دَرْءُ تَعَارُضِ العَقْلِ وَالنَّقْلِ

أو

مُوَافَقَةُ صَحِيْحِ المَنْقُوْلِ لِصَرِيْحِ المَعْقُوْلِ

شيخ الإسلام ابن تيمية

الجزء الرابع

فصل

وإذ قد عرف ما قاله الناس من جميع الطوائف في مسألة الأفعال الاختيارية القائمة بـــذات الله تعـــالى وضعف أدلة النفاة واعتراف أبى عبد الله الرازى وغيره بذلك وأنه اعتمد على حجة الكمال والنقصان وهـــى ضعيفة أيضا كما تقدم وذكر هو وأبو الحسن الآمدى ومن اتبعهما أدلة نفاة ذلك وأبطلوها كلها و لم يستدلوا على نفى ذلك إلا بأن ما يقوم به إن كان صفة كمال كان عدمه قبل حدوثه نقصا وإن كان نقصا لزم اتصافه بالنقص والله مترہ عن ذلك .

وهذه الحجة ضعيفة ولعلها أضعف مما ضعفوه فإن لقائل أن يبطلها من وجوه كثيرة ، أحدها أن يقال القول فى أفعاله القائمة به الحادثة بمشيئته وقدرته كالقول في أفعاله التى هى المفعولات المنفصلة الـــتى يحـــدثها بمشيئته وقدرته فإن القائلين بقدم العالم أوردوا عليهم هذا السؤال فقالوا الفعل إن كان صفة كمال لزم عـــدم الكمال له في الأزل وإن كان صفة نقص لزم اتصافه بالنقائص فأجابوهم بأنه ليس صفة نقص ولا كمـــال ، وهذا كما أن من حجج النفاة أنه لو كان قابلا لقيام الحادث به لكان القبول من لوازم ذاته ووجود المقبول في الأزل محال فأجيبوا بأنه لا فرق بين حدوث ما يقوم به أو بغيره ، فإذا قيل لو كان قادرا على فعل الحـــوادث لكان ذلك من لوازم ذاته وذلك في الأزل محال فما كان جوابا عن هذا كان جوابا عن هـــذا ، وقـــد أورد الرازى على ذلك في بعض كتبه أن القادر يتقدم المقدور والقابل لا يجب أن يتقدم المقبول وهذا فرق في غايـــة الضعف لوجوه ، أحدها أن الكلام إنما هو مقبول مقدور لا في مقبول غير مقدور فإن ما كان حادثا فـــالرب قادر عليه وهو قادر على أفعاله القائمة به كما هو قادر على مفعولاته المنفصلة ، قال تعالى ، أليس ذلك بقادر على أن يحيى الموتى ، [سورة القيامة ٤٠] وقال تعالى ، قل هو القادر على أن يبعث عليكم عذابا من فوقكم ، الآية] سورة الانعام ٦٥] وقال تعالى ، أو ليس الذى خلق السموات والأرض بقادر على أن يخلق مثلهم ، [سورة يس ٨١] وقال تعالى ، وهو على جمعهم إذا يشاء قدير ، [سورة الشورى ٢٩] فبين أنه قادر على الإحياء والبعث والخلق والجمع وهذه أفعال وقد قال النبي صلى الله عليه وسلم لأبى مسعود البـــدرى لمـــا رآه يضرب عبدا له لله أقدر عليك منك عليه فتعين أنه قادر عليه نفسه ، والمقصود هنا أن الكـــلام إنمـــا هـــو في الحوادث التى هى مقدورة ليس في كل مقبول فإذا كان المقدور لا يوجد في الأزل امتنع وجـــود الحـــوادث كذلك فلا يصح أن يفرق بين مقبول مقدور ومقبول غير مقدور إذ كلاهما مقدور ، الوجه الثانى أن يقال إما أن يكون وجود الحادث في الأزل ممكنا وإما أن يكون ممتنعا فإن كان ممكنا أمكن وجود المقدور في الأزل وإن كان ممتنعا امتنع وجوده مقبولا ومقدورا ، الثالث أن يقال إثبات المقدور حال امتناع المقـــدور جمـــع بـــين المتناقضين فلا يعقل إثبات القدرة في حال امتناع المقدور بل في حال إمكانه ولهذا أنكر المسلمون وغيرهم على من قال من أهل الكلام إنه قادر في الأزل مع امتناع المقدور في الأزل وقالوا هذا جمع بين المتناقضين وقالوا إنه

يستلزم انتقال المقدور من الإمكان إلى الامتناع بدون سبب يوجب هذا الانتقال ويوجب أن يصير الرب قادرا بعد أن لم يكن قادرا بدون سبب يوجب ذلك وقد بسط الكلام على ذلك في غير هذا الموضع

، الوجه الثاني أن يقال كونه بحيث يتكلم ويفعل ما يشاء صفة كمال وهو لم يزل متصفا بذلك وأما الشيء المعين فحدوثه لا نقص ولا كمال ، الوجه الثالث أن يقال ما تعنى بقولك عدم ذلك نقص أتعنى به أن ذاته ناقصة وانها ليست متصفة بصفات الكمال الواجبة لها أم تعنى به عدم ما سيوجد لها أما الأول فباطل وأما الثانى فلم قلت إن هذا ممتنع ، الرابع أن يقال أنتم قلتم ما ذكره أبو المعالى والرازى وغيرهما من أن تنزيهه عن النقائص إنما علم بالسمع لا بالعقل فإذا قلتم إنه ليس في العقل ما ينفي ذلك لم يبق نفي ذلك إلا بالسمع الذى هو الإجماع عند كم ومعلوم أن السمع الذى هو الإجماع والإجماع وغيره لم ينف هذه الأمور وإنما نفي ما يناقض صفات الكمال كالموت المنافي للحياة والسنة والنوم المنافي للقيومية اللغوب المنافي لكمال القدرة ، ولهذا كان الصواب أن الله مترہ عن النقائص شرعا وعقلا فإن

العقل كما دل على اتصافه بصفات الكمال من العلم والقدرة والحياة والسمع والبصر والكلام دل أيضا على نفي أضداد هذه فإن إثبات الشيء يستلزم نفي ضده ولا معنى للنقائص إلا ما ينافي صفات الكمال ، وأيضا فكل كمال اتصف به المخلوق إذا لم يكن فيه نقص بوجه ما فالخالق أحق به لأنه هو الذى خلقه وكل كمال اتصف به موجود ممكن وحادث فالموجود الواجب القديم أولى به وكل نقص تنزه عنه مخلوق موجود حادث إذا لم يكن فيه نقص بوجه ما فالخالق أولىبتنزيهه عنه ، الخامس أن يقال إذا عرضنا على العقل الصريح ذاتا لا علم لها ولا قدرة ولا حياة ولا تتكلم ولا تسمع ولا تبصر أولا تقبل الاتصاف بهذه الصفات وذاتا موصوفة بالحياة والعلم والقدرة والكلام والمشيئة كان صريح العقل قاضيا بأن المتصفة بهذه الصفات التى هى صفات الكمال بل القابلة للاتصاف بها أكمل من ذات لا تتصف بهذه أو لا تقبل الاتصاف بها

، ومعلوم بصريح العقل أن الخالق المبدع لجميع الذوات وكمالاتها أحق بكل كمال وأحق بالكمال الذى باين به جميع الموجودات وهذا الطريق ونحوه مما سلكه أهل الإثبات للصفات ، فيقال وإذا عرضنا على العقل الصريح ذاتا لا فعل لها ولا حركة ولا تقدر أن تصعد ولا تنزل ولا تأتى ولا تجىء ولا تقرب ولا تقبض ولا تطوى ولا تحدث شيئا بفعل يقوم بها وذاتا تقدر على هذه الأفعال وتحدث الأشياء بفعل لها كانت هذه الذات أكمل فإن تلك كالجماد أو الحى الزمن المجدع والحى أكمل من الجماد والحى القادر على العمل أكمل من العاجز عنه كما أن ما لا يسمع ولا يبصر ولا يتكلم كالجماد أو كالأعمى الأصم الأخرس والحى أكمل

من الجماد والحى الذى يسمع ويبصر ويتكلم أكمل من الأصم الأعمى الأخرس ، وإذا كان كذلك فإذا أراد نافي الفعل أن ينفيه لئلا يصفه في الأزل بالنقص فقال لو كان فعالا بنفسه لكان الفعل المتأخر

معدوما في الأزل وعدمه صفة نقص فكان متصفا بالنقص كان بمنزلة من يقول إنه لا يقدر ان يحدث الحوادث ولا بفعل ذلك لأنه لو قدر على ذلك وفعله لكان إحداثه للحادث الثانى معدوما قبل إحداثه وذلك نقص فيكون متصفا بالنقص ، فيقال أنت وصفته بالكمال عن النقص حذرا من أن تصفه بما هو عندك نوع نقص فإن من لا يفعل قط ولا يقدر أن يفعل هو أعظم نقصا ممن يقدر على الفعل ويفعله والفعل لا يكون إلا حادثا شيئا بعد شيء ، وهذه عادة النفاة لا ينفون شيئا من الصفات فرارا من محذور إلا لزمهم في النفي أعظم من ذلك المحذور كنفاة الصفات من الباطنية من المتفلسفة وغيرهم لما قيل لهم إذا لم يوصف بالعلم والقدرة والحياة لزم أن يتصف بما يقابل ذلك كالعجز والجهل والموت ، فقالوا إنما يلزم ذلك لو كان قابلا للاتصاف بذلك فإن المتقابلين تقابل السلب والايجاب كالوجود والعدم إذا عدم أحدهما ثبت الآخر وأما المتقابلان تقابل العدم والملكة كالحياة والموت والعمى والبصر فقد يخلو المحل عنهما كالجماد فإنه لا يوصف لا بهذا ولا بهذا

، فيقال لهم فررتم عن تشبيه بالحيوان الناقص الذي لا يسمع ولا يبصر مع إمكان ذلك منه فشبهتموه بالجماد الذي لا يقبل الإتصاف لا بهذا ولا بهذا فكان ما فررتم إليه شرا مما فررتم منه ولهذا نظائر مبسوطة في غير هذا الموضع ، والمقصود هنا أن من نفي الأفعال الإختيارية القائمة به لئلا يكون قبل وجود الحادث منها ناقصا كان قد وصفه بالنقص التام فرارا بزعمه مما يظنه نقصا ، الوجه السادس أن يقال الأفعال التي حدثت بعد أن لم تكن لم يكن وجودها قبل وجودها كمالا ولا عدمها نقصا فإن النقص إنما يكون إذا عدم ما يصلح وجوده وما به يحصل الكمال وما ينبغى وجوده ونحو ذلك والرب تعالى حكيم في أفعاله وهو المقدم والمؤخر فما قدمه كان الكمال في تقديمه وما أخره كان الكمال في تأخيره كما أن ما خصصه بما خصصه به من الصفات فقد فعله على وجه الحكمة وإن لم نعلم نحن تفاصيل ذلك واعتبر ذلك بما يحدثه من المحدثات ، الوجه السابع أن يقال الحوادث يمتنع قدمها ويمتنع أن توجد معا ولو وجدت معا لم تكن حوادث ومعلوم أنه إذا دار الأمر بين

إحداث الحوادث وعدم إحداثها كان إحداثها أكمل ولا يكون إحداثها إلا مع عدم الحادث منها في الأزل ، وإذا كان كذلك صار هذا بمنزلة جعل الشيء موجودا معدوما فلا يقال عدم فعل هذا أو عدم تعلق القدرة به صفة نقص بل النقص عدم القدرة على جعله موجودا فإذا كان قادرا على ذلك كان موصوفا بصفة الكمال التي لا يمكن غيرها فكذلك المحدث للأمور المتعاقبة هو موصوف بالكمال الذي لا يمكن في الحدوث

غيره ، الوجه الثامن أن يقال لا ريب أن الحوادث مشهودة وأن لها محدثا أحداثها فالمحدث لها إما أن يحدثها بفعل اختياري يقوم به وإما أن تحدث عنه شيئا بعد شيء من غير فعل يقوم به ولا حدوث شيء منه ومعلوم أن اتصافه بالاول أولى لو كان الثاني ممكنا فإن الاول فيه وصفه بصفة الكمال بخلاف الثاني فكيف والثاني ممتنع لأن حدوث الحوادث من غير سبب حادث ممتنع ، وإذا كان حال الفاعل قبل حدوثها كحاله مع حدوثها وبعد حدوثها وهي في الحالين حادثة لم يكن الفاعل قد فعل شيئا ولا أحدث شيئا بل حدثت بذاتها ، وهذا الدليل قد بسط في غير هذا الموضع وبين فساد قول

الفلاسفة الدهرية القائلين بأن حركات الأفلاك تصدر عن قديم أزلي لا يحدث منه شيء وأن قولهم أفسد من قول المعتزلة ونحوهم من أهل الكلام فإن هؤلاء الفلاسفة استدلوا على قدم العالم بحجتهم العظمى وهو أنه لو حدث بعد أن لم يكن لاحتاج إلى سبب حادث والقول في ذلك السبب كالقول فيه فيلزم التسلسل أو الترجيح بلا مرجح ، فيقال لهم أنتم تقولون بحدوث الحوادث شيئا بعد شيء عن فاعل قائم بنفسه لا تقوم به صفة ولا فعل ولا يحدث له فعل ولا غير فعل فقولكم بصدور الحوادث المختلفة الدائمة عمن لا فعل له ولا صفة ولا يحدث منه شيء أعظم فسادا من قول من يقول إنه تارة تصدر عنه الحوادث وتارة لا تصدر فإنه إن كان صدور الحوادث عنه من غير حدوث شيء فيه محالا فصدورها دائما عنه من غير حدوث شيء فيه أشد إحالة ، الوجه التاسع أن يقال أفعال الله تعالى إما أن يكون لها حكمة هي غايتها المطلوبة وإما أن لا يكون والناس لهم في هذا المقام قولان مشهوران أحدهما قول من لا يثبت إلا المشيئة والثاني قول من يثبت حكمة قائمة بالمخلوق أو حكمة قائمة بالخالق والأقوال الثلاثة معروفة في الطوائف من أصحاب أحمد وغيرهم

، فإن نفيتم الحكمة جوزتم أن يفعل أفعالا لا يحصل له بها كمال فيقال لهم قولوا في أفعاله القائمة بنفسه الإختيارية ما تقولونه في حدوث المفعولات عنه وهو الفاعل عندكم ، وإن أثبتم الحكمة قيل لكم الحكمة الحاصلة بالفعل الحادث حادثة بعده فحدوث هذه الحكمة بعد أن لم تكن سواء كانت قائمة بنفسه أو بغيره أهي صفة كمال أم لا ، فإن قلتم صفة كمال فقولوا في نفس الفعل الحادث ما قلتموه في الحكمة المطلوبة به ، وإن قلتم ليست صفة كمال فقولوا أيضا في نفس الفعل الحادث ما قلتموه في الحكمة المطلوبة ، فقد لزمكم في الحكمة إن أثبتموها أو نفيتموها ما يلزمكم في نفس الفعل سواء بسواء وهذا بين واضح ، الوجه العاشر أ ن يقول من يثبت الفعل القائم به والحكمة القائمة به معلوم بصريح العقل أن هذا صفة كمال وأن من يكون كذلك أكمل ممن لا يفعل أو يفعل لا لحكمة فلم قلتم إن هذا ممتنع ، فإذا قيل لئلا يلزم الكمال بعد النقص ، قيل لهم لم قلتم وجود مثل هذا الكمال ممتنع

، ولفظ النقص [لفظ] مجمل كما تقدم فإن غايته أن يفسر بعدم ما وجد قبل أن يوجد فيعود الأمر إلى أن هذا الموجود إذا وجد بعد أن لم يكن لزم أن يكون معدوما قبل وجوده ، فيقال ومن أين علمتم أن وجود هذا بعد عدمه محال وليس في ذلك افتقار الرب إلى غيره ولا إستكماله بفعل غيره بل هو الحي الفعال لما يشاء العليم القدير الحكيم الخبير الرحيم الودود لا إله إلا هو وكل ما سواه فقير إليه وهو غنى عما سواه لا يكمل بغيره ولا يحتاج إلى سواه ولا يستعين بغيره في فعل ولا يبلغ العباد نفعه فينفعوه ولا ضره فيضروه بل هو خالق الأسباب والمسببات وهو الذي يلهم عبده الدعاء ثم يجيبه وييسر عليه العمل ثم يشبه ويلهمه التوبة ويحبه ويفرح بتوبته وهو الذي استعمل المؤمنين فيما يرضيه ورضى عنهم فلم يحتج في فعله لما يحبه ويرضاه إلى سواه بل هو الذي خلق حركات العباد التي يحبها ويرضاها وهوالذي خلق ما لا يحبه ولا يرضاه من أعمالهم لما له في ذلك من الحكمة التي يحبها ويرضاها ، وهو الله لا إله إلا هو له الحمد في الاولى والآخرة وله الحكم وإليه ترجعون ، [سورة القصص ٧٠] فلا إله إلا هو ، لو كان فيهما آلهه إلا الله لفسدتا ، [سورة الأنبياء ٢٢] إذ كان هو الذى يستحق أن تكون العبادة له وكل عمل لا يراد به وجهه فهو باطل لا منفعة فيه

فما لا يكون به لا يكون فإن لا حول ولا قوة إلا به وما لا يكون له لا ينفع ولا يدوم كما قال تعالى ، وقدمنا إلى ما عملوا من عمل فجعلناه هباء منثورا ، [سورة الفرقان ٢٣] وقال ، مثل الذين كفروا بربهم أعمالهم كرماد اشتدت به الريح في يوم عاصف لا يقدرون مما كسبوا على شيء ، [سورة إبراهيم ١٨] وهو سبحانه يحب عباده الذي يحبونه والمحبوب لغيره أولى أن يكون محبوبا ، فإذا كنا إذا أحببنا شيئا لله كان الله هو المحبوب في الحقيقة وحبنا لذلك بطريق التبع وكنا نحب من يحب الله لأنه يحب الله فالله تعالى يحب الذي يحبونه فهو المستحق أن يكون هو المحبوب المألوه المعبود وأن يكون غاية كل حب كيف وهو سبحانه الذى يحمد المعبود ويثنى على نفسه ويحب الحمد من خلقه ، كما قال النبي صلى الله عليه وسلم في الحديث الصحيح لا أحد أحب إليه المدح من الله وقال له الأسود بن سريع يا رسول

الله إنى حمدت ربى بمحامد فقال إن ربك يحب الحمد ، وفي الحديث الصحيح أن النبي صلى الله عليه وسلم كان يقول في سجوده اللهم إنى أعوذ برضاك من سخطك وبمعافاتك من عقوبتك وبك منك لا أحصى ثناء عليك أنت كما أثنيت على نفسك وقد روى أنه كان يقول ذلك في آخر الوتر ، فهو المثنى على نفسه وهو كما أثنى على نفسه إذ أفضل خلقه لا يحصى ثناء عليه ، والثناء تكرير المحامد وتثنيتها كما في الحديث الصحيح عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال إذا قال العبد الحمد لله رب العالمين قال الله حمدني عبدي فإذا قال الرحمن الرحيم قال أثنى علي عبدي فإذا قال مالك يوم الدين قال مجدني عبدي ، وفي الحديث الصحيح عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه كان إذا رفع رأسه من الركوع قال ربنا ولك الحمد ملء السموات وملء الأرض

وملء ما بينهما وملء ما شئت من شيء بعد أهل الثناء والمجد أحق ما قال العبد وكلنا لك عبد لا مانع لما أعطيت ولا

معطى لما منعت ولا ينفع ذا الجد منك الجد فذكر الحمد والثناء والمجد هنا كما ذكره في أول الفاتحة فالحمد يتناول جنس المحامد والثناء يقتضى تكريرها وتعديدها والزيادة في عددها والمجد يقتضى تعظيمها وتوسيعها والزيادة في قدرها وصفتها ، فهو سبحانه مستحق للحمد والثناء والمجد ولا أحد يحسن أن يحمده كما يحمد نفسه ولا يثنى عليه كما يثنى على نفسه ولا يمجده كما يمجد نفسه ، كما في حديث ابن عمر الذى في الصحيح لما قرأ النبى صلى الله عليه وسلم على المنبر ، وما قدروا الله حق قدره والأرض جميعا قبضته يوم القيامة والسموات مطويات بيمينه ، [سورة الزمر ٦٧] قال يقبض الله سمواته بيده والأرضون بيده الأخرى ثم يمجد نفسه فيقول أنا الملك أنا القدوس أنا السلام أنا المؤمن أنا المهيمن أنا العزيز أنا الجبار أنا المتكبر أنا الذى بدأت الدنيا و لم تك شيئا أنا الذى أعدها أين الملوك أين الجبارون أين المتكبرون أو كما قال

، وفي الحديث الآخر يقول الله تعالى إنى جواد ماجد واجد إنما أمرى إذا أردت شيئا أن أقول له كن فيكون & فصل ، ونحن نذكر ما ذكره أبو الحسن الآمدى في هذا الأصل ونتكلم عليه قال في كتابة الكبير المسمى أبكار الأفكار المسألة الرابعة من النوع الرابع الذى سماه إبطال التشبيه في بيان امتناع حلول الحوادث بذاته تبارك وتعالى ، قال وقبل الخوض في الحجاج لابد من تلخيص محل

التزاع فنقول المراد بالحادث المتنازع فيه الموجود بعد العدم كان ذاتا قائمة بنفسها أو صفة لغيره كالأعراض وأما ما لا وجود له كالعدم أو الأحوال عند القائلين بها فإنها غير موصوفة بالوجود ولا بالعدم كالعالمية والقادرية والمريدية ونحو ذلك أو النسب والإضافات فإنها عند المتكلم أمور وهمية لا وجود لها فما تحقق من ذلك بعد أن لم يكن فيقال له متجدد ولا يقال له حادث ، قال وعند هذا فنقول العقلاء من أرباب الملل وغيرهم متفقون على استحالة قيام الحوادث بذات الرب تبارك وتعالى [غير المجوس والكرامية فإنهم اتفقوا على جواز ذلك] ، غير أن الكرامية لم يجوزوا قيام كل حادث بذات الرب تعالى بل قال أكثرهم هو ما يفتقر إليه في الإيجاد والخلق ثم اختلفوا في هذا الحادث فمنهم من قال هو قوله كن ومنهم من قال هو

الإرادة فخلق الإرادة أو القول في ذاته يستند إلى القدرة القديمة لا أنه حادث بإحداث وأما خلق باقى المخلوقات فمستند إلى الإرادة أو القول على إختلاف مذهبهم فالمخلوق القائم بذاته يعبرون عنه بالحادث والخارج عن ذاته يعبرون عنه بالمحدث ومنهم من زاد على ذلك حادثين آخرين وهما السمع والبصر ، قال

وأجمعت الكرامية على أن ما قام بذاته من الصفات الحادثة لا يتجدد له منها اسم ولا يعود إليه منها حكم حتى لا يقال إنه قائل بقول ولا مريد بإرادة بل قائل بالقائلية ومريد بالمريدية و لم يجوزوا عليه إطلاق اسم متجدد لم يكن فيما لا يزال بل قالوا أسماؤه كلها أزلية حتى في الخلق والرازق وإن لم يكن في الأزل خلق ولا رزق

، قال وأما ما كان من الصفات المتجددة التي لا وجود لها في الاعيان فما كان منها حالا فقد اتفق المتكلمون على امتناع اتصاف الرب به غير أبي الحسين البصرى فإنه قال تتجدد عالميات لله تعالى بتجدد المعلومات وما كان من النسب والإضافات والتعلقات فمتفق بين أرباب العقول على جواز اتصاف الرب تعالى بها حتى يقال إنه موجود مع العالم بعد أن لم يكن وإنه خالق العالم بعد أن لم يكن وما كان من الأعدام والسلوب فإن كان سلب أمر يستحيل تقدير وجوده لله تعالى فلا يكون متجددا بالإجماع مثل كونه غير مجسم ولا جوهر ولا عرض إلى غير ذلك وإن كان سلب أمر لا يستحيل تقدير اتصاف الرب به كالنسب والإضافات فغير ممتنع أن يتصف به الرب تعالى بعد أن

لم يكن بالاتفاق فإنه إذا كان الحادث موجودا صح أن يقال الرب تعالى موجود مع وجوده وتنعدم هذه المعية عند فرض عدم ذلك الحادث فيتجدد له صفة سلب بعد أن لم تكن ، قلت قد ذكر أن لفظ الحادث مرادهم به الموجود بعد العدم سواء كان قائما بنفسه كالجوهر او صفة لغيره كالأعراض وسمى ما ليس بموجود كالاحوال والسلوب والإضافات متجددات وهذا الفرق أمر اصطلاحي وإلا فلا فرق بين معنى المتجدد ومعنى الحادث ، وأيضا فإن الاحوال عند القائلين بها منهم من يقول بوجودها وقالوا يصح أن تكون معلومة تبعا لغيرها وأن يكون وجودها تبعا لغيرها ، وخالفوا أبا هاشم في قوله ليست معلومة ولا مجهولة ولا موجودة ولا معدومة ، وأيضا فالنسب والإضافات عند الفلاسفة قد تكون وجودية وأما المذاهب فيقال لفظ الحوادث والمتجددات في لغة العرب يتناول أشياء كثيرة وربما أفهم أو أوهم في العرف

استحالات كالأمراض والغموم والأحزان ونحوها إذا قيل فلان حدث به حادث وكثير منهم يعبر بالاحداث عن المعاصى والذنوب ونحو ذلك كما قد عرف هذا ، وأما مورد النزاع أنه هل يقوم به ما يتعلق بمشيئته وقدرته إما من باب الأفعال كالاستواء إلى غيره والإستواء عليه والإتيان والمجيء والنزول ونحو ذلك وإما من باب الأقوال والكلمات وإما من باب الأحوال كالفرح والغضب والإرادات والرضا والضحك ونحو ذلك وإما من باب العلوم والإدراكات كالسمع والبصر والعلم بالموجود بعد العلم بأنه سيوجد وإذا كان كذلك فقوله إن العقلاء من أرباب الملل وغيرهم متفقون على استحالة ذلك غير أن الكرامية إلى آخره ليس بنقل

مطابق ، وأما أهل الملل فلا يضاف إليهم من حيث هم أرباب ملة إلا ما ثبت عن صاحب الملة صلوات الله عليه وسلامه أو ما أجمع عليه أهل العلم وأما ما قاله بعض أهل الملة برأيه أو استنباطه مع منازعة غيره له فلا يجوز إضافته إلى الملة ، ومن المعلوم أنه لا يمكن أحد أن ينقل عن محمد صلى الله عليه وسلم ولا عن إخوانه المرسلين كموسى وعيسى صلوات الله عليهما ما يدل على قول النفاة لا نصا ولا ظاهرا بل الكتب الإلهية

المتواترة عنهم والأحاديث المتواترة عنهم تدل على نقيض قول النفاة وتوافق قول أهل الإثبات ، وكذلك أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم والتابعون لهم بإحسان وأئمة المسلمين أرباب المذاهب المشهورة وشيوخ المسلمين المتقدمين لا يمكن أحد أن ينقل نقلا صحيحا عن أحد منهم بما يوافق قول النفاة بل المنقول المستفيض عنهم يوافق قول أهل الإثبات فنقل مثل هذا عن أهل الملة خطأ ظاهر ، ولكن اهل الكلام والنظر من أهل الملة تنازعوا في هذا الأصل لما حدث في أهل الملة مذهب الجهمية نفاة الصفات وذلك بعد المائة الاولى في آواخر عصر التابعين و لم يكن قبل هذا يعرف في أهل الملة من يقول بنفي الصفات ولا بنفي الامور الإختيارية القائمة بذاته ، فلما حدث هذا القول وقالت به المعتزلة وقالوا لا تحل به الأعراض والحوادث وأرادوا بذلك أنه لا تقوم به صفة كالعلم والقدرة ولا فعل كالخلق والإستواء أنكر ائمة السلف ذلك عليهم كما هو متواتر معروف ، وعن هذا قالت العتزلة إن القرآن مخلوق لأنه لو قام بذاته للزم أن تقوم به الأفعال والصفات وأطبق السلف والأئمة على إنكار هذا عليهم

، وكل من خالفهم قبل ابن كلاب كان يقول بقيام الصفات والأقوال والأفعال المتعلقة بمشيئته وقدرته به لكن ابن كلاب ومتبعوه فرقوا بين ما يلزم الذات من أعيان الصفات كالحياة والعلم وبين ما يتعلق بالمشيئة والقدرة فقالوا هذا لا يقوم بذاته لأن ذلك يستلزم تعاقب الحوادث عليه كما سيأتي ، وابن كرام كان متأخرا بعد محنة الإمام أحمد بن حنبل وتوفي ابن كرام في حدود ستين ومائتين فكان بعد ابن كلاب بمدة وكان أكثر أهل القبلة قبله على مخالفة المعتزلة والكلابية حتى طوائف اهل الكلام من الشيعة والمرجئة كالهشامية وأصحاب ابى معاذ التومنى وزهير الاثرى وغيرهما كما ذكر ذلك عنهم الأشعري في المقالات ، وأمثال هؤلاء كانوا يقولون بقيام الحوادث به حتى صرح طوائف منهم بالحركة كما صرح بذلك طوائف من أئمة الحديث والسنة وصرحوا بأنه لم يزل متكلما إذا شاء وأن الحركة من لوازم الحياة وأمثال ذلك بل هم يقولون إنه إنما ابتدع من ابتدع من أهل الكلام البدع المخالفة للنصوص وللمعقول لقولهم بهذا الأصل كقول من قال إن الكلام معنى واحد قديم وقول من قال إن المعدوم يرى ويسمع وقول من قال بقدم صوت معين ، وأما غير أهل الملل فالفلاسفة متنازعون في هذا الاصل والمحكى عن كثير من اساطينهم القدماء أنه كان يقول بذلك كما تقدم نقل المقالات عنهم حتى صرح بالحركة من صرح منهم بل الذين

كانوا قبل أرسطوا من الأساطين كانوا يقولون بحدوث العالم عن أسباب حادثة وهم يقولون بهذا الأصل إما تصريحا وإما لزوما وكذلك غير واحد من متأخريهم كأبى البركات البغدادي صاحب المعتبر وهذا اختيار طائفة من النظار كالأثير الأبهرى وغيره ، وما حكاه عن أبى الحسين البصرى فهو قول غير واحد قبل أبى الحسين وبعده كهشام [ونحوه] وغيره وابن عقيل يختار قول أبى الحسين وهو معنى قول السلف والرازى يميل إلى قول إبى الحسين بل وإلى زيادة على قوله كما ذكره في المطالب العالية بل ينصره وقوله عن الكرامية إنهم قالوا أسماؤه كلها أزلية أى معانى اسمائه أى ما لأجله استحق تلك الأسماء كالخالقية والرازقية ، وأما نفس الإسم فهومن كلامه وكلامه عندهم حادث قائم بذاته ويمتنع عندهم أن يكون في الأزل كلام أو أسماء لأن ذلك يقتضى حوادث لا أول لها أو يقتضى قدم القول المعين وكلاهما باطل عندهم ، وحكايته عن الكرامية أنهم يقولون خلق الإرادة والقول في ذاته مستند إلى القدرة القديمة وخلق ما في المخلوقات يستند إلى

الإرادة والقول تعبير عن مذهبهم بعبارته وإلا فهم لا يسمون شيئا مما يقدم بذات الرب لا مخلوقا ولا محدثا وإنما يقولون حادث ولا يقولون إن إرادته وكلامه لا مخلوق ولا محدث ، قال وقد إحتج أهل الحق على امتناع قيام الحوادث به بحجج ضعيفة ، الأولى قالوا لو كان البارى تعلى قابلا لحلول الحوادث بذاته لما خلا عنها أو عن أضدادها وضد الحادث حادث وما لا يخلو عن الحوادث فيجب ان يكون حادثا والرب تعالى ليس بحادث ، قال وهذه الحجة مبنية على خمس مقدمات الأولى أن كل صفة حادثة لا بد لها من ضد والثانية أن ضد الصفة الحادثة لا بد وأن يكون حادثا ، والثالثة وأن ما قبل حادثا فلا يخلو عنه وعن ضده والرابعة أن مالا يخلو عن الحوادث فهو حادث والخامسة أن الحدوث

على الله تعالى محال أما أن الرب تعالى ليس بحادث فقد سبق تقريره ، قلت هذا معلوم باتفاق أهل الملل وسائر العقلاء ممن اثبت الصانع ومعلوم بالأدلة اليقينية بل معلوم بالضرورة وقد ذكر أنه قرر ذلك وهو لم يقرره فإنه إنما قرره بناء على إثبات واجب الوجود وبنى ذلك على نفي التسلسل في العلل وإبطال حوادث لا أول لها وحجته على ذلك ضعيفة ، وقد أورد في كتابه المسمى بدقائق الحقائق على إبطال تسلسل العلل سؤالا زعم أنه لا يعرف عنه جوابا فبطل بقوله ما ذكره من تقريره لكن هذا بحمد الله أجل من أن يحتاج إلى مثل هذا التقرير ، وقال وأما أن ما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث فسيأتي تقريره في حدوث الجواهر ، قلت لم يقرر ذلك إلا بدليل حدوث الأعراض وأنه يمتنع وجود حوادث لا أول لها وإنما قرر ذلك بإبطال التسلسل في الآثار وقرر ذلك بأن الحادث يمتنع أن يكون أزليا ، وقد تقدم فساد ذلك بان لفظ الحادث يراد به النوع الدائم ويراد به الحادث المعين والمعلوم امتناعه إنما هو النوع الثاني والنزاع إنما هو في الأول

، وأيضا فإن الذى قرر به إمتناع تسلسل العلل في دقائق الحقائق أورد عليه سؤالا واعترف بأنه لا جواب له عنه وإذا كان تقريره لنفي تسلسل العلل قد بين أنه ورد عليه سؤال لا يعرف جوابه فكيف بتقرير نفي تسلسل الحوادث ، ومن المعلوم ان العقلاء اتفقوا على نفي تسلسل العلل وتنازعوا في نفي تسلسل الحوادث فإن كان لم يقم على نفي ذاك عنده دليل عقلى فهذا أولى ، والسؤال الذى أورده يرد على النوعين وقد [ذكرناه] وذكرنا الجواب عنه فيما تقدم ومضمونه أنه لم لا يجوز أن يكون مجموع المعلولات التي لا تتناهى وإن كان ممكنا في نفسه لكنه واجب بوجوب آحاده المتعاقبة وكل واحد واجب بما قبله وهذا وإن كان باطلا لكن المقصود التنبيه علىأن من خالف الكتاب والسنة وقال إنه ينصر بالمعقول اصول الدين يخل بمثل هذا الواجب في اعظم أصول الدين مع أنه يقرر ما لا يحتاج إليه في الدين أو ما يعارض مايثبت انه من الدين ، وكذلك من قال مثل هذا وأمثاله أنه يتكلم بالعقليات يظهر منه في أعظم المعقولات التقصير والتوقف والخيرة فيها ويحقق من المعقولات ما تقل الحاجة إليه أو ما يكون وسيلة إلى غيره مع أن المقصود بالوسيلة لم يحققه

، وقد احتج على إبطال حوادث لا أول لها بعد أن أبطل حجج موافقيه بان ذلك يستلزم كون الحادث أزليا وهذا الوجه ضعيف ، فإن المنازع يقول أشخاص الحوادث ليست أزلية وإنما الازلى النوع فالموصوف بأنه أزلى ليس هو الموصوف بأنه حادث ثم يقال إذا لم تقدر أن تقيم حجة على امتناع تسلسل المعلولات وإثبات الصانع عندك موقوف على هذا فأى شيء ينفعك نفي حلول الحوادث عما لم تقم حجة على إثباته فضلا عن قدمه ، قال وإنما الإشكال في المقدمات الثلاثة الأول ، قال وذلك أن لقائل أن يقول قولكم إن كل صفة حادثة لا بد لها من ضد فإما أن يراد بالضد معنى وجودى يستحيل اجتماعه مع تلك الصفة لذاتيهما وأما أن يراد به ما هو أعم من ذلك وهو ما لا يتصور اجتماعه مع وجود الصفة لذاتيهما وإن كان عدما حتى يقال فإن عدم الصفة يكون ضدا لوجودها فإن كان الأول فلا نسلم انه لا بد وأن يكون للصفة ضد بذلك الإعتبار والاستدلال على موقع المنع عسير جدا وإن كان الثانى فلا نسلم أنه

يلزم ان يكون ضد الحادث حادثا وإلا كان عدم العالم السابق على وجوده حادثا ولو كان عدمه حادثا كان وجوده سابقا على عدمه وهو محال ، قال وإن سلمنا أنه لابد ان يكون ضد الحادث معنى وجوديا ولكن لا نسلم امتناع خلو المحل عن الصفة وضدها بهذا الإعتبار وحيث قررنا في مسألة الكلام والإدراكات أن القابل لصفة لا يخلو عنها وعن ضدها إنما كان بالمعنى الأعم لا بالمعنى الأخص فلا مناقضة ، قلت هذا كلام حسن جيد لو كان قد وفي بموجبه فإن هذه الطريقة مما كان يحتج بها السلف والأئمة في إثبات صفات الكمال

كالكلام والسمع والبصر وقد اتبعهم في ذلك متكلمة الصفاتية من أصحاب ابن كلاب وابن كرام والأشعرى وغيرهم بل أثبتوا بها عامة صفات الكمال ، وقد أورد عليها ما يورده نفاة الصفات وزعم أن ذلك قادح فيها

فقال أما أهل الإثبات يعنى للصفات فقد سلك بعضهم في الإثبات مسلكا ضعيفا وهو أنهم تعرضوا لإثبات أحكام الصفات ثم توصلوا منها إلى إثبات العلم بالصفات ثانيا فقالوا إن العالم لا محالة على غاية من الحكمة والإتقان وهو مع ذلك جائز وجوده وجائز عدمه كما سيأتي وهو مستند في التخصيص والإيجاد إلى واجب الوجود كما سيأتي أيضا فيجب ان يكون قادرا عليه مريدا له عالما به كما وقع [به] الاستقراء في الشاهد فإن من لم يكن قادرا لا يصح صدور شيء عنه ومن لم يكن مريدا لم يكن تخصيص بعض الجائزات عنه دون بعض بأولى من العكس إذ نسبتها إليه واحدة ومن لم يكن عالما بالشيء لا يتصور منه القصد إلى إيجاده ،

، قالوا وإذا ثبت كونه قادرا مريدا عالما وجب أن يكون حيا إذ الحياة شرط في هذه الصفات على ما عرف في الشاهد وما كان له في وجوده أو عدمه شرط لا يختلف شاهدا ولا غائبا ويلزم من كونه حيا ان يكون سميعا بصيرا متكلما فإن من لم تثبت له هذه الصفات من الأحياء فهو متصف بأضدادها كالعمى والطرش والخرس على ما عرف في الشاهد أيضا والإله تعالى يتقدس عن الإتصاف بهذه الصفات ، قالوا وإذا ثبت له هذه الأحكام فهي في الشاهد معللة بالصفات فالعلم في الشاهد علة كون العالم عالما والقدرة علة كون القادر قادرا وعلى هذا النحو باقي الصفات و العلة لا تختلف لا شاهدا ولا غائبا ، وأيضا فإن حد العالم في الشاهد من قام به العلم والقادر من قامت به القدرة وعلى هذا النحو والحد لا يختلف شاهدا ولا غائبا

، وأيضا فإن شرط العالم في الشاهد قيام العلم به وكذلك في القدرة وغيرها والشرط لا يختلف شاهدا ولا غائبا ، قلت وهذه الطريقة مع إمكان تقريرها على هذا الوجه فإنه يمكن تقريرها على وجه أكمل منه ومع هذا فقد قال هذه الحجة مما يضعف التمسك بها جدا وأورد عليها أنها مبنية على الجمع بين الشاهد والغائب ، وقد تكلمنا على ما ذكره هو وغيره في هذا الموضوع وبينا أن الحجة لا يحتاج فيها إلى هذا الجمع [ولو احتيج فيها إلى هذا الجمع] فهو صحيح فإنه من باب قياس الأولى وهو أن ما كان من لوازم الكمال فثبوته للخالق أولى منه للمخلوق كما ذكر في غير هذا الموضع ، لكن المقصود هنا أنه اعترض على قولهم لو لم يتصف بهذا لا تصف بضده العام الذى يتضمن النفي وهو ذكر هنا أنه قرره ، قال وأما قولهم إنه لو لم يتصف بهذه الصفات مع كونه

حيا لكان متصفا بما يقابلها فالتحقيق فيه موقوف على بيان حقيقة المتقابلين يعنى المتنافيين ، وذكر التقسيم المشهور فيه للفلاسفة وأنه أربعة أقسام تقابل السلب والإيجاب والعدم والملكة والتضايف والتضاد وأن تقابل العلم والجهل والعمى والبصر هو عندهم من باب تقابل العدم والملكة ، والملكة على اصطلاحهم كل معنى وجودى أمكن أن يكون ثابتا للشيء إما بحق جنسه كالبصر للإنسان فإن البصر يمكن ثبوته لجنسه وهو الحيوان أو بحق نوعه ككتابة زيد فإن هذا ممكن لنوع الإنسان أو بحق شخصه كاللحية للرجل فإنها ممكنة في حق الرجل ، قال والعدم المقابل لها ارتفاع هذه الملكة

، قال فإن أريد بتقابل الإدراك ونفيه تقابل التناقض بالسلب والإيجاب وهو أنه لا يخلو من كونه سميعا وبصيرا ومتكلما أو ليس فهو ما يقوله الخصم ولا يقبل نفيه من غير دليل ، وإن أريد بالتقابل تقابل العدم والملكة فلا يلزم من نفي الملكة تحقق العدم ولا بالعكس إلا في محل يكون قابلا لها ولهذا يصح لأن يقال الحجر لا أعمى ولا بصير والقول بكون البارى تعالى قابلا للبصر والعمى دعوى محل النزاع والمصادرة على المطلوب وعلى هذا فقد امتنع نفي لزوم العمى والخرس والطرش في حق الله تعالى من ضرورة نفي البصر والسمع والكلام عنه ، [قلت وقد أشكل هذا على كثير من النظار حتى ضل به لاعتقادهم صحته حتى على الآمدى] فهذا كلامه في الخلو عن الضدين بالمعنى العام [قد] أورد عليه ما ذكر فكيف يدعى أنه

قرره وهذا الإيراد إيراد معروف للمعطلة نفاة الصفات وهو ايراد فاسد من وجوه ، أحدهما أن يقال نحن نريد بالتقابل السلب والإيجاب ونفي هذه الصفات يتضمن النقص لكل من نفيت عنه سواء قيل إنه قابل لها أو لم يقل فإنه من المعلوم بصريح العقل أن المتصف بالحياة والعلم والكلام والسمع والبصر أكمل ممن لم يتصف بذلك وما قدر انتفاء ذلك عنه كالجماد فهو أنقص بالنسبة إلى من اتصف بذلك ، وهو قد سلك في إثبات الصفات طريقة الكمال وهى في الحقيقة من جنس هذه فقال واعلم أن ههنا طريقة رشيقة سهلة المعرك قريبة المدرك يعسر على المنصف المتبحر الخروج عنها والقدح في دلالتها يمكن طردها في إثبات جميع الصفات النفسانية وهى مما ألهمنى الله إياها و لم أجدها على صورتها وتحريرها لأحد غيرى وهو أن يقال المفهوم من كل واحد من هذه الصفات المذكورة مع قطع النظر عما يتصف به صفة كمال أو صفة كمال لا جائز أن تكون لا صفة كمال وغل كان حال من اتصف بها في الشاهد أنقص من حال من اتصف بها إن كان عدمها في نفس الأمر كمالا أو مساويا لحال من لم يتصف بها إن لم يكن عدمها في نفس الأمر كمالا وهو خلاف ما نعلمه بالضرورة في الشاهد فلم يبق إلا القسم الأول وهو أنه في

نفسها وذواتها كمال وعند ذلك فلو قدر عدم اتصاف البارى تعالى بها لكان ناقصا بالنسبة إلى من اتصف بها من مخلوقاته ومحال الخالق أنقص من المخلوق ، قلت هذه الحجة مادتها صحيحة وقد استدل بها ما شاء الله من السلف والخلف وإن كان تصويرها والتعبير عنها يتنوع وهذه المادة بعينها يمكن نقلها إلى الحجة الأولى التى زيفها بأن يقال لو لم يتصف بصفات الكمال لاتصف بنقائضها وهى صفات نقص فيكون أنقص من بعض مخلوقاته ، الوجه الثانى أن يقال هب أنهما متقابلان تقابل العدم والملكة فقولكم لا يلزم من نفي أحدهما ثبوت الآخر إلا إذا كان المحل قابلا ، جوابه أن يقال الموجودات نوعان نوع يقبل الاتصاف بأحد هذين كالحيوان وصنف لا يقبل ذلك كالجماد ومن المعلوم أن ما قبل أحدهما أكمل ممن لا يقبل واحدا منهما وإن كان موصوفا بالعمى والصمم والخرس فإن الحيوان الذى هو كذلك أقرب إلى الكمال ممن لا يقبل لا هذا ولا هذا أذ الحيوان الأبكم الأعمى الأصم يمكن أن يتصف بصفات الكمال وما يقبل الاتصاف بصفات الكمال أكمل ممن لا يقبل الاتصاف بصفات الكمال ، فإذا كان قد علم أن الرب تعالى مقدس عن أن يتصف بهذه النقائص مع قبوله للاتصاف بصفات الكمال فلأن يقدس عن كونه لا يقبل

الاتصاف بصفات الكمال أولى وأحرى وهذا معلوم ببداهة العقول ، الوجه الثالث أن نقول لا نسلم أن في الأعيان ما لا يقبل الاتصاف بهذه الصفات فإن الله قادر على أن يخلق الحياة في كل جسم وأن ينطقه كما أنطق ما شاء من الجمادات [وقد] قال تعالى ، والذين يدعون من دون الله لا يخلوق شيئا وهم يخلقون أموات غير أحياء ، [سورة النحل ٢٠ ٢١] ، وإذا كان كذلك فدعواهم أن من الأعيان ما لا يقبل الاتصاف بهذه الصفات رجوع منهم إلى مجرد ما شهدوه من العادة والإ فمن كان مصدقا بأن الله قلب عصا موسى وهى جماد ثعبانا عظيما ابتلعت الحبال والعصى لم يمكنه أن يطرد هذه الدعوى ، وإذا كان سبحانه قادرا على أن يثبت هذه الصفات صفات الكمال لما كان جمادا من مخلوقاته وكان كل مخلوق يقبل ذلك بقدرة الله تعالى فهو أحق بقبول ذلك بل بوجوبه له إذ ما كان ممكنا في حقه من صفات الكمال كان واجبا له فإنه لا يستفيد صفات الكمال من غيره بل هو مستحق لها بذاته فهى من لوازم ذاته ، وهذا فصل معترض ذكرناه تنبيها على تقصير من يقصر في الاستدلال على الحق الذى قامت عليه الدلائل اليقينية العقلية مع

السمعية مع مدافعتهم لما دلت عليه دلائل السمع والعقل وإن كنا لا نظن بمسلم بل بعاقل أن يتكلم في جهة الربوبية بما يراه تقصيرا ولكن لا يخلو صاحب هذه الطريق من عجز أو تفريط وكلاهما يظهر به نقصه عن حال السلف والأئمة الموافقين للشرع والعقل وأنهم كانوا فوق المخالفين لهم في هذه المطالب الإلهية والمعارف الربانية ، وهذه الحجة التى صدر بها الآمدى وزيفها هى الحجة التى اعتمد عليها الكلابية والأشعرية ومن وافقهم من السالمية والفقهاء من أصحاب أحمد وغيرهم كالقاضى أبى يعلى وابن عقيل وابن الزاغونى وغيرهم

