأن يجعل نقصا من لزوم العلم له الثالث إن استلزام الفاعلية المفعول أولى من استلزام العالمية لوجود

المعلوم فإن العالم قد يعلم المعلوم معدوما ويعلمه ممتنعا ويعلمه قبل وجوده وأما الفعل فلا يكون إلا لما يوجد بالفعل لا لما يكون معدوما مع وجود الفعل وحينئذ فتوقف كونه فاعلا على وجودها أولى من توقف كونه عالما على وجودها الرابع أنه إذا قيل فعله لها لا يوجب احتياجه إليها بل هي المحتاجة إليه من كل وجه وكماله بفعله الذي هو من ذاته لا منها قيل وعلمه بها لا يوجب حاجته إليها بوجه بل العالم أغنى عن المعلوم من الفاعل إلى المفعول إذ لا يعقل في الشاهد فاعل إلا وهو محتاج إلى فعله بل ومفعوله ويوجد عالم لا يفتقر إلى معلوماته بل ولا إلى علمه بكثير من المعلومات وإن كان علمه بها صفة كمال وجوده أكمل منه وإذا قدر أن بعض الأفعال لايحتاج إليه بل هو صفة كمال قيل الفعل الاختياري لا يكون إلا بإرادة وحاجة الإنسان إلى وجود كل مراد مطلقا أعظم من حاجته إلى العلم بما يعلمه مطلقا وتعلق النفوس بمراداتها أعظم من تعلقها بمعلوماتها ولهذا يقول بعض الناس ويحكونه عن علي قيمة كل امرىء ما يحسن ولا يصح هذا عن علي ويقول أهل المعرفة قيمة كل امرىء ما يطلب فكمال النفوس ونقصها بمرادها أعظم من كمالها ونقصها بمعلومها بل نفس العلم بأي معلوم كان لا يوجب لها نقصا وأما إرادة بعض

الأشياء فيوجب لها نقصا فإذا كان فعله لكل ما في الوجود لا يوجب له نقصا فكيف يعلمه بذلك وإذا كان فعله لها لا يوجب كونه محتاجا إليها مستكملا بها فكيف يوجب ذلك علمه بها ونحن نعلم أن كون الفاعل لا يفعل بعض الأشياء أكمل من فعلها وأما كونه لا يعلمها فلا يعقل كونه نقصا إلا إذا اقترن بالعلم ما يذم لا أن نفس العلم يذم فإذا كان فعله لبعض الموجودات ليس أكمل من فعله لها كلها ولم يكن أن لا يفعلها أكمل من أن يفعلها فكيف يكون أن لا يبصرها أفضل من أن يبصرها وإذا قيل هو فاعل لبعضها بتوسط بعض قيل كيفما قدرت وجود الفعل ونفي كونه نقصا كان تقدير وجود العلم ونفي كونه نقصا أولى وأحرى فإن قلت فعله للمفعول الأول لازم لذاته وهلم جرا ولا يكون نقصا قيل إن

قدر أن هناك معلولا أول يلزمه فإن علمه بنفسه إذا كان يستلزم علمه بالمعلول الأول ولوازمه لم يكن نقصا بطريق الأولى وإذا قيل إن في التعقلات تعبا قيل من لم يتعب بالفعل فأن لايتعب بالعلم بطريق الأولى فكيف يعقل فاعل يفعل دائما ولا يتعب بالفعل فأن لا يتعب بالعلم بطريق الأولى فكيف يعقل فاعل يفعل دائما ولايتعب بالفعل ولكن يتعب

بعلمه بالمفعول مع كونه عقلا والعقل الذي هو العلم أولى به من الفعل وهم يعلمون وكل عاقل أن نفس الإنسان لا يتعب بالعلم كما يتعب بالفعل وكذلك بدنه إذا قدر فعل لا يكون استحالة وتغيرا فلأن يقدر علم به لا يكون استحالة وتغيرا بطريق الأولى وإذا قدر فعل لا يوجب حركة مكانية فالعلم به أن لا يوجب ذلك أولى وأحرى ففي الجملة كل ما توهم المتوهم أنه نقص في العلم مثل كونه استكمالا بالغير أو كونه تغيرا أو كونه متعبا يلزمه مثله في فعل ذلك لغير المعلوم بطريق الأولى وإذا كان الفعل لا نقص فيه بل هو كمال فكذلك للعلم وللغير المذكور هو مفعوله ومخلوقه الذي هو أبدعه فإذا قيل إن كماله به فليس كماله إلا بنفسه إذ هو المبدع له فلم تفتقر نفسه إلى غير نفسه ونحن نعقل أن ما هو غنى عنا علمنا به أكمل من أن لا نعلمه وإن كان غنيا عنا فلو قدر أن في الوجود ما ليس مفعولا له كان أن يعلمه أكمل من أن لا يعلمه فكيف إذا كان هو مفعوله وهل يقال إن من علم الأشياء بعلوم متجددة بل علمها بعد وجودها أنقص ممن لا يعلمها بحال فكيف يكون من لا يعلمها قبل وجودها وبعد وجودها ولو سمى مسم العلم بالمتغيرات تغيرا وحركة واستكمالات بالغير ومهما سماه من ذلك فإذا قيس من يعلم الأشياء إلى من لا يعلمها كان الأول أكمل بكل حال

