

المملكة العربية السعودية
وزارة التعليم العالي
جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية



ذُرَّةُ تَعَاظِرِ الْعُقَا وَالنَّبْلِ

لِابْنِ تَيْمِيَّةَ
أبي العباس تقي الدين أحمد بن عبد الحليم

تحقيق
الدكتور محمد رشاد سالم

طبع على نفقة
خادم الحرمين الشريفين الملك فهد بن عبد العزيز
وفقه الله

الطبعة الثانية
بمناسبة افتتاح المدينة الجامعية

الجزء الثالث

١٤١١ هـ - ١٩٩١ م

أشرفت على طباعته ونشره إدارة الثقافة والنشر بالجامعة

قال^(١) الرازي^(٢) : « البرهان الثاني^(٣) : كل جسم متناهي
القدر ، وكل متناهي القدر محدث . وقرر الثانية بأن « متناهي
القدر^(٤) يجوز كونه^(٥) أزيد وأنقص فاخصاصه به^(٦) دونها مرجح
مختار ، وإلا فقد ترجح الممكن لا عن المرجح^(٧) . وفعل المختار
محدث^(٨) . »

قال الأرموي^(٩) : « ولقائل أن يمنع لزوم الترجيح لا المرجح^(١٠) . »

قلت^(١١) : مضمونه أنه يقول : لا نسلم أنه إذا لم يكن المرجح
للقدر مختاراً لزم الترجيح بلا مرجح ، بل قد يكون أمراً مستلزماً للقدر ؛

(٥) الرقم الكبير ٣ يشير إلى الجزء الثالث من طبعة بولاق (ق) والرقم الصغير يشير إلى صفحات ذلك
الجزء .

(١) على هامش : مختصره تعارض العقل والنقل للهكاري = ه ، أمام هذا الموضع مايلي : « ومن هنا
بخط مغري صحيح ، وبخط آخر هو أكثره يشابه خط الشيخ شمس الدين بن قيم الجوزية والغالب على الظن أنه
خطه ، وثم وريقات وتخريجات على الهوامش كثيرة بخط الشيخ تقي الدين بن تيمية نفسه رضى الله عنه . »
(٢) نقل ابن تيمية كلام الرازي من كتاب « لباب الأربعين في أصول الدين » لأبي التناء الأرموي كما
بينت في الجزء الثاني . والكلام التالي في لباب الأربعين ، ظ ١١ (نسخة رقم ٢٠١ توحيد مصورة بمعهد
المخطوطات بالجامعة العربية) .

(٣) الثاني : ساقطة من (س) .

(٤) عبارة لباب الأربعين (ص ١٢) : « وأما الثاني فلأن كل متناهي القدر . . . الخ . »

(٥) لباب الأربعين : يجوز عقلا كونه .

(٦) لباب الأربعين : واخصاصه به .

(٧) لباب الأربعين : لا مرجح .

(٨) عبارة « وفعل المختار محدث » : ليست في « لباب الأربعين » .

(٩) كلام الأرموي التالي ساقط من نسخة « لباب الأربعين » إذ أنه يقول بعد عبارة . . « الممكن لا

مرجح » . . البرهان الثالث . . الخ .

(١٠) س : المرجح ، وهو تحريف .

(١١) هـ : قال ابن تيمية قلت . وهذا هو المعتاد في نسخة (هـ) كما بينت من قبل .

فإن المرجح أعم من أن^(١) يكون مختاراً أو غير مختار . فإذا قَدَّرَ المرجح أمراً مستلزماً لذلك القدر إما أمر قائم به أو أمر منفصل عنه حصل المرجح للقدر . وسيأتي إن شاء الله تعالى تمام الكلام على هذا إذا ذكرنا اعتراضات الآمدي على هذا .

[قال الرازي]^(٢) : « البرهان الثالث : لو كان الجسم أزلياً لكان في الأزل محتصاً بجزء معين ؛ لأن كل موجود مشار إليه حساً بأنه هنا أو هناك يجب كونه كذلك ، والأزلي يمتنع زواله لما تقدم ، فامتنعت الحركة عليه ، وقد ثبت جوازها . »

البرهان الثالث للرازي .

معارضة الأرموي له .

قال الأرموي^(٣) : « ولقائل أن يقول : معنى الأزلي الدائم لا إلى أول ، فيكون معنى قولنا : لو كان الجسم أزلياً لكان في الأزل محتصاً بجزء معين ، أنه لو كان الجسم / دائماً لا إلى أول لكان حصوله في حيز واحد معين دائماً ، وهو معنى السكون . وهذا ممنوع ، بل دائماً يكون حصوله في موضع معين إما عينا وإما على البدل^(٤) : أي يكون في كل وقت في حيز معين غير الذي كان حاصلًا فيه قبله . » انتهى^(٥) .

٣/٣

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

علق ابن تيمية .

(١) أن : ساقطة من (س) .

(٢) قال الرازي : زيادة في (هـ) . والكلام التالي في لباب الأربعين ص ١٢ .

(٣) بعد ملخص كلام الرازي السابق مباشرة ، ص ١٢ .

(٤) لباب الأربعين : أو على البدل .

(٥) انتهى : كذا في (م) ، (ق) وفي (س) رمز بحرف (هـ) .

يوضح هذا : أن هذا الحكم لازم للجسم ، سواء قدر أزلها أو محدثا ؛ فإن الجسم المحدث لا بد له من حيز أيضا ، مع إمكان انتقاله عنه .

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

قيل : ليس الحيز أمراً وجودياً ، بل هو تقدير المكان . ولو قدر أنه وجودي فكونه فيه نسبة وإضافة ليس أمراً وجودياً أزلها ^(١) .

وأيضاً فيقال : مضمون هذا الكلام : لو كان أزلها للزم أن يكون ساكناً لا يتحرك عن حيزه ؛ لأن الموجود الأزل لا يزول .

فيقال : إن لم يكن السكون وجودياً بطل الدليل . وإن كان وجودياً فأنت لم تقم دليلاً على إمكان زوال السكون الوجودي / الأزل . وإنما ٤/٣ أقت الحجة على أن جنس الجسم يقبل الحركة . ومعلوم أنه إذا كان كل جسم يقبل الحركة وغيرها من الصفات كالطعم واللون والقدرة والعلم وغير ذلك ، ثم قدر أن في هذه الصفات الوجودية ماهو أزل قديم لوجب قدم ما يوجب لم يلزم إمكان زوال هذه الصفة التي وجب قدم ما يوجبها . فإن ما وجب قدم موجه وجب قدمه . وامتنع حدوثه ^(٢) ضرورة .

فإن قيل : نحن نشاهد حركة الفلك ؛ فامتنع أن يقال : لم يزل

ساكناً .

(١) س : ليست أمراً موجوداً أزلها .

(٢) س : وامتنع علمه .

قيل : أولاً: ليس الكلام في حدوث الفلك بعينه ، بل في حدوث كل جسم ، فإذا قدر جسم أزلى ساكن غير الفلك لم يكن فيما ذكره ولا في حركة الفلك دليل على حدوثه ، لاسيما عند من يقول القديم الأزلى الخالق [جسم] ^(١) لم يزل ساكناً ، كما يقوله كثير من النظائر من الهشامية ^(٢) والكرامية وغيرهم .

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

٥/٣ وقد سبق الآمدى إلى هذا الاعتراض ؛ فإنه قال في / الاعتراض على المقدمة الأولى : « الأزل ليس هو عبارة عن زمان مخصوص ووقت مقدر حتى يقال بحصول الجسم في الحيز فيه ، بل الأزل لا معنى له غير كون الشيء لا أول له ، والأزل على هذا يكون صادقاً على ذلك الشيء في كل وقت يفرض كون ذلك الشيء فيه . فقول القائل : « الجسم في الأزل موصوف ^(٣) بكذا » أى في حالة كونه متصفاً بالأزلية . وما من وقت يفرض ^(٤) ذلك الجسم فيه إلا وهو موصوف بالأزلية . وأى وقت قدر حصول ذلك الجسم فيه وهو في حيز معين لم

(١) جسم : زيادة في (س) ، (ق) ، وساقطة من (م) .

(٢) ق ، م : الهاشمية .

(٣) س : موصوفاً ، وهو خطأ .

(٤) م : يفرض .

يلزم أن يكون حصوله في ذلك الحيز المعين أزليا ؛ لأن نسبة حصوله في ذلك الحيز المعين كنسبة حصوله في ذلك الوقت المعين . وما لزم من كون الجسم الأزلي لا يخلو عن وقت معين أن يكون كونه في الوقت المعين أزليا ^(١) ، فكذلك الحصول في الحيز المعين . قال : « وفيه دقة مع ظهوره » .

قلت : ويوضح فساد هذه الحجة أن قوله ^(٢) : « كل ^(٣) جسم يجب اختصاصه بجزء معين ^(٤) » ؛ لأن كل موجود مشار إليه حسا بأنه هنا أو هناك يجب كونه كذلك « يجب عنه بأن يقال : أتريد به أنه يجب اختصاصه بجزء معين مطلقا ، أو يجب اختصاصه بجزء معين حين الإشارة إليه ؟ أما الأول فباطل ؛ فليس كل مشار إليه إشارة حسية يجب اختصاصه دائما بجزء معين ؛ فإنه مامن جسم إلا وهو يقبل / الإشارة ^{٦/٣} الحسية ، مع العلم بأننا نشاهد كثيراً من الأجسام تتحول عن أحيائها وأمكنتها .

فإن قال : « بل يجب أن يكون حين الإشارة إليه له حيز معين » فهذا حق ، لكن الإشارة إليه ممكنة في كل وقت ؛ فالاختصاص بمعين يجب أن يكون في كل وقت . أما كونه في كل الأوقات لا يكون إلا في ذلك المعين لا في غيره فلا ، والأزلي : هو الذي لم يزل ؛ فليس بعض الأوقات أخص به من بعض حتى يقال : يكون في ذلك الوقت

(١) س ، ق : أزلي ، وهو خطأ .

(٢) وهو الذي سبق وروده ، ص ٤ .

(٣) هـ : وكل .

(٤) في النص الذي سبق وروده : لو كان الجسم أزليا لكان في الأزلي مختصا بجزء معين .

المعين في حيز معين ، بل يجوز أن يكون في وقت في هذا الحيز وفي وقت آخر في حيز آخر . وتمام ذلك ماتقدم ذكره من أن الأزل ليس شيئاً معيناً حتى يطلب له حيز معين ، بل هو عبارة عن عدم الأول .

ثم ذكر الرازي البرهان الرابع والخامس . وليس متعلقين بهذا البرهان الرابع . المكان . ومضمون الرابع ^(١) : « كل ماسوى الواحد ممكن بذاته » ، وكل ممكن بذاته ^(٢) فهو مفتقر إلى المؤثر . والمؤثر لا يؤثر إلا في الحادث لا في الباقي ، سواء كان تأثيره فيه في حال حدوثه أو حال عدمه ؛ لأن التأثير في الباقي من باب تحصيل الحاصل » ^(٣) .

(١) « في لباب الأربعين » ، ص ١٢ .

(٢) لباب الأربعين : لذاته

(٣) البرهان الرابع في نسخة « لباب الأربعين » التي أرجع إليها مختصرونه كما يلي : « البرهان الرابع : كل ماسوى الموجود الواحد ممكن لذاته ، وكل ممكن لذاته محدث . وأما نص البرهان في كتاب « الأربعين في أصول الدين للرازي (ص ٣٠) فهو : « البرهان الرابع في حدوث ماسوى الله تعالى فنقول : كل ماسوى الواجب الموجود الواحد فإنه ممكن لذاته ، وكل ممكن لذاته فهو محدث ، فإذا كل ماسوى الموجود الواحد فإنه محدث » . وبعد مراجعة طويلة تبين أن باقى كلام ابن تيمية إنما هو تلخيص لبعض كلام الرازي في « الأربعين » وهو ملخص أيضاً بعد ذلك في « لباب الأربعين » وعلى ذلك فسوف أنقل فيما يلي نص كلام الرازي الذى يظهر أن نسخ كتاب « دره تعارض العقل والنقل » التى بين يدي أسقطت جزءاً من تلخيصه ، ويبدو أن صفحة كاملة قد سقطت من جميع النسخ في هذا الموضع . أما كلام الرازي (الأربعين) ، ص ٣٠ - ٣١) فهو : « ... فإذا كل ماسوى الموجود الواحد فإنه محدث . بيان المقدمة الأولى ، وهى قولنا : كل ماسوى الموجود الواحد فهو ممكن لذاته ، فنقول : الدليل عليه : أنا لو فرضنا موجودين يكون كل واحد منهما واجباً لذاته ، فلا بد وأن يكونا مشاركين في الوجود الذاتى ، ولا بد وأن يكونا غير مشاركين في التعيين ، وما به الاشتراك غير ما به الامتياز ، فإذا يكون كل واحد منهما مركباً من الوجود الذاتى الذى حصلت به المشاركة ، ومن التعيين الذى به حصلت المباينة ، لكن كل مركب فإنه مفتقر فى ماهيته وفى تحققه إلى كل واحد من مفرديه ، وكل واحد من مفرديه مغاير له ، لأن الكل مغاير لكل واحد من أجزائه ، فإذا كل مركب فإنه مفتقر فى تحققه إلى غيره ، فهو ممكن لذاته ، فإذا كل مركب فهو ممكن لذاته ، فإذا لو فرضنا موجودين واجبى الوجود لكان كل واحد منهما ممكناً لذاته ، والثانى محال ، فإذا فرض موجودين واجبى الوجود يجب أن يكون محالاً ، ثبت أن كل ماسوى الموجود الواحد يجب أن يكون ممكناً لذاته .

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

والثانية مبنية على أن علة / الافتقار [هي^(١)] الحدوث لا ٧/٣
الإمكان .»

قلت^(٢) : إنه إن أريد بذلك الحدوث مثلا دليل على أن المحدث
يحتاج إلى محدث ، أو أن الحدوث شرط في افتقار المفعول إلى الفاعل ،

وأما المقدمة الثانية ، وهي أن كل ما كان ممكناً لذاته فإنه يجب أن يكون محدثاً . والبرهان على صحته : أن كل ما كان ممكناً لذاته فإنه مفتقر في رجحان وجوده على عدمه إلى المؤثر ، وكل ما كان مفتقراً في وجوده إلى المؤثر فإنه يجب أن يكون محدثاً .

بيان المقدمة الأولى أن : الممكن ما تكون ماهيته قابلة للعدم والوجود على البديل ، وما كان كذلك امتنع رجحان أحد الطرفين على الآخر إلا المؤثر منفصل .

بيان المقدمة الثانية أن نقول : الافتقار إلى المؤثر إما أن يحصل حال الوجود أو حال العدم ، فإن حصل حال الوجود فلما أن يحصل حال البقاء أو حال الحدوث ، لا جائر أن يحصل حال البقاء ، وإلا لزم أن يكون الشيء حال بقاءه مفتقراً إلى موجد يوجد وإلى مكون يكونه وذلك محال ، لأن إيجاد الموجود وتحصيل الحاصل محال في بدهة العقول ، فلم يبق إلا أن يكون افتقار الأثر إلى المؤثر إما حاصلًا حال الحدوث أو حال العدم ، وعلى التقديرين فإنه يلزم أن يكون كل مفتقر في وجوده إلى المؤثر فإنه يكون محدثاً ، ثبت أن كل ماسوي الواحد ممكن لذاته ، وثبت أن كل ما كان ممكناً لذاته فهو مفتقر في وجوده إلى المؤثر ، وثبت أن كل ما كان مفتقراً في وجوده إلى المؤثر فهو محدث ، فإذا يلزم من هذا البرهان أن كل ماسوي الواحد لا بد وأن يكون محدثاً . وهذا البرهان يفيد حدوث الأجسام والأعراض والعقول والنفوس والهيولى ، ويفيد أن واجب الوجود واحد وهو الله جل جلاله . وبالجملة فهو برهان عظيم وافٍ بإثبات أكثر المباحث الشريفة .

(١) هنا يبدأ الكلام الساقط من (م) ، (ق) ويوجد في (س) ، (هـ) ولكن توجد في نسخة (هـ) ص ٢١٥ زيادات على ما هو موجود في نسخة (س) وقد أثبت هذه الزيادات ، وأشارت إليها بنجوم في أولها وآخرها .

(٥ - ٥) الكلام بين النجمتين (ص ٩ - ص ١١) ساقط من جميع النسخ ، وهو في (هـ) فقط .

(٢) في (هـ) : قال ابن تيمية . وكذا أثبتنا لأن المكاري يكتب عبارة « قال ابن تيمية » في مقابل كلمة

« قلت » .

فهذا صحيح . وإن أريد بذلك أن الحدوث هو الذى جعل المحدث مفتقرا إلى الفاعل فهذا باطل . وكذلك الإمكان إذا أريد به أنه دليل على الافتقار إلى المؤثر ، أو أنه شرط فى الافتقار إلى المؤثر فهذا صحيح . وإن أريد به أنه جعل نفس الممكن مفتقرا فهذا باطل . وعلى هذا فلا منافاة بين أن يكون كل من الإمكان والحدوث دليلا على الافتقار إلى المؤثر ، وشرطا فى الافتقار إلى المؤثر .

وإنما النزاع فى مسألتين : أحدهما ، أن الواجب بغيره هل يصح كونه مفعولا لمن يقول : الفلك قديم معلول ممكن ، فهذا مما ينكره جماهير العقلاء ، ويقولون : لا يمكن مقارنته لفاعله أزلا وأبدا ، ويقولون : الممكن الذى يقبل الوجود والعدم لا يكون إلا معدوما تارة وموجودا أخرى ، فنفس المخلوقات مفتقرة إلى الخالق بذاتها ، واحتياجها إلى المؤثر أمر ذاتي ، لا يحتاج إلى علة ، فليس كل حكم ثبت للذوات يحتاج إلى علة ، إذ ذلك يفضى إلى تسلسل العلل ، وهو باطل باتفاق العلماء ، بل من الأحكام ما هو لازم للذوات لا يمكن أن يكون مفارقا للذوات ولا يفتقر إلى علة ، وكون كل ماسوى الله فقيرا إليه محتاجا إليه دائما هو من هذا الباب . فالفقر والاحتياج أمر لازم ذاتي لكل ماسوى الله ، كما أن الغنى والصمدية أمر لازم لذات الله .

وهنا ينشأ النزاع فى المسألة الثانية ، وهو أن المحدث المخلوق هل افتقاره إلى الخالق المحدث وقت الإحداث فقط ، أو هو دائما مفتقر إليه ؟ على قولين للنظار .

وكثير من أهل الكلام المتلقى عن جهنم وأبي الهذيل يقولون : إنه

لا يُفتقر إليه إلا في حال الإحداث ، لا في حال البقاء ، وهذا في مقابلة قول الفلاسفة الدهرية القائلين بأن افتقار الممكن إلى الواجب لا يستلزم حدوثه ، بل افتقاره إليه في حال بقائه أزلا وأبدا ، وكلا القولين باطل*).

وهو في أكثر كتبه ينصر خلاف ذلك ، ولكن نحن نقرر أن كل ماسوى الواجب فهو محدث ، وأن التأثير لا يكون إلا في حادث ، وأن الحدوث والإمكان متلازمان ، وهو قول جمهور العقلاء^(١) من أهل الملل والفلاسفة^(٢) ، وإنما أثبت ممكنا ليس بحادث طائفة من متأخري الفلاسفة كابن سينا^(٣) والرازي فلزمهم إشكالات لا يحيص عنها - مع أنهم في كتبهم المنطقية يوافقون أرسطو وسلفهم - وهو أن الممكن الذي يقبل الوجود والعدم لا يكون إلا حادثا . وقد أنكر ابن رشد قولهم بأن الشيء الممكن الذي يقبل الوجود والعدم يكون قديما أزليا ، وقال : « لم يقل بهذا أحد من الفلاسفة قبل ابن سينا » .

قلت^(٢) : وابن سينا ذكر في « الشفاء » في مواضع أن الممكن الذي يقبل الوجود والعدم لا يكون إلا حادثا^(٤) ، فتناقص في ذلك تناقضا مبسوطا في غير هذا الموضع^(٣) .

* هنا ينتهي الكلام الموجود في نسخة (هـ) فقط .

(١-١) : زيادة في (س) .

(٥-٥) : ما بين النجمتين زيادة في (هـ) .

(٢) في الأصل في (هـ) : قال ابن تيمية قلت ، كما بينت من قبل .

(٣) عبارة (في ذلك تناقضا مبسوطا في غير هذا الموضع) موجودة في (س) ومكانها في (هـ) قوله : (وقد

تناقضوا في ذلك) .

وقد أورد هو على هذه الحجة معارضة مركبة ، تستلزم فساد إحدى المقدمتين ، وهى المعارضة بكونه تعالى عالما بالعلم قادرا بالقدرة ، فإن علمه إن كان واجبا لذاته وذاته واجبة أيضا فقد وجد واجبان ، وبطلت المقدمة الأولى ، وإن كان ممكنا كان واجبا بغيره لوجوب ذاته ، ولزم كون الأثر والمؤثر^(١) دائمين وبطلت المقدمة الثانية ، ولم يجب عن هذه المعارضة ، بل قال^(٢) : « وأما الجواب عن كونه عالما بالعلم قادرا بالقدرة فصعب » .

وقد اعترض الأرموى على ما ذكره في المقدمتين ، أما الأولى فإن الرازى قال^(٣) : « لو وجد^(٤) واجبان وجوبا ذاتيا لتشاركا في الوجوب الذاتى وتباينا بالتعيين ، فيلزم^(٥) تركيبها مما به المشاركة والمباينة ، وكل مركب مفتقر إلى غيره لافتقاره إلى جزئه^(٦) ، وكل مفتقر إلى غيره ممكن لذاته » .

قال الأرموى^(٧) : « ولقائل أن يقول : قد يكون الوجوب والتعيين وصفين عرضيين للماهية البسيطة »

(١) هـ : المؤثر والأثر .

(٢) النص التالى لا يوجد فى « لباب الأربعين » ولا فى « الأربعين » ولعل هذه المعارضة فى كتاب آخر من كتب الرازى .

(٣) بعد الكلام عن البرهان الرابع مباشرة فى : لباب الأربعين ص ١٢ ، وسبق أن أوردته فى تعليق على الصفحات السابقة .

(٤) لباب الأربعين : أما الأول فلأنه لو وجد .

(٥) هـ : فلزم .

(٦) لباب الأربعين : إلى جزؤه .

(٧) بعد الكلام السابق مباشرة فى : لباب الأربعين ، ط ١٢ .

قلت^(١) : تقدم الكلام على هذا في التركيب ، وذكر ما استدلوا به على امتناع كونه عرضيا ، فإن الوصف العرضي يحتاج إلى سبب منفصل عن الذات ، فيكون وجوب الواجب مفتقراً إلى شيء غير الواجب ، وأيضا فيكون^(٢) وجوب الواجب وصفا عرضيا . وهو^(٣) ظاهر الفساد ، وأيضا التفريق في الصفات اللازمة للحقيقة بين الذاتي والعرضي تحكم محض .

ولكن لقائل أن يقول : قول القائل : تشاركا في الوجوب الذاتي ، أتعني به تشاركهما في مطلق الوجوب ، أو أن أحدهما شارك الآخر في الوجوب الذي يخصه ؟

فإن أراد الأول ، قيل له : وكذلك قد اشتركا في مطلق التعيين ، فإن هذا واجب ، وهذا واجب ، وهذا معين وهذا معين ، والمعينات مشتركة في مسمى التعيين^(٤) ، كما أن الواجبات مشتركة في مسمى الوجوب^(٥) ، والموجودات مشتركة في مسمى^(٥) الوجود ، والماهيات مشتركة في مسمى الماهية ، والحقائق مشتركة في مسمى الحقيقة ، وكذلك سائر الأسماء العامة المطلقة الكلية . وحينئذ فلم يتباينا في مطلق التعيين ، كما لم يتباينا في مطلق الوجوب .

وإن قال : اشتركا في عين الوجوب .

(١) هـ : قال ابن تيمية قلت .

(٢) هـ : فكون .

(٣) وهو : ساقطة من (هـ) .

(٤) هـ : التعيين .

(د ٥) : ساقط من (هـ) .

قيل : هذا ممتنع ، كما أن اشتراكهما في عين التعيين ^(١) ممتنع .
 وإن جاز لقائل أن يقول : هذا شارك هذا في نفس وجوبه الذي
 يخصه ، لجاز ^(٢) لآخر أن يقول : إن هذا شارك هذا في نفس تعيينه
 الذي يخصه ، وإنما المستدل أخذ الوجوب مطلقاً ، وأخذ التعيين مقيداً ،
 وكان الواجب أن يسوى بينهما في الإطلاق والتعيين ، إذ هما متلازمان ،
 فإن وجوب هذا ملازم لعينه ووجوب هذا ملازم لعينه ، فيمتنع ^(٣)
 انفكاك أحدهما عن الآخر .

ولو عكس عاكس قوله ^(٤) لكان قوله مثل قوله ، بأن يقول :
 اشتركا في التعيين الذاتي ، فإن لكل منهما تعيينا ذاتيا وتباينا في
 الوجوب ^(٥) فإن لكل منهما وجوبا يخصه . ومعلوم أن هذا فاسد ،
 فكذلك نظيره .

وفي الجملة فالصفات المتلازمة لا يكون بعضها أخص من بعض ،
 فإذا قدر إنسانان فكل منهما له إنسانية تخصه، وحيوانية تخصه ، وناطقية
 تخصه ، وهي متلازمة ، لا توجد إنسانيته دون ناطقيته ، ولا ناطقيته
 دون إنسانيته ، ولا توجد واحدة ^(٦) منهما دون عينه المعينة ، وإن وجد

(١) هـ : التعيين .

(٢) هـ : جاز .

(٣) هـ : يمتنع .

(٤) قوله : ساقطة من (هـ) .

(٥) هـ : بالوجوب .

(٦) هـ : ولا يوجد واحد واحد .

إنسانية^(١) [أخرى^(٢)] وناطقية أخرى ؛ فتلك نظير إنسانيته وناطقيته ليست هي [هي]^(٣) بعينها ، كما أن هذا الإنسان نظير هذا الإنسان ليس هو إياه بعينه ، إلا أن يُراد بلفظ العين النوع ، كما يقال لمن عمل مثل ما يعمل غيره : هذا عمل فلان بعينه ، فالمقصود أنه ذلك النوع بعينه ، ليس المقصود أنه ذلك العمل المشخص الذى قام بذات ذلك الفاعل فإنه مخالف للحس ؛ فقد تبين أن الموجودين والواجبين ونحو ذلك لم يتركب أحدهما من مشارك ومميز ، بل ليس فيه إلا وصف مختص [به]^(٤) يتميز به عن غيره ، وإن كانت صفاته بعضها يشابه فيها غيره وبعضها يخالف فيها غيره .

فإذا قيل : لو قدر واجبان أو موجودان أو إنسانان لكان أحدهما يشابه الآخر في الوجوب أو الوجود أو الإنسانية لكان صحيحا ، ولكان يمكن مع ذلك أنه يشابهه في الحقيقة كما يمكن أن يخالفه .

ثم هب أن كلا منهما فيه ما يشارك به غيره وما يتميز به عنه ، فقله : « إنه مركب مما به الاشتراك والامتياز » إن عني بذلك أنه موصوف بالأمرين فصحيح ، وإن عني أن هناك أجزاء تركبت ذاته منها فهذا باطل ، كقول من يقول : إن الإنسان مركب من الحيوانية والناطقية ؛ فإنه لا ريب أنه / موصوف بهما . وأما كون الإنسان المعين ٨/٣ له أجزاء تركب منها فهذا باطل كما تقدم .

(١) هنا ينهى السقط في نسختي (م) ، (ق) وما بين المعقوفين في (س) ، (هـ) .

(٢) بعد كلمة أخرى يوجد سقط طويل في نسخة (س) ينهى عند ص ٦٥/٣ (ق) وسنشير إلى نهايته بإذن

الله .

(٣) هي : ساقطة من (م) .

(٤) به : ساقطة من (م) وهي في (ق) ، (هـ) .

ولو سئل أن مثل هذا يسمى تركيباً فقولوه : « كل مركب مفتقر إلى غيره » يدخل فيه مركبه المركب كالأجسام المركبة من مفرداتها من الأغذية والأدوية والأشربة ونحو ذلك ، ويدخل فيه ما يقبل تفريق أجزائه كالإنسان والحيوان والنبات، ويدخل فيه ما يتميز بعض جوانبه عن بعض ، ويدخل فيه الموصوف بصفات لازمة له ، وهذا هو الذى أرادته هنا .

فيقال له : حينئذ يكون المراد أن كل ما كان له صفة لازمة له فلا بد في ثبوته من الصفة اللازمة له ، وهذا حق . وهب أنك سميت هذا تركيباً فليس ذلك ممتنعاً في واجب الوجود ، بل هو الحق الذى لا يمكن نقيضه .

قولك : « المركب مفتقر إلى غيره » معناه أن الموصوف بصفة لازمة له لا يكون موجوداً بدون صفته اللازمة له ^(١) ، لكن سميت مركباً ،

(١) في نسخة (هـ) = مختصر الهكاري إشارة بعد عبارة « اللازمة له » إلى الهامش حيث كتب : « قال ابن تيمية في المجلد الثالث من هذا التصنيف : ولفظ « الجزء » عند هؤلاء يراد به الصفة ، ويراد به ما يتميز في العلم وإن لم يمكن مفارقتها لغيره . ولفظ « الجزء » لا يراد به غالباً إلا بعض الشيء الذى يمكن فصله عن غيره . ولفظ « الغير » في اصطلاح المتفلسفة والمعتزلة والكرامية ما أمكن العلم به بدون العلم بالغير الآخر . وفي اصطلاح الأشعرية « الغير » مجاز مفارقة أحدهما الآخر بزمن أو مكان أو وجود . وأصل النزاع أن القرآن وسائر الصفات : هل يقال إنها غير له ، فكانت الجهمية يقولون لأهل السنة : القرآن هو الله أو غيره ؟ فإذا قيل : غيره قالوا : ما كان غيره فهو مخلوق ، وإن قال : هو الله ، لاهى هو ، ولاهى غيره . وهذا جواب كثير من أتباع الأشعرية . الثانى : يقال لهم : الصفة غير الموصوف ، فكلامه كان غيره ، ولا نسلم أن ما كان غيراً له يكون مخلوقاً على الإطلاق ، بل بينه وبين الغير المبين والغير الداخلى ، وهذا جواب الكرامية وغيرهم . والثالث : جواب الأئمة كالإمام أحمد وحذائق الكلابية : لانطلق القول بأنه غيره ولا بأنه ليس بغيره وإن لفظ « الغير » مجمل ، يراد بالغيرين مجاز العلم بأحدهما دون الآخر ، فيكون على هذا العلم غير القدرة ، والذات غير الصفات فلا تمتنع . »

وسميت صفته اللازمة له جزءًا وغيرًا ، وسميت استلزامه إياها افتقاراً ،
فقولك بعد هذا « كل مفتقر إلى غيره ممكن لذاته » معناه : أن كل
مستلزم لصفة لازمة له لا يكون موجوداً بنفسه ، بل بشيء مباين له ،
ومعلوم أن هذا باطل . وذلك لأن المعلوم أن ما كانت ذاته تقبل الوجود
والعدم فلا يكون موجوداً بنفسه ، بل لا بد له من واجب بنفسه / ٩/٣
يُبدعه ، وهذا حق ، فهو مفتقر إلى شيء مباين له يبدعه ، وهذا هو
الغير الذى يفتقر إليه الممكن ، وكل ما افتقر إلى شيء مباين له لم يكن
موجوداً بنفسه قطعاً . أما إذا أريد بالغير الصفة اللازمة ، وأريد بالافتقار
التلازم^(١) ، فن أين يُقال : إن كل ما استلزم صفة لازمة له لا يكون
موجوداً بنفسه ، بل يفتقر إلى مبدعٍ مباين له ؟

وقد ذكرنا مثل هذا فى غير موضع ، وبيننا أن لفظ « الجزء »
و« الغير » و« الافتقار » و« التركيب » ألفاظ مجملة مؤهوا بها على
الناس ؛ فإذا فسّر مرادهم بها ظهر فساده ، وليس هذا المقام مقام بسط
هذا .

ونحن هذا البرهان عندنا صحيح وهو أن كل ماسوى الله ممكن ،
وكل ممكن فهو مفتقر إلى المؤثر ؛ لأن المؤثر لا يؤثر إلا فى حال حدوثه ،
لكن يقرر ذلك بمقدمات لم يذكرها الرازى هنا ، كما بسط فى موضع
آخر .

وأما الجواب عن المعارضة بكون الربّ عالماً قادراً ، فجوابه : أن

(١) م : اللازم .

الواجب بذاته يُراد به الذات الواجبة بنفسها ، المبدعة لكل ماسواها ، وهذا واحد . ويُراد به : الموجود بنفسه الذي لا يقبل العدم .

وعلى هذا : فالذات واجبة ، والصفات واجبة ، ولا محذور في تعدد الواجب بهذا التفسير ، كما لا محذور في تعدد القديم إذا أُريد به ما لا أول لوجوده . وسواء كان ذاتا أو صفة لذات القديم ، بخلاف / ما إذا (١) أُريد بالقديم الذات القديمة الخالقة لكل شيء ؛ فهذا واحد لا إله إلا هو ، وقد يُراد بالواجب الموجود بنفسه القائم بنفسه ؛ وعلى هذا : فالذات واجبة دون الصفات .

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

قال الرازي في البرهان الخامس (٢) : « لو كان (٣) الجسم قديما لكان قدمه : إما أن يكون عين كونه جسما ، وإما مغايراً لكونه جسما ، والقسمان باطلان ؛ فبطل القول بكون الجسم قديما .

(١) م : بخلاف ماذا .

(٢) الكلام على البرهان الخامس في « باب الأربعين » ظ ١٥ وما بعدها ، على أن ابن تيمية رجع في الكلام عليه إلى النقل من كتاب « الأربعين » مباشرة ، ولذلك فسوف تكون المقابلة عليه ، والنص فيه يبدأ في ص

(٣) الأربعين : البرهان الخامس في حدوث الأجسام : لو كان ..

إنما قلنا : إنه لا يجوز أن يكون قدم الجسم عين كونه جسما ، لأنه لو كان كذلك لكان العلم بكونه جسما علما بكونه قديما ، فكما أن العلم بكونه جسما ضرورى ، لزم أن يكون العلم بكونه قديما ضروريا ، ولما بطل ذلك فسد (١) هذا القسم .

وإنما قلنا : إنه لا يجوز أن يكون قدم الجسم زائداً على كونه جسما ، لأن ذلك الزائد : إن كان قديما لزم أن يكون قدمه زائداً عليه ، ولزم التسلسل . وإن كان حادثا فكل حادث فله أول ، وكل قديم / فلا أول له ؛ فلو كان قدم القديم عبارة عن ذلك الحادث للزم (٢) أن يكون ذلك الشيء له أول ، وأن لا يكون له أول ، وهو محال .

ثم قال (٣) : « فإن عارضوا بكونه حادثا ، قلنا : الحادث (٤) عبارة عن مجموع الوجود الحاصل في (٥) الحال (٦) والعدم السابق . ولا يبعد حصول العلم بالوجود الحاصل مع الجهل بالعدم السابق ، بخلاف القديم ؛ فإنه لا معنى له إلا نفس وجوده ؛ فظهر الفرق . »

ثم قال (٧) : وهذا وجه جدلى (٨) فيه مباحثات (٩) دقيقة .

(١) الأربعين : ولما بطل هذا فسد .

(٢) الأربعين : لزم .

(٣) بعد الكلام السابق مباشرة ، ص ٤١ .

(٤) الحادث : كذا في (هـ) وفي « الأربعين . وفي (م) ، (ق) : الحلوث .

(٥) هـ : من .

(٦) الحال : كذا في (هـ) وفي « الأربعين » وفي (م) ، (ق) : الحادث .

(٧) بعد الكلام السابق مباشرة في : الأربعين ، ص ٤١ .

(٨) الأربعين : جليل (وفي نسخة منه : جليل) . وفي لباب الأربعين (ص ١٦) : جليل .

(٩) الأربعين : مباحث .

قال^(١) : « وليكن هذا آخر كلامنا في شرح دلائل حدوث الأجسام » .

قلت : قال الأرموى^(٢) : « لقاتل^(٣) أن يقول : ضعف الأصل والجواب لا يخفى » اهـ . معارضة الأرموى

قلت : قد بين في غير هذا الموضوع فساد مثل هذه الحجة من وجوه ، وهى مبنية على أن القديم : هل هو قديم بقدم ، أم لا ؟ فذهب ابن كلاب والأشعري - في أحد قوليه - وطائفة من الصفاتية : أنه قديم بقدم ، ومذهب الأشعري - في القول الآخر - والقاضي أبي بكر والقاضي أبي يعلى وأبي على بن أبي موسى وأبي المعالي الجويني وغيرهم : ليس كذلك ، وهم متنازعون في البقاء ؛ فقول الأشعري وطائفة معه : أنه باق ببقاء ، وهو قول الشريف وأبي على بن أبي موسى وطائفة ، وقول القاضي أبي بكر وطائفة كالقاضي أبي يعلى ونحوه نفى ذلك . تعليق ابن تيمية

وحقيقة الأمر : أن النزاع في هذه المسألة اعتبارى لفظى ، كما قد بسط في غير هذا الموضوع / وهو متعلق بمسائل الصفات : هل هى زائدة على الذات ، أم لا ؟ وحقيقة الأمر : أن الذات إن أريد بها الذات الموجودة في الخارج فتلك مستلزمة لصفاتها ، يتمتع وجودها بدون تلك الصفات ، وإذا قُدِّرَ عدم اللازم لزوم عدم الملزوم ، فلا يمكن فرض

(١) بعد الكلام السابق مباشرة ، ص ٤١ .

(٢) في لباب الأربعين ، ص ١٦ .

(٣) لباب الأربعين : وقاتل .

الذات الموجودة في الخارج منفكة عن لوازمها ، حتى يُقال : هي زائدة أو ليست زائدة ، لكن يقدر ذلك تقديراً في الذهن ، وهو القسم الثاني ؛ فإذا أُريد بالذات ما يقدر في النفس مجرداً عن الصفات ، فلا ريب أن الصفات زائدة على هذه الذات المقدرة في النفس ، ومن قال من متكلمة أهل السنة : « إن الصفات زائدة على الذات » فتحقيق قوله أنها زائدة على ما أثبتته المنازعون من الذات ، فإنهم أثبتوا ذاتاً مجردة عن الصفات ، ونحن نثبت صفاتها زائدة على ما أثبتوه هم ، لا أننا نجعل في الخارج ذاتاً قائمة بنفسها ونجعل الصفات زائدة عليها ، فإن الحى الذى يمتنع أن لا يكون إلا حياً ، كيف تكون له ذات مجردة عن الحياة ؟ وكذلك ما لا يكون إلا علياً قديراً ، كيف تكون ذاته مجردة عن العلم والقدرة ؟

والذين فرقوا بين الصفات النفسية والمعنوية قالوا : القيام بالنفس والقدم - ونحو ذلك من الصفات النفسية - بخلاف العلم / والقدرة ؛ ١٣/٣ فإنهم نظروا إلى ما لا يمكن تقدير الذات في الذهن بدون تقديره ؛ فجعلوه من النفسية ، وما يمكن تقديرها بدونها ؛ فجعلوه معنوية ، ولا ريب أنه لا يُعقل موجود قائم بنفسه ليس قائماً بنفسه ، بخلاف ما يُقدر أنه عالم ؛ فإنه يمكن تقدير ذاته بدون العلم .

وهذا التقدير^(١) عاد إلى ما قدره في أنفسهم ، وإلا ففي نفس الأمر جميع صفات الرب اللازمة له هي صفات نفسية ذاتية ، فهو عالم بنفسه وذاته ، وهو عالم بالعلم ، وهو قادر بنفسه وذاته ، وهو قادر بالقدرة ،

(١) هـ : وهذا الضريق .

فله علم لازم لنفسه ، وقدرة لازمة لنفسه ، وليس ذلك خارجا عن مسمى اسم نفسه .

وعلى كل تقدير فالاستدلالُ على حدوث الأجسام بهذه الحجة في غاية الضعف ، كما اعترفوا هم به ؛ فإن ما ذكروه يُوجب أن لا يكون في الوجود شيء قديم ، سواء قُدر أنه جسم أو غير جسم ، فإنه يُقال : لو كان الرب - رب العالمين - قديما لكان قدمه إما أن يكون عين كونه ربًّا ، وإما زائدا على ذلك ، والأمران باطلان ؛ فبطل كونه قديما .

أما الأول : فلأنه لو كان كذلك لكان العلم بكونه ربا أو واجب الوجود أو نحو ذلك علما بكونه قديما ، وهذا باطل .

وأما الثاني : فلأن ذلك الزائد إن كان قديما يلزم أن يكون قدمه

زائدا عليه ، ولزم التسلسل ، وإن كان حادثا كان للقديم أول ، فما كان

جوابا عن مواضع الإجماع كان جوابا في موارد النزاع ، وإن كان / العلم ١٤/٣

بكونه ربًّا العالمين يستلزم العلم بقدمه ، لكن ليس العلم بنفس الربوبية

هو العلم بنفس القدم ، بل قد يقوم العلم الأول بالنفس مع ذهولها عن

الثاني ، وقد يشك الشاك في قدمه ، مع العلم بأنه ربه ، ويخطر له أن

للرب ربا حتى يتبين له فساد ذلك . وقد^(١) ذكر النبي صلى الله عليه

وسلم ذلك في الحديث الصحيح في قوله : « إن الشيطان يأتي

أحدكم ، فيقول : من خلق كذا ؟ فيقول : الله ، فيقول : فمن خلق

الله ؟ فإذا وجد ذلك أحدكم فليستعد بالله وليتته »^(٢) وقد بسطت

هذا في موضع آخر كما سيأتي إن شاء الله .

(١) وقد : ساقطة من (م) .

(٢) سبق ورود هذا الحديث من قبل ، ح ١ ، ص ٣٦٣ وتكلمت عليه هناك .

والمقصود هنا : أن هذه البراهين الخمسة التي احتج بها علي^(١) حدوث الأجسام قد بين أصحابه المعظمون له ضعفها ، بل هو نفسه أيضا بين ضعفها في كتب أخرى ، مثل «المطالب العالية» وهي آخر ما صنفه^(٢) وجمع فيها غاية علومه ، و«المباحث المشرقية» وجعل منتهى نظره وبحته تضعيفها .

وقد بسط الكلام على هذا في مواضع ، وبيّن كلام السلف والأئمة في هذا الموضوع ، كالإمام أحمد وغيره ، وكلام النظائر الصفاتية كأبي محمد بن كلاب وغيره ، وأن القائل إذا قال : عبدت الله ، ودعوت الله ، وقال : الله خالق كل شيء ، ونحو ذلك ؛ فاسمه تعالى يتناول الذات والصفات ، ليست الصفات خارجة عن مسمى اسمه ، ولا زائدة على ذلك ، بل هي داخلية في مسمى اسمه ؛ ولهذا قال / ١٥/٣ أحمد فيما صنفه في الرد على الجهمية نفاة الصفات : «قالوا : إذا قلت : الله وعلمه ، والله وقدرته ، والله ونوره ، قلت بقول النصارى . فقال : لا نقول : الله وعلمه ، والله وقدرته ، والله ونوره ، ولكن الله بعلمه وقدرته ونوره هو إله واحد»^(٣) ؛ فبيّن أحمد أنا لا نعطف صفاته على مسمى اسمه العطف المشعر بالمغايرة ، بل ننطق بما يبين أن صفاته داخلية في مسمى اسمه .

(١) هـ : التي احتج بها الرازي على ...

(٢) هـ : وهي من آخر ما صنفه .

(٣) في كتاب «الرد على الجهمية والزنادقة» ، ص ٩١ (ضمن مجموعة عقائد السلف) - ص ٣٢

(ضمن مجموعة شذرات البلاتين ، نشرها الشيخ محمد حامد الفقي ، القاهرة ١٣٧٥/١٩٥٦) : وقالت الجهمية لما وصفنا الله بهذه الصفات : إن زعمتم أن الله ونوره ، والله وقدرته ، والله وعظمته ، فقد قلت بقول النصارى حين زعموا أن الله لم يزل ونوره ولم يزل وقدرته . قلنا : لا نقول : إن الله لم يزل وقدرته ولم يزل ونوره ، ولكن نقول : لم يزل بقدرته ونوره ، لامتى قدر ولا كيف قدر .

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

فأجابه أحمد بالمعارضة بالعلم ، فقال : ماتقول في علم الله : أهو الله ، أم غير الله ؟ فقال : أقول في كلامه ما أقوله في علمه وسائر صفاته^(١) ، ويبيّن ذلك في رده على الجهمية : بأننا لا نطلق لفظ الغير نفيًا ولا إثباتًا ؛ إذ كان لفظًا مجملًا ، يراد بغير الشيء ما باينه ، وصارت مفارقتة له ، ويراد بغيره : ما أمكن تصوره بدون تصوره ، ويراد به غير ذلك .

وعلمُ الله وكلامُهُ ليس غير الذات بالمعنى الأول ، وهو غيرها بالمعنى الثاني ، ولكن [كونه]^(٢) ليس غير الله بالمعنى الأول [فعلى إطلاقه]^(٣) وأما كونه غير الله بالمعنى الثاني ففيه / تفصيل^(٤) ، فإن أريد بتصوره معرفته المعرفة الواجبة الممكنة في حق العبد فلا يعرفه هذه

(١) في كتاب « ذكر محنة الإمام أحمد بن حنبل جمع أبي عبد الله حنبل بن إسحاق بن حنبل ، تحقيق الدكتور محمد نفش ، القاهرة ١٣٩٧/١٩٧٧) ص ٤٨ - ٤٩ : « فسألني عبد الرحمن فقال لي : ماتقول في القرآن ؟ فقال لي أبو إسحاق : أجبه . قلت له : ماتقول في العلم ؟ فسكت . قلت لعبد الرحمن القراز : القرآن من علم الله ، ومن زعم أن علم الله مخلوق فقد كفر بالله . . . فقال لي عبد الرحمن : كان الله ولا قرآن . قلت له : فكان الله ولا علم ؟ فأمسك ، ولو زعم أن الله كان ولا علم لكفر بالله . ثم قال أبو عبد الله : لم يزل الله عالمًا متكلمًا ، نعبد الله لصفاته غير محدودة ولا معلومة إلا بما وصف به نفسه ، ونزد القرآن إلى عالمه تبارك وتعالى ، إلى الله فهو أعلم به منه بدأ وإليه يعود ، وانظر ص ٦٠ - ٦١ .

(٢) كونه : ساقطة من (ق) وزادها محقق نسخة (ق) ليم المعنى ، وواقه محققا نسخة (م) .

(٣) عبارة « فعل إطلاقه » زادها محقق نسخة (ق) لأن السياق يقتضيها ، ونقلها عنه محققا نسخة (م) .

(٤) في (هـ) : ليس غير الذات بالمعنى الأول وهو غير الذات بالمعنى الثاني على تفصيل .

المعرفة من لم يعرف أنه حي عليم قادر متكلم ، فلا يمكن تصوّره ومعرفة بدون صفاته ، فلا تكون مغايرةً لمسمّى اسمه ، وإن أريد أصل التصور ، وهو الشعور به من بعض الوجوه ، فقد يشعر به من لا يخطر له حينئذ أنه حي ولا عليم ولا متكلم ، فتكون صفاته مغايرة له بالاعتبار الثاني .

وأجاب أحمد أيضا بأن الله لم يُسمَّ كلامه غيرا ، ولا قال : إنه ليس بغير^(١) ، يعنى والقائل إذا قال : ما كان غير الله أو سوى الله فهو مخلوق ، فإن احتج على ذلك بالسمع فلا بد أن يكون مندرجا هذا اللفظ^(٢) في كلام الشارع ، وليس كذلك ، وإن احتج بالعقل فالعقل إنما يدل على خلق الأمور المباشرة له ، وأما صفاته القائمة بذاته فليست مخلوقة . والذين يجعلون كلامه مخلوقا يقولون : هو بائن عنه ، والعقل يعلم أن كلام المتكلم ليس يبائن عنه .

وبهذا التفصيل يظهر أيضا الخلل فيما ذكره من الفرق بين الصفات الذاتية والمعنوية ، بأن الذاتية لا يمكن تقدير الذات في الذهن بدون تقديرها ، بخلاف المعنوية ، فإنه يقال لهم : ماتعون بتقدير الذات في الذهن ، أو تصور الذات ، أو نحو ذلك من الألفاظ ؟ أتعون به أصل الشعور والتصور والمعرفة ولو من بعض الوجوه ، أم تريدون به التصور / ١٧/٣ والمعرفة والشعور الواجب أو الممكن أو التام^(٣) ؟ فإن غنيتم الأول فما من

(١) قال الإمام أحمد في كتابه « الرد على الجهمية والزنادقة » ص ٧٣ (ضمن مجموعة عقائد السلف) = ص ١٩ (مجموعة شذرات البلاطين) : « فالجواب للجهمي إذا سأله فقال : أخبرونا عن القرآن ، هو الله أو غير الله ؟ قيل له : وإن الله جل ثناؤه لم يقل في القرآن : إن القرآن أنا ، ولم يقل : غيري . وقال : هو كلامي ، فسماه باسم سواه الله به ، قلنا : كلام الله . »

(٢) هـ : مندرجا في هذا اللفظ . . . ولعله تحريف .

(٣) م ، ق : التامة ، والنصيب من (هـ) .

صفة تذكر إلا ويمكن أن يشعر الإنسان بالذات مع عدم شعوره بها . وقد يذكر العبد ربه ولا يخطر له حينئذ كونه قديماً أزلياً ، ولا باقياً أبدياً ، ولا واجب الوجود بنفسه ، ولا قائماً بنفسه ، ولا غير ذلك . وكذلك قد يخطر له ما يشاهده من الأجسام ولا يخطر له كونه متحيزاً . أو غير متحيز .

وإن عنيتم الثاني فمعلوم أن الإنسان لا يكون عارفاً بالله المعرفة الواجبة في الشرع ، ولا المعرفة التي تُمكن بني آدم ، ولا المعرفة التامة ، حتى يعلم أنه حي عليم قدير ، وممتنع لمن يكون عارفاً بأن الله متصف بذلك إذا خطر بباله ذاته وهذه الصفات : أن يمكن تقدير ذاته موجودة في الخارج بدون هذه الصفات ، كما يمتنع أن يقدر ذاته موجودة في الخارج بدون أن تكون قديمة واجبة الوجود قائمة بنفسها ؛ فجميع صفاته تعالى اللازمة لذاته يمتنع مع تصور الصفة والموصوف والمعرفة بلزوم الصفة للموصوف ، يمتنع^(١) أن يقدر إمكان وجود الذات بدون الصفات اللازمة لها مع العلم باللزوم ، وإن قدر عدم العلم باللزوم ، أو عدم خطور الصفات اللازمة بالبال ، فيمكن خطور الذات بالبال بدون شيء من هذه الصفات / وإذا علم لزوم بعض الصفات دون بعض ، فما علم لزومه لا يمكن تقدير وجود الذات دونه ، وما لم يعلم لزومه أمكن الذهن أن يقدر وجوده دون وجود تلك الصفة التي لم يعلم لزومها ، لكن هذا الإمكان معناه عدم العلم بالامتناع ، لا العلم بالإمكان في الخارج ؛ إذ كل ما لم يعلم الإنسان عدمه فهو ممكن عنده

١٨/٣

(١) ذكر محقق نسخة (ق) انه يرجع أن كلمة «متنع» الثانية زائدة (رواقه محققاً نسخة (م)) ، ولكن

النسخ الثلاث متطابقة في هذا الموضع .

إمكاناً ذهنياً ، بمعنى عدم علمه بامتناعه ، لا إمكاناً خارجياً ، بمعنى أنه يعلم إمكانه في الخارج .

وفرق بين العلم بالإمكان ، وعدم العلم بالامتناع ، وكثير من الناس يشبه عليه هذا بهذا ؛ فإذا تصور مالا يعلم امتناعه ، أو سُئل عنه ، قال : هذا ممكن ، وهذا غير ممتنع ، وهذا لو فرض وجوده لم يكن من فرضه محال .

وإذا قيل له : قولك « إنه لو فرض وجوده لم يلزم منه محال » قضية كلية وسلب عام ، فن أين علمت أنه لا يلزم من فرض وجوده محال ، والنافي عليه الدليل ، كما أن المثبت عليه الدليل ؟ وهل علمت ذلك بالضرورة المشتركة بين العقلاء ، أم بنظر مشترك ، أم بضرورة اختصاصت بها ، أم بنظر اختصاصت به ؟ فإن كان بالضرورة المشتركة وجب أن يشركك نظراؤك من العقلاء في ذلك ، وليس الأمر كذلك عندهم . وإن كان بنظر مشترك ، فأين الدليل الذي تشرك فيه أنت وهم ؟ وإن كان بضرورة مختصة أو نظر مختص ، فهذا أيضا باطل ، لوجهين ، أحدهما : أنك تدعى أن هذا مما يشرك فيه العقلاء ، / ١٩/٣ ويلزمهم موافقتك فيه ، وتدعى أنهم إذا ناظروك كانوا منقطعين معك بهذه الحجة ، وذلك يمنع دعواك الاختصاص بعلم ذلك ، والثاني : أن اختصاصك بعلم ذلك ضرورة أو نظراً إنما يكون لاختصاصك بما يوجب تخصيصك بذلك ، كمن خصّ بنبوة أو تجربة أو نحو ذلك مما ينفرد به ، وأنت لست كذلك فيما تدعى إمكانه . ولاتدعى اختصاصك بالعلم بإمكانه ، وإن ادعيت ذلك لم يلزم غيرك موافقتك في ذلك ، إن لم تقم

عليه دليلاً يوجب موافقتك ، سواء كان سمعياً أو عقلياً ، وأنت تدعى أن هذا من العلوم المشتركة العقلية ، وهذه الأمور لبسطها موضع آخر . والمقصود هنا التنبيه على هذا الأصل الذى نشأ منه التنازع أو الاشتباه فى مسائل الصفات من هذا الوجه . وتفريق هؤلاء المتكلمين فى الصفات اللازمة للموصوف بين ماسمونها نفسية وذاتية ، وماسمونها معنوية ، يشبه تفريق المنطقيين فى الصفات اللازمة بين ماسمونها ذاتياً مقوماً داخلاً فى الحقيقة ، وماسمونها عرضياً خارجاً عن الذات ، مع كونه لازماً لها . وتفريقهم فى ذلك بين لازم الماهية ولازم وجود الماهية ، كما قد بسط الكلام على ذلك فى غير هذا الموضع .

وبين أن هذه الفروق إنما تعود عند الحقيقة إلى الفرق بين مايتصور فى الأذهان ، وهو الذى قد يسمى ماهية ، وبين ما يوجد فى الأعيان ، وهو الذى قد يسمى وجودها ، وأن مايتصور / فى النفس من المعانى ويعبر عنه بالألفاظ : له لفظ دل عليه بالمطابقة هو الدال على تلك الماهية ، وله جزء من المعنى هو جزء تلك الماهية ، واللفظ المذكور دال عليه بالتضمن ، وله معنى يلزمه خارج عنه ^(١) ؛ فهو اللازم لتلك الماهية الخارج عنها ، واللفظ يدل عليه بالالتزام ، وتلك الماهية التى فى الذهن ، هى بحسب مايتصوره الذهن من صفات الموصوف ، تكثرتارة وتقلتارة ، وتكون تارة جملة وتارة مفصلة . وأما الصفات اللازمة للموصوف فى الخارج فكلها لازمة له ، لا تقوم ذاته مع عدم شىء منها ، وليس منها شىء يسبق الموصوف فى الوجود العيني ، كما قد

(١) م : يلزمه الخارج عنه . والثبت عن (ق) ، (هـ) .

يزعمونه من أن الذاتى يسبق الموصوف فى الذهن والخارج ، وتلك الصفات هى أجزاء الماهية المتصورة فى الذهن ، كما أن لفظ كل صفة جزء من تلك الألفاظ ، إذا قلت : جسم حساس نامٍ معتد متحرك بالإرادة ناطق . وأما الموصوف الموجود فى الخارج كالإنسان ، فصفاته قائمة به حالة فيه ، ليست أجزاء الحقيقة الموجودة فى الخارج سابقة عليها سبق الجزء على الكل ، كما يتوهم من يتوهمه من هؤلاء الغالطين كما قد بسط فى موضعه .

وقول هؤلاء المتكلمين فى الصفات اللازمة « إنها زائدة على حقيقة الموصوف » يشبه قول أولئك « إن الصفات اللازمة العرضية خارجة عن حقيقة / الموصوف » وكلا الأمرين منه تلبس واشتباه ، حاد^(١) بسببه ٢١/٣ كثير من النظائر الأذكياء^(٢) ، وكثر بينهم النزاع والجدال ، والقيل والقال ، وبسط هذا له موضع آخر .

وإنما المقصود هنا التنبيه على ذلك والله أعلم وأحكم^(٣) ، وإن كان

(١) هـ : فيه تلبس واشتباه حار . . .

(٢) فى نسخة (هـ) حدث خطأ فى ترتيب الصفحات ويبدو أن الهكبارى أخطأ فاختصر الصفحات الأولى من هذا القسم حتى ١٣/٣ (بترتيب نسخة ق) ثم بعد أن اختصر نصف الصفحة انتقل فجأة إلى السطور الأخيرة من ١٤/٣ أى ترك أكثر من صفحة كاملة ، واستمر بعد ذلك من ١٤/٣ إلى ٢١/٣ حتى السطر الثالث منها ثم عاد مرة أخرى إلى ١٤/٣ عند عبارة « والمقصود هنا أن هذه البراهين الخمسة . . . » ولكنه لم يخلص أكثر من أربعة سطور ثم عاد إلى ٢١/٣ بعد أن ترك سطرين واستمر بعد ذلك مسافة سطرين ثم عاد مرة أخرى فانتقل إلى ص ١٣/٣ وبدأ من عبارة « كما اعترفوا هم به فإن ماذكروه (فى وسط ١٣/٣) واستمر إلى منتصف ١٤/٣ ثم عاد مرة أخرى : إلى ٢١/٣ إلى نهايتها . . .

(٣) ذكر محقق نسخة (ق) عند هذا الموضع : « وقع هنا بياض بالأصل فليرجع إلى الأصول السليمة ، فإن العبارة التى هنا غير مستقيمة . . .

قد بسط الكلام على ضعفها في غير هذا الموضع ، مع أن هذا الذي ذكره مستوعب لما ذكره غيره من أهل الكلام من المعتزلة والأشعرية والكرامية ومن وافقهم من الفقهاء من أصحاب الأئمة الأربعة وغيرهم^(١) في ذلك .

وكان المقصود ما ذكره في تناهي الحوادث ، ولهذا لم يعتمد الآمدى في مسألة حدوث العالم على شيء من هذه الطرق ، بل بين ضعفها ، واحتج بما هو مثلها أو دونها في الضعف ، وهو أن الأجسام لا تنفك عن الأعراض ، والأعراض لا تبقى زمانين ، فتكون حادثة ، وما لا ينفك عن الحوادث فهو حادث ، وهذا الدليل مبني على مقدمتين : على أن كل عرض [في]^(٢) زمان ، فهو لا يبقى زمانين ، وجمهور العقلاء يقولون : إن هذا مخالف للحس والضرورة ، وعلى امتناع^(٣) حوادث لا أول لها ، وقد عرف الكلام في ذلك ، والوجوه التي ضعف بها / الآمدى ما احتج به من قبله على حدوث الأجسام يوافق كثير منها ماذكره الأرموى ، وهو متقدم على الأرموى .

طريقة الآمدى في
لاستدلال على حدوث
العالم .

٢٢/٣

فإما أن يكون الأرموى رأى كلامه وأنه صحيح فوافقه ، وإما أن يكون وافق الخاطر الخاطر ، كما يوافق الحافر الحافر ، أو أن يكون الأرموى والآمدى^(٤) أخذوا ذلك أو بعضه من كلام الرازى أو غيره . وهذا الاحتمال أرجح ؛ فإن هذين وأمثالهما وقفوا على كتبه التي فيها هذه

(١) م : وغيرهما .

(٢) في : ساقطة من (في) .

(٣) هـ : والثانية امتناع .

(٤) ق : بل والآمدى .

الحجج ، مع أن تضعيفها مما سبق هؤلاء إليه كثير من النظائر . ومن تكلم من النظائر ينظر ماتكلم به مَنْ قبله ؛ فإما أن يكون أخذه عنه ، أو تشابهت قلوبهم .

وبكل حال فهم - مع الرازي ونحوه - من أفضل بني جنسهم من المتأخرين ، فاتفقها دليل على قوة هذه المعارضات ، لاسيما إذا كان الناظر فيها ممن له بصيرة من نفسه يعرف بها الحق من الباطل في ذلك ، بل يكون تعظيمه لهذه البراهين لأن كثيراً من المتكلمين من هؤلاء وغيرهم اعتمد عليها في حدوث الأجسام ؛ فإذا رأى هؤلاء وغيرهم من النظائر قدح فيها وبيّن فسادها علم أن نفس النظائر مختلفون في هذه المسالك ، وأن هؤلاء الذين يحتاجون بها هم بعينهم يقدحون فيها ، وعلى القدح فيها استقر أمرهم . وكذلك غيرهم قدح فيها ، كأبي حامد الغزالي وغيره .
وليس هذا / موضع استقصاء ذكر مَنْ قدح في ذلك . وإنما المقصود ٢٣/٣
القدح في هذه المسالك التي يسمونها براهين عقلية ، ويعارضون بها نصوص الكتاب والسنة وإجماع السلف . ثم إن نفس حذاقهم قدحوا فيها .

فأما المسلك الأول الذي ذكره الرازي فقال الآمدي^(١) : « المسلك السادس لبعض المتأخرين من أصحابنا في الدلالة على إثبات حدوث الأجسام ، وهو أنه لو كانت الأجسام أزلية ، لكانت في الأزل : إما أن

(١) في كتابه « أبحاث الأفكار » ج ٢ ، ص ٣٣٨ (نسخة خطية بدار الكتب ، علم الكلام ١٩٥٤) ، ظ

١٩٤ (نسخة خطية بدار الكتب ، علم الكلام ١٦٠٣) .

تكون متحركة أو ساكنة» وساق المسلك إلى آخره^(١). ثم قال^(٢) :
« وفيه وفي تقريره نظر؛ وذلك أن القائل يقول^(٣) : إما أن تكون
الحركة عبارة عن الحصول في الحيز بعد الحصول في حيز آخر،
والسكون عبارة عن الحصول في الحيز بعد أن كان في ذلك الحيز، أو
لا تكون^(٤). كذلك . فإن كان الأول فقد بطل الحصر بالجسم^(٥) في أول
زمان حدوثه فإنه ليس متحركاً لعدم حصوله في الحيز بعد أن كان [في
حيز آخر وليس ساكناً لعدم حصوله في الحيز بعد أن كان]^(٦) فيه ،
وإن كان الثاني فقد بطل ما ذكره^(٧) في تقرير كون السكون أمراً
وجودياً ، ولا محيص^(٨) عنه .

فإن قيل : الكلام إنما هو في الجسم في الزمن الثاني ، والجسم في
الزمن الثاني ليس^(٩) يخلو عن الحركة والسكون^(١٠) بالتفسير المذكور ،
فهو ظاهر الإحالة ، فإنه إذا / كان الكلام في الجسم إنما هو في الزمن

(١) انظر أبحاث الأفكار ، ٣٣٨/٢ - ٣٤٨ (نسخة رقم ١٩٥٤) ، ظ ١٩٤ - ص ١٩٦ (نسخة رقم

١٦٠٣) .

(٢) أبحاث الأفكار ٣٤١/٢ (نسخة رقم ١٩٥٤) ، ص ١٩٥ (نسخة رقم ١٦٠٣) .

(٣) أبحاث (في النسخين) : وذلك لأن لقاتل أن يقول .

(٤) أبحاث الأفكار (في النسخين) : لا يكون .

(٥) أبحاث الأفكار (في النسخين) : في الجسم .

(٦) مابين المقوفتين ساقط من جميع النسخ وزدته من أبحاث الأفكار (من النسخين) .

(٧) أبحاث الأفكار (في النسخين) : ما ذكره .

(٨) (هـ) ، أبحاث الأفكار (في النسخين) : ولا مخلص .

(٩) أبحاث الأفكار (في النسخين) : لا يخلو .

(١٠) (هـ) ، أبحاث الأفكار (في النسخين) : أو السكون .

الثاني من وجود الجسم ، فالزمن الثاني ليس هو حالة الأزلية^(١) ، وعند ذلك لا يلزم^(٢) أن يكون الجسم أزلا لا يخلو عن الحركة والسكون^(٣) . قال^(٤) : « وإن سلمنا الحصر فلم قلتم بامتناع كون الحركة أزلية ؟ وما ذكروه من الوجه الأول في الدلالة^(٥) فإنما يلزم أن لو قيل بأن الحركة الواحدة بالشخص أزلية ، وليس كذلك ، بل المعنى بكون^(٦) الحركة أزلية أن أعداد أشخاصها المتعاقبة لا أول لها^(٧) ، وعند ذلك فلا منافاة بين كون كل واحدة من آحاد الحركات المشخصة حادثة ومسبوقة^(٨) بالغير ، وبين كون جملة آحادها أزلية^(٩) بمعنى أنها متعاقبة إلى غير النهاية » .

قال^(١٠) : « وما ذكروه في الوجه الثاني باطل أيضاً ، فإن كل واحدة من الحركات الدورية وإن كانت مسبوقة بعدم لا بداية له ؛ فمعنى اجتماع الأعداد السابقة على كل واحدة من الحركات في الأزل : أنه لا أول لتلك الأعداد ولا بداية ، ومع ذلك فالعدم السابق على كل

(١) في (م) ، (ق) ليس هو الإحالة الأولية ، والتصويب من (هـ) ، ومن نسختي الأبيكار .

(٢) أبيكار الأفكار (في النسختين) : فلا يلزم .

(٣) أبيكار (في النسختين) : أو السكون .

(٤) بعد الكلام السابق مباشرة ج ٢ ص ٣٤٢ (نسخة رقم ١٩٥٤) ، ص ١٩٥ (نسخة رقم ١٦٠٣) .

(٥) أبيكار الأفكار : (في النسختين) : من الدلالة .

(٦) أبيكار الأفكار (نسخة رقم ١٩٥٤) : تكون .

(٧) أبيكار الأفكار (في النسختين) : لا واحد لها .

(٨) أبيكار الأفكار (في النسختين) : حادثة مسبوقة .

(٩) أزلية : ساقطة من نسختي الأبيكار .

(١٠) بعد الكلام السابق مباشرة ٣٤٢/٢ - ٣٤٣ (نسخة رقم ١٩٥٤) ، ص ١٩٥ (نسخة رقم

حركة وإن كان لا بداية له ، فيقارنه وجود حركات قبل الحركة المفروضة لانهاية لها على جهة التعاقب «^(١) أى : يعاقبه وجود حركات لانهاية لها قبل الحركة المفروضة «^(١) وليس فيه مقارنة السابق للمسبوق . وعلى هذا فيكون «^(٢) الكلام فى العدم السابق على حركة حركة «^(٣) ، وعلى هذا / فحصول شىء من الموجودات الأزلية مع هذه الأعدام أزلا على هذا النوع «^(٤) لا يكون ممتنعا ؛ إذ ليس فيه مقارنة السابق للمسبوق على ما عرف «^(٥) .

٢٥/٣

قال «^(٦) : « وفيه دقة فليتأمل » .

قلت «^(٧) : هذا هو الاعتراض الذى ذكره الأرموى ، وقد ذكره غيرها ، والظاهر أن الأرموى تلقى هذا عن الآمدى . وهم يقولون : اجتماع الأعدام لامعنى له سوى أنها مشتركة فى عدم البداية والأولية ؛ وحينئذ فعدم كل حركة يمكن أن يقارنه وجود أخرى ، وليس فيه مقارنة السابق للمسبوق . وهذا الذى قالوه صحيح . لكن قد يقال : هذا الاعتراض إنما يصح لو كان احتج بأن فى ذلك مقارنة السابق للمسبوق فقط ، وهو لم يحتج إلا بأن العدمات تجتمع فى الأزل ، وليس معها

علق ابن تيمية

(١ - ١) هذا الكلام توضيح من ابن تيمية زيادة على ما فى أبحاث الأفكار .

(٢) أبحاث الأفكار (فى النسختين) : يكون .

(٣) أبحاث الأفكار (فى النسختين) : على كل حركة حركة .

(٤) أبحاث الأفكار (فى النسختين) : على هذا النحو .

(٥) أبحاث الأفكار (فى النسختين) : على ما عرف .

(٦) بعد الكلام السابق مباشرة .

(٧) هـ : قال ابن تيمية قلت .

شئ من الموجودات ؛ إذ لو كان معها موجود لكان هذا الموجود مقارناً لتلك العدمات المجتمعة ، ومنها عدمه ، فاقرن السابق والمسبوق ، فعمدته اجتماعها في الأزل .

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

وفصل الخطاب أن يقال : العدم ليس بشئ ، وليس لعدم هذه الحركة حقيقة ثابتة مغايرة لعدم الأخرى ، حتى يقال : إن أعدامها اجتمعت / في الأزل ، أو لم تجتمع ، بل معنى حدوث كل منها أنها ٢٦/٣ كانت بعد أن لم تكن ، وكون الحوادث كلها مشتركة في أنها لم تكن لا يوجب أن يكون عدم كونها حقائق متغايرة ثابتة في الأزل .

يوضح ذلك أن يقال : أتعنى بكونها مسبوقاً بالعدم أن جنسها مسبوق بالعدم ، أو كل واحد منها مسبوق بالعدم ؟ أما الأول فهو محل النزاع ، وأما الثاني فإذا قدر أن كل واحد كان بعد أن لم يكن - والجنس لم يزل كائناً - لم يجوز أن يقال : الجنس كائن بعد أن لم يكن ، ولا يلزم من كون كل من أفرادها مسبوقاً بعدم أن يكون الجنس مسبوقاً بالعدم ، إلا إذا ثبت حدوث الجنس ، وهو محل النزاع . وعدم الحوادث هو نوع واحد ينقضى بحسب الحدوث ، فكلما حدث حادث انقضى من ذلك العدم عدم ذلك الحادث ، ولم ينقض عدم غيره ، فالأزلى حينئذ عدم أعيان الحوادث ، كما أن الأزلى عند من يقول بأنه لا

أول لها هو جنس الحوادث ، فجنس وجودها أزلى ، وعدم كل من أعيانها أزلى ، ولا منافاة بين هذا وهذا إلا أن يثبت وجوب البداية ، وهو محل النزاع .

وبهذا يظهر الجواب عما ذكره بعضهم في تقرير هذا الوجه ، فإن
 بعضهم لما رأى ما أورده على ما ذكره / الرازي حرر الدليل^(١) على
 وجه آخر فقال : القول بكون كل من الحركات الجزئية مسبوقاً بأخرى لا
 إلى أول يستلزم المحال فيكون محالاً .

إيراد أحد المتكلمين
 الدليل على وجه آخر

بيان الأول : أن كل واحدٍ منها من حيث إنه حادث يقتضى أن يكون مسبوقاً بعدم أزلى ، لأن كل حادث مسبوق بعدم أزلى ، فهذا يقتضى أن تكون تلك العدمات مجتمعة في الأزل ، ومن حيث إنه ما من جنس يُفرض إلا ويجب أن يكون فرد منها موجوداً يقتضى ألا تكون تلك العدمات مجتمعة في الأزل ، وإلا لزم أن يكون السابق مقارناً للمسبوق ، ولاشك أن اجتماعها في الأزل وعدم اجتماعها فيه متناقضان ، فالمتلزم له محال .

فيقال لمن احتج بهذا الوجه : العدم الأزلى السابق على كل من الحوادث إن جعلته شيئاً ثابتاً في الأزل متميزاً عن عدم الحادث الآخر فهذا ممنوع ، فإن العدم الأزلى لا امتياز فيه أصلاً ولا يُعقل حتى يُقال : إن هناك أعداما ، ولكن إذا حدث حادث عُلِمَ أنه انقضى عدمه الداخِل في ذلك النوع الشامل لها ، وليس شمول جنس الموجودات لها

(١) م ، ق : لما رأى ما أورده على ما ذكره الرازي قرر الدليل ، والتصويب من (هـ) .

كشمول جنس العدم للمعدومات ، فإن^(١) الموجودات لها امتياز في الخارج ، فشخص هذا الموجود متميز في الخارج عن شخص الآخر ، وأما العدم فليس بشيء أصلاً في الخارج ، ولا امتياز فيه بوجه من الوجوه .

ولكن هذا الدليل قد بُني على قول من يقول : المعدوم شيء ، / ٢٨/٣ ولا يبعد أن يكون الرازي أخذ هذا الوجه من المعتزلة القائلين بهذا ، فإنهم يثبتون المعدوم شيئاً ، فيكون هذا الحادث في حال عدمه شيئاً ، وهذا الحادث في حال عدمه شيئاً ، وحينئذٍ فللحوادث أعدام متميزة ثابتة في الأزل .

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

وعلى هذا فيقال : لا نسلم أن الأزل شيء مستقر أو شيء موجود ، وليس للأزل^(٢) حد محدود حتى يعقل فيه اجتماع ، بل الأزل عبارة عن عدم الابتداء ، ومالا ابتداء له فهو أزلي ، ومالا انتهاء له فهو أبدي ،

(١) هـ : لأن .

(٢) في (م) ، (ق) : شيء موجود حتى وليس للأزل . . . ، ولاحظ محققا النسخين أن « حتى » زائدة ، وهي ليست في (هـ) ، فلعل إثباتها كان خطأً من النساخ .

وما من حين يقدر موجوداً إلا وليس هو الأزل ؛ ففي كل حين بعضها موجود وبعضها معدوم ؛ فوجود البعض مقارن لعدم البعض دائماً ، وحينئذ فاجتماعها في الأزل معناه اشتراكها في أن كل واحد ليس له أول ، وعدم اجتماعها فيه معناه أنه لم يزل في كل حين واحد منها موجوداً ، وعدمه / زائلاً ، ولا تناقض بين اشتراكها في عدم الابتداء ، ووجود أشخاصها دائماً ، إلا إذا قيل : يمتنع جنس الحوادث الدائمة . ٢٩/٣

وقد اعترض المستدل بهذا على ما ذكره الآمدى والأرموى في الوجه الأول .

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

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

ولقائل أن يقول : هذا غلط نشأ من الإجمال الذى فى لفظ الكلى . وذلك أنه إنما يمتنع وجود الكلى فى الخارج مطلقاً ، إذا كان مجرداً عن أفرادها ، كوجود إنسان مطلق ، وحيوان مطلق ، وحركة مطلقة ، لا تختص بمتحرك . ولا بجهة ولون مطلق ، لا يكون أبيض ولا أسود ، ولا غير ذلك من الألوان المعينة . فإذا قدر حركة مطلقة لا تختص بمتحرك معين كان وجودها فى الخارج ممتنعاً . وأما الحركات المتعاقبة ، فوجود الكلى فيها هو وجود تلك الأفراد ، كما إذا وجد عدة أناسٍ فوجود

الإنسان الكلي هو وجود أشخاصه ، ولا يحتاج أن يثبت للكلي في الخارج وجوداً غير وجود أشخاصه ، بل نفس وجود أشخاصه / هو ٣٠/٣ وجوده .

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

وإن شئت قلت : لا نسلم أن الكلي لا يوجد في الخارج ، ولكن نسلم أنه لا يوجد في الخارج كلياً ، وهذا هو الكلي الطبيعي ، وهو المطلق لا بشرط ، كسمى الإنسان لا بشرط ، فإنه يوجد في الخارج ، لكن معيناً مشخصاً ، وتوجد أفرادها إما مجتمعة وإما متعاقبة ، كتعاقب الحوادث المستقبلية ، فوجود الحركات المعينة كوجود سائر الأشياء المعينة ، ووجود مسمى الحركة كوجود سائر المسميات الكلية ، والمحكوم عليه بالأزلية هو النوع الذي لا يوجد إلا شيئاً فشيئاً ، لا يوجد مجتمعاً .

فإن قال القائل « مسمى الحركة ليس بموجود في الخارج على وجه الاجتماع ، كما يوجد من أفراد الإنسان » فقد صدق ، وإن قال « إنه لا يوجد شيئاً فشيئاً » فهذا ممنوع . ومن قال ذلك لزمه أن لا يوجد في الخارج حركة أصلاً ، لا متناهية ولا غير متناهية ، وهذا مخالف للحس والعقل . وقد / تظن ابن سينا لهذا الموضع ، وتكلم في وجود الحركة ٣١/٣

بكلام له ، وقد نقله عنه الرازي وغيره ، وقد تكلمنا عليه وبيننا فساده فيما سيأتي إن شاء الله .

قال الآمدي^(١) : « وباقى الوجوه فى الدلالة ما ذكرناه^(٢) فى امتناع حوادث غير متناهية فى إثبات واجب الوجود ، وقد ذكرت^(٣) فلا حاجة إلى إعادتها » .

وهو قد ذكر قبل ذلك فى امتناع مالا يتناهى أربعة طرق ، فزيفها واختار طريقاً خامساً ، الأول^(٤) : التطبيق ، وهو أن يقدر جملة « فلو كان ما قبلها^(٥) لا نهاية له ، فلو فرضنا زيادة متناهية على الجملة المفروضة ، ولتكن الزيادة عشرة مثلاً ، فالجملة الأولى : إما أن تكون مساوية لنفسها مع فرض الزيادة عليها^(٦) ، أو أزيد ، أو أنقص . والقول المساواة والزيادة محال ؛ فإن الشيء^(٧) لا يكون مع غيره كهو لا مع غيره ، ولا أزيد . وإن كانت الجملة الأولى ناقصة بالنظر إلى الجملة الثانية ، فمن المعلوم أن التفاوت بينهما إنما هو بأمر متناهٍ ، وعند ذلك

(١) فى كتابه « أبكار الأفكار » ٣٣٩/٢ (نسخة دار الكتب ، علم الكلام رقم ١٩٥٤) = ظ ١٩٤ (نسخة دار الكتب ، علم الكلام ، رقم ١٦٠٣) .

(٢) أبكار الأفكار : ما ذكرناها .

(٣) أبكار الأفكار : وقد عرفت .

(٤) الكلام التالى لخص فيه ابن تيمية ماجاء فى أبكار الأفكار ج١ ، ص ١٤٤-١٤٥ (نسخة رقم ١٩٥٤) = ص ٢٢ (نسخة رقم ١٦٠٣) حيث قال الآمدي : « أما على رأى الفيلسوف فلأنهم قالوا : لو فرضنا عللاً ومعلولات لا نهاية لها فلنا (فى نسخة رقم ١٩٥٤ : قلنا ، وهو تحريف) أن نفرض الوقوف على الواحد منها) ... »

(٥) أبكار : ماقبله .

(٦) أبكار : مع فرض الزيادة المتناهية عليها .

(٧) أبكار : القول بالمساوات والزيادة محال (فى نسخة رقم ١٦٠٣ : مع) وهو اختصار) إذ الشيء .

فالزيادة لا بد أن يكون لها نسبة^(١) إلى الباقي بجهة من جهات النسب على نحو زيادة المتناهي على المتناهي .

ومحال أن يحصل بين ماليسا^(٢) بمتناهيين النسبة الواقعة بين المتناهيين .

وأيضاً فإنه إذا كانت^(٣) إحدى الجملتين أزيد من الأخرى بأمر مُتناهٍ ، فليطبق بين الطرفين الآخرين ، بأن تأخذ من الطرف الأخير من إحدى^(٤) الجملتين / عدداً مفروضاً ، ومن الأخرى^(٥) مثله ، وهلمَّ ٣٢/٣ جراً ، فإما أن^(٦) يتسلسل الأمر إلى غير النهاية ، فيلزم منه مساواة الأنقص للأزيد في كلا^(٧) طرفيه : وهو محال . وإن قصرت^(٨) الجملة الناقصة في الطرف الذي لا نهاية له فقد تناهت ، والزائدة^(٩) إنما زادت على الناقصة بأمر مُتناهٍ ، وكل ما زاد على المتناهي بأمر متناهٍ فهو متناهٍ .

قال^(١٠) : « وهذا لا يستقيم لا على قواعد الفلاسفة ، ولا على قواعد المتكلمين .

(١) أبكار : لا بد وأن يكون له نسبة .

(٢) أبكار (نسخة رقم ١٩٥٤) : ما ليس .

(٣) أبكار : المتناهيين فإذا كانت .

(٤) أبكار : فلتطبق بين الطرفين الآخرين بأن تأخذ من الطرف من إحدى .

(٥) أبكار (نسخة رقم ١٩٥٤) : ومن الآخر .

(٦) أن : ساقطة من أبكار (نسخة رقم ١٩٥٤) .

(٧) ق : في كل ، وهو خطأ .

(٨) ق ، م : وإن فرضت ، والمثبت عن (هـ) ، أبكار .

(٩) ق ، م : والزيادة .

(١٠) بعد الكلام السابق مباشرة في أبكار الأفكار ، ص ١٤٥-١٤٦ (نسخة رقم ١٩٥٤ ، ص

أما الفلاسفة فإنهم قضوا بأن كل ماله ترتيب وضعي^(١) كالأبعاد والامتدادات ، أو الترتيب الطبيعي^(٢) وآحاده موجودة معا كالعلل والمعلولات ، فالقول بعدم النهاية فيه مستحيل ، وما سوى ذلك فالقول بعدم النهاية فيه غير مستحيل ، وسواء كانت آحاده موجودة معا كالنفوس بعد مفارقة الأبدان أو [هي] على التعاقب^(٣) والتجدد كالأزمنة والحركات الدورية ، فإن مذكروه - وإن استمر لهم فيما قضوا فيه^(٤) بالنهاية - فهو لازم لهم فيما قضوا فيه^(٤) بعدم النهاية ، وعند ذلك فلا بد من بطلان أحد الأمرين : إما الدليل إن كان اعتقادهم^(٥) عدم النهاية حقا ، وإما اعتقاد عدم النهاية^(٦) إن كان الدليل حقا ؛ لاستحالة الجمع .

قال^(٧) : « وليس لما يذكره الفيلسوف من جهة الفرق / بين العلل والمعلومات والأزمنة والحركات قدح في الجمع ، وهو قوله : إن مالا ترتيب له وضعاً^(٨) ، ولا آحاده موجودة معا - وإن كان ترتيبه^(٩) »

(١) أبكار : إلا أن هذا مما لا يستقيم على موجب عقايدهم وتحقق قواعدهم حيث أنهم قضوا بأن كل ماله الترغب الوضعي (في نسخة رقم ١٩٥٤ : الوصفي) .

(٢) ق ، م : أو ترتيب طبيعي ، أبكار : أو الترتيب الطبيعي .

(٣) أو هي على التعاقب : كذا في (هـ) وفي (أبكار) وفي (ق) : وهي على التعاقب ، وفي (م) : أو على

التعاقب .

(٤) أبكار : فيما قضوا عليه .

(٥) أبكار : إن كان اعتقاد .

(٦) أبكار : وإما عدم النهاية .

(٧) بعد الكلام السابق مباشرة ح ١ ص ١٤٦ - ١٤٧ (نسخة رقم ١٩٥٤) ، ط ٢٢ (نسخة رقم

١٦٠٣) .

(٨) أبكار : إن مالا ترتب له وصفاً .

(٩) أبكار : ترتيبه .

طبيعياً - فلا يمكن فرض جواز قبوله الانطباق ، وفرض الزيادة والنقصان فيه ، بخلاف مقابله ؛ لأن المحصل يعلم أن الاعتماد على هذا الخيال في تنامي ذوات الأضلاع ، وفيما له الترتيب الطبيعي وآحاده موجودة معا ، ليس ^(١) إلا من جهة إفضائه إلى وقوع الزيادة والنقصان بين ماليسا بمتناهيين ^(٢) ، وذلك إنما يمكن بفرض زيادة على ما فرض الوقوف عنده من نقطة ما من ^(٣) البعد المفروض أو وحدة ما من العدد المفروض ، وعند ذلك فلا يخفى إمكان فرض الوقوف على جملة ^(٤) من أعداد الحركات والنفوس الإنسانية المفارقة لأبدانها ، وجواز فرض الزيادة عليها بالتوهم مما هو من نوعها ، وإذ ذلك فالحدود ^(٥) المستعملة في القياس المذكور في محل الاستدلال بعينها مستعملة في صورة الإلزام ، مع اتحاد الصورة القياسية من غير فرق .

وأيضاً ، فليس ^(٦) كل جملتين تفاوتتا بأمر متناه تكونان متناهيين ^(٧) ، فإن عقود الحساب مثلا لا نهاية لأعدادها ، وإن كانت الأوائل أكثر من الثواني بأمر متناهٍ ، وهذه الأمور - وإن كانت تقديرية ذهنية - فلا خفاء أن وضع القياس المذكور فيها على نحو وضعه في

(١) ليس : ساقطة من نسخة الأبيكار (رقم ١٩٥٤) .

(٢) أبيكار (نسخة رقم ١٩٥٤) : بين ليسا متساويين ؛ أبيكار (نسخة رقم ١٦٠٣) : بين ليسا

بمتناهيين .

(٣) من : ساقطة من «أبيكار» .

(٤) أبيكار : على جملته .

(٥) أبيكار : والحدود .

(٦) أبيكار : فإنه ليس .

(٧) أبيكار (نسخة رقم ١٩٥٤) : يكون متناهيين ؛ أبيكار (نسخة رقم ١٦٠٣) : يكونان متناهيين .

٣٤/٣ الأمور الموجودة بالفعل ، فلا تتوهم (١) الفرق واقعا / من مجرد هذا الاختلاف .

والقول بأن مازادت به إحدى الجملتين [على الأخرى] (٢) لا بد وأن تكون (٣) له نسبة إلى الثاني غير مسلم ، ولا يلزم من قبول المتناهي لنسبة المتناهي إليه قبول غير المتناهي لنسبة المتناهي إليه .

قال (٤) : « وأما المتكلم فله في إبطال القول بعدم النهاية طرق ، الأول (٥) : ما أسلفناه من الطريقة المذكورة ، ويلزم عليه ما ذكرناه ، ماعدا التناقض اللازم للفيلسوف من (٦) ضرورة اعتقاد عدم النهاية ، (٧) فيما ذكرناه من الصور ، وعدم اعتقاد المتكلم لذلك ، غير أن المناقضة لازمة للمتكلم من جهة اعتقاده عدم النهاية (٧) في معلومات الله تعالى ومقدوراته ، مع وجود ما ذكرناه من الدليل الدال على وجوب (٨) النهاية فيها . »

طرق المتكلمين في إبطال القول بعدم النهاية : الأول .

قال (٩) : « وما يقال : من أن المعنى يكون (١٠) المعلومات

(١) أبتكار : فلا يتوهم .

(٢) على الأخرى : ساقطة من (ق) ، (م) ، وأثبتها عن (هـ) ، أبتكار .

(٣) أبتكار : وأن يكون .

(٤) بعد الكلام السابق مباشرة ، في : أبتكار الأفكار ، ج١ ، ص١٤٧ (نسخة رقم ١٩٥٤) = ظ ٢٢

(نسخة رقم ١٦٠٣) .

(٥) أبتكار : الأول .

(٦) من : ساقطة من « أبتكار » :

(٧-٧) : ساقط من الأبتكار (من النسختين) .

(٨) أبتكار : وجود .

(٩) بعد الكلام السابق مباشرة في : أبتكار الأفكار ، ح١ ، ص١٤٧ (نسخة رقم ١٩٥٤) = ظ ٢٢

(نسخة رقم ١٦٠٣) .

(١٠) أبتكار (نسخة رقم ١٩٥٤) : تكون ، أبتكار (نسخة رقم ١٦٠٣) : يكون .

والمقدورات غير متناهية صلاحية العلم لتعلقه ^(١) بما يصح ^(٢) أن يُعلم ،
 وصلاحية القدرة لتعلقها بكل ما يصح أن يُوجد ، وما يصح أن يُعلم
 ويُوجد غير متناه ^(٣) ، لكنه من قبيل التقديرات الوهمية ، والتجويزات
 الإمكانية ، وذلك مما لا يمتنع ^(٤) كونه غير متناه ، بخلاف الأمور
 الوجودية ، والحقائق العينية . فلا ^(٥) أثر له في القدر أيضا ، فإن هذه
 الأمور - وإن لم تكن ^(٦) [من] ^(٧) موجودات الأعيان ، [غير] أنها
 متحققة ^(٨) في الأذهان ، ولا يخفى أن نسبة ما فرض استعماله فيما / له ٣٥/٣
 وجود ذهني على نحو استعماله فيما له ^(٩) وجود عيني ^(١٠) .

[قلت ^(١١) : التفريق ^(١٢) بين الشئيين يحتاج إلى ثبوت الوصف الفارق
 وثبوت تأثيره ، والآمدي سلم لهم ^(١٣) الوصف ونازعهم في كونه مؤثرا .
 تعلق ابن تيمية

(١) هـ : للتعلق .

(٢) أ بكار : بكل ما يصح .

(٣) أ بكار : غير نهاية .

(٤) ق ، م : مما لا يمتنع .

(٥) ق ، م : ولا .

(٦) أ بكار (نسخة رقم ١٩٥٤) وإن تكن ، أ بكار (نسخة رقم ١٦٠٣) : وإن يكن .

(٧) من : ساقطة من (ق) ، (م) .

(٨) ق ، م : لكنها متحققة .

(٩) أ بكار (نسخة رقم ١٩٥٤) : فيأله ، أ بكار (نسخة رقم ١٦٠٣) : فيأله .

(١٠) بعد كلمة عيني يوجد كلام سقط كله من نسخة (م) وورد في هامش نسخة (ق) غير مرتب (هامش

٣٥/٣ ، هامش ٣٧/٣) وأثبت عن (ق) مع مقابله على (هـ) وقد استفدت منها ترتيب الكلام وتصويب بعض عباراته .

(١١) هـ : قال ابن تيمية : قلت .

(١٢) هـ : والتفريق .

(١٣) لهم : ساقطة من (هـ) .

والتحقيق أن ما ذكره من الوصف متوجه في القدرة ، فإن تعلقها بالمعدوم من باب التجويز ، ^(١) بخلاف العلم فإن فساد تعلقه بالمعدوم ^(٢) ليس من باب التجويز ^(١) ، فإن المعدوم ^(٣) هنا معلوم للعالم ، ليس المراد بذلك أن ثمَّ صفة تصلح أن يُعلم بها المعدوم ^(٤) إذا وُجد ، بل هو معلوم قبل وجوده ، بخلاف القدرة فإن تعلقها بالمعدوم معناه أنها صفة سالحة لتعلق المعدوم إذا وُجد ^(٥) .

قلت : وأيضا ^(٦) فإن قول القائل : المعنى يكون ^(٧) المعلومات والمقدورات غير متناهية هو صلاحية العلم والقدرة للتعلق ، وهو وإن سلّم في القدرة ، فلا يُسلّم في العلم ، فإن الكلام ليس هو في إمكان العلم بها، بل في العلم الذي يُقال إنه علم موجود أزلّ متعلق بما لا نهاية له ، وهذا أمر موجود .

وعن هذه الشبهة صار طائفة من النظّار إلى استرسال العلم على آحاد نوع العرّض ، كما قاله أبو المعالي ، وحكى ذلك عن أبي الحسين البصرى وداود الجواربي ^(٨) .

(١-١) : ساقط من (هـ) .

(٢) ق : بالمعلوم ، والكلمة ليست في (هـ) ، ولعل ما أثبتته هو الصواب .

(٣) ق : المعلوم ، والتصويب من (هـ) .

(٤) ق : المعلوم ، وفي (هـ) كتبت الكلمة « المعلوم » ثم بدت كأنها صوتت إلى « المعلوم » ، وأرجو أن يكون ما أثبتته هو الصواب .

(٥) ق : تتعلق بالمقدور إذا وجد .

(٦) ق : قلت أيضا ؛ هـ : وأيضا .

(٧) عبارة « المعنى يكون » ليست في (هـ) .

(٨) ق : وداود الخوارزمي . وقال ابن حجر عن داود الجواربي في لسان الميزان (٤٢٧/٢) : « رأس في

الرافضة والتجسيم من مرامى جهنم . قال أبو بكر بن أبي عوف : سمعت يزيد بن هارون يقول : الجواربي =

قال أبو المعالي : « الأجسام جنس واحد ، والأعراض أجناسها محصورة ، وأفراد الجنس غير محصورة » قال : « فلا يجوز وجود أجناس لا تتناهي ، لأنه يجب حينئذ ^(١) وجود مالا يتناهي في العلم ، والدليل دال على نفي النهاية في هذا وهذا » ^(٢) . قال : « وأما آحاد الأعراض فإن العلم يسترسل عليها استرسالاً ، وأما الجواب بصلاحيته التعلق فهو جواب الشهرستاني ونحوه » .

قال ^(٣) : « الطريق الثاني - يعني في بيان امتناع مالا نهاية ^{الثاني} له ^(٤) - قوله : لو وجد ^(٥) أعداد لا نهاية لها لم تخل ^(٦) : إما أن تكون شفعا أو وتر ، أو شفعا ووترا معا ، أو لا شفعا ولا وترا ^(٧) ، فإن كانت شفعا فهي تصير وترا بزيادة واحد ، وإن كانت ^(٨) وترا فهي تصير شفعا بزيادة واحد ، وإعواز ^(٩) الواحد لما لا يتناهي محال ، وإن

والمرسئى كافران ، وذكر ابن حجر أن داود لا تعلم له رواية للحديث . وذكر ابن الأثير في « اللباب في تهذيب الأنساب » ٢٩١/٢ ما قال السمعاني عن داود وهو : « وعنه (أى عن هشام بن سالم الجواليقي) أخذ داود الجوارى قوله إن معبوده له جميع أعضاء الإنسان إلا الفرج واللحية ، وانظر عن داود الجوارى ومذهبه في التجسيم : الملل والنحل ١/١٦٧ ، الفرق بين الفرق ، ص ١٤٠ ، التبصير في الدين ، ص ٧١ ، الانتصار للخطا ، ص ٥٤ ، تليس لابن الجوزى ، ص ٨٧ ، أصول الدين لابن طاهر ، ص ٧٤ .

(١) هـ : لأنه حينئذ يجب .

(٢) هـ : والدليل الدال على نفي النهاية بنى النهاية في هذا .

(٣) بعد الكلام السابق مباشرة في : أبكار الأفكار ح ١ ، ص ١٤٧-١٤٨ . (نسخة رقم ١٩٥٤) =

ظ ٢٢ (نسخة رقم ١٦٠٣) .

(٤) الجملة المعترضة زيادة من ابن تيمية ليست في « أبكار » .

(٥) أبكار (نسخة رقم ١٩٥٤) : لو وجدت .

(٦) أبكار : لم يخل .

(٧) أبكار : أو لا شفعا ولا وترا .

(٨) أبكار : فإن كانت .

(٩) أبكار : وإعزال .

كانت شفعا ووترا فهو محال^(١) ؛ لأن الشفع ما يقبل الانقسام
بمتساويين ، والوتر غير قابل لذلك ، والعدد الواحد لا يكون قابلا لذلك
وغير قابل له معا^(٢) ، وإن لم يكن شفعا ولا وترا ، فيلزم منه وجود
واسطة بين النفي والإثبات ، وهو محال ، وهذه المحالات إنما لزم من
القول بعدد لانهاية له ، فالقول به محال .

قال^(٣) : « وهو من النمط الأول في الفساد^(٤) ، لوجهين :
الأول : قد لا نسلم استحالة الشفعية أو / الوترية^(٥) فيما لا نهاية له ؛
والقول بأن مالا يتناهى لا يعوزه الواحد الذى به يصير شفعا^(٦) . إن كان
وترا أو وترا إن كان شفعا ، فدعوى مجردة ، ومحض استبعاد لا دليل
عليه .

الوجه الثانى : أنه يلزم عليه عقود الحساب ، ومعلومات الله
[تعالى]^(٧) ومقدوراته ، فإنها غير متناهية إمكانا ، مع إمكان إجراء^(٨)
الدليل المذكور فيها .

قلت : ولقائل أن يقول : أما الوجه الأول فضعيف ؛ فإن كون مالا
تعليق ابن تيمية

(١) أبكار : وهو محال .

(٢) معا : ساقطة من أبكار .

(٣) بعد الكلام السابق مباشرة فى : أبكار الأبكار ، ج ١ ، ص ١٤٨ (نسخة رقم ١٩٥٤) ، ظ ٢٢
(نسخة رقم ١٦٠٣) .

(٤) أبكار : فى الفساد الأول .

(٥) أبكار (نسخة رقم ١٩٥٤) : الأول أنه قد لا يتم استحالة الشافعية والوترية ، أبكار (نسخة رقم ،

١٦٠٣) : الأول أنه قد لآتم استحالة الشفعية والوترية .

(٦) أبكار : والقول بأن مالا لانهاية له لا يعوزه الواحد الذى يصير به شفعا .

(٧) تعالى : ساقطة من (ق) ، (م) .

(٨) أبكار : أجزاء ، هـ : الكلمة غير منقوطة .

يتناهى مُعَوِّزًا للواحد كالمعلوم فسادَه بالضرورة ، بل يمكن أن يقال :
 مالا يتناهى لا يمكن أن يكون لاشفعا ولا وترا ؛ لأن الشفع والوتر نوعا
 جنس العدد المحصور الذى له طرفان : مبدأ ، ومنتهى . فأما إذا قدر
 مالا مبدأ له ولا منتهى له فليس عددا محصورا ؛ فلا يكون شفعا ولا
 وترا ، كما يقوله المسلمون وغيرهم من أهل الملل فيما يحدثه الله تعالى فى
 المستقبل من نعيم الجنة : إنه لا شفع ولا وتر .

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

وأما عقود الحساب فالمقدر منها فى الذهن محصور متناهٍ ، وما لا
 يتناهى لاتقدره الأذهان ، بل كل ما يضعفه الذهن من عقود الحساب
 فهو متناهٍ ، والمراتب فى / نفسها متناهية ، ولكن إحدى^(١) المرتبتين لو ٣٧/٣
 وجدت أفرادها فى / الخارج لكانت أكثر من الأولى ، وليس ذلك ٣٨/٣
 تفاوتاً فى أمور موجودة ، لا فى الأذهان ولا فى الأعيان .

قال أبو الحسن الآملى^(٢) : « الطريق الثالث : أنه لو وجد أعداد الثالث
 لا نهاية لها ، فكل واحد منها محصور بالوجود ، فالجملة محصورة
 بالوجود ، ومالا يتناهى لا ينحصر بجاصر . »

(١) هـ : أحد .

(٢) بعد الكلام السابق مباشرة ، ج١ ، ص ١٤٨ (نسخة رقم ١٩٥٤) = ظ ٢٢ (نسخة رقم

قال^(١) : « وهو أيضاً فاسد لثلاثة أوجه :

الأول : لانسلم^(٢) أن الوجود زائد على الموجود^(٣) ، حتى يقال :
يكون الوجود حاصراً له ، بل الوجود هو ذات الموجود وعينه على
ما يأتي .

الثاني : وإن كان زائداً^(٤) على كل واحد^(٥) من آحاد الجملة ، فلا
نسلم^(٦) كونه حاصراً ، بل عارض مقارن لكل واحد^(٧) من الآحاد ،
والمعارض المقارن للشيء لا يكون حاصراً له .

الثالث : سلمنا أن الوجود حاصر لكل واحد من آحاد الجملة ،
ولكن^(٨) لانسلم أن الحكم على الآحاد يكون حكماً على الجملة ، ولهذا
يصدق أن يُقال لكل واحد من آحاد الجملة : إنه جزء الجملة ، ولا
يصدق على الجملة أنها جزء الجملة » .

ولقائل أن يقول : في إفساد هذا الوجه أيضاً : قول القائل « إنه
محصور في الوجود » أيريد به أن هناك سوراً موجوداً حَصَرَ ما يتناهى أو
ملا يتناهى^(٩) بين طرفيه ، أم يريد به أنه موصوف بكونه موجوداً ؟ فإن

تعلق ابن تيمية

(١) بعد الكلام السابق مباشرة ، حا . ص ١٤٨-١٤٩ (نسخة رقم ١٩٥٤) = ظ ٢٢ - ص ٢٣

(نسخة رقم ١٦٠٣) .

(٢) أبكار : أنا لا نسلم .

(٣) أبكار : على الماهية .

(٤) أبكار : وإن كان الموجود زائداً .

(٥) أبكار : على كل واحد واحد .

(٦) أبكار : ولا نسلم .

(٧) أبكار : لكل واحد واحد .

(٨) أبكار : لكن .

(٩) هـ : وملا يتناهى .

أراد الأول فهو باطل ؛ فإنه ليس للموجودات شيء خارج عن الموجودات يحصرها . سواء قيل : إنها متناهية أو غير متناهية ، وإن قيل : إن كل واحد مما لايتناهى من الموجودات هو / موجود ؛ فهذا ٣٩/٣ حق .

فإذا سمى المسمى هذا حصراً كان هذا إطلاقاً لفظياً ، وكان قوله حينئذ « مالا يتناهى لا يكون محصوراً » بمنزلة قوله « لا يكون موجوداً » وهذا محل النزاع ، فقد غير العبارة ، وصادر على المطلوب . ثم مالا يتناهى فى المستقبل موجود باتفاق أهل الملل وعامة الفلاسفة ، ولم يتنازع فى ذلك إلا من شذ كالجهم وأبى الهذيل ونحوهما ممن هو مسبوق بإجماع المسلمين ، محجوج بالكتاب والسنة ، مخصوم بالأدلة العقلية ، مع مخالفة جماهير العقلاء من الأولين والآخرين ، وهو مع هذا محصور بالوجود ، كما أن مالا يتناهى فى الماضى محصور بالوجود ، لكنهم يفرقون بأن الماضى دخل فى الوجود ، بخلاف المستقبل ، ومنازعوهم يقولون : الماضى دخل ، ثم خرج ، فصارا جميعاً معدومين ، والمستقبل لم يدخل فى الوجود ، وهو تفریق صورى ، حقيقته أن الماضى كان وحصل ، والمستقبل لم يحصل بعد .

فيقال لهم : ولم قلت : إن كل ما حصل وكان يمتنع أن يكون دائماً لم يزل ؟ وهو وإن كان متناهياً من الجانب الذى يلينا فالمستقبل أيضاً متناهٍ فى هذا الجانب ، وإنما الكلام فى / الطرفين الآخرين . ٤٠/٣

وأيضاً فالحوادث الماضية عُدِمَت بعد وجودها ، فهى الآن معدومة ، كما أن الحوادث المستقبلية الآن معدومة ، فلا هذا موجود ،

ولا هذا موجود الآن ، وكلاهما له وجود في غير هذا الوقت ، ذلك في الماضي ، وهذا في المستقبل ، وكون الشيء ماضيا ومستقبلا أمر إضافي بالنسبة إلى ما يقدر متأخراً عن الماضي ومتقدما على المستقبل ، وإلا فكل ماض قد كان مستقبلا ، وكل مستقبل سيكون ماضيا ، كما أن كل حاضر قد كان مستقبلا ، وسيصير ماضيا .

الرابع . **قال الآمدي^(١) :** « الطريق الرابع : أنه لو وجد مالا يتناهى^(٢) ، فما من وقت يقدر إلا وهو مُتناهٍ في ذلك الوقت ، وانتهاء مالا يتناهى محال^(٣) .

قال^(٤) : « وهو أيضا غير سديد ؛ فإن الانتهاء من أحد الطرفين - وهو الأخير - وإن سلمه^(٥) الخصم ، فلا يوجب النهاية في الطرف الآخر . ثم يلزم عليه عقود الحساب ، ونعيم أهل الجنة ، وعذاب أهل النار ، فإنه وإن كان متناهيا من طرف الابتداء فغير مُتناهٍ إمكانا في طرف الاستقبال . »

قلت : هذا الوجه من جنس الوجه السادس الذي ذكره الرازي^(٦) ، وهو أنه : « لو كانت الحوادث الماضية غير متناهية كان

تعليق ابن تيمية

(١) بعد كلامه السابق مباشرة ١٠٠ ، ص ١٤٩ (نسخة رقم ١٩٥٤) = ص ٢٣ (نسخة رقم ١٦٠٣) .

(٢) أبكار : أنه لو وجد (في نسخة رقم ١٩٥٤ : لو وجدت) علل ومعلولات لانهاية لها .

(٣) أبكار : فما من وقت يقدر إلا والعلل والمعلولات متبئية إليها وانتهاء مالا نهاية لها محال .

(٤) بعد كلامه السابق مباشرة في نفس الموضعين .

(٥) أبكار : ولو سلمه .

(٦) في « الأربعين في أصول الدين » عند الكلام على المسألة الرابعة « في أن الله تعالى قديم أزلي باقٍ

سرمدي » ولعل الصواب القول : من جنس الوجه الثاني الذي ذكره الرازي ، وانظر الأربعين ، ص ٩٣ .

وجود اليوم موقوفاً على انقضاء مالا نهاية له ، وانقضاء مالا نهاية له محال ، والموقوف على المحال محال^(١) .

وقد اعترض عليه الأرموى^(٢) بما اعترض به هو وغيره ، بأن انقضاء مالا نهاية له محال .

وأما / انقضاء مالا بداية له ففيه النزاع ، وهو من جنس جواب ٤١/٣ الآمدي ؛ فإن الانتهاء الذي يسلمه الخصم هو من أحد الطرفين دون الآخر ، والآخر هو الابتداء . وقد تقدم ذلك .

ثم قال الآمدي^(٣) : « والأقرب في ذلك أن يقال : لو كانت العلل والمعلولات غير متناهية ، وكل^(٤) واحد منها ممكناً على ما وقع به الفرض ، فهي : إما متعاقبة ، وإما معاً^(٥) ، فإن كانت متعاقبة فقد قيل : إن ذلك محال ، لوجه ثلاثة^(٦) .

الأول : أن^(٧) كل واحد منها يكون مسبوقاً بالعدم ، والجملة مجموع الآحاد ، فالجملة مسبوقه^(٨) بالعدم ، وكل جملة مسبوقه

(١) عبارة الرازي في الأربعين ، ص ٩٣ : « إنه إن كان يتوقف حصول اليوم على أن ينقضى قبله مالا نهاية له ، وانقضاء غير المتناهي محال ، والموقوف على المحال محال » .

(٢) في لباب الأربعين ، ظ ٣٠ .

(٣) بعد كلامه السابق مباشرة ، ج ١ ، ص ١٤٩-١٥٠ (نسخة رقم ١٩٥٤) ، ص ٢٣ (نسخة رقم

١٦٠٣) .

(٤) أبكار (نسخة رقم ١٩٥٤) : لكل ، وهو خطأ .

(٥) أبكار : فهي إما متعاقبة أولاً .

(٦) أبكار : لثلاثة أوجه .

(٧) أبكار : هو أن .

(٨) أبكار : فالجملة تكون مسبوقه .

بالعدم ، فلوجودها أول تنتهى إليه ^(١) ، وكل ما لوجوده أول ينتهى إليه فالقول بكونه غير مُتناهٍ محال .

الثانى : أن ^(٢) كل واحد منها يكون مشروطا فى وجوده بوجود علته قبله ، ولا يوجد حتى توجد علته ، وكذلك ^(٣) الكلام فى علته بالنسبة إلى علتها ، وهلمَّ جراً .

فإذا قيل بعدم النهاية فقد تعذر الوقوف على شرط الوجود ، فلا وجود لواحد منها . وهذا كما إذا ^(٤) قيل : لا أعطيك درهما إلا وقبله درهم ، فإنه لَمَّا كان إعطاء الدرهم مشروطا بإعطاء درهم قبله ، وكذلك فى إعطاء كل درهم يفرض إلى غير النهاية ؛ كان الإعطاء محالا .

الثالث : هو أن القول بتعاقب العلل والمعلولات يجر إلى ^(٥) تأثير العلة بعد عدمها فى معلولها ^(٦) ، وتأثير المعدوم فى الموجود محال . قال ^(٧) : « وهذه الحجج مما لا مثبت لها ^(٨) .

أما الأولى فلأنه لا يلزم من سبق / العدم على كل واحد من الآحاد ٤٢/٣

(١) أبكار : ينتهى إليه .

(٢) أبكار : هو أن .

(٣) أبكار : فلا يوجد حتى توجد علته وكذا .

(٤) إذا : ساقطة من « أبكار » .

(٥) أبكار : يجر إلى .

(٦) أبكار : تأثير العلة فى معلولها بعد عدمها .

(٧) بعد كلامه السابق مباشرة فى : أبكار الأفكار ، ج١ ، ص ١٥٠ (نسخة رقم ١٩٥٤) ، ص ٢٣

(نسخة رقم ١٦٠٣) .

(٨) أبكار : وهذه الحجج مما لا مثبت لها ، وهو تحريف . وفى (هـ) : وهذه الحجج مما لا ثبت لها .

سَبَّه على الجملة [فإن الحكم على الآحاد لا يلزم أن يكون حكماً على الجملة] ^(١) كما سبق تحقيقه ^(٢) .

وأما الثاني ^(٣) فإنما يلزم أن لو كان ماتوقف عليه الموجود ^(٤) وهو شرط في الوجود غير موجود ^(٥) ، كما في المثال المذكور . وأما إن كان موجوداً فلا يلزم امتناع وجود المشروط . والقول بأن الشرط غير موجود محل النزاع ، فلا تقبل الدعوى به من غير دليل .

وأما الثالثة فإنما تلزم أيضاً أن ^(٦) لو كان معنى التعاقب وجود المعلول بعد عدم علته ، وليس كذلك ، بل معناه : وجود المعلول مترخياً ^(٧) عن وجود علته مع بقاء علته موجودة إلى حال وجوده ، وبقاؤه ^(٨) موجوداً ^(٩) بعد عدم علته ، وكذلك في كل علة مع معلولها ، وذلك لا يلزم منه تأثير المعدوم في الموجود ، ولا أن تكون العلل والمعلولات موجودة معاً ، وذلك متصور في العلل الفاعلة بالاختيار .

قال ^(١٠) : « والأقرب في ذلك أن يُقال : لو كانت العلل والمعلولات

(١) ما بين المعرفتين ساقط من (م) ، وهو في (ق) وفي « أبكار » .

(٢) تحقيقه : ساقطة من « أبكار » .

(٣) أبكار : وأما الثانية .

(٤) هـ ، أبكار : الوجود .

(٥) أبكار : وغير موجود .

(٦) أبكار : فإنما يلزم أن لو (وكلمة يلزم غير منقوطة في هـ) .

(٧) أبكار : بل معناه وجوده المعلول مترخياً .

(٨) وبقاؤه : كذا في (هـ) وفي « أبكار » . وفي (ق) ، (م) : وبقائه .

(٩) أبكار (نسخة رقم ١٩٥٤) : موجود ، وهو خطأ .

(١٠) بعد كلامه السابق مباشرة في أبكار الأفكار ، ج١ ص ١٥٠-١٥١ (نسخة رقم ١٩٥٤) ، ص ٢٣

(نسخة رقم ١٦٠٣) .

متعاقبة ، فكل واحد منها حادث لا محالة . وعند ذلك فلا يخلو^(١) : إما أن يقال بوجود شيء منها في الأزل ، أو لا وجود لشيء منها في الأزل ؛ فإن كان الأول فهو ممتنع ؛ لأن الأزل لا يكون مسبقاً بالعدم . والحادث مسبق بالعدم ، فلو كان شيء منها في الأزل لكان مسبقاً^(٢) بالعدم ضرورة كونه حادثاً ، وغير حادث ضرورة كونه أزلياً^(٣) ، وإن كان الثاني فجملة العلل / والمعلولات مسبوقة بالعدم ضرورة أن^(٤) لا شيء منها في الأزل ، ويلزم من ذلك أن يكون لها ابتداء ونهاية غير متوقف على سبق غيره عليه ، وهو المطلوب .»

تعلق ابن تيمية . قلت : هذا الوجه هو الوجه الثالث الذي ذكره الرازي ، حيث قال^(٥) : « إما أن يقال : حصل في الأزل شيء من هذه الحركات ، أو لم يحصل ، فإن لم يحصل في الأزل شيء من هذه الحركات^(٦) وجب أن يكون^(٧) لمجموع هذه الحركات والحوادث بداية وأول ، وهو المطلوب . وإن حصل في الأزل شيء من هذه الحركات ، فتلك الحركة الحاصلة في الأزل إن لم تكن مسبوقة بغيرها كانت تلك الحركة أول الحركات ، وهو المطلوب ، وإن كانت مسبوقة بغيرها لزم أن يكون الأول^(٨) مسبقاً بغيره ، وهو محال .»

(١) ق ، م : لا يخلو .

(٢) ق ، م : فلو كان شيء منها في الأزل مسبقاً لكان مسبقاً . والثبت عن (هـ) و «أبكار» .

(٣) أبكار : وغير مسبق بالعدم ضرورة كونه أزلياً .

(٤) أبكار : أنه .

(٥) ق : الأربعين في أصول الدين ص ١٤ عند كلامه على البرهان الثالث في إثبات حدوث الأجسام .

(٦) الأربعين : من هذه الحركات والحوادث .

(٧) الأربعين : أن تكون .

(٨) الأربعين : الأزل .

اعترض الأرموي وقد اعترض أبو الثناء الأرموي على هذا ^(١) بأنه « ليس شيء من ^(٢) الحركات الجزئية أزلياً ، بل كل واحدة منها حادثة ، وإنما القديم الحركة الكلية بتعاقب ^(٣) الأفراد الجزئية ، وهي ليست مسبقة بغيرها ، فلا يلزم ^(٤) أن يكون لكل الحركات الجزئية أول » .

وبيان هذا الاعتراض - فيما ذكره الآمدي - أن يُقال : قوله « إما أن يقال بوجود شيء منها في الأزلى ، أو لا وجود لشيء منها في الأزلى » جوابه : أنه ليس شيء بعينه موجوداً في الأزلى ، ولكن الجنس لم يزل متعاقباً ، وحينئذ يندفع ما ذكره على التقديرين : أما الأول فإنه قال : لو كان شيء منها موجوداً في الأزلى لكان مسبوقاً / بالعدم غير مسبوق ٤٤/٣ بالعدم ، وهذا إنما يلزم إذا قيل في واحد من الحوادث المتعاقبة : إنه قديم أزلى ، وهذا لا يقوله عاقل .

وأما التقدير الثاني ، فقولته : « وإن كان الثاني ، فقول القائل : العلل والمعلومات المتعاقبة أو غيرها من الحوادث المتعاقبة تكون مسبقة بالعدم » ^(٥) إنما يلزم إذا قيل : إن جنسها ليس بقديم ولا أزلى ، وهذا محل النزاع .

وحقيقة الأمر أن قول القائل : « إما أن يقال بوجود شيء منها في

(١) في لباب الأربعين ، ص ٨ .

(٢) لباب الأربعين : ولقائل أن يقول ليس شيء من .

(٣) لباب الأربعين : يتعاقب ، وهو تحريف .

(٤) لباب الأربعين : ولم يلزم .

(٥) عبارة الآمدي التي سبقت قبل قليل هي : « وإن كان الثاني فجملة العلل والمعلومات مسبقة بالعدم

الأزل ، أو لا وجود لشيء منها في الأزل » معناه : إما أن شيئا منها قديم أزلي ، أو ليس شيء منها قديما أزليا . وهذا اللفظ محتمل ، فإن أراد به أن واحداً من الحوادث المتعاقبة يكون قديما أزليا ، فهذا لا يقولونه ، وإن أراد أن جنسها لم يزل يحدث شيئا بعد شيء ، وأنه لا أول للجنس ، بل الجنس قديم أزلي ، فهذا هو الذى يقولونه . وحينئذ فلا يلزم من نفي الأزلية عن واحد نفيها عن الجنس .

وذلك أن معنى الأزل ليس هو شيئا له ابتداء محدود حتى يُقال : هل حصل شيء منها في ذلك المبدأ المحدود ؟ بل معنى الأزل هو معنى القدم ، ومعناه : مالا ابتداء لوجوده ، ولا يُقدَّرُ الذهن غايةً إلا كان قبل تلك الغاية ، فإذا قال القائل : « هل وجد شيء من هذه الحوادث في الأزل » كان معناه : هل منها قديم لا أول لوجوده لم يزل موجودا ؟

والمثبت لذلك إنما يقول : لم يزل الجنس موجودا شيئا بعد شيء ،

كما يقوله المسلمون / وجمهور الناس غيرهم في الأبد ، فيقولون : إنه لا ٤٥/٣

يزال جنس الحوادث يحدث شيئا بعد شيء ، فلو قال القائل : « الحوادث المنقضية لا تكون أبدية ولا تكون فيما لا يزال ؛ لأنه إما أن يوجد شيء منها في الأبد ، أو لا وجود لشيء منها في الأبد ؛ فإن كان الأول فهو ممتنع ؛ لأن الأبدى لا يكون منقضيا ، بل لا يزال موجودا ، وإن كان الثانى فجملة المنقضيات ملحوقه بالعدم ، وما كان ملحوقا بالعدم لم يكن أبديا ؛ لأن الأبدى هو مالا يلحقه العدم ، كما أن الأزلى مالا يسبقه العدم » كان الجواب عن قول هذا القائل بأن يُقال : الأبدى

هو جنس الحوادث المنقضية ، لا واحد واحد منها . والجنس لا يلحقه العدم وإن لحق آحاده ، كما قال تعالى : ﴿ إِنَّ هَذَا لَرْزُقْنَا مَالَهُ مِنْ نَفَادٍ ﴾ [سورة ص : ٥٤] وقال تعالى : ﴿ أَكُلُّهَا دَائِمٌ ﴾ [سورة الرعد : ٣٥] فالدائم : هو الجنس ، وكذلك الذى لا نفاذ له هو الجنس ، لا كل واحد من أعيان الرزق والمأكولات .

وقد أورد الآمدى على نفسه سؤالاً وأجاب عنه ، فقال^(١) : « قولكم : إن لم يوجد شيء منها في الأزل فلها أول وبداية ؛ فنقول : لا يلزم من كون كل واحدٍ من العلل والمعلولات غير موجود^(٢) في الأزل أن تكون الجملة غير أزلية ؛ فإنه لا يلزم من الحكم على الآحاد أن يكون حكماً على الجملة ، بل جاز أن يكون كل واحدٍ من آحاد الجملة غير أزلى ، والجملة أزلية ، بمعنى تعاقب آحادها^(٣) إلى غير النهاية » .

وقال في الجواب عن هذا^(٤) : « قلنا : إذا كان كل واحد من / الآحاد لا وجود له في الأزل ، وهو بعض الجملة ؛ فليس بعض من ٤٦/٣ أبعاض الجملة يكون موجوداً في الأزل ، وإذا^(٥) لم يكن شيء من الأبعاض موجوداً في الأزل ، فالجملة غير موجودة في الأزل^(٦) فإنه لا وجود للجملة دون وجود أبعاضها » .

(١) بعد كلامه السابق بصفحات قليلة في : أبكار الأفكار ، ج١ ، ص ١٥٧ (نسخة رقم ١٩٥٤) = ص ٢٤ (نسخة رقم ١٦٠٣) .

(٢) أبكار (نسخة رقم ١٩٥٤) : غير موجودة .

