شبكة الألوكة
www.alukah.net

المكتبة السعودية بالرياض

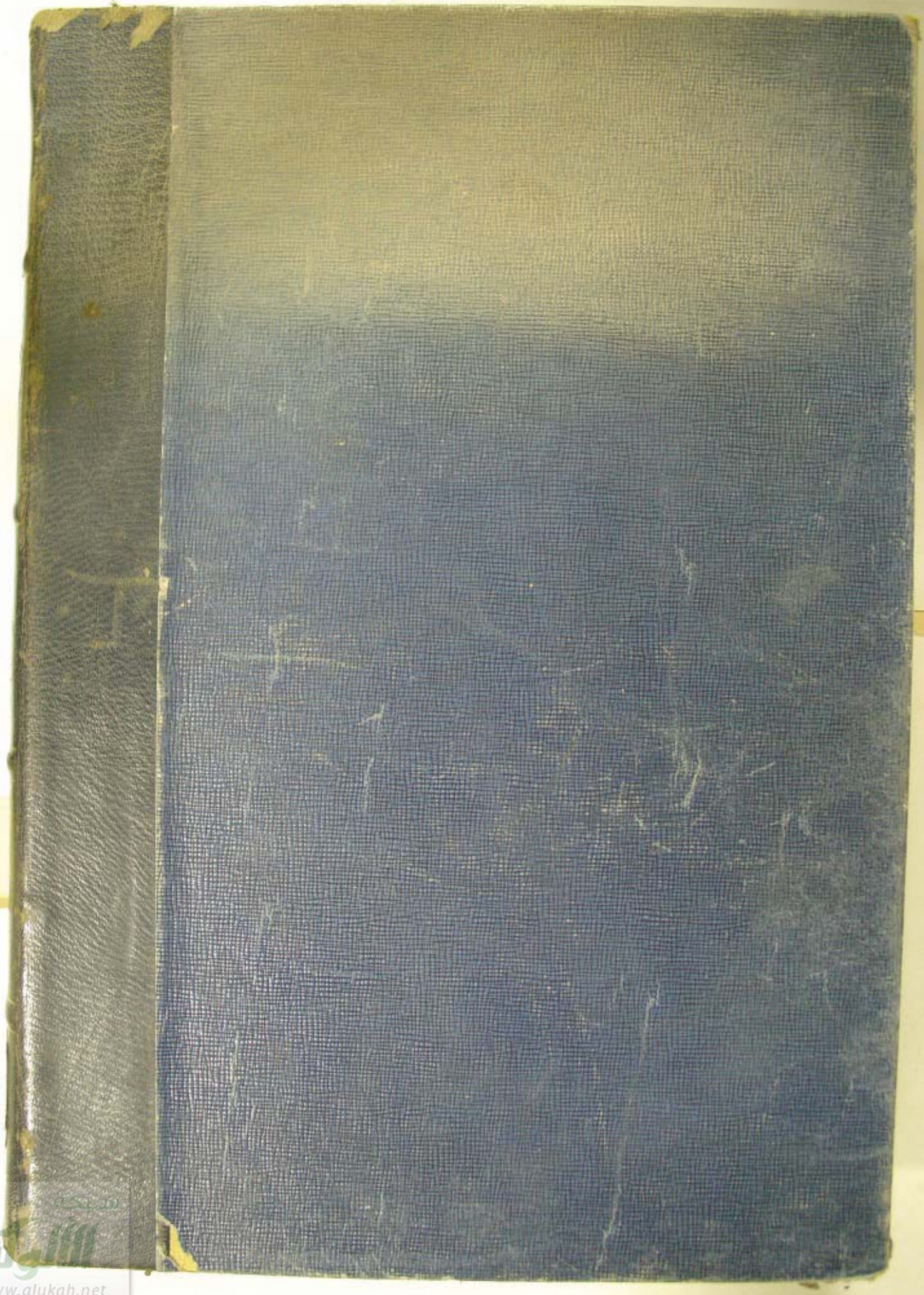
مخطوطة

الجمع بين العقل والنقل (المجلد الرابع)

المؤلف

أحمد بن عبدالحليم بن عبدالسلام (ابن تيمية)

شبكة الألوكة
www.alukah.net

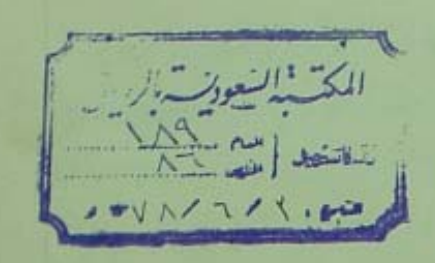


العقل والنقل

رقم ٤

١٨٩
٨٦

شبكة الألوكة
www.alukah.net


المكتبة السعودية بالرياض
رقم التسجيل ١٨٩ / ٨٦
التاريخ ٢٠/٦/١٣٧٨هـ


مكتبة الملك فهد الوطنية

٣١٥٣٤٥

المجلد الرابع من كتاب الجمع بين العقل والنقل

تصنيف الشيخ الامام العالم العلامة الحافظ الكامل الرباني
حجة الاسلام مفتي الشام بقية السلف عمدة الخلف شيخ العصر
فريد الدهر ناصر الشريعة قامع البدع الشنيعة علامة العلما وارث
علوم الانبيا حجة الله على العباد راد اهل الزيغ والعناد بركة
المسلمين القايم ببيان الحق ونصر الدين آخر المجتهدين تقي الدين ابي العباس
احمد بن الامام العالم العلامة مفتي المسلمين شهاب الدين ابي الفتح عبد الحليم بن
الامام العالم العلامة المحقق الحجة شيخ الاسلام ركن الشريعة
مجد الدين ابي البركات عبد السلام بن عبد الله بن الخضر بن محمد بن الخضر بن
محمد بن علي بن عبد الله الحراني ثم الدمشقي الحنبلي قدس الله روحه
الطاهرة واحيا ذكره ومآثره بمنه وكرمه

شبكة الألوكة
www.alukah.net

بسم الله الرحمن الرحيم رب يسر واعن يا ارحم الراحمين

فصل ثم ان الرازى مع سلوكه المسلك المتقدم ذكر ان هذه المقدمة
اعنى ان الممكن لا يترجح احد طرفيه على الآخر الا بمرجح هى مقدمة ضرورية وان
من لزمه ما يناقضها فهو لم يلزم ذلك فليس من العقلاء من يلتزم نقيضها
والا قوال المستلزمة نقيض هذه القضية باطلة قطعا وهذا الذى قاله صحيح فى الممكن
المعلوم انه ممكن وهو الحدث فان وجود الحدث بلا محدث مما يعلم بضرورة العقل امتناعه
واما الممكن بالمعنى الذى قالوه وهو ما يتناول القديم فهو يعلم انه باطل وانهم لم
يثبتوا بهذه الطريق لا اثبات الممكن ولا اثبات واجب ولكن قد ذكر ايضا انه من
المعلوم بضرورة العقل ان المتساوى الطرفين لا يترجح احد طرفيه على الآخر الا
بمرجح وهذا صحيح يوافقه عليه عامة العقلاء وقد ذكر ان كثيرا من الطوائف ينتقضون
فيقولون بما ينا قض هذه القضية ونحن ليس بنا حاجة ان نجيب عن اهل الباطل
بل نقول ان قولهم مرجح احد المتماثلين على الآخر بلا مرجح له يدل على فساد قولهم
كما يدل على فساد قول المتفلسفة الدهرية وفساد قول الجهمية والقدرية حينئذ
فليس فى تلك اللوازم ما يحتاج ان نجيب عنه الا ما ذكره عن المسلمين من قولهم
ان الله فعل العالم فى الوقت المعين دون سائر الاوقات لا لامر يختص به ذلك
الوقت فان القول المحكى عن المسلمين لا بد ان يكون موجودا فى كتاب الله او سنة
رسوله او هو مما اتفقت عليه اجماع المسلمين ولو لم يكن الا اجماع الصحابة وحدهم
فلو كان فيه نزاع بين المسلمين لما جاز ان يحكى عنهم كلهم تكفير وهذا القول ليس
فى كتاب الله ولا سنة رسوله ولا قاله احد من سلف الامة وائمتها ولا هو متفق عليه
بين اهل الكلام منهم بل هو قول طوائف من اهل الكلام المحدث الذى ذمه السلف
والائمة وطوائف منهم ينازعون فى ذلك ويقولون ان الحادث انما حدث لسبب اقتضى
حدوثه واختصاصه بذلك الوقت مع قول ان الله خلق السموات والارض وما بينهما
فى ستة ايام ثم استوى على العرش كما نطقت بذلك النصوص المتواترة وقد علم ٣
النزاع فى تسلسل الاثار بل مما تقوم به ذات الله تعالى من الامور المتعلقة بمشيئته
وقدرته مع عدم تناهيها وثبوت تسلسلها والمقصود هنا ان القول بترجح الممكن

المكتبة التيمورية بالقاهرة
قسم الخطوط
رقم ١٠٠

شبكة الألوكة
www.alukah.net

بلا مرجح ممتنع عند عامة العقلا فان كان الممكن هو الحادث كان كلامهما دليلا على مدلول واحد وان قدر ان الممكن اعم من المحدث فيقول اذا كان ذلك ممتنعا والقول بحدوث حادث بلا محدث ممتنع ايضا بل هو اعظم امتناعا لوجوه احدها انه يتضمن رجحان الممكن بلا مرجح لان كل محدث فهو ممكن وجوده وعدمه اذ لولا امكان وجوده لما وجد ولولا امكان عدمه لما كان معدوما قبل حدوثه فوجوده يقتضي ترجيح وجوده على عدمه وذلك يفتقر الى مرجح الثاني ان ذلك يتضمن تخصيص حدوثه لوقت دون وقت وصفة دون صفة وتخصيص احد المثلين بما يختص به عن الاخر لا بد له من مخصص الثالث ان نفس العلم بان المحدث لا بد له من محدث ابين واقوى واظهر في العقل من كون الممكن لا يترجح الا بمرجح ولهذا يتصور هذا من العقلا ويعلمون بطلانه بالضرورة من لا يتصور الممكن ويعلم افتقاره الى المرجح الا بنوع من التكلف الذي لا يتصور به ذلك وقد تبين ان الناس في هذا المقام على درجات وكل من كان الى الفطرة العقلية والشريعة النبوية اقرب كانت طريقته اقوم فالمستدل بان الموجود على سبيل الجواز وهو الموجود الممكن لا يكون بالوجود اولى منه بالعدم الا بالفاعل وان ما حدث مع جواز ان لا يحدث لم يكن بالحدوث اولى من ان لا يحدث لولا شيء اقتضى حدوثه كما سلك ذلك كثير من اهل الكلام من المعتزلة والاشعرية ومن وافقهم من الفقهاء اصحاب الائمة الاربعة وغيرهم خير من المستدل بان الموجود الممكن مطلقا لا يترجح وجوده على عدمه الا بمرجح وهذا المستدل بان الممكن لا يترجح وجوده على عدمه الا بمرجح خير من المستدل بانه لا يترجح وجوده على عدمه ولا عدمه على وجوده الا بمرجح كما سلك ذلك ابن سينا واتباعه كالسهروردي والرازي والآمدي وغيرهم مع تناقض هؤلاء حيث قالوا في موضع اخر ان العدم المستمر لا يحتاج الى سبب كما قاله نظار المسلمين من جميع الطوائف ثم الذين استدلوا بذلك ولم يحتاجوا الى قطع التسلسل كما فعل الجمهور اقرب من الذين احتاجوا الى قطع التسلسل كما فعل ابن سينا ونحوه ثم هؤلاء الذين لم يحتاجوا الا الى ابطال التسلسل دون ابطال الدور اقرب من الذين احتاجوا الى ابطال التسلسل والدور جميعا كما فعل الرازي ونحوه وظنوا ان الدليل لا يتم

شبكة الألوكة www.alukah.net

الا بذلك ثم هؤلاء الذين ابطلوا التسلسل خير من الذين اقروا العجز هم عن ذلك
كما فعل الآمدي ثم ان ابا الحسين مع ان طريقة أصح وابين من طرق هؤلاء فطريقة
القاضي ابي بكر بن الطيب والقاضي ابي يعلى وابي المعالي الجويني وابن عقيل وابي
الحسن بن الزاغوني وامثالهم خير من طريقته وذلك انه قال قد ثبت ان العالم
محدث فالدلالة على ان له محدثا وهو انه لا يخلو اما ان يكون حدث وكان يجوز ان
لا يحدث او كان يجب ان يحدث فلو حدث مع وجوب ان يحدث لم يكن ان يحدث في ذلك
الحال اولى من ان يحدث من قبل فلا يستقر حدوثه على حال اذا كان حدوثه واجبا
في نفسه وان حدث مع جواز ان لا يحدث لم يكن بالحدوث اولى من ان لا يحدث لولا شيء
اقتضى حدوثه وسند ل على انه عالم قادر نصح قولنا قال واستدل شيوخنا رحمهم
الله على ان الاجسام يحتاج الى محدث بان تصرفها يحتاج الى محدث لاجل انه محدث فكان
حدوث كل محدث يوجب الى محدث فاذا كانت الاجسام محدثة احتاجت الى محدث قال
والدلالة على حاجة تصرفنا الى محدث هو انه لو حدث بنفسه من غير محدث لحدث وان
كرهنا. وكنا ممنوعين منه فلما وقع بحسب قصدنا وانتفى بحسب كراهتنا علمنا
انه يحتاج الينا والدليل على انه يحتاج الينا لاجل حدوثه انه اما ان يحتاج الينا لاجل
حدوثه او لبقايه او لعدمه فلو احتاج الينا لاجل بقايه لوجب ان لا يبقى الينا
اذا مات الباني ولا يجوز ان يحتاج الينا لعدمه لان تصرفنا كان معدوما قبل
وجودنا وقبل كوننا قادرين فصح انه احتياج الينا لمحدث ولان حدوثه هو المحدد
بحسب قصدنا وارادتنا وهو الذي لا يتحدد اذا كرهناه فعلمنا انه انما يحتاج الينا
لاجل حدوثه. قلت فطريقة شيوخ الدين اشار اليهم من المعتزلة هي الاستدلال
على افتقار المحدث الى المحدث بالقياس على تصرفاتنا وانها تحتاج الى محدث لاجل كونها
محدثة وقد سلك هذه الطريقة غير المعتزلة من اصحابنا الاشعري وغيرهم حتى مثل
ابي القاسم القشيري وابن عقيل وبنوا الدلائل على ذلك واما الطريقة التي ذكرها هو وبناها
على التقسيم الذي ذكره وهو ان المحدث لا يخلو من ان يحدث مع وجوب حدوثه او مع
جواز حدوثه وجواز ان لا يحدث والبطل الاول بانه لو كان حدوثه واجبا لم يكن
حدوثه واجبا في نفسه وقد قال قبل هذا ان وجود القديم واجب وليس بان يجب

وجوده في حال اول من حال فصح انه واجب الوجود في كل حال واستحال عدمه وهذا
التقسيم لا يحتاج اليه ولا الى ابطال هذا القسم بما ذكره وذلك ان قول القايل
اما ان يحدث مع وجوب حدوثه او مع جواز حدوثه اما ان يريد به وجوب حدوثه
بنفسه او وجوبه بغيره فان اراد به الثاني فهذا لا يمتنع بل يجوز ان يقال المحدث
حدث مع وجوب حدوثه بالمقتضي لحدوثه لا بنفسه اي وجد المقتضي التام لحدوثه
الذي يمتنع معه ان لا يحدث وهذا اذا قيل فانه يدل على ثبوت الصانع المحدث ايضا
ولا ينفي ذلك فليس في اثبات هذا القسم ما ينفي ثبوت الصانع ولكن هؤلاء المعتزلة
قد ينازعون في كون الممكن عند وجود المقتضي التام يكون واجبا ويقولون لا يقع
شيء من الممكنات والحوادث الا على وجه الجواز او ان يكون بالوجود اولى منه بالعدم
لا على وجه الوجوب ويقولون ان القادر المختار سواء كان قديما او محدثا لا يفعل
الا مع جواز ان لا يفعل وانه يرجح احد مقدوريه على الاخر بلا مرجح وهذا مما
ينازعهم فيه جمهور العقلاء وليس المقصود هنا بيان صحة قول الجمهور وفساد قولهم
لكن المقصود ان قولهم سواء كان صحيحا او فاسدا فهم يستغنون عن جعله مقدمة
في اثبات الصانع واذا امكن اثبات العلم بالصانع على كل تقدير كان خيرا من اثباته
على تقدير قول منازع فيه كثير من العقلاء وهم يمكنهم اثباته بان المحدث لا بد له من ٦/
محدث سواء قيل انه يجب بمحدثه او لم يقل ذلك فلا حاجة بهم في اثباته الى ذلك
واما ان اراد القايل بقوله اما ان يحدث مع وجوب ان يحدث او مع جواز انه يحدث
مع وجوب ان يحدث بنفسه بدون مقتض لحدوثه فلا ريب ان هذا فاسد
معلوم فساده بضرورة العقل والعلم بفساده ابين من العلم بكون حدوثه
ليس في حال باولى منه في حال اخرى وذلك ان ما حدث يعلم انه ليس واجبا
بنفسه فان الواجب بنفسه لا يقبل العدم والمحدث كان بعدما فيمتنع ان يقال
انه حادث وهو واجب بنفسه ومن المعلوم ان المحدث يمتنع ان يكون قديما
فان هذا نقيض هذا والمعنى بكونه محدثا انه ليس بقديم ومن المعلوم ان
واجب الوجود بنفسه يجب ان يكون قديما والعلم بان واجب الوجود بنفسه يجب
ان يكون قديما ابين من العلم بكون القديم يجب ان يكون واجب الوجود بنفسه

فان الاول لم تنازع فيه طايفه معروفه والثانى قد نازع فيه طايفه معروفه
وايضا فان ابا الحسين استدل على ان القديم يجب ان يكون واجب الوجود بنفسه
بانه ليس وجوده فى حال باولى من وجوده فى حال فصح انه واجب الوجود فى
كل حال فامتنع عدمه واما كون واجبا الوجود بنفسه يكون قديما فهو ابين من
هذا وحينئذ فالمحدث لا يمكن ان يقال انه حدث وهو انه حدث وهو واجب الوجود
بنفسه وايضا فالعلم بان المحدث لا يكون واجبا بنفسه ابين من كونه ليس
وجوده فى حال اولى منه فى حال وابو الحسين بنى كلامه على نفى هذه الاولوية التى
مضمونها ان الوقتين متساويان فلا يجوز تخصيص احد الوقتين عن الاخر بالحدوث
الا بمخصص وهذا يكفيه فى الاستدلال ابتدا فان المحدث اختص حدوثه بوقت
دون تخصيص احد الوقتين لا بد له من مخصص وهذه هى الطريقه التى سلكها القاضى
ابو بكر ومن وافقه وهى خير واقرب واصح من طريقه ابى الحسين اما كونها خيرا
واقرب فظاهر واما كونها اصح فلان ابا الحسين جعل من مقدمات حجته انه
٧/ اذا حدث مع وجوب ان يحدث لم يكن بان يحدث فى تلك الحال اولى من ان يحدث
من قبل فلا يستقر حدوثه على حال وهذا كما تقدم فيه اجمال يحتاج الى استفصال
يترتب عليه نزاع فاذا قال له القايل بل حدث مع وجوب ان يحدث لمقتض اقتضى
وجوب حدوثه فى تلك الحال لم يمكنه ان يقول ليس ايجاب المقتضى لحدوثه فى تلك
الحال باولى من اقتضاه لوجوب حدوثه فى غير تلك الحال لانه يقول له كما قلت
ان المقتضى لحدوثه مع جواز حدوثه يخصص الحدوث بحال دون حال كذلك يقول
انا المقتضى لوجوب حدوثه يخصص الحدوث بحال دون حال فان قال المقتضى الموجب
لا يخص بحال دون حال يخلافى المقتضى مع عدم وجوب الاقتضا كان الجواب من
وجوه احدها المنع فان هذه دعوى مجرده التى يمكن ان يقال لا نسلم انه يمكن ان
يكون سببى مقتضيا للحدوث الا مع الوجوب وانه ما دام اقتضاه جايزا فانه
يمتنع الاقتضا وذلك لانه اذا جاز ان يقتضى وجاز ان لا يقتضى كان كل من
الامرين ممكنا جايزا واذا كان كل منهما جايزا لم يكن ثبوت الاقتضا اولى من
انتفايه لولا امر اخر اقتضى ذلك الاقتضا ثم القول فى اقتضاء ذلك الاقتضا

كالاول ويلزم منه توقف حدوث الحوادث على اقتضاء ان متسلسلة لانهاية
لها ولا وجود لشيء منها وما توقف على ما لا وجود له فلا وجود له وهو يبطل
التسلسل فيما دون هذا وهذا المقام مقام معروف للمعتزلة في فعل الرب
وفعل العبد قد ذكرناه في مسألة حدوث العالم ومسألة القدر وهو مما استفاضت
عليهم به اهل السنة والفلاسفة وغيرهم لا سيما وابو الحسين يقول ان مع فعل
القادر يتوقف على الداعي وانه عند وجود الداعي التام يجب وجود المقدور
فيكون اصل قوله موافقا لقول من قال من اهل السنة ومن الفلاسفة ان الحادث
يحدث مع وجوب ان يحدث وهذا ينقض قوله بانه لا يحدث الا مع جواز الحدوث
لا مع وجوبه الثالث ان يقال هب انا سلمنا امكان ثبوت المقتضى وانه يقتضي مع
جواز ان لا يقتضي وانه يخص الحدوث بحال دون حال فانا امكن الحدوث والتخصيص
بما هو مقتض مع جواز ان لا يقتضي فالحدوث والتخصيص يقتضي واجبا لاقتضاء
اولى واحرى فان فعل ما كان واجبا لاقتضاء لم يتخلف عنه مقتضاه فيلزم قدم
الحوادث بخلاف ما كان يجايز الاقتضاء فعل هذا انما يصح لو كان اقتضاؤه لكل
ما يقتضيه لازما له وكان مجرد ذاته علة موجبة لمعلولاته كما يقوله من يقول
ذلك من الفلاسفة كبرقلس وابن سينا واتباعهما فانهم يقولون ان الاول علة
بمجرده ذاته لجميع المعلولات وما سواه معلول له فيلزمهم ان لا يتخلف عنه شيء
من الحوادث وهذا باطل قطعا واما اذا كان اقتضاؤه وفعله لما يفعله انما هو
مقتض لوجود كل حادث في الوقت الذي حدث فيه لا سيما اذا قيل مع ذلك بانه
مقتض لما يقتضيه لمشيئته وقدرته كما هو قول المسلمين وجماهير العقلاء فيقال
اذا قدر انه قادر مختار وهو يحدث الحوادث مع جواز ان لا يكون مشيئته وقدرته
مستلزمة لحدوثها فلان يحدثها مع كون مشيئته وقدرته مستلزمة لها اولى
واحرى وحينئذ فيحدث مع وجوب حدوثها بقدرته ومشيئته ولا يمكنهم ان يقولوا
القدرة والمشيئة لا تخص وقتا دون وقت لان هذا ينقض قولهم فانهم يقولون
انه لمجرد قدرته يخص بعض الاحوال دون بعض ولو قال قايل ذلك من غيرهم
لقيل له تخصيص القدرة والمشيئة للحوادث بحال دون حال هو بحسب ما تعلقه من

الاسباب المقتضية للتخصيص وغاية ذلك ان تستلزم ان تقوم بذاته اسباب تقتضي
التخصيص وغاية ذلك ان تستلزم ان تقوم بذاته اسباب تقتضي التخصيص متعلقة
بمشيئته وقدرته اوقالا ان هذا تستلزم مالا نهاية له على سبيل التعاقب ونحو
ذلك من المقامات المعروفة التي لا يوردها احد الا وهو يلزمه بترك التزامها
من التناقض اعظم مما يلزم به منازعه واما منازعه فيمكنه التزامها ولا تناقض قوله
لا عقلا ولا شرعا ولكن من المناظرة والتعليم ان يبين لمن رد قولا ما يلزمه هو على
تقدير رده ومن اراد تصحيح الحق بباطل يمكن استغناوه عن ذلك القول
وان الحق يمكن تصحيحه بدونه وانه اذا صححه بذلك الطريق كان ما يلزمه من اللوازم
التي تناقض قوله ونفسه اعظم مما يلزمه اذا اعرض عن ذلك وبهذا تبين له
تبين انه لم يسلك احد طريقا مخالفة للسنة في اثبات شيء من اصول الايمان الا والله
قد اغنى عنها بما هو سليم من عيوبها وان تلك الطرق وان غمض على اكثر الناس معرفة
فسادها لدقته فلا تخفى عليهم امكان الاستغناء عنها ونحن كثيرا ما نقصد بيان ان
الطرق التي خالفها لكتاب سيئا من النصوص غير محتاج اليها بل مستغنى عنها ليتبين
ان العلم بصدق الرسول وصحة ما جاء به من الكتاب والسنة ليس موقوفا على شيء من
الطرق التي تناقض بسبب ما جاء به مع انا نبين ايضا ان تلك الطرق فاسدة لكن
بيان الاستغناء عنها في مقام وبيان فسادها في مقام واهل البدع يدعون الحاجة
اليها اولا ثم يعارضون بها النصوص تارة فنحن نبين الغنى عنها ثم نبين فسادها ثانيا
ثم نبين ثالثا ان الطرق العقلية الصحيحة هي والادلة السمعية متلازمان فيلزم من صحة
احدهما صحة الآخر وهذا قدر زايد على عدم تناقضهما وعدم تناقضهما وحده كاف
في بطلان قول من يزعم تناقضهما وايضا فلو قدر ان فيها ما ينافي السمع فذلك
المنافي ليس هو الادلة العقلية التي بها نعلم صحة السمع وذلك كله مما نبين به
بطلان قول من يقول ان تقديم الكتاب والسنة على ما يعارض ذلك مستلزم قدح
الشرع في اصله وطريقة القاضي ابي بكر وامثاله ليس فيها هذا التقسيم الذي
ذكره ابو الحسين بل ذكر اولا ان تخصيص المحدث بوقت دون وقت لا بد له من مخصص
وان ما قدم من الحوادث واخر لا بد له من معدم ومؤخر من غير ان يحتاج ان يقول

ان الحدوث اما ان يكون واجبا واما ان يكون غير واجب وهذا اصح واقرب وابين
ثم ان طريقة الاشعري التي في اللمع خير من طريقة القاضي فانه بناها على
١٠/ ان المحدث لا بد له من محدث ولم يحتج ان يستدل على ذلك بان الحدوث تخصيص
بوقت دون وقت والتخصيص لا بد له من مخصص فان هذا وان كان صحيحا والعلم
حاصل بالحدث الى المحدث ابين واقوى من هذا وكل ما يذكر في تخصيص احد الوقتين
او تخصيصه بصفة دون صفة هو موجود في نفس الحدوث فان تخصيص هذا الحادث
بالحدوث دون غيره من الممكنات لا بد له من مخصص ونفس الحدوث مستلزم للمحدث
الفاعل ولو قدر انه لم يحدث غيره ولا يمكن حدوث غيره وانه ليس هناك حال
اخرى تصلح للحدوث فان كون الحادث يحدث نفسه من غير محدث يحدثه من ابين الامور
استحالة في فطر جميع الناس والعلم بذلك مستقر في فطر جميع الناس حتى الصبيان
حتى ان الصبي اذا راى ضربه حصلت على راسه قال من ضربني وبكى حتى يعلم من ضربه
واذا قيل له ما ضربك احد وهذه الضربة حصلت بنفسها من غير ان يفعلها احد لم
تقبل عقله ذلك وهو لا يحتاج في هذا العلم الفطري الذي جبل عليه الى ان يستدل عليه
بان حدوث هذه الضربة في هذه الحال دون ما قبلها وما بعدها لا بد له من مخصص بل
تصور هذا فيه غنى عن كثير من العقلاء وبيان ذلك بهذا من باب بيان الاجلى بالاخفى
ثم الطرق التي جاء بها القرآن خير من طريقة الاشعري وغيره فان فيها اثبات الصانع
بنفس ما شاهده الناس من حدوث الاعيان المحدثة وحدوث الاعيان مشهود ومعلوم
لا يحتاج ان يستدل على حدوثها بحدوث صفاتها وان ما لا يخلو من الحوادث فهو
حادث بل سالكوا هذه السبيل ظنوا ان الاعيان لا تحدث وانما تحدث صفاتها وانهم
لم يشهدوا حدوث جسم ولا جوهر قايم بنفسه وانما شهدوا حدوث صفات الاجسام
وان الاجسام متماثلة مركبة من جواهر متماثلة وهي تنقلب فيها من وصف الى وصف
قالوا فهذا هو الذي يشهد حدوثه ثم بهذا نعلم حدوث ما قام به هذه الحوادث
فانكروا ما علمه الناس بحسهم ومعاينتهم من حدوث ما يشهدون حدوثه من الاجسام
ثم احتاجوا مع ذلك الى ان يثبتوا حدوث هذه الاعيان بالاستدلال الذي ذكروه من
انها لا تخلو من الحوادث وما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث وهذه الطريق نظير

الاستغنا عنها لكل احد بما يشهده من حدوث الاعيان واصحابها يسلمون الاستغنا
عنها بما يشهدونه من حدوث الصفات كما ذكره الرازى وغيره وعلى التقديرين فقد
ثبت الاستغنا عنها فمن قال ان العلم باثبات الصانع وتصديق رسله موقوف
عليها فقد ظهر خطاه عقلا لكل احد كما علم مخالفته لدين الاسلام بالضرورة فانه
من المعلوم بالاضطرار ان الرسول صلى الله عليه وسلم والصحابة والتابعين ما دعوا
احدا من الناس الى الاقرار بالخالق وبرسله بهذه الطريق ولا استدلوا على احد بهذه
الحجة بل ولا سلكوها هم فى معرفتهم هذه الطريق ولا حصلوا العلم بهذا النوع من
النظر والاستدلال المبتدع المحدث الذى قد اغنى الله عنه وظهر الغنى عنه لكل عاقل
بعد معرفة فساد هذه الطريق عقلا هو الطف من العلم بالغنا عنها ولهذا ظهر الغنا
عنها لخلق كثير قبل ان تظهر لهم فسادها وقد ذكرنا من الكلام على مقدماتها وفسادها
ولطعن بعض اهلها فى بعض وافسادهم لمقدماتها وبيان فسادها بصريح العقل فى غير
هذا الموضع ما ينبه على المقصود والمقصود هنا التنبيه على ان العلم بافتقار المحدث
الى المحدث والمفعول الى الفعل هو من العلوم الضرورية البديهية وهو اظهر واقوى
من ما استدل به عليه القاضى وامثاله من كون تخصيص الحدوث بوقت دون وقت
لابد له من مخصص وهذا الذى ذكره القاضى ابو بكر وامثاله اظهر مما استدل به
عليه ابو الحسن وامثاله من ان الحدوث اما ان يكون على وجه الوجوب او على وجه
الجواز وهذا الذى ذكره ابو الحسن واتباعه من ان الجايز الممكن ليس وجوده
اولى من عدمه لولا المقتضى لحدوثه اظهر مما ذكره ابن سينا والرازى وامثالهما
من ان الجايز الممكن ليس وجوده اولى من عدمه ولا عدمه اولى من وجوده الا
بمرجح منفصل عنه وطريق هؤلاء بعضها اصح واقرب من طريق بعض وقد ظهر مما ذكرنا
فساد قول القاضى ابى بكر انه لم يخالف فى ان افتقار المحدث الى محدث مما لا يعلم
بالاضطرار وانما تطرق اليه بالفحص والبحث الاشتراكة لا يعتد بقولها ادعت
فى هذا المذهب البديهة ثم يقال له ان كان هذا حقا فالاشعرى لم يذكر فى اللمع
دليلا على ذلك بل جعل ذلك مسلما وانما اثبت حدوث الانسان وانه لم يحدث نفسه
ثم قال وقد دل ما وصفناه على انه ليس هو الذى نقل نفسه فى هذه الاحوال وان له ناقلا

نقله من حال الى حال و دسره على ما هو عليه لانه لا يجوز انتقاله من حال الى حال غير
ناقل ولا مدبر وذكر هذه المقدمة مجرده عن الاستدلال فان كان العالم انتقاله
من حال الى حال لا يعلم به ان له ناقلا مدبرا الا بادلة تذكر فهو لم يذكر تلك الادلة
بل ادعى دعوى نظرية تقبل النزاع بلا دليل وحينئذ فيكون طعن من طعن من المعتزلة
في كلامه اوجه فانه لم يقم دليلا لا على حدوث الجسم ولا على ان المحدث لا بد له من محدث
ثم يقال من العجايب ان يكون القول بان العالم حدث من غير محدث احدثه وان بعض
الحوادث حدث من غير محدث احدثه قول قاله كثير من الفلاسفة والدهرية او طوايف
من نظار المسلمين والقول بان العلم بان الافعال تعلق بفاعل وان المخلوقات تعلق
بفاعل وان المخلوقات تعلق بخالق علم ضروري انما قاله شرذمة لا يعتد بقولها
وان الجميع من العقلا انما يعلم هذا بالفحص والبحث مع انه لا يعلم ان احدا من المشهورين
بالعلم طلب على هذا دليلا ولم يذكر عن احد من الكفار مطالبة احد من المؤمنين بدليل
على هذا ولا في كتاب الله ولا سنة رسوله ولا كلام احد من السلف والائمة ذكر
حاجة هذا الى الاستدلال او الاستدلال عليه بما ذكروه من ان ذلك يتضمن
التقدم والتاخر فلا بد له من مرجح .

فصل ومن هنا ظهر الوجه الثاني الذي يعلم به ان ما ذكره الاشعري
لا يحتاج الى ما ذكره القاضي وذلك ان العلم بان المحدث لا بد له من محدث هو اراده
للعقل وارسخ في القلب واظهر عند الخاصة والعامة مما قرره به وهو ان ذلك
يتضمن تخصيص بعض الازمان بالحدوث دون بعض والتخصيص لا بد له من مخصص
فالاول ان لم يكن اقوى منه واجلى فليس هو دونه وغاية هذا الثاني ان يكون
مثله او راجحا في افراده لا سيما على اصل القاضي وموافقته من المعتزلة والاشعرية
فانهم يجوزون اختصاص بعض الازمنة بالحوادث دون بعض بدون سبب
اقتضى التخصيص واذا اضافوا التخصيص الى المشيئة القديمة فنسبة المشيئة الى
جميع الحوادث والازمنة سوا واذا كانت النسبة مستوية وسبب هذه النسبة
مع احد المتماثلين دون الاخر تخصيص بلا مخصص واذا قالوا الارادة لذاتها
تخصص مثلا من مثل بلا سبب مع تضمن ذلك ترجيح احد المتماثلين على الاخر بلا

مرجح اصلا امكن منازعهم ان تقول بتخصيص احد الزمانين المتماثلين بالحوادث دون الاخر بلا مخصص اصلا وقال من شان الاوقات التخصص بلا مخصص واذا قالت المعتزلة القادر المختار يرجح احد مقدوريه على الاخر بلا مرجح كان هذا يلزمهم كما يلزم اولئك واشد فمن كانت هذه الاقوال اقواله وكان غاية ما يثبت به الصانع واتقا والمحدث الى محدث ان الحوادث مختصة بزمان دون زمان فلا بد للتخصيص من مخصص وان التخصيص بلا مخصص ممتنع وجعل ذلك بديهيا ضروريا كيف يمكنه ان تقول ان وجود الحوادث بلا محدث والفعل بلا فاعل والصنعة بلا صانع ليس ممتنعا عنه بديهيا ضروريا فمن جعل العلوم البديهية الضرورية ليست بديهية ضرورية وجعل ما هو دونها بديهيا ضروريا نقضت اقواله وكان فيها من مخالفة العقل والسمع ما لا يحصيه الا الله وهذا بخلاف الطرق المذكورة في القرآن فانها في غاية السداد والاستقامة ومن اقرب ذلك ان اثبات الفاعل مبني على مقدمتين ضروريتين احداهما ان الانسان محدث والثانية ان المحدث لا بد له من محدث فابو الحسن مع جماهير العقلاء جعلوا المقدمة الثانية ضرورية تجلان ما ذكره القاضي ومن وافقه حيث ابتوها بما هي اقوى منه واجلى وان كانت هذه الطرق الخفية البعيدة وامثالها ينتفع بها فيحق من لم تنفعه الطرق الجلية القريبة او عرضت له فيها شبهة كما تقدم واما المقدمة الاولى وهو ان الانسان والثمار والمطر والسحاب ونحو ذلك محدث فهذه مقدمة معلومة بالمشاهدة والضرورة فان حدوث الحوادث مشهورة ثم من قال من اهل الجوهر الفرد والهيولى ان الحادث انما هو صفات الاجسام لا اعيانها او صورها لا مادتها امكنهم اثبات المحدث بناء على ذلك وهذه الطريقة التي ذكرها الرازي وغيره وهي الاستدلال بحدوث صفات الاجسام واما من انكر ذلك وهم جمهور العقلاء فان الحادث عندهم هو نفس الاعيان المحسوسة وابو الحسن ممن يثبت الجوهر الفرد ولم يكتف بالاستدلال على حدوث الصفات بل اراد اثبات حدوث نفس الذات فاسند ذلك بطريقة استلزامها للحوادث وما لا يسبق عن الحوادث فهو حادث وهي الطريقة التي سلكتها المعتزلة في حدوث الاجسام ابتداء وعلى هذه الطريقة فحدوث الانسان نظري ١٤/

لا ضروري واذا ضم الى ذلك ان العلم بافتقار المحدث الى المحدث نظري كما قاله من قاله
من المعتزلة ومن وافقهم كالقاضي ابي بكر واتباعه صار كل من المقدمتين في اثبات
الصانع نظريا وهذا اضعف هذه الطرق واطولها لكن مبناها على ان التخصيص الحادث
لا بد له من مخصص وهذا عند هولا ضروري كافتقار الممكن الى الواجب ثم الذين
سلكوا طريقة ابن سينا جعلوا هذا نظريا واثبتوا منع التسلسل بطريقة ابن
سينا وهي اقرب مما بعده فجا من بعدهم كالرازي ضم الى ذلك نفي الدور ايضا ثم
هو والامدي ونحوهما اثبتوا بطلان التسلسل بطرق طويلة واستصعب ذلك
على الامدي حتى قال انه عاجز عن تمشيها وحل ما يرد عليها كما ذكرناه ولا ريب
ان تمشيها مع تفسيرهم الممكن بالتفسير الذي احدثه ابن سينا ممتنع واما
تمشيتها اذا جعل الممكن هو الذي يوجد تارة ويعدم اخرى فهو سهل متيسر
معلوم ببداية العقول فانظر من عدله عن الطرق المستقيمة شرعا وعقلا كلما
امعن في العدول امعن في البعد عن الحق وتطويل الطريق وتصعيبها حتى آل الامر
بهم الى الجهل العظيم والى العجز عن الاستدلال على ما هو اعظم الاشيا ثبوتا ووجودا
واكثرها واقواها ادلة واولاها بالعلم من كل معلوم واحقها بان يكون مستقرا في
الفطرة دايم الحصول في القلوب حاصل باكمل الاسباب التي يمكن بها حصول العلم والمقصود
هنا الكلام على الطريقة التي ذكرها ابو الحسن وانها اقرب واصح من الطريقة التي سلكها
من سلكها من المعتزلة ومن وافقهم كالقاضي ابي بكر وامثاله وانها طريقة صحيحة لم ينازع
طايفة مشهورة اذا اكتفى فيها بحدوث ما يعلم حدوثه كالانسان والنبات وغيرهما من الحوادث (٥)
واما اذا احتيج فيها الى اثبات حدوث الاجسام كلها بطريقة الاعراض او قيل ان حدوث
الانسان ونحوه لا يثبت الا بمثل تلك الطريق كان المنازع في صحة هذه الطريق جمهور
العقلا من اهل الملل والفلاسفة وكان هذا من الكلام الذي ذمه السلف والايمة فالمخالفون
للطرق الفطرية العقلية الشرعية القريبة الصحيحة كلما ابعدوا عنها مدحوا من يوافقهم في
البعد ولهذا عكس هولا الكلام على المقدمتين فاخذوا يوافقون ابا الحسن على المقدمة
المبتدعة الباطلة ويذمونه او يعتذرون عنه على المقدمة البديهية الصحيحة الشرعية
قال ابو الحسن فان قال قايل ما انكرتم من ان يكون النطفة قديمة لم تزل قيل له

شبكة الألوكة
www.alukah.net

لو كان ذلك كما ادعيتم لم يجز ان يلحقها الاعتمال والتاثر والانقلاب والتغير لان القديم لا يجوز انقلابه وتغيره وان يجري عليه سمات الحدث لان ما جرى عليه ذلك ولزمته الصفة لم ينفك عن سمات الحدث وما لم يسبق المحدث كان محدثا مصنوعا فطل لذلك قدم النطفة وغيرها من الاجسام قال القاضي ابو بكر اعلم ان هذا الذي ذكره هو المعول عليه في الاستدلال على حدوث سائر الاجسام وذلك ان الذي عناه بقوله لو كانت قديمة لم يلحقها الاعتمال والتاثر والانقلاب والتغير وخروجها من صفة كانت عليها الى صفة لم تكن عليها لتخرجها عن السكون الى الحركة وعن الحركة الى السكون وكاستصلابها بعد لينها وافتراقها بعد اجتماعها وما يلحقها من تعاقب الاكوان وغير ذلك من التغيرات لان القديم الحاصل على صفة من الصفات لا يجوز خروجه عنها على ما ذكره اصلا وذلك ان القديم اذا لم يزل مجتمعا مثلا او مفترقا او متحركا او ساكنا او على بعض هذه الصفات لم يجز خروجه عنه لانه لا يخلو ان يكون على ما هو عليه في ازله لنفسه او لعلة اولا لنفسه ولا لعلة او لبطلان نفسه او لبطلان معنى فيستحيل ان يكون على ما هو عليه لا لنفسه ولا لمعنى لان هذا يوجب خروج الاثبات عن تعلقه بمثبت والخبر عن تعلقه بمخبر وغير ذلك من وجوه الفساد ويستحيل ان يكون ما هو عليه لبطلان نفسه وعدمها لان المعدوم ليس بشيء يحصل على صفة من الصفات ولانه ليس عدم نفسه ان جاز عدمها بان يكون يحصله ساكنا اولى من يحصله له متحركا ويستحيل ان يكون ذلك لبطلان معنى كان موجودا به لان القديم لا يجوز عدمه ولانه ليس بان يكون متحركا لعدم سكونه اولى من غيره ممن يصح ان يكون متحركا وهذا يوجب ان يكون الجسم انما تحرك لعدم سكونه الى محازاة بعينها ولو كان ذلك كذلك لم يكن تحركه لعدم ذلك السكون الى تلك المحازاة بعينها اولى من تحركه الى غيرها من الجهات والى ما هو ابعد منها وفي تحركه الى جهة مخصوصة ومحازاة معينة دليل على ان ذلك انما وجب له لمعنى سوى عدم سكونه ولانه ليس بان يتحرك هو لاجل عدم السكون اولى من غيره من الاجسام لان عدم السكون ليس هو بالكثير من خلوة منه وانه ليس فيه وغيره من الاجسام حال من ذلك السكون ايضا فكيف صار خلوة منه يوجب له التحرك اولى من كل من

١٦/

خلا من الاجسام وفي فساد ذلك دليل على انه لا يجوز ان يكون المتحرك تحرك لعدم
معنى وجملة هذا ان القديم لا يجوز عدمه ولا يجوز لمثل ذلك ان يكون القديم انما
يتحرك فما لم يزل لعدم نفسه ولا لعدم معنى قديم فلم يبق الا وجهان احدهما
ان يكون فيما لم يزل على ما هو عليه لنفسه او لمعنى قديم فان كان لم يزل ساكنا
لنفسه استحال تحركه بعد سكونه لوجود نفسه في كل الحالين ولاستحيل خروج
الشيء عن الوصف المستحق لنفسه مع وجود نفسه التي بها كان كذلك وان كان لم
يزل ساكنا لاجل معنى قديم استحال ان يتحرك الا عند عدم سكونه القديم والاوجب
تحركه وسكونه معا فاذا استحال ذلك واستحال عدم سكونه اذا كان قديما
واستحال ان يخرج القديم عن الصفة التي هو فيها لم يزل عليها لم يجز ان يلحقه لما
وصفناه انقلاب ولا تغيير ولا اعتمال ولا اثر فصح ما قاله شيخنا ابو الحسن
من هذا الوجه . قلت ولقائل ان يقول هذا الكلام مضمونه ان ما به يعلم حدوث
النطفة به يعلم حدوث سائر الاجسام وانا انكر الحدوث سائر الاجسام يمكنه
انكار حدوث النطفة وليس الامر كذلك بل حدوث الحيوان والنبات والمعدن ١٧/
ونحو ذلك وحدوث اوائل ذلك كالنطفة والبيضة وطاقة الدرع ونحو ذلك
امر مشهود معلوم بالحس والضرورة واتفاق العقلاء وهذا بخلاف الفلك فانه
ليس مشهود حدوثه كمشهود حدوث الحيوان والنبات والمعدن وكذلك من
نازعهم في الواجب وفي تسميته جسما كالهشامية والكرامية وغيرهم او من
لا يطلق الاسم ولكن يقولون له ما انتم تسمونه نحن جسما او نحن ان نكون جسما
والجسم حادث فانه على هذا التقدير لا يعلم حدوث ما جعلوه من الغائب جسما كما
يعلم حدوث هذه الحوادث المشهوره فان قال لهذا فالمفرق يقول حدوث النطفة
مشهود ومعلوم مسلم وكذلك حدوث ما اشبهها واما حدوث كل ما سميتموه
جسما فانما اثبته بما ذكرته من الدليل وهو ضعيف على ما سنذكره فان قال
انما النزاع في حدوث النطفة النزاع في حدوث الجواهر المفردة التي منها تركبت
النطفة وبالفت او في حدوث ما ركبها التي لبستها صورة النطفة . قيل له الجواب
من الامرين احدهما ان يقال هذا لا حاجة لك به . الثاني ان يقال ما ذكرته ليس

بصحيح فاما الطريق الاول ففيه وجوه احدها ان العلم بحدوث ما يحدث والاستدلال به على ثبوت الصانع ليس مفتقرا الى ان نعلم هل في النطفة جواهر منفردة او مادة وهل ذلك قديم او حادث بل مجرد حدوثه يدل على ان له محدثا كما يدل حدوث سائر الحوادث على ان لها محدثا وان قال قصدي تعميم حدوث سائر الاجسام قيل له فحينئذ لم يكن بك حاجة الى ذكر حدوث الانسان وحده من النطفة بل كان هذا الطريق الاول كافيا به يثبت حدوث النطفة به يثبت حدوث الانسان ابتداء وحينئذ فتكون كلام الاشعري كلام من لا يعرف الاستدلال والنظر كما قاله من اعترض عليه من المعتزلة فانه اذا كان لا بد في الاستدلال بالاجسام المخصوصة في اخر الامر من دليل يتناول جميع الاجسام كان ذكر هذا ابتداء اولى من التطويل لا سيما في مثل المختصر الذي يطلب فيه التقريب والتسهيل.

١٨/ وايضا فان العلم بحدوث الحوادث المشهودة اظهر وابين من العلم بحدوث جميع الاجسام وذلك كاف في اثبات العلم بالصانع فاذا جعل موقوفا على مقدمات لو كانت صحيحة كان فيها من التطويل والغموض ما يوجب كثرة اما عدم العلم او حصول ضده من اعتقاد الباطل فيكون ما جعل طريقا الى العلم والايمان موجبا لضده من الجهل والكفر. والوجه الثاني يقال فحينئذ يكون الشك في حدوث الحيوان والنبات ونحو ذلك مبنيا على كونها مركبة من الجواهر المنفردة او المادة والصورة وامكان قدم الجواهر المفردة او المادة ومعلوم ان هذا لو كان صحيحا لكان من الدقيق الذي يحتاج الى بيان وهم لم يسلموا ذلك ومن المعلوم ان هذا موضع اضطرب فيه اهل الكلام والفلسفة اضطرابا لا يتسع هذا الموضع لاستقصائه فقالت طائفة ان الاجسام مركبة من اجزاء لا تتجزى وهي الجواهر المفردة وهذا قول اكثر المعتزلة والاشعرية وقالت طائفة بل فيها اجزاء لا نهاية لها وهو المذكور عن النظام وعليه ابنى القول وله ذا يقال ثلاثة لا يعلم لها حقيقة طفرة النظام واحوال ابي هاشم وكسب الاشعري وقالت طائفة بل هي مركبة من المادة والصورة وهي تقبل الانقسام الى غير نهاية لكن ليس فيها اجزاء لا نهاية لها وقالت طائفة ليست مركبة لا من هذا ولا من هذا بل تقبل التجزي الى اجزاء لا تتجزى

المفرد

وقالت طائفة ليست مركبة لا من هذا ولا من هذا ولا تنجزأ الى غير غاية بل اذا صغرت الاجزاء انقلبت الى اجسام اخر مع كونها في نفسها تتميز منها جانب عن جانب فهؤلاء لا يقولون بقبول الانقسام الى غير نهاية ولا بوجود ما لا يقبل الانقسام بل كل ما وجد يقبل الانقسام لكنه يستحيل الى جسم آخر فيحال غير جانب منه عن جانب فلا يوجد فيه انقسام الى غير نهاية وقد بسط الكلام على هذه الاقوال في غير هذا الموضع واذكياء المتاخرين مثل ابي الحسين البصري وابي المعالي الجويني والرازي كانوا متوقفين في اخر امرهم في اثبات الجوهر الفرد فاذا كان الامر هكذا لم يمكن احدا ان يطالب بدليل على حدوث الحيوان باعتبار تركبه من الجواهر المادة والصورة حتى تثبت ذلك اولا ومن المعلوم لكل عاقل ان علم الناس بحدوث ما يشهدون حدوثه من الاجسام ليس موقوفا على العلم بانها مركبة هذا التركيب الذي كملت فيه اذهان هؤلاء الاذكياء. الوجه الثالث ان نقول حدوث ما يشهد حدوثه من الثمار والزروع والحيوان وغير ذلك امر مشهود فان الانسان اذا تامل خشب الشجرة وما يخرجه الله منها من الانوار والثمار وما يخرجه من الارض من الزروع وما يخرجه من الحيوان من النطفة والبيض التي يحدث هذه الاعيان فاذا قيل له هذا لم يحدث ولكن كانت اجزاؤه مفرقة فاجتمعت وجعل لها صفة غير تلك الصفة قال اما ما تغيرت صفاته كتغير البيض الى السواد والساكن الى الحركة والحامض الى الحلاوة والمفرق الى الاجتماع وتغير الجسم من شكل الى شكل كتغير الشمعة والفضة ونحو ذلك من صورة الى صورة فهذا كله وما يشبهه يشهد فيه ان العين باقية وانما تغيرت صفاتها التي هي الحركة والسكون والاجتماع والافتراق والالوان والطعوم والاشكال بخلاف الثمرة الذي تخرج من الشجرة والجنين الذي يخرج من بطن امه والفروج الذي يخرج من البيضة فان عاقلا لا يقول ان نفس الرطبة فيها جرم الخشب باقيا ولا اجزاء الجنين كعظمه وبصره فيها اجزاء النطفة باقية ولا نفس الفروخ فيه بياض البيض باقيا ومن قال ان هذا باق في هذا كما ان الجسم الذي اسود بعد بياضه وحلا بعد حموضته وصار مدورا بعد ان كان مسطحا باق فهو لا يتصور ما يقول او هو معاند مسفسط فالامر ينتهي الى عدم التصور التام او العناد المحض

١٩/

وهذا اصل كل ضلال وهو الجهل او العناد والعناد وصف المغضوب عليهم والجهل وصف الضالين والفرق بين استحالة العين وبين تبدل الصفة معلوم للعامة والخاصة وقد ذكر الفقهاء ذلك في غير موضع من كلامهم في النجاسة اذا استحالت مثل ان تصير رمادا او ملحا ونحو ذلك ومثل كلامهم في باب الايمان فيما اذا حلف على فعل فوجسم معين فتغير ذلك الجسم المعين فان كان التغير لم يزل الاسم فاليمين باقية بلا نزاع بينهم كما لو حلف لا كلم هذا الرجل فمرض او صار شيخا او لا كل هذا الخبز فصار كسرا ونحو ذلك وان كانت قد استحالت اجزاؤه وتغير اسمه مثل ان يحلف لا اكلت هذه البيضة فصارت فرخا او لا اكلت هذه الحنطة فصارت زرعا قالوا فيها لا يحنث لانه زال اسمه وزالت اجزاؤه وان تغيرت الصفة مع زوال الاسم كما اذا حلف لا كلمت هذا الصبي فصار شيخا او لا اكلت لحم هذا الجمل فصار كبشا فانه يحنث عند جمهورهم كابي حنيفة ومالك واحد في المشهور من مذهبه وهو احد الوجهين في مذهب الشافعي وكذلك لو حلف لا اكلت من هذا الرطب فصار تمرا وتنازعوا فيما اذا اكل نصيح من الرطب والعنب من اليابس والخل فمنهم من قال يحنث وهو مذهب مالك وهو المشهور من مذهب احمد ومنهم من قال لا يحنث كما هو مذهب ابي حنيفة والشافعي وطائفة من اصحاب احمد قالوا لان اسم المحلوف عليه وصورته زالت فلم يحنث كما في مسالة البيضة والفروخ فقال لهم الاولون عين المحلوف عليه باقية فصار كمسالة الحمل بخلاف البيضة اذا صارت فروخا فان اجزاءها استحالت فصارت عينا اخرى ولم يبق عينها مع ان في هذه المسايل كلاما ليس هذا موضعه اذ كان منهم من يرى اليمين باقية مع استحالة العين لاجل التعيين ومنهم من يرى انه مجرد زوال الاسم يزول اليمين ولكن المقصود هنا انه من المستقر في عقول الناس الفرق بين استحالة الاعيان وانقلابها وبين تغير صفاتها مع بقاء عينها وذاتها ولهذا اتفقوا كلهم على ان العين النجسة لا تطهر بمجرد تغير الصفة فالدم والميتة ولحم الخنزير والخمر اذا تغيرت صفاته مثل ان يجمد الدم والخمر او يسيل شحم الميتة والخنزير ونحو ذلك فانه لا يزول التحريم والنجاسة وامّا اذا استحالت العين مثل ان تصير ذلك ملحا او رمادا او نحو ذلك ففيه نزاع مشهور والجمهور على انه تطهر بالاستحالة كما هو مذهب اكثر اهل الراي واهل الظاهر واحد القولين في مذهب مالك واحمد واتفقوا على ان الخمر المنقلبة بفعل الله تعالى خلا انها تطهر واما الطريق الثاني وهو بيان ان ما ذكره

ليس بدليل صحيح على حدوث الاجسام فان المعترض يقول قوله ان القديم اذا حصل على
صفة من الصفات لم يجز خروجه عنها كلام مجمل ويراد به انه اذا حصل على صفة لازمة ٢١/
لذاته لم يجز خروجه عنها وقد يراد به اذا حصل على حال عارضة له سواء كان نوعها
لازما له اولم يكن لازما لذاته مثل الفعل والعمل سواء سمي حركة اولم يسم كالاتيان
والمجيء والنزول والمناداة والمناجاة وامثال ذلك من ما نازع فيه الناس هل يقوم
بالقديم ام لا فجمهور اهل السنة والحديث المتبعون للسلف والائمة من السلف والخلف
مع كثير من طوائف الكلام واكثر الفلاسفة يجوزون ان يقوم بالقديم ما تعلق
بمشيته وقدرته من الافعال وغير الافعال فيقول هؤلاء قول القائل ان القديم
الحاصل على صفة لا يجوز خروجه عنها ان اراد به مواقع الاجماع مثل صفات الكمال
اللازمة لذات الله او نوع الصفات اللازم لذات الله تعالى فهذا النزاع فيه
وان اراد به اعيان الحوادث فالدليل على ان القديم اذا قام به حال من عين هذه الاحوال
المعينة لم يجز خروجه عنها واما استدلال المستدل بقوله لا يخلو ان يكون على
ما هو عليه في ازله لنفسه او لعلة الى اخر الكلام فيقال له ذلك الامر الذي قام هو
به هو معنى من المعاني فان جعلت الموجب لذلك المعنى امرا آخر على قول مثبتي الاحوال
القائلين بان كونه عالما ومتحركا معنى وجبه العلم والحركة خرطبت على هذا الاصطلاح
وقيل لك قام به ذلك المعنى قوله وان كان لمعنى استحال ان يزول الا عند عدم
ذلك المعنى والقديم يستحيل عدمه فقال له قول القائل القديم يستحيل عدمه لفظ
مجمل اتريد به ان العين القديمة او صفتها اللازمة لها يستحيل عدمه او النوع الذي
لا يزال مستحيل عدمه فان اراد شيئا من هذه المعاني لم يكن له فيه حجة وان اراد
ان النوع القديم يستحيل عدم فرد من افراده المتعاقبة فهذا محل نزاع ولا دليل
له على امتناع عدمه ولم يعدم القديم هنا بل النوع القديم لم يزل ولكن عدم فرد
من افراده بمعاقبة فرد اخر له كالافعال المتعاقبة شيئا بعد شيء فاذا كان القائم
بالقديم نوع لم يزل مع تعاقب افراده لم يكن قد عدم النوع بل كان الكلام في كونه
ازليا كالكلام في كونه ابديا وكما انه لا يزال ولا يعدم النوع وان عدم ما يعدمه ٢٢/
من اعيانه فكذلك القول في كونه لم يزل وايضا فيقال له القديم اذا فعل بعد

شبكة الألوكة
www.alukah.net

الم يكن فاعلا فكونه فعل امر موجود او معدوم فان قال انه معدوم فهذا مكابرة للحس والعقل فان الفعل اذا كان امرا عدميا فلا فرق بين حال ان يفعل وحال ان لا يفعل لان العدم المحض لا يكون فعلا واذا لم يكن فرق بين الحالين وهو في حال ان لا يفعل لا فعل فيجب في الحال التي زعم انه فعل ان لا يكون له فعل لتساوي الحالين فيجب ان لا يفعل مع كونه فعل وهذا جمع بين النقيضين وان قال كونه فعل امر موجود فالقديم قبل ان يفعل كان على صفة فاما ان يتجدد ما يوجب خروجه عن تلك الصفة او لا يتجدد فان لم يتجدد وجب ان لا يفعل وان يتجدد شيء انتقض قوله انه اذا كان على صفة من الصفات لم يجز خروجه عنها فان قال انما اعني بالصفة المعنى القايم بذاته وذلك لم يزل قيل هب انك عنيت هذا لكن دليلك يتناول هذا وغيره ويوجب ان الامر القديم الازلي لا يجوز تحوله من حال الى حال بوجه من الوجوه لان ما كان قديما كان المعنى والقدم لا يزول فالامر المجرد المعقول الحادث سواء سميته صفة او حالا او حادثا او فعلا وسواء كان قايما به او بغيره موجب دليلك انه لا يجوز تغير الامور القديمة الازلية فان كان هذا حقا وجب ان لا يحدث شيء من الحوادث فانا نجوز ان يحدث عن قديم من غير حدوث امر وجودي يكون شرطا في وجودها فقد جوزنا تغيرا للامور الازلية بلا سبب وان قال لا بد من تجدد امر به يحصل حدوثها واذا تجدد امر فقد حصل تغير لم يكن فما لا زال فانتقضت حجته وايضاح هذا ان نذكر نظير حجته فنقال له القديم الذي لم يزل غير فاعل لا يجوز كونه فاعلا فانه اذا كان غير فاعل فاما ان يكون ذلك لنفسه او لعلة الى اخر الكلام وان قال فعله بعد ان لم يكن فاعلا ليس الا مجرد وجود المفعولات والفعل حدوث نسبه واضافة بينهما وهي عدمية فنقال له فالمتجدد القايم به نقول فيه كذلك ليس هو الا مجرد وجود ذلك المتجدد وهو حدوث نسبه واضافة عدمية والفعل حدوث نسبه واضافة بينهما وهي عدمية فان قال هذا يلزم منه قيام المتجددات والحوادث به وهذا لا يجوز قيل له هذه مصادرة على المطلوب فانك ان لم تقم دليلا على ان القديم لا تقوم به المتجددات والحوادث بل ما ذكرته هو الدليل على ذلك فان كان استدلالك على هذا لا يتم الا بان تجعل المطلوب مقدمة في اثبات نفسه لم يكن لك عليه دليل الا مجرد الدعوى وصار هذا بمنزلة ان يقول القايل القديم لا تقوم به الاحوال المتجددة لان القديم لا تقوم به الاحوال

٢/

المجرده واذا كان العلم بالصانع موقوفا على هذا الدليل لم يكن هناك علم بالصانع بل صار
حقيقة الكلام الدليل على ثبوت الصانع حدوث النطفة وغيرها من الاجسام والدليل على
حدوث ذلك انه تقوم به المتجددات والحوادث وما قام به المتجددات والحوادث كان
حادثا لان ما قام به المتجددات والحوادث كان حادثا فيكون منتهى الكلام مجرد الدعوى
التى نوزع فيها والاستدلال عليها بنفسها مع ترك الدليل الواضح البين الذى نشهد به
الحس ونعلمه الحق ولا ننازع فيه عاقل وهو حدوث المحدثات التى نشهد حدوثها ثم
افتقار المحدثات الى فاعل ليس بمحدث بل قديم من الامور المعلومة بالضرورة لعامة العقلا
لا ننازع فيه الا من هو من شر الناس سفسطة فهذا ومثاله مما يقوله جمهور الامام
فى مثل هذا المقام ويقولون انا نعلم بالاضطرار ان ما ذكره الله تعالى فى القرآن ليس فيه
اثبات الصانع بهذه الطريق بل ما فى القرآن من الاخبار عن الله بما اخبر عنه من افعاله
واحواله نناقض هذه الطريق ويقولون ان العقل الصريح مطابق لما فى القرآن فان
حدوث المحدثات مشاهد معلوم بالحس والعقل وكون المحدث لابد له من محدث امر معلوم
بصريح العقل وايضا فحدوث الحادث بدون سبب حادث ممتنع فى العقل، قال القاضى
ابو بكر واما قول ابى الحسن ان الانقلاب والتغير والاعتمال والتاثر من سمات الحدث
وما لم يسبق المحدثات كان محدثا مثلها فمنه وجهان من الكلام احدهما ان نقول ان
التغيرات من سمات الحدث لدلالة ان التغير هو خروج الشئ عن صفة الى صفة ٤٤/
فلا يخلوا اما ان يكون خروجا من صفة قدم الى صفة قدم او من صفة حدث الى صفة
حدث او من صفة قدم الى صفة حدث او من صفة حدث الى صفة قدم والاول
باطل لوجهين احدهما ان المنتقل انتقل الى امر مستانف لم يكن عليه وذلك لا يكون
قديما الثانى ان ذلك يقتضى عدم القديم كما تقدم والقديم لا يجوز عدمه قال
ويستحيل ان يكون التغير خروجا من حال حدث لان ذلك لا يثبت الا باحد وجهين
اما بحدوث تغير القديم او بطلان معنى منه فيثبت قدمه ووجوب حدوث ما
اكتسبه وصفا بعد ان لم يكن مستحقا له وما قبل الحوادث لم يخل منها او من اضدادها
وما لم يوجد قبل اول الحوادث ولم يعر منها كان محدثا مثلها قال ولا خلاف بيننا
وبينهم يعنى المعتزلة فى هذا القسم لنطنب فيه قال واما الوجه الاخر فهو ان نقول

انما اراد بقوله انها من سمات الحدث ودلائله انها اذا لم تسبق حدوثها وان الجسم لم
يخل منها ولم يوجد قبل اولها وحد له من الحدث ما وجب لها اذ لا يخلوا ان يكون
وجد مع وجودها او بعد وجودها او قد فسد ان يكون موجودا قبلها فان كان
وجد مع وجودها وجب له من الحدث ما وجب لها وان كان وجد بعد وجودها كان
اولى بالحدوث لان ما وجد بعد الحدث كان اولى ان يكون محدثا قال القاضي ابو بكر واعلم
ان هذا الدليل على حدوث النطفة وغيرها من الاجسام اذا علق على هذه النكتة وسلك
فيها هذا الضرب من الاستدلال فلا بد فيه من مقدمات اربع اولها الدلالة على اثبات
الاعراض والثانية الدلالة على حدوثها وان لها اولا تنتهي اليه والثالثة ان الجسم
لا يخلوا منها ولا يوجد قبل اولها والرابعة ان ما لم يسبق المحدثات فواجب ان يكون
محدثا مثلها ثم نكلم على اثبات هذه المقدمات بالكلام المعروف لهم في ذلك والحاصل
انه لم يعلم ان الجسم لا ينفك من هذه الحوادث ولا يوجد قبل اولها قال الادلة منها
انا نعلم بالاضطرار وبداية العقول ومقدماتها ان الاجسام اذا كانت موجودة ٢٥/
فلا تخلو من الاجتماع والافتراق وذلك لانها لا تعدو اذا كانت موجودات من ان
تكون متماسة متلاصقة كل شيء منها الى جنب صاحبه او تكون متباينة متباعدة
كل شيء منها لا الى جنب صاحبه وليس بين هذين منزلة فان كانت متماسة فذلك
معنى الاجتماع وان كانت متباينة فذلك هو معنى الافتراق قال ومما يبين ذلك ايضا
انا لو جاز لنا وجود جسم خاليا من الحركة والسكون والاجتماع والافتراق والحياة والموت
والسواد والبياض وغيرها من الالوان ومن سائر الهيات لم نجد الى ذلك سبيلا ولكان
ذلك ممتنعا لانا وجدنا هذه الاعراض متعاقبة على الاجسام ونفس المتعاقبات ان
الشيء منها يوجد لعقب غيره قلت اما الاجتماع والافتراق فاذا قدر وجود جسمين
فلا بد من ان يجتمعا او يفترقا واما الجسم الواحد الذي ليس معه غيره فلا يوصف بمجاورة
غيره ولا مفارقته وانما يصفه بالاجتماع والافتراق من يقول بانه مركب من الاجزاء
المفردة فيقول تلك الاجزاء اما مجتمعة واما مفترقة وهذا ليس معلوما بالبديهة
ولا الحس ولا يسلمه جمهور الناس واما الحياة والموت فقد نازعه من نازعه من
النظار في ذلك فان نظار المسلمين وغيرهم متنازعون في الموت هل هو وجودي او

عدمي ثم من قال انه عدمي يقول كثير منهم ان الضدين متقابلان ان تقابل العدم والملكة وما لا يقبل الحياة والموت كالجماد لا يوصف بواحد منهما لكن القاضي وجمهور الناس يردون على هؤلاء بان هذا اصطلاح منكم لا يلزمنا ويقولون انا نفسر الموت بما يكون النزاع معه لفظيا ويقول القاضي واكثر الناس ان كل جسم فانه يقبل الحياة لكن الذي يقال له الجسم لا يخلو من ان يكون حيا او ميتا كما لا يخلو من ان يكون متحركا او ساكنا واتصافه بالحياة لا يستلزم امكان اتصافه بالموت فان القديم سبحانه موصوف بالحياة والعلم والقدرة ولا يمكن اتصافه عند ذلك وحينئذ فلا يمكن ان يقال ان كل جسم يقبل الحياة والموت الا بدليل يدل على ذلك والحياة لا يجب ان تكون حادثة لا نوعا ولا شخصا كما قد يقال مثل ذلك في الحركة. قال القاضي ابو بكر فان قال قائل فما الدليل على ان عالم لم يسبق المحدثات محدث وانه واجب لا يحاله القضاء على حدوث الجسم متى لم يوجد قبل اول الحوادث ولم زعمتم ذلك قيل له الدليل على هذا قريب واضح وذلك انه لا حال للجسم مع الحوادث الا ثلاثة احوال اما ان يكون موجودا قبل اولها او يكون موجودا مع وجودها او يكون موجودا بعدها فاذا بطل ان يكون الجسم عاريا من الحوادث ومنفكا من سايرها وحدثه ليس له معها الا حالان اما ان يكون موجودا مع وجودها او بعدها فان كان موجودا مع وجودها ولوجودها اول فواجب ان يكون حكمه في الوجود عن اوله وحصوله عن عدم حكمها وذلك يوجب حدوثه من حيث شركها في علة الحدوث متى لم يكن سابقا لها وان كان موجودا بعدها كان اولى بالحدوث منها لوجوده بعدها هذا منتهى كلام القاضي وابي الحسن في اثبات الصانع وكلام ابي الحسن اجود فانه بناه على التغير المحسوس في النطفة لم يحتج مع ذلك الى اثبات جنس الاعراض لكل جسم. وقول القاضي ان الدليل على حدوث النطفة وغيرها من الاجسام اذا علق على هذه النكتة فلا بد فيه من اثبات الاعراض اولا وعلى حدوثها ثانيا ليس كما قال بل الاشعري عدل عن هذه الطريق قصدا كما ذكره في رسالة الثغر وذم هذه الطريق وعابها وذلك ان ما ذكره من تحول النطفة وانقلابها امر مشهود محسوس لا ينازع فيه عاقل سليم سواء سمي ذلك التحول عرضا او لم يسم وسواء قيل ان ذلك العرض

٦٧

مغاير للجسم او قيل ليس بمغاير له بحولها مشهود حدوثه لاحتاج مع ذلك الى
ابطال كون الاعراض ولا انتقالها لكن منشأ الدليل الى مقدمة واحدة وهو ان
ما قامت به الحوادث فهو حادث بناء على ان ما قامت به لم يسبق عنها وما لم يسبق الحوادث
فهو حادث وهذه المقدمة فيها نزاع مشهور وجمهور الناس من المسلمين واليهود
والنصارى والمجوس والصابئين والمشركين يخالفون في ذلك حتى جمهور الفلاسفة
المتقدمون والمتاخرون القائلون بقدم العالم وحدوثه يخالفون في ذلك
والجمهور القائلون بان الله خلق السموات والارض بعد ان لم يكونا مخلوقتين لا يتوقف
اثبات ذلك عندهم على هذه المقدمة بل يقولون ان اثبات خلقها لا يثبت الا مع ٧٤
نقيض هذه المقدمة بل وكذلك القول بان الله خالق كل شيء وانه هو القديم وحده
وما سواه محدث مسبوق بالعدم كما هو مذهب اهل الملل وجمهور العقلاء يقول
اعتهم انها لا تحتاج الى هذه المقدمة بل لا تثبت الا مع نقيض هذه المقدمة مع القول
بابطالها ويقولون ان موجب هذه المقدمة ان كل موجود محدث وانه ليس في الوجود
قديم مع ان هذا معلوم الفساد بالضرورة واما الكلام في ان ما قبل الحوادث لم
يخل منها ففيها نزاع مشهور بين اهل الكلام وكذلك قوله ما لم يسبق الحوادث
فهو حادث فيها من منازعة اهل الحديث والكلام والفلسفة ما هو معروف وقد
يسلم هذه ومن ينازع في الاولى من الكرامية ونحوهم وقد ينازع فيها من لا ينازع
في الاولى من اهل الحديث والفلسفة والكلام وغيرهم وهذه المقدمة هي التي جعلها
الجهمية والمعتزلة ومن وافقهم عليها من الاشعرية والكرامية واتباع الائمة
الاربعة ابي حنيفة ومالك والشافعي واحمد اصلا لدين مع ان قدماهم كانوا
ياخذونها مسلمة ويظنونها ضرورية ولا يميزون بين ما لا يسبق الحادث المعين
والحوادث المحدودة التي لها مبدا وما لا يسبق جنس الحوادث فان ما لا يسبق
الحادث المعين او الحوادث المحدودة التي لها مبدا فهو محدث بالضرورة ولا ينازع
في هذا عاقل فان ما كان عينه حادثا مما لم يكن قبله فانه محدث مثله بالضرورة كما
قدره لا به امامعه واما بعده وما كان مع الحادث او بعده فهو حادث واما ما لا
يسبق جنس الحوادث وهو ما قدر انه لم يزل لقاربه حادث بعد حادث وهلم جرا

كما انه تقارنه حادث بعد حادث وفانٍ بعد فانٍ في الابد فتقدر ليس متقدما على
جنس الحوادث ولا متاخر عن جنس الحوادث والفانيات فهذا محل نزاع نازعهم
فيه جمهور الناس من اهل الملل والفلاسفة القائلين بحدوث العالم وتقدمه وقد
رايت في كتب كثير من المعتزلة والاشعرية وغيرهم انهم اخذوا هذه المقدمة مسلمة
وجعلوها ضرورية واشتبه عليهم ما لم يسبق عين الحادث بما لم يسبق نوع الحادث والاول ٢٨١
ظاهر معلوم لكل احد واما الثاني فليس كذلك فصاروا ينتهون في اصل اصول دينهم
الذي زعموا انه ثابت بصريح المعقول وانهم به عرفوا وجود الخالق وصدق رسله
وانه به يردون على من خالف الملة وبه خالفوا ما خالفوه من نصوص الكتاب
والسنة واقوال السلف والائمة واهل الحديث الى هذه المقدمة وهي لفظ مجمل فيه
عموم واطلاق احد نوعيه بيّن فاذا ذكروا ذلك النوع البين ظنوا ان المقدمة صارت
معلومة ضرورة والمطلوب لا يتم الا ببيان النوع الآخر وهم لم يبينوه وهذا مما
يبين للفاضل المعتبر كيف يدخل الشبهات والبدع على كثير من الناس وان كانوا
من اعقل الناس واذكاهم وافضلهم وان كانوا لم يعتمدوا التلبيس لا على انفسهم
ولا على من يعلمونه ويخاطبونه لكن اشتبه الامر عليهم فوقعوا في شبهات ظنوها
بينات وهذا مما يعتبر به المسلم فلا يعدل عن كلام الله وكلام رسوله المعصوم
الذي عرف انه لا ياتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه الى كلام من يروج عليهم
مثل هذه الشبهات ويعرفون في مثل هذه المجملات ولا يتبين لهم ما فيها من فصل الخطاب
والتقسيم المميز للصحيح من السقيم ويعرف بهذا حذق السلف والائمة الذين ذموا
مثل هذا الكلام وجعلوه من الجهل الذي يستحق اهله العقوبة والانتقام لكن
هؤلاء ذكروا في موضع اخر الكلام مع من يدعي وجود ما لا يتناهى وبحثوا معه وان
كانوا لم يجعلوا ذلك من المقدمات التي لا بد منها في هذه المسالة وقد ذكر ذلك
القاضي ابو بكر قال فصل فان قال قايل من اهل الدهر الذاهبين الى انه لا حركة الا
وقبلها حركة ولا حادث الا وقبله حادث لا الى غاية فما انكرتم من ان لا يدل الحوادث على
حدوث الجسم اصلا ان كان لا اول لوجودها ولا شيء فيها الا وقبله شيء لا الى غاية
يقال له انكرنا ذلك لامور اقربها ان هذا الذي قلته محال متناقض وذلك انه

شبكة الألوكة
www.alukah.net

لا يخلو ما مضى من الحوادث وانقضى ان يكون محدثا موجودا عن اول وان يكون لفعل
٢٩ والفراغ قد اتيا عليه او ان يكون منها ما هو غير موجود عن اول ولا كائن عن حدوث
فان كان الماضي من الحوادث مستفتحا مبدا قد اتى عليه الفراغ استحال قولكم انها
لم تزل موجودات شيا قبل سيء لان ما لم يزل موجودا فقديم غير مستفتح وقولنا
انها حوادث وجب لها الاستفتاح والوجود عن اول والجمع بين ذلك متناقض
محال وان كان فيما اوقعنا عليه هذه التسمية وهو قولنا حوادث ما هو موجود
لا عن اول وكائن لا عن عدم فالموجود لا بحدوث والكائن لا عن عدم واجب ان يكون
قديما لا محالة كما ان الفلك عندكم وعناصر الاشيا التي هي الماء والارض والنار
والهوا قديمة عندكم اذ كانت موجودة لا عن عدم وكانت لا بحدوث فواجب ان يكون
الفلك قديما لا اول لوجوده ولو امكن ان يكون فيما اوقعنا عليه قولنا حوادث
ما هو كائن لا بحدوث موجود لا عن عدم وهو مع ذلك محدث في الحقيقة لوجب
ان يكون الفلك ايضا وهذه الاعراض موجود لا بحدوث كائنا لا عن عدم وهو
مع ذلك محدث غير قديم وكذلك القول في سايراجسام العالم المركبة من هذه
الاصول ولو جاز ذلك جاز في جميع اجسام العالم فان لم يجز هذا ووجب قدم
الفلك الكائن لا عن عدم الموجود بغير حدوث وجب قدم ما كان من الحوادث لا عن
عدم وما هو موجود فيها بغير حدوث وهذا الوجب ان من الحوادث ما هو قديم وذلك
غاية التناقض والجهل لمن بلغه لمن هذين الوصفين متناقضا واذا كان كذلك
استحال ما قلتموه من ان الحوادث لم تزل شيا قبل سيء لا الى اول قال ويحرين ذلك
ان هذا قول يوجب ان منها ما هو قديم لا محالة والقديم لا يكون محدثا ولا مجموعا من الحوادث
لان قولنا محدث جمع مبني من لفظ واحدة ومن المحال ان يكون القديم من جملة الحوادث
فوجب ان للحوادث كلا وجميعا وان ما انقضى منها ومضى قد اتى الفراغ على جميعه
٣٠ وان ما لم ينقض ولم يكن قبله فوجب ان يكون محدثا مثله فدل ما ذكره ابو الحسن في
حال النطفة وما يلحقها من التغيرات والانقلاب والتاثرات على انها محدثة هي وسايير
الاجسام اذ سايير الاجسام هي كالنطفة فيما استدل به على حدوثها من الاعمال والتاثير
والانقلاب والتغيير قال وهذا الطريق من الكلام في حدوث الاجسام هو المعتمد في

شبكة الألوكة
www.alukah.net

هذا الباب . قلت هذا القاضي هو المقدم على ابناء جنسه وهذا منتهى كلامه في هذا الموضع
الذي هو عندهم اصل اصول الدين الذي جعلوه اصلا لرد ما خالفه من النصوص
النبوية ولما خالفه من مذاهب الدهرية والمتازعون من ائمة السنة وائمة الفلسفة
يقولون لهم ما ذكرتموه ليس فيه الا مجرد الدعوى المبنية على عدم تصور محل النزاع
فان قولكم لا يخلو ما مضى من الحوادث ان يكون موجودا عن اول او لا يكون فيهما ما هو
غير موجود عن اول جوابه ان ما مضى من الحوادث يراد به كل فرد فرد بعينه
ويراد به النوع المتعاقب شيئا بعد شيء فان كان المراد كل واحد واحد من
الحوادث فليس فيها شيء قديم بل كل منها كائن بعد ان لم يكن وان كان مرادك
النوع المتعاقب شيئا بعد شيء فليس له اول وليس هو حادثا بل النوع قديم
مع ان كل فرد من افراده حادث وانت لم تذكر دليلا على امتناع هذا البتة
وانما ذكرت انه ليس فيها شيء قديم وهذا مسلم لا نزاع فيه . وقلت فان
كان الماضي من الحوادث مستفتحا مبتدا فدعوى الفراغ عليه استحال قولكم
انها لم تزل موجودة شيئا قبل شيء ليس ما لم تزل فقديم غير مستفتح فيقال
لك كل واحد منها مستفتح مبتدا ولكن لم قلت انه اذا كان كذلك استحال
قول القائل انها لم تزل موجودة شيئا قبل شيء ليس ما لم تزل فقديم غير مستفتح
فان هذا القائل يقول ان الذي لم تزل انما هو الجنس المتعاقب شيئا بعد شيء ولما
كل واحد واحد من الحوادث فلا يقول عاقل انه لم تزل فقول القائل فان كان
الماضي من الحوادث مستفتحا مبتدا فدعوى الفراغ عليه استحال قولكم انها لم تزل
موجودة شيئا قبل شيء يقال له هم لا يقولون ان جنس الماضي مستفتحا مبتدا
فان ما لم تزل موجودا شيئا قبل شيء لا يكون الا قديما لم تزل ولكن يقولون
٤٧/ ان كل واحد من تلك الحوادث مستفتح مبتدا وهذا لا يقولون فيه انه لم تزل
موجودا فالذي يقولون انه لم تزل ليس هو الذي يقولون انه مستفتح مبتدا
وهذا كما يقولون في المستقبلات الغائبة المنقضية المتصرمة كالحركات
ان كل واحد منها فانٍ منقض والجنس ليس بفانٍ منصرم بل هو دائم كما قال
تعالى اكلها دائم وقال ان هذا لرزقنا ما له من نفاد فالجنس دائم لا نفاد له

وكل واحد من افراد الرزق المأكول ينفد لا يدوم ولما غفل كثير من اهل الكلام
لما في هذه المقدمة من الاجمال وانه لابد من بيان هذه المقدمة في هذا الموضع ميزوا
بين النوعين كما فعل ذلك ابو الحسين البصري وابو المعالي الجويني والشهرستاني
والرازي وغيرهم فعرفوا ان المراد انه ما لم يسبق جنس الحوادث لا عين الحوادث وان
ذلك لا يتم الا ببيان ان الحوادث يجب ان يكون لها ابتداء وانه يمتنع وجود حوادث
لا تتناهي نوعها فاخذوا يحتجون على ذلك بما ذكرناه وذكرنا اعتراف الناس
عليه في غير هذا الموضع ولهذا جعل ابو الحسين وابو المعالي ونحوهما هذا الدليل
مبنيا على اربع مقدمات اثبات الاعراض واثبات حدوثها واثبات استلزام
الجسم لها واستحالة حوادث لا اول لها وجعلوا النتيجة ان ما لا يسبق الحوادث
فهو حادث فان ذلك حينئذ يكون معلوما بالضرورة بخلاف ما فعله كثير من اهل
الكلام من الجهمية والمعتزلة والاشعرية وغيرهم حيث جعلوا المقدمات اربعا
اثبات الاعراض واثبات حدوثها واثبات استلزام الجسم لها والرابعة ان عالم
لم يسبق الحوادث فهو محدث وهذه هي النتيجة ويصلح ان تكون مقدمة اذا تبين ان
ما لم يسبق جنس الحوادث فهو محدث لكن هم لم يثبتوا ذلك هنا واللفظ محمل كما
ترى لكن قد مضى هؤلاء كالقاضي ابي بكر والقاضي ابي يعلى وغيرهما الكلام على
هذا الاصل وهو امتناع وجود ما لا تتناهي في موضع اخر فجعلوا الكلام في
ابطال ما لا تتناهي من الحوادث والاجزاء التي هي الجواهر المفردة ونحو ذلك جنسا
ومنهم من يجعل ذلك دليلا ثانيا في المسالة كما فعله ابن عقيل والقشيري وغيرهما ٢٤/
وقد ذكرنا ان الناس لهم في وجود ما لا تتناهي في الماضي والمستقبل ثلاثة
اقوال قال بكل قول طائفة من نظار المسلمين وغيرهم احدها امتناع وجود
ما لا تتناهي في الماضي والمستقبل وهذا قول الهذيل والجهم بن صفوان وعن
هذا الاصل قال الجهم تفنى الجنة والنار واشتد انكار سلف الامة عليه ذلك وليس
هذا قول من يقول انها ليستا مخلوقتين ولو كانتا مخلوقتين لفنيتا كما قال
ذلك طائفة من الجهمية والمعتزلة فان هؤلاء يقولون ان العالم كله لابد ان تفنى
جميعه ثم يعاد فلو كانت الجنة مخلوقة لفنيت فيما تفنى ثم يعاد فلا تفنى والجهم

يقول تفنا فناء لا تعاد بعده وابو الهذيل يقول تفنى حركات اهل الجنة والنار والقول الثاني قول من يقول بامتناع ما لا يتناهى في الماضي دون المستقبل اذ الماضي قد وجد والمستقبل لم يوجد بعد وهو قول اكثر المعتزلة والاشعرية والكرامية ومن وافقهم والثالث قول من يقول بامكان وجود ما لا يتناهى في الماضي والمستقبل كما هو قول ائمة اهل الملل وائمة الفلاسفة لكن ائمة اهل الملل وغيرهم ممن يقر بان الله خالق كل شيء وان كل ما سواه محدث مسبوق بعدم يقولون لا يجوز وجود حوادث لا يتناهى الا من قديم واحد وامامن يقول بوجود قديمين متحركين كمن يقول بقدم الافلاك فان هؤلاء كارسطو واتباعه لا يجوزون ان يوجد كل من القديمين بل والقدماء حوادث لا بداية لها ولا نهاية مع ان احدهما اكبر من الاخرى فيجوزون فيما لا اول له ولا اخر ان يكون غيره اكثر منه وان يكون قابلا للزيادة بخلاف الذين قبلهم فانهم انما يجوزون ذلك في قديم واحد فاذا كان ما يفعله لا بداية له ولا نهاية لم يلزم ان يكون قابلا للزيادة وعلى هذا فللناس في ان ما لا يسبق جنس الحوادث هل هو حادث اقوال احدها انه يجب ان يكون حادثا مطلقا والثاني لا يجب ان يكون حادثا والثالث انه ان كان محتاجا الى غيره وجب ان يكون حادثا وان كان غنيا عن غيره لم يجب ان يكون حادثا وايضا فان عالم لم يسبق حوادث نفسه لم يجب ان يكون حادثا وان لم يسبق حوادث غيره كان حادثا وقد قرر هذا في موضع آخر ومن فهم ما ذكرناه ونظر فيما صنفه الناس في هذا الباب من الاستدلال على حدوث الاجسام بانها لا تخلو من الحوادث وما لم يسبق الحوادث فهو حادث تبين له تقصير كثير منهم في استيفاء مقدمات الدليل ثم الذين استوفوا مقدماته بقي الكلام معهم في صحة تلك المقدمة وقد عرف منازعة اكثر اهل الملل واكثر الفلاسفة او كثير من الطائفتين فيها وابطالهم لها ولما كان هؤلاء وامثالهم يدعون ان معرفة الله لا تحصل الا بالمعقول ويفسرون المعقول بمثل هذا الدليل الذي هو باطل وغايته اذا قيل انه صحيح انه لا يصل به الى المطلوب الا قليل من الناس بعد كلفة شديدة ومخاطرة عظيمة ويريدون ان يردوا بمثل هذا ما دل عليه الكتاب والسنة واتفق عليه سلف الامة بل ما علم بفطرة الله تعالى التي فطر

٢٢/

شبكة الألوكة www.alukah.net

الناس عليها ودلت عليه العقليات الصريحة فالملوم من قال ان المعرفة لا تحصل الا بالشرع وهو لا في الغالب لا يريدون بذلك المعرفة الحاصلة لعموم الخلق من الكفار وغيرهم فان هذه عندهم فطرية ضرورية او مكتسبة بنوع من نظر العقل وقد تقدم كلام الناس في ان اصل الاقرار بالصانع فطري ضروري او قد يكون ضروريا خلافا لمن قال انه لا يحصل الا بالنظر وكلام السلف والائمة في ذلك كثير ولهذا كان كثير من اتباعهم ممن يقول ان اول الواجبات هو النظر وان المعرفة لا تحصل الا به قد يقول خلاف ذلك في موضع اخر وقد تقدم ان القاضي ابا يعلى وغيره كانوا يقولون بوجوب النظر في هذه الطريقة طريقة الاعراض ثم رجعوا عن ذلك ويقولون ان المعرفة فطرية وانها حاصلة بالنظر في الادلة المذكورة في القرآن وكثير من الناس كانوا يقولون اولا بوجوب النظر المعين الذي توجبه الجهمية والمعتزلة وهو النظر في حدوث الاعراض ولزومها للاجسام وان ما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث وانه اول واجب على العباد ثم رجعوا عن ذلك لما تبين لهم فساد القول بوجوب ذلك ومن هؤلاء القاضي ابو يعلى وابن عقيل وابو المعالي الجويني والغزالي والرازي وغيرهم فان هؤلاء وامثالهم سلكوا اولا الطريقة التي وجدوها للمتكلمين الذين سلكوا مسلك الجهمية والمعتزلة فقالوا وهذا لفظ القاضي ابي يعلى في المعتمد اذا ثبت صحة النظر ووجوبه فان اول ما اوجب الله على خلقه العقلاء النظر والاستدلال الموديين الى معرفة الله تعالى قال ٢٤/
وقد قيل ان اول الواجبات المؤدية النظر والاستدلال المودي الى معرفة الله تعالى. قلت هذا السائل قول ابي المعالي في ارشاده وذكر ذلك القاضي ابو بكر وغيره واختار القاضي ابو يعلى هذا في موضع اخر فقال اول ما انعم الله على المرسلين بعد الحياة من النعم الدينية خلق القدرة على الارادة للنظر والاستدلال الموديين الى اثبات المعاني وحدوثها وان الجواهر لم تخل منها ولم تسبقها في الوجود المتوصل به الى معرفة الله تعالى قال وقد قيل اول نعمة دينية خلق القدرة على الايمان قال وجه الاول اول طاعة واجبة لله على الخلق اكتساب الارادة للنظر المودي الى اثبات المعاني وحدوثها وان الجواهر لم تسبقها واذا كان ذلك

اول الواجبات وجب ان يكون اول النعم عليه من النعم الدينيه قال واعظم نعمه الله
على المومنين من النعم الدينيه واجلها كتب الايمان في قلوب المومنين قال وقد قيل
اعظم النعم الدينيه هي خلق القدرة على الايمان والاول اشبه فان اعظم الطاعات
هو الايمان فانه بوجوده والموافاه به يحصل الثواب الدايم في الاخرة واذا لم يوجد لا
يحصل ذلك ثم قالوا وهذا لفظ القاضي ابي يعلى خلافا لمن قال ان اول الواجبات
المعرفة بالله وخلافا لمن قال معرفة الله غير واجبه وان الواجب الاقرار به والتصديق
له قال والدلالة على ما ذكرنا انه قد ثبت ان من لا يعرف الله لا يمكنه ان يتقرب
اليه كما ان من لا يعرف زيدا لا يمكنه ان يتقرب اليه ليس من شرط المتقرب ان يكون
عارفا بالمتقرب اليه وليس بمشاهد لنا ولا معلوم لنا ضرورة فوجب ان لا نعلمه
الا بالنظر والاستدلال في الطريق الموصل اليه فلما لم تتم المعرفه الا به وجب ان
يكون واجبا واذا اوجبه علم انه اول الواجبات ثم قال فصل واذا ثبت ان النظر
اول الواجبات فاعلم ان النظر في الطريق الموصل الى معرفة الله وهو حدوث الاشيا
من الجواهر والاجسام واذا كانت محدثة وجبا ان يكون لها محدث لان المحدث لو لم
تتعلق محدث لم يتعلق الكتابه بكاتب ولا الضرب بضارب لان ذلك كله سعد اذ
٢٥/ استحالة محدث لا محدث له كاستحالة كتابه لا كاتب لها فلو جاز محدث لا محدث له
لجاز محدث لا احداث له وذلك محال وايضا فانا نرى الحوادث تتقدم بعضها
على بعض وتتاخر بعضها عن بعض فلولا ان تقدما قدم منها ما قدم واخر منها ما اخر
لم يكن ما تقدم منها اولى من ان يكون متاخرا وما تاخر منها اولى من ان يكون
متقدما فدل ذلك على ان لها تقدما محدثا لها قدم منها ما قدم واخر منها ما اخر
وكان القاضي قد سمع رسالة الخطابي في الغنيه عن الكلام واهله على مسعود السجزي
عن علي بن عيسى السجستاني عن الخطابي وذكر ان بعض الناس اعترض عليها فان الخطابي
ذكر الغنيه عن الاستدلال بحدوث الجواهر والاجسام لكونها لا تنفك عن الحوادث كما
تقدم وقال فاما متبعوا النبوات فقد اغناهم عن ذلك وهذه طريقة السلف
من ائمة المسلمين في الاستدلال على معرفة الصانع وحدوث العالم لانه اذا ثبت نبوة
بقيام المعجز وجب تصديقه على ما انبا هم عنه من الغيب ودعا هم اليه من امر

وحدانية الله تعالى وصفاته وكلامه وقد نبههم في كتابه على الاستدلال
به على ربوبيته فقال وفي انفسكم افلا تبصرون وقال افلا ينظرون الى الابل
كيف خلقت والى السما كيف رفعت والى الجبال كيف نصبت والى الارض كيف سطحت
وقوله ان في خلق السموات والارض لآيات وما اشبه ذلك مما يدل على اثبات
الصانع الى آخر كلامه قال القاضي وقد اعترض على هذا بعضهم فقال هذا رجوع
منه ومناف لما ذكره لانه حث على الاعتبار بانفسنا وبالسموات والارض وليس
ذلك بمعجزات الانبيا وانما هي الاجسام والاعراض قال وانما احتج المتكلمون
بالاعراض لان الجسم لا ينفك منها وهي محدثة في انفسها لعلمنا بان العرض يعدم
في حال ويوجد في حال اخرى وهذا شاهد على حدوثها وعلى حدوث ما لا ينفك
منها قال ومعنى قوله انقلابها منها انقلاب الجواهر في الاعراض ومعناه تغيره
من سواد الى بياض ومن حركة الى سكون قلت قد يراد بانقلابها فيها انقلاب
الاعراض في الجواهر فانها تنقلب من عدم الى وجود ومن وجود الى عدم ومن نوع الى
نوع كالبياض والسواد والسكون والحركة وهذا المعترض على الخطابي اخطأ فان
الخطابي ذكر طريقتين كما ذكرنا احداهما المعجزات بناء على ان الاقرار بالصانع ظاهري
او على ان المعجزات تستدل بها على الخالق وعلى صدق انبيائه كما ذكرنا في عصى
موسى والطريق الثاني ان القرآن نبه على الادلة العقلية الصحيحة كما اعترف
ائمة النظار بان القرآن دل على الطريق العقلية فقال والى ذلك ما وجدوه في
انفسهم وفي سائر المصنوعات من آثار الصنعة ودلايل الحكمة الشاهدة على ان
لها صانعا حكيما عالما خبيرا تام القدرة بالغ الحكمة وقد نبههم الكتاب على
ذلك ودعاهم الى تدبره وتامله والاستدلال به على ثبوت ربوبيته فقال
عز وجل وفي انفسكم افلا تبصرون اشارة الى ما فيها من آثار الصنعة ولطيف
الحكمة الدالين على وجود الصانع الحكيم مما يعلم في خلق الانسان مما تقدم ذكره
قال وكقوله افلا ينظرون الى الابل كيف خلقت والى السما كيف رفعت والى
الجبال كيف نصبت والى الارض كيف سطحت وبقوله تعالى ان في خلق السموات
والارض واختلاف الليل والنهار لآيات لاولي الالباب وما اشبه ذلك من الدلال

المكتبة الشعبية بالرباط
تاريخ الدخول
الرقم

شبكة الألوكة
www.alukah.net

الادلة وظواهر الحجج التي يدركها كافة ذوي العقول وعامة من يلزمه حكم
الخطاب مما يطول تتبعه واستقراره قال فبهذه الوجوه ثبت عندهم امر
الصانع وكونه فقد بنى الخطابي بعض ما بنته علماء القرآن من الاستدلال
بالايات اليقينية والاقنعية وهي ادلة عقلية والخطابي ذم طريقة الاستدلال
بالاعراض وانها لازمة للاجسام وهذه الطريقة لم يبنه القرآن عليها ولكن
بعض الناس ذكروا ان هذه طريقة ابرهيم الخليل في قوله لا احب الافلين قالوا
لانا لا نعرف هو الحركة التي لم يحل الجسم منها وهذا باطل لوجوه احدها ان
الافول باتفاق اهل اللغة والتفسير هو المغيب والاحتجاب والثاني انه لو
استدل بالحركة لكان من حين بزغت استدل بذلك لم يزل الدلالة الى حين
الغروب الثالث ان قصة ابرهيم هي على نقيض مطلوبهم اول فانه لم يجعل الحركة
منافية لما قصده بل المنافي هو الافول الرابع ان ابرهيم لم يكن معنيا بقوله
هذا ربي انه رب العالمين على اي وجه قاله ولا اعتقد ذلك قومه ولا غيرهم
وانما كان الذي يقول ذلك يتخذه ربا يعبده لينال بذلك اغراضه كما كان
عباد الكواكب والشمس والقمر يفعلون ذلك وكان قومه من هؤلاء لم يكونوا ٢٧/
جاحدين للصانع بل مشركين به ولهذا قال لهم افرايتم ما كنتم تعبدون انتم
وابائكم الاقدمون فانهم عدو لي الا رب العالمين وقال في اخر قوله اني بري مما
تشركون اني وجهت وجهي للذي فطر السموات والارض حنيفا وما انا من المشركين
وحاجه قومه قال اتحاجوني في الله وقد هدان ولا اخاف ما تشركون به الا ان
يشاء ربي شيا وسع ربي كل شي علما افلا تتذكرون وكيف اخاف ما اشركتم ولا
تخافون انكم اشركتم بالله ما لم ينزل به عليكم سلطانا فاي الفريقين احق بالامن
ان كنتم تعلمون وقد بسط هذا في موضع اخر والمقصود هنا ان القاضي كان اولا يقول
بطريقة من يقول ان اول الواجبات هو النظر في حدوث الاجسام ثم رجع القاضي
عن ذلك ووافق الخطابي وغيره من سلك مسلك السلف والائمة وقالوا ان
هذه الطريق ليست واجبة بل هي عند محققيهم باطلة وان كان النظر واجبا في غيرها من
الطرق الصحيحة وقد افتتح القاضي كتابه بقوله الحمد لله مبتدع الاشيا ومخترعها

من غير شيء العالم بها قبل تكوينها والقادر عليها قبل انشائها جاعل العلامات ناصب
الدلالات ومبين الايات الامر اولي الابصار بالاعتبار وادلي الالباب بالاعتبار ارسل
الرسل بالانذار وانزل الكتب بالانوار باعث النبيين ومنقذ العميس واشهد ان
لا اله الا الله وحده لا شريك له واشهد ان محمدا عبده ورسوله المصطفى وامينه المرتضى
انزل عليه كتابه الهدى نورا لمن التمسه وضياء لمن اقتبسه ودليلا لمن طلبه ولهم فيه
على معاني حكمته ولطيف صنعته وبيان جلالته اسبب الحجة به على اوليائه واعدائه وهو
كلامه الذي لعجز الخلق ان يأتوا بمثله ولو كان بعضهم لبعض ظهيرا لا معقب لامره ولا
راد لفضله تعالى عما يقول الحاسدون علوا كبيرا ثم قال وهذه خطبة شيخنا ابي بكر
عبد العزيز بن جعفر بن احمد ذكرها في اول كتابه الشافي قصدت ان افتتح كتابي بها
تبركا به ولانه قد صرح فيها بالقول بالنظر والاستدلال بقوله الامر اولي الابصار
بالافكار واولي الالباب بالاعتبار قال وفي هذا بيان لوجوب النظر وصحته وازالة
الاشكال عمن توهم غير هذا في المذهب قلت واجاب بالنظر مطلقا غير اجاب النظر في ٣٨/
الطريق المعين طريقة كون الاعراض حادثة وهي لانها للاجسام فان هذه لا يقول
بوجوبها على المسلمين احد من ائمة المسلمين الذين يعرفون ما جاء به الرسول وتبعوه
اذ كان معلوما بالاضطرار لكل من عرف ذلك ان الرسول لم يوجب النظر في هذه
الطريقة بل ولا دل على صحتها بل ما اخبر به ناقض موجبها وهي وان جعلها من جعلها
من اهل الكلام المحدث اصلا في معرفة الصانع وصفاته وصدق رسله فهي عند التحقيق
ناقض معرفة الصانع وصفاته وصدق رسله كما قد بسط والمقصود هنا ان
القاضي ابا يعلى ونحوه ممن كان يقول اولا ان المعرفة لا تحصل الا بالنظر في هذه
الطريقة لما ذكروا قوله صلى الله عليه وسلم كل مولود يولد على الفطرة قالوا واللفظ
للقاضي في التعليقة ما الفطرة هنا على روايتين عن احمد احداهما الاقرار بمعرفة الله
تعالى وهي العهد الذي اخذه عليهم في اصلاب ابائهم حين مسح ظهر ادم فاخرج من
ذريته الى يوم القيامة امثال الذر واشهدهم على انفسهم الست بربكم قالوا بلى
فليس احد الا وهو يقر بان له صانعا ومدبرا وان سماه بغير اسمه قال تعالى ولئن
سالتهم من خلقهم ليقولن الله فكل مولود يولد على ذلك الاقرار الاول قال وليس الفطرة

هههنا الاسلام لامرين احدهما ان معنى الفطرة ابتداء الخلقة ومنه قوله تعالى فاطر السموات
والارض اى مبتدئهما واذا كانت الفطرة هى الابتداء وجب ان تكون تلك هى التى وقعت
لاول الخلق وجرت فى فطرة المعقول وهو استخراجهم ذريته لان ذلك حالة ابتدائهم
ولانها لو كانت الفطرة هنا الاسلام لوجب اذا ولد بين ابوين كافرين ان لا يرثهما
ولا يرثانه ما دام طفلا لانه مسلم واختلاف الدين يمنع الارث ولوجب ان لا يصح
استرقاقه ولا يصح اسلامه باسلام ابيه لانه مسلم قال وهذا تاويل ابن قتيبة
ذكره فى اصلاح الغلط على ابى عبيد وذكره ابو عبد الله بن بطه فى الابانة قال
وليس كل من يلحقه المعرفة حكم باسلامه كالبالغين من الكفار المعرفة حاصلة لهم
وليسوا بمسلمين قال وقد اومأ احمد الى هذا التاويل فى رواية الميمونى فقال
الفطرة الاولى التى فطر الله عليها فقال له الميمونى الفطرة الدين قال نعم قال
القاضى واراد احمد بالدين المعرفة التى ذكرناها قال والرواية الثانية الفطرة
هنا ابتداء خلقه فى بطن امه قال لان حمله على العهد الذى اخذه عليهم وهو الاقرار ٢٩/
بمعرفة الله تعالى حمل للفطرة على الاسلام لان الاقرار بالمعرفة اقرار بالايمان
والمؤمن مسلم قال ولو كانت الفطرة الاسلام لوجب اذا ولد بين ابوين كافرين
ان لا يرثهما ولا يرثانه لان ذلك يمنع ان يكون الكفر خلقا لله وقد بنينا
اصولنا ان افعال العباد خلق لله من طاعة ومعصية قال وقد اومأ احمد الى هذا
فى رواية على بن سعيد وقد سأله عن كل مولود يولد على الفطرة فقال على الشقاوة
والسعادة. وكذلك نقل محمد بن يحيى الكحال انه سأله عن كل مولود يولد على الفطرة
قال هى التى فطر الناس عليها شقى او سعيد وكذلك نقل حنبل عنه قال الفطرة
التى فطر الله العباد من الشقا والسعادة قال وهذا كله يدل من كلامه على ان المراد
بالفطرة هاهنا ابتداء خلقه فى بطن امه. قلت احمد لم يذكر العهد الاول وانما
قال الفطرة الاولى التى فطر الناس عليها وهى الدين وقد قال فى غير موضع ان
الكافر اذا مات ابواه او احدهما حكم باسلامه واستدل بهذا الحديث كل مولود
يولد على الفطرة فابواه يهودانه وينصرانه ويمجسانه فدل على انه فسر الحديث
بانه يولد على فطرة الاسلام كما جاء ذلك مصرحا به فى الحديث ولو لم يكن كذلك

شبكة الألوكة
www.alukah.net

لما صح استدلاله بالحديث وقوله في موضع اخر يولد على ما فطر عليه من شقاوة وسعادة لا ينافي ذلك فان الله تعالى قدر الشقاوة والسعادة وكتبها وقدر انها تكون بالاسباب التي تحصل بها كفعل الابوين فتهويدهما الابوين وتنصيرهما وتمجيسهما هو مما قدره الله تعالى والمولود ولد على الفطرة سليما وولد على ان هذه الفطرة السليمة يغيرها الابوان كما قدر الله تعالى ذلك وكتبه كما مثل النبي صلى الله عليه وسلم ذلك بقوله كما تنتج البهيمة بهيمة جمعاء هل تحسون فيها من جدعاء فبين ان البهيمة تولد سليمة ثم يحدعها الناس وذلك بقضاء الله وقدره فكذلك المولود يولد على الفطرة سليما ثم يفسده ابواه وذلك ايضا بقضاء الله وقدره وانما قال الاعمى ولد على ما فطر عليه من شقاوة وسعادة لان القدرية كانوا يحتجون بهذا الحديث على ان الكفر والمعاصي ليس بقدر الله بل مما فعله الناس لان كل مولود يولد خلقه الله على الفطرة وكفره بعد ذلك من الناس ولهذا قالوا لمالك بن انس ان القدرية يحتجون علينا باول الحديث فقال احتجوا عليهم باخره وهو قوله الله اعلم بما كانوا عاملين فبين الاعمى انه لا حجة فيه للقدرية فانهم لا يقولون ان نفس الابوين خلقا تهويده وتنصيره بل هو تهود وتنصر باختياره لكن كانا سببا في ذلك بالتعليم والتلقين فاذا اضيف اليهما بهذا الاعتبار فلا تضاف الى الله الذي هو خالق كل شيء بطريق الاولى لان الله وان خلقه مولودا على الفطرة سليما فقد قدر عليه ما سيكون بعد ذلك من تغييره وعلم ذلك كما في الحديث الصحيح ان الغلام الذي قتله الخضر طبع يوم طبع كافرا ولو بلغ لارهق ابويه طغيانا وكفرا فقوله طبع اي طبع في الكتاب اي قدر وقضى لانه كان كفره موجودا قبل ان يولد فهو مولود على الفطرة السليمة وعلى انه بعد ذلك تغير فيكفر كما طبع كتابه يوم طبع ومن ظن ان المراد بالطبع على قلبه وهو الطبع المذكور على قلوب الكفار فهو غالط فان ذلك لا يقال فيه طبع يوم طبع اذ كان الطبع على قلبه انما يوجد بعد كفره وقد ثبت في صحيح مسلم وغيره عن النبي صلى الله عليه وسلم فيما روى عن ربه تعالى انه قال خلقت عبادي حنفاء فاجتالتهم الشياطين واحلت لهم ما حرمت عليهم وامرتهم ان يشركوا

بي عالما انزل به سلطانا وهذا صريح في انه خلقهم على الحنيفية وان الشياطين
اجتالتهم بعد ذلك وكذلك في حديث الاسود بن سريع الذي رواه احمد وغيره
قال غنا النبي صلى الله عليه وسلم سرية فافضى بهم القتل الى الذرية فقال لهم
النبي صلى الله عليه وسلم ما حملكم على قتل الذرية قالوا يا رسول الله اليسوا اولاد
المشركين قال اوليس خياركم اولاد المشركين ثم قام النبي صلى الله عليه وسلم خطيبا
فقال الا ان كل مولود يولد على الفطرة حتى يعرب عنه لسانه فخطبته لهم بهذا الحديث
عقب نهيه لهم عن قتل اولاد المشركين وقوله لهم اوليس خياركم اولاد المشركين
يبين انه اراد انهم ولدوا غير كفار ثم الكفر طرا بعد ذلك ولو كان اراد ان المولود
حين يولد يكون اما كافرا واما مسلما على ما سبق له القدر لم يكن فيما ذكره صحة
على ما قصده صلى الله عليه وسلم من نهيه لهم عن قتل اولاد المشركين وقد ظن
بعضهم ان معنى قوله اوليس خياركم اولاد المشركين معناه لعله انه قد يكون سبق
في علم الله انهم لو بقوا لامنوا فيكون النهي راجعا الى هذا المعنى من الجزئين وليس
هذا معنى الحديث ولكن معناه ان خياركم هم السابقون الاولون من المهاجرين
والانصار وهؤلاء من اولاد المشركين فان اباهم كانوا كفارا ثم ان هؤلاء اسلموا ٤١/ البنس
بعد ذلك فلا يضر الطفل ان يكون من اولاد المشركين اذا كان مؤمنا فان الله انما
يجزيه بعمله لا بعمل ابويه وهو سبحانه يخرج الحي من الميت ويخرج الميت من الحي يخرج
المؤمن من الكافر ويخرج الكافر من المؤمن. وهذا الحديث قد روي بالفاظ تفسر بعضها
بعضا ففي الصحيحين واللفظ للبخاري عن ابن شهاب عن ابي سلمة عن ابي هريرة قال
قال رسول الله صلى الله عليه وسلم ما من مولود يولد الا على الفطرة فابواه يهودانه
او ينصرانه او يمجسانه كما تنتج البهيمة بهيمة جمعاء هل تحسون فيها من جدعاء ثم
تقول ابو هريرة اقرءوا فطرة الله التي فطر الناس عليها لا تبديل لخلق الله
ذلك الدين القيم قالوا يا رسول الله افرايت من يموت صغيرا قال الله اعلم بما
كانوا عاملين وفي الصحيح قال الزهري يصلى على كل مولود مات وان كان لغيه
من اجل انه ولد على فطرة الاسلام اذا استهل صارخا ولا يصلى على من لم يستهل
من اجل انه سقط وان ابا هريرة كان يحدث ان النبي صلى الله عليه وسلم قال ما من

مولود الا ويولد على الفطرة فابواه يهودانه او ينصرانه او يمجسانه كما تنتج البهيمة
بهيمة جمعاء هل تحسون فيها من جدعاء ثم يقول ابو هريرة فطرة الله التي فطر الناس
عليها وفي الصحيح من رواية الاعمش ما من مولود يولد الا وهو على الملة وفي رواية
ابي معاوية عنه الا على هذه الملة حتى يبين عنه لسانه فهذا صريح في انه يولد على ملة
الاسلام كما فسره ابن شهاب راوي الحديث واستشهاد ابي هريرة بالاية لا يدل على
ذلك قال ابن عبد البر في التمهيد روى هذا الحديث عن النبي صلى الله عليه وسلم من حديث
ابي هريرة وغيره فممن رواه عن ابي هريرة سعيد بن المسيب وابو سلمة بن عبد الرحمن
وحميد بن عبد الرحمن وابو صالح السمان وعبد الرحمن الاعرج وسعيد بن ابي سعيد
ومحمد بن سيرين قال ورواه ابن شهاب واختلف اصحابه في اسناده فمنهم من رواه
عن سعيد عن ابي هريرة ومنهم من رواه عن ابي سلمة عن ابي هريرة ومنهم من رواه
عن حميد عن ابي هريرة قال محمد بن يحيى الذهلي كل هذه صحاح عن ابن شهاب محفوظة
قال ابن عبد البر وقد سئل ابن شهاب عن رجل عليه رقبة مؤمنة اتجزي الصبي عنه
ان يعتقه وهو رضيع قال نعم لانه ولد على الفطرة قال ابن عبد البر لما ذكر النزاع ٤٤/
في تفسير هذا الحديث وقال اخرون الفطرة هاهنا الاسلام قالوا وهو المعروف عند عامة
السلف اهل التاويل قد اجمعوا في تاويل قوله عز وجل فطرة الله التي فطر الناس عليها
على ان قالوا فطرة الله دين الله الاسلام واحتجوا بقول ابي هريرة في هذا الحديث اقرأوا
ان شئتم فطرة الله التي فطر الناس عليها وذكروا عن عكرمة ومجاهد والحسن وابراهيم
والضحاك وقتادة في قول الله تعالى فطرة الله التي فطر الناس عليها قالوا فطرة الله دين
الله الاسلام لا تبديل لخلق الله قالوا لدين الله واحتجوا بحديث محمد بن اسحق عن
ثور بن يزيد عن يحيى بن جابر عن عبد الرحمن بن عائذ الازدي عن عياض بن حماد المجاشعي
ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قال للناس يوما الا احدثكم بما حدثني الله في الكتاب
ان الله خلق ادم وبنيه حنفاء مسلمين واعطاهم المال حلالا لا حرام فيه فجعلوا اما اعطاهم
الله حلالا وحراما الحديث قالوا وكذلك روى بكر بن مهاجر عن ثور بن يزيد باسناده
مثله في هذا الحديث حنفاء مسلمين قال ابو عمر روى هذا الحديث قتادة عن مطرف بن عبد الله
عن عياض بن حماد ولم يسمعه قتادة من مطرف ولكن قال حدثني بلاله عقبة بن عبد الغافر

وزيد بن عبد الله بن السخير والعلاء بن زياد كلهم يقول حدثني مطرف عن عياض عن النبي صلى الله عليه وسلم فقال فيه وانى خلقت عبادى حنفا كلهم لم يقل مسلمين وكذلك رواه الحسن عن مطرف عن عياض ورواه ابن اسحق عن من لا يتهم عن قتاده باسناده وقال فيه وانى خلقت عبادى حنفا كلهم ولم يقل مسلمين قال ندل هذا على حفظ محمد ابن اسحق واتقانه وضبطه لانه ذكر مسلمين فى روايته عن ثور بن يزيد لهذا الحديث واسقطه عن رواية قتادة وكذلك رواه الناس عن قتادة فصرفه عن قوله مسلمين وزاد ثور باسناده والله اعلم. قال والحنيف فى كلام العرب المستقيم المخلص ولا استقامة اكثر من الاسلام وقد روى عن الحسن قال الحنيفية حج البيت وهذا يدل على انه اراد الاسلام وكذلك روى عن الضحاك والسدى حنفا قال حجاجا وعن مجاهد حنفا قال متبعين قال وهذا كله يدل على ان الحنيفية الاسلام قال وقال اكثر العلماء الحنيف المخلص وقال الله عز وجل ما كان ابراهيم يهوديا ولا نصرانيا ولكن كان حنيفا مسلما وقال ملة ابيكم ابراهيم هو سماكم المسلمين من قبل ٤٤/ امكن رواية من روى حنفا مسلمين قال الشاعر وهو الراعى اخليفة الرحمن انا معشر حنفا نسجد بكرة واصيلا عرب نرى لله فى اموالنا حق الزكاة منزل تنزيلا. فهذا وصف الحنيفية بالاسلام وهو امر واضح لاخفاء به قال وما احتج به من ذهب الى ان الفطرة فى هذا الحديث الاسلام قوله صلى الله عليه وسلم خمس من الفطرة وروى عشر من الفطرة يعنى فطرة الاسلام فلت الدلايل الدالة على انه اراد على فطرة الاسلام كثيرة كالفاظ الحديث التى فى الصحيح مثل قوله على الملة وعلى هذه الملة ومثل قوله فى حديث عياض بن حماد خلقت عبادى حنفا كلهم وفى لفظ حنفاء مسلمين ومثل تفسير ابى هريره وغيره من رواة الحديث ذلك وهم اعلم بما سمعوا وايضا فانه لو لم يكن المراد بالفطرة الاسلام لما سالوا عقب ذلك ارايت من يموت من اطفال المشركين وهو صغير لانه لو لم يكن هناك ما يغير تلك الفطرة لما سالوه والعلم القديم وما يجرى مجراه لا يتغير وكذلك قوله فابواه يهودانه وينصرانه ويمجسانه بين فيه انهم يغيرون التى فطر عليها وايضا فانه شبه ذلك بالبهيمه التى تولد مجتمعة الخلق لا نقص فيه ثم يجدع بعد ذلك فعلم ان التغيير ورد على الفطرة

السليمة التي ولد العبد عليها وايضا فان الحديث مطابق للقران لقوله تعالى فطرة
الله التي فطر الناس عليها وهذا يعم جميع الناس فعلم ان الله فطر الناس كلهم
على فطرته المذكورة وفطرة الله اضافها اليه اضافة مدح لا اضافة ذم فعلم انها
فطرة محمودة لا مذمومة بين ذلك انه قال فاقم وجهك للدين حنيفا فطرة الله
التي فطر الناس عليها وهذا نصب على المصدر الذي دل عليه الفعل الاول عند سيبويه
واصحابه فدل على ان اقامة الوجه للدين حنيفا هو فطرة الله التي فطر الناس عليها
كما في نظايره مثل قوله كتاب الله عليكم وقوله سنة الله التي قد خلت من قبل ولن
تجد لسنة الله تبديلا فهذا عندهم مصدر منصوب بفعل مضمر لازم اضماره دل عليه
الفعل المتقدم كانه قال كتب الله ذلك عليكم وسن الله ذلك وكذلك هنا فطر ٤٤/
الله الناس على ذلك على اقامة الدين لله وكذلك فسره السلف كما تقدم النقل
عنهم قال ابو جعفر محمد بن جرير الطبري في تفسيره المشهور يقول فسدد وجهك نحو
الوجه الذي وجهك الله يا محمد لطاعته وهو الدين حنيفا يقول مستقيما لدينه وطاعته
فطرة الله التي فطر الناس عليها يقول صنعة الله التي خلق الناس عليها ونصب فطرة
على المصدر من معنى قوله فاقم وجهك للدين حنيفا وذلك ان معنى ذلك فطر الله
الناس على ذلك فطرة قال ونحو الذي قلنا في ذلك قال اهل التاويل وروى
عن يونس بن عبد الاعلى عن عبد الله بن وهب عن عبد الرحمن بن زيد بن اسلم
في قوله فطرة الله التي فطر الناس عليها قال الاسلام منذ خلقهم الله من ادم
جميعا يقرون بذلك وقرا واذ اخذ ربك من بني ادم من ظهورهم ذرياتهم واشهدهم
على انفسهم الست بربكم قالوا بلى شهدنا ان تقولوا يوم القيامة انا كنا عن هذا
غافلين فهذا قول الله كان الناس امة واحدة يومئذ فبعث الله النبيين بعد
وروى باسناده الصحيح عن ابن ابي نجيح عن مجاهد فطرة الله قال الدين الاسلام
وقال نا ابن حميد نا يحيى بن واضح نا يونس بن ابي اسحق عن يزيد بن ابي مريم
قال من عمر بمعاذ بن جبل فقال ما قوام هذه الامة قال معاذ ثلاث وهن
المنجيات الاخلاص وهو الفطرة فطرة الله التي فطر الناس عليها والصلاة وهي الملة
والطاعة هي العصمة فقال عمر صدقت وقال حدثني يعقوب يعني الدورقي نا

شبكة الألوكة
www.alukah.net

ابن عُلية نا ايوب عن ابى قلابة ان عمر قال لمعاذ ما قوام هذه الامة فذكر نحوه
قال وقوله لا تبديل لخلق الله تقول لا تغيير لدين الله اى لا يصلح ذلك ولا ينبغى
ان يفعل ثم ذكر باسناده الصحيح عن ابن ابى نجيح عن مجاهد قال لا تبديل لخلق
الله قال لدين الله وروى عن عبد الله بن ادريس عن ليث قال ارسل مجاهد
رجلا يقال له قاسم الى عكرمة يسأله عن قول الله لا تبديل لخلق الله فقال عكرمة
هو الخصا فرجع الى مجاهد فقال اخطأ لا تبديل لخلق الله انما هو الدين ثم
قرأ لا تبديل لخلق الله ذلك الدين القيم وروى عن وكيع عن نصر بن عزى عن
عكرمة لا تبديل لخلق الله لدين الله وروى ايضا عن حسين بن واقد عن ٤٥١
يزيد النحوى عن عكرمة فطرة الله التى فطر الناس عليها قال الاسلام وكذلك
روى عن وكيع عن سفين الثورى عن ليث عن مجاهد قال لدين الله وروى عن
سعيد عن قتادة لا تبديل لخلق الله لدين الله وكذلك روى عن ابن عيينة عن
حميد الاعرج قال قال سعيد بن جبير لا تبديل لخلق الله قال لدين الله وكذلك
عن المحاربى عن حويبر عن الضحاك فى قوله لا تبديل لخلق الله قال دين الله
وكذلك عن وكيع عن سفين الثورى ومسعر عن قيس بن مسلم عن ابراهيم النخعى
لا تبديل لخلق الله قال دين الله وكذلك عن مغيرة عن ابراهيم قال لدين الله
وعن عمرو بن ابى سلمة سألت عبد الرحمن بن زيد بن اسلم عن قوله تعالى لا تبديل
لخلق الله قال لدين الله وروى ايضا عن ابن عباس انه سئل عن اخصاء البهايم
فكرهه وقال لا تبديل لخلق الله وعن حميد الاعرج قال قال عكرمة الاخصاء
وعن حفص بن غياث عن ليث عن مجاهد قال الاخصاء قلت فمجاهد وعكرمة روى
عنهما القولان ازلا منافاة بينهما كما قال تعالى ولآمرنهم فليبتكن اذان الانعام
ولآمرنهم فليغيرن خلق الله فتغيير ما خلق الله عليه عباده من الدين تغيير لخلقه
والخصاء وقطع الاذن ايضا تغيير لخلقه ولهذا شبه النبى صلى الله عليه وسلم احدهما
بالاخر فى قوله كل مولود يولد على الفطرة فابواه يهودانه وينصرانه ويمجسانه كما
تنتج البهيمة بهيمة جمعاء هل تحسون فيها من جدعاء فاولئك يغيرون الدين وهؤلاء
يغيرون الصورة بالجدع والخصاء هذا تغيير لما خلقت عليه نفسه وهذا تغيير لما خلق

ك

عليه بدنه . واعلم ان هذا الحديث لما صارت القدرية يحتجون به على قولهم الفاسد
صار الناس تنا ولونه تاويلات يخرجونه عن مقتضاه فالقدرية من المعتزلة وغيرهم
يقولون كل مولود يولد على الاسلام والله لا يضل احدا ولكن ابواه يضلانه والحديث
حجة عليهم من وجهين احدهما انه عند المعتزلة ونحوهم من المتكلمين لم يولد احد
على الاسلام اصلا ولا جعل لله احدا مسلما ولا كافرا ولكن هذا احدث لنفسه
الكفر وهذا احدث لنفسه الاسلام والله لم يفعل واحدا منهما عندهم بلا نزاع بين
القدرية ولكن هو دعاهما الى الاسلام وازاح علتهما واعطاهما قدرة متماثلة (٤٦)
فبهما يصلح الايمان والكفر ولم يختص المؤمن بسبب يقتضي حصول الايمان فان ذلك
عندهم غير مقدور ولو كان مقدورا لكان فعلا وهذا قول عامة المعتزلة وان كان بعض
متاخريهم كابي الحسين يقول انه خص المؤمن بداعي الايمان ويقول عند الداعي والقدرة
يجب وجود الايمان فهذا في الحقيقة موافق لاهل السنة فهذا احد الوجهين والثاني
انهم يقولون ان معرفة الله لا تحصل الا بالنظر المشروط بالعقل فيستحيل ان تكون
المعرفة عندهم ضرورية او تكون من فعل الله تعالى واما آخر الحديث فهو دليل على ان
الله تعالى يعلم ما يصيرون اليه بعد ولادتهم على الفطرة هل يبقون عليها فيكونون
مؤمنين او يغيرونها فيصيرون كفارا وان احتجت القدرية بقوله فابواه يهودانه
وينصرانه ويمجسانه من جهة كونه اضاف التغيير الى الابوين فيقال لهم انتم تقولون
انه لا يقدر لا الله ولا احد من مخلوقاته على ان يجعلها يهودية او نصرانية او
مجوسيين بل هما فعلا بانفسهما ذلك بلا قدرة من غيرهما ولا فعل من غيرهما فحينئذ
لا حجة لكم في قوله فابواه يهودانه واهل السنة متفقون على ان غير الله لا يقدر
على جعل الهدى او الضلال في قلب احد فقد اتفقت الامة على ان المراد بذلك
دعوة الابوين لولدهما الى ذلك وترغيبهما اياه وتربيتهما عليه ونحو ذلك مما يفعل
المعلم والمربي مع من يعلمه ويربيه وذكر الابوين بناء على الغالب ان لكل طفل
الوان والا فقد يقع ذلك من احد الابوين وقد يقع من غير الابوين حقيقة
وحكما واما عن القدرية فقال ابو عمر بن عبد البر اختلف العلماء في الفطرة
المذكورة في هذا الحديث اختلافا كثيرا وكذلك اختلفوا في الاطفال وحكمهم في

شبكة الألوكة
www.alukah.net

الديار والآخرة فذكر ما ذكره ابو عبيد القسم بن سلام في غريبه للشهور قال قال
ابن المبارك تفسير آخر الحديث قوله صلى الله عليه وسلم الله اعلم بما كانوا عاملين
قال ابن عبد البر هكذا ذكر عن ابن المبارك لم يزد شيئا وذكر عن محمد بن الحسن
انه سئل عن تاويل هذا الحديث فقال كان هذا القول من النبي صلى الله عليه وسلم قبل
ان يؤمر الناس بالجهاد قال ابن عبد البر اما ما ذكره عن ابن المبارك فقد روى عن
٤٧ا مالك نحوه وليس فيه مقنع من التاويل ولا شرح موعب في امر الاطفال ولكنه
جملة تودى الى الوقوف عن القطع فيهم بكفر او ايمان او جنة او نار ما لم يبلغوا العمل
قال واما ما ذكره عن محمد بن الحسن فاظن محمد بن الحسن حاد عن الجواب فيه اما لاشكاله
عليه او لجهله به او لما شاء الله واما قوله ان ذلك كان من النبي صلى الله عليه وسلم
قبل ان يؤمر الناس بالجهاد فلا ادري ما هذا فان كان اراد ان ذلك منسوخ فغير
جائز عند العلماء دخول النسخ في اخبار الله تعالى واخبار رسوله لان المخبر بشيء كان
او يكون اذا رجع عن ذلك لم يخل رجوعه عن تكذيبه لنفسه او علمه فيما اخبر به
او نسيانه وقد جل الله وعصم رسوله في الشريعة والرسالة منه وهذا الا يجهله
ولا يخالف فيه احد له ادنى فهم ووقف عليه فانه امر جسيم من اصول الدين وقول
محمد بن الحسن ان ذلك كان قبل ان يؤمر الناس بالجهاد ليس كما قال ليس في حديث
الاسود بن سريع ما يدل ان ذلك كان منه بعد الامر بالجهاد وروى باسناده
عن الحسن عن الاسود بن سريع قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم ما بال اقوام
بلغوا في القتل حتى قتلوا الولدان فقال رجل اوليس انما هم اولاد المشركين
فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم اوليس خياركم اولاد المشركين انه ليس من
مولود يولد الا على الفطرة حتى يعبر عنه لسانه وهو ده ابواه او ينصرانه
قال وروى هذا الحديث عن الحسن جماعة منهم بكر المزني والعلاء بن زياد والسري
ابن يحيى وقد روى عن الاصنف عن الاسود بن سريع قال وهو حديث بصري
صحيح قال وروى عوف الاعرابي عن سمرة بن جندب عن النبي صلى الله عليه وسلم
قال كل مولود يولد على الفطرة فتاراه الناس يا رسول الله واولاد المشركين قال
واولاد المشركين قلت اما ما ذكره عن ابن المبارك ومالك فيمكن ان يقال ان

المقصود ان اخر الحديث يدل ان الاولاد قد سبق في علم الله ما يعملون اذا بلغوا
وان منهم من يومن فيدخل الجنة ومنهم من يكفر فيدخل النار فلا يحتج بقوله كل مولود
يولد على الفطرة على نفي القدر كما احتجت به القدرية ولا على انا لاطفال الكفار
كلهم في الجنة لكونهم ولدوا على الفطرة فيكون مقصود الامر ان يستقرأ الاطفال ٤٨/
على ما في اخر الحديث واما قول محمد فانه رأى الشريعة قد استقرت على ان ولد
اليهودي والنصراني يتبع ابويه في الدين في احكام الدنيا فحكم له بحكم الكفر في
انه لا يصلى عليه ولا يدفن في مقابر المسلمين ولا يرثه المسلمون ويحوز استرقاقهم
ونحو ذلك فلم يجز لاحد ان يحتج بهذا الحديث على ان حكم الاطفال في الدنيا حكم
المؤمنين حتى تعرب عنهم الستتهم وهذا حق لكن ظن ان الحديث اقتضى ان يحكم
لهم في الدنيا باحكام المؤمنين فقال هذا منسوخ كان قبل الجهاد لانه بالجهاد
ابيح استرقاق النساء والاطفال والمؤمن لا يسترق ولكن كون الطفل يتبع اباه
في الدين من الاحكام الدنيوية امر جاز الشرع عما وما زال الاطفال يتبعون ابويهم
في الامور الدنيوية والحديث لم يقصد بيان هذه الاحكام وانما قصد ما ولد عليه
من الفطرة واذا قيل انه ولد على فطرة الاسلام او خلق حنيفا ونحو ذلك فليس
المراد به انه حين خرج من بطن امه يعلم هذا الدين ويريده فان الله تعالى يقول
والله اخرجكم من بطون امهاتكم لا تعلمون شيئا ولكن فطرته مقتضية موجبة
لدين الاسلام لمعرفته ومحبته فنفس الفطرة تستلزم الاقرار بخالقه ومحبته
واخلاص الدين له وموجبات الفطرة ومقتضاها تحصل شيئا بعد شيء بحسب كمال
الفطرة اذا سلمت من المعارض وليس المراد مجرد قبول الفطرة لذلك اكثر من غيره
كما ان كل مولود يولد فانه يولد على محبة ما يلائمه بدنه من الاغذية والاشربة
فيشتهي اللبن الذي يناسبه وهذا من قوله تعالى ربنا الذي اعطى كل شيء خلقه
ثم هدى وقوله الذي خلق فسوى والذي قدر فهدى فهو سبحانه خلق الحيوان
مهتديا الى طلب ما ينفعه ودفع ما يضره ثم هذا الحب والبغض يحصل فيه شيئا
فشيئا بحسب حاجته ثم قد يعرض للكثير من الابدان ما يفسد ما ولد عليه من
الطبيعة السليمة والعادة الصحيحة قال ابن عبد البر واما اختلاف العلماء في الفطرة

المذكورة في هذا الحديث وما كان مثله فقالت فرقة الفطرة في هذا الموضع اريد بها
٤٩/ الخلقة التي خلق عليها المولود من المعرفة بربه فكانه قال كل مولود يولد على خلقة
يعرف بها ربه اذا بلغ مبلغ المعرفة يريد خلقة مخالفة لخلقة البهايم التي لا تصل
بخلقتها الى معرفة ذلك قالوا لان الفاطر هو الخالق قال وانكرت ان يكون المولود
فطر على ايمان او كفر او معرفة او انكار. قلت صاحب هذا القول ان اراد بالفطرة
التمكن من المعرفة والقدرة عليها فهذا ضعيف فان مجرد القدرة على ذلك لا تقتضي
ان يكون حنيفا ولا ان يكون على الحالة ولا يحتاج ان يذكر تغير ابويه الفطرة وصح
السؤال عمن مات صغيرا ولان القدرة هي في الكبير اكمل منها في الصغير وهو لما نهاهم
عن قتل الصبيان فقالوا انهم اولاد المشركين قال اليس خياركم اولاد المشركين ما من
مولود الا يولد على الفطرة ولو اريد بالقدرة لكان البالغون كذلك مع كونهم
مشركين مستوجبين للقتل وان اراد بالفطرة القدرة على المعرفة مع ارادتها
فالقدرة الكاملة مع الارادة التامة تستلزم وجود المراد المقدور فدل
على انهم فطروا على القدرة على المعرفة وارادتها وذلك مستلزم للايمان قال
وقال اخرون معنى قوله صلى الله عليه وسلم كل مولود يولد على الفطرة يعني البداءة
التي ابتدأهم عليها يريد انه مولود على ما فطره الله عليه خلقه من انه ابتدأهم للحياة
والموت والسعادة والشقا والى ما يصيرون اليه عند البلوغ من قبولهم
عن اديانهم واعتقادهم قالوا والفطرة في كلام العرب البداءة والفاطر المبتدئ
والمبتدئ كانه قال يولد على ما ابتداه عليه من الشقاء والسعادة وغير ذلك
مما يصير اليه وقد فطر عليه واحتجوا بقوله تعالى كما بدأكم تعودون فريقا هدى
وفريقا حق عليهم الضلالة وروى باسناده الى ابن عباس قال لم ادر ما فاطر
السموات والارض حتى اتى اعرابيان يختصمان في بئر فقال احدهما انا فطرتها
اي ابتدأتها وذكروا ما يروى عن علي رضي الله عنه في دعائه اللهم جبار القلوب على
فطرتها شقيها وسعيدها قلت حقيقة هذا القول ان كل مولود فانه يولد على
ما سبق في علم الله انه صائر اليه ومعلوم ان جميع المخلوقات بهذه المثابة فجميع
٥٠/ البهايم هي مولودة على ما سبق في علم الله لها والاشجار مخلوقة على ما سبق في علم الله

"٥٠/ صل مولوده"

شبكة الألوكة
www.alukah.net

لها وحينئذ فيكون كل مخلوق مخلوقا على الفطرة وايضا فانه لو كان المراد ذلك لم
يكن كقوله فابواه يهودانه وينصرانه ويمجسانه معنى فانهما فعلا به ما هو الفطرة التي
ولد عليها على هذا القول فلا فرق بين التهويد والتنصير حينئذ وبين تلقين الاسلام
وتعليمه وبين تعليم ساير الصنايع فان ذلك كله داخل فيما سبق به العلم وايضا
فتمثيله ذلك بالبهيمة التي ولدت جمعا ثم جدعت يبين ان ابويه غيرا ما ولد عليه.
وايضا فقوله على الملة وقوله خلقت عبادي حنفا يخالف هذا وايضا فلا فرق بين حال
الولادة وساير احوال الانسان فانه من حين كان جنينا الى ما لا نهاية له من احواله
على ما سبق في علم الله فتخصيص الولادة بكونها على مقتضى القدرة تخصيص بغير مخصص
وقد ثبت في الصحيح انه قبل نفخ الروح فيه يكتب رزقه واجله وعمله وشقي او سعيد
فلو قيل كل مولود ينفخ فيه الروح على الفطرة لكان اشبه بهذا المعنى مع ان النفخ هو
بعد الكتابة قال ابن عبد البر قال ابو عبد الله محمد بن نصر المروزي وهذا المذهب
شبيه بما حكاه ابو عبيد عن ابن المبارك انه سئل عن هذا الحديث فقال يفسره الحديث
الاخر الله اعلم بما كانوا عاملين قال المروزي وقد كان احمد بن حنبل يذهب الى هذا القول
ثم تركه قال ابن عبد البر ما رسمه مالك في موطاه وذكره في ابواب القدر فيه من الاثار
ما يدل على ان مذهبه في ذلك نحو هذا. قلت ائمة السنة مقصودهم ان الخلق صايرون
الى ما سبق في علم الله منهم من ايمان وكفر كما في الحديث الاخر ان الغلام الذي قتله
الخضر طبع يوم طبع كافرا والطبع الكتاب اي كتب كافرا كما قال فيكتب رزقه واجله
وعمله وشقي او سعيد وليس اذا كان الله قد كتبه كافرا يقتضي انه حين الولادة كافر
بل يقتضي انه لابد ان يكفر وذلك الكفر هو التغيير كما ان البهيمة التي ولدت جمعا وقد
سبق في علمه انها تجدع كتب انها مجدوعة تجدع يحدث لها بعد الولادة لا يجب ان يكون
عند الولادة مجدوعة وكلام احمد في اجوبة اخرى له يدل على ان الفطرة عنده الاسلام
كما ذكر محمد بن نصر عنه انه اخر قوليه فانه كان يقول ان صبيان اهل الحرب اذا سبوا ١٥
بدون الابوين كانوا مسلمين وان كانوا معهما فهم على دينهما وان سبوا مع احدهما
ففيه روايتان وكان يحتج بالحديث قال ابو بكر الخلال في الجامع في كتاب احكام اهل
الملل انبا ابو بكر المروزي ان ابا عبد الله قال في سبي اهل الحرب انهم مسلمون اذا كانوا

شبكة الألوكة
www.alukah.net

صغارا وان كانوا مع احد الابوين وكان يحتج بقول رسول الله صلى الله عليه وسلم فابواه
يهودانه وينصرانه قال واما اهل العنبر فيقولون اذا كان مع ابويه انهم يجبرونه
على الاسلام قال ونحن لا نذهب الى هذا قال النبي صلى الله عليه وسلم فابواه يهودانه
قال الخلال اما عبد الملك الميموني قال سالت ابا عبد الله قبل الحبس اى قبل ان يحبس
احمد في محنة الجهمية عن الصغير من ارض الروم وليس معه ابواه قال اذا مات صلى
عليه المسلمون قلت يكره على الاسلام قال اذا كانوا صغارا يصلون عليه اكره من
ذلك الا انهم وحكمه حكمهم قلت فان كان معه ابواه قال اذا كان معه ابواه او احدهما
لم يكره ودينه على دين ابويه قلت الى اى شئ تذهب الى حديث النبي صلى الله عليه وسلم
كل مولود يولد على الفطرة حتى يكون ابواه قال نعم قال وعمر بن عبد العزيز فاداه
قال فرده الى بلاد الروم الا وحكمه حكمهم قلت في الحديث كان معه ابواه قال لا ليس
ينبغي الا ان يكون معه ابواه قال الخلال هذا رواه الميموني قولا اول لابي عبد الله
وكذلك نقل اسحق بن منصور ان ابا عبد الله قال اذا لم يكن معه ابواه فهو مسلم قلت
لا يجبرون على الاسلام اذا كان معه ابواه او احدهما قال نعم قال الخلال وقد روى
هذه المسالة عن ابي عبد الله جلهم قال اذا كان مع احد ابويه فهو مسلم وهؤلاء
الذين سمعوا من ابي عبد الله بعد الحبس وبعضهم قبل وبعد والذي ذهب اليه
هذا رواه الجماعة وقال الخلال نا ابو بكر المروذي قال قلت لابي عبد الله اني كنت
بواسط فسالوني عن الذي يموت هو وامراته وبدعا المخلص ولهما عم ما تقول فيها
فانهم قد كتبوا الى البصرة فيها وقالوا انهم قد كتبوا اليك فقال اكره ان اقول فيها
برايي دع حتى انظر لعل فيها عمن تقدم فلما كان بعد شهر عاودته فقال قد نظرت
فيها فاذا قول النبي صلى الله عليه وسلم فابواه يهودانه وينصرانه وهذا ليس له
ابوان قلت يجبر على الاسلام قال نعم هؤلاء مسلمون لقول النبي صلى الله عليه وسلم
وكذلك نقل يعقوب بن بختان قال قال ابو عبد الله الزمي اذا مات ابواه وهو
صغير يجبر على الاسلام وذكر الحديث فابواه يهودانه وينصرانه ونقل عن عبد الكريم
ابن الهيثم العاقولي في المجوسيين يولد لهما ولد فتقول انا هذا مسلم فمكث خمس
سنين ثم يتوفى قال ذاك يدفنه المسلمون قال النبي صلى الله عليه وسلم فابواه

يهودانه وينصرانه وقال لعبد الله بن احمد سالت ابي عن قوم سروجيون بناتهم
من قوم على انه ما كان من ذكر فهو للرجل مسلم وما كان من انثى فهي مشركة
يهودية او نصرانية او مجوسية فقال يجبر هؤلاء من ابى منهم على الاسلام
ليس اباهم مسلمين حديث النبي صلى الله عليه وسلم فابواه يهودانه وينصرانه
يردون كلهم الى الاسلام ومثل هذا كثير في اجوبته يحتج بالحديث على ان الطفل
انما يصير كافرا بابويه فاذا لم يكن مع ابوين كافرين فهو مسلم فطوله لم تكن الفطرة
الاسلام لم يكن بعدم ابويه يصير مسلما فان الحديث انما دل على انه يولد على
الفطرة ونقل عنه الميموني ان الفطرة هي الدين وهي الفطرة الاولى قال الخلال اخبرني
الميموني انه قال لابي عبد الله كل مولود يولد على الفطرة يدخل عليه اذا كان
ابواه معناه ان يكون حكمه حكم ما كان اصغارا فقال لي نعم ولكن يدخل عليك
في هذا فتناظرنا بما يدخل علي من هذا القول وما يكون تقوله قلت لابي عبد الله
فما تقول انت فيها والى اي شيء تذهب قال لست اقول انا ما ادري اخبرك
عن مسالة كما تريد ثم قال لي والذي يقول كل مولود يولد ينظر ايضا الى الفطرة
الاولى التي فطر الناس عليها قلت له فما الفطرة الاولى هي الدين قال لي نعم فمن
الناس من يحتج بالفطرة الاولى مع قول النبي صلى الله عليه وسلم كل مولود يولد ٥٧
على الفطرة قلت لابي عبد الله فما تقول لاعرف قولك قال اقول انه على الفطرة
الاولى فجوابه انه على الفطرة الاولى وقوله انها الدين يوافق القول بانه على دين
الاسلام واما جواب احمد انه على ما فطر عليه من شقاوة وسعاده الذي ذكر
محمد بن نصرانه كان يقول له ثم تركه فقال الخلال اخبرني محمد بن يحيى الكحال انه
قال لابي عبد الله كل مولود يولد على الفطرة ما تفسيرها قال هي الفطرة التي فطر
الله الناس عليها شقي او سعيد وكذلك نقل عنه الفضل بن زياد وحنبل
وابو الحرث انهم سمعوا ابا عبد الله في هذه المسالة قال الفطرة التي فطر الله العباد
عليها من الشقاوة والسعادة وكذلك نقل عنه علي بن سعيد انه سال ابا عبد الله
عن كل مولود يولد على الفطرة قال على الشقاوة والسعادة قال له يرجع على ما خلق
وعن الحسن بن ثواب قال سالت ابا عبد الله عن اولاد المشركين قلت ان ابن ابي ٦

شيبة انا نكر قال هو على الفطرة حتى يعبر عنه ابواه او ينصراه فلم يعجبه شيء من
هذا القول وقال كل مولود من اطفال المشركين على الفطرة مولد على الفطرة التي
خلقوا عليها من الشقاوة والسعادة التي سبقت في ام الكتاب ارفع ذلك الى
الاصل هذا معناه كل مولود يولد على الفطرة قلت واما ثبوت حكم الكفر في
الاخرة للاطفال فكان احمد يقف فيه تارة يقف عن الجواب وتارة يرد هم الى العلم
كقوله الله اعلم بما كانوا عاملين وهذا احسن جوابيه كما نقل محمد بن الحكم عنه
وساله عن اولاد المشركين فقال اذهب الى قول النبي صلى الله عليه وسلم الله اعلم
بما كانوا عاملين ونقل عنه ابو طالب ان ابا عبد الله سئل عن اطفال المشركين
فقال كان ابن عباس يقول فابواه يهودانه وينصرانه حتى سمع الله اعلم بما كانوا
عاملين فترك قوله قال احمد وهي صحاح ومخرجها كلها صحاح وكان الزهري يقول
من الحديث ما حدث بها على وجوهها واما توقف احمد في الجواب فنقل عنه علي بن
سعيد انه سأله عن قوله فابواه يهودانه وينصرانه قال الشان في هذا وقد ٥٤١
اختلف الناس ولم يقف منها على شيء اعرفه وقال الخلال واخبرني ابو بكر بن
المستملي قال ابو عبد الله اذا سأل الرجل عن اولاد المشركين مع اباهم فانه اصل
كل خصومة ولا يسأل عنه الا رجل الله اعلم به قال ونحن نمر هذه الاحاديث على
ما جاءت ونسكت لا نقول شيئا وقال المروذي قال ابو عبد الله سأل بشر بن السري
سفيان الثوري عن اطفال المشركين فصاح به وقال يا صبي انت تسأل عن هذا
وكذلك نقل خطاب بن بشر وحنبل ان ابا عبد الرحمن بن الشافعي سأل احمد عن هذا
فنهاه ولم ينقل احد قط عن احمد انه قال هم في النار ولكن طائفة من اتباعه
كالقاضي ابي يعلى وغيره لما سمعوا جوابه بانه قال الله اعلم بما كانوا عاملين
ظنوا ان هذا من تمام حديث مروي عن خديجة رضي الله عنها انها سألت النبي صلى الله
عليه وسلم عن اولادها من غيره فقال النبي صلى الله عليه وسلم هم في النار فقالت
بلا عمل فقال الله اعلم بما كانوا عاملين فظن هؤلاء ان احمد اجاب بحديث خديجة
وهذا غلط على احمد فان حديث خديجة هذا حديث موضوع لا يحتج به اهل
من صحب احمد فضلا عن الامام احمد واحمد انما اعتمد على الحديث الصحيح حديث ابن

عباس وحديث ابي هريرة وهو في الصحيحين عن ابي هريرة عن النبي صلى الله عليه وسلم
كل مولود يولد على الفطرة فابواه يهودانه وينصرانه ويمجسانه كما تنتج البهيمة بهيمة
جمعا هل تحسون فيها من جدعا ثم يقول ابو هريرة اقرأوا ان شئتم فطرة الله
التي فطر الناس عليها وكذلك في الصحيح عن ابن عباس عن النبي صلى الله عليه وسلم
انه سئل عن اطفال المشركين فقال الله اعلم بما كانوا عاملين وقد ذكر احمد ان
ابن عباس رجع الى هذا بعد ان كان يقول هم مع ابائهم فدل على ان هذا جواب
من لا يقطع بانهم مع ابائهم وابو هريرة نفسه الذي روى هذا الحديث عن النبي صلى الله
عليه وسلم قد ثبت عنه ما رواه غير واحد منهم عبد الرحمن بن ابي حاتم في تفسيره
وغيره من حديث عبد الرزاق انا معمر عن ابن طاوس عن ابيه عن ابي هريرة قال
اذا كان يوم القيامة جمع الله اهل الفترة والمعتوه والاصم والابكم والشيوخ
الذين لم يدركوا الاسلام ثم ارسل اليهم رسولا ان ادخلوا النار فيقولون
كيف ولم يأتنا رسل قال وايم الله لو دخلوها لكانت عليهم بردا وسلاما ثم ٥٥/
يرسل اليهم فيطيعه من كان يريد ان يطيعه ثم قال ابو هريرة اقرأوا ان شئتم
وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا وروى هذا الاثر عن ابي هريرة ابو جعفر
محمد بن جرير الطبري في تفسيره من رواية محمد بن عبد الاعلى عن محمد بن ثور
عن معمر ومن رواية القسم عن الحسين عن ابي سفين عن معمر وقال فيه والشيوخ
الذين جا الاسلام وقد خرفوا فبين ابو هريرة ان الله لا يعذب احدا حتى
يبعث اليه رسولا وانه في الاخرة يمتحن من لم تبلغه الرسالة في الدنيا. وقد
روى هذا الحديث احمد عن ابي هريرة مرفوعا الى النبي صلى الله عليه وسلم وعن
الاسود بن سريع ايضا قال احمد في المسند ثنا علي بن عبد الله ثنا معاذ بن
هشام ثنا ابي عن قتادة عن الاحنف بن قيس عن الاسود بن سريع ان نبي الله
صلى الله عليه وسلم قال اربعة يوم القيامة رجل اصم لا يسمع شيئا ورجل
احمق ورجل هرم ورجل مات في فترة فاما الاصم فيقول رب لقد جاء
الاسلام وما اسمع شيئا واما الاحمق فيقول رب لقد جاء الاسلام والصبيان
يحذفوني بالبعر واما الهرم فيقول رب لقد جاء الاسلام وما اعقل شيئا

شبكة الألوكة
www.alukah.net

واما الذى مات فى الفترة فيقول رب ما اتانى لك رسول فيأخذ مواثيقهم ليطيعنه فيرسل اليهم ان ادخلوا النار قال فوالذى نفس محمد بيده لو دخلوها لكانت عليهم بردا وسلاما وبالاسناد عن قتادة عن الحسن عن ابى رافع عن ابى هريرة مثل هذا الحديث غير انه قال فى آخره فمن دخلها كانت عليه بردا وسلاما ومن لم يدخلها يسحب اليها وقد جاءت بذلك عدة آثار مرفوعة الى النبى صلى الله عليه وسلم وعن الصحابة والتابعين بانه فى الآخرة يمتحن اطفال المشركين وغيرهم من لم تبلغه الرسالة فى الدنيا وهذا تفسير قوله الله اعلم بما كانوا عاملين وهذا هو الذى ذكره الاشعرى عن اهل السنة والحديث وذكر انه مذهب اليه وهذا التفصيل مذهب الخصوص التى كره الخوض فيه لاجلها من كرهه فان من قطع لهم بالنار كلهم جاءت نصوص مدفع قوله ومن قطع لهم بالجنة كلهم جاءت نصوص مدفع قوله ثم اذا قيل لهم مع اتيانهم لم تعذب من لم تذنب وافتح باب الخوض فى الامر والنهى والوعد والوعيد والقدر والشرع والمحبة والحكمة والرحمة فلهذا كان احمد يقول هو اصل كل خصومة فاما جواب النبى صلى الله عليه وسلم الذى اجاب به احمد اخرا وهو قوله الله اعلم بما كانوا عاملين فانه فصل الخطاب فى هذا الباب وهذا العلم نظير حكمه فى الآخرة والله تعالى اعلم واحمد رحمه الله كان متبعا فى هذا الباب وغيره لمن قبله من ائمة السنة كما رويناه من طريق اسحق بن راهويه فيما ذكره ابن عبد البر وغيره وسأحيى بن ادم ساجرير بن حازم عن ابى جناب الضبعى سمعت ابن عباس يقول لا تزال امر هذه الامة مواتيا او مقاربا او كلمة تشبه هاتين حتى يتكلموا او ننظر وا فى الاطفال والقدر قال يحيى بن ادم فذكرته لابن المبارك فقال فيسكت الانسان على الجهل قلت فتأمرنا بالكلام فسكت وذكر محمد بن نصر المروزى ساسحاق بن شبيب سا جرير بن حازم فذكره باسناده وقال لا تزال امر هذه الامة مقاربا او مواتيا مالم يتكلموا فى الولدان والقدر وذكر المروزى ايضا ساعمرو بن زرارة انا اسماعيل بن علية عن ابن عون قال كنت عند القسم بن محمد اذ جاءه رجل فقال ما ذا كان بين قتادة وبين خصيف بن عمر فى اولاد المشركين قال وتكلم بيعه

شبكة الألوكة www.alukah.net

الرأي في ذلك فقال القسم ان الله انهى عند شيئ فانتهوا وقفوا عنده قال فلما كانت نارا وطفئت قلت لابن عباس خطب بهذه الخطبة بالبصرة وكان عنده وعند غيره من الصحابة من العلم بما حدث في هذه الامة والتحذير من اسباب الفتن ما قد نقل الناس كما في الحديث الذي ذكره احمد في رسالته المتوكل في قصة ابن عباس مع عمر ابن الخطاب لما كثر القراء وخوفهما من اختلاف الامة وافتراقها مع المسايل المشكلة اذا خاض فيها اكثر الناس لم يفهموا حقيقتها واذا تنازعوا فيها صار بينهم اهواء وفتن وافضى ذلك الى الفرقة والفتنة ومن ذلك الحديث الذي رواه احمد وغيره عن عمرو بن شعيب عن ابيه عن جده ان النبي صلى الله عليه وسلم خرج على اصحابه وهم يتنازعون في القدر وقال لهم قول ٥٧/ الم يقل الله كذا واخر يقول الم يقل الله كذا فقال ابهذا امرتم ام الى هذا دعيتم ان تضربوا كتاب الله بعضه ببعض انظروا ما امرتم به فافعلوه وما نهيتم عنه فاتركوه فهذا الحديث ونحوه مما نهى فيه عن معارضة حق بحق فان ذلك يقتضي التكذيب باحد الحقين او الاشتباه والحيرة والواجب التصديق بهذا الحق وهذا الحق فعلى الانسان ان يصدق بالحق الذي يقوله غيره كما يصدق بالحق الذي يقوله هو ليس له ان يرد من معنى اية استدل بها وبرد معنى اية استدل بها مناظره ولا ان يقبل الحق من طايفة ويرده من طايفة اخرى ولهذا قال تعالى فمن اظلم ممن كذب على الله وكذب بالصدق اذ جاه اليس في جهنم مثوى للكافرين والذي جا بالصدق وصدق به اولئك هم المتقون فذم سبحانه من كذب او كذب بحق ولم يمدح الا من صدق وصدق بالحق فلو صدق الانسان فيما يقوله ولم يصدق بالحق الذي يقوله غيره لم يكن ممدوحا حتى يكون ممن جا بالصدق وصدق به فاولئك هم المتقون ومسالة القدر يحتاج فيها الى الايمان بقدر الله والى الايمان بشرع الله فطايفة غلب عليهم التصديق بالامر والنهي والوعد والوعيد فظنوا ان هذا لا يتم الا بالتكذيب بالقدر فاخطاوا في التكذيب به وطايفة ظنت ان الايمان بالقدر لا يتم الا بان تقول ان الرب تعالى يخلق بامر لا لحكمة ولا رحمة ولا يسوي بين المتماثلين بل بارادة ترجح احد المتماثلين لا لمرجح واشتركت الطايفتان في ان القادر المختار يرجح احد مقدوريه على الاخر لا لمرجح وهذا اصل مذهب القدرية المعتزلة ولهذا قالوا ان العبد لا يحتاج في ترجيح احد مقدوريه على الاخر الى مرجح

تفتقر فيه الى الله وان الله لا يمتن على المطيع بنعمه انعم بها عليه دون العاصي مختار
بها مطيعا وتوهموا ان هذا من الظلم الذي يجب نفيه وظنوا ولئك انه لا يمكن ابطال
قولهم الا بان تقال الظلم ممتنع لذاته وانه مهما قدر من الممكنات فهو عدل حتى تعذيب
الانبياء والصالحين وتنعيم الكفار والفاسقين الى امثال هذه الامور التي خاض فيها ٥٨/
الناس في القدر وكانت هذه اعظم اسباب الجهل والظلم وكان اعظم ظهور ذلك من اهل
البصرة الذين خطبهم ابن عباس وكذلك امر اطفال المشركين طائفة تقولون نعذبهم كلهم
او نعفو عنهم كلهم بناء على المشيئة المرجحة بلا سبب ولا حكمة ولا رحمة وطائفة تقول
بل يدخلون الجنة مع من آمن وعمل صالحا بناء على رحمة بلا حكمة وتسوية بين اولاد
المؤمنين واولاد الكفار وبين من آمن وعمل صالحا ومن لم يؤمن ولم يعمل صالحا من غير
اعتبار التسوية بين المتماثلين والتفريق بين المختلفين فيقع الاختلاف والاشتباه
والتفرق وهذه المسايل وغيرها قد بين الله ورسوله امرها فان الله اكمل الدين واتم
النعمة وقد قال النبي صلى الله عليه وسلم تركتكم على البيضاء ليلها كنهارها لا يزيغ عنها
بعدي الا هالك وفي الصحيح عن ابي ذر رضي الله عنه قال توفي رسول الله صلى الله عليه
وسلم وما طائر يقلب جناحيه في السما الا ذكر لنا منه علما وقد انزل الله كتابه شفاء
لما في الصدور وهدى ورحمة وقال تعالى فمن اتبع هداي فلا يضل ولا يشقى قال ابن
عباس يكفل الله لمن قرا القرآن وعمل بما فيه ان لا يضل في الدنيا ولا يشقى في الاخرة
وقد قال تعالى كان الناس امة واحدة فبعث الله النبيين مبشرين ومنذرين وانزل
معهم الكتاب بالحق ليحكم بين الناس فيما اختلفوا فيه فحكم الله بكتابه بين الناس فيما
اختلفوا فيه وقال تعالى فان تنازعتم في شيء فردوه الى الله والرسول ان كنتم تؤمنون
بالله واليوم الاخر ذلك خير واحسن تاويلا فهذه النصوص وامثالها مما يبين ان
ما بعث الله به رسله من الناس ما يحتاجون اليه من امر دينهم في هذه المسائل
وغيرها لكن ليس كل واحد قد بلغته النصوص كلها ولا كل احد يفهم ما دلت عليه النصوص
فان الله يخص من يشاء من عباده من العلم والفهم بما ليس كذلك فمن اشتبه عليه الامور
فتوقف لم يتكلم بلا علم او ليلا يتكلم بكلام يضر ولا ينفع فقد احسن ومن علم
الحق فعلمه لمن يحتاج اليه وينتفع به فهو احسن واحسن ولهذا ما روى يحيى بن

آدم لابن المبارك لهذا الاثر عن ابن عباس وهو انه لا تزال امة من هذه الامة معوانيا او
٥٩/ مقاربا بشك الراوي حتى تكلموا في الولدان والقدر وكان قائل هذا طلب من الناس
السكوت مطلقا قال ابن المبارك افيسكت الانسان على الجهل وقد صدق ابن المبارك
فقال له يحيى بن آدم افتامر بالكلام فسكت ابن المبارك لانه امره بالكلام مطلقا
تضمن الاذن بالكلام الذي وقع من الناس وفيه من الجهل والكذب ما نهى عنه وتحقيق
الامر ان الكلام بالعلم الذي لله الله ورسوله فامر به وهو الذي ينبغي للانسان
طلبه واما الكلام بلا علم فيذم ومن تكلم بما يخالف الكتاب والسنة فقد تكلم بلا علم
وقد يتكلم بما يظنه علما اما برأي راه واما بنقل بلغه ويكون كلاما بلا علم وهذا قد
يعذر صاحبه تارة وان لم يتبع وقد يذم صاحبه اذا ظلم غيره ورد الحق الذي معه
بغيا كما ذم الله ذلك بقوله وما تفرق الذين اوتوا الكتاب الا من بعد ما جاءهم العلم
بغيا بينهم فالبغي مذموم مطلقا سواء كان في ان يلزم الانسان الناس بما لا يلزمهم
ويذمهم على تركه او ان يذمهم على ما هم معذورون فيه والله يغفر لهم خطاياهم
فيه فمن ذم الناس وعاتبهم على ما لم يذمهم الله ويعاتبهم عليه فقد بغى عليهم لا سيما
اذا كان ذلك لاجل هواه وقد قال تعالى ولا تتبع الهوى فيضلك عن سبيل الله والله
تعالى قد قال وحملها الانسان انه كان ظلوما جهولا ليعذب الله المنافقين والمنافقات
والمشركين والمشركات ويتوب الله على المؤمنين والمؤمنات فالسعيد من تاب الله
عليه في جهله وظلمه والا فالانسان ظلوم جهول واذا وقع الظلم والجهل في الامور
العامة الكبار اوجبت بين الناس العداوة والبغضاء وعلى الانسان ان يتحرى العلم
والعدل فيما يقوله في مقالات الناس فان الحكم بالعلم والعدل في ذلك اولى منه في الامور
الصغار وقد قال النبي صلى الله عليه وسلم القضاة ثلاثة قاضيان في النار وقاض
في الجنة رجل علم الحق وقضى به فهو في الجنة ورجل قضى للناس على جهل فهو في النار
ورجل علم الحق وقضى بخلافه فهو في النار فاذا كان هذا فيمن يقضي في درهم وثوب
فكيف بمن يقضي في الاصول المتضمنة للكلام في رب العالمين وخلقه وامره ووعده
٦٠/ ووعيده ولهذا لما اشترك هؤلاء القدرية القائلون بان القادر المختار يرجح احد المثلين
على الاخر بلا مرجح في هذا الاصل وناظروا به الملاحدة القائلين بقدم العالم من

شبكة الألوكة
www.alukah.net

الدهرية والفلاسفة وغيرهم ورأى اولئك ان هذا ليس بعلم ولا عدل طمعوا في
هؤلاء القدرية فان الانسان اذا اتبع العدل نصر على خصمه واذا خرج عنه طمع فيه
خصمه فصار بين الفلاسفة الدهرية والمتكلمين القدرية في هذا الباب من النزاع
ما استطار شرره وان كانت القدرية اقرب الى العلم والعدل ومن الناس من يجار
ومنهم من يوافق هؤلاء تارة وهؤلاء تارة بناقضا منه في حالين او جماعتين النقيضين
في حال واحدة ولو اتبعوا ما بعث الله به رسوله من الهدى ودين الحق لحصل لهم من
العلم والعدل ما يرفع النزاع ويدخلهم في اتباع النص والاجماع والكلام على
هذه المسألة له موضع اخر والمقصود هنا تفسير قوله كل مولود يولد على الفطرة
وان من قال باثبات القدر وان الله كتب الشقي والسعيد لم يمنع ذلك ان
يكون ولد على الاسلام ثم تغير بعد ذلك كما تولد البهيمة جمعاء ثم تغير بعد
ذلك فان الله تعالى يعلم الاشياء على ما هي عليه فيعلم انه تولد سليما ثم تتغير
والآثار المنقولة عن السلف لا تدل الا على هذا القول لا تدل على انه حين الولادة
لم يكن على فطرة سليمة مقتضية للايمان مستلزمة له لولا المعارض فروى ابن
عبد البر في ضمن هذا المنقول باسناده عن موسى بن عبيدة سمعت محمد بن كعب
القرظي في قوله كما بدأكم تعودون فريقا هدى وفريقا حق عليهم الضلالة قال
من ابتدأ الله خلقه للضلالة صيره الى الضلالة وان عمل بعمل اهل الهدى ومن
ابتدأ خلقه على الهدى صيره الى الهدى وان عمل بعمل الضلالة ابتدأ خلق ابليس
على الضلالة وعمل بعمل السعادة مع الملائكة ثم رده الله الى ما ابتدأ عليه خلقه من
الضلالة قال وكان من الكافرين وابتدأ خلق السحرة على الهدى وعملوا بعمل الضلالة
ثم هداهم الله الى الهدى والسعادة وتوفاهم عليها مسلمين وبهذا الاسناد عن محمد بن
كعب في قوله واذ اخذ ربك من بني آدم من ظهورهم ذرياتهم يقول فاقروا له
بالايمان به والمعرفة والارواح قبل ان تخلق اجسادها وبهذا المنقول عن محمد بن كعب
ان الذي ابتداهم عليه هو ما كتبه انهم صائرون اليه قد يعملون قبل ذلك غيره
وان من ابتداه على الضلالة اي كتبه انه يموت ضالا فقد يكون قبل ذلك عاملا
بعمل اهل الهدى وحينئذ من ولد على الفطرة السليمة المقتضية للهدى لا يمنع ان

٦١

يعرض لها ما يغيرها فيصير الى ما سبق به القدر لها كما في الحديث الصحيح ان احدكم
ليعمل بعمل اهل الجنة حتى ما يصير بينه وبينها الا ذراع فيسبق عليه الكتاب
فيعمل بعمل اهل النار فيدخل النار وان احدكم ليعمل بعمل اهل النار حتى ما يصير بينه
وبينها الا ذراع فيسبق عليه الكتاب فيعمل بعمل اهل الجنة فيدخل الجنة ولهذا قال
محمد بن كعب ان جميع الذرية اقروا له بالايمان والمعرفة فاثبت هذا وهذا اذ لا
منافاة بينهما ثم روى ابن عبد البر باسناده عن سعيد بن جبير كما بدأكم تعودون
قال كما كتب عليكم تكونون وقال ابن ابي نجيح عن مجاهد كما بدأكم تعودون قال
شقيا وسعيدا وقال غيره عن مجاهد كما بدأكم تعودون قال كنت المسلم مسلما
والكافر كافرا وقال الربيع بن انس عن ابي العالية كما بدأكم تعودون قال عادوا
الى علمه فيهم فريقا هدى وفريقا حق عليهم الضلالة قلت ما في هذه الاقوال من
اثبات علم الله وقدره السابق وان الخلق يصيرون الى ذلك حق لا محالة كما دل
عليه الكتاب والسنة واجماع سلف الامة واما كون ذلك تفسيرا لاية فهذا مقام
اخر ليس هذا موضعه ولفظ بدا لله الخلق مراد به ابتدا تكوينهم وهو ظاهر القرآن
وقد يراد به ابتدا اسباب خلقهم وعلامات ذلك كما في قول السائل للنبي صلى الله
عليه وسلم ما كان اول امرك قال دعوة ابي ابراهيم وبشرى عيسى ورؤيا امي
رأت انه حين ولدني كانه خرج منها نورا اضاءت له قصور الشام قال وقال
اخرون معنى قول كل مولود يولد على الفطرة ان الله فطرهم على الانكار والمعرفة
وعلى الكفر والايمان فاخذ من ذرية آدم الميثاق حين خلقهم فقال الست بربكم
قالوا بلى فاما اهل السعادة فقالوا بلى على معرفة له طوعا من قلوبهم واما ٦٤/
اهل الشقا فقالوا بلى كرها غير طوع قالوا ويصدق ذلك قوله ولله اسلم من
في السموات والارض طوعا وكرها قالوا وكذلك قوله كما بدأكم تعودون فريقا
هدى وفريقا حق عليهم الضلالة قال محمد بن نصر المروزي وسمعت اسحق بن ابراهيم يعني
ابن راهويه يذهب الى هذا المعنى واحتج بقول ابي هريرة اقرأوا ان شئتم فطرة الله
التي فطر الناس عليها لا تبديل لخلق الله قال اسحق يقول لا تبديل للخلقة التي
جبل عليها ولد آدم كلهم يعني من الكفر والايمان والمعرفة والانكار واحتج بقول الله تعالى

شبكة الألوكة www.alukah.net

واذ اخذ ربك من بني ادم من ظهورهم ذريتهم الاية قال اسحق اجمع اهل العلم انها الارواح قبل الاجساد استنطقهم واشهدهم على انفسهم الست بربكم قالوا بلى فقال انظروا الا تقولوا انا كنا عن هذا غافلين او تقولوا انما اشرك اباونا من قبل وذكر حديث ابي بن كعب في قصة الغلام الذي قتله الخضر قال وكان الظاهر ما قال موسى اقتلت نفسا زاكية بغير نفس فعلم الله الخضر ما كان الغلام عليه في الفطرة التي فطره عليها وانه لا يتبدل لخلق الله فامر بقتله لانه كان قد طبع يوم طبع كافرا وروى اسحق حديث ابي بن كعب عن النبي صلى الله عليه وسلم قال الغلام الذي قتله الخضر طبعه الله يوم طبعه كافرا وهذا الحديث رواه مسلم وروى البخاري وغيره عن ابن عباس انه كان يقرأها واما الغلام فكان كافرا وكان ابواه مؤمنين قال اسحق فلو ترك النبي صلى الله عليه وسلم الناس ولم يبين لهم حكم الاطفال لم نعرف المؤمنين منهم من الكافرين لانهم لا يدرون ما جبل كل واحد عليه حين اخرج من ظهر آدم فبين النبي صلى الله عليه وسلم حكم الدنيا في الاطفال ابواه يهودانه وينصرانه ويمجسانه تقول انتم لا تعلمون ما طبع عليه في الفطرة الاولى ولكن حكم الطفل في الدنيا حكم ابويه فاعرفوا ذلك فالابوين فمن كان صغيرا بين ابوين كافرين الحق بحكم الكفار ومن كان صغيرا بين ابوين مسلمين الحق بحكم الاسلام واما ايمان ذلك وكفره مما يصير ذلك فعلم ذلك الى الله وعلم ذلك فضل الخضر لموسى اذ اطلعه الله عليه في ذلك الغلام وخصه بذلك قال ولقد سئل ابن عباس عن الولدان ولدان المسلمين والمشركين فقال ابن عباس حسبك ما اختصم فيه موسى والخضر قال اسحق الا ترى الى قول عائشة حين مات صبي من الانصار بين ابوين مسلمين طوبى له عصفور من عصافير الجنة فرد عليها النبي صلى الله عليه وسلم ذلك وقال له يا عائشة وما يدريك ان الله خلق الجنة وخلق لها اهلا وخلق النار وخلق لها اهلا قال اسحق فهذا الاصل الذي يعتمد عليه اهل العلم وسئل حماد بن سلمة عن قول النبي صلى الله عليه وسلم كل مولود يولد على الفطرة فقال هذا عندنا حيث اخذ العهد عليهم في اصلاب ابائهم قال ابن عبد البر وقال ابن قتيبة يريد حين مسح ظهر ادم فاستخرج منه ذريته الى يوم القيامة

٧٤

امثال الذى واشهدهم على انفسهم الست بربكم قالوا بلى قلت مقصود حماد
واسحق ومالك وابن المبارك ومن اتبعهم كابن قتيبة وابن بطة والقاضى ابى
يعلى وغيرهم هو منع احتجاج القدرية بهذا الحديث على نفى القدر وهذا مقصود
صحيح لكن سلكوا فى حصوله طرقا بعضها صحيح وبعضها ضعيف كما ان النبى
صلى الله عليه وسلم لما ثبت عنه انه قال احتج ادم وموسى فقال موسى ربنا ارنا
ابانا ادم الذى اخرجنا من الجنة فقال له انت ادم ابو البشر الذى خلقك الله
بيده ونفخ فيك من روحه واسجد لك ملائكته لماذا اخرجتنا ونفسك من
الجنة فقال له ادم انت موسى الذى كلمك الله تكليما وخط لك التوراة بيده
فبكم تجد على مكتوبا قبل ان اخلق وعصى ادم ربه فغوى قال باربعين خريفا
قال فحج ادم موسى فهذا الحديث فى الصحيحين من حديث ابى هريرة وهو مروى
باسناد جيد من حديث عمر فلما توهم من توهم ان ظاهره ان المذنب يحتج بالقدر
على من لامه على الذنب اضطربوا فيه فكذب به طايفة من القدرية كالجبائى وتاوله ٦٤/
طايفة من اهل السنة تاويلات ضعيفة قصدا لتصحيح الحديث ومقصودهم صحيح
لكن طريقهم فى رد قول القدرية وتفسير الحديث ضعيفة كقول بعضهم انما حجه
لكونه اباه وقول الاخر لكونه كان قد تاب وقول الاخر لكون الذنب كان فى
شريعة والملام فى اخرى وقول الاخر حجة لان الاحتجاج به كان فى الاخرة
دون الدنيا وقول الاخر الاحتجاج بالقدر ينفع الخاصة المشاهدين لجريان القدر عليهم
دون العامة فان الحديث صريح بان ادم احتج بالقدر وحج به موسى وايضا فموسى
اعلم من ان يلوم تايبا وموسى وادم اعلم من ان نظنا ان القدر حجة لاحد فى ذنب
فان هذا لو كان حقا لكان حجة لابليس وفرعون وكل كافر وفاسق وكذلك
قول من قال ان الاحتجاج بالقدر لا يجوز فى الدنيا بل بعد الموت قول باطل
او احتجاج الخاصة به سايغ فانه قول باطل فان الانبيا جميعهم تابوا من
ذنوبهم ولم يحتج احد منهم بالقدر ووقع العتب والملام بسبب الذنب كما حقق
الله ذلك فى القران ولكن موسى لام ادم لما حصل له وللذرية من الشقا
بالخروج من الجنة كما فى الحديث لماذا اخرجتنا ونفسك من الجنة فلامه لاجل

شبكة الألوكة
www.alukah.net

المصيبة التي لحقتهم بسببه لا من جهة كونه عصى الامر اولم يعصه فان هذا امر
قد تاب الله عليه منه واجتباه ربه وهداه فاخبره ادم بان القدر قد سبق
به ذلك فما اصاب العبد لم يكن ليخطيه وما اخطاه لم يكن ليصيبه كما قال
تعالى ما اصاب من مصيبة في الارض ولا في انفسكم الا في كتاب من قبل ان نبرأها
وقال ما اصاب من مصيبة الا باذن الله ومن يؤمن بالله يهد قلبه قال
طائفة من السلف هو العبد تصيبه المصيبة فيعلم انها من عند الله فيرضى
ويسلم فالعبد مامور بالصبر عند المصايب نظرا الى القدر واما عند الذنوب
فمامور بالاستغفار فحج ادم موسى لان ما اصابهم من المصيبة كانت مقدرة
هي وسببها فلا بد ان تصيبهم ذلك فلا فائدة في لوم لا يدفع المصيبة
المقدرة بعد وقوعها وانما الفائدة في الرجوع الى الله ومثل هذا قول انس في ٦٥/
الحديث الصحيح خدمت رسول الله صلى الله عليه وسلم عشر سنين فما قال لي لشيء
فعلته لم فعلته ولا لشيء لم افعله الا فعلته وكان بعض اهله اذا عتبني
على شيء يقول دعوه فلو قضي شيء لكان ومن هذا قوله في الحديث الصحيح
احرص على ما ينفعك واستعن بالله ولا تعجز وان اصابك شيء فلا تقل لو
اني فعلت لكان كذا وكذا ولكن قل قدر الله وما شاء فعل فان لو تفتح
عمل الشيطان . والمقصود هنا انهم تشعبوا في حديث الفطرة كتشعبهم في
حديث الحجة واصل قصورهم من الايمان بالقدر صحيح لكن لا بد مع ذلك ان
نفسر القرآن والحديث الا بما هو مراد الله ورسوله ويجب ان يتبع في ذلك ما دل عليه
الدليل وكثيرا ما يقع لمن هو من اهل الحق في اصل مقصود وقد اخطأ في بعض
الامور هذا المجرى مثل ان يتكلم في مسألة فاذا اراد ان يجيب عن حجج المنازعين
رد وها ردا غير مستقيم وما ذكروه من ان الله فطرهم على الكفر والايمان والمعرفة
والنكرة ان اراد انه ان الله سبق علمه وقدره بانهم سيوصفون ويكفرون
ويعرفون وينكرون وان ذلك كان بمشيئة الله وقدرته وخلقه فهذا حق سره
القدرية فعلاتهم ينكرون العلم وجمهورهم ينكرون عموم خلقه ومشيئته وقدرته
وان اراد ان هذه المعرفة والنكرة كانت موجوده حين اخذ الميثاق كما في

ظاهر المنقول عن اسحق فهذا يتضمن شيئين احدهما انهم حينئذ كانت المعرفة والايمان
موجودا فيهم كما قال ذلك طوائف من المسلمين وهو الذي حكا اسحق الاجماع
عليه والاية في تفسيرها نزاع ليس هذا موضعه وكذلك في وجود الارواح قبل
الاجساد قولان معروفان لكن المقصود هنا ان هذا ان كان حقا فهو توكيد لكونهم
ولدوا على تلك المعرفة والاقرار فهذا لا يخالف ما دلت عليه الاحاديث من انه
يولد على الملة وان الله خلق خلقه حنفاء بل يقويه ويؤيد لذلك واما قول القائل انهم ٦٦/
في ذلك الاقرار انما قصدوا الى الطاعة والكاره فهذا لم ينقل عن احد من السلف فيما اعلم الا
عن السدي في تفسيره قال السدي في قول الله تعالى واذ اخذ ربك من بني ادم
من ظهورهم ذرياتهم واشهدهم على انفسهم قالوا لما اخرج الله ادم من الجنة قبل
ان يهبطه من السما مسح صفحة ظهره اليمنى فاخرج منه ذرية بيضا مثل اللؤلؤ كهيئة
الذر فقال لهم ادخلوا الجنة برحمتي ومسح صفحة ظهره اليسرى فاخرج منه
ذرية سودا كهيئة الذر فقال ادخلوا النار ولا ابالي فذلك قوله اصحاب
اليمين واصحاب الشمال ثم اخذ منهم الميثاق فقال الست بربكم قالوا بلى فاعطاه
طائفة طائعين وطائفة كارهين على وجه التقية فقال هود الملائكة شهدنا
ان تقولوا يوم القيامة انا كنا عن هذا غافلين او تقولوا انما اشرك اباونا من
قبل فليس احد من ولد ادم الا وهو يعرف الله انه ربه وذلك قوله عز وجل
وله اسلم من في السموات والارض طوعا وكرها وذلك قوله فلله الحجة البالغة
فلو شا لهداكم اجمعين يعني يوم اخذ الميثاق فهذا الاثر ان كان حقا ففيه ان
كل ولد ادم يعرف الله فاذا كانوا ولدوا على هذه الفطرة فقد ولدوا على
المعرفة ولكن فيه ان بعضهم اقر كارها مع المعرفة بمنزلة الذي يعرف الحق لغيره
ولا تقر به الا مكرها وهذا لا يقدح في كون المعرفة فطرية مع ان هذا لم
يبلغنا الا في هذا الاثر ومثل هذا لا يوثق به فان هذا في مثل تفسير السدي
وفيه اشيا قد عرف بطلان بعضها ان كان السدي وان كان ثقة في نفسه
فهذه الاشيا حسن احوالها ان تكون كالمراسيل ان كانت اخذت عن النبي
صلى الله عليه وسلم فكيف اذا كان فيها ما هو ماخوذ عن اهل الكتاب الذين