ولهذا كان الإنسان القابل للعلم أكمل من الجماد وإن كان في علمه من التغير والحركة ما ليس في الجماد وأيضا فمن يكن حيا حساسا يقدر على الحركة أكمل ممن لا يكون كذلك وكلما كانت صفات الكمال أكمل كان الموصوف أكمل فإن الإنسان أكمل من الحيوان البهيم والحيوان أكمل من الجمال وإن قدر أن علمه وفعله مستلزم للحركة بل للحركة المكانية فهو أكمل ممن لا علم له ولا يتحرك بإرادته فالمتحرك بإرادته أكمل ممن لا يمكنه الحركة البتة هذا هو المعقول في الموجودات وكلما تدبر الإنسان ونظر في الأدلة المعقولة تبين له أن ما ذكره عن أرسطو من الحجج لنفي العلم من أفسد الحجج بل هي الغاية في الفساد وهي مبنية على مقدمتين إحجاهما أن العلم يستلزم أمورا والثانية أنه يجب نفي تلك الأمور لكونها نقصا وهذا باطل من وجوه منها المعارضة بما تقدم ومنها إن نفي العلم أعظم نقصا من تلك اللوازم فلو

قدر أنها تتضمن ما يسمونه نقصا لكان ما يتضمنه نفي العلم من النقص أعظم فلا يجوز التزام أعظم النقصين حذرا من أدناهما إذا قدر أن كلاهما قد جعله هؤلاء نقصا

ومنها أن ما ذكره من المقدمة الأولى اللزومية مما ينازعهم فيه كثير من الناس ومنها أن كون تلك اللوازم نقصا مما ينازع فيه كثير من الناس ومنها أنه يستفصل عن الحدود المذكورة في المقدمتين فإنها ألفاظ مجملة وحينئذ فلا بد من منع الملزوم أو انتفاء اللازم فإما أن لا يسلم ما ذكروه عن الملزوم وإما أن لا يسلم ما ذكروه من انتفاء اللازم ومنها بيان أن لوازم العلم كلها كمال لا نقص فيه بوجه من الوجوه ومنها أن ما ذكره مبني على وجوب ثبوت الكمال للرب تعالى وتنزيهه عن النقص وهذا حق كما قررناه في غير موضع وبينا أن الكمال الممكن وجوده الذي لا نقص فيه بوجه يجب إثباته لله تعالى وأن العلم من أعظم الكمالات الذي لا نقص فيه بوجه وقد وجد العلم في الوجود فثبوته له أولى من ثبوته لغيره وأن العلم من حيث هو علم لا يستلزم نقصا أصلا ولكن النفوس الظالمة إذا علمت بعض الأشياء فقد تستعين بالعلم على الظلم والنفوس الجاهلة به إذا عرفت بعض الحقائق فقد يضرها معرفة تلك الحقائق فيحصل الضرر لما في النفوس من الشر أما المقدس المنزه عن كل عيب فعلمه من تمام كماله وهو مما يحمد به ويثنى به عليه لا يستلزم الذم والنقص بوجه من الوجوه فكيف إذا علم وجود العالم وامتناع وجوده بدون العلم وامتناع كونه فاعلا لشيء إلا مع علمه به إلى غير ذلك من الدلائل البرهانية المثبتة لوجوب كونه تعالى عليما بكل شيء