وهى مبنية على مقدمتين أن القابل للشيء لا يخلو عنه وعن ضده وأكثر الناس ينازعونهم في ذلك بل جميع الطوائف من أهل النظر والأثر ينازعونهم كالمعتزلة والكرامية والشيعة والمرجئة وأهل الحديث والفقهاء والصوفية والفلاسفة ، والثانية على امتناع تسلسل الحوادث والنزاع فيها مشهور بين جميع الطوائف قال الآمدى الحجة الثانية أنه لو قامت الحوادث بذات الرب تعالى لكان لها سبب والسبب إما الذات وإما خارج عنها فإن كان هو الذات وجب دوامها بدوام

الذات وخرجت عن أن تكون حادثة وإن كان خارجا عن الذات فإما أن يكون معلولا للإله تعالى أو لا يكون معلولا له فإن كان الأول لزم الدور وإن كان الثاني فذلك الخارج يكون واجب الوجود بذاته مفيدا للإله تعالى صفاته فكان أولى أن يكون هو الإله ، وهذه المحالات إنما لزمت من قيام الحوادث بذات الرب تبارك وتعالى فتكون محالا ، قال الآمدى ولقائل أن يقول وإن افتقرت الصفات الحادثة إلى سبب فالسبب إنما هو القدرة القديمة والمشيئة الأزلية القائمة بذات الرب كما هو مذهب الكرامية على ما أوضحناه فليس السبب هو المسبب ولا خارجا ولا يلزم من دوام القدرة دوام المقدور وإلا كان العلم قديما وهو محال ، قال فإن قيل إذا كان المرجح للصفة الحادثة هو القدرة القديمة والاختيار فلا بد وأن يكون الرب تعالى قاصدا لمحل

حدوثها ومحل حدوثها ليس إلا ذاته فيجب أن يكون قاصدا لذاته والقصد إلى الشيء يستدعى كونه في الجهة وهو محال ثم ولجاز قيام كل حادث به وهو محال ، وأيضا فإن الصفة الحادثة عند الكرامية إنما هو قوله كن والإرادة هى مستند المحدثات وعند ذلك فلا حاجة إلى الحادث الذى هو القول والإرادة لأمكان إسناد جميع المحدثات إلى القدرة القديمة ، قلنا أما الأول فمندفع فإن القصد إلى إيجاد الصفة وإن استدعى القصد إلى محل حدوثها أن لو كان القصد بمعنى الإشارة إلى الجهة وليس كذلك بل بمعنى إرادة أحداث الصفة فيه وذلك غير موجب للجهة ، ثم وإن كان القصد إلى إيجاد الصفة في المحل يوجب كون المحل في الجهة فيلزم من ذلك امتناع القصد من الله تعالى إلى إيجاد الأعراض لأن القصد ألى إيجادها يكون قصدا لمحالها ويلزم من ذلك أن تكون محالها في الجهات والقصد إلى ما هو في جهة ممن ليس

في الجهة محال وذلك يفضى إلى أن يكون الرب في الجهة عند قصد خلق الأعراض وهو محال ، والقول بأنه إذا جاز بعض الحوادث في ذاته جاز خلق كل حادث فدعوى مجردة وقياس من غير جامع وهو باطل على ما أسلفناه في تحقيق الدليل ، وأما الثانى فحاصله يرجع إلى لزوم رعاية الغرض والحكمة في أفعال الله تعالى وهو غير موافق لأصولنا وإن كان ذلك بطريق الإلزام للخصم فلعله لا يقول به وإن كان قائلا به فليس القول بتخطئته في القول بحلول الحوادث بذات الرب تعالى ضرورة تصويبه في رعاية الحكمة أولى من العكس ، قلت

هذه الحجة مادتها من الفلاسفة الدهرية كابن سينا وأمثاله الذين يقولون إن الرب لا يحدث عنه شيء بعد أن لم يكن حادثا ولهذا يستدل بهذه الحجة على نفي الحوادث المنفصلة كما يستدل بها على نفي الحوادث المتصلة وهو أن الموجب لحدوث

الحادث مطلقا من الذات إن كان الذات لزم دوامه وإن كان خارجا عنها فإن كان معلولا للذات لزم الدور لأن ذلك الحادث موقوف على ذلك المعلول الخارج وذلك المعلول الخارج لابد أن يكون حادثا وإلا لو كان قديما لكان كمال المقتضى لذلك الحادث قديما وهو الذات ومعلولها القديم وإذا كان المعلول الخارج حادثا فلا يحدث إلا بسبب حادث في الذات وإلا لزم حدوث الحادث بلا سبب فيلزم أن يكون ما حدث في الذات من الذات موقوفا على الحادث الخارج وما حدث في الخارج موقوفا على الحادث فيهافيلزم الدور وإن كان الخارج ليس من مقتضيات الذات لزم أن يكون واجبا بنفسه فيكون ما يقوم بالرب من الحوادث موقوفا على ذلك الواجب بنفسه ثم قال فيكون أولى بالإلهية فهذه عمدة هؤلاء الدهرية في نفي فعله للحوادث سواء كانت قائمة به أو بغيره ، ولهذا بين الآمدى ضعفها بين المتكلمين المنازعين للكرامية فإنه قال الكرامية يقولون في الحوادث بذاته كما تقولون أنتم في الحوادث المنفصلة عنه فكما أن تلك الحوادث تحدث عندكم بكونه قادرا أو بالقدرة أو المشيئة القديمة فهكذا نقول فيما يقوم بذاته ، ولا ريب أن ما ذكره جواب تنقطع به عنهم مطالبة إخوانهم المتكلمين من المعتزلة والأشعرية ولكن لا تنقطع عنهم مطالبة

الفلاسفة إلا بما يقوله الجميع من أن القادر المختار يرجح أحد المتساويين لا لمرجح أو أن الإرادة الأزلية ترجح أحد المتساويين لمرجح ، والمنازعون في هذا من أهل الحديث والكلام والفلسفة يقولون إن هذا جحد للضرورة وإن هذا يقدح فيما به أثبتوا وجود الصانع فإنهم أثبتوا الصانع بأن ترجيح أحد المتساويين لا بد له من مرجح وقد عرف كلام الناس في هذا المقام ، ونحن نذكر ما تجاب به الفلاسفة عن أهل الملل جميعا وذلك من وجوه ، الأول أن يقال الحوادث إما أن يجب تناهيها أو لا يجب بل يجوز أن لا يكون لها نهاية فإن وجب تناهيها لزم أن يكون للحوادث أول ولزم جواز حدوث الحوادث بدون سبب حادث وبطلت حجتكم وقولكم بدوام حركات الفلك وأنها أزلية وإن جاز دوام الحوادث فحينئذ ما من حادث إلا وهو مسبوق بحادث وحينئذ فالأفلاك إذا كانت حادثة لزم أن يكون قبلها حادث آخر وحينئذ فيمكن أن تكون تلك الإردات المتعاقبة القائمة بذات الواجب أو غيرها من الحوادث هى الشرط في حدوث الأفلاك كما تقولون أنتم كل حادث فهو مشروط بحادث قبله ، فإن قالوا ذاته لا تحلها الحوادث

، قيل لهم دليلكم على نفي قيام الحوادث به إما أن يكون نافيا لقيام الصفات به مطلقا وإما أن يخص الحوادث فإن كان الأول فقد عرف فساد قولكم فيه ببيان فساد حجتكم على نفي الصفات وإبطال ما تذكرونه في التوحيد الذى مضمونه نفي الصفات كما بسط في موضعه ، وإن كان مختصا فدليكم على النفي هو هذا الدليل على امتناع حدوث الحوادث عنه فليس لكم أن تثبتوا هذا بهذا وهذا بهذا فإنه يكون دورا وهذا من المصادرة على المطلوب فإن نفيكم لحدوث الحوادث بذاته وبغيره سواء فإذا لم يمكنكم نفي ذلك إلا بنفي حلولها بذاته كنتم قد صادرتم على المطلوب ، الوجه الثانى أن يقال لهم قول القائل سبب الحوادث إما الذات أو خارج عنها أتريدون به سبب كل حادث أو سبب نوع الحوادث فإن أردتم الأول منعوكم الحصر وقالوا لكم بل سبب كل حادث الذات بما قام بها من الحوادث المتعاقبة ، فإن قلتم هذا يستدعى تعاقب الحوادث بذاته وما لا ينفك عن الحوادث فهو حادث ، قالوا لكم فهذا يبطل قولكم بقدم الأفلاك ويوجب حدوثها

، وأيضا فيقال لكم مالا يخلو من جنس الحوادث إن لم يجب حدوثه بطلت هذه الحجة وإن وجب حدوثه لزم حدوث الأفلاك وحينئذ فالموجب لحدوث الأفلاك إن كان قديما لم يحدث به حادث جاز حدوث الحادث بدون سبب الحادث ولا فرق حينئذ بين أن يكون الحادث بذاته أو منفصلا عنه فيلزم قول الكرامية وإن كانت الحوادث لا تحدث إلا بحوادث متعاقبة لزم تسلسل الحوادث وبطل قول القائل فما لا ينفك عن جنس الحوادث فهو حادث وحينئذ فتبطل هذه الحجة ، فتبين أنه يلزمكم إما بطلان هذه الحجة وإما تصحيح قول الكرامية وذلك يستلزم بطلان الحجة فثبت بطلانها على كل تقدير ، وإن أردتم سبب نوع الحوادث فيقال لكم سبب نوع الحادث المتصل كسبب نوع الحادث المنفصل عندكم واذا جاز عندكم أن تكون الذات سبب الحوادث التى لا أول لها مع انفصاله عنها فمع قيامها به بطريق الأولى فإن اقتضاء المقتضى لما قام به أولى من اقتضائه لما باينه ولا محيص لهم عن هذا إلا بما ينفون به الصفات مطلقا ، وقد عرف فساد قولهم في ذلك وأن حجتهم عليه من أسقط الحجج وحينئذ فيكون جماهير الناس خصومهم في ذلك الأصل ، الوجه الثالث أن يقال هب أن سبب الحادث خارج عن الذات وهو معلوم الذات قولهم يلزم الدور فيقال له إنما

يلزم الدور اذا كان ذلك الخارج موقوفا على الحادث المتصل والمتصل موقوفا على الخارج و اما اذا كان الخارج موقوفا على متصل وذلك المتصل موقوف على خارج و الخارج الاخر موقوف على متصل اخر فانما يلزم التسلسل في الاثار وفي تمام التأثيرات المعينة لا يلزم الدور على هذا التقدير ، واذا كان اللازم هو التسلسل في الاثار والتاثيرات المعينة فذلك لا يلزم منة الدور و التسلسل جائز عند هولاء الفلاسفة و كثير من اهل الكلام والحديث وغيرهم وليس هذا تسلسلا ولا دورا في اصل التأثير فان هذا باطل باتفاق العقلاء كالدور والتسلسل في نفس المؤثر فان الدور والتسلسل في تمام اصل التاثير كالتسلسل في أصل الآثار ، ثم يقال

أن كان هذا التسلسل جائزا بطلت هذه الحجة وإن كان ممتنعا لزم أن يكـــون للحـــوادث أول وأن تصـــدر الحوادث كلها عن قديم بلا سبب حادث من غير أن يجب دوام الحوادث وحينئذ فيلزم صحة قول الكراميـــة كما يلزم صحة قول غيرهم من أهل الكلام الجهمية والقدرية وأتباعهم الذين يقولون بحدوث جميع الحـــوادث بدون سبب حادث وإنما النزاع بينهم في المتصل والمنفصل ، الوجه الرابع في الجواب أن يقال هـــب أن ذلـــك الخارج إذا

كان ليس معلوم الذات يلزم أن يكون مفيدا للأله صفاته فيكون أولى بالإلهية ، يقال لهم هذا وإن كان باطلا عند المسلمين وغيرهم من أهل الملل ولكن على أصولكم لا يمتنع بطلانه وذلك أن هذا لا ينافي وجوب وجوده بذاته بمعنى أنه لا فاعل له فإن ما كان لا فاعل له لم يمتنع من هذه الجهة أن يقوم به أمر بسبب منه ومن أمر مباين له وإنما ينتفي ذلك بنفي واجب بذاته مباين له وذلك مبنى على نفي واجبين بالذات ، وأنتم ادعيتم ذلك وأدرجتم في ذلك نفي الصفات كما ادعت الجهمية أن القديم واحد وأدرجوا في ذلك نفـــي الصـــفات فقلتم أنتم لو كان له صفات لتعدد الواجب بذاته كما قال أولئك لو كان له صفات لتعدد القديم وحجـــتكم على ذلك ضعيفة جدا حتى إن منكم من قال بقدم الأفلاك ووجودها بذاتها لضعف ذلك ، وهذا حقيقة قـــول أرسطو وأصحابه في الأفلاك وهو قول أهل وحدة الوجود في كل موجود الذين أظهروا التصوف والتحقيـــق وحقيقة قولهم قول هؤلاء الدهرية المعطلة ، وحينئذ فنخاطب الجميع خطابا يتناول الطوائف كلها ونقول إمـــا أن تكون الأفلاك واجبة الوجود بذاتها وإما أن لا تكون

، فإن قيل إنها واجبة بذاتها مع أن الحوادث تقوم بها بطل قولكم إن الواجب أو القديم لا تقـــوم بـــه الحوادث ، وإن قلتم إنها معلولة مفعولة لغيرها فالموجب لها إن كان علة تامة لم يتأخر عنه شيء من معلوله فلا تصدر عنه الحركات والحوادث فتفتقر الحوادث المشاهدة إلى واجب آخر والقول فيه كالقول فيه وإن لم يكن علة تامة فلا بد لما يتأخر حدوثه أن يكون موقوفا على شرط حادث والقول فيه كالقول في الذى قبله فيلـــزم التسلسل وإذا لزم لزم دوام الحوادث المتسلسلة ويمتنع صدورها عن علة تامة أزلية لا يقوم بها حادث فإن ذلك يقتضى مقارنة جميع معلولها لها لوجوب مقارنة جميع معلول العلة التامة لها وامتناع أن يصير علة لشيء ما بعد أن لم يكن علة بدون سبب منها وإذا جاز أن تقوم به الحوادث المتعاقبة فيلزم قيام الحوادث المتعلقة بالقديم على كل تقدير فبطلت هذه الحجة ، وأيضا فقدماؤهم يقولون إن الأول يحرك الأفلاك حركة شوقية مثل حركـــة المحبوب لمحبه و لم يذكروا ان الأفلاك مبدعة [له] ولا معلولة لعلة فاعلة ، وحينئذ فلا بد أن يقال هى واجبـــة بنفسها وهى مفتقرة في حركتها إلى المحرك المنفصل عنها فلا يمكن من قال هذا أن يقول إن الواجب

بنفسه لا يقوم به حادث بسبب مباين له كما لا يمكنه أن ينفي شيئين واجبين بأنفسهما كل منهما متوقف على الآخر ، إذ حقيقة قول هؤلاء أن الفلك والعلة الأولى كل منهما محتاج إلى الآخر حاجة المشروط إلى شرطه لا حاجة المصنوع إلى مبدعه ، الوجه الخامس أن يقال غاية ما ذكرتموه في الحوادث منقوص بالمتجددات كالأضافات والعدميات فإنهم سلموا حدوثها وهذه الحجة تتناول هذا كما تتناول هذا فما كان جوابكم عن هذا كان جواب منازعيكم عن هذا ، فإنه يقال تلك الأمور الإضافية والعدمية إذا تجددت فلا بد لها من سبب متجدد والسبب إما الذات وإما خارج عنها فإن كان الأول لزم دوام الإضافات والعدميات وإن كان الثانى لزم الدور أو التسلسل وإن كان الثالث فالأمر الخارجى الذى أوجب تجدد تلك الإضافات والأعدام يجب أن يكون واجب الوجود ، وأما الأسولة التى ذكر أبو الحسن الآمدى أنهم أوردوها على هذه الحجة فهى ضعيفة كما ذكر ضعفها ويمكن الجواب عنها بغير ما ذكر أيضا ، أما قول القائل القاصد إلى الحدوث في محل يستدعى كون المحل في جهة فإن أراد به ما يقصد حدوثه في محل مباين له فالكرامية

تقول بموجب ذلك وليس هذا النزاع هنا ثم القائل لهذا إما أن يجوز كون الأمور المباينة للرب في جهة منه أو لا يجوز ذلك ، فإن جوزه قال بموجبه مع بقاء محل النزاع وإن لم يجوزه كان ذلك دليلا على فساد قوله في مسألة الجهة وحينئذ فيكون ذلك أقوى لقول الكرامية ومن وافقهم ، وإن أراد أن ما يقصد حدوثه في محل هو ذاته يوجب أن تكون ذاته في جهة من ذاته ، فيقال له هل يعقل كون الشيء في جهة من نفسه أم لا فإن عقل ذلك قالوا بموجب التلازم وإن لم يعقل ذلك منعوا التلازم ، يبين ذلك أن الانسان يحدث حوادث في نفسه بقصده وإراداته وهذا السؤال يرد عليها فإن عقل كون نفسه في جهة من نفسه أمكن للمنازعين أن يقولوا بموجب ذلك في كل شيء وإلا فلا ، وأيضا فيقال قصد الشيء إما أن يستلزم كونه بجهة من المقاصد وإما أن لا يستلزم ذلك فإن استلزم ذلك لزم كون جميع الأجسام بجهة من الرب فإنه إذا أحدث فيها الأعراض الحادثة كان قاصدا لها على ما ذكروه فيلزم ان يكون بجهة منه على هذا التقدير وحينئذ فيكون هو أيضا بجهة منها لامتناع كون أحد الشيئين بجهة من الآخر من غير عكس كما ذكروه وإذا كان كذلك لزم أن يكون البارى في جهة

، وإذا كان كذلك بطلت حجتهم لأن غايتها أن قصده للحوادث في ذاته يستلزم كون ذاته في جهة وهذا محال فإذا كان على هذا التقدير لزم أن تكون ذاته في جهة بطل نفي هذا اللازم ، وإما أن يقال قصد الشيء لا يستلزم كونه بجهة من المقاصد وحينئذ فبطلت هذه الحجة فثبت بطلانها على التقديرين ، وإيضاح فسادها أنها مبنية على مقدمتين وصحة إحداهما تستلزم بطلان الأخرى وبطلانها يتضمن إحدى المقدمتين فثبت بطلان إحداهما على كل تقدير وإذا بطلت إحدى المقدمتين بطلت الحجة فإن إحدى المقدمتين أن القاصد لا

يقصد إلا ما هو في جهة والثانية أن كون البارى في الجهة محال فإن كانت المقدمة الأولى صحيحة لزم أن يكون في الجهة لأنه يقصد حدوث حوادث قطعا فبطلت الثانية وإن كانت الأولى باطلة بطلت الحجة أيضا لبطلان إحدى مقدمتيها ، وكما أن فساد هذه الحجة ظاهر على أصول أهل الملل وغيرهم ممن يقول بحدوث العالم فبطلانها على رأى الفلاسفة الدهرية أظهر فإن هؤلاء لا ينكرون حدوث الحوادث فإن قالوا إنها حادثة عن علة أزلية موجبة بنفسها كما يقوله ابن سينا وأمثاله فهؤلاء يقولون بأن الحوادث تحدث عنه بوسائط

، وحينئذ فيقال إما أن ذلك يستلزم كونها منه في جهة أو لا يستلزم وتبطل الحجة على التقديرين كما تقدم ، وإن قالوا بل العالم واجب الوجود بنفسه فقد قالوا بحدوث الحوادث عن القديم الواجب بنفسه وقيامها به فإن الحوادث قائمة بذات الأفلاك وحينئذ فكل ما يحتج به على نقيض ذلك فهو باطل فإن صحة أحد النقيضين تستلزم بطلان الآخر وبطلان اللازم يقتضي بطلان الملزوم والدليل مستلزم للمدلول والمدلول لازم للدليل فإذا بطل اللازم الذى هو المدلول كانت أدلته المستلزمة له كلها باطلة ، وهذا الجواب خير من جواب الآمدى بقوله القصد إلى ما هو في جهة ممن ليس في الجهة محال فإن جميع نفاة الجهة من أهل الكلام يقولون إن الرب تعالى يقصد إلى ما هو في جهة من المخلوقات والقصد منه وليس هو في جهة عندهم ، بل يقال جوابا قاطعا القصد في الجهة ممن ليس في الجهة إن كان ممكنا بطلت المقدمة الأولى من الاعتراض وإن كان ممتنعا بطلت المقدمة الثانية

، وأما الاعتراض الثاني وهو قولهم لجاز قيام كل حادث به فظاهر الفساد فإنا إذا جوزنا قيام صفة به لم يلزم قيام كل صفة به فإذا جوزنا أن تقوم به صفات الكمال كالحياة والعلم والقدرة والسمع والبصر والكلام لم يلزم أن تقوم صفات النقص به كالجهل المركب والمرض والسنة والنوم وغير ذلك من النقائص الوجودية وإذا جوزنا أ ن يقوم به كلام لم نجوز قيام كل كلام به وإذا جاز قيام إرادة به لم يجز قيام إرادة كل شيء به وإنما يقوم به ما يليق بجلاله وما يناسب كبرياءه إذ هو موصوف بصفات الكمال ولا يوصف بنقائضها بحال ، وذلك لأن كونه سبحانه قابلا لأن تقوم به الصفات أوالحوادث لم يكن لمجرد كون ذلك صفة أوحادثا فيلزم طرد ذلك في كل صفة وحادث كما أنه إذا قيل تقوم به أمور وجودية لم يلزم ان يقوم به كل موجود لأن قيام الصفات الوجوديه به لم يكن لمجرد كونها موجودة حتى يقوم به كل موجود وهذا كما إذا قلنا إن رب العالمين قائم بنفسه وهو موجود وهو ذات متصفة بالصفات ان يكون رب العالمين ، والناس متنازعون في صفاته هل تسمى أعراضا أولا تسمى مع تنازعهم في ثبوتها ونفيها ففي مثبتة الصفات ونفاتها من يسميها أعراضا

، فإذا قيل لو جاز أن يقوم به عرض للزم أن يقوم به كل عرض لكان هذا أيضا باطلا فإن ذلك لم يكن لكونه عرضا فيلزم قيام كل عرض به ، والمسلمون متفقون على أن الله خالق كل موجود سواه فلو قيل لو جاز أن يخلق موجودا للزم أن يخلق كل موجود فيلزم أن يكون خالقا لنفسه وهو محال أو لو قيل لو جاز أن يخلق عالما قادرا حيا للزم أن يخلق كل حى عالم قادر وهو حى عالم قادر فيلزم أن يكون خالقا لنفسه وهو محال لكان هذا كلاما باطلا ، وأصل هذا أن السالب النافي لما نفي نفيا عاما أن يقوم بالله صفة أو أن يقوم به ما يريده ويقدر عليه لكونه حادثا فنفي نفيا عاما أن يقوم به حادث ونحو ذلك قابله المثبت فناقض هذا الخبر العام وهذه القضية السالبة الكلية وكذبها يحصل بإثبات خاص وهو القضية الجزئية الموجبة فيجوز قيام صفة ما من الصفات وحادث ما من الحوادث وذلك الجائز لم يجز قيامه للمعنى المشترك بينه وبين سائر الصفات والحوادث وإنما قام لمعنى يختص به وبأمثاله لا يشاركه فيه جميع الصفات والحوادث ، لكن المشترك كما أنه ليس هو المقتضى له للقيام بالذات فليس هو مانعا فكون القائم به صفة أو حادثا ليس أمرا موجبا للقيام به حتى يقوم كل صفة وحادث ولا مانعا من القيام به حتى يمنع كل صفة وحادث

، فمن نفي نفيا عاما لأجل ذلك فهو معارض بمن أثبت إثباتا عاما لأجل ذلك وكلاهما باطل بل هو المستحق لصفات الكمال العارية عن النقص وهو على كل شيء قدير ولم يزل قادرا على أن يتكلم ويفعل بمشيئه واختياره سبحانه وتعالى ، وإذا قال القائل هذا يقتضى قيام الصفات أو الحوادث به ، قيل هذا المعنى عديم التأثير لا موجب للامتناع ولا للجواز ، والمثبتون يقولون كونه قادرا على الفعل والكلام بنفسه صفة كمال وكونه لا يقدر على ذلك صفة نقص فإن القدرة على الفعل والكلام مما يعلم بصريح العقل أنه صفة كمال وأن من يقدر أن يخلق ويتكلم أكمل ممن لا يقدر أن يخلق ويتكلم فإنه يكون بمنزلة الزمن ويقولون بالطريق التى تثبت له صفات الكمال يثبت هذا فإن الفاعل بنفسه الذى يقدر بنفسه على الفعل من حيث هو كذلك أكمل ممن لا يمكنه ذلك كما قد بسط كلامهم في غير هذا الموضع ، وأيضا فإن أراد المريد بقوله تقوم به الحوادث كلها أنه قادر على أن يمسك العالم كله في قبضته كما جاءت به الأخبار الإلهية فهم يجوزون ذلك بل هذا عندهم من أعظم أنواع الكمال كما قال تعالى ، وما قدروا الله حق قدره والأرض جميعا قبضته يوم القيامة والسموات مطويات بيمينه ، [سورة الزمر ٦٧]

، وقد ثبت في الصحاح عن النبى صلى الله عليه وسلم من حديث أبى هريرة وابن عمر وابن مسعود وابن عباس ما يوافق مضمون هذه الآية وأن الله تعالى يقبض العالم العلوى والسفلى ويمسكه ويهزه ويقول أنا الملك أين ملوك الأرض ، وفي بعض الآثار ويدحوها كما يدحو أحدكم الكرة ، وقال ابن عباس ما السموات السبع والأرضون السبع وما فيهن وما بينهن في يد الرحمن إلا كخردلة في يد أحدكم ، فإن اراد مريد بقوله إن

الحوادث كلها تقوم بذاته المعنى الذى دلت عليه النصوص فهو حق وهو من أعظم الأدلة على عظمة الله وعظم قدره وقدرته وعلى فعله القائم بنفسه وفي مخلوقاته ، وإن أراد بذلك أنه يتصف بكل حادث فهذا يستلزم أن يتصف بالنقائص الوجودية مثل أن يتصف بالجهل المركب الحادث ونحو

ذلك وهذا ممتنع لكونه نقصا لا لكونه حادثا فالموت والسنة والنوم والعجز واللغوب والجهل وغير ذلك من النقائص هو منزه عنها ومقدس أزلا وأبدا فلا يجوز ان تقوم به لا قديمة ولا حادثة لكونها نقائص تناقض ما وجب له من الكمال اللازم لذاته ، وإذا كان أحد النقيضين لازما للذات لزم انتفاء النقيض الآخر فكل ما تنزه الرب عنه من الحوادث والصفات فهو منزه عنه لما أوجب ذلك لا للقدر المشترك بينه وبين ما قام به من الكمالات ، وأما السؤال الثالث وهو قوله أنه لا حاجة إلى ذلك فيقال ليس كل ما لا تعلم الحاجة إليه يجزم بنفيه فإن الله أخبر أنه كتب مقادير الخلائق قبل خلقهم ولا يعلم إلى ذلك حاجة وكذلك قد خلق آدم بيده عند أهل الإثبات مع قدرته على أن يخلقه كما خلق غيره ، وأيضا فإن عدم الحاجة إلى الشيء أوجبت نفيه فينبغى أن تنفي جميع المخلوقات فإن الله لا يحتاج إلى شيء ، وأما ما يقوم بذاته فما كان الخلق محتاجا إليه وجب إثباته وما لم يكن الخلق محتاجا إليه كان قد انتفي هذا الدليل المعين الدال على إثباته وعدم الدليل مطلقا لا يستلزم عدم المدلول عليه في نفس الأمر وإن استلزم عدم علم المستدل به فضلا عن عدم الدليل المعين ، وأيضا فإن الرب تعالى يمكن أن يكون له من صفات الكمال ما لا يعلمه العباد ولا يمكنهم نفيه لانتفاء الحاجة إليه

، ولكن هذا السؤال يمكن تحريره على وجه آخر وهو أن يقال الكرامية إنما أثبتوا ما أثبتوه لاحتياج الخلق إليه والقدرة والمشيئة الأزلية كافية في حدوث المخلوقات المنفصلة كما هى كافية في حدوث ما قام بالذات فيكون دليلهم على ذلك باطلا ، وهذا الكلام إنما يفيد إن أفاد إبطال هذا الدليل المعين ولا يبطل دليلا آخر ولا يبطل ثبوت المدلول فلا يجوز أن ينفي قيام الحوادث بذاته لعدم ما يثبت ذلك بل الواجب فيما لا يعرف دليل ثبوته وانتفائه الوقف فيه ، ثم هم قد يقولون صدور المفعولات المنفصلة من غير سبب حادث يقوم بالفاعل أمر ممتنع كصدور المفعولات بدون قدرة وإرادة للفاعل ، ويقولون أيضا قد علم أن الله خالق للعالم والخلق ليس هو المخلوق إذ هذا مصدر وهذا مفعول به والمصدر ليس هو المفعول به فلا بد من إثبات خلق قائم به ومن إثبات مخلوق منفصل عنه ، وهذا قول جمهور الناس وهو أشهر القولين عند أصحاب الأئمة الأربعة [أصحاب] أبى حنيفة ومالك والشافعى وأحمد وهو قول جمهور الناس أهل الحديث والصوفية وكثير من أهل الكلام أو أكثرهم وكثير من أساطين الفلاسفة أو أكثرهم

، لكن النزاع بينهم في الخلق المغاير للمخلوق هل هو قديم قائم بذاته أو هو منفصل عنه أو هو حادث قائم بذاته وإذا كان حادثا فهل الحادث نوعه أو أن الحوادث هى الأعيان الحادثة ونوع الحوادث قديم لتكون صفات الكمال قديمة لله لم يزل ولا يزال متصفا بصفات الكمال ، هذه الأقوال الأربعة قد قال كل قول طائفة ويقولون أيضا إن قيام هذه الأمور بذاته من صفات الكمال وذلك أنا قد علمنا أن الله متكلم لا يكون متكلما إلا بكلام قائم بذاته وأنه مريد ولا يكون مريدا إلا بإرادة قائمة بذاته إذ ما قام بغيره من الكلام والإرادة لا يكون كلاما له ولا إرادة إذ الصفة إذا قامت بمحل عاد حكمها على ذلك المحل لا على غيره ويقولون قد أخبر الله أنه (إنما أمره إذا أراد شيئا أن يقول له كن فيكون) و أن تدل على أن الفعل مستقبل فوجب أن يكون القول والإرادة حادثين بالسمع ، وبالجملة عامة ما يذكر في هذا الباب يعود إلى نوع تناقض من الكرامية وهو عمدة منازعيهم ليس معهم ما يعتمدون عليه إلا تناقضهم وتناقض أحد المتنازعين لا يستلزم صحة قول الآخر لجواز أن يكون الحق في قول ثالث لا قول هذا ولا قول هذا لا سيما إذا عرف أن هناك قولا ثالثا وذلك القول يتضمن زوال الشبه القادحة في كل من القولين الضعيفين

، قال الآمدى الحجة الثالثة انه لو كان قابلا لحلول الحوادث بذاته لكان قابلا لها في الأزل والإ كانت القابلية عارضة لذاته واستدعت قابلية أخرى وهو تسلسل ممتنع وكون الشيء قابلا للشيء فرع إمكان وجود المقبول فيستدعى تحقق كل واحد منهما ويلزم من ذلك إمكان حدوث الحوادث في الأزل وحدوث الحادث في الأزل ممتنع للتناقض بين كون الشيء أزليا وبين كونه حادثا ، قال الآمدى ولقائل أن يقول لا نسلم أنه لو كان قابلا لحلول الحوادث بذاته لكان قابلا لها في الأزل فإنه لا يلزم من القبول للحادث فيما لا يزال مع إمكانية القبول له أزلا مع كونه غير ممكن أزلا والقول بأنه يلزم منه التسلسل يلزم عليه الإيجاد

بالقدرة للمقدور وكون الرب خالقا للحوادث فإنه نسبة متجددة بعد أن لم يكن فما هو الجواب ههنا به يكون الجواب ثم [وإن] سلمنا أنه يلزم من القبول فيما لا يزال القبول أزلا فلا نسلم أن ذلك يوجب إمكان وجود المقبول أزلا ولهذا على أصلنا البارى موصوف في الأزل بكونه قادرا على خلق العالم ولا يلزم [منه] إمكان وجود العالم أزلا ، قلت قد ذكر في إفساد هذه الحجة وجهين هما منع لكلتا مقدمتيها فإن مبناها على مقدمتين إحداهما أنه لو كان قابلا لكان القبول أزليا ، والثانية أنه يمكن وجود المقبول مع القبول ، فيقال في الأولى لا نسلم أنه إذا كان قابلا للحوادث في الأبد يلزم قبولها في الأزل لأن وجودها فيما لا يزال ممكن ووجودها في الأزل ممتنع فلا يلزم من قبول الممكن قبول الممتنع وهذا كما يقال إذا أمكن حدوث الحوادث فيما لا يزال أمكن حدوثها في الأزل ، وقد احتجوا على ذلك بأنه يجب أن يكون القبول من لوازم الذات إذ لو كان من عوارضها لكان للقبول قبول آخر ولزم التسلسل

، فأجاب عن هذه الحجة بالمعارضة بالإيجاد والإحداث فإنه عند من يمنع تسلسل الآثار من عوارض الذات لا من لوازمها فالقول في قبولها كالقول في فعلة لها إذ التسلسل في القابل كالتسلسل في الفاعل ، وهذا الجواب من جنس جوابه عن الحجة الأولى وهو جواب صحيح على أصل من وافق الكرامية من المعتزلة والأشعرية والسالمية وغيرهم وهؤلاء أخذوا هذا الأصل عن الجهمية والقدرية من المعتزلة ونحوهم ، وأما المقدمة الثانية فيقال لا نسلم أنه يلزم من ثبوت القبول في الأزل إمكان وجود المقبول في الأزل بدليل أن القدرة ثابتة في الأزل ولا يمكن وجود المقدور في الأزل عند هذه الطوائف ، وهذا الجواب أيضا جواب لمن وافقه على ذلك والنكته في الجوابين أن ما ذكروه في المقبول ينتقض عليهم بالمقدور فإن المقبول من الحوادث هو نوع من المقدورات لكن فارق غيره في المحل فهذا مقدور في الذات وهذا مقدور منفصل عن الذات فإن قدرته قائمة بذاته ومقدور القدرة هو فعله القائم بذاته وإن كانت المخلوقات أيضا مقدورة عندهم فهذا المنفصل عندهم

مقدور وفعله القائم بذاته مقدور وقدرته قائمة بمحل هذا المقدور المتصل دون المنفصل ، والناس لهم في وجود المقدور بمحل القدرة وخارجا عنها أقوال منهم من يقول القدرة القديمة والمحدثة توجد في محل المقدور كأئمة [أهل] الحديث والكرامية وغيرهم ، ومنهم من يقول القدرتان توجدان في غير محل المقدور كالجهمية والمعتزلة وغيرهم ، ومنهم من يقول المحدثة لا تكون إلا في محل المقدور والقديمة لا تكون تكون في محل المقدور وهم الكلابية ومن وافقهم ، ومتنازعون أيضا هل يمكن أن تكون القدرتان أو إحداهما متعلقة بالمقدور في محلها وخارجة عن محلها جميعا ، والمقصود هنا أن ما عارضهم به معارضة صحيحة ولكن كثير من الناس من أهل الحديث والكلام والفلسفة وغيرهم يقولون في المقدور ما يقولون في المقبول ويقولون بجواز حوادث لا تتناهى ومنهم من يخص ذلك بالمقدورات

، فيقال لهؤلاء حينئذ فيجوز حوادث لا تتناهى في المقبولات والمقدورات كما في المقدورات المنفصلة لا فرق بينهما ، والجواب القاطع المركب أن يقال إما أن يكون وجود حوادث لا تتناهى ممكنا وإما أن يكون ممتنعا فإن كان الأول كان وجود نوع الحوداث في الأزل ممكنا وحينئذ فلا يكون اللازم منتفيا فتبطل المقدمة الثانية ، وإن كان ممتنعا لم يجز أن يقال إنه قابل لها في الأزل قبولا يستلزم إمكان وجود المقبول وحينئذ فلا يلزم وجودها في الأزل فتبطل المقدمة الأولى ، فتبين أنه لا بد من بطلان إحدى المقدمتين وأيهما بطلت بطلت الحجة فهذا جواب ليس بإلزامي بل هو علمى يبطل الحجة قطعا ، وهنا طريقة ثالثة في الجواب على قول من قال إنه لم يزل متكلما إذا شاء وإن الحركة من لوازم الحياة من أهل السنة والحديث وغيرهم فإن هؤلاء يقولون إنه قابل لها في الأزل وإنها موجودة في الأزل ، وما ذكره من الحجة يستلزم صحة قول هؤلاء في المقدور

والمقبول فإنهم يقولون هو قادر عليها فيما لا يزال وهى ممكنة فيما لا يزال فوجب أنه لم يزل قادرا وأنها ممكنة فإن هذه القدرة والإمكان

إما أن تكون قديمة وإما أن تكون حادثة فإن كانت قديمة حصل المطلوب وإن كانت حادثة فلا بد لها من سبب حادث وذلك يستلزم التسلسل والتسلسل يتضمن دوام القدرة وإمكان الفعل فثبت أنه لم يزل قادرا على الفعل والفعل ممكن له وهو المطلوب ، وإيضاح ذلك أنه إذا كان قادرا على الفعل وجب أن يكون قادرا عليه في الأزل وإلا كانت القادرية عارضة لذاته واستدعت القادرية قادرية أخرى وذلك يقتضى التسلسل فإن كان التسلسل باطلا لزم دوام نوع القادرية لأنه يمتنع أن تكون عارضة إذ كانت العارضة تستلزم التسلسل الباطل علىهذا التقدير وما استلزم الباطل فهو باطل وإذا امتنع كونها عارضة ثبت كونها لازمة لأنه متصف بها قطعا وإن كان ممكنا لزم إمكان دوام قادريات لا تتناهى لأنه يتصف بها ويمتنع تجددها له إذ كانت قدرته من لوازم ذاته لامتناع أن يكون غير القادر يجعل نفسه قادرا بعد أن لم يكن وذلك يقتضى دوام نوع القادرية فلا بد في الأزل من ثبوت القادرية على التقديرين وهو المطلوب ، وإذا كان كذلك فالقدرة على الشيء فرع إمكان المقدور إذ القادرية نسبة بين القادر والمقدور فتستدعى تحقق كل منهما وإلا فما لا يكون ممكنا لا يكون مقدورا فلا تكون القادرية عليه ثابتة في

الأزل فدل على أنه يلزم من ثبوت القدرة في الأزل إمكان وجود المقدور في الأزل ، وحينئذ فذلك يدل على إمكان الفعل في الأزل فلا يكون هنا ما يمنع وجود المقدور المقبول في الأزل فصار ما ذكروه حجة على النفي هو حجة على الإثبات لكن هذا حجة لإمكان وجود المقبول في الأزل ويمكن أن يحتجوا على وجود المقبول في الأزل بأن يقولوا لو لم يقم بذاته ما هو مقدور مراد له دائما للزم أن لا يحدث شيئا لكنه قد أحدث الحوادث فثبت دوام فاعليته وقابليته لما يقوم بذاته من مقدورات ومرادات ، وبيان التلازم أن الحادث بعد أن لم يكن إن حدث بغير سبب لزم ترجيح الممكن بلا مرجح وتخصيص أحد المثلين من الوقتين وغيرهما بلا مخصص وهذا ممتنع ، وإن حدث بالسبب فالقول في ذلك السبب كالقول في غيره فيلزم تسلسل الحوادث ، ثم تلك الحوادث الدائمة إما أن تحدث عن علة تامة مستلزمة لمعلولها وهو ممتنع لأن العلة التامة لا يتأخر عنها معلولها ولا شيء منه وإما أن تحدث عن غير علة تامة وما ليس بعلة تامة ففعله للحادث موقوف على الشرط الذى به يتم فاعليته لذلك الحادث

، وذلك الشرط إما منه وإما من غيره فإن كان من غيره لزم أن يكون رب العالمين محتاجا في أفعاله إلى غيره وإن كان منه لزم أن يكون دائما فاعلا للحوادث ، وتلك الحوادث إما أن تحدث بغي أحوال تقوم به

وإما أنه لا بد من أحوال تقوم به والثاني يستلزم أنه لم يزل قادرا قابلا فاعلا تقوم به الأفعال والأول باطل لأنه إذا كان في نفسه أزلا وأبدا على حال واحدة لم يقم به حال من الأحوال أصلا كانت نسبة الأزمان والكائنات إليه واحدة فلم يكن تخصيص أحد الزمانين بحوادث تخالف الحوادث في الزمان الآخر أولى من العكس ، وتخصيص الأزمنة بالحوادث المختلفة أمر مشهود ولأن الفاعل الذى يحدث ما يحدثه من غير فعل يقوم بنفسه غير معقول بل ذلك يقتضى أن الفعل هو المفعول والخلق هو المخلوق وأن مسمى المصدر هو مسمى المفعول به وأن التأثير هو الأثر ، ونحن نعلم بالاضطرار أن التأثير أمر وجودي وإذا كان دائما لزم قيامه بذاته دائما وأن تكون ذاته دائما موصوفة بالتأثير والتأثير صفة كمال فهو لم يزل متصفا بالكمال قابلا للكمال مستوجبا للكمال وهذا اعظم في إجلاله وإكرامه سبحانه وتعالى ، وبهذه الطريق وأمثالها يتبين أن الحجة العقلية التي يحتج بها

أهل الضلال فإنه يحتج بها على نقيض مطلوبهم كما أن الحجج السمعية التي يحتجون بها حالها كذلك ، وذلك مثل احتجاجهم على قدر الأفلاك بأنه إذا كان مؤثرا في العالم فإما أن يكون التأثير وجوديا أو عدميا والثاني معلوم الفساد بالضرورة ، لكن هذا قول كثير من المعتزلة والأشعرية وهو قول من يقول الخلق هو المخلوق وإن كان وجوديا فإن كان حادثا لزم التسلسل ولزم كونه محلا للحوادث فيجب أن لا يكون قديما وإن كان قديما لزم قدم مقتضاة فيلزم قدم الأثر ، فيقال أولا هذا يقتضى أن لا يكون شيء من آثاره محدثا وهذا خلاف المشاهدة ، وموجب هذه الحجة أن الأثر يقترن بالمؤثر التام التأثير وإذا كان كذلك فكلما حدث من الحوادث شيء كان التأثير التام له منتفيا في الأزل وكذلك أيضا كلما تجدد شيءمن المتجددات وحينئذ فيلزم أنه لم يكن في الأزل تأثير يستلزم آثاره وهذا نقيض قولهم ، وحينئذ فيلزم حدوث التأثير وتسلسله وإذا كان التأثير وجوديا

وجب أن يكون قائما بالمؤثر وهذا يقتضى دوام ما يقوم بذاته من أحواله وشئونه التي هى [من] آثار قدرته ومشيئه ، وهذه الحجج الثلاث المذكورة مبناها على جواز التسلسل في الآثار والكرامية لا تقول بذلك لكن يقول به غيرهم من المسلمين وأهل الملل وغير أهل الملل ، والكرامية تجيب من يوافقها على التسلسل بما تقدم من المعارضات أو الممانعات ، قال الآمدي الحجة الرابعة أنه لو قامت الحوادث بذاته لكان متغيرا والتغيرعلى الله محال ولهذا قال الخليل عليه السلام ، لا أحب الآفلين ، [سورة الأنعام ٧٦] أى المتغيرين ، قال ولقائل أن يقول إن أردتم بالتغير حلول الحوادث بذاته فقد اتحد اللازم والملزوم وصار حاصل المقدمة الشرطية لو قامت الحوادث بذاته لقامت الحوادث بذاته وهو غير مفيد ويكون القول بأن التغير على الله بهذا الاعتبار محال دعوى محل

التزاع فلا يقبل وإن أردتم بالتغير معنى آخر وراء قيام الحوادث بذات الله تعالى فهو غير مسلم ولا سبيل إلى إقامة الدلالة عليه ، قلت لفظ التغير في كلام الناس المعروف هو يتضمن استحالة الشيء كالإنسان إذا مرض يقال غيره المرض ويقال في الشمس إذا اصفرت تغيرت والأطعمة إذا استحالت يقال لها تغيرت قال تعالى ، فيها أنهار من ماء غير آسن وأنهار من لبن لم يتغير طعمه وأنهار من خمر لذة للشاربين ، [سورة محمد ١٥] فتغير الطعم استحالته من الحلاوة إلى الحموضة ونحو ذلك ، ومنه قول الفقهاء إذا وقعت النجاسة في الماء الكثير لم ينجس إلا أن يتغير طعمه أو لونه أو ريحه وقولهم إذا نجس الماء بالتغير زال بزوال التغير ولا يقولون إن الماء إذا جرى مع بقاء صفائه أنه تغير ولا يقال عند الإطلاق للفاكهة والطعام إذا حول من مكان إلى مكان أنه تغير ولا يقال للإنسان إذا مشى أو قام أو قعد قد تغير اللهم إلا مع قرينه ولا يقولون للشمس والكواكب إذا كانت

ذاهبة من المشرق إلى المغرب إنها متغيرة بل يقولون إذا إصفر لون الشمس إنها تغيرت ويقال وقت العصر ما لم يتغير لون الشمس [ويقولون تغير الهواء إذا برد بعد السخونة ولا يكادون يسمون مجرد هبوبة تغيرا وإن سمى بذلك فهم يفرقون بين هذا وهذا] ويقال قد أمر أهل الذمة بلباس الغيار أي اللباس الذى يخالف [لونه] لون لباس المسلمين وتقول العرب تغايرت الأشياء إذا اختلفت والغيار البدال ، قال الشاعر ، فلا تحسبنى لكم كافرا ، ولا تحسبنى أريد الغيارا ، ويقولون ،

نزل القوم يغيرون أى يصلحون الرحال ، ومنه قول النبي صلى الله عليه وسلم لما أتى بأبى قحافة ورأسه ولحيته كالثغامة فقال غيروا الشيب وجنبوه السواد أى غيروا لونه ألى لون آخر أحمر أو أصفر وتقول العرب غيرت الشيء فتغير غيرا

، ومنه قول النبى صلى الله عليه وسلم عجب ربنا من قنوط عباده وقرب غيره أى قرب تغيره من الجدب إلى الخصب ، وغار الرجل على أهله يغار إذا حصل له غضب أحال صفته من حال إلى حال ، وقال النبى صلى الله عليه وسلم من رأى منكرا فلغيره بيده فإن لم يستطع فبلسانه فإن لم يستطع فبقلبه وذلك أضعف الإيمان ، وقال إن الناس إذا رأوا المنكر فلم يغيروه أوشك أن يعمهم الله بعقاب منه

، وتغيير المنكر تبديل صفته حتى يزول المنكر بحسب الإمكان وإن لم يكن إلا بتغير الإنسان في نفسه غضبا لله ، ولهذا لم يطلق على الصفة الملازمة للموصوف أنها مغايرة له لأنه لا يمكن أن يستحيل عنها ولا يزايل ، والغير والتغير من مادة واحدة فإذا تغير الشيء صار الثاني غير ما كان فما لم يزل على صفة واحدة لم