(٣) أبكار : بمعنى تلمقت آحادها ..

(٤) بعد كلامه السابق بصفحات في : أبكار الأفكار ، ج١ ، ص ١٦٧-١٦٨ = ص ٢٦ (نسخة رقم

١٦٠٣) .

(٥) أبكار : فإذا .

(٦) ما بين المقوفتين ساقط من (ق) ، (م) ، (هـ) ، وزدته من نسختي «أبكار» ليتضح المعنى .

تعلق ابن تيمية

قلت : ولقائل أن يقول : قوله : « لا وجود للجمله دون وجود أبعاضها » أي عنى به وجود أبعاضها معها ؟ أو وجود أبعاضها ولو كانت متعاقبة ؟

أما الأول فلا يصح ؛ لأن ما فرض متعاقباً لا يمكن أن تكون أبعاضه موجودة معه ، وليس له وجود مجتمع فى زمن واحد ، حتى يمكن اجتماع أبعاضه معه ، بل وجود أبعاضه - وهو متعاقب مع جملته - جمع بين التقيضين .

وإن عنى به وجود أبعاضها كيفما كان ، فيقال له : هذا صحيح ، والمتفق إنما هو وجود شيء من أبعاضها فى الأزل ، ولا يلزم من انتفاء كون الواحد من أبعاضها قديماً أزلياً^(١) أن لا يكون موجوداً ، فإذا كان وجود الجملة موقوفاً على وجود أبعاضها فوجود أبعاض المتعاقب ممكن ، وإن قال^(٢) : « إن وجود الجنس المتعاقب الذى هو قديم أزلى أبدي موقوفٌ على كون الواحد من آحاده^(٣) قديماً أزلياً أو أبدياً » فهذا محل التزاع .

فتبين أن الجواب فيه مغلطة ، وحقيقة الجواب أنه يجب الحكم على الجملة بما يحكم به على أفرادها^(٤) ، وقد بين^(٥) هو وغيره فساد هذا

(١) عند كلمة « أزلياً » تبدأ المقابلة مع نسختي (ص) . (ط) كما بينت فى مقدمة الكتاب ، كما تبدأ المقابلة

مع نسخة (ض) ، كما بينت فى مقدمة هذا الجزء (الثالث) .

(٢) ص : فوجود أبعاضها المتعاقب وإن قال .

(٣) ص : من آحادها .

(٤) م : على أفرادها ، وهو خطأ .

(٥) فى (ض) : يجب الحكم على الجملة بالجملة على . . . وبعدها يياض ثم كتب : وقد بين .

الجواب ، فإنه إذا لم يكن بعض الجملة^(١) أزليا كان ذلك سلباً^(٢) للأزلية عن أفراد الجنس / ، ونفى الأزلية هو^(٣) لحدوث ؛ فيصير ٤٧/٣
معنى الكلام : إذا كان كل واحد من الأفراد أو الأبعاض المتعاقبة
حادثاً وجب أن يكون الجنس المتعاقب حادثاً ، وقد عرف فساد هذا
الكلام^(٤) .

وأبو الحسن الآمدي وغيره أدخلوا هذه المقدمة - أعنى منع العلل
المتعاقبة - في إثبات واجب الوجود ، ولا حاجة بهم إليها ، وهي مبنية
على مقدمتين ، إحداهما : أن العلة قد تتقدم المعلول ، وقد ذكر هو في
كتابه المسمى بـ « دقائق الحقائق » نقيض ما ذكره هنا في كتابه المسمى
« أبكار الأفكار » وذكر في إثبات واجب الوجود هذه الطريقة التي
تقدمت حكايتها عنه ، وقال فيها^(٤) : إن كانت العلل والمعلولات غير
متناهية ، فإما أن تكون متعاقبة^(٥) أو معاً ، لا جائز أن يقال بالأول ؛
إذ قد بينا امتناع الافتراق بين العلة والمعلول فيما تقدم .

والذي قاله فيما تقدم هو أن العلة أو الفاعل لا يفتقر في كونه علة
لمعلوله ، ولا كون المعلول معلولاً ، إلى سبق العدم ، فإن ما كان^(٦) من

(١) عبارة « بعض الجملة » ساقطة من (ض) .

(٢-٢) ساقط من (ض) .

(٣) بيد عبارة : « ونفى الأزلية هو » يوجد نقص واضطراب في نسخة (ص) مع وجود بياض أحيانا .

أما في نسخة (ط) فيوجد بياض في وسط هذه العبارات أحيانا ، وتوجد كلمات كتبت بخط آخر غير خط الناسخ
الأصل ، وفي الهامش أمام هذه العبارات كتب بخط الناسخ الأصل : « آخر ما وجد » .

(٤) الكلام التالي هو تلخيص لما ورد من قبل في ص ٥٣ ٥٥

(٥) ط : فلما متعاقبة .

(٦) ق ، م : فأما ما كان .

المعلولات الوجودية مسبوقة بالعدم : إما أن يكون وجوده بإيجاد العلة له في حال وجوده ، أو في حال عدمه ، لا جائز أن يكون ذلك له في حال عدمه ؛ لامتناع اجتماع الوجود والعدم ، فلم يبق إلا / أن يكون موجداً له في حال وجوده ، لا بمعنى أنه أوجده بعد وجوده ، بل بمعنى أن ما قدر له من الوجود غير مستغن عن العلة ، بل يستند إليها ، ولولاها لما كان ، وإذ ذاك فلا فرق بين أن يكون المعلول وجوده مسبوقة بالعدم ، أو غير مسبوقة بالعدم^(١) .

٤٨/٣

قلت : هذه الحجة هي حجة ابن سينا وأمثاله ، على أن المعلول يكون مع العلة في الزمان ، وهي حجة فاسدة ، وبتقدير صحتها لاتنفع الآمدي في هذا المقام ؛ فإن الناس لهم في مقارنة المعلول لعلته التامة والمفعول لفاعله^(٢) ثلاثة أقوال :

تعليق ابن تيمية .

أقوال الناس في مقارنة المعلول لعلته الثانية .

قيل : يجب أن يقارن الأثر للمؤثر ولتأثيره ، بحيث لا يتأخر الأثر^(٣) عن التأثير في الزمان ، فلا يتعقبه ولا يتراخى عنه ، وهذا قول هؤلاء الدهرية ، القائلين بأن^(٤) العالم قديم عن موجب قديم ، وقولهم أفسد الأقوال الثلاثة ، وأعظمها تناقضاً ، فإنه إذا كان الأثر^(٥) كذلك لزم أن لا يحدث في العالم شيء ؛ فإن العلة التامة إذا كانت تستلزم مقارنة معلولها لها في الزمان ، وكان الرب علة تامة في الأزل - لزم أن يقارنه

(١) كلمة « بالعدم » زيادة في (م) ، (ق) .

(٢) ص ، ض ، ط ، هـ : والمفعول لفاعله .

(٣) ص ، ط : ولتأثيره يجب أن لا يتأخر الأثر ، وهو تحريف .

(٤) م : إن .

(٥) م : الأمر .

كل معلول ، وكل ماسواه معلول له : إما بواسطة ، وإما بغير واسطة ،
فيلزم أن لا يحدث في العالم شيء . ٧٤

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

٤٩/٣

وقيل : بل يجب تراخي الأثر عن المؤثر التام ، كما يقوله أكثر أهل
الكلام ، ويلزم من ذلك أن يصير المؤثر مؤثراً تاماً ، بعد أن لم يكن مؤثراً
تاماً ، بدون سبب حادث ، أو أن الحوادث تحدث بدون مؤثر تام ، وأن
الممكن يرجح وجوده على عدمه بدون المرجح التام .

وهذا قول كثير من أهل الكلام ، منهم من يقول : القادر يرجح
أحد المقدورين بلا مرجح .

ومنهم من يقول : بل يرجح بالإرادة القديمة الأزلية .

ومن هؤلاء وهؤلاء من يقول : بل يرجح مع كون الرجحان أولي
لامع وجوبه ، وهو قول محمود الخوارزمي من الأولين ، وهو قول
محمد بن الهيصم^(١) الكرامى وغيره من الآخرين ؛ فإن الكرامية مع
الأشعرية والكلائية يقولون : المرجح هو الإرادة القديمة الأزلية ،
ويقولون : إن الإرادة لا توجب المراد . لكن منهم^(٢) من يقول : من
شأن الإرادة أن ترجح بلا مزية للترجيح ، بل مع تساوى الأمرين ، كما

(١) ص ، ط : محمد بن الهيصم .

(٢) ص ، ض ، ط ، هـ : لكنهم منهم ، وهو تحريف .

تقوله الأشعرية ، ومنهم من يقول : ترجح أولوية الترجيح ، وهذا قول الكرامية (١) .

والقول الثالث : أن المؤثر التام يستلزم وجود أثره عقبه ، لامعه في الزمان ، ولا متراخيا عنه (٢) ، كما قال تعالى : ﴿ إِنَّمَا قَوْلُنَا لِشَيْءٍ إِذَا أَرَدْنَا أَن نَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ ﴾ [سورة النحل : ٤٠] وعلى هذا فيلزم حدوث كل ماسوى الرب ؛ لأنه مسبوق بوجود التأثير ، ليس زمنه زمن التأثير ، والقادر المرید يستلزم / مع وجود القدرة والإرادة وجود المقدور المراد ، والقدرة والإرادة حاصلان قبل المقدور المراد ، ومع وجود المقدور المراد هما مستلزمان له ، وهذا قول أكثر أهل الإثبات .

٥٠/٣

وعلى هذا فيجب الفرق بين وجود العلة والفاعل والمؤثر عند وجود الأثر في الزمان ، فإن هذا لا بد منه ، وبين وجود العلة التي هي الفعل والتأثير في الزمان ، فإن هذا هو الذى يتعقبه المفعول المعلول ، الذى هو الأثر .

ومن الناس من فرق بين تأثير القادر المختار ، وتأثير العلة الموجبة ، فزعم أن الأول لا يكون إلا مع تراخى الأثر ، والثانى لا يكون إلا مع مقارنة الأثر للمؤثر .

(١) فى (ص) ، (ط) اختلاف كما يلى : « بلا مزية للترجيح ، ومنهم من يقول : ترجح مع تساوى الأمرين ، كما تقوله الأشعرية ، أو كونه الراجح ، وهذا قول الكرامية . »

(٢) فى هامش (هـ) أمام هذا الموضع كتب ما يلى :
« وهذا هو الصواب ، ولهذا يقال : طَلَّقَتُ الْمَرْأَةَ فَطَلَّقَتْ وَعَضَّتُ الْعَبْدَ فَفُتِنَ . فالفتح والطلاق عند وقت التطين والاحتاق لا يقترن به ولا يتراخى عنه . » ووجدت أن هذه العبارات وردت فى الأصل بعد هذا الموضع .

وهذا أيضاً غلط ؛ فإن الأدلة الدالة^(١) توجب التسوية لو قُدر أنه يمكن أن يكون المؤثر غير قادر مختار ، فكيف إذا كان ذلك ممتنعاً ؟
وكون المعلول والمفعول لا يكون مفعولاً معلولاً إلا بعد عدمه هو من القضايا الضرورية التي اتفق عليها عامة العقلاء من الأولين والآخرين ، وكل هؤلاء يقولون : ما كان معلولاً يمكن وجوده ويمكن عدمه لا يكون إلا حادثاً مسبوفاً بالعدم .

ومن قال ذلك أرسطو وأتباعه ، حتى ابن سينا وأمثاله صرحوا بذلك . لكن ابن سينا تناقض مع ذلك ، فزعم أن الفلك هو قديم أزلي ، مع كونه ممكناً يقبل الوجود والعدم . وهذا مخالف لما صرح به هو^(٢) ، وصرح به أئمتنا وسائر العقلاء ، وهو مما أنكره عليه ابن رشد الحفيد ، ويبيّن أن هذا مخالف / لما صرح به أرسطو وسائر الفلاسفة^(٣) ، ٥١/٣ وأن هذا لم يقله أحد قبله .

وأرسطو لم يكن يقسم الوجود إلى واجب وممكن ، ولا يقول : إن الأول موجب بذاته للعالم ، بل هذا قول ابن سينا وأمثاله ، وهو - وإن كان أقرب إلى الحق مع فساده وتناقضه - فليس هو قول سلفه ، بل قول أرسطو وأتباعه : إن الأول إنما افتقر إليه الفلك لكونه يتحرك للتشبه به ، لا لكون الأول علة فاعلة له .

وحقيقة قول أرسطو وأتباعه : أن ما كان واجب الوجود فإنه^(٤)

(١) الدالة : ساقطة من (ض) .

(٢) ص ، ط : لما صرح هو به .

(٣) في هامش (هـ) كتب أمام هذا الموضع ما يلي : وحتى الفارابي أيضاً وغيره فلم يتناقضوا كابن سينا .

(٤) ص ، ض ، ط : إنه .

يكون مفتقرا إلى غيره ، فيكون ^(١) جسما مركبا حاملا للأعراض ، فإن الفلك عندهم واجب بذاته ، وهو كذلك ، كما قد بُسُط كلامهم والرد عليهم في غير هذا الموضوع ، وبَيَّن ما وقع من الغلط في نقل مذاهبيهم ، وأن أتباعهم صاروا يحسِّنون ^(٢) مذاهبيهم ، فمنهم من يجعل الأول محدثا للحركة بالأمر ، وليس هذا قولهم ، فإن الأول عندهم لاشعور له بحركة ولا إرادة ^(٣) ، وإنما الفلك يتحرك عندهم ^(٤) للتشبه به ؛ فهو يحركه كتتحريك الإمام للمؤتم به ^(٥) ، أو المعشوق لعاشقه ، لا تحريك الأمر لمأموره ، كما يزعمه ابن رشد وغيره .

ومنهم من يقول : بل هو علة مبدعة فاعلة للأفلاك ، كما يقوله ابن سينا وأتباعه ، وليس هذا أيضا قولهم .

ولكن كثير ^(٦) من هؤلاء المتأخرين لا يعرفون من مذاهب الفلاسفة إلا ما ذكره ابن سينا ، كأبي حامد الغزالي ^(٧) والرازي والآمدي وغيرهم ، ويذكرون / ما ذكره ابن سينا من حججه ، كما ذكره ٥٢/٣ الآمدي في هذا الموضوع ، حيث قال : « إن العلة أو الفاعل لا يفتقر في كونه علة إلى سبق العدم ؛ لأن تأثير العلة في المعلول إنما هو في حال وجود المعلول » .

(١) ض : ويكون .

(٢) ص ، ط : لا يحسِّنون .

(٣) ص ، ض ، ط : بالحركة والإرادة .

(٤) عندهم : ساقطة من (ص) ، (ض) ، (ط) .

(٥) به : ساقطة من (ص) ، (ض) ، (ط) .

(٦) ص : كثيرا .

(٧) الغزالي : زيادة في (م) ، (ق) .

فيقال لهم : ليس في هذا ما يدل على أن المعلول يجوز أن يكون قديما
أزليا غير مسبوق بالعدم ، بل قولكم : « وإذ ذاك فلا فرق بين أن يكون
المعلول وجوده مسبوqa بالعدم ، أو غير مسبوق » دعوى مجردة .

فتبين أن ما ذكره الآمدى وغيره (١) من امتناع الافتراق بين العلة
والمعلول في الزمن ، ووجوب مقارنتها في الزمن ، من أضعف
الحجج ، بل ما ذكره لا يدل على جواز الاقتران ، فضلا عن أن يدل على
وجوب الاقتران (٢) ، بل غاية ما ذكره أن سبق العدم ليس بشرط في
إيجاد (٣) العلة ، ولا يلزم من كونه ليس بشرط وجوب الاقتران ، بل
قد يقال بجواز الاقتران ، وجواز التأخير .

وحيثئذ فلقائل أن يقول : هذا الذي ذكرته ، وإن (٤) كان
باطلا (٥) ، كما قد بُسط في غير هذا الموضع ، ويبيّن فيه أن للناس في
هذا المقام ثلاثة أقوال :

قيل : يجوز أن يقارن المعلول العلة في الزمان ، فيقترن الأثر

(١) وغيره : ساقطة من (ص) ، (ض) ، (ط) .

(٢) ص : الاقتراق .

(٣) ص ، ض : اتحاد . وفي (ط) كتبت في الأصل : « اتحاد » ثم صوت في الهامش وكتب فوقها

حرف (ظ) .

(٤) ض : الذي ذكرته غايته وإن . .

(٥) في هامش (ق) كتب المحقق : « قوله : هذا الذي ذكرته . . الخ هكذا في الأصل ، وفي العبارة

نقص ، فانظر أين الخبر ، وحرر المقام من أصل آخر سليم ، فإن الأصل الذي بيدنا محرف سقيم ، كنه
مصححه . وجميع النسخ متطابقة في هذا الموضع ، وهذا الكلام غير موجود في (هـ) .

(٥-٥) : ما بين النجمتين ساقط من (ض) ومكانه يياض بمقدار ستة سطور .

بالمؤثر^(١) في الزمان ، كما يقوله ابن سينا^(٢) ^(٣) ومتابعوه .

٥٣/٣ / وقيل : بل^(٣) يجب تراخي الأثر عن المؤثر وتأثيره^(٤) ، كما يقوله أكثر المتكلمين .

^(٥) وقيل : بل الأثر يتعقب التأثير ، ولا يكون معه في الزمان^(٥) ، ولا يكون متراخيا عنه ، وهذا هو الصواب ، كما قال تعالى ﴿ إِنَّمَا قَوْلُنَا لِشَيْءٍ إِذَا أَرَدْنَاهُ أَنْ نَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ ﴾ [سورة النحل : ٤٠] ولهذا يقال : طلقت المرأة فطلقت ، وأعتقت العبد فعتق ، فالعتق والطلاق عقب التطلق والإعتاق ، لا يقترن به^(٦) ولا يتأخر عنه .

وَيُبين أن من قال باقتران الأثر بالمؤثر كما يقوله هؤلاء المتفلسفة ، فإن ذلك يستلزم أن لا يكون لشيء من الحوادث فاعل ، ويستلزم أن لا يحدث شيء في العالم ، ومن قال بالتراخي فقولُه يستلزم أن المؤثر التام لا يستلزم الأثر ، بل يحدث الحادث بلا سبب حادث ، وهذا مبسوط في غير هذا الموضع .

والمقصود هنا أن هذا الجواب الذي ذكره هو مأخوذ من كلام ابن سينا ، وهو مع فساده^(٥) غايته أن المعلول يجوز أن يقارن وجوده وجوداً

(١) ط : كنبوت الأثر بالمؤثر ، ص : لنبوت الأثر بالمؤثر .

(٢) بعد كلمة ابن سينا بياض بمقدار كلمتين في (ص) ، (ط) وكتب أمام هذا الموضع في هامش (ط)

مالي :

« هذا البياض منقول من خط شيخ الإسلام المصنف رحمه الله على هامش الأصل ، وقد ذهب بعض الخط فتركه بياضاً ، والله المستول أن يسر [تمامه بفضله ومنه] .

(٣-٣) : سقط من (ص) ، (ط) ومكانه بياض فيها .

(٤) م : وتأثره .

(٥-٥) سقط من (ص) ، (ط) ومكانه بياض لا توجد فيه إلا عبارة : لا يكون .

(٦) عبارة : « لا يقترن به و » : ساقطة من (ص) ، (ط) ومكانها بياض .

العلة ، لا يجب أن يكون مسبقاً بالعدم مع وجود العلة ، وليس في هذا بيان أنه يمتنع تأخر وجوده عن وجود العلة .

والأقسام الممكنة ثلاثة : إما أن يقال بوجود المقارنة ، أو بوجود التأخر ، أو بجواز الأمرين ؛ وما ذكرته لا يدل / على شيء من ذلك ، ٥٤٣ هـ ولودلّ فإنما يدل على جواز الاقتران ، لا على وجوبه ، وأنت فيما ذكرته هناك جوّزت تأخر^(١) المعلول ، فلا منافاة بين الأمرين .

وذلك أن غاية "ما ذكرته أن المؤثر - أي^(٢) : المعلول الذي هو المصنوع المفعول - إما أن أن تكون^(٣) تأثيراته قديمة كواجب الوجود ، وذلك لا ينفي أن يكون التأثير به هو الإحداث ؛ فإن فاعل هذه الحوادث^(٤) تأثيره فيها في حال الوجود مع كونها محدثة ، فليس كون التأثير فيها في حال وجودها مما ينفي أنه لا بد^(٥) أن تكون محدثة .

وقولك^(٦) : « إذا كان التأثير فيها في حال وجودها فلا فرق بين أن يكون وجودها مسبقاً بالعدم ، أو غير مسبق » دعوى مجردة ؛ لاستواء الحالين . والعقلاء يعلمون - بضرورة عقلهم - أن المبدع الفاعل لا يعقل أن يبدع القديم الأزلي الذي لم يزل موجوداً ؛ وإنما يعقل إبداع ما لم

(١) ص ، ض ، ط : تأخير .

(٢-٥) : ما بين النجمتين ساقط من (ض) ومكانه بياض بمقدار ستة سطور .

(٢) ط : ق .

(٣) ص ، ط : يكون .

(٤) ق : فإن فاعل هذه المحدثات ؛ ص ، ط : فإن فاعل المحدثات .

(٥) عبارة « مما ينفي أنه لا بد » ساقطة من (ص) ، (ط) ومكانها بياض .

(٦) ص ، ط : وكذلك ، وهو تحريف .

يكن ثم كان ، بل العقلاء متفوقون على أن الممكن ^(١) الذى يمكن وجوده ويمكن عدمه لا يكون إلا حادثاً ^(٢) بعد عدمه ، ولا يكون قديماً أزلياً ^(٣) .

وهذا مما اتفق عليه الفلاسفة مع سائر العقلاء ، وقد صرح به أرسطو وجميع أتباعه ، حتى ابن سينا وأتباعه ، ولكن ابن سينا وأتباعه تناقضوا ؛ فادعوا فى موضع آخر أن الممكن الذى يمكن وجوده وعدمه قد يكون قديماً أزلياً ، ومن قبله من الفلاسفة - حتى الفارابى - لم يدعوا ذلك ؛ ولا تناقضوا . وقد حكينا / أقوالهم فى غير هذا الموضوع . ٥٥/٣

وأما المقدمة الثانية التى بنوا عليها امتناع العلل المتعاقبة ، فهى مبنية على امتناع حوادث لا أول لها ، والمتفلسف لا يقول بذلك ، فلم يمكنهم أن يجعلوها مقدمة فى إثبات واجب الوجود .

والتحقيق أنه لا يحتاج إليها ، بل ولا يحتاج فى إثبات واجب الوجود إلى هذه الطريقة ، كما قد بينا الكلام على ذلك فى غير هذا الموضوع .

وهؤلاء تجدهم - مع كثرة كلامهم فى النظريات والعقليات ، وتعظيمهم للعلم الإلهى الذى هو سيد العلوم وأعلاها ، وأشرفها وأسناها - لا يحققون ماهو المقصود منه ، بل لا يحققون ماهو المعلوم لجواهر الخلائق ، وإن أثبتوه طولوا فيه الطريق مع إمكان تقصيرها ، بل قد ^(٤) يورثون الناس شكاً فيما هو معلوم لهم بالفطرة الضرورية .

(١) ص ، ط : بل العقلاء يعلمون أن الممكن .

(٢) عبارة « إلا حادثاً » ساقطة من (ص) ، (ط) .

(٣) بعد كلمة « أزلياً » توجد إشارة إلى هامش (ط) حيث كتب : « لعله : موجوداً إلا بعد عدمه » :

والظاهر أن الناسخ أخطأ فى مكان الإشارة .

(٤) قد : ساقطة من (ص) ، (ض) ، (ط) .

والرسل صلوات الله عليهم وسلامه بعثوا بتكميل الفطرة وتقريرها ،
لا بإفسادها وتغييرها . قال تعالى : ﴿ فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفاً فِطْرَةَ
اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ ذَلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ وَلَكِنَّ
أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ * مُنِيبِينَ إِلَيْهِ وَاتَّقُوهُ وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَلَا تَكُونُوا مِنَ
المُشْرِكِينَ * مِنَ الَّذِينَ فَرَّقُوا دِينَهُمْ وَكَانُوا شِيعاً كُلُّ حِزْبٍ بِمَا لَدَيْهِمْ
فَرِحُونَ ﴾ [سورة الروم : ٣٠ - ٣٢] .

وفي الصحيحين عن أبي هريرة رضى الله عنه عن النبي صلى الله عليه
وسلم أنه قال : « كل مولود يولد على الفطرة ، فأبواه يهودانه
ويُنصرانه / ويمجسانه ، كما تُتَّجُّ البهيمةُ بهيمةً جمعاءً ، هل تُحسِنون
٥٦/٣ فيها من جدعاء ؟ » ثم قال أبو هريرة : اقرأوا إن شئتم ﴿ فطرة الله التي
فطر الناس عليها ﴾ . قالوا : يارسول الله ، رأيت من يموت من أطفال
المشركين وهو صغير؟ فقال : « الله أعلم بما كانوا عاملين » (١) .

(١) جاء هذا الحديث من رواية أبي هريرة رضى الله عنه من وجوه عدة وبألفاظ متقاربة بعضها مطول
وبعضها الآخر مختصر ، في : البخارى ٩٤/٢ - ٩٥ (كتاب الجنائز ، باب إذا أسلم الصبي) ، ١٠٠/٢ (كتاب
الجنائز ، باب ما قيل في أولاد المشركين) ، ١١٤/٦ (كتاب التفسير ، سورة الروم) ، ١٢٣/٨ (كتاب
القدر ، باب الله أعلم بما كانوا عاملين) ، مسلم ٥٢/٨ - ٥٤ (كتاب القدر ، باب معنى كل مولود يولد على
الفطرة) ، سنن أبي داود ٣١٦/٤ - ٣١٨ (كتاب السنة ، باب في ذراري المشركين) ، الترمذى (شرح ابن
العري) ٣٠٣/٨ - ٣٠٥ (كتاب القدر ، باب كل مولود .. الخ) وانظر شرح ابن العري ٣٠٣/٨ - ٣٠٦ ،
المسند (ط. المعارف) ١٦٩/١٢ - ١٧٠ (رقم ٧١٨١) ، ١٨١/١٣ - ١٨٢ (الأرقام ٧٤٣٦ - ٧٤٣٨) ،
١٢٩/١٤ - ١٣٠ (رقم ٧٦٩٨) ، ٢٠٧ (رقم ٧٧٨٢) ، الموطأ (ط. قواد عبد الباقي) ٢٤١/١ ، صحيح ابن
حبان ٢٩٢/١ - ٢٩٦ (الأرقام ١٢٨ - ١٣٠) ، ٣٠٠/١ (رقم ١٣٣) - وانظر تعليقات المحقق ، ترتيب مسند
الطيالى ٢٣٥/٢ (وهو في مسند الطيالى رقم ٢٣٥٩ ، ٢٤٣٣) . وروى أحمد الحديث عن جابر بن عبد
الله في المسند (ط. الحلبي) ٣٥٣/٣ . وانظر أيضا مذكرته عن هذا الحديث وعن ألفاظه في تعليق على منهاج
السنة ٢٣٥/٢ .

وفي صحيح مسلم عن عياض بن حمار^(١) رضى الله عنه عن النبي صلى الله عليه وسلم قال : « يقول الله تعالى : إني خلقت عبادي حنفاء ، فاجتالهم الشياطين ، وحرمت عليهم ما أحللت لهم ، وأمرتهم أن يشركوا بي ما لم أنزل به سلطانا »^(٢) .

فالإقرار بالخالق سبحانه وتعالى ، والاعتراف بوجود موجود واجب الوجود قديم أزلي ، كما أنه مركز في الفطرة مستقر في القلوب ، فبراهينه وأدلتها متعددة جدا ، ليس هذا موضعها ، وهؤلاء عامة ما يذكرونه^(٣) من الطرق : إما أن يكون فيه خلل ، وإما أن يكون طويلا كثير التعب ، والغالب عليهم الأول .

إثبات الرازي للصانع
بخمسة مسالك
فالرازي أثبت الصانع بخمسة مسالك^(٤) ، وهي كلها مبنية على مقدمة واحدة .

الأول^(٥) : الاستدلال بحدوث الذوات [كالاستدلال بحدوث الأجسام المبنى على حدوث الأعراض كالحركة والسكون ، وامتناع مالا

(١) م ، ق ، ض : عياض بن حمار ، ط : عياض بن حمار .

(٢) الحديث عن عياض بن حمار الجاشعي رضى الله عنه في : مسلم ٢١٩٧/٤-٢١٩٨ (كتاب الجنة وصفة نعيمها وأهلها ، باب الصفات التي يعرف بها في الدنيا أهل الجنة وأهل النار) وأوله : أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال ذات يوم في خطبته : ألا إن ربى أمرنى أن أعلمكم ما جهلتم .. وإني خلقت عبادي حنفاء كلهم ، وإنهم أتتهم الشياطين فاجتالهم عن دينهم ، وحرمت عليهم ما أحللت لهم ، وأمرتهم أن يشركوا بي ما لم أنزل به سلطانا . والحديث مع اختلاف في اللفظ في المسند (ط . الحلبي) ١٦٢/٤ .

(٣) م ، ق ، م : ما يذكرون .

(٤) وهذا في كتابه « نهاية العقول في دراية الأصول » ومنه نسختان خطيتان في دار الكتب الأولى رقم ٧٤٨ والثانية طلعت علم الكلام رقم ٥٦٥ .

(٥) انظر المسلك الأول في : نهاية العقول ح ١ ، ط ٨٥-٩٣ (نسخة دار الكتب رقم ٧٤٨) = ص

٨٦-٩٤ (نسخة طلعت رقم ٥٦٥) .

نهاية له - وهذا طريق المعتزلة ومن وافقهم من الأشعرية كأبي المعالي - [١] ، بناء على أن أجسام العالم محدثة ، وكل محدث فله محدث .

أما المقدمة الأولى فقد تبين كلامهم فيها ، ومناقضة بعضهم بعضا ، تعلق ابن بنية .
وأنهم التزموا لأجلها : إما جحد صفات الله وأفعاله القائمة به ، وإما جحد بعض ذلك ، وأنهم اشترطوا في خلق الله تعالى للعالم ما ينافي (٢)
خلق العالم ، فسلطوا عليهم أهل الملل والفلاسفة جميعا .

/وأما الثانية فهي أظهر وأعرف وأبده في العقول من أن تحتاج إلى ٥٧/٣ بيان ، فبنوها على أن كل محدث فهو ممكن الوجود ، وأن الممكن يحتاج في وجوده إلى مؤثر موجود ، وكل من هاتين المقدمتين صحيحة في نفسها ، مع أن القول بافتقار المحدث إلى المحدث أبين وأظهر في العقل من القول بافتقار الممكن إلى المؤثر الموجود ؛ فبتقدير بيانهم للمقدمتين يكونون قد طولوا وداروا بالعقول دورة تُبعد على العقول معرفة الله تعالى والإقرار بشبوته ، وقد يحصل لها في تلك الدورة من الآفات ما يقطعها عن المقصود ؛ فكانوا كما قيل لبعض الناس : أين أذنك ؟ فرفع يده وأدارها على رأسه ، ومدّها وتمطّى ، وقال : هذه أذنى ، وكان يمكنه أن يشير إليها بالطريق المستقيم القريب ، ويقول : هذه أذنى . وهو كما قيل :

أقام يُعمل أياماً رويته وشبهه الماء بعد الجهد بالماء

(١) ما بين المعقوفين ساقط من جميع النسخ ، وأثبتته عن (هـ) .

(٢) ص ، ط : ماناف .

وهو نظير ما يذكر عن يعقوب بن إسحاق الكندي فيما حكاه عنه السيرافي من قوله^(١) : هذا من باب فقد عدم الوجود ، وفقد عدم الوجود هو الوجود^(٢) ، فكيف وقد ذكروا^(٣) في افتقار الممكن إلى الواجب بنفسه مع ظهوره وبيانه ، كما قد بيناه في غير هذا الموضع : ماهو نقيض^(٤) المقصود : من التعليم ، والبيان ، وتحرير الأدلة والبراهين . وقد تكلمنا على تقرير ما يتعلق بهذا المقام في غير / هذا الموضع .

٥٨/٣

قال الرازي^(٥) : « المسلك الثاني : الاستدلال بإمكان الأجسام على وجود الصانع سبحانه وتعالى^(٦) ، وهو^(٧) عمدة الفلاسفة . قالوا : الأجسام ممكنة ، وكل ممكن فلا بد له من مؤثر . أما بيان كونها ممكنة ، فبالطريق المذكورة^(٨) في مسألة الحدوث^(٩) ، وأما بيان أن الممكن^(١٠) لا بد له من مؤثر فبالطريق المذكورة هنا^(١١) . »

. الثاني

قلت : وهذه الطريقة هي طريقة ابن سينا وأمثاله من المتفلسفة .

تعليق ابن تيمية .

(١) ص ، ض ، ط : وكما حكاه السيرافي عن يعقوب بن إسحاق الكندي أنه قال .

(٢) اشترك الكندي في مناظرة السيرافي . انظر صون المنطق للسيوطي ١/ ٢٤٤

(٣) ض : وقد ذكر .

(٤) ص ، ط : بعض .

(٥) في كتابه « نهاية العقول » ، ح ١ ، ط ٩٣ (نسخة رقم ٧٤٨) = ص ٩٤ (نسخة طلعت رقم ٥٦٥) .

(٦) سبحانه وتعالى : ليست في « نهاية العقول » . وفي ص ، ض ، ط ، هـ : سبحانه .

(٧) ق ، م ، ص ، ط ، هـ : وهي .

(٨) نهاية العقول (نسخة طلعت رقم ٥٦٥) : المذكور .

(٩) نهاية العقول : المذكورة (المذكور) في المسلك الثاني من مسألة الحدوث .

(١٠) نهاية العقول : وأما بيان كونها أن الممكن .

(١١) نهاية العقول : فبالطريق المذكور في الطريقة الأولى من هذه المسألة

وليست طريقة أرسطو والقدماء من الفلاسفة . وابن سينا كان يعجب بهذه الطريقة ويقول : إنه أثبت واجب الوجود من نفس الوجود^(١) من غير احتياج إلى الاستدلال بالحركة ، كما فعل أسلافه الفلاسفة . ولا ريب أن طريقته تثبت وجودا واجبا ، لكن لم تثبت^(٢) أنه مغاير للأفلاك إلا ببيان إمكان الأجسام ، كما ذكره الرازي عنهم . وإمكان الأجسام هو مبني على توحيدهم المبني على نفي صفات الله تعالى ، كما تقدم التنبيه عليه . وهو من أفسد الكلام ، كما قد بين ذلك في غير موضع .

ومن طريقهم دخل القائلون بوحدة الوجود وغيرهم من أهل الإلحاد القائلين بالحلول والاتحاد ، كصاحب « الفصوص » وأمثاله الذين حقيقة قولهم : تعطيل الصانع بالكلية ، والقول بقول الدهرية الطبيعية دون الإلهية .

قال^(٣) : « المسلك الثالث : الاستدلال بإمكان الصفات على / الثالث وجود الصانع ، سواء كانت الأجسام واجبة وقديمة ، أو ممكنة ٥٩/٣ وحادثة^(٤) » .

قال^(٥) : « وتقريره أن يقال^(٦) : اختصاص كل جسم بما له من

(١) ص ، ط : الموجود .

(٢) ق ، م : لكن لا تثبت .

(٣) بعد كلامه السابق مباشرة في : نهاية العقول ، ١٠ ، ط ٩٣-٩٤ ص (نسخة رقم ٧٤٨) = ص ٩٤-٩٤ ط (نسخة طلعت رقم ٥٦٥) .

(٤) نهاية العقول : سواء كانت الأجسام واجبة أو ممكنة قديمة أو حادثة ، هـ : سواء أمكانت الأجسام واجبة قديمة أم ممكنة وحادثة .

(٥) بعد كلامه السابق مباشرة ، ١٠ ، ص ٩٤ = ص ٩٤-٩٤ ط (نسخة طلعت) .

(٦) نهاية العقول : أن تقول .

الصفات : إما أن يكون لجسميته ، أو لما يكون حالاً في الجسمية ، أو لما يكون محلاً لها^(١) ، أو لما لا يكون حالاً فيها ولا محلاً لها . وهذا القسم الأخير : إما أن يكون جسماً أو جسمانياً^(٢) ، أو لا جسماً ولا جسمانياً . وتبطل كل هذه الأقسام سوى القسم الأخير بما مر تقريره في إثبات المسلك الأول في مسألة حدوث العالم^(٣) .

قلت : وهذا هو القول بتماثل الأجسام وأن تخصيص بعضها بالصفات دون بعض يفتقر إلى مخصص ، والقول بتماثل الأجسام في غاية الفساد ، والرازي نفسه قد بين بطلان ذلك في غير موضع . وهذا الذي^(٤) أحال عليه ليس فيه إلا أن الجسم لا يكون اختصاصه بالحيز واجباً ، بل جائزاً . وبتقدير ثبوت هذا في التحيز لا يلزم مثله في سائر الصفات .

وما ذكره من الدليل لا يصح ؛ وذلك أنه قال^(٥) : « اختصاصه بذلك إن كان واجباً^(٦) : فإما أن يكون الوجوب^(٧) لنفس

(١) نهاية العقول : لها .

(٢) كتب في هامش (ط) مايلي : الجسم هو المركب ، والجسماني هو الداخل في الجسم .

(٣) نهاية العقول : الأخير وتام تقريره في أثناء (نسخة طلعت : في إثبات) المسلك الأول في مسألة الحدوث ، والله أعلم .

(٤) ص ، ط : وهذا هو الذي ؛ ض : وهو الذي .

(٥) في : نهاية العقول ، ح ، ط ٣٣-٣٤ ص (نسخة رقم ٧٤٨) = ط ٣٣-٣٤ ص (نسخة طلعت

رقم ٥٦٥) . ووجد سقط في هذا النص وكتب الكلام الساقط في غير موضعه ، وقد أشارت النسخة الأولى إلى ذلك .

(٦) كلام الرازي السابق يوضح مايلي ولذلك سأنقل نص كلامه حتى هذا الموضع : « بيان أن الأمكان

حادث أن كل كون يصح عليه العدم أن كل متحيز اختص بجزء ، فلما أن يكون اختصاصه بذلك الحيز واجباً أو جائزاً ، فإن كان واجباً . . .

(٧) نهاية العقول : ذلك الوجوب .

الجسمية ، أو لأمر عرض^(١) للجسمية ، أو لأمر الجسمية عرضت له^(٢) ، أو لأمر غير عارض لها ، ولا معروض لها^(٣) . والأول يوجب اشتراك الأجسام في تلك الصفة^(٤) ، وإن كان لعارض : فإما أن يكون ممتنع الزوال ، وهو اللازم ، أو ممكن الزوال ، وهو العارض ، فإن العرضي في اصطلاحهم أعم من العارض^(٥) / ؛ فإن كان ممتنع ٦٠/٣ الزوال : فإن كان الامتناع لنفس الجسمية عاد الإشكال الأول^(٦) ، وإن كان لغيرها أفضى إلى التسلسل^(٧) ، وإن كان لمعرض الجسمية لم يصح^(٨) ؛ لأن المعقول من الجسمية الذهاب^(٩) في الجهات ، فلو كان في محل لكان ذلك المحل يجب أن يكون ذاهبا في الجهات^(١٠) ، فيكون محل الجسمية جسما^(١١) ، لأنه إن لم يكن ذاهبا في الجهات لم

٨٥

(١) نهاية العقول : عارض .

(٢) نهاية العقول : أو لأمر الجسمية عارضة له ؛ ق . م : أو لأمر عرضت له الجسمية .

(٣) نهاية العقول : غير عارض للجسمية ولا الجسمية عارضة له .

(٤) نهاية العقول : فإن كان لنفس الجسمية وجب اشتراك الأجسام كلها في وجوب الحصول في ذلك الحيز لاشتراكها بأسرها في الجسمية ولوجوب اشتراك التماثلات في جميع اللوازم .

(٥) نهاية العقول : وإن كان لأمر عارض للجسمية فذلك العارض إما أن يكون ممتنع الزوال أو ممكن

الزوال .

(٦) نهاية العقول : فإن كان ممتنع الزوال فإما أن يكون ذلك الامتناع لنفس الجسمية فيعود اللازم

المذكور .

(٧) نهاية العقول : أو لغيرها فيكون الكلام فيه كالكلام في الأول فيفرض إما إلى التسلسل أو إلى المحال

المذكور ، وإن كان ممكن الزوال فهو المقصود .

(٨) نهاية العقول : وإن كان لمعرض الجسمية - وهو القسم الثالث المذكور في هذه الدلالة - فقول :

ذلك محال .

(٩) نهاية العقول : الامتداد .

(١٠) نهاية العقول : فلو كان ذلك حالا في محل ، لكان ذلك المحل إما أن يكون له ذهاب في الجهات أو لا

يكون .

(١١) نهاية العقول : فإن كان الأول كان محل الجسمية جسما .

يكن له اختصاص بالحيز ، فلا يعقل حصول الجسم المختص بالحيز في محل غير مختص بالحيز ، وإذا كان محله ذاهبا في الجهات كان جسما ، وحينئذ فالقول في اختصاصه بذلك الحال فيه كالقول في الحيز لا يجوز أن يكون للجسمية أو لوازمها ، بل لأمر^(١) عارض ممكن الزوال ؛ فيكون ذلك الحيز ممكن الزوال ، وهو المقصود^(٢) .

قلت : ولقائل أن يقول : هذا الدليل مبني على تماثل^(٣) الأجسام ، وأكثر العقلاء على خلافه ، وقد قرر الرازي في موضع آخر أنها مختلفة لا متماثلة . وهو مبني أيضا على الكلام في الصورة والمادة ، ونحو ذلك مما ليس هذا موضع بسط الكلام فيه ، لكن يبين فساده ببيان موضع المنع في مقدماته .

قوله : « إن كان الامتناع لغير الجسمية أفضى إلى التسلسل » ممنوع ؛ فإن الأجسام إذا كانت مشتركة في مسمى الجسمية ، وقد اختص بعضها عن بعض بصفات أخرى ، لم يجب في ذلك التسلسل ، كما في سائر الأمور التي تشترك / في شيء وتفترق في شيء ، فالمقادير والحيوانات إذا اشتركت في مسمى القدر والحيوانية ، واختص بعضها عن بعض بشيء آخر لازم له ؛ لم يلزم التسلسل ، سواء قيل بتماثل الأجسام أو اختلافها ، فإنه إن قيل باختلافها كانت ذات كل واحد موصوفة بصفات لازمة لها لا توجد في الآخر ، كسائر الحقائق المختلفة ، وإن قيل بتماثلها كتماثل أفراد النوع ، فالموجب لوجود كل فرد من تلك

(١) ط : بل الأمر ، وهو تحريف .

(٢) العبارات الأخيرة مختلفة عما في نهاية القول وإن انفقت في المعنى تقريبا .

(٣) ط : على تمام ، وهو تحريف .

الأفراد هو الموجب لصفاته اللازمة له ، لا تفتقر^(١) صفاته اللازمة له إلى موجب غير الموجب لذاته ، وقد بُسِّط هذا في غير هذا الموضع ، وبيِّن فيه فساد مايقوله المنطقيون : من أن اختلاف أفراد النوع إنما هو بسبب المادة القابلة ، ونحو ذلك ؛ فإنهم بنوه على أن للحقيقة الموجودة في الخارج سبباً^(٢) غير سبب وجودها ، وهذا غلط لا يستريب فيه مَنْ فهمه ، مع أنه لا حاجة بنا هنا إلى هذا ، بل نقول : مجرد اشتراك الاثنين في كون كل منهما جسماً أو متحيزاً أو موصوفاً أو مقدراً أو غير ذلك ، لا يمنع اختصاص أحدهما بصفات لازمة له ، وليس إذا احتاج اختصاصه بالتحيز إلى سبب غير الجسمية المشتركة يلزم أن يكون ذلك المخصص له مخصص آخر ، بل المشاهد خلاف ذلك ؛ فإن اختصاص الأجسام المشهوددة بأحيازها ليس للجسمية المشتركة ، بل لأمر يخصها ، هو من لوازمها ، بمعنى أن المقتضى لذاتها هو المقتضى / لذلك اللازم . ٦٢/٣

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

وقوله : « لأن المعقول من الجسمية الامتداد في الجهات فحلله لا بد أن يكون له ذهاب في الجهات » .

يقال له : محل الامتداد في الجهات هو الممتد في الجهات ، كما أن محل التحيز هو المتحيز^(٣) ، ومحل الطول والعرض والعمق هو الطويل

(١) ص ، ط : لا يفتقر .

(٢) ط : على أن الحقيقة الموجودة في الخارج سبب .

(٣) ص ، ض ، ط : محل التحيز هو التحيز ، وهو تحريف .

العريض العميق ، ومحل المقدار هو المقدر ، وكذلك محل الحياة والعلم والقدرة هو الحى العليم القدير ، وكذلك محل السواد والبياض هو الأسود والأبيض . وهذا فى كل ما يوصف بصفة ؛ فمحل الصفة هو الموصوف ، وهكذا جميع مسميات المصادر وغيرها من الأعراض محلها الأعيان القائمة بنفسها ؛ فإذا كانت الجسمية هى الامتداد فى الجهات التى هى الطول والعرض والعمق مثلا ، كان محلها هو الشيء الممتد فى الجهات الذى هو الطويل العريض [العميق] ^(١) وحينئذ فحلها له اختصاص ^(٢) بالحيز ، ويكون ذلك المعروف للجسمية الذى هو محل لها الممتد فى الجهات هو المقتضى لاختصاصه بما اختص به من الصفات اللازمة ، وهو مستلزم لذلك ، كما هو مستلزم للامتداد فى الجهات ؛ فجنس الجسم ^(٣) مستلزم لجنس الامتداد ، وجنس الأعراض والصفات ؛ فالجسم المعين ^(٤) هو مستلزم للامتداد المعين فى الجهات المعينة ، ومستلزم للصفات المعينة التى يقال : إنها / لازمة له ، حتى إنه متى قدر عدم تلك اللوازم فقد تبطل حقيقته ؛ فالموجب لها هو الموجب لحقيقته ، وهذا مطرد فى كل ما يُقدَّر من الموصوفات المستلزمة لصفاتها ، كالحوانية والناطقة للإنسان ، وكذلك الاغذاء والنمو للحيوان والنبات مثلا ، فإن كون النبات نامياً متغذياً ^(٥) هو صفة لازمة له ، لا لعموم كونه جسماً ، ولا لسبب غير حقيقته التى يختص بها ، بل حقيقته مستلزمة

٦٣/٣

(١) العميق ، زيادة فى (م) فقط .

(٢) ص ، ط : محلها الاختصاص .

(٣) ص ، ط : فحيز الجسم ؛ هـ : فجنس الجنس .

(٤) هـ : فالجنس المعين .

(٥) ص ، ض ، ط ، هـ : متغذياً .

لنموه واغذائه ، وهذه الصفات أقرب إلى أن تكون داخلة في حقيقته من كونه ممتدا في الجهات ، وإن كان ذلك أيضا لازما له ؛ فإننا نعلم أن النار والثلج والتراب والخبز والإنسان والشمس والفلك وغير ذلك كلها مشتركة في أنها متحيزة ممتدة في الجهات ، كما أنها مشتركة في أنها موصوفة بصفات قائمة بها ، وفي أنها حاملة لتلك الصفات ، ومابه افرقت وامتاز بعضها عن بعض أعظم مما فيه اشتركت ، فالصفات الفارقة بينها الموجبة لاختلافها ومباينة^(١) بعضها لبعض أعظم مما يوجب تشابهها ومناسبة^(٢) بعضها لبعض ؛ فمن يقول بتأثر الجواهر والأجسام يقول : إن الحقيقة هي ما اشتركت فيه من التحيزية والمقدارية وتوابعها^(٣) ، وسائر الصفات عارضة لها ، تفتقر إلى سبب غير الذات .

ومن يقول باختلافها يقول : بل المقدارية للجسم والتحيزية

للمتحيز ، كالموصوفية / للموصوف ، واللونية للملون ، والعرضية ٦٤/٣ للعرض ، والقيام بالنفس للقائمات بأنفسها ، ونحو ذلك ، ومعلوم أن الموجودين إذا اشتركا في أن هذا قائم بنفسه^(٤) وهذا قائم بنفسه^(٤) : لم يكن أحدهما مثلاً للآخر ، وإذا اشتركا في أن هذا لون وهذا لون ، وهذا طعم وهذا طعم ، وهذا عرض وهذا عرض : لم يكن أحدهما مثلاً للآخر ، وإذا اشتركا في أن هذا موصوف وهذا موصوف : لم يكن أحدهما مثلاً للآخر ، وإذا اشتركا في أن لهذا مقدارا وهذا مقدارا ،

(١) هـ : وتباينها .

(٢) هـ : وتناسبها .

(٣) عند كلمة : « وتوابعها » تبدأ القطعة الأولى من مخطوطة دمشق = ش . وسأقابل الكلام التالي عليها

بإذن الله .

(٤-٤) : ساقط من (ش) .

ولهذا حيزاً ومكاناً ولهذا حيزاً ومكاناً : كان أولى أن لا يوجب هذا تماثلها ؛ لأن الصفة^(١) للموصوف أدخل في حقيقته من القدر للمقدر ، والمكان للمتمكن ، والحيز للمتحميز ، فإذا كان اشتراكها فيما هو أدخل في الحقيقة لا يوجب التماثل ، فاشتراكها فيما هو دونه في ذلك أولى بعدم التماثل . والكلام على هذه الأمور مبسوط في غير هذا الموضع .

والمقصود هنا : التنبيه على مجامع ما أثبتوا به الصانع .

الرايع قال الرازي^(٢) : « المسلك الرابع : الاستدلال بحدوث الصفات والأعراض على وجود الصانع تعالى ، مثل صيرورة^(٣) النطفة المتشابهة الأجزاء إنساناً ، فإذا كانت تلك التركيبات أعراضاً حادثه ، والعبد غير قادر عليها ، فلا بد من فاعل آخر . ثم من ادعى العلم بأن حاجة المحدث^(٤) إلى الفاعل ضروري ادعى الضرورة هنا ، ومن استدل على ذلك بالإمكان / أو بالقياس على حدوث الذوات ، فكذلك يقول ٦٥/٣ أيضاً في حدوث الصفات^(٥) . »

قال^(٦) : « والفرق بين الاستدلال بإمكان الصفات ، وبين

(١) ض ، هـ : وأن الصفة ؛ ش : فإن الصفة .

(٢) في : نهاية العقول ، حـ ، ص ٩٤ (نسخة رقم ٧٤٨) = ط ٩٤ (نسخة طلعت رقم ٥٦٥) .

(٣) نهاية العقول : على وجود الصانع ، ولنفرض الكلام في أعراض لا يقدر عليها البشر مثل صيرورة .

(٤) نهاية العقول : ثم إن من ادعى أن العلم بحاجة المحدث .

(٥) نهاية العقول : الضرورة هاهنا ، ومن بنى ذلك إما على الإمكان أو على القياس في حدوث الذوات

فكذلك يفعل أيضاً في حدوث الصفات ؛ ش : فكذلك أيضاً يقول في حدوث الصفات .

(٦) بعد كلامه السابق مباشرة .

الاستدلال بحدوثها أن الأول^(١) يقتضى أن لا يكون الفاعل جسماً ،
والثاني لا يقتضى ذلك .

قلت : هذه الطريقة جزء من الطريقة المذكورة^(٢) في القرآن ،
وهي التي جاءت بها الرسل ، وكان عليها سلف الأمة وأئمتها وجماهير
العقلاء من الآدميين ، فإن الله سبحانه يذكر في آياته ما يحدثه في العالم
من السحاب والمطر والنبات والحيوان ، وغير ذلك من الحوادث ،
ويذكر في آياته خلق السموات والأرض ، واختلاف الليل^(٣) والنهار ،
ونحو ذلك ، لكن القائلون بإثبات الجوهر الفرد من المعتزلة ومن وافقهم
من الأشعرية وغيرهم يسمون هذا استدلالاً بحدوث الصفات ، بناءً على
أن هذه الحوادث المشهود حدوثها لم تُحدث ذواتها ، بل الجواهر
والأجسام التي كانت موجودة قبل ذلك لم تزل من حين حدوثها [بتقدير
حدوثها]^(٤) ، ولا تزال موجودة^(٥) ، وإنما تغيرت صفاتها [بتقدير
حدوثها]^(٦) كما تتغير صفات الجسم إذا تحرك بعد^(٧) السكون ، وكما
تتغير ألوانه ، وكما تتغير أشكاله . وهذا مما ينكره عليهم جماهير العقلاء من
المسلمين وغيرهم .

(١) عند هذا الموضع ينتهي السقط الطويل في نسخة (س) وقد سبق أن أشرنا إلى بدايته .

(٢) س : هذه الطريقة هي الطريقة المذكورة ؛ ش : هذه الطريقة المذكورة . . .

(٣) س : والأرض ، والليل .

(٤) بتقدير حدوثها : زيادة في (ص) ، (ض) ، (ط) ، (هـ) ، (ش) .

(٥) عبارة « ولا تزال موجودة » : ساقطة من (ض) .

(٦) عبارة « بتقدير حدوثها » : زيادة من (س) فقط .

(٧) م ، ق : إذا تحرك قبل السكون .

وحقيقه قول هؤلاء ^(١) الجهمية والمعتزلة ومن وافقهم من الأشعرية وغيرهم : أن الرب لم يزل معطلا لا يفعل شيئا ، ولا يتكلم بمشيئته وقدرته / ثم إنه أبدع جواهر من غير فعل يقوم به ، وبعد ذلك ما بقى ٦٦/٣
يخلق شيئا ، بل إنما تحدث صفات تقوم بها ، ويدعون أن هذا قول أهل الملل : الأنبياء وأتباعهم ، وبينهم وبين الفلاسفة في [مثل] ^(٢) هذا نزاع أخطأ فيه كل من الفريقين ؛ فإن الفلاسفة يقولون بإثبات المادة والصورة ، ويجعلون المادة والصورة جوهرين ، وهؤلاء يقولون : ليست الصورة إلا عرضاً قائماً بجسم .

والتحقيق : أن المادة والصورة لفظ يقع على معان . كالمادة والصورة الصناعية والطبيعية ^(٣) ، والكلية ، والأولية .

فالأول : مثل الفضة إذا جعلت درهما وخاتما وسبيكة ، والخشب إذا جعل كرسيًا ، واللبن والحجر إذا جعل بيتا ، والغزل إذا نسج ثوبا ، ونحو ذلك . فلا ريب أن المادة هنا التي يسمونها الهيولى ^(٤) : هي أجسام قائمة بنفسها ، وأن الصورة أعراض قائمة بها ، فتحول الفضة من صورة إلى صورة هو تحولها من شكل إلى شكل ، مع أن حقيقتها لم تتغير أصلا .
وبهذا يظهر لك خطأ قول القائل : إن من أثبت افتقار المحدث إلى الفاعل بالقياس على حدوث الذوات قال هنا كذلك ، وهذه الطريقة

(١) هؤلاء : ساقطة من (س) .

(٢) مثل : ساقطة من (م) ، (ق) .

(٣) س ، ص ، ض ، ط ، هـ ، ش : والطباعية .

(٤) كتب في هامش (ط) أمام هذا الموضع : «معنى الهيولى» .

طريقة أبي علي وأبي هاشم^(١) ومن وافقهما .

فَيَقَال : هؤلاء إنما قاسوا على افتقار الكتابة إلى كاتب ، والبناء إلى بانٍ ، ونحو ذلك . ومعلوم أن البناء والكاتب لم يبدع جسماً ، وإنما أحدث في الأجسام تأليفاً خاصاً ، / وهو عرض من الأعراض . فكيف ٦٧/٣ يجعل مثل هذا محدثاً للذوات ، ويجعل الذى خلق الإنسان من نقطة ، والشجرة من نواة ، إنما أحدث الصفات ؟^(٢) لكن المعتزلة لا يقولون : إن الجسم يحدث جسماً ، وإنما يحدث عرضاً^(٣) .

والثاني : من معانى المادة والصورة : هى الطبيعية ، وهى صورة الحيوانات^(٤) والنباتات والمعادن ونحو ذلك ؛ فهذه إن أريد بالصورة فيها نفس الشكل الذى لها فهو عرض قائم بجسم ، وليس هذا مراد الفلاسفة . وإن أريد بالصورة نفس هذا الجسم المتصور ، فلا ريب أنه جوهر محسوس قائم بنفسه .

ومن قال : « إن هذا عرض قائم بجوهر » من أهل الكلام فقد غلط ، وحينئذ فيقول المتفلسف : إن هذه الصورة قائمة^(٥) بالمادة والهيولى ، إن أراد^(٥) بذلك ما خُلق منه الإنسان كالمنى - وهو لم يرد ذلك - فلا ريب أن ذاك^(٦) جسم آخر فسد واستحال ، وليس هو الآن

(١) وهما أبو علي الجبائي وأبو هاشم الجبالي .

(٢-٢) : ساقط من (ثن) .

(٣) س : الحيوان .

(٤) م ، ق : القائمة .

(٥) س : إن أريد .

(٦) س : ذلك .

موجودا . بل ذلك صورة ، وهذا صورة ، والله تعالى خلق إحداهما من الأخرى ^(١) ، وإن أراد أن هنا جوهرًا قائمًا بنفسه غير هذا الجسم المشهود الذي هو صورة ، وأن هذا الجسم المشهود - الذي هو صورة - قائم بذلك الجوهر العقلي ، فهذا من خيالاتهم الفاسدة .

ومن هنا تعرف ^(٢) قولهم في الهيولى الكلية ، حيث ادّعوا أن بين أجسام العالم جوهرًا قائمًا بنفسه ، تشترك فيه الأجسام . ومن تصور الأمور وعرف مايقول / علم أنه ليس بين هذا الجسم المعين وهذا الجسم المعين قدر مشترك موجود في الخارج أصلا ، بل كل منهما متميز عن الآخر بنفسه المتناولة لذاته وصفاته ، ولكن يشتركان في المقدارية وغيرها ، من الأحكام اللازمة للأجسام ، وعلم أن ^(٣) اتصال الجسم بعد انفصاله هو ^(٤) نوع من التفرق ، والتفرق والاجتماع هما من الأعراض التي يوصف بها الجسم ، فالاتصال والانفصال ^(٥) عرضان ، والقابل لهما نفس الجسم الذي يكون متصلًا تارة ، ومنفصلًا أخرى ، كما يكون مجتمعًا تارة ومفترقًا أخرى ، ومتحركًا تارة وساكنًا أخرى . وهذا مبسوط في غير هذا الموضع .

٦٨/٣

قال الرازي ^(٦) : « والطريقة الخامسة ^(٧) - وهي عند التحقيق

الخامس .

(١) إحداهما من الأخرى : كذا في (س) ، (ش) . وفي سائر النسخ : أحدهما من الآخر .

(٢) س : يعرف .

(٣) س ، ش : للأجسام وأن .

(٤) هو : ساقطة من (س) ، (ض) .

(٥) س : فالانفصال والاتصال .

(٦) في نهاية العقول ، ح١ ، ص٩٤ (نسخة ٧٤٨) = ط٩٤ (نسخة طلعت رقم ٥٦٥) .

(٧) نهاية العقول : وهاتان طريقة خامسة .

عائدة إلى الطرق الأربع^(١) - وهي الاستدلال بما في العالم من الإحكام والإتقان على علم الفاعل ، والذي يدل على علم الفاعل هو^(٢) بالدلالة على^(٣) ذاته أولى .

قلت^(٤) : والمقصود هنا التنبيه على^(٥) أن ما جاء به الرسول صلى الله عليه وسلم هو الحق الموافق لصريح المعقول ، وأن ما بينه من الآيات والدلائل والبراهين العقلية في إثبات الصانع سبحانه ومعرفة صفاته وأفعاله هو فوق نهاية العقول ، وأن خيار ما عند حذائق الأولين والآخرين من الفلاسفة والمتكلمين هو بعض ما فيه ، لكنهم يلبسون الحق بالباطل ، فلا يأتون به على وجهه ، كما أن طريقة الاستدلال بحدوث المحدثات على / إثبات الصانع الخالق^(٦) هي طريقة فطرية ضرورية ، وهي خيار ٦٩/٣ ما عندهم ، بل ليس عندهم طريقة صحيحة غيرها ، لكنهم أدخلوا فيها من الاختلال والفساد^(٧) ما يعرفه أهل التحقيق والانتقاد ، الذين آتاهم الله الهدى والسداد . وقد بسط الكلام على هذه المطالب في غير هذا الموضع .

(١) نهاية العقول : الأربعة .

(٢) نهاية العقول : فهو .

(٣) على : ساقطة من نسخة رقم ٧٤٨ .

(٤) قلت : ساقطة من (س) .

(٥) عبارة « التنبيه على » : ساقطة من (س) .

(٦) الخالق : ساقطة من (س) ، (هـ) ، (ش) .

(٧) في (هـ) : لكنها دخلها منهم خلل وفساد . وبعد هذه العبارة توجد إشارة إلى الهامش حيث كتبت العبارات التالية . « وطريقة الاستدلال مما نشاهد حدوثه جاء بها القرآن واتفق عليها السلف واتفقوا أن هذه الطريق تفضي إلى العلم بإثبات الصانع ولا تقتضي كون الفاعل ليس بجمم وكذلك طريقة العلم لا تقتضي ذلك بخلاف الطرق الثلاثة المتقدمة . »

(فصل) ^(١)

وأما ماتكلموا به في وجود واجب الوجود وتخيرهم فيه : هل وجوده حقيقته ؟ أو زائد على حقيقته ؟ وفي صفاته وأفعاله ؟ فهذا بحر واسع قد بسطناه في غير هذا الموضوع .

وقد اعترف الرازي بحيرته في مسائل الذات والصفات والأفعال ، وهوتارة يقول بقول هؤلاء وتارة يقول بقول هؤلاء . والآمدى متوقف في مسائل الوجود والذات ونحو ذلك ، مع أنه لم يذكر دليلا على إثبات واجب الوجود البتة . فإنه ظن أن الطرق المذكورة ترجع إلى الاستدلال بالإمكان على المرجح الموجب، فلم يسلك في إثبات واجب الوجود إلا هذه الطريقة التي هي طريقة ابن سينا ، لكن ابن سينا وأتباعه قرروها أحسن من تقرير الآمدى . فإن أولئك أثبتوا واجب الوجود بالبرهان العقلي الذي لا ريب فيه، لكن احتجوا على مغاييرته للموجودات المحسوسة بطريقتهم المبنية على نفي الصفات وهي باطلة . وأما الآمدى فلم يقرر إثبات واجب / الوجود بحال، بل قال في كتاب « أبكار الأفكار » في أعظم مسائل الكتاب وهي مسألة إثبات واجب الوجود ^(٢) : « مذهب أهل ^(٣) الحق من المشرعين وطوائف الإلهيين ^(٤) القول بوجود

كلام الآمدى في « الأبيكار » في إثبات واجب الوجود .
٧٠/٣

(١) مكتوب في هامش (س) أمام هذا الموضوع : « الخامس عشر من القطعة الأولى » وكلمة (فصل)

ساقطة من (ش)

(٢) أبكار الأفكار ، ج ١ ، ص ١٤٣ - ١٤٤ (نسخة رقم ١٩٥٤) = ص ٢٢ (نسخة رقم ١٦٠٣) .

(٣) أهل : ساقطة من « أبكار » .

(٤) أبكار (نسخة رقم ١٩٥٤) : عليين ، وهو تحريف .

وجود^(١) موجود وجوده لذاته لا لغيره^(٢) ، وكل ما سواه فتوقف في وجوده^(٣) عليه ، خلافا لطائفة شاذة من الباطنية . ومنشأ الاحتجاج على ذلك ما نشاهده من الموجودات العينية ، ونتحققه^(٤) من الأمور الحسية ، فإنه إما^(٥) أن يكون واجبا لذاته ، أو لا يكون واجبا لذاته ، فإن كان الأول فهو المطلوب ، وإن كان الثاني فكل موجود لا يكون واجبا لذاته فهو ممكن لذاته ، لأنه لو كان ممتنعا لذاته لما كان موجودا ، وإذا كان ممكنا فالوجود والعدم عليه جائزان ، وعند ذلك فإما أن يكون في وجوده مفتقرا إلى مرجح أو غير مفتقرا إليه ، فإن لم يكن مفتقرا إلى المرجح فقد ترجح أحد الجائزين من غير مرجح ، وهو ممتنع . وإن افتقر إلى المرجح فذلك المرجح إما واجب لذاته أو لغيره ، فإن^(٦) كان الأول فهو المطلوب ، وإن كان الثاني فذلك الغير إما أن يكون معلولا لمعلوله أو لغيره ، فإن كان الأول فيلزم أن يكون كل واحد منها مقوما للآخر ، ويلزم من ذلك أن يكون كل واحد منها مقوما لمقوم نفسه ، فيكون كل واحد منها مقوما لنفسه ، لأن مقوم المقوم مقوم ، وذلك يوجب جعل كل واحد من الممكنين مقوما بنفسه / والمقوم بنفسه ٧١/٣ لا يكون ممكنا ، وهو خلاف الفرض . ولأن التقويم إضافة بين المقوم

(١) وجود : ساقطة من (س) .

(٢) أبكار : لا بغيره .

(٣) أبكار (نسخة رقم ١٦٠٣) : وجود .

(٤) أبكار : ويتحققه .

(٥) أبكار ، ش : الحسية فلما .

(٦) أبكار : وإن .

(٧) أبكار : كل منها .

والمقوم ، فيستدعى^(١) المغايرة بينهما ، ولا مغايرة بين الشيء ونفسه ، وإن كان الثاني : وهو أن يكون ذلك الغير معلولا للغير ، فالكلام في ذلك الغير كالكلام في الأول ، وعند ذلك فيما أن يقف الأمر على موجود هو مبدأ الموجودات غير مفتقر في وجوده إلى غيره ، أو يتسلسل الأمر إلى غير النهاية^(٢) ، فإن كان الأول فهو المطلوب ، وإن كان الثاني فهو ممنوع .

ثم ذكر الأدلة المتقدمة على إبطال التسلسل وبين فسادها كلها^(٣) كما تقدم حكاية قوله ، واختار الحجة المذكورة عنه التي حكيناها ، فقال^(٤) : « وإن كانت العلل والمعلولات المفروضة موجودة معا ، فلا يخفى أن النظر إلى الجملة غير النظر إلى كل واحد واحد من آحادها ، فإن حقيقة الجملة غير حقيقة كل واحدٍ من الآحاد^(٥) ، وعند ذلك فالجملة موجودة ، وهي إما أن تكون^(٦) واجبة لذاتها^(٧) أو ممكنة ، لا جائز أن تكون^(٨) واجبة ، وإلا لما كانت آحادها ممكنة ، وقد قيل : إنها ممكنة

(١) أبكار : فيستدعى .

(٢) أبكار (نسخة رقم ١٩٥٤) : أو تسلم إلى غير النهاية ، أبكار (نسخة رقم ١٦٠٣) أو تسلسل (والكلمة مختصرة) إلى غير النهاية .

(٣) انظر : أبكار الأفكار ، ج ١ ، ص ١٤٤ - ١٥١ (نسخة رقم ١٩٥٤) = ص ٢٢ - ٢٣ (نسخة رقم ١٦٠٣) .

(٤) أبكار الأفكار ، ج ١ ، ص ١٥١ - ١٥٢ (نسخة رقم ١٩٥٤) = ص ٢٣ (نسخة رقم ١٦٠٣)

(٥-٥) ما بين النجمتين ساقط من (ش) .

(٦) أبكار (نسخة رقم ١٦٠٣) : يكون .

(٧) أبكار : لذواتها .

(٨) أبكار (نسخة رقم ١٦٠٣) : يكون .

كما سبق ، وإن^(١) كانت واجبة فهو^(٢) مع الاستحالة عين المطلوب ، وإن كانت ممكنة فلا بد لها من مرجح ، والمرجح إما أن يكون داخلاً فيها أو خارجاً عنها ، لاجئاً أن يُقال بالأول ، فإن المرجح للجملة مرجح لآحادها ، ويلزم أن يكون مرجحاً^(٣) لنفسه ضرورة كونه من الآحاد^(٤) ، ويخرج بذلك عن أن يكون ممكناً ، وهو خلاف / الفرض ، وأن يكون مرجحاً لعلته لكونه^(٥) من الآحاد ، ٧٢/٣ وفيه جعل العلة معلولاً والمعلول علة ، وهو دَوْر ممتنع . وإن كان المرجح خارجاً عنها فهو إما ممكن أو واجب ، فإن كان ممكناً فهو من الجملة ، وهو خلاف الفرض ، فلم يبق إلا أن يكون واجباً لذاته ، وهو المطلوب .»

قلت : فهذه الطريقة التي ذكرها لم يذكر غيرها في إثبات الصانع . ثم أورد على نفسه أسئلة^(٦) كثيرة ، منها^(٧) قول المعترض^(٨) : « لانسلم وجود ما يسمى جملة في غير المتناهي ليصح ما ذكرتموه ، ولا يلزم من صحة ذلك في المتناهي ، مع إشعاره بالحصص ، صحته في غير المتناهي ، سلمنا أن مفهوم الجملة حاصل فيما لا يتناهي وأنه ممكن ،

(١) أبكار . ثم وإن .

(٢) س ، ش : فهي .

(٣) أبكار : مرجح .

(٤) في هامش (ط) أمام هذا الموضع ما يلي : « بلغ مقابلة بأصل صحيح قراءته على المصنف ، الحمد لله .

(٥) أبكار : لكونها .

(٦) س ، ش : أسئلة .

(٧) ق : منها ، وهو خطأ مطبعي .

(٨) أبكار الأفكار ، ج ١ ، ص ١٥٧ (نسخة رقم ١٩٥٤) = ص ٢٤ (نسخة رقم ١٦٠٣) .

ولكن لا نسلم أنه زائد على الآحاد المتعاقبة إلى غير النهاية ، وعند ذلك فلا يلزم أن يكون معللا بغير علة الآحاد . سلمنا أنه زائد على الآحاد ، ولكن ما المانع أن يكون مترجحا بآحاده الداخلة فيه ، لا بمعنى أنه مترجح بواحد منها ليلزم ما ذكرتموه ، بل طريق ترجحه بالآحاد الداخلة فيه ترجح كل واحد من آحاده بالآخر إلى غير النهاية ، وعلى هذا فلا يلزم افتقاره إلى مرجح خارج عن الجملة ، ولا أن يكون المرجح للجملة مرجحا لنفسه ولا لعلته .

ثم قال في الجواب ^(١) : « قولهم : لا نسلم أن مفهوم الجملة زائد على الآحاد المتعاقبة إلى غير النهاية . قلنا : إن أردتم أن مفهوم الجملة هو نفس المفهوم من كل واحد من الآحاد فهو ظاهر الإحالة . / وإن أردتم به الهيئة الاجتماعية من آحاد الأعداد ، فلا خفاء بكونه ^(٢) زائداً على كل واحد من الآحاد ^(٣) ، وهو المطلوب . قولهم : ما المانع من ^(٤) أن تكون ^(٥) الجملة مترجحة بآحادها الداخلة فيها كما قرروه ^(٦) ؟ قلنا : إما ^(٧) أن يُقال : تترجح ^(٨) الجملة بمجموع ^(٩) الآحاد الداخلة فيها ،

٧٣/٣

(١) أبكار الأفكار ، ج ١ ، ص ١٦٨ - ١٦٩ (نسخة رقم ١٩٥٤) = ص ٢٦ (نسخة رقم ١٦٠٣)

(٢) أبكار : لكونه .

(٣) أبكار : من الأعداد .

(٤) من : ليست في « أبكار » .

(٥) أبكار (نسخة رقم ١٦٠٣) : يكون .

(٦) أبكار ، ش : قرره .

(٧) إما : ساقطة من « أبكار » ، ش : إن أما أن .

(٨) أبكار : يترجح .

(٩) أبكار : مجموع .

أو بواحد منها ، ^(١) «فإن كان بواحد منها» ، فالمحال الذى ألزمناه حاصل ، وإن كان بمجموع الآحاد فهو نفس الجملة المفروضة ، وفيه ترجيح ^(٢) الشيء بنفسه وهو محال .

فهذا ما ذكره فى كتابه المشهور المعروف «بأبكار الأفكار» تعليق ابن تيمية .
المصنف فى الكلام ، وليس فى هذا تعرّض لإبطال علل ومعلولات ممكنة مجتمعة لانهاية لها ، ولكن فيه إثبات واجب الوجود خارجا عنها ، وقد ذهب طائفة من أهل الكلام كأصحاب معمر إلى إثبات معان لانهاية لها مجتمعة ، وهى الخلق ، وهى شرط فى الحدوث .

ثم إنه فى كتابه ^(٣) المسمى «بدقائق الحقائق» فى الفلسفة ذكر هذه الحجة وزاد فيها إبطال إثبات علل ومعلولات لانهاية لها، ولكنه اعترض عليها باعتراض وذكر أنه لا جواب [له] عنه ^(٤) ، فبقيت حجته على إثبات واجب الوجود موقوفة على هذا الجواب .

فقال بعد أن ذكر ما ذكره هنا : «الجملة إما أن تكون باعتبار ذاتها واجبة ، أو ممكنة ، لا جائز أن تكون واجبة ، وإلا لما كانت آحادها ممكنة ، وما يتوهمه بعض الناس من قوله إنه إذا كانت الآحاد ممكنة ومعناه افتقار كل واحد إلى /علته وكانت الجملة هى مجموع الآحاد ، فلا مانع من إطلاق ^(٥) [الوجود وعدم] ^(٦) الإمكان عليها ، بمعنى أنها غير

(١ - ١) ساقط من الأبكار .

(٢) ق : ترجيح

(٣) س ، ش : ذكر فى كتابه .

(٤) ق : لا جواب عنه .

(٥) س ، ش ، ض : من عدم إطلاق .

(٦) ما بين المقوفتين هو تصحيح أثبت من كلام الآمدى الذى سيورده ابن تيمية مرة أخرى فى ص ١٧٣ .

مفتقرة إلى أمر خارج عن ذاتها وإن كانت أبعاضها^(١) مما^(٢) يفتقر بعضها إلى بعض فتوهم ساقط ، فإنه إذا قيل إن الجملة غير ممكنة فقد بينا في المنطقيات أن كل ما ليس بممكن بالمعنى الخاص ، فإما واجب لذاته وإما ممتنع ، لا جائز أن يقال بالامتناع ، وإلا لما كانت موجودة ، بقي أن تكون واجبة بذاتها ، وإذا كانت الجملة هي مجموع آحادها وكل واحد من الآحاد ممكن ، فالجملة أيضاً ممكنة بذاتها ، والواجب باعتبار ذاته يستحيل أن يكون ممكناً باعتبار ذاته ، وإن كانت ممكنة فلا بد لها من مرجح لضرورة كونها موجودة ، والمرجح فإما أن يكون ممكناً أو واجباً لا جائز أن يكون ممكناً إذ هو من الجملة ، ثم يلزم أن يكون مرجحاً لنفسه لكونه مرجحاً للجملة ، والمرجح للجملة مرجح لآحادها وهو من آحادها ، وذلك محال ، ثم يلزم أن يكون علة علة^(٣) وهو دور ممتنع ، وإن كان واجباً لذاته غير مفتقر إلى علة في وجوده ، فإما أن يكون علة للجملة أو لبعضها ، فإن كان علة للجملة لزم أن يكون علة لكل واحد من آحادها ، إذ الجملة هي مجموع الآحاد ، وهو محال من جهة إفضائه إلى كون كل واحد من آحاد الجملة المفروضة معللاً بعلتين وهي العلة الواجبة الوجود ، وما قيل إنه علة له من آحاد الجملة ، وإن كان / علة لبعض منها لا يكون معلولاً لغيره فهو خلاف الفرض . ٧٥/٣

وهذه المحالات إنما لزم من القول بعدم النهاية فهو محال ، كيف وكل علل ومعلولات قيل باستنادها إلى علة لا علة لها ، فالقول

(١) س : وإن كان أبعاضها ، ش : وإن أبعاضها .

(٢) س : ما .

(٣) ق : علة علة . وما أثبتناه من (س ، ش ، هـ) .

بكونها^(١) غير متناهية أعدادها محال ، وجمع بين متناقضين ، وهو القول بأن^(٢) مامن علة إلا ولها علة ، والقول بانتهاء العلل والمعلولات إلى علة [لا علة]^(٣) لها .

فإذا قد اتضح بما مهدنا امتناع كون العلل والمعلولات غير متناهية وأن القول بأن لانهاية لها محال .

ثم قال : « ولقائل أن يقول : إثبات الجملة لما [لا] يتناهى^(٤) ، وإن كان غير مسلم لكن ما المانع من كون الجملة ممكنة الوجود ، ويكون ترجحها بترجح آحادها ، وترجع آحادها كل واحد بالآخر إلى غير النهاية على ما قيل . »

قال : « وهذا إشكال مشكل ، وربما يكون عند غيري حله . »

قلت^(٥) : فهذا استدلاله على واجب الوجود لم يذكر في كتبه غيره ، وأما حدوث العالم فأبطل طرق الناس ، وبناه على أن الجسم لا يخلو من الأعراض الحادثة ، إذ العرض لا يبيق زمانين ، واستدل على امتناع حوادث لا أول لها^(٦) بعد أن أبطل وجوه غيره بالوجه الذى تقدم ، وتقدم ما فيه من الضعف الذى بينه الأرموى وغيره ، ثم إذا ثبت حدوث العالم فإنه لم يستدل بالحدوث على المحدث إلا بطريقة الذين

(١) س : بأنها .

(٢) ق : بأنه .

(٣) لا علة : ساقطة من (ق) .

(٤) ق : لا يتناهى .

(٥) هـ : قال ابن تيمية قلت .

(٦) مكتوب في هامش (ط) أمام هذا الموضع : وكلام الآمدى في إبطال حوادث لا أول لها .

بنوا ذلك على الإمكان ، وهو أن ذلك يتضمن التخصيص المفتقر إلى مخصص ، لأنه / ترجيح لأحد طرفي الممكن ، فهو لا يستدل بالحدوث على المحدث ، إلا بناء على أن ذلك ممكن يفتقر إلى واجب ، ولا يجعل الممكن دالا على الواجب ، إلا بناء على نفي التسلسل ، والتسلسل قد أورد عليه السؤال الذي قال إنه لا جواب له عنه .

وكل هذه المقدمات التي ذكرها لا يفتقر إثبات الصانع إليها ، وبتقدير افتقاره إليها فإبطال التسلسل ممكن ، فتم تلك المقدمات ، وذلك أن إثبات الصانع لا يفتقر إلى حدوث الأجسام كما تقدم ، بل نفس ما يشهد حدوثه من الحوادث يغني عن ذلك ، والعلم بأن الحادث يفتقر إلى المحدث هو من أبين العلوم الضرورية ، وهو أبين من افتقار الممكن إلى المرجح ، فلا يحتاج أن يقرر ذلك بأن الحدوث ممكن ، أو أنه كان يمكن حدوثه على غير ذلك الوجه ، فتخصيصه بوجه دون وجه ممكن جائز الطرفين ، فيحتاج إلى مرجح مخصص بأحدهما .

وهذه الطريقة يسلكها من يسلكها من متأخري أهل الكلام من المعتزلة والأشعرية ومن وافقهم على ذلك من أصحاب أحمد ومالك والشافعي وأبي حنيفة وغيرهم .

وقد نبهنا على أنها وإن كانت صحيحة فإنها تطويل بلا فائدة [فيه]^(١) ، واستدلال على الأظهر بالأخفى ، وعلى الأقوى

(١) فيه : زيادة من (س)

بالأضعف ، كما لا يجده الشيء بما هو أخفى منه ، وإن كان الحد مطابقا للمحدود مطردا منعكسا يحصل به التمييز ، مع أن الحد / والاستدلال ٧٧/٣ بالأخفى قد يكون فيه منفعة من وجوه أخرى ، مثل من حصلت له شبهة أو معاندة في الأمر الجلي فيبين له بغيره ، لكون ذلك ^(٢) أظهر عنده فإن الظهور والخفاء أمر نسبي إضافي ، مثل من يكون من شأنه الاستخفاف ^(٣) بالأمر الواضحة البينة ، فإذا كان الكلام طويلا مستغلقا هابه وعظمه ، كما يوجد في جنس ^(٤) هؤلاء [إلى غير ذلك من الفوائد] ^(٥) ، لكن ليس هذا مما يتوقف العلم والبيان عليه مطلقا ، وهذا هو المقصود هنا ^(٦) وهؤلاء ^(٧) كثيرا ما يغلطون ، فيظنون أن المطلوب لا يمكن معرفته إلا بما ذكروه من الحد والدليل ، وبسبب هذا الغلط يضل من يضل ، حتى يتوهم أن ذلك الطريق المعين إذا بطل انسد باب المعرفة .

ولهذا لما بنى الآمدى وغيره على هذه الطريقة التي تعود إلى طريقة الإمكان ، وبنوا طريقة الإمكان على نفي التسلسل ، حصل ما حصل ، فكان مثل هؤلاء مثل من عمد إلى أمراء المسلمين وجندهم الشجعان الذين يدفعون العدو ويقاتلونهم ، فقطعهم ومنعهم الرزق الذي به

(١) هو : ساقطة من (س) ، (ش) .

(٢) ش ، هـ : ذلك .

(٣) ش : استخفافه .

(٤) بعد عبارة « جنس هؤلاء » زيادة في (هـ) ما يلي : « ومن يقصد مخاطبتهم بمثل هذه العبارات يقول

إنما أرضنا عنه بما هو خير منه »

(٥) ما بين المعقوفين زيادة من (س) .

(٦) ق : منها .

(٧) هـ : وهم .

يجاهدون ، وتركوا واحدا ، ظنا أنه يكفي في قتال العدو وهو أضعف الجماعة وأعجزهم ، ثم أنهم مع هذا قطعوا رزقه الذي به يستعين فلم يبق بإزاء العدو أحد .

ومثل نهر كبير كدجلة والفرات كان عليه عدة جسور يعبر الناس عليها ، ومنها ماهو قوى مكين في مكان قريب ، / فعمد المتولى إلى تلك الجسور فقطعها كلها ولم يترك إلا واحد طويلا بعيدا ضعيفا ، ثم إنه خرقة في أثائه حتى انقطع الطريق ، ولم يبق لأحد طريق إلى العبور ، وهو مع هذا يستعمل الناس في الآلات التي يصنع بها الجسور ، ويشعر الناس أنه لا يمكن أحدا أن يعبر إلا بما يصنعه (١) .

أو مثل رجل كان لمدينته أسوار متداخلة سور خلف سور ، كل سور منها (٢) يحفظ المدينة ، فعمد المتولى فهدم تلك الأسوار كلها وترك سورا هو أضعفها وأطولها وأصعبها حفظا ، ثم إنه مع ذلك خرقت منه ناحية يدخل منها العدو ، فلم يبق للمدينة سور يحفظها .

فيقال إن إثبات الصانع ممكن بطرق كثيرة ، منها الاستدلال بالحدوث على المحدث ، وهذا يكفي فيه حدوث الإنسان نفسه أو حدوث ما يشاهد من المحدثات (٣) كالنبات والحيوان وغير ذلك ، ثم إنه يعلم بالضرورة أن المحدث لا بد له من محدث (٤) ، وإذا قدر أنه أثبت الصانع بحدوث

(١) س : أصنعه .

(٢) س ، ش ، ض : وكل منها .

(٣) ق : الحيوانات .

(٤) في نسخة (هـ) ص ٢٥٤ زيادة بعد عبارة « يعلم بالضرورة أن المحدث لا بد له من محدث » وهي : « فطبيعة الحدوث تقتضي الافتقار إلى فاعل فلا بد لكل ما يقدر محدثا من فاعل ليجتمع أن يكون فاعل كل المحدثات محدثا ، فوجب أن يكون قديما » .

العالم لزم أن المحدث لا بد له من محدث ، ثم إذا قدر أنه استدل بطريقة الإمكان إما ابتداء وإما مع طريقة الحدوث، فالعلم بأن الممكن يفتقر إلى الواجب علم ضروري لا يفتقر إلى نقي التسلسل .

وأيضاً^(١) فإبطال التسلسل له طرق كثيرة ، وذلك أنه يمكن أن يقال إبطال التسلسل من وجه^(٢) وجه^(٣) :

أحدها : أن الموجودات بأسرها إما أن تكون واجبة الوجود ، أو الوجه الأول .
ممكنة الوجود ، أو ممتنعة / الوجود ، والأقسام الثلاثة باطلة ، فلزم أن ٧٩/٣
يكون بعضها واجبا ، وبعضها ممكنا .

أما الثالث^(٤) فهو باطل لأن^(٥) ما وجد لا يكون ممتنع الوجود .

والثاني : باطل أيضاً لأن ممكن الوجود هو الذي يمكن وجوده وعدمه ، وما كان كذلك لم يوجد إلا بغيره . فلو كان مجموع الموجودات ممكنة ، لافتقرت الموجودات كلها إلى غيرها ، وما ليس بموجود فهو معدوم ، والمعدوم لا يفعل الموجود بالضرورة^(٦) .

والأول باطل أيضاً لأننا^(٧) نشاهد فيها ما يحدث بعد أن لم يكن، كالحيون والنبات والمعدن والسحاب والأمطار .

(١) مكتوب في هامش (ط) : « تأمل هذه الطرق في إبطال التسلسل » وبقاى السطر ساقط من (ش) .

(٢) فيه : ساقطة من (س) ، (ش) .

(٣) هـ : وجه كثيرة ، والعبارة إلى كلمة (الثالث) ساقطة من (ش) .

(٤) وفي نسخة (هـ) روعى الترتيب وذكر الأول والثاني قبل الثالث .

(٥) ش ، ص ، ض ، ط ، ق : فإن .

(٦) هـ : وهو ضرورى .

(٧) ص ، ض ، ط ، ق : فإننا .

والحادث عدم مرة ووجد أخرى ، فلا يكون ممتنعاً لأن الممتنع لا يوجد ، ولا واجباً بنفسه لأن الواجب بنفسه لا يعدم ، فثبت أنه ممكن ، وثبت أن في الموجودات ما هو ممكن بنفسه وأنه ليس كلها ممكناً ، فثبت أن فيها موجوداً ليس بممكن ، والموجود الذي ليس بممكن هو الواجب بنفسه ، فإن الموجود إما أن يكون وجوده بنفسه وهو الواجب أو بغيره وهو الممكن ، ولا يجوز أن يكون فيها ممتنع لأن الممتنع هو الذي لا يجوز أن يوجد ، فيمتنع أن يكون في الوجود ممتنع .

فتبين أن في الموجودات واجباً وممكناً ، وليس فيها ممتنع . وإن شئت قلت : إما أن يقبل من جهة نفسه العدم وهو الممكن ، أولاً يقبل العدم وهو الواجب بنفسه ، وإن شئت قلت إما أن يفتقر إلى غيره وهو الممكن أو / لا يفتقر وهو الواجب . ٨٠/٣

وإذا كانت الموجودات إما واجبة وإما ممكنة ، وليس كلها ممكناً ولا كلها واجباً ، تعين أن فيها واجباً وفيها ممكناً .

الوجه الثاني : أن يقال كل ممكن بنفسه^(١) لا يوجد إلا بموجب يجب به وجوده ، لأنه إذا لم يحصل ما به يجب وجوده كان وجوده ممكناً قابلاً للوجود والعدم ، فلا يوجد . وما به يجب وجوده لا يكون ممكناً ، لأن الممكن لا يجب به شيء لافتقاره إلى غيره ، فالفتقر إلى الممكن مفتقر إليه وإلى ما به وجب الممكن ، وإذا كان الممكن وحده لا يجب به شيء ، علم افتقار الممكن إلى واجب بنفسه .

(١) ش ، ص ، ض ، ط ، ق : نفسه .

الوجه الثالث : أن يقال : طبيعة الإمكان سواء فرضت الممكنات الوجه الثالث .
متناهية أو غير متناهية لا توجب الوجود بنفسها ، فإن ما كان كذلك لم يكن ممكنا ، فلا بد للممكن من حيث هو ممكن من موجود ليس بممكن ، والمراد بالممكن في هذه المواضع الممكن الإمكان الخاص ، وهو الذى يقبل الوجود والعدم فيكون الواجب والممتنع قسيميه ، فأما إذا^(١) أريد به الممكن الإمكان العام ، وهو قسيم الممتنع ، فكل موجود فهو ممكن بالإمكان العام .

ثم الموجود إما موجود بنفسه وإما بغيره ، وليس كل موجود وجد بنفسه ، لأن منها المحدثات التى يعلم بضرورة العقل أن وجودها ليس بأنفسها .

فثبت أن من الموجودات ماهو موجود بنفسه ، وما هو موجود بغيره .

٨١/٣

الوجه الرابع : أن يقال : الموجودات ليست كلها موجودة بغيرها ، لأن الغير إن كان معدوما امتنع أن يكون الموجود موجوداً بما ليس بموجود ، وإن كان الغير موجودا كان الموجود خارجا عن جملة الموجودات .

وإذا لم تكن الموجودات كلها موجودة بغيرها : فإما أن تكون كلها أو كل^(٢) منها موجودا بنفسه ؛ وإما أن لا يكون ، والأول ممتنع ، لأن المحدثات التى يشهد حدوثها يعلم بالضرورة أنها ليست موجودة بنفسها .
وإذا لم تكن كلها موجودة بغيرها ولا كلها موجودة بنفسها ، تعين أن منها^(٣)

(١) ق : قسيمه لذا .

(٢) س : وكل .

(٣) ش : فيها .

ماهو موجود بنفسه ومنها ماهو موجود بغيره ، وهذا لك أن تعتبره في كل فرد فرد من الموجودات ، وفي المجموع فتقول : يمتنع في كل فرد من الموجودات أن يكون موجودا بغير موجود ، لأنه إذا كان كل واحد من الموجودات موجودا بغير موجود ، لزم أن يكون كل من الموجودات موجودا بمعدوم ، وهذا ممتنع ، وإذا امتنع فإما أن يكون كل موجود موجودا بنفسه ، وإما أن يكون موجودا بوجود^(١) غيره ، وإما أن يكون منها ماهو موجود بنفسه ، ومنها ماهو موجود بوجود^(٢) غيره .

والأول ممتنع لوجود الحوادث التي لا توجد بأنفسها .

والثاني ممتنع لأن كل واحد واحد^(٣) من الموجودات إذا كان موجودا بوجود^(٤) غيره، والغير من الموجودات التي لا توجد إلا بوجود^(٥) غيرها لم يكن فيها إلا / ماهو مفترق محتاج إلى الغير ، وما كان بنفسه^(٦) مفترقا محتاجا إلى الغير ولم يوجد إلا بوجود ذلك الغير ، وما كان في نفسه لا يوجد إلا بغيره، فأولى أن لا يكون بنفسه مبدعا لغيره ، فيلزم أن لا يكون في الموجودات ماهو موجود بنفسه ، ولا ماهو فاعل لغيره ، فيلزم حينئذ أن لا يوجد شيء من الموجودات ؛ لأن الموجود إما موجود بنفسه ، وإما بوجود^(٧) غيره ، وهذا إنما لزم لما قدر أن كل موجود موجود بغيره .

(١) ش : بوجود .

(٢) س : بوجود ؛ ش : ماهو موجود غيره .

(٣) واحد : ساقطة من (ش) .

(٤) ش : بوجود .

(٥) ص : بموجد .

(٦) ش ، ص ، ض ، ط ، ق : نفسه .

(٧) ش ، ص ، ق ، ط : بوجود .

فتعين^(١) أن من الموجودات ماهو موجود بنفسه وهو المطلوب .
وأما إذا اعتبرت ذلك في المجموع ، فمجموع الموجود لا يكون
واجبا بنفسه ، لأن من أجزائه ماهو ممكن محدث كائن بعد أن لم يكن ،
والمجموع يتوقف^(٢) عليه ، والمتوقف على الممكن لا يكون واجبا بنفسه ،
ولا يكون المجموع مفتقرا إلى غيره المباين له ، فإن ذلك لا يكون إلا
معدوماً ، والموجود لا يكون مفتقرا إلى فاعل معدوم ليس بموجود فضلا
عن مجموع الموجود^(٣) . فتعين أن يكون المجموع مفتقرا إلى ماهو داخل في
المجموع ، وذلك البعض لا يكون إلا واجبا بنفسه ، إذ لو لم يكن واجبا
بنفسه لكان ممكنا مفتقرا إلى غيره ، فيكون مجموع كل واحد من
الموجودات مفتقرا إلى غيره ، وذلك الغير ممكن بنفسه ، وهو جزء من
المجموع الممكن المفتقرا إلى غيره ، ويمتنع أن يكون مجموع الممكنات ليس
مفتقرا / إلى^(٤) ماهو بعض الممكنات ، فإن مجموعها أعظم من بعضها ،
وذلك البعض يشرك المجموع في الفقر والاحتياج إلى الغير ، ففيه ما فيها
من الاحتياج والفقر إلى الغير ، مع أن المجموع أعظم منه ، فإذا كانت
الأجزاء كلها فقيرة محتاجة ، والمجموع محتاجاً فقيراً^(٥) ، امتنع أن يكون
شيء من الأجزاء بالمجموع وحده ، فضلا عن أن يكون بجزء آخر ،
فضلا عن أن يكون المجموع الذي كل أجزائه فقراء بواحد من تلك

(١) ش : فتبين .

(٢) ش : متوقف .

(٣) ش : الوجود .

(٤) ش : إلا إلى .

(٥) ش : فقد .

الأجزاء الفقراء . وهذا كله بين ضروري لا يسترىب فيه من تصوره
ويمكن ^(١) تصوير هذه المواد على وجوه أخرى .

(فصل)

وكذلك يمكن تصوير ^(٢) هذه الأدلة في مادة الحدوث بأن يُقال :
الموجودات إما أن تكون كلها حادثة ، وهو ممتنع ، لأن الحوادث لا بد لها
من فاعل ، وذلك معلوم بالضرورة ، ومحدث الموجودات كلها لا يكون
معدوماً ، ^(٣) وذلك أيضاً معلوم بالضرورة ، وما خرج عن الموجودات
لا يكون إلا معدوماً ، ^(٤) فلو كانت الموجودات كلها محدثة للزم : إما
حدوثها بلا محدث ، وإما حدوثها بمحدث معدوم . وكلاهما معلوم الفساد
بالضرورة ، فثبت أنه لا بد في الوجود ^(٥) من موجود قديم ، وليس كل
موجود قديماً بالضرورة الحسيّة ، فثبت أن الموجودات تنقسم إلى قديم
ومحدث .

وهاتان المقدمتان : وهو أن كل حادث فلا بد له من محدث ، وأن
المحدث ^(٥) / للموجود لا يكون إلا موجوداً ، مع أنها معلومتان ٨٤/٣
بالضرورة ، فإن كثيراً ^(٦) من أهل الكلام أخذوا يقررون ذلك بأدلة
نظرية ، ويحتجون على ذلك بأدلة ، وهي وإن كانت صحيحة ، لكن

(١) ق ، س ، ر : ولكن .

(٢) ش : ويمكن تصوير .

(٣-٣) : ساقط من (ش) .

(٤) س : الموجود .

(٥) ش : والمحدث .

(٦) ش : كان كثيراً .

النتيجة أًبين عند العقل من المقدمات ، فيصير كمن يحدّ الأجل بالأخفى ، وهذا وإن كان قد يذمه كثير^(١) من الناس مطلقا ، فقد يُنتفع به في مواضع ، مثل عناد المناظر ومنازعته في المقدمة الجلية ، دون ما [هو]^(٢) أخفى منها ، ومثل حصول العلم بذلك^(٣) من الطرق الدقيقة الخفية^(٤) الطويلة ، لمن يرى أن حصول العلم له بمثل هذه الطرق أعظم عنده وأحب إليه ، وأنه إذا خوطب بالأدلة الواضحة المعروفة للعامة ، لم تكن مزية على العامة ، ولمن يقصد بمخاطبته^(٥) بمثل ذلك ، أن مثل هذه الطرق معروف معلوم عندنا ، لم ندعه عجزاً وجهلاً ، وإنما أعرضنا عنه استغناء عنه بما هو خير منه ، واشتغالاً بما هو أنفع من تطويل لا يُحتاج إليه ، إلى أمثال ذلك من المقاصد .

فأما كون الحادث^(٦) لا بد له من محدث ، فهي ضرورة عند جاهير العلماء ، وكثير من متكلمة المعتزلة ومن اتبعهم جعلوه نظريا ، كما سيأتي ذكره بعد هذا .

وأما كون المعدوم لا يكون فاعلا للموجودات فهو أظهر من ذلك ، ولذلك^(٧) اعترف بكونه ضروريا من استدلال على أن المحدث لا بد له من / محدث موجود ، والممكن لا بد له من مؤثر موجود ، كالرازي ٨٥/٣ وغيره .

(١) ش : وإن كان يذمه كثيرا ، وهو تحريف .

(٢) هو : ساقطة من (ق) .

(٣) ش : ومثل حصول العلم للعلم بذلك .

(٤) ش : الخفية (غير منقوطة) .

(٥) س : المخاطبة .

(٦) س ، ش : المحدث .

(٧) س ، ش : وكذلك .

كلام الرازي في إثبات وجود الله.

قال الرازي^(١) «أما^(٢) كون المؤثر موجوداً^(٣) فإنه^(٤) لا فرق بين نفي المؤثر وبين مؤثر منق^(٥) والحكم^(٦) بالاكْتفاء بالمؤثر المنقّى حكم بعدم الاحتياج إلى المؤثر» .

قال^(٧) : «والعلم بذلك ضروري ، ولا يتصور في هذا^(٨) المقام الاستدلال^(٩) بالكلام المشهور^(١٠) من أن المعدوم^(١١) لا يتميز فيه^(١٢) فلا يمكن استناد الأثر إليه ، لأنه يتوجه عليه شكوك معروفة^(١٣)» .

قال^(١٤) : «والجواب عنها وإن كان ممكناً ، إلا أن العلم بفساد استناد الأثر الموجود إلى المؤثر المعدوم أظهر كثيراً من العلم بذلك ، والدليل^(١٥)

(١) في كتابه «نهاية العقول» ج١ ، ص ٨٦ (نسخة رقم ٧٤٨) = ج١ ، ص ٨٦-٨٦ ظ (نسخة طلعت رقم ٥٦٥) .

(٢) أما : ساقطة من (س) . وفي «نهاية العقول» : وأما .

(٣) نهاية العقول : وأما أن ذلك المؤثر يجب أن يكون موجوداً .

(٤) نهاية العقول : فلائنه .

(٥) نهاية العقول (نسخة رقم ٧٤٨) : بين مؤثر منق وبين المؤثر ؛ نسخة رقم ٥٦٥ : بين مؤثر منق وبين نفي المؤثر .

(٦) نهاية العقول : فالحكم .

(٧) بعد كلامه السابق بصفحات ، ج١ ، ص ٩٣ (نسخة رقم ٧٤٨) = ظ ٩٣ (نسخة طلعت) .

(٨) نهاية العقول : ولا تنصدي في هذا .

(٩) نهاية العقول : للاستدلال .

(١٠) نهاية العقول (نسخة طلعت) : المشهود .

(١١) س : بأن العدم .

(١٢) نهاية العقول (نسخة رقم ٧٤٨) : لا يتميز فيه .

(١٣) نهاية العقول : الشكوك المذكورة .

(١٤) بعد الكلام السابق مباشرة .

(١٥) نهاية العقول : من العلم بذلك الدليل .

والأجوبة عن الأسئلة التي تورده عليه^(١) ، وإيضاح الواضح لا يزيده^(٢) إلا خفاء .

قال :^(٣) « وقول القائل : هب^(٤) أن المؤثر ليس بمعدوم ، فلم يجب أن يكون موجوداً ؟ قلنا : لا واسطة^(٥) بين الوجود والعدم . وقول القائل :^(٦) الماهية^(٧) تقتضى^(٨) الإمكان لا بشرط^(٩) الوجود ولا العدم^(١٠) فهو متوسط بين^(١١) الوجود والعدم . قلنا : نحن لا ندعى أن كل حقيقة فهي إما الوجود وإما العدم ، حتى يلزم من كون الماهية مغايرة لها فساد ذلك الحصر . . . بل ندعى^(١٢) أن العقل يحكم على كل حقيقة من الحقائق التي لا نهاية لها أنها لا تخلو عن وَصْفِي الوجود والعدم ، وإذا كان كذلك فكون^(١٣) الماهية مغايرة^(١٤) للوجود والعدم لا يقدر في قولنا : إنه لا واسطة بين الوجود والعدم . »

(١) نهاية العقول : يورد عليها .

(٢) نهاية العقول (نسخة رقم ٧٤٨) : فإيضاح لا يزيده .

(٣) بعد الكلام السابق مباشرة .

(٤) نهاية العقول : قوله هب .

(٥) نهاية العقول : قلنا لأنه لا واسطة .

(٦) نهاية العقول : والعدم قوله .

(٧) ق ، ض ، ط : إن الماهية .

(٨) نهاية العقول (نسخة طلعت) : يقتضى .

(٩) ق : لا بشرط .

(١٠) نهاية العقول : لا بشرط الوجود ولا بشرط العدم .

(١١) نهاية العقول : فهي متوسطة .

(١٢) بعد كلمة « الحصر » توجد عبارات في « نهاية العقول » . هي : وكيف نقول ذلك مع أننا نعلم بالضرورة

أن المفهوم من حقيقة السواد وحقيقة البياض وحقيقة الحركة وحقيقة الثلاث (في نسخة طلعت : المثلث)

مغايرة للوجود والعدم ، بل ندعى . . .

(١٣) س : فكل : وهو تحريف ؛ وفي نسخة رقم ٧٤٨ من نهاية العقول : وكون .

(١٤) س : مغاير .

٨٦/٣
تعلق ابن تيميةكلام الجوهري في
الإرشاد.

قلت / هذا السؤال والجواب عنه لا يحتاج إليه مع علمنا الضروري بأن المؤثر في الوجود^(١) لا يكون إلا موجودا ، وهذا قد سبقه إليه غير واحد من النظائر ، كأبي المعالي الجويني فإنه قال في الإرشاد : «فإن قال قائل: قد دللتم فيما قدمتم على العلم بالصانع ، فبم تنكرون على من يقدر الصانع عدما^(٢)؟ قلنا : العدم عندنا نقي محض ، وليس المعدوم على صفة من صفات الإثبات^(٣) ، ولا فرق بين نقي الصانع ، وبين تقدير الصانع منفيا من كل وجه ، بل نقي الصانع وإن كان باطلا بالدليل القاطع فالقول به غير متناقض في نفسه ، والمصير إلى إثبات صانع مني متناقض ، وإنما يلزم القول بالصانع المعدوم المعتزلة ، حيث أثبتوا للمعدوم صفات الإثبات ، وقضوا بأن المعدوم على خصائص الأجناس » .

قال : « والوجه أن لانعد الوجود من الصفات ، فإن الوجود نفس الذات ، وليس يمثابة التحيز للجوهر ، فإن التحيز صفة زائدة على ذات الجوهر ، ووجود الجوهر عندنا نفسه من غير تقدير مزيد » .

قال : والأئمة يتوسعون في عد الوجود من الصفات ، والعلم به علم بالذات^(٤) » .

قال الكيا الهراسي الطبري : « إذا قلنا البارئ موجود ، فوجوده ذاته^(٥) ؛ هذا بالاتفاق من أصحابنا القائلين بالأحوال ، والنافين^(٦) لها إلا على رأي / المعتزلة الذين قالوا : المعدوم شيء » .

٨٧/٣

(١) ش : الوجود .

(٢) س : معلوماً .

(٣) مكتوب في هامش (ط) أمام هذا الموضع : حيث قالوا بإثبات الذوات في العدم .

(٤) ط : وقال .

(٥) مكتوب في هامش (ط) أمام هذا الموضع : القول بأن وجوده تعالى ذاته .

(٦) س : والتأثير .

كلام أبي القاسم
الأنصاري .

وقال أبو القاسم الأنصاري شارح الإرشاد والقاضي^(١) أبو بكر : « وإن أثبت الأحوال فلم يجعل الوجود حالا فإن العلم به علم بالذات ، وعند أبي هاشم ومتبعيه الوجود من الأحوال ، وهو من أثر كون الفاعل قادرا . قال : « وما قاله إمام الحرمين : من أن الأئمة يتوسعون في عد الوجود من الصفات ، فإنما قالوا ذلك لما بيناه من أن صفة النفس عندهم تفيد ما تفيده النفس ، فلا^(٢) فرق بين وجود الجوهر وتحيزه . وهكذا قال الكيا : الوجود بمنزلة التحيز للجوهر ، فإن التحيز للجوهر نفس الجوهر ، خالف أبا المعالي » .

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

قال : « ومما^(٣) يحقق ما قلناه قيام الدليل القاطع على أنه فاعل ، ومن شرط الفاعل أن يكون موجودا » .

قلت :^(٤) هذا الثاني هو ما ذكره أبو المعالي ، فإن إثبات الصانع إثبات لوجوده ، وإلا فصانع منتف كئني الصانع ، وأما الأول فهو وإن كان صحيحاً لكن النتيجة أبين من المقدمات . فإن العلم بأن الصانع لا يكون إلا موجودا أبين من العلم بثبوت صفاته ، وبأن الموصوف لا يكون إلا

(١) والقاضي : كذا في (س) وأما بقية النسخ بدون الواو .

(٢) ش : ولا .

(٣) مكتوب في هامش (ط) أمام هذا الموضع : بلغ مقابلة . وكلمة (مما) ساقطة من (ش) .

(٤) هـ : قال ابن تيمية قلت .

٨٨/٣ موجودا / ولهذا أقر بوجوده طوائف أنكروا قيام الصفات به ، وإذا قرروا^(١) قيام الصفات به فكون الفاعل لا يكون إلا موجوداً أبين من كون ما تقوم به الصفة لا يكون إلا موجوداً ، وكلاهما معلوم بالضرورة ، لكن^(٢) الفاعل الذي يبدع غيره أحق بالوجود ، وكما أن الوجود^(٣) من محل الصفة فإن محل الصفة قد يكون جادا ، وقد يكون حيوانا ، وقد يكون قادراً ، وقد يكون عاجزا ، والصفة أيضاً قد تقوم بها الصفة عند كثير من الناس ، بشرط قيامها جميعا بمحل آخر . فالصفة وإن كانت مفتقرة إلى محل وجودي ، فهو من باب الافتقار إلى المحل القابل . وأما المفعول المفتقر إلى الفاعل فهو من باب الافتقار إلى الفاعل .

ومعلوم أن الحاجة إلى الفاعل فيما له فاعل أقوى من الحاجة إلى القابل فيما له قابل . وأيضاً فإن القابل شرط في المقبول لا يجب تقدمه عليه ، بل يجوز اقترانها ، بخلاف الفاعل ، فإنه لا يجوز أن يقارن المفعول ، بل لا بد من تقدمه عليه . ولهذا اتفق العقلاء على أنه لا يجوز أن يكون كل من الشيئين فاعلاً للآخر ، لا بمعنى كونه علة فاعلة ولا بغير ذلك من المعاني ، وأما كون كل من الشيئين شرطاً للآخر فإنه يجوز ، وهذا هو الدور المعنى^(٤) ، وذلك هو الدور القبلي^(٥) ، وقد بسط هذا في غير هذا

(١) س ، ش : قرز .

(٢) س : ولكن .

(٣) ش ، ص ، ض ، ط ، ق : وكال الوجود ، وق (هـ) : وبكال الوجود .

(٤) في نسخة (هـ) ص ٢٥٨ زيادة بعد عبارة « الدور المعنى وهى : « كالأمر التضايقة مثل الأبوة والبنوة وكالمولودين لعله واحدة وسائر الأمور المتلازمة التي لا يوجد الواحد منها إلا مع الآخر كصفات الخالق المتلازمة وكصفاته مع ذاته وكسائر الشروط وكغير ذلك مما هو من باب الشرط والمشروط . »

(٥) في نسخة (هـ) بعد عبارة « وذلك هو الدور القبلي » توجد زيادة وهى : « الذى يتمتع كما إذا لم يوجد هذا إلا بعد ذلك ولا يوجد ذلك إلا بعد هذا فيكون كل من هذا وذلك موجودا قبل أن يكون موجودا فيلزم اجتماع الوجود والعدم غير مرة وذلك ممتنع . »

الموضع ، وبين ما دخل على الفلاسفة من الغلط في مسائل الصفات من هذا / الوجه ، حيث لم يميزوا بين الشرط والعلة الفاعلة بل قد يجعلون ذلك كله علة ، إذ العلة عندهم يدخل فيها الفاعل والغاية ، وهما العلتان المفصلتان^(٢) اللتان بهما يكون وجود المعلول والقابل ، الذي قد يسمى مادة وهيولى مع الصورة، وهما^(٣) علتنا حقيقة الشيء في نفسه ، سواء قيل إن حقيقته غير العين^(٤) الموجودة^(٥) في الخارج كما يدعون ذلك ، أو قيل هي هي ، كما هو المعروف عن متكلمي أهل السنة .

والمقصود هنا أن الدليل لما دل على أنه لا بد من موجود واجب بنفسه ، أى لا يكون له فاعل يوجد له : لاعة فاعلة ، ولا ما يسمى فاعلا غير ذلك ، صاروا يطلقون عليه الواجب بنفسه ، ثم أخذوا ما يحتمله هذا اللفظ من المعانى ، فأرادوا إثباتها كلها ، فصاروا ينفون الصفات وينفون أن يكون له حقيقة موصوفة بالوجود ، لثلاث تكون الذات متعلقة بصفة ، فلا تكون واجبة بنفسها . ومعلوم أن كون الذات مستلزما لصفة كمال^(٦) يمتنع

(١) في نسخة (هـ) ص ٢٥٨ بالهامش أمام عبارة « الشرط والعلة الفاعلة » توجد زيادة وهي : « أصل من موضع آخر من التصنيف ومن هذا الباب أن يكون هذا فاعلا لهذا أو علة فاعلة أو علة غاية ونحو ذلك لأن الفاعل والعلة ونحو ذلك يمتنع أن يكون فاعلا لنفسه فكيف يكون فاعلا لفاعل نفسه. وكذلك العلة الفاعلة لا تكون علة فاعلة لنفسها فكيف لعله نفسها ، وكذلك العلة الغائية التي يوجد بها الفاعل هي مفعولة للفاعل ومعلولة في وجودها له لا لنفسها. فإذا لم تكن معلولة لنفسها فكيف تكون معلولة لمعلول نفسها فهذا ونحوه من الدور المستلزم تقديم الشيء على نفسه أو على المتقدم على نفسه .

(٢) ش : المنفصلتان :

(٣) وهما : كذا في (س) وفي سائر النسخ : هما .

(٤) ش : المعنى .

(٥) س : المعنى الموجود .

(٦) ق : للصفة كما .

تحققها^(١) بدونها ، لا يوجب افتقارها إلى فاعل ، أو علة فاعلة ، ولكن غاية ما فيه أن تكون الذات^(٢) مشروطة بالصفة والصفة مشروطة بالذات ، وأن تكون الصفة إذا قيل بأنها واجبة لا تقوم إلا بموصوف . فإذا قيل : هذا فيه افتقار الواجب إلى غيره ، لم يلزم أن يكون ذلك الغير فاعلا ، ولا علة فاعلة ، بل إذا قدر أنه يطلق عليه غير ، فإنما هو شرط من الشروط ، وكون الذات مشروطة بالصفة / اللازمة لها ، والصفة مشروطة بالذات ، ٩٠/٣ لا يمنع أن يكون الجميع واجبا بنفسه لا يفتقر إلى فاعل ، ولا [إلى]^(٣) علة فاعلة ، وقد بسط هذا في غير هذا الموضوع .

والمقصود أنه إذا كان قد علم أن الصفة المشروطة بمحلها ، تقتضى أن يكون محلها موجودا ، فالفعل المفتقر إلى فاعل [موجب]^(٤) يقتضى أن يكون فاعله^(٥) موجودا بطريق الأولى .

وأيضاً فيقال : الحوادث المشهودة لا بد لها من محدث ، إذ المحدث من حيث هو محدث ، وكل ما^(٦) يقدر محدثا ، سواء قدر متناهيا أو غير متناه لا يوجد بنفسه ، بل لا بد له من فاعل ليس بمحدث ، والعلم بذلك ضرورى ، إذ طبيعة الحدوث تقتضى الافتقار إلى فاعل ، فلا بد لكل ما يقدر محدثا من فاعل ، فيمتنع^(٧) أن يكون فاعل [كل]^(٨) المحدثات محدثا ، فوجب أن يكون قديما .

(١) س : تحققه .

(٢) الذات : ساقطة من (س) .

(٣) إلى : ساقطة من ش ، ص ، ض ، ط ، ق .

(٤) موجب : زيادة من (س) .

(٥) فاعله : ساقطة من (ش) .

(٦) س : من .

(٧) س ، ش : ويمتنع .

(٨) كل : زيادة من (س) .

وأيضاً فالمحدث مفتقر إلى محدث كامل ، مستقل بالفعل ، إذ ما ليس مستقلاً بالفعل مفتقر إلى غيره ، فلا يكون هو وحده الفاعل ، بل الفاعل هو وذلك الغير فلا يكون وحده فاعلاً للمحدث ، ثم ذلك الغير إن كان محدثاً فلا بد له من فاعل أيضاً ، فلا بد للمحدثات من فاعل مستقل بالفعل مستغن عن جميع محدثاته ، والعقل يعلم [ضرورة] ^(١) افتقار المحدث إلى المحدث الفاعل ، ويقطع به ويعلمه ضرورة أبلغ من علمه بافتقار الممكن إلى الواجب الموجب له ، فلا يحتاج أن يقال في ذلك أن المحدث يتخصص بزمان دون زمان أو بقدر / دون قدر ولا بد للتخصيص من مخصص ، فإن ٩١/٣ العلم بافتقار المحدث إلى المحدث أبين في العقل وأبده له .

ولهذا قال تعالى ﴿ أَمْ خُلِقُوا مِنْ غَيْرِ شَيْءٍ أَمْ هُمُ الْخَالِقُونَ ﴾

[سورة الطور : ٣٥]

قال جبير بن مطعم : لما سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقرؤها : أحسست بفؤادى قد انصدع ^(٢) .

وقال : ﴿ أَفَرَأَيْتُمْ مَا تُمْنُونَ * أَنْتُمْ تَخْلُقُونَهُ أَمْ نَحْنُ الْخَالِقُونَ ﴾

[سورة الواقعة : ٥٨ . ٥٩] إذ كان كل ^(٣) من القسمين : وهو كونهم خلقوا

من غير خالق ، وكونهم خلقوا أنفسهم معلوم الانتفاء بالضرورة ، فإن الإنسان يعلم بالضرورة أنه لم يحدث من غير محدث وأنه لم يحدث نفسه ، فلما كان العلم بأنه لا بد له من محدث ، وأن محدثه ليس هو إياه علماً ضرورياً ثبت بالضرورة أن له محدثاً خالفاً غيره ، وكل ما يقدر فيه أنه مخلوق فهو كذلك .

(١) ضرورة : زيادة من (هـ) .

(٢) من : اصدع .

(٣) من : إذ كل .

والخلق يتضمن الحدوث والتقدير ، ففيه معنى الإبداع والتقدير ،
 وإذا علمت أن الممكن لا بد له من مرجح يجب به ، وإلا لم يكن
 موجودا بل يبقى معدوما على أصح القولين ، أو متردداً بين الوجود والعدم
 على الآخر ، فالمحدث لا بد له من فاعل يستغنى به المفعول فيكون به ،
 وإلا بقي مفتقرا إلى غيره ، وإذا قدر محدثه أيضا فهو^(١) أيضا محدث لم
 يستغن به ، لأن ذلك المحدث مفتقر إلى غيره ، فالمفتقر إليه مفتقر إلى
 ذلك الغير ، الذي [هو]^(٢) الأول مفتقر إليه بطريق الأولى ، فلا توجد
 الحوادث إلا بفاعل غنى عن / غيره ، وكل محدث مفتقر إلى غيره فلا
 توجد الحوادث إلا بفاعل قديم غير محدث ، فهذه طرق متعددة يثبت
 بها الوجود^(٣) الواجب بنفسه القديم^(٤) .

٩٢/٣

فصل

[ويمكن^(٥) تصوير هذه المادة في الغنى والفقر ، وفي الخلق وعدم
 الخلق ، والقدرة وعدم القدرة ، والكمال والنقصان ، والحياة والموت ،
 والعلم والجهل ، وغير ذلك ، بأن يقال : كل موجود فإما أن يكون غنيا
 بنفسه عما سواه ، وإما أن يكون مفتقرا إلى ما سواه ، والمفتقر إلى ما سواه
 لا يوجد إلا بغنى عما سواه ، فيلزم وجود الغنى عما سواه على التقديرين ،
 (١) فهو : كذا في (س) . وفي سائر النسخ : هو .

(٢) هو : ساقطة من جميع النسخ عدا (س) .

(٣) الموجود : كذا في (س) . وفي سائر النسخ : الوجود .

(٤) مكتوب في هامش (ط) أمام هذا الموضع هذه العبارة : « سقط من الأصل ورقة . . . القديم ، أما

في نسخة (ض) فنجد بياضا بمقدار صفحة كبيرة من المخطوط وهذا السقط مذكور في نسخة (س) وأوله

« فصل ويمكن تصوير هذا المادة . . . وهو أيضا موجود في نسخة (هـ) ص ٢٥٩

(٥) من هنا بمقدار ست صفحات حتى عبارة : « أو كل فقير فلا بد له ، ص ٦ من المرقق سقط من :

ش ، ص ، ض ، ط ، ق ، ومثبت من نسخة (س) ، نسخة (هـ) ص ٢٥٩

والحوادث مفتقرة إلى غيرها ، فثبت أن الموجودات ما هو غنى بنفسه ، ومنها ما هو مفتقر إلى ما سواه ، ومثل أن يقال : كل موجود فإما أن يكون مخلوقا وإما ألا يكون مخلوقا ، والمخلوق لا يكون مخلوقا إلا بخالق ليس بمخلوق .

وقد علم أن الحوادث لا تكون إلا مخلوقة ، فثبت أن في الموجودات ما هو حادث مخلوق، ومنها ما هو خالق لتلك الحوادث ليس بمخلوق ، وهو المطلوب .

ومثل أن يقال : الموجود إما أن يكون قادرا بنفسه ، وإما ألا يكون قادرا بنفسه ، وما ليس بقادر بنفسه لا يكون قادرا إلا بإقذار القادر بنفسه^(١) ، والحوادث المشهودة كانت معدومة ، والمعدوم لا يكون موجودا بنفسه فضلا عن أن يكون قادرا بنفسه ، فثبت أن في الموجودات ما هو محدث ومنها ما هو موجود قادر بنفسه ، والقادر بنفسه لا يكون إلا قديما أزليا واجبا بنفسه ، فثبت انقسام الموجودات إلى هذا وهذا ، وهو المطلوب .