لكن نحن في هذا المقام في إبطال شبه النفاة لا في بيان حجج المثبتين وما ذكره أبو البركات في المعارضة بالفعل في غاية الحسن فإن من لا يلزمه تعب ولا نقص في خلق المخلوقات فإن لا يلزمه ذلك في علمه بها أولى وأحرى وهذا مما يبين أن قول اليهود الذين وصفوه بالتعب لما خلق السماوات والأرض في ستة أيام وأنه استراح بعد ذلك أقرب إلى المعقول من قول أرسطو وأتباعه الذين يقولون لو كان عالما بهذا لتعب لكن هذه المعارضة مبنية على أنه علة فاعلة للعالم سواء قيل إنه فاعل له بالإرادة أو موجب له بذاته بلا إرادة وكونه مبدأ للعالم هو مما اتفق عليه الأمم من الأولين والآخرين ووافقهم على ذلك أئمة أتباع المشائين كابن سينا وأمثاله وأما أرسطو فليس في كلامه إلا أنه علة غائية بمعنى أن الفلك يتحرك للتشبه به ليس فيه أنه مبدع العالم وهذا وإن كان في غاية الجهل والكفر فكلامه في علمه مبني على هذا وإبطال

كلامه في العلم ممكن مع تقدير هذا الأصل الفاسد أيضا من وجوه فإن حقيقة قول أرسطو وأتباعه إن الرب ليس بخالق ولا عالم وأول ما أنزل الله على رسول الله اقرأ باسم ربك الذي خلق خلق الإنسان من علق اقرأ وربك الأكرم الذي علم بالقلم علم الإنسان ما لم يعلم سورة العلق 51

وكذلك قوله سبح اسم ربك الأعلى الذي خلق فسوى والذي قدر فهدى سورة الأعلى 31 وقول موسى لفرعون ربنا الذي أعطى كل شيء خلقه ثم هدى سورة طه 50 وأمثال ذلك وهؤلاء عندهم لم يخلق شيئا ولم يعلم احدا بل هو في نفسه ليس بعالم فكيف يعلم غيره ويهديه قال أبو البركات فأما الجواب النظري البرهاني فهو أن نقول ليس كماله بفعله بل فعله بكماله وعن كماله ومن فعله عقله فعقله عن كماله الذاتي الذي لا وجه لتصور النقص فيه ولا القول به فإن النقص في ذات المبدأ الأول غير متصور لأنه واحد والنقص إنما يتصور في موضع الزيادة والنقصان والزيادة والنقصان معا إنما هي من صفات الكثرة والغيرية حيث تتصور في الكثرة قلة وفي الزيادة نقصان كل واحد بقياس الآخر فاما حيث لا كثرة ولا غيرية بل وحدة محضة فلا يتصور نقص وكيف والنقص من الصفات الإضافية حيث يقال نقص كذا كما يقال زاد كذا فالنقص المتصور في الذات الأحدية أي نقص يكون ونقص ماذا

يكون وكيف يتصور لا أقول كيف يقال فإن القائل قد يقول ما لا يتصوره لكن العالم لا يعلم ما لا يتصوره إثباتا ولا نفيا فإن قيل إن النقص ها هنا متصور بقياس ذاته وهو أن لا يعقل كذا لولا كذا المعقول أي لا يعقل لولا المعقول قلنا إن الكمال الذي له ليس هو بأن يعقل كل موجود بل كونه بحيث يعقل كل موجود فإن كان المعقول موجودا عقله وإن فرض غير موجود لزمه فرض أن لا يعقله لا لأنه لا يعقله أي لا يقدر على عقله بل النقص من جانب العدم المفروض فكماله وقدرته له بذاته ويلزم عنهما ما له بالقياس إلى موجوداته فما كمل بإيجاد مخلوقاته بل وجدت مخلوقاته عن كماله وليس هذا القول في المبدأ الأول فقط بل وفينا أيضا فإنا لسنا نكمل بكل معقول بل إنما كمالنا بقدرتنا على أن نعقله وإنما نكمل بما نعقله بالفعل حيث نعقل بالفعل معقولات أشرف منا وذلك نوع آخر من الكمال فإن العقل له بذاته الكمال الذي هو قدرته على أن يعقل وله به أن يعقل وذلك أمر له من ذاته عقل بالفعل أم لم يعقل وله كمال عرضي إضافي اكتسابي بما يعقل معقولات هي أشرف