يتغير ولا تكون صفاته مغايرة له ، والناس إذا قيل لهم التغير على الله ممتنع فهموا من ذلك الإستحالة والفساد مثل إنقلاب صفات الكمال إلى صفات نقص أو تفرق الذات ونحو ذلك مما يجب تنزيه الله عنه ، وأما كونه سبحانه يتصرف بقدرته فيخلق ويستوى ويفعل ما يشاء بنفسه ويتكلم إذا شاء ونحو هذا فهذا لا يسمونه تغيرا ، ولكن حجج النفاة مبناها على ألفاظ مجملة موهمة كما قال الإمام أحمد يتكلمون بالمتشابه من الكلام ويلبسون على جهال الناس بما يشبهون عليهم حتى يتوهم الجاهل انهم يعظمون الله وهم إنما يقودون قولهم إلى فرية على الله ، ومن أعجب الأشياء احتجاجهم بقصة إبراهيم الخليل وهم مع افترائهم فيها على التفسير واللغة إنما هي حجة عليهم لا لهم كما قال

بعضهم في قوله ، لا أحب الآفلين ، [سورة الأنعام ٧٦] أى المتغيرين وربما قال غيره المتحركين أو المنتقلين وقال بعض المتفلسفة المتأخرين الممكنين وأراد بالممكن ما يتناول القديم الأزلى الذى يمتنع عدمه ، وزعم بعضهم كالرازى في تفسيره أن هذا قول المحققين وهؤلاء من أعظم الناس تحريفا للفظ الافول ولفظ الإمكان فإنهم وسائر العقلاء يسلمون ان الممكن الذي يقبل الوجود والعدم لا يكون إلا ما كان معدوما فأما القديم الأزلى الذي لم يزل فيمتنع عندهم وعند سائر العقلاء أن يكون ممكنا يقبل الوجود والعدم ، ولكن يتناقضون تناقضا بينا فقالوا الفلك ممكن يقبل الوجود والعدم وهو مع ذلك قدم أزلى ، ثم استعمال لفظ الأفول في الممكن الذى يقبل الوجود والعدم من أعظم الكذب علىاللغة والتفسير فإن المخلوقات الموجودة كالشمس والقمر والكواكب والآدميين وغيرهم لا يسمون في حال حضورهم آفلين ، وهؤلاء اجتراوا على ذلك لما جعلت الجهمية وأهل الكلام المحدث المتحرك آفلا فجعلوا كل متحرك آفلا وزعموا أن إبراهيم عليه السلام احتج بالحركة على امتناع كون المتحرك رب العالمين فلما قال هؤلاء هذا قال أولئك نحن نجعل كل ما سوى الرب آفلا فجعلوا السموات والأرض وكل ما سواه آفلا وفسروا بذلك القرآن

، وهذا لا يعرف في لغة العرب أن الافول بمعنى التحرك والانتقال ولا بمعنى التغير الذى هو استحالة من صفة إلى صفة دع ما هو من باب التصرف الذى لا تستحيل فيه الصفات ، وإبراهيم إنما قال ، لا أحب الآفلين ، [سورة الأنعام ٧٦] ردا لمن كان يتخذ كوكبا يعبده من دون الله كما يفعله أهل دعوة الكواكب كما كان قومه يفعلون ذلك لا ردا على من قال إن الكوكب هو رب العالمين فإن هذا لم يقله احد لكن قومه كانوا مشركين ولو كان إبراهيم مقصوده نفي كون الكوكب رب العالمين واحتج على ذلك بالأفول لكانت حجة عليهم لأنه لما رأى الكوكب والقمر والشمس بازغة كانت متحركة من حين بزوغها إلى حين غروبها وهو في تلك الحال لا ينفي عنها المحبة كما نفاها حين غابت ، فعلم بذلك أن ما ذكر من التغير والحركة والانتقال لم يناف مقصود إبراهيم عليه السلام وإنما نافاه التغيب والاحتجاب فإن كان مقصوده نفي كونه

رب العالمين كان ذلك حجة عليهم لا لهم وكانوا قد حكوا عن إبراهيم أنه لم يجعل التغير والحركة والانتقال مانعة من كون الموصوف بذلك رب العالمين فما ذكروه لوصح كان حجة عليهم لا لهم

، وبكل حال فإبراهيم لم يجعل الحركة والانتقال مانعة من حب المتصف بذلك كما جعل الأفول مانعا فعلم أن ذلك ليس من صفات النقص التي تنافي كون المتصف بها معبودا عند إبراهيم ذ ، قال الآمدى وأما المعتزلة فمنهم من قال المفهوم من قيام الصفة بالموصوف حصولها في الحيز تبعا لحصول محلها فيه والبارى ليس بمتحيز فلا تقوم بذاته الصفة ومنهم من قال الجوهر إنما صح قيام الصفات به لكونه متحيزا ولهذا فإن الأعراض لما لم تكن متحيزة لم يصح قيام المعانى بها والبارى ليس بمتحيز فلا يكون محلا للصفات ، قال وهذه الشبهة تدل على انتفاء الصفة عن الله تعالى مطلقا قديمة كانت أو حادثة وهى ضعيفة جدا أما الشبهة الأولى فلقائل أن يقول لا نسلم أنه لا معنى لقيام الصفة بالموصوف إلا ما ذكروه بل معنى قيام الصفة بالموصوف تقوم الصفة بالموصوف في الوجود وعلى هذا فلا يلزم أن يكون المعلول قائما

بالعلة لكونه متقوما بها في الوجوه إذ ليس المعلوم صفة ولا العلة موصوفة به ، وأما الشبهة الثانية فلقائل أن يقول لا نسلم أن قيام الصفات بالجوهر لكونه متحيزا بل أمكن أن يكون ذلك لمعنى مشترك بينه وبين البارى تعالى وإن كان ذلك لكونه متحيزا فلا يلزم من انتقاء الدليل في حق الله تعالى انتفاء المدلول كما تقدم تحقيقه وقد أمكن أن يكون ذلك لمعنى اختص به البارى تعالى ولا يمتنع تعليل الحكم الواحد بعلتين في صورتين ، قلت أما الحجة الأولى فيقال قيام الصفة بالموصوف معروف يتصور بالبديهة وهو أوضح مما حدوه به حيث قالوا إن ذلك هو حصول الصفة في الحيز تبعا لحصول محلها فيه فإن الناس يفهمون قيام اللون والطعم والريح بالموصوف بذلك وإن لم يخطر بقلوبهم هذا الحصول ، فإن ادعى مدع أن كل موصوف متحيز وأن قيام الصفة بدون المتحيز ممتنع

، فيقال من الناس من ينازعك في هذا ومنهم من يوافقك عليه والموافقون لك منهم من يقول كل قائم بنفسه متحيز ولا أعلم قائما بنفسه إلا المتحيز ومنهم من يقول بل أعلم قائما بنفسه غير المتحيز فقولك لا يصح إلا إذا ثبت لك أن كل موصوف متحيز وثبت لك وجود موجود ليس بمتحيز حتى يستلزم ثبوت موجود ليس بموصوف ، وجمهور الخلق ينكرون هذه الدعوى بل يقولون إثبات موجود لا يوصف بشيء من الصفات بل هو ذات مجردة كإثبات وجود مطلق لا يتعين ولا يتخصص وهذا كله ممتنع لمن تصوره بضرورة العقل ويقولون هذا إنما يعقل تصوره في الأذهان لا في الأعيان والذهن يقدر فيه الممتنعات كالجمع بين الضدين والنقيضين ، والجواب المركب أن يقال ما تعنى بقولك متحيزا أتعنى به ما كان له حيز موجود يحيط به أم تعنى

به ما يقدر المقدر له حيزا عدمياأو ما كان منحازا عن غيره ، فإن عنيت الأول كان باطلا متناقضا فإن الأجسام إن كانت متناهية لم تكن في حيز وجودى فإنها إذا كانت متناهية لو كانت في حيز وجودى لزم أن يكون الجسم في جسم آخر إلى ما لا يتناهى ولزم وجود أبعاد لا تتناهى وإن كانت غير متناهية امتنع كون ما لا يتناهى في حيز وجودي لأن ذلك الحيز هو أيضا داخل فيما لا يتناهى

، فهذا جواب برهانى والجواب الإلزامى أن قولك كل موصوف يحيط به حيز وجودى يستلزم وجود أجسام لاتتناهى وهذا باطل عندك فإن العالم متحيز موصوف وليس في حيز وجودى ، وإن قلت أعنى به أمرا عدميا ، قيل لك العدم لاشيء وما جعل في لاشيء لم يجعل في شيء ، فكأنك قلت المتحيز ليس في غيره وحينئذ فلا نسلم لك امتناع كون الرب متحيزا بهذا الاعتبار ، وكذلك إن فسرته بالمنحاز المباين لغيره كان نفي اللازم ممتنعا ، فإن قلت قد قام الدليل على حدوث ما كان كذلك لأن ما كان كذلك لم يخل من الحوادث والأعراض أو كان مختصا بقدر أو صفة أو تميز منه شيء عن شيء وهذا تركيب عاد الكلام إلى هذه المواد الثلاثة وقد علم أنها مادة الكلام الباطل ، وقد بين فساد ذلك بوجوه وحينئذ فلا يمكنك نفي شيء من موارد النزاع إلا بنفي ذلك فيعود الكلام إلى نفي ذلك ، وأما الحجة الثانية فقول القائل إن الجوهر إنما صح قيام الصفة له لكونه متحيزا

، فيقال أولا لا نسلم أن قيام الصفة بمحلها يحتاج إلى علة أعم من المحل بل كل صفة لازمة لمحلها وهى محتاجة إلى ذلك المحل المعين لمعنى يخص ذلك المعين لا يعلل كونها فيه بأعم منه لأنه العلة إذا كانت أعم من المعلول كانت منتقضة ، وإن قيل نحن نعلل جنس قيام الصفات بجنس التحيز ، قيل وجنس قيام الصفات لا يحتاج إلى غير محل يقوم به وإن لم يخطر بالقلب كونه متحيزا ، وإن قيل إن التحيز لازم للمحل الذى تقوم به الصفات ، قيل وقيام الموصوف بنفسه لازم أيضا وغير ذلك ، ثم الكلام في التحيز على ما تقدم وبالجملة فهذا كلام في جنس الصفات لا في خصوص الحوادث ولا ريب أن نفاة الصفات من الجهمية والمعتزلة والفلاسفة كلامهم في الموضعين [واحد] وفساد أصولهم مبين في غير هذا الموضع ، قال الآمدى والمعتمد في المسألة حجتان تقريرية وإلزامية

أما التقريرية فهو أن يقال لو جاز قيام الصفات الحادثة بذات الرب تعالى فإما أن يوجب نقصا في ذاته أو صفة من صفاته أو لا يوجب شيئا من ذلك فإن كان الأول فهو محال باتفاق العقلاء وأهل الملل وإن كان الثانى فإما أن تكون في نفسها صفة كمال أولاصفة كمال لا جائز أن يقال بالأول وإلا كان الرب تعالى ناقصا قبل اتصافه بها وهو محال أيضا بالاتفاق ولا جائز أن يقال بالثانى لوجهين اتفاق الأمة وأهل الملل قبل الكرامية

على امتناع اتصاف الرب بغير صفات الكمال ونعوت الجلال والثانى أن وجود كل شيء أشرف من عدمه فوجود الصفة في نفسها أشرف من عدمها فإذا كان اتصاف الرب بها لا يوجب نقصا في ذاته ولا في صفة

من صفاته على ما وقع به الفرض فاتصافه إذا بما هو في نفسه كمال لا عدم كمال ولو كان كذلك لكان ناقصا قبل اتصافه بها وهو محال كما سبق ، قلت فهذا عمدته وهو من أفضل هؤلاء المتأخرين وهى من أضعف الحجج كما قد بسط في غيرهذا الموضع ، وبيان ذلك من وجوه أحدها أن عمدته في ذلك على مقدمة زعم أنها إجماعية فلا تكون المسألة عقلية ولا ثابتة بنص بل بالإجماع المدعى ومثل هذا الإجماع عنده من الأدلة الظنية فكيف يصلح أن يثبت بها مثل هذا الأصل ، وإذا كانت هذه المسألة مبينة على مقدمة إجماعية لم يمكن العلم بها قبل العلم بالسمع لأن الأجماع دليل سمعى وهم بنوا عليها كون القرآن غير مخلوق ، قالوا لأنه لو خلقه في ذاته لكان محلا للحوادث وحينئذ فقبل العلم بهذا الإجماع يمكن تقدير قيام كلام حادث بذاته وإرادات حادثة بذاته وغير ذلك فلا يكون شيء من هذه المسائل من المسائل العقلية وإذا لم تكن من العقلية لم تكن من العقليات التى يتوقف

صحة السمع عليها بطريق الأولى وحينئذ فلا يجوز معارضة نصوص الكتاب والسنة بها ويقال قد عارض الظواهر النقلية قواطع عقيلة فليس هنا عقلى لا قاطع ولا غير قاطع بل غاية ما هنا دعوى المرعى للإجماع ، وهؤلاء إذا احتج عليهم المحتج في إثبات الاستواء والنزول والمجيء والإتيان وغير ذلك بنصوص الكتاب والسنة ادعوا أن هذه المسائل لا يحتج فيها بالسمع وأن الأدلة السمعية قد عارضها العقل ، فإذا اعترفوا بأنه لم يعارضها إلا ما ادعوه من الدليل المبنى على مقدمة زعموا أنها معلومة بالإجماع كان عليهم أن يسمعوا من الأدلة السمعية ما هو أقوى من هذا ويذكروا من الإجماعات ماهو أبين من هذا الإجماع لاسيما والأدلة السمعية المثبتة للصفات الخبرية ولقيام الحوادث به أضعاف أضعاف ما يدل على كون الإجماع حجة من السمع وهى أقوى دلالة ، فإذا كانت الأدلة السمعية المثبتة لهذه الصفات أقوى مما يدل على كون الإجماع حجة امتنع أن تعارض هذه النصوص بنصوص الإجماع فضلا عن نفس الإجماع فضلا عما هو مبنى على مقدمه

مبنية على الإجماع لو كان البناء حقا فكيف إذا كان باطلا ، الوجه الثاني أن يقال هذا الإجماع لم ينقل بهذا اللفظ عن السلف والأئمة لكن لعلمنا بعظمة الله في قلوبهم نعلم أنهم كانوا يترهونه عن النقائص والعيوب ، وهذا كلام مجمل فكل من رأى شيئا عيبا أو نقصا نزه الله عنه بلا ريب وإن كان من هؤلاء الجهمية الاتحادية من يقول إنه موصوف بكل النقائص والعيوب كما هو موصوف عنده بكل المدائح إذ لا موجود عنده إلا هو فله جميع النعوت محمودها ومذمومها ، وهذا القائل يدعى أن هذا غاية الكمال المطلق كما قال ابن عربى وغيره

العلى لذاته هو الذى يكون له الكمال المطلق الذى يتضمن جميع الأمور الوجودية والنسب العدمية سواء كانت محمودة عقلا وشرعا وعرفا أو مذمومة عقلا وشرعا وعرفا وليس ذلك إلا لمسمى الله خاصة

، وجمهور العقلاء الذين يتصورون هذا القول يقولون هذا معلوم الفساد بالحس والعقل كما هو كفر باتفاق أهل الملل ، ومن المعلوم أن كل متنازعين في هذا الباب فإن أحدهما يزعم أنه وصف الحق تعالى بصفة نقص لكن منازعة لا يسلم له ذلك ، فإذا قال أنت وافقتنى على تتريهه عن النقص والعيب ، قال له هذا الذى نازعتك فيه ليس هو عندى نقصا ولا عيبا فإى شيء تنفعك موافقتى لك على لفظ أنازعك في معناه ، وإن قال بل اتفقنا على أن كل ما هو نقص في نفس الأمر فالله متره عنه وهذا نقص في نفس الأمر فيجب تتريه الله عنه ، قال له أنا وافقتك على أن كل ما هو نقص في نفس الأمر فالله متره عنه و لم أوافقك على أن كل ما أثبت أنت أنه نقص بدليل تدعى صحته فإنه متره عنه ، وحاصلة أن الإجماع لم يقع بلفظ يعلم به دخول مورد التراع فيه ولكن يعلم أن كل ما اعتقده الرجل نقصا فإنه يتره الله عنه وما تنازعا في ثبوته يقول المثبت أنا لم أوافقك على انتفاء هذا ولكن أنت تقول هذا نقص فعليك أن تنفيه كما نفيت ذلك النقص الآخر وأنا أقول ليس هذا بنقص وذلك الأمر الآخر الذى نفيته نفيته

لمعنى منتف فيما أثبته وأنا ما نفيت ذاك إلا لمعنى يختص به فإن كان ذلك المأخذ صحيحا لم تجب التسوية وإن كان باطلا لزم خطىء في نفي ذاك وحينئذ فإن كانا مستويين لزم خطىء في الفرق بينهما وليس خطىء في إثبات ما أثبته بأولى من خطىء في نفي ما نفيته فإنما يفيدك هذا تناقضى إن صح التسوية لا يفيدك صحة مذهبك وإن ثبت الفرق بطل قولك ، فتبين أن هذا الإجماع هو من الإجماعات المركبة التى ترجع إلى حجة جدلية ولو كانت صحيحة لم تفد إلا تناقض الخصم ، الوجه الثالث أن يقال ما ذكرته من الحجة معارض بتجويزك على الله إحداث الحوادث بعد أن لم تكن وهو كونه فاعلا فالفاعلية إما أن تكون صفة كمال وإما أن لا تكون صفة كمال فإن كانت كمالا كان قد فاته الكمال قبل الفعل وإن لم تكن كمالا لزم اتصافه بغير صفات الكمال وهذا محال لهذين الوجهين ، وإذا قلت إن الفعل نسبة وإضافة ، قيل لك وإضافة هذا الحادث إليه نسبة وإضافة ولا فرق بينهما إلا كون أحدهما متصلا والآخر منفصلا

، ومعلوم أن الإجماع على تتريه الله تعالى عن صفات النقص متناول لتتريهه عن كل نقص من صفاته الفعلية وغير الفعلية وأنت وجميع الطوائف تقسمون الصفات إلى صفات ذاتية وصفات فعلية ومتفقون على تتريهه عن النقص في هذا وفي هذا ، وأيضا فهذا منقوض بسائر ما جوزوه من تجدد الإضافات والسلوب فإن الرب متره عن الاتصاف بالنقائص في الثبوت والسلب والإضافة فما كان جوابهم في المتجددات كان جوابا

لمنازعيهم في المحدثات ، وهم يجيبون في المتجددات بأنه لا يمكن ثبوتها في الأزل ، فيقال لهم وكذلك الحوادث المتعاقبة لا يمكن ثبوتها في الأزل وهو وأمثاله يجيبون الدهرية بمثل ذلك في مسألة حدوث العالم ، فإن من حججهم شبهة برقلس قالوا إن الجود صفة كمال وعدمه صفة نقص فلو كان العالم قديما لكان الرب تعالى في الأزل جوادا ولو كان حادثا لما كان الرب تعالى في الأزل جوادا لعدم صدور العالم عنه وهو محال ، ثم قال في الجواب وأما الشبهة الرابعة فحاصل لفظ

الجود فيها يرجع إلى صفة فعلية وهو كون الرب تعالى موجدا وفاعلا لا لغرض يعود إليه من جلب نفع أو دفع ضر وعلى هذا فلا نسلم أن صفات الأفعال من كمالاته تعالى وليس ذلك من الضروريات فلا بد له من دليل كيف وأنه لو كان ذلك من الكمالات لقد كان كمال واجب الوجود متوقفا على وجود معلوله عنه ومحال أن يستفيد الأشرف كماله من معلوله كما قرروه في كونه موجودا بالإرادة وإن سلمنا أنه كمال لكن إنما يكون عدمه في الأزل نقصا بالإرادة وإن سلمنا أنه كمال لكن إنما عدمه في الأزل نقصا أن لو كان وجود العالم في الأزل ممكنا وهو غير مسلم وهو على نحو قولهم في نفي النقص عنه بعدم إيجاده للكائنات الفاسدات كالصور الجوهرية العنصرية والأنفس الإنسانية لتعذر وجودها أزلا من غير توسط ولا يلزم من كون العالم غير ممكن الوجود أزلا أن لا يكون ممكن الحدوث لما حققناه ، فهذا الجواب الذى أجاب به في هذا الموضع إذا أجابته به الكرامية كان جوابهم له أحسن من جوابه لأولئك وأدنى أحواله

أن يكون مثله فإنه قال صفة الإحداث والفعل مطلقا ليست بصفة كمال مع كونه اتصف بها بعد أن لم يكن ، فيقال له لا فرق بينهما إلا من جهة أن أحدهما بنفسه [والآخر] مباين عنه ومن المعلوم أن ما يتصرف بنفسه أكمل ممن لا يتصرف بنفسه ، الوجه الرابع أن يقال قول القائل إما أن تكون في نفسها صفة كمال أو لا صفة كمال ، قلنا ليست في نفسها صفة كمال [قوله] فيلزم اتصاف الرب بما ليس من صفات الكمال وذلك ممتنع ، قلنا متى يكون الممتنع إذا كان ذلك مع غيره صفة كمال أو إذا لم يكن مع غيره صفة كمال وذلك أن الشيء وحده قد لا يكون صفة كمال لكن هو مع غيره صفةكمال وما كان كهذا لم يجز اتصاف الرب به وحده لكن يجوز اتصافه به مع غيره ولا يلزم من كونه ليس صفة كمال منع قيامه بالرب مطلقا

، وهذا كالإرادة للفعل الخالية عن القدرة على المراد ليست صفة كمال فإن من أراد شيئا وهو عاجز عنه كان ناقصا ولكن إذا كان قادرا على ما أراد كانت الإرادة مع القدرة صفة كمال ، فلو قال قائل مجرد الإرادة هل هو كمال أم لا ، فإن قيل هو كمال انتقص بإرادة العاجز المتمنى المتحسر ، وإن قيل ليس بكمال لزم اتصافه بما ليس بكمال ، قيل له الإرادة مع القدرة كمال ، وكذلك قوله كن إما أن يكون صفة كمال أو

لا فإن كان صفة كمال فينبغى أن يكون كمالا للعبد ومعلوم أن العبد لو قال للمعدوم كن كان هاذيا لا كاملا وإن لم يكن كمالا فلا يوصف به الرب ، فيقال له كن من القادر على التكوين الذى إذا قال للشيء كن فيكون كمال ومن غيره نقص وكذلك الغضب إما أن يكون صفة كمال أو لا فإن كان كمالا فيحمد كل غضبان وإن كان نقصا فكيف اتصف الرب به ، فيقال الغضب على من يستحق الغضب عليه من القادر على عقوبته صفة كمال وأما غضب العاجز أو غضب الظالم فلا يقال إنه كمال ونظائر هذا كثيرة ، وإذا كان كذلك فكونه قادرا على الأفعال المتعاقبة وفعله لها شيئا بعد شيء صفة كمال وكل منها بشرط غيره كمال وأما الواحد منها

مع عدم غيره فليس بكمال فإنه من المعلوم أنا إذا عرضنا على العقل الصريح ذاتا لا تقدر أن تتصرف بنفسها وذاتا تتصرف دائما شيئا بعد شيء كانت هذه الذات أكمل من تلك وكان الكمال قدم هذا النوع ، وكذلك إذا قدرنا شيئا يتكلم إذا شاء بما شاء وهو لم يزل كذلك وآخر لا يمكنه الكلام إلا بعض الأحيان أو حدث له الكلام بعد أن لم يكن كان الأول أكمل ، ونكتة الجواب أن الواحد منها إذا لم يكن وحده كمالا لا يلزم أن [لا] يكون مع سائر النوع كمالا ، لكن هذا الجواب إنما يناسب قول من يقول لم يزل متصفا بهذا النوع ، والكرامية لا تقول بذلك بل تقول حدث له النوع بعد أن لم يكن لكن الكرامية تقول قولنا في هذا النوع كقول غيرنا في الحوادث المنفصلة وهو أن دوام هذا لما كان ممتنعا لامتناع الحوادث في الأزل لم يلزم أن لا يكون متصفا بصفات الكمال لأن عدم الممتنع ليس بنقص ، وتحقيق هذا الجواب الخامس أن يقال قول القائل إذا كان هذا كمالا كان الرب ناقصا قبل اتصافه به

، يقال له متى يكون ناقصا إذا كان وجوده قبل ذلك ممكنا أو لم يكن ممكنا والأول ممتنع فإن عدم الممتنعات لا يكون نقصا والحوادث عندهم يستحيل وجودها في الأزل فلا يكون عدمها نقصا ، الجواب السادس أن يقال متى يكون عدم الشيء نقصا إذا عدم في الحال التى يصلح ثبوته فيها أو إذا عدم في حال لا يصلح ثبوته فيها الأول مسلم والثانى ممنوع ، وهم يقولون كل حادث فإنما حدث في الوقت الذى كانت الحكمة مقتضية له وحينئذ فوجوده ذلك الوقت صفة كمال وقبل ذلك صفة نقص مثال ذلك تكليم الله لموسى صفة كمال لما أتى وقبل أن يتمكن من سماع كلام الله فصفة نقص ، السابع أن يقال الأمور التى لا يمكن وجودها إلا حادثة أو متعاقبة أيما أكمل عدمها بالكلية أو وجودها على الوجه الممكن ، ومعلوم أن وجودها على الوجه الممكن أكمل من عدمها وهكذا يقولون في الحوادث

، الوجه الثامن أن يقال قول القائل اتفاق الملل قبل الكرامية على امتناع اتصاف الرب بغير صفات الكمال كلام مجمل ، فإن أريد بذلك أن الناس ما زالوا يقولون إن الله موصوف بصفات الكمال مترە عن النقائص فالكرامية تقول بذلك وإن أرادت أن الناس قبل الكرامية كانوا يقولون إن الله لا يقوم به شيء من مقدوراته ومراداته فهذا غلط ، فإن جمهور الخلائق على جواز ذلك قبل الإسلام وبعد الإسلام فالتوراة مملوءة من وصف الله بمثل ذلك وكذلك الإنجيل وسائر نبوات الأنبياء مثل الزبور ونبوة أشعيا وأرميا وأساطين الفلاسفة كانوا يقولون بذلك والسلف من الصحابة والتابعين وأهل الحديث متواتر عنهم ذلك ، ثم هذا الرجل لما أوردت عليه الدهرية هذا في صفة الخالقية قال صفة الخالقية لا صفة نقص ولا صفة كمال ، الوجه التاسع قوله إن وجود الشيء أشرف من عدمه ، يقال له وجوده أشرف مطلقا أم في الوقت الذى يمكن وجوده فيه ويصلح وجوده فيه ، أما الأول فممنوع فإن وجود الجهل المركب ليس أشرف من

عدمه ولا وجود تكذيب الرسول أشرف من عدمه ولا وجود الممتنع أشرف من عدمه ، وإن أريد وجود الممكن الصالح ، قيل فلا نسلم أن ما حدث كان يمكن حدوثه ويصلح حدوثه قبل وقت حدوثه وحينئذ فلا يلزم من كونه وقت وجوده كمالا أن يكون قبل وجوده نقصا ، ومدار الدليل على مقدمتين مغلطتين إحداهما أن ما وجد من الكمال كان عدمه قبل ذلك نقصا وهذا فيه تفصيل كما تبين والثانى أن ما لا يكون وحده كمالا يجب نفيه عن الرب مطلقا وهذا فيه تفصيل كما سبق فإنه يقال إن كان الحادث كمالا فعدمه قبل ذلك نقص وإن لم يكن كمالا لم يتصف الرب بما ليس بكمال وكلا المقدمتين فيها من التمويه والإجمال ما قد بين ويحتمل من البسط أكثر من هذا ، قال الآمدى الحجة الثانية من جهة المناقضة للخصم والإلزام وذلك من ثمانية أوجه الأول أن [من] مذهب الكرامية أنهم لا يجوزون إطلاق اسم متجدد على الله تعالى فيما لا يزال كما بيناه من قبل فلو قامت بذاته صفات حادثة لاتصف بها وتعدى إليه حكمها كالعلم فإنه إذا قام بمحل وجب اتصافه بكونه عالما

وكذا في سائر الصفات القائمة بمحالها وسواء كان المحل قديما أو حادثا وسواء كانت الصفة قديمة أو حادثة إذ لا فرق بين القديم والحادث من حيث انه محل قامت به صفة إلا فيما يرجع إلى أمر خارج فلا أثر له وإذا ثبت ذلك فيلزم [أن يقال إنه قائل بقول ومريد بإرادة ويلزم من ذلك تجدد اسم لم يكن له قبل قيام الصفة الحادثة به وهو مناقض لمذهبهم ، قلت ولقائل أن يقول هذا أمر اصطلاحى لفظى ليس بحثا عقليا فإن كونهم لا يسمونه إلا بما هو لازم لذاته دون ما يعرض لها أمر اصطلحوا عليه ولا يرد عليهم العلم والقدرة ونحوهما فإنه من لوازم ذاته ولعلهم يدعون في ذلك توقيفا كما يدعى غيرهم في كثير مما لا يطلقه من الأسماء ، وأيضا فيقال هذا إما أن يكون لازما لهم وإما ان لا يكون لازما فإن لم يكن لازما بطل النقص به وإن كان

لازما أمكن التزامه وليس فيه إلا تجدد أسماء له مما تجدد من أفعاله ، والمنازع يقول بمثل ذلك في جميع الأفعال فإنه تجدد استحقاقه لأسمائها عند تجدد الأفعال كالخالق والرازق ونحو ذلك ، وحينئذ فيمكن إذا كان صوابا أن يجمع بين الصوابين فيقال بتجدد الحادث وتجدد الاسم أيضا

، وأيضا فيقال الكرامية قالوا هذا لكونه عندهم متصفا في الأزل بصفات الكمال وكون أسمائه كلها الأسماء الحسنى التى تتضمن مدحا له وثناء عليه وكون ذلك الحادث لا يمكن أن يكون أزليا فلا يكون مما يوجب اسما ، وحينئذ فيقال إما أن يمكن دوام نوع ذلك الحادث وإما أن لا يمكن فإن أمكن كانوا قد أخطأوا في نفي دوامه وإن لم يمكن فإما أن يكون تجدد اسم له ممكنا أو لا يكون فإن كان ممكنا أخطأوا في نفي ذلك الاسم وإن لم يكن ممكنا كانوا مصيبين فبتقدير خطئهم على بعض التقديرات لا يلزم صواب قول منازعيهم ، قال الآمدى الوجه الثانى أن الكرامية موافقون على أن القول والإرادة لا يقومان إلا بحى كالسمع والبصر وقد وافقوا على أن الحى إذا خلا عن السمع والبصر لايخلو عن ضده وعند ذلك فإما أن يقولوا بأن الله يخلو عن القول الحادث والإرادة الحادثة وعن ضده فلا يجدون إلى الفرق بينه وبين السمع والبصر سبيلا

وإن قالوا بأنه لا يخلو الرب عن القول والإرادة وعن ضده فلا يخلو ذلك الضد إما أن يكون قديما أو حادثا فإن كان الأول فيلزم من ذلك عدم الموجود القديم ضرورة حدوث ضده وهو محال بالاتفاق وبالدليل على ما سيأتى وإن كان الثانى فالكلام في ذلك الضد كالكلام في الأول ويلزم من ذلك تعاقب الحوادث على الرب تعالى على وجه لا يتصور خلوه عن واحد منها والحوادث المتعاقبة لابد وأن تكون متناهية علىما سبق في إثبات واجب الوجود وما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث ضرورة ، فيقال ولقائل أن يقول نظير الحادث والإرادة الحادثةعندهم التسمع الحادث والتبصر الحادث فإنهم يقولون إنه عند وجود المسموعات والمرئيات تجدد ما يسمونه التسمع والتبصر فهذا الحادث نظير ذلك الحادث وعندهم أنه يخلو من وجود مثل هذا وضده العام بخلاف نفس السمع والبصر فإن ذاك عندهم بمنزلة القائلية والمريدية وعندهم أنه لا يخلو عن القائلية

والمريدية وضدها العام كما لا يخلو عن نفس السمع والبصر وضده العام ، فإن قيل منهم من يفرق بين القول والإرادة وبين التسمع والتبصر ، فيقال قد قيل إن هذا ليس هو المشهور عنهم وسواء كان هو المشهور أو لم يكن فإنه يقال إن كانت صورة الإلزام كصورة الوفاق لزم خطأ من فرق بين الصورتين منهم وإن كان بينهما فرق مؤثر في الحكم لزم خطأ المسوى منهم وعلى التقديرين لا يلزم صواب المنازع لهما ، وأيضا فإنه يقول إما أن يكون تعاقب الحوادث ممكنا وإما أن يكون ممتنعا فإن كان ممكنا كانوا أخطأوا في قولهم يخلو عن القول والإرادة وعن ضدهما إذ يمكن تعاقب ذلك عليه دائما وإن كان ممتنعا كان هذا الامتناع هو الفرق بين

ذلك وبين السمع والبصر فإنه يمكن اتصافه في الأزل بالسمع والبصر دون اتصافه بالحادث من القول والإرادة ، لكن على هذا لا يلزم تناقضهم في أن القابل للشيء لا يخلو عنه وعن ضده فإنهم يقولون ليس هو قابلا في الأزل للاتصاف بالحوادث ، لكن يقال لهم هذا فرع إمكان اتصافه بالحوادث فلم قلتم إن ذلك ممكن

، فيقولون وهذا الإلزام والمعارضة فرع امتناع اتصافه بالحوادث فلم قلتم إن ذلك ممتنع ، فعلم أن مثل هذا الإلزام لا ينقطع به لا هم ولاخصومهم المسلمون لهم امتناع تسلسل الحوادث ، وأما من يقول أنه يمكن تسلسل الحوادث فإنه يبين خطأهم في هذا التفريق ويقول إذا كان الحى لا يخلو عما يقبله وعن ضده والرب تعالى قابل للاتصاف بالقول والإرادة لزم أن لا يخلو عن ذلك وعن ضده لكن ضده صفة نقص كضد السمع والبصر فيلزم أنه ما زال متصفا بالقول والإرادة والاتصاف بنوع ذلك ممكن ، ولهم جواب ثالث عما ذكره من الإلزام وهو أن يقال نحن قلنا الحى القابل لهذا لا يخلو عنه وعن ضده العام الذى يدخل فيه عدم هذه الصفات لم نقل إنه لا يخلو عنه وعن ضد وجودى فإن هذا ليس قولنا فإن القابل للشيء ولضده الوجودى قد يخلو عنهما عندنا ، ولكن الأشعرية يقولون إن القابل للشيء لا يخلو عنه وعن ضده الوجودى وإذا كان كذلك فضد القول والإرادة عدم ذلك فلا يقال القول في ضد ذلك كالقول فيه ويلزم تسلسل الحوادث لأن ضد ذلك عدم والعدم لا يفتقر إلى فاعل عندنا

ولا يضر عدم الشيء في الأزل ووجوده فيما لا يزال كالأفعال المحدثة ، وهذا جواب محقق لهم لكنه لا يتم إلا بأن يكون عدم القول والإرادة في الأزل ليس صفة نقص ، وقولهم في ذلك كقول المعتزلة وهم خير من المعتزلة من وجهين ، من جهة أنهم يجعلون القول والإرادة قائمة بذاته وهذا بحث آخر لا يختص بهذه المسألة ، ومن جهة أنهم يثبتون مشيئة أزلية وقابلية أزلية ، وأيضا فما ادعاه من أنه أثبت أن الحوادث لا بد وأن تكون متناهية ليس كما ذكر وقد عرف الكلام فيما ذكر هو وغيره وضعف ذلك ، قال أبو الحسن الآمدى الوجه الثالث يعنى في بيان تناقضهم أن [من] مذهبهم أن القول الحادث والإرادة الحادثة عرض كاللون والطعم والرائحة وأنه يجوز في الشاهد تعرى

الجواهر عن الأقوال والإرادات والطعوم والروائح والإلوان مع جواز اتصافها بها وقد أحالوا قيام الألوان والطعوم والروائح بذات الله تعالى وجوزوا ذلك في القول والإرادة ولو قيل لهم لم قضيتم بجواز قيام الطعوم والألوان والروائح بذات الله تعالى من غير أن يلزم استحالة التعرى عنها كما في القول الحادث والإرادة الحادثة لم يجدوا إلى الفرق سبيلا ، فيقال ولقائل أن يقول جوابهم في هذا كجواب الأشعرية والسالمية إذا قيل لهم لم وصفتم الرب بالقول والإرادة و لم تصفوه بالطعم واللون والريح ، فإذا قالوا لأن القول والإرادة من الصفات

المشروطة بالحياة وهى صفة كمال بخلاف الطعم واللون والريح أو غير هذا من الفرق قالت الكرامية نظير ذلك فالفرق بين هذا وهذا ليس من خصائص مسألة حلول الحوادث فإن نفي ذلك عند من ينفيه واجب سواء قال بحلول الحوادث أو لم يقل وإنما يفترقان في أن هذا يجوز حدوث ذلك بخلاف الآخر فحاصله أنهم لم ينفوا الطعم واللون والريح لكونه لو قبلها لم يخل منها فإن هذا الأصل عندهم

فاسد بل نفوها لما فارقت به صفات الحى ، وأيضا فيقال الفرق الذى فرقوا به بين اللون والريح وبين القول والإرادة إما أن يكون مؤثرا وإما أن لا يكون فإن كان مؤثرا بطل الإلزام وإن لم يكن مؤثرا لزم خطؤهم في إحدى الصورتين لا بعينها فلم لا يجوز أن يكون الخطأ فيما نفوه لا فيما أثبتوه فلا يدل على صحة قول المنازع لهم فيما أثبتوه فإن أقام المنازع لهم دليلا عقليا أو سمعيا على نفي اللون والريح دون القول والإرادة كان ذلك فرقا مؤثرا وإن أقام دليلا على نفي حلول الجميع كان ذلك حجة كافية دون الإلزام ، قال الآمدى الوجه الرابع هو أن من مذهبهم أن الرب متحيز وأنه مقابل للعرش وأكبر منه وليس مقابلا لجوهر فرد من العرش وقد قالوا بأن العرض الواحد لا يقوم بجوهرين والصفة الحادثة في ذات الله تعالى وهى القول أو

الإرادة كما هو مذهبهم يوجب قيامها مع اتحادها بجزئين فصاعدا وهو مناقض لمذهبهم ، قلت ولقائل أن يقول قولهم إن العرض لا يقوم بجوهرين مع قولهم بقيام القول والإرادة بالله تعالى أمر لا يختص بمسألة حلول الحوادث فإن العلم والقدرة والمشيئة القديمة قائمة عندهم بذات الله تعالى فالقيام بذاته لا يفترق الحال فيه بين أن يكون قديما أو حادثا من جهة كونه صفة واحدة قامت بجزأين بل هذا بحث يتعلق بمسألة الصفات مطلقا ولها موضع آخر ، وأيضافيقال إذا كان من مذهبهم أن الرب متحيز كما حكاه عنهم مع أن ابن الهيصم وغيره منهم ينكر أن يكون متحيزا فما ذكر من حجة المعتزلة عليهم غايتها إلزامهم إذا قامت به الصفات والحوادث أن يكون متحيزا فإذا كانوا ملتزمين لذلك كان هذا طرد قولهم ويبقى البحث ليس هو في هذه المسألة بل يبقى الكلام مع المعتزلة يعود إلى مسألة التحيز ، والكلام إذا عاد إلى أصل واحد كان الكلام فيه أخف مع

أنهم يمكنهم أن يلزموا المعتزلة بقيام الحوادث به وإن لم يكن متحيزا إذ كان لكل من المسألتين مأخذ يخصه وبينهما اتفاق وافتراق ، وأيضا فإن ذكر قولهم في العرش ههنا لا يظهر له وجه إلا أن يقال هم يقولون بالتحيز والمتحيز مركب من الجواهر المنفردة والعرض الواحد لا يقوم بجوهرين فلا تقوم به إرادة ولا قول ، وهذا القول إن توجه كان سؤالا عليهم في أصل إثبات الصفات لله سواء كانت قديمة أو حادثة لا يختص هذا بمسألة حلول الحوادث ، والكرامية لهم في إثبات الجوهر الفرد قولان فمن نفي ذلك لم يلزمه هذا الإلزام ومن أثبته كان جوابه عن هذا كجواب غيره من الصفاتية في الصفات القائمة بالملائكة والآدميين وغيرهم وكان لهم

أيضا أجوبة أخرى كما قد بسط الكلام على ذلك في غير هذا الموضع ، قال الآمدى الخامس هو أن من مذهبهم أن مستند المحدثات إنما هو القول الحادث أو الإرادة الحادثة ومستند القول

والإرادة القدرة القديمة والمشيئة الأزلية ولا فرق بين الحادث والمحدث من جهة تجدده وهو إنما كان مفتقرا إلى المرجح من جهة تجدده وقد استويا في التجدد فلو قيل لهم لم لا أكتفي بالقدرة القديمة والمشيئة الأزلية في حدوث المحدثات من غير توسط القول والإرادة كما اكتفي بها في القول والإرادة لم يجدوا إلى الفرق سبيلا ، فيقال ولقائل أن يقول من الصفات ما يثبت بالسمع وقد يكونون أثبتوا ذلك بالسمع كما أثبت أئمة الصفاتية من السلف والخلف كابن كلاب والأشعرى والقاضى أبى بكر والقشيرى والبيهقى تكوين آدم باليدين بالسمع مع أن غيره لم يحتج إلى ذلك كما أثبت أيضا الأشعرى وغيره التكوين بكن سمعا مع أن العقل يكتفي بالقدرة ، ونقل ذلك عن أهل السنة والحديث وقال عنهم إن الله لم يخلق شيئا إلا قال له كن وذكر أنه بقولهم يقول ، والقرآن قد أخبر أنه إذا أراد شيئا أن يقول له كن فيكون و أن تخلص الفعل المضارع للاستقبال وكذلك إذا ظرف لما يستقبل من الزمان يتضمن معنى الشرط غالبا

، فلما رأوا السمع دل على أن المحدث يتعلق بقول وإرادة يكون المحدث عقبه مع علمهم بأن قول الرب وإرادته لا يقوم إلا بذاته قالوا كذلك ، وأيضا فجميع الطوائف فرقوا بين حادث وحادث وشرطوا في هذا ما لم يشرطوه في الآخر ، فالفلاسفة يقولون كل حادث مشروط بما قبله من الحوادث ولا يسوون بين الحوادث ، والمعتزلة البصريون يقولون كل المحدثات لا تحدث إلا بإرادة ولا تقوم الصفات إلا بمحل ، وقالوا إن الإرادة حدثت بلا إرادة وقامت في غير محل وكذلك الفناء عندهم ، والأشعرية فرقوا بين خلق آدم وغيره ، وأيضافلا يخلو إما أن يكون بين هذين الحادثين فرق مؤثر وإما أن لا يكون فإن كان بينهما فرق مؤثر بطل الإلزام وإن لم يكن فرق مؤثر لزم خطؤهم في أحد القولين إما في الاكتفاء في الحدوث بالقدرة القديمة وإما في إثبات شيء حادث للمحدثات المنفصلة

، وحينئذ فقد يكونون إنما أخطأوا في الاكتفاء بمجرد القدرة والإرادة القديمة كما يقوله من يقول إن الحوادث لا بد لها من سبب حادث وحينئذ فيلزمهم القول بدوام الحوادث كما هو قول من قاله من السلف وأهل الحديث والكلام والفلسفة ، وفي الجملة هذا الإلزام إذا صح يلزم الخطأ في أحد الموضعين لا يلزم صحة قول المنازع ، قال الآمدى الوجه السادس يخص القائلين بحدوث القول وذلك أنهم وافقوا على أن القول مركب من حروف منتظمة والحروف متضادة فإنا كما نعلم استحالة الجمع بين السواد والبياض نعلم استحالة الجمع بين الحروف وأنه يتعذر الجمع بين الكاف والنون من قوله (كن) وقد وافقوا على استحالة تعرى

البارى عن الأقوال الحادثة في ذاته بعد قيامها به وعند ذلك فإما أن يقال باجتماع حروف القول في ذات البارى تعالى أولا

يقال باجتماعها فيه فإن قيل باجتماعها فإما أن يقال بتجزى ذات البارى تعالى وقيام كل حرف بجزء منه وإما أن يقال بقيامها بذاته مع اتحاد الذات فإن كان الأول فهو محال لوجهين الأول أنه يلزم منه التركيب في ذات الله تعالى وقد أبطلناه في إبطال القول بالتجسيم الثانى أنه ليس اختصاص بعض الأجزاء ببعض الحروف دون البعض أولى من العكس وإن كان الثانى فيلزم منه اجتماع المتضادات في شيء واحد وهو محال وإن لم نقل باجتماع حروف القول في ذاته فيلزم منه مناقضة أصلهم في أن ما اتصف به الرب تعالى يستحيل عروه عنه بعد اتصافه به والحرف السابق الذى عدم عند وجود اللاحق قد كان صفة للرب وقد زال بعد وجوده له ، قلت ولقائل أن يقول هذا غايته أن يستلزم خطأهم في قولهم إن ما يقوم به من الحوادث لا يخلو منه

ولا ريب أن أكثر الناس يخالفون في هذا ولا يقولون بدوام الحادث المعين ، فمن قال بإثبات الاستواء والنزول وغيرهما من الأفعال القائمة بذاته المتعلقة بمشيئته وقدرته لا يقول إن ذلك يدوم ، وكذلك أكثر القائلين بأن الله كلم موسى بنداء بصوت سمعه موسى والنداء بالصوت قائم بذات الله تعالى لايقولون إن ذلك النداء بالصوت قائم بذات الله تعالى لا يقولون إن ذلك النداء بعينه دائم أبدا ونظائره كثيرة ، وإذا كان كذلك فيقال إما أن يكون بقاء الحادث الذى هو الحروف والأصوات ممكنا أو ممتنعا ، فإن كان ممكنا صح قول الكرامية وإن كان ممتنعا صح قول من ينازعهم في دوام الحادث ويقول إنه لا يبقى مع اتفاق الجميع على قيام الحوادث به ، وحينئذ فعلى التقديرين لا يلزم صحة قول المنازع النافي لقيام الحوادث به ، وأيضا فيقال قول القائل إنه يستحيل الجمع بين الحروف هو من موارد النزاع فذهب طوائف إلى إمكان اجتماعها من القائلين بقدم الحروف والقائلين بحدوثها ، وهذا قول السالمية وغيرهم من القائلين باجتماعها مع قدمها وقول من قال باجتماعها مع حدوثها كالكرامية

، وقدقال بالأول طوائف من أهل الحديث والفقه والكلام من أصحاب مالك والشافعى وأحمد وغيرهم ، وإذا كان هذا من موارد النزاع فإذا قال مثل هذا القائل نحن نعلم استحالة اجتماع الحروف كما نعلم استحالة اجتماع الضدين كالسواد والبياض ، قيل له فالذى تنصرهم أنت من الكلابية والأشعرية قالوا بأن المعانى التى هى معانى الحروف المنظمة هى معنى واحد في نفسه والأمر والنهى والخبر صفات لموصوف واحد فالذى هو الأمر هو الخبر والذى هو الخبر هو النهى وقالوا إن ذلك الواحد إن عبر عنه بالعربية كان قرآنا وإن عبر عنه بالعبرية كان توراة وإن عبر عنه بالسريانية كان إنجيلا ، ولا ريب أن جمهور العقلاء من الأولين