ومثل أن يقال: الموجود إما أن يكون كاملا ليس فيه نقص يحتاج إلى غيره ، وإما أن يكون ناقصا يحتاج في كماله إلى غيره ، ومعلوم أن الحوادث المشهودة ليس لها من نفسها وجود ، فضلا عن أن تكون^(٢) كاملة بنفسها ، وأنها بعد وجودها مفتقرة إلى من يكمل نقصها ، فثبت أن الموجودات فيها كامل ليس فيه^(٣) نقص يحتاج فيه إلى غيره ، وما ليس [فيه

(١) في الأصل : الابقذار والقادر بنفسه ، ولعل الصواب ما أثبتته

(٢) في الأصل : يكون

(٣) في الأصل : فيها

نقص ، لا يكون إلا كاملا قديما أزليا واجبا بنفسه ، فثبت انقسام الموجودات إلى هذا وهذا^(١) ، وهو المطلوب .

ومثل أن يقال: الموجود إما عالم بنفسه ، وإما محتاج في العلم إلى من يعلمه ، وإما أن لا يقبل العلم ، ومعلوم أن الإنسان مفتقر في حصول علمه إلى من يعلمه ، ليس علمه من لوازم ذاته ، فإنه خرج من بطن أمه لا يعلم شيئا ،^(٢) ثم حدث له العلم بعد ذلك ، فثبت أن في الموجود ما ليس عالما بنفسه ، بل هو مفتقر في حصول العلم له إلى من يعلمه ، ومعلوم أن كل ما ليس بعالم بنفسه فلا بد له من عالم يعلمه ، وذاك العالم إن كان عالما بنفسه وإلا افتقر إلى عالم بنفسه ، فلا بد أن ينتهي الأمر إلى عالم بنفسه قطعاً للتسلسل الممتنع^(٣) ، فثبت أن في الوجود ما هو عالم بنفسه ، وما ليس عالما بنفسه ، بل بمن يعلمه ، كما قال : ﴿ اِقْرَأْ بِاسْمِ رَبِّكَ الَّذِي خَلَقَ ﴾ إلى قوله : ﴿ اِقْرَأْ وَرَبُّكَ الْأَكْرَمُ * الَّذِي عَلَّمَ بِالْقَلَمِ * عَلَّمَ الْإِنْسَانَ مَا لَمْ يَعْلَمْ ﴾ [سورة العلق : ١-٥] وقال ﴿ وَلَا يُحِيطُونَ بِشَيْءٍ مِّنْ عِلْمِهِ إِلَّا بِمَا شَاءَ ﴾ [سورة البقرة : ٢٥٥] .

وما كان عالما بنفسه فأن يكون موجوداً بنفسه أولى وأحرى ، فإن العلم صفة له ، وإذا كانت تلك الصفة قديمة واجبة لا تفتقر إلى فاعل يفعلها في العالم بنفسه ، فلا يكون الموصوف بها قديما واجبا بطريق الأولى والأحرى .

(١) في الأصل : وما ليس وهو المطلوب ، وزدت ما بين المعرفتين من عندي حسب سياق الكلام ، ولعله

بني بالمعنى المقصود

(٢-٢) : هذه العبارات غير موجودة في (هـ)

ومثل أن يقال الموجود : إما حى بنفسه ، وإما حى بغيره ، وإما ليس بحى . ومعلوم أن الحى بغيره موجود . فإن الإنسان يكون فى بطن أمه قبل نفخ الروح فيه ليس بحى ، ثم يصير حيا بعد ذلك . فثبت وجود الحى بغيره الذى جعله حيا . وذلك الذى جعله حيا إما أن يكون حيا بنفسه ، وإما بغيره . والحى بغيره يحتاج إلى حى ، فلا بد أن ينتهى الأمر إلى حى بنفسه قطعاً للتسلسل الممتنع ، فثبت أن فى الوجود ما هو حى بنفسه ، والحى بنفسه لا يكون إلا واجبا قديما بنفسه ، فإن ذاته إذا كانت مستلزمة لحياته ، بحيث لا تكون حياته حاصلة له من غيره، فإن تكون ذاته واجبة بنفسها ، لا تكون حاصلة بغيرها أولى وأحرى^(١) ، فإن الحياة قائمة فى الموصوف الحى بها ، فإذا كانت الحياة قديمة أزلية واجبة بنفسها يمتنع عدمها ، فالحى الموصوف بها أن يكون حيا قديما أزليا واجبا بنفسه أولى وأحرى .

والتسلسل الذى يسمى التسلسل فى العلل والمعلولات ، والمؤثر والأثر ، والفاعل والمفعول ، والخالق والمخلوق هو ممتنع باتفاق العقلاء ، وبصريح المعقول ، بل هو ممتنع فى بديهة العقل بعد التصور، وهو الذى أمر النبى صلى الله عليه وسلم بالاستعاذة منه فى قوله صلى الله عليه وسلم « يأتى الشيطان أحدكم فيقول : من خلق كذا؟ من خلق كذا؟ فيقول : الله . فيقول : من خلق الله^(٢) ؟ فإذا وجد ذلك أحدكم فليستعذ بالله ولينته^(٣) » فأمره بالاستعاذة منه ليقطع عنه الله الوسوس الفاسدة التى

(١) فى الأصل : والأحرى

(٢) س : يقول الله فيقول من خلق الله ، هـ : حتى يقول الله فيقول من خلق له والصواب ما أتته

(٣) سبق ورود هذا الحديث والتعليق عليه ، جـ ١ . ص ٣٦٣

بليقها الشيطان بغير اختياره ويؤذيه بها ، حتى قد يتمنى الموت ، أو حتى يختار أن يحترق ولا يجدها، وهي الوسوسة التي سأله عنها الصحابة ، فقالوا: يا رسول الله إن أحدنا ليجد في نفسه ما لأن يحترق حتى يصير حمة أو يخر من السماء إلى الأرض خيراً له من أن يتكلم به ، فقال: ذلك صريح الإيمان ، وفي رواية: ما يتعاطم أحدنا أن يتكلم به . فقال : الحمد لله الذي رد كيده إلى الوسوسة. وأراد بذلك أن كراهته هذه الوسوسة ونفيها هو محض الإيمان وصريحه [(١)]

فصل

واعلم أن (٢) علم الإنسان بأن (٣) كل محدث لا بد له من محدث ، أو كل ممكن لا بد له من واجب ، أو كل فقير فلا بد له من غنى، أو كل مخلوق فلا بد له من خالق، أو كل معلوم فلا بد له من يعلم (٤) ، أو كل أثر فلا بد له من مؤثر، ونحو ذلك من القضايا الكلية والاختبار العامة، هو علم كلي بقضية كلية ، وهو حق في نفسه ، لكن علمه بأن هذا المحدث المعين لا بد له من محدث ، وهذا الممكن المعين لا بد له من واجب، هو أيضاً معلوم له مع كون القضية معينة مخصوصة جزئية ، وليس علمه بهذه (٥) القضايا المعينة المخصوصة

(١) هنا نهاية السقط في (ق) (ش) ، (ص) ، (ض) ، (ط) ، وهو الموجود في (س) ، (هـ)

وبدأ ص ١١٤

(٢) ق ، ص ، ض : بأن .

(٣) س : يكون .

(٤) ق ، ض ، ط : أو كل معلم فلا بد له من معلم ؛ ص : أو كل معلم فلا بد له من متعلم . ولعل

ما أثبتته يكون صواباً .

(٥) س : هذه

موقوفا على العلم بتلك القضية العامة الكلية^(١)، بل هذه القضايا المعينة قد تسبق إلى فطرته ، قبل أن يستشعر تلك القضايا الكلية ، وهذا كعلمه بأن الكتابة لا بد لها من كاتب ، والبناء لا بد له من بان ، فإنه إذا رأى كتابة معينة علم أنه لا بد لها من كاتب ، وإذا رأى بنيانا علم أنه لا بد له من بان ، وإن لم يستشعر في ذلك^(٢) الحال كل كتابة كانت أو تكون ، أو يمكن أن تكون ؛ ولهذا تجد الصبى ونحوه يعلم هذه القضايا المعينة الجزئية ، وإن كان عقله / لا ٩٣/٣ يستحضر القضية الكلية العامة ، وهذا كما أن الإنسان يعلم أن هذا المعين لا يكون أسود أبيض ، ولا يكون في مكانين ، وإن لم يستحضر أن كل سواد وكل بياض فإنهما لا يجتمعان ، وأن كل جسمين فإنهما لا يكونان في مكان واحد ، وهكذا إذا رأى درهما ونصف درهم ، علم^(٣) أن هذا الكل أعظم من هذا الجزء^(٤) ، وإن لم يستحضر أن كل كل فإنه يجب أن يكون أعظم من جزئه . وكذلك إذا قيل: هذا العدد الأول مساو لهذا العدد الثاني، وهذا [العدد]^(٥) الثاني مساو لهذا [العدد]^(٥) الثالث، فإنه يعلم أن الأول مساو لمساوى الثاني وهو مساو للثالث ، وإن لم يستحضر أن كل مساو لمساو فهو مساو .

(١) س ، ش : بتلك القضية الكلية العامة ، ق ، ص : بتلك الصفة العامة الكلية ، ص : بتلك القضية

الكلية

(٢) ق ، ص ، ض ، ط : تلك

(٣) علم : ساقطة من (س)

(٤) هـ : ويعلم أن هذا الدرهم أعظم من نصف هذا الدرهم المعينين

(٥) العدد : زيادة في (س)

وكذلك إذا علم أن الشخص موجود علم أنه ليس بمعدوم ،
 وإذا علم أنه ليس بمعدوم علم أنه موجود ، ويعلم أنه لا يجتمع
 وجوده وعدمه بل يتناقضان . وإن لم يستحضر قضية كلية عامة أنه
 لا يجتمع نقي^(١) كل شيء وإثباته ووجوده وعدمه ، وهكذا عامة
 القضايا الكلية .

فإنه قد يكون علم الإنسان بالحكم في أعيانها المشخصة الجزئية
 أبده للعقل من الحكم الكلي ، ولا تكون معرفته بحكم المعينات
 موقوفة^(٢) على تلك القضايا الكليات ، ولهذا كان علم الإنسان أنه
 هو لم يحدث نفسه ، لا يتوقف على علمه بأن كل إنسان لم يحدث
 نفسه ، ولا على أن كل حادث لم يحدث نفسه ، بل هذه القضايا
 العامة الكلية صادقة ، وتلك/القضية المعينة صادقة ، والعلم بها فطري ٩٤/٣
 ضروري لا يحتاج أن يستدل عليه ، وإن كان قد يمكن الاستدلال على
 بعض المعينات بالقضية الكلية ، ويستفاد العلم بالقضية الكلية
 بواسطة العلم بالمعينات ، لكن المقصود أن هذا الاستدلال ليس
 شرطا في العلم ، بل العلم بالمعينات قد يعلم كما تعلم الكليات
 وأعظم ، بل قد يجزم بالمعينات من لا يجزم بالكليات ، ولهذا لا
 تجد أحدا يشك في أن هذه الكتابة لا بد لها من كاتب ، وهذا البناء
 لا بد له من بان ، بل يعلم هذا ضرورة .

وإن كان العلم بأن كل حادث لا بد له من [محدث]^(٣) فاعل

(١) س : نفس ، وهو تحريف

(٢) س ، ش : موقوفا

(٣) محدث : زيادة في (س)

قد اعتقده طوائف من النظائر نظرياً^(١) حتى أقاموا عليه دليلاً: إما بقياس الشمول ، وإما بقياس التمثيل . فالأول قول من يقول: كل محدث لا بد له من محدث ، والثاني قول من يقول: هذا محدث ، فيفتقر إلى محدث ، قياساً على البناء والكتابة .

ثم القائلون بأن كل محدث لا بد له من محدث ، منهم من يثبت هذا بالاستدلال على أن الحادث مختص ، والتخصص^(٢) لا بد له من مخصص ، ثم من الناس من يثبت هذا بأن المخصوص ممكن ، والممكن لا بد له من مرجح لوجوده^(٣) ، ثم من الناس من يثبت هذا بأن نسبة الممكن إلى الوجود والعدم سواء ، فلا بد^(٤) من ترجيح أحد الجانبين .

وكثير من الناس يجعل المقدمة الأولى في هذه القضايا ضرورية ، بل يجعلها آيين من الثانية ، التي استدلت بها/ عليها ، وهذا ٩٥/٣ الاضطراب إنما يقع في القضايا الكلية العامة .

وأما كون هذا البناء لا بد له من بانٍ ، وهذه الكتابة لا بد لها من كاتب ، وهذا الثوب المحيط لا بد له من خياط ، وهذه الآثار التي في الأرض من آثار الأقدام لا بد لها من مؤثر ، وهذه الضربة لا بد لها من ضارب ، وهذه الصياغة لا بد لها من صانع^(٥) ، وهذا

(١) س : وفطريا ؛ ش : فطريا .

(٢) ق ، ش ، ص ، ض : والتخصص

(٣) س : لوجوه ، وهو تحريف

(٤) ص : فلا بد له

(٥) س : وهذه الصناعة لا بد لها من صانع

الكلام^(١) المنظوم المسموع لا بد له من متكلم ، وهذا الضرب والرمي والظعن لا بد له من ضارب ورام وطاعن .

فهذه القضايا المعينة الجزئية لا يشك فيها أحد من العقلاء ، ولا يُفتقر^(٢) في العلم بها إلى دليل ، وإن كان ذكر نظائرها حجة لها ، وذكر القضية التي تناولها^(٣) وغيرها حجة ثانية^(٤) ، فيُستدل عليها بقياس التمثيل وبقياس الشمول ، لكن هي في نفسها معلومة للعقلاء بالضرورة ، مع قطع نظرهم عن قضية كلية ، كما يعلم الإنسان أحوال نفسه المعينة ، فإنه يعلم أنه لم يحدث نفسه ، وإن لم يستحضر أن كل حادث لا يحدث بنفسه^(٥) .

ولهذا كانت فطرة الخلق مجبولة على أنهم متى شاهدوا شيئاً من الحوادث المتجددة ، كالرعد والبرق والزلازل ، ذكروا الله وسبحوه ، لأنهم يعلمون أن ذلك المتجدد لم يتجدد بنفسه بل له محدث أحدثه ، وإن كانوا يعلمون هذا في سائر المحدثات ، لكن ما اعتادوا حدوثه صار مألوفاً لهم ، بخلاف المتجدد الغريب ، وإلا فعامّة ما يذكرون الله/ ويسبحونه عنده من الغرائب المتجددة قد شهدوا من آيات الله المعتادة ما هو أعظم منه ، ولو لم يكن إلا خلق الإنسان فإنه من أعظم الآيات ، فكل^(٦) أحد يعلم أنه هو لم

(١) س ، ط : الكلم

(٢) ق ، ط : نفتقر

(٣) س : يتناولها

(٤) س ، ش : ثابتة

(٥) س : نفسه

(٦) من أول عبارة « فكل أحد . . . » إلى عبارة « فصل إذا تبين ذلك » ساقط من (ش)

يحدث نفسه ولا أبواه أحداثاه ولا أحدٌ من البشر أحدثه ، ويعلم أنه لا بد له من محدث ، فكل أحدٍ يعلم أن له خالقا خلقه ، ويعلم أنه موجود ، حي ، عليم ، قدير ، سميع ، بصير ، ومن جعل غيره حياً كان أولى أن يكون حيا ، ومن جعل غيره عليما كان أولى أن يكون عليما ، ومن جعل غيره قادراً كان أولى أن يكون قادراً ، ويعلم أيضا أن فيه من الإحكام ما دل على علم الفاعل ، ومن الاختصاص ما دل على إرادة الفاعل ، وأن نفس الأحداث لا يكون إلا بقدرة المحدث، فعلمه بنفسه المعينة المشخصة الجزئية يفيدُه (١) العلم بهذه المطالب [الإلهية] (٢) وغيرها ، كما قال تعالى : ﴿ وَفِي أَنْفُسِكُمْ أَفَلَا تُبْصِرُونَ ﴾ [سورة الذاريات : ٢١]

فصل^٥

إذا تبين ذلك فالآية والعلامة والدلالة على الشيء يجب أن يكون ثبوتها مستلزماً لثبوت المدلول الذي (٣) هي آية له وعلامة عليه ، ولا تفتقر في كونها آية وعلامة ودلالة إلى أن تندرج (٤) تحت قضية كلية ، سواء كان المدلول عليه قد عُرفت عينه ، أو لم تعرف عينه ، بل عُرف على وجهٍ مطلق .
مجمل .

(١) يفيدُه : كذا في (ق) ، وفي سائر النسخ : تفيدُه إلا في (هـ) فهذا الكلام اختصره الهكاري .

(٢) الإلهية : زيادة في (س)

(٥ - ٥) : ما بين النجمتين (كلمة فصل إلى عبارة : علم الإنسان بأنه مصنوع) ساقط من نسخة

(س)

(٣) الذي : كذا في (ق) ، وفي سائر النسخ : التي

(٤) ض : يتدرج

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

والثاني أن يقال : علامة من يكون^(١) أميرا أو قاضيا أن تكون هيئته كذا وكذا ، فإذا رؤيت^(٢) تلك الهيئة علم أن هناك أميرا أو قاضيا وإن لم تعلم عينه .

وإذا كان كذلك فجميع المخلوقات مستلزمة للخالق سبحانه وتعالى بعينه ، وكلٌ منها يدل بنفسه على أن له محدثا بنفسه ، ولا يحتاج أن يُقرن بذلك أن كل محدث فله محدث ، كما قدمناه أن العلم بأفراد هذه القضية لا يجب أن يتوقف^(٣) على كلياتها ، بل قد تكون^(٤) دلالة على المحدث المعين أظهر وأسبق .

ولهذا كان ما يشهده الناس من الحوادث آيات دالة على الفاعل المحدث بنفسها ، من غير أن يجب أن يقترن بها قضية كلية : أن كل محدث فله محدث ، وهي أيضا دالة على الخالق سبحانه ، من حيث يُعلم أنه [لا] يحدّثها^(٥) إلا هو ، فإنه كما يستدل على أن المحدثات لا بد لها من محدث قادر ، عليم ، مرید ، حكيم ، فالفعل يستلزم^(٦) القدرة ، والإحكام

(١) ق : من كان

(٢) رؤيت : كذا في (هـ) وفي سائر النسخ : رأى

(٣) يتوقف : كذا في (ق) ، وفي سائر النسخ : تتوقف

(٤) ق : يكون

(٥) ق : أنه يحدّثها

(٦) ض : مستلزم

يستلزم^(١) العلم ، والتخصيص يستلزم^(١) الإرادة ، وحسن العاقبة
يستلزم^(١) الحكمة .

وكل حادث يدل على ذلك كما يدل عليه الآخر ، وكل حادث كما دل
على عين الخالق ، فكذلك الآخر يدل عليه . فلهذا كانت المخلوقات آيات
عليه ، وسبأها الله آيات ، والآيات لا تفتقر في كونها آيات إلى قياس كلي :
لا قياس تمثيلي ، ولا قياس شمولى ، وإن كان القياس شاهداً لها / ومؤيدا ٩٨/٣
لمقتضاها ، لكن علم القلوب بمقتضى الآيات والعلامات لا يجب أن يقف
على هذا القياس ، بل يُعلم^(٢) موجبها ومقتضاها ، وإن لم يخطر لها أن كل
ممكن فإنه لا يترجح أحد طرفيه على الآخر إلا بمرجح ، أو لا يترجح وجوده
على عدمه إلا بمرجح .

ومن هنا يتبين لك أن ما تنازع فيه طائفة من النظائر وهو أن علة الافتقار
إلى الصانع ، هل هو الحدوث أو الإمكان ، أو مجموعيهما ، لا يحتاج
إليه ، وذلك أن كل مخلوق ف نفسه وذاته مفتقره إلى الخالق ، وهذا الافتقار
وصف له لازم ، ومعنى هذا أن حقيقته لا تكون موجودة إلا بخالق يخلقه ،
فإن شهدت حقيقته^(٣) موجودة في الخارج علم أنه لا بد لها من فاعل ،
وإن تُصوّرت في العقل علم أنها لا توجد في الخارج إلا بفاعل ، ولو قدر
أنها تتصور تصوراً مطلقاً علم أنها لا توجد إلا بفاعل [فهي في نفسها لا
توجد إلا بفاعل]^(٤) وهذا^(٥) يعلم بنفس تصورها وإن لم يشعر القلب

(١) ض : مستلزم

(٢) ق ، ص ، ط : بل تعلم

(٣) ش ، ق : حقيقة

(٤) ما بين المعرفتين ساقط من (ق) ولم يذكره الهكاري في (هـ)

(٥) هـ : فهذا

بكونها حادثة أو ممكنة ، وإن كان كل من الإمكان والحدوث دليلاً أيضاً على هذا الافتقار، لكن الحدوث يستلزم وجودها بعد العدم ، وقد علم أنها لا توجد إلا بفاعل ، والإمكان يستلزم أنها لا تكون ^(١) إلا بموجد ، وذلك يستلزم إذا وجدت أن تكون بموجد ، وهي من حيث هي هي ، وإن لم تدرج تحت وصف كلي ^(٢) يستلزم ^(٣) الافتقار إلى الفاعل ، أى لا تكون موجودة إلا بالفاعل ، ولا تدوم وتبقى إلا بالفاعل / المبقى المديم لها ، فهي مفتقرة إليه في حدوثها وبقائها ، سواء قيل إن بقاءها وصف زائد عليها ، أو لم ^(٤) يقل .

ولهذا يعلم العقل بالضرورة أن هذا الحادث لا يبقى إلا بسبب يقيه ، كما يعلم أنه لم يحدث إلا بسبب يحدثه ، ولو بنى الإنسان سقفا ولم يدع شيئا يمسكه ، لقال له الناس : هذا لا يدوم ولا يبقى ، وكذلك إذا خاط الثوب بخيوط ضعيفة وخاطه خياطة فاسدة، قالوا له هذا لا يبقى البقاء المطلوب ، فهم يعلمون بفطرتهم افتقار الأمور المفتقرة إلى ما يبقياها ، كما يعلمون افتقارها إلى ما يحدثها وينشئها .

وما يُذكر من الأمثال المضروبة والشواهد المينة لكون الصنعة تفتقر إلى الصانع في حدوثها وبقائها ، إنما هو للتنبية على ما في الفطرة ، كما يُمثل بالسفينة في الحكاية ^(٥) المشهورة عن بعض أهل العلم ، أنه قال له طائفة

(١) ق : لا توجد

(٢) هـ : تحت وصفى كلى

(٣) ق : تستلزم

(٤) هـ : أم لم

(٥) كتب في هامش (ط) أمام هذا الموضع : نسبها الرازى في ... الغيب إلى ...

من الملاحظة : ما الدلالة على وجود الصانع ؟ فقال لهم : دعوني ،
فخاطري مشغول بأمر غريب . قالوا : ما هو ؟ قال : بلغني أن في دجلة
سفينة عظيمة مملوءة من أصناف الأمتعة العجيبة ،^(١) وهي ذاهبة وراجعة من
غير أحدٍ يحركها ولا يقوم عليها . فقالوا له : أيجنون أنت ؟ قال : وما ذاك ؟
قالوا : أهذا يصدقه عاقل ؟ فقال : فكيف صدقت عقولكم أن هذا العالم
بما فيه من الأنواع والأصناف والحوادث العجيبة ،^(٢) وهذا الفلك الدوّار
السيار يجرى وتحدث هذه الحوادث بغير محدث ، وتتحرك هذه^(٣)
المتحركات بغير محرّك ؟ فرجعوا على أنفسهم بالملام . وهكذا^(٤) إذا قيل : ١٠٠/٣
فهذه السفينة أثبتت نفسها في الساحل بغير موثق أو ثقها ، ولا رابط
ربطها ، كذّبت العقول بذلك .

فهكذا إذا قيل : إن الحوادث تبقى وتدوم بغير مبق يبقها ، ولا ممسك
يمسكها . ولهذا نبّه سبحانه على هذا وهذا . فالأول : كثير . وأما الثاني :
ففي مثل قوله : ﴿إِنَّ اللَّهَ يُمَسِّكُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ أَنْ تَزُولَا وَلَئِنْ زَالَتَا
إِنْ أَمْسَكَهُمَا مِنْ أَحَدٍ مِّنْ بَعْدِهِ إِنَّهُ كَانَ حَلِيمًا غَفُورًا﴾ [سورة فاطر : ٤١]
وقوله : ﴿وَمِنْ آيَاتِهِ أَنْ تَقُومَ السَّمَاءُ وَالْأَرْضُ بِأَمْرِهِ﴾ [سورة الروم : ٢٥]
وقوله : ﴿رَفَعَ السَّمَوَاتِ بِغَيْرِ عَمَدٍ تَرَوْنَهَا﴾ [سورة الرعد : ٢] .

وهذا الإبقاء يكون بالرزق الذي يمد الله به المخلوقات ، كما قال الله

(١ - ١) : ما بين النجمتين ساقط من (ص)

(٢) ق : هذا ، وهو تحريف

(٣) ش ، ق ، ص ، ص ، ط ، ه : وهذا

(٤) وقوله : زيادة في (ق)

تعالى : ﴿الَّذِي خَلَقَكُمْ ثُمَّ رَزَقَكُمْ ثُمَّ يُمِيتُكُمْ ثُمَّ يُحْيِيكُمْ هَلْ مِنْ شُرَكَائِكُمْ مَنْ يَفْعَلُ مِنْ ذَلِكَ مِّنْ شَيْءٍ سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ عَمَّا يُشْرِكُونَ﴾
[سورة الروم : ٤٠] .

وهذا الذي ذكرناه ، من أن نفس الأعيان المحدثة كالإنسان تستلزم وجود الصانع الخالق ، وأن^(١) علم الإنسان بأنه مصنوع يستلزم العلم بصانعه بذاته ، من غير احتياج إلى قضية كلية ، تقترن^(٢) بهذا ، وهو^(٣)

معنى ما يذكره كثير من الناس ، مثل قول الشهرستاني^(٤) : «أما تعطيل العالم عن الصانع العليم^(٥) ، القادر ، الحكيم ، فلست أراها مقالة^(٦) ،

ولأعرفت عليها^(٧) صاحب مقالة ، إلا ما نقل عن شردمة قليلة من الدهرية أنهم قالوا : كان العالم في الأزل أجزاء مبثوثة تتحرك^(٨) على غير

استقامة ، / فاصطكت^(٩) اتفاقاً ، فحصل العالم^(١٠) بشكله الذي تراه عليه .

كلام الشهرستاني في
نهاية الإقدام .

١٠١/٣

(١) هنا انتهى السقط من نسخة (س) وهو الذي بدأ من قوله : «فصل إذا تبين ذلك . . .»

ص ١٢٣ .

(٢) س ، ش : تقرن

(٣) س : وهذا ، ش : هو

(٤) كتب في هامش (ط) أمام هذا الموضع : «وقف على كلام الشهرستاني . والكلام التالي ذكره

الشهرستاني في كتابه «نهاية الإقدام في علم الكلام» ص ١٢٣ - ١٢٤

(٥) نهاية الإقدام : العالم (وقى نسختين : العليم)

(٦) نهاية الإقدام : مقالة لأحد

(٧) نهاية الإقدام : ولا أعرف عليه

(٨) س : يتحرك

(٩) نهاية الإقدام : واصطكت

(١٠) نهاية الإقدام : فحصل عنها العالم

قال^(١) : « ولست أرى صاحب هذه المقالة ممن ينكر الصانع ، بل هو يعترف^(٢) بالصانع ، لكنه يجيل سبب وجود العالم على البخت^(٣) والاتفاق ، احترازاً عن التعليل ، فما عدت^(٤) هذه المسألة من النظريات التي يقام عليها برهان ، فإن الفطرة^(٥) السليمة الإنسانية شهدت بضرورة فطرتها وبديهة فكرتها ، بصانع عليم ، قادر حكيم^(٦) ، ﴿أَفَى اللّهِ شَكٌّ﴾ [سورة إبراهيم : ١٠]^(٧) ﴿وَلَيْن سَأَلْتَهُمْ مَنْ خَلَقَهُمْ لَيَقُولُنَّ اللّهُ﴾ [سورة الزخرف : ٨٧]^(٨) ﴿وَلَيْن سَأَلْتَهُمْ مَنْ خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ لَيَقُولُنَّ خَلَقَهُنَّ الْعَزِيزُ الْعَلِيمُ﴾ [سورة الزخرف : ٩] وإن هم غفلوا عن هذه الفطرة في حال السراء ، فلا شك أنهم يلوذون إليها^(٩) في حال الضراء : ﴿دَعُوا اللّهُ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ﴾ [سورة يونس : ٢٢] ، ﴿وَإِذَا مَسَّكُمُ الضُّرُّ فِي الْبَحْرِ ضَلَّ مَنْ تَدْعُونَ إِلَّا إِلَهُهُ﴾ [سورة الإسراء : ٦٧] .

قال^(١٠) : « ولهذا لم يرد التكليف بمعرفة وجود الصانع ، وإنما ورد بمعرفة التوحيد ونفي الشرك^(١١) : أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا لا إله

(١) بعد ما سبق بسطر واحد

(٢) نهاية الإقدام : معترف

(٣) نهاية الإقدام : البحث ، وهو تحريف

(٤) نهاية الإقدام : عدت ، وفي نسخة : عدت

(٥) نهاية الإقدام : الفطر ، وفي نسخة : الفطرة

(٦) نهاية الإقدام : على صانع حكيم عالم قدير (وفي نسخة : قادر عليم)

(٧) في نهاية الإقدام : أفى الله شك فاطر السماوات والأرض

(٨) في نهاية الإقدام : ولئن سألتهم من خلقكم ، وهو تحريف

(٩) نهاية الإقدام : إليه

(١٠) بعد الكلام السابق مباشرة ، ص ١٢٤

(١١) نهاية الإقدام : الشرك ، وفي نسخة : شرك

إلا الله^(١) ، فاعلم أنه لا إله إلا الله^(٢) ، ولهذا جعل محل النزاع بين الرسل وبين الخلق في التوحيد ، ﴿ ذَلِكُمْ بِأَنَّهُ إِذَا دُعِيَ اللَّهُ وَحْدَهُ كَفَرْتُمْ وَإِنْ يُشْرِكْ بِهِ تُؤْمِنُوا ﴾ [سورة غافر: ١٢] ^(٣) ﴿ وَإِذَا ذُكِرَ اللَّهُ وَحْدَهُ اشْمَأَزَّتْ قُلُوبُ الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِالْآخِرَةِ ﴾ [سورة الزمر: ٤٥] ﴿ وَإِذَا ذَكَرْتَ رَبَّكَ فِي الْقُرْآنِ وَحْدَهُ وَلَوَّا عَلَىٰ أَدْبَارِهِمْ نُفُورًا ﴾ [سورة الإسراء: ٤٦] .

قال^(٤) : « وقد سلك المتكلمون طريقاً^(٥) في إثبات الصانع^(٦) ، وهو الاستدلال^(٧) بالحوادث على محدث صانع ، وسلك الأوائل طريقاً آخر/ وهو الاستدلال بإمكان الممكنات على مرجح لأحد طرفي الإمكان . ١٠٢/٣

قلت : وهذا الطريق الثاني لم يسلكه^(٨) الأوائل ، وإنما سلكه ابن سينا ومن وافقه ، ولكن الشهرستاني وأمثاله لا يعرفون مذهب أرسطو والأوائل ، إذ كان عمدتهم فيما ينقلونه من الفلسفة على كتب^(٩) ابن سينا .

(١) الحديث عن جماعة من الصحابة بروايات مختلفة في : البخارى ١٠/١ (كتاب الإيمان ، باب فإن تابوا وأقاموا الصلاة .. الخ) ، ١٥/٩ (كتاب استتابة المرتدين والمعاندين ، باب قتل من أبى قبول الفرائض) ، مسلم ٥٢/١ - ٥٣ (كتاب الإيمان باب الأمر بقتال الناس .. الخ) وقال السيوطى فى الجامع الصغير : « متفق عليه ، رواه الأربعة عن أبى هريرة وهو متواتر » .

(٢) عبارة « فاعلم أنه لا إله إلا الله » فى نسختين من نسخ « نهاية الأقدام » ولكن المحقق لم يثبتها لسقوطها من النسخة التى نشر عنها الكتاب

(٣) نهاية الأقدام .. تؤمنوا - الآية

(٤) بعد الكلام السابق مباشرة ، ص ١٢٤ - ١٢٥

(٥) نهاية الإقدام : طريقين (وفى نسخة : طريقاً) .

(٦) نهاية الإقدام : الصانع تعالى

(٧) فى هامش (ط) أمام هذا الموضع كتب : « بلغ مقابلة »

(٨) س : لم يسلكها

(٩) ق ، ص ، ط : على مذهب

قال ^(١) : « ويدعى كل واحد في ^(٢) جهة الاستدلال ضرورة وبدئية » .

قال ^(٣) : « وأنا أقول : ما شهد به الحدوث ، أو دلّ عليه الإمكان بعد تقديم المقدمات ، دون ما شهدت به الفطرة الإنسانية من احتياجه ^(٤) في ذاته إلى مدبر ، هو منتهى مطلب ^(٥) الحاجات ، يرغب ^(٦) إليه ، ولا يرغب عنه ، ^(٧) ويُسْتغنى به ولا يستغنى عنه ، ويتوجه إليه ولا يُعرض عنه ^(٧) ويفزع ^(٨) إليه في الشدائد والمهمات ، فإن احتياج نفسه أوضح ^(٩) من احتياج الممكن الخارج إلى الواجب ، والحادث الى المحدث .

وعن هذا المعنى ^(١٠) كانت تعريفات الحق ^(١١) سبحانه في التتريل ^(١٢) على هذا المنهاج ، ﴿ أَمَّنْ يُجِيبُ الْمُضْطَرَّ إِذَا دَعَاهُ ﴾ [سورة النمل : ٦٢] ﴿ قُلْ مَنْ يُنَجِّيكُمْ مِنْ ظُلُمَاتِ الْبَرِّ وَالْبَحْرِ ﴾ [سورة الأنعام : ٦٣] ﴿ قُلْ مَنْ

(١) هـ : قال الشهرستاني ، والكلام التالي بعد الكلام السابق مباشرة ، ص ١٢٥ .

(٢) ق : من ، وسقط الحرف من (س)

(٣) بعد الكلام السابق مباشرة ، ص ١٢٥

(٤) نهاية الأقدام : من احتياج

(٥) مطلب : ليست في « نهاية الإقدام » (وفي نسخة : تطلب) ، وفي (هـ) : طلب

(٦) نهاية الإقدام : فيرغب

(٧-٧) : ساقط من (ش) .

(٨) س : وتفزع

(٩) نهاية الأقدام : أوضح له

(١٠) المعنى : ساقطة من النسخة المنشورة من « نهاية الإقدام » وتوجد في نسخة أخرى

(١١) تعريفات الحق : كذا في نسخة من نسخ « نهاية الإقدام » وفي النسخة المنشورة : تعريفاته الخلق

(١٢) نهاية الإقدام : في هذا التتريل

بِرَزْقِكُمْ مِّنَ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ ﴿ [سورة يونس : ٣١] ﴿ أَمَّنْ يَبْدَأُ الْخَلْقَ ثُمَّ يُعِيدُهُ ﴿ [سورة النمل : ٦٤] .

وعن (١) هذا المعنى (٢) ، قال النبي صلى الله عليه وسلم : « خلق الله العباد (٣) على معرفته فاجتالهم الشياطين عنها (٤) » .

قلت : لفظ الحديث في الصحيح : يقول الله خلقت عبادى حنفاء ١٠٣/٣ فاجتالهم الشياطين ، وحرمت عليهم ما أحللت لهم ، وأمرتهم / أن يشركوا بى ما لم أنزل به سلطانا (٥) .

قال (٦) : « فتلك المعرفة هى ضرورة الاحتياج ، وذلك الاجتيال من الشيطان (٧) ، هو تسويله الاستغناء ونفى الحاجة (٨) ، والرسل مبعوثون لتذكير وضع الفطرة ، وتطهيرها (٩) عن تسويلات الشياطين (١٠) ، فإنهم الباقون على أصل الفطرة ، وما كان له عليهم من سلطان (١١) ﴿ فَذَكِّرْ إِنْ نَفَعَتِ الذِّكْرَى * سَيَذَكِّرْ مَنْ يَخْشَى ﴾ [سورة

(١) ق ، ص ، ط : وعلى

(٢) المعنى : ليست فى « نهاية الإقدام »

(٣) نهاية الإقدام : الله تعالى الخلق (وفى نسخة : العباد)

(٤) نهاية الإقدام : فاجتالهم الشيطان عنها

(٥) سبق ورود هذا الحديث فى هذا الجزء ، ص ٧٢ .

وأمام هذا الموضع فى هامش (هـ) كتب مايلى : « انفرده مسلم عن عياض بن حمار » وفوق هذا الكلام كلمات لم يظهر منها اللفظ « محمد »

(٦) هـ : قال الشهر ستانى : والكلام التالى بعد الكلام السابق مباشرة ص ١٢٥

(٧) نهاية الإقدام : وذلك الأحتيال من الشياطين

(٨) نهاية الإقدام : الاحتياج

(٩) س ، ض : وتطورها

(١٠) نهاية الإقدام : تسويل الشيطان (وفى نسخة : تسويلات ، وفى نسخة : الشياطين)

(١١) نهاية الإقدام : من سلطان وقال .

الأعلى : ١٠ ، ١١] (١) ﴿ فَقُولَا لَهُ قَوْلًا لَّيِّنًا لَّعَلَّهُ يَتَذَكَّرُ أَوْ يَحْشَى ﴾
[سورة طه : ٤٤] .

قلت : الذى فى الحديث : إن الشياطين أمرتهم أن يشركوا به ما لم ينزل به سلطانا ، وهذا المرض العام فى أكثر بنى آدم ، وهو الشرك ، كما قال تعالى : ﴿ وَمَا يُؤْمِنُ أَكْثَرُهُمْ بِاللَّهِ إِلَّا وَهُمْ مُشْرِكُونَ ﴾ [سورة يوسف : ١٠٦] وأما التعطيل فهو مرض خاص لا (٢) يكاد يقع إلا عن عناد ، كما وقع لفرعون .

وليس (٣) فى الحديث أن الشياطين سئلت لهم الاستغناء عن الصانع ، فإن هذا لا يقع إلا خاصاً لبعض الناس ، أو لكثير منهم فى بعض الأحوال ، وهو جنس السفسطة ، بل هو شر (٤) السفسطة ، والسفسطة لا تكون عامة لعدد كثير دائماً ، بل تعرض (٥) لبعض الناس ، أو لكثير منهم فى بعض الأشياء .

قال (٦) : ومن رحل إلى الله قربت مسافته ، حيث رجع إلى نذمه أدنى رجوع ، فعرف احتياجه إليه فى تكوينه ، وبقائه ، وتقلبه فى أحواله ، وأنحائه ، ثم استبصر من (٧) آيات الآفاق إلى آيات الأنفس ، ثم استشهد به على الملكوت ، / لا بالملكوت عليه ... الخ .

١٠٤/٣

(١) قبل آية سورة طه فى «نهاية الإقدام» : وقوله

(٢) س ، هـ : ولا

(٣) س : ليس

(٤) شر : ساقطة من (س)

(٥) س : لا تكون لعدد كثيرين بل نعرض ، وهو تحريف

(٦) بعد كلام الشهرستاني السابق فى نهاية الإقدام ص ١٢٥ - ١٢٦

(٧) ق ، ص ، ض ، ط ، هـ : من

تعلق ابن تيمية .

قلت : هو وطائفة معه يظنون أن الضمير في قوله : ﴿ حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ ﴾ [سورة فصلت : ٥٣] عائد إلى الله [تعالى] (١) ويقولون هذه جمعت طريق من استدلال بالخلق على الخالق ، ومن استدلال بالخالق (٢) على المخلوق .

والصواب الذي عليه المفسرون ، وعليه تدل الآية ، أن الضمير عائد إلى القرآن ، وأن الله يُرى عباده من الآيات الأفقية والنفسية ، ما بيّن لهم أن القرآن حق ، وذلك يتضمن ثبوت الرسالة ، وأن يسلم ما أخبر به الرسول ، كما قال تعالى : ﴿ قُلْ أَرَأَيْتُمْ إِنْ كَانَ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ ثُمَّ كَفَرْتُمْ بِهِ مَنْ أَضَلُّ مِمَّنْ هُوَ فِي شِقَاقِ بَعِيدٍ * سَتُرِيدِهِمْ آيَاتِنَا فِي الْأَفَاقِ وَفِي أَنْفُسِهِمْ حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ ﴾ [سورة فصلت : ٥٢ ، ٥٣] (٢) .

والمقصود هنا التنبيه على أن حاجة المعين إلى العلم (٣) لا تتوقف (٤) على العلم بحاجة كل من هو مثله ، والاستدلال على ذلك بالقياس الشمولي والتمثيلي .

وأيضاً فالحاجة التي يقترن (٥) مع العلم بها ذوق الحاجة ، هي أعظم وقعا في النفس من العلم الذي لا يقترن به ذوق . ولهذا كانت معرفة النفوس بما تحبه وتكرهه ، وينفعها ويضرها ، هو أرسخ فيها من معرفتها بما لا تحتاج إليه ، ولا تكرهه ولا تحبه ، ولهذا كان ما يُعرف من أحوال الرسل مع أممهم

(١) تعالى : زيادة في (س) ، (هـ)

(٢-٢) : ساقط من (س) فقط .

(٣) عبارة : إلى العلم ، ساقطة من (س)

(٤) لا تتوقف : كذا في (س) وفي سائر النسخ : لا يتوقف ، وفي (هـ) الكلمة غير منقوطة

(٥) ص ، ط : تقترن . وفي (هـ) الكلمة غير منقوطة

بالأخبار المتواترة ورؤية / [الآثار من حسن عاقبة أتباع الرسل ، وسوء ١٠٥/٣ عاقبة المكذّبين ، أنفع من معرفة صدق الرسول واتباعه ، مما]^(١) يفيد العلم فقط ، فإن هذا يفيد العلم مع الترغيب والترهيب ، يفيد كمال القوتين : العلمية والعملية بنفسه^(٢) ، بخلاف ما يفيد العلم ، ثم العلم يفيد العمل .

ولهذا كان أكثر الناس على أن الإقرار بالصانع ضرورى فطرى ، وذلك أن اضطراب النفوس إلى ذلك أعظم من اضطرابها إلى مالا تتعلق^(٣) به حاجتها .

ألا ترى أن الناس يعرفون من أحوال من تتعلق به منافعهم ومضارهم ، كولاة أمورهم وممالكهم^(٤) ، وأصدقائهم وأعدائهم ، ما لا يعلمونه من أحوال من لا يرجونه ولا يخافونه ، ولا شيء أحوج إلى شيء من المخلوق إلى خالقه ، فهم يحتاجون^(٥) إليه من جهة ربوبيته ، إذ كان هو الذى خلقهم ، وهو الذى يأتيهم بالمنافع ، ويدفع عنهم المضار : ﴿ وَمَا بِكُمْ مِنْ نِعْمَةٍ فَمَنْ اللَّهُ ثُمَّ إِذَا مَسَّكُمْ الضُّرُّ فَلَيْلِيهِ تَجَارُونَ ﴾ [سورة النحل : ٥٣] .

وكل ما يحصل من أحد فإنما هو بخلقه وتقديره وتسببته وتيسيره ، وهذه الحاجة التى توجب رجوعهم إليه حال اضطرابهم ، كما يخاطبهم^(٦) بذلك

(١) ما بين المقوفتين ساقط من (ق) فقط

(٢) بنفسه : ساقطة من (س)

(٣) ص ، ض ، ط : إلى ما لا يتعلق

(٤) ق ، ط : ومالكهم

(٥) س : يحتاجون

(٦) ش : يخاطبون

في كتابه ، وهم محتاجون إليه من جهة ألوهيته ، فإنه لاصلاح لهم إلا بأن يكون هو معبودهم الذي يحبونه ويعظمونه ، ولا يجعلون له أنداداً يحبونهم كحب الله ، بل يكون ما يحبونه سواه ، كأنبيائه وصالحى عباده ، إنما يحبونهم لأجله ، كما في الصحيحين / عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال : « ثلاث من كن فيه وجد حلاوة الإيمان : من كان الله ورسوله أحب إليه مما سواهما ، ومن كان يحب المرء لا يحبه إلا الله ، ومن كان يكره أن يرجع في الكفر بعد إذا أنقذه الله منه ، كما يكره أن يلتقى في النار (١) » .

ومعلوم أن السؤال ، والحب ، والذل ، والخوف ، والرجاء ، والتعظيم ، والاعتراف بالحاجة ، والافتقار ، ونحو ذلك ، مشروط بالشعور بالمستول (٢) المحبوب المرجو ، الخوف ، المعبود ، المعظم ، الذي تعترف النفوس بالحاجة إليه والافتقار ، الذي تواضع كل شيء لعظمته ، واستسلم كل شيء لقدرته ، وذلك كل شيء لعزته .

فإذا كانت هذه الأمور مما تحتاج النفوس إليها ولا بد لها منها (٣) ، بل هي ضرورية فيها ، كان شرطها ولازمها ، وهو الاعتراف بالصانع والإقرار به ، أولى أن يكون ضرورياً في النفوس .

وقول النبي صلى الله عليه وسلم في الحديث الصحيح : « كل مولود يولد على الفطرة » ؛ وقوله فيما يروى عن ربه : « خلقت عبادى حنفاء »

(١) الحديث عن أنس رضى الله عنه في : البخارى ٨/١ (كتاب الإيمان ، باب حلاوة الإيمان) ، ٩/١ (كتاب الإيمان ، باب من كره أن يعود في الكفر . . الخ) ، ١٤/٨ (كتاب الأدب ، باب الحب في الله) ، ٢٠/٩ (كتاب الإكراه ، باب من اختار الضرب . . . على الكفر) ، مسلم ٦٦/١ (كتاب الإيمان ، باب بيان خصال . . . الخ)

(٢) س ، ش : فالمستول ، وهو تحريف

(٣) س ، ش : منه

ونحو ذلك ، لا يتضمن مجرد إقرار بالصانع فقط ، بل إقراراً^(١) يتبعه عبودية لله بالحب والتعظيم وإخلاص الدين له ، وهذا هو الحنيفية .

وأصل الإيمان قول القلب وعمله ، أى علمه بالخالق^(٢) / وعبوديته ١٠٧/٣ للخالق ، والقلب مفطور على هذا وهذا . وإذا كان بعض الناس قد خرج عن الفطرة بما عرض له من المرض ، إما بجهله ، وإما بظلمه ، فوجد آيات الله واستيقنتها نفسه ظلماً وعلواً ، لم يمتنع^(٣) أن يكون الخلق ولدوا على الفطرة .

وقد ذكرنا في غير هذا الموضع طائفة من قول من ذكر أن المعرفة ضرورية ، والعلم الذى يقترن به حب المعلوم قد يسمى معرفة ، كما فى الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر ، فالمعروف^(٤) ما تحبه القلوب مع العلم ، والمنكر ما تكرهه وتنفر عنه عند العلم به . فلهذا قد يُسمى من كان فيه - مع علمه بالله - حب لله وإنابة إليه عارفاً ، بخلاف العالم الخالى عن حب القلب وتأله ، فإنهم لا يسمونه عارفاً .

ومن المعلوم أن وجود حب^(٥) الله وخشيته والرغبة إليه وتأله فى القلب ، فرع وجود الإقرار به ، وهذا الثانى مستلزم للأول . فإذا كان هذا يكون ضرورياً فى القلب ، فوجود الإقرار السابق عليه اللازم له ، أولى ان يكون ضرورياً ، فإن ثبوت الملزوم لا يكون إلا مع ثبوت اللازم .

(١) إقراراً : كذا فى (ق) ، وفى سائر النسخ : إقرار

(٢) س : بالخالق

(٣) س ، ش ، ص ، هـ : لم يمتنع

(٤) كلمة «المعروف» ساقطة من (س) .

(٥) حب : ساقطة من (س)

وقد يُراد بلفظ المعرفة العلم الذي يكون معلومه معيناً خاصاً ، وبالعلم الذي هو قسيم المعرفة ما يكون المعلوم به كلياً عاماً، [وقد يراد بلفظ المعرفة ما يكون معلومه الشيء بعينه] ^(١)، وإن كان لفظ العلم يتناول النوعين في الأصل ^(٢) ، كما بسط في موضع آخر ، وسيأتي كلام الناس في الإقرار بالصانع ، هل يحصل بالضرورة ، أو بالنظر ، أو يحصل / بهذا وبهذا . ١٠٨/٣

وقد بينّا في غير هذا الموضع الكلام على قولهم : علة الحاجة إلى المؤثر : هل هي الحدوث ، أو الإمكان ، أو مجموعهما ؟ وبينّا أنه إن أُريد بذلك أن الحدوث - مثلاً - دليل على أن المحدث يحتاج إلى محدث ، أو أن الحدوث ^(٣) شرط في افتقار المفعول إلى فاعل ، فهذا صحيح ، وإن أُريد بذلك أن الحدوث هو الذي جعل المحدث مفتقراً إلى الفاعل فهذا باطل ، وكذلك الإمكان إذا أُريد به أنه دليل على الافتقار إلى المؤثر ، أو ^(٤) أنه شرط في الافتقار إلى المؤثر فهذا صحيح ، وإن أُريد به ^(٥) أنه جعل نفس الممكن مفتقراً ، فهذا باطل .

وعلى هذا فلا منافاة بين أن يكون كل من الإمكان والحدوث دليلاً على الافتقار إلى المؤثر ، وشرطاً في الافتقار إلى المؤثر ، وإنما النزاع في مسألتين :

إحدهما : أن الواجب بغيره أزلاً وأبداً : هل يصح أن يكون مفعولاً

(١) ما بين المقوفتين ساقط من جميع النسخ ، وموجود في (س) فقط

(٢) بعد هذا الموضع اختصر الهكاري الصفحات التالية حتى آخر ١١١/٣ (ق) .

(٣) ص ، ط : الحدث

(٤) س : إذا ، وهو تحريف

(٥) به : ساقطة من (س)

لغيره؟ كما يقوله من يقول من المتفلسفة : إن الفلك قديم^(١) معلول ممكن لواجب الوجود أزلاً وأبداً ، فهذا هو^(٢) القول الذى ينكره جواهر العقلاء من بنى آدم ، ويقولون : إن كون الشيء مفعولاً مصنوعاً ، مع كونه مقارناً لفاعله أزلاً وأبداً ،^(٣) ممتنع . ويقولون أيضاً : إن الممكن الذى يقبل الوجود والعدم لا يكون إلا موجوداً تارة ومعدوماً أخرى ، فأما ما كان دائماً الوجود فهذا عند عامة العقلاء ضرورى الوجود ، وليس^(٤) من الممكن الذى يقبل الوجود والعدم . / وهذا مما وافق عليه الفلاسفة قاطبة ١٠٩/٣ حتى ابن سينا وأتباعه .

ولكن^(٥) ابن سينا تناقض فادعى فى باب إثبات واجب الوجود أن الممكن قد يكون قديماً أزلياً مع كونه ممكناً ، ووافق على ذلك طائفة من المتأخرين ، كالرازى وغيره ، ولزمهم على ذلك من الإشكالات ما لم يقدروا على جوابه^(٦) ، كما قد بسط فى موضعه^(٦) ، وعلى هذا فالإمكان^(٧) والحدوث متلازمان ، فكل ممكن محدث وكل محدث ممكن^(٨) .

وأما تقدير ممكن مفعول واجب لغيره^(٩) ، مع أنه [غير]^(١٠)

(١) س ، ش : القديم

(٢) هو : ساقطة من (س)

(٣-٣) : ساقط من (ش)

(٤) س : ليس ؛ ط : أئين

(٥) س : لكن

(٦) س : قد بسط للكلام عليه فى غير هذا الموضع

(٧) س : الإمكان

(٨) س : فكل محدث ممكن وكل ممكن محدث

(٩) فى جميع النسخ : وأما تقدير ممكن مفعول لواجب غيره ، وهو خطأ وقد نبه عليه محقق (ق)

- ولعل الصواب ما أثبتته

(١٠) غير : ساقطة من (ق) ، (ص) ، (ط)

محدث ، فهذا ممتنع عند جماهير العقلاء . وأكثر الفلاسفة من أتباع ارسطو وغيره مع الجمهور - يقولون : إن الإمكان لا يُعقل إلا في المحدثات . وأما الذى ادعى ثبوت ممكن قديم فهو ابن سينا ، ومن وافقه . ولهذا ورد عليهم في إثبات هذا الإمكان سؤالات لاجواب لهم عنها^(١) .

والرازى لما كان مثبتاً لهذا الإمكان ، موافقة لابن سينا ، كان في كلامه من الاضطراب^(٢) ما هو معروف في كتبه الكبار والصغار ، مع أن هؤلاء كلهم يثبتون في كتبهم المنطقية ما يوافقون فيه^(٣) سلفهم ارسطو وغيره/ : أن الممكن الذى يقبل الوجود والعدم لا يكون إلا حادثاً كائناً بعد أن لم يكن ، وقد ذكر أبو الوليد بن رشد الحفيد^(٤) هذا وقال^(٥) : « ما ذكره ابن سينا ونحوه ، من أن الشيء يكون ممكناً يقبل الوجود والعدم ، مع كونه قديماً أزلياً ، قول لم يقله أحد من الفلاسفة قبل ابن سينا » .

موافقة الرازى لابن سينا
وإنكار ابن رشد على
ابن سينا .

١١٠/٣

قلت : وابن سينا قد ذكر أيضاً في غير موضع أن الممكن الذى يقبل الوجود والعدم ، لا يكون إلا حادثاً ، مسبوقاً بالعدم ، كما قاله سلفه وسائر العقلاء ، وقد ذكرت ألفاظه من كتاب « الشفاء » وغيره في غير هذا

(١) س : من الأسئلة في إثبات هذا الإمكان مالا جواب لهم عنها

(٢) س : الاضطراب

(٣) س : به

(٤) س : وقد ذكر ابن رشد الحفيد . وفي هامش (ط) كتب أمام هذا الموضع ما يلى : « قف على أن أبا الوليد بن رشد أنكروا على ابن سينا ما ذكره في الممكن » .

(٥) لم أعر على هذا النص في كتاب التهافت « ولكنى وجدت نصاً آخر لابن رشد يقول فيه (التهافت ، ص ١٠٧ ط . بويج) : « لا أعلم أحداً من الحكماء قال إن النفس حادثة حدوثاً حقيقياً ثم قال إنها باقية إلا ما حكاه عن ابن سينا » (عبارة « ثم قال إنها باقية » سقطت من طبعة سليمان دنيا)

الموضع ، وهو مما يتبين به اتفاق^(١) العقلاء على أن كل^(٢) ممكن يقبل الوجود والعدم فلا يكون إلا حادثاً كائناً بعد أن لم يكن ، وهذا مما يبين أن كل ما سوى الواجب بنفسه فهو محدث ، كائن بعد أن لم يكن ، وهذا لا يناقض دوام فاعليته .

والمقصود هنا أن نفس الحدوث والإمكان دليل على الافتقار إلى المؤثر ، وأما كون أحدهما جعل نفس المخلوقات مفتقرة إلى الخالق فهذا خطأ ، بل نفس المخلوقات مفتقرة إلى الخالق بذاتها ، واحتياجها إلى المؤثر أمر ذاتي لها ، لا يحتاج^(٣) إلى علة ، فإنه ليس كل حكم ثبت للذوات^(٤) يحتاج إلى علة ، إذ ذلك يفضى إلى تسلسل العلل ، وهو باطل باتفاق العلماء ، بل من الأحكام ما هو لازم للذوات ، لا يمكن أن يكون مفارفاً^(٥) للذوات ، ولا يفتقر إلى علة ، وكون كل ما سوى الله فقيراً إليه محتاجاً إليه / دائماً هو من هذا الباب .

١١١/٣

فالفقر والاحتياج أمر لازم ذاتي لكل ما سوى الله ، كما أن الغنى والصمدية أمر لازم لذات الله ، فيمتنع أن يكون سبحانه فقيراً ، ويمتنع أن يكون إلا غنياً عن كل ما سواه ، ويمتنع فيما سواه أن يكون غنياً عنه^(٦)

(١) ص : وهو ما يبين اتفاق

(٢) س : وهو مما يبين أن كل

(٣) س : لا يحتاج

(٤) ث : للذات

(٥) ص : ولا يمكن أن يكون مقارناً ، ط : لا يمكن أن يكون مقارناً

(٦) عنه : ساقطة من (ص)

بوجه من الوجوه ، ويجب في كل ما سواه أن يكون فقيراً محتاجاً إليه دائماً في كل وقت .

وهنا ينشأ^(١) النزاع^(٢) في المسألة الثانية ، وهو أن المحدث المخلوق هل افتقاره إلى الخالق المحدث وقت الإحداث فقط ، أو هو دائماً مفتقر^(٣) إليه ، على قولين للنظار^(٤) . وكثير من أهل الكلام [المحدث]^(٥) المتلقى عن جهم وأبي الهذيل ومن اتبعهما^(٦) من المعتزلة وغيرهم ، يقولون : إنه لا يُفتقر إليه إلا في حال الإحداث ، لا في حال البقاء. وهذا القول في مقابله^(٧) قول الفلاسفة الدهرية ، الذين يقولون : افتقار الممكن إلى الواجب لا يستلزم حدوثه ، بل افتقاره إليه في حال بقائه دائماً أزلاً وأبداً . فهؤلاء زعموا وجود الفعل بلا حدوث شيء ، وأولئك زعموا أن المخلوق لا يفتقر إلى الخالق دائماً ، وكلا القولين باطل كما قد بُسط في موضعه .

والمقصود هنا أن كثيراً مما يجعلونه مقدمات في أدله إثبات الصانع ، وإن كان حقاً فإنه لا يحتاج إليه عامة^(٨) الفطر السليمة ، وإن كان من عرضت له شبهة قد ينتفع به .

(١) س : نشأ

(٢) ق : نزاع

(٣) ش ، ص ، ض : مفتقراً ، وهو خطأ

(٤) س : لنظار

(٥) المحدث : زيادة في (س)

(٦) س : ومن أتباعها

(٧) في مقابله : كذا في (س) ، وفي سائر النسخ : في مقابلة

(٨) س : فإنه يحتاج عامة

والكلام على إبطال الدور والتسلسل هو من هذا الباب ، وما سلكوه
من الطرق بقطع التسلسل والدور / فهو طريق صحيح^(١) أيضا .

١١٢/٣

الدور نوعان ،
والتسلسل نوعان .

وجماع^(٢) ذلك أن الدور نوعان ، والتسلسل نوعان .

أما الدور : فقد يُراد به أنه لا يوجد هذا إلا مع هذا ، ولا هذا إلا مع
هذا ، ويسمى هذا^(٣) الدور المعنى الاقتراني . ويراد به أنه لا يوجد هذا
إلا بعد هذا ، ولا هذا إلا بعد هذا ، ونحو ذلك ، وهو الدور البعدي^(٤)

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

وأما الثاني فممتنع ، فإنه إذا كان هذا لا يوجد إلا بعد ذلك^(٥) ، وذلك
لا يوجد إلا بعد هذا ، لزم أن يكون ذلك^(٦) موجودا قبل هذا^(٧) ، وهذا
قبل ذلك ، فيكون كل من هذا وذلك موجوداً قبل أن يكون موجوداً ، فيلزم

(١) هنا تعود نسخة (هـ) بعد الاختصار السابق وتبدأ بقول المكارى : « قال ابن تيمية رحمه الله ما سلكوه - يعنى المتكلمين - من الطرق فى إثبات الصانع بقطع التسلسل والدور هو طريق صحيح » ولكن المكارى اختصر الصفتين التاليتين فى عبارة قصيرة هى : « ثم أطال فى ذلك وقد تقدم ثم قال : إذا تبين هذا فنقول لو كان جميع الموجودات ممكنا . . . الخ » وهذه العبارة سترد بإذن الله بعد صفحات

(٢) س : وإجماع

(٣) هذا : ساقطة من (ش)

(٤) البعدي : كذا فى (س) ، ش ، وفى سائر النسخ : القبل

(٥) ش : بعد هذا

(٦) ذلك : ساقطة من (ش)

(٧) س : أن يكون موجدا قبل هذا

اجتماع الوجود والعدم غير مرة ، وذلك ^(١) كله ممتنع ^(٢) .

ومن هذا الباب أن يكون هذا فاعلاً لهذا ، أو علة فاعلة ، أو علة غائية ، ونحو ذلك ، لأن الفاعل والعلة ونحو ذلك يمتنع أن يكون فاعلاً لنفسه ، فكيف يكون فاعلاً لفاعل نفسه ؟ وكذلك العلة الفاعلة لا تكون علة فاعلة لنفسها فكيف لعلة نفسها ؟ وكذلك العلة الغائية التي يوجد لها الفاعل ^(٣) / هي مفعولة للفاعل ومعلولة في وجودها له لا لنفسها ، فإذا لم تكن معلولة لنفسها فكيف تكون معلولة لمعلول نفسها ؟

فهذا ونحوه من الدور المستلزم ^(٤) تقدم الشيء على نفسه ، أو على المتقدم على نفسه ، وكونه فاعلاً لنفسه المفعولة ، أو لمفعول ^(٥) مفعول نفسه ، أو علة لنفسه المعلولة ، أو لمعلول معلول نفسه ^(٦) ، أو معلولا مفعولا لنفسه ، أو لمعلول نفسه ، ومفعول نفسه - كل ذلك ممتنع ظاهر الامتناع ، ولهذا اتفق العقلاء على امتناع ذلك .

وأما ^(٧) التسلسل في الآثار والشروط ونحو ذلك ، ففيه قولان معروفان لأصناف الناس ، وأما التسلسل في الفاعلين والعلل الفاعلة ونحو ذلك ، فهذا ممتنع بلا ريب .

(١) س : وذلك

(٢) ش : وذلك ممتنع

(٣) الفاعل : ساقطة من (ش)

(٤) ق : التسلسل

(٥) س : أو المفعول

(٦) س : أو معلولا علة لنفسه المعلولة ، أو المعلول معلول نفسه

(٧) ش : فأما

فإذا تبين هذا فنقول : لو كان جميع الموجودات ممكناً مفتقراً إلى فاعل غيره ، فذلك الغير إن كان هو الغير الفاعل له ، لزم كون كل منها فاعلاً للآخر ، وهذا من الدور القبلي الممتنع باتفاق العقلاء ، وإن ^(١) كان ذلك الغير غيراً آخر ، لزم وجود فاعلين ^(٢) ومفعولين إلى غير غاية ^(٣) ، وإن ^(٤) شئت قلت : لزم مؤثرون كل منهم مؤثر في الآخر ^(٥) إلى غير غاية ^(٦) ، وإن ^(٧) شئت قلت / لزم علل كل منها معلول للآخر إلى غير غاية ^(٧) . وكل من ١١٤/٣ هؤلاء ممكن الوجود ، مفتقر ^(٨) إلى غيره لا يوجد بنفسه .

فهنا سؤالان :

أحدهما : قول القائل : لم لا يجوز أن يكون المجموع واجباً بنفسه ، وإن كان كل فرد ^(٩) من أفرادها ممكناً بنفسه ؟ وقد أُجيب عن هذا بأنه يستلزم ثبوت واجب الوجود بنفسه ^(١٠) مع أنه باطل أيضاً ، لأن المجموع هو الأجزاء المجتمعة مع الهيئة الاجتماعية ، وكل من الأجزاء ممكن بنفسه ، والهيئة الاجتماعية عرض من الأعراض [الذي] ^(١١) لا يقوم بنفسه ، فهو

(١) ش : وإذا

(٢) س ، ش ، ض : لزم فاعلين

(٣) ش : نهاية

(٤) س : فإن

(٥) س : قلت : كل منهم مؤثراً في الآخر

(٦) ش : قلت : كل منهم مؤثر في الآخر إلى غير نهاية

(٧-٧) : ساقط من (ش) .

(٨) س : مفتقراً ، وهو خطأ

(٩) س : وإن كان فرداً

(١٠) بنفسه : ساقطة من (س)

(١١) الذي : ساقطة من (ق)

أيضا ممكن لنفسه^(١) بطريق الأولى . فكل من الأجزاء ومن الهيئة الاجتماعية ممكن لنفسه^(١) ، فامتنع أن يكون هناك ما يُقدَّر واجبا بنفسه .
 وأيضا فإن ما توصف به الأفراد قد يوصف به المجموع ، وقد لا يوصف ، فإن كان اتصاف الأفراد به^(٢) لطبيعة مشتركة بينها وبين المجموع ،
 وجب اتصاف المجموع به ، بخلاف ما إذا حدث للمجموع بالتركيب وصف متنف في الأفراد^(٣) .

ومعلوم أن كل واحدٍ واحدٍ إذا لم يكن موجوداً إلا بغيره ، وهو فقير محتاج ، فكثرة المفتقرات المحتاجات واجتماعها لا يوجب استغناءها إلا^(٤)
 أن يكون في بعضها معاونة للآخر ، كالضعيفين إذا اجتمعا حصل باجتماعهما قوة ، لأن كلا منهما مستغن عن غيره من وجه ، محتاج^(٥) إليه من وجه .^(٦) وأما إذا قُدِّرَ أن كلا منهما مفتقر إلى غيره من كل وجه^(٦)، امتنع^(٧) أن يحصل لهما^(٨) بالاجتماع / قوة أو معاونة من أحدهما للآخر ، إذ التقدير أن كل منهما ليس له شيء إلا^(٩) من الآخر ، وهذا هو الدور القبلي ، دور الفاعلين والعلل الفاعلية والغائية ، فلا يحصل لأحدهما من الآخر شيء ،

(١) ق : بنفسه

(٢) س : الاتصاف به الأفراد به ، وهو خطأ

(٣) ق : بالأفراد

(٤) ق ، ص ، ط ، ش : إلى

(٥) ص ، ط ، هـ : يحتاج

(٦ - ٦) ساقط من (س)

(٧) س ، ش : فيمتنع

(٨) لها : ساقطة من (ص) ، (ش)

(٩) إلا : ساقطة من (س) ، (ش)

والتقدير أنه ليس له من نفسه شيء ، فلا يحصل بالاجتماع وجود^(١) أصلا .

يبين هذا أن كل جزء فهو مفتقر من كل وجه إلى غيره ، والمجموع أيضا مفتقر من كل وجه إلى الأفراد ، فإنه أي فرد من الأفراد قدّر عدمه لزم عدم المجموع ، فليس في المجموع وجود يعطيه للأفراد ، ولا لشيء من الأفراد وجود يعطيه للمجموع أو لغيره من الأفراد ، وهذا بخلاف ما إذا اجتمعت آحاد العشرة ، فإن كونها عشرة لا يحصل لأفرادها ، كما أن كل فرد ليس وجوده مستفادا من اجتماع العشرة ، فلما لم يكن كل من الأفراد وجوده من العشرة ولا من غيره من الأفراد ، أمكن وجوده بنفسه ، وأمكن أن يكون شرطا في وجود الفرد الآخر ، وأن يكون الحكم الحاصل باجتماع العشرة لا يحصل لفرد فرد . فتبين أن مجموع الممكنات لا يكون إلا ممكناً ، وقد بسط هذا في غير هذا الموضوع .

سؤال للآمدى وأجوبة عنه .

والسؤال الثاني : سؤال الآمدى وهو قوله^(٢) : « ما المانع من كون الجملة ممكنة الوجود ، ويكون ترجحها بترجح آحادها ، وترجح كل واحد بالآخر^(٣) إلى غير نهاية » .

(١) س ، ش : وجودا ، وهو خطأ

(٢) عبارات الآمدى هنا من كتابه « دقائق الحقائق » كما نص ابن تيمية على ذلك بعد صفحات (ص ١٧٥) على أنه ذكر كلاما قريبا من هذا في كتابه « أبكار الأفكار » ج ١ ، ص ١٥٧ (نسخة رقم ١٩٥٤) = ص ٢٤ (نسخة رقم ١٦٠٣) ونصه « سلمنا أن معنى الجملة حاصل فيها لا ينتهي وأنه ممكن ، ولكن لا نسلم أنه زائد على الآحاد المتعاقبة إلى غير النهاية ، وعند ذلك فلا يلزم أن يكون معللا بغير علة الآحاد . سلمنا أنه زائد على الآحاد ، ولكن ما المانع أن يكون مترجحا بآحاده الداخلة فيه ؛ لا بمعنى أنه مترجح بواحد منها ، بل بطريق ترجحه بالآحاد الداخلة فيه ترجح كل واحد من آحاده بالآخر إلى غير النهاية »

(٣) س : ويكون ترجحها آحادها وترجح بترجح كل واحد بالآخر ، وهو تحريف

فُيقال عن هذا أجوبة :

الأول (١) : أنه إذا كان كل من الجملة ممكناً بنفسه لا يوجد إلا
 ١١٦/٣ غيره ، فكل / من الآحاد (٢) ، ليس وجوده بنفسه ، والجملة ليس
 وجودها بنفسها ، فليس هناك شيء وجوده بنفسه ، وكل ما ليس وجوده
 بنفسه فلا يكون وجوده إلا بغيره . فتعين أن يكون هناك غير ليس هو جملة
 مجموع الممكنات ، ولا شيئاً من الممكنات ، وما ليس كذلك فهو موجود
 بنفسه ، وهو الواجب بنفسه ضرورة .

وأما قوله : « يكون (٣) ترجح كل واحد بالآخر » ، أى يكون كل من
 الممكنات موجوداً بممكن آخر على سبيل التسلسل .

فيقال له : نفس طبيعة الإمكان شاملة لجميع الآحاد ، وهى مشتركة
 فيها ، فلا يتصور أن يكون شيء من أفراد الممكنات خارجاً عن هذه
 الطبيعة العامة الشاملة ، ونفس طبيعة الإمكان توجب الافتقار إلى الغير ،
 فلو قدر وجود ممكنات بدون واجب بنفسه ، للزم استغناء طبيعة الإمكان
 عن الغير ، فيكون ما هو ممكن مفقراً (٤) إلى غيره ليس ممكناً مفقراً إلى
 غيره ، وذلك جمع (٦) بين النقيضين .

يبين ذلك أنه مهما قُدِّر من (٧) الممكنات التى ليست متناهية ، فإنه

(١) س ، ش : أحدها

(٢) س : من الآخر

(٣) يكون : ساقطة من (س)

(٤ - ٤) ساقط من (س)

(٥) مفقراً : كذا فى (هـ) ، وفى سائر النسخ : مفقتر

(٦) ش : جميع

(٧) من : ساقطة من (س) ، (ش)

ليس واحد منها موجوداً بنفسه ، بل هو مفتقر إلى ما ^(١) يبدعه ويفعله .
فالثاني منها مشارك للأول في هذه الصفة من كل وجه ، فليس لشيء منها
وجود من نفسه ولا للجملة ، فلا يكون هناك موجود أصلاً .

بل إذا قال القائل : هذا موجود ^(٢) بآخر ، والآخر بآخر ، إلى غير
نهاية ، أو هذا أبدعه آخر ، والآخر أبدعه آخر ، إلى / غير نهاية ، كان ١١٧/٣
حقيقة الكلام أنه يُقدَّر معدومات لا نهاية لها . فإن قدَّر فاعلاً إذا لم يكن
موجوداً بنفسه ، لم يكن له من نفسه إلا العدم ، وقد قدَّر فاعله ليس له
من نفسه إلا العدم .

فكل من هذه الأمور المتسلسلة ليس لشيء منها من نفسه إلا العدم ،
ولا للمجموع من نفسه إلا العدم ^(٣) ، وليس هناك إلا الأفراد والمجموع ،
وكل ^(٤) من ذلك ليس منه إلا العدم ، فيكون قد قدَّر مجموع ليس منه إلا
العدم ، وأفراد متسلسلة ليس لشيء منها ^(٥) إلا العدم . وما كان كذلك
امتنع أن يكون منه وجود ، فإن مالا يكون منه إلا العدم ، ولا من
مجموعه ، ولا من أفرادها ، يمتنع أن يكون منه وجود .

فإذا قدر إمكانات متسلسلة كل منها لا وجود له من نفسه لم يكن هناك
إلا العدم ، والوجود موجود محسوس ، فعلم أن فيه ما هو موجود بنفسه ،
ليس ^(٦) وجوده من غيره ، وهو المطلوب

(١) ما : ساقطة من (س)

(٢) موجود : ساقطة من (ش)

(٣ - ٢) ساقط من (ش)

(٤) س ، ش : فكل

(٥) ص ، ض ، ط ، هـ : ليس شيء منها ، س ، ش : ليس من شيء منها

(٦) س ، ش : وليس

الثاني

الجواب الثاني : أن يُقال : الموجود الذي ليس وجوده من نفسه ،
 يتمتع أن يكون وجود غيره منه ، فإن وجود نفسه بنفسه ، واستغناء نفسه
 بنفسه ، وقيام نفسه بنفسه ، أولى من وجود غيره بوجوده ، واستغناء غيره
 به ، وقيام غيره به ، فإذا قُدِّرَ إمكانات ليس فيها ما وجوده بنفسه ، امتنع
 أن يكون فيها ما وجود غيره به بطريقه الأولى ، فلا يجوز أن يكون كل ممكن
 لا يوجد بنفسه ، وهو مع هذا فاعل لغيره إلى غير نهاية .

وهذا مما لا يقبل التزاع / بين العقلاء الذين يفهمونه. وسواء ^(١) قيل :
 إن المؤثر في مجموع الممكنات هو قدرة الله تعالى بدون أسباب ، أو قيل :
 إنها مؤثرة فيها بالأسباب التي خلقها ، أو قيل : إن بعضها مؤثر في بعض
 بالإيجاب أو الإبداع ^(٢) أو التوليد أو الفعل أو غير ذلك مما قيل ، فإن كل
 من قال قولاً من هذه الأقوال لابد أن يجعل للمؤثر وجوداً من موجود
 بنفسه ، لا يمكن أحد ^(٣) أن يقول : كل منها مؤثر ، وليس له من نفسه
 إلا العدم ، وليس هناك مؤثر له من نفسه وجود ، فإنه يُعلم بصريح العقل
 أنه إذا قُدِّرَ أن كل تلك الأمور ليس لشيء منها وجود من نفسه ولا بنفسه ،
 لم يكن له تأثير من نفسه ولا بنفسه ، فإن ما لا يكون موجوداً بنفسه ومن
 نفسه فأولى ^(٤) [به] ^(٥) إن لا يكون مؤثراً في وجود غيره بنفسه ومن
 نفسه ، فإذا لم يكن هناك ما هو موجود بنفسه ولا مؤثر بنفسه ، بل كل

١١٨/٣

(١) س ، ش : سواء

(٢) س ، ش : والإبداع .

(٣) في جميع النسخ : أحدا .

(٤) س : بأولى ، وهو تحريف .

(٥) به : زيادة من (س) ، (ش) .

منها غير موجود بنفسه ولا مؤثر بنفسه ، كان كل منها معدوماً بنفسه ، معدوم التأثير بنفسه ، فنكون ^(١) قد قدرنا أموراً متسلسلة كل منها لا وجود له بنفسه ، ولا تأثير له بنفسه . وليس هناك مغاير لها يكون موجوداً مؤثراً فيها ، فليس هناك لا وجود ^(٢) ولا تأثير قطعاً .

وإذا قال القائل : كل من هذه الأمور التي لا توجد بنفسها يبدع الآخر الذى لا يوجد بنفسه ، كان صريح العقل يقول له : فما لا يكون موجوداً بنفسه لا يكون مؤثراً بنفسه ، فكيف تجعله ^(٣) مؤثراً في غيره ولا حقيقة له؟

فإن / قال : بل حقيقته توجد بذلك الغير .

١١٩/٣

قيل له : ليس هناك غير يتحقق به ، فإن الغير الذى قدرته هو أيضاً لا وجود له ، ولا تأثير أصلاً ، إلا بما تقدره من غير آخر ، ليس له وجود ولا تأثير .

ونكتة هذا الجواب أن تقدير العقل ^(٤) لما ^(٥) لا يوجد بنفسه بعد ، ولا يحقق ^(٦) له وجود بغيره كونه ^(٧) مؤثراً مبدعاً لغيره من أعظم الأمور بطلانا وفساداً ، فإن ابداعه للغير لا يكون إلا بعد ^(٨) وجوده ، وهو مع

(١) س ، ص ، ط : فيكون .

(٢) س : هناك وجود .

(٣) س : يجعله .

(٤) ق ، ص ، ط : الفعل .

(٥) لما : ساقطة من (ش) .

(٦) س : تحقق ؛ ص : تحقق . والكلمة غير منقوطة في (هـ) .

(٧) ق : وكونه .

(٨) بعد : ساقطة من (ش) .

كونه ممكنا يقبل الوجود والعدم ليس موجود (١) فكل ما قدر إنما (٢) هي معدومات .

يوضح هذا الجواب الثالث : (٣) وهو أن نقول (٤) : قول القائل : الممكن الذي لم (٥) يوجد هو معدوم ليس بموجود أصلا ، والمعدوم الذي لم يحصل له ما يقتضي وجوده هو باق مستمر علي العدم ، وإذا قال القائل : الممكن لا يترجح أحد طرفيه (على الآخر) (٦) إلا بمرجح ، فهذا بين ظاهر في جانب الإثبات ، فإنه لا يكون موجودا إلا بمقتضي (٧) لوجوده ، إذا كان ليس له من نفسه وجود .

وأما في النفي فمن الناس من يقول : علة عدمه علة وجوده .
ويجعل لعدمه علة كما لوجوده علة ، وهذا قول ابن سينا وأتباعه (٨)
والتحقيق الذي عليه جمهور النظار من المتكلمين والمتفلسفين (٩) .

(١) س : وجودا .

(٢) إنما : ساقطة من (س) ، (ش) .

(٣) ش : الجواب الثاني .

(٤) س ، ض : أن يقول .

(٥) ش : لا

(٦) عبارة « على الآخر » ساقطة من (ق)

(٧) س ، ش : إلا بمقتضي ، وهو خطأ

(٨) تعد عبارة ابن سينا وأتباعه « زيادة في هامش نسخة (هـ) وهي كما يلي : « وهو ابن سينا وأتباعه المأخرين القائلين بأنه لا بد لعدمه من علة ، فإن الممكن لا يترجح احد طرفيه علي الآخر إلا بمرجح ، كما ذكر . ولهذا تنازع الناس في الممكن : هل من شرطه أن يكون معدوما ؟ والذي عليه قدماء الفلاسفة كأرسطو وأتباعه ، حتي الفارابي معلمهم الثاني ، وحتى ابن سينا وافقهم تارة كما تعبر (كما تعبر ، غير واضحة وكذا قراتها) الفاظه في « الشفاء » وجمهور نظار الملل . فكل هؤلاء علي أن من شرطه العدم . وذهب ابن سينا وأتباعه إلي أن القديم الموجود بغيره يوسف بالإمكان . وأنكره عليه أصحابه الفلاسفة المتبعون لأرسطو معلمهم الأول »

(٩) س ، ض : النظار من المسلمين وغيرهم ، هـ : والتحقيق وقول النظار من أهل السنة

(١) وهو الآخر من قولى الرازى^(١)، أن عدمه لا يفتقر إلى علة تجعله معدوماً ، فالعدم المحض لا يعلل ولا يعلل به ، إذ العدم المحض المستمر لا يفتقر إلى فاعل ولا علة ، ولكن عدم علته مستلزم^(٢) لعدمه ودليل على عدمه ، فإذا أُريد بعلة عدمه ما يستلزم عدمه ويدل على عدمه ، فهو صحيح ، ١٢٠/٣ وإن أُريد بعلة عدمه تحقق العدم الذى يفتقر فى تحقق إلى علة موجبة له ، فليس كذلك . فإن العدم المستمر لا يفتقر إلى علة موجبة^(٣) .

فقول القائل : الممكن لا يوجد إلا بمرجح ، بمنزلة قوله: لا يوجد بنفسه ، لا يوجد إلا بغيره ، ولا يحتاج أن يقول : ما لا يوجد بنفسه لا يعدم إلا بغيره ، فإن مالا يوجد بنفسه فليس له من نفسه وجود .

وإذا قلت : له من نفسه العدم ، فهذا له معنيان : إن أردت أن حقيقة مستلزمة للعدم لا تقبل^(٤) الوجود ، فليس كذلك ، بل هى قابلة للوجود [والعدم] ^(٥) وإن أردت أن حقيقته لا تقتضى الوجود ، بل ليس لها من نفسها غير العدم ، وأن وجودها لا يكون إلا من غيرها لا من نفسها ، فهذا صحيح . فالفرق بين^(٦) كونه ليس له من نفسه إلا العدم ، وبين^(٦) كون نفسه مستلزمة للعدم ، فرق بين، مع أن قولنا : له

(١ - ١) : ساقط من (س) ، (هـ)

(٢) مستلزم : كذا فى (ق) . وفى سائر النسخ : مستلزمة

(٣) بعد عبارة « علة موجبة » كتب فى هامش (هـ) أمام هذا الموضع ما يلى : « ولو قدر أن لكل معدوم علة لعدمه للزم تقدير علل لانتهاهى لأن ما يقدر عدمه لا يتناهى »

(٤) س ، ض : لا يقبل

(٥) والعدم : زيادة فى (س)

(٦ - ٦) : ساقط من (ش)

من نفسه وليس له من نفسه ، لا نريد به أنه في الخارج نفس ثابتة ليس لها إلا العدم ، أو هي ^(١) مستلزمة للعدم ، فإن هذا يتخيله من يقول : المعدوم شىء ثابت في الخارج ، أو يقول : الماهيات في الخارج أمور مغايرة للوجود المحقق في الخارج ، وهذا كله خيال باطل ، كما قد بُسُط في موضعه .

ولكن الماهية والشىء قد يُقدَّر في الذهن قبل وجوده في الخارج ، وبعد ذلك فما في الإذهان مغاير ^(٢) لما في الأعيان .

وإذا قلنا : هذا الممكن يقبل الوجود/والعدم ، أو نفسه أو حقيقته لا ١٢١/٣ تقتضى الوجود ولا تستلزم العدم ^(٣) ، فنعنى به أن ما تصوره العقل من هذه الحقائق لا يكون موجودا في الخارج بنفسه ، وليس له في الخارج وجود من نفسه ، ولا يجب عدمه في الخارج ، بل يقبل أن يتحقق حقيقته في الخارج فيصير موجودا ، ويمكن أن لا يتحقق حقيقته في الخارج فلا يكون موجودا ، وليس في الخارج حقيقة ثابتة أو موجودة تقبل الإثبات والنفي ، بل المراد أن ما تصورناه في الأذهان : هل يتحقق في الأعيان أولا يتحقق ؟ وما تحقق في الأعيان هل تحققه بنفسه أو بغيره ؟ فإذا ^(٤) قدر أن المتصورات في الأذهان ليس فيها ما يتحقق بنفسه في الخارج ، فليس فيها ما هو مبدع بنفسه لغيره في الخارج بطريق الأولى ،

(١) ق : وهي

(٢) س : مغايرا ، وهو خطأ

(٣) س ، ش : أو جنسه لا يقتضى الوجود ولا يستلزم العدم

(٤-٥) ما بين التجمتين ساقط من (س) فقط ، من عبارة (من هذه الحقائق . . .) حتى عبارة

« فلذلك احتيج إلى بسط الكلام في ذلك » أى من ص ١٥٤ إلى ص ١٥٨ .

(٤) ط : فإذا

وليس فيها إلا ما هو معدوم في الخارج ، بل ليس فيها إلا ما هو ممتنع في الخارج ، فإن الممكن إذا قُدِّرَ عدم موجود بنفسه يبدعه كان ممتنعاً لغيره ، فإذا قُدِّرَ أنه ليس في الخارج إلا ما ليس له وجود بنفسه ، لم يكن في الخارج إلا ما هو ممتنع الوجود ، إما لنفسه وإما لغيره ، ولا يكون عدم شئ من ذلك مفتقراً إلى علة توجب عدمه ، بل هو معدوم بنفسه ، سواء أمكن وجوده أو امتنع ، وحينئذ فلا يكون في الخارج إلا العدم المستمر .

(١) وإذا قيل ، بعد هذا : هذا الذي لا وجود له من نفسه موجود ، بهذا

الذي لا وجود له من نفسه ، وهلمَّ جراً ، كان بمنزلة أن / يُقال : هذا ١٢٢/٣ المعدوم موجود بهذا المعدوم (٢) ، (٣) وهلمَّ جراً ، بل بمنزلة أن يُقال : هذا الممتنع موجود بهذا الممتنع (٣) ، فيكون هذا تناقضاً حيث جعلت المعدوم موجوداً بمعدوم ، وسلسلت ذلك فجمعت بين تسلسل المعدومات وبين جعل كل واحد منها هو الذي أوجد المعدوم الآخر (٤) .

الوجه الرابع : أن يُقال : الممكن لا يتحقق وجوده بمجرد ممكن آخر ، الرابع فإن ذلك الممكن الآخر لا يترجح وجوده على عدمه إلا بغيره ، وإذا كان الممكن الذي قدر أنه الفاعل المؤثر المرجح لم يترجح وجوده على عدمه ، بل يقبل الوجود والعدم ، فالممكن الذي قُدِّرَ أنه الأثر المفعول المصنوع المرجح أولى أن لا يترجح (٥) وجوده على عدمه ، بل هو قابل للوجود (٦)

(١) ض ، ط ، هـ : فهذا

(٢) ش : الممتنع

(٣-٣) ساقط من (ش)

(٤) ط : المعدومات الآخر .

(٥) ض : أن يترجح

(٦) ص : الوجود .

والعدم ، بل الممكن لا يكون موجودا إلا عند ما يجب به وجوده ، فإنه ما دام مترددا بين إمكان الوجود والعدم لا يوجد ، فإذا حصل ما به يجب وجوده وُجد ، وإذا كان كذلك فنفس الممكن لا يجب به ممكن ، بل لا يجب ^(١) الممكن إلا بواجب ، والواجب إما بنفسه ، وإما بغيره ، والواجب بغيره هو الممكن من نفسه الذي لا يوجد إلا بما يجب وجوده وحينئذ فيمتنع تسلسل الممكنات ، بحيث يكون هذا الممكن هو الذي وجب به الآخر ، بل إنما / يجب الآخر بما هو واجب ، وما كان ممكناً باقياً على الإمكان لم يكن واجباً : لا بنفسه ولا بغيره ، فإذا قدر تسلسل الممكنات القابلة للوجود والعدم من غير أن يكون فيها موجود بنفسه كانت باقية على طبيعة الإمكان ، ليس فيها واجب ، فلا يكون فيها ما يجب به شيء من الممكنات بطريق الأولى ، فلا يوجد شيء من الممكنات ، وقد وجدت الممكنات ، هذا تخلف . وإنما لزم هذا لما قدرنا ممكنات توجد بممكنات ، ليس لها من نفسها وجود من غير أن يكون هناك واجب بنفسه .

١٢٣/٣

واعلم أن الناس قد تنازعوا في الممكنات : هل يفتقر وجودها إلى ما به يجب وجودها ، بحيث تكون ^(٢) إما واجبة الوجود معه ، وإما ممتنعة العدم . أو قد يحصل ما تكون ^(٣) معه بالوجود أولى مع إمكان العدم ، وتكون موجودة ^(٤) لمرجح الوجود مع إمكان العدم . فالأول قول الجمهور ، والثاني قول من يقول ذلك من المعتزلة ونحوهم .

(١) ض : بل يجب .

(٢) ط ، ص : يكون .

(٣) ص ، ض ، ط : يكون .

(٤) ص ، ط : ويكون موجوده .

وكثير من الناس يتناقض في هذا الأصل ، فإذا بنينا على القول الصحيح فلا كلام ، وإن أردنا أن نذكر ما يعم القولين قلنا :

الوجه الخامس : أن الممكن لا يتحقق وجوده بمجرد ممكن آخر لم يتحقق وجوده ، بل لا يتحقق وجوده إلا بما يحقق وجوده . وحينئذ فإذا قدرنا الجميع ممكنات ليس فيها ما تحقق وجوده ، لم يحصل شرط وجود شئ من الممكنات ، فلا يوجد شئ منها لأن / كل ممكن إذا أخذته مفتقراً إلى فاعل يوجد ، فهو في هذه الحال لم يتحقق وجوده بعده ^(١) ، فإنه ما دام مفتقراً إلى أن يصير موجوداً فليس بموجود ، فإن كونه موجوداً ينافي كونه مفتقراً إلى أن يصير موجوداً ، فلا يكون فيها موجود ، فلا يكون فيها ما يحصل به شرط وجود الممكن ، فضلاً عن أن يكون فيها ما يكون مبدعاً لممكن ، أو فاعلاً له فلا يوجد ممكن ، وقد وجدت الممكنات ، فتسلسل الممكنات بكون كل منها مؤثراً في الآخر ممتنع ، وهو المطلوب .

واعلم أن تسلسل المؤثرات لما كان ممتنعاً ، ظاهر الامتناع في فطر جميع العقلاء ، لم يكن متقدمو النظائر يطيلون في تقريره ، لكن المتأخرون أخذوا يقررونه ، وكان من أسباب ذلك اشتباه التسلسل في الآثار ، التي هي الأفعال ، بالتسلسل في المؤثرين الذين هم الفاعلون ، فإن جهم بن صفوان وأبا الهذيل العلاف ومن اتبعها من أهل الكلام المحدث الذي ذمه السلف والأئمة ، وسلكه من سلكه من المعتزلة والكلائية والكرامية وغيرهم ، اعتقدوا بطلان هذا كله . وعن هذا امتنعوا أن يقولوا : إن الرب لم يزل متكلماً إذا شاء ، ثم اختلفوا : هل كلامه مخلوق ، أو حادث النوع ،

(١) في هامش (ط) كتب ما يلي أمام كلمة «بعده» : «لعله : بعد» .

أو قديم العين^(١) وهو معنى ، أو قديم العين^(١) وهو حروف ، أو حروف
١٢٥/٣ وأصوات مقترن بعضها ببعض أزلاً وأبداً ؟ على الأقوال / المعروفة في هذا
الموضوع .

ثم إن جهما وأبا الهذيل العلاف منعا ذلك في الماضي والمستقبل ، ثم إن
جهما كان أشد تعطيلاً ، فقال بفناء الجنة والنار ، وأما أبو الهذيل فقال بفناء
حركات^(٢) الجنة ، وجعلوا الرب تعالى فيما لا يزال لا يمكن أن يتكلم ولا
يفعل^(٣) ، كما قالوا : لم يزل وهو لا يمكن أن يتكلم وأن يفعل^(٤) ، ثم
صار الكلام والفعل ممكنا بغير حدوث شيء يقتضى إمكانه ، وأما أكثر
أتباعها ففرقوا بين الماضي والمستقبل ، كما ذكر في غير هذا الموضوع .
والمقصود هنا أنه لما جعل من جعل التسلسل نوعاً واحداً ، كما
جعل من جعل الدّور نوعاً واحداً ، حصلت شبهة ، فصار بعض
المتأخرين كالآمدى والأبهري يوردون أسولة على تسلسل المؤثرات ،
ويقولون : إنه لا جواب عنها ، فلذلك احتجج إلى بسط الكلام في
ذلك^(٥) .

(فصل)

وما سلكه هؤلاء المتأخرون في إبطال الدّور والتسلسل في العلل
والمعلولات دون الآثار فهو طريق^(٦) صحيح أيضاً ، وإن كان منهم من

(١-١) : ساقط من (ض) .

(٢) ط : حركة .

(٣) ض : ولا يعقل ، وهو تحريف .

(٤) ض : وأن يعقل ، وهو تحريف .

(٥) هنا ينتهي السقط في نسخة (س) فقط وهو الذي بدأ في ص ١٥٤ .

(٦) عبارة « فهو طريق » : ساقطة من (س) .

يُورد على ذلك شكوكاً يعجز بعضهم عن حلها ، كما قد بُسِّط في (١) غير هذا الموضع (١) .

لكنه طريق طويل مشق لا حاجة إليه ، ولهذا لم يسلكه أحد من النظائر المتقدمين من أهل الكلام المحدث ، فضلاً عن السلف والأئمة فشيوخ المعتزلة ، والأشعرية ، والكرامية ، وغيرهم من أصناف أهل الكلام ، أثبتوا الصانع بطريق / الحدوث والإمكان وما يتعلق بذلك ، من غير ١٢٦/٣ احتياج إلى بناء ذلك على إبطال الدَّور والتسلسل ، كما هو الموجود في كتبهم (٢) ، فلا يوجد بناء (٣) إثبات الصانع على قطع الدَّور والتسلسل في (٤) العلل والمعلولات دون الآثار (٤) في كلام مثل أبي علي الجبَّائي ، وأبي هاشم ، وعبد الجبار بن أحمد ، وأبي الحسين البصرى ، وغيرهم . ولا في (٥) كلام مثل أبي الحسن الأشعري والقاضي أبي بكر ، وأبي بكر بن فورك (٦) ، وأبي إسحق الإسفراييني ، وأبي المعالي الجويني ، وأمثالهم . ولا في كلام محمد بن كزَّام ومحمد بن الهيصم وأمثالهما ، ولا في كتب من يوافق المتكلمين في كثير من طرقهم (٧) ، مثل كلام أبي الحسن التميمي ، والقاضي أبي يعلى ، وأبي الوفاء بن عقيل ، وأبي الحسن بن الزاغوني ، وأمثالهم ، وكذلك غير هؤلاء من أصحاب مالك والشافعي وأحمد

(١ - ١) : ساقط من مصورة (س) .

(٢) س ، ش : كما هو مذكور في كتبهم .

(٣) بناء : ساقطة من (ش) .

(٤ - ٤) : ساقط من (س) ، (ش) .

(٥) ق : ساقطة من (س) ، (ض) .

(٦) ش : الأشعري والقاضي أبي بكر بن فورك .

(٧) س ، ش : في كثير من طرقهم .

و[لا] في (١) كلام متكلمي الشيعة (٢)، كالموسوى (٣) والطوسى (٤) وأمثالها، لا (٥) أعلم احداً من متكلمي طوائف المسلمين جعل إثبات الصانع موقوفاً على إبطال الدّور والتسلسل (٦) في العلل والمعلولات دون الآثار (٦) وإن كان هؤلاء يبطلون (٧) ما يبطلونه من الدّور والتسلسل.

فالمقصود أنهم لم يجعلوا إثبات الصانع متوقفاً عليه، بل من يذكر منهم إبطال التسلسل يذكره في مسائل الصفات والأفعال، فإن هذا فيه نزاع مشهور / (٨) فيذكرون إبطال التسلسل مطلقاً في العلل والآثار لإبطال حوادث لا أول لها بدليل التطبيق ونحوه (٨)، وأمّا التسلسل في الفاعلين والعلل الفاعلة، والعلل الغائية دون الآثار (٩)، فإنهم مع اتفاقهم على بطلانه لا يحتاجون إليه في إثبات الصانع. وأمّا التسلسل في الآثار والشروط فهذا احتاج إليه من احتاج من نفاة ما يقوم به من المقدورات والمرادات، كالكلائية، وأكثر المعتزلة، والكرامية، ومن وافق هؤلاء.

١٢٧/٣

(١) ق : وفى .

(٢) س : ولا من متكلمي الشيعة .

(٣) أبو القاسم على بن الحسين بن موسى بن محمد الموسوى، ويعرف عند الشيعة بالسيد المرتضى علم الهدى . ذكر الخوانسارى أنه قرأ على الشيخ المفيد، وقد توفى سنة ٣٤٦ . انظر ترجمته في : روضات الجنات للخوانسارى، ص ٣٧٤ - ٣٧٩ ؛ الرجال للنجاشى، ص ٢٠٦ - ٢٠٧ ؛ لسان الميزان ٤/٢٢٣ - ٢٢٥ ؛ مقدمة أمالى المرتضى، تحقيق الأستاذ محمد أبو الفضل إبراهيم، القاهرة، ١٩٥٤ .

(٤) أبو جعفر محمد بن الحسن بن على الطوسى، شيخ الإمامية ورئيس الطائفة، كان تلميذاً للشيخ المفيد وتوفى سنة ٤٠٦، انظر ترجمته في : روضات الجنات، ص ٥٥٣، الرجال للنجاشى، ص ٣١٦، تنقيح المقال ٣/١٠٤ - ١٠٥ ؛ لسان الميزان ٥/١٣٥ .

(٥) ش : ولا

(٦ - ٦) : ساقط من (س)، (ش) .

(٧) ق، ط، بنفون . والكلمة ساقطة من (ص) .

(٨ - ٨) : ساقط من (س)، (ش) .

(٩) عبارة «دون الآثار» ساقطة من (س)، (ش) .

وَمِنْ أَقْدَم مَنْ رَأَيْتَهُ ذَكَرَ نَفْيَ التَّسْلُسِ فِي إِثْبَاتِ وَاجِبِ الوجودِ فِي
المؤثرات خاصة دون الآثار ^(١) ابن سينا ^(٢) ، وهو بناء على نفي
التسلسل في العلل فقط ، ثم اتبعه من سلك طريقه ^(٣) كالسهروردي
المقتول وأمثاله ، وكذلك الرازي ^(٤) [والآمدي] ^(٥) والطوسي ^(٦)
وغيرهم ^(٧) .

لكن هؤلاء زادوا عليه احتياج الطريقة إلى نفي الدور أيضا . والدور
القبلي مما اتفق العقلاء على نفيه ، ولوضوح انتفائه لم يحتج المتقدمون
والجمهور إلى ذكر ذلك ، لأن المستدل بدليل ليس عليه أن يذكر كل ما
قد يخطر بقلوب الجهال من الاحتمالات وينفيه ، فإن هذا لا نهاية له ،
وإنما ^(٨) عليه أن ينفي من الاحتمالات ما ينقذ ، ولا يرب أن انقذ
الاحتمالات يختلف باختلاف الأحوال .

ولعل هذا هو السبب في أن ^(٩) بعض الناس يذكر في الأدلة من

(١) عبارة « دون الآثار » ساقطة من (س) ، (ش) .

(٢) س ، ش : هو ابن سينا .

(٣) ش ، ق ، ص ، ض ، ط : طريقته .

(٤) س ، ض : والرازي .

(٥) والآمدي : زيادة في (س) ، (ش) .

(٦) والطوسي : ليست في (س) ، (ش) ولكن توجد إشارة بعد كلمة « والآمدي » إلى الهامش حيث
اختفت الكلمة المشار إليها في مصورة (س) . والأرجح أن ابن تيمية يقصد بالطوسي : نصير الدين الطوسي ،
وهو أبو جعفر - أو أبو عبد الله - محمد بن محمد بن الحسن نصير الدين الطوسي ويعرف بالحقق وبالخواججه .
ولد بطوس سنة ٥٩٧ وتوفى ببغداد سنة ٦٧٢ . انظر ترجمته في : روضات الجنات ، ص ٥٧٨ - ٥٨٣ ،
فوات الوفيات ٣٠٧/٢ - ٣١٢ ، شذرات الذهب ٣٣٩/٥ - ٣٤٠ ، البداية النهاية ٢٦٧/١٣ - ٢٦٨ ،
تاريخ ابن الوردي ٢٢٣/٢ ، الأعلام للزركلي ٢٥٧/٧ - ٢٥٨ .

(٧) وغيرهم : كذا في (س) ، (ش) وفي سائر النسخ : وغيرهما .

(٨) س ، ش : وإنما .

(٩) أن : ساقطة من (س) .

١٢٨/٣ الاحتمالات التي ينبغيها / مالا يحتاج غيره إلى ذلك ، ولكن هذا لاضابط له ، كما أن الأسولة والمعارضات الفاسدة التي يمكن أن يوردها بعض الناس على الأدلة لا نهاية لها ، فإن هذا من باب الخواطر الفاسدة ، وهذا لا يحصيه أحد إلا الله تعالى ^(٢) ، [لكن] إذا ^(٣) وقع مثل ذلك لناظر ، أو مناظر ، فإن الله ييسر من الهدى ^(٤) ما يبين له فساد ذلك ، فإن هدايته لخلقهم وإرشاده لهم هو بحسب حاجتهم ^(٥) إلى ذلك ، وبحسب قبولهم الهدى ^(٤) وطلبهم له قصدا وعملا .

^(٦) ولهذا لما شرح الرازي طريقة ابن سينا في إثبات واجب الوجود وقال إنه لم يذكر فيها إبطال ^(٧) الدور ، ^(٨) وذكر ما ذكره في إبطال الدور ^(٨) ، ثم قال : « والإينصاف أن الدور معلوم البطلان بالضرورة ، ولعل ابن سينا إنما تركه لذلك » والطريقة التي سلكها ابن سينا في إثبات واجب الوجود ليس هي طريقة أئمة الفلاسفة القدماء ، كأرسطو وأمثاله ، وهي عند التحقيق لا تفيد إلا إثبات مجرد وجود واجب ^(٩) . وأما كونه مغايراً للأفلاك فهو مبني على نقي الصفات ، وهو توحيدهم الفاسد الذي ^(١٠)

موقف الرازي من
طريقة ابن سينا في
إثبات واجب
الوجود .

(١) س ، ش : تكون ، وهو تحريف .

(٢) س : الله عز وجل .

(٣) لكن إذا : كذا في (س) ، (ش) ، وفي سائر النسخ : وإذا .

(٤-٤) : ساقط من (ض) .

(٥) س ، ش ، هـ : حاجاتهم .

(٦) ق : قال .

(٧) إبطال : ساقطة من (س) .

(٨-٨) : ساقط من (ط) .

(٩) ش : مجرد واجب وجود .

(١٠) س ، ش : كما .

قد بينا فساده في غير هذا الموضع ^(١) [ولهذا كان] ^(٢) من سلك هذه الطريقة قد يفضي به الأمر إلى إنكار وجود واجب مغير لوجود الممكنات ، كما يقوله أهل الوحدة القائلون بوحدة الوجود من متأخري متصوفة هؤلاء الفلاسفة / كابن عربي وابن سبعين وأمثالهما ، والقول بوحدة الوجود قول حكاه ارسطو وأتباعه ^(٣) عن طائفة من الفلاسفة وأبطالوه .

والقائلون بوحدة الوجود حقيقة قولهم هو ^(٤) قول ملاحدة ^(٥) الدهرية الطبيعية الذين يقولون : ما ثمَّ موجود إلا هذا العالم المشهود ، وهو واجب بنفسه . وهو القول الذي أظهره فرعون ، لكن هؤلاء ينازعون أولئك في الاسم ، فأولئك يسمون هذا الموجود بأسماء الله ، وهؤلاء لا يسمونه بأسماء الله ، وأولئك يحسبون ^(٦) أن الإله الذي أخبرت عنه الرسل هو هذا الموجود ، وأولئك لا يقولون هذا ، وأولئك لهم توجه إلى الوجود المطلق ، ^(٧) وأولئك ليس لهم توجه إليه .

وفساد قول هؤلاء يُعرف بوجوه : منها العلم بما يشاهد حدوثه كالمطر ،

(١) مكتوب في هامش (ق) : « بياض بالأصل » ويوجد بياض بمقدار كلمتين . وكذلك الأمر في (ص) . وكتب في هامش (ط) : « سقط ورقة من الأصل ملحقة على هذا أولها : وهذا الخ » والبياض بمساحة ورقة في نسخة (ض) ، أما في نسخة (س) فمكتوب في الهامش هذه العبارة « التخريجة التي أولها : وهذا بما يعرف » . ولم أجد هذه التخريجة في مصورة (س) . واختصر الهكاري هذا الكلام في (هـ) فلم يذكره .

(٢) عبارة « ولهذا كان » في (س) ، (ش) . وفي (هـ) : « ولهذا » : وسقطت من سائر النسخ .

(٣) ش : أو أتباعه .

(٤) هو : ساقطة من (س) .

(٥) ش : الملاحدة .

(٦) في (س) تقرأ : يبيون ، ولكن الكلمة غير منقوطة .

(٧) : مابين النجمتين ساقط من (ش) .

والسحاب ، والحيوان ، والنبات ، والمعدن ، وغير ذلك من الصور والأعراض ، فإن هذه يمتنع أن يكون وجودها واجباً لكونها كانت معدومة ، ويمتنع أن تكون ممتنعة لكونها وجدت . فهذه مما يُعلم بالضرورة أنها ممكنة ليست واجبة ولا ممتنعة^(١) .

ثم إن الرازي جعل هذه الطريقة التي سلكها ابن سينا هي العمدة الكبرى في إثبات الصانع ، كما ذكر ذلك في رسالة « إثبات واجب الوجود » و « نهاية العقول » و « المطالب العالية ^(١) » وغير ذلك من كتبه . وهذا مما لم يسلكه أحد من [أئمة] ^(٢) النظائر ^(٣) المعروفين من أهل الإسلام ، بل لم يكن في هؤلاء من سلك هذه الطريقة في إثبات الصانع ، فضلاً عن أن يجعلها هي العمدة ، ويجعل مبناها على ما سنذكره ^(٤) من المقدمات .

وقد رأيت من أهل عصرنا من يصنّف في أصول الدين ويجعلون ^(٥) عمدة جميع الدين على هذا الأصل ^(٦) ، تبعاً هؤلاء ، لكن ^(٧) منهم من ^(٨) لا يذكر دليلاً أصلاً ، بل يجعل عمدته في نقي النهاية امتناع وجود مالا

(١) عبارة « والمطالب العالية » ساقطة من (س) ، (ش) .

(٢) أئمة : ساقطة من (ق) .

(٣) س : النظر .

(٤) س : على ما يقرره ؛ ش : على نقي التسلسل .

(٥) س : ولا يجعل ؛ ش : ويجعل .

(٦) س : على هذه المقدمات . ش : على هذه المقدمة .

(٧) س ، ش : لكنه .

(٨) منهم من : ساقطة من (ش) .

يتناهى من غير حجة أصلا ، ولا يفرِّق ^(١) بين النوعين ، ويرتّب على ذلك جميع أصول الدين. ثم من هؤلاء المصنِّفين من يدخل ^(٢) مع أهل وحدة الوجود المدّعين ^(٣) للتحقيق والعرفان ، ويعتقد صحة قصيدة ^(٤) ابن الفارض لكونه قرأها على القونوى ، وأعان على شرحها لمن شرحها من إخوانه ، وهم مع هذا يدّعون أنهم أعظم العالم توحيداً وتحقيقاً ومعرفة .

فلينظر العاقل ما هو الرب الذى أثبتته هؤلاء ، وما هو الطريق لهم إلى إثباته ، وتناقضهم فيه ، فإن القائلين بوحدة الوجود يقولون بقدم العالم تصرّحا أو لزوما ^(٥) ، وذلك مستلزم ^(٦) للتسلسل ، ودليله الذى أثبت به واجب الوجود وعمدته ^(٧) فيه ^(٨) نقي كل ما يسمى تسلسلا .

وأیضا ففما صنّفه من أصول الدين ، يذكر حدوث العالم موافقه للمتكلمين ^(٩) المبطلين للتسلسل مطلقاً فى المؤثرات والآثار^(٩)، ومع هؤلاء يقول بوحدة الوجود المستلزمة لقدمه وللتسلسل ^(١٠) ، موافقة لمتصوفة الفلاسفة الملاحدة / كابن العربى وابن سبعين ، وابن الفارض ، وأمثالهم . ١٣١/٣

(١) ولا يفرق : كذا فى (س ، ش) . وفى سائر النسخ (ما عدا هـ) التى اختصرت هذه العبارة : ولا

تفریق .

(٢) ش : ثم هذا المصنف يدخل .

(٣) س : المدعون ، وهو خطأ ؛ س : المبتدعين .

(٤) س : عقيدة .

(٥) ق ، ص : ولزوما .

(٦) س : أو لزوما مستلزما ؛ ض ، ش : وذلك يستلزم .

(٧) وعمدته : كذا فى (س) ، وفى سائر النسخ : عمدته .

(٨) فيه : ساقطة من (س) .

(٩-٩) : ساقط من (ش) .

(١٠) وللتسلسل : ساقطة من (ش) .

وإذا كان ما ذكره ابن سينا وأتباعه ^(١) في إثبات واجب الوجود صحيحا في نفسه ، وإن كان لا حاجة إليه ، ولا يحصل ^(٢) المقصود من إثبات الصانع به ^(٣) ، وكان الرازي ونحوه يزعمون أن هذه الطريقة هي الطريقة الكبرى في إثبات [واجب الوجود] ^(٤) ، وهي الطريقة التي سلكها الآمدي ، مع أنه اعترض عليها باعتراض ذكر أنه لا جواب له عنه ، فنحن نذكرها على وجهها .

قال ابن سينا ^(٥) : (إشارة) ^(٦) كل موجود إذا التفت إليه من حيث ذاته ، من غير التفات إلى غيره : فإما أن يكون بحيث يجب له الوجود في نفسه ، أولا يكون . فإن وجب فهو الحق بذاته ، الواجب وجوده من ذاته ، وهو القيوم . وإن لم يجب ، لم يجز أن يُقال : هو ممتنع ^(٧) ، بذاته بعدما فرض موجودا ، بل ^(٨) إن قرن ^(٩) باعتبار ذاته ^(١٠) شرطٌ مثل شرط عدم علته صار ممتنعا ، أو مثل شرط وجود

كلام ابن سينا في
إثبات وجود الله
تعالى .

(١) وأتباعه : ساقطة من (ش) .

(٢) س ، ش : لا يحصل .

(٣) به : ساقطة من (س) ، (ش) .

(٤) واجب الوجود : زيادة في (س) .

(٥) في كتابه «الإشارات والتنبيهات» ، القسمان الثالث والرابع ، ص ٤٤٧ ، ٤٤٨ تحقيق د . سليمان دنيا ، ط المعارف ، القاهرة ، ١٩٥٨ وأمام هذا الموضوع كتب في هامش (ط) ما يلي : «كلام ابن سينا في إثبات ...» .

(٦) الإشارات والتنبيهات (ص ٤٤٧) : تنبيه .

(٧) ش ، هـ ، ق ، ص ، ض ، ط : هو ممتنع ، الإشارات والتنبيهات : إنه ممتنع .

(٨) بل : كذا في (ش) ، (ق) ، (هـ) ، الإشارات والتنبيهات . وفي (س) ، (ص) ،

(ض) ، (ط) : بلي .

(٩) إن اقترن : في (ش) .

(١٠) ذاته : ساقطة من (ش) .

علته صار واجباً. وإن لم يُقرن بها^(١) شرط - لا حصول علة ولا عدمها - بقي له من ذاته الأمر الثالث^(٢) وهو الإمكان ، فيكون باعتبار ذاته الشيء الذي لا يجب ولا يمتنع ، فكل موجود^(٣) : إما واجب بذاته ، وإما ممكن الوجود بحسب ذاته^(٤) .

(إشارة)^(٥) ما حقه في نفسه الإمكان فليس يصير موجوداً من ذاته ، فإنه ليس وجوده من ذاته أولى من عدمه ، ومن حيث^(٦) هو ممكن ، فإن صار / أحدهما أولى ، فلحضور شيء أو غيبته^(٧) ، فوجود كل ممكن ١٣٢/٣ الوجود هو^(٨) من غيره .

ثم قال^(٩) : « (تنبيه) : إما أن يتسلسل ذلك إلى غير النهاية ، فيكون كل واحد من آحاد السلسلة^(١٠) ممكناً في ذاته ، والجملة معلقة بها^(١١) فتكون غير واجبة أيضاً ، وتجب بغيرها^(١٢) . ولتزد هذا بيانا^(١٣)

(١) وإن لم يقرن بها : كذا في (هـ) ، الإشارات والتنبيهات ، (ش) ، وفي سائر النسخ : وأما إن لم يقرن .

(٢) س ، ش : الثابت .

(٣) ش : وكل موجود .

(٤) الإشارات والتنبيهات : أو ممكن الوجود بذاته .

(٥) الإشارات والتنبيهات ، ص ٤٤٨ : الفصل العاشر ، إشارة .

(٦) الإشارات والتنبيهات : من حيث .

(٧) س : أو لغيته .

(٨) الإشارات والتنبيهات : فوجود كل ممكن هو . . .

(٩) بعد الكلام السابق مباشرة ، ق ، ٣ ، ٤ ، ص ٤٤٩ - ٤٥٠ .

(١٠) س ، ش : من الآحاد المتسلسلة .

(١١) الإشارات والتنبيهات (ص ٤٤٩) : متعلقة بها .

(١٢) ق ، ص : ويجب تغيرها ، هـ : غير منقوطة .

(١٣) س ، ش : ولرد هذا ثانياً .

(شرح) (١) : كل جملة كل (٢) واحدٍ منها معلول ، فإنها تقتضى علة خارجة عن آحادها . وذلك لأنها إما أن تقتضى علة أصلا ، فتكون واجبة غير معلولة (٣) ، وكيف يتأتى هذا : وإنما (٤) تجب بآحادها (٥) ؟ وإما ان تقتضى علة ، هي الآحاد بأسرها ، فتكون معلولة لذاتها (٦) ، فإن تلك الجملة والكل شيء واحد . وأما الكل ، بمعنى كل واحد ، فليس تجب به الجملة . وإما أن تقتضى (٧) علة هي بعض الآحاد ، وليس بعض الآحاد أولى بذلك من بعض ، إن كان (٨) كل واحد منها معلولا ، ولأن (٩) علته أولى بذلك . وإما أن تقتضى (١٠) علة خارجة عن الآحاد كلها وهو الثاني (١١) .

(إشارة) (١٢) : كل علة جملة هي غير شيء من آحادها ، فهي علة :

أولا (١٣) : للآحاد ، ثم للجملة ، وإلا فلتكن الآحاد غير محتاجة إليها ،

فالجملة إذا تمت بآحادها لم تحتاج إليها ، بل ربما كان شيء علة (١٤) / لبعض

(١) الإشارات والتنبيهات ، ص ٤٥١ - ٤٥٥ : الفصل الثاني عشر : شرح .

(٢) كل : ساقطة من (س) .

(٣) الإشارات والتنبيهات (ص ٤٥١) : غير ممكنة .

(٤) س ، ش : وإما .

(٥) ق : بذاتها .

(٦) ق : لآحادها .

(٧) س ، ش ، ص : يقتضى .

(٨) س ، ش : وإن كان ، الإشارات والتنبيهات ، ص ٤٥٢ : إذا كان .

(٩) الإشارات والتنبيهات : لأن .

(١٠) س ، ش ، ص : يقتضى .

(١١) الإشارات والتنبيهات : وهو الباقى .

(١٢) الإشارات والتنبيهات ، ص ٤٥٣ : الفصل الثالث عشر : إشارة .

(١٣) س ، ض : أولى .

(١٤) الإشارات والتنبيهات : شيء ما علة .

الآحاد دون بعض ، ولم يكن ^(١) علة للجمله على الإطلاق .
 (إشارة) ^(٢) : كل جملة مترتبة ^(٣) من علل ومعلولات على الولاء ،
 وفيها علة غير معلولة ، فهي طرف ، لأنها إن كانت وسطاً فهي معلولة .
 (إشارة) ^(٤) : كل سلسلة مترتبة من علل ومعلولات - كانت متناهية
 أو غير متناهية - فقد ظهر أنها إذا لم يكن فيها إلا معلول ، احتاجت إلى علة
 خارجة عنها ، لكنها ^(٥) يتصل ^(٦) بها لا محالة طرف ، فظهر ^(٧) أنه إن كان
 فيها ما ليس بمعلول ، فهو ^(٨) طرف ونهاية ، فكل ^(٩) سلسلة تنتهى إلى
 واجب الوجود بذاته .

قلت : مضمون هذا الكلام أن الموجود ^(١٠) إما واجب بنفسه ، وإما
 ممكن لا يوجد إلا بغيره ، كما قرر ذلك في الإشارتين ، لكن قد قيل : إن
 في الكلام تكريراً لا يحتاج إليه ، وإذا كان الممكن لا يوجد إلا بغيره فهو
 مفعول معلول ، ويمتنع تسلسل المعلولات ، لأن كل واحد من تلك
 الآحاد ممكن ، والجمله متعلقة بتلك الممكنات ، فتكون ممكنة ^(١١) غير

(١) الإشارات والتهيئات : فلم يكن .

(٢) الإشارات والتهيئات ، ص ٤٥٤ : الفصل الرابع عشر : إشارة .

(٣) س ، ض : مرتبة .

(٤) الإشارات والتهيئات ، ص ٤٥٥ : الفصل الخامس عشر : إشارة .

(٥) ق : لكن .

(٦) ض : تتصل .

(٧) الإشارات والتهيئات : تتصل بها لا محالة طرفاً وظهر .

(٨) س ، ش : فهي .

(٩) س : وكل .

(١٠) س ، ش : الوجود .

(١١) ممكنة : ساقطة من (ش) .

واجبة أيضا ، فتجب بغيرها ، وما كان غير جملة الممكنات وآحادها فهو واجب ، فهذا معنى قوله ^(١) : « إما أن يتسلسل ^(٢) ذلك إلى غير النهاية ، فيكون كل واحد من آحاد السلسلة ممكناً في ذاته ، والجملة معلقة بها ، فتكون غير واجبة ^(٣) أيضا وتجب بغيرها » لكن قوله : « إما أن يتسلسل ^(٤) » يحتاج أن يقال : وإما أن لا يتسلسل ^(٥) ، فقول إنه حذف / ذلك اختصاراً إذ ^(٦) كان هو ^(٧) مقصوده، والمعنى ^(٨) : وإن لم تتسلسل الممكنات انتهت إلى واجب الوجود ، وهو المطلوب .

١٣٤/٣

ولو قيل بدل هذا اللفظ : إن تسلسل ذلك كان هو العبارة المناسبة لمطلوبه ^(٩) .

ثم ذكر شرح هذا الدليل على وجه تفصيلي ، بعد أن ذكره ^(١٠) محملاً ، فقال ^(١١) : « إذا تسلسلت الممكنات ، وكل منها معلول . فإنها تقتضي علة خارجة عن آحادها ، لأنه إما يكون ^(١٢) لها علة ، وإما أن لا

(١) وهو الذي سبق وروده . ص ١٣٣ .

(٢) س : أما التسلسل .

(٣) هـ : غير واجب .

(٤) س : أن يتسلسل .

(٥) س : أن لا يتسلسل .

(٦) س ، ض : إذا .

(٧) هو : ساقطة من (ض) .

(٨) س : في المعنى .

(٩) س : العبارة المطلوبة .

(١٠) س : أن ذكر .

(١١) يبدو أن العبارات التالية هي تلخيص لباقي كلام ابن سينا السابق الذي ورد من قبل ، ص

يكون^(١) ، وإذا كان لها علة ، فالعلة إما المجموع ، وإما بعضه ، وإما خارج عنه ، والأقسام ممتنعة ، إلا الأخير^(٢) .

أما الأول وهو أن لا تقتضى^(٣) علة أصلاً فتكون الجملة^(٤) واجبة غير معلولة ، فهذا لا يتأتى ، لأنها إنما تجب بآحادها ، وما وجب بآحاده كان معلولا واجبا بغيره .

وهذا يقرره بعضهم كالرازي بوجهين :

أحدهما : أن الجملة مركبة من الآحاد ، وآحادها غيرها ، وما افتقر إلى غيره لم يكن واجباً بنفسه ، وهو تقرير ضعيف ، لأنه لو قُدِّرَ أن كل واحد من الأجزاء واجب^(٥) بنفسه ، لم يمتنع أن تكون الجملة واجبة بنفسها ، فإن مجموع الأمور الواجبة بنفسها لا يمتنع^(٦) أن تكون غير محتاجة إلى أمور^(٧) خارجة عنها ، وهذا هو المراد بكونه واجباً بنفسه . ولكن^(٨) هذا من جنس حججهم على نفي الصفات بنفي التركيب وهي حجة داحضة .