منه وذلك ليس للأول إذ ليس أشرف منه في الموجودات حتى يشرف ويكمل بعقله له وليس إذا ارتفع هذا عنه ارتفع ذاك فإن ذاك هو الأول و الذى بالذات أعني كونه بحيث يعقل وقدرته على أن يعقل فهو كماله الذاتي الذي به شرف وجل وعلا عما لا يعقل والآخر هو الثاني والذي بالعرض أعني كماله بمعقولاته وشرفه بها فإن كوننا بحيث نعقل ما نعقله شرف لنا وكمال بالقياس إلى ما ليس له ذلك وكثير من المعقولات التي نعقلها لا نشرف بها وليس الشرف الحاصل من الفعل هو الشرف الذي بالقدرة فإن الذي بالقدرة قبل الفعل ومعه وبعده والذي بالفعل يحصل مع الفعل وبه وبعده ولا يكون قبله فما شرف الله بمخلوقاته بل خلق بشرفه أعني ما خلق فشرف بل شرف فخلق وكذلك ما علم فكمل بل كمل فعلم قلت ملخص هذا أن الكمال هو الذي يجب له أزلا وأبدا وهو لازم لا يتجدد منه شيء وهو كونه بحيث يفعل ويعقل لا نفس وجود الفعل المعين والعلم المعين وهذا هو القدرة على الفعل والعقل وهذا له بذاته لا يتوقف على شيء من الموجودات ولهذا قال إن النقص غير متصور في الذات الواحدة فإن النقص يستلزم التعدد ولا تعدد هناك لكن قد يقال على هذا إنه وإن كان الذات واحدة فإذا كانت الصفات متعددة كالقدرة والعلم أمكن تقدير أحدهما دون الآخر فالكمال هو بوجود الجميع والنقص معقول بعدم بعض ذلك

لكن ما قاله لازم لمن ينفي الصفات من الجهمية والفلاسفة ويقدر ذاتا لا صفة لها أو وجودا مطلقا لا يختص بامر فهذا لايعقل فيه كمال ولا نقص وأرسطو من نفاة الصفات وقد قدر أنه يكمل تارة ولا يكمل أخرى وجعل أحد الأمرين أكمل له من الآخر وأصحاب أرسطو يقولون هذا إنما يمكن تقديره في الأمور الإضافية والسلبية فيقال لهم أما الإضافات فإنها تتجدد عندكم فإن قلتم إنها كمال لزم أن يتجدد له الكمال وهو خلاف أصلكم وإن قلتم ليست بكمال بطل تقدير الكمال لامتناع تقدير النقصان ولكن قد يقال تقدير النقصان في الواحد المسلوب الصفات غير متصور كما قال أبو البركات لكن يمكن تقدير كمال منتظر ونفيه وهو الذي نفاه أرسطو وأبو البركات جعل الكمال في نفس القدرة اللازمة له لا فيما ينتظر لكن أبو البركات من مثبتة الصفات فما ذكره وهو أن عدم إمكان النقص في الواحد من كل وجه تقريرا لامتناع النقص عنه وامتناعه بوجه كماله فيكون فعله عن كماله ويقال يمكن الجواب عن شبهة أرسطو من وجوه أخر غير ما ذكره أبو البركات أحدها أن يقال العلم لازم لذاته أزلا وأبدا ليس شيئا متجددا فلا يحتاج أن يقال كماله في أن يقدر على العقل كما قال أبو البركات

بل نفس العقل الذي هو العلم في لغة المسلمين أمر لازم لذاته كما قال أبو البركات في القدرة وحينئذ فليس كماله بغيره بل بعلمه الذي هو من لوازم ذاته الذي لم يزل ولا يزال كما أن كماله بقدرته كذلك وكون العلم متعلقا بغيره مثل كون القدرة متعلقة بغيره وكما أن القدرة صفة كمال لا يقدح فيها أنه لابد لها من مقدور فالعلم كذلك وأولى لأنه يتعلق بنفسه ويتعلق بغيره والقدرة لا تكون قدرة إلا على غيره الوجه الثاني أن ما ذكرناه من أن الأعيان الذين يتعلق بهم العلم والقدرة هم مخلوقاته الذين لم يشركه أحد في خلقهم وهم كلهم محتاجون إليه لا إلى غيره فما في الوجود إلا نفسه ومخلوقاته التي لا وجود لها إلا بنفسه فلم يكن تعلق صفاته بمخلوقاته بأعظم من تعلق ذاته بهم وكما أن تعلق ذاته بهم هو من كماله لا من نقصه فتعلق علمه وقدرته بهم كذلك ومعلوم أن وجود ذاته دون لوازم ذاته ممتنع باتفاق العقلاء فيمتنع عند المسلمين وجوده بدون علمه وقدرته وجماهير المسلمين يقولون إن إرادته من لوازم ذاته سواء قالوا إنها واحدة بالعين أو متعددة وإذا كانت إرادته من لوازم ذاته فيمتنع وجوده بدون وجود مراداته التي هي مخلوقاته فإنه ما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن والمتفلسفة يقولون إن وجوده بدون وجود معلولاته ممتنع ومع هذا