يكذبون كثيرا وتدعرف ان فيها شيئا كثيرا مما يعلم انه باطل لاسيما ولم يكن
في هذا الاقرار معارضة لسائر الآثار التي تسوي بين جميع الناس في ذلك الاقرار
٦٧/ وقول الله تعالى وله اسلم من في السموات والارض طوعا وكرها انما هو في الاسلام
الموجود بعد خلقهم لم يقل انهم حين العهد الاول اسلموا طوعا وكرها يدل على
ذلك ان ذلك الاقرار الاول جعله الله حجة عليهم عند من يثبته ولو كان فيهم
كاره لقال لم اقل ذلك طوعا بل كرها فلا تقوم عليه به حجة واما احتجاج اسحق
بقول ابي هريرة اقرأوا ان شئتم فطرة الله التي فطر الناس عليها لا تبديل لخلق
الله قال اسحق تقول لا تبديل للخلقة التي جبل عليها فهذه الاية فيها قولان احدهما
النهي كما تقدم عن ابن جرير انه فسرها بالنهي اي لا تبدلوا دين الله الذي فطر
عليه عباده وهذا قول غير واحد من المفسرين الذين لم يذكروا غيره كالثعلبي والزمخشري
والثاني كما قال اسحق وهو انها خبر عما فطرها ان خلق الله لا يبدله احد وظاهر
اللفظ انه خبر فلا يجعل نهيا بغير حجة وهذا اصح وحينئذ فتقال المراد ما خلقهم
عليه من الفطرة لا تبدل فلا يخلقون على غير الفطرة لا يقع قط هذا قط والمعنى ان
الخلق لا تبدل يخلقون على غير الفطرة ولم يرد بذلك ان الفطرة لا تغير بعد الخلق
بل نفس الحديث يبين انها تتغير ولهذا شبهها بالبهيمة التي تولد جمعاء جدعاء
ولا تولد بهيمة قط مخصية ولا مجدوعة وقد قال تعالى عن الشيطان ولامرنهم
فليغيرن خلق الله فالله اقدر الخلق على ان يغيروا ما خلقهم عليه بقدرته ومشيئته
واما تبديل الخلق بان يخلقوا على غير تلك الفطرة فهذا لا يقدر عليه الا الله والله
لا يفعله كما قال لا تبديل لخلق الله ولم يقل لا تغيير فان تبديل الشيء يكون بذهابه
وحصول بدله فلا يكون خلق بدل هذا الخلق ولكن اذا غير بعد وجوده لم يكن
الخلق الموجود عند الولادة قد حصل بدله واما قول القائل لا تبديل للخلقة التي
جبل عليها ولد آدم كلهم من كفر وايمان فان عنى بها ان ما سبق به القدر من الكفر
والايمان لا يقع خلافه فهذا حق ولكن ذلك لا تقتضي ان تبديل الكفر بالايمان
٦٨/ وبالعكس ممتنع ولا انه غير مقدور للعبد قادر على ما امره الله به من الايمان وعلى
ترك ما نهاه عنه من الكفر وعلى ان يبدل سيئاته بحسنات بالتوبة كما قال تعالى اني

لا يخاف لدي المرسلون الا من ظلم ثم بدل حسنا بعد سوء فاني غفور رحيم وادلل الذين بدل الله سيئاتهم حسنات وهذا التبديل كله هو بقضاء الله وقدره وهذا بخلاف ما فطروا عليه حين الولادة فان ذلك خلق الله الذي لا قدرة على تبديل غيره وهو سبحانه لا يبدله قط بخلاف تبديل الكفر بالايمان وبالعكس فانه يبدله وايا والعبد قادر على تبديله بقدرة الله له على ذلك ومما يبين ذلك انه قال تعالى فاقم وجهك للدين حنيفا فطرة الله التي فطر الناس عليها لا تبديل لخلق الله فهذه فطرة محمودة امر الله بها نبيه فليس يكون فيها كفر وايمان مع امر الله تعالى بها وهل امر الله قط بالكفر وقد تقدم تفسير السلف لا تبديل لخلق الله بانه دين الله او بدل خلق الحيوان بالخصاء ونحوه ولم يقل احد منهم ان المراد لا تبديل لاحوال العباد من ايمان الى كفر ولا من كفر الى ايمان اذ تبديل ذلك معلوم وهو واقع كان هو الذي سبق به القدر والله تعالى عالم بما سيكون لا يقع خلاف معلومه لكن اذا وقع التبديل كان هو الذي علمه وان لم يقع كان عالما بانه لا يقع . واما قوله الغلام الذي قتله الخضر طبع يوم طبع كافرا فالمراد به كتب وختم وهذا من طبع الكتاب والاقاسنطاتهم بقوله الستم بربكم قالوا بلى ليس هو طبعا لهم فانه ليس بتقدير ولا خلق ولفظ الطبع لما كان يستعمله كثير من الناس في الطبيعة التي هي بمعنى الجبلة والخليقة ظن الظان ان هذا مراد الحديث وهذا الغلام الذي قتله الخضر قد قال فيه انه ليس في القرآن ما يبين انه كان غير مكلف ولا ما يبين انه كان غير بالغ ولكن يقال في الحديث الصحيح الغلام الذي قتله الخضر طبع يوم طبع كافرا ولو ادرك لارهق ابويه طغيانا وكفرا وهذا دليل على كونه لم يدرك بعد فان كان بالغا وقد كفر فقد صار كافرا بلا نزاع وان كان مكلفا قبل الاحتلام على تلك الشريعة او على قول من يقول ان المميز مكلفون بالايمان قبل الاحتلام كما قاله طوائف من اهل الكلام والفقه من اصحاب ابي حنيفة واحمد وغيرهم امكن ان يكون مكلفا بالايمان قبل البلوغ ولو لم يكن مكلفا فكفر الصبي المميز صحيح عند اكثر العلماء فاذا ارتد الصبي المميز صار مرتدا وان كان ابواه مومنين ويودب على ذلك باتفاق العلماء اعظم مما يودب على ترك الصلاة لكن لا يقتل في اشهر قولي

٦٩/

بلغ فالغلام الذى قتله الخضر اما ان يكون كافرا كفر بعد البلوغ فيجوز قتله واما
ان يكون كافرا قبل البلوغ وجاز قتله فى تلك الشريعة وقتل للدفع ابويه
عن دينهما كما تقتل الصبى الكافر فى ديننا اذا لم يندفع ضرره عن المسلمين الا
بالقتل بل الصبى الذى يقاتل المسلمين نقتل فقتل الصبى الكافر المميز يجوز لدفع
صياله الذى لا يندفع الا بالقتل واما قتل صبى لم يكفر بعد بين ابوين مومنين للعلم
بانه اذا بلغ كفر وفسق فقد يقال انه ليس فى القرآن ما يدل عليه ولا فى السنة
وقد يقال بل فى السنة ما يدل عليه ومنه قول ابن عباس لنجدة الحرورى لما
سأله عن قتل الغلمان ان علمت منهم ما علمه الخضر من ذلك الغلام فاقتلهم والا
فلا رواه مسلم والمعلوم من الكتاب والسنة لا يعارض الا بما يصلح ان يعارض
به ومن قال بالاول يقول ان الله تعالى لم يأمر ان يعاقب احدا بما يعلم انه يكون
منه قبل ان يكون منه ولا شك سبحانه يعاقب العباد بما يعلم انهم سيعملونه حتى
يفعلوه ويقول قائل هذا القول انه ليس فى قصة الخضر شيء من الاطلاع على
الغيب الذى لا يعلمه عموم الناس وانما فيها علمه باسباب لم يكن علم بها موسى
مثل علمه بان السفينة لمساكين ووراءهم ملك ظالم وهذا امر يعلمه غيره وكذلك
كون الجدار كان لغلامين يتيمين وان ابا هما كان رجلا صالحا وهذا احيانا يعلمه
كثير من الناس فكذلك كفر الصبى مما يمكن انه كان يعلمه كثير من الناس حتى
ابواه لكن لجهلهما له لا ينكران عليه اولا يقبل منهما الانكار عليه فان كان الامر
على ذلك فليس فى الاية حجة اصلا وان كان ذلك الغلام لم يكفر بعد اصلا ٧٠/
ولكن سبق فى العلم انه اذا بلغ كفر فهذا الصنف بين انه قتل قبل ان يصير كافرا
ومن قال هذا يقول انه قتل دفعا لشره كما قال نوح رب لا تذر على الارض
من الكافرين ديارا انك ان تذرهم يضلوا عبادك ولا يلدوا الا فاجرا كفارا
فقد دعا نوح عليه السلام بهلاكهم لدفع شرهم فى المستقبل وعلى هذا فلم يكن
قبل قيام الكفر به كافرا وقراه ابن عباس واما الغلام فكان كافرا وكان
ابواه مومنين ظاهره انه كان حينئذ كافرا واما تفسير قول النبى صلى الله عليه
وسلم فابواه يهودانه وينصرانه ويمجسانه انه اراد به مجرد الالحاق فى احكام

الدنيا دون ان يكون اراد انها تغير ان الفطرة فهذا خلاف ما يدل عليه الحديث فانه
شبه تكفير الاطفال بجدع البهايم تشبيها للتغيير بالتغيير. وايضا فانه ذكر
هذا الحديث لما قتلوا اولاد المشركين ونهاهم عن قتلهم وقال ليس خياركم اولاد
المشركين كل مولود يولد على الفطرة فلو اراد انه تابع لابويه في الدنيا لكان هذا
حجة لهم ان يقولوا نحن كفار كآبائهم فنقتلهم ويكون الصغير يتبع اباه في احكام الدنيا
فهو لضرورة حياته في الدنيا فانه لابد له من مربي يربيه وانما تربيه ابواه
فكان تابعا لهما ضرورة ولهذا متى سبي منفردا عنهما صار تابعا لسابيه عند
جمهور العلماء كابي حنيفة والشافعي واحمد والاوزاعي وغيرهم لكونه هو الذي
يربيه واذا سبي منفردا عن احدهما او معهما فهو نزاع للعلماء واحتجاج الفقهاء
كاحمد وغيره بهذا الحديث على انه متى سبي منفردا عن ابويه صار مسلما لاستلزم
ان يكون المراد بتكفير الابوين مجرد الحاقه بهما في الدين ولكن وجه الحجة انه اذا
ولد على الملة فانما ينقله عنها الابوان اللذان يغيرانه عن الفطرة فمتى سباه
المسلمون منفردا عنهما لم يكن هناك من يغير دينه وهو مولود على الملة
الحنيفية فيصير مسلما بالمقتضى السالم عن المعارض ولو كان الابوان يعلنانه
كافرا في نفس الامر بدون تعليم وتلقين لكان الصبي المسبي بمنزلة البالغ ٧١/
الكافر ومعلوم ان الكافر البالغ اذا سباه المسلمون لم يصر مسلما لانه صار كافرا
حقيقة فلو كان الصبي التابع لابويه كافرا حقيقة لم يسع عن الكفر بالسبا
فعلم انه كان يجري عليه حكم الكفر في الدنيا تبعا لابويه لا لانه صار كافرا في
نفس الامر يبين ذلك انه لو سباه كفار ولم يكن معه ابواه ولم يصر مسلما
فهو هنا كافر في حكم الدنيا وان لم يكن ابواه هوداه ونصراه ومجساه فعلم
ان المراد بالحديث ان الابوين يلقنانه الكفر ويعلمانه اياه وذكر صلى الله عليه
وسلم الابوين لانهما الاصل العام الغالب في تربية الاطفال فان كل طفل
فلا بد له من ابوين وهما الذين يربانه مع تقاطعهما وتدابرهما بخلاف ما اذا ماتا
او عجزا لسبي الولد عنهما او غير ذلك ومما يبين ذلك قوله في الحديث الاخر كل
مولود يولد على الفطرة حتى يعرب عنه لسانه فاما شاكرا واما كفورا فجعله على

الفطرة الى ان يعقل وعين حينئذ تثبت له احد الامرين ولو كان كافرا في الباطن
بكفر الابوين لكان ذلك من حين يولد قبل ان يعرب عنه لسانه وكذلك قوله
في الحديث الاخر الصحيح حديث عياض بن حماد عن النبي صلى الله عليه وسلم فيما
يرويه عن ربه اني خلقت عبادي حنفاء فاجتالتهم الشياطين وحرمت عليهم
ما احللت لهم وامرتهم ان يشركوا بي ما لم انزل به سلطانا صريح في انهم
خلقوا على الحنيفية وان الشياطين اجتالتهم وحرمت عليهم الحلال وامرتهم
بالشرك فلو كان الطفل يصير كافرا في نفس الامر من حين يولد لكونه يتبع ابويه
في الدين قبل ان يعلمه احد الكفر ويلقنه اياه لم يكن الشياطين هم الذين غيروهم
عن الحنيفية وامروهم بالشرك بل كانوا مشركين من حين ولدوا تبعا لابائهم
ومنشأ الاشتباه في هذه المسالة اشتباه احكام الكفر في الدنيا باحكام الكفر
في الاخرة فان اولاد الكفار لما كانوا يجري عليهم احكام الكفر في امر الدنيا
مثل ثبوت الولاية عليهم لابائهم وحضانة ابائهم لهم وتمكين ابائهم من تعليمهم
وتاديبهم والمواريث بينهم وبين ابائهم واسترقاقهم اذا كانوا اباؤهم محاربين
وغير ذلك صار يظن من يظن انهم كفار في نفس الامر كالذي يكلم بالكفر ويعمل ٧٢/
به ومن هنا قال من قال ان هذا الحديث وهو قوله كل مولود يولد على الفطرة كان قبل
ان تنزل الاحكام كما ذكره ابو عبيد عن محمد بن الحسن فاما اذا عرف ان كونهم
ولدوا على الفطرة لا ينافي ان يكونوا تبعا لابائهم في احكام الدنيا زالت الشبهة
وقد يكون في بلاد الكفر من هو مؤمن في الباطن لكتم ايمانه من لا يعلم المسلمون
حاله اذا قاتلوا الكفار يقتلونه ولا يغسل ولا يصلى عليه ويدفن مع المشركين
وهو في الاخرة من المؤمنين اهل الجنة كما ان المنافقين تجري عليهم في الدنيا
احكام المسلمين وهم في الاخرة في الدرك الاسفل من النار فحكم الدار الاخرة غير حكم
الدار الدنيا وقول كل مولود يولد على الفطرة انما اراد به الاخبار بالحقيقة التي خلقوا
عليها وعليها الثواب والعقاب في الاخرة اذا عمل بموجبها وسلمت عن المعارض لم
يرد به الاخبار باحكام الدنيا فانه قد علم بالاضطرار من شرع الرسول ان
اولاد الكفار يكونون تبعا لابائهم في احكام الدنيا وان اولادهم لا ينتزعون منهم

اذا كان للابا ذمة وان كانوا محاربين استرقتا اولادهم ولم يكونوا كاولاد المسلمين
ولا نزاع بين المسلمين ان اولاد الكفار الاصياء مع اباءهم لكن تنازعوا في الطفل
اذا مات ابواه احدهما هل يحكم باسلامه فعن احمد روايتان انه يحكم باسلامه لقوله
فابواه يهودانه وينصرانه ويمجسانه فاذا مات ابواه بقي على الفطرة والرواية الاخرى
كقول الجمهور انه لا يحكم باسلامه وهذا القول هو الصواب بل هو اجماع قديم
من السلف والخلف بل هو ثابت بالسنة التي لا ريب فيها فقد علم ان اهل الذمة
كانوا على عهد النبي صلى الله عليه وسلم بالمدينة وداري القرى وخيبر ونجران واريض
اليمن وغير ذلك وكان فيهم من يموت وله ولد صغير ولم يحكم النبي صلى الله عليه
وسلم باسلام يتامى اهل الذمة وكذلك خلفاءه كان اهل الذمة في زمانهم طبق
الارض بالشام ومصر والعراق وخراسان وفيهم من يتامى اهل الذمة عدد كثير ولم
يحكموا باسلام احد منهم فان عقد الذمة اقتضى ان يتولى بعضهم بعضا فهم يتولون
حضانة يتاماهم كما كان الابوان يتولون حضانة اولادهما واحمد رضي الله عنه ٧٢
يقول ان الذمي اذا مات ورثته ابنه الطفل مع قوله في احدى الروايتين انه يصير
مسلما لان اهل الذمة ما زال اولادهم يرثونهم ولان الاسلام حصل مع استحقاق
الارث لم يحصل قبله والقول الاخر هو الصواب كما تقدم، والمقصود هنا ان قوله
كل مولود يولد على الفطرة لم يرد في احكام الدنيا بل في نفس الامر وهو ما يترتب عليه
الثواب والعقاب ولهذا لما قال هذا سألوه فقالوا يا رسول الله ارايت من يموت
من الطفال المشركين فقال الله اعلم بما كانوا عاملين فان من بلغ منهم فهو مسلم
او كافر بخلاف من مات وقد تنازع الناس في الطفال المشركين على اقوال فقالت
طائفة انهم كلهم في النار وقالت طائفة كلهم في الجنة وكل واحد من القولين
اختاره طائفة من اصحاب احمد الاول اختاره القاضي ابو يعلى وغيره وحكوه
عن احمد وهو نقل عن احمد كما اشرنا اليه والثاني اختاره ابو الفرج بن الجوزي
وغيره ومن هؤلاء من يقول لهم حكم اهل الجنة ومنهم من قال هم من اهل الاعراف
والقول الثالث الوقف فيهم وهذا هو الصواب الذي دلت عليه الاحاديث الصحيحة
وهو منصوص احمد وغيره من الائمة وذكر ابن عبد البر عن حماد بن سلمة وحماد بن زيد

وابن المبارك واسحق بن راهويه قال وعلى ذلك اكثر اصحاب مالك وذكر ايضا في
اطفال المسلمين نزاعا ليس هذا موضعه لكن الوقف قد يفسر بثلاثة امور احدها
انه لا يعلم حكمهم فلا يتكلم فيهم بشيء وهذا قول طايفة من المنتسبين الى السنة
وقد يقال ان كلام احمد يدل عليه والثاني انه يجوز ان يدخل جميعهم الجنة ويجوز
ان يدخل جميعهم النار وهذا قول طايفة من المنتسبين الى السنة من اهل الكلام
وغيرهم من اصحاب ابي الحسن الاشعري وغيرهم والثالث التفصيل كما دل عليه قول
النبي صلى الله عليه وسلم الله اعلم بما كانوا عاملين فمن علم الله منه انه اذا بلغ اطاع
ادخله الجنة ومن علم منه انه يعصي ادخله النار ثم من هولاء من يقول انه يجزيهم
بمجرد علمه فيهم كما يحكى عن ابي العلا القشيري المالكي والاكثرون يقولون لا يجزي على ٧٤
علمه بما سيكون حتى يكون فيمتحنهم يوم القيامة ويمتحن ساير من لم تبلغه الدعوة في الدنيا
فمن اطاع حينئذ دخل الجنة ومن عصى دخل النار وهذا القول منقول عن غير
واحد من السلف من الصحابة والتابعين وغيرهم وقد روي به اثار متعدده عن
النبي صلى الله عليه وسلم حسان يصدق بعضها بعضا وهو الذي حكاه الاشعري
في المقالات عن اهل السنة والحديث وذكر انه يذهب اليه وعلى هذا القول يدل
الاصول المعلومة بالكتاب والسنة كما قد بسط في غير هذا الموضع وبين ان الله
لا يعذب احدا حتى يبعث اليه رسولا والمقصود هنا الكلام على الاقوال المذكورة
في تفسير هذا الحديث وقد بين ضعف قول من قال الفطرة الكفر والايمان وان
الاقرار كان من هولا طوعا ومن هولا كرها ومما يضعف هذا القول قول طايفة اخرى
بان جميع اولئك كان اقرارهم جميعهم له بالربوبية من غير تفصيل بطوع وكره .
قال ابن عبد البر وقال اخرون معنى الفطرة المذكورة في المولودين ما اخذ الله من
ذرية ادم من الميثاق قبل ان يخرجوا الى الدنيا يوم استخرج ذرية ادم من ظهره
فخاطبهم الست بربكم قالوا بلى فاقروا جميعا له بالربوبية عن معرفة منهم به
ثم اخرجهم من اصلاب ابايهم مخلوقين مطبوعين على تلك المعرفة وذلك الاقرار
قالوا وليست تلك المعرفة بايمان ولا ذلك الاقرار بايمان ولكنه اقرار من الطبيعة
للرب فطرة الزمها قلوبهم ثم ارسل اليهم الرسل يدعوهم الى الاعتراف له

شبكة الألوكة
www.alukah.net

بالربوبية والخضوع تصديقا بما جاءت به الرسل فمنهم من انكر وجحد بعد المعرفة
وهو به عارف لانه لم يكن الله يدعو خلقه الى الايمان به وهو لم يعرفهم نفسه
لانه كان حينئذ تكون قد كلفهم الايمان بما لا يعرفون قالوا وتصدق ذلك قول
الله تعالى ولئن سألتهم من خلق السموات والارض ليقولن الله وذكروا ما ذكره
السدي عن اصحابه كما تقدم وروى باسناده في التفسير المعروف عن ابي جعفر
الرازي عن الربيع بن انس عن ابي العالية عن ابي بن كعب في قوله سبحانه واذ اخذ
ربك من بني ادم من ظهورهم ذرياتهم الى قوله افتهلكنا بما فعل المبطلون قال
٧٥/ فجعلهم جميعا اوليائهم صورهم ثم استنطقهم فقال الست بربكم قالوا بلى شهدنا
ان تقولوا يوم القيامة لم نعلم بهذا قالوا نشهد انك ربنا والهنا لا رب لنا غيرك
ولا اله لنا غيرك قال فاني ارسل اليكم رسلي وانزل عليكم كتبي فلا تكذبوا
رسلي وصدقوا بوعدي واني سانتقم ممن اشرك بي ولم يومن بي قال فاخذ
عهدهم وميثاقهم ورفع اباهم ادم فراى فيهم الغني والفقير وحسن الصورة وغير
ذلك فقال يارب لو سويت بين عبادك قال احببت ان اشكر والانبياء يشهد
عليهم مثل السرج قال وخصوا بميثاق اخر للرسالة ان يبلغوها قال فهو قوله
واذ اخذنا من النبيين ميثاقهم ومنك ومن نوح قال وهي فطرة الله التي فطر
الناس عليها قال وذلك قوله وما وجدنا لاكثرهم من عهد وان وجدنا اكثرهم
لفاسقين قال فكان في علم الله من يكذب به ومن يصدق قال وكان روح الله
عيسى من تلك الارواح التي اخذ عهدها وميثاقها في ذر بني ادم فهذا القول يحقق
القول الاول في ان كل مولود يولد على الفطرة التي هي المعرفة بالله والاقرار به
وفيه زيادة ان ذلك كان قد حصل لهم قبل الولادة حين استخرجوا من صلب ادم
وقد فسر فطرة الله في الحديث بذلك واما قول صاحب هذا القول ان هذا الاقرار
ليس هو بايمان يستحق عليه الثواب فهذا لا يضر فانه قد بين فيه ان المعرفة بالله
ضرورية وانه بذلك صح ان يامرهم فان المامور ان لم يعرف الامر امتنع ان يعرف
انه امره ولو لم تكن المعرفة ثابتة في الفطرة لكان الرسول اذا قال لقومه ادعوكم الى
الله لقالوا مثل ما قال فرعون وما رب العالمين انكارا له وجحدا كان يكون قولهم

متوجها وزعموا لم يقل لهذا لعدم معرفته في الباطن بالخالق لكن اظهر خلاف
ما في نفسه كما قال تعالى وجحدوا بها واستيقنتها انفسهم وكما قال لموسى لقد
علمت ما انزل هؤلاء الا رب السموات والارض بصائر ولهذا قال تعالى الم يأتكم
نبأ الذين من قبلكم قوم نوح وعاد وثمود والذين من بعدهم لا يعلمهم الا الله جاءتهم
رسلهم بالبينات فردوا ايديهم في افواههم وقالوا انا كفرنا بما ارسلتم به وانا لفي
٧٦/ شك مما تدعوننا اليه مريب قالت رسلهم افي الله شك فاطر السموات والارض يدعوكم ؟
ليغفر لكم من ذنوبكم ويؤخركم الى اجل مسمى فاخبر ان اولئك المكذبين لما قالوا
وانا لفي شك مما تدعوننا اليه مريب قالت لهم رسلهم افي الله شك الاية.
وهذا استفهام انكار بمعنى النفي والانكار على من لم يقر بهذا النفي والمعنى ما في الله
شك وانتم تقولون انه ليس في الله شك ولكن تجحدون انتفاء الشك جحودا
تستحقون ان ينكر عليكم هذا الجحد فدل ذلك على انه ليس في الله شك عند الخلق
المخاطبين وهذا بين انهم مقطوعون على الاقرار والاقرار النظري مستلزم
للشك قبل العلم لا سيما اذا كانت طرقه خفية طويلة فكل من لم يعرف تلك
الطرق شك فيه فان كان لا طريق للمعرفة الا لمريبة الا عراض وطريقة الوجود
ونحو ذلك فالشك في الله حاصل لمن لم يعرف هذه الطرق وهم جمهور الخلق بل
ولا كثر من سلك هذه الطرق ايضا اذا عرف حقيقتها قال ابن عبد البر وقال
احدون في معنى قول النبي صلى الله عليه وسلم كل مولود يولد على الفطرة لم يرد رسول
الله صلى الله عليه وسلم بذكر الفطرة هاهنا كفرا ولا ايمانا ولا معرفة ولا انكارا
وانما اراد ان كل مولود يولد على السلامة خلقه وطبعا وبنية ليس فيها كفر
ولا ايمان ولا معرفة ولا انكار ثم يعتقد الكفر او الايمان بعد البلوغ اذا
ميزوا واحتجوا بقوله في الحديث كما تنتج البهيمة بهيمة جمعاء يعني سالمة هل
تحسون فيها من جدعاء يعني مقطوعة الاذن فتمثل قلوب بني ادم بالبهائم
لانها قوله كاملة الخلق لا تبين فيها نقصان ثم تقطع اذانها بعد وانوفها
فيقال هذه بحائر وهذه سوائب يقول فكذلك قلوب الاطفال في حين
ولادتهم ليس لهم كفر حينئذ ولا ايمان ولا معرفة ولا انكار كالبهائم السالمة

فلما بلغوا استهوتهم الشياطين فكفر اكثرهم وعصم الله اقلهم قالوا ولو كانوا لا اطفال قد فطروا على شيء من الكفر والايمان في اوليه امرهم ما انتقلوا عنه ابدا وقد نجدهم مؤمنون ثم يكفرون ثم يؤمنون قالوا ويستحيل في العقول ان يكون الطفل في حال ولادته يعقل كفرا او ايمانا لان الله اخرجهم في حال لا يفقهون فيها شيئا قال تعالى والله اخرجكم من بطون امهاتكم لا تعلمون شيئا فمن لم يعلم شيئا استحال منه كفر او ايمان او معرفة او انكار. قال ابو عمر هذا القول اصح ما قيل في معنى الفطرة التي يولد الولدان عليها وذلك ان الفطرة السلامة ٧١
والاستقامة بدليل قوله في حديث عياض بن حماد اني خلقت عبادي حنفا يعني على استقامة وسلامة فكانه والله اعلم اراد انهم خلصوا من الافات كلها والزيادات ومن المعاصي والطاعات لان لا طاعة منهم ولا معصية اذ لم يعملوا بواحدة منها ومن الحجة ايضا في هذا قول الله تعالى انما تجزون ما كنتم تعملون وكل نفس بما كسبت رهينة ومن لم يبلغ وقت العمل لم يرتهن بشيء وقال الله تعالى وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا. فلت هذا القايل ان اراد بهذا القول انهم خلقوا حالين من المعرفة والانكار من غير ان يكون الفطرة تقتضي واحدا منهما بل يكون القلب كالروح الذي يقبل كل ما به الايمان وكل ما به الكفر وليس هو لاحدهما اقبل منه للاخر وهذا هو الذي تشعر به ظاهر الكلام فهذا قول فاسد لانه حينئذ لا فرق بالنسبة الى الفطرة بين المعرفة والانكار والتهويد والتنصير والاسلام وانما ذلك بحسب الاسباب. فكان ينبغي ان يقال فابواه يسلمانه ويهودانه وينصرانه ويمجسانه فما ذكر ان ابويه يكفرانه وذلك الملل الفاسدة دون الاسلام علم ان حكمه في حصول ذلك بسبب منفصل غير حكم الكفر وايضا فانه على هذا التقدير لا يكون في القلب سلامة ولا عطب ولا استقامة ولا زيغ اذ نسبته الى كل منهما نسبة واحدة وليس هو باحدهما اولى منه بالاخر كما ان الرق قبل الكتابة فيه لا يثبت له حكم مدح كالصحف ولا حكم ذم كقرطاس مسيلمة والتراب قبل ان يبنى مسجدا او كنيسة لا يثبت له حكم واحد منهما ففي الجملة كل ما كان قابلا للممدوح والمذموم على السواء لم يستحق مدحا ولا ذما والله تعالى يقول فاقم وجهك للدين حنيفا فطرة الله التي فطر الناس

عليها لا تبديل لخلق الله فامره بلزوم فطرته التي فطر الناس عليها فكيف لا يكون فيها
مدح ولا ذم وايضا فالنبي صلى الله عليه وسلم شبهها بالبهيمة المجمعة الخلق وشبه
٧٨/ ما يطرأ عليها من الكفر بجدع الانف والاذن ومعلوم ان كما لها محمود ونقصها
مذموم فكيف يكون قبل النقص لا محمودة ولا مذمومة وان كان المراد بهذا القول ما قاله
طائفة من الناس فان المراد انهم ولدوا على الفطرة السليمة التي لو تركت مع صحتها
لاختارت المعرفة على الانكار والايمان على الكفر ولكن ما عرض لها من الفساد خرجت
عن هذه الفطرة فهذا القول قد يقال انه لا يرد عليه ما ورد على ما قبله فان صاحبه يقول
في الفطرة قوة تميل بها الى المعرفة والايمان كما في البدن السليم قوة يحب بها الاغذية
النافعة وبهذا كانت محمودة وذم من افسدها لكن يقال فهذه الفطرة التي فيها
هذه القوة والقبول والاستعداد والصلاحية هل هي كافية في حصول المعرفة او
تقف المعرفة على ادلة تعلمها من خارج فان كانت المعرفة تقف على ادلة تتعلمها من
خارج امكن ان توجد تارة وتعدم اخرى ثم ذلك السبب الخارج يمتنع ان يكون موجبا
للمعرفة بنفسه بل غايته ان يكون معرفا ومذكرا فعند ذلك ان وجب حصول المعرفة
كانت المعرفة واجبة الحصول عند وجود تلك الاسباب والا فلا وحينئذ فلا يكون
فيها الا قبول المعرفة والايمان اذا وجدت من تعلمها اسباب ذلك ومعلوم ان فيها
قبول الانكار والكفر اذا وجدت من تعلمها اسباب ذلك وهذا للتهويد والتنصير
والتمجيس وحينئذ فلا فرق فيها بين الايمان والكفر والمعرفة والانكار انما فيها
قوة قابلة لكل منهما واستعداد له لكن تتوقف على المؤثر الفاعل من خارج وهذا
هو القسم الاول الذي ابطلناه وبينا انه ليس في ذلك مدح للفطرة وان كان فيها
قوة تقتضي المعرفة بنفسها وان لم توجد من تعلمها ادلة المعرفة لزم حصول
المعرفة فيها بدون ما يسمعه من ادلة المعرفة سواء قيل انها المعرفة ضرورية
فيها او قيل انها تحصل بالاسباب كالادلة التي تنتظم في النفس من غير ان تسمع
كلام مستدل فان النفس بفطرتها قد تقوم بها امر النظر والاستدلال ما لا
يحتاج معه الى كلام احد فان كان كل مولود يولد على هذه الفطرة لزم ان يكون المقتضى
للمعرفة حاصلا لكل مولود وهو المطلوب والمقتضى التام يستلزم مقتضاه فحين

٧٩ ان احد الامرين لازم اما لكون الفطرة مستلزمة للمعرفة والا استوا الكفر والايمان بالنسبة اليها وذلك ينفي مدحها وتخصيصها بالمكنة ان تقابل المعرفة والايمان بالنسبة اليها ممكن بلا ريب فاما ان يكون هي موجبه مستلزمه له واما ان يكون ممكنا بالنسبه اليها ليس بواجب لازم لها فان كان الثاني لم يكن فرق بين الكفر والايمان اذ كل منهما ممكن بالنسبة اليها فيقال ان المعرفة لازمة واجبه لها الا ان تعارضها معارض فان قيل ليست مستلزمة للمعرفة ولكنها اليها اميل مع قبولها للانكرة قيل فحينئذ اذا لم تستلزم المعرفة وحبت تارة وعدمت اخرى وهي وحدها لا تحصلها فلا تحصل الا بشخص اخر كالابوين فيكون الاسلام كالتهويد والتنصير والتمجيس ومعلوم ان هذه الانواع بعضها ابعد عن الفطرة من بعض كالتمجيس ولكن مع ذلك لما لم تكن الفطرة مقتضية لشيء منها اضيفت الى السبب فان لم تكن الفطرة مقتضية للاسلام صار نسبتها الى ذلك كنسبة التهويد والتنصير الى التمجيس فوجب ان يذكر كما ذكر ذلك وهذا كما ان الفطرة لو لم تقتض الاكل عند الجوع مع القدرة عليه لم يوجد الاكل الا بسبب منفصل والنبي صلى الله عليه وسلم شبه اللبن بالفطرة لما عرض عليه الخمر واللبن فقال له جبريل اصبت الفطرة ولو اخذت الخمر لغوت امتك والطفل مفطور على انه يختار شرب اللبن بنفسه فاذا تمكن من الثدي لزم ان يرتضع لا محالة فارتضاعه ضروري اذا لم يوجد معارض وهو مولود على ان يرتضع فكذلك هو مولود على ان يعرف الله والمعرفة ضرورية لا محالة اذا لم يوجد معارض وايضا فان حب النفس وخضوعها لله واخلاص الدين له مع الكبر والشرك والفجور اما ان يكون نسبتها الى الفطرة سوا او الفطرة مقتضية للاول دون الثاني فان كانا سوا لزم انتفا المدح كما تقدم ولم يكن فرق بين دعائها الى الكفر ودعائها الى الايمان ويكون تمجيسها كتهويدها وقد عرف بطلان هذا وان كان فيها مقتض لهذا فاما ان يكون المقتضى مستلزما لمقتضاه عند ٨٠ عدم المعارض واما ان يكون متوقفا على شخص خارج عنها فان كان الأول يلزم ان ذلك من لوازمها وانها مفطورة عليه لا تفقد الا اذا فسدت الفطرة وان قيل انه متوقف على شخص فذلك الشخص هو الذي يجعلها حنيفية كما يجعلها

مجوسية وحينئذ فلا فرق بين هذا وهذا واذا قيل هي الى الحنيفية اميل كان كما
يقال هي الى النصرانية اميل فتبين ان فيها قوة موجبة لحب الله والذل له واخلاص
الدين له وانها موجبة لمقتضاها اذا سلمت من المعارض كما فيها قوة تقتضي شرب
اللبن التي فطرت على محبته وطلبه ومما يبين هذا ان كل حركة ارادية فان الموجب
لها قوة في المريد فاذا لم تكن في الانسان ان يحب الله ويعبده ويخلص له الدين كان
فيه قوة تقتضي ذلك اذ الافعال الارادية لا تكون تسبيحا الا من نفس الحي المريد
الفاعل ولا نشترط في ارادة الا مجرد الشعور بالمراد فما في النفوس من قوة ؟ الشعور
المحبة له اذا شعرت به تقتضي حبه اذ لم يحصل معارض وهذا موجود في محبة الاطعمة
والاشربة والنكاح والعلم وغير ذلك واذا كان كذلك وقد ثبت ان في النفس
قوة المحبة لله والذل له واخلاص الدين له وان فيها قوة الشعور به لزم قطعا
وجود المحبة فيها والذل بالفعل لوجود المقتضي الموجب اذا سلم من المعارض وعلم
ان المعرفة والمحبة لا نشترط فيها وجود شخص منفصل يكلمها كلام وان كان وجود
هذا قد يذكر ويحرك كما لو خاطب الجايع يوصف الطعام او خوطب المغتلم بوصف النسا
فان هذا مما يذكر ويحرك لكن لا يحتاج ذلك في وجود الشهوة للطعام ووجود الاكل لذلك
الا سباب الخاجة لا يتوقف عليها وجود ما في الفطرة من الشعور بالخالق والذل له ومحبته
وان كان ذلك مذكرا ومحركا او مزيلا للمعارض المانع لكن المقصود انه لا يحتاج حصول
ذلك في الفطرة اليه مطلقا وايضا فالاقرار بالصانع بدون عبادته بالمحبة له والذل له
واخلاص الدين له لا يكون نافعا بل الاقرار مع البغض اعظم استحقاقا للعذاب فلا بد ان
يكون في الفطرة مقتض للعلم ومقتض للمحبة والمحبة مشروطة بالعلم فان ما لا شعور به
الانسان لا يحبه والمحبوب للمحبوبات لا يكون لسبب من خارج بل هو جبلي فطري واذا كانت المحبة
٨١/ جبلية فطرية فشرطها وهو المعرفة ايضا جبلي فطري فلا بد ان يكون في الفطرة محبة
الخالق مع الاقرار به وهذا اصل الحنيفية التي خلق الله خلقه عليها وهو فطرة الله
التي امر الله بها وايضا فاذا كانت المحبة فطرية وهي مشروطة بالشعور لزم ان
يكون الشعور ايضا فطريا والمحبة له ايضا فطرية لانها لم تكن فطرية لكانت
النفس قابلة لها وضدها هي السوا وهذا ممتنع كما تقدم واذا كانت في

الفطرة ارجح لزم وجودها في الفطرة والا كانت ممكنة الحصول وعدمه كما في المجوسية وغيرها فما للكفر فتبقى الحنيفية مع المجوسية كاليهودية مع المجوسية وهذا باطل فعلم ان الحنيفية من موجبات الفطرة ومقتضياتها والحب لله والخضوع له والاخلاص له هو اصل اعمال الحنيفية وذلك مستلزم للاقرار والمعرفة ولازم اللازم لازم وملزوم الملزوم ملزوم فعلم ان الفطرة ملزومة لهذه الاحوال وهذه الاحوال لازمة لها وهو المطلوب. قال ابو عمر قد مضى في الفطرة ومعناها عند العلماء ما بلغنا عنهم والحمد لله واما اهل البدع فمنكرون لكل ما قاله العلماء في تاويل قوله واذ اخذ ربك من بني ادم من ظهورهم ذرياتهم الاية قالوا ما اخذ الله من ادم ولا من ذريته شيئا قط قبل خلقه اياهم وما خلقهم قط الا في بطون امهاتهم وما استخرج قط من ظهر ادم ذرية تخاطب ولو كان ذلك لاحياهم ثلاث مرات والقرآن قد نطق عن اهل النار قالوا ربنا امتنا اثنتين واحييتنا اثنتين من غير انكار عليهم وقال تعالى تصديقا لذلك وكنتم امواتا فاحياكم ثم يميتكم ثم يحييكم قالوا وكيف يخاطب الله عز وجل من لا يعقل وكيف يجيب من لا عقل له ام كيف يحتج عليهم بميثاق لا يذكرونه ام كيف يواخذون بما قد نسوه ولم يذكروه ولا ذكر احد ان ذلك عرض له او كان منه قالوا وانما اراد الله بقوله واذ اخذ ربك من بني ادم من ظهورهم ذرياتهم الاية اخراجها اياهم في الدنيا وخلقه لهم واقامة الحجة عليهم بان فطرهم وسواهم فطرة اذا بلغوا وعقلوا علموا ان الله ربهم ثم اختلف القائلون بهذه الكلمة في المعرفة هل تقع ضرورة او اكتسابا على ما قد ذكرنا في غير هذا المكان قلت ليس المقصود هنا الكلام على هذه الاية وتفسيرها والكلام في معرفة حاصلة قبل الولادة او نفيها بل المقصود اثبات المعرفة الفطرية الحاصلة بعد الولادة واذا كان من نفاه الا دل من نقل ان هذه ضرورية فكيف بمن اثبت الثنتين وهذه الاقوال التي ذكرها منها اثنان متجنسان وهو قول من يقول ولدوا على ما سبق به القدر وعلى ذلك وكانوا مفطورين عليه متحيزين المشاق الاول منهم مقر طوعا وكرها والثاني متجنس وهو قول من يقول ولدوا قادرين على المعرفة وقول من يقول ولدوا قابلين لها وللهود والنصرانية مع التساوي واما مع رجحان القبول

٨٤/

للاسلام واما قول من يقول ولدوا على فطرة الاسلام او على الاقرار بالصانع وان لم يكن ذلك وصفا ايمانا او على المعرفة الاولى يوم اخذ الميثاق عليهم فهذه الثلاثة لا منافاة بينها بل يحصل بها المقصود والكتاب والسنة دل على ما اتفقت عليه مذكورون الخلق مفطورين على دين الله الذي هو معرفة الله والاقرار به بمعنى ان ذلك موجب فطرتهم ومقتضاها بحسب حصوله فيها اذ لم يحصل ما يعوقها لحصوله فيها لا يقف على وجود شرط بل على انتفاء مانع ولهذا لم يذكر النبي صلى الله عليه وسلم لموجب الفطرة شرطا بل ذكر ما يمنع موجبها حيث قال كل مولود يولد على الفطرة فابواه يهودانه وينصرانه ويمجسانه كما قال تعالى فاقم وجهك للدين حنيفا فطرة الله التي فطر الناس عليها لا تبديل لخلق الله ذلك الدين القيم ولكن اكثر الناس لا يعلمون منيبين اليه واتقوه واقيموا الصلاة ولا تكونوا من المشركين من الذين فرقوا دينهم وكانوا شيعا كل حزب بما لديهم فرحون فاخبر ان المشركين مفترقون ولهذا ان صلى الله عليه وسلم في الحديث الصحيح ان الله رضي لكم ثلاثا ان تعبدوه لا تشركوا به شيئا وان تعتصموا بحبل الله جميعا ولا تفرقوا وان تناصحوا من ولاه الله امركم وقد قال تعالى شرع لكم من الدين ما وصى به نوحا والذي اوحينا اليك وما وصينا به ابراهيم وموسى وعيسى ان اقيموا الدين ولا تتفرقوا فيه كبر على المشركين ما تدعوهم اليه وقال تعالى كان الناس امة واحدة فبعث الله النبيين مبشرين ومنذرين وقال تعالى يا ايها الرسل كلوا من الطيبات واعملوا صالحا اني بما تعملون عليم وان هذه امتكم امة واحدة وانا ربكم فاتقون ٨٢/ فتقطعوا امرهم بينهم زبرا كل حزب بما لديهم فرحون، واصل الدين الذي فطر الله عليه عباده كما قال خلقت عبادي حنفاء فاجتالتهم الشياطين وحرمت عليهم ما احللت لهم وامرتهم ان يشركوا بي ما لم انزل به سلطانا فهو يجمع اصلين احدهما عبادة الله وحده لا شريك له وانما نعبد بما احبه وامر به وهذا هو المقصود الذي خلق الله له الخلق وضده الشرك والبدع والثاني حل الطيبات التي يستعان بها على المقصود وهو الوسيلة وضدها تحريم الحلال والاول كثير في النصارى والثاني وهو تحريم الطيبات كثير في اليهود وهما جميعا في المشركين ولهذا ذم الله تعالى المشركين على هذين النوعين في غير موضع من كتابه كسورة الانعام

والاعراف يذكر فيها ذمهم على ما حرموه من المطاعم والملابس وغير ذلك وذمهم على
ما ابتدعوه من العبادات التي لم يشرعها الله تعالى وفي الحديث احب الدين الى الله
الحنيفية السمحة فيعبده وحده بفعل ما احبه ويستعين على ذلك بما احله كما
قال تعالى يا ايها الرسل كلوا من الطيبات واعملوا صالحا اني بما تعملون عليم وهذا هو
الدين الذي فطر الله عليه خلقه فانه محبوب لكل احد فانه يتضمن الامر بالمعروف
الذي تحبه القلوب والنهي عن المنكر الذي تبغضه وتحليل الطيبات النافعة وتحريم
الخبائث الضارة وهذا الذي اخبر به النبي صلى الله عليه وسلم من ان كل مولود يولد على
الفطرة مما تقوم الادلة العقلية على صدقه كما اخبر الصادق المصدوق وبين ان من
خالف مدلول هذا الحديث فانه مخطئ في ذلك وبيان ذلك من وجوه احدها ان يقال
لا ريب ان الانسان قد يحصل له تارة من الاعتقادات والارادات ما يكون حقا وتارة
وتارة ما يكون باطلا فان اعتقاداته قد يكون مطابقة لمعتقدها وهو الحق وقد يكون
غير مطابقة وهو الباطل والخبر عن هذا صدق وعن هذا كذب والارادات تنقسم
الى ما يوافق مصلحته وهو جلب المنفعة له والى ما لا يوافق مصلحته بل يضره فان الانسان ٨٤/
هو حساس متحرك بالارادة ولهذا قال صلى الله عليه وسلم اصدق الاسماء الحرث وهمام
واحبها الى الله عبد الله وعبد الرحمن واقبحها حرب ومرة فان الانسان لا بد له من حرث
وهو العمل والحركة الارادية ولا بد له من ان يهم بالامور منها ما يهم به ويفعله ومنها
ما يهم به ولا يفعله فان كان المراد موافقا لمصلحته كانت الارادة حسنة محمودة
وان كان مخالفا لمصلحته كانت الارادة سيئة مذمومة كمن يريد ما يضر عقله ونفسه
وبدنه واذا كان الانسان تارة يكون تصديقاته وارادته حسنة محمودة وتارة يكون
سيئة فلا يخلو اما ان يكون نسبة نفسه الى النوعين نسبة واحدة بحيث لا يترجح
احد الصنفين على الاخر بمرجح من نفسه او لا بد ان يكون نفسه مرجحة لاحد النوعين
فان كان الاول لزم ان لا يوجد احد الصنفين الا بمرجح منفصل عنه ثم ذلك المرجح
المنفصل اذا قدر مرجحان احدهما يرجح الصدق الذي ينفعه والاخر يرجح الكذب
الذي يضره فاما ان يتكافا المرجحان او يترجح احدهما فان تكافا المرجحان لزم ان
لا يحصل واحد منهما وهو خلاف المعلوم بالضرورة فانا نعلم انه اذا عرض على كل احد

شبكة الألوكة
www.alukah.net

ان يصدق وان ينفع وان يكذب وينفر وحال بفطرته الى ان يصدق وينفع واذا كان لابد من ترجيح احدهما فترجح الكذب الضار مع فرض تساوي المرجحين اولى بالامتناع من رجحان نقيضهما فتعين انه اذا تكافأ المرجحان فلا بد ان يترجح عنده الصدق النفع والمراد باعتقاد الحق وارادة الخير فعلم ان في فطرة الانسان قوة تقتضي اعتقاد الحق وارادة النافع وحينئذ فالاقرار بوجود الصانع ومعرفته والايمان به هو الحق او نقيضه والثاني معلوم الفساد قطعا فتعين الاول وحينئذ فيجب ان يكون في الفطرة ما يقتضي معرفة الصانع والايمان به وايضا فانه مع الاقرار به اما ان يكون محبته النفع للعبد او عدم محبته والثاني معلوم الفساد واذا كان الاول النفع له كان في فطرته محبة ما ينفعه وايضا فانه اما ان يكون عبادته لا شريك له الكل الناس عمدا وقصدا او الاشراك به والثاني معلوم الفساد فوجب ان يكون في فطرته ما يقتضي توحيده وايضا فاما ان يكون دين الاسلام مع غيره من الاديان متماثلين او الاسلام مرجوحا او راجحا والاول والثاني باطلان باتفاق المسلمين وبادلة كثيرة فوجب ان يكون في الفطرة ما يقتضي تفضيل خير الامرين لها وامتنع ان يكون نسبة الاسلام وسائر الملل الى الفطرة واحدة سواء كانت نسبة قدره او نسبة قبول واذا لزم ان يكون في الفطرة مرجح للحنيفية التي اصلها معرفة الصانع ومحبته واخلاص الدين له فاما ان يكون مع ذلك لا توجد مقتضاها الا بسبب منفصل مثل من يعلمه ويدعوه او يمكن وجود ذلك بدون هذا السبب المنفصل فان كان الاول لزم ان يكون موجبها متوقفا على مخاطب منفصل دايما فلا يحصل بدونه البتة ثم القول في حصول موجبها لذلك المخاطب المنفصل كالقول في الاول وحينئذ فيلزم التسلسل في المخاطبين ووجود مخاطبين لا تتناهون وهم ايضا مخاطبون وهذا تسلسل في الفاعلين وهو ممتنع وان كان في المخاطبين من حصل له موجب الفطرة بلا مخاطب منفصل دل على امكان ذلك في الفطرة فبطل هذا التقدير وهو كون موجب الفطرة لا يحصل قط الا بمخاطب منفصل واذا امكن حصول موجب الفطرة بدون مخاطب منفصل علم ان في الفطرة قوة تقتضي ذلك وان ذلك ليس موقوفا على مخاطب منفصل لكن قد يكون لذلك المقتضى معارض مانع وهذا هو الفطرة ٨٥/

وهذا الدليل يقتضي انه لا بد في الفطر ما تكون مستغنيا عن مخاطب منفصل في
حصول موجب الفطرة لكن لا يقتضي ان كل واحد كذلك لكن اذا عرف ان ما جاز
على احد الانسانين يجوز على الاخر لتماثلهما في النوع امكن ذلك في حق كل شخص
وهو المطلوب الوجه الثاني ان يقال اذا سلمنا ان نفس الفطرة تقتضية لمعرفته
ومحبته حصل المقصود بذلك وان لم تكن فطرة كل احد مستقلة بتحصيل ذلك
٨٦/ للحاجة كثير منهم في حصول ذلك الى سبب معين للفطرة كالتعليم والتخصيص فان
الله قد بعث الرسل وانزل الكتب ودعوا الناس الى موجب الفطرة من معرفة الله
وتوحيده فاذا لم يحصل مانع يمنع الفطرة والا استجابت لله ورسله لما فيها
من المقتضي لذلك ومعلوم ان قول كل مولود يولد على الفطرة ليس مراده انه حين
ولادته يكون عارفا بالله موحدا له بحيث يعقل ذلك فان الله تقول والله اخرجكم من
بطون امهاتكم لا تعلمون شيئا ونحن نعلم بالاضطرار ان الطفل ليس عنده معرفة بهذا
الامر ولكن ولادته على الفطرة تقتضي ان الفطرة تقتضي ذلك وتستوجبه بحسبها
فكلما حصل فيه قوة العلم والارادة حصل من معرفتها بربها ومحبتها له ما تناسب
ذلك كما انه ولد على انه يحب جلب المنافع ودفع المضار بحسبه وحينئذ فحصول
موجب الفطرة سواء توقف على سبب وذلك السبب موجود من خارج او لم يتوقف
على التقدير بن يحصل المقصود ولكن قد تتخلف لبعضها فوات الشرط او وجود
مانع فلا يحصل مقصود الفطرة . الوجه الثالث ان يقال من المعلوم ان النفوس
اذا حصل لها معلم ومخصص حصل لها من العلم والارادة بحسب ذلك ومن المعلوم
ان كل نفس قابلة للعلم والارادة الحق ومعلوم ان مجرد التعليم والتخصيص لا يوجب
العلم والارادة لولا ان في النفس قوة تقبل ذلك والا فلو علم البهائم والجمادات
وخصصها لم يحصل لها ما حصل لبني ادم والسبب في الموضعين واحد فعلم ان
ذلك لاختلاف القوابل ولهذا يشترك الناس في سماع القرآن وسماع الكون في
اثارة فهم من العلم والحال وهكذا في سائر الكلام واذا كان كذلك علم ان في النفوس
قوة تقتضي العلم والارادة بين ذلك ان ذلك المرجح اذا حصل من خارج فمعلوم
انه نفسه لا يوجب بنفسه حصول العلم والارادة في النفس الا بقوة فيها تقبل ذلك

وتلك القوة لا تتوقف على اخرى والا لزم التسلسل الذى لا يتناهى بين طرفين
متناهيين او الدور القبلى وكلاهما ممتنع بالضرورة واتفاق العقلاء وهذا يدل على
٨٧ ان فى النفس قوة ترجح الدين الحق على غيره وحينئذ فالمخاطب انما عنده تنبيهها
على ما لا تعلمه لتعلمه او تذكيرها بما كانت ناسية لتذكره او تحضيضها على ما لا
تريده لتريده ونحو ذلك وكل هذه الامور يمكن ان تحصل بخواطر فى النفس تقتضى
تنبيهها وتذكيرها وتحضيضها واعتبار الانسان ذلك من نفسه يوجب علمه بذلك
فان ما يسمعه الانسان من كلام البشر يمكن ان يخطر له مثله فى قلبه فعلم ان الفطرة
يمكن حصول اقرارها بالصانع والمحبة والاخلاص له بدون سبب منفصل وانه يمكن
ان يكون الذات كافية فى ذلك ومن المعلوم انه اذا كان المقتضى لذلك قائم
فى النفس وقدر عدم المعارض فالمقتضى السالم عن المعارض المقاوم يوجب
مقتضاه فعلم ان الفطرة السليمة اذا لم يحصل لها من يفسدها كانت مقرة بالصانع
عابدة له فان قيل هذه الخواطر التى تخطر للانسان قد تحصل لبعض الناس دون
بعض بحسب ما يتفق من الاسباب كما ان بعض الناس يحصل له من يخاطبه دون
بعض فليسو مشتركين فى اسباب الخواطر والخطاب قيل اذا لم تكن الخواطر متوقفة
على مخاطب من خارج كانت الفطرة الانسانية هى المقتضية لذلك وان كان
ذلك باسباب يحدثها الله من الهام ملك او غيره لكن المقصود انه لا يحصل لها ذلك
بواسطة تعلم انسان ودعايه وهذا هو المقصود بيانه من كونها ولدت على الفطرة
ليس المراد انه يجب وجود الهدى لكل انسان فان هذا خلاف الواقع والحديث قد
بين ان المولود يعرض له من تغير فطرته . الوجه الرابع ان يقال هب انه لا بد من
الداعى المعلم من خارج لكن فى النفس ما يوجب ترجيح الحق على الباطل فى الاعتقادات
والارادات وهذا كاف فى كونها ولدت على الفطرة . الوجه الخامس ان يقال المقصود
انه اذا لم يحصل المفسد الخارج ولا المصلح الخارج كانت الفطرة مقتضية للصلاح
٨٨ لان المقتضى فيها للعلم والارادة النافعة قائم والمانع زايل اذ ليس فى الفطرة
نفسها مانع من ذلك ومع وجود المقتضى السالم عن المعارض المقاوم يجب وجود
مقتضاه والاول استدلال بوقوع الاقرار بدون سبب منفصل على وجود المقتضى

شبكة الألوكة
www.alukah.net

التام في الفطرة وهذا استدلال بوجود المقتضى التام على حصول مقتضاه وليس
المقصود هنا ان المقتضى التام يجب وجوده لكل احد فان هذا ممتنع بل ان الفطرة تقتضي
وجوده كما تقتضي فطرة الصبي شرب لبن امه فلو لم يعرض له مانع للزم وجود الشرب
لكن قد يعرض له مرض فيه او في امه او غير ذلك يوجب نفوره عن شرب لبنها وحب
العبد لربه هو مفطور فيه اعظم مما فطر فيه حبه للبن امه قال تعالى فاذا قضيتم
مناسككم فاذكروا الله كذكركم اباكم او اشد ذكرا فلو لم يكن المقتضى التام ممكن
وجوده في الفطرة لم يحصل موجبها الا بمرجح من خارج وهو خلاف الواقع ولانها اذا
خلت عن الاسباب الخارجة لم يكن بد من وجود صلاحها او فسادها والثاني ممتنع
فتعين الاول السادس ان السبب الذي في الفطرة اما ان يكون مستلزما للمعرفة
والمحبة واما ان يكون مقتضيا لها بدون استلزام وعلى التقديرين يحصل المقصود
السابع ان النفس لا تخلو عن الشعور والارادة بل هذا الخلو ممتنع فيها فان
الشعور والارادة من لوازم حقيقتها ولا يتصور ان تكون النفس الانسانية
مريدة ولا يجوز ان نقال انها قد تخلو في حق الخالق تعالى عن الشعور بوجوده وعن
محبته وعدم محبته وحينئذ فلا تكون الاقرار به ومحبته من لوازم وجودها
ولو لم تكن لها معارض بل هذا باطل وذلك ان النفس لها مطلوب مراد بضرورة فطرتها
وكونها مريدة من لوازم ذاتها لا يتصور ان تكون نفس الانسان غير مريدة ولهذا
قال صلى الله عليه وسلم اصدق الاسماء الحرث وهمام وهي حيوان وكل حيوان متحرك
بالارادة فلا بد لها من حركة ارادية واذا كان كذلك فلا بد لكل مريد من مراد
والمراد اما ان يكون مرادا لنفسه او لغيره والمراد لغيره لا بد ان ينتهي الى مراد
لنفسه فيمتنع ان يكون جميع المرادات مرادات لغيرها فان هذا تسلسل في العلل ٨٩/
الغائية وهو ممتنع كما يمتنع التسلسل في العلل الفاعلية بل اولى واذا كان لا بد
للانسان من مراد لنفسه وهذا هو الاله الذي يالهه القلب فاذا لا بد لكل عبد
من اله فعلم ان العبد مفطور على ان يحب الهه ومن الممتنع ان يكون مفطورا على
ان يالهه غير الله لوجوه منها ان هذا خلاف الواقع ومنها انه ليس هذا المخلوق
بان يكون الها لكل الخلق باولى من هذا، ومنها ان المشركين لم يدعوا على اله

واحد بل عبد كل قوم ما استحسنوه ومنها ان ذلك المخلوق ان كان ميتا فالحي
اكمل منه الميت فيمتنع ان يكون الناس مفطورين على عبادة ميت وان كان حيا
فهو ايضا مريد فله اله والهه فلو كان هذا اله هذا وهذا اله هذا لزم الدور
الممتنع او التسلسل الممتنع فلا بد لهم كلهم من اله يالهونه فان قلت ما ذكرته
يستلزم انه لابد لكل حي من اله اولكل انسان من اله لكن لم لا يجوز ان يكون
مطلوب النفس مطلق المألوه لا مألوها معينا وجنس المراد لا مرادا معينا.
قيل هذا ممتنع فان المراد اما ان يراد لنوعه او لعينه فالاول مثل كون العطشان
يريدها والجيعان يريد طعاما فارادته هنا لم تعلق بشيء معين فاذا حصل
عين من النوع حصل مقصوده والمراد لذاته لا يكون نوعا لان احد المعينين ليس
هو الاخر فلو كان هذا مرادا لذاته لزم ان يكون الاخر مرادا لذاته واذا كان
المراد لذاته هو القدر المشترك بينهما لزم ان يكون ما يختص به احدهما ليس
مرادا لذاته واذا لم يكن مرادا لذاته لزم ان يكون ما يختص به كل منهما ليس
مرادا لذاته والكلي لا وجود له في الاعيان الا معينا فاذا لم يكن في المعينات ما هو
مراد لذاته لم يكن في الموجودات الخارجية ما هو مراد لذاته فلا يكون فيها ما
يجب ان يالهه احد فضلا عما يجب ان يالهه كل احد فتبين انه لابد من اله معين
هو المحبوب لذاته من كل حي ومن الممتنع ان يكون هذا غير الله فلزم ان يكون ٩٠
هو الله وعلم انه لو كان فيهما الهة الا الله لفسدتا وان كل مولود ولد على
محبة هذا الاله ومحبته مستلزمة لمعرفته فعلم ان كل مولود ولد على محبته ومعرفته
وهو المطلوب وهذا الدليل يصلح ان يكون مستقلا وهذا بخلاف ما يراد جنسه
كالطعام والشراب فانه ليس في ذلك ما هو مراد لذاته بل المراد دفع الم الجوع
والعطش او طلب لذة الاكل والشرب وهذا حاصل بنوع الطعام والشراب
لا يتوقف على معين بخلاف ما هو مراد ومحبوب لذاته فانه لا يكون الا معينا.
الوجه الثامن ان يقال اليهود عندهم نوع من المعرفة بالحق لكن بلا عمل به بل مع
بغض له ونفور عنه واستكبار والنصارى معهم نوع من المحبة والطلب والارادة
لكن بلا علم بل مع ضلال وجهل ولهذا قال النبي صلى الله عليه وسلم اليهود مغضوب

ل/٩

عليهم والنصارى ضالون رواه الترمذي وصححه وامرنا الله ان نقول في صلاتنا اهدنا الصراط المستقيم صراط الذين انعمت عليهم غير المغضوب عليهم ولا الضالين امين فان النعمة المطلقة لا تحصل الا بمعرفة الحق واتباعه واذا كان كذلك والانسان محتاج الى هذا وهذا فقطرته السليمة اما ان تكون مقتضية لمعرفة الحق دون العمل به او للعمل به دون معرفته اولها اولا لواحد منهما فان كان الرابع فيلزم ان تستوي عندها الصدق والكذب والاعتقاد المطابق والفاسد وارادة ما ينفعها وارادة ما يضرها وهذا خلاف ما نعلم بالحس الباطن والظاهر وبالضرورة وان كان الثالث فيلزم ان تستوي عندها فاعل العمل ان يعلم وان يجهل وان يهتدي وان يضل وان لا تكون فيها مع استواء الدواعي الظاهرة ميل الى احدهما وهو ايضا خلاف المعلوم بالحس والضرورة وان كان الثاني فيلزم ان تستوي عندها ارادة الخير النافع والشر الضار وايضا اذا استوت الدواعي الخاصة وهو ايضا خلاف الحس الباطن والظاهر وخلاف الضرورة فتبين انه لا يستوي عندها هذان بل ترجح عندها هذا وهذا جميعا وحينئذ فلا تكون مفطورة لا على يهودية ولا على نصرانية فعلى المجوسية اولى ويلزم ان تكون مفطورة على الحنيفية المتضمنة لمعرفة الحق والعمل به وهو المطلوب. فصل قال الله تعالى وما خلقت الجن والانس الا ليعبدون والناس في هذه العبارة التي خلقوا لها قولان احدهما انها وقعت منهم هؤلاء منهم من يقول جميعهم خلقوا لها ومنهم من يقول انما خلق لها بعضهم والقول الثاني انهم كلهم خلقوا لها ومع ذلك فلم يقع الامن بعضهم وهؤلاء حزبان حزب يقولون ان الله لم يشأ الا العبادة لكنهم فعلوا ما لا يشاء بغير قدرته ولا مشيته وهم القدرية المنكرون لعموم قدرته ومشيته وخلقه والثاني يقولون بل كل ما وقع فهو بمشيته وقدرته وخلقه لكن هؤلاء يحب الا العبادة التي خلقهم لها ولا يامر الا بذلك فمنهم من اعانه ففعل المأمور به ومنهم من لم يفعله واللام عند هؤلاء كاللام في قوله ولتكملوا العدة ولتكبروا الله على ما هداكم ولعلكم تشكرون وفي قوله ولكل امة جعلنا منسكا ليذكروا اسم الله على ما رزقهم من بهيمة الانعام فالهكم اله ٩١/

واحد فلا سلموا وبشر المخبتين وقوله تعالى اعبدوا ربكم الذى خلقكم والذين من قبلكم لعلكم تتقون على قول الاكثرين الذين يجعلون لعل متعلقة بقوله خلقكم كما قال وما خلقت الجن والانس الا ليعبدون وقوله كذلك سخرها لكم لتكبروا الله على ما هداكم وبشر المحسنين وقوله الله الذى خلق سبع سموات ومن الارض مثلهن يتنزل الامر بينهن لتعلموا ان الله على كل شيء قدير وان الله قد احاط بكل شيء علما وقوله جعل الله الكعبة البيت الحرام قياما للناس والشهر الحرام والهدى والقلائد ذلك لتعلموا ان الله يعلم ما فى السموات وما فى الارض وان الله بكل شيء عليم وقوله وما ارسلنا من رسول الا ليطاع باذن الله ومنه قوله ما يريد الله ليجعل عليكم من حرج ولكن يريد ليطهركم وليتم نعمته عليكم لعلكم تشكرون وقوله يريد الله ليبين لكم ويهديكم سنن الذين من قبلكم ويتوب عليكم والله عليم حكيم والله يريد ان يتوب عليكم ويريد الذين يتبعون الشهوات ان تميلوا ميلا عظيما يريد الله ان يخفف عنكم وخلق الانسان ضعيفا ونحو ذلك مما فيه ان الله يفعل فعلا لغاية يحبها ويرضاها ويامر بها عباده واذا حصلت لهم كان فيها نجاتهم وسعادتهم ثم منهم من يعينه على فعلها ومنهم من لا يفعلها فان هذا قد اشكل على طائفة من الناس وقالوا كيف يفعل فعلا لغاية مع علمه انها لا تحصل فنقول الغاية التى يراد الفعل لها هى غاية مراده للفاعل ومراد الفاعل نوعان فانه تارة يفعل فعلا لتحصل بفعله مراده فهذا لا يفعله وهو يعلم انه لا يكون والله تعالى يفعل ما يريد فما شاء كان وما لم يشأ لم يكن ولكن الله يفعل ما يريد وتارة يريد من غيره ان يفعل فعلا فاخباره لينتفع ذلك الفاعل بفعله ويكون ذلك محبوبا للفاعل الاول لكن يبنى مسجدا ليصلى فيه الناس ويعطيهم مالا ليحجوا به ويجاهدوا به وسلاحا ليجاهدوا به ويامرهم بالمعروف لينفعلوه وينهاهم عن المنكر ليتركوه وهم اذا فعلوا ما اراده لهم ومنهم كان صلاحا لهم وكان ذلك محبوبا له وان لم يفعلوا ذلك لم يكن صلاحا لهم ولا حصل يحبه منهم ثم هذا قد لا يكون قادرا على فعل ما امر به اختيارا ولهذا زعمت القدرية النافية ان الرب ليس قادرا على هدى العباد وهو خطأ عند اهل السنة وقد

٩٢/

تكون قادرا فانه سبحانه لو شا لاتى كل نفس هداها ولو شاء ربك لامن من فى
الارض كلهم جميعا لكنا المخلوق قد يعين بعض من امره لمصلحة له فى اعانته ولا يعين
اخر والرب تعالى قد يعين المومنين فيفعلوا ما امروا به واجبه الله منهم ولا يعين
اخرين لما له فى ذلك من الحكمة فان الفعل لا يوجد الا بلوازمه وانتفا اضداده
وقد تكون فى وجود ذلك فوات حكمة له هى احب اليه من طاعة اولئك او وجود
شر دفعه احب اليه من حصول معصية اولئك وحينئذ فاذا امر العباد ونهاهم
ليطيعوه ويعبدوه ويفعلوا ما احبه ونالوا كما لهم الذى هو غايتهم التى خلقوا لها ٩٢/
جاز ان يقال وما ارسلنا من رسول الا ليطاع باذن الله وان يقال يريد الله بكم
اليسر ولا يريد بكم العسر وان يقال يريد الله ليبين لكم ويهديكم سنن الذين
من قبلكم ويتوب عليكم وان يقال ما يريد الله ليجعل عليكم من حرج ولكن يريد
ليطهركم وليتم نعمته عليكم ونحو ذلك وان كان هو لا لم يخلق ما امر به واذا
خلقهم وخلق لهم ما ينتفعون به ليعبدوه ويطيعوه ويشكروه ويذكروه ويبلغوا
الغاية المحمودة فى حقهم التى يحبها ويرضاها لهم صح ان يقال انما خلقهم ليعبدوه
وان كان هو لم يخلق لكل منهم ما به يصير عابدا له كما جاز ان يقال انما بنيت
المسجد ليصلوا فيه وانما اعطيتهم المال ليحجوا ويجاهدوا ونحو ذلك فانه ليس
من شرط من فعل فعلا لغاية يفعلها غيره ان يكون هو فاعلا لتلك الغاية
ثم اذا علم ان كثيرا من هولا لا يصلى ولا يحج ولا يجاهد وان من يامره بالمعروف
وينهاه عن المنكر لا يطيعه لم يمنع ذلك ان يفعل ما ينفعل ويامر بما يامر به لان
نفس ذلك الفعل وذلك الامر مصلحة له وهذا موجود فى المخلوق والخالق فان
المخلوق كالرسول وغيره يامر وينهى وان كان يعلم انه لا يطاع لان نفس امره
لهم له فيه مصلحة ومنفعة وثواب وفيه حكمة فى حق المامور والمنهى وكذلك
نفعل ما نفعل لمصالح الناس وان علم انهم لا يفعلون ذلك اذا كان له فى ذلك
اجر ومثوبة ومصالح اخرى فانه اذا كان بعض الناس يصلى فى المسجد وبعضهم
لا يصلى فيه قامت حجة على من لم يصل واستحق العقوبة وكان قد ازاح عن
نفسه العلة فان يقال لم بنى لهم مسجدا يصلون فيه والخالق تعالى ارسل

الرسل وانزل الكتب وانذر العباد وازاح عللهم وفعل بهم من الاسباب التي بها
يتمكنون من الطاعة اعظم مما يفعله كل امر غيره بالمامورين فليس احد ازاح
علل المامورين اعظم من الله فلا تقوم حجة آمر على مامور الا وحجة الله على
عباده اقوم ولا يستحق مامور من آمره دما ولا عقابا لمعصية الا واستحقاق ٩٤
عصاه الله لامره اعظم استحقاقا ودما ولا احد احب اليه العذر من الله من
اجل ذلك ارسل الرسل مبشرين ومنذرين ولا يتيسر آمر على مامورية ويرفع
عنهم ما لا يطيقونه الا والله تعالى اعظم تيسيرا على مامورية واعظم رفعا
لما لا يطيقونه عنهم وكل من تدبر الشرايع لا سيما شريعة محمد صلى الله عليه وسلم
وجد هذا فيها اظهر من الشمس ولهذا قال في اية الصيام يريد الله بكم اليسر
ولا يريد بكم العسر وقال في اية الطهارة ما يريد الله ليجعل عليكم من حرج
وقال ما جعل عليكم في الدين من حرج وفي الصحيحين عن النبي صلى الله عليه وسلم
انه قال انما بعثتم ميسرين ولم تبعثوا معسرين وهو سبحانه يسقط الواجبات
اذا خشي المريض زيادة في المرض او تاخر البرء فيسقط القيام في الصلاة والصيام
في شهره والطهارة بالماء لذلك بل المسافر مع تمكنه من الصيام اسقط عنه
في شهره وقال ومن كان مريضا او على سفر فعدة من ايام اخر يريد الله بكم اليسر
ولا يريد بكم العسر والشريعة طامحة بهذا وامثاله وهو سبحانه مع ذلك هو
رب كل شيء ومليكه وخالقه فلا يكون شيء الا بمشيئته وقدرته وهو سبحانه
محسن متفضل الى من امرهم ونهاهم بقدر زايد عليه ولا يفعله غيره وهو ان جعلهم علا محسن
مؤمنين مسلمين مطيعين وهذا لا يقدر عليه غيره من الامرين الناهين وهو في
ذلك محسن اليهم منعم عليهم نعمة ثابتة غير نعمته بالارسال والبيان والاقدار
فهذه نعمة يختصون بها غير النعمة المشتركة واما الكفار فلم ينعم عليهم بمثل
ما انعم به على المؤمنين ومن لم ينعم ويحسن بمثل ذلك لم يكن قداسا وظلم
مع الاقدار والتمكين وازاحة العلل اذا كان له في ترك ذلك حكمة بالغة لو
فعل بهم مثل ما فعله بالاولين بطلت الحكمة التي هي اعظم من طاعتهم وحصلت
مفسدة اعظم من مفسدة معصيتهم فمن وجه ليس ذلك بواجب عليه لهم

شبكة الألوكة
www.alukah.net

ومن وجه له في ذلك حكمة بالغة لا تجتمع هي ومساواتهم باولئك فتقضي الحكمة
ترجيح خير الخيرين بتفويت ادناهما ودفع شر الشرين بالتزام ادناهما ٩٥
وقول القائل كيف يفعل فعلا لغاية مع علمه انها لا تحصل جوابه ان ذلك انما
يمتنع اذا كان ليس مراده الا تلك الغاية فقط فاذا لم تحصل لم يحصل ما
اراده ومن فعل شيئا لاجل مراد يعلم انه لا يحصل كان ممتنعا وبهذا يبطل قول
القدرية الذين يقولون لم يرد الا المامور وما سواه واقع بغير مراده وقد
خلق الخلق لذلك المراد بعينه مع علمه انه لا يكون وهذا تناقض ويقولون
يشا ما لا يكون ويكون ما لا يشا واما اهل السنة الذين يقولون ما شا الله
كان وما لم يشا لم يكن وانه لا يقع الا ما شاه وان وقع ما لم يحبه ويامر به
فالحكمة له في ذلك باعتبارها خلقه ولولا الغاية التي يريدها به لم يخلقه فلا
اشكال على قولهم واذا علم ان الرب له مراد بما امره وله مراد بما خلقه فاذا
لم يحصل ما امر به فقد حصل ما خلقه فما حصل الا مراده وهو لم يخلق ذلك
المعين الذي امره لئلا يستلزم عدم مراد احب اليه منه وهو ما خلقه وقد
يكون ذلك المامور يستلزم تفويت مامور اخر هو احب اليه منه مثاله ان
فرعون لو اطاع لم يحصل ما حصل من الايات العظيمة التي حصل بها من المامور
ما هو اعظم من ايمان فرعون وصناديد قريش لو اطاعوا لم يحصل ما حصل من
ظهور ايات الرسول ومعجزة القران وجهاد المومنين الذي حصل به من طاعة
الله ومحبوبه ما هو اعظم عنده من ايمان صناديد قريش وعلى هذا فيجوز ان
يقال ان الله انما خلق الجن والانس ليعبدوه فان هذا هو الغاية التي ارادها
منهم بامره وبها يحصل محبوبه وبها يحصل سعادتهم ونجاتهم وان كان منهم من
لم يعبده ولم يجعله عابدا اذ كان في ذلك الجعل تفويت محبوبات اخر هي احب
اليه من عبادة اولئك وحصول مفاسد اخر هي ابغض اليه من معصية اولئك
ويجوز ايضا ان يقال ولا يزالون مختلفين الا من رحم ربك ولذلك خلقهم فانه
اراد بخلقهم ما هم صايرون اليه من الرحمة والاختلاف ففي تلك الاية ذكر الغاية ٩٦
التي امروا بها وهنا ذكر الغاية التي اليها يصيرون وكلاهما مراده له تلك مراده

شبكة الألوكة
www.alukah.net

بامره والموجود منها مراد بخلقه وامره وهذه مراده بخلقه والمامور منها مراد
بخلقه وامره وهذا معنى ما روى عن علي بن ابي طالب رضي الله عنه في قوله الا
ليعبدون قال معناه الا لامرهم ان يعبدون وادعوهم الى عبادتي واعتمد
الزجاج هذا القول ورواه ابن ابي نجيح عن مجاهد وما خلقت الجن والانس
الا ليعبدون قال لامرهم وانهاهم وروى سليمن بن عامر عن الربيع بن انس
قال ما خلقتهما الا للعبادة واما من قال المراد المومنون فروى ابو مصلح عن
الضحاك في قوله وما خلقت الجن والانس الا ليعبدون قال هي خاص للمومنين
واما من قال كلهم وقعت منهم العبادة التي خلقوا لها فروى الوالبي عن ابن عباس
الا ليعبدون الا ليقروا لي بالعبودية طوعا وكرها وقال السدي خلقهم
للعبادة فمن العبادة عبادة تنفع ومن العبادة عبادة لا تنفع ولئن سالتهم
من خلق السموات والارض ليقولن الله هذا منهم عبادة وليس ينفعهم مع شركهم
وروى ابن ابي زايدة عن ابن جريج في قوله وما خلقت الجن والانس الا ليعبدون
قال الا ليعرفون روى هذه الاقوال ابن ابي حاتم باسانيده الا قول علي
وذكر الثعلبي عن مجاهد الا ليعرفون قال ولقد احسن في هذا القول لانه
لو لم يخلقهم لما عرف وجوده وتوحيده ودليل هذا التاويل قوله ولئن سالتهم
من خلقهم الايات قال وروى حبان عن الكلبي الا ليوحدون فاما المومن
فيوحده في الشدة والرخا واما الكافر في الشدة والبلا دون النعمة والرخا
بيانه قوله فاذا ركبوا في الفلك دعوا الله مخلصين له الدين فعلى هذه الاقوال
ان جميع الانس والجن عبدوه وعرفوه ووحدوه واقروا له بالعبودية طوعا
وكرها والاولون لا ينكرون ما اثبته هولا لكن يقولون ليست هذه
هي العبادة التي خلقوا لها وان كان قد وجد من جميعهم معرفة به واقرار به
وعبودية له طوعا وكرها وهذا يبين ان جميع الانس والجن مقرون بالخالق
معترفون به مقرون بعبوديته طوعا وكرها وذلك يقتضي ان هذه المعرفة من ٩٧/
لوازم نشاتهم وانه لم ينفك عنها احد منهم مع العلم بان النظر المعين الذي
توجبه الجهمية والمعتزلة لا يعرفه اكثرهم فعلم بذلك ثبوت المعرفة والاقرار

شبكة الألوكة
www.alukah.net

بدون هذا النظر وقد روى ابن جريج عن زيد بن اسلم الا ليعبدون قال
جبلهم على الشقاوة والسعادة وكذلك عن وهب بن منبه الا ليعبدون قال
جبلهم على الطاعة وجبلهم على المعصية ذكرهما ابن ابي حاتم وعلى هذا فيكون
المراد بالعبادة دخولهم تحت قضائه وقدره ونفوذ مشيته فيهم وقد فسر بهذا
ما رواه الوالبي عن ابن عباس حيث قال الا ليقروا الى بالعبودية طوعا وكرها
قال الثعلبي فان يقل كيف كرر وقد خلقهم للاقرار بربوبيته والتذلل لامره
ومشيته قيل انهم قد تذللوا لقضائه الذي قضاه عليهم لان قضاءه جار عليهم
لا يقدرون على الامتناع منه اذا نزل بهم وانما خالفه من كفر به في العمل
بما امر به فاما التذلل لقضائه فانه غير ممتنع منه . قلت وهذا المعنى وان
كان في نفسه صحيحا وقد نازعت القدرية في بعضه فليس هو المراد بالاية
فان جميع المخلوقات حتى البهائم والجمادات بهذه المنزلة وايضا فالعبادة
المذكورة في عامة المواضع في القرآن لا يراد بها هذا المعنى وايضا فان قوله
ما اريد منهم من رزق وما اريد ان يطعمون ان الله هو الرزاق ذو القوة
المتين دليل على انه خلقهم ليعبدوه لا ليرزقوا ويطعموا بل هو المطعم الرزاق
واطعامه لهم ورزقه اياهم هو من جملة تدبيرهم وتصريفهم الذي قد جعله
اهل هذا القول عبادة له فتكون العبادة التي خلقوا لها كونهم مرزوقين
مدبرين وهذا باطل وايضا فقوله ليعبدون تقتضي فعلا يفعلونه هم وكونه
ربهم وخالقهم ليس فيه الا فعله فقط ليس في ذلك فعل لهم وعلى هذا
القول في الضعف قول من يقول انهم كلهم عبيده او ان الاية خاصة فان ٩٨/
هذه اقوال ضعيفة كما ان قول القدرية الذين يقولون انه ما كان منهم كان
بغير مشيته وقدرته وانه لم يشأ الا العبادة فقط وما كان غير ذلك فانه
حاصل بغير مشيته وقدرته قول ضعيف والناس لما خاضوا في القدر صارت
الاقوال المتقابلة بكثر فيه وفي تفسير القرآن بغير المراد وهو مما نهى عنه
النبي صلى الله عليه وسلم حيث خرج عليهم وهم يتنازعون في القدر هذا
يقول الم يقل الله كذا وهذا يقول الم يقل الله كذا فقال ابهذا امرتم ام

الى هذا دعيتم ان تقربوا كتاب الله بعضه ببعض والمقصود هنا انه من المعروف
عند السلف والخلف ان جميع الجن والانس مقرون بالخالق مقرون به مع ان
جمهور الخلق لا يعرفون النظر الذى ذكره هؤلاء فعلم ان اصل الاقرار بالصانع
والاعتراف به مستقر فى قلوب جميع الانس والجن وانه من لوازم خلقهم ضرورى
فيهم وان قدر انه حصل بسبب كما ان اغتذاهم بالطعام والشراب هو من لوازم
خلقهم وذلك ضرورى فيهم وهذا هو الاقرار والشهادة المذكورة فى قوله واذ اخذ
ربك من بنى ادم من ظهورهم ذرياتهم واشهدهم على انفسهم الست بربكم قالوا بلى
شهدنا ان تقولوا يوم القيامة انا كنا عن هذا غافلين او تقولوا انما اشرك اباونا
من قبل وكنا ذرية من بعدهم افتهلكنا بما فعل المبطلون فان هذه الاية فيها قولان
من الناس من يقول هذا الاشهاد كان لما استخرجوا من صلب ادم كما نقل ذلك عن
طائفة من السلف ورواه بعضهم مرفوعا الى النبى صلى الله عليه وسلم وقد ذكره الحاكم
لكن رفعه ضعيف وانما المرفوع الذى فى السنن كابى داود والترمذى وموطأ
مالك من حديث ابى هريرة ومن حديث عمر هو انهم استخرجهم ليس فى هذه الكتب
انهم نطقوا ولا تكلموا ولكن فى حديث ابى هريرة انهم ارواح ادم وفى حديث عمر
وغيره انه قال هؤلاء للجنة وهؤلاء للنار ففيها اثبات القدر وان الله علم ما
سيكون قبل ان يكون وعلم الشقى والسعيد من ذرية ادم وسواء كان ما
استخرجه من ظهر ادم هم امثالهم واعيانهم فانا نعلم قطعا ليس فى شىء من
الاحاديث المرفوعة الثابتة ولا دل عليه القرآن فان القرآن يقول فيه واذ ٩٩/
اخذ ربك من بنى ادم من ظهورهم ذرياتهم واشهدهم على انفسهم فذكر الاخذ
من ظهور بنى ادم لا من نفس ادم وذرياتهم متناول لكل من ولده وان كان
كثيرا كما قال فى تمام الاية او تقولوا انما اشرك اباونا من قبل وكنا ذرية من
بعدهم وقال تعالى ان الله اصطفى ادم ونوحا وال ابرهيم وال عمران على العالمين
ذرية بعضها من بعض وقال ذرية من حملنا مع نوح وقال ومن ذريته داود
وسليمان الاية فاسم الذرية يتناول الكبار وقوله واشهدهم على انفسهم
الست بربكم قالوا بلى فشهادة المرء على نفسه فى القرآن يراد بها اقراره

فمن اقر بحق عليه فقد شهد به على نفسه قال تعالى كونوا قوامين بالقسط شهداء لله ولو على انفسكم او الوالدين والاقربين وهذا ما احتج به الفقهاء على قبول الاقرار وفي حديث ماعز بن مالك فلما شهد على نفسه اربع مرات رجمه رسول الله صلى الله عليه وسلم اي اقر اربع مرات ومنه قوله تعالى ما كان للمشركين ان يعمروا مساجد الله شاهدين على انفسهم بالكفر فانهم كانوا مقرين بما هو كفر فكان ذلك شهادتهم على انفسهم وقال تعالى يا معشر الجن والانس الم يأتكم رسل منكم يقصون عليكم اياتي وينذرونكم لقاء يومكم هذا قالوا شهدنا على انفسنا وغرتهم الحياة الدنيا وشهدوا على انفسهم انهم كانوا كافرين فشهادتهم على انفسهم هو اقرارهم وهو اداء الشهادة على انفسهم ولفظ شهد فلان واشهد به يراد به تحمل الشهادة ويراد به اداها فالاول كقوله فامسكوهن بمعروف او فارقوهن بمعروف واشهدوا ذوي عدل منكم والثاني كقوله كونوا قوامين لله شهداء بالقسط ولو على انفسكم وقوله واشهدهم على انفسهم من هذا الثاني ليس المراد انه جعلهم يتحملون شهادة على انفسهم ليؤدوها في وقت آخر فانه سبحانه في مثل ذلك انما يشهد على الرجل غيره كما في قصة آدم لما اشهد عليه الملائكة وكما في شهادة الملائكة وشهادة الجوارح على اصحابها ولما ظن بعض المفسرين هذا قال المراد اشهدهم بعضهم على بعض لكن هذا اللفظ حيث جاء في القرآن انما يراد به شهادة الرجل على نفسه بمعنى اداء الشهادة على نفسه وهو اقراره على نفسه فالشهادة هنا خبر وقولهم بلى شهدنا هو اقرارهم بانه ربهم ومن اخبر بامر عن نفسه فقد شهد على نفسه به ولهذا قال في الآية واشهدهم على انفسهم الست بربكم قالوا بلى فقولهم بلى معناه انت ربنا وهذا اقرارهم بربوبيته لهم وهذا الاقرار هو شهادة على انفسهم اي انطاقهم بالاقرار بربوبيته وجعلهم شهدا على انفسهم بما اقروا به من ربوبيته وقوله اشهدهم يقتضي انه هو الذي جعلهم شاهدين على انفسهم بانه ربهم وهذا الاشهاد مقرون باخذهم من ظهور آبائهم وهذا الاخذ المعلوم المشهود الذي لا ريب فيه هو اخذ الذرية من اصلاب الآباء وسوقه في ارحام الامهات لكن لم نذكر هنا الامهات لقوله في ما بعد او

اشهدهم

١٠٧

تقولوا انما اشرك اباؤنا من قبل وهم كانوا متبعين لدين ابائهم لا لدين
الامهات كما قالوا انا وجدنا اباءنا على امة ولهذا قال قل اولو جئتكم باهدى
مما وجدتم عليه اباءكم فهو يقول اذكر حين اخذوا من اصلاب الاباء فخلقوا
حين ولدوا على الفطرة مقرين بالخالق شاهدين على انفسهم بان الله ربهم
فهذا الاقرار حجة لله عليهم يوم القيامة فهو يذكر اخذه لهم واشهاده اياهم على
انفسهم ان كان سبحانه خلق فسوى وقدر فهدى فالاخذ يتضمن خلقهم والاشهاد
يتضمن هداه لهم الى هذا الاقرار فانه قال اشهدهم اى جعلهم شاهدين وقد ذكرنا
ان الاشهاد يراد به تحمل الشهادة كقوله واشهدوا ذوى عدل منكم اى احملوا هذه
الشهادة على هولاء المشهود عليهم وهنا لم يقل اشهدوا على انفسهم بما انطقتم
به فيكون هنا اقرارا مشهودا به غير الشهادة سواء كان بشهادة بعضهم على بعض
كما قاله بعضهم او كان شهادتهم على انفسهم بما اقروا به بل شهادتهم على انفسهم
هو اقرارهم فالشهادة هى الاقرار كما قال كونوا قوامين بالقسط شهداء لله
ولو على انفسكم وكما قيل لماعز شهد على نفسه اربعا فاشهادهم على انفسهم جعلهم
شاهدين على انفسهم اى مقرين له بربوبيته كما قال فى تمام الكلام الست بربكم
قالوا بلى شهدنا فقولهم بلى شهدنا هو اقرارهم بربوبيته وهو شهادتهم على
انفسهم بانه ربهم وهم مخلوقون له فشهدوا على انفسهم بانهم عبيده كما يقول
المملوك هذا سيدى فيشهد على نفسه بانه مملوك لسيده وذلك يقتضى ان ١٠١/
هذا الاشهاد من لوازم الانسان فكل انسان قد جعله الله مقرا بربوبيته شاهدا
على نفسه بانه مخلوق والله خالقه ولهذا جميع بنى ادم مقرين بهذا شاهدين
به على انفسهم وهذا امر ضرورى لا ينفك عنه مخلوق وهو مما خلقوا عليه وجبلوا
عليه وجعل علما ضروريا لهم لا يمكن احدا جحده ثم قال بعد ذلك ان تقولوا اى
كراهة ان تقولوا دليلا تقولوا انا كنا عن هذا غافلين عن الاقرار لله بالربوبية
وعلى نفوسنا بالعبودية فانهم ما كانوا غافلين عن هذا بل كان هذا من العلوم
الضرورية اللازمة لهم التى لم يخل منها بشر قط بخلاف كثير من العلوم التى قد
تكون ضرورية ولكن قد يغفل عنها كثير من بنى آدم من علوم العدد والحساب

شبكة الألوكة
www.alukah.net

وغير ذلك فانها اذا تصورت كانت علوما ضرورية لكن كثير من الناس غافل عنها
واما الاعتراف بالخالق فانه علم ضروري لازم للانسان لا تغفل عنه احد حيث
لا تعرفه بل لا بد ان تكون قد عرفته وان قد رانه نسيه ولهذا سمى القرآن بذلك
تذكيرا فانه تذكر معلوم فطرية ضرورية قد ينساها العبد كما تعالى ولا تكونوا
كالذين نسوا الله فانساهم انفسهم وفي الحديث الصحيح يقول الله للكافر فاليوم
انساك كما نسيتني ثم قال او تقولوا انما اشرك اباؤنا من قبل وكنا ذرية
من بعدهم افتهلكنا بما فعل المبطلون ذكر لهم حجتين يدفعها هذا الاشهاد
احداهما ان تقولوا انا كنا عن هذا غافلين فبين ان هذا علم فطري ضروري
لا بد لكل بشر من معرفته وذلك يتضمن حجة الله في ابطال التعطيل وان القول
باثبات الصانع علم فطري ضروري وهو حجة على نفي التعطيل والثانية او تقولوا
انما اشرك اباؤنا من قبل وكنا ذرية من بعدهم فهذا حجة لدفع الشرك كما
ان الاول حجة لدفع التعطيل فالتعطيل مثل كفر فرعون ونحوه والشرك مثل
شرك المشركين من جميع الامم وقوله او تقولوا انما اشرك اباؤنا من قبل
وكنا ذرية من بعدهم افتهلكنا بما فعل المبطلون وهم اباؤنا المشركون وتعاقبنا ١٠٤
بذنوب غيرنا وذلك لانه لو قدر انهم لم يكونوا عارفين بان الله ربهم ووجدوا
اباهم مشركين وهم ذرية من بعدهم وبمقتضى الطبيعة العادية ان يحتذي
الرجل حذو ابيه حتى في الصناعات والمساكن والملابس والمطاعم اذ كان هو الذي
رباه ولهذا كان ابواه يهودانه وينصرانه ويمجسانه ويشركانه فاذا كان هذا
بمقتضى العادة الطبيعية ولم يكن في فطرتهم وعقولهم ما ينافض ذلك قالوا
نحن معذورون وابائنا هم الذين اشركوا ونحن كنا ذرية لهم بعدهم اتبعناهم
بموجب الطبيعة المعتادة ولم يكن عندنا ما يبين خطاهم فاذا كان في فطرتهم
ما شهدوا به من ان الله وحده هو ربهم كان معهم ما يبين بطلان هذا الشرك
وهو التوحيد الذي شهد به على انفسهم فاذا احتجوا بالعادة الطبيعية من
اتباع الاباء كانت الحجة عليهم الفطرة الطبيعية العقلية السابقة لهذه العادة
الابوية كما قال صلى الله عليه وسلم كل مولود يولد على الفطرة فابواه يهودانه

وبنظرائه وبجنسها فكانت الفطرة الموجبة للاسلام سابقة للتربية التي يحتجون بها
وهذا يقتضي ان نفس العقل الذي به يعرفون التوحيد حجة في بطلان الشرك
لا يحتاج ذلك الى رسول فانه جعل ما تقدم حجة عليهم بدون هذا وهذا مناقض
قوله تعالى وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا فان الرسول يدعو الى التوحيد لكن
ان لم يكن في الفطرة دليل عقلي يعلم به اثبات الصانع لم يكن في مجرد الرسالة حجة عليهم
فهذه الشهادة على انفسهم التي تتضمن اقرارهم بان الله ربهم ومعرفتهم بذلك
وان هذه المعرفة والشهادة امر لازم لكل بني ادم به تقوم حجة الله تعالى في
تصديق رسله فلا يمكن احدا ان يقول يوم القيامة اني كنت عن هذا غافلا ولا
ان الذنب كان لابي المشرك دوني لاني اعارف بان الله ربه لا شريك له فلم يكن
معذورا في التعطيل ولا الاشراك بل قام به ما يستحق به العذاب مع ان الله
بكمال رحمته واحسانه لا يعذب احدا الا بعد ارسال رسول اليهم وان كانوا
فاعلين لما يستحقون به الذم والعقاب كما كان مشركو العرب وغيرهم ممن بعث
اليهم رسول فاعلين للسيئات والقبايح التي هي سبب الذم والعقاب والرب تعالى
مع هذا لم يكن معذبا لهم حتى بعث اليهم رسولا والناس لهم في هذا المقام ثلاثة ١٠٣/
اقوال قال بكل قول طائفة من المنتسبين الى السنة من اصحاب احمد وغيره
طائفة تقول ان الافعال لا تتصف بصفات تكون بها حسنة ولا سيئة البتة
وكون الفعل حسنا وسيئا انما معناه انه منهي عنه او غير منهي عنه وهذه صفة
اضافية لا تثبت الا بالشرع وهذا قول الاشعري ومن اتبعه من اصحاب مالك
والشافعي واحمد كالقاضي ابي يعلى واتباعه وقولا يجوزون ان يعذب الله
من لم يذنب قط ويجوزون تعذيب الاطفال والمجانين وطائفة تقول بل
الافعال متصفة بصفات حسنة وسيئة وان ذلك قد يعلم بالعقل ويستحق
العقاب وان لم يرد سمع كما تقول ذلك المعتزلة ومن وافقهم من اصحاب ابي
حنيفة وغيرهم كابي الخطاب وغيره وطائفة تقول بل هي متصفة بصفات
حسنة وسيئة تقتضي الحمد والذم ولكن لا تعاقب احدا الا بعد بلوغ الرسالة
كما دل عليه القرآن في قوله تعالى وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا وفي قوله

كلما القي فيها فوج سالهم خزنتها الم يأتكم نذير قالوا بلى قد جاءنا نذير فكذبنا
وقلنا ما نزل الله من شيئ ان انتم الا في ضلال كبير وقال تعالى لابليس
لاملان جهنم منك وممن تبعك منهم اجمعين وهذا اصح الاقوال وعليه يدل
الكتاب والسنة فان الله اخبر عن اعمال الكفار بما تقتضي انها سيئة قبيحة مذمومة
قبل مجئ الرسول اليهم واخبر انه لا يعذبهم الا بعد ارسال رسول اليهم وقوله
تعالى وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا حجة على الطائفتين وان كان نفاه
التحسين والتقبيح العقلي يحتجون بهذه الاية على منازعيهم فهي حجة عليهم ايضا
فانهم يجوزون على الله ان يعذب من لا ذنب له ومن لم يأته رسول ويجوزون
تعذيب الاطفال والمجانين الذين لم يأتهم رسول بل يقولون ان عذابهم واقع
وهذه الاية حجة عليهم كما انها حجة على من جعلهم معذبين بمجرد المعقول من
غير ارسال رسول والقرآن دل على ثبوت حسن وقبح قد يعلم بالعقول ويعلم
١٠٤/ ان هذا الفعل محمود وهذا مذموم ودل على انه لا يعذب احدا الا بعد ارسال رسول
والله سبحانه اعلم . وقال الشيخ ابو محمد بن عبد البصري في كتابه في اصول السنة
والتوحيد فصل في الخلق على الفطرة قال وخلق الله الخلق على الفطرة وهو
قوله سبحانه فطرة الله التي فطر الناس عليها وهي الاقرار له بالربوبية مع
معرفة الوحدانية وذلك انه سبحانه خلق الخلق على علم منه بهم فشاهد لما
يؤول امرهم وعواقبهم اليه فخلقهم على ما علم منهم وشاء غير مؤمنين ولا كافرين
صبيغة بل مقرين عارفين لا موحدين ولا جاحدين وكذلك تدري في الاسر
تقول الله تعالى خلقت خلقي حنفا مقرين لا منكرين ولا موحدين وذلك اثبات
ونفي الجبر فثابت في نظره وعلى عامة عواقبهم وله التحكم فيهم وهو عدل من
ان يضطرهم الى الكفر وغيره فيبطل بذلك الكسب واذا بطل الكسب بطل التكليف
والامتحان اذ التكليف لا يكون جبلا ولا يقع اضطرارا وجبرا ولا يكون الا اختيارا
اذ قد امروا بها وانزل الكتب وارسل الرسل وكل ما منه حق غير غائب عن
غير ظالم عالم لا يخفى عليه شيئ شاء لم يزل يشاء ان يثيبهم ويعاقبهم على افعال
يكون كسبا لهم وهو عادل في عباده ان الله لا يظلم الناس شيئا وقال عمر من قابل

وما ألهمناهم ولكن ظلموا أنفسهم مع ما أنه لم يزل ما لكا لهم وقادرا عليهم متمكنا
فيهم لا غناء لهم عنه ولا محيص لهم منه فخلقهم عز وجل على الفطرة كما أخبر وخلق
الأعمال كما ذكرنا ولم يضطر أحدا إلى شيء من ذلك ولو خلقهم كفارا صبيغة
لما قال لهم كيف تكفرون بالله وكنتم أمواتا فأحياكم إذ لا يليق بالحكيم أن يخلق
صبيغة ويغير نفس ما خلق من غير كسب وقال سبحانه إنكم لتكفرون بالذي
خلق الأرض في يومين وتجعلون له أندادا ذلك رب العالمين ولو خلقه كافرا
لما صح منه الإيمان وكان تغييرا مدليا بحجته والله تعالى يقول لا تبديل لخلق الله
وكان ذلك تكليف ما لا يطاق كما أن تصريف الأسود فيقال له أبيض أو الأبيض
أسود وذلك مستحيل من حكيم وأما قوله سبحانه هو الذي خلقكم فمنكم كافر
ومنكم مؤمن يعني أنه خلق الكل وقد عمم قوله بذلك فمنهم من ينكر خالقه
١٠٥/ ويعترف له بالنعم وبالإخراج من العدم إلى الوجود فحقق فعله وقبل من رسله
ووحد ربه ومنهم من كفر ولم يشكر خالقه وأشرك به ما لا يجوز له وكذب
برسله فصار كافرا بفعله وقد روي نحو من هذا عن النبي صلى الله عليه وسلم بقوله
كل مولود يولد على الفطرة حتى يعرب عنه لسانه فإذا عرب عنه لسانه فإما شاكرا
وإما كفورا وقد قال تعالى اذكروني أذكركم واشكروا لي ولا تكفرون فها امتثل
ذلك قوم وعدل عنه آخرون كانوا هم المرادين من قوله فمنكم كافر ومنكم مؤمن
وقد قال سبحانه فحال المؤمنين ولكن الله حبب إليكم الإيمان وزينه في قلوبكم
وكره إليكم الكفر والفسوق والعصيان فأخبر أنه فعل ذلك بهم بعد ما خلقهم ولم
يقل خلقكم مؤمنين وكره إليكم الكفر قد لعلى أنه لم يفعل بالكافر ما فعل بالمؤمنين وذلك
أبلغ دليل على أنهم لم يخلقوا صبيغة كافرين ولا مؤمنين إلى أن قال وقد رأينا من كان
على الكفر برهة ثم آمن ومن كان مؤمنا ثم كفر ولو كان ذلك صبيغة لما انقلبوا ولما
كان منا الكسب صح عليه النقلة والتحويل وقد قال تعالى كيف يهدي الله قوما كفروا
بعد إيمانهم فأضافه إليهم حقيقة وقال ذلك بأنهم آمنوا ثم كفروا فلولا كانت
قرية آمنت فنفعها إيمانها إلا قوم يونس لما آمنوا ألا ترى أنهم لما لم يخلقوا
صبيغة كفارا نفعهم إيمانهم ولما قال فرعون آمنت لم ينفعه وقد اشتفى في

الحديث بما فيه مقنع بقوله صلى الله عليه وسلم ما من مولود الا وهو يولد على الفطرة فابواه يهودانه وينصرانه ومجسسانه وهو اجماع المسلمين ان الكافر لا تعاقب على ما خلق انما يعاقب ويخلد على بيته وكسبه وهو موضع ايلامهم لما نهاهم عنه على ما امرهم به من الايمان فكان تكذيبه لهم على كسب اكتسبوه وفعل فعلوه ونهى ارتكبوه وامر خالفوه وهو ما احدثوه لا شيء جبلوا عليه ولا اضطروا له ولا خلقوا مجبولين عليه اذ لو خلقهم كفارا لكانوا الى ذلك مضطرين ولم يقل بذلك احد من المسلمين الا ترى انه لما خلقهم على معرفة لم تصح لهم ولم يقع غير ذلك ولم يثابوا على ذلك اعني معرفة الربوبية وهي الفطرة ووجدنا الكفر يصح النقل عنه الى الايمان ويقع الارتداد عن الايمان الى الكفر فكان كمعرفة التوحيد الذي يقع اختيارا وقال سبحانه فمنهم من آمن ومنهم من كفر ولم يقل منهم من خلقت مؤمنا ومنهم من خلقت كافرا وقال سبحانه ولو ان اهل القرى آمنوا واتقوا لفتحنا عليهم بركات من السماء والارض ولكن كذبوا فاخذناهم بما كانوا يكسبون فاعلمنا ان كذبهم وكفرهم هو كسبهم الذي حرمهم البركات وعليه توعدهم بالعقوبات وكون الكافر مخلوقا كافرا صراح بالجبر ومن قال ما سبق في العلم والنظر ولا هو داخل في القضاء والقدر فهو قدري ردي وقد لعنت القدرية والمرجئة وكذلك المجبرة والله لا يجبر احدا على فعل او لو جبر لكان عن التكليف خارجين كما جبلت الملائكة على الطاعة وقد قال سفيان واحمد وسهل والامام واهل العلم ان الله لا يجبر على طاعة ولا معصية وهو الجبار الذي جبر القلوب على فطرتها الى ان قال قال سبحانه وما ربك بظلام للعبيد مع كونه سبحانه فعالا لما يريد وليس معنى شاء معنى علم ولا معنى علم وشاء معنى خلق فشاءهم وعلمهم وقدرهم وقضاهم مؤمنين وكافرين في حكم الكينونة وفي العواقب التي تنزل بها عالما وعليها قادرا ولها شائيا ولم يخلقهم في العبودية والدنيوية والبنية والتركيب كفارا ولا اقرارا للزوم المطالبة والعبودية ومحال ان يخلقهم كذلك ويعبدهم ويطالبهم كما زعم اهل الاجبار من ضرار واصحابه وسالكي البدعة والمضاهين لهم بالعدوان والطغيان

١٠٦/

والمعرس المحتلين على الاقدار والمتمسكين بمعاذير ليست لهم باعذار لم يومنوا
ان الاعمال محصاه والعواقب مشهودة واعمالهم في القبضتين داخله والى
المعبود صايرين وعلى اكتسابهم محاسبين وبها ماخوذين قال اصدق القايلين
ولهم اعمال من دون ذلك هم لها عاملون وهل الكفر وغيره الا عملان وكسبان
فمن زعم انه ما سبق في علمه عواقبهم وما قضى عليهم بما وجد منهم ولا شاء
ذلك في ملكه ولا خلق اعمالهم ولا احصا سكونهم وحركاتهم ولا شهد في القدم
الى ما اليه صايرون فهو قدري ومعتلي مكابر معتزلي مدعي الحول والقوة وان
الامر اليه ومن زعم انه كلفهم صبغة وجبرهم على الافعال وجعل كسبهم مجازا
واعمالهم لا صنع لهم فيها فهو اخس القدرية واعتا المجبرة وهو الغالي في دين
الله المرجي المحتل بمعاصيه على ربه ومفجوره على من تقدس عن كسبه بل منزه ١٠٧
عما يقول الظالمون ولم يزل عليما شائيا حكما عادلا متفضلا منصفا محققا مجبرا
خالقا امرا ناهيا غير عابث ولا تارك لامورهم سدى ولا لها مهملا فخلق
الكافر على الفطرة وخلق كفره وساه في ملكه ولم يجبره عليه ولا اضطره اليه ولم يتوله
بل تبرا منه وتركه معه ونهاه عن اعتقاده والتلبس به وبفعاله وجعل له قدرة
واستطاعة على كسبه وتركه مع هواه فلما دخل تحته واعتقده في نفسه واتصل
به واختاره واحبه كان كما ذكرنا في الجمع والتفرقة والخلقة والكسب فصار بما
اعتقد واكتسب كافرا وسمي فاجرا ولا هو لنفسه خالقا ولا لكفره مخترعا بل له
مكتسبا وبه اجتمع ففارق الايمان والاحسان الذي امر بمواصلتهما فصار لذلك
مجانبا وخالط الكفر فصار فيه والجا فتوجه نحوه التهديد ولزمه الوعيد فالزمه
ما اكتسب ورده الى ما علم وادخله في وعيده واستحق عقوبته وخلده بنيته وما
ربك بظلام للعبيد وقد قال صلى الله عليه وسلم يقول الله عز وجل خلقت عبادي
حنفا فاجتالتهم الشياطين وهذا نص من صاحب الشريعة جلي واضح لا شبهة
فيه تسفر عن ايضاح ما اوردناه حنفا عارفين على فطرته وهي معرفة ربوبيته
والاقرار بوحدانيته لا يقع بذلك كفر ولا ايمان بل ذلك عليهم طارئ بالحكم
الجاري فخلق الكل على الفطرة وامر الكل بالايمان لصحة الدعوة وعموم النصيحة واقدر

شبكة الألوكة
www.alukah.net

الكل على ما مر واراد. قلت فهذا الكلام موافق قول من قال خلقهم على الفطرة
التي هي المعرفة والاقرار بالصانع وان ذلك لا تصير به العبد مؤمنا ولا كافرا
وقد ابطل قول من يقول انهم خلقوا على الكفر والايمان وهو ظاهر القول الذي
تقدم عن طائفة من العلماء وصاحب هذا الكلام يقول الذي خلقوا عليه من المعرفة
والاقرار لا يمكن تغييره وهذا موافق لقول من قال لا تبديل لخلق الله انها بمعنى
الجبر لكن ذاك يقول انهم لا يخلقون الا على الفطرة لا يبدل الخلق فيخلقون
على غير ذلك وصاحب هذا الكلام يقول لا يبدل الخلق بعد ذلك اي لا يمكن ١٠٨/
ان تصير وانتم عارفين مقرين بالخالق بل هذه المعرفة والاقرار امر لازم لهم
وهو يقول كما خلق عليه العبد فلا يمكن انتقاله عنه وهو يثبت القدر وانه
الله خالق افعال العباد وينكر ان يكونوا جبلوا على ذلك واضطروا اليه او
جبروا عليه فاما الكلام في الجبر فهو مبسوط في غير هذا الموضع وقد سبق ان
مذهب الاوزاعي والثوري واحمد بن حنبل وغيرهم انهم ينكرون اثبات
الجبر ونفيه معا ومذهب الزيدي وطائفة نفي الجبر واثبات الكسب فقط
وهو موافق لهذا الكلام واما ما حكاه عن احمد ونحوه ان الله لا يجبر على طاعة
ولا معصية فهو كما حكاه بحسب ما بلغه واعتقده والمنصوص الصريح عنه انكاره
على من قال جبر وعلى من قال لم يجبر وفي الجملة الكلام في هذا الباب له موضع
اخر والمقصود هنا ما ذكره في تفسير الفطرة وانه فسر ذلك بان الخلق فطروا
على المعرفة والاقرار واما قوله ان ذلك ليس بايمان وان ذلك لا يمكن تحويله
فقد قدمنا الكلام على ذلك وبينا ان النصوص تدل على ان ما ولد وا عليه
يتغير وان كان ذلك بقضاء الله وقدره كما يتغير الشاه المولودة سليمة بجدع
الانف والاذن والمقصود هنا كلامه في ان المعرفة بالصانع فطرية ضرورية
وقد بسط ذلك بسطا مستوفيا في اول كتابه وهذا الشيخ ابو محمد بن عبد
البصري العالمي طريقته طريقة ابي الحسن بن سالم وابي طالب المكي وامثالهما
من المنتسبين الى السنة والمعرفة والتصوف واتباع السلف وائمة السنة
والحديث كمالك وسفيان الثوري وحماد بن زيد وحماد بن سلمة وعبد الرحمن بن

مهدى والشافعى واحمد بن حنبل وامثالهم وكذلك ينتسبون الى سهل بن عبد الله
التسترى وامثاله من الشيوخ قال ابو محمد فى كتابه هذا الذى صنفه فى اصول
السنة والتوحيد قال وكان اجماع السلف والخلف واعد الدين وفقها المسلمين
من شرق وغرب وسهل وجبل وساير اقاليم الاسلام من مغرب ومصر وشام
وعراق وحجاز ويمن وبحر وخراسان مجتمعين على ان عقيدة السنة اربعة عشر
خصلة سبعة متعلقة بالشهادة وهى مما يدان بها فى الدنيا وسبعة متعلقة
بالغيب وهى مما يومن بها من احكام الاخرة فالتى فى دار الدنيا القول مع الاعتقاد
١٠٩/ بان الايمان قول وعمل ونية والايمان بالقدر خيره وشره وان القران غير مخلوق
وتخير الاربعة على الترتيب واثبات الامامة وترك الخروج على احد منهم والصلاة
على من مات من اهل القبلة وترك المرا والجدل والمتعلقة بالاخرة الايمان
باحكام البرزخ والايات التى بين يدى الساعة والبعث بعد الموت ورؤية
الله تعالى والايمان بالحوض والشفاعة والصراط والميزان وخلود الدارين فمن خالف
شيئا من هذا فقد خالف اعتقاد السنة والجماعة وهذا مما لا شبهة فيه بين اصحاب
الحديث والفقها والعلما من ساير الاقاليم وسنتكلم على كل مسالة بذاتها ونقيم
الدليل على ذلك من كتاب وسنة ونظر وبه التوفيق والمعونة وهو حسبنا ونعم
الوكيل لا غنا بنا عنه طرفة عين ولا اقل من ذلك اذ قد ادبنا وعلمنا كيف
نقول فقال اياك نعبد واياك نستعين اثباتا للمجاهدة وتقرا الى المعونة منه
سبحانه فاول الكلام الواقع فى الخلاف فى المعارف فجمهور قول المعتزلة ان
جميعها اضطرار وقال ابن كرب وطايفة جميعها اكتساب وقول اصحاب الحديث
ان منها اضطرارا ومنها اكتسابا وكان الاصل فى ذلك ان المعرفة اسم لاضطرار
ومكتسب وكان الاضطرار راجع الى معرفة الربوبية والوحدانية والمكتسب
راجع الى المريد ونحوه . فصل فى معرفة الوحدانية التى جبل الرحمن الرحيم
الخلق عليها وبه نستعين . اما معرفة الوحدانية فهى معرفة الصانع
القديم المخترع الاشيا والمتمم تصويره لها على غير مثال ولا بد لكل مخترع
ان يعرف المنعم عليه بالاخراج من العدم الى الوجود وهى غير مكتسبة لانها

شبكة الألوكة
www.alukah.net

تعم من يصح منه الكسب ومن لا يصح منه وهي ضرورة لا اختيار فيها كما لا كسب فيها
ولا يتوصل اليها بالاسباب دليل ذلك قوله سبحانه وتعالى وان من شيء الا
يسبح بحمده يعني وما من شيء الا يسبح قال ابن عباس حتى النبات الذي
خلقه يسبح بحمده وقال عكرمة لا يسبن احدكم ثوبه ولا دابته فما من شيء الا
يسبح بحمده وروي ان صرير الباب بالتسبيح وقال سبحانه يا جبال اوبي معه
والطير قد روي سبحي وقال سبحانه اولم يروا الى ما خلق الله من شيء يتفيأ
ظلاله عن اليمين والشمائل سجدا لله وهم داخرون يعني صاغرون وقال سبحانه ١١٠
الم تر ان الله يسجد له من في السموات ومن في الارض والشمس والقمر والنجوم والجبال
والشجر والدواب وكثير من الناس وكثير حق عليه العذاب الاية وقوله سبح لله
ما في السموات والارض وسبح اخبار عن ماض وات واعلام لنا ان كل شيء
يسبح بحمده ويسجد لعظمته ويعترف بالوهيته ووحدانيته ولا يجوز ان يسجد الاشيا
ويسبح لمجهول وكذلك اعترافها بفضائل رسله وما صح نقله واستفاض من
مخاطبات الجمادات له صلى الله عليه وسلم وسلامها عليه وحنينها اليه ومخاطبة
الانعام والوحوش والطير والصغار في المهود وغير ذلك قال صلى الله عليه وسلم
ان البهائم ابهمت الا عن ثلاث فذكر معرفة باريها وهذه الاشيا مما لا يصح فيها
الاستدلال والنظر ولا عقول ولا اختيار ولا كسب وقد عقل معرفتها لباريها
عز وجل وثبت بالكتاب والسنة وهذا ظاهر جلي ينفي وجود هذه المعرفة بالوسائط
لانها حق له عز وجل ينفي عن نفسه ما شمل سائر البرية من المعلوم والمجهول لانه
سبحانه خلق الاشيا مجهولة ثم حلاها بالاسما فعرفت من بعد جهلها وذلك
دليل الحدث فعز عن ان يكون كالحوادث التي عرفت بغيرها وقال بعض الحكما كلمات
لا سبيل الى نقضها وهو ان قال ان كل معروف بغير نفسه مجهول وكل تام
بغيره معلول ولقد احسن فيما قال واصاب اذ معرفته بغيره شهادة قاطعة على
وجود علة المجهول فيه الذي ارتفعت عنه بغيره الذي لولاه لم يعرف فصارت
معرفته بغيره صارخة بفقره الى من ارتفعت عنه به علة المجهول والغير علة
والعلة لا تصحب الا معلوما قلت وقد قرر كلامه صاحبنا الشيخ ابو العباس

شبكة الألوكة
www.alukah.net

الواسطي فقال المعنى انه لولا وجود زيد ما عرف عمرو ولوجود زيد زالت
الجهالة عن عمرو فصار زيد مفتقرا الى وجود عمرو واسمه لزوال الجهالة عنه
به وباسمه والمعنى ان المخلوق مفتقر الى علة تعرف بها بخلاف الواحد الذي
لا نظير له ولا هو مفتقر الى علة تعرف بها وتقوم بها بل العباد مفتقرون اليه
والى معرفته قال وهذا اشارة الى المعرفة الفطرية فانه سبحانه لم يعرف فيها ١١١/
بغيره بل كان هو المعترف بها بنفسه الى خلقه قال ابو محمد بن عبد فعز ربنا ان
تقوم بالعلل فيصير دليلا بعدما كان مدلولا هكذا رايته في الكتاب وانما
اراد فيصير مدلولا بعدما كان دليلا قال وقد جاء في الاثر يقول الله تعالى
في بعض الكتب السالفة انا الدال على نفسي ولا دليل ادل علي مني وقد روي
كنت كنزا لا اعرف فاحببت ان اعرف فاظهرت خلقا وتعرفت اليهم بنفسي
فعرفوني وهذا نص بازالة العلل لانه من ثبت بغيره ونفي بغيره كان اثباته
بحيوا وتلك علل الحوادث فهو الثابت بثباته المعروف بنفسه لم يعرف من بعد
جهل اذ ذاك تغيير عن الازل فهو المعروف ازليا والعارفون محدثون كما انه اله
لم يزل والمالوهون والمقرون له بالالهية محدثون ولا يجوز على الالهية تغيير
ولا ان تقوم لها صفة بالحوادث وهذه المعرفة تعم ساير البرية من ساكن
ومتحرك وهي جبل كجبل الملايكة على الخدمة فيلزم مكلفا وغير مكلف قال والفصل
الثاني معرفة الربوبية وهي خاصة للمكلفين من بني ادم وهي تعم مومنهم وكافرهم
وساير فرقهم وهي ضرورية ايضا وهي عن رويا وهي قوله سبحانه واذ اخذ
ربك من بني ادم من ظهورهم ذرياتهم واشهدهم على انفسهم الست بربكم قالوا
بلى وهذا في غير وقت الكسب والتكليف فتعرف اليهم بنفسه بلا وسايط
والقيهم النا وخاطبهم بحرف التعريف فاقر الكل له بتلك المعرفة ادعايتوه
جبارا قهارا وهي معرفة لا تقع بها ايمان ولا توحيد لانها اقرار للضرورة وليس
للكافر فيها اختيار اذ لو كان له فيها اختيار لجحدها كما جحد معرفة التوحيد
ولو كانت كسبية لوقع له بها ايمان وثواب بلى هي ضرورية يرجع اليها في شدايده
قال تعالى ثم اذا مسكم الضر فاليه تجارون وقد اخبر عن الكفار انهم يعرفونه

شبكة الألوكة
www.alukah.net

ك ١١

مع ردهم على رسله قال تعالى ولئن سالتهم من خلق السموات والارض ليقولن الله
وقال ولئن سالتهم من خلقهم ليقولن الله مع امارات كثيرة وذلك موجود منهم ضرورة ١١٤/
وهم في الجاهلية يعرفونه ولا ينكرونه ويقولون الهنا القديم والعتيق واله الالهة
ورب الارباب وغير ذلك مع كفرهم فدل على ان تلك ضرورة الزمهوها وهو قوله
تعالى ولله اسلم من في السموات والارض طوعا وكرها وقوله فطرة الله التي فطر الناس
عليها يعني معرفة ربوبيته وقد جاء في الاثر يقول الله تعالى خلقت خلقي حنفا
مقرين يعني عرفا عرفوه بوحدانيته واقروا له بمعرفة ربوبيته وانما جحدوا
معرفة التوحيد الذي تعبدهم بها على السنة السفراء وهو قوله تعالى وما كنا
معذبين حتى نبعث رسولا وقول صاحب الشرع امرت ان اقاتل الناس حتى يقولوا
لا اله الا الله لم يقل حتى يقولوا ان لهم ربا انهم عارفون بذلك وانما امرتهم
الرسل ان يصلوا معرفة التوحيد بمعرفة الربوبية والوحدانية فابوا وقبل ذلك
الموحدون فقال في حال المومنين والذين يصلون ما امر الله به ان يوصل وقال
في حال الكفار ويقطعون ما امر الله به ان يوصل فالسفراء لهم مدخل في معرفة
التوحيد دون معرفة الوحدانية والربوبية اذ لكل معرفة مقام فليس للعقل
والكسب والوسايط والنظر والاستدلال في هذه المعرفة حكم لكونها عامة
موجودة ممن يصح منه النظر والاستدلال وممن لا يصح منه فلو كلفهم كلهم النظر
والاستدلال لكان مكلفا لهم شططا اذ لا يصح من الكل النظر والاستدلال
ويصح من الكل المعرفة بالاضطرار فحملهم من ذلك ما رفع به عنهم الشطط وحديث
الجارية مشهور وهي مما لا يصح منه النظر والاستدلال وكذلك الابله والمجنون
وغيرهم لو سالتهم عن الله سبحانه لاشاروا اليه بما عرفهم فتعرف سبحانه قبل
التكليف بنفسه وبعد التكليف بالسفراء لانه لو خاطبهم ومشاكلهم في حال التكليف وكاشفهم؟
بلا سفير لبطل التكليف قال وقد قال لابي ذر رضي الله عنه يا رسول الله بماذا
اذا اقول عرفت الله فقال انك ان قلت بمن فقد اشركت واحلت كفرت
وان وسطت واسطة ضللت وقد قيل لعلي رضي الله عنه بم عرفت ربك يا امير
المومنين فقال بما عرفني نفسه لا يشبه صورة ولا يدرك بالحواس ولا يقاس

١١٣/ بالناس وعن ابن عباس حين سأله نجدة الحروري فقال يا ابن عباس بم عرفت
ربك اذ عرفته فاجاب بنحو من جواب امير المؤمنين وقول الصديق الاكبر سبحانا
من لم يجعل للخلق طريقا الى معرفته الا بالعجز عن معرفته فهذه المعرفة ضرورة للعارف
موجودة فيه كوجوده ضرورة المقعد وقعوده موجود فيه فهو سبحانه المعروف
الذى لا ينكر شيئ والمعلوم الذى لا يجهله شيئ ممن كانت معه معرفتان فهو كافر
وبالمعرفة الثالثة يصح الايمان وهو الفصل الثالث وهى معرفة التوحيد الذى
دعت الرسل اليها وبعثوا بها وكلفنا قبولها وهى قوله والهكم اله واحد وهو قوله
لئلا يكون للناس على الله حجة بعد الرسل واخبرنا انه ما كان معذبا قبل بعثتهم
فلا نوا يعرفون ان لهم ربا والها ولكنهم منكرون توحيد الاله وبعث رسله
وشرايع دينه وبه وقع منهم الكفر فوجود ذلك منهم يزيل عنهم معرفة التوحيد
ولا يزيل ضرورتهم وتلك المعرفة وجبت بالتوقيف وهى ما وقفنا الرسل عليه
ودلنا عليه سبحانه ووفقنا لذلك وبها يجب الخلود فى الجنة وبعدمها يجب
الخلود فى النار وهى مكتسبة ولم يجب بالعقل كما زعمت المعتزلة لان هذه
مقالة تضاهى مقالة البراهمة حيث زعمت ان فى قوة العقل كفاية عن بعث الرسل
والحق لم يخبر انه ما كان يعذبهم حتى يرسل اليهم عقولا وان كان العقل حجة فهو باطن
والرسل حجة الله ظاهرة وقد قيل لبعض العارفين بم عرفت الله قال بالله
فقيل فما بين العقل فقال العقل عاجز يدل على عاجز وقد جاء فى الاثر ان الله
سبحانه لما خلق العقل واقامه بين يديه وهو حجة من قال عرف بالعقل فقال
له اقبل فاقبل فقال له ادبر فادبر فقال وعزتى وجلالى ما خلقت خلقا هو
اكرم على منك بك اخذ وبك اعطى وبك اعرف فتعلق الخصم بهذه الكلمة
وتمام الحديث فطفق لا ينطق فكحله بنور العزة فقال انت الله الذى لا اله
الا انت فلم يعرف العقل الله الا بالله واذا كان الله معروفا من طريق التوحيد
١١٤/ بالعقل فما بال قريش مع كونها ذوى عقول تقول الله عنهم اخبارا اجعل الالهة
الها واحدا ان هذا لشئ عجاب فان كان لا عقل لها فلا حجة عليها وان كانت
ذوى عقول فما اغنت عنهم عقولهم وقال سبحانه وجعلنا لهم سمعا وابصارا

وافئدة فما اغنى عنهم سمعهم ولا ابصارهم الاية . واخبر عنهم انهم يقولون في
النار لو كنا نسمع او نعقل ما كنا في اصحاب السعير لاخلاف انهم كانوا ذوي اسماع
لا يسمعون بها وكذلك عقول لا تغني عنهم ولا يستعملونها فلم يكن مغنية لهم مع تكذيبهم
الرسل فبوجود الرسل صح التكليف وبالعقل تمثيل ذلك بعد التوفيق وليس للعقل مدخل
فيما تقدم من المعارف وان كان له هاهنا مدخل فالاصل الرسل والعقل اتبع ذلك واما
العقل فله مدخل بالغ في معرفة المزيد وكذلك العلم فالعلم بيان الله والعقل حجة الله
والرسل هم الحجة الظاهرة المبلغة عن الله مراده والمخبرة بامره والداعية الى سبيله ولما
كان سبحانه لا سبيل اليه ولا عقول تشرف عليه ولا لنا طاقة الى استماع كلامه لم يكن بد من
بعث الرسل ليعلم بها مراد الربوبية منا وليس هذا للعقل وانما للعقل الزوايد والتصرف
في المراد المخبر عنه الرسل فعم سبحانه بمعرفة وحدانيته ساير ما ابتدع وخص بمعرفة ربوبيته
بني ادم كما كرمهم وخص بمعرفة توحيده المومنين وخص بمعرفة المزيد خواص المومنين وفي هذه
المعرفة تتفاوت الناس فمن كان معه معرفتان كان كافرا ومن كان معه ثلاث فهو مسلم فاذا
كان اربع كان مومنا فاذا كانت معه خمس كان مومنا عالما لم يتفاوتون في معرفة المزيد
على قدر احوالهم وصدق الهمم واتباع العلم وقوة اليقين وصفا الاخلاص وصحة المعتقد
ولزوم السنة فالعقل والعلم والنظر والاستدلال والافتكار والاعتبار يكشف عن معرفة
المزيد التي تتفاوت فيها العبيد فمن جعل حكم معرفة في اخرى فقد غلط غاية الغلط واوثقه
الجهل ورماه في بحر الحيرة وبعض الاثار اذ قد ورد في بعضها انه عرف بنفسه وفي بعضها
بالعلم وفي بعضها بالعقل وغير ذلك فدل ان كل معرفة لها حكم ومصدر ومقام وحال ١١٥
فللكل معرفة الوحدانية والربوبية وليس للكل معرفة التوحيد واذا عمت معرفة التوحيد
المسلمين فليس لكل المسلمين معرفة المزيد واذا زعم الخصم ان المعارف المتقدمة
وحيث اني حصلت بالنظر والاستدلال فذلك مكابر معاند فان احتج بقوله تعالى
عن الخليل فلما جن عليه الليل راى كوكبا الى قوله اني بري مما تشركون فتلك حجة على
الخصم لا له لانه لو عرف بالنظر والاستدلال لما صح له ان يقول اني بري مما تشركون
ولم يحكم النظر والاستدلال ولا يقول اني بري مما تشركون واني وجهت وجهي الا
عارف بربه وما كان ذلك من الخليل الا بالرشد السابق الذي خبرت الربوبية عنه

شبكة الألوكة
www.alukah.net

بقوله تعالى ولقد آتينا ابرهيم رشده من قبل وانما اراد بذلك القول الانكار على
قومه والتوبيخ لهم اذ كانوا يعبدون الشمس والقمر والنجم من دون الله فقال ما
قال على طريق الانكار ليعلمهم ان ما جاز عليه الافول والتغيير من حال الى حال لم
يكن بالهٍ يعبد ولا رب يوحد وانما الاله الذى خلقكم ولمعرفته فطركم هو الذى
اخبر عنه بقوله انى وجهت وجهى للذى فطر السموات والارض وان كان مخرج الاية
مخرج الخبر فانما المراد به الاستفهام قلت وذكر ابن عبد اشيا وان كان فى بعض
ما ذكره اثار لا تثبت وكلام مستدرك فالمقصود بيان ما ذكره من ان المعرفة فطرية
الى ان قال وانما كان الخليل يقول منبها لقومه ومذكرا لهم الميثاق الاول ردا لهم الى
ضرورتهم ليصلوا الى ما انعجم عليهم بما هو ضرورتهم وكوشفوا به وان كان ذلك من
الخليل فى طفوليته كما حكى فاين محل النظر والاستدلال وان كان فى حال رجوليته فمتى التبس
هذا الحكم على بعض المومنين فى زماننا وغيره حتى يلتبس على الخليل الذى اصطفاه الله
بالخلة من بين العالمين نعوذ بالله من الحيرة فى الدين لا جرم وقال قال تعالى وتلك
حجتنا اتيناها ابرهيم على قومه ولو ان الله عرف بالعقل لكان معقولا بعقل وهو الذى
لا يدركه عقل ولا يحيط به احاطة وانما امرنا بالنظر والتفكر فيما عرف بالتقدير لا الى ١١٦/
من ليس كمثله شيء وهو السميع البصير فعرفنا ان لكل اثر موثرا ولكل بناء بانى ولكل
كتابة كاتب من ضرورتنا الى ذلك كما عرفنا اضطرارا ان السما فوقنا والارض تحتنا
ومعرفة وجودنا وغير ذلك اذ يستحيل ان يحدث الشى نفسه لعلمنا بانه فى وجوده
وكماله يعجز فكيف فى عدمه وعجزه قال والفصل الرابع وهى معرفة المريد بالعقل والعلم
والاستدلال وخالص الاعمال مدلول عليها وان كان الاصل فضل الله المحض قال
الله تعالى فاما الذين امنوا فزادتهم ايمانا وقد روى معرفة وزدناهم هدى ولدينا
مزيد لئن شكرتم لازيدنكم فوعد بالزيادات واخبر عنها فكلما نصحوا فيما عرفوا كوشفوا
بما غاب عنهم فى المقام الثانى من المقام الاول وفى الحديث من عمل بما علم ورثه الله
علم ما لم يعلم وكان عمر بن عبد العزيز يقول جهلنا بما علمنا تركنا العمل بما علمنا ولو
عملنا بما علمنا لفتح الله على قلوبنا غلق ما لا يهتدى اليه امالنا وقد قال صلى الله
عليه وسلم من اراد عزا بلا عشيرة وغنا بلا مال وعلما بلا تعلم فليخرج من ذل معصية

شبكة الألوكة
www.alukah.net

الله الى عز طاعة الله فانه واجد ذلك كله وقد روى اذا زهد العبد فى الدنيا
وكل الله سبحانه بقلبه ملكا يغرس فيه اثار الحكمة كما يغرس اكار احدكم الفسيل
فى بستانه وقد كان عمر بن الخطاب رضى الله عنه يقول ويكتب بذلك الى عماله احفظوا
عن المطيعين لله ما يقولون فانه يتجلى لهم امور صادقة فكلما استعمل العبد عقله
وعمل بعلمه واخلص فى عمله وصفا ضميره وجال بفهمه فى بصيرة العقل وذكاء النفس
وفطنة الروح ودهن القلب وقوى نفسه ونفا شكه وضبط حواسه بالاداب النبوية
وقام على خواطره بالمراقبة وتحرا ترك الكذب فى الاقوال والافعال وصار الصدق
وطنه وذهب عنه الريا والعجب واظهر الفقر والفاقة الى معبوده وتبرا من حوله وقوته
ولزم الخدمة وقام بحرمة الادب وحفظ الحدود والاتباع وهرب من الابتداع زيد فى
معرفته وقويت بصيرته وتوشفت بما غاب عن الاعيان وصار من اهل الزيادة بحقيقة
مادة الشكر الموجبة للمزيد وهذه المعرفة لا يجب ان تكون ضرورة ولا ايضا معرفة ١١٧/
التوحيد اذ لو كانت ضرورة لعمت وبطل الثواب فلم يجبر سبحانه على معرفة توحيد
ولا على معرفة المزيد اذ لو كان لذلك لاغنا عن بعث الرسل وانزال الكتب واقامة
الحجج وانما هو الجبار الذى جبر القلوب على فطرتها واقامها مع مقدرتها ولم يكلفها
فوق الطاقة ولا شططا فجبر على معرفة الربوبية ووحدانيته ولم يجبر على
ما سوى ذلك من المعارف كما زعمت المجبرة فمن اهل الكلام من يزعم ان المعارف
كلها اضطرار وذلك غلط وهو قول جمهور شيوخ الاعتزال والمجبرة بعض
المتشيعة ومنهم من يزعم ان جميعها اكتساب وذلك ايضا غير صواب وبه
يقول القدرية وبقايا الاعتزال وغيرهم واصحاب الحديث واهل الظاهر فيقولون
بالاضطرار والاكتساب والامر هو ما ذكرنا والصواب ما شرحنا لئن كل مقالة خالفت
ما رتبنا فمنقوضة مضطربة يصرح بابطالها ويومى الى تناقض الاحاديث فمعارف
الاضطرار لا تفاوت فيها ومعارف الاكتساب يقع فيها التفاوت ويتفاضل الناس
فيها على قدر ما ذكرنا فلما ثبت انه القديم الازلى وحده وما سواه محدث وكان القاهر
لهم على الايجاد والفنا كانت المعرفة لهم من هذا الوجه اضطرارا وجبلاً ولذلك
لما اضطرهم فى الذر وخاطبهم كفاحا فى غير زمان التكليف لم يجز ان يكون ذلك

شبكة الألوكة
www.alukah.net

بكسب فلما ارسل رسله وانزل كتبه وتعرف على السنة السفرا لم يصح ان يكون ذلك
جبرا ولا ضرورة فتسقط التكاليف ولا يكون ذلك موقع الحكمة ولا تبقى حجة وما
ربك بظلام للعبيد وهو الفعال لما يريد ذو الحكمة البالغة والعدل الشامل والفضل
الذى نخصص به فعرفناه من حيث وحدانيته وربوبيته من حيث نعرف ومن حيث
توحيده من حيث وصف ووقف ومن حيث المزيد مما استعمل ووفق واختص وتفضل
فلكل معرفة مقام ولكل مقام حكم فنعم بالادلى وافز بالثانى واختص بالثالث من
مقامات المعارف فمعارف البلغاء الاصابة ومعرفة النظر والاستدلال لاهل الراى
والمطالبة والكلام ومعرفة الفقه للفقها والحديث للرواة والفراسة للحكما والمزيد ١١٨/
للانبيا والاولياء مع مشاركتهم للغير فى المعارف لاشاركهم غيرهم فيما خصوا به
ولم يشفوا فلما استوى الكل فى كونهم احداثا مربوبين استووا فى تلك المعرفة
ولما وقعت الميزة بالكسب والاختصاص تباينوا وتفاوتوا فى المعارف وما تعقل
ذلك الاعارف ولا تنكره الا جاهل فهل توصل الكل الى معرفة الربوبية ولم يقنع الواحد
الى معرفة المزيد وهو ان نعرف الله حق معرفته قال تعالى وما قدروا الله حق قدره
وقد روى ما عرفوه حق معرفته وقال صلى الله عليه وسلم لو عرفتم الله حق معرفته لمشيتم
على البحور ولزالت بدعائكم الجبال ولو خفتم الله حق خوفه لعلمتم العلم الذى ليس
بعده جهل وما وصل احد الى ذلك قالوا ولا انت يا رسول الله قال ولا انا الا
اجل ان يبلغ احد كنه امره كله فتواصوا عرف الخلق بربه الذى يصير بعارف ذوى
المعارف غير معرفته نكرة وقد كان يقول فى مناجاته اللهم عرفنى نفسك حتى ازداد
لك رغبة وبك رهبة وهذا طلب الزيادة فى المعرفة كما امره وقل رب زدنى علما
وقد كان الشبلى يقول ما عرف الله احد حقيقة يعنى لو عرفوه حقيقة ما اشتغلوا
بسواه وكان الواسطى يقول كما انه كما لم يزالوا كذلك لم يعرفوا وقال ابو الحسن المروزى
فى قصيدته : به عرفوه فاهتدوا لرشادهم ولولاه لم يهتدوا ولتحيروا
وقال صلى الله عليه وسلم فى كلامه والله لولا الله ما اهتدينا ولا تصدقنا ولا صلينا
الحديث قال فليس شئ الا وهو يعرف الله سبحانه ولو كان العلم واحدا والمعرفة
واحدة لاستووا ولعدم الاستواء ووجود التفاوت لشهد بصحة ما قلنا مع تفجع

الابار ومدافات الغاظ الرجال فهو اجل ان يجهل واعز ان ينتهى فيه معارف ذوى
المعارف او يبلغه بصائر ذوى البصائر لانه تدركه الابصار وهو يدرك الابصار
وهو اللطيف الخبير فعرفنا الرب بربوبيته اذ ربوبيته ظاهرة لا يدعيها جاحد ولا
نقدر ان ننكرها معاندا وهو اجل ان يحس واعز ان يقاس واعظم ان تشرف عليه
العقول او تتناوله معقول ليس في حيز المجهولات فيستدل عليه ولا هو مضبوط ١١٩/
بالحواس فتصل الافهام اليه فعرفناه بما تعرف به وصفناه بما وصف به نفسه
المعارف ووجدت الدلايل فعرفنا نفسه وعرفنا رسله بما اظهر على ايديها من المعجزات
والبراهين والايات وتعرف الثنا على المستحق كيف يوحده ونشكره ونعبده اذ
لا وصول لنا الى مراده منا الا بما ارسل وعلم ليكون الملكة معذوقة بما لكها
ونوحده بما وحد به نفسه ونثني عليه بثنايه ونشكره كما علمنا على الايه اذ هو
الغني عن كل شيء وكل شيء اليه فقير يا ايها الناس انتم الفقراء الى الله والله هو
الغني الحميد فلفقرنا لم نعرفه ولغنايه عنا عرفناه به وجعل لنا الزيادة في الكسب
والتوصل بالاسباب وفتح البداية واليه المنتهى فكل من الزمنا بسبب عكسنا عليه
ذلك السبب وتسلسل الامر والى الله ترجع الامور واليه يرجع الامر كله فلا
مجهول فيستدل عليه ولا مستوفع فيترقب فللرسل تاثير في العبارات وللاستدلال
تاثير في المكونات وللعقول تاثير في المعبرات وللرياضات تاثير في المكسبات وقد
اخبر سبحانه في كتابه فقال وما خلقت الجن والانس الا ليعبدون وقد روى
ليعرفون فلاجل ذلك وقعت المعرفة من الجميع ولم تقع العبادة فاراد ليعرفوه
ثم يعبدوه على بساط المعرفة فاجبرهم عليه من معرفته بربوبيته وقع ومارد هم
فيه الى الاكتساب وقع من بعض دون بعض الا ترى انه لم تقع هذا الكفار التعجب
والانكار من انه سبحانه رب واله وانما تعجبت وانكرت التوحيد بالالهية فقالوا
اجعل الالهة الها واحدا ان هذا لشيء عجاب فما اريد منهم ان تقع بهم علل
وما الزموهم من معرفة ربوبيته لم يكن لهم سبيل الى انكاره وجحده كغيره من المعارف
قال فاما صاحب المقالات وضعت كل معرفة غير موضعها واجملت وجهلت الحكم
والتبس عليها الحكم واختلفوا اجانب العقول او الاستدلال او الامام

فقال بعضهم اصل المعرفة معرفة الامام ومنهم من يقول اهل البيت يعني معرفتهم
والائمة والعلما والفقها اكثرهم يذهب الى ان المعرفة معرفة العلم والفقه
من حلال وحرام وفرائض ومندوبات واحكام وسنن وقال بعضهم هي ان تعرف ١٢٧
الله على يقين حتى تستقر معرفته في قلبك واختلفوا اي وقت تقع فمنهم من زعم
قبل البحث والنظر ومنهم من قال بعد البحث والنظر وقوم يقولون بعد البلوغ ومنهم
من يجعل حدها معرفة الاجسام والاعراض والجواهر وكلام يكثر ذكره ويبين
ذلك في نفس الكلام اذا لزمت ما قررنا وشرحنا ان اهل الكلام اعتقدوا
ما يليق بالطبع فاثبتوه من طريق العبودية فجعلوا معرفته باسباب واهل الحق
اعتقدوا ما يليق بالربوبية فاثبتوه من حيث الربوبية والربوبية لا تدنسها
العلل ولا تقع عليها غوامض الفطن فقدر الله الخلق ودعاهم الى معرفته كفاحا
لان لا يشركوا في العلم بمعرفته ولا يكون لهم حجة قال سبحانه ان تقولوا يوم
القيامة انا كنا عن هذا غافلين او تقولوا انما اشرك اباونا من قبل وذلك
لموضع ما الزمهم من الضرورة ولو قدرهم بمعرفته في حال العبودية كما زعم الجاهلون
لخرجوا عن كونهم مكلفين لموضع النظر اليه لكن تعرف اليهم من بعد ما الزمهم من
الضرورة بالوسائط والايات فمن نصح معبوده وقام على مراعاة ما شرعه له
وتعرف به اليه واتكل في المعرفة اليه واسند جميع اموره اليه ذكره ما سلف من
الحال وكشف له عن العواقب والمآل فزهد فيما يفنى وزادت رغبته فيما يبقى
وصار للاله موحدا خائفا ومصدقا راجيا ومن قصر في رعايته وخلط في سعايته
وسلك محجة التفريط ولم ينصح فيما اعطى من ضرورته وعقله جمت عيوبه وكثرت
ذنوبه فملكه هواه فاعماه وارداه ولم يبلغ مناه فانساه ذلك ما كان في
وقت التعريف فحصل في جملة من خان وعاند فلم يكن بخارج من النار ولم يكن
بخارج من ضرورته كمعرفة الانسان بوجود نفسه فالربوبية اولى بذلك وكون
الاعراض والاجسام والجواهر لاهل الكلام والجمع والتفرقة وما يعرف بالفكر
ويشترط بالعلم ويعرفه الشرع للفقها والمعرفة التي هي الحجة والبرهان والنور
والبيان للعلما البلغا الحكما ومعرفة الصفات وهي العلم به فهي للاوليا الذين

شبكة الألوكة
www.alukah.net

١٢١/ لشاهدونه بالقلوب ولكاشفهم بالغيوب اذ يظهر لهم ما لا يظهر لغيرهم وهم
المكاشفون بنور اليقين وعلم اليقين وعين اليقين وحق اليقين المخصوصون
بالحقائق والمبتدأون بالمكنون من ذخائر كراماته لاهل صفوته وولايته
فلكل قوم مقام ولكل مقام علم ولكل علم حكم وكذلك المعارف على احكام
ومقامات فلا يتعدا بمعرفة مقامها، قال وقد قيل لابي الحسين النوري كيف لا تدركه
العقول فقال كيف يدرك ذو مدا من لا مدا له ام كيف يدرك ذو غاية من لا غاية
له ام كيف يدرك بكيف من كيف الكيف، وقال الواسطي كما قامت الاشياء به وبه
فنيت كذلك به عرفوه وقال الشبلي الحق لا يعرف بسواه وقال النباجي طوبى لاهل
المعرفة عرفهم نفسه قبل ان عرفوه قال صدق ائمة الدين وشيوخ المسلمين سبحانه
هو المعروف الازلي وهو الهادي الى معرفته والمتعرف بنفسه الى بريته اذ ضلت العقول
والفهوم والعلوم والاوهام في تيه التيه ان تتوهمه والافكار والاضمار ان تدركه
لانه العظيم الذي فاتت عظمته لكل حيث وتقدير وعجز عن توهمه كل فكر وضمير وردعت
عظمته العقول فلم تجد مساغا فرجعت كاملة ورجع الوهم خاسيا وهو حسير الى ان
قال بل هو المعروف بما يعرف والموصوف كما وصف فيعرف السائر بوبيته ووصف
لنا توحيده ووحدانيته واقسم على ذلك بقوله والصافات صفا فالزاجرات زجرا
فالتاليات ذكرا ان الهكم لواحد وهو الصادق في خبره وشهادته اذ هو الواحد في
الحقيقة الذي لا شريك له في الوهيته والابتداع وتعرف الينا بهذه المعرفة على
السنة السفرا فاوقفتنا السفرا على توحيده الذي تعرف الينا به في كلامه وخطابه
فالاصل منه ثم من السفرا لقد من الله على المؤمنين اذ بعث فيهم رسولا من انفسهم
واسعدنا بالعقل الذي هو الحجة والعلم الذي هو المحجة وجعل لنا السمع والابصار
والافئدة وطالبنا بالاعتبار والافتكار والقبول ليكون اقوى في البرهان وابلغ
في البيان قال سبحانه ما اتخذ الله من ولد وما كان معه من اله لذهب كل اله بما خلق
١٢٢/ ولعلى بعضهم على بعض سبحان الله عما يصفون فنزه عما زعموا وابتدعوا وصدق الله
في خبره وصدقت الرسل وتكلم على هذه الاية وعلى قوله لو كان فيهما الهة الا الله
لفسدتا بما يناسب ذلك الى ان قال قال سبحانه ضرب لكم مثلا من انفسكم هل لكم

شبكة الألوكة
www.alukah.net

ما ملكت ايمانكم من شركا فيما رزقناكم فانتم فيه سواء وقال ضرب الله مثلا رجلا
فيه شركاء متشاكسون ورجلا سلما لرجل الاية وقال ضرب الله مثلا عبدا
مملوكا لا يقدر على شيء ومن رزقناه منا رزقا حسنا فهو ينفق منه سرا وجهرا
مثلا لمن عبد غيره اذ ضرب العبد مثلا لمن عبد من دونه لانه ذليل عاجز مفتقر
مدبر مملوك لا يقدر على شيء لا نفعا ولا ضرا ولا خلقا ولا امرا ولا موتا ولا حياة ولا
نشورا ومن رزقناه جعله مثلا يستدل به على توحيده وكمال ربوبيته لانه الواسع
الجواد القادر الرازق للعباد سرا وجهرا فضرب سبحانه لهم الامثال ليوبخهم ويريهم
عجزهم فيما اضافوا اليه من الشركاء مع اقرارهم بمعرفة ربوبيته تعالى الله عما يشركون
فعز من لم يشارك في قدرته وجل من لم يرام في وحدانيته وتعظم من تفرد بالربوبية
فحل ان يكون له شريك في خلقه الى ان قال فخلقهم على الفطرة وبعث اليهم السفرا
وعلمهم العلم وركب فيهم العقل بالفكر فبالفطرة عرفوه وبالوسايل عبدوه فلولا
الله سبحانه ما عرفناه من طريق ربوبيته ولولا ارسال الرسول مع ما خاطبنا به
ووقفنا عليه ووقفنا لما ومن علينا به وكتب في قلوبنا واخبرنا ما عرفنا توحيده
ولا كيف نطيعه ولولا ما ظهرت من الايات والعجزات التي اظهرها على ايدي الرسل
محققين معانيها التي تعجز الخلق عن الاتيان بمثلها لم يعرف رسله ولولا زوايد
الاعمال وتصحيح الاحوال والعلوم والفهوم والمعارف واسرار مقامات القوم
وحلاوة اذواقهم والروايح الواردة الينا منهم وعنهم ما عرفنا ذوي المزيد
وكل ذلك من فضل الله علينا وعلى الناس ولكن اكثر الناس لا يشكرون فلو
شكر الكافر ما اضطره اليه من معرفة باريه بربوبيته واعترف له بنعمه واخراجه
من العدم الى الوجود وراى الافضال والنعم التي قد عم بها وكمال صورته وادرار
رزقه عليه لاوصله شكره بمعرفة توحيده فصدق رسوله وحقق ما سلف من ١٢٤
عهده ورجع الى فطرته واعترف بوحدانيته فابطل ما سواه ولم ير الها الا
اياه ولكن لما جهل النعمة وزاغ عن العهد ونكث في اقراره وكذب السفرا
احرمه اكبر المنن واجل النعم فلما زاغوا ازاغ الله قلوبهم فتركهم مع هواهم فكان
هلاكه في هواه واذا شكر المرء معرفة التوحيد التي من بها عليه وشكرها

شبكة الألوكة
www.alukah.net

ك
١٢

قبول ما جاء به الرسول قول وعمل واخلاص نية واصابة سنة ولزوم قدوة
وحبس عن المخالفة اوصله بمعرفة مزيده فكلما نصح في مزيد رفع الى مزيد
قال سبحانه لئن شكرتم لازيدنكم ولئن كفرتم ان عذابي لشديد . قلت
ويستدل على ما ذكره ابو محمد بن عبد وغيره من ان المعرفة الاولية الفطرية تحصل
بلا دليل أنما يعلم بالدليل إنما يعلم اذا علم ان الدليل مستلزم له ليكون دليلا عليه وهذه
هي الاية والعلامة وكذلك الاسم انما يدل على المسمى اذا عرف انه اسم له وذلك
مشروط بتصور المدلول عليه اللازم وبأن هذا ملزوم له ولهذا قيل ان المقصود
بالكلام ليس هو تعريف المعاني المفردة لان المعنى المفرد لا يفهم من اللفظ حتى يعرف
ان اللفظ دال عليه فلا بد ان يعرف ان هذا اللفظ موضوع لهذا المعنى حتى تعرف دلالته
عليه فتكون المعرفة بالمعنى سابقة للمعرفة بدلالة اللفظ عليه بخلاف المعنى المركب
فانه انما يحتاج الى العلم بجنس التركيب لا بالتركيب المعين فيعرف انه اذا قيل قام
فلان انه فعل القيام القائم به فاذا قيل زيد عرف انه فعل القيام القائم به
بخلاف مسمى زيد فانه لا يعرف ان زيدا يدل على مسماه حتى يعرف اولا مسمى زيد
فلو استفيد مسمى زيد من زيد لزم الدور وهذا موجود في كل ما دل على معنى مفرد
فما دل على الباري انما يعرف دلالته عليه اذا عرف انه مستلزم له وذلك مشروط
بمعرفة اللازم المدلول عليه فلا يعرف ان هذا دليل على هذا المعنى حتى يعرف المعين
والدليل وان الدليل مستلزم للمعين المدلول عليه فلو استفيد معرفة المعين
من الدليل لزم الدور بل يكون ذلك المعين متصورا قبل هذا وتلك الامور مستلزمة
له وايات عليه فكلما تصورت تصور المدلول عليه فيكون كما قال تعالى تبصرة وذكرى ١٢٤
لكل عبد منيب تبصرة اذا قدر انه مس طيف من الشيطان فشككه فيما عرفه
اولا فاذا راى اياته المستلزمة لوجوده كان ذلك تبصرة من ذلك الطيف كما قال
تعالى ان الذين اتقوا اذا مسهم طائف من الشيطان تذكروا فاذا هم مبصرون
ويكون تذكرة اذا حصل نسيان وغفلة تذكرة بالله فهي تبصرة لما قد يعرض من
الجهل وتذكرة لما قد يحصل من غفلة وان كان اصل المعرفة فطريا حصل في
النفس بلا واسطة البتة وقد ذكرنا في غير هذا الموضع ان الادلة نوعان

شبكة الألوكة
www.alukah.net

اقيسة وايات فاما الاقيسة فلا تدل الا على معنى كلي لا يدل على معين فاذا قيل
هذا محدث وكل محدث فله محدث قديم او كل ممكن فلا بد له من واجب فانما يدل على قديم
واجب الوجود بنفسه لا يدل على عينه بل نفس تصور هذا لا يمنع الشركة فيه واذا
قدر انه عرف انه واحد لا يقبل الشركة فانه لم تعرف عينه فلا بد ان يعرف عينه بغير هذه
الطريق والايات تدل على عينه لكن كون الاية دليلا على عينه مشروطة بمعرفة عينه
قبل اذ لو لم يعرف عينه لم يعرف ان هذه الاية مستلزمة لها فعلم انه في الفطرة معرفة
بالخالق يقينية بحيث تميز بينه وبين ما سواه كما ذكره ابو محمد بن عبد وغيره ولهذا
كل ما طلبت معرفته بالدليل فلا بد ان يكون مشعورا به قبل هذا حتى يطلب الدليل عليه طلبت
او على بعض احواله واما ما لا يشعر به النفس بوجه فلا يكون مطلوبا لها واذا كان
مطلوبا لها فلا يمكن ان يستدل عليه بشيء حتى يعلم انه يلزم من تحقق الدليل تحققه وقد
بسط هذا في موضع آخر وبين فيه ان التصور البسيط المفرد لا يجوز ان يكون مطلوبا
بالحد وانما يطلب بالحد ما يكون مشعورا به من بعض الوجوه فيطلب الشعور به من وجه
اخر ولهذا لم يكن مجرد الحد معرفا بالمحدود ان لم يعرف ان الحد مطابق له وهو لا يعرف
ذلك ان لم يعرف المحدود والا فمجرد الدعوى لا تفيد وكذلك الدليل القياسي اذا
قيل كل مسكر خمر وكل خمر حرام فان لم يعرف المقدمتين ولم يعرف النتيجة واذا كان
اية على شيء معين مثل كون الكوكب الفلاني كالجدي مثلا علامة على جهة الكعبة فلا ١٢٥
بد ان يكون قد عرف الجدي وعرف انه من جهة الشمال وعرف ان الجهة المعينة جهة
الكعبة في الجنوب فاذا راى الجدي علم ان جهة الكعبة مقابلة ولولا تقدم معرفته
بالدليل وهو الجدي والمدلول عليه وهو جهة الكعبة لم يمكنه الاستدلال لكنه
عرف اولا الدليل والمدلول عليه ثم خفي عليه المدلول وهو جهة الكعبة في بعض
الاوقات والمواضع فلما راى الدليل عرف المدلول الذي كان قد جهله بعد علمه به
كمن سمع مناديا ينادي باسم من يطلبه كابنه واخيه وقد اضل مكانه فاذا سمع
الاسم استدل به على المسمى الذي كان يعرفه قبل هذا ولكنه قد حصل له به
نوع من الجهل بعد ذلك فالايات الدالة على الرب تعالى اياته القولية التي تكلم
بها كالقران واياته الفعلية التي خلقها في الانفس والافاق تدل عليه ويحصل بها

شبكة الألوكة
www.alukah.net

التبصرة والذكرى وان كان الرب تعالى قد عرفه الفطرة قبل هذا ثم حصل لها نوع من الجهل او الشك او الغفلة ونحو ذلك ومما ينبغي ان نعرف ان علم الانسان بالشيء وتصوره له شيء وعلمه بانه عالم به شيء وعلمه بان علمه حصل بالطريق المعين شيء ثالث وكذلك ارادته وحبه شيء وعلمه بانه مريد ومحب له شيء وكون الارادة والمحبة حصلت بالطريق المعين شيء ثالث والمتوضئ المصلي والصائم تحصل في قلبه نية ضرورية للفعل الاختياري لا يمكنه دفع ذلك عن نفسه وان لم يتكلم بالنية ثم نظن ان النية انما حصلت بتكلمها وهو غالط في ذلك وكذلك قد يحصل له علم ضروري بمخبر الاخبار المتواترة ثم ينظر في دلالة الخبر فيظن ان العلم الحاصل له لم يحصل الا بالنظر وهو قد كان قبل النظر عالما وقد يقال ان النظر وكد ذلك العلم او احضره في النفس بعد ذهوله عنه وهذا ما يبين لك ان كثيرا من النظار يظنون انهم لم يعرفوا الله الا بالطريق المعين من النظر الذي سلكوه وقد يكون صحيحا وقد يكون فاسدا فان كان فاسدا ظهر لهم وجوب العلم وهم يظنون ان العلم انما حصل به وهم غالطون بل العلم قد حصل بدونه وان كان صحيحا فقد يكون موكدا للعلم ومحضرا له ومبينا له وان كان العلم حاصلا بدونه وهذه الامور من تصورها حق التصور تبين له حقيقة الامر في اصول العلم وعلم ان من ظن انا لا نعرف الا الذي تعرفه عامة الخلق وهو اجل المعارف عندهم من حصره في طريق معين لا تعرفه الا بعضهم كان جاهلا لو كان ذلك الطريق صحيحا فكيف اذا كان فاسدا وبما يوضح الكلام في هذا ان الذكر المشروع لله هو كلام تام كما قال النبي صلى الله عليه وسلم افضل الكلام بعد القرآن اربع وهن من القرآن سبحان الله والحمد لله ولا اله الا الله والله اكبر فاما مجرد ذكر الاسم المفرد وهو قول القائل الله الله فلم تات به الشريعة وليس هو كلاما مفيدا اذ الكلام المفيد ان يخبر عنه باثبات شيء او نفيه واما التصور المفرد فلا فائدة فيه وان كان ثابتا باصل الفطرة وان كان المعلوم بالفطرة يدخل فيه امور ثبوتية وسلبية .