/الوجه الثاني : أن كل واحد من الآحاد ممكن غير واجب ، والجملة ١٣٥/٣ لا تحصل إلا بها ، فما لا يحصل إلا بالممكن أولى أن يكون ممكناً ، وهذا

(١) س : وإما أن لا تكون .

(٢) هـ ، ط : إلا الآخر .

(٣) ض : لا يقتضى .

(٤) الجملة : ساقطة من (س) ، (ش) .

(٥) س : وجب .

(٦) ض : لا تمتنع .

(٧) أمور : ساقطة من (س) .

(٨) س : لكن .

التقرير خير من ذاك^(١) ، وهذا التقرير الثاني هو الذي ذكره السهروردي في «تلويحاته» ، وهو أحد الوجهين اللذين ذكرهما الرازي ، وهو أحد وجهي الآمدى أيضا .

قال السهروردي^(٢) : «لما^(٣) كان كل واحد من الممكنات يحتاج^(٤) إلى العلة ، فجميعها^(٥) محتاج لأنه معلول الآحاد الممكنة ، فيفتقر إلى علة خارجة عنه ، وهي ممكنة ، لأنها لو كانت ممكنة كانت من الجملة^(٦) فتكون إذا^(٧) واجبة^(٨) الوجود^(٩) .»

وقد قررها الآمدى بوجه ثالث ، وهو أنها إن كانت الجملة واجبة بذاتها فهو عين المطلوب ، فقال^(١٠) : «الجملة إما أن^(١١) تكون واجبة لذاتها^(١٢) ، وإما أن تكون ممكنة ، لا جائز أن تكون واجبة ، وإلا لما

(١) ش ، ص : ذلك .

(٢) في كتابه «التلويحات» ومنه عدة نسخ مخطوطة في دار الكتب . وسنقابل النص التالي على نسختين منه: الأولى نسخة رقم ١٠٨ حكمة وفلسفة ، والثانية نسخة رقم ١٩٨ حكمة وفلسفة . والنص التالي ، ص ٤٦ (نسخة رقم ١٠٨) = ص ٨٢ - ظ ٨٢ (نسخة رقم ١٩٨) .

(٣) التلويحات : ولما .

(٤) التلويحات : محتاجا .

(٥) ق : فجميعها ، وهو تحريف .

(٦) التلويحات : وهي غير ممكنة وإلا كانت من الجملة .

(٧) إذا : ساقطة من (س) .

(٨) ط : غير واجبة .

(٩) التلويحات : فتكون إذن واجبة الوجود .

(١٠) سبق أن أورد ابن تيمية عبارات الآمدى التالية فيما سبق (ص ٩٠-٩١) وقابلتها هناك على كتابه «أبكار الأفكار» فارجع إليها .

(١١) عبارة الأفكار (وسبق إيرادها) : فالجملة موجودة وهي إما أن ..

(١٢) ش : بذاتها .

كانت آحادها ممكنة ، وقد قيل : إنها ممكنة « قال : « ثم وإن ^(١) كانت واجبة فهو مع الاستحالة ^(٢) عين المطلوب » .

وهذا الوجه الثاني الذي ذكره هو وجه ثالث ، وليس هذا بمحصل ^(٣) للمقصود ^(٤) ، لأنه حينئذ لا يلزم ثبوت ^(٥) واجب بنفسه خارج عن جملة الممكنات .

وقد أورد بعضهم على هذا سؤالا ، فقال ^(٦) : « إذا كانت الآحاد ممكنة ، ومعناه افتقار كل واحد إلى علته ، وكانت الجملة هي مجموع الآحاد ، فلا مانع من إطلاق الوجوب وعدم الإمكان عليها ، بمعنى أنها غير مفتقرة إلى أمر خارج / عنها ^(٧) ، وإن كانت أبعاضها مما يفتقر بعضها ١٣٦/٣ إلى بعض » .

قال الآمدى ^(٨) : « وهذا ساقط ^(٩) ، لأنه إذا كانت الجملة غير

(١) ق : ثم قال وإن . وعبارة الأبيكار متصلة وهي : وقد قيل إنها ممكنة كما سبق ثم وإن .

(٢) س : مع استحالته .

(٣) س : ليس بمحصل .

(٤) ش : المقصود .

(٥) ض : ثبوته .

(٦) الكلام التالي سبق أن أورده ابن تيمية . ص ٩٣ - ٩٤ وذكر قبله ، ص ٩٣ أنه من كتاب

« دقائق الحقائق » للآمدى .

(٧) في النص السابق إيراده ، ص ٩٤ : خارج عن ذاتها .

(٨) كلام الآمدى في النص السابق متصل .

(٩) في النص السابق : إلى بعض فتوهم ساقط . والكلام التالي بعد ذلك هو تلخيص لكلام الآمدى في

« دقائق الحقائق » وانظر نص كلامه فيما سبق حيث يقول : فإنه إذا قيل : إن الجملة غير ممكنة فقد بينا في

المنطقيات أن كل ما ليس بممكن بالمعنى الخاص فلما واجب لذاته أو ممنوع ، لا جائز أن يقال بالامتناع وإلا لما

كانت موجودة ، بقى أن تكون واجبة بذاتها ، وإذا كانت الجملة هي مجموع آحادها وكل واحد من الآحاد ممكن

فالجملة أيضا ممكنة بذاتها والواجب باعتبار ذاته يستحيل أن يكون ممكنا باعتبار ذاته .

ممكنة ، كانت واجبة بذاتها ، وهي مجموع الآحاد . وكل واحد من الآحاد ممكن ، فالجملة أيضا ممكنة بذاتها ، والواجب بذاته لا يكون ممكنا بذاته .»

قلت : (١) : وهذا السؤال يحتمل ثلاثة أوجه :

أحدها أن يُقال : إنها واجبة بالآحاد والاجتماع جميعا ، ومعلوم أن الجملة هي الآحاد واجتماعها ، فإذا كان ذلك ممكنا ، كانت الذات ممكنة . فيكون السؤال ساقطا كما قال الآمدي .

الثاني : أن يُقال : المجموع واجب بآخاده الممكنة ، ولا يجعل المجموع نفسه (٢) ممكناً ، بل يُقال : المجموع واجب بالآحاد الممكنة ، وهذا هو السؤال الذي يقصده من يفهم ما يقول ، وحينئذ فسيأتي جوابه بأن الاجتماع الذي للممكنات أولى أن يكون ممكنا لكونه عرضاً لها ، والعرض محتاج إلى موارده ، فإذا كانت ممكنة كان هو (٣) أولى بالإمكان ، وغير ذلك .

الاحتمال الثالث : أن يُقال : كل واحد من الآحاد يترجح بالآخر ، والمجموع ممكن أيضا ، لكنه يترجح بترجح الآحاد المتعاقبة .

وهذا السؤال ذكره الآمدي مورداً له على هذه الحجة في كتابة المسمى « بدقائق الحقائق » .

(١) قلت : ساقطة من س ، ش .

(٢) س : وحده .

(٣) س : هذا .

قال ^(١) : « ما المانع من كون الجملة ممكنة الوجود ، ويكون ترجحها بترجح أحادها ، وترجح أحادها كل واحد بالآخر ، إلى غير النهاية » .

قال : « وهذا شكال مشكل ، وربما / يكون عنده غيرى حله » . ١٣٧ / ٣

ولقائل أن يقول : ^(٢) إن أريد بكون الجملة ممكنة ، أنها ممكنة غير واجبة ، تعليق ابن تيمية على بل مفتقرة ^(٣) إلى أمر خارج عنها ، فلذلك ^(٤) يوجب افتقارها إلى غيرها ، وهو كلام الأمدى . المطلوب .

وإن أريد أنها ممكنة بنفسها ، واجبة ^(٥) بالآحاد المتسلسلة ^(٦) . فهذا السؤال هو في معنى السؤال الذى قبله ^(٦) ، وإنما الاختلاف بينها في أن الأول قال : « لم لا تكون واجبة بنفسها ^(٧) » ، بمعنى أنها غير مفتقرة إلى أمر خارج عن أحادها . بل المجموع واجب بأحاده الممكنة ؟ »
والثانى قال : لم لا تكون ممكنة بنفسها واجبة بأحادها . على وجه التسلسل .

لكن قد يقال : إنه في أحد التقديرين ادعى وجوب الهيئة الاجتماعية بنفسها مع إمكان الآحاد ، وفي الثانى ادعى ان الهيئة الاجتماعية ممكنة

(١) سبق أن ذكر ابن تيمية العبارات التالية (ص ١٤٧) وذكرت في تعليقي عليها أن للأمدى كلاما قريبا منها في « أبحاث الأفكار » .

(٢ - ٢) : ساقط من (ش) .

(٣) س : تفتقر . هـ : مفتقر .

(٤) س : وذلك .

(٥) واجبة : ساقطة من (س) .

(٦) س : هذا السؤال هو معنى ، ش : هذا السؤال هو في معنى السؤال قبله .

(٧) ش : نفسها .

(* - *) : ما بين النجمتين ساقط من (ش) .

بنفسها ، لكنها واجبة بالآحاد المتسلسلة ، ومعلوم أن كليهما ^(١) باطل ، والأول أظهر بطلانا من الثاني ، فإنه إذا كانت الآحاد كلها ممكنة ، والاجتماع نسبة وإضافة بينها ، غايته أن يكون عرضاً قائماً بها ، امتنع أن يكون واجباً بنفسه ، فإن الموصوف الممكن يمتنع أن تكون صفته واجبة الوجود بنفسها .

وأما الثاني فلأن الهيئة الاجتماعية إذا كانت معلول الآحاد الممكنة ، كانت أولى ^(٢) بالإمكان ، فإن معلول الممكن أولى أن يكون ممكناً ، وإن شئت قلت : المفتقر إلى الممكن أولى أن يكون ممكناً ، والآحاد ليس فيها إلا ما هو ممكن ، فلا يكون في الاجتماع / وآحاده إلا ما هو ممكن لا يوجد بنفسه ، وما لا يوجد بنفسه يمتنع أن يوجد به غيره ، إذا لم يحصل له ما يوجد به ، فإن وجوده في نفسه قبل وجود غيره به ، ^(٣) فإذا لم يكن وجوده إلا بموجد يوجد به ، فلأن لا يكون ^(٤) وجود غيره به ^(٥) بدون الموجد ^(٦) الذي يوجد أولى وأحرى ، وكل من ^(٥) الممكنات واجتماعها ليس موجوداً بنفسه ، فيمتنع أن يكون شئ منها موجداً ^(٧) لغيره ، فامتنع ترجح بعضها ببعض ، وترجح المجموع بالآحاد .

١٣٨/٣

وفي الجملة ، فكلا السؤالين يتضمنان افتقار الاجتماع ^(٨) إلى

(١) كليهما : كذا في (ق) ، وفي سائر النسخ : كلاهما .

(٢) س : أول ، وهو تحريف .

(٣-٣) : ساقط من (س) .

(٤) ق : فلأن لا يمكن ؛ ص : فلأن يكون .

(٥-٥) : ساقط من (ص) ، (ط) .

(٦) س : الموجد .

(٧) س : موجوداً .

(٨) ق : يتضمن افتقاراً إلى الإجماع ؛ س : يتضمن الاجتماع (وكلمة الافتقار غير واضحة في الصورة)

الآحاد ، فكلاهما لم يدع فيه ^(١) إلا وجودها بالآحاد ، لم يدع وجودها ^(٢) بالذات غير الوجوب ^(٣) بالآحاد ، لكن ^(٤) الآمدى وهى هذا السؤال لما أضافه إلى غيره بعبارة [أخرى] ^(٥) واعتبار ، ثم إنه اعترف بعدم قدرته على حلّه لما أورده من جهة نفسه بعبارة أخرى واعتبار آخر .
ومن أجاب عن الآمدى فى ^(٦) الفرق بينها يقول : السؤال الأول قيل فيه ^(٧) : إن المجموع واجب بنفسه ، وذلك ممتنع . وهذا قيل فيه ^(٧) : إنه ممكن وجب ^(٨) بالآحاد .

وهذا ^(٩) الجواب بالفرق ضعيف ، وذلك لأنه إذا قيل : هو ممكن واجب بالآحاد ، فقد قيل : إنه واجب بتلك الآحاد ، وتلك الآحاد كلها ممكنة ، ومعلول الممكن / أولى أن يكون ممكناً ، فيمتنع أن يكون معلول ١٣٩/٣
الممكن واجباً بالممكن قبل وجوب الممكن ، والممكن لا يجب إلا بالواجب بنفسه ، بل ما كان واحداً ^(١٠) من الممكنات جزء علة لوجوده فهو ممكن ، فكيف إذا كان كل من الممكنات التى لا نهاية لها جزء علة

(١) فيه : ساقطة من (س) ، (ش)

(٢) س : ولم يدع وجودها

(٣) س : الوجود

(٤) س : ولكن

(٥) أخرى : زيادة فى (س)

(٦) س : من .

(٧) فيه : ساقطة من (س) ، (ش) .

(٨) ق : واجب .

(٩) وهذا الجواب : من هذه العبارة حتى عبارة « وأصل هذا السؤال » ص ١٧٨ ساقط من

(ش) .

(١٠) واحد : كذا فى (ق) . وفى سائر النسخ : واحداً .

(هـ - هـ) ما بين النجمتين ساقط من (س) بمقدار سطر .

وجوده؟ فإن الاجتماع الذي يحصل للممكنات المتسلسلة، التي هي علل ومعلولات، يتوقف [على] ^(١) كل واحدٍ من تلك الأمور، التي كل منها علة معلول. ^(٢) فالاجتماع أولى بالإمكان وأبعد عن الوجوب، إن قُدِّرَ أن له حقيقة غير الآحاد.

فثبت أنه إذا قُدِّرَ سلسلة العلل والمعلولات، كل منها ممكن، فلا بد لها من أمر خارج عنها، وهذا أمر متفق عليه بين العقلاء وهو من أقوى العلوم اليقينية والمعارف القطعية.

ولولا أن طوائف من متأخري النظائر طَوَّلوا في ذلك وشكَّك فيه بعضهم، كالأمدى والأبهري لما بسطنا فيه الكلام.

وأصل هذا السؤال مبناه على أن المجموع ليس هو كل واحدٍ واحد من الآحاد، إذا المجموع مغاير لكل [واحد] ^(٣) من الآحاد، فقد يقال: هو واجب بكل واحد واحد من الآحاد، وحينئذ فالجموع ممكن من جهة كونه مجموعاً واجباً ^(٤) بالآحاد الممكنة، لا سيما وهؤلاء الفلاسفة الذين احتجوا بهذا، هم وأكثر الناس، يقولون: لا يجب في كل جملة أن تُوصف ^(٥) بما يُوصف ^(٦) به آحادها.

المجموع مغاير لكل واحد من الآحاد.

قال ابن سينا ^(٧): «ليس إذا صح / على كل واحد حكمه ^(٨) صح

١٤٠/٣
كلام ابن سينا في ذلك.

(١) على: ساقطة من (ق).

(٢) ق: علة ومعلول.

(٣) واحد: زيادة من (ش).

(٤) ق، ص، ش: واجب.

(٥) ص: أن توصف به.

(٦) ص: توصف.

(٧) لم أتضمن من العثور على مكان النص التالي فيما بين يدي من مؤلفات ابن سينا.

(٨) ص: حكمة.

على كل محصل ، وإلا لكان يصح أن يقال الكل من غير المتناهي ^(١) يمكن أن يدخل في الوجود ، لأن كل واحدٍ يمكن أن يدخل في الوجود ، فيحمل ^(٢) الإمكان على الكل ، كما حمل على كل واحد .

وكذلك قال السهروردي ^(٣) ، « الحكم على الكل بما على كل واحد لا يجوز ^(٤) ، فإن كل ممكن غير الحركة جائز وقوعه دفعة واحدة ^(٥) ، وليس كذلك ^(٦) الجميع ، وكل واحد من الضدين ممكن في محل ^(٧) ، والكل معاً غير ممكن » .

وهذا السؤال يُجاب عنه بأوجه ^(٨) :

الرد على ذلك من وجه .

أحدها : أن يُقال : نفس الاجتماع يمتنع ^(٩) أن يكون واجباً بنفسه بدون الأجزاء ، فإن فساد هذا معلوم بالضرورة ، ولم يقله أحد ، كيف والاجتماع عرض يفتقر إلى محله ، فإذا كان محل العرض غير واجب بنفسه ، كان العرض المفتقر إلى الممكن بنفسه أولى أن يكون ممكناً غير واجب بنفسه وإنما يتوهم وجوبه بالأجزاء الممكنة ، وحينئذ فيكون ذلك الاجتماع ممكناً بنفسه ، واجبا بالأجزاء وإذا كان ممكناً بنفسه ، فنفس

(١) س : لكل من غير التناهي ؛ ش : لكل من غير المتناهي .

(٢) ض : فيحمل .

(٣) في كتابه « التلويحات » ط ٥٤ (نسخة رقم ١٠٨) - ص ٩٠ (نسخة رقم ١٩٨) .

(٤) التلويحات : وذلك لا يجوز .

(٥) كلمة « واحدة » ليست في « التلويحات » .

(٦) التلويحات : ولا كذلك .

(٧) في محل : كذا في نسخة رقم ١٩٨ ، وفي نسخة رقم ١٠٨ : في نفسه .

(٨) ق ، ش : بأجوبة .

(٩) س : يمتنع .

اجتماع الآحاد من جمله أجزاء المجموع ، فيقال : المجموع هو الآحاد مع الهيئة الاجتماعية ، وكل واحد^(١) من ذلك ممكن ، ليس واجبا بنفسه ، وحينئذ فلا يكون هنا مجموع منفصل عن جميع الأجزاء ، فلو قيل : وجب المجموع بالآحاد ، لكان قولاً بوجوب^(٢) [أحد]^(٣) الجزأين الممكنين/بالبآخر^(٤) ، وهو وجوب الجزء الممكن بنفسه ، الذي هو الصورة الاجتماعية ، بسائر الأجزاء التي كل منها ممكن بنفسه . ١٤١/٣

وإذا كان كذلك كان هذا مضمونه حصول أحد الممكنين بالآخر من غير^(٥) شيء واجب بنفسه .

ومن المعلوم أن المعلق بالممكن بنفسه أولى أن يكون ممكناً بنفسه ، والممكن بنفسه لا يوجد إلا بغيره ، فيلزم أن لا يوجد واحداً منها على هذا التقدير ، والتقدير أن الممكنات قد وجدت ، فهناك شيء خارج عن^(٦) الممكنات وُجدت به .

الوجه الثاني : بأن يُقال : المجموع الذي هو هيئة اجتماعية نسبة الثاني
وإضافة بين^(٧) آحاد الممكنات ، ليس هو جوهرها قائماً بنفسه ، فيمتنع^(٨) أن تكون واجبة بنفسها ، فإن العرض مفتقر إلى غيره ، والنسبة من أضعف

(١) واحد : ساقطة من (ش) .

(٢) ض : يوجب .

(٣) أحد : زيادة من (ش) .

(٤) س : بالأجزاء .

(٥) س : بالأجزاء غير .

(٦) س ، ش : من .

(٧) ض : من .

(٨) ض فمتنع .

الأعراض ، وما كان مفتقرا إلى ممكن من الممكنات امتنع وجوبه بنفسه ، فالفتقر إلى كل واحدٍ واحدٍ من الممكنات أولى أن لا يكون واجبا بنفسه ، فإذا كان الاجتماع ممكناً بنفسه ، وكل واحد من الممكنات ممكن بنفسه ، ولا يوجد شيء مما هو ممكن بنفسه إلا بغيره ، لم يوجد شيء من ذلك إلا بغيره ، ويمتنع وجود الممكن بمجرد ممكن ، فإن الممكن / لا يوجد ١٤٢/٣ بنفسه ، فلا يوجد به غيره بطريق الأولى ، وهو معنى قولهم : المعلق بالممكن أولى^(١) أن يكون ممكنا .

الوجه الثالث : أن يُقال : المجموع إما أن يكون مغايراً لكل واحدٍ ^{الثالث} واحد ، وإما أن لا يكون . فإن لم يكن مغايراً بطل هذا السؤال ، ولم يكن هناك مجموع غير الآحاد الممكنة ، وإن كان مغايراً لها فهو معلول لها ، ومعلول الممكن أولى أن يكون ممكناً .

وهذا معنى قول ابن سينا : « إن الجملة إذا لم تقتض علة أصلاً ،^(٢) أى لم تستلزم علة تكون موجبة للجملة^(٣) ، كانت واجبة غير معلولة ، وكيف يتأتى هذا وإنما تجب^(٣) بأحاديها . يقول: هي لم تجب بنفسها ، وإنما وجبت بأحاديها ، وماوجب بغيره لم يكن واجبا بنفسه .

وإيضاح هذا بالكلام على عبارة الآمدى حيث قال : « هذا^(٤) إشكال مشكل ، وربما يكون عند غيرى حله » ، مع أنه يعظم ما يتكلم فيه

(١) س : أولج ، وهو تحريف .

(٢-٢) : ساقط من (ش) .

(٣) ص ، ط : يجب .

(٤) وهذا : بالنسخة (ش) .

من الكلام والفلسفة ، ويقول في خطبة ^(١) كتابه « أباكار الأفكار » ^(٢) ما تقوله ^(٣) الفلاسفة من ^(٤) : « أنه ^(٥) لما ^(٦) كان كمال كل شيء وتمامه ^(٧) بحصول ^(٨) كمالاته الممكنة له ^(٩) ، كان كمال النفس ^(١٠) الإنسانية بحصول ما لها من الكمالات ، وهي الإحاطة بالمعقولات ، والعلم بالمجهولات ، ولما كانت العلوم متكثرة ، والمعارف متعددة ^(١١) ، وكان الزمان لا يتسع لتحصيل ^(١٢) جملتها ، مع تقاصر ^(١٣) الهمم وكثرة القواطع ، كان الواجب ^(١٤) السعى في تحصيل أكملها ، والإحاطة بأفضلها ، تقديمًا لما هو الأهم فالأهم ، / وما ^(١٥) الفائدة في معرفته ^(١٦) أتم ، ولا ينبغي أن أولى ما تترامى ^(١٧) إليه بالبصر ^(١٨) أبصار البصائر ،

كلام الآمدى في خطبه
« أباكار الأفكار » .

١٤٣/٣

- (١) ش : خطبته .
- (٢) مكتوب في هامش (ط) : « كلام الآمدى في خطبة كتابه « أباكار الأفكار » .
- (٣) س : مايقول .
- (٤) أباكار الأفكار ، ١٠ ، ص ٢٥ - ٢٦ (نسخة رقم ١٩٥٤) = ص ١ (نسخة رقم ١٦٠٣) .
- (٥) أباكار : وبعد فإنه .
- (٦) لما : ساقطة من (س) ، (ش) .
- (٧) أباكار : وتمايته .
- (٨) هـ : فحصول ، وهو تحريف .
- (٩) له : ساقطة من (ش) .
- (١٠) أباكار : الأنفس .
- (١١) ش : ولما كانت العلوم مبكرة والمعارف متعدة ، وهو تحريف .
- (١٢) لتحصيل : ساقطة من (ش) .
- (١٣) أباكار : جملتها والعمر تقصر عن الإحاطة بكليتها مع تقاصر ...
- (١٤) أباكار : الهمم وقصورها وضعف الدواعى وفنورها وكثرة القواطع واستيلاء الموانع كان الواجب ...
- (١٥) ض : وأما .
- (١٦) عبارة « في معرفته » ساقطة من « أباكار الأفكار » .
- (١٧) س ، ص ، ض ، ط ، هـ : يترامى .
- (١٨) أباكار : بالنظر .

وتمتد^(١) نحوه أعناق الهمم والخواطر، ماكان موضوعه أجل الموضوعات، وغايته أشرف الغايات، وإليه مرجع^(٢) العلوم الدينية، ومستند النواميس الشرعية، وبه صلاح العالم^(٣) ونظامه، وحله وإبرامه، والطرق الموصلة^(٤) إليه يقينيات^(٥)، والمسالك المرشدة نحوه قطعيات^(٦).

وذلك هو^(٧) العلم الملقَّب^(٨) بعلم الكلام، الباحث^(٩) في ذات واجب الوجود، وصفاته، وأفعاله، ومتعلقاته^(١٠)، ولما^(١١) كنا مع ذلك قد حققنا أصوله، ونقحنا فصوله، وأحطنا بمعانيه، وأوضحنا مبانيه، وأظهرنا أغواره، وكشفنا أسراره، وفزنا فيه بقصب سبق الأولين، وحرزنا غايات^(١٢) أفكار المتقدمين والمتأخرين، واستترعنا^(١٣) منه خلاصة الألباب، وفصلنا القشر عن^(١٤) اللباب، سألتني بعض الأصحاب^(١٥)،

- (١) س : وتمتد .
 (٢) أبكار : ... الغايات والحاجة إليه في تحصيل السعادة الأبدية من الأبديات وإليه مرجع ...
 (٣) أبكار : العلم .
 (٤) أبكار : الواصلة .
 (٥) أبكار : يقينيات .
 (٦) س ، ش : والمسالك إليه قطعيات .
 (٧) هو : ساقطة من (س) .
 (٨) أبكار (نسخة رقم ١٦٠٣) : المكعب (وهو تحريف) .
 (٩) أبكار : الباحث .
 (١٠) بعد كلمة « ومتعلقاته » يوجد سطر في « أبكار الأفكار » هو : « فكان أولى بالأهتمام بتعجيله والنظر في تحقيقه وتحصيله »
 (١١) أبكار الأفكار : لما .
 (١٢) أبكار الأفكار : وجزنا غاية .
 (١٣) أبكار الأفكار : واسترعنا .
 (١٤) ق : من .
 (١٥) ق : الأحياب ؛ أبكار : أصحابي .

والفضلاء من الطلاب^(١) ، جمع كتاب حاوٍ لمسائل الأصول ، جامع^(٢) لأبكار أفكار العقول^(٣) .

وذكر تمام الكلام^(٤) ، فهو مع هذا الكلام . ومع ما في كلامه من ذكر مباحث أهل الفلسفة والكلام ، يذكر مثل هذا السؤال [المشكل]^(٥) الوارد^(٦) على طريقة معرفة^(٧) واجب الوجود ، الذي لم يذكر طريقاً سواه^(٨) ،^٩ ويذكر أنه مشكل وليس عنده حله^٩ ، ولكن من عدل عن الطرق الصحيحة الجلية^(١٠) ، القطعية ، القريبة البيّنة ، إلى طرق طويلة بعيدة ، لم يؤمن عليه مثل هذا / الانقطاع ، كما [قد]^(١١) نبه العلماء على ذلك غير مرة ، وذكروا أن الطرق المبتدعة : إما أن تكون مخطرة لطولها وودقتها ، وإما أن تكون فاسدة . ولكن من سلك الطريق^(١٢) المخوفة ، وكانت طريقاً صحيحة ، فإنه يُرجى له الوصول إلى المطلوب . ولكن لما فعل هؤلاء ما فعلوا^(١٣) ، وصاروا يعارضون بمضمون طرقهم

١٤٤/٣

(١) أبكار (نسخة رقم ١٩٥٤) : والفضلاء والطلاب .

(٢) كلمة «جامع» : ساقطة من «أبكار الأفكار» .

(٣) أبكار : لأبكار أفكار أرباب العقول .

(٤) س : كلامه .

(٥) المشكل : زيادة في (س) .

(٦) الوارد : ساقطة من (ش) .

(٧) معرفة : ساقطة من (ط) .

(٨) ش : طريقاً غيرها سواه .

(٩-٩) ساقط من (ش) .

(١٠) ق : الجليسه ، وهو تحريف .

(١١) قد : ساقطة من (ق) .

(١٢) ض ، ش : الطرق .

(١٣) س : ما فعلوه .

صحيح المنقول وصریح المعقول ، ويدعون أن لا معرفة إلا من طريقهم^(١) ، أو لا يكون^(٢) عالماً كاملاً إلا من عرف طريقهم ، احتيج إلى تبين ما فيها دفعا لمن يحارب الله ورسوله ، ويسعى في الأرض فساداً ، وبياناً للطرق النافعة غير طريقهم ، وبياناً لأن أهل العلم والإيمان عالمون^(٣) بحقائق ما عندهم ، ليسوا عاجزين عن ذلك ، ولكن من كان قادراً على قطع الطريق^(٤) ، فترك ذلك إيماناً واحتساباً ، وطلباً للعدل والحق ، وجعل قوته في الجهاد في أعداء الله ورسوله ، كان خيراً ممن جعل ما أوتيته من القوة فيما يشبه قطع الطريق : ﴿ وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ لَا تُفْسِدُوا فِي الْأَرْضِ قَالُوا إِنَّا نَحْنُ مُصْلِحُونَ * أَلَا إِنَّهُمْ هُمُ الْمُفْسِدُونَ وَلَكِن لَّا يَشْعُرُونَ * وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ آمِنُوا كَمَا آمَنَ النَّاسُ قَالُوا أَنُؤْمِنُ كَمَا آمَنَ السُّفَهَاءُ * أَلَا إِنَّهُمْ هُمُ السُّفَهَاءُ وَلَكِن لَّا يَعْلَمُونَ * وَإِذَا لَقُوا الَّذِينَ آمَنُوا قَالُوا آمَنَّا وَإِذَا خَلَوْا إِلَىٰ شَيَاطِينِهِمْ قَالُوا إِنَّا مَعَكُمْ إِنَّا نَحْنُ مُسْتَهْزِئُونَ * اللَّهُ يَسْتَهْزِئُ بِهِمْ وَيَمُدُّهُمْ فِي طُغْيَانِهِمْ يَعْمَهُونَ * أُولَٰئِكَ الَّذِينَ اشْتَرُوا الضَّلَالََةَ بِالْهُدَىٰ فَمَا رَبِحَت تِّجَارَتُهُمْ وَمَا كَانُوا مُهْتَدِينَ * مَثَلُهُمْ كَمَثَلِ الَّذِي اسْتَوْقَدَ نَارًا فَلَمَّا أَضَاءَتْ مَا حَوْلَهُ ذَهَبَ اللَّهُ بِنُورِهِمْ وَتَرَكَهُمْ فِي ظُلُمَاتٍ لَّا يُبْصِرُونَ * صُمُّ بُكْمٌ عُمَىٰ فَهُمْ لَّا يَرْجِعُونَ * أَوْ كَصَيْبٍ مِّنَ السَّمَاءِ فِيهِ ظُلُمَاتٌ وَرَعْدٌ

(١) ص : من طريقهم .

(٢) ق : وأن لا يكون .

(٣) س ، ش ، ص ، ط : عالمين .

(٤) س ، ش : الطرق .

وَبَرَقُ يَجْعَلُونَ أَصَابِعَهُمْ فِي آذَانِهِمْ مِنَ الصَّوَاعِقِ حَذَرَ الْمَوْتِ وَاللَّهُ
مُحِيطٌ بِالْكَافِرِينَ ﴿﴾ [سورة البقرة : ١١ - ١٩]

فإن الهدى الذى بعث الله به رسوله ، لَمَّا كان فيه معنى الماء الذى
يحصل به الحياة ، ومعنى النور الذى يحصل به الإشراق ، ذكر هذين
المثلين ، كما قال تعالى : ﴿﴾ أَوْ مَنْ كَانَ مَيِّتًا فَأَحْيَيْنَاهُ وَجَعَلْنَا لَهُ نُورًا
يَمْشَى بِهِ فِي النَّاسِ كَمَنْ مَثَلُهُ فِي الظُّلُمَاتِ لَيْسَ بِخَارِجٍ مِّنْهَا ﴿﴾
[سورة الأنعام : ١٢٢] وكما ضرب المثل بهذا وهذا فى قوله تعالى : ﴿﴾ أَنْزَلَ
مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَسَالَتْ أَوْدِيَةٌ بِقَدَرِهَا فَاحْتَمَلَ السَّيْلُ زَبَدًا رَّابِيًا وَمِمَّا
يُوقِدُونَ عَلَيْهِ فِي النَّارِ ابْتِغَاءَ حِلْيَةٍ أَوْ مَتَاعٍ زَبَدٌ مِّثْلُهٗ كَذَلِكَ يَضْرِبُ اللَّهُ
الْحَقَّ وَالْبَاطِلَ فَأَمَّا الزَّبَدُ فَيَذْهَبُ جُفَاءً وَأَمَّا مَا يَنْفَعُ النَّاسَ فَيَمْكُثُ فِي
الْأَرْضِ كَذَلِكَ يَضْرِبُ اللَّهُ الْأَمْثَالَ ﴿﴾ [سورة الرعد : ١٧] وقال تعالى :
﴿﴾ أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِينَ يَزْعُمُونَ أَنَّهُمْ آمَنُوا بِمَا أَنْزَلَ إِلَيْنَا وَمَا أَنْزَلَ مِن قَبْلِكَ
يُرِيدُونَ أَن يُتَحَاكَمُوا إِلَى الطَّاغُوتِ وَقَدْ أُمِرُوا أَن يَكْفُرُوا بِهِ وَيُرِيدُ
الشَّيْطَانُ أَن يُضِلَّهُمْ ضَلَالًا بَعِيدًا ﴿﴾ وَإِذَا قِيلَ لَهُمُ تَعَالَوْا إِلَىٰ مَا أَنْزَلَ اللَّهُ
وَأِلَى الرَّسُولِ رَأَيْتَ الْمُتَافِقِينَ يَصُدُّونَ عَنْكَ صُدُودًا ﴿﴾ فَكَيْفَ إِذَا
أَصَابَتْهُمْ مُصِيبَةٌ بِمَا قَدَّمَتْ أَيْدِيهِمْ ثُمَّ جَاءُوكَ يَخْلِفُونَ بِاللَّهِ إِنْ أَرَدْنَا
إِلَّا إِحْسَانًا وَتَوْفِيقًا ﴿﴾ أُولَٰئِكَ الَّذِينَ يَعْلَمُ اللَّهُ مَا فِي قُلُوبِهِمْ فَأَعْرِضْ عَنْهُمْ
وَعِظْهُمْ وَقُلْ لَهُمْ فِي أَنفُسِهِمْ قَوْلًا بَلِيغًا ﴿﴾ [سورة النساء : ٦٠ - ٦٣] .

١٤٦/٣

(١)

ومن أعظم المصائب أن يُصاب الإنسان فيما لا سعادة له ولا نجاة له

الإابه ، ويصاب في الطريق الذي يقول إنه^(١) به يعرف ربه ، ويرد عليه فيه إشكال لا ينحل له ، مع أنه من أكبر رؤوس طوائف أهل الكلام والفلسفة ، بل قد يُقال : إنه لم يكن فيهم في وقته مثله .

والمقصود هنا ذكر عبارته في الإشكال الذي أورده ، وهو قوله^(٢) : « ما المانع من كون الجملة ممكنة الوجود ، ويكون ترجحها بترجح آحادها ، وترجح آحادها كل واحد بالآخر إلى غير نهاية » .

فيقال [له]^(٣) : والأمر التي شملها وجوب^(٤) أو إمكان أو امتناع الرد على الآمدى
أو غير ذلك ، إن لم يكن هناك إلا مجرد شمول ذلك الوصف لها من غير أمر وجودي زائد على الآحاد ، فليس اجتماعها زائداً على أفرادها ، وإن كان هناك اجتماع خاص كالتأليف الخاص ، فهذا التأليف والاجتماع الخاص زائد على الأفراد ، وإذا كان كذلك فليس في مجرد تقدير إمكانات شملها الإمكان ما يقتضى أن يكون اشتراكها في ذلك قدراً زائداً على الآحاد، كما أن العشرة المطلقة ليست قدراً زائداً على آحاد العشرة .

لكن نحن نذكر التقسيمات الممكنة التي تخطر بالبال ، ليكون^(٥) الدليل جامعاً ، فنقول : إذا قال القائل في مثل المعلولات الممكنة :

(١) س : إن

(٢) كتب في هامش (ط) أمام هذا الموضع ما يلي : « الجواب على إشكال الآمدى الذي قال لم يجد له جواباً » . وسبق ورود الكلام التام والتطبيق عليه في ص ١٤٧ ، ص ١٧٥ .

(٣) له : زيادة في (س) ، (ش) .

(٤) وجوب : كذا في (ق) ، وفي سائر النسخ : وجود .

(٥) س ، ش : فيكون .


١٤٧/٣ الجملة معلولة بالآحاد . فيقال/ له : إما أن لا يكون هنا جملة غير الآحاد ، كما ليس للعشرة جملة غير آحاد العشرة^(١) ، وإما أن تكون الجملة غير الآحاد ، كالشكل المثلث^(٢) ، فإن اجتماع الأضلاع الثلاثة^(٣) غير وجودها مفترقة^(٤) ، وكالعشرة المصفوفة فإن اصطفاها غير العشرة المطلقة ، فإن كان الأول فالجملة هي الآحاد المتعاقبة وكلها ممكن^(٥) ، فالجملة كلها ممكنة .

وإن كان الثاني ، فالجملة إما أن يُراد بها الهيئة الاجتماعية دون أفرادها ، وإما أن يراد بها الأفراد دون الاجتماع ، وإما أن يراد بها الأمران ، والأول هو الذي أراده بالسؤال .

لكن ذكرنا كل ما يمكن أن يقال ، فإذا قال : الاجتماع ممكن ، وترجمه بالآحاد المتعاقبة .

قيل له : فيكون الاجتماع معلول الآحاد وموجبها ومقتضاها ، والآحاد ممكنة ، ومعلول الممكن أولى أن يكون ممكناً ، فيكون حينئذ كل من الآحاد ممكناً^(٦) ونفس الجملة ممكنة ، لكن هذا الممكن معلول تلك الممكنات ، وقد علم أن الممكن لا يوجد بنفسه ، فلا يكون شيء من تلك الآحاد موجوداً بنفسه ، ولا الجملة موجودة بنفسها ، فلا يكون

(١) ق ، ص ، ض ، ط : غير آحادها العشرة .

(٢) في هامش (ط) رسم شكل المثلث هكذا :  وكب فوقه : «الشكل المثلث»

(٣) س : الثلاث .

(٤) ص ، ض ، ط : مفترقة .

(٥) ق : ممكنة .

(٦) ممكناً : كذا في (ق) ، وفي سائر النسخ : ممكن .

في جميع ما ذكر^(١) ما يوجد بنفسه ، وما لا يوجد بنفسه إذا وجد ، فلا بد له من موجد .

ومما يبين ذلك أن الجملة إذا قيل : هي ممكنة معلولة الآحاد المتعاقبة ، كان هناك ممكن زيد^(٢) على تلك الممكنات ، فكأن الممكنات التي هي معلولات متعاقبة زيدت معلولا آخر ، ومعلوم أنها بزيادة معلول آخر تكون^(٣) / أحوج إلى الواجب منها لو لم تزد ذلك المعلول .

١٤٨/٣

ولو قيل : إنها زيدت علة^(٤) ممكنة لم يُغن عنها شيئاً، فكيف إذا زيدت معلولا ممكنا؟

ومما يبين هذا : أن الجملة قد تكون مقترنة ، وقد تكون متعاقبة . فالمقترنة مثل اجتماع^(٥) أعضاء الإنسان ، واجتماع أبعاد الجسم المركب ، سواء كان لها ترتيب وضعي^(٦) كالجسم ، أو لم يكن^(٧) كاجتماع الملائكة والناس والجن والبهائم وغير ذلك .

وأما المتعاقبة فمثل تعاقب الحوادث ، كالיום والأمس ، والولد مع الوالد ، ونحو ذلك .

والجملة^(٨) المقترنة أحق بالاجتماع مما تعاقبت^(٩) أفرادها ، فإن ما

(١) ق ، ش : ما ذكرنا .

(٢) ض ، ط : زائد .

(٣) ض ، ط : يكون .

(٤) ط : عليه .

(٥) اجتماع : ساقطة من (ط) .

(٦) س ، ض : وصفي .

(٧) ط : أو اجتماع لم يكن .

(٨) س ، ش : فالجملة .

(٩) ق : ما تعاقبت .

تعاقت^(١) أفراده قد يقال : إنه ليس بوجود ، لأن الماضي معدوم ، والمستقبل معدوم ، ولهذا جَوَّزَ من جوز عدم التناهي في هذا دون ذلك ، وفرَّق من فرَّق بين الماضي^(٢) والمستقبل ، لأن الماضي دخل في الوجود بخلاف المستقبل ، وفرَّق قائل^(٣) ثالث بين ماله اجتماع وترتيب كالجسم ، وبين ما فقد أحدهما كالنفوس والحركات .

وإذا كان كذلك فإذا قال القائل : الجملة ممكنة وهي معلولة الآحاد ، فلو كانت الجملة هنا مقترنة^(٤) مجتمعة في زمان واحد ،^(٥) لكان الأمر فيها أظهر من المتعاقبة التي لا اقتران لآحادها ، ولا اجتماع لها في زمن واحد^(٥) ، والعلل والمعلولات لا تكون إلا مجتمعة ، لا تكون متعاقبة . لكن المقصود أن ما يذكره^(٦) يشمل القسمين ، فلو قُدِّرَ أنها متعاقبة لكان ذلك يشملها .

والآمدى جعل العمدة في^(٧) / نقي تناهى العلل والمعلولات على أنه قال^(٨) : « والأقرب في ذلك أن يقال : لو كانت العلل والمعلولات غير متناهية ، وكل واحد منها ممكن على ما وقع به الغرض ، فهي إما متعاقبة ،

١٤٩/٣

(١) س : فإنما تعاقب ، ش : من ما يتعاقب .

(٢) س : ذلك وفرق بين الماضي .

(٣) قائل : ساقطة من (س) .

(٤) ق : مقترنة ، وهو خطأ مطبعي .

(٥-٥) : ساقط من (ص) .

(٦) س : أن ما تذكره .

(٧) ق : ساقطة من (س) ، (ش) .

(٨) سبق ورود هذا النص من كلام الآمدى في كتابه « أبقار الأفكار » فيما سبق في هذا الجزء

وإما معاً ، فإن قيل بالأول فقد أبطل بثلاثة أوجه (١) « ثم زيفها (٢) وقال (٣) : « والأقرب في ذلك أن يُقال : لو كانت العلل والمعلولات متعاقبة فكل واحد (٤) منها حادث (٥) لا محالة ، وعند ذلك فلا يخلو ما أن يقال بوجود شيء منها في الأزل ، أولاً وجود لشيء منها في الأزل ، فإن كان الأول فهو ممتنع ، لأن الأزل لا يكون مسبوقاً بالعدم ، (٦) والحادث مسبوق بالعدم (٦) وإن كان الثاني فجملة العلل والمعلولات مسبوقة بالعدم . . . ويلزم (٧) من ذلك أن يكون لها ابتداء ونهاية ، وماله ابتداء ونهاية فهو متوقف على سبق غيره عليه (٨) ، وأما إن كانت (٩) العلل والمعلولات المفروضة موجودة معاً »

ثم ساق الدليل كما حكيناه عنه ، وهذه التقاسيم والتطويل لا يحتاج إليها ، وهي باطلة في نفسها ، فزاد في الدليل ما يستغنى عنه ويكون (١٠) توقف الدليل عليه مبطلا له ، إذا لم يبطل إلا بما ذكره .

وهذا كثيراً ما يقع في كلام أهل الكلام المذموم ، يطولون في الحدود

- (١) في النص السابق : وإما معاً فإن كانت متعاقبة فقد قيل إن ذلك محال لوجوه ثلاثة .
 (٢) انظر ما سبق ص ٥٣ - ٥٤ .
 (٣) سبق ورود الكلام التالي ص ٥٥ - ٥٦ وقابلته هناك على « أبتكار الأفكار » .
 (٤) عبارة « فكل واحد » ساقطة من (ص) .
 (٥) س : فكل واحد منها ممكن حادث .
 (٦ - ٦) ساقط من (س) وبعد هذه العبارة توجد عبارات أخرى لم يوردها ابن تيمية هنا وسبق أن وردت ص ٥٦ .
 (٧) في النص السابق : مسبوقة بالعدم ضرورة أن لا شيء منها في الأزل ويلزم .
 (٨) في النص السابق : أن يكون لها ابتداء ونهاية غير متوقف على سبق غيره عليه وهو المطلوب .
 (٩) في « أبتكار الأفكار » ح ١ ، ص ١٥١ (نسخة رقم ١٩٥٤) = ص ٢٣ (نسخة رقم ١٦٠٣) :
 وإن كانت .
 (١٠) س : لكون .

والأدلة بما لا يحتاج التعريف والبيان إليه ، ثم يكون ما طوّلوا به ^(١) به مانعا من التعريف والبيان ، فيكونون ^(٢) مثل من يريد الحج ^(٣) من الشام فيذهب إلى الهند / [ليحج من هناك] ^(٤) فينقطع ^(٥) عليه الطريق ، فلم ^(٦) يصل إلى مكة .

وجوه الرد على
الأمدي .

الأول .

وبيان ذلك بوجوه :

أحدها : أن يقال : ما ذكره من الدليل على امتناع علل ومعلولات مجتمعة ، يتناول العلل والمعلولات مطلقاً ، سواء كانت متعاقبة ، أو لم تكن . وإذا كان دليل الامتناع يعم القسمين ، فلا حاجة إلى التقسيم ^(٨) ولكن زيادة هذا القسم كزيادة القسم فيما ذكره بعد ذلك ، حيث قال ^(٩) : « وإن كانت العلل والمعلولات معاً ، فالنظر إلى الجملة غير النظر إلى كل من الآحاد ، وحينئذ فالجملة إما أن تكون واجبة ، وإما أن تكون ممكنة » وهذا لا يحتاج إليه أيضا . فإنه قد ذكر أن الآحاد ممكنة مفتقرة إلى الواجب ، فيتقدير أن لا تكون الجملة زائدة على الآحاد يكون الأمر أقرب .

(١) ق : ما يطولون به .

(٢) ق ، ط : فيكون ، والكلمة غير ظاهرة في (ص) .

(٣-٣) هكذا في (س) أما العبارة في : ص ، ض ، ط ، ق : « فيذهب من الشام إلى الهند

وانقطع » وفي (هـ) : « فيذهب من الهند إلى الشام » وفي (ش) : فيذهب إلى الهند من الشام .

(٤) عبارة « ليحج من هناك » في (س) فقط .

(٥) فينقطع : كذا في (س) ، وفي سائر النسخ : وانقطع .

(٦) س : فلا

(٧) يقال : ساقطة من (ش) .

(٨) ش : القسم .

(٩) الكلام التالي ملخص الكلام الأمدي في أبحاث الأفكار ج ١ ، ص ١٥١-١٥٢ (نسخة رقم

١٩٥٤) = ص ٢٣ (نسخة رقم ١٦٠٣) وسبق ورود هذا الكلام كاملا فيما سبق ، ص ٩٠ .

وهو بعد هذا قد أورد أنه لا يلزم^(١) من كون الأفراد ممكنة كون الجملة ممكنة ، وأجاب عن ذلك بأن هذا ساقط . وهذا السؤال والجواب كاف عن ذلك التطويل ، بزيادة قسم لا يُحتاج إليه . لكن هذا القسم - وإن لم يحتاج إليه - فإنه لم يضره ، بخلاف ما ذكره من زيادة تعاقب العلل ، فإنه زيادة أفسد بها دليله ، مع استغناء الدليل عنها .

وذلك [يظهر^(٢)] **بالوجه الثاني** : وهو أنه قال^(٣) : « لو كانت العلل **الثاني** والمعلولات متعاقبة فكل واحد منها حادث لا محالة »^(٤) فيلزم أن تكون الأولى حادثة^(٥) ، أو تكون كلها حادثة مسبوقة بالعدم ، وهذا قد استدل^(٦) به طائفة من أهل الكلام على امتناع حوادث لا تتناهي .

وقد تقدم الاعتراض عليه ، وبيِّن الفرق / بين ما هو حادث بالنوع ١٥١/٣ وحادث بالشخص ، وأن ما كان لم تزل آحاده متعاقبة ، كان كل منها بمنزلة الآخر ، وكل منها مسبوق بالعدم ، وليس النوع^(٧) مسبوقاً بالعدم . وقول القائل : « الأزلى لا يكون مسبوقاً بالعدم »^(٨) لفظ مجمل .

فإن أراد به^(٩) أن الواحد الذي هو بعينه^(١٠) أزلى لا يكون مسبوقاً

(١) س : أنه يلزم .

(٢) يظهر : زيادة من (س) .

(٣) ق : أن يقال .

(٤) هذا نص كلام الآمدي وسبق إيراده ، ص ٥٥ - ٥٦ .

(٥) س : للزم أن تكون الأولى حادثة ؛ ش : للزم أن تكون الأولى حادثا ، باقى النسخ : فيلزم أن يكون الأزلى حادثا . ولعل الصواب ما أثبتته .

(٦) ش : يستدل

(٧) النوع : ساقطة من (ش) .

(٨) وهو الذى ذكره الآمدي . انظر ما سبق فى هذا الجزء ، ص ٥٦ .

(٩) س ، ص : أريد به .

(١٠) بعينه : ساقطة من (ش) .

بالعدم ، فهذا صحيح ، وليس الكلام فيه . وإن أراد أن النوع الأزلى الأبدى ، الذى لم يزل ولا يزال ، لا يكون مسبوقاً بالعدم ، فهذا محل النزاع .

فقد صادر على المطلوب بتغيير العبارة وكأنه قال : لا يمكن دوام الحوادث ، كما لو قال : الأبدى لا يكون منقطعاً^(٢) ، وكل من أفراد^(٣) المستقبلات منقطع ، فلا تكون^(٤) المستقبلات أبدية .

فيقال : النوع [هو]^(٥) الأبدى ، ليس كل واحد أبدياً ، كذلك يقال فى الماضى ، وهذا الكلام قد بُسط فى غير هذا الموضع .

الوجه الثالث : أن يُقال : هذه المقدمة فيها نزاع مشهور بين العقلاء ، ولعل أكثر الأمم من أهل الملل والفلاسفة يتنازع فيها . وأما وجود علل ومعلولات لا نهاية لها ، فلم يتنازع^(٦) فيها أحد من العقلاء المعروفين^(٧) .

فلوقدّر أن تلك المقدمة المتنازع فيها صحيحة لكان تقدير المقدمة المجمع عليها بمقدمة متنازع فيها ، خلاف ما ينبغى فى التعليم والبيان والاستدلال ، لا سيما وليست أوضح منها ، ولا لها دليل يخصها ، فإنه ربما ذكرت المقدمة المتنازع فيها ، لاختصاصها بدليل أو وضوح ونحو ذلك ، وأما بدون ذلك فهو خلاف الصواب فى الاستدلال .

الثالث

١٥٢/٣

(١) أن : ساقطة من (ط) ، (ش) .

(٢) س : الأبدى لا يتقطع .

(٣) ق : الأفراد .

(٤) ط : يكون .

(٥) هو : زيادة من (س) .

(٦) س : فلم يتنازع .

(٧) س : أحد من العقلاء من المعروفين ، ش : أحد علمناه من المعروفين

الوجه الرابع: أن الغزالي سلك مسلكاً في تعجيز الفلاسفة عن إثبات الرابع .
الصانع ، بأن قال (١) : « دليلكم مبنى على نقي التناهي عن العلل
والمعلولات » قال (١) : « وأنتم لا يمكنكم ذلك ، مع إثباتكم حوادث لا
تتناهى ، فإن ما تذكرونه (٢) من دليل نقي النهاية في العلل يلزم مثله في
الحوادث ، وما تذكرونه (٣) مما يسوغ وجود حوادث لا تتناهى يلزمكم
نظيره في العلل » .

وهذا الذي قاله وإن [كان قد] (٤) استدركه من استدركه عليه ،
لكن هو أجود مما فعله الآمدي ، فإن مقصوده إلزامهم أحد أمرين : إما
عدم إثبات الواجب ، وإما الإقرار بحدوث العالم ، ويبيّن أن إثبات الصانع
معلوم بإثبات الحوادث ، وأن افتقار الحدّث إلى الحدّث أمر ضروري .
فهذا خير من أن يجعل إثبات الصانع موقوفاً على تقسيمها إلى التعاقب
والاقتران ، وأن العلل المتعاقبة لا يمكن إبطالها إلا بالتسوية بين امتناع كون
١٥٣/٣ الحوادث المعين دائماً لم يزل ، وكون نوع الحوادث دائماً لم يزل ، فإن هذا فيه
من التطويل ووقف العلم بالصانع على مثل هذه المقدمة ما لا يخفى .

الوجه الخامس: أن الدليل الذي ذكره غايته أن يثبت أن الحوادث (٥)

(١) لم أتمكن من العثور على هذين النصين في « تهافت الفلاسفة » ولكنني وجدت كلاماً للغزالي فيه نفس
المعنى ، وهو قوله (تهافت الفلاسفة ، ص ١٥٦) : « فبين أن من يجوز حوادث لا أول لها ، وهي صور
العناصر الأربعة المتغيرات ، فلا يتمكن من إنكار علل لا أول لها » .

(٢) ض : فإن ما يذكرونه .

(٣) ض : وما يذكرونه .

(٤) ما بين المعقوفين زيادة من (س) ، (ش) .

(٥) ش : أن الدليل غايته أن الحوادث .

لها ابتداء ، إذ لو كانت ^(١) العلة متعاقبة محدثة ، وللحوادث ^(٢) أول ، لزم أن يكون للحدث أول . وهذا غايته أن يكون ^(٣) بمنزلة إثبات ^(٤) حدوث العالم .

وهو وأمثاله مع كونهم يحتجون على حدوث العالم ، فلم يقولوا : إن المحدث لا بد له من محدث ، كما هو قول الجمهور ، ولا أثبتوا ذلك بأن الحدوث مخصص ^(٥) بوقت دون وقت ، فيفتقر ^(٦) إلى مخصص ، كما فعله كثير من أهل الكلام ، بل ولا بأن الممكن يفتقر إلى المرجح لوجوده ، بل قالوا : المحدث ممكن ، والممكن لا يترجح أحد طرفيه على الآخر إلا بمرجح ، ثم أوردوا جواز التسلسل في العلة ، وأجابوا عن ذلك .

فإذا كان الجواب عن ذلك لا يتم إلا بإثبات حدوث العلة ، كان غايتهم أن يثبتوا افتقار الممكن إلى علة حادثة ، فهم بعد ذلك إن قالوا : والمحدث لا بد له من محدث ، كانوا قد قالوا حقاً ، لكن طوّلوا بذكر تقسيمات لا فائدة فيها بل تضعف الدليل ، وكانوا مستغنين عنها في الأول . وإن لم يقولوا : والمحدث لا بد له من محدث ، لم يكن ما ذكروه نافعاً ، فإن مجرد حدوث العلة ، إن لم يستلزم وجود المحدث ، لم يُثبت واجب الوجود .

(١) س : ولو كانت .

(٢) ق ، ص ، ط : وللحوادث .

(٣) ض : أن تكون .

(٤) ش : غايته تمييز إثبات .

(٥) ص ، ق : تخصيص ، ش ، ض ، ط : يخصص . والمثبت من (س)

(٦) فيفتقر : ساقطة من (ش) .

/فتبين أن ما سلكوه : إما أن لا يفيد ، أو يكون فيه من التطويل ١٥٤/٣ والتعقيد ما يضر ولا ينفع ، ومع هذا فمثل هذا التطويل والتعقيد ، قد يكون فيه منفعة لمن يسفسط ويعاند ، ولن لا تنقاد نفسه إلا بمثل ذلك ، كما قد نهينا عليه في غير هذا الموضع .

ومضمون ما ذكره^(١) دَوَّر في الاستدلال ، فلا يكون استدلالاً صحيحاً ، فإنه إذا قُدِّرَ علل ومعلولات متعاقبة وأُثبت امتناع ذلك ، لأن الحادث^(٢) لا يكون أزلياً ، لزم أن هذه العلل محدثة .

فيقال له : فلم لا يجوز أن يكون استناد الممكنات إلى علل محدثة ، فلا بد أن يقول على طريقته : إن المحدث ممكن ، والممكن يفتقر إلى علة ، وعلته لا تكون محدثة ، فيكون حقيقة كلامه : المحدث يفتقر إلى محدث ، لأن المحدث يفتقر إلى محدث ، إذ كان حقيقة ما يقوله : إن المحدث لا بد له من علة لأنه ممكن^(٣) فيفتقر إلى مرجح ، ومرجح^(٤) لا يكون محدثاً ، لأن المحدث ممكن ، لا بد له من^(٥) علة .

^(٦) وإن غير العبارة ، فقال : هذا الممكن لا بد له من علة^(٦) والعلة لا تكون ممكنة ، لأن الممكن لا بد له من علة - كان قد قال : الممكن له علة ، لأن الممكن له علة ، وكل ذلك إثبات الشيء بنفسه .

(١) ض : ما ذكره .

(٢) س : الحوادث ، ش : أن الحادث .

(٣) ش : من عله لا يمكن .

(٤) ش : إلى المرجح مرجحه .

(٥) من : ساقطة من (س) .

(٦) (٦) : ساقط من (ض) .

والمقصود هنا أن ما ذكر من امتناع^(١) التسلسل في العلل ، يشمل ما إذا قدرت متعاقبة كما إذا قدرت مقترنة ، وأنه حينئذ يكون الاجتماع معلولاً للأفراد . وإذا كان كل من الأفراد^(٢) ممكناً لا يوجد بنفسه والاجتماع / معلولا لها ، كان أولى أن يكون ممكناً لا يوجد بنفسه ، ولا يوجد ممكن بممكن^(٣) لا يوجد له ، فإن ما لم يوجد نفسه^(٤) أولى أن لا يوجد غيره ، فإذا لم يكن في^(٥) الآحاد ما يوجد نفسه كان أولى أن لا يوجد غيره ، لا الجملة ولا غيرها من الآحاد .

يبين هذا أن الممكن لا يوجد بنفسه بل لا يوجد إلا بغيره ، فإذا قدر أن ثمّ ممكنات موجودة ، سواء كانت عللاً أو لم تكن ، وسواء كانت متناهية أو غير متناهية ، لم يكن فيها شيء وجد بنفسه ، فإذا كان المجموع لا يوجد إلا بها ، وليس فيها شيء موجود بنفسه ،^(٦) لم يكن في جميع ما ذكر ما يوجد بنفسه^(٦) لا جملة ولا تفصيلاً ، وإذا وجد ما لا يوجد بنفسه لم يوجد إلا بغيره .

ألا ترى أنه لو قال : الحوادث لا توجد بنفسها ، لم يكن فرق بين الحوادث التي لها نهاية والتي لا نهاية لها ، بل كل من الحوادث التي لا تتناهي لا يوجد بنفسه ، بل لا بد له من محدث .

والذهن إذا قدر ممكنات محصورة ، ومحدثات محصورة ، ليس لها

(١) امتناع : ساقطة من (ش) .

(٢) ض : من أفراده .

(٣) بممكن : ساقط من (ش) .

(٤) س ، ص ، ض ، هـ : بنفسه .

(٥) في : ساقطة من (ش) .

(٦-٦) ساقطة من (س) .

محدث ولا مبدع ، علم امتناع ذلك ، فإذا قدرها لا تتناهى ، لم تكن هذه الحال توجب استغناءها عن المحدث المبدع^(١) ، وتجعلها^(٢) غنية عن مبدع خارج عنها ، بل كلما كثر ذلك كان أولى بالحاجة إلى المبدع ، فما لا يوجد بنفسه إذا ضم إليه ما لا يوجد بنفسه مرات متناهية أو غير متناهية ، كان ذلك مثل ضم المعدومات بعضها إلى بعض ، وذلك / لا يغنى عنها ١٥٦/٣ شيئاً^(٣) ، بل المعدومات لا تفتقر حال عدمها إلى فاعل ، وأما هذه التي لا بد لها من فاعل ، إذا كثرت ، كان احتياجها إلى الفاعل أوكد وأقوى ، وتسلسل الممكنات لا يخرجها عن طبيعة الإمكان الموجب لفقرها إلى المبدع ، كما أن طبيعة الحدوث لا تخرج المحدثات عن طبيعة الحدوث الموجبة لفقرها إلى الفاعل .

ومن جَوَز تسلسل الحوادث ، وقال : كل منها حادث والنوع ليس بحادث ، لا يمكنه أن يقول : كل من الممكنات ممكن ، والجمله ليست ممكنة ، كما لا يمكنه أن يقول : كل من الموجودات^(٤) موجود ، والجمله ليست موجودة ، ولا يقول : كل من الممتنعات ممتنع ، والجمله ليست ممتنعة ، بل الامتناع لجمله الممتنعات أولى منه لآحادها ، وكذلك الإمكان لجمله الممكنات أولى منه لآحادها ، والفقير إلى الصانع الذى يستلزمه الإمكان لجمله الممكنات أولى منه لآحادها ، وأما الوجود لجمله الموجودات فليس هو أولى منه^(٥) لآحادها .

(١) س : والمبدع ، ض : بالمبدع .

(٢) ص ، ض ، ط : ويجعلها .

(٣) س : شئ ما .

(٤) س : الموجود .

(٥) منه : ساقطة من (ش) .

وإن قيل: هو واجب^(١) للجملة ، وذلك أن جملة الموجودات موقوفة على وجود كل منها ، بخلاف وجود الواحد منها ، فإنها لا تتوقف^(٢) على وجود الجملة . وأما الممتنعات فامتناع جملتها ليس موقوفاً على امتناع كل منها ، بل كل منها ممتنع لذاته ، فامتناع الجملة لذاتها أولى وأحرى ، اللهم إلا أن يكون الامتناع مشروطاً بأفرادها^(٣) ، كالتلازمين اللذين يمتنع وجود / أحدهما^(٤) دون الآخر ، ولا يمتنع اجتماعهما . ١٥٧/٣

وكذلك الممكنات إذا كان كلٌ منها^(٥) ممكناً لذاته بحيث يفتقر إلى الفاعل ولا يُوجد بنفسه ، فليس إمكان كل منها^(٦) مشروطاً بالآخر ولا معلقاً به ، ولا لإمكان هذا تأثير في إمكان هذا ، كما في الامتناع ، بخلاف الموجودات ، فإنه قد يكون وجود أحد الأمرين إما مشروطاً^(٧) وإما علة للآخر . بخلاف ما إذا قدر موجودات واجبة بأنفسها ، فإنه حينئذ لا يكون وجود بعضها موقوفاً على وجود البعض ، وأما ما هو ممكن بنفسه أو ممتنع بنفسه ، فليس إمكانه وامتناعه مشروطاً بغيره ، بل نفس تصور حقيقة يوجب^(٨) العلم بامتناعه وإمكانه .

وحيث فكلما كثر أفراد هذه الحقيقة كان العلم بامتناعها أو إمكانها

(١) ش : لأحدها بل هو واجب .

(٢) ش ، ص ، ض ، ط ، ق : فإنه لا يتوقف .

(٣) س ، ط ، هـ : بأفرادها . ومكتوب في هامش (ط) : ظ بأفرادها .

وفي هامش (هـ) : ظ : بأفرادها . وفي (ش) بياض مكان الكلمة .

(٤) أحدهما : ساقطة من (ش) .

(٥) ش : وكذلك الممكنات أو كل منها .

(٦) ط : منها .

(٧) ش ، ص ، ض ، ط ، هـ : شرطاً . والمثبت من (س) ، (ق) .

(٨) ص ، ض ، ط ، ق : توجب .

أكثر ، والعلم بامتناع الجملة أو إمكانها أولى وأحرى ، ولو قدّرنا واجبات بأنفسها غنية عن الغير ، بحيث لا يكون بعضها شرطاً في البعض ، لكانت الجملة واجبة ، ولم يكن وجوبها بدون وجوب الآحاد ، وامتنع أن يُقال : الجملة ممتنعة أو ممكنة مع وجوب كل من الآحاد بنفسه وجوباً لا يقف فيه على غيره .

فتبين أنه إذا كان من الأمور ما هو ممكن في نفسه ، لا يقف إمكانه على غيره ، ومعنى إمكانه أنه لا يستحق بنفسه وجوداً ويمتنع وجوده بنفسه ، وهو بالنظر إلى نفسه فقير محض ، أى الفقر الذاتى الذى يمتنع معه غناه بنفسه ، وسواء قلنا : إن / عدمه لا يفتقر إلى مرجح ، أو قلنا : إن عدمه ١٥٨/٣ لعدم المرجح ، وقدّرنا عدم المرجح ، فهو في الموضوعين لا يستحق إلا العدم ، لا يستحق وجوداً أصلاً .

فكثرة مثل هذا ، وتقدير ما لا يتناهى من هذا الضرب ، لا يقتضى حصول^(١) وجود له ، أو غنى في وجوده عن غيره ، ولا^(٢) وجود بعض هذه الأمور ببعض ، فإن كثرة هذه الأمور التى لا تستحق إلا العدم توجب كثرة استحقاقها للعدم ، وكثرة افتقارها إلى موجد يكون موجوداً بنفسه .

فإذا قدر أمور لا نهاية لها ، ليس فيها شئ يستحق^(٣) الوجود ، كان قول القائل : إن بعضها يوجد بعضاً ، في غاية^(٤) الجهل . فإن ما لا يستحق في نفسه^(٤) أن يكون موجوداً ، كيف^(٥) يستحق أن يكون موجوداً

(١-١) ساقط من (ش) .

(٢) ش : من يستحق .

(٣) س : يوجد بعضها في غائل

(٤) في نفسه : ساقطة من (س) .

(٥) س : فكيف .

لغيره ، وكيف يكون وجوده بوجود ما هو مساوٍ له في أنه لا يستحق الوجود .

يبين هذا أنه إذا كان هذا لا يستحق الوجود ، وهذا لا يستحق الوجود ، لم يكن جعل هذا علة والآخر معلولاً بأولى من العكس ، فإن شرط الفاعل أن يكون موجوداً ، فإذا^(١) لم يكن موجوداً امتنع أن يكون فاعلاً ، وكل منهما لا يستحق أن يكون موجوداً ، فلا يكون فاعلاً

وإذا قال : إن أحد^(٢) هذين وجد بالآخر ، فهذا إنما يُعقل إذا كان الآخر موجوداً ، وذاك الآخر لا يكون موجوداً بنفسه ، لا يكون موجوداً إلا بغيره ، وذلك الغير الذي يفتقر إليه الممكن ، ليس هو أى غير كان ، بل لابد من غير يحصل به وجوده ، ووجوده^(٣) بحيث يستغنى به عمّا ١٥٩/٣
سواه ، فذلك الغير الذي يفتقر إليه الممكن ، من شرطه أن يكون مستقلاً بإبداع الممكن ، لا يحتاج إلى غيره بوجه من الوجوه . فتسى قدر أنه محتاج^(٤) إلى غيره ، كان الممكن محتاجاً إلى هذا الغير وإلى هذا الغير ، فلا يحصل وجوده بأحد الغيرين ، بل لابد منهما ، وكذلك لو قدر من الأغيار ما يقدر ، فلا بد أن يكون ما يفتقر إليه الممكن غير محتاج إلى غيره بوجه من الوجوه ، وليس في الممكنات ما هو بهذا الشرط ، بل كل منها يحتاج^(٥) إلى غيره ، فلو قدر أن الممكن يوجد بممكن إلى نهاية أو غير نهاية ، والجملة

(١) س ، ش : فإن .

(٢) س : إحدى .

(٣) ووجوده : زيادة من (س) فقط .

(٤) س ، ش : يحتاج .

(٥) س ، ص ، ض ، هـ : محتاج .

الممكنة توجد بالأفراد ، لكان الغير الذي يفترق إليه الممكن محتاجا إلى غيره ، مع أن كلا من المحتاجين لا يغنى عن نفسه شيئا أصلا ألبتة .

يزيد هذا إيضاحاً أن الممكن مع عدم المقتضى التام يكون ممتنعاً لا ممكناً ، وأعنى بالمقتضى التام الذى يلزم من وجوده وجود المقتضى ، لكن يكون ممتنعاً لغيره ، فإذا كان كلُّ من الممكنات له علة ممكنة ، والعلة الممكنة ليست مقتضياً تاماً ، فإنها لا توجد إلا بغيرها ، إذ الممكن مفترق إلى غيره ، فوجوده مجرداً عن مقتضيه ممتنع ، فضلاً عن أن يكون مقتضياً لغيره ، فإذا لم يكن مع شيء من الممكنات مقتضى تام ، كان كل منها ممتنعاً ، وتقدير ممتنع لا نهاية لها يوجب قوة امتناعها ، ويمتنع مع ذلك أن تكون جملتها ممكنة ، فضلاً عن أن تكون واجبة. / فبتين بذلك أن ١٦٠/٣ جملة العلل^(١) الممكنات التى لا تنتهى جملة ممتنعة ، فامتنع أن يُقال : هى موجودة معلولة للأفراد ، لأن الممتنع لا يكون موجوداً لا معلولاً ولا غير معلول .

يبين^(٢) ذلك أن تقدير معلول لا علة له ممتنع ، والممكن الموجود معلول لغيره ، فإذا قُدِّرَ علل ممكنة لا تنتهى كان كل منها معلولاً فقد قدر معلولات لا تنتهى . ومن المعلوم بالضرورة أن وجود معلولات لا تنتهى لا يقتضى استغناءها عن العلة . وإذا قيل : إن الجملة معلولة للآحاد فقد ضُمَّ معلول إلى معلولات لا تنتهى ، وذلك لا يقتضى استغناءها عن العلة.

(١) العلل : ساقطة من (ص) .

(٢) ض : يتبين .

فتبين أن من توهم كون العلل الممكنة التي لا تنتهي ، التي ^(١) هي معلولات ^(٢) لا تنتهي ، يمكن أن يكون لها معلول ^(٣) لا يتناهي ، فإنما ^(٤) قدر ثبوت معلولات لا تنتهي ليس فيها علة . وإذا كانت المعلولات ^(٥) المتناهية لا بد لها من علة ، فالمعلولات التي لا تنتهي أولى بذلك ، فإن طبيعة ^(٦) المعلول تستلزم الافتقار إلى العلة ، وهذا يظهر باعتبار المعاني التي يُوصف بها الممكن ، فإنه معلول مفتقر مبدع مصنوع مدبر مفعول ^(٧) ، لا يوجد بنفسه ، لا يستحق الوجود ، فإذا قدر واحد من هذا النوع كان ذلك مستلزماً لعلته وموجبه ^(٨) وصانعه وفاعله ومبدعه ، وإذا قدر اثنان كان الاستلزام أعظم ، [وإذا قدر ما لا يتناهي كان الاستلزام أعظم] ^(٩) فإنه ^(١٠) إذا كان الواحد منها بدون الواجب ممتنعاً ^(١١) فالأثنان ممتنع وممتنع ، وتقدير / ما لا يتناهي من هذا تقدير ممتنع لا يتناهي . ١٦١/٣

وإن قيل : إن وجود الواحد منها يستلزم وجود الواجب فتقدير ^(١٢)

(١-١) ساقط من (ش) .

(٢) ط : معلولات .

(٣) س : فإذا .

(٤) س : وإذا كانت من المعلولات .

(٥) يوجد اضطراب في ترتيب الأوراق في نسخة (ط) إذ أن الصفحة التي تبدأ بعبارة « فإن طبيعة الخ » توجد في (ص ٤١) بدلاً من أن تكون في مكانها الأصلي في ص ٣٣ .

(٦) ط ، ص : مفصول ، وهو تحريف .

(٧) وموجبه : ساقطة من (س) .

(٨) ما بين المقوقتين ساقط من (ق) ، (ص) ، (ط) .

(٩) س : لأنه .

(١٠-٥) ما بين النجمتين بمقدار سبعة سطور ساقط من (ش) .

(١١) س ، ص ، ض ، ط : ممتنع .

(١٢) ض : فتقدير .

اثنين أولى ان يستلزم وجود^(١) الصانع ، ولو أمكن وجود مالا يتناهى من العلل الممكنة كان ذلك أعظم في امتناعها ، فكيف بما يتناهى ، كما يقدر من يقدر أن العقل الأول أبدع^(٢) الثاني ، والثاني أبدع^(٣) الثالث ، وقله إلى العاشر المبدع لما تحت الفلك^(٤) ، وإذا قُدِّر ما لا يتناهى كان الاستلزام أعظم^(٥) .

فتبين^(٦) أنه كلما كثرت الممكنات وتسلسلت كان ذلك أعظم^(٧) في دلالتها على ثبوت الواجب واستلزامها له ، والإنسان قد يتوهم إذا فرض علة هي معلولات لا تتناهى^(٨) ،^(٩) وتوهم أن العلة تكون وحدها مؤثرة في المعلول أو مقتضية له أو موجبة فهذا ممنوع ، فإن العلة إذا كانت معلولة^(١٠) لزم^(١١) أنها لا تقوم بنفسها بل تفتقر إلى غيرها ، فالمعلول المفتقر إليها مفتقر إلى [علة]^(١٢) علتها التي هي مفتقرة إليه^(١٣) ، فيكون معلولها كما أنه مفتقر إليها فهو مفتقر إلى كل ما هي مفتقرة إليه ، فإذا قُدِّر من ذلك مالا يتناهى قُدِّر أنه محتاج إلى أمور لا تتناهى ، وليس فيها ما هو موجود بنفسه ولا غنى عن غيره .

(١) س : ثبوت .

(٢-٢) : ساقط من (س) .

(٣) أعظم : ساقطة من (ط) .

(٤-٤) : ساقط من (ص) .

(٥) بعد كلمة معلولات توجد إشارة في (س) إلى الهامش حيث كتبت عبارة : لا تتناهى وقدر تناهيا .

ثم توجد كلمة غير واضحة .

(٦-٦) : ساقط من (س) ، (ش) .

(٧) لزم : ساقطة من (ض) .

(٨) علة : زيادة في (س) ، (ش) .

(٩) إليه : كذا في (س) ، (ش) . وفي سائر النسخ : إليها .

١٦٢/٣ ومن المعلوم أنه كلما كثرت الامور المشروطة / في وجود الموجود كان وجوده موقوفا عليها كلها ، وكان أبعد عن الوجود من الموجود الذي لا يتوقف [وجوده] ^(١) إلا على بعض تلك الأمور ، فإذا كان الممكن لا يوجد بعلة واحدة ممكنة ، بل يمتنع وجوده بها ، فإذا كثرت العلة الممكنة التي يتوقف وجوده عليها ، كان وجوده أعظم في الامتناع ، وأبعد عن الجواز ، وإذا كانت الممكنات قد وُجِدَت فقد وجد قطعاً مقتض لها مستغنى عن غيره ، وكلما تدبر المتدبر هذه المعاني ازداد لها تبيناً ^(٢) ، وعلم أن ^(٣) كل ما يُقَدَّر وجوده من الممكنات فإنه دالٌّ على الواجب الغنى بنفسه عن كل ممكن مباين له .

ومن العجب أن هؤلاء يذكرون في إثبات واجب الوجود من الشبهات ما يذكرون ، وإن كانوا يجيبون عنها . ثم [إذا] ^(٤) أخذوا وجوده إما مبرهنًا وإما مسلماً ، وصفوه ^(٥) من الصفات السلبية بأمور لم يدل عليها مادل على وجوده ، بل يصفونه بما يمتنع ^(٦) معه وجوده ، حتى يُعلم أن ما وصفوا به واجب الوجود ^(٧) لا يكون إلا ممتنع الوجود ^(٧) ، كما قد بسط في غير هذا الموضع ، ولا يذكرون من القوادح المعارضة لتلك السلوب بعض ما يذكرونه في إثبات وجوده وإن توهموا بطلانها ، مع أن تلك المعارضات

(١) وجوده : ساقطة من (ق) فقط .

(٢) ق ، ص : ازداد لها يقينا ، ط : ازداد يقينا .

(٣) س : أنه .

(٤) إذا : ساقطة من (ق) . وفي (س) : إذا ثم .

(٥) ق (فقط) : ووصفوه .

(٦) س : بما امتنع .

(٧ - ٧) : ساقط من (ص) .

هي صحيحة قاذحة فيما يُبنى صفاته ، بل الشيطان يلقي إليهم من الشبهات القاذحة في الحق ما لو حصل لهم ^(١) نظير من الأمور القاذحة / في الباطل ١٦٣/٣ لما اعتقدوه .

فهذا كله إذا أُريد بالجملة الاجتماع المغاير لكل واحد واحد ، وإن أُريد بها كل واحد واحد كان الأمر أظهر وأبين ، فإن كل واحد واحد ممكن مفتقر إلى الفاعل ، فإذا لم يكن هناك جملة غير الآحاد امتنع أن يكون هناك غير الآحاد الممكنة مما يوصف بوجود أو إمكان .

وإن أُريد بالجملة مجموع الأمرين : الآحاد والاجتماع ، كان الاجتماع جزءاً من أجزاء المجموع ، فيكون هناك أجزاء متعاقبة ، وجزء هو الاجتماع ، وهذا الجزء يمتنع أن يكون واجباً بنفسه لأنه مفتقر ^(٢) إلى الممكنات ، ولأنه عرضٌ قائمٌ بغيره ، وأحسن أحواله أن يكون كالتأليف مع المؤلف ، فإذا كان المؤلف ممكناً بنفسه فتأليفه أولى ، بل قد يُقال : ليس للجملة هنا أمر وجودي مغاير للأفراد المتعاقبة ، وإنما لها أمر نسبي اعتباري ، كالنسبة التي بين ^(٣) أفراد العشرة ، وهذا وغيره مما يبين امتناع وجوبها بنفسها ، فيبقى ^(٤) هذا الجزء ممكناً بنفسه فقيراً ^(٥) إلى غيره كسائر الأجزاء ، فيكون حينئذ هناك ممكنات كل منها محتاج إلى الموجد ، فيحتاج كل منها إلى الموجد ، والجملة هنا داخل ^(٦) في قولنا : كل منها ، فإنه جزء من هذا الكل .

(١) هم : ساقطة من (ض) .

(٢) س : يفتقر .

(٣) ض : من .

(٤) س : فيق .

(٥) س : مفتقراً .

(٦) داخل : كذا في جميع النسخ .

فتبين أنه كيفما^(١) أدير^(٢) الأمر ليس في الممكنات المتعاقبة لا واجب بنفسه ولا بغيره، إلا أن يكون هناك واجب بنفسه خارج عن الممكنات إذا كان كل فرد فرد ممكناً^(٣) ، والاجتماع أيضا ممكن بطريق / الأولى ، والأمران ممكنان بطريق الأولى والأخرى ، وكل من الأفراد مستغني عن الهيئة الاجتماعية فإنه موجود بدونها ، وما احتاج إلى الممكن المستغني عنه كان أحق بالإمكان .

وإيضاح ذلك أنه إذا قُدِّرَ كل موجود معلول مفعول مفتقر ، وليس في الوجود إلا ما هو كذلك ، كما إذا قُدِّرَ أن الممكنات ليس لها مقتضى واجب بنفسه ، فإنه يكون الأمر كذلك ، وإن لم يجعل بعضها معلولاً لبعض . فهذا التقدير يقتضى أن لا يوجد شيء منها ، لأنها لا توجد بأنفسها . إذ التقدير كذلك ، وما لم يكن موجودا بنفسه فهو أولى أن لا يوجد غيره ، فلا يكون شيء منها موجودا بنفسه ولا موجودا بغيره . ومعلوم أن الموجود إما موجود بنفسه ، وإما موجود بغيره ، فإذا قُدِّرَ أنها موجودة ، وقُدِّرَ مع ذلك أنها لا موجودة بأنفسها ، ولا بموجد أوجدها لزم الجمع بين التقيضين ، ولو قُدِّرَ تسلسلها ، فتسلسلها لا يوجب أن يكون شيء منها موجوداً بنفسه^(٤) ، فلا يقتضى أن يكون موجدا لغيره ، والمعدوم لا يوجد غيره ، فإذا لم يكن فيها ما هو موجود بنفسه لم يكن فيها ما هو

(١) ق : كيف .

(٢) س : أدير .

(٣) ممكنا : كذا في (ق) فقط . وفي سائر النسخ : ممكن .

(٤) ض : أن يكون كل شيء منها موجودا بنفسه ؛ س : أن يكون لكل منها موجود بنفسه (وعلى كلمة

لكل علامة شطب) .

موجد لغيره ، وهذا أعظم امتناعا من تقدير أفعالٍ لفاعلٍ لها ،
 وحوادث^(١) لا يحدث لها ، فإن تلك يكون التقدير فيها أنها وُجدت
 بأنفسها ، [والتقدير هنا أنها لم توجد بأنفسها]^(٢) ولا هناك ما هو موجود
 بنفسه يوجدها ، ولا هناك غير موجود يوجدها ، وإنما التقدير/^(٣)
 معلولات مفترقات ، والمعلول من حيث هو معلول ، والمفتقر من حيث
 هو مفترق ليس فيه ما يقتضى وجوده ، وإذا لم يكن لها وجود ،
 ولا لملقتضيها وجود ، لزم انتفاء الوجود عنها كلها ، وهذا مع كونها
 موجودة جمعٌ بين النقيضين .

١٦٥/٣

وهذا كلام محقق وتبيينه^(٤) للإنسان بأن يعلم أن مجرد تقدير معلولاتٍ
 ممكنة لا هي موجودة بنفسها ولا فيها علة موجودة بنفسها لا يقتضى وجود
 ذلك في الخارج ، فليس^(٥) كل ما قدرته الأذهان أمكن وجوده في
 الأعيان ، لا سيما مع سلب الوجود عنها من نفسها ومن موجد^(٦)
 يوجدها . وإذا قُدِّرَ أن المعلول الممكن له علة ممكنة فهي أيضا معدومة من
 تلقاء نفسها ، كما هي معدوم من تلقاء نفسه ، فليس فيما قُدِّرَ قط شيء
 موجود ، فمن أين يحصل لها الوجود؟

(١) س : ومعدنات .

(٢) ما بين المعرفتين ساقط من (ق) فقط .

(٣) التقدير : كذا في (س) ، وفي سائر النسخ : المقدر .

(٤) س : وتبينه .

(٥) س : فليست .

(٦) موجد : كذا في (س) ، وفي سائر النسخ : موجود .

(فصل (١))

وقد أورد الأبهري ومن اتبعه على هذه الحجة المذكورة لقطع التسلسل في العلل اعتراضا زعم أنه يبين ضعفها ، فقال في كلامه على ملخص الرازي وغيره : « قول القائل : مجموع تلك ^(٢) العلل الممكنة يحتاج إلى كل واحد منها ^(٣) الخ . قلنا : لم لا يجوز أن يكون المؤثر في ذلك المجموع واحداً منها ؟ أما قوله بأن ذلك لا يكون علة لنفسه ولا لما قبله فلا يكون علة للمجموع . قلنا : لا نسلم وإنما يلزم أن لو كان علة المجموع ^(٤) علة لكل واحد من أجزائه فلم قلتم إنه كذلك ، وهذا لأن الشيء / جاز أن يكون علة للمجموع من حيث هو مجموع فلا يكون ^(٥) علة لكل واحد من أجزائه ، فإن الواجب لذاته علة لمجموع الموجودات وليس علة لكل واحد من أجزائه لاستحالة كونه علة لنفسه ، لا يقال بأن ^(٦) مجموع تلك العلل المتسلسلة ممكن وكل ممكن فهو مفتقر إلى علة خارجية ، فذلك المجموع افتقر إلى علة خارجية عنه لأننا نقول : لا نسلم أن كل ممكن فهو محتاج إلى علة خارجية عنه ، فإن المجموع المركب من الواجب والممكن ممكن لافتقاره إلى الممكن ، وليس مفتقرا إلى علة خارجية عنه ، لا يقال بأن المجموع المركب من آحاد كل واحد منها ممكن محتاج إلى علة خارجية لأنها

اعتراض الأبهري على حجة قطع التسلسل في العلل .

١٦٦/٣

(١) الكلام التالي بعد كلمة (فصل) موجود في نسختي (س) ، (ض) في غير موضعه الصحيح إذ جاء

بعد هذا الموضع بحوالى صفتين في (س) وحوالى صفحة في (ض) .

(٢) س : هذه ؛ ض : تلك هذه .

(٣) س : يحتاج كل منها إلى .

(٤) س ، ش : علة للمجموع .

(٥) فلا يكون : كذا في (س) ، (ش) وفي سائر النسخ : ولا يكون .

(٦) س ، ش : فإن .

نقول . لا نسلم ، وإنما يكون كذلك أن لو لم يكن كل واحد منها معلولاً
 لآخر^(١) إلى غير النهاية . لا يقال : إن جملة ما يفتقر إليه المجموع إما أن
 يكون نفس المجموع أو داخلاً فيه أو خارجاً عنه . والأول محال وإلا لكان
 الشيء علة لنفسه^(٢) والثاني محال ، وإلا لكان بعض الأجزاء كافياً في
 المجموع . والثالث حق . قلنا : إن أردتم بجملة ما يفتقر إليه المجموع جملة
 الأمور التي يصدق^(٣) على كل واحد منها أنه مفتقر إليه ، فلم قلت بأنه لا
 يجوز أن يكون هو نفس المجموع ، والذي يدل عليه أن جملة الأمور التي
 يفتقر إليها الواجب والممكن ليس داخلاً في المجموع لتوقفه^(٤) على كل جزء

منه ولا خارجاً عنه ، فهو نفس المجموع. وإن أردتم / العلة الفاعلية فلم قلت
 ١٦٧/٣ إنه يلزم أن يكون بعض الأجزاء كافياً في المجموع . وإذا كان المجموع^(٥)
 ممكناً في نفسه^(٦) فهو مفتقر إلى غيره ، فما يفتقر إليه المجموع إما أن يكون
 هو المجموع أو داخلاً فيه أو خارجاً منه . والأول محال ، وإلا لكان الشيء
 علة لنفسه . والثاني محال وإلا لكان بعض الأجزاء كافياً في المجموع ، لأن
 المجموع إذا كان ممكناً وإنما يفتقر إلى البعض، لزم أن يكون البعض هو
 المقتضى للمجموع ، فيلزم أن يكون مقتضياً لنفسه ولعلته^(٧) ، وإن كان ما

(١) س ، ش ، ض : لآخر .

(٢) س ، ش : علة لنفسه .

(٣) س ، ض : تصدق .

(٤) س : لتوقفه .

(٥) وإذا كان المجموع . . . من هنا ساقط من (ش) إلى ص ٢١٦ بمقدار ٥ صفحات حتى عبارة
 « وهذا الاعتراض فاسداً جداً » . وبيان فساد . . .

(٦) س ، ض : بنفسه .

(٧) س : ولعلته .

يفتقر إليه المجموع خارجاً عن المجموع فهو المطلوب . وهذا التحرير يوجب أن يكون البعض علة فاعلة للمجموع ، والعلة الفاعلة كافية للمجموع .
وقوله (١) : « إن أردتم بجملة ما يفتقر إليه المجموع جملة الأمور التي يصدق على كل واحدٍ منها (٢) أنه مفتقر إليه ، فلم قلت بأنه لا يجوز أن يكون هو نفس المجموع » .

فيقال له : لأن المجموع إن لم يكن زائداً على تلك الأمور التي كل منها معلول فليس هنا مجموع غير المعلولات ، والمعلولات التي لا يوجد شئٌ منها بنفسه ، بل لا بد له من موجدٍ موجود إذا لم يكن فيها موجد موجود ، وامتنع (٣) أن يكون مجموعها حاصلًا بمجموعها ، وإن كان المجموع (٤) معلولاً لها فهو أولى بالافتقار ، وهذا أمر (٥) معلوم بالضرورة ، وما قدح (٦) فيه كان قدحا في الضروريات فلا يسمع .

/ **الوجه الثالث :** (٧) الجواب عن معارضته وهو قوله : « إن جملة الأمور التي يتوقف عليها الواجب والممكن ليس داخلاً في المجموع لتوقفه على [كل] (٨) جزء منه ولا خارجاً عنه فهو نفس المجموع » .
 وملخص هذا الكلام أن مجموع الموجودات ليس متوقفاً على بعض الأجزاء لتوقفه على الجميع ، ولا متوقفاً على ما خرج عن المجموع ،
فالمجموع متوقف على المجموع .

١٦٨/٣
الوجه الثالث

(١) س : فقوله .

(٢) ض : تصدق على كل منها .

(٣) وامتنع : كذا في (س) ، وفي سائر النسخ : امتنع .

(٤) س : وإذا لم يكن المجموع ، ض : إن كان المجموع .

(٥) أمر : ساقطة من (ض) . (٦) س : يقدح .

(٧) الوجه الثالث : كذا ، ولم يظهر في كلام ابن تيمية السابق وجهان قبله .

(٨) كل : ساقطة من (ق) فقط .

فيقال له : هذا يناقض ما ذكرتم أولاً من أن المؤثر في مجموع الموجودات واحد منها ، وزعمت أن هذا معارضة لقولهم : مجموع الممكنات لا يجوز أن يكون المؤثر فيها واحداً ، وإذا كان هذا يناقض ذلك فإما أن تقول : المؤثر في المجموع جزؤه أو المؤثر فيه هو^(١) المجموع . فإن قلت : إنه جزؤه بطل هذا الاعتراض وسلم هذا الدليل الدال على امتناع معلولات ممكنة ليس لها علة واجبة ، وبذلك يحصل المقصود من إثبات واجب الوجود . وإن قلت : إن^(٢) المؤثر هو المجموع بطل اعتراضك على ذلك الدليل ، وسلم ذلك الدليل عن المعارضة ، فحصل به المقصود .

الوجه الرابع : أن يُقال : قولك : « جملة الأمور أو مجموع الأمور الذى يفتقر إليه الواجب والممكن ليس داخلاً في المجموع » يتضمن أن مجموع الموجودات يفتقر^(٣) إلى أمر من الأمور ، وأنت لم تذكر على ذلك دليلاً ، فلم قلت : إن مجموع الموجودات يفتقر^(٤) إلى أمر ، وأولئك إنما ادعوا أن مجموع الممكنات يفتقر^(٤) إلى أمر [من ١٦٩/٣ الأمور]^(٥) وهذا معلوم بأدلة متعددة ، بل بالضرورة ، وما ذكرته ليس بمعلوم^(٦) .

الوجه الخامس^(٧) : أن يُقال : مجموع الموجودات^(٨) المتضمن للواجب الوجه الخامس .

(١) هو : ساقطة من (س) .

(٢) إن : ساقطة من (س) .

(٣) س : أن مجموع الوجود ليس يفتقر .

(٤) س : تفتقر . (٥) من الأمور : زيادة في (س) .

(٦) س : ليس معلوماً .

(٧) الوجه الخامس : كنا في (ق) ، وفي سائر النسخ : الخامس .

(٨) س : الوجود .

لا يقبل العدم ، وما لا يقبل العدم فليس بممكن ، وما ليس بممكن فهو واجب ، فالجموع حينئذ واجب ، وما كان واجباً لم يفتقر إلى أمر من الأمور . وقولك : إن الجموع مفتقر إلى الجموع هو معنى قول القائل : إنه واجب بنفسه ، فإن الواجب بنفسه لا يستغنى عن نفسه ، بل لا بد له من نفسه ، وإذا كنت قد أقررت أنه واجب بنفسه بطل قولك : إنه يفتقر^(١) إلى أمر . وهذا بخلاف^(٢) مجموع^(٣) العلل الممكنة ، فإنه لا يمكن أن يكون واجباً بنفسه لأنه ليس فيها ما هو موجود بنفسه ، وإذا لم يكن في الجموع^(٤) ما هو موجود بنفسه كان امتناع الجموع أن يكون واجباً بنفسه أولى وأحرى .

وهذا السؤال الذى أورده هذا من جنس السؤال الذى أورده الآمدى ، بل هو هو ، ولعل أحدهما أخذه من الآخر ، وهو أن تكون الجملة مترجمة بالآحاد ، وكل منها مترجح بالآخر إلى غير نهاية ، وأجاب عنه الآمدى فى أحد كتائيه^(٥) ، وقال فى الآخر : إنه لا يعرف عنه جوابا ، وذكر عن قوم أنهم قالوا : الجموع واجب بنفسه بهذا الاعتبار ، واستنسط^(٦) هذا الاعتراض .

ومقصود الجميع أن مجموع المعلولات التى لا تنتهى لا تفتقر إلى شيء

غير آحادها المتعاقبة / وفساد هذا معلوم بالاضطرار بعد جودة التصور ١٧٠/٣

وإنما أشكال على من أشكال لعدم التصور التام ، فإنه إذا قال القائل : علل

(١) س : مفتقر .

(٢) ض : يخالف .

(٣) مجموع : ساقطة من (س) .

(٤) س : وإن لم يكن الجموع ؛ ض : إذا لم يكن فى الجموع .

(٥) ض : فى آخر كتابه .

(٦) س : واستنسط والمقصود أنه عد هذا الاعتراض من قبيل السفسطه .

لا تنتهى ، أو إمكانات لا تنتهى : كل منها مترجح أو معلول بالآخر ،
توهم الذهن أن هذا يتضمن تقدير موجوداتٍ في الخارج ، كل منها معلول
الموجود الآخر ،^(١) وأن الأمر هكذا إلى غير نهاية .

ولهذا أراد طائفة أن يبطلوا هذا التسلسل بجنس ما يبطلون به الآثار
التي لا تنتهى ، كالحركات التي لا تنتهى ، وهذا غلط ، فإن المُقدَّر هو
أمر ليس فيها ما يوجد^(٢) بنفسه بل لا يوجد^(٢) إلا بعلّةٍ مباينة له^(٣)
موجودة ، وكلها بهذه المثابة إلى غير نهاية .

وهذا في الحقيقة تقدير معدومات بعضها علة لبعض في وجوده إلى غير
نهاية من غير أن يوجد شيء منها . وكما أن المعدوم إذا قُدِّرَ أنه معلل بعلل
معدومة إلى غير نهاية ، مع أنه لم يوجد ولم يوجد شيء منها كان باطلاً، وإن
قُدِّرَ وجوده مع ذلك كان^(٤) جمعاً بين النقيضين . وإذا كان تقدير معلول
معدوم بعلّةٍ معدومة تقتضى^(٥) وجوده ولم يوجد ممتنع^(٦) في بديهية العقل
من جهة أنه لم يوجد ومن جهة أن علته ليست موجودة ، فكثرة هذه العلل
أولى بالامتناع، وتسلسلها إلى غير نهاية أعظم وأعظم في الامتناع ، فكذلك
إذا قُدِّرَ ما هو معلول ممكن لا يوجد إلا بموجود يوجد، وقُدِّرَ أنه ليس هناك
موجود يوجد^(٧) ، فإن وجوده يكون ممتنعاً ، فإن قُدِّرَ موجوداً كان

(١) س : معلول الوجود للآخر .

(٢-٢) : ساقط من (س)

(٣) ق (فقط) : لها .

(٤) كان : ساقطة من (س) .

(٥) س : نقيض .

(٦) ق (فقط) : ممتنعاً .

(٧) ض : يوجد .

١٧١/٣ جمعاً/بين التقيضين . وتسلسل هذه المعلولات من غير أن تنتهى (١) إلى موجودٍ بنفسه أعظم في الامتناع ، لكن من توهم أنها موجودات متسلسلة التبس عليه الأمر ، وتقدير كونها موجودات متسلسلة ممتنع (٢) في نفسه ، بل هو جمع بين التقيضين ، لأن التقدير أنه ليس فيها ما يوجد بنفسه ولا يوجد إلا بموجد موجود ، وإذا (٣) لم يكن فيها موجود بنفسه ولا موجد موجود امتنع أن يكون فيها إلا معدوم ، فتقدير وجودها جمع بين التقيضين .

وبيان ذلك أن كلا منها هو مفتقر إلى موجدٍ يوجده . فلا يوجد بنفسه ، وعلته لم توجد بنفسها ، فليس فيها موجود بنفسه ، وليس هنا علة موجودة بنفسها . فإذا قُدِّر في كلٍ منها أنه موجود بغيره ، فذلك الغير هو بمنزلة أيضاً لا وجود له من نفسه ، فليس هناك موجود يوجدها إلا ما يُقدَّر منها ، وكل منها إذا لم يكن له من نفسه وجود فإن لا يكون (٤) موجداً لغيره بطريق الأولى والأخرى ، فلا له من نفسه وجود ولا إيجاد . وغيره من جنسه ليس له من نفسه وجود ولا إيجاد ، فمن أين يكون لشيء منها وجود بلا وجود لنفسه ولا إيجاد؟ إذ الإيجاد فرع الوجود .

[قلت :] (٥) وهذا الاعتراض فاسد جداً ، وبيان فساده من

اعتراض الأبهري فاسد
من وجوه .

وجوه :

(١) س : من غير ينتهى (بسقوط : أن) .

(٢) ض : امتنع .

(٣) س : أو إذا .

(٤) ق (قط) : فإنه لا يكون .

(٥) قلت : ساقطة من (ق) ، (ص) ، (ط) . وهنا ينتهى السقط الطويل من نسخة (ش) لدى

أحدها : أن يقال : هو اعتراض ^(١) على قولهم : مجموع العلل الممكنة الأول
 ممكن لافتقار المجموع إلى الآحاد الممكنة ، ولا يجوز أن يكون المؤثر في
 المجموع/واحداً من العلل الممكنة ، لأن ذلك لا يكون علة لنفسه ولا لما
 قبله من العلل ، فامتنع أن يكون مؤثراً في المجموع ، فقال المعترض : إنما
 يلزم هذا أن لو كان علة المجموع علة لكل واحدٍ من أجزائه ، فلم قلت : إنه
 كذلك ؟

فيقال له : أولاً : نحن لا نعني بالمجموع مجرد الهيئة الاجتماعية ، بل نعني
 به كل واحدٍ من الأفراد والهيئة الاجتماعية ، وحينئذ فتكون ^(٢) علة المجموع
 علة كل واحد من أجزائه ، وهذا معلوم بالضرورة، فإن المؤثر إذا كان مؤثراً
 في مجموع الآحاد مع الهيئة الاجتماعية ^(٣) فقد أثر في كل جزء من أجزائه ،
 فإنه لو لم يؤثر في كل جز من الأجزاء لجاز انتفاء ذلك الجزء ، وإذا انتفى
 انتفى المجموع ، والتقدير أنه أثر في المجموع بحيث جعل المجموع موجوداً ^(٤)،
 والمجموع هو الأفراد والهيئة الاجتماعية ^(٥) ، فلو قُدِّر أنه غير موجود
 لزم الجمع بين النقيضين . وهو الممتنع ^(٥) . وهذا الممتنع لزم من تقدير
 كونه مؤثراً في المجموع ، بحيث جعل المجموع موجوداً مع تقدير عدم بعض
 أجزاء المجموع ، فعلم أنه يستلزم ^(٦) من كونه أثر ^(٧) في المجموع وجود

(١) س : أهو اعتراض ، ض ، ط : هو اعتراض .

(٢) س : فيكون .

(٣-٣) : ساقط من (ص) .

(٤) ض : موجلاً .

(٥) ق : وهو ممتنع .

(٦) ق : يلزم .

(٧) ص : مؤثراً .

المجموع ، ويلزم من وجود المجموع أنه لا يتبقى شيء من أجزائه ، فعلم أن ما استلزم (١) ثبوت المجموع استلزم ثبوت كل من أجزائه . وإن لم يكن المستلزم علة فاعلة ، فكيف إذا كان المستلزم علة فاعلة ! ؟ فتبين أن ثبوت العلة الفاعلة / للمجموع يتضمن أن يكون علة لكل من أجزائه ، ولو تخيل مُتخيل أن الواحد من الجملة علة (٢) لسائر الأجزاء ، والأجزاء علة للمجموع ، أو أنه (٣) علة (٢) للمجموع ، والمجموع علة للآحاد ، فيكون ذلك الواحد علة العلة . قلنا : هذا لا يضر لأن علة العلة علة ، وكما يمتنع في الواحد أن يكون علة نفسه ، فيمتنع أن يكون أن يكون علة علة (٤) نفسه بطريق الأولى ، فلو كان بعض الأجزاء علة للمجموع ، والمجموع علة لكل من الأجزاء أو بالعكس (٥) ، لزم أن يكون ذلك الجزء علة علة نفسه ، وعلة علة علل نفسه ، وهو ما قبل ذلك الجزء من العلل التي قُدِّر أنه لا نهاية لها . وهذا بين لا يتصوره أحد إلا يعلم امتناعه بالبدئية ، ومن نازع (٦) فيه كان إما لعدم تصوره له (٧) ، وإما لعنادة . وحينئذ فيكفي أن يقال : هذا معلوم بالبدئية ، فالشبهة الواردة عليه من جنس شبه السوفسطائية فلا يستحق جوابا .

(١) س : يستلزم .

(٢-٢) ساقط من (ش) .

(٣) ص : وأنه .

(٤) س : علة العلة .

(٥) أو بالعكس : ساقطة من (س) ، (ش) .

(٦) س ، ش : وإن نازع .

(٧) له : ساقطة من (س) .

الوجه الثاني : أن يحل (١) ما ذكره من المعارضة ، وهي (٢) قوله : الثاني . وهذا لأن الشيء جاز أن يكون علة للمجموع [من حيث هو علة للمجموع] (٣) من حيث هو مجموع ، ولا يكون علة لكل واحد من أجزائه ، فإن الواجب لذاته علة لمجموع (٤) الموجودات ، وليس علة لكل واحد من أجزائه ، لا استحالة كونه علة لنفسه .

قلنا : لا نسلم أن الواجب لذاته علة لمجموع (٥) الموجودات ، وإنما هو علة لبعض الموجودات وهي الممكنات ، وأما الموجود الواجب بنفسه فلا علة له وهو من الموجودات ، وإذا كانت الموجودات منقسمة إلى واجب وممكن ، والواجب علة للممكن ، لم يكن الواجب علة لمجموع الموجودات ، بل علة لبعضها ، وبعضها لا علة له .

فإن قيل : إنما قلنا الواجب علة للمجموع من حيث هو مجموع لا لكل واحد ، فهو علة للهيئة الاجتماعية .

قيل : أولا : لا نسلم أن المجموع له وجود يزيد على الآحاد (٥) . [ويقال : ثانيا : إذا قُدر أن المجموع الذي هو الهيئة الاجتماعية أمر مغاير للأفراد ، فالواحد من تلك الأفراد إذا كان علة للهيئة الاجتماعية ، فالعلة مغايرة للمعلول ، ليست العلة بعض المعلول .

(١) ص : أن يحل . (٢) س : وهو .

(٣) ما بين المعرفين في (س) فقط .

(٤ - ٤) : ساقط من (ض) .

(٥) بعد كلمة الآحاد يوجد بياض في (ص) بمقدار نصف سطر ، وبياض في (ض) بمقدار ثلثي صفحة ، وبياض في (ط) بمقدار نصف سطر وكتب في الهامش أمام هذا الموضع : « على هامش الأصل ما نصه : يتلوه الوريقة ولم أجد لها » وكتب محقق نسخة (ق) : « وقع هنا بياض بأصله سقط فيه الثاني كما هو ظاهر من قوله أولا ثم قال وثالثا كتبه مصححه » . وفي هامش (س) أمام هذا الموضع كتب : « يتلوه الوريقة التي أولا ويقال ثانيا إذا قدره » وقد أثبتنا من نسخة (س) : (ش) بعد هذا وقابلتها على مختصر الهكاري (هـ) .

وهذا بين إذا تصوره المتصور معلوم بالبدئية . ولكن لفظ المجموع فيه إجمال قد يُعنى به الأفراد المجتمعة ، وقد يُعنى به اجتماعها ، وقد يعنى به الأمران . ومعلوم أنه يمتنع أن يكون بعض الأفراد المجتمعة علة لكل من الأفراد المجتمعة ، وهذا هو المطلوب .

وأما الاجتماع إذا قُدِّر أنه مغاير للأفراد فالواحد منها يكون علة لذلك الاجتماع المغاير لذلك المفرد وغيره ، وإن أريد الأفراد والاجتماع كان الاجتماع جزءاً من أجزاء المجموع ، فيكون الواحد من ذلك المجموع علة لسائر الأجزاء ، وهذا ممكن ، فالواجب سبحانه وتعالى هو المبدع لسائر الموجودات ، ومبدع للاجتماع الحاصل منها ومنه إذا قدر ذلك الاجتماع مغايراً للأفراد ، لكن ذلك الاجتماع هو من جملة سائر الموجودات .

فإذا قيل : إنه مبدع لسائر الموجودات ، دخل في ذلك كل ما سواه من الموجودات أعيانها وأعراضها ، ودخل في ذلك الاجتماع الحاصل منه ومنها ، وهو الهيئة الاجتماعية ، إذا قدر أنها موجودة ، فإن ذلك الاجتماع أمر مغاير للواجب بنفسه ، فهو داخل في سائر الموجودات سواه ، فهو من جملة مصنوعاته .

ومما يوضح ذلك أن الاجتماع إذا قُدِّر أمراً مغايراً للأفراد: أمراً يحدث بحدوث ما يحدث من الممكنات ، فكلما حدث ممكن كان له مع سائر الممكنات اجتماع ، وذلك الاجتماع حادث بحدوثه ، فإذا قُدِّر أن ماسوى الله حادث ، فاجتماع وجود الحوادث مع وجود الله ^(١) وهو ^(٢) أيضاً حادث ، وهو كمعية المخلوقات مع خالقها ، وهذه المعية ونحوها هو مما يجوز حدوثه باتفاق العقلاء ، بل هم متفقون على جواز حدوث النسب

(١) هـ : الله سبحانه . (٢) (ش) : هو .

والإضافات بين الخالق والمخلوق ، سواء قيل: إنها وجودية أو^(١) عدمية ، ولو قُدِّرَ أن من الممكنات ما هو قديم أزلي، كما يقوله من يقول بقدم شئ من العالم، فاجتماع ذلك الممكن مع ذلك الواجب (معلول للواجب)^(٢) كما أن الممكن نفسه معلول للواجب ، والواجب ليس هو بعض ذلك الاجتماع ، بل هو بعض الأمور المجتمعة ، وبعض الأمور المجتمعة إذا كان علة لسائر الأبعاض كان هذا ممكنا، وذلك الاجتماع هو بعض آخر، فالواجب الذى هو بعض الأمور المجتمعة التى منها الاجتماع علة لسائر الأبعاض والاجتماع واحد منها، فليس فى ذلك / (امتناع)^(٣) كون بعض الجملة علة لجميع أبعاض ١٧٤/٣ الجملة ، وهذا هو المطلوب انتفاؤه ، فتبين أن امتناع كون بعض الممكنات علة لجميع الممكنات، أعظم مما يتبين امتناع كونه علة لغيره من الممكنات ، فإن الأول يقتضى كونه علة لنفسه ، وكون الممكن المفعول المصنوع مبدع نفسه ويخلقها، أظهر امتناعا من كونه يخلق غيره بعد وجوده . ولهذا قال تعالى: ﴿ أَمْ خُلِقُوا مِنْ غَيْرِ شَيْءٍ أَمْ هُمُ الْخَالِقُونَ ﴾ [سورة الطور : ٣٥] فإنه من المعلوم فى بدائه الفطر امتناع كونهم حدثوا من غير محدث، وامتناع كونهم أحدثوا أنفسهم ، فعلم أن لهم محدثا أحدثهم .

ويقال ثالثا: [٤] لا نسلم أن المجموع المركب من الواجب والممكن يكون الواجب وحده علة له ، بل علته الأجزاء جميعها ، وذلك لأن

(١) هـ : أم .

(٢) فى (س) توجد فوق كلمة «الواجب» إشارة إلى الهامش ، ولكن لم تظهر الكلمات المشار إليها فى الصورة ، ولذلك زدت عبارة «معلول للواجب» من نسخة (ش) ، (هـ) .

(٣) امتناع : ساقطة من (س) ، (ش) وأثبتها من نسخة (هـ) .

(٤) ما بين العنقوتين ساقط من جميع النسخ ما عدا (س) ، (ش) ، (هـ) ، ويبدأ الكلام فى النسخ

الأخرى بعبارة : «وثالثا» .

المجموع متوقف على كل من الأجزاء : الواجب والممكنات ، فالمجموع^(١) من حيث هو مجموع توقفه على كل جزء كتوقفه على الجزء الآخر ، إذ كان لا يوجد إلا بوجود كلي من الأجزاء ، ثم إذا كان بعض الأجزاء علة لبعض ، كان المجموع مفتقراً إلى الجزء الواجب ، وإلى الجزء المفتقر إلى الجزء الواجب ، ولا يلزم من ذلك أن يكون مجرد الواجب مقتضياً للمجموع بلا واسطة ، بل لولا الجزء الآخر الممكن لما حصل المجموع ، فتبين أن الواجب لا يكون وحده علة للمجموع من حيث هو مجموع ، وإنما يكون علة/ لسائر الأجزاء ، وهو وسائر الأجزاء علة للمجموع . ١٧٥/٣

نعم يلزم أن يكون علة بنفسه للممكنات ، وهو بتوسط الممكنات أو مع الممكنات علة للمجموع من حيث هو مجموع ، ومثل هذا منتف في الأجزاء الممكنة ، فإنه لا يمكن أن يكون علة للمجموع لا بنفسه ولا بتوسط غيره .

أما الأول فلأن^(٢) الجزء الواجب إذا لم يكن وحده علة للمجموع ، فالجزء الممكن أولى ، ولأن المجموع متوقف على جميع الأجزاء فلا يستقل به واحد منها .

وأما الثاني فلأن الممكن لا يكون علة لنفسه ولا لما قبله من العلل ، [ولأن المجموع متوقف على جميع الأجزاء]^(٣) بالضرورة ، فإن المعلول لا يكون علة علته ، وإذا امتنع كونه علة لنفسه ولسائر الأجزاء المتقدمة

(١) س ، ش : والمجموع .

(٢) فلأن : كذا في (ق) . وفي سائر النسخ : فإن .

(٣) ما بين المعقوفين في (ش) فقط . وسقط من جميع النسخ . وفي (س) توجد إشارة إلى الهامش حيث ظهرت عبارة «متوقف على» فقط .

عليه ، لم يحصل به وحده هذه الأجزاء ، والمجموع متوقف على هذه (١) الأجزاء ، فلا يكون شئ من الأجزاء الممكنة علة للمجموع لا بنفسه ولا بتوسط معلولاته ، بخلاف الجزء الواجب فإنه إذا قيل عنه إنه علة للمجموع بنفسه وبتوسط معلولاته ، كان هذا المعنى ممتنعاً في الممكن ، فالمعنى (٢) الذي يمكن أن يُجعل فيه الواجب علة للمجموع الذي هو واحد منه يمتنع مثله في الممكنات ، فلا يُتصور أن يكون علة للمجموع الذي هو واحد منه ، وهذا يكشف ما في الاعتراض من التلبس والغلط :

الوجه الرابع أن يُقال : لا نسلم أن الواجب علة للمجموع من حيث الوجه الرابع هو مجموع ، بل الواجب علة/للممكنات من الأجزاء ، والآحاد علة للمجموع ، ومثل هذا لا يمكن أن يُقال في مجموع (٣) العلة الممكنة ولا في مجموع الممكنات ، فإنه لا يمكن أن يكون شئ منها علة لسائر الأجزاء ، إذ كل (٤) منها معلول لا يكون علة لنفسه ولا لعله ، وإذا كان كل من الأجزاء معلولاً ، والمجموع معلول الآحاد (٥) ، كان المجموع أولى بأن يكون معلولاً .

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

(١) ض : وهذه . (٢) س : بالمعنى .

(٣) في أعلى الصفحة التي تبدأ بكلمة « مجموع » في نسخة (س) كتب ما يلي : السابع عشر من الأول .

(٤) ض : فكل .

(٥) ض : معلول لآحاد .

الوجه السادس . الوجه السادس^(١) : أن يقال : الاعتراض مبناه على أن مجموع الموجودات له علة هو بعضه وهو الواجب ، فإن لم يكن في المجموع بعض واجب بطل الاعتراض ، وهذا الاعتراض مذكور على سبيل المعارضة لأننا قد ذكرنا^(٢) أننا نعلم بالضرورة أن مجموع العلل الممكنة إذا كان له علة كان علة لكل منها ، وأن العلم بذلك ضروري ، وبيناه بياناً لا ريب فيه ، وإذا تبين^(٣) أن صحة الاعتراض مستلزمة لثبوت واجب الوجود، كان واجب الوجود ثابتاً على تقدير صحة الاعتراض وعلى تقدير فساده ، وإذا كان ثابتاً على التقديرين : تقدير النفي [تقدير] الإثبات^(٤)، ثبت أنه ثابت في نفس الأمر ، وهو المطلوب ، وهذا يبين لمن تأمله والله الحمد . ١٧٧/٣

وهذا الجواب يمكن إيرادَه على وجوه :

يمكن إيراد هذا الجواب على وجوه .

أحدها : أن يُقال : إما أن يُقدَّر ثبوت الواجب في نفسه ، وإما أن يُقدَّر انتفاؤه ، فإن قُدِّر ثبوته في نفس الأمر حصل المقصود ، وامتنع أن يكون في نفس الأمر ما ينفي^(٥) وجوده ، وإن قُدِّر انتفاؤه لزم بطلان الاعتراض المذكور على دليل ثبوته ، وإذا بطل الاعتراض كان الدليل المذكور على ثبوته سليماً عما يعارضه^(٦) فيجب ثبوت مدلوله ، وهو الواجب الوجود ، فلزم ثبوت وجوده سواء قُدِّر^(٧) المعترض ثبوته أو قُدِّر انتفاءه، وما

الأول

(١) س : الوجه الخامس ، وهو خطأ ، لأنه ذكر قبل ذلك الوجه الخامس .

(٢) ش : لأننا ذكرنا .

(٣) س : وإذا بان .

(٤) ق ، ص ، ض ، ط ، ش : والإثبات .

(٥) س : ما يتفق .

(٦) س : كان الدليل سليماً عن معارضته ، وفي (ش) عن معارضته .

(٧) س : سواء إن قدر .

لزم ثبوته - على تقدير ثبوته وتقدير انتفائه - كان ثابتاً في نفس الأمر قطعاً ، وهو المطلوب .

فإن قيل : كيف يمكن تقدير ثبوته مع تقدير انتفائه^(١) ، وفي ذلك جمع بين التقيضين ؟

قيل : نعم هذا لأن تقدير انتفائه لمّا كان ممتنعاً في نفس الأمر، جاز أن يلزمه ما هو ممتنع في نفس الأمر ، وهذا مما يقرر ثبوته .

^(٢) وأيضاً فإذا كان تقدير انتفائه يستلزم الجمع بين التقيضين، كان تقديراً ممتنعاً في نفس الأمر ، ويكون تقدير انتفائه ممتنعاً في نفس الأمر . وإذا كان انتفاؤه ممتنعاً كان ثبوته واجباً ، وهو المطلوب^(٣) .

فإن قيل : إذا كان انتفاؤه في نفس الأمر ممتنعاً^(٤) قطعاً ، وكان بطلان الاعتراض معلقاً بانتفائه^(٥) لم يلزمه^(٥) بطلان الاعتراض . وإذا صح الاعتراض بطل الدليل / المذكور .

١٧٨/٣

قلنا : تقدير انتفائه هو جزء الدليل على بطلان الاعتراض ،^(٦) ليس هو بطلان الاعتراض^(٦) ومن المعلوم أن انتفاء الدليل لا يوجب انتفاء ما دل عليه في نفس الأمر ، فإن الدليل لا يجب عكسه ، فلو كان انتفاؤه بنفس الأمر وحده دليلاً على بطلان الاعتراض، لم يلزم صحة الاعتراض

بتقدير نقيض هذا الدليل ، فكيف إذا كان جزء دليل ؟

(١) س : كيف يمكن تقدير انتفائه مع ثبوته .

(٢-٢) : النجمتين ساقط من (ش) .

(٣) س : ممتنع .

(٤) س : مطلقاً به . وسقطت من (ش) .

(٥) ق : لم يلزم .

(٦-٦) : ساقط من (ض ١) .

فإن قيل : بطلان جزء الدليل يوجب بطلان الدليل ، فيبطل ما ذكر من الدليل على فساد الاعتراض .

قيل : لفظ جزء الدليل مجمل ، فإن أريد بالجزء قسم من الأقسام المقدرة كان هذا باطلاً ، فإنه لا يلزم من بطلان قسم في الأقسام المقدرة بطلان الدليل إذا كان غيره من الأقسام صحيحاً ، وإن أريد بجزء الدليل مقدمة من مقدماته فهذا صحيح ، فإنه إذا بطلت مقدمة الدليل بطل ، لكن مقدمة الدليل هنا صحيحة ، فإنها تقسم دائر بين النفي والإثبات . ومن المعلوم أن التقسيم الدائر بين النقيضين يستلزم بطلان أحد القسمين في نفس الأمر ، ومقدمة الدليل ليست اجتماع النقيضين ، فإن هذا ممتنع ، وإنما هي صحة التقسيم إلى النفي والإثبات .

والمقدمة الثانية بيان حصول المطلوب على كل من التقديرين ، فإذا كان التقسيم دائراً بين النفي والإثبات ، والمطلوب حاصل على كل منهما ، ثبت حصوله/ في نفس الأمر ، وإن كان أحد القسمين منتفياً في نفس الأمر، فإن المطلوب حاصل على التقدير الآخر ، فلا يضر انتفاء هذا التقدير ، وإنما ذكرت هذه التقديرات ^(١) ليتبين أن ما ذكره المعترض لا يقدح في صحة الدليل المذكور على واجب الوجود ، بل الدليل صحيح على تقدير النقيضين ، وهذا من أحسن الدورات في النظر والمناظرة لإبطال الاعتراضات ^(٢) الفاسدة ، بمنزلة عدو قدم ^(٣) يريد محاربة

١٧٩/٣

(١) س ، ش : وإنما ذكرت هذا التقدير .

(٢) جاءت كلمة « لإبطال » في آخر السطر في نسخة (س) ولم يظهر منها إلا « لا » وجاء في أول السطر

التالي ما يلي : « طلب الاعتراضات . . . » وفي (ش) « النظر والمناظرة لا تطلب » .

(٣) قدم : ساقطة من (س) ، (ش) .

الحجيج ، وهناك ^(١) عدة طرق يمكن أن يأتي من كل منها ، فإذا وكل بكل طريق طائفة يأخذونه، كان من المعلوم أن الذي يصادفه طائفة ، ولكن إرسال تلك الطوائف ليعلم أنه منع المحذور على كل تقدير ، إذ كان من الناس من هو خائف أن يأتي من طريقة، فيرسل إليه من يزيل خوفه ويوجب أمنه .

ويمكن إيراد الجواب على وجه آخر . وهو أن يُقال : إما أن يقدر الثاني . فساد هذا الاعتراض في نفس الأمر ، وإما أن يقدر صحته ، فإنه لا يخلو من أحدهما . وذلك أنه إما أن يكون مفسداً للدليل المذكور على بطلان تسلسل المؤثرات، وإما أن لا يكون مبطلاً مفسداً ، فإن لم يكن مفسداً للدليل لفساده في نفسه ثبت صحة الدليل ، ^(٢) وهو المطلوب . وإن كان مفسداً ^(٣) للدليل ^(٤) فلا يفسده إلا إذا كان متوجهاً صحيحاً ، وإلا فلا اعتراض الفاسد لا يُفسد الدليل ، وإذا كان متوجهاً صحيحاً لزم ثبوت واجب الوجود ، فإنه لا يصح/إن لم يكن مجموع الموجودات فيها ١٨٠/٣ واجب ، وإذا صح أن ^(٤) فيها واجبا حصل المقصود ، فيلزم ثبوت الموجود الواجب على تقدير صحته وفساده .

ويمكن إيراد الجواب على صورة ثالثة ، وهو أن يُقال : إما أن يُقدَّر الثالث . أن في الموجودات ما هو واجب بنفسه وإما أن لا يكون ، فإن كان فيها

(١) ق : وهنا .

