

ABHANDLUNGEN FÜR DIE KUNDE
DES MORGENLANDES
Band LVII, 4

أبو الحسين البصري

تصفح الأدلة

عني بتحقيق ما بقي منه

ويلفرد مادلنغ زابينا اشميتكه



Deutsche Morgenländische Gesellschaft

Harrassowitz Verlag



المحتويات

5.....	I
11.....	II
17.....	III
23.....	IV
38.....	V
44.....	VI
58.....	VII
58.....	VIII
58.....	
59.....	
74.....	
77.....	
88.....	
89.....	
98.....	
115.....	IX
115.....	
123.....	
127.....	X
134.....	XI
137.....	
143.....	
143.....	
144.....	
145.....	
145.....	

أبو الحسين البصري

تصفح الأدلة

عني بتحقيق ما بقي منه

ويلفرد مادلنغ زابينا اشميته

2006

Harrassowitz Verlag · Wiesbaden

[م 32] ... فافترق الصورتان في صحة وجودهما في بعض الأوقات [اختصاص] [ل 48] أحدهما فيه دون الآخر. فأنتم في هذه المسألة¹ بين جوازين، أحدهما أن تقولوا: إن التباين في هذه الأحكام لا يعطل ولا يقتضي الاختلاف. فيقال لكم: لم² كان وجوب الوجود يقتضي المخالفة لما لم يجب وجوده، وصحة الوجود في المستقبل لا تقتضي المخالفة لما لا يصح استمرار وجوده؟ وكذلك القول في بقية المسائل. وللسائل أن يقول: ليس لكم أن تقولوا: إنما لم تعطل هذه الأحكام لأننا بأي شيء عللناها فسد إذ كنا لو عللناها بالذات لوجب³ التماثل لها، وقد علمنا اختلاف الأشياء الباقية، لأنه يقال لكم: فقد بطل إذن أن يكون ما ذكرتموه من تباين الأشياء في بعض الأحكام طريقاً إلى التعليل المقضي للمخالفة الذاتية. وأيضاً، فأنتم في حال الاستدلال تجوزون أن يكون القدم علماً بمعنى قدم، فما [ل 48] ب[ب] يؤممكم أن يجب لذلك المعنى الوجود وإن كان مخالفاً له، ويكون ذلك مانعاً من التعليل؟

والجواب الآخر أن تقولوا:⁴ إن هذه الأحكام تعطل بما عليه الذات، إلا أن ما عليه هذه النوات مختلف، فتكون الأشياء الباقية، وإن اختلفت⁵ صفات ذواتها، فكل صفة منها تقتضي صحة دوام الوجود لها. وكذلك كل ما ذكر من الأحكام. فيقال لكم: فقد بطل قولكم: إن الحكم الواحد [م 33] والصفة الواحدة إذا وجبا عن صفة الذات كانت الصفة الموجبة لهما واحدة، وما تتكرون أن يكون وجوب الوجود يجب لذاتين قديمتين عن صفتين مختلفتين كل ذات منهما⁶ على إحدى الصفتين؟

الجواب:

أما اشتراك المحدثات في نقي وجوب وجودها فهو اشتراك في النفي، ويكتفي في نقي⁷ الحكم انتفاء المؤثر له، فإذا اشتركت المحدثات في أن [ل 49] لم يكن لها صفة ذات القدم لم يجب لها أحكام تلك الصفة. وليس يجب باشتراكها⁸ في النفي تماثل لأن تماثل الذوات إنما يكون بما هي عليه مما لو أدركت لأدركت عليه. وأما اختصاص كل واحد من الصورتين بوقت فأصحابنا يذهبون إليه، وقد قلنا في غير موضع أنه ليس يظهر. وأما اشتراك الحوادث في صحة وجودها واشتراك الباقيات في

- | | |
|----|-----------------------------|
| 1 | المسألة: اَلْمَسْأَلَةُ، ل. |
| 2 | م: اِن، ل. |
| 3 | فسد: فساد، ل. |
| 4 | إذ: -، ل. |
| 5 | لوجب: اَوْب، ل. |
| 6 | تقولوا: يَكُول، ل. |
| 7 | اختلفت: اختلف، ل. |
| 8 | منهما: منها، ل م. |
| 9 | فهر: وهر، ل. |
| 10 | نقي: -، ل. |
| 11 | باشتراكها: باشتراكها، ل. |

عليه حكم ولا يجوز أن يحصل له لأن ذلك ينقض الصحة. إن قيل: صحة كونه سبحانه ²³ علماً ترجع إلى كونه حياً، وكونه حياً لم يثبت أنه لذاته حتى يشارك فيه ما مثله، قيل: ²⁴ إن صحة كونه حياً لا بد من أن يكون لذاته موجب أن يشاركه المعنى في صحة كونه حياً. فإذا شاركه في صحة كونه حياً وجب له ذلك، ووجب ذلك يقضي صحة كونه علماً. وإذا صح له [ل51] ذلك وجب له على ما بيناه.

ونقال أن يقول: ليس ²⁵ إذا صح عليه حكم من الأحكام لصفة هو عليها وجب، بل لا يمنع [م34] أن يراعى في وجوبه ²⁶ أمر آخر، فالعلم يستحيل أن يتعلق به المعاني فلذلك استحال أن يجيء، ولما لم يجب كون الحي لذاته جاهلاً، وإن كانت صفة الحي تصحح ذلك، لا وجب ضده ²⁷. ولم أن يقولوا: ما أنكرتم أن يكون القدم مشاركا لعلمه في كونه علما ويكون موجبا لعلمه أن يكون علما وعلمه موجبا له أن يكون علما، فيكون كل واحد منهما علما للآخر؟ ²⁸

وقد أجاب أصحابنا حين سألهم عن ذلك بأجوبة، منها أنه لا يجوز أن يثبت ²⁹ للعللة من الصفة ما يثبت للموصوف. ألا ترى أنه لا يجوز أن تكون ³⁰ الحركة متحركة، ولا يكون العلم فيما يتنا علما. وهذا دعوى ورجوع إلى الوجود، وللخصم أن [ل51] يقول: لو أن الحركة شاركت الجوهر في صفة ذاته لوجب أن يكون كل واحد منهما حركة للآخر، ويكون كل واحد منهما جوهر، وليس فساد ما ذكرتموه بأولى ³¹ في العقل.

ومنها قولهم: فكان يجب أن يقع ³² التنازع بينه عز وجل وبين قدرته إذ كل واحد منهما قادر. ونقال أن يقول: دليل التنازع مبني على كون القادرين قادرين لأنفسهما ليصح أن يجيل تناهي مقدورهما وتعذر الفعل عليهما. [م35] فإذا التزم الخصمان ³⁴ أن يكون كل واحد منهما قادرا بقدرة لم يستحل ³⁵ أن يتناهى مقدورهما، فلا يقهر أحدهما الآخر.

ومنها قول بعضهم: كان ينبغي أن يكون علمه مثلاً لعلما لاشاركتهما في التعلق بالشيء الواحد على أقصى ما يمكن. فإذا كان علما مثل علمه وعلمه مثل قدرته لاشاركتهما في القدم كان علما مثل قدرته، فيكون علما قدرة على الأجسام [ل52] والألوان. وهذا قريب إلا أنه رجوع

- 23 سبحانه: عز وجل، م.
- 24 قيل: أَلَمْ نَجْعَلْ لَكَ، ل.
- 25 ليس: أَلَيْسَ، ل.
- 26 وجوبه: وَجُوبُهُ، ل.
- 27 ضده: ضَدُّهُ، ل.
- 28 وعلمه موجبا: وَمَوْجِبُهُ، م.
- 29 يثبت: تَحْتَبِتْ، ل.
- 30 تكون: يَكُونُ، ل.
- 31 بأولى: بَأُولَى، ل م.
- 32 أن يقع: م، م.
- 33 عز وجل: م، ل.
- 34 الخصمان: أَلْكَعْمَانِ، ل.
- 35 يستحل: يَسْتَحِلُّ، ل.
- 36 كان: بَأَنَّ، ل.

صحة دوام وجودها فإنما لم نجعله طريقاً إلى التماثل لأنه ليس يقف كون تلك ¹² الذوات ذواتاً معقولة أو كون صفاتها الذاتية معقولة على هذه الأحكام، ولا هو طريق تميزها لأن هذه الأشياء كلها تعرف إما بأدراكها وإما بما يجده الإنسان من نفسه أو بأحكام هي أقصى من هذه الأحكام، وليس كذلك وجوب وجود القدم مع صفته الذاتية. وكذلك إن سألوا عن [م33] اشترك الأعراس [ل49ب] في كونها أعراساً، وعنوا بذلك اشتركتها في قلة لبها بالإضافة إلى لبث الجواهر، لأن ما لا يبقى منها قد قلنا فيه ما كفى، وأما ما يبقى فإنما قل لبثه لأنه يفتقر في وجوده إلى الجواهر، فإذا طرأ ضده على حله فناه عن حله، والكلام في اشتركتها في حاجتها في الوجود إلى الجواهر، فاشتركتها في البقاء واشتركت الإرادة والكراهة في حلولهما لا في محل على قول من أثبت ذلك. وكذلك القول، لو ثبت أن ما لا يبقى يختص بالأوقات، في أن ذلك ليس هو طريق ¹³ تميزها.

إن قيل: ليس السواد والبياض قد اشتركا في كونهما لونين لاختصاصهما، ولم يجب تماثلهما، واشتركا في كونهما مخالفتين للحمرة والجوهر، ولم يجب تماثلهما، وإن كانا يخالفانها للماثلتهما؟ الجواب: إن وصفنا السواد [ل50] والبياض بهما لونان وصف مشترك يفيد في السواد أنه سواد وفي البياض أنه بياض، وليس يفيد بهما صفة واحدة، لكن أهل اللغة وضعوا قولهم: لون، على السواد وأقادوا به أنه سواد، وعلى البياض فأقادوا به أنه بياض. ألا ترى أنه لا يعقل للسواد صفة تحت ¹⁴ قولنا: لون، زائدة على ¹⁵ كونه سواداً؟ وليس يجب التماثل بالاشتركا في الأسماء. وأما كون السواد والبياض مخالفتين للحمرة فالرجع به إلى أن كل واحد منهما لا يسد مسد الحمرة فيما عليه الحمرة في ذاتها، وأن الحمرة لا تسد مسدهما ¹⁶ فيما هما عليه من صفات [م34] الذات. فصار المرجع بذلك إلى أن السواد على صفة لا يسد مسد صفة ذات الحمرة، وكذلك البياض، فالرجع بذلك إلى كون هذا سواداً وكون هذا بياضاً. فإن قيل: ليس من حكم هاتين الصفتين أنهما لا [ل50ب] تسدان ¹⁷ مسد الحمرة، فهلا كانا ¹⁸ صفة واحدة؟ قيل: الجواب ما تقدم من أن بذلك لا تتميز صفة السواد والبياض.

ومما سأل أصحابنا عنه أنفسهم أن قالوا: ليس يلزم أن يكون المعنى الذي به علم الله سبحانه ¹⁹ علماً لأنه لم يثبت لكم أن القدم عز وجل عالم ²⁰ لذاته فيشاركه فيه ما كان مثله؟ وأجابوا عن ذلك بأن ألزموا أن يشاركه في صحة كونه علماً وفي ذلك وجوب كونه علماً ²² لأنه يستحيل أن يصح

- 12 تلك: م، م.
- 13 طريق: طَرِيقٌ، ل.
- 14 تحت: تَحْتِ، ل.
- 15 على: عَنِ، م.
- 16 مسدها: مَسْدُهَا، ل م.
- 17 تسدان: يَسْدَانِ، ل.
- 18 كانا: كَانَا، ل م.
- 19 سبحانه: عز وجل، م.
- 20 عالم: عَالَمٌ، ل.
- 21 يشارك: يَشَارِكُهُ، ل.
- 22 وفي ذلك وجوب كونه علماً: إضافة في الخامس، ل.

إلى دلالة مبتدأة مبنية على أن العلمين المشتركين في التعلق مثلاً، وعلى أن المشتركين في القدم مثلاً. والغرض بهذا الإزام³⁷ المخالف كون قدرتنا مثلاً لقدرته الباري سبحانه حتى يصبح بها الأجسام والألوان³⁸، ويكون مقدور واحد لقدرتين ولقادرين. والدلالة التي نحن بسبيلها غير مبنية على أن العلمين المشتركين في التعلق مثلاً، والغرض بها³⁹ الإزام المخالف كون ذات الله سبحانه⁴⁰ مثلاً لعلمة ولقدرته ليصبح على كل واحد منهما ما صبح على الآخر، وليس الغرض بهذا الإزامهم كون قدرته مثلاً لقدرتنا. فبان افتراق الدليلين في مقدمتهما وتنازعهما، أم [35] وينبغي أن يجاب عن السؤال بأنه إذا كانت قدرته مثله، وكانت قدرته له وهو قدرة لها، كان مقدورها واحداً لأن كل واحد منهما يقدر بمثل ما قدر به الآخر، ويستحيل كون [52ب] مقدور واحد لقادرين. فإن قال قائل: إنه عز وجل قادر لذاته لهذا الوجه وعالم⁴¹ لمعني لأنه لا يعترضه هذا الوجه، قيل له: يلزمك أن يكون علمه قادراً لذاته إذ هو مثله، وفي ذلك كون⁴² مقدور واحد لقادرين، ويتوجه نحوه دليل التنازع، وقد استغنى القول في هذه الطرق، وهي مبنية على قول أصحابنا في أن الوجود صفة زائدة على كون الذات ذاتاً.

دليل آخر:

واجب كون القدم عز وجل قادراً عالماً، وكل صفة وجبت للموصوف لم يجز تعليلها بأمر منفصل. والدلالة على وجوب كونها عالماً قادراً أنه لو جاز ذلك ولم يجب لاستحق ذلك لمعني محدث وذلك فاسد. والدلالة على أن الصفة إذا وجبت لم يجز تعليلها بأمر منفصل هي أن تعليلها بأمر منفصل ينقض وجوبها. ألا ترى أنه قد وقف حصولها على ذلك الأمر حتى لو لم يحصل لم يجب؟ ولهذا استحالة تعليل الصفة بعلة [53] ثانية لما وجب حصولها عند العلة الأولى. ألا ترى أنه لو جاز حصولها مع العلة الأولى، وجاز أن لا يحصل، لاشتر [36] حصولها إلى أمر زائد؟ ولهذا لم يطل كون القدم قديماً ولا صفات الأجسام لما وجب ذلك. ولا يلزم على ذلك تعليل الصفة بذاتية ولا تعليلها⁴⁴ بصفة تصححها لأن ذلك لا يوقفها⁴⁵ على أمر منفصل فينقض وجوبها.

وقد قال بعض المخالفين: لو لم يجز تعليل الصفات الواجبة بأمر منفصل لم يؤمن أن يكون الباري عز وجل⁴⁶ جوهرًا، ويجب حصوله في بعض المحاذيات⁴⁷، فيمنع تعليل ذلك بالكون لأنه منفصل، بل يطل ذلك بصفة ذاتية. وهذا الذي ذكره باطل لأنه لو كان كذلك لكانت الصفة هي كونه جوهرًا لأنه لا يجوز أن يكون للذات الواحدة إلا صفة واحدة ذاتية، وهذه الصفة بعينها هي⁴⁸ حاصلة لجميع

37 الإزام: ألتزامهم، ل.

38 الأجسام والألوان: ألتزامهم، ل.

39 بها: بحدتها، ل.

40 سبحانه: عز وجل، م.

41 وعالم: عالماً، م.

42 وفي ذلك كون: على ذلك، م.

43 هي أن تعليلها بأمر منفصل: مكرر في ل.

44 تعليلها: تعليلها، ل.

45 يوقفها: يوقفها، ل.

46 عز وجل: سبحانه، م.

47 المحاذيات: ألتزامهم، ل.

48 هي: ل.

الجواهر لأن مقتضاها واحد وهو التحيز. [53ب] والصفة إذا اقتضت في الذوات صفة واحدة فهي واحدة. فلو اقتضت صفة الجوهر الحصول في بعض الأماكن لاقتضته صفات الجواهر كلها. فأصحابنا يجيبون⁴⁹ بهذا الكلام عن هذا الإزام، ولا يمكن المخالف أن يتخلص من هذا الإزام لأن للعلم أن يقول له: إنك وإن عللت [36ب] الصفات الواجبة بالعلل المنفصلة فإنك قد تعاملتها بما عليه الذرات، نحو كون القدم قديماً، فما يؤمنك أن يكون الباري سبحانه⁵⁰ جوهرًا ويختص بصفة ذاتية تقتضي وجوب حصوله في بعض الأماكن، وتكون تلك الصفة مخالفة لصفة الجواهر وإن أوجبت التحيز، ويكون الوجه في مخالفتها لجميع صفات الجواهر أنها توجب الحصول في ذلك المكان؟ كما قلت: إن حياة الباري سبحانه⁵¹، وإن أوجبت له من الصفة مثل ما توجه لنا حياتنا، فإنها لا اختصت بصفة تقتضي وجوب قدمها كانت مخالفة [54] لحياتنا وكانت الصفة التي لكون الحياة عليها يجب قدمها وتوجب له⁵² كونه حياً صفة⁵³ مخالفة لصفة حياتنا، فإذا كانت صفة ذات الباري عز وجل⁵⁴ مخالفة لصفة الجوهر لم يلزم إذا وجب حصول الباري سبحانه⁵⁵ في جهة أن يلزم مثل ذلك في جميع الجواهر.

إن قال: أنا لا أثبت⁵⁷ للبارئ سبحانه صفة لو كان في جهة إلا تحيزه، فلو وجب حصوله في مكان معين لتحيزه لوجب حصول كل متحيز في ذلك المكان. قيل له: ما تنكر⁵⁸ أن يكون تحيزه مخالفاً لتحيز الجواهر من حيث أوجب له الحصول في مكان معين؟ كما قلت: إن حياته مخالفة لحياتنا من حيث وجب قدمها وإن شاركت حياتنا في أنها تصحح الإدراك، وتوجب له من الصفة مثل ما توجب لنا حياتنا. [37] ويقال له: لو سلم لك أنه لو كان في جهة لكان فيها يكون لكان للسائل أن يقول لك: ما تنكر أن يكون ذلك الكون مخالفاً [54ب] لكل كون يختص بتلك المحاذاة لأنه على صفة تقتضي إيجاب الحصول في تلك المحاذاة وتقتضي وجوب قدمه، كما قلت ذلك في الحياة، فلا يجب أن يكون مثلاً لغيره من الأكوان المختصة بتلك المحاذاة؟ وإذا لم يجب ذلك لم يستحل⁶¹ قدمه لأجل حلولها، ولا يلزم أن ينتفي بأكوان مضادة له لأن المخالف يقول لك: كان⁶² الباري سبحانه⁶³ لا يجوز أن يوجد إلا في تلك المحاذاة لأن الكون الذي يوجب ذلك له قلم يستحيل عدمه

49 يجيبون: التجنّبون، ل.

50 سبحانه: عز وجل، م.

51 سبحانه: عز وجل، م.

52 له: م.

53 صفة: ل.

54 عز وجل: م.

55 الجوهر: ألتزامهم، ل.

56 سبحانه: عز وجل، م.

57 أثبت: نتجت، ل.

58 تنكر: تنكر، ل.

59 مخالفاً: مكنأه، ل.

60 وتقتضي: ويقتضي، ل.

61 يستحل: يستحل، ل.

62 كان: ل.

63 سبحانه: عز وجل، م.

ويستحيل مع وجوده أن⁶⁴ لا يوجب الحصول في تلك الحالة، كما تقوله⁶⁵ في العلم القديم أنه لا ضده له. وسأل⁶⁶ المخالف أيضاً على الدلالة فقال: يلزمكم⁶⁷ تجويز كون الباري عز وجل عرضاً ولا يعال ذلك. وهذا الذي ذكره خارج عما نحن بسبيله لأن كون العرض عرضاً ليس هو معال بامر منفصل فيقال لنا: هلا يجب كونه عرضاً فلا يعال بامر منفصل؟ ومتى [ال 55] سألنا عن ذلك سألنا قلنا له: إن أردت بقولك: إنه عرض، أنه بصفة السواد والبياض، قلنا لك: لو كان كذلك لاستحال⁶⁸ قدمه لأن [م 37] المشتركين في صفة من صفات النفس مشتركان في جميع صفات الذات، والمخالف لا يمكنه أن يجيب بذلك. وإن عني بقوله: إنه عرض، أنه لا يلزم بقاؤه⁶⁹ دللنا على وجوب بقائه. وإن عني بقوله: إنه عرض، أنه ليس بجوهر ولا بجسم كان مختلفاً في عبارة.

ولمعرض أن يعترض الدلالة فيقول: إن أردتم بوجوب الصفة وجودها متى كانت الذات ذاتاً، أو متى كانت ذاتاً مختصة بصفة سواء وجد غيرها أو عدم، فلعمري إن تعليلها بامر منفصل والحال هذه ينقض هذا الوجوب وينقض الاستثناء، إلا أنا⁷⁰ لا نسلم هذا الوجوب لأننا لا نقول: متى كانت ذات القلم ذاتاً مختصة بصفاتها وجب كونها عائلة وإن عدم كل شيء منفصل، وهل [ال 55] خلافنا إلا في ذلك؟ وإن أردتم أن⁷¹ الصفة إذا أوجبت للذات لا عند كونها ذاتاً ومختصة ببعض الصفات فإنه لا يجوز تعليلها، فإننا لا نسلم لكم المنع من تعليلها، ولا يمكنكم أن تقولوا لأنكم قد قررتم أنه لا يجب عند كونها ذاتاً متكاملة الصفات أن تحصل لها تلك الصفة، فكيف لا يمكن تعليلها والحال هذه بامر منفصل؟ فإن استدلوا على وجوب كونها عالماً متى كانت ذاتاً، فقالوا: نحن نعلم وجوب كون الباري سبحانه عالماً عند علمنا بذاته وما هي عليه فيجب أن نعلق⁷² ذلك بذاته، كما أنه لما علمنا فيجب الفعل عند كونه ظلاً [م 38] علقناه به ولم نعلقه بامر آخر، وهذا يدل على وجوب الصفة وعلى نفي المعنى، فللخصم⁷⁴ أن يقول: أنتم تعلمون ذاته عند علمكم أن للعالم فاعلاً، وعند ذلك لا تعلمونه⁷⁶ عالماً فضلاً عن وجوب ...

- 64 أن: لأن، ل.
65 تقوله: «قوله»، ل.
66 وسأل: فسأل، ل.
67 يلزمكم: يلزمكم، ل.
68 لاستحال: لاستحالته، ل.
69 بقاؤه: نفاؤه، ل.
70 أنا: لأننا، ل.
71 أن: -، ل.
72 نعلق: «نعلق»، ل.
73 نعلق: «نعلق»، ل.
74 للخصم: «للخصم»، ل.
75 فاعلاً: فاعلاً، ل.
76 هنا ينقطع المنع في نسخة ل وهو مستمر في نسخة م.

II

[م 39] ... فإن كان على طريقة أبي هاشم فيه أن صفات الأجناس [ال 30] وغيرها وجبت على هذا الوجه الذي يمنع من التعليل لم نعلم لأجل هذا الوجوب أنها غير معللة، بل يجب التوقف في تعليلها إلا أن يمنع من تعليلها مانع آخر، ولا ينبغي أن نصحح² الطريقة لأنها إن لم تصح فسد مذهب من المذاهب، بل ينبغي إذا تم تصحح الطريقة أن نتوقف³ في كل مذهب لا طريق إليه إلا تلك الطريقة، ولا يلزم إذا شككنا في تعليل ذلك لأن لا ينتهي التعليل إلى غاية لأنها لم نقول: إن كل صفة وجبت تعليل، فلزم ما ذكرناه. فإذا امتنع وجود ما لا نهاية قضينا على أن⁴ هذه الأشياء التي ذكرناها تنتهي التعليل منها إلى الوجوب الذي قلنا: إنه لا يعال وإن لم نعرفه بعينه، وإن كان لنا طريق يعرف به أن هذه الصفات لا تعلل فيجب المنع منه لأجل ذلك الطريق.

فإن قيل: أفهل لكم طريق إلى المنع من تعليل هذه الصفات سوى الوجوب؟ [ال 30] قيل: نعم، أما نحن فلا نثبت هذه الصفات على ما تقدم بيانه. فأما أصحابنا فأنهم أقصدوا كون السواد سواداً⁵ لمعنى كما أقصدوا كونه سواداً بالفاعل بطريقة لا تستند إلى الوجوب، وكذلك [م 40] كون الباري سبحانه قلباً، فلما أقصدوا ذلك علموا أنها واجبة عند كون الذات ذاتاً، فصار المنع من تعليل ذلك بامر منفصل متقدماً على العلم⁷ بالوجوب. وأما تعليل الصفة بعلة ثانية فإنما لم يصح لأنها لو وجبت عن معنى ثان⁸ مع المعنى الأول على أن يكون كل واحد منهما موجباً لبعضها انقسم ما قد فرضنا أنه لا ينقسم، وكان كل واحد منهما قد أوجب غير ما أوجه الآخر، وذلك لا تأباه. وإن كان كل واحد منهما نفساً ما أوجه الآخر فقد وقع الاكتفاء بالواحد¹⁰، فلا فائدة في الثاني¹¹، ولأن إيجابها لأمر [ال 31] واحد لا يعقل.

فإن قالوا: يلزمكم مثل ذلك في¹² وقوف الإيجاب على شرط، قيل لهم: قد أقصد أصحابنا ذلك بغنى الوجوب، وهو أن وقوف إيجاب العلة على شرط يؤدي إلى الشك في وجود علوم وإرادات في الجساد، ويقف إيجابها على شرط وجود الحياة. ويقال لهم: أليس قد وجب كونه عز وجل قادراً على

- 1 تعلم: «لعل»، ل.
2 نصح: «صح»، ل.
3 نتوقف: «تتوقف»، ل.
4 أن: -، ل.
5 سواداً: «سواد»، ل.
6 سبحانه: عز وجل، م.
7 العلم: «العلم»، ل.
8 ثان: «ثاني»، ل.
9 وكان: «وكان»، م.
10 بالواحد: «بألواحده»، ل.
11 الثاني: «الثاني»، ل.
12 مثل ذلك في: -، ل.