فصل والقائلون بان المعرفة تحصل بغير العقل يعنون بكلامهم معنى صحيحا مثل ما ذكره الشريف ابو علي بن ابي موسى في شرح الارشاد في الفقه تصنيفه

١٤٦

لما شرح عقيدته المختصرة التي ذكرها في اول الارشاد قال لما ذكر التوحيد الكلام بعد ذلك في معرفة هل يدرك بالعقول ام بالسمع قال فالذي يذهب اليه قول اصحابنا ان معرفة الخالق انه الله لا يدرك الا بالسمع قال وقد اختلف اصحابنا في ذلك على طريقين فقال الاكثرون منهم ان الحرف يدرك بالعقول مع اتفاقهم معنا انها لا تدرك بمجرد العقل قبل ورود السمع بها قال والدليل على انها يدرك بالسمع وانه لا مدخل للعقول فيها قبل ورود السمع بها ان العقل مخلوق كالحواس الخمس من البصر والسمع والشم واللمس والمذاق ثم المقسوم منه بعد فضل الخلق فيه لعلم ذلك كل احد ضرورة فاذا كان كذلك فاللمس لا يدرك به الا لمس الاراييح والشم لا يدرك به المشام الاصوات قال وجملة هذا ان الله لم يجعل اللمس سبيلا الى ادراك الاراييح ١٢٧
ولا للمشام سبيلا الى ادراك المسموعات بل جعل كل واحد منهما سبيلا لادراك ما خص به وان كنا نجوز ان يفعل ذلك ويجعل العلم في اليد والكلام في الرجل والنظر في اللسان لان الجواهر من جنس واحد واذا جاز قيام الرؤية ببعضها جاز بجميعها ولكن ذلك لا يكون في الدنيا الا لنبي يكون من معجزاته ودليل تصوره كلام الذراع للنبي صلى الله عليه وسلم وفي الاضرة اذا انطق الله عز وجل الجوارح لقوله لعلهم تشهد عليهم السنتهم وايديهم وارجلهم بما كانوا يعملون وقالوا لجلودهم لم شهدتم علينا قالوا انطقنا الله الذي انطق كل شيء ويقوله وجوه يومئذ باسرة تظن ان يفعل بها فاقرة قال فيجوز ان يجعل الله الظن بمعنى العلم في الوجوه المعذبة كذلك العقل لم يجعل الله له سبيلا الى ادراك السواد والبياض ولا الى ادراك المشام والطعوم بل جعل الله له سبيلا الى التمييز بين الموجودات والى ادراك نوع المسموعات والفرق بين الحسن منها والقبيح والباطل منها والصحيح فاذا الطرق الى المصنوعات التي لا سبيل للخلق الى علمها وبعجز كل فاعل عنها وتحقق بصحة التمييز المركب فيه اذا اراد الله هدايته ان المحدثات لا تصنع نفسها علم انها مفتقرة الى صانع غير الله لا يعرف من هو قبل ورود السمع فاذا ورد السمع بان الصانع هو الله قبله العقل ووقع له فوهم في السمع وتحقق صحة الخبر عرف الله من ناحية السمع لا من ناحية العقل لان العقل بمجرده لا يعلم من الصانع قط واكثر ما في بابه ان يقع

به التمييز فينبغي ان يفعل الجماد نفسه ويقضي بالشاهد على الغايب فاما ان يعرف من
الصانع فمحال الا من جهة السمع قال والدليل على صحة اعتبارنا ان الله خاطب العقلا
بالاعتبار فقال فاعتبروا يا اولي الابصار يعني البصاير فقال ان في ذلك لذكرى لمن كان
له قلب اي عقل وقال لنتذكر اولوا الالباب فامرهم باعتبار ما جعل لهم سبيلا الى
اعتباره دون غيره ثم الدليل القاهر هو القاضي بصحة ما ذكرت ان الله عز وجل حجب عن
الخلق من الملايكة المقربين والانبيا والمرسلين وساير الخلق اجمعين معرفة ما هو ولم ١٢٨
يجعل لهم طريقا الى علم ما آلهه ولا سبيل الى ادراك كيفيته جل ان يدرك او يحاط
به علما وتعالى علوا كبيرا ولا يحيطون به علما فمنع من احاطة العلم به فلا سبيل لاحد
اليه وقال ليس كمثله شيء وهو السميع البصير فنفا عن نفسه الاشباه والامثال
فمنع من الاستدلال عليه بالمثلية كما منع الدليل على ادراك كيفيته او علم ماهيته فهذا
الذي لا سبيل للعقل الى معرفته ولا طريق له الى علمه ثم كلف جل اسمه ساير بريته
وافترض على جميع المكلفين من خليقته علم من هو ليعرف الخلق معبودهم ويعلموا
من الههم وخالقهم فلما كلفهم ذلك نصب لهم الدليل عليه سمعا ليتوصلوا به الى
ادا ما افترض عليهم من عبادته وعلم ما كلفهم من معرفته علما منه جلت عظمته بانه
لا طريق للعقل الى علم ذلك بحال فقال تعالى انني انا الله لا اله الا انا فاعبدني
وقال ذلكم الله ربكم وقال الله ربكم ورب اباءكم الاولين وقال الله الذي
خلقكم ثم رزقكم ثم يميتكم ثم يحييكم وقال هو الله الذي لا اله الا هو عالم الغيب
والشهادة هو الرحمن الرحيم هو الله الذي لا اله الا هو الملك القدوس السلام المومن
المهيمن العزيز الجبار المتكبر سبحان الله عما يشركون هو الله الخالق البارئ المصور له
الاسماء الحسنى يسبح له ما في السموات والارض وهو العزيز الحكيم قال ولو سالتهم قبل
ان يسمعوا باسمه عن تاويل من خلقهم ما كان لهم طريق الى علم ذلك لان الاسما
لا تسمع من جهة العقل قال فثبت وتقرر بالدليل الذي لا يحتمل الا ما ذكرناه ان
الله العظيم لم يعرف الا من جهة السمع لاحاطة العلم انه لا طريق للعقل بمجرده
الى معرفة هذه الاسما ولا الى معرفة المسمى لو لم يرد السمع بذلك ومدعي ذلك
ومجوزه من ناحية العقل يعلم بطلان دعواه ضرورة وتكلم على قصة ابراهيم بكلام

شبكة الألوكة
www.alukah.net

ليس هذا موضعه الى ان قال والمعرفة عندنا موهبة من الله ويقع استدلالا لا اضطرارا
لانها لو كانت تعلم بضرورة لاستوى فيها العقلا الى ان قال فثبت ان المعرفة لا تقع
الا من ناحية السمع على ما نقول ان الله لا يخلي خلقه في وقت من الاوقات ولا في عصر
١٢٩ من الاعصار ممن يعرفه اليهم فيعرف اليهم على السنة رسله وارسل الرسل بالدعا اليه
والدلالة عليه لكيلا يسقط حجج الله وكان كل نبي يعرف امته معبودهم كقول نوح
لقومه يا قوم اني لكم نذير مبين ان اعبدوا الله وكقول شعيب يا قوم اعبدوا
الله وكذلك في قصص غيرهم من الرسل كل منهم يديم الدعوة لقومه فاذا قبض
كان حكم شريعته قايما في حال الفترة الى ان ينسخها الله بارسال نبي اخر فيقوم
الثاني لامته في التعريف والدعوة قيام الماضي لامته فما اخلى الله الخلق من سمع
يعرفونه به ويستدلون به على ربوبيته ومعرفة اسمايه . قلت ففي هذا الكلام
قد جعل العلم ثلاثة انواع احدها هو الذي يعرف بالعقل والثاني المعرفة التي لا تحصل
الا بالسمع والثالث ما لا سبيل الى معرفته لا بعقل ولا بسمع فالاول المعرفة المطلقة
المجملة بان هذه المحدثات التي يعجز عنها الخلق لا بد لها من صانع ولكن هذه المعرفة لا تفيد
معرفة عينه ولا اسمائه فان المحدثات انما تدل على فاعل ما مطلق من حيث الجملة
وكذلك ساير ما يذكر من البراهين القياسية فانما تدل على امر مطلق كلي اذ كان
البرهان المنطقي العقلي لا بد فيه من قضية كلية والنتيجة موقوفة على جميع المقدمات
فاذا كان المدلول عليه لم يعرف عينه قبل الاستدلال لم يدل هذا الدليل الا على
امر مطلق كلي وايضاح ذلك انه اذا استدل بحدوث المحدثات على ان له محدثا
وبامكان الممكنات على ان هناك واجبا فانه لم يعرف الا وجود محدث وواجب بنفسه
وهذا معنى كلي مطلق لا يمنع تصور معناه من وقوع الشركة فيه فلا يكون في ذلك
معرفة عينه ولو وصف هذا بصفات مطلقة لم يخرجه ذلك عن ان يكون مطلقا كليا
ثم انه ضل من ضل من الجهمية نفاه الصفات من المتفلسفة والمعتزلة والمتصوفة
حيث اثبتوا وجودا واجبا قديما ثم وصفوه بصفات سلبية توجب امتناع تعينه
وانه لا يكون الا مطلقا وقد علم ان ما لا يكون الا مطلقا كليا لا يوجد الا في الاذهان
١٣٠ لا في الاعيان فيكون ما اثبتوه لا وجود له في الخارج ومن المعلوم الفرق بين كون

الدليل لم يدل على عينه ومن نفى تعيينه فان من سلك النظر الصحيح علم انه موجود معين
ممن وان كان دليله لم يدله على عينه بخلاف من نفا تعيينه وجعله مطلقا كليا
او قال ما يستلزم ذلك فان هذا معطل له في الحقيقة ومثال هذا من علم بالدليل وجود
نبي مرسل ارسله الله الى الخلق ولم يعلم عينه فهذا قد علمه علما مطلقا واما من قال
ان هذا النبي انما يوجد مطلقا لا معينا فهذا قد نفى وجوده في الخارج فاذا تبين ان
القياس العقلي البرهاني لا تفيد الا معرفة مطلقة كلية فمعلوم ان اسماء لا تعرف
الا بالسمع فبالسمع عرفت اسماء الله وصفاته التي توصف بها من الكلام ولولا
السمع لما سمي ولا ذكر ولا حمد ولا مدح ولا نعت ولا وصف فان كان هذا هو الذي
اراده بمعرفة عينه ومن هو فلا ريب انه لا يحصل الا بالسمع وان اراد به تلك المعرفة
اخرى مثل المعرفة بسائر النعوت التي اخبرت بها الرسل فهذا ايضا يعلم بالسمع
ومنها ما لا يعلم بمجرد القياس العقلي ومنها ما قد تنازع الناس هل يعلم بالعقل ام لا
واما معرفة عين المسمى بالموصوف الذي علم وجوده فهذا في المخلوقات تعرف
بالاحساس ظاهرا او باطنا اما بالاحساس بعينه او بالاحساس بخصائصه
فمن علم اسم شخص ونعته او اسم ارض وحدودها فانه يعرف عينها بالرؤية
اما المخبر بخبره ان هذا المعين هو الموصوف المسمى واما ان يرى اختصاص
ذلك المعين بتلك الاسماء والصفات قال تعالى الذين اتيناهم الكتاب يعرفونه
كما يعرفون ابناءهم فمن عرف نعوت النبي صلى الله عليه وسلم التي نعت بها في الكتب
المتقدمة ثم راه ورأى خصائصه علم ان هذا هو ذاك لعدم الاشتراك في تلك
الصفات وهذه المعرفة قد يكون بمشاهدة عينه كالذين شاهدوه وقد لا تكون
بمشاهدة عينه بل بطرق اخرى يعلم بها انه هو كما يعلم ان القرآن تلقي عنه وانه هاجر
من مكة الى المدينة ومات بها وانه هو المذكور في الاذان وهو الذي تسميه المسلمون
محمدا رسول الله وهو صاحب هذه الشريعة التي عليها المسلمون فهذه الامور تعرف ١٢١/
بها عينه من غير مشاهدة وكذلك قد تعرف عين خلفائه واصحابه وغيرهم من الناس
وتعرف اقوالهم وافعالهم وغير ذلك من احوالهم معرفة معينة لا اشتراك فيها مع
عدم المعاينة لكن قد تشوهد آحاد الاناسي وعلم ان هو لا من هذا النوع ولكن لم

شبكة الألوكة
www.alukah.net

لشهد ما يشبه النبي صلى الله عليه وسلم وخلفاه من كل وجه وانما شوهد ما يشبههم
من بعض الوجوه فهذا القدر المسمى يعلم بمشاهدة نظيره واما القدر الفارق فلابد
ان يشارك غيره في وصف اخر فيعلم بما بينهما من القدر المشترك ايضا فالامور
الغايبة لا يمكن معرفتها ولا التعريف بها الا بما بينها وبين الامور الشاهدة من
المشابهة لكن اذا عرف انه لا شركة في ذلك علم انه واحد معين وان جوز فيه الشركة
لم يعلم عين ذلك ففي الجملة معرفة عين من علم بعض صفاته قد يحصل بالسماع وقد
يحصل بالعيان وقد يحصل بالاستدلال والعلم بالموصوف قد يعلم بطرق متعددة
فمن علم نعت الملك ثم راه فقد يعلم عينه لما استقر عنده من معرفة صفاته وقد يعلم
ذلك بمن يخبره ان ذلك المسمى الموصوف هو هذا المعين ولهذا اذا كان في كتاب
الوقف ونحوه حدود عقار وصفاته فقد يعلم بالحدود بالمعاينة والاستدلال بان
لا يزل ما يطابق تلك النعوت الا هي وقد يعلم بالخبر والشهادة ما يشهد الشهود
بان الحد المسمى الموصوف هو هذا المعين واذا شهد الشهود على مسمى منسوب وكتب
بذلك حاكم الى حاكم اخر او شهد شهود فرع على شهود اصل فانه يعلم عين المسمى
المنسوب كمن شهد بنسبه ولا يوجد له شريك فان وجد له شريك لم يعلم عينه
بالشهادة باسمه ونسبه وصار ذلك كالحلية والنعت المشترك وهل يشهد بالتغيير
بمجرد الحلية عند الحاجة فيه نزاع بين الفقهاء وكما ان معرفة عين الموصوف يحصل
بطرق فنفس العلم الاول بصفته المختصة يحصل بطرق والعلم بالمعينة قد يكون بالمشاهدة
الظاهرة وقد يكون بالمشاهدة الباطنة وقد لا يكون الا بمجرد الاثار ومما يبين ١٢٢
الفرق بين المعين والمطلق ما ذكره الفقهاء في باب الاعيان المشاهدة والموصوفة
فان المبيع قد يكون معينا وقد لا يكون والمعين قد يكون مشاهدا فهذا يصح
بيعه بالاجماع وقد يكون غايبا وفيه ثلاثة اقوال مشهورة للعلماء وهي ثلاث
روايات عن احمد احدها انه لا يصح بيعه كظاهر مذهب الشافعي والثاني يصح
وصف او لم يوصف كمذهب ابي حنيفة والثالث وهو مذهب مالك والمشهور
من مذهب احمد انه يصح بالصفة ولا يصح بدونها ولو تلف هذا المبيع قبل التمكن
من قبضه بافة سماوية انفسخ البيع فيه باتفاق العلماء ولم يكن للمشتري المطالبة

قلت
سلم التعيين

شبكة الألوكة
www.alukah.net

ببدله لان حقه تعين في عين معينة واما المبيع المطلق في الذمة فمثل دين السلم
فانه اسلم في شيء موصوف مطلق لم تعينه وهو بمنزلة الثمن المطلق الذي لم يعين
وبمنزلة الديون التي ثبتت مطلقة كالصداق وبدل القرض والاجرة ونحو ذلك
ومثله في الواجبات الشرعية وجوب عتق رقبة مطلقة ونحو ذلك فهذا الواجب امر
مطلق لم يتعين بل لمن هو عليه ان يأتي بأي عين من الاعيان اذا حصل به المقصود
ولو اتى بعين فتلفت قبل التمكن من قبضها كان المستحق المطالبة بعين اخرى وهكذا
قالوا الفقهاء في الهدي المطلق كهدي التمتع والقران والهدي المعين كما لو نذر هديا
بعينه فان المعين لو تلف بغير تفريط منه لم يكن عليه بدله بخلاف ما وجب في
الذمة فانه لو عينه وتلف كان عليه ابداله وكل موجود في الخارج فهو في نفسه معين
لكن العلم به قد يكون مع العلم بعينه وقد لا يكون مع العلم بعينه كالمبيع اذا كان
مشاهدا فقد عرف المشتري عينه واذا كان غائبا فهو معين في نفسه والمشتري
لا يعرف عينه وانما يعرف منه امرا مطلقا سواء كان ذلك المطلق لا يحتمل سواه او يحتمله
ويحتمل غيره فانه قد يبيعه العبد او الارض التي موصفتها كذا وكذا او بصفتها
بصفات يميزها لا يحتمل دخول غيرها فيها وهذا بخلاف المسلم فيه فانه لا يكون
معينا ومتى كان معينا بطل السلم كما لو اسلم في ثمره بستان بعينه او زرع ارض ١٤٢/
بعينها قبل بدو الصلاح كما جاء في ذلك حديث مسند عن النبي صلى الله عليه وسلم
اذا تبين لك هذا فاذا عرف ان هذا محدث للحوادث واجب قديم وعلم انتفاء الشركة
فيه فانه واحد لا شريك له في الخلق او غير ذلك من خصائصه التي لا يوصف بها
احد غيره فمثل انه رب العالمين وانه على كل شيء قدير ونحو ذلك فقد عرف عينه
بالعقل عرف انه واحد معين في نفس الامر لا شركة فيه فيطلب القلب حينئذ
معرفة عينه بخلاف ما يمكن الشركة فيه واذا كان كذلك فقد يعترض المعترض
على قول من قال ان عينه لا تعرف الا بالسمع ويقول التعيين حينئذ بما جعل له
في القلوب من ضرورة المعرفة والقصد والتوجه والاشارة الى ما فوق السموات
فانها مضطرة الى انه ليس فوق العالم غيره ولهذا كان منكروا علو الله وبيانته
لمخلوقاته من الجهمية الحلولية او النفاة للحلول والمباينة ونحوهم انما يثبتون

وجودا مطلقا لا معين ولا مشار اليه بل يقولون بلا اشارة ولا تعيين وهم لا يثبتون
وجودا مطلقا كليا لا يعينونه لا ببواطنهم ولا بظواهرهم ولهذا يقعون في حيرة
واضطراب تارة يجعلونه حالا في المخلوقات لا مختصا بشيء وتارة يسلبونه هذا
وهذا ويقولون الحق لا مقيد ولا مخصص ولا يقبل الاشارة والتعيين ونحو ذلك
من العبارات التي مضمونها في الحقيقة نفي ثبوته في الخارج فان كل موجود في الخارج
فانه متعين متميز عن غيره مختص بخصائصه التي لا يشركه فيها غيره وهذا هو
المحقق في اصطلاحهم وهم يظنون ان ما ذكروه ثابت في الخارج لكنهم ضالون في
ذلك وضلالهم كضلال في امور كثيرة لا توجد الا في الاذهان فظنوا ثابتة في
الاعيان ومن هنا ضل من ضل في مسألة المعدوم هل تسمى شيئا ام لا وفي مسألة
الاحوال وفي مسألة وجود الموجودات هل هي هو ما تعنيها الناس في الخارج او
غير ذلك والكلي الطبيعي هل هو ثابت في الخارج ام لا وجماع امرهم انهم جعلوا
الامور العقلية التي لا تكون ثابتة الا في العقل كالمطلقات الكلية ونحوها امورا ١٢٤
موجودة ثابتة في الخارج وزعموا ان هذا هو الغيب الذي اخبرت به الرسل وذلك
ضلال فان الغيب الذي اخبرت به الرسل هو ما يمكن الاحساس به في الجملة ليس
ما لا يمكن الاحساس به لكن منه ما هو غير والاحساس به يكون بعد الموت وفي
الدار الاخرة وهناك الحياة وتوابعها من الاحساس والعمل اقوى واكمل فان
الدار الاخرة هي الحيوان فالرسل لم يفرقوا بين الغيب والشهادة بان احدهما معقول
والاخر محسوس كما ظن ذلك من ظنه من المتفلسفة والجهمية ومن شركهم في
بعض ذلك وانما فرقت بان احدهما مشهود الان والاخر غائب عنا لا نشهده
الان ولهذا سماه الله تعالى غيبا قال تعالى الذين يؤمنون بالغيب لم يسمه
معقولا وقد بسط الكلام على هذا في موضعه، والمقصود هنا ان ما عرف
وصفه يقرن عينه لوجه من وجوه الاحساس اما برؤيته واما ببعض خصائصه
والله تعالى يختص بما فوق العالم فالعباد يشيرون الى ذلك ويعلمون ان
خالق العالم هو الذي فوق العالم لا يشركه في ذلك احد وهذا العلم قد يحصل
بالفطرة وقد يحصل بالاستدلال والقياس وقد يحصل بالسمع من الرسل كما اخبرت

شبكة الألوكة
www.alukah.net

ل ١٣

بان الله فوق العالم ولهذا قال فرعون يا هامان ابن لي صرحا لعلي ابلغ الاسباب اسباب السموات فاطلع الى اله موسى واني لاظنه كاذبا ولهذا كان معراج نبينا صلى الله عليه وسلم الى السما وكذلك سائر ما تعرفه القلوب من خصائصه وقد يقال هو تعيين يمكن حصوله بدون السمع وذلك ان معرفة عينه بالمشاهدة لا تحصل في الدنيا فلم يبق الا معرفة عينه بغير هذه الطريق كما تعرف عين الرسول صلى الله عليه وسلم من لم يشاهده بمعرفة ما تعرفه من خصائصه واما القائل ان عينه لا تعرف الا بالسمع فهذا تقول انما حصل للقلوب من معرفة عينه انما حصل بالسمع والناس متنازعون في كونه فوق العالم هل هو من الصفات التي تعلم بالعقل كما هو قول اكثر السلف والائمة وهو قول ابن كلاب وابن كرام وآخر قولي القاضي ابي يعلى او هو من الصفات السمعية التي لا تعلم الا بالسمع كما هو قول كثير من اصحاب الاشعري وهو اول قولي القاضي ابي يعلى وطائفة معه فابن ابي موسى وامثاله قد يقولون هذا ويقولون لم يعلم ذلك الا بالسمع ويقولون لم يعلم انه فوق السما الا بالسمع لكن كلامه اعم من ذلك وكلامهم يصح اذا فسر بانواع من التعيين التي لم تعلم الا بالسمع كالصفات الخبرية او فسر بان السمع هو الذي ارشد العقول الى ما به يعلم التعيين وانه لولا ارشاد السمع لم تعلم ذلك او بانه اراد بالتعيين معرفة الاسما والصفات العقلية التي توصف الله بها او اراد بذلك ان كثيرا من الناس او اكثرهم لا تحصل لهم معرفة شيء من التعيين الا بالسمع وكثير ممن يقول بوجوب النظر وانه اول الواجبات او اول الواجبات المعرفة يقولون مع ذلك ان المعرفة لا تحصل الا بالشرع كما ذكر ذلك ابو الفرج المقدسي واسه عبد الوهاب وابن درباس وغيرهم كما قال من قال منهم انها لا تحصل الا بالشرع وهؤلاء يريدون بالعقل الغريزة ولوازمها من العلوم التي تحصل لعامة العقلا وان ذلك بمجرده لا توجب المعرفة بل لا بد من امر زايد على ذلك كما قالوا في استدلالهم ان المعرفة لو كانت بالعقل لكان كل عاقل عارفا ولما وجد جماعة من العقلا كفارا دل على ان المعرفة لم تثبت بالعقل الا ترى ان ما يدرك بالضرورة لا يختلف اربابه النظرية وهذا انما ينفي المعرفة الايمانية والا فعامة العقلا يقرون بالصانع وايضا فهذا ينفي ان تكون المعرفة الايمانية ضرورية وهو ايضا يوجب

١٢٥/

ان الطرق العقلية النظرية لا تفصل موارد النزاع ولا يحصل عليها الاجماع وهو كما
قالوا فان الطرق القياسية العقلية النظرية وان كان منها ما يفضي الى العلم فهي
لا تفصل النزاع بين اهل الارض تارة لدقتها وغموضها وتارة لان النفوس قد تنازع
في المقدمات الضرورية كما تنازع اكثر النظار في كثير من المقدمات الضرورية ولهذا لم يامر
الله عند التنازع الا بالرد الى الكتب المنزلة قال تعالى كان الناس امة واحدة فبعث ١٢٦
الله النبيين مبشرين ومنذرين وانزل معهم الكتاب بالحق ليحكم بين الناس فيما اختلفوا
فيه فجعل الحاكم بين الناس فيما اختلفوا فيه الكتاب المنزل من السماء وقال تعالى
يا ايها الذين امنوا اطيعوا الله واطيعوا الرسول واولي الامر منكم فان تنازعتم في شيء
فردوه الى الله والرسول فامر عند التنازع بالرد الى الله والرسول ولهذا قال هولا
المقررون لكون المعرفة لا تحصل بمجرد العقل ما قاله عبد الوهاب بن ابي الفرج وغيره
انا نقول ان المعرفة لو كانت بالعقل لوجب ان يكون كل عاقل عارفا بالله تعالى مجمعا
على راي واحد في التوحيد ولما وجدنا جماعة من العقلا كفارا مع صحة عقولهم ودقة
نظرهم دل على ان المعرفة لم تحصل بالعقل لان العقل حاسة من جملة الحواس فالحواس
لا تختلف في محسوساتها الا ترى ان ما يدرك بالنظر من اسود واحمر واخضر واصفر
وحيوان وحجر لا تختلف ارباب النظر فيه فدل على ان معرفة الله حصلت بمعنى غير
العقل لوجود الاختلاف في المعرفة والاتفاق فيما طريقه العقل والحواس وتسميه
هولا العقل حاسة من الحواس هو مما نازعهم فيه طوايف من اصحابهم وغيرهم كابي
الحسن بن الزاغوني وغيره والنزاع في ذلك عند التحقيق يرجع الى اللفظ ولذلك
قالوا لو كان العقل علة في معرفة الباري لوجب ان تحصل المعرفة بوجوده وتعدم بعدمه
كالمنظورات تدرك بوجود البصر وتعدم معرفتها ونظرها بعدم البصر وكذلك
المسموعات وساير المحسوسات ولما راينا المسلم يرتد عن الاسلام مع وجود عقله
الذي كان به قبل الارتداد مؤمنا علمنا ان المعرفة حصلت له بغير ذلك ولذلك
يرى المومن بالله يذهب عقله ويحكم بجنونه وهو باق على المعرفة مقر بالتوحيد عارف
بالله وعقلاء كثيرون يكفرون بالله ويشركون به فدل على ان المعرفة مستفادة بمعنى
غير العقل وهذا الكلام يقتضي ان مجرد الغريزة ولوازمها لا تستلزم المعرفة الواجبة

شبكة الألوكة
www.alukah.net

على العباد وهذا مما لا ينازع فيه احد فان من يقول ان المعرفة تحصل بالعقل يقول
١٢٧/ انما حصل الاقرار بالصانع بحصول علوم عقلية ولكن ليس ذلك هو جميع المعرفة الواجبة
ولا بمجرد ذلك يصير مسلما وهذا العقل هو العقل الذى هو شرط فى الامر والنهى وقد
يراد بالعقل ما يحصل به النجاة كما قال تعالى عن اهل النار وقالوا لو كنا نسمع او نعقل
ما كنا فى اصحاب السعير وقال تعالى ام تحسب ان اكثرهم يسمعون او يعقلون ان هم
الا كالانعام بل هم اضل سبيلا وقال تعالى انا انزلناه قرانا عربيا لعلكم تعقلون وقال
وتلك الامثال نضربها للناس وما يعقلها الا العالمون وامثال ذلك فى القران
ولحقيقة ما ان المعرفة لا تحصل بمجرد العقل بقوله تعالى وجعلنا لهم سمعا وابصارا
وافئدة فما اغنى عنهم سمعهم ولا ابصارهم ولا افئدتهم من شيء اذ كانوا يجحدون
بايات الله وهذه الاية وامثالها تدل على ان السمع والابصار والافئدة لا تنفع صاحبها
مع جحوده بايات الله فتبين ان العقل الذى هو مناط التكليف لا تحصل بمجرده الايمان
النافع والمعرفة المنجية من عذاب الله وهذا العقل شرط فى العلم والتكليف لا موجب
له واحتجوا ايضا بما ذكره عن النبى صلى الله عليه وسلم انه قال تعلموا العلم فان تعليمه
لله حسنة وطلبه عبادة ومدارسته تسبيح والبحث عنه جهاد وتعليمه لمن لا يعلمه صدقة
به يعرف الله ويعبد وبه يمجد الله ويوحد هو امام العمل والعمل تابعه يرفع الله
بالعلم اقواما فيجعلهم للناس قادة وائمة تقتدى بهم وينتهى الى رايهم قالوا
فوجه الدليل قوله به يعرف الله ويعبد وهذا الكلام معروف عن معاذ بن جبل رضى
الله عنه يروونه عنه بالاسانيد المعروفة وهو كلام حسن ولكن رواية مرفوعا فيه
نظر وفيه ان الله يعرف ويعبد بالعلم لا بمجرد الغريزة العقلية وهذا صحيح لا ينازع
فيه من تصور ما يقول ومن يقول ان المعرفة تحصل بالعقل يقول انما تحصل بعلوم
عقلية اى يمكن معرفة صحتها بنظر العقل لا يقول ان نفس العقل الذى هو الغريزة
ولوازمها توجب حصول المعرفة والعبادة وقد نازع كثير من الناس فى مسمى العلم
والعقل ايهما اشرف واكثر ذلك منازعات لفظية فان العقل قد يراد به الغريزة
١٢٨/ وقد يراد به علم يحصل بالغريزة وقد يراد به عمل بالعلم فاذا اريد به علم كان احدهما من
جنس الاخر لكن قد يراد بالعلم الكلام المأثور عن المعصوم فانه قد ثبت انه علم

كقوله فمن حاجك فيه من بعد ما جاءك من العلم وامثاله ويراد بالعقل الغريزه
فهنا يكون احدهما غير الاخر ولا ريب ان مسمى العلم بهذا الاعتبار اشرف من مسمى
العقل فان مسمى العلم هنا كلام الله تعالى وكلام الله اشرف من الغريزة التي يشترك
فيها المسلم والكافر وايضا فقد تسمى العلوم المسموعة عقلا كما قيل العقل عقلان عقل
مطبوع ومسموع فلا ينفع مسموع اذا لم يكن مطبوع كما لا ينفع العين وضوء الشمس
ممنوع واما العمل بالعلم وهو جلب ما ينفع الانسان ودفع ما يضره بالنظر في العواقب
فهذا هو الاغلب على مسمى العقل في كلام السلف والائمة كالاثار المروية في فضايل
العقل ومنه الحديث المأثور عن النبي صلى الله عليه وسلم وان كان مرسلا ان الله يحب
البصر النافذ عن ورود الشبهات ويحب العقل الكامل عند حلول الشهوات وبهذا
الاعتبار فالعقل يتضمن العلم والعلم جزء مسماه ومعلوم ان مجموع العلم والعمل به
افضل من العلم الذي لا يعمل به وهذا كما قال غير واحد من السلف في مسمى الحكمة
كما قال مالك بن انس الحكمة معرفة الدين والعمل به وكذلك قال الفضيل بن عياض
وابن قتيبة وغير واحد من السلف قال الشاعر :

وكيف يصح ان تدعى حكيما وانت لكل ما تهوى ركوب

وقال آخر : ابدا بنفسك فانهها عن غيها فان انتهت عنه فانت حكيم
وهذا المعنى موجود في ساير الالسنة لكن لكل امة حكمة بحسبها كما ان لكل امة
دين فاليونان لهم ما يسمونه حكمة وكذلك الهند واما حكمة اهل الملل فهي
اجل من ذلك ومما احتج به هولا انهم قالوا لا يدرك بالعقل الا ما يكتنفه العقل
ويحيط به علما والباري سبحانه وتعالى لا تدركه العقول ولا يحيط به لقوله تعالى
ولا يحيطون بشيء من علمه الا بما شا وقوله ولا يحيطون به علما قال ذو النون
المصري العقل عاجز عن ولا يدل الا على عاجز فاما الربوبية فلا سبيل الى كيفية ١٢٩
ادراكها بالعقول ليس هو الا الرضا والتسليم والايمان والتصديق لكن هذا
الكلام وما يشبهه انما يقتضي ان معرفة كنهه وحقيقته لا يدركه العقول
وهذا هو الصحيح الذي عليه جماهير العلما وانما نازع في ذلك طوايف من متكلمي المعتزلة
ومن وافقهم ولهذا كان السلف والائمة يذكرون انهم لا يعرفون كيفية صفاته

شبكة الألوكة
www.alukah.net

كقولهم الاستواء معلوم والكيف مجهول وهذا الكيف المجهول هو التاويل الذى لا يعلمه
الا الله وهذا هو النوع الثالث من العلم الذى ذكر ابن ابى موسى ان الله
انفرد به وقد قال ابن عباس التفسير اربعة اوجه تفسير تعرفه العرب من
كلامها وتفسير لا يعذر احد بجهالته وتفسير يعلمه العلماء وتفسير لا يعلمه الا
الله من ادعى علمه فهو كاذب وقد بسط الكلام على هذا فى غير هذا الموضع
وبين ان لفظ التاويل لفظ مشترك بحسب الاصطلاحات بين صرف اللفظ عن
الاحتمال الراجح الى المرجوح وبين تفسير اللفظ وبيان معناه وبين الحقيقة التى
هى نفس ما هو عليه فى الخارج وان التاويل بالمعنى الثانى كان السلف يعلمونه ويتكلمون
به وبالمعنى الثالث انفرد الله به واما بالمعنى الاول فهو لتحريفات الجهمية التى
انكرها السلف وذموها وبما احتج به هؤلاء القدرية ان العلم والايمان يحصل
للعبد بفضل الله ورحمته قال عبد الوهاب وايضا فان الله قال فى حق المؤمنين
اولئك كتب فى قلوبهم الايمان فاعلم ان الايمان من تفضله وكتبه فى القلوب فاى عمل
للعقل بعد ذلك وانما العقل بمنزلة القارئ للمكتوب فان كان فى القلب شئ مكتوب
قراه العقل كالمبصر يدرك النظر وان لم يكن فى القلوب شئ مكتوب لم يفد
العقل فائدة قال لم نقول هل نال الانبياء النبوة بعقولهم ام باصطفاء الله لهم
وارساله اليهم الملائكة فان قال بعقولهم فقد اكذبه الله تعالى بقوله الله يصطفى
من الملائكة رسلا ومن الناس وان ثبت ان العقل لم يفد الرسالة والنبوة وانما
ذلك باختصاص من الله لهم كذلك معرفة الله والايمان به ليس للعقل فى ذلك ١٤٦/
شئ وانما العقل شرط فى التكليف والخطاب بالشرع كالحياة والوجود قال
والده ابو الفرج قال بعض اصحابنا عرف بنور الهداية وقال غيره عرفنا نفسه
بمعرفته والجميع واحد قال وقد روى ذلك عن جماعة من السلف الصالح **فسئل**
بعضهم اعرفت الله بمحمد ام عرفت الله به فقال عرفت الله به وعرفت محمدا بالله
ولو عرفت الله بمحمد لكان الله لمحمد دون الله . قلت هذه الطريقة تصلح
ان تكون ردا على القدرية من المعتزلة ونحوهم الذين يقولون ان ما يحصل
باختيار العبد من علم وعمل فانه هو الذى احدثه بدون معونة من الله له ولا

شبكة الألوكة
www.alukah.net

هدى ليس له خصه به دون الكافر بل يحملون المؤمن والكافر سواء فيما فعل الله
بهما من اسباب الهداية حيث ارسل الرسول اليهما جميعا وخلق لكل منهما استطاعة
يتمكن بها من الايمان وازاح علة كل منهما بل يقولون انه يجب عليه ان يفعل بكل منهما
من اللطف الذي لو فعل به اختيارا لكل ما هو مقدور عليه فيفعل به الاصلح في دينه وانه ليس
في المقدور مما يؤمن به اختيار شئ ولكن المؤمنون كابي بكر وعلي امنا بانفسهما
والكفار كابي لهب وابي جهل كفرا بانفسهما من غير ان يختص الله المؤمن باسباب
تقتضي ايمانه ولهذا قالوا لو كان الناس اذا كانوا لامر كذلك وهما مستويان في اسباب
الايمان فلم اختص احدهما بوجود الايمان منه دون الاخر واذا قالوا بمشيئة وقدرة
قالوا لو ان كان للكافر مثل ذلك بطل الاختصاص وان لم يكن له مثل ذلك كان
المؤمن مخصوصا باسباب من الهداية لم يحصل مثلها للكافر وايضا فان الله يسأل
الهدى الى الصراط المستقيم في كل صلاة والهدى المشترك بين المؤمن والكافر قد
فعله بل يحث عنه عليه فعله فما المطلوب بالدعا بعد ذلك وايضا فان الله تعالى
قال واعلموا ان فيكم رسول الله لو يطيعكم في كثير من الامر لعنتم ولكن الله حبب اليكم
الايمان وزينه في قلوبكم وكره اليكم الكفر والفسوق والعصيان الاية فبين انه حبب
الايمان الى المؤمنين وزينه في قلوبهم وكره اليهم الكفر والفسوق والعصيان والقدرية
١٤١ من المعتزلة والشيعة تتاول ذلك بانه حبب الايمان الى كل مكلف وزينه بما
اظهره من دلايل حسنه وكره الكفر بما اظهره من دلايل قبحه فنقال لهم اول الاية
واخرها خطاب للمؤمنين تقوله واعلموا ان فيكم رسول الله لو يطيعكم في كثير من
الامر لعنتم وقال في آخرها اولئك هم الراشدون فبين ان الذين حبب اليهم
الايمان وكره اليهم الكفر هم الراشدون والكفار ليسوا براشدين ولو كان قد
فعل بالكفار كما فعل بهم لم يصح ان يمن عليهم بما ليس اختصاصهم به كما قال
في اثنا السورة يمنون عليك ان اسلموا قل لا تمنوا علي اسلامكم بل الله يمن عليكم
ان هداكم للايمان ان كنتم صادقين فلو كان المراد بالهداية الهداية التي تشترك
فيها المؤمن والكافر لم تقل ان كنتم صادقين فان ذلك حاصل سواء كانوا صادقين
في قولهم امنا او لم يكونوا صادقين وهذا لقوله فهدى الله الذين امنوا لما اختلفوا

فيه من الحق بازائه وامثال ذلك مما يبين اختصاص المؤمنين بهدى ليس للكفار
كقوله فمن يرد الله ان يهديه يشرح صدره للاسلام ومن يرد ان يضله يجعل
صدره ضيقا حرجا وقوله فريقا هدى وفريقا حق عليهم الضلالة وقوله وكذلك
اوحينا اليك روحا من امرنا ما كنت تدرى ما الكتاب ولا الايمان ولكن جعلناه نورا
نهدى به من نشاء من عبادنا ومثل هذا في القرآن كثير وليس هذا موضع بسط
هذه المسألة ولكن المقصود التنبيه على القاعدة فالمعتزلة يقولون ان ما يحصل
بكسب العبد واختياره من المعرفة ليس مما جعله الله في قلبه ويقولون ان المعرفة الواجبة
لا تكون من ما قدرها الله في قلب العبد لان الواجب لا يكون الا مقدورا للعبد
ومقدورات العباد عندهم لا يفعلها الله ولا يحدثها ولا له عليها قدرة وقد يقولون
انه لا يستحق الثواب الا على مقدوره ولهذا يقول من يقول منهم انه يمتنع ان يكون
ضروريا لانه حينئذ لا يستحق عليها الثواب لكن قدماؤهم متنازعون فيه لامكان
ان يكون الثواب على ما سوى ذلك كما ان الحياة والقدرة على النظر والعلوم الضرورية
هي من خلق الله عندهم ولا ثواب فيها ولا امر بها ولهذا جوز اهل الاثبات ان يقع
المعارف النظرية ضرورية وبالعكس ولان ذلك لا ينافي ما وعد الله به من الثواب عندهم ١٤٤
بل يجوز عندهم ان يحصل الله في قلب العبد من معرفته ومحبته ما يحصل بغير كسبه
ويثيبه عليها اعظم ثواب فالذين احتجوا من اهل السنة على ان المعرفة والايمان
يحصل للعبد بفضل الله ورحمته وهدايته وتعريفه ونحو ذلك من العبارات تتضمن
قولهم ابطال قول هؤلاء القدرية وهذا صحيح لكن ليس في ذلك ما يقتضي ان
المعرفة لا يمكن ان تحصل بنظر العقل كما انه ليس في ذلك ما يقتضي انها لا تحصل
بتعليم الرسول والعلماء المؤمنين ودعائهم وبيانهم واستدلالهم بل من المعلوم
ان العلم يحصل في قلب العبد تارة بما يسمعه من الناس من البيان والتعليم اما
ارشاد الى الدليل العقلي واما اخبارا بالحق الواقع ويحصل تارة بما يقذفه في
قلبه من النظر والاعتبار والاستدلال الذي ينعقد في قلبه كما يحصل تارة بكسبه
واستدلاله ويحصل تارة بما يضطره الله اليه من العلم من غير اكتساب منه وان كان
العلم الذي حصل باكتسابه ونظره هو مضطر اليه في اخر الامر فلا يمكن العالم العارف

بعد حصول المعرفة في قلبه بدليل او غير دليل ان يرفع ذلك عن قلبه اللهم الا ان
يسعى فيما يوجب نسيانها وغفلته عن ذلك العلم وقد لا يمكنه تحصيل الغفلة والنسيان
وذلك ان ما كتبه الله في قلوب المؤمنين من الايمان سواء حصل بسبب من العبد
كنظره واستدلاله او بسبب من غيره او بدون ذلك هو الاسباب التي بها حصل
بقضاء الله وقدره وهي من نعمة الله على عبده فان الله هو الذي من بالاسباب
والمسببات فمن ظن ان المعرفة والايمان تحصل بمجرد عقله ونظره واستدلاله كما
تقوله القدرية كان ضالا وهذا هو الذي ابطله هنا وقولهم ان العقل شرط في
التكليف والخطاب كالوجود والحياة كلام صحيح والشرط له مدخل في حصول المشروط
به كما للحياة مدخل في الامور المشروطة بها والعقل قد يراد به الغريزة وقد يراد به
نوع من العلم ونوع من العمل وكل هذه الامور هي من الامور المعينة على حصول الايمان
ولهذا يتفاضل الناس في الايمان بحسب تفاضلهم في ذلك واهل السنة لا ينكرون
وجود ما خلقه الله من الاسباب ولا يجعلونها مستقلة بالاثار بل يعلمون انها ١٤٤/
من سبب مخلوق الا وحكمه متوقف على سبب آخر وله موانع تمنع حكمه كما ان
الشمس سبب في الشعاع وذلك موقوف على حصول الجسم القابل له وله مانع
كالسحاب والسقف والله خالق الاسباب كلها ورافع الموانع ولهذا قال النبي
صلى الله عليه وسلم في خطبته من يهده الله فلا مضل له ومن يضلل فلا هادي
له كما قال تعالى من يهد الله فهو المهتد ومن يضلل فلن تجد له وليا مرشدا
وقال تعالى من يهد الله فهو المهتدي ومن يضلل فاولئك هم الخاسرون وقال
من يهد الله فهو المهتد ومن يضلل فلن تجد لهم اولياء من دونه ولهذا كان مذهب
اهل السنة ان ما يحصل بالعبد من العلم وان كان بكسب العبد ونظره واستدلاله
واستماعه ونحو ذلك فالله تعالى هو الذي اثبت ذلك العلم في قلبه وهو حاصل
في قلبه بفضل الله واحسانه وفعله والقدرية لا يجعلونه من فعل الله بل يقولون
هو متولد عن نظره كتولد الشبع عن الاكل والري عن الشرب والجرح عن الجرح
فيجعلون هذه الامور المتولدات عن الاسباب المباشرة من فعل العبد فقط كما
يقولون في الامور المباشرة وقد عارضهم من ناقضهم من متكلمة الاثبات فلم يجعل

للعبد فعلا ولا اثرا في هذه المتولدات بل جعلها من مخلوقات الله التي لا تدخل تحت
مقدور العباد ولا فعلهم ولم يجعل للعبد فعلا الا ما كان في محل قدرته وهو ما قام
ببدنه دون ما خرج عن ذلك والقول الوسط ان هذه الامور التي يقال لها
المتولدات حاصلة بسبب فعل العبد وبالاسباب الاخرى التي يخلقها الله فالشبع يحصل
بأكل العبد وابتلاعه وبما جعله الله في الانسان وفي الغذاء من القوى المعينة على
حصول الشبع وكذلك الزهوق حاصل بفعل العبد وبما جعله في المحل من قبول
الانقطاع وهو سبحانه خالق للاثر المتولد عن هذين السببين اللذين احدهما فعل
العبد وهو خالق للسببين جميعا ولهذا كان العبد مثابا على المتولدات والله تعالى ١٤٤/
يكتب له بها عملا وقد ذكر الافعال المباشرة والمتولدة في اية بين في القرآن قال
تعالى ذلك بانهم لا يصيبهم ظمأ ولا نصب ولا مخمصة في سبيل الله ولا يطأون موطئا
يغيظ الكفار ولا ينالون من عدو نيلا الا كتب لهم به عمل صالح فهذه الامور كلها
هي مما يسمونه متولدا فان العطش والتعب والجوع هو من المتولدات وكذلك غير
الكافر وكذلك ما يحصل لهم من هزيمة ونقص نفوس واموال وغير ذلك ثم قال
تعالى ولا ينفقون نفقة صغيرة ولا كبيرة ولا تقطعون واديا الا كتب لهم فالانفاق
وقطع الوادي عمل مباشر فقال فيه الا كتب لهم ولم يقل به عمل صالح لانه نفسه عمل
واما الجوع والعطش والنصب وغيظ الكفار وما ينالون منهم فهو من المتولدات
فقال فيه الا كتب لهم به عمل صالح فدل ذلك على ان عملهم سبب في حصول ذلك
والا فلا يكتب للانسان عمل بدون سبب من عمله بل يكتب الاثار لانها من اثر
عمله قال تعالى نكتب ما قدموا واثارهم وقال صلى الله عليه وسلم في الحديث الصحيح
اذا مات ابن ادم انقطع عمله الا من ثلاث صدقة جارية او علم ينتفع به او ولد
صالح يدعو له وقال في الحديث الصحيح من دعا الى هدى كان له من الاجر مثل اجور
من تبعه من غير ان ينقص من اجورهم شيئا ومن دعا الى ضلالة كان عليه من
الوزر مثل اوزار من اتبعه من غير ان ينقص من اوزارهم شيئا ولهذا كانت
هذه التي يسمونها المتولدات تؤمر بها تارة وتنهى عنها اخرى كما قال تعالى
فاذا انسلخ الاشهر الحرم فاقتلوا المشركين حيث وجدتموهم وقال تعالى ان

شبكة الألوكة www.alukah.net

ينصركم الله ويقول وان استنصروكم في الدين فعليكم النصر ويقول تعالى
قاتلوهم يعذبهم الله بايديكم ويخزهم وينصركم عليهم ويشف صدور قوم مؤمنين
فاخبر انه هو المعذب بايدي المؤمنين فهذا مبسوط في موضع اخر والمقصود
هنا ان القدرية لما كانت تزعم ان ما يحصل من الايمان في القلب ليس من فعل
الله بل هو من فعل العبد فقطعوا انه خارج عن قدرة الله وعن ما منّ الله به
على العبد كان ما ذكر ردًا عليهم واما من اقر بان ذلك كله من فضل الله واحسانه
وجعل ما يحصل بالنظر والاستدلال من فضل الله واحسانه فلا حجة عليه اذا ١٤٥/
قال انه بنظر العقل واستدلاله قد يهدي الله العبد ويجعل في قلبه علمًا نافعًا
وقد تنازع اهل الاثبات في اقتضاء النظر الصحيح للعلم فالصواب طريق النفس
الذي يمتنع انفكاكه عنه عقلا او بطريق اجرى الله العادة التي يمكن تقسيمها
وبكل حال فالعبد مفتقر الى الله في ان يهديه ويلهمه رشده واذا حصل له علم
بدليل عقلي فهو مفتقر الى الله في ان يحدث في قلبه تصور مقدمات ذلك الدليل
ويجمعها في قلبه ثم يحدث العلم الذي حصل بها وقد يكون الرجل من اذكى الناس
واحدهم نظرا ويعمى عن اظهر الاشياء وقد يكون من ابلد الناس واضعفهم
نظرا ويهديه لما اختلف فيه من الحق باذنه فلا حول ولا قوة الا به فمن اتكل
على نظره واستدلاله او عقله ومعرفته خذل ولهذا كان النبي صلى الله عليه وسلم
في الاحاديث الصحيحة كثيرا ما يقول يا مقلب القلوب ثبت قلبي على دينك ويقول
في عينه لا ومقلب القلوب ويقول والذي نفسي بيده ويقول ما من قلب
من قلوب العباد الا وهو بين اصبعين من اصابع الرحمن ان شاء ان يقيمه اقامه
وان شاء ان يزيغه ازاغه وكان اذا قام من الليل يقول اللهم رب جبريل
وميكائيل واسرافيل فاطر السموات والارض عالم الغيب والشهادة انت تحكم
بين عبادك فيما كانوا فيه يختلفون اهدني لما اختلف فيه من الحق باذنك انك
تهدي من تشاء الى صراط مستقيم وكان يقول لعمر واصحابه في ابتجازهم اللهم
لولا انت ما اهتدينا ولا تصدقنا ولا صلينا فانزلن سكينة علينا وثبت
الاقدام ان لاقينا وهذا في العلم كالارادات في الاعمال فان العبد مفتقر

الى الله في ان يحبب اليه الايمان ويبغض اليه الكفر والا فقد يعلم الحق وهو لا يحبه
ولا يريده فيكون من المعاندين الجاحدين قال تعالى وجحدوا بها واستيقنتها
انفسهم ظلما وعلوا وقال الذين اتيناهم الكتاب يعرفونه كما يعرفون ابناءهم فكما ان
الانسان فيما يكتسبه من الاعمال مفتقر الى الله محتاج الى معونته فانه لا حول ولا
قوة الا به كذلك فيما يكتسبه من العلوم ومع هذا فليس لاحد حجة على الله في ان يدع ١٤٦
ما امر به من الاسباب التي يحصل بها العلم النافع والعمل الصالح ولكن الشان في تعيين
الاسباب فيذم من المعتزلة انهم احدثوا طرقا زعموا ان معرفة الله لا يحصل الا بها
وزعموا ان المعرفة يجب بها بفعل العبد لا بفعل الله ومن الناس من قد يوافقهم على
احدى البدعتين دون الاخرى وكثير من الناس قد اختلف كلامه في هذا الاصل تارة
يقول ان المعرفة لا تحصل الا بالنظر ويجعل اول الواجبات النظر او المعرفة الحاصلة
به وقد يعين طريق النظر كما فعل ذلك القاضي ابو يعلى في المعتمد موافقة للقاضي
ابي بكر وامثاله من الموافقين في هذا الاصل للمعتزلة وكما فعل ابن عقيل وابن
الزاغوني وغيرهم ومن توابع ذلك ان النظر المفيد للعلم لا يكون الا نظرا في دليل
والنظر الذي توجبونه لا يكون نظرا فيما يعلم الناظر انه دليل لانه لو علم قبل النظر
انه دليل العلم ثبوت المدلول واذا كان عالما به لم يحتج الى الاستدلال عليه فتوجبون
سلوك طريق لا يعلم السالك انها طريق ثم ان القاضي ابا يعلى في كتابه المعروف
بعيون المسائل الذي صنفه في الخلاف مع المعتزلة والاشعرية ذكر ما يخالف ذلك
فقال مسالة مثبتوا النبوات يحصل لهم المعرفة بالله بثبوت النبوة من غير نظر
واستدلال في دلائل العقول خلافا للاشعرية في قولهم لا يحصل حتى ينظر ويستدل
بدلائل العقول دليلنا ان النبوة اذا ثبتت بقيام المعجز علمنا ان هناك مرسلا ارسله
اذ لا يكون هناك نبي الا وهناك مرسل واذا ثبت ان هناك مرسل اغنا ذلك عن
النظر والاستدلال في دلائل العقول على اثباته ولانه لما لم يقف وجود المعرفة
على النظر في دلائل العقول بل وجبت بالشرع كذلك طريقها جاز ان يحصل بالشرع
دون دلائل العقول ولان النبي صلى الله عليه وسلم قال امرت ان اقاتل الناس حتى
يقولوا لا اله الا الله فاذا قالوها عصموا مني دماءهم واموالهم فحكم بصحة ايمانهم

شبكة الألوكة
www.alukah.net

بالدعا الى الشهادتين والاجابة اليها من غير ان يوجد منهم نظر واستدلال قال
واحتج المخالف بان الله امر بالنظر والاستدلال في دلالته فقال تعالى وفي انفسكم
افلا تبصرون وقال افلا ينظرون الى الابل كيف خلقت وقال اولم ينظروا في
ملكوت السموات والارض وقال اولم ينظروا الى السماء فوقهم كيف بنيناها وقال ١٤٧/
قل انظروا ماذا في السموات والارض وان الامر بذلك دل على ان النظر ثم المعرفة
قال والجواب انا لا نمنع حصول المعرفة به وانما كلامنا هل يحصل بغيره ام لا وقد
دللنا على حصوله بغيرها من الوجه الذي ذكرنا ويقابل ان نقول اما قوله ان
المعرفة يجوز حصولها بالشرع فهذا مسلم لكن حصولها بالشرع على وجوه
احدها ان الشرع ينبه على الطريق العقلية التي بها يعرف الصانع فتكون عقلية
شرعية الثاني ان المعرفة المفصلة باسماء الله وصفاته التي بها يحصل الايمان
يحصل بالشرع كقوله تعالى ما كنت تدري ما الكتاب ولا الايمان ولكن جعلناه نورا
نهدي به من نشاء من عبادنا وقوله قل ان ضللت فانما اضل على نفسي وان اهتديت
فبما يوحي الي ربي وقوله كتاب انزلناه اليك لتخرج الناس من الظلمات الى النور
باذن ربهم وامثال ذلك من النصوص التي بين ان الله هدى العباد بكتابه المنزل
على نبيه واما كون مجرد الوجوب بالشرع فلا يدل على امكان الحصول بمجرد الشرع
وبطل هذا استدلال طائفة كالشيخ ابي الفرج الشيرازي على ان وجوبها وحصولها
بالشرع فقالوا لا يخلو اما ان تكون معرفة الباري وجبت او حصلت بالشرع دون
العقل او بالعقل دون الشرع او بهما جميعا لا يجوز ان تكون وجبت بالعقل دون الشرع
لما سبق ولا يجوز ان تكون وجبت بالشرع والعقل لانه لا يخلو اما ان تكون ما تعرف
بالعقل توجد في الشرع او لا توجد ولا يجوز ان يقال لا توجد في الشرع لان الله تعالى
قال ما فرطنا في الكتاب من شيء وان كان ذلك موجودا في الشرع فلا حاجة بنا
الى ذكر العقل فيقال هذه الطريقة تصدان ذلك موجود في الشرع ويستدل
على ذلك بقوله وانزلنا عليك الكتاب تبيانا لكل شيء وقوله ولكن تصديق الذي
بين يديه وتفصيل كل شيء وقوله اليوم اكملت لكم دينكم ويخرج ذلك مما ذكره
الاستدلال بدليل اجود من الاستدلال بقوله ما فرطنا في الكتاب من شيء لان

الكتاب هنا في اشهر القولين هو اللوح المحفوظ كما يدل عليه السياق في قوله
١٤٨/ وما من دابة في الارض ولا طائر يطير بجناحيه الا امم امثالكم ما فرطنا في الكتاب
من شيء واذا كان الشيء موجودا في الشرع فذلك يحصل بان يكون في القرآن
الدلالة على الطرق العقلية والتنبيه عليها والبيان لها والارشاد اليها والقرآن
ملآن من ذلك فكون شرعية يعني ان الشرع هدى اليها عقلية يعني انه يعرف
صحتها بالعقل فقد جمعت وصفي الكمال وايضا فاذا كان الشرع قد دل على شيء
او اوجبه وقد رأى في العقل ما يوافق ذلك لم يضر ذلك وان كان قد يستغنى عنه
فلا يطعن في صحته للاستغناء عنه واما كون النبي صلى الله عليه وسلم لم يطالب الناس
بالنظر والاستدلال فهذا دليل قاطع على ان الواجب ما دل دون الطرق التي
احدثها الناس وابدعها واما الوجه الاول وهو قوله ان النبوة اذا ثبتت بقيام
المعجز علم ان هناك مرسلا ارسله لكون ثبوت الرسالة تستلزم ثبوت المرسل
فهذا لا بد فيه من تقرير وهذا الكلام الذي قاله من ان العلم بالرسول يتضمن العلم
بالمرسل كلام صحيح فان العلم بالاضافة يستلزم العلم بالمضاف والمضاف اليه
لكن المعترض يقول له المعجزة لا تدل على الرسالة الا بعد العلم باثبات الصانع ثم
يعلم بعد ذلك صدق الرسول اما لكون المعجز يجري مجرى التقدير والعلم بذلك
ضروري في العادة واما لكون المعجز لو لم يدل على الصدق للزم عجز الرب عن ظهور
صدق رسوله واما لكون تصديق الكذاب قبيحا وهو منزه عن فعل القبيح
ونحو ذلك من الطرق التي سلكها من سلكها من اهل النظر القائلين بان صدق
الرسول لا يعرف الا بالمعجزة والطريقان الاولان هما طريقا الاشعري واصحابه
ومن وافقهم كالقاضي ابي يعلى وامثاله والثاني هو طريق المعتزلة ومن وافقهم
كابي الخطاب وامثاله واما القائلون بان صدق الرسول يعرف بطرق اخرى غير
المعجزة فلا يحتاجون الى هذا وقد بسط الكلام على ذلك في موضعه، والمقصود
هنا ان قول القائل ان مثبتي النبوات يحصل لهم معرفة بالله بثبوت النبوة
من غير نظر واستدلال في دلائل العقول وانا لا نمنع صحة النظر ولا نمنع حصول
المعرفة به وانما خلافنا هل يحصل لغيره يحتاج الى بيان حصول المعرفة لمثبتي

١٤٩ النبوات والقاضي في هذا قد سلك مسلك الخطابي كما قد كتبنا كلامه وقد قال
انما ثبت عندهم امر التوحيد من وجوه احدها ثبوت النبوات بالمعجزات التي اوردها
بينهم الى قوله فلما استقر ما شاهدوه من هذه الامور في انفسهم وثبت ذلك في
عقولهم صحت عندهم نبوته وظهرت عن غيره بنبوته ووجب تصديقه على ما انباهم
عنه من الغيوب ودعاهم اليه من امر وحدانية الله واثبات صفاته والى ذلك ما
وجدوه في انفسهم وفي ساير المصنوعات من اثار الصنعة ودلايل الحكمة الشاهدة
على ان لها صانعا حكيما عالما خبيرا تام القدرة بالغ الحكمة وقد نبههم الكتاب عليه
ودعاهم الى تدبره وتامله والاستدلال به على ثبوت ربوبيته الى اخر كلامه وهذا
الكلام يمكن تقريره بطرق احدها بان يقال الاقرار بالصانع فطري ضروري لا يحتاج
الى نظر فاذا شوهدت المعجزات امكن ان يعلم بها صدق الرسول الثاني ان يقال
نفس المعجزات يعلم بها صدق الرسول المتضمن اثبات مرسله لانها دالة بنفسها على
ثبوت الصانع المحدث لها وانه احدثها لتصديق الرسول وان لم يكن قبل ذلك قد
تقدم من العبد معرفة الاقرار بالصانع وقد يقال ان قصة موسى من هذا الباب
قال تعالى كلا فاذهبا باياتنا انا معكم مستمعون فاتيا فرعون فقولا انا رسول
رب العالمين ان ارسل معنا بني اسرائيل قال الم نربك فينا وليدا ولبثت فينا من
عمرك سنين وفعلت فعلتك التي فعلت وانت من الكافرين قال فعلتها اذا
وانا من الضالين ففررت منكم لما خفتكم فوهب لي ربي حكما وجعلني من المرسلين
وتلك نعمة تمنها علي ان عبدت بني اسرائيل قال فرعون وما رب العالمين قال
رب السموات والارض وما بينهما ان كنتم موقنين قال لمن حوله الا تستمعون قال
ربكم ورب اباءكم الاولين قال ان رسولكم الذي ارسل اليكم لمجنون قال رب
المشرق والمغرب وما بينهما ان كنتم تعقلون قال لئن اتخذت الها غيري لاجعلنك
من المسجونين قال اولو جئتك بشيء مبين قال فات به ان كنت من الصادقين
١٥٠ فالقى عصاه فاذا هي ثعبان مبين ونزع يده فاذا هي بيضاء للناظرين قال للملا
حوله ان هذا لساحر عليم يريد ان يخرجكم من ارضكم بسحره فماذا تامرون قالوا
ارجه واخاه وابعث في المدائن حاشرين ياتوك بكل سحار عليم فجمع السحرة

لميقات يوم معلوم وقيل للناس هل انتم مجتمعون لعلنا نتبع السحرة ان كانوا هم
الغالبين فلما جاء السحرة قالوا لفرعون ان لنا لاجرا ان كنا نحن الغالبين قال نعم
وانكم اذا لمن المقربين قال لهم موسى القوا ما انتم ملقون فالقوا حبالهم وعصيهم
وقالوا بعزة فرعون انا لنحن الغالبون فالقى موسى عصاه فاذا هى تلقف ما يأفكون
فالقى السحرة ساجدين قالوا امنا برب العالمين رب موسى وهارون قال اامنتم
له قبل ان اذن لكم انه لكبيركم الذى علمكم السحر فلسوف تعلمون لاقطعن ايديكم
وارجلكم من خلاف ولاصلبنكم اجمعين قالوا لاضير انا الى ربنا منقلبون انا نطمع
ان يغفر لنا خطايانا ان كنا اول المومنين وفى سورة طه فاتياه فقولا انا
رسولا ربك فارسل معنا بنى اسرائيل ولا تعذبهم قد جئناك باية من ربك
والسلام على من اتبع الهدى الى اخر القصة ففرعون كان منكرا للصانع مستغنيا
عنه استفهام انكار سوا كان فى الباطن مقرا به اولم يكن ثم طلب من موسى
اية فاظهر اية ودل بها على اثبات الوهيه ربه واثبات نبوته جميعا كما قال
لئن اتخذت الها غيرى لاجعلنك من المسجونين قالوا ولو جئتك بشئ مبين
قال فات به ان كنت من الصادقين فالقى عصاه فاذا هى ثعبان مبين ونزع يده
فاذا هى بيضاء للناظرين ولهذا قال السحرة لما عارضوا معجزته لسحرهم فبطل
سحرهم وتبين لهم ان تلك اية لا تقدر عليها المخلوقين قالوا امنا برب العالمين
رب موسى وهارون فكان ايمانهم بالله لما شاهدوا معجزة موسى صلى الله
عليه وسلم فكانت المعجزة مبينة للعلم بالصانع وبصدق رسوله وذلك ان الايات
التى يستدل بها على ثبوت الصانع يدل المعجزة كدلالتها واعظم واذا كانت
دلالتها على صدق الرسول معلومة بالاضطرار كالمثل الذى ضربه فى ان رجلا لو
تصدى بحضرة ملك مطاع وقال ان كنت رسولك فاقض عادتك وقم ثم اقعد
ثم قم ثم اقعد فخرق الملك عادته وفعل ما طلبه المدعى على رقى وعراه لعلم
الحاضرون بالضرورة انه فعل ذلك تصديقا له فمن المعلوم انه اذا نازع رجلان
فى داخل هذه الدار ناسخ يكتب خطا مليحا فاخذ المدعى ورقا ابيض وبعه
شعر قد صنعوه فى تلك الحال فى درجة اخرى وقال ان كان هناك ناسخ

١٥١/

فليستنسخ هذا الشعر في هذه الورقة البيضا فاخرجت اليهم الورقة البيضا وقد كتبا
فيها ذلك الشعر يتفنوا ان هناك من ينسخ ذلك من نازع في اثبات صانع
يقلب العادات ويغير العالم عن نظامه فاظهر المدعى للرسالة المعجز الدال على
ذلك عليهم بالضرورة بثبوت الصانع الذي يخرق العادات ويغير العالم عن نظامه
المعتاد وبالجملة فانقلاب العصا حية امر يدل نفسه على ثبوت صانع قدير عليم
حكيم اعظم من دلالة ما اعتيد من خلق الانسان من نطفة فاذا كان ذلك يدل بنفسه
على اثبات الصانع فهذا اولى وليس هذا موضع بسط هذا وانما المقصود التنبيه
على ان المعجزات قد تعلم بها ثبوت الصانع وصدق رسوله معا وما ذكرناه من كون
الاقرار بالصانع فطري ضروري هو قول اكثر الناس حتى عامة فرق اهل الكلام
قالبة لك طوايف منهم من المعتزلة والشيعة وغيرهم وكون المعرفة يمكن حصولها
بالضرورة لم ينازع فيه الا شذوذ من اهل الكلام ولكن نازع كثير منهم في الواقع
وزعم ان الواقع انها لا تحصل لاكثر الناس الا بالنظر وجمهور الناس نازعوه
في هذا وقالوا بل هي حاصلة لاكثر الناس فطرة وضرورة وابن الزاغوني ممن
يقول بوجوب النظر وان المعرفة لا تحصل الا به حتى قال فصل اذا قال القايل
انا اعتقد حدوث العالم والتوحيد وصحة الدين واقر بالنبوة لا بطريق النظر
والاستدلال ولا عن نظر في حجة او دليل لكن بطريق التقليد في ذلك او ما
سوى ذلك مما لا يسنده الى معرفة ناشئة عن نظر في حجة او دليل سمي الاستدلال
الى العلم الحق فهذا ليس هو بمؤمن ولا عالم بانه مؤمن عند الله ولا ثاب على هذا
الايمان بل هو معاقب ملوم على ترك ما امر به من العلم بالله وصحة الدين ١٥٤
والنبوة والنظر فيما يقتضي به النظر فيه الى معرفة ذلك بطريق القياس قال
وقالت طايفة هو مؤمن عندنا وعند الله اذا صادف اعتقاده التوحيد والنبوة
وما يجب عليه اعتقاده من الحق في المعارف الدينية سواء كان ممن تنبه له
ذلك بطريق القطع فيه بادلته او ممن لا تنبه له ذلك قال وقالت طايفة هو
مؤمن في الظاهر عندنا ولا نعلم هل هو مؤمن عند الله ام لا وقالت طايفة نحكم
بانهم مؤمنون ما لم نخطر ببالنا ما نخالف ذلك من التشبيه والجبر والبطال

النبوات واعراض الشبه في ذلك فاذا خطر لهم شيء من ذلك وجب عليهم النظر
والاستدلال لدفعه وان لا يمكنوا او يتشبطوا عن النظر حتى يصلوا الى عين
الحق الرافع للشبهة فان لم يصلوا الى ذلك لم يؤدوا ما فرض عليهم من الايمان
على حقه وان عجزوا عن ذلك لم يكن عجزهم عذرا عن الوصول الى حقيقة الحق
قالوا وقالت طائفة لا يجب عليهم ذلك ويحل لهم البقاء على ما هم عليه وان لا يعتقدوا
في ذلك شيئا مع القيام على السنة قال والدلالة عليه انا قد قدمنا الدليل
على وجوب معرفة الله وسائر المعارف الدينية من التوحيد وصحة النبوة والدين
وبينا ان حقيقة المعرفة انما تكون بالعلم واثبتنا ان تكون التقليد طريقا الى
العلم وانما يصل الى العلم به والتعيين فيه اذا خرج عن الشبهة العارضة الموجبة
للشك الناقلة عن الحق واذا ثبت ذلك بالادلة المتقدمة فدعوى المعرفة مع ترك
النظر والاستدلال المؤدي الى الدليل القاطع الموقوف على حقيقة التوحيد والمعارف
الدينية مبطل واذا كان مبطلا في معرفته لم يحكم بايمانه لان الايمان هاهنا
هو التصديق وانما تصدق بما زول معه الشك ويبرأ من عهدة الاشتباه وبسط
الكلام في ذلك على العادة المعروفة وقد قال في كتابه الكبير الذي سماه منهاج
الهدى فصل في معرفة الله وسائر معارف الدين كسبية وليست حاصلة بطريق
الاضطرار قال وقالت الطوائف منهم الجاحظ وصالح قبة وفصل الرماني والصوفية
وكثير من الشيعة معارف الدين كلها حاصلة بطريق الضرورة ثم اختلفوا بعد ذلك
فقالت طائفة منهم صالح قبة ان الله جعل معارف دينه ضرورية يبتديها ويخترعها ١٥٢/
في قلوب البالغين من غير سبب متقدم ولا بحث ولا نظر وهو قول طائفة من
الشيعة وقالت طائفة من الشيعة ان الله يخترعها في قلوب البالغين لكن
من المحال ان يفعلها فيهم الا بعد فكر ونظر سبقها ثم يهب الله المعرفة لمن
احب كما يهبها للولد عند الوطء وقد يجوز ان لا يهبها مع النظر كما لا يهب الولد
مع الوطء وقالت طائفة من الشيعة الخلق مضطرون الى المعارف بالاسباب
فاذا حصلت عند الاسباب كانوا مختارين للمعرفة مضطرين اليها في حال واحدة
فيكون مضطرا للسبب مختارا للارادة وقال طائفة من المعتزلة القائلين

بان المعرفة ضرورة ان الله لا يخترع شيئا من امر الدين والدنيا وعلومها اختراعا
ولكنها تحدث من بعد الارادة وطباعا وان الله خلق العباد وهياهم لا كتسابها الارادة
وما يحدث بعدها من نظر وغيره فهو واقع بالطبع وليس يضاف الى الانسان الا على
سبيل المجاز والاتساع قالوا وقالت طائفة منهم غيلان بن مروان
معرفة الانسان لنفسه ومعرفة صانعه وانه غيره يضطر الانسان اليها بالطبع فاما
باقي المعارف الدينية فكلها اكتساب قالوا وقالت طائفة منهم ابو الهذيل العلاف
معرفة العلم والدليل الذي يدعوا الى معرفة الصانع اضطرار فاما ما يحدث بعدها
من علم وعلت بالقياس فذلك علم اختيار واكتساب قالوا وقالت طائفة منهم بشر بن
المعتمر معرفة الانسان لنفسه ليست من فعله ولا من كسبه ولا اضطرار اليها بل
يخترع الله ويخلق مخترعه في قلبه وما يدرك بالحواس من علوم الديانات وغيرها
اضطرار وما يعلم بالقياس اكتساب ويجوز فيها جميعا الاضطرار ويجوز فيها
جميعا ان تكون اكتسابا قالوا وقالت طائفة من المعتزلة الناس مضطرون الى
ذلك على كل حال وليس لهم في ذلك حيلة قالوا وقالت طائفة من المعتزلة منهم
الجاحظ معرفة الله تقع ضرورة في طباع تامة عقب النظر والاستدلال قال
وقالت الجبرية ومتقدمهم جهم بن صفوان معرفة الله تقع باختيار الله لا باختيار
العبد وبنوه على مذهبهم في الجبر قال ابن الراوندي ولهذه المسألة فائدة حكمية
وهو ان القائل بمعرفة الله واجبة طريق الكسب يقول ان الله تعالى يعذب العبد
على جهله بالله وجهله بالدين واعتقاده الباطل واما من قال انها ضرورية فانه يقول
في نفي ذلك انه لا يجوز ان يعذب الله الجاهل على جهله وعلى انه لم يكتسب المعرفة
لان ذلك ليس من مقدوراته وانما يعذبه على جحده وانكاره لما عرفه اياه بطريق
اضطراره له اليه . فصل وما ذكرناه من ان الرسل صلوات الله عليهم بينوا للناس
الطرق العقلية ونبهوهم عليها ودعوهم اليها كما انه معلوم لنا نحن مما ذكره
طوائف ائمة الكلام والفلسفة واعظم المتكلمين المعظمين للطرق العقلية هم
المعتزلة فانهم يقولون كما ان المعرفة لا تحصل ابتداء الا بالعقل فانهم يقولون
بانها واجبة بالعقل بنا على القول بان العقل يعرف به الاحكام التحريم والتحسين

١٥٤ر

والتقبيح وهذا الاصل نازع فيه المتاخرون من عامة الطوائف فلكل طائفة من
اصحاب مالك والشافعي واحمد فيه قولان واما الحنفية فالمعروف عنهم القول
بتحسين العقل وتقبيحه ونقلوا ذلك عن ابي حنيفة نفسه وانه كان يوجب بالعقل
معرفة الله تعالى ولاصحاب الحديث والصوفية وغيرهم في هذا الاصل نزاع ومن
القائلين بتحسين العقل وتقبيحه من اهل الحديث ابو نصر السجزي وابو القاسم
سعد بن علي الزنجاني وغيرهما وذكروا ان انكار ذلك من بدع الاشعري التي لم
تسبق اليها ومن قال ذلك من اصحاب احمد ابو الحسن التميمي وابو الخطاب وغيرهما
بل ذكروا ان هذا قول جمهور الناس وذكروا مع ذلك ان الرسل ارشدت الى
الطرق العقلية كما امرت بالواجبات العقلية فهم مع قولهم بتحسين العقل وتقبيحه
يقولون ان الرسل بينت ذلك وذكرته وهكذا مع قولهم بان المعرفة تحصل
بالادلة العقلية يقولون ان الرسل بينت ذلك وذكرته ما يعلم بالعقل من الدين
هو عندهم جزء من الشرع والكتاب والسنة دال على المعقولات الدينية عندهم
قال ابو الخطاب في تمهيده اختلف اصحابنا هل في قضايا العقل حظر واباحة واحكام
وحسن وتقبيح ام لا فقال ابو الحسن التميمي في قضايا العقل ذلك حتى لا يجوز
ان يرد الشرع بحظر ما كان في العقل واجبا كشكر المنعم والعدل والانصاف
واداء الامانة ويجوز ذلك ولا يجوز ان يرد باباحة ما كان في العقل محظورا
نحو الظلم والكذب وكفر النعمة والخيانة وما اشبه ذلك (٥٥) قال الى هذا ذهب
عامة اهل العلم من الفقهاء والمتكلمين وعامة الفلاسفة قال وقال شيخنا يعني
القاضي ابا يعلى ليس في قضايا العقل ذلك وانما يعلم ذلك من جهة الشرع
وعلى هذا تحمل احمد في رواية عبد وس بن مالك العطار ليس في السنة قياس
ولا تضرب لها الامثال ولا تدرك بالعقول وانما هو الاتباع قال ابو الخطاب ولعله
الرواية ان صحت عنه فالمراد به الاحكام الشرعية التي سنها الرسول صلى الله
عليه وسلم وشرعها قلت قول احمد لا تدركها العقول اي ان عقول الناس
لا تدرك كل ما سنه رسول الله صلى الله عليه وسلم فانها لو ادركت ذلك لكان علم
الناس كعلم الرسول ولم يرد بذلك ان العقول لا تعرف شيئا امر به ونهى عنه

ففي هذا الكلام الرد على من جعل عقول الناس معيارا على السنة ليس فيه رد على من
يجعل العقول موافقة للسنة قال ابو الخطاب وبهذا القول قالت الاشعرية وطائفة
من المجبرة وهم الجهمية قال وعلى هذا تخرج وجوب معرفة الله تعالى واجبة بالشرع
حتى لو لم يرد لم يلزم احدا ان يؤمن بالله ولا يعرف توحيده ويوجب شكره
ام لا فمن قال يجب بالشرع يقول لا يلزم شيئ من ذلك لو لم يرد الشرع ومن
قال بالاول قال يجب على كل عاقل الايمان بالله والشكر له ووجه ذلك انه لو لم يكن
في العقل ايجاب وخطر لم يتمكن المفكر ان يستدل على ان الله سبحانه لا يكذب خبره
ولا يريد الكذاب بالمعجزة اذ لا وجه في العقل لاستقباحه وخروجه عن الحكمة قيل
الجبر عندهم واذا كان كذلك لم يأمنوا العاقل كون كل خبر ورد عنه انه كذب وكل
معجزة ظهرت ان يكون قد أيد بها الكذاب المتخرص وفي ذلك ما يمنع الاخذ بخبر
السماء والاتقياء ولمعجزات النبوة الدالة على صدقها وما وجب اطراح هذا القول
والاعتقاد بان الله جلت عظمته منزه عن الكذب متعالى عن تأييد المتخرص
بالمعجزة بنت ان ذلك انما قبح وخطر في العقل وامتنع في الحكمة فلذلك هذه
طريقة معروفة للقائلين بالتحسين والتقبيح العقليين ويقولون انهم يعلمون
بتلك ان الله منزه عن ان يفعل القبيح كالكذب وتصديق الكاذب المدعي للنبوة
بالمعجزة الدالة على صدقه وان كان ذلك ممكنا مقدورا له لكن لا يفعله لقبحه
وخروجه عن الحكمة وهم يقولون انه بهذه الطريقة يعلم صدق الانبياء والذين
ينازعونهم كالاشعري واصحابه وابو حامد والقاضي ابي يعلى وابن عقيل وابن
الزاغوني وغيرهم يسلكون في المعرفة بتصديق الانبياء غير هذه الطريق اما
الطريقة المذكورة كما سلكها الاشعري في احد قوليه والقاضيان ابو بكر وابو يعلى
وغيرهما وهو انه لا طريق الى تصديق النبي غير المعجزة فلو لم يكن دالة على
التصديق للزم عجز الباري عن تصديق الرسل واما طريقة الفرورة كما سلكها
الاشعري في قوله الاخر وابو المعالي وطوائف اخر واما غير ذلك من الطرق
التي يبسط الكلام عليها في غير هذا الموضع وليس المقصود هنا بسط الكلام
في هذه المسائل بل المقصود ان جميع الطوائف حتى عامة الكلام والفلسفة

شبكة الألوكة
www.alukah.net

معترفون باشتمال ما جاءت به الرسل على الادلة الدالة على معرفة الله وتصديق
رسله كما سيأتي ذكره في كلام القائلين بالتحسين والتقبيح العقليين والفلاسفة
وغيرهم قال ابو الخطاب دليل اخر انه غير ممتنع ان يخطر للعاقل انه لم يخلق نفسه ولا
خلقه من هو مثله من ابيه وامه اذ لو كانا قادرين على ذلك لكان هو ايضا قادرا
ولكانا يقدران على خلق غيره وهو يعلم انهما لا يقدران فيعلم ان له خالقا من غير
جنسه خلقه وخلق ابويه ثم يرى انعامه عليه باكماله وتسخير ما سخر له من المأكول
والمشروب والانعام وغير ذلك كاقداره عليهم ويخطر له انه ان لم يعترف له بذلك
ويشكره انه يعاقبه واذا جوز ذلك وجب عليه في عقله دفع الضرر والعقاب
بالتزام الشكر فان قيل كما يجوز ان يخطر له ما ذكرتم يجوز ان يخطر له ان له خالقا
انعم عليه وانه غني عن شكره وجميع ما يتقرب به اليه ويخاف من يكلف له ذلك اي
يسخط عليه ويقول من انت حتى تقابلني بالشكر ويعتقد انه جزاء نعمتي وما اصنع
بشكر مثلك ونحو ذلك وفي هذا ما يمنعه من التزام شيء من جهة عقله، قال
والجواب ان العاقل مع اعترافه بحكمة خالقه لا يتوهم انه يسخط على من يشكره ويتذلل
له ويتضرع اليه وان كان غنيا عن ذلك لان الذي بعثه على الشكر ليس هو اعتقاد
حاجة خالقه الى الشكر ولا ان يشكره يقوم بازاء النعمة عليه فيمنع لعلمه بغناه
عن ذلك وانما الباعث له حسن الشكر والتذلل والتعظيم للمنعم من بداية العقول
والحكيم لا يسخط ما هذا سبيله فاذا قدامن عاقبة الاقدام على الشكر ولم يامن
عاقبة العقاب على تركه فيجب في عقله توخي ذلك وصار مثال ذلك ان يقال للعاقل
في الطريق مفسدون ياخذون المال ويقتلون النفس او سباع تفترس الادمي ويقال
له انت ما معك قليل بدر والمفسدون قد استغنوا بما قد اخذوا فلعلهم لا يعرضون
لك انفة من قلة مالك والسباع قد افترست جماعة فقد شبعوا فلعلهم
لا يعرضون لك فان في العقل يجب عليه التوقف عن سلوك ذلك الطريق لا الاقدام
عليه كذلك هاهنا قلت مضمون ذلك ان العقل يوجب سلوك الامن دون
طريق الخوف قال دليل ثالث انه لو لم يكن في قضاء العقول التزام وخطر لامكن
العاقل ان لا يلزمه شيء اصلا لانه متى قصدنا لخطاب سد سمعه فلم يسمع الخطاب

التزامي

١٥٧

كما اخبر الله عن قوم نوح وانى كلما دعوتهم لتغفر لهم جعلوا اصابعهم فى اذانهم
واستغشوا ثيابهم واصروا واستكبروا استكبارا فلما علمنا انه يجوز بعقله ان يكون
فى الخبر الذى خوطب به نجاته وسلامته من الهلاك وفى الاعراض عنه بعد ان نه هلاكه
ودماره ثبت ان فى عقله وجوب الاصغاء الى الخبر وخطر الاعراض عنه وذلك وصية العقل
لا السمع قال دليل رابع ان العقلا اجمعوا على قبح الكذب والظلم والخيانة وكفران النعمة
وحسن العدل والانصاف والصدق وشكر المنعم منا قرنهم بالنبوة ومن جحدها ولهذا ترى
الدهرية واهل الطبايع فى ذلك كاهل الاديان بل اكثر قدحا على انهم استفادوا ذلك
من العقل لا من الانبياء واذا ثبت ان فيها تحسينا وتقبيحا ثبت ان فيها حظرا واباحة
وقد صرح عليه السلام بذلك لما عرض نفسه على القبايل ودليل خامس انا نجد الحميد
على الجميل والذم على القبيح لازما مع وجود العقل وبسقوطه مع عدمه فلولا انه يقتضى
للحسن والقبح لم يكن لتخصيص العاقل بالذم على القبيح والمدح على الحسن معنى واذ قد
وجدنا ذلك دل على ان فى العقل حظرا والزاما ودليل سادس ان التكليف محال الا مع العقل ١٥٨
ولهذا لا يكلف الشرع شيئا الا بعد كمال عقولنا ودل على ان السمع يعلم بالعقول واذا
كان يعلم به والعقل متقدم عليه ولا تقف معرفته على الشرع استحال ان يقال الطريق
معرفة الله السمع وكيف تصور ذلك ونحن لا نعلم وجوب النظر لقول الرسول حتى نعلم
انه رسول ولا نعلم انه رسول حق حتى نعلم انه مويد بالمعجزه ولا نعلم انه مويد بالمعجزه
حتى نعلم ان التاييد من الله سبحانه ولا نعرف التاييد من الله حتى نعرفه ونعلم انه
لا يويد الكذاب بالمعجزة ولا نعرف ذلك الا بفهم العقل الذى هو نوع من العلوم
الضرورية فدل على ان معرفته سبحانه بالعقل ودليل سابع لو لم تجب معرفته بالعقل
لوجب ان يحرم على الله ان نهى عن معرفته وان يامر بكفره وعصيانه والجور والكذب
كما يجوز ان ينسخ ما شاء من السمعيات ويوجب ما كان قد نهى عنه فلما لم يكن ذلك دل
على ان ذلك غير ثابت بالسمع وانما يثبت بالعقل الذى لا يتغير ولا يجوز نكثه ونسخه
ودليل اخر ان الله وهب العقل وجعله كمالا للانسان واذا اهمل النظر وضيع العقل
او لم يقتبس منه خيرا واذا كان لا ينتج شيئا ولا يحسنه فوجوده وعدمه سيان
وهذا لا يقوله عاقل وايضا يدل على ذلك عبارة ملخصه ان من وجد نفسه مؤثرا باثار

الصنعة مستغرقا في انواع النعمة لم يستبعد ان يكون له صانع صنعه وتولى تدبيره
وانعم عليه وانه ان لم ينظر في حقيقة ذلك ليتوصل الى الاعتراف له والتزام شكره
عوقب على ما اغفل من النظر وضيع من الاعتراف والشكر فان العقل سيلزمه النظر
لا محالة اذ لا شيء اقرب الى الانسان من النظر فدل على وجوبه بالعقل قلت هذه
الادلة فيها للمنازعين كلام يحتاج معه الى فصل الخطاب كما ذكر في موضعه وهذه الطريقة
التي سلكها ابو الخطاب وغيره من اهل النظر من المعتزلة وغيرهم بنوها على ان معرفة
الله تحصل بالاستدلال بنفس الانسان ولا يحتاج مع ذلك الى اثبات حدوث الاجسام
كما سلك الاشعري ايضا هذه الطريقة قال ابو الخطاب احتج الخصم بظواهر الاي لقوله
لقوله تعالى وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا ولم يقل حتى نجعل عقولا وقوله تعالى رسلا ١٥٩
مبشرين ومنذرين لئلا يكون للناس على الله حجة بعد الرسل ولم يقل بعد العقل وقوله
ولو انا اهلكناهم بعذاب من قبله لقالوا ربنا لولا ارسلت الينا رسولا فنتبع اياتك
من قبل ان نذل ونخزى وغير ذلك من الايات فجعل الحجة والعذاب يتعلق بالرسل
فثبت انه لا يثبت بالمعقول حجة ولا عذاب وقال والجواب ان الله بعث الرسل
يامرون بالشرايع والاحكام وينذرونهم قرب الساعة ووقوع الجزاء على الاعمال
ويبشرونهم على الطاعة وشكر النعمة بدوام النعمة ومزيدها في دار الخلود ويخوفونهم
على المعصية بالعذاب الشديد ويكونوا شهودا على اعمالهم وقد قال تعالى انا
ارسلناك شاهدا ومبشرا ونذيرا وقال فكيف اذا جئنا من كل امة بشهيد وجئنا
بك على هؤلاء شهيدا وهذا بعد ان يعرفوا الله بعقولهم ويردون الشبهات المؤدية
الى التعطيل والتشبيه بالحكمة التي جعلها الله فيهم والنور العقلي المفرق بين الحق
والباطل والا فنحن نعلم ان المفكر اذا خطر بباله ان الكتاب لعلة مخترع مختلق من
جهة مخلوق والرسول لعلة متخرص متمخرق لم يخرج ذلك من قلبه الرجوع الى الايات
والسنة وهو يتوهم فيها ما ذكرنا وانما يرجع اليه بعد ما ثبت عنده حقيقة التوحيد
وصدق الرسول وان القران كلام الله الذي لا يجوز عليه الكذب وعرف محكم الكتاب من
متشابهه وعرف طرق الاخبار وما يجب فيها فانه يستغني حينئذ عن النظر بعقله قال
فان قيل هذا توهين لامر الرسل وجعلهم لا يغنون في التوحيد شيئا وانما يفيد بعثهم

شبكة الألوكة
www.alukah.net

في الفروع وانه لا فائدة في الاثبات التي ذكر فيها التوحيد والدعوة اليه ثم قال والجواب
انا نقول بل لهم في الاصول اعظم فائدة لانهم ينبهون العقول العاقلة ويدلون على
المواضع المحتاج اليها في النظر ليسهل سبيل الوقوف عليها كما يسهل من يقرا عليه
الكتاب على المتعلم بان يدله على الرموز ويبين له مواضع الحجة والفائدة وان كان
ذلك لا يغنيه عن النظر في الكتاب وقراءته وايضا فانه بعثهم لتاكيد الحجة فيوكدون الحجة
على العباد كيلا يقولوا خلقت لنا الشهوات وشغلتنا بالملاذ عن التفكر والتدبر ١٦٠
ففعلنا فقطع الله سبحانه حجتهم بالرسل الا ترى انه تعالى قال اولم نعمركم ما يتذكر فيه
من تذكر وجاءكم النذير فجعل الحجة عليهم طول العمر للتفكر والتذكر ثم النذير للتنبيه
قلت فهولاء الذين يقولون بوجوب المعرفة بالعقل وانها لا تحصل الا بالعقل ذكروا
ان الرسل بينوا الادلة العقلية التي يستدل بها الناظر كما نبهوا العاقل ووكدوا
الحجة اذ كانوا ليسوا ابدون من يتعلم الحساب والطب والنحو والفقه من كتب المصنفين
لا تقليدا لهم فيما ذكروه لكن لانهم يذكرون من الكلام ما يدله على الادلة التي يستدل
بها بعقله فهداية الله لعباده بما انزله من الكتب وارشاده لهم الى الادلة المرشدة
والطرق الموصلة التي يعمل المناظر فيها بعقله ما يودي اليه من المعرفة اعظم من كلام
كل متكلم فان خير الكلام كلام الله وخير الهدى هدى محمد صلى الله عليه وسلم وابو
الخطاب يختار ما يختاره كثير من الحنفية او اكثرهم مع من يقول ذلك من اهل الكلام
من المعتزلة وغيرهم من ان الواجبات العقلية لا يشترط فيها البلوغ بل يجب قبل البلوغ
بخلاف الواجبات الشرعية قال واحتج بانه لو كان في العقل الزام وحظر لوجب ان يكون
بمعرفة الحسن والقبح اصل في اوايل العقول يترتب عليه ما سواه الا ترى ان للعدم والحدث
فيها اصلا ولو كان ذلك كذلك لكان من انكر الحسن والقبح مكابرا لعقله مغالطا لنفسه
لان جاحد ما ثبت في البداية مكابر قال والجواب ان للحسن والقبح اصلا في بداية العقول
وهو علمنا بحسن شكر المنعم والانصاف والعدل وقبح الكذب والجور والظلم وينكر ذلك
مكابر لكافة العقلاء الا ان من العقلاء من قال لا اعرف ذلك بضرورة العقل وانما
اعرفه بالنظر والخبر فذلك مقر بالحسن والقبح ومدع غير طريق الجماعة فيه فنتكلم في
ذلك ونبين له ان الجاهلية وعبدة الاصنام ومن لم تبلغه الدعوة يعلم ذلك كما

شبكة الألوكة
www.alukah.net

لعلمه اهل الاديان فسقط ان يكون طريقه الا العقل وعلى ان القدم والحدوث لهما
اصل في بداية العقول ثم الخلف في ذلك واقع ولا يقال ان مخالفينا مكابر عقله
واحتج بانه اجمع القايلون بان في العقل الزاما وخطرا على انه لا يلزم ولا يخطر الا ١٦١
بتنبيه يرد عليه فاذا ثبت هذا قلنا يجب ان يكون ذلك التنبيه بخبر الشرع لا
الخواطر لان الخواطر يجوز ان يكون من الملك ومن الشيطان ومن ثوران المره وما
اشبه ذلك واذا جاز ذلك فيها لم يلتفت الى تنبيهها والتفتنا الى ما يوثر به
وهو خبر الشرع فاذا عدم خبر الشرع ثبت انه لا الزام ولا خطر في ذلك وقال
والجواب انه لا بد ان ينبه على معرفة حسن الشكر بخطور النعمة بباله من منعم قصد
الاحسان اليه فانه اذا خطر له نعمة عليه على ما ذكرنا الزمه عقله الشكر لا محالة سواء
نبه على ذلك وسوسة او الهام ولذلك مهما خطر بباله كفران النعمة عرف قبحه ومنهما
خطر بباله ان القبيح لا يبعد ان يكون سببا لهلاكه وعقابه وان يكون ضده سببا
لنجاته فانه يلزمه النظر في ذلك سوا كانت الخطرة من الملك او من الشيطان فثبت
ان التنبيه لا يقف على خبر السما ثم يلزم الحدوث والقدم لا يكون الا بنبيه ثم ذلك
خاطر عقلي ولا يقال يقف على نبيه الشرع قال واحتج بان الامة اجمعت ان التكليف
يقف على البلوغ وليس العقل موصوفا بذلك من قبل ان الغلام اذا احتلم فليس
يستحدث عقلا وانما ذلك عقل قبل بلوغه فبان ان العقل لا يوجب شيئا ولا يخطره
وقال الجواب ان الموقوف من التكليف على البلوغ هو تكليف الشرعيات خاصة فاما
الاحكام المستفادة بالعقل فانها يلزم الانسان اذا استفاد من العقل ما يمكنه ان
يفعل به بين الحسن والقبح فلا نسلم ما ذكروه قلت هذا الذي قاله هو قول كثير من
الحنفية واهل الكلام المعتزلة وغيرهم من القايلين بتحسين العقل وتقبيحه فان
هؤلاء لهم في الوجوب قبل البلوغ قولان وكثير ممن يقول بتحسين العقل وتقبيحه
هو ونفاه ذلك من الطوايف الاربعة ينفون الوجوب قبل البلوغ وقد ذكر طايفة
من مصنفي الحنفية في كتبهم قالوا وجوب الايمان بالعقل مروي عن ابي حنيفة وقد
ذكر الحاكم الشهيد في المنتقى عن ابي يوسف عن ابي حنيفة انه لا عذر لاحد بالجهل
بخالقه لما يرى من خلق السموات والارض وخلق نفسه وساير خلق ربه قالوا ويروى

شبكة الألوكة
www.alukah.net

١٦٢ عنه انه قال لو لم يبعث الله رسولا لوجب على الخلق معرفته بعقولهم قالوا وعليه مشايخنا
من اهل السنة والجماعة حتى قال ابو منصور الماتريدي في صبي عاقل انه يجب عليه معرفة
الله وان لم يبلغ الحنث قالوا وهو قول كثير من مشايخ العراق ومنهم من قال لا يجب
على الصبي شيء قبل البلوغ كما لا يجب عليه العبادات البدنية بالاتفاق قلت هذا
الساعي قول اكثر العلماء وان كان القول بالتحسين والتقبيح يقول به طوائف كثيرون
من اصحاب مالك والشافعي واحمد كما تقول به هؤلاء الحنفية ونازع هؤلاء الطوائف
في مسألة الحظر والاباحة وان الاعيان قبل ورود الشرع هل هي على الحظر او الاباحة
لا يصح الا على قول من يقول انه بالعقل يعلم الحظر والاباحة واما من قال ان العقل
لا يعلم به ذلك ثم قال بان هذه الاعيان قبل ورود الشرع على حظر او اباحة فقد
ناقض في ذلك وقد رام منهم من يظن انه ناقضه ان يجمع بين قوليه فلم يتأت
كقول طائفة انه بعد الشرع علمنا بانه الاعيان كانت محظورة او مباحة ونحو ذلك من
الاقوال الضعيفة وليس هذا موضع بسط ذلك لكن المقصود هنا ان الاكثرين
على انتفاء التكليف قبل البلوغ لقوله صلى الله عليه وسلم رفع القلم عن الصبي حتى
يحتلم وعن المجنون حتى يفيق وهو معروف في السنن وغيرها متلقى عند الفقهاء بالقبول
من حديث علي وعائشة وغيرهما ايضا فان قتل الصبيان من اهل الحرب لا يجوز باتفاق
العلماء ايضا فالناس مع تنازعهم في اولاد الكفار هل يدخلون الجنة او النار او
يتوقف فيهم لم يفرق احد علمناه بين المميز وغيره بل المنصوص عن احمد وغيره من
ائمة السنة وهو المشهور عنهم الوقف فيهم وذهب طائفة الى انهم في النار كما اختاره
القاضي ابو يعلى وغيره وذكروا ان احمد نص على ذلك وهو غلط على احمد فان
المنصوص عنه انه اجاب فيهم بجواب النبي صلى الله عليه وسلم الله اعلم بما كانوا عاملين
وهذا في الصحيحين من حديث ابي هريرة وفي الصحيح ايضا من حديث ابن عباس لكن
هذا الحديث روى ايضا في حديث سودة ان خديجة سألته عن اولادهما من غيره فقال
هم في النار فقالت بلا عمل فقال الله اعلم بما كانوا عاملين فظن هؤلاء ان احمد افتى
١٦٣/ بما في حديث خديجة كما ذكر ذلك القاضي في المعتمد وهذا غلط على احمد فان هذا
الحديث ضعيف بل موضوع واحمد اجل من ان يعتمد على مثل هذا الحديث والحديث

متناقض ينقض اخره اوله وذهبت طائفة الى انهم في الجنة كابي الفرج بن الجوزي
وغيره والذين قالوا بالوقف فسره بعضهم بانه يدخل فريق منهم الجنة وفريق النار
بحسب تكليفهم يوم القيامة كما جاء في ذلك عدة اثار وهذا هو الذي حكاه
الاشعري عن اهل السنة والحديث وقد بسطنا هذا فيما تقدم والمقصود هنا
انا لم نعلم من السلف من قال انه فرق فيمن لم يبلغ بين صنف وصنف في القتل او في
عقاب الاخرة بل الفقها متفقون على ان العقوبات التي فيها اتلاف كالقتل والقطع
لا تكون الا لبالغ لكن قد يجمع بين هذا وهذا بان يقال الاثم الموجب لعقاب الاخرة
مرفوع عن من لم يبلغ وكذلك العقوبات الدنيوية التي فيها اتلاف فاما التعزير بالضرب
ونحوه فلم يرفع عن المميز من الصبيان بل قد قال النبي صلى الله عليه وسلم مروهم بالصلاة
لسبع واضربوهم عليها لعشر وفرقوا بينهم في المضاجع فامر بضربهم على ترك الواجب
الشرعي الذي هو الصلاة فضربهم على الكذب والظلم اولى وهذا مما لا يعلم بين العلما
فيه نزاعا ان الصبي يؤدب على ما يفعله من القبايح وما يتركه من الامور التي يحتاج
اليها في مصلحته وهذا النزاع من لزوم الواجبات العقلية للمميزين عند من يقول بالايجاب
العقلي نظير النزاع في الواجبات الشرعية فان احد القولين في مذهب احمد وهو
اختيار ابي بكر عبد العزيز ان الصلاة تجب على ابن عشر وكذلك الصوم يجب عليه
اذا اطاقه وحينئذ فايجاب ابي الخطاب وموافقته للتوحيد اولى من هذا بل
يقال لو لم يقل بالوجوب العقلي فانه يجب ان يقال ان الصبي يجب عليه الاقرار
بالشهادتين قبل وجوب الصلاة عليه فان وجوبهما متقدم على وجوب الصلاة
بالاتفاق واما ما يجب في مال الصبي من النفقات وقضاء الديون وغيره والعشور
والزكوات عند الجمهور الذين يوجبون الزكاة في ماله فذلك لا يشترط فيه التمييز
باتفاق المسلمين بل يجب ذلك في مال المجنون ايضا وفي مال الطفل وللفقها في اسلام ١٦٤/
الصبي وردته واحرامه وغير ذلك من اقواله وافعاله كلام معروف ليس هذا موضع
بسطه وفي ذلك من تناقض اقوال بعضهم ورجحان بعض الاقوال على بعض ما ليس
هذا موضعه وانما المقصود هنا ان اعظم الناس تعظيما للعقل هم القايلون بانه
يوجب ويحظر ويحسن ويقبح كالمعتزلة والكرامية والشيعة القايلين بذلك ومن

شبكة الألوكة
www.alukah.net

وافقهم من طوائف الفقها والعلما واما الفلاسفة فالنقل عنهم مختلف لتناقض كلامهم
فالمشهور عنهم ان العقل يحسن ويقبح كما نقله ابو الخطاب عنهم ولكن كلامهم في مبادي
المنطق وقولهم ان هذه القضايا من المشهورات لا من البرهانيات لما راى الناس انه
يناقض ذلك صاروا يحكون عنهم انهم لا يقولون بتحسين العقل وتقبيحه كما نقله الرازي
وغيره فاذا كان المتكلمون القايلون بتحسين العقل وتقبيحه وانه لا طريق الى المعرفة
الا به وانه يوجبها يعني على المميزين يقولون مع ذلك ان الشرع بين هذه الطرق
العقلية وارشد اليها ودل الناس عليها ووكدها وقررها حتى تمت الحجة به على
الخلق فجعلوا ما جاء به الشرع متضمنا للمقصود بالعقل من غير عكس حتى صارت
العقليات النافعة جزءا من الشرع فكيف غيرهم من طوائف اهل النظر وكذلك
الفلاسفة ذكروا ذلك كما ذكره ابو الوليد بن رشد الحفيد لما قسم الناس الى اربعة
اصناف كما سياتي . فصل قد ذكرنا ما تيسر من طرق الناس في المعرفة بالله
لنعرف ان الامر في ذلك واسع وان ما يحتاج الناس الى معرفته مثل الايمان بالله
ورسوله فان الله يوسع طرقه وييسرها وان كان الناس متفاضلين في ذلك تفاضلا
عظيما وليس الامر كما ظنه كثير من اهل الكلام ان الايمان بالله ورسوله لا يحصل
الا بطريق يعينوها وقد يكون الخطأ الحاصل بها يناقض حقيقة الايمان كما ان كثيرا
منهم يذكر اقوالا متعددة والقول الذي جاءت به الرسل وكان عليه سلف الامة لا
يذكره ولا يعرفه وهذا موجود في عامة الكتب المصنفة في المقالات والملل والنحل
مثل كتاب ابي عيسى الوراق والنوبختي والاشعري والشهرستاني يجدهم يذكرون
من اقوال اليهود والنصارى والفلاسفة وغيرهم من الكفار ومن اقوال الخوارج والشيعة
والمعتزلة والمرجية والكلابية والكرامية والمجسمة والحشوية انواعا من المقالات
والقول الذي جاء به الرسول وكان عليه الصحابة والتابعون وائمة المسلمين لا يعرفونه
ولا يذكرونه بل وكذلك في كتب الادلة والحجج التي يحتج بها المصنف للقول الذي
يقول انه الحق يجدهم يذكرون في الاصل العظيم قولين او ثلاثة او اربعة او اكثر من
ذلك وينصرون احدها ويكون كلما ذكروه اقوالا فاسدة مخالفة للشرع والعقل
والقول الذي جاء به الرسول وهو الموافق لصحيح المنقول وصريح المعقول لا يعرفونه

العقلا ؟

ان ؟

١٦٥

ولا يذكرونه فتبقى الناظر في كتبهم حائرا ليس فيما ذكروه ما يهديه ويشفيه ولكن قد يستفيد من رد بعضهم على بعض علمه ببطلان تلك المقالات كلها وهذا موجود في عامة كتب اهل الكلام والفلسفة متقدميهم ومتاخريهم الى الرازي والآمدي ونحوهما وليس فيها من اثبات الاصول الكلية والالهية القول الذي هو الحق بل عدد كل ما يذكرونه من المسايل واقوال الناس فيها اما ان يكون الكل خطا واما ان يكون القول الصواب من جنس الجملة مثل اطلاق القول باثبات الصانع وانه لا اله الا هو وان محمدا رسول الله لكن لا يعلمون هذا القول حقه لا تصورا ولا تصديقا فلا يحققون المعنى الثابت في نفس الامر من ذلك ولا يذكرون الادلة الدالة على الحق ويجيبون الكلام في بعض المسايل الجزئية التي لا ينتفع بها وحدها بل قد لا يحتاج اليها واما المطالب العالية والمقاصد السامية من معرفة الله تعالى والايمان به وبملايكته وكتبه ورسله واليوم الآخر فلا يعرفونه كما يحب وكما اخبر به الرسول صلى الله عليه وسلم ولا يذكرون ما هو الطريق صحيح المعقول والصريح المعقول وابن رشد الحفيد واحد من هؤلاء ولهذا لما ذكر اصناف الامة وجعلهم اربعة اقسام باطنية وحشوية ومعتزلة واشعرية جرى في ذلك على طريق امثاله من اهل الكلام والفلسفة وهو سبب على كثير مما جاء به القرآن كما سنذكره عنه لكن المقصود انه في تقسيم الامة لم يذكر القسم الذي كان عليه السلف والائمة وعليه خيارها الى يوم القيامة لكنه صدق في وصفه من ذكره بالتقصير عن مقصود الشرع فانه كما قال وذلك انه يظهر من غير ما اية من كتاب الله انه دعا الناس فيها الى التصديق بوجود الباري تعالى بادلة عقلية منصوصا عليها فيها مثل قوله تعالى يا ايها الناس اعبدوا ربكم الذي خلقكم والذين من قبلكم الايات ومثل قوله افي الله شك فاطر السموات والارض الى غير ذلك من الايات الواردة في هذا المعنى قال وليس لقايل ان يقول انه لو كان واجبا على كل من امن بالله ان لا يصح ايمانه الا من قبل وقوفه على هذه الادلة لكان النبي صلى الله عليه وسلم لا يدعو احدا الى الاسلام الا عرض عليه هذه الادلة فان العرب كلها كانت تعترف بوجود الباري سبحانه وتعالى وكذلك قال سبحانه وتعالى ولئن سالتهم من خلق السموات والارض ليقولن الله ولا يمتنع ان يوجد من

١٦٦

الناس من سلف به قدامه الطبع وبلادة القريحة الى ان لا تفهم شيئا من الادلة
الشرعية التي نصبها الشارع للجمهور وهذا فهو اقلي الوجود فاذا وجد ففرضه الايمان
بالله من جهة الشارع قال فهذا حال الحشوية مع ظاهر الشرع قال واما الاشعرية
فانهم راوا ان التصديق بوجود الباري تعالى لا يكون الا بالعقل لكن سلكوا في
ذلك طرقا ليست هي الطرق الشرعية التي نبه الله عليها ودعا الناس الى الايمان
به من قبلها وذلك ان طريقتهم المشهورة انبنت على بيان ان العالم محدث وانبنى
عندهم حدوث العالم على القول بتركيب الاجسام من اجزاء لا يتجزى وان الجزء الذي
لا يتجزى محدث وان الاجسام محدثة بحدوثه وطريقتهم التي سلكوا في بيان
حدوث الجزء الذي لا يتجزا وهو الذي يسمونه الجوهر الفرد وبالجملة حدوث الاجسام
طريقة معاصة نذهب على كثير من اهل الرياضة في صناعة الجدل فضلا عن الجمهور ومع
ذلك فهي غير برهانية ولا مفضية بيقين الى وجود الباري تعالى وذلك انه اذا فرضنا
ان العالم محدث لزم كما تقولون ان يكون له ولا بد فاعل محدث ولكن نعرض في وجود
هذا المحدث شك ليس في قوة صناعة الجدل الانفصال عنه وذلك ان هذا المحدث
لسنا نقدر ان نحيله ازليا ولا محدثا اما كونه محدثا فلانه يفتقر الى محدث وذلك
المحدث الى محدث ويمر الامر الى غير نهاية وذلك مستحيل واما كونه ازليا فيكون
المفعولات ازلية والحادث يجب ان يكون وجوده متعلقا بفعل حادث اللهم
الا ان يسلموا انه يوجد فعل حادث عن فاعل قديم فان المفعول لا بد ان يتعلق به
فعل الفاعل وهم لا يسلمون ذلك فان من اصولهم ان المقارن للحادث حادث
قلت من اصولهم التي انفردوا بها عن المعتزلة ان ما لا ينفك الحوادث فهو حادث ١٦٧/
وهذا متفق عليه بين العقلاء اذا اريد به الحادث بالشخص فان ما لا ينفك الحادث
المعين يجب ان يكون حادثا واما ما لا ينفك نوع الحادث فهو محل النزاع بين
الناس وعليه تنبني هذه الدليل وكثير من الناس لا يميز في هذا المقام بين ما هو
بعينه حادث وما يكون احاد نوعه حادثة والنوع لم يزل حتى ان كثيرا من اهل
الكلام اذا راوا ان الحركات حادثة او غيرها من الاعراض اعتقدوا ان ما لا
ينفك ذلك فهو حادث ولم يميزوا بين ما لا ينفك الحادث المعين وما لا ينفك

النوع الدايم الذى احاده حادثه فهو لا يسبق النوع وان سبق كل واحد واحد من
احاده ولما تفطن كثير من اهل الكلام للفرق ارادوا ان يثبتوا امتناع حوادث لا تتناهى
بطريق التطبيق وما يشبهه كما قد ذكر ذلك فى موضعه فهم لا يسلمون وجود حوادث
لا اول لها عن فاعل قديم ويسلمون وجود فعل حادث العين عن فاعل قديم وهو
يقول الحادث يجب ان يكون وجوده متعلقا بفعل حادث ثم ذلك الحادث متعلق بفعل
حادث فيكون فعل حادث الافراد دايم النوع عن فاعل قديم فهو يقول لا يمكن وجود
حادث عن فاعل ازلى الا بفعل حادث الافراد وهم لا يسلمون ذلك قال وايضا
ان كان الفاعل حينا يفعل وحينا لا يفعل وجب ان يكون هنالك علة صيرته باحدى
الحالتين اولى منه بالاخرى فلنسال ايضا فى تلك العلة مثل هذا السؤال وفى علة
العلة فيمر الامر الى غير نهاية قال وما يقوله المتكلمون فى جواب هذا من ان الفاعل
الحادث كان بارادة قديمة ليس بمنح ولا مخلص من هذا الشك لان الارادة غير الفعل
المتعلق بالمفعول واذا كان المفعول حادثا فواجب ان يكون الفعل المتعلق بايجاده
حادثا سواء فرضنا الارادة قديمة او حادثة متقدمة على الفعل او معه فكيف ما كان
فقد يلزمهم ان يجوزوا على القديم احد ثلاثة امور اما ارادة حادثة وفعل حادث
واما فعل حادث وارادة قديمة واما فعل قديم وارادة قديمة والحادث ليس يمكن
ان يكون عن فعل قديم بلا واسطة ان سلمنا لهم انه يوجد عن ارادة قديمة ووضع
الارادة نفسها هى الفعل المتعلق بالمفعول شيء لا يعقل وهو كفرض مفعول بلا فاعل
فان الفعل غير الفاعل وغير المفعول وغير الارادة والارادة هى شرط الفعل لا الفعل ١٦٨/
وايضا فهذه الارادة القديمة يجب ان يتعلق بعدم الحادث دهرا لا نهاية له اذ كان
الحادث معدوما دهرا لا نهاية له فهى لا يتعلق بالمراد فى الوقت الذى اقتضت ايجاده الا
بعد انقضاء دهر لا نهاية له وما لا نهاية له لا ينقضى فيجب ان لا يخرج هذا المراد الى
الفعل او ينقضى دهر لا نهاية له وذلك ممتنع وهذا هو بعينه برهان المتكلمين الذى
اعتمدوه فى حدوث دورات الفلك وايضا فان الارادة التى تتقدم المراد وتتعلق به
بوقت مخصوص دون وقت لا بد ان يحدث فيها فى وقت ايجاد المراد قدر زايد على
ما كانت عليه فى الوقت الذى اقتضت الارادة عدم الفعل والا لم يكن وجود ذلك الفعل

شبكة الألوكة
www.alukah.net

عنه في ذلك الوقت اولى من عدمه وايضا كيف يتعين وقت للحادث من غير ان يتقدمه
زمان ماض محدود الظرف الى ما في هذا كله من التشغيب والشكوك العويصة التي
لا يخلص منها العلما المهرة بعلم الكلام والحكمة فضلا عن العامة ولو كلف الجمهور العلم من
هذه الطرق لكان من باب تكليف ما لا يطاق ، وايضا فان الطرق التي سلك هولا القوم في
حدوث العالم قد جمعت هذين الوصفين معا اعني ان الجمهور ليس طباعهم قبولها ولا هي
مع هذا برهانية فليس يصلح لا للعلما ولا للجمهور ونحن ننبه هاهنا على ذلك بعض التنبيه
فنقول ان الطرق التي سلكوا في ذلك طريقان احدهما وهو الاشهر الذي اعتمد عليها عامتهم
تنبني على ثلاث مقدمات هي بمنزلة الاصول لما يرومونه من اثبات حدوث العالم احدها ان
الجواهر لا تنفك عن الاعراض اي لا تخلوا منها والثانية ان الاعراض حادثة والثالثة ان ما
لا ينفك عن الحوادث فهو حادث اعني ما لا يخلوا من الحوادث فهو حادث فاما المقدمة الاولى
وهي القايلة ان الجوهر لا يعرى من الاعراض فان عنوا الاجسام المشار اليها القايمة
بذاتها فهي مقدمة صحيحة وان عنوا بالجوهر الجزء الذي لا يتجزا وهو الذي يريدونه
بالجوهر ففيها شك ليس باليسير وذلك ان وجود جوهر غير منقسم ليس معروفا بنفسه
وفي وجوده اقاويل متضادة شديدة التعاند وليس في قوة صناعة الكلام تلخيص ١٦٩/
الحق منها وانما ذلك لصناعة البرهان واهل هذه الصناعة قليل جدا والدلايل التي
يستعملها الاشعرية في اثباته خطابية في الاكثر وذلك ان استدلالهم المشهور في
ذلك هو انهم يقولون ان من المعلومات الاولى ان الفيل مثلا انما يقولون فيه انه اعظم
من النملة من قبل زيادة اجزايه على اجزا النملة واذا كان ذلك كذلك فهو مولف من
تلك الاجزا وليس هو واحدا بسيطا فاذا فسد الجسم فاليها ينحل واذا تركب فمنها
يتركب وهذا الغلط انما دخل عليهم من شبه الكمية المنفصلة بالمتصلة فظنوا انما يلزم
في المنفصلة يلزم في المتصلة وذلك انما يصدق هذا في العدد اعني ان نقول ان عددا
اكثر من عدد من قبل كثرة الاجزا الموجودة فيه اعني الوحدات واما الكم المتصل فليس
يصدق ذلك فيه وكذلك نقول في الكم المتصل انه اعظم واكبر ولا نقول اكثر ونقول
في العدد انه اكثر ولا نقول انه اكبر وعلى هذا القول فيكون الاشيا كلها اعدادا ولا
يكون هناك عظيم متصل اصلا فيكون صناعة الهندسة هي صناعة العدد بعينها ومن

شبكة الألوكة
www.alukah.net

المعروف بنفسه ان كل عظم فانه ينقسم بنصفين اعني الاعظام الثلاثة التي هي الخط
والسطح والجسم وايضا فان الكم المتصل هو الذي يمكن ان يفرض عليه في وسطه نهاية
يلتقي عندها طرفا القسمين جميعا وليس يمكن ذلك في العدد ولكن يعارض هذا ايضا ان
الجسم وساير اجزا الكم المتصل يقبل الانقسام وكل منقسم فاما ان ينقسم الى شيء
منقسم او الى شيء غير منقسم فان انقسم الى غير منقسم فقد وجدنا الجزء الذي لا ينقسم
وان انقسم الى منقسم عاد السوال ايضا في ذلك المنقسم هل ينقسم الى منقسم او الى غير
منقسم فان انقسم الى منقسم الى غير النهاية كانت في الشيء المتناهي اجزا لا نهاية لها
ومن المعلومات الاولى ان اجزا المتناهي متناهية، قلت هذا الموضع هو الذي اوجب قول
النظام ونحوه بالفطرة وهو قول طايفة من المتفلسفة والمتكلمين بقبول انقسام الى غير نهاية
بالقوة لا بالفعل وقد اجاب عن هذا طايفة من نفاة الجزء بان كلما يوجد فهو يقبل القسمة
بمعنى امتياز شيء منه عن شيء وهي القسمة العقلية المفروضة لكن لا يلزم وجود ما لا
يتناهى من الاجزا لان الموجود ان قيل انه لا يقبل القسمة بالفعل لم يكن فيه اجزا لا تتناهى
وان قيل انه يقبلها بالفعل فاذا صغرت اجزاوه فانها تستحيل وتفسد وتفنى كما تستحيل
اجزا الما الصغار هوا واذا استحالت عند تناهي صغرها لم يلزم ان يكون باقية قابلة
لانقسامات لا تتناهى ولا يلزم وجود اجزا لا تتناهى قال ومن الشكوك المعتاصة
التي يلزمهم ان يسلوا اذا حدث الجزء الذي لا يتجزى ما القابل لنفس الحدوث فان
الحدوث عرض من الاعراض واذا وجد الحادث فقد ارتفع الحدوث فان من اصولهم ان
الاعراض لا تفارق فيضطرهم الامر الى ان يضعوا الحدوث في موجود ما وبوجود ما
قلت من يقول ان الاحداث هو نفس المحدث والمخلوق هو نفس الخلق والمفعول هو نفس
الفعل كما هو قول الاشعرية لا يسلم ان الحدوث عرض ولا ان له محلا فضلا عن ان يكون
وجوديا لكنه قد قدم افساد هذا وانه لا بد للمفعول من فعل وحينئذ فيقال الاحداث
قايم بالفاعل المحدث وحدوث الحادث ليس عرضا موجودا قايما بشيء عن احداث المحدث
ويقال ايضا ان هذا مبني على ان المعدوم شيء وان الماهيات في الخارج زايد على
وجودها وكلاهما باطل وبتقدير صحته فيكون الجواب ان القابل للحدوث هو تلك الذوات
والماهيات لكن هذا الذي ذكره يتقرر بطريقة اصحابه المشهورة ان الحادث مسبوق

بالطفرة

١٧٠

شبكة الألوكة
www.alukah.net

بالامكان والامكان لابد له من محل فلابد للحدث من محل قال رحمه الله ويسألون ان كان الوجود يكون عن عدم فبم يتعلق فعل الفاعل فانه ليس بين الوجود والعدم واسطة عندهم واذا كان كذلك وكان فعل الفاعل لا يتعلق عندهم بالعدم ولا يتعلق بما وجد وفرغ من وجوده فقد ينبغي ان يتعلق بزمان متوسط بين العدم والوجود وهذا الذي اضطر المعتزلة الى ان قالت ان في العدم ذواتاً ما وهو لا ايضا يلزم المعتزلة يلزمهم ان يوجدوا ليس بموجود بالفعل موجودا بالفعل وكلا الطائفتين يلزمهم ان يقولوا بوجود الخلاء ١٧١/ قلت هذا هو الشبهة المشهورة من ان فعل الفاعل واحدث الحدث ونحو ذلك ان قيل يتعلق بالشيء وقت عدمه لزم كونه موجودا معدوما وان قيل يتعلق به وقت وجوده لزم تحصيل الحاصل ووجوده مرتين وجوابه انه يتعلق به حين وجوده بمعنى انه هو الذي يجعله موجودا لا بمعنى انه كان موجودا بدونه فيجعله هو اياه موجودا قال فهذه الشكوك كما ترى ليس في قوة ضعيفة الجدل لحلها فاذا يجب ان لا يجعل هذا مبدأ لمعرفة الله تعالى وخاصة الجمهور فان طريق معرفة الله تعالى اصح من هذا واوضح على ما سنبين بعد من قولنا قال واما المقدمة الثانية وهي قولنا ان جميع الاعراض محدثة فهي مقدمة مشكوك فيها وخفاء هذا المعنى فيها كخفائه في الجسم وذلك انا شاهدنا بعض الاجسام محدثة وكذا بعض الاعراض فلا فرق في النقلة من الشاهدين كلاهما الى الغايب فان كان واجبا في الاعراض ان ينقل حكم الشاهد منها الى الغايب يعني ان يحكم بالحدوث على ما لم نشاهده منها قياسا على ما شاهدنا فقد يجب ان يفعل مثل ذلك في الاجسام ويستغني عن الاجسام بحدوث الاعراض على حدوث الاجسام وذلك ان الجسم السماوي وهو المشكوك في الحاقه بالشاهد الشك في حدوث اعراضه كالشك في حدوثه نفسه لانه لم يحس حدوثه لا هو ولا اعراضه ولذلك ينبغي ان يجعل الفحص عنه من امر حركته وهي الطريق التي نفضي بالسالكين الى معرفة الله تبارك وتعالى وهو طريق الخواص وهي التي خص بها ابرهيم الخليل عليه السلام في قوله تعالى وكذلك نرى ابرهيم ملكوت السموت والارض وليكون من الموقنين لان الشك كله انما هو في الاجرام السماوية واكثر النظار انما انتهوا اليها واعتقدوا انها الهة قلت قول هذا وامثاله ان ابرهيم استدل بطريق الحركة هو من جنس قول اهل الكلام الذين يذمهم اصحابه وسلف الامة ان ابرهيم استدل

١٧٤ بطريق الحركة لكن هو يزعم ان طريقة الخواص طريقة ارسطو واصحابه حيث استدلوا بالحركة على ان حركة الفلك اختيارية وانه يتحرك للتشبه بجوهر غير متحرك وادلئك المتكلمون يقولون ان استدلال ابرهيم بالحركة لكون المتحرك يكون محدثا لامتناع وجود حركات لانهاية لها وكل من الطائفتين تفسد طريقة الاخرى ويبين تناقضها بالادلة العقلية وحقيقة الامر ان ابرهيم لم يسلك واحدة من الطريقتين ولا احتج بالحركة بل بالامر الاول الذى هو الغيب والاحتجاب كما قد بسط فى موضع اخر فالآفل لا يستحق ان يعبد ولهذا قال انني برىء مما تعبدون الا الذى فطرني وقال اني وجهت وجهي للذى فطر السموت والارض حنيفا وما انا من المشركين وقومه كانوا مقرين بالرب تعالى لكن كانوا مشركين به فاستدل على ذم الشرك لا على اثبات الصانع ولو كان المقصود اثبات الصانع لكانت قصة ابرهيم حجة عليهم لا لهم فانه من حين بزغ الكوكب والشمس والقمر الى ان افلت كانت متحركة ولم ينف عنها المحبة ولا تبرأ منها كما تبرأ مما يشركون لما افلت فدل ذلك على ان حركتها لم تكن منافية للمقصود لابرهيم بل نافاه اقولها. قال ابن رشد ايضا فان الزمان هو الاعراض ويعسر تصور حدوثه وذلك ان كل حادث يجب ان تتقدم العدم بالزمان فان تقدم عدم الشيء على الشيء لا يتصور الا من قبل الزمان ايضا فالمكان الذى يكون فيه العالم اذا كان كل متكون فالمكان سابق له يعسر تصور حدوثه لانه ان كان خلا على راى من يرى ان الخلا هو المكان احتاج ان يتقدم حدوثه ان فرض حادثا خلا اخر وان كان المكان نهاية الجسم المحيط بالمتمكن على الراى الثانى لزم ان يكون ذلك الجسم فى مكان فيحتاج ذلك الجسم الجسم وهلم الامر الى غير نهاية وقد ذكرها شكوك عويصة وادلتهم التى يرومون بها بيان ان الاعراض انما هى لازمة لمن يقول بتقدم ما يحس منها حادثا اعنى من يصح ان جميع الاعراض غير حادثة فاما ان يكون منتقلة من محل الى محل واما ان يكون كامنة فى المحل الذى ظهرت فيه من قبل ان تظهر ثم يبطل هذين القسمين فيظنون انهم قد بينوا ان جميع الاعراض حادثة وانما بان من قولهم انما نظهر من الاعراض حادثا فهو حادث لانا لا نظهر حدوثه ولا ما نشك فى امره مثل الاعراض الموجودة فى الاجرام السماوية متحركا بها واشكالها ١٧٤ وغير ذلك فقول ادلتهم على حدوث جميع الاعراض الى قياس الشاهد على الغايب وغير

دليل خطابي الا حيث العلة معقولة بنفسها وذلك عند التيقن باستوا طبيعة الشاهد
والغايب . واما المقدمة الثالثة وهي القايلة ان ما لا يخلوا من الحوادث فهو حادث
فهي مقدمة مشتركة الاسم وذلك انها يمكن ان تفهم على معنيين احدهما ما لا يخلوا من
جنس الحوادث ويخلوا من احادها والثاني ما لا يخلوا من واحد منها مخصوص مشار اليه
كانك قلت ما لا يخلو من هذا السوا والمشار اليه فهو مادي اعني ما لا يخلوا من عرض
ما يشار اليه وذلك ان العرض الحادث يجب بالضرورة ان يكون الموضوع له حادثا لانه ان
كان قديما فقد خلا من خلا من ذلك العرض وقد كنا فرضناه لا يخلوا وهذا خلف لا يمكن واما
المفهوم الاولي الذي يريدونه فليس يلزم عنه حدوث المحل اعني الذي لا يخلوا من جنس
الحوادث لانه يمكن ان يتصور المحل الواحد اعني الجسم يتعاقب عليه اعراض غير متناهية
اما متضادة واما غير متضادة كانك قلت حركات لا نهاية لها وحركات وسكونات لا نهاية
لها كما يرى كثير من القدما في العالم اعني انه يتكون واحد بعد واحد ولهذا لما شعر
المتاخرون من المتكلمين بوها هذه المقدمة راموا سدها وتفويتها بان بينوا في
زعمهم انه لا يمكن ان يتعاقب على محل واحد اعراض لا نهاية لها وذلك انهم زعموا انه
يجب على هذا الوضع ان لا يوجد في المحل منها عرض ما مشار اليه الا وقد وجدت قبله
اعراض لا نهاية لها وذلك يودي الى امتناع الموجود منها اعني المشار اليه لانه يلزم
ان لا يوجد الا بعد انقضا ما لا نهاية له ولما كان ما لا نهاية له لا ينقضي وجب ان لا يوجد
المشار اليه اعني المفروض موجودا مثال ذلك ان الحركة الموجودة اليوم للجرم السماوي
ان كان قد وجد قبلها حركات لا نهاية لها فقد كان يجب ان لا يوجد ذلك ومثلوا
ذلك برجل قال لرجل لا اعطيك هذا الدينار حتى اعطيك قبله دنانير لا نهاية لها
قالوا فليس يمكن ان يعطيه ذلك الدينار المشار اليه ابدا قال وهذا التمثيل ليس
بصحيح لان في هذا التمثيل وضع مبدا ونهاية ووضع ما بينهما متناه لان قوله وقع
في زمان محدود واعطاوه ايضا يقع في زمان فاشترط هو ان يعطيه الدينار في ١٧٤
زمان يكون بينه وبين ذلك الزمان الذي يكلم فيه ازمنة لا نهاية لها وهي التي يعطيه
فيها دنانير لا نهاية لها وذلك مستحيل فهذا التمثيل بين امره لا يشبه المسالة الممثل
بها واما قولهم ان ما يوجد بعد وجود اشيا لا نهاية لها لا يمكن وجوده فليس

شبكة الألوكة
www.alukah.net

بصادق من جميع الوجوه وذلك ان الاشيا التي بعضها قبل بعض توجد على نحوين اما
على جهة الدور واما على جهة الاستقامة فالتي توجد على جهة الدور الواجب فيها ان
تكون غير متناهية الا ان تفرض فيها ما ينهيها مثال ذلك انه ان كان شروق فقد
كان غروب وان كان غروب فقد كان شروق فان كان شروق فقد كان شروق وكذلك ان
كان غيم فقد كان بخار صاعد من الارض وان كان بخار صاعد من الارض فقد ابتلت
الارض وان كان قد ابتلت الارض فقد كان مطر وان كان مطر فقد كان غيم واما
التي تكون على استقامة مثل كون الانسان من انسان اخر فان هذا ان كان بالذات لم يصح
ان يمر الى غير نهاية لانه اذا لم يوجد الاول من الاسباب لم يوجد الاخر وان كان ذلك
بالعرض مثل ان يكون الانسان بالحقيقة عن فاعل اخر غير الانسان الذي هو الاله وهو المصور
له ويكون الاب انما منزلته منزلة الاله من الصانع فليس يمتنع ان يوجد ذلك بفعل فعلا
لا نهاية له بالات غير متناهية متبدلة ان يكون فعله لاشخاص الناس على الدوام باشخاص
لا نهاية لها اعني انه يفعل الابنا بالابا واليه الاشارة في قوله تعالى ان اشكر لي ولوالديك
قلت مضمون هذا الكلام ان التسلسل في العلل ممتنع لان العلة يجب وجودها عند وجود
المعلول واما في الشروط والاثار مثل كون الوالد شرطا في وجود الولد ومثل كون
الغيم شرطا في وجود المطر فلا يمتنع وهذا فيه نزاع معروف وقد ذكر في غير هذا
الموضع وليس في هذا ما ينفع الفلاسفة في قولهم تقدم الافلاك وانما غايته ابطال
ما يقوله من يقول بوجوب تناهي الحوادث وقد تقدم غير مرة ان حجة الفلاسفة باطلة
على تقدير النقيضين فانه اذا امتنع وجود ما لا يتناهى بطل قولهم وان جاز وجوده
لم يمتنع ان يكون وجود الافلاك متوقفا على حوادث قبله وكل حادث مشروط بما قبله
كما يقولون هم في الحوادث المشهورة من الاناسي والامطار كما ذكره بل هذا يستلزم ؟
١٧٥ امتناع حدوث الحوادث عن علة تامة مستلزمة لمعلولها ويقتضي انه يلزم قولهم ان
لا يكون للحوادث فاعل اذ كان كل حادث مشروطا بحادث قبله والعلة التامة المستلزمة
لمعلولها يمتنع عندهم وعند غيرهم ان يحدث عنها شيء بوسط او غير وسط لان ذلك
يقتضي تاخر شيء من معلولاتها فلا تكون تامة بل فيها امكان ما بالقوة لم يخرج
الى الفعل وهو نقيض قولهم قال ابن رشد وايضا فان قولهم ان الحركة المشار اليها

شبكة الألوكة
www.alukah.net

لا يخرج الا وقد انقضت قبلها حركات لانهاية لها قول لا يسالم الخصوم فان الخصوم يقولون انه لا ينقضي الا ما له ابتدا وما لا مبدا له كما نضعه نحن فلا انقضا له وبهذا ينكرون قولهم ان ما وقع في الماضي فقد دخل في الوجود لان معنى دخل في الوجود انه تناهى وجوده وكمل ولا يتناهى ما لا اول له ابتدا فاما ما لم يبتدئ فلا يدخل في الوجود قلت لفظ الانقضا والقضا قد يعني به الكمال والتمام كما قال تعالى فاذا قضيت الصلاة فانتشروا في الارض فاذا قضيتم مناسككم ويقال قد انقضت هذه السنة وانقضى شهر رمضان ونحو ذلك فعلى هذا لا يكون المنقضي الذي كمل وتم ما لا اول له ابتدا اذ ما لا اول له لا يعقل كماله وتمامه وقد يعني بالانقضا الانتهاء والمضي والزوال فمعلوم ان الحوادث التي كانت قبلها قد انقضت ومضت وانتهت بمعنى انها لم يبق منها شيء وعلى هذا فقول القائل كل حركة لا بد ان يكون قبلها حركات لانهاية لها معناه حتى يوجد قبلها حركات لا ابتدا لها ليس المراد لا اخر لها بل المراد ليس لها ابتدا وهذا صحيح وهو اول المسالة والمنازع يقول اذا كانت الحركات لا اول لها فالمعنى انه قد مضى في الماضي ما لا ابتدا له كما يقال انه سيوجد في المستقبل ما لا انتهاء له وهذا هو قوله فما الدليل على بطلان هذا فههنا اشتراك واشتباه في الالفاظ والمعاني اذا ميزت ظهر المعنى وبطل الدخول في الوجود نتناول ما كمل وجوده وما لم يكمل وجوده ونتناول ما وجد معا وما وجد متعاقبا لكن قول القائل ان الماضي دخل في الوجود دون المستقبل عند منازعه فرق لا تاثير له فان ادلة النافية لامكان دوام ما لا تتناهى كالمطابقة والشفع والوتر وغير ذلك تتناول الامرين وهي باطلة في احدهما فيلزم بطلانها في الاخر ومن اعتقد صحتها مطلقا كابي الهذيل والجهم طردوها في الماضي والمستقبل وهو خلاف دين المسلمين وغيرهم من اهل الملل وهذا الذي ذكره هو لا المتفلسفة انما تتوجه فيما مضى ولم يبن كالحركات فاما النفوس الانسانية المجتمعة اذا قالوا بانه الان في الوجود منها ما لا تتناهى وهو مجتمع وان ذلك لا يزال يزيد لم يكن ما ذكره في الحركات متناولا لهذا ولهذا قرا ابن رشد من ذلك الى ان جعل النفوس واصعة بالذات وشبهها بالضوء مع الشمس والضوء عرض وفساد هذا القول معلوم وليس هذا موضع بسطه ولهذا قال ابن رشد هنا وهذا كله ليس بشيء في هذا الموضع وانما سقناه ليعرف ان ما توهم القوم

١٧٦/

من هذه الاشياء انه برهان فليس برهانا ولا شيء من الاقاويل التي يليق بالجمهور اعني البراهين البسيطة التي كلف الله تعالى بها الجميع من عباده الايمان به قال فقد سلف لك من هذا ان هذه الطريقة ليست برهانية صناعية ولا شرعية وايضا فان خصمائهم لا يضعون قبل الدورة المشار اليها دورات لا نهاية لها لكن من اصولهم ان ما لا نهاية له الجائز الوجود هو الذي لم يوجد ابدا شيء خارج عنه اعني انه يمكن ان نزاد عليه وانما هم انما يضعون ان قبل هذه الدورة المشار اليها دورة وقبل تلك الدورة دورة وذلك الى غير نهاية على التعاقب على محل واحد اي متى وجدت دوره وجدت قبلها في المحل دوره وان هذا المرور الى غير نهاية كالمحال في المستقبل فانا نقول ان بعد هذه الدورة دورة وبعدها دورة وذلك الى غير نهاية ولا نقول ان بعض هذه الدورة دورات لا نهاية لها فيلزم من هذا ان يكون بعد الدورة التي كانت اليوم بمدة عشرة الاف سنة دورات لا نهاية لها وبعد الدورة المشار اليها الان تكون ما لا نهاية اعظم مما لا نهاية وذلك محال وكذلك الحال في الادوار الماضية وقد لهم ان الفرق بين ما مضى وبين ما ياتي ان ما ياتي لم يدخل في الوجود بعد وان ما مضى قد انصرم وانقضى وما انصرم وانقضى فواجب ان يدخل في الوجود فهو مناه حول حق الا ان الوضع الذي يضعه خصمائهم في الدورات ليس بهذه الصفة وذلك انه لم يكن هناك حركة واجب ان تكون اولى يستحيل ان تكون قبلها حركة فليس يجب ان يكون ها هنا جملة هي اول جملة دخلت في الوجود ولا جزء منها هو اول جزء دخل في الوجود والذي دخل منها في الوجود انما هو شخص واحد او اشخاص متناهية ان كانت من الاشياء التي يوجد منها اكثر من شخص واحد وذلك على جهة التعاقب على محل واحد فمن اين يلزم ليت شعري ان كان الداخل منها في الوجود انما هو واحد وقبله واحد ان يكون ها هنا جملة غير متناهية دخلت في الوجود والاصل في هذا كله ان لا يدخل في الوجود الا ما انقضى وجوده وما انقضى ولا ينقض الا ما ابتدى وجوده وانما كان يلزم ان يدخل في الوجود ما لا نهاية له لو كان ما مضى في الوجود لكان دخوله معا اعني ما لا نهاية له واما الداخل فيه شخص فشخص على محل واحد وكذلك قلت على الجسم الدوري وليس هناك اول فليس يجب ان يكون ما دخل منها في الوجود منحصرا او متناهيا لان المتناهي هو الذي يمكن ان نزاد عليه شيء اي جملة فرضناها متناهية فانه يمكن ان يكون فيها جملة قبلها جملة اخرى وهذا هو

١٧٧/

حد ما لا نهاية له الجائز الوجود اعني ان يكون ابدا يوجد شيء خارج عنه ويسالون كما
ان تقدير وجود الباري سبحانه وتعالى في الماضي غير متناه وكما ان تقدير وجوده في
المستقبل غير متناه وهذا معنى قولنا لم يزل ولا يزال هل تقدر افعاله في الماضي متناهية
او غير متناهية فان قالوا غير متناهية كما هو في المستقبل فقد اعترفوا بوجود ما لا نهاية
له في الماضي على الشرط الذي يوجد عليه ما لا نهاية له اعني ان لا يوجد معا وان لا ينقطع الامكان
وان قالوا غير ذلك فقد احالوا على الوجود الازلي ان يكون افعاله ازلية ويلزمهم
ذلك في علمه بالحادثات وارادته لها فيكون معلوماته بالفعل متناهية وكذى ارادته
وبالقوة غير متناهية اما في الماضي فمن قبل انه لا يجوز عندهم ان يكون افعال لا نهاية
لها واما في المستقبل فمن قبل ان ما لا نهاية له انما يوجد عندهم بالقوة وذلك شيء
لا يقولونه فان قالوا ارادته ومعلوماته غير متناهية بالفعل فقد سلموا دخول
ما لا نهاية له بالفعل في الوجود قال وهذا كله تشويش لعقايد المتشرعين وصد عن
الغاية التي قصد بها تعريفهم هذه الاشيا وهو ان يكونوا مصممين في هذه الاشيا
اختارا فان من ليس بمصمم العقيدة في هذه ليس بحجر قلت قول القايل هذا متناه
لفظ مجمل يراد به ما لا يتناهى من اوله ولا من اخره فلا يمكن ان يزاد عليه وهذا هو
١٧٨ مراد ابن رشد بما لا يتناهى من اوله فقط او من اخره فقط كالحوادث الماضية اذا
قيل لا تتناهى فانه لا نهاية له من جهة الابتدا بمعنى انه لا ابتدا لها ولكن اذا قدر
انها انقضت اليوم فقد تناهت من هذا الطرف قال ابن رشد فخصما هولا المتكلمين
لا يقولون ان قبل هذه الدورة المعينة دورات لا نهاية لها بالمعنى الاول اي ليس
لها اول ولا اخر بل يعترفون انه حينئذ يكون للدورات اخر وهذا عندهم هو الذي
لا يتناهى بالمعنى الاخر وهو جائز عندهم قال لان من اصولهم ان ما لا نهاية له
الجائز الوجود هو الذي يوجد ابدا شيء خارج عنه اعني انه يمكن ان يزاد عليه دايما
قال فهم انما يصفون ان قبل هذه الدورة المشار اليها دورة وقبل تلك الدورة دورة
الى غير نهاية على التعاقب على محل واحد كالحال في المستقبل فانا نقول ان بعد هذه
الدورة دورة وبعد هذه الدورة دورة الى غير نهاية ولا نقول ان بعد هذه الدورة
دورات لا نهاية لها فيلزم ان يكون بعد هذه الدورة بمدة عشرة الاف سنة دورات

شبكة الألوكة
www.alukah.net

١٧/ب

لانهاية لها وبعد هذه المدة دورات لانهاية لها فيكون ما لانهاية له اعظم مما لانهاية
له وذلك محال فمعنى ما لانهاية له الذى جعل مقتضاه محالا هو الذى لا يقبل ان
يزاد عليه وهو ما لا اول له ولا اخر واما اذا قيل وجد قبل هذه الدورة دورة وقبلها
دورة الى غير نهاية فهنا انما نفيت النهاية عن الجانب الماضى دون المستقبل فلا يطلق
على الجملة انها لا تتناهى لانها تناهت من احد الجانبين وان كانت غير متناهية من الجانب
الاخر فهو تسلم امتناع انقضاء وجود ما لا يتناهى فى الماضى اذا اريد به ما لا يتناهى
من الجانبين وما قد رمتناهيا من احدهما فلا تسلم امتناع انقضائه ولا نطلق عليه انه
لا يتناهى بل هو عندنه قد تناهى لانه انقضاء المتناهى والانقضاء واحد لكن يقال
فيه انه وجد شيا قبل شيء الى غير نهاية فيكون النهاية مسلوبة عن ابتدائه لا عن
الجانب الذى انتهى اليه ويقال لا يتناهى مقيدا لا مطلقا كما قال لنا من اصر لهم
انما لانهاية له الجائز وجوده هو الذى لو وجد ابدا شيء خارج عنه اى يمكن ان يزاد
عليه وانما فهذا نسميه ما لانهاية له الجائز وجوده وهو ان يكون خارجا عنه شيء
يمكن ان يزاد عليه وانما هو انما نقيل الزيادة من الجهة التى يتناهى منها فهو متناه
من احد الطرفين غير متناه من الطرف الاخر فلهذا جاز ان نقال ليس هو مما لا يتناهى
لتناهيه من جانب ويجوز ان يقال هو لا يتناهى لعدم تناهيه من الجانب الاخر ولهذا ١٧٩/
نقول انه لا يدخل فى الوجود الا ما انقضى وجوده وما انقضى ولا ينقض الا ما ابتدا
وجوده لانه اذا قدر ان الحوادث ذاتية لم تزل ولا تزال فلم تنقض وانما فرض
الانقضاء انقضاء الماضى فرضا وانما المنقضى فلم يبق فيه شيء والحوادث اذا كانت
مستمرة فما انقضت ولا انتهت فما دخلت فى الوجود والذى وجد فى الماضى فهو
متناه ليس هو مما لا يتناهى وانما يكون قد دخل ما لا يتناهى اذا كان ممتنعا فى
الوجود فيكون قد انقضى مع كونه غير متناه وهذا ممتنع فاما ما يوجد شيا بعد
شيء وهو لم يزل ولا يزال فهذا ليس يجب ان يكون ما دخل منه فى الوجود متناهيا
او متناهيا لانه لم ينقض بل هو متواصل الوجود والمنقضى عنده ما انقطع وجوده
ولم يبق منه شيء ولسيت الحوادث المستمرة كذلك فلفظ انقضى وانتهى والتصريم
ونحو ذلك معناها متقارب فاذا قال المتكلم الحوادث الماضية قد انقضت فلو لم يكن

متناهية للزم انقضاء مالا نهاية له كان هذا تلبيسا فانها اذا جعلت منقضية فانما
انقضت من جهتنا لا من البداية ومن هذه الجهة هي متناهية واما من جهة الابد فلا انتهاء
لها ولا انقضاء وما لا تناهي هو ما لا ينقضي ولا ينصرم فاذا قيل انصرم وانقضى مالا
يتناهى كان هذا تناقضا بينا والحوادث الماضية ليس لها اول فاذا قدر انها انقضت
فقد انتهت وانصرمت فلا يطلق عليها انها لا تتناهى مع تقدير انها منقضية بل اذا قدر
تناهيها فقد انقضت وان قدر استمرارها فلم تنقض وما ذكره ابن رشد لما انه يبطل
قول من يقول بامتناع وجود ما لا يتناهى في الماضي والمستقبل كما يقوله من يقول من
المتكلمين فهو مبطل ايضا لقول اخوانه الفلاسفة الذين يقولون بوجود ما لا يتناهى ولا
له اول ولا آخر في قديمين مختلفين كما يقولونه ان حركات كل واحد من الافلاك لا تتناهى
ولا لها بداية ولا نهاية مع ان احدى الحركات اكبر واعظم من الاخرى كما يقولون ان
القمر يتحرك في كل شهر مرة والشمس في كل سنة مرة والفلك المحيط في كل يوم مرة فهو
اعظم مقدارا واسرع حركة من فلك القمر والشمس وغيرهما فانه محيط بالجميع فهو اعظم
وهو يتحرك كل يوم الحركة الشرقية التي تتحرك بها جميع الافلاك وليس في الافلاك ١٨٧
ما يتحرك كل يوم غيره فتكون حركته اكبر واكثر من حركة سائر الافلاك وفلك الشمس
والقمر وغيرهما فان الايام اكثر عددا من الشهور والشهور اكثر عددا من الاعوام ونفس
المتحرك كل يوم حركة اعظم مقدارا مما يتحرك في الشهر والعام مع ان كلا من هذه الحركات
ليس لها اول ولا آخر عندهم فيلزم من ذلك ان يكون ما لا يتناهى وليس له اول ولا
آخر حركة فلك القمر او الشمس قبل ان يزاد عليه اضعافا مضاعفة بل وجد ما هو
اكثر منه اضعافا مضاعفة وهو حركة الفلك المحيط فتكون ما لا يتناهى من الجانبين ليس
له اول ولا آخر اعظم مما لا يتناهى وليس له اول ولا آخر اكثر منه وهذا هو الذي بين
ابن رشد وغيره من التناقض انه ممتنع ولا يلزم هذا احد من العقلاء الذين قالوا ان
الرب يفعل افعالا او تقول كلمات لا نهاية لها ليس لها اول ولا آخر فان هؤلاء
يقولون لا قديم الا الله وحده وما سواه محدث مخلوق فلم يقم بغيره ولا يصدر
عن غيره ما لا يتناهى وانما ذلك له وحده فلم يكن لغيره ما لا يتناهى من الطرفين
لا اقل ما له ولا اكثر وذلك ان ابن رشد عنده ما لا يتناهى هو ما لا اول له ولا آخر

فما كان له منتهى ينتهي اليه محدود فلا بد ان يكون له مبدا محدود فلا يتناهى شي في
النهاية الا وله مبدا محدود ولهذا قال وايضا فان خصماهم لا يضعون قبل الدورة
المشار اليها دورات لا نهاية لها لان من اصولهم ان ما لا نهاية له الجائز الوجود هو
الذي يوجد ابدا شي خارج عنه اعني انه يمكن ان يزاد عليه دايما الى قوله وقولهم
ان الفرق بين ما مضى وبين ما ياتي ان ما ياتي لم يدخل في الوجود بعد وان ما مضى
قد انقضى وانصرم وما انقضى وانصرم فواجب ان يدخل في الوجود فهو متناه فهو
قول حق ومراده بذلك ان الذي ينقضي وينصرم هو ما له مبتدا واما ما لا ابتدا له
فلا انتها له ولا ينقضي ولا ينصرم ولهذا قال الا ان الوضع الذي يضعه خصماوهم
في الدورات ليس بهذه الصفة وذلك انه اذا لم يكن هناك حركة واجب ان يكون
اولى بحيث يستحيل ان يكون قبلها حركة فليس يجب ان يكون هاهنا جملة هي اول
جملة دخلت في الوجود ولا جز منها هو اول جز دخل في الوجود والذي دخل منها
في الوجود انما هو شخص واحد واشخاص متناهية ان كانت من الاشيا التي توجد منها ١٨١
اكثر من شخص واحد الى قوله فمن اين يلزم ليت شعري ان كان الداخل مسمى في
الوجود انما هو واحد وقبله واحد ان يكون هاهنا جملة غير متناهية دخلت في
الوجود معا قال والاصل في هذا كله ان لا يدخل في الوجود الا ما انقضى وجوده
وما انقضى ولا ينقضي الا ما ابتدا وجوده الى قوله لان المتناهي هو الذي يمكن ان
يزاد عليه شي واي جملة فرضناها متناهية فانه يمكن ان يكون قبلها جملة اخرى
وهذا هو حد ما لا يتناهى الجائز الوجود وقد قال قبل ذلك لان من اصولهم ان
ما لا نهاية له الجائز الوجود هو الذي يوجد ابدا شي خارج عنه اعني انه يمكن ان
يزاد عليه دائما الى قوله ولا نقول ان بعد هذه الدورة دورات لا نهاية لها فيلزم
من هذا ان يكون بعد الدورة التي كانت اليوم بهذه عشرة الاف سنة دورات
لا نهاية لها وبعد الدورة المشار اليها دورات لا نهاية لها فمن تدبر كلامه تبين له
ما قلناه فاما الكلام على احاطة علم الله تعالى بالكليات والجزئيات وارادته
فمذكور في غير هذا الموضع وهذا الرجل قد اورد على هولا هذا السوال المعروف
وهو الذي اوقع ابا المعالي في قوله بالاسترسال وان العلم يحيط باعيان الجواهر

شبكة الألوكة
www.alukah.net

وانواع الاعراض ويسترسل على اعيان الاعراض وهذا ليس هو قول من يقول بانه يتعلق
بالكليات فان ذلك لا يفرق بين الجواهر وانواع الاعراض واعيانها ومن علم ان الكليات لا تكون
كلية الا في الذهن وان كل موجود فانه معين والافلاك معينة والعقول والنفوس عندهم
معينة ونفسه المقدسة معينة تبين له ان قول من يقول بعلم الكليات وانه انما يعلم الجزئيات
على وجه كلي مضمون كلامه انه لا يعلم نفسه ولا شيئا من الموجودات هذا وهم يقولون انه
مبدع لها وسبب في وجودها وان العلم بالسبب يقتضي العلم بالمسبب فقولهم هذا يوجب
علمه بنفسه وبكل موجود وذلك يناقض هذا وهذا مبسوط في موضعه وهذا الرجل اعني
ابن رشد اراد ان يجمع بين قولهم هذا وبين علمه بالجزئيات فقال قولا فيه من الحيرة والتناقض
ما هو مذكور في موضعه والمقصود هنا ذكر ما ناقض به قول هؤلاء المتكلمين الذين يزعمون
ان عقلياتهم تعارض الكتاب والسنة وله ايضا من عقلياته التي يزعم انها تناقض ذلك في ١٨٢
الباطن ما هو مردود عليه بالعقل الصريح ايضا لكن من عرف كلام بعض هؤلاء مع بعض
تبين له فساد كل ما يعارض به كل طائفة للنصوص النبوية وانه ما من معقول يدعى معارضة
لذلك الا وقد نقضه اهل المعقول بما تبين فساده فسبحان ربك رب العزة عما يصفون
وسلام على المرسلين والحمد لله رب العالمين . قال ابن رشد والاولى ان يقال لمن وصل
من الجمهور الى هذا القدر من التشكك ان العالم ليس هو موجودا واحدا وانما هو افعال
لله متجددة ومتعاقبة فيمكن في العقل ان تكون هذه الافعال ازلية ويمكن ان تكون محدثة
الا ان الشرايع كلها قد وردت بانها محدثة فيجب التصديق باحد الجائزين الذي ورد
به الشرع وان يقال في علمه وارادته انهما غير مكيفين ولا حادثين ولا يلزم فيهما
الشك المتقدم وانما يلزم في العلم المكيف الحادث . فصل قال ابن رشد واما
الطريقة الثانية فهي طريقة ابي المعالي التي استنبطها في رسالته المعروفة بالنظامية
ومبناها على مقدمتين احداهما ان العالم بجميع ما فيه جائز ان يكون على مقابل ما هو
عليه حتى يكون من الجائز مثلا ان يكون اصغر مما هو واكبر مما هو عليه او شكل آخر غير
الشكل الذي هو عليه او عدد اجسامه غير العدد الذي هو عليه او يكون حركة كل متحرك
منها الى جهة ضد الجهة التي يتحرك اليها حتى يمكن في الحجر ان يتحرك الى فوق وفي النار ان
يتحرك الى اسفل وفي الحركة الشرقية ان تكون غربية وفي الغربية ان تكون شرقية والمقدمة

الثانية ان الجائز محدث وله محدث اى فاعل يحدث صيره باحد الجائزين اولى منه بالجائز
الآخر قال فاما المقدمة الاولى فهى خطابية فى بادى الراى وهى فى بعض اجزاء العالم
فظاهر كذبها بنفسها مثل كون الانسان موجودا على خلقة غير هذه الخلقة التى هو عليها
وفى بعضه الامر فيه مشكوك مثل كون الحركة الشرقية غربية والغربية شرقية اذ كان
ذلك ليس معروفا بنفسه اذ كان يمكن ان يكون ذلك لعلة غير بينة الوجود بنفسها
او يكون من العلل الخفية على الانسان ونشبه ان يكون ما يعرض للانسان فى اول الامر عند
النظر فى هذه الاشيا شبيها بما يعرض لمن ينظر فى اجزا المصنوعات من غير ان يكون من
اهل تلك الصنايع وذلك ان هذا الذى شانه قد يسبق الى ظنه ان كل ما فى تلك
المصنوعات او جلها يمكن ان يكون على خلاف ما هى عليه ويوجد على ذلك المصنوع ذلك ١٨٢/
الفعل بعينه الذى صنع من اجله اعنى غايته فلا يكون فى ذلك المصنوع عند هذا موضع
حكمة واما الصانع الذى يشارك الصانع فى شئ من علم ذلك فقد يرى ان الامر
بضد ذلك وانه ليس فى المصنوع شئ الا واجب ضرورى او ليكون به المصنوع اتم
وافضل ان لم يكن ضروريا فيه وهذا هو معنى الصناعة والظاهر ان المخلوقات شبيهة
فى هذا المعنى بالمصنوع فسبحان الخلاق العليم وهذه المقدمة من جهة انها خطابية قد
تصلح لاقناع الجميع ومن جهة انها كاذبة ومبطلة لحكمة الصانع فلا تصلح لهم وانما
صارت مبطلة للحكمة لان الحكمة ليست شيئا اكثر من معرفة اسباب الشئ واذا لم
يكن للشئ اسباب ضرورية تقتضى وجوده على الصفة التى هو بها وذلك النوع موجودا
فليس هنا معرفة تختص بها الحكيم الخالق دون غيره كما انه لو لم يكن اسباب ضرورية
فى وجود الامور المصنوعة لم يكن هنالك صناعة اصلا ولا حكمة تنسب الى الصانع
دون من ليس بصانع واى حكمة كانت تكون فى الانسان لو كانت جميع افعاله واعماله
يمكن ان تتاتى باى عضو اتفق او بغير عضو حتى يكون الابصار مثلا تتاتى بالاذان كما
تتاتى بالعين والشم بالعين كما يتاتى بالانف وهذا كله ابطال للحكمة وابطال للمعنى
الذى سمى به نفسه حكيما تعالى وتقدست اسماؤه عن ذلك قلت مضمون هذا الكلام
اثبات ما فى الموجودات من الحكمة والغاية المناسبة لاختصاص كل منها بما خص به
وان ارتباط بعض الامور ببعض قد يكون شرطا فى الوجود وقد يكون شرطا فى الكمال

شبكة الألوكة
www.alukah.net

وما ثبات هذا اخذ يطعن في حجة ابي المعالي وامثاله ممن لا يثبت الا مجرد المشيئة
المحضة التي تخصص كلا من المخلوقات بصفته وقدره فان هذا هو قول طائفة
من اهل الكلام كالاشعرية والظاهرية وطائفة من الفقهاء من اصحاب الائمة الاربعة
واما الجمهور من المسلمين وغيرهم فانهم مع انهم يثبتون مشيئة الله وارادته يثبتون
ايضا حكمته ورحمته وهؤلاء المتفلسفة انكروا على الاشعرية نفي الحكمة الغايية وهم
يلزمهم من التناقض ما هو اعظم من ذلك فانهم اذا اثبتوا الحكمة الغايية كما هو قول
جمهور المسلمين فانهم يلزمهم ان يثبتوا المشيئة بطريق الاولى والاحرى فان من فعل
المفعول لغاية يريدها كان مريدا للمفعول بطريق الاولى والاحرى فاذا كانوا مع هذا ١٨٤/
ينكرون الفاعل المختار ويقولون انه علة موجبة للمعلول بلا ارادة كان هذا في غاية
التناقض ومن سلك طريقة ابي المعالي في هذا الدليل لا يحتاج الى ان ينفي الحكمة
بل يمكنه اذا اثبت الحكمة المرادة ان يثبت الارادة بطريق الاولى وحينئذ فالعالم
بما فيه من تخصيصه ببعض الوجوه دون بعض دال على مشيئة فاعله وعلى حكمته
ايضا ورحمته المتضمنة لنفعه واحسانه الى خلقه واذا كان كذلك فنقول لنا ان
ما سوى هذا الوجه جائز مراد به انه جايز ممكن من نفسه وان الرب قادر على غير
هذا الوجه كما هو قادر عليه وذلك لا ينافي ان تكون المشيئة والحكمة خصصت
بعض الممكنات المقدورات دون بعض فهذه المقدمة التي ذكرها ابو المعالي
مقدمة صحيحة لا ريب فيها وانما الشان في تقرير المقدمة الثانية وقد ذكر الكلام
عليها في غير هذا الموضع وهو ان التخصيص للممكنات ببعض الوجوه دون بعض هل
يستلزم حدوثها ام لا قال ابن رشد وقد نجد ابن سينا يذهب الى هذه المقدمة
لوجه ما وذلك انه يرى ان كل موجود ماسوى الفاعل فهو اذا اعتبر بذاته ممكن
وجايز وان هذه الجائزات صنفان صنف هو جايز باعتبار فاعله وصنف هو
واجب باعتبار فاعله ممكن باعتبار ذاته وان الواجب بجميع الجهات هو الفاعل
الاول قال وهذا قول في غاية السقوط وذلك ان الممكن في ذاته وفي جوهره
ليس يمكن ان يكون ضروريا من جهة فاعله ولا انقلبت طبيعة الممكن الى طبيعة
الضروري فان قيل انما نعني بكونه ممكنا باعتبار ذاته انه متى توهم فاعله مرتفعا

ارتفع هو قلنا هذا الارتفاع مستحيل لازم عن مستحيل وهو ارتفاع السبب الفاعل
وليس هذا موضع الكلام في هذا الرجل ولكن للحرص على الكلام معه في الاشيا التي
اخترعها هذا الرجل استجرنا القول هنا معه. قلت مراد ابن رشد ان المفعول
لا يكون قديما ازليا فان الضروري عنده وعند عامة العقلا حتى ارسطو واتباعه وحتى
ابن سينا واتباعه وان تناقضوا هو القديم الازلي الذي يمتنع عدمه في الماضي والمستقبل
وهذا يمتنع ان يكون ممكنا يقبل الوجود والعدم بل هذا لا يكون الا محدثا والمحدث
يمتنع ان ينقلب قديما فلهذا قال الممكن يمتنع ان يكون ضروريا واما كون الممكن
الذي يمكن وجوده وعدمه وهو المحدث يصير واجب الوجود بغيره فهذا لا ريب فيه ١٨٥
وما اظن ابن رشد ينازع في هذا ولكن من المتكلمين من ينازع في هذا وهذا حق وان
قاله ابن سينا فليس كل ما يقوله ابن سينا هو باطلا بل مذهب اهل السنة انه ما شا الله
كان فوجب وجوده وما لم يشا لم يكن فامتنع وجوده وهذا يوافق عليه جماهير الخلق
فان هولاء يقولون كلما سوى الله ليس له من نفسه وجود وهذا يعنون بكونه
ممكنا لا يعنون بذلك انه يمكن ان لا يوجد وانما يقولون هو باعتبار نفسه لا يستحق
ان يوجد ولكن باعتبار فاعله يجب ان يوجد فهو واجب بغيره غير واجب بنفسه
ولهم نزاع فيما اذا عدم هل يقولون عدم لعدم موجبه او لا يعلل عدمه بل ليس
له من نفسه وجود وانما وجوده بفاعله فاذا لم يفعله فاعل بقي على العدم المستمر
هذا فيه نزاع وهو نزاع لفظي اعتباري وتحقيق الامر ان عدم علته مستلزم
لعدمه الا ان عدم علته فعل عدمه واوجب عدمه المؤثر ولكن يلزم من عدم علته
عدمه فان اريد بالعلة في عدمه المؤثر في عدمه فعدمه المستمر لا يحتاج الى مؤثر
وان اريد به المستلزم لعدمه فلا ريب ان عدم علته مستلزم لعدمه وهولاء
لا يقولون ان الجايزات صنفان صنف هو جايز باعتبار فاعله وصنف هو واجب
باعتبار فاعله بل الجايزات الموجودة كلها واجبة باعتبار فاعلها وما لم يوجد من
الجايزات فهو جايز باعتبار نفسه وهو ممتنع لغيره فكما ان ما وجد من الممكنات
فهو واجب لغيره لا لنفسه فما لم يوجد منها فهو ممتنع لغيره لا لنفسه فما شا الله
كان وما لم يشا لم يكن فما شا ان يكون فلا بد ان يكون وليس هو واجبا بنفسه

ولا لم من نفسه وجوده بل الله ابدعه وعالم لشا لم يكن فانه يمتنع وجود شئ
بدون مشيئة الله تعالى وان كان الله قادرا عليه وهو ممكن في نفسه اى يمكن
ان يخلقه الله لو شاء الله خلقه وهذا الباب كثير من النزاع فيه لفظي وهم
لا ينفون ان يكون ممكنا باعتبار ذاته انه متى قدرهم فاعله مرتفعا ارتفع هو ولكن
ابن سينا واتباعه الذين يقولون ان الفلك قديم ازلي وهو مع هذا ممكن يقولون ذلك
واما عامة العقلاء ينفون بذلك انه لا يوجد بنفسه وانه باعتبار نفسه يمكن ان
١٨٦/ يوجد ويمكن ان لا يوجد وما كان كذلك فهو محدث ولا ريب انه مع هذا واجب بغيره
حين وجوده لا قبل وجوده يمتنع ارتفاعه حين وجوده لامتناع ارتفاع فاعله
ولا يمتنع ارتفاعه مطلقا اذ كان معدوما فوجد فارتفاعه مستحيل حين وجوده
لازم عن مستحيل والذى ينكره جمهور العقلاء ابن رشد وغيره على ابن سينا ومن
وافقه من المتاخرين قولهم بان الممكن الذى يقبل الوجود والعدم قد يكون قديما
ازليا واجبا بغيره فهذا مما ينكره الجمهور وقد ذكر ابن رشد انه مخالف لقول
ارسطو وسلفه من الفلاسفة ولهذا الزم ابن سينا ومن وافقه من التناقض
ما ذكره بعضه الرازى وهم اذا حققوا الكلام عليهم فى الممكن فروا الى اثبات الامكان
الاستقبالى وهو انه يمكن فى هذا الوجود ان يعدم فى المستقبل وفى الموجود المعين
ان يوجد فى المستقبل فيكون الممكن وجوده وعدمه لا يكون الا محدثا وهذا قول
جمهور العقلاء وكلامهم فى الالهيات فى هذا الممكن مضطرب غاية الاضطراب كما
ذكره ابن رشد وغيره واما كلامهم فيه فى المنطق وغيره فوافقوا فيه سلفهم ارسطو
واتباعه وسايل العقلاء وصرحوا بان الممكن الذى يمكن وجوده ويمكن عدمه
لا يكون الا مسبوقا بعدم نفسه وقسموا الممكن الى اقسامه كلها محدثة وجعلوا
قسيم الممكن العام المحتاج للفاعل الواجب وجوده وهو القديم الازلى وصرحوا بان
ما كان قديما ازليا يمتنع ان يقال انه ممكن يقبل الوجود والعدم ومن صرح بذلك
ابن سينا واتباعه لما تكلموا فى الالهيات واحدثوا من هذا شرا كبيرا من مذهب سلفهم
ارسطو واتباعه ومن مذهب اهل الكلام المعتزلة ونحوهم وقسموا الوجود الى
واجب وممكن كما قسمه المتكلمون الى قديم وحادث وهذا التقسيم ابتدعوه ثم

يذهب اليه قدماء الفلاسفة بل قدماؤهم قسموه الى جوهر وتسعة اعراض كما هو
معروف في كتاب قاطيغورياس وجعلوا العلة الاولى من معقولة الجوهر وقولا
جعلوا هذه القسمة للممكن وقالوا الموجود اما واجب واما ممكن والممكن لا بد له
من واجب فيلزم ثبوت الواجب على التقديرين وظنوا ان هذه الطريقة التي ابتدعوها
في اثبات رب العالمين طريقة عظيمة وانها غاية عقول العقلاء وهي من افسد الطرق
لا تدل على اثبات مبدع للعالم البتة فانهم محتاجون الى حصر الوجود في القسمين ثم الى
١٨٧/ بيان ان الممكن الذي جعلوه قسيم الواجب يستلزم ثبوت الواجب الذي ادعوه وهذا
ممتنع على طريقتهم فانهم اذا قالوا الموجود اما ان يقبل العدم واما ان لا يقبله وما قبل
العدم فهو الممكن ولا بد له من واجب قيل لهم ان عنيتم بما يقبل العدم المحدث لان
مقتضى الحجة اثبات قديم محدث للمحدثات وهذا حق ولكن القديم عندكم قد يكون
واجبا وقد يكون ممكنا فليس في هذا ما يدل على اثبات واجب وان قلتم ان الممكن
لا بد له من واجب قيل لكم فمعلوم ان المحدث لا بد له من فاعل واما ما جعلتموه
قديما ازليا وسميتموه ممكنا فهذا لا يعلم انه يفتقر الى فاعل بل عامة العقلاء يقولون
انه يمتنع ان يكون لهذا فاعل ولو قدر ان له فاعلا لكان هذا مما يعلم بنظر دقيق
خفي فلا يمكن ان يكون هذا اثبات واجب الوجود موقوفا على مثل هذه المقدمة فان قالوا
نحن قد قررنا انه ممكن ولا بد للممكن من واجب قيل انتم جعلتموه ممكنا قديما ازليا
وهذا عند جمهور العقلاء جمع بين النقيضين وهو ممتنع والممتنع قد يلزمه حكم ممتنع
وانما الموجب لعلمكم ثبوت قديم ازلي وهذا حق والقديم الازلي عندكم ممكن
ان يكون واجبا وممكن ان يكون ممكنا وهذا الممكن لم تعلموا انه يفتقر الى واجب فلا
يلزم ثبوت الواجب الذي ادعيتموه كما لم يلزم ثبوت الممكن الذي ادعيتموه
وان قلتم اذا قدر عدم هذا الممكن لزم ثبوت القسم الآخر وهو الواجب لانحصار
الموجود في الواجب والممكن كما بيناه قيل لكم كما لم يلزم ثبوت هذا الممكن لم
تثبت نفيه بل الشك حاصل وان قدر انتفاؤه فاذا لم تثبت وجود ممكن بل
واجب لم يكن في هذا ما يدل على ان في الوجود ما هو ممكن وامكن ان يقال الوجود
كله واجب كما يقوله من يقول بوحدة الوجود ويقول عين وجود ما تسمى ممكنا

ومحدثا هو عين وجود الواجب فما حقيقة قولكم ان الوجود كله اما واجب واما
ممكن هو نوعان قديم ومحدث وهذا الكلام لا فائدة فيه بل ليس فيه الا ذكر
التقسيم والشك في وجود الواجب او اثبات واجب هو المحدث والقديم وهو باطل
قطعا فليس فيه الا الجزم بالباطل او الشك في الحق او يقولوان الموجود يمكن ان
يكون كله واجبا ويمكن ان يكون ليس فيه واجب بل هو اما محدث واما قديم ممكن
ومعلوم ان كلا القولين معلوم الفساد بالضرورة وان الوجود فيه حوادث كانت
معدومة فوجدت وهذه ممكنات وانه لابد لها من قديم ازلي والقديم الازلي ١٨٧
يجب وجوده ويمتنع ان يكون ممكنا وهذا يبين ان كل ما سوى الواجب الوجود المبدع
فهو محدث كائن بعد ان لم يكن وهذا كله ينافض ما قالوه ولهذا يوجد في بحوث من
سلك طريقهم كالرازي والآمدي من البحوث المضطربة في الواجب والممكن والعلة
والمعلول ما ليس هذا موضع بسطه وقد تكلم عليه في غير هذا الموضع .

فصل فان قالوا نحن اذا قلنا الموجود اما واجب وانه لا يقبل العدم واما ممكن يقبل
العدم وما كان قابلا للعدم فلابد له من واجب لزم ثبوت الواجب على التقديرين
مع قطع النظر عن الممكن هل يكون قديما ام لا بل نفس تصور هذه الحقيقة وهو
كونه يقبل العدم فلزم افتقاره الى فاعل قيل هذا صحيح لكن هذا التقسيم لا
يستلزم ثبوت القسمين في الخارج ان لم يبين ثبوت الممكن ولكن يلزم ثبوت
موجود لا يقبل العدم على التقديرين وهذا لا ينافض قولنا القائل بان الموجود
واحد لا يقبل العدم وانما يبطل قول هؤلاء اذا بين ان في الوجود ما هو ممكن
يقبل العدم وليس مجرد التقسيم ثبوتا القسمين وانما تم القسمان اذا بين
ان في الوجود ممكنا يقبل العدم وهذا الممكن لابد له من واجب وحينئذ فيكون
استدلالا بوجود الممكن المعلوم امكانه على القديم وهذا استدلال بالمحدثات
على القديم لا استدلال بالوجود من حيث هو وجود على وجود الواجب كما
ظن ابن سينا واتباعه بان الوجود من حيث هو وجود ادل على وجود واجب
ينافض ذلك ان يكون الوجود كله واجبا واذا قيل انا ابين بعد ذلك ان
فيه محدثا قيل اذا بين ذلك ثبت ان فيه قديما ويكون الدليل على ثبوت القديم

هو الحوادث وهذه طريقة صحيحة وهي تدل على اثبات قديم لا على ثبوت واجب له
مفعول قديم لكن نفس الوجود يدل على ثبوت موجود قديم واجب الوجود على كل
تقدير ثم نقال وليس الوجود كله واجبا قديما فانا نشهد حدوث المحدثات والمحدث
ليس بقديم وليس بواجب الوجود بمنع عدمه ولا يمتنع الوجود بجنب عدمه فانه
كان موجودا اياره ومعدوما اخرى نعلم انه يمكن وجوده وعدمه وما كان هكذا
فلا بد له من فاعل قديم ازلي يمتنع عدمه فثبت وجود الموجود القديم الازلي من
نفس الوجود ومن وجود المحدثات وعلمت من وجود المحدثات انه ليس كل موجود
قديما ولا واجبا بل ثبت انقسام الوجود الى قديم واجب والى محدث ممكن بهذه ١٨٩/
الطريق وهي طريق الحدوث وطريق الامكان الذي لانا نقض الحدوث بل نلازمه فاما
الامكان الذي ابتدعوه فلا يثبت هو بنفسه ولا يثبت به شيء ثم الكلام في تعيين
القديم الواجب وان السموات محدثة له طرق متعددة ضرورية ونظرية كما قد
بسط في موضع اخر وبيان معرفة الصانع فطرية ضرورية معرفة تعينه وان
السموات والارض وما بينهما مخلوقة له حادثة بعد ان لم تكن وان كل مولود يولد على
الفطرة وان الله خلق عباده حنفاء ولكن شياطين الانس والجن افسدوا فطرة
بعض الناس فعرض لهم ما ازالهم عن هذه الفطرة ولهذا قالت الرسل افي الله
شك فاطر السموات والارض ولما قال فرعون لموسى على سبيل الانكار لما قال انا رسول
الى رسول من رب العالمين قال وما رب العالمين قال له موسى رب السموات والارض
وما بينهما ان كنتم موقنين قال لمن حوله الا تستمعون قال ربكم ورب اباءكم
الاولين قال ان رسولكم الذي ارسل اليكم لمجنون قال رب المشرق والمغرب وما
بينهما ان كنتم تعقلون، قال ابن رشد واما المقدمة الثانية وهي القائلة ان
الجائز محدث ففي مقدمة غريبة بنفسها وقد اختلف فيها العلماء فاجاز الاولون
ان يكون شيئا جائز الازليا ومنعه ارسطو طاليس وهو مطلوب عويص ولم تتبين
حقيقته الا لاهل صناعة البرهان وهم العلماء الذين خصهم الله بعلمه وقرن
شهادتهم في الكتاب العزيز بشهادته وشهادة ملائكته قلت اما دعواه ان
العلماء المذكورون في القرآن هم اخوانه الفلاسفة اهل المنطق واتباع اليونان

فدعوى كاذبة فانا نعلم بالاضطرار من دين الاسلام ان الذين اثنى الله عليهم بالتوحيد
ليس هم من المشركين الذين يعبدون الكواكب والاوثان ويقولون بالسحر ولا
ممن يقول بقدم الافلاك ولا ممن يقول قولا يستلزم ان تكون الحوادث حدثت
بانفسها ليس لها فاعل ونعلم بالاضطرار ان العلم بالتوحيد ليس موقوفا على
ما انفردوا به في المنطق من الكلام في الحد والقياس بما يخالفهم فيه اكثر الناس
كتفريقهم بين الذاتيات والعرضية اللازمة للماهية وتفريقهم بين حقيقة الاعيان
الموجودة التي هي ماهيتها وبين نفس الوجود الذي هو الامر الموجود وامثال ذلك ١٩٦
وهذا الذي من ينازع هذين فانه ينصر قول ارسطوطاليس ويقول ان الجائز وجوده
وعدمه لا يكون الا محدثا وينكر على ابن سينا قوله بان الجائز وجوده وعدمه يكون
قديما ازليا وحكايته لهذا عن افلاطن قد يقال انه لا يصح فيما يثبته قديما من
الجواهر العقلية كالدهر والمادة والخلا فانه يقول بانها جواهر عقلية قديمة ازلية
لكن القول مع ذلك بانها جائزة ممكنة ونقل ذلك عنه فيه نظر واما الافلاك
فالمنقول عن افلاطن وغيره انها محدثة فان ارسطوطاليس يقول بقدم الافلاك
والعقول والنفوس وهم ينقلون ان اول من قال من هولا بقدم العالم هو ارسطوطاليس
وهو صاحب التعاليم واما القدما كافلاطن وغيره فلم يكونوا يقولون بقدم ذلك
وان كانوا يقولون او كثير منهم بقدم امور اخرى قد يخلق منها شي اخر ويخلق
من ذلك شي اخر الى ان ينتهي الخلق الى هذا العالم فهذا قول قدمائهم او كثير
منهم وهو خير من قول ارسطو واتباعه. قال ابن رشد واما ابو المعالي فانه رام
ان يبين هذه المقدمة بمقدمات احدها ان الجائز لا بد له من مخصص يجعله باحد
الوصفين الجائزين اولى من الثاني والثانية ان هذا المخصص لا يكون الا مريدا
والثالثة ان الموجود على الارادة حادث ثم بين ان الجائز يكون عن الارادة اي
عن فاعل مريد من قبل ان كل فعل فاما ان يكون عن الطبيعة واما عن الارادة
والطبيعة ليس يكون عنها احد الجائزين المتماثلين دون مماثله مثال ذلك ان
السقمونيا ليس تجذب الصفرا التي في الجانب الايمن من البدن دون التي في
الايسر واما الارادة فهي التي تخصص الشي دون مماثله ثم اضاف الى هذه

ان العالم يماثل كونه في الموضع الذي خلق فيه من الجزء الذي خلق فيه يريد الخلا لكونه في غير ذلك الموضع من ذلك الخلا فانتج ذلك ان العالم خلق عن ارادة قال والمقدمة القائلة ان الارادة هي التي تخص احد المتماثلين صحيحة والقائلة ان العالم في حد محيط به كاذبة او غير بينة بنفسها ويلزم ايضا عن وضعه هذا الخلا امر شنيع عندهم وهو ان يكون قديما لانه ان كان محدثا احتاج الخلا .