(٢ - ٢) : ساقط من (ض) .

(٣) س ، ش : يفسد .

(٤) أن : ساقطة من (س) ، (ش) .

واجب بنفسه حصل المقصود ، وإن لم يُقدَّر أن فيها ما هو واجب بنفسه ، لم يكن لها مجموع يكون جزء علة له ، فبطل الاعتراض . وإذا بطل الاعتراض كان الدليل المذكور على واجب الوجود مستلزماً للدلوله ، وهو الموجود الواجب ، فيلزم ثبوت واجب الوجود^(١) .

وأصل الغلط^(٢) في هذا الاعتراض الذى يظهر به الفرق أن التقدير المستدل به قَدَّر فيه^(٣) أمور ليس فيها موجود بنفسه ، بل كل منها مفتقر إلى غيره ، واجتماعها أيضا مفتقر ، فليس هناك إلا فقير محتاج ، والتقدير المعترض به قَدَّر أن موجوداً واجبا بنفسه معه إمكانات موجودة به ، ولكن المجموع الذى هو الهيئة الاجتماعية يفتقر^(٤) إلى بعض الجملة ، وذلك البعض هو واجب بنفسه ، فهنا فى الجملة واحد واجب بنفسه هو علة لسائر الأجزاء وللمجموع^(٥) الذى هو الهيئة الاجتماعية ، وتلك ليس فيها واجب بنفسه، بل كل من الأجزاء والمجموع^(٦) ممكن بنفسه ، فكيف يُجعل افتقار هذا إلى خارج عنه كافتقار ذاك^(٧) إلى خارج عنه ، والهندي^(٨) لم يجب عنه .

(١) بعد كلمة « الوجود » يوجد كلام ساقط فى نسخة (س) ، وأشير إلى الهامش حيث كتب « الوريقة التى أولها ، وأصل الغلط » ولم أجد الصفحة التى فيها هذه الوريقة . وفى نسخة (ش) سقط حتى عبارة « فإن قيل فقد قدرتم » .

(٢) ص : وأصل هذا الغلط .

(٣) ص : فيها .

(٤) ض : مفتقر .

(٥) ض : والمجموع .

(٦) ض ، ط : أو المجموع .

(٧) ص : ذلك .

(٨) فى (ض) كأنها « والهندي » . ولم أعرف من هو . وكتب محقق (ق) مايلى : « قوله

« والهندي » كذا فى الأصل . وكتب بهامشه : لعله الأمدى فحرر ، كتبه مصححه » .

١٨١/٣ / فإن قيل : فقد قدّرتم عدم وجوب واجب الوجود ، فكيف يكون موجودا بتقدير عدمه ^(١) لما ذكرتم من الدليل ؟

قلنا : لأن ^(٢) التقدير الممتنع قد يستلزم أمراً موجوداً واجباً وجائزاً ، كما قد يستلزم أمراً ممتنعاً ، لأن التقدير هو شرط مستلزم للجزاء . والملزوم يلزم من تحققه تحقق اللازم ، ولا يلزم من انتفائه انتفاء اللازم .

وهذا كما لو قيل : لو جاز أن يحدث اجتماع الضدين لافتقر إلى محدث ، بل قد يكون اللازم ثابتاً على تقدير النقيضين ، كوجود الخالق مع كل واحد من مخلوقاته ، فإنه موجود سواء كان موجوداً أو لم يكن .

وحينئذ فيجوز أن يكون التقدير الممتنع ، وهو تقدير عدم الواجب يستلزم وجوده ، كما يكون التقدير الممكن ، فإذا قدر عدمه لزم بطلان الاعتراض المذكور ، وذلك يستلزم سلامة الدليل عن المعارض ، والدليل يستلزم وجوده .

وأيضاً فإن تقدير عدمه تقدير ممتنع في نفس الأمر ، والتقدير الممتنع قد يستلزم أمراً ممتنعاً ، فاستلزم تقدير عدمه الجمع بين النقيضين ، وهو ثبوت وجوده مع ثبوت عدمه ، وهذا ممتنع فعلم أن تقدير عدمه ممتنع ، وهو المطلوب . وعلم أنه لا بد من وجوده ، وإن قدر في الأذهان عدم وجوده ، فتقدير عدمه في الأذهان لا يناقض وجوده في الخارج ، وقد ثبت وجوده فلا بد / من وجوده على كل تقدير ^(٣) ، وبهذا وغيره يظهر

١٨٢/٣

(١) في (ش) : بتقدير وجوده .

(٢-٢) : ساقط من (ش) .

(٣) هنا ينهى السقط الموجود في نسخة (س) والذي أشرنا إليه من قبل .

الجواب عن اعتراضه على سائر ما ذكره من التقديرات ^(١) في احتياج مجموع الممكنات إلى واجب خارج عنها .

ونحن نبين ذلك :

قوله ^(٢) : « لا يُقال : بأن مجموع تلك السلسلة ممكن ، وكل ممكن فهو مفتقر إلى علة خارجة عنه ، وذلك ^(٣) المجموع مفتقر ^(٤) إلى علة خارجة عنه ، لأننا نقول : لا نسلم أن كل ممكن فهو محتاج إلى علة خارجة عنه ، فإن المجموع المركب من الواجب والممكن ممكن لافتقاره إلى الممكن ، وليس محتاجاً إلى علة خارجة عنه » .

والجواب عن هذا أن يُقال : قول القائل : كل ^(٥) ممكن فهو مفتقر إلى علة خارجة عنه قضية بديهية ضرورية بعد تصورها ، فإن المعنى بالممكن ما لا يوجد بنفسه بل لا بد له من موجدٍ مقتضٍ ، سواءً سُمِّيَ فاعلاً ، أو علة فاعلة ، أو مؤثراً . وإذا كان كذلك فإذا كان المجموع ممكناً لا يوجد بنفسه لم يكن له بد من موجدٍ يوجد ، وقد علم أن المجموع لا يُوجد بنفسه ، إذ لو كان كذلك لكان واجباً بنفسه .

ومن المعلوم بالضرورة أن المجموع الذي هو الأفراد واجتماعها إذا لم يكن موجداً مقتضياً فبعض المجموع أولى أن لا يكون مقتضياً موجداً ،

(١) ض : من التقدير .

(٢) س : ثم قوله . وهو من اعتراض الأبهري الذي ورد قبل صفحات .

(٣) س ، ض : فذلك .

(٤) س ، ط : يفقر .

(٥) ق : إن كل .

فإنه من المعلوم ببدايته (١) العقول أن المجموع إذا لم يجوز أن يكون موجداً ولا مقتضياً ولا فاعلاً ولا علة فاعلة، فبعضه أولى أن لا يكون كذلك ، فإن المجموع يدخل / فيه بعضه ، فإذا كان بجميع أبعاضه لا يكفي في ١٨٣/٣ الاقتضاء والفعل والإيجاد ، فكيف يكفي بعضه في ذلك (٢) ؟ .

وهذا دليل مستقل في هذا المقام . وهو أن المجموع إذا لم يكن علة فاعلة (٣) ، بل هو (٤) معلول مفتقر ، فبعضه أولى أن لا يكون علة فاعلة ، بل معلول مفتقر ، فعلم أن مجموع الممكنات إذا كان مفتقراً إلى المؤثر . فكل من أبعاض المجموع أولى بالافتقار إلى المؤثر. فتبين أن كل ممكن ومجموع الممكنات مفتقر إلى المؤثر ، وهو المطلوب ، ولله الحمد والمنة .

الرد على باقي الاعتراض
من وجوه .

وأما قول المعترض : « لانسلم أن كل ممكن فهو محتاج إلى علة خارجة عنه ، (٥) فإن المجموع المركب من الواجب والممكن ممكن لافتقاره إلى الممكن ، وليس محتاجاً إلى علة خارجة عنه (٥) » .

فيقال له : أولاً : منشأ هذه الشبهة أن لفظ « المجموع » فيه إجمال . ويراد به نفس الهيئة الاجتماعية ، ويراد به جميع الأفراد ، ويراد به المجموع . والمجموع المركب الذي هو كل واحدٍ واحدٍ من الأفراد لا يفتقر

(١) س ، ش : بدايه : ص ، ض ، ط ، ق : ببدايه .

(٢) في ذلك : ساقطة من (ص) .

(٣) فاعلة : ساقطة من (ض) .

(٤) هو : ساقطة من (ش) .

(٥ - ٥) : ساقط من (س) . (ش) .

١٨٤/٣ إلى الممكن ، فإن منها الواجب : ^(١) وهو لا يفتقر إلى / الممكن ولكن الهيئة الاجتماعية إذا قُدِّرَ أن لها تحققاً في الخارج فهي التي يُقال : إنها متوقفة على الممكن . وحينئذ فيظهر الفرق بين مجموع الممكنات ومجموع الموجودات ، فإن مجموع الممكنات هو ^(٢) نفس الهيئة الممكنة ^(٣) ، وكل من الأفراد ممكن ، والمجموع المتوقف على الممكن أولى بالإمكان . وأما مجموع الموجودات فليس كل منها ممكناً ^(٤) ، بل منها الواجب ، فليس المجموع ممكناً ، بمعنى أن كل واحد منها ممكن ، فظهر الفرق .

وحينئذ فيقال له : هذا باطل من وجوه :

أحدها : أن يُقال : أنت قد قلت في الاعتراض على الدليل الأول : إن الواجب لذاته علة لمجموع ^(٥) الموجودات . وقلت هنا : إن المجموع مفتقر إلى الممكن ، فإن كان معلول الواجب يجب استغناؤه عن الممكنات بطل اعتراضك الأول ، وصح الدليل الأول ، لأنه حينئذ لا يكون المجموع مستغنياً بالواجب ، بل هو محتاج إلى الممكنات ، فلا يكون الواجب علة للمجموع إلا مع اقتضائه لجميع الممكنات ، ثم هو مع الممكنات إما المجموع وإما علة المجموع ، ومثل هذا منتف في مجموع الممكنات ، فإن الواحد منها لا يجوز أن يكون علة لسائرهما ، إذ ليس علة لنفسه ولا لعلته وعلة عله ، وإذا ^(٦) لم يكن في الممكنات إلا ما هو

(١) س : فإن منها واجب .

(٢) ق : وهو . وسقطت الكلمة من (س) .

(٣) الممكنة : كذا في (س) وفي سائر النسخ : ممكنة .

(٤) س ، ش ، ض : ممكن .

(٥) س : لجميع .

(٦) س : إذا .

معلول لم يكن فيها ما يوجب سائرها ، فلم يكن فيها ما يصلح أن يكون علة للمجموع بوجه من الوجوه .

وإن قلت : إن معلول الواجب يجب استغناؤه عن الممكنات ، سواء اقتضاه بوسط أو بغير وسط ، وإنه لما كان الواجب مقتضياً للوسط كانت الحاجة في الحقيقة إلى الواجب والغنى به ، إذ كان ^(١) هو مبدع الممكنات التي هي لغيرها شروط أو وسائط أو علل أو ما قيل من / ١٨٥/٣ الأمور .

فيقال لك : على هذا التقدير فمجموع الموجودات التي فيها الواجب بنفسه ليس مفتقراً ^(٢) إلى شيء من الممكنات ، بل افتقاره إلى الواجب وحده ، فبطل اعتراضك على هذا الدليل الثاني ، وأى الدليلين صح حصل المقصود .

وتلخيص هذا الجواب : أن مجموع الموجودات من حيث هو مجموع ، إن قال هو معلول الواجب وحده أو بوسط - بحيث لا يُقال : هو مفتقر إلى غيره - بطل هذا الاعتراض ، وهو كونه مفتقراً إلى الممكن . وإن قال : هو معلول الواجب ، لكون الممكن معلول الواجب ، وهو معلول الممكن والواجب ، كان هذا مفسداً لاعتراضه على الدليل الأول ، لكون مجموع الممكنات لا يكون معلولاً لواحد منها بوجه من الوجوه .

(١) ض : إذا كان .

(٢) مفتقراً : كذا في (س) ، وفي سائر النسخ : يفتقر . وفي (ش) : مفتقر .

الوجه^(١) الثاني : أن يُقال : قولك : لا نسلم أن كل ممكن فهو محتاج إلى علة خارجة ، لأن المجموع المركَّب من الواجب والممكن ممكن ، وليس محتاجاً إلى علة خارجة - غلط .
وذلك أن « لفظ » الممكن فيه إجمال .

قد يُراد بالممكن ما ليس بمتنع^(٢) ، فيكون الواجب بنفسه ممكناً .
ويُراد بالممكن^(٣) ما ليس بموجود مع إمكان وجوده ، فيكون ما وُجد ليس بممكن ، بل واجب بغيره . ثم ما يقبل الوجود والعدم هو المحدث عند جمهور العقلاء ، بل جميعهم ، وبعضهم^(٤) تناقض فجعله يُعمُّ المحدث والقديم الذي زعم أنه واجب بغيره .
ويُراد بالممكن ما ليس له من نفسه وجود ، بل يكون قابلاً للعدم هو وكل جزء من أجزائه .

وأنت قد سميت مجموع الموجود ممكناً ، ومرادك أن المجموع يقبل العدم ، ولا يقبله كل [جزء]^(٥) من أجزائه .

وهؤلاء الذين قالوا : إن مجموع الممكنات - أو مجموع العلل الممكنة - ممكن ، مرادهم : أن كل ما كان لا يقبل^(٦) الوجود بنفسه ، بل يكون قابلاً للعدم بنفسه ، وكل جزء من أجزائه قابل للعدم ، يفتقر

(١) الوجه : ساقطة من (س) .

(٢) في «طه» توجد إشارة إلى الهامش حيث كتب : « أي الإمكان العام . وهو عدم الامتناع » .

(٣) في «طه» توجد إشارة أخرى إلى الهامش حيث كتب « أي الإمكان الخاص » .

(٤) عند كلمة «بعضهم» إشارة في (ط) إلى الهامش حيث كتب : « ابن سينا » .

(٥) جزء : في «س» فقط . وسقطت من سائر النسخ .

(٦) س . ش : أن كل ما لا يقبل .

إلى علةٍ خارجةٍ عنه . وهذا هو المفهوم عند إطلاقهم من الممكن بنفسه
المفتقر إلى علة خارجة ، فإن الممكن بنفسه ما لا يوجد بنفسه ، أى نفسه
قابلة للعدم .

وهذا لا يكون عند وجوب بعضها ، فإن القابل للعدم حينئذ إنما هو
بعض نفسه ، لا جملة نفسه ، فغلطك أو تغليطك^(١) حصل مما في
لفظ^(٢) « الممكن بنفسه » من الإجمال .

والأدلة العقلية إنما يعترض على معانيها ، فإن كنت أوردت هذا
سؤالاً لفظياً كان قليل الفائدة ، وإن كان سؤالاً معنوياً كان باطلاً في
نفسه . والقوم لما قالوا : الموجود إما أن يكون واجباً بنفسه ، وإما أن
يكون / ممكناً بنفسه ، جعلوا الوجود منحصراً في هذين القسمين، أى
جعلوا كل واحدٍ واحدٍ من الموجودات منحصراً في هذين القسمين .
وأما الجملة الجامعة لهذا وهذا ، فهي جامعة للقسمين^(٣) ،
ومرادهم بالممكن في أحد القسمين : ما يكون كل شيء منه لا يوجد إلا
بشيءٍ منفصل عنه ، ومرادهم بالواجب بنفسه ما لا يفتقر إلى مباين له
بوجه من الوجوه .

ومن المعلوم أن الأول مفتقر إلى مقتضى خارج عنه ، وأن مجموع
تلك الممكنات ممكن مفتقر إلى ما هو مفتقر إلى مقتضى مباين له .
[والمفتقر إلى المفتقر المباين له أولى أن يكون مفتقراً إلى المباين ، وأما

(١) ش : فغلطك وتغليطك .

(٢) س : أو تغليطك مما حصل من لفظ .

(٣) ض . ش : القسمين .

الثاني فلا يجوز أن يكون مفقراً إلى مباين له ^(١) وأما افتقاره إلى نفسه أو جزئه ، فهذا لا ينافي كونه غنياً عمماً بياينه .

وحيث أن مجموع الموجودات التي بعضها واجب وبعضها ممكن ليس هو من الممكن ^(٢) بهذا التفسير ، بل هو من الواجب لعدم افتقاره إلى مباين [له] ^(٣)

وإذا قيل : إن المجموع واجب بنفسه ، لكونه واجبا بما هو واجب بنفسه ، أو قيل : هو واجب بنفسه ، وأريد بذلك أن فيه ما هو واجب بنفسه ^(٤) ، وسائرته مستغن بذلك الواجب بنفسه ، فالمجموع واجبٌ ببعضه ، والواجب ببعضه يدخل بهذا الاعتبار في الواجب بنفسه - تبين ^(٥) مغلطة المعارض .

وقيل له : قولك : المجموع المركب من الواجب والممكن ممكن . أتعنى به ^(٦) أنه مفقراً إلى أمرٍ مباين ^(٧) ، أم تعنى به أنه مفقراً إلى بعضه .

أما الأول فباطل . وأما الثاني فحق ، ولكن إذا قيل : إن مجموع الممكنات التي كل منها مفقراً إلى مباين للمجموع ^(٨) هو أيضاً ممكن

(١) مباين المعقوبتين ساقط من (ق) فقط .

(٢) ص : ليس هو الممكن .

(٣) له : ساقطة من (ق) .

(٤ - ٤) : ساقط من (ض) .

(٥) ص ، ض ، ط ، بين ، س ، ش : الكلمة غير منقوطة .

(٦) س : تعنى به .

(٧) ص : مباين له .

(٨) للمجموع : كذا في (س) وفي سائر النسخ : له .

مفتقر إلى مباين لهذا المجموع ، لم يُعارض هذا بمجموع الموجودات ، فإن مجموع الموجودات لا يصح أن يكون ممكناً ، بمعنى أنه مفتقر إلى مباين له ، إذ ليس في أجزائه ما هو مفتقر إلى مباين للمجموع^(١) ، فإذا كان هو متوقفاً على آحاده ، وليس في آحاده ما هو متوقف على أمر مباين له ، لم يجب أن يكون هو متوقفاً على أمر مباين له .

وأيضاً ، فمن المعلوم بالضرورة أن مجموع الموجودات لا يتوقف على أمر مباين له ، إذ المباين لمجموع^(٢) الموجودات ليس بموجود ، ومجموع الموجودات لا يكون معلولاً لأمرٍ غير موجود ، بخلاف مجموع الممكنات ، فإنه يكون معلولاً لأمرٍ غير ممكن ، فكيف يُقاس أحدهما بالآخر؟ أم كيف يعارض هذا بهذا؟ ويُقال : إذا كان مجموع الموجودات لا يفتقر إلى أمر خارج عنها ليس^(٣) بموجود ، فكذلك يجوز أن يكون مجموع الممكنات لا يفتقر إلى أمر خارج عنها ليس بممكن؟

وهل هذا إلا بمنزلة من قال : إذا كان مجموع الموجودات / لا تفتقر^(٤) في وجودها إلى ما^(٥) ليس بموجود ، فمجموع المعدومات لا تفتقر في وجودها إلى ما ليس بمعدوم . وهل هذا إلا مجرد مقايسة لفظية مع فرط التباين في المعنى؟ .

وهل يقول عاقل : إن الموجود الواجب بنفسه والموجود الذي

(١) س : مباين له من أجزائه ما هو مفتقر إلى مباين له .

(٢) ش : لجميع .

(٣) ليس : ساقطة من (س)

(٤) س . ش : لا يفتقر .

(٥) في نسخة (س) كتب إلى أمر . ثم أعاد الكتابة فظهرت : إلى ما

وجب بغيره إذا لم يحتج^(١) إلى معدوم ، فالمعدوم الذى لم يجب بنفسه ولا بغيره يكون موجوداً بأمرٍ معدوم ، والممكن ليس له من نفسه وجود ، بل لا وجود له إلا من غيره ، سواء قيل : إن عدمه لا يفتقر إلى علة ، أو قيل : إن عدمه لعدم مقتضيه ، فمجموع الممكنات التى ليس فيها ما وجوده بنفسه لا تكون إلا معدومة ، - وكل منها لا يكون موجوداً^(٢) إلا إذا كان وجوده بغيره ، سواء سُمى هو^(٣) معلولاً لغيره أو مفعولاً لغيره - كيف تكون موجودة بغيرها ؟ .

ونكتة هذا الجواب أن لفظ الممكن يُراد به الممكن بالإمكان الذى توصف^(٤) به الممكنات المفتقرة إلى مقتضى مباين ، فيلزم أن لا يكون لها ولا لشيء منها وجود بوجه من الوجوه إلا من المباين . وأما الإمكان الذى وُصف^(٥) به مجموع الموجودات ، فعناه أن ذلك المجموع لم يجب إلا بوجود ما هو داخل فيه ، فبعض ذلك المجموع واجب بنفسه ، فلا يكون ذلك المجموع مفتقراً إلى مباينٍ له^(٦) .

ويتضح هذا بالوجه الثالث : وهو أنا^(٧) نقول ابتداء : كل موجود فإما أن يكون وجوده بأمرٍ مباينٍ له ، وإما أن لا يكون وجوده بأمرٍ مباينٍ له ، وكل ما كان^(٨) وجوده بأمرٍ مباينٍ له لا يكون موجوداً إلا بوجود ما

الوجه الثالث .

(١) س : لم يكن يحتج .

(٢) ش : موجوده .

(٣) ط : هذا .

(٤) ق . ط : بوصف .

(٥) ش : بوصف .

(٦) س . ش : عنه .

(٧) ش : أن .

(٨) س : وكلما يكون ، ش ، ص ، ض ، ط : وكلما كان .

يباينه ، ومجموع الممكنات لا توجد^(١) إلا بمباين لها فلا يوجد شيء منها إلا بمباين لها ، وبعضها ليس بمباين لها ، فلا يوجد ببعضها ، بخلاف مجموع الموجودات^(٢) فإنها لا تفتقر إلى مباين لها ، وإنما تفتقر إلى بعضها .

وحينئذ فإذا صيغت الحجة [هذه]^(٣) على هذا الوجه ، تبين أنه لا بد من موجود مباين للممكنات خارج عنها^(٤) ، وهو المطلوب ، وأن مجموع الموجودات لا بد لها من موجود هو بعضها فوجد به مجموعها^(٥) . وحينئذ فيلزم ثبوت واجب الوجود على التقديرين ، فكان ما ذكره من الاعتراض^(٦) دليلاً على إثبات واجب الوجود لا على نفيه .

(فصل)

واعلم أن هؤلاء غلطوا في مسمى واجب الوجود وفيما يقتضيه الدليل من ذلك ، حتى صاروا في طرفي نقيض ، فتارة يثبتونه ويجردونه عن الصفات حتى يجعلوه^(٧) وجوداً مطلقاً ، ثم يقولون : هو الوجود الذي في الموجودات ، فيجعلون وجود كل ممكن وحادث هو الوجود الواجب

(١) ض : لا يوجد، ش : ومجموع مالا يوجد .

(٢) ض : الممكنات .

(٣) هذه : زيادة في (ش) .

(٤) في هامش (ط) كتب أمام هذا الموضع : « وهو الباري سبحانه » .

(٥) س : لا بد لها من موجود ليس هو بعضها يوجد به مجموعها .

(٦) ط : الأغراض .

(٧) س . ش : تى يجعلونه .

غلط المتدعة في الله سبحانه على طرق نقيض .

١٨٨/٣ بنفسه ، كما / يفعل ذلك محققة صوفيتهم كابن عربي وابن سبعين^(١) والقونوى والتلمسانى وأمثالهم .

وتارة يشككون فى نفس الوجود الواجب ، ويقدرّون أن يكون كل موجود ممكناً بنفسه لا فاعل له ، وأن مجموع الوجود ليس فيه واجب بنفسه ، بل هذا معلول مفعول^(٢) وهذا معلول مفعول ، وليس فى الوجود إلا ما هو معلول مفعول ، فلا يكون فى الوجود^(٣) ما هو فاعلٌ مستغن عن غيره ، فتارة يجعلون كل موجود واجباً بنفسه ، وتارة يجعلون كل موجود ممكناً بنفسه .

ومعلوم بضرورة العقل بطلان كل من القسمين ، وأن من الموجودات ما هو حادث ، كان تارة موجوداً وتارة معدوماً ، وهذا لا يكون واجباً بنفسه ، وهذا لا بد له من موجود واجب بنفسه .

ومن غلطهم فى مسئى واجب الوجود أنهم لم يعرفوا ما هو الذى قام عليه الدليل ، والذى قام عليه الدليل أنه لا بد^(٤) من واجب بنفسه لا يحتاج إلى شىء مباين له ، فلا يكون وجوده مستفاداً من أمر مباين له ، بل وجوده بنفسه ، وكون وجوده بنفسه لا يبنى أن يكون موجوداً بنفسه ، وأن يكون ما دخل^(٥) فى مسئى نفسه من صفاته لازماً له ، فالدليل^(٦) دلّ على أنه لا بد للممكنات من أمر خارج عنها يكون

(١) وابن سبعين : ساقطة من (س) . (ش) .

(٢) س . ش : بل هذا مفعول معلول .

(٣) الوجود : ساقطة من (ش) .

(٤) س : قام عليه الدليل أم لا بد .

(٥) ض : ما هو دخل .

(٦) ق : والدليل .

موجوداً بنفسه . فلا يكون وجوده بأمرٍ خارجٍ عنه . وحينئذ فاتصافه بصفاته . سواء سُمِّيَ ذلك تركيباً أو لم يسم ، لا يمنع أن يكون واجبا بنفسه لا يفتقر إلى أمر خارج عنه .^(١) ولهذا كانت صفاته واجبة الوجود بهذا الاعتبار . وإن لزم من ذلك تعدد مسمي واجب الوجود بهذا المعنى . بخلاف ما إذا عُنى به أنه الموجود الفاعل للممكنات . فإن هذا واحد سبحانه لا شريك له .

وأما إذا عُنى به الموجود بنفسه القائم بنفسه . فالصفات اللازمة تكون^(٢) ممكنة . لكن هذا يقتضى أن يكون^(٣) في الممكنات ما هو قديم أزلي . وهذا باطل كما [قد]^(٤) بسطناه في موضع آخر^(٥) .

الوجه الثالث : أن يُقال : قولك : « المجموع المركب من الواجب^(٥) والممكن ممكن . "ممنوع" » بأن يُقال : ليس المجموع إلا الأفراد الموجودة^(٦) في الخارج ، والمجموع هو جميع تلك الأفراد ، وتلك الأفراد بعضها واجبٌ وبعضها ممكن ، والجميع ليس هو صفة ثبوتية قائمة بالأفراد ، وإنما هو أمر نسبي إضافي كالعدد الموجود في الخارج ، فليست / جملته غير آحاده المعنية ، ومعلوم أن الجملة ليست هي كل واحد من الآحاد بعينه ، لكن هي الآحاد جميعها ، فالآحاد

(١-١) ساقط من (ش) .

(٢) ق : يكون .

(٣) ق : تكون .

(٤) قد : زيادة في (ض) .

(٥) ض : من الوجود .

(٦) الموجودة : ساقطة من (س) .

جميعها هي الجملة والمجموع ، وهذا لا حقيقة له غير الآحاد ، والآحاد بعضها واجب وبعضها ممكن .

يبين ذلك أنه قد قال بعد هذا : إن جملة الأمور التي يتوقف عليها الواجب والممكن ليس داخلاً في المجموع لتوقفه على كل جزء منها ^(١) ، ولا خارجاً عنه فهي نفس المجموع .

فإن قال ^(٢) : بل المجموع هو الهيئة الاجتماعية الحاصلة باجتماع الواجب والممكن ، وتلك ممكنة لتوقفها على غيرها .

قيل : تلك النسبة ليست أعياناً ^(٣) قائمة بأنفسها ، ولا صفات ثبوتية قائمة بالأعيان ، بل أمر نسبي إضافي ، سواء كانت نسبة عدمية ^(٤) أو ثبوتية إذا قيل : هي ^(٥) ممكنة لم يضر ، فإن الواجب الذي هو واحد من المجموع موجب لسائر الممكنات ^(٦) ، وتلك النسبة من الممكنات ، ولا يكون جزء المجموع موجباً للمجموع ، بمعنى أنه موجب لكل واحد من الأفراد ، فإن هذا يقتضى أن يكون موجباً لنفسه ، وهو ممتنع ، بل بمعنى أنه موجب لما سواه وللهيئة ^(٧) الاجتماعية [وهذا صحيح] ^(٨) ،

(١) س . ش : منه .

(٢) س : فإن قيل .

(٣) ش : أعيانها .

(٤) عدمية : في (ق) فقط . وسقطت من سائر النسخ .

(٥) هي : ساقطة من (س) .

(٦) ص : لسائر تلك الممكنات .

(٧) س . ش : والهيئة .

(٨) وهذا صحيح : زيادة من (ش) وما بعد هذه العبارة إلى عبارة (فالأمر ظاهر) ساقط من

أو يقال : هو موجب لما سواه والهيئة الاجتماعية إن كانت ثبوتية فهي ممكنة من جملة الممكنات^(١) التي هي سواه ، وإن كانت عدمية فالأمر ظاهر .

الوجه الرابع : أن يُقال : مجموع الموجودات إما أن يكون فيها واجب بنفسه ، وإما أن لا يكون . أى إما أن يُقدَّر ذلك وإما أن لا يقدر . فإن قُدِّرَ فيها واجب بنفسه ثبت وجوب^(٢) الواجب بنفسه وهو المطلوب ، وإن لم يقدر ذلك بطلت هذه الحجة . وقد تقدم تقرير هذا الكلام .

وأما الدليل الثالث على إبطال التسلسل وهو قولهم : إن جملة ما يفتقر إليه المجموع : إما أن يكون نفس المجموع ، أو داخلاً فيه ، أو خارجاً عنه .

والأول محال ، وإلا لكان الشئ علة نفسه .

والثاني محال وإلا لكان بعض أجزائه كافياً في المجموع .

والثالث حق .

فقد اعترض عليه بقوله : قلنا إن أردتم بجملة ما يفتقر إليه المجموع جملة الأمور التي يصدق على كل واحدٍ منها أنه مفتقر إليه ، فلم قلتم بأنه لا يجوز أن يكون هو نفس المجموع ، والذي يدل عليه أن جملة الأمور التي يفتقر^(٣) إليه الواجب والممكن ليس داخلاً في المجموع لتوقفه على كل جزء منه ولا خارجاً عنه ، فهو نفس المجموع .

(١) س : فهي ممكنة والممكنات .

(٢) ق : وجود .

(٣) ض : يفتقر .

وإن أردتم العلة الفاعلية فلم قلتم أنه يلزم أن يكون بعض الأجزاء
كافيا في المجموع؟

الجواب عن هذا
الاعتراض من وجوه .

والجواب عنه من وجوه :

أحدها : أن نقول ^(١) : العلم بكون مجموع المعلولات ^(٢) الممكنة ^(٣) الوجه الأول .
معلولا ممكنا أمر معلوم بالاضطرار ، فإن المجموع مفتقر إلى المعلولات
الممكنة ، والمفتقر إلى المعلول ^(٤) أولى أن يكون / معلولا . وحينئذ فما
أورده من القدح في تلك الحجة لا يضر إذ كان قدحا في الضروريات ،
فهو من جنس شبه السوفسطائية .

الوجه الثاني : أن مجموع المعلولات الممكنة إما أن يكون واجبا
بنفسه وإما أن يكون ممكنا . وإذا كان ممكناً فالمقتضى له إما نفسه أو
جزؤه ^(٥) أو أمر خارج عنه .

أما كون مجموع المعلولات الممكنات واجبا بنفسه فهو معلوم الفساد
بالضرورة ، لأن المجموع ^(٦) إما كل واحدٍ واحدٍ من الأفراد ، وإما الهيئة
الاجتماعية ، وإما مجموعهما ، وكل [من] ^(٧) ذلك ممكن .

فإذا ليس الأفراد ^(٨) ممكنة وكل منها معلول ولو قُدِّرَ مالا غاية له ،

(١) ض : أن يقول .

(٢) ض : مجموع الممكنات المعلولات .

(٣) الممكنة : ساقطة من (ص) .

(٤) س : إلى المعلولات الممكنة .

(٥) ض : إما نفيه أو جزؤه . س : إما نفسه وإما جزؤه .

(٦) ش : بالضرورة لا المجموع

(٧) من : زيادة في (س) . (ش) ، (ض) .

(٨) ق : فإذا ليس إلا أفراد .

والمعلول من حيث هو معلول لا بد له من علة ، فكل منها لا بد له من علة ، وتعاقب معلولات لا تنتهي لا يمنع أن يكون كل منها محتاجاً إلى العلة ، فإذا لم يكن ثمّ مجموع إلا هذه الآحاد التي كل منها معلول محتاج ، لزم أن لا يكون في الوجود إلا ما هو معلول محتاج ، ومن المعلوم بالضرورة أن المعلول المحتاج لا يوجد بنفسه .

فعلى هذا التقدير لا يكون في الوجود ما يوجد بنفسه ، وما لا يوجد بنفسه لا يوجد إلا بموجود. والموجد إذا لم يكن موجوداً بنفسه كان مما لا يوجد بنفسه فلا يوجد ، فيلزم أن لا يوجد شيء ، وقد وُجدت الموجودات ، فيلزم الجمع بين النقيضين : وهو أن لا يكون شيء من الموجودات موجوداً ، إذا قُدِّر أنه ليس فيها شيء موجود بنفسه ، وهي كلها موجودة ، فلا بد من غير موجود بنفسه ، ^(١) فيكون الموجود موجوداً بنفسه ، غير موجود بنفسه ^(٢) ، وهو جمع بين النقيضين .

الوجه الثالث : أن يُقال : أردنا بجملة ما يفتقر إليه المجموع العلة الفاعلة ، فإن الكلام إنما هو في إثبات الفاعل لمجموع الممكنات ، ليس هو فيها هو أعم من ذلك قوله : إن أردتم العلة الفاعلة التامة ، فلم قلتُم : إنه يستلزم أن يكون بعض الأجزاء كافياً في المجموع ؟

فيقال : قلنا ذلك لأنه إذا وجدت العلة الفاعلة التامة لزم وجود المعلول ، فإننا إنما نعني بالعلة مجموع ما يلزم من وجوده وجود المعلول ، فإن الممكن لا يوجد حتى يحصل المرجح التام المستلزم لوجوده ، فإذا

كان الفاعل فاعلا باختياره ، فلا بد من القدرة التامة والإرادة
 الجازمة ، فلا يحصل الممكن بدون ذلك ، ومتى وُجد ذلك وجب
 حصول المفعول الممكن ، فما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن ، فما شاء الله
 وجب وجوده ، وما لم يشأ^(١) الله امتنع وجوده ، فإن حصل
 للممكن^(٢) المؤثر التام وجب وجوده / بغيره ، وإن لم يحصل امتنع
 وجوده لا نفاء المؤثر التام ، فوجوده لا يحصل إلا بغيره . وأما عدمه فقد
 قيل : [إنه] أيضا^(٣) لا بد له من علة ، وهو قول ابن سينا وأتباعه
 المتأخرين الذين يقولون : إن الممكن لا يترجح أحد طرفيه على الآخر إلا
 بمرجح ، وقيل : لا يحتاج عدمه إلى علة ، وهو قول نظار السنة^(٤)
 المشهورين كالقاضي أبي بكر ، وأبي المعالي ، والقاضي أبي يعلى ، وابن
 عقيل ، وهو آخر قولي^(٥) الرازي ، فإنه يقول بقول هؤلاء تارة ،
 وهؤلاء تارة ، لكن هذا آخر قولي . [فإن] العدم^(٦) عندهم لا يفتقر
 إلى علة- [وإذا] قيل^(٧) : عدم [لعدم] علته^(٨) ، فمعناه أن عدم علته
 مستلزم لعدمه ، لا أنه هو الذي أوجب عدمه ، بل إذا عدت علته
 علمنا أنه معدوم فكان ذلك دليلاً على عدمه ، لا أن^(٩) أحد العدمين

(١) ش : لم يشأه .

(٢) ض : الممكن . وسقطت الكلمة من (س) .

(٣) س : فقد قيل أيضا إنه ؛ ق : فقد قيل أيضا .

(٤) ض : السنة . ش : المسلمين .

(٥) س : قول .

(٦) ق : فالعدم .

(٧) ق : وقيل .

(٨) ق : عدم العلة علته

(٩) ص : لأن .

أوجب الآخر ، فإن العدم لا تأثير له في شئ أصلا ، بل عدمه يستلزم عدم علته ، وعدم علته يستلزم عدمه من غير أن يكون أحد العدمين مؤثراً في الآخر .

وأما ^(١) وجوده فلا بد له من المؤثر التام ، وإذا حصل المؤثر التام وجب وجوده ، وإلا امتنع وجوده .

ولهذا تنازع الناس في الممكن : هل من شرطه أن يكون معدوماً؟ فالذى عليه قدماء الفلاسفة كأرسطو وأتباعه من المتقدمين والمتأخرين - كابن رشد وغيره ^(٢) حتى الفارابي معلمهم الثاني ، فإن أرسطو معلمهم الأول ، وحتى ابن سينا وأتباعه - وافقوا هؤلاء أيضا ، لكن تناقضوا ، وعليه جمهور نظار ^(٣) أهل الملل من المسلمين وغيرهم : أن من شرطه أن يكون معدوماً وأنه لا يُعقل الإمكان فيما لم يكن معدوماً .

وذهب ابن سينا وأتباعه إلى أن القديم الموجود بغيره يُوصف بالإمكان وإن كان قديماً أزلياً لم يزل واجبا بغيره ، لكنه قد صرح هو وأصحابه في غير موضع بنقيض ذلك كما قاله الجمهور ، وقد ذكرت بعض ألفاظه في كتابه المسمى بالشفاء في غير هذا الموضع ، وأصحابه الفلاسفة المتبعين لأرسطو وأصحابه مع الجمهور أنكروا ذلك عليه ، وقالوا إنه خالف به سلفهم ، كما خالف به جمهور النظار ، وخالف به ما ذكره هو مصرحاً به في غير موضع .

(١) س : فأما .

(٢) كابن رشد وغيره : ساقطة من (س) . (ض) .

(٣) س . ض : لكن تناقضوا كابن رشد وغيره وجمهور نظار . . .

وذلك لأن الممكن بنفسه هو الذى يمكن أن يوجد ويمكن أن لا يوجد ، وذلك إنما يُعقل فيما يكون معدوماً ، ويمكن^(١) أن يُوجد ويمكن أن لا يوجد ، بل يستمر عدمه . فأما ما لم يزل موجوداً بغيره فكيف يُقال فيه إنه^(٢) يمكن وجوده وعدمه ؟ أو يقال فيه إنه يقبل الوجود والعدم ؟

ومما يوضح ذلك أن القابل^(٣) للموجود والعدم^(٤) إما/أن يكون هو الموجود فى الخارج أو الماهية الموجودة فى الخارج عند من يقول : الوجود زائد على الماهية أو مالم ليس^(٥) موجوداً فى الخارج .

فإن قيل بالأول فهو ممتنع ، لأن ما كان موجوداً فى الخارج أزلاً وأبدأً : واجبا بغيره^(٦) ، فإنه لا يقبل العدم أصلاً . فكيف يقال : إنه يقبل الوجود والعدم ؟

وإن قيل أمر^(٧) آخر . فذلك لا حقيقة له حتى يقبل وجوداً أو عدماً . لأن وجود كل شئ^(٨) عين ماهيته فى الخارج ، ولكن الذهن قد يتصور ماهية غير الوجود الخارجى ، فإذا اعتبرت الماهية فى الذهن والوجود فى الخارج أو

(١) س . ص . ض : يمكن .

(٢) ض : إنها .

(٣) ض : القابل .

(٤) س : وللعدم .

(٥) ض : ومالم ليس : س : أو ليس .

(٦) ض : فى الخارج واجبا بغيره أزلاً وأبدأً .

(٧) ق : أمراً .

(٨) بعد عبارة « كل شئ » يوجد بياض فى نسخة (ض) استغرق ثلاث صفحات . وسأشير إلى

نهاية السقط فى موضعه بإذن الله . وهذا المقدار أيضاً ساقط من نسخة (ش) بعد العبارة التى قبلها

وهى (وجوداً وعدمًا) .

بالعكس^(١) فأحدهما غير الآخر ، وأما إذا اعتُبر ما في الخارج فقط أو ما في
الذهن فقط فليس هناك وجود وما هية زائدة . [ومن تصور هذا تصوراً]^(٢)
تاما لم يَنازع فيه ، وإنما يَنازع من لم يميِّز بين الذهني والخارجي^(٣) ، واشتبه^(٤)
عليه أحدهما بالآخر ، وأيضا فلو قدّر^(٥) أن في الخارج ماهية ووجوداً
لواجب^(٦) قديم أزلي ، فهذه كما يقوله كثير من المتكلمين : إن لواجب الوجود
ماهية [غير]^(٧) زائدة على وجوده ، وحيثُ فُتِل وجود هذه الماهية لا يقبل
العدم . كما أن وجود الماهية الواجبة [بنفسها]^(٨) لا تقبل^(٩) العدم .

وإن قيل : نحن نريد بذلك أن ماهية الممكن الزائدة على وجوده^(١٠) القديم
الأزلي - كما هية الفلك - هي من حيث هي هي . مع قطع النظر عن وجودها
وعدمها تقبل الوجود والعدم .

قيل : إثبات هذه الماهية زائدة على الوجود باطل . كما قد بين^(١١) في موضع

آخر .

(١) س : أو العكس .

(٢) ما بين المعرفتين في (س) فقط . وأما في (ق) ، (ص) . (ط) . فجاءت العبارة
هكذا : .. وماهية زائدة . وليس وجود هذا وجوداً تاماً لم يَنازع فيه .

(٣) ق : بين الذهن والخارج .

(٤) س : فيشبهه ؛ ص : فاشتبهه .

(٥) ق . ص . ط : وأيضا فلا بد له ..

(٦) ق . ص . ط : أن في الخارج ماهية ووجود للواجب ؛ س : أن في الخارج ماهية ووجد

واجب . ولعل ما أثبتته يكون صواباً .

(٧) غير : في (س) فقط . وسقطت من سائر النسخ .

(٨) بنفسها : في (س) فقط .

(٩) ق . ص . ط : لا يقبل .

(١٠) ق : على وجود .

(١١) س : كما قد قرر .

وبتقدير التسليم فهذا كما بقدر أن وجود واجب الوجود^(١) زائد على ماهيته . ومعلوم أنه لا يستلزم ذلك كون ماهيته قابلة للعدم .

ثم يقال : قول القائل : الماهية من حيث هي هي تقدير للماهية مجردة عن الوجود والعدم ، وهذا تقدير ممتنع في نفسه ، فإن الماهية لو قُدِّرَ تحققها فإما أن تكون موجودة أو معدومة . فلا يمكن تقديرها مجردة في الخارج حتى يقال : إن تلك^(٢) الماهية تقبل الوجود والعدم .

وأيضاً ، فلو قيل : إنه يمكن تقديرها مجردة ، فهذا إنما يمكن في الماهية إذا كانت يمكن أن تكون موجودة ويمكن أن تكون معدومة . وأما ما كان الوجود لازماً لها فديماً أزلياً يمتنع^(٣) عدمه ، فكيف يتصور أن يُقال : إن هذه الماهية تقبل العدم وهي لم تزل واجبة الوجود . فليس لها وقت من الأوقات تقبل فيه^(٤) العدم . وإذا قُدِّرَت مجردة في الذهن فليست هذه المقدِّرة في الذهن^(٥) هي الموجودة في الخارج المستلزمة للوجود القديم الأزلي .

فإن قيل : هذا كما/نقول^(٦) في ماهية المحدث إنه يقبل الوجود والعدم . ١٩٣/٣

قيل : إن سلّم لكم أن ماهية المحدث زائدة على وجوده - مع موافقتكم لسائر العقلاء^(٨) على أنه يمتنع تحققها في الخارج [إلا]^(٩) إذا كانت موجودة ،

(١) س : وبتقدير التسليم بهذا كما يقال إن واجب الوجود . . .

(٢) س : إن هذه .

(٣) س : ممتنع .

(٤) س . ص . ط : فيها .

(٥) س : فليست بأن هذه التي في الذهن .

(٦) ق : كما تقولون .

(٧) س : لو سلم .

(٨) ق . ص . ط : مع العلم لسائر العقلاء .

(٩) إلا : ساقطة من (ق) .

وحيث وجودها لا تكون معدومة ، بمعنى كونها تقبل الوجود والعدم -
 [قيل : أحد أمرين : إما]^(١) أن يُقال : الماهية المقدرة^(٢) في الذهن
 يمكن أن تكون موجودة في الخارج ، ويمكن أن تكون معدومة ،
 [وإما أن يقال : هذه الحقيقة]^(٣) يمكن أن تكون في الخارج معدومة
 تارة وموجودة أخرى ، فإذا اخترنا من ذلك حال عدمها^(٤) قيل :
 يمكن^(٥) وجودها بعد العدم ، وإن كان حين^(٦) وجودها : قيل :
 يمكن عدمها بعد الوجود ، ومثل هذا ممتنع في الماهية القديمة الأزلية
 التي يجب وجودها ويمتنع عدمها ، سواء قُدِّرَ أن وجودها [بنفسها
 أو بغيرها] كما أن^(٧) صفات الرب عند من قال : ممكنة^(٨) مع كونها
 قديمة أزلية واجبة بالذات ، فإنها عندهم لا يمكن عدمها^(٩)
 ولا تقبله ، فإن ماوجب قدمه من الأمور الوجودية امتنع عدمه باتفاق
 العقلاء . فإن ما يجب قدمه لا يكون إلا واجبا بنفسه ، وإن قُدِّرَ أنه
 ليس واجبا بنفسه فلا بد أن يكون واجبا بغيره ، وما ليس واجبا بنفسه
 ولا بغيره ليس قديما باتفاق العقلاء .

- (١) ما بين المعقوفين في (س) فقط ، وزدت أوله كلمة قيل ليستقيم الكلام ، وفي ق : والعدم
 وقد ، وبعد ذلك بياض ؛ وفي (ص) ، (ط) : والعدم وقدايرين ، وهو تحريف
 (٢) في (س) شطب الناسخ على كلمة المقدرة وكتب أمامها في الهامش : المتصورة .
 (٣) ما بين المعقوفين في (س) فقط . وكتب بدلا منه في (ق) . (ص) . (ط) : معدومة
 ذاتا أى على هذه الحثية .
 (٤) (س) : فإذا اخترنا من ذلك حال عدمها . ق . ص . ط : فإذا احترنا (بدون نقط) في
 ذلك حال عدمها .
 (٥) ق . ص . ط : فلا يمكن .
 (٦) ق . ص . ط : عند .
 (٧) ق . ص . ط : أن وجودها منها (وبعد ذلك بياض في النسخ الثلاث بمقدار كلمتين) كما
 أن . وما أثبت في (س) فقط .
 (٨) س : عند من قال مركبة ؛ ق ، ص ، ط : عند أئمة السلف ممكنة . ولعل ما أثبت هو
 الصواب . (٩) س : قدمها .

فإنه إذا قُدِّرَ أنه ليس واجبا بنفسه^(١) فلا بد أن يكون من لوازم الواجب بنفسه ، فإنه إذا لم يكن^(٢) من لوازمه ، بل جاز وجوده تارة وعدمه أخرى . لم يكن هناك موجب [لذاته] ولا ذاته^(٣) واجبة بنفسها فامتنع قدمه . وإذا كان من لوازم الواجب بنفسه امتنع عدمه إلا إذا عدم الملزوم^(٤) ، فإن اللازم لا لايتنفي^(٥) [إلا]^(٦) إذا انتفى الملزوم ، والملزوم الواجب بنفسه يمتنع عدمه فيمتنع عدم لازمه^(٧) ، وما امتنع عدمه لا يكون ممكناً لعدم .

فإن قيل : فالممكنات التي هي محدثة [هي]^(٨) واجبة بغيرها ، إذا وجدت تجب بوجود سببها^(٩) . فما شاء الله كان ووجب وجوده . وما لم يشأ لم يكن وامتنع وجوده^(١٠) . وهي ممتنعة حال عدمها . ومع هذا فهي تقبل الوجود والعدم ، ولا يلزم من عدمها عدم الواجب .

قيل^(١١) : الفرق بينها من وجهين : أحدهما : أن تلك كانت معدومة تارة وموجودة أخرى فثبت قبولها للوجود والعدم ، فلا يمكن أن يقال : إنها لا تقبل

(١) بنفسه : ساقطة من (س) .

(٢) س : فإنه لو لم يكن .

(٣) ق . ص . ط : موجب لثلا (وبعد ذلك بياض) ولا ذاته

(٤) ق . ص . ط : عدمه والأول عدم الملزوم . وهو تحريف .

(٥) ص : لا يقتضى ، وهو تحريف .

(٦) إلا : ساقطة من (ق) .

(٧) ص : عدم اللازم .

(٨) هي : ساقطة من (ق) . (ص) . (ط) .

(٩) ق . ص . ط : بغيرها فالذات تجب لوجود سببها .

(١٠) س : وامتنع عدمه ، وهو خطأ .

(١١) س : بل .

(١٢) س : أن يقال كانت .

العدم بخلاف ماهو لم يعدم قط^(١) ولم يمكن عدمه [في وقت من الأوقات]^(٢) .

الثاني : أن هذه^(٣) لا يوجبها نفس الواجب إذ^(٤) لو كان كذلك لكانت لازمة لذاته قديمة أزلية ، بل إنما توجبها الذات مع ما يحدث من الشروط التي بها تم حصول المقتضى التام^(٥) ، فحيثذ ليست من / لوازم الواجب بنفسه بل من لوازم مؤثرها التام . ومن جملة ذلك^(٦) الأمور الحادثة التي هي شرط في حدوثها^(٧) . وإذا عدمت فإنها تعدم^(٨) لانتفاء بعض هذه الشروط الحادثة . أو لحدوث مانع ضاد وجودها . ومنع تمام علتها التامة^(٩) فعدمت لعدم بعض الحوادث أو وجود^(١٠) بعض الحوادث . كما وجدت لحدوث بعض الحوادث .

(١) س : بخلاف ما لم تعدم قط .

(٢) في وقت من الأوقات : كذا في (س) . وفي (ق) . (ص) . (ط) : من الاير الابار (كذا غير منقوطة) .

(٣) س : أن تلك .

(٤) ق : إذا .

(٥) ق . ص . ط : بل إما أن توجبها الذات مع ما يحدث من الشروط التي بها يتم حصول الشيء إتمام لها . وما أثبت في (س) إلا أن فيها : الذاتي مع ما تحدث من الشروط .

(٦) الواجب بنفسه بل من لوازم مؤثرها التام ومن جملة ذلك : كذا في (س) فقط وفي (ق) .

(ص) . (ط) جاءت هذه العبارات مضطربة هكذا : الواجب بنفسه بل من لوازم قدمه فالمام ابن صله لا .

(٧) شرط في حدوثها : كذا في (س) . وفي (ق) . (ص) . (ط) : شرط وجودها

(٨) ص : لا تعدم .

(٩) ومنع تمام علتها التامة : كذا في (س) . وفي (ق) . (ص) . (ط) : امتنع أن سام عليها

السامه . وهو تحريف .

(١٠) س : ووجود .

وقدم بعضها أيضا^(١) . فلهذا^(٢) لم تكن^(٣) من لوازم ذاته المجردة^(٤) في الأزل . بخلاف ما كان من لوازم ذاته [في الأزل] .^(٥) فإن هذا لازم ذاته يمتنع تحقق ذاته في الأزل^(٦) بدونها^(٧) فتنقضي عدمه لزوم عدم الذات الأزلية الواجبة الوجود . وعدمها ممتنع . فعدم لازمها الأزل^(٨) ممتنع . فلا يكون لازمه الأزل ممكنا^(٩) ألبتة . بل لا يكون^(١٠) إلا واجبا قديما أزليا لا تقبل ذاته العدم . وهذا هو المطلوب . فقد تبين أن ما كان أزليا فإنه واجب الوجود يمتنع عدمه لا يكون ممكنا ألبتة . وهذا مما^(١١) اتفق عليه العقلاء أولوهم وآخروهم . حتى أرسطو وجميع أتباعه الفلاسفة إلى الفارابي وغيره . وكذلك ابن سينا وأتباعه .

لكن هؤلاء تناقضوا فوافقوا سلفهم والجمهور في موضع . وخالفوا العقلاء قاطبة مع مخالفتهم لأنفسهم في هذا الموضع . حيث قضوا بوجود موجود [ممكن]^(١٢) يقبل الوجود والعدم مع كونه قديما أزليا واجبا ، وإن قيل^(١٣) : هو واجب بغيره .

(١) ق . ص . ط : وقدم بعضها انتفاء ، وهو تحريف .

(٢) ق . ص . ط . فهذا .

(٣) ق . ص . ط : لم يكن .

(٤) ق . ص . ط : ذاته لحداه .

(٥) ص . ط : من الأزل . وسقطت من (ق) .

(٦) يمتنع تحقق ذاته في الأزل : كذا في (س) ، وفي (ق) ، (ص) ، (ط) كأنها : يمتنع

لحصراته في الأزل .

(٧) ق : بذاته ، ص : ط : بذاتها .

(٨) س : الأزل .

(٩) س : لازم الأزل ممكن .

(١٠) ص : بل ما كان .

(١١) ق ، ص ، ط : وهو مما .

(١٢) ممكن : ساقطة من (ق) .

(١٣) وإن قيل : كذا في (س) . وفي (ق) ، (ص) ، (ط) : والفاعل .

ولهذا لا يوجد هذا القول عن أحد من العقلاء قبل^(١) هؤلاء . ولا نقله أهل المقالات عن أحدٍ من الطوائف .^(٢) وإنما يوجد في كلام هؤلاء وأتباعهم . وإذا عرف هذا فإن قال هؤلاء : نحن نريد به^(٢) العدم الاستقبالي^(٣) - أى يقبل أن يعدم في المستقبل - قيل : فهذا يبطل قولكم . لأن ما كان واجبا بغيره أزليا لم يقبل العدم لا في الماضي ولا في المستقبل . وكذلك هو^(٤) عندكم ما كان أزليا كان أبدياً يمتنع عندكم عدمه .

وإن قيل : نريد به أن ما تُصوّر في الذهن يمكن وجوده في الخارج . ويمكن أن لا يوجد .

قيل : إذا كان أزليا واجبا بغيره لم يمكن أن يقبل العدم بحال فلا يكون ممكنا . فالممكن لا يكون ممكناً إن لم يكن معدوماً في الماضي أو المستقبل^(٥) .

وإذا قيل : إن الممكن يقبل الوجود والعدم ، لم نرد به^(٦) أنه يقبلها على سبيل الجمع . فإن هذا جمع بين التقيضين . بل المراد به أنه يقبل الوجود بدلا عن العدم ، والعدم بدلا عن الوجود ، فإذا كان معدوماً كان قابلاً لدوام العدم وقابلاً لحدوث الوجود . وإذا كان موجوداً قبل دوام الوجود وقبل حدوث

العدم - هذا إذا اعتبر حاله^(٧) في الخارج ، وإن^(٨) اعتبر حاله في الذهن فالمراد ١٩٥/٣

(١) ق ، ص ، ط : غير .

(٢ - ٢) : يقابل هذه العبارات جملة مضطربة وبياض في (ق) ، (ص) ، (ط) . وعند نهاية هذه العبارات ينتهى السقط في نسخة (ض) ، (ش) الذى أشرنا إليه من قبل .

(٣) س : الاستقبال .

(٤) هو : ساقطة من (س) ، (ض) .

(٥) ق : والمستقبل .

(٦) ق ، ص ، ط : لم يرد به .

(٧) س : إذا اعتبرت حال .

(٨) ق : وإذا .

أن ما يتصوره في الذهن يمكن أن يوجد في الخارج . ويمكن أن لا يوجد . فبكل حال إذا اعتُبر الممكن ذهنياً أو خارجياً لا يتحقق فيه الإمكان إلا مع إمكان العدم^(١) تارةً ووجوده أخرى . فما كان ضروري العدم - كالجمع^(٢) بين التقيضين - لا يكون ممكناً ، وما كان ضروري الوجود - وهو القديم الأزلي - لا يكون ممكناً . وقد وافق على هذا جميع الفلاسفة : أرسطو وجميع أصحابه المتقدمين [والتأخرين] والعقلاء^(٣) . أما مع وجوب وجوده^(٤) بنفسه أو بغيره دائماً . فليس^(٥) هناك ممكن يحكم عليه بقبول الوجود والعدم .

ولما سلك الرازي ونحوه مسلك ابن سينا في إثبات إمكان مثل هذا اضطربوا في الممكن ، وورد عليهم فيه إشكالات كثيرة ، كما هو موجود في كتبهم . كما أورده الرازي في « محصله » من الحجج الدالة على نفي هذا الممكن ولم يكن له عنها جواب إلا دعواه أن ما كان متغيراً فإنه يُعلم إمكانه بالضرورة

وهذه الدعوى يخالفه فيها جمهور العقلاء . حتى أرسطو وأصحابه ، وهذا الذي نهينا عليه هو أحد ما يُستدل به على أن كل ممكن فهو مسبوق بالعدم ، وكل ما سوى الله ممكن ، فكل ما سوى الله حادث عن عدم^(٦) . كما قد بُسط في موضعه .

(١) ش : تحقق العدم .

(٢) ق : فالجمع .

(٣) ق ، ط : وجميع أصحابه المتقدمين والعقلاء ، ض : وجميع أتباعه المتقدمين والعقلاء ؛ ص : وجميع أصحابه المتقدمين ، س : وجميع أصحابه المقدمون والتأخرون . وسقطت هذه العبارات مع سطرين قبلها من (ش) .

(٤) ض : مع وجوب وجوده ؛ س : فمع وجوب وجوده .

(٥) س ، ص : ليس .

(٦) س : وكل ما سوى حادث عن عدم ؛ ص : وكل ما سوى الله حادث عن عدم

والمقصود هنا أن الذين استدلووا بهذه الأدلة على افتقار الممكنات إلى واجب خارج عنها . فإن مرادهم بقولهم : جملة ما يفتقر إليه مجموع الممكنات هو المؤثر التام . وهو المرجح التام الذى يلزم من وجوده بتأثيره^(١) التام وجودها . كما ذكرناه من أن الفاعل باختياره إذا وجدت قدرته التامة وإرادته التامة وجب وجود المقدور . وهى الممكنات .

وأما قوله : فلم قلت : إنه يلزم أن يكون بعض الأجزاء كافيا في المجموع : فلما ذكرناه من أن المؤثر التام يستلزم وجود أثره . فإذا قُدِّرَ أن المؤثر التام في المجموع هو بعض المجموع . لزم أن يكون بعض أجزاء المجموع هو المؤثر في المجموع . فيكون مؤثراً في نفسه وفي غيره .

وهذا ظاهر . فإنه إذا قُدِّرَ مجموع الممكنات . وقدرنا أن واحداً منها مؤثر في المجموع - أى في كل^(٢) واحدٍ واحدٍ وفي الهيئة الاجتماعية - لزم أن يكون مؤثراً في نفسه وفي غيره . فيكون بعض أجزاء المجموع موجِباً لحصول المجموع المذكور ومن المجموع نفسه . وهذا ممتنع . وأما المجموع المركب من الواجب والممكن ، فهناك ليس بعضه مؤثراً في كل واحدٍ واحدٍ وفي الهيئة الاجتماعية . فإن من المجموع/الواجب بنفسه لم^(٣) يؤثر فيه شئ ، فظهر الفرق .

١٩٦/٣

وأيضاً فالواجب مؤثر في الممكن وفي الهيئة الاجتماعية ، ليس مؤثراً في نفسه ، بخلاف مجموع الممكنات ، فإن كل واحدٍ منها لا بد له من مؤثر ، والاجتماع لا بد له من مؤثر ، فالمجموع مفتقر إلى المؤثر بأى تفسير

(١) ق . ص : ط : بتأثره .

(٢) كل : ساقطة من (س) .

(٣) لم : كذا في (س) ، وفي سائر النسخ : ولم . ولعل الصواب مالم .

فَسَّرَ ، فإن فسَّرَ بالهيئة الاجتماعية فهي متوقفة على الأفراد الممكنة ،
 والمتوقف^(١) على الممكن أولى أن يكون ممكناً ، مع أن الهيئة الاجتماعية
 نسبة وإضافة متوقفة على غيرها ، فهي أدخل^(٢) في الإمكان والافتقار
 من غيرها ، وهي من أضعف الأعراض المفتقرة إلى الأعيان إن قَدَّر لها
 ثبوتاً وجودياً^(٣) وإلا فلا وجود لها ، وإن فسَّرَ المجموع بكل واحد
 واحد ، أو فسَّرَ^(٤) بالأمرين بكل واحدٍ واحدٍ وبالاجتماع ، أو بغير ذلك
 بأى شئ فسَّرَ ، لم يكن إلا ممكناً مفتقراً إلى غيره ، وكلما كثرت
 الإمكانات كثرت الافتقار والحاجة .

فإذا قيل : المؤثر في ذلك واحد منها - وهو ممكن - لزم أن يكون
 الممكن الذى لم يوجد بعد فاعلاً لجميع الممكنات ، ونفسه من
 الممكنات ، فإن نفسه لا بد له من فاعل أيضاً .

وهذا المعترض أخذ المجموع المركب من الواجب والممكن فعارض به
 المجموع من الممكنات . ولفظ المجموع فيه إجمال : يُراد به الاجتماع ،
 ويُراد به جميع الأفراد ، ويراد به الأمران^(٥) ، فكانت معارضته^(٦) في
 غاية الفساد ، فإن ذلك المجموع فيه واجبٌ بنفسه لا يحتاج إلى غيره ،
 وماسواه من الأفراد والهيئة الاجتماعية مفعولٌ له ، فهذا معقول .

(١) س . ض : والتوقف .

(٢) س : فهي داخلية .

(٣) ق : ثبوت وجودى .

(٤) ض : وفسر .

(٥) ش : ض : الاقتران ، وهو تحريف .

(٦) ض : معارضة .

فالله تعالى هو الموجود الواجب بنفسه، خالق لكل ماسواه، وأما الهيئة الاجتماعية إن قُدِّر لها وجود في الخارج فهي حاصلة به أيضا سبحانه وتعالى. وأما المجموع الذي كل منه مفتقر إلى من يبدعه، وليس فيه موجود بنفسه، فيمتنع أن يكون فاعلهم واحداً منهم^(١) لأنه لا بد له من فاعل، فلو كان فاعلهم ما كان فاعل نفسه^(٢) وغيره من الممكنات، ولزم^(٣) أن يكون بعض أجزاء الممكنات كافياً في مجموع الممكنات، وإذا كان مجموع الممكنات يمتنع أن يكون فاعلها، فلأن يمتنع أن^(٤) يكون بعضها فاعلاً لها بطريق الأولى، فإن ما يتعذر^(٥) على المجموع يتعذر على بعضه بطريق الأولى، وما^(٥) يفتقر إليه المجموع يفتقر إليه بعضه بطريق الأولى^(٥). وهذا المعترض أخذ ما يفتقر إليه المجموع لفظاً مجملاً، فالافتقار قد يكون افتقار المشروط إلى شرطه، وقد يكون [افتقار]^(٦) المفعول إلى فاعله. ثم أخذ يورد على / هذا وعلى هذا، ونحن نجيب على ١٩٧/٣ كل تقدير.

الوجه الرابع : أن يُقال : أتعني بجملة ما يفتقر إليه المجموع ما إذا الوجه الرابع
وُجد وُجد المجموع، وما لا يُوجد المجموع إلا بوجوده كله مع قطع النظر عن كونه شرطاً أو فاعلاً، فإن جملة ما يفتقر إليه الشيء هو الجملة التي تشتمل على كل ما يفتقر إليه الشيء، فكل ما كان الشيء مفتقراً إليه فهو

(١) منهم : ساقطة من (ض).

(٢) س : بنفسه.

(٣-٣) : ساقط من (س).

(٤) ق : فإن ما كان يتعذر.

(٥-٥) : ساقط من (ض).

(٦) افتقار : ساقطة من (ق).

داخل في هذه الجملة ، وإذا حصل كل ما يحتاج إليه الشيء لم يبق الشيء محتاجاً إلى شيء أصلاً ، فيلزم وجوده حينئذ، فإنه ما دام مفتقراً إلى شيء لم يوجد ، وإذا حصل كل ما يتوقف وجوده عليه ولم يبق وجوده موقوفاً على شيء أصلاً لزم وجوده ، فيعنى بجملة (١) ما يتوقف وجود الشيء عليه الأمور التي إذا وجدت وُجد المجموع ، وإن لم توجد (٢) جميعها لم يوجد المجموع .

ومعلوم أنه إذا عني به ذلك لم يمكن أن يكون ذلك بعضها ، لأنه يلزم حينئذ أن يكون بعض الأجزاء كافياً في المجموع ، فإنه قد فسّر الجملة بما إذا حصل وجب حصول (٣) المجموع ، وإن لم يحصل لم يجز حصوله ، فلو كان بعض الأجزاء هو تلك الجملة لوجب أن يكون ذلك البعض كافياً في حصول المجموع، سواء قُدّر فاعلاً لنفسه ولباقى الجملة ، أو قُدّر أن حصوله هو حصول المجموع ، أو قُدّر غير ذلك من التقديرات الممتنعة ، فأى تقدير قُدّر كان ممتنعاً ، فإن جملة ما يفتقر إليه المجموع لا يكون بعض المجموع بأى تفسير فسر ، وهو المطلوب .

ولكن لفظ «المجموع» فيه إجمال ، فإنه قد يُعنى به مجرد الهيئة الاجتماعية ، وقد يُعنى به كل من الأفراد ، أو (٤) كل من الأفراد (٤) مع الهيئة الاجتماعية ، فإن عُنِيَ به الأول فلا ريب أن هذا قد يكون بعض الأفراد موجباً له ، كما في المجموع المركّب من الواجب والممكن ، فإن

(١) ص : فعنى بجملة ؛ ش : فعنى بالجملة .

(٢) توجد : كذا في (س) ، وفي سائر النسخ : يوجد .

(٣) ق : حصوله .

(٤ - ٤) ، ساقط من (ص) .

الواجب هو الموجب للممكنات ، وهو الموجب أيضا للهيئة الاجتماعية ، والهيئة الاجتماعية أمرٌ ممكن خارج عن الواجب ، ليس هو بعض الهيئة الاجتماعية ، لكنه بعض الأفراد ، والهيئة نسبة وإضافة ، وليس هو بعض النسبة والإضافة ، ولكن هو بعض الأفراد المنسوب بعضها إلى بعض^(١) ، والنسبة وسائر الأفراد غير له ، وهو الموجب لكل ما هو غير له .

وأما المجموع الذى هو الأفراد فلا يكون بعضه^(٢) هو الموجب لكل من الأفراد ، فإن هذا يقتضى أن يكون ذلك البعض موجبا لنفسه فاعلاماً لذاته ، وهذا ممتنع بالضرورة واتفاق العقلاء ، بل هو من أبلغ الأمور امتناعا ، والعلم بذلك من أوضح المعارف وأجلاها . ولهذا لم يقل هذا أحد من العقلاء .

وإذا المجموع كلاً^(٣) من / الأفراد^(٤) مع الهيئة فهو أبعد عن أن يكون واحد من الأفراد^(٥) موجبا لنفسه ولسائر الأفراد ومع^(٥) الهيئة الاجتماعية ، وهذا بين ، والله الحمد والمنة .

واعلم أن مثل هذه الاعتراضات مع صحة الفطرة^(٦) وحسن النظر يُعلم فسادها ، ومثل هذه الخواطر الفاسدة التى تقدح فى المعلومات

(١) س : بعضا إلى بعض .

(٢) س : بعض .

(٣) كلا : كذا فى (ق) ، وفى سائر النسخ : كل .

(٤ - ٤) : ساقط من (س) .

(٥) ق : مع .

(٦) س : الفطنة .

لانهاية لها ، ولا يمكن استقصاء ما يرد على النفوس من وساوس الشيطان ، ولولا أن هذين الرجلين^(١) اللذين كان يُقال إنهما من^(٢) أفضل أهل زمانهما في المباحث العقلية : كلاميها وفلسفيها^(٣) ، أورد كل منها ما ذكرت ، وصار ذلك عنده مانعاً من صحة الطريق المذكور في إثبات واجب الوجود، لما ذكرت ذلك لظهور فساده عند من له تصور صحيح لما ذكروه ، فضلاً عمّن نور الله قلبه .

ثم إن هؤلاء الفلاسفة يقولون - كما زعم الآمدي - إن كمال النفس الإنسانية هو الإحاطة بالمعقولات والعلم بالمجهولات ، وهم مع هذا لم يعرفوا الموجود الواجب ، فأى شئ عرفوه ؟ !

جهل المبسطة
وحيوتهم .
وقد بلغني بإسناد متصل عن بعض رؤوسهم وهو الخونجي صاحب «كشف الأسرار في المنطق»^(٤) ، وهو عند كثير منهم غاية في هذا الفن أنه قال عند الموت : «أموت وما علمت شيئاً إلا أن الممكن يفتقر إلى الواجب»^(٥) . ثم قال : «الافتقار وصف عدمي ، أموت وما علمت شيئاً» .

وذكر الثقة عن هذا الآمدي أنه قال : «أمعنت النظر في الكلام وما استفدت منه شيئاً إلا ما عليه العوام» - أو كلاماً هذا معناه .

(١) في هامش (ط) كتب أمام هذا الموضع : «الآمدي والأبهري» .

(٢) من : ساقطة من (س) .

(٣) ض : كلايتها وفلسفيها (وهو تحريف) ، س ، ش : كلامها وفلسفتها .

(٤) سبقت ترجمة الخونجي ج ١ ص ١٦٢ . وأشار الأستاذ سعد غراب في مقدمته لرسالة «الجمل

في المنطق» للخونجي ، ص ١١ (ط . المطبعة العصرية ، تونس ، بدون تاريخ) إلى وجود ثلاث نسخ مخطوطة من كتاب «كشف الأسرار عن غوامض الأبيكار في المنطق» الأولى في المكتبة الوطنية بتونس والثانية في الاسكوريال بأسبانيا ، والثالثة في القاهرة (ولم يذكر أرقامها) .

(٥) في هامش (ط) عبارة ناقصة أمام هذا الموضع : «قال الخونجي إنه يموت» .

وذلك أن هذا الآمدي لم يقرر في كتبه لا التوحيد ، ولا حدوث العالم ، ولا إثبات واجب الوجود بل ذكر في التوحيد طرقاتاً زيفها ، وذكر طريقة زعم أنه ابتكرها ، وهي أضعف من غيرها .

وكان ابن عربي^(١) صاحب « الفصوص » و« الفتوحات » وغيرهما يعظم طريقته ويقول : إن الطريقة التي ابتكرها في التوحيد طريقة عظيمة ، أو ما هو نحو هذا ، حتى أفضى الأمر ببعض أعيان القضاة الذين نظروا في كلامه إلى أن قال^(٢) التوحيد لا يقوم عليه دليل عقلي وإنما يُعلم بالسمع ، فقام عليه أهل بلده ، وسعوا في عقوبته ، وجرت له قصة .

وكذلك الأصهباني اجتمع بالشيخ إبراهيم الجعبري^(٣) يوماً فقال له : « بت البارحة أفكر إلى الصباح في دليل على التوحيد سالم عن المعارض فما وجدته » .

وكذلك حدثني من قرأ على ابن واصل الحموي^(٤) أنه قال : « أبيت بالليل وأستلقي على ظهري وأضع الملحفه على وجهي^(٥) وأبيت

(١) س : ض : ابن العربي .

(٢) قال : كذا في (ق) فقط ، وفي سائر النسخ : قالوا . والكلام التالي يظهر أنه من كلام

الخويعي ، والعبارة غير مستقيمة .

(٣) أبو أسحاق إبراهيم بن عمر بن إبراهيم الجعبري ، عالم بالقراءات ، ومن فقهاء الشافعية ، يقال له « شيخ الخليل » وقد يعرف بابن السراج ولد سنة ٦٤٠ وتوفي سنة ٧٣٢ انظر ترجمته في : طبقات الشافعية ٣٩٨/٩ - ٣٩٩ ، الدور الكامنة ٥١/١ - ٥٢ ، الأعلام ٤٩/١ .

(٤) يوجد في هامش (ط) أمام هذا الموضع كلام ناقص ظهر منه « هو جمال الدين محمد . . . بن سالم بن واصل الحموي . . . عالماً بعلوم كثيرة . . . مفرطاً في الذكاء وولى . . . وكان مداوماً على الا . . . والتفكر في العلم . . . هل من يجالسه . . . سنة سبع وتسعين . . . وقد بلغ التسعين . . . كثيرة في . . . الحكمة والمنطق . . . والطب والتاريخ . . . بيات . . . وسبقت ترجمته . ج ١ ، ص ١٦٥ .

(٥) س : وأضع على وجهي الملحفه .

١٩٩/٣ أقابل أدلة هؤلاء بأدلة هؤلاء / وبالعكس ، وأصبح وما ترجّح عندي شئ» ، كأنه يعنى أدلة المتكلمين والفلاسفة .

وقد بسطنا الكلام فى التوحيد وأدلته فى غير هذا الموضع ، وذكرنا أن الناس قبلنا قد ذكروا له من الأدلة العقلية اليقينية ما شاء الله ، ولكن الإنسان يريد أن يعرف ما قاله الناس ، وما سبقوا إليه ، وبيئنا أيضا أن القرآن ذكر من ذلك ما هو خلاصة ما ذكره الناس ، وفيه من بيان توحيد الإلهية ما لم يهتد إليه كثير من النظّار ولا العباد ، بل هو الذى بعث الله به رسله وأنزل به كتبه .

الطرق المختلفة لإببات
الخالق تعالى .

وهؤلاء - كما ذكرت - انقسموا إلى أصحاب نظر وفكر وبحث واستدلال ، وأصحاب إرادة وعبادة وتآله وزهد . فكان منتهى أولئك الشك ، ومنتهى هؤلاء الشطح . فأولئك يشكّون فى ثبوت واجب الوجود ، أو يعجزون عن إقامة الدلالة عليه .

وإذا لم يكن فى الوجود واجب لم يوجد شئ ، فتكون الموجودات كلها (١) معدومات (٢) ، فيفضى بهم سوء النظر إلى جعل الموجودات معدومات أو تجويز كونها معدومات ، وجعل الموجود الواجب ممكنا (٣) ، وجعل الواجب ممكنا غاية التعطيل .

والآخرون يجعلون كل موجود واجب الوجود ، ويجعلون وجود كل موجود هو نفس وجود واجب الوجود ، فلا يكون فى الوجود وجود هو

(١) كلها : ساقطة من (س) .

(٢) ص : معدومة .

(٣) فيفضى إلى ... ممكنا : هذه العبارات محرقة فى (س) .

عندهم مخلوق ولا مصنوع ، ولا مفتقر إلى غيره ، ولا محتاج إلى سواه^(١) ، فلا يكون في الوجود ما وُجد بعد عدمه ، ولا ما عديم بعد وجوده ، وهذا فيه من جعل المعدوم موجوداً ، ومن جعل الممكن واجباً ، وجعل العبد ربّاً ، وجعل المحدث قديماً ، ما هو غاية الكفر والشرك والضلال .

الطريقة الصحيحة
الموافقة للقطرة في إثبات
وجود الله تعالى .

هذا مع أن إثبات الموجود الواجب الغني الخالق ، وإثبات الموجود^(٢) الممكن المحدث الفقير المخلوق ، هو من أظهر المعارف وأبين العلوم .

أما^(٣) ثبوت الموجود المفتقر المحدث الفقير ، فيما نشاهده من كون بعض الموجودات يُوجد بعد عدمه ، ويعدم بعد وجوده ، من الحيوانات والنباتات والمعدن^(٤) ، وما بين السماء والأرض من السحاب والمطر والرعد والبرق وغير ذلك ، وما نشاهده من حركات الكواكب ، وحدوث الليل بعد النهار ، والنهار بعد الليل ، فهذا كله فيه من حدوث موجودٍ بعد عدمه ، ومعدوم بعد وجوده ، ما هو مشهود لبني آدم يرونه بأبصارهم .

ثم إذا شهدوا ذلك فنقول^(٥) : معلوم أن المحدثات لا بد لها من محدث ، والعلم بذلك ضروري كما قد بين ، ولا بد من محدث لا يكون

(١) في هامش (ط) أمام هذا الموضع : « هؤلاء أهل وحدة الوجود » .

(٢) س : ش ، ض ، ط : الوجود .

(٣) س : وأما .

(٤) س : والعدم ، وهو تحريف .

(٥) في هامش (ط) أمام هذا الموضع كتب ما يلي : « تقرير دليل التوحيد » .

محدثاً ، وكل محدث ممكن ، والممكنات لا بد لها من واجب ، وكل محدث وممكن/فقير مربوب مصنوع ، والمفتقرات لا بد لها من غنى ، والمربوبات لا بد لها من رب ، والمخلوقات لا بد لها من خالق . ٢٠٠/٣

وأيضاً فإنه يُقال : هذا الموجود إما أن يكون واجبا بنفسه وإما أن لا يكون واجباً بنفسه ، بل ممكناً بنفسه واجباً بغيره ، والممكن بنفسه الواجب بغيره لا بد له من واجب بنفسه ، فلزم ثبوت الواجب بنفسه على التقديرين .

وأيضاً فالموجود : إما أن يكون محدثاً ، وإما أن يكون قديماً ، والمحدث لا بد له من قديم ، فلزم وجود القديم على التقديرين .
وأيضاً فالموجود^(١) إما أن يكون مخلوقاً ، وإما أن لا يكون ، والمخلوق لا بد له من خالق ، فيلزم ثبوت الموجود الذي ليس بمخلوق على التقديرين .

^(٢) وأيضاً فإما أن يكون خالفاً وإما أن لا يكون ، وقد عُلم فيما ليس بخالق - كالموجودات التي علم حدوثها - أنها مخلوقة ، والمخلوق لا بد له من خالق ، فعلم ثبوت الخالق على التقديرين^(٢) .

وأيضاً فالموجود إما غنى عن كل ما سواه ، وإما مفتقر إلى غيره ، والفقير إلى غيره لا بد له من غنى بنفسه ، فعلم ثبوت الغنى بنفسه على التقديرين .

(١) ط : فالوجود .

(٢ - ٢) ساقط من (ش) .

فهذه البراهين وأمثالها كلُّ منها يوجب العلم بوجود الرب [سبحانه وتعالى]^(١) الغنى القديم الواجب بنفسه .

طريقة ابن سينا وأتباعه
في إثبات وجود الله
تعالى .

وابن سينا وأتباعه - كالرازي والآمدي والسهورودي المقتول وأتباعهم - سلكوا في إثبات واجب الوجود طريقة الاستدلال بالوجود^(٢) وعظّموها ، وظنّ من ظن منهم أنها أشرف الطرق ، وأنه^(٣) لا طريق إلا وهو يفتقر إليها ، حتى ظنوا أن طريقة الحدوث مفتقرة إليها .

وكل ذلك غلط ، بل هي طريقة تُوجب إثبات واجب الوجود بلا ريب ، لو كانوا يفسرون الممكن بالممكن ، الذي هو ممكن عند العقلاء ، سلفهم وغير سلفهم ، وهو الذي^(٤) يكون موجوداً تارة ومعدوماً أخرى .

فأما إذا فُسِّر^(٥) الممكن بالممكن^(٦) الذي ينقسم إلى قديم واجبٍ بغيره ، وإلى محدث مسبق بالعدم - كما هو قول ابن سينا وأتباعه - فلا يصح لهم على هذا الأصل الفاسد لا إثبات واجب بنفسه ، ولا إثبات ممكن يدل على الواجب بنفسه .

وهذه الطريقة^(٧) هي في الحقيقة مأخوذة من طريقة الحدوث ،

(١) سبحانه وتعالى : زيادة في (س) . (ش) .

(٢) ش : سلكوا طريقة الاستدلال بالوجود في إثبات واجب الوجود .

(٣) س . ض : أو أنه .

(٤ - ٥) ما بين النجمتين ساقط من (ش) .

(٤) وهو الذي : كذا في (ق) . وفي سائر النسخ : وهذا الذي .

(٥) س . ض : فسروا .

(٦) بالممكن : ساقطة من (س) .

(٧) ق : وهذه طريقة .

وطريقة الحدوث أكمل وأبين ، فإن الممكن الذي يُعلم أنه ممكن ، هو ما علم أنه وُجد بعد عدمه ، أو عدم بعد وجوده .

هذا الذي اتفق العقلاء على^(١) أنه ممكن ، وهو الذي يستحق أن يُسمى ممكناً بلا ريب ، وهذا محدث ، فإذا كل ممكن محدث .

وأما تقدير ممكن لم يزل واجباً بغيره ، [فأكثر] العقلاء^(٢) دفعوا ذلك ، حتى القائلون بقدم العالم / كأرسطو وأتباعه المتقدمين ،^(٣) وحتى هؤلاء الذين قالوا ذلك - ابن سينا وأتباعه^(٤) - لا يجعلون هذا من الممكن ، بل الممكن عندهم ما أمكن وجوده وعدمه ،^(٥) - فكان موجوداً تارةً ومعدوماً أخرى .

وإنما جعل هذا من الممكن ابن سينا وأتباعه ،^(٥) - مع تناقضه وتصريحه بخلاف ذلك^(٥) - لَمَّا سلكوا في إثبات واجب الوجود الاستدلال بالموجود على الواجب ، فقالوا : كل ما سواه يكون ممكناً بنفسه واجباً بغيره ، وجعلوا العالم قديماً أزلياً مع كونه ممكناً بنفسه . وهذا خلاف قول سلفهم ، وقول أئمة الطوائف سواهم ،^(٦) - وخلاف ما صرحوا أيضاً به^(٦) - وهذا ممَّا أنكره ابن رشد وغيره على ابن سينا ، وبسط الكلام فيه له موضع آخر .

(١) س : اتفق عليه العقلاء على .

(٢) فأكثر العقلاء : كذا في (س) ، وأما بقية النسخ : فالعقلاء .

(٣-٣) ما بين النجمتين ساقط من (ش) .

(٤-٤) ساقط من (ش) .

(٥-٥) ساقط من (ش) .

(٦-٦) ساقط من (ش) .

والمقصود هنا أن هؤلاء الذين يدعون أن كمال النفس هو الإحاطة بالمعقولات والعلم بالمجهولات ، هذا اضطرابهم في أشرف المعلومات الموجودات ، بل فيما لا تنجو النفوس إلا بمعرفته وعبادته ، ولكن لما سلموا للفلاسفة أصولهم الفاسدة تورطوا معهم في محاربتهم ، وصاروا يجرونهم كما يجرون (١) الملاحدة الباطنية الناس صنفاً صنفاً (٢) .

والفلسفة هي باطن الباطنية ، ولهذا صار في هؤلاء نوع من الإلحاد ، فقل أن يسلم من دخل مع هؤلاء في نوع من الإلحاد ، في أسماء الله وآياته وتحريف الكلم عن مواضعه .

بطان قول الفلاسفة إن كمال النفس في مجرد العلم بالمعقولات .

ونفس المقدمة الهائلة التي جعلوها غاية مطلوبهم - وهو أن كمال النفس في مجرد العلم بالمعقولات - مقدمة باطلة قد بسطنا الكلام عليها في الكلام على معجزات الأنبياء ، لما تكلمنا على قولهم إنها قوى نفسانية (٤) ، وذكرنا قطعة من كلامهم على ذلك ، وبيّنا أن قولهم : - إن كمال النفس في مجرد العلم [بالمعقولات] - خطأ وضلال (٥) ، ومن هنا جعلوا الشرائع مقصودها : إما إصلاح (٦) الدنيا وإما تهذيب النفس لتستعد (٧) للعلم ، أو لتكون الشريعة أمثلاً لتفهم المعاد في

(١) س ، ض : تجر .

(٢) ض : صفا صفا .

(٣) في : كذا في الأصول ، ولعل الصواب : من .

(٤) وهو كتاب «الصفدية» وقد نشرت الجزء الأول منه .

(٥) ش ، ض : في مجرد العلم بالمعقولات مقدمة باطلة خطأ وضلال ، ولعل ما أثبتته هو

الصواب .

(٦) ض : صلاح .

(٧) ش ، ض : لتسد ، وهو تحريف .

العقليات^(١) ، كما يقوله الملاحدة الباطنية مثل أبي يعقوب السجستاني وأمثاله . ولهذا لا يوجبون العمل بالشرائع على من وصل إلى حقيقة العلم ، ويقولون : إنه لم يجب على الأنبياء ذلك ، وإنما كانوا يفعلونه لأنه من تمام تبليغهم الأمم ليقنتوا بهم في ذلك ، لا لأنه^(٢) واجب على الأنبياء ، وكذلك^(٣) لا يجب عندهم على الواصلين البالغين من الأمة والعلماء .

ودخل في ذلك طائفة من ضلال المتصوفة ظنوا أن غاية العبادات هو حصول المعرفة ، فإذا حصلت سقطت العبادات ، وقد يحتج بعضهم بقوله : ﴿ وَاعْبُدْ رَبَّكَ حَتَّىٰ يَأْتِيَكَ الْيَقِينُ ﴾ [سورة الحجر : ٩٩] ٢٠٢/٣ ويزعمون أن اليقين هو المعرفة. وهذا خطأ بإجماع المسلمين - أهل التفسير وغيرهم - فإن المسلمين متفقون على أن وجوب العبادات - كالصلوات الخمس ونحوها - وتحريم المحرمات - كالفواحش والمظالم - لا يزال واجباً على كل أحد ما دام عقله حاضراً ، ولو بلغ ما بلغ ، وأن الصلوات لا تسقط عن أحد قط إلا عن الحائض والنفساء أو من زال عقله ، مع أن من زال عقله بالنوم فإنه يقضيها - بالسنة المستفيضة المتلقاه بالقبول واتفاق العلماء - وأما من زال عقله بالإغماء ونحوه مما يُعذر فيه ، ففيه نزاع مشهور : منهم من يوجب قضاءها مطلقاً كأحمد ، ومنهم من لا يوجبه كالشافعي ، ومنهم من يوجب قضاء ما

(١) ض : لتضم المعارف والعقليات ، س : لتضم المعاد العقليات .

(٢) س : لا أنه ، ش : لأنه .

(٣) ق ، ص ، ط : ولذلك .

قلّ ، وهو مادون اليوم والليّلة أو صلوات اليوم والليّلة ، كما هو مذهب أبي حنيفة ومالك . والمجنون لا يقضى عند عامتهم ، وفيه نزاع شاذ . فالمقصود^(١) من هذا أن الصلوات الخمس لا تسقط عن أحدٍ له عقل ، سواء كان كبيراً أو صالحاً^(٢) أو عالماً . وما يظنه طوائف من جهّال العباد وأتباعهم ، وجهّال النظار وأتباعهم ، وجهّال الإسماعيلية والنصيرية - وإن كانوا كلهم جهّالاً - من سقوطها عن العارفين أو الواصلين ، أو^(٣) أهل الحضرة ، أو عمّن خُرقت لهم العادات ،^(٤) أو عن الأئمة الإسماعيلية ، أو بعض أتباعهم^(٥) أو عمّن عرف العلوم العقلية ، أو عن المتكلم الماهر^(٥) في النظر ، أو الفيلسوف الكامل في الفلسفة ، فكل ذلك باطل باتفاق المسلمين ، وبما علم بالاضطرار من دين الإسلام .

واتفق علماء المسلمين على أن الواحد من هؤلاء يستتاب ، فإن تاب وأقر بوجوبها وإلا قتل ، فإنه لا نزاع بينهم في قتل الجاحد لوجوبها ، وإنما تنازعوا في قتل من أقرّ بوجوبها وامتنع من فعلها ، مع أن أكثرهم يوجب قتله .

ثم الواحد من هؤلاء إذا عاد واعترف بالوجوب فهل عليه قضاء ماتركه ، فهذا على ثلاثة أنواع : أحدها أن يكون قد صار مرتداً ممتنعاً

(١) ض : والمقصود .

(٢) س ، ش : كبيراً وصالحاً .

(٣) أو : ساقطة من (ش) .

(٤ - ٤) : ساقط من (ش) .

(٥) ص : الباهر .

عن الإقرار بما فرضه الرسول ، فهذا حكمه حكم المرتدين ، وفيه للعلماء ثلاثة أقوال : أحدها : أنه لا يقضى ما تركه في الردة ولا قبلها - لا من صلاة ولا صيام ولا زكاة - بناءً على أن الردة أحبطت عمله ، وأنه إذا عاد عاد بإسلام جديد فيستأنف العمل ، كما هو معروف في مذهب أبي حنيفة ومالك ، وقول في مذهب أحمد ، والثاني : أنه يقضى ما تركه في الردة وقبلها ، وهذا قول الشافعي ، وإحدى الروايات عن أحمد . والثالث : أنه لا يقضى ما تركه في الردة ، ويقضى ما تركه قبلها ، كالرواية المشهورة عن أحمد .

٢٠٣/٣ وإن كان الواحد من هؤلاء جاهلاً وهو مصدق / للرسول ، لكن ظن أن من دينه سقوط هذه الواجبات عن بعض البالغين ، كما يظن (١) ذلك طوائف ممن صحب الشيوخ الجهّال ، وكما يظنه طائفة من الشيوخ الجهّال ، ولهم مع ذلك أحوال نفسانية (٢) وشيطانية .

فهؤلاء مبنى أمرهم على أن من ترك الصلاة قبل العلم بوجوبها فهل يقضى ؟ وفيه ثلاثة أقوال (٣) : منها وجهان في مذهب أحمد (٤) : أحدهما : (٥) أنه لا قضاء عليه بحالٍ بناءً على أن حكم الخطاب لا يثبت

(١) أمام هذا الموضوع في (ش) كتب في الهامش عبارة « آخر الكراريس » .

(٢) عند كلمة « نفسانية » يبدأ سقط طويل جداً في نسخة (س) وسنشير إلى نهايته في موضعه بإذن الله ، وهذا السقط يتلوه بياض يستغرق الصفحة وفي وسط هذا البياض ختم الوقفية الذي أشرت إليه في مقدمة الكتاب ونصه : « حسبي الله وحده من الكتب التي وقفها الفقير إلى آلاء ربه ذى المواهب ، محمد المدعو بين الصدور بالراغب ، وكفى عبده » .

(٣) بعد كلمه (أقوال) زيادة في (ش) وهي : « أحدها أنه لا يقضى ما تركه في الردة ولا قبلها لا من صلوات ولا زكاة ولا صيام » .

(٤) أحمد : ساقطة من (ش) .

(٥) ق ، ط : أحدهما .

في حق العبد إلا بعد بلوغ الخطاب إليه . والثاني : عليه القضاء بكل حال - كما يقوله من يقوله من أصحاب الشافعي وغيره . والثالث : يفرق بين من أسلم في دار الحرب ومن أسلم في غيرها ، كما يقول ذلك من يقوله من أصحاب أبي حنيفة ، والأول أظهر الأقوال .

وأيضاً فقد تنازع الناس فيمن قوت الصلاة عمداً بغير عذر والصوم^(١) ، هل يصح منه القضاء أم قد استقر عليه الذنب فلا يقبل منه القضاء ؟ على قولين معروفين ، وليس هذا موضع هذا .

وإنما المقصود هنا أنه ليس في علماء المسلمين من يقول بسقوط الصلاة عمّن هو عاقل على أي حال كان .

فن تأول قوله تعالى : ﴿وَأَعْبُدْ رَبَّكَ حَتَّىٰ يَأْتِيَكَ الْيَقِينُ﴾ [سورة الحجر : ٩٩] على سقوط العبادة بحصول المعرفة ، فإنه يستتاب ، فان تاب وإلا قتل . والمراد بالآية : اعبد ربك حتى تموت ، كما قال الحسن البصرى : لم يجعل الله لعبادة المؤمن أجلاً دون الموت ، وقرأ الآية . واليقين هو ما يعاينه الميت فيوقن به ، كما قال تعالى عن أهل النار ﴿وَكُنَّا نُكَذِّبُ بِيَوْمِ الدِّينِ * حَتَّىٰ أَتَانَا الْيَقِينُ﴾ [سورة المدثر : ٤٦ : ٤٧] وفي الصحيح أن النبي صلى الله عليه وسلم لما مات عثمان بن مظعون . قال : أما عثمان فقد جاءه اليقين من ربه .

والمقصود هنا أن هؤلاء الملاحدة ، ومن شركهم في نوع من إلحادهم لما ظنوا أن كمال النفس في مجرد العلم ، وظنوا أن ذلك إذا حصل فلا

(١) ش : أو الصوم .

م^{١٨} دره تعارض العقل ج٢

حاجة إلى العمل ؛ وظنوا أن ذلك حصل لهم ، ظنوا سقوط الواجبات العامة عنهم وحل المحرمات العامة لهم .

وضلالهم من وجوه .

منها : ظنهم أن الكمال في مجرد العلم .

والثاني : ظنهم أن ما حصل لهم علم .

والثالث : ظنهم أن ذلك العلم هو الذي يكمل النفس .

وكل من هذه المقدمات كاذبة . فليس كمال النفس في مجرد العلم ، ولا في أن تصير عالماً معقولاً موازياً للعالم الموجود^(١) ، بل لا بد لها من العمل ، وهو حب الله وعبادته . فإن النفس لها قوتان : علمية/وعملية ، فلا تصلح إلا بصلاح الأمرين ، وهو أن تعرف الله وتعبد .

الوجه الأول

٢٠٤/٣

والجهمية هم خير من هؤلاء بكثير ، ومع هذا فلما قال جهم ومن وافقه : إن الإيمان مجرد المعرفة^(٢) ، أنكر ذلك أئمة الإسلام ، حتى كفر من قال بهذا القول وكيع بن الجراح وأحمد بن حنبل وغيرهما .

(١) قال ابن سينا في كتابه النجاة ٢٩٣/٣ (ط . محي الكردى) الطبعة الثانية ، ١٩٣٨/١٣٥٧ : « إن النفس الناطقة كالمال الخاص بها أن تصير عالماً معقولاً مرتسماً فيها صورة الكل ثم تستمر كذلك حتى تستوفي في نفسها هيئة الوجود كله فتقلب عالماً معقولاً موازياً للعالم الموجود كله مشاهداً لما هو الحسن المطلق والخير المطلق والجمال الحق ومتحداً به الخ » .

(٢) قال الأشعري في مقالات الإسلاميين ١٩٧/١ ، بتحقيق الاستاذ محمد محي الدين عبد الحميد ، القاهرة ١٩٥٠/١٣٦٩ عن المرجئة : « فالفرقة الأولى يزعمون أن الإيمان بالله هو المعرفة بالله وبرسوله وبجميع ما جاء من عند الله فقط ، وأن ماسوى المعرفة من الإقرار باللسان والخضوع بالقلب والمحبة لله ورسوله والتعظيم لها والخوف منها والعمل بالجوارح فليس بإيمان ، وزعموا أن الكفر بالله هو الجهل به ، وهذا قول يحكى عن جهم بن صفوان » .

وهذا القول - وإن كان قد تابعه عليه الصالحى والأشعري في كثير من كتبه وأكثر أصحابه - فهومن أفسد الأقوال وأبعدها عن الصحة ، كما قد بيناه في غير هذا الموضوع ، لما بيننا الكلام في مسمى الإيمان وقبوله للزيادة والنقصان ، وما للناس في ذلك من التراع^(١) .

وأما المقدمة الثانية : فلو كان كمال النفس في مجرد العلم ، فليس هو الوجه الثاني .
أى علم كان بأى معلوم كان ، بل هو العلم الذى لا بد منه : العلم بالله .
وهؤلاء ظنوا أنه العلم بالوجود بما هو موجود^(٢) ، وظنوا أن العالم أبدى أزلى . فإذا حصل له العلم بالوجود الأزلى الأبدى كملت نفسه .

وعلى هذا بنى أبو يعقوب السجستاني وغيره من شيوخ الفلسفة والباطنية^(٣) أقوالهم . وكذلك أمثالهم من الفلاسفة كالفارابى وغيره .
وابن سينا - وإن كان أقرب إلى الإسلام منهم - ففيه من الإلحاد بحسبه^(٤) . وأبو حامد ، وإن سلك أحياناً مسلكهم ، لكنه لا يجعل العلم بمجرد الوجود موجباً للسعادة ، بل يجعل ذلك في العلم بالله ، وقد يقول في بعض كتبه : إنه العلم بالأمور الباقية ، وهذا كلامهم .

فن قال : إن العالم أزلى أبدى قال بقولهم ، ومن قال : إن كل ماسوى الله كان معدوماً ثم وُجد ، لم يلزمه ذلك . وابن عربى وابن

(١) انظر كتاب « الإيمان » لابن تيمية ، وقد طبع عدة مرات .

(٢) ض : بما وجود ، ق : ص ، ط ، ش : بما هو وجود . والمثبت عن (هـ) .

(٣) ق : الباطنية .

(٤) يقول ابن سينا في كتابه « النجاه » ١٩٨/٣ : « فلا محالة أن العلم الإلهى هو هذا العلم ، فهذا العلم يبحث عن الموجود المطلق » ويقول في كتابه « الشفاء - الإلهيات » ٩/١ (تحقيق فنوانى وسعيد زايد ، راجعه الدكتور إبراهيم مذكور ، ط . المطابع الأميرية ، القاهرة ١٣٨٠/١٩٦٠) : عن العلم الإلهى : « فيجب إذن أن يكون الموضوع الأول هو الموجود بما هو موجود » .

سبعين ونحوهما جمعوا بين المسلكين ، فصاروا يجعلون كمال النفس هو العلم بالوجود المطلق ، ويقولون : إن الله هو الوجود المطلق ، فأخذوا من طريقة الصوفية: أنه العلم بالله ، وأخذوا من كلام هؤلاء : أنه العلم بالوجود المطلق ، وجمعوا بينهما ، فقالوا : إن الله هو الوجود المطلق .

وأما المقدمة الثالثة : فزعمهم أنهم حصل لهم العلم بالوجود . وهذا باطل ، فإن كلامهم في الإلهيات مع قلته فالضلال أغلب عليه من الهدى ، والجهل أكثر فيه من العلم ، وهي العلوم التي تبقى معلوماتها وتكمل النفوس بها عندهم . الوجه الثالث

وأما الطبيعيات فهي مبدأ الحركة والتغير والاستحالة ، ولكن منها كليات لا تنتقض بزعمهم ، وهي منتقضة .

وهذه الأمور مبسطة في غير هذا الموضع ، ولكن نبينا عليه هنا ، لأن مثل هذا الآمدى وأمثاله الذين عظموا طريقهم / وصدروا كتبهم التي صنفوها في أصول دين الإسلام - بزعمهم - بما هو أصل هؤلاء الجهال : من أن كمال النفس الإنسانية بحصول ما لها من الكمالات ، وهي الإحاطة بالمعقولات والعلم بالمجهولات ، وسلكوا طرقهم - وقعوا في الجهل والحيرة والشك بما لا تحصل النجاة إلا به ، ولا تنال السعادة إلا بمعرفته ، فضلاً عن نبيل الكمال الذي هو فوق ذلك . فإن النبي صلى الله عليه وسلم قال : كمل من الرجال كثير^(١) ، فالكاملون من الرجال

(١) قال البخارى في صحيحه ١٥٨/٤ (كتاب الأنبياء ، باب قول الله تعالى : وضرب الله مثلا للذين آمنوا امرأة فرعون . . .) : عن أبي موسى رضى الله عنه قال : قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : كمل من الرجال كثير ولم يكمل من النساء إلا آسية امرأة فرعون ومريم بنت عمران ، وإن فضل عائشة على النساء كفضل الثريد على سائر الطعام . . . والحديث مع اختلاف في الألفاظ في : البخارى =

كثير ، ولكن الذين سلكوا طريق هؤلاء من أبعاد الناس عن الكمال .
والمقصود هنا الكلام على ماسلكه هؤلاء المتأخرون في تقرير واجب
الوجود . والآمدى قد قررها في « أبكار الأفكار » وأورد سؤالاً على
بعض مقدماتها^(١) في « رموز الكنوز » قد ذكرنا سؤاله وجوابه .

وأما تقريره لها فقال في تقرير^(٢) هذه الحجة^(٣) : « النظر إلى الجملة
غير النظر إلى كل واحدٍ واحدٍ من آحادها ، فإن حقيقة الجملة غير حقيقة
كل واحدٍ من الآحاد ، وعند ذلك فالجملة موجودة ، فيما أن تكون^(٤)
واجبة لذاتها أو ممكنة ، لا جائز أن تكون واجبة^(٥) » كما تقدم « وإن
كانت ممكنة فلا بد لها من مرجح ، والمرجح إما داخل فيها وإما خارج
عنها . فإن كان داخلياً فيها فالمرجح^(٦) للجملة مرجح لآحادها .

== ١٦٤/٤ (كتاب الأنبياء ، باب قوله تعالى إذ قالت الملائكة يا مريم...) ، ٢٩/٥ (كتاب أصحاب
النبي صلى الله عليه وسلم ، باب فضل عائشة) ، ٧٥/٧ (كتاب الأطعمة ، باب فضل الثريد) ، مسلم
١٨٨٦/٤ - ١٨٨٧ (كتاب فضائل الصحابة ، باب فضائل خديجة أم المؤمنين) ، سنن الترمذى
(بشرح ابن العرى) ٣٠/٨ (كتاب الأطعمة ، باب ما جاء في فضل الثريد) ، سنن ابن ماجه
١٠٩١/٢ (كتاب الأطعمة ، باب فضل الثريد على الطعام) ، المسند (ط . الحلبي) ٣٩٤/٤ .
٤٠٩ .

(١) ق : مقدماته .

(٢) ض : تقريب .

(٣) في كتابه : « أبكار الأفكار » ج ١ ، ص ١٥١ - ١٥٢ (نسخة رقم ١٩٥٤) = ص ٢٣
(نسخة رقم ١٦٠٣) . وسبق ورود هذا الكلام من قبل ، ص ٩٠ - ٩١ ومقابلته على أبكار
الأفكار .

(٤) سبقت هذه العبارة من قبل : وهى إما أن تكون ، وهو الذى فى « أبكار » .

(٥) فى « أبكار الأفكار » عبارات لم يذكرها ابن تيمية هنا وسبق ورودها وهى : « ... أن تكون
واجبة . وإلا لما كانت آحادها ممكنة ، وقد قيل إنها ممكنة كما سبق ، ثم وإن كانت واجبة فهو مع
الاستحالة عين المطلوب ، وإن كانت ممكنة ... » .

٢٧٧

(٦) أبكار : والمرجح إما أن يكون داخلياً فيها أو خارجها عنها لا جائز أن يقال بالأول فإن
المرجح ... (وسبق ورود هذا النص) .

تقرير الآمدى لطريقة
المتأخرين فى إثبات
واجب الوجود .

فيلزم^(١) أن يكون مرجحاً لنفسه لكونه^(٢) من الآحاد ،^(٣) فيلزم أن يكون علةً لنفسه معلولاً لها ، وإن كان خارجاً عنها لم يكن ممكناً لأنه من الجملة فيكون واجباً^(٤) .

ثم أورد على ذلك قول السائل^(٥) : « لا نسلم وجود ما يسمى جملة في غير المتناهي ، ليصح ما ذكرتموه ، ولا يلزم من صحة ذلك في المتناهي مع إشعاره بالحصص صحته في غير المتناهي ، سلمنا أن مفهوم الجملة حاصل فيما لا يتناهي وأنه ممكن ، لكن^(٦) لا نسلم أنه زائد على الآحاد المتعاقبة إلى غير النهاية ، وحيث^(٧) فلا يلزم أن يكون معللاً بغير علة الآحاد ، سلمنا أنه زائد على الآحاد ، ولكن ما المانع أن يكون مترجحاً بآحاده الداخلة فيه ، لا بمعنى أنه مترجح بواحدٍ منها ليلزم ما ذكرتموه ، بل طريق ترجيحه^(٨) بالآحاد الداخلة فيه ترجح كل واحدٍ من آحاده بالآخر إلى غير النهاية ، وعلى هذا فلا يلزم افتقاره إلى مرجح خارج عن الجملة ، ولأن يكون المرجح للجملة مرجحاً لنفسه ولا لعلته » .

(١) أبكار : ويلزم ، وهكذا ورد النص من قبل .

(٢) أبكار : ضرورة كونه ، وهكذا ورد من قبل .

(٣-٣) : هذه العبارات اختصر فيها ابن تيمية ما في أبكار الأفكار « ونص الأبيكار (وسبق وروده من قبل) » : ويخرج بذلك عن أن يكون ممكناً ، وهو خلاف الغرض ، وأن يكون مرجحاً لعلته لكونها من الآحاد ، وفيه جعل العلة معلولاً والمعلول علة ، وهو دور ممتنع ، وإن كان المرجح خارجاً عنها فهو من الجملة ، وهو خلاف الغرض ، فلم يبق إلا أن يكون واجباً لذاته وهو المطلوب .

(٤) أبكار الأفكار ج ١ ، ص ١٥٧ (نسخة رقم ١٩٥٤) = ص ٢٤ (نسخة رقم ١٦٠٣) ،

وسبق ورود هذا النص ص ٩١-٩٢ ، وقابلته هناك على « أبكار » .

(٥) أبكار : ولكن ، وكذا ورد النص من قبل .

(٦) أبكار : وعند ذلك ، وكذا ورد النص من قبل .

(٧) أبكار : ترجمه ، وكذا ورد النص من قبل .

ثم قال في الجواب (١) : « قولهم : لا نسلم وجود ما يسمى جملة في غير المتناهي . قلنا : مسمى الجملة هو ما وصفتموه بكونه غير متناه ، ولاشك أنه غير كل واحد من الآحاد ، إذ كل واحد من الآحاد متناه ، والموصوف بما لايتناهي هو الأعداد المفروضة ، بحيث لا يخرج عنها (٢) واحد . قولهم : لانسلم أن مفهوم الجملة زائد على الآحاد المتعاقبة إلى غير النهاية .

٢٠٦/٣

قلنا : إن أردتم أن مفهوم الجملة هو نفس المفهوم من كل واحد من الآحاد فهو ظاهر الإحالة ، وإن أردتم به الهيئة الاجتماعية من آحاد الأعداد ، فلا خفاء بكونه (٣) زائداً على كل واحد من الآحاد (٤) وهو المطلوب .

(٥) ولقائل أن يقول : يريدون بالجملة كل الآحاد ، لا كل واحد منها ، ولا يسلمون أن كل الآحاد أمر مغاير للآحاد المتعاقبة (٥) .
قولهم : ما المانع من أن تكون (٦) الجملة مترجحة بأحاديها الداخلة فيها كما قرروه (٧) .

(١) أبكار الأفكار - ١ ص ١٦٨ (نسخة رقم ١٩٥٤) = ص ٢٦ (نسخة رقم ١٦٠٣)

(٢) أبكار : منها .

(٣) أبكار : لكونه .

(٤) أبكار : من الأعداد .

(٥ - ٥) : هذا الكلام ساقط من نسختي «أبكار الأفكار»

(٦) أبكار (نسخة رقم ١٩٥٤) : ما المانع أن تكون ، (نسخة رقم ١٦٠٣) : ما المانع أن

يكون

(٧) أبكار : كما قرره .

قلنا : إما أن يقال : تترجح (١) الجملة بمجموع (٢) الآحاد الداخلة فيها أو بواحدٍ منها ، فإن كان يوجد منها (٣) فالحال الذي ألزمنه حاصل ، وإن كان بمجموع الآحاد فهو نفس الجملة المفروضة ، وفيه ترجح الشيء بنفسه ، وهو محال (٤) .

صديق ابن تيمية

قلت : ولقائل أن يقول : الحجة المذكورة لا تحتاج إلى إثبات كون الجملة غير الآحاد ، وإن كان ذلك حقاً فإنه يُقال لمن قال : « لا نسلم وجود ما يسمّى جملة في غير المتناهي » لا يخلو إما أن يكون هنا جملة غير الآحاد ، وإما أن لا يكون . فإن كان بطل سؤاله ، وإن لم يكن كان ذلك أبلغ في الحجة ، فإن كل واحد من الآحاد ممكن ، وليس هنا جملة يمكن أن تكون واجبة ، فكل من الممكنات يمتنع أن يوجد بنفسه أو بممكن آخر ، كامتناع وجود الجملة الممكنة بكلٍ من الممكنات . وقد أورد هو هذا السؤال ، فكان فيه كفاية من أن يقرّر أموراً إذا حذفها كان أبلغ في الحجة وأقوى لها .

وكذلك السؤال الثاني : وهو قوله : « سلّمنا أن مفهوم الجملة حاصل فيما لا يتناهي وأنه ممكن ، لكن لانسلم أنه زائد على الآحاد المتعاقبة ، فلا يكون معللاً بغير علة الآحاد (٥) » فإن هذا السؤال هو

(١) أبكار : قلنا أن يترجح . (ويق أو يقا رمز لكلمة يقال)

(٢) أبكار : مجموع

(٣) عبارة « فإن كان يوجد منها » ساقطة من نسختي « أبكار الأفكار ،

(٤) يرمز ناسخ نسخة رقم ١٦٠٣ إلى كلمة محال ب : مع

(٥) سبق إيراد هذه العبارة قبل صفحات ص ٢٧٨ وفيها : .. الآحاد المتعاقبة إلى غير النهاية

وحيث فلا يلزم أن يكون معللاً بغير علة الآحاد .

نظير الأول ، بل هو هو مع تغير العبارة ، فإن من نفى وجود ما يسمّى جملة في غير المتناهي ، لم ينازع في وجود كل واحدٍ واحد من الآحاد المتعاقبة ، فإذا سلم مفهوم الجملة فيما لا يتناهي وفسر ذلك بالآحاد المتعاقبة ، كان باقياً على منعه الأول ، لكن من الناس من يقول : الجملة لا تُعقل إلا في المتناهي . ومنهم من قد ينازع في الجملة : هل لها حقيقة غير كل واحد من الآحاد ؟ فهذا جعلها سؤالين .

وبكل حال ، فالسؤال إن كان متوجهاً كان ذلك أقوى في الحجة . وإن لم يكن متوجهاً لم يرد بحال . وذلك أنه إذا لم يكن للجملة حقيقة غير كل واحدٍ واحد ، لم يكن هنا مجموع نحتاج^(١) أن نصفه بوجوب أو إمكان غير كل واحد واحد . وتلك كلها ممكنة . فتكون الحجة على هذا التقدير أقل مقدمات ، فإنه إذا كانت الجملة غير الآحاد ، احتجج إلى نفي وجوبها بنفسها أو بالآحاد ، أما إذا قُدِّرَ / انتفاء ذلك ، لم يُحتجج^(٢) إلى ذلك . فلا يحتاج إلى نفي الوجوب عنها ، لا بنفسها ولا بالآحاد . ولهذا قال في الاعتراض : « إذا لم تكن الجملة غير الآحاد لم يلزم أن تكون^(٣) معللة بغير علة الآحاد^(٤) » .

وهذا مما يقوى الحجة . فإنها إذا لم تكن معللة بغير علة الآحاد - ومعلوم أنه لا بد من إثبات علة الآحاد - فذلك وحده كافٍ . بخلاف ما إذا كانت غير الآحاد . فإنه يُحتجج إلى نفي وجوبها بنفسها أو بالآحاد .

(١) ق : يحتاج

(٢) ض . ص . ط : نحتاج .

(٣) ص . ط : يكون .

(٤) سبق ورود الجملة ص ٢٧٨ . ولكنه لخص كلام الآمدى هنا .

وهذا هو السؤال الثالث وهو قوله : « ما المانع أن يكون المجموع - وهو الجملة - مترجحا بآحاده الداخلة فيه لا بواحد منها ، بل طريق ترجحه بالآحاد الداخلة فيه بترجح^(١) كل واحدٍ من آحاده بالآخر إلى غير نهاية^(٢) » .

وقد أجاب عن هذا بقوله : « مجموع الآحاد نفس الجملة المفروضة ، وفيه ترجح الشيء بنفسه ، وهو محال^(٣) » .

وهذا السؤال هو الذى ذكره فى كتابه الآخر ، وذكر أنه لا يعرف له جواباً حيث قال : « ما المانع من ترجحها بترجح آحادها ، وترجح آحادها كل واحد بالآخر إلى غير نهاية^(٤) »

قال : « وهذا إشكال مشكل ، وربما يكون عند غيرى حله^(٥) » .
والجواب الذى ذكر عنه إنما يستقيم إذا أرادوا بالجملة كل واحدٍ واحد من ' الأجزاء ، ولم يجعلوا للاجتماع قدراً زائداً ، وجعلوا الاجتماع جزءاً ، فإنه حينئذ يُقال : الجملة هى الآحاد ، فأما إذا أريد^(٦) بالجملة الاجتماع ، وهو الهيئة الاجتماعية وأن ترجحها بالآحاد المتعاقبة ، لم يكن الجواب صحيحاً .

(١) ص ، ض : ترجح ؛ ط : يرجع ؛ هـ ، ش : ترجح (بدون نقط) .

(٢) سبق ورود هذا الكلام ، ص ٢٧٨ ، ولكن ابن تيمية لخصه هنا .

(٣) سبق ورود هذا الكلام ، ص ٢٨٠ .

(٤) ص : النهاية

(٥) فى هامش (ط) أمام هذا الموضع كتب : « تقدم الإشكال » وبعد ذلك كلمات غير

واضحة .

(٥-٥) ش : « الأجزاء المجتمعة ، وجعلوا الاجتماع جزءاً ، فإنه حينئذ يُقال : الجملة هى الآحاد

المجتمعمة ولم يجعلوا الاجتماع قدراً زائداً ، وترجح . . . » .

(٦) ق : أيد . وهو تحريف .

وهذا هو الذى استشكله فى كتابه الآخر . وحينئذ يكون السؤال :
« لم لا يجوز ترجيح الاجتماع بالآحاد المجتمعة ، وترجح " كل واحد
بالآخر . وليس الجملة هو الآحاد المتعاقبة كما تقدم ، بل هو الهيئة
الاجتماعية ، ولكن يمكن تقرير هذا الجواب إذا جعلت الهيئة الاجتماعية
جزءاً من أجزاء الجملة وهذا أمر اصطلاحى ، فإن المجموع المركب من
أجزاء قد يجعل نفس الاجتماع ، ليس جزءاً من المجموع ، وقد يجعل
جزءاً من المجموع ، فإذا جعل الاجتماع جزءاً من المجموع ، كان تقرير
السؤال : أن هذا الجزء معلل بسائر الأجزاء ، وترجح ^(١) كل جزء
بالآخر ، وترجح جزء ممكن بجزء ممكن ، كترجح جزء ممكن بأجزاء
ممكنة ، وحينئذ فإجابته بقوله : « مجموع الآحاد نفس الجملة
المفروضة ، وفيه ترجح الشيء بنفسه ، ليس بجواب مطابق ^(٢) ، فإنهم
لم يدعوا / ترجح المجموع بالمجموع ، بل ترجح الاجتماع بكل واحدٍ واحد ^{٢٠٨/٣}
من الأجزاء المتعاقبة . والاجتماع وإن كان جزءاً فليس هو من الأجزاء
المتعاقبة ، لكن هذا فيه ^(٣) ترجيح بعض الأجزاء ببعض ، فهو كتعليل
بعض الممكنات ببعض ، فيعود الأمر ويُقال : فالمجموع هو واجب
بنفسه أو ممكن ، معلول لنفسه أو معلول ببعضه أو بخارج عنه ، كما تقدم
تقرير ابن سينا لحجته .

وقد تقدم أن المجموع إما أن لا يكون ^(٤) له علة ، بل هو واجب

(١) ص ، ط : ويرجح

(٢) ص : مطلق .

(٣) فيه : ساقطة من (ص) .

(٤) ض : لا تكون .

بنفسه . وهذا باطل كما تقدم . وإما أن يكون ^(١) له علة ، وهو المجموع أو بعضه أو ما هو خارج عنه ، كما يُقال نظير ذلك في دلالة المطابقة والتضمن والالتزام .

فلهذا قال في القسم الثاني ^(٢) : « وأما أن يقتضى المجموع علة هي الآحاد بأسرها . فتكون معلولة لذاتها . فإن تلك الجملة والكل شيء واحد ، وأما الكل بمعنى كل واحد فليس تجب ^(٣) به الجملة » .

يقول : إن كان المقتضى للمجموع هي الآحاد بأسرها ، بحيث تدخل ^(٤) فيها الهيئة الاجتماعية ، لزم أن تكون الجملة الممكنة معلولة لذاتها ، فإن الجملة والكل والمجموع شيء واحد . بخلاف ما إذا أُريد بالكل كل واحدٍ واحد ، فإن الجملة لا تجب بكل واحدٍ واحد ، إنما تجب بمجموع الآحاد ، كالعشرة لا تحصل بكل فردٍ فردٍ من أفرادها ، وكذلك سائر المركبات ، وإنما يحصل المركب بمجموع أجزائه التي من جعلتها الهيئة الاجتماعية ، إن جعلت الهيئة الاجتماعية أمراً وجودياً ، وإن لم تُجعل كذلك لم يُحتج إلى هذا ، بل يُقال : المجموع هو الآحاد بأسرها ، وليس هنا غير الآحاد .

ولعل ابن سينا أراد هذا . ولهذا أوردوا عليه تلك الأسئلة ^(٥) ،

(١) ص ، ض : وإما أن لا يكون .

(٢) أى ابن سينا في الإشارات والتنبيهات ٣ ، ٤٥٢/٤ .

(٣) ق : يجب ، ط ، ش : الكلمة غير منقوطة . (٤) ق . ط : يدخل .

(٥) في اللسان مادة «سول» : «سولت أسال سؤالا لغة في سألت ، حكاهما سيوية . وقال

ثعلب : سؤالا وسؤالا كجؤار وجوار . وحكى أبو زيد : هما يتساولان ، فهذا يدل على أنها واو في الأصل على هذه اللغة وليس على بدل همز . ورجل سؤلة على هذه اللغة سؤل . وحكى ابن جنى : سؤال وأسؤلة »

وهو أن المجموع مغاير للآحاد ، وأنه يجوز أن يجب المجموع بالآحاد المتعاقبة ، ونحو ذلك مما تقدم .

وأما القسم الثالث وهو : أن يكون للمجموع ^(١) علة هي بعضه ، فهذا قد أبطله بقوله ^(٢) : « ليس بعض الآحاد أولى بذلك من بعض ، إن كان كل واحدٍ منها معلولا ، ولأن علته أولى بذلك » .

وهذان وجهان في تقرير ذلك : أحدهما : أن كل جزء من الأجزاء إذا كان ممكناً - ومن ذلك الهيئة الاجتماعية - فليس وجوب المجموع بهذا الجزء بأولى من هذا ، لأنه متوقف على كل جزء جزء منها ^(٣) .

والثاني : أن كل واحدٍ من تلك الأجزاء معلول لغيره ، فعلته أولى أن تكون هي الموجبة للجميع منه ، سواء قيل : إن / علة المجموع واحد معين ، أو واحد منها غير معين . وأما إذا قيل : كل واحدٍ واحد ، فذلك أبعد لأنه يقتضى ^(٤) اجتماع مؤثرين مستقلين على أثر واحد ، وهو ممتنع بصريح العقل واتفاق العقلاء .