ما لا يبقى ومع ذلك هو موقوف على شرط، [م 40ب] وهو أن لا ينقضي وقته، فما الفرق بين وقوف الوجود على شرط منفصل وعلى علة منفصلة؟

وربما احتج أصحابنا بوجود استحقاق الصفة من وجه آخر فيقولون: قد استحق عز وجل كونه علماً على حد استحقاقه¹³ كونه قديماً، وهو الوجوب¹⁴ وعلى حد استحقاق صفات الأجسام، والصفان إذا استحقا على وجه واحد وجب أن لا يفتقرا¹⁵ في جهة الاستحقاق، فكما لم يجر أن يعزل كونه قديماً فكذا فكذا كونه علماً. ولما قلنا أن يقول: [ل 31ب] ما استحققت هاتان الصفان على حد واحد فليزم ما ذكرتم لأن إحدى الصفين يجب للذات عند كونها ذاتاً، والأخرى لا يجب لها عند كونها ذاتاً، ولا يعلم وجوبها عند كونها ذاتاً. ولو استحقنا¹⁶ عند كونها ذاتاً لاستحقا¹⁷ في جهة الاستحقاق لأن تعليلها بأمر منفصل ينقض هذا الوجوب. يبين ذلك أن الباري عز وجل يجب كونه على [م 41] صفته الذاتية، ويجب كونه قديماً، فقد اشتركا¹⁸ في الوجوب ولم تشتركا¹⁹ في جهة الاستحقاق لأن إحدى الصفين وجبت لما هو عليه دون الأخرى لما افتقرا²⁰ في كيفية الاستحقاق والوجوب، فكانت إحداها يجب متى كانت الذات ذاتاً فلم تتعلق بأمر آخر، والأخرى يجب عند كونها ذاتاً على صفة مخصوصة، فوجبت لتلك الصفة وإن اشتركا²¹ في الوجوب. يوضح ذلك أن الله عز وجل قد [ل 32] استحق صفة ذاته واستحق كونه علماً وموجوداً على وجه الوجوب، ومع ذلك فإن كونه علماً يقف على مصحح²²، ولم يقف كونه موجوداً وكونه على الصفة الذاتية على مصحح. فإن جاز مع الاشتراك في الوجوب أن يفتقرا في المصحح جاز أن يفتقرا في الوجوب. وتورد²³ هذه الدلالة على وجه آخر فيقال: قد علمنا كون الباري عز وجل علماً قبل المعنى القديم فلم يجر تعليله به. ولما قلنا أن يقول: ولم إذا علمتموه قبل ذلك لم تتعلق به؟ أليس العلولات يتقدم العلم بها على العلم بتعليلها؟ فإن قالوا: قد علمنا وجوبها قبل المعنى القديم، قيل لهم: إن الوجوب المانع من التعليل لا يعلم إلا بعد إفساد [م 41ب] القول بالمعنى القديم. وأيضاً، فإنكم إنما علمتم الوجوب المحمل قبل المعنى القديم لتجويزكم ثبوت الوجود²⁵ مع المعنى القديم [ل 32ب] ومع نفيه على ما تقدم بيانه، وهذا بأن يدل على جواز تعليق الصفة بمعنى قديم أول لأنكم ما علمتم

- 13 استحقاقه: استحقاقه، ل.
- 14 الوجوب: الوجود، ل.
- 15 يفتقرا: يفتقرا، ل.
- 16 استحقاقاً: استحقاقاً، ل.
- 17 لا يشتركا: لا يشتركا، ل.
- 18 اشتركا: اشتركا، ل.
- 19 تشتركا: تشتركا، ل.
- 20 افتقرا: افتقرا، ل.
- 21 اشتركا: اشتركا، ل.
- 22 مصحح: تصحيح، ل.
- 23 وتورد: ويورد، ل.
- 24 فيقال: فيقال، ل.
- 25 الوجود: الوجوب، م.
- 26 بيانه: من بيانه، ل.

الوجوب قبل المعنى القديم إلا وثبوته لا ينقض الوجوب، فكيف كان طريقاً إلى نفيه؟ بين ذلك أنا قد علمنا ثبوت الصفة قبل المصحح لها، وهو كونه حياً، ولم يجب من ذلك أن لا تتعلق²⁷ صحتها بكونه حياً.

ونورد الدلالة على وجه آخر، وهو أن وجوب كونه عز وجل²⁸ علماً قادراً يقتضي الصفة الذاتية، وما اقتضى صفة فهو حكمها. فعلمنا أن كونه علماً قادراً واجب عن صفة ذاتية، وفي ذلك نقض كونها عن معنى. ولما قلنا أن يقول: ومن سلم لكم أن وجوب كونه علماً ينبئ عن هذه الصفة؟ ألسنا نقول: إنه ينبئ عن معنى واجب حصوله، وهل الخلاف إلا في ذلك؟ بين ذلك أن الوجوب على ضربين: أحدهما يقتضي نفي المعنى [ل 33ب] والآخر لا يقتضيه. فبيناً³⁰ أنه قد وجب كونه علماً عند ذاتا مختصة بالصفة [م 42] الذاتية حتى يثبت لكم أنه كاشف عن تلك الصفة، وإلا فوجوب³¹ كونه علماً ينبئ عن وجوب حصول ما أوجه من صفة أو معنى. فإن قلتم: لو لم يكشف وجوب كونه علماً عن هذه الصفة لم يكن إليها طريق، وذلك يقتضي نفيها، قيل لكم: يجب نفيها إن لم يكن إليها طريق، على أن الطريق إليها هو وجوب الوجود فيما لم يزل.

دليل آخر:

وهو أن طريق إثبات العلم هو استحقاق المحي كونه علماً في حال كان يجوز أن لا يكون علماً مع تكامل الشرائط، وهذه الطريقة غير حاصلة في كون القدم عز وجل علماً، فلم يجر كونه علماً بمعنى. وهذه الدلالة تورد على وجوه: أحدها ما ذكرناه، وهو ظاهر كلام أبي هاشم، وقد اعترضه الشيخ أبو عبد الله بأن فقد الدلالة لا يقتضي³³ فقد [ل 33ب] للبدول كما تقولون في كثير من المواضع، وجوز³⁴ الدلالة على وجه آخر، وذكر قاضي القضاة أنه مراد أبي هاشم، وهو أنه لا طريق إلى كونه عز وجل علماً بمعنى، وما لا طريق إليه فواجب نفيه. أما أن³⁵ ما لا طريق إليه فواجب نفيه فهو أن ما لا طريق إليه لا يفصل ثبوته من نفيه، ولو جاز أن يكون ما هذه سبيله ثابتاً في نفسه لأدّى³⁶ إلى تجويز معان في الجسم غير ما عقلناه وإلى أن يكون السواد انتفى بغير [م 43] البياض، ولأن الدلالة

- 27 تتعلق: تتعلق، ل.
- 28 عز وجل: عز وجل، ل.
- 29 ومن: من، ل.
- 30 فبيناً: فبيناً، ل.
- 31 فوجوب: فوجوب، ل.
- 32 لم يزل: + وربما ذكروا الدلالة على وجه آخر فقالوا: لا بد من أن يكون بين الصفة الذاتية والتي ليست ذاتية فرق، ويجوز أن يقع الفرق بينهما بمجرد الصفة لأن الصفة التي ليست ذاتية صفة كما أن الذاتية صفة فلم يقع إلا كيفية الاستحقاق، إما الوجوب أو التحلل. فيقال لهم: تركلهم: لا بد من [من] فرق بين [الذاتية وبين التي ليست ذاتية]، ولا بد من أن تكون قائمة قولنا: ذاتية [غير قائمة قولنا] غير ذاتية، فمصحح، ونحن نفرق بينهما [مثل ذلك لأنه لا بد من طريق تفصل به بينهما بأمر، ثم لم قلتم: إنه لا طريق إلا ما ذكرتم [من أن] كون مجرد الصفة طريقة، وهلا [م 42ب] يكون مذکور الوجوب المطلق طريقاً على أن ما ذكرتم من وجوب الصفة عند علماً بالذات أو عند علماً [م 42] على صفة، فكيف [يفسد كون الصفة لمة قديمة أو علة أو بالفاعل]، م.
- 33 يقتضي: يقتضي، ل.
- 34 وجوز: وجوز، ل.
- 35 أنه: أنه، ل.
- 36 لأدّى: لأدّى، ل.

يجوز أن لا يعلم على بعض الوجوه بأن يتفني المعنى الموجب لكونه علماً، كسمه قد أوجتم جواز عدم العلم، فكأنكم قلتم: لو كان علماً يعلم عدمه ولكان له ضد، وهذا رجوع إلى دليل آخر، وليس هو اعتماد على فقد الطريق لأن الطريق إلى العلم هو أن تكون [ل 35] الثلاث مع سائر صفاتها يصح أن تعلم ويصح أن لا تعلم، لأن هذا القدر محجج إلى أمر منفصل، وليس الطريق إلى إثبات العلم هو جواز عدمه.

فإن قالوا: فينبغي أن يكون لنا طريق إلى جواز أن لا يكون علماً متى لم تحصل إلا ذاته، ولا طريق إلى ذلك لأنه قد ثبت لنا وجوب كونه علماً، ولا طريق لنا إلى العلم بأنه واجب ذلك لوجوب وجود العلم وأن الجواز حاصل، أو إنما وجب ذلك لما هو عليه لا ذاته، قيل: ولا طريق لكم في هذه الدلالة إلى نفي الجواز متى لم يكن إلا الذات، وأنه إنما وجب كونه علماً لما هو عليه، إلا الأمر منفصل. فإن نفيت هذا الجواز لأنه لا دليل عليه فيجب أن تثبوه لأنه لا دليل على نفيه، إذ لو كان متنياً لكان على نفيه دليل. فإن قالوا: يكفي في النفي لفظ دلالة الإثبات، ولا يكفي في الإثبات فقد دلالة النفي، قيل: [ل 36] هو نفي من جهة لفظ دون المعنى، وقولنا في العالم: إنه لا يجوز [م 44] أن لا يعلم، المرجع به إلى وجوب كونه علماً وأنه يعلم لا محالة، وهذا بأن يكون إثباتاً حقاً، والواجب إذا علمنا ذاتاً مخالفة لجميع الذوات أن ننسلك⁵¹ في هل يجب لها أن تعلم بخلاف سائر الذوات أو لا يجب لها ذلك كسائر الذوات، ولا تنقطع⁵² على أحد الأمرين لفقد الدلالة لأن كل واحد من الأمرين في الجواز على سواء⁵³.

ثم يقال لهم: أجب أن يكون لكل حكم طريق على كل وجه ولا يجوز أن يمنع من ثبوت الطريق مانع، أو إنما يجب ذلك ما لم يمنع مانع معقول منه؟ فإن قالوا بالأول، قيل لهم: ألسنتم قد قلتم: إنه قد منع مانع من ثبوت طريق عقلي إلى إثبات الفناء، وذلك أن طريق ذلك هو تجدد عدم الجواهر، وفي تلك الحال نحن معدومون، والعدم يمنع من [ل 36] كوننا عالمين؟ قلتم: ليس لنا طريق إلى إثبات لون سابع في العلم لأن عدم يمنع من إدراكه. قلتم أيضاً: إنه لا يجب لو كان لله عز وجل شأن⁵⁴ أن يكون لنا طريق إلى إثباته من جهة العقل لما منع من ذلك مانع. فإن قالوا بالقسم الثاني، قيل لهم: ما أنكرتم من ثبوت مانع في مسائلنا؟ لأنه قد وجب كون الباري سبحانه علماً، وهذا الوجوب يتجدد بين وجوب ثابت مع ثبوت ذاته مع صفاته فقط وبين ثبوت معنى يوجب⁵⁵ ثبوته، فجزى هذا الاتياف بجزى [م 45] ما ذكرتموه من الاتياف في الثاني للقسم لأنكم قلتم: لا طريق إلى الثاني إلا فعله، وفعله يلبيس بفعل الله سبحانه، فلم كان الاتياف يثبت⁵⁷ المانع؟ فاما تجدد عدمنا عند الفناء

طريق إلى ما لا يعلم باضطراب كما أن الإدراك طريق إلى ما يعلم بالإدراك. فكما لا يجوز إثبات مدراك لا يتناوله الإدراك لم يجب نفيه في نفسه كذلك لا يجوز إثبات ذات غير معلومة باضطراب ولا دليل عليها.

والدلالة على أنه لا طريق إلى إثبات معنى به يعلم الله عز وجل ينبغي أن تذكر³⁷ هكذا: وهو أن [ل 34] الطريق إلى المعنى يجب أن يكون له به تعلق، وليس شيء³⁸ له بذلك تعلق إلا استحقاق الصفة أو ما دل عليها من الفعل المحكم. واستحقاق الصفة إما أن يدل³⁹ على المعنى بمجرده أو بكيفية استحقاقها أو باستحقاق مثلها. أما مجردها فنحو⁴⁰ أن يقال: إن كونه علماً يقتضي العلم، وأما استحقاق مثلها فيان يقال: إن ثبوت هذه الصفة في بعض المواضع لمعنى يقتضي كونها ثابتة في كل موضع لمعنى، وإلا⁴¹ وجب كون ذاته علماً. وأما كيفية استحقاقها فضرابان: أحدهما أن يقال: استحققت هذه الصفة على وجه افتقرت معه إلى مصحح، فكانت بالاستحقاق إلى موجب أولى، والآخر أن يقال: استحققت على وجه الجواز أو التحدد. ولا يعقل تعلق أريد من ذلك، فإذا ثبت أن بعض هذه الأقسام لا تدل على العلم، وبعضها يدل [ل 34] عليه وليس يحصل في الغائب، ثبت أنه لا طريق إلى ذلك في الغائب.

[م 43] ب[إثباتاً قلنا: إن مجرد الصفة لا تقتضي⁴² معنى لأن مجرد الصفة إذا لم يمنع من تعليلها مانع وجب تعليلها بأمر من الأمور، ولا فرق في العقول بين تعليلها بعلة أو بغيرها، ولذلك عللنا صفة الوجود بالفاعل ولم نعلل⁴³ الصفة التي العلم عليها بمعنى. وأما الفعل المحكم فإنه يدل على ما⁴⁴ هو معتق إليه من صفة⁴⁵ القادر والعالم، فاما ما زاد على ذلك فلا يدل عليه بنفسه. ألا ترى أنه لو كان الفاعل عالماً قادراً لا بمعنى⁴⁶ لصح أن يفعل الفعل محكماً إذ هو عالم يتقدم ما يجب تقلده وتأخير ما يجب تأخيره؟ وأما استحقاق مثل الصفة لمعنى وافتقارها إلى مصحح فستكلم عليها عند الكلام على شبهة⁴⁷.

وأما جواز أن لا يكون [ل 35] العالم علماً فهو طريق إلى تعليلها، غير أنه ليس بمحصل في كونه سبحانه علماً. ولقال أن يقول: إن أردتم بالجواز هاهنا جواز أن لا يستحق كونه علماً متى كان ذاتاً مختصاً بما هو عليه فكذلك تقول لأنه لا يجب أن يعلم لو لم يكن إلا ذاته، بل يصح ويقبل كونه عالماً كما يقبل ألا يكون علماً. وإن أردتم الجواز على كل حال حتى يكون الجواز ثابتاً مع المعنى لزمكم أن يكون العالم يجوز أن لا يعلم في [م 44] حال وجود العلم في قلبه. فإن قلتم: ينبغي أن

- 37 تذكر: يذكر، ل.
38 شيء: شيء، ل.
39 يدل: تدل، ل.
40 نحو: فيجوز، م.
41 ولا: فاعلاً، ل.
42 تقتضي: يقتضي، ل.
43 نعلل: نعلل، ل.
44 ما: من، ل.
45 صفة: صفات، ل.
46 معنى: لمعنى، ل.
47 سبحانه: عز وجل، م.

- 48 محزون: في هامش ل تصحيح: محزون.
49 نفيم: بكسمة، ل.
50 فإن: وإن، ل.
51 نسل: تسد، ل.
52 تنقطع: تنقطع، ل.
53 على سواء: كالأخبار، ل.
54 شأن: شأن، ل.
55 يوجب: يجب، ل م.
56 سبحانه: عز وجل، م.

واستحالة رؤية الفناء فإذا جاز أن يمنعنا من ثبوت طريق إلى الفناء والدلالة [ل 37] المانع جاز أن يمنع مانع آخر في مسائلنا من ثبوت الطريق. فهذا الكلام لازم مع القول في هذه المسائل.

ونورد هذه الدلالة على وجه آخر، فيقال: إن جواز أن لا تستحق الصفة هو شرط في دلالتها على أنها مستحقة لمعنى، ومللولة الدلالة لا يثبت مع علم⁵⁸ شرطها. ألا ترى أن وقوع تصرفنا بحسب أحوالنا لا دل على أنه فعلنا لم يجوز أن يكون فعلنا ما لا يقع بحسب أحوالنا مع السلامة؟ ألا ترى أنه لا يكون الفعل فعلنا إذا وقع مع كراهتنا؟ ولقال أن يقول: إن الجواز المخرج إلى التعليل بأمر منفصل هو أن تكون الذات لا يجب لها الصفة متى كانت ذاتاً مختصة بصفاتها وأحوالها، بل يجوز حصول الصفة، والحال هذه، ويجوز أن لا نحصل، وهذا نقوله⁶⁰ في كونه علماً. وأيضاً، فإن هذا الذي ذكرناه من أن المللولة لا يثبت [ل 37] مع فقد الشرط أو لا يثبت مع هذا الشرط [م 45] بالمثل، والمثال ليس بدلالة، فلقال أن يقول: إنما استحالة أن يكون الفعل فعلنا إذا لم يقع مع إرادتنا لأن من حق القادر أن يقع فعله بحسب قصده، لا كما ذكرناه. فإن قالوا: وكذلك⁶¹ من حق الوجوب الاستثناء عن العلة، كانوا قد عدلوا⁶² إلى الدلالة الأولى.

دليل آخر:

استدل الشيخ أبو علي فقال: لو كان علماً بمعنى لم يخل إما أن يعلم ذلك المعنى أو لا يعلمه. فإن لم يعلمه جاز أن لا يعلم كثيراً من الموجودات وتعلمها نحن، وإن علمه لم يخل من أن يعلمه لذاته أو يعلم، فإن علمه لذاته لم يكن بأن يعلمه لذاته بأولى من أن يعلم غيره من المعلومات لذاته وفي ذلك كونه علماً بالأشياء كلها لذاته. وإن علمه يعلم لم يخل من أن يعلم بنفسه أو يعلم⁶³، فإن علمه يعلم آخر أدى إلى ما لا نهاية له من العلوم ...

- 57 يثبت: ثبوت، ل.
58 علم: نقيض، ل.
59 تكون: يبرأ، ل.
60 نقوله: يوقلوه، ل.
61 وكذلك: فكدل، ل.
62 عدلوا: عاذا، ل.
63 هنا ينقطع المن في نسخة ل وهو مستمر في نسخة م.

III

... [ل 21] ضد محقق. ولو كان له ضد محقق لصح انتفاؤه به لأن الضد المحقق هو المختص بما اخص به ضده، ولا يكون كذلك إلا وقد انتفاه، وفي ذلك انتفاء العلم مع قدمه. وإنما قلنا: إنه كان يجب أن يكون له ضد محقق، لأن له ضدًا مقدرًا وهو الجهل الموجود فيها. ألا ترى أنهما لو تعلقا بخي واحد لتناقيا؟ وما له ضد مقدر فواجب أن يكون له ضد محقق لأن خلاف ذلك يقتضي صحة اختصاص بعض الجواهر ببعض المخاديات بكون قديم، ولا يكون له ضد محقق يخل في ذلك الخل فيفيه. وفي ذلك استحالة خروج الجوهر عن تلك المخاداة. وكان لا يؤمن أن يختص بعض الأحياء ما يعلم لا ضد له فيبقى فيه ما دام حياً، أو يختص به علوم تتحدد فيه إن كان العلم لا يبقى، ولا يكون لها ضد محقق، وكذلك القول في جميع الصفات.

[ل 21] إن قيل: إنما لا يجوز ذلك في الجوهر والحي ما لأن الجوهر لتجزئه¹ يصح أن ينتقل في جميع الجهات فاستحال كل قول أدى إلى خلافه، والحي المحدث يصح أن يعلم وأن يجهل واستحال كل قول أحال ذلك، قيل: وكذلك كون الباري عز وجل حياً هو في معنى كوننا أحياء، فإن كان كوننا أحياء يصحح² أن نعلم ونقدر³ وجب مثله في الغائب، وإن جاز أن يقال: إن تجزير الجوهر يصحح أن يكون في المخاداة وفي غيرها، فكون الباري عز وجل حياً يصحح أن يعلم ويصحح ضد ذلك. وإن جاز أن يقال: إن كونه حياً لا يصحح كلام⁵ الأمرين جاز أن يقال مثله في كوننا أحياء وفي تجزير الجوهر. فإن كان تجزير الجوهر لما اقتضى صحة تنقله في الأماكن منع من القول بأنه يختص به كون ليس له ضد محقق، وكذلك كوننا أحياء، فكذلك القول في كون الباري عز وجل حياً.

إن قيل: الذي ألزمتونه في العلم [ل 22] يلزمكم مثله في الصفة لأن كل صفة لها ضد مقدر فيجب أن يكون لها ضد محقق، وإلا لم تأمنوا أن يكون بعض الجواهر له صفة بكونه كائناً في بعض المخاديات فيما لم يزل، وليس لها ضد فيستحيل تنقله⁶ في الأماكن. ولا يمتنع أن يكون لبعض الأحياء [م 46] منا صفة بكونه علماً معلوم معين، ولا يكون لها ضد محقق. فإن جاز أن تفرقوا بين الصفتين جاز أن تفرق⁷ بين العلم القديم والمحدث وبين العلم القديم والكون، قيل: إنه لو وجب اختصاص الجوهر ببعض المخاديات⁸ لا يكون لكأن ذلك لما هو عليه في ذاته، ونحن يمكننا⁹ أن نعلم¹⁰ استحالة كون بعض الجواهر في بعض الأماكن لصفة هو عليها في ذاته بطريقة لا يمكنكم مثلها في العلم، وهي

- 1 لتجزئه: لا تخزيره، ل.
2 يصح: توضحه، ل.
3 نعلم ونقدر: يعلم ويقدّر، ل.
4 يكون: تكون، ل.
5 كلام: كلام، ل.
6 تنقله: ينقله، ل.
7 تفرق: يفرق، ل.
8 المخاديات: الجهات، م.
9 يمكننا: يمكننا، ل.
10 أن نعلم: نعلم، ل.

أنه لو كان كذلك لشاركته الجواهر كلها في تلك الصفة الذاتية والشاركتة في حصولها في ذلك المكان لأن الجواهر كلها [ل 22] متخيزة لنفسها، والمشتري كان في صفة ذاتية يجب اشتراكهما في جميع صفات الذات. وأما الحي منا فلو وجبت له صفة العالمين لوجبت له لذاته، وفي ذلك رجوع صفة العالم إلى الخلق، والشاركت الجواهر كلها لذلك الخلق¹¹ في ذلك، وليس يلزم إذا قلنا: إن الباري عز وجل على صفة لذاته لأجلها صح أن يعلم الأشياء أن يشاركتة في ذلك غيره لأنه لم يشاركتة عندنا¹² أحد في صفة ذاته حتى يلزمنا أن يشاركتة في تلك الصفة، ومثل هذه الطريقة لا يمكن ذكرها في الكون فتقربوا¹³ بينه وبين العلم القديم.

والمخالف أن يقول: قد علمتم أن القول بأن كل ما له [م 46ب] ضدّ مقدّر فله ضدّ محقق ليس بمعلوم صحته بالبدئية. وإن علمتموه، فإن قلتم: لولا أن ذلك كذلك لم نأمن¹⁴ أن يختص بعض الجواهر بكون لا ضدّ [ل 23] له محقق، وأن يختص بعض الأحياء بعلم لا ضدّ له، فأخبرونا: أعلمتم استحالته ذلك باضطرار أم باستدلال؟ إن قلتم: علمناه باضطرار، قيل لكم: فما بال الجسمة تعتقد أن الله جسم، ويعتقد كثير منها أنه يختص بمكان؟¹⁶ وإن قلتم: علمناه بدليل¹⁷، وهو أن التحيز يصحّ النقل في الأماكن فلا يصحّ أن يختص بالجواهر ما يحيل تنقله¹⁸، وكذلك صفة الحي منا تصحّ كونه علماً وجاهلاً فلم يختص بما يحيل ذلك، قيل لكم: هذه الطريقة تحيل اختصاص الجواهر بما يحيل تنقله¹⁹ من علة أو صفة لا فرق بينهما، وكذلك كون الحي منا حياً يصحّ²⁰ صفة العالم والجاهل. وإذا كان كذلك فكون الباري عز وجل²¹ حياً كما يصحّ كونه علماً فقد صحّ صحته غيره، وإذا صحّحه لم يجوز أن يختص بما يوجب إحدى الصفتين من علة أو صفة، فما أزمتمونه في العلة قائم في [ل 23ب] الصفة. فإن قلتم: إنما علمنا استحالة اختصاص الجواهر بكون لا ضدّ له لعلمنا بأن كل جواهر يمكننا أن نعتد عليه فنقله من مكانه إما بجسمه أو بأجزائه²²، وكل حي فإنه [م 47] يمكن فيما علمه باستدلال أن يدخل عليه فيه الشيء فينتفي علمه، قيل لكم: أفهذه الطريقة قائمة في كونه عز وجل علماً أم لا؟ فإن قلتم: إنما غير حاصله فيه، قيل لكم: فليس يجب مشاركة علمه لكون الجواهر في حصول ضدّ له محقق، وإن كانت حاصله في كونه سبحانه علماً فيجب كما استحالة

- 11 لذلك الخلق: إضافة في الخامس، م.
- 12 عندنا: غيرنا، ل.
- 13 فتقربوا: فيقربوا، ل.
- 14 نأمن: نأمن، ل.
- 15 نعتقد: نعتقد، ل.
- 16 مكان: بمكان، ل.
- 17 بدليل: باستدلال، م.
- 18 تنقله: بنقله، ل.
- 19 تنقله: منقلبه بنقله، ل.
- 20 يصحّ: تصحّ، ل.
- 21 عز وجل: سبحانه، م.
- 22 بأجزائه: بأجزاء، ل.
- 23 حاصله: قائمه، م.
- 24 قيل لكم: أفهذه ... إضافة في هامش ل: قيل: مكرر ل.
- 25 الجواهر: ألوأجزاء، ل.

أن لا يكون لعلمه ضدّ أن يستحيل أن لا يكون لكونه علماً ضدّ وأن يستحيل حصوله على صفة واجبة توجب²⁷ كونه علماً. وقد ظنّ بعض المخالفين بأصحابنا أنهم أوجبوا أن يكون للعلم ضدّ محقق بالرجوع إلى الشاهد من غير علة، فالزمهم أن يسووا بين الشاهد والغائب في الجسمية وفي كون العالم محدثاً وذا قلب إلى غير ذلك. وأصحابنا لم يرتبوا الدلالة على هذا [ل 24] الوجه، لكن بينوا أن كل ما له ضدّ مقدّر فله ضدّ محقق بأن قالوا: لو لم يكن لهذا الشيء ضدّ محقق مع أن له ضدّاً مقدراً²⁸ لم ينفصل من سائر الأشياء التي لها أصدقاء مقدرة، وذلك يقدح فيما علمنا صحته، وكل قول قدح فيما علمنا صحته فهو باطل، وليس هذا هو محض الرجوع إلى الوجود من غير اعتبار.

دليل آخر:

لو كان عز وجل³⁰ قادراً لمعنى لكان [م 47ب] ذلك المعنى حالاً فيه، ولاستحال أن يفعل الأجسام. أما وجوب حلوله فيه فلأن القدر فيما يتأثر على اختلافها لا يصحّ أن يفعل بها إلا بتأصال محلها في الفعل، وخالف بذلك العلم والإرادة لأن الفعل يقع مرتباً وعلى وجه دون وجه بالعلم والإرادة وإن لم يعلم محلها في الفعل، ولا فرق بينهما وبين القادر إلا بكون القدر قادراً يصحّ الفعل بما، لأنه لا يجوز أن تكون³¹ القدر إنما وجب لما هذا الحكم لوجه لوجودها أو حلولها لأن [ل 24ب] العلم والإرادة يشاركتها في ذلك، ويحل³² هذه الطريقة لعلم³³ أن القدرة لا تفعل بها الجواهر إذ كانت قدرنا على اختلافها لا يصحّ أن يفعل بها الجواهر، فلم يستحل³⁴ ذلك فيها إلا لكونها قادراً.