قلت اما تسليمه ان الارادة تخص احد المتماثلين فناقض لما قد ذكر اولا من انه لابد في المفعول من حكمة اقتضت وجوده دون الاخر والارادة تتعلق بالمفعول لعلم المريد بما في المفعول من تلك الحكمة المطلوبة ومن كان هذا قوله امتنع عنده تخصص احد المتماثلين بالارادة بل لابد ان تخص احدهما بامر اوجب تعلق الارادة به والا فمع التساوي يمتنع ان يراد احدهما على هذا القول وعلى تسليم هذا امكن ان يقال ان مجرد اختيار الفاعل وهي ارادته خصت الوجود بدون دون وقدر مع التماثل وبقدر دون قدر وبوصف دون وصف واما منازعته في ان العالم في حد يحيط به فهم لا يحتاجون ان يثبتوا امرا وجوديا يكون العالم فيه بل هم يقولون انا نعلم امكانا تيامنه وتياسره بالقدرة وان كان ما وراء عدم محض ونسميه ذلك موضعا كقول القائل العالم في موضع ولفظ الموضع والمكان والحيز يراد به امر موجود وامر معدوم . قال ابن رشد واما المقدمة القائلة ان الارادة لا يكون عنها الا مراد حادث فذلك شيء يتبين وذلك ان الارادة التي هي بالفعل فرع مع فعل المراد نفسه لان الارادة من المضاف وقد بين انه اذا وجد احد المضافين بالفعل وجد الاخر بالفعل مثل الاب والابن واذا وجد احدهما بالقوة وجد الاخر بالقوة فان كانت الارادة التي بالفعل حادثة فالمراد لا بد حادث وان كانت الارادة التي بالفعل قديمة فالمراد الذي بالفعل قديم واما الارادة التي بعدم المراد فهي الارادة التي بالقوة انما التي لم يخرج مرادها الى الفعل اذا لم تقترن بتلك الارادة الفعل الموجب لحدوث المراد ولذلك هو بين انها اذا اخرج مرادها للفعل انها على نحو من الوجود لم يكن عليه قبل خروج مرادها الى الفعل اذ كانت هي السبب في حدوث المراد بتوسط الفعل فاذا لو وضع المتكلمون ان الارادة حادثة لوجب ان يكون

١٩١/

المراد محدثا ولا بد قال والظاهر من الشرع انه لم يتعمق هذا التعمق مع الجمهور ولذلك
لم يصرح لا بارادة قديمة ولا حادثة بل صرح بما الاظهر منه ان الارادة حادثة
وذلك قوله تعالى انما قولنا لشئ اذا اردناه ان نقول له كن فيكون وانما كان
ذلك كذلك لان الجمهور لا يفهمون موجودا حادثا عن ارادة قديمة بل الحق ان
الشرع لم يصرح في الارادة لا بحدوث ولا قدم لكون هذا من المتشابهات في حق
الاكثر وليس بايدي المتكلمين برهان قطعي على استحالة ارادة حادثة في موجود قديم
لان الاصل الذي تعولون فيه على نفي قيام الارادة الحادثة بمحل قديم هي المقدمة
التي بينا ها هنا وهي ان ما لا يخلو عن الحوادث حادث وسنبين هذا المعنى بيانا تاما ؟ هنا ١٩٤
عند القول في الارادة قلت الكلام في الارادة وتعددها او وحدة عينها او نوعها
وجنسها او خصوصها وقدمها او حدوثها او حدوث نوعها او عينها ونازع الناس
في ذلك ليس هذا موضعه وهي من اعظم محارات النظار والكلام في ذلك يشبه
القول في الكلام وغيره لكن نفس تسليم الارادة للفعل تستلزم حدوثه بل تسليم
كون الشيء مفعولا تستلزم حدوثه فاما مفعول مراد ازلي لم يزل ولا يزال مقارن
لفاعله المريد له الفاعل له بارادة قديمة وفعل قديم فهذا مما يعلم جمهور العقلاء
بضرورة العقل وحينئذ فتقدير ان يكون الباري لم يزل مريدا لان يفعل شيئا
بعد شيء يكون كل ما سواه حادث كائن بعد ان لم يكن ويكون الارادة قديمة بمعنى
ان نوعها قديم وان كان كل من المحدثات مرادا بارادة حادثة قال فقد تبين
لك من هذا كله ان الطرق المشهورة للاشعرية في السلوك الى معرفة الله تعالى
ليست طرقا نظرية ولا طرقا شرعية تتضمنه وذلك ظاهر لمن تامل احاسن الادلة
في الكتاب العزيز على هذا المعنى اعني معرفة وجود الصانع تعالى وذلك ان الطرق
الشرعية اذا توصلت في الاكثر تدرجت وصفين احدهما ان يكون يقينية والثاني
ان يكون بسيطة غير مركبة اعني قليلة المقدمات فتكون نتائجها قريبة من
المقدمات الاول قال ابن رشد واما الصوفية فطرقهم في النظر ليست طرقا
نظرية اعني مركبة من مقدمات واقيسة وانما يزعمون ان المعرفة بالله وبغيره
من الموجودات شيء يلقى في النفس عند تجريدها عن العوارض الشهوانية واقبالها

بالفكرة على المطلوب ويحجون لتصحيح هذا ظواهر من الشرع كثيرة مثل قوله تعالى
واتقوا الله ويعلمكم الله ومثل قوله تعالى والذين جاهدوا فينا لنهدينهم سبلنا
ومثل قوله يا أيها الذين آمنوا ان تتقوا الله يجعل لكم فرقانا الى اشياء كثيرة فظن
انها عاضدة لهذا المعنى ونحن نقول ان هذه الطريقة وان سلمنا وجودها فليست
عامة للناس عامهم ناس ولو كانت هذه الطريقة هي المقصورة بالناس لبطلت طريقة
النظر ولكان وجودها في الانسان عبثا والقرآن كله دعا الى النظر والاعتبار وتنبيه
على طرق النظر فليس لنا انكار ان امانة الشهوات قد تكون شرطا في صحة النظر مثل ما
تكون الصحة شرطا في صحة النظر لا ان امانة الشهوات هي التي تفيد المعرفة بذاتها
وان كانت شرطا فيها كما ان الصحة شرط في العلم وان كانت ليست مفيدة له ومن هذه ١٩٧/
الجهة دعا الشارع الى هذه الطريقة وحث عليها في جملة ما حث اعني على العمل لا انها
كافية بنفسها كما ظن القوم بل ان كانت نافعة في النظرية فعلى الوجه الذي بينا
وهذا ابين عند من انصف واعتبر الامر بنفسه قلت العمل الذي اصله حب الله
تعالى امر الشرع به لانه متصور في نفسه وهو معين على حصول العلم النافع كما انه
معين على حصول عمل آخر صالح كما ان الشرع امر بالعلم بالله تعالى لانه متصور في
نفسه وهو معين على العمل الصالح وعلى علم آخر نافع، قال ابن رشد واما المعتزلة فانه
لم يصل الينا في هذه الجزيرة من كتبهم شيء يقف على طرقهم التي سلكوها في هذا المعنى ويشبه
ان تكون طرقهم شيئا من جنس طرق الاشعرية قلت طريق المعتزلة هي الطريق التي
ذكرها عن الاشعرية وانما اخذها من الاشعرية عنهم والمعتزلة هم الاصل في هذه الطريقة
وعنهم انتشرت واليهم تضاف ولهذا لما كان الاشعري تارة يوافقهم وتارة يوافق السلف
والائمة واهل الحديث والسنة ذم هذه الطريقة كما تقدم ذكر كلامه في ذلك فذمها وعابها
موافقة للسلف والائمة في ذلك وابن رشد راى ما راه من كتب الاشعرية فراى
اعتمادهم عليها فلذلك تكلم عليها وافضل متاخري المعتزلة هو ابو الحسين البصري
وعلى هذه الطريقة في كتبه كلها يعتمد حتى في كتابه الذي سماه غرر الادلة قال في اوله
انا ذاكرون الغرض بهذا الكتاب والمنفعة به لكي اذا عرفها الانسان شرف تلك المنفعة
وشرف الغرض صبرت نفسه على تحمل المشاق في طلبها والاجتهاد في تحصيلها فنقول ان

الغرض به هو المرصل بالادلة الى معرفة الله تعالى ومعرفة ما يجوز عليه وما لا يجوز
عليه من الصفات والافعال وصدق رسله وصحة ما جاءوا به قال وظاهر ان المتفقه
بذلك عظيمة شريفة من وجوه منها ان من عرف هذه الاشياء بالادلة امن من ان يستزله
غيره عنها ومنها انه يمكنه ان يرد غيره عن الضلال اليها ومنها ان يكون على ثقة مما يقدم عليه
في معاده غير خايف من ان يكون على ضلال تؤديه الى الهلاك قال وليس احد يثق بصحة ما جاءت
به الرسل الا بعد المعرفة بصدقهم ولا تحصل المعرفة بصدقهم الا بالمعجزات التي تميزهم عن غيرهم
وليس تدل المعجزات على صدقهم الا اذا صدرت عمن لا يفعل القبيح لكي يومن ان يصدق الكذابين
وليس يومن انه لا يفعل القبيح الا اذا عرف اذ العالم بقبحه عالم باستغنايه عنه ولا يعرف غناه
الا بعد ان يعلم انه غير جسم ولا يعرف انه غير جسم الا اذا عرف انه قديم ولا يعلم انه عالم بكل
قبيح الا اذا علم انه عالم بكل شيء ولا يعلمه كذلك الا اذا علم انه عالم لذاته ولا يعلمه كذلك
الا اذا علم انه عالم ولا يعلم انه يثيب ويعاقب الا اذا علم انه قادر حي ولا يعرف موصوفا
بهذه الصفات الا اذا عرفت ذاته وانما تعرف ذاته اذا استدل عليها بافعاله لانها غير مشاهدة
ولا معروفة باضطرار ولا طريق اليها الا افعاله فيجب ان نتكلم في هذه الاشياء لنعلم صحة ما جاءت
به الرسل بمثله فنكون امنين في المعاد ثم قال باب الدلالة على محدث الاجسام الدلالة
على محدث الاجسام والجواهر هي ان الاجسام والجواهر محدثة وكل محدث فله محدث فللاجسام
اذاً محدث قال وهذا الكلام يشتمل على اصلين احدهما قولنا ان الجسم لم يسبق الحركات
والسكنات المحدثة والاخر قولنا وكل عالم يسبق المحدث فهو محدث فالاول يشتمل على ثلاث
دعاوٍ اثبات الحركة والسكون وان الجسم ما سبقها وانها محدثات والاصل الاخر لا يشتمل
الا على دعوى واحدة وهو ان عالم يسبق المحدث محدث فصارت الدعاوى اربعا ونحن نبينها
لصحة حدوث الجسم قلت وهذه هي الدعاوى الاربع التي ذكرها ابو المعالي في اول الارشاد
لكن جعل بدل الحركات والسكنات الاعراض ولكنه لم يقرر حدوث الاعراض الا بحدوث الالوان
ولم يقرر ذلك الا بالاجتماع والافتراق واما طريق الحركة والسكون التي اعتمدها المعتزلة
فلم يقرر ذلك الا بالاجتماع والافتراق واما طريق الحركة والسكون التي اعتمدها المعتزلة
فهو التي يعتمدها الرازي وهي اقوى ما سلكه الامدي وغيره حيث سلكوا طريقة الاعراض
هو التي يعتمدها الرازي وهي اقوى ما سلكه الامدي وغيره حيث سلكوا طريقة الاعراض
مطلقا بناء على ان العرض لا يبقى زمانين فان هذه اضعف الطرق وطريقة الحركة اقواها
وطريقة الاجتماع والافتراق بينهما وهي طريقة الاشعري وطريقة الكرامية وغيرهم ممن يقول

شبكة الألوكة www.alukah.net

انه جسم ثم ان ابا الحسين اجاب لهذه الدعاوى الاربع نظير ما تقدم قال فان قيل فما الدليل
على ان الحركة غيره قيل لو كان تحرك الجسم هو الجسم لكان اذا بطل تحرك الجسم بطل الجسم ولو
كان تحرك الجسم هو الجسم لكان الدلالة على حدث التحرك دلالة على حدث الجسم فلو كان تحرك
الجسم هو الجسم لكان اسهل في الدلالة على حدث الجسم قلت هذا ينبني على ان ما ليس هو الشيء
هو غيره وهو قول المعتزلة واما الصفاتية فتنازعونهم في هذا ويقولون الصفة لا تطلق عليها
انها هي هو ولا انها غيره وائمتهم لا يقولون لا هي هو ولا هي غيره لان لفظ الغير مجمل وكثير منهم ١٩٥
يقولون لا هي هو ولا هي غيره لكن الاستدلال بمعنى ان تكون الحركة ليست هي الجسم وهي مقارنة
بمعنى ان تقال الغيران ما جاز مفارقة احدهما الاخر جاز ما او كانا او وجود احدهما يفارق
الجسم بالوجود فانه قد يكون موجودا ولا حركة له لكن نقال لا نسلم ان كل جسم يجوز ان
يفارقه نوع الحركة بل قد يقارنه عين الحركة ولم لا يمكن ان الجسم مستلزم لعين الحركة والسكون
بل لنوعها قالوا بل الحسين والدلالة على استحالة سبق الجسم لجنس الحركة والسكون هي انه
لو سبقه لكان لا واقفا ولا ماراً ولا حاصلا في مكان مع انه حرم متحيز والعلم باستحالة
ذلك ضروري قال والدلالة على حدوث الحركة والسكون هي ان كل حركة وسكون يجوز عليهما
العدم والقديم لا يجوز عليه العدم وانما قلنا يجوز العدم على السكنات والحركات لانه ما من جسم
متحرك الا ويمكن ان يسكن او يحول من حركة الى حركة لخروج الثلث من دوره الى دورة
وما من جسم ساكن الا ويمكننا ان نحركه اما بجملته او باجزائه كالاجسام العظام وانما قلنا
ان القديم لا يجوز عليه العدم لان القديم واجب الوجود في كل حال وما وجب وجوده في كل
حال استحال عدمه وانما قلنا انه واجب الوجود في كل حال لانه موجود فيما لم يزل فاما ان
يكون وجوده على طريق الجواز او على طريق الوجوب فلو كان موجودا على طريق الجواز لم يكن
بالوجود اولى منه بالعدم لان لا فاعل ويستحيل ان يوجد القديم بالفاعل لان المعقول من
الفاعل هو المحصل للشيء عن عدم وليس للقديم حال عدم فصح ان وجود القديم
واجب وليس بان يحدث وجوده في حال اولى من حال فصح انه واجب الوجود في كل حال فاستحال
عدمه ثم قرر الاصل الثاني وهو المتمم قال وانما قلنا ان ما لم يسبق المحدث محدث لان ما لم
يسبق المحدث اذا كان موجودا فانه لم يوجد قبله ووجد بعده او معه فاذا لم يكن موجودا
فصار موجودا وهذه حقيقة المحدث فصح ان الجسم محدث قال فان قيل ما انكرتم ان الحادث

الماضية لا اول لها ولا يلزم حدث الجسم اذا لم يتقدمها قبل اذا كان كل واحد من الحوادث له اول استحال ان لا يكون لجميعها اول لانها ليست سوى احادها كما يستحيل ان يكون كل واحد من الزنج اسود ولا يكونوا كلهم سودا ولان كل واحد قد سبقه عدم فلو كانت لا اول لها لكان ما مضى ما انفك من وجودها ولا من عددها ولا منفصل السابق من المسبوق - فتلخص المقدمة التي تنازعهم فيها المنازعون كما تقدم ذكر بعض الطاعنين فيها في كلام الرازي وغيره ونحن لا نقولون لا نسلم انه اذا كان لكل واحد منها اول ان يكون لجميعها اول كما ان كل واحد منها له اخر وليس لجميعها اخر وكما ان كل واحد من العشرة عشر وليس المجموع عشرا وكل واحد من اعضاء الانسان عضو وليس المجموع عضوا وبالجملة فليس كل ما يتصف به كل فرد من الافراد يتصف به المجموع في جميع المواضع بل تارة يتصف المجموع بما يتصف به الافراد كما انه اذا كان كل جزء من الجملة موجود فالجميع موجود وان كان كل جزء من المجموع ممكن فالمجموع ممكن واذا كان كل جزء منها معدوم فالجميع معدوم وتارة لا يكون كذلك كما تقدم فلا بد من بيان ان مورد النزاع من احد الصنفين والا فدعوى ذلك هو اول المسالة فدعوى ذلك مصادرة وتمثيلهم بالزنج تمثيل بامر جزوي لا يحصل به المقصود الا ان يعلم ان هذا مثل لهذا ولم يمنعه احد به المنع والمعارضة والفرق اما المنع فنقولون لا نسلم ان هذا مثل الزنج واما المعارضة فنعارضهم ذلك بعلمنا بان كل حركة لها اخر وكل حادث له اخر وليس لكل الحركات والحوادث اخر وان كل عدد له نهاية وليس للاعداد نهاية وان كل واحدة من الاختين يباح التزوج بها وليس الجمع بين الاختين مباحا وكل واحد من افراد العشرة واحد وهو ثلث الثلاثة وربع الاربعة وليست العشرة ثلث الثلاثة ولا ربع الاربعة وان كل واحد من اجزاء المركب هو مفرد بشرط المركب ليس مفردا بسيطا وان كل واحد من اجزاء الدائرة جزء دائره والدائره ليست جزء دائره وان كل واحد من اجزاء المطر قطرة وليس المجموع قطرة فانه يفرق بين ما له مجموع يمكن ان يوصف بما وصفت به الافراد وبين ما ليس له مجموع يمكن وصفه بذلك ولا ريب انا اذا عرضنا على عقولنا ان كل حركة مسبوقة باخرى لزم ان يكون لكل حركة اول ولا يلزم ان يكون لجنس الحركات اول كما اذا عرضنا على عقولنا ان كل حركة ملحوقة باخرى واما اذا عرضنا على عقولنا ان كل زنجي فهو اسود فانا نعلم بالضرورة ان مجموع الزنج اسود وذلك لان المجموع غير كل واحد واحد من الافراد فتارة يمكن وصفه بصفات

شبكة الألوكة www.alukah.net

الافراد كما يقولون عن الحوادث المحدودة الطرفين ان مجموعها حادث كما ان كل واحد منها
حادث وتارة لا يمكن وصفه بذلك اللفظ بل بصيغة الجمع فان مجموع السودان لا يقال
فيه تنفس اللفظ اسود ولا يقال غير اسود بل يقال سود وسود صيغة جمع فهي بمعنى قولنا
كل زنجي اسود واذا لم يكن الحكم على المجموع هو لفظ الحكم على الافراد كان نظير مثال الزنج
واما اذا اتحد الحكم فقد يكون لحكم المجموع فيه حكم الافراد وقد لا يكون فالاول اذا قلنا كل محدث
فهو مخلوق او فهو ممكن او كل ممكن فهو مفتقر الى غير ممكن فان ذلك يوجب ان يكون مجموع المحدث
مخلوقا وممكنا ومجموع الممكن مفتقر الى غير ممكن لان هذا الحكم ثابت للجنس من هو هو فلزم
ثبوته حيث تحقق الجنس والجنس يتحقق في المجموع كتحققه في كل فرد فرد فطبيعة المحدث
تستلزم كونه مخلوقا ممكنا وطبيعة الممكن اذا وجد تستلزم الافتقار الى غير ممكن والطبيعة
لازمة للمجموع فتستحيل وجود الطبيعة منفكة عمن لازمها فلا يكون مجموع الممكنات الا
مفتقرا الى غيره كما لا يكون كل فرد منها الا مفتقرا الى غيره ولا يكون مجموع المخلوقات الا
حادثة وممكنة كما لا يكون كل منها الا حادثا ممكنا كذلك في المعنى لكن من المجموع ما يكون
اللفظ متناولا لجنسه كما يتناول الواحد منه كلفظ المخلوق والمحدث والممكن ومنه ما يكون
لفظ الكثير فيه صيغة جمع لا تستعمل في الواحد منه والزنج ليس لهم مجموع يحكم عليه بانه
اسود وليس باسود بل يقال مجموعهم سود وذلك بمعنى قولك كل واحد منهم اسود وذلك
الاسود يتصف به المجموع من حيث هو مجموع كما يتصف به كل واحد واحد بخلاف الصفات
المجموع يكونه محدثا وممكنا ومفتقرا الى غيره فان هذا الوصف يمكن ثبوته للمجموع من حيث
هو مجموع كما يثبت لكل فرد من افراده والحوادث اذا حكم على مجموعها بان له اولا اوليس له
اول فهو حكم على الجنس المجموع فان علم ان جنس الحادث لا يكون دائما متصلا بل لا يكون
الا بعد عدم كما علم ان كل فرد من افراده كذلك كان هذا نظير المحدث والممكن لكن النزاع
في هذا انما اذا امرضنا على العقل الحادث عن عدم من حيث هو مع قطع النظر عن افراده
ومجموعه هل يكون مخلوقا ممكنا جزم العقل بان ما كان مخلوقا محدثا فان كونه محدثا
يستلزم كونه ممكنا اذ لو لم يكن كذلك لزم كونه واجبا فلا يعدم او ممتنعا فلا يوجد
والمحدث كان معدوما وصار موجودا فطبيعته تنافي الوجوب والامتناع لا فرق في ذلك
بين الواحد والجنس واذا امرضنا على العقل الحادث مع قطع النظر عن افراده وجنسه هل يستلزم

شبكة الألوكة www.alukah.net

ان تكون منتهيا منقطعا له ابتدا ولا تستلزم ذلك بل يمكن دوامه لم تجد في العقل ما يقتضي
بان جنس الحادث يجب ان يكون منتهيا له ابتدا وهذا الباب من تدبره تبين له الفرق بين
تسلسل المؤثرات الفاعلة انه ممتنع وبين تسلسل الآثار أثرا بعد اثر كما هو مبسوط في غير
هذا الموضع والمقصود الفرق بين الزنجي وبين الحادث وما يوضح ذلك انا اذا قلنا كل زنجي اسود
لم يكن في الزنج ما ليس باسود لكن هذا النفي يناقض ذلك الاثبات وصدق احد المتناقضين
الذين لا يرتفعان يوجب كذب الاخر فانا اذا قلنا بعض الزنج ليس باسود كان مناقضا
لقولنا كل زنجي اسود فاذا لم يكن في الزنج ما ليس باسود لزم ان يكون جميعهم سودا واما
اذا قلنا كل حادث فله اول فانه يلزم ان لا يكون في الحوادث ما ليس له اول وهكذا عكس
نقيضه فيمتنع ان تكون حادث ليس له اول وهل يلزم من ذلك ان تكون جميع الحوادث لها اول
كما لزم ان يكون جميع الزنج سودا هذا محل نزاع فتقال الفرق معلوم بين قولنا جميع
الحوادث لها اول يعني ان كل واحد منها له اول وبين قولنا ان جنس الحوادث لها اول يعني
ان الحوادث منقطعة غير دايمة ولا مستمرة ولا متسلسلة فان العقل يتصور ان كل واحد
له اول واخر وهو مع ذلك دايمة مستمرة فيمكنه الحكم بان كل حادث له اول كما ان كل زنجي
اسود وهو بعد ذلك لم يعلم هل هي دايمة ام هي منقطعة بل العلم بكون الحادث له اول هو
العلم بانه مسبوق بعدم وليس العلم بان كل حادث هو مسبوق بعدم هو العلم بانه كان
العدم مستمرا دايما حتى حدث جنس الحوادث بل يمكن العقل ان يتصور انه ما من حادث الا
وقبله حادث كما يتصور انه ما من حادث الا وبعده حادث وما من عدد الا وبعده عدد
وهو يعلم ان كل حادث فله اول وكل منقض فله اخر وكل عدد فله حد ومنتهى وان لم يكن
لجنس العدد حد ومنتهى وما بين ذلك الفرق ان كون الشخص اسود وابيض صفة قايمة
به في حال وجوده فلا يمكن انتقاوها عن الجنس الموجود مع قولنا ان كلا منهم اسود واما
كون الشي حادثا او مسبوقا بعدم او موجودا بعد ان لم يكن اوله اول فهو بمنزلة كونه
ماضيا ومحوقا بعدم وبعد وما بعد ما كان وهذا يقتضي ان كلا من هذه الامور ثابت لكل
واحد من الحادث والمنقضي اما كون جنس المنقضي انقطع فلا يكون بعده منقض او كون جنس
الحوادث منقطعا فلم يكن قبل الحوادث المعينة شيء حادث فهذا نوع اخر والحكم على كل فرد
فرد غير الحكم على المجموع من حيث هو مجموع في النفي والاثبات فمن الفرق بين قوله لا ما كل

١٩٩/

هذا ولا هذا ولا تاكل السمك وتشرب اللبن اذ الاول نهى عن كل منهما والثاني نهى عن جميعها وكذلك اذا قال ما ضربت لا هذا ولا هذا اولم اضربهما وعنى نفي ضربهما جميعا ولهذا نازع الفقها فيمن حلف لا يفعل شيئا ففعل بعضه كما لو حلف لا اكل الرغيف فاكل بعضه ولم ينازعوا في انه لو عنى الكل جميعه لم يحنث باكل البعض وهذا كما في قوله تعالى وان تجمعوا بين الاختين ونهى النبي صلى الله عليه وسلم ان ينكح المراة على عمتها وخالتها فالجمع بينهما منهي عنه فهذه وحدها مباحه وهذه وحدها مباحة واجتماعهما ليس مباحا وكذلك كل واحد من الضدين مقدور ممكن وليس الجمع بينهما مقدورا ممكنا وكذلك الجامع اذا حضرت اطعمه لكفيه كل منها فكل منها مباح له اكله ولا يباح له اكل المجموع حتى يتشهم ويموت وكذلك من قال لغيره خذ عبدا من عبيدي او فرسا من خيلي كل منها مباح له وليس المجموع مباحا له فاذا قيل كل من هذه مباح لم يستلزم ان يكون المجموع مباحا والمقصود ان الامور التي يتصف بها كل واحد من الافراد ثلاثة انواع احدها ما لا يمكن تقدره في المجموع فلا يقال لصوت ثابت ولا منتف والثاني ما يمكن تقدره في المجموع وهذا قد يكون ثابتا كثبوت الافتقار الى الفاعل في مجموع الممكنات والحادثات وثبوت الحل في كل من الاجنبيات منفردة وفي جميع اربع وقد لا يكون ثابتا كثبوت النهاية في افراد الحوادث المنقضية لا في مجموعها وثبوت الحل في كل من الاختين لا في مجموعهما والفرق بين هذا وهذا ان الحكم الذي ثبت للافراد ان كان للمعنى الذي يوجد في المجموع ثبت له وان لم يكن كذلك المعنى لم يلزم ثبوته له فكون المحدث ممكنا او مفتقرا الى الفاعل ثبت لحقيقة الحدوث وهذا ثابت للافراد والمجموع وكذلك افتقار الممكن الى ما ليس بممكن ثبت لحقيقة الامكان فان حقيقة الممكن هو الذي لا يوجد الا بغيره لا بنفسه وهذه الحقيقة لا فرق بين الافراد وبين المجموع واما كون الحادث لم يزل او الماضي لم ينته فهذا يعلم في كل حادث حادث وماض ماض واما كون هذا الجنس كذلك فالطبيعة يلزم كل واحد واحد وليس في الخارج مجموع ثابت للحوادث والماضيات حتى نقال هل يحكم لذلك المجموع بحكم افراده ام لا فان افراده موجودة على التعاقب واذا قدر حوادث متعاقبة لم تكن في العلم هذا ما يوجب ان لا تكون لا نهاية لكن اذا قدر اجتماع حوادث فان اعدادها كانت محدودة قبل ان هذا المجموع له ابتداء واذا قدر اجتماع امور منقضية او محدودة الاطراف قيل لها انتهاء واما ما لا يمكن اجتماعه لان هذا ولا من هذا فليس وجوده مجتمعا

في الخارج وانما يجتمع افراده في الذهن لان في الخارج يتبين ذلك ان ما لا يوجد الا متعاقبا متتاليا اذا قيل ان كل واحد من افراده يعقب فرد اخر لم يلزم من ذلك انه كله يعقب شيئا اخر اذا لم يحكم على جنسه بانه يعقب غير جنسه وانما حكمنا على افراد الجنس بالتعاقب وكذلك اذا قلنا كل واحد من افراده سبقه عدم لم يحكم على الجنس بانه سبقه عدم كما حكمنا هناك على جنس المحدث بافتقاره الى الفاعل وعلى جنس الممكن بافتقاره الى ما ليس بممكن او الى الفاعل او الواجب ونحو ذلك والكلام على هذا مبسوط في موضعه والمقصود التنبيه على ما ذكره المنازعون لابي الحسين وغيره من القائلين بان جنس الحوادث يمتنع دوامها من اهل الاسلام والسنة والفلاسفة وغيرهم وكذلك قوله كل واحد قد سبقه عدم فلو كانت لا اول لها لكان ما مضى منها انقضى من وجودها وعدمها ولا يفصل السابق من المسبوق فانهم يقولون كل واحد مسبوق بعدم نفسه لا بعدم جنسه فاذا كان الجنس لا اول له لم يلزم ان تقارنه عدمه بل تقارن كل فرد من افراده عدم غيره وهم يسلمون عدم كل واحد واحد كما يسلمون حدوثه فان حدوثه مستلزم لعدمه لكنهم ينازعون في عدم الجنس وانتهايه وامتناع دوامه في الازل كما ينازعون في امتناعه وامتناع دوامه في الابد والجملة هذا الموضع هو من اعظم الاصول التي ينفي عليها ويضل المعتزلة والجهمية ومن وافقهم على حدوث الاجسام وبنى عليه مسالة كلام الله تعالى وفعله وخلقه للسموات والارض ثم استوايه على العرش وتكلمه بالقران وغيره من الكلام واما اهل الحديث والسنة وطوايف من اهل النظر والكلام مع ائمة الفلاسفة ينازعون في هذا ثم انهم والدهرية من الفلاسفة اشتركوا في اصل تفرعت عنه مقالاتهم وهو ان تسلسل الحوادث ودوامها يستلزم قدم العالم بل قدم السموات والافلاك فقال الفريقان اذا قدر حادث بعد حادث الى غير نهاية كان العالم قديما فتكون الافلاك قديمة ثم ان الفلاسفة الدهرية كابن سينا واشباهه قالوا تسلسل الحوادث ودوامها واجب لان حدوث الحادث بدون سبب حادث ممتنع فيمتنع ان يكون جنسها حادثا بلا سبب حادث واذا كان لكل حادث سبب حادث كان الجنس قديما فيكون العالم قديما وابو الحسين البصري واشباهه من المعتزلة وغيرهم من اهل الكلام قالوا تسلسل الحوادث ممتنع لان كل حادث مسبوق بالعدم فيكون الجنس مسبوقا بالعدم فيلزم حدوث كل ما لا يخلو عن

الحوادث والاجسام لا تخلو من الحوادث فتكون حادثة ونفس الاصل الذى اشترك
فيه الفريقان باطل وهو انه يلزم من امكان تسلسل الحوادث قدم الافلاك او قدم
العالم او قدم شيء من العالم والفلاسفة الدهرية اعظم اقرارا ببطلانه من المعتزلة فان
تسلسل الحوادث ودوامها لا تقتضى قدم اعيان شيء منها ولا قدم السموات والافلاك ولا شيء
من العالم والفلاسفة يسلمون ان تسلسل الحوادث لا تقتضى قدم شيء من اعيانها وان
تسلسلها ممكن بل واجب فيقال لهم هب ان الحوادث لم تزل تحدث شيئا بعد شيء فمن اين لكم
ان الافلاك قديمة وهلا جاز ان تكون حادثة بعد حوادث قبلها بل يقال هذا سؤال قويكم
فانها اذا كانت متسلسلة امتنع ان تكون صادرة عن علة تامة موجبة فان العلة التامة
لا تتاخر عنها شيء من معلولها والحوادث متاخرة فيمتنع صدورها عن علة تامة بوسط او
بغير وسط وهذا القول للمعتزلة منازعهم يقولون انتم موافقون لسائر المسلمين واهل
الملل على ان الله خلق السموات والارض فى ستة ايام وانه خالق كل شيء وانه القديم وكل ما سواه
محدث مسبوق بالعدم وتقصودكم بالادلة بيان ذلك فاى حاجة بكم الى ان تسلموا الدهرية
ما تستظهرونه عليكم واذا جاز ان يكون الله خلقها واحدثها بافعال احدثها قبل ذلك وكل حادث
مسبوق بحادث مع ان ما سوى الله مخلوق مصنوع مفطور حصل مقصودكم واذا كان الله
تعالى لم يزل متكلما اذا شاء وفاعلا لما شاء لم تناقض هذا كون العالم مخلوقا له فيكون
السموات والارض مخلوقة فى ستة ايام كما اخبرت بذلك الرسل والله خالق كل شيء وكل ما سواه
محدث مسبوق بالعدم ويقول لهم منازعوهم انتم اردتم اثبات حدوث العالم واثبات الصانع
سبحانه بما جعلتموه شرطا فى حدوثه بل وشرطا فى العلم بالصانع فكان ما ذكرتموه مناقضا لحدوث
العالم وللعلم بحدوثه وللعلم باثبات الصانع وذلك انكم ظننتم انه لا يتم حدوث المحدث
الا بامتناع حوادث لا اول لها وان احداث الله تعالى لشيء من مخلوقاته لا يمكن الا اذا انتهى من
الازل الى حين احدث المحدثات لم يفعل شيئا من الافعال ولا الاقوال بل ولا كان يمكنه
عندكم الفعل الدائم ولا ان يكون كلامه دائما لانهايته لها فى الازل ثم حين احدثها شرع على
ما كان عليه قبل ذلك فحدث من غير تجدد شيء اصلا فلزمكم القول بترجيح احد طرفى
الممكن بلا مرجح وحدوث الحوادث بلا سبب ولزمكم تعطيل الصانع سبحانه وتعالى وسلبه
القدرة التامة حيث سلبتموه قدرته على جنس الكلام والفعل فى الازل وقلتم يجب ان يكون

جنس كلامه حادثا بعد ان لم يكن بل ان يكون مخلوقا في غيره لا قايما بذاته او انه لا يتكلم بمشيئته وقدرته وعلمه لا يمكنه ان يحدث شيئا ان لم يمتنع دوام الفعل منه فلا يكون قادرا فاعلا متكلما الا بشرط ان لا يكون كان قادرا فاعلا متكلما وعلمه لا يجوز وجود الحوادث بشرط ان لا يحدث لها سبب حادث ولا يترجح احد طرفي الممكن على الاخر الا بشرط ان لا يكون هناك سبب يقتضي الرجحان فجعلتم شرط حدوث العالم وسائر افعال الله وكلامه ما يكون نقيضه هو الشرط وبدلتم القضايا العقلية كما حرفتم الكتب الالهية ومن هنا طمعت الفلاسفة فيكم فرادوا القضايا العقلية تبديلا وافسادا وزادوا في الكتب الالهية تحريفا والحادا وصار اصل الاصول عندكم الذي بنيتم عليه اثباتكم للصانع وصفاته ورسله وبه كفرتم او ضللتم من نازعكم من اهل القبلة اتباع السلف والائمة ومن غير اهل القبلة هو قولكم اذا كان كل واحد من الحوادث له اول استحال ان لا يكون لمجموعها اول لانها ليست سوى احادها والعقلاء يفرقون بصريح عقولهم بين الحكم والخبر والوصف لكل واحد واحد وبين الحكم والخبر والوصف للمجموع في مواضع كثيرة وانتم تقولون باثبات الجوهر الفرد فكل واحد من اجزاء الجسم جوهر فرد عندكم وليس الجسم جوهرا فردا بل المجموع من اقرار وقد ثبت للمجموع من الاحكام ما لا يثبت للمفرد وبالعكس فمجموع الانسان انسان وليس كل عضو منه انسانا وكذلك كل الشمس والقمر والشجر والتمر وغير ذلك من الاجسام المجتمعة لها حكم ووصف لا يثبت لاجزائها والانسان حي سميع بصير متكلم وليس كل واحد من اعضائه كذلك فلم يجب اذا كان النوع والمجموع دايما باقيا ان يكون كل من افراده دايما والامور المقدارية والعددية كالكرات والدوائر والخطوط والمثلثات والمربعات والالوان والميات كلها ثابت لاجزائها من الحكم ما لا يثبت لمجموعها وبالعكس فاذا وصف الشئ بانه دايم او طويل او ممتد لم يلزم ان يكون كل واحد من اجزائه او افراده كذلك قال تعالى في الجنة اكلها دايم وظلها وعلوم ان كل جزء من اجزاء الاكل والظل يفنى وينقضي والجنس دايم لا يفنى ولا ينقضي ولا يوصف الاجزاء بما وصف به الكل قال تعالى ان هذا لرزقنا ما له من نفاد فاخبر عن الجنس انه لا ينفد وان كل واحد من اجزائه ينفد ويقال للزمان والحركات في الاجسام انها طويلة ممتدة ولا يقال للصغير من اجزائها انه طويل ممتد فيكون الرب لم يزل متكلما اذا شاء اولم يزل فاعلا لما شاء هو

بمعنى كونه لم يزل متكلما فعالا وبمعنى دوام كلامه وفعاله لا يستلزم ان كل واحد من
الافعال دائما لم يزل فان قلتم الحادث من حيث هو حادث تقتضى انه مسبوق بغيره كما ان
الممكن من حيث هو ممكن تقتضى الافتقار الى غيره والمحدث من حيث هو محدث تقتضى الاحتياج
الى غيره فكما ان الممكنات بفردها ومجموعها يلزم ان تكون مفتقرة الى الفاعل وكذلك المحدثات
فكذلك الحوادث بفردها ومجموعها تقتضى ان تكون مسبوقة بالغير وهذا من جنس قولهم
الحركة من حيث تقتضى كونها مسبوقة بالغير لئن اجزاها متعاقبة لا مجتمعة قال لكم منازعوكم
هذا لفظ مجمل مشتبه وعامتكم حججكم وحجج غيركم الباطلة مبناها على الفاظ مجملة متشابهة
ومعان متشابهة تقتضى الباس الذى ياخذون القدر المشترك بين المعنيين مع الغاء
الفارق ويأخذون اللفظ المجمل المشتبه من غير تمييز لاحد معنييه عن الاخر فبالاشتراك
والاشتباه • فى الالفاظ والمعانى ضل كثير من الناس وذلك ان قولكم الحادث من حيث
هو تقتضى انه مسبوق بغيره او الحركة من حيث هى تقتضى ان تكون مسبوقة بالغير يقال لكم
الحادث المطلق لا وجود له الا فى الذهن لا فى الخارج وانما فى الخارج موجودات متعاقبة
ليست مجتمعة فى وقت واحد كما يجتمع الممكنات والمحدثات المحدودة والموجودات والمعدومات
فليس فى الخارج الا حادث بعد حادث فالحكم اما على كل فرد فرد واما على جملة محصورة
واما على الجنس الدائم المتعاقب فنقال لكم اتريدون بذلك ان كل حادث فلا بد ان
يكون مسبوقا بغيره او ان الحوادث المحدودة لا بد ان تكون مسبوقة او ان الجنس لا بد
ان يكون مسبوقا اما الاول والثانى فلا نزاع فيهما واما الثالث فنقال اتريدون به
ان الجنس مسبوق بعدم او مسبوق بفاعله بمعنى انه لا بد له من محدث الثانى مسلم
والاول محل النزاع وكذلك فى الحركة ان قلتم ان الحركة المعينة مسبوقة باخرى او بعدم
فهذا الاخير فيه وان قلتم ان نوعها مسبوق بالعدم فهذا محل النزاع وذلك ان
من اعظم ما اعتمدوا عليه قولهم الحركة من حيث هى حركة تتضمن المسبوقية بالغير فان
الحركة تحول من حال الى حال فاحدى الحالين سابقة للحال الاخرى فلا تعقل حركة الا مع
سبق البعض على البعض وكلما كان مسبوقا بغيره لم يكن ازليا فالحركة تمنع ان تكون
ازلية فنقال لهم قولكم الحركة تستلزم المسبوقية بالغير اتريدون بالغير شيئا بعض
اجزائها على بعض وهو المعنى الذى دللتم عليه ام تريدون انها مسبوقة بالعدم ام مسبوقة

بالفاعل اما الاول وهو الذى وللتم عليه فانه يقتضى نقيض قولكم وهو يقتضى ان الحركة
لم تزل نوعا موجودا لان كل ما هو حركة مسبوق بما هو حركة وكل حال يحول اليه المتحرك
فهو مسبوق بحال اخرى وتلك الحال مسبوقة باخرى فكان ما ذكرتموه دليلا على حدوث
الحركة كما انه يدل على حدوث اعيان الحركة واجزايها فهو يدل على دوام نوعها وهو نقيض
قولكم فكان ما ذكرتموه حجة فى محل النزاع انما يدل على مواقع الاجماع وهو فى محل النزاع
حجة عليكم لا لكم وحينئذ نقول المنازع نحن نقول بموجب دليلكم وهو حجة عليكم وان
اردتم ان مسمى الحركة مسبوق بالعدم فلم يذكروا على هذا دليلا اصلا وهو مورد النزاع
وان اردتم انه مسبوق بالفاعل فهذا الضا يراد به ان كل جزء منها مسبوق بالفاعل ويراد
به ان جنسها سبقه الفاعل سبقا انفصاليا وانتم لم تقيموا دليلا على هذا فكان ما ذهبتم
اليه لم تقيموا دليلا عليه وما اقمتم عليه دليلا لا يدل على قولكم بل على نقيضه ولذلك
نقول لخصومهم الفلاسفة انتم لم تقيموا دليلا على قدم شيء من العالم بل عامة ما اقمتموه
من الادلة تستلزم دوام الفاعلية وهذا يدل على نقيض قولكم فانه يقتضى انه لم يزل يفعل
والمفعول لا يكون الا ما حدث عن عدم واما قدم شيء من العالم فلا دليل لكم عليه بل
دليلكم يدل على نقيضه فانه لو كان المفعول مقارنا للفاعل لزم ان لا حدث فى العالم
شيء والطائفتان جميعا اصل قولهما الكلام فى الحركة فهولا يقولون يمتنع ان تكون الحركة
دايمة فلا بد ان يكون جنس الحركة حادثا من غير سبب حادث وهولاء يقولون بل جنس
الحركة يمتنع ان يكون حادثا فيمتنع ان تحدث الحركة لان حركة والزمان مقدار الحركة فجب
قدم نوعه قالوا ولا حركة فوق حركة الفلك ولا قبلها ولا زمان الا مقدار هذه الحركة
فيكون هذه الحركة وزمانها ازليين فيقال لهم من اين لكم انه لا حركة قبل حركة الفلك
ولا فوقها وهل هذا الا قول بلا علم ونفى لما لم يعلموا نفيه وتكذيب لما لم يحيطوا بعلمه ولما
بانكم تاويلهم قولكم بانه لا حركة الا هذه الحركات مع انه لا اول لها ولا اخر وهذا
كذلك وهذا اكثر من ذلك باضعاف مضاعفة قالوا فالجسم يمتنع ان يتحرك حركة لا تناهى
كما ذكر ذلك ارسطو الى الجسم ينقسم فتكون حركة الجزء مثل حركة الكل لا تناهى وهذا
ممتنع يمتنع ان يكون الجزء مثل الكل قيل لهم بل هذا الذى ذكره ارسطو وتلقيتموه بالقبول
يدل على نقيض مقصوده ومقصودكم فان الجسم اذا قامت به حركة فحركة مجموع الجسم

اكبر من حركة بعضه في المكان وهذا غير ممتنع عند احد من العقلاء فليس حركة الجزء مثل حركة الكل ولكن كلاهما لا متناهي فيلزم ان يكون ما لا متناهي بعضه اكثر من بعض في الزمان وما لا متناهي لا يكون شيء اكثر منه فهذا يدل على فساد قولكم لانكم تقولون ان حركة المحيط اعظم من حركة المختصة بفلك الشمس والقمر وغيرهما وكلاهما لا متناهي فهذا الذي ذكرتموه في حركة الجسم الواحد يستلزم بطلان قولكم في حركة الجسمين واما الجسم الواحد فان قولكم فيه مبني على انه متبعض وان حركته متبعضة حتى قال ان بعضه يساوي كله في عدم النهاية وهذا ممتنع بل هي حركة واحدة لا اول لها ولا اخر ولا امتناع في ذلك ويقال للمتكلمين ان قلتم انه مسبوق بالمحرك بمعنى انه لا بد للحركة من محرك فهذا ايضا مسلم لكن قولكم ان المحرك لا يجوز ان يحرك شيئا حتى يكون الحركة ممتنعة عليه او لم يصير ممكنة من غير تجدد شيء فتنقلب من الامتناع الى الامكان من غير حدوث سبب اصلا ولا يجوز ان يحدث شيئا حتى يحدثه بلا سبب حادث اصلا هذا هو الذي تنازعكم فيه جمهور المسلمين وغيرهم ويقولون لكم لم يزل الله قادرا على الفعل والقدرة عليه مع امتناع المقدور جمع بين النقيضين فان القدرة على الشيء تستلزم امكانه فكل ما هو مقدور للرب تعالى فلا بد ان يكون ممكنا لا ممتنعا ويقولون اذا قلتم لم يكن قادرا على الفعل ثم صار قادرا لان الفعل لم يكن ممكنا ثم صار ممكنا فما الموجب لهذا التجدد والتغير فان قلتم حدث ذلك بلا سبب كان هذا اعجب من قولكم الاول اذ كان القادر يصير قادرا بعد ان لم يكن من غير تجدد شيء اوجب قدرته وان قلتم فاذكره ابو الحسين المعتزلي من الفاعل هو المحصل للشيء عن عدم فيمتنع وجوده في الازل قيل لكم هب ان الفاعل لا يكون فاعلا حتى يحصل الشيء عن عدمه فلا يكون الفعل نفسه او المفعول نفسه قديما لكن لم قلتم انه يشترط في الفعل المعين عدم غيره ولم قلتم انه لا يكون فاعلا لهذه السموات والارض حتى لا يكون قبل ذلك فاعلا اصلا ولا يكون فاعلا حتى يكون حدوث الفعل منه معدوما بل ممتنعا فهذا غير واجب في المعقول بل المعقول يعقل انه حصل الشيء عن عدم وان كان قبل تحصيله حصل غيره عن عدم وهم قد يقولون كان في الازل قادرا على الفعل فيما لم يزل وهذا كلام متناقض فانه مع حال كونه قادرا لم يكن الفعل ممكنا له عندهم بحقيقة قولهم كان قادرا حتى لم يكن قادرا فان القادر انما يكون قادرا على ما يمكنه دون ما لا يمكنه فاذا كان الفعل في الازل وهو

الفعل الدائم اي الذي يدوم جنسه غير ممكن لم يكن مقدورا له فلا يكون قادرا عليه وهذا ما انكره المسلمين على هؤلاء المتكلمين وكان هذا من اسباب لعنه بعضهم على المنابر وقال لم تقصدوا الاول نصر الاسلام والرد على مخالفيه وليس في كتاب الله ولا سنة رسوله ولا عن احد من السابقين الاولين والتابعين لهم باحسان هذا القول الذي احدثتموه وجعلتموه اصل دين المسلمين ليس فيه ان الرب لم يزل لا يفعل شيا ولا يتكلم بشيء ولا يمكنه ذلك ثم انه بعد تقدير ازمنة لا نهاية لها فعل وتكلم وانه صار متمكنا من الفعل والكلام بعد ان لم يكن متمكنا بل القرآن والسنة وكلام الصحابة والتابعين يناقض ما ذكرتموه فكان ما ابتدعتموه من الكلام الذي ادعيتم انه اصل الدين مخالفا للسمع والعقل ثم انه صار من تقليدكم ينقل عن المسلمين واليهود والنصارى ان هذا قولهم ولا يعرف هذا القول عن احد من الانبياء ولا اصحابهم بل المعروف عنهم مناقض ذلك ولكن الثابت عن الانبياء ان كل ما سوى الله مخلوق حادث بعد ان لم يكن خلافا لقول الفلاسفة الذين يقولون ان الافلاك او العقول او النفوس او شيا غير ذلك ما سوى الله قديم ازلي لم يزل ولا يزال وقال قول القائل الفاعل هو المحصل للشيء عن عدم اريد به الفاعل للشيء المشار اليه انه لا يكون فاعلا له الا اذا حصله عن عدم ام يريد به انه لا يكون الفاعل في نفسه فاعلا لشيء حتى يكون فاعليته ممتنعة ثم صارت ممكنة اما الاول فمسلم والثاني ممنوع وسبب ذلك الفرق بين عين الفعل ونوعه فاذا لم يفعل فاعل لمعنى الا بعد عدمه لم يلزم الا يفعل كون الفاعل فاعلا الا بعد ان لم يكن فاعلا بل الفعل لا يعقل حدوث فاعليه بلا سبب قال ابو الحسين البصري فاذا ثبت حدوث العالم فالدلالة على ان له محدثا هي انه لا يخلوا ان يكون حدث وكان يجوز ان لا يحدث او كان يجب ان يحدث فلو حدث مع وجوب ان يحدث لم يكن بان يحدث في تلك الحال اولى من ان يحدث من قبل فلا يستقر حدوثه على حال اذ كان حدوثه واجبا في نفسه وان حدث مع جواز ان لا يحدث لم يكن بالحدوث اولى من ان لا يحدث لولا شيء اقتضى حدثه ويستدل على انه عالم قادر بفعل قولنا قال واستدل شيوخنا على ان الاجسام تحتاج الى محدث بان قالوا تحتاج الى محدث لاجل انه محدث فحدوث كل محدث يوجبه تحتاج الى محدث فاذا كانت الاجسام محدثة احتاجت الى محدث والدلالة على حاجة تصرفنا الى محدث فاذا كانت الاجسام محدثة احتاجت الى محدث والدلالة على حاجة تصرفنا الى محدث هو انه لو حدث بنفسه من غير محدث لحدث وان كرهناه او كنا ممنوعين منه فلما

وقع بحسب قصدنا وانتفى بحسب كراهتنا علمنا انه محتاج الينا قال والدليل على انه يحتاج الينا لاجل حدوثه انه اما ان يحتاج الينا لحدوثه او لبقايه او لعدمه فلو احتاج الينا لبقايه لوجب ان لا يبقا البنا اذا مات البانى ولا يجوز ان يحتاج الينا لعدمه لان تقريرنا كان معدوما قبل وجودنا وقبل كوننا قادرين فصح انه يحتاج الينا لحدوثه ولان حدوثه هو المتجدد بحسب قصدنا وارادتنا وهو الذى لا يتجدد اذا كرهناه فعلمنا انه انما يحتاج الينا لاجل حدوثه قلت هذا اصل اصول الفرم الذى بنوا عليه دينهم الصحيح والفاسد فان الاقرار بوجود الصانع تعالى وانه حى عالم قادر وبنبوة نبيه صلى الله عليه وسلم حق لا ريب فيه واما نفيهم صفات الرب تعالى وزعمهم انه لم يتكلم بكلام قام به ولا يرى لا فى الدنيا ولا فى الاخرة ونحو ذلك فهو من دينهم الفاسد وهذه الطريقة هى التى يسلكها ابن عقيل اذا مال الى شئ من اقوال المعتزلة فانه كان قد اخذ عن ابى على بن الوليد وابى القسم بن البناء وكانا من اصحاب ابى الحسين البصرى ولهذا يوجد فى كلامه نصر كلامهم تارة وابطاله اخرى فانه كان ذكيا كثير الكلام والتصنيف فيوجد له من المقالات المتناقضة بحسب اختلاف حاله كما يوجد لابى حامد والرازى وابى الفرج بن الجوزى وغيرهم وابن الجوزى تقترب به فما دخل فيه من الكلام مثل كلامه فى منهاج الاصول وفى كف التشبيه ونحو ذلك ولهذا يوجد فى كلام هولاء من نفى الصفات الخبرية ومنعهم ان يسمى الايات والاحاديث ايات الصفات واحاديث الصفات بل ايات الاضافات ونصوص الاضافات ونحو ذلك من الكلام المرتق لاقوال المعتزلة مما يبين به ان الاشعرى وائمة اصحابه من المثبتين للصفات الخبرية ونحو ذلك اقرب الى السنة والسلف والائمة كاحمد بن حنبل وغيره من كلام هولاء الذين مالوا فى هذا الى طريقة المعتزلة وهذه الطريقة التى سلكها ابو الحسين فى اثبات ان المحدث لا بد له من محدث هى طريقة ابى المعالى وابن عقيل فى كثير من كلامهم وغيرهم والقاضى ابو بكر مذكر ما يشبهها فى الاصليين فمن استدلاله على افتقار المحدث الى محدث بالتخصيص والاستدلال على ذلك بالقياس والاشعرى احسن استدلالا منه مع انهم كلهم سلكوا سبيل المعتزلة فى هذا الاصل وسلكوا كلامهم وهى طريقة اسوافيها الجلى بالخفى واردوا بها ايضاح الواضح لكن تقرير القضايا البديهية بقضايا نظرية تسندها الى قضايا اخرى بديهية وذلك انا نعلم بان المحدث لا بد له من محدث ابين فى العقل من العلم بان ما جاز

حدوثه لم يكن بالحدوث اولى من ان لا يحدث لولا شيء اقتضى حدوثه وان ما وجب حدوثه
وجب في كل حال فان هذه القضايا وان كانت حقا وهي ضرورية فالعلم بان المحدث لا بد له
من محدث ابين منها والعقل يضطر الى التصديق بهذه اعظم مما يضطر الى التصديق بتلك
وتصور طرفي هذه القضية ابين في العقل من تصور تلك ولا نعرض هذه القضية وتلك على
سليم الفطرة الا صدق بهذه قبل تلك وهذا نقول الى المعالي ومن وافقه على طريقه اذا
ثبت حدوث العالم فالحادث جائز وجوده وكل وقت صادفه وقوعه كان من المجوزات
تقدمه عليه بأوقات ومن الممكنات استحار وجوده عن وقته بساعات فاذا وقع الوجود
الجائز بدلا عن استمرار العدم المجوز قضت العقول ببداهتها بافتقاره الى مخصص خصصه
بالوقوع وذلك ارشدك الله مستبين على الفورية لا حاجة فيه الى سبر الغير والتمسك
فيه بسبيل النظر ثم اذا وضح افتقار الحادث مخصصا على الجملة فلا يخلو ذلك المخصص
من ان يكون موجبا وقوع الحادث بمنزلة العلة الموجبة معلولها واما ان يكون طبيعة
كما صار اليه الطبائعيون وباطل ان يكون جاريا مجرى العلل فان العلة توجب معلولها على
الاقتران فلو قدر المخصص علة لم يخل من ان يكون قديمة او حادثة فان كانت قديمة وجب
ان يجب وجود العالم ازلا وذلك يفضي الى القول بقدم العالم وقد اقمنا الدلالة على حدثه
وان كانت حادثة افتقرت الى مخصص ثم يتسلسل القول في مقتضى المقتضى ومن زعم ان
المخصص طبيعة فقد احال فيما قال فان الطبيعة عند مثبتها توجب اثرها اذا ارتفعت
الموانع فان كانت الطبيعة قديمة فليقتض قدم العالم وان كانت حادثة فلتكن مفتقرة الى
مخصص قال واذا بطل ان يكون مخصص العالم علة او طبيعة موجبة بنفسها لا على اختيار
فتعين بعد ذلك القطع بان مخصص الحوادث فاعل لها على الاختيار مخصص ايقاعها ببعض
الصفات والاوقات قلت وهذه الطريقة هي من جنس طريقة ابي الحسين كما ترى وهي من جنس
طريقة القاضي ابي بكر والقاضي ابي يعلى وابن عقيل وغيرهم ومعلوم لكل ذي فطرة سليمة
ان العلم بالحادث لا بد له من محدث ابين من العلم بان التخصيص لا بد له من مخصص فانه
ليس التخصيص الا نوعا من الحوادث فانهم لا يريدون بذلك ان كل تخصيص سواء كان
محدثا او قديما لا بد له من مخصص فاعل له على الاختيار فان القديم يمتنع عندهم ان يكون
له فاعل فلم يبق الا التخصيص الحادث فيكون المعنى ان كل تخصيص حادث لا بد له من

ك
٢٠

مخصص فاعل مختار والتخصيص الحادث اما ان يكون مساويا للحادث في العموم والخصوص
او يكون اخص منه فان كان مساويا له كان هذا بمنزلة ان يقال المفعول الحادث والمتجدد
الحادث وما اشبه ذلك وان كان اخص منه كان استدلالا على ان كل محدث لا بد له من محدث
لان هذا النوع من الحادث لا بد له من محدث ثم ان هذا النوع هو المطلوب اثباته بالدليل فيكون
استدلالا على هذا النوع بالجنس ثم استدلالا على الجنس بذلك النوع فيكون استدلالا بالشيء على
نفسه لكن يقال من جهتهم التخصيص وان كان مساويا للحدوث في العموم والخصوص فجهة كونه تخصيصا
غير جهة كونه حدوثا وهم استدلوا بما فيه من التخصيص وان كان مشروطا بالحدوث على انه لا بد له من
مخصص فيقال هذا صحيح لكن عليه سوالان احدهما ان جهة كونه حدوثا ادل على ان المحدث من جهة دلالة
كونه مخصصا على المخصص فانه لو قال لهم قايل لا نسلم ان التخصيص لا بد له من مخصص لم يكن لهم جواب
الا ما هو دون جوابهم لمن قال لا نسلم ان المحدث لا بد له من محدث واذا كان قد قال ان ما جاز
بعدمه وتاخره فاذا وقع وجوده بدلا عن عدمه قضت العقول ببداهتها بافتقاره الى مخصص
خصصه بالوقوع فلان يقال ما حدث بعد ان لم يكن فان العقول تقضي ببداهتها بافتقاره الى
محدث احدثه اولى واحرى فان العلم بافتقار المحدث الى محدث ابين من العلم بافتقار المخصص الى
المخصص وافتقار ترجيح احد طرفي الممكن على الاخر الى مرجح السوال الثاني ان يقال لهولا كلهم
كابي الحسين ومن وافقه هذه المقدمة التي بنيتم عليها اثبات الصانع تعالى يناقضهم فيها فان حاصلها
ان الممكن لا يترجح احد طرفيه على الاخر الا بمرجح او لا يترجح وجوده على عدمه الا بمرجح فان هولا
يقولون اذا حدث مع جواز ان يحدث وان لا يحدث لم يكن بالحدوث اولى من ان لا يكون والاخرون
يقولون اذا تخصص بوقت دون وقت مع تشابه الاوقات او بقدر دون قدر لم يكن تخصيصه باحدهما
اولى من الاخر الا بمخصص والاول ينبني على انه قد استوى بالنسبة الى ذاته الحدوث وعدمه فيفتقر
الى مرجح للحدوث والثاني ينبني على ان الازمنة والمقادير والصفات مستوية فلا بد من مخصص يخصص
احدهما بالوقوع فيه وكل هذا مبني على ان الامرين المتساويين في الامكان لا يترجح احدهما الا بمرجح
وهذا حق في نفسه لكنهم نقضوه حيث قالوا ان هذه المحدثات والتخصيصات تقع بلا سبب يقتضي
حدوثها ولا اختصاصها فانهم وان اثبتوا فاعلا لكن يقولون ان نسبة قدرته وارادته الى
جميع الممكنات سواء وانه حدث الحوادث بلا سبب حادث اصلا بل حال الفاعل قبل الفعل وحين
الفعل سواء ومعلوم ان هذا تصريح برجحان الممكن بلا مرجح تام وهولا يقولون القادر المحتاج

شبكة الألوكة
www.alukah.net

يرجح احد مقدوريه على الاخر بلا مرجح وهذا هو اصل قول القدرية وهو اصل قول الجهمية الجبرية فالقدرية اخرجوا به افعال الحيوان ان تكون مخلوقة لله وقالوا ان العبد قادر مختار فرجح الفعل على الترك بلا مرجح وقالوا ان ما انعم الله به على اهل الايمان والطاعة مما يوصفون به ويطيعون هو مثل ما انعم به على اهل الكفر والمعصية فانه ارسل الرسل الى الصنفين واقدر الصنفين واراح عليا الصنفين وفعل كل ما يمكن من اللطف الذي لو من عنده الصنف الآخر لم يؤت احدا من خلقه ما لا بالشقي ثم قالوا ان المؤمن فعل الطاعة من غير نعمة خصه الله بها تعينه على الايمان والكافر فعل الكفر من غير سبب من الله وهذا القول مخالف للشرع والعقل فان الله بين ما خص به المؤمنين من نعمة الايمان في غير موضع كقوله تعالى ولكن الله حبب اليكم الايمان وزينه في قلوبكم وكره اليكم الكفر والفسوق والعصيان اولئك هم الراشدون والقدرية تقولون ان هذا خطاب لجميع الخلق وليس الامر كذلك بل هو خطاب للمؤمنين كما قال اولئك هم الراشدون وكما قال قبل ذلك يا ايها الذين امنوا ان جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا ان تصيبوا قوما بجهالة فتصبحوا على ما فعلتم نادمين واعلموا ان فيكم رسول الله لو يطيعكم في كثير من الامر لعنتم ولكن الله حبب اليكم الايمان وزينه في قلوبكم فهذا خطاب للمؤمنين لا لجميع الناس وايضا فان العبد اذا كان قادرا على الطاعة والمعصية فلو لم يحدث سبب يوجب وقوع احدهما دون الآخر لزم الترجيح بلا مرجح وذلك السبب ان كان من العبد فالقول فيه كالقول في الفعل فلا بد ان يكون السبب الحادث الموجب للترجيح من غير العبد والسبب الذي به وقعت الطاعة نعمة من الله خص بها عبده المؤمن ثم ان القدرية من المعتزلة وغيرهم بنوا على هذا ان الرب لم يكن متكلما ولا فاعلا ثم خلق الكلام والمفعول لا بسبب اقتضى الترجيح واما المثبتون للقدر من الجهمية ونحوهم فخالفوهم في فعل العبد وقالوا انه لا يترجح احد مقدوريه على الآخر لا بمرجح وافقوهم في فعل الله ولهذا يوجد كلام الرازي ونحوه من هو لا منتاقضا في هذا الاصل فاذا ناظروا القدرية استدلوا على ان القادر لا يرجح مقدورا الا بمرجح واذا اراد وا اثبات حدوث العالم وردوا على الدهرية بنوا ذلك على ان القادر يرجح احد مقدوريه على الآخر بلا مرجح وقالوا ان ترجيح احد طرفي الممكن على الآخر بغير مرجح يصح من القادر المختار ولا يصح من العلة الموجبة وادعوا الفرق بين الموجب بالذات وبين الفاعل بالاختيار في هذا الترجيح وهذا حقيقة قول القدرية لكن جهم نفسه نفى كون العبد قادرا ونفى ان تكون له قدرة على فعل وحينئذ فاذا قال ان القادر المختار يرجح احد مقدوريه بلا مرجح لم يتناقض قوله بناء

على اصله الفاسد والاشعري وغيره ممن يقولان العبد كاسب وله قدرة ولكن يقولون ليس بفاعل
حقيقة ولا لقدرته تاثير في المقدور ان حصل فرق معنوي بين قولهم وقول جهم احتاجوا الى
الفرق بين فعل الرب وفعل العبد والا كانوا مثل جهم واما جمهور المثبتين للقدر الذين يقولون
للعبد قدرة وفعل وهذا قول السلف والائمة ففيهم ان العبد فاعل قادر مختار وهو لا يرجح احد
مقدوريه على الاخر الا بمرجح والرازي يميل الى قول هؤلاء ويثبت للعبد قدرة وداعيا وان مجموعها
يستلزم وجود الفعل فهؤلاء الطوائف من الكلابية والكرامية والاشعرية ومن وافقهم من اهل
الحديث والفقه وغيرهم وان خالفوا المعتزلة في القدر فهم يشاركونهم في الاصل الذي بنوا اوليل قولهم
في القدر عليه وهم يناظرون الفلاسفة القائلين بالموجب بالذات واهل الطبع القائلين بان
فاعل العالم علة تامة ازلية يستلزم معلولها وهذا القول اشد فسادا فان حقيقة قول
هؤلاء انه ليس للحوادث العالم محدث كما ان حقيقة قول القدرية انه ليس لفعل الحيوان محدث ٢١٧/
فما قاله القدرية في فعل الحيوان قاله هؤلاء في جميع حوادث العالم لان العلة التامة المستلزمة
لمعلولها لا يصدر عنها حادث لا بوسط ولا بغير وسط فهؤلاء شبهوا افعله بفعل الجمادات مع
مناقضتهم وتقصيرهم فيما جعلوه فعل الجمادات والقدرية شبهوا افعاله بفعل الحيوانات مع مناقضتهم
وتقصيرهم فيما جعلوه فعل الحيوانات ثم ان المثبتين للقدر من الكلابية وغيرهم نحا نحو المعتزلة
في اثبات القدر وفي بعض مسائل الصفات يجعلون المخصص هو الارادة القديمة التي نسبتها
الى جميع المرادات سواء وقالوا ان من شان الارادة ان تخصص احد المثلين عن الاخر بلا سبب
ولهذا ابنوا اصولهم على ان التخصيص باحد الوقتين لابد له من مخصص ثم كلام ابي الحسين وامثاله
احذق من كلام هؤلاء من وجه وانقص من وجه فانه من حيث جعل نفس وجود الحدوث بدلا
عن العدم مع جواز ان لا يحدث دليلا على المقتضي لحدوثه كلامه ارجح من كلام من جعل الدليل هو
التخصيص بوقت دون وقت فان نفس الحدوث فيه من التخصيص ما يستغني به عن نسبة الحادث الى
الاوقات واما كونه انقص فانه مناقض من وجه اخر وذلك انه قال لو حدث مع وجوب ان
يحدث لم يكن ان يحدث في تلك الحال اولى من ان يحدث من قبل فلا يستقر حدوثه على حال اذ لا ان
حدوثه واجبا فانه بعد ان يجاز عن ان نفس الحدوث يستلزم المحدث ولو قدر واجبا يقال
له اذا قدرت الحدوث واجبا فلم لا يجوز ان يكون حدوثه في حال اولى منه في حال اخرى ويكون
واجبا في تلك الحال دون غيرها فان قال لان الاحوال مستوية قيل له الاحوال مستوية سواء

قدر ان الحدوث واجب او جايز فلا بد من مخصص سواء قدر الحدوث واجبا او جايزا وان قال
ان الواجب لا يختص بحال دون حال بخلاف الجايز قيل هذا حق فيما وجب بنفسه لكن ليس العلم به
بابين من العلم بكون الحادث لا يحدث بنفسه بل يحتاج ذلك الى مزيد بيان وايضاح الكرخي
هذا لانه قد يتقدم تقريره بان القديم واجب الوجود في كل حال فانه موجود في الازل فلا يجوز ان
يكون وجوده على طريق الجواز ولا بالفاعل فتعين ان يكون واجبا ولم تقرر ان الواجب لا يختص
بوقت دون وقت فان قال هذا بين معروف بنفسه معلوم بالفطرة قيل له اذا عرضنا على عقول
العقلاء ان الواجب هل يكون واجبا في وقت دون وقت وان الحادث هل يحدث بنفسه كان ردهم
لهذا الثاني اعظم من ردهم لذلك فلا تقرر الابين بالاخفى وايضا فهذا ارجح من ذلك من وجه
اخر وذلك ان الفلاسفة الدهرية الاولين من المتاخرين كابن سينا وغيره يقولون ان الواجب
قد يكون قديما وهو واجب بغيره فالواجب بغيره عندهم قد لا يكون محدثا مع كونه مفتقرا الى
مخصص مرجب فاذا عرف افتقاره الى مرجب لم يلزم على قولهم ان يكون له محدثا ولم يقل احد
من هؤلاء ان المحدث يكون بغير محدث ومن قال هذا فانه لا ينكر افتقار المخصص حينئذ
فمن اقر بالمحدث اقر بالمخصص من غير عكس وما دل على المحدث دل على المخصص بالاتفاق وفي العكس
نزاع وايضا فلو نازعه منازع في ان ما وجب حدوثه يجوز ان يحدث في وقت دون وقت وقال
هذا كما نقول ايضا ان القادر يخصه بوقت دون وقت لاحتاج الى جواب فان قال القادر له
ان يرجح احد مقدوريه بلا مرجح كالجايع والهارب قال له المعترض فهذا الترجيح وجب او جايز
فان قال واجب قال فلم اختص لوقت دون وقت وان قال جايز قال لمحدوثه مع جواز ان
لا يحدث تفتقر الى ترجيح اخر والا لم يكن بالحدوث اولى وان قال العلم بان الواجب بنفسه
لا يختص بزمان دون زمان ضروري قال المعترض والعلم بان الحادث لا بد له من محدث علم
ضروري فان زعم ان هذا ليس بضروري بل نظري امكن المعترض ان يقابله ويقول العلم
بان الواجب لا يختص نظري لا ضروري والمقصود هنا التنبيه على اصول هؤلاء التي هي عمد تهم
وعليها بنوا دينهم الحق وما ارخلوا فيه من البدع وان ذلك اما ان يكون باطلا واما ان يكون
حقا طمسوه بما لا ينفع بل قد يضر واستدلوا على الجلي بالخفي فنزلوا من يحدث الشيء بما هو اخفى
منه واذا كانت الحدود والادلة انما تراد بها البيان والتعريف والدلالة والارشاد فاذا كان
المعروف المعلوم في الفطرة وجعل خفيا يستدل عليه بما هو اخفى منه او يدفع ويذكر ما هو

نقيضه ومخالفه وكانت هذه الطرق السلفية والادلة التي دل عليها الكتاب والسنة وهذه الطرق
النظرية العقلية اليقينية الموافقة للنصوص الالهية تبين ان من عارض تلك الطرق الشرعية
معقولها ومنقولها مثل هذه الطرق البدعية بل عدل عنها اليها كان في ضلال مبين كما هو
الواقع في الوجود والله يقول الحق وهو يهدي السبيل والله يدعو الى دار السلام ويهدي
من يشاء الى صراط مستقيم واما طريق شيوخ المعتزلة التي ذكرها ابو الحسين وعدل عنها فهي
البعد والطول والاسوأ عليها اكثر كما لا يخفى ذلك مع ان هذه الطرق لم تتضمن كذبا ولا باطلا
من جهة انها اخبار بالشيء على خلاف ما هو عليه او من جهة انها قضايا كاذبة بل من جهة
الاستدلال على الشيء بما هو اخفى منه بخلاف كلامهم في الترجيح بلا مرجح والحدوث بلا سبب
وابطال دوام الحوادث فان منازعيهم يقولون كلامهم في ذلك من نوع الكذب الباطل وان
لم يعتمدوا الكذب كسائر المقالات الباطلة وهاتان الطريقتان اللتان ذكرهما ابو الحسين عنه
وعن شيوخه هما اللتان اعتمد عليهما كثير من المتبعين للصفات الذين اسندوا الطريقة الاعراض
والحركات على جنس الاجسام كالقاضي ابي بكر والقاضي ابي يعلى في المعتمد وغيرهما فانهم سلكوا
هذه الطريق فاثبتوا وجودها وان الاجسام لا تخلو عنها وانها لا تبقى زمانين وانها محدثة
وان ما لا يخلو منها فهو محدث لان الحوادث لها اول وابطلوا وجود ما لا نهاية له طلقا
وذكروا النزاع في ذلك مع معمر والنظام وابن الراوندي وغيرهم واثبتوا ذلك بنظير ما تقدم
من الحجج وقالوا ان ما لا ينفك من الحوادث فهو محدث وقالوا اذا ثبت ان ذلك محدث فلا بد له
من محدث احدثه وصانع صنعه خلافا للملحدة في نفي الصانع قالوا والدلالة على ان المحدث لو لم
يعلق بمحدث لم يتعلق الكتابة بكاتب ولا الضرب بضارب لان ذلك كله يتعذر اذا استحال محدث لا
محدث له كما يستحيل كتابة لا كاتب لها فلو جاز وجود محدث لا محدث له لجاز محدث لا احدث له
وذلك محال وهم لا يقولون المحدث عين الاحدث فحقيقة قولهم وجود محدث لا احدث له
وقد جعلوا هنا نفي هذا مقدمة معلومة يحتج بها قالوا وايضا فانا نرى الحوادث يتقدم
بعضها بعضا ويتأخر بعضها عن بعض ولولا ان متقدما تقدم منها ما تقدم وآخر منها ما تأخر لم
يكن ما تقدم منها اولى من ان يكون متأخرا وما تأخر اولى من ان يكون متقدما فدل ذلك
على ان لها متقدما محدثا لها تقدم منها ما تقدم وآخر منها ما تأخر لا يخلو ذلك الامر من ان
يكون نفس الحادث او معنى فيه او لا نفسه ولا معنى فيه او لجاعل جعله يستحيل ان يكون

ذلك لنفسه لان نفسه هو وجوده والشيء لا يجوز ان يفعل نفسه ولا يجوز ان يكون لذلك
المعنى لان ذلك المعنى لا بد ان يكون موجودا اذ المعدوم ليس له تاثير في ذلك واذا كان
موجودا فلا يخلو امن ان يكون قديما او محدثا فلا يجوز ان يكون قديما لانه لو كان قديما لوجب
قدم الجسم المحدث وذلك باطل وان كان محدثا فلا بد ان يكون متقدما او متاخرا فان كان
كذلك مع جواز ان لا يكون متقدما لقدم موجبه فلا يكون كذلك الا لمعنى اخر وذلك
المعنى لمعنى اخر الى غير نهاية ولا يجوز ان يكون كذلك لا لنفسه ولا لمعنى ولا لا لامر لان
ذلك يودي الى ان لا يكون بالوجود في وقت اولى من عدمه وبقائه على عدمه ولما علم ان
اختصاصه بالوجود اولى من عدمه بطل ان يكون كذلك الا لامر واذا بطلت هذه
الاقسام علم ان هذه الحوادث انما اختصت في الوجود في اوقات معينة لجاعل جعله واراد تقديم
احدها على الاخر وتاخر بعضها عن بعض فثبت ما قلناه فهذا الذي ذكره القاضي ابو يعلى
ومن سلك هذه الطريقة كابي محمد بن اللبان وقبلها القاضي ابو بكر وغيرهم هي من جنس ما تقدم
وهولاء غالبهم اذا ذكروا طريقتهم في حدوث الاجسام بان ما لا ينسبق الحوادث فهو
حادث ذكروا ذلك مسلما كانه بين واذا ذكروا مع ذلك ان الحوادث يجب تناهيها جعلوا
ذلك بمنزلة المسلم او المقدمة الضرورية تسوية بين النوع واشخاصه فيقولون مثلا اذا
اثبتوا حدوث الاعراض وان الجسم مستلزم لها الحوادث لما اول ابتدت منه خلافا
لابن الراوندي وغيره من الملحدة والدلالة على ذلك علمنا بان معنى المحدث انه الموجود عن عدم
ومعنى الحوادث انها موجودة عن عدم فلو كان فيها ما لا اول له لوجب ان يكون قديما وذلك
فاسد لما بيناه من اقامة الدلالة على حدوثها والجمع بين قولنا حوادث وانه لا اول لها مناقضة
ظاهرة في اللفظ والمعنى وذلك باطل ثم يقولون واذا ثبت ما ذكرناه من ثبوت الاعراض
وحدوثها وان الجواهر لم تخل منها ولم تسبقها وجب ان تكون محدثة كما ان الجواهر لا تخلوا
من ان تكون موجودة معها او بعدها او قبلها فاذا بطل ان تكون الجواهر موجودة قبل وجود ٢١٧
الاعراض وبطل ان توجد بعدها وجب ان تكون موجودة معها وثبت حدوثها كحدوث
الاعراض فهذا الذي يقوله هولا كالقاضيين ومن وافقهما على ذلك وهذا الفظ القاضي
ابي بكر والقاضي ابي يعلى ونحوهما والمعترض على ذلك يقول ان موضع المنع لم يقيموا عليه
حجة وانما قالوا معنى الحوادث انها موجودة عن عدم فلو كان فيها ما هو لا اول له لوجب ان

شبكة الألوكة
www.alukah.net

يكون قديما وهم لا يقولون فيها ما لا اول له بل كل حادث له اول عندهم وانما يقولون ان
جنسها لا اول له بمعنى انه لم يزل كل حادث قبله حادث وبعده حادث وحينئذ فيقولون
انه لا مناقضة بين قولنا حوادث وقولنا لا اول لها لان معنى قولنا حوادث ان كل واحد
واحد منها حادث بعد ان لم يكن ليس معناه ان جنسها حادث والذى لا اول له هو الجنس
عندهم لا كل واحد واحد فالذى اثبتوا له الحدوث هو كل واحد واحد من الاعيان وتلك لم
يثبتوا لشئ منها قدما ولا قالوا لا اول لشئ منها والذى قالوا لا اول له بل هو قديم
هو النوع المتعاقب وذلك لم يقولوا انه حادث ثم ان هولا ايضا بعد ذلك يقررون ما يدعونه
من امتناع حوادث لا اول لها فى ضمن دعواهم امتناع وجود ما لا يتناهى فيسلكون طريقين
طريقة تخص الحوادث المتعاقبة نعم كل ما لا يتناهى فيعقدون قاعدة فيقولون لا يجوز
وجود موجودات لا نهاية لعددها سواء كانت قديمة او محدثة خلافا لمعمر والنظام وابن
الراوندى وغيرهم من الملحدة فى قولهم يجوز وجود ذوات محدثة لا نهاية لها وخلافا للفلاسفة
فى قولهم يجوز وجود جواهر قديمة لا غاية ثم يقولون والدليل على ذلك ان كل جملة من الجمل
لو ضممنا اليها خمسة اجزا لعلم ضرورة انها زادت او نقصت منها خمسة اجزا لعلم ضرورة انها
قد نقصت واذا كان هذا كذلك وجب ان تكون متناهية لجواز قبول الزيادة والنقصان عليها
لان كل ما يأتى فيه الزيادة والنقصان وجب ان يكون متناهيا من جهة العدد الدليل على هذا
المعدودات لما لم يصح عليها الزيادة والنقصان استحال ان تكون متناهية واذا كان كذلك
استحال وجود موجودات غير متناهية قديمة كانت او محدثة وليس لاحد ان يقول يلزمكم
على هذا ان تقولوا ان معلومات البارى عز وجل اكثر من مقدوراته لان جميع مقدوراته معلومة
وله معلومات لا يصح ان تكون مقدورة وهى ذاته تعالى وساير صفاته وساير الباقيات والمحالات
التى لا يصح وجودها لان مقدورات البارى ومعلوماته على ضربين موجودات ومعلومات فالموجودات
من المقدورات والمعلومات كلها متناهية والمعدومات منها غير متناهية ولا يصح فيها الزيادة
والنقصان واذا كان الامر على ما ذكرناه بطل ما قالوه فهذا الذى نذكره مثل هولا كالقاضيين
وابن اللبان او غيرهم وهذه الطريق هى طريق التطبيق ومبناها على ان ما لا يتناهى لا يتفاضل
وعليها من الكلام والاعتراض ما قد ذكر فى غير هذا الموضع اذ المقصود هنا التنبيه على
طرق الناس فى الاصول التى يقول القايل انها تستلزم ما يخالف النصوص ومنهم من يسلك

شبكة الألوكة
www.alukah.net

في دعوى امتناع دوام الحوادث مسلك الضرورة كما سلكه طوائف منهم ابو المعالي في ارشاده
الذي جعله ارشادا الى قواطع الادلة وجعل اصل الاصول الذي بنا عليه جميع ما يذكره من
اصول الدين التي بها كفر او بدع من خالفه هو ليل الاعراض المذكور وسلك فيه مسلك
من تقدمه من اهل الكلام السالكين طريق المعتزلة في تقرير ذلك وهو مبني على اربعة اركان
اثبات الاعراض ثم اثبات حدوثها ثم اثبات لزومها للجسم قالوا والاصل الرابع يشتمل على
ايضاح استحالة حوادث لا اول لها قالوا والاعتناء بهذا الركن حتم فان اثبات العرض هذه
سرعزع جملة مذاهب الملحدة فاصل مقالتهم ان العالم لم يزل على ما هو عليه فلم يزل دورة الفلك
قبل دوره الى غير اول ثم لم يزل الحوادث في عالم الكون والفساد تعاقب كذلك الى غير مفتتح
فكل ولد مسبوق بوالد وكل زرع مسبوق ببذر وكل بيضة مسبوقة بدجاجة فنقول موجب
اصلكم يقتضي وجود حوادث لا نهاية لاعدادها ولا غاية لاحادها على التعاقب في الوجود وذلك
معلوم بطلانه بادائل العقول فانا نفرض الكلام في الدورة التي نحن فيها ونقول لنا اصل
الملحدة انه انقضى قبل الدورة التي نحن فيها دورات لا نهاية لها وما انقضت عنه النهاية يستحيل
ان ينصرم بالواحد على اثر الواحد فاذا انصرمت الدورات التي قبل هذه الدورة او انقضاؤها
بنا هيها وهذا القدر كاف في غرضنا قلت وهذه الحجة هي التي تقدم ذكر اعتراض كثيرين
النظار عليها حتى اتباع ابي المعالي كالرازي والآمدي والارموي وغيرهم وهم ينازعونه في
قوله ان بطلان ذلك معلوم بادائل العقول ويقولون فتجويز ذلك طوائف متنوعة من
العقلاء الذين لم يلقه بعضهم من بعض من اهل الملل المسلمين واليهود والنصارى ومن
الفلاسفة الاولين والآخرين وغيرهم بل قد يقولون ان هذا قول الانبياء واتباعهم وافضل
الطوائف لا يريدون ان قدم العالم هو قول الانبياء بل يعلمون ان الله خلق السموات والارض
وما بينهما في ستة ايام كما اخبرت به الانبياء لكن يقولون ما زال الله تعالى متكلما بما
شاء وما زال فاعلا يفعل بقدرته ما شاء وما زال يفعل الحوادث شيئا بعد شيء او نحو
ذلك من المقالات التي يقولون انها موافقة لقول الانبياء صلوات الله عليهم وان اقوال الانبياء
لا تتم الا بها واما قدم الافلاك ودوامها فهو قول طائفة قليلة كارسطو واتباعه وقد
تقدم ارباب المقالات انه اول من قال بقدم ذلك من الفلاسفة وان الفلاسفة المتقدمين
كانوا على خلاف قوله في ذلك وقول ارسطو هذا واتباعه هو من اقوال الملاحدة المخالفين

للرسل فان الاقوال التي تخالف ما علم من نصوص الانبياء هي من اقوال الملاحدة ومن عارض نصوص الانبياء بعقله كان من الملاحدة واما الاقوال التي قالها الرسل او قالت بلازمها ولم تقل لتقيض ذلك فهذه لا تضاف الى الملاحدة بل من عارض نصوص الانبياء بمعقوله وادعى تقديم عقله على اقوال الانبياء واستند في ذلك الى اصل اختلف فيه العقلاء ولم يوافقه عليه الانبياء كان اقرب الى اقوال اهل الالحاد ولكن قد يشتبه على كثير من النظار فيظنون ما ظنوه من اقوال الانبياء بما ظنوه دليلا عقليا ويكون الامر في الحقيقة بالعكس لا القول من اقوال الانبياء بل قد يكون مناقضا لها ولا الدليل دليلا صحيحا في العقل بل فاسدا فيخطئون في العقل والسمع ويخالفون بما ظانين انهم مراعون للعقل والسمع وانه ذلك مخالفتهم لصاريح نصوص الانبياء وما فطر الله عليه العقلاء فمن خالف هذين كان مخالفا للشرع والعقل كما هو الواقع في كثير من انفاه الصفات والافعال والمقصود هنا ان المعترضين على ما ذكر في هذه الحوادث يقولون لم يذكر على وجوب تناهيها دليلا فان عمدته قوله ما انتفت عنه النهاية يستحيل ان يتصرم بالواحد على ان الواحد فاذا قدرت الحوادث اذن انقضاؤها بتناهيها وهم يقولون لفظ الانتهاء لفظ مجمل اذا يريد به الانتهاء بمعنى انه لا اول لها او الانتهاء بمعنى انقضاء ما مضى اما الانتهاء بالمعنى الثاني فانهم لا ينازعون فيه بل يسلمون ان ما انتهى فقد انتهى لكن لا يسلمون ان الحوادث انتهت بل تزال لم تزل ولا تزال فان الانتهاء انقطاعها وانصرامها وفناؤها وهي لم تفن ولم تنقطع وان قبل الماضي قد وجد بخلاف المستقبل قبل وجود ما وجد مع دوامها لا يوجب انتهاءه فان قيل فنحن نقدر انها انتهت وفرغت قيل اذا قدرتم تناهيها لزم تناهيها على هذا التقدير وقيل ان اريد بتناهيها انها مضى هو محدود بالحد الفاصل بين الماضي والمستقبل وهذا انتهاء قيل هب ان هذا يسمى انتهاء لكن على هذا التقدير فهي منتهية من هذا الطرف الذي انتهت اليه لا من الطرف الاول الذي لا ابتداء له وعلى هذا فهؤلاء نازعون في الانتهاء بهذا المعنى بل يقولون كل ما مضى من الحوادث فقد انقضى وانتهى وانصرم وفرغ وهذا هو الذي نفاه الله عن كلماته وعن نعيم اهل الجنة كما قال تعالى ان هذا لرزقنا ما له من نفاد وقال اكلها دائم وظلها وقال لا مقطوعة ولا ممنوعة وقال قل لو كان البحر مدادا لكلمات ربي لنفد البحر قبل ان تنفد كلمات ربي ولو جئنا بمثله مددا واما عدم الانتهاء بمعنى انه لا ابتداء لها فلم يذكر دليلا على امتناعه فان القائل اذا قال ما

المكتبة التيمورية بالعباسية
تاريخ الدخول / /
الرقم

شبكة الألوكة
www.alukah.net

انتفت عنه النهاية بمعنى انه لا ابتداء له يستحيل ان ينصرم بالواحد على اثر الواحد فان الحوادث
اذا انصرمت اذن انقضاؤها بتناهيها قيل له انقضاؤها يوزن بتناهيها من آخرها لا انتهاؤها
والانصرام هنا معناهما واحد كما ان القايل قال اذا انتهت فقد انتهت واذا انصرمت فقد
انصرمت واما كون الانقضاء والانتهاء من الاخر يوزن بان لها مبدا كان بعد ان لم يكن فليس
في الانتهاء ما يوزن بحدوث الابتداء بل هذا هو راس المسالة وليس المراد بالانتهاء هنا
انقطاعها بالكلية حتى لا يوجد شيء منها بل المراد انتهاء ما مضى منها فان ما انقطع بالكلية
فعدم جنسه يمكن ان يقال ان له مبتدا ولو كان قديم الجنس لم يعدم فان ما وجب قدمه
امتنع عدمه سواء كان شخصا او نوعا واما اذا اريد بالانتهاء انتهاء ما مضى مع دوام النوع
في المستقبل فليس في هذا الا انتهاء ما يستلزم ان يكون اوله محدودا ومن المعلوم ان العقل
اذا قدر حوادث متوالية لم تزل ولا تزال كان يعلم ان كل واحد منها قد انصرم وانصرم قبله
مع انه قد قدر دوام هذا النوع كما يعلم ان كل واحد منها له اول مع تقديره انه لا اول لها
فعلم ان هذا التقدير لا ينافي انصرام ما انصرم ولا حدوث ما حدث واذا لم ينافه هذا وهذا
لم يكن ثبوت احدهما دليلا على انتفاء الاخر فعلم ان ما ذكروه لا ينافي حوادث دوام الحدوث
وقد عارضهم المعترضون بالحوادث المستقبلة واوردوا سؤالهم قالوا فان قيل مقام اهل
الجنان فيها مؤبد مشرعد فاذا لم يمتنع ابتداء حوادث لا اخر لها لم يمتنع ابتداء حوادث
لا اول لها قلنا المستحيل ان يدخل في الوجود ما لا تناهى احادا على التوالي وليس في
وقوع الوجود في الاستقبال والحال فضلا عن وجود ما لا تناهى ولا يستحيل ان يدخل
في الوجود من مقدورات الباري تعالى ما لا يحصره مخلوق ولا يحصيه احد والذي يحقق ذلك
ان حقيقة الحادث ما له اول وابتداء الحوادث مع نفي الاولية لا تناقض وليس في حقيقة
الحادث ان يكون له اخر وقد اجاب المعترضون عن هذا الكلام بان ما مضى دخل في الوجود
ثم خرج فليس هو الساعة داخلا في الوجود وما يستقبل سيدخل في الوجود ثم يخرج
فكلاهما في الحال ليس بداخل في الوجود وكلاهما لا بد من دخوله في الوجود وخروجه منه
فقد استوى هذا وهذا في الدخول والخروج وفي العدم الان لكن دخول هذا وخروجه
ماض ودخول هذا وخروجه مستقبل وليس في هذا الفرق ما يمنع اشتراكهما فيما اشتركا
فيه لا سيما والمضي والاستقبال امران اضافيان فما من حادث الا ولا بد ان يوصف بالمضي

ل ٢١

والاستقبال فيوصف بالمضي باعتبار ما بعده ويوصف الاستقبال باعتبار ما قبله فاذا نظر
الى حادث معين فما قبله ماض وما بعده مستقبل وهكذا كل حادث واذا كانت الحوادث
الدائمة كل منها يوصف بالمضي والاستقبال لم يصح الفرق بينهما بذلك فان من شرط الفرق
اختصاص احد النوعين به وتأثيره في الحكم الذي فرق بينهما فيه لاجله وكلا الامرين منتف
هنا والدليل الدال على انتفاء دوام الحدوث يتناول هذا كما يتناول هذا فاما ان يصحا جميعا
واما ان يبطلا جميعا ولهذا كان من طرد هذا الدليل منهما اما اهل الكلام نفاة الصفات
كالجهم بن صفوان امام الجهمية وابو الهذيل العلاف امام المعتزلة كل منهما نفى دوام الحدوث
في المستقبل كما نفاه في الماضي واذا قال القائل المستحيل ان يدخل في الوجود ما لا نهاية له احادا
على التعاقب قيل له فالمستقبلات تدخل في الوجود وهي لا نهاية لها احادا على التعاقب لكن لم تدخل بعد
وذاك دخل ثم خرج وقوله مستحيل ان يدخل في الوجود من مقدورات الباري تعالى ما لا يحصره
عدد ولا يحصيه احد هو محل النزاع اذا قصره على الماضي وان كان القطع عاما فهو خلاف ما سلمه
بل هو لا تقولون يجب ان يدخل في الوجود من مقدورات الباري ما لا نهاية له والا لزم ان يكون
الرب لم يكن قادرا ثم صار قادرا او بالعكس من غير حدوث او اوجب انتقاله من القدرة الى العجز
وبالعكس وهذا فيه سلب للرب صفة الكمال واثبات التغير بلا سبب يقتضيه وذلك مخالف لصريح
المعقول والمنقول ولهذا كان ما انكره المسلمون على هؤلاء قولهم ان الرب في الازل لم يكن قادرا
ثم صار قادرا وهو مما استحل به المسلمون لعنة بعض من اضيف اليه ذلك من اهل الكلام لا سيما
من يسلم ان الرب تعالى لم يزل ولا يزال موصوفا بصفات الكمال فانه يجب ان يصفه بانه لم يزل
ولا يزال قادرا والقدرة لا تكون الا على ممكن فلزم امكان فعله فيما لم يزل ولا يزال وقول القائل
من هؤلاء انه كان قادرا في الازل على ما لم يزل كلام متناقض فانه يقال لهم حين كان قادرا
هل كان الفعل ممكنا فلا بد ان يقولوا لا فانه قولهم فيقال لهم كيف وصف بالقدرة مع امتناع
شيء من المقدور فعلم انه مع امتناع الفعل يمتنع ان يقال انه قادر على الفعل ولما قوله اثبات
الحوادث مع نفي الاولية يناقض فيقولون هو يناقض اذ انفي الاولية عن نفس ما له اول وهو
كل واحد واحد من الحوادث اما اذا نفى الاولية عما لم يثبت له اولية وهو نوع الحوادث لم يناقض
كما تقدم مع قالوا في الفرق بين الماضي والمستقبل ما قاله ابو المعالي قال وضرب المحصلون لذلك
مثالين في الوجهين قالوا مثال اثبات حوادث لا اول لها قبل كل حادث قول القائل لمن يخاطبه

لا اعطيك درهما الا واعطيك قبله دينارا ولا اعطيك دينارا الا واعطيك قبله درهما فلا يصور
ان يعطى على حكم شرطه دينارا ولا درهما ومثال ما ذكرنا ان نقول القائل لا اعطيك دينارا
الا واعطيك بعده درهما ولا اعطيك درهما الا واعطيك بعده دينارا فيتصور منه ان يجرب على حكم
الشرط فنقول المعترضون هذا التمثيل ليس مطابقا لمسالتنا فان قوله لا اعطيك حتى اعطيك
نفى للمضارع المستقبل من الافعال حتى يوجد مضارع ومستقبل قبله ومسالتنا انما هى فى الماضى الا
اذا وجد قبله ماض فحق القياس الصحيح والاعتبار المستقيم ان يقال ما اعطيتك درهما الا اعطيتك
قبله دينارا ولا اعطيتك دينارا الا اعطيتك قبله درهما فهذا اخبار ان كل ماض من الدراهم
كان قبله دينار وكل دينار كان قبله درهم وهو نظير الحوادث الماضية التى قبل كل حادث منها حادث
كما ان قوله لا اعطيك درهما الا اعطيك بعده دينارا ولا دينارا الا وبعده درهم هو نظير الحوادث
المستقبلة التى بعد كل حادث منها حادث فان امكن ان نصدق فى قوله فى المستقبل امكن ان
نصدق فى قوله فى الماضى وان امتنع صدقه فى الماضى امتنع صدقه فى المستقبل اذ العقل لا يفرق
بين هذا وهذا ولكنه يفرق بين قوله لا اعطيك حتى اعطيك وبين قوله ما اعطيتك الا وقد
اعطيتك فاذا كان منتهى النظار هو القياس العقلى والاعتبار وهم فى القياس الذى جعلوه
اصل اصول الدين يقيسون الشئ بما بين مفارقته اياه فى عين الحكم الذى سووا بينهما فيه
علم ان ذلك قياس باطل وهذا من اعظم اصولهم او اعظم اصولهم الذى بنوا عليها فيهم لما نفوه
من افعال الرب وصفاته وعارضوا بذلك ما ارسل به رسله من اياته وايانه وقوله لا اعطيك
حتى اعطيك مثل قوله ما اعطيتك حتى اعطيتك فهو نافى لما مضى حتى يوجد الماضى وهناك نفى المستقبل
حتى يوجد المستقبل وكلاهما ممتنع فانه نفى للشئ حتى يوجد الشئ وحقيقته الجمع بين النقيضين
حتى يجعل الشئ موجودا معدوما كما لو قيل لا يوجد هذا حتى يوجد هو نفسه فيقتضى ان يكون
وجوده قبل وجوده بل فى حال عدمه فيكون قد جعل موجودا حال كونه معدوما وهذا ممتنع
بين الامتناع بخلاف قوله ما اعطيتك الا وقد اعطيتك قبله ولا اعطيتك الا اعطيتك بعده
فانه اثبات بعد كل عطاء عطا وقبل كل عطاء عطا فهذا يتضمن اثبات بعد كل حادث مستقبل حادث
مستقبل وقبل كل حادث ماض حادث ماض فابن هذا من هذا وليتدبر العاقل القياس
العقلى فى هذا الباب فانهم قد سلموا انه يجوز ان يكون بعد كل حادث مستقبل حادث مستقبل
كما اذا قال لا اعطيك درهما الا واعطيك بعده دينارا واتفقوا على انه لا يجوز ان يقول لا اعطيك

شبكة الألوكة
www.alukah.net

درهما حتى اعطيك دينارا وتنازعوا هل يجوز ان يكون قبل كل حادث ماض حادث ماض ام لا
فمنهم من منع ذلك وقال هذا مثل ان تقول لا اعطيك درهما حتى اعطيك دينارا ومنهم من جوز
ذلك وقال ليس هذا مثل هذا الممتنع ولكن هذا نظير ذلك الجايز وهو قوله لا اعطيك درهما
الا اعطيتك بعده دينارا فان هذا معناه ان يكون بعد كل حادث حادث وذاك معناه ان
يكون قبل كل حادث حادث وهذا المعنى هو هذا المعنى لكن هذا قدم اللفظ بما بعد وهناك قدم
التلفظ بما قبل واما من جهة المعنى فلا فرق بينهما قالوا واما الممتنع فنظيره ان تقول ما اعطيتك
الا حتى اعطيتك فهذا نظير قوله لا اعطيك حتى اعطيك ليس نظيره ما اعطيتك الا وقد
اعطيتك قبله فهنا اصل متفق على جوازه واصل متفق على امتناعه بل اصلان متفق على
امتناعهما واصل متنازع فيه هل هو نظير هذا الجايز او نظير الممتنعين ولهذا كان الذين اتبعوا
هولاء من المتاخرين كالرازي والامدي وغيرهما قد تبين لهم ضعف هذا الاصل الذي بنوا
عليه حدوث الاجسام وترجح عندهم حجة من يقول بدوام فاعلية الباري تعالى وهم يعلمون ان
دين المسلمين واليهود والنصارى ان الله خلق السموات والارض في ستة ايام وان الله خالق كل شي
لكن قد لا يجمعون بين ذلك وبين دوام فاعلية الباري لكنهم لم يبنوا على ثبوت الافعال
القايمة به المقدورة المرادة له فيبقون دايرين بين مذهب الفلاسفة الدهرية القايلين
بقدم الافلاك معظمين لارسطو واتباعه كابن سينا وبين مذهب اهل الكلام القايلين بتناهي
الحدوث وربما رجحوا هذا تارة وهذا تارة حتى قد يصير الامر عندهم كان دين المسلمين ودين
الملاحدة عدلا جمل او ربما مالوا احيانا الى دين الملاحدة حتى قد يصنفون في الشرك والسحر
كعبادة الكواكب والاصنام واصل ذلك نفيهم لما يجب اثباته من فعل الرب تعالى كما دل عليه
المنقول والمعقول فان هولاء قد يثبتون ان الذين نفوا قيام الامور الاختيارية بذات
الله تعالى وسموا ذلك نفي حلول الحوادث به ليس لهم على ذلك حجة صحيحة لا عقلية ولا سمعية
بل الذين نفوا ذلك من جميع الطوايف يلزمهم القول به فاذا كان هذا الاصل في المعقول
ولزومه للطوايف ودلالة الشرع عليه بهذه القوة وبتقدير ابطاله يلزم ترجيح مذهب
الملاحدة المبطلين شرعا وعقلا على اقوال المرسلين الثابتة شرعا وعقلا او تكافي المسلمين
اهل الايمان واهل الالحاد بين ما ترتب على انكار ذلك من الضلال والفساد ومصداق ذلك
ان الرازي مثلا اذا قرر في مثل نهاية العقول وامثالها من كتبه الكلامية تناهي الحوادث

شبكة الألوكة
www.alukah.net

واستوعب ما ذكره اهل الكلام في ذلك من الحجج عارضه اخوانه المتكلمون فقد حوا فيها واحة
واحة ثم هو نفسه يقدح فيها في مواضع من كتبه مثل المباحث المشرقية والمطالب العالية وغير
ذلك وبيان ان دوام فاعلية الرب مما يجب القول به كما ذكره في المباحث المشرقية فانه قال في
بيان دوام فاعلية الباري اعلم انا بينا ان واجب الوجود كما انه واجب الوجود لذاته فهو واجب
الوجود من جميع جهاته واذا كان كذلك وجب ان يدوم افعاله بدوامه وبينا ايضا ان سبق
العدم ليس بشرط في احتياج الفعل الى الفاعل وبينا في باب الزمان ان الزمان لا يمكن ان يكون
له مبدا زماني وحللنا فيه الشكوك والشبه قال وايضا العالم غير ممتنع ان يكون دايم الوجود
وما لا يمتنع ان يكون دايم الوجود يجب ان يكون دايم الوجود فالعالم يجب ان يكون دايم
الوجود اما الصغرى فقد مضى تقريرها واما الكبرى فهي التي لا يمتنع ان يكون موجودا
دايما لو كان جايز العدم لكان اما ان يكون عدمه ممكنا دايما او لا يكون دايما فان لم يكن
له امكان العدم دايما كان ذلك الامكان محدودا واذا انقضى ذلك الحد وجب فيه وجوده
وامتنع عدمه مع ان الاحوال واحدة وهذا محال يبقى انه ان كان عدمه ممكنا فهو ممكن العدم
دايما وكل ما كان ممكنا فانه اذا فرض موجودا امكن ان تفرض منه كذب واما المحال فلا يفرض
البتة اذا فرض معدوما لكن فرض هذا العدم يفرض منه محال وبيانه هو انا نفرض ان احد
طرفي الممكن وهو الوجود الدايم وجد وهو مع ذلك تقوى على عدم الصورة دايما فلا
يمتنع ان يقع ذلك الممكن فان استحاله وقوعه لم يكن ذلك ممكنا لكنه يستحيل مع فرض
وجوده دايما عدمه دايما والا لكان الشيء في زمان غير متناه معدوما وموجودا معا
وهو محال بعم يمكن فرض عدمه بعد وجوده ولكن ذلك العدم غير دايم بل هو عدم متجدد
واذا كان هذا محالا بالوضع ليس بكذب غير محال بل هو محال فالحكم على ما يمكن وجوده دايما
بانه جايز العدم محال فاذا وجوده واجب وهو المطلوب قلت فهذه الحجة مضمونها ان الفعل
يمكن ان يكون واجب الوجود يجب ان يكون دايم الوجود لانه لو لم يكن كذلك لكان يمكن
الوجود والعدم والمفروض انه يمكن دوام وجوده بغيره فيجب دوام وجوده بغيره لا
بنفسه اذ لو لم يجب بنفسه ولا بغيره بل امكن عدمه لوجب ان يمكن عدمه دايما اذ امكان
عدمه في حال دون حال مع تساوي الاحوال محال وامكان عدمه دايما ينافي وجوبه بنفسه
او بغيره في شيء من الاوقات فانه لو وجب في حال بنفسه او بغيره لم يكن ممكن العدم في حال

وجوبه وهو اذا كان موجودا كان موجودا بغيره فيكون واجبا بالغير فاذا كان موجودا امتنع فيحال وجوده ان يمكن عدمه فاذا قدر انه ممكن العدم دائما بحيث لا يجب لا بنفسه ولا بغيره امتنع ان يكون موجودا في شيء من الاحوال والتقدير انه يمكن الوجود بل يمكن دوام الوجود وامكان الوجود ينافي امتناع الوجود فالممكن وجوده دائما امتنع عدمه ونكتة الحجة ان ما الممكن وجوده دائما يكون مع وجوده واجبا بغيره فان الممكن ان اقترن به ما يوجب وجوده صار واجبا بغيره وان لم يقترن به ما يوجب وجوده صار ممتنعا لغيره اذ الممكن لا يحصل الا عند المرجح التام الذي يوجب وجوده اذ لو لم يجب معه لكان ممكنا واذا كان ممكنا لم يترجح وجوده على عدمه الا بمرجح وهذا الموضع قد نازع فيه طوائف من المعتزلة وغيرهم من اهل الكلام طائفة تقول ان القادر يرجح احد المقدورين المتماثلين بلا مرجح اصلا كما تقول ذلك طوائف من الجهمية والمعتزلة ومن تبعهم من اصناف المتكلمين وهؤلاء تقول انا عند وجود القدرة والداعي لا يجب الفعل بل يكون جائزا الوجود والعدم وطائفة من المعتزلة والكرامية تقول بل عند وجود المرجح يكون الوجود راجحا على العدم من غير وجوب وهذا قول محمود الخوارزمي وابن الهيصم الكرامي وغيرهما والقول الثالث هو قول طوائف من اهل السنة والمعتزلة كابي الحسين انه عند وجود القدرة التامة والداعي التام يجب وجود المقدور والقول الذي اختاره محمود يقول اصحابه انه عند وجود المرجح يكون الممكن اولى بالوجود منه بالعدم وان لم يبلغ الترجيح الى حد الوجوب وجعلوا فعل القادر المختار من هذا الوجه وهذا ناظرون الناس في مسالة القدر وناظرون الفلاسفة في مسالة حدوث العالم لكن الناس يقولوا فساد قولهم وذلك انه اذا حصل مرجح وكان مع وجوده ممكن وجود الممكن وممكن عدمه فلا بد من ترجيح لاحدهما على الاخر واذا قيل جانب الوجود اقوى او اضعف قيل قول القائل اقوى يريد به انه مع هذه القوة ممكن وجوده وعدمه او لا بد من وجوده فان قال بالثاني لزم وجوبه عند المرجح وان قال بالاول قيل له فاذا كان مع القوة ممكن وجوده وعدمه فلا بد من ترجيح والا كان الممكن لم يتعين اولا حالان حال يحصل فيها بغير مرجح وحال لا يحصل فيها الا بمرجح والممكن ليس له من نفسه وجود اصلا بل وجوده ممكن ولا يحصل الا بغيره فكل ما وصف بهذه الحقيقة - يمتنع ان يوجد الا

بغيره فما دام ممكنا لا يوجد الا بغيره وذلك الغير اذا كان يمكن ان يفعل ويمكن ان لا
يفعل كان فعله ممكنا والممكن لا يحصل الا بغيره واذا قيل الغير هو القادر او القادر
المريد او نحو ذلك قيل مجرد القادر المريد اذا كان معه وجود الفعل تارة وعدمه
اخرى كان ممكنا فلا بد له من مرجح والا فاذا قدر استوى الحال من كل وجه فلا يترجح واذا
لم يكن ترجح لزم حصول الممكن بلا مرجح مرجح وهو ممتنع وهذا الموضع هو الذي انكره
من انكره من ائمة السنة والحديث ومن ائمة الفلاسفة ايضا على من صار اليه من اهل الكلام
المعتزلة والكلابية كالاشعرية وطائفة من اصحاب احمد وغيره من الائمة وهو اصل قول ابن
كلاب في مسالة القران الذي انكره عليه الامام احمد وغيره من ائمة السنة وهو اصل شبهة
الفلاسفة في مناظرتهم لهم لاولا في قدم العالم وقد بسط في موضعه واذا كان الممكن نفسه
اما واجبا بغيره واما ممتنعا لغيره فما كان ممكن دوام وجوده كان مع وجوده واجب
الدوام بغيره فيمتنع ان يكون حينئذ ممكن العدم والحال هذه مع كونه واجب الدوام بغيره
فكلما امكن وجوده بغيره وامكن دوامه امتنع مع وجوده عدمه وامتنع مع عدمه وجوده
فانه اذا لم يدم وجوده لزم ان لا يكون هناك ما يقتضي وجوده او ما يقتضي وجوده
في حال دون حال فان ممكن الوجود انما يعدم لعدم مقتضيه فالعدم الدائم عدم فيه مقتضى
الوجود على سبيل الدوام والعدم الحادث عدم فيه مقتضى الوجود في تلك الحال والمراد انه عدم
كمال المقتضى لا انه عدم كل شرط من شروط الاقتضاء بل عدم بعض الشروط كاف في عدمه
وعدم المقتضى في حال دون حال مع تماثل الاحوال يمتنع وعدمه دائما يوجب انه يمتنع وجوده
دائما والتقدير انه فرض ممكن الوجود دائما ومادة هذه الحجة مشاركة لمادة الحجة التي
اعتمدوها في قدم العالم وهي ان الحدوث بدون سبب الحدوث ممتنع ووجود المقتضى التام
في الازل يستلزم وجود مقتضاه فان الاصل في ذلك انه لا يتجدد شيء بدون سبب يقتضي
التجدد فالمنازع لهم من اهل الكلام من المعتزلة والاشعرية وغيرهم اما ان يقول الفعل في
الازل ممتنع لكماله قالت طوائف منهم واما ان يقول هو ممكن لكن لم يحصل ما به يوجد فكان
عدمه لفوات شرط الايجاد او التقسيم العقلي يوجب ان يقال الفعل في الازل اما ممكن واما
ممتنع واذا كان ممكنا فاما ان يحصل مجموع ما به يوجد واما ان لا يحصل فالتقدير الاول انه
ممتنع لاستلزام تسلسل الحوادث والثاني انه وان قدر امكانه لكن لم يتعلق به مشيئة الرب

شبكة الألوكة
www.alukah.net

تعالى او قدرته او لم يحصل تعلق العلم بوجوده قبل ذلك الزمن او نحو ذلك مما لا يوجد الفعل
الا به فمن قال ان دوام الفعل ممتنع فقد ابطلوا قوله كما ذكر ومن قال انه ممكن لكن لم يوجد
تمام شرطه قالوا له فهو قبل ذلك كان ممتنعا ثم صار ممكنا بل موجودا مع تساوي الحالين
فيلزم الترجيح بلا مرجح واذا قال انه ممكن وما به يحصل موجود قالوا فيلزم وجوده ولما
ذكر الرازي هذه الحجة قال عمدة المنكرين لهذا امتناع حوادث لا اول لها وقد مضى القول فيه
في باب الزمان فلا نطول بذكره تطويلاتهم الخارجة عن الاصول والموضع الذي احال فيه ذكر
فيه الحجج التي احتج بها هو وغيره على حدوث الزمان ولوازم ذلك من حدوث الحركة والجسم
وابطل ذلك كله فذكر ما احتج به المعتزلة والاشعرية وما ذكره هو في الاربعين ونهاية العقول
في مسالة حدوث العالم وابطل ذلك كله فذكر لهم سبع حجج اولها الحوادث الماضية يتطرق
اليها الزيادة والنقصان وما كان كذلك فله بداية فللحوادث بداية بيان الاولى باربعة اوجه
احدها ان الحوادث الماضية الى زمن الطوفان اقل من الحوادث الى زماننا بمقدار ما بين الطوفان
وزماننا الثانية ان الدورات الماضية اما ان تكون شفعا او وترا وكيف ما كان فهو ناقص
عن العدد الذي فوقه الثالث ان عودات القمر لا شك انها اقل من عودات زحل والمشتري
الرابع ان الدورات الماضية لو كانت غير متناهية لكانت الابدان الماضية غير متناهية فكانت
النفوس غير متناهية لامتناع التناسخ وكانت النفوس الموجودة في زماننا غير متناهية
لوجوب بقاء الانفس البشرية لكن عدد النفوس الموجودة في زماننا قابل للزيادة والنقصان
فهو متناه فالنفوس التي كانت موجودة في زمان الطوفان لا شك انها اقل عددا من عدد
النفوس الى زماننا وكل عدد يقبل الزيادة والنقصان فهو متناه فالنفوس الموجودة البشرية
متناهية ثم يستدل بتناهيها على تناهي الابدان وبتناهي الابدان على تناهي الحركات والمتحركات
وتناهي كل العالم قال واما بيان ان كل عدد يقبل الزيادة والنقصان فهو متناه فقد زعموا
ان العلم بذلك بديهي قال والحجة الثانية لو كانت الحوادث الماضية غير متناهية لتوقف
حدوث الحادث اليومي على انقضاء ما لا نهاية له وما يتوقف على انقضاء ما لا نهاية له استحال
وجوده وكان يلزم ان لا يوجد الحادث اليومي فلما وجد علمنا ان الحوادث الماضية متناهية
قلت وهذه هي التي ذكرها من ذكرها من شيوخ المعتزلة والشيعة وقد ذكرها ابو المعالي
وامثاله من ائمة الكلام والثالثة ان كل واحد واحد من الحوادث اذا كان له اول وجب ان

يكون للكل اول كما ان كل واحد واحد من الزنج لما كان اسود وجب ان يكون الكل سودا
قلت وهذه حجة ابو الحسين البصري وامثاله من المعتزلة والرابعة ان الحوادث الماضية قد انتهت
الينا فلو كانت الحوادث الماضية بلا نهاية لكان ما لا نهاية له متناهيا وذلك محال وهذا
من جنس الثاني والخامسة ان الازل اما ان يكون قد وجد فيه حادث او لم يوجد والاول
محال لان ذلك الحادث يكون مسبوقا بالعدم والازل لا يكون مسبوقا بالعدم وان لم يوجد
شيء من الحوادث في الازل فقد اشرنا الى حالة ما كان شيء من الحوادث هناك موجودا فاذن
كل من الحوادث مسبوق بالعدم السادسة ان الامور الماضية قد دخلت في الوجود وما دخل في
الوجود فقد حصره الوجود وما حصره الوجود كان متناهيا فالحوادث الماضية يجب ان تكون
متناهية السابعة ان كل واحد من الحوادث مسبوق بعدم لا اول له فاذا فرضنا جسما قديما
وفرضنا حوادث لا اول لها لزم ان لا يكون ذلك الجسم متقدما لا على وجود تلك الحوادث ولا
على عدمها ومحال ان يكون الشيء لا يتقدم امورا ولا يتقدم ما هو سابق على كل واحد واحد
من تلك الامور فيصير حكم السابق والمسبوق في السبق والتقدم حكما واحدا ثم قال قالت
الفلاسفة الجواب عما ذكروه اولا من وجوه ثلاثة الاول المحكوم عليه بالزيادة والنقصان
اما كل الحوادث واما كل واحد واحد والاول محال لان الكل من حيث هو كل غير موجود لا في
الخارج ولا في الذهن على ما بيناه في باب اللانهاية وما يكون موجودا امتنع ان يكون موصوفا
بالاوصاف الثبوتية من الزيادة والنقصان وغيرهما لما بينا في باب الوجود ان ما لا يكون ثابتا
في نفسه لا يمكن ان يكون موصوفا بالاوصاف الثبوتية قلت هذا كقولهم الحركة غير موجودة
والصوت غير موجود والكلام غير موجود وهذا لفظ مجمل فان اريد بالموجود ما يقترن
اجزاؤه في زمن واحد فهذا غير موجود واما ان اريد ما هو اعم من ذلك بحيث يدخل
فيه ما يوجد شيئا بعد شيء فهذا كله موجود وهو من حيث هو موجود شيئا بعد شيء
لا موجود على سبيل الاقتران الثاني انا بينا في باب تناهي الاجسام ان الشيء اذا
كان متناهيا من جانب وغير متناه من جانب اخر فاذا انضم الى الجانب المتناهي شيء حتى
ازداد هذا الجانب فالزيادة انما حصلت في الجانب المتناهي لا في الجانب الاخر فلا يلزم ان
يصير الجانب الاخر متناهيا الا ان يقال انا نفرض في الذهن انطباق الجانب المتناهي من
الزائد على الجانب المتناهي من الناقص فلا بد وان يظهر التفاوت من الجانب الاخر ولكن اذا

شبكة الألوكة
www.alukah.net

سلمنا لهم صحة هذا التطبيق فانه لا يصح تطبيق طرف الزايد على طرف الناقص الا بوقوع فضلة
عددية من الزايد ومع ذلك فمن المحتمل ان يمتد الزايد مع الناقص ابدا من غير ان ينقطع ٢٢٢/
الناقص بل يبقى ابدا مع الزايد بتلك الفضلة العددية الثالث معارضة ذلك بامور
اربعة اولها صحة حدوث الحوادث من الازل الى الطوفان اقل من صحتها من الازل الى زماننا
هذا مع انه لا يلزم تناهي الصحة وثانيها صحة حدوث الحوادث من الطوفان الى الابد اكثر من
صحة حدوثها من الان الى الابد مع انه لا يلزم تناهي هذه الصحة في جانب الابد وثالثها
تضعيف الالف مرارا غير متناهية اقل من تضعيف الالفين مرارا غير متناهية ورابعها
معلومات الله اكثر من مقدوراته مع ان تلك غير متناهية قال والجواب عما ذكروه ثانيا يعني
الحجة الثانية انه اما ان يعني بالتوقف المذكور ان يكون امران معدومان في وقت وشرط وجودهما
في المستقبل ان يوجد المعدوم الاخر قبله فان كان الامر على هذا فقد وجدنا امرا معدوما
ومن شرط وجوده ان يوجد امور بغير نهاية في ترتيبها وكلها معدومة فيبتدي في الوجود
من وقت ما اعتبر هذا الاشتراط فالذي يكون كذلك كان ممتنع الحدوث في الوجود واما
ان يعني بهذا التوقف انه لا يوجد هذا الحادث الا وقد وجد قبله ما لا نهاية له ثم ادعى
ان التوقف بهذا المعنى محال فهذا هو نفس المطلوب فان النزاع ما وقع الا فيه والجواب
عما ذكروه ثالثا انه لا يلزم من ثبوت الاول لكل واحد ثبوت الاول للكل ليس من الجائز
ان يكون حكم الكل مخالفا لحكم الاحاد لان كل واحد من احاد العشرة ليس بعشرة والكل
عشرة وكل واحد من الاجزا ليس بكل مع ان كلها كل وكل واحد من الحوادث اليومية غير
مستغرق لكل اليوم مع ان مجموعها مستغرق لكل اليوم بل نقول ان الكل من حيث هو
كل يستحيل ان يكون مساويا لجزء من حيث هو جزء والا لم يكن احدهما كلا والاخر جزءا واما
المثال الواحد فلا يكفي لانا لا ندعي ان حكم الكلية يجب ان يكون مخالفا لحكم الاحاد حتى
يضرنا المثال الواحد بل نقول ان ذلك التساوي قد يكون وقد لا يكون والامر فيه موقوف
على البرهان قال والجواب عما ذكروه رابعا ان انتها الحوادث الينا تقتضي ثبوت النهاية لها من
الجانب الذي يلينا وثبوت النهاية من احد الجانبين لا ينافي ان لا نهاية لها من الجانب الاخر ٢٢٣/
والدليل عليه الصحة فانه لا نهاية لها مع انها قد تناهت الينا وكذلك حركات اهل الجنة لا
نهاية لها مع انها في جانب البداية لها نهاية قال والجواب عما ذكروه خامسا وهو قولهم

شبكة الألوكة
www.alukah.net

الازل هل وجد فيه حادث ام لا فنقول الازل ليس حالة معينة بل هو عبارة عن نفي
الاولية فالحادث بالزمان الذي هو عبارة عن الشيء المسبوق بالعدم يمنع وقوعه في الازل
فاما قولهم لما لم يقع شيء من الحوادث في الازل فقد اشرنا الى حاله لم يكن شيء من الحوادث
هناك موجودا فنقول قد بينا ان الازل ليس وقتا محضوصا حتى يقال بان ذلك الوقت
قد خلا عن الحوادث بل الازل عبارة عن نفي الاولية فقولنا الازل لم يوجد فيه شيء من
الحوادث معناه ان نفي الاولية لم يوجد فيه شيء من الحوادث اي كل من الحوادث مسبوق
بالعدم فلم قلتم انه لما كان كل منها مسبوقا بالعدم وجب ان يكون الكل كذلك فان
النزاع ما وقع الا فيه والذي يحسم مادة هذا الوهم معارضته بالصحة فنقول صحة حدوث
الحوادث هل كانت حاصلة في الازل ام لا فان كانت حاصلة في الازل امكن حدوث حادث
ازلي وذلك محال وان لم يكن فللصحة مبدا اول وهو محال ولما لم يكن هذا الكلام قادحا
في ان الصحة لا بداية لها لم يكن قادحا في هذه المسالة قال والجواب عما ذكروه سادسا وهو
ان ما دخل في الوجود فقد حصره الوجود فهو ان المراد بالحصر ان يكون للشيء طرفان ونحن
نسلم ان الحوادث محصورة من الجانب الذي يلينا اما لم قلتم انه يلزم من ذلك ان يكون
محصورة من الطرف الذي لا يلينا ثم نعارض ذلك بصحة حدوث الحوادث والجواب عما ذكروه
سابعا منا انه يلزم ان لا ينفك الجسم عن حدوث الحوادث وعدمها فنقول انا نعني به
انه يكون موصوفا بوجود كل الحوادث ويكون موصوفا بعدمها معا فذلك باطل لان الحوادث
ليس لكلها وجود حتى يكون الجسم موصوفا به وان عنيتم به انه في كل واحد من الازمان
يكون موصوفا باحد من تلك الحوادث فهو في ذلك الوقت لا يكون موصوفا بعدم ذلك
الحادث حتى يلزم التناقض بل يكون موصوفا بعدم سائر الحوادث والتناقض انما يلزم
اذا كان الشيء موصوفا بالحادث المعين وبعدم ذلك الحادث معا فاما ان يكون في ذلك
الوقت موصوفا بوجوده وبعدم غيره فاي تناقض فيه قال هذا جملة ما قيل في هذه
المسالة قلت فهذا كلام الرازي في هذا مع انه من عادته في الكتاب المذكور الذي صنفه
في الفلسفة وهو اكرمه في ذلك اذا تمكن من القدح فيما يورده الفلاسفة قدح
فيه كما قدح في قولهم الواحد لا يصدر عنه الا واحد والشيء الواحد لا يكون فاعلا وقابلا
ونحو ذلك مما توجه له القدح فيه وكما تقدم ما ذكره بزيادات وتكميلات لم يذكروها هم

اذا توجه له تقرير ذلك فانه بحسب ما يتوجه له من البحث والنظر ولهذا كان ما ره تعارض
ما ذكره الفلاسفة بما نقضه من كلام المتكلمين كما تعارض من الكتب الكلامية ما ذكره
المتكلمين مما ذكره في مناقضة الفلاسفة ويرجح ما يترجح له في تلك الحال وهو مع هذا ذكر
هذه الحجج التي هي عمد القائلين بان الحوادث لا تدوم وعليها بنوا حدوث الجسم وابطلها كلها
وذكر ادلة اولئك في دوام فاعلية الرب تعالى ولم يبطلها وقد ذكر ايضا حجج هؤلاء في
دوام الزمان بكلام طويل ليس هذا موضع بسطه والمقصود هنا ان من يريد هذا ومثاله
من كلام هؤلاء يتبين له ان ما ذكره ائمتهم الاشعرية وشيوخ ائمتهم المعتزلة في هذا الباب
كان مما يبين لهم فساده مع ما مع هذا لا يمكنهم القدح في ادلة الفلاسفة ان لم يقروا بما
انكروه من مدلول الكتاب والسنة الموافق لصريح المعقول فحينئذ يمكنهم القول بالمعقولات
الصريحة ويتبين لهم انها موافقة للمنقولات الصحيحة وليس مما امر الله به ورسوله ولا
مما ترتضيه عاقل ان تقابل الحجج القرآنية بالمعارضة والجحد بل قبول الصدق والتزام العدل
لازم عند جميع العقلاء واهل الاسلام والملل احق بذلك من غيرهم اذ هم ولله الحمد اكمل
الناس عقلا وائتهم ادراكا واصحهم دينا واشرفهم كتابا واوضحهم بيانا واحسنهم شريعة
ومن المعلوم في دين الاسلام ان اليهود والنصارى خير من الفلاسفة الخارجين عن الملل واصح
عقلا ودينا ولهذا كان خيار الصابئة منا تنسب الى ملة من الملل وقد اتفق ائمة الدين (٢٧٥)
على اقرار اليهود والنصارى بالجزية وعلى حل ذبائحهم ونسائهم وان خالف في ذلك بعض
اهل البدع واما الفلاسفة فاما ان يكونوا من المشركين واما ان يكونوا من المجوس واما
ان يكونوا من الصابئة واما ان يكونوا منتسبين الى اهل الملل الثلاث فمن كان من
المشركين كما ذكر عن فلاسفة اليونان ونحوهم او من المجوس كفلاسفة الفرس ونحوهم فاليهود
والنصارى خير منه وكذلك هم خير من فلاسفة الصابئة والصابئون للعلماء فيهم
طريقان احدهما انهم هل يقرون بالجزية ام لا على قولين والثاني انه تفصل الامر فيهم
فمن تدين بدين اهل الكتاب اقروهم والا فلا وهاتان الطريقتان في مذهب الشافعي
واحمد وغيرهما والنزاع في اقرارهم بالجزية هو على قول من لا تقبل الجزية الا من المجوس
واهل الكتاب كقول الشافعي واحمد في احدى الروايتين واما من تقبل منه الجزية من العجم كابي حنيفة ومالك واحمد في الرواية الاخرى فهؤلاء لا ينازعون في حل ذبائحهم ونسائهم

ولذلك يتنازع في ذلك من يفرق بين الكتابي الذي دخل سلفه قبل النسخ والتبديل
وبين الذين دخلوا بعد النسخ والتبديل كما هو قول الشافعي وطائفة من اصحاب احمد بناء على
ان اهل الكتاب الاعتبار فيهم بنسبتهم وهم من كان سلفهم مستمسكين به قبل النسخ والتبديل
لكن جمهور العلما كمالك وابي حنيفة واحمد في المنصوص عنه على ان الاعتبار بنفس الرجل
لا بنسبه كما دل على ذلك الكتاب والسنة واجماع الصحابة والمقصود هنا انه من رجح بعض
اقوال الفلاسفة التي يخالفون فيها اقوال اهل الملل كان شرا ممن رجح بعض اقوال اليهود
والنصارى على اقوال المسلمين واذا كانت الطريق التي سلكها اهل طريقة الاعراض والتركيب
والاختصاص من اهل الكلام توجب ان يصلوا الى حد يرجحون فيه طريقة الفلاسفة على
طريقة سلفهم من اهل الكلام علم بذلك انهم جعلوا دين سلفهم المتكلمين ابغض من دين اليهود
والنصارى بدرجتين ان كانوا مسلمين وان لم يكونوا مسلمين جعلوا قول الفلاسفة الملحدين
خيرا من قول الانبيا والمرسلين فانهم اذا رجحوا كلام الفلاسفة على كلام سلفهم المتكلمين ٢٧٦/
مع اعتقادهم ان اقوال الفلاسفة المناقضة لقول الرسول صلى الله عليه وسلم باطلة وان اليهود
والنصارى خير من الفلاسفة لزم الاول وان اعتقدوا ان قول الفلاسفة خير من قول
سلفهم وقول سلفهم هو قول الانبيا لزمهم ان يجعلوا قول الفلاسفة خيرا من قول الانبيا
فان طردوا قولهم لزمهم ترجيح اليهود والنصارى على سلفهم او ترجيح الفلاسفة على
الانبيا ومن كان اقل علما وايمانا منهم مال الى القول الثاني ومن كان اعظم علما وايمانا
كان ميله الى الاول اهون عليه فان الثاني كفر لا حيلة فيه اللهم الا ان سلكوا مسلك
القرامطة الباطنية فيدعون ان ما اظهرته الانبيا من الاقوال والافعال انما هو
للجهال والعامة دون الخاصة وان لهذه الاقوال والاعمال بواطن تخالف ما اظهروه وحينئذ
فهولاء شر الطوايف هم شر من اليهود والنصارى ومن الفلاسفة المشركين القدما الذين
لم تقم عليهم حجة بكتاب منزل ونبي مرسل فان اولئك وان كانوا ضالين فهولا شركوهم
في الضلال ولكن هولا حصل من حجة الله عليهم بكتابه ورسوله ومن كفرهم الذين يستحقون
العقوبة عليه ما لم نعلمه من حال اولئك وان كان اولئك قد بلغهم نبوة بعض الانبيا
والرسل اليهم رسول فليس هو مثل محمد صلى الله عليه وسلم بل يعلم قطعا انهم لم ياتهم كتاب
مثل القران ولا رسول مثل محمد صلى الله عليه وسلم ولا شريعة كشريعته وكل من علم حاله

شبكة الألوكة
www.alukah.net

يعلم بالاضطرار من دينه انه اخبر ان الله خلق السموات والارض في ستة ايام وانه
خالق كل شئ وان هذه الافلاك ليست قديمة ازلية فالقائل بذلك مناقض لاخباره
واخبار موسى وغيرهما من المرسلين مناقضة لا تخفى فيها من له معرفة بذلك واى
هذين الوجهين اختاره السالك فانه مختار واصل هذا الضلال جهلهم بحقيقة ما جاء به
الرسول صلى الله عليه وسلم ونصرهم لما ظنوه جاء به بما ظنوه من المعقول ومعارضتهم
لما يعلم انه جاء به بما ظنوه من المعقول وتوهمهم تعارض صحيح المنقول وصريح
المعقول وهذا هو الكلام الذى عابه السلف والائمة واما اهل المعرفة العالمون
بالمعقول والمنقول فلا يقولون في سلفهم ما هو من لوازم قولهم كما انهم لا يقولون
في الانبياء ذلك بل يعلمون قطعا ان كلام الانبياء هو الحق وكلما ناقضه من قول متفلسف
او متكلم او غيرهما فباطل وانه لا يجوز ان يكون في العقليات ما ناقض قول الانبياء ولا
يجوز تعارض الادلة العقلية السمعية والعقلية ابدا ويعلمون ان جنس المتكلمين اقرب الى
المعقول والمنقول من جنس كلام الفلاسفة وان كان الفلاسفة قد يصيبون احيانا كما
ان جنس المسلمين خير من جنس اهل الكتاب وان كان قد يوجد في اهل الكتاب من له عقل
وصدق واما ملا يوجد في كثير من المنتسبين الى الاسلام كما قال تعالى ومن اهل الكتاب
من ان تامنه بقنطار يؤده اليك ومنهم من ان تامنه بدينار لا يؤده اليك الا ما دمت عليه
قائما وهم يعلمون مع هذا ان كل من كان مؤمنا بنبوة محمد صلى الله عليه وسلم باطنا وظاهرا
على الوجه الذى يرضاه الله فهو خير من كل كتابي لكن من المطهرين للاسلام من المنافقين من
يكون في الاخرة اشد عذابا من بعض اليهود والنصارى فان المنافقين في الدرك الاسفل
من النار والاسلام الظاهر يتناول المؤمن والمنافق والسعداء في الاخرة هم المؤمنون
دون المنافقين والمنافقون وان اجريت عليهم في الدنيا احكام الاسلام فما لهم في الاخرة
من خلاق. فصل ونحن نبين هنا ما ينصر به اهل الكلام الذين هم اقرب الى الاسلام
والسنة من هؤلاء الفلاسفة وان كانوا مخالفين فيما خالفوا فيه السنة وذلك من وجوه
احدها ان نقول لهؤلاء المتفلسفة انتم ادعيتم قدم العالم بناء على ما ذكرتموه من
قدم الزمان ووجوب دوام فاعلية الله تعالى وكون ذلك مما غايتكم فيه اثبات دوام الحوادث
اذ ليس في حجتكم هذه واشالها ما يدل على قدم شئ من العالم لا السموات التي اخبر الله انه

شبكة الألوكة www.alukah.net

خلقها والارض وما بينهما في ستة ايام ولا غير ذلك فيقولون لزم الحوادث اما ان تكون
لها بداية كما قلنا واما انه لا يجب ذلك كما قلتم فان كان الاول بطل قولكم ولزم ان
تكون للحوادث ابتدا فبطل قولكم فان حركات الافلاك ازلية وهو المطلوب وان كان الثاني
امكن ان تكون حدوث الفلك حركاته موقوفا على حوادث قبل ذلك كالحوادث اليومية وكل
الحوادث على حوادث اخرى وهذا مطابق لما اخبر به الرسل من ان الله سبحانه خلق السموات ٢٧٨
والارض وما بينهما في ستة ايام وكان عرشه على الماء ومطابق للاخبار المتضمنة انه خلقها من
الدخان والبخار الذي حصل من الماء وذلك كله اسباب حادثة ومطابق لما اخبر به الانبياء انه
خالق كل شيء وليس في حجتكم ما ينقض هذا الوجه الثاني ان نقال دوام فاعلية الرب تعالى
ودوام الحوادث يمكن معه ان يدوم الافعال القائمة بالرب بمشيته وقدرته ويحدث شيئا
بعد شيء وان يحدث حوادث منفصلة شيئا بعد شيء وعلى كل من التقديرين فلا يكون شيء من العالم
قديما فلم قلتم ان الامر ليس كذلك ان كان ما ذكرتموه صحيحا وان كان باطلا فهو ابعد وابعد
فان اعتذروا بان واجب الوجود لا تقوم به الصفات والافعال كان الجواب من وجوه احدها ان
قولكم فهذا افسد من قولكم بدوام الحوادث وحجتكم على ذلك في غاية الفساد فان تلتم قولا
المنازعون لنا من المعتزلة والاشعرية وغيرهم يسلمون لنا هذا قيل لهم هؤلاء انما سلموا
لكم امتناع قيام الافعال الحادثة المقدورة بذاته بناء على امتناع قيام الحوادث به وانما
منعوا ذلك لان ذلك يفضي الى تعاقبها عليه وانما منعوا تعاقب الحوادث على القديم
لاعتقادهم امتناع حوادث لا اول لها فان كان هذا القول فاسدا لم يكن لهم دليل على نفي
ذلك فيقولون لكم هذا الدليل ان كان صحيحا بطل قولكم ولزم ان الحوادث لها ابتدا وان كان
باطلا بطل قولنا الذي بنينا عليه نفي الافعال وليس لكم على هذا التقدير ان تلزمونا بان
القديم لا تقوم به الحوادث بانا انما بنيناه على اصل يعتقد فساده غاية ما في هذا الباب
انكم تلزموننا التناقض وتقولون تلزمكم اما القول بدوام الحوادث واما القول بجواز قيامها
بالقديم فنقول ان كان القول بدوامها هو الحق قلناه وتركنا ذلك وكان نفي ذلك لنا صواب قلناه
مصلحتين احداهما موافقة الادلة العقلية التي ذكرتموها على ذلك والثانية موافقة النصوص
الالهية عندنا مخالفتها اخواننا المؤمنين والقول الذي يجمع لنا موافقة العقل والنقل
خير من ان نوافقكم على قدم الافلاك ونفي صفات الله تعالى فان في هذا من الكفر المخالف ٢٧٩

للشرع والفساد المخالف للعقل ما يقاس لمن نظر فيه لاسيما والفلاسفة لا ينفون قيام الحوادث
والصفات بالقديم الازلي ولا كون الجسم قديما ازليا بل يوجبون ذلك كله ولا دليل لهم على
قدم جسم معين كالافلاك ونحوها الوجه الثالث ان يقال للفلاسفة ما ذكرتموه من الادلة
العقلية الموجبة لدوام فاعلية الرب ودوام الحدوث يدل على نقيض قولكم لا على وفقه فان
هذه تقتضي ان واجب الوجود لم يزل يفعل ويحدث الحوادث وانتم على قولكم يلزم ان لا يكون
احدث شيئا من الحوادث وذلك لان الموجب لهذه الحوادث المتعاقبة اما ان يكون
ثابتا في الازل او لا فان كان الاول لزم وجود كل من هذه الحوادث في الازل وهو محال لان
الموجب التام لا يتخلف عنه موجبه ومقتضاه وهم يقرون ان واجب الوجود علة تامة لا يتخلف
عنه شيء من معلوله فاذا كانت هذه الحوادث المتعاقبة معلولة بوسط او بغير وسط لزم
مقارنتها له لان العلة التامة تقارنها معلولها لا تتخلف عنها واذا امتنع ان يتخلف عنها معلولها
فما تاخر عنها فليس معلولا لها فيلزم انه لم يحدث شيئا من الحوادث لا بوسط ولا بغير وسط
وقولهم بتسلسل الحوادث لا يفهم والحال هذه اذا جعلوه علة تامة مستلزمة لمعلولها
لان التقدير على قولهم انه ليس له فعل قائم بذاته متجدد اصلا لا خلق ولا امر ولا غير
ذلك ومعلوم ان الحوادث الحادثة هي مختلفة الاجناس متعاقبة في الوجود فالاجناس الحادثة
المختلفة اذا قدر ان حال الفاعل لم تزل على حال واحدة لا تقوم به فعل ولا وصف بل
هو واحد بسيط امتنع ان تختلف حاله في الاحداث وان يحدث شيئا بعد ان لم يكن احدثه
كما تقولون هم ذلك ويجعلونه عمدتهم في قدم العالم وامتناع ان يحدث عنه الانواع المختلفة
بواسطة او غير واسطة مع بسائطه ايضا كذلك فكيف اذا حدثت الانواع المختلفة الحادثة
شيئا بعد شيء وهو في نفسه لم يتجدد له حال ولا فعل ولا حكم ولا وصف ولا شيء من الاشياء
وهم انكروا على المتكلمين نفاة الفعل الاختياري القائم به ان يحدث عنه شيء بلا سبب حادث
وقالوا ان هذا مخالف لصريح العقل فيقال لهم اليس بعض قولكم واذا كان حدوث بعض
الحوادث عن هذا ممتنعا فحدوث الحوادث المختلفة دواما عن علة تامة لم يحدث فيها ولا
منها شيء اعظم امتناعا من قول هؤلاء وايضا فالحادث لا يحدث حتى يحصل الفعل التام
المحدث له والممكن لا يحصل حتى يحصل الموجب التام المرجح له والموجب التام يستلزم
موجبه ومقتضاه فكل من الحوادث الممكنات ما حدث ووجد حتى حصل له الموجب التام

وذلك الموجب التام لابد له من موجب تام وهلم جرا فيلزم ان يحصل لكل من الحوادث موجبات
تامة لانهاية لها في ان واحد وذلك تسلسل في العلل والمؤثرات وهو باطل باتفاق
العقلاء وانما لزم ذلك لان الحوادث تمنع حدوثها عن العلة التامة القديمة فان العلة
التامة القديمة لا تختلف عنها معلولها والمحدث يجب ان يكون علته تامة عند حدوثه
وهم يقولون بكلا القولين فلزم من هذين القولين ان واجب الوجود لم يحدث شيئا
من الحوادث وان الحوادث لا محدث لها ويلزم ايضا وجود علل ومعلولات لانهاية لها
وفاعلين لانهاية لهم وكل ذلك ما يعلمون هم وسائر العقلاء فساده ولا مخلص لهم
عن هذا الا بان يقولوا ان واجب الوجود يقوم به الافعال الاختيارية المقدورة له
ويقوم به الصفات واذا قالوا ذلك بطل قولهم بنفي الصفات ووجوب قدم الافلاك فعلم
ان ما ذكروه من الحجج الصحيحة الدالة على دوام فاعلية الرب ودوام الحدوث يدل على نقيض
قولهم في افعال الرب تعالى وصفاته وعلى ضد قولهم في قدم العالم ولو حيد واجب الوجود
وهذا هو المطلوب وقد بسط ما يتعلق بهذا الكلام في موضع اخر والمقصود هنا
التنبيه على ان كل ما يقيمه كل طائفة من الناس من الحجج العقلية التي لا مطعن فيها فانها
انما تدل على موافقة الكتاب والسنة وابطال ما خالف ذلك من اقوال اهل البدع
متكلميهم ومتفلسفيهم والله سبحانه اعلم ، ومما يوضح هذا ان عمدة الحجة المتقدمة في (٤١)
دوام فاعلية من جنس الحجة المتقدمة لمن منع حدوث الافعال القائمة به حيث قالوا
ان كل صفة تفرض لواجب الوجود فان ذاته كافية في حصولها اولا حصولها والا لزم
افتقاره الى سبب منفصل وذلك يقتضي امكانه فيلزم من دوام حقيقته دوام تلك
الصفة وهكذا قال القائلون بقدم الفعل قالوا ذاته اما ان تكون كافية فيه واما ان
لا تكون متوقعه على غيره فان كانت كافية فيه لزم قدم الفعل لوجود موجبه التام
في الازل وان لم تكن كافية فيه لزم افتقاره الى سبب منفصل وذلك يقتضي امكانه
وهذا هو الذي يعتمد ون عليه والجواب عن هذا من وجوه احدها ان يقال هذا يبطل
قولكم ويرد عليكم في جميع الحوادث فان ذاته ان كانت كافية في حدوث الحوادث
لزم قدمها وهو ممتنع وان لم تكن كافية لزم توقف الحوادث على غير ذاته مع ذلك
الشرط فحدوث الحوادث ان كانت ذاته كافية فيه لزم قدمه والا فالعدل فيه

كالقول في الحادث المشروط وبها قدر من الممكنات امكن ان يقال حدوثه موقوف على حادث قبله كما علم حدوثه من المحدثات واذا قالوا مبدأ الحدوث هو حركة الفلك والحركة لذاتها متجدد شيئا بعد شيء وسبب ذلك تجدد التصورات والارادات قيل هذا بعينه يبطل حجتكم فان هذا الذي هو كذا انه يتجدد شيئا بعد شيء لو كان ذات واجب الوجود وصفه كائنة في وجوده لزم مقارنته له فيما لا يزال وهو ممتنع فعلم ان ذاته لا تكفي في وجود شيء منه بل كل منه مشروط بما قبله وذاته لا توجب شيئا من المشروط واذا قيل الذات اوجبت وجوده متعاقبا دائما لزم ان يكون الواحد البسيط القديم الذي لا صفة له ولا فعل توجب لذاته امورا منفصلة عنه متعاقبة مختلفة سواء كان بواسطة لازمة له او بغير واسطة وهذا مع انه باطل في بديهة العقل فانه ينقض اصولهم في تناسب الموجب والموجب ولزوم المعلول للعلة التامة وان الواجب علة تامة ومن المعلوم بصريح العقل ان المعلول الموجب اذا كان حادثا شيئا فشيئا فلا بد من حدوث امر في علة الموجب اقتضى ذلك والا فالعلة الموجبة اذا كانت عند الحادث الثاني كما كانت عند الحادث الاول كان تخصيصها للاول بالتقدم تخصيصا بلا مخصص وكان ترجيح الاول ترجيحا بلا مرجح وايضا فيمتنع ان تكون الحركات الحادثة شيئا بعد شيء معلول علة تامة قديمة ازلية تقارنها معلولها فان العلة الازلية التامة تقارنها معلولها والحركات الحادثة شيئا فشيئا ليس شيء منها مقارنا للعلة فيمتنع ان تكون معلولا لها وهذا بخلاف ما اذا كان الفاعل يحدث افعاله القائمة به شيئا بعد شيء فان ذاته واجبة الوجود بنفسها فلا يمتنع ان تكون مستلزمة لدوام الفعل واما المفعولات فكلها ممكنة ليس فيها واجب بنفسه فامتنع ان تكون فيها ما يوجب الفعل الدائم بل ذلك مستند الى الواجب بنفسه الثاني ان يقال هذا انما يصح فيما كان لازما لنفسه في النفي والاثبات اما ما كان موقوفا على مشيته وقدرته كما تقدم فانه يكون اذا شاء الله ولا يكون اذا لم يشأه ولهم لا يمكنهم اقامة الدليل على انه لا يتعلق بمشيته وقدرته الا ببيان انه لازم لذاته ولا يمكنهم بيان انه لازم لذاته الا بنفي مشيته وقدرته فلا يصح حجتهم فان قالوا فلك الامر التي تقف عليها الفعل ان كانت قديمة لزم قدمه والا فلا بد لحدوثها من سبب قيل هذا غاية انه يجب التسلسل في الشروط والاثار وذلك جائز عندكم ثم يقول

شبكة الألوكة www.alukah.net

ان كان التسلسل في الشروط جايزا بطل هذا السؤال لجواز تسلسل الشروط وان
كان ممتنعا بطل ايضا لوجوب كون جنس الحوادث مسبوقا بالعدم والثالث ان يقال اتعني
بقولك ذاته كافية انها مستلزمة لوجود اللازم في الازل ام هي كافية فيه وان تاخر
وجوده فان عنيت الاول انتقض عليك بالمفعولات الحادثة فانه يلزمك اما قدمها واما
افتقاره الى سبب منفصل اذا كان ما لا يكفي فيه الذات مفتقرا الى سبب منفصل وان
عنيت الثاني كان حجة عليك اذا كان ما يكفي فيه الذات يمكن باخره الرابع ان يقال قولك
يفتقر الى سبب منفصل اتعني به سببا يكون من فعل الله او سببا لا يكون من فعله
اما الاول فلا يلزم افتقاره الى غيره فانه اذا كان هو فاعل للاسباب وفاعلها يحدث بها
فهو فاعل الجميع وليس مفتقرا في فعل الى غيره الى ان يعني به انه لا يحصل احد فعليه الا
بشرط فعله الاخر وهذا ليس فيه افتقار الى غيره ومن سمى هذا افتقارا الى غيره فهو
بمنزلة من قال انه يفتقر الى صفته وقد ذكر غير مرة ان هذا بمنزلة قول القايل انه مفتقر
الى نفسه وهذا اذا اطلق لا ينافي ما وجب له من الغنا بل هذا هو الغنا الذي لا
يتصور غيره وان عنيت بالسبب ما لا يكون من فعله لزمك ان كل ما لا يكفي الذات فيه ٢٤٧
ولا هو لازم لها في الازل لا يوجد الا بشريك مع الله ليس من مفعولاته وهذا مع انه باطل
بالاجماع الذي يوافقون عليه اهل الملل فبطلانه معلوم بصريح العقل كما تقدم بيان بطلانه
الخامس ان يقال ما تعني بقولك ذاته كافية في ذلك اتعني به الذات المجردة عن فعل
تقوم بها ام تعني به الذات الموصوفة بقيام الفعل بها وايهما عنيت بطل قولك فان عنيت
الاول لزم ان تكون الذات المجردة عن الفعل القايم بها تفعل امورا مختلفة متعاقبة مع
ان حالها مع فعل الشيء هو حالها مع فعل خلافه ومع ان حالها بالنسبة الى وجود المفعول
وعدمه سواء وهذا باطل ثم يقال ان جاز ان يكون هذا صحيحا جاز ان يكون حالها قبل
الفعل وحين الفعل سوا فيمكن قول القايل بان الحوادث لها اول وان لم يجز ان يكون
صحيحا بطل قولهم بان الحوادث تصدر بواسطة او بغير واسطة عن ذات لم تقم بها فعل
وان عنيت الثاني فالذات الموصوفة بقيام الفعل بها اذا قيل هي كافية في المفعولات
لم يلزم قدم المفعولات لانها مشروطة بالفعل ولا يلزم من ذلك افتقارها الى غيرها
لان فعلها الذي هو شرط في المفعولات من لوازم ذاتها كما ان صفاتها من لوازم ذاتها

شبكة الألوكة
www.alukah.net

لكن قد يكون اللازم نوعا كالفعل المتعاقب وقد يكون عينا كالحياة التي لم تزل ولا تزال
وهذه الحجة هي التي يعتمد عليها اولهم واخرهم لكن يصرفون الفاظها ومعانيها وذلك
كقول السهروردي المقصول في تلويحاته فانه قال واجب الوجود لا يصدر عنه شيء بعد
ان لم يكن فانه ان كان المرجح هو نفسه او على ما اخذ من صفاته وهو دايم فيجب دوام الترجيح
ودوام وجود المعلول وان لم يفعل ثم فعل فلا بد من حدوث ما يقتضي فعله او عدم ما لا
ينبغي ويعود الكلام اليه ولا يقف فواجب الوجود لا تسبق له ارادة وحال كلها يجدد
حال ما لاجله التجدد فلم استدعا مرجح حادث وليس قبل جميع الوجود وقت يتوقف عليه
الفعل ولا في العدم التي حال يكون الاولى به ان يصدر عنه شيء او بالشيء ان يحصل
عنه فلو حصل فيه شيء بعد ان لم يكن لتغيرت ذاته ولتسلسل الحوادث فيها الى غير النهاية ٤٤/ب
وهو محال ففعله دايم وجواب هذا من وجوه احدها ان يقال له ما تعني بقولك لا يصدر
عنه بعد ان لم يكن ان عنيت انه لا يصدر عنه شيء فمن اعيان الحوادث بعد ان لم يكن وذلك
محدث فهذا بالحمل لوجهين احدهما ان هذا خلاف قولكم وقول اهل الملل فان الحوادث
متجددة شيئا بعد شيء سواء صدرت عنه بواسطة او بغير واسطة واذا فلتم الحركة هي السبب
فيها فكل جزء من اجزاء الحركة صار عنه بعد ان لم يكن الثاني ان ما ذكرته من الحجة لا ينفي ذلك
فان كون ذاته تقتضي دوام الترجيح لا يوجب ان تقتضي دوام ترجيح كل ممكن ولا كل معقول
بل يكفي ان يوجب دوام ترجيح امر ما كما تقولون انتم ان الذي رجحه هو الافلاك والفلاك
دون اعيان الحوادث وان عنيتم انه لا يصدر عنه شيء بعد ان لم يكن شيء من الاشياء صادرا
عنه وهذا هو مراده فيقال غاية ما في هذا دوام فعله وحينئذ فهذا لا يستلزم دوام
المفعول المعين لا الفلك ولا غيره بل يجوز تعاقب الافعال القايمة به وتعاقب المفعولات
المحدثة شيئا بعد شيء على قولك وتعاقبها جميعا وعلى التقديرات الثلاثة فحدوث الافلاك
ممكن فيبطل استدلالك على قدمها الثاني ان يقال حدوث الحوادث المتفصلة عنه شيئا بعد
شيء من غير فعل يقوم به اما ان يكون ممكنا واما ان لا يكون فان لم يكن ممكنا بطل
قولكم بان سبب الحوادث هو حركات الفلك وان كان ممكنا امكن حدوث حوادث متعاقبة الفلك
واحدها كما اخبرت بذلك الانبياء وهو قول قدماء الفلاسفة واساطينهم الثالث ان
يقال دوام حدوث الحوادث لما ان يكون ممتنعا او ممكنا كما ذكرت فان كان ممتنعا لزم

حدوث الاجسام وحركاتها ودخل في ذلك الفلك وغيره وان كان ملكنا لم يجب ان يكون
الفلك دايما بل يجوز ان يكون حادثا بعد حوادث قبله كما تقدم. الوجه الرابع ان نقول
اما ان يكون المرجح نفسه او على ما اخذ من صفاته وهو دايم فيجب دوام الترجيح ودوام
وجود المعلول وان لم يفعل ثم فعل فلا بد من حدوث ما ينبغي لاهل الملل هنا جوابان
احدهما قول من يقول انه لم يزل يقوم به الفعل والكلام بقدرته ومشيته وعلى هذا فيمكن
دوام الترجيح ولا يجب قدم شيء من المفعولات فضلا عن قدم الافلاك والجواب الثاني قول
من يقول يمتنع وجود المفعول في الازل وعلى هذا فاذا قلنا لم يزل اذا قدر لم يفعل
ثم فعل فلا بد من حدوث ما ينبغي فعله او عدم ما لا ينبغي ويعود الكلام اليه ولا يقف
قالوا الك فعل واجب الوجود لما فعله من المفعولات المختلفة الحادثة اما ان يجوز صدوره
عنه من غير فعل قايم به واما ان لا يجوز فان لم يجز ذلك بطل قولك وان جاز ذلك فمحاله
حين حدوث الطوفان كما له حين ارسال محمد صلى الله عليه وسلم وقد وجد منه في احد الزمانين
من المفعولات ما لا يوجد في الزمان الاخر مع تماثل حاله بالنسبة الى الزمانين واذا قيل ان
ذلك لاجل الحوادث المختلفة كالحركات الفلكية والاتصالات الكوكبية قيل الكلام في الحوادث
التي اوجبت حدوث الطوفان كالكلام في الحوادث حين المبعث وغيره من الحوادث المختلفة
فاذا كان الفاعل حاله مماثل في جميع الازمنة واللوازم عنه كذلك كان اختصاص احد الزمانين
بما خالف الزمان الاخر ترجيحا بلا مرجح فان كان ذلك جايزا جاز ان يحدث عنه الحوادث
بعد ان لم يكن واذا نسبت الحوادث الى الحركة الفلكية قيل ان كانت الحركة الدايمة متماثلة
لزم تماثل الحوادث وان كانت مختلفة لكان قد اختص احد الزمانين بما لم يوجد في الزمان
الاخر بل قد يقال الفاعل ان قيل انه يلزمه مفعولات مختلفة دايمة متعاقبة من غير
فعل يقوم به ولا صفة له كان ذلك ابعد في العقل من ان نقال انه فعل مفعولات مختلفة
في وقت دون وقت فان هذا بعض ذاك فكان المحذور الذي في هذا هو في ذاك وزيادة
الوجه الخامس ان نقال قولك وان لم يفعل ثم فعل فلا بد من حدوث ما ينبغي فعله او
عدم ما لا ينبغي ويعود الكلام اليه ولا نقف غاية انه يستلزم امتناع كونه صار
فاعلا بعد ان لم يكن وهذا لازم لك لكن نقول لم قلت انه لم يزل يفعل شيئا بعد شيء
فان قلت هذا يستلزم تسلسل الحوادث وتسلسل الحوادث شيئا بعد شيء جايز عندكم

شبكة الألوكة www.alukah.net

ل ٢٣

فبتقدير انه لا يزال يفعل شيئا بعد شئ كان كلما سواه حادثا مع التسلسل الجايز وذلك جايز عندك وهو موجب دليلك فان كان باطلا بطل مذهبك وان كان حقا فيقال لما
ق ٤٦ المانع ان يفعل ما لم يكن فاعلا لحدوث حادث وذلك موقوف على حادث آخر لا الى نهاية وتكون تلك الحوادث صادرة عنه ثم يقال اما ان يكون كل حادث يجوز حدوثه بلا فعل يقوم به او لابد من فعل يقوم به وعلى التقديرين لا يلزم صحة قولك فان قلت مقصودي انه لم يزل فاعلا وقد حصل قيل لا يلزم ان يكون فاعلا لمفعول معين بل ولا يلزم ان يكون هو الفاعل على قولك فانك تجوز حدوث جميع الحوادث من غير امر يحدث فيه ومنه وعندك يحدث الحادث المخالف لما قبله كالطوفان وغيره من غير ان يحدث منه ما لم يكن حدث قبل ذلك فانت تجوز حدوث جميع الحوادث من غير ان يحدث منه شئ يخص حادثا من الحوادث . الوجه السادس ان يقال قولك لو حصل منه شئ بعد ان لم يكن لتغيرت ذاته وتسلسل الحوادث فيها الى غير نهاية وهو محال فنفعله دايم جوابه ان يقال حصول الحوادث المتسلسلة عنه اما ان تقف على حدوث شئ في ذاته واما ان لا تقف فان لم تقف بطل قولك لو حصل شئ بعد ان لم يحصل لتغيرت ذاته وتسلسلت فيها الحوادث فانك تجوز ان يحدث عنه جميع الحوادث من غير حدوث شئ في ذاته فلا يكون حدوث الحوادث مستلزما لحدوث شئ في ذاته وان كان حدوث الحوادث المتسلسلة متوقفا على حدوث شئ في ذاته لم يكن في ذلك محذور فان حدوث الحوادث مشهود وانت لم تذكر حجة على امتناع هذا المعنى ولكن احدث امتناعه مسلما وتسميك لذلك تغيرا ليس بحجة عقلية فان لفظ التغير مشترك وهنا لا يراد به الا استحالة بل يراد به نفس الفعل او التحول او ما يشبه ذلك وانت لا دليل لك على انتفاء ذلك بل انت تجوز على القديم ان يكون متغيرا بهذا الاعتبار وتجوز على القديم ان يكون محلا للحوادث وتحقيق الكلام في هذا الموضع ان التسلسل هنا يراد به شيئان احدهما التسلسل في الفعل مطلقا والثاني التسلسل في فعل شئ معين فالاول ان يراد به انه لا يحدث شيئا من الاشياء اصلا حتى يحدث شيئا فنكون حقيقة الكلام انه لا يخلق حتى يخلق ولا يفعل حتى يفعل ولا يحدث حتى يحدث
ق ٤٧ وهذا ممتنع بالضرورة وهذا في الحقيقة دور وليس بتسلسل فان معناه انه لا يكون الشئ حتى يكون الشئ فيلزم الجمع بين النقيضين فانه اذا لم يوجد حتى يوجد لزم ان يكون معدوما موجودا واما اذا قيل لا يفعل شيئا الا بشرط يقارنه ولا يفعل ذلك الشرط الا بشرط يقارنه فهذا التسلسل في تمام التأثير وليس بتسلسل امور متعاقبة وهذا هو التسلسل

في تمام التأثير والاول تسلسل في اصل التأثير وكلاهما ممتنع والاول هو الذي ينبغي ان
يراد بقول القايل اذا لم يفعل ثم فعل فلا بد من حدوث شيء اما قدرة واما ارادة واما
علم واما امر من الامور ثم القول في حدوث ذلك كالقول في حدوث الاول فان هذا الثاني
ايضا لا يحدث الا بحدوث شيء يكون حادثا معه فان ما كان من تمام التأثير فلا بد ان يكون
موجودا حين التأثير لا يكفي وجوده قبله وحينئذ فيمكن تصوير هذه الحجة على وجهين احدهما
ان يقال لا يحدث شيئا حتى يحدث شيئا ولا يفعل شيئا حتى يفعل شيئا فان حدوث الحادث
بلا سبب حادث ممتنع والثاني ان يقال لا يحدث مفعولا الا بحدوث قدرة او ارادة او علم او
نحو ذلك ولا يحدث ذلك الا بحدوث ما يوجب حدوثه فيلزم ان لا يحدث شيئا فان هذا
تسلسل في تمام التأثير والتسلسل في تمام التأثير كالتسلسل في المؤثرين فكما انه يمتنع
ان لا يكون مؤثرا الا عن مؤثر ولا يؤثر الا عن مؤثر وانه يمتنع وجود علل ومعلولات لا
نهاية لها فلذلك يمتنع ان لا يتم كون الشيء علة او فاعلا الا بوجود امر ولا يتم وجود ذلك
التمام الا بوجود تمام اخر الى غير غاية فهذا ايضا ممتنع باتفاق العقلا واما اذا قيل لا يوجد
الشيء حتى يوجد قبله شيء اخر ولا يوجد ذلك الثاني حتى يوجد قبله شيء اخر فهذا فيه النزاع
المشهور وهو تسلسل الاثار المعينة لا تسلسل في اصل التأثير فيجب تصور الفرق بين
الامرين وقد صعد السهروردي هذه الحجة في كتابه المسمى بحكمة الاشراق وهو الذي ذكر فيه
خلاصة ما عنده ولم يقلد فيه المشائين بل بين فيه خطاهم في مواضع وذكر فيه طريقة فلاسفة
الفرس المجوس والهند كما ان ابن سينا في كتابه المسمى بالحكمة المشرقية ذكر فيه بيان ما تبرهن
عنده وكذلك الرازي في المباحث المشرقية فقال السهروردي نور الانوار والانوار القاهرة ٢٤٨
يعني واجب الوجود والعقول لا يحصل منهم شيء بعد ان لم يحصل الا على ما سنذكره فان كل ما لا
يتوقف على غير شيء اذا وجد ذلك الشيء وجب ان يوجد والا هو مما يتصور وجوده او يتوقف
على غيره فما كان هو الذي يتوقف عليه وقد فرض ان التوقف عليه وهو محال وكل ما سوى نور
الانوار لما كان منه فلا يتوقف على غيره كما يتوقف شيء من افعالنا على وقت او زوال مانع
او وجود شرط فان لهذه مدخلا في افعالنا ولا وقت مع نور الانوار متقدم على جميع ما عدا
نور الانوار فان نفس الوقت ايضا من الاشيا التي هي غير نور الانوار فلما كان نور الانوار
جميع ما تفرضه الصفاتية صفة دايمة تعدوم بدوامه ما منه لعدم توقفه على امر منتظر ولا

شبكة الألوكة
www.alukah.net

يمكن في العدم البحت فرض تجدد مع ان كل ما تجدد يعود الكلام اليه فنور الانوار والانوار
القاهرة ظلالها واضواها المجردة دائمة وقد علمت ان الشعاع المحسوس هو من النير لا النير
من الشعاع وكلما يدوم النير يدوم الشعاع مع انه منه ثم قال كل هيئة اي عرض لا يتصور
ثباتها هي الحركة وكلما لم زمانا ثم حصل فهو حادث وكل حادث اذا حدث شيء مما يتوقف عليه
هو حادث اذ لا يقتضي الحادث وجود نفسه اذ لا بد من مرجح في جميع الممكنات ثم مرجحه ان
دام مع جميع ما له مدخل في الترجيح لدام الشيء فلم يكن حادثا ولما كان حادثا فشيء مما يتوقف
عليه هذا الحادث حادث ويعود الكلام الى ذلك الشيء فلا بد من التسلسل والسلسلة الغير
متناهية مجتمعة وجودها محال فلا بد من سلسلة غير متناهية لا يجتمع احادها ولا تنقطع
والا يعود الكلام الى اول حادث بعد الانقطاع فينبغي ان يكون في الوجود حادث متجدد لا
ينقطع وما يجب فيه لماهية التجدد انما هو الحركة وذكر تمام الكلام في وجوب استمرار حركة
دائمة وانها حركة الافلاك فيقال له عن هذا اجوبة احدها ان يقال كلما لا يتوقف على غير
شيء اذا وجد ذلك الشيء وجب ان يوجد الى قوله وما كان من نور الانوار فلا يتوقف على غيره
الى اخره ما يعني بقولك ما كان من نور الانوار يعني الله فلا يتوقف على غيره اتعني به انه
لا يتوقف على شيء منفصل عن الله ام يعني به لا يتوقف على فعل قايم بذات الرب بفعله بمشيته
وقدرته اما الاول فلا ينفعك لانه لا يلزم من كونه لا يتوقف على شيء منفصل عن الله ان
لا يتوقف على فعله الواقع بمشيته وقدرته وحينئذ فلا يلزم قدمه بل اذا كان الفعل المراد
المقدور حادثا فالمعلق به اولى ان يكون حادثا فانه لا يكون قبله وما لا يسبق الحوادث
يجب ان يكون حادثا وان قلت انه لا يتوقف على فعل الرب القايم بنفسه فهذا محل النزاع
وانت لم تذكر دليلا على ان وجود الممكنات لا يتوقف على فعل الرب القايم بنفسه بل الدليل
يوجب توقف المعقولات على فعل الفاعل وتوقف المعلول على اقتضاء العلة والعلة شيء
واقتضاؤها المعلول شيء واذا كانت العلة مشروطة بما تقوم بها بالمشية والقدرة لم
يحصل المشروط قبل الشرط وانت لم تقم دليلا على ثبوت علة مجردة خالية عن شرط بل الدليل
ينفي ذلك لانه يلزم من قدم هذه العلة قدم معلولها ومعلول معلولها فان العلة التامة
لا يتاخر عنها شيء من معلولها وحينئذ فلا يكون للحوادث فاعل اصلا وهذا من ابين الامور
المعلوم فسادها بالضرورة الوجه الثاني ان يقال ما سوى الله هل يتوقف شيء منه على

شبكة الألوكة
www.alukah.net

غيره ام لا فان قلت بالثاني لزم قدم جميع الممكنات الموجودة حتى الحوادث وهو مكابره وان
توقف منه شيء على غيره بطل قولك ما سوى نور الانوار لا يتوقف على غيره وايضاح ذلك
بالوجه الثالث وهو ان يقال اذا قدر الغير الذي هو شرط هو من الله فيضار توقف احد الفعلين
على الاخر لم يكن في ذلك محذور فان الله جعل بعض الاشياء شرطا في وجود بعض نهاية ما في
هذا ان يقال هذا يقتضي التسلسل فيقال وهذا عندك جايز فلا شعين قدم شيء من الافلاك
ولا غيرها الرابع ان يقال ان كان التسلسل باطلا بطل مذهبك وان كان جايزا بطلت حجتك
الخامس ان يقال انت قد اوجبت التسلسل في الحوادث باجمعها حركة دايمة لا تنقطع وقلت ايضا
فيما كان نور الانوار وجميع ما يفيضه الصفاتية صفة دايمة فيدوم بدوامه ما منه لعدم توقفه
على امر منتظر واذا كان قولك وقول اخوانك يقتضي هذا وهذا فقال لكم الحركة الدايمة اما
ان تكون منه بواسطة او بغير واسطة واما ان لا تكون منه فان لم يكن منه لزم حدوث الحوادث
بدون واجب الوجود وهذا هو القول بحدوث الحوادث بلا محدث وان كانت الحركة منه بواسطة
او بغير واسطة وهو قولهم فيقال فحينئذ قد كان منه ما لا يدوم بدوامه فان كل جزء من اجزاء
الحركة حادث وعندكم انه حدث عن قصور حادث وشوق حادث فهذه امور من واجب الوجود
وليست دايمة بدوامه فهذا ينقض قولكم ان كل ما منه يدوم بدوامه ثم ايضا من المعلوم
ان كل واحد من الحوادث منه بواسطة او غير واسطة وهو كان بعد ان لم يكن وعدم بعد ان
كان فهو منه وليس مقارنا له ولا دايما بدوامه فعلم بذلك انه لا يجب في كل ما كان منه ان
يدوم بدوامه فلا يجب في الفلك وغيره من الاعيان المشهورة ان يدوم بدوامه وهو المطلوب
واذا قال الذي يدوم بدوامه هو جنس الافعال والمفعولات او جنس الحوادث لا شيء
بعينه قيل فهذا يبطل حجتك على قدم شيء بعينه وينا قض ايضا مذهبك في قدم شيء
بعينه وقال ابن سينا في اشارته في ذكر هذه الحجة تنبيه وجود المعلول متعلق بالعلة من
حيث هي على الحال التي بها تكون علة من طبيعة او ارادة او غير ذلك ايضا من امور يحتاج
ان تكون من الخارج ولها مدخل في تتميم كون العلة علة بالفعل مثل الالة كحاجة النجار
الى القدوم او المادة كحاجة النجار الى الخشب او المعاون كحاجة النشار الى نشار اخر
ووقت كحاجة الارمى الى الصيف او الى الداعي كحاجة الاكل الى الجوع او زوال مانع كحاجة
العسال الى زوال الزجن وعدم المعلول متعلق بعدم كون العلة على الحالة التي هي بها

شبكة الألوكة www.alukah.net

علة بالفعل كان ذاتها موجودا على غير تلك الحالة اولم يكن موجودا اصلا فاذا لم يكن شيء
معوق من خارج وكان الفاعل بذاته موجودا ولكن ليس لذاته علة توقف وجود المعلول
على وجود الحالة المذكورة التي اذا وجدت كانت طبيعة او ارادة جازمة او غير ذلك وجب
وجود المعلول وان لم يوجد عدمه وامتنع قرضا بدا كان ما بازائه ابدا او وقتا ما كان
وقتا ما واذ لجاز ان تكون شيء متشابه الحال في كل شيء وله معلول لم يعد ان يحب عنه
سرمدا فان لم يسم هذا مفعولا بسبب ان لم تتقدمه عدم فلا مضايقة بعد ظهور المعنى.
فيقال له هذا الكلام متقدر على شيء مضمونه ان العلة التامة التي لا تقف اقتضاها على امر
منفصل عنها يلزم من وجودها وجود معلولها بخلاف ما توقف اقتضاؤها على امر منفصل كالآلة
والمادة والداعي ونحو ذلك وانه اذا فرض شيء متشابه الحال في كل شيء وله معلول لم يعد ان
يحب عنه سرمدا لكن الشأن في تحقيق هذا المقدر فانه يقال لك هذا غاية ان يكون ابطالا
لقول من يجعل الرب خالقا للعالم من غير حدوث سبب اصلا وهذا قول طائفة من اهل الكلام
المنتسبين الى الملل وليس هذا قول ائمة اهل الملل وجمهورهم القائلين بان الله خالق كل شيء
وانه خلق السموات والارض في ستة ايام واذا كان كذلك فهو لا بد ان يقول ويقولون هذه العلة
الموصوفة هل يجوز ان يصدر عنها بوسط او بغير وسط امور مختلفة حادثة او لا يجوز فان
لم يجوز ذلك بطل قولك ولزم ان لا يكون للحوادث فاعل وهو معلوم الفساد بالضرورة وان جوزت
ذلك قيل لك فاذا كان الفاعل واحدا بسيطا موجودا لا يتوقف فعله على شيء خارج عنه
فلم وجدت عنه المختلفات ولم تاخرت عنه الحوادث فما كان جوابك عن هذا كان جوابا لنا عن
الحوادث واولى واما منها لان الواجب بنفسه يقدم به الافعال المتعلقة بقدرته ومشيته
فيقولون حدوث ما حدث يتوقف على تلك الافعال وان كانت تلك الافعال موقوفة على ما قبلها
فان التسلسل جايز عندكم ثم يقال اما ان يكون التسلسل جايزا واما ان لا يكون فان
كان جايزا امكن ان تتسلسل الافعال التي تقف عليها وجود تلك المفعولات وان لم يكن جايزا
لزم حدوث جنس المحدثات وبطل القول بحوادث لا اول لها وهو نقيض قولكم وايضا قوله
اذا جاز ان يكون شيء متشابه الحال في كل شيء وله معلول لم يعد ان يحب عنه سرمدا فيقال
له المتشابه الحال لا يخلو اما ان يجوز ان يصدر عنه الامور المختلفة الحادثة بوسط او بغير
وسط واما ان لا يجوز فان لم يجز ذلك لزم ان لا يكون هذه الحوادث صادرة عن علة بسيطة

لا بوسط ولا بغير وسط وهذا يبطل قولهم وحينئذ فاما ان نقال ان هذه الحوادث لا محدث لها وهو معلوم الفساد بالضرورة واما ان نقال ليس المحدث مجردا عن الصفات والافعال بل له صفات وافعال كما تقوله المسلمين وهو الحق وانه يجوز ان تصدر المختلفات والحدوثات عن بسيط امكن ان يحدث عنه عالم يكن حادثا عنه وحينئذ فلا يلزم ان يكون معلولا له لا زمانا له قال الرازي في شرح هذا الكلام اعلم ان الغرض من هذا الفصل التنبيه على الحجة التي لاجلها القائلون بالقدم تمسكوا بها وعولوا عليها وهي ان الامر الذي نتم بها موثرية الباري تعالى في العالم اما ان تكون باسرها ازلية واما ان لا تكون والثاني باطل لانه لو كان شيء منها حادثا لافتقر حدوثه الى المؤثر والكلام في كونه مؤثرا في ذلك الامر كالكلام في الاول فيلزم التسلسل وهو محال فاذن كل الامور المعتبرة في مؤثرية الله تعالى في العالم ازلية وايضا فمن الظاهر ان المؤثر متى حصل مستجمعا جميع الامور المعتبرة في المؤثرية وجب ان يترتب الاثر عليه لانه ان جاز تخلف الاثر عنه كان صدور الاثر عنه لعلة المستجمعة لجميع تلك الامور المعتبرة في المؤثرية ولا صدوره عنها على السوا ولو كان كذلك لما ترجح الصدور على ان لا صدور الا بمرجح اخر فلم يكن جميع الامور المعتبرة في المؤثرية حاصلا قبل حصول هذا الزايد وكنا قد فرضنا ان الامر كذلك هذا خلف قال واذا ثبت المقدمتان لزم من قدم الباري قدم افعاله هذا تحرير هذه الحجة قال والقايل ان يقول هذا الكلام انما لازم في الموجب بالذات اما الفاعل المختار فلا احتمال انه يقال انه كان في الازل مريدا لاحداث العالم في وقت دون وقت فاذا قالوا فلم اراد احداثه في ٥٤/ ذلك الوقت دون ما قبله وما بعده كان الكلام فيه طويلا وهو مذكور في سايز كتبنا على الاستقصا فلنذكر هذا الجواب الذي اجاب به هو جواب كثير من اهل الكلام من المعتزلة والكرامية والاشعرية ومن وافقهم من الفقها اتباع الايمة الاربعة وغيرهم وقد عرف الطعن في هذا الجواب وانه يستلزم الترجيح بلا مرجح وان ما ذكر في القسم الاول هو حصول المؤثرية التامة في الازل مع تاخر الاثر وان مضمونه تخلف الشيء عن موجبه التام كما قد بسط في موضعه ويجاب عن هذه الحجة بوجوه احدها قوله يلزم التسلسل وهو محال ليس كذلك فان التسلسل جايز عند من يقول بموجب هذه الحجة فان ذلك تسلسل في الاثار لا في المؤثرات ولا يصح القول بموجبها الا بذلك فقولهم التسلسل محال باطل على اصلهم وهذا الموضع مما يشتبه على كثير من الناس فان التسلسل في الاثار قد يعني به التسلسل

في اعيان الآثار مثل كونه فاعلا لهذا بعد هذا ولهذا بعد هذا وانه لا يفعل هذا الا بعد هذا ولا هذا الا بعد هذا وهلم جرا فهذا التسلسل جايز عند الفلاسفة وعند اية اهل الملل اهل السنة والحديث وعلى هذا التقدير فقول القايل الامور التي يتم بها موثرية الباري في العالم اما ان تكون باسرها ازلية واما ان لا تكون باسرها ازلية تريد به التي يتم بها موثريته في كل واحد واحد من احاد العالم او في جملة العالم ان اردت الاول لم يكن باسرها ازلية وكان حدث كل واحد منها مفتقرا الى حادث قبله وهذا التسلسل جايز عندهم وان اردت الثاني قيل ذلك ليس جملة العالم متوقفا على امور معينة حتى يرد عليها هذا التقسيم بل بعض العالم يتوقف على امور وبعض اخر يتوقف على امور اخرى وكل بعض يتوقف على امور حادثة وكل الامور يتوقف على امور اخرى ويلزم من ذلك التسلسل في نوع الحوادث وهو جايز عندكم واما ان اريد بالتسلسل في الامور التسلسل في جنس التاثير وهو ان يكون جنس التاثير متوقفا على جنس التاثير بحيث لا يحدث شيئا حتى يحدث شيئا فهذا باطل لا ريب فيه (٥٤) وهو تسلسل في عام كون المؤثر موثرا وهو من جنس التسلسل في المؤثر لكن بطلان هذا لستلزم انه لم يفعل بعد ان لم يكن فاعلا لشيء فيلزم دوام نوع الفاعلية لا دوام مفعول معين وحينئذ فلا يدل على قدم شيء من العالم وهذا بين لمن تدبره وزاد بالتسلسل معنى ثالث وهو ان فاعلية المحدث المعين لا تحصل حتى تحصل تمام المؤثر لهذا الحادث المعين فيلزم تسلسل الحوادث في الواحد وهذا ممتنع اتفاقا بالعقلاء فهذا تسلسل في تمام تاثير المعين وذاك تسلسل في اصل التاثير وكلاهما ممتنع باتفاق العقلاء فتبين ان حججهم الباطلة التي ارعبت قلوب النظار ليس فيها ما يدل على قدم شيء من العالم البتة فعلم بقدم شيء من العالم الافلاك او غيرها قول بلا حجة اصلا بل هو قول بالعدم كما بين في موضع اخر فهذه الحجج انما ارعبت قلوب اهل الكلام المبتدع المحدث في الاسلام الذي هو كلام الجهمية والقدرية ومن سلك سبيلهم من الاشعرية والكرامية ومن تبعهم او قلدهم من المتفقهة وغيرهم فما ذكره الفلاسفة انما يبطل قول هؤلاء الذين زعموا ان الرب لم يزل معطلا عن ان يفعل بمشيته او يتكلم بمشيته ثم يفعل او يتكلم بمشيته فيزعمون حدث شيء وهذا القول مما اتفق سلف الامة وائمتها على بطلانه فاذن ليس معهم حجة عقلية ناقضوا بها نصوص الكتاب والسنة بل ولا مذهب السلف والائمة وهذا المطلوب وما ذكرناه من

الفرق بين التسلسل في اصل التأثير وتمامه وبين التسلسل في الآثار يظهر صحة الدليل الذي احتج به غير واحد من ائمة السنة على ان كلام الله غير مخلوق مثل سفيان بن عيينة .

وبيان ذلك انه اذا دل على ان الله لم يخلق شيئا الا بكن فلو كانت كن مخلوقة لزم ان يخلق بكن اخرى وتلك الثانية بالثالثة وذلك هو التسلسل الممتنع باتفاق العقلاء فانه تسلسل في اصل التأثير فانه لا يخلق شيئا الا بكن فاذا لم يخلق كن لم يخلق شيئا ولو خلق كن لكان قد خلق بعض المخلوقات بغير كن فيلزم الدور الممتنع وهو المستلزم للجمع بين النقيضين وهو ان تكون موجوده معدومه وايضا فاذا قدر انه خلق الاولى بالثانية والثانية بالثالثة وهلم جرا فلا بد من وجود جميعها في آن واحد فان كل واحدة منها شرط في الثانية وهذا من الامور الوجودية المشروطة في التأثير فلا بد ان تكون موجوده عند وجود الاثر كالاستطاعة والقدرة وحياة الفاعل وعلمه وسائر شروط الفعل فانها كلها لا بد من وجودها عند وجود الفعل ولهذا اتفق اهل السنة المثبتون للقدر على ان الاستطاعة لا بد ان تكون مع الفعل وتنازعوا في جواز وجودها قبله ودوامها وجودها الى حين الفعل فمن المخلوق على قولين واما في حق الخالق فاتفقوا على بقائها ودوامها الى حين الفعل والصحيح الذي عليه السلف وائمة الفقهاء انها تكون موجودة قبل الفعل وتبقى الى حين الفعل ولهذا جوز عندهم وجود الاستطاعة بدون الفعل كما في حق القعاد ولولا هذا لم يكن احد ممن كفر وعصى الله الا غير مستطيع لطاعة الله وهو خلاف الكتاب والسنة قال تعالى ولله على الناس حج البيت من استطاع اليه سبيلا وقال فاتقوا الله ما استطعتم وقال فمن لم يستطع فصيام شهرين متتابعين ومعلوم انه ليس المنفي هنا استطاعة لا تكون الا مع الفعل فانه قد تكون حينئذ نفي الكلام فمن لم يفعل فعليه صيام شهرين متتابعين وكذلك يكون الامر بالتقوى لمن اتقى لا لمن لم يتق وايجاب الحج على من حج دون من لم يحج وهذا باطل فعلم ان المراد باستطاعة توجد بدون الفعل وما كانت موجودة بدون الفعل امكن وجودها قبله بطريق الاولى وقد بين في غير هذا الموضع ان تسلسل العلل والمعلولات ممتنع بصريح العقل واتفاق العقلاء وكذلك تسلسل الفعل والفاعلين والمخلوق والخالقين فيمتنع ان يكون للخالق خالق وللخالق خالق الى غير نهاية ولهذا بين النبي صلى الله عليه وسلم ان هذا من وسوسة الشيطان فقال في الحديث الصحيح يأتي الشيطان احدكم فيقول من خلق كذا من خلق كذا حتى يقول من خلق الله فاذا وجد ذلك احدكم

فليستعذ بالله ولينته وفي رواية أخرى لا يزال الناس يتساءلون حتى يقولوا هذا الله خلق
الخلق فمن خلق الله فإذا وجد ذلك أحدكم فليستعذ بالله ولينته وكذلك إذا قيل لا يخلق
شيئا إن لم يخلق كذا ولا يخلق كذا إن لم يخلق كذا كان هذا ممتنعا لأنه منع وجود الخالق
بالكلية حتى يوجد تمام كونه مؤثرا وتمام كونه مؤثرا موقوف على تمام آخر فيلزم أن لا يوجد
تمام كونه خالقا فيلزم أن لا يخلق شيئا قط فإذا علم أنه لا يخلق شيئا الا لكن فلو كان لكن
مخلوقا لكن آخر وهلم جرا كان كل واحد من ذلك بها يصير خالقا ولم يوجد شيء من ذلك
فيمتنع أن يصير خالقا وهذا خلاف ما إذا قيل يخلق هذا لكن وهذا قبله أو بعده لكن وهلم جرا
فإن هذا يقتضي أنه لا يوجد الثاني الا بعد وجود الأول والمؤثر فيها هنا على الشرط هو فعله
لهذا المعين لا أصل الفعل فلهذا كان في هذا نزاع مشهور بخلاف الأول ويعلم أن الأدلة
العقلية لا تدل قط على قدم شيء من العالم وإنما غايتها أن تدل على دوام الفاعلية وامتناع كونه
فاعلا بعد أن لم يكن فإذا قالوا التسلسل باطل فإذا عنوا به تسلسل الآثار ووجود شيء بعد شيء
فهذا خلاف قولهم ولم يقيموا دليلا على بطلانه وإن أرادوا به التسلسل الخاص وهو التسلسل في تمام
كون الفاعل فاعلا فهذا مسلم أنه ممتنع لكن امتناعه لا يدل على فعله لشيء معين بل على أصل
الفعل وهذا لا ينفعهم بل يضرهم الوجه الثاني أن يقال أما التسلسل في أصل الفاعلية فلا يفهم
وإنما فيه بطلان قول الجهمية والكلابية وأما التسلسل في الأفعال المعينة فإن كان جائزا لم يصح
احتجاجهم به بل يبطل الحجة وإن كان ممتنعا لزم أن يكون لكل حادث أول فيبطل قول القائلين بقدم
العالم وإذا بطل هذا القول بطلت الحجة بالضرورة فيلزم بطلان هذه الحجة على التقديرين وذلك
يقتضي أنها فاسدة في نفس الأمر الثالث أن يقال كل حادث من الحوادث المشهودة إما أن يكون
مؤثرية حاصلة في الأزل وإما أن لا يكون فإن كان الأول لزم حصول الحادث عن المؤثر القديم
من غير تجدد شيء وبطلت الحجة وإن كان الثاني فحصول كمال المؤثرية فيه بعد أن لم يكن إما حادث
فتقف كما لمؤثرية في هذا الكمال وحينئذ محال الفعل إما أن يكون عند كمال المؤثر في
الحادث الثاني كما له عند كمال التأثير في الأول وإما أن لا يكون فإن قدر الأول لزم أن يحدث
هذا الحادث الثاني والذي بعده والذي بعده من غير حدوث سبب أوجب هذا الحدوث لأن الذات
الفاعلة حالها عند الأول كحالها عند الثاني والثالث وحينئذ فإذا كانت عند الأول لا تفعل
الثاني فعند الثاني لا تفعل الثاني لأنه لم يتجدد ما يوجب حدوثه وأيضا فتخصيص أحد

الحادثين بالحدوث دون الاخر تخصيص بلا مخصص وترجيح بلا مرجح بل نفس الحدوث في كل وقت
ترجيح بلا مرجح واحداث بلا محدث وايضا فالذات نفسها ليست موجبا تاما في الآن لشيء
من الحوادث وهي لم تزل على ما كانت عليه فيلزم ان لا يكون موجبه لشيء من الحوادث في الابد
والا لزم الاحداث بلا سبب حادث وهؤلاء فروا من حدوث الحوادث بعد ان لم تكن بلا سبب وادعوا
دوام حدوثها بلا سبب فكان الذي فروا اليه شرا من الذي فروا منه كالمستجير من الرمضاء
بالنار واما ان قيل ان الفاعل نفسه يقوم به ارادات وافعال توجب تخصيص كل وقت بما احدثه
فيه كان هذا مبطلا لحجتهم اذ يمكن والحال هذه ان يحدث شيئا بعد شيء مع دوام فاعليته بل هذا
مبطل لمذهبهم فان من تصور هذا الفاعل علم يقينا امتناع مقارنة شيء من افعاله ومفعولاته
له وعلم ان كل واحد من افعاله ومفعولاته لا يكون الا حادثا لا مساوقا له ازلا وابدا وان
كان هذا معلوما في كل ما يقدر انه فاعل فهو فيما يقدر انه فاعل بمشيته وقدرته وافعال تقوم
به اظهر واظهر ثم يقال اما ان يكون تسلسل كمال المؤثرات ممكنا واما ان يكون ممتنعا فان
كان ممتنعا لزم حدوث كل ما سوى الله وانه لم يكن فاعلا ثم صار فاعلا وهو مبطل لقولهم وان
كان ممكنا لم يزل الا دوام كونه مؤثرا في شيء بعد شيء وهذا لا حجة لهم فيه بل هو مبطل لحججهم
ومذهبهم كما تقدم والقول في الثاني كالقول في الاول فيلزم التسلسل في الآثار واذا كان
ذلك لازما كان جائزا بطريق الاولى واذا كان جائزا بطل القول بانه محال فبطلت الحجة.
الوجه الرابع ان يقال حدوث الحوادث عن المؤثر القديم من غير تجدد شيء اما ان يكون جائزا ٢٥٨/
واما ان يكون ممتنعا فان كان جائزا بطلت المقدمة الثانية من الحجة وان كان ممتنعا لزم حدوث
ما به يتم التأثير في هذه الحوادث اذ لو لم يحدث ما به يتم التأثير لكانت قد حدثت عن المؤثر القديم
من غير تجدد شيء والتقدير انه ممتنع ثم القول في حدوث ذلك التمام كالقول في حدوث اثره
ويلزم التسلسل في الآثار وذلك يبطل القول بامتناع التسلسل مطلقا فان كان هذا هو
المراد في المقدمة كما يريده طائفة ممن يصوغ هذه الحجة وان كان المراد به ما ينبغي ان يراد
وهو التسلسل في تمام اصل التأثير فهذا اذا امتنع انما يستلزم دوام كونه فاعلا لا فاعلا
لشيء معين وذلك لا ينفعهم بل يضرهم فيلزم فساد احدى المقدمتين على تقدير احد النقيضين
وفساد الاخرى على تقدير النقيض الاخر ولا بد من ثبوت احد النقيضين فيلزم فساد احدى
المقدمتين قطعا فتفسد الحجة الوجه الخامس ان يقول قوله واذا ثبتت المقدمتان لزم من

قدم الباري تعالى قدم افعاله اعني به جميع افعاله او فعل ما من افعاله ام قدم نوع افعاله
اما الاول فباطل قطعا لانه خلاف المشاهدة واما الثاني فلا دليل في الحجة عليه فانها لا تدل
على قدم شيء معين لا فعل ولا مفعول واما الثالث فلا يفيد قدم السموات لجواز ان
يكون هناك فعل قايم بالذات بعده فعل او مفعول بعد مفعول او كلاهما وهذه
الحجة قد ذكرها الامدي والابهري وغيرهما واجابوا عنها بالمعارضة بالحوادث اليومية
فقال الامدي في دقايق الحقايق في الاحتجاج لهم لو كان ما وجب عن الواجب بذاته محدثا
موجودا بعد العدم فهو لذاته اما ان يكون واجبا او ممتنعا او ممكنا القول بالوجوب
ممتنع والا لما كان معدوما والقول بالامتناع ممتنع والا لما وجد فلم يبق الا ان يكون
ممكنا لذاته وعند ذلك فحدوثه ان كان لا لمحدث ومرجح فقد يرجح احد طرفي الممكن
لا لمرجح وهو محال وان كان لمحدث ومرجح فالمرجح اما قديم او حادث فان كان حادثا فالكلام
فيه كالكلام في الاول والتسلسل والدور محال فلم يبق الا ان يكون المرجح قديما او
منتهيا الى مرجح قديم والمرجح القديم اما ان يكون قد تحقق معه في القدم كل ما لا بد منه
في الايجاد او بقي شيء منتظر فان بقي شيء منتظر فالكلام في حدوثه كالكلام في الاول
ويلزم منه التسلسل او الدور وهو ممتنع وان كان القسم الاول فيلزم من قدم العلة
قدم المعلول وكذلك الحكم فيما وجب عن الواجب بالواجب لذاته، وقال الامدي في
الجواب انه يلزم منها وجود شيء من الحوادث اذ الكلام في كل حادث يفرض بالنسبة الى علته
كالكلام في معلول واجب الوجود وهو خلاف المعقول والمحسوس وما هو الجواب فيما اعترف
به من الحوادث فهو الجواب فيما نحن فيه ولا بد من التفاتهم في ذلك الى الارادة النفسانية
وبيان انتفايها عن واجب الوجود وقد عرف ما فيه قلت قد يظنون انهم يجيبون عن
هذه المعارضة بان الحوادث اليومية مشروطة بحادث بعد حادث وهذا يقتضي التسلسل
في الاثار والتسلسل في الاثار عندهم ليس بمحال وحقيقة قولهم ان المرجح القديم هو
دايم الترجيح والحوادث المنفصلة عنه تحدث شيئا بعد شيء ثم قد يعينون ذلك بحركة الفلك
فيقولون هي الحادثة شيئا بعد شيء ومن حذق منهم كابن سينا علم ان هذا الجواب باطل وان
حدوث حادث بعد حادث عن القديم من غير تجدد شيء ممتنع فادعى ما هو افسد من ذلك
فقال ان الحركة لا توجد شيئا بعد شيء وانما هي شيء موجود دايما وان ما يوجد شيئا

شبكة الألوكة
www.alukah.net

بعد شيء لا وجود له في الخارج بل في الذهن وهذه مكابرة بينة وقد بسط الكلام عليها
في شرح الاصبهانية وقد اعترف هذا القوم بان حدوث الحوادث شيا بعد شيء عن ذات
لا تقوم بها حادث مما تنكره العقول واما من اعترف منهم بقيام الامور الاختيارية
بذاته فيقال لهم هذا اول على حدوث المفعولات ويقال للطائفتين اذا جوزتم ذلك
لم يكن لكم دليل على قدم شيء من العالم فظهر بطلان حجتكم لكن هذا الجواب الذي عارض به
هؤلاء لا يمكن ان يقال في اول الحوادث لانه ليس قبل اول الحوادث حادث يشترط
في الحوادث المستقبلة فهذا فرق هؤلاء الفلاسفة بين ما يثبتونه من الحوادث اليومية
التي نشاهدها وما ينفونه من ان للحوادث اولا استدلوا منه وبهذا يتبين بطلان قول
الطائفتين هؤلاء وهؤلاء وان كل طائفة اقامت برهانا على بطلان قول الاخرى لا على صحة
قولها اذ لا يلزم من بطلان احد القولين صحة الاخر الا اذا انحصر الحق فيهما وليس الامر كذلك
وذكرها الامدي ايضا في كتابه ابكار الافكار قال وجوابها انها باطلة من جهة ان الحس
والعيان والبرهان شاهد بوجود حوادث كائنة بعد ما لم تكن وما ذكروه من الشبهة يلزم
منه امتناع وجود الحوادث والقول بامتناع وجود الحوادث ممتنع وكل دليل لزم عنه الممتنع
فهو باطل في نفسه وبيان الملازمة هو ان ما ذكروه من الترديد والتقسيم في حدوث
العالم بعينه لازم في حدوث كل حادث وكل ما هو جواب لهم في حدوث الحوادث بعينه يكون
جوابا في القول بحدوث العالم بجملته وهذا الذي ذكره يجيبون عنه بما تقدم وهو ان
هذه الحجة انما كانت حجة على من يقول ببطلان التسلسل في الآثار من اهل الكلام واما
نحن فنجوز التسلسل في الآثار فتكون الحوادث موقوفة على حوادث قبلها لا الى اول وهذا
الجواب منتف في جملة العالم لانه ليس قبل حادث توقف عليه عند الطائفتين وحقيقة
جوابهم ان التسلسل الذي نفوه في هذه الحجة ليس هو التسلسل في الحوادث التي تحدث
شيا بعد شيء فانها لا تدل على بطلان هذا وهم لا يقولون ببطلانه وانما دلت على بطلان
التسلسل في تمام كون الفاعل فاعلا ومن قال بكونه فاعلا لا بقول تتوقف فاعليته
على غيره لا حادث ولا غير حادث فلا يلزمهم هذا ونحن قد ذكرنا الاجوبة القاطعة
لهذه الحجة في غير موضع من وجوه احدها ان يقال ان كان التسلسل في الآثار ممتنعا
لزم القول بان للحوادث اولا وبطل المذهب فبطلت حجتنا وان كان ممكنا بطلت الحجة

لامكان دوام كونه فاعلا لشي بعد شي مع ان كلما سواه مخلوق حادث هذا اذا اريد
بالتسلسل الممتنع تسلسل اصل الفاعلية واما اذا اريد تسلسل الاثار فانه يظهر بطلانها
الثاني ان يقال غاية الحجة انه لابد لكل حادث ان يكون قبله حادث وحينئذ فقد اخبرت
الرسل ان الله خلق السموات والارض وما بينهما في ستة ايام وكان عرشه على الماء وجمهور
المسلمين وغيرهم على ان المخلوق ليس هو الخلق بل الخلق قايم بذات الله فيكون السموات
والارض وما بينهما محدثة بحوادث قبلها والحوادث محدثة بما تقوم بذات الله من مقدوراته
ومراداته سبحانه وتعالى الثالث ان يقال اما ان يقولوا بان كلما صدر عن الواجب بذاته لازم
لذاته او لازم للازم بذاته او منه ما ليس بلازم بذاته فان قلتم بالاول كان مكابرة
للحس ولم يقل بذلك احد من الناس وهو الذي انكره المعارضون لهم وجعلوه لازم حجتهم
وان قالوا ان منه ما ليس بلازم لواجب الوجود ولا لازم للازمه بل هو متاخر عنه فيقال
بالسموات والارض وما بينهما الذي اخبرت به الرسل عن الله انه خلق ذلك في ستة ايام
لم لا يجوز ان يكون من الحوادث المتاخرة كغير ذلك من الحوادث والجواب الرابع ان يقال
اذا كان العالم صادرا عن علة مستلزمة له لا يتاخر عنها موجبها لزم ان لا يكون لشي من
الحوادث فاعل لان العلة التامة لا يتاخر عنها شي من معلولها فلا يكون شي من الحوادث
معلولا لها ولا لشي من معلولاتها فلزم ان يكون الحوادث لا فاعل لها او يكون فاعلها ليس
هو بل يكون فاعل كل محدث محدثا وهلم جرا ويلزم تسلسل الفاعلين وهذا مع اتفاق العقلا
على فساده ففساده معلوم بالضرورة من وجوه كثيرة كما بين في غير هذا الموضع .

