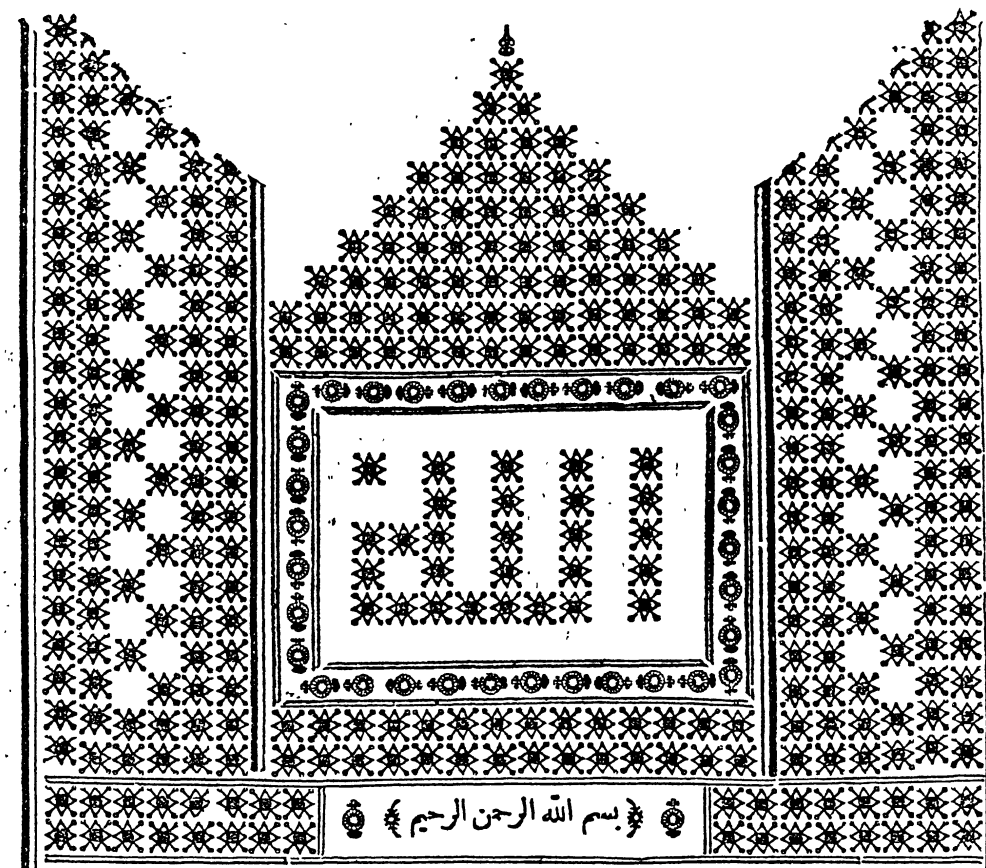
هذا سفر بديع جليل ومجموع غريب قليل المثيل احتوى على ثلاثة كتب من غرائب المؤلفات الصادرة عن فكرة علماء أجلة بالغين أعلى الكمالات أولها تهافت الفلاسفة للامام الغزالى المتوفى سنة ٥٠٥ وثانيها تهافت الفلاسفة للامام ابن رشد الاندلسى المالكى المتوفى سنة ٥٩٥ ألفه معارضا للامام الغزالى فى بعض المباحث من الكتاب المشار اليه وثالثها تهافت الفلاسفة للعلامة خوجه زاده أوحد علماء الروم فى عصره المتوفى سنة ٨٩٣ ألفه فى التحكيم بين الامامين المشار اليهما فيما اختلفا فيه باشارة من المقدس السلطان محمد الفاتح العثمانى وشهد له بالتبريز العلامة الدوانى وسائر معاصريه حتى استحق بذلك التقديم من السلطان المومى اليه كما هو مبسوط فى كشف الظنون وفى الشقائق النعمانية فى علماء الدولة العثمانية

((وقد وضع الكتابان الاولان فى صلب هذا المطبوع والثالث بهامشهما))

بالمطبعة الخيريه سنة ١٣١٩ هجريه



بسم الله الرحمن الرحيم

وبعد حمد الله الواجب والصلاة على جميع رسله وأنبيائه فان الغرض فى هذا القول ان نبين مراتب الاقاويل المثبتة فى كتاب التهافت فى التصديق والاقناع وقصورا كثرها عن رتبة اليقين والبرهان (قال أبو حامد) حاكيا الادلة الفلاسفة فى قدم العالم ولنقتصر من أدلتهم فى هذا الفن على ماله موقع فى النفس قال وهذا الفن له من الادلة أربعة هو ثلاثة الدليل الاول قولهم يستحيل صدور حادث من قديم مطلق لانا لو فرضنا القديم ولم يصدر منه العالم مثلا ثم صدر فاما لم يصدر لانه لم يكن للوجود مرجح بل وجود العالم ممكن عنه امكانا صرفا فاذا حدث لم يخل ان يتجدد مرجح أولا يتجدد فان لم يتجدد مرجح بقى العالم على الامكان الصرف كما كان قبل ذلك وان تجدد مرجح انتقل الكلام الى ذلك المرجح لم رجح الآن ولم يرجح قبل فاما أن يمر الامر الى غير نهاية أو ينتهى الامر الى مرجح لم يزل مرجحا (قلت) هذا القول هو قول فى أعلى مراتب الجدل وليس هو موصلا موصل البراهين لان مقدمته هى عامة والعامة قريبة من المشتركة ومقدمات البراهين هى من الامور الجوهرية المتناسبة وذلك ان اسم الممكن يقال بالاشتراك على الممكن الاكثرى والممكن الاقلى والممكن على التساوى وليس ظهور الحاجة فيها الى المرجح على التساوى وذلك ان الممكن الاكثرى قد يظن به ان يترجح من ذاته لا من مرجح خارج عنه بخلاف الممكن على التساوى والامكان أيضا منه ما هو فى الفاعل وهو امكان الفعل ومنه ما هو فى المنفعل وهو امكان القبول وليس ظهور الحاجة فيهما الى المرجح على التساوى وذلك ان الامكان الذى فى المنفعل مشهور حاجته الى المرجح من خارج لانه يدرك حسا فى الامور الصناعية وكثير من الامور الطبيعية وقد يلحق فيه شك فى الامور الطبيعية لان أكثر الامور الطبيعية مبدأ تغيرها منها ولذلك نظن فى كثير منها ان المحرك هو المتحرك وانه ليس معروفا بنفسه ان كل متحرك فله محرك وانه ليس ههنا شئ يحرك ذاته فان هذا كله

﴿بسم الله الرحمن الرحيم﴾

﴿الفصل الثامن فى ابطال قولهم الواحد الحقيقى لا يكون فاعلا وقابلا لشئ واحد﴾ ذهب الحكماء الى ان البسيط الحقيقى الذى لا تعدد جهة فيه أصلا كالواجب تعالى على رأيهم لا يكون قابلا لشئ وفاعلا له وبنوا على ذلك امتناع اتصاف الواجب تعالى بصفات حقيقية والذى عولوا عليه فى ذلك هو ان نسبة الفاعل الى المفعول بالوجوب ونسبة القابل الى المقبول بالامكان والوجوب والامكان متنافيان لا يجتمعان فى محل واحد بالقياس الى أمر واحد من جهة واحدة وردهذا الاستدلال بانه ان أريد ان الفاعل عند استجماع شرائطه وارتفاع موانعه وصيرورته موصوفا بالفاعلية بالفعل وجب وجود المفعول به فكذا القابل اذا اجتمع معه جميع ما يتوقف عليه كونه قابلا بالفعل وجب وجود المقبول فيه وان أراد ان القابل وحده لا يجب معه وجود المقبول ولا عدمه فكذا الفاعل وحده لا يجب معه وجود المفعول ولا عدمه فلا فرق وأجيب عنه بأن الفاعل من حيث انه فاعل قد يكون مستقلا موجبا لمفعوله دون القابل اذ لا يتصور استقلاله وايجابه من حيث انه قابل فى شئ ضرورة يحتاج احتياج المقبول لامكانه الى الفاعل فالفعل وحده موجب فى الجملة والقبول لا يوجب أصلا فلو اجتمعا فى شئ واحد من جهة واحدة لزم امكان الوجوب وامتناعه من تلك الجهة وانه محال ونحن نقول قيدا الحيثية قد يراد به بيان الاطلاق كما فى قولنا الانسان من حيث هو انسان والموجود من حيث هو موجود أى نفس مفهوم الانسان ونفس مفهوم الموجود من غير اعتبار أمر آخر معهما وقد يراد به

التقييد كما في قولنا التابع من حيث هو تابع لا يوجد بدون المتبوع أي التابع مقيدا بصفة التبعية لا يوجد بدون المتبوع وقد يراد به التعليل كما في قولنا النار من حيث انها حارة تسخن الماء أي حرارتها علة للتسخين فقولهم القابل من حيث انه قابل لا يمكن أن يكون مستقلا موجبا لمقبوله لا شبهة في انه لا يراد به المعنى الاول لعدم مناسبته للمقام اذ ليس النزاع في ان نفس مفهوم القابل يمكن أن يكون موجبا لمقبوله أو لا يمكن فاما أن يراد به المعنى الثاني أو الثالث فان أريد الثاني أعني التقييد يكون ٣ معنى الكلام ان ذات القابل مقيدا بصفة القابلية يمتنع ان يكون موجبا لمقبوله وهو في محل المنع الا أن يضاف اليه التجرد عن الفاعلية ويقال ذات القابل مقيدا بصفة القابلية والتجرد عن الفاعلية لا يمكن أن يكون موجبا لمقبوله فتكون المقدمة المذكورة صحيحة لكن اللازم منها منافاة التجرد عن الفاعلية للفاعلية ولا نزاع فيه وانما النزاع في المنافاة بين الفاعلية والقابلية وان أريد المعنى الثالث فان اعتبر التعليل أولا ثم السلب المستفاد من عدم الامكان على معنى ان صفة القابلية لا تكون سببا لامكان وجوب المقبول في القابل فمسلم ولا محذور فيه وانما المحذور لو كانت القابلية سببا لعدم امكان وجوب المقبول في القابل اذ حينئذ تلزم المنافاة بين الفاعلية والقابلية للمنافاة بين لازميهما فيلزم امتناع اجتماعهما في محل واحد من جهة واحدة وان اعتبر السلب أولا ثم التعليل على معنى ان صفة القابلية سبب لعدم امكان وجوب المقبول في القابل فلا نسلم ذلك غاية الامر انها ليست سببا لامكان وجوب المقبول في القابل ولا يلزم من عدم سببيتها لامكان وجوب المقبول أن تكون سببا لعدم امكانه حتى تلزم المنافاة بين اللازمين فيمتنع اجتماعهما بسبب امتناع اجتماع لازميهما ثم قولهم الفعل وحده موجب في الجملة والقبول وحده ليس بموجب أصلا ان أريد به كما هو الظاهر ان القبول ليس سببا للوجوب فلا يلزم ثبوت امتناع الوجوب فلا يصح ترتيب قوله ولو اجتمعا في شئ واحد من جهة واحدة لزم امكان الوجوب وامتناعه

يحتاج الى بيان ولذلك فحص عنه القدماء والامكان الذي في الفاعل فقد يظن في كثير منه انه لا يحتاج في خروجه الى الفعل الى المرجح من خارج لان انتقال الفاعل من أن لا يفعل الى أن يفعل قد يظن بكثير منه انه ليس تغيرا يحتاج الى مغير ومثل انتقال المهندس من ان لا يهندس وانتقال المعلم من ان لا يعلم والتغير أيضا الذي يقال انه يحتاج الى مغير منه ما هو في الجوهر ومنه ما هو في الكيف ومنه ما هو في الكم ومنه ما هو في الاين والقديم أيضا يقال على ما هو قديم بذاته وقديم بغيره عند كثير من الناس والتغيرات منها ما يجوز عند قوم على القديم مثل جواز كون الارادة الحادثة على القديم عند الكرامية وجواز الكون والفساد على المادة الاولى عند القدماء وهي قديمة وكذلك المعقولات على العقل الذي بالقوة وهو قديم عند أكثرهم ومنها ما لا يجوز وخاصة عند بعض القدماء دون بعض وكذلك الفاعل أيضا منه ما يفعل بارادة ومنه ما يفعل بطبيعة وليس الامر في كيفية صدور الفعل الممكن الصدور عنهما واحدا أعني في الحاجة الى المرجح وهل هذه القسمة في الفاعلين حاضرة أو يؤدي البرهان الى فاعل لا يشبه الفاعل بالطبيعة ولا الذي بالارادة الذي في الشاهد هذه كلها هي مسائل كثيرة عظيمة يحتاج كل واحدة منها الى ان تفرد بالفحص عنها وعما قاله القدماء فيها وأخذ المسئلة الواحدة بدل المسائل الكثيرة هو موضع مشهور من مواضع السفسطائيين السبعة والغلط في واحد من هذه المبادي هو سبب لغلط عظيم في اجراء الفحص عن الموجودات (قال أبو حامد) الاعتراض من وجهين أحدهما أن يقال لم تنكرون على من يقول ان العالم حدث بارادة قديمة اقتضت وجوده في الوقت الذي وجد فيه وان يستمر عدمه الى الغاية التي استمر اليها وان يبتدئ الوجود من حيث بدأ وان الوجود قبل لم يكن مرادا فلم يحدث لذلك وانه في وقته الذي حدث فيه مراد بالارادة القديمة فحدث فما المانع لهذا الاعتقاد وما المحيل له (قلت) هذا قول سفسطائي وذلك أنه لما لم يمكنه أن يقول بجواز تراخي فعل المفعول عن فعل الفاعل له وعزمه على الفعل اذا كان فاعلا مختارا قال بجواز تراخيه عن ارادة الفاعل وتراخي المفعول عن ارادة الفاعل جائز وأما تراخيه عن فعل الفاعل له فغير جائز وكذلك تراخي الفعل عن العزم على الفعل في الفاعل المريد فالشئ باق بعينه وانما كان يجب أن يلقاه باحد أمرين اما بان فعل الفاعل ليس يوجب في الفاعل تغيرا فيجب أن يكون له مغير من خارج أو ان من التغيرات ما يجوز أن يلحق القديم من غير مغير (وذلك) ان الذي يتمسك به الخصوم ههنا هو شيآن أحدهما أن فعل الفاعل يلزمه التغير وان كل تغير فله مغير والاصل الثاني أن القديم لا يتغير بضرب من ضروب التغير وهذا كله غير البيان والذي لا مخلص للاشعرية منه هو ازال فاعل أول وازال فعل له أول لانه لا يمكنهم أن يضعوا أن حالة الفاعل من المفعول المحدث تكون في وقت الفعل هي بعينها حالته في وقت عدم الفعل هنالك ولا بد من حالة متجددة أو نسبة لم تكن وذلك ضرورة اما في الفاعل أو في المفعول أو في كليهما واذا كان ذلك كذلك فتلك الحال المتجددة اذا أوجبنا ان لكل حال متجددة فاعلا فلا بد أن يكون الفاعل لها اما فاعل آخر فلا يكون ذلك الفاعل هو الاول ولا يكون مكتفيا بفعله بنفسه بل بغيره واما أن يكون الفاعل لتلك الحال التي هي شرط في فعله هو نفسه فلا يكون ذلك الفعل الذي فرض صادرا عنه أولا بل يكون فعله لتلك الحال التي

من تلك الجهة وان أريد به ان القبول سبب لامتناع الوجوب فهو ممنوع (فان قلت) هب ان القبول ليس سببا لامتناع الوجوب لكنه اذا لم يكن سببا للوجوب والفعل سبب للوجوب فلو اجتمعا فى ذات واحدة من جهة واحدة لزم أن تكون الذات الواحدة من جهة واحدة سببا للوجوب وغير سبب للوجوب ولا شك فى استحالته (قلت) الفعل والقبول انما يحملان على تلك الذات بالاشتقاق لا بالمواطأة ولا يلزم من كون المفهومين المتناقضين ٤ محمولين عليهما مواطأة أن يحملا على تلك الذات بالمواطأة حتى يلزم صدق قولنا الذات