ونقل أن يقول: إن القدر عندكم مختلفة غير مشتركة في صفة واحدة ولا حكم واحد فيقع التعليل به، وإذا كان كذلك لم يصحّ تعليلكم. فإن قلتم: نعلل³⁵ ذلك بكونها مما يصحّ الفعل بها، قيل لكم: وصحة الفعل أيضاً مختلفة لأن صحة هذا الفعل مخالفة لصحة هذا الفعل. ألا ترى أن اختلاف هاتين الصفتين هو الذي اقتضى اختلاف القدرتين؟ وأيضاً، كيف يجوز أن تكون صحة وقوع الفعل بالقدرة أحوال أن يقع بها جنس آخر من الأفعال، وأي تعلق لأحد الأمرين بالآخر؟ وكيف يجوز أن يكون تصحيحهما للفعل أحوال فعلاً [م 48] آخر بما مع أن هذين حكمان ضدّان؟ [ل 25] أيضاً، فإن كثيراً من الإرادات على تماثلها وكثيراً من الكراهات على تماثلها يصحّ وجودها لا في

- 26 سبحانه: عز وجل، م.
- 27 توجب: يوجب، ل.
- 28 ضدّاً مقدراً: ضدّ مقدّر، م.
- 29 فهو: هو، ل.
- 30 عز وجل: م، ل.
- 31 تكون: يكون، ل.
- 32 ونعلل: ويمدّل، ل.
- 33 نعلم: نعلل، ل.
- 34 يستحل: يستحيل، ل م.
- 35 نعلل: نعلل، ل.

والذي يبين صحة ما ذكره أبو هاشم هو أن من رام أن [م 49] يجد شيئاً فيجب أن يذكر ما هو المعقول من معناه، ومعلوم أن وصفنا للشيء بأنه غير يعقل منه أنه غير لشيء آخر ولا يجوز أن يتعلق بشيء آخر من حيث هو غير. ويعقل أيضاً من المغايرة المباشرة والمغايرة، وإذا رجعنا إلى أنفسنا لم نعقل أمراً سوى ذلك. ألا [م 26ب] ترى أنه لا يعقل من التغاير جواز التباين في الوجود دون التباين في غيره نحو صفة العلم والقدرة أو غير ذلك؟ بل لا يخطر اعتبار هذه الصفات على البال عند ما يعقل التباين. فإذا ثبت ذلك كان حد الغيرين محسب ما عقلناه من ذلك أن يكون أحدهما ليس هو الآخر على الإطلاق، ولا يكون كذلك إلا إذا لم يكن هو الآخر ولا كان أحدهما جملة يدخل تحتها الآخر، لأن العشرة لما كانت جملة يدخل تحتها الواحد لم يجوز أن يقال: إن الواحد ليس هو العشرة، على الإطلاق. وما ذكرناه يطل حد من حدتها بأفهما ما جاز وجود أحدهما مع عدم الآخر إما بالزمان أو بالمكان لأننا قد بينا أن المفهوم من التغاير ما ذكرنا من المباشرة المطلقة دون المباشرة بصفة مخصوصة. بين ما قلنا أنه إما [م 49ب] نعلم تغاير ما هذه سبيله يجوز [م 27] اختصاص أحدهما بما ليس للآخر، وهذا قائم في كل صفة، فلم قصروا التغاير على بعض التباين في بعض الأمور دون بعض؟ ويقال لهم: هلا اقتصرتم في التغاير على جواز وجود أحد الغيرين دون الآخر في الزمان دون المكان؟ فإن قالوا: لأفهما إذا جاز وجود أحدهما في المكان دون الآخر فقد كفى في تغايرهما، وجرى مجرى أن نجيز 56 افتراقهما في الوجود في الزمان، قيل: فكذلك 57 افتراقهما في صفة من الصفات غير الوجود عند من يثبت الوجود صفة. فإن قالوا: إنما شرطنا في الحد جواز وجود أحدهما مع عدم الآخر في المكان لأننا رأينا الجسمين 58 في مكانين علمنا تغايرهما، قيل: إذا علم جواز وجود أحدهما في الزمان مع عدم الآخر قيل: ما الفرق بينكم وبين من قال: إذا علمنا أن أحدهما قد اختص [م 27ب] بصفة دون الآخر علمنا تغايرهما لأنه لا يجوز أن تثبت 61 الصفة وتتفي 62 إلا مع تباين الموصوفين؟ وأيضاً، فإن قولهم: جواز وجود أحدهما مع عدم الآخر، [لازم] منه أن عدم الآخر لا يمنع من وجود أحدهما وأنه يمكن أن يتصور وجود أحدهما مع عدم الآخر، وهذا لا يمنع من القول بأن علم الله سبحانه غيره 63 لأنه يتوهم [م 150] وجود أحدهما مع عدم الآخر. [ولعل الشبهين] المذكورين يذكر يرجعان إلى فائدة واحدة، فإنه لا يصح عدم أحد [الشبهين] دون الآخر لأن الفائدة واحدة، وهذا غير موجود في العلم والعالم لأنه إنما امتنع فهما لأن

- 52 أن: لا، ل. 53 والمغايرة: إضافة في الحاشي، م. 54 يدخل: تدخل، ل. 55 يدخل: تدخل، ل. 56 تجزئ: لا، يجوز، م. 57 فكذلك: وكذلك، م. 58 الجسمين: الجسم، م. 59 إذا: لا، ل. 60 علم: يعلم، ل. 61 تثبت: تثبت، ل. 62 وتتفي: يوثق، ل. 63 غيره: م، م.

محل، وإرادتنا وكراهننا يستحيل ذلك فيها وإن مائلتها، وإذا لم يجب أن تتفق بالأشياء المتماثلة في الحكم فبان لا يجب في الأشياء المختلفة أول.

ويعترض بهذا السؤال على استدلال من استدلال على أنه حي لا لمعنى بأنه 38 كان يجب أن تخله الحياة ليصبح الإدراك لها لأن الحياة مع تجانسها لا يصح الإدراك لها إلا بإعمال محلها. ويمكن نصرة ذلك مع القول بأن الإدراك لا يصح وجودها إلا 39 في محل بأن يقال: لو كان عز وجل علماً لمعنى، ولولا لم يكن علماً، لكان محتاجاً إلى ذلك المعنى إذ به يحصل على صفة مدح، ولولا لكان على صفة نقص، ويتعالى الله عن ذلك. ولا يلزم مثل ذلك من قال: إنه مرید لمعنى، لأن كونه عز وجل غير مرید ليس بصفة نقص، وكذلك كونه [م 25ب] غير فاعل وغير متكلم. وأيضاً، 42 يلزم عليه أن يكون ذلك المعنى إما أن يكون هو الله عز وجل أو 44 غيره أو بعضه. فإذا استحال أن يكون هو لا استحالة كون اللاتين ذاتاً واحدة، واستحال أن يكون متبعضاً، [م 48ب] ثبت أنه غيره، وفي ذلك إثبات غير الله سبحانه قديم، والاتفاق واقع على بطلان ذلك.

ونحن نذكر اختلاف الناس في حد الغيرين ليتضح توجه هذا الإلزام إذا بينا الصحيح منه. فنقول: قد حد الشيخ أبو هاشم الغيرين بأفهما اللذان ليس أحدهما هو الآخر، ولا جملة يدخل تحتها الآخر، واحتسب 47 بقوله: ولا جملة يدخل تحتها الآخر، من يد الإنسان ومن الواحد من العشرة لأن يد الإنسان ليست بغير الإنسان ولا هي جملة الإنسان، لكن لا كان للإنسان جملة يدخل تحتها اليد لم تكن اليد غيراً له. والواحد من العشرة لما دخل في جملة العشرة لم [م 26] يكن غيراً للعشرة. وقد حد قاضي القضاة الغيرين بأفهما اللذان يتميز كل واحد منهما من الآخر بالذكر، وحدهما من جهة المعنى بأن يختص أحدهما بصفة أو حكم ليس للآخر أو يجوز أن ينضم أحدهما بحكم أو صفة ليس للآخر. وحدهما الشيخ أبو القاسم البلخي بأفهما اللذان يجوز وجود أحدهما مع عدم الآخر إما بالزمان وإما 51 بالمكان، وهذا حده المخالفون فقالوا: إن علم الله سبحانه ليس هو غيره لأنه يستحيل وجود أحدهما مع عدم الآخر.

- 36 هذا: هذا، ل. 37 على: م، ل. 38 بأنه: فأنه، ل. 39 لا: لا، ل. 40 بأن يقال: بالزمان، ل. 41 لكان: كان، ل. 42 عز وجل: م، ل. 43 عليه: م، ل. 44 أو: إضافة في حاشي، ل. 45 لله: الله، ل. 46 يدخل: تدخل، ل. 47 واحتسب: واحتسب، ل. 48 يكن: تكن، ل. 49 غيراً للعشرة: غير الملغوشة، ل. 50 أو يجوز أن ينضم أحدهما بحكم أو صفة ليس للآخر: م، ل. 51 وإما: أو، م.

كل واحد منهما يجب له الوجود لا⁶⁴ لأن الفائدة واحدة، فكل ما يستحيل وجود أحدها مع عدم الآخر [ل 28] لأهما [حقيقة] واحدة وشيء فلا تغاير فيه، وما لا يصح وجود أحدها من دون الآخر لا لأهما حقيقة واحدة لا يجب نفى التغاير عنهما، فلا ينبغي أن يخطأ أحدهما بالآخر.

فإن قالوا: هلا كان قولنا: الله،⁶⁵ يشتمل على ذاته وعلى العلم والقدرة؟

الجواب: ⁶⁶

إن هذا يقتضي أن يكون قولنا: الله، اسم جملة، وأن يكون دالاً على كثرة تشتمل⁶⁷ على أجزاء وآحاد، والكثرة التي لها آحاد فلها كل ولها بعض لأن⁶⁸ البعض إنما هو جزء لجملة مخصوصة، وفي ذلك كونه سبحانه متعضاً، وذلك يجمع على تكثير قائله.

وإنما قلنا: إن ما ذكره الشيخ أبو هاشم من الحد أولى مما ذكره قاضي القضاة لأننا قد بينا أن المفهوم من التغاير هو التباين، وأن يكون أحدهما ليس هو الآخر على الإطلاق، فينبغي أن يكون هذا هو الحد لا غيره⁶⁹، وما ذكره من جواز [ل 28] اختصاص أحدهما بصفة ليست للآخر⁷⁰ إنما هو طريق إلى العلم بأن إحدى اللاتين ليست هي الأخرى⁷² وأما [ل 50] غيرها. ألا ترى أننا إذا علمنا اختصاص أحدهما بما ليس للآخر، أو جواز اختصاصه بما ليس للآخر، قلنا: لو كانا شيئاً واحداً لم يتم ذلك فهما؟ فهنا طريق إلى التغاير، وليس هذا هو التغاير نفسه.

فأما حد الغيرين بأهما⁷³ اللذان يتميز أحدهما بذكر دون الآخر، فلنقاتل أن يقول: إن تميز أحدهما بذكر تابع للمواضعة، وحقيقة الغيرين ثابتة⁷⁴ قبل المواضعة، فإن قيل: العبران هما اللذان يجوز أن يختص أحدهما بالذكر دون الآخر، قيل: إنما تعلم إمكان ذلك بعد أن تعلم أن أحدهما ليس هو الآخر وأنه غيره، فينبغي أن يكون تحديد⁷⁵ الغيرين بما ذكرناه أولى لأنه إذا علم ما ذكرناه⁷⁶ علم جواز أن يختص أحدهما بالذكر دون الآخر ...

- | | |
|----|--|
| 64 | لا: م. |
| 65 | الله: الملام، ل. |
| 66 | الجواب: قيل: م. |
| 67 | تشتمل: «شتمل» ل. |
| 68 | لأن: الملام، ل. |
| 69 | غيره: غير، ل. |
| 70 | للآخر: للأخر، ل. |
| 71 | إنما: بمما، ل. |
| 72 | الأخرى: للأخر، ل. |
| 73 | بأهما: فأنهما، ل. |
| 74 | ثابتة: ثابته، ل. |
| 75 | تحديد: تنجيد، ل. |
| 76 | هنا ينقطع المتن في نسخة ل وهو مستتر في نسخة م. |

IV

... [ل 11]¹ والقول ... القول بشيئهما فيها ... لم يجز [ثبوت] فاعل لا فعل له وأسود لا سواد له. واستدل على أن حقيقة العالم ما ذكره فقال: لا يخلو حقيقة² وصف العالم إما أن يكون ذاته وإما أن له علماً، والأول [ل 51] يقتضي أن تنتفي ذاته إذا انتفى كونه علماً، وكذلك القول في مدلول الدلالة على أن الحي عالم ومعلوم العلم بأنه عالم أنه [إذا انتفى] فإن ذلك هو الذات، لزم أن يكون معلوم العلم بأنه غير عالم ومدلول الدلالة على [أنه ليس بعالم] ومختبر الخبر هو نفى ذاته، ومعلوم أننا نختبر عن زيد أنه ليس بعالم فلا تنتفي ذاته وإن صدقنا. وإذا صح ذلك ولم يختلف مدلول الدلالة ومعلوم العلم في شاهد ولا غائب صح ما قلناه من إثبات العلم.

الجواب:

يقال لهم: لم زعمتم أنه ليس في القسمة [أنه حال] للذات أو معنى في الذات؟ وما أنكرتم أن [ل 11] فائدة وصف العالم [بأنه عالم حي] أنه على حال لكونه عليها صح منه الفعل المحكم وهو مدلول الدلالة ومعلوم العلم بذلك ومختبر الخبر عن ذلك؟ فإن قالوا: الدليل على أنه لا حال للعالم بكونه علماً أريد من وجود العلم أنه يحسن من الواحد منا أن يأمر غيره بأن يعلم ويمدحه على ذلك ويندبه على تركه، فلا يخلو³ إما أن يكون للأمر والمدح تعلقاً بذاته أو بذاته على حال أو بمعنى. والأول باطل لأن ذاته غير مقصورة له ولأما موجوده، والثاني باطل لأن الأمر لا يتعلق بإحداث الشيء، وفعل الحال غير معقول، فثبت القسم الثالث. وإذا كان متعلق علم ما ذكرناه فكذلك معلوم العلم ومدلول الدلالة ومختبر الخبر.

[ل 52] الجواب:

يقال لهم: ولم لا يحسن الأمر بما ليس بفعل ولا مقصور؟ فإن قالوا: العقل يمنع من ذلك والسمع، تركوا قولهم لأن السمع عندهم لا يمنع من تكليف ما لا يطاق، وعلى أن هذا هو استدلال عقلي لا يصح الرجوع [ل 12] فيه إلى السمع. ثم يقال لهم: ولم لا يجوز أن يكون الحال مقصورة عندهم؟ فإن قالوا: لأن القدرة تتعلق بالإحداث، قيل لهم: ولم قلتم ذلك؟ أليس هو مذهبكم أن القدرة محدثة لا يحصل بها الإحداث ولا شيء من صفات الفعل، وإنما معنى كون الفعل حسناً لنا هو أن القدرة تتعلق بالفعل كما أن العلم يتعلق بالشيء من غير أن يحصل [الذي علم] به على صفة وإن اختلف تعلقها؟ فما تنكرون أن تتعلق القدرة بالحال فنكون مكسبين لها أو تتعلق بالذات على الحال فنكون مكسبين للذات على الحال ويكون هذا معنى اكتسابنا لها؟ فإن قالوا: لو كانت الذات مكتسبة لكانت محدثة، قيل: هذا بناء منكم على أن الكسب الذي معناه تعلق القدرة لا تكون إلا بالحدوث وفيه تنازعون⁴، وعلى أن ذات العالم في الشاهد محدثة غير أنها ليست محدثة من جهتها، [ل 12] ب

- | | |
|---|------------------------------------|
| 1 | = نسخة م 15:15. |
| 2 | حقيقة: + الحقائق (أولاه مشطوب)، ل. |
| 3 | يخلو: يخلو، م. |
| 4 | تنازعون: تنازعوا، ل. |

وليس من شرط المكتسب عندكم أن يكون عديناً لما يكسبه، فهذا [م 52ب] هو الجواب على مذهبهم.

وأما الجواب على مذهبنا فإنه يختلف بحسب مذهبين حكاهما قاضي القضاة في المغني⁵ : أحدهما للشيخ⁶ أبي عبد الله قال: وأظن أن الشيخ أبا علي أشار إليه، والآخر لغيره. أما طريقة الشيخ أبي عبد الله⁷ فهي أن الأمر والإرادة إنما يتعلقان بالمتحد سواء كان المتحد صفة وجود أو غيرها من الصفات، فكون العالم علماً إذا كان متحداً صحح أن نريد تجرده وأن نأمر بتجده ونُدخ على ذلك ونُدخ على تركه.

فإن قالوا: كيف نأمر بما ليس بفعل حادث ونُدخ عليه ونُدخ؟ قيل لهم: إنما حسن ذلك في الفعل الحادث لما كان الحلو يصح وقوعه بنا، وهذا قائم في كل صفة تجددت بنا على سواء¹⁰، لا فرق بين صفة وبين أخرى إذا كانتا¹¹ [13ب] تتحددان بنا.

فإن قيل: صفة العالم فيما بيننا واجبة عن العلم، وذلك ينقض حصولها بنا وتعلقها باختيارنا ودواعينا، وما لم يكن متعلقاً¹³ بدواعينا وأحوالنا فليس يواقع بنا، فجوابنا¹⁴: إن حال العلم فيما بيننا يتعلق بأحوالنا واختيارنا، ولا ينقض ذلك وجوهاً عن العلم لأن ما يحصل بنا ضربان: أحدهما يتعلق بنا ويقف على دواعينا من غير واسطة، والآخر يحصل كذلك بواسطة، من ذلك حال العالم والتعلق بالدواعي ثابت في الضريين جميعاً لأنه إذا كان العلم متعلقاً بنا وعنده [م 53ب] يجب كوننا عالين فقد صار كوننا عالين متعلقاً بنا، ويجري ذلك مجرى تعلق السبب بنا، وإن كنا كذا تفعله بواسطة، وهو السبب.

فإن قيل: فإذا جاز عندكم تعلق الأمر بالخال أو بالذات على حال فكيف استدل شيوخكم بحسن أمر الواحد منا بأن يتحرك على أنه يتحرك¹⁵ [13ب] لمعني؟ قيل: إن شيوختنا المتقدمين ما استدلوا قط إلا على أن الحركة غير المتحرك، وأفسدوا قول نفاة الأعراض أن الحركة ليست غير الجسم، فقالوا: لا بد من تعلق الأمر بشيء إما ذات المتحرك وإما بشيء غيره، وكانوا يعنون بالشيء ما يعنيه¹⁶ أصحابنا بقولهم حال، وقد بينا ذلك من مذهبهم في صدر هذا الكتاب. ومن استدل من شيوختنا على إثبات هذه الطريقة¹⁷ فإنما يسلكها¹⁸ على الجواب الآخر، وسنذكره. فإذا

- 18 يسلكها: وسلكها، ل.
- 19 تعلم: «علم»، ل.
- 20 تحصل: «يحصل»، ل.
- 21 العلم: «المعلم»، ل.
- 22 تقول: «قول»، ل.
- 23 أمراً: «مرداً»، ل.
- 24 لا: «ن»، ل.
- 25 عز وجل: «ل»، ل.
- 26 زينا: «زينا»، ل.
- 27 فقد أفتنا: «فأفاد»، ل.
- 28 علماً لما كان الواحد: إضافة في الحاشي، ل؛ الواحد: مكرر في ل.
- 29 يسألون: «سألون»، ل.
- 30 تصورنا: «تصورنا»، م.
- 31 وتصوركم: «وتصوركم»، م.

- 5 المغني: «المعني»، ل.
- 6 للشيخ: «الشيخ»، ل.
- 7 الله: «أشار إليه»، ل.
- 8 ونُدخ: «ونُدخ»، ل.
- 9 تجددت: «تجدد»، ل.
- 10 على سواء: «ل»، ل.
- 11 كانتا: «كانتا»، ل.
- 12 تتحددان: «يتحددان»، ل.
- 13 يكن متعلقاً: «يتعلق»، م.
- 14 فجوابنا: «فجوابنا»، م.
- 15 على أنه يتحرك: مكرر في ل.
- 16 يعنيه: «يعني»، ل.
- 17 هذه الطريقة: «الطريقة»، ل.
- 18 يسلكها: «يسلكها»، ل.

ثبت ذلك فالأمر بأن نعلم¹⁹ إنما هو أمر بأن نحصل²⁰ أنفسنا على صفة العالمين، فإن أمكننا ذلك ابتداءً لم يلزمنا غيره، وإن لم يمكننا ذلك إلا بواسطة لزمنا الوسطة كالأمر بالسبب والأمر بالصعود إذا لم يتم إلا بنصب السلم.

فإن قيل: فيجب أن يكون الأمر بأن يعلم أمرٌ بفعل العلم، ومعلوم [ل 14م/53ب] أن الأمر قد لا يخطئ بيانه العلم فيكون أمرٌ به، قيل له: إن أردت بذلك أن الأمر قد أراد من الأمور فعل العلم²¹، فلا تقول²² ذلك إلا أن يكون الأمر قد علم أن العالم منا لا يكون علماً إلا لمعني، وإن أردت بقولك: إنه أمر به، أنه دلالة على وجوبه فنعلم من حيث كان أمرٌ²³ بما لا يتم إلا بفعل العلم. وليس يمتنع أن يكون دالاً على وجوبه وإن لم يقصده الأمر لأن قصد الدال إنما يعتبر في تسمية الدلالة دلالة، لا أنه في صحة الاستدلال بها على ما لها بها تعلق.

فإن قيل: فإذا كان الأمر دالاً على وجوب العلم على ما ذكرتم فهلا كان الخير عن كون زيد علماً هو خير عن العلم؟ قيل: إن كان كونه علماً لا يكون إلا بعلم فالخير عن كونه علماً هو خير عن العلم على معنى أنه دال عليه، ولا نطلق الوصف له بأنه خير عنه إلا إذا كان الخير [ل 14ب] قد قصد الإخبار به عنه، ولا يلزم إذا أخبرنا أن الله عز وجل²⁵ عالم أن يكون ذلك دالاً على وجود معنى به علم لأن الشرط في كون هذا الخير دالاً على المعنى غير حاصل. وهذا كما أننا إذا أخبرنا عن أن زيداً²⁶ عالم فقد أفتنا²⁷ أنه قد تجدد فيه معنى له كان علماً لما كان الواحد²⁸ منا لا يكون علماً إلا بمعنى متجدد، ولم يلزم أن يكون إخبارنا عن الله سبحانه بأنه عالم يفيد [م 54ب] ذلك. وقد كان المخالفون يسألون²⁹ أصحابنا في خلق الأفعال فيقولون: كيف تقولون: إن تصرفنا واقع بحسب تصورنا³⁰، وتصوركم³¹ ليس بمعلوم لأكثر الناس؟ فكيف أجيب بالجواب المحكي عن الشيخ أبي عبد الله وأرثيه هذا الترتيب قبل أن رأيته له؟ فهذا هو الجواب على طريقة الشيخ أبي عبد الله.

فأما طريقة غيره فهي أن الإرادة والأمر لا يتعلقون إلا بأحداث الشيء، وبذلك استدلوا على إثبات المعاني. وإنما [ل 15ب] ذكرها شيوختنا المتقدمون حين لم يفتصلوا بين الأحوال والأشياء،

كذلك السواد لأنه نشتر⁴⁹ به إلى هذه الغيبة، وكل عاقل يتصورها وإنما يشك في كونها ذاتاً وغير الشيء ومعناه هو الشيء، ولأن النظر في الدليل سبب مولد للعلم، فلا ينبغي أن يختلف ما يولده إذا للحسم.

وحكى قاضي القضاة في المغني⁵⁰ عن الشيخ أبي هاشم أنه قال: إن نقاة الأعراض لا يعرفون العلم بالذات، ويولد نظراً في أفعالنا المحككة العلم. يعني: 57
الأسود أسود، وقال: إنما سموه أسود تلقياً، وعندي أنه إنما أراد به أقسم لا يعرفونه [ل 18ب] على 58
حقيقة الأسود، أي أنه ذات حلتها ذات هي سواد، لأن هذا هو معنى الأسود عنده. ولهذا قال: سموه تجمله من الألفاظ المشتركة. فإن قال: هي واحدة، قيل: فكيف قلت: فائدته في الشاهد العلم وفي أسود على طريق التلقب، أي لم يشتر ذاتاً فيشتقوا⁵¹ منها اسم أسود، ولا يظن بعقل فضلاً عن الغائب ذات العالم؟ وإن قال: هي غير واحدة، قيل له: فائدتها في الشاهد قد عقلناها، فأعقلنا فائدتها الشيخ أبي هاشم أنه يقول: إن العاقل يحس الأسود ولا يعرفه أسود مختصاً بهذه الهيئة الفارقة لطية في الغائب. فإن قال: هي واحدة، قيل له: فائدتها في الشاهد قد عقلناها، فأعقلنا فائدتها الأيض. وذكر قاضي القضاة أنه قال أبو هاشم ذلك لأنه كان يرى أن علم الجملة لا يتعلق، وقد حصلت [ل 20ب] لكل شيء، فيجب كون كل شيء علماً. وأيضاً، فإن الفعل المحكم يدل على أن من ظهر منه ذات، وهذه الفائدة أقصد ذلك قاضي القضاة، ثم سأل نفسه فقال: لو علموا ذات السواد على الجملة لا جاز أن يعلموا شيئاً على أن من ظهر منه ذات، فيجب أن لا يكون مدلول الدلالة في الغائب. فهذا⁵⁹ شرح الجواب صحتها على التفصيل. وأجاب عن ذلك بأنه لا يتمتع أن نعلم الصفة مفصلة ونعلم الذات مجسمة، عن الشبهة على طريقي شيخنا أبي علي وأبي هاشم.

وإنما الممتنع أن نعلم⁵³ الصفة ولا نعلم⁵⁴ الذات أصلاً. ولقاتل أن يقول: ليس يلزم أبا هاشم على قوله بنفي تعلّق علم الجملة أن يكون نقاة [ل 19ب] 55
الأعراض لا تعلم الأسود. أقول: علم الجملة، لأنه لا يتمتع أن يعلم العالم ولا يتعلق علمه كما نقوله 56
في العلم بنفي الثاني، فالذي يشبه أن يكون الشيخ أبو هاشم أراد ما قلناه. فهذه طريقة الشيخ أبي هاشم وأصحابه في فائدة وصف العالم بأنه عالم وفي معلوم العلم بأنه عالم.

وأما الشيخ أبو علي فإنه قال: إن العلم بأن العالم عالم هو علم بما له كان علماً. فإن كان علماً 56
بعلم فالعلم بأنه عالم علم به، وإن كان علماً للذات فالعلم بما. وكذلك مدلول الدلالة ونحو الخبر 57
واعلم أن أبا علي وغيره من شيوخ أصحابنا يوردون لفظ التعليل وهم يعنون الحد والحقيقة، فيقولون: 58
المحدث كان محدثاً لأنه وجد بعد أن لم يوجد، وكان الأسود أسود لأن الأسود حله. وأما الشيخ أبو هاشم وأصحابه فلم يوردوا ألفاظ التعليل في موضع [ل 19ب] [الحد والحقيقة] وإن كان ربما مر 59
ذلك [على لسانهم]، فيقولون: المتكلم إنما كان متكلماً لأنه فعل الكلام، وهم يعنون به الحقيقة. فعني 60
أبو علي بقوله: إن العلم بأن العالم عالم هو علم بما له كان علماً، أي علم بفائدة كونه علماً. فإن كان 61
علماً بالعلم، يعني إن كان كونه علماً هو علم غير العلم علم به. وإن كان علماً للذات، يعني إن كان 62
كونه متبيناً غير مفارق للذات، بل ملازم لها، وليس يغير لها لأن هذا هو معنى صفة الذات عنده، 63
فالعلم بأنه عالم هو علم بالذات أو هو علم بالذات على هذا التبين، ونحن نعلم أنه ما كان يذهب إلى 64
أن العلم بأن البارئ عز وجل عالم هو علم بأنه ذات. فهذا ما ينبغي أن يحمل عليه كلامه عندي، فإن 65
العبارة لم تكن تلخصت قبل الشيخ أبي هاشم وأصحابه، ومن أخذ كلام أبي علي [على] ظاهره 66
فقد رده [ل 20] أصحابنا بأن مدلول الدلالة وفائدة الصفة لا يختلف في شاهد ولا غائب لأن فائدة

- 49 نشتر: يسود، ل.
50 المغني: أعلامه، ل.
51 فيشتقوا: فيستحقون، ل.
52 ونعلم: ونعلم، ل.
53 نعلم: نعلم، ل.
54 نقوله: نقوله، ل.
55 نقوله: نقوله، ل.