فإن قيل : إذا كان المجموع هو الأجزاء ونفس الاجتماع ، فهذا لا يفتقر إلى شيء منفصل .

قيل : هذا هو القول بوجوب ذلك بنفسه ، وقد تقدم إبطاله ، فإنه يكون كل جزء ممكناً ^(٥) بنفسه ، والاجتماع ممكن بنفسه ، ولم يكن هنا

(١) ض : المجموع .

(٢) أى ابن سينا في نفس الموضوع السابق .

(٣) ض : بكل جزء منها . (٤) ط : لا يقتضى .

(٥) ص ، ض ، ط ، ش : ممكن ، وهو خطأ .

ما يغير ذلك حتى يُقال : هو واجب بنفسه فلا يمكن أن يكون هنا ما هو واجب بنفسه .

وقد أبطل غيره هذا القسم بوجهين : أحدهما ذكره الرازي والآمدى : أن ما كان سبب المجموع كان سبب كل واحد من أجزاء ذلك المجموع ، فلو قُدِّرَ جزء من أجزاء المجموع سبباً ، لزم كون ذلك الجزء سبباً لنفسه ، فيلزم كون الممكن علة معلولا . وأيضاً فذلك الجزء معلول ، فإذا كان هو مرجحاً للمجموع ، كان مرجحاً لعلته ، فيكون علة لعلته .

« فصل »

ولم يذكر ابن سينا ولا غيره في إثبات واجب الوجود قطع الدَّور ، كما لم يذكر الجمهور قطع التسلسل لظهور فسادهِ . وقد ذكرنا غير مرة أن المقدمة إذا كانت معلومة ، مثل علمنا بأن المحدث لا بد له من محدث ، بل مثل علمنا أن هذا المحدث له محدث ، كان العلم بها كافياً في المطلوب ، وأن ما يرد على الأمور المعلومة هو من جنس شبه السوفسطائية التي لا نهاية لها ، فيجب الفرق بين ما يكون من المقدمات خفياً على أكثر الناس يحتاج إلى بيان ، وما يكون معلوماً لأكثر الناس ، والشبه الواردة عليه من جنس شبه السوفسطائية .

ولما كان أهل الكلام كثيراً ما يوردون ويورد عليهم ما هو من جنس شبه السوفسطائية ، كما يورده الكفار الذين يجادلون بالباطل ليدحضوا به

الحق ، لم يكن لهذا حد محدود ولا عد^(١) معدود ، بل هو بحسب ما يخطر للقلوب ، فلهذا صار كلما طال الزمان أورد المتأخرون أسئلة سوفسطائية لم يذكرها المتقدمون .

وزاد المتأخرون مقدمة في الدليل لدفع ذلك السؤال ، فزادوا أولاً : أن المحدث لا يختص بوقت دون وقت إلا بمخصص ، والأوقات متماثلة ، والأمور المتماثلة يمتنع اختصاص بعضها دون بعض إلا بمخصص منفصل .

ثم زادوا بعد هذا : أن التخصيص ممكن ، والممكن لا يترجح وجوده على عدمه ، إذ لا يترجح أحد طرفيه / على الآخر إلا بمرجح . ٢١٠/٣
وزادوا أن المرجحات يمتنع تسلسلها كما تقدم ، ثم زادوا بعد هذا قطع الدّور .

وكذلك (٢) ابن سينا لم يذكر في برهانه أن الممكن لا يوجد من نفسه ، فلا بد أن يوجد بغيره ، فقال الرازي « لا يلزم من صحة قولنا : ليس الممكن موجوداً من ذاته صحة قولنا : إنه موجود بغيره^(٣) . لأن بين القسمين واسطة ، وهي أن لا يكون وجوده من شيء أصلاً ، لا من ذاته ولا من غيره ، وإذا كان كذلك لم يتم البرهان إلا بذكر هذا القسم وإبطاله : إما بادعاء الضرورة في فساده أو بذكر البرهان على فساده .

قال : « وهو لم يفعل شيئاً من ذلك » .

(١) ص ، ط : ولا عدد .

(٢) ق : ولذلك .

(٣) ص ، هـ ، ش : من غيره .

فيقال له : كون وجود الشيء لا من نفسه ولا من غيره ، هو مما يُعلم فسادَه بالضرورة ، والأمور المعلومة الفساد بالضرورة لا يجب على كل مستدلٍ تقديرها ونفيها ، فإن هذا لا غاية له ، وإنما يذكر الإنسان من ذلك ما قد قيل أو خطر بالبال ، فأما الذهن الصحيح الذي يعلم بالضرورة فساد^(١) مثل هذا التقدير ، فهو لا يورده على نفسه ولا يورده عليه غيره ، وإنما يقع الإيراد عند الشك والاشتباه ، فإن قُدِّر من الناس من يشك في هذا احتاج مثل هذا إلى البيان ، وقد قلنا إن الأسئلة السوفسطائية ليس لها حد محدود ولا عد^(٢) معدود .

وهذا نظير قول القائل : إن المحدث الذي كان بعد أن لم يكن لم يحدث نفسه ، وهذا كله من العلوم البديهية الضرورية الفطرية التي هي من أبين الأمور عند العقلاء .

ولو احتاج المستدل أن يذكر من الأقسام ما يخطر ببال كل أحد ، وإن كان فسادَه معلوماً بالضرورة ، لقال : الممكن إذا لم يوجد بنفسه فإما أن يوجد بموجدٍ أو بغير موجد ، وإذا وُجد بموجد ، فذلك الموجد إما أن يوجد وهو معدوم ، أو يوجد وهو موجود .

ثم يريد أن يبطل الثاني بأن الموجد لا يوجد وهو معدوم ، كما فعل ذلك طائفة من أهل الكلام ، وإذا أراد أن يبطل ذلك قال : والمعدوم لا يكون موجدًا^(٣) لأن العدم لا يتميز فيه شيء عن شيء ، والموجد^(٤)

(١) ط : فسادَه .

(٢) ص : ط : ولا عدد .

(٣) ص : ط : موجوداً .

(٤) ص : والموجود .

لابد أن يتميز عن غيره . وإذا قيل : المعدوم يتميز فيه شيء عن شيء ، على قول من يقول : المعدوم شيء ، تبين أن المعدوم ليس بشيء ، فيكون إثبات وجود الصانع موقوفاً على إبطال قول هؤلاء ، كما فعل ذلك طائفة من أهل الكلام .

ومن المعلوم أن إبطال هذا أدق من إبطال كون الشيء الذي لا يكون وجوده من نفسه يكون موجوداً لا بنفسه ولا بغيره ، ^(١) إذ كان من المعلوم البين لكل أحد أن ما لم يوجد بنفسه ، فلا بد أن يكون وجوده/ بغيره . واما تقدير موجود لم يوجد بنفسه ولا بغيره فهو ممتنع ، فإنه لا يعنى بكونه موجوداً بنفسه أن نفسه أوجدته ، إذ كان هذا معلوم الامتناع ، بل يعنى أنه لا يحتاج في وجوده إلى غيره ، بل وجوده واجب بنفسه ، فهو موجود أزلاً وأبداً ، فظهر صحة ^(٢) هذا الكلام وبطلان نقيضه أبين مما يُستدل به عليه ، بل يمكن هنا إيراد أسئلة أخرى يطول بها الكلام .

وقال الرازي أيضا : « قد كان الواجب على ابن سينا أن يتكلم قبل هذا الفصل في بيان أن سبب الممكن لا يكون مقدماً عليه تقدماً زمانياً ، فإنه لو جاز ذلك لما امتنع إسناد كل ممكن إلى آخر قبله لا إلى أول ، وذلك عنده غير ممتنع ، فكيف يمكن إبطاله لإثبات واجب الوجود . وأما إذا قامت الدلالة على أن السبب لابد من وجوده مع المسبب ، فحينئذ لو حصل التسلسل لكانت تلك الأسباب والمسببات بأسرها حاضرة معا ، وذلك عنده محال .

(١-١) : ساقط من (ش) .

(٢) ط : فظهر أن صحة .

والبرهان الذى ذكره فى إبطال التسلسل أيضا مختص بهذه الصورة ، فكان الأولى تقديم الكلام فى هذه المسألة ، لكن لما كان فى عزمه أن يذكره فى موضع آخر ، وهو النمط الخامس من هذا الكتاب ، لا جرم تساهل فيه ههنا .

قلت : مثل هذا الكلام هو الذى أوجب أن يُدخل هذا القسم من أدخله فى هذا الدليل ، كالأمدى وغيره ، ولا حاجة إليه ، بل ما ذكره ابن سينا كافٍ .

والدليل الذى ذكره على إبطال التسلسل فى العلل يوجب إبطال علل متسلسلة ، سواء قُدِّرت مجتمعة أو لا ، كما قد تبين من كلامه ، وهو لا يُجَوِّز عللاً متسلسلة : لا متعاقبة ولا غير متعاقبة ، وإنما يُجَوِّز حوادث متسلسلة ، وتلك عنده شروط لحدوث الحوادث ، لا علل ولا أسباب بمعنى العلل ، ولا يجوز عنده إسناد كلٍّ ممكن إلى ممكن قبله أصلاً ، ولكن يجوز أن يكون وجوده مشروطاً بوجود ممكن قبله ، وبين العلة والشرط فرق معروف .

ومن هنا دخل الغلط على الرازى فى هذا الاعتراض ، ولهذا كان سائر من تكلم فى إبطال العلل المتسلسلة ، لم يحتج إلى ذكر هذا القسم أصلاً ، ولا يقولون : إن الممكن أو الحادث ^(١) الذى يوجد قبل الممكن أو الحادث هو علة أيضا ، ولا هو مستند وجوده ، وإنما يقولون : هو شرط فيه .

(١) ط : إن الممكن الحادث .

وأيضاً فإسناد كل ممكن إلى آخر قبله إما أن يُراد به أنه يستند^(١) إلى آخر موجود قبله ، فيستمر الوجود إلى حين وجود الممكن المفعول ، وإما أن يُراد به إلى آخر يكون موجوداً قبله ويعدم قبله .

فإن أريد/الأول فمعلوم أنه إذا بطل إسناده إلى ممكن موجود مع ٢١٢/٣ وجوده ، كان هذا متناولاً لما يوجد مع ذلك قبل وجوده ولما لم يوجد إلا عند وجوده ، فلا حاجة إلى تخصيص ما وجد قبل وجوده بالذكر ، كما لا يحتاج إلى تخصيص ما يبقى بعد وجوده بالذكر ، إذ الدليل يتناول كل ما كان موجوداً عند وجوده ، سواء وُجد قبل ذلك أيضاً ، أو بعد ذلك أيضاً ، أو لم يكن موجوداً إلا حين وجوده .

وأما أن أريد استناده^(٢) إلى آخر يكون موجوداً قبله ويعدم أيضاً قبله ، وهذا هو الذي أراده الرازي ، لم يحتاج أيضاً إلى هذا لوجوه : أحدها : أنه إذا بطل إسناده^(٣) إلى ممكن موجود حال وجوده ، فبطلان إسناده^(٤) إلى ممكن يعدم حين وجوده أولى وأحرى ، فإذا قام الدليل على بطلان تسلسل العلل الممكنة ، مع كونها معاً في الوجود ، فبطلان التسلسل مع تعاقبها أظهر وأجلى .

الثاني : أن الدليل الدال على بطلان التسلسل في العلل هو دليل مطلق عام ، سواء قُدِّرت مقارنة أو متعاقبة ، فإن جميع ما ذكر^(٥) من

(١) ض ، ط ، هـ : أنه يسند .

(٢) ص ، ش ، هـ : إسناده .

(٣) ق : استناده .

(٤) ق ، ص ، ط : استناده .

(٥) ص : ما ذكره .

الأدلة الدالة على أن مجموع الممكنات مفتقرة إلى أمر خارج عنها يتناول جميع الأنواع التي يقدرها ، سواء قُدِّرَ أنها متسلسلة على سبيل الاقتران أو على سبيل التعاقب ، وسواء قُدِّرَت مع التعاقب بعدم الأول عند وجود الثاني ، أو يبقى بعد وجوده ، أو لا يكون وجوده إلا مع وجوده لا سابقا ولا لاحقا . وكذلك إذا قُدِّرَت مع الاقتران لا يكون بعضها قبل بعض ولا بعده ^(١) ، [أو يوجد بعضها قبل بعض أو بعده] ^(٢) ، فهما قُدِّرَ من التقديرات التي تخطر بالبال في تسلسل المؤثرات ، فما ذُكِرَ من الأدلة يبطل ذلك كله ويبين امتناعه ، فتبين أن ما ذكره ابن سينا كافٍ في ذلك لا يحتاج إلى الزيادة التي زادها الرازي والآمدي .

الثالث : أنه إذا كانت الممكنات محتاجة إلى خارج عنها ليس بممكن ، بل هو واجب الوجود بنفسه ، فذلك يمتنع عدمه ويجب وجوده ، فكان نفس إثبات واجب الوجود كافيًا في أنه يستمر الوجود حال وجود الممكن ، لا يحتاج إلى ذلك ^(٣) الواجب .

الرابع : أن ما ذكره من الممكن يفتقر إلى الواجب ، وإنما لا يكون افتقاره إليه محتصًا ببعض الأزمنة أن الواجب ^(٤) .

وقال الرازي أيضا لما شرح طريقة ابن سينا في إثبات واجب الوجود

(١) ق ، ص ، ط : أو بعده .

(٢) ما بين المعقوفين في (ش) ، (ض) ، (هـ) ، وسقط من (ق) ، (ص) ، (ط) .

(٥ - ٥) : ما بين النجمتين ساقط من (ض) ، (ش) ومكانه بياض في (ض) .

(٣) ذلك : ساقطة من (ط) .

(٤) في النسخ الثلاث (ق) ، (ص) ، (ط) : « ببعض الأزمنة أن الواجب » بوجود

بياض بعد « أن » بمقدار كلمتين .

وأبطل التسلسل : « قد بقي هنا كلام آخر ، وهو إبطال الدّور وهو أن يكون هذا يترجح بذلك ، وذلك يترجح بهذا » .

/قال : « واعلم أن الدّور باطل ، والمعتمد في إبطاله أن يُقال : العلة ٢١٣/٣ متقدمة على المعلول ، ولو كان كل منهما علّة للآخر ، لكان كل منهما متقدماً على الآخر ، فيكون كل منهما متقدماً على المتقدم على نفسه ، فيلزم تقدم كل منهما على نفسه ، وهو محال » .

وأورد على هذا ما مضمونه : أن التقدم إن كان غير كون أحدهما علة للآخر فلا نسلم الأولى ، وإن كان هو كون أحدهما علة للآخر ، كان اللازم هو الملزوم . فيكون المعنى : لو كان أحدهما علة للآخر لكان علّة للآخر .

ثم قال : « والإينصاف أن الدور معلوم البطلان بالضرورة ، ولعل الشيخ إنما تركه لذلك » .

قلت : هذا هو الصواب ، فإن بطلان الدّور معلوم بالضرورة ، ولأجل هذا لا يخطر لأكثر العقلاء حتى يحتاجوا إلى نفيه عن قلوبهم ، كما لا يخطر لهم أن الفاعل للموجودات يكون معدوماً ، ولا يخطر لهم أن الشئ يحدث أو يكون لا بنفسه ولا بغيره ، بل ولا يخطر لهم [(١) أنه يمكن أن تكون (٢) مفعولات متعاقبة لا فاعل لها ، وهو تسلسل العلل فيكون معلولٌ مفعولٌ لمعلولٍ مفعول ، والمعلول المفعول معلولٌ لمفعولٍ آخر (٣) لا إلى نهاية ، فأكثر الأذهان الصحيحة لا يخطر لها إمكان هذا

(١) ما بين المعقوفتين ساقط من (ق) فقط .

(٢) ص ، ط : يكون .

(٣) ص ، ض ، ط : والمعلول المفعول لمعلول المفعول آخر ، ش : والمعلول لمعلول آخر .

حتى تحتاج (١) إلى نفيه ، وكذلك لا يخطر لها أنه يمكن وجود شيئين كل منهما فعل الآخر ، بل هم يعلمون أن الشيء لا يفعل نفسه ، فكيف يفعل فاعل نفسه ؟

وقول القائل : إنه (٢) لو كان كل منهما فاعلاً للآخر ، أو مؤثراً في الآخر ، أو علة في الآخر - لكان كل منهما قبل الآخر ، كلام صحيح .
وأما قول المعترض : إن أريد بالتقدم تقدم العلة على المعلول ، فاللازم هو الملزوم ، وإن أريد غيره فإنه ممنوع .

فهذا عنه جوابان : أحدهما : أن يُراد به التقدم المعقول في فطر الناس ، من تقدم الفاعل على المفعول ، وهو كونه قبله بالزمان ، أو تقدير الزمان . وعلى هذا جمهور العقلاء .

بل قد يقولون : إن هذا معلوم بالضرورة ، وهو كون الفاعل سابقاً متقدماً على مفعوله ، وإنه يمتنع أن يكونا متساويين في زمان الوجود . وهذا مما يُستدل به على أن كل ماسوى الله حادث ، ليس في الموجودات ما يقارن الخالق ويكون معه بالزمان ، ولا يُعرف في الوجود مفعول معين قارن فاعله في زمانه أصلاً ، وإنما يُعرف هذا في الشرط والمشروط ، فإن الشرط قد يقارن المشروط فلا يوجد قبله ، وقد يوجد قبله ، لكن لا بد من وجوده معه ، كما أن الحياة إذا كانت شرطاً في العلم والإرادة ، أمكن أن تكون (٣) متقارنة في صفات الله تعالى ، فإن حياته

(١) ض ، ط : يحتاج .

(٢) إنه : زيادة في (ق) .

(٣) ص ، ط : يكون . وفي (هـ) : الكلمة غير منقوطة .

وعلمه معاً لم يسبق أحدهما الآخر ، والعلم مشروط/بالحياة ، وكذلك ١٤/٣
الذات مع الصفات اللازمة : لا يوجد أحدهما قبل الآخر ، بل هما
متلازمان ، ولا يوجد أحدهما إلا مع الآخر .

وقد يكون الشرط سابقاً للمشروط كالأعراض التي لا توجد إلا
بمحل ، وقد يكون المحل موجوداً قبل وجود الأعراض ، وكما في أفعال
الله الحادثة فإنها مشروطة بوجود ذاته ، وذاته متقدمة عليها .

وما ذكره من ذكره من أهل الفلسفة والكلام في مسألة حدوث
العالم وغيرها من أن التقدم ينقسم إلى تقدم بالذات (١) والعلية ، وقد
يسمى الأول تقدماً (٢) بالعلية والثاني تقدماً (٢) بالذات ؛ كتقدم العلة
على المعلول ، وتقدم بالطبع ، كتقدم الواحد على الاثنين .

وفرقوا بينهما بأنه في الأول يكون المتقدم فاعلاً للمتأخر ، وفي الثاني
يكون شرطاً فيه ، ومثلوا الأول بتقدم حركة اليد على حركة الخاتم
والكف ، فإنك تقول : تحركت يدي فتحرك الخاتم فيها ، فزمانها واحد
مع العلم بأن الأول متقدم على الثاني ، وينقسم إلى التقدم بالزمان
وبالرتبة الحسية أو العقلية .

وزاد طائفة - منهم الشهرستاني والرازي ومن اتبعها تقدماً آخر
بمطلق (٣) الوجود ، وجعلوا التقدم (٤) بعض أجزاء الزمان على بعض

(١-١) ساقط من (ش) .

(٢) ص ، ض ، ط ، هـ : تقدم .

(٣) ش : مطلق .

(٤) ق : تقدم .

منه ، فيجيب عنه من يوافق جمهور العقلاء بأن التقدم المعقول إنما هو التقدم بالزمان ، أو تقدير^(١) الزمان ، على النزاع المعروف في هذا الموضوع .

وأما التقدم بالمكان والمرتبة^(٢) فهو تابع لهذا لما كان المتقدم في المكان يتحرك قبل حركة المتأخر ، كتتحرك الإمام قبل المأموم ، والأمير قبل المأمور .

وأما التقدم بالعلية فإن غنى به هذا ، وإلا فلا حقيقة له ، فلا يُعقل^(٣) علة تامة تكون هي بسائر أجزائها مقارنة^(٤) لمعلولها أصلا .

وقول القائل : تحركت يدي فتحرك^(٥) الخاتم ، ليس هو من تقدم الفاعل على المفعول ، فإن حركة اليد ليست هي الفاعل لحركة الخاتم ، لكن هي شرط فيها ، فلا توجد حركة الخاتم التابعة^(٦) لحركة اليد إلا بشرط وجود حركة اليد التي هي متبوعة ، كما أن حركة الأصابع لا توجد إلا بحركة الكف .

فإن قيل : الحركتان معا في الزمان ، فالفاعل لهذه هو الفاعل للأخرى ، وهو متقدم عليها جميعا .

(١) ض : أو تقدم ؛ ط : أو بتقدير ؛ ش : أو تقديم .

(٢) ق ، والرتبة .

(٣) ق : فلا يعقل ؛ هـ : كلمة « يعقل » غير منقوطة .

(٤) ض : متقارنة .

(٥) ض : يتحرك .

(٦) فلا توجد حركة الخاتم التابعة : كذا في (ص) . وفي سائر النسخ : فلا توجد حركة الخاتم

الحركة التابعة .

وإن قيل : بل إحداهما عقب الأخرى في الزمان ، كأجزاء الزمان المتلاحقة ، بطل قول القائل : إنها معا في الزمان .

وكثيرا ما يشبهه على الناس الوجود مع الشيء بالوجود عقبه ، بل يطلقون لفظ « المع » على المعاقب له ، ويقولون : جاء معا ، وإن كان / ٢١٥/٣ مجيء أحدهما معاقبا للآخر إذا لم يكن بينهما فصل ، بل يطلقون ذلك مع قرب الآخر ، فالحادثان إذا كان زمانها واحداً ، أو حدث أحدهما عقب حدوث الآخر بلا فصل ، كأجزاء الحركة والزمان ، لم يميز أكثر الناس بين هذا وهذا بالحس .

وحينئذ فقول القائل : تحركت يدي فتحرك كمي .

يقال له : لم لا يجوز أن يكون هذا مع هذا ، كأجزاء الحركة والزمان بعضها مع بعض . والحركة تحدث شيئا فشيئا من الفاعل والقابل ، فنحرك سلسلة أو حبلاً معلق الطرفين ، فإنه إذا حرك أحد الطرفين تحرك شيئا فشيئا ، حتى تنتهي الحركة إلى الطرف الآخر ، وهي متعاقبة كتعاقب زمان تلك الحركة ، وليست أجزاء الحركة وزمانها (١) متقارنة (٢) في الزمان ، وإنما يتحرك معا في الزمان ما لا تكون (٣) الحركة في أحدهما أسبق من الآخر ، مثل البدن إذا تحرك منتقلا ، فإن أجزاء البدن تتحرك في آن واحد ، لا يسبق بعضها بعضا إلا ما تقدم من الحركة ، كما تقدم (٤) إحدى الرجلين على الأخرى ، بخلاف خرزات الظهر المتصلة تتصل

(١) ص ، ض : وزمانها .

(٢) ش : متقارنة .

(٣) ص . ق : مالا يكون ، هـ ، ش : « يكون » غير منقوطة .

(٤) ط : كما يتقدم ، وهو خطأ ، ش : كما تقدم .

حركتها ، فإذا حركت يده تحركت (١) جميع أجزائها وما فيها كالحفاتم ، وما يتصل بها كالكفم ، فيكون حكمها حكم الجسم المتصل إذا تحرك ، والحركة المنفصلة عن أخرى ، كحركة الرجل قبل الرجل ، يشهد فيها التقدم بالزمان لوجود المنفصل ، وأما مع الاتصال فقد يشبه المتصل بالمقارن ، وحينئذ فأى حركة كانت من قبل المتصل فهي متصلة بما قبلها ، كاتصال أجزاء زمان الحركة ، فليس هناك اقتران في الزمان .

وإذا قيل في حركة الكفم : إن زمانها زمان حركة اليد ، كما يقال مثل ذلك في سائر المتحركات معا بالزمان ، فهنا لا نسلم أن إحدى الحركتين فاعلة للأخرى ، بل غايتها أن تكون (٢) شرطاً فيها ، والشرط يجوز أن يقارن المشروط ، بخلاف الفاعل فإنه لا بد أن يتقدم على الفعل المعين والمفعول المعين ، وإن قُدِّرَ أن نوع الفعل لازم له ، كما إذا قُدِّرَ قديم أزل متحرك لم يزل متحركاً ، فإنه سيتقدم على كل جزء من أجزاء الحركة ، لم يقارن وجود ذاته شيئاً من أجزاء الحركة ، وإن كان نوع الحركة لازماً له ، فمن جَوَّز وجود جسم قديم لم يزل متحركاً ، لا يقول : إن شيئاً معيناً من الحركة قديم أزل ، بل يقول : نوع الحركة أزل وإن كان كل منها حادثاً كائناً بعد أن لم يكن مسبقاً بالعدم .

والمفلسفة القائلون بقدم شيء من العالم لا دليل لهم على ذلك أصلاً ، بل غاية ما عندهم/ إثبات قدم نوع الفعل ، وقدم نوع الفعل لا يستلزم قدم فعل معين ولا مفعول معين ، بل ذلك ممتنع . ٢١٦/٣

(١) ق : تحرك .

(٢) ص ، ط : أن يكون .

الرد على قولهم : العلة
مقدمة على المعلول وإن
قارنته في الزمان .

وقول القائل : العلة متقدمة على المعلول وإن قارنته بالزمان ، وجعله
البارى مع العالم ^(١) بهذه المتزلة .

يُقال له : إن أردت بالعلة ما هو شرط في وجود المعلول لا مبدعاً
له ، كان حقيقة قولك : إن واجب الوجود ليس هو مبدعاً للممكنات
ولا رباً لها ، بل وجوده شرط في وجودها . وهذا حقيقة قول هؤلاء ،
فالرب على أصلهم والعالم متلازمان كل منهما شرط في الآخر ، والرب
محتاج إلى العالم ، كما أن العالم محتاج إلى الرب وهم يبالغون في إثبات
غناه عن غيره ، وعلى أصلهم فقره إلى غيره ككفر بعض ^(٢) المخلوقات .
^(*) وغاية المتحذلق منهم - كأرسطو - أن يجعل الفلك واجب
الوجود لا يقبل العدم ، مع كونه مفتقراً إلى المبدأ الأول لأجل التشبه
به ، ويجعل المبدأ الأول غنياً عما سواه ^(٣) ، لكن [من التناقص أن
يقول :] ^(٤) إن واجب الوجود مفتقر إلى غيره ، وأيضاً فالأزلى الذى
يثبته لا حقيقة له * ، كما قد بُسط في موضع آخر ^(٥) .

وإن أراد بالعلة ما هو مبدع للمعلول له ، فهذا لا يُعقل مع كون
زمانه زمان ^(٦) المعلول ، لم يتقدم على المعلول تقدماً حقيقياً ، وهو
التقدم المعقول .

(١) عبارة « مع العالم » : ساقطة من (ض) .

(٢) بمض : ساقطة من (ض) .

(٥ - ٥) : ما بين النجمتين ساقط في (ض) ، (ش) ومكانه بياض في (ض) .

(٣) في هامش (ط) أمام هذا الموضع : « كما هو قول المتفلسفة كابن سينا وأتباعه » .

(٤) ص . ط : فاء المره للنفي ؛ ق : فاء المره للس (بدون نقط) ، وهذه العبارة وعبارات

أخرى (موافقة لنسخة ض) غير موجودة في « هـ » ، ولعل ما أثبتته بين المعقوفتين ينفي بالمقصود .

(٥) ش : كما قد بسط هذا كله في غير هذا الموضع .

(٦) ص : مع كونه زمان . . .

وإذا شَبَّهوا وجود الفلك مع الرب بالصوت مع الحركة والضوء مع الشمس ، كان هذا ونحوه تشبيهاً باطلاً لا يفيد إمكان صحة قولهم ، فضلاً عن إثبات صحته . فإن هذه الأمور وأمثالها إما أن يُقال فيها : إن الثاني موجود متصل بالأول ، كأجزاء الزمان والحركة ، لا أنه معه في الزمان ، وإما أن يُقال : الثاني مشروط بالأول ، لا أن^(١) الأول مبدع للثاني فاعل له ، فلا يمكنهم أن يذكروا وجود فاعل لغيره مع أن زمانها معاً أصلاً .

ونحن ذكرنا هذا التقسيم لثلاثيكون الجواب مبنياً على أمور دقيقة يختص بفهمها بعض الناس ، فإن الجواب كلما كان أظهر ، واتفاق العقلاء عليه أكثر ، كان أولى بالذكر من غيره ، إذ المقصود^(٢) بيان الحق وإبطال الباطل ، وإلا فيمكن بسط الكلام في هذا ، وأن يُقال^(٣) : السبب لا بد أن يتقدم^(٤) على مسببه بالزمان ، وأن الفاء المستعملة في هذا هي فاء التعقيب^(٥) .

فقول القائل : تحركت يدي فتحرك كمي ، يدل على أن الثاني عقب الأول ، ويقال إن فاء التسبب^(٦) تتضمن التعقيب من غير عكس ، فكل مسبب فإنه يكون بعد سببه ، فليس كل ما كان/عقب ٢١٧/٣

(١) ص . ط : لأن . وهو خطأ .

(٢) ض : إذ المقصود هنا .

(٣) ض : أن يقال بها .

(٤) ط : السبب لا يتقدم .

(٥) وهي «الفاء» في قوله «فتحرك» وسترده في العبارة التالية .

(٦) ض ، ش . هـ : التسبيب .

غيره يكون مسبباً عنه ، بل قد يكونان مسببين لسبب آخر ، وإن كان شرطاً فيه^(١).

ثم الكلام في هذا ينجرّ إلى الفرق بين السبب وجزئه والشرط ، وليس هذا موضع استقصائه ، فإن المقصود حاصل بدون ذلك ، وإنما المقصود هنا أن تقدم العلة الفاعلة على المعلول المفعول أمر معقول عند جماهير العقلاء من الأولين والآخرين ، وإنما يجوز كون المفعول المعلول مقارناً لفاعله طائفة قليلة من الناس ، كابن سينا والرازي ونحوهما . وقد زعم الرازي في « محصّله » وغيره أن المتكلمين والفلاسفة يجوزون وجود الممكن القديم عن موجب بالذات ، وهى العلة القديمة . لكن المتكلمون يقولون : إنه فاعل بالاختيار ، فلهذا يمنعون قدم شئ من الممكنات ، والمتفلسفة يقولون : إنه غير فاعل بالاختيار ، فلهذا قالوا بقدم معلوله ، وهذا الذى قاله غلط على الطائفتين جميعاً ، كما قد بسطناه في موضع آخر .

فالمتكلمون^(٢) الذين يقولون بامتناع مفعول قديم ، يقولون إن ذلك ممتنع على أى وجه قُدّر فاعله ، ويقولون : كون الرب فاعلاً بغير الاختيار ممتنع أيضاً ، وليس امتناع أحدهما مشروطاً بالعلم بامتناع الآخر .

والفلاسفة القائلون بقدم الأفلاك لهم قولان في العلة الأولى : هل هى فاعلة بالاختيار ، أو موجبة بلا اختيار؟

(١) وإن كان شرطاً فيه : كذا بالأصول ، ولعل الصواب : وإن كانا شرطاً فيه .

(٢) ص : والمتكلمون .

وقد ذكر القولين عنهم أبو البركات صاحب «المعتبر» وغيره ، وهو يختار أنه فاعل بالاختيار ، مع قوله بقديم الفعل ، وليست ^(١) مسألة القدم ملازمة لمسألة الفاعل بالاختيار ، لا عند هؤلاء ولا عند هؤلاء ، كما ادّعاها الرازي على الطائفتين ، وكذلك القول بإمكان معلول مفعول مقارن لفاعله هو قول بعض القائلين بقديم العالم ، لا قولهم كلهم ، ولا قول واحد من أتباع الرسل ، ولا ممن يقول بأن الله خالق لما برأه محدث له . وحيثذا فالقول بتقدم الفاعل على مفعوله تقدماً معقولاً زمانياً - وإما مقدراً تقدير الزمان - قول جمهور العقلاء ، فهذا أحد الجوابين .

الوجه الثاني .

الوجه الثاني : أن يُقال : هب أنهم أرادوا بالتقدم تقدم العلة على المعلول ، من غير تقدم بالزمان ولا تقدير الزمان ، وكان اللازم هو الملزوم ، لكن الشيء الواحد إذا عبّر عنه بعبارتين تدل كل منهما على وصف غير الوصف الآخر ، كان تعدد المعاني نافعاً ، وإن كانت الذات واحدة ، ولهذا قد تُعلم الذات بوصف ولا تعلم بوصف آخر ، فإذا كان ذات التقدم ذات العلة ، فليس المفهوم من نفس العلة هو المفهوم من نفس التقدم ، وإن كانا متلازمين ، بل معنى العلة أنه اقتضاه وأوجبه ، ومعنى التقدم أنه قبله .

وقد يفهم السبق والقبليّة من لا يعلم أنه علة بعد . فإذا قيل : لو كان علة لكان قبله ، كان هذا صحيحاً . ثم العقل يجزم بأن الشيء لا يكون قبل نفسه ، فضلاً عن أن يكون قبل ما هو قبل نفسه ، بأى وجه فسّر معنى السبق والقبليّة .

(١) ش . ص . ض . ط . هـ : وليس .

وحينئذ فيستدل بهذا على ذلك من لم يفهم الامتناع من لفظ العلة .
وأما من فهم الامتناع من لفظ العلة ، كما عليه جمهور الفطر السليمة :
فلا يحتاج إلى هذا .

ولكن كون الشيء دليلاً على الشيء معناه أنه يلزم من ثبوته ثبوته .
والشيئان المتلازمان كل منهما يصلح أن يكون دليلاً على الآخر ، ثم من
شأن الإنسان أن يستدل بالظاهر على الخفي ^(١) ، لكن الظهور والخفاء
من الأمور النسبية ، فقد يظهر لهذا مالا يظهر لهذا ، وقد يظهر للإنسان
في وقتٍ ما يخفى عليه في وقتٍ آخر . فلهذا أمكن أن يستدل بهذا على
ذاك ، وبذاك على هذا ، إذا قُدِّرَ إن هذا أظهر من ذاك تارة ، وذاك
أظهر من هذا أخرى ، وإما بحسب شخصين ، وإما بحسب حالين .
وهذه المعاني من تفتن لها انجلت عنه شبه كثيرة فيما يورده الناس على
الحدود والأدلة التي قد يُقال إنه لا فائدة فيها ولا حاجة إليها ، وذاك
صحيح . وقد يقال : بل ينتفع بها ، وهذا أيضاً صحيح .

لكن من حصر العلم بطريق عينه ، هو مثل حدٍ معين ودليل معين ،
أخطأ كثيراً ، كما أن من قال : إن حد غيره ودليله لا يفيد بحالٍ أخطأ
كثيراً ، وهذا كما أن الذين أوجبوا النظر ، وقالوا : لا يحصل العلم إلا به ^(٢)
مطلقاً ، أخطأوا ، والذين قالوا : لا حاجة إليه بحال ، بل /
المعرفة دائماً ضرورية لكل أحد في كل حال - أخطأوا ، ^(٣) بل المعرفة ٢١٨/٣

(١) ص : على الأختى .

(٢) ص ، ض : لا يحصل العلم به ؛ ط : لا يحصل العلم به . وفي الهامش صححها الناسخ

بقوله : « لعله إلا به » ؛ هـ : لا يحصل العلم منه .

(٣-٣) ساقط من (ش) .

وإن كانت ضرورية في حق أهل الفطر السليمة ، فكثير من الناس يحتاج فيها إلى النظر ، والإنسان قد يستغنى عنه في حال ، ويحتاج إليه في حال ، وكذلك الحدود قد يُحتاج إليها تارة ويُستغنى عنها أخرى ، كالحدود اللفظية . والترجمة قد يُحتاج إليها تارة وقد يُستغنى عنها أخرى ، وهذا له نظائر .

وكذلك كون العلم ضرورياً ونظرياً ، والاعتقاد قطعياً وظنياً ، أمور نسبية ، فقد يكون الشيء قطعياً عند شخص وفي حال ، وهو عند آخر وفي حال أخرى مجهول ، فضلاً عن أن يكون مضموناً ، وقد يكون الشيء ضرورياً لشخص وفي حال ، ونظرياً لشخص آخر وفي حال أخرى . وأما ما أخبر به الرسول ، فإنه حق في نفسه ، لا يختلف باختلاف عقائد الناس وأحوالهم ، فهو الحق الذي لا يقبل النقيض ، ولهذا كل ما عارضه فهو باطل مطلقاً .

ومن هنا يتبين لك أن الذين بَنَوْا أمورهم على مقدمات - إما ضرورية أو نظرية أو قطعية أو ظنية - بنوها على أمور تقبل التغيير والاستحالة ، فإن القلوب بيد الله يقلبها كيف يشاء . وأما ما جاء به الرسول فهو حق لا يقبل النقيض بحال ، فهو صلى الله عليه وسلم يخبر بالحق ، كما قال أهل الجنة لما دخلوها : ﴿ الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي هَدَانَا لِهَذَا وَمَا كُنَّا لِنَهْتَدِيَ لَوْلَا أَنْ هَدَانَا اللَّهُ لَقَدْ جَاءَتْ رُسُلُ رَبِّنَا بِالْحَقِّ ﴾ [سورة الأعراف : ٤٣] وقد قال تعالى : ﴿ إِنَّا أَرْسَلْنَاكَ بِالْحَقِّ بَشِيرًا وَنَذِيرًا ﴾ ، [سورة البقرة : ١١٩] ﴿ وَدَاعِيًا إِلَى اللَّهِ بِإِذْنِهِ وَسِرَاجًا مُنِيرًا ﴾ [سورة الأحزاب : ٤٦] ، وقال تعالى : ﴿ أَمْ لَمْ يَعْرِفُوا رَسُولَهُمْ فَهُمْ لَهُ مُنْكَرُونَ *

أَمْ يَقُولُونَ بِهِ جِنَّةٌ بَلْ جَاءَهُم بِالْحَقِّ وَأَكْثَرُهُم لِلْحَقِّ كَارِهُونَ * وَلَوْ اتَّبَعَ
الْحَقُّ أَهْوَاءَهُمْ لَفَسَدَتِ السَّمَوَاتُ وَالْأَرْضُ وَمَنْ فِيهِنَّ بَلْ أَتَيْنَاهُم
بذِكْرِهِمْ فَهُمْ عَنْ ذِكْرِهِمْ مُعْرِضُونَ ﴿ [سورة المؤمنون : ٦٩ - ٧١]

وقال تعالى : ﴿ الَّذِينَ كَفَرُوا وَصَدُّوا عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ أَضَلَّ أَعْمَالَهُمْ *
وَالَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ وَآمَنُوا بِمَا نُزِّلَ عَلَى مُحَمَّدٍ وَهُوَ الْحَقُّ
مِنْ رَبِّهِمْ كَفَرَ عَنْهُمْ سَيِّئَاتِهِمْ وَأَصْلَحَ بَالَهُمْ * ذَلِكَ بِأَنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا اتَّبَعُوا
الْبَاطِلَ وَأَنَّ الَّذِينَ آمَنُوا اتَّبَعُوا الْحَقَّ مِنْ رَبِّهِمْ كَذَلِكَ يَضْرِبُ اللَّهُ لِلنَّاسِ
أَمْثَالَهُمْ ﴾ [سورة محمد : ١ - ٣] ومثل هذا كثير .

فالرسول صلى الله عليه وسلم يخبر بالحق ، ويقم عليه الأدلة العقلية
البرهانية الموصلة إلى معرفته ، كالأقيسة العقلية ، وهي الأمثال المضروبة .

قال تعالى : ﴿ وَلَقَدْ صَرَّفْنَا لِلنَّاسِ فِي هَذَا الْقُرْآنِ مِنْ كُلِّ مَثَلٍ فَأَبَى
أَكْثَرُ النَّاسِ إِلَّا كُفُورًا ﴾ [سورة الإسراء : ٨٩] ^(١) وقال تعالى : ﴿ وَلَقَدْ
صَرَّفْنَا فِي هَذَا الْقُرْآنِ لِلنَّاسِ مِنْ كُلِّ مَثَلٍ وَكَانَ الْإِنْسَانُ أَكْثَرَ شَيْءٍ
جَدَلًا ﴾ [سورة الكهف : ٥٤] ^(٢) إلى قوله تعالى : ﴿ وَيُجَادِلُ الَّذِينَ
كَفَرُوا بِالْبَاطِلِ لِيُدْحِضُوا بِهِ الْحَقَّ وَاتَّخَذُوا آيَاتِي وَمَا أُنذِرُوا هُزُوًا * وَمَنْ
أَظْلَمُ مِمَّنْ ذُكِّرَ بِآيَاتِ رَبِّهِ فَأَعْرَضَ عَنْهَا وَنَسِيَ مَا قَدَّمَتْ يَدَاهُ إِنَّا جَعَلْنَا
عَلَى قُلُوبِهِمْ أَكِنَّةً أَنْ يَفْقَهُوهُ وَفِي آذَانِهِمْ وَقْرًا وَإِنْ تَدْعُهُمْ إِلَى الْهُدَى
فَلَنْ يَهْتَدُوا إِذًا أَبَدًا ﴾ [سورة الكهف : ٥٦ ، ٥٧]

(١) في جميع النسخ : (ولقد ضربنا للناس ...)

(٢) في جميع النسخ : (ولقد ضربنا في هذا القرآن ... ما عدا (ش) .

وقال تعالى : ﴿ وَلَقَدْ ضَرَبْنَا لِلنَّاسِ فِي هَذَا الْقُرْآنِ مِنْ كُلِّ مَثَلٍ لَعَلَّهُمْ يَتَذَكَّرُونَ ﴾ [سورة الزمر : ٢٧]

وهو سبحانه يجيب عن المعارضات كما قال تعالى : ﴿ وَلَا يَأْتُونَكَ بِمَثَلٍ إِلَّا جِئْنَاكَ بِالْحَقِّ وَأَحْسَنَ تَفْسِيرًا ﴾ [سورة الفرقان : ٢٣] وهذا مبسوط في غير هذا الموضع .

والمقصود هنا أن الطريقة الشرعية تتضمن الخبر بالحق والتعريف بالطرق الموصلة إليه النافعة للخلق . وأما الكلام على كل ما يخطر ببال كل أحد من الناس من الشبهات السوفسطائية فهذا لا يمكن أن يبيّنه خطاب على وجه التفصيل .

والعلوم الفطرية الضرورية حاصلة مع صحة الفطرة وسلامتها ، وقد يعرض للفطرة ما يفسدها ويمرضها فترى الحق باطلا ، كما في البدن إذا فسَدَ أو مرض / فإنه يجد الحلومراً ، ويرى الواحد اثنين ، فهذا يعالج بما يزيل مرضه . ٢١٩/٣

والقرآن فيه شفاء لما في الصدور من الأمراض . والنبى صلى الله عليه وسلم علّم أن وسواس التسلسل في الفاعل يقع في النفوس ، وأنه معلوم الفساد بالضرورة ، فأمر عند وروده بالاستعاذة بالله منه ، والانتباه عنه ، كما في الصحيحين - واللفظ لمسلم - عن أبي هريرة ، قال : قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : لا يزال الناس يتساءلون حتى يُقال :

هذا الله خلق الخلق^(١) فمن خلق الله؟ فمن وجد من ذلك شيئاً فليقل :
آمنت بالله^(٢) .

وفي لفظ [آخر]^(٣) : « يأتي الشيطانُ أحدكم فيقول : من خلق السماء؟ من خلق الأرض؟ فيقول : الله . وزاد فليقل : آمنت بالله ورسله . وفي [لفظ]^(٤) آخر يقول : من خلق كذا؟ من خلق كذا^(٥)؟ حتى يقول : من خلق ربك؟ فإذا بلغ ذلك فليستعذ بالله ولينته . هذا لفظ البخارى أو نحوه^(٦) .

وفي مسلم عن أنس عن النبي صلى الله عليه وسلم قال : قال الله عز وجل : إن أمتك لا يزالون يقولون : ما كذا؟ ما كذا؟ حتى يقولوا^(٧) : هذا الله خلق الخلق ، فمن خلق الله سبحانه^(٨) ؟

وفي البخارى عن أنس قال : قال رسول الله صلى الله عليه وسلم لن يبرح الناس يتساءلون : هذا الله خالق كل شيء فمن خلق الله^(٩) ؟

(١) ص . ض . ط : هذا خلق الله الخلق ؛ هـ : هذا خلق الخلق .

(٢) سبق ورود هذا الحديث والتعليق عليه . ج١ . ص ٣٦٣ - ٣٦٤ .

(٣) آخر : ساقطة من (ق) . وفي (هـ) اختصر الهكاري العبارة فقال : وفي البخارى :

فليستعذ ... الخ

(٤) لفظ : زيادة في (ض) .

(٥) كذا : ساقطة من (ض) .

(٦) سبق ورود هذا الحديث والتعليق عليه ، ج١ ، ص ٣٦٣ .

(٧) ص ، ض ، ط : حتى يقولون .

(٨) سبق ورود هذا الحديث والتعليق عليه ، ج١ ، ص ٣٦٤ . وهو في مسلم .

(٩) هذه الرواية في : البخارى ٩٦/٩ (كتاب الاعتصام بالكتاب والسنة . باب ما يكره من كثرة

وقد سئل بعض السالكون طريقة هؤلاء - كالرازي ونحوه - فقيل له : لم لم يأمر النبي صلى الله عليه وسلم عند هذا الوسواس بالبرهان المبيِّن لفساد التسلسل والدَوْر ، بل أمر بالاستعاذة ؟ فأجاب بأن مثل هذا مثل من عرض له كلب ينبع عليه ليؤذيه ويقطع طريقه ، فتارة يضربه بعضا ، وتارة يطلب من صاحب الكلب أن يزجره . قال : فالبرهان هو الطريق الأول ، وفيه صعوبة . والاستعاذة بالله هو الثاني ، وهو أسهل .

واعترض بعضهم على هذا الجواب بأن هذا يقتضى أن طريقة البرهان أقوى وأكمل ، ولبس الأمر كذلك ، بل طريقة الاستعاذة أكمل وأقوى ، فإن دفع الله للوسواس عن القلب أكمل من دفع الإنسان ذلك عن نفسه .

فيقال : السؤال باطل ، وكل من جوابه مبني على الباطل ، فهو باطل . وذلك أن هذا الكلام مبناه على أن هذه الأسئلة الواردة على النفس تندفع بطريقتين : أحدهما : البرهان ، والآخر : الاستعاذة . وأن النبي صلى الله عليه وسلم أمر بالاستعاذة ، وأن المبين لفساد الدور والتسلسل قطعه بطريق البرهان ، وأن طريقة البرهان تقطع الأسئلة الواردة على النفس بدون ما ذكره النبي صلى الله عليه وسلم ، وأن النبي صلى الله عليه وسلم لم يأمر بطريقة البرهان .

وهذا خطأ من وجوه ، بل النبي صلى الله عليه وسلم أمر بطريقة البرهان حيث يؤمر بها ، ودل على مجاميع البراهين التي يرجع إليها غاية

نظر النظَّار ، ودلَّ من البراهين على ما هو فوق استنباط النظَّار ، والذي أمر به في دفع هذا الوسواس ليس هو الاستعاذة فقط ، بل أمر بالإيمان ، وأمر بالاستعاذة ، وأمر بالانتهاء ، ولا طريق إلى نيل المطلوب من النجاة والسعادة إلا بما أمر به ، لا طريق غير ذلك .

وبيان ذلك من وجوه .^(١)

بيان ذلك من وجوه

أحدها : أن يُقال : البرهان الذي يُنال بالنظر فيه العلم^(٢) لا بد أن الأول . ينتهى إلى مقدماتٍ ضروريةٍ فطرية ، فإن كل علمٍ ليس بضرورى لا بد أن ينتهى إلى علمٍ ضرورى ، إذ المقدمات النظرية لو أُثبتت بمقدمات نظرية دائماً لزم^(٣) الدور القبلى ، أو التسلسل في المؤثرات في محل له ابتداء . وكلاهما باطل بالضرورة واتفاق العقلاء من وجوه . فإن العلم النظرى الكسبى هو ما يحصل بالنظر في مقدماتٍ معلومةٍ بدون النظر ، إذ لو كانت تلك المقدمات أيضاً نظرية لتوقفت على غيرها ، فيلزم تسلسل العلوم النظرية في الإنسان ، والإنسان حادث كائن بعد أن لم يكن ، والعلم الحاصل في قلبه حادث ، فلو لم يحصل في قلبه علم إلا بعد علم قبله ، للزم أن لا يحصل في قلبه علم ابتداءً ، فلا بد من علوم بديهية أولية يبتدؤها^(٤) الله في قلبه ، وغاية البرهان أن ينتهى إليها .

(١) في هامش (ط) كتب أمام هذا الموضع : «كلام جيد في الرد على الرازى» .

(٢) ق : العلم ، وهو تحريف .

(٣) ق : لزوم ، وهو تحريف .

(٤) في جميع النسخ : يبتديها ، ق : يبتدئها .

ثم تلك العلوم الضرورية قد يعرض فيها / شبهات ووساوس ٢٢٠/٣
كالشبهات السوفسطائية ، مثل الشبهات التي يوردونها على العلوم الحسية
والبديئية ، كالشبهات التي أوردها الرازي في أول « محصلة »^(١) ، وقد
تكلمنا عليها في غير هذا الموضع .

والشبهات القادحة في تلك العلوم لا يمكن الجواب عنها بالبرهان ،
لأن غاية البرهان أن ينتهى إليها ، فإذا وقع الشك فيها انقطع طريق النظر
والبحث . ولهذا كان من أنكر العلوم الحسية والضرورية لم يُناظر ، بل إذا
كان جاحداً معانداً عُوقب حتى يعترف بالحق ، وإن كان غالطاً إما
لفسادٍ عَرَّضَ لحسه أو عقله لعجزه عن فهم تلك العلوم ، وإما لنحو
ذلك ، فإنه يعالج بما يوجب حصول شروط العلم له وانتفاء موانعه ،
فإن عجز عن ذلك لفسادٍ في طبيعته عولج بالأدوية الطبيعية ، أو
بالدعاء والرقى والتوجه ونحو ذلك ، وإلا تُترك .

ولهذا اتفق العقلاء على أن كل شبهة تعرض لا يمكن إزالتها بالبرهان
والنظر والاستدلال ، وإنما يُخاطب بالبرهان والنظر والاستدلال من
كانت عنده مقدمات علمية ، وكان ممّن يمكنه أن ينظر فيها نظراً يفيد
العلم بغيرها ، فن لم يكن عنده مقدمات علمية أو لم يكن قادراً على
النظر ، لم تمكن مخاطبته بالنظر والاستدلال .

(١) انظر : محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين للرازي ، ص ٦-٢٢ ، ط . المطبعة الحسينية .

وإذا تبين هذا فالوسوسة والشبهة القادحة في العلوم الضرورية لا تُزال بالبرهان ، بل متى فكّر العبد ونظر ازداد ورودها على قلبه ، وقد يغلبه الوسواس حتى يعجز عن دفعه عن نفسه ، كما يعجز عن حل الشبهة السوفسطائية .

وهذا يزول بالاستعاذة بالله ، فإن الله هو الذى يعيد العبد ويحيره من الشبهات المضلّة والشهوات المغوية ، ولهذا أمر العبد أن يستهدى ربه في كل صلاة فيقول : ﴿ اِهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ * صِرَاطَ الَّذِينَ أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ غَيْرِ الْمَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ وَلَا الضَّالِّينَ ﴾ [سورة الفاتحة : ٧٠٦]

وفي الحديث الإلهي الصحيح عن النبي صلى الله عليه وسلم فيما يروى عن ربه تبارك وتعالى : يا عبادى كلكم ضال إلا من هديته فاستهدوني أهدكم^(١) .

وقال تعالى : ﴿ وَإِذَا قَرَأْتَ الْقُرْآنَ فَاسْتَعِذْ بِاللَّهِ مِنَ الشَّيْطَانِ

الرَّجِيمِ ﴾ [سورة النحل : ٩٧]

^(٢) وقال تعالى : ﴿ وَإِمَّا يَنْزَغَنَّكَ مِنَ الشَّيْطَانِ نَزْغٌ فَاسْتَعِذْ بِاللَّهِ إِنَّهُ

سَمِيعٌ عَلِيمٌ ﴾ [سورة الأعراف : ٢٠٠] .

(١) الحديث عن أبى ذر رضى الله عن النبي صلى الله عليه وسلم فيما روى عن الله تبارك وتعالى أنه قال : يا عبادى إني حرمت الظلم على نفسي وجعلته بينكم محرماً فلا تظالموا . يا عبادى كلكم ضال إلا من هديته فاستهدوني أهدكم .. الحديث وهذه رواية مسلم ١٩٩٤/٤ (كتاب البر والصلة والآداب ، باب تحريم الظلم) . والحديث عن أبى ذر أيضا في : سنن الترمذى (بشرح ابن العربي) ٣٠٤/٩ - ٣٠٥ (كتاب صفة القيامة . باب حدثنا هناد حدثنا أبو الأحوص ..) ؛ سنن ابن ماجه ١٤٢٢/٢ (كتاب الزهد . باب ذكر التوبة) ؛ المسند (ط . الحلبي) ١٥٤/٥ . ١٦٠ . ١٧٧ .

وقال تعالى : ﴿ وَإِنَّمَا يَنزَعَنَّكَ مِنَ الشَّيْطَانِ نَزْعٌ فَاسْتَعِذْ بِاللَّهِ إِنَّهُ هُوَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ ﴾^(١) [سورة فصلت : ٣٦].

وفي الصحيحين عن سليمان بن صرد قال : استبَّ رجلان عند النبي صلى الله عليه وسلم فجعل أحدهما يغضب ويحمر^(٢) وجهه ، فقال النبي صلى الله عليه وسلم : إني لأعلم كلمة لو قالها لذهب ذا عنه^(٣) : أعوذ بالله من الشيطان الرجيم^(٤) ، فأمر الله تعالى العبد أن يستعيذ من الشيطان عند القراءة وعند الغضب ، ليصرف عنه شره عند وجود سبب الخير ، وهو القراءة ، ليصرف عنه ما يمنع الخير ، وعند وجود سبب الشر ، يمنع ذلك السبب الذي يحدثه عند ذلك .

وقد ثبت عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال : ما من قلب من قلوب العباد إلا وهو بين إصبعين من أصابع الرحمن إن شاء أن يقيمه أقامه وإن شاء أن يزيغه أزاعه^(٥) .

(١) ش : احمرت . وبعد هذه الكلمة بياض بمقدار ثلاث كلمات .

(٢) ذا : كتبت في (ط) ثم شطبت .

(٣) الحديث عن سليمان بن صرد رضى الله عنه في : البخارى ١٢٤/٤ (كتاب بدء الخلق ، باب صفة إبليس وجنوده) . ١٥/٨ - ١٦ (كتاب الأدب . باب ما ينهى من السباب واللعن) ، ٢٨/٨ (كتاب الأدب . باب الحذر من الغضب) ، مسلم ٢٠١٥/٤ (كتاب البر والصلة والآداب ، باب فضل من يملك نفسه عند الغضب) .

(٤) في مسند أحمد (ط . الحلبي) ١٨٢/٤ : حدثنا عبد الله .. أبا إدريس الخولاني يقول سمعت النّوّاس بن سمان الكلابي يقول سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول : ما من قلب إلا وهو بين إصبعين من أصابع رب العالمين إن شاء يقيمه أقامه وإن شاء أن يزيغه أزاعه . وكان يقول : يامقلب القلوب ثبت قلوبنا على دينك ، والميزان بيد الرحمن عز وجل يخفضه ويرفعه .

وكانت يمين النبي صلى الله عليه وسلم : لا ومقلب القلوب (١) .

وكان كثيراً ما يقول : والذي نفس محمد بيده (٢) .

وفي الحديث : للقلب أشد تقلباً من القدر إذا استجمع (٣)

غلياناً (٤) .

وشواهد هذا الأصل كثيرة ، مع ما يعرفه كل أحد من حال نفسه من كثرة تقلب قلبه من الخواطر ، التي هي من جنس الاعتقادات ومن جنس الإرادات ، وفيها المحمود والمذموم ، والله هو القادر على صرف ذلك عنه ، فالاستعاذة (٥) بالله طريق مفضية إلى المقصود الذي لا يحصل بالنظر والاستدلال .

والوجه الثاني : أن يُقال : النبي صلى الله عليه وسلم لم يأمر بالاستعاذة وحدها ، بل أمر العبد أن ينتهي عن ذلك مع الاستعاذة ، إعلماً منه بأن هذا السؤال هو نهاية الوسواس فيجب الانتهاء عنه ،

(١) انظر الحديث السابق . وفي سنن ابن ماجة ١ / ٦٧٦ - ٦٧٧ (كتاب الكفارات . باب يمين رسول الله صلى الله عليه وسلم التي كان يخلف بها) عن شهاب عن سالم عن أبيه قال : كانت أكثر إيمان رسول الله صلى الله عليه وسلم : لا ومصرف القلوب .

(٢) الروايات التي تذكر هذا اليمين كثيرة انظر مثلاً مسلم (ط . فؤاد عبد الباقي) ١ / ١٨٦ . ٣٢٠ / ٢ / ٩١٥ . ٣ / ١٢٣٨ . ٤ / ١٧٩٨ . ١٨٣٦ . ١٩٥٥ .

(٣) ش . ص . ض . ط . هـ : إذا استجمعت .

(٤) في المسند (ط . الحلبي) ٤ / ٦ قال المتداد بن الأسود : لا أقول في رجل خيراً ولا شراً حتى أنظر ما يحتم له . يعني بعد شيء سمعته من النبي صلى الله عليه وسلم . قيل : وما سمعت ؟ قال : سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول : لقلب ابن آدم أشد انقلاباً من القدر إذا اجتمعت غلياً . (٥) ط : والاستعاذة .

ليس هو من البدايات التي يزيلها ما بعده ، فإن النفس تطلب سبب كل / حادث وأول كل شيء حتى تنتهي إلى الغاية والمنتهى . ٢٢١/٣

وقد قال الله تعالى : ﴿ وَأَنَّ إِلَىٰ رَبِّكَ الْمُنْتَهَىٰ ﴾ [سورة النجم :

٤٢] . وفي الدعاء المأثور الذي ذكره مالك في «الموطأ» : حسبى الله وكفى ، سمع الله لمن دعا ، ليس وراء الله مرمى .

وفي رواية : ليس وراء الله منتهى .

فإذا وصل العبد إلى غاية الغايات ، ونهاية النهايات ، وجب وقوفه ، فإذا طلب بعد ذلك شيئاً آخر وجب أن ينتهي ، فأمر النبي صلى الله عليه وسلم العبد أن ينتهي مع استجارته بالله من وسواس التسلسل ، كما يؤمر كل من حصل نهاية المطلوب وغاية المراد أن ينتهي ، إذ كل طالب ومريد^(١) فلا بد له من مطلوب ومراد ينتهي إليه ، وإنما وجب انتهاؤه لأنه من المعلوم بالعلم الضروري الفطري لكل من سلمت فطرته من بني آدم أنه سؤال فاسد ، وأنه يمتنع أن يكون لخالق كل مخلوق خالق ، فإنه لو كان له خالق لكان مخلوقاً ، ولم يكن خالقاً لكل مخلوق ، بل كان يكون من جملة المخلوقات ، والمخلوقات كلها لا بد لها من خالق ، وهذا معلوم [بالضرورة] والفطرة^(٢) ، وإن لم يخطر ببال العبد قطع الدور والتسلسل ، فإن وجود المخلوقات كلها بدون خالق معلوم الامتناع بالضرورة .

(١) ص : طالب مرید .

(٢) ق : وهذا معلوم بالفطرة ؛ هـ : وهذا معلوم بالضرورة .

وإذا قلنا : يمتنع وجود المحدثات كلها بدون محدث ، كان هذا متضمناً لذلك ، فإن كل مخلوق محدث ، فإذا كان كل محدث لا بد له من محدث ، فكل مخلوق لا بد له من خالقٍ أوّلى ، وكذلك إذا قلنا : كل ممكن لا بد له من واجب .

فلما كان بطلان هذا السؤال معلوماً بالفطرة والضرورة ، أمر النبي صلى الله عليه وسلم أن يُنتهى عنه ، كما يؤمر أن ينتهى عن كل ما يعلم فساده من الأسولة الفاسدة التي يُعلم فسادها ، كما لو قيل : متى حدث الله ؟ أو متى يموت ؟ ونحو ذلك .

وهذا مما يبين أن سؤال السائل : أين كان ربنا ؟ في حديث أبي رزين ^(١) لم يكن هذا السؤال فاسداً عنده صلى الله عليه وسلم ، كسؤال السائل : من خلق الله ؟ فإنه لم يته السائل عن ذلك ، ولا أمره بالاستعاذة ، بل النبي صلى الله عليه وسلم سأل بذلك لغير واحد ، فقال له : أين الله ؟ وهو متّزه أن يسأل سؤالاً فاسداً ، وسمع الجواب عن ذلك ، وهو متّزه أن يقر على جواب فاسد ، ولما سُئل عن ذلك أجاب ، فكان سائلاً به تارةً ، ومجيباً عنه أخرى .

ولو كان المقصود مجرد التمييز بين الرب والصنم ، مع علم الرسول أن

(١) في سنن ابن ماجه ٦٤/١ - ٦٥ (المقدمة . باب فيما أنكرت الجهمية) عن أبي رزين العقيلي رضى الله عنه قال : قلت : يارسول الله ، أين كان ربنا قيل أن يخلق خلقه ؟ قال : كان في عمام ، ما تحته هواء ، وما فوقه هواء . وما ثم خلق ، عرشه على الماء ، وورد هذا الحديث في موضعين في المسند (ط . الحلبي) مع اختلاف في الألفاظ ١١/٤ : ١٢ .

السؤال والجواب فاسدان ، لكان في الأسئلة الصحيحة ما يفنى غير الرسول عن الأسئلة الفاسدة ، فكيف يكون الرسول صلى الله عليه وسلم ! فإنه كان يمكن أن يقول : من ربك؟ من تعبدين؟ كما قال لحُصين الخزاعي : يا حصين كم تعبد اليوم؟ قال : أعبد سبعة آلهة ، ستة في الأرض وواحد في السماء ، قال : فمن الذى تعد لرغبتك ورهبتك؟ قال : الذى فى السماء : فقال : أسلم حتى أعلمك كلمة ينفعك الله بها . فلما أسلم سأله عن الدعوة ، فقال : قل اللهم الهمنى رشدى وقنى شر نفسى ، رواه أحمد فى المسند ، وغير أحمد^(١) .

الثالث .

والثالث : أن النبي صلى الله عليه وسلم أمر العبد أن يقول : آمنت بالله . وفى رواية : ورسوله ، فهذا من باب دفع الضد الضار بال ضد النافع ، فإن قوله : آمنت بالله ، يدفع عن قلبه الوسواس الفاسد . ولهذا كان الشيطان يخنس عند ذكر الله ، ويوسوس عند الغفلة عن ذكر الله ؛ ولهذا سُمى الوسواس الخناس ، فإنه جاثم على فؤاد ابن آدم ، فإن ذكر الله خنس ، والخنوس : الاختفاء بانخفاض ، ولهذا سُميت الكواكب الخنوس .

وقال أبو هريرة : لقيت النبي صلى الله عليه وسلم فى بعض طرق المدينة ، وأنا جُنُب ، فانهنست منه .

(١) وغير أحمد : ساقطة من (ش) ، (ص) . وسبق ورود هذا الحديث والتعليق عليه ، جـ ٢

ويُقال : انخست من فلان ، وهو اختفاء بنوع من الانخفاض والذل له ، فالمتخفي من عدويقاتله لا يُقال : انخس منه ، وإنما ينخس الإنسان ممن يهابه ويعظمه ، فيذل [له] ^(١) وينخفض منه في اختفائه ، فهكذا الشيطان في حال ذكر الله يذل ويخضع ويختنق ، وإذا غفل العبد عن ذكر الله وسوس .

فأمر النبي ، صلى الله عليه وسلم ، العبد أن يقول : آمنت بالله ، أو آمنت بالله ورسوله ، فإن هذا القول إيمان ، وذكر الله يدفع به ما يصاده من الوسوسة القاذحة في العلوم الضرورية الفطرية . ويشبه هذا الوسواس الذى يعرض لكثير ^(٢) من الناس في العبادات حتى يشككه هل كبر أو لم يكبر ؟ وهل قرأ الفاتحة أم لا ؟ وهل نوى العبادة أم ^(٣) لم ينوها ؟ وهل غسل عضوه في الطهارة أو لم يغسله ؟ فيشككه في علومه الحسية الضرورية .

وكونه غسل عضواً أمر يشهده ببصره ، وكونه تكلم بالتكبير أو الفاتحة أمر يعلمه بقلبه / ويسمعه بأذنه ، وكذلك كونه يقصد الصلاة ، مثل ٢٢٢/٣ كونه يقصد الأكل والشرب والركوب والمشى ، وعلمه بذلك كله ^(٤) علم ضرورى يقينى أولى لا يتوقف على النظر والاستدلال ، ولا يتوقف على البرهان ، بل هو مقدمات البرهان وأصوله التى يُبنى عليها البرهان ، أعنى البرهان النظرى المؤلف من المقدمات .

(١) له : زيادة فى (ص) .

(٢) ق : للكثير .

(٣) ق ، ش ، ض ، هـ : أو .

(٤) ص : كأنه .

وهذا الوسواس يزول بالاستعاذة وانتهاء العبد ، وأن يقول إذا قال :
لم تغسل وجهك ؟ بلى ، قد غسلت وجهي . وإذا خطر له أنه لم ينو ولم
يكبر ، يقول بقلبه : بلى ، قد نويت وكبرت ، فيثبت على الحق ويدفع
ما يعارضه من الوسواس ، فيرى الشيطان قوته وثباته على الحق ، فيندفع
عنه ، وإلا فتي رآه قابلا للشكوك والشبهات ، مستجيبا إلى الوسواس
والخطرات ، أورد عليه من ذلك ما يعجز عن دفعه ، وصار قلبه مورداً
لما توحيه شياطين الإنس والجن من زحرف القول ، وانتقل من ذلك إلى
غيره ، إلى أن يسوقه الشيطان إلى الهلكة .

فَاللَّهُ : ﴿ وَلِيُّ الَّذِينَ آمَنُوا يُخْرِجُهُمْ مِنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ وَالَّذِينَ
كَفَرُوا أَوْلِيَاؤُهُمُ الطَّاغُوتُ يُخْرِجُونَهُمْ مِنَ النُّورِ إِلَى الظُّلُمَاتِ ﴾ [سورة
البقرة: ٢٥٧] . ﴿ إِنَّ الَّذِينَ اتَّقَوْا إِذَا مَسَّهُمْ طَائِفٌ مِّنَ الشَّيْطَانِ تَذَكَّرُوا فَإِذَا
هُم مُّبْصِرُونَ * وَإِخْوَانُهُمْ يَمُدُّونَهُمْ فِي الْغَيِّ ثُمَّ لَا يُقْصِرُونَ ﴾ [سورة
الأعراف : ٢٠١-٢٠٢] .

[(فصل)]^(١)

ومما ينبغي أن يعرف في هذا المقام - وإن كنا قد نبهنا عليه في

(١) كلمة «فصل» : زيادة في (ش) . (ص) . (ض) . (ط) . وقبل كلمة «فصل»
يوجد بياض في نسخة (ص) بمقدار ثلاث كلمات . وفي نسخة (ط) علامة على كلمة «يقصرون»
وفي الهامش أمامها كتب : «بلغ مقابلة» ثم يوجد بياض بمقدار ثلاث كلمات وبعد ذلك كتبت كلمة
«فصل» وفي الهامش أمام هذا الموضع كتب : «سقط من الأصل وريقة ملحقة بعد قوله
«يقصرون» . وفي نسخة (ق) كتب المحقق بعد كلمة «يقصرون» إشارة إلى التعليقات في أسفل
الصفحة حيث كتب : «هنا بياض متروك بالأصل كتب الكاتب بإزائه : سقط من الأصل وريقة
ملحقة بعد قوله «يقصرون» . اهـ كتبه مصححه» . ومن هذا يتبين أن نسخة (ق) منقولة عن نسخة
(ط) وقد تكون منقولة عن نسخ أخرى غيرها . أما في نسخة «هـ» فلم يشر الهكاري إلى وجود سقط
أو بياض .

مواضع - أن كثيرا من العلوم تكون ضرورية فطرية ، فإذا طلب المستدل أن يستدل عليها خفيت ووقع فيها شك ، إما لما في ذلك من تطويل المقدمات ، وإما لما في ذلك من خفائها ، وإما لما في ذلك من كلا الأمرين .

والمستدل قد يعجز عن نظم دليل على ذلك ، إما لعجزه عن تصوره ، وإما لعجزه عن التعبير عنه ، فإنه ليس كل ما تصوره الإنسان أمكن كل أحد أن يعبر عنه باللسان . وقد يعجز المستمع عن فهمه ذلك الدليل ، وإن أمكن نظم الدليل وفهمه ، فقد يحصل العجز عن إزالة الشبهات المعارضة إما من هذا ، وإما من هذا ، وإما منها .

وهذا يقع في التصورات أكثر مما يقع في التصديقات ، فكثير من الأمور المعروفة إذا حُدَّتْ بمحدود تميز بينها وبين المحدودات زادت خفاءً بعد الوضوح ؛ لكونها أظهر عند العقل بدون ذلك الحد منها بذلك الحد .

ولكن قد يكون في الأدلة والحدود من المنفعة ما قد نُبِّه عليه غير مرة ، ولهذا تنوعت طرق الناس في الحدود والأدلة ، وتجد كثيرا من الناس يقدر في حدود غيره وأدلته ، ثم يذكر هو حدوداً وأدلة يرد عليها إيرادات من جنس ما يرد على تلك أو من جنس آخر ، وذلك لأن المقصود بالحدود : إن كان التمييز بين المحدود وبين غيره ، كانت الحدود الجامعة المانعة على أى صورة كانت مشتركة في حصول التمييز بها ، وإن لم تكن جامعة مانعة كانت مشتركة في عدم حصول التمييز ، وإن كان المطلوب بها تعريف المحدود فهذا لا يحصل بها مطلقا ، ولا يمتنع بها

كلام لابن تيمية في
مبحث التصورات .

حقيقة الحدود .

مطلقاً ، بل يحصل لبعض الناس وفي بعض الأوقات دون بعض ، كما يحصل بالأسماء ، فإن الحد تفصيل مادل عليه الاسم بالإجمال ، فلا يمكن أن يُقال : [الاسم]^(١) لا يعرف المسمّى بحال ، ولا يمكن أن يُقال : يُعرف به كل أحد ، كذلك الحد .

وإن قيل : إن المطلوب بالحد أن مجرد الحد يوجب أن المستمع^(٢) له يتصور حقيقة المحدود التي لم يتصورها إلا بلفظ الحاد ، وأنه يتصورها بمجرد قول الحاد ، كما يظنه من يظنه من الناس - بعض أهل المنطق وغيرهم - فهذا خطأ كخطأ من يظن أن الأسماء توجب معرفة المسمّى لمن سمع تلك الأسماء بمجرد ذلك اللفظ .

وقد بسط الكلام على هذا في موضعه ، وبيننا ما عليه جمهور النظار من المسلمين واليهود والنصارى والمجوس والصابئين والمشرّكين من أن الحدود مقصودها : التمييز بين المحدود وغيره ، وأن ذلك يحصل بالوصف الملازم للمحدود طرداً وعكساً الذي يلزم من ثبوته ثبوت المحدود ، ومن انتفائه انتفاؤه ، كما هو طريقة نظار المسلمين من جميع الطوائف مثل أبي علي / وأبي هاشم^(٣) وأمثالهما ، ومثل أبي الحسن الأشعري ، والقاضي أبي بكر^(٤) وأبي المعالي الجويني^(٥) والقاضي أبي يعلى^(٦) وأبي الوفاء ابن عقيل^(٧) وأمثالهم .

٢٢٣/٣

(١) الاسم : ساقطة من (ق) .

(٢) في (ق) : أن استمع ، والظاهر أنه خطأ مطبعي .

(٣) وهما أبو علي الجبالي وأبو هاشم الجبالي .

(٤-٤) : ساقط من (ص) .

(٥) الباقلائي

(٦) ش : النوبختي . وهو تحريف

(٧) والقاضي أبي يعلى : ساقط من (ش) .

وأما طريقة أهل المنطق ودعواهم : أن الحد التام مقصوده التعريف بالحقيقة ، وأن الحقيقة مؤلفة من الصفات الذاتية الداخلة في الحدود . وهى : الجنس والفصل ، وتقسيمهم الصفات اللازمة للموصوف إلى : داخل في الحقيقة ، وخارج عنها عرضي^(١) ، وجعل العرضي الخارج عنها اللازم على نوعين : لازم للماهية ، ولازم لوجود الماهية ، وبناءهم ذلك على أن ماهيات الأشياء التى هى حقائقها ثابتة في الخارج ، وهى مغايرة للموجودات المعينة الثابتة في الخارج ، وأن الصفات الذاتية تكون^(٢) متقدمة^(٣) على الموصوف في الذهن والخارج ، وتكون أجزاء سابقة لحقيقة الموصوف في الوجودين : الذهني والخارجي .

فهذا ونحوه خطأ عند جماهير العقلاء من نظار الإسلام وغيرهم ، بل الذى عليه نظار الإسلام أن الصفات تنقسم إلى : لازمة للموصوف لاتفارقه إلا بعدم ذاته ، وإلى عارضة له يمكن مفارقتها له مع بقاء ذاته .^(٤) وهذه اللازمة^(٤) منها : ما هو لازم للشخص^(٥) دون نوعه

(١) أشار الهكاري بعد كلمة « عرضي » إلى الهامش حيث كتب : « وبناءهم توحيد واجب الوجود الذى مضمونه نفي الصفات على هذه الأصول ، وهم في هذا التقسيم جعلوا الماهيات النوعية زائدا في الخارج على الموجودات العينية . وليس هذا قول من قال : إن المعدوم شئ ، فإن أولئك يثبتون ذواتا معينة ثابتة في العدم تقبل الوجود المعين ، وهؤلاء يثبتون ماهيات كلية . . . وأرسطو وأتباعه إنما يثبتونها مقارنة للموجودات المعينة لامفارقة لها ، وأما . . . فيثبتونها مفارقة ويدعون أنها أزلية . وفيثاغورس يثبت أعدادا مجردة وما وصفهم هؤلاء إنما هو في الأذهان فظنوا ثبوته في الخارج » .

(٢) تكون : ساقطة من (ض) .

(٣) ق : مقدمة .

(٥-٥) : ما بين النجمتين ساقط من (ش) .

(٤) ص ، ط : وهذه لازمة .

(٥) ص ، ض ، ط ، ق : لازم للجنس ، والتصويب من (هـ) .

[وجنسه^(١) ، ومنها ما هو لازم لنوعه أو جنسه^(٢)]

وأما تقسيم اللازمة إلى ذاتي وعرضي ، وتقسيم العرضي إلى لازم للماهية ولازم للوجود ، وغير لازم بل عارض ، فهذا خطأ عند نظار الإسلام وغيرهم .

بل طائفة من نظار الإسلام قسموا اللازم إلى : ذاتي ومعنوي ، وعنوا بالصفات الذاتية : ما لا يمكن تصور الذات مع عدمه ، وعنوا بالمعنوي : ما يمكن تصور الذات بدون تصوره ، وإن كان لازماً للذات فلا يلزمها إلا إذا تصور معينا يقوم بالذات .

فالأول عندهم مثل كون الرب قائماً بنفسه وموجوداً ، بل وكذلك كونه قديماً عند أكثرهم^(٣) . فإن^(٤) ابن كلاب يقول : القديم بقدم ، والأشعري له قولان : أشهرهما عند أصحابه : أنه قديم بغير قدم ، لكنه باق ببقاء . وقد وافقه على ذلك ابن أبي موسى^(٤) وغيره . وأما القاضي

(١) وجنسه : ساقطة من (ق) : (ص) ، (ط) .

(٢) كتب الهكاري في هامش (هـ) ما يلي : « قال ابن تيمية : وأما الغزالي فإنه وإن وافقهم على صحة الأصول المنطقية وخالف بذلك فحول النظر (في الأصل النظر) الذين هم أبعد في الإلهيات ، بل تبعه على ذلك الرازي . . . ابن البغدادي صاحب . . . في كتابه تهافت الفلاسفة وغيره من كتبه فساد قولهم في الإلهيات مع وزنه لهم بموازينهم المنطقية حتى أنه يبين أنه لا حجة لهم على نفي التجسيم بمقتضى أصولهم المنطقية فضلاً عن أن تكون لهم حجة على نفي الصفات مطلقاً ، وإن كان الغزالي يوجد في كلامه . . . يوافقهم تارة وبذلك سلط عليه طوائف من علماء الإسلام ومن الفلاسفة كابن رشد حتى أنشد فيه :

يوما يمان إذا جئت ذا يمن وإن لقيت معديا فعدنان
فالاتبار من كلامه وكلام غيره بما يكون عليه الدليل من الكتاب والسنة .

(٣) ش : كونه قديماً وكذلك كونه باقياً عند كثير منهم .

(٤) « - » : ما بين النجمتين ساقط من (ش) .

(٤) ض : وقد وافقه على ذلك أبي موسى ، ولعل « ابن » سقطت من النسخة .

أبو بكر فإنه يقول : باق بغير بقاء ، ووافقه على ذلك أبو يعلى وأبو المعلى وغيرهما (١) .

والثاني (٥) عندهم : مثل كونه حيا وعليا وقديرا ونحو ذلك .

وتقسيم هؤلاء اللازمة إلى ذاتي ومعنوي ، كلام ليس هذا موضع بسطه ، فإنهم لم يعنوا بالذاتي ما يلزم الذات ، إذ الجميع لازم للذات ، ولا عَنَوَا بالذاتي : المقوم للذات ، كاصطلاح المنطقيين ، فإن هؤلاء ليس عندهم في الذوات ما هو مركّب من الصفات : كالجنس والفصل ، ولا يقسّمون الصفات إلى مقوم داخل في الماهية هو جزء منها (٢) ، وإلى عرضي خارج عنها ليس مقوما ، بل هذا التقسيم عندهم وعند جمهور العقلاء خطأ ، كما هو خطأ في نفس الأمر ، إذ التفريق بين الذاتي المقوم ، واللازم الخارج ، تفريق باطل لا يعود إلا إلى مجرد تحكم يتضمن التفريق بين المتماثلين ، كما قد بسط في موضعه .

ولهذا يعترف حذاق أئمة أهل المنطق - كابن سينا وأبي البركات صاحب «المعتبر» وغيرهما - بأنه لا يمكن ذكر فرق مطّرد بين هذا وهذا . وذكر ابن سينا ثلاثة فروق مع اعترافه بأنه ليس واحد منها

(١) في هامش (هـ) كتب الهكاري ما يلي : « قال ابن تيمية بعد ذلك عن فحول النظر في إبطالهم قواعد المنطق على الفلاسفة وذكر منهم الأشعري والقاضي أبا بكر وأبا المعلى وأبا علي وأبا هاشم والغزالي فقال : منهم من يبطل تقسيمهم الصفات . كما ذكره في المتن . ومنهم من يبطل تقسيمهم الحد إلى جنسي ورسمي ولفظي وتقسيم المعرف إلى حد ورسم . وهو - بناء على هذا التقسيم - وعامة نظار الإسلام ردوا ذلك عليهم وأن الحد للتمييز فإنه يحصل بالجوانب التي هي لازمة ملزومة . لا يحتاج إلى ذكر الصفات العامة ، بل منعوا من ذكر الصفات المشتركة بينه وبين غيره ، بل أكثرهم منع تركيب الحد . . . »

(٢) ق : في الماهية وجزء منها ؛ ض : في الماهية وهو جزء منها .

صحيحاً ، واعترض أبو البركات على ما ذكره ابن سينا بما يبين فساد الفرق بين الذاتى المقوم والعرضى اللازم .

وأبو البركات لما كان معتبراً لما ذكره أئمة المشائين لا يقلدهم ، ولا يتعصب لهم ، كما يفعله غيره - مثل ابن سينا وأمثاله - نبّه على أن ما ذكره أرسطو وأصحابه فى هذا الموضوع مما لم^(١) تعرف صحته ولا منفعته .

وغير أبى البركات بيّن فساده وتناقضه ، وصنف الناس مصنفات فى الرد على أهل المنطق ، كما صنف أبو هاشم وابن النونجى والقاضى أبو بكر بن الطيب وغيرهم .

وهؤلاء الكلاية الذين يفرقون بين الصفات الذاتية والمعنوية هم أصح نظراً من هؤلاء المنطقيين ، وهم ينكرون ما ذكر المنطقيون من الفرق ، فلا يعود تفريقهم إلى تفريق المنطقيين ، بل تفريقهم يعود إلى / مذكروه هم من أن الصفات الذاتية عندهم ما لا يمكن تصور الذات مع تصور عدمها ، والصفات المعنوية ما يمكن تصور الذات مع تصور عدمها ، كالحياة والعلم والقدرة ، فإنه يمكن تصور الذات مع نفي هذه الصفات ، ولا يمكن تصور الذات مع نفي كونها قائمة بالنفس وموجودة ، وكذلك لا يمكن ذلك مع نفي كونها قديمة عند أكثرهم .

وابن كلاب ، والأشعري - فى أحد قوليّه - جعل القدم^(٢) ، كالعلم والقدرة ، والبقاء ، فيه نزاع بين الأشعري ومن اتبعه كأبى على ابن

(١) ص : مالم .

(٢) ق : القديم ؛ ش : عند أكثرهم كالأشعري وغيره وأبو البركات جعل القدم .

أبي موسى وأمثاله ، وبين القاضي أبي بكر ومن اتبعه كالقاضي أبي يعلى وأمثاله .

وهؤلاء أيضا^(١) تفريقهم باطل ، فإن قولهم : لا يمكن تصور الذات مع نفي تلك الصفة .

^(٢) يُقال لهم : لفظ التصور مجمل يراد به تصور ما ، وهو الشعور بالمتصور من طريق الوجود ، ويُراد به التصور التام ، وما من تصور إلا وفوقه تصور أتم منه .

ومن هذا دخل الداخل على هؤلاء المنطقيين الغالطين وعلى هؤلاء^(٢) ، فإن عنوانه التصور التام للذات الثابتة في الخارج - التي لها صفات لازمة لها - فهذه لا يمكن تصورها كما هي عليه ، مع نفي هذه الصفات^(٤) فإذا عني بالماهية ما يتصوره المتصور في ذهنه فهذا يزيد وينقص بحسب تصور الأذهان .

وإن عنوانه^(٥) ما في الخارج فلا يوجد شيء بدون جميع لوازمه^(٤) ، وإن عُنِيَ بذلك أنه لا يمكن تصورها بوجه من الوجوه مع نفي هذه الصفات ، فهذا يرد عليهم فيما جعلوه ذاتيا مثل كونه قائما بنفسه ، وكونه قديما ، ونحو ذلك .

فإنه قد يتصور الذات تصورا ما من لا يخطر بقلبه هذه المعاني ، بل

(١) أيضا : ساقطة من (ض) .

(٢ - ٢) ساقط من (ش) .

(٣) ش : إن عنوانه التصور التام .

(٤ - ٤) : ساقط من (ش) .

(٥) ض : وإن كانوا عنوانا به .

من ينفي هذه المعاني أيضا ، وإن كان ضالاً في نفيها . كما أن من نفي الحياة والعلم والقدرة كان ضالاً في نفيها .

وإذا قيل : لا يمكن وجود الفعل إلا من ذات قائمة بنفسها قديمة .

قيل : ولا يمكن إلا من ذات حية عالمة قادرة .

فإذا قيل : هذه يمكن بعض العقلاء أن يتصور كونها فاعلا مع

انتفاء هذه الصفات .

قيل : هذا تصور باطل ، والتصورات الباطلة لا ضابط لها . فقد

يمكن ضال (١) آخر أن يتصور كونها فاعلة مع عدم القيام بالنفس ، فإن

الفرق إذا عاد إلى اعتقاد المعتقدين ، لا إلى حقائق موجودة في

الخارج ، كان فرقا ذهنيا اعتباريا ، لا فرقا حقيقيا من جنس فرق أهل

المنطق بين الذاتى المقوم والعرضى اللازم ، فإنه يعود إلى ذلك حيث

جعلوا الذاتى ما لا يتصور (٢) الماهية بدون تصور ، والعرضى ما يمكن

تصورها بدون تصور . وليس هذا بفرق في نفس الأمر ، وإنما يعود إلى

ما تقدّر (٣) الأذهان ، فإنه ما من تصور إلا وفوقه تصور أتم منه ، فإن

ريد بالتصور مطلق الشعور بالشئ ، فيمكن الشعور به بدون الصفات

التي جعلوها ذاتية ، فإنه قد يشعر بالإنسان من لا يخطر بباله أنه حيوان

ناطق ، أو جسم نام حساس متحرك بالإرادة ناطق .

وإن أرادوا التصور التام ، فقول القائل : حيوان ناطق ، لا يوجب

(١) في جميع النسخ : فقد يمكن ضالا .

(٢) ص ، ض ، ط : ما لا يتصور ، ش : الذات ما لا يتصور .

(٣) ض : إلى ما يقرره ، وهو تحريف .

التصور التام للموصوف ، بل ما من تصور إلا وفوقه تصور أكمل منه .
فإن صفات الموصوف ليست منحصرة فيما ذكره .

وإن قالوا: نريد به التصور التام للصفات الذاتية ، عادت المطالبة
بالفرق ، فيبقى الكلام دوراً .

وهذا كما أنهم يقولون : ماهية الشيء هي المركبة من الصفات
الذاتية ، ثم يقولون : الصفات الذاتية هي التي يتوقف تحقق الماهية
عليها ، أو يقف تصور الماهية عليها ، فلا تُعقل الصفة الذاتية حتى تعقل
الماهية ، ولا تعقل الماهية حتى تعقل الصفة الذاتية لها ، فيبقى الكلام
دوراً .

كما يجعلون الصفات الذاتية أجزاءً للماهية مقومة لها سابقة لها في
الحقيقة في الوجودين : الذهني والخارجي ، مع العلم بأن الذات
أحق^(١) بأن تكون سابقة من الصفات ، إن قُدِّرَ أن هناك سبقاً ، وإلا
فهما متلازمان .

وإذا قيل : هي أجزاء .

قيل : إن كانت جواهر^(٢) ، كان الجوهر الواحد جواهر كثيرة ،
وإن كانت أعراضاً فهي صفات .

فإذا قيل : الإنسان حيوان ناطق .

(١) ش : الذات أسبق من الصفات .

(٥-٥) : ما بين النجمتين ساقط من (ش) ، (ض) .

(٢) ق : إن كانت جوهراً .

قيل : إن كانت الحيوانية والناطقة أعراضاً ، فهي صفات الإنسان . وإن كانت جواهر فهنا جوهر هو إنسان ، وجوهر هو حيوان ، وجوهر هو ناطق ، وجوهر هو جسم ، وجوهر هو حسّاس ، وجوهر هو نام . ومعلوم فساد هذا .

وحقيقة الأمر أنها [صفات] لما يتصور في الأذهان^(١) ، وصفات لما هو موجود في الأعيان* ، وأن الذات هي أحق بتقوم الصفات من الصفات بتقوم الذات .

وأيضاً فإن أرادوا تصور الصفات مفصّلة : فمعلوم أن قولهم : حيوان ناطق ، لا يوجب تصور سائر الذاتيات مفصلاً . فإن كونه جسماً نامياً وحساساً ومتحركاً بالإرادة ، لا يدل عليه اسم الحيوان دلالة مفصّلة ، بل جملة . وإن أرادوا بالتصور : التصور سواء كان مجملاً أو مفصلاً ، فمعلوم أن لفظ « الإنسان » يدل على الحيوان والناطق ، كما يدل لفظ الحيوان على الجسم النامي الحساس المتحرك بالإرادة ، فيكون اسم الإنسان كافياً في تعريف صفات الإنسان ، مثل ما أن لفظ الحيوان كافٍ في تعريف صفات الحيوان .

فإذا كانوا في تعريف الإنسان لا يأتون إلا بلفظ يدل على صفاته الذاتية دلالة جملة ، وهذا القدر حاصل بلفظ الإنسان ، كان تعريفهم من جنس التعريف بالأسماء ، وكان ما جعلوه حداً من جنس ما جعلوه اسماً .

(١) في جميع النسخ : إنها لما يتصور في الأذهان ، ولعل كلمة « صفات » التي أثبتتها سقطت من الأصول كلها .

فإن كان أحدهما دالاً على الذات فكذلك الآخر ، وإلا فلا . فلا يجوز جعل أحدهما مصوراً للحقيقة دون الآخر ، غاية ما يُقال : إن في هذا الكلام من تفصيل بعض الصفات ما ليس في الآخر .

فإن قول القائل : حيوان ناطق ، فيه من الدلالة على معنى النطق باللفظ الخاص ما ليس في لفظ « الإنسان »

فيقال : وكذلك في لفظ « النامي » من الدلالة على النمو باللفظ الخاص ما ليس في لفظ الحيوان ، وأنتم لا توجبون ذلك .

وكذلك لفظ « الحساس » و« المتحرك بالإرادة » ، فعلم أن كلامهم لا يرجع إلى حقيقة موجودة معقولة ، وإنما يرجع إلى مجرد وضع واصطلاح وتحكم واعتبارات ذهنية ، وهذا مبسوط في موضعه .

وكذلك الذين فرّقوا بين الصفات الذاتية ، وبين المعنوية اللازمة للذات - من الكلّائية وأتباعهم - يعود تفريقهم إلى وضع واصطلاح وتحكم واعتبارات ذهنية ، لا إلى حقيقة ثابتة في الخارج ، ولهذا يضطربون في الفرق بين الصفات الذاتية والمعنوية .

فهذا يقول : إنه قديم بقديم^(١) ، باق ببقاء ، وهذا ينازع في هذا أو في هذا .

والنافي يقول : هو عالم بذاته قادر بذاته ، كما يقول هؤلاء : إنه باق بذاته قديم بذاته .

وإذا أراد بذلك أن علمه من لوازم ذاته لا يفتقر إلى شيء آخر فقد

(١) بقديم : ساقطة من (ش)

أصاب ، وإن أراد أنه يمكن كونه حياً عالماً قادراً بدون حياة وعلم وقدرة فقد أخطأ ، وذاته حقيقتها^(١) هي الذات المستلزمة لهذه المعاني ، فتقدير^(٢) وجودها بدون هذه المعاني تقدير باطل لا حقيقة له ، ووجود ذات منفكة عن جميع الصفات إنما يمكن تقديره في الأذهان لا في الأعيان ، وهذه الأمور مبسطة في موضعها .

والمقصود هنا أن التعريف بالحدود والتعريف بالأدلة قد يتضمن إيضاح الشيء بما هو أخفى منه ، وقد يكون الخفاء والظهور من الأمور النسبية الإضافية ، فقد يتضح لبعض الناس أو للإنسان^(٣) في بعض الأحوال ما لا يتضح لغيره أو له في وقت آخر ، فينتفع حينئذ بشيء من الحدود والأدلة ، لا ينتفع بها في وقت آخر .

وكلما كانت حاجة الناس إلى معرفة الشيء وذكره أشد وأكثر ، كانت معرفتهم به وذكرهم له أعظم وأكثر ، وكانت طرق معرفته أكثر وأظهر ، وكانت الأسماء المعرّفة له أكثر ، وكانت على معانيه أدل .

فالمخلوق الذي يتصوره الناس^(٤) ويعبرون عنه أكثر من غيره تجدل له من الأسماء والصفات عندهم ما ليس لغيره ، / كالأسد والداهية^(٥) ٢٢٦/٣
والخمر والسيف ونحو ذلك ، فلكل من هذه المسميات في اللغة من الأسماء أسماء كثيرة ، وهذا الاسم يدل على معنى لا يدل عليه

(١) حقيقتها : ساقطة من (ش)

(٢) ش : تقدير .

(٣) للإنسان : ساقطة من (ش) . وفي (ص) . (ط) : لبعض الإنسان أو للإنسان ، وهو تحريف .

(٤) ض . ط . هـ : الذي تصوره الناس ، وهو تحريف ؛ ش : الذي يتصوره الناس .

(٥) لدهية : ساقطة من (ش) ومكانها بياض .

[الاسم]^(١) الآخر ، كما يقولون [في السيف]^(٢) : صارم ومهند ، وأبيض ، وبثَّار . ومن ذلك أسماء الرسول ، صلى الله عليه وسلم ، وأسماء القرآن . قال النبي صلى الله عليه وسلم : « لى خمسة أسماء : أنا محمد ، وأنا أحمد ، وأنا الماحى - الذى يمحو الله بي الكفر - ، وأنا الحاشر - الذى يُحشر الناس على قدمى - ، وأنا العاقب »^(٣) ، وقال : « أنا الضحوك القَتال ، أنا نبي الرحمة ، أنا نبي الملحمة »^(٤) ومن أسمائه : المزمِّل والمدَّثر والرسول والنبي .

ومن أسماء القرآن : الفرقان والتنزيل والكتاب والهُدى والنور والشفاء والبيان وغير ذلك .

ولما كانت حاجة النفوس إلى معرفة ربها أعظم الحاجات ، كانت طرق معرفتهم له أعظم من طرق معرفة ماسواه ، وكان ذكرهم لأسمائه أعظم من ذكرهم لأسماء ماسواه . وله سبحانه فى كل لغة أسماء ، وله فى اللغة العربية أسماء كثيرة .

(١) الاسم : زياده فى (ض) ، (هـ) ، (ش) .

(٢) فى السيف : ساقطة من (ق) .

(٣) الحديث عن محمد بن جبير بن مطعم عن أبيه رضى الله عنه فى : البخارى ١٨٥/٤ (كتاب المناقب ، باب ما جاء فى أسماء رسول الله صلى الله عليه وسلم) ، ١٥١/٦ (كتاب التفسير ، سورة الصف) ، مسلم ١٨٢٨/٤ (كتاب الفضائل ، باب فى أسمائه صلى الله عليه وسلم) ، سنن الترمذى (شرح ابن العرى) ٢٨٠/١٠ - ٢٨٣ (كتاب الأدب ، باب ما جاء أسماء النبي) ، سنن الدارمى ٣١٨ - ٣١٧/٢ (كتاب الرقائق ، باب فى أسماء النبي صلى الله عليه وسلم) ، الموطأ ١٠٠٤/٢ (كتاب أسماء النبي صلى الله عليه وسلم ، باب أسماء النبي صلى الله عليه وسلم) ، وانظر : المسند (ط . الحلبي) ٢٥/٦

(٤) لم أجد حديثاً بهذه الألفاظ ولكن ذكر السيوطى فى الجامع الكبير ٣٣١/١ (النسخة المصورة ، الهيئة المصرية العامة للكتاب) أكثر من حديث ورد فيه عبارة : أنا نبي الرحمة ونبي الملحمة

والصواب الذى عليه جمهور العلماء أن قول النبي صلى الله عليه وسلم : « إن لله تسعة وتسعين اسما من أحصاها دخل الجنة^(١) » معناه : أن من أحصى التسعة والتسعين من أسمائه دخل الجنة ، ليس مراده أنه ليس له إلا تسعة وتسعون اسما ، فإنه في الحديث الآخر الذى رواه أحمد وأبو حاتم في صحيحه : « أسألك بكل اسم هو لك سميت به نفسك ، أو أنزلته في كتابك ، أو علمته أحداً من خلقك ، أو استأثرت به في علم الغيب عندك ، أن تجعل القرآن العظيم^(٢) ربيع قلبي ، ونور صدري ، وجلاء حزني ، وذهاب غمي وهي^(٣) . »

وثبت في الصحيح أن النبي صلى الله عليه وسلم كان يقول في سجوده : « اللهم إني أعوذ برضاك من سخطك ، وبمعافاتك من عقوبتك ، وبك منك ، لا أحصي ثناءً عليك ، أنت كما أثنيت على نفسك^(٤) » فأخبر أنه صلى الله عليه وسلم لا يحصى ثناء عليه ، ولو

(١) الحديث عن أبي هريرة رضى الله عنه في البخارى ١٩٨/٣ (كتاب الشروط ، باب ما يجوز من الاشتراط) . ١١٨/٩ (كتاب التوحيد ، باب إن لله مائة اسم إلا واحدا) ؛ مسلم أحصاها) ؛ سنن الترمذى (بشرح ابن العري) ١٣/٣٤ - ٤٣ (كتاب الدعاء ، باب حدثنا يوسف بن حماد) ؛ المسند (ط . المعارف) الأرقام ٧٤٩٣ ، ٧٦١٢ ، (ط . الحلبي) ٣١٤/٢ ، ٤٢٧ ، ٤٩٩ . ٥٠٣ . ٥١٦ .

(٢) العظيم : زيادة في (ق) فقط .

(٣) الحديث عن عبد الله بن مسعود رضى الله عنه في المسند (ط . المعارف) ٥ / ٢٦٧ . ١٥٣/٦ وأوله : قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : ما قال عبد قط إذا أصابه هم وحزن : اللهم إني عبدك وابن أمتك ، ناصيتي بيدك ، ماض في حكمك عدل في قضاؤك ، أسألك بكل اسم . . . (٤) الحديث عن عائشة رضى الله عنها في : مسلم ٥١/٢ (كتاب الصلاة ، باب ما يقال في الركوع والسجود) . وأوله : قالت (عائشة) : فقدت رسول الله صلى الله عليه وسلم ليلة من القراش فالتصت فوقعت يدي على بطن قدميه وهو في المسجد وهما منصوبتان وهو يقول : اللهم أعوذ برضاك من سخطك . . الحديث .

أحصى جميع أسمائه لأحصى صفاته كلها ، فكان ^(١) يحصى الثناء عليه ، ^(٢) لأن صفاته إنما يعبر عنها بأسمائه .

(فصل ٢)

ولما كانت طرق معرفة الله والإقرار به كثيرة متنوعة ، صار كل طائفة من النظائر تسلك طريقاً إلى إثبات معرفته ، ويظن من يظن أنه لا طريق إلا تلك . وهذا غلط محض ، وهو قول بلا علم .

فإنه من أين للإنسان أنه لا يمكن المعرفة إلا بهذا الطريق ؟ فإن هذا نفي عام لا يُعلم بالضرورة ، فلا بد من دليل يدل عليه ، وليس مع النافي دليل يدل على هذا النفي ، بل الموجود يدل على أن للمعرفة طرقاً أخرى ، وأن غالب العارفين بالله من الأنبياء وغير الأنبياء ، بل من عموم الخلق ، عرفوه بدون تلك الطريق ^(٣) المعينة .

وقد نهينا في هذا الكتاب على ما نهينا عليه من طرق أهل النظر وتنوعها على ما يأتي ، وأن الطرق ^(٤) تتنوع تارة بتنوع أصل الدليل ، وتارة بزيادة مقدمات فيه يستغنى عنها آخرون ، فهذا يستدل بالإمكان ، وهذا بالحدوث ، وهذا بالآيات ، وهذا يستدل بحدوث الذوات ، وهذا بحدوث الصفات ، وهذا بحدوث المعين ^(٥) كالإنسان ، وهذا

(١) ش : لأحصى جميع صفاته فكان .

(٢-٢) : ساقط من (ش) .

(٣) ش ، ض : الطرق .

(٤) ص : الطريق .

(٥) ش : العين .

بحدوثه وحدوث غيره ، [وآخرون غلطوا] ^(١) فظنوا ^(٢) أنه لا بد من العلم بحدوث كل موصوف تقوم به الصفات ، وقد يعبرون عنه بلفظ الجسم ، والجوهر ، والمحدود ، والمركب وغير ذلك من العبارات ، وآخرون يستدلون بحدوث ما قام به الحوادث ^(٣) ، ويقولون : كل ما قامت به الحوادث فهو محدث ، وليس كل ما قامت به الصفات محدثاً ^(٤) .

والفلاسفة لم يسلكوا هذه الطريق لاعتقادهم أن من الأجسام ما هو قديم تحله الحوادث والصفات ، فكونه جسماً ومتميزاً وقديماً وتحله الصفات والحوادث ليس هو [عندهم] ^(٥) مستلزماً لكونه محدثاً ، بل وليس ذلك مستلزماً عند أرسطو كونه ممكناً يقبل الوجود والعدم .

وكذلك لم يسلكها كثير من أهل الكلام ، كالهشامية والكرامية وغيرهم ، بل ولا سلكها سلف الأمة وأئمتها ، كما قد بسط في موضعه .

ولم يسلكها متأخرو أهل الكلام الذين ركبوا طريقاً من قول الفلاسفة وقول أسلافهم المتكلمين / كالرازي والآمدي والطوسي ونحوهم ^(٦) ، بل سلكوا طريقة ابن سينا التي ذكرها في إثبات واجب الوجود .

وطريقة ابن سينا لم يسلكها سلفه الفلاسفة - كأرسطو وأصحابه -

طريقة ابن سينا .

(١) ما بين المعقوفين ساقط من (ق) .

(٢) ض : وظنوا .

(٣) ض ، ش : ما قام به من الحوادث . وفي (هـ) كتبت : من الحوادث ، وشطبت « من » .

(٤) ش ، ص ، ض ، ط ، هـ : محدث .

(٥) عندهم : ساقطه من (ق) .

(٦) في (ش) : كالرازي والآمدي ونحوهما .

بل ولا سلكها جماهير الفلاسفة . بل كثير من الفلاسفة ينازعونه في نفيه لقيام الحوادث والصفات بذات واجب الوجود ، ويقولون : إنه تقوم به الصفات والإرادات ، وأن كونه واجباً بنفسه لا ينافي ذلك ، كما لا ينافي عندهم جميعاً كونه قديماً .

ولكن ابن سينا وأتباعه لما شاركوا الجهمية في نفي^(١) الصفات ، وشاركوا سلفهم الدهرية في القول بقدم العالم ، سلكوا في إثبات رب العالمين طريقاً غير طريقة^(٢) سلفه المشائين ، كأرسطو وأتباعه ، الذين أثبتوا العلة الأولى بحركة الفلك الإرادية ، وأن لها محركاً يحركها كحركة المعشوق لعاشقه ، وهو يحرك الفلك للتشبه^(٣) بالعلة الأولى ، فعدل ابن سينا عن تلك الطريقة إلى هذه الطريقة التي سلخها من طريقة أهل الكلام الذين يحتجون بالحدث على المحدث ، وهو لا يقول بحدوث العالم ، فجعل طريقته^(٣) الاستدلال بالممكن على الواجب ، ورأى أولئك المتكلمين قسّموا الوجود إلى قديم ومحدث ، فقسّمه هو إلى واجب وممكن ، وأثبت الواجب بهذا الطريق ، ولكن هذا بناءً على أن القديم ممكن وله ماهية تقبل الوجود والعدم .

وهذا مما خالفه فيه جمهور العقلاء من الفلاسفة والمتكلمين وغيرهم ، حتى أنه هو تناقض في ذلك ، فوافق سلفه وجميع العقلاء ،

(١ - ١) : بدلا من هذه العبارات في نسخة (ض) أخطأ الناسخ فسنخ سبعة سطور في غير موضعها ثم عاد فبدأ الكلام مع عبارة «سلفه المشائين . الخ» .

(٢) ق : التشبه .

(٣) ق : طريقة ، وسقطت الكلمة من (ض) .

وصرّح بأن الممكن لا يكون إلا ما يقبل الوجود والعدم ، ثم تناقض هنا ، كما قد بُسّط في غير هذا الموضوع .

ونحن ننبه عليه هنا ، فقوله^(١) : « كل موجود إذا التفت إليه من حيث ذاته من غير التفات إلى غيره ، فإما أن يكون بحيث يجب له الوجود في نفسه أو لا يكون ، فإن وجب فهو الحق بذاته ، الواجب وجوده من ذاته ، وهو القيوم^(٢) ، وإن لم يجب لم يجز أن يُقال : هو ممتنع بذاته^(٣) بعد ما فُرض موجوداً ، بل^(٤) إن قُرن باعتبار ذاته شرط مثل شرط عدم علته صار ممتنعاً ، أو قُرن شرط^(٥) وجود علته صار واجباً . وأما إن لم يقرن بها^(٦) شرط - لا حصول علة^(٧) ولا عدمها - بقي له من ذاته الأمر الثالث ، وهو الإمكان ، فيكون باعتبار ذاته الشيء الذي لا يجب ولا يمتنع ، فكل موجود إما واجب الوجود بذاته ، وإما ممكن الوجود بحسب ذاته » .

عودة إلى كلام ابن سينا في «الإشارات والتنبيهات» .

فيقال : أما كون الموجود^(٨) ينقسم إلى واجب ، وهو الواجب بنفسه ، وإلى ممكن وموجود بغيره ، وأن الموجود بغيره^(٩) لا بد له من موجود بنفسه ، فهذا كله حق ، وهي قضايا صادقة .

التعليق على كلام ابن سينا .

(١) في كتابه «الإشارات والتنبيهات» وسبق ورود هذا الكلام ومقابلته على «الإشارات والتنبيهات» ص ١٦٦ - ١٦٧ .

(٢) ض : وهو القديم .

(٣) ض : هو يمتنع أنه ، وهو تحريف .

(٤) بل : كذا في «الإشارات والتنبيهات» وسبق أن وردت فيه : بلى (انظر ما سبق ص ١٦٦ ت ٨ .

(٥) في الإشارات : أو مثل شرط ، وكذا وردت من قبل .

(٦) إن لم يقرن بها : كذا في «الإشارات» وسبق : إن لم يقترن بها .

(٧) ق : علته .

(٨) ض ، ش : الوجود .

(٩) في (ط) : وأن الموجوده بغيره غيره .

وأما كون الممكن بنفسه له ذات يعتقب^(١) عليها الوجود والعدم ،
وأنها مع ذلك قد تكون قديمة أزلية واجبة بغيرها ، كما يقوله ابن سينا
وموافقوه ، فهذا باطل عند العقلاء قاطبة من الأولين والآخرين حتى
عند ابن سينا مع^(٢) تناقضه .

والاعتراض على هذا من وجوه :

أحدها : قوله : إن قرن - باعتبار ذاته - شرط صار ممتنعاً أو واجباً ،
وإن لم يقرن^(٣) بها شرط بقى له من ذاته الأمر الثالث وهو الإمكان ،
يقضى إثبات ذات لهذا الممكن تكون تارة واجبة وتارة ممتنعة ، وهذا
يقضى أن لكل ممكن ذاتاً مغايرة لوجوده ، وأن تلك الذات يمكن
اتصافها بالوجود تارة وبالعدم أخرى ، وهذا باطل ، سواء أريد به قول
من يجعل المعدوم شيئاً ، من المعتزلة ونحوهم ، أو قول من يجعل الماهيات
النوعية في الخارج مغايرة^(٤) للوجود في الخارج ، كما يقوله من يقوله من
المتفلسفة ، والكلام على فساد هذين مبسوط في غير هذا الموضع .

وهو لم يذكر هنا دليلاً على صحة ذلك^(٥) ومجرد ما ذكره من التقسيم
لا يدل على وجود الأقسام الثلاثة في الخارج ، فيبقى دليله غير مقدر^(٥)
المقدمات .

(١) ص : يعتقب .

(٢) ض : ومع .

(٣) ض : يقترن .

(٤) ص ، ض ، ط ، هـ : مغايراً .

(٥) ق : مقرر .

(٥ - ٥) ما بين النجمتين حتى كلمة (الوجه الثاني) بمقدار ٤ صفحات ساقط من (ش) .

وهذا مما يسلكه أمثال هؤلاء ، يذكرون أقساماً مقدرة تقديراً ذهنياً .
ولا يقيمون الدليل على إمكان كل من الأقسام ولا وجوده ، وإنما
يذكرون مجرد تقدير ذلك ، ويبنون على ذلك التقدير / بناء من قد أثبتته ٢٢٨/٣
في الخارج ، وهم لم يشبهوه في الخارج ، كما ذكرنا نظائر ذلك في
مواضع .

والمقصود هنا أن قول القائل : « كل موجود إذا التفت إليه من
حيث ذاته من غير التفات إلى غيره ، فإما : واجب وإما ممكن ، إنما
يصح إذا علم أن الموجود في الخارج له ذات يمكن أن لا يلتفت معها إلى
غيرها ، ليقال : إن تلك الذات إما واجبة ، وإما أن يجب لها الوجود ،
وإما أن ^(١) لا يجب .

وأما إذا كان لا شيء في الخارج إلا الموجود : إما بنفسه وإما بغيره ،
فالموجود بغيره إذا التفت إليه من غير التفات إلى غيره ، فلا ذات له
يمكن الالتفات إليها حتى يُقال : إنها ممكنة قابلة للوجود والعدم ، بل
هذا الذي قُدِّر أنه موجود بغيره ، إذا لم يلتفت إلى غيره ، فلا حقيقة له
أصلاً : لا وجود ولا غيره ، ولا هناك ما يكون ممكن الوجود أصلاً .

فهذا ^(٢) التفسير لا يصح الاستدلال به إلا بعد إثبات ذات محققة في
الخارج ، مغايرة لما هو في الخارج من الوجود ، ولما لم ^(٣) يثبت هذا
القسم كان الاستدلال باطلاً .

(١) أن : ساقطة من (ض) .

(٢) ض : بهذا .

(٣) لم : ساقطة من (ض) .

وإذا قيل : قد قرّر هذا في غير هذا الموضوع (١) .

قيل : الجواب من وجهين :

أحدهما : أنه قد بين أيضاً في غير هذا الموضوع فساد ما ذكره .

الثاني : أنه بتقدير أن يقره ، فلا ريب أن هذه المقدمة ممّا ينازع فيه كثير من العقلاء ، بل أكثرهم ، وهي مقدمة خفية تحتاج إلى بيان .

ومتفلسفة الأشعرية - كالرازي والآمدى - حاثرون فيها . فالرازي له

فيها قولان ، والآمدى متوقف فيها ، وأهل الإثبات قاطبة - كالأشعري

وغيره - متفقون على بطلانها ، فكيف تكون مثل هذه المقدمة في إثبات

واجب الوجود ، الذي وجوده أظهر وأعرف من هذه المقدمة؟! وهل

الاستدلال على القوى بالضعيف إلا كتحديد (٢) الجلي بالخنفي؟! وهذا إذا

كان في الحدود مردوداً فهو في الأدلة أولى بالرد* .

الوجه الثاني : أن هذا باطل على كل قول . أما على قول نظار السنة

الذين يقولون : وجود كل شيء في الخارج عين حقيقته فظاهر . وأما على

قول القائلين بأن المعدوم شيء ، المفرّقين بين الوجود والثبوت ، فإنهم لا

يقولون ذلك إلا في المعدوم ، لا يقولون : إن الموجود (٣) القديم ثبوته

يقبل الوجود والعدم ، بل (٤) قد يقولون : إن ماهية القديم مغايرة

لوجوده ، لكن لا يقولون (٥) : إنها تقبل الوجود والعدم (٤) . ففي الجملة

(١) أشير إلى هامش (ط) في هذا الموضوع حيث كتب : «أى أن الوجود زائد على الماهية» .

(٢) ط : كتجديد . وهو تحريف .

(٥) هنا ينتهي السقط من (ش) والذي بدأ بعبارة «ومجرد ما ذكره من التقسيم» ص ٣٣٧

(٣) ش : الوجود .

(٤ - ٤) ساقط من (ش)

(٥) ق ، ص ، ط : لوجود الممكن لا يقولون . والتصويب من (ض) ، (هـ) .

لا يُتصور عندهم ماهية مستلزمة للوجود تقبل الوجود والعدم .
 وأما على قول متأخرى^(١) الفلاسفة الذين يجعلون وجود الممكنات
 زائداً^(٢) على ماهياتها ، فتلك الماهيات إنما تتحقق في حال الوجود ، لا
 يمكن تجردها عن الوجود ، فلا يُتصور أن يكون عندهم ماهية هي
 نفسها تقبل الوجود والعدم ، فإثبات ماهية تقبل الوجود والعدم - وهي
 مع ذلك مستلزمة للوجود - ليس قول أحد من الطوائف .

الوجه الثالث .

الوجه^(٣) الثالث : أن هذا باطل ، فإنها إذا كانت مستلزمة للوجود
 امتنع أن تقبل العدم ، وإن كان عدمها ممكناً امتنع أن تستلزم الوجود .
 فدعوى المدعى أنها يمكن وجودها وعدمها ، وأنها مع ذلك تستلزم
 الوجود لا يمكن عدمها ، جمع بين المتناقضين .

وإذا قيل : هي باعتبار ذاتها يمكن وجودها وعدمها ، وأما باعتبار
 سببها فإنه يجب وجودها .

قيل : قول القائل : هي باعتبار ذاتها يمكن وجودها وعدمها ،
 ليس معناه أنه يجب وجودها أو عدمها ، بل معناه أنها باعتبار ذاتها لا
 تستحق وجوداً ولا عدماً ، بل لا بد لها من أحدهما باعتبار غيرها .
 والتقدير أنها موجودة ، فيكون الوجود لها من غيرها واجباً ، والوجود
 الواجب - ولو بغيره - لا يمكن عدمه ، فهذه الذات الواجبة / بغيرها لا
 يمكن عدمها بوجه من الوجوه .

٢٢٩/٣

(١) متأخرى : ساقطة من (ش) .

(٢) ص . ض : زائد ، وهو خطأ .

(٣) الوجه : زيادة في (ق) فقط .

وهب أنه لولا السبب الموجب لها لعدمت ، لكن هذا تقدير ممتنع ، فإن السبب واجب الوجود بذاته ، وهى من لوازمه ، ولازم الواجب بذاته يمتنع عدمه ، لأن عدم اللازم يوجب عدم الملزوم ، فلو عدم لازم الواجب لعدم الواجب ، وعدمه ممتنع ، فعدم لازمه ممتنع ، فكان عدم هذه الذات ممتنعاً ، فلا يكون عدمها ممكناً ، فإن الممكن نقيض الممتنع ، وإذا كان عدمها ممتنعاً لم يكن ممكناً .

الوجه الرابع : أن يُقال : معلوم أنه لولا وجود الفاعل لكانت معدومة بنفسها ، ولم يكن عدمها معلول علة منفصلة عنها .
وقول القائل : « علة العدم عدم العلة » : إن أراد به أن عدم العلة يستلزم عدمها ويدل عليه ، فهذا صحيح . وإن أراد أن نفس عدم العلة هو الذى جعل المعلول معدوماً ، فهذا معلوم البطلان بصريح العقل ، فإن العدم المحض لا يكون له تأثير فى شيء أصلاً ، ولأن ما لا يوجد إلا بغيره إذا لم يوجد الغير فهو باقٍ على العدم مستمر على ما كان عليه ، والعدم المستمر الباقى لا يكون له علة أصلاً ، ولو قُدِّرَ أن لكل معدوم علة لعدمه ، للزم تقدير عللٍ لاتتناهى ، لأن ما يُقَدَّرُ عدمه لا يتناهى ، وكل هذا باطل ، فإن العدم نفي محض ، ليس بشيء أصلاً حتى يقدر فيه علل ومعلولات .

وإذا كان كذلك ، فالممكن لا يفتقر إلى المؤثر إلا إذا قُدِّرَ وجوده ، وإلا فع تقدير عدمه لا يفتقر إلى شيء أصلاً ، فإذا قُدِّرَ وجوده واجباً بغيره وجوباً قديماً أزلياً لم يكن هناك ما يقبل العدم ، ولا يمكن أن يُقرن بذاته شرط عدم علة .

وهذا الاعتراض يمكن إيراده على قوله : « كل موجود إذا التفت إليه من حيث ذاته من غير التفات إلى غيره ، فهو إما واجب وإما ممكن » .

فيقال : إن قيل بأن الذات هي نفس الوجود المحقق في الخارج ، فذاك إذا قيل ليس له حقيقة بدون الوجود^(١) بنفسه ، فإذا نظر إليه مجرداً عن غيره بطلت حقيقته ، وكان نفياً محضاً ، لم يكن له حقيقة يلتفت القلب إليها ألبتة .

وإن قيل : إن له ذاتاً مغايرة للوجود ، فتلك الذات سواء قُدِّر إمكان تحققها دون الوجود كما يقوله من يقول : المعدوم شيء ، أو فُرض أنه لا يمكن تحققها بدون الوجود ، فعلى التقديرين إذا التفت إليها من غير التفات إلى غيرها ، لم تكن موجودة ، بل معدومة . وأنت قد فرضتها موجودة^(٢) ، فهذا جمع التقيضين .

وأيضاً فهي مع عدم الالتفات إلى غيرها ممتنعة الوجود لاجتازة الوجود ، فما يمكن وجوده إذا التفت إليه من غير التفات إلى ما يقتضى وجوده كان ممتنع الوجود ، سواء فُرض عدم ما يوجد أو لم يُفرض^(٣) : لا وجوده ولا عدمه ، فهو لا يكون موجوداً إلا مع ما يوجد ، فإذا التفت إليه مجرداً عمّاً يوجد امتنع وجوده .

وإن قال القائل : فرق بين التفات [إليه]^(٤) بشرط « لا » أو لا

(١) ق ، ش ، ص ، ط : الموجود .

(٢) ص : معدومة ، وهو خطأ .

(٣) ض : أولاً يفرض .

(٤) إليه : ساقطة من (ق) .

بشرط ، أو قال : بشرط عدم الموجد أو لا بشرط وجوده ، فإنه ممتنع في الأول ، ويمكن في الثاني :

قيل له : بل هو ممتنع في القسمين . فإذا أخذ لا بشرط كان ممتنع الوجود ، وكذلك إذا أخذ لامع وجود الفاعل . وذلك أنه لا يمكن وجوده إلا بالفاعل ، ووجوده بدون الفاعل ممتنع . فإذا التفت إليه لامع لازم وجوده ، كان وجوده ممتنعاً . والممتنع أعم من أن يكون ممتنعاً بنفسه أو بغيره ، كما أن الموجود أعم من أن يكون موجوداً بنفسه أو بغيره ، والامتناع لا يفتقر إلى أن يقترن به شرط وهو عدم علته ، بل إذا لم يقترن به سبب وجوده كان ممتنعاً ، والعقل يعقل امتناعه بدون ما يوجد ، وإن لم يخطر له أنه قرن به عدم علته ، فهو^(١) في تجرده عن الاقتران بما يوجد^(٢) ممتنع ، كما هو في الاقتران ، فعدم العلة ممتنع .

يبين ذلك أن عدم العلة لاشيء ، فاقتراجه بعدم العلة اقتران بعدم محض ، فلم تختلف حاله بين تقدير عدم هذا الاقتران وانتفائه ، إلا إذا قرن به ما يقتضى وجوده ، وإلا فهو بدون القرين المقتضى لوجوده ممتنع معدوم . وسبب هذا أن هذا الاقتران ليس هو الموجب لعدمه في نفس / الأمر ، بل هو دليل على العدم ، والأدلة تتعدد ، والدليل لا ينعكس ، ٢٣٠/٣ فلا يلزم من عدمه عدم المدلول إلا إذا كان ملازماً ، فالشئ إذا أخذ مع ضده كان ممتنعاً ، ومع عدم فاعله كان ممتنعاً ، وكل من الأمرين يدل على امتناعه . وكذلك إذا أخذ بدون شرطه كان ممتنعاً ، وبدون لازمه

(١) فهو : ساقطة من (ش) .