هى شرط فى المفعول قبل فعله المفعول وهذا لازم كما ترى ضرورة الا أن يجوز زمجوزان من الاحوال الحادثة فى الفاعلين مالا يحتاج الى محدث وهذا بعيد الا على من يجوز ان ههنا أشياء تحدث من تلقائها وهو قول الاوائل من القدماء الذين أنكروا الفاعل وهو قول بين سقوطه بنفسه وفى هذا الاعتراض من الاختلال أن قولنا ارادة أزليه وارادة حادثه مقولة باشتراك الاسم بل متضادة فان الارادة التى فى الشاهد هى قوة فيها امكان فعل أحد المتقابلين على السواء وامكان قبولها المرادين على السواء بعد فان الارادة هى شوق الفاعل الى فعل اذا فعله كف الشوق وحصل المراد وهذا الشوق والفعل هو متعلق بالمتقابلين على السواء فاذا قلنا هنا مريد أحد المتقابلين فيه أزلى ارتفع حد الارادة بنقل طبيعتها من الامكان الى الوجوب واذا قيل ارادة أزليه لم ترتفع الارادة بحضور المراد واذا كانت لا أول لها لم يتجدد منها وقت من وقت لحصول المراد الا تعين الا أن نقول انه يؤدى البرهان الى وجود فاعل لقوة ليست هى لا ارادية ولا طبيعية ولكن سماها الشرع ارادة كما أدى البرهان الى أشياء هى متوسطة بين أشياء يظن فى بادئ الرأى انها متقابلة وليست متقابلة مثل قولنا موجود لا داخل العالم ولا خارجه (قال أبو حامد) مجاوبا عن الفلاسفة فان قيل هذا محال بين الاحالة لان للحادث موجبا وسببا وكما يستحيل حادث بغير سبب وموجب يستحيل أيضا وجود موجب فدمت شرائط ايجابه وأسبابه وأركانه حتى لم يبق شئ منها منتظرا ألبته ثم يتأخر عنه الموجب بل وجود الموجب عند تحقق الموجب بتمام شروطه ضرورى وتأخره محال حسب استحالة وجود الحادث الموجب بلا موجب فقبل وجود العالم كان المريد موجودا والارادة موجودة ونسبتها الى المراد موجودة ولم يتجدد مريد ولا ارادة ولا تجددت للارادة نسبة لم تكن قبل فان كل ذلك تغيير فكيف تجدد المراد وما المانع من التجدد قبل ذلك وحال التجدد لم يتميز عن حال عدم التجدد فى شئ من الاشياء ولا فى أمر من الامور ولا فى حال من الاحوال ولا فى نسبة من النسب بل الامور كما كانت بعينها ثم لم يكن وجد المراد وبقيت بعينها كما كانت فوجد المراد ما هذا الا غاية الاحالة (قلت) وهذا بين غاية البيان الا عند من ينكر احدى المقدمات التى وضعنا قبل لكن أبو حامد انتقل من هذا البيان الى مثال وضعى يشوش به هذا الجواب عن الفلاسفة وهذا هو قوله (قال أبو حامد رضى الله عنه) وليس استحالة هذا الجنس فى الموجب والموجب الضرورى الذاتى بل وفى العرفى والوضعى فان الرجل لو تلفظ بطلاق زوجته ولم تحصل البينونة فى الحال لم يتصور ان تحصل بعده لانه جعل اللفظ علة للحكم بالوضع والاصطلاح فلم يعقل تأخر المعلول الا أن يعلق الطلاق بمجئ الغد أو بدخول الدار فلا يقع فى الحال ولكن يقع عند مجئ الغد أو عند دخول الدار فانه جعله علة بالاضافة الى شئ منتظر فلما لم يكن حاضرا فى الوقت وهو الغد ودخول الدار توقف حصول الموجب على حضور ما ليس بحاضر فما حصل الموجب الا وقد تجدد أمر وهو الدخول وحضور الغد حتى انه لو أراد مريد ان يؤخر الموجب عن اللفظ غير منوط بحصول ما ليس بحاصل لم يعقل مع انه الواضع بذاته المختار فى تفصيل الوضع فاذا لم يكن وضع هذا مفهوما ولم يعقله فكيف نعقله فى الايجابات الذاتية العقلية الضرورية وأما فى العادات فما يحصل بقصدنا لا يتأخر عن القصد مع وجود القصد اليه الا لمانع فان تحقق القصد والقدرة وارتفعت الموانع لم يعقل تأخر المقصود اليه وانما

موجب فى الجملة والذات ليس بموجب أصلا فيلزم التناقض (وقولنا) الذات باعتبار قابليته غير موجب مجرد عبارة وليس القصد الا أن القبول غير موجب أى ليس منشأ فليتأمل والله الموفق للسداد والهادى الى سبيل الرشاد ثم ان تنزلنا عن هذا المقام نقول لهم ان أريد ان القابل لا يكون فاعلا أصلا فالدليل على تقدير تمامه لا يساعده وان أريد ان الشئ الواحد لا يكون قابلا لشئ وفاعلا له من جهة واحدة فعلى تقدير تسليمه لا ينفعكم ولا يضرنا لان المبدأ الاول فيه جهات واعتبارات كما تحققته من قبل فيجوز أن يكون قابلا لصفاته باعتبار ذاته وفاعلا لها باعتبار جهات اعتبارية فلا يثبت نفى الصفات الحقيقية عنه تعالى وهو المقصود من هذه المسئلة وقد يجاب عن الدليل المذكور أيضا بانه لم لا يجوز أن يكون ما يقال له الفاعلية نوعين مختلفين يكون نسبة الفاعل الى المفعول فى أحد النوعين بالوجوب وفى الآخر بالامكان الخاص فلا تكون نسبة الفاعل يتصور الى المفعول فى هذا النوع من الفاعلية بالوجوب فلا يمتنع أن يكون الفاعل بهذا النوع من الفاعلية قابلا فلا تتم الدعوى الكلية وهو مردود بانه لا شك فى ان كل فاعل نظرا الى الفاعلية المشتركة بين الفاعليتين يمكن أن تكون نسبته الى المفعول بالوجوب على معنى ان الفاعلية المشتركة لا تمنع من كون الفاعل موجبا لمفعوله ولا من عدم كونه موجبا لمفعوله فالمحذور باق بعينه اللهم الا أن يقال ندعى

ان اشتراك الفاعليه بين الفاعليتين اشتراك لفظى لا معنوى وليس بينهما قدر مشترك تكون نسبة الفاعل الى المفعول بامكان الوجود نظرا الى ذلك ولا يخفى بعده وقد يتمسك لهذه الدعوى بوجه آخر وهو ان القبول والفعل أثران فلا يصدران عن مؤثر واحد من جهة واحدة لما مر ويجاب بانا لا نسلم ان القبول أثر ولو سلم فلا نسلم ان الواحد لا يصدر عنه الا الواحد وما تمسكوا به عليه فقد عرفت حاله والله أعلم ﴿الفصل التاسع فى ابطال قولهم فى نفى الصفات﴾ ذهبت الفلاسفة الى ان المبدأ الاول ليس له صفات زائدة على ذاته بل هى عين ذاته لا على معنى ان هناك ذاتا وله صفة وهما متحدان حقيقة كما يتخيل فى بادئ النظر من ظاهر الكلام فانه ظاهر البطلان لا يذهب اليه عاقل اذ كل واحد من الصفة والموصوف يشهد بمغايرته لصاحبه بل على معنى ان ذاته تعالى يترتب عليه ما يترتب على ذات وصفة معا مثلا ذاتك غير كافية فى انكشاف الاشياء لك بل تحتاج فيه الى صفة العلم الذى يقوم بك بخلاف ذاته تعالى فانه لا يحتاج فى انكشاف الاشياء وظهورها عليه الى صفة تقوم به بل المفهومات منكشفة له لاجل ذاته فذاته بهذا الاعتبار حقيقة العلم وكذا الحال فى سائر صفاته ومرجعه اذا حقق الى نفى الصفات مع حصول نتائجها وثمراتها وبهذا يندفع ما ذكره الامام الغزالى من ان العلم صفة وعرض يستدعى موصوفا فالقول بان المبدأ الاول فى ذاته عالم والحال انه قائم بنفسه كالقول بان كلا من السواد والبياض قائم بنفسه وبالطريق الذى يعلم استحالة قيام صفات الاجسام بنفسها دون الاجسام يعلم ان صفات الاحياء من العلم والقدرة وغيرهما لا تقوم بانفسها بل انما تقوم بالذات فاذن قد سلبوا من المبدأ الاول القيام بنفسه وردوه الى حقائق الاعراض والصفات التى لا قوام لها بنفسها ثم ان الحكماء استدلوا على مطلوبهم هذا بان الاول تعالى لو كان له صفة زائدة على ذاته قائمة به لكانت تلك الصفة ممكنة لاحتياجها الى موصوفها ومحتاجة الى علة لامكانها فتلك العلة لا تخلو من أن تكون ذات المبدأ الاول أو غيره فان كان الاول لزم

يتصور ذلك فى العزم لان العزم غير كاف فى وجود الفعل بل العزم على الكتابة لا يوقع الكتابة ما لم يتجدد قصد هو انبعاث فى الانسان يتجدد حال الفعل فان كانت الارادة القديمة فى حكم قصدنا الى الفعل فلا يتصور تأخر المقصود الا لمانع ولا يتصور تقدم القصد اذ لا يعقل قصد فى اليوم الى قيام فى الغد الا بطريق العزم وان كانت الارادة القديمة فى حكم عزمنا فليس ذلك كافيا فى وقوع المعزوم عليه بل لا بد من تجدد انبعاث قصدى عند الايجاد وهو قول بالتغيير ثم يبقى عين الاشكال فى ان ذلك الانبعاث أو القصد أو الارادة أو ماشئت أن تسميه لم حدث الآن ولم يحدث قبل فاما أن يبقى حادثا بلا سبب أو يتسلسل الى غير نهاية ويرجع حاصل الكلام الى انه وجد الموجب بتمام شروطه ولم يبق أمر منتظر ومع ذلك يتأخر الموجب ولم يوجد فى مدة لا يرتقى الوهم الى أولها بل آلاف سنين لا ينقضى شئ منها ثم انقلب الموجب موجودا بغتة ووقع من غير أمر تجدد وشرط تحقق وهذا محال (قلت) هذا المثال الوضعى الوهمى من الطلاق أوهم انه يؤكد به حجة الفلاسفة وهو توهين لها بالاشعرية لها أن تقول انه كما تأخر وقوع الطلاق فى اللفظ الى وقت حصول الشرط من دخول الدار أو غير ذلك كذلك تأخر وقوع العالم عن ايجاد البارى سبحانه اياه الى وقت حصول الشرط الذى تعلق به وهو الوقت الذى قصد فيه وجوده لكن ليس الامر فى الوضعيات كالامر فى العقليات ومن شبه هذا الوضعى بالعقلى من أهل الظاهر قال لا يلزم هذا الطلاق ولا يقع عند حصول الشرط المتأخر عن تطليق المطلق لانه يكون طلاقا وقع من غير ان يفترق به فعل المطلق ولا نسبة للمعقول من المطبوع فى ذلك المفهوم الى الموضوع المصطلح عليه (ثم قال أبو حامد) مجاوبا عن الاشعرية والجواب أن يقال استحالة ارادة قديمة متعلقة باحداث شئ أى شئ كان تعرفونه بضرورة العقل أو نظره وعلى لغتكم فى المنطق أتعرفون الاليق بين هذين الحدين بحدأ وسط أو من غير حد أو وسط فان ادعيتم حدا أوسط وهو الطريق الثانى فلا بد من اظهاره وان ادعيتم معرفة ذلك ضرورة فكيف لم يشاركم فى معرفته مخالفوكم والفرقة المعتقدة لحدوث العالم بارادة قديمة لا يحصرها بلد ولا يحصيها عدد ولا شبهة فى أنهم لا يكابرون العقول عنادا مع المعرفة فلا بد من اقامة برهان على شرط المنطق يدل على استحالة ذلك اذ ليس فى جميع ما ذكروه الا الاستبعاد المجرد والتمثيل بعزمنا وارادتنا وهو فاسد فلا تضاهى الارادة القديمة القصود الحادثة وأما الاستبعاد المجرد فلا يكفى من غير برهان (قلت) هذا القول هو من الاقاويل الركيكة الاقناع وذلك أن حاصله هو انه اذا ادعى مدع أن وجود فاعل بجميع شروطه لا يمكن أن يتأخر عنه مفعول فلا يخلو أن يدعى معرفة ذلك اما بقياس واما انه من المعارف الاولى فان ادعى ذلك بقياس وجب عليه أن يأتى به ولا قياس هنالك وان ادعى ان ذلك مدرك بمعرفة أولية وجب أن يعترف به جميع الناس خصومهم وغيرهم وهذا ليس بصحيح لانه ليس من شرط المعروف بنفسه أن يعترف به جميع الناس لان ذلك ليس أكثر من كونه مشهورا كما أنه ليس يلزم فيما كان مشهورا ان يكون معروفا بنفسه (ثم قال) كالجاوب عن الاشعرية فان قيل نحن بضرورة العقل نعلم أنه لا يتصور موجب بتمام شروطه من غير موجب وتجويز ذلك مكابرة لضرورة العقل (قلنا) وما الفصل بينكم وبين خصومكم اذا قالوا لكم انا بالضرورة نعلم احالة قول من يقول ان ذاتا واحدة عالمة بجميع الكائنات من غير ان يوجب ذلك كثرة فى ذاته ومن

كون الشئ الواحد من جميع الوجوه قابلا لصفة وفاعلا لها وانه محال وان كان غيره لزم احتياج الواجب فى صفته الى غيره وهو أيضا محال والجواب انا نختار ان ذات المبدا الاول علة لها ولكن لانسلم لزوم كون الشئ الواحد من جميع الوجوه قابلا لصفة وفاعلا لها وانما يلزم ذلك لو كان المبدأ الاول واحدا من جميع الوجوه وهو ممنوع فانك قد عرفت سابقا ان فيه كثرة بحسب حيثيات اعتبارية ولو سلم فلا نسلم استحالة كون الشئ الواحد من جميع الوجوه قابلا لصفة وفاعلا لها وما استدلوا به فقد عرفت ضعفه

غير أن يكون العلم زائدا على الذات ومن غير ان يتعدد العلم بتعدد المعلوم محال وهذا مذهبكم فى حق الله تعالى وهو بالنسبة الينا والى علومنا فى غاية الاحالة ولكن يقولون لا يقاس العلم القديم بالحادث وطائفة منكم استشعروا احالة هذا فقالوا ان الله تعالى لا يعلم الا نفسه فهو العاقل وهو المعقول وهو العقل والكل واحد (فان قال قائل) اتحاد العقل والعاقل والمعقول معلوم الاستحالة بالضرورة اذ تقدير صانع للعالم لا يعلم صنعه محال بالضرورة والقديم اذا لم يعلم الا نفسه تعالى عن قولهم وعن قول جميع الزائغين علوا كبيرا لم يكن يعلم صنعه ألبتة بل لا تتجاوز الزامات هذه المسائل (قلت) حاصل هذا القول انهم لم يدعوا تجويز خلاف ما أظهروا من ضرورة امتناع تراخى مفعول الفاعل عن فعله مجانا وبغير قياس أداهم اليه بل ادعوا ذلك من قبل البرهان الذى أدى الى حدوث العالم كما لم يدع الفلاسفة رد الضرورة المعروفة فى تعدد العلم والمعلوم الى اتحادهما فى حق البارى سبحانه الا من قبل برهان زعموا أنه أداهم الى ذلك فى حق القديم وأكثر من ذلك من ادعى من الفلاسفة رد الضرورة فى أن الصانع لا يعرف ولا يدل مصنوعه اذ قال فى الله سبحانه انه لا يعرف الا ذاته وهذا القول اذا قوبل هو من جنس مقابلة الفاسد بالفاسد وذلك ان كل ما كان معروفا عرفانا يقينيا وعاما فى جميع الموجودات فلا يوجد برهان يناقضه وكل ما وجد برهان يناقضه فانما كان مظنونا به انه تعين لا انه كان فى الحقيقة فلذلك ان كان من المعروف بنفسه اليقينى تعدد العلم بالمعلوم فى الشاهد والغائب فنحن نقطع انه لا برهان عند الفلاسفة على اتحادهما فى حق البارى تعالى واما ان كان القول بتعدد العلم بالمعلوم ظنا فيمكن أن يكون عند الفلاسفة برهان وكذلك اذا كان من المعروف بنفسه انه لا يتأخر مفعول الفاعل عن فعله ويدعى رده الاشعرية من قبل ان عندهم فى ذلك برهانا ونحن نعلم على القطع انه ليس عندهم فى ذلك برهان وهذا وأمثاله اذا وقع فيه الاختلاف فانما يرجع الامر فيه الى اعتباره بالفطرة الفائقة التى لم تنشأ على رأى ولا هوى اذا سددته بالعلامات والشروط التى فرق بها بين اليقين والظنون فى كتاب المنطق كما انه اذا تنازع اثنان فى قول ما فقال أحدهما موزون وقال الآخر ليس بموزون لم يرجع الحكم فيه الا الى الفطرة السليمة التى تدرك الموزون عن غير الموزون والى علم العروض وكما ان من يدرك الوزن لا يخل بادراكه عند ادراك من ينكره وكذلك الامر فيما هو يقين عند المرء لا يخل به عنده انكار من ينكره وهذه الاقاويل كلها فى غاية الوهى والضعف وقد كان يجب عليه ان لا يشحن كتابه بهذه الاقاويل ان كان قصده فيه اقناع الخواص ولما كانت الالزامات التى أتى بها فى هذه المسئلة برانية وغريبة عن المسئلة قال فى أثر هذا قيل بل لا تتجاوز الزامات هذه المسئلة (فنقول) لهم بم تنكرون على خصومكم اذ قالوا قدم العالم محال لانه يؤدى الى اثبات دورات للفلك لا نهاية لاعدادها ولا حصر لآحادها مع ان لها سدسا وربعا ونصفا الى قوله فيلزمكم القول بانه ليس بشفع ولا وتر كما سنصه بعد وهذه أيضا معارضة سفسطائية فان حاصلها هو انه كما انكم تعجزون عن نقض دليلنا فى ان العالم محدث وهو انه لو كان غير محدث لكانت دورات لا شفع ولا وتر كذلك نعجز نحن عن نقض قولكم انه اذا كان فاعل لم يزل مستوفيا شروط الفعل انه لا يتأخر عنه مفعوله وهذا القول غايته هو اثبات الشك وتقريره وهو من اغراض السفسطائيين (وأنت) يا هذا الناظر فى هذا الكتاب فقد سمعت الاقاويل التى قالتها الفلاسفة فى اثبات ان