- 56 سبحانه: عز وجل، م.
57 معنى: بالمعنى، م.
58 تجمله: نعلمه، ل.
59 فهذا: وهذا، ل.
60 أم: أم، ل.
61 تريد: تريد، ل.
62 ونقول: ونقول، ل.
63 جعل: يعمل، م.
64 تمتع: تمتع، م.
65 شيتين: لاشيتين، ل.
66 في: في، ل.

يفيده قولنا: إثبات، في قولنا: عالم؟ فإن قالوا: يفيد أن قولنا: عالم، دال،⁷⁹ وموضوع الأمر ثابت، فلها قسمناه إلى [40] ذات أو معنى. قيل لهم: فقد صارت تسميتنا لهذه اللفظة بأنها إثبات معناه أنها دالة على أمر ثابت، كما أن تسميتنا للأصنام بأنها آلهة⁸⁰ معناه أن فيها معنى [58] الإلهية، فأخبرونا: أيلزنا⁸¹ أن نتبع العرب في اعتقادها وتصورها؟ فإن قالوا: لا، قيل لهم: فلا يلزنا إذا اتبعهم في اعتقادهم أن قولنا: عالم، يفيد أمراً ثابتاً، وهو معنى كون هذه اللفظة إثباتاً. وإذا لم تتبعهم في ذلك لم يلزنا اتباعهم في تسمية قولنا: عالم، بأنه إثبات، كما أننا لا لم تتبعهم في ثبوت معنى الإلهية في الأصنام لم تتبعهم في تسميتهم أياها⁸² آلهة، وإنما اتبعناهم في تسمية من يستحق العبادة بأنه إله⁸³ وفي تسمية ما وضع لأمر ثابت بالحقيقة لا بحسب تصور الواضع بأنه إثبات. وإن [40] قالوا: يلزنا اتباع العرب في اعتقادها، قيل لهم: بأي دليل يلزنا ذلك، أبالعقل أم بالسمع أم وجوب اتباعها⁸⁴ معلوم باضطراب؟ وكل ذلك لا يمكنهم ذكره وتصحيحه. وبعد، فإن لزنا اتباعها في اعتقادها لزنا منه اتباعنا أياها في اعتقادها في الأصنام أمّا آلهة وغير ذلك من الشرك. فقد بان لك أنهم معولون في هذه الشبهة على اتباع أهل اللغة في الاعتقاد دون العبارة.

فأما المخالف صاحب الكتاب الذي لقيه بالهداية فقد أجهد نفسه في إقامة الدلالة على أن قولنا: عالم، يسمى إثباتاً. وقد أطلب أصحابنا في منازعة المخالفين في كون ذلك مسمى بأنه إثبات، وليس يحتاج [م 58] إلى شيء من ذلك لولا حجة أصحابنا للكلام في الشيء من جميع جهاته. وهذا الجواب الذي ذكرناه قد ذكره جملته أصحابنا، وقالوا: [41] إنهم يقولون على عبارة، وقد رام هذا المخالف الرد عليهم بما حكاه ويغني عن الجواب عنه، وأنا أحكيه بالفاظله. قال: فإن قال قائل: ما أنكرتم أنه لا يصح أن يعلم أن القول: عالم، للإثبات وموضوع لإفادة ذلك دون أن يتقدم علم واضح للغة لإفادة القول بوجوده، ولو لم يعلم وجوده لكان خاطئاً⁸⁵ في وضع الاسم لإفادة ما لا تعلمه؟ ثم قال في آخر السؤال: فإن لم يعلم ثبوت العلم إلا بأن هذا الوصف إثبات، ولا يعلم أن هذا القول إثبات إلا بعد ثبوت العلم، أدّى إلى أن لا يعلم لا هذا ولا هذا. ثم قال: يقال لهم: إننا لم نستدل على إثبات العالم بالعبرة والتسمية فقط فليزم شيء مما ذكرتموه، وإنما تعلقنا⁸⁶ بالاسم والإثبات في ثبوت علم كل عالم من حيث اتفق المسلمون قاطبة وقلتم معهم: إن وضع اللغة وضع صحيح [41] حكيم وإن الله عز وجل ورسوله قد شهدا بأن ما وضعوه من الأسماء صحيح لما وضعوه، وأنه يجب الاقتداء بهم في ذلك وتصديقهم في إثبات معاني ما وضعوا له من الأسماء، وإن غلطوا في اعتقادهم ثبوت ذلك المعنى في من ليس هو له نحو غلطهم في اعتقاد كون [م 59] الأصنام

- 79 دال: دال، ل.
80 آلهة: أفللات، ل.
81 أيلزنا: يلزمننا، ل.
82 أياها: أياها، ل.
83 آله: ألوها، ل.
84 اتباعها: اتبعناها، ل.
85 خاطئاً: خاطئاً، ل. خاصية، م.
86 تعلقنا: تعلقنا، ل.
87 عز وجل: سبحانه، م.

وأن ذلك لا يتميز ويفتر بالعلم، ثم رمت أن يسمى ذلك ذاتاً، وهذا كلام في الأسماء، وهو [م 57] يعجزل من موضع الخلاف في هذه المسألة.

وإن أراد القسم الثالث كان قد قال: إن العالم ليس هو العارف المتبين، وهذا باطل.

شبهة أخرى:

قالوا: معنى العالم في الشاهد هو من له علم، فكذلك⁶⁹ يجب أن يكون معناه في الغالب لأن معنى الصفة لا يختلف في شاهد ولا غائب. واستدلوا على أن معنى العالم أن له علماً بأننا نصدق في وصفنا لزيد بأنه عالم، وقد وصف أهل اللغة هذا الوصف بأنه إثبات، فلا⁷⁰ يتخلو إما أن يكون إثباتاً لذاته [م 39] لحال عليها ذاته أو لمعنى. فلو كان إثباتاً لذاته لكان إذا قلنا: ليس بعالم، فقد نفينا ذاته، فكان يجب إذا زدنا ليس بعالم، ولا تكون ذاته متنتية. وأطلقوا أن يكون⁷¹ إثباتاً لذاته على حال مما سندكره فيما بعد. قالوا: فيجب كونه إثباتاً لمعنى. قالوا: ولو جاز لقاتل أن يقول: إن قولنا: عالم، ليس بإثبات لجاز لآخر أن يقول: قولنا: موجود، ليس بإثبات. قالوا: فلما كان وصف أهل اللغة القولين جميعاً بإثبات إثبات على حد سواء علم أنه حقيقة فهما، ولهذا يقولون: فلان⁷² يثبت الأعراض وفلان يثبت النبوات.

[م 57] واعلم أن هذه الشبهة هي الشبهة المتقدمة بعينها، غير أنهم في الشبهة الأولى استدلوا على أن معنى العالم هو أن له علماً بالقسم من غير رجوع إلى أهل اللغة، وفي هذه الشبهة استدلوا بقول أهل اللغة أن قولنا: عالم، إثبات، ثم قسموا ما ينشئ عنه [م 39] قولنا: عالم، من الإثبات ليتوصلوا بذلك إلى معنى العالم أن⁷⁴ له علماً، والجواب الذي ذكرناه عن الشبهة المتقدمة هي جواب عن هذه الشبهة، ثم يجيب عما يخص⁷⁵ هذه الشبهة. فنقول: إنكم ينتم هذه الشبهة على أنكم علمتم أن قولنا: عالم، إثبات لأجل أن أهل اللغة سموه إثباتاً، لا لأنكم علمتم باضطراب أو باستدلال⁷⁷ أن فائدة قولنا: عالم، أمر ثابت. فأخبرونا: أسمية العرب لذلك إثباتاً تسمية لقب أو تسمية مفيدة؟ فإن قالوا: غير مفيدة، قيل لهم: فإذا لم يفد قولنا: إثبات، في قولنا: عالم، أمراً من الأمور، قلتم، فلم قسمتموه الأقسام⁷⁸ المذكورة؟ وإن قالوا: إنها تسمية مفيدة، قيل لهم: فما الذي

- 67 من هو عالم: ل + كلمات لا تقرأ بالخامس.
68 وإن أراد ... قد قال: وإن أردت القسم الثالث كنت قد قلت، م.
69 فكذلك: وكذلك، م.
70 فلا: ولا، م.
71 يكون: س، ل.
72 فلان: فلان، ل.
73 يثبت: تثبت، ل.
74 معنى العالم أن: أن معنى العالم من: م.
75 يخص: يخص، ل.
76 ينتم: تثبت، ل.
77 أو باستدلال: وباستدلال، ل.
78 الأقسام: للأقسام، ل.

أوجب [43] تصديقهم في إثبات معاني ما وضعوا له الأسماء وإن غلطوا في اعتقادهم بشيئ ذلك المعنى في من ليس له، نحو اعتقادهم كون الأصنام آلهة قادرة على تجديد الإنعام، فإننا نقول لك: هذا الكلام يتناقض لأنك حكمت بتصديقهم في إثبات [43] ما أثبتوه من المعاني، ثم قلت: يجوز أن يخطئوا¹⁰⁶ في اعتقاد ثبوتها في من ليس له¹⁰⁷ تلك المعاني.

فإن قلت: إنما أردت أنهم مصبون في اعتقاد إثباتها في الجملة، وإن أخطأوا في التفصيل نحو أن يعتقدوا معنى الإثبات في الجملة، وإن أخطأوا في اعتقاد حصول ذلك المعنى¹⁰⁸ في شيء معين، ونحو

اعتقادهم وتصورهم معنى الآلهة، وإن أخطأوا في اعتقاد ثبوت ذلك في بعض الأشياء، قيل لك: متى أوجب الله سبحانه¹⁰⁹ علينا تصويب العرب أو العجم¹¹⁰ في تصور الأشياء في الجملة أو التفصيل

وأخبرنا عن الفرق بين الجملة والتفصيل حتى أوجب [43] تصديقهم في الجملة دون التفصيل؟ وأليس قد تصوروا القول¹¹¹ على صفات مخصوصة وعناء مُعَرَّب، ووضعوا لها هذين الاسمين، ولم

يجب ثبوتهما على أنك إذا صورتهم في اعتقاد الجملة وجوزت خطأهم في ثبوت معنى الجملة في بعض الأشياء فقد لزمك أن تصورهم في تصورهم معنى الإثبات وأن تجزّ¹¹² خطأهم في اعتقادهم

حصول معنى الإثبات في قولهم: عالم، كما خطأهم في اعتقادهم ثبوت معنى الإلهية في الأصنام. فاما قولك: إنهم وضعوا قولهم: عالم، وضع القول: ضارب وقائل، وإنه إثبات [43] 60

الضرب والقتل، فإننا نقول لك: إن من استدل على أن قولنا: قاتل، إثبات بكلام العرب ليتوصل¹¹⁴ بذلك إلى ثبوت ضرب فإننا نفسد قوله كما أفسدنا قولك. وأما قولك: فكان الله عز وجل قد أنزل

كلامه بلغتهم ووثق وضعهم وأمر [44] بحمل أسمائه وصفاته بصوب كلامه على موجب لغتهم والمعلوم من تراضعهم، فإننا نقول لك: إنما يقال: وثق وضعهم، إذا كانوا لو وضعوا الأسماء لغير ما

وضعوا له¹¹⁵ لكانوا قد خانوا. فاما والحيانة لا تظهر¹¹⁶ في ذلك فما معنى قولك: وثق وضعهم؟ فإن قال: عنيث بذلك أنهم إذا تصوروا معنى من المعاني، فوضعوا له أسماء، فذلك المعنى ثابت صحيح، قيل

لك: هذا رجوع إلى تصديقهم لا إلى الوضع، وقد بينّا أنه لا دليل على عصمتهم في ذلك، ولو كانوا معصومين فيه على الجملة لا أمكنك أن تقول بعصمتهم فيه على التفصيل. وإذا لم يمكنك ذلك لم

104 يلدنا: بدل، م.

105 دليل: م، ل.

106 يخطئوا: «كسبو» ل.

107 ل: م، ل.

108 معني: م، ل.

109 سبحانه: م، ل.

110 العرب أو المعجم: المعجم والعرب، م.

111 القول: «مكول» ل.

112 تجوز: «موز» ل.

113 اعتقادهم: اعتقاد، م.

114 ليتوصل: «لنحوذل» ل.

115 ل: م، ل.

116 تظهر: «سحره» ل.

آلهة قادرة على تجديد⁸⁸ الإنعام وكشف البلاوي والمضارّ مع الاتفاق على⁸⁹ أنهم مصبون في التسبب

للقادر على ذلك بأنه الله. وإذا كان هذا مما قد حصل به الإجماع والتوقيف، وبأن بالذي قدما أن أهل اللغة قد قالوا: إن القول: عالم ليس بعالم، إثبات ونفي، وأنهم قد وضعوا القول: عالم، وضع

القول: ضارب وقائل وداخل وخارج، وأنه إثبات للعلم والنقل والضرب وموضوع لإفادته ذلك وكان الله عز وجل قد أنزل كتابه بلغتهم ووثق وضعهم وأمر بحمل أسمائه وصفاته على موجب لغتهم

والمعلوم من [42] تراضعهم، فليس فيه عليهم اختيار ولا تحكيم. وجب بعد هذه الجملة العلم بأن كل من وصفه أهل اللغة ووصفه الله سبحانه⁹¹ ورسوله بأنه عالم فإنما إثباته له كذلك

وفائدة وصفه بذلك⁹² إثبات علم. وإذا كان كذلك سقط ما اعترض به السائل وثبت أن أهل اللغة قد تقدم⁹³ علمهم بثبوت علم لكل عالم، وأنهم سموا قولهم: عالم، إثباتا لكونه مفيدا لوجود العلم.

يقال له: إنك أبدا تصف كلام خصومك بأنه خبيط وتخليط، وحق لمن يتكلم⁹⁴ بهذا الكلام أن يظن بالكلام السديد أنه خبيط وتخليط. أما قولك أنك لم تعتمد على الأسماء فقط في إثبات العلم وإنما

تعلمت بها [42] 59 ب[42] ما اتفق المسلمون قاطبة أن وضع اللغة وضع حكيم⁹⁵ وأن الله عز وجل لم يرسوله قد شهدا⁹⁶ بأن ما وضعوه من الأسماء صحيح لما وضعوه، فأخبرنا⁹⁸ كيف يوصف وضع

الاسم للمعنى⁹⁷ بأنه [42] 42 ب[42] صحيح أو خطأ مع أن المعنى في نفسه لا يستحق⁹⁸ اسما مخصوصا حتى إذا وضع له ذلك الاسم كان الواضع له مصيبا، وإن وضع له غيره كان مخطئا⁹⁹ ولهذا لو وضعوا

قولهم: سواد، للبياض لما قيل: إنهم قد أصابوا ولا أخطأوا. ومع ذلك فإننا لم نقل قط، ولا ذكرنا أنت في سؤالك⁹⁹ نفسك عنا أن وضع أهل اللغة باطل، وإنما قلنا: إنه لا يلزمنا اتباعهم في اعتقادهم

أن فائدة عالم هو إثبات. وأما قولك: إن الله عز وجل قد أوجب¹⁰⁰ الاقتداء بهم، إن أردت أنه ألزمنا التخطيب بالعربية فذلك غير صحيح. وإن أردت أنا نفتر كلامه على لغتهم، فذلك¹⁰¹ لا ننكره ولا

نحتاج في ذلك إلى إيجاب من الله سبحانه¹⁰²، بل يكفي في ذلك أن يكون كلامه عربيا فيعلم أنه أراد به ما أراده أهل العربية¹⁰³ إلا أن يدلنا¹⁰⁴ على خلافة دليل¹⁰⁵. وأما قولك: إن الله سبحانه قد

88 تجديد: تعديده، م.

89 على: م، ل.

90 تحكيم: «حكم»، ل.

91 سبحانه: عز وجل، م.

92 بذلك: م، ل.

93 تقدم: م، ل.

94 يتكلم: تكلم، م.

95 شهدا: شهدوا، م.

96 فأخبرنا: «فأخبرونا»، ل.

97 للمعنى: «اللمعني»، ل.

98 في نفسه لا يستحق: «لا يستحق في نفسه»، ل.

99 سواد: سؤال، م.

100 عز وجل: سبحانه، م.

101 فذلك: «في ذلك»، ل.

102 سبحانه: عز وجل، م.

103 أراده أهل العربية: «أرادوا»، ل.

ينفعك¹¹⁷ في غير جدل. وقولك: إن الله تعالى¹¹⁸ أوجب حمل خطابه على لغتهم، فلمعري إنه ينبغي ذلك¹¹⁹ لأن خطابه عربي، فما¹²⁰ في هذا من الدلالة على أن اعتقادهم صحيحة؟ وقد كان ينفعك¹²¹ هذا الكلام لو أن الله [ل 44ب] عز وجل قال: إن وصفي بأي عالم هو إثبات، فكان يلزمنا أن نحمل ذلك على معنى الإثبات عند العرب، [م 61ب] وأنت لم تستدل بذلك ولا يمكنك أن تخفيه عن الله عز وجل.

فأما قوله: فقد وجب بعد هذه الجملة أن كل من وصفه الله سبحانه¹²³ بأنه عالم فيأتما فائدة وصفه بذلك إثبات علم، فيأتما نقول له: إنما يجب ذلك إذا وجب كون هذا الوصف إثباتاً، وقد قلنا في ذلك ما كفى¹²⁴. فقد بان لك أن هذا الكلام الذي حكيناه لا يتصل ببعضه بعض مع ظهور فساد. ثم قال: فإن قال: أخبروني¹²⁵ من أين علم أهل اللغة أن للعالم علماً حتى وضعوا القول: عالم، لإفادة وجود العلم، والقول: ليس بعالم، لإفادة انتفائه؟ يقال لهم¹²⁶: هذا هو القدر في اللغة والرد على الله ورسوله والتعقب لقولهما وخبرهما والحاج في نصره الباطل والخروج عن الدين. يقال له: إن كنا [ل 45ب] إذا قلنا للعرب: من أين علمتم أن للعالم علماً حتى وضعتم قولكم: عالم، لإفادته؟ فقد خرجنا¹²⁷ من الدين، فإنه يلزمك إذا قلت لهم: من أين علمتم ثبوت معنى الإلهية¹²⁸ في الصنم؟ أن تكون¹²⁹ قد خرجت من الدين وقدلحت¹³⁰ فيه ورددت على الله ورسوله. ثم قال: وأول ما نقول لكم في ذلك: إنه لا يلزمنا أن نذكر من أين علموا ذلك إذا كان الله سبحانه قد صدقهم في إثبات ما وضعوا الاسم لثبوتهم. [م 61ب] يقال له: متى صدقهم الله في ذلك؟ وبعد، فإن أردت أنهم قد أصابوا في تصور الإثبات في الجملة فذلك مسلم ولم تعلم¹³¹ ذلك اتباعاً لهم، لكن من حيث تصورناه نحن، وإن أردت أنه صوبهم في اعتقاد ثبوت ما تصوروه فقد لزمك أن يكون قد صوبهم في اعتقادهم ثبوت ما تصوروه من معنى الإلهية في الأصنام.

ثم قال: فإن قالوا: إن كانوا يعلمون ضرورة وجب [ل 45ب] مشاركتنا لهم، وإن كانوا علموا بدليل فليسوا¹³² من أهل الاستدلال¹³³، على أنهم إن كانوا علماء ذلك بدليل فاذكروه واستدلوا

- 117 ينفعك: "نفعك". ل.
118 تعالى: عز وجل، م.
119 ذلك: "ل"، ل.
120 فما: "مما"، ل.
121 ينفعك: "نفعك"، ل.
122 ولا: "ولس"، ل.
123 سبحانه: "س"، ل.
124 كفى: "أكفى"، ل.
125 أخبروني: فآخبروني، م.
126 يقال لهم: قيل، م.
127 خرجنا: "خرجنا"، ل.
128 الإلهية: "الالهية"، ل.
129 تكون: "يكون"، ل.
130 وقدلحت: وريعت، م.
131 تعلم: "عللهم"، ل.
132 فليسوا: "فليس"، ل.

أنتم به أيضاً على إثبات العلم لكل عالم، يقال لهم¹³⁵: بل قد علموا ذلك بواضح الأدلة، وقد قدمنا منها جملة قبل ذكر هذا الدليل، وقولكم: ليسوا¹³⁶ من أهل البحث والنظر كذب منكم لأنهم أجود أذهاناً وأثبت أنهما وأحزم آراءً وأشد استدراكاً وأدق نظراً من كل مدقق من الحوز وأهل جنى¹³⁷ والمسكر¹³⁸، وقد وصفهم الله عز وجل بذلك، ودلت عليه أمثالهم وأشعارهم ونظمتهم ونثرهم وجودة قرائتهم وصحة تخالضهم¹³⁹ ووفرة عقولهم وأحلامهم¹⁴⁰، وأنتم بالجهل بما تظنون¹⁴¹ جهمهم به أولى وأحق، فلا وجه لتليل أنفسكم بتصغير شأنكم والقدر في عقولهم.

يقال له: إنه لا حاجة بنا في هذا الفصل إلا القول بأن [ل 46ب] العرب لم يكونوا من أهل الاستدلال لأنهم لو لم تكن لهم صناعة [م 62ب] إلا النظر والاستدلال لم يلزمنا اتباعهم في الاعتقادات. وأظنك أنك إنما حكيت عنا أنا نقول: إنهم لم يكونوا من أهل النظر، لظهور فصاحتك في مدحهم ولتوصل¹⁴³ به إلى ثلب شيوخنا الذين لو أنصف نفسك لدحمتهم لأنهم علموك وعلموا شيوخك الكلام في الوفاق والخلاف. ثم يقال له: ليس يخلو أن تكون¹⁴⁴ إنما علمت أنهم قد استدلوا على إثبات العلم للعالم بدليل صحيح لأجل أن الله عز وجل قد عصمهم عن أن يعتقدوا الحق إلا بحجة أو لأنهم أدق أنهما من الحوز وأهل جنى¹⁴⁵. فإن قلت بالأول فمعلوم عند كل عاقل أن العرب غير [ل 46ب] معصومين من اعتقاد الباطل ولا من اعتقاد الحق بغير حجة. وإن قلت بالثاني فليس في استدلالك¹⁴⁶ أنت على الحق بالدليل الصحيح ما يقتضي أن يكون غيرك إنما اعتقد الحق به، لأنه ليس يجب إذا سلكت أنت إلى الحق بطريقة أن تكون¹⁴⁷ العرب قد سلكت سبيلك إلا أن تعلم عصمتها، وقد ثبت¹⁴⁸ أن الله عز وجل ما أخبرنا بعصمتهم من ذلك ولا يقول ذلك عاقل.

- 133 الاستدلال: "ألاستدلال" ل.
134 كانوا: "كانوا"، ل.
135 يقال: قيل، م.
136 ليسوا: "لايست"، ل.
137 الحوز وأهل الجنى: "ألكح وكني"، ل.
138 والمسكر: "س"، م.
139 تخالضهم: "ننازهم"، ل.
140 وأحلامهم: "وأكلهم"، ل.
141 تظنون: "تظنون"، م.
142 لظنهم: "لستهم"، ل.
143 ولتوصل: "وليتوصل"، ل.
144 تكون: "يكون"، ل.
145 من الحوز وأهل جنى: "من ألكح واهل وكني"، ل.
146 استدلالك: "ألاستدلالك"، ل.
147 تكون: "يكون"، ل.
148 ثبت: "بين"، م.

وأما ما ذكره في تضعيف الكلام من ذكر شيوخنا رحمهم الله¹⁶⁹ بالثلب والغضب والوقية
فطريقة له ولسلفه معادة لا نستحسنها¹⁷⁰ ولا نُغيّطه عليها ونشاركه¹⁷¹ ...

- 166 وتقول: **ويكولها**، ل.
167 فذافا: بذافا، ل م.
168 رحمه الله: م، ل.
169 رحمهم الله: م، ل.
170 لا نستحسنها: **لاستحسنوها**، ل.
171 هنا ينقطع المتن في نسخة ل وهو مستمر في نسخة م.

فإن قال: قد دلي الله عزّ وجلّ على ذلك بما أوجب من حمل خطابه على فرائدهم، قيل له: وما
في هذا من¹⁴⁹ الدليل على أنه قد صوّمهم في [م 62ب] اعتقادهم¹⁵⁰ وأنهم لا يعتقدون الشيء إلا
بحجة؟ أليس إذا وصف الله تعالى نفسه بأنه إله فقد أكرّمنا أن نحمل ذلك على ما تعرفه العرب من
معنى الإله، وليس في ذلك دليل على عصمتهم في اعتقادهم ثبوت معنى الإلهية في الأصنام؟ وإن أردت
[ل 47] القسم الثالث فليس في كون العرب أجود أفهاماً من الناس بأجمعهم فضلاً عن الخوِز¹⁵²
وأهل جحى¹⁵³ ما¹⁵⁴ يدل على أنهم لا يجوز أن يعتقدوا الشيء لشبهة، وإذا¹⁵⁵ لم يمنع من ذلك
مانع¹⁵⁶ لم يجوز لنا القطع على أنهم قد اعتقدوا ذلك لدليل.

فإن قال: أنا لا أعلم أنهم اعتقدوا ذلك عن دليل، ولكنني أنا¹⁵⁸ قد استدلت على إثبات العلم
لكل عالم فعلمته بدليل، قيل له: فاذكره ليصبح قولك: إن على إثبات العلم دليلاً. وفي ذلك رجوع
إلى دليل آخر وترك اتباعهم. وأما قوله¹⁵⁹: إنهم أدقّ أفهاماً من أهل جحى¹⁶⁰ والخوِز، فإننا نقول له:
ليس وإن جاز أن يكونوا أنهم وأدكى من المتكلمين يجب¹⁶¹ أن يعلموا ما علمه المتكلمون لأن
الصانع غير موقوفة على جودة الأفهام فقط دون التعاطي لاستخراجها الدهر الأطول ووقوع الخوض
والمفاوضة فيها عصراً بعد عصر. ولو كان [ل 47ب] ذلك للعرب لثقل، وهل هذا إلا كقول قائل:
إني أعلم أو أجوِّز أن يكون في العامة من هو أدكى من المتكلمين فيجب أن يعلم ما علمه المتكلمون.
أو يقول: إن العرب أدكى من الأطباء والمهندسين [م 63] والحساب، فهم لذلك¹⁶² أطبّ من
جالينوس وأعرف بالهندسة من إقليدس، ويعلم الهيئة من بطليموس؟ ثم إنه لما وصف العرب
وصفهم بما لا نأباه من الفطنة والحزم، وقال: إنه قد دل على ذلك كلامهم ونثرهم ونظمهم
[ونسقهم] وجودة قرآنهم، وهذا هو الذي أراد أن يستدل عليه بنثرهم ونظمهم¹⁶⁴، وأظنه سها في
هذا الموضع لأنه كان غرضه الإسهاب والتفصيح ظناً منه أن كتبه تصير¹⁶⁵ بهذا الكلام وتقول¹⁶⁶
بذافا¹⁶⁷ وأصح الأدلة معدودة في عداد كتب شيخنا أبي عثمان رحمه الله¹⁶⁸.

- 149 من: إضافة في الخامس، ل.
150 اعتقادهم: **اعتقاداتهم**، ل.
151 تعالى: سبحانه، م.
152 الخوِز: **ألوِز**، ل.
153 جحى: **كبي**، ل.
154 ما: **مما**، ل.
155 وإذا: **إذا**، م.
156 مانع: م، ل.
157 لم: **ل**، م.
158 أنا: م، ل.
159 قوله: **كولها**، ل.
160 جحى: **كبي**، ل.
161 يجب: **فيجب**، ل.
162 لذلك: + أن يكونوا، م.
163 ويعلم: **ويعلم**، ل.
164 وعودة ... ونظمهم: إضافة في الخامس، ل.
165 نصير: **بصير**، ل.