والآخرين القائلين بأن القرآن غير مخلوق والقائلين بأنه مخلوق يقولون إن فساد هذا القول معلوم بالضرورة من عدة أوجه ، منها كون الأمر هو عين الخبر ، ومنها كون الخبر عن الخالق بمثل آية الكرسى هو الخبر عن المخلوق بمثل تبت يدا أبى لهب

، ومنها كون معانى التوراة إذا عربت تكون معانى القرآن إلى أمثال ذلك ، ولهذا لم يقل هذا القول من طوائف المسلمين ولا غير المسلمين إلا ابن كلاب ومن اتبعه ، وهذا القول يتضمن أن تكون المعانى المتنوعة معنى واحدا ولو قال إن المعانى التى للحروف يمكن اجتماعها في زمن واحد كان أقرب إلى المعقول من كونها معنى واحدا ، ولو قال قائل إن الحروف المجتمعة هى حرف واحد في الحقيقة وإنما الحروف المتفرقة صفات للحرف لا أقسام له كان هذا شبيها بقول من يقول إن تلك المعانى المتنوعة معنى واحد ، وذلك أنه من المعلوم بالاضطرار أن الحروف المنتظمة مطابقة لمعانيها المدلول عليها بها تحدث بحدوثها في نفس المتكلم ، وإذا قال القائل إن الحروف متضادة يمتنع اجتماع اثنين [منها] في محل واحد أمكن أن يقال إن المعانى متضادة يمتنع اجتماع اثنين في محل واحد ، فإن غاية ما يقال إن محل المعانى واحد بخلاف محل الحروف

فإنه متعدد لكن المحل واتحاده لا ينفي التضاد فإن المثلين متضادان وإن كانا متماثلين في الحقيقة والمحل فالباء والتاء تتضادان أعظم من تضاد الباء والحاء إذ الحرفان اللذان يتعدد محلهما يمكن اجتماعهما بخلاف ما يتحد محلهما والضدان إنما يمتنع اجتماعهما في محل واحد لا في محلين ، فإذا قدر أن الحروف لا تكون إلا في محل واحد كانت بمنزلة معانيها التى تكون لا إلا في محل واحد وإذا قدر أن لها محلين أمكن اجتماعها كما تجتمع أصوات المتكلمين جميعا ، لكن الواحد منا لا يقدر على ذلك لكونه حركة بعض آلاته مستلزما لحركة الآخر وإلا فلو قدر أنا يمكننا تحريك الجميع كالذى ينفخ بيديه في هذه نفاخة وفي هذه نفاخة أمكن اجتماع الحروف واجتماع الأصوات في زمن واحد مع تعدد المحل وإنما الذى يظهر امتناعه اجتماع حرفين في محل واحد في زمن واحد ، ولكن هذا قد يقال فيه إنه بمنزلة معانى الكلام فإن الواحد منا يجد من نفسه أنه لا يمكنه جمع معانى الكلام في زمن واحد في قلبه ، وإذا كان كذلك فمن قال باجتماع المعانى لزمه ما يلزم من قال

باجتماع الحروف فكيف من قال إن المعانى تكون معنى واحدا والفضلاء من أصحاب الأشعرى يعترفون بضعف لوازم هذا القول مع نصرهم لكثير من أقواله الضعيفة ، حتى الآمدى لما تكلم في مسألة الكلام قال فإن قيل وإذا ثبت أنه متصف بصفة الكلام وأن كلامه قديم وأنه ليس بحرف ولا صوت فهو متحد لا كثرة فيه في نفسه بل التكثر إنما هو في تعلقاته ومتعلقاته فإن قيل عاقل ما لا يمارى نفسه في انقسام الكلام إلى أمر ونهى وغيره من أقسام الكلام وأن ما انقسم إليه حقائق مختلفة وأمور متمايزة وأنها من أخص أوصاف

الكلام لا أن الاختلاف عائد إلى نفس العبارات والتعلقات والمتعلقات ولهذا فإنا لو قطعنا النظر عن العبارات والتعلقات والمتعلقات ورفعناها وهما لم يخرج الكلام عن كونه منقسما وأيضا فإن ما أخبر به عن القصص الماضية والأمور السالفة

مختلفة متمايزة وكذلك المأمورات والمنهيات مختلفة أيضا فلا يتصور أن يكون الخبر عما جرى لموسى هو نفس الخبر عما جرى لعيسى ولا الأمر بالصلاة هو نفس الأمر بالزكاة وغيرها ولا أن ما تعلق بزيد هو نفس ما تعلق بعمرو ولا ما سمى خبرا هو عين ما سمى أمرا إذا الأمر طلب والخبر لا طلب فيه بل هو حكم بنسبة مفرد إيجابا أو سلبا فثبت أن الكلام أنواع مختلفة والكلام عام للكل فيكون كالجنس لها ، قلنا قد بينا فيما تقدم أن الكلام قضية واحدة ومعلوم واحد قائم بالنفس وأن اختلاف العبارات عنه بسبب اختلاف التعلقات والمتعلقات وهذا النوع من الاختلافات ليس راجعا إلى أخص صفة الكلام بل إلى أمر خارج عنه وعلى هذا نقول إنه لو قطع النظر عن التعلقات والمتعلقات الخارجة فلا سبيل إلى توهم اختلاف في الكلام النفساني أصلا ولا يلزم منه رفع الكلام في نفسه وزوال حقيقته

، قال وعلى هذا فلا يخفي اندفاع ما استبعدوه من اتحاد الخبر واختلاف المخبر واتحاد الأمر واختلاف المأمور وكذلك اختلاف الأمر والخبر مع اتحاد صفة الكلام ، قال فإن قيل إذا قلتم بأن الكلام قضية واحدة وأن اختلاف العبارات عنها بسبب المتعلقات الخارجة فلم لا جوزتم أن تكون الإرادة والقدرة والعلم وباقي الصفات راجعة إلى معنى واحد ويكون اختلاف التعبيرات عنه بسبب المتعلقات لا بسبب اختلافه في ذاته وذلك بأن تسمى إرادة عند تعلقه بالتخصيص وقدرة عند تعلقه بالإيجاد وهكذا سائر الصفات وإن جاز ذلك فلم لا يجوز أن يعود ذلك كله إلى نفس الذات من غير احتياج إلى الصفات ، وقال أجاب الأصحاب عن ذلك بانه يمتنع أن يكون الاختلاف بين القدرة والإرادة بسبب التعلقات والمتعلقات إذ

القدرة معنى من شأنه تأتى الإيجاد به والإرادة معنى من شأنه تأتى تخصيص الحادث بحال دون حال وعند اختلاف التأثيرات لابد من الاختلاف في نفس المؤثر وهذا بخلاف الكلام فإن تعلقاته بمتعلقاته لا توجب أثرا فضلا عن كونه مختلفا ، قال وفيه نظر وذلك أنه وإن سلم امتناع صدور الآثار المختلفة عن المؤثر الواحد مع إمكان النزاع فيه فهو موجب للاختلاف في نفس القدرة وذلك لأن القدرة مؤثرة في الوجود والوجود عند أصحابنا نفس الذات لا أنه زائد عليها وإلا كانت الذوات ثابتة في العدم وذلك مما لا نقول به وإذا كان الوجود هو نفس الذات فالذوات مختلفة فتأثير القدرة في آثار مختلفة فيلزم أن تكون مختلفة كما قرروه وليس كذلك وأيضا فإن ما ذكره من الفرق وإن استمر في القدرة والإرادة فغير

مستمر في باقى الصفات كالعلم والحياة والسمع والبصر لعدم كونها مؤثرة في أثر ما ، قال والحق أن ما أوردوه من الإشكال على القول باتحاد الكلام وعود الاختلاف إلى التعلقات والمتعلقات مشكل وعسى أن يكون عند غيرى حله ولعسر جوابه فر بعض أصحابنا إلى القول بان كلام الله القائم بذاته خمس صفات مختلفة وهى الأمر والنهى والخبر والاستخبار والنداء ، هذا كلامه فيقال قول القائل إن الكلام خمس صفات أو سبع أو تسع أو غير ذلك من العدد لا يزيل ما تقدم من الأمور الموجبة تعدد الكلام ، وقد رأيت أنه يلزم من قال باتحاد معنى الكلام اتحاد الصفات كلها ثم رفعها بالكلية وجعلها نفس الذات وهذا يعود إلى قول القائلين بأن الوجود واحد ولا يميزون بين الواحد بالعين والواحد بالنوع وذلك لأنه من جوز على الحقائق المتنوعة أن تكون شيئا واحدا فلا فرق بين هذا وهذا وذلك من جنس من يقول إن العالم هو العلم والعلم هو القدرة

ولهذا كان منتهى هؤلاء النفاة إلى أن يجعلوا الوجود الذى هو نوع واحد واحدا بالعين فيجعلون وجود الخالق هو عين وجود المخلوقات ووجود زيد هو عين وجود عمرو ووجود الجنة هو عين وجود النار ووجود الماء هو عين وجود النار ، ومنشأ ضلال هؤلاء كلهم انهم يأخذون القدر المشترك بين الأعيان وهو الجنس اللغوى فيجدونه واحدا في الذهن فيظنون أن ذلك هو وحدة عينية ولا يميزون بين الواحد بالجنس والواحد بالعين وأن الجنس العام المشترك لا وجود له في الخارج وإنما يوجد في الأعيان المتميزة ، ولهذا شبه بعض أهل زماننا الكلام في أنه جنس واحد مع تعدد أنواعه بالنوع الواحد وعلى قوله لا يبقى في الخارج كلام أصلا ولو اهتدى لعلم أن هذا الكلام ليس هذا الكلام كما أن هذه الحركة ليست هذه الحركة وأن اشتراك أنواع الكلام في الكلام كاشتراك أنواع الحركة في الحركة بل اختلاف معانى الكلام أعظم من اختلاف انواع الحركات من بعض الوجوه والكلام على هذا مبسوط في غير هذا الموضع ، والمقصود هنا أن يقال من جوز أن تكون القدرة والإرادة

والعلم حقيقة واحدة كما أن الطلب والخبر حقيقة واحدة فلماذا لا يجوز أن تكون حقيقة الحروف المختلفة حقيقة واحدة وكذلك حقيقة الأصوات لست أعنى واحدة بالنوع بل واحدة بالعين كما جعل الكلام واحدا بالعين وكما سوغ أن تكون الصفات المتنوعة واحدة بالعين ، والذين قالوا إن الكلام حروف وأصوات متقارنة قديمة لا يسبق بعضها بعضا وهو مع ذلك واحد إنما قالوه تبعا لأولئك وجريا على قياس قولهم وهو لازم لهم مع ظهور فساده وفساد اللازم يدل على فساد الملزوم ، ويلزم من قال ذلك أن يجعل الطعم واللون والريح شيئا واحدا ، وإذا قيل هذا كالسواد والبياض ، قيل له ويلزمك أن تجعل السواد والبياض شيئا واحدا

كما جعلت العلم والقدرة والحياة شيئا واحدا ، فإذا قال نحن تكلمنا فيما يمكن اجتماعه من المعانى والسواد والبياض متضادان ، قيل الجواب من وجهين

، أحدهما أنه يلزمك هذا في المعانى المختلفة التى يمكن اجتماعها كالطعم واللون والريح فقل إنها شىء واحد كما أن العلم والإرادة والقدرة والطلب والخبر والأمر والنهي شيء واحد الثانى أن يقال تضاد الحروف كتضاد معانى الكلام أو تضاد الحركات لا كتضاد السواد والبياض فإن المحل الواحد لا يتسع لحركتين ولا لمعنيين فلا يتسع لحرفين وصوتين وفرق بين ما يتضادان لأنفسهما وما يتضادان لضيق المحل ، وإذا كان كذلك كان تضاد الحروف والحركات كتضاد معانى الكلام ، فإن قلب الإنسان يعجز في الساعة الواحدة عن جمع جميع معانى الكلام ٢ فإلحاق حروف الكلام بأسبابها وهى الحركات ومضموناتها ومدلولاتها وهى المعانى أولى من إلحاقها بالمتضادات لنفسها كالسواد والبياض ، وحينئذ فإذا جعلت معانى الكلام شيئا واحدا فاجعل حروف الكلام شيئا واحدا وإلا فما الفرق ، وقد يقال في الفرق إن الحروف مقاطع الأصوات والأصوات تابعة لأسبابها وهى الحركات والحركات إما متماثلة وإما مختلفة وكل من الحركات المختلفة والمتماثلة متضادة لا يمكن اجتماع

حركتين في محل واحد في زمن واحد فلا يجتمع صوتان فلا يجتمع حرفان ، والحركات هى من الأكوان والأكوان كالألوان فكما لا يجتمع لونان مختلفان في محل واحد في وقت واحد فلا يجتمع كونان [مختلفان] في محل واحد في وقت واحد ، بخلاف معانى الكلام كالطلب الذى يتضمن الحب للمأمور به والبغض للمنهى عنه والخبر الذى يتضمن العلم والاعتقاد للمخبر عنه فإنها وإن كانت حقائق متنوعة لكن لا يمتنع اجتماعها فإن الأمر بالشىء لا يضاد النهى عن غيره ولا العلم بثالث فلم تتضاد لأنفسها ولكن لعجز العبد عن جمعها ، فالأمور ثلاثة أنواع ما امتنع اجتماعها لنفسها كالألوان المختلفة وما أمكن اجتماعها وقد تجتمع كالعلم والإرادة والقدرة والطعم واللون والريح وما يعجز بعض الأحياء عن جمعها كجمع الإرادات الكثيرة والاعتقادات الكثيرة في زمن واحد فهذه ليس بين حقائقها منافاة تمنع اجتماعها ولكن العبد يعجز عن جمعها كما أنه لا يمتنع أن يعمل بلسانه عملا وبيده

عملا وبرجله عملا وأن يسمع كلام هذا القارىء وهذا القارىء وهذا القارىء فالجمع بين هذه الأمور قد يتعذر لعجز العبد لا لامتناع اجتماعها في نفسه فإن سمع هذا لا ينافي سمع هذا لذاته ولا هذه الحركة تنافي هذه الحركة لذاتها ولهذا يعقل اجتماع هذه بخلاف اجتماع الضدين ، وكذلك رؤية المرئيات المختلفة لا تتضاد ولكن يتضاد تحريك الأجفان إلى جهتين مختلفتين فنفس الحركات متضادة وأما ما يحصل عنها من إدراك فليس

هو نفسه متضادا ، فإذا قدر إدراك لا يفتقر إلى حركة أو يحصل بحركة واحدة كمن ينظر إلى السماء بتحديق واحد لم يكن إدراكه لهذه المدركات في آن واحد متضادا فهل يمكن أن يقال في الصوت مثل ذلك وأنه يمكن حصول أصوات بلا حركات وحينئذ فلا تتضاد تلك الأصوات المجتمعة في محل واحد في زمن واحد ، فيه نزاع وجمهور العقلاء على امتناعه فإن كان هذا مما يمكن اجتماعه صار كمعانى الكلام والصفات وإن لم يمكن اجتماعه صار كالمتضادات ، وعلى هذا التقدير فمن قال بإمكان اجتماع هذه الأمور لم يكن في قوله من الاستبعاد أعظم من قول من يقول تكون تلك الحقائق المختلفة شيئا واحدا

وليس اجتماع ما يظهر تضاده بأعظم من اتحاد ما يعلم اختلافه ، وإذا قال القائل الأمور الإلهية لا تشبه بأحوال العباد بل العبد يختلف علمه باختلاف المعلومات وإرادته باختلاف المرادات ويتعدد ذلك فيه والبارى ليس كذلك ، قيل فإذا جوزتم أن يكون ما يعلم تعدده واختلافه في المخلوقين واحدا لا تعدد فيه ولا تنوع في حق الخالق أمكن منازعكم أن يقول كذلك فيقول ما يمتنع اجتماعه في حقنا لا يمتنع اجتماعه في حقه لأنه واسع لا يقاس بالمخلوقين بل اجتماع الأمور التى يظهر تضادها فينا أقرب من اتحاد الأمور التى نعلم اختلافها فإن كون الشىء هو نفس ما يخالفه أمر في قلب الحقائق ، وأما اجتماع الشىء وغيره في حق الخالق مع امتناع اجتماعهما في حق المخلوق فيدل على أنه يمكن في حقه ما لا يمكن في حق الخلق وذلك يدل على عظمته وقدرته ، وأيضا فقد يقول الكرامية وأمثالهم إن محل هذه الحروف والأصوات ليس هو بعينه محل الأخرى والله واسع عظيم لا يحيط العباد به علما ولا تدركه أبصارهم ، وبالجملة فالناس متنازعون في إمكان اجتماع الحروف وإمكان

قدمها والنزاع في ذلك قديم ذكره الأشعرى في المقالات وأصحاب أحمد متنازعون في ذلك وكذلك أصحاب مالك وأبى حنيفة والشافعى وغيرهم من الطوائف وكذلك أهل الحديث والصوفية ، وحينئذ فيقال إما أن يكون ذلك ممتنعا وإما أن يكون ممكنا ، فإن كان ممتنعا لم يكن ظهور امتناعه أعظم من ظهور امتناع قول الكلابية الذى يوجب قدم المعانى المتنوعة التى هى مدلول العبارات المنتظمة ويجعلها مع ذلك معنى واحدا فإن الألفاظ قوالب المعانى ونحن كما لا نعقل الحروف إلا متوالية متعاقبة فلا تعقل معانيها إلا كذلك وبتقدير أن نعقل اجتماع معانيها فهى معان متنوعة ليست شيئا واحدا ، ولهذا لما قالت الكلابية لهؤلاء الحروف متعاقبة والسين بعد الباء وذلك يمنع قدمها ، أجابوهم بثلاثة أجوبة كما ذكر ابن الزاغونى وقالوا هذا معارض بمعانى الحروف فإنها متعاقبة عندنا وأنتم تقولون بقدمها ، الثانى أن التعاقب والترتيب نوعان أحدهما ترتيب في نفس الحقيقة والثانى ترتيب في وجودها فإذا كانت موجودة شيئا بعد شىء كان الثانى حادثا وأما الترتيب الذاتى العقلى فهو بمنزلة كون

الصفات تابعة للذات وكون الإرادة مشروطة بالعلم والعلم مشروطا بالحياة ، وادعوا أن تقدم الحروف من هذا الباب وهذا الذى يقال له تقدم بالطبع وهو تقدم الشرط على المشروط كتقدم الواحد على الإثنين وجزء المركب على جملته ومثل هذا الترتيب لا يستلزم عدم الثاني عند وجود الأول ، فقول هؤلاء إن كان باطلا فكون العلم هو الحياة والحياة هى الإرادة ومعنى القرآن هو معنى التوراة ومعنى آية الكرسى وقل هو الله أحد هو معنى آية الدين وتبت يدا أبى لهب هو باطل أيضا سواء كان مثله في البطلان أو أخفي بطلانا منه أو أظهر بطلانا منه ، وحينئذ فيقال هب أن قول السالمية والكرامية باجتماع الحروف محال فقول الكلابية أيضا محال فلا يلزم من بطلان ذاك صحة هذا وقول المعتزلة والفلاسفة أبطل من الكل ، وحينئذ فيكون الحق هو القول الآخر وهو أنه لم يزل متكلما بحروف متعاقبة لا مجتمعة وهذا يستلزم قيام الحوادث به فمن قال بهذا لم يكن تناقض الكرامية حجة عليه و لم يلزم من بطلان قولهم بطلان هذا الأصل وإن كان اجتماع الحروف ممكنا بطل أصل الاعتراض

، ومعلوم أن القسمة العقلية أربعة لأن الحروف إما أن يمكن قدم أعيانها حينئذ يلزم إمكان اجتماعها إما أن لا يمكن قدم أعيانها بل قدم أنواعها وإما أن لا يمكن قدم أعيانها ولا أنواعها ، وأما القسم الرابع وهو قدم أعيانها لا أنواعها فهذا لا يقوله عاقل وعلى التقديرين فإما أن يمكن اجتماعها وإما أن لا يمكن فهذه خمسة أقسام ، وأيضا فإذا أمكن الاجتماع فإما أن يكون بقاؤها ممكنا وإما أن لا يكون فالقول المذكور عن الكرامية يتضمن حدوث أعيانها وأنواعها لكن مع إمكان اجتماعها وبقائها بعد الحدوث وهذا قول من أقوال متعددة ، وبإزاء ذلك من يقول يجب حدوثها ويمتنع بقاؤها إما مع إمكان الإجتماع وإما مع عدم إمكان الاجتماع ، ومن يقول يجب قدم نوعها لا قدم أعيانها قد يقول بإمكان الاجتماع وقد لا يقول ، والناس متنازعون في تكليم الله لعباده هل هو مجرد خلق إدراك لهم من غير تجدد تكليم من جهته أم لا بد من تجدد تكليم من جهته على قولين للمنتسبين إلى السنة وغيرهم من أصحاب أبى حنيفة ومالك والشافعي وأحمد وغيرهم

، فالأول قول الكلابية والسالمية ومن وافقهم من أصحاب هؤلاء الأئمة القائلين بأن الكلام لا يتعلق بمشيئته وقدرته بل هو بمنزلة الحياة ، والثاني قول الأكثرين من أهل الحديث والسنة من أصحاب هؤلاء الأئمة وغيرهم وهو قول أكثر أهل الكلام من المرجئة والشيعة والكرامية والمعتزلة وغيرهم ، قالوا ونصوص الكتاب والسنة تدل على هذا القول ولهذا فرق الله بين إيحائه وتكليمه كما ذكر في سورة النساء وسورة الشورى ، والأحاديث التي جاءت بأنه يكلم عباده يوم القيامة ويحاسبهم وأنه إذا قضى أمرا في السماء ضربت الملائكة بأجنحتها خضعانا لقوله كأنه سلسلة على صفوان إلى غير ذلك مما يطول ذكره ، وإذا كان كذلك امتنع أن لا

يقوم كلام الله به فإنه يلزم أن لا يكون كلامه بل كلام من قام به كما قد قرر في موضعه ، والله سبحانه يحاسب الخلق في ساعة واحدة لا يشغله حساب هذا عن حساب هذا وكذلك إذا ناجوه ودعوه أجابهم كما في الصحيح عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال يقول الله تعالى قسمت الصلاة بيني وبين عبدي نصفين نصفها لي ونصفها لعبدي ولعبدي ما سأل فإذا قال [العبد] الحمد لله رب العالمين قال الله حمدني عبدي فإذا قال الرحمن الرحيم قال الله أثنى علي عبدي فإذا قال مالك يوم الدين قال مجدني عبدي فإذا

قال إياك نعبد وإياك نستعين قال هذه الآية بيني وبين عبدي نصفين ولعبدي ما سأل فإذا قال اهدنا الصراط المستقيم صراط الذين أنعمت عليهم غير المغضوب عليهم ولا الضالين قال هؤلاء لعبدي ولعبدي ما سأل ، فقد أخبر النبي صلى الله عليه وسلم أن الله يقول هذا لكل مصل والناس يصلون في ساعة واحدة والله تعالى يقول لكل منهم هذا وقد روي أن ابن عباس قيل له كيف يحاسب الله الخلق في ساعة واحدة فقال كما يرزقهم في ساعة واحدة وأمثال ذلك كثير ، وحينئذ فمن قال إن هذه أقوال قائمة بنفسه تتعلق بمشيئته وقدرته يلزمه أحد أمرين إما أن يقول باجتماعها في محل واحد وإما أن يقول إن ذاته واسعة تسع هذه الأقوال كلها ، ونحن نعقل أن نقوم بالذات الواحدة حروف كثيرة في آن واحد وأصوات مجتمعة في آن واحد لكن لا يكون هذا حيث هذا إذ لا يعقل في الشاهد أنهما يجتمعان في محل واحد ، وقد يقال إن مثل هذا يجيء على قول من يقول إنه يقوم بذاته علوم لا نهاية لها وإرادات لا نهاية لها وقدر لا نهاية لها فإن ذلك كقيام أفعال وأقوال لا نهاية لها وهذا على وجهين فمن قال

إنذلك يقوم به على سبيل التعاقب فهو كمن يقول إنه تقوم به الكلمات والأفعال على سبيل التعاقب ، ومن قال إنها كلها أزلية كما تقوله طائفة يقولون إنه تقوم به علوم لا نهاية لها في آن واحد كما يقوله أبو سهل الصعلوكي وغيره فإن هذا يشبه قول من يقول تقوم به حروف لا نهاية لها في آن واحد ، لكن قد يقال اجتماع العلوم بمعلومات والإرادات بمرادات قد يقال إنه لا يتضاد كاجتماع معاني الكلام بخلاف اجتماع حروف فإنه كاجتماع أصوات واجتماع أصوات كاجتماع حركات ، وجماع ذلك أن الحقائق إما أن تكون متماثلة وإما أن لا تكون وإذا لم تكن متماثلة فإما أن يمكن اجتماعها في محل واحد في زمن واحد وإما أن يمكن فالأولى المختلفة التي ليست بمتضادة كالعلم والقدرة وكالطعم واللون والثاني المتضادة كالسواد والبياض وكالعجز مع القدرة كالعلم بمعلومات والقدرة على مقدورات والإرادة لمرادات ليست هي متضادة بل يمكن اجتماع

ذلك لكن قد يضيق عنه المحل كما يضيق قلب العبد عن اجتماع أمور كثيرة من ذلك [وإن كان قد يجتمع في قلبه من ذلك] ، والقلوب تختلف أيضا بذاتها ولهذا يمكن بعض الناس أن يقرأ ويفعل بيده ورجله وآخر لا يمكنه ذلك كما يمكن هذا الحركة القوية الشديدة والآخر لا يمكنه ذلك ويمكن أن يرى ويسمع من المختلفات ما لا يمكن الآخر رؤيته أوسماعه ، وإذا كان كذلك فالكلام في الصوت في شيئين أحدهما [في بقائه وقدمه كما] في بقاء الحركة وقدمها ولا ريب في إمكان بقاء نوع الصوت والحركة بمعنى حدوث الحركة شيئا فشيئا كحركة الفلك والكواكب ، وأما إمكان قدم نوع الصوت والحركة ففيه قولان مشهوران للنظار فالجمهية والمعتزلة ومن اتبعهم تنكر إمكان قدم ذلك وكثير من أئمة أهل الحديث والفقه والتصوف والفلاسفة يجوزون قدم ذلك ومنهم من يجوز قدم نوع الصوت لا نوع الحركة ، وأما بقاء الصوت المعين والحركة فجمهور العقلاء يحيلون بقاء ذلك وقدمه بل امتناع قدم ما يمتنع بقاؤه أولى فإن ما وجب قدمه

وجب بقاؤه وامتنع عدمه ومن الناس من جوز بقاء الصوت المعين والحركة المعينة وبعض هؤلاء جوز قدم الصوت المعين ، ولا فرق بين الحركة والصوت وأما الحروف المنطوق بها فالناس متنازعون هل هي طرف للصوت أم يمكن وجود حروف منظومة بلا صوت على قولين ، وإذا قيل لا يمكن وجود حرف منطوق به إلا بصوت فالحرف قد يعبر به عن نهايةالصوت وتقطيعه وقد يعبر به عن نفس الصوت المقطع كما يعبر بلفظ الحرف عن الحرف المكتوب ويراد به [مجرد] الشكل تارة مجردا عن المادة ويراد به مجموع المادة والشكل وهو المداد المصور ، والمسألة الثانية أن الأصوات المتنوعة سواء قيل بوجوب تعاقبها شيئا بعد شيء أو قيل بإمكان بقاء الصوت المعين هل تقوم بالصائت الواحد إذا كان محل هذا الصوت ليس هو بعينه محل هذا الصوت وإن كان الصائت واحدا ، ولا ريب أن هذا أولى من قيام الحركات المتنوعة بالمتحرك الواحد ، وأما اجتماع الصوتين والحركتين في محل واحد فهو متعذر للتضاد عند أكثر العقلاء أو لضيق المحل عند بعضهم كاجتماع العلمين

والقدرتين والإرداتين المختلفتين والإدراكين ثم إذا قدر أن محل هذه الصفات لا يكون إلا جسما فيبقى الكلام في الجسم هل هو مركب من الجواهر المنفردة او من المادة والصورة أولا من هذا ولا من هذا ، وفي ذلك للنظار ثلاثة أقوال فمن قال بالمركب من الجواهر المنفردة اضطربوا في محل العلم ونحوه من العبد هل هو جزء مفرد في القلب كما يذكر عن ابن الرواندي أو أن الأعراض المشروطة بالحياة إذا قامت بجزء من الجملة اتصف بها سائر الجملة كما يقوله المعتزلة أو حكم العرض لا يتعدى محله بل يقوم بكل جوهر فرد عرض يخصه من العلم والقدرة ونحو ذلك كما يقول الأشعري على ثلاثة أقوال ، ومن لم يقل بالجوهر الفرد لم يلزمه ذلك بل يقول إن العرض القائم بالجسم ليس بمنقسم في نفسه كما أن الجسم ليس بمنقسم وأما قبوله للقسمة فهو

كقبول الجسم للقسمة وهؤلاء يقولون إن الإنسان تقوم به الحياة والقدرة والحس بجميع بدنه و ويقولـــون إن بدن الإنسان ليس مركبا من الجواهر المنفردة فلا يرد عليهم ما ورد على أولئك

، وأما الأعراض القائمة بروحه من العلم والإرادة ونحو ذلك فهي أبعد عن الانقسام مـــن الأعـــراض القائمة ببدنه وروحه أبعد عن كونها مركبة من الجواهر المنفردة من بدنه وإن قيل إنها جسم ، وعلى هذا فـــإذا قيل يقوم بها علم واحد بمعلوم واحد كان هذا بمنزلة أن يقال يقوم بالعين إدراك واحد لمدرك واحد وبمنزلة أن يقوم بداخل الأذن سمع واحد لمسموع واحد ، وهذا وغيره مما يجيبون به المتفلسفة الذين قالوا إن النفس الناطقة لا تتحرك ولا تسكن ولا تصعد ولا تنزل وليست بجسم فإن عمدتهم على ذلك كونها يقوم بها ما لا ينقســـم كالعلم بما لا ينقسم [فيجب أن لا ينقسم] وإذا لم تنقسم امتنع كونها جسما وكلا المقدمتين ممنوعة كما قد بسط الجواب عن هذه الحجة التي هي عمدتهم في غير هذا الموضع ، ولما عسر الجواب هذه على الرازي ونحوه من اهل الكلام اعتقدوا ان القول بالمعاد مبني على إثبات الجوهر الفرد لظنهم أنه لا يمكن الجواب عن هذه إلا بإثبات الجوهر الفرد وأن القول بالمعاد يفتقر إلى القول بان أجزاء البدن تفرقت ثم اجتمعت ، ولـــيس الأمـــر كذلك فإن إثبات الجوهر الفرد مما أنكره أئمة السلف والفقهاء وأهل الحديث والصوفية وجمهور العقلاء وكثير من

طوائف أهل الكلام كالهشامية والضرارية والنجارية والكلابية وكثير من الكرامية ، والقـــول بمعـــاد الأبدان مما اتفق عليه أهل الملل فكيف يكون القول بمعاد الأبدان مستلزما للقول بالجوهر الفرد وبســـط هـــذه الأمور له موضع آخر ، والمقصود هنا التنبيه على ما ذكره من البحث مع الكرامية وحينئذ فيقال قول الكرامية الذي حكاه عنهم من انه يستحيل تعري الباري عن الأقوال الحادثة في ذاته بعد قيامها قول لا يوافقهم عليـــه كل من وافقهم على أصل هذه المسألة فإن الموافقين لهم على أصل المسألة هم أكثر الناس وأئمتهم من الطوائف كلها حتى من ائمة أهل السنة والحديث وأئمة الفلاسفة أهل الشرع وأهل الرأي واماهذا القول فمواقفهم عليه قليل ، قال وعند ذلك فإما أن يقال باجتماع حروف القول في ذاته تعالى أو لا يقال باجتماعها فيه فإن قيـــل باجتماعها فإما أن يقال بتجزى ذات الباري وقيام كل حرف بجزء منه وإما أن يقال بقيامها بذاته مع اتحـــاد الذات فإن كان الأول فهو محال لوجهين

أحدهما أنه يلزم منه التركيب في ذات الله وقد أبطلناه في إبطال لقول بالتجسيم ، قلت ولقائل أن يقول قول القائل إما أن يتجزأ ويلزم منه التركيب لفظ مجمل كما قد عرف غير مرة فإن هذا يفهم منه إما جـــواز الافتراق عليه او أنه كان مفترقا فاجتمع أو ركبه مركب ونحو هذه المعاني التي لا يقولونها ، فإن أراد المريـــد

بقوله إما أن يقال بتجزى ذات الباري تعالى هذا المعنى فهم لا يقولون بتجزئة ولكن لا يلزم من رفع هذا امتناع كون الذات واسعة تسع هذا وهذا وأن كل واحد يقوم حيث لا يقوم الآخر وهذا هو الذي عناه بلفظ التجزي والتركيب ، وقوله إنه أبطل هذا في إبطال القول التجسيم فهو يقولون ليس فيما ذكرته في نفي التجسيم حجة على نفي قولهم وذلك أنه قال و المعتمد في نفي التجسيم أن يقال لو كان

الباري جسما فإما أن يكون كالأجسام وإما أن لا يكون كالأجسام فإن قيل إنه لا كالأجسام كان االتزاع في اللفظ دون المعنى والطريق في الرد ما أسلفناه في كونه جوهرا وإن قيل إنه كالأجسام فهو ممتنع لثمانية اوجه منها أربعة وهي ما ذكرناها في استحالة كونه جوهرا وهي الأول والثالث والرابع والخامس ويختص الجسم بأربعة أخرى ، قلت والذي ذكره في إبطال كونه جوهرا هو أن المعتمد [هو] أنا نقول لو كان الباري جوهرا لم يخل إما أن يكون جوهرا كالجواهر أو لا كالجواهر والأول باطل لم يخل إما أن يكون جوهرا لا كالجواهر فهو تسليم للمطلوب فإنا إنما ننكر كونه جوهرا كالجواهر وإذا عاد الأمر إلى الإطلاق اللفظي فالتزاع لفظي ولا مشاحة فيه إلا من جهة ورود التعبد من الشارع به ولا يخفي أن ذلك مما لا سبيل إلى إثباته

، قال وعلى هذا فمن قال إنه جوهر بمعنى أنه موجود لا في موضوع والموضوع هو المحل المقوم ذاته المقوم لما يحل فيه كما قاله الفلاسفة أو أنه الجوهر بمعنى أنه قائم بنفسه غير مفتقر في وجوده إلى أحكام الجواهر فقد وافق في المعنى وأخطأ في الإطلاق من حيث أنه لم ينقل عن العرب إطلاق الجوهر بإزاء القائم بنفسه ولا ورد فيه إذن من الشرع ، فيقال إذا كان قول القائل إنه جوهر لا كالجواهر وجسم لا كالأجسام موافقا لقولك في المعنى وإنما التزاع بينك وبينهم في اللفظ قامت حجته عليك لفظا ومعنى أما اللفظ فمن وجهين احدهما أنه كما أن الشارع لم يأذن في إثبات هذه الألفاظ له فلم يأذن في نفيها عنه وأنت إذا لم تسمه سخيا لعدم إذن الشرع فليس لك أن تقول ليس بسخي لعدم إذن الشرع ف هذا النفي بل إذا لم يطلق إلا ما أذن فيه الشرع لا يطلق لا هذا ولا هذا

ثم أنت تسميه قديما وواجب الوجود وذاتا ونحو ذلك مما لم يرد به الشرع والشارع يفرق بين ما يدعى به من الأسماء لإثبات معنى يستحقه نفاه عنه ناف لما يستحقه من الصفات كما أنه من نازعك في قدمه أو وجوب وجود وجوده قلت مخبرا عنه بما يستحقه إنه قديم وواجب الوجود فإن كان التزاع مع من يقول هو جوهر و جسم في اللفظ فعذرهم في الإطلاق أن النافي نفي ما يستحقه الرب من الصفات في ضمن نفي هذا الاسم فأثبتنا له ما يستحقه من الصفات بإثبات مسمى هذا الاسم كما فعلت أنت وغيرك ف اسم قديم و

ذات و وواجب الوجود ونحو ذلك ، الثاني أنك احتججت على نفي ذاك بأن العرب لم ينقل عنها إطلاق الجوهر بإزاء القائم بنفسه ، فيقال لك و لم ينقل عنها إطلاقة بإزاء كل متحيز حامل للأعراض ولا نقل عنها إطلاق لفظ ذات بإزاء نفسه وإنما لفظ الذات عندهم تأنيث ذو فلا تستعمل إلا مضافة كقوله تعالى ، فاتقوا الله وأصلحوا ذات بينكم ، [سورة الأنفال ١] وقوله ، إنه عليم بذات الصدور ، [سورة الأنفال ٤٣] وقول النبي

صلى الله عليه وسلم لم يكذب إبراهيم إلا ثلاث كذبات كلهن في ذات الله وقول خبيب ، وذلك في ذات الإله وإن يشأ ، ، يبارك على أوصال شلو ممزع ،

، وأمثال ذلك أي في جهة الله أي الله تعالى ولهذا أنكر ابن برهان وغيره على المتكلمين إطلاق لفظ ذات الله ، وإذا كان كذلك فأنت أطلقت لفظ الذات على ما لم تطلقه العرب بغير إذن من الشرع ولو قال لك قائل إن الله ليس بذات نازعته فهكذا يقول منازعك في اسم الجوهر والجسم إذا كان موافقا لك على معناهما ، وأيضا فإن لفظ الجوهر والجسم قد صار في اصطلاحكم جميعا اعم مما استعملت فيه العرب فإن العرب لا تسمي كل متحيز

جوهرا ولا تسمي كل مشار إليه جسما فلا تسمي الهواء جسما ، وفي اصطلاحكم سميتم هذا جسما كما سميتم في اصطلاحكم باسم الذات كل موصوف أو كل قائم بنفسه أو كل شيء فلستم متوقفين في الاستعمال لا على حد اللغة العربية ولا على إذن الشارع لا في النفي ولا في الإثبات ، فإن لم يكن لك حجة على منازعك إلا هذا كان خاصما لك وكان حكمه فيما تنازعتما فيه كحكمكما فيم االتفقتما عليه أو انفردت به دونه من هذا الباب ، وأيضا فحكايتك عن الفلاسفة أنهم يسمونه جوهرا والجوهر عندهم الموجود لا في موضوع إنما قاله ابن سينا ومن تبعه ، وأما آرسطو وأتباعه وغيرهم من الفلاسفة فسيمونه جوهرا فالوجود كله ينقسم عندهم إلى جوهر وعرض والمبدأ الأول داخل عندهم في مقولة الجوهر ، والأظهر أن النصارى إنما اخذوا تسميته جوهرا عن الفلاسفة فإنهم ركبوا قولا من دين المسيح ودين المشركين الصابئين ، وأما النزاع المعنوي فيقال قول القائل إنه جوهر كالجواهر أو جسم كالأجسام لفظ مجمل فإنه قد يراد به أنه مماثل لكل جوهر وكل

جسم فيما يجب ويجوز ويمتنع عليه وقد يريد به أنه مماثل لها في القدر المشترك بينها كلها بحيث يجب ويجوز ويمتنع عليه ما يجب ويجوز ويمتنع على ما حصل فيه القدر المشترك منها ولو أنه واحد ، فأما الأول فإنه إما أن يقول مع ذلك بتماثل الأجسام والجواهر وإما أن يقول باختلافها فإن قال بتماثلها كان قوله هو القول

الثاني إذ كان يجوز على كل منها ما يجوز على الآخر ويجب له ما يجب له ويمتنع عليه ما يمتنع عليه باعتبار ذاته ، وإن قال باختلافها امتنع مع ذلك أن يقول إنه كالأجسام فإنه من المعلوم على هذا التقدير أن كل جسم ليس هو مثل الآخر ولا يجوز على أحدهما ما يجوز على الآخر فكيف يقال في الخالق سبحانه إنه يجوز عليه ما يجوز على كل مخلوق قائم بنفسه حتى في الجماد والنبات والحيوان ، هذا لا يقوله عاقل حتى القائلون بوحدة الوجود فهؤلاء عندهم هو نفس وجود الأجسام المخلوقة ولكن هم مع هذا لا يقولون إنه يجوز على وجود جميع الموجودات ما يجوز على وجود هذا ، وهذا وإن قال إنه كالأجسام المخلوقة في القدر المشترك بينها بحيث يجوز عليه ما يجوز على المجموع لا على كل واحد واحد فهذا

أيضا قول معلوم الفساد ولا نعرف قائلا معروفا يقول به فإن هذا هو التشبيه والتمثيل الذي يعلم تنزه الله عنه إذ كان كل ما سواه مخلوقا والمخلوقات تشترك في هذا المسمى فيجوز على المجموع من العدم والحدوث والافتقار ما يجب تنزيه الله عنه بل لو جاز ووجب وامتنع عليه ما يجوز ويجب ويمتنع على الممكنات والمحدثات لزم الجمع بين النقيضين فإنه يجب له الوجود والقدم فلو وجب ذلك للمحدث مع أنه لا يجب له ذلك لزم أن يكون ذلك واجبا للمحدث غير واجب له ولو جاز عليه الإمكان والعدم مع أن الواجب بنفسه القديم الذي لا يقبل العدم لا يجوز عليه الإمكان والعدم للزم ان يمتنع عليه العدم لا يمتنع عليه وأن يجب له الوجود لا يجب له وذلك جمع بين النقيضين ، فتنزيه الله عما يستحق التنزيه عنه من مماثلة المخلوقين يمنع أن يشاركها في شيء من خصائصها سواء كانت تلك الخاصة شاملة لجميع المخلوقات أو مختصة ببعضها ، فعلم أن القول بأنه جوهر كالجواهر او جسم كالأجسام سواء جعل التشبيه لكل منها أو بالقدر المشترك بينها لم تقل به طائفة معروفة أصلا فإن كان النزاع ليس إلا مع هؤلاء فلا نزاع في المسألة فتبقى بحوثه المعنوية في ذلك ضائعة وبحوثه اللفظية غير نافعة مع أني إلى ساعتي هذه لم أقف على قول لطائفة ولا نقل عن طائفة أنهم قالوا

جسم كالأجسام مع ان مقالة المشبهة الذين يقولون يد كيدي وقدم كقدمي وبصر كبصري مقالة معروفة وقد ذكرها الأئمة كيزيد ابن هارون وأحمد بن حنبل وإسحاق بن راهويه وغيرهم وأنكروها وذموها ونسبوها إلى مثل داود الجواربي البصري وأمثاله ، ولكن مع هذا صاحب هذه المقالة لا يمثله بكل شيء من الأجسام بل ببعضها ولا بد مع ذلك أن يثبتوا التماثل من وجه والاختلاف من وجه لكن إذا أثبتوا من التماثل ما يختص بالمخلوقات كانوا مبطلين على كل حال ، وفي الجملة الكلام في التمثيل والتشبيه وفيه عن الله مقام والكلام في التجسيم وفيه مقام آخر فإن الأول دل على نفيه الكتاب والسنة وإجماع السلف والإئمة واستفاض عنهم الإنكار على المشبهة الذين يقولون يد كيدي وبصر كبصري وقدم كقدمي ، وقد قال الله تعالى ، ليس كمثله شيء ، [سورة الشورى ١١]

وقال تعالى ، ولم يكن له كفوا أحد ، [سورة الإخلاص] وقال ، هل تعلم له سميا ، (سورة مريم ٦٥) وقال تعالى ، فلا تجعلوا لله أن ٤ دادا ، (سورة البقرة ٢٢) وأيضا فنفي ذلك معروف بالدلائل العقلية التي لا تقبل النقيض كما قد بسط الكلام على ذلك في غير موضع وأفردنا الكلام على قوله تعالى ، ليس كمثله شيء ، [سورة الشورى آية ١١] في مصنف مفرد ، وأما الكلام في الجسم والجوهر ونفيهما أو إثباتهما فبدعة ليس لها أصل في كتاب الله ولا سنة رسوله ولا تكلم أحد من السلف والأئمة بذلك لا نفيا ولا إثباتا ، والتراع بين المتنازعين في ذلك بعضه لفظي وبعضه معنوي أخطأ هؤلاء من وجه وهؤلاء من وجه فإن كان التراع مع من يقول هو جسم أو جوهر إذ قال لا كالأجسام ولا كالجواهر إنما هو في اللفظ فمن قال هو كالأجسام والجواهر يكون الكلام معه بحسب ما يفسره من المعنى ، فإن فسر ذلك بالتشبيه الممتنع على الله تعالى كان قوله مردودا وذلك بأن يتضمن قوله إثبات شيء من خصائص المخلوقين لله فكل قول تضمن هذا فهو باطل

وإن فسر قوله جسم لا كالأجسام بإثبات معنى آخر مع تتريه الرب عن خصائص المخلوقين كان الكلام معه في ثبوت ذلك المعنى وانتفائه ، فلا بد أن يلحظ في هذا المقام إثبات شيء من خصائص المخلوقين للرب أولا وذلك مثل أن يقول أصفه بالقدر المشترك بين سائر الأجسام والجواهر كما أصفه بالقدر المشترك بينه وبين سائر الموجودات وبين كل حي عليم سميع بصير وإن كنت لا أصفه بما تختص به المخلوقات وإلا فلو قال الرجل هو حي لا كالأحياء وقادر لا كالقادرين وعليم لا كالعلماء وسميع لا كالسمعاء وبصير لا كالبصراء ونحو ذلك وأراد بذلك نفي خصائص المخلوقين فقد أصاب ، وإن أراد نفي الحقيقة التي للحياة والعلم والقدرة ونحو ذلك مثل أن يثبت الألفاظ وينفي المعنى الذي أثبته الله لنفسه وهو من صفات كماله فقد أخطأ ، إذا تبين هذا فالتراع بين مثبتة الجوهر والجسم ونفاته يقع من جهة المعنى في شيئين أحدهما انهم متنازعون في تماثل الأجسام والجواهر على قولين معروفين ، فمن قال بتماثلها قال كل من قال إنه جسم لزمه التمثيل ومن قال إنها لا تتماثل قال إنه لا يلزمه التمثيل

ولهذا كان أولئك يسمون المثبتين للجسم مشبهة بحسب ما ظنوه لازما لهم كما يسمى نفاة الصفات لمثبتيها ومجسمة حتى سموا جميع المثبتة للصفات مشبهة ومجسمة وحشوية وغثاء وغثراء ونحو ذلك بحسب ما ظنوه لازما لهم ، لكن إذا عرف أن صاحب القول لا يلتزم هذه اللوازم لم يجز نسبتها إليه على أنها قول له سواء كانت لازمة في نفس الأمر أو غير لازمة بل إن كانت لازمة مع فسادها دل على فساد قوله ، وعلى هذا فالتراع بين هؤلاء وهؤلاء في تماثل الأجسام وقد بسط الكلام على ذلك في غير هذا الموضع وبين الكلام على

جميع حججهم ، والثاني أن مسمىالجسم في اصطلاحهم قد تنازعوا فيه هل هو مركب من أجزاء منفـــردة او من الهيولي والصورة أو لا مركب لا من هذا ولا من هذا ، وإذا كان مركبا فهل هو جزآن او ستة أجـــزاء أو ثمانية اجزاء أو ستة عشر جزءا أو اثنان وثلاثون ، هذا كله مما تنازع فيه هؤلاء فمثبتو التركيب المتنازع فيه في الجسم يقولون لأولئك إنه لازم لكم إذا قالوا هو جسم وأولئك ينفون هذا اللزوم