(ويمكن) أن يقال أيضا على طريق البحث دون التحقيق علتها غير المبدا الاول مما هو معلول له واستحالة احتياج الواجب فى صفته الى غيره ممنوعة فان الدليل ما قام الا على وجود موجود مستغن فى ذاته ووجوده عن علة غيره وأما استغناؤه وعدم احتياجه فى صفاته الى شئ آخر فلم يدل عليه حجة (فان قلت) صفته صفة كمال فلو احتاج فى صفاته الى غيره لزم استفادته صفة الكمال من غيره (قلت) ما ذكرته عين الدعوى معبرا عنها بعبارة أخرى وما الدليل عليها نعم لو احتاج ذاته فى وجوده الى تلك الصفات لزم من استنادها الى غيرها احتياج الذات فى وجوده الى غيره فلا يكون واجبا لكن احتياج الذات فى وجوده الى غيره من تلك الصفات ممنوع وقد يستدل لهم على امتناع كون صفاته تعالى زائدة عليه قائمة به بانه لو كانت صفاته زائدة على ذاته يكون محتاجا الى تلك الصفات فلا يكون غنيا مطلقا اذ الغنى المطلق هو ما لا يحتاج الى غير ذاته (وجوابه) ان يقال ان أريد بالاحتياج الى تلك الصفات العالم الاحتياج فى وجوده اليها فلزومه ممنوع وان أريد فى انكشاف الاشياء وأمثاله فاللزوم مسلم ولكن لا نسلم استحالة اللازم فان الدليل ما دل الا على وجود موجود يكون فى وجوده مستغنيا عن جميع ما سواه وأما احتياجه فى انكشاف الاشياء وغيره مما لا يتوقف الوجود عليه الى صفات قائمة به فلم تقم حجة على امتناعه (قال الامام الغزالى) ان لهم مسلكين فى امتناع كون صفاته زائدة عليه (أحدهما)

انه اذا كانت الصفة زائدة على ذاته فاما أن يستغنى كل منهما عن الآخر في وجوده أو يفتقر كل منهما الى الآخر أو يحتاج أحدهما الى الآخر دون العكس (والاول) يستلزم تعدد الواجب وهو محال (والثاني) أن لا يكون شئ منهما واجبا وهو خلاف الفرض (والثالث) أن يكون أحدهما وهو ما يحتاج الى الآخر معلولا فلا يكون واجب الوجود بل الواجب هو الآخر فقط ومهما كان معلولا افتقر الى سبب فيؤدي الى ان ترتبط ذات واجب الوجود بسبب وهو أيضا محال ٧ (وثانيهما) انه لو كان له صفة زائدة على ذاته

العالم قديم في هذا الدليل والاقاويل التي قالتها الاشعرية في مناقضة ذلك فاسمع أدلة الاشعرية في ذلك واسمع الاقاويل التي قالتها الفلاسفة في مناقضة أدلة الاشعرية بما نصه هذا الرجل (قال أبو حامد) فنقول بم تنكرون على خصومكم اذ قالوا قدم العالم محال لانه يؤدي الى اثبات دورات للفلك لا نهاية لاعدادها ولا حصر لآحادها مع ان لها سدسا وربعا ونصفا فان فلك الشمس يدور في سنة وفلك زحل في ثلاثين سنة فتكون دورة زحل ثلث عشر دورة الشمس ودورة المشتري نصف سدس دورة الشمس فانه يدور في اثني عشر سنة ثم انه كما لا نهاية لاعداد دورات زحل لا نهاية لاعداد دورات الشمس مع انه ثلث عشر بل لا نهاية لادوار فلك الثوابت الذي يدور في ستة وثلاثين ألف سنة مرة واحدة كما انه لا نهاية للحركة المشرقية التي للشمس في اليوم والليلة مرة (فلو قال قائل) هذا مما يعلم استحالته ضرورة فبماذا تنفصلون عن قوله بل لو قال قائل اعداد هذه الدورات شفع أو وتر اوشفع ووتر جميعا أو لا شفع ولا وتر فان قلتم شفع ووتر جميعا أو لا شفع ولا وتر فيعلم بطلانه ضرورة وان قلتم شفع فالشفع يصير وترا بواحد فكيف أعوز مالا نهاية له واحد وان قلتم وتر فالوتر يصير بواحد شفعا فكيف أعوز ذلك الواحد الذي يصير به شفعا فيلزمكم القول بأنه ليس بشفع ولا وتر (قلت) حاصل هذا القول انه اذا توهمت حركتان ذواتا أدوار بين طرفي زمان واحد ثم توهم حد محصور من كل واحد منهما بين طرفي زمان واحد فان نسبة الجزء من الجزء هي نسبة الكل من الكل مثال ذلك انه اذا كانت دورة زحل في المدة من الزمان التي تسمى ثلاثين سنة ثلث عشر دورات الشمس في تلك المدة فانه اذا توهمت جملة دورات الشمس الى جملة دورات زحل مذ وقعت في زمان واحد بعينه لزم ولا بد أن تكون نسبة جميع ادوار الحركة من جميع ادوار الحركة الاولى هي نسبة الجزء من الجزء وأما اذا لم يكن بين الحركتين الكليتين نسبة لكون كل واحد منهما بالقوة أي لا مبدأ لها ولا نهاية وكانت هنالك نسبة بين الاجزاء لكون كل واحد منهما بالفعل فليس يلزم أن يقع نسبة الكل الى الكل نسبة الجزء الى الجزء كما وضع القوم فيه دليلهم لانه لا نسبة توجد بين عظيمين أو قدرين كل واحد منهما الغرض لا نهاية له فاذا القدماء لما كانوا يفرضون مثلا جملة حركة الشمس لا مبدأ لها ولا نهاية لها وكذلك حركة زحل لم يكن بينهما نسبة أصلا فيلزم من ذلك أن تكون الجملتان متناهيتين كما لزم في الجزأين من الجملة وهذا بين بنفسه فهذا القول يوهم انه اذا كانت نسبة الاجزاء الى الاجزاء نسبة الاكثر الى الاقل وهذا انما يلزم اذا كانت الجملتان متناهيتين وأما اذا لم تكن هنالك نهاية فلا كثرة هنالك ولا قلة واذا وضع ان هنالك نسبة هي نسبة الكثرة الى القلة توهم انه يلزم عن ذلك محال آخر وهو أن يكون ما لا نهاية له أعظم مما لا نهاية له وهذا انما هو محال اذا أخذ شيآن غير متناهيين بالفعل لانه حينئذ توجد النسبة بينهما وأما اذا أخذا بالقوة فليس هنالك نسبة فهذا هو الجواب في هذه المسئلة لا ما جاوب به أبو حامد عن الفلاسفة وبهذا ينحل جميع الشكوك الواردة لهم في هذا الباب واعتبرها كلها وهو لما جرى به عادتهم أن يقولوا انه اذا كانت الحركات الواقعة في الزمان الماضي حركات لا نهاية لها فليس يوجد منها حركة في الزمان الحاضر المشار اليه الا وقد انقضت قبلها حركات لا نهاية لها وهذا صحيح ومعترف به عند الفلاسفة ان وضعت الحركة المتقدمة شرطا في وجود المتأخرة وذلك انه متى لزم أن توجد واحدة منها لزم ان توجد قبلها أسباب لا نهاية لها وليس يجوز أحد من الحكماء وجود أسباب

تكون تلك الصفة تابعة للذات وكان الذات سببا لها فكانت معلولة فلا يكون واجب الوجود قال وهذا المسلك هو الاول بعينه مع تغير عبارته (وأجاب) عن المسلك الاول بوجهين (أحدهما) على طريق البحث دون التحقيق والآخر على طريق التحقيق محصول الاول هو انكم ان أبطلتم القسم الاول أعني استغناء كل من الموصوف والصفة عن الآخر يلزم التعدد في الواجب وقد بينا انه لا برهان لكم على امتناع تعدده على أن مسئلة امتناع تعدد الواجب لا تتم الا بالبناء على نفي الكثرة بحسب الذات والصفة وبحسب الاجزاء فاثبات نفي الكثرة بحسب الذات والصفة بامتناع تعدد الواجب دور ومحصول الثاني هو انا نختار ان الذات في قوامه غير محتاج الى صفة والصفة محتاجة الى الموصوف قولكم فلا تكون واجبة الوجود (قلنا) ان أردتم بواجب الوجود ما لا يحتاج الى علة فاعلية فلا نسلم ان الصفة لو احتاجت الى الموصوف لزم أن لا تكون واجبة الوجود فلم لا يجوز أن يقال كما ان ذات الواجب قديم لا فاعل له فكذلك صفته قديمة معه ولا فاعل لها وان أردتم بواجب الوجود أن لا يكون محتاجا في وجوده الى قابل سلمنا ان الصفة لا تكون واجبة الوجود على هذا المعنى ولكنها قديمة لا فاعل لها فلا يلزم ارتباط واجب الوجود بسبب فما الحيل لذلك والدليل لم يدل الا على قطع التسلسل في العلل الفاعلية وقطع التسلسل يحصل بفاعل له صفات لا فاعل له ولا لصفاته وهو محل لصفاته وليس له محل قابل وأجاب عن

الثانى بانه ان أريد بكون الصفة تابعة للذات وكون الذات سببا لها ان الذات علة فاعلية لها وانها مفعولة للذات فممنوع فان ذواتنا ليست بعلة فاعلية لعلومنا وان أريد ان الذات محل وان الصفة تقوم به قيام الصفات بالموصوفات فسلم ولكن لا يلزم منه أن يكون لها فاعل ولم لا يجوز أن تكون قديمة قائمة بالذات من غير أن يكون لها فاعل فلا يلزم أن لا تكون واجبة الوجود بالمعنى المراد وأما عدم كونها واجبة الوجود بالمعنى الاخير ٨ فلا دليل على استحالته هذا ما ذكره (فان قيل) ان أراد بقوله فى المسلك الاول فيؤدى الى

أن يرتبط ذات واجب الوجود بسبب ان الذات الموصوفة تكون محتاجة الى علة خارجية لكون صفتها معلولة لها فعدم لزومه مما ذكره سابقا ظاهر اذ لم يلزم منه الا أن تكون الصفة معلولة محتاجة الى علة وأما ان تلك العلة هى غير الذات حتى يعلم احتياج الذات اليها فى صفاتها فلم يلزم قط بل اللازم أحد الامرين اما كون القابل فاعلا أو كون الذات محتاجة الى علة خارجة فى صفاتها كما قررناه فيما سبق وان أراد أن واجب الوجود الذى هو الصفة يكون مرتبطا الى علة ومحتاجا اليها فظاهر الفساد اذ الحكماء لا يقولون بكون الصفة واجبة على تقدير زيادتها وقيامها بذات الواجب حتى يدفع ذلك الاحتمال بلزوم المحال الذى هو كون الواجب معلولا (قلنا) المحمل الصحيح هو المعنى الاول ولعل اكتفاءه على أحد اللازمين لظهور استحالة الآخر فى زعمهم وعليه ينبغى أن يحمل كلامه فى الدليل الثانى فليتأمل فى تطبيق عبارته على هذا المعنى (ثم اعلم) أن ما ذكره فى جوابه الاول عن المسلك الاول فاذا

لانهاية لها كما تجوزه الدهرية لانه يلزم عنه وجود مسبب من غير سبب ومتحرك من غير محرك لكن القوم لما أداهم البرهان الى ان ههنا مبدأ محركا أزليا ليس لوجوده ابتداء ولا انتهاء وان فعله يجب أن يكون غير متراخ عن وجوده لزم أن لا يكون لفعله مبدأ كالحال فى وجوده والا كان فعله ممكنا لاضروريا فلم يكن مبدأ أول فيلزم أن تكون أفعال الفاعل الذى لا مبدأ لوجوده ليس لها مبدأ كالحال فى وجوده واذا كان ذلك كذلك لزم ضرورة ان لا يكون واحد من أفعاله الاولى شرطا فى وجود الثانى لان كل واحد منهما هو غير فاعل بالذات وكون بعضها قبل بعض هو بالعرض فجوز وا وجود ما لانهاية له بالعرض لا بالذات بل لزم أن يكون هذا النوع مما لانهاية له أمرا اضروريا تابعا لوجود مبدأ أول أزلى وليس ذلك فى أمثال الحركات المتتابعة أو المتصلة بل وفى الاشياء التى يظن بها ان المتقدم سبب للمتأخر مثل الانسان الذى يولد له انسان مثله وذلك ان المحدث للانسان المشار اليه بانسان آخر يجب ان يترقى الى فاعل ازلى قديم لا اول لوجوده ولا لاحداثه انسانا عن انسان فيكون كون انسان عن انسان آخر الى ما لانهاية له كونا بالعرض والقبلية والبعدية بالذات وذلك ان الفاعل الذى لا أول لوجوده كما لا اول لافعاله التى يفعلها بلا آلة كذلك لا أول لآلاته التى يفعل بها أفعاله التى لا أول لها من أفعاله التى من شأنها أن تكون بآلة فلما اعتقد المتكلمون فيما بالعرض انه بالذات دفعوا وجوده وعسر حل قولهم وظنوا ان دليلهم ضرورى وهذا من كلام الفلاسفة بين فانه قد صرح رئيسهم الاول وهو ارسطوانه لو كان للحركة حركة لما وجدت الحركة وانه لو كان للاسطقس اسطقس لما وجد الاسطقس وهذا النحو مما لانهاية له ليس عندهم مبدأ ولا منتهى ولذلك ليس يصدق على شئ منه انه قد انقضى ولا انه قد دخل فى الوجود ولا فى الزمان الماضى لان كل ما انقضى فقد ابتدئ وما لم يبتدأ فلا ينقضى وذلك أيضا بين فى كون المبدا والنهاية من المضاف ولذلك يلزم من قال انه لانهاية لدورات الفلك فى المستقبل ان لا يضع لها مبدأ الان ما له مبدأ فله نهاية وما ليس له نهاية فليس له مبدأ وكذلك الامر فى الاول والآخر أعنى ما له أول فله آخر وما لا أول له فلا آخر له وما لا آخر له فلا انقضاء لجزء من أجزائه بالحقيقة وما لا مبدأ لجزء من أجزائه بالحقيقة فلا انقضاء له ولذا اذا سأل المتكلمون الفلاسفة هل انقضت الحركات التى قبل الحركة الحاضرة كان جوابهم انها لم تنقض لان من وضعهم انها لا أول لها فلا انقضاء لها فايهام المتكلمين ان الفلاسفة يسلمون انقضاءها ليس بصحيح لانه لا ينقضى عندهم الا ما ابتدئ فقد تبين لك انه ليس فى الادلة التى حكاها عن المتكلمين فى حدوث العالم كفاية فى ان تبلغ مرتبة اليقين وانها ليست تلحق بمراتب البرهان ولا الادلة التى أدخلها وحكاها عن الفلاسفة فى هذا الكتاب لاحقة بمراتب البرهان وهو الذى قصدنا بيانه فى هذا الكتاب وأفضل ما يجاوب به من سأل عما دخل من أفعاله فى الزمان الماضى أن يقال دخل من أفعاله مثل ما دخل من وجوده لان كليهما لا مبدأ له وأما ما جاوب به أبو حامد عن الفلاسفة فى كسر دليل كون الحركات السماوية بعضها أسرع من بعض والرد عليهم فهذا نصه (قال أبو حامد) فان قيل محل الغلط فى قولكم انها جملة مركبة من آحاد فان هذه الدورات معدومة اما الماضى فقد انقرض وأما المستقبل فلم يوجد بعد وا لجملة اشارة الى موجودات حاضرة ولا موجود ههنا ثم قال هو فى مناقضة هذا (قلنا) العدد ينقسم الى الشفع والوتر ومستحيل ان يخرج عنه سواء كان العدد موجودا باقيا أو فانيا