أحياء وعلماء، ثم يقال لهم: أليس صفة العالم بكون زيد في الدار قد تحصل لنا بغير هذا العلم الذي هو الآن فينا؟ أفليس¹⁰ [ل 65ب] من ذلك حصول هذه الصفة بعلة مخالفة؟ فإن قالوا: ليس تحصل تلك الصفة بعينها عن علم آخر وإنما يحصل مثلها، قيل لهم: وصفة البارئ عز وجل بكونه عالماً ليس هي الصفة الموجبة عن العلم لكن مثلها.

شبهة أخرى:

قالوا: لو كان عز وجل عالماً لذاته لكانت ذاته علماً لأن العلم إما كان علماً متميزاً من غيره لأنه مما يعلم به العالم ويقضي له أن يكون علماً. [ل 86ب] ألا ترى أن القدرة لما لم يعلم بها العالم لم تكن¹² علماً، وإن شاركت العلم في الوجود والحدوث وكونها عرضاً¹³ وفي حلولها في المحل وغير ذلك؟ فعلمنا بأشراكهما في هذه الصفات أنه ليس فيها صفة لها كان العلم علماً إلا ما ذكرناه، وهو حاصل لذات البارئ عز وجل. ألا ترى أن ذاته بما كان عالماً وهي التي اقتضت له صفة العالم؟ فوجب كونها [ل 66ب] علماً.

والكلام في هذه الشبهة من وجهين: أحدهما على أصولهم، والآخر على أصولنا. أما على أصولهم فيقال لهم: ليس يخلو¹⁴ إما أن تلزمونا¹⁵ أن نسمي ذاته علماً وإما أن نعطيها بعض أحكام العلم وصفاته. فإن أردتم الأول كنتم مقتصرين على عبارة في استدلال عقلي، وبالعبارات لا يتوصل إلى المعاني. ولنا أن نقول لكم¹⁶: إن العلم إما سمي علماً لأنه ذات موجبة كون غيرها عالماً بإيجاب العلم، وهذا غير ثابت لذات الله عز وجل. وإن ألزمتونا أن تكون ذاته على حكم العلم وصفة من صفاته فلا يخلو¹⁷ إما أن تلزمونا أن تكون ذاته مثل بعض علومنا أو مثل علم لو كان له أوجب¹⁸ أن يحصل له حكم علماً نحو الحدوث واستحالة كونه عالماً واستحالة إيجابه لذاته أن يكون عالماً ووجوب قيامه [ل 66ب] بالغير. فإن أردتم الزامنا كونه مثلاً لعلنا لم يصح¹⁹ لكم لأن عندكم أن علم البارئ سبحانه ليس يمثل لعلنا وإن اشتركا في التعلق بالشيء الواحد على أخص ما يمكن وإن أوجبا صفتين متثلين، [ل 86ب] وجزم أن يتفرد علم البارئ عز وجل بالتعلق بمعلومات آخر وبالقدم وإن استحال ذلك على علومنا. وكذلك حياة البارئ عندكم وحياتنا مختلفان²¹ وإن أوجبنا صفتين متثلين، ووجب لحياته القدم دون حياتنا. فما تذكرون أن تكون ذات البارئ سبحانه مخالفة لعلومنا وإن

- 9 تحصل: 'محل'، ل.
- 10 أفليس: 'وليس'، ل.
- 11 عز وجل: 'هـ'، ل.
- 12 تكن: 'يكون'، ل.
- 13 عرضاً: 'عرض'، ل.
- 14 يخلو: 'يخلو'، هـ.
- 15 تلزمونا: 'لزمونا'، ل.
- 16 لكم: 'هـ'، ل.
- 17 يخلو: 'يخلو'، م.
- 18 أوجب: 'أوج'، ل.
- 19 لم يصح: 'لا صح'، هـ.
- 20 سبحانه: عز وجل، م.
- 21 مختلفان: 'مختلفان'، ل.

V

[ل 84ب] ... ولو كان كل علم بذلك الشيء قدرة [ل 64ب] لكان العالمان بذلك العلوان قادرين بقدرتين متثلين، وفي ذلك كون مقدور واحد لقادرين، ويوجب أن يكون كل من علم ذلك الشيء فقد قدر عليه لأن العلة إذا حصلت وجب حصول معلولها لأنها موجبة لمعلولها، ولا [ل 85ب] يقف إيجابها على اختيار مختار، ففي حصولها من دون معلولها نقض لإيجابها، وليس في حصول حكمها مع عدمها نقض لإيجابها، وإنما فيه إبطال لكون حكمها مقصوراً عليها، وذلك لا يتقضى إيجابها إذا حصلت.

وبما استدلووا به أن قالوا: إنما نعلم أن الشيء لا يكون علة في الحكم إذا حصلت من دونه لعلنا أن وجودها لا يؤثر في إيجابه، وهذا قائم في العلة إذا حصل الحكم مع عدمها لأنها ليست مؤثرة في الحكم. يقال لهم: أتريدون أن الحكم إذا وجد في بعض المواضع من دون العلة لا تكون العلة مؤثرة في ذلك [ل 64ب] الحكم في ذلك الموضع، أو تريدون أنها لا تكون مؤثرة¹ في الحكم في الموضع الآخر؟ فإن قالوا بالأول قيل لهم: كذلك تقول. وإن قالوا بالثاني قيل لهم: ما معنى قولكم: إنما غير مؤثرة فيه؟ فإن قالوا: معنى ذلك أن الحكم لا يتبعها في ذلك الموضع، قيل لهم: من سلم لكم ذلك؟ [فلا يحصل] غرضكم إلا أن تدلووا على أن الحكم إذا حصل في بعض المواضع من دون العلة لم يجر أن تكون² علة فيه في شيء من المواضع. وإن قالوا: معنى قولنا: إنما غير مؤثرة فيه، أنه يجوز وجود جسس ذلك الحكم من دونهما، قيل لهم: هذا استدلال بالشيء على نفسه، وكأنكم قلتم: إذا حصل الحكم من دون العلة لم يجر أن تكون علة فيه في شيء من [ل 85ب] المواضع لأن الحكم قد حصل من دونهما في بعض المواضع.

واستدلو أيضاً فقالوا: لو جاز إثبات الحكم مع فقد العلة في بعض المواضع لجاز [ل 65ب] إثباته مع علة مخالفتها لأنه في الحال قد حصل لا لتلك العلة. يقال لهم: لم زعمتم أنه يلزم على ذلك جواز حصول الحكم عن علة أخرى؟ ثم يقال لهم: إنما لم يجر حصول الحكم عن علة مخالفة لتلك العلة لأن حكم العلة طريق صفة ذاتها، فحصول الحكم عن علة أخرى يقتضي⁴ أن تكون⁵ مثل تلك العلة، وذلك ينقض كونها مخالفة لها. ثم يقال لهم: أنتم تجيزون⁶ حصول حكم العلة عن علة مخالفة لها لأنكم تقولون: إن كون البارئ عز وجل عالماً بكون زيد في الدار في معنى كوننا عالين بذلك، وكونه حياً في معنى كوننا أحياء. وقد وجب للبارئ سبحانه عن معينين مختلفين للمعنيين⁸ اللذين أوجبا لنا كوننا

- 1 أنها لا تكون مؤثرة: أنه لا يكون مؤثرة، ل.
- 2 تكون: 'يكون'، ل.
- 3 جواز: 'هـ'، م.
- 4 يقتضي: 'يتقضى'، ل.
- 5 تكون: 'يكون'، ل.
- 6 تجيزون: 'تجيزون'، ل.
- 7 عز وجل: سبحانه، م.
- 8 للمعنيين: للمعنيين، م.

إنما يجب³⁸ إصالح عملها في الفعل لكونها قدراً. فإن قال: يبطل عندني أن يكون العلم إنما لم يتعلق بأكثر من معلوم واحد لأنه علم لأن العلة يجب انعكاسها، وليس تنعكس هذه العلة لأن إرادتنا لا تتعلق بأكثر من مراد واحد وكذلك ظننا، قيل له: فاحل³⁹ أن تعال⁴⁰ استحالة كون العالم عالماً بكونه عالماً لأن القدرة يستحيل⁴¹ كونها عاللة، وكذلك سائر الأعراض، وهذا هو العكس على التحقيق لأنما أريناك الحكم نفسه من دون العلة وأنت لم ترنا ذلك الحكم بعينه، بل أرينا حكماً آخر، وهو تعلق الإرادة والظن، ومعلوم أن تعلقهما مختلف لتعلق العلم.

فإن [ل 68ب] قالوا: قد علمنا أن [م 87ب] ما يوجب حكماً من الأحكام لا يجوز أن يحصل⁴² له ذلك الحكم، كالعلم لا يحصل له أن يكون عالماً، قيل لهم: لم زعمتم أن هذه القضية مطلقة في كل شيء؟ هذا مع أنها منتقضة بالعلوم والقدرة، وجميع الذوات المتعلقة فإنها لذواتها⁴³ تقتضي التعلق بما تعلق به. وهذا الحكم يحصل لها ولا يحصل لغيرها، وكذلك ذات القدم سبحانه تقتضي كونه قديماً، وهذا الحكم يحصل لها دون غيرها. فإن قالوا: إنما أردنا أن ما يوجب لذاته حكماً لغيره لا يجوز أن يحصل له ذلك الحكم، قيل لهم: هذا مسلم، وليس بمحصل في مسائلنا لأن ذات الباري سبحانه لا توجب لغيرها أن يكون عالماً.

فإن قالوا: يلزمكم لو⁴⁵ كانت ذاته تقتضي كون العالم عالماً أن يكون مثلاً لمعلم لو كان له حتى يستحيل أن يعلم المعلومات [ل 69ب] كما يستحيل ذلك في علم لو كان له، قيل لهم: إن لم تبنوا استحالة ذلك على كونه مثلاً لذلك العلم فيجب أن تذكروا الوجه الذي له استحالة ذلك في العلم وتوجوهناه فيما اختلفنا فيه، وقد تقدم القول عليكم في ذلك. وإن يتيسره على تماثلها فقد يتبين أنه لا سبيل لكم إلى أن تعلموا كونه مثلاً للعلم لا اشتراكهما في إيجاب كون العالم عالماً لأنكم تشرطون في المسائل أن يشترك الشيئان في كل الصفات الذاتية وتجاوزون أن يشترك المختلفان في بعض الصفات الذاتية، فإن قيل: لو كان للبارئ علم لكان مثلاً لذاته لأنه يكون مشاركاً له في جميع الأمور الذاتية، قيل: يكفي في تباينهما أن يكون أحدهما [م 88ب] يصح كونه عالماً قادراً، والآخر يستحيل ذلك فيه، كما قلنا: يكفي في تباين حياته وحياتنا أن يجب [ل 69ب] لأحدهما من القدم ما يستحيل على الآخر⁴⁷.

- 38 يجب: تنجب، ل.
39 فاحل: فاحل، ل.
40 تعال: تعال، ل.
41 يستحيل: تستحيل، ل.
42 يحصل: تحصل، ل.
43 لذواتها: لذواتها، ل.
44 تعلق: يتعلق، ل.
45 لو: لا، ل.
46 أنه: أن، م.
47 الآخر: لآخر، ل.

أوجبا صفتين مثليين؟ بل القول بذلك أولى من العلمين لأن العلمين قد أوجبا لغيرهما حكمتين مثليتين²² عندكم مثليين، وذات الباري سبحانه²³ لم توجب لغيرها كونه عالماً وذات العلم قد أوجبت لغيرها كونه عالماً، فهما [ل 67ب] بالاختلاف أولى من العلمين.

فإن قالوا: يلزمكم أن يكون محدثاً كملومنا، قيل لهم: إن ذلك لا يصح أن تقولوه لأنكم تقولون إن علم الباري سبحانه وعلمنا قد اشتركا في إيجاب كون العالم عالماً بالشيء الواحد على أخص²⁴ ممكن، وأحدهما قدم والآخر محدد.

فإن قالوا: يلزمكم أن يستحيل كون ذاته عاللة قادرة بأن تقول لكم: لو كان تعال²⁵ في ذاته على صفة تقتضي كون العالم²⁶ عالماً لا اقتضيه لذاته، وإنما كانت تقتضيه لذات أخرى كالعلم، قيل لهم: إنما يلزمنا أن يشارك²⁷ الباري عز وجل العلم²⁸ في هذه الاستحالة إذا اشتركا فيما اقتضاهما فما مقتضى لها؟ فإن قالوا: المقتضي لذلك في علمنا حتى يلزم اشتراكهما في [ل 67ب] هذه الاستحالة، وقد تبنوا أن ذات الباري سبحانه مثل³¹ علمنا حتى يلزم اشتراكهما في [ل 67ب] هذه الاستحالة، وقد يتبين أنه لا يمكنكم ذلك. وإن قالوا: المحيل لذلك في علومنا هو كونها [م 87ب] علوماً لأن العلوم على اختلافها قد اشتركت في ذلك، قيل لهم: كونها علوماً هو إشارة إلى أمور مختلفة ليس تنظمها صفة واحدة ففصل³² بها، وإنما يمكن الرجوع بذلك إلى ما عليه علم علم من الصفة الذاتية المخالفة لصفة العلم الآخر، وليس يمكنكم على أصولكم أن تبنوا أن ذات الباري سبحانه على صفة من تلك الصفات لما يتبين من أنه لا سبيل لكم إلى العلم بأن الباري مثل³³ لعلومنا وحاصل³⁴ على مثل صفة ذواتها.

وأيضاً، فلو ساغ مثل هذا التعليل لساغ أن يقال لكم: إن علمنا إنما لم يتعلق بأكثر من معلوم واحد لأنه علم، فيحال تعلق علم الباري سبحانه بأكثر من معلوم واحد، وأن [ل 68ب] يقال: إن قدرته³⁵ سبحانه لا يُفعل بها الأجسام لأن قدرنا إنما لم يصح أن يُفعل بها ذلك لكونها قدراً وأما

- 22 يكونا: يكن، م.
23 سبحانه: م، ل.
24 يمكن: يمكن، ل.
25 تعال: عز وجل، م.
26 في ذاته ... كون العالم: إضافة في الخامس، م.
27 يشارك: يشارك، ل.
28 عز وجل: سبحانه، م.
29 العلم: للعلم، ل.
30 العلم: للعلم، ل.
31 مثل: مثلاً، ل.
32 ففصل: فصل، ل.
33 مثل: مثلاً، ل.
34 وحاصل: وحاصل، ل.
35 قدرته: قدرته، ل.
36 سبحانه: عز وجل، م.
37 يصح: تصح، ل.

فاما الكلام على الشبهة على أصول أصحابنا وهو أن قولهم: إن تماثل الموجب يدل على تماثل الموجب، لا يصح إطلاقه، بل الصحيح أن يقال: إن تماثل الموجب على طريقة واحدة وحد واحد يقتضي تماثل الموجب. ألا ترى أن الشبهين لا يجب أن يتماثلا وإن تعلقا⁶³ تعلق العلوم بالشئ الواحد على وجه واحد إذا تعلق أحدهما به في وقت وتعلق الآخر به في وقت آخر لما كان هذا الاختلاف [م] [89] ينعى عن أن صفة أحدهما لو كانت كصفة الآخر ما اختلفت كيفية هذا التعلق؟ وكذلك أيضا لا يجب تماثل القدرة والإرادة، وإن تعلقا بالشئ الواحد على جهة الحدود، لما اختلف التعلقان، وكذلك إيجاب الذات المختصة بصفة لصفة أخرى لتلك الذات يستحيل أن توجهها⁶⁵ لغيرها مباين لإيجابها [ل 71 ب] الصفة⁶⁶ لغيرها مع استحالة إيجابها لنفسها. وإذا كان هذا تبايناً⁶⁷ في نفس الإيجاب للصفة، كما أن تعلق الإرادة مباين لتعلق القدرة، لم يجب أن تتفق أيضاً. فإذا اعتبرنا في بين تباين الإيجابين وتباين التعلقين لأن التعلقين حكمان وأحبا عن الذات أيضاً. وبما اعتبرنا في التماثل الاتفاق⁶⁹ في كيفية التعلق وجب أن نعتبر⁷⁰ فيه الاتفاق في كيفية الإيجاب. وبما يفرق ما يقوله الخصم من أن علم البارئ سبحانه إذا تعلق بمعلوم لم يتعلق علمنا به أثر ذلك في تماثلته له، وإن اتفقا في التعلق بمعلوم آخر على أخص ما يمكن تماثلاً⁷¹، لأن تعلقه بمعلوم آخر حكم منفصل عن تعلقهما بما تعلقا به، ليس بكيفية له، فإمكن أن يقال: لولا تماثلهما لم يصدر عنهما حكم واحد تماثل⁷² لا⁷³...

- 63 تعلق: «عللها» ل.
64 وكذلك: «فكذلك» ل.
65 توجهها: «وجهها» ل.
66 الصفة: إضائة في الخامس، م.
67 تبايناً: «بأنه» ل م.
68 تتفق: «تتفق» ل.
69 الاتفاق: «للاعتناء» ل.
70 نعتبر: «نعتبر» ل.
71 تماثل: «م» ل.
72 تماثل: «مماثل» ل.
73 هنا ينقطع الدل في نسخة ل وهو مستمر في نسخة م.

ويقال لمن أثبت منهم الباقي منا باقياً بقاء: أقول: إن القديم عز وجل باق⁴⁹ ببقاء أم لذاته كان باقياً؟ فإن قال: لذاته كان باقياً، لزمه أن تكون⁵⁰ ذاته بقاء وأن يستحيل كونها باقية كما يستحيل ذلك في بقاء الواحد منا، وأن يبطل اقتضاء كون الباقي منا باقياً لبقاء⁵¹ وأن يجب كون كل باق باقياً لنفسه وأن ينقض ذلك كون البقاء في الشاهد علة لكون الباقي باقياً، وفي ذلك نقض هذه الشبهة⁵² كلها. وإن قالوا: القديم إنما كان باقياً بقاء، قيل لهم: فيقوؤه باق لذاته أم بقاء؟ فإن قالوا: لذاته، لزمهم انتقاض شبهتهم⁵⁴ كلها إلا قولهم: لو كان علماً يعلم ذاته علماً، ولزمهم أن يستحيل كون البقاء باقياً. وإن قالوا: البقاء [ل 70 أ] يبقى بقاء آخر، سئلوا⁵⁵ عن ذلك البقاء عما كان باقياً؟ فإن قالوا: بقاء آخر، أدى إلى ما لا نهاية له. فإن قالوا: يبقى بقاء القديم عز وجل، قيل لهم: وكل واحد منهما باق⁵⁶ بالآخر لأن وجود أحدهما في الثاني موجب⁵⁷ لوجود الآخر في الثاني [وجود الآخر في الثاني] موجب⁵⁸ لوجود الأول في الثاني، وفي ذلك حاجة وجود كل واحد منهما في الثاني إلى وجود نفسه، وأيضاً، فإذا كان بقاء القديم عز وجل قائماً بذاته كما أن بقاءه قائم بذاته وكونها باقية يصح، فلم كانت بأن تبقى بأحدهما بأول [م 88 ب] من أن تبقى⁵⁹ بالآخر وصارت صفاته بأن تبقى ببقائه بأول من أن تبقى⁶⁰ ببقاء بقاءه؟

وقد ذكر هذا المخالف في كتابه أن بقاء القديم سبحانه باق ببقاء، وكل واحد منهما قائم بذاته عز وجل، فقال: إن جاز أن يبقى بقاؤه [ل 70 ب] عما ليس هو قائماً به فلم لا يجوز أن يبريد عز وجل بإرادة غير قائمة به؟ وأجاب عن ذلك بأن ذات الله سبحانه⁶¹ وإن لم تكن ذات بقاءه فليست غيراً له، فصح أن يبقى بقاؤه عما قام به، وكذلك جميع صفاته. فيقال له: فكذلك لا محل ليس هو غير الله سبحانه لأنه ليس بذات فيوصف بأنه غيره، فجزوا أن يكون مريداً بإرادة لا في محل. وأيضاً، فإنما لم يكن البارئ سبحانه وبقاؤه غيرين لأنه يستحيل وجود أحدهما مع عدم الآخر، ومعلوم أنه إنما يستحيل وجود البارئ مع عدم البقاء لأن بقاء البقاء يقوم بذات البارئ فيوجب استمرار وجود بقاءه. فلهذا لم يكونا غيرين، فلا يصح أن يجعل ذلك تابعا لكونهما غيرين. وكذلك إنما لم يصح عدم البارئ مع بقاء البقاء لأنه إذا عدم استحالة أن [ل 71 ب] يقوم به بقاء بقاءه.

- 48 أقول: «قول» ل.
49 باق: «بأقلى» ل.
50 تكون: «يكون» ل.
51 لبقاء: «للبقاء» ل، بقاء، م.
52 هذه الشبهة: «الشبهة» ل.
53 وإن: «فإن» م.
54 شبهتهم: «شبهتهم» ل.
55 سئلوا: «سئلوا» ل.
56 باق: «بأقلى» ل.
57 موجب: «موجب» ل.
58 موجب: «موجب» ل م.
59 تبقى: «يبقى» ل.
60 تبقى: «يبقى» ل.
61 سبحانه: عز وجل، م.
62 بقاء: «بأقلى» ل.

مختلفان غير ضدين، وليس كذلك السوادان. ولأنه لو نفى الشيء الواحد الخالفين لم يكن بعض الأشياء [ل2] المختلفة بذلك أول من بعض، وفي ذلك انتفاء كل خالفين بضد واحد، وهذا هو عكس الدليل الثاني. فإذا ثبت ذلك وكان علم الله سبحانه⁷ لو فرضناه في مثل علومنا وطري عليهما الجهل بذلك المعلوم على ذلك الوجه لكان إما أن لا ينتفيا فيجتمع الجهل والعلم معاً [م125] أو أن ينتفي أحدهما دون الآخر فيؤدي إلى ذلك أيضاً أو ينتفيا فيقتضي تماثلهما. وليس يعترض ذلك بأن يقال: لو اجتماع في محل واحد لكان قد تكامل شرائط تماثلهما، وليس كذلك إذا لم يجلا خلا واحداً، لما قلناه من أن تغاير ما يقوم به الشيء لا يؤثر في مخالفته لا بخلافه.

ولما قل أن يقول: إن الشئيين إذا انتفيا بشيء واحد فيجب أن يكونا متفقين في أمر ذاتي وبه يعاكسان ضدهما، فمن أين أنه يجب كونهما على صفتين متباين للذات؟ بل ما تنكرون أن يكون هذان [ل3] العلمان لما اشتهر كما في التعلق بالشيء الواحد على أحص¹⁰ ما يمكن نقاهما الجهل لأن له من التعلق ما يعاكس تعلقهما، والتنافي بينهما يكون من هذه الجهة¹¹؟ فإذا زال تعلقهما زال الوجود وبزواله تزول¹² صفة ذاتهما. فإن قلنا: إنما وجب تماثل صفتي العلمين لأنه إذا اشتهر العلمان في هذا الحكم الذي استحال أن تكون الصفة الموجبة له إلا صفة واحدة كما قد استدللنا على تماثل هذين العلمين بتعلقهما المخصوص الذاتي مع أنه يجب كون الصفة الموجبة لهذا التعلق واحدة، فلا نحتاج إلى ذكر [م125] انتفاءهما بالضد، وفي ذلك الرجوع إلى الطريقة الأولى، اللهم إلا أن نستدل بالانتفاء بالضد الواحد على أن التعلق حكم ذاتي فتكون¹⁴ قد استدللنا بذلك على أصل ومقدمة¹⁵ من مقدمات الطريقة الأولى، وذلك أننا في الطريقة الأولى استدللنا [ل3] على أن تعلق العلم يقتضي¹⁶ التساؤل بشيئين، أحدهما أن العلمين المشتركين في ذلك التعلق ينتفيا بضد واحد، وإن قلنا: إن هذين العلمين إذا انتفيا بضد واحد وجب أن تكون¹⁷ صفتنا ذاتيهما متفقين لأن التنافي إنما يحصل بين¹⁸ صفات ذوات الأضداد، قيل لنا: ما تنكرون أن يكون التنافي إنما يثبت بين العلم وبين الجهل من حيث تعاكس تعلقهما؟ ألا ترى أن تنافيهما إنما يظهر من هذه الجهة؟ فصح أن الاستدلال بالانتفاء بالضد على هذا الوجه إنما هو استدلال على مقدمة من مقدمات الدلائل الأول.

- 7 سبحانه: عز وجل، م.
- 8 يقوم: يقدس، ل.
- 9 يعاكسان: تعاكسان، ل.
- 10 من هذه الجهة: ينتفي أن يقتضي ذلك في الطفل، م.
- 11 تزول: تنزل، ل.
- 12 ذاتهما: ذواتهما، م.
- 13 نحتاج: يحتاج، ل.
- 14 فتكون: فيكون، ل.
- 15 ومقدمة: تقدمت، م.
- 16 يقتضي: يقتضي، ل.
- 17 تكون: يكون، ل.
- 18 بين: به، م.

[م123].... إن قيل: أليس اختصاص الله بالصفة التي هو عليها يقتضي كون العالم علماً معلوماً، واختصاص الباري عز وجل بصفته [ل1] الذاتية قد اقتضي كونه علماً بذات العلوم بعينه على ذلك الحد؟ فقولوا: إن صفة العلم مثل صفة ذات الباري عز وجل إذ وجههما واحد، وفي ذلك تماثل ذات الباري عز وجل لعلنا حتى إذا وجب عن صفة ذاته صفة أو حكم وجب أن يجب عن صفة ذات العلم مثل ذلك.

الجواب:

إن اختصاص ذات الباري سبحانه بالصفة يقتضي أن يكون هو علماً، واختصاص العلم بالصفة [م124] الذاتية يقتضي أن يكون الغير علماً، وكمية الإيجاب للحكم الواحد مختلف، فحري مجرى أن يكون أحد العلمين متعلقاً بالشيء على وجه على طريقة الجملة والآخر على طريقة التفصيل في أنه لما اختلفت² كمية التعلق لم يجب³ الماتلة والمساواة. وكيف يجب ذلك والأمر الذي به يقع الماتلة، وهو الإيجاب أو التعلق، قد اختلفت كميته [في الموضعين]؟ ولزم على ما ذكرنا⁴ أن [ل1] يتماثل العلمان للذات أحدهما علم بحدوث الشيء والآخر علم ببقائه لأههما لم يتعلقا بالشيء الواحد على وجه واحد، إذ وجه البقاء ليس هو بعينه الحدوث إذ كان البقاء كمية في الوجود بخلافه كمية يتماثل العلمان للذات أحدهما علم بحدوث الشيء والآخر علم ببقائه لأههما لم يتعلقا بالشيء الواحد بعلتين: أحدهما متعلق بوجوده، والآخر متعلق بعلمه قبل وجوده إذ كان هذا هو معنى الحدوث، وإذا علم أن الشيء باقي فإما يعلمه بعلتين: أحدهما يتعلق بوجوده الآن والآخر يتعلق بأنه لم يتحدد وجوده الآن، وهذا هو علم بوجوده من قبل بلا فصل. فالعلم بأن الشيء كان معدوماً من قبل والاعتقاد لكونه موجوداً من قبل ليس هما [م124] اعتقادين متعلقين بوجه واحد، إذ العلم والوجود ليسا وجهاً واحداً، والعلم المتعلق بوجوده [ل2] الآن والاعتقاد المتعلق بوجوده الآن هما متعلقان بوجه واحد، فهما مثلاً وإنما الاختلاف واقع بين اعتقادي وجوده وعلمه من قبل.