، وقد يكون في المجسمة من يقول إنه جسم مركب من الجواهر المنفردة وينازعهم في امتناع مثل هـــذا التركيب عليه ويقول لا حجة لكم على نفي ذلك إلا ما أقمتموه من الأدلة على كون الأجسام محدثة أو ممكنة وكلها ادلة باطلة كما بسط في موضعه ، وبينهم نزاع في أمور أخرى ينازعهم فيها من لا يقول هو جسم مثل كونه فوق العالم أو كونه ذا قدر أو كونه متصفا بصفات قائمة به فالنفاة يقولون هـــذا لا تقـــوم إلا بجســـم وأولئك قد ينازعونهم في هذا أو بعضه وينازعونهم في إنتفاء هذا المعنى الذي سموه جسما فهم ينازعون إمـــا في التلازم وإما في انتفاء اللازم إذا تبين أن هذه الأمور كلها ترجع إلى هذه الأمور الثلاثة فإن الحجج الثمانية التي ذكرها الآمدي أربعة على نفي الجوهر وأربعة مختصة بالجسم ، الأولى قوله لو كان جوهرا كالجواهرفإمـــا أن يكون واجبا لذاته وإما أن لا يكون فإن كان واجبا لذاته لزم اشتراك جميع الجواهر في وجوب الوجود لـــذاتها ضرورة اشتراكها في معنى

الجوهرية وإن كان ممكنا لزم أن لا يكون واجبا لذاته وإن كان لا كالجواهر فهو تسليم للمطلـــوب ، فيقال لا نسلم أنه إذا كان واجبا لذاته لزم اشتراك جميع الجواهر في وجوب الوجود ولا يلزم أن الاشـــتراك في الجوهرية يقتضي الاشتراك في جميع الصفات التي تجب لكل منها وتمتنع عليه وتجوز له ، وكذلك يقال لا نسلم أنه إذا لم يكن كالجواهر كان تسليما للمطلوب وذلك أنه إذا قيل حي لا كالأحياء وعالم لا كالعلماء وقادر لا كالقادرين لا يلزم من ذلك نفي هذه الصفات ولا إثبات خصائص المخلوقات ، فمن قال هو جوهر وفســـره إما بالمتحيز وإما بالقائم بذاته وأما بما هو موجود في موضوع لم يسلم أن الجواهر متماثلة بل يقول تنقسم إلى واجب وممكن كما ينقسم الحي والعليم إلى هذا وهذا

، فإن قال إذا كان متحيزا فالمتحيزات مماثلة له كان هذا مصادرة على المطلوب لأنه نفي كونه جسما بناء على نفي الجوهرونفي الجوهر بناء على نفي المتحيز والمتحيز هو الجسم أو الجوهر والجسم فيكون قد جعل الشيء مقدمة في إثبات نفسه وهذه هي المصادرة ، قال الآمدي الوجه الثاني أنه إما أن يكون قابلا للتحيزية أو لا يكون فإن كان الأول لزم أن يكون جسما مركبا وهو محال كما يأتي وإن كان الثاني لزم أن يكون بمنزلـــة الجوهر الفرد ، ولقائل أن يقول إن عنيت بالتحيزية تفرقته بعد الاجتماع أو اجتماعه بعد الإفتراق فلا نسلم أن

ما لا يكون كذلك يلزم أن يكون حقيرا ، وإن عنيت به ما يشار إليه أو يتميز منه شيء عن شيء لم نسلم أن مثل هذا ممتنع بل نقول إن كل موجود قائم بنفسه فإنه كذلك

وأما ما لا يكون كذلك فلا يكون إلا عرضا قائما بغيره وأنه لا يعقل موجود إلا ما يشار إليه أو ما يقوم بما يشار إليه كما قد بسط في موضعه وسيأتي الكلام على نفي حجته ، قال والثالثة لا يخلو إما أن يكون لذاته قابلا لحلول الأعراض المتعاقبة أولا فإن كان الأول فيلزم أن يكون محلا للحوادث وهو محال كما يأتي فإن كان الأول فيلزم امتناع ذلك على كل الجواهر ضرورةالاشتراك بينها في المعنى وهو محال خلاف المحسوس ، ولقائل أن يقول الجواب من وجوه أحدها أنا لا نسلم امتناع حلول الأعراض المتعاقبة وأنت قد اعتمدت في هذا الوجه الذي ذكرته من تناقض أهل هذا القول على نفي الجسم والجوهر فلو جعلت حجة في ذلك لزم المصادرة على المطلوب إذ كنت في كل من المسألتين تعتمد على الأخرى وإن اعتمدت على نفيه بالوجوه الأخرفقد عرف فساد كلامك وكلام غيرك

، الثاني ان يقال و لم قلت إنه إذا امتنع حلول الحوادث على بعض الجواهر يمتنع على سائرها ألست تقول إن ذلك يمتنع على بعض الذوات دون بعض وبعض القائمين بأنفسهم دون بعض وبعض الموصوفات دون بعض فلو قال لك قائل الاشتراك في كون كل من الشيئين ذاتا قائمة بنفسها موصوفة بالصفات يوجب اشتراكها في حلول الحوادث لكان هذا القول إما أن يلزمك وإما ان لا يلزمك فإن لزمك كان هذا لازما لك ولمنازعك فليس لك أن تنفيه وإن لم يلزمك فما كان جوابك عن إلزام من يلزمك به فهو جواب منازعك ، فإن قلت الاشتراك في الجوهرية اشتراك في المعنى الذي لأجله جاز قيام الحوادث به ، قال لك كل من الخصمين والاشتراك في الذاتية والموصوفية والقيام بالنفس اشتراك في المعنى الذي لأجله جاز قيام الحوادث به وأنت إذا أنصفت علمت أن البابين واحد الثالث ان يقال ما تعني بقولك الأعراض المتعاقبة اتعني به أحواله التي دلت النصوص علي قيامها به أم غير ذلك ، الأول مسلم لكن لا نسلم مساواة المخلوقات له في خصائصه والثاني ممنوع

قال الرابع أنه لا يخلو إما أن تكون ذاته قابلة لأن يشار إليها أنها هنا أو هناك أو لا تكون قابلة لذلك فإن كان الأول فيكون متحيزا إذ لا معنى للتحيز إلا هذا على الله محال لوجهين ، الأول أنه إما أن يكون منتقلا عن حيزه أو لا يكون منتقلا عنه فإن كان منتقلا عنه فيكون متحركا وإن لم يكن منتقلا عنه فيكون ساكنا والحركة والسكون حادثان على ما يأتي وما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث ، الوجه الثاني ان اختصاصه

بحيزه إما ان يكون لذاته أو لمخصص من خارج فإن كان الأول فليس هو اولى من تخصيص غيره من الجواهر به ضرورة المساواة في المعنى وإن كان لغيره وجب أن يكون الرب مفتقرا إلى غيره في وجوده فلا يكون واجب

الوجودوإن كان غير متحيز لزم في كل جوهر أن يكون غير متحيز ضرورة المساواة في المعنى وهو محال وكيف وأنه لا معنى للجوهر غير المتحيز بذاته فما لا يكون كذلك لا يكون جوهرا ، قلت ولقائل أن يقول لا نسلم أنه إذا كان قابلا للإشارة كان متحيزا وقوله لا معنى لمتحيز إلا هذا إن أراد به أن المفهوم من كونه مشارا إليه هو المفهوم من كونه متحيزا كان قوله فاسدا بالضرورة وإن أراد أن ما صدق عليه هذا صدق عليه هذا ، قيل له من الناس من ينازعك في هذا ويقول إنه سبحانه فوق العالم ويشار إليه وليس بمتحيز فإن قال هذا فساده معلوم بالضرورة قيل له ليس هذا بأبعد من قولك إنه موجود قائم بنفسه متصف بالصفات مرئي بالأبصار وهو مع هذا لا يشار إليه وليس بداخل العالم ولا خارجه ولا مباين له ولا مداخل له ، فإن قلت إحالة هذا من حكم الوهم ، قيل لك وإحالة موجود قائم بنفسه يشار إليه ولا يكون متحيزا من حكم الوهم بل تصديق العقول بموجود يشار إليه ولا يكون متحيزا

أعظم من تصديقها بموجود قائم بنفسه متصف بالصفات لا يشار إليه وليس بداخل العالم ولا خارجه ، ثم يقال ثانيا لم قلتم إنه يمتنع أن يكون متحيزا قولك إما أن يكون متحركا أو ساكنا يقال لك فلم لا يجوز أن لا يكون قابلا للحركة والسكون وثبوت أحدهما فرع قبوله له ، فإن قلت كل متحيز فهو قابل لهما ، قيل لك علمنا بهذا كعلمنا بأن كل موجود قائم بنفسه موصوف بالصفات إما مباين لغيره وإما محايث له فإن جوزت موجودا قائما بنفسه لا مباين ولا محايث فجوز وجود موجود متحيز ليس بمتحرك ولا ساكن ، فإن قلت المتحيز إما ان يكون منتقلا عن حيزه او لا يكون منتقلا عنه والأول هو الحركة والثاني هو السكون ، قيل لك ليس كل متحيز أمر وجوديا فإن العالم متحيز وليس له حيز وجودي ومن قال إن الباري وحده فوق العالم أو سلم لك إنه متحيز لم يقل إنه في حيز وجودي وحينئذ فالحيز أمر عدمي فقولك إما أن يكون منتقلا عنه أولا كقولك إما أن يكون منتقلا بنفسه أولا وهو معنى قولك إما أن يكون متحركا أو ساكنا وهذا إ ثبات الشيءبنفسه

، فإن قلت هذا بين مستقر في الفطرة والعلم به بديهي ، قيل لك ليس هذا بأبين من قول القائل إما أن يكون صانع العالم حيث العالم وإما أن لا يكون حيث العالم والأول هو المحايثة والدخول فيه والثاني هو المباينة والخروج عنه ، فإن قلت يمكن ان لا يكون داخلا فيه ولا خارجا عنه ، قيل لك ويمكن ان لا يكون المتحيز منتقلا ولا يكون ساكنا كما تقوله انت فيما تقول إنه قائم بنفسه لا منتقل ولا ساكن فإن قلت أنا أعقل هذا

فيما ليس بمتحيز ولا أعقله في المتحيز ، قيل وكيف عقلت أولا ثبوت ما ليس بمتحيز بهذا التفسير والمنازع يقول أنا لا أعقل إلا ما هو داخل أو خارج ، فإذا قلت أنت هذا فرع ثبوت قبول ذلك وقابل ذلك هو المتحيز فما لا يكون كذلك لا يكون قابلا للمباينة والمحايثة والدخول والخروج ، قال لك نحن لا نعقل موجودا إلا هذا ، فإن قلت بل هذا ممكن في العقل وثابت أيضا قال ، قال لك وكذلك متحيز لا يقبل الحركة والسكون هو أيضا ممكن في العقل وثابت

، فإن قلت الفطرة تدفع هذا ، قيل لك وهي لدفع ذاك اعظم ، فإن قلت ذاك حكم الوهم ، قيل وهذا حكم الوهم ، فإن قلت العقل أثبت موجودا ليس بمتحيز ، قيل لك إنما أثبت ذاك بمثل هذه الأدلة التي تتكلم على مقدماتها فإن أثبت مقدمات النتيجة بالنتيجة كنت مصادرا على المطلوب فأنت لا يمكنك إثبات موجود ليس بمتحيز إلا بمثل هذا الدليل وهذا الدليل لا يثبت إلا ببيان إمكان وجود موجود ليس بمتحيز فلا يجوز أن تجعله مقدمة حجة في إثبات نفسه ، ويقول له الخصم ثالثا هب أنك تقول لا بد إذا كان متحيزا من الحركة والسكون فنحن نقول إن كل قائم بنفسه لا يخلو عن الحركة والسكون فإنه إما أن يكون منتقلا أو لا يكون منتقلا فإن كان منتقلا فهو متحرك وإلا فهو ساكن ، فإن قلت ثبوت الانتقال وسلبه فرع قبوله

، قيل لك هذا التقسيم معلوم بالضرورة في كل قائم بنفسه كما ذكرت أنه معلوم بالضرورة في كل ما سميته متحيزا وحيزه عدم محض فإنه إذا لم يكن إلا الانتقال وعدم الانتقال فالانتقال هو الحركة وعدمه هو السكون ، وإذا قلت هذا متقابلان تقابل العدم والملكة فلا بد من ثبوت القبول ، كان الجواب من وجوه ، أحدها أن يقال لك مثل هذا فيما سميته متحيزا ، الثاني ان يقال هذا اصطلاح اصطلحته وإلا فكل ما ليس بمتحرك وهو قائم بنفسه فهو ساكن كما أن كل ما ليس بحي فهو ميت ، الثالث ان يقال هب أن الأمر كذلك ولكن إذا اعتبرنا الموجودات فما يقبل الحركة أكمل مما لا يقبلها فإذا كان عدم الحركة عما من شأنه ان يقبلها صفة نقص فكونه لا يقبل الحركة اعظم نقصا كما ذكرنا مثل ذلك في الصفات

، ونقول رابعا الحركة الاختيارية للشيء كمال له كالحياة ونحوها فإذا قدرنا ذاتين إحداهما تتحرك باختيارها والأخرى تتحرك أصلا كانت الأولى أكمل ، ويقول الخصم رابعا قوله لم لا يجوز أن يكون متحركا قولك الحركة حادثة ، قلت حادثة النوع أو الشخص الأول ممنوع والثاني مسلم ، وقولك ما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث إن أريد به ما لا يخلو عن نوعها فممنوع والثاني لا يضر وأنت لم تذكر حجة على حدوث نوع الحركة إلا حجة واحدة وهو قولك الحادث لا يكون أزليا وهي ضعيفة كما عرف ، إذا لفظ الحادث يراد به النوع ويراد به الشخص فاللفظ مجمل كما أن قول القائل الفاني لا يكون باقيا لفظ مجمل فإن

أراد به أن القائم بنفسه لا يكون باقيا فهو حق وإن أراد به ما كان فاني الأعيان لا يكون نوعه باقيا فهو باطل فإن نعيم الجنة دائم باق مع أن كل أكل وشرب ونكاح وغير ذلك من الحركات تفنى شيئا بعد شيء وإن كان نوعه لا يفنى ، وأما قوله في الوجه الثاني إن اختصاصه بحيزه إما أن يكون لذاته أو لمخصص من خارج

فيقال أتعني بالحيز شيئا معينا موجودا أو شيئا معينا سواء كان موجودا أو معدوما أو شيئا مطلقا فإن عنيت الأول فالرب سبحانه لا يجب أن يكون متحيزا بهذا الاعتبار عند المنازع بل ولا عند طائفة معروفة وإن عنيت الثاني لم يسلم المنازع كونه متحيزا بهذا الاعتبار وإن عنيت الثالث فيقال لك حينئذ فليس اختصاصه بحيز معين من لوازم ذاته بل هو باختياره وإذا كان يخصص بعض الأحياز بما شاء من مخلوقاته فتصرفه بنفسه أعظم من تصرفه بمخلوقاته ، وأما قولك ليس هو أولى من تخصيص غيره من الجواهر به ضرورة المساواة في المعنى ، فكلام ساقط لوجوه ، أحدها أن الله يخص ما شاء من الأحياز بما شاء من الجواهر ولا يقال ليس هذا أولى من هذا فكيف يقال إنه ليس أولى من بعض مخلوقاته بما هو قادر عليه مختار له ، والثاني أن يقال فما من جوهرإلا وله حيز يختص به دون غيره من الجواهر سواء قيل إنه حيزه الطبيعي أو لا فعلم أن مجرد الاشتراك في الجوهرية لا يستلزم الاشتراك في كل حيز

، الثالث أن كل جوهر مختص عن غيره بصفة تقوم به ومقدار يخصه مع اشتراكها في الجوهرية فكيف لا يختص بحيزه ، الرابع أن الحيز ليس أمرا وجوديا وإنما هو امر عدمي والجواهر الموجودة لا بد أن يكون لبعضها نسبة إلى بعض بالعلو والسفول والتيامن والتياسر والملاقاة والمباينة ونحو ذلك وكل منها مختص من ذلك بما هو مختص به لا تشاركه فيه سائر الجواهر فكيف يجب أن يشارك المخلوق لخالقه ، الخامس أن هذا مبني على تماثل الجواهر وهو ممنوع بل هو مخالف للحس وسيأتي كلامه في إبطاله ، السادس أنا لو فرضنا الجواهر متماثلة فالمخصص لكل منها بما يختص به هو مشيئة الرب وقدرته وإذا كان بقدرته ومشيئته يصرف مخلوقاته فكيف لا يتصرف هو بقدرته ومشيئته كماأخبرت عنه رسله وكما أنزل بذلك كتبه حيث أخبر أنه خلق السموات والأرض في ستة أيام ثم استوى على العرش وأمثال ذلك من النصوص ، وأما قوله إن كان غير متحيز أن يكون كل جوهر غير متحيز ، فعنه جوابان ، أحدهما أن يقال له ولأمثاله كالرازي والشهرستاني ونحوهما من

المتأخرين الذين أثبتوا جواهر معقولة غير متحيزة موافقة للفلاسفة الدهرية أو قالوا إنه دليل على نفي ذلك أنتم إذا ناظرتم الملاحدة المكذبين للرسل فادعوا إثبات جواهر غير متحيزة عجزتم عن دفعهم أو فرطتم فقلتم لا نعلم دليلا على نفيها أو قلتم بإثباتها وإذا ناظرتم إخوانكم المسلمين الذين قالوا بمقتضى النصوص الإلهية

والطريقة السلفية وفطرة الله التي فطر عباده عليها والدلائل العقلية السليمة عن المعارض وقالوا إن الخالق تعالى فوق خلقه سعيتم في نفي لوازم هذا القول وموجباته وقلتم لا معنى للجوهر إلا المتحيز بذاته فإن كان هذا القول حقا فادفعوا به الفلاسفة الملاحدة وإن كان باطلا فلا تعارضوا به المسلمين أما كونه يكون حقا إذا دفعتم ما يقوله إخوانكم المسلمون ويكون باطلا إذا عجزتم عن دفع الملاحدة في الدين فهذا طريق من بخس حظه من العقل والدين وحسن النظر والمناظرة عقلاوشرعا ، والجواب الثاني انك قلت في أول هذا الوجه إما أن تكون ذاته قابلة لأن يشار إليها أنها ههنا أو هناك أو لاتكون قابلة ثم قلت فإن كان الأول فيكون متحيزا فكان حقك ان تقول وإن لم تكن ذاته قابلة

للإشارة إليه إذا لزم في كل جوهر أن لا يكون مشارا إليه وأن لا يكون متحيزا ، وإذا قلت ذلك قيل لك إثبات هؤلاء جوهرا لا يشار إليه هو قول المتفلسفة الذين يثبتون جواهر لا يشار إليها وقول النصارى الذين ينفون العلو وحينئذ فيقولون لا نسلم أن كل جوهر فإنه يجب ان [يكون] مشارا إليه وأنت قد اعترفت في بحثك مع الفلاسفة بهذا وهذا القول وإن كان باطلا لكن المقصود تبيين ضعف حجج هؤلاء النفاة نفيا يستلزم نفي الصفات ، ويقال لك إثبات جوهر لا يشار إليه كإثبات قائم بنفسه لا يشار إليه ، وإن قال انا ذكرت هذا لنفي كونه جوهرا كالجواهر ، فيقال من قال هذا يقول هو جوهر كالجواهر التي يدعي إثباتها من يقول بإثبات الجواهر العقلية المجردة فإنه هو جوهر كالجواهر العقلية المجردة فمن نفي هذه الجواهر أبطل قولهم وإلا فلا

، قال الآمدي الخامس أنه لو كان جوهرا كالجواهر لما كان مفيدا لوجود غيره من الجواهرفإنه لا أولوية لبعض الجواهر بالعلية دون بعض ويلزم من ذلك أن لا يكون شيء من الجواهر معلولا أو [أن يكون] كل جوهر معلولا للآخر والكل محال فإن قيل الجواهر وإن تماثلت في الجوهرية إلا أنها متمايزة ومتغايرة بامور موجبة لتعين كل واحد منها عن الآخر وعند ذلك فلا مانع من اختصاص بعضها بامور واحكام لا وجود لها في البعض الاخر ويكون ذلك باعتبار ما به التعين لا باعتبار ما به الاشتراك فنقول والكلام في اختصاص كل واحد بما به التعين كالكلام في الأول فهو تسلسل ممتنع فلم يبق إلا أن يكون اختصاص كل واحد من المتماثلات بما اختص به لمخصص من خارج وذلك على الله محال

، قلت ولقائل أن يقول قوله لو كان جوهرا كالجواهر إن عني به أنه لو كان جوهرا مماثلا للجواهر فيما يجب ويجوز ويمتنع لم ينفعه هذا لوجوه ، أحدها أن هذا لا يقوله عاقل يتصور ما يقول لما فيه من الجمع بين النقيضين كما تقدم ، الثاني أنه إذا كان يقتضي هذا أنه يماثل كل جوهر فيما يجب ويجوز ويمتنع لم يلزم

انتفاء مشابهته له من بعض الوجوه فإن نفي التماثل في مجموع هذه الأمور يكون بانتفاء التماثل في واحد من أفرادها فإذا قدر أنه خالف غيره في فرد من أفراد هذه الأمور لم يكن مثله في مجموعها ولكن ذلك لا ينفي مماثلته في فرد آخر وحينئذ فلا يكون قول القائل هو جوهر لا كالجواهر صحيحا ولا يكون النزاع معه في اللفظ بل لا بد أن ينفي عنه مماثلة المخلوقات في كل ما هو من خصائصها ، الثالث أنه على هذا التقدير يكون مشابها لها من وجه مخالفا من وجه وليس في كلامه ما يبطل ذلك بل قد صرح في غير هذا الموضع بأن هذا هو الحق ، فقال في مسألة حدوث الأجسام لما ذكر حجة القائلين

بالقدم قال الوجه العاشر أنه لو كان العالم محدثا فمحدثه إما أن يكون مساويا له من كل وجه او مخالفا له من كل وجه فإن كان الأول فهو حادث والكلام فيه كالكلام في الأول ويلزم التسلسل الممتنع وإن كان الثاني فالمحدث ليس بموجود وإلا لما كان مخالفا له من كل وجه وهو خلاف الفرض وإذا لم يكن موجودا امتنع أن يكون موجبا للموجودكما سبق وإن كان الثالث فمن جهة ما هو مماثل للحادث يجب أن يكون حادثا والكلام فيه كالأول وهو تسلسل محال وهذه المحالات إنما لزمت من القول بحدوث العالم فلا حدوث ، ثم قال في الجواب وأما الشبهة العاشرة فالمختار من أقسامها

إنما هو القسم الأخير ولا يلزم من كون القديم مماثلا للحوادث من وجه أن يكون مماثلا للحادث من جهة كونه حادثا بل لا مانع من الاختلاف بينهما في صفة القدم والحدوث وإن تماثلا بأمر آخر وهذا كما أن السواد والبياض مختلفان من وجه دون وجه لاستحالة اختلافهما من كل وجه وإلا لما اشتركا في العرضية واللونية والحدوث واستحالة تماثلهما من كل وجه وإلا كان السواد بياضا ومع ذلك فما لزم من مماثلة السواد للبياض من وجه أن يكون مماثلا له في صفة البياضية ، وإن عني به أنه لو كان جوهرا مماثلا في مسمى الجوهرية فهذا مثل أن يقال لو كان حيا مماثلا للأحياء في مسمى الحيية او عالما مماثلا للعلماء في مسمى العالمية أو قادرا مماثلا للقادرين في مسمى القادرية أو موجودا مماثلا للموجودات في مسمى الموجودية وحينئذ فموافقته في ذلك لا تستلزم أن يكون مماثلا لها فيما يجب ويجوز ويمتنع إلا أن تكون الجواهر كلها كذلك ، ومعلوم أن من يقول هو جوهرلا يقول إن الجواهر متماثلة بل يقول إنه مخالف لغيره بل جمهور العقلاء يقولون إن

الجواهر مختلفة في الحقائق وحينئذ فتبقى هذه الوجوه موقوفة على القول بتماثل الجواهر والمنازع يمنع ذلك بل ربما قال العلم باختلافها ضروري ، ودعوى تماثلها مخالف للحس والعلم الضروري فإنا نعلم أن حقيقة الماء مخالفة لحقيقة النار وأن حقيقة الذهب مخالفة لحقيقة الخبز وأن حقيقة الدم مخالفة لحقيقة التراب وأمثال ذلك وأن اشتراكهما في كونها جوهرين هو اشتراكهما في كونهما قائمين بأنفسهما أو متحيزين أو

قابلين للصفات وهذا اشتراك في بعض صفاتهما لا في الحقيقة الموصوفة بتلك الصفات ، الثالث إنه إن أراد بقوله إنه جوهر كالجواهر أنه مماثل لكل جوهر في حقيقته ويجوز عليه ما يجوز على كل جوهر فهذا لا يقوله عاقل وإنما أراد المنازع انه إما قائم بنفسه وإما متحيز وإما نحو ذلك من المعاني التي يقول إن الاشتراك فيه كالاشتراك في كون كل منها حيا عالما قائما بنفسه ونحو ذلك فيبقى النزاع في أن مسمى الجوهر عند هؤلاء يقتضي تماثل أفراده ، وهؤلاء يقولون لا بل هو اسم لما تختلف أفراده وفي أن هؤلاء يقولون الاشتراك في التحيز الاصطلاحي يقتضي التماثل في الحقيقة وهؤلاء ينفون ذلك

، ومعلوم عند التحقيق أن قول النفاة للتماثل هو الحق كما قد بسط في موضعه ، وهؤلاء يقولون قولنا جوهر كقولكم ذات قائمة بنفسها ونحو ذلك ، فتبين أن ما ذكره من الدليل على نفي الجوهر هو دليل على نفي ما اتفقت الطوائف على نفيه فإن أحدا من العقلاء لا يقول إنه جوهر بمعنى مماثلته لكل قائم بنفسه فيما يجب ويجوز ويمتنع وما قاله المثبتة منه ما سلم لهم معناه ومنه ما لا حجة له على نفيه إلا حجته على نفي الجسم وحينئذ فيكون الكلام في نفي الجوهر مفرعا على الكلام في نفي الجسم ، وقوله إن الوجوه الأربعة التي نفي بها الجوهر ينفي [بها] الجسم لا يستقيم فإنه إنما نفي بها الجوهر بمعنى أنه مماثل لغيره فيما يجب ويجوز ويمتنع وهذا مما يسلمه له من يقول إنه جوهر وجسم فإقامة الدليل عليه نصب للدليل في غير محل النزاع لم ينف بها الجوهر بالمعنى الذي يثبته من قاله ، وحرف المسألة أن كلامه مبني على تماثل الجواهر ومن يقول ذلك لا يقول إنه جوهر ولا جسم فالكلام في هذا الباب فرع

على تلك المسألة ولو كان هذا صحيحا لكان العلم بحدوث الأجسام وإمكانها من أسهل الأمور فإن بعضها محدث بالمشاهدة والمحدث ممكن فإذا كانت متماثلة جاز على كل واحد منها ما جاز على الآخر فيلزم إما حدوثها وإما إمكان حدوثها وعلى التقديرين يحصل المقصود ، والنافي لتماثلها لا يقول السؤال الذي أورده إنها متماثلة في الجوهرية لكنها متمايزة ومتغايرة بأمور موجبة للتعين هو الموجب للاختصاص بل يقول إنها مختلفة بحقائقها وأنفسها لكنها تشابهت في كونها قائمة بأنفسها أو كونها متحيزة قابلة للصفات وهذا معنى اتفاقها في الجوهرية كما ذكره هو في الاعتراض على دليل القائلين بتماثلها ، ويقول أيضا إن الأمور المتماثلة من كل وجه لا يجوز تخصيص أحدها بما يتميز به عن الآخر إلا لمخصص وإلا لزم ترجيح أحد المثلين على الآخر بلا مرجح ومشيئة الله تعالى ترجح أحد الأمرين لحكمة تقتضي ذلك وتلك الحكمة مقصودة لنفسها وإلا فنسبة الإرادة إلى المتماثلين سواء وتلك الحكمة المرادة تنتهي إلى حكمة تراد لنفسها كما بسط في موضعه

، وأيضا فإن قول القائل إن هذه الجواهرالمشهودة متماثلةفي الحقيقة ولكن الفاعل المختار خص كـــلا منها بصفات تخالف بها الآخر يقتضي أن لها حقيقة مجردة عن جميع الصفات التي اختلفت فيها فيكـــون المـــاء المشهود له حقيقةغير هذا الماء المشهود والنار المشهودة لها حقيقة غير هذه النار المشهودة ويكون مخالفـــا مـــا خالف به هذا لهذا في الماء والنار أمرا عارضا لتلك الحقيقة لا صفة ذاتية لها ولا لازمة ، وهذا مكابرة للحس [وأيضا] فعلى هذا القول لا يكون لشيء من الموجودات صفة ذاتية ولا صفة لازمة لذاته أصلا بل كل صـــفة يوصف بها عارضة له يمكن زوالها مع بقاء حقيقته لأن كل ما اختلفت به الأعيان أمر عارض لها ليس بـــداخل في حقيقتها عند من يقول بتماثل الجواهر والأجسام وحينئذ فيكون الإنسان الذي هو حيوان ناطق يمكن زوال كونه حيوانا وكونه ناطقا مع بقاء حقيقته وذاته وكذلك الفرس يمكن زوال حيوانيته وصاهليته مع بقاء حيقته وذاته وهكذا كل الأعيان ، ثم يقال إذا قدرنا عدم هذه الصفات التي هي لازمة للأنواع وذاتية لها لم يبق مـــا يعقل كونه جوهرا لا مماثلا ولا مخالفا فإنا إذا نظرنا إلى هذا الإنسان وقدرنا انه لـــيس بحـــي ولا نـــاطق ولا ضاحك

ولا حساس ولا متحرك بالإرادة لم يعقل هنالك جوهر قائم بنفسه غيره تعرض له هذه الصفات بـــل إثبات ذلك النوع من الخيال الذي لا حقيقة له وهذا الخيال في الجواهر المحسوسة نظير خيال من أثبت الجواهر المعقولة لكن تلك محلها العقل وهذه محلها الخيال فإنا يمكننا تقدير هذا الشكل مع عدم كونه حيوانا ناطقا لكن حينئذ يكون المقدر شكلا مجردا هو عرض من الأعراض وهو الذي يسمى الجسم التعليمي كما نقدر أعـــدادا مجردة عن المعدودات وهذه المقادير المجردة والأعداد المجردة لا وجود لها إلا في الأذهان واللسان وكل جســـم موجود له قدر يخصه وهذه هي الجسمية والجوهرية التي يثبتها من يقول بعدم تماثل الجواهر وهي نظير الصورة الجسمية التي هي عرض من أعراض الجسم التي يثبتها من يقول بالمادة والصورة فدعوى أولئـــك أن الصـــورة الجسمية جوهر وأن المادة جوهر آخر هو نظير دعوى هؤلاء أن الصور الجسمية جواهر متماثلة وليس هنا إلا هذه الأعيان القائمة بأنفسها وما قام بها من الصفات والمقادير التي هي أشكالها وصورها ثم من العجيـــب أن هؤلاء المتكلمين المتأخرين كأبي حامد

والشهرستاني والرازي والآمدي وأمثالهم ممن يوافق أهل المنطق على صحة المنطق يوافقون أهل المنطـــق فيما يدعونه من انقسام صفات الجواهر والأجسام إلى ذاتي وعرضي وانقسام العرضي إلى لازم للماهية وعارض لها وانقسام العارض إلى لازم ومفارق مع ما في هذا الكلام من الخطأ فإن الصفات في الحقيقة إنما تنقســـم إلى لازم للماهية وعارض لها ، وأما تقسيم اللازم إلى ذاتي وعرضي وإثبات شيئين في هذه الأعيان أحدهما الـــذات والثاني هذا الموجود المشاهد فكلام باطل كما قد بسط في موضعه ، ثم إنهم في قولهم بتماثل الجواهر والأجسام

يدعون أن جميع صفات الأجسام التي تختلف بها إنما هي عارضة لها قابلة لزوالها ليس منها شيء لازم للحقيقة ولا هو من موجبات الذات ومقتضياتها فيا سبحان الله أين ذلك التلازم الذي غلوتم فيه حتى تجعلون الحقيقة مؤلفة من صفاتها الذاتية وتقولون إن الذات هي المقتضية للوازم ولوازم اللوازم ، وهنا يقولون ليس لهذه الأعيان حقيقة قائمة بنفسها إلا ما تشترك فيه وليس لشيء منها لازم يخصه ولا لازم يفارق

به غيره بل ليست اللوازم إلا ما لزم جميع ما يسمى جوهرا وجسما ، وهذا المعنى قد رأيت منه عجائب لهؤلاء النظار يتكلم كل منهم مع كل قوم على طريقتهم بكلام يناقض ما تكلم به على طريقة أولئك مع تناقض كل من القولين في نفس الأمر وهذا إما أن يكون لكونه لم يفهم أن هذا المعنى الذي أثبته بهذه العبارة هو الذي نفاه بتلك فلا يكون قد تصور حقيقة ما يقول بل تصور ما يتقيد باللفظ بحيث إذا خرج المعنى عن ذلك اللفظ لم يعرف أنه هو وهذا قبيح بمن يدعي النظر في العقليات المحضة التي لا تتقيد بلغة ولا لفظ وإما أن يكون مع نسيانه وذهوله في كل مقام لما قاله في المقام الآخر وهذا أشبه أن يظن بمن له عقل وتصور صحيح لكنه يدل على أن له في المسألة قولين وأنه يقول في كل مقام ما ترجح عنده في ذلك المقام لا يمشي مع الدليل مطلقا بل يتناقض وإما ان يكون مع فهمه التناقض وحينئذ فإما لا يبالي بتناقض كلامه وإما أن يرجح هذا في هذا الموطن وهذا في هذا الموطن

فصل ، ومن العجب ان كلامه وكلام أمثاله يدور في هذا الباب على تماثل الأجسام وقد ذكر النزاع فيتماثل الأجسام وأن القائلين بتماثلها من المتكلمين بنوا ذلك على أنه مركبة من الجواهر لمنفردة وأن الجواهر متماثلة ثم إنه في مسألة تماثل الجواهر ذكر أنه لا دليل على تماثلها فصار أصل كلامهم الذي ترجع إليه هذه الأمور كلاما بلا علم بل بخلاف الحق مع أنه كلام في الله تعالى ، وقد قال الله تعالى ، قل إنما حرم ربى الفواحش ما ظهر منها وما بطن والإثم والبغي بغير الحق وأن تشركوا بالله ما لم يترل به سلطانا وأن تقولوا على الله ما لا تعلمون ، [سورة الأعراف ٣٣] وقال تعالى عن الشيطان ، إنما يأمركم بالسوء والفحشاء وأن تقولوا على الله ما لاتعلمون ، [سورة البقرة ١٦٩] قال في كتابه هذا الكبير الفصل الرابع في أن الجواهر متجانسة غير متحدة اتفقت الأشاعرة وأكثرالمعتزلة على أن الجواهر متماثلة متجانسة وذهب النظام والنجار من المعتزلة بناء على قولهما

بتركب الجواهر من الأعراض إلى ان الجواهر إن تركبت من الأعراض المختلفة فهي مختلفة ولهذا فإنا ندرك الاختلاف بين بعض الجواهر كالاختلاف الواقع بين النار والهواء والماء والتراب ضرورة كما يدرك

الاختلاف بين السواد والبياض والحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة وسائر الأعراض المختلفة ، قال وهو باطل اما كون الجواهر مركبة من الأعراض فيما سبق وأما ما ندركه من الاختلاف بين الجواهر كالأمثلة المضـــروبة فلا نسلم أنه عائد إلى اختلاف الجواهر في أنفسها بل هو عائد إلى الأعراض القائمة واختلاف الأعـــراض لا يدل على اختلاف المعروض له في نفسه ، قلت النجار ليس هو من المعتزلة بل هو رأس مقالة وهـــو يخـــالف المعتزلة في القدر فيثبته وفي غير ذلك من أصول المعتزلة لكنه

يوافقهم على نفي الصفات ويخالفهم أيضا في تماثل الأسماء والأحكام والوعيد ، وجمهور الناس على أن الأجسام مختلفة من الفلاسفة والمتكلمين وغيرهم وقد ذكر الأشعري في مقالاته النزاع في ذلك ، والمقصود هنا اعترافه بأنه لا حجة للقائلين بالتماثل فإنه قال فإن قيل ما ذكرتموه وإن دل علـــى إبطـــال ماخـــذ القـــائلين بالاختلاف فما دليلكم في التماثل والتجانس فلئن قلتم دليل التماثل اشتراك جميع الجواهر في صـــفات نفـــس الجوهر وهي التحيز وقبول الأعراض والقيام بنفسه فنقول وما المانع من كون الجـــواهر مختلفـــة بـــذواتها وإن اشتركت فيما ذكرتموه من الصفات فإنه لا مانع من اشتراك المختلفات في عوارض عامة لها وإنما يثبت كون ما ذكرتموه صفات نفس الجوهر أن لو لم يكن الجواهر مختلفة وهذه أعراض عامةلها وإنما يمتنع كون الجواهر مختلفة وأن هذه اعراض

عامة لها أن لو كانت هذه الصفات صفات نفس الجوهر وهو دور ممتنع قال واعلم أن طرق أهل الحق في إثبات المجانسة وإن اختلفت عباراتها فكلها آيلة إلى ما ذكر وما قيل عليه من الإشكال فلازم لا مخلص منـــه إلا بأن يقال نحن لا نعني بتجانس الجواهر غير كونها مشتركة فيما ذكرناه من الصفات وعند ذلك فحاصـــل النزاع يرجع إلى التسمية لا إلى نفس المعنى ، قلت فهذا قوله مع اطلاعه على طرق القائلين بالتجانس ورغبتـــه في نصرهم لو امكنه فذكر ان جميع ما ذكروه من الطرق يرجع إلى ما ذكره وهو مما يعلم بالاضـــطرار أن لا يدل على تماثلها بل يدل على اشتراكها في معنى من المعاني وليس جعل ما به من الاشتراك هو الذات وما بـــه الاختلاف من الصفات بأولى من العكس وهذا على سبيل التنزل وإلا فنحن نعلم بالضرورة والحس واختلاف الأجسام المختلفة كما نعلم اختلاف الأعراض المختلفة وما ذكره من أن الاختلاف عائد إلى الأعـــراض لا إلى المعروض فمخالفة للحس فإن نفس النار مخالفة للماء ليس مجرد حرارة النار هي المخالفة لبرودة الماء بل

نحن نعلم أن النار تخالف الماء أعظم مما نعلم أن الحرارة تخالف البرودة وذلك أن الحرارة والبرودة بينهما من الاشتراك في الكيفيات مثل كون كل منهما عرضا قائما بغيره وهو صفة محسوسة باللمس وكذلك بـــين السواد والبياض من الاشتراك في العرضية واللونية والقيام بالغير والرؤية بالبصر وغير ذلك من الصفات اعظـــم

من الاشتراك بين الماء والنار فإن الاشتراك بينهما هو في القدر ونحو ذلك من الكميات والاشتراك في الكيفية أعظم من الاشتراك في الكمية فإذا كان ذلك لا يوجب التماثل فذاك بطريق الأولى ، وأيضا فالحرارة قد تنكسر بالبرودة فيمثل الفاتر فإنه لا يبقى حارا كحرارة النار ولا باردا برودة الماء المحض وأما نفس الماء والنار فلا يجتمعان وأيضا فالآعراض المختلفة تشترك في محل واحد واما نفس الأقسام فلا تشترك في محل واحد وهذا مبسوط في غير هذا الموضع ، والمقصود هنا بيان اعتراف هؤلاء بفساد الأصول التي بنوا عليها ما خالفوه من النصوص وبيان تناقضهم في ذلك وأنهم يقولون إذا تكلموا في المنطق وغيره بما يناقض كلامهم هنا ويبعد أو يمتنع في العادة أن يكون هذا لمجرد اختلاف الاجتهاد مع الفهم التام في الموضعين بل يكون لنقص كمال الفهم والتصور وخوفا أن لا يكون القولان متنافيين فلا يهجم بإثبات التناقض أو لنوع من الهوى

والغرض ولو لم يكن إلا مراعاة الطائفة التي يتكلم باصطلاحها أن لا يخالفها فيما هو من مشهورات أقوالها ولعل كلا الأمرين موجود في مثل هذه المعاني التي تعبر عنها العبارات الهائلة ولها عند أصحابها هيبة ووهم عظيم والكلام على هذه الأمور مبسوط فيغير هذا الموضع ، والمقصود هنا نوع تنبيه على ان ما يدعونه من العقليات المخالفة للنصوص لا حقيقة لها عند الاعتبار الصحيح وإنما هي من باب القعقعة بالشنان لمن يفزعه ذلك من الصبيان ومن هو شبيه بالصبيان وإذا أعطى النظر في المعقولات حقه من التمام وجدها براهين ناطقة بصدق ما أخبر به الرسول وأن لوازم ما اخبر به لازم صحيح وأن ما نفاه نفاه لجهله بحقيقة الأمر وفزعا باطنا وظاهرا كالذي يفزع من الآلهة المعبودة من دون الله أن تضره ويفزع من عدو الإسلام لما عنده من ضعف الإيمان ، قال تعالى عن الخليل صلوات الله عليه ، وحاجه قومه قال أتحاجوني في الله وقد هدان ولااخاف ما تشركون به إلا ان يشاء ربي شيئا وسع ربي كل شيء علما أفلا تتذكرون وكيف أخاف ما أشركتم ولا تخافون أنكم أشركتم بالله ما لم يترل به عليكم سلطانا فأي الفريقين أحق بالأمن إن كنتم تعلمون ، [سورة الأنعام ٨٠)

٨١] قال الله تعالى ، الذين آمنوا و لم يلبسوا إيمانهم بظلم أولئك لهم الأمن وهم مهتدون ، [سورة الأنعام ٨٢] ، ومن خالف الرسل لا يسلم من الشرك والإفك ، سبحان ربك رب العزة عما يصفون وسلام على المرسلين والحمد لله رب العالمين ، [سورة الصافات ١٨٠ ١٨٢] ، إن الذين اتخذوا العجل سينالهم غضب من ربهم وذلة في الحياة الدنيا وكذلك نجزي المفترين ، [سورة الأعراف ١٥٢] قال أبو قلابة هي لكل مفتر من هذه الأمة إلى يوم القيامة ، وما أشبه هؤلاء في رعبهم من الألفاظ الهائلة التي لم يعلموا حقيقتها بمن رأى العدو المخذول فلما رأى لباسهم رعب منهم قبل تحقق حالهم ومن كشف حالهم وجدهم في غاية الضعف والعجز ولكن قال تعالى ، سنلقي في قلوب الذين كفروا بما أشركوا بالله ما لم يترل به سلطانا ، [

سور ةآل عمران ١٥١] ، وبسط هذا يطول والمقصود التنبيه فهذا ما ذكره في الجوهر وأما الجسم فإنه اعتمد في نفيه على هذه الوجوه الأربعة في الجوهر وقد عرف حالها ، وقال ويختص الجسم بأربعة أوجه الأول أنه إذا ثبت أن

الرب غير متصف بكونه جوهر امتنع أن يكون متصفا بكونه جسما لأن الجسم مركب من الجـــواهر ومفتقر إليها ويلزم من انتفاء ما لابد منه في كونه جسما أن لا يكون جسما ، قلت هذا الوجه بين الضـــعف وذلك أنه لو قدر انتفاء كون الشيء جوهرا منفردا لم يلزم أن لا يكون جسما مؤلفا من الجواهر فإن الأجسام جميعها كل ما عنده ليس جوهرا منفردا مع كونها مؤلفة من الجواهر وهو لم يقم دليلا على نفي كونه جوهرا ولا نفي ما يستلزم الجوهر ، وهذا كما لو أقام دليلا على أنه ليس بعلم أو قدرة أو كلام أو مشيئة لم يستلزم ذلك أن لا تكون هذه من لوازمه فنفي كون الشيء أمرا من الأمور غير نفي كونه ملزوما لذلك الأمر ، وأيضا فيقال أنت لم تقم دليلا على كون الجواهر متماثلة بل صرحت بأنه لا دليل على ذلك فبطل ما ذكرته في نفي الجوهر وأيضا فيقال لفظ الجوهر فيه إجمال وله عدة معان

أحدها الجوهر الفرد وعلى هذا فالجسم ليس بجوهر وفي كونه مركبا منه نزاع والثاني المتحيز وعلى هذا فالجسم جوهر ومن نفي الجوهر الفرد قال كل جسم جوهر وكل جوهر جسم ومن أثبته قال الجوهر أعم من الجسم ، والثالث الجواهر العقلية عند من يثبت جوهرا ليس بمتحيز كالعقول والنفوس والمادة والصـــورة فـــإن هؤلاء المتفلسفة المشائين يدعون أن الجواهر خمسة أقسام وجمهور العقلاء يدفعون هذا ويقولون هذه الأمور التي سميتموها جواهر عقلية إنما وجودها في الأذهان لا في الأعيان ، وقد يراد بالجوهرما هو قائم بنفسه فمن كـــان الجوهر أعم عنده من الجسم فإذا انتفي الأعم انتفي الأخص وكذلك من كان الجوهر عنده مرادفا للجسم وأما من كان الجوهر عنده لا يتناول معنى الجسم مثل أن يقدر أنه لايستعمل لفظ الجوهر إلا في الفرد فهذا لا يلزم من نفي كونه جوهرا نفي كونه جسما إلا بالحجة التي ذكرها وهو أن يقال الجسم مركب من الجواهر فالحجة لا تستقيم إلا على تقدير ثبوت هذا الاصطلاح مع أني لا أعرفه اصطلاحا لأحد مطلقا

، ولكن بعض الناس قد يخص به الفرد مع أنه هو وغيره دائما يسمون الجسم جوهر ، ولهـــذا قـــال الآمدي وغيره في نفي كونه جوهرا إما أن يكون قابلا للتحيزية فيكون جسما مركبا وإما أن لا يكون قـــابلا للتحيزية فيكون في غاية الصغر والحقارة وكثيرا ما يقع في كلامهم لفظ الجوهر متناولا للجسم وكثيرا ما يقع مختصا بالفرد فما ذكره أولا في نفي الجوهر بالمعنى العام فالجسم يدخل فيه فإن صح ما ذكره صح نفي الجسم لكن قد عرف ضعفه ، وأما إذا كان المنفي هو الجوهر الفرد فقط فيحتاج أن يقول إن الجسم مركب منه لينفي

الجسم لكن هذا فيه نزاع معروف وأكثر الناس على أنه ليس بمركب من الجواهر المنفردة وهو الصواب كما قد بسط في موضعه ، فمن الناس من يقول إنه مركب من جواهر متناهية لا تقبل القسمة بوجه من الوجوه حتى ولا بالوهم ومنهم من يقول هو مركب من جواهر غير متناهية كذلك ومنهم من يقول هو مركب من الهيولي والصورة لكنه يقبل القسمة إلى غير نهاية ومنهم من يقول ليس بمركب لكنه يقبل التقسيم إلى الجواهر المنفردة التي لا تتجزأ