من أن مسئلة امتناع تعدد الواجب لا تتم الا بالبناء على نفى الكثرة عن الواجب بحسب الذات والصفة فاثباتها به دور غير موجه لان مسئلة امتناع تعدد الواجب قد ذكر نفسه لها دليلين نقلا عن الحكماء بان أحدهما مبنى على نفى الكثرة والآخر غير مبنى عليه فالقول بانها لا تتم الا بالبناء على نفى الكثرة لا وجه له على ان الدليل المبنى على نفى الكثرة محصله على ما ذكره المحققون هو ان الوجوب بنفس

المـاهية فلو كان مشترك كا بين اثنين لتمايزا بالتعين فيلزم تركب كل منهما مما به الاشتراك وما به الامتياز وهو محال فبنى التوحيد على نفى الكثرة بحسب الاجزاء لا الكثرة بحسب الذات والصفة فيتوقف نفى الكثرة بحسب الذات والصفة على مسئلة التوحيد التى تتوقف على نفى الكثرة بحسب الاجزاء فلا دور أصلا اللهم الا أن يراد بالتركيب فى دليل التوحيد مجرد الكثرة سواء كان بحسب الاجزاء أو باعتبار الذات والصفة من غير بناء لذلك الدليل على كون الوجوب نفس الماهية وذلك لا يلائم كلام الحكماء فى كتبهم ولا كلام

فاذا فرضنا عددا من الاعداد لزمنا أن نعتقد انه لا يخلو من كونه شفعا أو وترا سواء قدرناها موجودة أو معدومة فانه ان انعدمت بعد الوجود لم تنعدم هذه القضية ولا تغيرت هذا منتهى قوله وهذا القول انما يصدق فيما له مبدأ ونهاية خارج النفس أو فى النفس أعنى حكم العقل عليه بالشفع والوتر فى حال عدمه وفى حال وجوده وأما ما كان موجودا بالقوة أى ليس له مبدأ ولا نهاية فليس يصدق عليه لانه شفع ولا انه وتر ولا انه ابتداء ولا انه انقضاء ولا داخل فى الزمان الماضى ولا فى المستقبل لان ما فى القوة فى حكم المعدوم وهو الذى أراد الفلاسفة بقولهم ان الدورات التى فى الماضى والمستقبل معدومة وتحصيل هذه المسئلة ان كل ما يتصف بكونه جملة محدودة ذات مبدأ ونهاية فاما أن يتصف بذلك من حيث انه مبدأ ونهاية خارج النفس واما أن يتصف بذلك من حيث هو فى النفس لا خارج النفس فأما ما كان منه كالا بالفعل ومحدودا فى الماضى فى النفس وخارج النفس فهو ضرورة اما زوج واما فرد وأما ما كان منها جملة غير محدودة خارج النفس فانها لا تكون محدودة الا من حيث هى فى النفس لان النفس لا تتصور ما هو غير متناه فى وجوده فتتصف أيضا من هذه الجهة بأنها زوج أو فرد واما من حيث هى خارج النفس فليست تتصف لا بكونها زوجا ولا فردا وكذلك ما كان منها فى الماضى ووضع انه بالقوة خارج النفس أى ليس له مبدأ فليس يتصف لا بكونه زوجا ولا فردا الا أن يوضع بالفعل أعنى كونها ذات مبدأ ونهاية الا من حيث هى فى النفس كالحال فى الزمان والحركة الدورية فواجب فى طباعها الا يكون زوجا ولا فردا الا ان كانت من حيث هى فى النفس والسبب فى هذا الغلط ان الشئ اذا كان فى النفس بصفة أوهم انه يوجد خارج النفس بتلك الصفة ولما لم يكن شئ مما وقع فى الماضى يتصور فى النفس الا متناهيا ظن ان كل ما وقع فى الماضى ان هكذا طباعه خارج النفس ولما كان ما وقع من ذلك فى المستقبل تعين على ما لا نهاية فيه التصور بأن يتصور جزأ بعد جزء ظن أفلاطون والاشعرية انه يمكن أن تكون دورات الفلك فى المستقبل لا نهاية لها وهذا كله حكم خيالى لا برهانى ولذلك كان أضبط لاصله واحفظ لوضعه ممن وضع ان العالم له مبدأ أن يضع انه له نهاية كما فعل كثير من المتكلمين وأما قول ابى حامد بعد هذا على انا نقول لهم انه لا يستحيل على أصلكم موجودات حاضرة هى آحاد متغايرة بالوصف ولا نهاية لها وهى نفوس الآدميين المفارقة للابدان بالموت فهى موجودات لا توصف بالشفع ولا بالوتر فبم تنكرون على من يقول بطلان هذا يعرف ضرورة كما ادعيتم بطلان تعلق الارادة القديمة بالاحداث ضرورة وهذا الرأى فى النفوس هو الذى اختاره ابن سينا ولعله مذهب ارسطوطاليس فانه قول فى غاية الركاكة وحاصله انه لا ينبغى ان تنكر واقولنا فيما هو ضرورى عندكم انه غير ضرورى اذ قد تضعون أشياء ممكنة يدعى خصومكم ان امتناعها معلوم بضرورة العقل أى كما تضعون أشياء ممكنة وخصومكم يرون انها ممتنعة كذلك تضعون أنتم أشياء ضرورة وخصومكم تدعى انها ليست بضرورية وليس تقدرون فى هذا كله أن تأتوا بفصل بين الدعوتين وقد تبين فى علم المنطق ان مثل هذه معاندة خطبية ضعيفة أو سفسطائية والجواب فى هذا ان يقال ان الذى يدعى انه معلوم بالضرورة هو فى نفسه كذلك والذى تدعون أنتم ان بطلانه معروف بالضرورة ليس كما تدعونه وهذا لا سبيل الى الفصل فيه الا بالذوق كما لو ادعى انسان فى قول ما انه موزون وادعى آخر انه غير موزون لكان البيان فى ذلك ذوق الفطرة السليمة الفائقة وأما وضع نفوس من غير هيولى كثيرة

النقلة عنهم وأما جوابه التحقيق فبناه على ان علة الحاجة الى المؤثر الحدوث لا الامكان على ما هو رأى قدماء المتكلمين فالقديم سواء كان ذاتا أو صفة لا يحتاج الى مؤثر ولا يلتبس عليك بعد تأملك أن الشئ اذا كان محتاجا الى فاعل فى وجوده فهو من حيث هو لا يستقل بوجوده فاذا نظر الى ذاته من حيث هى هى كان الوجود والعدم بالنظر اليهما متساويين والا فان كان أحد الطرفين أولى به لذاته فان امتنع الطرف الآخر بسبب تلك الاولوية الناشئة من ذاته كان هذا الطرف الاولى لذاته واجبا فيكون ذاته من حيث هو هو مستقلا فى وجوده وليس كذلك فان لم يمتنع الطرف الآخر جاز وقوعه نظرا الى ذاته بسببه فيتوقف أولوية الطرف الاول على انتفاء سبب الطرف الآخر لان أولوية أحدهما منافية لاولوية الآخر سواء تعدد السبب أو اتحد فلا تكون تلك الاولوية الثابتة للطرف الاول ثابتة له لذاته بل مع انضمام عدم سبب الطرف الآخر والمفروض خلافه فاذا كان الطرفان متساويين نظرا الى ذاته يكون محتاجا الى الفاعل فى رجحان أحد طرفيه على الآخر فان ضرورة العقل حاكمة بأن ترجح أحد المتساويين على الآخر يحتاج الى مرجح خارج عن ذاته (فان قلت) اللازم من تساوى الطرفين نظرا الى ذاته الاحتياج الى أمر به يترجح أحد المتساويين على الآخر ومن أين يلزم أن يكون ذلك المرجح فاعلا ولم لا يجوز أن يكون ذلك المرجح شرطا أو محلا قابلا (قلت) احتياج

أحد المتساويين في الوقوع الى فاعل يوقعه ضروري حاصل في أوليات العقول غايته أن يقال لم لا يجوز أن يكون الفاعل ذاته والامر الخارجي الذي هو القابل أو غيره شرطا في تأثير ذاته في وجوده فمن قال بان مرتبة الوجود مقدمة على مرتبة الايجاد مطلقا سواء كان ايجاد النفسه أو لغيره لم يجز أن يكون ذاته فاعلا والا لتقدم عليه بالوجود فيتقدم الشئ على نفسه ومن لم يقل به بل جوز أن تكون الذات من حيث هي هي فاعلة لوجودها يلزمه تجويز ذلك في جميع الممكنات فلا يثبت حينئذ كون الواجب تعالى فاعلا لوجودات الاشياء فليتأمل

وأما جوابه عن المسلك الثاني فمحصوله راجع الى جوابه التحقيقي عن المسلك الاول من تجويز كون الصفة القديمة مستغنية عن العلة الفاعلية وقد عرفت ما فيه ثم اعترض على نفسه بانه اذا أثبتم ذاتا وصفة وحلولا للصفة في الذات كان هناك تركيب وكل تركيب يحتاج الى مركب ولذلك لم يجز أن يكون المبدأ الاول جسما (وأجاب) بان قول القائل كل تركيب يحتاج الى مركب كقوله كل موجود يحتاج الى موجد فيقال له الاول موجود وقديم لا علة له ولا موجد له فكذلك يقال هو موصوف قديم لا علة لذاته ولا لصفته ولا لقيام صفته بذاته بل الكل قديم بلا علة وامتناع كون الاول جسما انما هو لكون الجسم حادثا هذا ولا يخفى عليك بعد تأملك أن الوجود اذا لم يكن عارضا للماهية كما ذهب اليه الحكماء في وجود الواجب لا يلزمه وصمة الاحتياج ونقص الامكان وأما اذا كان الوجود زائدا على الماهية فالعقل بضرورته يحكم بانه لا بد في اتصاف الماهية به من فاعل اما الذات كما ذهب اليه المتكلمون في حق الواجب أو غيره كما هو في الممكنات وليس التركيب مما لا يحتاج الى شئ أصلا كالوجود الغير العارض للماهية ضرورة احتياجه الى ما يحصل منه التركيب فلا بد له من مركب هو اما الذات أو غيرها فلا يتصور قيام صفة بذات من غير أن يكون ذلك القيام معللا بشئ من ذات أو غيرها ولا صفة موجودة من غير احتياج في وجودها الى

بالعدد فغير معروف من مذهب القوم لان سبب الكثرة والعددية هي المادة عندهم وسبب الاتفاق في الكثرة العددية هي الصورة وأما ان توجد اشياء كثيرة بالعدد واحدة بالصورة بغير مادة فمحال وذلك انه لا يتميز شخص بوصف من الاوصاف الا بالعرض اذ قد كان يوجد مشاركا له في ذلك الوصف غيره وانما يفترق الشخص من الشخص من قبل المادة وأيضا فامتناع ما لا نهاية له على ما هو موجود بالفعل أصل معروف من مذهب القوم سواء كان أجساما أو غير أجسام ولا نعرف أحدا فرق بين ماله وضع في هذا المعنى الا ابن سينا فقط واما سائر الناس فلا أعلم أحدا منهم قال هذا القول ولا يلائم أصلا من أصولهم فهي خرافة لان القوم ينكرون وجود ما لا نهاية له بالفعل سواء كان جسما أو غير جسم لانه يلزم عنه ان يكون ماله نهاية أكثر مما لا نهاية له ولعل ابن سينا انما قصد به اقناع الجمهور فيما اعتادوا سماعه من أمر النفس لكنه قول قليل الاقناع فانه لو وجدت أشياء بالفعل لا نهاية لها لكان الجزء مثل الكل أعني اذا قسم ما لا نهاية له على جزأين مثال ذلك انه لو وجد خط أو عدد لا نهاية له بالفعل من طرفيه ثم قسم بقسمين لكان كل واحد من قسميه لا نهاية له بالفعل فكان يكون الكل والجزء لا نهاية لكل واحد منهما بالفعل وذلك مستحيل وهذا كله انما يلزم اذا وضع ما لا نهاية له بالفعل لا بالقوة (قال أبو حامد) فان قيل فالصحيح رأي أفلاطون وهو ان النفوس قديمة وهي واحدة وانما تنقسم في الابدان فاذا فارقتها عادت الى أصلها واتحدت (قلنا) فهذا أقبح وأشنع وأولى بان يعتقد مخالفا لضرورة العقل فانا نقول نفس زيد عين نفس عمرو أو غيره فان كانت عينه فهو باطل بالضرورة فان كل واحد يشعر بنفسه ويعلم أنه ليس نفس غيره ولو كان هو عينه لتساويا في العلوم التي هي صفات ذاتية للنفوس داخلة مع النفوس في كل اضافة فان قلتم انه عين وانما انقسم بالتعلق بالابدان قلنا وانقسام الواحد الذي ليس له عظم في الجسم بكمية مقدارية محال بضرورة العقل فكيف يصير الواحد اثنين بل ألف بل آلافا ثم يعود ويصير واحدا بل هذا يعقل فيما له عظم وكمية كماء البحر ينقسم بالجداول في الانهار ثم يعود الى البحر فاما ما لا كمية له فكيف ينقسم والقصد من هذا كله ان نبين انهم لم يعجز واخصومهم عن معتقدهم في تعلق الارادة القديمة بالاحداث الا بدعوى الضرورة في امتناع ذلك وانهم لا ينفصلون عمن يدعي الضرورة عليهم في هذه الامور على خلاف معتقدهم وهذا لا مخرج عنه (قلت) اما زيد فهو غير عمرو بالعدد وهو عمرو واحد بالصورة وهي النفس فلو كانت نفس زيد مثلا غير نفس عمرو بالعدد مثل ما هو زيد غير عمرو بالعدد لكانت نفس زيد ونفس عمرو اثنين بالعدد واحدا بالصورة فكان يكون للنفس نفس فاذا مضطران تكون نفس زيد وعمرو واحدة بالصورة والواحد بالصورة انما يلحقه الكثرة العددية أعني القسمة من قبل المواد فان كانت النفس ليست تهلك اذا هلك البدن أو كان فيها شئ بهذه الصفة فواجب اذا فارقت الابدان أن تكون واحدة بالعدد وهذا العلم لا سبيل الى افشائه في هذا الموضع والقول الذي استعمل في ابطال مذهب أفلاطون هو سفسطائي وذلك أن حاصله هو ان نفس عمرو اما ان تكون هي عين نفس زيد واما ان تكون غيرها لكنها ليست هي نفس عمرو فهي غيرها فان الغير اسم مشترك وكذلك الهو هو يقال على عدة ما يقال عليه الغير فنفس زيد وعمرو هي واحدة من جهة كثيرة من جهة كانت قلت واحدة من جهة الصورة كثيرة من جهة المادة الحاملة لها واما قوله انه لا يتصور انقسام

فاعل كما تحققته من قبل ثم ان الحكماء لما ذهبوا الى ان المبدأ الاول جلت عظمته لا يجوز أن تكون له صفات موجودة زائدة على ذاته قائمة به مع انهم يقولون انه مبدأ أول وو جود واحد وقديم وباق وواجب الوجود وعقل وعاقل ومعقول ومريد وقادر وحي زعموا ان كل ذلك عبارة عن معنى واحد باضافة شئ اليه أو اضافته الى شئ أو سلب شئ عنه والسلب لا يوجب كثرة في ذات المسلوب عنه ولا الاضافة توجب كثرة فانه اذا قيل له مبدأ فهو اشارة الى أن وجود غيره منه وهو سبب له ١١ فهو اضافة له الى معلولاته واذا قيل له أول فهو