(٢) ص : بما يوجد . والكلمة ساقطة من (ش) .

كان ممتنعاً ، والمقتضى الممكن ^(١) أُلزم للوازم له وأعظم الشروط ، ولا فرق بين أن يُقَدَّر ^(٢) مع انتفاء اللازم ، أو يقدر لا مع ثبوت اللازم ، فالأمران سواء ^(٣) ، هو في كليهما ممتنع إلا مع اللازم ، فإن وجود الملزوم بدون اللازم ممتنع ، ولهذا ^(٤) كل ما يُقَدَّر ^(٥) في الخارج فإما واجب بنفسه أو بغيره ، وإما ممتنع بنفسه أو بغيره .

فإذا قيل : هو باعتبار نفسه لا واجب ولا ممتنع .

قيل : ليس في الخارج شيء لا واجب ولا ممتنع ، وإنما ذاك شيء يُقَدَّر في الذهن ، فيقدر في الذهن ذات يمكن وجودها وعدمها . وأنت لم تتكلم فيما يُقَدَّر في الأذهان ، بل قلت : كل موجود ، فجعلت التقسيم وارداً على الأمور الموجودة في الخارج ، وتلك إما موجودة بنفسها وإما بغيرها ، وليس فيها ما يمكن الالتفات إليه مع كونه غير موجود إلا إذا كان في الذهن ، مع أنه في الذهن موجود ^(٦) وجوداً ذهنيًا .

الوجه الخامس : قوله : « إن قرن باعتبار ذاته شرط صار واجبا أو

الوجه الخامس .

ممتنعا ، وإن لم يقترن بها ^(٧) شرط لا حصول علة ولا عدمها ، بقي له من

(١) ش : ممتنعا والممكن .

(٢) ش : الشروط وأقرب من أن يقدر .

(٣) ض : فالاقتران شواهد ، وهو تحريف .

(٤ - ٥) : ما بين النجمتين ساقط من (ش) .

(٤) ض ، هـ : وهذا .

(٥) ش : ممتنع بل ما يقدر .

(٦) ش ، ض ، ط ، هـ : موجودا .

(٧) ض : وإن لم يقترن به ، هـ : وإن لم يقترن بها .

ذاته الأمر الثالث وهو الإمكان ، فيكون باعتبار ذاته الشيء الذى لا يجب ولا يمتنع .

فيقال : هذا التقسيم يتضمن رفع النقيضين ، ^(١) فإنه لا بد أن يقرن ^(٢) بها حصول العلة أو عدمها ، لا يمكن رفع النقيضين " جميعا ، وهو حصول العلة وعدمها معا ، فالتقدير المقابل لهذين وهو : أن لا يقرن بها حصول العلة ولا عدمها ، فهو تقدير سلب النقيضين ، وهو رفع وجود العلة وعدمها معا ، وهذا ممتنع .

وحيث فلا يثبت الإمكان إلا على تقدير ممتنع ، وما لا يثبت إلا على تقدير ممتنع فهو ممتنع ، فيكون الإمكان الذى أثبتوه - وهو أنه لا يجب ولا يمتنع - لا يحصل إلا بتقدير ممتنع ، وهو رفع النقيضين فيكون ممتنعا ، وهذا يوضح أن هذا الإمكان أمر لا حقيقة له فى الخارج ، ولا يعقل الإمكان إلا فى شيء يكون موجوداً تارة ومعدوماً أخرى . وأما ما يكون موجوداً لا يقبل العدم ألبتة فليس بممكن ، كما أن المعدوم الذى لا يقبل الوجود ألبتة ليس بممكن ، مثل ^(٣) نقيض صفات كمال البارى ، فإن العجز والجهل ونحو ذلك أمور معدومة له لا تقبل الوجود ألبتة ، كما أن حياته وقدرته وعلمه من لوازم ذاته لا تقبل العدم ألبتة ، بل يجب وجودها ويمتنع عدمها ، وليست من الممكن الذى يقبل الوجود والعدم . يبين هذا :

(١ - ١) : ساقط من (هـ) .

(٢) ش : يقرن .

(٣) مثل : ساقطة من (ض) .

الوجه السادس .

الوجه السادس : وهو قوله : « وإن لم يقرن ^(١) بها شرط : لا حصول علة ولا عدمها ، بقي له من ذاته الأمر الثالث » .

يقتضى أن هذا الأمر الثالث إنما يكون له من ذاته إذا لم يقرن ^(٢) بها أحد الأمرين . ومعلوم أنه لا بد أن يقرن ^(٣) بها أحد الأمرين ، فإذا لم يكن لها الإمكان إلا في حال تجردها عن الاقتران ، وهي لا تتجرد عن الاقتران ، لم يكن لها من ذاتها إمكان أصلاً ، فإنه جعل ما لا يمكن عدمه ^(٤) واجباً ، سواء كان واجباً بنفسه أو بغيره ، وما كان واجباً لم يكن ممكناً ، وإنما يكون ممكناً إذا لم يقرن ^(٥) به لا سبب وجوده ولا سبب عدمه ^(٦) ؛ يقرر هذا :

الوجه السابع .

الوجه السابع : وهو ^(٧) أن هذا الكلام يقتضى أنها في حال اقترانها بشرط حصول العلة واجبة ^(٨) ليس لها من ذاتها الإمكان ، والتقدير أنها موجودة ، وأن الموجود إما واجب وإما ممكن ، وفي حال وجودها قد

(١) ص ، ض : يقترن .

(٢) ص ، ض : يقترن .

(٣) ص ، ض : يقترن .

(٤-٥) ما بين النجمتين ساقط من (ش) .

(٤) ص : فإنه جَوِّزٌ ما لا يمكن عدمه .

(٥) ض : يقترن .

(٦) بعد عبارة « ولا سبب عدمه » ذكرت في نسخة (هـ) عبارات تبدأ بقوله : « كما

أن حياته وقدرته . . . » إلى قوله : « يقبل الوجود والعدم . يبين هذا الوجه السابع » وهذه

العبارات سبقت في الوجه الخامس ، ويبدو أن ناسخ (هـ) أخطأ وأوردها في هذا المكان

ثم أخطأ فذكر الوجه السابع والصواب السادس .

(٧) ش : هو .

(٨) واجبة : ساقطة من (ش) .

اقترن بها حصول العلة ، فلا يكون في حال وجودها لها ^(١) من ذاتها
الإمكان .

وحينئذ فوصفها بالإمكان في حال الوجود الواجب ^(٢) ممتنع ،
فبطل تقسيم الوجود الواجب ^(٢) إلى واجب وممكن بهذا الاعتبار ،
بخلاف تقسيم من قسّمه إلى واجب وممكن ، وفسر الممكن ^(٣) بما يُوصف
بالوجود تارة والعدم ^(٤) أخرى ، فيكون تارة موجوداً وتارة معدوماً/فإن
٢٣١/٣ تقسيم الوجود إلى واجب وممكن بهذا الاعتبار لامنفاة فيه ، فإنها تُوصف
بالإمكان حال عدمها لأنه ^(٥) يمكن وجودها ، وتوصف به ^(٦) في حال
وجودها لأنه أمكن وجودها كما أمكن عدمها .

الوجه الثامن : أن قول القائل : له من ذاته الإمكان ، أو أن ذاته
تقبل الوجود والعدم « ونحو ذلك .

يُقال له : هذه الذات هي من حيث هي ذات ، مع قطع النظر عن
وجودها كما فرضتم ذلك ، هي واجبة أو ممكنة أو ممتنعة ، فإن كانت
واجبة أو ممتنعة بطل كونها ممكنة ، وإن كانت ممكنة فلاتكون ذاتاً إلا
بأمر آخر يجعلها ذاتاً ، كما أنها لا تكون موجودة إلا بأمر آخر يجعلها
موجودة . بل قياس ما ذكروه : أنه لا يثبت كونها ذاتاً ^(٧) إلا بسبب ،

(١) ش : وجود بها لها .

(٢) الواجب : ساقطة من (ش)

(٣) الممكن : ساقطة من (ش) .

(٤) ص : وبالعدم .

(٥) ش ، ق ، ط ، هـ : لأنها .

(٦) ض : ويوصف به ، ش : ويوصف .

(٧) ذاتا : ساقطة من (ض) .

ولا يتنى كونها ذاتاً إلا بسبب ، وهذا يُفصّل إلى التسلسل ، لأن القول فيما يُوصف بكونه ذاتاً كالقول فيما يوصف بكونه موجوداً .

الوجه التاسع : أنه إذا كانت تلك الحقيقة والذات مفتقرة في كونها حقيقة وذاتاً إلى سبب ، فلا سبب إلا واجب الوجود ، وواجب الوجود يتمتع أن يجعلها حقيقة مع كونها معدومة ، فلا يجعلها ذاتاً وحقيقة إلا مع كونها موجودة . وحينئذ فإذا كان وجودها واجباً به ، فحقيقتها واجبة به ، فلا تكون قابلة للعدم ، كما أن نفس الوجود لا يكون قابلاً للعدم لما فيه من الجمع بين التقيضين .

الوجه العاشر : أنه إذا قُدِّرَ أن واجب الوجود لم يجعل حقيقتها ، وهي لا تكون لها حقيقة إلا بسبب ، لم يكن هناك حقيقة تقبل الوجود والعدم .

الوجه الحادى عشر : قوله : « كل موجود إذا التفت إليه من حيث ذاته من غير التفات إلى غيره . . . الخ » .

يُقَال : نحن إذا التفتنا إلى السماء أو غيرها من الموجودات من غير التفات إلى غيرها لم نعقل إلا تلك العين الموجودة ، فإذا قُدِّرنا أنه لا يجب لها الوجود من نفسها لم تكن موجودة إلا بموجد يوجدها ، فنحن نعقل أن الشيء إما موجود بنفسه وإما موجود بغيره وإذا قُسم الوجود^(١) إلى : موجود بنفسه وموجود بغيره وسمى هذا ممكناً ، كان هذا تقسيماً صحيحاً ، وهو كتقسيمه إلى : مفعول وغير مفعول ، ومخلوق وغير

(١) ق . الموجود .

مخلوق . أما ^(١) كون هذا الممكن له ذات وليس له من تلك الذات وجود ولا عدم ، فهذا غير معقول في شيء من الموجودات ، بل المعقول أنه ليس في الممكن من نفسه ^(٢) وجود أصلاً ، ولا تحقق ^(٣) ولا ذات ولا شيء من الأشياء .

وإذا قلنا : ليس له من ذاته وجود ، فليس معناه أنه ^(٤) في الخارج له ذات ليس له منها وجود ، بل معناه أننا نتصور ذاتاً في أنفسنا ، ونتصور أن تلك الذات لا توجد في الخارج إلا بمبدع ^(٥) يبدعها ، فالحقائق المتصورة في الأذهان لا توجد في الأعيان إلا بمبدع يبدعها في الخارج ، لا أنه في الخارج لها ذات ثابتة في الخارج تقبل الوجود في الخارج والعدم في الخارج ، فإن هذا باطل .

وإذا كان كذلك وعلمنا أن كل موجود فيما موجود بنفسه - وهو الخالق ، أو موجود بغيره - وهو المصنوع المفعول ، ^(٦) والمصنوع المفعول لا يكون إلا محدثاً مسبقاً بالعدم ، بل الممكن الذي يقبل الوجود والعدم لا يكون إلا محدثاً مسبقاً بالعدم عند عامة العقلاء ، ولو قُدِّرَ أننا ^(٧) لم نعرف هذا ^(٨) فتسمية ما وجوده بنفسه ووجود غيره منه خالقاً ،

(١) ق ، وأما .

(٢) ش : ليس في الممكنات من له في نفسه .

(٣) ض : ولا تحقيق .

(٤) ش ، ض ، ص ، ط ، هـ : أن .

(٥) ض : في الخارج بمبدع . مع سقوط (إلا) .

(٦-٧) ساقط من (ش) .

(٧) ق ، ص ، ط : أن .

(٨) ش : كان تسمية .

وتسمية ما أبدعه غيره مخلوقاً ، أحسن وأبين من تسمية هذا ممكناً ، إذا
الممكن لا يُوصف به في العادة إلا المعدوم الذي يمكن أن يُوجد وأن لا
يُوجد ، وأما ما وُجد فقد خرج عن الإمكان إلى الوجوب بالغير .
^(١) فالمعروف في فطر الناس أن ما مضى من وجودٍ وعدم لا يسمونه ممكناً ،
وإنما يسمون ^(٢) بالممكن شيئاً يمكن وجوده في المستقبل وعدمه في
المستقبل ^(١) .

ثم إذا عُرف أن كل ما سوى الموجود بنفسه فهو مفعول مصنوع له ،
علم أن المصنوع المفعول لا يكون إلا محدثاً ، كما قد بُسط في موضعه ،
وهذه الاعتراضات ليست اعتراضات على إثبات واجب الوجود ،
فإنه حق ، لكن على هذا الطريق الذي / سلكه ^(٣) حيث أثبت ذاتاً
ممكنة ، مع كونها عنده قديمة أزلية، ولا يحتاج إثبات واجب الوجود إلى
هذا في هذه الطريق .

٢٣٢/٣

بل إذا قيل : كل موجود فإما موجود بنفسه وإما موجود بغيره ،
والموجود بغيره لا يوجد إلا بالموجود بنفسه ، ثبت وجود الموجود
بنفسه ، وإذا سمى هذا واجباً وهذا ممكناً ، كان ذلك أمراً لفظياً . لكن
المقصود أنه لا يثبت واجب الوجود بما يدعى أنه ذات تقبل الوجود
والعدم ، وهي مع ذلك قديمة أزلية واجبة ، فالواجب لا يقبل العدم
بجبال ، والله أعلم .

(١-١) : ساقط من (ش) .

(٢) ض : وإنما يسمونه .

(٣) ط : يسلكه .

وهذه الأمور التي ذكرناها في هذا الموضوع عامة النفع ، يُحتاج إليها في هذا الموضوع وغيره ، لما في القلوب من الأمراض ، ولكن خرجنا إليها من الكلام على المسالك التي سلكها أبو عبد الله الرازي في حدوث العالم والأجسام ، وذكرنا كلام الآمدي على تلك المسالك ، فحصل هذا في الكلام (١) على المسلك الأول .

(فصل)

تقرير الآمدي للمسلك

الثاني : مسلك الطقار

الاستصاص إلى

مخصص .

من وجهين .

الوجه الأول .

وأما المسلك الثاني فسلك (٢) افتقار الاختصاص إلى مخصص ، فقرره الآمدي من وجهين .

أحدهما : ما ذكره الرازي ثم زيّفه :

قال الآمدي (٣) : « المسلك الثاني : هو أن أجزاء العالم مفتقرة إلى ما يخصها بما لها من الصفات الجائزة لها ، وكل ما كان كذلك فهو محدث ، فالعالم محدث .

أما المقدمة الأولى فقد انتهج الأصحاب فيها طريقين : الأول : أنهم قالوا : كل جسم من أجسام العالم فهو متناه ، وكل متناه فله شكل معين ومقدار معين (٤) وحيّز معين .

أما المقدمة الأولى فلما سبق تقريره . وأما المقدمة الثانية فلأن كل

(١) فحصل في هذا الكلام .

(٢) ش : فسلك .

(٣) في كتابه « أبكار الأفكار » ج ٢ : ص ٣٢٨ - ٣٣٠ (نسخة رقم ١٩٥٤) =

ص ١٩٣ - ظ ١٩٣ (نسخة رقم ١٦٠٣)

(٤) أبكار : فله شكل ومقدار معين .

جسم متناهٍ ، فلا بد له من مقدار معين ، وأن يحيط به حد واحد كالكرى ، أو حدود كالمضلع ، وهو المعنى بالشكل ، وأن يكون في حيز بحيث يمكن أن يُشار إليه بأنه ^(١) ههنا أو هناك .

وهذا كله معلوم بالضرورة ، وكل ماله شكل ومقدار وحيز معين فلا بد له من مخصص يخصصه به ^(٢) .

وبرهانه : أنه ما من جسم إلا ويُعلم بالضرورة أنه يجوز أن يكون على مقدار أكبر أو أصغر ^(٣) مما هو عليه ، أو شكل غير شكله ، وحيز غير حيزه ، إما ^(٤) متيامناً عنه أو متياسراً ، وإذا كان كذلك فلا بد له من مخصص يخصصه بما يخصص به ^(٥) ، وإلا كان أحد الجائزين واقعاً من غير مخصص ، وهو محال .

الطريق الثاني : أن جواهر العالم إما أن تكون مجتمعة أو متفرقة ^(٦) ، أو مجتمعة ومتفرقة ^(٦) معا ، ^(٧) أو لا مجتمعة ولا متفرقة ، أو البعض

(١) بأنه : ساقطة من « أبكار الأفكار » .

(٢) ض : يخصص به .

(٣) ق ، ض : وأصغر .

(٤) ط : وإما .

(٥) ق : يتخصص به .

(٦) ش ، ض ، هـ : أو متفرقة .

(٦) ش ، ض ، هـ : ومفترقة . وسوف تنكرر الكلمة بعد ذلك وهي في هذه النسخ

دائماً : مفترقة .

(٧) معا : ساقطة من (ص) . وعبارة « أو مجتمعة ومتفرقة معا » ساقطة من أبكار

الأفكار .

مجتمعاً والبعض^(١) متفرقاً ، لا جائز أن يقال بالاجتماع والافتراق معاً ، ولا أنها غير مجتمعة ولا مفترقة^(٢) معاً ، إذ هو ظاهر الإجمالة^(٣) فلم يبق إلا أحد الأقسام الأخر ، وأى قسم منها قُدِّر^(٤) أمكن في العقل فرض الأجسام على خلافه ، فيكون ذلك جائزاً لها ، ولا بد لها من مخصص يخصصها به لما تقدم في الطريق الأول .

وأما بيان المقدمة الثانية ، وهو^(٥) أن كل مفتقر إلى المخصص محدث ، فهو أن المخصص لا بد أن يكون فاعلاً مختاراً^(٦) ، وأن يكون^(٧) ما يخصصه حادثاً ، لما تقدم^(٨) في المسلك الأول - يعني مسلك الإمكان ، فإنه قدّمه ، وسيأتي إن شاء الله تعالى ما ذكره فيه - وإذا^(٩) ثبت أن أجزاء العالم من الجواهر والأجسام لا تخلو^(١٠) عن الحادث فتكون حادثة ، فإذا كانت^(١١) أجزاء العالم من الجواهر

(١) أبكار : والبعض الآخر .

(٢) ق : متفرقة .

(٣) ض : إذ هو ظاهر الحالة . والمثبت هو الذى فى أبكار الأفكار ،

ص ٣٣٠ ، وسائر النسخ .

(٤) أبكار : وأى قسم قدر منها .

(٥) أبكار : فهو .

(٦) أبكار : فهو أن كل مفتقر إلى المخصص فلا بد وأن يكون مخصصاً فاعلاً مختاراً .

(٧) أبكار : أو أن يكون .

(٨) أبكار : لما سبق .

(٩ - ٥) ما بين النجمتين زيادة من كلام ابن تيمية للإيضاح .

(٩) فإذا .

(١٠) أبكار : لا تخلو .

(١١) أبكار الأفكار : وإذا كانت وبعد عبارة « فإذا كانت » يوجد بياض فى نسخة

(ض) ومكانه سقط طويل سنشير إلى نهايته بإذن الله (ص ٣٦٢) .

والأجسام حادثة^(١) فالأعراض كلها حادثة ، ضرورة عدم قيامها بغير الجواهر والأجسام ، والعالم لا يخرج عن الجواهر والأعراض ، فيكون حادثا .

قال الآمدي^(٢) : « وهذا المسلك ضعيف أيضا^(٣) . إذ لقائل أن يقول : المقدمة^(٤) الأولى وإن كانت مسلمة غير أن المقدمة الثانية - وهي أن كل مفتقر إلى المخصص محذوف - ممنوعة^(٥) ، وما ذكر في تقريرها^(٦) باطل بما سبق من المسلك الأول . وبتقدير تسليم حدوث ما أشير إليه من الصفات ، فلا يلزم أن تكون الجواهر والأجسام حادثة ، لجواز أن تكون هذه الصفات متعاقبة عليها إلى غير النهاية ، إلا بالالتفات^(٧) إلى ما سبق في بيان^(٨) [امتناع]^(٩) حوادث / متعاقبة لا أول لها تنتهي إليه^(١٠) . »

٢٣٣/٣

تعليق ابن تيمية على
كلام الآمدي .

قلت : هذا المسلك أضعف من مسألة الحركة والسكون ، فإن هذا يفتقر إلى ما يفتقر إليه ذلك من غير عكس ، إذ كلاهما مفتقر إلى بيان

(١) أبكار : وإذا كانت حادثة ، وسقط من العبارة جملة : أجزاء العالم من الجواهر والأجسام .

(٢) بعد الكلام السابق مباشرة ، ج ٢ ، ص ٣٣٠ - ٣٣١ (نسخة رقم ١٩٥٤) = ظ ١٩٣ (نسخة رقم ١٦٠٣) .

(٣) أبكار : وهو ضعيف أيضا .

(٤) أبكار : أما المقدمة .

(٥) كلمة « ممنوعة » ساقطة من أبكار الأفكار .

(٦) أبكار : في تقريره .

(٧) أبكار : إلا بالالتفاتهم ، ش : بالالتفات .

(٨) أبكار ، ش ، من بيان .

(٩) امتناع : ساقطة من (ق) .

(١٠) أبكار : لا أول له ينتهي إليه .

امتناع حوادث متعاقبة دائمة ، وقد عُرف ما فيه . وهذا يزيد باحتياجه إلى بيان أن الجسم لا يخلو عن صفات حادثة غير الحركة والسكون ، وهذا يخالف فيه جمهور العقلاء ، وهذا مبني على مقدمات ، على أنه لا بد^(١) من قدر أو اجتماع أو افتراق ، وأن ذلك لا يكون إلا بمخصص ، وأن كل ما لا بد له من مخصص فهو محدث .

أما^(٢) المقدمة الأولى فجمهور العقلاء سلّموا أنه لا بد [له]^(٣) من قدر ، وأما كونه لا بد له من اجتماع وافتراق فهو مبني على مسألة الجوهر الفرد .

وأكثر العقلاء من طوائف المسلمين وغيرهم ينكرون الجوهر الفرد ، حتى الطوائف الكبار من أهل الكلام ، كالنجارية والضرارية والهشامية والكلائية وكثير من الكرامية مع أكثر الفلاسفة ، وإن كان القول بتركيب الجسم من المادة والصورة ، كما يقوله من يقوله من المتفلسفة أيضا ، أفسد من دعوى تركّبه من الجواهر الفردة^(٤) ، فكلا القولين ضعيف . ونحن في هذا المقام مقصودنا التنبيه على جوامع الطرق ومقاصدها ، وأما كون ما له قدر يفتقر إلى مخصص ، فهذا فيه نزاع مشهور . وذلك أن القدر صفة من صفات ذى القدر ، كألوانه وأكوانه وسائر ما يمكن أن يتصف به الجسم من الحياة والعلم والقدرة والكلام والسمع والبصر

(١) ش ، هـ : لا بد له .

(٢) ق : وأما .

(٣) له : ساقطة من (ق) .

(٤) ش ، ص ، ط ، هـ : المفردة .

وغير ذلك ، فإن صفاته نوعان : منها ما يختص بالأحياء مثل هذه الصفات ، ومنها ما يشترك فيه الحي وغيره ، كالألوان^(١) والقدر والطعم والريح .

فإذا قال القائل : كل ذى قدر يمكن أن يكون قدره على خلاف ما هو عليه ، كان بمنزلة أن يقول : كل موصوف يمكن أن يكون موصوفا بخلاف صفته . فإذا عرضنا على عقولنا ما نعلمه من الموجودات التي لها أقدار وصفات ، كان تجويزنا لكونها على خلاف أقدارها كتجويزنا لها أن تكون على خلاف صفاتها ، بل القدر من الصفات .

ولهذا لما تكلم الفقهاء في مفهوم الصفة - كقوله صلى الله عليه وسلم : في الإبل السائمة الزكاة - تكلم بعضهم في مفهوم القدر ، كقوله : إذا بلغ الماء قلتين لم يحمل الخبث ، فقال آخرون : القدر من جملة الصفات .

ولهذا كان مما احتج به من احتج به من أهل الكلام على الفلاسفة في مسألة حدوث العالم ، أن العالم له صفات وأقدار يمكن أن يكون على خلافها ، فهو مفتقر إلى مخصص ، لأن العالم ممكن بالاتفاق ، والمخصص لا يكون موجبا بالذات .

وقد سلك هذا الطريقة أبو المعالي في « النظامية » . فسالكو هذه الطريقة ومنازعوهم لم يفرقوا بين القدر^(٢) وسائر الصفات في إمكان القبول وعدمه ، والقدر المعين أقرب إلى الذات المعينة من الصفات

(١) ص : كالألوان .

(٢) ط : المقدر .

المطلقة ، كما أن صفاته المخصوصة ألزم له من جنس القدر ، فإن نفس الجسم التعليمي الذي ^(١) يُقَدَّرُ في الذهن [لا يمكن فرضه] ^(٢) إلا وله قدر يمكن فرضه خالياً عن جميع الصفات ، لأنه فرض جسم شامل لجميع الأجسام ، فلهذا قُدِّرَ مجرداً عن جميع الصفات ، كما يُفرض عدد مجرد عن جميع المعدودات .

/ وكذلك ما يتخيله الإنسان من الأجسام بعد رؤيته له ، كتخيله ٢٣٤/٣ الإنسان والفرس والشجر والدار والمدينة والجبل ونحو ذلك ، يمكنه تخيله مع عدم تخيل شيء من صفاته كألوانه وغيرها ، ولا يمكنه تخيله مع نفي قدره ، فاختصاص جنس الجسم بجنس القدر كاختصاص جنس الموصوفات بجنس الصفات ، واختصاص الجسم المعين بقدره كاختصاصه بصفته المعينة وحقيقته المخصوصة .

وكل شيء له حقيقة تخصه ، وقدر ، وصفات تقوم به . فهنا ثلاثه أشياء : المقدار ، والحقيقة ، وصفات الحقيقة .

فقول القائل : كل ذي قدر يمكن أن يكون بخلاف ذلك القدر ، كقوله : كل موصوف يمكن وجوده على خلاف تلك الصفات . وهو أقرب من قوله : كل ماله حقيقة فيمكن وجوده على خلاف تلك الحقيقة .

ولكن في هذا المقام يكفي أن يُجعل حكم المقدار ^(٣) حكم سائر

(١) ش : للذي .

(٢) عبارة لا يمكن فرضه ، في (ش) ، (هـ) فقط وسقطت من سائر النسخ ، وبها

يتم الكلام .

(٣) ش : القدر .

الصفات ، ^(١) فلا ريب أن كيفية الموصوف وصفاته ألزم [له] ^(٢) من قدره ، فكيفيته أحق به من كميته ، فاختصاصه بقدر دون اختصاصه بصفة . فالنار والماء والهواء يلزمها كيفياتها المخصوصة أعظم مما يلزمها المقدار المعين .

فيقال : ^(١) : إن أمكن أن يقرر ^(٣) أن كل جسم يقبل من الصفات خلاف ما هو عليه ، وما كان كذلك فهو ممكن أو محدث ، كان هذا دليلاً عاماً لا يختص بالمقدّر ^(٤) ، وإن لم يمكن ذلك فلا فرق بين القدر وغيره .

وأحد الطرق التي ذكرها الرازي وغيره في إثبات الصانع تعالى : الاستدلال بإمكان صفات الجسم أو حدوثها ، لم يفرق السالكون فيه بين القدر وغيره .

ثم لقائل أن يقول : قول القائل : كل ذي قدر يمكن أن يكون أكبر أو أصغر ^(٥) أو كل ^(٦) ذي وصف يمكن أن يكون بخلاف ذلك الوصف ونحو ذلك ، أتريد به الإمكان الذهني أو الخارجى ؟ والفرق بينهما أن الإمكان الذهني معناه : عدم العلم بالامتناع ، فليس في ذهنه ما يمنع ذلك . والإمكان الخارجى معناه : العلم بالإمكان في الخارج .

(١-١) : ساقط من (ش) .

(٢) له : زيادة في (هـ) .

(٣) ش : يقدر .

(٤) ش ، هـ : بالقدر .

(٥) ص : أصغر أو أكبر .

(٦) ق : أو أصغرا وكل . وهو خطأ مطبعي على الأغلب . وفي (ش) : أو أصغر وكل .

والإنسان يقدّر في نفسه أشياء كثيرة يجوّزها ولا يعلم أنها ممتنعة ، ومع هذا فهي ممتنعة في الخارج لأمرٍ آخر .

فإن قال : أريد به الإمكان الذهني ، لم ينفعه ذلك ، لأن غايته عدم العلم بامتناع كون تلك الصفة واجبة له .

وإن قال : أريد الإمكان الخارجى ، وهو أنى أعلم أن كل موصوف بصفة ، أو كل ذى قدرٍ يمكن أن يكون بخلاف ذلك ، كان مجازفاً في هذا الكلام ، لأن هذه قضية كلية تتناول من الأفراد ما لا يحصيه إلا الله تعالى ، وليس معه دليل يدل على إمكان ذلك في الخارج يتناول جميع هذه الأفراد . غايته أنه رأى بعض الموصوفات والمقدّرات يقبل خلاف ما هو عليه ، فإذا قاس الغائب على الشاهد كان هذا من أفسد القياس لاختلاف الحقائق ، ولأن هذا ينعكس عليه .

فيقال له : لم نر إلا ماله صفة وقدّر ، فيُقاس الغائب على الشاهد .

ويقال : كل قائم بنفسه فله صفة وقدر ، وهذا إلى المعقول أقرب من قياسهم ، فإن هذا لا يعلم انتقاضه .

وأما قول القائل : كل ماله صفة وقدر فيقبل خلاف ذلك ، فلا يعلم أطّارده ، فأين القياس الذى لا يعلم انتقاضه من القياس الذى لا يعلم أطّارده ؟

والناس متفقون على أنهم لم يروا موجوداً إلا له صفة وقدر ، وليسوا متفقين على أن كل ما رآوه يمكن وجوده على خلاف صفاته

وقدره (١) مع بقاء حقيقته [التي] هو بها هو (٢) ، ولكن مع استحالة حقيقته فاستحالة قدره وصفاته (٣) أولى .

ثم إن ما نشاهده من السموات إنما نعلم جواز كونها على خلاف هذه الصفات بأدلة منفصلة ، لا نعلم ذلك ضرورةً ولا حساً . ولهذا نازع في ذلك كثير من العقلاء الذين لا يجمعهم مذهب معين تلقاه بعضهم عن بعض . ولو كان هذا الجواز معلوماً بالضرورة لم ينازع فيه طوائف العقلاء الذين لم يتواطأوا على قول ، فإن هؤلاء لا يتفقون على جحد الضروريات .

ثم يقال : هذا بعينه معارض بالحقائق في نفسها وصفاتها اللازمة لها ، فإنه يمكن أن يُقال : / كل موجود له حقيقة تخصه يمتاز بها عن غيره ، فاختصاص ذلك الموجود بتلك الحقيقة دون غيرها من الحقائق يفتقر إلى مخصص . ٢٣٥/٣

ويقال أيضا : كل موجود له صفات لازمة تخصه ، فاختصاصه بتلك الصفات دون غيرها يفتقر إلى مخصص .

ومن المعلوم أنه قد علم بضرورة العمل واتفاق العقلاء أنه لا بد من وجود واجب بنفسه قديم ، وموجود ممكن محدث ، فإننا نشاهد حدوث الحوادث ، والحادث ممكن وإلا لما وجد ، وليس بواجب بنفسه وإلا لم

(١) ش : كل ما ممكن وجوده على خلاف ما هو عليه وقدره .

(٢) ق : مع بقاء حقيقة هو بها هو ، ش : مع بقاء حقيقته التي بها هو .

(٣) هـ : وصفته .

يعدم ، ويعلم^(١) بالضرورة أن طبيعة المحدث لا تكون إلا بقديم ، وطبيعة الممكن لا تكون إلا بواجب ، كما قد بسط في غير هذا الموضوع .

فإذا كانت الموجودات منقسمة إلى قديم ومحدث ، وواجب وممكن ، فمن المعلوم أنهما يشتركان في مسمى الوجود والماهية ، والذات والحقيقة ، وغير ذلك ، ويختص الواجب بما لا يشركه فيه غيره .

بل من المعلوم بالضرورة أن الواجب له حقيقة تخصه لا يشركه فيها غيره ، فإن كان كل محتص يفتقر إلى مخصص مباين له ، افتقرت حقيقة الواجب بنفسه إلى مخصص مباين له ، فلا يكون في الموجودات قديم ولا واجب ، فيلزم حدوث الحوادث بلا محدث ، ووجود الممكنات بلا واجب .

وهذا كما أنه معلوم الفساد بالضرورة ، فلم يذهب إليه أحد من العقلاء ، بل غاية الدهري المعطل الكافر أن يقول : العالم قديم واجب الوجود بنفسه ، لا يقول : إنه ممكن محدث ليس له مبدع . وإذا قال الدهري : إن العالم واجب الوجود بنفسه ، لزمه^(٢) أن الواجب بنفسه محتص عن غيره بصفات لا يشركه فيها غيره ، كالحوادث من الحيوان والنبات والمعدن .

ففي الجملة كل عاقل مضطر إلى إثبات موجود واجب بنفسه ، له

(١) هـ : وإلا لم يعلم ويعلم ، وهو تحريف .

(٢) ط : لزم .

حقيقة يختص بها عمّا سواه من غير مخصص مبين له خصصه بتلك الحقيقة .

ومن قال : إن واجب الوجود هو الوجود المطلق بشرط الإطلاق ،
أو لا بشرط .

فيقال له : هذا القول وإن كان فساده معلوماً بالاضطرار ، كما بين
في موضعه ، قول (١) متناقض (٢) ، وهو مستلزم أنه مختص عن غيره بما
يخصّه .

وذلك أن المطلق لا يوجد في الخارج مطلقاً ، ولا يوجد إلا مقيداً
بقيد من القيود .

فاذا قيل : موجود واجب ، قيده بالوجوب ، فلم يبق مطلقاً .
وإن قال : ليس بواجب ، قيده بسلب الوجوب ، فلم يكن
مطلقاً .

وإن ادّعى وجود موجود لا واجب ولا غير واجب ، لزمه رفع
التقيضين جميعاً ، وهو أظهر الأمور الممتنعة في بديهة العقل .

ثم إنه يقيد بكونه مبدأً لغيره ، ويكونه عاقلاً ومعقولاً وعقلاً ،
وعاشقاً ومعشوقاً وعشقا ، وغير ذلك من الأمور المقيدة المخصصة التي
يمتاز بها عن غيره ، ولا يكون وجوداً مطلقاً .

(١) ش : فهو قول .

(٢) عند عبارة « قول متناقض » يبدأ الكلام مرة أخرى في نسخة ض (والعبارة فيها :

فقول متناقض) وينتهي السقط الطويل الذي سبق أن أشرنا إليه والذي بدأ في ص (٣٥٢)

ثم إن قال : هو مطلق لا بشرط ، لزمه أن يصدق حملة على كل موجود ، كما أن الحيوان المطلق لا بشرط يصدق عليه حملة على الإنسان والفرس وغيرهما من الحيوانات . وهذا متفق عليه بين العقلاء ، فيلزم حينئذ أن يكون كل موجود واجب الوجود ، إن كان واجب الوجود هو الوجود المطلق لا بشرط ، كما يقوله الصدر القونوي وأمثاله من الملاحدة الباطنية : باطنية^(١) الراضية ، وباطنية الصوفية .

ومعلوم أن هذا مكابرة للحس^(٢) والعقل ، وهو منتهى الإلحاد في الدين . وإن قال هو مطلق بشرط الإطلاق ، كما يقوله طائفة من ملاحدة الطائفتين ، ممن يرفع عنه النقيضين^(٣) ، فهم^(٤) قد قرروا في منطقتهم أن المطلق بشرط الإطلاق^(٥) لا يكون إلا في الأذهان لا في الأعيان ، ثم يلزمهم أن لا يصفوه بالوجوب ، ولا بكونه علة ، ولا عاقلا ولا معقولا ، ولا عاشقا ولا معشوقا ، لأن هذه كلها^(٥) تخرج الوجود عن أن يكون مطلقا بشرط الإطلاق ، وتمييزه عما ليس كذلك ، والمطلق لا بشرط ليس فيه اختصاص ولا امتياز .

وإن قالوا : مطلق بشرط سلب سائر الأمور الثبوتية عنه ، وهو

الموصوف بالسلب والإضافات دون الإثبات ، كما يقوله/ ابن سينا ٢٣٦/٣

(١) ش : من باطنية .

(٢) هـ : الحس .

(٣) ض : ممن يرفع النقيضين ، هـ : ممن ترفع عنه النقيضين ، ش : أن يرفع عنه

النقيضين .

(٤-٤) : ساقط من (ش) .

(٥) كلها : ساقطة من (ض) .

وطائفة ، فهذا مع أنه باطل من وجوه كثيرة ، ليس هو مطلقا ، بل موجود مقيد بقيود سلبية وإضافية ، وذلك تخصيص امتاز به عن سائر الموجودات ، فلا يمكن تقدير وجود واجب ولا يمكن إلا وهو مختص بما يميزه عن سائر الموجودات ، على أي وجه قُدِّر .

ثم يُقال : كل ما أشار إليه العقل من الأمور ، فلا بد له من حقيقة تختص به ، تميزه عما سواه ، كيفما كان ، وكل ما هو موجود في الخارج فلا بد له من وجود يختص به يمتاز به عما سواه ، فإن كان كل ما اختص بأمر يخصه يجب أن يكون له مخصص من خارج ، امتنع أن يكون في الوجود موجود بنفسه ، وأن تكون (١) حقيقة من الحقائق موجودة بنفسها ، وأن يكون ثم وجود واجب .

ثم يلزم التناقض والدور الممتنع ، والتسلسل الممتنع ، فإنه إذا افتقر كل محتص (٢) إلى مابين يخصه ، فذاك الثاني إما أن يفقر إلى مخصص وإما أن لا يفقر ، فإن لم يفقر انتقضت القضية (٣) الكلية ، وهو المطلوب .

وإن افتقر إلى الأول لزم الدور القبلي ، وإن افتقر إلى غيره لزم التسلسل في العلل ، وكلاهما ممتنع باتفاق العقلاء .

ولو قُدِّرَ مقدَّرٌ أنه يلزم الدور المعنى ، وهو أن يكون كلُّ من المختصين موجوداً مع الآخر .

(١) ض : يكون .

(٢) ط : كل مخصص .

(٣) يعد كلمة « القضية » يوجد سقط طويل من (ش) لوحاته مفقودة وسأشير إلى

نهايته إن شاء الله . (ص ٣٧٨) .

فيقال : فكلُّ منها محتصٌ بأمرٍ ، فهو متوقف على ما اختصت به نفسه ، وعلى ما اختص به الآخر ، فيلزم أن يكون هناك اختصاصان ، فالقول في ذلك الاختصاص كالقول في الأول .

وبالجمله اختصاص الشيء بما هو عليه من خصائصه ، كاختصاصه بنفسه ووجوده وصفاته كلها : لازمها وعارضها . فقول القائل : كل محتص لابد له من مخصص مباين له ، كقوله : كل موجود فلا بد له من موجود مباين له ، وكل حقيقة فلا بد لها من محقق مباين لها ، وكل قائم بنفسه فلا بد له من مقوم مباين له ، وأمثال ذلك .

فإنه ما من أمرٍ من هذه الأمور إلا ويمكن الذهن أن يقدِّره على خلاف ما هو عليه ، ومجرد تقدير إمكان ذلك في الذهن لا يوجب إمكان ذلك في الخارج^(١) ، [ولكن طائفة من أهل الجدل الباطل والحكمة السوفسطائية يستدلون على إمكان الشيء في الخارج بإمكانه في الذهن ، كما يوجد مثل ذلك في كلام كثير من أهل الكلام والفلسفة .

والرازي والآمدى ونحوهما يستعملون ذلك كثيراً ، كاستدلال الرازي وغيره على إمكان وجود موجود لا مباين للعالم ولا بجانب ، بأن يقولوا : القسمة العقلية تقتضي أن كل موجود فإما مباين لغيره وإما بجانب له ، وإما لا مباين ولا بجانب ، أو كل موجود فإما داخل في غيره وإما خارج عنه ، وإما لا داخل ولا خارج .

(١) بعد كلمة « الخارج » يوجد سقط طويل في جميع النسخ ما عدا نسخة (هـ) وهو الموجود بين معقوفتين وأسشير إلى نهايته بإذن الله . ويوجد بعد كلمة « الخارج » بياض بمقدار ثلاث كلمات في (ط) وبمقدار كلمتين في (ق) ، (ص) . وبمقدار سطرين في (ض) ، وكتب في هامش (ص) ، (ط) ما يلي : « سقط كلام بعد قوله : الخارج ، معلق في ورقة على الأصل » . (في ص : معلق في ورقة الأصل) . وفي (ق) كتب المحقق : « هنا بياض متروك بالأصل في هذا الموضع وما بعده » .

ويجعلون مثل هذا التقسيم دليلاً على إمكان كل من الأقسام في الخارج ، وقد يسمون ذلك برهاناً عقلياً ، وهو من أفسد الكلام ، فإن هذا بمنزلة قول القائل : كل موجود فإما أن يكون قائماً بنفسه أو قائماً بغيره ، وإما أن لا يكون قائماً بنفسه ولا بغيره ، ^(١) فإن هذا لا يقتضى إمكان وجود موجود لا قائم بنفسه ولا بغيره ، بل هذا مما يعلم امتناعه بالضرورة ، واتفق العقلاء على امتناعه .

ومثله أن يُقال : كل موجود إما قديم أو محدث ، أو لا قديم ولا محدث . ومثله : كل موجود إما واجب أو ممكن ، أو لا هذا ولا هذا ، وكل موجود إما خالق أو مخلوق ، أو لا خالق ولا مخلوق . ومثله : إما عالم أو جاهل ، أو لا عالم ولا جاهل . ومثله : إما حي وميت ، أو لا حي ولا ميت .

فهذه التقسيمات وأمثالها لا تدل على إمكان كل قسم منها ولا على وجوده في الخارج باتفاق العقلاء ، بل العقلاء متفقون على أن الموجود : إما واجب وإما ممكن ، وإما قديم وإما محدث ، وإما قائم بنفسه وإما قائم بغيره .

فأما تقسيم كل قائم بنفسه إلى : الحيّ والميت ، والعالم والجاهل ، والقادر والعاجز ، فهو أيضاً صحيح عند جماهير العقلاء ، وهو قول المثبة لأسماء الله الحسنى ، وهو أنه حي عالم قادر .

(١) في الأصل : أو قائماً بغيره ، وإما أن لا يكون قائماً بنفسه أو قائماً بغيره ، وإما أن لا يكون قائماً بنفسه ولا بغيره ، ويبدو أنه سهو من الناسخ ، ولعل الصواب ما أثبتته ، وهو الذي يوافق سياق الكلام بعد ذلك .

وإنما ينازع فيه النفاة من الجهمية والباطنية ، فلا يسمونه بشئ من الأسماء الحسنى التى سمى بها نفسه وسمته بها رسله ، حتى لا يقولون : هو شئ ولا موجود ، لأن ذلك - بزعمهم - يستلزم التشبيه بغيره من الأشياء والموجودات .

وللملاحدة الفلاسفة سؤال مشهور على قول القائل : إما أن يكون حيا أو ميتا ، أو عالماً أو جاهلا ، وقادراً أو عاجزاً ، وسميماً بصيراً أو أعمى وأصم ، فإن هذين متقابلان تقابل العدم والملكة لا تقابل السلب والإيجاب .

والفرق بينهما أن الأول سلب الشئ عمّا من شأنه أن يكون متصفاً به ، كسلب الحياة والسمع والبصر والعلم عن الحيوان ، فإنه قابل لذلك ، فإذا سلب عنه لزم أن يكون ميتا أعمى أصم جاهلا ، وأما الجهاد فإنه لا يقبل الاتصاف بذلك ، فلا يُقال فيه : حى ولا ميت ، ولا عالم ولا جاهل ، ولا سميع بصير ، ولا أعمى أصم .

قلت ^(١) : وقد بسطنا الكلام على هذه الشبهة ، وإن كان الآمدى الجواب عنها
وأمثاله عجزوا عن حلّها بل اعترفوا بورودها ، وبيننا الجواب عن ذلك
من وجوه .

أحدها : أن مالا يقبل الاتصاف بصفات الكمال أنقص مما يقبل الأول
الاتصاف بصفات الكمال ، والحى الجاهل الأعمى الأصم لقبوله للعلم

(١) فى الأصل : « قال ابن تيمية » وهذا على عادة الهكارى حينما يرى تعليقا من ابن تيمية يبدأ بقوله : « قلت » . ومن الجائز أن يكون الكلام فى الأصل متصلا بدون كلمة « قلت » .

والسمع والبصر أكمل من الجهاد الذي لا يقبل ذلك ، فإذا كان يمتنع كون الواجب يقبل صفات الكمال ولا يتصف بها ، فلأن يمتنع كونه لا يقبلها بطريق الأولى .

الثاني : أن كل صفة من صفات الكمال إذا لم تستلزم نقصا فالواجب أولى بها من الممكن ، واتصافه بها أولى من الممكن لأنه أكمل ، ولأن كل كمال حصل للممكن فهو من الواجب ، وهم يسلّمون أن كل كمال حصل للمعلول فهو من علته ، فالمعلول أولى بذلك .

الثالث : أن كل ما أمكن اتصاف الرب سبحانه به فهو واجب له ، لامتناع توقف شيء من صفاته على غيره .

الرابع : أن نفي هذه الصفات نقص ، وإن لم يُسمَّ جهلا وصما وبكما .

الخامس : أن ما ذكره من التفريق بين السلب والإيجاب ، والعدم والمملكة ، بتسمية هذا ميتا دون هذا ، اصطلاح لهم لا يجب اتباعه . والله قد سمى الجهاد مواتا في مثل قوله تعالى : ﴿ وَالَّذِينَ يَدْعُونَ مِن دُونِ اللَّهِ لَا يَخْلُقُونَ شَيْئًا وَهُمْ يُخْلَقُونَ * أَمْوَاتٌ غَيْرٌ أَحْيَاءُ ﴾ [سورة النحل : ٢٠ ، ٢١] ، وفي قوله تعالى : ﴿ وَآيَةٌ لَهُمُ الْأَرْضُ الْمَيْتَةُ ﴾ [سورة يس : ٣٣] ، وأمثال ذلك ^(١) .

(١) هنا ينتهي الكلام الساقط من جميع النسخ ما عدا نسخة (هـ) .

فإذا كان قد عُلم أنه لا بد من موجود بنفسه مختص بخصائص لا يشركه فيها غيره ، ولا يحتاج فيها إلى مباين له ، كان توهم المتوهم أن كل مختص فلا بد له من مختص مباين له ، توهماً باطلاً شيطانياً وهو^(١) من جنس ما ذكره النبي صلى الله عليه وسلم في الحديث الصحيح لما قال : يأتي الشيطان أحدكم فيقول : من خلق كذا؟ فيقول الله . فيقول : من خلق الله؟ فإذا وجد أحدكم ذلك فليستعذ بالله ولينته .

وفي حديث آخر : لا يزال الناس يتساءلون حتى يقولوا : هذا الله خلق كل شيء فمن خلق الله؟

وهذا لكون الوسواس الشيطاني الباطل لا يقف عند حد الموجود الواجب القديم الخالق . وهذا المقام ضل فيه طوائف من الناس صاروا ينفون ما يجب إثباته لله تعالى من الصفات لعدم علمهم بما يوجب اختصاصه بذلك .

ثم إنهم يتناقضون ، فالمعتزلة فرّقوا بين كونه عالماً وقادراً ، وكونه متكلماً مريداً. بأن العلم عام التعلق، فإنه - سبحانه - بكل شيء عليم، وعلى كل شيء قدير. والكلام خاص ، فإنه يتكلم بشيء دون شيء ، فإنه لا يتكلم إلا بالصدق . والإرادة خاصة ، فإنه يريد شيئاً دون شيء ، لا يريد إلا ما علم أن سيكون .

فقال لهم الناس : هب أن الأمر كذلك ، لكن ما الموجب للتكلم ببعض الكلام دون بعض ، ولإرادة بعض الأمور دون بعض ؟ فلا بد

(١) ق : فهو . وسقطت من (هـ) .

م^{٢٤} دره تعارض العقل ج^٢

من سبب يوجب التخصيص ، فلا بد حينئذ أن يكون هو المخصص (١) .
 [فقالوا : القادر المختار يرجح أحد مقدوريه على الآخر بلا مخصص .
 فيقال لهم : هذا مع بطلانه يوجب تناقضكم ، فإنكم قلتم لا بد
 للتخصيص من مخصص ، ثم قلتم : كل الممكنات مخصصة ووجدت
 بدون مخصص ، بل رجح المرجح أحد المتماثلين على الآخر من غير
 مخصص ، وإذا جوّزتم في الممكنات وجود المخصصات بدون
 مخصص ، مع أن نسبة القادر إليها نسبة واحدة ، فالموجود بنفسه أولى
 أن يستغنى عن مخصص مما اختص به من ذاته وصفاته ، وذلك أنه من
 المعلوم أن وجود ذاته وصفاته أولى من وجود مفعولاته ، وإذا جوّزتم أن
 يكون مخصصا لمفعولاته المختصة بحقيقة وقدر وصفة بلا مخصص أصلا ،
 فتجوزيكم أن تكون ذاته المختصة الواجبة بنفسها لا تفتقر إلى مخصص
 بطريق الأولى .

وهذا لا ينعكس ، فإنه إذا قيل : إن أفعاله تفتقر إلى مخصص ، لم
 يلزم أن تكون ذاته مفتقرة إلى مخصص ، فإن ذاته واجبة الوجود
 بنفسها ، فهي لا تفتقر إلى سبب أصلا ، بخلاف مفعولاته فإنها مفتقرة
 إلى سبب ، وما افتقر إلى فاعل جاز أن يُقال : هو مفتقر إلى مخصص ،
 بخلاف مالا يفتقر إلى فاعل ، فإنه لا يجب أن يفتقر إلى مخصص .
 فإذا قيل : ما افتقر إلى سبب أو ما افتقر إلى فاعل ، أو ما افتقر إلى

(١) بعد كلمة « المخصص » يوجد بياض بمقدار ثلاث كلمات في (ق) ، (ص) ، (ط) وبمقدار
 سطرين في (ض) . وكتب في هامش (ص) ، (ط) : « سقط ورقة بعد قوله : المخصص » .
 وسأشير إلى آخر الكلمات الساقطة من النسخ الثلاث والموجودة في (هـ) فقط عند نهايته بإذن الله .

علم افتقر إلى مخصص ، وما لم يفتقر إلى شيء من ذلك لم يفتقر ، كان هذا كلاما معقولا .

بخلاف ما إذا قيل : المفتقر إلى الفاعل لا يفتقر إلى مخصص ، والغنى عن الفاعل يفتقر إلى مخصص ، فإن هذا قلب للحقيقة ، كما قالته المعتزلة الجهمية القدرية من نفي افتقار الأفعال إلى مخصص ، وإثبات افتقار الذات إلى مخصص - قلب للحقائق .

وأفسد منه قول الفلاسفة الذين يثبتون مفعولات مختلفة مع حدوث كثير منها ، ويقولون : إن مخصصها مجرد وجود بسيط ، ثم يصفونه بصفات تفيد اختصاصه بما يتميز به عن سائر الموجودات ، ويقولون مع ذلك : الاختصاص لا بد له من مخصص مباين له . [(١)] ثم العلم فيه من العموم ما ليس في القدرة ، وفي القدرة من العموم ما ليس في الإرادة .

والمتفلسفة نفوا الاختصاص حتى أثبتوا وجودًا مطلقا مجردا ، ثم أثبتوا / له من اللوازم ما يوجب الاختصاص ، مثل كونه وجودا واجبا ، وذلك يميزه عن الوجود الممكن ، وجعلوه عاقلا ومعقولا وعقلا ، وعاشقا ومعشوقا وعشقا ، وملتذذا (٢) وملتذذا به ، وأنواع ذلك ممَّا يوجب اختصاصه بهذه الأمور عمَّن ليس هو موصوفاً بها من الجادات .

وقالوا : صدر عنه (٣) العالم المختص بما له من الصفات والأقدار من غير موجب للتخصيص . فهل (٤) في الوجود أعظم من هذا التناقض ؟

(١) هنا ينتهي السقط الموجود في ص ٣٧٠

(٢) ق : وملتدا ، وهو خطأ مطبعي على الأغلب .

(٣) ض : صدر عن .

(٤) ض : فهو ، وهو تحريف .

وهو أن يكون وجود مطلق لا اختصاص فيه يوجب كل اختصاص في الوجود من غير سبب يوجب التخصيص؟

وهؤلاء ينكرون على من أثبت من أهل الكلام الحوادث بلا سبب حادث ، ثم يثبتون الحوادث بلا محدث ، ويثبتون التخصيصات في الموجودات بلا مخصص أصلاً ، وهو شبيه بقول من يجعل الممكن الذي ليس له من نفسه وجود يُوجد بلا واجب بنفسه .

ومن وافق هؤلاء من الكلايين في بعض الأمور يثبت صفات معدودة يختص بها ، ويجعل لها خصائص ، ثم يطلب المخصص لغير تلك الصفات . ولهذا كان منتهى من سلك هذه السبيل إلى أن يثبت وجوداً مطلقاً ، ثم يتناقض أعظم من تناقض غيره ، وذلك لأن كل موجود فمختص بما هو من خصائصه ، سواء كان واجباً أو ممكناً ، فطلب الذهن شيئاً مطلقاً لا اختصاص له بشيء يميزه عن غيره طلب ما هو ممتنع لذاته ، فمن وصف الواجب بذلك فقد وصفه بصفة الممتنع [لذاته] ^(١) ، وهذا نهاية هؤلاء ، وهو الجمع بين النقيضين .

ثم يقول من يقول من متصوفتهم ^(٢) أنه يجوز ^(٣) الجمع بين النقيضين ، وأنه يثبت في الكشف ما يناقض صريح العقل .

والشهرستاني لما اعتمد في مناظرته للقائلين بالعلو والمباينة والصفات الفعلية ونحو هؤلاء على هذه الطريقة أورد على نفسه من اللوازم ما

كلام الشهرستاني في
« نهاية الإقدام » عند
مناظرته للقائلين بالعلو
والمباينة والصفات
الفعلية .

(١) لذاته : ساقطة من (ق) فقط .

(٢) ض ، هـ : من متصوفهم .

(٣) يجوز : ساقطة من (ض) .

اعترف معه بالحيرة^(١) ، فلما احتج بأن الاختصاص بالقدر يقتضى مخصّصًا ، والاختصاص بالجهة يقتضى مخصّصًا ، قال^(٢) : « فإن قيل : ^(٣)بم تنكرون على من يقول : القدر^(٤) الذى اختص به نهايةً وحدًا^(٥) واجب له لذاته فلا يحتاج إلى مخصّص ، بخلاف مقادير الخلق فإنها احتاجت إلى ذلك لأنها جائزة^(٦) ، وذلك لأن الجواز فى الجائزات إنما يُعرف بتقدير القدرة عليها^(٧) ، فلما كانت المقادير المخلوقة^(٨) مقدورة عُرف جوازها ، واحتاج الجواز إلى مرجّح ، فإذا لم يكن فوق البارى تعالى^(٩) قادرٌ يقدر عليه لم يمكن^(١٠) إضافة الجواز إليه^(١١) وإثبات الاحتياج له ، ألسنا اتفقنا على أن الصفات ثمانٍ ، أفهى واجبة له على هذا العدد ، أم جائز أن توجد^(١٢) صفة أخرى ؟ فإن قلتم : يجب الانحصار فى هذا العدد كذلك . نقول : الاختصاص بالحد المذكور واجب له ، إذ لا فرق بين مقدار فى الصفات [عددًا]^(١٣) ومقدار^(١٤) فى

(١) انظر « نهاية الإقدام فى علم الكلام » للشهرستانى ، ص ١٠٣ - ١٠٥ .

(٢) نهاية الإقدام ، ص ١٠٦ وما بعدها .

(٣) ض : ثم ، وهو تحريف .

(٤) نهاية الإقدام : إن القدر .

(٥) ض : واحدا ، وهو تحريف ؛ نهاية الإقدام : نهاية وحد .

(٦) نهاية الإقدام : إلى مخصّص والمقادير التى هى فى الخلق إنما احتاجت إلى مقدر لأنها جائزة .

(٧) عليها : فى نسخة من نسخ نهاية الإقدام .

(٨) نهاية الإقدام : الخلقية .

(٩) نهاية الإقدام : البارى سبحانه .

(١٠) ض : لم يكن ؛ نهاية الإقدام : لم تكن .

(١١) إليه : ساقطة من نهاية الإقدام .

(١٢) ص ، ض ، ط : أن يوجد ؛ هـ : الكلمة غير منقوطة .

(١٣) عدا : ساقطة من (ق) فقط ، وفى نهاية الإقدام : عددا .

(١٤) ق : أو مقدار ؛ نهاية الإقدام : وبين مقدار .

الذات حدًّا ، وإن^(١) قلتُم : جائز أن توجد^(٢) صفة أخرى ، فما الموجب للانحصار في هذا العدد والحد^(٣) فيحتاج إلى مخصّص حاصر^(٤) ؟ » ثم قال^(٥) : « قلنا : ^(٦) المقادير من حيث إنها مقادير طولاً وعرضاً وعمقاً لا تختلف^(٧) شاهداً ولا غائباً^(٨) في تطرق الجواز العقلي إليها واستدعاء مخصّص^(٩) » .

فيقال له : هذا الذي قلته هو أول المسألة ، فإن المقادير من حيث هي هي لا وجود لها في الخارج ، كما أن الصفات والذوات من حيث هي هي لا وجود لها في الخارج ، وإنما يوجد في الخارج ذات مخصوصة بصفاتهما المخصوصة ، فالقول فيما اختصت به من المقدار^(١٠) كالقول فيما اختصت به من سائر الصفات ، وما اختصت به من الحقيقة الموصوفة بتلك الصفات .

ثم قال^(١١) : « وأما الصفات وانحصارها في ثمانٍ ، فقد اختلف جواب الأصحاب^(١٢) عنه بوجوه : منها : أنهم منعوا إطلاق لفظ

(١) نهاية الإقدام : فإن .

(٢) ض ، ط ، هـ : أن يوجد ؛ هـ : كلمة (توجد) غير منقوطة .

(٣) نهاية الإقدام : هذا الحد والعدد .

(٤) ض : حاطر ؛ هـ : حاضر . وفي إحدى نسخ « نهاية الإقدام » : خالص .

(٥) بعد الكلام السابق مباشرة ص ١٠٦ .

(٦) ض ، هـ : ثم قلنا ؛ نهاية الإقدام : والجواب قلنا .

(٧) ق : لا يختلف ؛ يختلف في (هـ) غير منقوطة .

(٨) نهاية الإقدام : شاهداً وغائباً .

(٩) نهاية الإقدام : المخصّص .

(١٠) ط : من المقادير .

(١١) نهاية الإقدام : ص ١٠٧ .

(١٢) نهاية الإقدام : فقد اختلف الجواب . وفي بعض النسخ كما هو في كتابنا .

العدد (١) عليها فضلا عن الثمانية ، وقالوا : قد دل الفعل بوقوعه على كون الفاعل قادراً (٢) ، وباختصاصه ببعض الجائزات على كونه مريداً (٣) ، وبإحكامه على كونه عالماً (٤) ، وعلم بالضرورة أن القضايا مختلفة ، وورد في الشرع إطلاق العلم والقدرة / والإرادة ، ولا مدلول ٢٣٨/٣ سوى مادّة الفعل عليه أو ورد في الشرع إطلاقه ، ولهذا اقتصرنا على ذلك . فلو سُئِلَ : هل يجوز أن يكون له صفة أخرى ؟ اختلف الجواب عنه ، فقيل : لا يتطرق إليه الجواز ، فإنما لم نثبت الصفات إلا بدليل الفعل (٥) ، والفعل مادّة [إلا] (٦) على تلك (٧) وقيل : يجوز عقلاً ، إلا أن الشرع لم يرد به ، فتوقف (٨) في ذلك ، ولا يضر (٩) الاعتقاد إذا لم يرد به تكليف «

قال (١٠) : « ومنها أنهم فرقوا في الشاهد بين الصفات الذاتية التي تلتئم منها حقيقة الشيء ، وبين المقادير العرضية التي لا مدخل لها في تحقيق حقيقة الشيء ، فإن الصفات الذاتية لا تثبت للشيء مضافة إلى

(١) ط : العدم ، وهو تحريف .

(٢) نهاية الإقدام : على أن الفاعل قادر .

(٣) نهاية الإقدام : وباختصاصه ببعض الجائزات على أنه مريد .

(٤) نهاية الإقدام : على أنه عالم .

(٥) نهاية الإقدام : فإنما لم نثبت له الصفات بطريق التجويز العقلي ، بل بدليل الفعل .

(٦) إلا : ساقطة من (ق) فقط .

(٧) نهاية الإقدام : إلا على تلك الصفات .

(٨) ض : نهاية الإقدام : فيتوقف .

(٩) نهاية الإقدام : ولا يضرنا .

(١٠) بعد الكلام السابق بأربع كلمات ص ١٠٧ .

الفاعل ، بل هي له من غير سبب ، والمقادير العرضية ^(١) تثبت للشيء مضافة إلى الفاعل ، فإن جعلها له بسبب .

ومنها : أنه لو قُدِّرَ ^(٢) صفة زائدة على الثمان ^(٣) لم يخل إما أن تكون ^(٤) صفة مدح وكمال ، أو صفة ^(٥) ذم ونقصان ، فإن كان ^(٦) صفة كمال فعدمها في الحال نقص ، وإن كان ^(٧) صفة نقص ^(٨) فعدمها [عنه] ^(٩) واجب ، وإذا بطل القسمان تعين أنه لا يتصف بزيادة على الثمانية ^(١٠) .

قال ^(١١) : « ويترتب على ما ذكرناه : هل يجوز أن يكون للباري تعالى ^(١٢) أخص وصف لا ندركه ؟ وفرق بين هذا السؤال والسؤال الأول ، فإن السائل الأول سأل : هل يجوز أن تزيد صفاته ^(١٣) على الصفات الثمانية ؟ والسائل الثاني [سأل] ^(١٤) هل له أخص وصف تميز

- (١) نهاية الإقدام (ص ١٠٨) : والمقادير المختلفة .
 (٢) نهاية الإقدام : ومنها أنهم قالوا لو قدرنا .
 (٣) نهاية الإقدام : على الصفات الثمانية .
 (٤) نهاية الإقدام : لم يخل الحال فيها إما أن تكون ؛ ض : لم يخل لنا أن تكون ، وهو تحريف .
 (٥) نهاية الإقدام : أو تكون صفة .
 (٦) نهاية الإقدام : فإن كانت .
 (٧) نهاية الإقدام : في الحال نقص ، وقد اتصف الباري سبحانه بصفات الكمال من وجه ، وإن كانت ..

- (٨) نهاية الإقدام : نقصان .
 (٩) عنه : ساقطة من (ق) فقط .
 (١٠) نهاية الإقدام : تعين أنه لا يجوز أن يتصف بصفة زائدة على الصفات الذاتية .
 (١١) بعد الكلام السابق مباشرة ، ص ١٠٨ .
 (١٢) نهاية الإقدام : على ما ذكرناه أنه هل يجوز للباري سبحانه .
 (١٣) نهاية الإقدام : ان تزيد صفة .
 (١٤) سأل : ساقطة من (ق) فقط .

به ^(١) عن المخلوقات ؟ واختلف جواب الأصحاب عنه أيضا . فقال بعضهم : ليس له أخص وصف ولا يجوز أن يكون ، لأنه بذاته وصفاته تميّز عن ذوات المخلوقات وصفاتها ، من حيث أن ذاته لاحد لها زماناً ومكاناً ، ولا تقبل ^(٢) الانقسام فعلاً ووهماً ، بخلاف ذوات المخلوقات ، وصفاته غير متناهية في التعلق بالمتعلقات ، ولو ^(٣) كان الغرض ^(٤) أن يتحقق أخص وصف به يقع التميز ^(٥) فقد وقع التميز ^(٥) بما ذكرناه ^(٦) ، فلا أخص سوى ما عرفناه ^(٧) . وقال بعضهم : لا بل له أخص وصف في الإلهة ^(٨) لاندركه ، وذلك أن كل شيئين لها حقيقتان معقولتان فإنها يتمايزان بأخص وصفيهما ^(٩) ، وجميع ما ذكرنا من أن لا حد ولا نهاية ولا انقسام للذات ولا تناهى للتعلق في الصفات ^(١٠) ، كل ذلك سلوب وصفات نقي ، وبالنقي لا يتميز الشيء عن الشيء ، بل لا بد من صفة إثبات بها يقع التميز ^(١١) وإلا فترفع الحقيقة رأساً . ثم إذا ثبت

(١) نهاية الإقدام : به يتميز .

(٢) نهاية الإقدام : ولا يقبل .

(٣) نهاية الإقدام : بخلاف ذوات المخلوقات وصفاتها فإنها غير متناهية في التعلق بالمتعلقات ،

فلو . . .

(٤) ص . ض . ط : الغرض .

(٥) ص . ض . ط . هـ : التميز .

(٦) نهاية الإقدام : بما ذكرناه .

(٧) نهاية الإقدام : ما عرفناه .

(٨) نهاية الإقدام : وقال بعضهم : له أخص وصف الإلهية .

(٩) ض : صفتيهما .

(١٠) نهاية الإقدام : (ص ١٠٩) : لا تناهى للصفات . وفي نسخة : ولا تناهى تعلق

الصفات .

(١١) ص ، ض ، ط ، هـ : التميز .

أخص الوصف^(١) فهل يجوز أن يدرك؟^(٢) قال إمام الحرمين : لا يجوز أن يدرك^(٣) أصلاً . وقال بعضهم : يجوز أن يُدرك . وقال ضرار بن عمرو : يدرك ذلك عند الرؤية^(٤) بحاسة سادسة ، ونفس المسألة من محارات العقول^(٥) وتصور^(٦) الأخص من محارات العقول .

فيقال : هذا وما أشبهه هو الذي يُقال في هذا المقام من جهة من يفرِّق بين بعض الصفات وبعض ، كما يفرِّق بين الصفة والقدر ، ومن تدبَّره علم أنه لا يمكن الفرق .

تعلق ابن تيمية على
كلام الشهرستاني من
وجوه .

وذلك من وجوه :

أحدها : أن ما ذكره^(٧) ليس فيه جواب عن^(٨) الإلزام والمعارضة ، فإنهم عارضوه بإثبات صفات^(٩) متعددة ، سواء كانت ثمانية أو أكثر أو أقل ، فإن اختصاص الصفات بعددٍ من الأعداد كاختصاص الذات بقدر من الأقدار ، وإذا كان المسمَّى لا يسمَّى ذلك عدداً فننازعه لا يُسمَّى الآخر قَدراً ، وليس الكلام في الإطلاقات اللفظية بل في المعاني العقلية ، وما زاد على ذلك سواء^(١٠) نفي ثبوته أو نفي

الوجه الأول

(١) ق ، ض : ثم إذا ثبت أخص وصف ؛ نهاية الإقدام : ثم إذا ثبت أن له أخص الوصف .

(٢) نهاية الإقدام : أن ندركه .

(٣) نهاية الإقدام : أن ندركه .

(٤) ط ، هـ ، نهاية الإقدام : عند الرؤية ، بدون الهزئة على الواو .

(٥) نهاية الإقدام : من محارات المتكلمين .

(٦) نهاية الإقدام : وتصوير .

(٧) ض : ذكرناه .

(٨) عن : ساقطة من (ض) .

(٩) ض : بإثبات وصفات ، وهو تحريف .

(١٠) ض : سوى .

العلم^(١) به لا يضر ، فإن السؤال قائم إلا أن يُثبت المثبت صفات لا نهاية لعددها ، وهذا ينقض قاعدة من يقول : إنه لا يوجد^(٢) ما^(٣) لا نهاية له ، وإلا فإذا أثبت الصفات متناهية كانت المعارضة متوجهة ، سواء عرف عددها أو لم يعرف ، وتفريق / من فرق بين الصفات الذاتية ٢٣٩/٣ والعرضية بأن هذه تفتقر إلى فاعل دون الأخرى لا يصح ، لأن هذا إنما يجيء على قول من يقول : الماهيات غير مفعولة ولا مجعولة ، كما يقول ذلك من يقوله من المتفلسفة ونحوهم ، وإلا فأهل السنة ومتكلموهم متفقون على أن حقائق جميع المخلوقات مخلوقة مصنوعة ، بل ليس لها حقيقة في الخارج إلا ما هو موجود في الخارج ، وما سوى ذلك فإنما هو الصورة العلمية ، وما في الأذهان من ذلك فالله تعالى هو الذى جعله فيها ، والله سبحانه هو الذى خلق فسوى ، وهو الذى قدر فهدى ، وهو الذى خلق ، خلق الإنسان من علق ، وهو الذى علم بالقلم ، علم الإنسان ما لم يعلم ، وهو الذى خلق الإنسان علمه البيان .

فقوله : « الصفات الذاتية لا تثبت للشيء مضافة إلى الفاعل » قول باطل ، بل صفة كل موصوف مخلوق مضافة إلى الله تعالى ، فإنه خلق كل موصوف بصفاته ، وليس في المخلوق شيء - لا من ذاته ولا من صفاته - إلا والله تعالى خلقه وأبدعه .

وأيضاً فكل صفة لازمة لموصوفها لا يكون الموصوف إلا بها ، فإن كان مفتقراً إلى الفاعل ، فالفاعل فعله بصفاته ، وإن كان غنياً عن

(١) بعد كلمة « العلم » انتهى السقط الطويل من (ش) والذى أشرنا إليه ص ٣٦٤

(٢) هـ : إنه يوجد .

(٣) ض : من .

الفاعل استغنى بصفاته عن الفاعل . وتسمية أهل المنطق لبعضها ذاتيا ،
ولبعضها عرضيا ، لا يمنع اشتراكها في هذا الحكم .

وقول القائل : « لو قُدِّرَ صفة زائدة على الثمان لكان صفة كمال أو
نقص » إنما يفيدُه نفي ما زاد على الثمان ، وهذا لا يضر المعارض ، بل
يقوِّى معارضته ، فإن تخصيص الصفات بإثبات ثمان دون ما زاد ونقص
تخصيص بقدرٍ وعددٍ ، فإن كان كل مختص يفتقر إلى مخصص مباين
للموصوف فالسؤال قائم ، فإن قال القائل : هذه الصفات على هذا
الوجه من لوازم الذات ^(١) لا تفتقر إلى موجب غير الذات ^(٢) . قيل له :
فهكذا ^(٣) مورد التزاع ، وبطل ما ذكرته من أن اختصاص كل موصوف
بصفات ومقدار يفتقر إلى مخصص منفصل عنه .

الوجه الثاني . أن ما ذكره من الكلام في أحص وصف ، هو أيضا
لازم لهم ، كما أن ما ذكره في الصفات هو أيضا لازم لهم ، فإن هذا
معارضة باختصاص الحقيقة في نفسها ، وذلك ^(٣) معارضة باختصاصها
ببعض الصفات دون بعض ، وبعدهد من الصفات دون ما زاد . وسواء
قيل بإثبات أحص وصف أو لم يقل ، فإنه لا بد من ذات متميزة بنفسها
عما سواها .

الوجه الثالث : أن يُقال : أهل الإثبات للصفات لهم فيما زاد على
الثمانية ثلاثة أقوال معروفة : أحدها : إثبات صفات أخرى كالرضى
والغضب والوجه واليدين والاستواء ، وهذا قول ابن كُلاب والحارث

(١ - ١) : ساقط من (ش)

(٢) ط : فكذا .

(٣) ق : وذلك .

المحاسبى وأبى العباس القلانسى ، والأشعري وقدماء أصحابه كأبى عبد الله بن مجاهد^(١) وأبى الحسن بن مهدى الطبرى والقاضى أبى بكر بن الطيب وأمثالهم ، وهو قول أبى بكر بن فورك ، وقد حكى إجماع أصحابه على إثبات الصفات الخبرية كالوجه واليد^(٢) وهو قول أبى القاسم القشبرى وأبى بكر البيهقى ، كما هو قول القاضى أبى يعلى وابن عقيل والشريف أبى على وابن الزاغونى ، وأبى الحسن التيمى وأهل بيته كابنه أبى الفضل ورزق الله وغيرهم ، كما هو قول سائر المنتسبين إلى أهل السنة والحديث ، وليس للأشعري نفسه فى إثبات صفة^(٣) الوجه واليد والاستواء وتأويل نصوصها قولان ، بل لم يختلف قوله أنه يثبتها ولا يقف فيها ، بل يُبطل تأويلات من ينفيها ، ولكن أبو المعالى وأتباعه^(٤) ينفونها ، ثم لهم فى التأويل والتفويض قولان . فأول قولى أبى المعالى التأويل كما ذكره فى «الإرشاد» وآخرهما التفويض كما^(٥) ذكره فى «الرسالة النظامية» وذكر إجماع السلف على المنع من التأويل وأنه محرم^{(٦) (٥)}

(١) ق : كعب الله بن مجاهد .

(٢) يذكر ابن فورك فى كتابه «مشكل الحديث» ، ص ١٤٤ (ط. حيدرآباد ، ١٣٦٢) ما يلى : «مع إطلاق الأمة بأسرها . عربيا وعجميا . بالفارسية والعربية . إضافة اليد إلى الله عز وجل ، وإجماعهم على استجازة ذلك وترك إنكاره» . وانظر أيضا ما ذكره ، ص ٢٠٢ - ٢٠٤ .

(٣) صفة : ساقطة من (ش) .

(٤) ق : وأمثاله .

(٥ - ٥) ما بين النجمتين ساقط من (ش) .

(٦) يقول الجوينى فى كتابه «العقيدة النظامية» ، ص ٢٣ ، ط . مطبعة الأنوار ، القاهرة

« : قد اختلف مسالك العلماء فى الظواهر التى وردت فى الكتاب والسنة ، وامتنع على أهل الحق فحواها وإجراؤها على موجب ما تبرزه أفهام أرباب اللسان منها ، فرأى بعضهم تأويلها =

وأما أبو الحسن وقدماء أصحابه فهم من المثبتين لها . وقد عدّ القاضى أبو بكر فى « التمهيد » و « الإبانة » له الصفات القديمة : خمس عشرة ^(١) صفة ، ويسمّون هذه الصفات الزائدة على الثمانية ^(٢) / الصفات الخيرية ^(٣) . وكذلك غيرهم من أهل العلم والسنة مثل محمد بن جرير الطبرى وأمثاله ، وهو قول أئمة أهل السنة والحديث من السلف وأتباعهم ، وهو قول الكرامية والسالمية وغيرهم .

٢٤٠/٣

وهذا القول هو القول المعروف عند متكلمة الصفاتية ، لم يكن يظهر بينهم غيره ، حتى جاء من وافق المعتزلة على نفيها ، وفارق طريقة هؤلاء . وأصل هؤلاء أنهم يثبتون الصفات بالسمع وبالعقل ، بخلاف من اقتصر على الثمانية ، فإنه لم يثبت صفة إلا بالعقل . ^(٤) وقد أثبت طائفة منهم بعضها بالعقل ، كما أثبت أبو أسحق الإسفرايينى صفة اليد بالعقل ، وكما يثبت كثير من المحققين صفة الحب والبغض والرضى والغضب بالعقل ^(٥) .

== والتزام هذا المنهج فى آى الكتاب وفيما صح من سنن النبي صلى الله عليه وسلم ، وذهبت أئمة السلف إلى الانكشاف عن التأويل وإجراء الظواهر على مواردنا ، وتفويض معانيها إلى الرب سبحانه . والذى نرتضيه رأياً ، وندين الله به عقداً ، اتباع سلف الأمة ، فالأولى الاتباع وترك الابتداع .

(١) ص ، ض ، ط ، هـ : خمسة عشر ، وهو خطأ .

(٢) ص ، ط : هذه الصفات الثمانية الزائدة على الثمانية ، وهو خطأ .

(٣) يفرق القاضى أبو بكر الباقلانى فى كتاب « التمهيد » ص ٢٦٢ - ٢٦٣ . تحقيق تشرّد

يوسف مكارثى ، بيروت ، ١٩٥٧ بين صفات الذات وهى - عنده - : الحياة ، والعلم ، والقدرة ، والسمع ، والبصر ، والكلام ، والإرادة ، والبقاء ، والوجه ، والعينان ، واليدان ، والغضب ، والرضى - وهما الإرادة - والرحمة ، والسخط . والولاية ، والعداوة ، والحب ، والإيثار ، والمشية . والإدراك لكل جنس يدركه الخلق من الطعوم والروائح . الخ . صفات فعله تعالى عنده هى : الخلق ، والرزق ، والعدل ، والإحسان ، والتفضل ، والإنعام ، والثواب ، والعقاب ، والحشر ، والنشر .

القول الثاني : قول من ينفي هذه الصفات ، كما ذكره الشهرستاني وغيره . وهو أضعف الأقوال ، فإن عمدته أنه لو كان لله صفة غير ذلك لوجب أن ينصب عليها دليلاً نعلمه ، ولم ينصب ، فلا صفة له . وكلتا ^(١) المقدمتين باطلة ، فإن دعوى المدعى أنه لا بد أن ينصب الله تعالى على كل صفة من صفاته دليلاً باطل ، ودعواه أنه لم ينصب دليلاً إلا نعلمه ^(٢) هو أيضاً باطل ، كما قد بُسَطَ الكلام على هذا في غير هذا الموضع ، فإن هذه القاعدة إنما هي معدة لجمل المقاصد .

والثالث : قول الواقفة ، الذين يجوّزون إثبات صفات زائدة ، لكن يقولون لم يقم عندنا دليل على نفي ذلك ولا إثباته . وهذه طريقة محققي من لم يثبت الصفات الخيرية ، وهذا اختيار الرازي والآمدي وغيرهما .

وأئمة أهل السنة والحديث - من أصحاب الأئمة الأربعة وغيرهم - يثبتون الصفات الخيرية ، لكن منهم من يقول : لا ثبت إلا ما في القرآن والسنة المتواترة ، وما لم يقم دليل قاطع على إثباته نفينا ، كما يقوله ابن عقيل وغيره أحياناً . ومنهم من يقول : بل نثبتها بأخبار الآحاد المتلقاة بالقبول . ومنهم من يقول : نثبتها بالأخبار الصحيحة مطلقاً . ومنهم من يقول : يُعطى ^(٣) كل دليل حقه ، فما كان قاطعاً في الإثبات قطعنا بموجبه ، وما كان راجحاً - لا قاطعاً - قلنا بموجبه ، فلا

(١) ش ، ص ، ض ، ط ، هـ : وكلا ، والصواب ما في (ق) وهو الذي أثبت .

(٢) ش ، ص ، ط ، هـ : إلا علمه ، والعبارة غير واضحة في (ض) .

(٣) ق : نعطى .

نقطع في النفي والإثبات إلا بدليل يوجب القطع ، وإذا قام دليل يرجح أحد الجانبين يتنا رجحان أحد الجانبين ، وهذا أصح الطرق .

وكثير من الناس قد يظن صحة أحاديث ، فإما أن يتأولها ، أو يقول: هي مثل غيرها من الأخبار ، وتكون باطلة عند أئمة الحديث .

ومن الأخبار ما يكون ظاهره يبين المراد به ، لا يحتاج إلى دليل يصرفه عن ظاهره ، ولكن يظن (١) قوم أنه مما يفتقر إلى تأويل كقوله : الحجر الأسود يمين الله في الأرض فن صافحه وقبله فكأنما صافح الله وقبل يمينه (٢) .

فهذا الخبر لو صح عن النبي صلى الله عليه وسلم لم يكن ظاهره أن الحجر صفة لله ، بل هو صريح في أنه ليس صفة لله لقوله : يمين الله في الأرض ، فقيده في الأرض ، ولقوله : فن صافحه فكأنما صافح الله ، والمشبّه ليس هو المشبّه به ، وإذا كان صريحاً في أنه ليس صفة لله ، لم يحتاج إلى تأويل يخالف ظاهره ، ونظائر هذا كثيرة مما يكون في الآية

(١) ق : بظن . وهو تحريف .

(٢) قال العجلوني (إسماعيل بن محمد) في كتابه «كشف الحفاء» ١/٣٤٨ - ٣٤٩ : «رواه الطبراني في معجمه . وأبو عبيد القاسم بن سلام عن ابن عباس رضي الله عنهما رفعه . وذكر العجلوني روايات أخرى للحديث بألفاظ مختلفة . ثم قال : «فالحديث حسن وإن كان ضعيفاً بحسب أصله كما قال بعضهم» .

وقال ابن الدبيع الشيباني في كتابه «تميز الطيب من الخبيث» ص ٦٥ : «أخرجه الطبراني في معجمه وأبو عبيد الله القاسم بن سلام من حديث ابن عباس رفعه به . وقد روى موقوفاً على ابن عباس . قال شيخنا : هو موقوف صحيح» . وذكر الأستاذ محمد الصباغ في تعليقه رقم ٤ ص ١١٣ في كتاب «الأسرار المرفوعة في الأخبار الموضوعة» لعل القارى . ط . بيروت . ١٣٩١ : «هو حديث ضعيف له شواهد» .

والحديث ما يبين أنه لم يرد به المعنى الباطل ، فلا يحتاج نفي ذلك إلى دليل منفصل ولا تأويل يُخرج اللفظ عن موجهه ومقتضاه .

وإذا كان كذلك فالمعارضة بالصفات ثابتة على كل قول من الأقوال الثلاثة ، إذ لا بد فيها من اختصاص ، فإن كان كل محتص يفتقر إلى محتص مباين ، لزم افتقار صفات الله تعالى إلى (٥) مباين له .

ثم رأيت (١) أبا الحسن الآمدي قد ذكر هذا الدليل الذي ذكره الشهرستاني وبيّن ضعفه في كتابه المسمى « بغاية المرام في علم الكلام » فقال في مسألة نفي العلو وتوابع ذلك (٢) : « وقد سلك بعض الأصحاب في الرد على هؤلاء طريقاً شاملاً فقال : لو كان البارئ مقدراً بقدر ،

متصوراً بصورة / متناهيًا بحدٍ ونهاية ، مختصاً بجهة ، متغيراً بصفةٍ حادثةٍ ٢٤١/٣ في ذاته لكان محدثاً ، إذ العقل الصريح [يقضى (٣)] بأن المقادير في تجويز العقل متساوية ، فما من مقدار وشكل يُقدَّر في العقل إلا ويجوز أن يكون مخصوصاً بغيره ، فاخصصه بما اختص به من مقدار أو شكل أو غيره يستدعي مخصوصاً ، ولو استدعى مخصوصاً لكان البارئ (٤) محدثاً » .

قال الآمدي (٥) : « لكن (٦) هذا المسلك مما لا يقوى (٧) . وذلك

(٥ - ٥) ما بين النجمتين ساقط من (ش)

(١) هـ : قال ابن تيمية : ثم رأيت .

(٢) في كتابه « غاية المرام في علم الكلام » تحقيق الاستاذ حسن محمود عبد اللطيف ، ص

١٨١ ، ط لجنة إحياء التراث الإسلامي ، القاهرة ١٣٩١/١٩٧١ .

(٣) ط ، هـ : يقضى ؛ والكلمة ساقطة من (ق) . وما أثبتته هو الذي في « غاية المرام » .

(٤) غاية المرام : لكان البارئ تعالى :

(٥) بعد الكلام السابق مباشرة ، ص ١٨١ - ١٨٢ .

(٦) غاية المرام : ولكن .

(٧) هـ : مما يقوى . وهو خطأ .

أنه وإن سلّم أن ما يُفرض من المقادير والجهات وغيرها ممكنة في أنفسها ، وأن ما وقع منها لا بد له من مخصص ، لكن إنما يلزم أن يكون الباري حادثاً أن لو كان المخصص خارجاً عن ذاته ونفسه .

ولعل صاحب هذا القول لا يقول به ، وعند ذلك فلا يلزم أن يكون الباري تعالى حادثاً^(١) ، ولا مُحَوَّجاً^(٢) إلى غيره أصلاً . فإن قيل : إن ما اقتضاه بذاته ليس هو أولى^(٣) من غيره ، لِتَسَاوِي الجميع بالنسبة إليه في جهة^(٤) الاقتضاء ، فهو نحو الخلاف^(٥) ، ولعل الخصم قد لا يسلم تساوي النسبة في جهة^(٦) الاقتضاء ، إلا أن يقدر أنه لا اختلاف بين هذه الممكنات ، ولا محالة أن بيان ذلك متعذراً جداً ، كيف وأنه يحتمل أن ينتهج الخصم في تخصيص هذه الصفات الثابتة للذات منهج أهل الحق في تخصيص سائر الممكنات ، وبه درء الإلزام » .

ثم استدل على هذه المسألة بما هو أضعف من هذا ، وهو أن البناء على ذلك^(٧) مستلزم لكونه جوهرًا / والجواهر متماثلة^(٨) ، وقد عُرف ما في هذين الأصلين من المنازعات اللفظية والمعنوية في غير هذا الموضع .

٢٤٢/٣

(١) غاية المرام : أن يكون الباري حادثاً .

(٢) غاية المرام : ولا محتاجاً . وذكر الاستاذ المحقق في تعليقه : « في الأصل : حواجا » .

(٣) غاية المرام : بأولى .

(٤) غاية المرام : من جهة .

(٥) غاية المرام : فهو محز التخيلات .

(٦) غاية المرام : من جهة .

(٧) ض ، ط ، هـ : وهو البناء على أن ذلك ؛ ص : وهو البناء على ذلك .

(٨) انظر غاية المرام للأمدى . ص ١٨٢ - ١٨٤ .

والآمدى نفسه قد بين بطلان قول من جعل الجواهر متماثلة .
 ومما ينبغي أن يُعرف في مثل هذه^(١) المسائل المنازعات اللفظية ، فإن
 القائل إذا قال : التخصيص يفتقر إلى مخصص ، والتقدير إلى مقدر ،
 كان بمنزلة من يقول : التحريك يفتقر إلى محرّك ، وأمثال ذلك ، وهذا
 لا ريب فيه ، فإن التخصيص مصدر : خَصَّصَ يَخْصِصُ تَخْصِيساً ،
 وكذلك التقدير والتكليم ونحو ذلك . ومصدر الفعل المتعدى لا بد له من
 فاعل يتعدى فعله ، فإذا قُدِّرَ مصدر متعدي بلا فاعلٍ يتعدى فعله كان
 متناقضاً ، بخلاف ما إذا قيل : الاختصاص يفتقر إلى مخصص ،
 والمقدار إلى مقدر ونحو ذلك ، فإن هذا ليس في الكلام ما يدل عليه ،
 لأن المذكور إما مصدر فعل لازم كالاختصاص ونحوه ، أو اسم ليس
 بمصدر كالمقدار ، وكل من هذين ليس في الكلام ما يوجب افتقاره إلى
 فاعل يتعداه فعله . فإذا قيل : الموصوف الذي له صفة وقدر قد اختص
 بصفة وقدر ، فلا بد له من مخصص ، لم يكن في هذا الكلام ما يدل
 على افتقاره إلى مخصصٍ مباينٍ له يخصصه بذلك ، بخلاف ما إذا قيل :
 إذا خُصَّ بصفة أو قدر فلا بد له من مخصص ، فإن هذا كلام صحيح .

والناطقون من أهل النظر/ وغيرهم إذا قصدوا المعاني فقد لا يراعون
 ٢٤٣/٣ مثل هذا ، بل يطلقون اسم المفعول على ما لم يعلم أن له فاعلاً ، فيقول
 أحدهم : هذا مخصوص بهذه الصفة والقدر ، والمخصوص^(١) لا بد له
 من مخصص ، فاذا أخذ المخصوص^(١) على أنه اسم مفعول^(٢) فعلوم أنه

(١-١) : ساقط من (ض) .

(٢) ش : على أنه مفعول .

لا بد له من فاعل يتعدى فعله ، وإذا أخذ على أن المقصود اختصاصه بذلك الوصف كان هذا مما يفتقر إلى دليل ، وهذا مثل الموجود فإنه لا يُقصد به أن غيره أوجده ، بل يُقصد به المحقق الذي هو بحيث^(١) يوجد ، فكثير من الأفعال التي بُنيت للمفعول^(٢) واسم المفعول التابع لها قد كثر في الاستعمال ، حتى بقي لا يقصد به قصد فعل حادث له فاعل أصلاً ، بل يُقصد إثبات ذلك الوصف من حيث الجملة .

وكثير من ألفاظ النظائر من هذا الباب كلفظ الموجود والمخصوص والمؤلف والمركب والمحقق فاذا قالوا : إن الرب تعالى مخصوص بخصائص لا يشركه فيها غيره أو هو موجود ، لم يريدوا أن أحداً غيره خصه بتلك الخصائص ، ولا أن غيره جعله موجوداً .

وبسبب ذلك نجد جماعات غلطوا في هذا الموضوع في مثل هذه المسألة ، إذا قيل : البارئ تعالى مخصوص بكذا وكذا ، أو مختص بكذا وكذا ، قالوا : فالخصوص لا بد له ممن خصه بذلك ، والمخصص لا بد له من /مخصص خصه بذلك .

٢٤٤/٣

والناس قد يبحثون عن اختصاص الشيء بأمور قبل^(٣) بحتم هل هي من نفسه أو من غيره ، ويعلمون ويقولون إنه مخصوص بذلك ، وقد خص بهذا واختص به ونحو ذلك^(٤) .

(١) ش : المحقق أنه بحيث .

(٢) ش : المفعول .

(٣) قبل : ساقطه من (ش) .

(٤) في هامش نسختي (ص) ، (ط) أمام هذا الموضوع كتب ما يلي : « على هانش الأصل

ما نصه على هذا الموضوع : بلغ على (كذا في النسختين ولعل المقصود : بلغ مقابلة على) شيخ الإسلام » .

ونظير ذلك ما ذكره أبو حامد في « تهافت الفلاسفة » لما رد عليهم مذهبهم في نفي الصفات ، ويبيّن أنه لا دليل لهم على نفيها ، وتكلم في ذلك بكلام حسن ، يبيّن فيه ما احتجوا به من الألفاظ المحملة المهمة كلفظ « التركيب » فإنهم جعلوا إثبات الصفات تركيباً ، وقالوا : متى أثبتنا معنى يزيد على مطلق الوجود كان تركيباً ، وأدخلوا في مسمى « التركيب » خمسة أنواع^(١) :

أحدها : أنه ليس له حقيقة إلا الوجود المطلق لثلاث يكون مركباً من وجود وماهية .

والثاني : ليس له صفة لثلاث يكون مركباً من ذاتٍ وصفات .

والثالث : ليس له وصف مختص ومشارك ، لثلاث يكون مركباً مما به الاشتراك وما به الامتياز لتركيب^(٢) النوع من الجنس والفصل ، أو من الخاصة والعرض العام .

الرابع : أنه ليس فوق العالم ، لثلاث يكون مركباً من الجواهر المفردة ، وكذلك^(٣) لا يكون مركباً من المادة والصورة ، فلا يكون مركباً تركيباً حسيّاً كتركيب^(٤) الجسم من الجواهر المنفردة ، ولا عقليّاً^(٥) كتركيبه من المادة والصورة .

وهذان نوعان بهما يصير^(٦) خمسة ، وهذه الطريقة هي / طريقة ٢٤٥/٣

(١) في هامش (ط) أمام هذا الموضع كتب ما يلي : « أنواع التركيب عند الفلاسفة » .

(٢) ق : كتركب .

(٣) ص ، ط : ولذلك .

(٤) هـ : كتركيب .

(٥) ض : لا عقلياً . (٦) ق : تصير .

ابن سينا ، فإنه زعم أن نفس الوجود إذا كان يستلزم وجوداً واجباً ، فالوجود الواجب له هذه الخصائص النافية لهذه الصفات ، ويقول : ليس له أجزاء حدًّا ولا أجزاء كمًّا ، وهذا مراده .

وأما قدماء الفلاسفة فلم يكونوا يشبتون واجب الوجود بهذه الطريقة ، بل بطريقة الحركة . فلما جاء ابن رشد الحفيد يعترض على أبي حامد فيما ذكره لم يمكنه الانتصار لابن سينا ، بل بين أن هذه الطريقة التي سلكها ضعيفة كما ذكر أبو حامد ، واحتج هو بطريقة أخرى ظن أنها قوية وهي أضعف من طريقة ابن سينا ، فإن أبا حامد لما ذكر القول المضاف إلى الفلاسفة كأبن سينا وأمثاله ، وذكر أنهم ينفون تلك الأنواع الخمسة ، قال ^(١) : « ومع هذا فإنهم يقولون للبارى تعالى ^(٢) إنه مبدأ وأوّل ، وموجود وجوهر واحد ^(٣) ، وقديم وباق ^(٤) وعالم ، وعافل وعقل ^(٥) ومعقول ، وفاعل وخالق ومريد ، وقادر وحى ، وعاشق ومعشوق ، ولذيد وملتذد ^(٦) ، وجواد وخير محض ، وزعموا : أن كل ذلك عبارة عن معنى واحد لا كثرة فيه » .

كلام الغزالي في « تهافت الفلاسفة » .

(١) في كتابه « تهافت الفلاسفة » ، ص ١٦٢ . الطبعة الثالثة ، دار المعارف ، القاهرة .

١٩٥٧/١٣٧٧

(٢) تهافت الفلاسفة : في الباري تعالى .

(٣) تهافت الفلاسفة : وواحد .

(٤) وباق : ساقطة من (ض) .

(٥) تهافت الفلاسفة : وعقل وعافل .

(٦) تهافت الفلاسفة : ومتلذذ .

قال^(١) « وهذا من العجائب » « وهم يقولون^(٢) : ذات
المبدأ الأول واحد^(٣) وإنما تكثر الأسماء بإضافته إلى شيء ، أو إضافة
شيء إليه^(٤) ، أو سلب / شيء عنه . والسلب والإضافة لا
يوجب^(٥) كثرة في ذات المسلوب عنه ، ولكن الشأن في رد هذه كلها
إلى السلوب والإضافات^(٦) » وذكر تمام قولهم .

٢٤٦/٣

قال أبو حامد^(٧) : « فيقال لهم : [بم]^(٨) عرفتم استحالة
الكثرة من هذا الوجه ، وأنتم مخالفون من جميع^(٩) المسلمين سوى
المعتزلة ، فما البرهان عليه ؟ فإن قول القائل : الكثرة محال^(١٠) في
واجب الوجود مع كون الصفات الموصوفة^(١١) واحدة ، يرجع إلى
أنه يستحيل^(١٢) كثرة الصفات فيه^(١٣) ، وفيه النزاع ، وليس

(١) بعد الكلام السابق مباشرة .

(٢) في تهافت الفلاسفة بعد عبارة « وهذا من العجائب » كلام استغرق أكثر من سطرين ثم
وردت العبارات التالية التي تبدأ بقوله : وهم يقولون . الخ (في تهافت الفلاسفة : أنهم
يقولون . الخ) .

(٣) تهافت الفلاسفة : واحدة

(٤) تهافت الفلاسفة : بإضافة شيء إليه أو إضافته إلى شيء .

(٥) ض : والسلب والإضافة لا توجب . تهافت الفلاسفة : والسلب لا يوجب

(٦) تهافت الفلاسفة (ص ١٦٢ - ١٦٣) : . كثرة في الذات المسلوب عنه . ولا الإضافة
توجب كثرة ، فلا ينكرون إذن كثرة السلوب وكثرة الإضافات . ولكن الشأن في رد هذه الأمور
كلها إلى السلب والإضافة .

(٧) تهافت الفلاسفة ، ص ١٧٠ .

(٨) بم : ساقطة من (ق) ، وفي تهافت الفلاسفة : وم .

(٩) تهافت الفلاسفة : من كافة .

(١٠) تهافت الفلاسفة : محالة .

(١١) تهافت الفلاسفة : مع كون الذات الموصوفة .

(١٢) تهافت الفلاسفة : نستحيل .

(١٣) فيه : ليست في « تهافت الفلاسفة » .

استحالته معلوماً^(١) بالضرورة^(٢) . ولهم^(٣) مسلكان : أحدهما :
 أن كل^(٤) واحد من الصفة والموصوف : إن كان مستغنياً عن الآخر
 فهما واجبا الوجود ، وإن كان مفتقراً إليه فلا يكون واحد منهما واجب
 الوجود ، وإن احتاج أحدهما إلى الآخر فهو معلول والآخر هو
 الواجب ، وأيهما كان معلولاً افتقر إلى سبب ، فيؤدي إلى أن ترتبط
 ذات واجب الوجود بسبب .

قال أبو حامد^(٥) : « المختار من هذه الأقسام هو الأخير ، ولكن
 يبطلكم القسم الأول لا دليل لكم عليه . فإن برهانكم عليه إنما يتم
 بنفي الكثرة من هذه المسألة . فكيف تنبئ^(٦) هذه المسألة على
 تلك ؟ » .

قلت^(٧) الجواب عن هذه الحجة يمكن بوجوه :

تطبيق ابن تيمية على
 كلام الغزالي من وجوه .
 الوجه الأول .

أحدهما : أن يقال : قولكم : إما أن يقال : قولكم : إما أن يكون
 أحدهما محتاجاً إلى الآخر ، وإما أن يكون مستغنياً عنه : تريدون
 بالاحتياج حاجة المفعول إلى فاعله أو مطلق^(٨) / التلازم ، وهو كون
 أحدهما لا يوجد إلا بالآخر ، أم قسم ثالث ؟

٢٤٧/٣

(١) تهافت الفلاسفة : وليست استحالته معلومة .

(٢) تهافت الفلاسفة : بالضرورة فلا بد من البرهان .

(٣) ص : وله .

(٤) تهافت الفلاسفة (ص ١٧١) : ولهم مسلكان : الأول : قولهم إن البرهان عليه أن

كل . . والكلام التالي إنما هو تلخيص لما في « تهافت الفلاسفة » ص ١٧١ .

(٥) الكلام التالي تلخيص لما في تهافت الفلاسفة . ص ١٧١

(٦) ق : تنبئ .

(٧) هـ : قال الشيخ تقي الدين بن تيمية قلت . .

(٨) ص : ومطلق . وسقطت الكلمة من (ش) .

فإن أردتم الأول ، لم يكن أحدهما محتاجاً إلى الآخر ، بل غنياً عن كونه فاعلاً له ، ولا يلزم أن يكونا واجبي الوجود ، (١) بمعنى (٢) أن كلا منهما هو الواجب بنفسه ، المبدع للمكنات .

وإن قيل : إن كلا منهما واجب الوجود ، بمعنى أنه لا مبدع له .

قيل : نعم ، ولا نسلم امتناع تعدد مسمى واجب الوجود بهذا التفسير ، وإنما يمتنع تعدده بالتفسير الأول ، فإن الأدلة قامت على أن خالق المكنات رب واحد ، لم تقم على نفي صفاته ، بل كلٌّ من صفاته اللازمة له قديم أزلي ، ممتنع عدمه ، ليس له فاعل ، فإذا عبّر عن هذا المعنى بأنه واجب الوجود فهو حق ، وإن عني بواجب الوجود ما ليس ملازماً لغيره ، فليست الذات وحدها واجبة الوجود ولا الصفات ، بل الواجب الوجود هو الذات المتصفة بصفاتها اللازمة لها ، لا سيما وهم يقولون إنها مستلزمة للمعلول ، فامتناع ذلك على أصلهم أبلغ ، وقد عُرف^(١) أن كلاً^(٣) من الصفات الذاتية ملازمة للأخرى ، والصفات ملازمة للذات ، وليس كل منهما مبدعاً للآخر .

وإن قلتم : كل منهما محتاج إلى الآخر ، بمعنى أنه ملازم له ، لم يلزم من كونه ملازماً أن يكون معلولاً .

وهذا الجواب الثاني وهو أن يُقال : ما تعني بواجب الوجود ؟ الوجه الثاني .

(١-١) : ساقط من (ش) .

(٢) ض : يعنى

(٣) ش : فإن كل من . وهذا خطأ .

أتعنى به مالا فاعل له ، أو تعنى به القائم بنفسه الذى لا فاعل له ؟
فإن عنيت / الأول لم يمتنع أن يكون كل من الصفات والذات
واجب الوجود بهذا التفسير ، ولم يدل على امتناع تعدد الواجب بهذا
التفسير دليل ، كما لم يدل على امتناع تعدد القديم بهذا التفسير دليل ،
وإنما دل الدليل على أنه لا إله إلا الله ، وأن الله رب العالمين واحد لا
شريك له ، وهو التوحيد الذى دل عليه الشرع والعقل .

٢٤٨/٣

فأما نفي الصفات وتسمية ذلك توحيداً ، فهو مخالف للشرع
والعقل .

وإن أراد بواجب الوجود : القائم بنفسه الذى لا فاعل له (١) ،
كانت الذات واجبة الوجود ، وهى بالصفة واجبة الوجود ، ولم تكن
الصفة وحدها واجبة الوجود .

وإن أُريد (٢) بحاجة كل من الصفة والموصوف إلى الآخر
التلازم ، اختير إثبات ذلك ، ولم يلزم من ذلك كون أحدهما معلول
الآخر (٣) ، فإن (٤) المتضايقين متلازمان ، وليس أحدهما معلول
الآخر (٤) وإن أُريد بذلك كون أحدهما فاعلاً ، اختير نفي الحاجة بهذا
التفسير ، وهو القسم الأول (٥) ، وهو أنه ليس أحدهما محتاجاً إلى
الآخر .

(١) بعد عبارة (لا فاعل له) فى (ش) عبارة زيادة وهى (لم يلزم من كون...) ثم بياض
بمقدار كلمة .

(٢) ش : فنقول أتريد .

(٣) ق : معلولا للآخر .

(٤-٤) ساقط من (ش)

(٥) ش : اختير القسم الأول .

وإن أُريدَ أن أحدهما محل للآخر ، اختير جواب الغزالي ، وهو أن الصفة محتاجة إلى الذات من غير عكس .

وعلى هذا فقول القائل : إن أحدهما / معلول للآخر ، إن أراد به ٢٤٩/٣ أن أحدهما فاعل للآخر فهو باطل ، فإنه لا يجب من قيام الصفة بالموصوف أن يكون الموصوف فاعلاً للصفة ، بل الأمر بالعكس ، فإن المفعول يمتنع أن يكون من باب الصفات اللازمة للموصوف .
وإن أُريدَ بذلك أن يكون أحدهما قابلاً للآخر ، فلا امتناع في ذلك ، وإن قيل : بل إن المحل علة للحال .

واعلم أن هذه الحجة وأمثالها إنما نشأت الشبهة فيها من جهة أن ألفاظها مجملة . فلفظ « العلة » يُراد به العلة الفاعلة والعلة القابلة ، ولفظ « الحاجة إلى الغير » يُراد به الملازم للغير ، ويُراد به حاجة المشروط إلى شرطه ، ويُراد به حاجة المفعول إلى فاعله .

وإذا عُرف هذا ، فالصفات اللازمة مع الذات متلازمة ، وليس أحدهما فاعلاً للآخر ، بل الذات محل للصفات ، وليس الواحد منهما علة فاعلة ، بل الموصوف قابل للصفات ، وهذا لا امتناع فيه ، بل هو الذي يدل عليه صريح المعقول وصحيح المنقول .

لكن الغزالي لم يجب إلا بجواب واحد ، ومضمون كلامهم أنهم في جميع كلامهم في نقي الصفات ينتهي أمرهم ^(١) إلى أن هذا

(١) ش : ومضمون كلامهم في نقي الصفات أنهم في جميع كلامهم في هذا الباب ينتهي

تركيب ، والمركب مفتقر إلى جزئه ، والمفتقر إلى غيره لا يكون واجباً بنفسه لأنه محتاج (١) .

فقال لهم أبو حامد (٢) : « نحن نختار أن يُقال (٣) : الذات في قوامها غير محتاجة إلى الصفات ، والصفات محتاجة إلى الموصوف / كما في حقنا . فبقي قولكم (٤) : إن المحتاج إلى غيره لا يكون واجب الوجود . فيقال (٥) : إن أردتم بواجب الوجود أنه ليس له علة فاعلية (٦) ، فلم قلتم ذلك ؟ ولم استحال أن يُقال : كما أن ذات واجب الوجود قديم لا فاعل له (٧) ، فكذلك صفته قديمة معه ، ولا فاعل لها ؟ وإن أردتم بواجب الوجود أن لا يكون (٨) له علة قابلة فهو ليس بواجب الوجود على هذا التأويل ، ولكنه قديم مع هذا ولا فاعل له ، فما المحيل لذلك ؟ فإن قيل : واجب الوجود المطلق هو الذى ليس له علة فاعلية ولا قابلية . فإذا سلّم أن له علة قابلية ، فقد سلّم كونه معلولاً . قلنا: تسمية الذات القابلة علة قابلية من

كلام الغزالي في مسألة صفات الله

٢٥٠/٣

(١) انظر : تهافت الفلاسفة ، ص ١٧٠ - ١٧١ . وانظر ما سبق نقله عنه في الصفحات السابقة .

(٢) تهافت الفلاسفة . ص ١٧١ .

(٣) تهافت الفلاسفة : ولكن المختار أن يقال .

(٤) تهافت الفلاسفة : فبقي قولهم .

(٥) تهافت الفلاسفة : فيقال لهم .

(٦) تهافت الفلاسفة : فاعلة .

(٧) تهافت الفلاسفة : ولا فاعل له .

(٨) تهافت الفلاسفة (ص ١٧٢) : أن لا تكون

اصطلاحكم ، والدليل لم يدل على ثبوت واجب الوجود^(١) بحكم اصطلاحكم ، إنما دل على إثبات طرف^(٢) ينقطع به تسلسل العلل والمعلولات ، ولم يدل على هذا القدر^(٣) . وقطع التسلسل يمكن^(٤) بواحد له صفات قديمة لا فاعل لها ، كما أنه لا فاعل لذاته ، ولكنها تكون متقررة في ذاته .»

قال ابن رشد^(٥) « يريد أنه إذا وضع لهم هذا القسم من الأقسام التي استعملوا في إبطال الكثرة ، آل الأمر معهم إلى أن يثبتوا أن واجب الوجود ليس يمكن أن يكون مركباً من صفة وموصوف ، ولا أن تكون^(٦) ذاته ذات صفات كثيرة ، وهذا شيء ليس يقدرُون عليه بحسب أصولهم . ثم أخذ يبين^(٧) أن المحال الذي راموا / أن يلزموه على تقدير هذا القسم^(٨) ، ليس بلازم . قال^(٩) : فيقال لهم : إن أردتم بواجب الوجود أنه ليس له علة فاعلية ، فلم قلتُم ذلك ؟ أي فلم قلتُم بامتناع كونه موصفاً بالصفات^(١٠) ، ولم استحال

٢٥١/٣

تعليق ابن رشد في
«تهافت التهافت» على
كلام الغزالي

(١) تهافت الفلاسفة : واجب وجود .

(٢) طرف : كذا في (ق) وتهافت الفلاسفة . وفي سائر النسخ : طرق .

(٣) تهافت الفلاسفة : ولم يدل إلا على هذا القدر .

(٤) تهافت الفلاسفة : ممكن .

(٥) في كتابه «تهافت التهافت» القسم الثاني ، ص ٥٠٤ ، تحقيق د . سليمان دنيا ، ط دار المعارف ، القاهرة ، ١٩٦٥ .

(٦) ص ، تهافت التهافت : يكون .

(٧) أي الغزالي (وهذا من كلام ابن رشد) .

(٨) تهافت التهافت : أن يلزموه عن إنزال هذا القسم .

(٩) تهافت التهافت : فقال .

(١٠) أي فلم . . . بالصفات : هذا الكلام ليس في «تهافت التهافت» ولعله توضيح من

أن يُقال : كما أن ذات واجب الوجود قديم لا فاعل له . فكذلك صفاته قديمة لا فاعل لها ؟ »

قال ابن رشد^(١) : « وهذا كله^(٢) معاندة لمن سلك في نفي الصفات طريقة ابن سينا في إثبات واجب الوجود بذاته . . . وذلك أنهم يفهمون في الممكن^(٣) الوجود الممكن الحقيقي ، ويرون أن كل مادون المبدأ الأول هو بهذه الصفة ، وخصومهم من الأشعرية يسلّمون هذا ، ويرون أن^(٤) كل ممكن فله فاعل ، وأن التسلسل ينقطع بالانتهاء^(٥) إلى ما ليس ممكناً في نفسه ، فإذا سلّم^(٦) لهم هذه ، ظن بها أنه يلزم عنها^(٧) أن يكون الأول الذي انقطع عنده الإمكان ليس ممكناً ، فوجب أن يكون بسيطاً غير مركب . لكن للأشعرية أن يقولوا : إن الذي يتنق عن الإمكان الحقيقي ليس يلزم أن يكون بسيطاً ، وإنما يلزم أن يكون^(٨) قديماً فقط لا علة فاعلية له ، فلذلك ليس عند هؤلاء برهان على أن الأول بسيط من طريقة واجب الوجود » .

(١) بعد الكلام السابق مباشرة ، ق ٢ ، ص ٥٠٤ .

(٢) تهافت التهافت : قلت هذا كله .

(٣) تهافت التهافت : واجب الوجود بذاته . وأما الطريقة الأتقع في هذه في وجوب الاتحاد ولزوم ذلك للأشعرية فهي طريقة المعتزلة . وذلك أنهم يفهمون من الممكن .

(٤) تهافت التهافت (ص ٥٠٥) : ويرون أيضاً أن .

(٥) تهافت التهافت : بالإفضاء (وفي نسخة : بالأقصى) .

(٦) تهافت التهافت : . . . في نفسه . وخصومهم يسلّمون لهم ذلك فإذا سلّم . . .

(٧) ض : أنه يلزمهم عنها .

(٨) (٥-٥) ما بين النجمتين ساقط من (ش) بمقدار ثلاث صفحات .

قال أبو حامد^(١) « فإن قيل : فإذا^(٢) أثبتتم ذاتاً وصفة وحلولاً للصفة بالذات ، فهو / مركّب^(٣) ، وكل تركيب يحتاج إلى مركّب ، ولذلك لم يجوز أن يكون الأول جسماً لأنه مركّب . قلنا : قول القائل : كل مركّب^(٤) يحتاج إلى مركّب ، كقوله : كل موجود يحتاج إلى موجد ، فيقال له : الأول قديم موجود لا علة له^(٥) ولا موجد . فكذلك يُقال : موصوف^(٦) قديم ولا علة لذاته ولا لصفته^(٧) ولا لقيام صفاته^(٨) بذاته ، بل الكل قديم بلا علة . وأما الجسم فإنما لم يجوز أن يكون هو الأول لأنه حادث ، من حيث إنه لا يخلو عن الحوادث ، ومن لم يثبت له حدوث الجسم يلزمه أن تكون^(٩) العلة الأولى جسماً ، كما سنلزمه^(١٠) عليكم^(١١) فيما بعد^(١٢) . »

قال ابن رشد معترضاً على أبي حامد^(١٣) : « التركيب^(١٤) ليس هو

كلام آخر للغزالي في
« تهافت الفلاسفة » في
مسألة التركيب .
٢٥٢/٣

تعليق ابن رشد في
« تهافت التهافت » على
كلام الغزالي في مسألة
التركيب .

(١) تهافت الفلاسفة ، ص ١٧٤ .

(٢) تهافت الفلاسفة : إذا .

(٣) تهافت الفلاسفة : فهو تركيب .

(٤) تهافت الفلاسفة : كل تركيب .

(٥) لا علة له : كذا في « تهافت الفلاسفة » وفي (ض) . وفي سائر النسخ : ولا علة له .

(٦) تهافت الفلاسفة : هو موصوف .

(٧) تهافت الفلاسفة : ولا لصفاته .

(٨) تهافت الفلاسفة : صفته .

(٩) ض : يكون

(١٠) ض : كما يستلزمه .

(١١) تهافت الفلاسفة : لكم . وذكر المحقق في تعليقه : « في الأصول : عليكم » .

(١٢) تهافت الفلاسفة : من بعد .

(١٣) تهافت التهافت ، ق ٢ ، ص ٥١٦ .

(١٤) تهافت التهافت : والتركيب .

مثل الوجود ، لأن التركيب هو مثل التحريك ، أعني صفة انفعالية^(١) زائدة على ذات الأشياء التي قبلت التركيب ، والوجود هو صفة هذه الذات^(٢) بعينها ... وأيضا^(٣) المركب ليس ينقسم إلى مركب من ذاته ومركب من غيره ، فيلزم أن ينتهي الأمر إلى مركب قديم ، كما ينتهي الأمر في الموجودات إلى موجود قديم . وأيضا فإذا^(٤) كان الأمر كما قلنا من أن التركيب أمر زائد على الوجود ، فللقائل أن يقول : إن كان يوجد مركب من ذاته فسيوجد متحرك من ذاته ، وإن / وجد متحرك من ذاته فسيوجد المعدوم من ذاته ، لأن وجود المعدوم هو خروج ما بالقوة^(٥) إلى الفعل ، وكذلك الأمر^(٦) في الحركة والمتحرك^(٧) .

٢٥٣/٣

قال^(٨) : « والفصل في هذه المسألة أن المركب لا يخلو من أن يكون^(٩) كل واحد من جزأيه أو أجزائه التي تركب منها شرطاً^(١٠) في وجود صاحبه بجهتين مختلفتين^(١١) ، أو لا يكون^(١٢) شرطاً ، أو يكون^(١٣) أحدهما

(١) ص ، ض ، ط : انفعاله . (٢) تهافت التهافت : هي الذات .

(٣) تهافت التهافت : بعينها ، ومن قال غير هذا فقد أخطأ وأيضا .

(٤) تهافت التهافت (ص ٥١٧) : .. قديم ، وقد تكلمنا في هذه المسألة في غير ما موضع وأيضا

إذا ...

(٥) ص ، ط : ما من القوة ؛ ض : مما لقوه ، وهو تحريف .

(٦) الأمر : ساقطة من (ض) .

(٧) والمتحرك : كذا في (ض) ، تهافت التهافت . وفي سائر النسخ : والمحرك .

(٨) في «تهافت التهافت» ق ٢ ، ص ٥١٧ بعد الكلام السابق بثانية أسطر .

(٩) تهافت التهافت : لا يخلو أن يكون

(١٠ - ١١) ما بين النجمتين ساقط من (ش) . وبدأ السقط في ص ٣٩٨ .

(١٢) ض : مجملتين .

(١٣) ض : ولا يكون .

(١٤) تهافت التهافت (ص ٥١٧ - ٥١٨) : .. مختلفتين كالحال في المركبات من مواد وصور عند

المثائين أو لا يكون واحد منها شرطاً في وجود صاحبه أو يكون ..

شرطاً^(١) في وجود الثاني ، والثاني ليس شرطاً في وجود الأول . فأما الأول فلا يمكن^(٢) أن يكون قديماً ، لأن^(٣) التركيب نفسه شرط^(٤) في وجود الأجزاء ، فلا يمكن^(٥) أن تكون الأجزاء علة التركيب^(٦) ، ولا التركيب علة نفسه ، إلا لو كان الشيء علة نفسه ... وأما الثاني إذا لم يكن واحداً منها شرطاً^(٧) في وجود صاحبه ، فإن أمثال هذه إذا لم يكن في طباع أحدهما أن يلزم الآخر فإنها ليست تتركب إلا بمركب خارج عنها^(٨) ... وإن كان^(٩) أحدهما شرطاً في وجود الآخر من غير عكس^(١٠) ، كالحال في الصفة والموصوف الغير جوهرية ، فإن كان الموصوف قديماً ومن شأنه أن لا تفارقه الصفة ، فالمركب قديم . وإذا كان هذا هكذا ، فليس يصح إن جَوَزُ مجَوَزُ وجود مركب قديم أن يبين^(١١) على طريق الأشعرية أن كل جسم محدث ، لأنه إن وجد مركب

(١) شرطاً : ساقطة من (ض) .

(٢) تهافت التهافت : فأما القسم الأول فليس يمكن .

(٣) تهافت التهافت : وذلك أن .

(٤) تهافت التهافت : هو شرط .

(٥) تهافت التهافت : فليس يمكن .

(٦) ق (فقط) : علة في التركيب .

(٧) تهافت التهافت : ... علة نفسه . ولذلك أمثال هذه المركبات هي كائنات فاسدة ، ولا بد لها من فاعل يخرجها من العدم إلى الوجود . وأما القسم الثاني : أعنى إن لم يكن ولا واحد من الجزئين شرطاً ...

(٨) بعد كلمة «عنها» توجد في «تهافت التهافت» ثمانية سطور لم يذكرها ابن تيمية .

(٩) تهافت التهافت (ص ٥١٩) : وأما إن كان ..

(١٠) تهافت التهافت : ... الآخر والآخر ليس شرطاً فيه

(١١) تهافت التهافت : أن يجوز .

(١٢) تهافت التهافت : أن يتبين (وفي نسخة : أن يتبين) .

قديم ، وجدت أعراض قديمة : أحدها التركيب ، لأن أصل ما يبنون عليه / وجوب حدوث^(١) الأعراض ، أنه لا تكون الأجزاء التي تتركب منها الجسم إلا بعد الافتراق^(٢) . فإذا جَوَّزوا مركباً قديماً أمكن أن يوجد اجتماع لم يتقدمه افتراق ، وحركة لم يتقدمها سكون . وإذا^(٣) جاز هذا أمكن أن يُوجد جسم ذو أعراض قديمة ، ولم يصح لهم أن ما لا يخلو عن الحوادث حادث .

٢٥٤/٣

قلت^(٤) : ما ذكره أبو حامد مستقيم مبطل لقول الفلاسفة ، وما ذكره ابن رشد إنما نشأ من جهة ما في اللفظ من الإجمال والاشتراك ، وكلامه في ذلك أكثر مغلطة من كلام ابن سينا الذي أقرّ بفساده وضعفه .

تعليق ابن تيمية على كلام الغزالي وابن رشد في مسألة التركيب .

وذلك أن هؤلاء قالوا لأبي حامد والمثبتين : إذا أثبتت ذاتاً وصفة ، وحلولاً للصفة بالذات ، فهو مركب ، وكل مركب يحتاج إلى مركب . قال لهم : « قول القائل : كل مركب يحتاج إلى مركب كقول القائل : كل موجود يحتاج إلى موجود » .

ومقصوده بذلك أن هذا المعنى الذي سميتوه تركيباً ليس معنى كونه مركباً إلا كون الذات موصوفة بصفات قائمة بها ، ليس معناه أنه كان هناك شيء متفرق فركبته مركب ، بل ولا هناك شيء يقبل التفريق ، فإن الكلام إنما هو في إثبات صفات واجب الوجود اللازمة له كالحياة والعلم

(١) ش : ص ، ض ، ط : حدث .

(٢) نهافت التهافت : .. منها الجسم عندهم إلا بعد افتراق .

(٣) نهافت التهافت : فإذا .

(٤) هـ : قال ابن تيمية قلت .