فلم يكن كونه ملزوما لغيره نقصا فكيف يكون كون علمه ملزوما للمعلوم نقصا مع أنه هو خالق المعلومات الوجه الثالث جواب من يقول إنه يعلم الأشياء كلها بعلم قديم أزلي وأنه لا يتجدد عند تجدد المعلومات إلا تعلق العلم بها كما يقول ذلك كثير من أهل الكلام ومن اتبعهم من الفقهاء فهؤلاء يقولون إن العلم لا يقف على شيء أصلا بل هو حاصل أزلا وأبدا على وجه واحد الوجه الرابع جواب من يقول إنه يعلم الشيء موجودا بعد أن علمه معدوما وأن هذا الثاني فيه زيادة على الأول فهؤلاء يقولون لم يحصل المعلوم والعلم الثاني إلا بقدرته ومشيئته فما استفاد شيئا من غيره ولا كمل بغير نفسه ويقولون إن ما لا يكون إلا بمشيئته وقدرته يمتنع وجوده في الأزل ووجوده بقدرته ومشيئته أكمل من عدم وجوده فوجوده على هذه الحال هو غاية الكمال وعدم هذا الكمال هو النقص الذي يجب تنزيهه عنه فإنه كمال ممكن الوجود لا نقص فيه وكل ما كان كذلك كان واجبا له إذ لو لم يكن واجبا له لكان إما ممتنعا وهو خلاف الفرض أو ممكنا وحينئذ فالمقتضى له هو ذاته بلوازمها وقد وجد ذلك فيجب وجوده وإلا فيكون ممتنعا وهو خلاف الفرض وبهذين الجوابين يزول ما يقدح به في كلام أبي البركات حيث جعل العقل بالفعل ليس كمالا وإنما الكمال في القدرة عليه ولم يجعل الكمال إلا في عقل

الأفضل لا الأدنى فإن هذا مما نازع فيه ويقال ما كان كمالا إذا كان بالقوة فهو إذا صار بالفعل أكمل

وأكمل فكيف تكون القدرة على الفعل والعقل للأشياء الخسيسة كمالا ولا يكون خروج القوة إلى الفعل ونفس فعلها وعقلها كمالا ولكن يقال ما كان يمتنع وجوده أزليا ولا يمكن أن يوجد إلا حادثا ليس الكمال إلا في إحداثه لا في فعله في الأزل وإذا قدر أن علمه موجود لا يمكن تحققه إلا بعد وجوده كان أن يعلم موجودا بعد وجوده أكمل من أن لا يعلم موجودا وإن علم أنه سيوجد وأما قول أبي البركات ما كمل بفعله وعقله بل فعل وعقل بكماله فهو صحيح إذا أريد بالكمال ما هو أزلي للذات لا يمكن تجدد شيء من أفراده كما لا يتجد نوعه وأما إذا أريد بالكمال ما يتضمن جميع ما يمكن وجوده من الكمال على الوجه الذي يمكن فيقال كماله بنفسه وذاته ونفسه تتضمن ما يقوم به من صفاته وأفعاله فلم يكمل بشيء مباين له وما كان داخلا في مسمى اسمه فليس هو مباينا له ولا يطلق القول عليه بأنه مغاير له وحينئذ فكماله بذلك مثل كماله بذاته وصفاته اللازمة وما كان حدوثه حيث تقتضي الحكمة حدوثه على الوجه الممكن فهو كمال في ذلك الوقت لا كمال في غيره وذلك إنما حصل بنفسه ولها لم يحصل بغيره ولا لغيره وعلى هذا فإذا قيل لو عقل لكمل به

يقال إن أردت بقولك كمل به أن ذلك بغير أعطاه الكمال فذلك باطل وإن أردت أنه لولا ذلك الغير لما وجد العلم به فيقال نعم وهذا لايضر لوجوه أحدها أنه هو الذي أوجد ذلك الغير وبقدرته ومشيئته وجد هو ولوازمه فلم يكن ما حصل له حاصلا إلا به وحده الثاني أنه لو قدر موجودا بغيره لكان أن يعلمه أكمل من أن لا يعلمه الثالث إذا كان العلم بالغير مشروطا بالغير ولولا الغير لما حصل والغير حاصل على التقديرين علم أو لم يعلم فوجود الغير مع فوت الكمال الذي يمكن معه هو النقص إذ النقص هو فوت ما يمكن وجوده لا ما لا يمكن والعلم صفة كمال والعلم بكل شيء ممكن فوجود هذا كمال وعدمه نقص قال أبو البركات فأما القول بإيجاب الغيرية فيه بإدراك الأغيار والكثرة بكثرة المدركات فجوابه المحقق أنه لا يتكثر بذلك تكثرا في ذاته بل في إضافاته ومناسباته وتلك مما لا تعيد الكثرة على هويته وذاته ولا الوحدة التي أوجبت له وجوب وجوده بذاته ومبدئيته الأولى التي بها عرفناه وبحسبها أوجبنا له ما اوجبنا وسلبنا عنه