وما استدلل به على أن العلمين إذا تعلقا بالشيء الواحد على أحص⁵ ما يمكن تماثلاً هو أنهما إذا كانا كذلك انتفيا بضد واحد مع أنهما غير ضدين، وكل شيئين غير ضدين انتفيا بضد واحد فهما مثلاً لأههما لو كانا مختلفين لكان كل واحد منهما قد خلفه الضد الذي نقاهما على المحل أو على الجملة ولا يتصور أن يكون المختلفان كالسواد والحموضة بخلاف كل واحد منهما البياض، ولأن البياض لا ينتفي السواد والحموضة وينفي السوادين ولا فرق بين الأبرين إلا أن السواد والحلاوة

- 1 وكيفية: وكيفية، ل. م.
- 2 اختلفت: اختلف، ل.
- 3 يجب: يجب، ل.
- 4 ذكرنا: ذكرناه، م.
- 5 هو: م.
- 6 الآن: م.

ذلك تماثلهما، إلا أن هذا أيضاً هو رجوع إلى الطريقة الأولى لأنه إن كان التعلق هو إيجاب حالة متعلقة فما فارقتا الدلالة الأولى إلا بتغيير عبارة. وقد استدل قاضي القضاة على أن العلمين المتعلقين بالشيء الواحد على أخص ما يمكن مثلاً بأن قال: لو كانا مختلفين لكان إلى اختلافهما طريق، إما الوجدان أو [127] طريق يتوصل به إلى ذلك من حكم ينبئ عن اختلافهما أو غير ذلك، وليس العلمان مدركين ولا يعلم باضطراب اختلافهما ولا لهما حكم يختلفان به لأن حكمهما هو التعلق بالشيء الواحد على أخص ما يمكن وقد اشتركا في ذلك.

[5] ولناقل أن يقول: ما أنكرتم أن أحدهما يوجب من حال العالم³³ ما لا يوجهه الآخر ويتعلق بما لا يتعلق به الآخر أو يوجب الوجود لم يزل دون صفة الآخر؟ فلا بدّ عند ذلك من أن نبين أنهما إذا اشتركا في هذا التعلق المخصوص فلا بدّ من أن يشتركا في صفتها الذاتية فنرجع³⁴ إلى الدلالة الأولى ويصير تقدير الاستدلال أن يقال: إن اشتراك العلمين في هذا التعلق يقتضي اشتراكهما في صفة ذاتهما، وكل ما يجب لأحدهما يجب للآخر، فلا وجه يقتضي اختلافهما، ولو اختلفا لكان لاختلافهما³⁵ طريق ولا طريق إلى ذلك مع تساويهما في كل أمر ذاتي.

دليل آخر:

لو علم عز وجل بمعنى لم يخل من أن يكون المعنى الذي به يعلم واحداً أو أكثر، فإن كان أكثر من واحد لم يخل إما أن يكون متناهي العدد أو غير متناهي العدد. فإن كان واحداً أو أكثر من واحد [127] متناهي العدد [6] لم يخل إما أن يعلم بذلك كل المعلومات أو لا يعلم كلها، وكل هذه الأقسام باطل، فما أدى إليها باطل. أما وجود علوم بلا نهاية فقد أقسده أصحابنا فقالوا: لو كان ما لا نهاية له موجوداً لكان الوجود قد حصره وما حصره الوجود متناهي. فقالوا: إن حصول الوجود علة في صفة الزيادة والنقصان، وصحة الزيادة والنقصان تقتضي التناهي، وينبوا أن حصر الوجود علة في صفة الزيادة، فقالوا: إنا نعلم باضطراب⁴⁰ أنا نضم جسماً⁴¹ إلى جسم وأنه بذلك⁴² يزيد آخر الجملة، فعلم أنهما متناهية لأن الزيادة إنما تصح على ما قد انتهى إلى غاية، والعلة التي لها صحت الزيادة على الجسم هي حصر الوجود لأجزائه. ألا ترى أن قد انتهى إلى غاية، والعلة الوجود لذلك نعلم صحة الزيادة عليها كما أن عند علمنا بكون [العالم علماً] علمنا صحة علمه؟⁴³ فعلمنا أن العلة في ذلك هي ما ذكرناه. فإذا كان الوجود قد [6] حصر هذه العلوم وجبت⁴⁴

- 33 العام: ألعلم، ل.
- 34 فرجع: فردد، ل.
- 35 لاختلافهما: اختلفا، ل.
- 36 فما: ممّا، ل.
- 37 فقد: فقد + فك (وهو مشطوب)، ل.
- 38 أقسده: افترض، ل.
- 39 حصول: حصر، م.
- 40 باضطراب: ضرورة، م.
- 41 جسماً: جسم، ل.
- 42 بذلك: به، ل.
- 43 لأجزائه: لأجزاءه، ل.
- 44 وجبت: وجب، ل.

ويمكن أن ترتب¹⁹ الاستدلال على وجه آخر، فنقول: قد ثبت أن هذين العلمين ينتبيان بالجلال الواحد فلا يجوز أن يكونا مختلفين على الإطلاق²⁰ ولا يجوز أن يكونا مختلفين في صفة ذاتهما ومتفقين في حكم ذاتي لأنه يوجب [4] أن ينتبيا من وجه دون وجه، وهذا إذا ذكر دليل مبتداً²¹، إلا أن قد [م 126] يبتداً²² عند الكلام في أن السواد سواد بالفاعل أنه²³ لا يلزم أن ينتفي الشيء من وجه دون وجه.

وما استدلل به على أن العلمين المتعلقين هذا التعلق المخصوص متلان هو أنهما يوجبان صفتين متلاني إذ لو كانا مختلفين لكان إلى اختلافهما طريق ولا طريق إلى إيجابهما صفتين مختلفتين، فلما كانا يوجبان صفتين غير مختلفتين علمنا تماثلهما²⁵. والمستدل بهذه الدلالة إن كان يرى أن تعلق العلمين هو أمر سوى إيجابهما لهاتين الحالتين، وهو قول أصحابنا، لم يصح له الاستدلال لأنه يقال له: ما تنكر أن يكون العلمان وإن اشتركا في هذا الإيجاب فأحدهما على صفة لمكافئ يحصل هذا الإيجاب ويكون قديماً أو يوجب صفة أخرى وتعلقاً آخر معلوم آخر، وليس كذلك صفة [4] العلم الآخر فلذلك افترقا؟ فإن أقصدنا ذلك بأن الحكمين إذا تماثلا وجب تماثل الصفتين الموجدتين لهما أمكننا ذكر ذلك عند علمنا باشتراكهما في التعلق المخصوص وأنه ذاتي ولا يحتاج²⁷ أن نضم²⁸ إلى ذلك كونهما موجبين لحالين متلاني، فلا فائدة إذا في هذه الزيادة.

[م 126] ب [وإن كان المستدل بذلك يرى أن تعلق العلمين هو إيجاب الحالة للعلم لم يصح الاستدلال من وجه وصح على وجه آخر. أما الوجه الذي لا يصح منه فهو أن يقال: إن العلمين إذا تعلقا بالشيء الواحد على أخص ما يمكن وجب أن يكونا متلاني لأنهما يوجبان حالين متلاني، وهو الذي يذكّره أصحابنا، [فما عنوا] بإيجابهما للحالين المتلاني سوى تعلقهما. والوجه الذي يصح عليه الاستدلال هو أن يقال: إن العلمين المتعلقين بالشيء الواحد على أخص ما يمكن مثلاً لأن معنى تعلقهما على أخص ما يمكن هو إيجابهما حالين متعلقين على أخص ما يمكن، [ل 15] وإذا اشتركا في هذا الإيجاب كانا متلاني، وينصر ذلك ما²⁹ تقدم. ولنا أن لا³⁰ نذكر هذا التعلق، بل نقول: لو كان الباري سبحانه³¹ يعلم بمعنى لكان ذلك المعنى قد أوجب له من الصفة مثل ما يوجه علمنا لنا، وفي

- 19 ترتب: يرتب، ل.
- 20 الإطلاق: أل ألعلم، ل.
- 21 مبتداً: متبداً، ل.
- 22 يبتداً: ذكرناه، م.
- 23 سواد: سواداً، ل.
- 24 أنه: لانه، ل.
- 25 تعلقهما: تماثل تفاعلتهما، ل.
- 26 يرى: يرد، ل.
- 27 يحتاج: تحتاج، ل.
- 28 نضم: يجمع، ل.
- 29 ما: عا، م.
- 30 لا: لا، ل.
- 31 سبحانه: عز وجل، م.
- 32 يوجه: توجهه، ل.

[ل 8] إلى أول، نرم صحة وجود الحادث⁵⁶ الواحد في ما لم يزل. وإن قالوا: يجوز⁵⁷ تقديره ما لم يصح وجوده لا إلى أول، وجب مثله [م 129] في الحوادث التي لا نهاية لها لأن كل واحد منها لا يجوز وجوده في ما لم يزل، فلم يصح في شيء منها أن يفعل في ما لم يزل سواء كان معه غيره يوجد بعده أو قبله أو لم يوجد قبله ولا بعده غيره، وإنما كان يلزم ما ذكرناه لو صح تقديم ما يبقى لا إلى أول. فبان أن صحة وجود ما لا نهاية له معاً لا يلزم منه وجودها في الماضي لا إلى أول لأنه إنما يلزم ذلك على جواز تقديم ما يبقى، وهذه القضية ليست مطلقة، بل جواز التقديم مقيد⁵⁸.

وما استدلتوا به قولهم: لو صح حدوث ما لا نهاية له معاً لكان إذا فعله قد خرجت⁵⁹ مقدورات القادر بجمعها إلى الوجود، وفي ذلك كونه قادراً ولا يصح أن يفعل في الزمان الثاني شيئاً من ذلك الجنس، [ل 8] وهذا ينقض حقيقة كونه قادراً. إن قيل: إن فرضتم هذا الدليل في القادر بقدرة لم يصح لأن القادر بقدرة لا يتعلق بقدرته في الوقت الواحد من الجنس الواحد في الحقل الواحد إلا جزء واحد، فكيف⁶⁰ يوجد منه ما لا نهاية له؟ وإن أوجد ما لا نهاية له من الأجناس المختلفة كأفعال القلوب فإنما⁶¹ يوجد من كل جنس منها جزء واحد⁶² في الوقت الواحد، فيبقى مقدوره ما لا يتناهي من كل جنس يصح أن يفعل منه في [م 129] الثاني. وإن فرضتم ذلك في القادر لنفسه لم يصح لأنه لم يثبت بعد أن⁶³ في الوجود قادراً لنفسه،

الجواب:

إننا نفرض ذلك في القادر لنفسه، ونستدل على إثبات قادر لنفسه بدلالة تخصصه، وهي أنه لو كان قادراً بقدرة لوجب أن تحله⁶⁴ لأنه لا بد من أن يُعمل عملها في الفعل. ويصح فرض الدلالة في القادر بقدرة أيضاً، وذلك أجاز بما [ل 9] [أحالوا أن] تتعلق القدرة بأكثر من جزء واحد من الجنس الواحد⁶⁵ في الوقت والحقل. وأحلنا تقديم مقدوراتها لأنه يؤدي إلى وجود ما لا نهاية له حتى يؤدي إلى ممانعة التقديم وحمل الجبال⁶⁶، فإذا كان وجود ما لا نهاية له غير مستحيل وجب صحة تعلفها بما لا نهاية فيؤدي إلى كل ما ذكرناه.

- المحدث: **أَلْهَوَات**، ل. 56
يجوز: **أَيُّوَات**، ل. 57
يصير: **يُزَيَّر**، ل. 58
مفيد: **مُفِيد**، ل م. 59
خرجت: **خَرَجَتْ**، ل. 60
يتعلق: **تَتَعَلَّقُ**، ل. 61
إلا جزء: **إِلَّا جُزْء**، ل. 62
فكيف: **كَيْفَ**، م. 63
فإنما: **وَإِنَّمَا**، ل. 64
جزء واحد: **جُزْءٌ وَاحِدٌ**، ل. 65
أن: **أَنْ**، م. 66
تحله: **تَحْلُهَا**، ل. 67
الواحد: **أَحَدٌ**، ل. 68
الجبال: **أَلْجِبَالُ**، ل. 69

صحة الزيادة عليها وتوهم ذلك فيها، وما توهم فيه صحة الزيادة فهو متناه، وقد تقدم عند الكلام في تناهي الحوادث الاعتراض على ذلك. فأما قول المستدل: إن العلة في صحة الزيادة على [م 128] الأجسام هي حصول الوجود لها⁴⁵، فإنه إن أراد بحصر الوجود إثبات الوجود على أطراف الأجزاء، لما ياتى فلهذه العلة غير موجودة فيما يزعم المخالف أنه غير متناه إذ ليس له أطراف ونهايات. وإن أراد بحصر الوجود كون كل واحد منها له صفة الوجود وجعل ذلك علة في الزيادة التي هي بمعنى حصول ما لم يكن حاصلًا فليس ذلك موقفًا على كونها موجودة، بل موقف على كونها ذاتًا. ألا ترى أن المعلوم عنده يشارك⁴⁶ الوجود في ذلك؟ وإن جعل ذلك علة في الزيادة التي معناها تجاوز النهاية التي انتهت إليها المرید عليها فمعلوم أن ذلك موقف على حصول النهاية لا على [ل 7] الوجود لأن عند علمنا بحصول الغاية نعلم⁴⁷ صحة المجاوزة، إذ المجاوزة إنما تكون من شيء محدد، وليس ذلك بموقوف على صفة الوجود لأننا لو علمنا كون الأشياء لها صفة الوجود ولم نعلم ما ذكرناه لم نعلم صحة الزيادة التي هي المجاوزة.

تبيين ذلك أن وجود الشيء عند أصحابنا صفة له، فما⁴⁸ الفرق بين أن يحصل للذوات⁴⁹ نهاية لكل واحد منها صفة تسمى وجوداً أو صفة تسمى جوهر؟ وكيف أحوالت صفة الوجود الزيادة وأوجبت التناهي ولم يكن شمول صفة⁵⁰ الجوهر للذوات⁵¹ الجوهر موجبة لصحة الزيادة والتناهي؟ [م 128] وقولهم: إن عند علمنا بأن الوجود قد شمل أجزاء الجسم نعلم⁵² صحة الزيادة عليها، غير مسلم، بل الأمر فيه على ما ذكرناها.

وما استدلت به أصحابنا على ذلك قولهم: لو صح وجود ما لا نهاية له معاً لصح وجوده في الأوقات [ل 7] المستقبلية إذ تفريق الأفعال أمكن من إيجادها معاً. ولتأمل أن يقول: إن أردتم أنه يوجد في المستقبل في زمان لا نهاية له، لم يصح لأن فرضكم وجودها كلها شيئاً فشيئاً قد اقتضى تكامل الزمان وانقضاءه، وكيف لا يكون لها انقضاء؟ وإن فرضتم وجودها شيئاً فشيئاً في زمان متناه اقتضى أن يكون ما وجد منها متناهياً لأن الزمان متناه وكل جزء من أجزائه قد صحبه جزء من أجزاء الحوادث فقط، وليس هذا قائماً في ما وجد دفعة.

وما استدلتوا به قولهم: لو صح وجود ما لا نهاية له دفعة لجاز من القادر أن يفرقه⁵³ في ما مضى شيئاً فشيئاً لأن ما يبقى⁵⁴ لا يختص في الوجود، بل يصح فيه التقليل والتأخير، وفي ذلك وجود حوادث لا ابتداء لها. ولتأمل أن يقول: يجوز تقديم ما يبقى إلى أول أو لا إلى أول؟ فإن قلتم: لا

- لها: إضافة في الماضي، ل. 45
يشارك: **تَشَارَكَ**، ل. 46
نعلم: **بَعْلَمَ**، ل. 47
فما: **مِمَّا**، ل. 48
للذوات: **أَلْذَوَاتُ**، ل. 49
صفة: إضافة في الماضي، ل. 50
للذوات: **أَلْذَوَاتُ**، ل. 51
نعلم: **فَعْلَمَ**، ل. 52
يفرقه: **يَفْرُقُهَا**، ل. 53
يبقى: **يَبْقَى**، ل. 54
لا إلى: **لَا إِلَى**، ل. 55

سفينده، وإن جاز ذلك جاز أن يعلم كل المعلومات بذلك العلم. وإن علمها بطور محدثة لم تخل من أن يفصلها هو أو غيره. فإن فعلها هو وجب أن تكون علوماً إما لأنه عالم [ل 29]، معتقدها وهذا لا يصح صاهنا، وإما لأنه ناظر، وذلك مستحيل لأنه ليس [م 131] للحوادث المستقبلة ما يدل على وجودها لأنه ليس قبل وجودها⁷⁶ بدهر طويل ما يوجهها فيستدل به، ولا هي تابعة لصفة فتدخل تحت جملة كالفتح مع الظلم، ولا أن يكون فعلها وهو ذاكر للنظر لأن ذلك يستند إلى النظر، ولا يجوز أن يكون الفاعل لها غيره لأن غيره يجب أن يكون محدثاً، ولا يجوز أن يفصلها علماً إلا لأحد هذه الوجوه. فلا بد إذا كانت مكتسبة أن تستند إلى علوم ضرورية قد فعلها الله فيه، فيجب أن يكون علماً معتقدها.

ولقاتل أن يقول: إن الذوات من حقائقها أن يصح العلم بها إذا تكاملت⁷⁷ شرائط العلم بها. فأما إذا لم يتكامل⁷⁸ ذلك فلا يجب ما ذكرتم. وإنما يجب ما ذكرتم⁷⁹ لو كان لا شك بصفة العلم بها إلا كونهما ذواتاً، وليس الأمر كذلك، [ل 29] بل كونهما ذواتاً يصحح العلم بها لأمر يرجع إليها بمعنى أنها تقبل تعلّق العلم بها، ثم لا بد من أن تعتبر شرائط ترجع إلى غيرها. وكذلك أيضاً فالحي يصح أن يعلم من حيث هو حي. بمعنى أن هذه الصفة تقبل صفة العالم وإن احتاجت صفة العالم إلى أمور أخرى ربما استحال. ألا ترى أن كون الحي حياً لا اختصاص له بصفة العالم دون صفة الجاهل إذ الجاهل والعالم يعتقدان الشيء على صفة، وإنما ينفصل أحدهما من الآخر بأن الصفة التي يتناولها الاعتقاد حاصلة مع العلم [م 131] ليست حاصلة مع الجهل، ومع ذلك فقد استحال أن يفهم العالم لذاته ولم ينقض ذلك كون صفة الحي مصححة له، وتخيّر الجوهر يصحح حلول سواد جوهر آخر وإن استحال ذلك لوجه آخر عند أصحابنا، ولم يمنع ذلك من كون التخيّر على الإطلاق مصححاً لحلول جميع أجزاء السواد، فليس في صحة أن [ل 156] يعلم الحي المعلومات لما يرجع إليه ما يوجب أن يعلمها.

وقد [أوما] قاضي القضاة في المغني⁸¹ في بعض الأصول إلى دليل آخر، وهو أنّا يصح أن نعلم المعلومات باضطرار، ولا يصح ذلك إلا والبارئ سبحانه⁸² عالم بمعتقداتها لأن علوماً لا تكون علوماً إلا وأفعالها عالم بمعتقداتها. ولقاتل أن يقول في صحة كوننا عالمين ما ذكرناه في صحة كون الحي علماً. فإن قالوا: نحن تعلم أنه أي شيء أخبرنا عنه خبراً متواتراً فإننا نعلمه باضطرار، فيجب كون البارئ سبحانه علماً بذلك، قيل: فما لا يصح أن يعلم بالواتر نحو ما لا يدرك كالعلوم وغيره من الموجودات ما فوككم فيه؟ فإن قلتم: يصح أن ننظر⁸⁴ إلى العلم به، قيل: ما دليلكم عليه؟⁸⁵

- 76 وجودها: سوادها، ل.
77 تكاملت: تكامل، ل.
78 يتكامل: تتكامل، ل.
79 وإنما يجب ما ذكرتم: إضافة في الهامش، ل.
80 يصح: تصح، ل.
81 المغني: العلم، ل.
82 سبحانه: عز وجل، م.
83 فإن: فإن، ل.
84 ننظر: نصظر، ل.

إن قيل: ما أنكرتم من صحة وجود ما لا نهاية له من الجنس الواحد من جهة القادر ويبقى منه ما لا نهاية له أيضاً، وليس يتمتع ذلك في الجنس الواحد؟ ألا ترى أن مقدور إحدى القدرتين من الجنس الواحد غير مقدور الأخرى، وإن كان كل واحد منهما بلا نهاية، والجاهر لا نهاية لها وكذلك ذوات السواد؟

الجواب:

إنه إذا صح وجود ما لا نهاية له لم ينفصل بعض منه من بعض، بل كان ينبغي أن يصح وجود جميع ما تعلق به [القدرة] من الجنس الواحد لأنه [م 130] إن أحال [ل 9] ذلك شيء فليس إلا أنه لا نهاية له، لا أنه يؤدي إلى أن يستحيل أن يفعل في المستقبل لأن ذلك أمر متروك والحي للشيء يجب أن يكون في حال الإحالة.

إن قيل: ليس ينقض وجود ما لا نهاية له حقيقة القادر والقدرة لأنه إذا وجد القدرتين صح إيجادها لها في الثالث بأن يعلمها في الثاني بصلها، ثم يوجدها؟ قيل: هذا لا يصح في المقدورات التي لا تبقى عند أصحابنا لأنه لا يصح إعادتها، فأما المقدورات الباقية فإنه يستحيل والحال هذه وجود الجنس في الثاني. ونحن نعلم في كل قادر انتفت عنه الموانع المعقولة أنه يصح أن يوجد في الثاني من كل وقت مقدوراً، والقول بوجود ما لا نهاية له يستحيل. إن قيل: هلا جعلتم وجود ما لا نهاية له منعا من الفعل الثاني وجارياً⁷¹ يجرى وجود [ل 10] الفعل فيما لم يزل؟ قيل: هذا يؤدي إلى أن يكون الواحد منا، وهو على ما هو عليه من القدرة والصحة، لا يصح منه أن يفعل في الثاني [إذا] كان قد فعل جميع ما يقدر عليه، وذلك معلوم خلافة. وهذا ما يمكن أن ينصر به الدليل.

فأما الدلالة على أنه عالم بكل المعلومات فهي أنه لو لم يكن علماً بكلها لم يخل من أن يكون علماً بواحد [منها] أو بعدد محصور، ولا يجوز أن يكون علماً [بمعلوم واحد فقط] [م 130] لأنه خلق فيها العلوم الضرورية. معلومات كثيرة، ولا تكون علوماً عند أصحابنا إلا وهو عالم بمعتقدها، فهو إذا عالم بمعلومات كثيرة، ولأنه قد فعل أفعالا كثيرة محكمة. ومما [يفسد] كونه علماً بمعلوم واحد ومعلومات محصورة أنه لا يخلو⁷² إما أن يصح أن يعلم ما زاد عليها أو لا يصح، فإن [لم يصح أن يعلمه] لم يصح أن يعلمه [ل 110] نحن لأن ما لا يصح أن يعلمه بعض العالمين لا يصح أن يعلمه الباقيون لأن العالمين يصح أن يشتركوا في العلوم الواحد، ولو لم يصح أن يعلمه العالمون⁷³ لم يكن ذاتاً لأن الذات هي ما يصح العلم به، وما علمناه من أن القادر يصح أن يفعل الفعل ما دام موجوداً يدل على أن الذوات لا نهاية لها. وإن صح أن يعلمها لم يخل من أن يصح أن يعلمها لذاته أو لعلوم محدثة أو قديمة، فلو علمها لذاته لعلم جميع المعلومات لذاته لأنه لا اختصاص لذاته ببعضها دون بعض. وإن علمها يعلم دخل ذلك في القسم الآخر، وهو أن يعلم ما لا نهاية له يعلم، وهذا

- 70 والحي: العلم، ل.
71 جارياً: جار، م.
72 يخلو: يخلو، م.
73 يعلمه: يعلم، ل.
74 يعلمه: يعلم، ل.
75 العالمون: العلم، ل.

نهاية له إذ لا مقتضي للحصر ولا يلزم عليه علم الجملة لأن للحصر⁹⁸ فيه مقتضى، وهو أنه إنما يتعلق بالصفة فقط، فذلك كالعلوم الواحد. وأيضاً، فلو تعلق في الشاهد علم بمعلومات على طريق التفصيل⁹⁹ لا تنفي من وجه دون وجه.

إن قيل: العلم بالضافين واحد وهما معلومات مفضلان، قيل: العلم،¹⁰⁰ إن العلم،¹⁰¹ كان واحداً، فالعلوم [لـ 58] واحد ليس بآئين¹⁰² لأن العلم بزيد أنه أبو عمرو هو¹⁰³ علم بأنه خلق من مائه أو ولد على فراشه، وهذا هو معنى كون عمرو¹⁰⁵ ابناً لزيد، وكذلك القول في اليمن والشمال. فثبت أن ما يتعلق من علومنا بمعلومات فهما علمان، ويجب أن يكونا مختلفين لأن أحدهما لا يسد مسد الآخر ولا يوب منابه، [م 133] فلو كان علم الله سبحانه¹⁰⁶ متعلقاً بكلاً¹⁰⁷ المعلومات على التفصيل لكان في ذاته على صفتين مختلفتين،¹⁰⁸ ولجاز أن يكون علمه قدرة.

سأل أصحابنا أنفسهم فقالوا: أليس القدرة تتعلق بمقدورين ولم يلزم من ذلك كونها مخالفة لنفسها وأن يجوز كونها علماً قدرة¹⁰⁹؟ وأجابوا بأننا لم نلزم في العلم ما ألزمتنا لأجل أن له حكماً مختلفين وهما التعلق بمعلومات. وكيف نلزم ذلك وعدنا أنه يجوز أن تثبت للصفة الواحدة وللذات الواحدة أحكام [لـ 58] كثيرة؟ ألا ترى أن كون الحي حياً يصحح كونه عالماً ويصح كونه قادراً ويصح كونه مدرراً، وهذه الأحكام كثيرة، وذات البارئ عز وجل لها صفات كثيرة؟ وإنما ألزمتنا ذلك من حيث ثبت للعلم الواحد حكم يختلف به علمان، وهو التعلق بشيئين على ما يتبين من أن ذلك طريق اختلاف العلمين، فنظروا ما ذكرناه في العلم¹¹¹ أن تثبت قدرتان متعلقتان بمقدورين ويثبت اختلافهما لأحد هذين التعلقين، ثم تثبت قدرة أخرى متعلقة بهما فيلزمنا أن تكون هذه القدرة على مثل صفتيهما¹¹²، فتكون مخالفة لنفسها وأن يصح كونها علماً قدرة¹¹³.

إن قيل: ما تريدون بقولكم: إنه يلزم أن يكون العلم مخالفاً لنفسه؟ قيل: [م 133] نريد بذلك أنه يكون في ذاته على مثل صفتي العلمين، ولا تكون إحداها موجبة عن الأخرى، وليس يجوز [لـ 59] أن تكون الذات على صفتين، وإنما لزم ذلك لما يتبين من أن تعلق العلم بالعلوم الواحد على

- 98 للحصر: ألتحقه، ل.
99 لا تنفي: لا إلتحقه، ل.
100 قيل: كبر، ل.
101 إن: وإن، ل م.
102 بآئين: شيئين، ل.
103 عمرو هو: عمرو وده، ل.
104 أبو ولد: وولد، م.
105 عمرو: عمر، م؛ عمرو، ل.
106 سبحانه: عز وجل، م.
107 بكلاً: بكلاً، ل.
108 مختلفين: شيئين مختلفين، ل.
109 قدرة: وقدر، م.
110 نلزم: نلزم، ل.
111 العلم: ألتحقه، ل.
112 صفتيهما: صفتيهما، ل.
113 قدرة: وقدر، ل.