فصل ومنشا ضلال هاتين الطايفتين هو نفي صفات الله وافعاله القايمة بنفسه فانهم
لما نفوا ذلك ثم ارادوا اثبات صدور الممكنات عنه مع ما يشاهدون من حدوثها لم يبق هناك
ما يصلح ان يكون هو المرجح لوجود الممكنات الا لما شوهد حدوثه منها ولا لغير ذلك وصارت
المتفلسفة تحتج على هولاء المتكلمة بالحجج التي توجب تناقض قولهم فيجيبوهم بما يتضمن الترجيح
بلا مرجح مثل اسنادهم الترجيح الى القدرة او الارادة القديمة التي لا اختصاص لها بوقت
دون وقت فنقول لهم اولئك اسناد التخصيص والترجيح الى مرجح لا فرق بالنسبة اليه بين
وقت دون وقت وبين مفعول ومفعول كاسناد التخصيص والترجيح الى مرجح الذات المجردة
عن الصفات لكن كلما تحتج به المتفلسفة يلزمهم نظيره وما هو اشد فسادا منه فان قولهم

شبكة الألوكة
www.alukah.net

اعظم تناقضا من قول هؤلاء المتكلمين وما من محذور يلزم اولئك الا ويلزم المتفلسفة
ما هو مثله او اعظم منه فانهم يسندون وجود الممكنات المختلفات كالافلاك والعناصر ٢٦٢
وما يسمونه العقول والنفوس مع ما يتعاقب على ذلك من الحوادث المختلفات ايضا الى ذات
مجردة بسيطة لا صفة لها ولا فعل ويقولون انها لم تزل ولا تزال مجردة عن الصفات والافعال
وهي مع ذلك لا تزال تصدر عنها الامور المختلفة والمحدثات المختلفة المتعاقبة وهذا مما
يظهر فيه من الفساد والتناقض اعظم مما يظهر في قول اولئك واذا رفعوا ذلك بما يجعلونه
صادرا عن الاول من اللازم لذاته كالعقل الاول ولوازمه لم يكن هذا دافعا لما يلزم
قولهم من الفساد فان ما كان لازما لذاته مع وحدته يقال فيه ما يقال فيه من امتناع
صدور الامور المختلفة والحوادث الدائمة عنه ولهذا ينتهون الى اثبات العقل الفعال
ويقولون انه صدر عنه فلك القمر ونفسه والعناصر التي تحته مع اختلاف انواعها وصفاتها
واقدارها وهو في نفسه بسيط ثم يقولون انه بسبب حركات الافلاك حصلت استعدادات
مختلفة لما يفيض منه والكلام في تلك الحركات المختلفة كالكلام في غيرها فلا بد لهم من
اسناد الامور المختلفة الانواع والاقدار والصفات والحوادث المختلفة الانواع والاقدار
والصفات الى ذات بسيطة مجردة عن كل صفة وفعل تقوم بها مستلزمة لكل ما يصدر عنها
وهذا فيه من التناقض والفساد اضعاف ما في قول اولئك ومن سلم من الفلاسفة ان الرب
تقوم به الصفات والافعال الاختيارية فهؤلاء حدوث كل ما سوى الله على قولهم اظهر وقدم
شيء من العالم على قولهم ابعد ولهذا كان القائلون بهذا الاصل من الاساطين لا يعرف عنهم
القول بقدم صورة الافلاك اذ اول من عرف عنه القول بقدم صورة الافلاك هو ارسطو
لكن يحكى عن بعضهم القول بقدم المادة وقد يريدون قدم جنسها لا قدم شيء معين ومنهم من
يقول بقدم شيء معين واما ابو البركات فانه من المثبتين للصفات والافعال القائمة
بذاته وهو لم يقم حجة على قدم شيء من العالم وانما ابطل قول من قال بانه فعل بعد ان لم
يفعل والذي تقتضيه حججه العقلية الصحيحة وحجج ساير العقلا انما هو موافق لما اخبرت به
الرسل لا مخالف لها وكان القول الوسط لم يعرفه كما لم يعرفه الرازي وامثاله ولو عرفوه
لكان هو المتصور عندهم دون غيره وانما استطال ابن سينا وامثاله من الفلاسفة الدهرية ٢٦٣
على اولئك بما وافقوهم عليه من نفي الصفات ولهذا تجد ابن سينا يذكر قول اخوانه وقول

شبكة الألوكة
www.alukah.net

اولئك المتكلمين فقط ومعلوم ان فساد احد القولين لا يستلزم صحة القول الاخر الا
ان ينحصر القسمة فيهما فاما اذا امكن ان يكون هناك قول ثالث هو الحق لم يلزم من فساد
احد القولين صحة القول الاخر وهذا مضمون ما ذكره في كتبه كلها وما ذكره سائر هؤلاء
المتفلسفة وملخص ذلك ما ذكره في الاشارات التي هي مصحف هؤلاء الفلاسفة قال
اوهام وتنبيهات قال قوم ان هذا الشيء المحسوس موجود لذاته واجب لنفسه لكنك
اذا تذكرت ما قيل في شرط واجب الوجود لم تجد هذا المحسوس واجبا وتلوت قوله تعالى
لا احب الافلين فان الهوى في حضيرة الامكان اقول ما قلت هذا القول هو قول الدهرية
المحضة من الفلاسفة وغيرهم الذين ينكرون صدور العالم عن فاعل اذ علة مستلزمة له وهو
الذي اظهره فرعون وغيره والبه يرجع عند التحقيق قول القائلين بوحدة الوجود من قدماء
الفلاسفة ومن هؤلاء الفلاسفة الذين يدعون التحقيق والتوحيد المعرفة كابن عربي وابن
سبعين ونحوهما فان هؤلاء لا يثبتون موجودين متباينين احدهما ابدع الاخر بل كل
وجود في الوجود فهو الوجود الواجب عندهم ثم لما رأوا ان الموجودات فيها اختلاف وفرق
وفيها ما حدث بعد وجوده احتاجوا الى ان يجمعوا بين كون الوجود واحدا بالعين وبين
ما يوجد فيه من الفرق والاختلاف فتارة يقولون الاعيان ثابتة في العدم ووجود الحق فاض
عليها فيجعلون بين كون المعدوم شيئا ثابتا في العدم غنيا عن الله تعالى كما قال ذلك من
قاله من المعتزلة والشيعة ونحوهم الى ذلك ان وجوده وجود الخالق تعالى وهذا لم
يقله احد من اهل الملل بل ولا من الفلاسفة الالهيين وهذا حقيقة قول ابن عربي وتارة
يجعلونها الواجب هو الوجود المطلق بشرط الاطلاق والاعيان هي الممكنات كما يقوله صاحب
الفتوحات وابن سينا واتباعه يقولون الوجود الواجب هو المطلق بشرط الاطلاق عن كل
امر ثبوتي وهذا افسد من ذاك فان المطلق بشرط اطلاقه لا وجود له في الخارج وتقدير
وجوده فهو نعم ما تحته من الجنس والعرض العام والعالم بشرط سلبه عن كل امر
ثبوتي هو وجود مقيد بالعدم وسلب الوجود وهذا البعد عن الوجود من المقيد بسلب
الوجود والعدم فان ما قيد بانتفاء الوجود وبالعدم اقرب الى العدم والامتناع مما
قيد بسلب الوجود والعدم ومع هذا فهذا المطلق لا يوجد الا بوجود الاعيان لا يتصور
ان يكون مبدعا لها ولا علة لها بل غايته ان يكون صفة لها او جزءا منها فيكون الوجود

هكذا ولعل المتفلسفة

٦٤/

الواجب صفة للممكنات او جزء امنها وما كان جزء امن الممكن او صفة له اولى ان يكون
ممكنا فاما ان ينفرد او يجعلوه محتاجا الى المخلوقات والمخلوقات مستغنية له وتارة
يجعلونه مع الممكنات كالمادة في الصورة او الصورة في المادة ونحو ذلك مما يقوله ابن سبعين
ونحوه وتارة لا يثبتون شيا اخر بل هو عين الموجودات وهي جزء له او اعراض كما قد
يقوله التلمساني وامثاله وهذا محض قول الدهرية المحضة الذين يجعلون هذا المحسوس
واجبا بنفسه لكن طريقة ابن سينا واتباعه في الرد عليهم مبنية على اصله في توحيد واجب
الوجود ونفي صفاته وهي طريقة ضعيفة كما قد بين فسادها في غير هذا الموضع فلا يمكن
هؤلاء الذين يسمون انفسهم بالفلاسفة الالهية الرد على اولئك الدهرية الطبيعية بمثل
هذه الطريق بل بيان كون المشاهدات ليست واجبة بنفسها بل مفتقرة الى غيرها من
بوجوه كثيرة كما قد بسط في موضعه اذا المقصود هنا ذكر كلامه في افعال الرب تعالى وما ذكره
في قدم العالم قال وقالا خرون بل هذا الوجود المحسوس معلول ثم افترقوا فمنهم من زعم
ان اصله وطينته غير معلولين لكن صنعته معلولة وهؤلاء قد جعلوا في الوجود واجبين
وانت خبير باستحالة ذلك ومنهم من جعل وجوب الوجود لضدين او لعدة اشيا وجعل غير
ذلك من ذلك وهؤلاء كحكم الذين قبلهم فلت هؤلاء كالمجوس القايلين بان العالم له
اصلان النور والظلمة وهما قديمان فان هذا احد قوليهم والاخر ان الظلمة محدثة والقايلون ٦٥ ر
بالقدما الخمسة كديمقراطيس ومن اتبعه كابن زكريا الطبيب الملحد يقولون بقدم الباري
والنفس والمادة والدهر والخلا فهؤلا يجعلون الواجب اكثر من واحد وهم مع هذا يقولون
بان اصله غير معلول وطينته معلولة واما من جعل المبدع اكثر من اثنين فهذا لا يعرف
قوله منهم من زعم ان اصله وطينته معلولة متناول لهذا القول كما تناوله قول من
جعل وجوب الوجود لعدة اشيا وجعل غير ذلك من ذلك وقد يحكى عن طايفة من القدما
انهم قالوا كانت اجزاء العالم مبثوثة ثم ان الباري الفها لكن هؤلاء قد يقولون انها
معلولة عن الواجب بنفسه فان هذا القول الذي قاله ائمة الفلاسفة وقدماؤهم واساطينهم
وهو ان مادة العالم قديمة وصنعته محدثة لم يذكره ابن سينا فان هؤلاء لا يقولون ان
المادة غير معلولة بل يقولون هي مبدعة مفعولة للباري وهذا القول الذي هو قول ائمة
الفلاسفة واساطينهم لم يتعرض لحكايته ولا لرده وابطاله وليس في كلامه ما يبطله وقد

قالوا ان اول من قال بقدم صنعة العالم من هؤلاء الفلاسفة هو ارسطو فهذا كلامه
كلامه في حكاية مذاهبهم واما رده الاقوال التي حكاها بامتناع وجود واجبين فهو بناء
على نفي الصفات وهو ترجيح الذي قدمهم فساده وبين ذلك في غير هذا الموضع ثم اخذ بعد
ذلك في ذكر مقالة من قال بحدوث العالم من نفاه الافعال القائمة به ومن قال بقدمه فلم يذكر
الا هذين القولين مع تلك الاقوال الثلاثة فكان مجموع ما ذكره خمسة اقوال قال الرازي في شرح
ذلك المسالة العاشرة في مذاهب اهل العالم في امكان العالم وحدوثه ثم ذكر كلام ابن سينا وقال
في شرحه اقول اهل العالم فريقان منهم من اثبت اكثر من واجب واحد ومنهم من لم يقل الا بالواجب
الواحد اما الفريق الاول فقد تحزبوا الى ثلاث فرق احدها الذين زعموا ان هذا العالم المحسوس
واجب لذاته على ما هو عليه من الشكل والمقدار والهيئة قال الشيخ لكنك اذا تذكرت ما قيل
في شرط واجب الوجود لم تجد هذا المحسوس واجبا ثم استدل الرازي بما يدل على ان الاجسام ممكنة
وقد ذكرت هذه الادلة وضعفها في غير هذا الموضع ولهذا قال الرازي لما ذكرها هذا مجموع ما يدل
على ان الاجسام ممكنة وقد عرفت ما في كل واحد منها المقالة الثانية ان العالم له ذات وصفات
فاما الذات فهي الاجسام وهي واجبة لذواتها ومنهم من قال الذات هي الاصول التي هي محل
الجسمية وهي واجبة لذاتها فاما الصفات وهي الشكل والمقدار والتحيز والحركة والسكون فكل
ذلك من الممكنات قال وهذه المقالة ايضا باطلة بالادلة المذكورة على فساد المقدمة الاولى
قال والمقالة الثالثة ان هذا العالم ممكن الوجود بذاته وصفاته لكن واجب الوجود مع ذلك
اكثر من واحد ثم هؤلاء ايضا فرق منهم من اثبت الهين واجبين لذاتيهما احدهما خير والاخر
شرير ومنهم من قال خمسة اشياء واجبة لذواتها الباري والنفس والهيولى والدهر والخلاء قال
ونساد هذه الاقاويل واشباهها انما نظهر بالادلة على ان واجب الوجود يستحيل ان يكون
اكثر من واحد فلقد تداخلت المقالتان في كلامه كما تداخل في كلام الاخر وذلك انا
من قال الاجسام او الهيولى التي هي محل الجسمية واجبة لذاتها وصفاتها ممكنة فهو من جنس
من قال بخمسة اشياء واجبة اذ كلاهما يقول ان الباري احدث التاليف والصنعة بخلاف
من قال بالهين الخير والشر فانه يقول كلاهما فاعل وليس في هذه الاقوال قول من جعل
وجوب الوجوب لعدمها شيئا وجعل ما سواها مفعولا لها كما يقوله القائلون بالاصلين
النور والظلمة من المجوس لكن القائلون بقدم النفس يقولون انها احدثت الهيولى ولم تكن

تخليصها منها الا باحداث العالم والقائلون بقدم المادة فقط لا يقولون بذلك والقائلون
بقدم الهيولى او بعض الاجسام او غير ذلك لا يلزمهم ان يقولوا انها واجبة الوجود بنفسها
بل قد يقولون انها مبدعة مفعولة للواجب بنفسه وهذا المشهور عن قدماء الفلاسفة والرازي
قد ذكر في شرح الاشارات من كتبه ان هؤلاء يقولون ان الباري هو الواجب بذاته وان النفس ٢٦٧
وغيرها معلولة له وذكر هنا عنهم انهم يصفون الجميع بوجوب الوجوب وهذا مناقض في نفسه
اقوالهم عما ابطال هذه الاقوال بنا على ترجيحهم الذي مضمونه نفي الصفات لكون الواجب
لا يكون الا واحدا قد عرف فساده قال الرازي فاما القائلون بان واجب الوجود واحد
فقد اختلفوا على قولين منهم من قال انه تعالى لم يكن في الازل فاعلا ثم صار فيما لا يزال فاعلا
وهم المليون باسرهم ومنهم من قال انه كان في الازل فاعلا وهم اكثر الفلاسفة، قلت
القول الذي حكاه عن الملليين باسرهم هو قول طوائف من اهل الكلام المحدث منهم الذين
ذمهم السلف والائمة ولا يعرف هذا القول عن نبي مرسل ولا احد من الصحابة والتابعين
وائمة المسلمين لم يقل احد من هؤلاء ان الله لم يكن فاعلا ثم صار فاعلا وانما المعروف
عنهم ما جاء به الكتاب والسنة من ان الله رب كل شيء ومليكه وخالقه فكل ما سواه مخلوق
حادث بعد ان لم يكن وهذا هو الذي نطق به الكتاب والسنة واتفق عليه اهل الملل ولذلك
نقله عن جميع الفلاسفة ان الله لم يزل فاعلا كلام مجمل فجماهير الفلاسفة لا يقولون
بقدم العالم واول من ظهر عنه منهم القول بقدمه هو ارسطو ولا يلزم من قال انه لم يزل
فاعلا ان يقول بقدم شيء من العالم ازيمكنه مع ذلك ان يقول لم يزل فاعلا لشيء بعد
شيء فكل ما سواه مخلوق محدث وهو لم يزل فاعلا وقد اخبرت الرسل ان الله خلق
السموات والارض وما بينهما في ستة ايام ثم استوى على العرش وان الله كان ولم يكن قبله
شيء وكان حينئذ عرشه على الماء ثم كتب في الذكر كل شيء ثم خلق السموات والارض وليس
في كتاب الله ولا سنة رسوله ولا قول احد من السلف هذا القول الذي حكاه عن اهل الملل
كلهم بل صرح ائمة الاسلام بان الله لم يزل متكلما اذا شاء قادرا على ما يشاء فاعلا يقوم
به الفعل الذي يشاء بل رجحوا انه لم يزل فاعلا وان الحي لا يكون الا فعالا يقوم به
الفعل ولعل بعضهم ان الحي لا يكون الا متحركا وعبارة بعضهم كان محسنا فما لم يزل عالم
يزل الى العالم يزل وعبارة بعضهم كان غفورا رحيما عزيزا حكيما ولم يزل كذلك فنقل الرازي ٢٦٨

لمقالة اهل الملل كنقل ابن سينا لمقالات الفلاسفة فكلا الرجلين لم يذكر في هذا المقام اقوال ائمة الفلاسفة المتقدمين الاساطين ولا اقوال الانبياء والمرسلين ومن تبعهم من الصحابة والتابعين لائمة المسلمين وعلماء الدين بل هذه الخمسة الاقوال التي ذكرها هذان واتباعهما ليست قول هؤلاء ولا قول هؤلاء ولهذا كان جميع ما ذكروه من الاقوال التي ينصرونها ويزيفونها اقوالا نظر فسادها وبناقضها قال ابن سينا ومنهم من وافق على ان واجب الوجود واحد ثم افترقوا فقال فريق منهم انه لم يزل ولا وجود لشيء عنه ثم ابتدا واراد وجود شيء عنه ولولا هذا لكانت الاحوال متجددة من اصناف شتى في الماضي لانهاية لها موجودة بالفعل لان كل واحد منها وجد فالكل وجد فيكون لها لانهاية له من امور متعاقبة كلية منحصرة في الوجود قالوا وذلك محال وان لم يكن كلية حاصرة لاجزائها معا فانها في حكم ذلك وكيف يمكن ان يكون حال من هذه الاحوال يوصف بانها لا تكون الا بعد ما لانهاية له فيكون موقوفا على ما لانهاية له فينقطع اليها ما لانهاية له ثم كل وقت يتجدد يزداد عدد تلك الاحوال وكيف يزداد عدد ما لانهاية له ومن هؤلاء من قال ان العالم وجد حين كان اصلح لوجوده ومنهم من قال لم يمكن وجوده الا حين وجد ومنهم من قال لا تعلق وجوده بحين وشيء اخر بل بالفاعل ولا يسال عن لم فعل هؤلاء وبازاء هؤلاء قوم من الفاعلين بوحدانية الاول يقولون ان واجب الوجود بذاته واجب الوجود في جميع صفاته واحواله الازلية وانه لم يتعين في العدم الصريح حال اولى به فيها ان لا يوجد شيئا او بالا شيئا ان لا يوجد عنه اصلا وحال بخلافها ولا يجوز ان تنسخ له ارادة متجددة الا لداع ولا ان تنسخ جزافا وكذلك لا يجوز ان تنسخ طبيعة او غير ذلك بلا تجدد حال وكيف تنسخ الارادة تجدد وحال ما تجدد كحال ما تعهد له التجدد فيتجدد وان لم يكن تجدد كانت حال ما لم يتجدد شيء حالا واحدة مستمرة على نهج واحد وسواء جعلت التجدد لامر تيسر او لامر زال مثلا كحس من الفعل وقتا ما تيسر او معين او غير ذلك مما عد او لقبح كان يكون له او كان قد زال او عائق او غير ذلك كان فزال قالوا فان كان الداعي الى تعطيل واجب الوجود عن افاضة الخير والوجود هو كون المعلول مسبوقا بالعدم لامحالة فهذا الداعي ضعيف قد انكشف لذي الانصاف ضعفه على انه قائم في كل حال وليس في حال اولى باتحاب السبق من حال واما كون المعلول ممكن الوجود في

أحوال

؟

٦٩/

نفسه واجب الوجود لغيره فليس بناقض كونه دايم الوجود كما نبهت عليه واما كون غير
المتناهي كلا موجودا ككون كل واحد وقتا موجودا فهو توهم خطا فليس اذا صح
على كل واحد حكمه صح على كل محصل والا لكان يصح ان يقال الكل من غير المتناهي يمكن ان
يدخل في الوجود لان كل واحد يمكن ان يدخل في الوجود فيحمل الامكان على الكل كما يحمل على
كل واحد قالوا ولم يزل غير المتناهي من الاحوال التي تذكرونها معدوما الا شيا بعد شي
وغير المتناهي المعدوم قد يكون فيه اقل واكثر ولا يثلم ذلك كونها غير متناهية في العدم
وانما توقف الواحد منها على ان يوجد قبله ما لا نهاية له واحتياج شي منها الى ان يقطع اليه
ما لا نهاية له فهو قول كاذب فان معنى قولنا توقف على كذا هو ان الشيين وصفا معا بالعدم
والثاني لم يكن يصح وجوده الا بعد وجود المعلول الاول وكذلك الاحتياج ثم لم يمكن البته
ولا في وقت من الاوقات يصح ان يقال ان الاخير كان متوقفا على وجود ما لا نهاية له
او محتاجا الى ان يقطع اليه ما لا نهاية له بل اي وقت فرضت وجدت بينه وبين كون
الاخير اشيا متناهية ففي جميع الاوقات هذه صفته لا سيما والجميع عندكم كل واحد
واحد فان عنيتم بهذا التوقف ان هذا لم يوجد الا بعد وجود اشيا كل واحد منها في
وقت اخر لا يمكن ان يحصى عددها وذلك محال فهذا نفس المتنازع فيه انه ممكن او غير
ممكن فكيف يكون مقدمة في ابطال نفسه ابان بغير لفظها تتغير لا تتغير به المعنى قالوا
فيجب من اعتبار ما نبهنا عليه ان يكون الصانع الواجب الوجود غير مختلف النسب الى
الاوقات والاشيا الكاينة عنه كونا اوليا وما يلزم من ذلك لزوما ذاتيا الا ما يلزم
من اختلافات يلزم كذا تليها عندها فيتبعها التغير فهذه المذاهب واليك الاعتبار بعقلك
دون هواك بعد ان يجعل واجب الوجود واحدا . قلت والرازي قد شرح هذا الكلام الى
ان وصل الى اخره وهو قوله واليك الاختيار بعقلك دون هواك بعد ان يجعل واجب الوجود ٢٧٠
واحدا وقال فاعلم ان الغرض منه الوصية بالتصلب في مسالة التوحيد ولكنه يكون
كلاما اجنبيا عن مسالة القدم والحدوث وان كان الغرض منه انما هي المقدمة التي منها
يظهر الحق في مسالة القدم والحدوث فهو ضعيف لان القول بوحدة واجب الوجود لا تاثير له
في ذلك اصلا لان القايلين بالقدم يقولون بنسبة اسناد الممكنات باسرها الى الواجب
بذاته فسوا كان الواجب واحدا او اكثر من واحد لزم من كونه واجبا دوام اثاره

شبكة الألوكة
www.alukah.net

وافعاله واما القائلون بالحدوث فلا تعلق شئ من ادلتهم بالتوحيد والتثنيه فثبت انه لا تعلق لمسالة القدم والحدوث بمسالة التوحيد . قلت لقائل ان يقول بل ابن سينا عرف ان قوله لا يتم الا بما ادعاه من التوحيد الذى مضمونه نفى صفات الرب وافعاله القائمة بنفسه كما وافقه على ذلك من وافقه من المعتزلة ووافقهم له على ذلك استطال عليهم واظهر تناقض اقوالهم وان كان قوله ايضا متناقضا من وجه آخر لكنه صار يحتج على بطلان قولهم بما اشتركوا هم وهو فيه من نفى صفات الله الذى هو اصل الجهميه وهذا هو الامر فان حجة القائلين بقدم العالم التى اعتمدها ارسطو ليس واتباعه كالفارابى وابن سينا واشباههما لا يتم الا بنفى افعال الرب القائمة بنفسه بل وبنفى صفاته والا فاذا نوزعوا فى هذا الاصل بطلت حجتهم واذا سلم لهم هذا الاصل صار لهم حجة على من سلمه لهم كما ان له عليهم حجة من جهة اخرى ولهذا كان ما آل القائلين بنفى افعال الرب الاختيارية القائمة به فى مسالة قدم العالم اما الى الحيرة والتوقف واما الى المعاندة والسفسطة فمكرهون اما فى الشك واما فى الافك ولهذا كان الرازى يظهر فيه التوقف فى هذه المسالة فى مبحث بحثه ونظره كما يظهر فى المطالب العالية او يرجح هذا القول تارة كما رجح القدم فى المباحث المشرقية وهذا تارة كما رجح الحدوث فى كتب الكلامية وابن سينا رضى بالاصل المتضمن نفى صفات الرب وافعاله القائمة به ثم ذكر القولين فى قدم العالم وحدوثه مع ترجيح القدم مفروضا الى النظر الاختيار بعد ان يسلم الاصل الذى به يحتج على القائلين بالحدوث ونحن نبين ان شاء الله ان قوله مع تسليم نفى الصفات والافعال القائمة بالله اشد فسادا واوسع تناقضا من قول القائلين بالحدوث فان كان فى قول هؤلاء ما يناقض صريح العقل ففى قول اصحابه من هذا ما هو اشد من ذلك وذلك انه اذا كانت الذات بسيطة ليس لها فعل يقوم بها اصلا بل كان امتناع صدور الامور المختلفة والحادثة عنها بوسط او بغير وسط دايما اشد امتناعا من صدور ذلك بعد ان لم يصدر فانه ان امكن ان يحدث عنها حادث بلا سبب يحدث فيها امكن حدوث الحوادث عنها بعد ان لم تحدث وان لم يمكن كان حدوث الحوادث المختلفة عنها بعد بعد وايضا فهى واحدة بسيطة فصدور الامور المختلفة عنها بوسط او غير وسط دايما من غير فعل ينها هو بعد فى الامتناع من صدور المختلفة عنها بعد ان لم تصدر ولهذا كان ارسطو واصحابه يقولون ان الحادث لا يكون الا عن قديم هو لا لم يذكر علة فاعلة لحدوث الحركة وانما ذكر ان سبب الحوادث الحركة الفلكية وما يحدث عنها وذكر لذلك علة غاية

شبكة الألوكة www.alukah.net

قد ذكر ان كل متحرك فلابد له من محرك يحركه وجعل الاول لمحرك الفلك كما يحرك الامام المقتدى به
المشبه به للمأموم المقتدى المتشبه به وقد يشبه ذلك كما يحرك المعشوق لعاشقه ويعلوم
ان قد التحريك ليس هو بفعل من المحرك ولا قصد وتلك الحركة حادثة بعد ان لم تكن فسأل عن
الفاعل لتلك الاجسام الممكنة فان الممكن وان كان قديما لابد له من فاعل فما الفاعل لها ويسأل
عن العلة الفاعلة لتلك الحوادث فان المتحرك ممكن فالمحرك اذا كان امورا احدث في ذاته كما هو لونه
في تصورات النفس الفلكية وشوقها قيل لهم فما المحدث لتلك التصورات والارادات شيئا بعد
شيء وهي امور ممكنة كانت بعد ان لم تكن وهي قائمة بممكن هو مفتقر الى غيره ليس بواجب بنفسه
ويعلوم ان الحركة لا يكفي في حدوثها العلة العامة بل لابد من العلة الفاعلية ويعلوم ان افتقار
الفعل الى الفاعل ان لم يكن مثل افتقاره الى الغاية لم يكن دونها بل العقل يعلم افتقار
الفعل الحادث الى الفاعل قبل علمه بافتقاره الى الغاية واوسطوا واتباعه اغفلوا افتقاره
الى الغاية المنفصلة عنه ولم يذكروا احتياجه الى الفاعل المنفصل عنه ويعلوم ان الموجب لحدوث ٧٧
الحركة محدثا شيئا بعد شيء فلابد له من محدث منفصل كما انه لابد له من غاية منفصلة بالطريق
الاولى فان تجوز المجوز ان يكون هو المحدث لفعله من غير افتقار الى شيء منفصل مع كونه
ممكنا فليجوز ان يكون هو غاية نفسه من غير افتقار الى شيء منفصل مع كونه ممكنا وذلك
ممتنع عندهم وايضا فمن المعلوم ان الممكن الذي ليس له سبب من نفسه بل ذاته نفسها من
غيره يمتنع ان يكون سببا لفعاله من نفسه بدون افتقاره في ذلك الى غيره كما يمتنع ان يكون
صفاته وابعاضه من نفسه من غير افتقار في ذلك الى غيره فان ما يعلم ان الممكن الذي
يقبل الوجود والعدم لا يكون بنفسه موجودا يعلم ان سائر ما يحصل له من الصفات والافعال
لا يكون بنفسه فان ما لا يوجد بنفسه بل بغيره كيف يكون موجدا لغيره بنفسه بدون غيره
والكلام في هذه المسألة من جنس الكلام في مسألة خلق افعال العباد فكل ما يعلم ان الله خالق
افعال العباد يعلم انه خالق حركات الفلك اذا قدرانها اختيارية وان قدرانها غير اختيارية
كان الامر اولى واولى فان القدرية تنازع في الاول لا تنازع في الثاني وليس لقائل ان
يقول ان هؤلاء الفلاسفة كارسطو واتباعه قد يسلكون في حركات الافلاك الاختيارية
مسلك القدرية الذين لا يقولون ان الله خالق افعال العباد لانه يقال اولا ليس
هذا مذهبهم بل عندهم ان افعال الحيوان وغير ذلك من الممكنات صادرة عن واجب الوجود وهذا

هو الموجود في كتب الذين نقلوا مذهبهم كابن سينا وامثاله وايضا فيقال لهم اما ان تجوزوا
على الحي ان يحدث الافعال من غير سبب من خارج يقتضي حدوث تلك الافعال لست اعني من غير
مقصود يحدث بل من غير مقتض للفعل واما ان لا تجوزوه فان لم تجوزوا على الحي ذلك لزمكم
ان الفلك الحي عندكم لا تحدث حركته الا بسبب منفصل يكون مقتضيا لفعل الحدوث لا يكفي ان يكون
ذلك متشبها به ثم القول في حدوث اقتضا ذلك المقتضي كالقول في حدوث حركة الفلك فيلزم
ان يكون فوق الفلك سبب فاعل للحوادث وذلك يبطل قولهم فانه ليس عندهم فوق الفلك حركة
ولا فعل بوجه من الوجوه وان جوزوا على الحي ان يحدث الافعال بغير سبب حادث من غيره لم يمتنع ٢٧٤
حينئذ حدوث العالم من الحي بدون سبب حادث من غيره فذكر ارسطوطاليس في كتاب ما بعد
الطبيعة وهو العلم الالهي الذي هو اصل حكمتهم ونهاية فلسفتهم فيما حكاه عنه ثابت بن قرة فانه
قال في كتاب تلخيص ما اتى به ارسطوطاليس فيما بعد الطبيعة ان ارسطوطاليس ياتي في كتابه هذا
باقاويل فيها اغماض يرمي فيها الى غرض واجدادا وفي حقه من الشرح والبيان قيل على هذه
الجهة مما جرى الامر فيه على صناعة البرهان سوى ما جرى من ذلك مجرى الاقناع وقال انما
عنون ارسطو كتابه هذا مما بعد الطبيعة لان قصده فيه البحث عن جوهر غير متحرك وغير قابل
للشوق الى شيء خارج عن ذاته وقال ان الجوهر الجسماني كله الوجود مبتدا لمتكون انما
قوامه بطبيعته الخاصة به وطبيعته الخاصة به انما قوامها بصورته الخاصة به وصورته الخاصة
به المقومة لذاته انما قوامها بحركته الخاصة به وكل متحرك بحركة خاصة به فانما يتحرك الى
تمام وتمام كل واحد من الاشيا ملايم لطبيعته وموافق لها وكل متحرك الى ما لايمه ووافق
طبيعته فبالشوق والمحبة والتوق منه اليه يتحرك والشيء المتشوق اليه علة لحركة المتحرك اليه
بالشوق والشيء المشتاق معلول له من جهة تلك العلة وفي تلك الحركة وحركة كل واحد من
الاجسام فتنساق كلها وترتفع الى محرك اول لا يتحرك كما بين ارسطو ذلك في كتابه المعروف
بالسماع الطبيعي لانه وان وجد بعضها يحرك بعضا فالمتحرك الاقصى متحرك عن محرك غير
متحرك والمحرك الاول علة الصورة المقومة لجوهر كل واحد من الاشيا المتحركة حركة خاصية
فقوام جوهر كل واحد من الاشيا المتحركة ليس له في ذاته لكنه من الشيء الذي هو السبب الاول
في حركته فيقال لهم هب ان الحركة الارادية لا تتصور الا بمحبوب منفصل عنها لكن اذا كان
المتحرك ليس واجبا بنفسه لا هو ولا حركته فما الموجب له ولحركته وانتم لم تجعلوا المحرك

شبكة الألوكة
www.alukah.net

٢٧٤ الاول محركا الا من جهة كونه محبوبا معشوقا لا من جهة انه فعل شيئا اصلا قال ثابت وكذلك
ما يقول ارسطوطاليس ان كل ما يتحرك فحركته بالشوق الى شيء والصورة الاولى فيما هو في
الكون وفيما هو موجود الحركة الخاصة به فالمحرك الاول اذن هو المبدا والعلة في وجود صور الجواهر
الجسمانية كلها وبقائها اذ كنا متى توهمنا ارتفاع وجود الحركة الطبيعية وان شئت ان تقول
القوى من كل واحد من الاجسام التي له فسد جوهره لا محالة ثم ذكر سؤالا وجوابا مضمونه
ان الجوهر الجسماني لا قوام له الا بطبيعته التي قوامها بحركته الخاصة به قال فان ظن احد
ان هذا الجوهر اذا قدرت صورته الطبيعية باطلة منه انحل الى شيء اخر ابسط منه ليس في
طبيعته حركة خاصة به فيكون حينئذ في ذاته لا معلول لكن المركب فيه معلول فارسطوطاليس
يقول ان هذا الظن باطل محال لان ذلك البسيط انما يوجد حينئذ في الوهم الفكري فقط
فاما في خاصة نفسه مفردا فلا وجود له بالحقيقة ولا قوام لذاته وليس بهذا المعنى فقط
يترك هذا الظن لكنه يرى انه يوجد في ذلك البسيط الذي ينحل اليه الجوهر الجسماني في الوهم
اذا توهمنا فساد صورته تلك قبول صورة اخرى فهو معلول في ذلك القبول من المحرك الاول
فان ظن ظان انه معلول من جهة ذلك القبول فقط قلنا فان ازلنا ازالة ذلك القبول
نفسه منه انه قد بطل وجب ان يبطل ذاته يعني فتفسد وينحل طبيعته التي بها هو حينئذ
ما هو اذ كانت ذاته تلك حينئذ انما هي التي في طبيعتها القبول فان قيل ايضا انها تنحل الى
شيء اخر كان الجواب فيه كما اجبنا في الانحلال الاول وليس يمكن ان ينحل هذا دايما الى
ما لا نهاية له قال فقد تبين من هذا ان كل جوهر جسماني معلول في جوهره ووجوده وبقائه
للعلة التي هي المبدا الاول بحركة الجميع قلت فهذا هو تقديرهم لوجود العلة الاولى التي
هي المبدا الذي يسميه المتاخرون واجب الوجود بذاته وهي طريقة المتقدمين من المشائين
واما الطريقة المشهورة عند المتاخرين وهي الاستدلال بمطلق الوجود على الواجب فهذه
هي التي سلكها ابن سينا ومتبعوه ثم هذه طريقة ارسطو واتباعه المشائين مضمونها ان
٢٧٥ كل جسم لا يتقوم الا بطبيعته ولا يتقوم طبيعته الا بحركة ارادية ولا يتقوم تلك الا
بمحبوب معشوق لا يتحرك ثم ان ارسطو اورد على نفسه سؤالا بانه يمكن تقدير بطلان
طبيعة الجسم الخاصة وبطلان حركته بانحلاله الى شيء ابسط منه فلا يكون المحرك علة
لذاته بل علة للتركيب فقط واجاب بان البسيط انما يوجد في الذهن لا في الخارج واجاب

شبكة الألوكة
www.alukah.net

اتباعه بجواب ثان وهو انه يكون فيما انحل اليه قبول والقبول حركة وهذا الجواب ساقط
فانه اذا قدر ان فيه قبولا لم يجب ان يكون ذلك حركة ارادية شوقية واذا لم تكن الحركة
ارادية شوقية لم يستلزم وجود محبوب بل يستلزم وجود فاعل مبدع وهم لم يثبتوا ذلك وكذلك
تقدير ارسطو تقدير فاسد فانه اذا قدر ان الحركة لا تتم الا بطبيعة يستلزم الحركة الارادية مع
ان في تقدير هذا كلاما ليس هذا موضع بسطه لكن تقدر ان هذا سلم له فغاية ما في هذا
ان يكون الجسم المتحرك بالارادة مفتقرا الى المعشوق الذي هو غايته وانه لا يتم وجوده الا به
فيكون وجوده شرطا في وجوده بان يقال لا قوام للجسم الا بطبيعته ولا قوام لطبيعته الا بحركته
ولا قوام لحركته الا بالمحرك المنفصل الذي هو محبوب معشوق فغاية ما في هذا انه لا بد من وجود
محبوب معشوق ولا يمكن وجود الجسم المتحرك الا به لكن مجرد المحبوب المنفصل لا يكفي في وجود
الجسم الممكن الذي ليس بواجب بذاته ولا في وجود طبيعته ولا في وجود حركته الخاصة به
بل لا بد من امر مبدع له ولحركته ولطبيعته وهم لم يذكروا احتياجه الى المبدع لذلك ولا
دليلا على وجود المبدع لذلك كله بل اكتفوا بوجود المعشوق المنفصل وهذا مقام يتبين
فيه جهل هؤلاء القوم وضلالهم لكل من تدبر نصوص كلامهم الموجود في كتبهم الذي نقله اصحابه
عنهم فانا نحن لا نعرف لغة اليونان ولم ينقل الينا ذلك عنهم باسناد يعرف رجاله ولكن هذا نقل
ائمة اصحابهم الذين يعظمونهم ويذبون عنهم بكل طريق وقد نقلوا ذلك الينا وترجموه باللسان
العربي وذكروا انهم بينوه واوضحوه وقرروه وقربوه الى ان تصله العقول ولا يرده فكيف
اذا اخذ كلام اولئك على وجهه فانه يتبين فيه من الجهل بالله اعظم مما يتبين من كلام المحسنين ٢٧٦
له ولا ريب ان الفلاسفة اتباع ارسطو اثقل جهلهم ويعظم علمهم بحسب ما اتفق لهم من
الاسباب التي تصحح عقولهم وانظارهم فكل من كان بالنبوات اعلم واليها اقرب كان عقله
ونظره اصح ولهذا يوجد لابن سينا من الكلام ما هو خير من كلام ثابت بن قرة ويوجد
لابي البركات صاحب المعتبر من الكلام ما هو خير من كلام ابن سينا وكلام ارسطو نفسه
دون كلام هؤلاء كلهم في الالهيات لم انهم مع انهم لم يذكروا المبدع للاجسام الممكنة المتحركة
اللهم الا ان يكون هؤلاء قايلين بان الاجسام الفلكية المتحركة واجبة الوجود بنفسها
وانها مع ذلك مفتقرة الى المحرك الاول وهذا حقيقة قول ارسطو فهذا اعظم في التناقض
فانه اذا قدر ان الاجسام الفلكية واجبة الوجود بنفسها وهي متحركة حركة يفتقر فيها

شبكة الألوكة
www.alukah.net

الى غيرها كان واجب الوجود متحركا مفتقرا في حركته الى غيره وحينئذ فكونه متحركا لا يفتقر في حركته الى غيره اولى فانهم حينئذ يكونون قد اثبتوا واجبا بنفسه لا يتحرك اصلا وواجبا بنفسه يفتقر في الحركة الى محرك غيره لا قوام له الا به وحينئذ فاثبات واجب يتحرك لا يفتقر في الحركة الى غيره اولى بالامكان من هذا فان كلا هما متحرك لكن هذا يفتقر الى غيره وهذا مستغن عنه وهم قد جعلوا على هذا التقدير واجب الوجود بنفسه انسان واجبا لا يفتقر الى غيره وواجبا يفتقر الى غيره فاذا قدروا واجبا يتحرك بنفسه لنفسه من غير افتقار الى غيره كان اولى بالجواز ولم يكن في ذلك محذور الا لزوم ما اثبتوه وما هو اشد منه وسيأتي تمام كلامهم في ذلك وقولهم ان الجسم لا يجوز ان يتحرك بنفسه حركة لا نهاية لها وهذا فصل وهنا فصل ثان وهو انهم مع اثباتهم لكون الفعل معلولا انما اثبتوه بكونه محتاجا الى المعشوق بكون هو مبدأ الحركة الارادية من جهة كونه غاية لا فاعلا وليس في هذا ما يدل على ان الفلك له علة مبدعة فاعلة له كما لا يخفى على عاقل ثم ادعوا ان ذلك المعشوق الذي هو العلة الغائية لا يجوز ان يكون متحركا ولا له حركة اصلا ومن هنا قالوا بقدم العالم اذ كان حدوث المحدثات يقتضي حركة تحدث بها فمنعوا حدوث الحوادث عن المعشوق الذي سموه المحرك ٢٧٧
الاول لئلا يكون فيه تغير وحدوث الحوادث عن علة لا تغير فيها ممتنع بصريح العقل وكلامهم في ذلك في غاية التناقض وهذا منتهى نظر القوم وعلمهم وحكمهم فيما قالوا فقد تبين من هذا ان كل جوهر جسماني معلول لجوهره ووجوده وبقائه للعلة التي هي المبدأ لحركة الجميع فهذا الكلام في ذلك وقد عرف انه لم يبين ان سلم له ما ذكره من المقدمات الا انه لا بد للحركة من محرك ولم يبين بعد ان المحرك لا يتحرك ولا ان المحرك للاجسام امر منفصل عنها فقال في بيان ذلك ولانه ليس يلزم ان يكون كل عدم اقدم بالزمان من الوجود فما علة وجوده شيء غيره ولا كل الانظام اقدم من النظام ولا كل بسيط اقدم من المركب لانه ليس كلما كان متقدما لغيره فان وجوده
تقوام غيره به وبسببه او وجود غيره عنه وجب ان يكون متقدما عليه بالزمان وكذلك ما نقول ارسطو لي ليس ان الافضل في المبدأ الاول ما يوجد الامر عليه من انه علة وجود كل موجود وسبب بقاء كل باق منذ الابد من غير ان يكون اياه صار كذلك في زمان وبعد ان لم يكن كذلك اذ ليس موجود ولا شيء له بقاء الا به وقال وذلك انه لم يزل ولا وجود ولا قوام للفلك ولسائر الاجسام الطبيعية الا بالمبدأ الاول يعني المحرك الاول اذ صورة كل واحد

منها هي حركته الخاصة به وحركته الخاصة به هي المقومة لجوهره التي بارتفاعها يرتفع وجوده
فاذن المحرك الاول علة وجود هذه الحركة قال وهذا هو الافضل من ان يكون العلة الاولى
علة وجود العالم فيزمان فنقال له انت لم تذكر الا انه لا وجود للجسم المتحرك الا بحركته وهذا
اذا سلم لك لم يدل على انه مبدع او فاعل له اصلا ولا ثبت ان له غاية منفصلة عنه
بل ادعيت ذلك ودعوى نعم اذا ثبت ان الحركة ارادية فلا بد لها من مراد اما ان كون المراد
منفصلا عن المتحرك او غير منفصل فهذا يحتاج الى دليل بان ولم تبينه ثم اذا بينته يلزم
افتقار المحركات اليه وكونه شرطا في وجودها لا يقتضي كونه مبدعا لها وفاعلا لها او مجرد العلة ٢٧٨/
الغائية من هذه الجهة لا كون هي الفاعلة المبدعة بالضرورة واتفاق العقلاء وهم لم يدعوا ذلك
لكن لو قال قائل غيرهم يجوز ان يكون الاول غاية وفاعلا قلنا نعم لكن هذا ينقض ما بنوه
من حيث يكون فاعلا للحوادث مبدعا لها وهم يابون ذلك حيث يكون فيه جهتا جهة كونه
مرادا محبوبا وجهة كونه فاعلا مبدعا وهذا اذا قيل انه حق افسد اصولهم ومذهبهم
والمسلمون لا ينكرون ان يكون الله رب كل شيء والهه فهو من جهة كونه ربا هو الخالق المبدع
الفاعل ومن جهة كونه الها هو المعبود المالوه المحبوب لكن هذا القول الذي يقوله المسلمون
ينقض قولهم ويبطله فثبت بطلان قولهم على ما ذكره وعلى ما يقوله المسلمون فتبين ان
قوله ان الافضل في الاول ما يوجد الامر عليه من انه علة وجود كل موجود كلام مبني على محض
الدعوى والكذب اما الدعوى فانه ادعى ان المتحرك لا بد له من معشوق منفصل واما الكذب
فقوله ان ذلك هو العلة في وجود المتحرك وانما هو مجرد شرط وغاية ان يكون جزءا من
اجزاء العلة في وجوده فهنا اذا سلمت المقدمات كلها وهو ان الفلك يتحرك بالارادة وان
المتحرك بالارادة لا وجود له الا بحركة وان حركته لا بد لها من معشوق منفصل لم يثبت
الا وجود كون ذلك شرطا في وجوده لا علة تامة لوجوده نعم اذا قيل ان المقدمات
الثلاث باطلة كما هو مذكور في موضعه ثم قال فهذا هو الافضل من ان يكون العلة
الاولى علة وجود هذا العالم في زمان قال وكان يجب من هذا ان الاشياء المتجددة لم
تكن لها بتة وجود زمانا لا نهاية ثم اخرجت الى الوجود فيلزم من ذلك ان يكون
لوجود العالم علة اخرى مشاركة للعلة الاولى فيه او فوق العلة الاولى لانه ان لم يكن
للعلة الاولى في اخراج العالم الى الوجود امر من الامور ولا هاهنا علة تعين او يدعوا العلة

شبكة الألوكة
www.alukah.net

الاولى الى اخراج العالم الى الوجود غير ذاتها ولا علة ترتبها وتعوقها فليس لتاخر وجود
العالم عن وجود ذات العلة الاولى سبب يوجبه فكيف يمكن ان يتاخر وجود زمانا
بلا نهاية ثم يخرج الى الوجود كحال من كان نايما فانتبه فيقال لهؤلاء الذين مثلهم كما قال
٢٧٩ عبد الله بن عمر لما ساله بعض الناس عن المحرم يقتل البعوض انظروا الى هولا يسالون عن دم
البعوض وقد قتلوا ابن بنت رسول الله صلى الله عليه وسلم وكما يقال عن بعض الناس انه كان
يزني بامراة وهو صايم فقال لها غطي وجهك فقد كره العلما القبلة للصايم وكما يقال عن
بعض النصارى اذ قال لبعض المسلمين انتم تقولون ان راعيا هو رسول الله فيقال له انتم
تقولون ان جنينا في بطن امه هو الله ونظاير هذه الامثال كثيرة التي ينكر فيها الرجل شيئا
وقد التزم ما هو اولى بالانكار منه فان هؤلاء قالوا اذا كان العالم محدثا بعد ان لم يكن
لزم افتقار العالم الى شيء غير العلة الاولى وهم لم يذكروا ان العلة الاولى ابدعت العالم اصلا
بل قولهم مضمونه ان العالم ابدعه غيرها او هو واجب اخر بنفسه ليس له مبدع ولكن هو
محتاج اليها احتياج المحب الى محبوبه وهم لم يثبتوا هذا الاحتياج الا بمقدمات اذا حقق الامر
عليهم فيها ظهر جهلهم وتناقضهم فغاية ما اثبتوه ليس فيه ان العالم ابداع الاول اصلا مع
انهم ينكرون على من جعله محدثا للعالم لكون الحادث يفتقر الى سبب حادث فهل يكون اعظم
تناقضا من مثل هذا القول ثم يقال الاجسام المتحركة اما ان يكون لو شيء منها واجب الوجود
بذاته واما ان لا يكون ولا شيء منها واجب الوجود بذاته فان كان منها شيء واجب الوجود
بذاته بطل ما اثبتوه من ان الواجب بنفسه وهو العلة الاولى لا يمكن ان يتحرك اذ كان على
هذا التقدير قد قيل ان شيئا واجبا بنفسه وهو متحرك وعلى هذا التقدير فلا يبقى لهم طريق
الى اثبات محرك لا يتحرك اذ امكن ان يكون الواجب بنفسه متحركا وان لم يكن في الاجسام
المتحركة ما هو واجب بنفسه فقد ثبت ان الافلاك المتحركة كلها ممكنة مفتقرة الى واجب
يكون فاعلا مبدعا لها سوا قيل انها قديمة او حادثة فان الممكن لا بد له من فاعل سواء
قيل بقدمه او حدوثه اذ كان لا يكون بنفسه ولو قيل انه لا فاعل له ولا مبدع كان
واجبا بنفسه فالشيء اما ان يكون وجوده بنفسه واما ان يكون وجوده بغيره فالاول هو
الممكن بنفسه والثاني هو الواجب بنفسه وقد نازعهم من نازعهم في ان الممكن لا يجوز ان
٢٨٠ يقارن وجود الواجب بل لا بد من تاخره عنه لكن ليس مقصودنا في هذا المقام منازعتهم في

شبكة الألوكة
www.alukah.net

ذلك بل نتكلم على تقدير ما ادعوه من ان الممكن يقارن وجوده وجود الواجب مع كونه معلولا
موجبا له صادرا عنه وهم يسمون الواجب علة ومبدعا وفاعلا وقد يسمونه محدثا لكن هذه
تسمية بعض من انتظر الاسلام منهم للا نخالفا المسلمين في الظاهر كما فعل ذلك ابن سينا
وغيره لكن بكل حال لابد للممكن الذي لا يوجد بنفسه من موجب يوجبه بل ويوجب صفاته وحركاته
لا تكفي في وجوده مجرد وجود محبوب به بل لابد من موجب لذاته وصفاته بل ويوجب لنفس
حبه ثم اذا قيل انه محبب لشيء منفصل عنه لزم احتياجه الى المحبوب واما كون مجرد المحبوب
هو المبدع له الموجب لذاته وصفاته وافعاله من غير اقتضاء ولا ايجاب ولا ابداع من المحبوب بل
لمحض كونه محبوبا فهذا مما يعرف ببديهة العقل فساده وهم وكل عاقل يفرق بين العلة الغائية
والعلة الفاعلة فالمحبوب يقتضي ثبوت العلة الغائية ولابد من علة فاعلية فان جعلوا المحبوب
هو العلة الفاعلية لزم كونه مبدعا له وهو المطلوب وحينئذ نخاطبهم على هذا التقدير بما
بين فساد قولهم وان لم يجعلوه مبدعا له لم يكن لهم دليل على اثبات علة فاعلة لوجود العالم
وقيل لهم افتقار الممكن الى مبدع له وصفته وحركته ابين من افتقاره الى محبوب له. قال
ثابت بن قرة وارسطوطاليس ينكر هذا الرأي المجدد والظن الذي ظنه كثير من الناس هذا انه
يلزم من رأى ارسطوطاليس ان العالم ابدي ان يكون غير معلول في جوهره لعلة خارجة عنه
ظن كاذب فيقال له الذين يظنون هذا يقولون ان هذا لازم لارسطو لانه لم يثبت ان
العالم معلول بعلة فاعلة مبدعة له وان كان مقارنا لها بل انما اثبت بما ادعاه من المقدمات
انه لابد من محبوب يتحرك لاجله وليس مجرد كون الشيء محبوبا يوجب ان يكون علة فاعلة
مبدعة لمحبه فلهذا الوجه زال ثم هذا اللازم لم ان اعتقده وان لم يعتقده يقتضي
بطلان قوله لانه اذا كان العالم واجبا بنفسه ليس له مبدع مع كونه مفتقرا الى محبوب له
كما يقوله ارسطو لزم كون الواجب بنفسه مفتقرا الى شيء منفصل عنه في بعض صفاته
وحينئذ فاذا قيل بان الواجب المبدع للعالم مفتقر الى شيء معين على ابداع العالم لم يكن
باطلا على هذا القول الذي يلزم ارسطو وايضا فعلى هذا التقدير اذا كان الواجب بنفسه
متحركا لغيره فلان يكون متحركا لنفسه اولى واحرى وارسطو ابطل كون الاول متحركا بحجج تنقض
مذهبه قال ناس وارسطوطاليس يقول فان كان الامر كما يظن من رأى ان للعالم ابتدا
زمانيا فما العلة التي اوجبت او دعت الى اخراج العالم الى الوجود بعد ان لم يكن موجودا زمانا

شبكة الألوكة
www.alukah.net

بلا نهاية وما هذه العلة الباعثة للعلة الاولى على ذلك وما كانت العلة المدنية .
فيقال له هذا كله يبين فساد قولك فانه يقال اما ان يكون العالم واجب الوجود بنفسه
واما ان يكون ممكنا فان كان واجبا بنفسه فما العلة التي اوجبت او دعت الى احداث ما فيه
من الحوادث وحركته المتجددة وتحريكه لما يحركه وما هذه العلة الباعثة للواجب بنفسه على
ذلك وما كانت العلة المرتبة له عن احداث الحوادث المتاخرة فانه لا يزال يحدث فيه امور
بعد امور فما الموجب لتاخر حدوث هذه الحوادث بعد ان لم تكن حادثة فاي شيء اجاب به عن
ذلك كان جوابا له فان قال ليستكمل الشروط التي بها يتم الحدوث فقد جوز ان يكون فعل الواجب
الوجود لا يتم الا بشروط تحدث وحينئذ فيجوز ان يقال ان الموجب لتاخر فعله للعالم ليتم
شروط احداثه للعالم اذ كان فعل الواجب بنفسه على هذا التقدير قد يتوقف على الشروط
التي بها يحدث وان قال ان العالم ممكن قيل له فلا بد له من واجب فعله وحينئذ فقد فعله
على الوجه الذي هو عليه من تاخر الحوادث فما الذي اوجب للفاعل ان يؤخر ما حدث من الحوادث
وما الذي دعاه الى اخراج الحوادث الى الوجود بعد ان لم تكن وما العلة الباعثة للفاعل
الى ذلك وايضا فيقال لهم ان كان ممكنا صادرا عن الواجب فما الذي اوجب الاول ان
يفعله وما الذي دعاه الى ذلك فان قالوا مجرد ذاته المجردة اوجبت ذلك قيل فاذا
كانت موجبة لما يصدر عنها لا يقف شيء من فعلها على غير الذات المجردة وجب اقتران كلما
صدر عنها بها ووجب اقتران الصادر عن الصادر به فحينئذ لا يتاخر شيء من العالم بل يكون ٢٨٢
كله بجميع اجزائه قديما ملازما للذات المجردة وهو خلاف الحس والمشاهدة وايضا
فيقال له فعل الاول اما ان يقف على داع واما ان لا يقف على داع فان وقف على داع
قيل لك ما الداعي الموجب لابداعه للعالم على ما هو عليه من الامور المختلفة والحادثة
وان لم يقف على داع جاز ان يحدث ما حدث بلا داع ولم يجب ان يكون لفعله علة قال
ثابت ويلزم اهل هذا الراي ان يكون في المبدأ الاقصى الذي عنده يتناهى الابد في
ابتدا كل فعل ما هو بالقوة وما بالقوة ليس يخرجه ما هو له بالقوة بغير علة داخلة عليه
من خارج يصير معلولا لها في تلك الجهة لانه ان كان ليس لاخراج ما هو له بالقوة الى
الفعل سبب غير ذاته فيجب ان يكون وجود ذلك الامر بالفعل مع وجود تلك الذات
المخرجة له وذلك الشيء غير متاخر عن وجودها وان كان له سبب غير ذاته فاذن تكون

شبكة الألوكة
www.alukah.net

ك
٢٦

العلة الاولى والمبدا الاول ليس بمبدا اول على الحقيقة لانه يحتاج حينئذ ان كانت
تلك حاله الى مبدا اخر وايضا فيلزم جوهر العلة الاولى وان كان لها ما هو بالقوة حينا
لم يخرج الى الفعل حينا بعيد وهذا امر قد اضرب عنه ساير القدما فينبغي ان يسلم لارسطوطاليس
ان العلة الاولى على غاية ما يمكن من التمام والكمال وكما انه ليس يمكن منه في مادة من المواد
ان يوخرها الطبيعة لحظة من غير ان يعمل منها اجود ما يعمل من مثلها ما لم يعتق من ذلك
شي من خارج كذلك يرى ارسطوطاليس ان الامر واجب في جملة امر العالم اي في وجود
جملته اذ كان امكانه لم يزل والامكان له بمنزلة المادة فيقال له جواب هذا من وجوه
احدها ان يقال خروج ما بالقوة الى الفعل اما ان يفتقر الى علة من خارج واما ان لا يفتقر
فان لم يفتقر بطل هذا الكلام وان افتقر فاما ان يفتقر الى علة خارجة فاعلة او علة
غايية او كلاهما والافتقار الى علة غايية وحدها غير كاف لان ما بالقوة اذا لم يخرج
الى الفعل الا بعلة من خارج فلا بد ان يكون علة لوجود كونه فاعلا والا مجرد المحبوب
بدون ما به يفعل المحب مطلوبه لا يوجب وجود الفعل ولهذا اذا كان المحب غير قادر ٢٨٢
على الفعل لم يتحرك الى المحبوب وتحركه الى المحبوب هو ممكن ليس بممتنع ولا واجب بنفسه
والممكن لا يترجح احد طرفيه الا بمرجح تام يستلزم وجود الممكن فلا بد لفاعلية الفاعل
الممكن من مرجح تام الفاعلية وذلك هو الفعل اذ مجرد الغاية ليس مرجحا تاما
وان افتقر خروج ما بالقوة الى الفعل الى علة من خارج علة فاعلة او علة فاعلة
وغايية قيل له فحركة الجوهر الجسماني حينئذ يفتقر الى فاعل خارج عنها وحينئذ فذلك
الفاعل لم يكن فاعلا لتلك الفاعلية في الازل اذ لو كان كذلك للزم وجود جميع الحركات
والحوادث في الازل لوجود فاعلها التام فتعين انه صار فاعلا لتلك الحوادث بعد ان لم
يكن فاعلا فيلزم حينئذ اذا جعل الممكن مفتقرا الى علة خارجة ان يكون العلة صارت علة
لفاعليته بعد ان لم يكن علة وهذا قد يستدل به على العلية مطلقا سواء جعلت فاعلية
او غايية فانه يقال كل ما حدث من الحوادث فانه يمتنع وجود علته التامة في الازل فاذن
قد حدثت عليته علية الفاعل والغاية بعد ان لم يكن فيجب ان يكون الاول قد صار علة
فاعلية وغايية بعد ان لم يكن لكل ما يحدث على قولكم وهذا يبطل ما ذكرتموه فيه ثم يقال
اذا كان هذا جايزا فيه جاز ان يكون حدوث الافلاك لحدوث علية حدوثها وان يكون قبلها

شبكة الألوكة
www.alukah.net

حوادث قائمة به او منفصلة عنه متعاقبة ليس فيها ما هو قديم بعينه الوجه الثاني ان يقال لم قلت ان ما هو بالقوة لا يخرجه فاعله بغير علة منفصلة قوله لانه ان لم يكن لاخراجه سبب غير ذاته وجب ان يكون مقارنا للذات وان كان له سبب غير ذاته لم يكن الفاعل الاول مبدا اول على الحقيقة فيقال له وانت لم تجعل الاول مبدا لوجود ما سواه بمعنى انه فاعل له مبدع وانما جعلته مبدا بمعنى انه محبوب معشوق ومجرد كونه محبوبا معشوقا لا يوجب وجود المحب وذاته وصفاته وافعاله فليس الاول على ما ذكروه وحده مبدا بل ما ذكرته ابعد عن كونه مبدا لان كونه فاعلا يتوقف فعله على شيء من غيره اقرب الى كونه مبدا من كونه ليس الا مجرد كونه محبوبا الثالث ان يقال ما تعني بقولك ان كان ليس لاخراجه سبب غير ذاته اتعني به ذاتا مجردة عن فعل تقوم بها ام ذاتا موصوفة بفعل تقوم بها فان عنيت الاول كان اللازم ان الذات المجردة عن الفعل ليست مبدأ اول ولا علة اولى وهم يلتزمون هذا فان الذات المجردة عن الفعل لا حقيقة لها عندهم وهم يعنون ان يكون الاول كذلك وان عنيت الثاني لم يلزم ان يكون المبدا الاول ليس بمبدا اول لانه اذا كان مبدأ بما هو عليه من صفاته وافعاله التي لا تحتاج فيها الى غيره كان هو المبدا الاول من غير احتياج الى غيره الوجه الخامس ان يقال العالم ان كان واجب الوجود بنفسه مع كونه مفتقرا الى المحبوب كان واجب الوجود معلولا لامر من بعض الجهات فجاز حينئذ ان يكون المحبوب الاول مع وجوب وجوده بنفسه من خارج ما به يصير فاعلا فان العالم حينئذ واجب الوجود وله من خارج ما به يصير فاعلا وان كان ممكن الوجود بنفسه لم يوجد الا بمبدع فاعل يبدعه فالابداع فعل من المبدع وضع وانت لم تجعل الاول الا محبوبا فقط وايضا فاذا كان الاول فاعلا مبدعا للعالم بما فيه من الامور المحدثة المخلوقة امتنع ان يكون صانعا بالفعل لها في الازل لان ذلك يستلزم وجود كل من المحدثات في الازل وهو مكابرة للحس فيلزم انه كان صانعا بالقوة ثم صار صانعا بالفعل من غير سبب خارج عنه اذ الخارج عنه كله على هذا التقدير ممكن مفعول له ففعله له لو توقف على تاثير فيه لزم الدور ومن تدبر هذا الوجه وما بيناه سببها تبين له فساد قول هؤلاء مخربي العالمين وان الحق ليس الا ما جاء عن المرسلين بالعقل الصريح المبين واما قوله وايضا فيلزم جواز العلة الاولى تغير وهذا اضرب عنه الفقهاء فجوابه من وجوه احدها ان صدور التغير عن غير المتغير اما ان يكون ممكنا واما ان يكون ممتنعا فان كان ممكنا بطلت هذه الحجة ثم يجوز ان يقال كان بحيث لا يصدر عنه شيء ثم صدر عنه شيء من غير تغير لكن هذا

(٨٤)

ذلك كثير من اهل النظر وان كان ممتنعا قيل له فالعالم المتغير اما ان يكون صادرا عنه واما ان
لا يكون فان كان صادرا عنه لزم ان يكون متغيرا وان لم يكن صادرا عنه فهو اما واجب بنفسه واما
ممكن فان كان واجبا بنفسه وهو مع ذلك متغير فقد لزم ان يكون الواجب بنفسه متغيرا وان كان ممكنا ٥٨٥/
بنفسه لزم ان يكون الممكن قد وجد بلا موجب وهذا مع اتفاق العقلاء على فساده فهو معلوم الفساد
بالضرورة ثم من جوز ان يوجد الممكن بلا فاعل فلان يجوز تغير الواجب اولى واحرى لان هذا فيه
يصير ما ليس بشيء شيئا من غير فاعل فلان تصير شيئا بفاعل متغير اولى واحرى. الوجه الثاني ان
هذا امر اغرب عنه سائر العقلاء لو كان هذا النقل حقا لم ينفك لانه لا حجة في اضراب من ليس بمعصوم
وانت لو احتج عليك محتج بنصوص الانبياء وهو من يعتقد عصمتهم وقد قام الدليل عنده على ذلك لم تقبل
حجته فلان لا تقبل منك قول قوم توافقه انت على عدم عصمتهم اولى واحرى فكيف وهذا النقل
ليس صحيحا بل كثير من القدماء من المتأخرين جوزوا ان يقوم بالاول امور يشاها ويقدر عليها بل
صرحوا بانه متحرك وانه يقوم به ارادات حادثة وعلوم حادثة وغير ذلك مما تقدم فان لم يبطل
قولهم بحجة عقلية لم يكن ما ذكرته حجة. الثالث ان يقال ما تعني بالتغير الذي به استحالة
الجسم من صورة الى صورة او تعني به كونه يفعل ما لم يكن فاعلا له فان عنيت الاول منعنا المقدمة
الثانية فان المتحركات التي يخرج منها ما بالقوة الى الفعل كالافلاك لا يستحيل صورتها بذلك وان
عنيت الثاني قيل لك هذا لا يسمى تغيرا ولا تسميه تغيرا واذا سميته تغيرا لم يكن مجرد تسميتك
له ولا تسميتنا اياه انفتاكا على التسمية ما منع جوازه فان مجرد الالفاظ لا تثبت بها المعاني
العقلية فلم قلت ان هذا المعنى ممتنع بل هذا هو نفس المتنازع فيه لكن بدلت العبارة عنه فان
بدلت العبارة عنه صارت عليه وعليك مقدمة في اثبات نفسه ونحن لا نعني بالتغير الا كونه يفعل
ما لم يكن فاعلا. الوجه الرابع ان يقال لك نحن نشاهد حدوث الحوادث وانت تسمي ذلك اخراج
ما بالقوة الى الفعل فلا بد حينئذ في حدوث الحوادث من اخراج ما بالقوة الى الفعل فمحدثها
اخرج ما بالقوة الى الفعل والمحدث لاحداثه الذي جعله يخرج ما بالقوة الى الفعل كذلك وهلم جرا ٥٨٦/
فان قدرت مع هذا محدثا فاعليته غير مخرج ما بالقوة الى الفعل بطلت حجتك وان جعلت
الاول اخرج ما بالقوة الى الفعل بطل ايضا دليلك وان ادعيت ان بعض الفاعلين يخرج
ما بالقوة الى ما بالفعل دونما لا خر بطل دليلك وهو باطل على كل تقدير وذلك انه يلزمه
احد امرين كلاهما يبطل قوله فانه ان اثبت فاعلا يخرج ما بالقوة الى الفعل من غير سبب

من خارج امكن ان يكون الاول كذلك فبطل قوله وان لم يجوز ان يكون فاعلا يخرج ما بالقوة
الى الفعل الا بسبب من خارج لزمه ان يكون كل فاعل للحوادث لم يحدث فاعليته الا بسبب اخرج
ما بالقوة الى الفعل فان كان الاول كذلك لزم التسلسل الممتنع وان لم يكن كذلك كان الاول
مخرجا لما بالقوة الى الفعل من غير سبب من خارج وذلك يبطل قوله قال فينبغي ان يسلم لارسطوطاليس
ان العلة الاولى على غاية ما يمكن من التمام والكمال فيقال له اولا ارسطو لم تثبت علة اولى
مبدعة للعالم ولا فاعلة له ولا علة فاعلة له وانما اثبت علة غائية له ولم يقم على ذلك دليلا
فهو مع انه لم يذكر الاخر علة لم يقم عليه دليلا فاي تمام وكمال اثبته للعلة الاولى واما اهل
الاثبات فيقولون نحن نثبت للاول غاية ما يمكن من التمام والكمال بما يثبته له من صفات
الكمال وافعاله سبحانه وتعالى فالحق احق بوصفه بالكمال من وجوه لا تحصى واذا قال القائل فلم
تاخر ما تاخر من مفعولاته قلنا هو لازم على القولين فلا يختص بجوابه ثم يقال الموجب لذلك
ما تقول انت في نظيره في تاخر الحوادث مثل استجماع الشروط التي بها يصلح كون الحادث مفعولا او
بها يمكن كونه مفعولا فان عدمه قبل ذلك قد يكون لعدم الامكان وقد يكون لعدم الحكمة الموجبة
تاخره اذ لا بد في الفعل من القدرة التامة والارادة التامة المستلزمة للحكمة واما قوله
كما انه ليس يمكن ان يوخر الطبيعة فعلها في المادة القابلة الا لعائق فكذلك الامر في العالم
اذا كان امكانه لم يزل والامكان له بمنزلة المادة فيقال اولا انت لم تثبت له فعلا ولا ابداعا ٢٨٧
بل الطبيعة عندك تفعل والاول لم تثبت الا كونه محبوبا للتشبه به واثبت ذلك بلا دليل
ويقال لك ثانيا ان كان مجرد الامكان موجبا لكون الممكن مقارنا للواجب لزم ان يكون كلما
يمكن وجوده ازليا وهذا مكابرة للحس والعقل فان قلت ان بعض الممكنات يتوقف على شروط
او يكون له مانع قيل لك فحينئذ ما المانع ان يكون ابداع الاول للفلك متوقفا على شروط او له
مانع مع كون الاول لم يزل يفعل افعالا قائمة بنفسه او مفعولات منفصلة عنه كما يقوله
اساطين اصحابك من الفلاسفة المتقدمين على ارسطو وغيرهم ويقال لك ثانيا ان كان العالم
واجبا لنفسه فقد تاخر كثير من افعاله فلزم ان يتاخر ما يتاخر من فعل الواجب بنفسه وان كان
ممكنا بنفسه ففاعله قد اخر كثيرا مما فيه من الافعال وعلى كل تقدير فقد تاخر عن الواجب
بنفسه ما تاخر عن مفعولاته فعلم انه لا يلزم مقارنة مفعولاته كلها له واذا جاز تاخر ما يتاخر
من مفعولاته فلم لا يجوز ان يكون الافلاك من ذلك المتاخر قال الا ان قوما يرون انه

شبكة الألوكة
www.alukah.net

يجب من هذا اعني من وجوب وجود العالم مع العلة الاولى ان لا يكون صنع ارادي للعلة
الاولى في وجود العالم كما لا صنع لها في وجود جوهرها اذ كان وجود العالم غير ممكن تأخره
عن وجود جوهر العلة الاولى فيكون وجوده لازما ابتاعه لوجود العلة الاولى فيكون العلة
الاولى علة طبيعية للعالم وتتمة له فيكون القياس في ذلك كالقياس فيما يفعله الفلك وتوثره
بطبيعته اذ وجود ذلك مع وجود جوهر الفلك لا سيما ارسطوطاليس يقول ان المحرك الاول
هو علة حركة كل ما في الكون بالتشوق فالاولى على ظاهر الامر ان يكون الشيء المتشوق اليه
تشوق بجهة طبيعية لا بارادة لانه قد يمكن ان يكون المعشوق المتشوق اليه نائما او غير
ذي ارادة وهو محرك المشتاق اليه والعاشق له الا انه ينبغي ان ينزل امر العلة الاولى في جوهرها
وسائر امورها على افضل ما يمكن ان يكون وجود عليه فاذن ليس يوثر جوهر هذه العلة اثرا
ولا يفعل فعلا منقلبا عن قصدها وارادتها ولا دون ارادتها اذ ليس في هذه الذات نقص يحتاج ٢٨٨
فيه الى تمام من خارج ولا فوق جوهرها امر يقتبس منه ازديادا في شيء من حاله ولا تعرض
لها امر يحتاج الى استدفاعه فجوهرها اذن ليس فيه شوق الى شيء ولا منافرة لشيء ولا قبول
لتغير ولا لحدوث شأن يتجدد له فليس يوجد اذن امر يجتذب هذه الذات بالطبع وبغير
ارادة وليس يوجد اذن امر يدعوا هذه الذات الى حال او شأن ليس هي المبدا الاول له والعلة
فيه وبالجملة فكل ما كان له ما هو بالطبع على الجهة الطبيعية التي نحوها فانه يلزم ان يوجد في
جوهره سوق بالطبع الى حال لاجلها ارادة والمشتاق معلول من جهة شوقه للشيء المشوق
له والشيء المشوق له مبدا له في ذلك الشوق ومن جهة انه هو له علة تامية من جهة من
الجهات وليس يليق هذا الامر البتة بالمبدا الاول ولكنه مبدا الكل طبيعة ولكل شوق ولكل
حركة هذا كلامه ولقائل ان يقول ان هذا الكلام قد كشف فيه قوله ومذهبه وقد تبين في ذلك
من التناقض والفساد ما يطول ذكره بالوصف والتعداد وذلك من وجوه احدها قول ارسطوا
ان المحرك الاول هو علة كل ما في الكون بالتشوق والمشوق اليه انما تشوق بجهة طبيعية لا بارادة
ولا انه قد يكون المعشوق المتشوق اليه نائما او غير ذي ارادة وهو محرك المشتاق اليه والعاشق
له الا انه ينبغي ان ينزل امر العلة الاولى في جوهرها وسائر امورها على افضل ما يمكن ان يوجد شيء
عليه فاذن ليس يوثر اثرا ولا يفعل فعلا الا عن ارادتها ولا بدون ارادتها الى آخر كلامه فيقال
له قد صرحتم في كلامكم بان الاول ليس له فعل بارادة ولا بدون ارادة ولا تاثير في العالم اصلا

الا من جهة كونه معشوقا متشوقا اليه والمعشوق المتشوق اليه لا يجب ان يكون شاعرا
بالعاشق ولا مريدا له ولا قادرا على فعل يفعله به بل الجمادات تحب وتشتاق اليها كما تشتاق
الجائع الى الطعام والعطشان الى الشراب والبردان الى الثياب والضاحي من الشمس الى الظلال
ثم انكم مع هذا لم تذكروا على ذلك دليلا صحيحا ولكن نحن نخاطبكم بما اقررتم به فيقال اذا كان
بهذه المثابة لم يكن علة للعالم ولا مبدا له ولا فاعلا له ولا مؤثرا فيه اثرا فبطل قولكم انه علة
العلل وانه المبدا الاول قولكم انه علة طبيعية للعالم ومتممة له غاية ما في الباب ان العالم يكون ٢٨٩
محتاجا اليه من كونه مشتاقا اليه والشيء المشتاق اليه لا يجب ان يكون هو المبدع للمشتاق ولا
الفاعل له ولا يكون مؤثرا فيه كما اعترفتم به وكما هو معلوم لكل عاقل فان كون الشيء علة غائية
لا يستلزم ان يكون علة فاعلية لا سيما وانما هو علة من جهة ان الفلك يجب التشبه به فهذا
مع ما فيه من جحد وجود واجب الوجود المبدع للعالم فيه من تناقض قولكم ما قد تبين وسنبين
ان شاء الله فرقهم بين العلة الاولى وبين العالم القديم بانه جسم وان الجسم لا يكون فيه
قوة غير متناهية وما ذكروه في ذلك الوجه الثاني ان يقال هذا القول الذي قلتموه يبطل
حجتكم على قدم العالم ايضا فانه اذا لم يكن مؤثرا في العالم وعلة له ومبدا ومحركا له الا من جهة
كونه محبوبا شائقا معشوقا امكن تاخر وجود العالم عن وجوده فان الشيء المشتاق اليه
قد يتاخر عنه ما يشتاقه والشيء المشتاق اليه هو مستلزما لوجود المشتاق بل الامر بالعكس
فالمشتاق اليه غني عن المشتاق والمشتاق محتاج الى المشتاق اليه وحينئذ فيمكن وجود
الاول المشتاق اليه بدون وجود العالم المشتاق ثم بعد هذا يوجد العالم المشتاق ولا يقدح
ذلك في كمال المشتاق اليه فان قلتم فما الموجب لوجود العالم بعد هذا قيل لكم هو الموجب لوجوده
قبل هذا على اصلكم فانكم لم تثبتوا للعالم مبدعا فاعلا وحينئذ فلا فرق بين تقدم وجوده
وبين تاخره الا ان تقولوا انه واجب الوجود بنفسه واذا قلتم ان العالم مع احتياجه الى
المعشوق الغني عنه واجب الوجود بنفسه كان قولكم اعظم تناقضا ونحن نبين ذلك بالوجه
الثالث فنقول اذا اثبتم للعالم وعلته المعشوقة له التي يجب التشبه بها ويتحرك لاستخراج
ما فيه من الايون والاوضاع لئن ذلك غاية التشبه بها فاما ان تقولوا هذا واجب الوجود
بنفسه وهذا واجب الوجود بنفسه او تقولوا ان احدهما ممكن بنفسه لا يوجد الا بالواجب
بنفسه فان قلتم بالاول ثبت ان العالم المحتاج الى محبوبه واجب الوجود بنفسه مع كونه معلولا

شبكة الألوكة
www.alukah.net

من هذه الجهة وكونه ذى ارادة وشوق وكونه يؤثر اثارا ويفعل افعالا بالارادة وقد تقدم
ان هذا الوكان فى الاول لكان نقصا يحتاج فيه الى تمام من خارج فقد اتضح فى الواجب
بنفسه نقصا يحتاج فيه الى تمام من خارج فان كان هذا جايزا فى الواجب بنفسه لم يمتنع هذا ٩٠/
فى الاول المعشوق بل الجايز مع وجوبه بنفسه ان يكون ايضا عاشقا مريدا موثرا فاعلا فيه على
اصلكم بعض يحتاج فيه الى تمام من خارج واذا كان هذا غير ممتنع فى الواجب بنفسه بطل
ما ذكرتموه من امتناع ذلك عليه وايضا فانه لجاز ذلك عليه لم يكن احدهما يكونه عاشقا
والاخر معشوقا اولى من العكس بل يمكن ان يكون كل منهما محبا للاخر مشتاقا اليه وتقدير ان
يكون هو المحب للعالم المهد له يكون هو المحدث لما فيه من الحركات ثم على هذا التقدير لا يجب
ان يكون الافلاك هى الواجبة بنفسها بل يمكن ان يقال هناك واجب بنفسه غيرها ثم ان احد
الواجبين احدث الافلاك لما احدث له من الشوق كما يقولون فيما يحدث بحركة الفلك وفى الجملة
اذا قالوا ان العالم واجب الوجود بنفسه نقضوا كلما ذكره فى المبدا الاول ولم يكن لهم حجة
على الطبيعية الذين ينكرون الاول والطبيعية الذين يقولون العالم واجب بنفسه فولهم
افسد من قول هولاء الالهيين منهم كلهم كما قدمنا فساد قولهم فى غير هذا الموضع لكن
فساد اقوالهم يظهر من وجه آخر غير الزام صحة قول الالهيين بل قول كلى الطائفتين
باطل متناقض يعلم بطلانه وتناقضه بصريح العقل وان قال هولاء الالهيون ان العالم
ممكن الوجود بنفسه فلا بد ان يكون هناك واجب هو علة فاعلة له لانه لا يكفى فى وجوده مجرد
ما هو مشتاق اليه فان ما لا وجود له من نفسه ليس له من نفسه لا صفة ولا شوق ولا حركة
ولا شىء من الاشياء فلا بد لكم من اثبات مبدع للممكن قبل اثبات شوقه الى غيره ثم نفى
النظر بعد ذلك فى قدمه وحدوثه نظرا ثانيا الوجه الرابع ان يقال قولهم اولا ان
قولهم انه يجب من هذا اى من وجوب وجود العالم مع العلة الاولى ان لا تكون
صنع ارادى للعلة الاولى فى وجود العالم كما لا صنع لها فى وجود جوهرها اذ كان وجود
العالم غير ممكن تاخره عن وجود جوهر العلة الاولى الى اخره فيقال لكم ارادة الاول
اما ان تستلزم تاخر فعلها للعالم او تجوز مع ذلك تقدم فعلها للعالم فان كانت الارادة
لا تستلزم تاخر المراد لزم تاخر العالم المشتاق صاحب الارادة والشوق فان العالم عندكم ٩١/
قديم له ارادة وشوق قديم فان كان القديم لا يكون له شوق وارادة بطل قولكم بقدم

العالم مع القول بمشوقية وان كان القديم يمكن ان يكون له ارادة وشوق امكن ان يكون
الاول له ارادة وشوق مع قدمه وان يكون صانعا للعالم صنعا ارادياً وهذا ايضا يبطل
قولكم . الوجه الخامس ان يقال القديم اما ان يجوز ان يكون له ارادة واما ان لا يجوز فان
لم يجز امتنع كون العالم قديما مريدا وحينئذ فلا يبقى لكم حجة على اثبات المبدأ الاول فانكم انما
اثبتموه بانه معشوق للعالم المتحرك بالارادة مع قدم العالم فاذا امتنع كون القديم مريدا لم يلزم
ان يكون هناك معشوق قديم فلا يبقى دليل على ثبوته وان جاز ان يكون القديم مريدا جاز
كون الاول مريدا وبطل قولكم انه لا صنع ارادي للعلة الاولى فانتم بين امرين اما سلب
الارادة عن العالم القديم واما اثباتها للاول القديم وايهما فلتم بطل قولكم يبطل قولكم وستعلم
ان شاء الله على فروعهم بل يقال في الوجه السادس انكم لو اثبتم الارادة للاول القديم وسلبتموها
عن الفلك كما يقوله ذلك من يقوله من اهل الملل كان اقرب الى المعقول من اثباتها للفلك ونفيها
عن العلة الاولى فان صريح العقل يعلم ان العلة والمبدأ الاول اولى ان يكون مريدا من المعلول
الثاني فان العقل ان لم يستلزم ارادة لم يستلزم حركة الفلك ارادة وان استلزم ارادة
فالعلة الفاعلة اولى بالارادة من المعلول المفعول الا ترى ان المعلولات قد تكون جامدة
كالعناصر والنباتات التي لا ارادة لها بين ذلك ان الحركات ثلاثة الطبيعية والقسرية
والارادية فالقسرية تابعة للقاسر والطبيعية لا تكون الا اذا خرج الجسم عن مركزه
فيميل بطبعه الى مركزه فلا امر عارضة وانما الحركة الاصلية هي الارادية واذا كان كذلك
فالمعلول المفعول يحتاج الى ارادة فاعلة اعظم من حاجته الى كونه هو مريدا فانه اذا كانت
جميع الحركات مستندة الى الارادة فمن المعلوم ان احتياجها الى ارادة الفاعل اعظم من احتياجها
الى ارادة المفعول فان قالوا الفلك عندنا ليس بمعلول لعن واجب مبدع بل هو قديم واجب
بنفسه كان مما يلزمهم على هذا التقدير مثل جعل الواجب بنفسه جسما متحيزا قابلا للحوادث مفتقرا
الى علة تشبه بها وسائر اللوازم اعظم مما فروا منه . الوجه السابع ان يقال الممكن لا يوجد
الا بفاعل ويمكن وجوده بدون كونه مشتاقا فوجوده مشروط بالفاعل له ليس مشروطا
بكونه مشتاقا فكيف يجوز اثبات ما لا يحتاج الممكن في وجوده اليه والغاء ما لا
يكون موجودا الا بوجوده . الوجه السابع ان يقال قولكم فيكون العلة الاولى علة طبيعية
للعالم وتحمله له ويكون القياس في ذلك كالقياس فيما تفعله الفلك ويوثره بطبيعته او

وجود ذلك مع وجود جوهر الفلك لا سيما ارسطو تقول ان المتحرك الاول انما تحرك كلما
في الكون بالشوق وهو شوق المتحرك اليه الى اخره فيقال هذا كلام متهافت متناقض
وذلك ان ما يفعله الفلك ويؤثره بطبيعته هو عندكم مريد له مع ان وجوده مع وجود
الفلك وقد شبهتم فعل الاول بفعل الفلك ثم قلتم ان الاول ليس له ارادة ولا تاثير
فهذا التمثيل يناقض هذا التفريق. الوجه الثامن ان يقال الفلك اما ان يكون فاعلا بالارادة
واما ان لا يكون فان كان الاول وهو قولكم ووجود فعله مع وجوده لزم ان يكون الفعل
الارادي يجوز مساوقته للفاعل وان لا يتاخر عنه وهذا يبطل قولكم انه يجب من وجوب
وجود الفلك مع العلة الاولى ان يكون لا صنع ارادي للعلة الاولى في وجود العالم فانكم
حينئذ اثبتم فاعلا فعلا اراديا مع كون فعله موجودا معه واما قولكم كما لا صنع لها في
وجود جوهرها فهذا تمثيل ساقط الى غاية فان الواجب بنفسه لا يكون فاعلا لنفسه
واما معلوله فلا بد ان يكون فاعلا له فكيف يقال لا يفعل معلوله كما لا يفعل نفسه
وان لم يكن الفلك فاعلا بالارادة بطل كونه مشتاقا عاشقا وبطل ثبوت المبدا الاول
وحينئذ فيبطل ما بنيتم عليه ثبوت الاول وقدم العالم. الوجه التاسع قولكم ينبغي ان
ننزل امر العلة الاولى في جوهرها وساير امورها على افضل ما يمكن ان يكون وجود شي عليه
كلام حق لكن انتم من ابعد الناس عنه فانكم جعلتم امر العلة الاولى من انقص ما يمكن ٢٩٢
ان يكون وجود شي عليه بل جعلتموه انقص من كل موجود شبيها بالمعدوم فان الموجودات
اقسام اعلاها الذي يفعل غيره ولا ينفعل عن غيره وهذا هو الذي يجب ان يكون عليه
المبدا الاول والقسم الثاني الذي يفعل وينفعل كالانسان وثالثها الذي ينفعل ولا
يفعل كالجماد واما ما لا يفعل ولا ينفعل فهذا لا يكون الا معدوما وانتم جعلتم الاول
لا يفعل شيا ولا ينفعل فانكم قد قلتم انه لا يؤثر اثرا ولا يفعل فعلا لا عن ارادة
ولا دون الارادة وقلتم ايضا انه لا ينفعل عن غيره وهذا حال المعدوم ووصفهم له بانه
معشوق لا يفيد فان المحبوب المعشوق من الموجودات لا بد ان يكون فاعلا او منفعلا
واما ما لا يفعل ولا ينفعل فلا يحب ولا يحب ولا حقيقة له فوصفتم الواجب الوجود
المبدع لكل ما سواه بما هو انقص من صفات ساير الموجودات ولا يتصف به الا المعدومات
الوجه العاشر انكم قلتم ان المحرك الاول انما يحرك الفلك لكون الفلك مشتاقا اليه اي الى

شبكة الألوكة
www.alukah.net

التشبه به وقلتم ان المشتاق اليه انما يحرك بجهة طبعه لا ارادية لانه قد يمكن ان يكون المعشوق المشتاق اليه جمادا او غير ذى ارادة وهو يحرك المشتاق اليه والعاشق له الا انه ينبغى ان تنزل امر العلة الاول فى جوهرها وسائر امورها على افضل ما يمكن ان يكون وجود شئ عليه واردتم تنزيهه ان يشبه بالنائم ونحوه وانتم وصفتموه بدون صفة النائم فان المحبوب الذى لم يشعر بمحبه لنوبه يمكن ان نفسه فيشعر به ويمكن ان يحب محبه ومن المعلوم ان المحبوب الذى يمكن ان يعلم بمحبه وان يحبه اكمل من النائم الذى لا يعلم به ولا يحبه وانتم قد قلتم انه لا يمكن ان يكون منه محبة لمحبه ولا اثر ولا فعل من الافعال وقد ارسطو واكثركم انه لا شعور له بمحبه بل قد تقولون انه لا شعور له بنفسه ايضا فقبل هذا الوصف له بدون صفة النائم ونحوه من الناقصين. الوجه الحادى عشر ان يقال اذا نزلنا من الاول على افضل ما يمكن ان يكون وجود شئ عليه فمن المعلوم ان الموجود اذا انقسم الى حى وميت فالحى اكمل من الميت واذا انقسم الى ما يقبل الاتصاف بالحياة والموت وما لا يقبل فالذى يمكن اتصافه بذلك كالحيوان اكمل من لا يمكن اتصافه بذلك كالجماد واذا انقسم الى عالم وجاهل وما لا يقبل لا هذا ولا هذا وقادر وعاجز وما لا يقبل لا هذا ولا هذا كان ما يقبل واحدا منهما اكمل مما لا يقبل وما كان عالما قادرا اكمل مما كان جاهلا عاجزا واذا انقسم الى ما يكون فاعلا بالارادة وما يفعل بغير ارادة وما لا يفعل لا هذا ولا هذا كان ما يفعل بالارادة اكمل مما يفعل بدون ارادة وما يفعل بدون ارادة اكمل ممن لا فعل له وانتم جعلتموه لا يفعل لا بارادة ولا بدون ارادة.

الوجه الثانى عشر قولكم فانه ليس يدرك جوهر هذه العلة اثرا ولا يفعل فعلا منفعلا عن ارادتها وقصدها ولا دون ارادتها اذ ليس فى هذه الذات نقص يحتاج فيه الى تمام من خارج ولا فوق جوهرها امر يقتبس منه ازديادا فى شئ من حاله الخاصة. فيقال لكم اذا قدر ذات ليس لها فعل وتاثير بالارادة وذات ليس لها فعل ولا تاثير لا بارادة ولا بدونها منهما صريح العقل بان الاول اكمل ولهذا كان الحيوان اكمل من الجماد وقلتم انتم ان حركة الفلك ارادية وان ذلك اكمل من ان تكون حركته غير ارادية واذا قدر مع هذا ان المتحرك بالارادة محتاج الى تمام من خارج وهو متحرك لطلب ذلك التمام فهو اكمل من الذى لا يقبل التمام كالجماد فاذا كان الاول عندكم لا شعور له ولا

ارادة ولا فعل بالارادة ولا يمكن ان يكون له شيء من ذلك كان المتحرك بالارادة لطلب
تمامه اكمل من هذا الناقص المسلوب صفات الكمال الذي لا يمكن اتصافه به فالعميان والعرجان
والصم البكم العمي اكمل من هذا الاول الذي فرضتموه والفلك اكمل منه بكثير وفيما ذكرتموه
من التناقض وغاية الفساد ما لا يحصيه الا رب العباد. الوجه الثالث عشر ان يقال العالم
اما ان يكون واجبا بنفسه واما ان يكون ممكنا فان كان ممكنا لم يوجد الا بواجب يبدعه ويفعله
فيلزم ان يكون للاول فعل وتاثير وذلك مناقض ما ذكرتموه ثم اذا قدر من يفعل بارادة ومن
يفعل بلا ارادة فالفاعل بالارادة اكمل فيلزم ان يكون فاعلا له بالارادة حيث سلمتم
انه يجب ان تنزل امره في جوهره وساير اموره على افضل ما يمكن ان يكون لوجود شيء عليه (٩٥)
وان كان العالم واجب الوجود بنفسه مع كونه عندكم مفتقرا الى الاول افتقار الشيء الى من
يتشبه به ويحركه بالارادة حركة يحصل بها تمامه امكن ان يكون واجب الوجود يتحرك حركة
ارادية يحتاج فيها الى تمام من خارج فثبت انه على تقدير امكان العالم بنفسه ووجوبه
بنفسه يلزم ان يكون الواجب بنفسه له فعل وتاثير وذلك ينقض ما ذكرتموه وان وصفه بذلك
اولى من وصفه بكونه لا فعل له ولا ارادة ولا تاثير ولا يمكن اتصافه بشيء من صفات الكمال
الوجه الرابع عشر ان يقال انتم فررتم من اثبات نوع من النقص له فاثبتم له من النقايص ما يكون
انقص به من جميع الموجودات فانكم فررتم من كونه يفعل بارادة وبغير ارادة لكن ذلك
بزعمكم يستلزم نقصا يحتاج فيه الى تمام من خارج فيقال اذا قدر انه لا علم له ولا قدرة
ولا حياة ولا ارادة ولا فعل لا بارادة ولا بغير ارادة ولا يوثر شيئا اصلا ولا يتاثر عن شيء
كان كل ما في الوجود اكمل منه فهذا منتهى كل نقص ومن كان فيه نقص يمكنه اتمامه من خارج
كان خيرا من العدم ومن ما لا يمكنه اتمام نقصه. الوجه الخامس عشر ان يقال ما هو النقص
الذي نزهتموه عنه فان النقص لا يعقل الا عدم كمال او وجود مناف لكمال فعدم العلم
والحياة والقدرة يسمى نقصا ووجود الصمم والبكم والخرس المنافي لهذه الصفات يسمى
نقصا ثم ما كان قابلا للاتصاف بصفات الكمال اكمل ممن لا يقبلها فاذا كان عندكم لا متصفا
بها ولا قابلا للاتصاف بها كان هذا غاية ما يعقل من النقص فما النقص الذي نزهتموه
عنه فان قالوا نزهناه عن طلب تمامه من خارج فان كون تمامه لا يحصل الا بسبب
من خارج نقص فيقال لهم هذا باطل من وجوه احدها ان هذا ان كان نقصا فما وصفتموه

شبكة الألوكة
www.alukah.net

به من النقايص اعظم من هذا واكثر. الثاني ان يقال فكون تمامه ممكنا وهو طالب له اكمل
من كونه لا يقبل التمام ولا يطلبه الثالث ولم قلتم ان هذا نقص فان النقص انما يكون
نقصا اذا عدم ما ينبغي وجوده او ما يمكن وجوده فاذا قدر امر لا يمكن وجوده في ٢٩٦
الازل او لا يصلح وجوده في الازل فلم قلتم ان عدم هذا نقص الرابع ان يقال ظنكم ان تمامه يحتاج
الى سبب منفصل غلط كما قد بسط في موضع اخر فليس هو محتاجا في شيء من افعاله فضلا عن صفاته
وذاته الى سبب خارج عنه. الوجه السادس عشر ان يقال لم قلتم ان الاول اذا كان فاعلا مؤثرا
بالارادة لزم ان يكون فيه نقص يحتاج فيه الى تمام من خارج فان هذا انما يلزم لو كان المحرك له شيئا
منفصلا عنه اما اذا لم يكن مبدا فعله الا منه لم يلزم ان يكون محتاجا الى تمام من خارج وانتم لم
تقيموا دليلا ان كل فاعل بالارادة لا يكون مبدا فعله الا بسبب من خارج بل ادعيتم هذا دعوى
مجردة ومن هنا يتبين فساد اصل كلامهم فنقول في الوجه السابع عشر انتم لما ذكرتم ان حركة الافلاك
ارادية قلتم ان المتحرك بالارادة لا يكون الا بمحبوب منفصل عنه ثم انكم قلتم الاول لا يتحرك بالارادة
لئلا يكون له محبوب منفصل فيحتاج اليه ولم يذكروا دليلا على ان كل متحرك بالارادة يجب ان يكون
مفتقرا الى محبوب منفصل بل ذكرتم هذا دعوى مجردة بنيتم عليها اثبات الاول وبنيتم عليها امتناع
كون الاول مؤثرا ويفعل بارادة او غير ارادة واذا لم يفعل بارادة ولا غير ارادة امتنع وجود
الممكنات فامتنعت حركتها بالارادة فامتنع احتياجها الى معشوق فبطل دليلكم على اثبات
الاول فكان نفس دعواكم التي بنيتم عليها اثبات الاول وسلب افعاله ولم تقيموا عليها دليلا
هي بعينها تستلزم عدم دليلكم على ثبوت الاول فتبين انه ليس في كلامكم لا اثبات للاول ولا
لنفي شيء عنه. الوجه الثامن عشر ان يقال لم قلتم ان كل فاعل بالارادة او كل متحرك بالارادة
يجب ان يكون محتاجا الى مراد منفصل عنه غني عنه ولم يذكروا على هذا دليلا ويقال لكم لم لا يجوز
ان يكون هو المراد المحبوب فيكون محبا لنفسه وهو المحب وهو المحبوب او يكون مريدا محتاجا
لما هو مفعول له فيكون هو الفاعل لما هو مراده فلا يكون في ذلك احتياجه الى غيره وانتم
تقولون ما هو موجود في كتبكم ان الاول عاشق ومعشوق وعشق ولذيذ وملتذ ومبتهج
ومبتهج به فاذا جاز عندكم ان يكون محبا محبوبا مريدا مرادا فلم لا يجوز ان يكون اذا فعل ٢٩٧
بالمحبة والارادة هو المحبوب المراد وعلى اصطلاحكم هو العاشق المعشوق وعلى هذا التقدير
يبطل اصل كلامكم ويمكن وصفه بصفات الكمال وبالافعال الكاملة الارادية التي لا تفتقر فيها

شبكة الألوكة
www.alukah.net

الى غيره ولا يكون فيه نقص يحتاج فيه الى تمام من خارج الوجه التاسع عشر انكم تقولون
ان العالى لا يفعل لاجل السافل وان حركة الفلك الارادية لا يجوز ان تكون لاجل السفليات
لكن لزم حصول ما حصل عن حركته الارادية بالقصد الثانى وانما تصوره حركته الارادية
التشبه بمحبوبه الاعلى واذا كانت الحركة لذلك فلم لا يجوز ان يكون الاول هو المريد والمراد
والمحبوب والمحب وهو لا يريد شيئا لاجل شئ سواه ولكن محبته لنفسه وارادته لها استلزم
وجود المفعولات كما قلتموه فيما صدر عن الافلاك واذا قيل هو فاعل باختياره وارادته فعلا
يستلزم وجود المعلولات كان كما قلتم مثل ذلك فى حركة الفلك فهذا القول جار على اصولكم وهو
احق بالحق ان كانت اصولكم صحيحة مما قلتموه فيه من وصفه بغاية النقص فاذا وصفتموه بهذا كيف
قد وصفتموه بصفات الكمال مع رعاية اصولكم التى اعتقدتم صحتها ولم يكن فى هذا محذور الا
كان فى نفيه من المحذور ما هو اعظم منه . الوجه الموفى عشرين ان يقال قولكم فجوهرها ليس فيه شوق
الى شئ ولا منافرة لشئ مضمونه انها لا تحب شيئا ولا تبغضه فلم قلتم ذلك فان قلتم ان المحب
المبغض لا يحب الا ما يحتاج اليه من غيره ولا يبغض الا ما يحتاج الى دفعه عن نفسه قيل لكم ولم قلتم
ذلك والفلك عندكم محب للعشق واذا كان يحب شيئا فانه يبغض زواله ومع هذا فهو عندكم
لا يحتاج من شئ منفصل ولا يحتاج الى دفع ضرر عن نفسه بل ولا يحذر عليه الفساد والانحلال وهو
مع هذا عاشق محب طالب مشتاق فلا يلزم من كونه مشتاقا ان يكون ممن يعرض له امر يحتاج
الى استدفاعه واما كون المحب يجب ان يكون فوقه جوهر اخر يقتبس منه فهذا انما يلزم اذا لم
يكن قادرا على حصول محبوبه فاما اذا قدر انه ليس فى ذلك حاجة الى ما هو غنى عنه لم يكن فى
ذلك محذور . الوجه الحادى والعشرون ان يقال قولكم فجوهرها ان ليس فيه شوق الى شئ ولا [٩٨]
منافرة لشئ ولا قول للغير ولا لحدوث شان متجدد امر لم تذكروا عليه حجة عقلية الا
ما ذكرتموه من ان هذه الذات ليس فيها نقص تحتاج فيه الى تمام من خارج ولا فوقها ما يراد
منه ولا يعرض لها ما تحتاج دفعه فيقال لكم الجوهر المتحرك اذا هو محتاج الى شئ من خارج وفوقه
ما يراد منه ويعرض له ما تحتاج اليه فى دفعه ام ليس كذلك فان قلتم انه بهذه الصفة وهو
متحرك لم يكن فى ثبوت هذه الصفات ما يمنع كون الموصوف متحركا فيجوز حينئذ على الاول ان
يكون متحركا قابلا لقيام الامور الاختيارية به كما تقبله الجوهر المتحرك اذ كان كل منهما مشتركا فى هذه
الصفات وان قلتم ليس كذلك وان الجوهر المتحرك يعرض له ما يدفعه عن نفسه قيل لكم ليس هذا قولكم

وبقدر ان نعرض له فليس فوقه ما يدفع هذا عنه از عندكم ليس فوقه فاعل انما فوقه محبوب
ليس بفاعل ولا مؤثر بارادة ولا بدون الارادة وكذلك ان قلتم انه يحتاج الى تمام من خارج
او فوقه جوهر يقتبس منه زيادة قيل لكم من الذى نفيه الزيادة ونزل عنه الحاجة غيره فان
قلتم الاول فالاول عندكم ليس يؤثر اثرا ولا يفعل فعلا لا عن ارادة ولا عن غير ارادة وكونه محبوبا
لا يقتضى انه يفعل بالمحب فعلا يزاد به از كان الفاعل للحب فى المحبوب المحرك له الى المحبوب ليس
نفس المحبوب از كل عاقل يعلم ان الخبز اذا احبه الجايع لم يفعل حركته ولا قصده ولذلك المعشوق
الذى لا يشعر بعاشقه ليس منه فعل ولا حركة تزيد بها المحب شيئا وانما يضاف الفعل اليه
كما يضاف الى الجماد كما يقال اهلك الناس الدرهم والدينار ويقال قتلنى حب المال ويقال
للذهب قاتل ويقال للدنيا غرارة خداعة مكارة ونحو ذلك مما يضاف الى ما يحبه النفوس
ويهواه من غير فعل منه ولا قصد فانما يضاف الفعل اليه لانه كان لسببه لا انه هو المحدث لذلك
الفعل ولا الفاعل له ولا المبدع له وهذا متفق عليه بين العقلاء واذا كان كذلك فليس فى
الجوهر الجسمانى الفلكى الا من جنس ما جعلتموه فى الاول وهو غنى كغنى الاول مع هذا فقد جاز
عليه الحركة وقيام الحوادث به فكذلك فى الاول واذ لجاز ان يقال ان الفلك يحرك نفسه
فلم لا يجوز ان يقال انه يشتاق الى نفسه واذ قيل ان الاول هو محبوب مشتاق اليه فلم لا يجوز ٢٩٩/
ان يكون محبا لنفسه وحركته من المحبة لنفسه واذ قلتم الى اى شيء يتحرك قيل لكم والفلك
الى اى شيء يتحرك فاذ قلتم لاخراج ما لا يمكن وجوده دفعتم الايون والاوضاع قيل لكم ولم
لا يجوز على هذا ان تقولوا ان الاول يتحرك لاخراج ما لا يمكن وجوده دفعة من احواله
وشؤونه ثم الحوادث المتفصلة تابعة لذلك كما قلتم مثل ذلك فى الفلك. الوجه الثانى والعشرون
ان يقال قولكم ليس فيه شوق الى شيء ولا منفرة لشيء تريدون به انه ليس فيه حب
لشيء اصلا لا لنفسه ولا لغيره ولا بعض لشيء من الاشياء وسميتم الحب الباعث على الفعل
شوقا ام تريدون به ليس فيه شوق الى شيء مستغن عنه كما قلتموه فى الفلك فان
كان مرادكم الثانى لم ينفعكم مع انكم لم تعيدوا على هذا دليلا ولو قيل لكم لا يجوز ان يكون
مشتاقا الى غيره وغيره مشتاق اليه لم يمنعكم الجواب لانكم ان قلتم ان الفلك ممكن
بنفسه لزم ان يكون الاول فاعلا له ولزم ان يكون كالفلك وهو عندكم لا يفعل ولا يؤثر
وان كان الفلك واجبا كان الواجب موصوفا بالشوق الى غيره وايضا فانتم لم تذكروا دليلا

لا بارادة

لا على نبوته فضلا عن غيره او دليلكم في نبوته مبني على ان المتحرك بالارادة لا يكون حركته الا عن حب لغيره وهذا لم تعلموا عليه دليلا وهو لا يتم حتى يمتنع كون الاول فاعلا بالارادة فاذا لا يمكنكم نبوته حتى يمتنع كونه فاعلا بالارادة ولا يمتنع كونه فاعلا بالارادة حتى يعلم نبوته فاذا الامر لا هذا ولا هذا وان كان مرادكم الاول فيقال لكم من اين علمتم انه لا يكون محبا لنفسه ولا لغيره فان قلتم ان المحب لغيره فاقص يحتاج الى الغير كما نجوابكم من اربعة اوجه احدها ان يقال لم لا يجوز ان يكون محبا لنفسه ثم محبته لغيره تبعا كما تقولون في حب الفلك وارادته بالقصد الاول والقصد الثاني ان يقال لم لا يجوز ان يكون محبا لغيره الذي هو مفعول مصنوع له واذا كان مريدا لما هو مفعول مصنوع له وهو ممكن لم يكن في ذلك ارادته ومحبته الا لمفعوله ومبتدعاته التي هي فقيرة اليه من كل وجه فليس في هذا افتقار الى شيء هو مستغن عنه بوجه من الوجوه ومعلوم ان هذا اخير من قولكم ان الفلك لا يحتاج اليه الا من جهة كونه محبوبا فان ذلك في اثبات فقر الفلك اليه من كل وجه وهذا ابلغ في الكمال الثالث ان يقال ولو فرض محبا لغيره مريدا لغيره وذلك الغير ايضا محتاج اليه لكونه لا يقوم الا به كان غاية ما في هذا ان يكون قوام كل منهما بالاخر ومعلوم ان هذا وان كان المسلمون ينزهون الله عنه فهو خير من قولكم المتضمن ان الفلك ليس له مبدع فاعل مع كونه محتاجا الى محبوبه لان هذا يتضمن شيئين كل منهما فاعل له واحدهما محب للاخر اقرب الى العدل والامكان ان كان ذلك ممكنا والا فهو اقرب الى الامتناع لان كلى القولين تضمن اثبات شيئين لا فاعل لهما واحدهما يتضمن ان المحب احدهما والاخر محبوب والقول الثاني يتضمن ان كل منهما محب محبوب. الوجه الرابع ان يقال المحب المريد لامر منفصل عنه اذا كان قادرا عليها وهو يفعلها بحسب محبته وارادته من غير مانع فلم قلتم ان هذا نقص اوليس الموصوف بهذا الكمال من الذي لا يحب شيئا ولا يريده ولا يقدر عليه واذا شبه الاول بالحيوان كان الثاني مشبها بالجماد والجماد انقص. الوجه الثالث والعشرون ان يقال اذا قدر موجودان احدهما محب مريد يفعل ما يريده وهو قادر على ذلك والثاني لا يحب شيئا ولا يريده ولا يقدر على شيء من مجوب مراد لكن غيره يحبه كان اجماع العقلاء ان الاول اكمل من الثاني فان الثاني شبيه بالخشب والماء واللباس والمساكن التي يحبها الناس ويريدونها والاول شبيه بالناس الذين يحبون ذلك ومعلوم ان الثاني انقص من الاول والاول اقرب الى الكمال فهؤلاء فروا بزعمهم مما توهموه نقصا فوقعوا فيما هو اعظم

نقصا بلا ريب وايضاح هذا ان يقال اذا قسمنا الموجودات الى قسمين حي وميت وعالم وجاهل
وقادر وعاجز وقادر على الفعل وغير قادر عليه بل قادر على الفعل والحركة بارادته ومحبته ومن
لا ارادة له اولا قدرة له اولا فعل له ولا حركة الى ما يريده ونحو ذلك كان الاول هو الموصوف ٢٠١
بصفات الكمال دون الثاني واما مجرد كون الشيء مرادا محبوبا فليس بصفة كمال له الا ان يكون
محبوبا لنفسه مرادا لذاته وهولا سلبوا الرب جميع صفات الكمال ووصفوه بالنقايض
ولم يثبتوا له شيئا من الكمال الا مجرد كونه محبوبا ولم يقيموا حجة على ذلك ولا على انه محبوب
لنفسه فكان ما وصفوه به غاية النقص بل العدم . قال ثابت فليس يوجد اذن امر يجتذب
هذه الذات بالطبع وبغير ارادة وليس يوجد اذن امر يدعو هذه الذات الى حال او شان
ليس هو المبدا الاول له والعلة فيه فيقال لهم اولا لم تقيموا دليلا على شيء من ذلك فانكم
لم تجعلوها فاعلا لشيء ولا موثرا فيه اصلا فليست مبدا لشيء من الاشيا ولا علة له
الا من كونها محبوبة فقط وليس في هذه الجهة انها تحدث شيئا ولا انها تبدع شيئا واذا كان
كذلك فما المانع ان يكون غيرها جاذبا لها وداعيا لها الى شيء وما المانع ان يكون هي محبة لغيرها
وانتم لم تذكروا على امتناع ذلك حجة اصلا والمسلمون وغيرهم من اهل الملل اذا نزهوا الله
عن الحاجة الى غيره فهم يثبتون انه رب غيره ومليكه وخالقه وانتم لم تثبتوا انه رب كل ما سواه
ومليكه وخالقه وحينئذ فلا دليل لكم على انتفا الحاجة عنه لا سيما مع انه يلزمكم ان تجعلوا
العالم واجب الوجود بنفسه مع فقره اليه فيكون الواجب بنفسه فقيرا الى غيره او تجعلوه
ممكنا لا بد له من فاعل فيكون الاول مبدعا فاعلا لغيره والفعل كما ذكروه يستلزم ان
يكون له فعل وارادة وهذا نقيض قولهم ويقال لهم ثانيا لم لا يجوز ان يكون مفعولها
المحتاج اليها هو الداعي الجاذب وليس في هذا افتقار الى ما هو مستغن عنها وانتم لم تقيموا
دليلا على انتفا ذلك ويقال لهم ثالثا لم لا يجوز ان يكون هو المبدا لما يفعله والداعي
منه لا من غيره وهو المحب لنفسه وقد ذكر ائمتكم في كتبهم انه عاشق ومعشوق وعشق
ولذيذ وملتذ به . قال وبالجملة فكل ما كان له ما هو بالطبع على الجهة الطبيعية التي نحوها فانه
يلزم ان يوجد في جوهره شوق بالطبع الى حال لا يملكها ارادته المشتاق معلول من جهة
٢٠٢ شوقه للشيء المشوق اليه والشيء المشوق اليه مبدا له في ذلك الشوق ومن جهة اي
هو له علة تمامية من جهة من الجهات وليس يليق هذا الامر البتة بالمبدا الاول ولكنه

شبكة الألوكة
www.alukah.net

مبدأ لكل طبيعة ولكل شوق ولكل حركة فيقال له الكلام على هذا من وجوه الاول قولكم
ان الاول مبدأ لكل طبيعة وكل شوق وكل حركة كلام متناقض لما ذكرتموه فانكم لم تجعلوا
الا محبوبا فقط لا فاعلا مبدعا ولا علة فاعلة ومجرد كون الشيء محبوبا لا يوجب ان يفعل
شيئا في غيره وقد علم الفرق بين العلة الفاعلة والغائية والثاني قولكم ان المشتاق
اليه علة للمشتاق فيقال لكم ولم يمتنع ان يكون محبا لنفسه فهو المحب المحبوب الثالث
ان يقال ما المانع ان يكون محبا مريدا لما هو مفعول مصنوع له وليس في هذا كونه معلولا
لغيره لان ذلك الغير هو معلول له من كل وجه مفعول له بكل طريق محتاج اليه بكل سبب
وليس في حب الشيء وارادته لمثل ذلك نقص بل هذا من الكمال فان من اراد ما هو
مفعول له معلول له وهو قادر على ذلك المراد المحبوب كان هذا غاية الكمال بخلاف من
لا يفعل شيئا منفصلا عنه ولا يريده ولا هو قادر عليه بل ولا يفعل فعلا قائما بنفسه بل
هو كالجماد الذي ليس له صفة كمال بل كالمعدوم الرابع قولكم وليس يليق هذه البتة
بالمبدأ الاول كلام بلا برهان وانتم تدعون البرهان والحجة وقد ذكر هذا غيركم لم يرضوا ان
يجعلوا هذا خطابة بل جعلتموه دون الخطابة وانتم تجعلونه عمدة في مثل هذا الامر العظيم
بالحجة اصلا مع انكم لم تبينوا ان الاول مبدأ ولا فاعل اصلا الا بحجة كونه محبوبا مع انكم
لم تقيموا على ذلك دليلا الخامس قولكم كل ما كان ما هو له بالطبع على الجهة التي تحوها فانه
يلزم ان توجد في جوهره شوق بالطبع الى حال لا تملكها الارادة فيقال لهم هذه قضية كلية
لم تذكروا عليها دليلا وغاية ما يستدل به ان تقولوا وجدنا المحركات بالارادة كذلك
كالحيوان فيقال لهم وكذلك وجدتم ذلك ممكنا مفعولا مصنوعا مفتقرا الى فاعل مبدع
فقولوا ان الاول ممكن مفعول مصنوع مفتقر الى فاعل مبدع فان كان الدليل قد ابى
موجودا واجبا بنفسه لا يفتقر الى غيره فاما ان يكون ذلك هو الفلك او امر فوق الفلك
فان كان هو الفلك وهو مشتاق الى حال لا تملكها الارادة بطل قولكم لهذا عن الواجب بنفسه
وان كان الواجب بنفسه امرا فوق الفلك كان هو الفاعل للفلك المبدع له وحينئذ فالفلك
وما فيه محتاج اليه من كل وجه فليس في الوجود ما هو خارج عن ملكه حتى يقال انه مشتاق
الى ما لا تملكه ارادته السادس ان هذا الكلام انما يصح ان لو كان في الوجود ما لا تملكه
ارادة الاول فاما اذا كان كل ما سواه كائنا بارادته ومشيته فليس في الوجود شيء

لا تملكه ارادته وانتم لم تقيموا دليلا على امتناع ارادته واذا كانت ارادته ممكنة على هذا الوجه
كما تقول المسلمون ما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن لم يمتنع ان يكون مريدا على هذا الوجه السابع
ان تقال كونه يفعل بالطبع او نحو ذلك ليست من عبارة المسلمين فاذا كانوا يسمون كل ما يفعل
فعلا فايما نفسه محركا بالطبع لم ينازعهم في المعنى لكن نقول لم قلتم ان من كان فاعلا فعلا لا يقوم
به بارادته مشتاق الى الحال لا عالما فاذا سميتم كل ما كان كذلك فاعلا بالطبع فلم قلتم ان
كل ما كان كذلك مشتاق الى حال لا عالما . فصل ثم قال ابن رشد فان قيل فاذ قد تبين ان
هذه الطرق كلها ليست واحدة منها هي الطريقة الشرعية التي دعى الشرع منها جميع الناس على
اختلاف فطرهم الى الاقرار بوجود الباري فما هي الطريق الشرعية التي نبه الكتاب عليها وكان يعتمدها
الصحابة قلنا الطرق الشرعية التي نبه الكتاب عليها ودعى الكل من بابها اذ الاستقراء الكتاب وجدت
ينحصر في جنسين احدهما طريق الوقوف على العناية بالانشاء وخلق جميع الموجودات من اجله ويسمى
هذا دليل العناية والطريق الثانية ما نظر من اختراع جواهر الاشيا الموجودات مثل اختراع الحياة
في الجماد والادراكات الخمسة والعقل ويسم هذا دليل الاختراع اما الطريقة الاولى فتبنى على
اصلين احدهما ان جميع الموجودات التي ها هنا موافقة لوجود الانشاء والاصل الثاني ان هذه الموافقة
هي ضرورة من فعل فاعل لذلك مريد اذ ليس يمكن ان يكون هذه الموافقة بالاتفاق فاما كونها
موافقة لوجود الانشاء فحصل التعيين بذلك بدليل موافقة الليل والنهار والشمس والقمر لوجود الانشاء ٢٠٤/
وكذلك موافقة الاغذية الاربعة والمكان الذي هو فيه وهو الارض وكذلك ايضا نظر موافقة
كثير من الحيوان له النبات والجمادات وجزيات كثيرة مثل الامطار والانهار والبحار وما حمله الارض
والماء والهواء والنار وكذلك ايضا نظر العناية في اعضاء الانشاء واعضا الحيوان اعني كونها موافقة
لحياته ووجوده وبالجملة فمعرفة منافع الموجودات داخلة في هذا الجنس ولذلك وجب على من اراد
ان يعرف الله تعالى المعرفة التامة ان يفحص عن صانع جميع الموجودات قال واما دلالة الاختراع
فيدخل فيها وجود الحيوان كله ووجود النبات ووجود السموات وهذه الطريقة تبنى على اصلين موجودين
في نظر جميع الناس احدهما ان هذه الموجودات مخترعة وهذا معروف بنفسه في الحيوان والنبات كما
قال تعالى ان الذين يدعون من دون الله لن يخلقوا ذبابا ولو اجتمعوا له الاية فانا نرى اجساما
جامدة لم تحدث فيها الحيوة فنعلم قطعا ان ها هنا موجد الحيوة ومنشيها وهو الله تبارك وتعالى
واما السموات فنعلم من قبل حركاتها التي لا تغير انها مامورة بالعناية بما هو ها هنا ومسخرة لنا

والمسخر المامور مخترع من قبل غيره ضرورة فلت هذا بين بان حركات الافلاك ليست من قبل انفسها
بل من محرك منفصل عنها حتى يكون ذلك المحرك لها هو الآمر المسخر وهذا يتبين بوجوه مبسوطة
في غير هذا الموضع مثل ان يبين المحرك من جهة الفاعل والسبب ومن جهة المقصود والغاية اى انها
لا بد ان تقصد بحركاتها شيئا منفصلا عنها فانما تقول المسلمين وغيرهم من اهل الملل انها عابدة
لله تعالى وتقول المفلسفة كارسطو واتباعه انها تقصد التشبه بالاله على قدر الطاقة وعلى
القولين فحركتها من جنس حركة المحب المحبوب والطالب المطلوب وما كان له مراد منفصل
عنه مستغنى عنه فهو محتاج الى ما هو مستغن عنه ومن احتاج الى ما هو مستغن عنه لم يكن غنيا
بنفسه بل يكون مفتقرا الى ما هو منفصل عنه وهذا لا يكون واجبا لوجود بنفسه بل يكون ممكنا ٢٠٥
عبدا فقيرا محتاجا فيكون السموات مفتقرة ممكنة ليست بواجبة. والوجه الثاني ان كل فلك
فانه يحركه غيره من الافلاك المنفصلة عنه فتكون حركته من غيره والفلك المحيط هو المحرك لها لا يحرك
ولا يؤثر في غيره الا بمعاونة غيره من الامور المنفصلة عنه فليس هو وحده المحرك لسائر انواع
حركاتها بل يجب ان يكون المحرك غيره والمحركات المنفصلة عنه ليست منه وحده بل منه ومن غيره
فليس فيها ما هو مستقل بالتحريك وما كان مفتقرا الى غيره لم يكن واجبا بنفسه فلا بد من محرك
منفصل عنها ومثل ان يقال ليس شيء منها مستقلا بمصالح السفليات والافلاك المحاذية فيها بل
انما يحصل ذلك باسباب منها اشتراكها ومنها امور موجودة في السفليات ليست من واحد منها
فكل واحد منها لا بد له من شريك معاون وله مانع يعوقه عن مقتضاه فلا يتم امره الا بشارك
يعني عنه وانتفاء مانع معارض له فيمتنع ان يكون واحد عالما لشريكه الغني عنه ولمانعه المضاد له
وان يكون ما يحصل من المصالح التي في العالم السفلي بمجرد قصده وفعله فوجب ان يكون هناك
ما يوجب فعله وحركته من غيره وذلك هو الامر والتسخير لان الحركة ان كانت قسرية فلها قاسر
وان كانت طبيعية فالطبيعة لا تكون الا اذا خرجت العين عن محلها فهي مقسورة على الخروج
وان كانت ارادية فالمريد لا تام له لا يستقل بها ولا يحصل الا بشاركة غيره ويمتنع بمعارضه
غيره له فيها هو مفتقر في مقصوده الى غيره ويمتنع ان يكون واجب الوجود بنفسه لان الواجب
بنفسه لا يكون مفتقرا الى غيره المستغنى عنه بوجه من الوجوه اذ لو افتقر الى غيره بوجه
من الوجوه لم يكن من ذلك الوجه غنيا عن الغير بل مفتقرا اليه ولا يتم ذلك الوجه الا بذلك
الغير المستغنى عنه والمريد لامر اذا لم يكن قادرا على تحصيل مراده كان عاجزا وكان فقيرا الى

ما به يحصل مراده والمفتقر الى ما يعجز عنه لا يكون واجبا بنفسه ولا يكون كاملا له حاصلا به بل بما هو مستغن عنه فهذه الامور وغيرها مما يستدل به على هذا المطلوب قال واما الاصل الثاني فهو ان كل مخترع فله مخترع فيصح من هذين الاصلين ان للموجود فاعلا مخترعا له وفي هذا الجنس دلايل كثيرة على عدد المخترعات ولذلك كان واجبا على من اراد معرفة الله حق معرفته ان يعرف جواهر الاشيا ليقف على الاختراع الحقيقي في جميع الموجودات لان من لم يعرف حقيقة الشيء لم يعرف حقيقة الاختراع والى هذا الانشا وبقوله تعالى اولم ينظروا في ملكوت السموات والارض وما خلق الله من شيء وكذلك ايضا من يتبع معنى الحكمة في موجود انما معرفة السبب الذي من اجله خلق والغاية المقصودة به كان وقوفه على داخل العناية اتم فهذان الدليلان هما دليلا الشرع واما الايات المنبهة على الادلة المقتضية الى وجود الصانع سبحانه في الكتاب العزيز في هذين الجنسين من الادلة فذلك بين لمن تامل الايات الواردة في الكتاب العزيز في هذا المعنى وذلك ان الايات التي في الكتاب في هذا المعنى اذا تصفحت وجدت على ثلاثة انواع اما ايات تتضمن التنبيه على دلالة الاختراع واما ايات تضمن التنبيه على دلالة العناية واما ايات تجمع الامرين من الدلالة جميعا فاما الايات التي تضمن العناية فقط فمثل قوله تعالى الم نجعل الارض مهادا والجبال اوتادا الى قوله وجنات الفافا ومثل قوله تعالى تبارك الذي جعل في السماء بروجا وجعل فيها سراجا وقمرا منيرا الى قوله او اراد شكورا، ومثل قوله فلينظر الانسان الى طعامه الايات ومثل هذا كثير القرآن واما الايات التي تضمنت دلالة الاختراع فقط فمثل قوله تعالى فلينظر الانسان مم خلق خلق من ماء دافق، ومثل قوله افلا ينظرون الى الابل كيف خلقت الاية ومثل قوله تعالى يا ايها الناس ضرب مثل فاستمعوا له ان الذين تدعون من دون الله لن يخلقوا ذبابا ومن هذا قوله تعالى حكاية عن قول ابراهيم عليه السلام اني وجهت وجهي للذي فطر السموات والارض حنيفا الى غير ذلك من الايات التي لا تحصى واما الايات التي تجمع الدلالتين فهي كثيرة ايضا بل هي الاكثر مثل قوله تعالى يا ايها الناس اعبدوا ربكم الذي خلقكم والذين من قبلكم الى قوله تعالى فلا تجعلوا لله اندادا وانتم تعلمون وذلك ان قوله الذي خلقكم والذين من قبلكم تنبيه على دلالة الاختراع وقوله الذي جعل لكم الارض فراشا والسماء بناء تنبيه على دلالة العناية ومثله قوله وايه لهم الارض الميتة احييناها واخرجنا منها حبا فمنه ياكلون وقوله وتفكرون في

خلق السموات والارض ربنا ما خلقت هذا باطلا سبحانك فقنا عذاب النار والكثير الايات الواردة
في هذا المعنى يوجد فيها النوعان من الادلة قال فهذه الطريق هي الصراط المستقيم التي دعا الناس
منه الى معرفة وجوده وتنبههم على ذلك بما جعل في فطرهم من ادراك هذا المعنى والهذه الفطرة
الاولى المغروزة في طباع البشر الاشارة بقوله تعالى واذ اخذ ربك من بني ادم من ظهورهم ذريتهم
واشهدهم على انفسهم الى قوله قالوا بلى شهدنا ولهذا يجب على كل من كان وكده طاعة الله تعالى في الايمان
به وامتثال ما جاءت به رسله ان يسلك هذه الطريقة حتى يكون من العلماء الذين يشهدون لله
بربوبيته مع شهادته لنفسه وشهادة ملائكته له كما قال تعالى شهد الله انه لا اله الا هو والملائكة
واولوا العلم قائما بالقسط لا اله الا هو العزيز الحكيم قال ودلالة الموجودات من هاتين الجهتين عليه
هو التسبيح المشار اليه بقوله تعالى وان من شيء الا يسبح بحمده ولكن لا تفقهون تسبيحهم. قلت
في هذه الاية وان اخذ الميثاق من الكلام ما ليس هذا موضعه وكذلك دعواه انحصار الطريق في
هذين النوعين وقوله ان في الايات ما يدل على العناية دون الاختراع وغير ذلك كلام ليس هذا
موضعه بل كلها دال على العناية دال على الاختراع ولكن المقصود هنا حكاية ما ذكره قال فتبين
من هذه الادلة ان الدلالة على وجود الصانع منحصرة في هذين الجنسين دلالة العناية ودلالة
الاختراع قال وبين ان هاتين الطريقتين هما باعيانهما طريقة الخواص وهي الخواص العلماء وطريقة
الجمهور وانما الاشكال بين المعرفتين في التفصيل انما ان الجمهور يقصرون من معرفة العناية ٢٠٨/
والاختراع على ما هو مدرك بالمعرفة الاولى المبنية على علم الحس واما العلماء فيزيدون الى ما يدركون
من هذه الاشياء بالحس ما يدرك بالبرهان امن من العناية والاختراع حتى لقد قال بعض العلماء ان
الذي ادرك العلماء من معرفة منافع اعضاء الانسان والحيوان هو قريب من عشرة الاف منفعة قال
واذا كان هذا هكذا فهي الطريقة الشرعية والفلسفية الحكمية وهي التي جاءت بها الرسل ونزلت
بها الكتب والعلماء ليسوا يفضلون الجمهور في هذين الاستدلالين من قبل الكثرة فقط بل من قبل
التعمق في معرفة الشيء الواجب بنفسه فان مثال الجمهور في النظر الى الموجودات مثال من نظر الى
المصنوعات التي ليس عندهم علم بصنعها فانهم انما يعرفون من امرها انها مصنوعات فقط وان لها
صانعا موجودا ومثال العلماء في ذلك مثال من نظر الى المصنوعات التي عنده علم ببعض صنعها ووجه
الحكمة فيها ولا شك ان من حاله من العلم بالمصنوعات هذه الحال فهو اعلم بالصانع من جهة ما هو صانع
من الذي لا يعرف من تلك المصنوعات الا انها مصنوعة فقط واما مثال الدهرية في هذا الذين يجحدون الصانع

سبحانه وتعالى فمثال من احسن مصنوعات فلم يعرف انها مصنوعات بل ينسب ما يرى فيها من الصنعة
الى الاتفاق والامر الذى يحدث من دابة قلت فهذا الرجل مع انه من اعيان الفلاسفة المعظمين
لطريقتهم المعتنين بطريقة الفلاسفة المشائين كارسطو واتباعه بين ان الادلة العقلية الدالة
على اثبات الصانع مستغنية عما احدثه المعتزلة ومن وافقهم من الاشعرية وغيرهم من
طريقة الاعراض ونحوها وان الطرق الشرعية التى جاء بها القرآن هى طرق برهانية تفيد العلم للعامة
وللخاصة والخاصة تدخل فيهم الفلاسفة والطرق التى لا دليل هى مع طولها وصعوبتها لا تفيد
العلم لا للعامة ولا للخاصة هذا مع انه لم يقدر القرآن قدره ولم يستوعب انواع الطرق التى
فى القرآن فان القرآن قد اشتمل على بيان المطالب الالهية بانواع من الطرق واكمل الطرق كما
قد بسط فى موضعه والذى قاله من ان هذه الطرق المعتزلية كطريقة الاعراض المبنية على
امتناع حوادث لا اول لها لم يبعث الرسول بدعوة الخلق اليها ولا كان سلف الامة يتوسلون ٢٠٩/٤
بها الى معرفة الله هو امر معلوم بالاضطرار لكل من كان عالما باحوال الرسول صلى الله عليه وسلم واصحابه
والسلف ولكل من تدبر القرآن والحديث وكل متكلم فاضل كالاشعرى وغيره يعلم ذلك كما تقدم
كلام الاشعرى ولما كون هذه الطرق المعتزلية كطريقة الاعراض والتركيب والاختصاص هى برهانية
او ليست برهانية وهى تفيد العلم او لا تفيد فهذا مما يعلم بنظر العقل الصريح فمن كان ذكيا طالبا
للحق عرف الحق فى ذلك ولما مقصودان احدهما ان ما به يعلم ثبوت الصانع وصدق رسوله لا يتوقف
على هذه الطرق المعتزلية الجهمية وهذه الطرق هى التى يقال انها عارضت الادلة الشرعية ويقال
ان القدح فيها قدح فى اصل الشرع فاذا تبين انها ليست اصلا للعلم بالشرع كما انها ليست
اصلا لثبوته فى نفسه بالاتفاق بطل قول من زعم ان القدح فى هذه العقليات قدح فى اصل الشرع
والمطلوب والمقصود الثانى ان هذه العقليات المعارضات للشرع باطلة فى نفسها وان لم تكن انها
اصل للعلم به وقد ذكرنا من قدح فضلاء اهل الكلام والفلسفة فيها بالادلة العقلية ما يحصل
هذا المقصود فمن كان له نظر ثاقب فى هذه الامور عرف حقيقة الامر ومن كان لا يفهم بعض
الدقيق من كلامهم كفاه ان يعلم ان هؤلاء النظار يقدح بعضهم فى ادلة بعض وانهم لم يقفوا على
مقدمتين عقليتين ولا مقدمات ولا مقدمة واحدة يمكن ان يستنتج منها دليل عقلى يصلح لمعارضة
اخبار الرسول صلى الله عليه وسلم بل ان اتفقوا على مطلوب كان نفاق طائفة من اهل الكلام وطائفة
من اهل الفلسفة على نفى العلو مثلا فهؤلاء يثبتون ذلك وينفون التجسم بدليل الاعراض والاخرون

يطعنون في هذا الدليل ويثبتون فساده في العقل وهؤلاء يثبتون ذلك بدليل نفي التركيب العقلي
واولئك يثبتون فساد قول هؤلاء وهذا بمنزلة من ادعى حقا واقام عليه بينتين وكل بينة
تقدح في الاخرى وتقول انها كاذبة فيما شهدت به وتبدي ما يفسد شهادتها وانها غير صادقة
فلا يمكن ثبوت الحق بذلك لانا ان صدقنا كلا منهما فيما شهدت به من الحق وفي نفس اولئك الشهود
لزم ان لا يقبل شهادة اولئك الشهود فلا يقبل شهادة هؤلاء ولا هؤلاء فلا يثبت الحق
وان عدنا احدى البينتين بالقبول او قبلنا شهادتها في الحق دون حرج الاخرى كان تحكما
مع انه ما من مطلوب من المطالب الا وقد نازع فيه اهل الكلام والفلسفة جميعا فاهل الفلسفة
متنازعون في الجهة وحلول الحوادث واهل الكلام متنازعون ايضا في ذلك والمثبتون من هؤلاء
وهؤلاء يقدحون في ادلة النفاة بالقوادح العقلية واهل السنة وان كانوا يعرفون بعقولهم
من المعاني الصحيحة نقيض ما تقوله النفاة فلا يعبرون عن معناه بعبارات مجملة مبتدعة ولا
يطلقون القول بان الله جسم وانه تحله الحوادث وانه مركب ولا نحو ذلك ولا يطلقون من نفي
ذلك ما تناول نفي ما اثبته الرسول ودلت العقول بل يفسرون المجملات ويوضحون المشكلات ويبينون
المحتملات ويتبعون الايات البينات ويعلمون موافقة العقل الصريح للنقل الصحيح وهؤلاء المتفلسفة
مثل هذا الرجل وامثاله وان وافقوا النفاة في الباطن في بعض ما نفوه فهم معترفون بان الشرع
لم يرد بذلك ومبطلون لادلة اخوانهم النفاة ثم يذكرون من ادلة النفي ما هو اضعف وافسد مما
ضعفوه وافسدوه ونحن نذكر كلامه في ذلك وذلك انه لما تكلم على الطريق العقلية الشرعية في
اثبات الصانع تكلم ايضا على اثبات التوحيد والصفات الثبوتية والسلبية والافعال فقال القول
في الوحدانية فان قيل اذا كانت هذه الطريقة هي الطريقة الشرعية في معرفة وجود الصانع سبحانه
فما طريقة معرفة وحدانيته الشرعية ايضا وهو معرفة انه لا اله الا هو فان هذا النفي هو معنى زائد
على الايجاب الذي تضمنته هذه الكلمة والايجاب قد ثبت من القول المتقدم فما ذا يصح النفي قلنا
اما نفي الالوهية عما سواه فان طريق الشرع في ذلك هي الطريق التي نص الله عليها في كتابه وذلك
في ثلاث ايات احدها قوله تعالى لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدتا والثانية قوله ما اتخذ الله
من ولد وما كان معه من اله اذا لذهب كل اله بما خلق ولعلا بعضهم على بعض سبحان الله عما يصفون
والثالثة قوله قل لو كان معه آلهة كما يقولون اذا لابتغوا الى ذي العرش سبيلا فاما الاية الاولى
فقد دلالتها معروفة في الفطر بالطبع وذلك انه من المعلوم بنفسه اذا كان ملكان كل واحد منهما فعله

فعل صاحبه انه ليس يمكن ان يكون عن تدبيرهما مدبنة واحدة لانه ليس يكون فاعلين من
نوع واحد فعل واحد يجب معا ان فعلا معا ان تفسد المدينة الواحدة الا ان يكون احدهما
يفعل ويبقى الاخر عاطلا وذلك منتف في صفة الالهية فانه متى اجتمع فعلان من نوع واحد على
محل واحد فسد المحل ضرورة او تمانع الفعل فان الفعل الواحد لا يصدر الا عن واحد فهذا معنى
قوله سبحانه لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدتا فلت المعلوم بنفسه انه لا يكون المفعول الواحد
بعينه فعلا لفاعلين على سبيل الاستقلال لولا التعاون ولا يكون المعلول الواحد بالعين معلولا
لعلتين مستقلتين ولا متشاركين وهذا مما لا ينازع فيه احد من العقلاء بعد تصوره فانه
اذا كان احدهما مستقلا به لزم ان يحصل جميع المفعول المعلول به وحده فلو قدر ان الاخر كذلك
للزم ان يكون كل منهما فعله كله وحده وفعاله وحده بنفي ان يكون له شريك فيه فضلا عن اخر مستقل
فيلزم الجمع بين النقيضين اثبات استقلال احدهما ونفي استقلاله واثبات تفرده به ونفي تفرده به
وهذا جمع بين النقيضين ومن المعلوم بنفسه ان عين المفعول الذي يفعله فاعل لا شركة فيه غيره
كما لا يستقل به فانه لو شركه فيه غيره لم يكن مفعوله بل كان بعضه مفعوله وكان مفعولا له
ولغيره فمنع وقوع الاشتراك فيما هو مفعول لواحد ولهذا كان المعقول من الاشتراك هو
التعاون بان يفعل كل منهما غير ما يفعله الاخر كالمعين على البناء هذا يحمل اللبن وهذا يضعه
او على حمل الخشبة هذا يحمل جانبا وهذا يحمل جانبا والمخلوقات جميعها يعاون بعضها بعضا في
الافعال فليس في المخلوقات ما يستقل بمفعول ينفرد به بل لا بد له من مشارك معاون مستغن
عنه بوجه مع احتياجه الى المشارك له من معارضه وعوقه عن الفعل فلا بد له من مانع يمنع المعارض
المعوق وهذا في كل ما يقال انه مؤثر بالطبع او بالاختيار او شيء اخر ان قدر ولهذا لم يكن في المخلوقات
واحد يصدر عنه وحده شيء اصلا فلا واحد يفعل وحده الا الله سبحانه وهذا مما بين ضلال الفلاسفة
المتفلسفة القائلين بان الواحد لا يصدر عنه الا واحد وجعلوا هذه قضية كلية لم يحرروا
فيها واجب الوجود ولقولهم لم يصدر عنه الا واحد بسيط وهو ما يسمونه العقل فان هذا ٢٤٩
القول وان كان فساده معلوما من وجوه كثيرة لكن المقصود هنا ان هذه القضية الكلية لا تصدق
في موضع واحد فضلا عن محل النزاع ومحل النزاع علم فيه ان الفاعل واحد لكن لم يعلم فيما انه لا يفعل
الا واحدا واحدا فالوحدانية التي تستحق الرب ان يوصف بها ليست هي الوحدة التي يدعونها
فان تلك الوحدة التي يدعونها لا تصدق الا على الممتنع الذي لا يمكن وجوده الا في الذهن لا في الخارج

ان يثبتوا وجودا مطلقا او مشروطا بسلب الامور النبوية او السوية والعدمية وهذا لا يكون
الا في الاذهان كما قد قرروا ذلك في منطقهم وهو معلوم بصريح العقل وقد بين هذا في موضعه
والمقصود هنا انهم لا يعلمون واحدا يصدر عنه شيء غير الله تعالى فاذا قالوا الشمس يصدر عنها الشعاع
فالشعاع لا يحصل الا مع وجود جسم قابل له ينعكس عليه الشعاع فصار لوجوده سببان الشمس والجسم
المقابل لها ثم له مانع وهو الحجب التي تحول بين الشمس وبين ما يقبل الشعاع وهكذا النور الخارج
من السراج ونحوه من النيران لا يحصل الا بالنار وجسم يقبل انعكاس الشعاع عليه وارتفاع
الحجب الحائلة بينهما وكذلك تسخين النار وتبريد الماء وما يحصل بالخبز والطعام من شبع وري وسائر
الآثار الحاصلة بالاغذية والادوية وغير ذلك فانه لا بد من النار ومن جسم يقبل اثرها والا فالياقوت
والسمندل ونحو ذلك لا تحرقه النار وكذلك الغذاء لا ينفع الا بقوة قابلة لاثره في الجسم وامثال
ذلك كثيرة وكذلك الفاعل المختار كالانسان فان حركته الحاصلة باختياره لا تحصل الا بقوة من اعضائه
يحتاج اليها وليس هو الفاعل لاعضائه ولا لقواها فهو محتاج في فعله الى اسباب خارجة عن قدرته
وقد يحصل في بدنه من العوائق ما يعوقه عن الحركة هذا فعله في نفسه فاما الاثر المنفصل عنه
الذي يقال انها متولدة عن فعله فمن الناس من يقول ليست مفعوله له بحال بل هي مفعوله لله تعالى
كما يقول ذلك كثير من متكلمي المثبتين للقدر ومنهم من يقول بل هو مفعول له على طريق
التولد كما تقوله من يقوله من المعتزلة ويحكى عن بعضهم انه قال لا فاعل لها بحال وحقيقة
الامر ان تلك قد تشترك فيها الانسان والسبب المنفصل عنه فانه اذا ضرب بحجر فقد فعل
الحذف ووصول الحجر الى منتهاه حصل بهذا السبب وبسبب آخر من الحجر والهواء وكذلك الشبع
والري حصل بسبب اكله وشربه الذي هو فعله وبسبب ما في الطعام والشراب من قوة
التغذية وما في بدنه من قوة القبول لذلك والله خالق هذا كله وهذا مما يبين انه ليس
في المخلوقات ما يستقل بمفعول اصلا فالقلب الذي هو ملك البدن وان كان عنه تصدر
الارادات المحركة للاعضاء فلا يستقل بتحريك الاعضاء بمشاركة الاعضاء وقواها كما تقدم وولاة
الامور المدبرون للمدائن والجيوش لا يستقل احدهم بمفعول ان لم يكن له من يعينه عليه والا
فقوله وعمله اعراض قائمة به لا تجاوزه وكل ما يصدر خارجا عنه فمتوقف على اسباب اخرى خارجة
عن محل قدرته وفعله وهذا كله مما يبين عجز كل مخلوق عن الاستقلال بمفعول فما فلا يكون
شيء من المخلوقات ربا لشيء من المخلوقات ربوبية مطلقة اصلا اذ رب الشيء من يربه مطلقا من

جميع حيوانه وليس هذا الا الله رب العالمين ولهذا منع في شريعتنا من اضافة الرب الى المخلوقين
كما قال صلى الله عليه وسلم لا يقل احدكم اسق ربك اطعم ربك بخلاف اضافته الى غير المكلفين كقول
النبي صلى الله عليه وسلم للاحوص الجشمي اراب ابل انت ام رب شاء وقولهم رب الثوب والدار
فانه ليس في هذه الاضافة ما تقتضي عبادة هذه الامور لغير الله فان هذا لا يمكن فيها فان الله
فطرها على امر لا يتغير بخلاف المكلفين فانهم يمكن ان يعبدوا غير الله كما عبد المشركون به من
الجن والانس غيره فمنع من الاضافة في حقهم تحقيقا للتوحيد الذي بعث الله به رسله وانزل به
كتبه ولهذا لم يكن شيء يستلزم وجود المفعولات الا مشيئة الله وحده فما شاء الله كان وان
لم يشأ الناس كلهم وما لم يشأ لا يكون ولو شاءه جميع الخلق واذا عرف انه ليس في المخلوقات ما هو
مستقل بمفعول ولا معلول فليس في المخلوقات ما هو رب لغيره اصلا بل فعل كل مخلوق لا بد فيه
شريك وقد يكون له مانع وهذا مما يدل على اثبات الصانع تعالى ووحدانيته كما بينه عليه في غير
هذا الموضع والمقصود هنا انه من المعلوم بنفسه انه لا يمكن اثبات مستقلين بفعل ولا يكون مفعول ٤١٤
واحد قد فعله كل من الاثنين ولا يكون نفس مفعول الفاعل الواحد قد شاركه فيه غيره فحينئذ
حصلت المشاركة لم يكن هناك مفعول واحد لفاعل واحد فان الوحدة تناقض الشركة ومفعولات
المخلوقات لا بد فيها من الاشتراك لكن لا يفعل احد الشريكين بنفس فعل الاخر فلا تفعل اليد ؟ الشريكين
ما تفعله العين ولا تفعل الرجل ما تفعله القلب وان كان كل منها مفتقرا الى غيره في فعله فكذلك
السفينة اذا كانت فيها ربانان او كان للقرية رئيسان او للمدينة ملكان لم يمكن ان يكون
فعل هذا هو نفس فعل هذا بل يفعل هذا شيئا وهذا شيئا وما يفعله كل منهما لا يفعله الاخر فلهذا
قال هذا الرجل انه ليس يكون من فاعلين من نوع واحد فعل واحد وقوله من نوع واحد ان كان
زيادة ايضاح والا فلا حاجة اليه فانه لا يمكن ان يكون من فاعلين فعل واحد سواء كان فعلهما
نوعا واحدا او نوعين مختلفين بل الامتناع هنا اظهر وقوله متى اجتمع فعلان من نوع واحد
على محل واحد فسد المحل ضرورة او تمانع الفاعل فان الفعل الواحد لا يصدر الا عن فاعل واحد
فحقيقته ان يقال بل يمتنع الفعل والحال هذه فلا يمكن وقوعه حتى يقال ان المحل يفسد او لا
يفسد ولكن هو ظن كما ظن من ظن من المتكلمين ان الالهة هو بمعنى الرب وان دلالة الاية على
انتفاء الاثنين انما دلت به على انتفاء اثنين فقط وذلك نظير امتناع الفعل من اثنين وسنبين
ان شاء الله ان الاية دلت على ما هو اكمل واعظم من هذا وان اثبات ربين للعالم لم يذهب اليه

احد من بني آدم ولا اثبت احد الهين متماثلين ولا متساويين في الصفات ولا في الافعال ولا
اثبت احد قديمين متماثلين ولا واجبي الوجود متماثلين ولكن الاشراك الذي وقع في العالم
انما وقع بجعل بعض المخلوقات مخلوقة لغير الله في الالهية بعبادته غير الله تعالى واتخاذ الوسائط
ودعائها والتقرب اليها كما فعل عباد الشمس والقمر والكواكب والاوثان وعباد الانبياء والملائكة
او تماثيلهم ونحو ذلك فاما اثبات خالقين للعالم متماثلين فلم يذهب اليه احد من العالمين
ووقد قال تعالى ولئن سألتهم من خلق السموات والارض ليقولن الله وقال تعالى قل لمن الارض ٤١٥/
ومن فيها ان كنتم تعلمون سيقولون لله قل افلا تذكرون قل من رب السموات السبع ورب العرش
العظيم سيقولون لله قل افلا تتقون قل من بيده ملكوت كل شيء وهو يجير ولا يجار عليه ان كنتم
تعلمون سيقولون لله قل فانى تسحرون وقال وما يؤمن اكثرهم بالله الا وهم مشركون والرسل
دعوا الخلق الى توحيد الالهية وذلك متضمن لتوحيد الربوبية كما قال كل منهم لقومه اعبدوا
الله مالكم من اله غيره وقال واسأل من ارسلنا من قبلك من رسلنا اجعلنا من دون الرحمن آلهة
يعبدون وقال وما ارسلنا من قبلك من رسول الا نوحي اليه انه لا اله الا انا فاعبدون وقال
ولقد بعثنا في كل امة رسولا ان اعبدوا الله واجتنبوا الطاغوت والا فمجرد توحيد الربوبية
قد كان المشركون يقرون به وذلك وحده لا ينفع وهؤلاء الذين يريدون بتوحيد الربوبية من اهل
الكلام والفلسفة يظنون ان هذا هو غاية التوحيد كما ظن ذلك من ظنه من الصوفية الذين
يظنون ان الغاية هو الفناء في توحيد الربوبية وهذا من اعظم ما وقع فيه هؤلاء وهؤلاء من
الجهل بالتوحيد الذي بعث الله به الرسل وانزل به الكتب فان هذا التوحيد الذي هو عندهم
الغاية قد كان مشركو العرب يقرون به كما اخبر الله عنهم ولكن كثير من الطوائف قصر فيه مع اثباته
لاصله كالقدرية الذين ينكرون افعال الحيوان عن قدرة الله ومشيئته وخلقه ولازم قولهم
حدوث محدثات كثيرة بلا محدث واما الفلاسفة القائلون بقدم العالم فلازم قولهم ان الحوادث
جميعها ليس لها فاعل ثم هم يجعلون بعض مبدعات الرب هي الفاعلة لما سواه كما يزعمون مثل ذلك
في العقل ومشركو العرب كانوا خيرا في التوحيد من هؤلاء فان غاية هؤلاء
لكن
ان يثبتوا اسبابا لبعض الموجودات لكن الاسباب لا تستقل بل تفتقر الى مشارك وانتفاء معارض وقد يثبتون
اسبابا وعللا لا حقيقة لها كالعقول التي يزعمون انها ابدعت ما سواها واما المجوس الثنوية
٤١٦/ فهم اشهر الناس قولا بالهين لكن القوم متفقون على ان الاله الحق المحمود هو النور الفاعل للخيرات

واما الظلمة التي هي فاعل الشرور فلهم فيها قولان احدهما انه محدث حدث عن فكرة رديه من
النور وعلى هذا فتكون الظلمة مفعولا للنور لكنهم جهال ارادوا تنزيه الرب عن فعل
شر معين فجعلوه فاعلا لاصل الشر ووصفوه بالفكرة الردية التي هي من اعظم النقايص وجعلوها
سببا لحدوث اصل الشر والقول الاخر قولهم ان الظلمة قديمة كالنور فهؤلاء اثبتوا قديمين
لكن لم يجعلوهما متماثلين ولا مشتركين في الفعل بل يمدحون احدهما ويذمون الاخر ولذلك من
قال من الملاحدة كمحمد بن زياد الرازي الطبيب وامثاله الذين اتبعوا قول طايفة من الفلاسفة
القايلين بالقدما الخمسة التي هي واجب الوجود والنفس والهيولى والدهر والخلا وان سبب حدوث
العالم ان النفس تعلقت بالهيولى فلم يمكن واجب الوجود ان يخلصها منها حتى تمتزج بالعالم
فتذوق ما فيه من الشرور وسبب قوله هذا القول انه كان يقول بحدوث العالم وطولب
بسبب حدوثه فاثبت نوعا من الحركات سماها الحركة الفلتية وشبهها بالريح والصوت الذي
يخرج من الانسان بغير اختياره وجعل عشق النفس للهيولى من هذا الباب فظهر للناس جهله
في الحاده فان هذه الحركة على اي وجه كانت حادثة بعد ان لم تكن فيسال عن سبب حدوثها
كما يسال عن سبب حدوث حركة اخرى فلم يتخلص بهذا الجهل من السوال والمقصود ان كثيرا
من اهل الشرك والضلال قد يضيف وجود بعض الممكنات او حدوث بعض الحوادث الى غير
الله وكل من قال هذا لزمه حدوث الحادث بلا سبب وهم مع شركهم وما يلزمهم من نوع تعطيل
في الربوبية لا يثبتون مع الله شريكا مساويا له في افعاله ولا في صفاته واما اثبات الاسباب
التي لا تستقل بالاثر بل تفتقر الى مشارك معاون وانتفا معارض مانع وجعلها مخلوقة
لله فهذا هو الواقع الذي اخبر به القرآن ودل عليه العيان والبرهان وهو من دلايل التوحيد واثباته
ليس من الشرك بسبيل فان ذلك مما يبين انه ليس في المخلوقات ما يستقل بمفعول من
المفعولات والمقصود هنا ان هؤلاء اعتقدوا ان قوله لو كان فيهما الهة الا الله لفسدتا انما
يدل على نفي الشركة في الربوبية وهو انه ليس للعالم خالقان ثم صار كل منهم يذكر طريقا في ذلك ٢١٧
فهذا الفيلسوف ابن رشد قرر هذا التوحيد كما تقدم قال واما قوله تعالى اذا لذهب كل اله
بما خلق فهذا رد منه على من يضع الهة كثيرة مختلفة الافعال وذلك انه يعقل في الالهة
المختلفة الافعال التي لا يكون بعضها مطيعا لبعض ان لا يكون عنها موجود واحد بل موجودات
كثيرة فكان يكون العالم اكثر من واحد وهو معنى قوله اذا لذهب كل اله بما خلق ولما كان العالم

اتحاده

شبكة الألوكة
www.alukah.net

واحدا وجب ان لا يكون موجودا عن الهة كثيرة متفننة الافعال قلت لما قرر اولا
امتناع ربين فعلهما واحد قرر امتناع ارباب تختلف افعالهم فان اختلاف الافعال يمنع
ان يكون المفعول واحدا والعالم واحد وكلامه في تفسير هذه الاية بهذا من جنس كلامه
في تفسير تلك الاية بذاك قال واما قوله تعالى لو كان معه الهة كما تقولون اذا لابتغوا الى
ذي العرش سبيلا فهي كالاية الاولى اعني انه برهان على امتناع الهين فعلهما واحد ومعنى هذه
الاية انه لو كان فيهما الهة الا الله قادرة على ايجاد العالم وخلقه غير الاله الموجود حتى
تكون نسبتهما من هذا العالم نسبة الخالق له لوجب ان يكون على العرش معه فكان يوجد موجودان
متماثلان ينتسبان الى محل واحد نسبة واحدة فان المثلين لا ينتسبان الى محل واحد نسبة
واحدة لانه اذا اتحدت نسبته اتحد المنسوب اعني لا يجتمعان في النسبة الى محل واحد كما لا يحلان
في محل واحد اذا كانا مما شانهما ان يكونا بالمحل وان كان الامر في نسبة الاله الى العرش منه
هذه النسبة اعني ان العرش يقوم به لا انه يقوم بالعرش ولذلك قال وسع كرسيه السموات والارض
ولا يؤده حفظهما وهو العلي العظيم قلت قد سلك في هذه الاية هذا المسلك الذي ذكره والاية
فيها قولان معروفان للمفسرين احدهما ان قوله لابتغوا الى ذي العرش سبيلا اي بالتقرب اليه
والعبادة والسؤال له والثاني بالممانعة والمغالبة والاول هو الصحيح فانه قال لو كان معه الهة
كما يقولون وهم لم يكونوا يقولون ان الهتهم تمانعه وتغالبه بخلاف قوله وما كان معه من اله
اذا لذهب كل اله بما خلق ولعلا بعضهم على بعض فهذا في الالهة المنفية ليس فيه انها تعلوا
على الله وان المشركين يقولون ذلك وايضا فقوله لابتغوا الى ذي العرش سبيلا يدل على ذلك ٢١٨
فانه قال تعالى ان هذه تذكرة فمن شاء اتخذ الى ربه سبيلا والمراد به اتخاذ السبيل الى
عبادته وطاعته بخلاف العكس فانه قال فان اطعنكم فلا تبغوا عليهن سبيلا ولم يقل
اليهن سبيلا وايضا فاتخاذ السبيل اليه مامور به كقوله وابتغوا اليه الوسيلة وقوله
قل ادعوا الذين زعمتم من دونه فلا يملكون كشف الضر عنكم ولا تحويلا اولئك الذين يدعون
يبتغون الى ربهم الوسيلة ايهم اقرب ويرجون رحمته ويخافون عذابه فبين ان الذين يدعون
من دون الله يطلبون اليه الوسيلة فهذا مناسب لقوله لو كان معه الهة كما تقولون اذا
لابتغوا الى ذي العرش سبيلا وليس المقصود هنا بسط الكلام على ذلك اذ المقصود بيان
ما ذكره في طرق المعتزلة ومن سلك سبيلهم من الاشعرية قال فهذا هو الدليل الذي بالطبع

شبكة الألوكة
www.alukah.net

والشرع في معرفة الوهدانية واما الفرق بين الجمهور ومن العلما في هذا الدليل ان العلما يعلمون
من اتحاد العالم وكون اجزائه بعضها من اجل بعض بمنزلة الجسد الواحد اكثر مما يعلمه الجمهور من
ذلك ولهذا المعنى الاشارة بقوله تعالى في اخر الاية تسبحانه وتعالى عما يقولون علوا كبيرا تسبح
له السموات السبع والارض ومن فيهن وان من شيء الا يسبح بحمده ولكن لا تفقهون تسبيحهم انه كان
حليما غفورا قال واما ما تكلفه الاشعرية يعني والمعتزلة من الدليل الذي يستنبطونه من
هذه الاية وهو الذي يسمونه دليل التمانع فشيء ليس يجري مجرى الادلة الطبعية ولا الشرعية
اما كونه ليس يجري مجرى الطبع فلان ما يقولون في ذلك ليس برهانا واما كونه ليس شرعيا لا يجري
مجرى الشرع فان الجمهور لا يقدرون على فهم ما يقولون من ذلك فضلا عن ان يقع لهم به اقناع
وذلك انهم قالوا لو كانا اثنين والكل جائز ان يختلفا واذا اختلفا لم يخل ذلك من ثلاثة اقسام
لا رابع لها اما ان يتم مرادهما جميعا واما ان لا يتم مراد احدهما ويتم مراد الاخر واما ان لا يتم
مراد واحد منهما قالوا ويستحيل ان لا يتم مراد واحد منهما لانه لو كان الامر كذلك لكان العالم
لا موجودا ولا معدوما ويستحيل ان يتم مرادهما جميعا لانه كان يكون العالم موجودا معدوما
معا فلم يبق الا ان يتم مراد احدهما ويبطل مراد الاخر والذي بطلت ارادته عاجز
والعاجز ليس بالله قال ووجه الضعف في هذا الدليل انه كما يجوز في العقل ان يختلفا فيما
على المريدين في الشاهد كذلك يجوز ان يتفقا وهو الليق بالالهية من الاختلاف واذا
اتفقا على صناعة العالم كانا مثل الصانعين اتفقا على صنع مصنوع ما واذا كان هذا هكذا ٢١٩
فلا بد ان يقال ان افعالهما لو اتفقا كانت تتعاوق لورودها على محل واحد الا ان يقول
قائل ولعل هذا يفعل بعضا والاخر بعضا او لعلهما يفعلان على المداولة الا ان هذا التسليك
لا يليق بالجمهور والجواب في هذا لمن تشكك من الجدليين في هذا المعنى ان الذي لقدر على
اختراع البعض يقدر على اختراع الكل فنعود الامر الى قدرتهما على كل شيء فاما ان يتفقا
واما ان يختلفا وكيف ما كان تتعاوق الكل واما التداول فهو نقص في حق كل واحد منهما
والاشبه ان لو كانا اثنين ان يكون العالم اثنين فاذا العالم واحد فالفاعل واحد فان
الفعل الواحد انما يوجد عن واحد فاذا ليس ينبغي ان يفهم من قوله ولعلى بعضهم على بعض
من جهة اختلاف الافعال فقط بل من جهة اتفاقهما فان الافعال المتفقة تتعاوق في ورودها
على المحل الواحد كما تتعاوق الافعال المختلفة قال وهذا هو الفرق بين ما فرضناه نحن من الاية

وما فهمه المتكلمون وان كان قد يوجد في كلام ابي المعالي اشارة الى هذا الذي قلناه قلت بل الذي ذكره النظار من المتكلمين الذي سموه دليل التمانع برهان تام على تقديرهم وهو امتناع صدور العالم عن اثنين وان كان هذا هو توحيد الربوبية والقرآن يبين توحيد الالهية وتوحيد الربوبية لكن المقصود هنا ان اعتراض هذا على دليل النظار المتكلمين هو اعتراض مشهور قد ذكره غيره وظنوا انه اعتراض قادح في الدلالة كما ذكر ذلك الابري وغيره وحتى ظن بعض الناس ان التوحيد انما يعرف بالسمع وليس الامر كما ظنه هؤلاء بل هو برهان صحيح على ما قرره محققو النظار وكما قد بسط الكلام عليه في غير هذا الموضع واقررت مصنفا للتوحيد وذلك ان هؤلاء النظار قالوا اذا قدر ربان متماثلان فانه يجوز اختلافهما فيريد احدهما ان يفعل ضد مراد الاخر وحينئذ فاما ان يحصل مراد احدهما او كلاهما او لا يحصل مراد واحد منهما والاقسام الثلاثة باطلة فيلزم اثبات الملزوم اما الاول فلانه لو وجد مرادهما للزم اجتماع الضدين وان يكون الشيء الواحد حيا ميتا متحركا ساكنا قادرا عاجزا اذ الارادة احدهما احد الضدين والارادة الاخر الضد الاخر واما الثاني فلانه اذا لم يحصل مراد واحد منهما لزم عجز كل منهما وذلك ينافي الربوبية وايضا فاذا كان المحل لا يخلو من احدهما لزم ارتفاع القسمين المتقابلين كالحركة والسكون والحيوة والموت فيما لا يخلو عن احدهما وان فقد مراد احدهما دون الاخر كان الذي فقد مراده هو الرب القادر والاخر عاجزا ليس برب فلا يكونان متماثلين فلما قيل لهم هذا انما يلزم اذا اختلفت ارادتهما فجوز اتفاق ارادتهما اجابوا بانه اذا اتفقا في الاخرة امتنع ان يكون نفس ما فعله احدهما نفس مفعول الاخر فانا استقلال احدهما بالفعل والمفعول ممتنع استقلال الاخر به بل لا بد ان يكون مفعول هذا مشتركا بين فعل هذا وهذا ومعنى قوله تعالى اذا لذهب كل اله بما خلق وهذا ممتنع فان العالم مرتبط بعضه ببعض ارتباطا يوجب ان فاعل هذا ليس هو مستغنيا عن فاعل الاخر لاحتياج بعض اجزاء العالم الى بعض وايضا فلا بد ان يعلو بعضهم على بعض فان ما ذكرناه من جواز تمانعهما انما هو مبني على جواز اختلاف ارادتهما وذلك امر لازم من لوازم كون كل منهما قادرا فانهما اذا كانا قادرين لزم جواز اختلاف الارادة وان قدر انه لا يجوز اختلاف الارادة بل يجب اتفاق الارادة كان ذلك ابلغ في دلالة على نفي قدرة كل واحد منهما فانه اذا لم يجز ان يريد احدهما ويفعل الا ما يريده الاخر ويفعله لزم ان لا يكون واحد منهما قادرا الا اذا جعله الاخر قادرا ولزم ان لا يقدر احدهما الا اذا لم يقدر الاخر وعلى

النقيضين يلزم ان لا يكون واحد منهما قادرا فانه اذا لم يمكنه ان يريد ويفعل الا ما يريد الاخر
ويفعله والاخر كذلك وليس فوقهما احد يجعلهما قادرين مريدين لم يكن هذا قادرا مريدا
حتى يكون الاخر قادرا مريدا وحينئذ فان كان كل منهما جعل الاخر قادرا مريدا كان هذا دورا
قبليا وهو دور في الفاعلين والعلل كما لو قيل لا يوجد هذا حتى يوجد هذا ولا يوجد هذا حتى
يوجد الاخر فان هذا محال ممتنع في صريح العقل ولم ينازع العقلاء في امتناع ذلك وهذا يسمى
الدور القبلي بخلاف ما اذا قيل لا يكون هذا الامر هذا ولا هذا الامر هذا كالامور المتلازمة
فان هذا يسمى الدور المعي الاقتراني وذلك جائز كما اذا قيل ذات الرب لا يكون الا مع صفاته
اللازمة لها وصفاته اللازمة لها لا يكون الا مع ذاته وقيل لا يكون حياته الا مع علمه ولا علمه وحياته
الا مع قدرته ونحو ذلك فتبين انه يمتنع ان يكون قدرة كل منهما مستفادة من قدرة الاخر
وان قيل بل كل منهما قادر مريد من غير ان يستفيد احدهما ذلك من الاخر وهو دور معي لا قبلي
كان هذا ايضا باطلا فانه حينئذ يجب ان يكون قدرة كل منهما من لوازم ذاته فلزم ان صانع العالم
لا بد ان يكون قادرا بقدرة لا يحتاج فيها الى غيره بل يكون من لوازم ذاته وهذا حق وحينئذ
فاذا قدر بان لزم ان يكون كل منهما قادرا بقدرة لازمة لذاته لا يحتاج فيها الى غيره فيكون الفعل
بتلك القدرة ممكنا فيلزم ان يكون الرب قادرا ممكنا من الفعل بمجرد قدرة لا يحتاج في ذلك
الى غيره وحينئذ فيمتنع وجود اثنين كل منهما كذلك لانه اذا كان كل منهما قادرا بنفسه على الفعل
امكنه ان يفعل دون الاخر وامكن الاخر ان يفعل دونه وهذا ممتنع فانه اذا فعل احدهما شيئا
امتنع ان يكون الاخر فاعلا له او شريكا فيه مع استقلال الاول بفعله فيلزم عجز كل منهما عما يفعله
الاخر ويلزم انه لا يمكنه الفعل ان لم يمكنه الاخر منه فلا يفعله هو فيلزم ان يكون كل منهما عاجزا
غير قادر على الفعل وقد تبين انه لا بد ان يكون كل منهما قادرا على الفعل فيلزم الجمع بين النقيضين
ويلزم ايضا انه لا يكون هذا قادرا الا اذا كان الاخر غير قادر فيلزم ان يكون كل منهما قادرا غير
قادر وهذا جمع ثان بين النقيضين فتبين ان الخالق لا بد ان يكون قادرا بنفسه على الاستقلال
بالفعل وهذا وصف برهاني كاف وحينئذ فلا بد ان يكون احدهما اقدر من الاخر فيلزم علو بعضهم
على بعض ولهذا بين الله تعالى في كتابه ان كل واحد من ذهاب كل اله بما خلق وعلو بعضهم على
بعض برهان قاض بانه ليس مع الله اله كما قال تعالى ما اتخذ الله من ولد وما كان معه من اله
اذا لذهب كل اله بما خلق ولعلا بعضهم على بعض فجعل هنا لازمين كل منهما يدل على انتفاء الملزوم

٢٤١

احدهما قوله اذا ذهب كل اله بما خلق فان الاله لابد ان يكون قادرا مستقلا بالقدرة على الفعل لا يحتاج في كونه قادرا الى غيره كما تقدم من انه لو كانت قدرة احدهما تحتاج فيها الى غيره بجعله قادرا كان ذلك ممتنعا فان الذي يجعله قادرا ان كان مخلوقا له فهو الذي جعل المخلوق قادرا فلو كان المخلوق هو الذي جعله قادرا كان هذا دورا ممتنعا كما يمتنع ان يكون المخلوق خالقا للخالق وان كان قديما واجبا بنفسه مثله كان القول في قدرته كالقول في قدرة الاخر فان كانت قدرته من لوازم ذاته لا يحتاج فيها الى غيره بحسب المدعى وان كان يحتاج فيها الى غيره لم يكن قادرا حتى يجعله ذلك الاخر قادرا وهذا دور ممتنع كما يمتنع ان لا يكون احدهما موجودا او عالما حتى يجعله الاخر موجودا وعالما فانه حينئذ يكون كونه موجودا وقادرا وعالما مستفادا من الاخر ومفعولا له فلا يكون هذا حتى يكون هذا ولا يكون هذا حتى يكون هذا فلا يكون هذا ولا هذا وهذا اعظم امتناعا من ان يقال لا يكون الشيء حتى يكون نفسه فان ذلك يقتضي كون نفسه فاعلا لنفسه ومتقدمة عليها وهذا وان كان ممتنعا في صريح العقل فكونه فاعلا لفاعل نفسه ومتقدما على المتقدم على نفسه ابلغ في الامتناع فاذا كان يمتنع ان لا يكون الواحد قادرا حتى جعل نفسه قادرا فكون كل منهما لا يكون قادرا حتى يجعل الاخر قادرا اولى بالامتناع وذلك انه لا يجعل نفسه قادرا حتى يكون هو قادرا فيلزم ان يكون حينئذ قادرا غير قادر وكذلك يلزم اذا لم يكن احدهما قادرا الا بجعل الاخر ان يكون كل منهما قادرا غير قادر مرتين حين جعل مجعوله قادرا وحين جعله مجعوله قادرا وهذا كما ان هذا من المعالم البديهية الضرورية التي تصوره لم يحتج الى تقرير واذا كان ذلك الاله لابد ان يكون قادرا على الاستقلال بالفعل فاستقلاله بالفعل يمتنع ان يكون غيره فاعلا له ومشاركا له فيه فيلزم ان ينفرد كل اله بما خلق لا يحتاج فيه الى غيره وحينئذ يلزم ان لا يحتاج مخلوق هذا الى مخلوق هذا لان ذلك يوجب حاجة كل منهما الى الاخر وانه لا يقدر ان يفعل الا مع فعل الاخر ويكون كل فعل كل منهما مستلزما لفعل الاخر ملزوما له والملزوم لا يوجد بدون لازمه فيلزم العجز عن الانفراد بالفعل وذلك ينفي القدرة التي هي من لوازم الربوبية واما البرهان الثاني وهو لزوم علو بعضهم على بعض وذلك يمنع الربة المغلوب فانه يمتنع ان تقدر احدهما على عين مقدور الاخر لان ذلك يستلزم ان يكون ما فعله احدهما يقدر الاخر ان يفعله مع كونه فعل الاول ويمتنع ان يكون كل منهما لا يقدر الا اذا امكنه الاخر واقدره فان ذلك يستلزم ان لا يكون احدهما قادرا فيمتنع ان يكون كل منهما قادرا على الاستقلال ويمتنع ان يكونا قادرين على مفعول واحد فيلزم حينئذ ان لا يوجد مفعول

واحد لا بطريق استقلال احدهما ولا بطريق اشتراكهما فيه وذلك يمنع ان يكون احدهما قادرا
وكذلك يمتنع ان يكونا متماثلين في القدرة فانه ان امكن كل منهما منع الاخر من الفعل لزم امتناع
الفعل وانتفا القدرة عن كل منهما وان لم يمكنه ذلك لزم ان لا يكون قادرا على ما يقدر عليه الاخر
اذ لو كان قادرا عليه لامكنه فعله وذلك ممتنع واذا لم يكن قادرا على ما يقدر عليه الاخر لم يكن قدرته
مثل قدرته فان المثلين هما اللذان يسد احدهما مسد الاخر ويقوم مقامه واذا امتنع تماثل القدرتين
وجب كون احدهما اقدر من الاخر وحينئذ فالاقدر الاقوى يغلب الاضعف وهذا معنى قوله تعالى
ولعلا بعضهم على بعض فان قيل قد اوردوا هنا سؤالا معروفا اورده الامدي وغيره وذكروا انه
لا جواب عنه وهو انه يجوز ان يكون كل منهما قادرا بشرط ان لا يفعل الاخر معه ولا يقدح ذلك في
القدرة كما يكون هو قادرا على احد الضدين بشرط عدم الاخر فان اجتماع الضدين محال فالقدرة
على فعل احدهما تنافي القدرة على فعل الاخر معه ولا تنافي القدرة على فعل الاخر حال عدمه بل كل
من الضدين مقدور بشرط عدم الاخر وهو مقدور على سبيل البدل لا على سبيل الجمع فكذلك يقال
في القادرين كل منهما قادر على الفعل المعين حال عدم قدرة الاخر عليه قيل هذا التشبيه باطل وذلك
ان القادر على الضدين يفعل كل منهما بمشيته واذا فعل احدهما لم يكن عاجزا عن فعل الاخر لكنه قادر
عليه ان اختاره والجمع بينهما ممتنع لذاته ليس بشيء وذلك لا ينافي القدرة بوجه من الوجوه فان الفاعل
لاحد الضدين يختار هذا دون ذاك فلم يكن عدمه الا لكونه لم يرده لا لان غيره منعه منه ولا ان قدرته
عاجزة عنه اذا اراد ان يفعله بخلاف القادر اذا قيل انه لا يمكنه الفعل الا اذا امكنه غيره ولم يرد
ان يفعل معه ولو اراد الاخر ان يفعل ما فعله لم يقدر ان يفعله هو فانه حينئذ لا يكون قادرا
بنفسه بل يكون غير قادر حتى يمكنه الاخر ويمتنع من ان يفعل ما يفعله ومما يوضح هذا ان الخالق
لا بد ان يكون قادرا وان يكون قادرا بنفسه لا بقدرة استفادها من غيره ويمتنع ان يكون معه اخر
قادر بنفسه فان القادر لا بد ان يقدر ان يفعل وحده مفعولا لا يشركه فيه غيره فانه اذا كان
لا يقدر ان لم يعاونه غيره لم يكن قادرا بنفسه بل كانت تمام قدرته من ذلك المعين له ويمتنع ان
يكون كل منهما لا يكون قادرا الا باعانة الاخر فان هذا بدون اعانة الاخر ليس بقادر وهذا
بدون اعانة الاخر ليس بقادر فليس واحد منهما قادرا بنفسه ومن لم يكن قادرا بنفسه امتنع ان
يجعل غيره قادرا فانه اذا لم يكن القادر قادرا بنفسه امتنع ان يجعل غيره قادرا بطريق الاولى فلو
لم يكن في الوجود من هو قادر بنفسه بمعنى انه قادر على ان يستقل بالفعل فيفعل وحده من غير

يؤخر

شريك ومعين لم يكن في الوجود حادث لامتناع وجود الحوادث بدون القادر بنفسه والحوادث
مشهودة دلت على وجود القادر بنفسه ويمتنع ان يكون في الوجود قادران على الاستقلال بالفعل
بحيث يكون كل منهما مستقلا بالفعل وحده فانه اذا قدر ذلك فحال ما يفعل احدهما الفعل يمتنع
ان يكون الاخر قادرا على ذلك الفعل بعينه فاعلا له وحده فانه اذا فعله احدهما وحده لم يكن له شريك
فضلا عن ان يفعله غيره مستقلا فتبين انه حال ما يكون الشيء مقدورا لقادر مستقل او مفعولا
لفاعل مستقل لا يكون مقدورا ولا مفعولا لاخر مستقل فتبين ان ما يقدر عليه ويفعله القادر
المستقل يمتنع ان يقدر عليه غيره ويفعله غيره بل يكون هذا عاجزا عما يفعله هذا ولا يكون هذا
قادرا الا اذا امكنه الاخر وخلاه يفعله فلا يكون واحد منهما قادرا حتى يجعله الاخر قادرا فلا يكون
واحد منهما قادرا فتبين امتناع وجود قادرين مستقلين وتبين امتناع وجود الفعل بدون قادر
مستقل وانه لا يكفي وجود قادر غير مستقل ولا يجوز وجود قادرين مستقلين فعلم ان القادر
على الخلق واحد لا يجوز ان يكون اثنان قادرين على الخلق سواء اتفقا او اختلفا وهو المطلوب وهذا
امر مستقر في فطر بني ادم وعقولهم وان تنوعت العبارات عنه وان كان قد يحتاج اذا تغيرت ٢٢٥
فطرة احدهم باشتباه الالفاظ والمعاني الى بسط وايضاح فانهم يعلمون انه لا يجتمع ملكان
متساويان في القدرة والملك ان لم يكن ملك هذا منفصلا عن ملك هذا والا فاذا كان احدهما
يتصرف فيما يتصرف فيه الاخر امتنع ان يكون كل منهما قادرا مالكا لما يقدر عليه الاخر ويملكه لانه
يجب حينئذ ان يكون كل منهما قادرا على ما يقدر عليه الاخر بل فاعلا مدبرا لما يفعله الاخر ويدبره
وذلك ممتنع فان قدرة احدهما على الشيء وفعله له يمنع ان يكون الاخر قادرا عليه وفاعلا له الا
في حال عدم قدرة الاخر وفعله فيمكن ان يفعله هذا اذا لم يفعله هذا ويقدر احدهما على فعله
اذا لم يفعله الاخر فاما حال فعل الاخر له فيمتنع ان يكون الاخر فاعلا له اذا اراد فعله واذا
امتنع كون احدهما فاعلا له اذا اراده امتنع كونه قادرا عليه فان كونه قادرا عليه مع امتناع
فعله له اذا اراده جمع بين النقيضين فان القادر هو الذي يقدر على الشيء اذا اراد فعله
فاذا كان لا يقدر عليه اذا اراده لم يكن قادرا عليه فامتنع ان يكون الشيء قادرا على فعل ما يفعله
غيره حال كون الاخر فاعلا له ومفعول احدهما مقدور له واذا كان حينئذ يمتنع كون الاخر
فاعلا له وذلك يمنع كونه قادرا عليه امتنع ان يكونا قادرين على مقدور واحد في حال واحد
وفاعلين لمفعول واحد في حال واحد بل لا يقدر احدهما على الفعل الا اذا تركه الاخر يفعله وسكت

شبكة الألوكة
www.alukah.net

عن فعله استقلالا ومشاركة ولو اراد الاخر ان يفعله كانا الاخر غير قادر على فعله فصار المانع لاحدهما من القدرة على الفعل والاستقلال به كون الاخر قادرا عليه فاعلا له وذلك يوجب بطلان الربين من وجوه منها ان الممنوع الذى منعه غيره لا يكون قادرا بالخلاف من لم يفعل الفعل لكونه هو لم يرده فانه لا يمنع قدرته على الاخر فانا كان الرجل قادرا على القيام والقعود فاختار احدهما بدلا عن الاخر لم يكن عدم الاخر لعجزه عنه بل لانه لم يرده وهو لا يريد اجتماعهما في حال واحد لان ذلك ممتنع لنفسه لا لكونه غير قادر او لكونه عاجزا عنه فان الممتنع لذاته ليس بشئ يتصور وقوعه ولهذا اتفق النظار على انه ليس بشئ فلا يدخل في قول ان الله على كل شئ قدير بخلاف من كان لا يقدر ان يفعل فعلا لان غيره فعله فانه حينئذ غير قادر على ان يفعل مفعول ذلك ولو اراده ولهذا كان احد الملكين غير قادر على ان يكون ملكا مع ملك غيره بل انما يكون ملكا مع انتفاء ملك غيره وايضا فانه اذا كان احدهما قادرا لم يمنعه ان يكون قادرا فاعلا للفعل الا كون الاخر قادرا عليه فاعلا له لزم ان يكون كل منهما ممنوعا حال ما هو مانع وقادرا حال ما هو غير قادر فان احدهما حينئذ لا يمنعه من الفعل المعين الا كون الاخر قادرا عليه فاعلا له وذلك لا يكون قادرا فاعلا الا اذا لم يكن ممنوعا ولا يكون ممنوعا الا اذا كان المانع قادرا فيلزم ان لا يكون هذا قادرا الا اذا كان غير قادر ولا ممنوعا الا اذا كان غير ممنوع ولا فاعلا الا اذا كان غير فاعل وذلك جمع بين النقيضين وهذا كله بين في فطر الناس فانهم يعلمون ان من كان اميرا او وليا على قبيل او اماما لقوم او قاعدا في مكان لم يقدر غيره ان يكون اميرا او وليا او اماما او قاعدا حال كون الاخر اميرا او وليا او اماما او قاعدا فتبين ان القادر على الفعل لا يقدر حال فعل الاخر له ولا حال قدرة الاخر عليه اما قدرته حال فعل الاخر فظاهر للامتناع واما حال قدرة الاخر فلا يمكن ان يفعله الا اذا سكت الاخر عن فعله وتركه وحينئذ يفعل واما حال فعل الاخر فلا يكون قادرا فتبين ان اجتماع قادرين بانفسهما ممتنع لذاته في فطر جميع الناس وحينئذ فالقادر بنفسه هو واحد فيجب ان يكون الاله العالي الغالب وما سواه مقهور ومغلوب وحينئذ فلا يكون الواحد قادرا الا اذا كان الاخر غير قادر فان كلا منهما قادر حال عدم قدرة الاخر فلا يكون احدهما قادرا الا مع كون الاخر غير قادر وكل منهما قدرته من لوازم ذاته ان كان قادرا فيلزم من ذلك ان يكون كل منهما لازال قادرا غير قادر فيلزم الجمع بين النقيضين وكذلك اذا قيل لا يكون احدهما قادرا الا اذا جعله