ومنهم من يقول بل كل موجود فلا بد أن يتميز منه شيء عن شيء فلا يتصور وجود جوهر لا يتميز منه شيء عن شيء لكن إذا تصغرت الأجزاء استحالت وقد لا تقبل القسمة الفعلية بل إذا قسمت استحالت كما في أجزاء الماء إذا تصغرت فإنها تصير هواء فهي وإن كان يتميز منها شيء عن شيء لكن ليس لها من القوة ما يحتمل الانقسام الفعلي بل تستحيل إذا أريد بها ذلك وعلى هذا القول فلا نثبت شيئا لا يتميز منه جانب عن جانب ولا يثبت ما لا نهاية له في ضمن ما لا يتناهى ولا انقسام إلى غير نهاية بل كل موجود فإنه يتميز منه شيء عن شيء وهو قد يستحيل قبل وجود الانقسامات التي لا تتناهى فتزول بهذا القول الإشكالات الواردة على غيره مع أنه مطابق للواقع فتبين ضعف هذا الوجه ، قال الآمدي الثاني أنه قد ثبت أن الرب متصف بالعلم والقدرة وغيرهما من الصفات فلو كان جسما كالأجسام لزم من اتصافه بهذه الصفات المحال وذلك من وجهين الأول أنه لو

اتصف بهذه الصفات فإما أن يكون كل جزء من أجزائه متصفا بجميع الصفات وإما أن يكون المتصف بجملتها بعض الأجزاء وإما أن يكون كل جزء مختصا بصفة وإما أن تقوم كل صفة من هذه الصفات مع اتحادها بجملة الأجزاء فإن كان الأول يلزم منه تعدد الآلهة وأما الثاني فهو ممتنع لأنه لا أولويه لبعض تلك الأجزاء بأن يكون هو المتصف دون الباقي ولأنه يلزم أن يكون الإله هو ذلك الجزء دون غيره لأن حكم العلة لا يتعدى محلها وإن كان الثالث فلا أولوية أيضا وإن كان الرابع فهو محال لما فيه من قيام المتحد بالمتعدد ، ولقائل أن يقول الاعتراض على هذا من وجوه الأول قولك لو اتصف بكل واحدة من هذه الصفات فإما أن يكون كل جزء من أجزائه متصفا بجميع هذه الصفات إلى آخره فرع على ثبوت الأجزاء وذلك ممنوع فلم قلت إن كل ما هو جسم فهو مركب من الأجزاء فإن هذا مبنى على أن الأجسام مركبة من الجواهر المنفردة وهذا ممنوع

وجمهور العقلاء على خلافه وهو لم يثبته هنا بالدليل فيكفي مجرد المنع وبسط ذلك في موضعه وكل من أمعن في معرفة هذا المقام علم أن ما ذكروه من أن الجسم مركب من جواهر مننفردة متشابهة عرض لها

التركيب أو من مادة وصورة وهما جوهران من أفسد الكلام وإذا كان كذلك أمكن أن يكون كل من الصفات القائمة بجميع المحل شائعة في جميع الموصوف ولا يلزم أن يكون الواحد قام بأجزاء بل القول في الصفة الحالة كالقول في المحل الذى هو الموصوف ، الوجة الثاني أن يقال القول في وحدة الصفة وتعددها وانقسامها وعدم انقسامها كالقول في الموصوف وسواء في ذلك الصفات المشروطة بالحياة كالقدرة والحس بل والحياة نفسها أو التي لا تشترط بالحياة كالطعم واللون والريح فإن طعم التفاحة مثلا شائع فيها كلها فإذا بعضت تبعض ولا يقال إنها قام طعم واحد بجملة التفاحة بل إن قيل إن التفاحة أجزاء كثيرة قيل قام بها طعوم كثيرة وإن قيل هي شيء واحد قيل قام بها طعم واحد فإن

قيل فهذا هو التقدير الأول وهو اتصاف كل جزء من هذه الأجزاء بجميع هذه الصفات قيل ليس كذلك أما أولا فلمنع التجزى وأما ثانيا فلأنه لم يقم بكل جزء إلا جزء من الصفة القائمة بالجميع لم تقم جميع الصفة بكل جزء وحينئذ فيبطل التلازم المذكور وهو كون كل جزء إلها فإن الإله سبحانه هو المتصف بأنه بكل شيء عليم وهو على كل شيء قدير أما إذا قدر موصوف قام به جزء من هذه القدرة لا تنقسم هي ولا محلها لم يلزم أن يكون ذلك الجزء قادرا فضلا عن أن يكون ربا إذ القادر لا يجب أن يكون من قام به جزء من القدرة ولا الحى من قام به جزء من الحياة ولا العالم من قام به جزء من العلم فإن قيل كيف يعقل انقسام القدرة والحياة والعلم قيل كما يقعل انقسام محل هذه الصفات فإن الإنسان تقوم حياته بجميع بدنه وكذلك الحس والقدرة تقوم ببدنه وغيرهما من صفاته فكما أن بدنه ينقسم فالقائم ببدنه ينقسم ، فإن قيل إذا انقسم لم يبق قدرة ولا علما ولا حياة

، قيل وكذلك المحل لا يبقى يدا ولا عضوا لا قادرا ولا حيا ولا عالما ولا حساسا فإن الجزء المنفرد بتقدير وجوده هو أحقر من أن يقال إنه يد أو عضو أو بدن حى عالم قادر فكيف يقال فيه إنه إله ، الوجه الثالث أن ما ذكروه معارض بقيام هذه الصفات في الأنسان فإن الإنسان تقوم به الحياة والقدرة والحس و لم نذكر العلم ولا نحتاج أن نقول كما قالت المعتزلة إن الأعراض المشروطة بالحياة إذا قامت بجزء في الجملة عاد حكمها إلى جميع الجملة بل نذكر من الأعراض ما يعلم قيامه بالبدن الظاهر كالحياة والحس والحركة والقدرة فإن هذا التقسم الذى ذكروه يرد عليه فإنه إن قيل إن كل جزء من أجزائه متصف بهذه الصفات لزم تعدد الإنسان وإن كان المتصف بجملتها بعض الأجزاء فلا أولوية ولزم أن لا يتعدى حكم الصفة محلها ، والتقدير أن ظاهر البدن كله حى حساس وإن قيل إن كل واحد يختص بصفة فهو معلوم الفساد بالضرورة مع أنه لا أولوية

وإن قيل تقوم الصفة الواحدة بالجملة لزم قيام الواحد بالمتعدد فإذا كان هذا التقسيم واردا على ما يعلم قيام الصفات به و لم ينف قيامها به علم أنها حجة باطلة ، الوجة الرابع قوله والرابع محال لأنه يلزم (منه) قيام المتحد بالمتعدد ، فيقال لا نسلم التلازم فإن هذا القيام مبناه على أنه حينئذ يقوم الواحد بالمتعدد فإنه فرض قيام علم واحد وقدرة واحدة وحياة واحدة بجملة أجزاء وهذا الأصل فاسد فإن المعلوم من وحدة الصفة الحالية وتعددها هو المعلوم من وحدة المحل وتعدده فالحياة القائمة بجسم حى إذا قيل هي حياة واحدة قيل هو حى واحد وإذا قيل الحى أجزاء متعددة قيل الحياة أجزاء متعددة فالحال ومحله سواء في الاتحاد والتعدد وحينئذ فقولهم إنه قام المتحد بالمتعدد كلام باطل بل ما

فسروا به الاتحاد في أحدهما كان موجودا في الآخر وما فسروا به تعدد أحدهما كان موجودا في الآخر ، الوجة الخامس أنا لا نسلم الحصر فيما ذكروه من الأقسام بتقدير انقسام الجسم بل من الممكن أن يقال قام كل جزء من أجزاء هذه الصفات بجزء من أجزاء الموصوف وكل جزء منه متصف بجزء من الصفة ، وهذا التقسيم غير ما ذكره من الأقسام ليس فيه اتصاف كل جزء بجميع الصفة ولا المتصف بجميعها بعض الجملة ولا كل جزء مختصا بجميع صفته ولا قيام واحد بمتعدد ، فإن قال الصفة لا تنقسم ومحلها ينقسم ، قيل هذه مكابرة للحس والعقل بل انقسامها بانقسام محلها يبين هذا أن من أعظم عمد مثبتى الجوهر الفرد قولهم إن الحركة قائمة بالجسم والزمان مقدار الحركة والزمان فيه الآن الذى لا ينقسم فلا ينقسم قدره من الحركة فلا ينقسم الجزء الذى يحلها فإنما استدلوا على وجود الجزء الذى لا ينقسم (إلا) بوجود جزء من الحركة لا ينقسم فعلم أن انقسام الحال عندهم كانقسام محله مع هذا معلوم بالحس والعقل

، وكذلك المتفلسفة القائلون بأن النفس الناطقة ليست جسما عمدتهم أنه يقوم بها ما لا ينقسم وما لا ينقسم لا يقوم إلا بما لا ينقسم فقداتفقت الطوائف على أن الصفة إذا لم تنقسم كان محلها لا ينقسم ، الوجه السادس أن قوله إما أن يكون كل جزء من الأجزاء متصفا بهذه الصفات ، يقال له إن أردت أنه يتصف به كما تتصف به الجملة فهذا لا يقوله عاقل فإنه ليس في الأجسام ما يكون صفة جميعه صفة للجوهر الفرد منه على الوجه الذى هي به صفة لجمعيه وإن أردت أنه متصف به كما يليق بذلك الجزء فلم قلت إن ما اتصف به بالصفة على هذا الوجه يمكن انفراده عن غيره فضلا عن كونه إلها ، وهذا لأنه ليس في جميع ما يعلم من الموصوفين المنفردين بأنفسهم ما هو جوهر فرد ولا في شيء مما يشاهد من الموصوفين ما هو جوهر فرد بل والجوهر الفرد بتقدير وجوده لا يحس به ولا يوجد منفردا فما كان لا يوجد وحده حتى ينضم إليه أمثاله كيف يكون حيا فضلا عن أن يكون فرسا أو بعيرا فضلا عن أن يكون إنسانا أو ملكا أو جنيا فضلا عن أن يكون إلها

وهل ذكر مثل هذا في حق الله إلا من أعظم الدليل على جهل قائله فإنهم لا يعلمون شيئا من الجواهر المنفردة يسمى باسم جملته لقيام الصفة بالجملة فيكف يجب في حق الله إذا قامت به صفات الكمال أن يكون بتقدير ما ذكروه يجب فيه مثل ذلك ، (الوجه) السابع أن يقال كما أنه لا يجب في كل جزء من الإنسان أن يكون إنسانا لأنه قام به من الصفات ما يقوم بالإنسان ولا في كل جزء من أجزاء الفرس وسائر الحيوان أن يكون فرسا لكونه من الجملة التي قامت بها الصفة فلماذا يجب في كل ما كان من الإله أن يكون إلها لقيام صفة الإله بالإله الموصوف كله مع أن كل واحد من الموجودات لا يكون حكم جزئه حكم كله لقيام الصفة بالجميع وهل هذا إلا من أفسد الحجج وإن كان هو من أعظم عمد النفاة ، قال الوجة الثاني في بيان لزوم المحال من اتصافه بهذه الصفات هو أنه لا يخلو إما أن يكون اتصافه بها واجبا لذاته أو

لغيره لا جائز أن يقال بالأول وإلا لزم اتصاف كل جسم بها وجوبا لذاته للتساوى في الحقيقة على ما وقع به الفرض وإن كان الثاني فيلزم أن يكون الرب مفتقرا إلى ما يخصصه بصفاته والمحتاج إلى غيره في إفادة صفاته له لا يكون إليها ، قلت ولقائل أن يقول لم لا يجوز أن يكون اتصافه بها واجبا لذاته ، قوله يلزم اتصاف كل جسم بها للتساوي في الحقيقة علي ما وقع به الفرض ، قيل الذي وقع به الفرض أنه جسم كالأجسام وذلك يقتضى الإشتراك في مسمى الجسمية فلم قلت إن ذلك يستلزم التساوي في الحقيقة فإن هذا مبنى على تماثل الأجسام وهو ممنوع وهو باطل ، وإن قيل إنه يقتضي مماثلة كل جسم في حقيقته بحيث يجوز عليه ما يجوز على كل جسم ويمتنع عليه ما يمتنع عليه ويجب له ما يجب له فهذا لا يقوله عاقل يفهم ما يقول ولا يعرف هذا قولا لطائفة معروفة وفساده ظاهر لا يحتاج إلى إطناب ولكن لا يلزم من فساده أن

لا يكون النزاع إلا لفظا فإن المنازع يقول ليس هو مثل كل جسم من الأجسام فيما يجب ويجوز ويمتنع ولكن شاركها في مسمى الجسمية كما إذا قيل هو حي وغيره حي شاركه في مسمى الحي وكذلك شارك غيره في مسمى العالم والقادر والموجود والذات والحقيقة فما كان من لوازم القدر المشترك ثبت لهما وما اختص بأحدهما لم يثبت للآخر ، ومعلوم أن مسمى الجسمية إن قيل إنه يستلزم أن يجوز على كل جسم ما جاز على الآخر فلا يقول عاقل إن الله جسم بهذا التفسير ومن قال إنه جسم لم يقل إن القدر المشترك إلا كالقدر المشترك في الذات والقائم بالنفس ومسمى التحيز ويقول مع ذلك إن هذا المسمى وقع على أمور مختلفة الحقائق كالموصوف والقائم بالنفس ونحو ذلك ، وبالجملة إن ثبت تماثل الأجسام في كل ما يجب ويجوز ويمتنع أغناه عن هذا الكلام وإن لم يثبت لم ينفعه هذا الكلام فهذا الكلام لا يحتاج إليه على التقديرين فالمنازع يقول مسمى الجسم كمسمى الموصوف والقائم بنفسه والذات والماهية والوجود ينقسم إلى واجب بنفسه

وواجب بغيره وإذا كان أحد النوعين واجبا بنفسه لم يجب أن يكون كل موصوف قائما بنفسه ولا كل موجود وكذلك لا يكون

كل جسم فتبين أن كل ما ذكره مغلطة لأنه قال إما أن يقال إنه جسم كالأجسام وإما أن يقال جسم لا كالأجسام فإن قيل بالثاني كان النزاع في اللفظ لا في المعنى فدل ذلك على أن قوله في المعنى موافق لقول من يقول جسم لا كالأجسام ثم جعل القسم الأول هو القول بتماثل الأجسام فكان حقيقة قوله إنه إما أن يقال إنه مماثل للأجسام في حقيقتها بحيث يتصف بما تتصف به من الوجوب والجواز والامتناع وإما إن لا يقال بذلك فمن لم يقل بذلك لم ينازعه في المعنى ومن قال بالأول فقوله باطل ، ومعلوم أن أحدا من الطوائف المعروفة وأهل الأقوال المنقولة لم يقل إنه جسم مماثل للأجسام كما ذكر ومعلوم أيضا أن فساد هذا أبين من أن يحتاج إلى ما ذكره من الأدلة فإن فساد هذا معلوم بالأدلة اليقينية لما في ذلك من الجمع بين النقيضين إذ كان كل منهما يلزم أن يكون واجبا بنفسه لا واجبا بنفسه محدثا لا محدثا ممكنا لا ممكنا قديما لا قديما إذ المتماثلان يجب اشتراكهما في هذه الصفات ، وإذا كان القول الذي نفاه لم يقله أحد و لم ينازعه فيه أحد والقول الذي ادعى انه موافق لقائله في المعنى لا يخالف فيه قائلة بقي مورد النزاع لم يذكره و لم يقم دليلا على نفيه وهو قول من يقول هو

جسم كالأجسام بمعنى أنه مشارك لغيره في مسمى الجسمية كما يشاركه في مسمى الموصوفية والقيام بالنفس وأنه لم يثبت له لوازم القدر المشترك ولا يثبت له شيء من خصائص المخلوقين ولا يكون مماثلا لشيء من الأجسام فيما يجب ويجوز ويمتنع عليه لأن الأجسام المخلوقة لها خصائص تختص باعتبارها ثبت لها ما يجب ويجوز ويمتنع عليه ، والقدر المشترك عند هؤلاء لا يستلزم شيئا من خصائص المخلوقين وهذا القدر لم يتعرض له هنا بنفي ولا إثبات لكنه يقول إن القدر المشترك يستلزم التماثل في الحقيقة وإن ما لزم كلا من الأجسام لزم الآخر وإنما يفترقان فيما يعرض لهما بمشيئة الخالق ، لكن هذا القول لم يقرر هنا فبقي كلامه هنا بلا حجة مع أن هذا القول فاسد في نفسه كما قد عرف وهو لما قرره في موضع آخر بناه على أصلين على إثبات الجوهر الفرد وتماثل الجواهر وكلاهما ممنوع باطل قد قرر هو أنه لا حجة عليه مع أن القول بأنه جسم كالأجسام ما علمت أنه قال أحد ولا نقله أحد عن أحد وهو مع هذا لم

يذكر دليلا على نفيه فكيف يكون قد أقام دليلا على نفي قول من يقول هو جسم لا كالأجسام ، قال الثالث هو أنه لو كان جسما لكان له بعد وامتداد وذلك إما أن يكون غير متناه أو متناهيا فإن كان غير متناه فإما أن يكون غير متناه من جميع الجهات أو من بعض الجهات دون بعض فإن كان الأول فهو محال لوجهين

الأول ما سنبينه من إحالة بعد لا يتناهى والثاني يلزم منه أن لا يوجد جسم غيره أو أن تتداخل الأجسام وهو يخالط القاذورات وهو محال وإن كان الثاني فهو ممتنع أيضا لوجهين الأول ما سنبينه من إحالة بعد لا يتناهي والثاني أنه إما أن يكون اختصاص أحد الطرفين بالنهاية دون الآخر لذاته أو لمخصص من خارج فإن كان الأول فهو محال لعدم الأولوية وإن كان الثاني فيلزم أن يكون الرب مفتقرا في إفادة مقداره إلى موجب ومخصص ولا معنى للبعد غير نفس الأجزاء على

ما تقدم فيكون الرب معلول الوجود وهو محال وإن كان متناهيا من جميع الجهات فله شكل ومقدار وهو أما أن يكون مختصا بذلك الشكل والقدر لذاته أو لأمر خارج فأن كان الأول لزم منه اشتراك جميع الأجسام فيه ضرورة الاتحاد في الطبيعة وإن كان الثاني فالرب محتاج في وجوده إلى غيره وهو محال ، قلت ولقائل أن يقول لم لا يجوز أن يكون مختصا بالشكل والمقدار لذاته قوله إن ذلك يستلزم اشتراك جميع الأجسام كلها متحدة وهذا ممنوع بل باطل بل معلوم الفساد بالضرورة والحس فإن طبيعة النار ليست طبيعة الماء ولا طبيعة الحيوان طبيعة النبات وهذا مبنى على القول بأن الأجسام متماثلة في الحقيقة وهذا لو صح لأغنى عن هذه الوجوه كلها وهو في كتابه لما ذكر قول من يقول بتجانس

الأجسام من أهل الكلام المعتزلة والأشعرية قال إنهم بنوا ذلك على أصلهم أن الجسم هو الجوهر المؤلف أو الجواهر المؤتلفة وأن الجواهر متجانسة وأن التأليف من حيث هو تأليف غير مختلف فالأجسام الحاصلة منها غير مختلفة ، ومعلوم أن هذين الأصلين اللذين بنوا عليهما تماثل الأجسام قد أبطلهما هو وغيره وهي مما يخالفهم فيها جمهور العقلاء فأكثر العقلاء لا يقولون إن الأجسام مركبة من الجواهر المنفردة لا جمهور أهل الملل ولا جمهور الفلاسفة بل جمهور أهل الكلام من الهشامية والنجارية والضرارية والكلابية والكرامية لا يقولون بذلك فكيف بمن عدا أهل الكلام من سائر أنواع أهل العلم فإنهم من أعظم الناس إنكارا لذلك ، وكذلك القول بتماثل الجواهر قول لا دليل عليه إذ المتازعون في الجواهر المنفردة منهم من يقول باختلافها ومنهم من يقول بتماثلها ، وأيضا فقول القائل إما أن يكون مختصا بذلك المقدار لذاته أو لأمر خارج ، يقال له أتريد بذاته مجرد الجسمية المشتركة أم ذاته الذي يختص بها ويمتاز بها عن غيره ، أما الأول فلا يقوله عاقل فإن عاقلا لا يعلل الحكم المختص بالأمر

المشترك فلا يقول عاقل إن ما اختص به أحد الشيئين عن الآخر كان للقدر المشترك بينهما فإن القدر المشترك بين الشيئين لا يستلزم المختص فضلا عن أن يكون علة للمختص والعلة مستلزمة للمعلول والملزوم أعم من العلة فإذا لم يكن المشترك ملزوما للمختص كان أن لا يكون علة أولى وأحرى فإن الملزوم حيث وجد

وجد اللازم ، ومعلوم انه ليس حيث وجد المشترك يوجد المختص إذ المشترك يوجد في هذا والمختص بالآخر منتف ، وفي الجملة فهذا مما لا يتنازع فيه العقلاء فلا يكون اختصاص أحد الجسمين (عن الأخر) بخصائصه لمجرد الجسمية المشتركة بل تلك الخصائص مما يمتنع ثبوتها لسائر الأجسام ، وحينئذ فيقال معلوم أن كل جسم مختص بخصائص وخصائصه لا تكون لأجل الجسمية المشتركة وذلك يمنع تماثل الأجسام لأنها لو كانت متماثلة للزم أن يكون اختصاص بعضها بخصائصه لمخصص والمخصص إما الرب وإما غيره وتخصيص غيره ممتنع لأنه جسم من الأجسام فالكلام فيه كالكلام في غيره ولأن التقدير أنها متماثلة فليس هذا بالتخصيص أولى من هذا وتخصيصة أيضا ممتنع

لانه يستلزم ترجيح أحد المتماثلين على الآخر بغير مرجح وذلك ممتنع ، وإذا قيل المرجح هو القدرة والمشيئة ، قيل نسبة القدرة والمشيئة إلى جميع المتماثلات سواء فيمتنع الترجيح بمجرد ذلك فلا بد أن يكون المرجح ما لله تعالى في ذلك من الحكمة والحكمة تستلزم علم الحكيم بأن أحد الأمرين أولى من الآخر وأن يكون ذلك الراجح أحب إليه من الآخر وحينئذ فذلك يستلزم تفاضل المعلومات المرادات وذلك يمنع تساويها وهو المطلوب ، وهذا الكلام يتعلق بمسألة حكمة الله في خلقة وأمره وهو مبسوط في غير هذا الموضع ونفاة ذلك غاية ما عندهم أنهم يزعمون أن ذلك يقتضي افتقاره إلى الغير لأن من فعل شيئا لمراد كان مفتقرا إلى ذلك المراد مستكملا به والمستكمل بغيره ناقص بنفسه ، وهذه الحجة باطلة كبطلان حجتهم في نفي الصفات وذلك أن لفظ الغير مجمل فإن أريد بذلك أنه يفتقر إلى شيء مباين منفصل عنه فهذا ممنوع فإن مفعولاته ومراداته هو الفاعل لها كلها لا يحتاج في شئ منها إلى غيره وإن إريد بذلك أنه يفتقر إلى ما هو مقدور له مفعول له كان حقيقة ذلك أنه مفتقر إلى نفسه أو لوازم نفسه ، ومعلوم أنه سبحانه موجود بنفسه لا يفتقر إلى ما هو غير له مباين

له وأنه مستوجب لصفات الكمال التي هي من لوازم ذاته فإذا قال القائل إنه مفتقر إلى نفسه كان حقيقته أنه لا يكون موجودا إلا بنفسه وهذا المعنى حق ، وإذا قيل هو مفتقر إلى صفاته اللازمة أو جزئه أو لوازم ذاته أو نحو ذلك كان حقيقة ذلك أنه لا يكون موجودا إلا بصفات الكمال وأنه يمتنع وجوده دون صفات الكمال التي هي من لوازم ذاته وهذا حق ومعلوم أن الأمور التي لا يمكن وجودها إلا حادثة متعاقبة ليس الكمال في أن يكون كل منها أزليا فإن ذلك ممتنع ولا في أن ذلك لا يكون فإن ذلك نقص وعدم بل في أن تكون بحسب إمكانها على ما تقتضية الحكمة فيكون وجود تلك المرادات الحادثة من الكمالات التي يستحقها ولا يحتاج فيها إلى غيره فيكون فعله ما يفعله للحكمة من أعظم نعوت الكمال التي يجب أن يوصف بها ونفيها عنه يقتضى وصفه بالنقائص وإن كل كمال يوصف به فليس مفتقرا فيه إلى غيره أصلا بل هو من

لوازم ذاته سبحانه وتعالى عما يقول الظالمون علوا كبيرا الذين يصفونه بالنقائص ويسلبونه الحكمة التي هي من أعظم نعوت الكمال توهما أن إثباتها يقتضي الحاجة

إلى غيره وذلك غلط محض بل لا يقتضي إثباتها إلا استلزام ذاته لنعوت كماله وكمال نعوته لا افتقار إلى شيء مباين لنفسه المقدسة ، وأيضا فيقال القول في استلزام الذات لقدرها الذي لم يقدره المشركون كما قال تعالى ، وما قدروا الله حق قدره والأرض جميعا قبضته يوم القيامة والسموات مطويات بيمينه سبحانه وتعالى عما يشركون ، (سورة الزمر ٦٧) كاستلزام الذات لسائر صفاتها من العلم والقدرة والحياة فإنه لو كان كل مختص يحتاج إلى مخصص لزم الدور أو التسلسل الباطلان فلا بد من مختص بما يختص به يختص بذلك لنفسه وذاته لا لأمر مباين له ، وهذا هو حقيقة الواجب لنفسه المستلزم لجميع نعوته من غير افتقار إلى غير نفسه مع أن ماذكره في وجوب تناهي الأبعاد قد أبطل فيه مسالك الناس كلها وأنشأ مسلكا ذكر أنه لم يسبقه إليه أحد وإذا حرر الأمر عليه وعليهم في تلك المسالك كان القدح فيها أقوى من مسالكهم (في النفي) فلو قدر أن اثنين أثبت أحدهما موجودا قائما بنفسه لا يتناهي وأثبت الآخر موجودا لا يكون متناهيا ولا غير

متناه كان قول الثاني أفسد والأول أقرب إلى الصواب وما من مقدمة يدعون بها إفساد قول الأول وفي أقوالهم ما هو أفسد منها ، والمناظرة تارة تكون بين الحق والباطل وتارة بين القولين الباطلين لتبيين بطلانهما أو بطلان أحدهما أو كون أحدهما أشد بطلانا من الآخر فإن هذا ينتفع به كثيرا في أقوال أهل الكلام والفلسفة وأمثالهم ممن يقول أحدهم القول الفاسد وينكر على منازعه ما هو أقرب منه إلى الصواب فيبين أن قول منازعه أحق بالصحة إن كان قوله صحيحا وأن قوله أحق بالفساد إن كان قول منازعة فاسدا لتنقطع بذلك حجة الباطل فإن هذا أمر مهم إذ كان المبطلون يعارضون نصوص الكتاب والسنة بأقوالهم فإن بيان فسادها أحد ركني الحق وأحد المطلوبين فإن هؤلاء لو تركوا نصوص الأنبياء لهدت وكفت ولكن صالوا عليها صول المحاربين لله ولرسوله فإذا دفع صيالهم وبين ضلالهم كان ذلك من أعظم الجهاد في سبيل الله ، وقد حكى الأشعرى وغيره عن طوائف أنهم يقولون إنه لا يتناهي وهؤلاء نوعان نوع يقول هو جسم ونوع يقول ليس بجسم فإذا أراد النفاة أن يبطلوا قول هؤلاء لم يمكنهم ذلك فإنهم إذا قالوا يلزم أن يخالط القاذورات والأجسام قالوا كما أثبتم موجودا لا يشار إليه ولا هو داخل ولا خارج فنحن نثبت موجودا هو داخل

ولا يخالط غيره فإذا قالوا هذا لا يعقل قالوا وذلك لا يعقل ، ومذهب النفاة أبعد في العقل من مذهب الحلولية ولهذا إذا ذكر القولان لأهل الفطر السليمة نفروا عن قول النفاة أعظم من نفورهم عن قول الحلولية وكذلك ما ذكره من امتناع النهاية من بعض الجوانب دون بعض فإن هذا قاله طائفة ممن يقول إنه على العرش

، وقول هؤلاء وإن قيل إنه باطل فقول النفاة أبطل منه أما احتجاجه على هؤلاء بأن اختصاص أحد الطـــرفين بالنهاية دون الآخر محال لعدم الأولوية أو لافتقاره إلى مخصص من خارج فيقولون له أنت دائما تثبت تخصيصا من هذا الجنس كما تقول إن الإرداة تخصص أحد المثلين لا لموجب فإذا قيل لك هذا يستلزم تـــرجيح أحـــد المتامثلين بلا مرجح قلت هذا شأن الإرداة والإرادة صفة من صفاته فإذا كانت ذاته مستلزمة لما مـــن شـــأنه ترجيح أحد المثلين لذاته بلا مرجح فلأن تكون ذاته تقتضي ترجيح أحد المثلين بلا مرجح أولى ، وهذا للمعتزله والفلاسفة ألزم فإن المعتزلة يقولون إن القادر المختار يرجح بلا مرجح والفلاسفة يقولون مجرد الذات اقتضت ترجيح الممكنات بلا مرجح آخر فقد اتفقوا كلهم على أن الذات توجب الترجيح لأحد المتماثلين بلا مرجح فكيف يمكنهم مع هذا أن يمنعوا كونها تستلزم تخصيص احد الجانبين بلا مخصص

، ولو قال لهم منازعهم الموجودان القائمان بأنفسهما لابد أن يكون بينهما حد وانفصال فعلمنا التناهي من جانب هذا الموجود وأما الجانب الآخر فلا نعلم امتناعه إلا إذا علمنا امتناع وجود ابعاد لا تتناهي وهـــذا غير معلوم لنا أو هو باطل لكان قولهم أقوى من قولهم ، والمقصود هنا أن غايتهم في إبطال قـــول هـــؤلاء أن ينتهوا إلى إبطال بعد لا يتناهي أو إلى عدم الأولوية أو وجوب المخالطة ، وهذه المقدمات يمكن منازعوهم أن ينازعوهم فيها أعظم مما يمكنهم هم منازعة أولئك في مقدمات حجتهم ويرد عليهم من المناقضات والمعارضات أعظم مما يرد على أولئك وهذا مبسوط في موضعه ، فهذه الحجة وأمثالها من حجج النفاة يمكن إبطالهـــا مـــن وجوه كثيرة بعضها من جهة المعارضة بأقوال أهل باطل آخر وبيان أنه ليس قول أولئك بأبطل من قول هؤلاء فإذا لم يمكن الاستدلال علىنفي أحد القولين إلا بالمقدمة التي بها نفي القول الآخر لم يكن نفي أحـــدهما أولى من نفي الآخر بل إن كانت المقدمة صحيحة لزم نفيها جميعا وإن كانت باطلة لم تدل على نفي واحد منـــهما فكيف إذا كانت

المقدمة التي استدل بها المستدل علىنفي قول منازعه قد قال بها وبما هو أبلغ منها وبعض ما تبطل بـــه هذه الحجة يكون من جهة أهل الحق الذين لم يقولوا باطلا ، ونحن نذكر ما يحضر من إبطالها بالكلام علـــى مقدماتها والمواضع التي ينازعه فيها الناس ، الأول قوله لو كان جسما لكان له بعد وامتداد فإن هذا مما نازعـــه فيه طائفة ممن يقول هو جسم وهو مع ذلك واحد لا يقبل القسمة بوجه من الوجوه فلا يشار إلى شيء منـــه دون شيء فإن هذا معروف عن طائفة من أهل الكلام من الكرامية وغيرهم والرازي قد ذكر عن بعضهم لكنه ادعى أن هذا القول لا يعقل وأن فساده معلوم بالضرورة ، وكذلك قول من قال إنه فوق العرش وإنه مع ذلك ليس بجسم كما يذكر ذلك عن الأشعري وكثير من أهل الكلام والحديث والفقة من أصحاب الأئمة الأربعـــة وغيرهم وهو قول القاضي أبي يعلى وأبي الحسن الزاغوني وقول أبي الوفاء بن عقيل في كثير من كلامه وهـــو

قول أبي العباس القلانسي وقبله ابو محمد بن كلاب وطوائف غير هؤلاء ، فإذا قال القائل كونه جسما مع كون غير منقسم او كونه فوق العرش مع كونه غير جسم مما يعلم فساده بضرورة العقل

، فيقال ليس العلم بفساد هذا بأظهر من العلم بفساد قول من قال إنه موجود قائم بنفسه فاعل لجميع العالم وأنه مع ذلك لا داخل في العالم ولا خارج عنه ولا حال فيه ولا مباين له لا سيما إذا قيل مع ذلك إنه حي عالم قادر وقيل مع ذلك ليس له حياة ولا علم ولا قدرة أو قيل هو عاقل ومعقول وعقل وعاشق ومعشوق وعشق وأن العلم والحب نفس العالم المحب ونفس الحب هو نفس العلم أو قيل مع ذلك إنه حي بحياة عليم بعلم قدير بقدرة سميع بسمع بصير ببصر متكلم بكلام وقيل مع ذلك إنه لا داخل في مخلوقاته ولا خارج عنها ولا حال فيها ولا مباين لها وأن إرادته لهذا المراد هو إرادته لهذا المراد ونفس رؤيته لهذا هو نفس رؤيته لهذا ونفس علمه بهذا هونفس علمه بهذا وأن الكلام معنى واحد بالعين فمعنى أية الكرسى وآية الدين وسائرالقرآن والتوارة والإنجيل وسائر ما تلكم به هو شيء واحد فإن كانت هذه الأقوال مما يمكن صحتها في العقل فصحة قول من قال هو فوق العرش وليس بجسم أو هو جسم وليس بمنقسم أقرب إلى العقل ، وإن قيل بل هذا القول باطل في العقل فيقال تلك أبطل في العقل ومتى بطلت تلك صح هذا ، وإذا قيل النافي لإمكان تلك الأمور هو الوهم (لا العقل)

وإلا فالعقل يجوز وجود ما ذكر قيل والنافي لإمكان هذا هو الوهم وإلا فالعقل يجوز وجود ما ذكر وإذا قيل البرهان العقلي دل على وجود ما أنكره الوهم هنا ، ومن تأمل هذا وجده من أصح المعارضة وأبين التناقض في كلام هؤلاء النفاة وقد بسط هذا في غير هذا الموضع ، الوجة الثاني قوله وإذا كان له بعد وامتداد فإما أن يكون غير متناه وإما أن يكون متناهيا ، فيقال من الناس من يقول إنه غير متناه وهؤلاء منهم من يقول جسم ومنهم من يقول غير جسم وقد حكى القولين أبو الحسن الاشعري في المقالات وحكاهما غيره أيضا ومن الناس من قال هو متناه من بعض الجهات وهذا مذكور عن طائفة من أهل الكلام من الكرامية وغيرهم وقد قاله بعض المنتسبين إلى الطوائف الأربعة من الفقهاء كما ذكره القاضي أبو يعلى في عيون المسائل فإن هذه الأقوال يوجد عامتها في بعض أتباع الأئمة منها ما يوجد في بعض أصحاب أبي حنيفة ومنها ما يوجد في بعض أصحاب مالك ومنها ما يوجد في بعض أصحاب الشافعي ومنها ما يوجد في بعض أصحاب أحمد ومنها ما يوجد في بعض أصحاب اثنين أو ثلاثة أو الأربعة

، قوله إن كان غير متناه من جميع الجهات فهو محال لوجوه الأول ما سنبينه من إحالة بعد لا يتناهي ، فيقال له أنت قد أبطلت أدلة نفاة ذلك و لم تذكر إلا دليلا هو أضعف من أدلة غيرك فبقيت الدعوى بلا دليل ، قوله الثاني أنه يلزم منه نفي الأجسام أو تداخلها ومداخلة القاذورات ، فيقال هؤلاء يقولون لا يلزم منه شيء

من ذلك بل هو غير متناه مع كونه جسما أو مع كونه غير جسم ويقولون لا يلزم نفي سائر الأجسام ولا مداخلتها فإذا قيل لهم هذا ينفيه العقل قالوا نفي العقل لهذا كنفيه وجوده قائما بنفسه فاعلا للعالم وهو مع ذلك لا حال في العالم ولا بائن من العالم بل نفي العقل لهذا أعظم من نفيه لهذا وما قيل من الاعتذار عن ذلك بالفرق بين الوهم والعقل يمكن في هذا بطريق الأولى كما قد بسط في موضعه ، فإن هؤلاء ادعوا أن (قول) القائل كل موجودين إما أن يكونا متحايثين أو متباينين أو كل موجودين قائمين بأنفسهما فإما أن يكونا متباينين أو متلاصقين أو كل موجود قائم بنفسه فلا بد أن يكون

مشارا إليه وأن قول القائل بإثبات موجود لا هو داخل العالم ولا خارجه ولا حال فيه ولا مباين له ولا يشار إليه ولا يقرب من شيء ولا يبعد من شيء ولا يصعد إليه شيء ولا يترل منه شيء وأمثال ذلك من الصفات السالبة النافية هو محال في العقل ، قالوا إن هذا الموجب لذلك التقسيم والمحيل لوجود هذا إنما هو الوهم دون العقل وأن الوهم يحكم غير المحسوس بحكم المحسوس وهذا باطل ، فقيل لهم فأنتم لم تثبتوا بعد وجود ما لا يمكن الإحساس به وحكم الفطرة أولى بديهي والوهم عندكم إنما يدرك الأشياء المعينة كإدراك العداوة والصداقة كإدراك الشاة عداوة الذئب وصداقة الكبش وهذه أحكام كلية والكليات من حكم العقل لا من حكم الوهم ، فهذا وأمثاله مما أبطل به ما ذكروه من الاعتذار بأن هذا حكم الوهم لكن المقصود هنا أن ذلك العذر إن كان صحيحا فلمنازعيهم أن يعتذروا به ههنا فيقولون ما ذكرتموه من كونه لو كان فوق العرش أو لو كان جسما لكان ممتدا متناهيا أو غير متناه هو من حكم الوهم وهو فرع كونه قابلا لثبوت الامتداد ونفيه أو لثبوت النهاية ونفيها ونحن نقول هو فوق العرش أو هو (فوق العرش) وهو مع ذلك لا يقبل أن يكون ممتدا ولا غير

ممتد ولا أن يكون متناهيا ولا غير متناه كما قلتم أنتم إنه موجود قائم بنفسه مبدع للعالم مسمى بالأسماء الحسنى وأنه مع ذلك لا يقبل أن يقال هو متناه ولا غير متناه بل ذاته لا تقبل إثبات ذلك ولا نفيه ولا تقبل أن يقال هو حال في العالم ولا خارج عنه فلا توصف ذاته بالدخول ولا بالخروج فإن ذاته لا تقبل الإتصاف لا بإثبات ذلك ولا بنفيه ، فهذا ونحوه قولكم فإن كان هذا القول صحيحا أمكن من أثبت العلو دون التجسيم أو العلو والتجسيم ونفي ما يذكر من لوازمه أن يقول فيه ما تقولونه أنتم حيث أثبتم موجودا قائما بنفسه مبدعا للعالم ونفيتم ما يذكر من لوازمه أن يقول فيه ما تقولونه أنتم حيث أثبتم موجودا قائما بنفسه مبدعا للعالم ونفيتم ما يذكر من لوازمه فإن لزوم تلك اللوازم لما أثبتوه أظهر في صريح العقل من لزوم هذه اللوازم لما أثبته هؤلاء فإن أمكنكم نفي اللزوم وادعيتم أن القول باللزوم وإحالة ما أثبتموه من حكم الوهم

دون العقل أمكن خصومكم أن يقولوا مثل ذلك بمثل ما قلتموه بطريق الأولى ، وهذا يفهمه من تصور حقيقة قول الطائفتين وأدلتهم العقلية فإنه إذا قابل بين قول هؤلاء وقول هؤلاء تبين له صحة الموازنة وأن الإثبات

أقرب إلى صريح المعقول وأبعد عن التناقض كما أنه أقرب إلى صحيح المنقول ، وكذلك يقال في الوجه الثالث فإن إثبات النهاية من أحد الطرفين دون الآخر أبعد عن الإحالة من إثبات موجود قائم بنفسه لا يمكن أن يقال فيه هو متناه ولا أن يقال غير متناه ، وكذلك إثبات موجود لا نهاية له من الطرفين أقرب إلى المعقول من كونه لا يقبل إثبات النهاية ولا نفيها ، قوله فيلزم أن يكون الرب مفتقرا في إفادة مقداره إلى موجب ومخصص ولا معنى للبعد غير نفس الأجزاء فيكون الرب معلولا لغيره ، يقال ما من أحد من النفاة إلا وقد قال نظير هذا فالكلابية والأشعرية يقولون الذات اقتضت صفات معدودة دون غيرها من الصفات فإنهم وإن تنازعوا في كون صفاته كلها معلومة للبشر فإنهم لم يتنازعوا في إثبات صفات لا تتناهى بل لابد أن تكون صفاته متناهية فجعلوا الذات مقتضية لعدد معين دون غيره من الأعداد ولصفات معينة دون غيرها من الصفات بل واقتضت الأمر بشيء دون غيره من المأمورات وبإرادة شيء دون غيره من المرادات مع أن نسبتها إلى جميع المرادات والمأمورات نسبة واحدة

، وأصلهم أنه يجوز تخصيص أحد المثلين دون الآخر بغير مخصص بل بمحض الإرادة وأن الذات اقتضت تلك الإرادة على ذلك الوجه دون غيرها لا لأمر آخر ، فإذا قيل الذات اقتضت تناهيا من جانب دون جانب أو قدرا مخصوصا لم يكن هذا في صريح العقل بأبعد من الامتناع من ذلك لا سيما وهم مع ذلك يقولون إن هذه الإرادة اقتضت أن تكون الحوادث متناهية من أحد الطرفين دون الآخر فالحوادث عندهم لا تتناهى من جانب المستقبل مع تناهيها من جانب الماضي ومع إمكان تقدم الحوادث على مبدأ حدوثها وتأخرها عن ذلك المبدأ ولكن الإرادة هي المخصصة لأحد المثلين والذات هي المخصصة لتلك الإرادة المعينة دون غيرها من الإرادات وهي المخصصة للكلام المعين الذي هو أمر بشيء معين دون غيره من الكلام والأوامر ، والمعتزلة يقولون إن تلك الذات هي المخصصة لأحد المقدورين دون أمثاله من المقدورات وكذلك هي المخصصة لكونها آمرة ومتكلمة وفاعلة بالأمر المعين والكلام المعين والفعل المعين دون غيره من الأنوامر والكلام والفعل وهي المخصصة للإرادة أو لكونه مريدا دو غير تلك الإرادة أو غير تلك المريدية ، والفلاسفة يقولون إن الذات أو الوجود الذي لا اختصاص له

بحقيقة من الحقائق ولا صفة من الصفات هو المخصص للعالم كله بما هو عليه من الحقائق والصفات والمقادير وأنه علة تامة موجبة للمعلول مع أن الحوادث من المعلولات ليست أعيانها أزلية ولم يكن فيه ما

يوجب تأخر شيء من المعلولات ولا قام به صفة ولا معنى ولا فعل يوجب التخصيص لا بحقيقة دون حقيقة ولا بصفة دون صفة ولا لحادث دو حادث ولا لتأخير ما يتأخر ، والعالم يشهد فيه من الحقائق المختلفة والحوادث الحادثة ما يعلم معه بالضرورة أنه لا بد له من مخصص وهم لا يثبتون إلا وجودا مطلقا ليس فيه اختصاص وجودي بوجه من الوجوه فضلا عن أن يكون مقتضيا لتخصيص حقيقة دون حقيقة وصفة دون صفة والحدوث من غير سبب يقتضي الحدوث وهذه الأمور لبسطها موضع آخر ، والمقصود أن هؤلاء القائلين بعدم التناهي أو بالتناهي من جانب دون جانب مع كون قولهم فاسدا فنفاة كون الرب على العرش الذين يحتجون على نفي ذلك بنفي الجسم وعلى نفي الجسم بهذه الحجج يلزمهم من التناقض أعظم مما يلزم المثبتين والمقدمات التي

يحتجون بها هي أنفسها وما هو أقوى منها من جنسها تدل على فساد أقوالهم بطريق الأولى فإن كانت صحيحة دلت على فساد قولهم ومتى فسد قولهم صح قول المثبتة لامتناع رفع النقيضين وإن كانت باطلة لم تدل على فساد قول المثبته فدل ذلك علىأن هذه المقدمات مستلزمة فساد قول النفاة دون قول أهل الإثبات ، وهذه الطريق هي ثابته في الأدلة الشرعية والعقلية فإنا قد بينا في الرد على أصول الجهمية النفاة للصفات في الكلام على تأسيس التقديس وغيره أن عامة ما يحتج به النفاة للرؤية والنفاة لكونه فرق العرش ونحوهم من الأدلة الشرعية الكتاب والسنة هي أنفسها تدل على نقيض قولهم ولا تدل على قولهم فضلا عما يعترفون هم دلالته على نقيض قولهم وهكذا أيضا عامة ما يحتجون به من الأدلة العقلية إذا وصلت معهم فيها إلى آخر كلامهم وما يجيبون به معارضهم وجدت كلامهم في ذلك يدل على نقيض قولهم وأن ما يذكرونه من المناظرات العقلية هو على قول أهل الإثبات أدل منه على قولهم

، الجواب الرابع قوله إذا كان متناهيا من جميع الجهات فاختصاصه بالشكل والمقدار إن كان لذاته لزم منه اشتراك جميع الأجسام فيه ضرورة الاتحاد في الطبيعة ، فيقال له لا نسلم اشتراك جميع الأجسام في ذلك ولا نسلم أن الأجسام متحدة في الطبيعة وقد عرف أن النزاع في هذه المسألة من النظار من أشهر الأمور وهذا المصنف نفسه قد بين فساد حجج أصحابه المدعين تماثلها وتماثل الجواهر فإذا كان هو نفسه قد بين فساد حجج القائلين بالاتحاد في الطبيعة كان قد أفسد حجته بما ذكره هو من الأدلة العقلية على فسادها فضلا عما يذكره غيره من العقلاء وقد بسط هذا في موضعه وإنما المقصود هنا التنبية على أن كل مقدمة في هذه الحجة يمكن منعها ويكون قول المانع فيها أقوى من قول المحتج ، قال الرابع أنه لو كان جسما لكان مركبا من الأجزاء وهو محال لوجهين الأول أنه يكون مفتقرا إلى كل واحد من تلك الأجزاء ضرورة استحالة وجود المركب دون أجزائه وكل منها غير

مفتقر إليه وما افتقر إلى غيره كا ممكنا لا واجبا لذاته وقد قيل إ نه واجب لذاته ، قلت ولقائل أن يقول هذا باطل من وجوه أحدها أن الذين قالوا إنه جسم لا يقول أكثرهم إنه مركب من الأجزاء بل ولا يقولون إن كل جسم مركب من الأجزء فالدليل على امتناع ما هو مركب من الأجزاء فقط لا يكون حجة على من قال إنه ليس بمركب وإن كان بناء على أن كل جسم مركب فهذا ممنوع ، وإن قيل لا نعنى بالأجزاء أجزاء كانت موجودة بدونه وإنما نعني بها أنه لا بد أن يتميز منه شيء عن شيء ، قيل فحينئذ لا يلزم أن يكون ذلك الذي يمكن أن يصير جزءا غير مفتقر إليه إذ هو لابد منه في وجود الجملة وليس موجودا دونها فالجملة لا تستغنى عنه وهو أيضا لا يستغنى عنها فتكون الحجة باطلة ، الثاني أن يقال ما تعنى بقولك إنه يكون مفتقرا إلى كل واحد من تلك الأجزاء أتعنى أنه يكون مفعولا للجزء أو معلولا لعلة فاعلة أو تعنى أنه يكون وجوده مشروطا بوجود الجزء