والبغداديون يخالفون في صحة الاضطراب إلى ما يعلم بالاستدلال. على أننا قد بينّا أن⁸⁶ [لـ 56] العلم الواقع بالخبر المتواتر واقع باستدلال، ذكرنا ذلك في أصول الفقه، فهذا هو القول في هذه المقدمة.

فأما الدلالة على أنه لا يجوز أن يعلم ما لا نهاية له⁸⁷ بعلم [م 132] واحد ولا⁸⁸ بعلوم محصورة فهي أن العلم الواحد لا يجوز أن يتعلق بمعلومات على طريق التفصيل لأنه لو تعلق بهما لكان مخالفاً لنفسه، ولجاز أن يكون العلم علماً قدرة لأن مخالفة العلم بالشيء الواحد⁸⁹ للعلم بغيره ليس بأكثر من مخالفة العلم للقدرة. وإنما لزم ما ذكرناه لأن كل معلومات إما ضرورية أو مكتسبة أو بعضها ضروري التفصيل في الشاهد، وإنما يتعلق بهما علمان لأن المعلومات إما ضرورية أو مكتسبة أو بعضها ضروري وبعضها مكتسب، فالضرورية منها ما يقع على طريق هو الإدراك، ومنها ما يقع لا عن طريق كأوائل العقول، فالواقعة منها بالإدراك [لـ 57] يصح حصول العلم، بما يتناوله الإدراك منها دون ما لم يتناوله الإدراك. وأما⁹¹ التي لا يتناولها الإدراك فهي علوم على الجملة وليست مفصلة نحو العلم بتقبح الظلم ووجوب شكر المنعم، وقد يتخطى ببال العقول أحدهما فيعلمه ولا يتخطى بباله الآخر فلا يعلمه، فلو كان العلم بأحدهما هو العلم بالآخر لا محالة لكان إذا علم أحدهما وجب أن يعلم الآخر.

فإن قيل: أليس قد قال بعض شيوخكم: إن الإنسان قد يعلم باضطراب قبح كذب معين إذا علم باضطراب وجوده وأن فاعله قد قصد الإخبار عن خلاف ما يعلمه من المشاهدة، والعلم يقبح هذا الخبر إذا حصل، وحصل [م 132] معه علم بشيء آخر، لم يمنع أن يكون واحداً ويتعلق بالمعلوماتين؟ قيل: ليس يجب إذا حصل هذا العلم أن يعلم العالم به معلوماً آخر فيقال ما قاله [لـ 57] السائل، بل قد يجوز أن يسمح ذلك الخبر ولا يسمح بخبر آخر ولا يتخطى بباله معلوم آخر، فيتحد علمه به عند تجدد علمه بقبح هذا الخبر. وأما المعلومات المكتسبة فإنما يحصل⁹⁴ العلم منها بما استدلل عليه دون ما لم يستدل عليه. وأما المعلومات الضرورية والمكتسبة⁹⁵ فإن العلم بالضرورية منها أسبق من العلم بالمكتسبة. وأيضاً، لو تعلق علم⁹⁷ بشيئين على طريق التفصيل لتعدى إلى ما لا

- 85 دليكم عليه: الدليل على ذلك، م.
86 أن: ألتحقه، ل.
87 له: ل م.
88 ولا: أن، ل.
89 الواحد: م، ل.
90 هو: هذين، ل.
91 وأما: أمنا، ل.
92 ل م، ل.
93 وأما: فاما، م.
94 يحصل: تلتحقه، ل.
95 والكسبة: ألتحقه، ل.
96 بالضرورية: بالضرورة، ل.
97 علم: علمان، ل م.

صفة الفعل المحكم، فإذا صدر هذان الحكمان عن الله سبحانه وجب أن يدل ¹²⁹ على اختصاصه بصفتين لأن مدلول الدلالة لا يختلف ¹³⁰ في شاهد ولا ¹³¹ غائب، وليس كذلك ¹³² كوننا عالين بالشيء وبغيره لأننا لا نجد من أنفسنا اختلافهما وتغايرهما، [ال 60ب] وإنما نعلم ¹³³ تغايرهما بأن نعلم ¹³⁴ صحة علمه بأحدهما دون الآخر، وليس ذلك بمتمات في الله سبحانه ¹³⁵، فلم يجب اختلاف صفته، وكان الأمر [م 134ب] موقوفاً على الدلالة، فما دلت عليه قضيتي به.

ولما قلنا أن يقول: أما صفتنا بكوننا عالين وقادرين الراجعة إلى الجملة فلا نجد من أنفسنا، وإنما الذي نجد من أنفسنا تعلق ¹³⁶ بيننا وبين العلوم في ناحية الصدر، فاما أن نجد أمراً واحداً يرجع إلى الجملة فذلك لا نعلم ¹³⁷. وكذلك نعلم تأتي الفعل منا ونجد ذلك، وإن لم نعلم صفة ترجع إلى الجملة، فهما شيئان. ولو سلم ما ذكرتموه ¹³⁸ لم يصح الجواب أيضاً لأن ظهور الفعل من زيد إنما يدل على كونه قادراً، وظهور فعل آخر منه يدل على أنه عالم، وليس يدل ذلك على أن إحدى الصفتين غير الأخرى، ولا يدل على ذلك أيضاً قولهم: إن كوننا معتقلين بعلمه ¹³⁹ [ال 61أ] باضطراب وكوننا قادرين لا نعلمه باضطراب، ولا يجوز أن يكون ما علمناه باضطراب هو الذي لم نعلمه ¹⁴⁰ باضطراب لأن من تنازع في هذا الدليل أن يقول: أنا أعلم صفة القادر فيما بينا باضطراب لأنها عندي صفة المعتقد، فإذا علمت صفة المعتقد باضطراب فقد علمت صفة القادر باضطراب ¹⁴¹ ولا أعلمها باستدلال، وإنما أعلم باستدلال أن صفة الفعل من أحكامها، وليس يمتنع أن أعلم الصفة باضطراب وأعلم أنها تقتضي بعض الأحكام باستدلال. فإن قيل: حكم كون القادر قادراً مخالف لحكم ¹⁴² كونه معتقداً، فيجب تغاير الصفتين [م 135أ] لتغاير الحكمين واختلافهما، قيل: وحكم كوننا عالين بهذا المعلوم مخالف لحكم ¹⁴³ كوننا عالين بمعلوم آخر، فيجب اختلاف الصفتين واختلاف ¹⁴⁴ الحكمين. ألا ترى أن صفة إيقاع هذا الفعل محكما مخالف لصحة إيقاع فعل آخر

- 129 يدل: تدل، ل.
130 يختلف: تكتل، ل.
131 ولا: في، ل.
132 كذلك: دلك، ل.
133 نعلم: «لعل»، ل.
134 نعلم: «لعل»، ل.
135 سبحانه: عز وجل، م.
136 تعلق: تعلقنا، ل.
137 نعلم: يعلم، ل م.
138 ذكرتموه: ذكرتم، ل.
139 نعلمه: «لعلنا»، ل.
140 نعلمه: «لعلنا»، ل.
141 باضطراب: ضرورة، م.
142 فقد علمت صفة القادر باضطراب: إضافة في الهامش، ل.
143 لحكم: بحكم، ل.
144 معتقداً: معتقداً، ل.
145 لحكم: بحكم، ل.
146 الصفتين لاختلاف: م، ل.

أنحصر ما يمكن ينشئ عن كون العلم على صفة مخصوصة لأجلها وجب هذا التعلق، وتعلق العلم بالمعلوم الآخر ينشئ عن صفة أخرى ذاتية، فلو تعلق علم واحد بكل ¹¹⁴ المعلومين على حد تعلقهما لكانت ذاته على كلنا ¹¹⁵ الصفتين.

وقد التزم بعض المخالفين أن كون الذات الواحدة علماً قدرة إرادة حياة ¹¹⁷ غير مستحيل في العقل. قال: إلا أنه ¹¹⁸ ليس إذا لم يستحل ¹¹⁹ اجتماع هذه الصفات للذات الواحدة يجب أن نسلط في ذلك لأنه لا يمتنع أن تدل دلالة على أنها غير مجتمعة للذات الواحدة. قال: ¹²⁰ وليس في الناس ¹²¹ من يقول: إن الله سبحانه ¹²² عالم لعني وإن ذلك المعنى قدرة حياة، ولا في الأمة من يسلط في ذلك. قال ¹²³: ولو تركنا مع العقل لجورنا ذلك [ال 59ب] وشككنا فيه، فيقال له: إن من لم يثبت الله سبحانه علماً لا يمكنه أن يعلمه علماً بكل شيء، وإذا لم يعلم ذلك لم يمتنع أن تكون ¹²⁴ الأمة تجتمع على خطأ وتذهب عن الصواب، ولكنه لم يعلم ذلك من حالها، بل ظن أنها لا تجتمع على خطأ وتذهب عن الصواب، فأنهى على حسب ما اعتقده، أو علم أنها تجتمع على خطأ ولم يعلم قبح الإخبار بأنها لا تجتمع على خطأ.

وسأل أصحابنا أنفسهم فقالوا: ليس صفة [م 134أ] الواحد منا بكونه علماً بالشيء على التفصيل ليست هي صفته بكونه علماً بغيره على التفصيل، بل مخالفة لها، كما أن صفته بكونه علماً ليست هي صفته بكونه قادراً، بل مخالفة لها، ثم لم يلزمكم على قولكم: إن صفة الله سبحانه بكونه علماً بالمعلومات كلها صفة واحدة، أن تجوزوا أن تكون صفته بكونه قادراً [ال 60أ] علماً صفة واحدة. فما أنكرتم أن لا يلزمنا أن يكون ما به قدر ¹²⁵ به ¹²⁶ علم، وإن قلنا: إن ما به علم أحد المعلومين به علم الآخر، وإن كان العلمان هما في الشاهد متغايرين ومختلفين؟ أجاب أصحابنا عن ذلك بأن الواحد منا يعلم كونه معتقداً باضطراب، ولا يعلم كونه قادراً إلا باستدلال. فما علمناه باضطراب من أنفسنا ومن غيرنا ¹²⁷ ليس هو ما لم نعلمه باضطراب. قالوا: ولكلنا ¹²⁸ الصفتين حكم يظهر به في الغير، فكون غيرنا قادراً يظهر وتدل عليه صحة الفعل، وكونه علماً يظهر وتدل عليه

- 114 بكلا: بكلي، ل م.
115 كلنا: كلتي، ل م.
116 التزم: لزم، ل.
117 قدرة إرادة حياة: وقدرة وإرادة وحياة، م.
118 إلا أنه: لا لأنا، ل.
119 يستحل: يستحل، ل م.
120 قال: قالوا، ل م.
121 الناس: أعلامنا، ل.
122 سبحانه: عز وجل، م.
123 قال: م، ل.
124 تكون: يكون، ل.
125 قدرة: قدرته، ل.
126 به: م، ل.
127 ومن غيرنا: وإرادنا، ل.
128 ولكلنا: ولكلتي، ل م.

وقد تقدم القول في أن الباري عز وجل يخالف الأشياء بكونه قديماً على مذهب أبي علي عند الكلام في الماتية، وينبغي أن نتكلم الآن في أن ما به يخالف¹⁶⁰ الشيء ما يخالف به يوافق ما يوافق، وأن المشتركين فيما به يقع الموافقة مثلاً [ل 63] [مشتري كان] في جميع الأحكام الذاتية. والقول في أن ما به يخالف الشيء ما يخالف به يوافق ما يوافق ينبغي أن يتقدمه سؤال، ثم تجعل الدلالة عليه في ضمن الجواب عن السؤال، وهو أن يقول قائل: إن أردتم بقولكم ما يخالف به الشيء ما خالف به يوافق ما وافق، أنه يوافقه من جميع الجهات حتى يكون مثله من كل جهة، فهذا إنما تتكلمون¹⁶¹ فيه في الفصل الذي يلي هذا الفصل، وهو قولكم: إن المشتركين فيما به يقع الخلاف يجب¹⁶² كونهما مثليين، وشيوخكم قد ميزوا بين هذين الفصلين. وإن أردتم أنه يوافق به ما يوافق من تلك الجهة فهذا تكرار ولغو لأنه يكون محمول الكلام أن المشتركين في القدم يجب اتفاقهما في القدم. وإن أردتم أن ما به يخالف الشيء ما يخالف لا بد من اعتباره في التماثل حتى لا يقع التماثل من دونه، وإن وقع [ل 63] الاشتراك في أمور [أخرى] نحو أن يشترك الشيئان في كونهما عالمين ولا يشتركان في كونهما قديمين، فإنهما لا يكونان مثليين لأهمسا لو كانا مثليين مع تباينهما في القدم انتقض¹⁶³ القول بأن القدم يخالف به الشيء ما خالف، قيل لكم: هذا التفسير، وإن لم يفهم كلامكم إلا على ضرب من التصسف، فإنه لا حاجة بكم إليه في هذه الدلالة لأنه إذا ثبت لكم أن الذات تخالف ما تخالف¹⁶⁴ بكونها قديمة، ثم بان بما تذكرونه¹⁶⁵ أن المشتركين فيما به يخالف الشيء غيره يجب أن يكونا مثليين ومتفقين في جميع أحكام الذات ثم لكم غرضكم، وإن شككتكم في هل يجب أن يكون ما به وقع الخلاف به وقع الوفاق.

الجواب:

إننا نريد بذلك أن اشتراك الشيئين فيما به يخالف الشيء غيره ليس يجري الاشتراك في صفات المعاني وصفات العال¹⁶⁶ ...

- 160 يخالف: كماله، ل.
161 تتكلمون: يتكلمون، ل.
162 يجب: توجب، ل.
163 انتقض: إضافة في الماضي، ل.
164 تخالف: كماله، ل.
165 تذكرونه: يذكرونه، ل.
166 هنا يقطع المتن في نسخة ل وهو مستمر في نسخة م.

محكما؟ [ل 61 ب] وأما قولكم: لو تعلق علم واحد بمعلومين مفصلين لكان في ذاته على صفتين مختلفتين للذات، فإنه يلزمكم عليه أن تكون صفة الباري عز وجل¹⁴⁷ بكونه عالماً بالشيئين المفصلين في معنى صفتين، وذلك لكم ألزم لأن كون الواحد منا متعلقاً بالشيء تعلق العالمين إنما يجب عن صفة مخالفة للصفة الموجبة لتعلقه بمعلوم آخر. فلو اجتمع التعلقان بشيئين لعالم واحد، وكانت¹⁴⁸ الصفة واحدة، وجب أن تكون¹⁴⁹ مع أحما واحدة صفتين.

وربما اقتصر¹⁵⁰ أصحابنا على أن يقولوا: إذا استحال تعلق علمين في الشاهد بمعلومين مفصلين فلا علة لاستحالة ذلك إلا كونه متعلقاً بتعلق¹⁵¹ الاعتقادات، وهذا قائم في كل علمين، ولا يلزم عليه¹⁵² العالمين لأن العالم الواحد يتعلق بالمعلومين المفصلين. ولتقابل أن يقول: إن جاز لكم مثل هذا تعلق فلم لا يجوز [ل 62] لغيركم أن يعطل استحالة تعلق صفة العالم الواحد بمعلومين مفصلين بأنها صفة العالم؟

[م 135 أ] دليل آخر:
لو كان عز وجل¹⁵³ عالماً بمعنى قدم لوجب كونه مثلاً له. وهذه الدلالة تختلف بحسب اختلاف الشيئين أبي علي وأبي هاشم في كون القدم قديماً، هل هو صفة ذاتية وما يخالف ما يخالف، أو هو موجب عن صفة ذاتية، وبذلك الصفة يخالف ما يخالف، فالأول مذهب أبي علي، والثاني مذهب أبي هاشم. وترتيب الدلالة على مذهب أبي علي يكون من وجهين، أحدهما هكذا: كون القدم قديماً صفة ذاتية، والمشتري كان في صفة ذاتية يجب كونهما مثليين. فلو كان الباري سبحانه¹⁵⁴ عالماً بمعنى قدم لكانا قد اشتركا في صفة ذاتية ولكانا مثليين. والدليل¹⁵⁵ على أن كونه قديماً صفة ذاتية أنه لا مانع يمنع¹⁵⁶ من تعليل ذلك [بذاته]، وقد [ل 62 ب] فسد تعليل ذلك¹⁵⁷ بعله وبفاعله وبصفة ذاتية لأنه لا طريق إلى إثبات هذه الصفة لأنه يمكن تعليل كونه قديماً بذاته، وفي ذلك كونه قديماً لذاته. والوجه الآخر في ترتيب الدلالة هو أن الباري عز وجل¹⁵⁸ يخالف ما يخالف بكونه قديماً، وما به يخالف الشيء ما يخالف به يوافق ما يوافق، وما هذه سبيله فهو صفة ذات، والمشتري كان في صفة من صفات الذات مثلاً. وفي ذلك كون الباري عز وجل عالماً¹⁵⁹ وكون علمه [م 136] بما يصحح أن يعلم وكون قدرته علماً وكون علمه قدرة، وفي ذلك الاستغناء بعضها عن بعض.

- 147 عز وجل: سبحانه، م.
148 وكانت: وكان، ل.
149 تكون: يكون، ل.
150 اقتصر: اقتصروا، م.
151 تعلق: بعلقه، ل.
152 تعلق: بعلقه، ل.
153 عز وجل: عز وجل، ل.
154 سبحانه: عز وجل، م.
155 والدليل: وأما الدلالة، ل.
156 يمنع: عز وجل، م.
157 وقد فسد تعليل ذلك: إضافة في الماضي، م.
158 عز وجل: عز وجل، ل.
159 علماً: عالماً، م.

في كونه قديماً. فإن استدلنا على الأول فقد دللنا عليه حين دللنا على قدمه. وإن استدلنا على الثاني فقد بينا أن ذات الباري عز وجل متميزة لا بصفة وشيء انضمت إليها فننظر هل ذلك الشيء أو تلك الصفة قد انضمت إليها فيما لم يزل أم لا، بل إنما تميزت بنفسها، فإذا كانت ذاتاً ونفساً فيما لم يزل فهي إذا متميزة فيما لم يزل. وإن استدلنا على الثالث فقد دللنا من قبل على أنه يصح أن يفعل لذاته المتميزة بنفسها من سائر الذوات. وإن استدلنا على الرابع فلسنا نصصح كونه فاعلاً فيما لم يزل حتى يكون [الفعل] قديماً، فدل عليه. فإن قال لنا: أحمي بقولي: إنه غير قادر فيما لم يزل، هذا المعنى، قيل: قد أصبت في المعنى وأخطأت في العبارة، لأن الحكي إذا كان ممن يصح منه الفعل على وجه لا يستحيل في نفسه، ولم يصح منه الفعل على الوجه الذي يستحيل في نفسه، [ان 2ب] فإنه لا يتمتع وصفه بأنه قادر عليه. ألا ترى أن الممنوع، لما كان ممن يصح منه الفعل على بعض الوجوه وإن تعذر مع المنع، لم يتمتع وصفه بأنه قادر؟

وإن استدلنا على الوجه الخامس فقال: لم قلتم: إنه يصح منه الفعل ما لم يدخل في كونه قديماً، وإن ذلك لا يقف على حد؟ دللناه على ذلك بأن المقضي لصحة الفعل منه هو ذاته، وليس يعقل شرط لصحته³ منه أكثر من أن يكون معدوماً ليصبح فيه معنى الحلول، ولا شرط سوى ذلك من آلة وأداة لاستغناء⁴ الله عز وجل عن كل ذلك. فإذا كل حال كان الفعل فيها معدوماً فالله عز وجل قادر عليه ويصح أن يفعله.

فأما أصحابنا فإنهم إذا استدلوا على أن الله عز وجل قادر فيما لم يزل فإثماً يستدلون على أن صفته بكونه قادراً حاصلة فيما لم يزل. ودليلهم على ذلك هو أن الموجب لهذه الصفة والشرط في إيجادها حاصلان فيما لم يزل، والموجب للصفة والشرط إذا اجتماعا وجبت الصفة، وإلا انتقض كون الموجب موجباً وانتقض كون ذلك الشرط شرطاً وحده. قالوا: والموجب لهذه الصفة هي ذاته وهي حاصلة فيما لم يزل، وليس هاهنا شرط يقف عليها إيجادها إلا أن يقال: إن شرط ذلك هو أن يصح كون المقدور موجوداً على بعض الوجوه بأن يكون معدوماً ولم يحضر وقت وجوده ولا تقضي، ولا حضر وقت سببه ولا تقضي، وكل ذلك حاصل فيما لم يزل. فإن قيل: الشرط في حصول هذه الصفة هو أن يصح الفعل في تلك الحال، قيل: هذا باطل، فإن المقيد يستحيل منه الفعل في حال تقديده، ولا يخرج عن صفة القادر [ان 3ب] التي يتميز بها من العاجز لما صح منه الفعل على بعض الوجوه.

باب الدلالة على أن الله عز وجل عالم حي فيما لم يزل

ذهب جمهور المسلمين إلى القول بأن الله سبحانه عالم فيما لم يزل، وحكي عن شيخنا أبي القاسم البلخي أن جهماً كان يجمل العلم بالمعدوم، فقال لذلك: إن الله عز وجل لا يعلم الشيء إلا في حال

- 3 لصحته: لصحة الفعل، هامش، د.
- 4 لاستغناء: لاستغني، د.
- 5 شرط: شرطاً، د.

VII

الجزء الثالث من كتاب تصفح الأدلة

تصنيف الشيخ أبي الحسين محمد بن علي البصري رحمه الله

[ان 1ب] بسم الله الرحمن الرحيم

باب في حكاية مذهب شيخنا أبي الهذيل في العلم¹

حكي عنه أنه كان يقول: إن علم الله عز وجل هو الله، وكان لا يقول: إن الله عز وجل هو علمه. والترم بعض أصحابنا ذلك، وقال أبو هاشم: إنه يخالف في عبارة وعنى بذلك كونه عالماً، وسجي كونه عالماً علماً بالرجوع إلى السمع. واحتج أبو الهذيل لإثبات العلم بقول الله سبحانه ﴿أَنزَلَهُ بِعِلْمِهِ﴾²، والصحيح أنه يخالف في عبارة لأنه لو أثبت ذاتاً هي علم وقال: إنه الله سبحانه، وقال: إن الله ليس هو علمه، لكان قد قال: إن الله عز وجل ذات وإن علمه ذات وإن أحدهما هو الآخر والآخر ليس هو أحدهما، وهذا لا يذهب إليه عاقل فضلاً عن شيخ المتكلمين، فيبغي أن يكون عني بقوله علم الله كونه عالماً. وقال: هو الله، لأن كونه عالماً يدخل فيه ذاته، ولم يقل: إن الله عز وجل هو علمه، لأن لا يكون الله عز وجل مضافاً إلى الحال التي له بكونه عالماً، فعلى هذا يخرج قوله. فإن جعل ذاته علماً على معنى أنه يتعلق تعلقي العلوم لزمه أن يكون جنس علومنا وأن يكون في الوجود عالم به، وإن قال: إنه علم، على معنى أن ذاته يجب لها أن تكون عاللة اختصاصها بالصفة الذاتية، فهو مخالف في عبارة، وقوله بالكل من جهة العبارة لأن قولنا: علم، إما أن يقع على حال العالم أو على ما به يكون العالم عالماً، [ان 2ب] وما ذكره غير معروف عند أهل اللغة فيضعون له اسم عالم. وإذا قد بينا أن الله سبحانه حي قادر عالم لذاته فليبين أنه كذلك فيما لم يزل ولا يزال وأنه قادر على ما لا نهاية له وأنه عالم بكل معلوم.

باب الدلالة على أن الله عز وجل لم يزل قادراً

اعلم أن الله عز وجل لم يزل قادراً، ومعنى ذلك أنه لا أول لكونه ذاتاً متميزة يصح منها الفعل ما لم يدخل الفعل في كونه قديماً. ومن استدلنا على ذلك إما أن يستدلنا على أنه ذات فيما لم يزل أو على أنه ذات متميزة فيما لم يزل أو على أنه يصح أن يفعل لهذا التميز أو على أنه يصح أن يفعل فيما لم يزل حتى يكون الفعل قديماً أو على أنه لذاته الموجودة فيما لم يزل يصح منه الفعل ما لم يدخل الفعل

- 1 م 100ب: 12، وانقطع المتن في هذه النسخة بعد هذه الورقة.
- 2 سورة النساء (4): 166.

حدوثه. وعن هشام بن الحكم أنه قال: لو كان عز وجل عالماً⁶ فيما لم يزل لكان عالماً بأن الجسم يتحرك وأن السماء موجودة. وعن هشام بن عمرو⁷ أنه يستحيل أن يقال: إن الله عز وجل عالم بالأشياء، لأن ذلك يقتضي كونها أشياء وهي معدومة، والمعلوم عنده ليس بشيء، فلم يمنع من كون البارئ عز وجل عالماً فيما لم يزل، وإنما منع من أن يوصف بمعلومه بأنه شيء، وظاهر الحكاية عن جهم وهشام أنهما أحالا أن يعلم الله سبحانه فيما لم يزل، ويجوز أن يكون هشام لم يُحل أن يعلم الله عز وجل فيما لم يزل عدم الأشياء، وإنما أحال أن يعلم وجودها فيما لم يزل لأن العلم بوجودها عنده يقتضي كونها موجودة فيما لم يزل. وسعت من يحكي عنه أنه منع من تقدم العلم لأنه لو تقدم لم يجز التكليف. فإن كانت الحكاية صحيحة فقد منع من العلم بأن الأشياء ستحدث.

والدليل على أن الله عز وجل عارف فيما لم يزل لا يتحقق عليه خافية هو أن المعرفة فيما لم يزل غير مستحيلة والموجب لكونه عارفاً حاصل فيما لم يزل، والحكم إذا صح وحصل موجب وجب حصوله. أما الدلالة على حصول الموجب فيما لم يزل فهي أنه قد ثبت أن الموجب لذلك ذاته [أن] وهي ذات فيما لم يزل. وأما الدلالة على صحة حصول المعرفة فيما لم يزل فهي أن المعرفة إما أن تكون معرفة بالفردات كالعرفة بحقيقة الجوهر وحقيقة الحركة والسواد وغير ذلك، وأما معرفة بإضافة حكم معقول إلى شيء معقول كالعرفة بأن الجوهر يحدث وأن السواد يبقى أو سيحدث إلى غير ذلك، والعرفة بكيفية الأفعال وترتيبها، وكل هذه المعارف لا يستحيل حصولها فيما لم يزل لأنه لو استحال ذلك فيما لم يزل لم يستحل الآن والأشياء موجودة لكان الخيل لذلك عدم الأشياء المعروفة. ولو منع عدمها من المعرفة بما لكان إما أن يمنع من ذلك بنفسه بأن يقال: إن المعلوم لا يصح المعرفة به كما لا يصح أن يحس، وإما أن يمنع من ذلك بواسطة بأن يقال: إن المعرفة لا بد فيها من حسن والمعلوم يستحيل أن يحس.

والذي يفسد القول الأول هو أن الواحد منا يعرف حقيقة الحركة قبل أن يفعلها، وأن القيامة ستقوم، وأنا نموت، وأن الشمس ستغيب اليوم وستطلع غداً، والبارئ عز وجل يعلم كيفية أفعاله قبل أن يفعلها، ولذلك صح أن يفعلها محكمة، ويعلم أن اعتقادنا أنا نموت علم لأنه عالم بالأمور الحاضرة، وعلمنا هو من الأمور الحاضرة، وعلمه بأن ذلك علم يتضمن العلم بأن معلوم علمنا على ما تناوله علمنا. وفي ذلك كونه عز وجل عالماً بأننا نموت، فصح العلم بالمعلوم. إن قيل: لو علم المعلوم لكان شيئاً وذاتاً معلوماً في نفسه لأن العلم من المضاف إلى المعلوم وأحد المضافين إذا حصل حصل الآخر، الجواب:

إن المعرفة بالمعلوم إما أن تكون معرفة بعدمه ونفي كونه ذاتاً، وإما أن تكون معرفة بأن الجوهر أو غيره سيحدث، وإما أن تكون معرفة بحقيقة السواد أو غيره. أما المعرفة بعدم الشيء ونفي كونه ذاتاً فذلك [أن] يمنع من ثبوته، بل يجب من أجل كون المعرفة من المضاف أن يكون معروفها الحاصل هو نفي الذات، وهكذا نقول لأننا نقول: إن الحاصل في الحال هو نفي كونها ذاتاً. وأما

6 علماً: عالم، ن.