الا فيما له كمية فقول كاذب بالجزء وذلك ان هذا صادق فيما ينقسم بالذات فالمنقسم بالذات هو الجسم مثلا والمنقسم بالعرض هو مثل انقسام البياض الذي في الاجسام بانقسام الاجسام وكذلك الصور والنفس هي منقسمة بالعرض أي بانقسام محلها والنفس أشبه شئ بالضوء وكما ان الضوء ينقسم بانقسام الاجسام المضيئة ثم يتحد عند اتحاد الاجسام كذلك الامر في الانفس مع الابدان فاتيانه بمثل هذه الاقاويل السفسطائية قبيح فانه يظن به انه ممن لا يذهب عليه ذلك وانما أراد بذلك مداهنة أهل زمانه وهو بعيد من خلق القاصدين لاظهار الحق ولعل الرجل معذور بحسب وقته ومكانه فان هذا الرجل امتحن في كتبه ولكون هذه الاقاويل ليست بمفيدة نوعا من أنواع اليقين قال والمقصود من هذا كله ان نبين انهم لم يجز واخصومهم عن معتقدهم في تعلق الارادة القديمة بالاحداث الا بدعوى الضرورة فانهم لا ينفصلون عن من يدعي الضرورة عليهم في هذه الامور على خلاف معتقدهم وهذا لا مخرج عنه (قلت) اما من ادعى فيما هو معروف بنفسه انه بحالة ما انه بخلاف تلك الحالة فليس يوجد قول ينفصل به عنه لان كل قول انما يبين بامور معروفة يستوي في الاقدار منها الخصمان فاذا ادعى الخصم في كل قول خلاف ما يضعه مخاصمه لم يكن للخصم سبيل الى مناظرته لكن من هذه صفته فهو خارج عن الانسانية وهؤلاء هم الذين يجب تأديبهم بترك حل الشبهة وأما من ادعى في المعروف بنفسه انه غير معروف بنفسه لموضع شبهة دخلت عليه فهذا له دواء وهو حل تلك الشبهة والجواب وأما من لم يتعرف بالمعروف بنفسه لانه ناقص الفطرة فهذا لا سبيل الى افهامه شيأ ولا معنى لتأديبه أيضا فانه مثل من كف الاعمى ان يعترف بتصور الالوان أو وجودها (قال أبو حامد رضي الله عنه) محتجا عن الفلاسفة فان قيل هذا ينقلب عليكم في ان الله تعالى قبل خلقه العالم كان قادرا على الخلق بقدر سنة أو سنتين ولا نهاية لقدرته فكأنه صبر ولم يخلق ثم خلق ومدة الترك متناهية أو غير متناهية (فان قلتم) متناهية صار وجود الباري متناهيا أوله وان قلتم غير متناهية فقد انقضى مدة فيها امكانات لا نهاية لاعدادها (قلنا) المدة والزمان مخلوقان عندنا وسنبين حقيقة الجواب عن هذا في الانفصال عن دليلهم الثاني (قلت) أكثر من يقول بحدوث العالم يقول بحدوث الزمان معه فلذلك كان قوله ان مدة الترك لا تخلو ان تكون متناهية أو غير متناهية قول غير صحيح فان ما لا ابتداء له لا ينقضي ولا ينتهي أيضا فان الخصم لا يسلم ان للترك مدة وانما الذي يلزمهم ان يقال حدوث الزمان هل كان يمكن فيه ان يكون طرفه الذي هو مبدؤه أبعد من الآن الذي نحن فيه اذ ليس يمكن ذلك فان قالوا اليس يمكن ذلك فقد جعلوا مقدارا محدودا لا يقدر الصانع أكثر منه وهذا شنيع ومستحيل عندهم وان قالوا انه يمكن ان يكون طرفه أبعد من الآن من الطرف المخلوق قبل وهل يمكن في ذلك الطرف الثاني ان يكون طرفه أبعد منه فان قالوا نعم ولا بد لهم من ذلك قيل فههنا امكان حدوث مقادير من الزمان لا نهاية لها ويلزمكم ان يكون انقضاؤها على قولكم في الدورات شرطا في حدوث المقدار الزماني الموجود منها وان قلتم ان ما لا نهاية له لا ينقضي فما ألزمتم خصومكم في الدورات ألزموكم في امكان مقادير الازمنة الحادثة وذلك ان الفرق بينهما ان تلك الامكانات الغير المتناهية هي المقادير التي لم تخرج الى الفعل وامكان الدورات التي لا نهاية لها قد خرجت الى الفعل (أقول) امكانات الاشياء هي الامور اللازمة للاشياء سواء

اضافة الى الموجودات بعده واذا قيل موجود فمعناه أنه وجود محض ليس به عروض للماهية واذا قيل قديم فمعناه سلب العدم عنه أولا واذا قيل باق فمعناه سلب العدم عنه آخرا واذا قيل واجب الوجود فمعناه انه وجود لا علة له وهو مبدأ لغيره فيكون جمعا بين السلب والاضافة واذا قيل عقل فمعناه انه موجود بري عن المادة بذاته يدرك ذاته لا بصورة منتزعة منه فان الشئ اذا أدرك بصورة كانت تلك الصورة عقلا أي تعقلا وادراكا واذا أدرك بذاته كانت تلك الذات بهذا الاعتبار تعقلا واذا قيل عاقل فمعناه ان ذاته المجردة عن المادة ولواحقها له ماهية مجردة هي ذاته فهو عاقل ذاته واذا قيل معقول فمعناه ان هويته المجردة لذاته فهو معقول ذاته فان المعقول هو الذي حصل ماهيته المجردة لشئ والعاقل هو الذي له ماهية مجردة لشئ وليس في شرط هذا الشئ أن يكون هو هو أو آخر بل شئ مطلقا أعم من هو أو

غيره فالاول اذن له ماهية مجردة لشئ هو عاقل وباعتبار ان ماهيته المجردة لشئ فهو معقول وهذا الشئ هو ذاته فهو عاقل بان له الماهية المجردة التي لشئ هو ذاته ومعقول بان ماهيته المجردة لشئ هو ذاته ومن تأمل قليلا علم ان العاقل يقتضي شيأ معقولا وهذا الاقتضاء لا يتضمن ان ذلك الشئ آخر او هو فقد تبين ان كونه عاقلا ومعقولا لا يوجب فيه كثرة البتة واذا قيل قادر فمعنى به انه ان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل وهو بهذه المثابة اذ ليس من شرط ذلك انه لا بد وان يشاء اذ يقال فلان قادر على أن يقتل نفسه وان علم انه لا يقتل وهو صادق

واذا قلنا لو أراد لفعل لا يشترط في صدق هذه المتصلة صدق جزأيها بل جاز أن يكونا كاذبين مع صدقها وكل ما هو مريد له فهو كائن وما ليس مريدا له فغير كائن والذي هو مريد له لو لم يكن مريدا له لما كان وما لا يريده لو أراده لكان واذا قيل مريد فنعني به انه عالم بما يصدر عنه وليس كارها له فتكون الارادة عين العلم وهو عين الذات والقدرة أيضا راجعة الى الذات لانا نفتقر فيما يصدر عنا الى تحريك الآلات البدنية كاليد والرجل وغيرهما ونفتقر في ذلك التحريك الى قوة تكون مبدأ لنا وهذه القوة هي المسماة بالقدرة في حقنا

١٢

وما يصدر عنه تعالى ليس يفتقر الى شيء من ذلك بل المراد تابع لارادته كما هو مراد فلا يحتاج في تحصيل ما يحصل منه الى أمر زائد على ذاته كما في حقنا ولذلك أمثلة فينا تناسبه لا من كل وجه وهو انك تتصور وجها تميل اليه فتتبعه حركة بعض الاعضاء وتتصور أمرا يتبعه غير وجهك وتتصور أمرا يثير منك الشهوة والشوق وليس سبب ما ذكر من الامور الا التصور من غير استعمال آلة واذا قيل له حتى لم يرد به الا انه عالم بفيض عنه الوجود الذي يسمى فعلا له فان الحي هو الفعال الدراك فأحد الامرين المعتبرين في الحياة هو الفعل والايجاد وهو اضافة له الى معلوله والآخر هو كونه عالما وهو أيضا غير زائد عليه كما علمت فلا تكون حياته زائدة على ذاته أيضا اذا عرفت هذا وتأملت ما ذكرناه أمكنك أن ترجع سائر ما يطلق عليه الى نفس الذات أو الاضافة أو السلب فلا نطول الكلام بتفصيلها (قال الامام الغزالي) رحمه الله تعالى من قال منهم بأن الاول تعالى يعلم غيره كالشيخ أبي علي وغيره من محققيهم ذات

كانت متقدمة على الاشياء أو مع الاشياء على ما يأتي ذلك قوم فهي ضرورة تعدد الاشياء فان كان يستحيل بعد وجود الدورة الحاضرة وجود دورات لانهاية لها يستحيل وجود امكانات دورات لانهاية لها الا أن لقائل ان يقول ان الزمان محدود المقدار أعني زمان العالم فليس يمكن وجود زمان أكبر منه ولا أصغر كما يقول قوم في مقدار العالم ولذلك أمثال هذه الاقاويل ليست برهانية ولكن كان الاحفظ لمن يضع ان للعالم محدثا ان يضع الزمان محدود المقدار ولا يضع الامكان متقدما على الممكن وان يضع العظم كذلك متناهيا لكن العظم له كل والزمان ليس له كل (قال أبو حامد رضي الله عنه) حاكيا عن الفلاسفة لما أنكر واخصومهم ان يكون من المعارف الاولى تراخي فعل القديم عن القديم بنوع من الاستدلال على هذه القضية قال فهم تنكرون على من يترك دعوى الضرورة ويدل عليها من وجه آخر الى قوله والا فلا يتصور تمييز الشيء عن مثله بحال (أقول) حاصل ما حكي هو عن الفلاسفة في هذا الفصل في الاستدلال على انه لا يمكن ان يوجد حادث عن فاعل اذا نه ليس يمكن ان يكون هنالك ارادة وهذا العناد انما أتى لهم بانهم تسلموا من خصومهم ان المتقابلات كلها متماثلة بالاضافة الى الارادة القديمة ما كان منها في الزمان مثل المتقدم والمتأخر وما كان منها موجودا في الكيفية المتضادة مثل البياض والسواد وكذلك العدم والوجود هما عندهم متماثلان بالاضافة الى الارادة الازلية فلما تسلموا هذه المقدمة من خصومهم وان كانوا لا يعترفون بها قالوا لهم ان من شأن الارادة ان لا ترجح فعل أحد المثلين على الثاني الا بمخصص وعلة توجد في أحد المثلين ولا توجد في الثاني والا وقع أحد المثلين عنها بالاتفاق فكان الفلاسفة تسلموا لهم في هذا القول انه لو وجد للازلي ارادة لا أمكن ان يصدر حادث عن قديم فلما عجز المتكلمون عن الجواب لجؤا الى ان قالوا ان الارادة القديمة صفة من شأنها ان تميز الشيء عن مثله من غير ان يكون هنالك مخصص يرجح فعل أحد المثلين على صاحبه كما ان الحرارة صفة من شأنها ان تسخن والعلم صفة من شأنها ان تحيط بالمعلوم فقال لهم خصومهم من الفلاسفة هذا محال لا يتصور وقوعه لان المتماثلين عند المريد على السواء لا يتعلق فعله باحدهما دون الثاني الا من جهة ما هما غير متماثلين أعني من جهة ما في أحدهما صفة ليست في الثاني (أقول) اذا كانا متماثلين من جميع الوجوه ولم يكن هنالك مخصص أصلا كانت الارادة تتعلق بهما على السواء واذا كان تعلقها بهما على السواء وهي سبب الفعل فليس تعلق الفعل باحدهما أولى من تعلقه بالثاني ولا ان يتعلق بالفعلين المتضادين معا واما ان لا يتعلق بواحد منهما وكلا الامرين مستحيل ففي القول الاول كانهم سلموا لهم ان الاشياء كلها متماثلة بالاضافة الى الفاعل الاول وألزموهم أن يكون هنالك مخصص أقدم منه وذلك محال فلما جاوبوهم بان الارادة صفة من شأنها تميز المثل عن مثله بما هو مثل عاندوهم بان هذا غير مفهوم ولا معقول من معنى الارادة فكأنهم ناكروهم في الاصل الذي كانوا سلموه هذا هو حاصل ما احتوى عليه الفصل وهو نقل الكلام مني المسئلة الاولى الى الكلام في الارادة والنقل فعل سفسطائي (قال أبو حامد) مجيبا عن المتكلمين في اثبات الارادة والاعتراض من وجهين أحدهما ان قولكم ان هذا لا يتصور عرفتموه ضرورة أو نظرا ولا يمكن دعوى واحد منهما وتمثيلكم بارادتنا مقايسة فاسدة تضاهي المقايسة في العلم وعلم الله تعالى يفارق علمنا في أمور قررناها فلم يبعدوا المفارقة في الارادة بل هو كقول القائل

يلزمه أن يكون فيه نوع كثرة اذ لا شك ان علمه بذاته غير علمه بغيره اذ لا يستحيل في الوهم ان يقدر علمه بذاته مع انتفاء علمه بغيره فلو كان أحدهما عين الآخر لم يمكن ان يتوهم وجود أحدهما دون الآخر كما لا يمكن أن يتوهم وجود ذاته دون وجود ذاته فهما اذن شيآن وعلمه بذاته وان سلم انه عين ذاته لكن علمه بغيره اذا لم يكن عين علمه بذاته لا يكون راجعا الى ذاته فيتحقق هنالك نوع كثرة (وأما من قال

منهم بأن المبدأ الاول جل ذكره لا يعلم الا ذاته تعالى عن قول المبطلين علوا كبيرا) فهم مع التزامهم هذه الشناعة التي استنكف مشايخوهم عن نصرتها حيث يلزمهم تفضيل معلولاته عليه تعالى اذ لا شك في أن العلم شرف وان عدمه نقصان والملك والانسان وكل واحد من العقلاء يعرف نفسه ومبدأه وغيره والاول لا يعرف الا نفسه فهو ناقص بالنسبة الى آحاد الناس فضلا عن الملائكة بل البهائم مع شعورها بنفسها تعرف أمورا أخر سواها لم يتخلصوا أيضا عن الكثرة لانهم ان قالوا بكون علمه بذاته غير ذاته فقد جاءت الكثرة وان قالوا بكونه عينه فقد ارتكبوا باطلا اذ لا فرق حينئذ بينهم وبين قائل بان علم الانسان بذاته عين ذاته وهو حماقة اذ يعقل وجود ذاته في حالة هو فيها غافل عن ذاته ثم تزول غفلته ويتنبه لذاته فيكون شعوره بذاته غير ذاته لاستحالة والقول بأن الانسان قد يخلو عن العلم بذاته ثم يطرأ عليه فيكون غيره لاستحالة بخلاف الاول لا يفيدهم لان الغيرية لا تعرف بالطريان والمقارنة فان عين الشئ لا يجوز أن يطرأ على الشئ وغير الشئ اذا قارن الشئ لم يصر هو ولم يخرج عن كونه غيرا فبان كان الاول لم يزل عالما بذاته لا يلزم ان علمه بذاته عين ذاته فان الوهم يتسع بتقدير الذات ثم طريان الشعور ولو كان هو الذات بعينه لما تصور هذا التوهم ولا يخفى عليك ان ما ذكره من الاستدلال على مغايرة العلم بالغير لعلمه بذاته انما يتم لو عرفت حقيقتهما ثم أمكن توهم انتفاء أحدهما مع ثبوت الآخر وهو ممنوع فانه يجوز أن يكون الشئ واحد لوازم مختلفة غير متنافية صادقة على ذلك الشئ مساوية له ويعلم تلك اللوازم ولا يعلم ذلك الشئ بحقيقته ولا تصادق تلك اللوازم فيتوهم ان ما صدق عليه كل منها غير ما صدق عليه الآخر فيمكن حينئذ أن يتوهم ثبوت ما صدق عليه أحدهما مع انتفاء ما صدق عليه الآخر مع ان ما صدق عليه شئ واحد في نفس الامر والحق ان من قال منهم بأن الله تعالى يعلم ذاته بذاته لا بصورة زائدة على ذاته ويعلم غيره لانه معلوم له وحاضر عنده من غير أخذ صورة منه فلا يلزمه كثرة في المبدأ الاول باعتبار العلم

ذات موجودة لا خارج العالم ولا داخله ولا متصلا ولا منفصلا لا يعقل لا بالانعقاله في حقنا قيل هذا عمل وهمي وما دليل العقل فقد ساق العقلاء الى التصديق بذلك فهم تنكرون على من يقول دليل العقل ساق الى اثبات صفة لله تعالى من شأنها تمييز الشئ عن مثله فان لم يطابقها اسم الارادة فلتسم باسم آخر فلا مشاحة في الاسماء وانما أطلقناها نحن باسم الشرع والا فالارادة موضوعة في اللغة لتعيين ما فيه غرض ولا غرض في حق الله تعالى وانما المقصود المعنى دون اللفظ على انه في حقنا لا نسلم ان ذلك غير متصور فانا نفرض تمرتين متساويتين بين يدي المتشوق اليهما العاجز عن تناولهما جميعا فانه يأخذ احداهما لا محالة بصفة شأنها تخصيص الشئ عن مثله وكل ما ذكروه من المخصصات من الحسن أو القرب أو تيسر الاخذ فانا نقدر على فرض انتفائه ويبقى امكان الاخذ فانتم بين أمرين اما ان تقولوا انه لا يتصور التساوي بالاضافة الى اغراضه فهو حماقة وفرضه ممكن واما ان تقولوا ان التساوي اذا فرض بقي الرجل المتشوق أبدا متحيرا ينظر اليهما فلا يأخذ احداهما بمجرد الارادة والاختيار المنفك عن الغرض وهو أيضا محال يعلم بطلانه ضرورة فاذن لا بد لكل ناظر شاهدا أو غائبا في تحقيق الفعل الاختياري من اثبات صفة شأنها تخصيص الشئ عن مثله (أقول) حاصل هذه المعاندة ينحصر في وجهين (أحدهما) انه يسلم ان الارادة التي في الشاهد هي التي يستحيل عليها ان تميز الشئ عن مثله بما هو مثل وان دليل العقل قد اضطرنا الى وجود صفة هذا شأنها في الفاعل الاول وما يظن من انه ليس ممكنا وجود صفة بهذه الحال فهو مثل ما يظن انه ليس هنا موجود لا هو داخل العالم ولا خارجه وعلى هذا فتكون الارادة الموصوف بها الفاعل سبحانه والانسان مقولا بالاشتراك الاسم كالحال في اسم العلم وغيرذلك من الصفات التي وجودها في الازل غير وجودها في المحدث وانما نسميها ارادة بالشرع وظاهر أن أقصى مراتب هذا العناد انه جدلي لان البرهان الذي أدى الى اثبات صفة بهذه الحالة أعني أن تخصص المثل بالايجاد عن مثله انما هو وضع المرادات متماثلة وليست متماثلة بل هي متقابلة اذ جميع المتقابلات كلها راجعة الى الوجود والعدم وهما في غاية التقابل الذي هو نقيض التماثل فوضعهم ان الاشياء التي تتعلق بها الارادة متماثلة وضع كاذب ويأتي القول فيه بعد (فان قالوا) انما قلنا انها متماثلة بالاضافة الى المريد الاول اذ كان متقدسا عن الاغراض والاغراض هي التي تخصص الشئ بالفعل عن مثله (قلنا) أما الاغراض التي حصولها مما تكمل به ذات المريد مثل أغراضنا التي نحن من قبلها تتعلق ارادتنا بالاشياء فهي مستحيلة على الله سبحانه لان الارادة التي هذا شأنها هي شوق الى التمام عند وجود النقصان في ذات المريد (وأما الاغراض) التي هي لذات المريد لا لان المراد يحصل منه للمريد شئ لم يكن له بل انما يحصل ذلك المراد فقط كاخراج الشئ من العدم الى الوجود فانه لا شك في أن الوجود أفضل له من العدم أعني للشئ المخرج وهذه هي حال الارادة الازلية مع الموجودات فانه انما يختار لها أبدا أفضل المتقابلين وذلك بالذات وأولا فهذا هو أحد صنفي المعاندة التي تضمنها هذا القول أما المعاندة الثانية فانه لم يسلم انتفاء هذه الصفة عن الارادة التي في الشاهد ورام أن يثبت أنه يوجد لنا في الاشياء المتماثلة ارادة تميز الشئ عن مثله وضرب لذلك مثالا مثل أن يفرض بين يدي رجل تمرتين متماثلتين من جميع الوجوه ويقدر انه لا يمكن ان يأخذهما معا ويقدر انه ليس متصورا في واحدة منهما مرجح فانه