ما سلبنا هي وحدة مدركاته ونسبته وإضافاته بل إنما هي وحدة حقيقته وذاته وهويته ولا تعتقدن أن الوحدة المقولة في صفات واجب الوجود بذاته قيلت على طريق التنزيه بل لزمت بالبرهان على مبدئيته الأولى ووجوب وجوده بذاته والذي لزم عن ذلك لم يلزم إلا في حقيقته وذاته لا في مدركاته ومضافاته فأما أن يتغير بإدراك المتغيرات فذلك أمر إضافي لا معنى في نفس الذات وذلك مما لم تبطله الحجة ولم يمنعه برهان ونفيه من طريق التنزيه والإجلال لا وجه له بل التنزيه من هذا التنزيه والإجلال من هذا الإجلال أولى قلت أرسطو إنما اعتمد على نفي التغير إذا علم شيئا بعد شيء فأما كثرة المعلومات مع قدم العلم فلم يتعرض له وكأنه عنده غير ممكن قال أبو البركات فأما الذي قيل في منع التغير مطلقا حتى يمنع التغير في المعارف والعلوم فهو غير لازم في التغير مطلقا بل هو غير لازم ألبتة وإن لزم كان لزومه في بعض تغيرات الأجسام مثل الحرارة والبرودة في بعض الأوقات لا في كل حال ووقت ولا يلزم مثل ذلك في النفوس التي تخصها المعرفة والعلم دون الأجسام فإنه يقول إن

كل تغير وانفعال فإنه يلزم أن يتحرك قبل ذلك المتغير حركة مكانية قال أبو البركات وهذا محال فإن النفوس تتجدد لها المعارف والعلوم من غير أن تتحرك في المكان على رأيه فإنه لا يعتقد فيها أنها تكون في مكان ألبتة فكيف أن تتحرك فيه وإنما ذلك للأجسام في بعض الذوات والأحوال كالتسخن والتبرد ولا يلزم فيها أبدا فإن الحجر الكبير يسخن ولا يصعد ويبرد ولا يهبط بل ولا يتحرك من مكانه وإنما ذلك مما يصعد بالبخار من الماء ويدخن من الأرض من الأجزاء التي هي كالهباء دون غيرها من الأحجار الكبار الصلبة التي تحمى حتى تصير بحيث تحرق وهي في مكانها لا تتحرك والماء يسخن سخونة كثيرة وهو في مكانه لا يتبخر وإنما تتبخر منه بعض الأجزاء ثم تكون الحركة المكانية بعد الاستحالة لا قبلها كما قال إن جميع هذه هي حركات توجد بأخرة بعد الحركة المكانية

وفيما عدا ذلك فقد يسود الجسم ويبيض وهو في مكانه لم يتحرك ولا يتحرك قبل الاستحالة ولا بعدها فما لزم هذا في كل جسم بل في بعض الأجسام ولا في كل حال ووقت بل في بعض الأحوال والأوقات ولا كان ذلك على طريق التقدم كما قال بل على طريق التبع ولو لزم في التغيرات الجسمانية لما لزم في التغيرات النفسانية ولو لزم في التغيرات النفسانية أيضا لما لزم انتقال الحكم فيه إلى التغيرات في المعارف والعلوم والعزائم والإرادات فالحكم الجزئي لا يلزم كليا ولا يتعدى من البعض إلى البعض وإلا لكانت الأشياء كلها على حال واحدة

وهو قدم هذا على كلامه في العلم حتى يجري عليه الحكم في المعرفة والعلم فاعتبر بهذا فإن استقصى لهذا القول البحث أمكن أن يرجع إلى أصل ويصحح على وجه لكنه مع ذلك لا ينتصر به القول الذي أبطلوا به معرفة الله وعلمه بالحوادث فأما الأصل الذي يرجع إليه باستقصاء النظر في التأويل له فهو أن يقال إن الشيء إذا تسخن بعد برده أو تبرد بعد سخونة وتبيض