الاخر قادرا وممكنا لاخر او امتنع من منعه فانه يلزم ان لا يكون واحد منهما قادرا للدور
الممتنع وهو قد جعل فاعلا فيلزم اجتماع النقيضين فيلزم ان لا يكون واحد منهما قادرا مع
وجوب كون الخالق قادرا ويلزم ان يكون كلا منهما غير قادر مع كونه قادرا وهذا كله من الممتنع بصريح ٢٢٧
العقل وهو لازم من اثبات ربين قديمين واجبين بانفسهما فدل على امتناع ذلك وسواء قدر
اتفاقهما على الفعل او اختلافهما فيه فنفس كونهما قديمين واجبين قادرين ممتنع ونفس كونهما
غير قادرين ممتنع ونفس اجتماع القدرة وعدمها ممتنع ونفس اتفاقهما على مفعول واحد لستقل
به كل منهما ممتنع ونفس الاشتراك بان يفعل هذا بعضه وهذا بعضه ممتنع وحينئذ فلا بد ان
يكون احدهما هو القادر او الاقدر فيعلو بعضهم على بعض ولا بد اذا كانا قادرين من ان يذهب كل
اله بما خلق فان العالم هو الاله المعبود فلا يكون معه اله بل يكون ما قال انه اله مملوكه وعابده
وهم مقرون بذلك لكن بين لهم فساد عباده المخلوق العابد لغيره كما قال قل لو كان معه الهة كما يقولون
اذا لابتغوا الى ذي العرش سبيلا وقال قل ادعوا الذين زعمتم من دونه فلا يملكون كشف الضر عنكم ولا
تحويلا اولئك الذين يدعون يبتغون الى ربهم الوسيلة ايهم اقرب ويرجون رحمته ويخافون عذابه
ان عذاب ربك كان محذورا فانه سبحانه ينزه عن الشرك الواقع وهو اتخاذ ما سواه الها وان كان
المشركون مقرين بانه اله مخلوق عابد للاله الاعظم ولهذا يقول لو كان معه الهة كما يقولون
وبين انه ممتنع ان يكون معه اله غني عنه بقوله ولعلا بعضهم على بعض وبقوله ولذهب كل
اله بما خلق وهذا الاصل مبسوط في غير هذا الموضع وقد ذكرها العلماء في كتبهم وكذلك ما ذكره ؟ الى هنا
هذا الفيلسوف ذكره غير واحد من النظار وذكروا انه بتقدير الاتفاق يمتنع ان يكون مفعول احدهما
هو مفعول الاخر المفعول الواحد لا يكون مفعولا لفاعلين باتفاق العقلاء لكن التقدير الذي
يحتاج الى نفيه تقدير التعاون كما ذكر من فعل هذا البعض وهذا البعض وما ذكره من ان التداول
نقص هو موجود في التبعيض فان الشريكين قد يتهايآن بالمكان وقد يتهايآن بالزمان وهذا
التقدير قد اظهر بوجوه منها ان هذا نقص في حق كل واحد منهما مناف للالهية ومنها ان كلا منهما
ان لم يكن قادرا على الاستقلال كان عاجزا وان كان قادرا عليه وهو لا يمكنه مع معاونة الاخر كان ممنوعا ٢٢٨
من مقدوره وهو مثل العجز او اشد وكذلك ان لم يكن قادرا على خلاف مراد الاخر كان عاجزا
وان كان قادرا ولم يفعل الا ما يوافق الاخر فان كان الفعل الاخر ممكنا لا مانع له من غيره امكن تقديره
ويقوم دليل الممانع وان لم يكن ممكنا لزم تعجيزه ومنعه بغيره وبالجملة فالدلائل العقلية على هذا

متعددة وان كان من الناس من زعم ان دليل ذلك هو السمع لكن هذا المطلوب الذي اثبتوه هو متفق عليه بين العقلاء ومقصود القرآن توحيد الالهية وهو مستلزم لما ذكروه من غير عكس ولهذا قال تعالى لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدتا فلم تقل لو كان فيهما الهان بل لو قدر الهة غير الاله المعلوم انه اله فانه لم ينازع احد في ان لله الحق وانما نازعوا هل يتخذ غيره الها مع كونه مملوكا له ولهذا قال ضرب لكم مثلا من انفسكم هل لكم مما ملكت ايمانكم من شركاء فيما رزقناكم فانتم فيه سواء تخافونهم كخيفتكم انفسكم وقال تعالى والذين اتخذوا من دونه اولياء ما نعبدهم الا ليقربونا الى الله زلفى وقال ام اتخذوا من دون الله شفعاء قل اولو كانوا لا يملكون شيئا ولا يعقلون قل لله الشفاعة جميعا له ملك السموات والارض ثم اليه ترجعون واذا ذكر الله وحده اشمأزت قلوب الذين لا يؤمنون بالاخرة واذا ذكر الذين من دونه اذا هم يستبشرون وقد بسط الكلام على هذا في موضعه والمقصود هنا ما ذكره هذا قال ويدل على ان الدليل الذي ذكره المتكلمون المتكلمين من الاية ليس هو الدليل الذي تضمنته الاية ان المحال الذي افضى اليه دليلهم غير المحال الذي افضى اليه الدليل المذكور في الاية وذلك ان المحال الذي افضى اليه الدليل الذي زعموا انه دليل الاية هو اكثر من محال واحد اذ قسموا الامر الى ثلاثة اقسام وليس في الاية تقسيم فدليلهم الذي استعملوه هو الذي يعرفه اهل المنطق بالشرطي المنفصل ويعرفونهم في صناعتهم بدليل السبر والتقسيم والدليل الذي في الاية هو الذي يعرف في صناعة المنطق بالشرطي المتصل وهو غير المنفصل ومن نظر فيه الى نظره في تلك الصناعة تبين له الفرق بين الدليلين وايضا فان المحالات التي افضى اليها دليلهم غير المحال الذي افضى اليه دليل الكتاب وذلك ان المحال الذي افضى اليه دليلهم ان يكون العالم اما لا موجودا ولا معدوما واما ان يكون موجودا ومعدوما واما ان يكون الاله عاجزا معلولا وهذه مستحيلات دائمة الاستحالة اكثر من واحد والمحال الذي افضى اليه دليل الكتاب ليس مستحيلا على الدوام وانما علقت الاستحالة فيه في وقت مخصوص وهو ان يوجد العالم فاسدا في وقت الوجود فكأنه قال لو كان فيهما آلهة الا الله لوجد العالم فاسدا في الآن ثم استثنى انه غير فاسد فوجب ان لا يكون هناك الا اله واحد. قلت الفساد المذكور في الاية لم يوقت بوقت مخصوص والفساد ليس هو امتناع الوجود الذي تقدر عند تمانع الفاعلين اذا اراد احدهما شيئا واراد الآخر نقيضه ولا هو ايضا امتناع الفعل الذي تقدر عند كون المفعول الواحد لفاعلين فان هذا كله يقتضي عدم الوجود واما الفساد فهو ضد الصلاح كما قال تعالى واذا قيل

لهم لا تفسدوا في الارض قالوا انما نحن مصلحون وقال تعالى وقال موسى لاخيه هارون اخلفني في قومي واصلح ولا تتبع سبيل المفسدين وقال ولا تفسدوا في الارض بعد اصلاحها وقال واذا تولى سعى في الارض ليفسد فيها ويهلك الحرث والنسل والله لا يحب الفساد وقال من اجل ذلك كتبنا على بني اسرائيل انه من قتل نفسا بغير نفس او فساد في الارض فكانما قتل الناس جميعا وقالت الملائكة اتجعل فيها من يفسد فيها ويسفك الدماء وقال تعالى انما جزاء الذين يحاربون الله ورسوله ويسعون في الارض فسادا وقال ولو اتبع الحق اهواءهم لفسدت السموات والارض ومن فيهن بل اتيناهم بذكرهم فهم عن ذكرهم معرضون وجماع الصلاح للاديان هو طاعة الله ورسله وهو فعل ما ينفعهم وترك ما يضرهم والفساد بالعكس فصلاح الشيء هو حصول كماله الذي به تحصل سعادته وفساده بالعكس والخلق صلاحهم وسعادتهم في ان يكون الله هو معبودهم الذي تنتهي اليه محبتهم وارادتهم ويكون ذلك غاية الغايات ونهاية النهايات

ولهذا كان لا عمل لعمل لغير الله لا ينفع صاحبه بل قد يضره وكانت اعمال الذين كفروا كرماد اشتدت به الريح في يوم عاصف لا يقدرون مما كسبوا على شيء ما كسبوا قال تعالى وما خلقت الجن والانس الا ليعبدون فعبادته هي الغاية التي فيها صلاحهم فان الانسان حارث همام كما قال النبي صلى الله عليه وسلم اصدق الاسماء الحرث وهمام والحارث هو الكاسب والهمام هو الذي يكثر الهم الذي هو اول الارادة فالانسان متحرك بالارادة وكل مريد لا بد له من مراد وهو الذي يجب ان يكون هو المراد المقصود بالحركات هو الله فصلاح النفوس وسعادتها وكمالها في ذلك وهكذا العالم العلوي فيه الحركات ثلاثة طبيعية ونفسية وارادية لان الحركة اما ان يكون مبدأها من المتحرك واما من غيره فما كان مبدأها من غيره فهي القسرية القهرية وما كان مبدأها من المتحرك فان كان شعور فهي الارادية والا فهي الطبيعية والطبيعية لا تعرف الا اذا خرج المطبوع عن مركزه كصعود الحجر والماء الى فوق ففي طبعه الهوي والنزول فهي تابعة للقسرية فكل من الطبيعية والقسرية تابعة لغيرها فمبدأ الحركات كلها هي الارادية وكل ارادة لا يكون الله هو المراد المقصود بالقصد الاول بها كانت ضارة لصاحبها مفسدة له غير نافعة مصلحة له وليس ما يستحق ان يكون هو المحبوب لذاته المراد لذاته المطلوب لذاته المعبود لذاته الا الله كما انه ليس ما هو نفسه مبدع خالق الا الله فكما انه لا رب غيره فلا اله الا هو فليس في المخلوقات ما يستقل بابداع شيء حتى يكون ربا له ولكن قد يكون سببا معاونا ولها فاعل هو مسببها وكذلك ليس في المخلوقات ما هو يستحق لان يكون المستقل بان يكون هو المعبود المقصود المراد بجميع الاعمال بل اذا استحق ان يحب ويراد فانما يراد لغيره وله ما شاركه في ان

يحب معه وكلاهما يحب ان يحب لله لا يحب واحد منهما لذاته اذ ليست ذاته هي التي يحصل بها كمال
النفوس وصلاحها وانتفاعها اذا كانت هي الغاية المطلوبة والله فطر عباده على ذلك وهو اعظم
من كونه فطرهم على حب الاغذية التي تصلحهم فاذا تناولوا غيرها افسدتهم فان ذلك وان كان
كذلك ففي الممكن ان يجعل في غير ذلك ما يغذيهم واما كون الفطرة يمكن ان تصلح على عبادة غير الله
فهذا ممتنع لذاته كما يمتنع لذاته ان يكون للعالم مبدع غير الله قال تعالى فاقم وجهك للدين حنيفا
فطرة الله التي فطر الناس عليها لا تبديل لخلق الله ذلك الدين القيم الاية وفي الصحيحين عن ابي هريرة
عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال كل مولود يولد على الفطرة فابواه يهودانه وينصرانه ويمجسانه كما
تنتج البهيمة بهيمة جمعا هل تحسون فيها من جدعا وفي صحيح مسلم عن عياض بن حمار عن النبي صلى الله
عليه وسلم انه قال يقول الله اني خلقت عبادي حنفا فاجتالتهم الشياطين وحرمت عليهم ما احللت لهم
وامرتهم ان يشركوا بي ما لم انزل به سلطانا والفطر تعرف هذا اعظم مما يعرف ما يلائمها من الطعام
والشراب لكن قد يحصل للفطرة نوع فساد فيفسد ادراكها كما يفسد ادراكها اذا وجدت الحلو مرا وهذا
هو اعرف المعروف الذي امر الله الرسل ان يامر به والشرك انكر المنكر الذي امرهم بالنهي عنه والشرك
لا يغفره الله فانه فساد لا يقبل الصلاح ولهذا وجب التفريق بين الحب مع الله والحب لله فالاول
شرك والثاني ايمان قال تعالى ومن الناس من يتخذ من دون الله اندادا يحبونهم كحب الله والذين
امنوا اشد حبا لله فليس لاحد ان يحب شيئا مع الله واما الحب لله فقال تعالى احب اليكم من الله
ورسوله وقال صلى الله عليه وسلم في الصحيح ثلاث من كن فيه وجد حلاوة الايمان من كان الله
ورسوله احب اليه مما سواهما ومن كان يحب المرء لا يحبه الا لله ومن كان يكره ان يرجع في الكفر بعد اذ
انقذه الله منه كما يكره ان يلقى في النار وفي الحديث اوثق عرى الايمان الحب في الله والبغض في الله
ومن احب لله وابغض لله واعطى لله ومنع لله فقد استكمل الايمان وهذا حقيقة قوله تعالى وقاتلوهم
حتى لا تكون فتنة ويكون الدين كله لله وفي الصحيح عن النبي صلى الله عليه وسلم يقول الله انا اغنى الشركا
عن الشرك من عمل عملا اشرك فيه غيري فانه منه بري وهو كله للذي اشرك فكما ان الفعل الواحد يمتنع
ان يكون من فاعلين مستقلين فيمتنع ان يكون المرادين مستقلين بالارادة فان كون هذا مستقلا
بكونه هو المراد المحبوب يناقض كون الاخر كذلك ومتى لم يكن المراد مستقلا بالارادة لم يكن هو المراد
بل بعض المراد وما كان بعض المراد لم يحصل به صلاح النفوس وهو المراد الذي لا يصلح المتحرك بالارادة
الا به فمن اراد غير الله بعمله امتنع ان يكون الله مراده بعمله ومن لم يكن الله هو مراده لم يحصل صلاحه

فاقم للدين الاصل

شبكة الألوكة
www.alukah.net

بل لكان الحاصل نساوه بالشرك لا يغفر بخلافه ودونه وافضل الكلام قول لا اله الا الله والاله هو الذي يستحق ان يالهه القلوب بالحب والتعظيم والاجلال والاكرام والخوف والرجاء فهو بمعنى المالوه وهو المعبود الذي يستحق ان يكون كذلك ولكن اهل الكلام الذين ظنوا ان التوحيد هو مجرد توحيد الربوبية وهو التصديق بان الله وحده خالق الاشياء اعتقدوا ان الاله بمعنى الآلِه وان الالهية هي القدرة على الاختراع كما تقوله الاشعري وغيره ممن يجعلون اخص وصف الاله القدرة على الاختراع ومن قال انا خص وصف الاله هو القدم كما تقوله من تقوله من المعتزلة قال ما مناسبة ذلك في الالهية وهكذا غيرهم وقد بسط الكلام على هذا في موضعه والمقصود هنا التنبيه على هذه الامور وان هؤلاء غلطوا في معرفة حقيقة التوحيد وفي الطرق التي بينها القرآن فظنوا انه مجرد اعتقاد ان العالم له صانع واحد ومنهم من ضم الى ذلك نفي الصفات او بعضها فجعل نفي ذلك داخلا في مسمى التوحيد وادخال هذا في مسمى التوحيد ضلال عظيم واما الاول فلا ريب انه من التوحيد الواجب وهو الاقرار بان خالق العالم واحد لكنه هو بعض الواجب وليس هو الواجب الذي به يخرج الانسان من الاشراك الى التوحيد بل المشركون الذين بعث الله رسله مشركين واخبرت الرسل ان الله لا يغفر لهم كانوا مقرين بان الله خالق كل شيء فهذا اصل عظيم يجب على كل احد ان يعرفه فانه به يعرف التوحيد الذي هو راس الدين واصله وهؤلاء قصروا في معرفة التوحيد ثم اخذوا يثبتون ذلك بادلة وهي وان كانت صحيحة لم تنازع في هذا التوحيد امة من الامم وليست الطرق المذكورة في القرآن هي طرقهم كما انه ليس مقصود القرآن هو مجرد ما عرفوه من التوحيد. قال ابن رشد فقد تبين من هذا القول الطرق التي دعا الشرع من قبلها الناس الى الاقرار بوجود الباري تعالى ونفي الالهية عما سواه وهما المعنيان اللذان تضمنتهما كلمة اعني التوحيد لا اله الا الله فمن نطق بهذه الكلمة وصدق بها ذين المعنيين اللذين تضمنتهما هذه الطرق التي وصفنا فهو المسلم الحقيق الذي عقيدته عقيدة الاسلامية ومن لم تكن عقيدته مبنية على هذه الادلة وان صدق بهذه الكلمة فهو مسلم مع المسلم الحقيق باشتراك الاسم ثم تكلم على الصفات الثبوتية فقال الفصل الثالث في الصفات اما الاوصاف التي صرح الكتاب العزيز بوصف الصانع لوجود العالم بها فهي اوصاف الكمال الموجودة للانسان وهي العلم والحياة والقدرة والارادة والسمع والبصر والكلام اما العلم فقد نبه الكتاب على وجه الدلالة عليه في قوله تعالى الا يعلم من خلق وهو اللطيف الخبير ووجه الدلالة ان المصنوع يدل من جهة الترتيب الذي في اجزائه اعني كون صنع بعضها من اجل بعض ومن جهة موافقة جميعها للمنفعة المقصودة لذلك المصنوع انه لم يحدث عن صانع

شبكة الألوكة www.alukah.net

هو طبيعة وانما وجدت عن صانع رتب ما قبل الغاية لاجل الغاية توجب ان يكون عالما به مثال ذلك
ان الانسان اذا نظر الى البيت فادرك ان الاساس انما صنع من اجل الحائط وان الحائط من اجل
السقف يتبين ان البيت انما وجد عن فاعل عالم بصناعة البناء وهذه الصفة هي صفة قديمة اذ كان
لا يجوز عليه ان يتصف بها وقتا لكن ليس ينبغي ان يتعمق في هذا فيقول ما تقوله المتكلمون انه
يعلم المحدث في وقت حدوثه بعلم قديم فانه يلزم على هذا ان يكون العلم بالمحدث في وقت وجوده
وعدمه علما واحدا وهذا امر غير معقول اذ كان العلم واجبا ان يكون تابعا للمعلوم ولما كان
الموجود تارة يوجد فعلا وتارة يوجد قوة وجب ان يكون العلم بالموجودين مختلفا اذ كان في وقت
وجوده بالقوة غير وقت وجوده بالفعل وهذا نعني قول المتكلمين شيء لم يصرح الشرع به بل
الذي صرح به خلاقه وهو ان يعلم المحدثات حين حدوثها كما قال تعالى وما تسقط من ورقة الا يعلمها
ولا حبة في ظلمات الارض ولا رطب ولا يابس الا في كتاب مبين فينبغي ان يوضع في الشرع انه عالم بالشيء
قبل ان يكون على انه سيكون عالم بالشيء اذ كان على انه قد كان وعالم بما تلف انه تلف في وقت تلافه
وهذا هو الذي يقتضيه اصول الشرع وانما كان هكذا لان الجمهور لا يفهمون من العالم في الشاهد
غير هذا المعنى وليس عند المتكلمين برهان يوجب ان تكون غير هذه الصفة الا انهم يقولون ان العلم المتغير ٢٤٩
بتغير المعلومات الموجودات هو محدث والباري تعالى لا تقوم به حادث لان ما لا ينفك عن
الحوادث زعموا انه حادث قالوا وقد بينا نحن كذب هذه المقدمة فاذا الواجب ان يقر هذه القاعدة
على حالها ويقال انه علم حدوث الحادثات وفساد الفاسدات لا علم محدث ولا علم قديم فان
هذه بدعة في الاسلام وما كان ربك نسيا قال والذي يقال للخواص ان العلم القديم لا تشبيه علم
الانسان المحدث فالذي يدركه الانسان من تغاير العلم المحدث بالماضي والمستقبل والحاضر هو شيء يخص
العلم المحدث وانما العلم القديم يجب فيه اتحاد هذه العلوم لان انتفاء العلم عنه بما يحدث من هذه
الموجودات الثلاثة محال فقد وقع البين بعلمه سبحانه بها وانتفى التكييف اذ التكييف يوجب
تشبيه العلم القديم بالمحدث. قلت هذا الكلام من جنس ما حكاه عن المتكلمين فانه اذا اتحد
في العلم القديم العلم بالماضي والحاضر والمستقبل ولم يكن هذا مغايرا لهذا كان العلم بالموجود
حال وجوده وحال عدمه واحدا وهذا نقض لما تقدم من قوله يجب ان يكون العلم بالموجودين
مختلفا غاية ما في هذا الباب ان هذا الرجل يقول ان عدم التغاير هو ثابت في العلم القديم دون
المحدث ولا ريب ان اولئك المتكلمين يقولون هذا ولكن يقولون لو فرض بقاء العلم الحادث

لكان حكمه حكم القديم ويقولون ان هذا من باب حدوث النسب والاضافات التي لا توجب حدوث
المنسوب المضاف كاليامن واليسار وهكذا هذا يقول انما يتجدد النسب والاضافات وقد
ذكر ذلك في مقالة له في العلم لكن المتكلمين خير منه لانهم يقولون بعلمها بعد وجودها اما بعلم زايد
عند بعضهم واما بذلك الاول عند بعضهم واما هذا فلا يثبت الا العلم الذي هو سبب وجودها
كما سياتي كلامه وهذا عندهم حكم يعم الواجب والقديم وهذا يقول بل ذلك حكم يخص المحدث وهو
لم يات على الفرق بحجة الا مجرد الدعوى وقد بين ذلك في كلام افرده في مسالة العلم واراد ان
ينتصر بذلك للفلاسفة الذين قيل عنهم انهم يقولون انه يعلم الكليات ولا يعلم الجزئيات الا على
وجه كلي فذكر انهم يقولون انه يعلم الجزئيات لكن على هذا الوجه فقال لمن راسله لما فقتم بجوده ٢٢٥
ذهنكم وكرم طبعكم كثيرا ممن يتعاطى هذه العلوم وانتهى نظركم السديد الى ان وقفتم على
الشك العارض في العلم القديم مع كونه متعلقا بالاشيا المحدثة وجب علينا لمكان الحق ولمكان
ازالة الشك والشبهة عنكم ان نحل هذا الشك بعد ان نقول في تقريره فان لم نعرف الربط
لم نقدر على الحل والشك يلزم هكذا ان كانت الاشيا كلها في علم الله تعالى قبل ان تكون فهل هي
في علمه في حال كونها كما كانت عليه قبل ان توجد فان قلنا انها في علم الله تعالى في حال وجودها على
غير ما كانت عليه في علمه قبل ان توجد لزم ان يكون العلم القديم متغيرا وان يكون اذا خرجت من
العدم الى الوجود فقد حدث هناك علم زايد وذلك مستحيل على العلم القديم وان قلنا ان العلم
القديم فيها واحد في الحالين قيل فهل هي في نفسها اعني الموجودات الحادثة قبل ان توجد كما هي
حين وجدت فيجب ان يقال ليست في نفسها كما هي حين وجدت والا كان المعدوم والموجود واحدا
فاذا سلم الخصم هذا قيل له افليس العلم الحقيقي هو معرفة الوجود على ما هو عليه فاذا قال نعم قيل
فيجب على هذا اذا اختلف الشي في نفسه ان يكون العلم به مختلف والا فقد علم على غير ما هو عليه
فاذا يجب احد الامرين اما ان يختلف العلم القديم في نفسه او يكون الحوادث غير معلومة وكلا
الامرين مستحيل عليه سبحانه ويؤكد هذا الشك ما يظهر من حال الانسان اعني من تعلق علمه بالاشيا
المعدومة على تقدير الوجود وتعلق علمه بها اذا وجدت فانه من البين بنفسه ان العلمين يتغايران
والا كان جاهلا بوجودها في الوقت الذي وجدت فيه وليس ينجي من هذا ما جرت عادة المتكلمين في
الجواب عن هذا بانه سبحانه يعلم الاشيا قبل كونها على ما تكون عليه في كونها من زمان ومكان
وغير ذلك من الصفة المختصة به بوجود موجود فانه يقال لهم اذا وجدت فهل حدث هنالك

شبكة الألوكة
www.alukah.net

تغيرا ولم يحدث وهو خروج الشئ من العدم الى الوجود فان قالوا لم يحدث فقد كابروا وان قالوا
حدث هناك تغير قيل لهم فهل حدوث هذا التغير معلوم للقديم ام لا فيلزم الشك المتقدم وبالجملة
فيعسر ان يتصوروا ان العلم بالشئ قبل ان يوجد وان العلم به بعد ان وجد علم واحد بعينه وهذا هو
تقرير هذا الشك قال وقد رام الامام ابو حامد الغزالي حل هذا الشك في كتابه الموسوم بتهافت الفلاسفة
بشئ ليس فيه مقنع وذلك انه قال لو لا معناه هذا وهو انه زعم ان العلم والمعلوم من المضاف وكما
انه قد يتغير احد المتضايفين ولا يتغير هذا الاخر في نفسه لذلك نسبه ان يعرض للانسان في علم
الله سبحانه وتعالى ان يتغير في نفسها ولا يتغير علمه سبحانه وتعالى بها ومثال ذلك في المضاف انه قد يكون
الاسطوانة الواحدة يمنة زيد ثم تعود ليسرة وزيد بعد لم يتغير في نفسه قال وليس هذا يضاف
فان الاضافة قد تعرض في نفسها وذلك ان الاضافة التي كانت يمنة قد عادت ليسرة وانما الذي
لم يتغير بوضع الاضافة اعني الحامل لها الذي هو زيد واذا كان كذلك وكان العلم هو نفس الاضافة
فقد يجب ان يتغير عند تغير المعلوم كما يتغير الاضافة اضافة الاسطوانة الى زيد عند تغيرها في نفسها
وذلك اذا عادت ليسرة بعد ان كانت يمنة قال والذي يحل به هذا الشك عندنا هو ان يعرف ان الحال
في العلم القديم مع الموجود يخالف الحال في العلم المحدث مع الموجود وذلك ان وجود الموجود هو علة وسبب
لعلمنا والعلم القديم هو علة وسبب للوجود فلو كان اذا وجد الموجود بعد ان لم يوجد تحدث في
العلم القديم علم زايد كما يحدث ذلك في العلم المحدث للزم ان يكون العلم القديم معلولا للموجود لا علة
له فاذا وجب ان لا يحدث هناك تغير كما يحدث في العلم المحدث وانما اتى هذا الغلط من قياس العلم القديم
على العلم المحدث وهو قياس الغايب على الشاهد وقد عرف فساد هذا القياس وكما لا يحدث في الفاعل تغير
عنه وجود مفعول له اعني تغيرا لم يكن قبل ذلك كذلك لا يحدث في العلم القديم تغير عند حدوث مفعول له
عنه فاذا قد انحل هذا الشك ولم يكن منا انه اذا لم يحدث هناك تغيرا اعني في العلم القديم فليس
يعلم الموجود فرض حدوثه على ما هو عليه وانما لزم انه لا يعلمه بعلم محدث لا بعلم قديم كما ظن انه
لازم من ذلك القول لان حدوث التغير في العلم عندنا بتغير الموجود انما هو شرط في العلم المعلول عن
الموجود وهو العلم المحدث فاذا العلم القديم انما يتعلق بالموجود على صفة غير الصفة التي يتعلق بها
العلم المحدث لا انه غير متعلق اصلا كما حكي عن الفلاسفة انهم لموضع هذا الشك قالوا انه لا يعلم
الجزئيات وليس الامر كما توهم عليهم بل يرون انه لا يعلم الجزئيات بالعلم المحدث الذي من شرطه
الحدوث بحدوثها ويعلمها بالعلم القديم الذي ليس من شرطه الحدوث بحدوثها اذ كان علة لها لا معلولا

عنها كالحال في العلم المحدث وهذا هو غاية التنزيه الذي يجب ان نعرف به فانه اذا اضطر البرهان الى
انه عالم بالاشياء من جهة ان صدورها عنه من جهة انه عالم لا من جهة انه موجود فقط او موجود
بصفة كلا بل من جهة انه عالم كما قال تعالى الا يعلم من خلق وهو اللطيف الخبير وقد اضطر البرهان
الى انه غير عالم بها هو على صفة العلم بالمحدث فوجب ان يكون هناك بالموجود علم اخر لا يكيف وهو العلم
القديم قال وكيف يمكن ان يتصور ان المشائين من الحكماء يرون ان العلم القديم لا يحيط بالجزئيات وهم
يرون انه سبب الانواع من الحيوانات والوحي وغير ذلك من انواع الاكوانات قال فهذا ما ظهر لنا في وجه
هذا الشك وهو امر لا مرية فيه ولا شك فلقائل ان يقول ليس فيما ذكره جواب وذلك ان
تفريقه بين العلم القديم والعلم المحدث بان ذلك سبب للوجود وهذا سبب عنه هو قول لبعض طائفة
من الفلاسفة وقد عارضهم طائفة من المتكلمين فزعموا ان ليس في العلم ما هو سبب لوجود المعلوم
بل العلم طابق المعلوم على ما هو عليه فلا يكسبه صفة ولا يكتسب عنه صفة واولئك يقولون علمه
فعلي وهؤلاء يمنعون ذلك والتحقيق ان كلا من الفريقين علم الخالق وعلم المخلوق ينقسم الى ما يكون
له تاثير في وجود معلومه والى ما لا يكون كذلك فما لا يكون كذلك علم الله بنفسه سبحانه فان هذا ٢٢٨
العلم ليس سببا لهذا الموجود فلا يجوز اطلاق القول بان ذلك العلم سبب للوجود مطلقا وكذلك
علمنا بمخلوقات الله التي لا اثر لنا فيها كالسموات واما الثاني فعلم الله بمخلوقاته فانه خلق المخلوقات
مشروطا بالعلم بها كما قال الا يعلم من خلق فالعلم بها شرط في وجودها لكن ليس هو وحده العلة
في وجودها بل لا بد من القدرة والمشيئة ومن هنا ضل هؤلاء المتفلسفة فجعلوا مجرد العلم بانتظام
المخلوقات موجبا لوجودها ولم يجعلوا للقدرة والمشيئة اثرا مع ان تاثير القدرة والمشيئة اظهر من
تاثير العلم مع انهم متناقضون في ذلك فانهم قد يثبتون العناية والمشيئة تارة وينفونها
تارة وعلم العبد بما يريد فعله من افعاله هو ايضا شرط في وجود المعلوم فهذا العلم بهذا المحدث
شرط في حصوله والمعلوم تابع للعلم المحدث هنا فليس وجود كل معلوم لنا هو علة وسببا لعلمنا
مطلقا بل نفرق في ذلك بين العلم النظري والعلم العملي فبطل هذا الفرق ثم يقال ايضا لا ريب ان
الفاعل اذا اراد ان يفعل امرا فعلم ما يريد ان يفعله لم يكن هذا العلم بان سيكون فانه ليس
كل من تصور ما يريد ان يفعله علم ان سيكون ما يريده بل الواحد منا تتصور اشياء يريدها
ولا يعلم انها تكون بل لا تكون ثم اذا علم العالم ان الشيء سيكون ثم كان علم انه قد كان فهنا
فرقنا ثلاثة علوم وهذا انما ذكر في خلق الله العلم المشروط في الفعل وهو الذي لا تكون المريد

مريدا حتى يحصل ذلك العلم فان الارادة مشروطة بتصور المراد اما العلم بان سيكون المراد
فهذا لا يثبت بمجرد ما ذكره فان هذا علم خبري وذاك علم طلبي ثم اذا ثبت هذا العلم جاء الشك
وهو انه هل يكون هذا العلم هو نفس العلم بوقوعه اذا وقع ام لا والمتكلمون تكلموا في هذين
العلمين وارادوا جعل احدهما هو الاخر فكانوا اقرب الى الصواب ممن جعل العلم بما يريده هو
العلم بان سيكون المراد وذلك هو العلم بان قد كان فتبين ان طريقة المتكلمين اقل اشكالا
واقرب الى الصواب وايضا فيقال له العالم بما يريد ان يفعل اذا فعله علم انه سيكون ثم علم ان قد كان ٢٣٩
لم يخرج بذلك عن ان يكون العلم القديم شرطا في وجود المعلوم وهو من تمام علة وجوده واذا
كانت نفسه مستلزمة لعلمه بالموجود بشرط فعله لها كما في سمعه وبصره لم يكن شيء من احواله معلولا
لغيره فقوله يلزم ان يكون العلم القديم معلولا للوجود لا علة له ليس بلازم واما ما ذكره
من نفي التغير فهو قد طعن في دليل المتكلمين على نفيه ولم يذكر هو دليلا على نفيه فنفي نفيه له بلا
حجة اصلا الا قوله يلزم ان يكون العلم القديم معلولا للوجود لا علة له وليس هذا بصحيح فانه
بتقدير تجدد علم ثان لا يخرج العلم الذي به كان الفاعل فاعلا عن ان يكون علة وايضا فعلم الله
لازم لذاته وهو الذي فعل الموجودات فاذا قيل ان ذاته اوجبت له هذا العلم بشرط فعله ما فعل
لم يكن ذلك موجبا لافتقاره في العلم الى غيره وقوله انما اتى هذا من قياس الغايب على الشاهد
فيقال جميع ما يذكره انت واصحابك والمتكلمون في هذا الباب لا بد فيه من مقدمة كلية تتناول الغايب
والشاهد ولولا ما يوجد في الشاهد من ذلك لما تصور من الغايب شيء اصلا فضلا عن معرفة
حكمه فان ابطلت هذا بطل جميع كلامكم واما قوله كما لا يحدث في الفاعل تغير عند وجود مفعول
له كذلك في العلم عند حدوث مفعوله فيقال له انت قد ابطلت دليل المتكلمين على هذا الاصل
الذي قاسوا عليه ولم يذكر لك عليه دليلا فان اولئك بنوه على ان ما لا يسبق الحوادث حادث وهذا
قد ثبت بطلانه فيجوز عندك ان تقوم الحوادث بالقديم واذا كان كذلك لم يمتنع عندك ان يتجدد
للفاعل القديم عند فعله حال من الاحوال بل انت قد بينت في غير موضع انه لا يعقل صدور الحوادث
عن المحدث بدون هذا واما قوله لا يلزمنا اذا لم يحدث هناك تغير ان لا يعلم الموجود في حين حدوثه
على ما هو عليه فيقال هذا لك الزم منه للمتكلمين لانك الزمتهم ان العلم بان سيكون قد كان ٢٤٠
ومعلوم ان العلم بما يريد ان يفعل ليس هو العلم بان سيكون ولا بان قد كان فان نفيت علمه بان
سيكون الموجودات قبل وجودها وعلمه بان قد كانت بعد وجودها كان هذا اعظم عليك وان

شبكة الألوكة
www.alukah.net

جعلت ذلك هو نفس علمه بما يريد فعله كان جعلهم العلم بالشيء قبل كونه واحدا اقرب الى العقل واما
قوله حدوث التغير في العلم عندما يتغير المعلوم هو شرط في العلم المعلول عن المعلوم وهو المحدث
فيقال له هذا ضعيف لوجهين احدهما ان ما ذكرته من الدليل لا فرق الثاني انه يلزم علم العبد بما يريد
ان يفعله فانه متقدم على المعلوم به الموجود وهو متغير فليس هو معلولا عن الموجود فتبين ان كونه
سببا في الوجود اوتابعا لا يمنع ما ذكرته من التغير وعلم الرب تبارك وتعالى لا يجوز ان يكون
مستفادا من شيء من الموجودات فان علمه من لوازم ذاته فعلم العبد يفتقر الى سبب يحدثه
والى المعلوم الذي هو الرب تعالى او بعض مخلوقاته وعلم الرب لازم له من جهة ان نفسه مستلزمة
للعلم والمعلوم اما نفسه المقدسة واما معلوماته التي علمها قبل خلقها وهذه المسالة تتعلق
صفاته بالمخلوقات بعد وجودها تتعلق العلم والسمع والبصر ونحو ذلك هي مسالة كبيرة والناس
متفقون على تجدد نسب واضافات لا تقوم بذات الرب ونازعوا فيما تقوم بذات الرب وهذا كما
تنازعوا في الاستواء ونحوه هل هو مفعول للرب محدث في المخلوقات من غير قيام امر به ام يقوم به
امر على القولين فالكلابية والمعتزلة يقولون ان لا يقوم بالرب شيء من ذلك واكثر اهل الحديث وكثير
من اهل الكلام يجوزون ذلك واما النسب والاضافات فتجدد باتفاقهم وابن عقيل يسمي هذه
النسب والاضافات الاحوال ولعله سماها بذلك لما يسمي غيره كونه عالما وقادرا حالا معللة
بالعلم والقدرة كما هو طريقة القاضي ابي بكر ومن وافقه كالقاضي ابي يعلى وابن عقيل وغيرهما
وهؤلاء يقولون تبعا لابي هاشم ان الحال لا موجودة ولا معدومة وكذلك هذه النسب والاضافات
على قولهم او يكون ابن عقيل يشبه ذلك بالاحوال التي يثبتها ابو هاشم ويجعلها لا موجودة ولا ٢٤١
معدومة كذلك هذه النسب والاضافات ولاهل الحديث والتفسير والكلام وغيرهم من الكلام
في هذه المسالة ما هو معروف ولهذا صار طائفة من اهل الكلام كهشام بن الحكم والجهم والى
الحسين البصري والرازي وغيرهم الى اثبات امور متجددة والكلام على هذا متعلق بما ذكره الله في
القرآن في غير موضع كقوله وما جعلنا القبلة التي كنت عليها الا لنعلم من يتبع الرسول ممن ينقلب
على عقبيه وقوله تعالى ام حسبتم ان تدخلوا الجنة ولما يعلم الله الذين جاهدوا منكم ويعلم الصابرين
وقوله وتلك الايام نداولها بين الناس وليعلم الله الذين امنوا منكم ويتخذ منكم شهداء وقوله
اولما اصابتكم مصيبة قد اصبتم مثليها قلتم انى هذا قل هو من عند انفسكم الى قوله فباذن الله
وليعلم المؤمنين وليعلم الذين نافقوا الاية وقوله ثم بعثناهم لنعلم اى الحزبين احصى لما لبثوا امدا وقوله

ولقد قضنا الذين من قبلهم فليعلمن الذين صدقوا وليعلمن الكاذبين الى قوله وليعلمن الله الذين
امنوا وليعلمن المنافقين وغير ذلك في كتاب الله فهذا مما اتفق سلف الامة وائمتها على ان الله
عالم بما سيكون قبل ان يكون وقد نص الائمة على ان من انكر العلم القديم فهو كافر وهذا هو
القدرية الذين ينكرون علمه بافعال العباد قبل ان يعملوها والغالون لا بد من الرفضة ونحوهم
وانما المسألة الدقيقة انه عند وجود المسموع والمرئي والمعلوم اذا سمعه وراه وعلمه موجودا فهل
هذا عين ما كان موجودا قبل وجود ذلك او هناك معنى زايد واما قول من قال من الفلاسفة
انه لا يعلم الا الكليات فهذا من اخبث الاقوال وشرها ولهذا لم يقل به احد من طوائف الملة وهو لا
شر من المنكرين للعلم القديم من القدرية وغيرهم واما ما ذكره من ان الفلاسفة لا يقولون انه
لا يعلم بالجزيئات بل يرون انه لا يعلمها بالعلم الحديث والظاهر ان يكون المشاؤون من الفلاسفة
ينكرون علمه بجزيئات العالم وهذا يدل على فرط تعصبه لهؤلاء الفلاسفة بالباطل وعدم معرفته ٢٤٤
بحقيقة مذهبهم فانه رأيا يتعصب لارسطو صاحب التعاليم المنطقية والالهية وكلامه في مسألة
العلم معروف مذكور في كتابه ما بعد الطبيعة وقد ذكره بالفاظه ابو البركات صاحب المعتبر وغيره ورد
ذلك عليه ابو البركات مع تعظيمه له وارسطو ينكر علم الرب بشيء من الحوادث مطلقا وكلامه في ذلك
وحجته من افسد الكلام كما سنذكره ان شاء الله ولكن ابن سينا وامثاله زعموا انه انما يعلم
الكليات والجزيئات يعلمها على وجه كلي وهؤلاء فروا من وقوع التغير في علمه واما من قبل ارسطو
من المشائين فلا ريب ان في كلامهم ما هو صريح واقرب الى الانبياء من كلام ارسطو ولهذا نقل
عنهم انهم كانوا يقولون بحدوث الافلاك وان ارسطو اول من قال بقدمها من المشائين واما
احتجاجه على اثبات علم الرب بالجزيئات بما الانذارات والمنامات فاستدلال ضعيف فان ابن
سينا وامثاله يدعون ان ما حصل للنفوس البشرية من العلم والانذارات والمنامات انما هو
من فيض العقل الفعال والنفس الفلكية واذا اراد ان يجمع بين الشريعة والفلسفة قال
ان النفس الفلكية هي اللوح المحفوظ كما توجد مثل ذلك في كلام ابي حامد في كتاب احياء [illegible] والمضنون
وغير ذلك من كتبه وكما يوجد في كلام من سلك سبيله من الشيوخ المتفلسفة المتصوفة
يذكرون اللوح المحفوظ ومرادهم النفس الفلكية ويدعون ان العارف قد يقرأ ما في اللوح المحفوظ
ويعلم ما فيه ومن علم دين الاسلام الذي بعث الله به رسله علم ان هذا من ابعد الامور عن
دين الاسلام كما قد بسط في موضع آخر وتنزيه هذا للفلاسفة المشائين عن ان يكون

هذا كلامهم هو نصب منه لهم وهذا نظر الى نقل اقوال الناس وليس تحقيق هذا من
غرضنا هنا والفلاسفة طوائف متفرقون لا يجمعهم قول ولا مذهب بل هم مختلفون اكثر من اختلاف
فرق اليهود والنصارى والمجوس وكلام المشائيين في الالهيات كلام قليل الفائدة وكثير منه بلا محصل
والنقل المنكر موجود في كتب المتبعين لهم كابن سينا واضرابه وقد نظرت فيما نقل عنهم من الاقوال ٢٤٢
في العلم فوجدتها عدة مقالات لكن من الناس من يحكي عنهم قولين او ثلاثة ومن الناس من لا يحكي
الا قولا واحدا وقد وجدت اربعة مقالات منقولة عنهم صريحا في كتب معتمدة فنقل طائفة عنهم
كالشهرستاني وغيره في العلم ثلاث مقالات قالوا ذهب قدماء الفلاسفة الى انه عالم بذاته فقط
لم من ضرورة علمه بذاته يلزم منه الموجودات وهي غير معلومة عنده اي لا صورة لها عنده على التفصيل
والاجمال وذهب قوم منهم الى انه تعالى يعلم الكليات دون الجزئيات وذهب قوم الى انه يعلم الكلي والجزئي
جميعا على وجه لا يطرق الى علمه نقص وقصور فهذا القول الثالث هو شبيه بالقول الذي
اختاره ابن رشد واما القول الثاني والاول فهما اللذان حكاهما الغزالي عن الفلاسفة قال
منهم من قال لا يعلم الا ذاته ومنهم من يسلم انه يعلم غير ذاته قال وهو الذي اختاره ابن سينا
فانه زعم انه يعلم الاشياء كلها بنوع كلي لا يدخل تحت الزمان ولا يعلم الجزئيات التي توجد بحدد
الاحاطة بها بغياتي ذات العالم وذكر الغزالي انهم اتفقوا على انه لا يعلم الجزئيات المنقسمة
بانقسام الزمان الى الكائن وما كان ويكون قال فمن ذهب منهم الى انه لا يعلم الا نفسه لا يخفى
فساد هذا المذهب ومن ذهب منهم الى انه يعلم غيره كما اختاره ابن سينا فقد زعم انه يعلم الاشياء
علما كليا لا يدخل تحت الزمان ولا يختلف بالماضي والمستقبل والان ومع ذلك زعم انه لا يغرب
عن علمه مثقال ذرة في السموات ولا في الارض الا انه يعلم الجزئيات بنوع كلي قلت ولابي البركات
صاحب المعتبر مقالة في العلم رد فيها على ارسطو ونصر فيها انه يعلم الكليات والجزئيات وما ذكره
ابن رشد عنهم من انهم يرون ان العلم سبب الانذار بالجزئيات فقال اما الفلسفة المذكورة في كتب
ابن سينا واشباهه ففيها ان ذلك من العقل الفعال والنفس الفلكية وعندهم ذلك هو المنذر بذلك
ويسمون ذلك اللوح المحفوظ ومن ذلك تنزل عندهم الوحي على الانبياء ومن ذلك كلم موسى وكثير
من المتصوفة الذين يسلكون مسلككم قد دخل ذلك في كلامهم فان كان طريق غير هؤلاء المتفلسفة ٢٤٤
يحصل ذلك من علم الله فلا ريب ان من جعل الله منذرا لعباده بالجزئيات لزم ان يكون عالما
بها فان الاعلام بالشيء فرع على العلم به وهذا يناسب القول الثالث المحكي عنهم وذكر ابو البركات

في معتبره الاقوال الثلاثة قول من قال لا يعلم الا ذاته وذكره عن ارسطو وذكر الغاظه
وابن رشد هو يعظم ارسطو الى الغاية وهو من اعظم الفلاسفة عنده فكيف ينفي هذا القول عنهم
وذكر ابو البركات قول ابن سينا وذكر عنهم القول الثالث وهو انه يعرف ذاته وسائر مخلوقاته
في سائر الاوقات على اختلاف الحالات مما هو كائن وما هو آت وهذا القول ينزع الى قولين احدهما
القول الذي اختاره ابن رشد الذي قربه من النفي ولم يجبه عنه والثاني التزام هذا اللازم وبيان
انه ليس بمحذور وهذا قد اختاره ابو البركات كما اختاره طوائف من المتكلمين كابي الحسين والرازي
وغيرهما وكما هو معنى ما دل عليه الكتاب والسنة وذكره ائمة السنة فصارت الاقوال للفلاسفة في
علم الله اربعة اقوال بل خمسة بل ستة بل سبعة والكل من ذلك القول الذي ذكره ابن سينا
والقول الذي اختاره ابن رشد والقول الذي اختاره ابو البركات وهذان القولان هما القولان
اللذان يقولهما نظار المسلمين وقول ارسطو وابن سينا فلا يمكن ان يقولهما مسلم ولهذا كان ذلك
مما كفرهم به الغزالي وغيره فضلا عن ائمة المسلمين كمالك والشافعي واحمد فانهم كفروا غلاة
القدرية الذين انكروا علمه بالافعال الجزئية قبل وجودها فكيف من انكر علمه بالجزئيات كلها
قبل وجودها وبعد وجودها وللسهروردي المقتول قول آخر سنحكيه بعد ان شاء الله
وكذلك للطوسي قول قريب منه مضمونه ان العلم ليس صفة له بل هو نفس المعلومات قال
ابو البركات فاما معرفته وعلمه فقد اختلف فيه كثير من العلماء من المحدثين والقدماء يعني علماء النظار
من الفلاسفة لا يعنى به اتباع الانبياء قال فقال قوم منهم انه لا يعرف ولا يعلم سوى ذاته
وصفاته التي له بذاته وقال اخرون بل يعرف ذاته وسائر مخلوقاته في سائر الاوقات على
احكم في الحالات مما هو كائن ومما هو آت وقال اخرون بل يعرف ذاته بذاته والصفات ٢٤٥/
الكلية من مخلوقاته والذات الدائمة الوجود من معلولاته ولا يعرف الجزئيات ولا يعلم الكليات
الفاسدات المتغيرات المستحيلات ولا شيئا من الحوادث من الافعال والذات قال والمشهور
القول بين المتفلسفة من القدماء بالمذهب الاول اعني تنزيه الذات فقط وبين المحدثين القول
الثالث وهو معرفة الكليات وضعفت بينهم حجج القائلين بمعرفة الجزئيات لدقيق النظر
وتقرير اصل لم تحرر وافقوم عليها السامعون من حيث لا يشعرون قال ونحن الان نعض
مذاهب الذين يقولون بانه تعالى لا يعرف الجزئيات وحججهم ثم نشرع في ابطالها والنظر
فيها وفي مذهب القائلين بخلافها ونجري على العادة في توفية كل مذهب حجته مما قيل وبما

شبكة الألوكة www.alukah.net

لم يقل حتى ينتهي النظر الى الحجة التي لا مرد لها ولا حجة يبطلها فيعرف الحق فيها ثم قال
الفصل الرابع عشر في شرح كلام من قال ان الله لا يحيط علما بالموجودات قال ارسطوطاليس
ما هذه حكايته فيما بعد الطبيعة فاما على اي جهة هو المبدا الاول ففيه صعوبة فانه ان كان عقلا
وهو لا يعقل كالعالم النايم فهذا محال وان عقل افترى عقله في الحقيقة لشي غيره وليس جوهره
معقوله لكن فيه قوة على ذلك وبحسب هذا لا يكون جوهرا فان كان هذا الجوهر بهذه الصفة اعني
انه عقل فليس يخلو ان يكون عاقلا لذاته او لشي اخر فان كان عاقلا لشي اخر فلا يخلو ان يكون
عقله دايما لشي واحد او لاشيا كثيرة فان كان معقوله لاشيا كثيرة فمعقوله على هذا منفصل
عنه فيكون كماله اذن لا في ان يعقل ذاته لكن في عقل شي اخر اي شي كان الا انه من المحال ان يكون
كماله بعقل غيره اذ كان جوهرا في الغاية من الالهية والكرامة والعقل فلا يتغير والتغير فيه انتقال
الى الانقص وهذا هو حركة ما فيكون هذا العقل ليس عقلا بالفعل لكن بالقوة واذا كان هكذا
فلا محالة انه يلزمه الكلال والتعب في ايصال العقل للمعقولات ومن بعد فانه يصير فاضلا بغيره
كالعقل في المعقولات فيكون ذلك العقل في نفسه ناقصا ويكمل بمعقولاته واذا كان هذا هكذا فيجب
ان يهرب من هذا الاعتقاد وان لا يبصر بعض الاشيا افضل من ان يبصرها فكمال ذلك العقل اذ ٢٤٦
كان افضل الكمالات يجب ان يكون بذاته لها فانها افضل الموجودات واكملها واشرف المعقولات وهذا
يوجد هكذا دايما دون تعرف او حس او راي او فكر وهذا ظاهر جدا فانه ان كان معقول هذا العقل
غيره فاما ان يكون شيا واحدا دايما او يكون علمه بما يعلمه واحدا بعد اخر وهذه الامور بالهيولى
غير الصورة فاما في العقلية وطبيعة الامر وكونه معقولا لشي واحد فليس العقل فيها شيا غير المعقول
وبالجملة فجميع الاشيا العرية عن الهيولى فمعنى العقل والمعقول فيها واحد. قلت وقد صنف ابو
البركات مقالة في العلم ذكر فيها نحو ما ذكره في المعتبر وقال هذا القول هو الذي نقل عن ارسطوطاليس
في مقالة اللام من كتابه المعروف بما بعد الطبيعة وقد تداولته العقلا وتصرفت فيه العقول واكثر
فيه المفسرون والغرض منه ظاهر وهو اجلال المبدا الاول عن ان يكون له كمال بغيره فيكون بذاته
ناقصا بالقياس الى ذلك الكمال او يكون له غيرية بادراك الابصار وتغير بادراك المتغيرات وتعب
باتصال ادراكها وازدحامها وخروجه من القوة الى الفعل فيفعلها قال واذا كان هذا مفهوم الكلام
قد لاح عن كثب فلا حاجة الى التطويل وهذا قول اذا تتبع بطريقة النظر المحض لم يثبت له قدم فيه
وساق كلامه عليه قال ابو البركات في المعتبر وقد كان ارسطوا قال قبل هذا ما قصد به ان ينفي عنه

شبكة الألوكة
www.alukah.net

ان تتجدد له الاحوال ويمنع به تغيره من حال الى حال حتى يحكم بذلك في العلوم والمعارف قال وليس يمكن
في العلة الاولى ان تنفعل وجميع هذه هي حركات توجد باخره بعد الحركة المكانية وجميع هذه هي تنبه
على هذه الصفة ثم ذكر عبارة ابن سينا في هذه المسالة كما سنذكره وكلام ارسطو فيه اربعة امور احدها
ان العلم بالغير يوجب كونه كاملا بغيره فان لا يبصر بعض الاشيا اولى من ان يبصرها الثاني ان علمه
بالمتغيرات يوجب تعبه وكلاله الثالث ان هذا نوع من الحركة يستلزم تقدم الحركة المكانية الرابع
ان علمه الاشيا نوع حركة يوجب كثرة العلوم فيكون هو لها كالهيولى للصورة ومدار الحجج على ان العلم
يوجب الكثرة والتغير والاستكمال بالمعلوم قال ابو البركات الفصل الخامس عشر في اعتبار الحجج المنقولة عن ٢٤٧
ارسطوطاليس اما قول ارسطو بان تعقله للغير كمال يوجب له نقصا باعتبار لا كونه فيرد بان يقال فيه
على طريق الجدال الذي يلزمه الاذعان له وهو ان يقال انك تعرفه مبدا اولا وخالق الكل فتقول في
خلقه مثلما قلت في تعلقه فان قلت الخلق لزم عن ذاته قلنا والتعقل لزم عن ذاته وان قلت
ان ذلك يمنعه عنه حتى لا يحصل له به كمالا اعني كونه يعقل الاشيا قلنا فامنع هذا ايضا اعني كونه
يخلق الاشيا حتى لا يكون له به كمال فيما لا يخلق لا يكون خالق المخلوقات ومبدا اول لها كما انه بما
لا يعقل لا يكون عاقل المعقولات ولو بما لا يعقل واحدا منها مثلما لا يخلق واحدا منها فان الذي
لزم في علم المعلوم يلزم مثله في خلق المخلوقات او ابداع المبدع فانه بقياس لا وجوده عنه ليس بخالق
ولا مبدع فان لم يوجب هذا نقصا لم يوجب ذاك وان اوجب ذاك فقد اوجب هذا واجلاله عن ذلك
كاجلاله عن هذا وقدرته على هذا كقدرته على ذاك فلم تنزهه عن ذاك ولم تنزهه عن هذا ولم خشيت
عليه التعب في ان يعقل ولم تخشه عليه في ان يفعل قال فهذا جواب كاف في رده على مذهب المجادلة
قلت قوله على مذهب المجادلة يعني المعارضة والنقض التي تبطل حجة المسئول وتبين انها فاسدة وان لم
يعلم حلها وذلك ان ما ذكره في العلم يلزم مثله بطريق الاولى في الفعل فانه من المعلوم بصريح العقل ان
كون الشي مفعولا دون كونه معلوما فان المفعولات دون الفاعل وليس كل معلوم دون العالم فالانسان
يعلم ما هو اكمل منه ولا يفعل ما هو اكمل منه فالمفعول يجب ان يكون دون الفاعل ويجب ان يكون
الفاعل اكمل من المفعول ولا يجب مثل ذلك في العالم والمعلوم بل يجوز ان يعلم العالم ما هو اكمل منه
وما لا يفتقر اليه بوجه من الوجوه واما مفعوله فهو مفتقر اليه فاذا لم يكن كون الاشيا مفعولة له مما
يوجب نقصا له وكمالا بها فان لا يوجب كونها معلومة له نقصا له وكمالا بها بطريق الاولى اذ كونها
مفعولة انقص لها من كونها معلومة له فاذا كانت فاعليته لا تتم الا بها ولم يكن ذلك نقصا فان لا يكون ٢٤٨

شبكة الألوكة
www.alukah.net

عالميته التي لا تتم الا بها نقصا بطريق الاولى وذلك من وجوه احدها ان كونها مفعولة انقص لها
من كونها معلومة الثاني ان لزوم الفعل له اولى بان يجعل نقصا من لزوم العلم له. الثالث ان استلزام
الفاعلية المفعول اولى من استلزام العالمية لوجود المعلوم فان العالم قد يعلم المعلوم معدوما
ويعلمه ممتنعا ويعلمه قبل وجوده واما الفعل فلا يكون الا لما يوجد بالفعل لا لما يكون معدوما مع
وجود الفعل وحينئذ فتوقف كونه فاعلا على وجودها اولى من توقف كونه عالما على وجودها
الرابع انه اذا قيل فعله لها لا يوجب احتياجه اليها بل هي المحتاجة اليه من كل وجه وكماله بفعله
الذي هو من ذاته لا منها قيل وعلمه بها لا يوجب حاجته اليها بوجه بل العالم اغنى عن المعلوم من
الفاعل الى المفعول اذ لا يعقل في الشاهد فاعل الا وهو محتاج الى فعله بل ومفعوله ويوجد عالم
لا يفتقر الى معلوماته بل ولا الى علمه بكثير من المعلومات وان كان علمه بها صفة كمال وجوده اكمل منه
واذا قدر ان بعض الافعال لا يحتاج اليه بل هو صفة كمال قيل الفعل الاختياري لا يكون الا بارادة
وحاجة الانسان الى وجود كل مراد مطلقا اعظم من حاجته الى العلم بما يعلمه مطلقا وتعلق النفوس
بمراداتها اعظم من تعلقها بمعلوماتها ولهذا يقول بعض الناس ويحكونه عن علي قيمة كل امرئ ما يحسن
ولا يصح هذا عن علي ويقول اهل المعرفة قيمة كل امرئ ما يطلب فكمال النفوس ونقصها بمرادها اعظم
من كمالها ونقصها بمعلومها بل نفس العلم باي معلوم كان لا يوجب لها نقصا واما ارادة بعض الاشياء
فيوجب لها نقصا فاذا كان فعله لكل ما في الوجود لا يوجب له نقصا فكيف يعلمه بذلك واذا كان فعله
لها لا يوجب كونه محتاجا اليها مستكملا بها فكيف يوجب ذلك علمه بها ونحن نعلم ان كون الفاعل لا
يفعل بعض الاشياء اكمل له من فعلها واما كونه لا يعلمها فلا يعقل كونه نقصا الا اذا اقترن بالعلم ما يذم
لا ان نفس العلم يذم فاذا كان فعله لبعض الموجودات ليس اكمل من فعله لها كلها ولم يكن ان لا يفعلها
اكمل من ان يفعلها فكيف يكون ان لا يبصرها افضل من ان يبصرها واذا قيل هو فاعل لبعضها ٢٤٩
بتوسط بعض قيل كيف ما قدرت وجود الفعل ونفي كونه نقصا كان تقدير وجود العلم ونفي كونه
نقصا اولى واحرى فان قلت فعله للمفعول الاول لازم لذاته وهلم جرا ولا يكون نقصا قيل ان
قدر ان هناك معلولا اول يلزمه فان علمه بنفسه اذا استلزم علمه بالمعلول الاول ولوازمه
لم يكن نقصا بطريق الاولى واذا قيل ان في التعقلات تعبا قيل من لم يتعب بالفعل فان لا يتعب بالعلم
بطريق الاولى فكيف يعقل فاعل يفعل دائما ولا يتعب بالفعل فان لا يتعب بالعلم بطريق الاولى
فكيف يعقل فاعل يفعل دائما ولا يتعب بالفعل ولكن يتعب بعلمه بالمفعول مع كونه عقلا والعقل

شبكة الألوكة
www.alukah.net

الذى هو العلم اولى به من الفعل وهم يعلمون وكل عاقل ان نفس الانسان لا تتعب بالعلم كما تتعب بالفعل
وكذلك بديهة اذا قدر فعل لا يكون استحالة وتغيرا فلان يقدر علم به لا يكون استحالة وتغيرا بطريق
الاولى واذا قدر فعل لا يوجب حركة مكانية فالعلم به ان لا يوجب ذلك اولى واحرى ففى الجملة
كلما توهم المتوهم انه نقص فى العلم مثل كونه استكمالا بالغير او كونه تغيرا او كونه متعبا لازمه مثله فى
فعل ذلك الغير المعلوم بطريق الاولى واذا كان الفعل لا نقص فيه بل هو كمال فكذلك للعلم والغير
المذكور هو مفعوله ومخلوقه الذى هو ابدعه فاذا قيل ان كماله به فليس كمالا لا بنفسه اذ
هو المبدع له فلم تفتقر نفسه الى غير نفسه ونحن نعقل ان ما هو غنى عنا علمنا به اكمل من ان لا نعلمه
وان كان غنيا عنا فلو قدر ان فى الوجود ما ليس مفعولا له كان ان يعلمه اكمل من ان لا يعلمه فكيف اذا
كان هو مفعوله وهل يقال ان من علم الاشياء بعلوم متجددة بل علمها بعد وجودها انقص ممن
لا يعلمها بحال فكيف يكون من لا يعلمها قبل وجودها وبعد وجودها ولو سمى مسمى العلم بالمتغيرات
تغيرا وحركة واستكمالا بالغير وما اشبه ذلك فاذا قيس من يعلم الاشياء الى من لا يعلمها
كان لا فعل اكمل بكل حال ولهذا كان الانسان القابل للعلم اكمل من الجماد وان كان فى علمه من التغير
والحركة ما ليس فى الجماد وايضا فمن يكون حيا حساسا يقدر على الحركة اكمل ممن لا يكون كذلك وكلما
كان متصفا بالكمال اكمل كما ان الموصوف بالكمل فان الانسان اكمل من الحيوان البهيم والحيوان اكمل من الجماد
وان قدر ان علمه وفعله مستلزم للحركة بل للحركة المكانية فهذا اكمل ممن لا علم له ولا يتحرك بارادته ٢٥ ر
فالمتحرك بارادته اكمل ممن لا يمكنه الحركة البتة هذا هو المعقول فى الموجودات وكلما تدبر الانسان
ونظر فى الادلة المعقولة تبين له ان ما ذكره عن بسطوا من الحجج لنفى العلم من افسد الحجج
بل هى الغاية فى الفساد وهى مبنية على مقدمتين احداهما ان العلم يستلزم امورا والثانى انه
يجب نفى تلك الامور لكونها نقصا وقد ابان كل من وجوه منها المعارضة بما تقدم ومنها ان
نفى العلم اعظم نقصا من تلك اللوازم فلو قدر انها تتضمن ما يسمونه نقصا كان ما تضمنه نفى العلم
من النقص اعظم فلا يجوز التزام اعظم النقصين حذرا من ادناهما اذا قدر ان كلا منهما قد جعله
هؤلاء نقصا. ومنها ان ما ذكره من المقدمة الاولى اللزومية مما نازع فيه كثير من الناس
ومنها ان كون تلك اللوازم نقصا مما نازع فيه كثير من الناس ومنها انه يستفصل عن
الحدود المذكورة فى المقدمتين فانها الفاظ مجملة وحينئذ فلا بد من منع الملزوم او انتفاء
اللازم فاما ان لا يسلم ما ذكره من اللزوم واما ان لا يسلم ما ذكره من انتفاء اللازم

ومنها بيان ان لوازم العلم كلها كمال لا نقص فيه بوجه من الوجوه، ومنها ان ما ذكره مبني على وجوب ثبوت الكمال للرب تعالى وتنزيهه عن النقص وهذا حق كما قررناه في غير موضع وبينا ان الكمال الممكن وجوده الذي لا نقص فيه بوجه يجب اثباته لله تعالى وان العلم من اعظم الكمالات الذي لا نقص فيه بوجه وقد وجد العلم في الوجود فثبوته له اولى من ثبوته لغيره وان العلم من حيث هو علم لا يستلزم نقصا اصلا ولكن النفوس الظالمة اذا علمت بعض الاشياء فقد يستغني بالعلم على الظلم والنفوس الجاهلة به اذا عرفت بعض الحقائق فقد يضرها معرفة تلك الحقائق فيحصل الضرر لها في النفوس من الشر اما المقدس المنزه عن كل عيب فعلمه من تمام كماله وهو مما يحمد به ويثنى به عليه لا يستلزم الذم والنقص بوجه من الوجوه فكيف اذا علم وجود العالم وامتناع وجوده بدون العلم وامتناع كونه فاعلا لشيء الا مع علمه به الى غير ذلك من الدلائل البرهانية المثبتة لوجوب كونه تعالى عليما بكل شيء لكن نحن في هذا المقام في ابطال شبه النفاة لا في بيان حجج المثبتين وما ذكره ابو البركات في المعارضة بالفعل في غاية الحسن فان من لا يلزمه تعب ولا نقص في خلق المخلوقات فان لا يلزمه ذلك في علمه بها اولى واحرى وهذا مما يبين ان قول اليهود الذين وصفوه بالتعب لما خلق السموات والارض في ستة ايام وانه استراح بعد ذلك اقرب الى المعقول من قول ارسطو واتباعه الذين يقولون لو كان عالما بهذا لتعب لكن هذه المعارضة مبنية على انه علة فاعلة للعالم سواء قيل انه فاعل له بالارادة او موجب له بذاته بلا ارادة وكونه مبدأ للعالم هو مما اتفق عليه الامم من الاولين والآخرين وروا فقهم على ذلك ائمة اتباع المشائين كابن سينا واشباهه واما ارسطو فليس في كلامه الا انه علة غائية بمعنى ان الفلك يتحرك للتشبه به ليس فيه انه مبدع للعالم وهذا وان كان في غاية الجهل والكفر فكلامه في علمه مبني على هذا وابطال كلامه في العلم ممكن مع تقدير هذا الاصل الفاسد ايضا من وجوه فان خصمه اذا قال ارسطو واتباعه ان الرب ليس بخالق ولا عالم وان ما انزل الله على رسوله صلى الله عليه وسلم اقرأ باسم ربك الذي خلق خلق الانسان من علق اقرأ وربك الاكرم الذي علم بالقلم علم الانسان ما لم يعلم وكذلك قوله سبح اسم ربك الاعلى الذي خلق فسوى والذي قدر فهدى وقول موسى لفرعون ربنا الذي اعطى كل شيء خلقه ثم هدى وامثال ذلك وهؤلاء عندهم لم يخلق شيئا ولم يعلم احدا بل هو في نفسه ليس بعالم فكيف يعلم غيره ويهديه. قال ابو البركات فاما الجواب البرهاني فهو ان يقال ليس كماله بفعله بل فعله بكماله وعن كماله ومن فعله

٢٥١

عقله فعقله عن كماله الذاتي الذي لا وجه لتصور النقص فيه ولا القول به فان النقص في ذات المبدا
الاول غير متصور لانه واحد والنقص انما يتصور في موضع الزيادة والنقصان والزيادة معا انما
هي من صفات الكثرة والغيرية حيث يتصور في الكثرة قلة وفي الزيادة نقصان كل واحد بقياس
الاخر فاما حيث لا كثرة ولا غيرية بل وحدة محضة فلا يتصور نقص وكيف والنقص من الصفات
الاضافية حيث يقال نقص كذا كما يقال زاد كذا فالنقص المتصور في الذات الاحدية اي نقص
يكون ونقص ماذا يكون وكيف يتصوره لا اقول كيف يقال فان القائل قد يقول ما لا يتصوره
لكن العالم لا يعلم ما لا يتصوره اثباتا ولا نفيا فان قيل ان النقص هاهنا متصور بقياس ذاته
وهو ان لا يعقل كذا لولا كذا المعقول اي لا يعقل الولا المعقول قلنا ان الكمال الذي له
ليس هو بان يعقل كل موجود بل كونه بحيث يعقل كل موجود فان كان المعقول موجودا عقله
وان فرض غير موجود لزمه فرض ان لا يعقله لا لانه لا يعقله اي لا يقدر على عقله بل النقص
من جانب العدم المفروض فكماله وقدرته له بذاته ويلزم عنهما ما له بالقياس الى موجوداته
فما كمل بايجاد مخلوقاته بل وجدت مخلوقاته عن كماله وليس هذا القول في المبدا الاول فقط
بل وفينا ايضا فانا لسنا نكمل بكل معقول بل انما كمالنا بقدرتنا على ان نعقله وانما نكمل بما
نعقله بالفعل حيث نعقل بالفعل معقولات اشرف منا وذلك نوع اخر من الكمال فان العقل له
بذاته الكمال الذي هو قدرته على ان يعقل وله به ان يعقل وذلك امر له من ذاته عقل بالفعل
ام لم يعقل وله كمال عرضي اضافي اكتسابي بما يعقل معقولات هي اشرف منه وذلك ليس
للاول اذ ليس اشرف منه في الموجودات حتى يشرف ويكمل بعقله له وليس اذا ارتفع هذا
عنه ارتفع ذاك فان ذاك هو الاول والذي بالذات اعني كونه بحيث يعقل وقدرته على ان
يعقل وهو كماله الذاتي الذي به شرف وجل وعلا عما لا يعقل والاخر هو الثاني والذي بالعرض
اعني كماله بمعقولاته وشرفه بها فان كوننا بحيث نعقل ما نعقله شرف لنا وكمال بالقياس
الى ما ليس له ذلك وكثير من المعقولات التي نعقلها لا نشرف بها وليس الشرف الحاصل من
الفعل هو الشرف الذي بالقدرة فان الذي بالقدرة قبل الفعل ومعه وبعده والذي بالفعل
يحصل مع الفعل وبه وبعده ولا يكون قبله فما شرف الله بمخلوقاته بل خلق بشرفه اعني ما خلق
فشرف بل شرف فخلق وكذلك ما علم فكمل بل كمل فعلم قلت ملخص هذا ان الكمال هو الذي
يجب له ازلا وابدا وهو لازم لا يتجدد منه شيء وهو كونه بحيث يفعل ويعقل لا نفس وجود

شبكة الألوكة
www.alukah.net

الفعل المعين والعلم المعين وهذا هو القدرة على الفعل والعقل وهذا له بذاته لا يتوقف على شئ
٢٥٢ من الموجودات ولهذا قال انا النقض غير متصور في الذات الواحدة فان النقض يستلزم التعدد
ولا تعدد هناك لكن قد يقال على هذا انه وان كان الذات واحدة فاذا كانت الصفات متعددة كالقدرة
والعلم امكن تقدير احدهما دون الاخر فالكمال هو بوجود الجميع والنقض معقول بعدم بعض ذلك
لكن ما قال لازم لمن نفى الصفات من الجهمية والفلاسفة وقدر ذاتا لا صفة لها او وجودا مطلقا
لا يختص بامر فيها لا يعقل فيه كمال ولا نقص وارسطو اثبت الصفات وقد قدر انه يكمل بارة
ولا يكمل اخرى وجعل احد الامرين الكل له من الاخر واصحاب ارسطو انكروا هذا انما يمكن تقديره
في الامور الاضافية والسلبية فيقال لهم اما الاضافات فانها تتجدد عندكم فان قلتم انها لكمال لزم ان
يتجدد له الكمال وهو خلاف اصلكم وان قلتم ليست بكمال بطل تقدير الكمال لامتناع تقدير النقصان
ولكن قد يقال تقدير النقصان في الواحد المسلوب الصفات غير متصور كما قال ابو البركات لكن يمكن تقدير
كمال منتظر ونفيه وهذا الذي نفاه ارسطو وابو البركات جعل الكمال في نفس القدرة لا لازمة له
لا فيما ينتظر لكن ابو البركات من مثبتة الصفات كما ذكره وهو ان عدم امكان النقص في الواحد
من كل وجه تقدير لامتناع النقص عليه وامتناعه بوجه كماله فيكون فعاله عن كماله ويقال يمكن
الجواب عن شبهة ارسطو لمن وجوه اخر غير ما ذكره ابو البركات احدها ان يقال العلم لازم
لذاته ازلا وابدا ليس شيئا متجددا فلا يحتاج ان يقال كماله في ان تقدر على العقل كما قال ابو
البركات بل نفس العقل الذي هو العلم في لغة المسلمين امر لازم لذاته كما قال ابو البركات في
القدرة وحينئذ فليس كماله بغيره بل بعلمه الذي هو من لوازم ذاته الذي لم يزل ولا يزال
كما ان كماله بقدرته كذلك وكون العلم متعلقا بغيره مثل كون القدرة متعلقة بغيره وكما ان القدرة
صفة كمال لا قدح فيها انه لا بد لها من مقدور فالعلم كذلك واولى لانه يتعلق بنفسه ويتعلق
بغيره والقدرة لا تكون قدرة الا على غيره الوجه الثاني ان ما ذكرناه من ان الاعيان الذين يتعلق
٢٥٤ بهم العلم والقدرة هم مخلوقاته الذين لم يشركه احد في خلقهم وهم كلهم محتاجون اليه لا الى
غيره فما في الوجود الا نفسه ومخلوقاته التي لا وجود لها الا بنفسه فلم يكن يتعلق صفاته بمخلوقاته
بأعظم من تعلق ذاته بهم وكما ان تعلق ذاته بهم هو من كماله لا من نقصه فتعلق علمه وقدرته
بهم كذلك ومعلوم ان وجود ذاته دون لوازم ذاته ممتنع باتفاق العقلاء فممتنع عند المسلمين
وجوده بدون علمه وقدرته وجماهير المسلمين يقولون ان ارادته من لوازم ذاته سواء قالوا انها واجبة

بالعين او متعددة واذا كانت ارادته من لوازم ذاته فيمتنع وجوده بدون وجود مراداته
التي هي مخلوقاته فانه ما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن والمتفلسفة يقولون ان وجوده
بدون وجود معلولاته ممتنع ومع هذا فلم يكن كونه ملزوما لغيره نقصا فكيف يكون كون علمه
ملزوما للمعلوم نقصا مع انه هو خالق المعلومات الوجه الثالث جواب من يقول انه يعلم الاشيا
كلها بعلم قديم ازلي وانه لا يتجدد عند تجدد المعلومات الا تعلق العلم بها كما يقول ذلك كثير من
اهل الكلام ومن اتبعهم من الفقها فهؤلاء يقولون ان العلم لا يقف على شي اصلا بل هو حاصل ازلا
وابدا على وجه واحد الوجه الرابع جواب من يقول انه يعلم الشي موجودا بعد ان علمه معدوما وان
هذا الثاني فيه زيادة على الاول فهؤلاء يقولون لم يحصل المعلوم والعلم الثاني الا بقدرته ومشيته
فما استفاد شيا من غيره ولا كمل بغير نفسه ويقولون ان ما لا يكون الا بمشيته وقدرته يمتنع
وجوده في الازل ووجوده بقدرته ومشيته اكمل من عدم وجوده فوجوده على هذه الحال هو غاية
الكمال وعدم هذا الكمال هو النقص الذي يجب تنزيهه عنه فانه كمال ممكن الوجود لا نقص فيه
وكلما كان كذلك كان واجبا له اذ لو لم يكن واجبا له لكان اما ممتنعا وهو خلاف الفرض او ممكنا
وحينئذ فالمقتضي له هو ذاته بلوازمها وقد وجد ذلك فيجب وجوده والا فيكون ممتنعا
وهو خلاف الفرض وبهذين الجوابين يزول ما يقدح به في كلام ابي البركات حيث جعل العقل بالفعل
ليس كمالا وانما الكمال في القدرة عليه ولم يجعل الكمال الا في عقل الافضل لا الادنى فان هذا
مما نازع فيه ويقال ما كان كمالا اذا كان بالقوة فهو اذا صار بالفعل اكمل واكمل فكيف يكون
القدرة على الفعل والعقل للاشيا الخسيسة كمالا ولا يكون خروج القوة الى الفعل ونفس ٢٥٥
فعلها وعقلها كمالا ولكن يقال ما كان يمتنع وجوده ازليا ولا يمكن ان يوجد الا حادثا ليس
الكمال الا في احداثه لا في فعله في الازل واذا قدر ان علمه موجودا لا يمكن تحققه الا بعد
وجوده كان ان يعلم موجودا بعد وجوده اكمل من ان لا يعلم موجودا وان علم انه سيوجد
واما قول ابي البركات ما كمل بفعله وعقله بل فعل وعقل بكماله فهو صحيح اذا اريد بالكمال ما هو
ازلي للذات لا يمكن تجدد شي من افراده كما لا يتجدد نوعه واما اذا اريد بالكمال ما يتضمن
جميع ما يمكن وجوده من الكمال على الوجه الذي يمكن فيقال كماله بنفسه وذاته ونفسه يتضمن
ما يقوم به من صفاته وافعاله فلم يكمل بشي مباين له وما كان داخلا في مسمى اسمه فليس
هو مباينا له ولا يطلق القول عليه بانه مغاير له وحينئذ فكماله بذلك مثل كماله بذاته وصفاته

شبكة الألوكة
www.alukah.net

اللازمة وما كان حدوثه حيث تقتضي الحكمة حدوثه على الوجه الممكن فهو كمال في ذلك
الوقت لا كمال في غيره وذلك انما حصل بنفسه ولها لم يحصل بغيره ولا لغيره وعلى هذا فاذا
قيل لو عقل لكمل به يقال ان اردت بقولك كمل به ان ذلك لغير اعطاه الكمال فذلك باطل
وان اردت انه لولا ذلك الغير لما وجد العلم به فيقال نعم وهذا لا يضر لوجوه احدها انه هو الذي
اوجد ذلك الغير وبقدرته ومشيته وحده هو ولوازمه فلم يكن ما حصل له حاصلا الا به وحده
الثاني انه لو قدر موجودا بغيره لكان ان يعلمه اكمل من ان لا يعلمه الثالث اذا كان العلم بالغير
مشروطا بالغير ولولا الغير لما حصل والغير حاصل على التقديرين علم او لم يعلم فوجود الغير مع
فوت الكمال الذي يمكن معه هو النقص اذ النقص هو فوت ما يمكن وجوده لا ما لا يمكن والعلم
صفة كمال والعلم بكل شيء ممكن فوجود هذا كمال وعدمه نقص قال ابو البركات فاما القول
بايجاب الغيرية فيه بادراك الاغيار والكثرة بكثرة المدركات فجوابه المحقق انه لا يتكثر بذلك
تكثرا في ذاته بل في اضافاته ومناسباته وتلك مما لا يعتد الكثرة على هويته وذاته ولا الوحدة
التي اوجبت له وجوب وجوده بذاته ومبدائيته الاولى التي بها عرفناه وبحسبها اوجبنا له ٢٥٦
ما اوجبنا وسلبنا عنه ما سلبنا هي وحدة مدركاته ونسبه واضافاته بل انما هي وحدة
حقيقته وذاته وهويته ولا نعتقد ان الوحدة المقولة في صفات واجب الوجود بذاته
قيلت على طريق التنزيه بل لزمت بالبرهان عن مبدائيته الاولى ووجوب وجوده بذاته
والذي لزم عن ذلك لم يلزم الا في حقيقته وذاته لا في مدركاته ومضافاته فاما ان يتغير بادراك
المتغيرات فذلك امر اضافي لا معنى في نفس الذات وذلك مما لم تبطله الحجة ولم يمنعه برهان
ونفيه من طريق التنزيه والاجلال لا وجه له بل التنزيه من هذا التنزيه والاجلال من هذا
الاجلال اولى قلت ارسطو انما اعتمد على نفي التغير اذا علم شيئا بعد شيء فاما كثرة المعلومات
مع قدم العلم فلم يتعرض له وكانه عنده غير ممكن قال ابو البركات فاما الذي قيل في منع التغير
مطلقا حتى يمنع التغير في المعارف والعلوم فهو غير لازم في التغير مطلقا بل هو غير لازم البتة
وان لزم كان لزومه في بعض تغيرات الاجسام مثل الحرارة والبرودة في بعض الاوقات لا في
كل حال ووقت ولا يلزم مثل ذلك في النفوس التي تخصها المعرفة والعلم دون الاجسام فانه
يقول ان كل تغير وانفعال فانه يلزم ان يتحرك قبل ذلك المتغير حركة مكانية قال ابو
البركات وهذا محال فان النفوس يتجدد لها المعارف والعلوم من غير ان تتحرك في المكان على رايه

شبكة الألوكة
www.alukah.net

فانه لا يعتقد فيها انها مما يكون في مكان البتة فكيف ان يتحرك فيه وانما ذلك الاجسام
في بعض الذوات والاحوال كالتسخن والتبرد ولا يلزم فيها ابدا وانما ذلك مما يصعد بالبخار
من الماء ويدخن من الارض من الاجزاء التي هي كالهبا دون غيرها من الاحجار الكبار الصلبة
التي تحمى حتى تصير بحيث تحرق وهي في مكانها لا تتحرك وانما تسخن سخونة كثيرة وهي في مكانها
لا تتبخر وانما يتبخر منه بعض الاجزاء ثم يكون الحركة المكانية بعد الاستحالة لا قبلها كما قال
ان جميع هذه هي حركات توجد باخره بعد الحركة المكانية وفيما عدا ذلك فقد يسود الجسم
ويبيض وهو في مكانه لم يتحرك ولا يتحرك قبل الاستحالة ولا بعدها فما لزم هذا في كل جسم
بل في بعض الاجسام ولا في كل حال ووقت بل في بعض الاحوال والاوقات ولا كان ذلك على طريق
التقدم كما قال بل على طريق التبع ولو لزم في التغيرات الجسمانية لما لزم في التغيرات ٢٥٧
النفسانية ولو لزم في التغيرات النفسانية لما لزم انتقال الحكم فيه الى التغيرات في المعارف
والعلوم والعزائم والارادات فالحكم الجزوي لا يلزم كليا ولا يتعدى من البعض الى البعض
والا لكانت الاشيا كلها على حال واحدة وهو قدم هذا على كلامه في العلم حتى يجري عليه الحكم
في المعرفة والعلم فاعتبر بهذا فان انتقض من هذا القول البحث امكن ان يرجع الى اصل ويصح
على وجه لكنه مع ذلك لا ينتصر به القول الذي ابطلوا به معرفة الله وعلمه بالحوادث فاما
الاصل الذي يرجع اليه باستقصا النظر في التاويل له فهو ان يقال ان الشي اذا تسخن
بعد برده او تبرد بعد سخونة وبيض بعد سواد وسود بعد بياض بسبب تقرب منه بعد
بعد يوثر فيه ذلك اما بحركته الى السبب واما بحركة السبب اليه فان الماء يسخن بعد ما كان
باردا بحرارة النار مثلا التي تقرب منها اما بحركة النار اليه او بحركته هو اليها لذلك المبيض بعد
اسوداده يتحرك الى المسود او يتحرك المسود اليه فتتقدم الحركة المكانية بهذا البيان ساير الحركات
وتتقدم الدورية المستمرة الدايمة على المستقيمة المنقطعة ذات البداية والنهاية المحدودتين
فهكذا يصح ان يقال تتقدم الحركة الدورية على ساير الحركات والتغيرات فيصح ذلك في الاجسام
الداخلة تحت الكون والفساد بالتغيرات المحدودة في التكيفيات المبصرة والملموسة والاشكال والمقادير
وما يتبعها ويتعلق بها فاما في النفوس والعقول وفي الله تعالى فلا يلزم شي من ذلك بهذا البيان
قال واعجب من هذا قوله بانه يتعب حيث قال واذا كان هذا هكذا لا محالة انه يلزمه الكلال والتعب
من اتصال المعقولات وهو القايل في السما انها لا تتعب بدوام حركتها المتصلة لان طبعها لا يخالف

استقصى نخ

شبكة الألوكة
www.alukah.net

ارادتها فجعل علة التعب هناك مخالفة الطبيعة للارادة وهاهنا كثرة الافعال وايصالها وكثرة
الخروج من القوة الى الفعل والقوة قوتان استعداد وقدرة والاستعداد اذا كمل بالخروج
الى الفعل صار قدرة ثم عن القدرة تصدر الافعال والتي بمعنى الاستعداد نقص يفتقر الى كمال والاخرى
كمال تصدر عنه الافعال فهذه القوة من قبيل القدرة الدائمة القارة على حد لا تنقص ولا تزيد
وليست بمعنى الاستعداد الذي يخرج الى الكمال ولو كانت من هذا القبيل لما جاز ان يحكم عليها
بالتعب والكلال بل باللذة والكمال فانما يالفوه يشتاق الى كماله الذي بالفعل ومن قبله تكون
اللذة والسعادة والكلال والتعب انما يعرضان لنا لا من جهة اتصال افعالنا ولا من جهة ازدحامها
بل من جهة تحريك اعضائنا وارواحنا بتقلبنا وتفكرنا حركة تخالف مقتضى الطبيعة التي في جواهرنا
كما نفاه عن السما وليس ذلك من جهة الخلاف فان القوى المتقاومة قد تتقاوم مدة فلا يعرض
لها تعب كما لو فرضت مغناطيس علق حديدا زمانا لا يتعب ولا تضعف تلك القوة الجاذبة
ولا يبطل ذلك التعلق ما لم يتجدد [illegible] من خارج بل لان الحركة تحل جوهر الروح منا اعني من
اعضائنا لتركيبها من لطيف [illegible] طبيعة عرضة للانحلال والحركة تسبب ذلك له
فاذا انحلت الروح التي [illegible] تعلق [illegible] المحركة ضعفت القوة المحركة فينا وعجزت فيها تعبا
وكلالا وذلك انما ارتفع [illegible] السما لارتفاع التركيب والانحلال لا لان الطبيعة لا تضاد
الارادة فيها او تضادها فان ذلك هو سبب بعيد للتعب والكلال والقريب هو ما ذكرناه
فاذا ارتفع عن السما لذلك فلم لا يجري ان يرتفع عن سما السما وبسيط البسائط
الوحداني الذات قال فاما قوله فلا يبصر بعض الاشيا افضل من ان يبصرها فهو اشبه
ما قاله من الحجج واقربها الى التروج والقبول قبل التامل وانما ذلك يكون بالقياس الينا
على ضيق وسعنا وزماننا فيصح ان اشتغالنا بابصار الافضل اولى منه بالاخس فاما
اذا كان الوسع بحيث لا يشغل فيه ادراك الاخس ولا تعرق عن ادراك الافضل فلا
ثم هذا الخسيس انما هو خسيس بالقياس الينا ايضا وفي اشيا مباينة لطباعنا منافرة
لحواسنا لا على الاطلاق وبالقياس الى كل خساس فان طعم العذرة في فم الخنزير كطعم
العسل في فم الانسان واذا نظرت الى الكل فلم تجد فيه خسيسا بغير معرفته او بغير علمه او يكون
لا ادراكه اولى من ادراكه لا في الروحانيات ولا في الجسمانيات لا في السموات ولا في الارضيات كيف
وما في الارض وتحت السما ليس غير الاستقصات الكائنة وما يتولد عنها بامتزاجها وليس في الممتزج

شبكة الألوكة
www.alukah.net

٢٥٩/ منها سواها الا قوى سماوية وما منها ما يضر ادراكه او تصور معرفته اللهم الا لشخص نافيه ويضاده
لا على الاطلاق ومن علا عن المضادة والمباينة فلا يكون ذلك بالقياس اليه مكروها فالله تعالى
وملائكته اجل من ان يناله الم الاذى بضد او مباين من لون او طعم او رائحة تكيف وما في الوجود
الا ما صدر عنه تعالى وما عنه وهو عنه بالحقيقة فما لا مائز منه او مخلقه وبوجه لا مائز منه
ان يدركه وما لم يقدره في ان فعله لا يقدره في ان علمه ولا له كيفية تناسبه من لون او طعم او رائحة
فيؤثرها واحرى تباينه فيكرهها فلم يشفع الان بالقضية المشنعة اعني القائلة فلا يصر بعض
الاشياء افضل من ان يبصرها لم الابصار ان كان عن عجز وضيق وسع فليس بافضل من الابصار
وان كان من نوع الالتفات والتقرر فذلك من المنافي والموذي وقد قلنا فيه قال واما
قوله فكمال ذلك العقل اذ كانا فضل الكمالات يجب ان يكون لذاته فانها افضل الموجودات
والمكنها واشرف المعقولات فقوله صادق صحيح على الوجه الذي قلناه لا على الوجه الذي يقصد
من ان كماله لفعله الذي هو تعقل ذاته اذ قد سلم ان ذاته في غاية الكمال والشرف والجلال فليس
كمالها تفعل من الافعال لا تعقل ذاتها ولا بعقل غيرها بل بعقلها لذاتها فعل شريف كامل صدر
عن شريف في الذات وكمالها فكان لكمال الفعل لكمال الذات لا لكمال الذات لكمال الفعل وقد سبق
هذا قال واما قوله وهذا يوجد هكذا رايما من دون تعرف او حس او راى او تفكر فهنا
ظاهر جدا فان الادراك والتعقل التام للامر القديم الدايم من العاقل التام القديم الدايم
تام قديم دايم لا محالة وقوله فانه ان كان معقول هذا العقل غيره فاما ان يكون شيئا واحدا
واما ان يكون علمه بما يعلمه واحدا بعد اخر فجوابه بعقل ذاته وبعقل غيره فبعقل الدايمات
دايما وبعقل المتجددات عقلا قديما دايما من حيث قدمها النوعي والمادي والذي من جهة
العلل الفاعلية والغائية فبعقلها في تغيرها على وفق تغيرها ولا يكون ذلك التغير فيه بل فيها
وهو يعقلها بكلها على ما هي عليه كما يعقل بعض بعضها فيعلم عينها وانها ستكون ومتى
وانها كائنة ومعدومة بعد كونه وانه كان لا يصنع وسعه عن ذلك ولا تغيره ولا تنقصه
فلا يكمل بل هو له كما يشاء وعلى وفق قدرته وارادته في خلقه لا تمنع ذلك بحجة لا من جهة
التعجيز لانه مردود بدليل الخلق فقدرته على الخلق دليل قدرته على العلم اذ هو خالق الكل
والخلق اكبر من القدرة من العلم واذ لم يصح التعجيز في الخلق فهو بان لا يصح في العلم اولى واحرى
وكيف واكثرهم يقولون ان علم الله هو قدرته وقدرته وسعت كل شيء خلقا فلا عجب ان يسع كل

شيء علما ولا بدليل التنزيه فانه لا يغيره ولا يضره معرفته بشيء من خلقه ولا ضد له فيه ولا مباين
وليس به كماله بل هو بكماله على ما قيل هذا مع ان في الجواب مساعدة ما والا فلو فرضنا ان له به
كمالا على ما قيل لم يكن له في ذلك نقص لان الكل منه وعنه وكماله بما منه وعنه فهو كماله بذاته في
الحقيقة والقول بانه لولا اشيا غيره لم يكن بحال كذا من الكمال انما كان يكون له وجه لو كانت تلك
الامور ليست منه وعنه فاما وهي منه فلا يضر لانه كانه قال لولاه اعني لولا ذاته لم يكن بحال كذا
لان الرفع في الفرض انما يقع من جهة العلة الاولى التي لا يرتفع المعلول الا بارتفاعها قلت فهذا
من كلام ابي البركات على قول ارسطو وهو اقرب الى تحرير النقل وجودة البحث في هذا الباب من ابن رشد
وابن رشد اقرب الى جودة القول في ذلك من ابن سينا مع غلوه في تعظيم ارسطو وشيعته .
فصل قال ابو البركات بعد ان فرغ من حكاية حجة ارسطو فاما قول التابعين في هذه المسالة والمسيرين
لما قيل فيها والمستفيدين بحججها وبراهينها فاقصى ما وقفنا عليه منه واجمعه لما تبدد في غيره
هو ما قاله الشيخ الرئيس وهذه عبارته قال وليس يجوز ان يكون واجب الوجود يعقل الاشيا
من الاشيا والا فذاته اما متقومة بما يعقل فيكون متقوما بالاشيا واما عارض لها ان يعقل
فلا يكون واجبه الوجود من كل جهة وذلك محال اذ يكون لولا امور من خارج لم يكن هو بحال ويكون
له حال لا يلزم عن ذاته بل عن غيره فيكون لغيره فيه تاثير والاصول السالفة تبطل هذا ولانه
لما سنبين مبدا كل موجود فيعقل من ذاته ما هو مبدا له وهو مبدا الموجودات الثابتة باعيانها ٢٦١
والكائنة الفاسدة بانواعها اولا وبتوسط ذلك باشخاصها قال ولا يجوز ان يكون عاقلا لهذه
المتغيرات مع تغيرها حتى يكون تارة يعقل منها انها موجودة غير معدومة وتارة انها معدومة غير
موجودة ولكل واحد من الامرين صورة عقلية على حدة ولا واحدة من الصورتين تبقى مع الثانية
فيكون واجب الوجود متغير الذات قال ثم الفاسدات ان عقلت بالماهية المجردة وبما يتبعها
مما لا يتشخص فلم تعقل بما هي فاسدة وان ادركت بما هي مقارنة للمادة وعوارض المادة لم يكن
معقولة بل محسوسة او متخيلة قال ونحن قد بينا في كتب اخرى ان كل صورة محسوسة وكل صورة خيالية
فانما يدركها بآلة متجزية وكما ان اثبات كثير من الافاعيل للواجب الوجود نقص له فكذلك
اثبات كثير من التعلقات بل واجب الوجود انما يعقل كل شيء على نحو كلي ومع ذلك فلا يعزب عنه
شيء شخصي فلا يعزب عنه مثقال ذرة في السموات والارض وهذا من العجايب . قلت يقسم
ابن سينا صفاته الى مقومة للذات وعرضية بناء على اصلهم الفاسد في المنطق من ان الصفات

شبكة الألوكة
www.alukah.net

اللازمة للموصوف ينقسم الى ما يكون مقومة للذات داخلة فيها يقولون هي اجزاء للذات سابقة
لها سبقا عقليا والى ما يكون خارجة عن الذات عارضة لها بعد تحققها وان كانت لازمة لها بوسط
او بغير وسط وهذا التقسيم قد بين فساده في غير هذا الموضع وبين ان الصفات اللازمة للموصوف لا يجوز
تقسيمها الى هذين القسمين ولا يجوز جعل الذات مركبة من احد الصنفين دون الاخر بل لا يجوز جعل
الذات مركبة اصلا منها الا ان يعني بالتركيب اتصاف الذات بها وقيامها بالذات او لزوم الذات لها
ونحو ذلك مما يشترك فيه جميع الصفات اللازمة للموصوف فاما جعل بعضها داخلا في حقيقة الموصوف
الثابتة في الخارج وبعضها خارج عن حقيقة الثابتة في الخارج فكلام في غاية الفساد وغايتهم ان يجعلوا
ذلك تركيبا مما يتصوره المتصور من صفات الموصوف وهذا امر يزيد وينقص ويدخل في المتصور
ويخرج منه بحسب تصور المتصور لا بحسب الحقيقة الثابتة في الخارج وان ادعوا ان الحقيقة من حيث
هي هي مركبة من ذلك وان تلك الحقيقة لا تحقق لها الا في الاذهان ولا في الاعيان كما يقوله من ٢٦٤
يقوله منهم كان هذا من ادل الاشيا على فساد قولهم وضلالهم في تصورهم قال ابو البركات فهذا
ما قاله الشيخ الرئيس قال فقوله انه اذا عقل الاشيا من الاشيا كان على احد وجهين احدهما ان يتقوم
ذاته بما يعقل او يكون عارضا لها ان يعقل ذاته على كلي الوجهين لا يكون واجب الوجود من جميع جهاته
جوابه اما في القويم فالفرض فيه محال لان العاقل لا يتقوم بما يعقله لان يعقل هو يعقل انما يكون بعد
ان يوجد بعد بالذات فكيف يتقوم الوجود بما هو بعد الوجود بالذات واما كونها عارضا لها ان يعقل
والزامه منه انه لا يكون واجب الوجود من جميع جهاته فكانه مدح الشعرا او من كلام محير الالفاظ
بالتخيلات من الخطب والمدايح والا فما معنى من جميع جهاته فان كونه مبدا اول بل كونه مبدا مطلقا
يلزم فيه ما لزم في هذا وهو انه اما ان يتقوم بكونه مبدا اولا او يكون ذلك عارضا له فلا يكون
واجب الوجود من جميع جهاته اي لا يكون واجب الوجود في كونه مبدا اولا لزيد وعمرو وغيرهما
من الموجودات والذي الزمنا البرهان انه واجب الوجود بذاته فاما في جميع جهاته ان كان من جهات
وجوده فذلك واما في اضافاته ومناسباته فلا اذ بطل بما قيل قلت وهذا الذي قاله ابو
البركات ردا على ابن سينا قد صرح به ابن سينا في موضع اخر يناقض ما قاله هنا فانه قال في كتابه
المسمى بالشفا في مسالة العلم ولا يبالي ان يكون ذاته ماخوذة مع اضافة ما ممكنة الوجود
فانها من حيث هي علة لوجود زيد ليست بواجبة الوجود بل من حيث ذاتها وهذا يوافق ما قاله
ابو البركات قال ابو البركات فاما ان لا يكون مبدا اولا واما ان لا يكون واجب الوجود من جميع جهاته

شبكة الألوكة
www.alukah.net

اعني من جهة اضافاته الى ما وجوده بعد وجوده بالذات واما قوله لولا امور من خارج لم يكن
هو بحال كذا فكذلك لولا المخلوقات لم يكن مبدا اولا لكن ليس ذلك بمحال وقد رد على طريقي
المساعدة والمخالفة واما قوله ويكون له حال لا يلزم عن ذاته بل عن غيره فقول باطل وذلك
ان العلم اضافة لزمت عن ذاته بالنسبة الى مخلوقاته ومخلوقاته لزمت عن ذاته ولازم لازم ٢٦٣
الذات لازم الذات فما لزمت عن غيره كما قيل ولو لزمت لما لزم المحال والا فاي حجة تلزم وهم
فلم يوردوا على ذلك حجة بل اوردوه كالبين بنفسه وليس ببين بل مردود وباطل على ما قيل واما
قوله فيكون لغيره فيه تاثير اما في وجوده ووجوب وجوده فلا واما في اضافته ونسبه فاي اصول
ابطلته ما بطل ولا يبطل وانما تمت المغالطة بلفظ التاثير حيث يتوهمه السامع متاثرا مستحيلا
وليس العلم استحالة على ما علمت واما قوله ولانه مبدا كل موجود فيفعل من ذاته ما هو مبدا له وهو
مبدا للموجودات التامة باعيانها والكائنة الفاسدة بانواعها اولا ويتوسط ذلك لاشخاصها
فهو حق وغير مردود فانه يعقل ويدرك على كل وجه من وجوه العقل وجهة من جهات الادراك
فهو سميع بصير وبالجملة مدرك عالم حكيم مقدر مدبر يسع كل شيء علما غيبا وشهادة قبل ومع
وبعد واما قوله ولا يجوز ان يكون عاقلا لهذه المتغيرات مع تغيرها حتى يكون تارة يعقل منها
انها موجودة غير معدومة وتارة انها معدومة غير موجودة ولكل واحد من الامرين صورة عقلية
على حدة ولا واحدة من الصورتين تبقى مع الثانية فيكون واجب الوجود متغير الذات فقد اجبنا
عنه في جواب كلام ارسطوطاليس ولم يبعد فيحسن اعادته واما قوله ثم الفاسدات ان عقلت بالماهية
المجردة وبما يتبعها مما لا يتشخص فلم تعقل بما هي فاسدة وان ادركت بما هي مقارنة للمادة وعوارض
المادة لم تكن معقولة بل محسوسة ففيه الكلام وقد سلف في علم النفس في قوله ان الصور الجسمانية
والاشكال الوضعية لا تدركها الا قوة جسمانية واعاد ابو البركات مناقضته في ذلك قلت ما ذكره
ابو البركات من ان العاقل لا يتقوم بما يعقله وان فرض ذلك محال لان كونه يعقل تابع لذاته
وهو بعده بعدية بالذات فكيف يتقوم الوجود بما هو بعد الوجود بالذات فهذا كلام صحيح وهو
مطرد في جميع الصفات اللازمة للموصوف ان ذاته لا يتقوم بشيء منها ولا يكون صفة الموصوف
جزءا مقوما متقدما عليه بالذات اذ كانت الصفة تابعة للموصوف فهي الى ان تكون بعده بالذات ٢٦٤
اولى من ان تكون قبله بالذات فان قدر ان هنا ترتيبا عقليا يكون فيه الصفة الذاتية قبل الموصوف
او بعده فانها لا تكون الا بعده وان قيل لا ترتيب هنا اصلا بل كلاهما ملازم للاخر مقترن به

شبكة الألوكة
www.alukah.net

لم يتقدم احدهما الاخر وليس بينهما ترتيب عقلي كما ليس بينهما ترتيب زماني فليس احدهما قبل
الاخر بل الموصوف وصفته اللازمة له موجودان معا لم يسبق احدهما الاخر سواء قدر ان الموصوف
قديم ازلي واجب بنفسه وصفته لازمة له او قدر انه محدث مخلوق وصفته لازمة له وقد تكلمنا
على هذا لما تكلمنا على ما ذكروه في المنطق من الفرق بين الصفة الذاتية المقومة الداخلة في الماهية
والصفة اللازمة للماهية والصفة التي زعموا انها لازمة لوجودها وكلها خارج عن الماهية
وذكرنا ما ذكروه من الفرق بين اللازم الداخل واللازم الخارج واعترضنا عليهم باستفاء ما ذكروه من الفرق
واعترضنا بعضهم على بعض في هذا المقام وبيان ان ما ذكروه من الفرق لا يعود الى فرق حقيقي موجود
في الخارج ولا معقول في الذهن الا اذا جعل الذاتي ما هو لازم للذات المفروضة في الذهن فاما
اذا تصورنا شيئا وعبرنا عنه بعض الصفات ما هو داخل في معلومنا ومذكورنا بالذات ومنه ما هو
داخل بالعرض وهذا اللازم الخارج وهذا كما نقوله في دلالة المطابقة والتضمن والالتزام فدلالة
المطابقة هي دلالة اللفظ على جميع المعنى الذي عناه المتكلم ودلالة التضمن دلالة اللفظ على
ما هو داخل في ذلك المعنى ودلالة الالتزام دلالة اللفظ على ما هو لازم لذلك المعنى خارج عن
مفهوم اللفظ فدلالة المطابقة هي دلالة اللفظ على جميع هذه الماهية التي عناها المتكلم باللفظ
وهو دلالة على تمام الماهية وذلك المدلول عليه بالمطابقة هو معقول في جواب ما هو اذا قيل ما هو
بحسب الاسم واذا سئل عما هو المراد بهذا اللفظ ذكر مجموع ما دل عليه بالمطابقة فالمدلول عليه
بالتضمن هو جزء هذا المدلول وهو جزء ماهيته وهو داخل في ذاته واما اللازم لهذا المدلول فهو
خارج عن حقيقته عرض لازم له فهذا تقسيم معقول ولكنه يعود الى قصد المتكلم ومراده باللفظ

٢٦٥/ واما كون الموجود في الخارج منقسما صفاته اللازمة له التي لا تكون موجودة الا بها الى ما هو داخل
في حقيقته مقوم لها متقدم عليها بالذات والى ما يكون خارجا عن حقيقته عرضا لها فهذا باطل
عند جماهير العقلاء من متكلمي اهل الاسلام وغيرهم وقد بينا فساد ذلك في مواضع وكذلك بين
فساده غير واحد من اهل الكلام والفلاسفة وتكلمنا على ما ذكره ابن سينا في الاشارات وغيرها
وبينا تناقضه وتناقض غيره في الفرق بين الذاتيات والعرضيات اللازمة اذا جعلا لازمين
للحقائق الموجودة في الخارج وما ذكره في مسألة العلم مبني على ذلك الاصل الفاسد حيث قال لو
لم يكن واجب الوجود يعقل الاشياء من الاشياء لكانت ذاته لما متقومة بما يعقل فيكون معقولا
بالاشياء واما عارضا لها ان يعقل فلا يكون واجب الوجود من جميع الجهات ثم يقول هذا الكلام

باطل من وجوه احدها ما ذكرناه من نفي تقوم شيء بصفته والثاني ان يقال اذا قدر تقوم الموصوف
بصفته فهو متقوم بنفس علمه بالاشيا او بنفس الاشيا المعلومة والثاني باطل وهو انما ذكر
الثاني حيث قال فذاته متقومة بما يعقل وهذا باطل فانا اذا قدرنا العالم متقوما بعلمه فليس
المقوم له المعلوم انما المقوم له علمه بالمعلوم والمعلوم قد يكون منفصلا عنه فلا يكون قايما به
فضلا عن كونه لازما له لا ذاتيا ولا عرضيا فكيف يكون مقوما له وان قال قايل يعني بالتقوم انه
لولا المعلوم لما كان العلم قيل له هذا ليس مراده ولو كان مراده لكان باطلا لانه على هذا
التقدير لا يكون العلم الا مقوما فلا يقال اما ان يكون مقوما واما ان يكون عارضا وهو قد جعل
هذا احد القسمين وايضا فانه على هذا التقدير يكون هذا سوال لاستكمال بالمعلوم الذي ذكره
ارسطو وقد عرف جوابه من عدة اوجه احدها ان ذلك الغير هو مفعوله فلم يحتج الى غيره بوجه
من الوجوه الثاني انه لو قدر وجود موجود مستغن عنه كان ان يعلمه اكمل من ان لا يعلمه
فان العلم صفة كمال والملك والبشر اذا علموا ما هو مستغن عنهم كان اكمل لهم من ان لا يعلموه
الثالث انه لو قدر موجود غيره واجب بنفسه او موجود عن ذلك الواجب بنفسه وذات العالم هي
التي اقتضت العلم به لكان هذا كمالا له على هذا التقدير لم يكن هذا مما ينفيه وجوب وجوده . ٢٦٦
الرابع ان هذا وان قدر انه استكمال بالغير فلا دليل لهم على نفيه لا من جهة الوجوب ولا من جهة
استحقاق الكمال ولا من غير ذلك بل الادلة تقتضي ثبوته . الوجه الثالث عن شبهة ابن سينا
ان يقال قوله ليس يجوز ان يعقل الاشيا من الاشيا والا فذاته اما متقومة بما يعقل فيكون
متقوما بالاشيا واما عارضا لها ان يعقل فلا يكون واجبة الوجود من كل وجه يقال له قولك
يعقل الاشيا من الاشيا اتريد به ان الاشيا تجعله عاقلا فتعلمه العلم بها ام تريد ان علمه
بالاشيا لا يكون الا مع تحقق المعلوم ام تعني به ان علمه بالاشيا يكون بعد وجود المعلوم
اما الاول فلا يقوله مسلم بل المسلمون متفقون على ان الله مستغن عما سواه في علمه بالاشيا
وفي غير ذلك بل هو المعلم لكل من علم سواه من علمه وقد قال تعالى ولا يحيطون بشيء من علمه الا
بما شا وقال علم بالقلم علم الانسان ما لم يعلم وقال اعطى كل شيء خلقه ثم هدى وقال الذي
خلق فسوى والذي قدر فهدى وقال الرحمن علم القران خلق الانسان علمه البيان وقال وعلمك
ما لم تكن تعلم وقال وعلمناه من لدنا علما وقال ولا ياب كاتب ان يكتب كما علمه الله فليكتب
وقال وعلم ادم الاسما كلها الى قول الملائكة سبحانك لا علم لنا الا ما علمتنا انك انت العليم الحكيم

شبكة الألوكة
www.alukah.net

وقد تعلمونهن مما علمكم الله وان اراد بعقله الاشيا من الاشيا انه لا يكون عالما الا مع تحقق
معلوم بعلم فهذا حق لكن لا يمكن ثبوت علم الا كذلك والا فاذا قدر علم لا يطابق معلومه كان جهلا
لا علما وحينئذ يعود الامر الى سوال الاستكمال وقد تقدم وان اراد بذلك انه يعلم الاشيا بعد
وجودها فلا ريب انه يعلم ما يكون قبل ان يكون ثم اذا كان فهل يتجدد له علم آخر ام علمه به معدوما
هو علمه به موجودا هذا فيه نزاع بين النظار واي القولين كان صحيحا حصل به الجواب واذا قال قايل
القول الاول هو الذي يدل عليه صريح المعقول والثاني باطل والاشكال يلزم على الاول قيل له واذا
كان هو الذي يدل عليه صريح المعقول فهو الذي يدل عليه صحيح المنقول وعليه دل القران في اكثر من
عشر مواضع وهو الذي جاءت به الاثار عن السلف وما اورد عليه من الاشكال فهو باطل كما قد بين
في موضعه الوجه الرابع ان يقال قوله اما متقومة بما تعقل واما عارض لها ان تعقل يقال له بعد ان ٢٦٧
ذكرنا ان هذا التقسيم باطل اي تقسيم الصفة اللازمة الى مقوم وعارض باطل وان علمه لازم لذاته
هب ان الامر كذلك فلم قلت ان العلم لا يكون ذاتيا على اصطلاحكم فاذا قال يلزم من ذلك ان يكون
مركبا من الصفات الذاتية والمركب مفتقر الى جزئه قيل هذا اصل حجتكم على نفي الصفات وقد بين فساده
من غير وجه وهذه الحجة لا تختص العلم بل ينفون بها جميع الصفات وهي من افسد الحجج كما قد بين غير مرة
وان كانت قد اشكلت على طوايف من النظار وقادتهم الى اقوال من اقوال اهل النار وقد تبين
فسادها من جهة ان هذا ليس بتركيب في الحقيقة بل هو اتصاف ذات الصفات لازمة لها وان لفظ
الجزء ليس المراد به اجتماع بعد افتراق ولا امكان افتراق ولا انفصال شيء من شيء وانما المراد به
ثبوت معان متعددة وهذا مورد النزاع ولا دليل على نفيه بل على ثبوته ولفظ الافتقار يراد
به التلازم وهو هنا حق لا محذور فيه ويراد به افتقار المعلول الى علة فاعلة وهو باطل واذا
اريد به افتقار الصفة الى محلها ويسمونه هم افتقار المعلول الى علة قابلة فهذا لا محذور فيه
ولفظ الغيرين يراد به المتباينات وهو هنا ممتنع ويراد به ما يمكن العلم باحدهما مع عدم العلم
بالاخر وهو حق وثبوت هذا الغير لا بد منه الوجه الخامس ان يقال هب ان هذه الصفة عرضية
باصطلاحكم فيقال له اذا كان العلم لازما لذاته او لوجود لذاته ان قدر ان الوجود زايد على
الذات لم يكن ثبوت لوازمه مفتقرا الى غيره فلم يكن هذا منافيا لوجوب الموجود من جميع جهاته
فان المحذور انما يحصل لو كان حصول العلم ليس من لوازم ذاته بل حصل بسبب غيره فيكون
ثبوت الصفة مفتقرا الى ذلك الغير اما اذا كان علمه من لوازم ذاته كان واجبا بوجوب

شبكة الألوكة
www.alukah.net

ذاته وهم يقولون بوجوب وجوده بذاته مع كونه مستلزما للمفعولات المنفصلة ولم يقدح كونها لازمة له في
وجوب ذاته فان لا يقدح لزوم علمه له بطريق الاولى والاحرى . السادس ان يقال لنظار المسلمين
في علم الرب قولان احدهما ان علمه واحد بالعين يعلم به جميع المعلومات ازلا وابدا وعلى هذا التقدير (٦٨)
فهو واجب الوجود بصفاته ازلا وابدا فليس علمه متوقفا على وجود شيء من المعلومات بل اذا
وجدت تعلقت المعلومات به لكن قد يقول اكثر العقلاء من الفلاسفة وغيرهم ان هذا لا يمكن بل علمه
بهذا غير علمه بهذا فيقال القول الثاني فان علمه واحد بالنوع وانه يتعدد بتعدد المعلومات وعلى هذا
القول فهل يكون علمه بان قد كان السي هو نفس علمه بان سيكون على قولين وهذا النظار يقال
العلم اضافة محضة وان ذات الرب مقتضية لها بشرط المضاف وسنبين ان شاء الله ما هو
الصواب في هذا الباب وعلى كل تقدير فذاته هي الموجبة لكونه عالما لا ان شيئا من الموجودات
جعله عالما وان كان العلم بان قد كان مشروطا بوجود المعلوم كما ان رويته وسمعه مشروط بوجود
المرئي والمسموع فذاك لا يمنع وجوب وجوده بنفسه ازلا وابدا ولكن عرض هذا السمع
والرؤية والعلم بان قد كان نظير عرض الاضافات له وقد ثبت بصريح العقل واتفاق العقلاء
وجود تجدد الاضافات له واذا قيل الاضافة ليست وجودية والعلم والسمع البصر امور وجودية
كان الجواب على هذا القول الغاء هذا الفرق كما قرر في موضعه ويعلم ان كون الرب بكل شيء
عالما هو ظاهر في الادلة الشرعية والعقلية من كونه لا يقوم به الامور المتجددة فلو قدر ان لهذا
ادلة تعارض تلك وكان ثبوت العلم مستلزما لثبوت الامور المتجددة لزم القول بثبوت
العلم فان ثبوت العلم حق ولازم الحق حق فكيف اذا كان ما يمنع الامور المتجددة انما هو من
اضعف الادلة كما ان الفلاسفة فلا يمكنهم ان يقولوا قيام الحوادث به يستلزم حدوثه
فان القديم عندهم تحله الحوادث وانما ظن من ظن منهم ان قيام ذلك يمنع وجوب وجوده وهو
غلط ظاهر فانه لا يمنع وجوب وجوده المعلوم الذي قام عليه الدليل وانما يمنع ما يختلف في
وجوب الوجود حيث ظنوا ان واجب الوجود لا يفعل شيئا باختياره ولا يقوم به شيء باختياره
وذلك خطأ محض ونظر هذا بالوجه السابع وهو ان يقال لقولك القابل انه واجب الوجود
من جميع جهاته اذا اريد به انه لا يقبل العدم بوجه من الوجوه وهذا حق فانه لا يقبل العدم
بوجه من الوجوه وان اريد به ان كل مسألة من الاحوال فهو واجب الوجود بمعنى انه نفسه يقتضي
ذلك لا يحتاج في ثبوته إلى غيره فهذا ايضا حق فان كل ما ثبت للرب تعالى من الصفات

شبكة الألوكة
www.alukah.net

والافعال فلا يحتاج فيه الى غيره بل هو الموجب لذلك لكن ما كان لا يمكن وجوده الا باختياره
من الافعال ولوازم الافعال فهذا يمتنع كونه بعينه ازليا بل يجب تاخره سوا قيل انه عالم بذاته
او قيل انه منفصل عنه وهو الموجب له عند وجوده لا موجب له غيره وان قيل واجب الوجود من جميع
جهاته بمعنى انه لا يجوز ان يتاخر عنه شي مما يضاف اليه بل كل ذلك يجب ان يكون ازليا فهذا باطل
لا دليل عليه بل الدليل يدل على نقيضه فانا نشاهد المحدثات دايما وهي حادثة عنه سوا قيل انها
حدثت بواسطة او بلا واسطة وحدوثها يستلزم حدوث ما به صارت محدثة والا فاذا قدر
حال الذات قبلها وبعدها سوا قيل حدوث الحوادث ترجيحا بلا مرجح واذا امكن ان يحدث من غير
تجدد امر يقوم بالفاعل بل نفس الخلق يكون نسبة واضافة امكن ان لا يتجدد الا تعلق العلم القديم
بالمعلوم ولا يتجدد الا نسبة واضافة يقرر ذلك الوجه الثامن وهو ان يقال لا ريب في تجدد
المفعولات شيا بعد شي فليس كونه محدثا للحادث المعين بالفعل امرا لازما لذاته بل صار محدثا له
بعد ان لم يكن وهذا خروج لهذه الفاعلية من القوة الى الفعل فاما ان يكون كونه فاعلا اضافة محضة
ولم يقم بذاته فعل يكون به فاعلا كما يقوله من يقول الخلق هو المخلوق واما ان يقال بل كونه فاعلا
امر وجودي يقوم بنفسه والخلق غير المخلوق كما هو قول الجمهور من اهل السنة وغيرهم فان قيل بالاول
فمعلوم انه اذا قيل ان كونه فاعلا امر اضافي امكن ان يقال كونه عالما امر اضافي ثم للناس على
هذا التقدير في الفاعلية قولان منهم من يقول المكونات حادثة بتكوين قديم واما عند وجود المكون
فلا يحدث شي ومنهم من يقول ليست الفاعلية الا اضافة محضة ازلا وابدا فعلى هذا القول يمكن
ان يقال في العلم كذلك وعلى الاخر يمكن ان يقال بل العلم قديم العين ولكن يتجدد له الاضافات كما
يقوله ابن كلاب وهؤلاء جعلوا العلم مباينا في الازل دون التكوين فاذا ثبت ان كونه فاعلا
لا يقتضي تكوينا قايما بذاته مع تجدد التكوينات الاضافية فهؤلاء اذا اثبتوا وفاعلا قديما ٢٧٠
وقالوا بتجدد تعلقاته كانوا ابعد عن الامتناع واما من جعل الفاعلية امرا قايما بالفاعل وقال
انه يتجدد عند تجدد المفعولات فانه اذا قال بتجدد عالميته بعد وجود المعلوم مع قوله انه علم ما
سيكون قبل ان يكون كان اقتضا ذاته لهذه العالمية كاقتضائها لتلك الفاعلية واذا كان
واجب الوجود مع تلك الفاعلية فكذلك مع هذه العالمية. الوجه التاسع انه اذا قدر واجب
الوجود يقدر على الافعال الحادثة شيئا فشيئا وقدر اخر لا يمكنه احداث شي قضى صريح العقل
ان من امكنه الاحداث شيا بعد شي هو اكمل ممن لا يمكنه احداث شي واذا قال القايل هذا كان

فيه شيء بالقوة لا يخرج الى الفعل الا شيئا فشيئا وذلك كله بالفعل ليس فيه شيء بالقوة قيل له
كل ما لهذا بالفعل هو للآخر فان ذاته وصفاته التي يمكن قدمها لازمة له واما الحوادث التي
لا يمكن وجودها الا شيئا فشيئا فهذه يمتنع ان يكون بالفعل قديمة ازلية فلا يكون لاحد بالفعل
في الازل بل لا يمكن ان يكون الا بالقوة ثم يخرج الى الفعل بحسب الامكان شيئا فشيئا واذا
لم يمتنع من قدر عدم هذه له بوصف كمال بل المتصف بها اكمل كان نفي هذه عن واجب الوجود
نفي صفة كمال لا اثبات كمال له وهو لا النفاة المعطلة من الجهمية والمتفلسفة والباطنية
يظنون ان ما نفوه عن الرب هو كمال له وهو تعظيم له وذلك من جهلهم بل اثبات ما نفوه
هو الكمال الذي يكون مثبته معظما للرب ولكن هم في ذلك نظير اخوانهم من معطلة النبوات
الذين قالوا ما انزل الله على بشر من شيء وقالوا الله اعظم من ان يرسل رسولا من البشر
قال تعالى اكان للناس عجبا ان اوحينا الى رجل منهم ان انذر الناس اولم يعلموا ان ارسال رسول
من البشر يبلغهم رسالات ربهم ويهديهم الى صراط مستقيم ابلغ في قدرة الرب ورحمته بعباده واحسانه
اليهم واعظم اثباتا للكمال من كون ذلك عنه ممكن له ومن امتناعه عن فعله وكذلك كونه يخلق
الاشياء شيئا بعد شيء ابلغ من كونه لا يمكنه احداث شيء بل عند كثير من الناس او اكثرهم كونه
يخلق اكمل من كونه لا يخلق كما قال تعالى افمن يخلق كمن لا يخلق افلا تذكرون وحينئذ فاذا
قيل جنس الفعل لازم وانما الحادث اعيانه كان ان يقال جنس العلم لازما بطريق الاولى والاحرى
بل اذا قيل جنس الخلق حادث امكن ان يقال نفس العلم لازم سواء قيل بحدوث شيء معين عند وجود
المعلومات ام لا فذاك ابعد عن منافاة وجوب الوجود من كونه فاعلا لما لم يكن فاعلا له
الوجه العاشر قوله او يكون لولا امور من خارج لم يكن هو بحال يقال له الضمير في هو ان كان عائدا
الى الله كان معنى الكلام لولا تلك الامور الخارجة لم يكن هو بحال وهذا اذا كانت تلك الامور
مفعولة وقدر انها لازمة لارادته اللازمة لذاته كان تقدير ارتفاع اللازم يوجب ارتفاع
الملزوم لكن ارتفاع اللازم محال وهم يقولون لو ارتفع المعلول لارتفعت العلة فليس في هذا
محذور وان كان الضمير عائدا الى العلم اي لولا المعلوم لم يكن العلم فهذا اولى ان لا يكون ممتنعا
وانما حصلت الشبهة ان قول القائل لولا امور من خارج لم يكن هو يحتمل شيئين احدهما ان
تلك الامور فاعلة له او جزء من الفاعل او هو محتاج اليها بوجه من الوجوه وهذا باطل والثاني
ان يكون تلك الامور لازمة لارادته اللازمة له او لغير ذلك من لوازم اللوازم وعلى هذا

٢٧١

شبكة الألوكة
www.alukah.net

فهي المخلوقة المحتاجة اليه من كل وجه فاذا قيل لولا تلك الامور لم يكن كان معناه انه اذا قدر
ارتفاعها لزم ارتفاع ملزومها وهذا فرض محال. الوجه الحادي عشر قوله ويكون له حال لا يلزم
عن ذاته بل عن غيره فيكون لغيره فيه تاثير والامور السالفة تبطل هذا فيقال ذلك الحال اذا
قدر تجدده بعد الحادث فانه لا يلزم عن نفسه فان العلم او غيره مما يقوم بنفسه انما هو لازم
عن ذاته لا عن غيره لكن لزومه عن نفسه قد يقال انه يكون عند احداثه لتلك المحدثات على
قول من يقول بذلك واي محذور في هذا فان هذا لا ينافي وجوب وجوده بنفسه هذا لو كان
ذلك الغير مخلوقا لغيره فكيف وهو مخلوق له فكلاهما لازم عنه ما قام به وما انفصل عنه
وليس لغيره فيه تاثير اذ كانت نفسه هي الموجبة للجميع ولا ريب ان العباد يدعون الله فيجيبهم
ويطيعونه فيرضى عنهم ويعصونه فيغضب عليهم ويفرح بتوبة التائب كما دلت على ذلك
النصوص وهو سبحانه الخالق لكل ما سواه فليس في الوجود ما يؤثر فيه سبحانه وهذا على مذهب
اهل السنة المثبتين للقدر القائلين بانه خالق كل شيء واما على قول القدرية الذين يقولون بحدوث
حوادث بدون خلقه وارادته فانهم وان كانوا ضالين فهؤلاء الفلاسفة النفاة لعلمه اضل
منهم وهم على قولين منهم من يقول بتجدد احوال له ومنهم من ينفي ذلك فمن اثبت ذلك قال
لهؤلاء كما قال لهم ابو البركات فما الدليل على انه لا يحصل به حال من الاحوال بسبب هؤلاء ولم
قلتم ان ذلك ينافي وجوب وجوده وهؤلاء يقولون افعال العباد توجب له داعيا الى الثواب
والعقاب. الوجه الثاني عشر قوله وكما ان اثبات كثير من الافاعيل للواجب الوجود نقص له فكذلك
اثبات كثير من التعلقات فيقال له ان اردت بالافاعيل ما وجد فليس في اثبات فعله للموجودات نقص له
كيف وهو فاعل لها بالاتفاق سواء كان فاعلا لبعضها بوسط او بغير وسط واذا كان فاعلا لها
على وجه التفصيل فيجب ان يكون عالما بها على وجه التفصيل ومعلوم انه اذا لم يلحقه بفعلها نقص
فان لا يلحقه بعلمها نقص بطريق الاولى فان علم العالم بما لا يفعله لا نقص فيه وان كان المعلوم خسيسا
فكيف علمه بما فعله واذا كانت لا توجد الا مفصلة معينة فيجب ان يعلم كذلك والا لم يعلم على ما هي
عليه وان عنى بقوله ان كثيرا من الافاعيل للواجب الوجود نقص ما لم يفعله فقياس هذا ان يقول
علمه بما لم يفعله نقص وليس الكلام فيه. الوجه الثالث عشر ان يقال اهل الارض من المسلمين
وغيرهم لهم في تنزيه الرب عن بعض الافعال قولان مشهوران فطائفة تقول ليس في فعله لشيء من
الممكنات نقص والظلم لا حقيقة له الا ما هو ممتنع بل كل ممكن ففعله جائز عليه وان لم يفعله فلعدم

شبكة الألوكة
www.alukah.net

مشيته له لا لكونه نقصا وهذا قول الجهمية والاشعرية وطوائف من الفقهاء اصحاب المذاهب الاربعة
واهل الحديث والصوفية وغيرهم وعلى هذا لا نسلم هؤلاء ان اثبات شيء من الافعال الواجب الوجود
نقص واذا امتنع هذا في الفعل ففي العلم اولى واحرى والقول الثاني هو الذي نقول بل هو منزه عن
بعض الافعال المقدورة وهذا قول اكثر الناس من المثبتين للقدر كالكرامية وغيرهم من المعتزلة
وغيرهم نفاة القدر وهو قول كثير من اهل المذاهب الاربعة واهل الحديث والصوفية والعامة وغيرهم ٢٧٢/
وعلى هذا القول فلا يسلم ان ما ينزه عن ان يفعله يجب ان ينزه عن علمه به فان العلم متعلق بالواجب
والممكن والممتنع والموجود والمعدوم واما الفعل فلا يتعلق الا بما يراد ولا يراد الا ما هو ممكن
في نفسه وما يكون ارادته حكمة على قول هؤلاء ومعلوم ان الواحد من الناس يجد بان لا يفعل
القبيح ولا يجد بان لا يعلمه ويعلم حسن فعله وقبحه ولم يقل احد قط ان علمنا بقصص الملكين
للرسل وما فعلوه من السيآت نقصا كما ان تلك الافعال نقص بل المعرفة بالخير والشر من صفات
الكمال وان قيل بمجرده ان العلم يلزم منه التغير او التكثر فيقال له معلوم ان هذا اللازم لفعل المتكثرات
والمتغيرات لازم فان فعله للمتكثرات والمتغيرات يلزم منه قيام معان في ذاته فليس ذلك نقصا
ولا يكون في علمه بها مع هذه اللوازم نقص وان قيل بل فعله للمتغيرات والمتكثرات لا يلزم منه قيام
معان متكثرة متغيرة في ذاته فيقال ان كان هذا حقا فعلمه بها اولى ان لا يلزم منه قيام معان
متكثرة متغيرة فانه من المعلوم بصريح العقل ان اقتضاء الافعال المتكثرة والمتغيرة للتعدد والتجدد
في الذات الفاعلة اولى من اقتضاء المعلومات المتكثرة المتغيرة للتعدد والتجدد في الذات العالمة فان
كل عاقل يفعل محكم عالم به وليس كل عالم به فاعلا لم وهؤلاء وان كانوا قد قالوا في فعله اقوالا
باطلة لظنهم انه لا يصدر عنه الا واحد بشرط فقد لزمهم ان يجعلوا كل شيء معلول له بوسط
او بغير وسط فكان الواجب ان يقولوا انه عالم بكل شيء جزئي كما هو فاعل لكل شيء جزئي اذ الكليات
لا وجود في الاعيان الا جزئية معينة. الوجه الرابع عشر قوله بل واجب الوجود انما يعقل كل شيء على
نحو كلي ومع ذلك فلا يغرب عنه شيء شخصي فلا يغرب عنه مثقال ذرة في السموات والارض وهذا
من العجايب فيقال ان عنيت انه لا يغرب عنه من حيث هو كلي وهذا ما يقتضي انه يعلم شيئا
من الجزئيات فان العلم بالكلي من حيث هو كلي لا يوجب العلم بشيء من المعينات الموجودة فمن علم ان
كل انسان حيوان لم يوجب ذلك ان يعلم انسانا بعينه ولا شيئا من تعيناته ولا عدد الاناسي ٢٧٤/
بل ولا يعلم حيوانا بعينه وان عنيت انه لا يغرب عنه شيء من المعينات فهذا مع قولك انما

يعقلها على وجه كلي باطل وقد قال قبل هذا ان الفاسدات ان عقلت بالماهية المجردة وما يتبعها مما لا يتشخص فلم تعقل بما هي فاسدة وان ادركت بما هي مقارنة للمادة وعوارض المادة لم تكن معقولة بل محسوسة او متخيلة فقد ذكر انها اذا علقت بالماهية المجردة وما يتبعها لم تعقل عينها المعينة وان عقلت معينة فهي محسوسة لا معقولة فالمعينات عنده لا تكون الا محسوسة لا معقولة وعنده لا يوصف بالحسن فكيف نقول انه لا يغرب عنه شيء تشخصي مع قوله انه لا يعلم شيئا من المتشخصات المتغيرة. الوجه الخامس عشر انه قال فيعقل من ذاته ما هو مبدأ له وهو مبدأ للموجودات التامة باعيانها والكاينة الفاسدة بانواعها اولا وبتوسط ذلك في اشخاصها فقد اثبت هنا انه يعلم الموجودات التامة باعيانها وذلك كالافلاك والكواكب مع ما يثبتونه من العقول والنفوس ثم قال وان عقلت الفاسدات بما هي مقارنة للمادة وعوارض المادة لم تكن معقولة بل محسوسة او متخيلة ومعلوم ان الافلاك والكواكب عندهم اجسام مقارنة للمادة فيجب ان لا تكون على هذا القول معقولة بل محسوسة او متخيلة وقد قال انه يعلمها باعيانها فسمى العلم بالاجسام المعينة تارة عقلا وتارة قال هو حس او تخيل ليس بعقل واثبت انه يعلمها تارة ونفى ذلك اخرى لكونه حسا لا عقلا وليس الكلام هنا في ادراكها متغيرة او غير متغيرة بل في ادراك الاجسام المعينة هل تعلم معينة ام لا وهل ذلك عقل او حس فقد اثبت انه يعقلها وعلل غيرها بما يقتضي انه لا يعقلها وهذا ناقض بين ولا ريب ان كلامه هنا انما نفى كونه يعلمها متغيرة لان تكون متغيرة الذات ثم يعلل ذلك بانه لا يعلم الجسيات لكنه في موضع اخر قال ان كل صورة محسوس وكل صورة خيالية فانما يدركها المدرك بالة مجردة وان مدرك الجزئيات لا يكون عقلا بل قوة جسمانية وهنا قد ذكر ان واجب الوجود يدرك الجسمانيات التامة باعيانها فلزم احد الامرين اما ان جسم يدركها بقوة جسمانية واما انه لا يدركها كما قاله ارسطو واما ان تكون الاجسام تدرك بقوة غير جسمانية كما قاله ابو البركات وقد ناقضه ابو البركات في هذا الفصل وسنذكر ان شاء الله كلامهما فكلام ابن سينا في العلم متناقض فانه اثبت انه يعلم الموجودات التامة باعيانها وهذا ناقض جميع ما ذكره في نفي العلم او حصول التغير ولم يذكر على نفي كونه عالما بالجزئيات الا حصول التغير واما التعدد فقد التزمه فصار الوجه السادس عشر ان يقال لابن سينا اثبت علمه باعيان الكاينات مع كثرتها كما سنذكر لفظه ان شاء الله وما ذكره من الحجة على نفي علمه بالمتغيرات منقوض كونه اما متقدم واما مقارن لها ان يعقل فلا يكون واجب الوجود من كل جهة وقوله يكون له حال لا يلزم

شبكة الألوكة www.alukah.net

عن ذاته بل عن غيره ويجوز ذلك يلزم من العلم باعيان الماتيات وانواع المتغيرات كما يلزم في
المتغيرات وانما تختص المتغيرات بحدوث شيء اخر وذلك ليس عنده ما ينفيه بخصوصه فانه يجوز
في القديم ان تحله الحوادث وانما منع حلول الحوادث به لكونه يمنع قيام الصفات او ان نقول مما ذكر
عنا يسطو من ان ذلك يوجب نقصه وكلا له وكل ذلك فضيحة من الفضايح ما ظن ناصف
الناس عقلا ان يقول مثل ذلك ولولا ان هذا نقل اصحابهم عنهم في كتبهم المتواترة عنهم عندهم
لا ستبعدنا ان نقول معروف بالعقل مثل هذا الهذيان وهذه الفاظ ابن سينا في الاشارات
بعد ان قرر بطلان قول من يقول باتحاد العاقل والمعقول فيظهر لك من هذا ان كل ما يعقل
بانه ذات موجودة متقررة فيها القضايا العقلية تقرير شيء في شيء اخر قال تنبيه الصورة العقلية
قد يحضر بوجه ما ان تستفاد من الصور الخارجية مثلا كما تستفيد صورة السماء من السماء وقد يجوز
ان تسبق الصورة الاولى الى القوة العاقلة ثم يصير لها وجود من خارج مثل ما يعقل شكلا ثم يجعله
موجودا ويجب ان يكون كما يعقل واجب الوجود من الكل على الوجه الثاني ثم قال تنبيه كل واحد
من الوجهين قد يجوز ان يحصل من سبب عقلي يكون متصورا لوجود الصور في الاعيان او غير موجودها
بعد في جوهر قابل للصور المعقولة ويجوز ان يكون للجوهر العقلي من ذاته لا من غيره ولولا ذلك (٧٦)
لذهبت العقول المفارقة الى غير النهاية وواجب الوجود يجب ان يكون له ذلك من ذاته قلت
فقد بين ان علم الرب هو من نفسه لا من غيره وان علمه بالمعقولات ليس مستفادا بها بل علمه بها
سبب لوجودها وحينئذ فلا يكون علمه معتمدا الى معلومه بل معلومه مفتقرا الى علمه سواء كان
المعلوم متغيرا او غير متغير ثم قال اشارة واجب الوجود يجب ان يعقل ذاته بذاته على ما حقق
ويعقل ما بعده من حيث هو علة لما بعده منه وجوده ويعقل سائر الاشياء من حيث حدودها في
سلسلة الترتيب النازل من عنده طولا وعرضا ثم قال اشارة ادراك الاول للاشياء من ذاته
هي ذاته هو فصل انحاء كون الشيء مدركا ومدركا ويتلوه ادراك الجواهر العقلية للاول
بانها في الاول وما بعده منه من ذاته وبعدهما الادراكات النفسانية التي هي نقش ورسم عن
طابع عقلي مبتدء المبادي والمناسب ثم قال وهم وتنبيه ولعلك تقول ان كانت المعقولات
لا تتجدد بالعاقل ولا بعضها مع بعض لما ذكرت ثم تعلم ان الواجب الوجود يعقل كل شيء فليس ؟
واحدا حقا بل هناك كثرة فنقول انه لما كان يعقل ذاته بذاته لم يلزم تمويته عقلا بذاته
لذاته ان يعقل الكثرة جاءت الكثرة لازمة متاخرة لا داخلة في الذات معدومة وجاءت ايضا

على ترتيب وكثرة اللوازم من الذات مباينة او غير مباينة لا سالم الوحدة والاول يعرض له
كثرة لوازم اضافية وغير اضافية وكثرة سلوب وبسبب ذلك كثر اسما لكن لا تاثير لذلك
في وحدانية ذاته قلت يقال هذا الكلام صريح في ثبوت صفات لله قائمة به ليست اضافية
ولا سلوب كما قال المعرض لكثرة لوازم اضافية وغير اضافية وكثرة سلوب وهذا ما اعترف
به الشارحون للعلامة المتصرون له وغير المتصرين قال الرازي في شرحه اقول هذا سؤال حسن وتقريره
انك اذا قلت الله يعلم جميع الماهيات والعلم عبارة عن حصول صورة المعلوم عند العالم فقد حصل
في ذاته صور المعلومات باسرها ثم زعمت ان العالم لا يتحد بالعلم فلزم ان تكون ذات الله محلا
للك الصورة الكثيرة الغير المتناهية قال وحاصل جوابه انا لا نسلم ذلك وبين انه لا يلزم ٢٧٧
منه محذور لان الدلالة انما دلت على تنزيه ذات الله عن الكثرة فاما انه لا يكون في لوازمه
كثرة فذلك مما لم تثبت بالدلالة اصلا وقد بينا ان علمه بالاشياء من لوازم علمه بذاته فتكون
الكثرة الحاصلة بسبب علمه بالاشياء كثرة في لوازم ذاته وكثرة اللوازم لا توجب الكثرة في
الملزوم فان الوحدة التي هي ابعد الاشياء عن طبايع الكثرة يلزمها لوازم غير متناهية من كونها
نصفا للاثنين وثلثا للثلاثة وربعا للاربعة وهلم جرا الى ما لا نهاية له ثم قال بعد ذلك فالاول
يعرض له كثرة لوازم اضافية وغيرها اضافية وكثرة سلوب وبسبب ذلك كثر اسما لكن
لا تاثير لذلك في وحدانية ذاته قال الرازي واقول ان هذا الكلام يدل على رجوع الشيخ
عن مذهب الفلاسفة في مسالتين من مهمات المسايل احداهما ان المشهور من قولهم ان البسيط
لا يكون قابلا وفاعلا وهنا اعترف بان المؤثر في تلك الصور العقلية ذاته والقابل لها ايضا
ذاته فالبسيط هناك فاعل وقابل وثانيهما ان المشهور من مذهبهم انه ليس لله من الصفات
الا السلوب والاضافات وهاهنا اعترف بان لله كثرة لوازم اضافية وغير اضافية وكثرة سلوب
فاثبت لله صفات ثبوتية غير اضافية وكيف يمكنه ان لا يعترف بذلك وعنده ان الله عالم بالماهيات يعترف
والعلم بالاشياء عنده عبارة عن حصول صورة في العالم وتلك الصورة ليست مجرد اضافات لان
مذهبه ان الصورة الحاصلة عند العقل مساوية لماهية المعقول والمساوي للجواهر والكميات
والكيفيات في تمام ماهيتها كيف يكون مجرد اضافات فظهر ان الفلاسفة لا يمكنهم ادعاء
تنزيه الله عن الصفات الحقيقية وكذلك الآمدي قال واعلم ان مذاهب الواجب الوجود من
الفلاسفة عما وقسم العلم بانطباع صورة المعلوم في النفس فقد اثبت لواجب الوجود صفة

وجودية زايدة على ذاته وناقض اصله في نفي الصفات الوجودية الزايدة لذات واجب الوجود
ضرورة لان انطباع صورة المعلوم في النفس امر وجودي زايد على الذات ثم ان الطوسي في
شرحه قرر ما ذكره الرازي وزاد عليه هذا مع كثرة مناقضته للرازي وحرصه على ذلك وعلى نصر
ابن سينا ومع هذا فلما شرح هذا الفصل قال تقرير الوهم ان يقال انك ذكرت ان المعقولات لا تتحد ٢٧٨/
بالعاقل ولا بعضها ببعض بل هي صور متباينة متقررة في جوهر العاقل وذكرت ان الاول الواجب
يعقل كل شيء فاذن معقولاته صور متباينة متقررة في ذاته ويلزمك على ذلك ان لا تكون
ذات الاول الواجب واحدا حقا بل يكون مشتملة على كثرة قال وتقرير التنبيه ان يقال ان الاول
لما عقل ذاته بذاته وكان ذاته علة للكثرة لزمه تعقل الكثرة بسبب تعقله لذاته بذاته
فتعقله للكثرة لازم معلول له فصور الكثرة التي هي معقولاته هي معلولاته ولوازمه مترتبة
ترتب المعلولات فهي متاخرة عن حقيقة ذاته تاخر المعلول عن العلة وذاته ليست بمتقومة بها ؟
ولا بغيرها بل هي واحدة وتكثر اللوازم والمعلولات لا ينافي وحدة علمها الملزومة اياها سواء
كانت تلك اللوازم متقررة في ذات العلة او مباينة له فاذن تقرر الكثرة المعلولة في ذات
الواحد الدايم بذاته المتقدم عليها بالعلية والوجود لا تقتضي تكثرة والحاصل ان الواجب واحد
ووحدته لا تزول بكثرة الصور المعقولة المقررة فيه قال فهذا تقرير التنبيه وباقي الفصل ظاهر
قال ولا شك في ان القول بتقرر لوازم الاول في ذاته قول بكون الشيء الواحد فاعلا وقابلا
معا قول بكون الاول موصوفا بصفات غير اضافية ولا سلسلة على ما ذكره الفاضل الشارح يعني
الرازي وقوله بكونه محلا لمعلولاته الممكنة المتكثرة تعالى عن ذلك علوا كبيرا وقوله بان
معلوله الاول غير مباين لذاته وبانه تعالى لا يوجد شيئا مما يباينه بذاته بل بتوسط الامور
الحالة فيه الى غير ذلك مما يخالف الظاهر من مذاهب الحكماء والقدماء القايلين بنفي العلم عنه تعالى
وافلاطون القايل بقيام الصور المعقولة بذاتها والمشاؤون القايلون باتحاد العاقل بالمعقول
انما ارتكبوا تلك المحالات حذرا من التزام هذه المعاني قال ولولا اني اشترطت على نفسي في
صدر هذه المقالات اني لا اتعرض لذكر ما اعتمده فيما اجده مخالفا لما اعتقده لبينت وجه
التفصي عن هذه المضايق وغيرها بيانا شافيا لكن الشرط املك ومع ذلك فلا اجد في نفسي
رخصة ان لا اسير في هذا الموضع الى شيء من ذلك اصلا فاشرت اليه اشارة خفيفة يلوح الحق
منها لمن هو ميسر لذلك قال فاقول العاقل كما لا يحتاج في ادراك ذاته الى صورة غير صورة ٢٧٩/

شبكة الألوكة
www.alukah.net

ذاته التي بها هو هو فلا يحتاج ايضا في ادراك ما يصدر عن ذاته لذاته الى صورة غير صورة
ذلك الصادر التي بها هو هو واعتبر من نفسك انك تعقل شيئا بصورة متصورها او تستحضرها
فهي صادرة عنك لا بانفرادك مطلقا بل بمشاركة ما من غيرك ومع ذلك فانت لا تعقل تلك
الصورة بغيرها بل كما تعقل ذلك الشيء بها كذلك تعقلها ايضا بنفسها من غير ان تتضاعف
الصور فيك بل ربما تتضاعف اعتباراتك المتعلقة بذاتك وتلك الصورة فقط على سبيل
التركيب واذا كان حالك مع ما يصدر عنك بمشاركة غيرك لك هذه الحال فما ظنك بحال العاقل
مع ما يصدر عنه لذاته من غير مداخلة غيره فيه قال ولا تظنن ان كونك محلا لتلك الصورة شرط
في تعلقك اياها فانك تعقل ذاتك مع كونك لست بمحل لها بل انما كان كونك محلا لتلك
الصورة شرطا في حصول تلك الصورة الذي هو شرط في تعلقك اياها فان حصلت تلك الصورة
لك بوجه اخر غير الحلول فيك حصل التعقل من غير حلول فيك ومعلوم ان حصول الشيء لفاعله في كونه
حصولا لغيره ليس حصول الشيء القابله فاذن المعلولات الذاتية للعاقل الفاعل لذاته حاصلة
من غير ان تحل فيه فهو عاقل اياها من غير ان يكون هي حالة فيه واذ تقدم هذا فاقول قد علمت ان
الاول عاقل لذاته من غير تغاير بين ذاته وبين عقله لذاته في الوجود الا في اعتبار المعتبرين
على ما مر وحكمت بان عقله لذاته علة لعقله لمعلوله الاول فاذا حكمت بكون العلتين اعني ذاته
وعقله لذاته شيئا واحدا في الوجود من غير تغاير فاحكم بكون المعلولين ايضا اعني المعلول
الاول وعقل الاول له شيئا واحدا في الوجود من غير تغاير يقتضي كون احدهما مباينا للاول والثاني
متقررا فيه كما حكمت بكون التغاير في العلتين اعتبارا محضا فاحكم بكونه في المعلولين كذلك
فاذن وجود المعلول الاول هو نفس تعقل الاول اياه من غير احتياج الى صورة مستانفة تحل
ذات الاول تعالى عن ذلك ثم لما كانت الجواهر العقلية تعقل ما ليس بمعلولات لها بحصول صور فيها
وهي تعقل الاول الواجب ولا موجود الا هو معلول للاول الواجب كانت جميع صور الموجودات الكلية ٢٨٠
والجزئية على ما هي عليه الوجود حاصلة فيها والاول الواجب تعقل تلك الجواهر مع تلك الصور لا
بصور غيرها بل باعيان تلك الجواهر والصور وكذلك الوجود على ما هو عليه فاذن لا يعزب عنه
مثقال ذرة من غير لزوم محال من المحالات المذكورة قال فهذا اصل ان حققته وبسطته
انكشفت لك كيفية احاطته تعالى بجميع الاشياء الكلية والجزئية ان شاء الله تعالى وذلك فضل
الله يؤتيه من يشاء ولولا ان تلخيص هذا البحث على هذا الوجه الشافي يستدعي كلاما بسيطا

شبكة الألوكة
www.alukah.net

لا يليق ان نورد امثاله على سبيل الحشو لذكرت ما فيه كفاية لكن الاختصار هنا على هذا الايجاز اولى
قلت فليشير العاقل الذي هداه الله تعالى وفقه ما جاءت به الرسل وما قاله غيرهم كلام هذا
الذي هو رئيس طائفته في وقته وما قرره كلام سلفه الملحدين في علم الله تعالى لما كان ابن سينا
وهو افضل متاخريهم قد قال في ذلك بعض الحق الذي يقتضيه العقل الصريح مع موافقته للنقل الصحيح
فاراد هذا الطوسي ان يرد ما قاله ابن سينا من الحق انتصارا لطائفته الملحدة فقال في الكلام
الذي عظم قدره وتبجح به ما نظر لمن فوقه انه من افسد اقوال الاولين واشبه الاشياء باقوال
المجانين ولا ريب ان هذه عقول كادها باريها لما الحدت في صفات الله تعالى واراد ت نظر التعطيل
وقعت في هذا الجهل الطويل فجعل نفس الحقائق المعلومة الموجودة الجابية للعالم هو نفس علم
العالم بها ولا ريب ان هذا افسد من قول من جعل العلم نفس العالم كما تقوله طائفة من الفقهاء
كابن رشد ونحوه وقول ابي الهذيل خير منه ولا ريب ان من جعل نفس المخلوقات نفس علم الخالق بها فقد
ادى من المسقسطة بما هو من اعظم الاشياء فريه على الخالق تعالى وعلى مخلوقاته وما اظهر من
اظهرا لاقوال فسادا عند كل من تدبره والحمد لله الذي جعل اقوال الملحدين نظير فسادها لكل ذي
عقل كما علم الحارم كل ذي دين فقد امع تعظيم اتباعهم لهم ونسبتهم لهذا وغيره الى التحقيق في المعارف
الحكمية والعلوم الالهية ثم ان هذه اللوازم الظاهرة الفساد نتاها على وقريه استسلفها من سلفها
(٤٨) ولم من اشباههم واقربهم شبها بهذا القول قول اهل الوحدة الذين يقولون وجود المخلوق
عين وجود الخالق فان اولئك جعلوا الوجودين وجودا واحدا وهذا جعل نفس علم الخالق
ووجود المخلوق شيئا واحدا فقال وحدة في وجوده وهذه وحدة في علمه مع وجود المخلوقات
ولا ريب ان قول النصارى بالاتحاد والحلول اقرب الى المعقول من قول هؤلاء فان اولئك يجعلون
الكلمة التي هي عندهم جوهر قد تجدد له اتحاد بالمسيح وهؤلاء جعلوا نفس علمه اللازم له الذي
لم يزل ولا يزال هو نفس المخلوقات كلها ونحن نبين فساد مقدماته التي استسلفها وفساد
نتائجه التي استنتجها اما قوله العاقل كما لا يحتاج في ادراك ذاته الى صورة غير صوره
ذاته التي بها هو هو فلا يحتاج ايضا في ادراك ما صدر عن ذاته بذاته الى صورة غير صوره
ذلك الصادر التي بها هو هو فنقول لكلى المقدمتين ممنوع فلا نسلم انه لا يحتاج في ادراك ذاته
الى صورة غير صوره ذاته ولا نسلم انه اذا كان كذلك لا يحتاج في ادراك ما صدر عنه الى
صوره غير صوره الصادرة عنه والمقدمة الاولى له فيها سلف وعليها بنى طائفة من الفلاسفة

المتقدمين والمتأخرين كالسهروردي المقتول كلامهم في مسألة العلم وان كان جماهير العقلاء من
بني آدم يقولون ان فساد هذا معلوم بالضرورة حتى قال الرازي واعلم انه لولا ولوع الناس بكل
كلام هائل لا يخلصون حقيقته والا لما احتيج الى الكلام على قولهم ان الشيء الاحد والذات
عقل وعاقل ومعقول من غير تعدد صفاته واما هذه الثانية فما علمت له فيها سلفا فنقول
في الاولى التي ذهب اليها بعض سلفه لم قلت ان العالم اذا علم نفسه لم يكن علمه بنفسه الا مجرد
نفسه وما الدليل على ذلك وهل هذه الا مجرد الدعوى ثم انها دعوى معلومة الفساد بالضرورة
وبالادلة فان الانسان حاله قبل ان يعرف نفسه خلاف حاله اذا عرفها يعلم انه حصل له علم لم
يكن مع ان نفسه لم تزل ويعلم انه اذا قال علمت نفسي كان في هذا قدر زايد على قوله كانت نفسي ٢٨٤
واذا قال علمي بنفسي موجود علم ان هذا زايد على قوله نفسي موجودة وقوله علمت نفسي كقوله
احببت نفسي وظلمت نفسي ورايت نفسي فهل يكون حبه لها وظلمه لها ورويته لها هو ذاتها ومن
الاقوال المشهورة عند الناس من عرف نفسه عرف ربه فلو كانت معرفته بنفسه هي نفسه لكان
كل احد عارفا بنفسه وبربه ثم ان العاقل يتبين له كل وقت من احوال نفسه ما لم يكن متبينا له
قبل ذلك فيزداد عقلا ومعرفة وتبينا لنفسه ويجد ذلك فيه وجدا ضروريا كما يجد علومه
الضرورية فكيف يكون علمه بنفسه ليس فيه زيادة على مجرد نفسه التي كانت قبل العلم بها
وقول القائل العاقل لا يحتاج في ادراك ذاته الى صورة غير صورة ذاته التي بها هو يقال له
العلوم بالضرورة ان ادراك ذاته ليس هو عين ذاته بل اذا قدر ذاته بدون ادراكها وقدر
ذاته مع ادراكها كان ادراكها قدرا زايدا على ذاته بدون ادراكها وهذا الادراك غير الذات
الخلية عن ادراك فهذا معلوم بالحس والضرورة ثم ان كان القائل ممن يقول الادراك هو الخلية
انطباع صورة المعقول في العاقل او يقول ان الادراك هو نفس تلك الصورة او هو ادراك
تلك الصورة او يقول ليس هناك صورة بل الادراك علم بالمدرك بلا صورة او يقول هو
نسبة بين المدرك والمدرك بلا صورة فاي قول في هذه الاقوال قاله فلا بد له ان يجعل
الادراك ليس هو المدرك فليس العلم هو نفس المعلوم كما انه ليس هو العالم بل يعقل بالضرورة
الفرق بين العالم والمعلوم والعلم كما يعقل الفرق بين المريد والمراد والارادة والمرئي والرائي
والرؤية والمسموع والسامع والسمع والمحبوب والمحب والمحبة لكن ان كان الواحد هو العالم
والمعلوم والمحب والمحبوب بحيث يقال انه يعرف نفسه ويحب نفسه فهنا مع كونها العالم والمعلوم

شبكة الألوكة
www.alukah.net

والمحب والمحبوب فليس علمها بنفسها وحبها نفسها هو ذات نفسها بل يمكن تقديرها غير عالمة
بنفسها ولا محبة لنفسها ويمكن تقديرها مع علمها وحبها ونعلم انه مع تقدير الوجود هناك
امر موجود زائد على تقدير العدم هذا مع ان جهة كونه عالما غير جهة كونه معلوما وان كانت ٢٨٤/
الذات واحدة واما نفس العلم فليس هو لا ذات العالم ولا ذات المعلوم وقول القائل الشيء
لا يضاف الى نفسه كلام مجمل فان عنى به انه لا يضاف في اللفظ فهذا ليس بحكم عقلي مع انه ممنوع
فانه قال نفسه وذاته وليس الكلام في هذه وان اراد بذلك ما نحن فيه وهو ان ذاته
لا تتعلق بها الصفات النسبية الاضافية كالعلم والحب والظلم فلا يكون عالما بنفسه ولا محبا لها
ولا ظالما لها وهذا مكابرة ثم لو قدر ان ادراكه لذاته ليس فيه صورة عقلية غير صورة ذاته
التي بها هو نعم قلت انه لازم مثل ذلك في ادراك كل شيء والذين فرقوا قالوا ذاته لا تضاف
الى ذاته وهذا الفرق متكلف فيما سواها قالوا ليس بينه وبين ذاته واسطة اقرب من ذاته
الى ذاته وهذا متكلف فيما سوى ذاته وقالوا العالم هو العالم وليس هو المعلوم فعلمه بذاته هو
نفس ذاته بخلاف علمه بغيره وبالجملة فهم قد ذكروا فروقا ان كانت صحيحة بطل الجمع وان
كانت باطلة منع الحكم فالاصل اما كون الحكم في الاصل لوجد معللا مع قياس العلم بما سواه
على العلم بنفسه في ان كل عالم بمعلوم هو نفس المعلوم وليس هناك علم زائد على المعلوم وهذا
مردود بصريح العقل ومجرد تصوره التام كاف في العلم ببطلانه. الوجه الثالث ان يقال قوله
لا يحتاج في ادراك ما صدر عن ذاته بذاته الى صورة غير صورة ذلك الصادر التي بها هو هو
قضية معلومة الفساد بالضرورة فانا لا نشك ونجد من نفسنا انه اذا اراد ان يصدر عنه صورة
خارجية من قول او فعل فانه يتصور في ذهنه ما يريد ان يظهره قبل ان يظهره ويميز بين الصورة
التي في ذهنه وبين ما يظهره بقوله وفعله والفلاسفة مع سائر العقلاء متفقون على هذا ويقولون
اول العقل اخر العمل واول البغية اخر المدرك ويقولون العلة الغائية هي اول في التصور
اخر في الوجود وجميع العقلاء يقولون السابق هو تصور العلة الغائية وارادتها واما ابن
سينا ونحوه من الفلاسفة فيقولون بل نفس العلة هي السابقة في الذهن ويقولون العلة ٢٨٤/
الغائية علة فاعلية للعلة الفاعلية وجمهور العقلاء لا يجعلونها علة فاعلية بل يقولون تصور
الفاعل لها وارادته لها بها صار فاعلا فلولا تصور الغاية والارادة لها لما كان فاعلا فتصورها
وارادتها شرط في كون الفاعل فاعلا وهي متقدمة في التصور والارادة وان تاخرت في الوجود

المكتبة السعودية

شبكة الألوكة www.alukah.net

ففي الجملة العاقل الفاعل فعلا باختياره يتصور ما يريد ان يفعله في نفسه ثم يوجد في الخارج
فتلك الصورة الموجودة في الخارج بفعله ليست هي الصورة المعقولة في ذهنه كمن اراد ان
يصنع شكلا مثلثا او مربعا او يصنف خطبة او يبني دارا او يعرش شجرا او يسافر الى مدينة فانه
يتصور ما يريده ابتدا فتكون له صورة عقلية في نفسه قبل صورته التي توجد في الخارج وهو معنى قولهم اول
البغية آخر الدرك اي اول ما تبغيه فتريده وتطلبه هو آخر ما تدركه وتناله وهذا العلم هو العلم
الفعلي المشروط في الفعل وعلم الرب عندهم فعلي فكيف يكون نفس علمه به هو نفس المعلوم الذي ابدعه
في الخارج وهل يقول هذا من يتصور ما يقول الوجه الرابع قوله واعتبر من نفسك انك تعقل شيئا
بصورة تتصورها او تستحضرها هو فهي صادرة عنك لا بانفرادك مطلقا بل بمشاركة ما من غيرك
ومع ذلك فانت لا تعقل تلك الصورة بغيرها بل كما تعقل ذلك الشيء بها كذلك تعقلها بنفسها
من غير ان تتضاعف الصور فيك الى قوله واذا كان حالك مع ما يصدر عنك بمشاركة غيرك هذه الحال
فما ظنك بحال العاقل مع ما يصدر عنه لذاته من غير مداخلة غيره فيه فيقال له هذا تلبيس لا يروج
الا على جاهل او متجاهل فان هنا امرين احدهما الشيء الموجود في الخارج وهذا هو الذي يقال ان
تعقله ارتسام صورته في العالم والثاني نفس الصورة العلمية التي في العاقل المطابقة لهذا المعلوم
فهذه الصورة لم يقل احد انها تفتقر الى صورة اخرى فان هذه هي العلم وهم قالوا ان العلم صورة مطابقة
للمعلوم والعلم من حيث هو علم لا يجب ان يكون له صورة غير نفسه في العقل تطابقه اللهم الا اذا قيل
ان ذلك العلم صار معلوما فيكون له صورة من حيث هو معلوم لا من حيث هو علم وقوله انك تعقل
شيئا بصورة تتصورها وتستحضرها فهي صادرة عنك وانت لا تعقل تلك الصورة بغيرها بل كما تعقل
ذلك الشيء بها كذلك تعقلها ايضا بنفسها فيقال قوله صادرة عنك انما يعرف فيما يفعله الانسان اما
حصول الصورة العلمية في نفسه فهذا قد يكون ضروريا حصل بغير فعل منه وان كان نظريا فهو ضروري بعد
وجود سببه ولهذا من يقول المتولدات ليست مكتسبة يجعل جمهورهم العلوم كلها ضرورية كما قال
ابو المعالي والمختار عندنا ان العلوم كلها ضرورية وحينئذ فلا تكون تلك الصورة العقلية صادرة عنه
بل هي حاصلة في ذاته بغير اختياره وعلم الرب القديم اللازم لذاته كعلمه بنفسه لا يقال انه صادر عنه
ولا مفعول له بل هو كحيوته ولكن ما يتجدد من سمع وبصر وعلم بالكائن كائنا فهذا من اثبته فانه يمكن
ان يجعله صادرا عنه واما علمه بالاشياء التي يريد ان يفعلها قبل فعلها فهذا للناس فيه كلام بحسب
تنازعهم في هذا الاصل وعلى كل قول وبكل تقدير ليست صورة المعلوم التي خلقها وابدعها هي نفس

لصنف

٢٨٥

شبكة الألوكة
www.alukah.net

علمه به واذا سمي العلم صورة عقلية فليس هذا هو ذاك واذا قيل ان عقل العاقل للصورة الموجودة
لا يكون الا بصورة عقلية لم يقل ان الصورة العقلية لها صورة اخرى ولكن للناس هنا نزاع وهو ان العلم
بالعلم هل يحصل بالعلم ام لا بد من علم ثان وكذلك العلم الثاني هل يفتقر الى ثالث فمن اثبت ذلك طلب الحجة
على قوله ومن نفى ذلك قال العلم يعلم به غيره فلان يعلم هو بنفسه بطريق الاولى كالنور الذي يرى به غيره
ويرى هو بنفسه فلا يلزم اذا احتاج ما ليس يعلم الى صورة عقلية ان يحتاج نفس العلم الى صورة عقلية غير
العلم بل من علم شيئا علما تاما علم انه عالم ومن نصر القول الاول يقول قد يعلم المعلوم ويذهل عن كونه
عالما به فان قيل هذا لا يتصور في حق الله تعالى فانه يعلم المخلوقات ويعلم انه عالم بها فاذا كان العلم بكونه عالما ٢٨٦
ليس هو العلم بالمعلوم المنفصل لزم وجود علوم لا تتناهى وهذا هو الذي احتج به الطوسي فيقال علمه
بنفسه يوجب كونه عالما بصفاتها ومن صفاتها كونه عالما بهذا وهذا فعلمه بنفسه يتضمن العلم بكونه عالما
بالمعلومات وهذا العلم ليس هو العلم بالمعلومات المخلوقات لكن هو مستلزم له فعلمه تعالى بنفسه مستلزم
للعلم بجميع صفاته يمتنع وجود احدهما دون الاخر فليس هناك علمان متباينان بخلاف علمه ومخلوقه المعلوم
فان هذا مباين لهذا والعلم محله نفسه المقدسة والمخلوق مباين له فكيف يكون هو اياه وهو سبحانه يعلم
الشيء قبل وجوده فيكون العلم به موجودا والمعلوم لم يوجد بعد وهذا بخلاف علمه وعلمه بعلمه فانه
يمتنع وجود احدهما دون الاخر فيمكن ان يقال علمه بنفسه يتضمن العلم بعلمه فلا يوجد بدونه كما يوجد
علمه بالمخلوقات قبل وجود المخلوق. الوجه الخامس قوله بل ربما تتضاعف اعتباراتك المتعلقة بذلك
وبتلك الصورة فقط على سبيل التركيب فيقال تضاعف هذا الاعتبار هو الذي يريده من يقول بتضاعف
الصور فان مقصودهم ان العلم بالعلم بالشيء ليس هو العلم بالشيء ثم كون العلم صورة المعلوم في العالم
او ادراك الصورة او ادراكه بلا صورة او نسبة او غير ذلك نزاع في حقيقة العلم والمقصود هنا الحقيقة
ان علم العالم بالمعلوم ليس هو المعلوم وهو يريد ان يقرر ان العلم بالمعلوم عين المعلوم كما ان العلم بالعلم
بالمعلوم هو نفس العلم المعلوم وجوابه اما بالمنع واما بالفرق فان كان العلم بالعلم زايدا على العلم
منع الحكم في الاصل وان لم يكن زايدا فالفرق حاصل وهو يريد التسوية بين العلم بالعلم وبين العلم
بالمعلوم ويقول اذا كان ذاك المعلوم هو نفس العلم فكل معلوم نفس العلم وكلا المقدمتين ممنوعة
ولقد قدر انه لم ينحل هذه الشبهة فنحن نعلم علما ضروريا ان هذا سفسطة وان من جعل نفس المعلوم
الموجود المخلوق هو نفس علم العالم به فهو مكابر جاحد للخالق. الوجه السادس قوله ولا تظنن ان ٢٨٧
كونك محلا لتلك الصورة شرط في تعلقك اياها فانك تعقل ذاتك مع انك لست بمحل لها بل

شبكة الألوكة
www.alukah.net

اعلم ان كون المحل محلا لتلك الصورة شرطا في حصول تلك الصورة له الذي هو شرط في تعقلك اياها
فانا حصلنا تلك الصورة له بوجه آخر غير الحلول قبل حصل التعقل من غير حلول فنقول هذا صورتان
الصورة الموجودة في الخارج والصورة المعقولة المطابقة لتلك المسماة بالعلم فان اريد ان كون محل
الصورة العقلية ليس شرطا في تعقل الصورة العقلية فهذا باطل فان تعقلها لا يكون الا بحصولها
له والصورة العقلية لا تحصل له الا اذا قامت به بل الصورة العقلية لا يكون الحال في الانسان لا يكون
حاصلة له بدون الحلول ابدا وكذلك كل عالم لا بد ان يكون العلم قائما به وحصول العلم للعالم بدون
قيامه به ممتنع فان العلم لا يقوم بنفسه ولو قدر قيامه بنفسه لم يختص بذات دون ذات فلا يكون
الذات عالمة علما ان لم يكن ذلك العلم قائما بها وهذا مما يرد به على جهم حيث قال ان الرب عالم
بعلم لا يقوم به لامتناع قيام الصفة به كما يرد به على البصريين من المعتزلة حيث قالوا مريد بارادة لا تقوم
به وقول هذا القرمي شر من قول جهم فان جهما وان قال انه عالم بعلم لا يقوم به فالعلم عنده
ليس هو المعلوم وهذا يجعله عالما بعلم منفصل عنه وجعل العلم هو المعلوم فان حقيقة قول النفاة
للصفات من الفلاسفة قريبة من قول النفاة للاسماء من الجهمية فيشتركان في التعطيل ويفترقان في مسايل
الحدوث والقدم ولهذا رضي ابن سينا بلازمة قول النفاة للصفات فان القول بالحدوث ممتنع على اصلهم
فالنفي حجة له عليهم بخلاف مثبتة الصفات فان فساد قول الدهرية على تقدير ظاهر وان اراد ان يجعل
الموجود في الخارج ليس مشروطا بحصول الصورة العقلية فقد اعترف هو بثبوت الصورة العقلية وادعى
انها صورة المفعول ثم يقول مقصودنا لا يتوقف الا على اثبات علم قائم بالعالم سواء سمي صورة عقلية ٢٨٨/
او لم يسم فعقل الموجود في الخارج لا يكون الا اذا قام بالعاقل عقل له وذلك العقل ليس هو العقل الموجود
في الخارج المباين للعاقل واذا سمي ذلك العقل صورة عقلية وقيل ان العقل ليس مشروطا بهذا كان
معناه ان وجود العلم ليس مشروطا بوجود العلم ومعلوم ان الشي لا يثبت بدون لازمه فكيف يثبت
الشي مع انتفاء لازمه وهل هذا الا جمع بين النقيضين وجوده وعدمه وحينئذ فكون العالم محلا للعلم
شرط في حصول العلم فان حصول العلم للعالم بدون اتصافه به وقيامه به ممتنع فلا يكون العقل الذي هو
العلم حاصلا للعاقل الا اذا كان العاقل الذي هو العالم محلا لذلك العقل الذي هو العلم كما ان المحب
لا يكون محبا الا اذا كانت المحبة قائمة به وكذلك في الارادة والكلام وسايل الصفات وهذا اصل مطرد
لاهل السنة ان الصفة اذا قامت بمحل عاد حكمها على ذلك المحل ولم تتصف تلك الصفة غير ذلك المحل
ولهذا قالوا لو كان كلام الله مخلوقا لكان المتكلم به هو المحل الذي خلق فيه وطردوا قولهم وجمهور هم هذا

في الصفات الفعلية وآخرون كالأشعري ونحوه فرقوا بينهما فرقا كانوا به متناقضين عند جمهور
الناس من المثبتة والنفاة وأما من يقول عالم لا يعلم يقوم به ومريد لا بإرادة يقوم به ومتكلم لا
بكلام يقوم به فهذا كلام الجهمية النفاة ومن وافقهم من المعتزلة وهذا الطوسي وأمثاله هم الجهمية
النفاة المتفلسفة الملاحدة وهو في التعطيل شر من المعتزلة وغيرهم وكذلك ابن سينا وأمثاله هم من
أتباع الملاحدة النفاة وكان هذا الطوسي من أعوان الملاحدة الذين بالألموت ثم صار من أعوان المشركين
الترك لما استولوا على البلاد وكذلك ابن سينا وقد ذكر سيرته فيما ذكره عنه أصحابه فذكر أن أباه كان
بلخيا وأنه تزوج بقرية من قرى بخارى في أيام نوح بن منصور بامرأة منها فولد بها وأنهم انتقلوا إلى
بخارى قال وكان أبي ممن أجاب داعي المصريين ومقدمهم وقد سمع منهم ذكر النفس والعقل على الوجه الذي
يقولونه ويعرفونه هم وكذلك أخي وكانا ربما تذاكروا ذلك بينهم وأنا أسمعهم وأدركت ما يقولونه
وابتدأوا يدعونني إليه ويجرون على ألسنتهم ذكر الفلسفة والهندسة وحساب الهند ثم جاء إلى بخارى
أبو عبد الله البابلي وكان يدعي الفلسفة وأنزله أبي دارنا رجاء تعلمي منه ثم ذكر قراءته عليه المنطق ٢٨٩/
وإقليدس والمجسطي ومعلوم عند كل من عرف دين الإسلام أن المصريين بني عبيد الباطنية
كالحاكم وأمثاله الذين هم سادة أهل بيته من أعظم الناس نفاقا وإلحادا في الإسلام وأبعد الناس
عن الرسول صلى الله عليه وسلم نسبا ودينا بل وأبعد الناس عن صريح المعقول وصحيح المنقول فليس لهم
سمع ولا عقل وقولهم في الصفات صريح قول جهم بل وشرا منه وزادوا عليه من التكذيب بالحق
والبعث والشرائع ما لم يقله الجهم تلقيا عن سلفهم الدهرية وأخذوا ما نطق به الرسول في
الإيمان بالله واليوم الآخر والشرائع فجعلوا لها بواطن يعلم علماء المسلمين بالاضطرار أنها مخالفة
لدين الرسول صلى الله عليه وسلم فأصحاب الإشارات هم من جنس هؤلاء لكن يتفاوتون في التكذيب والإلحاد
وأما قوله فإنك تعقل ذاتك ولست بمحل لها فيقال ليس من شرط الموجود المعلوم أن يكون
هو نفسه حالا في العالم بل أن يكون العلم به حالا في العالم ومن عرف نفسه فلا بد أن يقوم في نفسه
علم بنفسه فيكون العلم بنفسه حالا في نفسه لا أن يكون نفسه حالة في نفسه ولكن هو يريد أن يسوي
بين العلم والمعلوم فيجعل ما لا يشترط في المعلوم لا يشترط في العلم ويجعل العلم نفس المعلوم
وهذا باطل كما تقدم . الوجه السابع قوله بل إنما كان كونك محلا لتلك الصورة شرطا في حصول
تلك الصورة لك الذي هو شرط في تعقلك إياها فإن حصلت تلك الصورة لك بوجه آخر غير الحلول
فيك حصل التعقل من غير حلول فيك هذا كلام متناقض فإن كونه محلا لتلك الصورة إذا كان

شبكة الألوكة
www.alukah.net

شرطا في حصول تلك الصورة امتنع وجود المشروط بدون شرطه فلا يحصل الصورة له الا بحلولها
فيه لكن الحلول شرط فيها فدعواه بعد هذا انه يمكن حصولها له بدون الحلول جمع بين النقيضين
وكان ينبغي ان يقول انما كان كونك محلا للصورة سببا في حصولها لك والحصول يحصل بهذا السبب تارة
وبغيره اخرى ومع هذا فلو قال ذلك كان باطلا ايضا لكن هو يعلم ان هذا الحلول شرط في تعقل العبد
وانما يدعي انه ليس بشرط في علم الرب، الوجه الثامن ان يقال حصول العلم للعالم بدون قيامه به ممتنع ٢٩٠
فاذا كانت الصورة العقلية هي العلم او كان العلم مستلزما لها لا يوجد الا بوجودها لكونها شرطا
فيه امتنع حصول العلم وحصول الصورة العقلية التي هي العلم او شرطه او لازمه للعالم بدون حلولها
فيه كما يمتنع مثل ذلك في ساير صفات الحي فيمتنع ان يحصل له علم او قدرة او حب او بغض او رضى او سخط
او فرح او الم او لذة او غير ذلك من صفات الحي بدون حلول ذلك في الحي ولا يحصل ذلك له الا بحلوله
فيه لا مع وجوده مباينا له، الوجه التاسع ان يقال مراده بالصورة الحاصلة بلا حلول ان كان هو مجرد
الصورة الموجودة وهو لم ير ذلك كان حقيقته ان العلم يحصل بمجرد وجود المعلوم فلا يكون هنا
علم قايم بالعالم ولا صورة عقلية وهذا مع ظهور فساده فهو يسلم بطلانه في العبد ويقول ان كونه محلا
لتلك الصورة شرط في حصول تلك الصورة الذي هو شرط في تعلقه اياها فيجعل الحلول شرطا في الحصول
الذي هو شرط في التعقل ويثبت الصور العقلية القايمة بقلب الانسان فيمتنع ان يريد بالصورة الحاصلة
بلا حلول الصورة العقلية الحاصلة للانسان وان اراد بذلك الصورة الموجودة فلا ريب انها تحصل
من غير حلول بل الحلول فيها ممتنع لكن يقال ليس في مجرد حصولها للانسان ما يوجب ان يكون الانسان
عاقلا لها اذا لم يكن في نفسه علم بها بل الحصول الخالي عما يقوم بالعالم من العلم ليس معه علم ضرورة فان
ادعى حصول الصورة العقلية بلا حلول ممتنع وان ادعى حصول الصورة الموجودة بلا حلول فهو ممكن
لكن وجود العلم بمجرد ذلك من غير شعور يقوم بالشاعر بها ممتنع وهذا امر معلوم بالضرورة واتفاق
العقلا لكن هولا القوم يدعون ان علم الله بلا شيا بلا علم يقوم به ويسمونه عاقلا ويفرقون
بين عقل وعقل مع جعل العقل جنسا واحدا وهو تناقض بين وقول بلا علم بل مما يعلم بطلانه
الوجه العاشر ان يقال قوله فاذا حصلت تلك الصورة بوجه آخر غير الحلول فيك حصل التعقل
من غير حلول فيك ومعلوم ان حصول الشي لفاعله في كونه حصولا لغيره ليس حصول الشي لقابله ٢٩١
فيقال حصول الشي لغيره بدون حلول فيه لفظ مجمل قد يراد به حصوله في ملكه وقد يراد به حصوله
عنده وفي يده وقد يراد به حصوله لينتفع به بوجه معاونا له ومشاركا فانه يقال لك هذا

شبكة الألوكة
www.alukah.net

حصل

المال وهذه الدار وهذا المملوك ويقال لك هذا لتستعيره او تستاجره وقد يقال حصلت
لك هذه المراة لتزوجها وهذا الرقيق او الشريك لترافقه وتشاركه وحصل لك هذا المعلم
لتتعلم منه وحصل لك هذا العدو في يديك وقبضتك وامثال ذلك ومعلوم انه ليس في هذه
الانواع من الحصول ما يوجب ان يكون هذا الحصول موجبا للعلم بدون شعور يقوم بالعالم بل ان لم
يقم بالحي شعور قايم بنفسه بما حصل له والا لم يكن شاعرا بها والشعور اول درجات العلم والعقل
فمن لم يكن شاعرا بالشي كيف يكون عالما به وعاقلا له فقوله اذا حصلت تلك الصورة بوجه
غير الحلول فيك حصل التعقل من غير حلول كلام لا دليل عليه وهو باطل ويكفيه المنع المجرد وهو ان
يقال لا نسلم ان الحصول الخالي عن حلول يكون تعقلا من غير حلول او يوجب التعقل من غير حلول
ويعني بالحلول ما بيناه من حلول نفس الشعور بالشاعر سوا كان هناك صورة عقلية او لم يكن
فكيف وقد راينا الحصول من غير شعور لا يكون علما في عامة انواع الحصول. الوجه الحادي عشر قوله
ومعلوم ان حصول الشي لفاعله في كونه حصولا لغيره ليس حصول الشي لقابله فاذن المعلولات
الذاتية للعاقل الفاعل لذاته حاصلة من غير ان يحل فيه فهو عاقل اياها من غير ان يكون هي حالة
فيه يقال له لا ريب ان كونها مفعولة مخلوقة فيه مغاير لكونها قايمة به لكن يجب ان نعرف انه لم
يقل عاقل ان العلم بالمخلوقات يقتضي حلول المخلوقات بذات الخالق كما ان خلقه لها نفس ابداع ذواتها
فلم يقل عاقل ان الذي هو مخلوق مفعول هو نفس الذي هو حال مقبول حتى يفرق بينهما بان احدهما
حصول للفاعل والاخر حصول للقابل بل الحاصل للفاعل هو نفس الاشيا المخلوقة كالسموات
والارض وما بينهما واما القبول القايم بالقابل فهو العلم بها الذي يسمونه صورة عقلية لا نفسها
الموجودة ولا يقول عاقل بتصور ما يقول ان العلم حصول نفس الموجودات في العالم فان كل عاقل
يعلم انه اذا علم النار والشمس والقمر لم يكن هذه الحقايق في نفسه وان قدر ان احدا قال ذلك
او قال ان الحاصل في نفسه مثل حقايقها الموجودة في الخارج في الحد والحقيقة حتى يقول ان من
علم الشمس صار في نفسه شمسا مساوية في الحد والحقيقة للشمس التي في السما ومن علم النار حصل
في نفسه نار مساوية في الحقيقة للنار التي تحرق فهذا القول ظاهر الفساد وانما الذي قد يقال
انه يحصل صورة عقلية تطابق تلك الحقيقة مطابقة ما في النفس لما في الخارج ولهذا يمثلون ذلك
بمطابقة الوجه لما في المراة فنقول حصول الصورة العلمية في العالم كحصول الصورة المرئية
في المراة او في الما ونحو ذلك ومعلوم انه لم يحل في المراة والما نفس الشمس والوجه ولا