والقدرة ، وإذا كانت هذه الصفات لازمة للموصوف القديم الواجب الوجود بنفسه لم يمكن أن تفارقه ولا أن / تُوجد دونه ولا يُوجد إلا بها ، ٢٥٥/٣ فليس هناك شيان كانا مفترقين فركبهما فركب .

ولفظ المركب في الأصل اسم مفعول لقول^(١) القائل : ركبته فهو مركب ، كما تقول : فرقته فهو مفرق ، وجمعته فهو مجمع ، وألفته فهو مؤلف ، وحرّكته فهو محرّك .

قال الله تعالى : ﴿ فِي أَيِّ صُورَةٍ مَّا شَاءَ رَكَّبَكَ ﴾ [سورة الانفطار : ٨] يُقال : ركبت الباب في موضعه .

هذا هو المركب في اللغة ، لكن صار في اصطلاح المتكلمين والفلاسفة يقع على عدة معانٍ غير ما كان مفترقاً فاجتمع ، كما يقول أحدهم : الجسم إما بسيط وإما مركب ، يعنون بالبسيط الذي تشبه أجزاؤه ، كالماء والهواء . وبالمركب ما اختلفت كالإنسان^(٢) . وقد يقولون : كل جسم مركب من أجزائه ، لأن هذا الجزء غير هذا الجزء ، وإن كانوا يعتقدون أنه لم يتفرق قط ، وأنه لم يزل كذلك . ويتنازعون هل الجسم مركب من الجواهر المنفردة ، أو من الهيولى والصوره ، أم ليس مركباً من واحد منهما ؟ مع اتفاقهم على أنه^(٣) من الأجسام ما لم

(١) ض : كقول .

(٢) في هامش (هـ) كتب أمام هذا الموضع ما يلي : « قال ابن تيمية في المجلد الثالث عند ذكر شيء من ذلك : وقد يُقال المركب على ماله أبعاض مختلفة كأعضاء الإنسان وأخلاقه وإن كان خلق مجتمعا لكنه يقبل التفريق والانفصال والانقسام والله منزّه عن ذلك وقد يقال : المركب هو ما يقبل التفريق والانفصال وإن كان شيئاً بسيطاً كالماء ، والله مقدس عن ذلك فهذا هو التركيب المعقول في اللغة والاصطلاح »

(٣) ق : على أن .

تكن أجزاءه مفترقة فتركبت ، وقد يعنون بالمركب المركب من الصفات^(١) كما يقولون : الإنسان مركب من الجنس والفصل ، وهو الحيوان الناطق . وهاتان الصفتان لم تفارق إحداهما الأخرى ، ولا يمكن وجود الناطق إلا مع الحيوان ، ولا يمكن وجود حيوان إلا مع ناطق أو مايقوم مقامه كالصاهل/ونحوه . ٢٥٦/٣

فأبو حامد^(٢) وأمثاله خاطبوا هؤلاء بلغتهم في أن الموصوف بصفة لازمة له يسمى مركباً ، وقالوا لهم : قلم : إن مثل هذا المعنى الذى سميتوه تركيباً يمتنع فى الواجب الوجود ، فقولهم : إن كل مركب مفترق إلى مركب مغلطة نشأت من الإجمال فى لفظ « مركب » ، فإنهم لم يسلّموا لهم أن هناك تركيباً هو فعل مركب ، حتى يُقال : إن المركب يفتقر إلى مركب ، بل هناك ذات موصوفة بصفات لازمة له . فإذا قال القائل : كل موصوف بصفات لازمة له^(٣) يفتقر إلى مركب ومؤلف يجمع بين الذات والصفات^(٤) ، كان قوله باطلاً ، فقولهم فى هذا الموضع : كل مركب يفتقر إلى مركب من هذا الباب .

وكذلك إذا قيل : كل مؤلف يفتقر إلى مؤلف ، كما يستعمل مثل هذا الكلام غير واحد من الناس فى نفي معانٍ^(٥) سمّاها مسمّ تاليفاً وتركيباً ، فجعل المستدل يستدل بمجرد إطلاق اللفظ من غير نظر إلى

(١) ش . ص . ض ، ط . هـ : وقد يعنون بالمركب من الصفات .

(٢) ش : وأبو حامد .

(٣) له : ساقطة من (ش) .

(٤) والصفات : ساقطة من (ش) .

(٥) ش : معانٍ .

المعنى العقلي ، فيقال لمن سمى مثل هذا تركيباً وتأليفاً : أتعني بذلك أن هنا شيئاً فعله مركّب ومؤلف ، أو أن هنا ذاتاً موصوفةً بصفاتٍ ؟ أما الأول فممنوع ، فإنه ليس في خلق الله من يقول : إن صفات الله اللازمة له متوقفة على فاعل يؤلّف ويركّب/ بين الذات والصفات . ٢٥٧/٣

وإن عينت الثاني فسلم ، ولا دليل لك على أن الذات القديمة الواجبة المستلزمة للصفات تفتقر إلى من يركب صفاتها فيها ، فلماذا قال أبو حامد : « هذا كقول القائل كل موجود يفتقر إلى موجد » ولو قال : « إلى واجد » لكان أقرب إلى مطابقة اللفظ .

وهذا صحيح ، فإن الموجود اسم مفعول من وجد يجد فهو واجد ، فإذا قال القائل : كل موجود يفتقر إلى واجد أو موجد نظراً إلى اللفظ ، كان كقوله : كل مركّب يفتقر إلى مركّب نظراً إلى اللفظ ، ولكن لفظ « الموجود ^(١) » إنما يُراد به ما كان متحققاً في نفسه لا يُعنى به ^(٢) ما وجده أو أوجده غيره ، كما أنهم يعنون بالمركب هنا ما كان متصفاً بصفة قائمة به ، أو ما كان فيه ^(٣) معانٍ متعددة وكثرة ، لا يعنون به ماركبه غيره ، فالذي جرى لهؤلاء المغالطين في لفظ « التأليف » و« التركيب » كما جرى لأشباههم في لفظ « التخصيص » و« التقدير » فإن الباب واحد ، فليفتظن اللبيب لهذا ، فإنه يحل عنه شبهات كثيرة .

(١) ط : الوجود .

(٢) ض : ما يعنى به ، ش : لا يعنى (بدون : به) .

(٣) ق : وما كان فيه .

وأما اعتراض ابن رشد على أبي حامد بقوله ^(١) : « ليس المركب مثل الموجود ، بل مثل التحريك » .

فجوابه من وجوه :

أحدها : أن يُقال : ليس الكلام في الموازنات اللفظية ، بل في المعاني العقلية ، والمقصود هنا أن الذات القديمة الواجبة الموصوفة بصفات لا يجب أن يكون لها جامع منفصل جمع بين الذات والصفات ، / كما أن الموجود المحقق لا يفتقر إلى موجود غير نفسه ، بل قد يكون موجوداً بنفسه لا يفتقر إلى فاعل ، كذلك اتصافها بالصفات لا يفتقر إلى فاعل .

٢٥٨/٣

الثاني : أن يُقال : وهب أن هذا مثل التحريك في اللفظ ، فقولك ^(٢) : « هي صفة انفعالية زائدة على ذات الأشياء التي قبلت التركيب » إن عنت أنها زائدة على الذات والصفة وقيام الصفة بالذات ، فهذا باطل . وإن عنت أنها هي قيام الصفة بالذات ، أو هي الصفة القائمة بالذات ، فليس في ذلك ما يوجب كونها انفعالية لها فاعل مباين للموصوف .

الثالث : أن التحريك إن عُنى به تحريك الشيء لغيره ^(٣) ، فليس هذا نظير مورد النزاع ، فإن أحداً لم يسلم أن في الذات القديمة الموصوفة بصفاتها اللازمة شيئاً ركبهُ أحد ، وإن عُنى به مطلق الحركة صار معنى

(١) في الأصول : فقوله ، ولعل الصواب ما أثبتته . وهو كلام ابن رشد الذي سبق وروده

(ص ٤٠٠) .

(٢) وهو الذي ورد قبل صفحات (ص ٤٠٠) .

(٣) تحريك شيء لغيره .

الكلام أن اتصاف الذات بالصفات كاتصافها بالحركات ، وليس في واحدٍ منها^(١) ما يقتضى احتياج الموصوف إلى مباين له .
وأما قوله^(٢) : « ليس ينقسم [الأمر]^(٣) إلى مركّب من ذاته ومركب من غيره حتى ينتهى الأمر إلى مركب قديم ، كما ينتهى الأمر في الموجودات إلى موجود قديم^(٤) » .

فيقال له : بل هؤلاء المسلمون ، كأبي حامد وأمثاله ، لما خاطبوكم باصطلاحهم ، وأنتم جعلتم قيام الصفة بالموصوف/ تركيباً ، فإنهم يقولون بحسب اصطلاحكم : إنه ينقسم إلى مركّب من ذاته ، ومركّب من غيره .

وحقيقة الأمر أن ثبوت الصفات إن سميتوه تركيباً ، لم نسلّم لكم عدم انقسام المركّب إلى قديم واجب ، ومحدث ممكن . وإن لم تسمّوه تركيباً بطل أصل كلامكم . ولكن أنتم سميت هذا تركيباً ونفيتموه ، فلهذا قلتم : لا ينقسم المركّب ، فكان كلامكم ممنوعاً ، بل باطلاً .

وأما قوله^(٥) : « إن لقاتل أن يقول : إن كان يوجد مركّب من ذاته فسيوجد متحرك من ذاته ، وإن وجد متحرك من ذاته فسيوجد معدوم من ذاته »

(١) ض : منها .

(٢) وهو الذى سبق إيرادُه (ص ٤٠٠) .

(٣) الأمر : ساقطة من (ق) .

(٤) ش ، ص ، ض ، ط ، هـ : كما ينقسم الموجود إلى موجود قديم . وهذا خطأ ، فقد سبق

إيراد كلام ابن رشد من قبل ، وهو موافق لما أثبتته عن (ق) .

(٥) وهو الذى سبق إيرادُه (ص ٤٠٠) .

فجوابه من وجوه :

أحدها : منع المقدمة الأولى . فالدليل على أنه إذا وجدت ذات موصوفة بصفات لازمة له ، يلزم^(١) أن توجد ذات متحركة بحركة منها ، ليس معه في ذلك إلا مجرد الموازنة اللفظية .

الثاني : أن حقيقة قوله^(٢) : « إن افتقار^(٣) التركيب إلى مركب كافتقار التحريك إلى المحرك » فإن أخذ ذلك على أن له فاعلا فلكل منها فاعل ، وإن أخذ^(٤) مجرد التركيب أخذ^(٥) مجرد التحرك^(٥) . قيل : فعلى هذا يكون المعنى إذا وجد متصف بصفة بنفسه يوجد فاعل متحرك بنفسه . وإذا كان حقيقة كلامه أنه إذا كان متصفاً بالصفات من ذاته فسيوجد متصفاً بالأفعال من ذاته . فيقال له : إما أن تكون هذه الملازمة صحيحة وإما أن لا تكون ، فإن لم تكن /صحيحة فليست بحجة ، وإن كانت صحيحة كانت دليلا على ثبوت أفعال الله تعالى ، وكان حقيقتها أنه يلزم من ثبوت الصفات القائمة به ثبوت الأفعال القائمة به . فأى محذور في هذا إذا كانت الملازمة صحيحة ؟

٢٦٠/٣

الثالث : قوله^(٦) : « وإن وجد متحرك من ذاته فسيوجد المعدوم من ذاته ، لأن وجود المعدوم هو خروج ما هو بالقوة^(٧) إلى الفعل .

(١) ش ، ض : لم يلزم .

(٢) الكلام التالي مستخلص من كلام ابن رشد الذي سبق إيرادُه (ص ٤٠٠) .

(٣) ش : ... اللفظية فإن كان افتقار ...

(٤-٤) : ساقط من (ص) ، (ض) .

(٥) ش ، ق : التحريك .

(٦) أي ابن رشد ، وسبق إيراد كلامه (ص ٤٠٠) .

(٧) في النص السابق (وهو الذي في نهايت التهافت ص ٥١٧) : ما بالقوة (وفي نسخة : ما هو

بالقوة) .

وكذلك الأمر في الحركة والمتحرك^(١) وليس كذلك الوجود لأنه ليس صفة زائدة على الذات ، فكل موجود لم يكن وقتاً موجوداً بالقوة ووقتاً موجوداً بالفعل ، فهو موجود بذاته ، والمتحرك وجوده إنما هو مع القوة المحركة ، فلذلك احتاج كل متحرك إلى محرك .

فيقال : ألقى بقولك : « فسيوجد المعدوم من ذاته » أى نفس ما كان معدوماً يوجد من الذات المعدومة ، أم تعنى به أن الحركة المعدومة توجد من الذات المتحركة ؟

أما الأول فغير معقول ، فإن المعدوم ليس له وجود أصلاً حتى يُعقل أن يوجد منه ذاته أو غير ذاته ، ووجوده موجود من غير موجود ممنوع بضرورة العقل ، وكون المعدوم يوجد بنفسه معلوم البطلان بالبديهة . وإن عنيت الثانى ، فاللازم والملزوم واحد ، فإن المتحرك من ذاته توجد حركته المعدومة من ذاته .

/وقول القائل : « إنه إذا جاز هذا جاز وجود المعدوم من الذات ٢٦١/٣ المعدومة » ممنوع ، بل باطل معلوم البطلان .

وقوله^(٢) : « لأن وجود المعدوم هو خروج ما بالقوة إلى الفعل ، وكذلك الأمر في الحركة والمتحرك » .

فيقال له : غاية هذا أنها يشتركان في أمر من الأمور ، فمن أين يلزم إذا اشتركا في أمرٍ ما أن يشتركا في غيره مع ظهور الفرق ؟ فإن قوله :

(١) إلى هنا انتهى ما سبق إيراده (ص ٤٠٠) . والكلام التالى فى « تهافت التهافت » ق ٢ ص ٥١٧ . بعد الكلام السابق مباشرة ولم يورده ابن تيمية فيما سبق .
(٢) وهو الذى سبق وروده (ص ٤٠٠) .

« وجود المعلوم هو خروج ما بالقوة إلى الفعل » لا يجوز أن يُراد به أن نفس المعلوم كان فيه قوة^(١) هي مبدأ وجوده ، فإن المعلوم ليس في شيء ولا فيه شيء^(٢) .

وإنما يقال : إن ما منه وُجد المعلوم كان فيه قوة^(١) وجوده ، كما في النطفة قوة أن تصبح علقة . وفي الحبة قوة أن تصبح سنبله ، وفي النواة قوة أن تصبح نخلة ، فالذي فيه القوة ليس هو المعلوم ، وأما الحركة والمتحرك فنفس المتحرك^(٣) فيه قوة هي مبدأ الحركة ، فنظير المتحرك المحل الذي وُجد فيه ما كان معدوماً من الأعراض ، كما يوجد اللون في المتلونات ، والطعم في المطعومات ، والحياة في الأحياء ، فكذلك الحركة في المتحركات ، فمحل هذه الصفات والحركات كان قابلاً لها وفيه قوة القبول والاستعداد لها ، وأما نفس هذه الأمور التي كانت معدومة فوجدت ، فليس فيها من القوة ولا غيرها شيء .

٢٦٢/٣ قياس القائس^(٤) وجود المعلوم من ذاته بوجود الحركة من المتحرك في غاية الفساد ، والعلة تكون فاعلة وتكون قابلة ، فلو قال القائل : الموجود أو الجسم أو القائم بنفسه أو نحو^(٥) ذلك يقبل الصفات والأعراض كالحركات ونحوها ، وفيه قوة لذلك ، فيجب أن يكون المعلوم فيه قبول لقيام الصفات والحركات به - لكان قوله في غاية

(١ - ١) : ساقط من (ش) .

(٢) ض : وليس فيه شيء .

(٣) ض : التحرك .

(٤) ض : المقياس . وهو تحريف .

(٥) ط : ونحو .

الفساد ، فكيف إذا قال : إذا كان المتحرك فاعلاً بنفسه لحركته ،
 وجب أن يكون المعدوم فاعلاً لذاته ، بل يقال : الفاعل يمكن أن يفعل
 غيره ، وأما فعله لنفسه فممتنع ، فلو قال : إذا كان المتحرك يفعل حركة
 وجب أن يفعل المعدوم حركة لكان باطلا ، فكيف إذا قال : وجب أن
 يفعل نفسه ؟

وقوله (١) : « فكل موجود لم يكن وقتا موجودا بالقوة ووقتا بالفعل فهو
 موجود بذاته ، والمتحرك وجوده إنما هو مع القوة المحركة ، فلهذا (٢)
 احتاج كل متحرك إلى محرّك » .

فيقال له : هب أنه سلّم لك أن المتحرك وجوده مع القوة المحركة ،
 فلم قلت (٣) : إن الحركة تحتاج إلى محرّك منفصل عنه ؟
 ثم يُقال لك : هل يجوز أن يتحرك المتحرك بنفسه بعد أن لم يكن
 متحركا أم لا ؟

فإن أجزت هذا بطل قولك ، وجاز وجود المتحرك بنفسه قبل
 الحركة ، وقبل القوة المحركة (٤) .

وإن قلت : لا يجوز . قيل : فحركته حينئذ أما أن تكون من نفسه
 وإما من غيره ، (٥) فإن كانت من نفسه كانت الحركة من نفس المتحرك
 وبطل قولك (٥) ، وإن كانت من غيره وكان ذلك الغير / متحركا فالحقول ٢٦٣/٣

(١) أى ابن رشد وهو قوله الذى سبق إيراده (ص ٤٠٨) .

(٢) تهافت التهافت : فلذلك (وهو الذى سبق وروده) .

(٣) ق : فلم قلت .

(٤) هـ : المتحركة .

(٥-٥) : ساقط من (ش) .

فيه كالقول في الأول ، وإن كان غير متحرك لزم وجود حركات متوالية عن غير متحرك ، وهذا قولهم . وهو باطل .

وذلك أن أجزاء الحركات متعاقبة شيئاً بعد شيء ، فالمقتضى لكل من تلك الأجزاء يمتنع أن يكون موجبا تاما في الأزل ، لأنه لو كان كذلك للزم أن يقارنه موجه ، فإن العلة التامة لا يتأخر عنها معلولها . وحينئذ يلزم كون المحدث قديما وهو ممتنع ، أو يقال : إن كانت العلة التامة تستلزم مقارنة معلولها لزم ذلك ، وإن لم تستلزم (١) ذلك جاز حدوث الحركات المتأخرة عن موجب قديم ، فيجوز أن يتحرك الشيء بعد أن لم يكن متحركا بدون سبب حادث ، وهذا يبطل قولكم ، وإذا لم يكن الموجب التام لها ثابتاً في الأزل لزم أن يكون حادثا ، والقول في حدوثه كالقول في حدوث غيره ، فيمتنع أن يحدث هو أو غيره عن علة تامة قديمة ، فإذا لم يكن في الفاعل فعل حادث امتنع أن يصدر عنه (٢) شيء حادث ، فامتنع صدور الحركات عن غير متحرك

[ومما اعترف به ابن رشد - وغيره من الفلاسفة والمتكلمين - وقال

عن إخوانه الفلاسفة : إن الذي يتمسكون به سببان :

أحدهما : أن فعل الفاعل يلزمه التغيير وإن كل متغير فله مغير .

والثاني : أن القديم لا يتغير بضرور من ضرور التغيير .

قال : وهذا كله عسير البيان .

قلت : [(٣) وهذا المقام ، وهو حدوث الحوادث عن ذات لا

(١) ص ، ص ، ط : وإن لم يستلزم .

(٢) ص : عن .

(٣) ما بين المعقوفين زيادة من (ش) فقط .

(٥-٥) : ما بين النجمتين ساقط من (ش) .

يقوم بها حادث ، مما اعترف حدائقهم بصعوبته وبعده عن المعقول ، كما ذكر ذلك ابن رشد والرازي وغيرهما^(١) . وهؤلاء المتفلسفة^(٢) يقولون : إن النفس المحركة للأفلاك يحدث لها تصورات وإرادات هي مبدأ الحركة ، وأن محركها العقل / الذي يريد التشبه به ، أو واجب الوجود^{٢٦٤/٣} الذي يطلب الفلك التشبه به بإخراج ما فيه من الأيون^(٣) والأوضاع ، وتحريك الواجب أو العقل^(٣) للفلك أو لنفس الفلك ، كتحريك المحبوب للمحب والمشتهى للمشتهى ، والمعشوق للعاشق ، ليس من جهة المحرك فعل أصلا ، بل ذلك يحبه فيتحرك تشبهاً به .
وبهذا أثبت أرسطو وأتباعه العلة الأولى ، وأن فوق الأفلاك ما يوجب تحريك الأفلاك .

والكلام على هذا من وجوه ليس هذا موضع بسطها ، لكن يُقال : كون الفلك يتحرك للتشبه بالواجب أو إخراج ما فيه الأيون والأوضاع ، كلام لا دليل عليه . بل الأدلة الدالة على فساده كثيرة ليس هذا موضعها .

(١) ش : الفلاسفة .

(٢) ض : الأيون ، وهو تحريف . وفي «كشاف اصطلاحات الفنون» للتهانوي : «الأيون بالفتح وباللثناة التحتانية الساكنة عند الحكماء قسم من المقولات النسبية وهو حصول الجسم في المكان أي في الحيز الذي ينحصر ويكون مملوئاً به ويسمى هذا أيناً حقيقياً . وعرفوه أيضاً بأنه هيئة تحصل للجسم بالنسبة إلى مكانه الحقيقي ، أعنى أنه الهيئة المترتبة على الحصول في الحيز ، لكن في ثبوت أمر وراء الحصول تردداً . وقد يقال : الأيون لحصول الجسم فيما ليس مكاناً حقيقياً له مثل الدار والبلد والإقليم ونحو ذلك مجازاً ، فإن كل واحد منها يقع في جواب أيون . والتكلمون بيسمون الأيون بالكون . كذا في شرح المواقف وحاشيته للمولوي عبد الحكيم .»

(٣) ض : والعقل .

فبقول : هب أن الأمر كذلك فهذا إنما فيه أنه أثبت العلة الغائية للحركة (١) .

فيقال : أين السبب الفاعل (٢) لحركة الفلك ؟ فإن الحركة ، وإن افتقرت إلى غاية مقصودة ، ففتقر (٣) إلى مبدأ فاعل بالضرورة .
فإذا قالوا : نفسه تحركه .

قيل لهم : فما الفاعل لما (٤) يحدث في النفس من أسباب الحركة ، كالتصورات والإرادات ؟ فإن هذه كانت معدومة ثم وجدت بعد العدم ، فما السبب الفاعل لهذه الحركة ؟

فإن قالوا : النفس هي الفاعلة لهذه الحركة ، فقد جعلوها (٥) متحركة من نفسها ، وهذا خلاف ما قالوه .

وإن قالوا شيئاً غيرها. قيل لهم : الكلام / فيه كالكلام في النفس ، فإنه إن حدث فيه ما لم يحدث سئل عن سبب ذلك . ٢٦٥/٣

وإن قيل : بل المحدث لحركة النفس على حال واحدة أزلاً وأبداً .
قيل لهم : فقد لزمكم حدوث حادث بلا سبب ، وقيل لكم : ذلك المحرك للنفس ، إن كان علة تامة في الأزل وجب وجود معلوله في الأزل ، فيجب وجود ما حدث للنفس من التصورات والإرادات في الأزل ، وهذا جمع بين النقيضين .

(١) ص : أثبت الحركة الغائية للحركة ، وهو خطأ .

(٢) ض : العامل . (٣) ص ، ض ، ط : فيفتقر .

(٤) ط : فيها . (٥) ض : فقد جعلها ، وهو تحريف .

وإن قيل : بل حدث له أمر به صار فاعلاً لما يحدث في النفس^(١) .
سئل عن سبب حدوث ذلك .

وإذا قيل : الحادث استعداد النفس لأن يفيض عليها من الفعل ما
تتصور به وتريد .

قيل : فذلك الاستعداد حادث ، والقول في سبب حدوثه كالقول
في سبب حدوث غيره ، فلا بد من أحد أمرين : إما حدوث الحوادث
بلا سبب حادث وإما حدوث الحوادث عن متحرك ، وأيهما كان بطل
قولهم . والأول يقولون إنه معلوم البطلان بالضرورة ، فيلزمهم الثاني ،
فقد ألزم مناظريه ما يلزمه هو أشد منه، وتبين به^(٢) أن قول^(٣) إخوانه أشد
فساداً ، فإنه قال^(٤) : « والذي لا مخلص للأشعرية منه هو إنزال فاعل
أول ، وإنزال^(٥) فعل له أول ، لأنهم^(٦) لا يمكنهم أن يضعوا^(٧) أن
حالة الفاعل من المفعول^(٨) المحدث تكون^(٩) في وقت الفعل هي بعينها
حالتها في وقت عدم الفعل ، فهناك ولا بد حالة^(١٠) متجددة ونسبة^(١١) »

(١) ش ، ض ، هـ : للنفس .

(٢) ق ، ص : ويبين به .

(٣) ض : أقوال .

(٤) في « تهافت التهافت » ق ١ ، ص ٦٥ - ٦٦ .

(٥) تهافت التهافت : أو إنزال .

(٦) تهافت التهافت : لأنه .

(٧) ق : أن يصفوا .

(٨) ض : من الفعل .

(٩) ص ، ض ، ط : يكون .

(١٠) ط : من حالة .

(١١) ص : بسببه ، وهو تحريف ؛ تهافت التهافت : أو نسبة .

لم تكن ، وذلك ضرورة^(١) إما في الفاعل ، أو في المفعول ، أو في كليهما ، وإذا كان كذلك^(٢) فتلك الحال المتجددة ، إذا أوجبنا أن لكل حال متجددة فاعلاً ، لا بد أن يكون الفاعل لها : إما فاعلاً^(٣) آخر ، فلا يكون ذلك الفاعل هو الأول ، ولا يكون مكثفاً بفعله بنفسه بل بغيره ، وإما أن يكون الفاعل لتلك الحال التي هي شرط في فعله هو نفسه ، فلا يكون ذلك الفعل / الذي فرض صادراً عنه أولاً ، أولاً^(٤) بل يكون^(٥) فعله لتلك الحال التي هي شرط في المفعول قبل فعله^(٦) المفعول .

٢٦٦/٣

قال^(٧) : « وهذا لازم كما ترى ضرورة ، إلا أن يجوز مجوز أن من الأحوال الحادثة في الفاعلين ما لا يحتاج إلى محدث . وهذا بعيد إلا على قول من يجوز أن ههنا أشياء تحدث من تلقائها ، وهو قول الأوائل من القدماء الذين أنكروا الفاعل ، وهو قول بيّن سقوطه^(٨) بنفسه .
فيقال له : أنت ألزمت مناظريك من أهل الكلام حدوث حادث بلا سبب حادث ، وذكرت أن هذا ممتنع بالضرورة ، وهذا هو المقام المعروف الذي استطالت به المتفلسفة الدهرية على مناظرهم من أهل

(١) تهافت التهافت : ضروري .

(٢) تهافت التهافت : وإذا كان ذلك كذلك .

(٣) ض ، ط ، هـ : إما فاعل .

(٤) ض : ولا أولاً ؛ ق : أزلاً أولاً .

(٥) يكون : ساقطة من (ض) .

(٦) تهافت التهافت : فعل (وفي نسخة منه : فعله) .

(٧) بعد الكلام السابق مباشرة ، ق ١ ، ص ٦٦ .

(٨) تهافت التهافت : السقوط (وفي نسخة منه : سقوطه) .

الكلام المأخوذ في الأصل عن الجهمية والقدرية . فيقال له : أنت يلزمك ما هو أشد من هذا ، وهو حدوث الحوادث بلا فاعل ، [وهو الذى ذكرت أنه ساقط بين السقوط ، وذلك أن الحوادث المشهودة إن قلت: لا فاعل لها]^(١) فقد لزمك هذا القول ، وإن قلت : لها فاعل . قيل لك : أفعلها بعد أن لم تكن من غير حدوث شيء فى ذاته ، أم لم يفعلها حتى حدث شيء فى ذاته ؟

فإن قلت بالأول. قيل لك : فهى دائمة أو لها ابتداء؟ فإن قلت : لها ابتداء ، فهذا قول منازعك . وإن قلت : لا ابتداء لها ، فقد صارت الحوادث كلها تحدث عن فاعل من غير حدوث شيء فيه^(٢) ، وقد قلت : إنه لا يمكن أن يكون حال الفاعل فى المفعول المحدث وقت الفعل هى بعينها حاله وقت عدم الفعل ، فيلزمك أن لا يكون حاله عند وجود حوادث الطوفان هى حاله عند وجود الحوادث التى قبله ،^(٣) فإن الحوادث مختلفة^(٤) ، فإن أمكن أن يكون حاله واحداً^(٤) مع حدوث الحوادث المختلفة أمكن أن يكون حاله واحداً مع تجدد الحوادث ، لأن الحادث الثانى كالطوفان فيه من الأمور مالم يكن له قبل ذلك نظير ، فتلك حوادث لا نظير لها ، ولا فرق بين إحداث هذا وإحداث غيره ، وإذا جعل المقتضى لذلك تغيرات تحدث فى الفلك ، كان الكلام فى حدوث تلك التغيرات العلوية كالكلام فى حدوث التغيرات السفلية .

(١) ما بين المعقوفين ساقط من (ق) فقط .

(٢) ش ، ض : من غير حدوث شيء ؛ هـ : من غير حدوث شيء منه .

(٣ - ٣) ساقط من (ش) .

(٤) ش : واحد . وهو خطأ .

وإن قلت : بل حدث أمر أوجب هذه الحوادث .

٢٦٧/٣ / قيل لك : الفاعل له : إن كان هو الأول عاد الإلزام جذعاً ، وإن كان غيره لزمك حدوث الحوادث بلا فاعل ، وإن التزمت أنه ما فعلها حتى حدث فيه شيء فقد تركت قولك .

وأيضا فالفاعل المستكمل لشروط الفعل ، إما أن يجوز حدوث المفعول عنه بعد أن لم يكن بلا سبب حادث ، وإما أن لا يجوز . فإن جاز فهو قول منازعك الذي ادعيت أنه فاسد بالضرورة . وإن لم يجز لزم أن يكون مفعوله مقارناً له لا يتأخر عنه منه شيء ، فلا يجوز أن يحدث عن الفاعل شيء كما تقوله أنت وإخوانك : إنه علة تامة وموجب تام ، والعلة التامة لا يتأخر عنها معلولها ولا شيء من معلولها ، فإذا كل ما تأخر^(١) عن الأول ليس معلولاً للعلة التامة ، ولا مفعولاً للفاعل الأول ، ولا يجوز أن يكون فعلاً لغيره ، إذ القول في ذلك الغير كالقول فيه ، فيلزم أن تكون الحوادث كلها حادثة بلا محدث .

وهذا لازم لهؤلاء الفلاسفة الإلهيين ، كما يلزم إخوانهم الطبيعيين ، وهو القول الذي هو من أظهر المعارف الضرورية فسادا ، وقد بسط الكلام على هذه المواضع في غير هذا الموضع ، وإنما كان المقصود هنا التنبيه على جنس ما يغالط به هؤلاء وأمثالهم من الألفاظ الجملة ، كلفظ « المركب » ونحوه ، كما يغالطون بلفظ « التخصيص » و « المخصص » ، وأن كلام أبي حامد وأمثاله في مناظرتهم خير من كلامهم وأقوم .

(١) ق : كل ما يتأخر .

وأما قول ابن رشد^(١) : « لا يخلو إما أن يكون كل من جزأيه شرطاً في وجود الآخر أو لا يكون ، أو يكون الواحد شرطاً في الآخر من غير عكس » .

وقوله^(٢) : « القسم الأول لا يكون قديماً ، وذلك أن التركيب نفسه هو شرط في وجود الآخر^(٣) ، فليس يمكن أن تكون الأجزاء هي علة التركيب ، ولا التركيب علة نفسه^(٤) إلا لو كان الشيء علة نفسه^(٥) .

فيقال له : أولاً : تسمية هذا تركيباً وأجزاء ليس هو من لغات بني آدم المعروفة التي يتخاطبون^(٥) بها ، فإنه ليس في لغة من لغات الآدميين أن الموصوف بصفات يُقال إنه مركّب منها / وأنها أجزاء له^(٦) وإذا خاطبناكم باصطلاحكم فقد علمتم أنه ليس المراد بالمركب إلا اتصاف الذات بصفات لازمة لها ، أو وجود معان فيها ، أو اجتماع معان وأمور ونحو ذلك ، ليس المراد أن هناك مركباً ركبته غيره حتى يقال : إن المركب مفتقر^(٧) إلى مركّب ، فإن من وافقكم على اصطلاحكم في تسمية الذات الواجبة الموصوفة بصفاتها اللازمة تركيباً لم يرد بذلك أن هناك مركباً ركبها ، فإن هذا لا يقوله عاقل ، ولا أنتم أيضاً تدعون أن مجرد اللفظ الدال على هذا المعنى يقتضى أن يكون له فاعل ، ولكن تدعون

(١) وهو الكلام الذي سبق إيراده ، ص ٤٠٠-٤٠١ والكلام هنا تلخيص لما سبق .

(٢) سبق إيراد هذا الكلام ص ٤٠١ والكلام هنا مذكور بمعناه مع اختلاف في الألفاظ أحياناً .

(٣) تهافت التهافت (وسبق إيراد هذا الكلام) : في وجود الأجزاء .

(٤-٤) ساقط من (ض) ، (ش) .

(٥) ض : يخاطبون ، ش : نخاطبكم .

(٦) ق ، ص ، ط : وأجزاء له .

(٧) ق ، ص : يفتقر .

ثبوت ذلك : إما بطريقة ابن سينا ونحوه الذى قد تقدم إبطالها ، وإما بطريقة المعتزلة التى اختارها ابن رشد واعترف بفساد طريقة ابن سينا .

وإذا كان المراد بلفظ « التركيب » ما قد عُرف ، فمن المعلوم أن الذات الموصوفة بصفات لازمة لها ، أو التى فيها معانٍ لازمة لها ، لا يُقال فيها : إن اتصاف الذات بالصفات أمر معلول^(١) مفتقر إلى فاعل حتى يقال : إن الأجزاء هى علة التركيب ، أو يُقال : التركيب علة نفسه . بل هذا المعنى الذى سمّيته تركيباً هو من لوازم الواجب بنفسه ، لا يمكن أن يكون الواجب إلا موصوفاً بالصفات اللازمة له ، ثابتة له المعاني اللازمة له ، وليس لذلك علة فاعلة كما تقدم .

وأما قوله^(٢) : « إن التركيب شرط فى وجود الأجزاء » .

فيقال له : لا ريب أنه لا يمكن وجود الذات إلا موصوفة بلوازمها ، ولا يمكن أن توجد صفاتها إلا بوجودها ، فاجتماع الذات بالصفات واجتماع الأمور المتلازمة شرط فى وجود كل منها ، وهى أيضاً شرط فى وجود ذلك الاجتماع ، وليس شىء من ذلك معلولاً لفاعلٍ ولا مفتقراً إلى مباين ، وتوقف أحدهما على الآخر هو من باب الدّور الاقترانى المعنى ، لا من باب الدور السبقى القبلى ، والأول جائز ، والثانى ممتنع ، فإن الأمور المتلازمة لا يُوجد بعضها إلا مع بعض ، وليس بعضها فاعلاً لبعض ، بل إن كانت واجبة / الوجود بنفسها وإلا افتقرت كلها إلى فاعل .

٢٦٩/٣

(١) ط : معلوم . وفى (ص) كتب « معلوم » ثم شطب الناسخ على حرف الميم وجعلها لاما .

(٢) وهو الذى سبق وروده (ص ٤٠١) .

والذات التي لا تقبل العدم بما هي عليه من الصفات اللازمة هي الحق الواجب الوجود^(١) بنفسه ، وأما مجرد وجود مطلق في الخارج وذات لا صفة لها فذلك ممتنع لنفسه ، فضلا عن أن يكون واجب الوجود .

واتصاف الذات الواجبة بصفاتنا اللازمة ، سواء سمي تركيباً أو لم يسم ، لا يُوجب افتقاره ، ولا افتقار الذات ، ولا شيء من صفاته إلى فاعل ، ولا علة فاعلة ، ولا ما يشبه^(٢) ذلك ، وأما كون بعضها مستلزماً لبعض ومشروطاً به ، ولا يوجد إلا معه ، وثبوته متوقف عليه ، ونحو ذلك ، فليس في هذا ما يقتضي افتقار ذلك إلى فاعل مبدع . لكن يُعلم أن الذات لا تكون إلا بصفاتنا اللازمة ، وصفاتنا لا تكون إلا بها .

وإذا سمّي المسمّى هذا افتقاراً ، وسمّي هذه أجزاء ، وسمّي هذا الاجتماع تركيباً ، لم يكن في هذه التسمية ما يُوجب أن يكون هذا الموصوف مفتقراً إلى فاعل ، وما جعله افتقاراً ليس هو افتقار المفعول إلى الفاعل والمعلول إلى العلة الفاعلة ، وإنما هو تلازم ، ومن سمّاه افتقاراً لا يمكنه أن يفسره إلا بافتقار المشروط إلى الشرط ، والشرط إلى المشروط .

ومثل هذا المعنى لازم للوجود الواجب لا ممتنع^(٣) عليه ، وإنما الممتنع أن يفتقر إلى مباين له ، فيكون وجود الواجب متوقفاً على وجود

(١) ق . ش . ض . ص : الموجود .

(٢) ض : ولا ما يشابه .

(٣) ش : لا يمتنع .

مباين ، فإن كان المباين علة له لم يكن موجوداً بنفسه ، بل ممكناً له فاعل وعلّة . وإن قُدِّرَ أنه شرط فيه ، وهو غنى عنه ، وما كان [وجوده] ^(١) مشروطاً بما هو غنى عنه لم يكن موجوداً بنفسه ، فلا يجوز أن يكون الرب الخالق تعالى الذى له الذات الموصوفة بصفات الكمال متوقفاً على شيء مباين له ، بل ولا على شيء غنى عنه بوجه من الوجوه ، لا على فاعل ولا شرط .

وهذا هو الذى يقوم عليه الدليل ، فإن الممكنات التى لا وجود لها من نفسها لا توجد إلا بغيرها ، وما / كان خارجاً عنها لم يكن وجوده إلا بنفسه ، ونفسه هى الذات الموصوفة بصفات اللازمة ، ليست نفسه مجرد وجود مطلق ولا ذات مجردة . ٢٧٠/٣

ومن ادّعى أن ما كان وجوده بنفسه لا يكون إلا وجوداً مجرداً وذاتاً مجردة ، لأن الذات الموصوفة مفتقرة إلى الصفة ، فلا تكون موجودة بنفسها .

قيل له : الممكنات والمحدثات لم تفتقر إلى ذات مجردة ، حتى يُقال إذا قيل إنها موصوفة لزم الافتقار ، بل افتقرت إلى ما هو خارج عنها كلها .

والتعبير عن هذا المعنى يكون بعبارات ، فإذا قيل : ما لا يقبل العدم ، أو قيل : موجود بنفسه ، أو واجب الوجود بنفسه ونحو ذلك ، كان المقصود واحداً . ومن المعلوم أن ما لا يقبل العدم ، إذا كان ذاتاً

(١) وجوده : ساقطة من (ق) .

موصوفة بصفات الكمال ، لم يجوز أن يُقال : اتصافها بصفات الكمال
يوجب افتقارها إلى الصفات فتقبل العدم ، فإن فساد هذا الكلام
ظاهر ، وهو بمنزلة أن يُقال : قولكم : موجود بنفسه ، أو واجب
الوجود بنفسه ، يقتضى افتقاره إلى نفسه ، والمفتقر لا يكون واجب
الوجود بنفسه ، بل يكون قابلاً للعدم . وإذا كان هذا فاسداً فالأول
أفسد ، فإن صفات كماله داخلة في مسمى نفسه ، فإذا كان قول
القائل : هو مفتقر إلى نفسه ، لا يمنع وجوب وجوده ، فقوله : إنه
مفتقر إلى صفاته أولى أن لا يمنع وجوب وجوده .

وكذلك إذا سمى ذلك أجزاء ، وقال : هو مفتقر إلى أجزائه فإن
جزء الشيء وبعضه وصفته ونحو ذلك داخل في مسمى نفسه ، فإذا لم
يكن قول القائل : هو مفتقر إلى نفسه مانعاً من وجوب وجوده ،
فقوله : هو مفتقر إلى جزئه وصفته ونحو ذلك أولى ، وتسميه مثل هذا
افتقاراً لفظ فيه تلبيسٌ وتدليس ، يشعر الجاهل بفقره ، وهذا كما لو
قيل : هو غني بنفسه ، / فإنه قد يقول القائل : فهو فقير إلى نفسه ،
فصفاته داخلة في [مسمى] ^(١) نفسه ، وهو غني سبحانه بنفسه عن كل
ما سواه ، وكل ما سواه فقير إليه .

وهذه المعاني مبسطة في غير هذا الموضع . وقد قال ابن رشد ^(٢) :
« هذا الذى يعبر على من قال ^(٣) بنفى تعدد الصفات هو أن تكون

(١) مسمى : زيادة في (هـ) ، (ش) .

(٢) في كتابه « تهافت التهافت » ، ق ٢ ، ص ٤٩٤ - ٤٩٥ .

(٣) تهافت التهافت : « قلت : الذى يعبر على من قال ..

الصفات المختلفة ترجع إلى ذات واحدة ، حتى يكون مفهوم العلم مثلاً والإرادة والقدرة مفهوماً واحداً وأنها ذات واحدة ، وأن يكون أيضاً العلم والعالم ، والقدرة والقادر ، والإرادة والمريد ، معنىً واحداً ، والذي يعبر^(١) على من قال : إن ههنا ذاتاً^(٢) وصفات^(٣) زائدة على الذات أن تكون الذات^(٤) شرطاً في وجود الصفات ، والصفات شرطاً في كمال الذات ، ويكون المجموع من ذلك شيئاً واجب الوجود ، أي موجوداً واحداً ليس فيه علة ولا معلول .

قال^(٥) : « لكن هذا لا جواب عنه في الحقيقة إذا وضع أن ههنا شيئاً واجب الوجود بذاته ، فإنه يجب أن يكون واحداً من جميع الوجوه وغير مركب أصلاً ، لا من شرط ومشروط ، ولا من علة ومعلول^(٦) ، لأن كل موجود بهذه الصفة : فإما أن يكون تركيبه واجباً ، وإما أن يكون ممكناً ، فإن كان واجباً ، كان واجباً بغيره لا بذاته ، لأنه يعسر إنزال مركب قديم من ذاته ، أعنى من غير أن يكون له مركب ، وبخاصة على قول من أنزل أن كل عرض حادث ، لأن التركيب فيه يكون عرضاً قديماً ، وإن كان ممكناً فهو محتاج إلى ما يُوجب اقتران العلة بالمعلول » .

(١) ش . تهافت التهافت : يعسر .

(٢) ذاتا : كذا في (ش) . (ق) فقط (وهو الذي في تهافت التهافت) وفي سائر النسخ : ذات

(وفي نسخة من نسخ التهافت : ذات) .

(٣) ص . ط . هـ : أو صفات .

(٤) ق . ص : الصفات . وهو خطأ .

(٥) بعد الكلام السابق مباشرة . ص ٤٩٤ .

(٦) تهافت التهافت : من شرط ومشروط وعلة ومعلول .

قال^(١) : « وأما هل يوجد شيء مركّب من ذاته على أصول الفلاسفة ، وإن جَوَّزوا أعرافاً قديمة ، فغير ممكن . وذلك أن التركيب شرط في [وجوده ، وليس يمكن أن تكون الأجزاء هي فاعلة للتركيب ، لأن التركيب شرط في]^(٢) وجودها ، وكذلك^(٣) أجزاء كل مركّب من الأمور الطبيعية إذا انحلت لم يكن الاسم المقول عليها إلا بالاشتراك^(٤) ، مثل اسم « اليد » المقولة على التي هي جزء من الإنسان الحي ، واليد المقطوعة ، بل كل تركيب عند / أرسطوطاليس^(٥) فهو كائن فاسد ، فضلاً عن أن يكون لا علة له . وأما هل تفضي الطريقة التي سلكها ابن سينا في واجب الوجود^(٦) إلى نفي مركب قديم فليس تفضي^(٧) إلى ذلك ، لأنه إذا فرضنا أن الممكن ينتهي إلى علة ضرورية ، والضرورية لا تخلو^(٨) إما أن يكون لها علة أو لا علة لها ، وأنها إن كانت^(٩) لها علة فإنها تنتهي إلى ضروري لا علة له ، [فإن هذا القول إنما يؤدي من جهة امتناع التسلسل إلى وجود ضروري لا علة له]^(١٠) فاعلة ، لا إلى موجود

(١) بعد الكلام السابق مباشرة ، ص ٤٩٥ .

(٢) ما بين المعقوفين ساقط من (ق) فقط .

(٣) تهافت التهافت : ولذلك (وفي نسخة : وكذلك) .

(٤) تهافت التهافت : إلا باشتراك .

(٥) تهافت التهافت : عند أرسطوطاليس .

(٦) تهافت التهافت : في واجب الوجود وممكن الوجود .

(٧) تفضي : كذا في (ق) وتهافت التهافت . وفي سائر النسخ : يفضي .

(٨) ض : والضرورة لا تخلو ؛ تهافت التهافت (ص ٤٩٦) : والضرورية لا تخلو .

(٩) تهافت التهافت : وأنه إن كانت .

(١٠) ما بين المعقوفين ساقط من (ق) فقط .

ليس له علة أصلاً ، لأنه يمكن أن يكون له علة صورية ومادية ^(١) ، إلا أن يوضع أن كل ماله صورة ومادة ^(٢) ، وبالجملة ، كل مركب ، فواجب أن يكون له فاعل خارج عنه . وهذا يحتاج إلى بيان ، ولم يتضمنه القول المسلول في شأن ^(٣) واجب الوجود ، مع ما ذكرنا أن فيه من الاختلال ، ولهذا بعينه لا يفضى دليل الأشعرية ، وهو أن كل حادث له محدث إلى أول قديم ليس بمركب ، وإنما يفضى إلى أول ليس بحادث .

قال ^(٤) : « وأما أن يكون العالم والعلم شيئاً واحداً ، فليس ممتنعاً ، بل واجب أن ينتهى الأمر ، في أمثال هذه الأشياء ، إلى أن يتحد المفهوم فيها ^(٥) ، وذلك أن العالم ، إن كان عالماً بعلم ، فالذى به العالم عالم ^(٦) أخرى أن يكون عالماً ، وذلك أن كل ما استفاد صفة من غيره ، فتلك الصفة أولى بذلك المعنى المستفاد . مثال ذلك أن هذه الأجسام الحية التى لدينا ليست حية ^(٧) من ذاتها ، بل من قبل حياة تحلها ، فواجب أن تكون تلك الحياة التى استفاد منها ما ليس بحياة ، حية بذاتها ، أو يفضى ^(٨) الأمر فيها إلى غير نهاية . وكذلك يعرض ^(٩) فى العلم وسائر الصفات . »

(١) تهافت التهافت : أو مادية .

(٢) تهافت التهافت : مادة وصورة (وفى نسخة : صورة ومادة) .

(٣) تهافت التهافت : فى بيان .

(٤) بعد الكلام السابق مباشرة . ق ٢ . ص ٤٩٦ - ٤٩٧ .

(٥) تهافت التهافت : فيها (وفى نسخة : فيها) .

(٦) تهافت التهافت (ص ٤٩٦ - ٤٩٧) . ش : فالذى به يكون العالم عالماً .

(٧) تهافت التهافت (ص ٤٩٧) : التى لدينا إن كانت ليست حية .

(٨) تهافت التهافت : و يفضى . (٩) ق : يفرض .

قلت : ليتأمل اللبيب كلام هؤلاء الذين يدعون من الخدق وتعليق ابن تيمية .
 والتحقيق ما يدفعون به ما جاءت به الرسل ، كيف يتكلمون في غاية
 حكمتهم ونهاية فلسفتهم بما يشبه كلام المجانين ، ويجعلون الحق المعلوم
 بالضرورة مردودا ، والباطل الذي يُعلم بطلانه بالضرورة مقبولا ، بكلام
 فيه تلبيس وتدليس ، فإنه ذكر ما يلزم مثبتة الصفات وما يلزم نفيها ،
فقال : يلزم النفاة أن تكون الصفات / المختلفة ترجع إلى ذات واحدة ،
 فيكون مفهوم العلم والقدرة والإرادة مفهوماً واحداً وأنها ذات
 واحدة ، وأن يكون العلم والعالم ، والقدرة والقادر ، والإرادة والمريد ،
 واحداً ، وقد قال : « إن هذا عسير » .

قلت^(١) : بل الواجب أن يُقال : إن هذا مما يعلم فساده بضرورة
 العقل ، فمن جعل العلم هو القدرة ، والقدرة هي الإرادة ، وجعل
 الإرادة هي المريد ، والعلم هو العالم ، والقدرة هي القادر - كان مخالفته
 للعلوم الضرورية وسفسطته أعظم من سفسطة كثير من السوفسطائية ،
 وقود هذه المقالة أنه يمكن أن يكون المتكلم هو الكلام ، والمتحرك هو
 الحركة ، والمصلّي هو الصلاة ، والصائم هو الصوم ، وأمثال ذلك ،
 وإن فُرق بين الصفات اللازمة وغيرها فلا فرق في الحقيقة ، بل هذا
 تحكّم ، ويلزمه أن يكون الإنسان الناطق نفس النطق ، والفرس
 الصاهل نفس الصهيل ، والحمار الناهق نفس النهيق ، والجسم الحساس
 المتحرك بالإرادة نفس الإحساس والحركة الإرادية ، ويلزمه أيضا أن

(١) هـ : قال ابن تيمية . . . الخ .

يجعل نفس الحسّ نفس الحركة ، ونفس الحيوانية نفس الناطقية ،
ونفس الصاهلية نفس الناهقية .

وما أحق هؤلاء بدخولهم في قول الله تعالى : ﴿ وَالَّذِينَ كَذَّبُوا بِآيَاتِنَا
صُومٌ وَبُكْمٌ فِي الظُّلُمَاتِ مَنْ يَشَأِ اللَّهُ يُضِلَّهُ وَمَنْ يَشَأِ يُجْعَلْهُ عَلَىٰ صِرَاطٍ
مُسْتَقِيمٍ ﴾ [سورة الأنعام : ٣٩] .

وبقوله تعالى : ﴿ وَلَقَدْ ذَرَأْنَا لِجَهَنَّمَ كَثِيرًا مِّنَ الْجِنِّ وَالإِنسِ لَهُمْ قُلُوبٌ
لَّا يَفْقَهُونَ بِهَا وَلَهُمْ أَعْيُنٌ لَّا يُبْصِرُونَ بِهَا وَلَهُمْ آذَانٌ لَّا يَسْمَعُونَ بِهَا
أُولَئِكَ كَالْأَنْعَامِ بَلْ هُمْ أَضَلُّ أُولَئِكَ هُمُ الْعَافِلُونَ ﴾ [سورة الأعراف :
١٧٩] .

وبقوله تعالى : ﴿ وَقَالُوا لَوْ كُنَّا نَسْمَعُ أَوْ نَعْقِلُ مَا كُنَّا فِي أَصْحَابِ
السَّعِيرِ ﴾ [سورة الملك : ١٠] .

وقول ابن رشد^(١) : « كون العالم والعلم شيئاً واحداً ليس ممتنعاً ،
بل واجب أن ينتهي الأمر في أمثال هذه الأشياء إلى أن يتحد المفهوم
فيها » .

فيقال له : هذا من أعظم المكابرة والسفسطة والبهتان . وقوله :
« إن العالم إذا كان عالماً بعلم فالذي به العالم عالم أحرى أن يكون عالماً »
إلى آخر كلامه ، كلام في غاية الفساد كما أنه^(٢) إذا قيل : إذا كان
الضارب ضارباً بضرب فالضرب أولى أن يكون ضارباً ، والقائم إذا

(١) وهو الذي ورد قبل صفحات قليلة (ص ٤٢٦) .

(٢) أنه : زيادة في (ق) .

كان قائماً بقيام فالقيام أولى أن يكون قائماً ، والناطق إذا كان ناطقاً بنطق فالنطق أولى أن يكون ناطقاً ، والقاتل إذا كان قاتلاً بقتل فالقتل أولى أن يكون قاتلاً ، والماشي إذا كان ماشياً بمشي فالمشي أولى أن يكون ماشياً ، والخالق إذا كان خالقاً بخلق فالخلق أولى أن يكون خالقاً ، والرازق إذا كان رازقاً برزق فالرزق أولى أن يكون رازقاً ، والمحبي المميت إذا كان محبياً مميتاً بإحياء وإماتة فالإحياء والإماتة أولى أن يكون محبياً مميتاً .

وبالجمله فهذا يلزم نظيره في عامة أسماء الله الحسنى ، وفي أسماء نبيه صلى الله عليه وسلم ، وأسماء سائر الموجودات المشتقة ، يلزم (١) أن يكون المصدر الذي اشتق منه الاسم أحق بالاسم من الفاعل ، ويكون مسمى المصدر الذي هو الحدث أحق بأسماء الفاعلين والصفات المشبهة بها من نفس الفاعل الموصوف .

وتصور هذا الكلام كافٍ في معرفة فساده ، وإنما دخلت الشبهة على من قاله ، لأن قوله : « إذا كان العالم عالماً بعلم ، فالذي به العالم عالم أخرى أن يكون عالماً » كلام اشتبهت فيه بآء الاستعانة بآء المصاحبة ، فظن أنه إذا قيل : هذا عالم بعلم ، أن العلم هو الذي أفاده العلم ، والعلم هو الذي أعطاه العلم كأنه معلمه ، فكأنه قال : إذا كان المتعلم عالماً فعلمه أولى أن يكون عالماً ، وليس الأمر كذلك ، بل قولنا : هذا عالم بعلم ، أي أنه موصوف بالعلم ، أي ليس مجرداً عن العلم ، ولا معرّى منه بل هو متصف به ، والعلم نفسه لا يعطيه العلم ، بل نفس العلم هو

(١) ض : فلزم ؛ ش : فيلزم .

(٢) وهو الذي ورد قبل صفحات (ص ٤٢٧) .

العلم ، وإن كان العلم قديماً من لوازم ذاته فلم يستفده / من أحد ، وإن كان محدثاً فقد استفاده من غيره ، ولم يستفد العلم من العلم ، لكن هل له حال - وهو كونه عالماً - معللة بالعلم ، ام كونه عالماً نفس العلم ؟ هذا فيه نزاع بين مثبتة الحال ونفاتها ، ومن أثبتها لم يقل : إنها صفة موجودة .

وقوله^(١) : « ما استفاد صفة من غيره فتلك الصفة » - يعنى المستفاد منها - « أولى بذلك المعنى المستفاد » كما مثل به من الحياة - كلام فاسد ، فإن العالم لم يستفد الصفة التي هي العلم من الصفة التي هي العلم ، بل نفس علمه هو نفس الصفة ، ليس هنا صفة مفيدة وصفة مستفادة^(٢) ، إلا أن يُقال : العلم أثبت العالمية على رأى مثبتة الحال ، وعلى هذا التقدير فالعالمية ليست صفة وجودية ، وهو إنما كان عالماً بالعلم الموجب للحال ، لا بالحال الموجبة للعلم ، وإذا كان عالماً بالعلم^(٣) لم يكن العلم حصل من علم آخر ، وإنما العلم عند هؤلاء أوجب كونه عالماً ، والذي عليه الجمهور أن نفس العلم هو نفس كونه عالماً ، فليس هنا شيان ، وعلى القولين فإذا استحق الموصوف بالعلم أن يُسمى عالماً لم يكن العلم أحق بأن يكون عالماً ، فإن هذا لا يقوله عاقل .

وقوله^(٤) : « إن الجسم إذا كانت حياته من قبل حياة تحله ، فواجب

(١) وهو الذى ورد قبل صفحات (ص ٤٢٦) .

(٢) مستفادة : كذا فى (ق) ، وفى سائر النسخ : مستفيدة .

(٣) ق : بعلم .

(٤) وهو كلامه الذى سبق وروده قبل صفحات (ص ٤٢٧) .

أن تكون تلك الحياة التي استفاد (١) منها ما ليس بجي الحياة حية (٢) بذاتها .

فيقال : هذا باطل من وجهين :

أحدهما : أن الحياة التي حلتها هي الحياة التي صار بها حيا ، ليس هنا (٣) حياة أخرى صار بها حيا حتى يقال هنا حياة حلتها ، وحياة جعلته حياً .

الثاني : أن حياته إذا قُدِّر أنها مستفادة من حياة أخرى ، فتلك الحياة الأخرى قائمة بجي هو حي بها ، لا أن تلك الحياة هي الحية ، بل الحي الموصوف بالحياة لا نفس الحياة ، فليُنظر العاقل نهايات مباحث هؤلاء الفلاسفة في العلم الإلهي : العلم بالله تعالى وأسمائه وصفاته ، ولينظر هذا المعقول الذي يعارضون به الرسول صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ ، مع أن هذا مبسوط في غير هذا الموضع ، وليس هذا موضع بسطه .

والناس شَعَّوا على أبي الهذيل العلاف لما قال : إن الله عالم بعلم وعلمه نفسه ، ونسبوه إلى الخروج من العقل ، مع أن كلامه أقل تناقضاً من كلام هؤلاء (٤) .

وأما زعمه أن ما يلزم مثبتة الصفات لا جواب عنه ، لأن واجب

(١) التي استفاد : كذا في (ق) وفي «تهافت التهافت» . وفي سائر النسخ : التي استفادها .

(٢) حية : كذا في (ق) وفي «تهافت التهافت» . وفي سائر النسخ : حياة .

(٣) ق : ههنا .

(٤) بعد كلمة (هؤلاء) بياض في (ش) بمقدار ثلاث كلمات بدون إشارة . ويبدو أنه لا يوجد

الوجود يجب أن يكون غير مركب من شرط ومشروط^(١) .
فيقال له : قد تقدم أنكم أنتم سميت هذا تركيباً ، وهو لا يسمى
تركيباً في لغة من اللغات المعروفة لبني آدم ، بل إنما سمّاه تركيباً
متأخروكم كابن سينا وأمثاله ، وأما قدماؤكم فقد ذكروا عن
أرسطوطاليس أن كل تركيب فهو كائن عنده فاسد ، والسماء عنده
ليست كائنة فاسدة ، فهو لا يسمى السموات وما فيها من الكواكب
مركبة ، مع أنها أجسام متحيزة متحركة تقوم بها الأعراض ، فكيف
يسمى ما كان حياً عالماً قادراً مركباً ؟ وإذا^(٢) خاطبناكم باصطلاحكم
المبتدع لنقطع شغبكم ، بحثنا معكم بحثاً عقلياً ، فإنكم تدعون أن هذه
الأمور معلومة بالعقل لا بالسمع ، وإطلاق الألفاظ ونفيها لا تقفون أنتم
فيه عند الشرع ، فالواجب على أصولكم أن ما عُلِمَ بالعقل ثبوته أو
انتفاؤه أتبع من غير مراعاة للفظ .

ونحن نبين فساد ما ذكرتموه من المعنى بالعقل الصريح ، مع
مخاطبتكم بلغتكم ، فيقال له : لِمَ قلت : « إنَّ ما كان مركباً من شرط
لا يكون واجب الوجود » ؟

وأما قوله^(٣) : « لأن تركيبه إذا كان واجباً كان واجباً بغيره
لابداته ، لأنه يعسر تقدير مركب قديم من غير أن يكون له مركب » .
فيقال له : هذا هو البحث اللفظي الذي ذكرنا هذا لأجله ،

(١) هذا معنى كلام ابن رشد الذي سبق وروده (ص ٤٢٤) .

(٢) ق : فإذا .

(٣) وهو الذي سبق وروده قبل صفحات (ص ٤٢٤) .

والمركب الذي يفتقر إلى مركب هو مركبه غيره^(١)، كما أن المحرك الذي /
 يفتقر إلى محرك ماحركه غيره ، ولم يقل أحد من العقلاء : إن واجب ٢٧٥/٣
 الوجود مركب مركبه غيره^(٢)، وأنتم إذا سميت اجتماع الذات والصفات
 تركيباً لم تريدوا^(٣) بذلك إلا الاجتماع والتعدد والتألف وكثرة المعاني ونحو
 ذلك ، لم تقصدوا^(٤) بذلك أن هناك فاعلاً لذلك ، وإن أردتم ذلك
 كان باطلاً ، وبطل اللفظ والمعنى جميعاً ، فإن أصل الكلام أن الواجب
 إذا كان ذاتاً موصوفة بصفات كان مركباً ، فإن أراد المرید : كان له من
 مركبه من الذات والصفات ، كان التلازم ممنوعاً ، بل هو باطل
 ضرورة ، فإننا إذا قدرنا واجب الوجود بنفسه الغنى عن الفاعل موصوفاً
 بصفات لازمة له امتنع أن يكون للواجب^(٥) بنفسه المستلزم لصفاته من
 مركب بينه وبين صفاته ، فإن كونه واجباً بنفسه يمنع أن يكون له فاعل ،
 وكون صفاته لازمة له يمنع^(٥) جواز مفارقتها له ، ويمنع افتقارها إلى من
 يجعلها فيه ، فكيف يُقال : إن له مركباً مركبه ، حتى يُقال : إن هذا
 تركيب يفتقر إلى مركب ، ويُقال : يمتنع ثبوت مركب قديم ، أي من
 ذاته ؟ ومن سمي هذا تركيباً وقال : إنه قديم ، فإنه يقول : هو تركيب
 وتألف واجتماع ، ومثل هذا لا يفتقر إلى مركب مؤلف جامع ، ولو قيل

(١ - ١) ساقط من (ش) .

(٢) لم تريدوا : كذا في (ق) وفي سائر النسخ (ما عدا هـ) : لم يريدوا ، وفي (هـ) الكلمة غير منقوطة .

(٣) ص ، ض ، ط : لم يقصدوا ؛ هـ : الكلمة غير منقوطة .

(٤) هـ : الواجب .

(٥) ض : لازمة لم يمنع ، وهو تحريف .

على سبيل الفرض : إن الذات^(١) المستلزمة للصفات هي الموصوفة بذلك ، فليس هنا ما يقتضى افتقارها إلى غيرها .

وأما قوله^(٢) : « خاصة على قول من يقول : كل عرض حادث لأن التركيب يكون فيه عرضاً قديماً » فهذا باطل من وجوه :

كلام لابن رشد باطل من وجوده .

أحدها : أن القائلين بأن كل عرض حادث - من الأشعرية ومن وافقهم - لا يسمّون صفات الله أعراضاً ، فإذا قالوا : هو عالم وله علم وهو منتصف بالعلم ، لم يقولوا : إن علمه واتصافه بالعلم عرض ، ومن سمّى صفاته أعراضاً كالكرامية ونحوهم ، لم يلزمهم أن يقولوا : كل عرض حادث . وما أعلم أحداً من نظار المسلمين يقول : كل عرض حادث وصفات الله القديمة عرض ، فإن هذا تناقض بين ، فما ذكره لا يلزم أحداً من المسلمين ، فلم يقل أحد : إن كل عرض حادث ، مع قوله : إن صفات الله اللازمة له أعراض .

الأول .

الوجه الثاني : أن يُقال على سبيل التقدير : من قال : كل عرض حادث ، فإنه يقول في الأعراض الباقية : إنها تحدث شيئاً بعد شيء ، فإذا قُدِّر موصوف قديم بصفات وقيل إنها أعراض ، والعرض لا يبقى زمانين ، لزم أن يُقال : إنها تحدث شيئاً بعد شيء . وحينئذ إذا قُدِّر اجتماع أو تألف أو تعدد في الصفات ، ونحو ذلك مما سمّيته^(٣) تركيباً ،

الثاني .

(١) ولو قيل على سبيل الفرض إن الذات . . . كذا في (ق) فقط . وفي سائر النسخ : ولو قيل على سبيل الفرض قال إن الذات . . . والصواب هو ما في (ق) .

(٢) وهو الذى سبق وروده (ص ٤٢٤) .

(٣) ش ، ض : مما سمّيه .

وقيل : إنه قديم وإنه عرض وإن كل عرض فهو حادث^(١) لا يبقى زمانين كان أولى بتجدد أمثاله من سائر الأعراض ، فثبوت المعنى الذى سمّاه تركيباً وجعله عرضاً قديماً كسائر الصفات القديمة .

الثالث : أن يقال : هذا الذى سمّيته عرضاً قديماً حكمه عندهم الثالث حكم سائر الصفات ، فإن أقمت دليلاً على انتفاء الصفات أمكن نفي هذا ، وإلا فالقول فيه كالقول فى أمثاله . وأنت لا دليل لك على انتفاء الصفات إلا انتفاء الاجتماع والتعدد الذى سمّيته تركيباً ، فإذا لم يمكنك نفي هذا إلا بنفي غيره من الصفات ، ولا يمكنك نفي الصفات إلا بنفي هذا ، كان هذا دوراً قَبلياً باطلاً . وقد تبين أنه لا يمكنك لا نفي هذا ولا نفي هذا ، وأن ما ذكرته من لفظ « التركيب » كلام فيه تلبيس تُوهم به^(٢) من لا يفهم حقيقة المقصود أن / مثبتة الصفات أثبتوا لله تعالى ما ٢٧٦/٣ يفتقر فيه إلى مركب يركبه معه ، وكل عاقل يعلم أن مذهب المسلمين المثبتين للصفات أن صفاته القديمة لازمة لذاته لا يفتقر فيها إلى أحد سواه ، ومن جعل أضافه بها مفتقراً إلى مركب^(٣) غيره فهو كافر عندهم ، فضلاً عن أن يقولوا : إنه مفتقر إلى مركب جمع بينه وبينها .

الرابع : أن يُقال على سبيل الفرض : لو نازعك بعض إخوانك الرابع الفلاسفة فى امتناع مركب قديم من ذاته لم يكن لك عليه حجة ، فلو قُدِّر أن ذلك يستلزم مركباً قديماً من ذاته ، لم يكن لك على أصول

(١) هـ : وإن كل عرض حادث فهو حادث .

(٢) توهم به : كذا فى (ق) . وفى سائر النسخ : يوهم به .

(٣) مركب : ساقطة من (ض) .

إخوانك الفلاسفة حجة على إبطال هذا ، فإن الفلك عندكم جسم قديم ، وهو مركب بهذا الاصطلاح .

وأما قولك^(١) : « الفلاسفة وإن جَوَّزوا أعراضاً قديمة فغير ممكن وجود مركب قديم من ذاته عندهم ، لأن التركيب شرط في وجوده ، ولا يمكن أن تكون الأجزاء هي فاعلة للتركيب ، لأن التركيب شرط في وجودها » .

فيقال لك : إذا كان التركيب شرطاً في وجودها ، وهي شرط في وجود التركيب ، لم يكن أحدهما فاعلاً للآخر ، بل إن كانا مفتقرين إلى الفاعل ففاعل الأجزاء هو فاعل التركيب ، وإن كانا غنيين عن الفاعل لم يفتقر أحدهما إلى الفاعل . والكلام على تقدير أن يكون المركب قديماً تركيبه^(٢) بنفسه . وقولك : مركب من نفسه ، لا تعنى به أن أجزائه فعلت التركيب ، وإنما تعنى به أن نفس الأجزاء والتركيب^(٣) متلازمان وهما مستغنيان عن غيرهما .

الخامس : أن يُقال : أنت قد اعترفت بفساد طريقة ابن سينا ، وأنها لا تتضمن أن كل مركب فلا بد له من فاعل خارج عنه^(٤) . وهذا الذي قلته في طريقة ابن سينا يلزمك بطريق الأولى ، فإنه ليس فيما ذكرته أن كل مركب فلا بد له من فاعل خارج عنه ، إلا ما أخذته من لفظ « مركب » ، وهذا تدليس قد عُرف حاله .

(١) وهو الذي سبق وروده قبل صفحات (ص ٤٢٥) مع اختلاف بعض الألفاظ هنا .

(٢) ض : تركيباً .

(٣) التركيب : كذا في (ق) وفي سائر النسخ : أو التركيب .

(٤) يشير ابن تيمية إلى كلام ابن رشد السابق إيراده (ص ٤٢٥ - ٤٢٦) .

وأما قولك^(١) : « إن دليل الأشعرية أيضا لا يُفضى إلى إثبات أول قديم ليس بمركب وإنما يفضى إلى إثبات أول ليس بحادث » .

فهذا أيضا توكيد لإثبات الصفات ، فإن مرادك بالمركب ما كان موصوفا بالصفات ، ولا ريب أن الأدلة الدالة على إثبات الصانع ليس فيها ، والحمد لله ، ما ينفي إثبات الصفات .

فإن قلت : فهم ينفون التجسيم بناء على انتفاء التركيب ، ولا دليل لهم على ذلك .

قيل لك : هذه حجة جدلية ، وغايته أن تُلزمهم^(٢) التناقض ، وذلك لا يقتضى صحة قولك الذى نازعوك فيه ، وهم نازعوك فى إثبات الصفات ، فقلت : إن إثبات الصفات يستلزم التركيب ، وأنت لم تُقم دليلا على نفي هذا التركيب ، فلم تقم دليلا على نفي الصفات ، وقالوا لك أيضا : لا دليل لك على نفي التجسيم ، فإن عمدتك هو نفي الصفات العائد إلى نفي التركيب ، وقد ظهر ذلك .

فإذا^(٣) قلت لهم : وأنتم أيضا لا دليل لكم على ذلك ، فإن دليل الحدوث لا يقتضى ذلك

قالوا لك : نحن أثبتنا الحدوث بحدوث الجسم ، وهو المراد بقولنا « مركب » ، فإن صح دليلهم ثبت نفي ما سمّوه تركيبا ، وإن لم يصح دليلهم لم يكن فى هذا منفعة لك .

(١) وهو الذى سبق وروده (ص ٤٢٦) .

(٢) ق : أن يلزمهم .

(٣) ض : فإن .

وهذه الطريق^(١) هي التي سلكها أبو حامد في مناظرته إخوانك ،
وهي طريق صحيحة^(٢) ، وقد تبين أن ما ذكره أبو حامد عن
احتجاجهم بلفظ « المركب » جواب صحيح ، وأن احتجاجهم بهذا
نظير احتجاج أولئك بلفظ « التخصيص^(٣) » حيث قالوا : إن المختص
بشيء لا بد له من مخصّص ، وهذا هو الذي سلكه نفاة الصفات /
ويسمون نفي^(٤) الصفات توحيداً ، وهذا هو الذي سلكه أبو عبد الله
محمد بن تومرت الملقب عند أصحابه بالمهدى وأمثاله من نفاة^(٥)
الصفات المسمّين ذلك توحيداً .

٢٧٧/٣
كلام ابن التومرت في

[ولقب ابن التومرت أصحابه بذلك ، إذ كان قوله في التوحيد قول
نفاة الصفات : جهم وابن سينا . ويُقال : إنه تلقى ذلك عمّن يوجد في
كلامه موافقة الفلاسفة تارة ومخالفتهم أخرى .

قلت : ولهذا رأيت لابن التومرت كتاباً في التوحيد صرّح فيه بنفي
الصفات ، ولهذا لم يذكر في « مرشدته » شيئاً من إثبات الصفات
ولا إثبات الرؤية ، ولا قال : إن كلام الله غير مخلوق ، ونحو ذلك من
المسائل التي جرت عادة مثبتة الصفات بذكرها ، ولهذا كان حقيقة قوله
موافقاً لحقيقة قول ابن سبعين والقائلين بالوجود المطلق موافقة لابن
سينا ، وقد ذكر ابن التومرت في فوائده المشرقية أن الوجود مشترك بين

(١) ض : الطريقة .

(٢) ض : وهي مناظرة صحيحة ؛ وهو خطأ .

(٣) هـ : التخصيص .

(٤) نفي : ساقطة من (ض) .

(٥) ق . ص : نفات .

الخالق والمخلوق ، فوجود الخالق يكون مجرداً ووجود المخلوق يكون مقيداً^(١) .

وقال ابن التومرت في كتاب «الدليل والعلم» فقال^(٢) :
 «المعلومات على ضربين : معدوم وموجود ، والموجود على ضربين : مطلق ومقيد ، فالمقيد هو المخصص ، والاختصاص على ثلاثة أضرب : الاختصاص بزمان دون زمان سواء^(٣) ، والثاني : الاختصاص بجهة دون جهة غيرها^(٤) والثالث : الاختصاص بخاصة دون خاصة غيرها^(٥) ، والموجود^(٥) المطلق هو الذى ليس بمقيد ولا بمخصص ، فلا يختص بزمان دون غيره ، ولا بجهة دون غيرها ، ولا بخاصة دون غيرها ، فلو اختلف بشيء لكان من جنسه ، فلما انتفت عنه الخواص على الإطلاق وجب له الوجود المطلق» .

قال : « والموجود^(٦) المطلق هو القديم الأزلى الذى استحالت عليه القيود والخواص المخصص بمطلق الوجود من غير تقييد ولا تخصيص » وذكر كلاماً كثيراً فى نفي الاختصاص إلى أن قال : « وإذا تساوت المتناهيات فى الاختصاص بجهة مقدرة امتنع عليها التخصيص من جهتها ، ومن مخصص من جنسها ، وإذا بطل التخصيص من جنسها

(١) ما بين المعرفتين ساقط من جميع النسخ ومنقول من (هـ) . وفى الأصل : فقال : إن ابن التومرت ذكره فى فوائده المشرقية . . . الخ .

(٢) فقال : كذا فى الأصل وفى هامش (ص) ، (ط) كتب أمام هذا الموضع : «كلام ابن تومرت فى كتاب «الدليل والعلم» ورده» .

(٣) ص . ط : سواء . وسقطت الكلمة من (ش) .

(٤) غيرها : كذا فى (ق) فقط . وفى سائر النسخ : غيره .

(٥) ش ، هـ : والوجود .

(٦) ض ، ط : والوجود .

بطل التخصيص من جميع المخصصات على الإطلاق» ثم قال بعد هذا : « انفرد بالعلم والكمال والحكم والاختيار ، وانفرد بالقهر والاقترار ، وانفرد بالخلق والاختراع » وقال : « مع هذه المخصصات بأسرها يستحيل الكمال عليها وإن تكاملت صفاتها » .

تعليق ابن تيمية .

قلت^(١) : ومعلوم أن هذا تناقض ، فإن نفي الاختصاص بخصوصية من الخواص ، ودعوى أنه وجود مطلق لا يختص^(٢) بوجه من الوجوه^(٣) يمنع أن يختص بعلم أو قدرة أو مشيئة ونحو ذلك من الصفات ، فإن العالم مختص بعلمه متميز به عن الجاهل ، والقادر مختص بقدرته متميز بها عن العاجز ، والمختار مختص بالاختيار متميز به عن المستكبر ، فإن أثبت شيئاً من صفات الكمال فقد أثبت اختصاصه بذلك ، وإن نفي جميع الصفات ولم يثبت إلا وجوداً مطلقاً تناقض كلامه .

وقيل له : المطلق لا يوجد إلا في الذهن لا في الخارج ، فلا يتصور أن يكون في الخارج شئ مطلق ، لا حيوان مطلق ولا إنسان مطلق ولا جسم مطلق ولا موجود مطلق ، بل كل موجود فله حقيقة يختص بها لا يشركه فيها غيره .

وقيل له : هذا الوجود^(٤) المطلق أهو وجود المخلوقات أم غيره ؟ فإن قال : هو^(٥) هو ، بطل إثبات الخالق ، وإن قال : هو^(٥) غيره . قيل له :

(١) هـ : قال ابن تيمية رحمه الله .

(٢) ش : لا تخصيص .

(٣) ق : من الوجود ، وهو تعريف .

(٤) ش ، ص ، ط ، هـ : الموجود .

(٥-٥) : ساقط من (ص) ، (ض) ، كلمة (هو) الثانية ساقطة من (ش) .

فوجوده مثل وجود المخلوقات . أو ليس مثله ، فإن كان الأول لزم أن ^(١) [يكون ^(٢) الخالق مثل المخلوق ، والمثلان يجوز ويجب ويمتنع على أحدهما ما يجوز ويجب ويمتنع على الآخر ، فيلزم أن يكون الشيء الواحد واجباً غير واجب ، محدثاً غير محدث ، وهو جمع بين التقيضين .

وإن قال : وجوده ^(٣) مخالف لوجود المخلوقات فقد أثبت له وجوداً يختص به ، لا يشركه فيه غيره ، فلا يماثله غيره . وهذا وجود مخصوص مقيد ، لا وجود مطلق . / وقد بسط الكلام على هذه الأمور في غير هذا الموضوع .

والمقصود هنا الكلام في أن كل محتص بأمر : هل يفتقر إلى مخصص منفصل عنه؟ لأن الكلام كان في المسلك الثاني في حدوث الأجسام ، الذي بين فساده الآمدي والأرموي وغيرهما ، فإنه مبني على مقدمتين : إحداهما : أنها مفتقرة إلى ما ينحصرها بصفاتها ، والثانية ^(٤) : أن ما كان كذلك فهو محدث . وقد بينوا ^(٥) فساد المقدمة الثانية كما تقدم .

(١) بعد عبارة « فإن كان الأول لزم أن » يوجد سقط كبير في (ق) ، (ص) ، (ض) ، (ط) . وفي نسخة (ق) يوجد بياض بمقدار خمس كلمات وأشير في التعليقات إلى ذلك فقال المحقق : « بياض في الأصل » . وفي نسختي (ص) : (ط) يوجد بياض بمقدار نصف سطر وكتب في هامش النسختين أمام هذا الموضوع : « سقط بعد هذا الكلام » ثم كتبت كلمات لم تظهر في المصورتين . أما في نسخة (ض) فيوجد بياض بمقدار صفحة ونصف . والكلام الساقط التالي موجود في نسخة (ش) ومختصر في نسخة (هـ) وهو الذي جعلته بين معقوفتين .

(٢) عبارة .. يكون الخالق : هي أول عبارة في السقط الموجود في نسختي (ش) ، (هـ) فقط ، والكلام التالي منقول من نسخة (ش) مع الإشارة في التعليقات إلى الفروق بينها وبين نسخة (هـ) .

(٣) كذا بالأصل ، وفي (هـ) : وجود .

(٤) ش : والثاني . وهذه الكلمة وما بعدها من الكلمات ساقطة من (هـ) .

(٥) هـ : بصفاتها وبينوا ..

وأما الأولى ففقرت بوجهين :

أحدهما : أن المختص بمقدار لا بد له من مخصص ، وقد تبين فساده أيضا .

الثاني : أن جواهر العالم إما أن تكون مجتمعة أو مفترقة ، أو مجتمعة ومفترقة معاً ، أو لا مجتمعة ولا مفترقة ، أو البعض مجتمعاً والبعض مفترقاً ، وخلوها عنهما ، وأيضاً الجمع بينهما ^(١) ممتنع . وأما بقية الأقسام فهي ممكنة ، ومهما قُدِّرَ أمكن تقدير خلافه فيكون جائزاً ، والجائز يفتقر إلى مخصص .

وهذا أضعف ^(٢) لوجهين :

أحدهما : أنه مبني على أن الأجسام مركبة من الجواهر المنفردة ، وأن كل جسم يقبل الاجتماع والافتراق ، وأكثر عقلاء الناس على خلاف ذلك ، فإن للناس في هذا المقام أقوالاً : أحدها : قول من يقول : إنها مركبة من الجواهر المنفردة التي لا تقبل القسمة ، كما هو قول أكثر المعتزلة ومن وافقهم من الأشعرية وموافقهم .

والثاني قول من يقول : إنها مركبة من جواهر لا نهاية لها ، كما هو قول النظم ومتبعيه .

والثالث قول من يقول : إنها مركبة من المادة والصورة ، وإنها تقبل الانقسام إلى غير نهاية ، كما هو قول ابن سينا وأمثاله من المتفلسفة .

(١) في الأصل العبارة غير واضحة وكأنها : وأيضا فهما بهما ، ولعل ما أنبته في بالمعنى المقصود .

(٢) في (هـ) : ضعيف .

والرابع قول من يقول : إنها ليست / مركبة من هذا ولا هذا ، لكن ص ٢٣٠ (ش) تقبل الانقسام إلى جوهر لا يتجزأ^(١) ، كما هو قول الشهرستاني وغيره .
والخامس قول من يقول : إنها ليست مركبة لا من هذا ولا هذا ، ولا تقبل الانقسام إلى جزء لا يتجزأ [ولا إلى غير غاية]^(٢) لكن كل جزء موجود فإنه يقبل الانقسام العقلي [ولا يقبل الانقسام الفعلي]^(٣) ولكنه يستحيل إذا تصغر ، كما تفسد وتستحيل أجزاء المادة إذا صُغرت فتصير هواء ، فلا يكون في الأجزاء ما لا يتميز يمينه عن شماله ، ولا يكون فيها ما يقبل الانقسام إلى غير غاية .

وهؤلاء تخلصوا من هذا المحذور وهذا المحذور ، فإن مثبتة الجزء الذي [لا] ينقسم^(٤) ألزمهم الناس بأنه لا بد أن يتميز أحد^(٥) جانبيه عن الآخر ، وما كان كذلك فهو يقبل الانقسام المتنازع فيه .

وألزموهم أنه إذا وضع بين جوهرين فإن لاقى هذا بعين^(٦) ما لاقى به هذا امتنع كونه بينهما ، وإن لاقى هذا بغير ما لاقى به هذا لزم انقسامه .
وألزموهم من هذا الجنس إلزومات لا محيد لهم عنها .
ومن نفاه وقال بأنه يمكن انقسام الأجسام إلى غير نهاية^(٧) ألزمهم الناس أن يكون الجسم الصغير كالكبير ، وأن يكون ما لا يتناهي محصوراً بين حاصرين .

(١) في الأصل : لا يتحرى .

(٢) ، (٣) زيادة من (هـ) .

(٤) في الأصل : الذي ينقسم ، وهو خطأ .

(٥) أحد : كذا في (هـ) ، وفي (ش) : أحدا .

(٦) بعين : كذا في (هـ) . وفي (ش) : بغير ، وهو خطأ .

(٧) هـ : غاية .

ثم إما أن يقول : هي غير متناهية مع وجودها ، كما يقوله النظم ،
 والتزم على ذلك أن الظاهر لا يجازى ما تحته من الأجزاء : لثلا يقع
 ما لا يتناهى تحت ما يتناهى ، وصار الناس يقولون : عجائب الكلام :
 طفرة النظم ، وأحوال أبي هاشم ، وكسب الأشعري ، ولهم في ذلك
 من الكلام ما يطول وصفه .

أو يقول : إن الانقسام إلى غير غاية ممكن فيها ، كما يقوله المتفلسفة
 كابن سينا وأمثاله .

ولما كان كل من القولين معلوم الفساد بالضرورة : قول من أثبت
 ما لا / يتميز بعضه عن بعض ، ومن أثبت ما ينقسم إلى غير نهاية^(١) ،
 توقّف من توقّف من أفاضل النظائر فيه ، فتوقف فيه أبو الحسين
 البصرى ، وأبو المعالي الجوينى فى بعض كتبه ، وأبو عبد الله الرازى فى
 نهايته .

فهؤلاء الذين لم يثبتوا إمكان الانقسام إلى غير غاية ، ولا أثبتوا ما لا
 يقبل امتياز بعضه عن بعض ، خلصوا من هذا وهذا ، وقالوا : إنه إذا
 صغر استحال إلى غيره ، مع امتياز بعضه عن بعض لو بقى موجوداً .
 وبالجملّة نفى هذا وهذا قول طوائف كثيرة من أهل النظر من
 الكلائية والكرامية ، بل والهاشمية والنجارية والضرارية وغيرهم .

وما زال السلف والأئمة وغيرهم من عقلاء الناس ينكرون على هؤلاء
 ما تكلموا به فى الجوهر والجسم ، ويعدون هذا من الكلام الباطل
 المذموم .

(١) هـ : غاية .

والمقصود هنا أن هؤلاء الذين يقولون : إن جواهر العالم إما أن تكون مجتمعة أو مفترقة إلى آخرها ، قولهم مبنى على هذا الأصل ، والتزموا على ذلك أن جميع ما يحدث من الحيوان والنبات والمعدن ، وما يفسد من ذلك إنما هو لاجتماع الجواهر وافتراقها ، فالحدوث صفات الجواهر ، لا أن عيناً من الأعيان يحدث ، وأنكروا استحالة الأجسام بعضها إلى بعض ، وقالوا : إن أجزاء المنى باقية في الإنسان ، وكذلك أجزاء النواة في الشجرة ، ولكن زادت أجزاء بما انضم إليها من أجزاء الغذاء ، كأجزاء الماء والهواء ، وأن تلك الأجزاء أيضاً باقية لم تستحل ولم تعدم ، بل تجتمع تارة وتفترق أخرى .

وجاهير العقلاء على مخالفة هؤلاء وقائلون باستحالة الأجسام بعضها إلى بعض ، كما أطبق على ذلك علماء الشريعة / وعلماء الطبيعة وغيرهم من أصناف الناس .

ولهذا يقولون : النجاسة هل تطهر بالاستحالة أم لا تطهر؟ فإذا صارت الميتة والدم ولحم الخنزير ماداً أو تراباً أو ملحاً ونحو ذلك ، ففي طهارة ذلك قولان مشهوران للعلماء ، والقول بطهارته قول أكثر الفقهاء ، فإنه قول أصحاب أبي حنيفة ، وأهل الظاهر ، وأحد القولين في مذهب مالك ، وأحمد بن حنبل ، واتفقوا على أن الخمر إذا استحالت وانقلبت بغير قصد الإنسان أنها تطهر .

والأطباء - مع سائر الناس - يعلمون أن الماء يستحيل هواء ، والهواء يستحيل ماء ، والنار تستحيل هواء ، والهواء يستحيل ماء ، كما

هو مبسوط في غير هذا الموضع ، إذ المقصود هنا التنبيه على أصول هذه الحجة .

وقد بُسِّط الكلام على هذا في غير هذا الموضع ، وبيِّن ما يقوله هؤلاء وهؤلاء من التركيب ، وأن هؤلاء يدعون التركيب من جواهر محسوسة لا تنقسم وهي الجواهر المنفردة ، وهؤلاء يدعون التركيب من جواهر معقولة لا تنقسم ، كما يقولون في تركب الأنواع من الأجناس والفصول ، وفي تركب الأجسام من المادة والصورة . والمركب لا بد له من واحد لا تركيب فيه ولا تقسيم .

وقد بيِّن أن ما يدعيه هؤلاء وهؤلاء من هذا الواحد لا حقيقة له في الخارج ، وإنما تقديره في الذهن . وكذلك ما يدعيه هؤلاء من الجواهر العقلية المجردة التي لا تنقسم كالعقول العشرة ، فقد بيِّن في غير هذا الموضع أنها لا تتحقق إلا في الأذهان لا في الأعيان .

وتوحيد القديم الأزلي واجب الوجود ، الذي مضمونه نفي الصفات عند الفريقين ، ينزّه عن / مثل هذه الآحاد والوحدات التي يشتونها في الخارج ولا حقيقة لها إلا في الذهن ، ولهذا كان منتهى تحقيقهم القول بوحدة الوجود ، وأن الوجود واحد ، لا يميّزون بين الواحد بالنوع والواحد بالشخص ، فإن الواحد بالنوع كما يُقال : الموجودات تشترك في مسمّى الوجود ، والأناسي تشترك في مسمّى الإنسان ، والحيوانات تشترك في مسمّى الحيوان ، والأجسام تشترك في مسمّى الجسم ، ونحو ذلك .

وهذا المشترك هو الكلى الذى لا يوجد فى الخارج كلياً ، ولا يكون كلياً إلا فى الأذهان لا فى الأعيان .

وَيُبَيِّن ما دخل على المنطقيين من الغلط فى دعوهم تركب الحقائق من هذه الكليات ، وما دخل عليهم من الفساد فى العلم الإلهى والطبيعى ، وأنهم يجعلون الواحد اثنين^(١) كالجسم ، والاثنين واحداً^(٢) كالعلم والعالم ، والإرادة والقدرة^(٣) ، ويجعلون الموجود معدوماً ، كالحقيقة الإلهية وصفاتها وأفعالها^(٤) ، والمعدوم موجوداً كالوجود المطلق ، ويجعلون ما فى الذهن فى الخارج ، كالمجردات والكليات وأمثال ذلك مما ليس هذا موضع بسطه .

الوجه الثانى : أنه لو سُلِّم أن الجسم مؤلف من الجواهر المجتمعة ، فالقول فى الاجتماع كالقول فى المقدار ، وقوله : إن اختصاصه بذلك الاجتماع يفتقر إلى مخصص قد يبيِّن فساده . (كقوله : إن اختصاصه بالمقدار يفتقر إلى مخصص ، وهو مبنى على أن كل مخصص يفتقر إلى مخصص)^(٥) .

وأما المقدمة الثانية فإنها قررت بأن المخصص لا بد أن يكون فاعلاً مختاراً وأن يكون ما خصصه به حادثاً ، وقد أبطل الآمدى وغيره كلا المقدمتين .

(١) فى الأصل : ابين (كذا بدون نقط) ، والتصويب من (هـ) .

(٢) فى الأصل : واحد ، والتصويب من (هـ) .

(٣) والإرادة والقدرة : كذا فى (هـ) . وفى (ش) : والعلم والإرادة والقدرة .

(٤) وأفعالها : كذا فى (هـ) وفى (ش) : وأقواله .

(٥) ما بين القوسين ساقط من (ش) وأثبتته من (هـ) .

ص ٢٣٤ (ش)

وغاية هذا المسلك أن الأجسام لا تخلو عن/الحوادث .

قال الآمدي : « ويتقدير تسليم حدوث ما أشير إليه من الصفات ، فلا يلزم أن تكون الجواهر والأجسام حادثة ، لجواز أن تكون هذه الصفات متعاقبة عليها إلى غير النهاية ، إلا بالالتفات إلى ما سبق من امتناع حوادث متعاقبة لا أول لها ينتهى إليه . »

كلام الآمدي في تقرير هذا المسلك .

قلت : وهذا الذي اعتمده الآمدي في هذه المسألة ، فإنه ذكر في حدوث الأجسام سبعة مسالك وزيف ستة منها :

ذكر الآمدي في حدوث الأجسام سبعة مسالك وزيف ستة منها .

الأول : مسلك الإمكان وأنه ممكن ، وكل ممكن محدث^(١) .

والثاني : مسلك الاختصاص^(٢) .

الثالث : مسلك الحيز المعين^(٣) .

الرابع : مسلك القدم : أنه قديم^(٤) .

والخامس : مسلك الإمكان [أيضا]^(٥) ، لكن فيه تقدير الحدوث

بطريقة أخرى^(٦) .

والسادس : مسلك الحركة والسكون^(٧) الذي قدّمه الرازي .

(١) ذكر الآمدي هذا المسلك في كتابه « أبكار الأفكار » ج ٢ ص ٣١٥ - ٣٢٨ .

(٢) ذكره الآمدي في : أبكار ٢/٣٢٨ - ٣٣١ .

(٣) ذكره الآمدي في : أبكار ٢/٣٣١ - ٣٣٤ .

(٤) هـ : .. القدم : هل هو زائد على القديم . وذكر الآمدي هذا المسلك في « أبكار » ٢/٣٣٤ .

. ٣٣٥

(٥) أيضا : زيادة في (هـ) .

(٦) ذكر الآمدي هذا المسلك في : « أبكار » ٢/٣٣٥ - ٣٣٨ .

(٧) في : أبكار ٢/٣٣٨ - ٣٤٨ .

وقد تقدم ما اعترض به ^(١) هو والأرموى وغيرهما على هذه المسالك وبينوا به فسادها .

قال (الأمدي) ^(٢) : « **والمسلك السابع** : المسلك المشهور للأصحاب

المسلك السابع الذي
اعتمده .

(١) في (هـ) : ... وتقدم اعتراضه . وبعدها إشارة إلى الهامش حيث كتب الهكاري تعليقا طويلا هو التالي : « ثم اعترض عليه بوجوه متعددة . قال الأمدي : ولقائل أن يقول : إما أن تكون الحركة عبارة عن الحصول في الحيز بعد الحصول في حيز آخر . والسكون عبارة عن الحصول في الحيز بعد أن كان ذلك في الحيز ، أو لا يكون كذلك . فإن كان الأول فقد بطل الحصر بالجسم في أول زمان حدوثه ، فإنه ليس متحركا لعدم حصوله في الحيز بعد أن كان فيه . وإن كان الثاني فقد بطل ما ذكره في تقرير كون السكون أمراً وجودياً » .

قال ابن تيمية : هذه مسألة نزاع بين النظائر : أن الجسم في أول أوقات حدوثه : هل يوصف بأحدهما أو يخلو عنها . والذي قاله الرازي هو قول أبي هاشم . ومضمونه أنه في أول أوقات حدوثه ليس متحركا ولا ساكنا . وهو اعترض عليه بتقسيم حاصر فقال : إن كانت الحركة عبارة عن الانتقال من حيز إلى حيز ، والسكون البقاء في حيز بعد حيز فالجسم في أول أوقات حدوثه لا متحرك ولا ساكن ، وإن لم يكن الأمر كذلك فقد بطل ما ذكره من كون السكون وجوديا ، فإنه اعتمد على أن السكون عبارة عن الحصول في الحيز بعد أن كان في ذلك الحيز . قال الأمدي : « فإن قيل : الكلام إنما هو في الجسم في الزمن الثاني ، والجسم في الزمن الثاني لا يخلو عن الحركة والسكون بالتفسير المذكور ، فهذا قول ظاهر الإحالة . فإنه إذا كان الكلام إنما هو في الجسم في الزمن الثاني فوجود الجسم بالزمن الثاني ليس هو حالة الأولية ، وعند ذلك فلا يلزم أن يكون الجسم أزلا لا يخلو عن الحركة والسكون » .

قال ابن تيمية : بل بتقدير قدمه لا يخلو عن الحركة والسكون ، لأنه حينئذ إما أن يبقى في حيز أو ينتقل عنه . فالأول السكون والثاني الحركة .

وما ذكره الأمدي من جواز خلوه عنها على أحد التقديرين فإنما هو بتقدير حدوثه . ومعلوم أنه إذا كان بتقدير قدمه لا يخلو عنها ، وكلاهما ممنوع ، كان بتقدير قدمه مستلزماً لأمر ممنوع ، وهو الجمع بين النقيضين . فإنه إذا صححت المقدمتان لزم أن يكونا حادثين بتقدير قدمه . وما لا يخلو من الحوادث فهو حادث .

وما ذكره الأمدي إنما يتوجه إذا قيل : الجسم مطلقا لا يخلو عن الحركة والسكون . وحينئذ فإما أن يخلو عنها أو لا . فإن خلا عنها لم يكن ذلك إلا حال حدوثه فيكون حادثا ، وإن لم يخل عنها لزم أن يكون حادثا فيلزم حدوثه على كل تقدير » .

(٢) الأمدي : زيادة في (هـ) . والكلام التالي في « أبكار » ٣٤٨/٢ .

وعليه الاعتماد» (وذكر أن المسلك المشهور للأشعرية والرازي ونحوه لم يعتمد على هذا المسلك ، لأنه مبني على أن الأعراض ممتنعة البقاء ، وقدح الآمدى في الطرق التي اعتمد عليها الرازي)^(١) .

(قال الآمدى)^(٢) : « وهو أنا نقول : العالم مؤلف من أجزاء

حادثة ، والمؤلف من الأجزاء الحادثة حادث ، فالعالم حادث ، بيان

الأول^(٣) أن أجزاء العالم منحصرة في الجواهر والأعراض ، والجواهر

والأعراض حادثة ، فأجزاء العالم حادثة . وبيان الأول ما سبق في

الوجود والممكن^(٤) . بيان الثانية إما بيان أن الأعراض حادثة^(٥) فلائنا

بيننا أن الأعراض ممتنعة البقاء ، وكل ممتنع البقاء فهو حادث مسبوق

بعدم نفسه ، (فكل واحد من الأعراض حادث مسبوق بعدم

نفسه)^(٦) وعند ذلك فإما أن تكون متعاقبة في وجودها إلى غير النهاية ،

أو هي منتهية إلى عرض ليس وراءه عرض آخر . الأول محال لما بيناه^(٧)

من بيان امتناع^(٨) حوادث لا أول لها يُنتهى إليه في إثبات واجب

الوجود ، فلم يبق إلا الثاني^(٩) ، وهو أن تكون جملتها متناهية (ش) ص ٢٣٥

(١) ما بين القوسين زيادة في (هـ) .

(٢) قال الآمدى : زيادة في (هـ) . والكلام التالي في «أبكار» ٣٤٨/٢ - ٣٤٩ .

(٣) أبكار الأفكار : بيان المقدمة الأولى هو أن وفي (هـ) بيان الأولى أن ...

(٤) أبكار الأفكار (ص ٣٤٩) : وبيان المقدمة ما سبق في حصر الموجود الممكن .

(٥) أبكار الأفكار : وبيان المقدمة الثانية إما أن الأعراض .

(٦) ما بين القوسين زيادة في (هـ) ، وهو في «أبكار» .

(٧) أبكار الأفكار : لما بينا .

(٨) أبكار الأفكار : من امتناع .

(٩) أبكار الأفكار : إلا القسم الثاني .

ومسبوقة^(١) بالعدم فتكون حادثة . وأما الجواهر فلأننا^(٢) بيننا فيما تقدم امتناع عرو الجواهر عن الأعراض ، وإذا كانت الأعراض التي لا عرو للجواهر عنها حادثة ومسبوقة^(٣) بالعدم فالجواهر كذلك ، لأن ما لا يعرى^(٤) عما له أول فله أول وهو حادث^(٥) . وإلا فلو كان قديما للزم منه^(٦) إما عروه عن العرض في حال قدمه ، وإما أن تكون الأعراض لا أول لها ، وكل واحد من الأمرين محال لما تقدم^(٧) .

^(٨) أما بيان المقدمة الثانية من أصل الدليل ، فهو أن ما كانت أجزاؤه حادثة ولها أول تنتهى إليه ، فالهيئة الاجتماعية الكائنة عنها تكون حادثة مسبوقة بالعدم ، وهو معلوم بالضرورة .

فهذا تمام تقريره لهذا المسلك الذى ارتضاه^(٨) .

ولقائل أن يقول^(٩) : هذا الدليل أضعف بكثير مما ذكره الرازى ، تعليق ابن تيمية .

ولهذا لم يعرج الرازى على هذا لضعفه ، واستدل بدليل الحركة والسكون ، كما استدل به من استدل من المعتزلة ، فإن هذا الدليل مبنى على مقدمتين : إحداهما : أن الأعراض جميعها ممتنعة البقاء ، وجمهور

(١) أبتكار الأفكار : متناهية مسبوقة .

(٢) أبتكار الأفكار : وأما أن الجواهر حادثة فلأننا .

(٣) أبتكار الأفكار : حادثة مسبوقة .

(٤) أبتكار الأفكار : لأن ما لا يجلو .

(٥) أبتكار الأفكار : عما له أول وهو حادث فله أول فهو حادث .

(٦) أبتكار الأفكار : وإلا فلو كان قديما فلو كان قديما (كذا مكررة وهو خطأ) لزم منه .

(٧) أبتكار الأفكار : لما سبق .

(٨-٨) : ساقط من (هـ) .

(٩) هـ : قال ابن تيمية : ولقائل أن يقول ...

العقلاء من أهل الكلام - وغيرهم من أصناف الناس - ينكرون ذلك ، بل يقولون : إن هذا خلاف الحس والضرورة ، ويجعلونه من جنس قول النظم : إن الأجسام أيضا لا تبقى .

وعمدة من قال بامتناع بقائها : أن العرض لو جاز بقاؤه لامتنع عدمه ، لأن العدم لا يجوز أن يكون بحدوث ضد ، فإن الحادث إنما يحدث في حال عدم الثاني لامتناع اجتماع الضدين ، لأنه ليس عدم الثاني لطريان الحادث بأولى من العكس ، ولا يجوز أن يكون بفعل القادر المختار ، لأن العدم نقي / محض ، وفعل الفاعل لا يكون نفيًا محضًا .

ص ٢٣٦ (ش)

ومعلوم أن هذا كلام ضعيف ، فإنه يمكن عدمه بالإعدام ، وفعل الإعدام ليس فعلا لعدم مستمر ، بل هو إحداث لعدم ما كان موجوداً ، كما أن إحداث الوجود إحداث لوجود ما كان معدوماً . وهذا أمر متجدد يعقل كونه مفعولاً للفاعل .

وأیضا فالضد الحادث إذا قدر أنه أقوى من الباقي ، كان إزالته له لفضل قوته ، فإن كون العرضين متضادين لا يستلزم تساويهما وتمائلهما في القوة والضعف .

وأیضا فإن الفاعل المحدث للعرض الحادث يجعله مزيلا لذلك الباقي دون العكس .

ولولا أن هذا ليس موضع بسط الكلام في مثل هذه الأمور ، وإلا لكان ينبغي أن نبين أن مثل هذا الكلام من أسخف الكلام الذي ذمّه

السلف والأئمة وغيرهم من العقلاء . فإن هؤلاء يقولون إن الله لا يمكن أن يُفنى شيئاً من الأجسام والأعراض ، بل طريق فنائها (١) أنه لا يخلق الأعراض التي تحتاج إلى تجديد وإحداث دائماً ، فإذا لم يحدثها عدت الأجسام وفنيت بأنفسها ، لأنه لا وجود لها إلا بالأعراض ، ومثل هذا الكلام لو قاله الصبيان لضحك منهم .

وأما [٢] المقدمة الثانية فهو وجوب تناهى الحوادث وقد تقدم كلامهم في إفساد جميع ما استدل به على ذلك . والطريقة التي قررها الآمدى قد تقدم اعتراض الأرموى (٣) وغيره (٤) عليها وبيان فسادها .

فهذا جملة ما احتج به هؤلاء ، الذين هم فحول النظر وأئمة الكلام والفلسفة في هذه المسائل . وقد تبين بكلام بعضهم في بعض (٥) إفساد هذه الدلائل . وهذا جملة ما يعارضون به الكتاب والسنة ، ويسمونه قواطع عقلية ، ويقولون : إنه يجب تقديم مثل هذا الكلام على نصوص التزويل ، والثابت من أخبار الرسول ، وما اتفق عليه سلف الأمة وأئمتها .

فلو لم يكن في المعقول (٦) ما يوافق قول الرسول ، لم تجز معارضته

(١) في الأصل (ش) : فناها . وليست هذه العبارات في (٣هـ) .

(٢) هنا ينتهى الكلام السابق من جميع النسخ ، وهو موجود في نسخة (ش) ، ويختصر في نسخة

(هـ) .

(٣) ط : الآمدى ، وهو خطأ .

(٤) وغيره : ساقطة من (ش) فقط .

(٥) عبارة « في بعض » : ساقطة من (ش) فقط .

(٦) ض : العقول .

بمثل هذا^(١) الكلام ، فضلا عن تقديمه عليه ، ^(٢) فكيف والمعقول الصريح موافق لما جاء به الرسول^(٣) كما يبين في موضعه^(٤) بل لا يجوز^(٥) أن تُعارض هذا الكلام الأحكام الثابتة بالعمومات والأقيسة والظواهر وأخبار الآحاد ، فكيف / تعارض بذلك النصوص الثابتة عن المعصوم ؟

بل مثل^(٦) هذا الكلام لا يصلح لإفادة ظن ولا يقين ، وإنما هو كلام طويل بعبارات طويلة وتقسيمات متنوعة ، يهابه من لم يفهمه ، وعامة من وافق عليه وافق عليه تقليداً لمن قاله قبله ، لا عن تحقيق عقلي قام في نفسه .

وكلام السلف والأئمة في ذم مثل هذا الكلام - الذي احتجوا فيه^(٧) بطريقة الأعراض والجواهر على حدوث الأجسام وإثبات الصانع - كثير منتشر^(٨) قد كُتب في غير هذا الموضوع . وكل من أمعن نظره وفهم حقيقة الأمر ، علم أن السلف كانوا أعمق من هؤلاء علماء ، وأبرّ قلوبا ، وأقل تكلفا ، وأنهم فهموا من حقائق الأمور ما لم يفهمه هؤلاء الذين خالفوهم ، وقبلوا الحق ورددوا الباطل ، والله أعلم^(٩)

(١) ض : ذلك

(٢) - (٢) : ساقط من (ش) .

(٣) ض : الرسول صلى الله عليه وسلم .

(٤) ق ، ص ، ض ، ط : بل هذا الكلام لا يجوز .

(٥) تعارض : كذا في (ض) ، وفي (ق) ، (ص) ، (ط) : يعارض . وفي (ش) : الكلمة غير

منقوطة .

(٦) مثل : ساقطة من (ض) .

(٧) ض : به . (٨) ط : مستمر .

(٩) عبارة : « والله أعلم » زيادة في (ق) فقط . وفي هامش (ط) أمام هذا الموضوع كلمة (بلغ) .

تم بحمد الله الجزء الثالث
من كتاب « درء تعارض العقل والنقل » لابن تيمية
ويليه الجزء الرابع إن شاء الله ،
وأوله : (فصل) : وإذ قد عرف ما قاله الناس من جميع الطوائف
في مسألة الأفعال الاختيارية

فهرس موضوعات الجزء الثالث

الصفحة	
د - ١	مقدمة الجزء الثالث
١	رموز الجزء الثالث
٤ - ٣	البرهان الثاني للرازي على حدوث العالم والأجسام
٣	معارضة الأرموى له
٤ - ٣	تعليق ابن تيمية
٨ - ٤	البرهان الثالث للرازي
٤	معارضة الأرموى له
٨ - ٤	تعليق ابن تيمية
١٨ - ٨	البرهان الرابع
١٨ - ٩	تعليق ابن تيمية
٣٠ - ١٨	البرهان الخامس
٢٠	معارضة الأرموى
٣٠ - ٢٠	تعليق ابن تيمية
٣٦ - ٣٠	طريقة الآمدى فى الاستدلال على حدوث العالم
٣٤ - ٣١	اعتراض الآمدى على الرازي
٣٦ - ٣٤	تعليق ابن تيمية
٤٤ - ٣٦	إيراد أحد المتكلمين الدليل على وجه آخر
٥٣ - ٤٤	طرق المتكلمين فى إبطال القول بعدم النهاية
٤٥ - ٤٤	الأول
٤٧ - ٤٥	تعليق ابن تيمية
٤٨ - ٤٧	الثانى
٤٩ - ٤٨	تعليق ابن تيمية

٥٠ - ٤٩	الثالث
٥٢ - ٥٠	تعليق ابن تيمية
٥٢	الرابع
٥٣ - ٥٢	تعليق ابن تيمية
٥٦ - ٥٣	كلام آخر للآمدى
٥٦	تعليق ابن تيمية
٥٩ - ٥٧	اعتراض الأرموى
٥٩	نقول أخرى عن الآمدى
٦١ - ٦٠	تعليق ابن تيمية
٦٢ - ٦١	كلام الآمدى فى « دقائق الحقائق »
٦٢	تعليق ابن تيمية
٧٢ - ٦٢	أقوال الناس فى مقارنة المعلول لعلته الثانية
٨٧ - ٧٢	إثبات الرازى للصانع بخمسة مسالك
٧٣ - ٧٢	الأول
٧٤ - ٧٣	تعليق ابن تيمية
٧٤	الثانى
٧٥ - ٧٤	تعليق ابن تيمية
٧٦ - ٧٥	الثالث
٨٢ - ٧٦	تعليق ابن تيمية
٨٣ - ٨٢	الرابع
٨٦ - ٨٣	تعليق ابن تيمية
٨٧ - ٨٦	الخامس
٨٧	تعليق ابن تيمية
١٠٤ - ٨٨	(فصل)
٩٣ - ٨٨	كلام الآمدى فى « الأبيكار » فى إثبات واجب الوجود

٩٩ - ٩٣ ..	تعلیق ابن تیمیة
١٠٤ - ٩٩ ..	إبطال التسلسل من وجوه
١٠٠ - ٩٩ ..	الوجه الأول ..
١٠٠ ..	الوجه الثاني ..
١٠١ ..	الوجه الثالث ..
١٠٤ - ١٠١ ..	الوجه الرابع ..
١١٤ - ١٠٤ ..	(فصل) ..
١٠٧ - ١٠٦ ..	كلام الرازی فی إثبات وجود الله
١٠٩ - ١٠٨ ..	تعلیق ابن تیمیة
١٠٩ - ١٠٨ ..	كلام الجوينی فی «الإرشاد»
١٠٩ ..	كلام أبي القاسم الأنصاری ..
١١٤ - ١٠٩ ..	تعلیق ابن تیمیة
١١٨ - ١١٤ ..	(فصل) ..
١٢٣ - ١١٨ ..	(فصل) ..
١٥٨ - ١٢٣ ..	(فصل) ..
١٣٤ - ١٢٨ ..	كلام الشهرستاني فی «نهاية الإقدام»
١٤٠ - ١٣٤ ..	تعلیق ابن تیمیة
	موافقة الرازی لابن سینا وإنكار ابن رشد
١٤٣ - ١٤٠ ..	علی ابن سینا ..
١٤٧ - ١٤٣ ..	الدور نوعان والتسلسل نوعان
١٥٨ - ١٤٧ ..	سؤال للآمدی وأجوبة عنه
١٤٩ - ١٤٨ ..	الأول ..
١٥٢ - ١٥٠ ..	الثاني ..
١٥٥ - ١٥٢ ..	الثالث ..
١٥٧ - ١٥٥ ..	الرابع ..

١٥٨ - ١٥٧	الخامس ..
٢١٠ - ١٥٨	(فصل) ..
	موقف الرازي من طريقة ابن سينا
١٦٦ - ١٦٢	في إثبات واجب الوجود ..
١٦٩ - ١٦٦	كلام ابن سينا في إثبات وجود الله تعالى ..
١٧٣ - ١٦٩	تعليق ابن تيمية على كلام ابن سينا ..
١٧٥ - ١٧٣	كلام الآمدي في «دقائق الحقائق» ..
١٧٨ - ١٧٥	تعليق ابن تيمية على كلام الآمدي ..
١٧٨	المجموع مغاير لكل واحد من الأحاد ..
١٧٩ - ١٧٨	كلام ابن سينا في ذلك ..
١٧٩	كلام السهروردي ..
١٨١ - ١٧٩	الرد على ذلك من وجوه ..
١٨٠ - ١٧٩	الأول ..
١٨١ - ١٨٠	الثاني ..
١٨١	الثالث ..
١٨٤ - ١٨٢	كلام الآمدي في خطبة «أبكار الأفكار» ..
١٩٦ - ١٨٧	الرد على الآمدي ..
١٩٦ - ١٩٢	وجوه الرد على الآمدي ..
١٩٣ - ١٩٢	الأول ..
١٩٤ - ١٩٣	الثاني ..
١٩٤	الثالث ..
١٩٥	الرابع ..
١٩٦ - ١٩٥	الخامس ..
٢٣٩ - ٢١٠	(فصل) ..

اعتراض الأبهري على حجة قطع التسلسل

٢١٢ - ٢١٠	في العلل
٢١٦ - ٢١٢	الرد على الأبهري من وجوه
٢١٣ - ٢١٢	الوجه الثالث
٢١٣	الوجه الرابع
٢١٦ - ٢١٣	الوجه الخامس
٢٢٤ - ٢١٦	اعتراض الأبهري فاسد من وجوه
٢١٨ - ٢١٧	الأول
٢٢١ - ٢١٩	الثاني
٢٢٣ - ٢٢١	الثالث
٢٢٣	الرابع
٢٢٣	الخامس
٢٢٤	السادس
٢٣١ - ٢٢٤	يمكن إيراد هذا الجواب على وجوه
٢٢٧ - ٢٢٤	الأول
٢٢٧	الثاني
٢٣١ - ٢٢٧	الثالث
٢٤٣ - ٢٣١	الرد على باقي الاعتراض من وجوه
٢٣٣ - ٢٣١	الوجه الأول
٢٤١ - ٢٣٣	الوجه الثاني
فصل : غلط المتدعة في		
٢٤١ - ٢٣٩	الله سبحانه على طرفي نقيض
٢٤٣ - ٢٤١	الوجه الثالث
٢٤٣	الوجه الرابع
٢٤٣	الدليل الثالث على إبطال التسلسل

- ٢٤٤ - ٢٤٣... .. اعترض الأبهري عليه
- ٢٦٢ - ٢٤٤... .. الجواب على هذا الاعتراض من وجوه
- ٢٤٤... .. الوجه الأول...
- ٢٤٥ - ٢٤٤... .. الوجه الثاني...
- ٢٥٩ - ٢٤٥... .. الوجه الثالث...
- ٢٦٢ - ٢٥٩... .. الوجه الرابع...
- ٢٦٤ - ٢٦٢... .. جهل المبتدعة وحيرتهم
- ٢٦٥ - ٢٦٤... .. الطرق المختلفة لإثبات الخالق تعالى
- الطريقة الصحيحة الموافقة للفطرة
- ٢٦٧ - ٢٦٥... .. في إثبات وجود الله تعالى
- ٢٦٩ - ٢٦٧... .. طريقة ابن سينا وأتباعه في إثبات وجود الله تعالى
- بطلان قول الفلاسفة إن كمال النفس
- ٢٧٤ - ٢٦٩... .. في مجرد العلم بالمعقولات...
- ٢٧٧ - ٢٧٤... .. بطلان هذا القول من وجوه والرد عليهم في ذلك
- ٢٧٥ - ٢٧٤... .. الوجه الأول...
- ٢٧٦ - ٢٧٥... .. الوجه الثاني...
- ٢٧٧ - ٢٧٦... .. الوجه الثالث...
- تقرير الآمدى لطريقة المتأخرين
- ٢٨٠ - ٢٧٧... .. في إثبات واجب الوجود...
- ٢٨٦ - ٢٨٠... .. تعليق ابن تيمية
- ٣١٨ - ٢٨٦... .. (فصل)
- الرد على قولهم : العلة متقدمة على المعلول
- ٣٠٨ - ٢٩٩... .. وإن قارنته في الزمان من وجوه
- ٣٠٢ - ٢٩٩... .. الوجه الأول...

٣٠٨ - ٣٠٢	الوجه الثاني
٣٠٩ - ٣٠٨	الطريقة النبوية إيمانية وبرهانية
٣١٨ - ٣٠٩	بيان ذلك من وجوه
٣١٣ - ٣٠٩	الأول
٣١٦ - ٣١٣	الثاني
٣١٨ - ٣١٦	الثالث
٣٣٣ - ٣١٨	(فصل)
٣١٩	كلام لابن تيمية في مبحث التصورات
٣٣٣ - ٣١٩	حقيقة الحدود
٣٥١ - ٣٣٣	(فصل)
٣٣٤ - ٣٣٣	طرق معرفة الله كثيرة ومتنوعة
٣٣٦ - ٣٣٤	طريقة ابن سينا
٣٣٦	عودة إلى كلام ابن سينا في «الإشارات والتنبيهات»
٣٣٧ - ٣٣٦	التعليق على كلام ابن سينا
٣٥١ - ٣٣٧	الاعتراض على ما سبق من وجوه
٣٣٩ - ٣٣٧	الوجه الأول
٣٤٠ - ٣٣٩	الوجه الثاني
٣٤١ - ٣٤٠	الوجه الثالث
٣٤٤ - ٣٤١	الوجه الرابع
٣٤٥ - ٣٤٤	الوجه الخامس
٣٤٦	الوجه السادس
٣٤٧ - ٣٤٦	الوجه السابع
٣٤٨ - ٣٤٧	الوجه الثامن
٣٤٨	الوجه التاسع
٣٤٨	الوجه العاشر

- الوجه الحادى عشر ٣٥١ - ٣٤٨
- (فصل) ٣٥١ - ٤٤١
- تقرير الآمدى للمسلك الثانى : مسلك افتقار
- الاختصاص إلى مخصص من وجهين ٣٥١
- الوجه الأول ٣٥٤ - ٣٥١
- تعليق ابن تيمية على كلام الآمدى ٣٦٧ - ٣٥٤
- شبهة للملاحده ٣٦٧
- الجواب عنها من وجوه ٣٦٧ - ٣٧٢
- الأول ٣٦٧ - ٣٦٨
- الثانى ٣٦٨
- الثالث ٣٦٨
- الرابع ٣٦٨
- الخامس ٣٦٨ - ٣٧٢
- كلام الشهرستانى فى « نهاية الإقدام » عند مناظرته للقائلين
- بالعلو والمباينة والصفات الفعلية ٣٧٢ - ٣٧٨
- تعليق ابن تيمية على كلام الشهرستانى من وجوه ٣٧٨ - ٣٩٠
- الوجه الأول ٣٧٨ - ٣٨٠
- الوجه الثانى ٣٨٠
- الوجه الثالث ٣٨٠ - ٣٩٠
- كلام الغزالى فى « تهافت الفلاسفة » ٣٩٠ - ٣٩٢
- تعليق ابن تيمية على كلام الغزالى من وجوه ٣٩٢ - ٣٩٦
- الوجه الأول ٣٩٢ - ٣٩٣
- الوجه الثانى ٣٩٣ - ٣٩٦
- كلام الغزالى فى مسألة صفات الله ٣٩٦ - ٣٩٧

	تعليق ابن رشد في « تهافت التهافت »
٣٩٨ - ٣٩٧ ..	على كلام الغزالي
	كلام آخر للغزالي في « تهافت الفلاسفة »
٤٠٢ - ٣٩٩ ..	في مسألة التركيب
	تعليق ابن تيمية على كلام الغزالي وابن رشد
٤٣٤ - ٤٠٢ ..	في مسألة التركيب
٤٣٨ - ٤٣٤ ..	كلام ابن رشد باطل من وجوه .
٤٣٤ ..	الأول
٤٣٥ - ٤٣٤ ..	الثاني
٤٣٥ ..	الثالث
٤٣٦ - ٤٣٥ ..	الرابع
٤٣٨ - ٤٣٦ ..	الخامس
٤٣٩ - ٤٣٨ ..	كلام ابن التومرت في « مرشدته »
٤٤٠ - ٤٣٩ ..	وفي كتاب « الدليل والعلم »
٤٤١ - ٤٤٠ ..	تعلق ابن تيمية
	عود إلى الكلام عن المسلك الثاني للآمدى
٤٤٧ - ٤٤١ ..	في حدوث الأجسام ..
٤٤٨ ..	كلام الآمدى في تقرير هذا المسلك ..
	ذكر الآمدى في حدوث الأجسام سبعة
٤٤٨ ..	مسالك وزيف ستة منها ..
٤٥١ - ٤٤٩ ..	المسلك السابع الذى اعتمده ..
٤٥٤ - ٤٥١ ..	تعليق ابن تيمية
٤٦٤ ٤٥٦ ..	فهرس موضوعات الجزء الثالث .

رقم الإيداع ٩٥٢٦ / ١٩٩٠ م
I.S.B.N : 977 - 256 - 014 - 3

هجر

للطباعة والنشر والتوزيع والاعلان

المكتب : ٤ ش ترعة الزمر - المهندسين - جيزة

☎ ٣٤٥٢٥٧٩ - فاكس ٣٤٥١٧٥٦

المطبعة : ٢ ، ٦ ش عبد الفتاح الطويل

أرض اللواء - ☎ ٣٤٥٢٩٦٣

ص . ب ٦٣ إمبابة