بعد سواد وتسود بعد بياض بسبب يقرب منه بعد بعد يؤثر فيه ذلك إما بحركته إلى السبب وإما بحركة السبب إليه فإن الماء يسخن بعدما كان باردا بحرارة النار مثلا التي يقرب منها إما بحركة النار إليه أو بحركته هو إليها كذلك المبيض بعد اسوداده يتحرك إلى المسود أو يتحرك المسود إليه فتتقدم الحركة المكانية بهذا البيان سائر الحركات وتتقدم الدورية المستمرة الدائمة على المستقيمة المنقطعة ذات البداية والنهاية المحدودتين فهكذا يصح أن يقال تتقدم الحركة الدورية على سائر الحركات والتغيرات فيصح ذلك في الأجسام الداخلة تحت الكون والفساد بالتغيرات المحدودة في التكيفيات المبصرة والملموسة والاشكال والمقادير وما يتبعها ويتعلق بها فأما في النفوس والعقول وفي الله تعالى فلا يلزم شيء من ذلك بهذا البيان قال واعجب من هذا قوله بأنه يتعب حيث قال وإذا كان هذا هكذا لا محالة إنه يلزمه الكلال والتعب من اتصال المعقولات وهو القائل في [كتاب] السماء انها لا تتعب بدوام حركتها

المتصلة لأن طبعها لا يخالف إرادتها فجعل علة التعب هناك مخالفة الطبيعة للإرادة وها هنا كثرة الأفعال واتصالها وكثرة الخروج من القوة الى الفعل والقوة قوتان إستعداد وقدرة والاستعداد إذا كمل بالخروج الى الفعل صار قدرة ثم عن القدرة تصدر الأفعال والتي بمعنى الاستعداد نقص يفتقر الى كمال والأخرى كمال تصدر عنه الأفعال فهذه القوة من قبيل القدرة الدائمة القارة على حد لا ينقص ولا يزيد وليست بمعنى الاستعداد الذي يخرج الى كمال ولو كانت من هذا القبيل لما جاز ان يحكم عليها بالتعب والكلال بل باللذة والكمال فإن ما بالقوة يشتاق الى كماله الذي بالعفل ومن قبله تكون اللذة والسعادة والكلال والتعب إنما يعرضان لنا لا من جهة اتصال أفعالنا ولا من جهة ازدحامها بل من جهة تحريك أعضائنا وأرواحنا بتقلبنا وتفكرنا حركة تخالف مقتضى الطبيعة التي في جواهرنا كما نفاه عن السماء وليس ذلك من جهة الخلاف فإن القوى المتقاومة قد تتقاوم مدة

فلا يعرض لها تعب كما لو فرضت مغناطيس علق حديدا زمانا [فإنه] لا يتعب ولا تضعف تلك القوة الجاذبة ولا يبطل ذلك التعلق ما لم يتجدد أمر من خارج بل لأن الحركة تحل جوهر الروح منا أعنى من أعضائنا لتركيبها من لطيف وكثيف واللطيف عرضة للإنحلال والحركة تسبب ذلك له فإذا انحلت الروح التي بها تعلق القوة المحركة ضعفت القوة المحركة فينا وعجزت فيها تعبا وكلالا وذلك إنما ارتفع عن السماء لارتفاع التركيب والانحلال لا لأن الطبيعة لا تضاد الإرادة فيها أو تضادها فإن ذلك هو سبب بعيد للتعب والكلال والقريب هو ما ذكرناه فإذا ارتفع عن السماء لذلك فلم بالحرى ان يرتفع عن سماء السماء وبسيط البسائط الوحداني الذات قال فأما قوله فان لا يبصر بعض الاشياء افضل من ان يبصرها فهو اشبه ما قاله من الحجج وأقربها الى التروج والقبول قبل التأمل وإنما ذلك يكون بالقياس إلينا على ضيق وسعنا وزماننا فيصح ان [يقال إن] اشتغالنا بإبصار الافضل أولى منه بالأخس فأما إذا

كان الوسع بحيث لا يشغل فيه إدراك الاخس ولا يعوق عن ادراك الافضل فلا ثم هذا الخسيس إنما هو خسيس بالقياس إلينا أيضا وفي أشياء مباينة لطباعنا منافرة لحواسنا لا على الاطلاق وبالقياس ! الى كل خساس فإن طعم العذرة في فم الخنزير كطعم العسل في فم الانسان وإذا نظرت الى الكل لم تجد فيه خسيسا تعر معرفته أو يضر علمه أو يكون لا إدراكه أولى من إدراكه لا في الروحانيات ولا في الحسمانيات ! لا في السماويات ولا في الارضيات كيف وما في الارض وتحت السماء ليس غير الاستقصات الكائنة وما يتولد عنها بامتزاجها وليس في المتزج منها سواها إلا قوى سماوية وما منها ما يضر إدراكه أو تعر معرفته اللهم الا لشخص ينافيه ويضاده لا على الاطلاق ومن علا عن المضادة والمباينة فلا يكون ذلك بالقياس إليه مكروها فالله تعالى وملائكته أجل من ان ينالهم الاذى بضد أو مباين من