شبكة الألوكة
www.alukah.net

ما يساويهما في الحد والحقيقة ولكن صورة تحكيهما وليست هذه الصورة كالصورة التي تحصل
في الشمع والطين من طبع الخاتم والرسم فان تلك عرض منقوش حل في جسم يشبه الاخر بخلاف
ما في المرآة فانه عرض والشمس والوجه جسم وكذلك العلم الذي في القلب والمعلوم القايم بنفسه
كالسما والارض جواهر فليس هذا مثل هذا وبالجملة فنحن ليس غرضنا في هذا المقام الا اثبات قيام
العلم بالعالم فانه امر معلوم بالضرورة اذ كل احد يميز بين شعوره بالشي وعدم شعوره به اما كون ذلك
بانطباع صورة عقلية مطابقة او مشابهة او غير ذلك فليس هذا موضع الكلام فيه اذ المقصود هنا ان
ذلك العلم هو المسمى بالصورة العقلية وهو حال في العالم وليس هذا هو الصورة الموجودة في الخارج ولا فاعل
هذا فاعل ذاك ولا قابل هذا هو قابل ذاك فان العلم بقلبه قلب العالم فهو صفة قايمة بالعالم وفاعله
هو ما احدثه فيه وعلم الله القديم اللازم لذاته قايم به وليس له فاعل وان كان له موصوف به يسمى محلا
ويسمى قابلا واما الصورة الموجودة في الخارج فالله سبحانه خالقها والانسان قد يكون له فعل في بعض الصور
ومحلها ان كانت عرضا الجسم الذي قامت به كما ان محل الصياغة هو الذهب والفضة ومحل النجارة هو
الخشب ومحل صورة الدرهم والدينار والخاتم هو الذهب والفضة ومحل الخياطة الثوب ومحل النساجة ٢٩٢
الغزل وامثال ذلك فقول القابل حصول الشي لفاعله غير حصوله لقابله يقتضي ان الشي الحاصل
للفاعل هو الشي الحاصل للقابل وانما اختلف الحصولان وليس كذلك فان حصول الشي لفاعله هو حصول
نفسه المخلوقة الموجودة كحصول المعلمين لرب العالمين فان كل المخلوقات حاصلة له حصول المفعول لفاعله
بل حصولا لا يماثله فيه احد فان احدا لا يخلق كخلقه واما حصول المقبول لقابله فانما المراد به هنا
حصول العلم بهذه المخلوقات للعالم بها فان العلم يحصل له حصول المقبول لقابله لا يراد به انها نفسها
حصلت له حصول المقبول لقابله بحيث حلت فيه وكان محلا لها وهذا هذا الوجه الثاني عشر ان يقال واذا
كان هذا الحصول عين هذا الحصول فاي مقصود يحصل لك بذلك واي دليل في ذلك على ان المعلولات التي
هي المخلوقات اذا كانت حاصلة للخالق الذي خلقها من غير ان تقوم به شعور بها اصلا بل ذاته مع عدم
العلم بها كذاته مع وجود العلم بها فيكون عالما بها من غير حلول شي فيه وقوله فهو عاقل اياها من
غير ان يكون حالة فيه يقال له لم يشترط احد حلول ذواتها فيه فان كان هذا الشخص رد قول من ادخل
فيه ما يماثلها في الحد والحقيقة فنحن نساعده على ذلك ولا حاجة الى ما ذكره ولم يقل احد من المسلمين
ان الله لا يعلم المخلوقات حتى تحل في ذاته او يحل في ذاته ما هو مماثل في الحقيقة لهذه المخلوقات فان كان
في سلفه الملاحدة من قال نحو هذا فدونه واياه واما سلفنا المسلمون فلم يقل احد منهم شيئا من هذا وان

شبكة الألوكة
www.alukah.net

اراد بقوله من غير ان يكون تحاله فيه من غير ان تقوم به علم بها بل يكون حال ذاته مع العلم بها كحالها
اذا قدر عدم العلم بها فهذا باطل معلوم الفساد بالضرورة واذا ثبت هذا فجميع المخلوقات مفتقرة الى
غير المخلوقات المعلومة حصل المقصود فهذا المقام وبقي المقام في تفصيل ذلك في مقام اخر. الوجه الثالث
عشر قوله وايضا فنقول قد علمت ان الاول عاقل لذاته من غير تغاير بين ذاته وبين عقله
لذاته في الوجود لا في اعتبار المعتبرين على ما مر وعلمت بان عقله لذاته علة لعقله لمعلوله الاول فاذا ٢٩٤/
حكمت بكون العلتين اعني ذاته وعقله لذاته شيئا واحدا في الوجود من غير تغاير فاحكم بكون
المعلولين ايضا اعني المعلول الاول وعقل الاول له شيئا واحدا في الوجود من غير تغاير يقتضي كون
احدهما مباينا للاول والثاني مفتقرا اليه كما حكمت بكون التغاير في العلتين اعتبارا محضا فاحكم بكونه
في المعلولين كذلك فنقول كلا المقدمتين ممنوعة بالطلة اللازمة والاستثناء المشبه والمشبه به
الاصل والفرع اما قوله حكمت بان ذاته وعقله لذاته شيئا واحدا في الوجود فهنا المحكم به احد من
شبهة الصفات الذين هم سفلة الامة واعتها وجاهيرها على تنوع اصنافهم فلم يقل منهم احد ان علمه بنفسه
هو عين نفسه وانما يحكي هذا شبهة هنا عن المطلة الجهمية من اهل الكلام والفلسفة كابن سينا ونحوه
بل علمه بنفسه في كونه ليس هو نفسه كعلمه بسائر المعلومات فليس العلم نفس العالم عند احد من اهل الاثبات
للصفات ولكن هل يقال انه غيره هذا فيه نزاع لفظي فمنهم من يقول ان علمه غيره ومنهم من يقول لا هو ولا
هو غيره ومنهم من يقول لا نقول لا هو هو ولا هو غيره فانفيهما جميعا بل اقول ليس هو اياه منفردا
واقول ليس هو غيره منفردا ولا اجمع بينهما فاقول لا هو هو ولا هو غيره. واما السلف والائمة كاحمد
ابن حنبل وغيره فلم تقل واشيا من ذلك بل امتنعوا من اطلاق القول بانه غيره كما لم يطلقوا
انه هو ولم يقولوا انه لا هو هو ولا غيره فينفوهما جميعا لا مجتمعين ولا منفردين بل منعوا من
اطلاق لفظ الغير لهذا لفظ الغير مجمل يراد به المباين ويراد به ما ليس هو اياه والجهمي اذا
سال احدهم عن القرآن اهو الله او غيره فان قال هو غيره قال كل ما هو غير الله مخلوق ولهذا
لما سالوا الامام احمد في المحنة عن القرآن اهو الله او غيره واذا كان غيره كان مخلوقا عارضهم
بالعلم فسكتوا وقد تكلم على لفظ الغير في الرد على الجهمية بالقول الذي قبله قول الاشعري
وطائفة والذي قبلها قول القاضي ابي بكر والقاضي ابي يعلى وطائفة والاول قول الكرامية
وطائفة وما يدل على قول الائمة ان النبي صلى الله عليه وسلم قال من حلف بغير الله فقد اشرك وبت ٢٩٥/
عنه الحلف بغير الله والحلف بقوله لعمر الله فلو كان الحلف بصفاته حلفا بغير الله لم يجز فعلم

ان الحالف بهما لم يحلف بغير الله ولكن هو حالف بالله بطريق اللزوم لان الحلف بالصفة اللازمة
حلف بالموصوف سبحانه وتعالى وقول القائل الصفات زائدة على الذات ليس كقوله صفات الله
زائدة على الله لان مسمى اسم الله يدخل في صفاته فاذا قال الله دخل فيه صفاته فاذا قال هي
غيره اوهم مباينة لله لم يدخل في اسمه واما لفظ الذات فقد يراد بها الذات التي تقدر انها
مجردة عن الصفات والصفات زائدة على لفظ الذات ولفظ الغير يراد بهما ما جاز مفارقة احدهما
الاخر وعلى هذا فالصفة ليست مغايرة للموصوف ويراد بهما ما جاز العلم باحدهما مع عدم العلم
بالاخر وعلى هذا فالصفة غير الموصوف والعلم غير العالم وهذا هو لغة هؤلاء فنخاطبهم بلغتهم فاذا
قال الاول عاقل لذاته من غير تغاير بين ذاته وبين عقله لذاته في الوجود قيل هذا ممنوع بل
عقله لذاته ليس هو ذاته بل هو مفهوم مغاير لمفهوم الذات وان كانا متلازمين واعتبار المعتبرين
ان كان مطابقا للحقيقة والا كان خطأ وكون الشيء لا يتميز عن الشيء من وجه لا يقتضي انه لا يتميز
عنه من وجه آخر فالطعم لا يتميز عن اللون باللمس ولكن يتميز احدهما عن الاخر بالرؤية والذوق
فلو قدرنا عدم القوة المميزة لم يمتنع الامتياز في نفس الامر وكذلك اذا قدرنا صفة لازمة لموصوفها
لم نشعر باحدهما منفكا عن الاخر لم يدل ذلك على انهما شيء واحد في نفس الامر وكذلك الصفات
العامة والخاصة في الموصوف الواحد مثل كون الانسان حيوانا وناطقا وكون الجسم جسما ونباتا وكون
اللون سوادا وبياضا وان لم يتميز هذا من هذا ببعض انواع الادراك فانه يتميز بنوع اخر.
الرابع عشر قوله وحكمت بان عقله لذاته علة لعقله لمعلوله الاول فاذا حكمت بكون العلتين اعني ذاته
وعقله لذاته شيئا واحدا في الوجود من غير تغاير فاحكم بكون المعلولين شيئا واحدا فنقول اما كون ٢٩٦/
ذاته علة فمعناه انها مبدعة فاعلة لمفعولها واما كون عقله لذاته علة لعقله فليس معناه ان
عقل ذاته ابدع عقل مفعوله بل معناه ان عقله لذاته مستلزم لعقله لمفعوله فان كونه فاعلا
له من لوازم ذاته والعلم التام بالملزوم يقتضي العلم بلوازمه فكونه هنا علة بمعنى كونه ملزوما
وهناك بمعنى كونه فاعلا ولفظ العلة فيه اشتراك كثير بحسب اصطلاحات الناس ينبغي لمن خاطب
به ان يعرف مقصود المخاطب به فقد رايت من غلط الناس بسبب اشتراك هذا اللفظ لتعدد
الاصطلاحات فيه ما لا يمكن احصاؤه هاهنا وان كان كذلك لم يلزم من كون ذاته الفاعلة
وعلمه بنفسه شيئا واحدا اذا قدر ان الامر كذلك ان يكون مخلوقه المباين له وعلمه بهذا المخلوق
شيئا واحدا لان المخلوق مباين له وعلم الخالق صفة للخالق قائمة به فلم يكن العلم قائما بالمخلوق

شبكة الألوكة
www.alukah.net

كما كان عقله لذاته قايما بذاته وهناك انما جعل من جعل عقله عين ذاته لكون العلم هو العالم
عندهم لا لكون العلم هو المعلوم عندهم لكن هناك كان ذات العالم والمعلوم واحدة ولم يبق
الا العلم وعندهم العلم ليس بزايد على الذات فقالوا ذاته وعقله لذاته شي واحد واما هنا فالعالم
مباين للمعلوم والعلم صفة للعالم قايمة به ليس صفة للمعلوم قايمة به فلم يكن جعل المخلوق الذي يسمونه
المعلول الاول وعلم الخالق به شيا واحدا الوجه الخامس عشر ان يقال بان العلم بالمخلوق ليس هو
المخلوق علم ضروري لا يمكن دفعه بالشبهات بل القدح فيه سفسطة فان كان من لوازم هذا كون
علمه بنفسه ليس هو نفسه فلازم الحق حق والتزام هذا هو من التزام كون المخلوق هو نفس علم الخالق
وان لم يكن من لوازم هذا كون علمه بنفسه هو نفسه فقد بطلت الحجة وهذا بين جدا اذا تصور
الانسان نتيجة مقدماته وهو قوله فاذن وجود المعلول الاول هو نفس تعقل الاول اياه فهل
يقول هذا من يتصور ما يقول ويقول مع ذلك ان الله ابدع شيا من الاشيا فنقول ان نفس
مبدعة المفعول المصنوع المخلوق المباين له هو نفس علمه وطرد هذا ان تكون السموات والارض ٢٩٧
هي نفس علمه بالسموات والارض والانسان هو علم الله بالانسان والانسان مولود كان في بطن امه فيكون
علم الله مولودا كان في بطن امه فهل قالت النصارى مثل هذا القول الباطل الوجه السادس عشر
قوله فاذن وجود المعلول هو نفس تعقل الاول اياه من غير احتياج الى صورة مستانفة تحل ذات
الاول تعالى عن ذلك فيقال له ليس كل احد يقول انه يحتاج الى صورة مستانفة بل من يقول انه
يعلم الاشيا قبل وقوعها وان علمه بها بعد الوجود هو ذلك الاول لا يقول انه يكون هناك صورة
مستانفة فهؤلاء لا يلزمهم ما ذكرت فان قلت قول هؤلاء ضعيف لان العلم بان الشي سيكون
ليس هو العلم بان قد كان قلت لك معلوم ان قولك ان نفس علم الخالق هو نفس المخلوق اشد امتناعا
في العقل من هذا فجعل العلم بان سيكون هو العلم بان قد كان ان كان باطلا فهو اقرب الى العقل
من جعل العلم نفس المخلوق واذا كان اقرب الى العقل كان التزامه ان كان يجدد العلم محذورا اولى
من التزام ذاك وان لم يكن محذورا التزم ذاك الوجه السابع عشر ان يقال لم قلت ان
استيناف علم يحل ذات الاول بعد وجود المخلوق محال وقولك انه تعالى عن ذلك فلا
ريب انه تعالى عما يقول الظالمون علوا كبيرا ومنازعك يقول انك انت الظالم المفتري على
الله الذي سلبته صفات الكمال ووصفته بصفة الجهل وقلت فيه المحال والحدث في اسمائه
واياته الحادث طايفتك الضلال واما اهل الاثبات فوصفوه بصفات الكمال ووافقوا صريح

شبكة الألوكة www.alukah.net

المنقول عن الانبيا والمرسلين وما فطر الله عليه عباده اجمعين وما دلت عليه صرايح عقول
الادميين ووصفوا ربهم بانه يسمع كلامهم ويرى اعيانهم ويسمع سرهم ونجواهم وانت وصفت
رب العالمين بنقيض ذلك ولم يجعل له علما سوى المخلوقات والمخلوقات ليست علما باتفاق اهل
الفطر السليمات فتعالى الملك الحق عن قولك وقول امثالك المفترين الملحدين اعداء الانبيا شياطين
الانس الذين يوحي بعضهم الى بعض زخرف القول غرورا وانت فليس لك دليل اصلا ينفي ذلك
فان قيام ما يتعلق بمشيته وقدرته بذاته لا دليل لك على نفيه الا ما ينفي به الصفات كما نفيت ٢٩٨
العلم ومعلوم ان هذا من افسد اقوال الادميين وغاية ما تقوله انت واصحابك ان ذلك
يستلزم التكثر والتغير وهما لفظان مجملان فذاك لا يستلزم تكثر الالهة بل الرب اله واحد
وانما يستلزم تكثر علمه وكلماته وهذا حق وهو من اعظم كمالاته والتغير فليس المراد به استحالته
وانما المراد انه يتكلم بمشيته وقدرته ويحدث الحوادث بقدرته ومشيته ومعلوم ان من كان
قادرا على ان يفعل بمشيته وقدرته ما يشا كان اكمل ممن لا يقدر على فعل يختاره يفعل به المخلوقات
ولا كلام يتكلم به بمشيته ولا يرضى على من اطاعه ولا يغضب على من عصاه وهم يعلمون ان الفعل
الاختياري القايم بالفاعل صفة كمال بل الحركة عندهم صفة كمال فباي دليل ينفون ذلك مع
تجويزهم حوادث لا اول لها بل ايجابهم لذلك الوجه الثامن عشر قولهم لما كانت الجواهر العقلية
تعقل ما ليس بمعلولات لها بحصول صور فيها وهي تعقل الاول الواجب ولا موجود الا
وهو معلول الاول الواجب كانت جميع صور الموجودات الكلية والجزئية على ما هي عليه
الوجود حاصلة فيها فيقال له مضمون هذا الكلام ان الجواهر العقلية لما عقلت الاول لزم ان
تعقل كل شي لان ما سواه معلول له وان يكون جميع صور الوجود حاصلة فيها وفي هذا الكلام
من الباطل انواع منها ان يقال ومن اين لكم ان مخلوق الرب يعلمه علما تاما بحيث لا يخفى عليه
من احوال الرب شي بل يعلم الرب كما يعلم نفسه حتى يكون علمه بالرب متضمنا للعلم بكل موجود
وما الدليل على هذا والكتب الالهية والدلايل العقلية تناقض ذلك قال تعالى من ذا الذي
يشفع عنده الا باذنه يعلم ما بين ايديهم وما خلفهم ولا يحيطون بشي من علمه الا بما شا
وقال عن الملائكة لا علم لنا الا ما علمتنا انك انت العليم الحكيم وقال تعالى وقالوا اتخذ الرحمن
ولدا سبحانه بل عباد مكرمون لا يسبقونه بالقول وهم بامره يعملون يعلم ما بين ايديهم
وما خلفهم ولا يشفعون الا لمن ارتضى وهم من خشيته مشفقون وقال يسالونك عن الساعة

شبكة الألوكة
www.alukah.net

٢٩٩/ ايان مرساها قل انما علمها عند ربي لا يجليها لوقتها الا هو ثقلت في السموات والارض اي خفي
علمها على اهل السموات والارض وقال تعالى ان الساعة آتية اكاد اخفيها اي اخفيها من نفسي
فكيف اطلعكم عليها وقال قل لا يعلم من في السموات والارض الغيب الا الله وقال عن الملائكة
وما نتنزل الا بامر ربك وقال انما الهكم الله الذي لا اله الا هو وسع كل شيء علما الى قوله
وخشعت الاصوات للرحمن فلا تسمع الا همسا يومئذ لا تنفع الشفاعة الا من اذن له الرحمن
ورضي له قولا يعلم ما بين ايديهم وما خلفهم ولا يحيطون به علما ومنها ان الاول الواجب لم
يثبتوا له علما محققا بجزئيات المخلوقات بل ولا بكلياتها فكيف يستفاد من العلم بنفسه العلم
بتفاصيلها وهو عندهم لا يعلم تفاصيلها فاذا لم يستفد العلم بتفاصيلها الا من العلم به لكونه
مبدأ امتنع ذلك ومنها ان يقال حصول جميع صور الموجودات الجزئية والكلية على ما هي عليه ان كان
صفة كمال فالرب احق بها من مخلوقاته وان كان صفة نقص فلا موجب لوصف العقول بها فان
قلتم اثبتناها للعقول ليعلم جميع الاشياء قيل ان كان العلم بجميع الاشياء يمكن بدون حصول
صورها في العالم امكن ذلك في العقل كما امكن في الاول وان لم يمكن ذلك وجب اثباتها للاول
وكان احق بذلك من مفعوله فان الاول اذا كان علمه بالمخلوق نفس المخلوق كان علم العقل به
يفيده العلم بالمخلوق من غير قيام صورة المخلوق عنده بل يكفيه ارتسام صورة المخلوق ومنها
ان يقال اذا كان العقل المعلول انما يستفيد علمه بالموجودات من علمه بالاول وهي ليست متصورة
في ذات الاول فكيف يتصور في ذات العقل ما لم يتصور في ذات معلومه وكيف يكون الفرع
اكمل من اصله فان قيل علمه بالاول ومعلولاته يوجب الارتسام فاستفاد ذلك من علمه
بوجوده لا من علمه بعلمه قيل اذا كان هذا صفة كمال فالاول احق به وان كان نقصا وجب
تنزيه العقل عنه الوجه التاسع عشر قوله والاول الواجب يعقل تلك الجواهر مع تلك الصور
لا بصور غيرها بل باعيان تلك الجواهر والصور وكذلك الوجود على ما هو عليه فاذن لا يعزب
عنه مثقال ذرة من غير لزوم محال من المحالات المذكورة فيقال له ما هي الصورة التي يعقلها
٤٠٠/ مع الجواهر اهي صورة عقلية قائمة به فهذا عندك باطل وليس عندك الا الموجودات ام
صور اخرى منفصلة عنه مقارنة للموجودات فيكون علمه بها خارجا عن ذاته مقارنا لها وهذا
ايضا باطل كما تقدم ام تعني بالصور الماهيات التي تدعي انت وسلفك انها ماهيات غير مجعولة
مقارنة للموجودات فتلك لم تذكرها وكيف تعلمها وهي عندك غير مجعولة له حتى يكون جعله لها

شبكة الألوكة
www.alukah.net

يوجب العلم بها كما ذكرت ولم يرد شيئا من ذلك وانما اراد بالصور الصور العقلية القائمة بالجواهر
اى تعقل الجواهر وتعقل عقلها للموجودات ومن جملة عقلها للموجودات عقلها له فهو يعلم علمها
له ولكل شيء وهو نفسه ليس له علم عنده الا وجود المخلوقات فهل هذا القول الا من اعظم الاقوال
فسادا في العقل والدين ثم قوله تعقل تلك الجواهر باعيان تلك الجواهر من العجب فانه ليس عنده
موجود الا تلك الجواهر فما العقل الذي يكون به اهو عقل يتصف به فعنده لا يتصف بعقل يقوم
به بل عقله نفس مخلوقاته فحقيقة قوله انه يعقل تلك الجواهر التي هي عقله وهي معقولة ليس له
عقل يقوم به الوجه العشرون ان يقال حقيقة قول هذا الرجل هو قول غلاة النفاة للعلم من
سلفه وهو ان الخالق تعالى لا يعلم شيئا لا نفسه ولا غيره فان العلم لا يكون الا بقيام صفة به
واذا كان قيام الصفات به ممتنعا عندهم امتنع كونه عالما بنفسه وبغيره فهذا حقيقة ما قاله
واما كون المخلوقات هي العلم فكلام لا حقيقة له وان كان يظن من يجهل معناه ان فيه اثباتا لعلم الله
فمن تصوره حق التصور علم انه ليس فيه اثبات لعلم الله وعلم بذلك ان ابن سينا وابن رشد
وابا البركات ونحوهم من الفلاسفة اقرب الى صحيح المنقول وصريح المعقول من النفاة الملحدين
الذين قالوا في علم الله مثل هذا الافتراء ومعلوم انه انما دعاهم الى ذلك القول بنفي الصفات
والاحوال الاختيارية التي تقوم بذات الله وظنهم ان ذلك مستلزم للكثرة التي يجب نفيها
ومستلزم لتغير الاحوال الذي يجب نفيه ونفي هذين هو الذي اوقع نفاة العلم في نفيه فانهم
راوا اثبات العلم لا يمكن الا مع اثبات الصفات اللازمة والاحوال العارضة وظنوا وجوب نفي
هذين واذا كان العلم مستلزما لهذين فلازم الحق حق لا سيما ومهما قدر من توهم تنزيه ٤٠١
وتعظيم في نفي لوازم العلم لان ثبوت العلم مستلزم ما يظن نقصا من تجسيم وحلول حوادث
وغير ذلك فنفي العلم فيه من النقص والعيب ما هو احق بتنزيهه عنه من لوازم العلم
ونفي ما يناقض العلم هو اولى بالنفي من نفي لوازم العلم والادلة العقلية الصريحة مع النقلية
الصحيحة انما تدل على اثبات العلم ولوازمه لا يدل شيء منها على نقيض ذلك بل كل ما ظن من
لوازم العلم انه منفي بدليل العقل فدليل العقل يوجب ثبوته لا نفيه ولكن هم استسلفوا مقدمات
باطلة ظنوها عقلية واحتاجوا الى القول بلوازمها فالجاهم ذلك الى الاقوال الباطلة المخالفة
لصريح المعقول وصحيح المنقول مع انها من اعظم الفرية على رب العالمين واعظم الجهل بما هو عليه سبحانه
من نعوت الكمال دع ما في ذلك من تكذيب رسله والالحاد في اسمائه واياته والمقدمات الفاسدة

شبكة الألوكة
www.alukah.net

التي بنوا عليها اقوالهم هي نفيهم صفاته سبحانه وظنهم انه لا تقوم به المعاني وان كانت قديمة
النوع او العين ولهذا كان من تكلم منهم مع التزام هذا الاصل فكلامه ظاهر البطلان
مع ما فيه من التناقض وقد تكلم في ذلك السهروردي المقتول صاحب التلويحات وحكمة الاشراق
وغيرهما مع تالهه على طريقتهم ومع انه في حكمة الاشراق سلك طريقا لم يقلد فيها المشائين بل بين
فساد اقوالهم فيها في مواضع وكان كلامه في مواضع متعددة خيرا من كلامهم وان كانت سمة الالحاد
تتناولهم كلهم فالمقصود بيان الحق واذا كان بعضهم ينازع بعضا ويرد عليه وكان احدهما اقرب
الى الحق في ذلك الموضع من الاخر كان بيان رد بعضهم على بعض ما قاله من الباطل مما يؤيد
الله به الحق فرد عليهم دعواهم ان العقول عشرة وهؤلاء المتاخرون يقولون انها الملائكة بلسان
اهل الملل ويسميها صاحب حكمة الاشراق الانوار ويقول ان قدماء الفلاسفة وفلاسفة الفرس
والهند يقولون هي كثيرة اكثر مما اثبته المشاؤون مع انا قد بينا في غير هذا الموضع ان ما اثبته
المشاؤون من العقول لا حقيقة له في الخارج البتة وانما الحق ما اثبته الله ورسوله من الملائكة ٤٠٢
التي اخبرت بها الانبياء ودلت عليها الدلائل العقلية والمقصود هنا مسالة العلم قال السهروردي
فصل لما تبين ان الابصار ليس من شرطه انطباع شبح او خروج شيء بل كفا عدم الحجاب بين
الباصر والمبصر فنور الانوار ظاهر لذاته فلا يعزب عنه مثقال ذرة في السموات والارض لا يحجبه
شيء عن شيء فعلمه وبصره واحد ونوره قدرته اذ النور مباين لذاته قال والمشاؤون واتباعهم
قالوا علم واجب الوجود ليس بزائد عليه بل هو عدم غيبته من ذاته المجردة عن المادة وقالوا
وجود الاشياء عن علمه بها قال فيقال لهم ان علم لزم من العلم شيء فيقدم العلم على الاشياء وعلى
عدم الغيبة فان عدم الغيبة عن الاشياء يكون بعد تحققها فكما ان معلوله غير ذاته فالعلم
بمعلوله غير العلم بذاته قال واما ما يقال ان علمه بلازمه منطوي في علمه بذاته فكلام لا طائل
تحته فان علمه سلبي عنه فكيف يندرج العلم بالاشياء في السلب والتجرد عن المادة سلبي وعدم الغيبة
ايضا سلبي فان عدم الغيبة لا يجوز ان يعني به الحضور اذ الشيء لا يحضر عند ذاته فان الذي
يحضر عين من يكون عنده الحضور ولا يقال الا في شيئين بل اعم فكيف يندرج العلم بالغير في
السلب ثم الضاحكية غير الانسانية فالعلم بها غير العلم بالانسانية والضاحكية علمها عندنا
ما انطوى في الانسانية فانها ما دلت مطابقة او تضمنا عليها بل دلالية خارجية فاذا الضاحكية
التي احتجنا في العلم بها الى صورة اخرى ودون تلك الصورة انما هي معلومة لنا بالقوة قال

شبكة الألوكة
www.alukah.net

وما ضربوه من المثال في الفرق بين العلم التفصيلي بمسايل وبين العلم بالقوة بها كمسايل
ذكرت فوجد الانسان من نفسه ملكة وقدرة على الجواب لهذه المسايل المذكورة فهذه القوة
اقرب مما كانت قبل السؤال فان القوة مراتب ولا يكون عالما بجواب كل واحدة على الخصوص ما لم
يكن عنده صورة كل واحد وواجب الوجود منزه عن هذه الاشيا ثم اذا كان ج غير با فسلب
با كيف يكون علما بهما وعنايته بكيفية ما يجب ان يكون عليه من النظام وان كان علمه بالاشيا ٤٠٣/
هو العلم المتقدم قال فاذا الحق في العلم هو قاعدة الاشراق وهو ان علمه بذاته هو كونه
نورا لذاته وظاهرا لذاته وعلمه بالاشيا كونها ظاهرة له اما انفسها او متعلقاتها التي
هي مواضع الشعور المستمر للمدبرات العلوية وذلك اضافة وعدم الحجاب سلبي قال والذي
يدل على ان هذا القدر كاف هو ان الابصار انما كان بمجرد اضافة ظهور الشي للمبصر مع عدم الحجاب
فاضافته الى كل ظاهر له ابصار ادراك له وتعدد الاضافات العقلية لا يوجب تكثرا في ذاته
قال واما العناية فلا حاصل لها فيقال قد بين هو بطلان قولهم وما اختاره هو ايضا باطل فان قوله
علمه بذاته كونه نورا لذاته وظاهرا لذاته وعلمه بالاشيا كونها ظاهرة له وذلك اضافة وعدم
الحجاب امر سلبي يقال له هذا الذي اثبته من الظهور والاضافة ورفع الحجاب هو عدم محض او يتضمن
امرا ثبوتيا فان كان عدما محضا لم يكن هناك علم اصلا فانا نعلم بصريح العقل ان علم العالم بالمعلومات
ليس عدما محضا بل نعلم ان قولنا لا نعلم هو العدم فنعلم ان نفي العلم عدم واثباته وجود ومما يبين
ذلك ان ثبوت العلم ونفيه متناقضان فان كان ثبوته عدما فنفيه ثبوت فيلزم اذا قيل لا يعلم ان
نكون اثبتنا شيا واذا قلنا يعلم لم نكن قد اثبتنا شيا ومعلوم ان هذا قلب للحقايق، واما قوله
والذي يدل على ان هذا القدر كاف هو ان الابصار انما كان بمجرد اضافة ظهور الشي للمبصر مع عدم
الحجاب فيقال ان ادعيت ان الابصار الذي هو ظهور المبصر للبصر اضافة هي عدم محض كان القول
في هذه المقدمة كالقول في الدعوى فان الانسان يحس من نفسه عند الروية امرا وجوديا مخالفا لحاله
لعدم الروية كما يجد من نفسه ذلك في العلم فدعوى كون الروية امرا عدميا مثل دعوى كون
العلم امرا عدميا ومضمون الامرين ان الحس والعقل امر عدمي وان مشاهدة المحسوسات والعلم
بالمعقولات امر عدمي ومعلوم ان من لم يشهد شيا ولم يعلمه فقد عدم الروية والعلم فان كان
بعد الروية والعلم لم يحصل له الا عدم فلا فرق بين ان يرى ويعلم وبين ان لا يرى ولا يعلم وهذا ٤٠٤/
تسوية بين الاعمى والبصير والعالم والجاهل واصدق الكلام كلام الله الذي قال وما يستوي

شبكة الألوكة
www.alukah.net

الاعمى والبصير وقال قل هل يستوي الذين يعلمون والذين لا يعلمون ومعلوم بصرايح المعقول
ان البصير اكمل من الاعمى والعالم اكمل من الجاهل ومعلم هولاء ارسطو زعم انه سبحانه ان لا
يعلم ولا يبصر افضل في حقه من ان يعلم ويبصر وهولاء الذين خالفوا معلمهم واستفتحوا له هذا
القول واثبتوا له علما بذاته جعلوا حاله من يعلم ومن لا يعلم ومن يبصر ومن لا يبصر سوا لم يثبتوا
له امرا حال الروية والعلم يمتاز به عن حاله اذا لم ير ولم يعلم فذاك فضل الجاهل الاعمى على العالم
المبصر وهولاء يلزمهم التسوية بينهما وايضا فيقال له قولك علمه بذاته كونه نورا لذاته
وظاهرا لذاته وعلمه بلا شيا كونها ظاهرة ان اردت بقولك كونه نورا لذاته وظاهرا لذاته
اي كونه مرئيا لذاته ومعلوما لذاته كان حقيقة الكلام علمه بذاته كونه معلوما لذاته وهذا
امر معلوم ليس فيه قدر زايد على ما دل عليه قولنا هو عالم بذاته وان اردت بذلك ان علمه بذاته
كونه في نفسه بحيث يظهر لذاته نورا يتجلى لذاته كان المعنى ان علمه بذاته معناه ان ذاته متصفة بما
يجب لاجله ان يظهر لذاته فهي متصفة بما يوجب ان تكون معلومة له ظاهرة وكذلك ان اردت انها
متصفة بما يوجب ان تكون عالمة ظاهرا لها غيرها وكذلك ان فسر بما يوجب كونها عالمة معلومة
فسوا فسر ذلك بنفس كونه عالما او معلوما او مجموعهما او رايا او مرئيا او مجموعهما انما يوجب
احد هذه الامور الستة فهذا كله لا يمنع كون العلم صفة ثبوتية ولا يقتضي ان العلم مجرد نسبة
عدمية بل اذا فسره بمجرد امر عدمي كان هذا بمنزلة القول الذي رده وهو قولهم انه ليس بزايد
عليه بل هو عدم غيبته عن ذاته المجردة عن المادة فاذا كان يجعل الظهور الذي اثبته امرا عدميا
فهو بمعنى عدم الغيبة الذي اثبتوه اكثر ما يقال انهم جعلوا العلم نفس عدم الغيبة وانا اجعله ٤٠٥
نسبة تستلزم عدم الغيبة فهم فسروه بعدم الغيبة وانا افسره بالنسبة فيقال له هذه النسبة
ان لم تكن موجودة فهي من جنس عدم الغيبة ويقال للجميع عدم الغيبة تكون معه علم بنفسه او مجرد
عدم الغيبة عن نفسه هو العلم فاذا قالوا بالاول اصابوا وهو قول الرسل وان قالوا بل نفس عدم
الغيبة هو نفس العلم كان هذا معلوم البطلان فانه ما من موجود من الموجودات الا وليس هو غايبا
عن نفسه مع كون كثير منها ليس عالما بنفسه فعلم ان حقيقة العلم امر مغاير لحقيقة عدم الغيبة
وان قالوا انما قلنا هو عدم غيبته عن ذاته المجردة قيل الجواب من وجوه احدها ان حقيقة العلم
ان كان هو عدم الغيبة لم يختلف ذلك بمعلوم ومعلوم فان العلم يتعلق بكل معلوم وكل شي يمكن
ان يكون معلوما وهو غير غايب عن ذاته فيجب ان يكون كل شي معلوما لنفسه ويكون علمه

شبكة الألوكة
www.alukah.net

بنفسه اولى من علم غيره به لكون عدم غيبته عن نفسه اولى من عدم غيبته عن غيره الثاني ان الشي
كما لا يغيب عن نفسه قد لا يغيب عن غيره فان كان العلم عدم الغيبة فكل ما كان حاضرا لشي يجب
ان يكون عالما به الثالث ان يقال عدم غيبته عن ذاته المجردة ما تعنون بقولكم المجردة ان اردتم ذاته
المعقولة او المعلومة او التي يمكن ان يكون معلومة او التي يمكن ان تعقل او تعلم ونحو ذلك من
العبارات الدالة على كونه عالما او معلوما او يمكن كونه عالما او معلوما كان معنى الكلام انه عدم الغيبة
عن ذاته التي هي عالمة او معلومة او يمكن ان يكون كذلك ومعلوم ان هذا ايضا عام فكل ما كانت ذاته
عالمة ومعلومة اذا لم تغب ذاته عن ذاته كان عالما بها واما ان امكن احدهما دون الاخر لم يجب ذلك
وان امكنا معا فعدم الغيبة يستلزم العلم وعدم الغيبة مستلزم للعلم لا انه نفس العلم وان قال اعني
بالمجردة انها ليست جسما ولا مدبرة لجسم فيقال اولا هذا بناء على ثبوت مجردات بهذا الوصف وجمهور
العقلاء ينكرون هذا حتى من يعظم هؤلاء الفلاسفة المشائين ارسطو واتباعه لما تاملوا كلامهم ٤٠٦
في العقول والنفوس وجدوه باطلا اما ان يقولوا ليس قائم بنفسه الا الجسم كما يقوله ابن حزم
وغيره واما ان يقولوا الفرق بين النفس والعقل ليس الا فرقا عارضا كنفس الانسان التي هي حال
مقارنتها للبدن نفس وحال مفارقتها عقل كما يقوله ابو البركات وغيره واما ان يقولوا هذه العقول
التي يثبتها هؤلاء المتفلسفة لا تزيد على العقل الذي هو عرض قائم بعاقل واثبات عقل هو
قائم بنفسه ليس جسما هو باطل وهذه الامور مبسوطة في موضع اخر والمقصود ان لفظ التجريد
فيه اجمال واذا فسروه فقد يفسرونه بما يعلم بطلانه او بما لا دليل على صحته. الوجه الرابع ان يقال
هب انه ثبت التجريد بالمعنى الذي يدعونه لكن شعور الشي بنفسه ليس مشروطا بكونه مجردا ولا
مجرد كونه مجردا موجب للعلم بنفسه فانه ان قدر المجرد ليس بحي لم يكن شاعرا فضلا عن ان
يعلم انه عالم واذا قيل كل مجرد حي قيل فلا بد ان يبين هذا بالدليل فان هذا ليس معلوما بنفسه
وايضا فكل حي شاعر سواء قيل انه مجرد او قيل انه ليس بمجرد فبدن الانسان يشعر بامور كثيرة مع
كونه جسما غير مجرد عن المادة على اصطلاحهم واما ما اعترض به على قولهم ان وجوده بالاشيا
عن علمه بها وان هذا يوجب كون الاشيا معلومة له قبل وجودها فيكون ثابتة في علمه وهي اشيا
في علمه فيلزم كون علمه امرا ثبوتيا ويلزم التعدد في علمه فاعتراض متوجه وكذلك اذا فسروا
العلم بعدم الغيبة عنها فعدم الغيبة لا يكون الا بعد تحققها فيلزم ان يكون عالما بها بعد تحققها
وان ذلك مغاير لعلمه بها قبل وجودها فان ذلك العلم سبب وجودها بخلاف الثاني وكذلك قوله

شبكة الألوكة
www.alukah.net

كما ان معلوله غير ذاته فالعلم به غير العلم بذاته هذا لازم لانهم انما نفوا كون العلم ثبوتيا لما
يستلزم من تكثر العلوم وتغيرها اذ كان العلم بهذا غير العلم بهذا واذا قالوا انه يعلم معلوله
ويعلم نفسه لزم ان يكون هذا العلم ليس هذا العلم واما قولهم ان علمه بالمعلول يندرج في علمه بالعلة ٤٠٧
فقد رده بامور احدها ان العلم عندهم سلبي وكذلك التجرد عن المادة وكذلك عدم الغيبة والسلب
لا يتضمن العلم بالاشياء وهذا الذي قاله صحيح مع ما تقدم من ان ذلك السلب ليس هو علما فلا
هو علم ولا متضمن لعلم واذا قدر ان ذلك السلب علم كان تقديرا باطلا وحينئذ فهل يقال انه يتضمن
غيره من السلوب هذا مما قد ينازعونه فيه ولكن له ان يقول ان السلب انما يتضمن غيره اذا كان
اعم منه وليس هنا سلب عام ليتضمن سلبا خاصا بل السلب عندهم نفي معنى زائد على نفسه او نفي المادة
عنه او نفي الغيبة عنه وكل هذا سلب خاص لا يتضمن سلبا عاما. الامر الثاني انه قد بين لهم ان
المندرج في غيره هو ما يدل عليه بالتضمن لا بالالتزام فالدال على غيره بالالتزام لا بالتضمن لا يكون
مشتملا عليه ولا يكون الثاني مندرجا فيه ومثل ذلك اللوازم الخارجة عن الماهية على اصلهم كالضاحكية
فان الانسانية ما انطوت على الضاحكية ولا انطوى علم الضاحكية في علم الانسانية فانها ما دلت عليها
مطابقة ولا تضمنا بل دلالة خارجية فان هذه اللوازم التي احتجنا في العلم بها الى صورة اخرى
انما هي معلومة لنا بالقوة لا بالفعل فاذا جعلوا علمه بمعقولاته كذلك لزم ان يكون عالما بها
بالقوة لا بالفعل وهم قد يضربون لقولهم مثالا وهو العلم بالاشياء جملة مع العلم بها تفصيلا
فان العلم بالمفصل يندرج في العلم بالمجمل وان كان العلم بالمجمل متضمن تلك التفاصيل وشبهوا ذلك
بمن سئل عن مسائل فقد يستحضر العلم بجوابها مفصلا وقد يجد من نفسه علما بجوابها مجملا ثم يستحضر
تفصيله فيما بعد فاجاب بان هذا علم بالقوة والقوة مراتب فهو بعد السؤال حصل له من القوة على
الجواب اعظم مما كان حاصلا قبله واما العلم بجواب كل مسالة بخصوصها فلا يحصل ان لم يكن عنده
صورة العلم بجواب كل واحدة ثم ادعى الاصل الذي شاركهم فيه وهو قوله وواجب الوجود منزه
عن ذلك بناء على انه عندهم لا تقوم به المعاني والصفات المتعددة ومن هذا الاصل منشا ضلالهم ٤٠٨
قال واذا كان احد الشيئين غير الاخر فكيف يكون سلب احدهما علما بهما وعناية بكيفية ما يجب
ان يكونا عليه من النظام وذلك انهم يقولون هو وجود مجرد عن المادة والمجردات غير الماديات
فكيف يكون سلب المادة علما بالمجرد والمادة وعناية بكيفية ما يجب ان يكونا عليه من النظام
كيف وهم يقولون انه وجود مشروط بسلب كل امر ثبوتي فهو وجود بسلب كل ما يعرف من

شبكة الألوكة
www.alukah.net

الحقايق وتلك الحقايق مغايرة له فكيف يكون سلبها عنه علما به وبها وعناية بكيفية ما يجب
ان يكون الحقايق معه عليه فحقيقة قولهم انهم جعلوا العلم به والعلم بكل واحد من المخلوقات
وعنايته بالمخلوقات المتضمنة لارادته وحكمته التي باعتبارها انتظمت المخلوقات جعلوا هذا كله امرا
سلبيا وهو التجرد او عدم الغيبة او العقل الذي ليس بمعنى زايد على ذاته وهو عندهم وجود
مقيد بسلب جميع الحقايق عنه وهذا مما يعلم بصريح العقل بطلانه في الخارج فان الموجودين لا يكون
المميز بينهما عدما محضا ولو قدر ثبوت هذا لكان كل موجود خيرا منه لانه امتاز بوصف ثبوتي
ومن قال من متاخريهم له وجود خاص غير هذا الوجود فلم يعرف حقيقة قولهم فان الوجود الخاص
ان امتاز بامر وجودي فليس هو قولهم وان لم يميز الا بالسلب فيكون هذا هو الموجود قد
شارك الموجودات في مسمى الوجود وامتاز عنها بالسلب فيكون ساير الموجودات خيرا منه لو كان
له وجود وبيان بطلان اقوالهم النافية للصفات يطول وانما القصد هنا ابطال بعضهم لقول
بعض فان هذا يونس نفوسا كثيرة قد تتوهم انه ليس الامر كذلك . فصل قال ابن سينا
في تمام مسالة العلم ونحن قد بينا في كتب اخرى ان كل صورة لمحسوس وكل صورة خيالية فانما
يدركها بالة متجزية فيقال له هذا ان كان حقا فهو منتقض على اصلك بعلمه بالافلاك والكواكب
فانها محسوسة وعندك انه يعلمها باعيانها وقد قال في بيان ان كل صورة لمحسوس وكل صورة
خيالية فانما يدركها بالة متجزية وان مدرك الجزئيات لا يكون عقلا بل قوة جسمانية اما
المدرك من الصور الجزئية كما يدركه الحواس الظاهرة على هيئة غير تامة التجريد والتعرية عن
المادة ولا تجرده اصلا عن علايق المادة فالامر فيه واضح سهل وذلك لان هذه الصور انما
تدرك ما دامت المواد موجودة حاضرة والجسم الحاضر الموجود انما يكون موجودا حاضرا عند
جسم وليس يكون حاضرا عندما ليس بجسم فانه لا نسبة له الى قوة تفرده من جهة الحضور
والغيبة فان الشيء الذي ليس في مكان لا يكون للشيء المكاني اليه نسبة في الحضور عنده والغيبة
عنه بل الحضور لا يقع الا مع وضع وقرب او بعد للحاضر عند المحضور وهذا لا يمكن اذا كان
الحاضر جسما الا ان يكون المحضور جسما او في جسم قال واما المدرك للصور الجزئية على تجريد
تام من المادة وعدم تجريد البتة من العلايق كالخيال فهو لا يتخيل الا ان يرتسم الصورة
الخيالية فيه في جسم ارتساما مشتركا بينه وبين الجسم قال ولنفرض الصورة المرتسمة في الخيال
صورة زيد على شكله وتخطيطه ووضع اعضائه بعضها عند بعض فنقول ان تلك الاجزاء

مكرة مرتبة واحد واحد

٤٠٩

شبكة الألوكة
www.alukah.net

والجهات من اعضائه يجب ان ترتسم في جسم ويختلف جهات تلك الصورة في جهات ذلك الجسم واجزاءها في اجزائه قال ولنفعل صورة زيد الصورة مربع قرضه مربعين متساويين من كل جهة وقرانه لاعتبار احدهما عن الاخر الا بحيله وقد اعترض عليه ابو البركات بما مضمونه ان الاجسام المركبة والمتخيلة كثيرة ومحل ذلك في الجسم لا يكون اكثر من مجموع جسم الانسان وجسم الانسان لا يسع مقادير هذه الاجسام قال ابو البركات اول المعارضة ان نناقض فنقول وندعي نقيض المسالة المصدر بها وهو ان مدرك الجزئيات حسا من المبصرات والمسموعات وسائر المحسوسات ليس بقوة جسمانية واذا ثبت في هذه التي هي الاظهر صار باطلا في النقيض الاخفى تمسكا قال وذلك ان القوة الجسمانية لا يكون محلها اكثر من جسم الانسان الواحد بجملته وقد قالوا انه جزء صغير من اجزائه حتى جعلوا محل القوة الخيالية جزءا من جوهر الدماغ الذي في البطن المقدم من الراس او جزءا من الروح الدماغي وهو الذي يختص بهذا الجزء منه ونحن قد ندرك من المتخيلات وتصور من الموجودات الجزئية اشياء كثيرة محفوظة في اذهاننا وملحوظة بها اكثر من الواحد منها اضعافا كثيرة لجسمنا باسره فكيف للجزء المذكور من بعض اجزائه قال وهو قد طعن في احتجاجه الاخير جسما تخيل به السواد والبياض ليثبت كلا منهما في جزء منه غير الجزء الذي ثبت فيه الاخر فكيف اعرض عن المقدار ونحن انما ندرك الالوان في الاجسام مع مقادير لها حتى اذا رايناها مرة اخرى على قدر مخالف عرفنا انها زادت او نقصت فلو لم يكن ادركنا المقدار الاول لما حفظناه ولو لم نحفظه لم نعرف الزيادة والنقصان هذا في شخص واحد في عمله وتخيله فكيف في اشخاص كثيرة جدا نحفظها باشكالها وصورها ومقاديرها واوضاعها لا يسعها خزانة من خزائن تسع عدة اشخاص الناس بل ولا بلدة من اكبر البلدان فان من جملة ما نحفظه في ذلك صورة بلده مع مقدارها الكبير واوضاع اجزائها حتى لو صغرت او كبرت عن ذلك شعرنا بموضع الزيادة والنقصان مقيسا الى ما استبناه وحفظناه قال فهذه الكفاية لمن تامله بنفس سليم ونظر ثابت قال واما ما قاله من ان المدرك بالحواس الظاهرة فالامر فيه سهل واضح لان هذه الصورة انما تدرك ما دامت الحواس حاضرة موجودة والجسم الحاضر الموجود انما يكون حاضرا موجودا عند جسم وليس يكون حاضرا عند ما ليس بجسم فانه لا نسبة للجسم الحاضر مغربة من جهة الحضور والغيبة فان الشيء الذي ليس في مكان لا يكون الشيء المكاني اليه نسبة في الحضور عنده والغيبة عنه قال واعجب ما في هذا القول استبهامه لان قال ان الامر فيه واضح سهل ولو كان هذا القول حقا على ما قيل لبطلت علائق النفوس الناطقة

بالابدان فانها تنسب اليها نفي ومع وعند ومقارنة ومفارقة وغيبة وحضور كما تنسب المدرك
الى مدركه ثم لو كان هذا حقا لما ادركنا بعقولنا معنى شيء مما ندركه بحواسنا البتة فان رايه ٤١١
هو ان البصر يرفع صورة المبصر الى الخيال وهو جسماني فالعقل ان ادركها في الخيال فقد ادركها جسمانية
ايضا وان ادركها قوة جسمانية في الخيال نقلها الى قوة اخرى فادركها العقل فيها كان القول كذلك
ايضا ولو كانت الوسايط ما كانت اذ كان اول ما تلقاها انما تلقاها في قوة جسمانية فيكون حكمها حكم
الاول واما ان تلقاها في قوة مجردة فحكمها حكم العقل فان قيل ان العقل لا يدركها في القوة الجسمانية بل
يرفعها اليه وينتزعها منه او يجردها فكل تلك العبارات المقولة تقتضي لقاء من الرافع للمرفوع اليه
وحضورا من المرفوع عند الرافع وكذلك من المنتزع عند المنتزع منه والمجرد عند المجرد عنه فلولا نسبة
لقاء وحضور وما شئت سمه للنفس الى البدن لما كان آلة لها والى المدركات لما ادركها ولو لم يدركها
لما عقلها كلية ولا جزئية وكيف والشيء المدرك واحد في معناه والكلية تعرض له بعد كونه مدركا
باعتبار ونسبة واضافة بالمشابهة والمماثلة الى كثيرين وهو هو بعينه واذا اعتبر من حيث هو
لم يكن كليا ولا جزئيا وانما يدرك من حيث هو لا كلي ولا جزئي وتعرض له الكلية والجزئية في الذهن بعد
ادراكه فمدرك الكلي هو مدرك الجزئي لا محالة لان الكلي هو الجزئي في ذاته ومعناه لا في نسبته واضافاته
التي صار بها كليا وجزئيا فيقال ما ذكره ابو البركات يدل على تناقض ابن سينا حيث زعم انه ما ليس
في مكان لا يكون للشيء المكاني اليه نسبة في الحضور عنده والغيبة عنه وذكر ان الامر في ذلك واضح
سهل فان هذا مناقض لقوله ان النفس ليست جسما مع ان الجسم حاضر عندها لكن هذا التناقض
يدل على بطلان احد قوليه واما قوله ان النفس ليست جسما واما قوله ما ليس في مكان لا يكون
للمكاني اليه نسبة في الحضور عنده والغيبة عنه ولا يلزم من ذلك ان يكون هذه القضية هي الكاذبة
بل قد يكون الكاذبة قوله ان النفس ليست الا جسما ونظير هذا التناقض قوله ان واجب الوجود
يعقل من ذاته ما هو مبدأ له وهو مبدأ للموجودات التامة باعيانها فيعقل الموجودات التامة ٤١٢
باعيانها الكائنة الفاسدة بانواعها وبتوسط ذلك اشخاصها فانه اذا كان واجب الوجود يعقل
الافلاك باعيانها وهي اجسام وقد قال ان الجسم لا يرتسم الا في جسم لزم ان يكون جسما ومع قوله
ما ليس في مكان لا يكون للشيء المكاني اليه نسبة في الحضور عنده والغيبة عنه ومع قوله الجسم
الحاضر الموجود انما يكون حاضرا موجودا عند جسم وليس يكون حاضرا عند ما ليس بجسم فهذه
الاقوال اذا ضم بعضها الى بعض لزم ان يكون واجب الوجود على قوله جسما وان يكون النفس على اقواله

عنده

شبكة الألوكة
www.alukah.net

ايضا جسما وما ذكره ابو البركات انما هو الزام لابن سينا بطريق المناقضة وليس فيه ما يدل على بطلان
ما ذكره من الادراك وانما احتج ابو البركات على بطلان ذلك بان المدركات كبار والمدرك اذا كان
جسما او قوة في جسم فهو صغير لا يسعها وهذا حجة ضعيفة فان القائلين بارتسام المدرك في
المدرك لا يقولون ان المرتسم فيه مساو في المقدار للموجود في الخارج كما انهم لا يقولون ان المرتسم
حقيقة مساوية لحقيقة الموجود في الخارج وانما هذا من جنس اعتراض الرازي عليهم بانه لو كان ذلك
صحيحا لكان من ادرك النار وجب ان يسخن ومن ادرك الثلج وجب ان يبرد ومن ادرك الرحا وجب
ان يدور ونحو ذلك مما لا يقوله عاقل ولهذا صاروا يتعجبون بل يسخرون ممن يورد عليهم مثل
هذا وهم يشبهون مثل المدركات في المدرك بتمثل المرئيات في المرآة ومعلوم ان ما في المرآة ليس
مماثلا في الحقيقة والمقدار للموجود في الخارج اما حقيقته فلان غايته ان يكون عرضا في المرآة
والمرئي الخارج يكون جسما موجودا كالسماء والشمس والانسان وغير ذلك مما يرى في المرآة وكذلك الادراك
فانه عرض قائم بالمدرك والمدرك نفسه يكون عينا قائمة بنفسها سواء كان مرئيا او معلوما بالقلب واما
قدره فلان مقدار المرئي يختلف باختلاف المرآة فاذا كانت كبيرة رأى كبيرا واذا كانت صغيرة رأى صغيرا
وهو على التقديرين نسبة الصورة الموجودة في الخارج فكذلك اذا قيل ان المدرك يتمثل في المدرك لم يلزم
ان يكون قدره في المدرك مثل قدره في نفسه ولهذا يقال للشيء وجود في الاعيان وفي الاذهان وفي اللسان ٤١٢/
وفي البنان ووجود عيني وعلمي ولفظي ورسمي ومعلوم ان مطابقة العلمي للعيني هي مطابقة العلم للمعلوم
ليست كمطابقة الموجود في الخارج لمماثلة الموجود في الخارج فان هذا لا يقوله عاقل بل العاقل يجد تفرقة
ضرورية بين ما تمثله في نفسه وبين الحقائق الموجودة في الخارج ومن اظهر ذلك الخيال فانه يتخيل
ما رآه بعد مغيبه عنه وفي حال تغميض عينه ونومه ويعلم قطعا انه خياله ومثاله وانه مشابه له
ويعلم قطعا ان ذلك المثال في الباطن لا في الخارج سواء قيل انه منطبع في النفس او في جزء من البدن
او فيهما وسواء قيل ان النفس تدركه او قيل ان المدرك له هو البدن فعلى كل تقدير يعلم الناس فرقا
ضروريا بين حقيقة ذلك المثال وبين حقيقة الموجود في الخارج وانه لا يماثله لا في ذاته ولا صفاته
ولا مقداره ولكن يشابهه ويحكيه نوع مشابهة وحكاية والمشابهة من وجه لا تقتضي المماثلة في الذات
والصفات والمقدار وهذا المثال الادراكي لا يمتنع فيه اجتماع ما هما ضدان في الخارج بل يجتمع فيه
مثال السواد والبياض ويجتمع فيه المثلان كالسوادين ويجتمع فيه مثال وجود الشيء وعدمه فيجتمع فيه
تقدير الوجود والعدم لا يمتنع فيه اجتماع مثالي النقيضين كما امتنع اجتماع النقيضين في الخارج

شبكة الألوكة
www.alukah.net

ويتمثل فيه الموجود والمعدوم والممتنع وما له وجود في الخارج وما ليس له وجود في الخارج فهو اوسع
بهذا الاعتبار من الوجود الخارجي لكن تلك الامور مثل خيالية ليست حقايق موجودة في انفسها
وقد يشتبه على بعض الناس ما يتخيله فيه فيظنه موجودا في الخارج وطايفة من فلاسفة الصوفية
كابن عربي يسمي هذا ارض الحقيقة ويذكر فيه من العوالم وانواعها واقدارها ما يطول وصفه وذلك ان
الخيال لا حد له بل تخيلات النفوس لما ليس له وجود في الخارج اعظم من ان يحصر فهولاء الضالون ٤١٤
قالوا هذا ارض الحقيقة وهو عالم الخيال وقد يشتبه على بعضهم فيظنه في الخارج ويتخيل لهم فيه
مداين ورجال وعوالم كما يتخيل للنايم ويتخيل لاحدهم انه صار الها ونبيا او انه المهدي او خاتم الاوليا
الى غير ذلك مما يطول وصفه ويعرض للممرورين وغيرهم من التخيلات الباطلة ما يطول وصفه ومن قال
من المتفلسفة ان النفس ليست جسما وانكر معاد البدن فمنهم من يقول ان من النفوس من يتعلق
بجرمي الفلك فيتخيل فيه ما يتنعم فيه تنعما خياليا وان ذلك يقوم مقام اللذة الحسية وقد يقال
انه اعظم منها كما ذكر ذلك ابن سينا فقول هولاء من جنس حقيقة اولئك الذين جعلوا عالم
الخيال هو ارض الحقيقة ونحن لا ننكر وجود الخيالات فان هذا لا ينكره عاقل لكن ننكر تعظيمها
وتسويتها بالذات الحقيقية او انما وعد الله به عباده المومنين من هذا الجنس والمقصود هنا
ان الصور الخيالية لا ينكرها احد ولا يقول احد انها مماثلة في الحقيقة والصفات والمقدار للموجودات
في الاعيان سوا كانت تلك الخيالات هي خيال تلك الموجودات او غيرها فقد تبين ان ما ذكره ابن
سينا وغيره من الفلاسفة وقرروه بالادلة العقلية ليس منافيا لعلم الله بالجزئيات بل فيه ما هو المعقلة
دليل على ذلك ولكن غاية ما فيه تناقضهم حيث يثبتون الشي دون لوازمه كما اثبت ابن سينا
علمه باعيان الموجودات التامة وبانواع المتغيرات دون التغير في العلم وادلته الصحيحة توجب
علمه بالمتغيرات وانه يعلم الكليات والجزئيات كما سنذكر الفاظه وكذلك ابو البركات اثبت علمه بالكليات
والجزئيات والمتغيرات لكنه قال في القدر وفي علمه بما لا يتناهى قولا منكرا سنذكره ان شاء الله
وكل من قال في مسالة العلم قولا يخالف النصوص النبوية من اهل الكلام والفلسفة فلا بد ان يكون
قوله مناقضا لاصوله الصحيحة مخالفا لصريح المعقول ولهذا كثر اضطراب هولا في مسالة العلم ٤١٥
فصل قد تقدم ما ذكرناه من اقوال ابن سينا في تقدير انه سبحانه عالم بمعقولاته حيث قال واجب
الوجود يجب ان يعقل ذاته بذاته على ما حقق ويعقل ما بعده من حيث هو علة لما بعده منه
وجوده ويعقل ساير الاشيا من حيث وجوبها في سلسلة الترتيب النازل من عنده طولا

شبكة الألوكة
www.alukah.net

وعرضا فقد ذكرنا ان علمه بنفسه يستلزم علمه بمعقولاته واما تقرير كونه عالما بنفسه فسيجي ان شاء الله تعالى قال الطوسي في شرح هذا الفصل لما تقرر ان علم الاول تعالى فعلي ذاته اشار الى احاطته بجميع الموجودات فذكر انه يعقل ذاته بذاته لكونه عاقلا لذاته معقولا لذاته على ما تحقق قبل ذلك ويعقل ما بعده ويعني بالمعلول الاول من حيث هو علة لما بعده والعلم التام بالعلة التامة يقتضي العلم بالمعلول فان العلم بالعلة التامة لا يتم من غير العلم بكونها مستلزمة لجميع ما لزمها لذاتها وهذا العلم يقتضي العلم بلوازمها التي منها معلولاتها الواجبة بوجوداتها ويعقل سائر الاشياء التي بعد المعلول الاول من حيث وقوعها في سلسلة المعلولية النازلة من عنده اما طولا كسلسلة المعلولات المترتبة المنتهية اليه في ذلك الترتيب او عرضا كسلسلة الحوادث التي لا تنتهي في ذلك الترتيب اليه لكنها تنتهي اليه من جهة كون الجميع ممكنة محتاجة اليه وهو احتياج عرضي تتساوى جميع اطراف السلسلة فيه بالنسبة اليه تعالى قلت اما قوله لما تقرر ان علم الاول تعالى فعلي اشارة الى احاطته بجميع الموجودات فذكر انه يعقل ذاته بذاته ويعقل ما بعده فيقال علمه بذاته لا يمكن ان يكون فعليا وانما يكون فعليا علمه بخلقه فان علمه له تاثير في فعل خلقه وليس له تاثير في وجود نفسه وهذا مما لا نزاع فيه عاقل فهمه ولعله ما اراد الا هذا فان القدرية من اهل الكلام يقولون العلم تابع للمعلوم مطابق له لا يكسبه صفة ولا يكتسب عنه صفة وكثير من المتفلسفة يقولون علم الرب فعلي وقد يجعلون نفس علمه ابداعه وقد بسطنا الكلام على هذا في مواضع اخر وبينا ان العلم نوعان علم العالم بما يريد ان يفعله وهذا علم فعلي وهو شرط في وجود المعلوم اذ وجود المعلوم بدونه ممتنع ومذهب اهل السنة ان الله خالق كل شيء من افعال العباد وغيرها فعلمه فعلي لجميع المخلوقات بهذا الاعتبار لا باعتبار ان مجرد العلم هو الابداع من غير قدرة وارادة كما يقول ذلك من يقوله من المتفلسفة فان هذا باطل كما قد بين في موضعه والقدرية عندهم ان الله يخلق افعال العباد فعلمه بها علم بامر اجنبي منه فلهذا لا يجعلون علمه بالمخلوقات فعليا لكن علمه بمخلوقاته لا ينازعون فيه واما علم العالم بما ليس علمه به شرطا في وجوده كعلمنا بالله وملائكته وانبيائه وتعاونه واضرابه فهذا علم تابع للمعلوم مطابق له ليس فعليا بوجه من الوجوه وعلم الرب بنفسه من هذا الباب لكن اذا سمي علما فعاليا فلا باس فانه علم حادث واما علم الرب تعالى فانه من لوازم نفسه القديمة لم يحدث فليس فعاليا بهذا الاعتبار لكنه مطابق للمعلوم مقارن له

٤١٦/

فعلمه تابع لنفسه ومخلوقاته تابعة لعلمه والمقصود هنا انه اذا كان عالما بنفسه لزم ان يكون
عالما بخلقه وهذه قضية صحيحة ويمكن تقريرها بطرق احدها انه لا يكون عالما بنفسه علما تاما
الا اذا كان عالما بلوازمها والخلو من لوازم مشيته التي هي من لوازم نفسه فانه ما شا كان
وما لم يشا لم يكن ومشيته من لوازم نفسه والفلاسفة يعبرون على اصلهم بقولهم انه علة تامة
والعلم بالعلة التامة يقتضي العلم بالمعلول ومن سلم منهم انه يفعل باختياره وسماه مع ذلك علة
فالنزاع معه لفظي والمعنى صحيح فانه حينئذ مع قدرته على الشيء اذا شاءه وجب وجوده فما
شا كان فهو بمشيته وقدرته موجب لوجود ما شاءه والعلم بالموجب التام يوجب العلم
بموجبه واما من لم يسلم انه يفعل باختياره فهذا القول باطل من جهة نفيه لاختياره لا من
جهة ان كونه فاعلا يوجب العلم بالمفعول فاذا قدر انه فاعل على هذا الوجه كان علمه بنفسه
يوجب علمه بمفعولاته لان العلم بالموجب التام يوجب العلم بالموجب ففي الجملة لا يكون عالما بنفسه
ان لم يكن عالما بلوازمها وقدرته وارادته من لوازمها ومراده من لوازم الارادة فالمفعولات
لازمة للارادة اللازمة لذاته ولازم اللازم لازم ومجرد النظر الى كونه مستلزما لمفعوله
يوجب العلم مع قطع النظر عن توسط الارادة لكن هي ثابتة في نفس الامر وان لم يستحضر المستدل
ثبوتها وهذا الدليل يستقيم على اصول اهل السنة الذين يقولون ارادته من صفاته التي هي
من لوازم ذاته واما القدرية الذين ينكرون قيام ارادة به فينفونها او يقولون احدث
ارادة لا في محل فهؤلاء يقولون القادر المختار يرجح احد مقدوريه بلا مرجح وهؤلاء لا يسلكون
هذه الطريق وهذا الدليل ماخوذ من معنى قوله الا يعلم من خلق ودلالة الاية تقرر بطريق
يأتي وهو ان يقال خلق الخالق مشروط بتصوره للمخلوق قبل ان يخلقه فان الخلق انما يخلق
بالارادة والارادة مشروطة بالعلم فارادة ما لا يشعر به محال واذا كان انما يخلق بارادته
وانما يريد ما تصوره لزم من ذلك ان يعلم كل ما خلقه وهذه الطريقة هي طريقة مشهورة
لنظار المسلمين والقران قد دل عليها والعقل الصريح يدرك صحتها وطرد هذه الدلالة على
اصول اهل السنة ان من سوى الله لا يخلق شيئا لانه لا يحيط علما بجزئيات افعاله فلا يكون
خالقا لها وان كان شاعرا بها من بعض الوجوه ومريدا لها من بعض الوجوه فهو فاعل لها
من ذلك الوجه وهذه الطريقة هي الطريقة التي سلكها الاشعري في كون العبد ليس خالقا
لفعل نفسه قال لو كان خالقا لها لكان محيطا بتفاصيلها واللازم منتف لكن الاشعري

شبكة الألوكة
www.alukah.net

وطائفة فرضوا الكلام في العاقل الذي يفعل مع الغفلة وطائفة اخرى قالوا الاحتاج الى فرض
في العاقل بل كل فاعل من الادميين لا يحيط علما بتفاصيل افعاله لكنه يشعر بها من حيث الجملة
ولهذا كان العبد لا يريد شيئا الا بعد شعوره به فهو يتصور المراد تصورا مجملا وان لم يكن مفصلا
وهذا مما علم به الناس ان الفاعل المريد لا بد ان يتصور المراد وان لم يكن اراداتهم مثل ارادة الرب
ولا علومهم كعلمه كما انهم يعلمون ان العبد فاعل لافعاله وان لم يكن خالقا لها وهذا القول الوسط
وهو اثبات كون الرب خالقا لكل شيء مع كون افعال العباد مخلوقة له ومع كونها افعالا للعباد
ايضا وان قدرة العباد لها تاثير فيها كتاثير الاسباب في مسبباتها وان الله خالق كل شيء بما خلقه
من الاسباب وليس شيء من الاسباب مستقلا بالفعل بل هو محتاج الى اسباب اخر تقارنه والى دفع
موانع تعارضه ولا يستقل الا بمشيئة الله تعالى فانه ما شاء كان وما لم يشا لم يكن فما شاء
الله كان وان لم يشا العباد وما لم يشا لم يكن ولو شاء العباد وهذا الذي عليه سلف الامة وائمتها
وجمهورها وليس المقصود هنا الكلام في مسائل القدر وانما المقصود الكلام في تحقيق علم الله
الطريق الثالث الذي به يعلم ان علمه بنفسه يوجب علمه بمخلوقاته ان يقال كل ما كان من صفات الرب
وافعاله فليس هو موقوفا على شيء سواه فلا شريك له بوجه من الوجوه فهو بنفسه موجب لعلم
بجميع صفاته وهو بصفاته موجب بجميع مفعولاته فاذا كان عالما بنفسه لم يمكن ان يكون
عالما بذاته دون صفاته فان ذلك ليس عالما بنفسه فان الذات المجردة عن الصفات ليست ذاته
ولا وجود لها واذا علم صفاته لزم من ذلك علمه بافعاله والا لم يكن عالما بصفاته لانه اذا
علم انه خالق العالم لم يمكن كونه خالقا ان لم يعلم العالم والا فالعلم بكونه خالقا للعالم مع عدم
العلم بالعالم بمنزلة كونه خالقا للعالم بدون وجود العالم وهذا ممتنع فذاك ممتنع ولو قدر
نفي الصفات فالعلم بكونه خالقا للعالم يوجب العلم بالعالم وهم يعبرون عن ذلك بكونه علة
ومبدأ ونحو ذلك من العبارات التي يشترك فيها هم والمسلمون كونه مبدعا وفاعلا فالعلم بنفسه
يوجب العلم بكونه فاعلا والا لم يكن عالما بنفسه والعلم بكونه فاعلا يوجب العلم بالمفعول
كما ان تحقق ذاته يحقق كونه فاعلا لان وجود ذاته الفاعلة للعالم بدون كونها فاعلة ممتنع
ووجود فعلها بدون العالم ممتنع وكون الفعل قديم العين او النوع او احادها مسالة
اخرى وكون العالم قديما او حادثا واحدا او متعددا فالمقصود هنا اثبات انه عالم بكل ما يوجد
ان كل ما يوجد مفعوله وهذا متناول لعلمه بكل موجود وكل موجود جزئي فهو يقتضي علمه بكل

جزئي قال تعالى واسروا قولكم او اجهروا به انه عليم بذات الصدور الا يعلم من خلق وهو
اللطيف الخبير وقد استدل طوايف من اهل السنة بهذه الاية على انه خالق اقوال العباد
وما في صدورهم وهذه الاية تدل على كونه عالما بالجزئيات من طرق احدها من جهة كون الخلق
يستلزم العلم بالمخلوق والثاني من جهة كونه في نفسه لطيفا خبيرا وذلك يوجب علمه بدقيق
الاشيا وخفيها ثم يقال اللطيف الخبير علمه بنفسه اولى من علمه بغيره وعلمه بنفسه يستلزم لعلمه
بلوازم ذاته كما تقدم فقد تضمنت الاية هذه الطرق الثلاثة وقد اعترض الرازي على ما قرره ابن
سينا من كون علمه بذاته يستلزم علمه بمعلولاته فقال في شرحه كنا قد بينا في الابواب السالفة
انه عالم بذاته وبسائر المعلومات والان نريد ان نبحث عن حصول تلك العالمية له فنقول قد بينا
قبل هذا الفصل ان علمه بالاشيا لابد وان يكون حاصلا له لذاته فنقول انه يجب ان يعلم
ذاته بذاته ثم اذا علم ذاته فذاته علة لما بعده يجب ان يعلم من ذاته كونه علة لما بعده فاذا
علم ذاته علم لا محالة معلوله ثم يلزم من علمه بمعلوله علمه بسائر المعلولات النازلة من عنده طولا
وعرضا اما طولا فكالعقول التي كل واحد منها علة للعقل الذي يحته واما عرضا فكما اذا
صدر شيآن او اكثر عن علة واحدة كما يقال انه يصدر عن كل عقل عقل ونفس وفلك معا
قال ولقايل ان يقول لم قلتم ان علمه بذاته يقتضي علمه بمعلوله بيانه انكم اما ان تقولوا ان
علمه بذاته من حيث انها تلك الذات المخصوصة علة لعلمه بمعلوله او تقولون ان علمه بذاته من
حيث انها علة لذلك المعلول يقتضي وجوده بذلك المعلول والاول ممنوع فلم قلتم ان
علمه بذاته المخصوصة التي من جملة لواحقها واعتباراتها كونها علة لذلك المعلول يقتضي العلم
بذلك المعلول وظاهر ان هذه المقدمة ليست بديهية بل لابد فيها من الدلالة وانتم ما ذكرتم ٤٢٧
الدلالة عليها واما الثاني فباطل لان علمه بان ذاته علة للشي الفلاني علم باضافة مخصوصة
بين ذاته وبين ذلك الشي والعلم باضافة امر الى امر مسبوق بالعلم بكل واحد من المضافين
فلو كان العلم بذلك المعلول مستفادا من العلم بتلك الاضافة لزم الدور وانه محال . قلت فيقال
في الجواب عما ذكره الرازي قوله ان قلتم ان علمه بذاته من حيث انها تلك الذات المخصوصة
علة لعلمه بمعلوله فهو ممنوع وهذه المقدمة ليست بديهية فلا بد لها من الدليل فيقال هي
بعد التصور التام بديهية وبدون التصور التام تفتقر الى بيان وذلك لان العلم بذاته
المخصوصة لا يكون علما بها الا مع العلم بلوازمها التي تلزم الذات بنفسها ولا تفتقر في لزومها

شبكة الألوكة
www.alukah.net

لها الى سبب منفصل فان هذه اللوازم هي عند نظار المسلمين كلها صفات ذاتية فانهم لا يفرقون
في الصفات اللازمة للموصوف بين الذاتي المقوم والعرضي الخارج بل الجميع عندهم ذاتي بمعنى
انه لازم لذات الموصوف لا يتحقق الذات الا بتحققه واما كون بعض الصفات داخلة في الذات
وبعضها خارجا فان اريد بذلك ان بعضها داخل فيما يتصور الذهن وينطق به اللسان فهذا حق
ولكن يعود الدخول والخروج الى ما يدخل في علمه وكلامه وما يخرج عن ذلك وان اريد بذلك ان
نفس الموجود في الخارج بعض صفاته اللازمة داخل في حقيقته وبعضها خارج عنها فهذا باطل كما قد
بسط واما على طريقة المنطقيين فالصفات اللازمة اما ذاتية تتعذر معرفة الموصوف بدونها واما
لازمة لماهيته او لازمة لوجوده وهذه اللوازم لا بد لها من لازم بغير وسط لئلا يلزم التسلسل
كما قرر ذلك ابن سينا في الاشارات واللازم بوسط هو اللازم بتوسط دليل لا بتوسط علة مبينة
له فجميع اللوازم لازمة للذات بغير توسط شيء في الخارج هذا مراده وان اريد بذلك ان من اللوازم
شيء يلزم بوسط في الخارج فذلك الوسط لازم لآخر بنفسه فلا بد على كل تقدير من لازم بنفسه
وللازم لازم وهلم جرا وحينئذ فاذا عرف نفسه التي لها لوازم لا توجد الا بها فيلزم من معرفته بها
معرفته بلوازمها كما يلزم من وجودها وجود لوازمها والا لم تكن المعرفة معرفة بها فكما ان وجود ٤٢١
الملزوم بدون لازمه ممتنع فالمعرفة به بدون معرفة لازمه ممتنعة وانما تقع الشبهة في هذا
الموضع لظن الظان ان التصور الناقص معرفة به وليس كذلك فان الشعور مراتب وقد يشعر الانسان
بالشيء ولا يشعر بغالب لوازمه ثم قد يشعر ببعض اللوازم دون بعض ونحن لا نعرف شيئا من الاشيا
على الوجه التام بل لو علمنا شيئا على الوجه التام لعلمنا لوازمه ولوازم لوازمه فلا يكون علمنا
بشيء من الاشيا مماثلا لعلم الرب به ولهذا لما تكلم الناس في دلالة المطابقة والتضمن والالتزام
فاعتبر بعضهم اللزوم مطلقا واعتبر بعضهم اللزوم الذهني قالوا لان اللزوم الخارجي لا نهاية له
لان للازم لازما وللازم لازما فلفظ البيت اذا دل على الحيطان والارض والسقف بالمطابقة
وعلى بعض ذلك بالتضمن فهو مستلزم للاساس ولاساس الاساس وللصانع ولاب الصانع ولاب
ابيه ولصانع الالات وامور اخر فيجب اعتبار اللزوم الذهني فيقال لهم اللزوم الذهني ليس له
ضابط فانه قد يخطر لهذا من اللوازم ما لا يخطر لهذا فان قلتم كلما خطر للمستمع لزومه
فقد دل اللفظ عليه باللزوم والا فلا قيل لهم فحينئذ يخطر له لزوم هذا ثم لزوم هذا ويلزم
ما ذكرتم من التسلسل فلا فرق وحينئذ فالتحقيق ان كلا اللزومين معتبر فاللزوم الخارجي ثابت

شبكة الألوكة
www.alukah.net

في نفس الامر واما معرفة المستمع به فموقوف على شعوره باللزوم فمهما شعر به من اللوازم استدل
عليه باللزوم وليس لذلك حد بل كل ملزوم فهو دليل على لازمه لمن شعر بالتلازم وهذا هو الدليل
فالدليل ابدا مستلزم للمدلول من غير عكس وليس المراد بدلالة الالتزام ان المتكلم قصد ان يدل
المستمع بها فان هذا لا ضابط له بل المراد ان المستمع يستدل هو بثبوت معنى اللفظ على ثبوت لوازمه
وهي دلالة عقلية تابعة للدلالة الارادية وجعلت من دلالة اللفظ لانه دل على اللازم بتوسط
دلالته على الملزوم وفي الجملة فكل دليل في الوجود هو ملزوم للمدلول عليه ولا يكون الدليل الا ملزوما ٤٢٢
ولا يكون ملزوم الا دليلا فكون الشيء دليلا وملزوما امران متلازمان وسواء سمي ذلك برهانا
او حجة او امارة او غير ذلك واما كونه علة فاخص من كونه دليلا فكل علة فهي دليل على المعلول
وليس كل دليل علة ولهذا كان قياس الدلالة اعم من قياس العلة وان كان قياس العلة اشرف
لانه يفيد السبب العلمي والعيني وقياس الدلالة انما يفيد السبب العلمي ولهذا يعظمون برهان
اللمية على برهان الانية ويقولون برهان لم اشرف من برهان ان فمن كان علمه اكمل العلوم
وقد علم علة كل موجود كيف لا يكون عالما باكمل دليل يدل على كل موجود ولو قدر ان الواحد منا يعلم
الرب على ما هو عليه لكان عليما بكل شيء لكن قوانا تعجز عن ذلك واما هو سبحانه فهو يعلم نفسه
وهي ملزومة لكل موجود وخالقة لكل شيء وموجبة مشيئتها وقدرتها لكل شيء وبلغتهم هي علة
لكل شيء وهو سبحانه الدليل والبرهان على كل شيء من هذه الجهة ومن جهة انه يدل عباده باعلامه
وهدايته وكلامه فاذا كان هو سبحانه عالما بنفسه المستلزمة لكل شيء التي هي دليل على كل شيء
وموجبة لكل شيء وباصطلاحهم علة لكل شيء وجب ان يكون عالما بكل شيء والا لم يكن عالما
بنفسه بل كان عالما ببعض احوال نفسه والتقدير انه عالم بنفسه ثم يقال الموجب لعلمه بنفسه يوجب
علمه بجميع احوال نفسه كما سيأتي تقريره ويمتنع ان يخص علمه ببعض احوال نفسه اذ لا موجب
للتخصيص بل الموجب للتعميم قائم واذا كان عالما بجميع احوال نفسه وجب ضرورة ان يعلم
لوازمها واعلم ان المقصود هنا ان علمه بنفسه يستلزم علمه بخلقه ويمتنع وجوده بدونه كما يستلزم
العلم بالدليل على الوجه التام العلم بالمدلول عليه ويمتنع وجوده دونه واما كون العلم بنفسه اوجب
ذلك وكان علة في وجوده فهذا وان كان المتفلسف قد يقوله فلا حاجة بنا اليه بل لا يجوز ان
يقال ذلك كما لا يجوز ان يقال علمه بالدليل سبب لعلمه بالمدلول عليه فان علمه سبحانه ليس
باستدلالي بحيث يستفيد العلم بهذا من العلم بهذا سواء كان الدليل علة او لم يكن بل هذا مما يطعن

شبكة الألوكة
www.alukah.net

به في كلام بعض هؤلاء المتفلسفة الذين جعلوا علمه من هذا الباب فان علمه سبحانه من لوازم
نفسه ونفسه المقدسة مستوجبة للعلم بكل شيء كما دل عليه قوله تعالى الا يعلم من خلق وهو ٤٢٧
اللطيف الخبير فانه في نفسه لطيف خبير يمتنع ان يخفى عليه شيء لكن المقصود هنا ان علمه بنفسه مستلزم
لعلمه بخلقه فيمتنع ان يكون عالما بنفسه علما تاما بدون علمه بخلقه وحينئذ فنحن نستدل بعلمه
بنفسه على انه عالم بخلقه كما نستدل بكل ملزوم على لازمه وان كان هو سبحانه لا يحتاج الى شيء من
الاستدلالات ولهذا كان من القضايا الصادقة قول القائل العلم بالسبب يوجب العلم بالمسبب اي
العلم بالسبب التام وهو العلة التامة فاذا علمنا ان الخشبة وقع فيها نار لا نطفا علمنا انها
تحترق وهو سبحانه رب كل شيء ومليكه وهو عشيته وقدرته موجب لكل موجود فعلمه بنفسه
يستلزم علمه بمخلوقاته اعظم من استلزام علم كل عالم بكل علة لكل معلول فانه ما من علة تفرض
لمعلول وموجب مقدر لموجب الا وهو سبحانه في فعله وايجابه اكمل من ذلك في ايجابه واقتضائه
وما من عالم تفرض علمه بعلة الا وعلم الرب بنفسه اكمل من علم كل عالم بتلك العلة فان علم كل حي
بنفسه اكمل من علمه بغيره فكيف يعلم رب العالمين بنفسه وحينئذ فالعلم بهذا الدليل يستلزم
العلم بمدلوله اعظم من استلزام كل علم بكل دليل لكل مدلول وعلمه بنفسه يكون هذا الموجب
او العلة او المبدا او السبب يوجب العلم بموجبه ومعلوله اكمل من علم كل عالم بكل موجب وعلة
وكلما تدبر العاقل هذه المعاني ولوازمها تبين له ان كون علمه بنفسه يستلزم علمه بمخلوقه عند
التصور التام هي من اعظم البديهيات وعند النظر والاستدلال هي من اعظم القضايا التي
تقوم عليها الادلة النظرية ومما يبين ذلك انه اذا كان عالما بنفسه فان قيل هو يفعل
المخلوقات ولا يشعر بانه يفعل فهذا يمتنع ان يكون شاعرا بنفسه فانه ما من عالم بنفسه
يقدر انه يفعل شيئا الا ولا بد ان يعلم انه يفعله بل لا بد ان يتصور مفعوله مع غفلته عن نفسه
فكيف مع علمه بنفسه فهو يجب ان يعلم مفعوله من جهة علمه بنفسه ومن جهة انه يفعله بارادته كما ٤٢٤
تقدم التنبيه على الطريقين بل العالم بنفسه لو حصل لنفسه حال من غيره لعلم به والا لم يكن عالما
بها فكيف اذا كانت فاعلة واما قول الرازي على التقدير الثاني ان قلتم ان علمه بذاته من حيث انها
علة لذلك المعلول يقتضي علمه بذلك المعلول لان علمه بان ذاته علة للشيء الفلاني علم باضافة
مخصوصة بين ذاته وبين ذلك الشيء والعلم بالاضافة مسبوق بالعلم بالمضافين فلو كان العلم بالمعلول
مستفادا من العلم بتلك الاضافة لزم الدور فيقال له العلم بالاضافة مشروط بالعلم بالمضافين ولا

شبكة الألوكة
www.alukah.net

يجب ان يكون العلم بالمضافين متقدما عليه تقدما زمانيا بل لا يكون عالما بالاضافة الا مع تصور المضاف
والمضاف اليه ثم اذا كان المضاف هو العلة للمضاف اليه امكن ان يكون العلم بها من جهة انها علة لذلك المعلول
مستلزما للعلم بذلك المعلول والعلم بانها علة للمعلول يتضمن ثلاثة اشياء العلم بها وهي المضاف الذي هو
علة والعلم بالمعلول وهو المضاف الذي هو معلول والعلم بالعلية وهي الاضافة والثلاثة متلازمة لا يجب
ان يتقدم بعضها على بعض بالزمان ولا نقول ان العلم ببعضها يستفاد من العلم ببعض كما ذكره فان
الرب لا يحتاج ان يستدل بشيء من معلوماته على بعض وانما يحتاج الى ذلك من لا يكون عالما
بالمدلول حتى يدله عليه الدليل واما هو فعلمه لكل معلوم من لوازم نفسه المقدسة ولكن المقصود ان علمه
بنفسه وبمخلوقاته متلازمان يمتنع ثبوت العلم بنفسه دون العلم بخلقه كما يمتنع ثبوت العلم بخلقه
بدون العلم بنفسه والرازي لعله رد ما قد يضاف الى ابن سينا وجزئه من ان علمه بنفسه هو الذي اوجب
علمه بخلقه وكان ذلك العلم علة لهذا العلم كعلمنا نحن الدليل الذي يوجب علمنا بالمدلول عليه وما ذكره
يدل على فساد قول هؤلاء فانه اذا قيل ان علمه بكونه علة للمعلول هو الموجب لعلمه بالمعلول لزم
الدور كما ذكر فانه لا يعلم كونه علة للمعلول حتى يعلم المعلول كما ذكره من ان العلم بالاضافة مشروط
بالعلم بالمضافين فلا يعلم ان هذا علة لذاك حتى يعلم هذا وذاك فلو كان علمك بذاك مستفادا ٤٢٥
من علمك بهذه الاضافة لزم الدور ونحن قد بينا فساد هذا وقلنا المراد ان علمه بهذا يستلزم
علمه بهذا اي يمتنع تحقق هذا العلم بدون هذا العلم وان لم يكن احدهما هو العلة للآخر كما يمتنع
تحقق ارادته دون علمه وعلمه دون قدرته وسائر صفاته المتلازمة ويمتنع تحقق ذاته دون
صفاته وصفاته دون ذاته فكل منها يستلزم الآخر ويستدل بثبوت واحد منهما على ثبوت
سائرها اذا عرف تلازمها وان يجعل هذا هو العلة في وجود هذا ونحن مقصودنا بيان ما دل
على ان الله بكل شيء عليم وبيان ما ذكره ابن سينا وغيره من الفلاسفة والمتكلمين مما يدل على
ذلك وان كان قد يكون فيما يقوله الواحد من هؤلاء باطل وقد يكون قصر في بيان الحق وقد
يجتمع الامران ونحن نستدل بعلمه بذاته على انه لا بد ان يعلم مخلوقاته لما بينهما من التلازم الدال
على ان ثبوت احدهما يستلزم ثبوت الآخر لا يحتاج ان يجعل علمه بهذا هو الموجب لهذا فان قيل
فبتقدير ان لا يكون موجبا فليس معكم ما يدل على ان علمه بذاته يستلزم علمه بمخلوقاته كما انا
اذا قدرنا ان علم احدنا بالملزوم ليس موجبا لعلمه باللازم لم يكن معنا ما يدل على انه عالم
باللازم قيل بل كون احد العلمين مستلزم للآخر ثابت وان لم يكن احدهما موجبا للآخر فانا

شبكة الألوكة
www.alukah.net

الملزوم اعم من ان يكون علة او غير علة واذا قدر انه ليس علة لم يمتنع ان يكون ملزوما واذا
كان في بعض الناس ملزوما وعلة لم يجب ان يكون في كل عالم ملزوما وعلة الا اذا لم يكن للعالم
طريق الى العلم باللازم سوى علمه بعلته وهذا باطل في حق الله ولا يمكن دعواه فلا يمكن
احدا ان يدعي ان الله لا يمكن ان يعلم شيئا من الموجودات الا لعلمه بعلته اذ لا دليل على هذا النفي
واذا قدر ان ذاته مستلزمة لنفسها ان يعلم كل شيء لا يخفى عليها شيء اوجب ذلك ان يعلم
كل شيء وان قدر انه غير مفعول له كما يعلم المعدومات والممتنعات التي ليست مفعوله وكما يعلم
المقدرات كقوله ولو ردوا لعادوا لما نهوا عنه وقوله لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدتا
وان كان وجودا له غيره ممتنعا فعلمه سبحانه بما يعلمه ليس من شرطه كونه مفعولا له بل كونه ٤٢٦
مفعولا له دليل على انه يعلمه والدليل لا ينعكس وكذلك علمه بنفسه مستلزم لعلمه بمخلوقاته وان
لم يكن علمه بنفسه علة لعلمه بمخلوقاته فينبغي تدبر هذه المعاني الشريفة فانه يبين كثرة
الطرق البرهانية الدالة على علمه سبحانه بخلاف من يقول لا يمكننا اثبات علمه الا بطريق
الارادة ونحو ذلك وهكذا كلما كان الناس احوج الى معرفة الشيء فان الله يوسع عليهم دلايل
معرفته كدلايل معرفة نفسه ودلايل نبوة رسوله ودلايل ثبوت قدرته وعلمه وغير ذلك فانها
دلايل كثيرة قطعية وان كان من الناس من قد يضيق عليه ما وسعه الله على من هداه كما ان
من الناس من يعرض له شك وسفسطة في بعض الحسيات والعقليات التي لا يشك فيها جماهير
الناس والمقصود هنا انا نحن اخرجنا الله من بطون امهاتنا لا نعلم شيئا فنفتقر في حصول
العلم لنا الى اسباب غير انفسنا ومن الاشياء ما نعلمها بمشاعرنا بلا دليل ومنها ما نفتقر في
العلم به الى دليل فلا نكون عالمين به حتى نعلم الدليل الذي يستلزم في علمنا به علمنا بالمدلول
عليه والرب تعالى علمه من لوازم نفسه المقدسة وكذلك قدرته لم يستفد شيئا من صفاته المقدسة
من غيره ولم يحتج الى سواه بوجه من الوجوه بل هو الغني عن كل ما سواه واذا قدر ان علمه
بالملزوم شرط في علمه باللازم كما ان وجود الملزوم شرط في وجود اللازم وابداعه
للملزوم شرط في ابداعه للازم كما ان خلقه للاب من حيث هو اب شرط في خلق الابن فالابن
لا يكون ابنا ان لم يكن له اب فلا بد في خلق الابن من خلق الاب قبله فهو سبحانه خالق الملزوم
واللازم وعالم بالملزوم واللازم وكل ما سواه هو مما خلقه بمشيته وقدرته فليس مفتقرا
في شيء من الامور الى شيء سواه وقول القائل علمه بهذا شرط في علمه بهذا معناه انه لا يوجد

شبكة الألوكة
www.alukah.net

علمه بهذا الا مع وجود علمه بهذا ليس المراد به انه يكون العلم باحدهما متقدما موجودا مع عدم
العلم بالاخر فان الشرط لا يجب ان يتقدم المشروط بل لا بد من وجوده معه بخلاف العلة فاذا
قيل ليس علمه بهذا علة لهذا وانه لم يستفد علمه بهذا من علمه بهذا ولا استدل على هذا بهذا
لم يكن في هذا نفي كون احد العلمين شرطا في الاخر اي ملزوما له بل ولا نفي كون كل منهما شرطا ٤٢٧
في الاخر وملازما له كما ان العلم والقدرة والارادة كل منهما لا يوجد الا مع الاخر وهو ملازم
له فوجوده شرط في وجوده بهذا الاعتبار وان لم يكن احدهما علة لوجود الاخر وكذلك
علمه بنفسه المقدسة هو مستلزم لعلمه بمخلوقاته وشرط في علمه بها فلا يكون عالما بمخلوقاته
الا وهو عالم بنفسه وان لم يكن علمه بنفسه هو العلة لعلمه بمخلوقاته ولم يكن هو محتاجا ان يستدل
بعلمه بنفسه على علمه بمخلوقاته بل نفس ذاته المقدسة اقتضت العلم بهذا وبهذا وان كان احد
الامرين شرطا في الاخر فكونه شرطا في الاخر غير كونه علة فان الشرط لا يجب ان يتقدم على المشروط
والعلة يجب تقدمها على المعلول والشرط لا يوجب المشروط والعلة توجب المعلول فما علمه
من مخلوقاته فعلمه به مشروط بعلمه بنفسه ويلزم من علمه بنفسه علمه به ويلزم من علمه به علمه
بنفسه وان لم يكن احد العلمين يجب ان يتقدم على الاخر ولا يكون هو العلة في وجوده الاخر
ولا يحتاج ان يستدل باحد المعلومين على الاخر فلهذا كان علمه بانه خالق يستلزم العلم بالمخلوقات
من وجهين من جهة ان علمه بانه خالق لا يكون الا مع علمه بالمخلوقات لان العلم بالاضافة يتضمن العلم
بالمتضايفين ومن جهة انه عالم بنفسه علما تاما وكونه خالقا من صفات نفسه فلا يكون عالما بنفسه
علما تاما الا مع علمه بانه خالق ولا يكون عالما بانه خالق الا مع علمه بالمخلوقات ومما ينبغي ان يعرف
ان كلا من المتلازمين يلزم من وجوده وجود الاخر فكل منهما يصلح في حقنا ان يستدل به على
الاخر فيستدل على هذا بذاك تارة ويستدل بذاك على هذا تارة اما ان يستدل على المجهول
منهما بالمعلوم او يستدل بالمعلوم على المعلوم لبيان انه دليل عليه ايضا ولتقوية العلم ولحصوله
في النفس تارة بهذا الدليل وتارة بهذا بهذا اذا عزب عنها علمه بالاخر فان النفس قد تعلم الشيء
ثم يعزب عنها فاذا كثرت الادلة كان كل منها يقتضي العلم به اذا قدر عزوب غيره من الادلة
ولهذا جاز تعدد الادلة الكثيرة على المدلول الواحد وكل ما صلح ان يستدل به على غيره فان علم
الرب به يستلزم علمه بالمدلول عليه لامتناع العلم التام بالملزوم بدون العلم باللازم وان كان ٤٢٨
هو سبحانه لا يحتاج ان يستدل بالعلم باحدهما على العلم بالاخر فهذا هذا ومرادنا بيان ما يذكره الناس

؟ مكررة في الاصل

شبكة الألوكة
www.alukah.net

من الدلالة على الحق فان قصروا في بيان الدليل تممناه وان قالوا بخلاف موجبه من وجه آخر
ابطلناه وهذه حال ابن سينا وامثاله في تقرير علم الله تعالى فان كلامه في العلم فيه تقصير عظيم
من وجهين من جهة تقصيره في بيان ما ذكره من الحق ومن جهة ما ذكره من الباطل فانه ذكر حقا
وذكر ما يستدل به عليه لكنه لم يعرف البيان حقه من جهة انه لم يعط الدليل حقه في التزام
ما يلزمه ومن جهة ان بعض المقدمات قد تقصر في بيانها والا فالمادة التي سلكها في الدلالة
مادة جيدة مستقيمة اذا اعطيت حقها كانت مما تبين ان الله بكل شيء عليم من الجزئيات والكليات
ولهذا كان الذين قدحوا في دلالة ابن سينا كالغزالي والشهرستاني والرازي انما يقدحون بكونه
لم يقرر مقدماته او بكونه لم يقل بموجبها ولم يلتزم لوازمها بل يناقض فيوردون عليه سؤال الممانعة
والمعارضة المنع لكونه لم يقرره والمعارضة لكونه قد ناقض موجبها وهذان السؤالان اذا
توجها فانما يدلان على قصور ابن سينا لا على قصور مادة الدليل الذي استدل به بل هو من
احسن المواد وهو مما يعلم به ان الله بكل شيء عليم بالكليات والجزئيات ونحن نذكر من كلامهم ما يبين
ما ذكرناه قال الغزالي مسألة في تعجيز من يرى منهم ان الاول يعلم غيره ويعلم الاجناس والانواع
بنوع كلي فنقول اما المسلمون يعني المتكلمين الذين هم يذبون عنده عن المسلمين لما انحصر
عندهم الموجود في حادث وقديم ولم يكن عندهم قديم الا الله وصفاته وكان ما عداه حادثا
من جهته بارادته حصلت عندهم مقدمة ضرورية في علمه فان المراد بالضرورة لا بد ان يكون
معلوما للمريد فبنوا عليه ان الكل معلوم له لان الكل مراد له وحادث بارادته ولا كائن الا وهو
حادث بارادته ولم يبق الا ذاته ومهما ثبت انه مريد عالم بما اراده فهو حي بالضرورة وكل حي يعرف
غيره فهو بان يعرف ذاته اولى فصار الكل عندهم معلوما لله وعرفوه بهذا الطريق بعد ان بان
لهم انه مريد لاحداث العالم فاما انتم اذا زعمتم ان العالم قديم لم يحدث بارادته فمن اين عرفتم انه
يعرف غير ذاته فلا بد من الدليل عليه قال وحاصل ما ذكره ابن سينا في تحقيق ذلك في ادراج ٤٢٩/
كلامه يرجع الى فنين قلت ما ذكره الغزالي من الاستدلال بالاحداث على العلم طريق صحيح
يوصل الى تقرير انه بكل شيء عليم لكن الطرق الى ذلك كثيرة متعددة لم تنحصر في هذه الطريق لا سيما
اذا اريد تقرير حدوث العالم بحدوث الاجسام وامتناع حوادث لا اول لها كما سلكه فان هذه العالم
الطريق مبتدعة في الاسلام باتفاق علماء الاسلام وهي باطلة عند ائمة الاسلام وجمهور
العقلاء والعلم بكون الرب مريدا لا يقف على هذه الطريق بل ولا على العلم بحدوث الاجسام بل

شبكة الألوكة
www.alukah.net

يكفي في ذلك مجرد العلم بانه فاعل حتى ان كثيرا من الفلاسفة القائلين بقدم العالم تقول انه مريد وانه عالم بالجزئيات كما ذهب الى ذلك من ذهب اليه من الفلاسفة وهو الذي نصره ابو البركات فهؤلاء يثبتون العلم بطريق الارادة واما المسلمون الذين يقولون ان كل ما سوى الله مخلوق فائمتهم وجمهورهم لا يثبتون ذلك بامتناع حوادث لا اول لها كما سلكه الجهمية والمعتزلة ومن اتبعهم بل هذا من الكلام المذموم عند السلف والائمة وايضا فالرب اذا عرف انه عالم بمخلوقاته لانه خلقها بارادته علم انه اذا كان عالما بكل ما سواه فعلمه بنفسه اولى فان هذه المقدمة لا تحتاج الى توسيط كونه حيا وان كان ذلك طريقا صحيحا وان كانت الحياة شرطا في كونه عالما لكن ليس كل ما كان شرطا في الوجود كان العلم به شرطا في الاستدلال فانه من علم ان الله يعلم كل ما سواه من نظر في علم نفسه ام لا علم ان علمه بنفسه اولى من علمه بكل ما سواه قبل ان يستشعر انه حي وان كل حي يعرف غيره فهو بان يعرف نفسه اولى بل اذا كانت هذه القضية بينة وهو ان كل حي عرف غيره فهو بان يعرف ذاته اولى وقضية بينة بنفسها فهي بينة وان لم تذكر فيها كونه حيا اذ علم الانسان بهذه الاولوية غير مشروط بها وان كانت الحياة شرطا في كل علم كما انا اذا علمنا انه مريد علمنا انه عالم بالارادة وان لم نخطر ببالنا انه حي وان كانت الحياة شرطا في العلم والارادة والعلم باستلزام علمه بغيره لعلمه بنفسه لا يقف على العلم بهذه المقدمة وان كانت هذه المقدمة تفيد هذا المطلوب ايضا وايضا فعلم المسلمين بان الله بكل شيء عليم لم يقع بالاستدلال بالارادة كما هو مذكور في موضعه والمقصود كلامه على ما ذكره ابن سينا قال وحاصل ما ذكره يرجع الى فنين الاول انه عقل محض وكل ما هو عقل محض فجميع المعقولات مكشوفة له الى ان قال وان عنيت بانه عقل انه يعقل نفسه فربما نسلم لك اخوانك من الفلاسفة ذلك ولكن يرجع حاصله الى ان ما يعقل نفسه يعقل غيره قيل له ولم ادعيت هذا وليس ذلك بضروري وقد انفرد به ابن سينا عن سائر الفلاسفة فكيف يدعيه ضروريا وان كان نظريا فما البرهان عليه الى ان قال الفن الثاني قوله انا وان لم نقل انا الاول مريد للاحداث ولا ان الكل حادث حدوثا زمانيا فانا نقول انه فعله وقد وجد منه الا انه لم يزل فاعلا فلم يزل فاعلا لا فارق غيرنا الا في هذه المقدمة اذا في اصل الفعل فلا واذا وجب كون الفاعل عالما بالاتقان لفعله فالكل عندنا من فعله قال ابو حامد والجواب من وجهين احدهما ان الفعل قسمان ارادي كفعل الحيوان والانسان وطبيعي كفعل الشمس في الاضاءة والنار في التسخين والماء في التبريد وانما يلزم العلم بالفعل في الفعل الارادي كما في الصناعات البشرية فاما في الفعل الطبيعي فلا وعندكم ان الله تعالى العالم بطريق اللزوم عن ذاته بالطبع والاضطرار لا بطريق

شبكة الألوكة www.alukah.net

الارادة والاختيار بل لزم الكل ذاته كما يلزم النور الشمس وكما لا قدرة للشمس على كف النور ولا
النار على كف التسخين فلا قدرة للاول على الكف عن افعاله تعالى عن قولهم علوا كبيرا قال وهذا النمط
وان تجوز تسميته فعلا فلا يقتضي علما للفاعل اصلا فان قيل بين الامرين فرق وهو ان صدور الكل
عن ذاته بسبب علمه بالكل فيمثل النظام الكلي هو سبب فيضان الكل ولا مبدا له سوى العلم بالكل
والعلم بالكل عين ذاته فلو لم يكن له علم بالكل لما وجد منه الكل بخلاف النور من الشمس قلنا وفي هذا
خالفك اخوانك فانهم قالوا ذاته ذات يلزم منه وجود الكل على ترتيبه بالطبع والاضطرار لا من حيث
هو عالم بها فما المحيل لهذا المذهب مهما وافقهم على نفي الارادة وكما لم يشترط علم الشمس بالنور للزوم
النور بل يتبعه النور ضرورة فليقدر ذلك في الاول ولا مانع منه الوجه الثاني هو انه ان سلم ان صدور
الشيء من الفاعل يقتضي العلم ايضا بالصادر فعندهم فعل الله واحد وهو المعلول الاول الذي هو عقل
بسيط فينبغي ان لا يكون عالما الا به والمعلول الاول يكون ايضا عالما بما صدر منه فقط فان
الكل لم يوجد من الله دفعة بل بالوسط والتولد واللزوم فالذي يصدر مما يصدر منه لم ينبغي ان يكون
معلوما له ولم يصدر منه الا شيء واحد بل هذا لا يلزم في الفعل الارادي فكيف في الطبيعي فان حركة
الحجر من فوق جبل قد يكون لمحرك ارادي يوجب العلم باصل الحركة ولا يوجب العلم بما يتولد منه بوساطته
من مصادمته وكسر غيره فهذا ايضا لا جواب له عنه قال فان قيل فلو قضينا بانه لا يعرف الا نفسه
لكان ذلك في غاية الشناعة فان غيره يعرف نفسه ويعرف غيره فكيف يكون في الشرف فوقه وكيف يكون
المعلول اشرف من العلة قلنا فهذه الشناعة لازمة من مقال الفلاسفة في نفي الارادة ونفي حدوث
العالم فيجب ارتكابها كما ارتكبت سائر الفلاسفة له ولا بد من ترك الفلسفة والاعتراف بان العالم
حادث بالارادة ثم يقال بم ينكر الى اخره . قلت ما ذكره ابو حامد من منازعة اخوانه الفلاسفة
في ان العلم بنفسه يستلزم العلم بمفعولاته تقدم بيانه له وكون ابن سينا خالفهم في هذا هو من
محاسنه وفضائله التي علم فيها ببعض الحق والحجة معه عليهم كما ان ابا البركات كان اكثر احسانا
منه في هذا الباب فكل من اعطى الادلة حقها وعرف من الحق ما لم يعرفه غيره كان ذلك مما يفضل به
ويمدح وهو لم يقل ان عقله لنفسه يستلزم لغيره بل قال يستلزم عقله لمفعولاته كما تقدم
والاصول العقلية التي يوافقونه على صحتها توجب موافقتهم له في هذا الموضع كما تقدم هذا لو كان
الفلاسفة كلهم ينفون الارادة وليس كذلك بل منهم من يصرح بثبوتها وهو القول الذي نصره
ابو البركات منهم ومنهم من يحكي اثبات الارادة عنهم مطلقا كما اختاره ابن رشد عنهم فانه قال

شبكة الألوكة
www.alukah.net

في تهافت التهافت استفتح ابو حامد هذا الفصل بان حكى عن الفلاسفة شيأ شنيعا وهو ان الباري ليس له ارادة لا في المحادث ولا في الكل لكون فعله صادرا عن ذاته ضرورة كصدور الضوء عن الشمس ثم حكى عنهم انهم قالوا من كونه فاعلا يلزم ان يكون عالما قال والفلاسفة ليس ينفون الارادة عن الباري تعالى ولا يثبتون له الارادة البشرية لان البشرية انما هي لوجود نقص في المريد وانفعال عن المراد فاذا وجد المراد له تم النقص وارتفع ذلك الانفعال المسمى ارادة وانما يثبتون له من معنى الارادة ان الافعال الصادرة عنه هي صادرة عن علم وكلما صدر عن علم وحكمة فهو صادر بارادة الفاعل لا ضرورة باطبيعيا اذ ليس من طبيعة العلم صدور الفعل عنه كما حكى هو عن الفلاسفة لانا اذا قلنا تعلم القدرين لزم ان يصدر عنه القدران معا وذلك محال فصدور احد القدرين عنه يدل على صفة زايدة على العلم وهي الارادة هكذا ينبغي ان نفهم ثبوت الارادة في الاول عند الفلاسفة فهو عندهم عالم مريد عن علمه ضرورة وقال ابن رشد ايضا واما قول ابي حامد ان الفاعل قسمان اما طبيعي واما ارادي فباطل بل فعل عند الفلاسفة لا طبيعي بوجه من الوجوه ولا ارادي باطلاق بل ارادي منزه عن النقص الموجود في ارادة الانسان وكذلك اسم الارادة مقول عليهما باشتراك الاسم كما ان اسم العلم كذلك على العلمين القديم والحادث فانا الارادة في الحيوان الانساني انفعال لاحق له عن المراد فهي معلولة هذا اقر المفهوم من ارادة الانسان والباري سبحانه منزه عن ان فيه صفة معلولة فلا يفهم من معنى الارادة الا صدور الفعل معتقدا بالعلم وان العلم كما قلناه تعلق بالقدرين ففي العلم الاول بوجه ما علم بالقدرين ففعل احد القدرين دليل على ان هناك صفة اخرى وهي التي تسمى ارادة قلت ابن رشد يتعصب للفلاسفة فحكايته عنهم انهم يقولون انه مريد لحكايته عنهم انهم يقولون انه عالم بالمخلوقات ولا ريب ان كلا هما قول طايفة منهم واما نقل ذلك عن جملتهم او المشاهير جملة فغلط ظاهر ولكن الذي انتصر لثبوت ذلك وهذا انتصار اظاهرا ابو البركات ونحوه وابن رشد هو في اثبات ذلك دونه وابن سينا دونهما ولا ريب ان كلام ارسطو في الالهيات كلام قليل وفيه خطا كثير مخالف كلامه في الطبيعيات فانه كثير وصوابه فيه كثير وهؤلاء المتاخرون وسعوا القول في الالهيات وكان صوابهم فيها اكثر من صوابه ولهم لما اتصل اليهم من كلام اهل الملل واتباع الرسل وعقول فحولهم واظاهرهم في الالهيات فان بين كلام هؤلاء في الالهيات وكلام ارسطو واشباهه تفاوتا كثيرا والمقصود ان ما ذكره ابو حامد من انه انما يلزم العلم بالفعل في الفعل الارادي فكلام صحيح وهذا يدل على ان الفعل اذا كان

اراد يالزم كون الفاعل عالما بفعله فيستدل بكونه مريدا على كونه عالما وهو استدلال صحيح ويقتضي
انه اذا انتفى اللازم وهو العلم انتفت الارادة وهو ايضا صحيح وكذلك ما ذكره من ان العلم
لا يلزم الا في الفعل الارادي لا في الفعل الطبيعي الذي ليس بارادي فاذا انتفى فعل ليس بارادي
لم يلزم كون الفاعل عالما هذا كلام صحيح وعلى هذا فاذا انتفى ان الفاعل عالم لزم ان يكون الفعل
ليس ارادي لان الفعل الارادي مستلزم للعلم وغير الارادي مستلزم لنقيضه واذا انتفى اللازم انتفى
الملزوم واذا ثبت الملزوم ثبت اللازم فالارادة ملزومة للعلم والعلم لازم لها ونفي الارادة
ملزوم لنفي العلم ونفي العلم ملزوم لنفي الارادة فاذا انتفى ثبوت العلم لزم انتفاء نقيضه وهو نفي
العلم ولازم نقيضه وهو انتفاء الارادة واذا انتفى هذا الانتفاء ثبت نقيضه وهو الارادة
وايضاحه ان العلم لازم للارادة كما ذكروا ان كل مريد فهو عالم فما ليس بعالم ليس بمريد وهذا
الذي يسمونه عكس النقيض فان العلم لازم للارادة فاذا انتفى اللازم وهو العلم انتفى الملزوم ٤٤٤
وهو الارادة وذكروا ان الفعل الذي ليس بارادي مستلزم لنفي العلم فاذا انتفت الارادة في
الفعل لزم نفي العلم فاذا انتفى هذا اللازم وهو نفي العلم انتفى ملزومه وهو انتفاء الارادة فحصلت
الارادة فصار يلزم من ثبوت العلم في الفعل ثبوت الارادة ومن نفيه نفيها ومن ثبوتها ثبوته
ومن انتفائها انتفاءه وهذا بين اذ كان كل فعل بالارادة فمعه العلم وكل فعل ليس بارادة فلا علم
معه فينعكس كل منهما عكس النقيض فيقال كل ما ليس معه علم فليس معه ارادة وكل ما معه علم
فمعه ارادة وهذا يفيد انه يلزم في الفعل من ثبوت كل واحد من العلم والارادة ثبوت الآخر
ومن انتفائه انتفاءه وهذا حق وهو يدل على فساد قول من اثبت العلم ونفى الارادة وهم بعض الاشاعرة
وبعض المعتزلة ولكن ليس في هذا ما يدل على فساد الطريق التي سلكها ابن سينا في اثبات العلم
فانه اذا استدل على كونه عالما بمخلوقاته بان الفاعل يجب ان يكون عالما بفعله وبان العلم بالعلة
التامة يستلزم العلم بمعلولها كان دليلا صحيحا كما تقدم تقريره وان لم يذكر في الدليل كونه
فاعلا بالارادة فان هذا شرط في كونه فاعلا كما ان كونه حيا شرط في كونه فاعلا وكما ان كونه
عالما شرط في كونه مريدا والدليل قد يدل على ثبوت الشرط قبل ان يعلم شرطه ثم بعد ذلك
قد يعلم شرطه وقد لا يعلم كما يدل الدليل على كونه فاعلا بالاختيار وشرط الفاعل بالاختيار
ان يكون عالما ثم اذا علم انه فاعل بالارادة علم بعد ذلك انه عالم وقد يعلم العالم انه مريد
ولا يخطر بقلبه انه عالم فليس كل من علم من المبنيين شيئا علم لوازمه لقصور علم البشر بخلاف علم

الخالق الذي علمه تام فلا يعلم الملزوم الا ويعلم لازمه كما تقدم واذا كان كذلك فالصواب
في هذا الباب ان تقرر ما ذكره ابن سينا من الطريق الدال على كونه عالما بالمخلوقات فانها طريق صحيحة
لا يتوقف على ما ذكروه ولكن يقال له هذه الطريق يستلزم كونه مريدا فاثباتك لفاعل عالم
بمفعولاته بدون الارادة تناقض وموجب الدليل شيء وفساد الدليل شيء اخر فمطالبته بموجب دليله
الصحيح هو الصواب دون القدح في دليله الصحيح واما ما ذكره عن اخوانه المنازعين له في العلم ٤٢٥
حيث قالوا ذاته ذات يلزم منها وجود الكل بالطبع والاضطرار لا من حيث انه عالم بها وقوله فما
المحيل لهذا المذهب مهما وافقهم على نفي الارادة فيقال له المحيل لهذا المذهب ما تقدم من
ان علمه بنفسه يوجب علمه بمخلوقاته والكلام في هذا المقام بعد تقرير انه عالم بنفسه فمن قال
انه عالم بنفسه دون مخلوقاته كان قوله باطلا واما تقرير كونه عالما بنفسه فهذا مذكور في موضعه
وبهذا يظهر الجواب عن الفاعل بالطبع كالنار والماء فان ذاك انما قيل ليس بعالم بفعله لكونه
ليس عالما بنفسه ولم يقل عاقل ان ذلك الفاعل عالم بنفسه دون فعله كما لم يقل عاقل انه عالم
بفعله دون نفسه اذ كان العلم بكل منهما يستلزم العلم بالاخر واما تمثيل ذاك بنور الشمس فعنه
جوابان احدهما ان الشمس ليست علة تامة فاعلة للنور بل هي شرط في فيضانه وفيضانه مشروط
بوجود جسم ينعكس عليه شعاعها والاول سبحانه هو وحده مبدع لكل ما سواه الثاني ان الشمس
ان قيل انها عالمة بنفسها وقيل مع ذلك انها مبدعة للشعاع لم يسلم انها لا تعلم الشعاع لكن
الشان في تينك المقدمتين واما قوله مهما وافقهم لازم له فيقال بل الصواب ان يقال اثباتك
العلم مع نفي الارادة تناقض يلزم منه خطاك اما في اثبات العلم في نفي الارادة وحينئذ فيقال
هؤلاء نفوا العلم والارادة وانت اثبت العلم دون الارادة وهما متلازمان فيلزم خطاك اما
في اثبات العلم واما في نفي الارادة وحينئذ فنقول ادلتي المذكورة على ثبوت العلم صحيحة
توجب ثبوت العلم واذا كان ذلك مستلزما للارادة كان خطاي في نفي الارادة فهذا هو الصواب
دون ان يقال كما وافقتهم على الخطا في نفي الارادة فوافقهم على الخطا في نفي العلم واما قوله في
الوجه الثاني ان فعل الله واحد وهو المعلول الاول فينبغي ان لا يكون عالما الا به فيقال اذا
ثبت ان علمه بنفسه يستلزم علمه بمفعولاته وجميع الممكنات مفعوله لزم ان يعلمها كلها واما
قولهم انه اول ما ابدع العقل الاول فكلامهم في هذا خطأ في بيان فعله لا خطأ في اثبات وجوب ٤٢٦
كونه عالما بمفعولاته ولا ريب ان قولهم في صدور الافعال منه خطأ لكن لا يلزم من الخطا في

شبكة الألوكة
www.alukah.net

ذلك الخطأ فيما به قدرته كونه عالما بمفعولاته ثم يقال ولا يلزم ايضا على اصلهم انه لا يعلم الا العقل
الاول بل يلزم علمه بكل شيء وذلك لانهم تارة يقولون صدر عنه عقل وبتوسطه عقل ونفس وفلك
وتارة يجعلون الثاني صادرا عن الاول وتارة يجعلون الاول شرطا وتارة يجعلونه مبدعا للثاني ومنهم
من يقول بلزوم جملة الفلك له وعلى كل تقدير فلا ريب ان علمه بالملزوم علما تاما يستلزم علمه باللازم
وكذلك العلم بالعلة التامة يستلزم العلم بالمعلول كما تقدم فاقصى ما تقدر ان الاول كان علة للثاني
فاذا كان عالما بالاول علما تاما لزم ان يعلم لوازمه التي منها علمه بفعله للثاني كما تقدم فعلى كل
تقدير لا يكون قول من سلبه العلم خيرا من قول من اثبته وبهذا اجابه ابن رشد فقال الجواب عن هذا
ان الفاعل الذي هو في غاية العلم يعلم ما صدر عما صدر منه وما صدر من ذلك الصادر الى اخر ما صدر
فان كان الاول في غاية العلم فيجب ان يكون عالما بكل ما صدر عنه بوساطة او بغير وساطة وليس
يلزم منه ان يكون علمه من جنس علمنا لان علمنا ناقص ومتاخر عن المعلوم ومن فر من شناعة
القول بانه لا يعلم الا نفسه فهو معذور في هذا الفرار وقوله ان هذه الشناعة لازمة في مقال
الفلاسفة في نفي الارادة ونفي حدث العالم فيجب ارتكابها كما ارتكب ساير الفلاسفة له ولا بد من
ترك الفلسفة والاعتراف بان العالم حادث بالارادة فيقال اذا كان هذا لازما لمن نفى الارادة
والحدوث فيجب اثبات الارادة والحدوث فان الرجوع الى الحق خير من التمادي في الباطل لا يجب
اذا ترك بعض الحق ان يترك سايره بل يجب الاعتراف به كله والا والاعتراف ببعضه خير من جحده
كله وقد تقدم تحقيق الامر في تلازم العلم والارادة قال ابو حامد ثم يقال ثم ينكر على من قال
من الفلاسفة ان ذلك يعني العلم ليس بزيادة شرف فان العلم انما احتاج اليه غيره ليستفيد
كمالا فانه في ذاته قاصر فشرف بالمعقولات اما لتطلع على مصالحه في العواقب في الدنيا والاخرة ٤٢٧
واما لتكمل ذاته المظلمة الناقصة وكذلك ساير المخلوقات واما ذات الله فمستغنية عن
التكميل بل لو قدر انه يكمل به لكان ذاته من حيث ذاته ناقصا وهذا كما قلت في السمع والبصر
وفي العلم بالجزئيات الداخلة تحت الزمان فانك وافقت ساير الفلاسفة بان الله منزه عنه
وان المتغيرات الداخلة في الزمان المنقسمة الى ما كان ويكون لا يعرفها الاول لان ذلك يوجب
تغيرا في ذاته وتاثيرا ولم يكن في سلب ذلك نقصان بل هو كمال وانما النقصان من الحواس والحاجة
اليها ولولا نقصان الادمي لما احتاج الى حواس ليحرسه عما يتعرض للتغير به وكذلك العلم
بالحوادث الجزئية زعمتم انه نقصان فاذا كنا نعرف الحوادث كلها وندرك المحسوسات كلها والاول

شبكة الألوكة
www.alukah.net

لا يعرف شيئا من الجزئيات ولا يدرك شيئا من المحسوسات ولا يكون ذلك نقصانا فالعلم بالكليات
العقلية ايضا يجوز ان يثبت لغيره ولا يثبت له ولا يكون فيه نقصان وهذا لا مخرج عنه فيقال هذا
الكلام متوجه على سبيل الالزام والمعارضة يظهر به تناقض من اثبت له علما بمعلوم دون اخر
كابن سينا وامثاله فانه يلزمه فيما اثبته نظير ما فرضه فيما نفاه فان كان ذلك حقا فيلزم ان
لا يعلم شيئا ولا نفسه وان لم يكن حقا فيلزم ان يعلم كل شيء ولا ريب ان هذا هو الصواب فهو
يقول لهم ان العلم ان كان صفة كمال وشرف فمعلوم ان علمه بكل شيء اكمل من علمه ببعض الاشيا
وان لم يكن صفة كمال فلا يثبت شيء منه واستشهد على ذلك بانكم نفيتم عنه السمع والبصر
والعلم بالمتغيرات فان كان نفي ذلك نقصا فقد وصفتموه بالنقص وان لم يكن نقصا لم يكن نفي
غيره نقصا وابن سينا يفرق بين علمه بالثابتات وبين علمه بالمتغيرات لئلا يلزم تغيره بتغير العلم.
وقد بين ابو حامد بعد هذا انه لا محذور في علمه بالمتغيرات بل يلزمه اثبات العلم بذلك فاثبات
العلم مطلقا هو الواجب دون نفيه وكل ما لزم من اثبات العلم فلا محذور فيه اصلا بل غايته
يرجع الى مسالة نفي الصفات والافعال والاختيارات فليس لهم في نفي العلم الا ما ينشا عن هذين ٤٢٨
السلبين وقد بني فساد قول النفاة للصفات والامور القائمة بذاته الاختياريات واذا كان علمه سبحانه
بكل شيء مستلزما لثبوت هذين الاصلين كان ذلك مما يدل على صحتهما كما دل على ذلك ساير الادلة
الشرعية والعقلية فان ثبوت العلم بكل شيء مما هو معلوم بالاضطرار من دين المرسلين ومما هو
ثابت بقواطع البراهين فاذا كان مستلزما لابطال هذين الاصلين اللذين هما من البدع التي احدثها
الجهمية كان هذا من الادلة الدالة على اتفاق الحق وتناسبه وتصديق ما جاء به الرسول وموافقته
لصريح العقل وانه لا اختلاف فيما جاء من عند الله بخلاف الاقوال المخالفة لذلك فانها كلها متناقضة
وتدبر حجج النفاة فانها كلها من اسقط الحجج كالقول الذي يقوله بعض الفلاسفة ان العلم ليس
بزيادة شرف فلا يكون من يعلم اشرف ممن لا يعلم ويقول انه اذا كان عالما فقد جعل ناقصا بذاته
مستكملا بغيره اما الاول فمن القضايا البديهية المستقرة في الفطر ان الذي يعلم اكمل من الذي
لا يعلم كما ان الذي يقدر اكمل من الذي لا يقدر ولهذا يذكر سبحانه هذه القضية بخطاب استفهام
الانكار الذي يبين انها مستقرة في الفطر وان النافي لها قال قولا منكرا في الفطرة كقوله تعالى
قل هل يستوي الذين يعلمون والذين لا يعلمون فانه يدل على انه لا يستوي الذي يعلم والذي لا يعلم
ويدل على ان التسوية منكرة في الفطر ينكر على من سوى بينهما كقوله تعالى قل آلذكرين حرم

شبكة الألوكة
www.alukah.net

ام الانثيين ام ما اشتملت عليه ارحام الانثيين وقوله قل آلله اذن لكم ام على الله تفترون
وقوله قل من حرم زينة الله التي اخرج لعباده والطيبات من الرزق وقوله قل هل عندكم من علم فتخرجوه
لنا وكذلك قوله ضرب الله مثلا عبدا مملوكا لا يقدر على شيء ومن رزقناه منا رزقا حسنا فهو ينفق
منه سرا وجهرا هل يستوون الحمد لله بل اكثرهم لا يعلمون وضرب الله مثلا رجلين احدهما ابكم لا يقدر
على شيء وهو كل على مولاه اينما يوجهه لا يأت بخير هل يستوي هو ومن يأمر بالعدل وهو على صراط مستقيم
وقوله افمن يخلق كمن لا يخلق افلا تذكرون وقوله افمن يهدي الى الحق احق ان يتبع ام من لا يهدي
الا ان يهدى وكما انه سبحانه في القرآن يبين ان العالم القادر الذي يخلق ويأمر بالعدل اكمل من ٤٢٩
غيره وان هذا التفضيل مستقر في الفطر والتسوية من منكرات العقول التي تنكرها القلوب
بفطرتها وهي من المقدمات البديهية المستقرة فيها فكذلك يبين ان العادم لصفات الكمال ناقص
لا يمكن ان يكون ربا ولا معبودا ويبين ان العلم بذلك فطري مستقر في القلوب كقوله تعالى عن
الخليل يا ابت لم تعبد ما لا يسمع ولا يبصر ولا يغني عنك شيئا وقوله تعالى واتخذ قوم موسى
من بعده من حليهم عجلا جسدا له خوار الم يروا انه لا يكلمهم ولا يهديهم سبيلا اتخذوه وكانوا ظالمين
وقوله افلا يرون ان لا يرجع اليهم قولا ولا يملك لهم ضرا ولا نفعا وقوله والذين يدعون من دون
الله لا يخلقون شيئا وهم يخلقون اموات غير احياء وما يشعرون ايان يبعثون وقوله ويعبدون
من دون الله ما لا يضرهم ولا ينفعهم ويقولون هؤلاء شفعاؤنا عند الله وقوله عن الخليل اتعبدون
ما تنحتون والله خلقكم وما تعملون وقوله ايضا هل يسمعونكم اذ تدعون او ينفعونكم او يضرون
وقوله افتعبدون من دون الله ما لا ينفعكم شيئا ولا يضركم اف لكم ولما تعبدون من دون الله
افلا تعقلون وامثال ذلك كثير والمقصود هنا ان كون العلم صفة كمال وكون العالم اكمل من الذي
لا يعلم وكون عدم العلم نقصا هو من ابين القضايا البديهية المستقرة في فطر بني آدم واما قول
القائل ان العلم انما احتاج اليه غير الله ليستفيد كمالا اما ليطلع على مصالحه واما لتكمل ذاته المظلمة
فيقال له هذا بعينه دليل على ان الذوات لا تكمل الا بالعلم من جهة انها لا تقدر ان تفعل ما تصلح الا به
ومن جهة انها بدونه مظلمة والرب فاعل لكل شيء وفاعل لكل فاعل فهو احق بان يكون عالما من كل
فاعل وذاته اكمل الذوات فهي احق بان تكون لها غاية الكمال وان تكون بريئة من كل نقص وقول
القائل ذات الله مستغنية عن التكميل كلمة حق فانها مستغنية عن ان يكملها احد سواها لكن
ما هي ذات الله المستغنية عن التكميل اهي ذات مسلوبة العلم وغيره من صفات الكمال فلا تعلم ولا

شبكة الألوكة
www.alukah.net

تسمع ولا تبصر ام هي الذات المتصفة بهذه الصفات اما الاول فلا حقيقة لتلك الذات ولا وجود
لها فضلا عن ان يقال ذات الله فان ذات لا تتصف بشيء من الصفات انما تعقل في الاذهان لا في الاعيان ٤٤٠
وذات لا تتصف بصفات الكمال ليست خالق المخلوقات ولا وجود لها ولو قدر وجودها فهي من انقص
الذوات بل كل حيوان اكمل منها فانا نعلم بصريح المعقول ان الحي اكمل مما ليس بحي والعالم اكمل مما ليس
بعالم والقادر اكمل مما ليس بقادر وقول القائل لو قدر له ما يكمل به لكان ذاته من حيث ذاته
ناقصا قول باطل من وجوه احدها ان ذاته المجردة عن الصفات لا حقيقة لها او نقول لا نعلم ثبوتها
او نعلم ان الذات المجردة عن الكمال معدومة ولفظ ذات لفظ مولد وهو تانيث ذو ومعنى ذات
اي ذات علم وذات قدرة وذات حياة فتقدير ذات بلا صفات تقدير المضاف المستلزم للاضافة بدون
الاضافة ولهذا انكر طائفة من اهل العربية كابن برهان والجواليقي النطق بهذا اللفظ وقالوا هذا مؤنث
والرب لا يجري عليه اسم مؤنث ولكن الذين اطلقوه عنوا به نفس ذات علم او حقيقة ذات علم وفي الجملة
فتقدير الذات ذاتا مجردة عن الصفات هو الذي اوقعه في هذه الخيالات الفاسدة وقوله الذات من
حيث ذاته ان اراد به ان الذات من حيث هي لا صفة لها فهذه لا وجود لها فضلا عن ان تكون
كاملة وان اراد من حيث حقيقتها الموجودة فهي من تلك الجهة لا تكون الا متصفة بصفات الكمال
قوله وهذا كما قلت في السمع والبصر والعلم بالجزئيات الداخلة تحت الزمان فانك وافقت سائر الفلاسفة
بان الله منزه عنه الى قوله وهذا لا مخرج منه فيقال لا ريب انه لا مخرج لابن سينا من هذا الالزام
فانه اذا لم يكن عنده عدم العلم بالجزئيات نقصا كذلك عدم العلم بالكليات وان قال عدم علمه بها كمال
امكن منازعوه ان يقولوا نفي علمه بالثابتات كمال واذا قال انا نفيت عنه لكن اثباته يفضي الى
التغير قالوا له ونحن نفينا ذلك لانه يفضي الى التكثر فاذا قال ذلك التكثر ليس بممتنع قيل له وهذا
التغير ليس بممتنع وذلك انه جعل التكثر في الاضافات فان كان هذا حقا امكن ان يقال التغير في نفس
الاضافات وذلك انه ان قال ان نفس العلم اضافة فالتكثر والتجدد في اضافة وان قال بل هو
صفة مضافة والتكثر في المعلوم لا في العلم بل يعلم بعلم واحد جميع المعلومات كما يقوله ابن كلاب ٤٤١
والاشعري ومن وافقهما قيل له والتغير في المعلوم لا في العلم لان العلم واحد لا يتعدد فضلا
عن ان يتغير وان قال هذا باطل فان العلم بان سكون الشيء ليس هو العلم بان قد كان قيل له
وكذلك العلم بالسماء ليس هو العلم بالارض وانت تقول ابلغ من ذلك تقول ليس العلم الا العالم
بل تقول العلم والعالم شيء واحد ومعلوم ان هذا القول ابعد عن المعقول من قول من قال العلم بالمعلومات

شبكة الألوكة
www.alukah.net

شيء واحد فان هذا يقول ان العلم ليس هو العالم ولا هو المعلوم بل هو صفة للعالم ولا ريب
ان ابن سينا يتناقض في هذه المواضع فتارة يجعل العلم زائدا على الذات العالمة وتارة لا يقول
بذلك فانه قال لما رد على من قال باتحاد العاقل بالمعقول فظهر لك من هذا ان كلما يعقل فانه ذات
موجود يتقرر فيها الخلايا العقلية تقرر شيء في شيء آخر فصرح بانه يتقرر في ذات العاقل
الخلايا العقلية تقرر شيء في شيء آخر وهذا خلاف قول العاقل والمعقول والعقل شيء واحد
والمقصود قبول ما يقوله من الحق وهو ما اثبته من كون الرب عالما بالاعيان الثابتة وبيان صحة حجته
على ذلك واما ما نفاه من علمه بالجزئيات فحجته على نفيه ضعيفة وقد بين ابو حامد وابو البركات وغيرهما
انه يلزمهم القول بعلمه بالجزئيات وبينوا فساد ما نفوا به ذلك قال ابن سينا اشارة الاشياء الجزئية
قد تعقل كما تعقل الكليات من حيث تجب باسبابها منسوبة الى مبدا نوعه في شخصه يتخصص به كالكسوف
الجزئي فانه قد يعقل وقوعه بسبب توافق اسبابه الجزئية واحاطة العقل بها وبعقلها كما تعقل الجزئيات
وذلك غير الادراك الجزئي الزماني لها الذي يحكم انه وقع الان او قبله او يقع بعده بل مثل ان يعقل
ان كسوفا جزئيا يعرض عند حصول القمر وهو جزئي ما وقت كذا وهو جزئي ما في مقابلة كذا ثم
ربما وقع ذلك الكسوف ولم يكن عند العاقل الاول احاطة بانه وقع او لم يقع وان كان معقولا له على
النحو الاول لان هذا ادراك آخر جزئي يحدث مع حدوث المدرك ويزول مع زواله وذلك الاول يكون
ثابتا الدهر كله وان كان علما بجزئي وهو اب العاقل لان بين كون القمر في موضع كذا وبين كونه في موضع
كذا يكون كسوف معين في وقت من زمان اول الحالين محدود وعقله ذلك امر ثابت قبل الكسوف ٤٤٢/
ومعه وبعده هذا لفظه قلت وهذا الذي ذكره انما يتاتى في الامور الدائمة عنده كالشمس والقمر
والكواكب والافلاك فانه يعلمها باعيانها فانها دائمة واما الامور المتجددة مثل حركاتها ومثل الكسوف
والخسوف والاهلال والابدار ومثل اشخاص الناس والحيوان فهذه لا يتصور ان يعقلها الا على وجه
كلي مثل ان يعلم انه في كل شهر يحصل اهلال وابدار وفي كل سنة يحصل صيف وشتاء فاما
العلم باهلال معين وابدار معين وكسوف معين فهذا جزئي حادث كائن بعد ان لم يكن زائل بعد
ما كان فان علمه بعينه لزم ما حذروه من التغير في علمه فانه اذا علمه قبل وجوده علمه معدوما
سيوجد ثم اذا وجد علمه موجودا ثم اذا زال علمه معدوما قد كان وهذا الذي فروا منه ولو علم
الجزئيات باعيانها بعلم ثابت لزم وجود ما لا نهاية له من المعقولات دائما في ذاته واما قوله مثل
ان يعقل ان كسوفا جزئيا يعرض عند حصول القمر وهو جزئي وقت كذا وهو جزئي في مقابلة كذا

شبكة الألوكة
www.alukah.net

ثم ربما وقع ذلك الكسوف ولم يكن عند العاقل الاول احاطة بانه وقع او لم يقع وان كان معقولا
له على النحو الاول لان هذا ادراك اخر جزئي يحدث مع حدوث المدرك ويزول مع زواله وذلك الاول
يكون ثابتا الدهر كله وان كان عالما بجزئي فيقال هذا الكسوف المعلوم اهو كسوف واحد بالعين ام
بالنوع فالاول ان يعلم ان الشمس تكسف في برج الحمل في السنة الفلانية سنة الطوفان والثاني ان
يعقل انها كلها حصلت في برج كذا على وجه كذا كسفت فان قيل انه كسوف معين فهذا اذا
كان عقله ثابتا ابدا يكون قد عقل قبل وجوده وحينئذ يكون معدوما لا موجودا والعلم بانه موجود
جهل والعلم بان سيوجد هو الذي فروا منه وان قالوا نعلم انه اذا حصل الشيء المعين الجزئي حصل
الكسوف وان لم يعلم متى يحصل ذلك قيل فمثل هذا لا يكون الا اذا كان المعلوم كليا وهو ان يعلم انه
اذا حصل ذلك الامر المعين على الوجه المعين حصل الكسوف وهذا العلم كلي لا جزئي ففي الجملة الجزئي
لا يكون جزئيا الا اذا انحصر شخصه ومنع تصوره من وقوع الشركة فيه وهذا اذا لم يكن امرا ثابتا ٤٤٢/
بل امرا حادثا فلا يعلم على وجهه ان لم يعلم وقته المعين وحينئذ فيكون العلم به قبل وقته والا
فاذا علم انه متى حصل كذا على وجه كذا حصل الكسوف فهذا كلي وان علم انه لا بد ان يحصل
فانه كلي من حيث الزمان فان تصوره لا يمنع اشتراك الازمنة فيه فلم يعلم الا على وجه كلي لا يمنع
تصوره من وقوع الشركة فيه وقولهم مع هذا انه لا يعزب عن علمه مثقال ذرة في السموات والارض
مغالطة بل لم يعلم شيئا من الامور المعينة الحادثة البتة بل هو عازب عنه لا يدري اكان ام لم
يكن فان نفس تصور الكلي من حيث هو كلي لا يفيد تصور المعينات والموجود ليس فيه الا المعينات
فلا يكون تصور شيئا من المعينات الحادثة وقد بين ذلك شارحوا كلامه فقال الطوسي يريد
التفرقة بين ادراك الجزئيات على وجه كلي لا يمكن ان يتغير وبين ادراكها على وجه جزئي يتغير
بتغيرها ليبين ان الاول تعالى بل كل عاقل فهو انما يدرك الجزئيات من حيث هو عاقل على الوجه
الاول دون الثاني وادراكها على الوجه الثاني لا يحصل الا بالاحساس او التخيل او ما يجري
مجراهما من الالات الجسمانية قال وقيل تقرير ذلك نقول كلية الادراك وجزئيته يتعلقان
بكلية التصورات الواقعة فيه وجزئيتها فلا يدخل التصديقات في ذلك يعني بذلك ان التصديق
انما يكون كليا وجزئيا باعتبار ما فيه من التصور هل هو جزئي او كلي قال فان قولنا هذا الانسان
يقول هذا القول في هذا الوقت وقولنا الانسان يقول القول في وقت كلي ولم يتغير فيهما الا حلال
الانسان والقول والوقت والجزئية بالكلية ولقائل ان يقول بل نفس النسبة لا يكون جزئية وكلية

شبكة الألوكة
www.alukah.net

فانه اذا قيل هذا الانسان يقول هذا القول في هذا الوقت كان الجميع جزئيا واذا قيل يقول اقوالا
حسنة او يقول هذا القول دائما كان الثاني كليا فان تصوره لا يمنع من وقوع الشركة فيه فان
قلت المحمول الذي هو خبر المبتدا عن احدهما قول معين وفي الاخر قول مطلق فالجزئية والكلية
انما وقعا في التصورين قيل ان اريد ذلك لم يكن لنا تصديق غير التصورات فلا حاجة الى نفي
الكلية عنه ولكن المعروف ان هذا القول هو الخبر المحمول على المبتدا المخبر به عنه وهو قول معين
جزئي ونسبته اليه هو التصديق المغاير للتصورين فان التصديق يراد به الجملة كلها فيكون التصور ٤٤٤
بعينه ويراد به النسبة الحكمية فيكون التصور شرطا فيه واذا اريد به هذا فنسبة القول
المعين الى المعين تصديق فان عنيت النسبة من جميع الوجوه بحيث يمنع تصورها من وقوع الشركة
فيها فهي جزئية وان لم يمنع ذلك فهي كلية مثل كونه يقوله دائما او الاخبار عنه بانه يقوله في وقت ما
فان هذا لا يمنع كونه يقوله في هذا الوقت وفي غيره بل لا يمنع ان يقوله بالعربية وبالعجمية فهو كلي بالنسبة
الى العربية والعجمية وبالجملة فما لم يمنع تصوره من وقوع الشركة فيه فهو كلي سواء كان احتمال
الشركة لدخول اشخاص او ازمنة او امكنة او لغات او غير ذلك من الامور وهذا مما يبين انه من
لم يقل ان الرب يعلم الجزئيات فانه يلزمه ان لا يعلم شيئا من الموجودات فانه ما من موجود الا وهو
متميز عن غيره بحيث يمنع تصوره من وقوع الشركة فيه ولهذا لم يمنع ابن سينا كونه يعلم الجزئيات
الثابتة الدائمة على اصله كالسموات والنجوم وانما منع علمه بالمتغيرات فرارا من قيام الحوادث به مع
ان اساطين من اساطين الفلاسفة ومن وافقهم من المتاخرين يقولون انه تقوم به الحوادث ولا
حجة له على نفي ذلك اصلا الا ما ينفي به قيام الصفات واثباته للعلم يستلزم اثبات الصفات كما تقدم
بيانه فعلم ان اثباته للعلم بالكليات دون الجزئيات في غاية التناقض قال الطوسي وكل جزئي يتعلق
به حكم فله طبيعة توجد في شخصه وما يصير تلك الطبيعة جزئية لا يدركها العقل ولا يتناولها البرهان
والحد بسبب اتصاف معنى الاشارة الحسية اليها وما يجري مجراها من المخصصات التي لا سبيل الى ادراكها
الا بالحس وما يجري مجراه فان احدث تلك الطبيعة مجردة عن تلك المخصصات صارت كلية يدركها
العقل ويتناولها البرهان والحد وكان الحكم المتعلق بها حين كونها جزئية باقيا بحاله اللهم الا ان
يكون الحكم متعلقا بالامور المخصصة من حيث هي مخصصة قال واذا ثبت هذا فنقول كل من ادرك
علل الكائنات من حيث انها طبايع يعني طبايع كلية وادرك احوالها الجزئية واحكامها كتلافيها ٤٤٥
وتباينها وتماسها وتباعدها وتركبها وتحللها من حيث هي متعلقة بتلك الطبايع وادرك الامور

شبكة الألوكة
www.alukah.net

التي تحدث معها وبعدها وقبلها من حيث تكون الجميع واقعة في اوقات يتجدد بعضها بعض على وجه
لا تفرقة شيء اصلا فقد حصل عنده صورة العالم منطبقة على جميع كلياته وجزئياته الثابتة والمتجددة
المتفرقة الخاصة بوقت دون وقت كما عليه الوجود غير مغادر ايا ها بشيء وتكون تلك الصورة بعينها
منطبقة على عوالم اخر لو حصلت في الوجود مثل هذا العالم بعينه فتكون صورة كلية منطبقة على
الجزئيات الحادثة فما زيدت ايها غير متغيرة بتغيرها هكذا يكون ادراك الجزئيات على الوجه الكلي .
فيقال فعلى هذا التقدير لا يكون الرب عالما بشيء من هذه الامور المشهودة ولا فاعلا لها اذا كان
علمه بها هذا بدا منه لها فان العلم بالجزئيات على هذا الوجه الكلي لا يتضمن العلم بشيء من الجزئيات ولا يكفي
هذا العلم في وجودها فضلا عن ان يكون هو ايجادها فانا اذا علمنا ان بني ادم لا بد ان يحصل لهم
شهوة الاكل فيأكلون واذا اكلوا فلا بد ان يحصل لهم فضلة فيتغوطون ولا بد ان يحصل لهم
شهوة النكاح فينكحون ولا بد ان يحصل نسل وحبل فيحبل النساء ويلدون ولا بد ان يموتوا
كان هذا علما كليا يتضمن انه لا بد من وجود اكل وغائط ونكاح وحبل وولادة وموت بحيث
لو قيل ان في الادميين من لا يموت او من لا يأكل ويشرب وينام ويخرج كان ذلك العلم الكلي
مناقضا لهذا القول ولو قيل انه لم يبق من ينكح ويحبل ويلد ويموت كان ذلك العلم الكلي دافعا
لهذا القول كما اذا علمنا ان نبيا لا يخبر الا بالصدق وعلمنا انه اخبر باخبار لا نعرف اعيانها
علمنا انها كلها صادقة ولم يكن في مجرد هذا العلم الكلي علم بشيء منها واذا علمنا ان كل دليل شرعي
دل على الايجاب او التحريم وجب اثبات موجبه من الايجاب او التحريم كان هذا علما كليا ولم يكن
فيه علم بشيء من اعيان الادلة الشرعية ولا بالاحكام المعينة الشرعية واذا علمنا ان الاهلال ٤٤٦/
لا يكون الا في اول الشهر والا بد ان يكون الا في وسطه وان كسوف الشمس لا يكون الا عند الاجتماع
قبل الاهلال وخسوف القمر لا يكون الا في ليالي البيض فانا لا بد ان لم يكن في مجرد هذا العلم ما يوجب
ان يعلم هل الهلال طالع في هذا الوقت ام لا وهل هو عيد ام لا وهل هو خسوف ام كسوف ام لا
ولكن لنا اذا علمنا ان الشمس تدور بين راسي السرطان والجدي لا يصعد هذا غاية صعودها
وهذا غاية هبوطها وفي صعودها تكون الصيف وفي هبوطها تكون الشتاء ونحن لا نعلم هل هذا
الوقت صيف او شتاء وهل هي صاعدة او هابطة لم يكن في هذا العلم الكلي ما يفيد معرفة ما وجد
في الخارج من حصولها لكن فيه انها لا تخرج عن هذا القانون الكلي وهكذا سائر العلوم الكلية لكن
العلم بجميع حوادث الوجود على الوجه الكلي اعم من العلم ببعض حوادثه ومع ذلك فليس في ذلك علم بشيء

من الموجودات الحادثة وايضا نجرد لله العلم الكلي لا يكفي في وجود المعينات فالمعين لا يوجد الا بقصد معين وارادة معينة وا لا فمن اراد ان يكرم الابرار ويعاقب الفجار ويقبل شهادة العدول ويرد شهادة اهل الزور وهو لا يعرف اعيان هؤلاء وهؤلاء لم يمكنه فعل شيء من ذلك الامر الكلي الذي عزم ومن اراد ان ياكل الطعام وليس ثوبا وليس له قصد لطعام بعينه وثوب بعينه ان لم يحصل له طعام معين وثوب معين بحيث يكون له ارادة معينة وقصد معين امتنع ان ياكل ويلبس لكن قد يكون قصده للمعين هو لكونه هو الميسور المقدور عليه ولو حصل غيره لقام مقامه ليس له ارادة في احدهما دون الاخر الا لكونه هو الذي تيسر وقدر عليه فهنا لكون سبب تعين الارادة هي القدرة وكذلك من قصد ان يعطي الزكاة للانواع الكلية التي ذكرها الله في كتابه وليس له غرض في شخص معين فهو يعطي من علم انه منهم ومن امكنه اعطاه فلا يتعين حتى يحصل له تصور معين وارادة معينة لكن التعين يكون لاجل عمله المعين وقدرته المعينة لا لكون ارادته الاولى وعزمه الى اداء الزكاة وصرفها في الانواع المذكورة في القرآن كانت ارادة لمعين وكذلك من قصد ان يتطهر كما امره الله فهو يقصد الطهارة بما اي ما كان وهذه ارادة كلية ثم لا يمكنه ان يتطهر الا بما معين بتصور يصورا معينا ويريد التطهر به ارادة معينة وكذلك من قصد ان يعتق رقبة وجبت عليه في كفارة وكذلك من غرضه ان يتزوج وليته من كفؤ ومن قصده ان يشتري طعاما من شخص وكذلك من غرضه من يستفتي من يفتيه بحكم الله ومن غرضه ان يحاكم خصمه الى من يحكم بينهما بالحق واشباه ذلك فهؤلاء قصدهم ابتداء امر مطلقا كليا ليس غرضهم شخصا معينا لكن لا يحصل مقصودهم الا اذا قصدوا شيئا معينا والا فما دامت ليس معهم الا الارادة المطلقة لا يفعلون شيئا اذ المطلق لا وجود له في الاعيان فلا يكون وجود كلي في الخارج مع كونه كليا قط فمن لم يعلم الا الكليات لم يمكنه ان يفعل شيئا قط ولا يكون عالما بشيء من الموجودات فان الموجودات في الخارج ليس فيها كلي فعلى قول هؤلاء لم يعلم الله شيئا من الموجودات بل ولا فعل شيئا من الموجودات وهذا امر قطعي لا حيلة فيه كلما تدبره العاقل تبين له فساد هذا القول وما استثناه ابن سينا من كونه يعلم الموجودات الثابتة بأعيانها لا يصح استثناؤها فان ذلك ايضا حادثة على القول الحق ولحقها التغير كما يلحق غيرها فيجب ان لم يعلم الا الكليات ان لا يعلمها وعلى قولهم انها ازلية ابدية فهي مستلزمة للتغيرات اما الاجسام فانها لا تزال متحركة واما العقول فلا حقيقة لها وبتقدير ثبوتها وانها علل الاجسام المتغيرة عندهم وقد تقدم اصله ان العلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول فالعلم بالعلل انما يوجب

العلم بمعلولها لان العلة اوجبت معلولا جزئية متغيرة فيجب ان تعلم عليتها على هذا الوجه وحينئذ
فيلزم ان تعلم المتغيرات متغيرة لا تكون معلومة على وجه كلي كما ذكره ومما يوضح هذا ان الشرايع
جاءت بالاحكام الكلية مثل ايجاب الزكوات وتحريم الربا والاخوات ولا يمكن امر احد بما امر الله
به ونهيه عما نهاه الله عنه ان لم يعلم دخوله في تلك الانواع الكلية والا فمجرد العلم بها لا يمكن
معه فعل ما امر به ولا ترك المحظور الا بعلم معين بان هذا المامور داخل فيما امر الله به وهذا المحظور ٤٤٨/
داخل فيما نهى الله عنه وهذا الذي يسمى تحقيق المناط اذا تبين هذا فقول القائل كل من
ادرك علل الكائنات من حيث انها طبايع الى اخره يقال له اتريد انها ادركها كلية مثل ان يدرك
ان في العالم حارا وباردا وانها ملتقيان على وجه كذا او تريد انها ادرك الطبايع المعلومة
المعينة فان اردت الاول لم يكن في العلم بذلك علم بشيء من الموجودات وان اردت الثاني فانه
يلزم من العلم بها العلم بلوازمها كما تقدم من ان العلم بالعلة التامة يستلزم العلم بمعلولها فيلزم
من ذلك ان يعلم جميع معلولاتها ولوازمها وليس في المعينات الا ما هو معلول لها او لوازمها فيلزم
العلم بكل شيء جزئي على سبيل التعيين ويلزم العلم بطوله وعرضه وعمقه وقدره سواء كان من
الكم المتصل او المنفصل ولهذا كان قول المرسلين ان الله يحصي كل شيء عددا هو يعلم اوزان
الجبال ودورات الازمان وامواج البحور وقطرات المطر وانفاس بني آدم وما يسقط من ورقة الا يعلمها
ولا حبة في ظلمات الارض ولا رطب ولا يابس الا في كتاب مبين يبين هذا انه قد تقدم ان العلم
بالعلة التامة يستلزم العلم بمعلولها وهي الموجب والرب سبحانه هو موجب بمشيته وقدرته لكل
ما شاءه ويعلم لسعوته علة وهو انما اوجد شيئا معينا لا يوجد شيئا كليا اذ الخارج ليس فيه شيء
كلي فيجب ان يكون عالما بكل شيء جزئي كما انه خالق لكل شيء جزئي وان كان له علم عام كلي
بالامور الكلية فلا منافاة بين هذا وهذا بل مخلوقة له علم بالكلي والجزئيات فالحق اولى
بذلك فقولهم ان ادراكها على هذا الوجه انما يحصل بالاحساس او التخيل فيقال لهم لا ريب ان الله
سميع بصير يسمع ويرى سبحانه وتعالى وقد روى ابن ابي طلحة عن ابن عباس في قوله تعالى الا يعلم
من يتبع الرسول ويحرز ذلك قال الا الذي فسر العلم المقرون بالوجود بالرؤية فان المعدوم
لا يرى بخلاف الموجود وان كانت الرؤية تتضمن علما آخر وقال القونوي في شرح كلام ابن سينا
قوله الاشياء الجزئية قد تعقل كما تعقل الكليات اشارة الى ادراكها من حيث هي طبايع مجردة عن المخصصات
المذكورة وقيدها بقوله من حيث يجب باسبابها ليكون الادراك للكل الا شيا مع كونه كليا يقينيا ٤٤٩/

غير ظني ثم قال منسوبة الى مبدا نوعه في شخصه اي منسوبة الى مبدا طبيعته النوعية موجودة
في شخصه ذلك لا انها غير موجودة في غير ذلك الشخص بل مع تجويز انها موجودة في غيره والمراد
ان تلك الاشيا انما يجب باسبابها من حيث هي طبايع ايضا ثم قال تتخصص به اي تتخصص تلك
الجزئيات بطبيعة ذلك المبدا وانما نسبها الى مبدا كذلك لان الجزئي من حيث هو جزئي لا يكون
معلولا لطبيعة غير جزئية ولا الطبيعة علة له من حيث هو كذلك قال وقوله ان العاقل لان بين
كون القمر في موضع كذا الى اخره معناه ان من يعقل ان بين كون القمر في اول الحمل مثلا وبين كونه
في اول الثور يكون كسوف معين في وقت محدود من زمان كونه في اول الحمل كالوقت الذي سار فيه القمر
من اول الحمل عشر درجات فانما يكون يعقل ذلك العاقل لهذه الامور امر ثابت قبل وقت الكسوف ومعه
وبعده فيقال له هذا الذي تصور هذا الكسوف تصور انه يكون في عام معين او تصوره مطلقا كتصوره
انه اذا كان في عشر درجات من الحمل مع امور اخرى يكون كسوف فان كان الاول فذاك كسوف جزئي معين
وتصوره يكون قبله ومعه وبعده وان كان الثاني فهذا يكون محققا تارة ومقدرا اخرى اما المقدور
فان يعلم انه كلما حصل القمر في موضع كذا والشمس في موضع كذا حال القمر بين نور الشمس وبين الناس
فانكسفت ولكن هذا ليس فيه علم بوقوعه لا مطلقا ولا معينا والثاني ان يعلم انه لا بد ان تقع هذه
المحاذاة بين الارض والقمر والشمس وانما تقع اذا كان كذا فهذا علم كلي لا يعلم به شي من الكسوف
الموجود ثم يقال والعلم بهذا ممتنع ان لم تعلم الكسوفات الجزئية وذلك ان اسباب الكسوفات حركات
اجسام معينة في اوقات محدودة والعلم بمجموع ذلك يوجب العلم بكل كسوف جزئي والعلم به قبل
وقوعه ومع وقوعه وبعد وقوعه فلا يتصور مع العلم باسباب الحوادث ان يعلم علم كلي الا ويعلم
الجزئيات الواقعة والا فلا يكون العلم بجميع الاسباب حاصلا ولهذا لما كنا لا نعلم عامة الاسباب
لم نعلم ما يكون واذا علمنا اسباب شي علمنا وقوعه قبل وقوعه ومعه وبعده كمن علم انه سيبعث
محمد صلى الله عليه وسلم وانه يبعث اذا كانت امور فاذا علم انها لم تكن علم انه لم يبعث وان علم
انها كانت علم انه بعث وكثير مما يتكلم فيه الناس من مقدمة المعرفة يكونون قد علموا جزء السبب
ولم يعلموا تمام السبب ولا علموا مانعه فيصيبون احيانا ويكون خطاهم اكثر من صوابهم لان
ما فاتهم من العلم بتمام السبب والموانع اكثر مما علموه وقد تقدم قول ابن سينا قد يعقل
الكليات من حيث يجب باسبابها منسوبة الى مبدا نوعه من شخصه يتخصص به وقد قال في
شرحه اي تتخصص تلك الجزئيات بطبيعة ذلك المبدا وانما نسبها الى مبدا كذلك لان الجزئي

شبكة الألوكة
www.alukah.net

من حيث هو جزئي لا يكون معلولا لطبيعة غير جزئية فيقال هذا الكلام بين في انها لا تعقل
على هذا الوجه الا جزئية لا كلية لانها اذا عقلت من حيث يجب بسببها المعين الجزئي لزم ان تعقل
جزئية واما اذا عقلت من حيث يجب بسبب كلي عقلت كلية لكن رب العالمين هو واحد معين ليس امرا
مطلقا كليا فهو يعلم نفسه علما معينا يمنع من وقوع الشركة فيه لا يعلمها علما كليا لا يمنع من وقوع
الشركة فيه وحينئذ فيعلم كل ما صدر عنه على هذا الوجه وقوله انحصر نوعه في شخصه دليل على
ذلك وقول الطوسي قوله منسوبة الى مبدا نوعه في شخصه اي منسوبة الى مبدا طبيعته النوعية موجودة
في شخصه ذلك لا انها غير موجودة في غير ذلك الشخص بل مع تجويز انها موجودة في غيره انما يستقيم
في طبايع المخلوقات واما الخالق تعالى فلا يجوز ان يكون صفته ثابتة لغيره والكلام انما هو في ان علمه
بنفسه يوجب العلم بالمخلوقات وبه يجب الممكنات وليس في الاسباب ما يوجب شيئا من الممكنات الا هو
سبحانه وتعالى وكلما سواه فانما يوجب مشركه من غيره وهو سبحانه لا شريك له ثم كيف يتخصص بالمبدا ان
لم يكن مختصا كما تقدم ففي الجملة كل حجة تذكرونها هم او غيرهم على علمه بشيء من الاشياء دل على علمه
بالجزئيات وقول القائل انه يعلم الكليات دون الجزئيات كلام متناقض يستلزم انه لم يخلق شيئا
ولا يعلم شيئا من الموجودات وقوله مع ذلك انه لا يعزب عن علمه مثقال ذرة في الارض ولا في
السما تلبيس منه كقولهم العالم محدث يريدون به انه معلول مع قدمه والا فكل ذرة من ذرات
المحدثات عازبة عنه عندهم وكونها يجب وصف كلي باق ازلا وابدا لا يوجب العلم بها كما ذكروه
ومضمون كلامه انه يعلم ولا يعلم فهو كلام متناقض ثم الادلة الدالة على علمه يستلزم علمه بالجزئيات
وليس لابن سينا ما يبطل ذلك الا كون ذلك يفضي الى تغير العلم لكونه يعلم ان سيكون الشيء
بعد ثم يعلم انه قد كان وهذا ان ابطله من جهة انه نقص في العلم فهو باطل فان هذا هو علم
الشيء على ما هو عليه فانه علمه معدوما لما كان موجودا وعلم انه سيوجد ثم لما وجد علمه موجودا
ثم اذا عدم بعد ذلك علم ان قد كان ثم عدم فهذا هو العلم المطابق للمعلوم وما سوى ذلك
فهو جهل لا علم وان انكره من جهة انه يحدث تحول العلم بتحول المعلوم وان ذلك تغير فقد عرف
قول المانعين من هذا الاصل وانه في غاية الضعف والفساد مخالف لصريح المعقول وصحيح المنقول
لا سيما ومن منع ذلك من الجهمية ومن اتبعهم انما منعوه لاعتقادهم ان ذلك ينافي القدم وابن
سينا واخوانه يجوزون قيام الحوادث بالقديم فلا حجة لابن سينا واتباعه في منعه الا حجتهم في
نفي الصفات واثبات العلم بالمعلومات المفصلة الثابتة باعيانها مستلزم لثبوت الصفات كما تقدم بيانه

٤٥١

واقرار اصحابه بذلك وحينئذ فلا حجة لهم في نفي ذلك اصلا والله تعالى قد اخبر في كتابه بعلمه
بما سيكون كالامور التي اخبر بها قبل كونها فعلم انه يعلم الاشيا قبل وجودها واخبر انه اذا وجدت
علمها ايضا كقوله وما جعلنا القبلة التي كنت عليها الا لنعلم من يتبع الرسول ممن ينقلب على عقبيه
وفي القرآن من هذا بضعة عشر موضعا وقد روي عن ابن عباس وغيره الا لنرى وقال طائفة من
المفسرين الا لنعلمه موجودا ونحن نذكر كلام ابي حامد عليهم قال مسالة في ابطال قولهم ان الله
تعالى عن قولهم لا يعلم الجزئيات المنقسمة بانقسام الزمان الى الكاين وما كان ويكون قال وقد اتفقوا
على ذلك قلت يعني اتفاق من عرف قوله منهم وهم الذين ذكرهم ابن سينا والا فابو البركات
قد حكى عنهم قولين واختار هو انه يعلم الجزئيات قال ابو حامد فان من ذهب منهم الى انه لا يعلم ٤٥٢
الا نفسه فلا يخفى هذا من مذهبه ومن ذهب منهم الى انه يعلم غيره وهو الذي اختاره ابن سينا فقد زعم
انه يعلم الاشيا علما كليا لا يدخل تحت الزمان ولا يختلف بالماضي والمستقبل والان ومع ذلك زعم
انه لا يعزب عن علمه مثقال ذرة في السموات ولا في الارض الا انه يعلم الجزئيات بنوع كلي فلا بد
اولا من فهم مذهبهم ثم الاشتغال بالاعتراض ويبين هذا بمثال وهو ان الشمس مثلا تنكسف
بعد ان لم تكن منكسفة ثم تنجلي فيحصل له ثلاثة احوال اعني الكسوف حالة هو فيها معدوم منتظر الوجود
اي سيكون وحال هو فيها موجود اي هو كاين وحال ثالثة هو فيها معدوم ولكنه كان من قبل
ولنا بازاء هذه الاحوال ثلاثة علوم مختلفة فانا نعلم اولا ان الكسوف معدوم وسيكون
وثانيا انه كاين وثالثا انه كان وليس كاينا الان وهذه العلوم الثلاثة متعددة ومختلفة
وتعاقبها على المحل يوجب تغير الذات العالمة فانه لو علم بعد الانجلا ان الكسوف موجود الان كان
جهلا لا علما ولو علم عند وجوده انه معدوم كان جاهلا فبعض هذه لا يقوم مقام بعض فزعموا
ان الله تعالى لا يختلف حاله في هذه الاحوال الثلاثة فانه يودي الى التغير وما لم يختلف حاله لم يتصور
ان يعلم هذه الامور الثلاثة فان العلم يتبع المعلوم فاذا تغير المعلوم تغير العلم واذا تغير العلم
فقد تغير العالم لا محالة والتغير على الله محال ومع هذا زعم انه يعلم الكسوف وجميع صفاته وعوارضه
ولكن علما يتصف به في الازل والابد لا يختلف مثل ان يعلم مثلا ان الشمس موجودة وان القمر
موجود وانهما حصلا منه بوساطة الملايكة التي سموها باصطلاحهم عقولا مجردة ويعلم انها
تتحرك حركات دورية ويعلم ان بين فلكيهما تقاطعا على نقطتين هما الراس والذنب وانهما
يجتمعان في بعض الاحوال في العقدتين فتنكسف الشمس اذ يحول جرم القمر بينها وبين اعين

شبكة الألوكة
www.alukah.net

الناظرين ويستتر الشمس عن الاعين وانه اذا جاوز العقدة مثلا بمقدار كذا وهو ستة
مثلا فانه ينكسف مثلا وان ذلك الانكساف يكون في جميعه او ثلثه او نصفه وانه يمكث ساعة
او ساعتين وهكذا الى جميع احوال الكسوف وعوارضه فلا يعزب عن علمه شيء ولكن علمه بهذا ٤٥٣
قبل الكسوف وحال الكسوف وبعد الانجلاء على وتيرة واحدة لا يختلف ولا يوجب تغيرا في ذاته وكذا علمه
بجميع الحوادث انما تحدث باسباب وتلك الاسباب لها اسباب اخرى الى ان ينتهي الى الحركة الدورية السماوية
وسبب الحركة الدورية نفس السموات وسبب تحريك النفس الشوق الى التشبه بالله والملائكة المقربين
والكل معلوم له اي ينكشف له انكشافا واحدا متناسبا لا يؤثر فيه الكسوف ومع هذا فحال الكسوف
لا يقال انه يعلم ان الكسوف موجود الان ولا يعلم بعده انه انجلى الان وكلما يوجد في تعريفه الاضافة
الى الزمان فلا يتصور ان يعلمه لانه يوجب التغير هذا فيما ينقسم بالزمان وكذا مذهبهم فيما ينقسم بالمادة
والمكان كاشخاص الناس والحيوانات فانهم يقولون لا يعلم عوارض زيد وعمرو وخالد وانما يعلم الانسان
المطلق يعلم كلي ويعلم عوارضه وخواصه وانه ينبغي ان يكون بدنه مركبا من اعضاء بعضها للبطش
وبعضها للمشي وبعضها للادراك وبعضها زوج وبعضها فرد وان قواه ينبغي ان يكون مثبوتة في
اجزائه وهلم جرا الى كل صفة في داخل الادمي وباطنه وكل ما هو من لواحقه وصفاته ولوازمه حتى
لا يعزب عن علمه شيء ويعلمه كلنا فاما شخص زيد فانما يتميز عن شخص عمرو للحس لا للعقل فان عماد
التمييز الاشارة الى جهة معينة والعقل يعقل الجهة المطلقة الكلية والمكان الكلي فاما قولنا
هذا وهذا فهو اشارة الى النسبة خاصة لذلك المحسوس الى الحاس بكونه منه على قرب او بعد او جهة
معينة وذلك يستحيل في حقه قال الغزالي وهذه قاعدة اعتقدوها واستاصلوا بها الشرايع
بالكلية اذ مضمونها ان زيدا مثلا لو اطاع الله او عصاه لم يكن الله عالما بما يتجدد من احواله لانه
يعرف زيدا بعينه فانه شخص وافعاله حادثة بعد ان لم تكن واذا لم يعرف الشخص لم يعرف احواله
وافعاله بل لا يعلم كفر زيد ولا اسلامه وانما يعلم كفر الانسان واسلامه مطلقا كليا لا مخصوصا بالاشخاص
بل يلزم ان يقال تحدى محمد صلى الله عليه وسلم بالنبوة وهو لم يعرف في تلك الحال انه تحدى بها وكذلك ٤٥٤
الحال مع كل نبي معين وانه انما يعلم ان من الناس من يتحدى بالنبوة وان صفة اولئك كذا وكذا
فاما الشيء المعين بشخصه فلا يعرفه فان ذلك يعرف بالحس والاحوال الصادرة منه لا يعرفها لانها
احوال تنقسم بانقسام الزمان من شخص معين ويوجب ادراكها على اختلافها تغيرا قال فهذا
ما اردنا ان نذكر من نقل مذهبهم اولا ومن تفهمه ثانيا ثم من القبايح اللازمة عليه ثالثا قلت

شبكة الألوكة
www.alukah.net

قبايح مذهبهم اعظم واكثر مما ذكره ابو حامد من وجوه كثيرة ومضمون حجتهم ان علم الرب باحوال
عباده يستلزم تنوع علمه بهم لتنوع المعلوم وان ذلك تغير يمتنع على الله ولم يقيموا على امتناع مثل
هذا المعنى حجة صحيحة لا شرعية ولا عقلية ولفظ التغير فيه اجمال كما ذكرناه في غير هذا الموضع والتغير
الممتنع ما يكون فيه استحالة يتضمن نقصا واما ما ذكره من كون العلم يطابق المعلوم فيتنوع بتنوع
حاله فهو صفة كمال والا كان العلم جهلا واما اذا سموا هذا تغيرا وادعوا ان ما دخل في هذا الاسم
وجب نفيه فهو كتسميتهم اثبات الصفات تركيبا ودعواهم ان ما دخل في ذلك يجب نفيه والحجج العقلية
انما تعتبر فيها المعاني لا الالفاظ والحجج السمعية تعتبر فيها كلام المعصوم وليس في كلام الله ورسوله
ولا الصحابة والتابعين لهم باحسان ما ينفي هذا المعنى الذي سموه تركيبا وتغيرا بل النصوص المتواترة
التي جاءت بها الانبياء عن الله كلها تدل على اثبات ما نفوه من هذه المعاني ولو لم يكن الا اثبات
علمه بكل شيء علما مفصلا وهذا القرآن فيه من اخبار الله بالامور المفصلة عن الشخص المعين وكلامه
المعين وفعله المعين وثوابه وعقابه المعين مثل قصة آدم ونوح وهود وصالح وموسى وغيرهم
ما يبين انهم من اعظم الناس تكذيبا لرسل الله تعالى وكذلك اخباره عن احوال محمد صلى الله عليه وسلم
وما جرى ببدر واحد والاحزاب والخندق والحديبية وغير ذلك من الامور الجزئية اقوالا وافعالا
واخباره انه يعلم السر واخفى وانه عليم بذات الصدور وانه يعلم ما تنقص الارض من الموتى وعنده
كتاب حفيظ وانه يعلم ما في السموات والارض وان ذلك في كتاب وانه ما تسقط من ورقة الا يعلمها ٤٥٥
ولا حبة في ظلمات الارض ولا رطب ولا يابس الا في كتاب مبين وانه يعلم ما تغيض الارحام وما تزداد
وكل شيء عنده بمقدار عالم الغيب والشهادة وانه عنده علم الساعة وينزل الغيث ويعلم ما في الارحام
وانه قضى اجلا واجل مسمى عنده وانه يعلم ما يسرون وما يعلنون وانه اعلم بما يقولون الى امثال
ذلك مما يطول ذكره في كتاب الله تعالى ثم من اعظم الضلال والجهل ان ينفي النافي علم رب العالمين
بمخلوقه لكون ذلك يستلزم ما يسمونه تغيرا وحلول حوادث ثم نفي هذا المعنى لم يذهب اليه
احد من سلف الامة ولا ائمتها وانما يوافقهم عليه الجهمية ومن تلقاه عن الجهمية من الكلابية ونحوهم
فلا يقر بنفي ذلك الا من هو من اهل الكلام المبتدع المذموم المحدث في الاسلام ومن تلقاه عنهم
جهلا بحقيقته ولوازمه واذا كان علم الرب مستلزما لهذا كان هذا من اعظم البراهين على ثبوته وخطأ
من نفاه شرعا وعقلا فانه قد علم بالاضطرار من دين الرسول اثبات العلم بكل شيء من الاعيان فاذا
تبين بصريح العقل ان ذلك يستلزم قيام هذه المعاني بالرب لزم القول بذلك كيف والقرآن قد دل

شبكة الألوكة
www.alukah.net

على انه يعلم الشيء بعد كونه مع علمه بان سيكون في بضع عشرة آية وقد ثبت بالدلائل اليقينية انه
يعلم كل ما فعله وانه بكل شيء عليم وهو مقتضى حجتهم واما زعمهم مع هذا انه يعلم الكسوف وجميع صفاته
وعوارضه فيقال لهم ان كان لا يعلم الا كسوفا كليا لا يمنع تصوره من وقوع الشركة فيه فهو لم يعلم شيئا
من الكسوفات الموجودة وان علم الكسوف الموجود فكل منها جزئي فلا يتصور ان يعلم الكسوف الا مع علمه بالكسوفات
الجزئية وهذا الذي قاله باطل من وجوه من جهة دعواه انه مع علمه بالعلة التامة لوجود كل موجود لا يعلم
شيئا من المعلولات الحادثة وانما يعلم امرا كليا لم يحدث ولا علة لوجوده فان الكليات لا يوجد شيء منها الا
معينا فالعلة الموجبة له لا توجب الا معينا جزئيا فمن لم يعلمه معينا جزئيا لم يعلم معلول العلة التامة
الثاني من جهة دعواه انه اذا علم الكسوف على الوجه الكلي علم جميع صفاته وعوارضه وعلى هذا فيعلم وجود ٤٥٦
الانسان علما كليا مع علمه بجميع صفاته وعوارضه وهذا باطل فان الصفات والعوارض التي يتصف بها
الانسان ويعرض له لا يشترك فيها الانسان بل ما من انسان الا وله صفات وعوارض لا يشركه فيها غيره
كالسحنة والنغمة فلا يشترك اثبات في سحنة ولا نغمة وهذا من دلائل ربوبيته وانه بكل شيء عليم
فيمتنع ان يعلم جميع ما يتصف به الانسان ويعرض له علما كليا وكثير من ذلك بل اكثره علم يختص بالواحد
من الناس جزئي لا يشركه فيه غيره وان كان الناس يشتركون في ان لهذا راسا ولهذا راسا ولهذا قلبا
وكبدا ولهذا قلبا وكبدا ولهذا وجها ولهذا وجها فما من شيئين من ذلك يستويان من كل وجه بل لكل من
ذلك صفة تخصه فكيف يتصور ان يعلم تلك الخصائص من لا يعلم الا الكليات المشتركة التي لا
اختصاص فيها الثالث ان هذه الجزئيات الحادثة من لوازم العلل التي يعلمها علما تاما فكيف يتصور
مع علمه بالعلة التامة علما تاما ان لا يعلم لوازمها وكل حادث بعينه هو من لوازمها فاحد الامرين
لازم اما ان العلم بالعلة التامة لا يستلزم العلم بالمعلول والا فلا يكون عالما علما تاما بالعلة
التامة وكلا المقدمتين يسلمون صحتها فكيف يجوز ان يسلم هاتين المقدمتين اللتين يقوم عليهما
البرهان اليقيني من تنازع في نتيجتهما اللازمة عنهما بالضرورة وهل هذا الا جهل بموجب البرهان
القياسي في ذلك الذي هم دائما يقررونه مادة وصورة الوجه الرابع انهم يقولون ان جميع الحوادث
مستندة الى حركة النفس الفلكية ويقولون ان النفس الفلكية تعلم جزئيات حركات الفلك بل ادعى
ابن سينا ومن اتبعه انها تعلم جميع الحوادث لعلمها باسبابها لان سببها هو الحركة الفلكية والنفس
الفلكية تعلم ذلك فتعلم المعلولات المسببة عنها وزعموا ان هذه النفس هي اللوح المحفوظ التي اخبرت
به الانبياء وان المكاشفات التي تحصل في النوم واليقظة للانبياء وغيرهم هي لاتصال نفوسهم بهذه النفس

شبكة الألوكة
www.alukah.net

٤٥٧ الفلكية وابو حامد ذكر هذا المعنى موافقة لهم في طائفة من كتبه واتبعه على ذلك طائفة من المتصوفة
وصاروا يدعون الاخذ من اللوح المحفوظ ومنهم من يعرف مرادهم باللوح المحفوظ ومنهم من لا يعرف ذلك
كما وقع ذلك في كلام غير واحد من متاخري الصوفية اتباع ابي حامد والمتفلسفة هذا مع ان حركة
الفلك ليست هي العلة التامة في حدوث الحوادث بل تفيض من العقل الفعال ما تفيض من الصور عند
استعداد القوابل بحسب الحركة الفلكية فهل ما يقوله هؤلاء في علم الرب وعلم النفس الفلكية التي ادعوا
انها اللوح المحفوظ الا من اعظم الاقوال تناقضا حيث جعلوا ما هو بزعمهم جزء السبب للحوادث فادعوا
ان العلم به يوجب العلم بجميع الحوادث الجزئية ثم العلة التامة عندهم لكل شيء من حادث وغيره قالوا ان
العلم التام به لا يوجب العلم بكل حادث وهم في النفس الفلكية محتاجون بعد اثباتها الى كون حركة الفلك
سببا لحدوث شيء وهذا اذا سلم او قامت عليه حجة لا يمكن ان يدعى انه علة تامة باتفاقهم مع اتفاق اهل
الملل فكيف يجعلون العلم بما ليس بعلة تامة للحوادث موجبا للعلم بجزئياتها ويقولون العلم التام بما هو
علة لها لا يوجب العلم بها ثم اذا كانت حركة الفلك صادرة عن الرب بوسط او بغير وسط وهو يعلم نفسه
ويعلم مفعولاته ولوازمها ولوازم لوازمها وذلك كله من مفعولاته بوسط او بغير وسط فاما ان
يعلمها مفصلة معينة او لا يعلمها مفصلة فان علمها مفصلة علم لوازمها فعلم جميع الحوادث مفصلة معينة
وان لم يعلمها مفصلة فلا ريب ان علمه بحركات الفلك اولى من علم النفس الفلكية بكل ما يحدث في الارض
فان هذه اكثر اختلافا من حركات الفلك فالعلم بتلك اقرب الى العلم الكلي وهو سبحانه اكمل في خلقه لها
ولو بواسطة من احداث النفس الفلكية لحوادث الارض ثم علم النفس الفلكية بالحركات اما كمال واما
نقص فان كان نقصا فينبغي تنزيه العالم العلوي منه وان كان كمالا فخالقها احق بذلك منها
٤٥٨ ثم تلك الحركات وتصورات النفس وارادتها جميعها مفعولة للرب ومعلولة له على اصطلاحهم وهو
الخالق لها والعلم بالعلة التامة يوجب العلم بالمعلول فيجب علمه بها واذا علمها وهي سبب الحوادث
وجب علمها بالحوادث ودعواهم مع عدم علمه بالجزئيات انه يعلم كل صفة في داخل الادمي وباطنه
وكل ما هو من لواحقه وصفاته ولوازمه حتى لا يعزب عن علمه شيء ويعلمه كليا دعوى كاذبة كما تقدم
التنبيه عليه فان كل ما في باطن كل انسان وظاهره امر يخصه لا يشترك اثنان في امر موجود في
الخارج بل ولا يتماثل شيئان من كل وجه وان كانا يتشابهان من بعض الوجوه فالعلم بما يتشابه فيه
الناس علم ببعض صفاتهم الكلية ليس ذلك علما بجميع صفات كل واحد منهم ولا صفة كل واحد وعوارضه
تماثل الاخر من كل وجه حتى يكون العلم بالقدر المشترك علما كليا يتناولهما بل لكل واحد خصائص

شبكة الألوكة
www.alukah.net

لا يشاركه فيها غيره والعلم بالقدر المشترك لا يتناول شيئا من تلك الخصائص والانسان الموجود انما كان
هو الانسان الموجود بخصائصه لا بالقدر المشترك بينه وبين غيره بل ذلك القدر المشترك انما يكون في
العلم لا يكون في الوجود فمن لم يعلم الا الكلي وهو القدر المشترك لم يعلم شيئا من الموجودات البتة وانما
ننتفع نحن بالعلم الكلي في الامور الموجودة اذا ادرجنا الموجودات في الامر الكلي كما في علم الشرع والطب
وغير ذلك فعلم الطبيب بان السقمونيا يستخرج الصفرا وان الدم يستخرج بالفصد والحجامة لا يوجب
علما بما ينتفع به الناس ان لم يعلم ان هذا به صفرا وهذا قد زاد به الدم فاذا علم المعينات مع الكليات
انتفع بعلمه وامكن ان يكون له تاثير في الوجود ويصير علما فعليا اي هو شرط في الفعل فاما العلم الكلي
بدون العلم بالجزئيات التي يفعلها الفاعل فلا يكون علما فعليا ولا يؤثر في وجود شيء ولا في فعله وبهذا
يتبين ان قولهم ان علم الرب تعالى فعلي مع اخراج الجزئيات الموجودة عنه مناقض لمعرفة من تصور
القولين وعامة اقوال القوم متناقضة لكن ضلالهم في مسالة العلم عظيم جدا وهو من اقبح الكفر
واعظمه منافاة لصريح العقول وما فطر الله عليه عباده وقولهم ان شخص زيد انما يتميز عن شخص ٤٥٩
عمرو للحس لا للعقل فان عماد التمييز الاشارة الى جهة معينة والعقل يعقل الجهة المطلقة الكلية
والمكان الكلي فاما قولنا هذا وهذا فهو اشارة الى النسبة خاصة لذلك المحسوس الى الحاس بكونه
منه على قرب او بعد او جهة معينة فيقال لهم من الذي فرق في حق الخالق تعالى بين الحس والعقل
حتى وصفه بالعقل دون الحس فان كنتم تحتجون بالمعقولات التي تعرفونها فهي تبطل هذا الفرق وان
كنتم تعتصمون بالشرع فهو لم يطلق عليه اسم العقل ولا الحس لكن قال لفظ العلم والسمع والبصر
وبين انه بكل شيء عليم وانه سميع بصير والسمع والبصر هو مما يريدونه بلفظ الحس فان قلتم ان
علمه بالجزئيات المشخصة لا يمكن الا مع رؤيته لها فلا محذور في اثبات رؤيته لكل مخلوق واذا
قلتم هذه المحسوسات في جهة والاحساس بها يقتضي كونها بجهة من الحاس على قرب او بعد فهذا يناسب
قولكم ان ما ليس في مكان ليس له نسبة الى المكان وحينئذ فيقال انتم تعلمون ان النفس لها تعلق
للشعور والتدبير بالبدن الجزئي فان ذلك يستلزم ان يكون الذي يحس البدن جسما فالنفس
جسم وتدبير رب العالمين لمخلوقاته اعظم من تدبير النفس للبدن فان النفس ليست مستقلة
بتدبيره بل لها شركا في قوى طبيعية واسباب خارجية واما رب العالمين فلا شريك له في تدبير مخلوقاته
فيكون علمه بهم ورؤيته لهم اعظم من علم النفس ببدنها وادراكها له سواء سمي هذا وهذا حسا
او لم يسم وما شاركتم فيه الجهمية من النفي لا ينفعكم وانما ينفعكم الادلة الصحيحة العقلية والشرعية