بحيث لا يوجد أحدهما إلا مع الآخر فإن ادعيت الأول كان التلازم باطلا فإن من المعلوم أن الأجسام التي خلقها الله تعالى ليس شيء من أجزائها فاعلا لها ولا علة فاعلة لها فإذا لم يكن شيء من المركبات المخلوقة جزؤه فاعلا له ولا علة فاعلة له كان دعوى أن ذلك قضية كلية من أفسد الكلام فإنه لا يعلم ثبوتها في شيء من الجزئيات المشهودة فضلا عن أن تكون كلية ، وإن قيل نعنى بالإفتقار أنه لا يوجد هذا إلا مع هذا ، قيل و لم قلتم إن مثل هذا ممتنع على الواجب بنفسه فإن الممتنع عليه أن يكون فاعلا أو علة فاعلة إذا قيل بإمكان علة فاعلة لا تفعل بالاختيار فأما كونه لا يكون وجوده مستلزما للوازم لا يكون موجودا إلا بها فالواجب بنفسه لا ينافي ذلك سواء سميت صفات أو أجزاء أو ما سميت ، ويظهر هذا بالوجه الثالث وهو أن النافي لمثل هذا التلازم إن كان متفلسفا فهو يقول إن ذاته مستلزمة للممكنات المنفصلة عنه فكيف يمتنع أن تكون مستلزمة لصفاته اللازمة له أو لما هو داخل في مسمى اسمه وهو أيضا يسلم أن ذاته تستلزم كونه واجبا وموجودا

وعاقلا (ومعقولا) وعقلا ولذيذا وملتذا به ومحبا لذاته ومحبوبا لها وأمثال ذلك من المعاني المتعدده ، فإذا قيل هذه كلها شيء واحد ، قيل هذا مع كونه معلوم الفساد بالضرورة لكونه تضمن أن العلم هو الحب وأن العالم المحب هو العلم والحب فإن قدر إمكانه فقول القائل إن الجسم ليس بمركب من الهيولي والصورة ولا من الجواهر المنفردة بل هو واحد بسيط أقرب إلى العقل من دعوى اتحاد هذه الحقائق ، وإن كان من المعتزلة وامثالهم فهم يسلمون أن ذاته تستلزم أنه حي عالم قادر وإن كان من الصفاتية فهم يسلمون استلزام ذاته للعلم والقدرة والحياة وغير ذلك من الصفات فما من طائفة من الطوائف إلا وهي تضطر إلى أن تجعل ذاته مستلزمة

للوازم وحينئذ فنفي هذا التلازم لا سبيل لأحد إليه سواء سمى افتقارا أو لم يسم وسواء قيل إن هذا يقتضي التركيب أو لم يقل ، الوجه الرابع أن يقال قول القائل إن المركب مفتقر إلى كل

واحد من تلك الأجزاء أتعنى بالمركب تلك الأجزاء أو تعنى به اجتماعها أو الأمرين أو شيئا رابعا فإن عنيت الأول كان المعنى أن تلك الأجزاء مفتقرة إلى تلك الأجزاء وكان حاصله أن الشيء المركب مفتقر إلى المركب وأن الشيء مفتقر إلى نفسه وأن الواجب بنفسه مفتقر إلى الواجب بنفسه ، ومعلوم أن الواجب بنفسه لا يكون مستغنيا عن نفسه بل وجوبه بنفسه يستلزم أن نفسه لا تستغنى عن نفسه فما ذكرتموه من الافتقار هو تحقيق لكونه واجبا بنفسه لا مانع لكونه واجبا بنفسه ، وإن قيل إن المركب هو الإجتماع الذي هو اجتماع الأجزاء وتركيبها ، قيل فهذا الاجتماع هو صفة وعرض للأجزاء لا يقول عاقل إنه واجب بنفسه دون الأجزاء بل إنما يقال هو لازم للأجزاء والواجب لنفسه هو الذات القائمة بنفسها وهي الأجزاء لا مجرد الصفة التي هي نسبة بين الأجزاء وإذا لم يكن هذا هو نفس الذات الواجبة بنفسها وإنما هو صفة لها فالقول فيه كالقول في غيره مما سميتموه أنتم أجزاء وغايته أن تكون بعض الأجزاء

مفتقرة إلى سائرها وليس هذا هو افتقار الواجب بنفسه إلى جزئه ، وإن قيل إن المركب هو المجموع أي الأجزاء واجتماعها فهذا من جنس أن يقال المركب هو الأجزاء لكن على هذا التقدير صار الإجتماع جزءا من الأجزاء ، وحينئذ فإذا قيل هو مفتقر إلى الأجزاء كان حقيقته أنه مفتقرا إلى نفسه أي لا يستغى عن نفسه وهذا حقيقة وجوبه بنفسه لا مناف لوجوبه بنفسه وإن عنيت به شيئا رابعا فلا يعقل هنا شيء رابع فلا بد من تصويره ، ثم هذا الكلام عليه وإن قال بل المجموع يقتضى افتقاره إلى كل جزء من الأجزاء ، قيل افتقار المجموع إلى ذلك الجزء كافتقاره إلى سائر الأجزاء ذلك (الجزء) وسائر الأجزاء هي المجموع فعاد (الأمر) إلى أنه مفتقر إلى نفسه ، فإن قيل فاحد الجزأين مفتقر إلى الآخر أو قيل الجملة مفتقرة إلى كل جزء إلى آخره ، قيل أولا ليس هذا هو حجتكم فإنما ادعيتم افتقار الواجب بنفسه إلى جزئه

، وقيل ثانيا إن عنيت بكون الجزأين مفتقرا إلى الآخر أن أحدهما فاعل للآخر أو علة فاعلة له فهذا باطل بالضرورة فإن المركبات الممكنة ليس أحد أجزائها علة فاعلة للآخر ولا فاعلا له باختياره فلو قدر أن في المركبات ما يكون جزؤه فاعلا لجزئه لم يكن كل مركب كذلك فلا تكون القضية كلية فلا يجب أن يكون مورد النزاع داخلا فيما جزؤه مفتقر إلى جزئه فكيف إذا لم يكن في الممكنات شئ من ذلك فكيف يدعى في الواجب بنفسه إذا قدر مركبا أن يكون بعض أجزاءه علة فاعلة للجزء الآخر ، وإن عنيت أن أحد الجزأين لا يوجد إلا مع الجزء الأخر فهذا إنما فيه تلازمهما وكون أحدهما مشروطا بالأخر وذلك دور معي اقتراني وهو

ممكن صحيح لابد منه في كل متلازمين وهذا لا ينافي كون المجموع واجبا بالمجموع ، وإذا قيل في كل من الأجزاء هل هو واجب بنفسه أم لا ، قيل إن أردت هل هو مفعول معلول لعلة فاعلة أم لا فليس في الأجزاء ما هو كذلك بل كل منها واجب بنفسه بهذا الاعتبار وإن عنيت أنه هل فيها ما يوجد بدون وجود الآخر

فليس فيها ما هو مستقل دون الآخر ولا هو واجب بنفسه بهذا الاعتبار والدليل دل على إثبات واجب بنفسه غنى عن الفاعل والعلة الفاعلة لا على أنه لا يكون شئ غنى عن الفاعل مستلزما للوازم ، فلفظ الواجب بنفسه فيه إجمال واشتباه دخل بسببه غلط كثير فما قام عليه البرهان من إثبات الواجب بنفسه ليس هو ما فرضه هؤلاء النفاة فإن الممكن هو الذي لا يوجد إلا بموجد يوجده والواجب هو الذي يكون وجوده بنفسه لا بموجد يوجده فكونه موجودا بنفسه مستلزما للوازم لا ينافي أن يكون ذاتا متصفة بصفات الكمال وكل من الذات والصفات ملازم للآخر وكل من الصفات ملازمة للأخرى وكل ما يسمى جزءا فهو ملازم للآخر ، وإذا قيل هذا فيه تعدد الواجب ، قيل إن أردتم تعدد الإله الموجود بنفسه الخالق للممكنات فليس كذلك وإن أردتم تعدد معان وصفات له أو تعدد ما سميتموه أجزاء له فلم قلتم إنه إذا كان كل من هذه واجبا بنفسه أي هو موجود بنفسه لا بموجد يوجده مع أن وجوده ملزوم لوجود

الآخر يكون ممتنعا و لم قلتم إن ثبوت معنيين أو شيئين واجبين متلازمين يكون ممتنعا ، وهذا كما تقوله المعتزله إنكم إذا أثبتم الصفات قلتم بتعدد القديم ، فيقال لهم إن قلتم أن ذلك يتضمن تعدد آلهة قديمة خالقة للمخلوقات فهذا التلازم باطل ، وإن قلتم يستلزم تعدد صفات قديمة للإله القديم ، فلم قلتم إن هذا محال ، فعامة ما يلبس به هؤلاء النفاة ألفاظ مجملة متشابهة إذا فسرت معانيها وفصل بين ما هو حق منها وبين ما هو باطل زالت الشبهة وتبين أن الحق الذي لا محيد عنه هو قول أهل الإثبات للمعاني والصفات ، الوجه الخامس أن يقال قولك إن المركب مفتقر إلى كل واحد من تلك الأجزاء ضرورة استحالة وجود المركب دون أجزائه ليس في ما يدل على افتقار المركب إلى أجزائه فإن كونه يستحيل

وجوده دون الأجزاء يقتضي أنه لا يوجد بدونها بل لا يوجد إلا وهي موجودة ، وكون الشيء لا يوجد إلا مع الشيء لا يقتضى افتقاره إليه بل إنما يكون مفتقرا إليه إذا كان لا يوجد إلا به ألا ترى أن المتضايفين لا يوجد أحدهما دون الآخر ولا يقال إن أحدهما مفتقر إلى الآخر كالبنوة والأبوة بل كلاهما معلول علة منفصلة فمعلولا العلة لا يوجد أحدهما دون الآخر وهما جميعا مفتقران إلى العلة ليس أحدهما مفتقرا إلى الأخر فإذا قدر أنه لا علة لهما لم يكن أحدهما مفتقرا إلى الآخر ولا إلى علة ، الوجه السادس أن يقال قولك وكل منهما غير مفتقر إليه خطأ ظاهر فإنه ليس من ضرورة كون المركب متوقفا على كل من أجزائه أن لا

يكون شئ من تلك الأجزاء متوقفا عليه وذلك أن المركب إن أريد به نفس الأجزاء المجتمعة كان المعنى أن المجتمع متوقف على المجتمع أو أن كل جزء متوقف على سائر الأجزاء أو على جزء آخر أو على نفسه وأي شيء فرض من ذلك لم يلزم أن يكون أحد الجزأين هو المفتقر دون الآخر وإن قدر أن المركب هو الإجتماع أو الاجتماع مع الأجزاء فغنه إذا قدر أنها متلازمة لم يكن

أحد الأجزاء واجبا بنفسه بمعنى أمكان وجوده دون سائر الأجزاء لا الإجتماع ولا غيره بل لا يوجد شيء منها إلا بالآخر فلا يكون شيء من الأجزاء غير مفتقر إلا المركب بل كل منها مفتقر إليه ، وهذا لا يقاس بالواحد مع العشرة الذي يمكن وجوده دون وجود العشرة فإن أجزاء العشرة ليست متلازمة وإنما الكلام في أمور متلازمة لا يمكن وجود بعضها دون بعض كالصفات اللازمة للرب تعالى ، وما سماه النفاة أجزاء فإنه لا يمكن وجود صفة من تلك الصفات دون الذات بل ولا دون الصفة الأخرى وكذلك ما سموه جزءا لا يمكن وجوده دون الجميع ولا دون جزء آخر فامتنع أن يقال إن كل جزء من الأجزاء غير مفتقر إلى المجموع المركب مع أن المجموع المركب مفتقر إليه بل إذا سمى هذا التلازم افتقارا فافتقار الصفة وما سموه جزءا إلى المجموع أعظم من افتقار الذات الواجبة بنفسها أو ما سموه المجموع المركب الواجب بنفسه إلى الصفة أوالجزء فإن المجموع هو الواجب بنفسه الذي لا يقبل العدم أصلا وكل جزء من أجزائه فلا يتصور وجوده بدون وجود الآخر وهذا كما يقولون إن الحيوانية والناطقية جزء من الإنسانية ومع هذا يمتنع وجود الجزء دون هذه الماهية المركبة وكذلك يقولون إن الجسم مركب من المادة والصورة

ويمتنع وجود أحدهما بدون الجسم بل والجوهر عند عامة القائلين به يمتنع وجوده بدون وجود الجسم ، الوجه السابع أن يقال قولك إن المركب الواجب بنفسه مفتقر إلى كل واحد من أجزائه ضروره استحالة وجود المركب دون أجزائه وكل منها غير مفتقر إليه كلام باطل وهو بالعكس أولى ، وذلك أن ما قدر أنه جزء إذا كان غير مفتقر إليه لزم أن يكون واجبا بنفسه وإذا كان واجبا بنفسه فإما أن يكون مستقلا لا يتوقف على وجود الجزء الآخر ولا الجملة أو لا بد له من ذلك فإن كان مستقلا بنفسه لا يتوقف على جزء آخر ولا على المجموع لزم تعدد الأمور الواجبة بنفسها المستقلة التي يستغنى بعضها عن بعض ولا يتوقف واحد منها على الآخر (ولا على الجملة) ، ومعلوم أنه إذا كان هذا جائزا لزم أن يكون هناك مجموع كل منه واجب بنفسه والمجموع واجب بتلك الواجبات فإذا قدر تعدد الواجب بنفسه كان هذا مبطلا لأصل هذا الكلام فضلا عن فروعه

ومع تقدير تعدده يمتنع عدم تعدده فيكون الدليل الذي استدل به على نفي التركيب مستلزما لثبوت التركيب فيكون دليله يدل على نقيض مطلوبه وهذا أبلغ ما يكون في بطلان قوله ، وإن قدر أن للمجموع حقيقة غير تلك الأفراد فإن ما لزم الواجب كان واجبا ويبقى حينئذ الكلام في أن المجموع إن كان زائدا على العدد إنما وجوبه بالعدد نزاع لا فائدة فيه فإنه إذا قدر عشرة كل منهم واجب بنفسه لزم أن تكون العشرة واجبة قطعا وإذا كان كل من العشرة لا يقبل العدم لنفسه فالعشرة لا تقبل العدم بطريق الأولى والأحرى ، وانضمام الواجب بنفسه إلى الواجب بنفسه إذا قدر ذلك لا يوجب ضعفا لأحدهما بل نفس ذلك الاجتماع هو من لوازم وجودهما بطريق الأولى والأحرى وإذا قدر أن اتصال بعضها ببعض من لوازم وجودها الواجب بنفسه لم يكن ممتنعا فإن الواجب بنفسه على هذا التقدير لا يمتنع أن يكون له لوازم وملزومات واجبة

ومن العجب أن هؤلاء القوم كهذا وأمثاله من الخائضين في واجب الوجود على طريقة ابن سينا وأمثاله الذين جعلوا التركيب عمدتهم في نفي ما ينفونه يوردون في طريق إثبات واجب أسولة تفسد ما ذكروه في انتقاء التركيب بالضرورة وهي لا تفسد امتناع التسلسل وهم مع ذلك يوردونها في طريق إثباته إشكالا على إبطال القول بالتسلسل الذي جعلوه مقدمة من مقدمات إثباته حتى يبقوا دائما في نصرة التعطيل بالباطل وهم إذا نصروا الإثبات ببعض ما نصروا به التعطيل كان فيه كفاية وبيان لفساد التعطيل ، وبيان ذلك أنهم لم أثبتوا واجب الوجود جعلوا إثباته موقوفا على إبطال التسلسل لما قالوا إن الممكن لا بد له من مرجح مؤثر ثم إما أن يتسلسل ثم إما أن يتسلسل الأمر حتى يكون لكل ممكن مرجح ممكن فتتسلسل العلل والمعلولات الممكنة أو ينتهي الأمر إلى واجب لنفسه ثم قالوا لم لا يجوز أن يكون التسلسل جائزا كما قد تكلم على هذا في غير هذا الموضع ، ومن أعظم أسولتهم قولهم لم لا يكون المجموع واجبا بأجزائه المتسلسلة وكل منها واجب بالآخر وهذا السؤال ذكره الآمدى

وذكر أنه لا يستطيع أن يجيب عنه ومضمونه وجوب وجود أمور ممكنه بنفسها ليس فيها ما هو موجود واجب بنفسه لكن كل منها معلول للآخر والمجموع معلول بالأجزاء ، ومن المعلوم أنا إذا فرضنا مجموعا واجبا بأجزائه الواجبة التي لا تقبل العدم كان أولى في العقل من مجموع يجب باجزاء كل منها ممكن لا يوجد بنفسه فإن المحتاج إلى الممكنات أولى بالإمكان أما الذي يكون وجوده لازما للواجبات فلا يمكن عدمه ، والعقل الصريح الذي لم يكذب قط يعلم أن المركب المجموع من أجزاء كل منها ممكن لا وجود له بنفسه هو أيضا ممكن لا وجود له وأما المركب من أجزاء كل منها واجب بنفسه فإنه لا يمتنع كونه واجبا بنفسه أي بتلك الأجزاء التي كل منها واجب ، وإذا قيل الإجتماع نفسه مفتقر إلى تلك الأجزاء التي كل منها واجب

بنفسه كان ذلك نزاعا لفظيا ، والمقصود أن العقل يصدق بإمكان هذا ولا يصدق بإمكان أجزاء كل منها ممكن والمجموع واجب بها وهؤلاء قلبوا الحقائق العقلية

فقالوا إذا اجتمعت واجبات بأنفسها صارت ممكنه وإذا اجتمعت ممكنات بأنفسها صارت واجبة فإذا تكلموا في نفي الصفات الواجبة لله جعلوا كون المركب يستلزم أجزاءه موجبا لامتناع المركب الذي جعلوه مانعا من العلو والتجسيم ومن ثبوت الصفات ولا يوردون على أنفسهم ما أوردوه في إثبات واجب والوجود وإيراده هنا أولى لأن فيه مطابقة لسائر أدله العقل مع تصديق ما جاءت به الرسل وما في ذلك من إثبات صفات الكمال لله تعالى بل وإثبات حقيقته التي لا يكون موجودا إلا بها فكان يمكنهم ا يقولوا لم لا يجوز أن يكون المجموع الواجب أو المركب الواجب أو الجملة الواجبة واجبة بوجوب كل جزء من أجزائها التي هي واجبة بنفسها لا تقبل العدم ، وكان هذا خيرا من أن يقولوا لم لا يجوز أن يكون المجموع الذي كل من أجزائه ممكن بنفسه هو واجبا بنفسه أو واجبا بأجزائه وهذا الأمدي مع أنه من أفضل من تكلم من أبناء جنسه في هذه الأمور وأعرفهم بالكلام والفلسفة اضطرب وعجز عن الجواب عن

الشبهة الداحضة القادحة في إثبات واجب الوجود وهو دائما يحتج بنظيرها الذي هو أضعف منها على نفي العلو وغيره من الأمور الثابته بالشرع والعقل ويقول إن ذلك يستلزم التجسيم وأن المخالفين في الجسم جهال ، ولو أعطى النظر حقه لعلم أن الجهل المركب فضلا عن البسيط أجدر بمن سلك مثل تلك الطريق فإن من شك في اوضح الأمرين وأبينهما في العقل وفي أمر لم يشك أحد من الأولين والآخرين فيه كان أولى بالجهل ممن قال بما قالت به الأنبياء والرسل وأتباعهم وسائر عقلاء بني آدم من الأولين والآخرين وعلم ثبوته بالبراهين اليقينية ، وذلك أنه لم يجوز أحد من بنى آدم وجود فاعل للعالم ولذلك الفاعل فاعل إلى ما لا نهاية له من غير أن يكون هناك فاعل موجود

بنفسه فمن شك في جواز هذا أو عجز عن جواب شبهة مجوزة كان جهله بينا وكان أجهل من أفحش الناس قولا بالباطل المحض من التشبية والتجسيم حتى لو فرض القول الذي يحكى عن غالية المنتقصة لله من اليهود وغيرهم مثل الذين يصفونه بالبكاء والحزن وعض اليد حتى جرى الدم ورمد العين وباللغوب والفقر والبخل وغير ذلك من النقائص التي يجب تتره الله تعالى عنها سبحانه وتعالى عما يقول الظالمون علوا كبيرا ، فإذا قدر واجب بنفسه موصوف بهذه النقائص لم يكن هذا ابعد في العقل من وجود فاعل موجودا بنفسه له فاعل ليس موجودا بنفسه إلى ما لا يتناهي فإن هذا وصف لجميع الفاعلين بالعدم الذي هو غاية النقص فإن غاية النقص أنه يرجع إلى أمور عدمية فكيف عدم كل ما يقدر فاعلا للعالم ، فتبين أن هؤلاء الذين يدعون

العقليات التي تعارض السمعيات هم من أبعد الناس عن موجب العقل ومقتضاه كما هم من أبعد الناس عن متابعة الكتاب المترل والنبي المرسل وأن نفس ما به يقدحون في أدلة الحق التي توافق ما جاء به الرسول لو قدحوا به فيما يعارض ما جاء به الرسول لسلموا عن التناقض وصح نظرهم وعقلهم واستدلالهم ومعارضتهم صحيح المنقول وصريح المعقول بالشبهات الفاسدة

ومن أعجب الأشياء أن هذا الآمدى لما تكلم على مسألة هل وجوده زائد على ذاته أم لا ذكر حجة من قال لا يزد وجوده على ذاته فقال احتجوا بأنه لو كان زائدا على ذاته لم يخل إما أن يكون واجبا أو ممكنا لا جائز أن يكون واجبا لأنه مفتقر إلى الذات ضرورة كونه صفة لها ولا شيء من المفتقر إلى غيره يكون واجبا فإذا وجوده لو كان زائدا على ذاته لما كان واجبا فلم يبق إلا أن يكون ممكنا وإذا كان ممكنا فلابد له من مؤثر والمؤثر فيه إما الذات أو خارج عنها والأول ممتنع لأنه يستلزم كون الذات قابلة وفاعلة ولأن المؤثر في الوجود لا بد أن يكون موجودا فتأثيرها في وجودها يفتقر إلى وجودها فالوجوه مفتقر إلى

نفسه وهو محال وإن كان المؤثر غيرها كان الوجود الواجب مستفادا له من غيره فلا يكون الوجود واجبا بنفسه ، ثم قال وهذه الحجة ضعيفة إذ لقائل أن يقول ما المانع من كون الوجود الزائد على الماهية واجبا لنفسه قولكم لأنه مفتقر إلى الماهية والمفتقر إلى غيره لا يكون واجبا لنفسه قلنا لا نسلم أن الواجب لنفسه لا يكون مفتقر إلى مؤثر فاعل ولا يمتنع أن يكون موجبا بنفسه وإن كان مفتقرا إلى القابل فإن الفاعل الموجب بالذات لا يمتنع توقف تأثيره على القابل وسواء كان اقتضاؤه بالذات لنفسه أو لما هو خارج عنه وهذا كما يقوله الفيلسوف في

العقل الفعال بأنه موجب بذاته للصور الجوهرية والأنفس الأنسانية وإن كان ما اقتضاه لذاته متوقفا على وجود الهيولى القابلة ، قال وإن سلمنا أنه لا بد وأن يكون ممكنا ولكن لا نسلم أن حقيقة الممكن هو المفتقر إلى المؤثر بل الممكن هو المفتقر إلى الغير الافتقار إلى الغير أعم من الافتقار إلى المؤثر وقد تحقق ذلك بالافتقار إلى الذات القابلة ، فيقال ففي هذا الكلام جوز أن يكون الوجود الواجب مفتقرا إلى الماهية وذكر أن الواجب بنفسه هو الذي لا يفتقر إلى المؤثر ليس هو الذي لا يفتقر إلى الغير وأن كونه ممكنا بمعنى افتقاره إلى الغير لا إلى المؤثر هو الإمكان الذي يوصف به الوجود الواجب المفتقر إلى الماهية ، وهذا الذى قاله هو بعينه يقال له فيما ذكره هنا حيث قال إن المجموع مفتقر إلى كل من أجزائه والمفتقر إلى الغير لا يكون واجبا بنفسه لأنه ممكن

، فيقال له لا نسلم أن المفتقر إلى الغير على الإطلاق لا يكون واجبا بنفسه بل المفتقر إلى المؤثر لا يكون واجبا لنفسه وافتقار المجموع إلى كل من أجزائه ليس افتقارا إلى مؤثر بل إلى الغير كافتقار الوجود إلى الماهية اذا فرض تعددها ، ويقال قولك إن المجموع يكون ممكنا أتعنى بالممكن ما يفتقر إلى مؤثر أم ما يفتقر إلى الغير ، فإن قلت الأول كان باطلا وإن قلت الثاني فلم قلت إن الواجب بنفسه الذى لا يفتقر إلى فاعل لا يكون ممكنا بمعنى أنه يفتقر إلى غير لا إلى فاعل ، فهذا الكلام الذى ذكره هو بعينه يجيب به نفسه عما ذكره هنا بطريق الأولى والأحرى فإن توقف المجموع الواجب لأجزائه على كل من أجزائه لا ينفي وجوبه بنفسه التي هي المجموع مع الأجزاء أما توقف الوجود على الماهية المغايرة له فإنه يقتضى توقف الوجود الواجب على ما ليس داخلا فيه

ومعلوم أن افتقار الشيء إلى جزئه ليس هو كافتقاره إلى ما ليس جزأه بل الأول لا ينفي كمال وجوبه إذ كان افتقاره إلى جزئه ليس أعظم من افتقاره إلى نفسه والواجب بنفسه لا يستغنى عن نفسه فلا يستغنى عما وهو داخل في مسمى نفسه أما إذا قدر وجود واجب وماهية مغايرة له كان الواجب مفتقرا إلى ما ليس داخلا في مسمى اسمه فمن جوز ذاك كيف يمنع هذا ، ولهذا كان قول مثبتة الصفات خيرا من قول أبي هاشم وأمثاله من المعتزلة وأتباعهم الذين قالوا إن وجود كل موجود في الخارج مغاير لذاته الموجودة في الخارج وأن وجود واجب الوجود زائد على ماهيته وإن كان قد وافقه على ذلك طائفة من أهل الإثبات في أثناء كلامهم حتى من أصحاب الأئمة الأربعة (أحمد) وغيره كابن الزغواني وهو أحد قولي الرازي بل هو الذى رجحه في أكثر كتبه وكذلك أبو حامد فإبطال مثل هذا التركيب أولى من إبطال ذاك وأدنى الأحوال أن يكون مثله فإن من قال إن الوجود زائد على الماهية

لزمه أن يجعل الماهية قابلة للوجود والوجود صفة لها فيجعل الوجود الواجب صفة لغيره والصفة مفتقرة إلى محلها وهذا الافتقار أقرب إلى أن تكون الصفة ممكنة من افتقار الجميع إلى جزئه فإن افتقار الجميع إلى نفسه لا ينافي وجوبه بنفسه فكيف افتقاره إلى صفته اللازمة له وإلى ما يقدر أنه جزؤه الذى لا يوجد إلا في ضمن نفسه وأما افتقار الصفة إلى الموصوف فأدل على إمكان الصفة بنفسها فإذا كان الوجود الواجب لا يمتنع أن يكون صفة لماهية فكيف يمتنع أن يكون مجموعا ، وغاية ما يقال إن الاجتماع صفة للأجزاء المجتمعة الموجودة الواجبة ومعلوم أن صفة الأجزاء بنفسها أولى أن تكون موجودة واجبة من صفة الماهية التي هي في نفسها ليست وجودا ، فهذا الذى ذكره هناك حجة عليه هنا مع أنه يمكن تقريره بخير مما قرره به فإنه قد يقال إن هذا

تقرير ضعيف وذلك أنه قال لا نسلم ان الواجب لنفسه لا يكون مفتقرا إلى غيره فإن الواجب لنفسه هو الذي لا يكون مفتقرا إلى مؤثر فاعل ولا يمتنع أن يكون موجبا بنفسه وإن كان مفتقرا إلى القابل فإن

الفاعل الموجب بالذات لا يمتنع توقف تأثيره على القابل وسواء كان اقتضاؤه بالذات لنفسه أو لما هو خارج عنه وهذا كما يقول الفيلسوف في العقل الفعال بأنه موجب بذاته للصور الجوهرية والأنفس الإنسانية وإن كان ما اقتضاه لذاته متوقفا على وجود الهيولى القابلة ، فقد يقال إن هذا التقرير ضعيف لوجوه ، أحدها أن الكلام فيما هو واجب بنفسه لا فيما هو موجب لغيره أو فاعل له وإذا قدر أن الموجب الفاعل يقف على غيره لم يلزم أن يكون الواجب بنفسه يقف على غيره ، الثاني أن الموجب الفاعل لا تقف نفسه على غيره وإنما يقف تأثيره ولا يلزم من توقف تأثيره على غيره توقفه وهذا كما ذكره من التمثيل بالعقل الفعال فإن أحدا لا يقول إن نفسه تتوقف على غيره الذى يقف عليه تأثيره فإذا كان هذا في الموجب فكيف بالواجب ، بل هم يقولون إن نفس إيجابه يتوقف على غيره بل وصول الأثر إلى المحل يتوقف على استعداد المحل

، الثالث أن هذا التمثيل يمكن في غير الواجب بنفسه أما هو سبحانه وتعالى فلا يتصور أن تقف ذاته على غيره ولا فعله على غيره فإن القوابل هي أيضا من فعله فالكلام في فعله للمقبول لها كالكلام في فعله للقابل فكل ما سواه فقير إليه مفعول له وهو مستغن عن كل ما سواه من كل وجه بخلاف الفاعل المخلوق الذى يتوقف فعله على قابل فإنه فعل مفتقر إلى شئ منفصل عنه لكن يمكن أن يجاب عنه بأن يقال إذا كان الموجب لغيره المتوقف إيجابه على غيره لا يمنع أن يكون موجبا بنفسه كما قالوا في العقل الفعال فأن يكون توقف إيجابه على غيره لا يمنع أن يكون واجبا بنفسه أولى وأحرى فإن الموجب لغيره واجب وزيادة إذ لا يوجد إلا ما هو موجود ولا يوجب إلا ما هو واجب ، والعقل الفعال يقولون هو واجب بغيره وهو موجب بغيره لا واجب بنفسه ومقصوده أن الوجوب والإيجاب بالذات لا يمنع توقف ذلك على غيره وإنما يمنع كونه مفعولا للغير ، وتلخيص الكلام أنه إذا قيل إن الوجود زائد على الماهية كانت الماهية محلا للوجود الواجب فيكون الواجب لنفسه مفتقرا إلى قابل لا إلى فاعل فنقول الواجب هو الذي لا يكون مفتقرا إلى فاعل ليس هو الذى لا يكون مفتقرا إلى قابل فإن الذى قام عليه قطع التسلسل أن الواجب لا فاعل له ولا علة

، أما كون الوجود الواجب له محل هو موصوف به أم لا فذاك كلام آخر لكنه عضد ذلك بأن الإيجاب بالذات لا ينافي كون الموجب له محل يقبله فكذلك الوجوب بالذات لاينفي أن يكون له محل يقبله واستشهد بالعقل الفعال لكنهم يقولون العقل الفعال ليس بموجب بالذات وأما الرب الموجب بالذات فليس له محل يقبله فتبين أن الاستشهاد بهذا لا يصح وليس التمثيل به مطابقا ، والمقصود هنا أن الذى يعتمد عليه هو

وأمثاله في نفي ما يسمونه التركيب هم أنفسهم قد أبطلوه في مواضع أخر واحتجوا به في موضع آخر وهو حيث احتجوا به أضعف منه حيث أبطلوه ، وكذلك ما ذكره من الوجه الثاني على إبطال التركيب فإنه قال الوجه الثاني في امتناع كونه مركبا من الأجزاء أن تلك الأجزاء إما أن تكون واجبة الوجود لذاتها أو ممكنة أو البعض واجبا والبعض ممكنا لا جائز أن يقال بالأول على ما سيأتي تحقيقة في إثبات الوحدانية وإن كان الثاني أو الثالث فلا يخفي أن المفتقر إلى الممكن المحتاج إلى الغير أولى بالإمكان والاحتياج والممكن المحتاج لا يكون واجبا لذاته وما لا يكون واجبا لذاته لا يكون إلها

، قلت ولقائل أن يقول هذا الوجه أيضا فاسد من وجوه ، أحدها أن يقال لم لا يجوز أن تكون تلك الأجزاء كلها واجبة ، قوله على ما سيأتي تحقيقة في مسألة التوحيد ، يقال له الذى ذكرتة فيما بعد في مسألة التوحيد هي الطريقة المعروفة لابن سينا وأتباعه أن الفلاسفة وهي وجهان أحدهما مبناه على أن المركب يفتقر إلى أجزائه وها هو الوجه (الأول) الذى ذكرته هنا فصار مدار هذا الوجه الثانى على الأول فلم يذكر إلا الأول وقد تبين فساده ، الوجه الثاي الذى ذكرته في التوحيد مبناه على كون الوجوب يصير معلولا وهذا هو الذى ذكرته في كون الوجود الواجب لا يزيد على الماهية لئلا يكون معلولا للماهية وأنت قد أفسدت هذا الوجه وبا أفسدته به يفسد الآخر أيضا ، فتبين أن ما ذكرته في مسألة التوحيد يعود إلى وجه واحد وأنت قد قدمت فساده فالحوالة على ما سيأتى وما سيأتي منه ما هو مكرر فكلاهما فاسد ، وهو دائما في كلامه يذكر فساد هذه الطريقة حتى أنه لما استدلت الفلاسفة أتباع ابن سينا وغيرهم على أن الأجسام ممكنة بهذه

الطريقة واستدل بها طائفة على حدوث العالم وهذا أول طريقة ذكرها في حدوث العالم فقال قد احتج الأصحاب بمسالك الأول قولهم العالم ممكن بذاته وكل ممكن بذاته فهو محدث وقرر الإمكان بأن قال أجسام العالم مؤلفة ومركبة لما سبق بيانه في الأجسام وكل ما كان مؤلفا مركبا فهو مفتقر إلى أجزائه وكل مفتقر إلى غيره لا يكون واجبا بذاته فالأجسام ممكنة لذواتها والأعراض قائمة بالأجسام ومفتقرة إليها والمفتقر إلى الممكن أولى أن يكون ممكنا ، ثم ضعف هذا المسلك قال وقولهم إن العالم مركب مسلم ولكن ما المانع أن تكون أجزاؤه واجبة وما ذكروه من

الدلالة فقد بينا ضعفها في مسألة الوحدانية فهنا لما احتجوا بهذه الدلالة على حدوث العالم ذكر ضعفها وأحال على ما ذكره في الوحدانية فكيف يحتج بها بعينها في مثل هذا المطلوب بعينه وهو كون الأجسام ممكنة لأنها مركبة ويحيل على ما ذكره في التوحيد ، ومعلوم أنه لو أبطلها حيث تعارض نصوص الكتاب والسنة واعتمد عليها حيث لا تناقض ذلك لكان مع مافيه من التاقض أقرب إلى العقل والدين من أن يحتج بها في نفي

لوازم نصوص الكتاب والسنة ويبطلها حيث لا تخالف نصوص الأنبياء ، الوجة الثاني أن يقال أنت أيضا قد بينت في الكلام على إثبات وحدانية الله تعالى فساد هذه الطريقة التى سلكها ابن سينا وغيره من الفلاسفة التى أحلت عليها هنا وذلك أنه قال الفصل الثاني في امتناع وجود إلهين لكل واحد منهما من صفات الإلهية ما للآخر وقد احتج النافون للشركة بمسالك ضعيفة المسلك الأول وهو ما ذكره الفلاسفة وذلك أنهم قالوا لو قدر وجود واجبين كل

واحد منهما واجب لذاته فلا يخلو إما أن يقال باتفاقهما من كل وجه أو باختلافهما من كل وجه أو باتفاقهما من وجه دون وجه فإن كان الأول فلا تعدد في مسمى واجب الوجود إذ التعدد والتغاير دون مميز محال وإن كان الثاني فما اشتركا في وجوب الوجود وإن كان الثالث فما به الاشتراك غير ما به الافتراق وما به الاشتراك إن لم يكن هو وجوب الوجود فليسا بواجبين بل أحدهما دون الآخر وإن كان الاشتراك بوجوب الوجود فهو ممتنع لوجهين الأول هو أن ما به الاشتراك من وجوب الوجود إما أن يتم تحققه في كل واحد من الواجبين بدون ما به الافتراق أو لا يتم دونه فإن كان الأول فهو محال وإلا كان المعنى المشترك المطلق متحققا في الأعيان من غير مخصص وهو محال وإن كان الثاني كان وجوب الوجود ممكنا لافتقاره في تحققه إلى غيره فالموصوف به وهو ما قيل بوجوب وجوده به أولى أن يكون ممكنا الوجه الثاني أن مسمى واجب الوجود إذا كان مركبا من أمرين وهو وجوب الوجود المشترك وما به الافتراق فيكون مفتقرا في وجوده إلى كل واحد من مفرديه وكل

واحد من المفردين مغاير للجملة المركبة منهما ولهذا يتصور تعقل كل أحد من الأفراد مع الجهل بالمركب منها والمعلوم غير المجهول وكل ما كان مفتقرا إلى غيره في وجوده كان ممكنا لا واجبا لذاته إذ لا معنى لواجب الوجود لذاته إلا مالا يفتقر في وجوده إلى غيره وهذه المحالات إنما لزمت من القول بتعدد واجب الوجود لذاته فيكون محالا ، قال وربما استروح بعض الأصحاب في إثبات الوحدانية إلى هذا المسلك أيضا وهو ضعيف إذ لقائل أن يقول وإن سلمنا الاتفاق بينهما من وجه والافتراق من وجه وأن ما به الاتفاق هو وجوب الوجود ولكن لم قلتم بالامتناع وما ذكرتموه في الوجه الأول إنما يلزم أن لو كان مسمى وجوب الوجود معنى وجوديا وأما بتقدير أن يكون أمرا سلبيا ومعنى عدميا وهو عدم افتقار الوجود إلى علة خارجة فلا فلم قلتم بكونه أمرا وجوديا ، ثم بسط الكلام في كونه عدميا بما ليس هذا موضع الكلام فيه

، قال وعلى هذا فقد بطل القول بالوجه الثاني فإنه إذا كان حاصل الوجوب يرجع إلى صفة سلب فلا يوجب ذلك التركيب من ذات واجب الوجود وإلا لما وجد بسيط أصلا فإنه ما من بسيط إلا ويتصف بسلب

غيره عنه وإن سلمنا أن وجوب الوجود أمر وجودى ولكن ما ذكرتموه من لزوم التركيب فهو لازم وإن كان واجب الوجود واحدا من حيث أن مسمى واجب الوجود مركب من الذات المتصفة بالوجوب ومن الوجوب الذاتي فما هو العذر عنه مع اتحاد واجب الوجود فهو العذر مع تعدده ، قلت الوجه الأول ذكره الرازي قبله في إبطال هذا والوجه الثاني ذكره الرازي كما ذكره الشهرستاني قبله وهو أن هذا منقوض بمشاركة واجب الوجود لسائر الموجودات في مسمى الوجود وامتيازه عنها بوجوب الوجود فقد صار فيه على أصلكم ما به الاشتراك وما به الامتياز

، والأمدى يقول إن وجوب الوجود بالاشتراك اللفظي وقاله قبله الشهرستاني والرازي مع تناقضهما في ذلك وقولهما في موضع آخر خلاف ذلك ، والمقصود هنا أن ما ذكروه في إبطال تعدد واجب الوجود وإفساد طرق ابن سينا وأتباعه في ذلك يبين بطلان ما أحال عليه في قوله لا يجوز أن تكون الأجزاء كلها واجبة على ما سيأتي تحقيقة في مسألة التوحيد ، ومن أعجب خذلان المخالفين للسنة وتضعيفهم للحجة إذا نصر بها حق وتقويتها إذا نصر بها باطل أن حجة الفلاسفة على التوحيد قد أبطلها لاما استدلوا بها على أن الإله واحد والمدلول حق لا ريب فيه وإن قدر ضعف الحجة ثم إنه يحتج بها بعينا على نفي لوازم علو الله على خلقه بل ما يستلزم تعطيل ذاته فيجعلها حجة فيما يستلزم التعطيل ويبطلها إذا احتج بها على التوحيد ، وأيضا فما ذكره في إبطال هذه الحجة يبطل الوجه الأول أيضا فإنه إذا لم يمتنع واجبان بأنفسهما فأن لا يمتنع جزءان كل منهما واجب بنفسه بطريق الأولى والأحرى ، واعلم أن الوجهين اللذين أبطلا بهما الحجة أحدهما منع كون الوجوب أمرا ثبوتيا والثاني المعارضة أما المعارضة فواردة على هؤلاء الفلاسفة لا مندوحة لهم عنها ومعارضة الشهرستاني والرازي وأظن

الغزالى أجود من معارضة الآمدى ومن اعتذر عن ذلك بأن الواجب لفظ مشترك لزم بطلان توحيد الفلاسفة بطريق الأولى فإنه لا محذور حينئذ في إثبات أمور متعددة كل منها يقال له واجب الوجود بمعنى غير ما يقال للآخر ، فبكل حال يلزم إما لزوم التركيب وإما بطلان توحديهم وأيهما كان لازما لزم الآخر فإنه إذا لزم التركيب بطل توحيدهم وإذا بطل توحيدهم أمكن تعدد الواجب وهذا يبطل امتناع التركيب ، ولا ريب أن أصل كلامهم بل وكلام نفاة العلو الصفات مبنى على إبطال التركيب وإثبات بسيط كلى مطلق مثل الكليات وهذا الذى يثبتونه لا يوجد إلا في الأذهان والذى أبطلوه هو لازم لكل الأعيان فأثبتوا ممتنع الوجود في الخارج وأبطلوا واجب الوجود في الخارج ، ونحن نبين بطلان ذلك بغير ما ذكره هؤلاء فنقول قول القائل إما أن يقال باتفاقهما من كل وجه أو اختلافهما من كل وجه أو اتفاقها من وجه دون وجه إن أريد به أنهما يتفقان في شيء بعينه موجود في الخارج فليس في الموجودات شيئان ما يتفقان في شيء بعينه موجود في الخارج

ولكن يشتبهان من بعض الوجوه مع أن كلا منهما مختص بما قام به نفسه كالبياضين أو الأبيضين المشتبهين مع أنه

ليس في أحدهما شئ مما في الآخر وإن أراد بقوله أو اختلافهما من كل وجه أنهما لا يشتبهان في شئ ما ولا يشتركان في شئ ما فليس في الوجود شيئان إلا بينهما اشتراك في شئ وتشابه في شئ ما ولو أنه مسمى الوجود وإن أراد امتياز أحدهما عن الآخر فكل منهما ممتاز عن الآخر من (كل) وجه وإن كانا مشتركين في أشياء بمعنى اشتباههما لا بمعنى أن في الخارج شيئا بعينه اشتركا فيه كما يشترك الشركاء في العقار ، وإذا عرف أن هذه الألفاظ مجملة فنقول هما مشتبهان مشتركان في وجوب الوجود كما أن كل متفقين في اسم متواطئ بالمعنى العام سواء كان متماثلا وهو التواطؤ الخاص أو مشككا وهو المقابل للتواطؤ الخاص كالموجودين والحيوانين والإنسانين والسوادين اشتركا في مسمى اللفظ الشامل لهما مع أن كلا منهما متميز في الخارج عن الآخر من كل وجه فهما لم يشتركا في أمر يختص بأحدهما بل وجود هذا يخصه ووجود هذا يخصه وإنما اشتركا في مطلق الوجود

والوجود المطلق المشترك الكلى لا يكون كليا لا في هذا ولا في هذا بل هو كلى في الأذهان مختص في الأعيان وإذا قيل الكلى الطبيعي موجود فمعناه أن ما كان كليا في الذهن يوجد في الخارج لكن لا يتصور إذا وجد ان يكون كليا كما يقال العام موجود في الخارج وهو لا يوجد عاما ، وقوله إما أن يختلفا من كل وجه أو يتفقا من كل وجه ، قلنا إذا أريد بالاختلاف ضد الاشتباه فقد يقال ليسا مختلفين من كل وجه وإن أريد الإمتياز فهما مختلفان من كل وجه ، وقوله إذا كانا متفقين من كل وجه زال الامتياز يصح إذا أريد بالاختلاف ضد الامتياز فإنهما إذا لم يتميز أحدهما عن الآخر بوجه بطل الامتياز وأما إذا أريد بالاتفاق التشابه والتماثل فقد يكونان متماثلان من كل وجه كتماثل أجزاء الماء الواحد ، والتماثل لا يوجب أن يكون أحد المثلين هو الأخر بل لا بد ان يكون غيره

وحينئذ فقوله ما به الاشتراك غير ما به الامتياز ، قلنا لم يشتركا في شيء خارجي حتى يحوجهما اشتراكهما فيه إلى الامتياز بل هما ممتازان بانفسهما وإنما تشابها أنو تماثلا في شئ والمتماثلان لا يحوجهما التماثل إلى مميز بين عينيهما بل كل منهما ممتاز عن الآخر بنفسه ، وقوله ما به الاشتراك إما وجوب الوجود أو غيره ، قلنا كل منهما مختص بوجوب وجوده الذى يخصه كما هو مختص بسائر صفاته التى تخص نفسه وهو أيضا مشابه الآخر في وجوب الوجود فما اشتركا فيه من الكلى لا يقبل الاختصاص وما اختص به كل منهما عن الآخر لا يقبل الاشتراك فضلا عن أن يكون ما اشتركا فيه محتاجا إلى مخصص وما اختص به كل منهما

يقارنه فيه مشترك وحينئذ فالاشتراك في وجوب الوجود المشترك والامتياز بوجوب الوجود المختص والاشتراك أيضا في كل مشترك والامتياز بكل مختص ، وقوله وإن كان الاشتراك بوجوب الوجود فهو ممتنع لوجهين أحدهما أن المشترك إما أن يتم بدون ما به الافتراق وذلك محال وإلا كان المطلق متحققا في الأعيان من غير مخصص وإن لم يتم إلا بما به الافتراق كان وجوب الوجود ممكنا لافتقاره في تحققه إلى غيره ، قلنا إن أريد بالمشترك بينهما المعنى المطلق الكلى فذاك لا يفتقر إلى ما به الامتياز وليس له ثبوت في الأعيان حتى يقال إنه يلزم أن يكون