بذاته والعلم بغيره وأما الشيخ أبو علي فانه قد ذهب في كتاب الاشارات الى أن علمه بذاته علم حضوري وعلمه بما عداه بحصول صور الاشياء في ذاته فالكثرة لازمة عليه في علمه تعالى بغيره و يلزمه أيضا القول بكون الشئ قابلا وفاعلا معا بالنسبة الى أمر واحد والقول بكونه محلا للمعلول لانه الممكنة و بانه تعالى لا يوجد شيأ مما يباينه بذاته بل بتوسط الامور الحالة فيه الى غير ذلك مما يخالف الظاهر من مذاهب الحكماء وقد مأوهم القائلون بنفي العلم عنه تعالى وأفلاطون القائل بقيام الصور المعقولة بذاتها والمشاؤن القائلون باتحاد العاقل بالمعقول انما ارتكبوا تلك المحالات حذرا من التزام هذه المعاني وأما الذين قالوا بأنه تعالى لا يعلم غيره تعالى عن قول المبطلين علوا كبيرا فان مذهبهم وان كان باطلا كما بينه الامام الغزالي رحمه الله تعالى لاستلزامه تفضيل معلولاته عليه تعالى الا انه لا يلزمهم الكثرة فيه تعالى لان علم الشئ بنفسه علم حضوري عندهم لا يحتاج فيه الى صورة زائدة وليس بغفل الانسان عن وجود ذاته أصلا بل قد لا يلتفت اليه لاشتغاله بأمور أخر فيظن انه غافل عن نفسه وليس بغافل وأما قوله فان الوهم يتسع لتقدير الذات ثم طريان الشعور فحاصله راجع الى ما تقدم من امكان توهم الانفكاك وقد عرفت ما فيه

﴿الفصل العاشر في تعجيزهم عن اثبات قولهم ان ذات الاول لا ينقسم بالجنس والفصل﴾

قالوا المبدأ الاول لا يجوز أن يتركب بحسب العقل من جنس وفصل واذا لم يكن له جنس ولا فصل لم يكن له حد اذ الحد ما يتركب من الجنس والفصل الذاتيين وما يقال من انه مشارك بالبرهان للممكنات في كونه موجودا والمعقول في المبدئية فهو ليس مشاركة في الجنس بل في الخارج اللازم فان مشاركته للممكنات انما هي في الوجود المطلق وهو خارج عن ماهيته لازم له والمبدئية اضافة لازمة له بالقياس الى معلولاته خارجة عن ذاته وأما الوجود الخاص الواجبي فهو عين ماهية الواجب ومخالف لوجودات الممكنات بالحقيقة لا اشتراك بينهما الا في الوجود المطلق الذي هو خارج عنها لازم

لا بد وأن يميز احداهما بالاخذ وهذا تغليط فانه اذا فرض شئ بهذه الصفة ووضع مريد الحاجة الى أكل التمر أو أخذه احدى التمرتين في هذه الحال ليس هو تمييز المثل عن مثله وانما هو اقامة المثل بدل المثل فانه مهما أخذه بلغ مراده وتم له غرضه فارادته انما تعلقت بتمييز أخذ احداهما عند الترك المطلق لا بأخذ احداهما وتمييزه عن ترك الاخرى أعني اذا فرضت الاغراض فيهما متساوية فانه لا يؤثر أخذ احداهما على الثانية وانما يؤثر أخذ واحدة منهما أيهما اتفق و يرجحه على ترك الاخرى وهذا بين بنفسه فان تمييز احداهما عن الثانية هو ترجيح احداهما على الثانية ولا يمكن أن يترجح أحد المثلين على صاحبه بما هو مثل وان كان في وجودهما من حيث هما شخصان ليسا متماثلين لان كل شخصين يغاير أحدهما الثاني بصفة خاصة به فان فرضنا الارادة تعلقت بالمعنى الخاص من أحدهما تصور وقوع الارادة بأحدهما دون الثاني لان الغيرية موجودة فيهما فاذا لم تتعلق الارادة بالمتماثلين من جهة ما هما متماثلان فهذا هو معنى ما ذكره من الوجه الاول في الاعتراض (ثم ذكر أبو حامد) الوجه الثاني من الاعتراض على قولهم انه لا يوجد صفة تميز أحد المثلين عن صاحبه فقال والوجه الثاني من اعتراض هو انا نقول أنتم في مذهبكم ما استغنيتم عن تخصيص الشئ عن مثله فان العالم وجد عن السبب الموجب له على هيئة مخصوصة مع تماثل تفاصيلها فلم اختص ببعض الوجوه واستحالة تمييز الشئ عن فعله في العقل وفي اللزوم بالطبع أو بالضرورة لا تختلف الى قوله صار ثبوت الوضع به أولى من قبول الوضع وهذا مالا مخرج عنه (قلت) محصل هذا القول ان الفلاسفة يلزمهم أن يعترفوا بان ههنا صفة في الفاعل للعالم تخصص الشئ عن مثله وذلك انه يظهر من ان العالم يمكن أن يكون بشكل غير هذا الشكل و بكمية غير هذه الكمية لانه يمكن أن يكون أكبر مما هو عليه أو أصغر واذا كان ذلك كذلك فهي متماثلة في اقتضاء وجوده قال الفلاسفة ان العالم انما أمكن ان يكون بشكله المخصوص و بكمية أجرامه المخصوصة وعدده المخصوص وانما هذا التماثل انما يتصور في أوقات الحدوث فانه ليس هنالك وقت كان حدوث العالم فيه أولى من غيره (قيل لهم) قد كان يمكنكم أن تجاوبوا عن هذا بان خلق العالم وقع في الوقت الاصلح ولكن نريهم شيئين متماثلين ليس يمكن الفلاسفة أن يدعوا بينهما خلافا (أحدهما) تخصيص جهة الحركة التي للافلاك (والثاني) تخصيص موضع القطبين من الافلاك فان كل نقطتين متقابلتين فرضتا في الخط الواصل من احداهما الى الثانية بمركز الكرة فانه يمكن أن يكونا قطبين فتخصيص نقطتين عن سائر النقط التي تصلح أن تكون قطبا للكرة الواحدة بعينها عن سائر النقط التي في تلك الكرة لا يكون الا عن صفة مخصصة لاحد المثلين (فان قالوا) انه ليس يصلح أن يكون كل موضع من الكرة محلا للقطبين (قلنا لهم) يلزمكم على هذا الاصل ان لا يكون متشابه الاجزاء وقد قلتم في غير ما موضع انه بسيط وانه لما وضع هكذا كان له شكل بسيط وهو الكري وأيضا فان ادعوا ان فيه مواضع غير متشابهة فقد يقال لهم من أي جهة صارت غير متشابهة بالطبع هل من جهة انها جسم أو من جهة انها جسم سماوي ولا يصح عدم التشابه من هاتين الجهتين واذا كان هذا هكذا فكما يستقيم لهم قولهم ان الاوقات في حدوث العالم متماثلة كذلك يستقيم لخصومهم ان جميع أجزاء الفلك في كونها أقطابا متساوية لا يظهر ان ذلك مختص منها بوضع دون وضع ولا بموضع ثبوت دون موضع فهذا هو تلخيص هذا العناد وهو خطبي وذلك ان كثيرا من الامور التي ترى

لها وأما الجوهرية فالمحققون منهم على انه تعالى ليس بجوهر اذ الجوهر هو الموجود لا في موضوع وليس المراد بالموجود في تعريف الجوهر الموجود بالفعل والا لزم من العلم بجوهرية الشئ العلم بوجوده وليس كذلك بل المراد انه ماهية اذا وجدت في الاعيان كانت لا في موضوع وهذا المعنى غير صادق على الواجب اذ ليس له عندهم ماهية يعرضها الوجود وانما حقيقته عين الوجود الخاص الواجبي فلا يكون معنى الجوهر مشتركا بينه وبين غيره وهذه الدعوى وان لم تكن مخالفة لاصول الاسلام الا انه لما لم يتم دليلهم على

بالبرهان انها ضرورية هي في بادئ الرأي ممكنة (حكي عن الفلاسفة) انهم يزعمون ان البرهان قام عندهم على ان العالم مؤلف من خمسة أجسام جسم لا ثقيل ولا خفيف وهو الجسم السماوي الكري المتحرك دورا وأربعة أجسام اثنان منها أحدهما ثقيل بالاطلاق وهي الارض التي هي مركز كرة الجسم المستدير وخفيف بالاطلاق وهي النار التي هي في مقعر الفلك المستدير وان الذي يلي الارض هو الماء وهو ثقيل بالاضافة الى الهواء خفيف بالاضافة الى الارض ثم يلي الماء الهواء وهو خفيف بالاضافة الى الماء وثقيل بالاضافة الى النار وان سبب استيجاب الارض للثقل المطلق هو كونها في غاية البعد من الحركة الدائرة ولذلك كانت هي المركز الثابت وان السبب في الخفة للنار باطلاق هو انها في غاية القرب من الحركة المستديرة وان التي بينهما من الاجسام انما وجد فيها الامران جميعا أعني الثقل والخفة لكونها في الوسط بين الطرفين أعني الموضع الابعد والاقرب وانه لولا الجسم المستدير لم يكن هنالك لا ثقيل ولا خفيف بالطبع ولا أسفل ولا فوق بالطبع لا باطلاق ولا باضافة ولما كانت مختلفة بالطبع حتى تكون الارض مثلا من شأنها أن تتحرك الى موضع آخر وكذلك ما بينهما من الاجسام فان العالم انما ينتهي من جهة الجسم الكري لان الجسم الكري متناه بذاته وطبعه اذ كان يحيط به سطح واحد مستدير وأما الاجسام المستقيمة فليست متناهية بذاتها اذ كان لا يمكن فيها زيادة ولا نقصان ولذلك كانت غير متناهية بذاتها وانه لما كان هذا لم يصح أن يكون الجرم المحيط بالعالم الا كريا والا فكانت الاجسام يجب أن تنتهي اما الى أجسام أخر وغير ذلك الى غير نهاية واما أن ينتهي الى الخلاء وقد تبين امتناع الامرين فمن تصور هذا علم أن كل عالم يفرض لا يمكن أن يكون الا من هذه الاجسام وان الاجسام لا تخلو ان تكون اما مستديرة فتكون لا ثقيلة ولا خفيفة واما مستقيمة فتكون اما ثقيلة واما خفيفة أعني اما نارا واما أرضا واما ما بينهما وان هذه لا تكون الا مستديرة أو في محيط مستدير لان كل جسم اما أن يكون متحركا من الوسط أو الى الوسط واما حوالى الوسط وان من تحركات الاجرام السماوية يمينا وشمالا امتزجت الاجسام وكان منها جميع الكائنات المتضادة وان هذه الاجسام الاربعة لا تزال من أجل هذه الحركات في كون دائم وفساد دائم أعني في أجزائها وانه لو تعطلت حركة من هذه الحركات لفسد هذا النظام والترتيب اذ كان ظاهرا ان هذا النظام يجب أن يكون تابعا للعدد الموجود من هذه الحركات وانه لو كانت أقل أو أكثر لاختل هذا النظام أو كان نظاما آخر وان عدد هذه الحركات اما على طريق الضرورة في وجودها هنا واما على طريق الافضل وهذا كله فلا تطمع هنا في تبيينه ببرهان وان كنت من أهل البرهان فانظره في مواضعه واسمع هنا أقاويل هي أقنع من أقاويل هؤلاء فانها وان لم تفدك اليقين فانها تفيدك غلبة ظن يحركك الى وقوع اليقين بالنظر في العلوم وعليك أن تتوهم ان كل كرة من الاكر السماوية فهي حية من قبل أنها ذوات أجسام محدودة المقدار والشكل وانها متحركة بذاتها من جهات محدودة لا من أي جهة اتفقت وكل ما هذا صفته فهو حي ضرورة أعني أنه اذا رأينا جسما محدود الكيفية والكمية يتحرك في المكان من قبل ذاته من جهة محدودة منه لا من قبل شئ خارج عنه ولا من أي جهة اتفقت من جهاته وانه يتحرك معا الى وجهين متقابلين قطعنا أنه حيوان وانما قلنا لا من قبل شئ خارج لان الحديد يتحرك الى حجر المغناطيس

دعواهم تعرض له الامام حجة الاسلام الغزالي فاقتفينا أثره والمشهور منهم في بيان هذه الدعوى مسلكان الاول هو المسلك العام الذي يدل على نفي التركيب عنه مطلقا سواء كان من اجزاء متمايزة في الخارج أو من أجزاء متمايزة في الذهن وهو انه لو تركب الواجب من أجزاء متمايزة في الذهن أو في الخارج لاحتاج الواجب لذاته في ذاته ووجوده الى جزئه بحسب نفس الامر وجميع أجزاء الشئ وان كان نفس ذلك الشئ لكن كل واحد من أجزائه غيره فلا يكون ذاته مع قطع النظر عن الغير الذي هو كل واحد من أجزائه كافيا في وجوده بل يكون ذاته في نفسه ووجوده محتاجا الى غيره والمحتاج الى الغير بحسب نفس الامر ممكن فيلزم كون الواجب ممكنا وجوابه أن يقال ليس معنى كون الاجزاء العقلية أجزاء للماهية الا أن العقل ينتزع من نفس الذات البسيطة مع قطع النظر عن عوارضها بحسب

الاستعدادات والشروط المقتضية لها مفهومات متعددة بتعلقها بما يسمى اعمها جنسا وأخصها فصلا وهذه المفهومات وان كانت متغايرة في الذهن بحسب أنفسها ووجودها أيضا الا انها صور لشئ واحد في حد ذاته بسيط لا تعدد فيه غايته ان ذلك الامر البسيط بحيث يجوز أن يؤخذ من ذاته بدون اعتبار عوارضه مفهومات متعددة محمولة عليه فان أريد باحتياجه الى الغير في ذاته ووجوده هذا القدر فلا نسلم استحالته واستلزامه للامكان وان أريد معنى آخر فلا بد من بيانه حتى نتكلم عليه (فان قلت) الادلة الدالة على الوجود الذهني

دلت على ان الموجود فى الذهن هو عين الماهية الخارجة فحينئذ تكون الماهية الواجبة على تقدير تركبها فى العقل من الجنس والفصل مركبة فى حد نفسها من أمرين محتاجة الى كل واحد منهما فيعود المحذور (قلت) الاجزاء العقلية متحدة بحسب الخارج ماهية ووجودا والا فاما ان تختلف ماهية وتتحد وجودا أو تختلف فى الماهية والوجود معا وعلى الاول ان قام ذلك الوجود الواحد بكل واحد من تلك الاجزاء لزم حلول شئ واحد فى محال متعددة وان قام بمجموعها من حيث هو لزم وجود الكل بدون الجزء وكلاهما محال