لون أو طعم أو رائحة فكيف وما في الوجود الا ما صدر عنه تعالى ومما عنه وهو عنه بالحقيقة فما لا يأنف منه ان يخلقه ويوجده لا يأنف منه ان يدركه وما لم يعره في ان فعله لا يعره في ان علمه ولا له كيفية تناسبه من لون او طعم او رائحة فيؤثرها وأخرى تباينه فيكرها فلم نتفع الآن بالقضية المشنعة أعنى القائلة فأن لا يبصر بعض الاشياء أفضل من أن يبصرها ثم الابصار ان كان عن عجز وضيق وسع فليس بأفضل من الابصار وان كان من نوع الالتفات والتقزز فذلك من المنافي والمؤذى وقد قلنا فيه قال وأما قوله فكمال ذلك العقل اذ كان افضل الكمالات

يجب ان يكون بذاته فإنها افضل الموجودات واكملها واشرف المعقولات فقول صادق صحيح على الوجه الذى قلناه لا على الوجه

الذى يقصده من ان كماله بفعله الذى هو بعقل ذاته اذ قد سلم ان ذاته في غاية الكمال والشرف والجلال فليس كمالها بفعل من الافعال لا بعقل ذاتها و لا بعقل غيرها بل تعلقها لذاتها فعل شريف كامل صدر عن شرف الذات وكمالها فكان كمال الفعل لكمال الذات لا كمال الذات لكمال الفعل وقد سبق هذا قال واما قوله وهذا يوجد هكذا دائما من دون تعرف او حس او راى او تفكر فهذا ظاهر جدا فإن الإدراك والتعقل التام للأمر القديم الدائم من العاقل التام القديم الدائم تام قديم دائم لا محالة وقوله فإنه ان كان معقول هذا العقل غيره فإما ان يكون شيئا واحد (دائما) واما ان يكون علمه بما يعلمه واحد بعد آخر فجوابه (انه) يعقل ذاته ويعقل غيره فيعقل الدائمات دائما ويعقل المتجددات عقلا قديما دائما من حيث قدمها النوعى والمادى والذى من جهة العلل الفاعلية والغائية فتعلقها في تغيرها على وفق تغيرها و لا يكون ذلك التغير فيه بل فيها وهو يعلقها كلها على ما هى عليه كما نعقل نحن بعضها فنعلم عينها وانها ستكون ومساوقتها وانها

كائنة ومعدومها بعد كونه وانه كان لا يضيق وسعه عن ذلك و لا يتغير به ولا ينتقص ولا يكمل بل هوى له كما يشاء وعلى وفق قدرته وإرادته في خلقه لا يمتنع ذلك بحجة لا من جهة التعجيز لأنه مردود بدليل الخلق فقدرته على الخلق دليل قدرته على العلم إذ هو خالق الكل والخلق أكبر في القدرة من العلم وإذا لم يصح التعجيز في الخلق فهو بأن لا يصح في العلم أولى وأحرى وكيف وأكثرهم يقولون ان علم الله هو قدرته وقدرته وسعت كل شيء خلقا فلا عجب ان يسع كل شيء علما ولا بدليل التنزيه فإنه لا تعره ولا تضره معرفته بشيء من خلقه ولا ضد له فيه ولا مباين وليس به كماله بل هو بكماله على كل ما قيل هذا مع أن في الجواب مساعدة ما والا فلو فرضنا أن له به كمالا على ما قيل لم يكن له في ذلك نقص لأن الكل منه وعنه وكماله بما منه وعنه فهو كماله بذاته في الحقيقة والقول بأنه لولا أشياء غيره لم يكن بحال كذا من الكمال إنما كان يكون له وجه لو كانت تلك الامور ليست منه وعنه فأما وهي منه فلا يضر لأنه كأنه قال لولاه أعنى لولا ذاته لم يكن بحال كذا لأن

الرفع في الفرض إنما يقع من جهة العلة الاولى التي لا يرتفع المعلول الا بارتفاعها قلت فهذا من كلام أبي البركات على قول ارسطو وهو أقرب الى تحرير النقل وجودة البحث في هذا الباب من ابن رشد

وابن رشد أقرب الى جودة القول في ذلك من ابن سينا مع غلوه في تعظيم ارسطو وشيعته .