المطلق في الأعيان من غير مخصص وإن أريد به ما يقوم بكل منهما من المشترك وهو ما يوجد في الأعيان من الكلى فذاك لا اشتراك فيه في الأعيان فإن كل ما لأحدهما فهو مختص به لا اشتراك فيه وحينئذ فالموجود من الوجوب هو مختص بأحدهما بنفسه لا يفتقر إلى مخصص فلا يكون الوجوب الذى لكل منهما في الخارج مفتقرا إلى مخصص واذا لم يكن ذلك بطل ما احتجوا به على كونه ممكنا وأما المشترك الكلى المطلق من الوجوب فذاك ليس موجودا لهذا ولا لهذا ولا متحققا في الأعيان وحينئذ فلا يلزم أن الكلى يتحقق في الأعيان بلا مخصص ، وأيضا فيقال هب أن المشترك لا يتحقق في الأعيان إلا بالمختص فهذا لا يمنع وجوب وجوده إذ الواجب هو مالا فاعل له ليس هو ما لا لازم ولا ملزوم له ، وهذا الآمدى ذكر هذا فيما تقدم وبين أن الوجود الواجب لا يمتنع توقفه على القابل وإنما يمتنع توقفه على الفاعل ، وبهذا يبطل الوجه الثاني وهو كون الوجود الواجب مركبا مما به

الاشتراك وما به الامتياز (فإن ما به الاشتراك لم يوجد في الخارج وما به الامتياز لم يقع فيه اشتراك فليس في أحدهما ما به الاشتراك وما به الامتياز) ولكن كل منهما موصوف بصفة يشابه بها الآخر وهو الوجوب واتصاف الموصوف بصفة يشابه بها غيره من وجه وامر يختص به إنما يوجب ثبوت معان تقوم به وأن ذاته مستلزمة لتلك المعاني وهذا لا ينافي وجوب الوجود بل لا يتم وجوب الوجود إلا به ولو سلم أن مثل هذا تركيب فلا نسلم أن مثل هذا التركيب ممتنع كما تقدم بيانه ، فقد تبين بطلان الوجه الأول من وجهين وبطلان الوجه الثاني من وجهين غير ما ذكروه والله أعلم ، والوجه الأول من الوجهين هو الذي اعتمده ابن سينا في إشاراته وقد بسطنا الكلام عليه في جزء مفرد شرحنا فيه أصول هذه الحجة التي دخل منها عليهم التلبيس في منطقهم وإلهياتهم وعلى من اتبعهم كالرازي والسهروردى والطوسى وغيرهم ، وقد ذكرنا عنه هناك جوابين ، أحدهما أن هؤلاء عمدوا إلى الصفات المتلازمة في العموم والخصوص ففرضوا بعضها مختصا وبعضها عاما بمجرد التحكم كالوجود والثبوت والحقيقة والماهية ونحو ذلك

فإذا قيل الواجب والممكن كل منهما يشارك الأخر في الوجود ويفارقه بحقيقه أو ما هيته ، قيل لهم معنى الوجود يعمهما ومعنى الحقيقة يعمهما وكل منهما يمتاز عن الآخربوجوده المختص به كما يمتاز عنه بحقيقته التى تختص به فليس جعل هذا مشتركا وهذا مختصا بأولى من العكس ، وهكذا إذا قدر واجبان لكل منهما حقيقة فهما مشتركان في مطلق الوجوب ومطلق الحقيقة وكل منهما يمتاز عن الآخر بما يخصه من الوجوب والحقيقة فما قلتم به الامتياز متلازم وما قلتم به الاشتراك متلازم ولا يفتقر ما جعلتم به الاشتراك إلى ما جعلتم به الامتياز ولا ما جعلتم به الامتياز إلى ما جعلتم به الاشتراك بل كل منها موصوف بما به الامتياز وهو ما يخصه وتلك الخصائص تشابه خصائص الآخر من بعض الوجوه فذلك القدر المشترك الذى لا يختص بأحدهما هو ما به الاشتراك ، فإذا قيل هذا لون وهذا لون كانت لونية كل منهما مختصة به واللونية العامة مشتركة بينهما ، وكذلك إذا قيل هذا حيوان وهذا حيوان وهذا إنسان وهذا إنسان وهذا أسود وهذا أسود وامثال ذلك فليس شيء من

الموجودات في الخارج مركبا من نفس ما به الاشتراك وما به الامتياز بل هو مختص بوصف وذلك الوصف يشابه غيره لكن هو مشتمل على صفات بعضها أعم من بعض أى بعضها يوجد نظيره في غيره اكثر مما يوجد نظير الآخر وأما هو نفسه فلا يوجد في غيره ، وأما الجواب الثاني فلا ريب أن كلا منهما فيه وجوب وفيه معنى آخر غير الوجوب بل نفس الواجب الواحد فيه الوجوب وفيه ذاته وهذا هو النقض الذى عارضهم به الآمدى ، لكن قول القائل وجوب الوجود حينئذ يكون ممكنا لافتقاره في تحققه إلى غيره فالموصوف به أولى أن يكون ممكنا كلام مجمل ، فإنه يقال ما تعنى بكون الوجوب مفتقرا إلى غيره أتعنى به أنه مفتقر إلى مؤثر أم مستلزم لغيره ، فإن عنيت الأول فهو باطل فإنه لا يحتاج الوجوب سواء فرض مختصا أو مشتركا إلى فاعل ولكن لا بد له من محل يتصف به فإن الوجوب لا يكون إلا لواجب وافتقار الوجوب إلى محله الموصوف به لا يمنع المحل أن يكون واجبا بل ذلك يستلزم كونه واجبا ، وقول القائل إن الوجوب يكون ممكنا إن أراد به افتقاره إلى

محل فهذا حق لكن هذا لا يستلزم كونه مفتقرا إلى فاعل ولا كون المحل مفتقرا إلى فاعل ، فقوله وإن كان الثاني كان الوجوب ممكنا فالموصوف به أولى مغلطة فإن الإمكان الذى يوصف به الوجوب إنما هو افتقاره إلى محل لا إلى فاعل ومعلوم أنه إذا كانت صفة الموصوف تفتقر إليه لكونه محلا لها لا فاعلا لم يلزم ان يكون الموصوف أولى بأن يكون محلا ولو قدر أن الوجوب يفتقر إلى مميز غير المحل فهو من افتقار الشرط إلى المشروط واللازم إلى الملازم ليس هو من باب افتقار المعلول إلى العلة الفاعلة ، ومثل هذا لا يمتنع على وجوب الوجود بل لابد لوجوب الوجود من ذلك إذ وجوب الوجود ليس هو الواجب الوجود بل هو صفة له مع أن

الواجب الوجود له لوازم وملزومات وذلك لا يوجب افتقاره إلى المؤثر فالوجوب أولى أن لا يفتقر إلى مـــؤثر لأجل ما له من اللوازم والملزومات فهذان وجهان غير ما ذكره هو وأمثاله هنا

، الوجه الرابع أن يقال لم لا يجوز ان يكون بعض تلك الأجزاء واجبا وبعضها ممكنا ، قوله الموقـــوف على الممكن أولى بالأمكان ، قيل متى إذا كان الجزء الممكن من مقتضيات الجزء الواجب أو بالعكس وهـــذا كما أن مجموع الوجود بعضه واجب لنفسه وبعضه ممكن والممكن منه من مفعولات الواجب لنفسه ولا يلزم من ذلك أن يكون مجموع الموجودات أولى بالإمكان من الموجودات الممكنة ، وهذا الجواب يقوله من يقوله في مواضع أحدها في الذات مع الصفات ، فإذا قيل له الذات والصفات مجموع مركب من أجزاء فإما أن تكـــون واجبة كلها أو بعضها واجب وبعضها ممكن أمكنه أن يقول الذات واجبة والصفات ممكنة بنفسها وهي واجبة بالذات كمايجيب بمثل ذلك طائفة من الناس

، فإذا قيل المجموع متوقف علىة الممكن ، قال إن ذلك الممكن من مقتضيات الواجب بنفسه ، وهذا يقوله هؤلاء إذا فسر إمكان الصفات بأنها تفتقر إلى محل فالذات لا تفتقر إلى محل فالذات لا تفتقر إلى فاعل ولا محل والصفات لابد لها من محل وإن فسر الواجب بما لا يفتقر إلى موجب فالصفات أيضا لا تفتقر إلى موجب لكنه قد يسلم له هؤلاء أن الصفات لها موجب وهو الذات ، وقولهم إن الشيء الواحد لا يكون فاعلا وقابلا من أفسد الكلام كما قد بسط في موضعه فيقول هؤلاء الذات موجبة للصفات ومحل لها والذات واجبة بنفسها والصفات واجبة بها والمجموع واجب وإن توقف على الممكن بنفسه الواجب بغيره لأن الواجب بنفسه مستلزم للصفات ولاجتماع المجموع ، وأيضا فيقوله من يقول إنه يقوم بذاته أمور متعلقة بمشيئته وقدرته فإن تلـــك (أيضا) ممكنة بنفسها وقد تدخل في مسمى أسمائه ففي الجملة ليس معهم حجة تمنع كون المجموع فيه ما هـــو واجب موجب لغيره وإذا قيل المحتاج إلى الغير أولى بالاحتياج

، قيل هب أن الأمر كذلك لكن إذا كان الغير من لوازم الجزء الواجب بنفسه كان المجموع من لوازم الجزء الواجب بنفسه وحاصله أن في الأمور المجتمعة ما هو مستلزم لسائرها ، وإذا قيـــل فحينئـــذ لا يكـــون الواجب بنفسه إلا ذلك الملزوم ، قيل هذا نزاع لفظي فإن الممكنات لا بد لها من فاعل غنى عن الفاعل والدليل دل على هذا وليس فيما ذكرتموه ما ينفي أن تكون ذاته مستلزمة لأمور لازمة له واسمه يتناول الملزوم واللازم جميعا وإن سمى الملزوم واجبا بنفسه والالزم واجبا بغيره كما قاله من قاله في الذات والصفات ، فيقول المنازع له فهذه مجموع الأدلة التي ذكرها هو وغيره على نفي كون الواجب بنفسه جسما أو جوهرا قد تبين أنـــه لا دلالة في شيء منها بل هي على نقيض مطلوبهم أدل منها على المطلوب ، وهذا ذكرناه لما أحال عليه قوله إن

الحروف إذا قام كل منها بمحل غير (محل) الآخر يلزم التركيب وقد أبطلناه في إبطال التجسيم ، ثم قال الوجه الثاني أنه قال ليس اختصاص بعض الأجزاء ببعض الحروف دون البعض أولى من العكس

، ولقائل أن يقول هذا الوجه في غاية الضعف وذلك أنه إذا كانت الحروف مقدورة له حادثة بمشيئته كما ذكرته عن منازعيك فتخصيص كل منها بمحلة كتخصيص جميع الحوادث بما اختصت به من الصفات والمقادير والأمكنة والأزمنة ، وهذا إما أن يرد إلى محض المشيئة وإما إلى حكمة جلية أو خفية وقد تنازع الناس في الحروف التي في كلام الآدميين هل بينها وبين المعاني مناسبة تقتضي الاختصاص على قولين مشهورين وأما اختصاصها بمحالها في حق الآدميين بسبب يقتضى الاختصاص فهذا لا نزاع فيه فعلم أن الاختصاص منه بالمحل أولى منه بالمعنى ، وأما قوله إن قالوا باجتماع الحروف بذاته مع اتحاد الذات فيلزم منه اجتماع المتضادات في شيء واحد فهذا قد تقدم أن للناس فيه قولين وأن القائلين باجتماع ذلك إن كان قولهم فاسدا فقول من يقول باجتماع المعانى المتعاقبة وأنها شيء واحد وأن الصفات المتنوعة شيء واحد أعظم فسادا ، وأما قوله وإن لم يقولوا باجتماع حروف القول في ذاته فيلزم منه مناقضة اصلهم في أن ما اتصف به الرب يستحيل عروه عنه فكلام صحيح ولكن تناقضهم لا يستلزم صحة قول منازعيهم إذا كان ثم قول ثالث وهذا اللازم فيه نزاع معروف وقد حكى النزاع عنهم أنفسهم

، فمن قال إن ما اتصف به من الأصوات والأفعال ونحو ذلك يجوز عروه عنه لم يكن مناقضا ، والذين قالوا منهم إنه لا يجوز عروه عما اتصف به عمدتهم أنه لو جاز عروه عنه لم يمكن ذلك إلا بحدوث ضد ثم ذلك الضد الحادث لا يزول إلا بضد حادث فيلزم تسلسل الحوادث بذاته وهذا يجيب عنه بعضهم بأنه يجوز عدمه بدون حدوث ضد ويجيب عنه بعضهم بالتزام التسلسل في مثل ذلك في المستقبل ، قال الآمدي السابع في تناقض الكرامية أنهم جوزوا اجتماع الإرادة الحادثة مع الإرادة القديمة ومنعوا ذلك في العلم والقدرة ولو سئلوا عن الفرق لكان متعذرا ، قلت ولقائل أن يقول إن كانوا هم فرقوا فغيرهم لم يفرق بل جوز تجدد علوم وقدر وحينئذ فهم اعتمدوا في الفراق على ما اعتمدت عليه المعتزلة في الفرق بين كونه عالما قادرا وبين كونه متكلما مريدا

حيث قالوا العلم والقدرة عام في كل معلوم ومقدور فإنه بكل شيء عليم وعلى كل شيء قدير والإرادة والكلام ليسا عامين في كل مراد ومقول بل لا يقول إلا الصدق ولا يأمر إلا بالخير ولا يريد إلا ما وجد ولا يريد إرادة محبة إلا لما أمر ، فهذا مما احتجوا به على حدوث كونه مريدا متكلما دونه كونه عالما قادرا قالوا لأن الاختصاص يتعلق بالمحدثات بخلاف العموم فإنه يكون للقديم

(فصل) ، ومما يبين الأمر في ذلك وأن الأدلة التي يحتج بها هؤلاء على نفي لوازم علو الله على خلقه هم يقدحون فيها ويبينون فسادها في موضع آخر أن عامة هذه الحجج التي احتج بها الآمدي وغيره على نفي كونه جسما هم أنفسهم أبطلوها في موضع آخر ، والمقصود هنا ذكر ما قاله الآمدي وذلك أنه لما ذكر مسالك الناس في إثبات حدوث الأجسام أبطل عامتها واختار الطريقة المبنية على أن الجسم لا يخلو من الأعراض وأن العرض لا يبقى زمانين فتكون الأعراض حادثة ويمتنع حدوث ما لا نهاية له وما لا يخلو عن الحوادث التى لها أول فله أول وذكر أن هذه الطريقة هي المسلك

المشهور للأشعرية وعليه اعتماده ، والرازي وأمثاله لم يعتمدوا على هذا المسلك لأنه مبنى على أن الأعراض ممتنعة البقاء وهذه مقدمة خالف فيها جمهور العقلاء وقالوا إن قائليها مخالفون للحس ولضرورة العقل فرأى أن الاعتماد عليها في حدوث الأجسام في غاية الضعف ، والآمدى قدح في الطرق التى اعتمد عليها الرازي كلها والمقصود هنا ذكر طعن الآمدي في حجج نفسه التى احتج بها على نفي كونه جسما ونفي قيام الحوادث به وقد تقدم أن حججه المبنية على تماثل الجواهر والأجسام قد قدح فيها وبين أنه لا دليل لمن أثبت ذلك وحجته المبنية على التركيب قد قدح هو فيها في غير موضع كما ذكر بعضه

، وأما حجته المبنية على نفي المقدار اوالشكل وأنه لا بد له من مخصص وكل ما له مخصص فهو محدث فإنه قال المقدمة الأولى وإن كانت مسلمة غير أن الثانية وهي أن كل مفتقر إلى المخصص محدث وما ذكر في تقريرها باطل بما سبق في المسلك الأول ، قال وبتقدير تسليم حدوث ما أشير إليه من الصفات فلا يلزم أن تكون الأجسام حادثه لجواز أن تكون هذه الصفات المتعاقبة عليها إلى غير النهاية إلا بالالتفات إلى ما سبق من بيان امتناع حوادث متعاقبة لا أول لها تنتهى إليه فقد ذكر هنا أنه وإن كان لابد للمختص من مخصص فلا يلزم أن يكون حادثا بل جاز أن يكون قديما في ذاته وصفاته أو قديما في الذات مع تعاقب الصفات المحدثه من المقادير وغيرها عليه إلا إذا قيل ببطلان حوادث لا تتناهى ، وحينئذ فيقال القديم إما واجب بنفسه وإما واجب بغيره فإن كان واجبا بنفسه بطلت حجته وإن كان واجبا بغيره لزم من كون المعلول مختصا أن تكون علته مختصة أيضا وإلا فبتقدير أن تكون العلة الموجبة وجودا مطلقا لا تختص بشيء من الأشياء كما يقوله من يقول هو وجود مطلق تكون نسبته إلى جميع أجناس الموجودات ومقاديرها وصفاتها نسبة واحدة وحينئذ فلا يخص مقدارا دون مقدار بالاقتضاء والإيجاب إلا أن يقال لا يمكن غير ذلك المقدار

وإذا قيل ذلك لزم أن يكون من المقادير ما هو واجب لا يمكن غيره فإذا قيل هذا في الممكن ففي الواجب بنفسه أولى فإن تطرق الجواز إلى الممكن بنفسه أولى من تطرقه إلى الواجب بنفسه فإذا قدر في الممكن

مقدار لا يمكن وجود ما هو أكبر منه فتقدير ذلك في الواجب بنفسه أولى ، ونكته الجواب أن الموجب الـذى يسمونه علة إن كان له مقدار بطل أصل قولهم وإن لم يكن له مقدار فإما أن تكون جميع المقادير ممكنة بالنسبة إليه وإما أن لا يكون كذلك فإن كان الأول لم يخص بعضها دون بعض بلا مخصص لما في ذلك من تـرجيح أحد المتماثلين على الآخر بلا مرجح وإن لم يمكن إلا بعضها كما يقوله من يقوله من المتفلسفة فحينئذ لزم أن يكون من المقادير ما هو ممتنع لنفسه بل منها ما هو متعين لا يمكن وجود غيره ، وإذا جاز أن يمتنـع بعضـها لنفسه فوجوب بعضها لنفسه أولى وأحرى وإذا جاز أن يتعين ممكن من المقادير دون غيره لنفسه فتعين مقدار واجب لنفسه أولى وأحرى ، وهذا كلام لا محيص لهم عنه فإن العالم إن كان واجبا بنفسـه فقـد ثبـت أن الواجب بنفسه يختص بمقدار وإن كان ممكنا فوجد ما هو أكبر منه أو أصغر إما أن يكون في نفسه ممكنا وإما أن لا يكون فإن

لم يكن ممكنا ثبت امتناع بعض المقادير لنفسه دون بعض في الممكنات ففي الواجب أولى ، وحينئـذ فبطل قول القائل (إنه) ما من مقدار إلا ويمكن ما هو أكبر منه وأصغر وإن كان غير هـذا المقـدار ممكنـا فتخصيص أحد الممكنين بالوجود يفتقر إلى مخصص والوجود المطلق لا اختصاص له بممكن دون ممكن فلا بد أن يكون المخصص أمرا فيه اختصاص وذلك الاختصاص واجب بنفسه وإذا كان الواجب لنفسه فيه اختصاص واجب لم يمكن أن يقال كل اختصاص فلا بد له من مخصص إذ الاختصاص ينقسم إلى واجب لنفسه وممكن ، يوضح هذا إن المتفلسف إذا قال إن الموجب لتخصيص الفلك بمقدار دون مقدار كون الهيولى لا تقبل إلا ذلك المقدار مثلا أو امتناع بعد وراء العالم أو ما قيل من الأسباب ، قيل له ما ذكرته من الهيولى وامتنـاع وجـود موجود وراء العالم وإن كان باطلا فيقال ما الموجب لكون الهيولى لا تكون على غير تلك الصفة و لم لا كانت الهيولى غير هذه بحيث تقبل شكلا أكبر من هذا ثم إذا زعمت ان الممكن له مقدار لا يمكن أن يكون اكبر منه لعدم القابل مع أنه لا يعلم وجود مخصص لمقدار دون مقدار ولا

لكون حيز هذا المقدار يقبل الوجود دون الحيز الذي يجاوره فإن الأحياز المجردة المحضة متشابهة أبلغ من تشابه المقادير ، فإذا ادعيت التخصيص في هذا ففي الواجب بنفسه أولى وأحرى ثم بتقدير أن تكون المقـادير والصفات حادثه فالحجة المبنية على نفي حوادث لا تتناهى قد عرف ضعفها ، وقد أبطل هو جميع أدلة الناس التى ذكرها إلا حجة واحدة اختارها وهي أضعف من غيرها كما قد ذكر غيره مرة ، وإذا كانت هذه الحجة لا تمنع جواز تعاقب الحوادث على القديم لم يمتنع كون القديم محلا للحوادث فبطل استدلالهم على نفي ذلـك بمثل هذه الحجة ، فهذه الحجج الثلاث قد قدح هو فيها وأما الرابعة وهي تعدد الصفات فالقدح فيهـا تبـع للقدح في هذه الثلاث فإنها مبنية عليها إذ عمدة النفاة هي هذه الثلاث وكلامهم كله يـدور عليهـا حجـة

التركيب وحجة الأعراض بأن ما لا يخلو عن الحادث فهو حادث وحجة الاختصاص ، وحججه الأولى على نفي الجوهر مبنية على نفي تماثل الجواهر وهو قد بين أن جميع ما ذكروه فإنه يرجع إلى ما قاله وقال إنه لا دليل فيه على نفي تماثلها

، وأما الثانية وهي قوله إما أن يكون مركبا فيكون جسما أو لا يكون فيكون جوهرا فردا فمبنية على نفي التركيب وهو قد أفسد أدلة ذلك أو على نفي الجسم وقد عرف كلامه وقدحه في حجج نفي ذلك ، وأما حجته الثالثة فإنها مبنية على تماثل الجواهر أيضا وهو قد أبطل أدلة ذلك ومبنية على امتناع حلول الحوادث به أيضا وقد أبطل هو أيضا جميع حجج ذلك واستدل بحجة الكمال والنقصان كما احتج بها الرازي وهو أيضا قد أبطل هذه الحجة لما استدل بها الفلاسفة على قدم العالم كما ذكر عنه ، وأما حجته الرابعة على نفي الجوهر فبناها على نفي التحيز وبنى نفي التحيز على حجتين على حجة الحركة والسكون وعلى تماثل الجواهر ، وهو قد بين أنه لا دليل على تماثل الجواهر وأبطل أيضا حجة الحركة والسكون لما احتج بها من احتج على حدوث الأجسام فإنه قال المسلك السادس لبعض المتأخرين من أصحابنا يعنى به الرازي وهذا المسلك أخذه الرازي عن المعتزلة ذكره أبو الحسين وغيره أنه لو كانت الأجسام أزلية لكانت (في الأزل) إما أن

تكون متحركة أو ساكنة والقسمان باطلان فالقول بأزليتها باطل ، ثم اعترض عليه بوجوه متعددة ، قال 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 في ذلك 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 أمرا وجوديا ولا مخلص عنه قلت هذه مسألة نزاع بين أهل النظر أن الجسم في أول أوقات حدوثه هل يوصف بأحدهم أو يخلو عنهما والذى قاله الرازى هو قول

أبى هاشم وغيره من المعتزله ومضمونه أنه في أول أوقات حدوثه ليس متحركا ولا ساكنا ، واعترض عليه بتقسيم حاصر فقال إن كانت الحركة عبارةعن 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 أمرا وجوديا فإنه اعتمد في ذلك على أن السكون عبارة عن الحصول في الحيز بعد أن كان في ذلك الحيز ، قال الآمدي فإن قيل الكلام إنما هو في الجسم في الزمان الثاني والجسم في الزمان الثاني لا يخلو عن الحركة والسكون بالتفسير المذكور فهذا قول ظاهر الإحالة فإنه إذا كان الكلام في الجسم إنما هو في الزمان الثاني فوجود الجسم بالزمان الثاني ليس هو حالة الأولية وعند ذلك فلا يلزم أن

يكون الجسم أزلا لا يخلو عن الحركة والسكون قلت بل بتقدير قدمه لا يخلو عن الحركة والسكون لأنه حينئذ إما أن يبقى في حيز أو ينتقل عنه والأول السكون والثاني الحركة ، وما ذكره الآمدى من جواز خلوه عنهما على أحد التقديرين فإنما هو بتقدير حدوثه ومعلوم أنه إذا كان بتقدير قدمه لا يخلو عنهما وكلاهما ممتنع كان بتقدير قدمه ، مستلزما لأمر ممتنع وهو الجمع بين النقيضين فإنه إذا صحت المقدمتان لزم أن يكون حادثا بتقدير قدمه وهو أنه لو كان قديما لم يخل من حادث وما لا يخلو من الحوادث فهو حادث ، وما ذكره الآمدى إنما يتوجه إذا قيل الجسم مطلقا لا يخلو عن الحركة والسكون وحينئذ فإما أن يخلو عنهما أو لا يخلو فإن خلا عنهما لم يكن ذلك إلا حال حدوثه فكيون حادثا وإن لم يخل عنهما لزم أن يكون حادثا فيلزم حدوثه على كل تقدير ، ونحن نذكر ما يقدح به الآمدي وامثاله في حججهم التى احتجوا بها في موضع آخر وإن كان بعض ذلك القدح ليس بحق ولكن يعطى كل ذى حق حقه قولا بالحق واتباعا للعدل

وقد ذكرنا كلام الأمدى على سائر ما ذكره في امتناع كون الحركة أزلية مثل قوله لم قلتم بامتناع كون الحركة أزلية وما ذكروه من الوجه الأول فإنما يلزم أن لو قيل بأن الحركة الواحدة بالشخص أزلية وليس كذلك بل المعنى بكون الحركة أزلية أن أعداد أشخاصها المتعاقبة لا أول لها وعند ذلك فلا منافاة بين كون كل واحد من آحاد الحركات الشخصية حادثة ومسبوقة بالغير وبين كون جملة آحادها أزلية بمعنى أنها متعاقبة إلى غير نهاية إلى آخر كلامه ، والمقصود هنا التنبيه على أنه نقض في موضع آخر عامة ما احتج به هنا

(فصل) ، ومما ينبغي معرفته في هذا الباب أن القائلين بنفي علو الله على خلقه الذين يستدلون على ذلك أو عليه وعلى غيره بنفي التجسيم (فإنهم) ينقضون الحجج التى يحتجون بها فتارة ينقض أحدهم الحجج التى يحتج (كما ذكرناه) عن الرازى والأمدى

(وأمثالهما) من حذاق النظار الذين جمعوا خلاصة ما ذكره النفاة من أهل الفلسفة والكلام بل يعارضون (ما يجب تصديقه) بما يعلم بصريح العقل أنه خطأ بل يعارضون السمعيات التى يعلم أن العقل الصريح (موافق لها بما يعلم العقل الصريح أنه باطل) (وتارة) كل طائفة تبطل الطريقة العقلية التى اعتمدت عليها الأخرى بما يظهر به بطلانها بالعقل الصريح وليسوا متفقين على طريقة واحدة ، وهذا يبين خطأهم كلهم من وجهين من جهة العقل الصريح الذى بين به كل قوم فساد ما قاله الآخرون ومن جهة أنه ليس معهم معقول اشتركوا فيه فضلا عن أن يكون من صريح المعقول ، بل المقدمة التي تدعى طائفة من النظار صحتها تقول الأخرى هي باطلة وهذا بخلاف مقدمات أهل الإثبات الموافقة لما جاء به الرسول صلى الله عليه

وسلم فإنها من العقليات التى اتفقت عليها فطر العقلاء السليمى الفطرة التى لا ينازع فيها إلا من تلقى التراع تعليما من غيره لا من موجب فطرته فإنما يقدح فيها بمقدمة تقليدية أو نظرية

لا ترجع إلى (العقل الصريح) وهو يدعى أنها عقلية فطرية ، ومن كان له خبرة بحقيقة هذا الباب تبين له أن جميع المقدمات العقلية التي ترجع إليها براهين المعارضين للنصوص النبوية إنما ترجع إلى تقليد منهم لأسلافهم لا إلى ما يعلم بضرورة العقل ولا إلى فطرة فهم يعارضون ما قامت الأدلة العقلية على وجوب تصديقه وسلامته من الخطأ بما قامت الأدلة العقلية على أنه لا يجب تصديقه بل قد علم جواز الخطأ عليه وعلم وقوع الخطأ منه فيما هو دون الإلهيات فضلا عن الإلهيات التى يتيقن خطأ من خالف الرسل فيها بالأدلة المجملة والمفصلة ، والمقصود هنا التنبيه على جوامع قدح كل طائفة في طريق الطائفة الأخرى من نفاة العلو أو العلووغيره من الصفات بناء على نفي التجسيم ففحول أهل الكلام كأبي على وأبى هاشم والقاضي

عبد الجبار وأبي الحسن الأشعري والقاضي أبي بكر وأبي الحسين البصرى ومحمد بن الهيصم وأبي المعالى الجوينى وأبي الوفاء بن عقيل وأبي حامد الغزال وغيرهم يبطلون طرق الفلاسفة التى بنوا عليها النفي منهم من يبطل أصلوهم المنطقية وتقسيمهم الصفات إلى ذاتي وعرضى وتقسيم العرضى إلى لازم للماهية وعارض لها ودعواهم أن الصفات اللازمة للموصوف منها ما هو ذاتي داخل في الماهية ومنها ما هو عرضى خارج عن الماهية 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 المعدوم شيء فإن أولئك يثبتون ذواتا معينة ثابتة في العدم تقبل الوجود المعين وهؤلاء يثبتون ماهيات كلية لا معينة وأرسطو وأتباعه إنما يثبتونها مقارنة للموجودات المعينة لا مفارقة لها واما شيعة أفلاطن فيثبتونها مفارقة ويدعون أنها أزلية أبدية وشيعة فيثاغورس تثبت أعدادا مجردة ، وما يثبته هؤلاء إنما هو في الأذهان ظنوا ثبوته في الخارج وتقسيمهم الحد إلى حقيقى ذاتي ورسمى أو لفظي أو تقسيم المعرف إلى حد ورسم هو بناء على هذا التقسيم ، وعامة نظار أهل الإسلام وغيرهم ردوا ذلك عليهم وبينوا فساد

كلامهم وأن الحد إنما يراد به التمييز بين المحدود وغيره وأنه يحصل بالخواص التى هي لازمة ملزومة لا يحتاج إلى ذكر الصفات العامة بل منعوا أن يذكر في الحد الصفات المشتركة بينه وبين غيره بل وأكثرهم منعوا تركيب الحد كما هو مبسوط في موضعه وقد صنف في ذلك متكلموا الطوائف كأبي هاشم وغيره من المعتزلة وابن النوبخت وغيره من الشيعة والقاضى أبى بكر وغيره من مثبتة الصفات ، وأما أبو حامد الغزالى فإنه وإن وافقهم على صحة الأصول المنطقية وخالف بذلك فحول النظار الذين هم أقعد بتحقيق النظر في الإلهيات

ونحوها من أهل المنطق واتبعه على ذلك من سلك سبيله كالرازي وذويه وأبي محمد بن البغدادي صاحب ابن المثنى وذويه فقد بين في كتابه تهافت الفلاسفة وغيره من كتبه فسادقولهم في الإلهيات مع وزنه لهم بموازينهم المنطقية حتى (أنه) بين أنه لا حجة لهم على نفي التجسيم بمقتضى أصولهم المنطقية فضلا عن أن يكون لهم حجة على نفيى الصفات مطلقا وإن كان أبو حامد قد يوجد في كلامه ما يوافقهم عليه تارة أخرى وبهذا

تسلط عليه طوائف من علماء الإسلام ومن الفلاسفة أيضا كابن رشد وغيره حتى أنشد فيه ، يوما يمان إذا ما جئت ذا يمن ، وإن لقيت معديا فعدناني ،

، فالاعتبار من كلامه وكلام غيره بما يقوم عليه الدليل وليس ذلك إلا فيما وافق فيه الرسول صلى الله عليه وسلم فلا يقوم دليل صحيح على مخالفة الرسول ألبته ، وهذا كما أن ابن عقيل يوجد في كلامه ما يوافق المعتزلة والجهمية تارة وما يوافق به المثبتة للصفات بل للصفات الخبرية أخرى فالاعتبار من كلامه وكلام غيره بما يوافق الدليل وهو الموافق لما جاء به الرسول ، والمقصود هنا أن نبين أن فحول النظار بينوا فساد طرق من نفي الصفات أو العلو بناء على نفيى التجسيم وكذلك فحول الفلاسفة كابن سينا و أبى البركات وابن رشد وغيرهم بينوا فساد طرق أهل الكلام من الجهمية والمعتزلة والأشعرية التى نفوا بها التجسيم حتى (أن) ابن رشد في تهافت التهافت بين فساد ما اعتمد عليه هؤلاء كما بين أبو حامد في التهافت فساد ما اعتمد عليه الفلاسفة

، ولهذا كان في عامة طوائف النظار من يوافق أهل الإثبات على إثبات الصفات بل وعلى قيام الأمور الاختيارية في ذاته وعلى العلو كما يوجد فيهم من يوافقهم على أن الله خالق أفعال العباد فأحذق متأخرى المعتزلة هو أبو الحسين البصرى ومن عرف حقيقة كلامه علم أنه يوافق على إثبات كونه حيا عالما قادرا وعلى أن كونه حيا ليس هو كونه عالما وكونه عالما ليس كونه قادرا لكنه ينازع مثبتة الأحوال الذين يقولون ليست موجودة ولا معدومة ، وهذا الذى اختاره هو قول أكثر مثبتة الصفات فنزاعه معهم نزاع لفظى كما أنه يوافق على أن الله يخلق الداعى في العبد وعند وجود الداعى والقدرة يجب وجود المقدور ، وهذا قول أئمة أهل الإثبات وحذاقهم الذين يقولون إن الله خالق أفعال العباد وهو أيضا يقول إنه سبحانه مع علمه بما سيكون فإنه إذا كان يعلمه كائنا فعالميته متجدده ، وابن عقيل يوافق على ذلك وكذلك الرازي وغيره وهذا موافق لقول من يقول بقيام الحوادث به ، وبعض حذاق المعتزلة نصر القول بعلو الله ومباينته لخلقه بالأدلة العقلية وأظنه من أصحاب أبى الحسين

، وقد حكى ابن رشد ذلك عن أئمة الفلاسفة وأبو البركات وغيره من الفلاسفة يختارون قيام الحوادث به كإرادات وعلوم متعاقبة وقد ذكروا ذلك وما هو أبلغ منه عن متقدمى الفلاسفة كما ذكرت أقوالهم في غير هذا الموضع (وتقدم بعضها) والمقصود هنا أن جميع ما احتج به النفاة قدح فيه بعض النفاة قدحا يبين بطلانه كما بين غير واحد فساد طرق الفلاسفة ، قال أبو حامد مسألة في تعجيزهم عن إقامة الدليل علـــى أن الأول ليس بجسم فنقول هذا إنما يستقيم لمن يرى أن الجسم حادث من حيث إنه لا يخلو عن الحوادث وكل حادث فيفتقر إلى محدث فأما أنتم إذا عقلتم جسما قديما لا أول لوجوده مع أنه لا يخلو عن الحوادث فلـــم يمتنـــع أن يكون الأول جسما إما الشمس وإما الفلك الأقصى وإما غيره فإن قيل لأن الجسم لا يكون إلا مركبا منقسما إلى جزأين بالكمية وإلى الهيولىوالصورة بالقسمة المعنوية وإلى أوصاف يختص بها لا محالة حتى يباين سائر

الأجسام وإلا فالأجسام متاسوية في أنها أجسام وواجب الوجود واحد لا يقبل القسمة بهذه الوجوه ، قلنا وقد أبطلنا هذا عليكم وبينا أنه لا دليل لكم عليه سوى أن المجتمع إذا افتقر بعض أجزائه إلى البعض كـــان معولا وقد تكلمنا عليه وبينا أنه إذا لم يبعد تقدير موجود لا موجود له لم يبعد تقدير مركب لا مركـــب لـــه وتقدير موجودات لا موجود لها إذ نفي العدد والتثنية بنيتموه على نفي التركيب ونفي التركيب علـــى نفـــي الماهية سوى الوجود وما هو الأساس الأخير فقد استأصلناه وبينا تحكمكم فيه ، فإن قيل الجسم إن لم يكن له نفس لا يكون فاعلا وإن كان له نفس فنفسه علة له فلا يكون الجسم أولا ، قلنا أنفسنا ليست علة لوجـــود أجسامنا ولا نفس الفلك بمجردها علة لوجود جسمة عندكم بل هما يوجدان بعلة سواهما فإذا جاز وجودهما قديما جاز أن لا يكون لهما علة

فإن قيل كيف اتفق اجتماع النفس والجسم ، قلنا هو كقول القائل كيف اتفق وجود الأول فيقال هذا سؤال عن حادث فأما ما لم يزل موجودا فلا يقال كيف اتفق فكذلك الجسم ونفسه إذا لم يزل كل واحـــد منهما موجودا لم يبعد أن يكون صانعا ، فإن قيل لأن الجسم من حيث إنه جسم لا يخلق غيره والنفس المتعلقة بالجسم لا تفعل إلا بواسطة الجسم ولا يكون الجسم واسطة للنفس في خلق الأجسام ولا في إبداع النفـــوس والأشيائ لا تناسب الأجسام ، قلنا و لم لا يجوز أن يكون في النفوس نفس تختص بخاصية تتهيأ بها لأن توجـــد الأجسام وغير الأجسام منها فاستحالة ذلك لا تعرف ضرورة ولا برهان يدل عليه إلا أنه لم يشاهد من هـــذه الأجسام المشاهدة وعدم المشاهدة لا يدل على الاستحالة فقد

أضافوا إلى الموجود الأول ما لا يضاف إلى موجود أصلا و لم يشاهد من غيره وعدم المشاهدة من غيره لا يدل على استحالته منه فكذا في نفس الجسم والجسم ، فإن قيل الفلك الأقصى أو الشمس أو ما قدر مـــن

الأجسام فهو متقدر بمقدار يجوز أن يزيد عليه وينقص منه فيفتقر اختصاصه بذلك المقدار الجائز إلى مخصص فلا يكون أولا ، قلنا بما تنكرون على من يقول إن ذلك الجسم يكون على مقدار يجب أن يكون عليه لنظام الكل ولو كان أصغر منه أو أكبر لم يجز كما أنكم قلتم إن المعلول الأول يفيض الجرم الأقصى منه متقدرا بمقدار وسائر المقادير بالنسبة إلى ذات المعلول الأول متساوية ولكن يعين بعض المقادير ليكون النظام متعلقا به فيوجب المقدار الذى وقع و لم يجز خلافه فكذلك إذا قدر غير معلول بل لو أثبتوا في المعلول الأول الذى هو علة الجرم الأقصى عندهم

مبدأ للتخصيص مثل إرادة مثلا لم ينقطع السؤال إذ يقال و لم أراد هذا المقدار دون غيره كما ألزموه على المسلمين في إضافته الأشياء إلى الإرادة القديمة وقد قلبنا عليهم ذلك في تعين جهة حركة السماء وفي تعيين نقطتي القطبين فإذا ظهر أنهم مضطرون إلى تجويز تمييز الشيء عن مثله في الوقوع بعلة فتجويزه بغير علة كتجويزه بعلة إذ لا فرق بين أن يتوجه السؤال في نفس الشيء فيقال لم اختص بهذا القدر وبين أن يتوجه في العلة فيقال و لم خصص هذا القدر عن مثله فإن أمكن دفع السؤال عن العلة بأن هذا المقدار ليس مثل غيره إذ النظام مرتبط به دون غيره أمكن دفع السؤال عن نفس الشئ و لم يفتقر إلى علة وهذا لا مخرج عنه فإن هذا المقدار المعين الواقع إن كان مثل الذى لم يقع فالسؤال متوجه أنه كيف ميز الشيء عن مثله خصوصا على أصلهم وهم ينكرون الإرادة المميزة وإن لم تكن مثلا له فلا

يثبت الجواز بل يقال وقع كذلك قديما كما وقعت العلة القديمة بزعمهم ، قال وليستمد الناظر في هذا الكتاب مما أوردناه لهم من توجيه السؤال في الإرادة القديمة وقلبنا ذلك عليهم في نقطة القطب وجهة حركة الفلك وتبين بهذا أن من لا يصدق بحدوث الأجسام فلا يقدر على إقامة الدليل على أن الأول ليس بجسم (أصلا) ، فهذا أبو حامد هو وغيره يبينون فساد ما ذكروه من نفي كون الأول جسما ويقولون لا طريق إلى ذلك إلا الاستدلال على حدوث الجسم ثم أبو حامد وغيره من النظار يبينون أيضافساد ما احتج به على حدوث الجسم وقد سبقهم الأشعري إلى بيان فساد ما احتجت به المعتزلة على حدوث الجسم

، والرازي وأتباعه يبينون حدوث الجسم في كتبه الكلامية كالأربعين و نهاية العقول و المحصل وغير ذلك ثم يبينون فساد كل ما يحتج به على حدوث الأجسام في مواضع أخر مثل المباحث المشرقية وكذلك في المطالب العالية التى هي آخر كتبه بين فساد حجج من يقول بحدوثها وأنه فعل بعد أن لم يكن فاعلا ويذكر حججا كثيرة على دوام الفاعلية ويورد عليها مع ذلك ما يدل على فسادها ويعترف بالحيرة في هذه المواضع العظيمة مسائل الصفات وحدوث العالم ونحو ذلك ، وسبب ذلك أنهم يقولون أقوالا تستلزم الجمع بين

النقيضين تارة ورفع النقيضين تارة بل تستلزم كليهما والأصل العظيم الذى هو من أعظم أصول العلم والدين لا يذكرون فيه إلا أقوالا ضعيفة ، والقول الصواب الموافق للميزان والكتاب لا يعرفونه كما في مسألة حدوث العالم فإنهم لا يذكرون إلا (قولين) قول من يقول

بقدم الأفلاك وإن كانت صادرة عن علة توجبها فالمعلول مقارن لعلته أزلا وأبداوقول من يقول بل تراخي المفعول عن المؤثر التام وأنه يمتنع أنه لم يزل متكلما إذا شاء ويفعل ما يشاء ، والقول الصواب الذى هو قول السلف والأئمة لا يعرفونه وهو القول بأن الأثر يتعقب التأثير التام فهو سبحانه إذا كون شيئا كان عقب تكوينه له كما قال تعالى ، إنما أمره إذا أراد شيئا أن يقول له كن فيكون ، (سورة يس ٨٢) وهذا هو المعقول كما يكون الطلاق والعتاق عقب الطليق والاعتاق والانكسار والانقطاع عقب الكسر والقطع فهو سبحانه ما شاء كان وما لم يشأ لم يكن ويذكرون في كونه موجبا بذاته وفاعلا بشميئته وقدرته قولين فاسدين أحدهما قول من يقول من المتفلسفة هو موجب بذاته في الأزل وأنه علة تامة في الأزل فيجب أن يستلزم معلولة وأن معلوله يجب أن يكون مقارنا له في الزمان أزلا وأبدا

، وهذا القول من أفسد أقوال بنى آدم فإنه يستلزم أن لا يحدث في العالم حادث فإنه إذا كانت علة تامة أزلية ومعلولها معها والعالم كله معلوله إما بواسطة وإما بغير وسط لزم أن لا يكون في العالم شيء إلاأزليا فلا يكون في العالم شيء من الحوادث وهو خلاف المشاهدة ، ثم إنهم لما أثبتوا الواجب بالممكن إنما استدلوا على الممكن بالحادث الذى يفتقر إلى محدث فإن لم يكن في العالم حادث بطل الإمكان الذى به أثبتوا الواجب ولزم إما أن لا يكون في العالم واجب الوجود ولا ممكن الوجود وهو إخلاء للوجود عن النقيضين وإما أن يكون جميعه واجب الوجود فيكون الحادث الذى كان بعد أن لم يكن واجب الوجود ، وأيضا فإذا كان المعلول لا يكون إلا مع علته التامة لزم أن لا يحدث شيء من الحوادث إلا مع تمام علته و لم يحدث حين حدوثه ما يوجب حدوث علة تامة له وإن قدر حدوث ذلك لزم حدوث تمام علل ومعلولات في آن واحد وهو تسلسل في العلل وذلك معلوم الفساد بصريح العقل واتفاق العقلاء بخلاف تسلسل الحوادث المتعاقبة وهو أنه لا يكون حادث إلا بعد حادث فهذا فيه نزاع مشهور

، والناس فيه على أربعة أقوال قيل يمتنع في الماضي والمستقبل كقول جهم وأبي الهذيل ولهذا قال الجهم بفناء الجنة والنار وقال أبو الهذيل بفناء حركاتهما ، وقيل يمتنع في الماضي دون المستقبل وهو قول كثير من طوائف أهل الكلام كأكثر المعتزلة والأشعرية والكرامية وغيرهم ، وقيل يجوز فيهما فيما هو مفتقر إلى غيره كالفلك سواء قيل إنه محتاج إلى مبدع كقول ابن سينا وأتباعه أو قيل إنه محتاج إلى ما يتشبه به كقول أرسطو

وأتباعه ، وقيل يجوز فيهما لكن لا يجوز ذلك فيما سوى الرب فإنه مخلوق مفعول وحوادثه القائمة به لا تحصل إلا من غيره فهو محتاج في نفسه وحوادثه إلى غيره والمحتاج لا يكون إلا مربوبا والمربوب لا يكون إلا مخلوقا محدثا والمحدث لا يقوم به حوادث لا أول لها فإن ما لم يسبق الحادث المعين والحوادث المحدودة فهو محدث مثلها باتفاق العقلاء إذ لو كان لم يسبقها فإما أن يكون معها أو بعدها وعلى التقديرين فهو حادث بخلاف الرب القديم الأزلى الواجب بنفسه فإنه إذا كان لم يزل متكلما إذا شاء فعالا لما يشاء كان ذلك من كماله وكان هذا كما قاله أئمة السنة والحديث

، والثاني قول من يقول إنه فاعل مختار لكنه يفعل بوصف الجواز فيرجح أحد المتماثلين على الأخر بلام مرجح إما بمجرد كونه قادرا أو لمجرد كونه قادرا عالما أو لمجرد إرادته القديمة التى ترجح مثلا على مثل بلا مرجح ويقولون إن الحوادث تحدث بعد أن تكن حادثة من غير سبب يوجب الحدوث فيقولون بتراخي الأثر عن المؤثر التام ، وهذا وإن كان خيرا من الذى قبله ولهذا ذهب إليه طوائف من أهل الكلام ففساده أيضا بين فإنه إذا قيل إن المؤثر التام حصل مع تراخي الأثر عنه وعند حصول الأثر لم يحصل ما يوجب الحصول كان حاله بعد حصول الأثر وقبله (حالا) واحدة متشابهة ثم اختص أحدالحالين بالأثر من غير ترجيح (مرجح وحدوث) الحادث بلا سبب حادث وهذا معلوم الفساد بصريح العقل ، والقول الثالث قول أئمة (السنة إنه ما شاء الله) كان وما لم يشأ لم يكن فما شاء الله وجب بمشيئته وقدرته وما لم يشأه امتنع

لعدم (مشيئته له فهو) موجب بمشيئته وقدرته لا بذات خالية عن الصفات وهو موجب له إذا شاءه لا موجب (له في الأزل كما) قال ، إنما أمره إذا أراد شيئا أن يقول له كن فيكون ، (سورة يس ٨٢) وهذا الإيجاب مستلزم لمشيئته وقدرته لا مناف لذلك بل هو سبحانه يخلق ما يشاء ويختار فهو فاعل لما يشاؤه إذا شاء وهو موجب له بمشيئته وقدرته والله تعالى أعلم وصلى الله على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه وسلم .