(لا يقال) لانسلم انه ان قام بالمجموع لزم وجود الكل بدون الجزء وانما يلزم ذلك لو لم يكن ساريا فى الاجزاء (لانا نقول) الوجود الحاصل فى أحد الجزأين غير الوجود الحاصل فى الآخر فيتعدد الوجود فيرجع الى القسم الثانى وعلى الثانى يلزم أن يمتنع حمل أحدهما على الآخر هو هو لان الامور المتمايزة بحسب الخارج فى الماهية والوجود يمتنع حمل بعضها على بعض بالمواطأة وان فرض بينهما أى ارتباط أمكن فالماهية الواحدة تكون مختلفة بالتركيب والبساطة بحسب الوجودين فباعتبار الوجود الخارجى لا تركب فيها أصلا فذاته البسيطة كافية فى وجودها الخارجى من غير اعتبار أمر آخر معها وباعتبار الوجود الذهنى تكون مركبة وذاته بحسب هذا الوجود محتاجة الى غيرها الذى هو جزؤها كما تحتاج الى المحل والفاعل المفيض لوجودها فى ذلك المحل ولا نسلم استلزامه للامكان ومنافاته للوجوب الذاتى

والحاصل ان الامر البسيط الذى لا تعدد فيه أصلا بحسب الخارج لا فى ذاته ولا فى وجوده اذا وجد فى العقل حكمته فصله العقل الى مفهومين متمايزين وهذا التفصيل والتعدد انما يحصل فى هذا الوجود دون الوجود الخارجى فتكون البساطة لازمة للماهية بالنظر الى الوجود الخارجى والتركيب بحسب الوجود الذهنى فلا تكون الماهية مطلقا ولا بحسب الخارج محتاجة الى غيرها فى ذاتها ووجودها الخارجى بل عند حصولها فى الذهن ولا نسلم استحالته واستلزامه للامكان (المسلك الثانى) ان واجب الوجود

اذا حضره حجر المغناطيس من خارج وأيضا فهو يتحرك أيضا اليه من أى جهة اتفقت فاذا صح هذا فالاجسام السماوية فيها مواضع هى أقطاب بالطبع لا يصح أن تكون الاقطاب منها فى غير ذلك الموضع كما أن الحيوانات التى هنا لها أعضاء مخصوصة فى مواضع مخصوصة من أجسامها الافعال مخصوصة ليس يصح أن تكون مواضع أخر منها مثل أعضاء الحركة فانها فى مواضع محدودة من الحيوانات والاقطاب هى من الحيوان الكرى الشكل بمنزلة هذه الاعضاء أعنى أنها أعضاء الحركات لا فرق بين الحيوان الكرى الشكل فى ذلك والغير الكرى الا ان هذه الاعضاء تختلف فى الحيوان الغير الكرى بالشكل والقوة وهى فى الحيوان الكرى تختلف بالقوة فقط ولذلك ظن بها فى بادئ الرأى انها لا تختلف وانما يمكن أن يكون القطبان فى ذلك آية نقطتين اتفقت وذلك انه لو قال قائل ان هذه الحركة فى هذا النوع من الحيوان أعنى الذى ههنا يجوز أن تكون فيه فى أى موضع اتفق منه وان تكون منه فى الموضع الذى هى فيه فى نوع آخر من الحيوان لكان أهلا أن يصحح به لانها انما جعلت فى كل حيوان فى الموضع الاوفق لطباع ذلك الحيوان أو فى الموضع الذى لا يمكن غيره فى حركة ذلك الحيوان كذلك الامر فى اختلاف الاجرام السماوية فى مواضع الاقطاب منها وذلك انها ليست الاجرام السماوية واحدة بالنوع كثيرة بالعدد بل هى كثيرة بالنوع كاشخاص الحيوانات المختلفة وان كان ليس يوجد الا شخص واحد من النوع فقط (قلت) الجواب بعينه هو الذى يقال فى جواب لم كانت السموات تتحرك الى جهات مختلفة وذلك أن من جهة انها حيوانات لزم أن تتحرك من جهات محدودة كالحال فى اليمين والشمال والامام والخلف التى هى جهات محدودة بالحركات للحيوانات الا انها فى الحيوانات المختلفة مختلفة بالشكل والقوة وهى فى الاجسام السماوية مختلفة بالقوة اما ما يرى ارسطوان للسماء يمينا وشمالا واماما وخلفا وفوقا وأسفل فاختلاف الاجرام السماوية فى جهات الحركات هى لاختلافها فى النوع وهو شئ يخصها أعنى انها تختلف أنواعها باختلاف جهات حركاتها وكون الجرم السماوى الاول حيوانا واحدا بعينه اقتضى له طبعه اما من جهة الضرورة أو من جهة الافضل أن يتحرك بجميع اجزائه حركة واحدة من المشرق الى المغرب وسائر الافلاك اقتضت لها طبيعتها أن تتحرك بخلاف هذه الحركة وان الجهة التى اقتضتها طبيعة جرم الكل حينئذ أفضل الجهات لكون هذا الجرم هو أفضل والافضل فى المتحركات واجب ان يكون له الجهة الافضل هذا كله بين ههنا بهذا النحو من الاقناع وهو بين فى موضعه ببرهان وهو ظاهر قوله تعالى لا تبديل لكلمات الله ولا تبديل لخلق الله وان كنت تحب أن تكون من أهل البرهان فعليك التماسه فى موضعه وأنت لا يعسر عليك اذا فهمت هذا فهم خلل وأما الحجج التى احتج بها أبو حامد ههنا فى تماثل الحركتين المختلفتين بالاضافة الى جرم من الاجرام السماوية وبالاضافة الى ما هو ههنا فانه يخيل فى بادئ الرأى ان الحركة المشرقية يمكن أن تكون لغير الفلك الاول وانه يمكن أن يكون له الحركة المغربية وهذا كما قلنا مثل من يخيل ان جهة الحركة فى السرطان يمكن أن تكون جهة الحركة فى الانسان وانما يعرض هذا الظن فى الانسان والسرطان لموضع اختلاف الشكل فيهما وعرض هذا فى الاكر السماوية لموضع اتفاق الشكل ومن نظر الى مصنوع من المصنوعات لم تبن له حكمته اذا لم تبن له الحكمة المقصودة بذلك المصنوع والغاية المقصودة منه واذا لم يقف أصلا على

لا يشارك شيأ من الاشياء في ماهيته لأن كل ماهية لما سوى الواجب مقتضية لامكان الوجود فلو شارك الواجب غيره في ماهيته ذلك الغير يلزم امكانه تعالى عن ذلك علوا كبيرا واذا لم يكن مشاركا لغيره في ذاته لم يحتج في العقل الى فصل يتميز به عن غيره فلا يكون مركبا في العقل (وجوابه) أن ماذكر مبني على أن لا يكون في الوجود واجبان والا فيجوز أن يكون بينهما جنس مشترك غير مقتض لامكان الوجود بل لوجوبه ويتميز كل منهما عن الآخر بفصل ذاتي فلا يلزم امكان الواجب وقد بينا ١٧ أن ماذكروا من الادلة على

حكمته أم كان ان يظن انه ممكن ان يوجد ذلك المصنوع وهو باى شكل اتفق وبأى كيفية اتفقت وبأى وضع اتفق لاجزائه وبأى تركيب اتفق هذا بعينه هو الذى اتفق للمتكلمين مع الجرم السماوى وهذه كلها ظنون فى بادئ الرأى وكما ان من يظن هذه الظنون فى المصنوعات هو جاهل بالمصنوعات وبالصانع وانما عنده فيها ظنون غير صادقة كذلك الامر فى المخلوقات فتبين هذا الاصل ولا نجعل ونحكم على مخلوقات الله تعالى سبحانه ببادئ الرأى فتكون من الذين قال فيهم سبحانه قل هل ننبئكم بالاخسرين أعمالا الذين ضل سعيهم فى الحياة الدنيا وهم يحسبون أنهم يحسنون صنعا جعلنا الله تعالى من أهل البصائر وكشف عنا حجب الجهالة انه منعم كريم وأما على الافعال الخاصة بالاجرام السماوية فهو الاطلاع على ملكوتها الذى اطلع عليه ابراهيم عليه السلام حيث يقول سبحانه وكذلك نرى ابراهيم ملكوت السموات والارض وليكون من الموقنين ولننقل ههنا قول أبى حامد فى الحركات وهو هذا (قال أبو حامد) رحمه الله والالزام الثانى فى تعيين حركات الافلاك بعضها من المشرق الى المغرب وبعضها بالعكس الى قوله دعوى الاختلاف فى الاحوال والهيئات (قلت) وأنت فلن يخفى عليك الاقناع فى هذا القول فى الجواب عنه وهذا كله من فعل من لم يفهم تلك الطبائع الشريفة والافعال المحكمة التى كونت من أجلها وشبيه علم الله تعالى بعلم الانسان الجاهل وقوله فان قالوا الجهتان متقابلتان متضادتان فكيف يتساويان وان قلنا هذا كقول القائل المتقدم والمتأخر فى وجود العالم متضادان فكيف يدعى تشابههما ولكن الذين زعموا انه يعلم تشابه الآنات المختلفة بالنسبة الى امكان الوجود والى كل مصلحة يتصور فرضها فى الوجود وكذلك يعلم تساوى الاحياز والاوضاع والاماكن والجهات بالنسبة الى تلك المصلحة هو قول ظاهر البطلان فى نفسه فانه ان سلم ان امكان وجود الانسان وعدمه على السواء فى المادة التى خلق منها الانسان وان ذلك دليل على وجود مرجح فاعل للوجود دون العدم فليس يمكن أن يتوهم ان امكان الابصار من العين والابصار هو على السواء وذلك انه ليس لاحد أن يدعى ان الجهات المتقابلة متماثلة ولكن له أن يدعى ان القابل لهما متماثل وانه يلزم عنهما أفعال متماثلة وكذلك المتقدم والمتأخر ليسا هما متماثلين من حيث هذا متقدم وهذا متأخر (أقول) يمكن أن يدعى انهما متماثلان فى قبول الوجود وهذا كله ليس بصحيح فان الذى يلزم المتقابلات بالذات ان تكون القابلات لها مختلفة واما ان يكون قابل فعل الاضداد واحدا فى وقت واحد فذلك مما لا يمكن وانهم لا يرون امكان وجود الشئ وعدمه على السواء فى وقت واحد بل زمان امكان الوجود غير زمان عدمه والوقت عندهم شرط فى حدوث ما يحدث وفى فساد ما يفسد ولو كان زمان امكان وجود الشئ وزمان عدمه واحدا أعنى فى مادة الشئ القريبة لكان وجودا فاسد الامكان عدمه ولكان امكان الوجود والعدم انما هو من جهة الفاعل لا من جهة القابل (أقول) من راام من هذه الجهة اثبات الفاعل فهو قول مقنع جدلى لا برهانى وان كان يظن بأبى نصر وابن سينا انهما سلكا فى اثبات ان كل فعل له فاعل هذا المسلك وهو مسلك لا يسلكه المتقدمون وانما اتبع هذان الرجلان فيه المتكلمين من أهل ملتنا وذلك بالاضافة الى حدوث الكل عند من يرى حدوثه فليس يتصور فيه متقدم ولا متأخر لان المتقدم والمتأخر فى الآنات انما يتصوران بالاضافة الى الآن الحاضر واذا لم يكن قبل حدوث العالم عندهم زمان فكيف يتصور أن يتقدم على الآن الذى حدث فيه العالم

الوحدانية غير تام فلا يتم ما يبتنى عليه أيضا والتوحيد وان كان ثابتا عندنا قطعا الا أن المقصود الزامهم بان مطلوبهم لا يتم على ماذكروا ثم لا نسلم ان عدم مشاركته لشئ من الاشياء فى ماهيته يدل على أنه لا جنس له لم لا يجوز أن يكون له جنس واحد منحصر فى نوعه بحسب الخارج وان كان له أنواع كثيرة فى العقل ويكون له فصل يتميز به عن سائر الانواع التى فى العقل من غير لزوم ماذكر من امكان الواجب وذلك لا ينافى برهان التوحيد وههنا موضع تأمل وهو أن الماهية الجنسية اذا اقتضت وجوب الوجود فهل يجوز أن لا يوجد فى الخارج بعض أنواعه أولا فليتأمل وأيضا ماذكر من الدليل على تقدير تمامه انما يدل على أنه لا يكون مركبا من الجنس والفصل ولم يدل على أنه لا يجوز أن يتركب من أمرين متساويين والدليل المذكور على امتناع تركب الماهية مطلقا

(٣ - تهافت ابن رشد) من أمرين متساويين غير تام لما علم فى موضعه (وقد يجاب) بان قولك كل ماهية لما سوى الواجب مقتضية لامكان الوجود ان أريد به كل ماهية نوعية بسيطة لما سواه فسلم انه يقتضى امكان الوجود وان الواجب لا يشارك شيأ فى تلك الماهية ولكنه لا يفيد المطلوب وان كان المراد الماهية أعم من أن تكون نوعية أو جنسية فلا نسلم ذلك ولم لا يجوز أن يكون للواجب جنس يندرج تحته نوعان الواجب وممكن آخر وماهية ذلك الجنس من حيث هى لا تقتضى امكان الوجود ولا وجوبه بل ان انضم

اليها فصل الواجب صار واجبا وان انضم اليها فضل الممكن صار ممكنا وفيه بحث لان كل مفهوم سواء كانت طبيعته نوعية أو جنسية اذا التفت اليه من حيث هو مع قطع النظر عما يغايره اما ان يقتضي وجوده اقتضاء تاما أولا والاول الواجب والثاني اما أن يقتضي عدمه اقتضاء تاما أولا والاول الممتنع والثاني الممكن وهذه القسمة عقلية ضرورية لا مخرج عنها أصلا والطبيعة الجنسية التي توجد في الممكن لا يجوز أن يقتضي وجودها اقتضاء تاما والا فعند اتحادها مع الماهية النوعية الممكنة في الخارج اما أن يوجد هذا الاقتضاء فيلزم كون الممكن واجبا أو لا فيلزم تخلف مقتضى الذات عنها ونقل الامام حجة الاسلام الغزالي رحمه الله تعالى عنهم في بيان هذا المطلوب تفصيله ما ذكره الشيخ أبو علي في بعض كتبه من ان كل مركب ذات كل جزء منه ليس هو ذات الآخر ولا ذات المجتمع فاما أن يصح لكل واحد من جزأيه مثلا وجود منفرد لكنه لا يصح للمجتمع وجود دونهما فلا يكون المجتمع واجب الوجود أو يصح ذلك لبعضها لكنه لا يصح للمجتمع ولا لباقي الاجزاء وجود دونه فلم يصح له ذلك من المجتمع والاجزاء الاخر فليس واجب الوجود بل واجب الوجود هو الذي يصح له ذلك وان كان لا يصح لتلك الاجزاء مفارقة الجملة في الوجود ولا للجملة مفارقة الاجزاء وتعلق وجود كل بالآخر فليس شيء منهما بواجب الوجود فيكون كل منهما ممكنا ثم اعترض عليه بما حاصله ان البرهان انما دل على انقطاع سلسلة الممكنات بموجود لا يحتاج الى فاعل فلم لا يجوز أن يكون ذلك الموجود مركبا من