شبكة الألوكة
www.alukah.net

وقد قدمنا غير مرة انه ليس لكم دليل ينفي ما سميتموه تركيبا عن واجب الوجود ولا ما ينفي الصفات
حتى ان الغزالي مع نفيه لكون الرب جسما بين انه لا دليل لكم على ذلك وانتم تقولون لا دليل لنفاة
المتكلمين على نفي ذلك كما قد حكي ذلك عن الفريقين في موضعه وبين ما ذكر في حجج الفريقين من
الفساد العقلي والابتداع الشرعي وايضا فاذا كان لا يعلم الا الامور الكلية الازلية الابدية التي
لا تقبل التغير فيجب ان لا يعلم احدا من الانبياء والرسل ولا شيئا مما امروا به الناس فانه ليس شيء من ٤٦٠
ذلك ازليا ابديا بل يجب ان لا يعرف وجود بني ادم ولا غيرهم من الحيوانات الا اذا ثبت ان وجود
ذلك لازم لوجود الافلاك ومعلوم انهم ليس لهم دليل على قدم نوع من المركبات لا الانسان
ولا غيره من الحيوانات وان اعتقدوا قدم الافلاك فان حدوث الحوادث السفلية هو عن حركات
الافلاك والحركات متنوعة ويحدث فيها اشكال غريبة فيجوز ان يكون حدوث ما حدث من الانواع
بسبب بعض الاشكال التي حدثت ولهذا يجوز عندهم تحول المعمور من الربع الشمالي الى الجنوبي وغير
ذلك من التغيرات العظيمة ويجب ان لا يكون له علم بالطوفانات العامة كطوفان نوح وغيره لانه
من هذا الباب بل يجب ان لا يكون عالما بشيء من احوال الافلاك وغيرها ما لم يثبت ان ذلك
بعينه قديم ازلي وهم لا دليل لهم على قدم شيء من العالم وانما حججهم تدل على قدم نوع فعله لا على
قدم شيء بعينه من المفعولات وقد قامت الادلة على ان كل ما سواه مخلوق كائن بعد ان لم يكن
وان قيل انه لم يزل متكلما فاعلا وعلى هذا التقدير فلا يكون عالما بشيء من مخلوقاته اذ كلها
حادثة وهم لا يعلمون شيئا من المحدثات ويجب ان لا يكون عالما بما يتكلم به وما يفعله مع قيام
الدليل على انه يتكلم بمشيته وقدرته بل ولازم هذا القول انه لم يفعل شيئا فانه لا يفعل الا
بمشيته ولا يشاء الا مع علمه بما يشاءه فاذا قدر انه لم يعلم الفعل المعين والمفعول المعين
لزم انه لم يفعل شيئا ولزم ان كل من فعل بقدرته ومشيته كان اكمل منه لانه فعل بعلم وقدرة
ومشية وهذا في صريح العقل اكمل ممن لا يفعل شيئا او ممن يفعل بلا قدرة ولا مشية ولا علم
وايضا فانما يجوز ان يعلم المفعولات على وجه كلي ازلي ابدي لا يتغير ان لو كانت المخلوقات
مخلوقة على هذا الوجه ولو كان كذلك لزم ان لا يكون في العالم شيء من الحوادث لان حدوث
الحادث بعد ان لم يكن انما يكون عن حدوث تمام علته وحدوث تمام العلة لا بد له من سبب
حادث وهو تمام علته التامة حتى ينتهي الامر اليه تعالى فلا بد ان يحدث ما يكون تمام العلة التامة
لحدوث الحوادث فان قدر انه لم يعلم الا الامر القديم الازلي الابدي امتنع ان يحدث شيئا لوجهين

شبكة الألوكة
www.alukah.net

٤٦٦ إحداهما أن الحادث لا يحدث عن قديم أزلي بدون سبب حادث وهذا أصلهم الذي يقولون به
ثم يقولون إن جاز حدوث الحادث عن القديم جاز أن يفعل بعد أن لم يكن فاعلا ولزم حينئذ علمه
بالمحدثات وإن لم يجز ذلك امتنع أن يحدث عن العلة القديمة التامة شيء من الحوادث فلا يحدث في
العالم شيء وإذا بطل كون العالم مخلوقا عن علة أزلية لم يحدث عنها لزم أن الحوادث حدثت عند
كمال الموجب لحدوثها وذلك حدوث تمام الموجب لحدوثه وذلك يرجع إلى أمور قائمة به متعلقة
بمشيئته وقدرته وحينئذ فيجب علمه بها لأنها من لوازم نفسه ولا امتناع وجودها بدون العلم
بها وأيضا فإن الحوادث إنما هي صادرة عنه سواء صدرت بوسط أو بغير وسط فإن لم يكن عالما بها على
الوجه الذي حدثت عليه لم يكن عالما بعلتها التامة المستلزمة لحدوثها لأن العلم بالعلة التامة
يستلزم العلم بالمعلول فإذا قدر عدم العلم بالمعلول لزم عدم العلم بالعلة التامة وإذا امتنع
العلم بالعلة التامة لزم أن ينتفي العلم بعلة العلة حتى يلزم عدم علمه التام بنفسه وإذا قدر
عالما بنفسه لزم علمه بكل حادث على الوجه الذي حدث عليه ولزم علمه بكل جزئي لأنه هو الفاعل
له على هذا الوجه وإن كان بطريق اللزوم فإن علمه بالملزوم كفعله للملزوم والعلم التام بالملزوم
يوجب العلم بلوازمه كما تقدم بيانه. فصل قال المثبت وأما صفة الإرادة فظاهر اتصافه
بها إذ كان من شرط صدور الشيء عن الفاعل العالم أن يكون مريدا له وكذلك من شرطه أن
يكون قادرا فأما أن يقال إنه مريد للأمور المحدثة بإرادة قديمة فبدعة وشيء لا يعقله العلما
ولا تقنع الجهمية الذين بالغوا في تعطيل الرب بل ينبغي أن يقال إنه مريد لكون الشيء في وقت كونه
وغير مريد لكونه في غير وقت كونه كما قال تعالى إنما قولنا لشيء إذا أردناه أن نقول له
كن فيكون فإنه ليس عند الجهمية شيء يضطرهم إلى أن يقولوا إنه مريد للمحدثات بإرادة
قديمة إلا ما توهمه المتكلمون من أن الذي يقوم به الحوادث حادث وقد بين من قولنا
٤٦٧ أن الحوادث التي توجب الحدوث للمحل الذي تقوم به هي الحوادث التي في غير جوهر الشيء وأما تحقيق
الإرادة الإلهية فمن علم الخواص الخاص بهم فهم لا أرادوا أن يفهموا الناس من الإرادة معنى غير
المفهوم من معنى الإرادة المعروفة المفهومة التي صرح بها الشرع وهو معنى لا يفهمه الجمهور
ولا تكيفه العقول وجعلوا ذلك أصلا من أصول الشريعة وكفروا من لم يقل به وإنما اضطر
العلما في هذا أن يقوموا البرهان عندهم أن هناك إرادة غير مكيفة لا يقال عنها إنها إرادة
قديمة يلزم عنها حادث ولا إرادة حادثة تقبل الشيء في النشأ هذا بل هي إرادة العقل لا النفس

شبكة الألوكة www.alukah.net

مقصرة عن تكييفها كما هي مقصرة عن تكييف ساير الصفات التي وصف بها نفسه لانها متى كيفت
اشبهت الصفات المكيفة المحدثة فوجب ان تصدق بجميعها بالدلايل البرهانية بلا كيف. قلت
اما كونها ارادة ليست مثل ارادة الخلق فهذا لا بد منه فيها وفي ساير الصفات هذا لا يختص بالارادة كما
ان الرب نفسه ليس كمثله شيء فصفاته كذاته لكن مجرد نفي هذا لا ينازعه فيه احد ومضمون كلامه الوقف
عن الكلام في قدمها وحدوثها لا بيان حل الشبهة كما فعل في مسالة العلم والفلاسفة الدهرية حايرون في
هذا الموضع ومن يتكلم فيها تناقض كلامه لفساد الاصل الذي يبنون عليه وهو صدور الحوادث عن علة
موجبة لمعلولها بوسط او بغير وسط فان هذا ممتنع بل هو جمع بين النقيضين لان العلة التامة لا يتخلف
عنها شيء من موجبها ولا موجب موجبها والحوادث متاخرة فلا تكون من موجبها ولا موجب موجبها فجعلها
من موجبها او موجب موجبها تناقض فاذا كانوا حايرين في اصل صدور الحوادث عنه فكيف في ارادته
لها وعلمه بها وما ذكره من ان نفاة المتكلمين لا دليل عندهم الا ما ذكر من ان الذي تقوم به الحوادث حادث
وما ذكره من ابطال دليلهم على ذلك هو له الزم فان الفلاسفة لم يقيموا على ذلك دليلا بحال الا ما ينفي
الصفات مطلقا وقولهم في ذلك باطل متناقض الى الغاية كما قد بين في موضعه وكلامه يتضمن اثبات
الصفات فاذا كان من اصلهم ان القديم قد تقوم به الحادث مع انه تقوم الصفات بالواجب القديم كان ما الزمه
لنفاة المتكلمين له الزم. قال فان قيل فصفة الكلام من اين ثبتت له قلنا ثبتت له من قيام صفة العلم
به وصفة القدرة على الاختراع فان الكلام ليس شيئا اكثر من ان يفعل المتكلم فعلا يدل عند المخاطب على
العلم الذي في نفسه ويصير المخاطب بحيث ينكشف له ذلك العلم الذي في نفسه وذلك فعل من جملة افعال
الفاعل قلت الكلام ليس هو نفس التكليم فليس كل متكلم مخاطبا لغيره والنظر اولا في اثبات كونه
متكلما ثم في اثبات كونه مكلما لغيره وما ذكره انما هو في اثبات كونه مكلما لغيره ثم انه لم يذكر الا مجرد
الاعلام والافهام والدلالة باي طريق كان وما يسمى اعلاما وافهاما ويسمى تكليما مع الاطلاق
او التقييد درجات كما قال تعالى وما كان لبشر ان يكلمه الله الا وحيا او من وراء حجاب او يرسل
رسولا فيوحي باذنه ما يشاء فالتكلم من وراء حجاب كما كلم موسى وبارسال ملك كما ارسل جبريل
بالقران اعظم من مجرد الاحيا كما قال واوحينا الى ام موسى ان ارضعيه وقال واذ اوحيت الى
الحواريين ان امنوا بي وبرسولي ولا ريب ان الدلالة على مراتب احدها ان يدل الدليل بغير
شعور منه ولا قصد فهذا الذي يسمى لسان الحال وكل ما يسمى دليلا فيسمى بهذا الاعتبار
شاهدا ومعرفا وقايلا كما قال امتلا الحوض وقال قطني قطني رويدا قد ملات بطني وقالت

شبكة الألوكة
www.alukah.net

انساع بطنه وقال الحائط للوتد لم تشقني ولا يجوز ان يجعل تكليم الله من هذا الباب عند المسلمين
وقد يجعل تكليمه من هذا الباب من يقول انه لا يعلم الجزئيات والدرجة الثانية ان يكون الدال عالما
بالمدلول عليه لكنه لم يقصد افهام مخاطب ولكن حاله دل المستدل على ما علمه كالاصوات التي تدل
بالطبع مثل البكا والضحك ونحوهما فانها تدل على ما يعلمه المرء من نفسه مثل الحزن والفرح وكذلك صفرة
الوجل وحمرة الخجل تدل على ما يعلمه المرء من فزعه وحيائه وان لم يقصد الاعلام بذلك ومن هذا ٤٦٤
الباب قول الشاعر: تحدثني العينان ما القلب كاتم ولا خير في الشحناء والنظر الشزر. وقول الآخر:
والعين تعلم من عيني محدثها ان كان من حزبها او من اعدائها. ومن هذا الباب قوله تعالى ولو نشاء
لاريناكهم فلعرفتهم بسيماهم ولتعرفنهم في لحن القول فهو يعلم من السيماء ومن لحن القول ما لم يقصدوا
الاعلام به وتكليم الله عند المسلمين لا يجوز ان يكون من هذا الباب اللهم الا عند القدرية الذين
يقولون ان ما يحدث من علم العبد قد يحدث بدون ارادة الله. والدرجة الثالثة الدلالة التي
يقصدها الدال فمنها الاعلام بغير خطاب مسموع كمن يعلم لغيره علامات يدله على ما يريد وكاشارة
الاخرس ونحو ذلك فالله تعالى قد يعلم عباده بانواع كثيرة من الدلائل والاعلام وهذا هو الذي
اثبته المذكور ولكن لازم هذا ان يكون كل من علم علما فقد كلمه الله فانه قد نصب دليلا يعرفه بذلك
والله عالم به وهو مريد لما وقع ولهذا قال وقد يكون من تكليم الله ما يلقيه الى العلماء بواسطة
البراهين لكن من الناس من يستشعر ان الله هداه الى ذلك وعلمه اياه بما نصبه من الادلة
ومن الناس من قد يعرض عن ذلك ولا ينظر الا الى ما دله وقد يقع بنفس الانسان من ذلك
ما لا يعرف عليه دليلا معينا ومعلوم ان جعل كلام الله ليس الا من هذا النوع خطا بل هذا النوع
ليس هو الايحاء المذكور في القرآن فان ذاك ايحاء بما يؤمر به كما قال تعالى واذ اوحيت
الى الحواريين ان آمنوا بي وبرسولي وقال واوحينا الى ام موسى ان ارضعيه بل ايحاء النحل
ليس مقتصرا على هذا فان ذاك ايضا ايحاء بما يريد ان يفعل وهذا ليس فيه الا مجرد الاعلام
والتكليم للغير قد يكون مجرد اخبار له واعلام وقد يكون طلبا منه لفعل او لترك اما لمصلحته
واما لمجرد ارادة الامر وهذا النوع من التكليم مستلزم للاول والاول لا يستلزم هذا فليس
كل من اعلم بشيء امر بشيء وكل من امر بشيء فقد اعلم بالمأمور به وهو لم يذكر الا مجرد الاعلام
فاقتصر على ادنى نوعي التعليم في آخر درجات التكليم وهذا الذي ذكره غاية ما يثبته القائلون
بقدم العالم من المتفلسفة والصابئة ونحوهم والذين يقولون ان الله يتكلم بكلام مخلوق يخلقه ٤٦٥

شبكة الألوكة
www.alukah.net

فى غيره خير من هولاء وهذه الدرجة ارفع من درجة مجرد الاعلام مع قصد العلم لان هذا
اعلام بكلام منظوم مسموع وهذا ابلغ من اعلام بمجرد ما يقع فى النفس فاذا كان من لم
يثبت لله كلاما الا كلاما مخلوقا فى غيره مع انه حروف منظومة من افضل الناس عند سلف الامة
واعتها فكيف من لم يثبت الا مجرد الاعلام واهل السنة لا ينازعون فى ان مثل هذا الاعلام واقع
من جهة الله تعالى ولكن يقولون ليس كلامه وتكليمه هو هذا فقط بل هذا يحصل لعموم الخلق ولما
تكليمه من وراء حجاب او بارسال رسول فهنا مخصوص بالانبياء وهولاء المتفلسفة يجعلون النبوة
من جنس ما يحصل لهذا الفلاسفة الكاملين عندهم ومن هذا اضل كثيرا من متصوفة الفلاسفة
يطمعون فى النبوة او فيما هو اعلا منها عندهم كما حدثونا عن السهروردى المقتول انه كان يقول
لا امرت حتى قال لى قم فانذر وكذلك ابن سبعين كان يقول لقد تعب ابن آمنة حيث قال
لا نبى بعدى وابن عربى صاحب الفتوحات المكية كان يتكلم فى خاتم الاولياء ويقول انه اعلم بالله من خاتم
الانبياء وان الانبياء جميعهم يستفيدون العلم بالله من جهة هذا المسمى بخاتم الاولياء والعلم بالله
عندهم هو القول بوحدة الوجود كما قد عرف من قول هولاء ويقول مقام النبوة فيه برزخ
فوق الرسول ودون الولى ويقول ان خاتم الاولياء ياخذ من المعدن الذى ياخذ منه الملك الذى
يوحى به الى الرسول وهذا على اصل هولاء الفلاسفة الملاحدة الذين يجعلون الملائكة ما تمثل فى
نفس النبى من الصور الخيالية النورانية وكلام الله ما يحصل فى نفسه من ذلك فالنبى عندهم ياخذ عن نفسه
الامثلة الخيالية فى نفسه الدالة على العلم العقلى والولى ياخذ العلم العقلى المجرد ولهذا يجعلون تكليم
الله لاحدهم افضل من تكليم لموسى من عمران لان موسى كلم عندهم بحجاب الحرف والصوت اى بخطاب
كان فى نفسه ليس خارجا عن نفسه ويقول لعضهم كلم من سما عقله واحدهم يكلم بدون هذا الحجاب
وهو الهامه المعانى المجردة فى نفسه وصاحب خلع النعلين وامثاله يسلكون هذا المسلك وهولاء
اخذوا من مشكاة الانوار التى بناها واضعها على قانون الفلاسفة وجعل كليم الله لموسى من جنس ٤٦٦/
ما يلهمه النفوس من العلوم وبما كان ابن رشد هذا يعتقد فى الباطن ما تعتقده من مقالات
المتفلسفة كانت غايته فيما اثبته من كلام الله هو من جنس الاعلام العام الذى يشترك فيه
نوع الانسان ولهذا كانت اليهود والنصارى اعظم ايمانا بالله وانبيائه ودينه وباليوم الاخر من
الفلاسفة لكن فى اليهود والنصارى من يسلك مسلك هولاء المتفلسفة فيجتمع فيه الضلالان
واليهود والنصارى آمنوا ببعض ما انزل الله وكفروا ببعض كما قال تعالى ان الذين يكفرون

بالله ورسله ويريدون ان يفرقوا بين الله ورسله ويقولون نؤمن ببعض ونكفر ببعض ويريدون
ان يتخذوا بين ذلك سبيلا اولئك هم الكافرون حقا لكن اولئك آمنوا ببعض الكتب والرسل
وكفروا ببعض وهؤلاء المتفلسفة قد يقرون بجميع الانبياء والكتب لكن لهم في ايمانهم بجنس الانبيا
والكتب يؤمنون ببعض ويكفرون ببعض فخيارهم يؤمنون بدرجة من درجات اعلام الله واخباره الى
عباده كما ذكر ابن سينا وابن رشد وامثالهما ولا يؤمنون بما فوق ذلك وكذلك فيما اخبرت به الرسل
من الغيب يؤمنون ببعض ويكفرون ببعض وكذلك فيما امروا به فهم يؤمنون ببعض نوع الرسالة
ويكفرون ببعض ولهذا قد تكون اليهود والنصارى خيرا منهم وقد تكون فيهم اقرب الى
الاسلام من اليهود والنصارى من بعض الوجوه ويكونون من هذا الوجه خيرا من اليهود والنصارى
ويعلم ان المنافقين الداخلين في الاسلام فيهم من هو شر من اليهود والنصارى وفيهم من يكون
فيه خير من كثير من اليهود والنصارى. قال ابن رشد واذا كان المخلوق الذي ليس بفاعل حقيقي
انما الانشاء لله على هذا الفعل من جهة ما هو عالم قادر فانه بالجري ان يكون ذلك واجبا في
الفاعل الحقيقي قال ولهذا الفعل شرط آخر في السامع وهو ان يكون بواسطة وهو اللفظ
واذا كان هذا فكذا واجبا ان يكون الفعل من الله تعالى في نفس من اصطفى من عباده بواسطة ما
الا انه ليس يجب ان يكون لفظا ولا مخلوقا له بل قد يكون بواسطة ملك وقد يكون وحيا
اي بغير لفظ يخلقه بل يفعل فعلا في السامع يكشف له ذلك المعنى وقد يكون بواسطة لفظ ٤٦٧
يخلقه الله في سمع المستمع المختص بكلامه والى هذه الاطوار الثلاثة الاشارة بقوله تعالى
وما كان لبشر ان يكلمه الله الا وحيا او من وراء حجاب او يرسل رسولا فيوحي باذنه ما يشاء
فالوحي هو وقوع ذلك المعنى في نفس الموحى اليه بغير واسطة لفظ يخلقه بل بالكشاف ذلك
المعنى له بفعل يفعله في نفس المخاطب كما قال تعالى فكانا قاب قوسين او ادنى فاوحى الى
عبده ما اوحى وقوله من وراء حجاب هو الكلام الذي يكون بواسطة الفاظ يخلقها في سمع
الذي اصطفاه بكلامه وهذا هو كلام حقيقي وهو الذي خص الله به موسى ولذلك قال وكلم
الله موسى تكليما واما قوله او يرسل رسولا فيوحي باذنه فهذا هو القسم الثالث وهو الذي يكون
بواسطة الملك قال وقد يكون من كلام الله ما يلقيه الى العلماء الذين هم ورثة الانبياء بواسطة
البراهين قلت هذا الكلام على اصل اخوانه الفلاسفة كما تقدم وهؤلاء في الحقيقة لم يثبتوا لله
كلاما ولا تكليما هو امر ونهي وانما اثبتوا مجرد العلم والاعلام وقوله ولهذا الفعل شرط في

الشاهد وهذا اللفظ فيجب ان يكون من الله بواسطة وهو الملك او جعل العبد عالما بذلك او
لفظ خلقه في سمع المستمع فهذا اشر من قول المعتزلة الذين يقولون كلام الله مخلوق وهو
متضمن لعدة وجوه من الخطأ منها ان الملك اذا كان واسطة رسول الى من ارسل اليه كما ان البشر
انصار رسول ومثل هذه الواسطة قد يكون من العبد ايضا فانه قد يرسل رسولا كما يكتب كتابا
والرسول مبلغ لكلام المرسل فلا بد من اثبات كلام ملغة الرسول والرسول قد يبلغ لفظ المرسل
وقد يبلغ معناه بعبارة اخرى وقد يفهم مراده بطريق آخر غير لغته عنه فهذا كله يقع من البشر
كما يقع تكليم بعضهم لبعض باللفظ فلا يجعل هذا من الله نوعا من الانواع القائمة مقام اللفظ
من البشر فان البشر يجمع بين النوعين بين اللفظ وبين هذا فكان الواجب ان يجعل هذا من الله قائما مقام
الارسال من البشر لا مقام اللفظ وايضا فان الاقسام الثلاثة التي ذكرها لا تقوم مقام اللفظ
من البشر اما احداث الفهم في العبد فهذا مفعول من مفعولات الله كسائر مفعولاته فجعل العبد
عالما بمنزلة جعله سميعا وبصيرا وقادرا وعاملا ومعلوم ان هذا لا تقدر عليه غير الله وهو مع هذا
متناول لجميع الحيوان قال تعالى سبح اسم ربك الاعلى الذي خلق فسوى والذي قدر فهدى وقال ٤٦٨/
موسى ربنا الذي اعطى كل شيء خلقه ثم هدى فهل يكون كل من جعله الله يعلم عالما بأن يعلم
يكون قد كلمه الله وايضا فهذا ليس نظير خطاب الانسان للفظه ولا هذا واسطة في هذا التكليم
بل هذا نفس الواسطة وهو يثبت امرين احدهما فعل من الله غير التكليم والثاني واسطة
اخرى غير الفعل وذلك لا يصح لامرين احدهما ان الفعل غير المفعول كما اقر بذلك غيره وهنا
لا يثبت لله فعلا غير ما احدث في نفس الملهم الثاني انه ليس هناك واسطة غير هذا المحدث
في نفس كون العبد عالما هو التكليم عنده وهو مفعول الحق واذا قدر قيل هذا العلم خلق
استعدادا في العبد واثبات شروط وازالة موانع فتلك هي شروط العلم كالنظر والاستدلال
فما يحصل بذلك واما قوله بواسطة لفظ خلقه الله في سمع المستمع المختص بكلامه فقال له
هذا اللفظ ان كان موجودا في شيء خارج عن المستمع فهو قول المعتزلة الذين يقولون ان الله كلم
موسى بكلام مخلوق في غيره وهو يرد هذا بل قوله وقول اصحابه اشر من هذا وان اراد ما هو
مدلول لفظه وقول اصحابه وهو انه خلق لفظا في نفس موسى سمعه موسى من غير ان تكون له
وجود في الخارج فهذا من جنس ما يسمعه النائم في نفسه من الاصوات وما يقع لارباب الرياضات
من الاصوات التي يسمعونها في انفسهم ولا ريب ان احداث المعاني العلمية المجردة في نفس الانسان

اكمل من احداث هذه في نفسه فيكون تكليمه لموسى انقص من ايحائه الى ساير النبيين والله قد
فضل موسى بالتكليم وعلم ذلك بالضرورة من دين المسلمين واليهود والنصارى قال تعالى انا اوحينا
اليك كما اوحينا الى نوح والنبيين من بعده واوحينا الى ابراهيم واسماعيل واسحق ويعقوب
والاسباط وعيسى وايوب ويونس وهرون وسليمان وآتينا داود زبورا رسلا قد قصصناهم
عليك من قبل ورسلا لم نقصصهم عليك وكلم الله موسى تكليما وقال تعالى تلك الرسل فضلنا
بعضهم على بعض منهم من كلم الله وقال ولما جاء موسى لميقاتنا وكلمه ربه قال رب ارني انظر
اليك قال لن تراني الى قوله قال يا موسى اني اصطفيتك على الناس برسالاتي وبكلامي .
وقال وناديناه من جانب الطور الايمن وقربناه نجيا وقال فلما اتاها نودي من شاطئ الواد
الايمن في البقعة المباركة من الشجرة ان يا موسى اني انا الله رب العالمين وقال هل اتاك
حديث موسى اذ ناداه ربه بالواد المقدس طوى وما ذكروه من حدوث اصوات نفس في الانسان ٤٦٩
يسمعها اما يقظة واما منامًا يحصل لاحاد الناس في كثير من الاوقات وسمع الانسان للهواتف في
نفسه اكثر من ان يحصر فان كان تكليم موسى من هذا الجنس فاحاد الناس شركاوه في هذا
فكيف بالانبيا فكيف بالمرسلين ومعلوم ان الله خص موسى بالتكليم تخصيصا لم يشركه فيه لا
نوح ولا ابرهيم ولا عيسى ولا نحوهم من النبيين وقوله ان ذلك الكلام الذي يكون بواسطة
الفاظ يخلقها في سمع الذي اصطفاه بكلامه هو كلام حقيقي وهو الذي خص به موسى كلام باطل
فان هذا ليس بالتكليم الحقيقي الذي خص به موسى بل ليس هو التكليم الحقيقي عند احد من
الامم ولا يعقل احد في التكليم هذا وانما هذا من جنس المنامات وغايته ان يكون من جنس
الايحاء والانسان قد يرى في منامه ان الله خاطبه بكلام كثير يسمعه فان كان هذا كلام حقيقي
لله فما اكثر الكلام الحقيقي لله وما اكثر تكليمه بكلام حقيقي لاحاد الناس كما كلم موسى بن عمران
النجي المقرب المخصوص بالتكليم وايضا قوله تعالى وما كان لبشر ان يكلمه الله الا وحيا او من
وراء حجاب يقتضي ان التكليم من وراء حجاب نوعا غير الوحي وان المكلم بذلك محجوب ان يرى
الله لان التكليم المسموع قد يكون مع روية المستمع للمتكلم وقد يكون مع كونه محجوبا عنه
بخلاف الوحي فانه يقع في قلبه فلا يحتاج ان يجعل نوعين ولهذا قال النبي صلى الله عليه وسلم
في الحديث الصحيح ما منكم من احد الا سيكلمه ربه ليس بينه وبينه حاجب ولا ترجمان فلو كان
الكلام المسموع هو شيئا قايما بالمستمع لا وجود له في الخارج لكان من جنس الوحي الذي لا يحسن

شبكة الألوكة
www.alukah.net

ان يقال معه من وراء حجاب فان صاحب هذا لم يسمع شيئا منفصلا عنه يمكن مشاهدة المتكلم به
تارة وحجب المستمع عنه اخرى والكلام على مبسوط في موضعه والمقصود هنا التنبيه على ما يعرف به الاقوال
الموافقة للقران والمخالفة له فان هذا الباب خاض فيه طوايف من الناس واكثر الناس يسمعون كلام هذا
وهذا ولا يعرفون حقايق الاقوال ومراتبها في القرب من الحق والبعد منه. قال ابن رشد وقد يكون من كلام الله ٤٧٠
ما يلقيه الى العلما الذين هم ورثة الانبيا بواسطة البراهين وبهذه الجهة صح عند العلما ان القران كلام الله
اعني ان القران تضمن براهين عجزت العقول البشرية عنها فوجب ان يكون فاعلها هو الله وفاعل البرهان عجزت
عند الناظر فيه مقطوع عنده ان فاعل ذلك متكلم قلت هذا بناه على ما تقدم من ان التكليم ليس الا
مجرد الاعلام فما علمه العالم بالدليل هو من هذا النمط وهذا مما يبين ضلاله فانه من المعلوم بالاضطرار
ان تكليم الله لانبيائه بالوحي الذي يخصهم امر لا يحصل للعلما وما ذكره في القران مضمونه ان القران فيه
من البراهين ما يعجز عنه العقول فوجب ان يكون مفعولا لله على زعمه وهو والمعتزلة يقولون انه
مفعول احدثه في شي منفصل عن الرسول وعن جبريل وهولا عندهم لا يكون احداثه الا في نفس
الرسول او جبريل عند من يسلم ان جبريل ملك منفصل عن النبي قايم بنفسه وهذا لا يقوله الا من قرب
الى الاسلام منهم وائمتهم لا يقولون ذلك ولا يعرفون جبريل الا ما في نفس النبي من الخيال او العقل
الفعال فقول المعتزلة خير من قول هولاء بكثير ويقال له القران اذا تضمن براهين عجزت
العقول عنها فمن اين وجب ان يكون مفعولا لله وما المانع من ان يكون كلاما يتكلم الله به هذا
لا مانع منه الا ما تقوله نفاة الصفات وانتم قولكم في اثباتها ونفيها متناقض تثبتونها تارة وتنفونها
اخرى ولا دليل لكم على النفي الا ما قد عرف فساده والادلة اليقينية توجب اثباتها او ما تقوله
من ينفي افعاله وما تقوم به من الامور التي يختارها ويقدر عليها كالتكليم مثلا وانتم قد بينتم
فساد هذه الحجة التي استدل بها نفاة ذلك قال فقد تبين لك ان القران الذي هو كلام الله قديم
وان اللفظ الدال عليه مخلوق له سبحانه وتعالى لا للبشر فيقال له ليس فيما ذكرته ما يقتضي ان القران
الذي هو كلام الله قديم فان غاية ما ذكرته ان يكون القديم هو العلم والقران ليس هو مجرد العلم
لا حروفه ولا معانيه اما حروفه فظاهر واما معانيه فان معاني الكلام نوعان انشا واخبار فاما
الانشا ففيه الامر والنهي المتضمن للطلب او للارادة التي بمعنى المحبة ونحو ذلك واما الخبر فهل معناه ٤٧١
من جنس العلم او حقيقة اخرى غير العلم فيه قولان معروفان فاذا لم يكن في كلامك ما يمكن ان يكون
قديما غير العلم لم يكن معنى القران عندك قديما ولكن بعض معناه ثم الكلام في تعدد هذه المعاني

شبكة الألوكة
www.alukah.net

وايجادها وتعدد العلم والارادة وايجاد ذلك لم يتكلم هو فيه وقد ذكر في غير هذا الموضع وكذلك
يقال له ليس فيما ذكرته ان اللفظ الدال عليه مخلوق له سبحانه لا لبشر فانك لم تذكر الا مجرد دعوى
انه يسمع الفاظا في نفسه ولم تقم دليلا على ذلك ولو قدر ان مثل ذلك يسمى كلام الله كان قول القائل
ان القران من هذا الباب دعوى تفتقر الى دليل وهو لم يذكر دليلا على ذلك ولا دليل له الا ما قد اعترف
هو بضعفه كدليل ابن سينا على نفي الصفات ودليل المعتزلة والاشعرية على ان ما لم يسبق الحوادث فهو
حادث او دليل المعتزلة على نفي الصفات وهو اضعف من ذلك فهذا مجموع ما ذكره هو وامثاله في كتبهم وهي
ترجع الى دليل الحوادث والتعدد والاختصاص ليس لهم رابع ثم يقال له بتقدير تسليم ما قدمته قولك
في القران باطل وذلك لانه لا يمكنك ان تقول فيه ما قلته في تكليم موسى فان موسى كلمه الله تكليما
فزعمت انت وامثالك من الملاحدة ان معنى ذلك خلق كلام مسموع في مسامع موسى كما زعم المعتزلة
الذين هم خير منكم ان ذلك كلام مسموع خلقه في جسم من الاجسام فسمعه موسى واما القران فنزل به جبريل
الى محمد صلى الله عليه وسلم لم يكلم الله به محمدا بلا واسطة واذا كان جبريل نزل به من الله وانتم تقولون
ليس هنا جبريل منفصل عن النبي وانما جبريل ما يتخيل في نفسه من الصور النورانية التي تخاطبه
وحينئذ فيكون من خلق في نفسه هذه الاصوات ابتداء قد كلمه الله تكليما ومن خلقت فيه بواسطة
هذه الصورة نزل عليه جبريل بها فيكون ما يحصل لآحاد الناس من الاصوات التي يسمعها في نفسه اعظم
من القران وهي بان تكون كلام الله احق من القران وتكون التوراة اعظم من القران وقد علم بالاضطرار
من دين المسلمين ان جبريل ملك حي متكلم كان ينزل على النبي صلى الله عليه وسلم بالوحي ليس هو مجرد ما يتخيل ٤٧٢
في نفسه قال تعالى انه لقول رسول كريم ذي قوة عند ذي العرش مكين مطاع ثم امين الى قوله ولقد
راه بالافق المبين فاخبر انه رسول كريم ذو قوة عند ذي العرش وانه مطاع هناك امين ومن فاخبر
المعلوم ان ما في نفوس البشر من الصور لا يوصف بهذا وقال تعالى علمه شديد القوى ذو مرة
فاستوى وهو بالافق الاعلى ثم دنى فتدلى فكان قاب قوسين او ادنى فاوحى الى عبده ما اوحى
ما كذب الفؤاد ما راى افتمارونه على ما يرى ولقد راه نزلة اخرى عند سدرة المنتهى عندها جنة
المأوى اذ يغشى السدرة ما يغشى ما زاغ البصر وما طغى لقد راى من ايات ربه الكبرى
فاخبر ان معلمه معلم شديد القوى وانه ذو مرة والناس قد تنازعوا في المرائي مرتين فقال
ابن مسعود وعائشة وغيرهما هو جبريل راه على صورته التي خلق عليها مرتين كما ثبت ذلك
في الصحيح عنه صلى الله عليه وسلم وقال ابن عباس وغيره راى ربه بفؤاده مرتين ومن المعلوم انه

شبكة الألوكة
www.alukah.net

اذا كان المرائي جبريل وانه الذي رآه عند سدرة المنتهى عندها جنة المأوى وانه استوى وهو
بالافق الاعلى امتنع ان يكون جبريل ما في نفسه وان كان المرائي هو الله فهو اعظم ومن هؤلاء من
يقول جبريل هو العقل الفعال ويقول ليس بضنين اي ببخيل لانه فياض وهذا جهل لان قراءة الاكثرين
بظنين اي بمتهم وهو المناسب اي ما هو بمتهم على ما غاب عنا بل هو امين في اخباره بالغيب واذا قيل
ضنين بمعنى بخيل كان ذلك وصفا له بانه لا يبخل بعلم الغيب بل يبين الحق ولهذا قال على الغيب
بظنين وما يزعمونه من العقل الفعال هو عندهم يفيض منه جميع الامور المشاهدة فليس هنا
غيب وشهادة ثم من المعلوم بالاضطرار من دين المسلمين ان جبريل لم يبدع الارض والجبال والهوا
والسحاب والحيوان والمعدن والنبات وهم يزعمون ان هذا العقل الفعال ابدع كلما تحت فلك القمر وقد
بسط الكلام على هذا وبين ان الملائكة التي وصفها الله في كتابه لا يصح ان يكون هي ما يذكرونه من
العقول والنفوس بوجوه كثيرة قال وبهذا يأتي لفظ القرآن الالفاظ التي ينطق بها في غير القرآن
اعني ان هذه الالفاظ هي فعل لنا باذن الله والفاظ القرآن هي خلق الله ومن لم يفهم هذا على هذا ٤٧٢
الوجه لم يفهم هذه الصورة ولا فهم كيف يقال في القرآن انه كلام الله فيقال له كلما يحدثه الله تعالى
في نفوس الادميين من الحروف والاصوات التي يتخيلونها في المنام واليقظة هي على قولكم بمنزلة
القرآن في انها خلق الله ومن المعلوم ان الالفاظ التي يؤلفها الفضلاء خير من اكثر الالفاظ التي
يتخيلها اكثر الناس في المنام واليقظة فاي فضيلة للقرآن بهذا الاعتبار قال ومن نظر الى اللفظ
دون المعنى قال ان القرآن مخلوق ومن نظر الى المعنى الذي يدل عليه اللفظ قال انه غير مخلوق والحق
هو الجمع بينهما قال والاشعرية قد نفوا ان يكون المتكلم فعل الكلام لانهم تخيلوا انهم اذا
سلموا هذا الاصل وجب ان يعترفوا ان الله فاعل لكلامه ولما اعتقدوا ان المتكلم هو الذي
يقوم الكلام بذاته ظنوا انه يلزمهم عن هذين الاصلين ان يكون الله فاعلا للكلام في ذاته
فيكون ذاته محلا للحوادث فقالوا المتكلم ليس فاعلا للكلام وانما هي صفة قديمة لذاته
كالعلم وغير ذلك وهذا يصدق على كلام النفس ويكذب على الكلام الذي يدل على ما في النفس وهو
اللفظ والمعتزلة لما ظنوا ان الكلام هو ما فعله المتكلم قالوا ان الكلام هو اللفظ فقط ولهذا
قال هؤلاء ان اللفظ مخلوق واللفظ عند هؤلاء من حيث هو فعل فليس من شرطه ان يقوم
بفاعله والاشعرية تتمسك بان من شرطه ان يقوم بالمتكلم وهذا صحيح في الشاهد في الكلامين
معا اعني كلام النفس واللفظ الدال عليه واما في الخالق فكلام النفس هو الذي قام به فاما

شبكة الألوكة
www.alukah.net

الدال عليه فلم يقم به سبحانه والاشعرية لما شرطت باطلاق ان يكون الكلام قايما بالمتكلم
انكرت ان يكون المتكلم فاعلا للكلام على الاطلاق والمعتزلة لما شرطت ان يكون المتكلم فاعلا للكلام
باطلاق انكروا كلام النفس وفي قول كل واحدة من الطايفتين جزء من الحق وجزء من الباطل
على ما لاح لك من قولنا فيقال له ليس فيما ذكرته قول الاشعرية ولا قول المعتزلة ولا جمعا
بينهما بل هو قول المتفلسفة والصابئة الذين هم شر من اليهود والنصارى وذلك ان المعتزلة
وان قالت ان الكلام مفعول للرب فانها لا تجعله محدثا في نفس المتكلم بل يقولون انه مفعول ٤٧٤
في جسم منفصل عن المستمع وهو انه من ايات الله التي يخلقها ومن قال بقولك كفرته المعتزلة واما الاشعرية
فهم وان قالوا انه معنى قايم بنفس المتكلم فلا يجعلونه مجرد العلم بل الكلام عندهم صفة ليست هي العلم ولا
الارادة والكلام يكون خبرا ويكون امرا والناس وان خالفوهم في هذا المعنى وقالوا لا يعقل الا العلم والارادة
وضايقوهم في جعل المعنى الواحد يكون امرا وخبرا حتى احتاج بعضهم الى ان جعل الكلام كله بمعنى الخبر والخبر مع المخبر
كالعلم مع المعلوم وقد يضطرون الى ان يفسروا معنى الخبر بالعلم لعدم الفرق لوازم المذهب الذي قد يستدل
بها ان كانت لازمة على فساده وليس كل من قال قولا يلتزم لوازمه والناس لهم في الكلام ثلاثة اقوال
هل هو اسم اللفظ والمعنى جميعا كما هو قول الاكثرين ام للفظ فقط بشرط دلالته على المعنى كقول المعتزلة
وكثير من غيرهم او للمعنى المدلول عليه باللفظ كقول الكلابية ومن متاخريهم من جعله مشتركا بينهما اشتراكا
لفظيا واما المتكلم ففيه ايضا ثلاثة اقوال احدها انه من فعل الكلام ولو في غيره كما يقوله المعتزلة والثاني
من قام به الكلام وان لم يفعله ولم يكن مقدورا مرادا له كما يقوله الكلابية والثالث من جمع الوصفين
فقام به الكلام وكان قادرا عليه ولا ريب ان جمهور الامم يقولون لا يكون متكلما الا من قام به الكلام
كما لا يكون متحركا الا من قامت به الحركة ولا عالما الا من قام به العلم ونحو ذلك لكن الكلابية اعتقدوا
انه لا يقوم به الحوادث فامتنع لهذا عندهم ان يكون الكلام مقدورا له مرادا قالوا لان المقدور المراد
حادث لا يكون صفة لازمة له وانت قد بينت فساد هذا الاصل فكان يلزمك على اصلك ان يجوز قيام ذلك
به فانه لا دليل لك على نفيه الا ما تنفي به ساير الصفات وانت تعترف بان حدوث الحوادث بدون ذلك
مما يتعسر او يتعذر تعقله وكذلك ما ذكرته عن المعتزلة من ان اللفظ عندهم فعل وليس من شرطه
ان يقوم بفاعله وانت مقر بالفرق بين الفعل والمفعول وانه لا يعقل مفعول بدون فعل وهذا مما اوردته
على ابي حامد في تهافت التهافت وقلت ان حدوث العالم بدون احداث يكون هو فعل والحادث هو المفعول
محال وقد ابطلت اصل المعتزلة في ان ما يقوم به الحوادث فهو حادث فكان يلزمك ان تثبت

شبكة الألوكة
www.alukah.net

٤٧٥ فعلا قايما بالفاعل اما قديما واما حادثا ويكون الكلام قايما بالمتكلم وهو فعل له فكيف وانت واصحابك
لم يثبتوا كلاما لله الا ما كان في نفوس البشر فالمعتزلة خير منكم واذا قلت نحن نثبت المعنى انه قديم
بخلاف المعتزلة قيل لك المعتزلة ايضا تقر بان الله عليم بكل شي اعظم مما تقرون انتم به والمعتزلة لا تنكر
هذا المعنى وهم وان كانوا متناقضين في اثبات الصفات ونفيها فلا ريب ان قولهم اقرب الى اثبات الصفات
من قول اصحابك فما جعلته انت قديما يمكنهم جعله قديما واعظم ما شنع الناس به في الصفات على المعتزلة
قول رئيسهم ابي الهذيل قوله ان الله عالم بعلم هو ذاته وليست ذاته علما وانت تقول ان العلم هو العالم بل
تقولون ان العلم والعالم والمعلوم والعشق والعاشق والمعشوق والعقل والعاقل والمعقول شي واحد فقولكم
اشد نفيا وتناقضا من قولهم وهم الى اطلاق القول بان معنى القران قديم ولفظه مخلوق اقرب منكم فما في
قولهم من باطل الا وفي قولكم افسد منه ولا في قولكم حق الا وفي قولهم اكمل منه قال ابن رشد واما
صفة السمع والبصر فيختصان بمعان مدركة في الموجودات ليس يدركها العقل ولما كان الصانع من شرطه ان يكون
مدركا لكل ما في المصنوع وجب ان يكون له هذان الادراكان فواجب ان يكون عالما بمدركات البصر وعالما
بمدركات السمع اذ هي مصنوعات له وهذه كلها منبهة على وجودها للخالق سبحانه في الشرع من جهة تنبيهه على
وجوب العلم له وبالجملة فما يدل عليه اسم الاله واسم المعبود يقتضي ان يكون مدركا لجميع الادراكات لانه من الغيب
ان يعبد الانسان ما لا يدرك انه عابد له كما قال تعالى يا ابت لم تعبد ما لا يسمع ولا يبصر ولا يغني عنك شيئا
وقال افتعبدون من دون الله ما لا ينفعكم شيئا ولا يضركم هذا القدر مما يوصف الله به ويسمى به هو القدر
الذي قصد الشرع ان يعلمه الجمهور لا غير ذلك . قلت السمع والبصر ليسا مجرد علم بالمسموع والمرئي وان
استلزما ذلك على ما هو المعروف من قول ائمة السنة والقصد الذي عرفه الشرع اكثر من هذه الصفات
٤٧٦ ولكن لما اراد صاحب هذا الكلام ان يبين الطرق الشرعية لاثبات ما اثبته المتكلمون من الصفات تبعهم في هذا
قال ومن البدع التي حدثت في هذا الباب سؤال في الصفات هل هي الذات او زايدة على الذات ثم هل هي
صفة نفسية او صفة معنوية ونعني بالنفسية التي يوصف بها الذات لنفسها لا لقيام معنى فيها زايد على
الذات مثل قولنا واحد قديم والمعنوية التي يوصف بها الذات لقيام معنى فيها فان الاشعرية يقولون
ان هذه الصفات هي صفات معنوية وانها زايدة على الذات فيقولون انه عالم بعلم زايد على ذاته وحي بحياة
زايدة على ذاته كالحال في الشاهد ويلزمهم على هذا ان يكون الخالق جسما لانه يكون هناك صفة وموصوف
وحامل ومحمول وهذه هي حال الجسم وذلك ان الذات لا بد ان يقولوا انها قايمة بذاتها والصفات قايمة
بها او يقولوا ان كل واحد منها قايم بنفسه او يقولوا ان الذات تقوم بالصفات فان قالوا ان كل واحد منهما

شبكة الألوكة
www.alukah.net

قايم بنفسه فالالهة كثيرة وهذا قول النصارى الذين زعموا ان الاقانيم ثلاثة اقنوم الوجود والحياة
والعلم وقد قال تعالى في هؤلاء لقد كفر الذين قالوا ان الله ثالث ثلاثة وان قالوا احدهما قايم بنفسه
والاخر قايم به فقد اوجبوا ان يكون جوهرا وعرضا لان الجوهر هو القايم بذاته والعرض هو القايم بغيره
والمولف من جوهر وعرض جسم ضرورة وكذلك قول المعتزلة في هذا الجواب ان الذات والصفات شيء واحد هو
امر بعيد من المعارف الاول بل نظن انه مضاد لها وذلك انه نظن ان من المعارف الاول ان العلم يجب ان
يكون غير العالم وانه ليس يجوز ان يكون العلم هو العالم الا لو جاز ان يكون احد المتضايفين مثل الاب
والابن معا واحدا بعينه فهذا تعليم بعيد عن افهام الجمهور والتصريح به بدعة وهو ان يضلل الجمهور احرى
منه ان يرشدهم وليس عند المعتزلة برهان على وجوب هذا في الاول سبحانه ولا عند المتكلمين على المجسمية
او نفي الجسمية عنه برهان فان نفي الجسمية عنه انبنى على وجوب الحدوث للجسم بما هو جسم قال وقد بينا في صدر
هذا الكتاب انه ليس عندهم برهان على ذلك وان الذين عندهم برهان على ذلك هم العلماء ومن هذا الموضع
زل النصارى وذلك انهم اعتقدوا كثرة الاوصاف واعتقدوا انها جواهر لا قايمة بغيرها بل قايمة بنفسها ٤٧٧
كالذات واعتقدوا ان الصفات التي بهذه الحال هما صفتان العلم والحياة قالوا فالاله واحد من جهة
يريدون انه ثلاثة من جهة ان موجود وحي وعالم وواحد من جهة مجموعها شيء واحد فهنا ثلاثة مذاهب
مذهب من راى انها نفس الذات ولا كثرة هنالك ومذهب من راى الكثرة وهولاء قسمان منهم من
جعل الكثرة كثرة قايمة بذاتها ومنهم من جعلها كثرة قايمة بغيرها وهذا كله بعيد من مقصد الشرع
واذا كان هذا هكذا فالذي ينبغي ان يعلم الجمهور من امر هذه الصفات هو ما صرح به الشرع فقط وهو
الاعتراف بوجودها دون تفصيل الامر فيها فانه ليس يمكن عند الجمهور ان يحصل في هذا يقين اصلا
واعني هنا بالجمهور كل من لم يعن بالصنايع البرهانية وسواء كان قد حصلت له صناعة الكلام او لم يحصل
له فانه ليس في قوة صناعة الكلام الوقوف على هذا القدر من المعرفة اذ اعلى مراتب الكلام ان
يكون حكمه جدلية لا برهانية وليس في قوة صناعة الجدل الوقوف على الحق في هذا فقد تبين من
هذا القول القدر الذي صرح به للجمهور من المعرفة في هذا والطرق التي سلكت بهم في ذلك وان
الطرق التي سلكوا بالناس في هذه الاشياء وزعموا انها من اصل الشرع ليست من اصل الشرع بل هي
مسلوت عنها في الشرع. قلت مقصوده بهذا الكلام تبين ان طرق اخوانه الفلاسفة في نفي الصفات
هي البرهانية دون طرق غيرهم وليس الامر كما زعمه بل ما سلكه اخوانه في نفي الصفات اضعف بكثير
مما سلكه المعتزلة مع ان كلاهما فاسد كما قد بين في موضعه وقول القايل ان الشرع لم يصرح

شبكة الألوكة
www.alukah.net

باثبات الصفات من ابين الخطاء فان الله تعالى قال ولا يحيطون بشيء من علمه وقال انزله بعلمه وقال فان لم
يستجيبوا لكم فاعلموا انما انزل بعلم الله وقال وما تحمل من انثى ولا تضع الا بعلمه في موضعين وقال
ان الله هو الرزاق ذو القوة المتين وقال اولم يروا ان الله الذي خلقهم هو اشد منهم قوة وقال والسماء
بنيناها بايد وفي الحديث الصحيح اللهم اني استخيرك بعلمك واستقدرك بقدرتك وقال تعالى عن الملائكة
ربنا وسعت كل شيء رحمة وعلما وقال ورحمتي وسعت كل شيء وقال وسع كل شيء علما وقال ولتصنع على ٤٧٨
عيني وامثال ذلك في الكتاب والسنة كثير ومن المعلوم بالضرورة ان العلم ليس هو نفس العالم والمضاف
هنا ليس هو المضاف اليه وان اسماء الله الحسنى مثل العليم والحي والقدير والرحيم ونحو ذلك هي وان كانت
اسماء لله تدل على نفسه المقدسة فليس ما دل عليه الحي من الحياة هو ما دل عليه عليم من العلم وما دل عليه
قدير من القدرة وما دل عليه رحيم من الرحمة فمن قال ان هذه الاسماء الحسنى لا تدل على هذه المعاني فهو
مكابر للغة التي نزل بها القران فان الاسماء التي تسميها النحاة اسم الفاعل واسم المفعول والصفة المعدولة
عنها كفعيل وغيره هي اسماء مشتقة تتضمن المصادر بخلاف رجل وفرس ومن جعل العالم لا يدل على علم والقادر
لا يدل على القدرة فهو بمنزلة من قال المصلي لا يدل على الصلاة والقايم لا يدل على القيام والصايم لا يدل
على الصيام وامثال ذلك واما سؤال السايل ان هذه الصفات هل هي الذات او غيرها وهل هي الذات
او زايدة عليها فالجواب المرضي عند الايمة ان لا يطلق القول بانها هي الذات ولا بانها غيرها ولا بانها
الذات ولا بانها زايدة عليها ولا ينفي الامران فيقال لا هي الذات ولا غيرها حتى يكون قسما ثالثا ليست
هي الذات ولا هي غيرها فان هذا يقوله طايفة من متكلمة الصفاتية من اصحاب احمد وغيره كما يقوله من
يقوله من اصحاب الاشعري والصواب المنصوص عن الامام احمد وغيره من الايمة انه لا يطلق لا هذا
ولا هذا لان لفظ الغير فيه اجمال واشتراك فقد يراد بالغيرين ما جاز مفارقة احدهما الاخر او
مباينته له فلا يكون الصفة اللازمة للموصوف غيرا له وقد يراد بالغيرين ما جاز العلم باحدهما
دون الاخر فيكون غيرا له وكذلك لفظ الزيادة على الذات فان الذات يراد بها الذات المجردة
عن الصفات فالصفات زايدة على هذه الذات لكن هذه الذات عند اهل الاثبات لا حقيقة لها في الخارج
وانما تقدر في الذهن تقديرا وانما يعتقد ثبوتها في الخارج نفاة الصفات فالمثبتون اذا قالوا
الصفات زايدة على الذات لم يقولوا ان في الخارج ذاتا مجردة تزاد عليها الصفات بل اثبتوا الصفات ٤٧٩
زايدة على ما اثبته النفاة فزادوا عليهم في الاثبات وقد يراد بالذات نفس الله سبحانه وصفاته
داخلة في مسمى اسمايه ليست زايدة على مسمى اسمايه الحسنى ولا يمكن وجود ذات غير مجردة عن

شبكة الألوكة
www.alukah.net

الصفات حتى يقال ان صفاته زائدة عليها منفصلة عن وجوده سبحانه مجردا عن صفات الكمال وصفاته اللازمة له كلها نفسية بمعنى انها داخلة في مسمى اسمائه لا تفتقر الى امر وراء له وهي لازمة لنفسه لا توجد بدونها ولا يمكن وجوده منفكا عنها واذا قيل هو عالم قادر بقدرة فليس هناك حقيقة قائمة بنفسها يمكن وجودها بدون العلم والقدرة بل لا يمكن ان تكون الا عالمة قادرة وان كنا نحن قد نعلم وجودها قبل ان نعلم انها عالمة وما ذكره من التمثيل بالواحد القديم فيه نزاع فان الصفاتية متنازعون في القديم والباقي هل هو قديم باق ببقاء كما تقوله ابن كلاب او قديم نفسه باق ببقائه كما تقوله الاشعري ومن وافقه كابي علي بن ابي موسى او قديم نفسه باق بنفسه كما تقوله القاضي ابو بكر ومن وافقه كالقاضي ابي يعلى واما قوله ان الاشعرية يقولون في العلم ونحوه انه من الصفات هي صفات معنوية وانها زائدة على الذات فيقال لمقصودهم في الاصل اثبات هذه الصفات والدليل من قال عالم بلا علم وقادر بلا قدرة او قال ان له علما وقدرة والاشعرية هم في اثبات هذه الصفات مع سائر اهل السنة والجماعة لم ينازعهم في اثبات الصفات الا من هو عند السلف والائمة من اعظم الناس ضلالا كالجهمية والمعتزلة واذا قالوا هو عالم بالعلم وقادر بالقدرة لم يريدوا بذلك ان هذا ذات منفصلة عنه صار بها عالما قادرا كما ظنه بعض الغالطين عليهم فان هذا لم يقله احد من عقلاء بني آدم فيما نعلم ولكن بعضهم وهم شبيه الحال كالقاضي ابي بكر والقاضي ابي يعلى وغيرهما يقولون ان له صفة هي العلم او حيث كونه عالما وكونه عالما حال معللة بالعلم واما جمهورهم وهم نفاة الحال فيقولون علمه هو كونه عالما وقدرته هو كونه قادرا ليس هناك امران ولا علة ولا معلول وهذا ٤٨ب قول الاكثرين الاشعري وغيره والمنازع لهم من المعتزلة والفلاسفة يقر بما يوجب موافقتهم فانهم يقرون بان كونه عالما ليس هو كونه قادرا وهذا معنى العلم والقدرة عندهم لكن لما قد يبسط في موضعه فالنفاة للصفات من المعتزلة وغيرهم يقولون انه عالم وانه قادر ومنهم من يثبت المعاني والقادرية ويسمي ذلك حالا وهذا مستلزم عند المحققين قول متبعة الصفات ولكن الفلاسفة قولهم يستلزم قول متبعة الصفات وان نفوقا نافضوا واما اطلاق المطلق لفظ الزيادة على الذات فقد تقدم ان هذا الاطلاق كاطلاق المطلق ان الصفات لا هي الذات ولا هي غيرها وهذا يطلقه هؤلاء وغيرهم وائمة السلف وابن كلاب واتباعه والاشعرية لا يطلقون لا هذا ولا هذا وكانوا اذا قالوا للسلف القرآن هو الله او غير الله لم يطلق الا يه لا هذا ولا هذا لما في اطلاق كل منهما من ايهام معنى فاسد وليس ذلك انبا القسم ثالث ليس هو المعروف

ولا غيره بل يفصل اللفظ المجمل كما فعل السلف نظير ذلك في لفظ الجبر واتباله ولما قولهم
يلزم الاشعرية على هذا ان يكون الخالق جسما لانه يكون فعالا صفة وموصوف وحامل ومحمول
فيقال له وهكذا يلزم من قال انه عالم قادر وممن قال انه يعلم ويقدر فقد اثبت لله الاسماء الحسنى
واحكامها فيلزمه ما يلزم من اثبت الصفات فان اسم المشتق يدل على المصدر وعلى الفعل وخبر المخبر بذلك
وحكمه يقتضي ثبوت ذلك في نفس الامر ويقال له كما يلزم به الاشعرية وامثالهم في اثبات الصفات
يلزمون اياه في كل ما نفيته فاذا قلتم الموصوف بالصفة لا يكون الا جسما قالوا والمسمى بالحي
العالم القادر لا يكون الا جسما والمخبر عنه بانه يعلم ويقدر لا يكون الا جسما والموصوف بقول القائل
صوعالم قادر لا يكون الا جسما فان امكنك ان تثبت هذا لغير جسم امكنهم ذلك وان لم يمكنهم لم ٤٨١
يمكنك فهذا السؤال لازم لجميع الناس كما يلزم الاشعرية وغيرهم وايضا فهذا الزام جدلي
لا علمي وذلك ان نفاة الجسم من اهل الكلام كالمعتزلة والاشعرية يقولون انما نفيناه للدليل
الدال على حدوث الجسم وانت قد بينت انه دليل باطل ونحن اثبتنا الصفات مع ذلك فاذا قلت
الجمع بينهما خطا فان اثبات الصفات يستلزم التجسيم قالوا لك ليس خطاؤنا في اثبات الصفات
باولى من خطائنا في نفي التجسيم بل انت تقول انا مخطئون في نفي التجسيم ولم يقم دليلا على خطائنا
في نفي الصفات فان كنا مخطئين في نفي التجسيم عما لزم اثبات الصفات بلا محذور وان قدر الخطا
في احدهما غير معين لم يتعين الخطا في نفي الصفات الا بدليل وايضا فانت تقول ان الشرع لم يصرح
بنفي التجسيم وان التصريح به بدعة والشرع قد صرح باثبات الصفات فليكن تعيينا لما اثبته
ما اثبته الشرع لكونه مستلزما للاثبات عالم بنفيه الشرع ومن المعلوم ان الشرع اذا اثبت
شيئا له لوازم لم يكن اثبات ذلك بدعة وذلك اللوازم ان كانت ثابتة في نفس الامر فلازم
الحق حق وان لم تكن لازمة فلا محذور فان قلت انا اقيم دليلا عقليا على نفي الجسم غير دليلكم
كان لهم عن ذلك اجوبة احدها ان يقولوا فانت قد اثبت انه عالم قادر فان امكنك مع
ذلك ان تقول انه ليس بجسم امكننا ان نقول عالم يعلم قادر يقدره وليس بجسم وان لم
يمكنك هذا استوينا نحن وانت في الجملة ورود هذا السؤال علينا ورود واحد الثاني
ان يقولوا دليلنا على نفي الجسم اقوى من دليلك كما بين ذلك الغزالي وغيره وبينوا ان الفلاسفة
عاجزون عن اقامة الدليل على انه ليس بجسم الثالث ان يقولوا ادلة اثبات الصفات اقوى من
ادلة نفي الجسم فان امكن الجمع بينهما والا لم يجز نفي ما هو معلوم الثبوت خوفا من لزوم ما ليس

دليل انتفائه كدليل ثبوت ذلك فكيف اذا كانت ادلة النفي باطلة وادلة الاثبات للصفات لوازمها
حق لا محيد عنه واما التقسيم الذي ذكرته فلا ريب ان اهل الاثبات لا يقولون ان الصفات ٤٨٥/
قائمة بنفسها بل هي قائمة بالموصوف واما ما ذكره عن النصارى فليس هذا موضع بسطه فان
قول النصارى مضطرب متناقض فانهم لا يثبتون ثلاثة جواهر قائمة بانفسها ولا يجعلون الاقانيم
كالصفة من كل وجه فانهم يقولون المتحد بالمسيح هو القوم الكلمة فان جعلوا الكلمة هي الذات الموصوفة
لزم ان يكون المسيح هو الاب وهم ينكرون ذلك وان جعلوه صفة الذات لزمهم ان لا يكون المسيح
الها خالقا رازقا لان الصفة ليست الها خالقا رازقا وايضا فالصفة لا تفارق الموصوف وهم يقولون
المسيح الله حق فارق الله حق من جوهر الهيته واما استدلاله بقوله لقد كفر الذين قالوا ان الله ثالث
ثلاثة فهذا يسلكه طائفة من الناس ويقولون ان قوله تعالى لقد كفر الذين قالوا ان الله
هو المسيح ابن مريم اشارة الى احد اقوال الثلاثة وهم قول اليعاقبة القائلين بان اللاهوت
والناسوت صارا جوهرا واحدا كالماء واللبن وقوله وقالت النصارى المسيح ابن الله اشارة الى
قول الملكية وقوله ثالث ثلاثة اشارة الى قول النسطورية الذين يقولون بالحلول وهم
قولهم بالاقانيم الثلاثة وليس الامر كما قال فهؤلاء لم يذكر الله تعالى هو قول النصارى
جملة فانهم يقولون انه الله باعتبار وانه ابن الله باعتبار اخر وقولهم ان الله ثالث ثلاثة بدليل
المراد به قوله يا عيسى ابن مريم ءانت قلت للناس اتخذوني وامي الهين من دون الله فعبدوا
معه المسيح وامه فصار ثالث ثلاثة بهذا الاعتبار واما قوله عن الاشعرية انهم اذا قالوا الموصوف
قائم بنفسه والصفة قائمة به فقد اوجبوا جوهرا وعرضا فهذا من جنس الزامهم ان يكون
جسما فيقولون له هذا يلزمك اذا قلت هو حي عالم قادر فان الحي العالم القادر قائم بذاته
فان كان كل قائم بذاته جوهرا فهو جوهر والا بطل الزامك وايضا فلو لم يوصف بذلك لكان
في نفس الامر اما قائما بنفسه واما قائما بغيره اذ فرض موجود ليس قائما بنفسه ولا بغيره
ممتنع فان كان كل قائم بنفسه هو جوهر لزمك ان يكون جوهرا ثم يقال فمن المعلوم ان الناس ٤٨٤/
في مسمى الجوهر والعرض اصطلاحات منهم من يسمي كل قائم بنفسه جوهرا كما تقول ذلك طوائف
من المسلمين النصارى والفلاسفة وغيرهم ومنهم من لا يطلق الجوهر الا على
المتحيز ويقول انه ليس بمتحيز فلا يكون جوهرا كما تقول ذلك من يقوله من متكلمي المسلمين
واليهود والفلاسفة ومن الفلاسفة من يقول باثبات جواهر غير متحيزة لكن يقول الجوهر هو

اذا وجد وجد لا في موضوع وهذا لا يصلح الا لما يجوز وجوده لا لما يجب وجوده وبالجملة
فالنزاع في هذا الباب لفظي ليس هو معنى عقليا والشريعة لم تتعرض لهذا الاسم وامثاله لا
بنفي ولا باثبات فليس له في الشريعة ذكر حتى يحتاج ان ينظر في معناه والنظر العقلي انما يكون
في المعاني لا في مجرد الاصطلاحات فلم يبق فيه بحث علمي لا شرعي ولا عقلي وهذا لم يذكر دليلا
عقليا على نفي الجوهر فصار قد الزمهم لوازم ولم يذكر دليلا على بطلانها فيجيبونه بالجواب
المركب وهو ان هذا اما ان يكون لازما لاثبات الصفات او ليس بلازم فان لم يكن لازما
بطلت المقدمة الاولى وان كان لازما منعت المقدمة الثانية فان لازم الحق حق وليس التزام
مسمى هذا الاسم ابعد في الشرع والعقل من نفي الصفات بل نفي الصفات ابعد في الشرع والعقل من اثبات
مسمى هذا الاسم فلا يجوز التزام نفي الصفات الذي فيه مناقضة الادلة الشرعية والعقلية حذرا من التزام
مسمى هذا الاسم الذي لا يقوم على نفيه من الدليل ما ادلة اثبات الصفات مع انه لم يذكر على ذلك
دليلا اصلا وهو قد بين فساد ادلة النفاة لذلك من اهل الكلام واما قول القائل الذات والصفات
شيء واحد فان اراد به ان الصفات ليست مباينة للموصوف فصحيح وان اراد ان نفس الذات هي نفس الصفات
فهذه مكابرة وهذا القائل واخوانه يقولون بذلك وقد صرح هو بان العلم نفس العالم وهذا غاية المناقضة
لصريح المعقول وقوله انه بعيد من المعارف الاول انه ليس يجوز ان يكون هو العالم فهذا قاله بناء على
ما يراه ان هذا احق في نفس الامر والصواب ان هذا ممتنع في صريح العقل معلوم علما يقينيا ان العلم
ليس هو نفس العالم ومن قال هذا فقد اتى بغاية السفسطة وجحد العلم الضروري واما قوله ليس
عند المعتزلة برهان على وجوب هذا في الاول وهو ان يكون الذات والصفات شيئا واحدا ولا عند المتكلمين
برهان على نفي الجسمية وانما برهان ذلك عند العلماء الذين هم الفلاسفة عنده فيقال لا ريب عند كل من
له عقل ان ما يذكره الفلاسفة في نفي ذلك افسد في العقل الصريح مما يذكره المتكلمون وانت قد افسدت
طريقة ابن سينا ولم تعتمد في ذلك الا على اثبات النفس وهو انها ليست بجسم فيلزم ان يكون الباري
كذلك ومن المعلوم ان الادلة النافية لهذا عن النفس ان كانت صحيحة فهي على نفي ذلك عن الرب
اولى وان لم تكن صحيحة بطل قولك ومن المعلوم ان ادلة نفي الجسم عن النفس اضعف بكثير من نفي ذلك
عن واجب الوجود فكيف يكون الاضعف حجة على الاقوى وقد تكلم على فساد ما ذكروه في النفس في غير
هذا الموضع واما ما ذكره من انه لا يمكن ان يكون بهذا النفي تعين الا عند من عنى بالصناعة البرهانية
يعني طريقته الفلسفية وقوله ان صناعة الكلام جدلية لا برهانية فهذا كما يقال في المثل السائر

بياض بالاصل

٤٨٤

الضروري

شبكة الألوكة
www.alukah.net

رمتني بدايها وانسلت ولا يستريب عاقل نظر في كلام الفلاسفة في الالهيات ونظر في كلام اي صنف
قدر من اصناف اليهود والنصارى فضلا عن اصناف المتكلمين من المسلمين ان ما يقوله هؤلاء في الالهيات
اكمل واصح في العقل مما يقوله المتفلسفة وان ما يقولونه في الالهيات قليل جدا وهو مع قلته فادلة
المتكلمين خير من ادلتهم بكثير وهذه طريقة ابن سينا في اثبات واجب الوجود وصفاته لا يفيده الا ما لا
نزاع فيه وهو وجود واجب الوجود واما كونه مغايرا للافلاك فانما بناه على نفي الصفات وهو مع فساده
فدليلهم على نفيه اضعف من دليل المعتزلة فهم مع مشاركتهم للمعتزلة في النفي لا يستدلون الا بما هو
اضعف من دليلهم واما هذا الرجل فانه تارة ياخذ طريقة متلقاه من الشرع وتارة طريقة متلقاه عن
المتكلمين وتارة يقول ما نظن انه قول الفلاسفة لم يحك عن الفلاسفة في الالهيات طريقة اقناعية فضلا ٤٨٥
عن طريقة برهانية واذا قدر انه عنى بالبرهان القياس العقلي المنطقي فمن المعلوم ان صورة القياس لا تفيد
العلم بمواده والبرهان انما يكون برهانه بمواده اليقينية والا فصورته امر سهل يقدر عليه عامة
الناس واهل الكلام لا ينازعون في الصورة الصحيحة وهب ان الانسان عنده ميزان فاذا لم يكن معه ما يزن
به كان من معه مال لم يزنه اعني من هذا هذا بتقدير ان يكون ما ذكروه في المنطق صحيحا فكيف وفيه
من الفساد والتناقض ما هو مذكور في موضعه قال الفصل الرابع في معرفة التنزيه قال واذ فرغنا
من هذه المناهج التي سلكها الشرع في تعليم الناس اولا وجود الباري سبحانه والطرق التي سلكها في نفي التشريك
عنه ثانيه والتي سلكها ثالثا في معرفة صفاته والقدر الذي صرح به في جنس من هذه الاجناس وهو
القدر الذي اذا زيد فيه او نقص او حرف او اول لم يحصل به السعادة المشتركة للجميع فقد بقي علينا
ان نعرف ايت الطرق التي سلكها بالناس في تنزيه الخالق سبحانه عن النقايص ومقدار ما صرح به من
ذلك والسبب الذي من قبله اقتصر بهم على ذلك المقدار ثم نذكر بعد ذلك الطرق التي سلك بالناس
في معرفة افعاله والقدر الذي سلك بهم من ذلك فاذا تم لنا ذلك فقد استوفينا غرضنا الذي
قصدناه قال فنقول اما معرفة هل الجنس الذي هو التنزيه والتقديس فقد صرح به ايضا في
غير ما اية من الكتاب العزيز فاثبتها في ذلك واوعبها قوله تعالى ليس كمثله شيء وهو السميع البصير
وقوله افمن يخلق كمن لا يخلق والاية الاولى هي نتيجة هذه والثانية برهان اعني ان قوله تعالى افمن
يخلق كمن لا يخلق هو برهان قوله ليس كمثله شيء وذلك انه من المغروز في فطر الجميع ان الخالق يجب
ان يكون اما على غير صفة الذي لا يخلق شيئا او على صفة غير شبيهة بصفة الذي لا يخلق شيئا
فاذا اضيف الى هذا الاصل ان المخلوق ليس بخالق يلزم من ذلك ان يكون صفات المخلوق اما منتفية

شبكة الألوكة
www.alukah.net

عن الخالق او موجودة فيه على غير الجهة التي هي عليها في المخلوق قلت صفات النقص يجب تنزيه عنها
مطلقا وصفات الكمال ثبت له على وجه لا يماثله فيها مخلوق قال واما قلنا على غير الجهة لان من الصفات ٤٨٦/
التي في الخالق صفات استدللنا على وجودها بالصفات التي لا تشرف المخلوقات عنها وهو الانسان مثل اثبات
العلم له والحياة والقدرة والارادة والكلام وغير ذلك قال وهذا معنى قوله عليه السلام ان الله خلق آدم
على صورته قال واذا تقرر ان الشرع قد صرح بنفي المماثلة بين الخالق والمخلوق وصرح بالبرهان الموجب
لذلك وكان نفي المماثلة يفهم منه شيئان احدهما ان لعدم الخالق كثيرا من صفات المخلوق والثاني
ان يوجد فيه صفات المخلوق على وجه اتم وافضل بما لا يناقض في الفعل وليس ظاهرا صرح به الشرع من
هذين الصنفين وما سكت عنه وما السبب الحكمي في سكوته. قلت ونفي المماثلة قد يتضمن اثبات صفات
الكمال للخالق لا ثبت للمخلوق منها شيء فكما ان صفات المخلوق ما لا ثبت للخالق فكذلك في صفات
الخالق ما لا ثبت للمخلوق لكن هذا الضرب لا يمكن الناس معرفته في الدنيا فلهذا لم يذكره. قال فنقول
اما ما صرح به الشرع من نفي صفات المخلوق عنه فما كان ظاهرا من امره انه من صفات النقائص فمنها
الموت كما قال تعالى وتوكل على الحي الذي لا يموت ومنها النوم وما دونه مما يقتضي الغفلة والسهو
عن الادراكات والحفظ للموجودات وذلك مصرح به في قوله تعالى لا تأخذه سنة ولا نوم ومنها النسيان
والخطأ كما قال تعالى لا يضل ربي ولا ينسى والوقوف على انتفاء هذه النقائص هو قريب من العلم
الضروري وذلك ان ما كان قريبا من هذه من العلم الضروري فهو الذي صرح الشرع بنفيه عنه سبحانه
وتعالى واما ما كان بعيدا من المعارف الاولى الضرورية فانما نبه عليه بان عرف انه من علم الاولين
الناس كما قال في غير ما اية من الكتاب العزيز ولكن اكثر الناس لا يعلمون ومثل قوله لخلق السموات
والارض اكبر من خلق الناس ومثل قوله فطرة الله التي فطر الناس عليها لا تبديل لخلق الله ذلك
الدين القيم ولكن اكثر الناس لا يعلمون فان قيل فما الدليل على انتفاء هذه النقائص عنه اعني
الدليل الشرعي قلنا الدليل عليه ما يظهر من الموجودات محفوظة لا تختلها اختلال ولا فساد ولو كان ٤٨٧/
الخالق مدركه خطأ او غفلة او سهوا ونسيان لاختلت الموجودات وقد نبه سبحانه على هذا المعنى في
غير ما اية من كتابه قال تعالى ولا يؤوده حفظهما وهو العلي العظيم قال فان قيل فما تقولون في صفة
الجسمية هل هي من الصفات التي صرح الشرع بنفيها عن الخالق تعالى ام هي من المسكوت عنها او انه لم يصرح
بنفيها ولا اثباتها ولكن صرح بما يستلزم نفي الجسمية في مادي الرأي عنها فنقول انه من البين من
امر هذه الصفة انها من الصفات المسكوت عنها وذلك ان الشرع قد صرح بالوجه واليدين في غير اية من

شبكة الألوكة www.alukah.net

كتابه وهذه الاية قد يوهم ان الجسمية هي له من الصفات التي فضل فيها الخالق المخلوق كما فضله في
صفة القدرة والارادة وغير ذلك من الصفات التي هي مشتركة بين الخالق والمخلوق الا انها في الخالق اتم
وجودا ولهذا صار كثير من اهل الاسلام الى ان يعتقد في الخالق انه جسم لا يشبه الاجسام وعلى
هذا الحنابلة وكثير ممن تبعهم وهؤلاء ايضا قد ضلوا اذ صرحوا بما ليس حقا في نفسه وما توهم ايضا
التشابه بين الخالق والمخلوق وانما صرح الشرع باشيا توهمها لا يضر فتوهمها من كان من الناس
لا يقدر ان يتصور موجودا ليس بجسم ولا ايضا اذا سمع تلك الاشيا خيف عليه ان يتطرق ذهنه
الى القول بالجسمية وهذه هي حال جمهور الناس لان الذي يتطرق من ذلك اثبات الجسمية هم قليل
من الناس وهؤلا ففرضهم الوقوف على الدلايل التي توجب نفي الجسمية قلت ولقايل ان يقول
اما قوله انه كثير من اهل الاسلام يقولون انه جسم لا يشبه الاجسام فهذا صحيح واما قوله وعلى
هذا الحنابلة وكثير ممن اتبعهم فيقال له ليس في الحنابلة من اطلق لفظ الجسم لكن نفاة الصفات
يسمون كل من اثبتها مجسما بطريق اللزوم اذ كانوا يقولون ان الصفة لا تقوم الا بجسم وذلك
لانهم اصطلحوا في معنى الجسم على غير المعنى المعروف في اللغة فان الجسم في اللغة هو البدن وهؤلا
يسمون كل ما يشار اليه جسما فلزم على قولهم ان يكون ما جاء به الكتاب والسنة وما فطر الله عليه عباده
وما سلف الامة وائمتها مجسما وهذا لا يختص طايفة لا الحنابلة ولا غيرهم بل يطلقون لفظ المجسمة ٤٨٨/
والمشبهة على اتباع السلف كلهم حتى يقولوا في كتبهم ومنهم طايفة يقال لهم المالكية ينتسبون الى
مالك بن انس ومنهم طايفة يقال لهم الشافعية ينتسبون الى الشافعي لكن لما جرت محنة
الجهمية نفاة الصفات سموا لمن اثبتها مجسما في عهد الامام احمد وقالوا ان القران مخلوق
وحقيقة ذلك ان الله لم يتكلم بشيء وقالوا انه لا يرى ونحو ذلك قام احمد بن حنبل من اظهار
السنة والصفات واثبات ما جاء في الكتاب والسنة من هذا الباب بما لم يحتج اليه غيره من الايمة
وظهر ذلك في جميع اهل السنة والحديث من جميع الطوايف وصاروا متفقين على تعظيم احمد وجعله
اماما للسنة فصار يظهر في اصحابه من الاثبات ما لا يظهر في غيرهم بسبب كثرة نصوصهم في هذا الباب
والنفاة يسمون المثبتة مجسمة ومشبهة وصاحب هذا الكتاب يجعل مثبتة الصفات من الاشعرية ونحوهم
مشبهة وانه يلزمهم التركيب والتركيب اصل التجسيم مثل قوله في كتابه الذي سماه تهافت التهافت
فانه قال وايضا فالذي يلزم الاشعرية للتجسيم من المحال اكثر من الذي يلزم مقدماتهم التي
منها صاروا الى التجسيم وذلك انه ان كان مبدا الموجودات ذاتا ذات حياة وعلم وقدرة وارادة

شبكة الألوكة
www.alukah.net

وكانت هذه الصفات زائدة على الذات وتلك الذات غير جسمانية فليس بين النفس وهذا الموجود فرق الا ان النفس هي في جسم وهذا الموجود هو نفس ليس في جسم وما كان بهذه الصفة فهو مركب من ذات وصفات وكل مركب فهو محتاج ضرورة الى مركب اذ ليس يمكن ان يوجد شيء مركبا من ذاته كما انه ليس يمكن ان يوجد متكونا من ذاته لان التكوين الذي هو فعل المكون ليس هو شيئا غير تركيب المتكون والمكون ليس شيئا غير المركب وبالجملة فكما ان للمفعول فاعلا كذلك لكل مركب مركبا فاعلا ولا يمكن ان يكون الشيء هو علة في شرط وجوده لانه كان يلزم ان يكون الشيء علة لنفسه ولذلك كانت المعتزلة في وضعهم هذه الصفات في المبدأ الاول راجعة الى الذات لا زائدة عليها على نحو ما توجد عليه كثير من الصفات الذاتية لكثير من الموجودات مثل كون الشيء موجودا وواحدا وزائدا وغير ذلك اقرب الى الحق من الاشعرية قال ومذهب الفلاسفة في المبدأ الاول هو قريب من مذهب ٤٨٩/ المعتزلة فيقال له قولك ليس بين النفس وبين هذا الموجود فرق الا من جهة انها في جسم خطأ محض وذلك ان افتراق الشيئين في بعض الصفات لا يوجب تماثلهما في الحقيقة اذ لو كان كذلك لكانت المختلفات متماثلات فان السواد يخالف البياض وهو يشاركه في كون كل منهما لونا وعرضا وقابلا لغيره وايضا فمحققو الفلاسفة يوافقون على ان الاجسام ليست متماثلة مع اشتراكها في التحيز وقبول الاعراض وغير ذلك من الاحكام والحيوان الصغير الحي مثل البعوض والبق والذباب ليس مثلا للانسان ولا للفلك ولا للجني وان كان كل منهما حيا قادرا شاعرا متحركا بالارادة والفلك عندهم حي ناطق وليس مثل بدن الانسان الذي هو حي ناطق وقوله هذا على الضرورة مركب من ذات وصفات ان اراد به انه ذات موصوفة بصفات لازمة لها فهذا حق وهم لا ينكرون هذا تركيبا فان اسماه تركيبا لم يكن هذه التسمية حجة له على ما نفاه لان الذي نفاه بالدليل هو ما كان مركبا وهو الذي جعله غيره مركبا او ما كان مركبا بنفسه اي كانت اجزاؤه متفرقة فتركبت بحيث يصير مركبا بعد ان لم يكن ومعلوم ان ما ركب بعد افتراقه لم يكن تركيبه بنفسه كما ذكره في المتكون فان ما تكون بعد ان لم يكن متكونا لم يكن تكونه بنفسه وكما قال كما ان لكل مفعول فعلا فان لكل مركب مركبا هذا انما يعقل في ما ركبه غيره او ما كان متفرقا فركب كما ان المفعول لا يعقل ان له فاعلا الا اذا افعله غيره او كان حادثا فلا بد للحادث من محدث اما ما كان واجبا بنفسه قديما ازليا مستلزما للصفات اللازمة له فهذا لم يركبه احد ولا كان متفرقا فتركب فمن اين يجب ان يحتاج هذا الى مركب وكيف يصح تمثيل هذا بالمتكون والمفعول اللذين كل منهما محتاج الى غيره بل لحدوثه وافتقر

الى محدث وليس المعنى الذى سماه مركبا الا موصوف بصفة لازمة له فلو قال كل متصف فلا بد له
من واصف اى من يجعل الصفة قائمة بمحلها اما كان مبطلا فان المتصف بالصفة ان كان قديما ٤٩٠
ازليا واجبا بنفسه كيف يحب هذا فيه ثم قولا ان الافلاك قديمة ازلية وهذا الرجل لا
يسميها مركبة ويبطل قول من يقول هى مركبة من الهيولى والصورة وقول من يقول هى ممكنة ومع هذا
فهى جسم قائم به صفات وحركات فاذا كانت هذه لم يحتج عنده الى ما يحتاج اليه المتكون فكيف يحتاج
الى ذلك ما هو واجب بنفسه وقوله لان التركيب شرط فى وجود المركب معناه ان لزوم الصفة للموصوف
او ان التلازم الذى بين الامور المتعددة فى الواجب شرط فى وجود هذا وهذا صحيح لكن الشرط لا يجب
ان يتقدم المشروط بل يجوز مقارنته له واذا كان الواجب الوجود واجبا بنفسه المتصف لصفاته
وكل من صفاته لا يوجد الا مع الاخرى ولا يوجد الذات الا بالصفات ولا الصفات الا بالذات كان هذا
هو حقيقة الاشتراط ولم يلزم من ذلك ان يكون المتصف بهذه الصفات هو علة فاعلة لما هو من
لوازم وجوده ولما لا يوجد الا معه وهو الشرط فى وجوده وان سمى بالعلة اعم من ذلك حتى جعل
الشرط علة كان حقيقة قوله لا يكون الشئ شرطا فى شرط وجوده وهذا ليس بصحيح بل يجوز ان يكون
كل من الشيئين شرطا فى وجود الاخر وان لم يكن علة فاعلة للاخر وهذا هو الدور المعى الاقترانى
وهو جائز بخلاف الدور المعى القبلى فانه ممتنع وهذا موجود فى عامة الامور فالامور المتلازمة
كل منها شرط فى الاخر فكل من الشرطين شرط فى وجوده وغاية ذلك ان يكون الشئ شرطا فى
وجود نفسه اى لا يوجد نفسه الا اذا وجدت نفسه وهذا الكلام صحيح بخلاف ما اذا كانت نفسه
فاعلة لنفسه فان هذا ممتنع فكل واحد منها لا بد له والبنوة شرط فى وجود الاخر وكل واحد من
العلو والسفل شرط فى وجود الاخر وكل واحد من التحيز والمتحيز شرط فى الاخر وكل واحد
من الماء والنار وطبيعته الخاصة به شرط فى الاخر ونظير هذا كثيرة فكون احدى الصفتين
مشروطة بالاخرى والذات مشروطة بصفاتها اللازمة والصفات مشروطة بالذات بحيث يمتنع تحقق
شئ من ذلك الا مع تحقق الاخر وبحيث يلزم من ثبوت كل من ذلك ثبوت الاخر هو معنى كون
كل من ذلك شرطا فى الاخر وهو شرط فى شرط نفسه ووجوده وهو لا من اصول ضلال من ٤٩١
لفظ العلة من الاحمال فان لفظ العلة كثيرا ما يريدون به ما لا يكون الشئ الا به فيدخل فى
ذلك العلة الفاعلة والقابلة والمادة والصورة وكثيرا ما يريدون بذلك الفاعل فقط وهو
المفهوم من لفظ اللغة وبجوزهم فى مسألة واجب الوجود عامتها مبنية على هذا التلبيس فان

الممكن الذى لا يوجد الا موجد يوجده لابد له من واجب يكون موجودا بنفسه لا موجدا يوجده
فهذا هو معنى واجب الوجود الذى دلت عليه الممكنات وهم يريدون ان يجعلوه وجودا مطلقا
ليس له نعت ولا صفة ولا حقيقة غير الوجود المطلق لان الوجود الواجب يكون معللا لتلك
الحقيقة فلا يكون واجبا ولفظ المعلول مجمل فانهم يوهمون انه يكون مفعولا لها وهى علة فاعلة
له ومعلوم ان هذا ممتنع فى الوجود الواجب لكن الحقيقة الواجبة اذا قدر ان لها وجودا اقوم بها
لم يلزم فى ذلك الوجود الا ان يكون له محل وهو الحقيقة التى يقوم بها الوجود وذلك الذى يسمونه
العلة القابلة ومعلوم ان الدليل انما اثبت موجودا ليس له موجد فلم يثبت دليلهم موجودا لا يكون
وجوده قائما بحقيقة ان كان ذا الوجود ما هو قائم بحقيقة وهذا على قول من يقول وجود كل شئ
زايد على حقيقته كما يقول ذلك طائفة من متكلمى المعتزلة وغيرهم والا فالصواب عند اهل السنة
والجماعة ان وجود كل شئ وهو الوجود الذى فى الخارج هو عين حقيقة الموجودة فى الخارج
فكل موجود فله حقيقة مختصة به فى الخارج عن الذهن والوجود الذى يشار اليه فى الخارج هو تلك الحقيقة
نفسها لا وجود آخر قايم بها فاذا قال اهل السنة ان وجود الخالق عين حقيقته اراد بذلك ابطال
قول ابى هاشم ومن وافقه من المعتزلة ولم يريدوا بذلك قول ابن سينا واخوانه من الفلاسفة
ان الواجب وجود مطلق بشرط الاطلاق او مطلق لا بشرط فان هذا القول اعظم فسادا من
قول ابى هاشم بكثير بل هذا القول يعلم من تصوره بصريح العقل انما ذكروه يكون فى الاذهان
لا فى الاعيان والمطلق بشرط الاطلاق قد سلموا فى منطقهم انه لا يكون الا فى الاذهان والمطلق ٤٩٤
لا بشرط يسلمون انه لا يوجد فى الخارج مجردا عن الاعيان وقد تقدم ما ذكره هو من انه يلزم
الاشعرية ان يكونوا مجسمة والحنابلة منهم ما فى بقية الطوائف منهم من هو على طريقة الامام
احمد وامثاله من الائمة لا يطلقون هذا اللفظ على الله لا نفيا ولا اثباتا بل يقولون ان اثباته
بدعة كما ان نفيه بدعة وما انكر احمد وغيره على الجهمية نفيهم لهذا اللفظ وامتنع من الموافقة
على نفيه كما هو ممتنع من اطلاق اثباته كذلك جرى فى مناظرة لابى عيسى برغوث وغيره من
نفاة الصفات فى مسالة القرآن فى محنة المشهورة لما الزمه بان القول بان القرآن غير مخلوق يستلزم
ان يكون الله جسما فاجابه احمد بانه لا يدرى ما يريد القايل بهذا القول فلا يوافقه عليه بل يعلم
انه احد صمد لم يلد ولم يولد ولم يكن له كفوا احد وذلك ان اهل الكلام الذين تنازعوا
فى اثبات الجسم ونفيه كالهشامية والكرامية ونحوهم ممن اثبته وكالجهمية والمعتزلة ونحوهم من

نفاه قد يدخل كل منهم في ذلك ما يخالف النصوص فمن المثبتة من يدخل في ذلك ما يجب تنزيه
الله عنه من صفات النقص ومن مماثلته بالمخلوقات والنفاة يدخلون في ذلك ما اثبته الله لنفسه
من صفات الكمال ومن الحنابلة من يصرح بنفيه كابي الحسن التميمي واهل بيته والقاضي ابي يعلى واتباعه وغيرهم
ممن سلك مسلك ابن كلاب والاشعري في ذلك ومنهم من يسلك مسلك المعتزلة كابن عقيل وصدقة
ابن الحسين وابن الجوزي وغيرهم والذين لا يثبتونه او ينفونه يصرح كثير منهم بتكفير المجسمة فمنهم من
يقول من قال هو جسم فقد كفر ومن قال ليس بجسم فقد ابتدع ومنهم من يصوب من قال ليس بجسم ويكفر
من يقول بالتجسيم وقد حكى الاشعري في المقالات النفي عن اهل السنة والحديث كما حكى عنهم اشياء موجب
ما اعتقده هو من مذهبهم والسلف والائمة واهل الحديث والسنة المحضة من جميع الطوائف لا يصفون
الله الا بما وصف به نفسه او وصفه به رسوله والالفاظ المجملة المبتدعة لا يثبتونها ولا ينفونها الا بتبيان
معانيها فما كان من معانيها موافقا للكتاب والسنة اثبتوه وما كان مخالفا لذلك نفوه فلا يطلقون
هو جسم ولا جوهر ولا يقولون ليس بجسم ولا جوهر كما لا يطلقون اثبات لفظ الجبر ولا ينفونه واما ٤٩٤
قول هذا القائل فتوهمها من كان من الناس لا يقدر ان يتصور موجودا ليس بجسم ولا ايضا خيف عليه
ان يتطرق ذهنه الى القول بالجسمية وهذه هي حال جمهور الناس فهذا الكلام متناقض فانه اذا كان
اكثر الناس لا يقدرون ان يتصوروا موجودا ليس بجسم فانهم قطعا يتطرق اذهانهم عند سماع هذه
الامور الى اثبات الجسمية فقوله بعد ذلك ان الذين يتطرق الى اذهانهم من ذلك اثبات الجسمية قليل
من الناس يناقض ما تقدم قال وقد كان الواجب عندي في هذه الصفة قبل ان يصرح الفرق الضالة
باثباتها ان يجري فيها على منهاج الشرع ولا يصرح فيها بنفي ولا اثبات ويجاب من سال عن ذلك من
الجمهور بقوله تعالى ليس كمثله شيء وهو السميع البصير وينهى عن هذا السؤال وذلك لثلاث معان
احدها ان ادراك هذا المعنى اعني انه ليس بجسم الذي هو الحق ليس قريبا من المعروف بنفسه برتبة
واحدة ولا برتبتين ولا ثلاث وانت تبين ذلك من الطرق التي سلكها المتكلمون في ذلك فانهم قالوا
ان الدليل على انه ليس بجسم انه قد تبين ان كل جسم محدث واذا سئلوا عن الطريق التي توقف منها
على ان كل جسم محدث سلكوا في ذلك الطريق التي ذكرنا من حدوث الاعراض وان ما لا يعرى عن
الحوادث حادث وقد تبين لك من قولنا ان هذه الطريقة ليست برهانية ولو كانت برهانية لما كان
في طباع الغالب من الجمهور ان يصلوا اليها فان ما يضعه هؤلاء القوم من انه سبحانه ذات صفات
زائدة على الذات يوجبون بذلك انه جسم اكثر مما ينفون عنه الجسمية بدليل انتفاء الحلول عنه

شبكة الألوكة
www.alukah.net

فهذا هو السبب الاول في ان لم يصرح الشرع في انه ليس بجسم بين قال ولذلك اضرب الامام المهدي
عن هذا الدليل اذ كان لا يرضى الخواص ولا يقنع الجمهور وسلك طريقا عجيبا مشتركا للصنفين جميعا وهذا
من خواصه في العلم لا يعلم احد ممن سلكه قبل ذلك وهو طريق اثبات المثلية بين الاجسام التي هي المساواة
في جميع الخواص مخاصة في تماثل قوتها في التناهي اعني كل جسم قوته متناهية وفي تماثلها في التركيب وذلك
ان من هاتين الجهتين افتقرت الاجسام الى الفاعل اما افتقارها من جهة التركيب فلان كل مركب حائز وكل ٤٩٤
حائز مفتقر الى الفاعل واما افتقارها الى الفاعل من جهة تناهي قوتها فلان كل متناهي القوة ان لم
يقدر الفاعل الموت له تناهت قوته وفسد ولم يمكن فيه ان يبقى طرفة عين وهو معنى قوله تعالى الرحمن
على العرش استوى فانا بهذا الترياق الاعظم لهذا الداء العضال قلت ولقائل ان يقول ان كان هذا
المعلوم حقا فيمتنع انه لم يعلمه احد قبل امر التوقيت من من هو اعلم بالله وافضل منه واذا كانت تلك
الطريق باطلة وهذا هو الطريق ولم يسلكه غيره فلا يعلمه احد قبله وهكذا كل من سلك طريقا في النفي
زعم انه لم يسلكه غيره فانه يوجب ان ذلك لم يعلم قبله فلا يكون من يقدم من خيار هذه الامة معتقدين
لهذا النفي ولو كان حقا لاعتقدوه فما ذكره من المدح يعود بنقيض مقصوده وايضا فيقال القول
بتماثل الاجسام والاستدلال بذلك طريق معروفة سلكها المعتزلة ومن وافقهم من الاشعرية وغيرهم
والاشعري في كتاب الابانة يقتضي كلامه انه خالفهم فيها فليست طريقا غريبة وايضا فانه لم يذكر دليلا
على تماثلها اصلا واما ما ذكره من التركيب وتناهي القوة فان صح كان دليلا بنفسه فانه سبحانه غني
عن كل ما سواه فلا يجوز ان يفتقر الى فاعل بالضرورة اتفاق العقلاء وايضا فانه لم يذكر دليلا على
تركيب الجسم وتناهي قوته والمنازع ينفي كلا من الامرين كما قد ذكر في موضعه واعجب من ذلك
تفسير قوله الرحمن على العرش استوى بهذا المعنى فان فساد هذا اوضح من ان يحتاج الى بيان قال
واما السبب الثاني فهو ان الجمهور يرون ان الموجود هو المتخيل والمحسوس وان ما ليس بمتخيل ولا محسوس
فهو عدم فاذا قيل لهم ان هاهنا موجودا ليس بجسم ارتفع عنهم التخيل فصار عندهم من قبيل المعدوم
ولا سيما اذا قيل انه لا داخل العالم ولا خارجه ولا فوق ولا اسفل ولهذا اعتقدت الطائفة التي
اثبتت الجسمية في الطائفة التي نفتها عنه سبحانه انها مثلثية واعتقدت التي نفتها في المثبتة انها مكثرة ٤٩٥
قال واما السبب الثالث فهو انه اذا صرح بنفي الجسمية عرضت من الشرع شكوك كثيرة مما يقال في
المعاد وغير ذلك فمنها ما يعرض من ذلك في الرؤية التي جاءت بها السنة الثابتة وذلك ان الذين
صرحوا بنفيها اعني الجسمية فرقتان المعتزلة والاشعرية فاما المعتزلة فدعاهم هذا الاعتقاد الى نفي

شبكة الألوكة
www.alukah.net

الرؤية واما الاشعرية فارادوا ان يجمعوا بين الامرين فقسموا ذلك اليهم ولجأوا في الجمع الى اقاويل سوفسطائية تسترشد الى الوقف الذي فيها عند الكلام في الرؤية وهي انه يجب انتفاء الجهة عن ما يرى من الخالق سبحانه انه ليس بجسم فرجع الشريعة متشابهة وذلك ان بعث الانبياء انما هو على ان الوحي ينزل عليهم من السماء وعلى ذلك انبعثت شريعتنا هذه اعني ان الكتاب العزيز نزل من السماء كما قال تعالى انا انزلناه في ليلة مباركة وانما نزول الوحي من السماء على ان الله في السماء ولذلك كون الملائكة تنزل من السماء وتصعد اليها كما قال تعالى اليه يصعد الكلم الطيب وقال تعالى يعرج الملائكة والروح اليه والجملة جميع الاشياء التي تلزم القائلين بنفي الجهة على ما استذكر بعد عند المتكلم في الجهة وهي انه اذا صرح بنفي الجسمية وجب التصريح بنفي الحركة واذا صرح بنفي هذا عسر تصور ما جاء في صفة الحشر من ان الباري سبحانه يطلع الى اهل الحشر وانه الذي يلي حسابهم كما قال تعالى وجاء ربك والملك صفا صفا ولذلك يصعب تاويل حديث النزول المشهور وان كان التاويل اقرب اليه منه الى ظاهر الحشر اذا جاء في الحشر متواتر في الشرع يجب ان لا يصرح للجمهور بما يؤول عندهم الى ابطال هذه الظواهر فان تاثيرها في نفوس الجمهور اذا حملت على ظاهرها واما اذا اولت فانه يعود الامر فيها الى احد امرين اما ان يسلط التاويل على هذه واشباهها هنا في الشريعة فتعرت الشريعة كلها وبطل الحكمة المقصودة واما ان يقال في هذه كلها من المتشابهات فيعود الشرع كله من المتشابه مع انك اذا اعتبرت الدلايل التي اصح بها المأولون لهذه الاشياء كلها تجدها غير برهانية بل الظواهر الشرعية انفع منها اعني ان التصديق بها اكثر وانت تبين ذلك في البرهان الذي بنوا عليه نفي الجسمية وكذلك يتبين ذلك في البرهان الذي بنوا عليه نفي الجهة على ما سنقول بعد قال وقد يدل على ان الشرع لم يقصد التصريح بنفي هذه الصفة للجمهور انه لو كان انتفاء هذه الصفة عن النفس اعني الجسمية لم يصرح الشرع للجمهور بما في النفس فقد قال في الكتاب العزيز ويسالونك عن الروح قل الروح من امر ربي وما اوتيتم من العلم الا قليلا وذلك انه يعسر قيام البرهان عند الجمهور على وجود موجود قايم بذاته ليس بجسم ولو كان انتفاء هذه الصفة ما تفق عليه الجمهور لاكتفى بذلك الخليل في محاجة الكافر حين قال له ربي الذي يحيي ويميت قال انا احيي واميت الاية لانه كان يكتفي بان يقول له انت جسم والله تعالى ليس بجسم لان كل جسم محدث كما تقول الاشعرية وكذلك كان يكتفي بذلك موسى عليه السلام عند محاجة فرعون في دعوى الالهية وكذلك كان يكتفي المصطفى صلى الله عليه وسلم في امر الدجال في ارشاد الحوفيين الى كذب ما ادعيه من الربوبية من انه جسم والله تعالى ليس بجسم بل قال عليه السلام ان ربكم ليس باعور واكتفى بالدلالة

٤٩٦

على كذبه بوجود هذه الصفة الناقصة التي ينتفي عند كل احد وجودها ببديهة العقل في الباري سبحانه وكذلك
كان يكتفي فتنتها في عجل بني اسرائيل فهذه كلها كما تراه بدع حادثة في الاسلام هي السبب فيما عرض
فيه من الفرق التي انبا المصطفى صلى الله عليه وسلم انه ستفترق امته اليها فان قال قائل فاذا لم يصرح
الشرع للجمهور بانه جسم ولا بانه غير جسم فما عسى ان يجابوا في جواب ما هو فان هذا السؤال طبيعي
للانسان وليس يقدر ان ينفك عنه وكذلك ليس يقنع الجمهور ان يقال لهم في موجود وقع الاعتراف
به لا ماهية له لان ما لا ماهية له لا ذات له قلنا الواجب في ذلك ان يجابوا بجواب الشرع فيقال
لهم انه نور فانه الوصف الذي وصف الله به نفسه في كتابه على جهة ما يوصف الشيء بالصفة التي هي ٤٩٧
ذاته فقال تعالى الله نور السموات والارض مثل نوره الاية وبهذا الوصف وصفه النبي صلى الله عليه وسلم
في الحديث الثابت عنه فاذ جاء انه قيل له عليه السلام هل رايت ربك فقال نور اني اراه وفي حديث
الاسرا انه لما قرب صلى الله عليه وسلم من سدرة المنتهى غشي السدرة من النور ما حجب بصره من
النظر اليها او اليه وفي كتاب مسلم ان لله حجابا من نور لو كشفه لاحرقت سبحات وجهه ما انتهى اليه
بصره قال وفي بعض روايات الحديث سبعين حجابا من نور فينبغي ان يعلم ان هذا المثال هو سديد
المناسبة للخالق سبحانه لانه يجتمع فيه انه محسوس تعجز الابصار عن ادراكه وكذلك الاوهام
مع انه ليس بجسم والموجود عند الجمهور انما هو المحسوس والنور لما كان هو اشرف المحسوسات وجب
ان يمثل لهم به اشرف الموجودات فيقال هذا الرجل يرى راي ابن سينا ونحوه من المتفلسفة والباطنية
الذين يقولون ان الرسل اظهرت للناس في الايمان بالله واليوم الاخر خلاف ما هو الامر عليه
في نفسه لينتفع الجمهور بذلك اذ كانت الحقيقة لو اظهرت لهم لما فهم منها الا التعطيل فخيلوا
ومثلوا لهم ما يناسب الحقيقة نوع مناسبة على وجه ينتفعون به وابو حامد في مواضع يرى
هذا الراي ونهيه عن التاويل في الجام العوام والتفرقة بين الايمان والزندقة مبني على هذا الاصل
وهؤلاء يرون اقرار النصوص على ظواهرها هو المصلحة التي يجب حمل الناس عليها مع اعتقادهم
ان الانبيا لم يبينوا الحق ولم يورثوا علما ينبغي للعلما معرفته وانما المورث عندهم للعلم الحقيقي
هم الجهمية والدهرية ونحوهم من حزب التعطيل والجحود وما ذكر هذا في النور اخذه من مشكاة
ابي حامد وقد دخل معهم في هذا طوايف ممن راج عليهم هذا الالحاد في اسماء الله واياته من اعيان
الفقها والعباد وكل من اعتقد نفي ما اثبته الرسول حصل في نوع من الالحاد بحسب ذلك وهؤلاء
كثيرون في المتاخرين قليلون في السلف ومن تدبر كلام كثير من مفسري القرآن وشارحي الحديث

شبكة الألوكة
www.alukah.net

ومصنفي العقايد النافية والكلام وجدته من هذا ما يتبين له به حقيقة الامر وقوله في النور انه
محسوس لعجز الابصار عن ادراكه وكذلك الاوهام مع انه ليس بجسم يناقض من وجهين احدهما ٤٩٨/
ان المحسوس الذي يحسه الناس ليس الا جسما او عرضا في جسم والثاني ان النور الذي يعرفونه ليس
الا جسما او عرضا في جسم وذلك كنور المصابيح ونحوها فانه اما ان يراد به نفس النور الخارج من
زبالة المصباح فذلك نار والنار جسم واما ان يراد به ما يضيء على ما يلاقيه من الارض والجدران
والهواء من الضوء فذلك عرض قايم بغيره وكذلك الشمس والقمر ان اريد بالنور نفس ذات واحد منهما
كقولك جعل الشمس ضيا والقمر نورا فالقرجسم وان اريد بالنور ما على الارض والهواء من ضوئه وذلك
فذلك عرض فلا يعرف الناس نورا الا هذا وهذا ايضا فاذا كان السؤال بما هو طبيعي للانسان
لا يقدر ان يتفلت عنه ولا ينفع الامتناع في جواب هذا السؤال بعد الاعتراف بوجود المسئول
عنه بان يقال لا ماهية له لان ما لا ماهية له لا ذات له فلا ينفع الامتناع بجواب ليس مطابقا للحقيقة
وتقدير ان لا يكون هو في نفسه نورا يكون الجواب غير مطابق للحقيقة وحينئذ فالجواب المطابق للحق
مع الاعراض عن ذكر الحقيقة احسن من هذا كما تقوله طايفة من الناس في جواب موسى لفرعون
لما سأله بقوله وما رب العالمين قال رب السموت والارض وما بينهما ان كنتم موقنين قالوا لما سأله
عن الماهية والمسئول عنه لا ماهية له عدل الى ما يصلح الجواب به فتقول هذا وهو مع انه خطا اقرب من
ان يجاب عن الماهية بما ليس مطابقا للحق وانما كان قولهذا خطا لانهم لم يسألوا موسى
سؤال مستفهم طالب للعلم بماهية المسئول عنه حتى يجاب جواب المستفهم السايل كما ذكره الناس في
جواب السؤال بما هو ولكن هذا استفهام انكار ونفي وجحود للمسئول عنه فانهم كانوا منكرا
لوجوده الصانع ولهذا قال ما علمت لكم من اله غيري وقال انا ربكم الاعلى وقال يا هامان ابن لي صرحا
لعلي ابلغ الاسباب اسباب السموات فاطلع الى اله موسى واني لاظنه كاذبا فلما قال له موسى انى
رسول من رب العالمين تكلم بما هو جحد ونفي وانكار لمسمى رب العالمين فقال وما رب العالمين
كما لو ادعى على احد مدع ان هذا ولدك او شريكك في المال او اعطاك هذا المال ونحو ذلك
فقال من هو ولدي ومن هو شريكي ومن هو الذي اعطاني فانه يقول ذلك على سبيل الانكار والجحد
لا على سبيل الاستعلام والاستفهام فاذا كان منكرا للحق اجيب بما تقوم الحجة عليه فيقال ٤٩٩/
له هذا الذي ولدته امرأتك فلانة او الذي اشتريت انت وهو المال الفلاني او هو الذي اقررت
له بذلك واشهدت به عليك فلانا وفلانا ونحو ذلك ولهذا اجابه موسى بما فيه تقرير لما انكره

وتثبيت له فقال رب السموات والارض وما بينهما وقال ربكم ورب ابائكم الاولين وذلك لان العلم
بثبوت هذا الرب امر مستقر في الفطر معروف في القلوب يبين هذا ان السؤال عن ماهية الشيء
الثابتة في الخارج يكون بعد الاعتراف بوجوده اما ما يكون مجحودا منتفيا في نفس الامر فلا ماهية له
في الخارج حتى يسال عنها ولكن قد يسال المسئول عن تصوير ما يقوله وان لم يكن له حقيقة في الخارج
اما اذا ادعى شيئا في الخارج والمدعي ينكر وجوده فانه لا يطلب منه ان يعرفه ماهية لا حقيقة له بل
يساله على طريق انكار ذلك لا على طريق الاستعلام عن ذلك واذا كان المسئول عنه مما لا
وجود له طولب بتمييزه وتعريفه حتى يبين له انه لا وجود له وانك تدعي ثبوت ما ليس بثابت
كما يقال لمن يدعي ان هنا جبلا من ياقوت او بحرا من زيبق اين هو وكيف هو وكما يقال لمن
يدعي وجود المنتظر المعصوم الداخل الى سرداب سامرا بماذا يعرف وكم كان عمره حين دخل
وماذا الذي يمنعه من الظهور ونحو ذلك من المسايل التي يبين بها عدم المسئول عنه او عدم
ما اثبته المسئول له وهذا في القرآن كثير لقوله تعالى الهم ارجل يمشون بها ام لهم ايد يبطشون
بها ام لهم اعين يبصرون بها ام لهم آذان يسمعون بها وقوله تعالى قل اتنبئون الله بما لا يعلم
في السموات ولا في الارض وقوله افرايتم اللات والعزى ومناة الثالثة الاخرى الكم الذكر
وله الانثى ومنه قولهم اهذا الذي بعث الله رسولا وقول الكفار ائنا متنا وكنا ترابا
وعظاما ائنا لمبعوثون او اباؤنا الاولون واذا كان المسئول عنه موجودا كان الجواب بما
يدل على وجوده فلهذا اجاب موسى للمنكرين بما يدل على اثبات الصانع سبحانه فان افتقار السموات
والارض وما بينهما والمشرق والمغرب والموجودين واباؤهم الى الصانع واستقرار ذلك في فطرهم
امر لا يمكن انكاره الا عنادا كما قال تعالى وجحدوا بها واستيقنتها انفسهم ظلما وعلوا
وذكر موسى عليه السلام السموات والارض والليل والنهار والاولين والاخرين فذكر الاعلى
والاسفل والميامن والمياسر والمتقدم والمتاخر وهذه هي الجهات الست للانسان وذكر
التقدم والتاخر بالزمان بعد ان ذكر التقدم والتاخر بالمكان فان المكان دخل في السموات
والارض والمشرق والمغرب وذكر موسى خلق الانسان بعد ان ذكر الخلق العام كما في قوله اقرا
باسم ربك الذي خلق خلق الانسان من علق وكما في قوله تعالى سنريهم آياتنا في الافاق وفي
انفسهم حتى يتبين لهم انه الحق فاذا كان المسئول عنه بما هو لا بد ان يكون له ذات هي
ماهيته كان الجواب عنها بما يمكن من التعريف فان امكن ان تعرف معينه قيل هذا هو او هو

واثارهم خ

٥٠٠/

شبكة الألوكة
www.alukah.net

فلان بن فلان ونحو ذلك مما يميزه عند السايل ويوجب معرفته بعينه بالاحساس لكن
معرفة عينه لم يحصل هنا بمجرد كلام المتكلم بل بالاحساس به وان لم يمكن معرفته بعينه عرف
بنظيره ولا يكون له نظير من كل وجه فانه لو كان له نظير من كل وجه لم يكن المجهول الا عينه
واذا كان المطلوب معرفة عينه لم يحصل الجواب بالنظير وانما يعرف بالنظير نوعه فلا يجاب
بالنظير الا اذا كان السؤال عن معرفة نوعه وحينئذ فيحصل المعرفة به بحسب مماثلة ذلك
النظير له لاجل القدر المشترك الذي بين المتماثلين كمن سئل عن الخمر فقال شراب مسكر فلا بد
ان يكون السايل يعرف الشراب ويعرف السكر ولكن لم يعرف نوع سكر الخمر بل عرف مثلا سكر
الغضب والعشق والحزن وعرف زوال العقل بالجنون والبنج فلو سال عن السكر قيل له لذة مع
زوال الحزن فقولنا لذة يخرج سكر الغضب والحزن فانه الم بخلاف سكر العشق ولكن ليس هذا
مثل هذا فلا يمكن تعريفه ذلك الا بالقدر المشترك بين هذه اللذة وساير اللذات وبالقدر
المشترك بين زوال العقل بهذا السبب وغيره من الاسباب ثم اذا انضم الى ذلك انه شراب يميز
المسئول عنه عن غيره ولهذا كان حقيقة الامر ان الحدود المقولة في جواب ما هو انما يحصل
بها التمييز بين المحدود وغيره واما نفس تصور حقيقته فذاك لا يحصل بالقول والكلام لا على
وجه التحديد ولا غيره بل بادراك النفس المحدودة فالسايل اذا سال عن الرب ما هو امكن
ان يجاب باجوبة تميزه عما سواه سبحانه بحيث لا يشركه غيره في الجواب ويمكن ان يذكر من الامور ٥٠١
المشتركة بحسب ادراك السايل ما يحصل به من المعرفة ما شاء الله واما معرفة كنه الذات
فذاك لا يمكن بمجرد الكلام ليس لانه لا كنه لها لكن لان تعريف كنه الامور لا يمكن بمجرد العبارات
فاذا قيل هو نور لم يمنع هذا ان يكون حقيقته نورا كما اذا قيل هو حي او عالم او قادر او موجود لكن
ليس هو مثل شيء من الانوار المخلوقة كما انه ليس مثل شيء من الاحيا العالمين المخلوقين ولا شيء
من الموجودات المخلوقة ولكن لولا القدر المشترك لما كان في الكلام فائدة ثم القدر المميز يحصل
بالاضافة فنعلم انه نور ليس كالانوار موجود ليس كالموجودين حي لا كالاحيا وهذا الجواب هو
جواب اهل التحقيق من المثبتين الذين ينفون علم العباد بماهيته وكيفيته ويقولون لا يجري
ماهيته في مقال ولا يخطر كيفيته ببال ويقولون الاستوا معلوم والكيف مجهول ويقولون
حجب الخلق عن معرفة ماهيته ونحو ذلك واما من نفى ثبوت هذه الامور في نفس الامر فقال
لا ماهية له فتجري في مقال ولا كيفية له فيخطر ببال كما يقول ذلك من يقوله من المعتزلة

شبكة الألوكة
www.alukah.net

ك
٤٢

ومن اتبعهم من الاشعرية وغيرهم من اصحاب الفقها الاربعة فهؤلاء هم الذين خرجوا عن الجواب
الطبيعي وارادوا تغيير الفطرة الانسانية كما غيروا النصوص الشرعية وانما الكمال بالفطرة المكملة
بالشريعة المنزلة والرسل صلوات الله عليهم بعثوا بتقرير الفطرة وتكميلها لا بتغيير الفطرة وتحويلها
ومن المعلوم انه لا يمكن ان يجاب عن سؤال السايل بما هو بما يجاب اذا سئل عن الانواع فان الله
لا مثل له سبحانه واذا كان المخلوق الذي انحصر نوعه في شخصه كالشمس مثلا لا يمكن ذلك فيها والخالق
سبحانه اولى بذلك واذا كان تعريف عين الشي لا يمكن الا بمعرفته او معرفة نظيره والله لا نظير له
امتنع ان يعرف الا بما يعرف به الاعيان من المعارف الخاصة بالمعروف باطنا وظاهرا كما يهدي اليه
به عباده المومنين من الايمان به في الدنيا وكما يتجلى لهم في الدار الاخرة وهذه المعرفة تطابق
ما سمعوه مما وصف به نفسه ووصفه به رسوله فيتطابق الايمان والقران ويتوافق البرهان
والعيان والله سبحانه فطر عباده على الاقرار به فطرة يختص به ليست كلية مشتركة بينه وبين غيره ٥٠٢
كما جعل في الابصار قوة يرى بها الشمس بخصوصها لا يعرف الشمس معرفة مشتركة كما يقال
في حدها كوكب يطلع نهارا بل معرفة الناس للشمس اعظم من معرفتهم لغيرها من اعيان الكواكب ولنوع
الكواكب لو كانت الشمس من نوع الكواكب فكيف اذا لم يكن من نوعها ولهذا كانت الدلايل على الخالق
ايات له والاية تختص بما هي اية عليه ليست قياسا كليا يدل على معنى مشترك عام بل يدل على
معين موجود متميز عن غيره والادلة القياسية الكلية التي تخصها باسم البرهان اهل المنطق ونحوهم
لا تدل الا على امر كلي كقولنا الانسان محدث وكل محدث فله محدث فتنتظم قضيتين كليتين فقول
القايل الانسان محدث يعم كل انسان وعلمه بحدوث الانسان المعين كعلمه بحدوث الانسان الاخر ليس
علمه بهذه القضية الكلية اكمل من علمه بالواحد المعين الا انه قد يجهل الانسان حكم المعين فيستدل
عليه بنظيره وكذلك قول القايل كل محدث فله محدث فما من محدث يعلم حدوثه الا وهو يعلم ان
له محدثا كما انه يعلم ان المحدث الاخر محدثا ثم اذا علم ان للمحدث محدثا فهذا علم مطلق كلي ليس فيه
معرفة بمعين وليس هذا معرفة بالله تعالى واما الاية فهي مختصة به لا يشركه فيها غيره فالانسان
وغيره من الايات يدل على عينه نفسه لا يدل على نوع مطلق اذ الدليل مستلزم للمدلول
وهذه الادلة مستلزمة لعينه لافتقارها اليه ليست مستلزمة لامر مطلق كلي اذ المطلق
الكلي لا وجود له في الخارج لكن المستدل قد لا يعلم ابتدا استلزامها لنفسه بل يعرف المشترك
اولا ثم المختص ثانيا كمن يرى شخصا من بعيد فيعلم انه جسم ثم يراه متحركا اليه فيعلم انه حيوان

شبكة الألوكة
www.alukah.net

ثم يراه منتصبا فيعلم انه انسان ثم يراه فيعلم انه زيد مثلا فكان علمه بعينه بحسب ادلته والرب تعالى
متميز عن غيره بجميع خصايصه والناس تكلموا في اخص وصفه فقال من قال من المعتزلة هو القدم وقال
الاشعري وغيره هو القدرة على الاختراع وقال من قال من الفلاسفة هو وجوب الوجود والتحقيق ان كل وصف ٥٠٣
من هذه الاوصاف فهو من خواصه ومن خواصه انه بكل شيء عليم وانه على كل شيء قدير وانه الله الذي لا اله الا هو
وانه الرحمن الرحيم وكل اسم لا يسمى به غيره كالله والقديم الازلي ورب العالمين ومالك يوم الدين ونحو
ذلك فمعناه من خصايصه والاسم الذي يسمى به غيره وهو عند الاطلاق ينصرف اليه كالملك
والعزيز والحليم يختص بكماله واطلاقه فلا يشركه في ذلك غيره والاسم الذي يسمى به غيره ولا ينصرف
اطلاقه اليه كالموجود والمتكلم والمريد يختص ايضا بكماله وان لم يختص باطلاقه ومن المعلوم ان
الاسما التي يختص بها بكل حال او عند الاطلاق او تنصرف اليه بالنية يجب ان يعلم المتكلم بها اختصاصه
به والا لم يخصه بها وتخصيصه بها مستلزم لمعرفة ما يختص به ويمتاز به عن غيره فلا بد ان يكون في
القلوب من المعرفة ما يختص به ويمتاز به عن غيره وهذه المعرفة لا تكون بقياس كلي مدلوله معنى
كلي اذ الكلي لا تخصيص فيه بل قد يحصل عن قياسين مثل ان يعلم ان كل محدث له محدث وان المحدث للمحدثات
ليس هو شيئا من هذا العالم ولا يكون اثنين فيعلم انه واحد خارج عن العالم ومع هذا فاشارة القلوب
الى عينه خارجة عن موجب القياس الكلي وهكذا ساير المعلومات لا يمكن ان يعلم بمجرد القياس الكلي عين
معينة في الخارج وقد بسط الكلام على هذا في موضعه ولهذا اذا ذكر الله توجهت القلوب اليه سبحانه
لما في الفطرة من معرفته ابلغ مما توجه الى معنى غيره اذا ذكر فاذا قيل الشمس او الهلال توجهت القلوب
الى ما عرفته من ذلك وتوجهها الى ما عرفته من الخالق اكمل وهذا امر معروف فيها قد فطرت عليه واياته
دوال وشواهد وهي كما قال تعالى تبصرة وذكرى لكل عبد منيب فهي تبصر الجاهل وتذكر الغافل قال
ابن رشد وهاهنا سبب اخر وجب ان يسمى به نورا وذلك ان حال وجوده من عقول العلما الراسخين
في العلم عند النظر اليه بالعقل في حال الابصار عند النظر الى الشمس بل حال عيون الخفافيش فكان
هذا الصنف لايقا عند الصنفين من الناس قلت ولقايل ان يقول هذا الكلام يناسب حال اهل الحيرة ٥٠٤
والضلال الذين حارت عقولهم فيه فلم يعرفه كما يحار البصر في الشمس فلا يراها فقد مثله بالنور عند الجمهور
لكونه هو الذي يرى وعند العلما لكونه لا يرى فاقتضى هذا ان الجمهور لهم به معرفة وان العلما لا يعرفونه
وهذا حقيقة كلام هؤلاء فانهم يجعلون ما اظهره الله من اسمائه وصفاته لتعريف الجمهور اذ لا يمكن
الا ذلك وهو عندهم في الباطن ليس كذلك بل موصوف بالسلوب التي لا يحصل منها الا الجهل والحيرة

شبكة الألوكة
www.alukah.net

والضلالة ومنتهاهم ان يثبتوا وجودا مطلقا لا حقيقة له الا في الذهن لا في الخارج وهذا منتهى هؤلاء المتفلسفة ومن سلك سبيلهم من المتصوفة اهل الوحدة والحلول والاتحاد ومن ضاهاهم من اصناف اهل الالحاد واصل ضلال هؤلاء انهم لم يثبتوا وجودا للرب مباينا للمخلوقات متميزا عنها بل اعتقدوا ان هذا منتف لكونه يقتضي ما هو منتف عندهم من التحيز والجهة قال وايضا فان الله تبارك وتعالى لما كان سبب الموجودات وسبب ادراكنا لها وكان النور مع الالوان هذه صفته اعني انه سبب وجود الالوان وسبب رؤيتنا لها فالحق ما سمى الله نفسه نورا واذا قيل انه نور لم يعرض شك في الرؤية التي جاءت في المعاد قلت هذا الرجل سلك مسلك صاحب مشكاة الانوار فان ذلك الكتاب موضوع على قواعد هؤلاء المتفلسفة وابن رشد هذا يمدح كلامه في مشكاة الانوار وما كان مثله مما وافق فيه الفلاسفة والمسلمون يقدحون في كلامه الذي وافق فيه الفلاسفة ويمدحون من كلامه ما وافق فيه المسلمين وناقض به الفلاسفة فما يمدحه به اهل العلم والايمان يذمه به هذا وامثاله وينشد:

يوما يمان اذا ما جئت ذا يمن وان لقيت معديا فعدنان . وما يمدحه به اهل العلم والايمان يذمه به هؤلاء وقد ذكر في مشكاة الانوار ما يناسب ما ذكره هذا في النور ومن هنا دخل الملحدون من الاتحادية الذين قالوا بوحدة الوجود وقالوا ان الخلق مجالي ومظاهر لان وجود الحق ظهر فيها وتجلى فجعلوا نفس وجوده هو نفس ظهوره وتجليه ومن المعلوم ان الشيء يكون موجودا في نفسه ثم يظهر ويتجلى تارة ويحتجب اخرى سواء كان تجليه لوجود سبب الرؤية في الرائي كالاعمى اذا صار بصيرا او لزوال المانع في الظاهر كالحجب المانعة او لهما جميعا وهؤلاء جعلوا وجود الحق في المخلوقات هو نفس ظهوره وتجليه فيها وسموها مجالي ومظاهر وذلك لان حقيقة قولهم انه ليس موجودا في الخارج ولكنهم يظنون انهم يعتقدونه موجودا في الخارج فاذا شاهدوا الوجود الساري في الكائنات ظهر لهم هذا الوجود وهم يظنونه الله فسموها مظاهر ومجالي لانها اظهرت لهم ما ظنوا انه الله ولو انهم جعلوها آيات اظهرت لهم وبينت ما دلت عليه من وجوده وعلمه وقدرته ورحمته وحكمته مع علمهم بان وجوده مباين لوجودها لكانوا مهتدين وما ذكره هذا الرجل موافقا فيه لصاحب المشكاة ان النور سبب وجود الالوان وسبب ادراكنا لها كما ان الله سبب وجود الموجودات وسبب معرفتنا بها ليس بمستقيم فان الالوان موجودة في نفسها سواء ادركناها او لم نذكرها وهي في نفسها مستغنية عن النور ولكن النور شرط في ادراكنا لها لا في وجودها وليس المخلوق مع الخالق كذلك بل الخالق هو المبدع لاعيان الموجودات وليس هو معها كالشرط مع المشروط ونحو ذلك مما تقتضيه كلام هذا الرجل في تهافت

شبكة الألوكة
www.alukah.net

التهافت وكلام امثاله من هؤلاء المتفلسفة الاتحادية وغيرهم الذين يجعلونه مع الموجودات كالمادة
مع الصورة او كالصورة مع المادة كالكلي مع الجزئي كالجنس مع النوع او النوع مع الشخص ونحو ذلك
من التمثيلات التي تقتضي انه مفتقر اليها وهي مفتقرة اليه وكل منهما مع الاخر كالشرط مع المشروط
كما قد صرح بذلك صاحب الفصوص وغيره بل هو سبحانه الغني بنفسه عن كل ما سواه من كل وجه وكل ما سواه
مفتقر اليه من كل وجه وليس شيء افقر الى شيء من المخلوق الى الخالق ولا شيء اغنى عن شيء من الخالق
من المخلوق ولا يشبه فقر الخلق اليه وغناه عنهم شيء من انواع الفقر والغنى واذا قلنا كالمفعول
مع الفاعل والمصنوع مع الصانع والمبدع مع المبدع او كالمعلول مع العلة والموجب مع الموجب ونحو
ذلك فكل ذلك تقريب فيه قصور وتقصير منا اذ ليس في الموجودات ما هو مع غيره كالمخلوق مع
الخالق ولا في الوجود مفعول له فاعل واحد له يستغني به ولا معلول له علة واحدة يستغني به ولا
في الوجود بل كل ما في الوجود مما يظن انه مفعول او معلول لشيء من المخلوقات فان غايته اذا كان ٥٠٦
فاعلا وعلة ان يكون محتاجا اليه من وجه دون وجه وهو محتاج الى غيره من وجه اخر وهو فاعل
وعلة له من وجه دون وجه واما ان يكون في الموجودات ما هو مفتقر الى فاعل او علة كافتقار المخلوقات
الى الخالق فلا وهذا من اسباب ضلال هؤلاء فانهم ضلوا في قياسهم الخالق الذي ليس كمثله شيء على
المخلوقات فيجعلون حال المخلوقات معه كحال مفعولات العباد معهم لا سيما وفيهم من يكون قوله شرا من ذلك
ومن هذا الباب قول من جعل المعدوم شيئا ثابتا في الخارج مستغنيا عن الخالق ومن جعل الماهيات
غير الاعيان الموجودة فاذا ضم الى احد هذين القولين ان يجعل الوجود واحدا والوجود الواجب هو
الممكن لزم ان يكون كل من وجود الاعيان وثبوتها مفتقرا الى الاخر وان يكون الوجود الواجب
مفتقرا الى الذوات المستغنية عنه كما يقوله صاحب الفصوص او ان يكون وجود الاعيان الذي هو
الوجود الواجب عند هؤلاء مفتقرا الى الماهيات المستغنية عنه كما يقوله اخرون منهم ويقول
ابن سبعين وامثاله هو في كل شيء بصورة ذلك الشيء فهو في الماء ماء وفي النار نور وفي الحلو حلو
وفي المر مر وقد وقع نوع من الحلول والاتحاد في كلام غير واحد من شيوخ الصوفية ولهذا كان
الائمة منهم كالجنيد وامثاله يتكلمون بالمباينة كقول الجنيد التوحيد افراد الحدوث عن القدم وفي كلام — حاشا الجنيد -
الشاذلي والجزولي بل وابن برجان بل وابي طالب وغيرهم من ذلك ما يعرفه من فهم حقيقة الحق
وفهم مقاصد الخلق ولهذا كان الناس يصفون السالمية بالحلول فان ابا طالب من اصحاب ابي الحسن
ابن سالم صاحب سهل بن عبد الله التستري والناس في هذه المسالة على اربعة اقوال منهم من يقول

شبكة الألوكة
www.alukah.net

بالحلول او الاتحاد فقط كقول صاحب الفصوص وامثاله ومنهم من يثبت العلو ونوعا من الحلول وهو الذي
يضاف الى السالمية او بعضهم وفي كلام ابي طالب وغيره ما قد يقال انه يدل على ذلك ومنهم من لا يثبت
لا مباينة ولا حلولا ولا اتحادا كقول المعتزلة ومن وافقهم من الاشعرية وغيرهم والقول الرابع اثبات
مباينة الخالق للمخلوق بلا حلول وهذا قول سلف الامة وائمتها وكل من دفع نوع من الحلول لزم افتقار الخالق
الى غيره واستغنا غيره عنه فان الحال في غيره ان لم يكن محتاجا اليه بوجه من الوجوه امتنع الحلول سواء ٥٠٧
قيل ان الحال قايم بنفسه او بغيره فان قال الحلولي انا اثبت حلولا لا كحلول الاجسام ولا الاعراض وحينئذ
فلا يلزم افتقاره فيه الى غيره قيل هذا لا حقيقة له وهو كقول من قال اثبت قيامه بغيره من غير احتياج
الى ذلك المحل الذي من شانه ان يقوم ما قام فيه لان قيامه بالغير ليس كقيام الاجسام والاعراض
او اثبته في غيره لا مماسا له ولا مباينا له لكن هذا الجواب يصح من اهل السنة الذين ينكرون وجود
موجود لا مباين للعالم ولا داخل فيه واما من اثبت هذا فانه لا يمكنه ابطال قول الحلولية فانهم
يقولون كما اثبت موجودا لا داخل العالم ولا خارجه فاثبته حالا في الموجودات من غير ان يكون
مفتقرا اليها فاذا قال هذا لا يعقل قيل وذاك لا يعقل بل تصديق العقل بوجود موجود في العالم
غير مفتقر اليه اقرب من تصديقه بوجود موجود لا داخل العالم ولا مباين له ولهذا كان انقياد القلوب
الى قول الحلولية اقرب من انقيادهم الى قول نفاة الامرين وجمهور الجهمية وعبادهم وصوفيتهم انما
يتكلمون بالحلول والا فالنفي العام لا يقبله غالب العقول وانما يقوله من يقوله من متكلميهم وهولا
يخضعون لارباب الاحوال والعبادات والمعارف من الجهمية الحلولية ولا يمكنهم الانكار عليهم بحجة ظاهرة
ويد مبسوطة بل اما ان يكونوا مقصرين معهم في الحجة واما ان يكونوا مقهورين معهم بالحال
والعبادة والمعرفة لان اولئك في قلوبهم تاله ووجد وذوق وهولا يطالون قساة القلوب
لان القلب لا يتوجه بالقصد والعبادة الى العدم والنفي وانما يتوجه الى امر موجود ولهذا كانت الجهمية
النفاة داخلين في نوع من الشرك اذ كل معطل مشرك وليس كل مشرك معطلا والجهمية قولهم
مستلزم للتعطيل ففيهم شرك وقد يكون الشرك فيمن ليس منهم اذ اخلاص الدين لله مستلزم
لاثباته وليس اثباته مستلزما للاخلاص له فمن اثبت شيئا من الحقايق مستغنيا عن الله
كاستغنا الالوان في انفسها عن النور امكنه ان يقول هو بالنسبة الى تلك الامور كالنور بالنسبة
الى اللون اذ قد يظهر به تلك الامور كما ظهر اللون لنا بالنور قال ابن رشد فقد تبين لك من
هذا القول الاعتقاد الاول التي في هذه الشريعة في هذه الصفة يعني الجسمية وما حدث في ذلك ٥٠٨

حاشاه من ذلك

شبكة الألوكة
www.alukah.net

من البدعة قالوا انما سكت الشرع عن هذه الصفة انه لا تعرف بموجود في الغايب انه ليس بجسم
الا من ادرك برهانا ان في الشاهد موجودا بهذه الصفة وهي النفس ولما كان الوقوف على معرفة
هذا المعنى من النفس مما لا يمكن الجمهور لم يمكن فيهم ان يعقلوا وجود موجود ليس بجسم فلما حجبوا
عن معرفة النفس علما انهم حجبوا عن معرفة هذا المعنى من الباري تعالى قلت ولقايل ان يقول
هو قد بين فساد طرق نفاة الجسم من المتكلمين وكذلك بين فساد طريقة ابن سينا وغيره من الفلاسفة
وذكر انه لا يمكن الاقتران بوجود موجود في الغايب ليس بجسم الا من علم بالبرهان ان النفس ليست بجسم
وحينئذ فيقال له هذا اضعف من كلام المتكلمين ومن كلام الفلاسفة من وجهين احدهما ان الادلة
الدالة على كون النفس ليست الجسم الاصطلاحي وهو ما يمكن الاشارة اليه وكونها لا توصف بحركة
ولا سكون ولا قرب من شيء ولا بعد عنه ولا تصعد ولا تعرج ولا تهبط ونحو ذلك مما تقول فيها
هؤلاء الفلاسفة اضعف من ادلة نفي ذلك عن الباري فاذا كانت تلك فاسدة فهذه اولى الثاني
ان يقال هب انه سلم ان النفس لا يمكن الاشارة اليها او ان في المخلوقات ما لا يمكن الاشارة اليه
فمن اين يجب ان يكون الخالق كذلك غاية ما تثبت به ان العقل لا يحيل ذلك لكن عدم استحالة
في العقل لا تقتضي ثبوته في نفس الامر بل ولا امكانه في نفس الامر فاذا لم يكن ثم دليل عقلي
ينفي الجسمية عن الباري كما قد بينته لم يكن في نفي ذلك عن النفس دليل على ان الباري كذلك اللهم
الا ان تثبت ان لفظ الجسم اشرف من غيره فيقال الباري احق بصفة الكمال من النفس لكن كون
الشيء لا يشار اليه امر سلبي والسلب المحض ليس صفة مدح ولا كمال الا ان يتضمن امرا وجوديا
وليس في كون الشيء لا يشار اليه ما يستلزم امرا وجوديا كما انه ليس في كونه لا يرى ما
يستلزم امرا وجوديا كما ان نفي الرؤية عن بعض المخلوقات لا يستلزم نفيها عن الباري تعالى
وايضا فيقال من المعلوم ان اتصاف الموصوف بكونه حيا عليما قديرا اكمل من اتصافه بكونه لا
يشار اليه ثم انتم تقرون من اثبات صفات الكمال للرب في نفس الامر ما في ذلك من التشبيه
فاذا اشبهوه بالمخلوق فيما دون صفات الكمال من الصفات السلبية كان هذا اقرب الى
التشبيه الباطل ووصفه بالنقايض ولكن هذه سنة معلومة للجهمية تسلبون عن ربهم
صفات الكمال فرارا من التشبيه بالكامل من الموجودات وتصفونه بالسلوب المتضمنة صفات النقص
التي يشبهونه فيها بالجمادات والمعدومات والممتنعات فان العدم لا يشار اليه كما انه لا يرى وكل ما
وصف به العدم المحض لم يكن كمالا بل هو الى النقص اقرب واما ما ذكره من سكوت الشرع عن

تعالى الله عن التجسيم

حيا

٥٠٩/

النفس فيقال له الكتاب والسنة مملو باثبات صفات النفس الدالة على انه يشار اليها وانها بحكم
اصطلاحهم جسم فانه اخبر بقبضها ورجوعها وصعودها ودخولها في عباده ودخولها جنته
ودخولها البدن وخروجها منه وعروجها الى السما وانها في حواصل طير خضر وامثال ذلك من
الصفات التي تقولون انتم انها لا تكون الا لجسم واما لفظ الجسم فهو في اللغة بمعنى البدن او
بمعنى غلظه وكثافته كما قال وزاده بسطة في العلم والجسم وقال واذا رايتهم تعجبك اجسامهم
ويقال لهذا الثوب جسم اي غلظ وكثافة وهذه المعاني منفية عن الروح فلم يصلح ان يعبر
عنها في لغة العرب بلفظ الجسم بل الناس يقولون الجسم والروح فيجعلون مسمى الاجسام غير
مسمى الارواح واذا كان من الاعيان القايمة بنفسها الموصوفة بالصعود والعروج والدخول والخروج
ونحو ذلك مما لا يسمى في اللغة جسما لم يجب ان يسمى كلما قام بنفسه جسما في لغتهم واما في اصطلاحهم
فالجسم عندكم هو ما امكن الاشارة اليه وما وصف بصعود او هبوط فهو عندكم جسم وما قامت به
الصفات فهو عندكم جسم فعلى اصطلاحكم يجب ان يكون الروح جسما وليس في عدم اخبار الشارع بذلك
حجة لكم والناس قد تنازعوا في قوله تعالى ويسالونك عن الروح هل المراد به روح ابن ادم او
ملك من الملايكة او غير ذلك على قولين مشهورين وبتقدير ان يكون المراد روح الانسان فالنص لم
يخبر بكيفيتها لان الاخبار بالكيفية انما يكون فيما له نظير يماثله وليست الروح من جنس ما يشهده
من الاعيان فلا يمكن تعريفنا بكيفيتها وان كانت لها كيفية في نفسها ثم يقال لهذا الذي احال على ٥١٠
ما قالوه في النفس من المعلوم ان اعظم برهان لهم في ان النفس ليست جسما قولهم ان العلم يحل
فيها فلو كانت جسما لانقسم الحال فيها بانقسامها فان الجسم منقسم والعلم لا ينقسم ولا نقص
له وقد يعرضون ذلك في العلم بما لا ينقسم كالعلم بالكليات والمجردات وواجب الوجود والعلم
بالمعلوم الواحد لا ينقسم اذ العلم يتبع المعلوم فاذا لم يكن المعلوم منقسما لم يكن العلم
منقسما فلم يكن محل العلم منقسما فلا يكون جسما هذا اعظم ما عندهم من البراهين وقد اضطرب
الناس في جوابه كما قد بسط في غير هذا الموضع لكن نقول هنا جوابه من وجوه احدها
ان يقال قيام العلم بالنفس كقيام الحيوة والقدرة والارادة والحب والبغض وساير الاعراض
المشروطة بالحياة وهم يسلمون ان هذه الصفات تقوم بالجسم فما كان جوابا عن قيام هذه الصفات
بالنفس كان جوابا عن قيام العلم الثاني ما عارضهم به صاحب التهافت وغيره قالوا هذا
باطل عليكم بالقوة الوهمية التي تدرك في المحسوس ما ليس بمحسوس كادراك القوة التي في الشاة

شبكة الألوكة
www.alukah.net

عداوة الذيب فانها في حكم شي واحد لا يتصور تقسيمه اذ ليس للعداوة بعض حتى يقدر ادراك بعضه
وزوال بعضه وقد حصل ادراكها في قوة جسمانية عندكم فان نفس البهايم منطبعة في الاجسام
لا تبقى بعد الموت وقد اتفقوا عليه فان امكنهم ان يتكلفوا تقدير الانقسام في المدركات بالحواس
الخمس وبالحس المشترك وبالقوة الحافظة للصور فلا يمكنهم تقدير الانقسام في هذه المعاني التي ليس
من شرطها ان تكون في مادة واورد على نفسه سؤالا فقال هذه مناقضة في العقليات اذ العقليات لا تنتقض
فانه مهما لم يقدروا على الشك في المقدمتين وهو ان العلم الواحد لا ينقسم وان ما لا ينقسم لا يقوم
بجسم منقسم لم يمكنهم الشك في النتيجة واجاب بان المقصود بيان تهافتهم وتناقضهم وقد حصل اذا
انتقض احد الامرين اما ما ذكروه في النفس الناطقة او ما ذكروه في القوة الوهمية والجواب الثالث
ان يقال ما تعنون بقولكم العلم لا ينقسم ومحله اذا كان جسما ينقسم ان عنيتم بالانقسام امكان
تفريقه فلم قلتم ان كل جسم يمكن تفريقه وبتقدير ان يكون ممكنا في نفسه فلم قلتم انه اذا قسم لا تبقى ٥١١
النفس نفسا ولا روحا وان بقيت اجزاؤها متفرقة وكذلك يقال في العلم والقدرة والحياة وساير الاعراض
القايمة بالنفس هي لا تبقى بعد تفرق النفس فقيامها بالنفس مشروطا ببقاء النفس فاذا قدر انها فرقت
لم تكن باقية فلا تقوم بها الاعراض وهذا لقيام الاعراض بالبدن فان قيام الحياة والحس والحركة ببعض البدن
قد يكون مشروطا بقيامه بالبعض الاخر فاذا قطعت بعض الاوصال فارقت الحياة والقدرة والحس لمحل آخر
فما المانع من ان يكون قيام العلم وغيره من الاعراض مشروطا بان لا يفرق ولا يفسد ان كانت قابلة للتفريق
الجواب الرابع قولكم العلم الواحد بالمعلوم الواحد الذي لا ينقسم ما تعنون بالمعلوم الواحد الذي لا ينقسم
ان عنيتم به العقول المجردة فتلك اثباتها فرع على اثبات النفس وكذلك واجب الوجود قد قلتم انه لا يمكن فرع
نفي ذلك عنه الا بعد نفي ذلك عن الجسم فلو نفي ذلك عن النفس بناء على نفيه عنه لزم الدور وهب ان
منكم من لا يقول ذلك فالمنازع لا يسلم ثبوت شي من الموجودات على الوجه الذي يدعونه من انه لا يشار
اليه ولا الى محله واما الكليات فتلك ليس لها في الخارج معلوم ثابت لا ينقسم وانما هذا على زعم من ظن ان
الكليات موجودة كلية في الخارج وهو معلوم الفساد بالضرورة وهو من اصول ضلالهم في المنطق والالهيات
وانما هي في الذهن والكلي هو العام واللفظ العام والمعنى العام يقوم بالجسم كما يقوم اللفظ العام باللسان
وكما يقوم الشكل المطلق والجسم المطلق واللون المطلق في الخيال وهذه كليات وافرادها موجودة في الخارج
وهي تقوم بالجسم عندهم الجواب الخامس ان يقال سريان العرض في محله بحسب محله ومن المحال ما يقبل
التفريق ويتفرق اعراضه مع بقايها كما ان السواد والبياض القايم بالجسم يتفرق بتفرق محله كالثوب

شبكة الألوكة
www.alukah.net

اذا قطع ومن المحال ما اذا فرق زالت اعراضه كالاشكال القائمة بالمشكل فاذا فرق زال ذلك الشكل
فالاستدارة والتثليث والتربيع القائم بالجسم لا يبقى اذا فرق فاخرج عن ذلك الشكل الى غيره وقد يكون ٥١٢
الحياة والحس والحركة الارادية والعلم والقدرة وغير ذلك مشروطا بالشكل الخاص او غير ذلك من الاعراض
ومن المحال ما لا يعقل تفريقه ومن قال ان النفس جسم لا يلتزم امكان تفريقها وانها مركبة من الجواهر
المفردة او من المادة والصورة الا اذا كان من القائلين بذلك وقد عرف ان جمهور الناس لا يقولون لا
بهذا ولا بهذا بل كثير من طوائف النظار او اكثرهم كالهشامية والنجارية والضرارية والكلابية وطائفة
من الكرامية وانما ادعى انها مركبة من الجواهر المفردة من ادعاه من المعتزلة والاشعرية ومن وافقهم
من الكرامية وغيرهم واما القول بتركبه من المادة والصورة فقول بعض الفلاسفة فهؤلاء اذا قالوا ان
النفس ليست جسما فقد اصابوا من وجه واخطاوا من وجه اصابوا من حيث نفوا عنها هذا التركب والتبعيض
والانقسام واخطاوا من حيث ادعوا ثبوت ذلك في كل ما يشار اليه وكل ما يمكن الاحساس به ورويته فانهم
لما زعموا ان كل ما يمكن الاشارة الحسية اليه فهو جسم وكل جسم فهو مركب بهذا الاعتبار لزمهم ان
تكون النفس بحيث لا يشار اليها اشارة حسية ومن المعلوم ان بدنها جسم معين محسوس وانها هي
التي ترى المعينات وتشمها وتذوقها وتسمعها بتوسط البدن فاذا كانت تشار الى المعينات المحسوسة
اشارة حسية تميز بها بين محسوس ومحسوس وتتعلق ببدن معين مخصوص لم يكن نسبتها الى جميع
الابدان والاجسام واحدة واذا قيل هي تتعلق بالبدن تعلق التدبير والتصريف قيل المدبر المصرف لغيره
ان كان تدبره بعينه فلا بد من احساسه واما ان كان تدبره تدبيرا مطلقا كليا مثل ما يامر الانسان
اتباعه او اجناده بامر عام من غير قصد شخص معين منهم فهذا لا يفتقر الى الاحساس باحادهم اما
اذا امر واحدا بعينه فلا بد من امتيازه عن غيره وتمييز الاعيان بعضها عن بعض انما هو بالحس
الباطن او الظاهر ليس بمجرد العقل الكلي فاذا كانت تشير الى المعينات من الاجسام المحسوسة
اشارت اليها الاجسام المعينة فان الاشارة الحسية مشتركة فما اشير اليه اشارة حسية امكن
ان يشير اشارة حسية وما لا فلا يبين هذا ان البدن والنفس يؤثر كل منهما في الاخر فالنفس
اذا احبت ورضيت وفرحت وحزنت اثر ذلك في البدن والبدن اذا سخن او برد او جاع او شبع
اثر ذلك في النفس فالتاثير مشترك واذا كان البدن جسما معينا يؤثر فيها دون غيرها من ٥١٣
الانفس فلا بد ان تشير اليها وتعينها دون غيرها من الانفس واشارة البدن لا تكون الا اشارة
حسية والكلام على هذا مبسوط في موضعه . قال ابن رشد واما ما حصله الامام المهدي يعني محمد بن

شبكة الألوكة
www.alukah.net

التومرت الذي ادعى انه المهدي المبشر به واقام الملك المعروف بملك الموحدين وكان كثير من مصنفي
العلم في مملكة اتباعه يراعون ذكره واقواله حتى يذكروا اسمه بعد اسم النبي صلى الله عليه وسلم لانه دعا
الناس الى اقواله بالسيف واستحل دما من خالفه فيما ذكره من التوحيد وامامته وغير ذلك
وكاصول التوحيد الذي هو توحيد الجهمية نفاة الصفات وكان يقول بالوجود المطلق وعلى منواله
سنح ابن سبعين وامثاله في التوحيد قال ابن رشد واما ما حصله من التصريح بنفي الجسمية فهو
الواجب بحسب زمانه وذلك ان الناس لما اخبروا عن الشرع وسالوا عما لم يسال عنه الصحابة
وهل هو جسم ام ليس بجسم اذ هذا السؤال موجود في فطر الناس بالطبع واشتهر هذا السؤال وفشى
في الناس وكان السبب فيه سؤال من دعي الى الدخول في الاسلام من ساير الامم الذين اعتادوا
لم يكن بد لاهل الاسلام من الجواب فاجاب بعضهم في ذلك بجواب خطا وهو انه جسم واجاب بعضهم
بانه ليس بجسم وهو الجواب والصواب وكثر الاختلاف بينهم ووقع الشك والحيرة وكفر بعضهم بعضا
قال ولما كانت خاصة الامام المهدي رفع الاختلاف بين الناس اتى معرا لنفي الجسمية عنه سبحانه وكفر
المثبت للجسمية وهو شيء جرى من فعله في الشرع في وقته وبحسب الناس الذين وجد فيهم مجرى
التتميم والتبيين يختص بفضله من يشا قلت ولقايل ان يقول في هذا الكلام من المداهنة والمصانعة
لاتباع ابن التومرت ما لا يخفى والمقصود العلمي ان يقال هذا باطل من وجوه احدها انه قد اسلم على
عهد الصحابة والتابعين وتابعيهم من الامم ودعي الى الاسلام من اصناف الامم من لا يوجد بعدهم
مثلهم في الحذق والنظر فان الصحابة دعوا اكمل الامم العرب والعبرانيين والروم والفرس ومن دخل
في هؤلاء من القبط والنبط وفتحوا اوسط الارض وكل من دعي او اسلم بعد هؤلاء كالترك والديلم
والبربر والحبشة وغيرهم فانهم دون هؤلاء في الفضايل ومن المعلوم ان فلسفة اليونان والهند ونحوهم
كانت موجودة اذ ذاك كوجودها اليوم واكثر اذ كانت اليونان موجودين قبل مبعث المسيح وكان ارسطو ٥١٤
وملكه الاسكندر بن فلبس قبل المسيح بنحو ثلاثمائة سنة واخر ملوكهم بطلميوس الذي دخل
النصارى عليهم ثم من نظر في اخبار الامم الذين لم يكن لهم كتاب كالروم واليونان ونحوهم علم ان
النصارى اكمل منهم في الالهيات وافضل واعلم منهم واعقل وانما كان يكون حذق تلك الامم في غير
العلوم الالهية كالطب والحساب والهيئة ونحو ذلك واعظم اشتغالهم بالهيئة انما كان لاجل الشرك
والسحر ودعوة الكواكب والاوثان من دون الله فانهم يقولون انهم يستخرجون قوى الافلاك
ويمزجون بين القوة الفعالة السماوية والقوى المنفعلة الارضية ولهذا يوجد في بلادهم من

شبكة الألوكة
www.alukah.net

الطلاسم ونحوها ما هو معروف بارض مصر والشام والجزيرة وغيرها فدعوى المدعي ان الناس
احتاجوا فيمن يدعونه الى الاسلام الى تغيير الاصول الشرعية التي لم تحتج الصحابة الى تغييرها
دعوى باطلة الوجه الثاني ان يقال القران فيه بيان الجواب عن هذا السؤال وساير ما يسال عنه
لكن يريد الذي يجيب بما في القران والسنة ان يعرف معاني القران والسنة ويعرف معاني كلام السايل
فان الناس لهم عبارات يعبرون بها عن معانيهم غير العبارات التي في الكتاب والسنة كما لامه لسان غير لسان
العرب فالمجيب بما جاء به الرسول يحتاج الى ان يعرف معنى العبارتين العبارة التي خاطب بها الرسول والعبارة التي
وقع بها السؤال ثم هذه العبارات قد تكون عربية غير معناها وقد لا يكون معناها مغيرا وقد لا تكون عربية
فلفظ الهيولى ونحوها من كلام الفلاسفة ليس عربيا في لغتهم معناه مثل معنى المحل والموضع ونحو ذلك
ولفظ العقل والمادة ونحوهما في كلامهم غير معناه عن معناه في لغة العرب فانهم يعنون بالعقل
جوهرا قايما بنفسه والعقل في لغة العرب عرض هو علم او عمل بالعلم او غريزة تقتضي ذلك
والمادة من جنس الهيولى عندهم وكذلك لفظ الجسم والجوهر والعرض والتحيز والانقسام والتركيب
معانيها في اصطلاح النظار غير معانيها في لغة العرب لكن هذه الالفاظ لم تستعمل في القران في
الامور الالهية وكذلك غير طايفة من اهل الكلام والفلسفة لفظ التوحيد والايمان والسنة والشريعة
ونحو ذلك من الالفاظ المستعملة في الامور الالهية والمقصود هنا ان السايل اذا سال عن الامور
الدينية بالفاظ ليست ماثورة عن الرسول في ذلك مثل سؤاله بلفظ الجهة والحيز والجسم والجوهر ٥١٥
والمركب والمنقسم ونحو ذلك نظرنا الى معنى لفظه فاثبتنا المعنى الذي اثبته ونفينا المعنى الذي
نفاه الله ثم ان كان التعبير عن ذلك بعبارة سايغا في الشرع والا عبر بعبارة تسوغ في الشرع
واذا كانت عبارته تحتمل حقا وباطلا منع من اطلاقها نفيا واثباتا ولفظ الجسم والجوهر ونحوهما
من هذا الباب فاذا قال السايل هل الله جسم ام ليس بجسم لم نقل ان جواب هذا السؤال ليس في
الكتاب والسنة مع قول القايل ان هذا السؤال موجود في فطر الناس بالطبع والله تعالى يقول اليوم
اكملت لكم دينكم واتممت عليكم نعمتي ورضيت لكم الاسلام دينا وقال وما كان الله ليضل قوما بعد
اذ هداهم حتى يبين لهم ما يتقون وقال وانزلنا اليك الكتاب تبيانا لكل شيء وهدى ورحمة وبشرى
للمسلمين وقال ما كان حديثا يفترى ولكن تصديق الذي بين يديه وتفصيل كل شيء وهدى ورحمة
لقوم يؤمنون وقال فاما ياتينكم مني هدى فمن اتبع هداي فلا يضل ولا يشقى ومن اعرض عن
ذكري فان له معيشة ضنكا ونحشره يوم القيامة اعمى قال رب لم حشرتني اعمى وقد كنت بصيرا

شبكة الألوكة
www.alukah.net

قال كذلك اتتك اياتنا فنسيتها وكذلك اليوم تنسى وقال اتبعوا ما انزل اليكم من ربكم ولا تتبعوا
من دونه اوليا وقال وان هذا صراطي مستقيما فاتبعوه ولا تتبعوا السبل فتفرق بكم عن سبيله وقال
قد جاءكم من الله نور وكتاب مبين يهدي به الله من اتبع رضوانه سبل السلام ويخرجهم من الظلمات الى
النور باذنه ويهديهم الى صراط مستقيم وقال الر كتاب انزلناه اليك لتخرج الناس من الظلمات الى النور
باذن ربهم الى صراط العزيز الحميد وقال اولم يكفهم انا انزلنا عليك الكتاب يتلى عليهم ان في ذلك لرحمة وذكرى
لقوم يؤمنون وقال فالذين امنوا به وعزروه ونصروه واتبعوا النور الذي انزل معه اولئك هم المفلحون ومثل
هذا في القران كثير مما بين الله فيه ان كتابه مبين للدين كله موضح لسبيل الهدى كاف لمن اتبعه لا يحتاج معه
الى غيره يجب اتباعه دون اتباع غيره من السبل وقد كان النبي صلى الله عليه وسلم يقول في خطبته ان اصدق
الكلام كلام الله وخير الهدى هدى محمد وشر الامور محدثاتها وكل بدعة ضلالة وكان يقول عليكم بسنتي وسنة
الخلفاء الراشدين المهديين من بعدي تمسكوا بها وعضوا عليها بالنواجذ واياكم ومحدثات الامور فان كل بدعة
ضلالة وفي لفظ وكل محدثة بدعة وكان يقول تركتكم على البيضاء ليلها كنهارها لا يزيغ عنها بعدي الا
هالك وكان يقول ما امركم بشيء الا امرتكم به ولا نهاكم الله عن شيء الا نهيتكم عنه وقال ابو ذر لقد توفي
رسول الله صلى الله عليه وسلم وما طاير يقلب جناحيه في السماء الا دنا منه علما ومثل هذا كثير فكيف يكون
هذا مع هذا البيان والهدى ليس فيما جاء به جواب عن هذه المسالة ولا بيان الحق فيها من الباطل والهدى
من الضلال بل كيف يمكن ان يسكت عن بيان الامر ولو لم يساله الناس واعتقاد الحق واجب فيها اما
على العامة والخاصة واما على الخاصة دون الامة لا سيما مع كثرة النصوص المشعرة باحد قسمي السؤال
وانما نقول ان جواب هذا السؤال وامثاله ليس في الكتاب والسنة الذين يعرضون عن طلب الهدى من الكتاب
والسنة ثم يتكلم كل منهم برايه ما يخالف الكتاب والسنة ثم يتاول ايات الكتاب على مقتضى رايه فيجعل احدهم
ما وضعه برايه هو اصول الدين الذي يجب اتباعه ويتاول القران والسنة على وفق ذلك فيتفرقون
ويختلفون كما قال فيهم الامام احمد هم مختلفون في الكتاب مخالفون للكتاب متفقون على مخالفة الكتاب
ولو اعتصموا بالكتاب والسنة لاتفقوا كما اتفق اهل السنة والحديث فان ائمة السنة والحديث لم
يختلفوا في شيء من اصول دينهم ولهذا لم يقل احد منهم ان الله جسم ولا قال ان الله ليس بجسم بل
انكروا النفي لما ابتدعته الجهمية من المعتزلة وغيرهم وانكروا ما نفته الجهمية من الصفات مع انكارهم
على من شبه صفاته بصفات خلقه مع ان انكارهم كان على الجهمية المعطلة اعظم منه على المشبهة لان
مرض التعطيل اعظم من مرض التشبيه كما قيل المعطل يعبد عدما والمشبه يعبد صنما ومن يعبد الها

شبكة الألوكة
www.alukah.net

موجودا موصوفا بما يعتقده هو من صفات الكمال وان كان مخطئا في ذلك خير ممن لا يعبد شيئا
او يعبد من لا يوصف الا بالسلوب والاضافات ونفاة الصفات وان كانوا لا يعتقدون ان ذلك متضمن
لنفي الذات لكنه لازم لهم لا محالة لكنهم متناقضون ولهذا لا يوجد فيهم الا من فيه نوع من الشرك
لا بد من ذلك لنقص توحيدهم الذي به يتخلصون من الشرك والمقصود ان يقال جواب هذا السؤال في
الشريعة وذلك ان يقال ان الله قد بين ما هو ثابت له من الصفات وما هو منزه عنه واثبت لنفسه
صفات الكمال ونفى عنه صفات النقص فيقال لمن سال بلفظ الجسم ما تعني بقولك اتعني بذلك انه
من جنس شيء من المخلوقات فان عنيت ذلك فالله تعالى قد بين في كتابه انه لا مثل له ولا كفو له ولا ند له
وقال افمن يخلق كمن لا يخلق فالقران يدل على ان الله لا يماثله شيء لا في ذاته ولا في صفاته ولا في ٥١٧
افعاله فان كنت تريد بلفظ الجسم ما يتضمن مماثلة الله لشيء من المخلوقات فالله منزه عن ذلك
وجوابك في القران والسنة واذا كان الله ليس من جنس الماء والهواء ولا الروح المنفوخة فينا
ولا من جنس الملائكة ولا الافلاك فلان لا يكون من جنس بدن الانسان ولحمه وعصبه وعظامه
ويده ورجله ووجهه وغير ذلك من اعضائه وابعاضه اولى واحرى فهذا الضرب ونحوه قد يسمى
تشبيها وتجسيما كله منتف في كتاب الله وليس في كتاب الله اية واحدة تدل لا نصا ولا ظاهرا
على اثبات شيء من ذلك لله فان الله انما اثبت له صفات مضافة اليه كقوله ولا يحيطون بشيء من
علمه الا بما شاء وان الله هو الرزاق ذو القوة وما منعك ان تسجد لما خلقت بيدي ويبقى
وجه ربك والسموات مطويات بيمينه كما قال تعلم ما في نفسي ولا اعلم ما في نفسك ومعلوم ان نفس
الله التي هي ذاته المقدسة الموصوفة بصفات الكمال ليست مثل نفس احد من المخلوقين وقد ذهب
طائفة من المنتسبين الى السنة من اهل الحديث وغيرهم وفيهم طائفة من اصحاب الشافعي واحمد وغيرهما
الى ان النفس صفة من الصفات والصواب انها ليست صفة بل نفس الله هي ذاته سبحانه الموصوفة بصفاته
سبحانه وذلك لانه باضافته اليه قطع المشاركة فكذلك لما اضاف اليه علمه وقوته ووجهه ويداه
وغير ذلك قطع باضافته اليه المشاركة فامتنع ان شيء من ذلك من جنس صفات المخلوقين كما امتنع
ان تكون ذاته من جنس ذوات المخلوقين ولهذا اتفق السلف والائمة على الانكار على المشبهة الذين
يقولون بصر كبصري ويد كيدي وقدم كقدمي وان عنيت بلفظ الجسم الموصوف بالصفات القائم
بنفسه المباين لغيره الذي يمكن ان يشار اليه ويرفع اليه الايدي فلا ريب ان القران قد اخبر
ان الله له العلم والقوة والرحمة والوجه واليدان وغير ذلك واخبر انه اليه يصعد الكلم الطيب

شبكة الألوكة
www.alukah.net

والعمل الصالح يرفعه وانه خلق السموات والارض وما بينهما في ستة ايام ثم استوى على العرش
وانه تعرج الملائكة والروح اليه فالقران مملو من بيان علوه على خلقه والصعود اليه والنزول
منه ومن عنده واثبات علمه ورحمته وغير ذلك من صفاته واذا سميت ما هو كذلك جسما وسئلت
هل هو جسم كان الجواب ان المعنى الذي سالت عنه واردته بهذا اللفظ قد بينه الله واثبته في كتابه
واما اطلاق لفظ الجسم على الله فهو كاطلاق الفلاسفة لفظ العقل ونحو ذلك وهذه العبارات
في لغة العرب تتضمن معاني ناقصة ينزه الله عنها فالعقل هو المصدر الذي هو عرض والله سبحانه
منزه عن ما هو فوق ذلك بل نفس تسميته عاقلا ليس معروفا في شرع المسلمين فقد تبين
ان ما يعني بلفظ الجسم من تمثيل الله بخلقه ووصفه بالنقايص فقد بين الله في كتابه انه منزه
عنه وما يعني به من اثبات انه قايم بنفسه مباين لخلقه عال عليهم يرفعون اليه ايديهم عند
الدعا وتعرج اليه بنبيه ليلة الاسرا موصوف بصفات الكمال منزه عما يستلزم العدم والابطال
فقد بين الله في كتابه اثباته لنفسه فلا يقال انه ليس في القران جواب هذا السؤال فاذا قال
القايل بعد هذا الجسم هو المولف او المركب فلا يكون جسما ونحو ذلك قيل له لا ريب ان الله سبحانه
غني عن كل ما سواه لا يجوز ان يقال انه مفتقر الى غيره في شيء فضلا عن ان يقال ركبه مركب او الفه
مولف والله قد اخبر في القران بمعناه وكذلك لا يجوز ان يظن انه كان متفرقا فاجتمع او انه
يتفرق او نحو ذلك مما ينافي صمديته وكماله في وقت من الاوقات واذا قال قايل الجسم هو القايم
بنفسه او المشار اليه فيكون جسما قيل له لا ريب ان الله قايم بنفسه وانه يرفع الايدي اليه
ويشار اليه كما اشار النبي صلى الله عليه وسلم عشية عرفة باصبعه اليه وجعل يقول اللهم اشهد
اللهم اشهد وقال ان الله حيي كريم يستحيي من عبده اذا رفع يديه اليه ان يردهما صفرا وقال
اشارة الرجل باصبعه في الصلاة مقمعة للشيطان وهو اشارة الى التوحيد ويقال لذلك انت
تقول الجسم هو المركب وهذا تقول هو القايم بنفسه وانتما متفقان على ان الله تعالى لا يتفرق
ولا يركبه احد وعلى انه قايم بنفسه فان تنازعهما في كونه فوق العرش وان القران نزل منه
والملائكة تعرج اليه فالصواب مع المثبت وان تنازعهم في كون استوايه على العرش مثل
استوا المخلوق او في كونه مفتقرا الى العرش ونحو ذلك مما يتضمن وصفه بالنقص او تمثيله
بالخلق فالصواب مع النافي وكذلك ان تنازعتم في اثبات علمه ورحمته وقوته فالصواب مع
المثبت وان تنازعتم في انه هل صفاته ذوات قايمة بنفسها كما قد يحكى عن النصارى فالصواب

اعطر لاثباته الجهة واثباته الجلوس الجسم جل الله تعالى عن ذلك

٥١٨

في اثبات الجهة تعالى الله عنه

بمعناه

استغفر الله تعالى

شبكة الألوكة
www.alukah.net

مع النافي فان قال القائل الاجسام متماثلة فاذا قلنا هو جسم لزم ان يكون مثلا لغيره
بخلاف ما اذا قيل حي وحي وعليم وعليم وقدير وقدير فان هذا اتفاق في الصفات لا تقتضي
التماثل في الذوات فمن قال هو جسم لا كالاجسام كان مشبها بخلاف من قال حي لا كالاحيا ٥١٩١
وهذا السؤال يقوله من يقوله من اصحاب الاشعري ومن وافقهم من اصحاب مالك والشافعي
واحمد فيقال اذا كان المخاطب لك ينفي ان يكون مماثلا لغيره وينفي التشبيه كما ينفيه
وانت وهو قد تنازعتم في مسمى اسم من الاسما هل هو مماثل لغيره او لا كان ذلك نزاعا
لفظيا ونزاعا عقليا ليس ذلك نزاعا في امر ديني ولو تركوا الكلام في هذا لم يضر
ذلك الدين شيئا ويمكن كلا منهما ان يعبر عن مقصوده الديني مما لا نزاع فيه فيبقى هذا
التمثيل بالفاظ ومعان لا نزاع فيها ويثبت هذا قيام الرب بنفسه ومباينته لخلقه وعلوه
على عرشه بالفاظ ومعاني لا نزاع فيها من غير احتياج واحد منهما الى التكلم بلفظ الجسم
نفيا ولا اثباتا فان قلتم نزاعنا في شيء اخر وهو ان يسمى جسما هل هو مركب من الجواهر
المفردة او من المادة والصورة ام هو واحد لا تركيب فيه فمن قال بالاول لم يجز ان يسميه
جسما ومن قال بالثاني سماه جسما قيل هذا نزاع لا يتعلق بالدين فان اللفظ انما
يكون البحث عن معناه من الدين الواجب اذا جا في الكتاب والسنة وكلام اهل الاجماع فان
معرفة مراد الله ومراد رسوله ومراد اهل الاجماع واجب لان قول الله ورسوله وقول
اهل الاجماع قول معصوم عن الخطا يجب اتباعه فاللفظ الوارد في ذلك ان لم يعرف
معناه لم يعرف ما اراد او لهذا كان الواجب ان كل لفظ جاء في كلام المعصوم وجب
علينا التصديق به وان لم نعرف معناه وما جاء في كلام غير المعصوم لم يجب علينا اثباته ولا
نفيه حتى نعرف معناه فان كان مما اثبته المعصوم اثبتناه وان كان مما نفاه نفيناه ولفظ
الجسم في حق الله وفي الادلة الدالة عليه لم يرد في كتاب الله ولا سنة رسوله ولا كلام
احد من السلف والايمة فما منهم احد قال ان الله جسم او جوهر او ليس بجسم ولا جوهر ولا
قال انه لا يعرف الا بطريقة الاجسام والاعراض بل ولا استدل احد منهم على معرفة الله
بشيء من هذه الطرق لا طريقة التركيب ولا طريقة الاعراض والحوادث ولا طريقة الاختصاص
واذا كان كذلك فالمتنازعون في مسمى الجسم متنازعون في امر ليس من الدين لا من احكامه
ولا دلايله وهكذا نزاعهم في مسمى العرض وامثال ذلك بخلاف نزاعهم في اثبات المعنى

شبكة الألوكة
www.alukah.net

المراد بلفظ الجسم ونفيه فان هذا يتعلق بالدين فما كان من الدين فقد بينه الله في كتابه
وسنة رسوله بخلاف ما لم يكن كذلك فان قيل فلا بد من فصل النزاع بين كل اثنين في
الدين قيل فصل النزاع قد يكون بوجهين احدهما نهي كل منهما عن منازعة الاخر بهذا
اذ هو نزاع فيما لا فائدة فيه كما لو تنازع اثنان في لون كلب اصحاب الكهف ومقدار
السفينة والبعض من البقرة الذي امر الله بالضرب به ان قدر انه كان معينا مع ان ظاهر
القران يدل على انه مطلق لا معين وفي امثال ذلك من الامور التي لا فائدة فيها وقد لا يكون
الى معرفتها سبيل فمثل هذا نهي كل منهم عن منازعة الاخر فيه بل نهي عن ان يقول ما لا
يعلم والثاني ان يفصل النزاع ببيان الخطا من الصواب وحينئذ فاذا فصل النزاع بين
المتنازعين في الجسم قيل النزاع على وجهين لفظي ومعنوي فان كنتم تتنازعون في مسمى
الجسم في اللغة فليس مسماه ما قلته انت من ان كل قايم بنفسه او مشار اليه يسمى جسما
ولا ما قلته انت من ان الجسم في اللغة هو المركب من اجزا فان الهوا ونحوه عنده مركب والعرب
لا تسميه جسما وهو مشار اليه قايم بنفسه والعرب لا تسميه جسما فقول كل واحد منكما غير موافق
للغة العرب وغايته ان يكون اصطلاح منكم على معنى كساير الالفاظ الاصطلاحية فيكون نزاعهم
كتنازع الفقها في لفظ الفرض هذا هو مرادف للواجب او اوكد منه ولفظ السنة هل يدخل
فيه الواجب او لا يدخل ومثل هذه المنازعات اللفظية كثيرة وهذه بمنزلة اللغات والعادات
في العبادات قد يحمد او يذم بحسب الشرع تارة وبحسب اللغة اخرى وقد لا يحمد ولا يذم وان
كان نزاعكم في معنى عقلي وهو ان العين التي اتفقتم على تسميتها جسما بحسب اصطلاحكم
وهي ما يشار اليه يقول احدكما انها مركبة من اجزا مفردة او المادة والصورة والاخر ينكر ذلك
فهذا يمكن فصل النزاع بينكم اذا كان النزاع معنويا بالادلة العقلية تارة وبغيرها اخرى
ولكن مثل هذه المسايل لا يحتاج اليها الدين كما لا يحتاج الى مسايل الهيئة والتشريح وان
كان العلم بها مما ينتفع به في الدين كما ينتفع بالحساب والطب وكما ينتفع بمسايل النحو واللغة
ونحو ذلك ومن هذا الباب ما ذكره من تماثل الاجسام وتناهي قواها وانها مركبة مفتقرة
الى مركب فان هذه المسايل مما تنازع فيها العقلا مع اتفاق المسلمين على ان الله ليس له
مثل ولا تنتهي قوته وانه غير مفتقر الى غيره فالمعنى الذي يرده النافي للفظ الجسم يوافقه
المثبت عليه واذا تنازعوا بعد هذا لم يكن نزاعهم الا لفظيا وليس لاطلاق لفظ واحد

شبكة الألوكة
www.alukah.net

منهما اصل في الشرع لا هذا ولا هذا فالشرع لم يسكت عن المعنى الذي يجب نفيه الذي
ينفيه النافي بلفظ الجسم بل نفاه الشرع فلا يقال ان الشرع سكت عما يحتاج الى معرفته
من معنى الجسم نفيا واثباتا ثم اذا كان المعنى الذي يريده النافي يمكنه نفيه بالشرع ٥٢١
وبالعقل بدون اطلاق لفظ متنازع في احكام معناه كان نفي ذلك المعنى بما ينفيه من الادلة
الشرعية والعقلية التي لا يمكن النزاع فيها هو المشروع دون نفيه معاني متنازع فيها هي
طويلة متعبة بلا نزاع وقد يكون مع ذلك باطلة ومن المعلوم ان من ترك سلك الطريق
المستقيم الذي يوصله الى مكة وسلك طريقا بعيدة لغير مصلحة راجحة كان تاركا لما يومر به فاعلا
لما لا فائدة فيه او ما ينهى عنه اذا كانت تلك الطريق موصلة الى المقصود فاما مع الاستراية
في كونها موصلة او مهلكة فانه لا يجوز لها وهذه الطرق التي يسلكها نفاة الجسم وامثالهم
احسن احوالها ان تكون عوجا طويلة قد تهلك وقد توصل اذ لو كانت مستقيمة موصلة
لم يعدل عنها السلف فكيف اذا تيقن انها مهلكة ولا ريب ان الذين يعارضون الكتاب
والسنة انما يعارضونها بطرق هؤلاء فهم يعرضون عن كتاب الله في اول سلوكهم ويعارضونه
في منتهى سلوكهم وقد قال تعالى فاما ياتينكم مني هدى فمن اتبع هداي فلا يضل ولا يشقى
ومن اعرض عن ذكري فان له معيشة ضنكا ونحشره يوم القيامة اعمى فقد بين ان حذاق
الفلاسفة ايضا يبينون ان التصديق بما جاء به الشارع لا يتوقف على شيء من الطرق الكلامية
المحدثة ولا شيء من طرقهم الفلسفية وانما غايتهم ان يقولوا ان الطرق الفلسفية تفيد
علما لبعض الناس ليس مما يجب ولا يستحب لجمهور الناس وان ذلك العلم الخاص يخالف
بعض الظاهر المعروف عند الجمهور ونحن نقبل من كلامهم ما اقاموا عليه الحجة الصحيحة سواء
كانت شرعية او عقلية فاما اذا قالوا ما نعلم بطلانه رددناه وقد نبهنا على ان قولهم
فيما يدعون الاختصاص به من علم الباطن اضعف بكثير من قول من يبينوا فساد قوله من
المعتزلة والاشعرية فقد تبين لك ان الطوائف التي في كلامها ما يعارضون به كلام
الشارع من العقليات سواء عارضوا به في الظاهر او في الباطن كل منهم يقول جمهور العقلاء
ان عقلياته تلك باطلة ويبينون فساد عقلياته بالعقليات الصريحة التي لا يمكن ردها وهذا
مما ينصر الله به رسله والذين آمنوا في الحياة الدنيا فان الله تعالى اذا اقام لكل طائفة
تعارض الرسول من جنسها من يبين فساد قولها المعارض له ويكشف جهلها وتناقضها كان

بمنزلة ان يقيم لكل طايفة تريد محاربته من جنسها من يحاربها بالسلاح ثم المؤمن المجاهد يمكنه جهاد هؤلاء كما يمكنه جهاد هؤلاء ويمكنه ان يستعين بما فعلته كل طايفة بالاخرى فاذا اغارت طايفة على اخرى وهزمتها اتاها من الناحية الاخرى ففتح بلادها وان كان هو لم يستعن باولئك ابتدا لكن الله يسر ما فيه الهدى والنصر لعباده المؤمنين وكفى بربك هاديا ونصيرا . وهذا آخر الكتاب والحمد لله رب العالمين وصلى الله على محمد واله وسلم تسليما كثيرا .

٥٢٢

* فرغ من نسخه العبد الفقير الى رحمة ربه القدير يوسف بن عبد الله بن محمد ابن يوسف بن عبد المنعم بن نعمه بن سلطان بن سرور المقدسي يوم السبت اذان العصر ثامن عشر المحرم سنة ثمان وثلاثين وسبعمايه ببستان الاغر رحم الله كاتبه ولمن قرا فيه ودعا له بالمعرفة ولجميع المسلمين وصلى الله على محمد وآله .

* بلغ مقابلة بحسب الامكان على نسخة قوبلت على اصل المصنف رضي الله عنه وهي المنقول منها وتكملت مقابلة جميع الكتاب بحمد الله وعونه بعد اذان العصر يوم السبت ثامن عشر المحرم سنة ثمان وثلاثين وسبعمايه احسن الله خاتمتها في خير وعافية بمنه وكرمه وكان ذلك بالمكان الذي فرغ من نسخه فيه .

* انهى جميع هذا الكتاب نظرا من اوله الى اخره ذلك في مجلس عديدة وازمات مديدة مطالعة تحقيق وبحث وتدقيق كان اخرها في اواخر شعبان المبارك من شهور سنة خمسين وسبعماية . قاله وكتبه عبد العزيز بن يحيى بن عبد السلام بن محمد بن المضوي المدني نفعه الله بالعلم وزينه بالتقى والحلم .

---

* تم نسخ هذا الجزء في الليلة الختامية لمولد الرسول صلى الله عليه وسلم عام ١٣٧٥ - يوم الخميس ١١ ربيع الاول - ٢٧ اكتوبر ١٩٥٥ - عن نسخة خطية قديمة محفوظة بالخزانة التيمورية بدار الكتب المصرية برقم "١٨٢" عقائد . والحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على سيد المرسلين سيدنا محمد وعلى آله وصحبه اجمعين

شبكة الألوكة