ولا يمكن أن يتعين وقت لحدوث العالم لان قبله اما أن لا يكون زمان واما أن يكون زمان لا نهاية له وعلى كلا الوجهين لا يتعلق به وقت مخصوص تتعلق به الارادة فلذلك كان هذا الكتاب الا ليق به كتاب التهافت باطلاق لا تهافت الفلاسفة لان الذي يفيد الناظر هو انه تهافت (وقوله) وان ساغ لهم دعوى الاختلاف مع التشابه كان لخصومهم دعوى الاختلاف في الاحوال والهيئات يريد أنه ان صح للفلاسفة دعواهم الاختلاف في جهات الحركات صح لخصومهم دعوى الاختلاف في الازمنة مع اعتقادهم التشابه فيها (وهذه) معاندة بحسب قول القائل لا بحسب الامر في نفسه اذا سلم التناسب بين الجهات المتقابلة والازمنة المتخالفة وقد يعاند هذا العدم التناسب في هذا الغير بين الازمنة والجهات وللخصم ان يلتزم التساوي بينهما في دعوى الاختلاف ودعوى التماثل فلذلك كانت هذه كلها أقاويل جدلية (قال أبو حامد) الاعتراض الثاني على أصل دليلهم ان يقال انه اسبعد تم حدوث حادث من قديم ولا بد لكم من الاعتراف به فان في العالم حوادث ولها أسباب فان استندت الحوادث الى الحوادث الى غير نهاية فهو محال فليس ذلك مما يعتقده عاقل ولو كان ذلك ممكنا لاستغنيتم عن الاعتراف بالصانع واثبات واجب هو مستند الممكنات واذا كانت الحوادث لها طرف ينتهي تسلسلها اليه فيكون ذلك الطرف هو القديم فلا بد اذن على أصلهم من تجويز صدور حادث من قديم (قلت) لو ان الفلاسفة أدخلوا الموجود القديم في الوجود من قبيل الوجود الحادث على هذا النحو من الاستدلال أي لو وضعوا ان الحادث بما هو حادث انما يصدر عن قديم لما كان لهم محيص من أن ينفكوا عن الشك في هذه المسئلة لكن ينبغي ان تعلم ان الفلاسفة يجوزون وجود حادث عن حادث الى غير نهاية بالعرض اذا كان ذلك متكررا في مادة منحصرة متناهية مثل أن يكون فاسد الفاسد منهما شرطا في وجود الثاني فقط (أقول) انه واجب أن يكون انسان عن انسان بشرط ان يفسد الانسان المتقدم حتى يكون هو المادة التي تكون منها الثالث صورة ذلك ان نتوهم انسانين فعل الاول منهما الثاني من مادة انسان ثان فلما صار انسانا بذاته فسد الانسان الاول فصنع الانسان الثاني من مادة انسان انسانا ثالثا ثم فسد الانسان الثاني فصنع من مادة الانسان الثالث انسانا رابعا فانه يمكن أن يتوهم في مادتين تأتي الفعل الى غير نهاية من غير أن يعرض في ذلك محال وذلك مادام الفاعل باقيا فان كان هذا الفاعل الاول لا أول لوجوده ولا آخر كان هذا الفعل لا أول لوجوده ولا آخر كما تبين فيما سلف وكذلك يعرض ان يتوهم فيما في الماضي أعني انه متى كان انسانا فقد كان قبله انسان فعله وانسان فسد وقبل ذلك الانسان انسان فعله وانسان فسد وذلك ان كل ما هذا شأنه اذا استند الى فاعل قديم فهو في طبيعة الدائرة ليس يمكن فيه كل وأما لو كان انسان عن انسان من مواد لا نهاية لها أو أمكن ان يتزيد تزيد الا نهاية له لكان مستحيلا لانه كان يمكن أن يوجد كل غير متناه لانه ان وجد كل متناهيا يتزيد تزيد الا نهاية له من غير ان يفسد شيء منه أمكن ان يوجد كل غير متناه وهذا شيء قد بينه الحكيم في السماع فاذن الجهة التي منها أدخل القدماء موجودا قديما ليس بمتغير أصلا ليست هي من جهة وجود الحادثات عنه بما هي حادثة بل بما هي قديمة بالجنس والاحق عندهم أن يكون هذا المرور الى غير نهاية لازما عن وجود فاعل قديم لان الحادث انما يلزم أن يكون بالذات عن سبب حادث وأما الجهة التي من قبلها أدخل القدماء في الوجود موجودا أزليا واحدا بالعدد من غير أن يقبل ضربا من

ضروب

جزأين كل واحد منهما لا يحتاج لشيء أصلا ويكون المجتمع منهما محتاجا الى كل منهما في تقومه من غير احتياج الى فاعل يوجده فان أريد بواجب الوجود في قوله فلا يكون المجتمع واجب الوجود ما لا يحتاج الى فاعل فلا نسلم انه لا يكون واجب الوجود وان أريد ما لا يحتاج الى شيء أصلا سواء كان جزأ مقوما أو غيره فنسلم انه لا يكون واجب الوجود بهذا المعنى لكن البرهان ما دل الا على مقطع للسلسلة لا يكون

محتاجا الى الفاعل ولا ضير بعدم كونه واجبا بالمعنى الآخر وورده الامام الرازى بانه اما أن يكون شئ من الجزأين مفتقرا الى الآخر أولا فان كان الثانى كان كل واحد من تلك الاجزاء مستقلا بنفسه وغنيا عن غيره وكل ما كان كذلك لا يكون شيأ جزئيا لشئ واحد له وحدة حقيقية ضرورة ان الامور التى لا يكون بينها احتياج لا تتركب منها ماهية لها وحدة حقيقية فاجزاء الواجب ليست اجزاء له هذا خلف وان كان الاول كان بعض تلك الاجزاء علة للبعض الآخر وكل ما هو معلول منها كان ممكنا لذاته فلا يكون المركب واجبا بل الواجب الجزء الآخر (فان قلت) لم لا يجوز أن لا يكون شئ من الجزأين مفتقرا الى الآخر وتكون بينهما ملازمة كما بين الابوة والبنوة فيتركب منهما ماهية واحدة وحدة حقيقية ولم لا يكفى هذا القدر فى تركب الماهية الحقيقية الواحدة (قلت) ضرورة العقل حاكمة بان كل ما استغنى عن آخر فى قوامه ووجوده وتشخصه كان المركب منهما واحدا اعتباريا كالانسان الموضوع بجنب الحجر لا ماهية واحدة وحدة حقيقية فان كان بين الاجزاء احتياج فى أحد ما ذكرته كان بعضها ممكنا محتاجا الى فاعل قطعا فلا يكون المركب منها واجبا والا لم يكن الواجب الذى له وحدة حقيقية مركبا منها وقد يقال التلازم عند التحقيق لا يقتضيه الا العلة الموجبة ويكون اما بينها وبين معلولها أو بين معلولين لها الا كيف اتفق بل من حيث تقتضى تلك العلة تعلقا ما لكل واحد منهما بالآخر كما بين الصورة والهيولى وكل شيئين ليس أحدهما علة موجبة للآخر ولا ارتباط بينهما بالانتساب الى ثالث كذلك فلا تعلق لاحدهما بالآخر ويمكن فرض وجود أحدهما منفردا عن الآخر فيلزم على تقدير التلازم بينهما اما كون أحد الجزأين معلولا للآخر أو كونهما معلولين لعلة ثالثة منفصلة عنهما فلا يكون المجتمع منهما واجبا وردبان دوام تعلق كل منهما بالآخر كاف فى التلازم بينهما لامتناع انفكاك كل منهما عن الآخر حينئذ ومن أين يلزم أن يكون أحدهما علة للآخر أو يكونا معلولى علة ثالثة مقتضية

ضروب التغيير فجهتان احداهما انهم ألفوا هذا الوجود الدورى قديما وذلك انهم ألفوا كون الواحد الحاضر فسادا لما قبله وكذلك فساد الفاسد منهما ألفوه كونا لما بعده فوجب أن يكون هذا التغير القديم عن محرك قديم ومتحرك قديم غير متغير فى جوهره وانما هو متغير فى المكان باجزائه أى يقرب من بعض الكائنات ويبعد فيكون ذلك سببا لفساد الفاسد منهما وكون الكائن وهذا الجرم السماوى هو الموجود الغير المتغير الا فى الاين لا فى غير ذلك من ضروب التغاير فهو سبب للحوادث من جهة أفعاله الحادثة وهو من جهة اتصال هذه الافعال له أعنى انه لا أول لها ولا آخر عن سبب لا أول له ولا آخر والوجه الذى من قبله أدخلوا موجودا قديما ليس بجسم أصلا ولا ذى هيولى هو انهم وجدوا جميع أجناس الحركات ترتقى الى الحركة فى المكان ووجود فى المكان ولا ترتقى الى متحرك من ذاته عن محرك أو غير متحرك أصلا لا بالذات ولا بالعرض والا وجدت محركات متحركات معا غير متناهية وذلك مستحيل فيلزم ان يكون هذا المحرك الاول أزليا والا لم يكن أولا واذا كان ذلك كذلك فكل حركة فى الوجود فهى ترتقى الى هذا المحرك بالذات لا بالعرض وهو الذى يوجد مع كل متحرك فى حين ما يتحرك وأما كون محرك قبل محرك مثل انسان يولد انسانا فذلك بالعرض لا بالذات وأما المحرك الذى هو شرط فى وجود الانسان من أول تكوينه الى آخره بل من أول وجوده الى انقضاء وجوده فهو هذا المحرك وكذلك وجوده هو شرط فى وجود جميع الموجودات وشرط فى حفظ السموات والارض وما بينهما وهذا كله ليس يتبين فى هذا الموضع ببرهان ولكن باقوال هى من جنس هذا القول وهى أقنع من أقوال الخصوم عند من أنصف وان تزيف لك هذا فقد استغنيت عن الانفصال الذى تزيف به أبو حامد عن خصماء الفلاسفة فى توجه الاعتراض عليهم فى هذه المسئلة فانها انفصالات ناقصة لانه اذا لم يبين الجهة التى من قبلها ادخلوا موجودا أزليا فى الوجود لم يتبين وجه انفصالهم عن وجود الحادث عن الازلى وذلك هو كما قلنا بتوسط ما هو أزلى فى جوهر كائن فاسد فى حركاته الجزئية لا فى الحركة الكلية الدورية أو بتوسط ما هو من الافعال أولى بالجنس أى ليس له أول ولا آخر (قال أبو حامد) مجيبا عن الفلاسفة قلت نحن لا نبعد صدور حادث من قديم أى حادث كان بل نبعد صدور حادث من قديم هو أول الحوادث من القديم اذ لا يفارق حالة الحدوث ما قبله فى ترجيح جهة الوجود لا من حيث حضور وقت ولا آلة ولا شرط ولا طبيعة ولا غرض ولا سبب من الاسباب تجدد له حالة وأما اذا لم يكن هو الحادث الاول جاز ان يصدر منه عند حدوث شئ آخر من استعداد المحل القابل أو حضور الوقت الموافق أو ما جرى هذا المجرى ولما أورد أبو حامد عنهم هذا الجواب قال مجيبا لهم أما السؤال فى حصول الاستعداد وحضور الوقت وكل ما يتجدد فيه فقائم فاما ان يتسلسل الى غير نهاية أو ينتهى الى قديم يكون أول حادث منه (أقول) هذا السؤال هو الذى سألهم أولا عنه وهذا النوع من الالزام هو الذى ألزمهم منه ان يصدر حادث عن قديم ولما جاوب عنهم بجواب لا يطابق السؤال وهو تجويز حادث عن قديم لا حادث أول أعاد عليهم السؤال مرة ثانية والجواب عن هذا السؤال هو ما تقدم من وجه صدور الحادث عن القديم الاول لا بما هو حادث بل بما هو أزلى بالجنس حادث بالاجزاء وذلك ان كل فاعل قديم عندهم ان صدر عنه حادث بالذات فليس هو القديم الاول عندهم وفعله عندهم مستند الى القديم الاول أعنى حضور شرط فعل القديم الذى

للتعلق بينهما ولم لا يجوز أن يكون تعلق كل منهما بالآخر بحسب ماهيته من غير توقف لاحدهما على الآخر ولا لامر ثالث خارج عنهما (ثم قال الامام الغزالي) رحمه الله تعالى الجوهرية والوجودية والمبدئية وان لم تكن جنسا له تعالى لانها ليست مقولة في جواب ماهو لكن الواجب تعالى عندهم عقل مجرد كما ان سائر العقول التي هي المبادي للوجود عقول مجردة عن المواد وليست العقلية المجردة من اللوازم للذات بل هي حقيقة ٢٠ جنسية وهذه الحقيقة الجنسية مشتركة بين الاول وسائر العقول ولا يمكن أن لا تباينها بشئ آخر لامتناع الاثنينية بدون التمايز فلا بد اذن من فصل به يتميز عن سائر العقول فيلزم التركيب (قال) والدليل عليه ان العقول التي هي معلولات أنواع مختلفة وانما اشتركا في العقلية وافتراقها بعقول سوى ذلك وكذلك الاول تعالى يشارك جميعها في العقلية فهم فيه بين نقض القاعدة أو المصير الى ان العقلية ليست مقومة للذات وكلاهما محالان عندهم ولا يخفى عليك أن العقلية ما آلها التجرد عن المادة وهو معنى سلبي لازم لذات الاول خارج عن حقيقته وكذا بالنسبة الى العقول أيضا فليست العقلية مقومة لذات المبدا الاول ولا لذات العقول أصلا حتى يلزم بسبب الاشتراك فيها الامتياز بالفصول فيلزم التركيب وأما الجوهرية وان قال بعضهم بكونها جنسا للجواهر لكنهم منعوا كون المبدا الاول جوهرا فلا يلزمهم تركيبه بخلاف العقول فانه عندهم مركب من الجنس والفصل وبعضهم ذهبوا الى ان الجوهر ليس بجنس والعقول بسيطة وتمايز بعضها عن بعض بذواتها بزمان المتخالفة لا بالفصول ﴿الفصل الحادي عشر في ابطال قولهم ان وجود الاول عين ماهيته﴾ وهذه الدعوى أيضا تخالف أصول الاسلام ولهذا مال اليه بعض المحققين من متأخري المتكلمين والدليل الذي عول عليه الشيخ في كتبه هو ان وجود الواجب لو كان زائدا على ماهيته لكان قائما بها والا لم تكن موجودة أصلا ولو قام بها لكان مفتقرا اليها وهي غيره فيكون مفتقرا الى الغير والمفتقر الى

ليس بأول يستند الى القديم الاول على الوجه الذي يستند الى المحدث عن القديم الاول وهو الاسناد الذي هو بالكل لا بالاجزاء ثم أتى بجواب عن الفلاسفة بان صور بعض التصوير مذهبهم ومعناه انما لا يتصور حادث عن قديم الا بواسطة حركة دورية تشبه القديم من جهة انها لا أول لها ولا آخر وتشبه الحادث بان كل جزء منها يتوهم فهو كائن وفاسد وتكون هذه الحركة بحدوث أجزائها مبدأ الحوادث ويكون بازائيته كليتها فاعلا للاول ثم قال في الاعتراض على هذا النحو الذي من قبل صدور الحادث عن القديم الاول على مذهب الفلاسفة فقال لهم الحركة الدورية أحادثة هي أم قديمة فان كانت قديمة فكيف صارت مبدأ للحوادث وان كانت حادثة افتقرت الى حادث وتسلسل الامر وقولكم انها من وجه تشبه القديم ومن وجه تشبه الحادث فتشبه القديم من جهة انها ثابتة وتشبه الحادث من جهة انها متجددة (فنقول) أهي مبدأ الحوادث من جهة انها ثابتة أم من حيث انها متجددة فان كانت من حيث انها ثابتة فكيف صدر شئ حادث عن شئ من حيث هو ثابت وان كان صدور من حيث هو متجدد فهو محتاج الى ما يوجب التجدد وتسلسل ذلك هذا معنى قوله وهو قول سفسطائي فانه لم يصدر عنها الحادث من جهة ماهي ثابتة وانما صدر عنها من حيث هي متجددة الا انها لم تحتج الى سبب متجدد محدث من جهة ان تجددها ليس هو محدثا وانما هو فعل قديم أي لا أول له ولا آخر فوجب ان يكون فاعل هذا هو فاعل قديم لان الفعل القديم لفاعل قديم والمحدث لفاعل محدث والحركة انما تفهم من معنى القديم فيها أنها لا أول لها ولا آخر وهو الذي يفهم من ثبوتها فان الحركة ليست ثابتة وانما هي متغيرة فلما شعر أبو حامد بهذا قال ولهم في الخروج عن هذا الالزام نوع احتيال سنورده في بعض المسائل (قال أبو حامد رضي الله عنه) الدليل الثاني لهم في المسئلة زعموا ان القائل بان العالم متأخر عن الله تعالى والله تعالى متقدم عليه اما يخلو اما ان يريد به انه متقدم بالذات لا بالزمان كتقدم الواحد على الاثنين فانه بالطبع مع انه يجوز ان يكون معه في الوجود الزماني وكتقدم العلة على المعلول مثل حركة الشخص على حركة الظل التابع له وحركة اليد مع حركة الخاتم وحركة اليد في الماء مع حركة الماء فانها متساوية في الزمان وبعضها علة وبعضها معلول اذ يقال تحرك الظل بحركة الشخص وتحرك الماء بحركة اليد في الماء ولا يقال تحرك الشخص بحركة الظل وتحرك اليد بحركة الماء وان كانت متساوية فان أريد بتقدم الباري سبحانه على العالم هذا لزم أن يكونا حادثين أو قديمين واستحال ان يكون أحدهما حادثا والآخر قديما وان أريد به ان الله متقدم على العالم والزمان لا بالذات بل بالزمان فاذن قبل وجود العالم والزمان زمان كان العالم فيه معدوما اذ كان العدم سابقا على الوجود وكان الله تعالى سابقا بمدة مديدة لها طرف من جهة الآخر ولا طرف لها من جهة الاول فاذن قبل الزمان زمان لا نهاية له وهو متناقض ولاجله يستحيل القول بحدوث الزمان واذا وجب قدم الزمان وهو عبارة عن قدر الحركة وجب قدم الحركة واذا وجب قدم الحركة وجب قدم المتحرك الذي يدوم الزمان بدوام حركته (قلت) اما مساق القول الذي حكاه عنهم فليس ببرهان وذلك ان حاصله هو ان الباري سبحانه وان كان متقدما على العالم فاما ان يكون متقدما بالسببية لا بالزمان مثل تقدم الشخص ظله واما ان يكون متقدما بالزمان مثل تقدم البناء على الحائط فان كان متقدما تقدم الشخص ظله والباري قديم فالعالم قديم وان كان متقدما بالزمان وجب ان يكون متقدما على العالم