7 هشام بن عمرو: هشام بن عمر، ن.

8 يجز: يحسن + (حاشية) يجز، ن.

9 وهكذا: كلمة لا تقرأ لاختتام الورقة، ن.

المعرفة بأن الجوهر سيحدث فذلك يقتضي أن يكون معنى سيحدث حاصل في الحال، وكذلك نقول. فإن قيل: فما الذي علم أنه سيحدث؟ قيل: ما تصوره الغير وعرفه من حقيقة الجوهر وهو حاصل للعلم، وللعلم تعلق بأن ما يطابقه هذه المعرفة سيحصل. وأما المعرفة بحقيقة الجوهر أو حقيقة السواد فذلك لا يقتضي حصول السواد لعلنا أن السواد كله، لو بطل وخرجت ذواته عن كونها ذواتاً، لا بطل تصورها لمعناه كما يبطل إدراكنا له إذا عدم السواد. وقد مضى هذا الكلام في عدة مواضع عند الكلام في المعلوم، فعلينا أن نشير معنى السواد للعالم ليس هو من المضاف إلى السواد، إذ لو كان مضافاً إلى السواد لبطل إذا بطل جميع السواد كما يبطل كون الأب أباً إذا بطل الابن.

وأما الدلالة على أن المعرفة لا تقتصر على الإطلاق إلى حسن فهي أن البارئ سبحانه قد فعل الأفعال المحكمة، وفي ذلك كونه عارفاً بما وكيفية ترتيبها وإحكامها قبل أن فعلها من غير إحساس تقدم، ولا فرق في العقل بين استغناء ذلك عن حسن وبين استغناء المعرفة بأن الشيء سيحدث عن حسن وطريق، فصح أن العدم لا يمنع من صحة المعرفة بالشيء ولا عدم الحس، إذ كان البارئ عز وجل عارفاً بالشيء قبل وجوده بلا فصل من غير حس وإدراك. وإذا صح ذلك صح فيما لم يزل لأنه لو استحال فيما لم يزل لم يستحل إلا لأن المعلوم معلوم غير محسوس.

فإن قيل: ما يؤتمكم أن يكون البارئ [أن] ب4 عز وجل فعل الأشياء مضطربة فلما أدر كها عرف بعد إدراكها كيفية صنعها على صحة؟ قيل: من لا يعرف الصناعة لا يعرف كيفيةها بما ذكرت. ألا ترى أن من لا يعرف الصناعة منا لا يعرفها إلا بالتعلم أو بالإلهام من الله عز وجل دون ما ذكرت؟ وأيضاً، فلو كان ما ذكرت لكان لا بد من أن يعرف الذوات وأنواعها وأجاسها ومعاني الصفات، ويعرف المنافع والغايات التي إذا لم توافقها الصنعة علم أنها مضطربة. وإذا صح أن يعرف بعض الأمور لم يكن بعض الأمور بذلك أولى من بعض. وعلى أن هذا السؤال لا يلزم من قال: إن المرجع بكونه عز وجل مدركا إلى كونه عالماً.

فإن قيل: الواحد منا لا يعلم الأمور وحققها إلا بعد تقدم الحس لها، فيجب مثله في القدم عز وجل، فإذا استحال أن يدرك الأشياء قبل وجودها استحال أن يعرفها،

الجواب:

إنه لا يجب إذا كان الحس طريقاً إلى معارفنا أن يكون طريقاً يقف عليه معرفة غيرنا. ألا ترى أن الاستدلال طريق¹¹ إلى المعرفة، ولا يجب أن يكون طريقاً لكل أحد، والإنسان المشاهد للنار يستغني

عن الاستدلال عليها بالدخان، ولا يستغني عن ذلك من لا يشاهدها؟ وقد قال بعضهم: لو جاز أن يختلف حكم البارئ عز وجل وحكمتنا في ذلك لجاز أن يختلفنا فنعلم الأمور على خلاف ما عرفناها، فنعرف أن واحد وواحد أربعة ويعرف هو أن واحد وواحد اثنا.

10 فذلك: وذلك، ن.

11 طريق: طريقاً، ن.

الجواب:

يقال لهم: وبأي علة جتمع بين الأمرين؟ ثم يقال له: إن الحس طريق وقد يجوز أن يحتاج بعض العالمين إلى طريق ولا يحتاج غيره إليه، ولا يجوز أن يكون الحق هو أن واحد وواحد اثنان والحق أيضاً أثنان أربعة لأن الحق لا يكون الشيء ومقابله. ألا ترى أن من شاهد النار يستغني عن الاستدلال عليها، ويحتاج من لم يشاهدها إلى الاستدلال عليها، ولا يجوز أن يكون كون النار حارة وكونها غير حارة كل واحد منهما هو الحق؟ فصحح أن البارئ عز وجل عارف بالأشياء فيما لم يزل [5] وعالم بما سيحدث منها أنه يحدث، وبما لا يحدث أنه لا يحدث، وهذه الطريقة تعلم أنه لا يزال عالماً.

دليل:

وقد استدلل على المسألة قاضي القضاة فقال: لو علم بعد أن لم يعلم لكان قد علم مع جواز أن لا يعلم ولكن قد علم بعلم محدث، وذلك محال. ونقائل أن يقول: إنه وإن علم بعد أن لم يعلم فإنه علم مع وجوب أن يعلم ومن قبل كان يستحيل أن يعلم، فلا يلزم أن يكون عالماً بعلم محدث كما لا يلزم إذا أدرك بعد أن لم يدرك أن يكون مدرّكاً مع جواز أن لا يدرك ولا أن يكون مدرّكاً لمعنى لا لذاته أو لما هو عليه في ذاته، فلا يقف تصحيح الدلالة على ما¹² ذكرناه من كونه عالماً لذاته. ونسلك في تصحيح ذلك بأن نبطل كونه عالماً بعلم محدث ونبين صحة كونه عالماً فيما لم يزل.

دليل:

وقد استدلل على ذلك وقيل: لو علم عز وجل بعد أن لم يعلم لكان قبل أن علم موصوفاً بضد العلم كالجهل أو الشك، وكان يستحق ذلك لذاته¹³ وألحق ذلك لذاته، فكان يستحيل خروجه عنه لاستحالة خروج الموصوف عن صفته الذاتية، وفي ذلك استحالة كونه عالماً. وقد اعترض ذلك أصحابنا فقالوا: ليس يجب إذا لم يكن المحي عالماً أن يكون على صفة مضادة لكونه عالماً. ألا ترى أن الواحد منا يتخطى بياله عدد أجزاء البحار ولا يكون عالماً بذلك ولا جاهلاً به، أثنى معتقداً له لا على ما هو به؟ وإنما يكون شاكاً، والشك ليس بمعنى ولا صفة وإنما هو نفي الاعتقادات والظنون لما خطر بالبال، ولا يستحيل خروجه عن هذا النفي إلى صفة العالم كما لا يستحيل أن يخرج عن كونه غير فاعل إلى أن يكون فاعلاً. ولا يمنع أيضاً أن يقول المخالف: إنه يستحيل كونه عالماً فيما لم يزل لعدم المعلومات كما يستحيل كونه مدرّكاً، فإذا وجدت المعلومات علمها.

دليل:

واستدل أبو بكر بن الإخشيد فقال: لو لم يعلم فيما لم يزل [إن 5ب] لعلم بعلم¹⁴ محدث ولاستحالة أن يفعل لنفسه علماً لأن فعل العلوم متعلقة بمطالعتها ومطابقها لما على صحة أبلغ من كل فعل حكيم، فكما تستحيل الأعمال المحكمة من دون تقديم العلم يستحيل فعل العلم أيضاً من دون تقديم العلم. ونقائل أن يقول: قولك¹⁵: أحدثها متعلقة ومطابقة، يومهم أن تعلقها بالمعلوم ومطابقتها له

12 على ما: بما + (حاشية) على، د.

13 وكان يستحق ذلك لذاته: إضافة في الهامش، د.

14 لعلم بعلم: أثنى بعينه في د.

15 قولك: قولكم، د.

يجوز أن يحصل لها وهي موجودة، ويجوز أن لا يحصل لها وهي موجودة. وهذا باطل لأن تعلقها بالعلوم هو كونهما علوماً وموجودتين ليس بأمر زائد عليه. وعند شيوخنا أن تعلقها صادر عن ذاتها، فلا يصح أن توجد غير متعلقة بما تتعلق به. فإن قال المستدل: لم أعن ذلك، وإنما عني أن العلم لا يصدر ممن لا يعرف شيئاً أصلاً، كان عادلاً عن ذلك الدليل، ولا يصح الاقتصاد عليه لأن لقائل أن يقول: يجب كونه عالماً إذا وجد العلوم من غير علم محدث لأنه عالم لذاته. فعنى صح أن يعلم الشيء علمه، وليس يصح أن يعلمه إلا في حال وجوده كما يقولونه في المدرك: إنه يدرك لكونه حياً متى صح أن يكون الشيء مدرّكاً.

دليل:

قول الله عز وجل ﴿عَالِمُ الْغَيْبِ وَالْشَّهَادَةِ﴾¹⁶ وقوله ﴿وَعِنْدَهُ مَقَائِدِ الْغَيْبِ لَا يَعْلَمُهَا إِلَّا هُوَ﴾¹⁷ وقوله سبحانه ﴿وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً﴾¹⁸ إلى قوله ﴿إِنِّي أَعْلَمُ مَا لَا تَعْلَمُونَ﴾¹⁹ فأخبر أنه يعلم من مستقبل أمر آدم وذريته ما لا يعلمونه، وقوله سبحانه ﴿وَقَضَيْنَا إِلَى بَنِي إِسْرَائِيلَ فِي الْكِتَابِ لَتُفْسِدُنَّ فِي الْأَرْضِ مَرَّتَيْنِ﴾²⁰ وقوله عز وجل ﴿لَمْ يَغْلِبْ الرُّومُ فِي أُدُنِي الْأَرْضِ وَهُمْ مِنْ بَعْدِ عَلَيْهِمْ سَعِيلُونَ فِي بَعْضِ مَنَازِلِهِمْ﴾²¹ وقوله عز وجل ﴿لَمْ يَغْلِبْ الرُّومُ فِي أُدُنِي الْأَرْضِ وَهُمْ مِنْ بَعْدِ عَلَيْهِمْ سَعِيلُونَ فِي بَعْضِ مَنَازِلِهِمْ﴾²² وقوله عز وجل ﴿لَمْ يَغْلِبْ الرُّومُ فِي أُدُنِي الْأَرْضِ وَهُمْ مِنْ بَعْدِ عَلَيْهِمْ سَعِيلُونَ فِي بَعْضِ مَنَازِلِهِمْ﴾²³ وقال عز وجل ﴿لَوْ خَرَجُوا مِنْكُمْ فِي كَثَرٍ مِنْ جِهَاتٍ لَقَامُوا بِهَا رَبَّهُمْ أَلَمْ يَعْلَمُوا أَنَّهُمْ فِي كَيْدٍ مُسْتَكْبِرِينَ﴾²⁴ وقال عز وجل ﴿لَوْ خَرَجُوا مِنْكُمْ فِي كَثَرٍ مِنْ جِهَاتٍ لَقَامُوا بِهَا رَبَّهُمْ أَلَمْ يَعْلَمُوا أَنَّهُمْ فِي كَيْدٍ مُسْتَكْبِرِينَ﴾²⁵ وكل ما في القرآن من الأخبار عن الغيوب دليل على أن الله عز وجل يعلم الشيء قبل كونه.

إن قيل: أصبح الاستدلال بالسبع في هذه المسألة؟ قيل: يصح الاستدلال على قول من يقول: إن العلم بالأمور المستقبلية يستحيل ويصح بالأمور الحاضرة، فيكون قد سلم أن الله سبحانه عالم بفتح القبيح وعالم باستغفائه عنه لأن ذلك ليس بمستقبل، وذلك يدل على أن أخباره كلها يعلم أمّا صادق، ولا يجوز كونها كذباً.

إن قيل: إن من يقول: إنه لا يعلم الأمور المستقبلية، يجوز أن لا يعلم أنه غني فيما بعد، بل يجوز حاجته في المستقبل إلى الإخبار عن الشيء بخلاف ما هو به، فيخير بذلك خوفاً من أن يفوته حاجته، قيل: إنه لا يصح أن يجوز عز وجل ذلك لأنه يعلم أنه غني لذاته وأنه يستحيل أن تخرج ذاته عن

16 سورة الأنعام (6): 73.

17 سورة الأنعام (6): 59.

18 سورة البقرة (2): 30.

19 سورة الإسراء (17): 4.

20 سورة الروم (30): 4-1.

21 سورة المد (111): 3.

22 سورة لقمان (31): 34.

23 سورة الأنعام (6): 28.

24 خرخوا: لا يقرأ لقطع بعض الصفحة، د.

25 سورة التوبة (9): 47.

26 وعالم: عالم، د.

عالم أنه الآن غير موجود، وإن علم أنه يعلم بعد وجوده فذلك علم أن له حالة عدم بعد الوجود، فكأنه عالم بعدم الشيء الآن وأن له حالة وجود فيما بعد وحالة عدم بعد وجوده. فإذا كانت هذه الأمور الثلاثة معلومة للعالم، وهي مرتبة بعضها على بعض، وهكذا غُلبت، لم يلزم من علمه بوجود الشيء خروجه من كونه عالماً بعدمه من قبل لأن أحد هذين العلمين لا ينقض الآخر، فلم يدفع الاعتقاد لأحدهما اعتقاد الآخر، فلا يلزم من كونه عالماً بوجوده في حال وجوده بطلان علمه بأنه سيحدث لأنه لم يعلم أنه أبداً موصوف بأنه مما سيحدث، بل علمه بأنه سيحدث هو علم بعدم تعقيقه الوجود الذي يزول معه أنه سيحدث، فقد علم إذاً من قبل أنه يخرج عن كونه مما سيحدث لأنه لو لم يخرج عن ذلك بطل معنى سيحدث، وكذلك لا يلزم من علمه بأن الشيء قد علم بعد وجوده بطلان علمه بوجوده لأنه لم يعلمه أنه أبداً يكون موجوداً حتى إذا علمه أنه قد علم عدم خروجه من علمه الأول، بل قد علمه من قبل أنه يعلم بعد الوجود. فالعلم بعدمه بعد ذلك لا ينقض العلم بالوجود المتقدم لأن أحد المعلومين لا ينقض الآخر فيتناقى الاعتقادان المتعلقان بهما، فلم يخرج من كونه عالماً بأنه كانت له حالة وجود قبل العلم. فصحح أن القول بأن الله عز وجل يعلم الأشياء بأنها ستكون لا يلزم عليه خروج البراءة سبحانه [أن 7ب] من كونه عالماً بما كان عالماً به، فلم يمنع منه كونه عالماً لذاته بخلاف ما يؤمنونه.³⁴

فإن قيل: ليس إذا وجد الشيء يقال: إنه عالم بأنه كان معدوماً، ومن قبل يقال: إنه عالم بأنه معلوم؟ قيل: نعم، ولاختلاف العبارتين وجه سوى عدم العلم وهو حضور العلم ثم تقضيه. فإن قيل: أفقولون: إن العلم بأن الشيء سيوجد هو علم بوجوده إذا وجد؟ قيل: مذهب الشيخ أبي هاشم وقاضي القضاة وغيره من أصحاب أبي هاشم أنه علم بوجوده إذا وجد، وظاهر مذهب أبي علي وأبي القاسم خلاف ذلك وإن كانا لم يصحرا في ذلك بشيء. أما الشيخ أبو علي فإن قاضي القضاة حكى في المغني في جملة شبه المخالف في هذه المسألة ما هذا لفظه: قالوا: ولو جاز أن تكون الصفة في كونه عالماً قد تغيرت وتجددت ولا يكون عالماً بعلم محدث جاز مثله في كونه مريداً ولأذى ذلك إلى إفساد طريقكم في إثبات الأعراض، قالوا: ولا يصح لكم دفع ما أزماناكم بما ذكره شيخكم أبو علي من أنه، وإن كان عالماً لنفسه، فإنه إنما يوصف بأنه عالم بوجود زيد عند وجوده من حيث تعلق علمه بوجوده كما أنه، وإن كان مدركا لنفسه، فإنه إنما يدرك المدركات عند وجودها لتعلق كونه مدركا بوجودها. ثم إن قاضي القضاة لم ينكر الحكاية وإنما فصل بين كون المدرك مدركا في ذلك وبين كونه عالماً، وحكى عن أبي هاشم الفصل بينهما. وظاهر هذا الكلام من أبي علي يقتضي أنه جعل التعلق بوجود الشيء متجدداً عند وجوده من غير أن يكون قد تجدد ذات هو علم كما يقوله أصحاب أبي هاشم في المدرك، والقول في ذلك مع القول في كون المدرك مدركا يضيّق على قول أبي علي ومن لا يقول بالأحوال ويقول: إن الصفات هي قول الواصف، لأنه إذا لم يكن إلا الذات فما معنى أدراك [أن 18] بعد أن لم يدرك والذات لم تتحدد ولا ذات أخرى هو الإدراك ولا صفة وحال؟ وما معنى القول بأن كونه مدركا زائد على كونه عالماً وليس إلا الذات؟

33 من كونه: لا يقرأ لأخدام الصفة، ن.

34 يؤمنونه: يؤمنونه، ن.

كونها ذاتاً، فما دامت ذاتاً فهي غنية. فإن قيل: هذا استدلال، والبراء عز وجل يستحيل عليه ذلك، قيل: إنما يستحيل عندنا ذلك لأنه عالم بكل شيء، فإذا قال الخصم: إنه لا يعلم الأمور المستقبلية، لزمه أن يصح منه الاستدلال، وكأننا نقول: إن لم يعلم البراء عز وجل الأمور المستقبلية من غير استدلال فإنه يصح منه الاستدلال عليها، ولو صح ذلك لعلم كونه مستغنياً في المستقبل كما يعلمه في الحال، وإذا علم ذلك لم يخرج إلا بما يعلم صدقاً، وقد أخبر بأنه يعلم الغيب والأمور المستقبلية، فإذا هو عالم بها. والأولى أن نذكر هذه الآيات على طريق الإلزام لا على سبيل الاستدلال [أن 6ب] لأن²⁷ المخالف في هذه المسألة من أهل الملة يقر بصحة الكتاب، إلا الآيات التي قد علم صدقها عينا كقولهم ﴿يَوْمَ مِنْ بَعْدِ غَلِيهِمْ سَيَكُونُونَ كَثِيرًا﴾²⁸ وقوله ﴿وَوَعَدَ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا مِنْكُمْ﴾²⁹ وقوله تعالى ﴿سَيُؤْتِيهِمُ الْخَبْرَ﴾³⁰ وغير ذلك، فهذه الاستدلال بما لعلمنا بصحتها وأنها على كثرتها لا تصدق إلا وقد أخبر بها من يعلم العواقب.

واحتج المخالف بأشياء، منها أنه لو علم الأمور المستقبلية لعلم أنه سيكلف قوماً فيموتون كفاراً فيخلدهم النار، ولو علم ذلك لما حسن أن يكلفهم، ولو لم يحسن ذلك لما كلفهم، وقد علمنا أنه كلفهم.

الجواب:

إن تكليف من العلوم أنه يرد القيامة مستحقاً للعقاب حسن على ما سنينه في موضعه. وأيضاً، فلو فبح تكليف من يعلم المكلف أنه يرد القيامة مستحقاً للعقاب لقيح تكليف من يجوز المكلف هذا من حاله.

ومنها قوهم: لو كان عالماً لذاته بأن الشيء سيحدث لكان عالماً لذاته أبداً أنه سيحدث وإن وجد ثم عدم بعد وجوده لأن صفة الذات لا تزول. وهذا استدلال ربما أوهم أنه استدلال على أنه ليس بعالم لذاته، ولسنا نتكلم في ذلك في هذا الموضع، وإنما نتكلم في أنه مع أنه عالم لذاته يجب أن يعلم الأمور المستقبلية، فينبغي أن نورد الشبهة هكذا: قالوا: لو كان عالماً بأن الشيء سيحدث لكان إذا حدث ذلك الشيء ثم تقضى إما أن يكون عالماً بأنه سيحدث في حال حدوثه وفي حال تقضيه أو لا يعلم أنه سيحدث في هذين الحالين. فإن علم ذلك في هذين الحالين كان العلم جهلاً، وإن لم يعلم ذلك كان قد خرج عما علمه لذاته لأنه قد ثبت أن كل ما [أن 17] يعلمه يعلمه لذاته، وكلاهما القسمين فاسدان، فما أدى إليهما فاسد.

الجواب:

إن ما³² نقوله في ذلك لا يخرج به القلم عز وجل عما هو عليه لذاته، وذلك أن قولنا: إن الحى عالم بأن الشيء سيوجد، يفيد أنه عالم بأن للشيء حالة وجود فيما بعد، ويفيد بصريحه أو يفحواه أنه

27 لأن: لا يقرأ لانقطاع بعض الصفة، ن.

28 سورة الروم (30): 3.

29 سورة البور (24): 55.

30 سورة القمر (54): 45.

31 وكلا: وكلي، ن.

32 إن ما: إنما، ن.

وأما الشيخ أبو القاسم فقال في هذه المسألة من عبود المسائل والجوابات: فإن قالوا: هذا كقولكم: إنه قيل أن يوجد لم يكن عالماً بأنه قد وجد، فلما وجد علم أنه قد وجد، قلنا: ذلك لأنه قيل أن يوجد لم يكن موجوداً فكان مستحيلاً أن يعلم أنه موجود، ولكنه قد علم أنه غير موجود، وعلم أنه موجود إذا وجد. وأنتم تزعمون أنه إذا كان غير موجود لم يعلم أنه غير موجود ولا سيوجد حتى إذا وجد علم أنه موجود. فإن قالوا: فإننا نزع أنه قيل أن يوجد الشيء قد كان عالماً بأنه غير موجود، وإنما تنكر أن يكون عالماً بأنه موجود، قلنا: هذا إقرار منكم بأنه يعلم الشيء قبل وجوده، ونحن لم نستكم قط أن يعلم الشيء موجوداً وليس بموجود، وليس يسمى خصصه هذا إلا جاهل. وتناول أبو القاسم قول الله عز وجل ﴿حَتَّى تَعْلَمَ الْمُجَاهِدِينَ مِنْكُمْ﴾³⁵ فقال: حتى نعلم الجهاد منكم موجوداً. وظاهر هذا الكلام يوهم ما ذكرناه من أنه إنما يعلم الشيء موجوداً إذا وجد وإن لم يفصح بذلك، بل قد قال من قبل: إن العبارات تتغير دون العلم.

والذي صرح بالكلام في هذا المعنى شيوخنا، فإنهم قالوا: إن العلم بأن الشيء سيوجد هو علم بوجوده إذا وجد. فإذا قيل: ما قولكم أنتم في ذلك؟ قيل: إن أراد الخصم أن العلم بأن الشيء سيوجد هو علم بأن له حالة وجود في الجملة فيما بعد فذلك صحيح، وإن أراد أنه إذا وجد الشيء كان كون العالم عالماً بأن الشيء سيوجد هو كونه عالماً بأنه موجود إذا وجد حتى يكفي بذلك العلم في هذا العلوم [ن 8 ب] بطل لأنه لو كان عالماً به إذا وجد لوجب إذا علمنا في وقتنا هذا أن زماناً من الأزمنة سيوجد، نحو أن نعلم أن الليل سيوجد ثم وجد الليل ونحن في مكان لا نغير فيه بين الليل والنهار، أن نكون عالين بوجود الليل إذ فيما علم بذلك، وكذلك لو علمنا في وقتنا هذا أن الشمس ستكون لها طلوع بعد وقتنا هذا ثم طلعت، أن نكون عالين بطلوعها وإن لم نشاهده ولا أخبرنا به ولا عرفنا ضياعها إذ فيما علم بذلك، ولوجب إذا علمنا أن وقتنا هذا أن زيدا سيدخل الدار عند أول ما طلعت الشمس فطلعت الشمس ودخل زيد أن نعلم كلا الأمرين وإن لم نشاهد طلوع الشمس ولا أخبرنا بذلك ولا بدخول زيد لأن الذي فيما هو علم بذلك، وليس يجوز أن يختلف في ذلك العالم لذاته والعالم يعلم محدث لأن الحقيقة إذا كانت في نفسها واحدة لم يختلف الشاهد فيها والغائب. ألا ترى أن العلم بالحدوث لما كان هو العلم بالوجود بعد العلم لم يختلف في ذلك العالم لذاته والعالم يعلم محدث؟ وليس لأحد أن يقول: إن علمكم بأن زيدا سيدخل الدار يتغير إذا دخلها زيد ولو بقي لكان عالماً به، لأنه إذا كان لو بقي لكان عالماً به فما الموجب لانقائه إن كان مما يجوز عليه البقاء؟ وإن كان مما لا يجوز عليه البقاء فلم لا جاز أن يوجد قبله فنكون عالين بما كنا عالين به من أن لدخول زيد الدار حالة وجود عند طلوع الشمس، ونكون مع ذلك عالين بأنه قد دخل الدار إذا كان قد دخلها؟ يبين ذلك أن من علم ذلك ثم طلعت الشمس ودخل زيد الدار وهو لا يشعر بطلوعها أو كان يشعر بذلك فإنه لا يخرج من كونه عالماً بأن لطلوع الشمس والدخول زيد الدار حالة وجود بعد الوقت الذي علم ذلك فيه. فصح أنه لا يخرج من كونه عالماً بما كان عالماً به، [ن 63 ب] فلو كان هذا العلم هو العلم بوجود الدخول لكان العالم قد علم الدخول وإن لم يشاهده.

35 سورة محمد (47): 31.

36 بطل: كلمة لا تقرأ لإغدام الصفحة، ن.

فإن قيل: أفيجب إذا تجددت الأزمنة زماناً بعد زمان أن يتجدد كون العالم عالماً بتجدده شيئاً فشيئاً؟ قيل: بلى، كما يتجدد كون المدرك مدرَكًا يجب تجدد المدرك.

فإن قيل: فيجب إذا استمر عدم الزمان أن يتجدد العلم باستمرار عدمه، قيل: إن عدم الزمان ليس هو أمرًا يتحدد بحسب استمرار شيء آخر، لأنه ليس للزمان زمان فليس هناك أمر يتحدد. فأما استمرار عدم الشيء بحسب اتصال الزمان، فإن العالم لذاته يعلم تجدد الزمان ويعلم استمرار عدم ذلك الشيء حالاً فحالاً. فإن قيل: فإذا وجد ذلك الشيء، أيتجدد كون العالم عالماً بأنه قد كان قبل وجوده معدوماً؟ قيل: لا، لأن كونه عالماً باستمرار عدم الشيء إلى أن وجد هو علم بعدمه من قبل وجوده، فلا افتقار إلى علم بذلك آخر والعلم به حاصل، ولا يخرج من كونه عالماً بما كان عالماً به من عدمه المتقدم لوجوده لأن العلم بوجوده لا يتأني ذلك، ولو تجدد علم بالعدم لكان إنما يتجدد علم بأن عدمه تقدم الوجود، وهذا العلم حاصل وإنما يختلف العبارة عنه بكان ويكون.

واستدل أصحابنا على أن العلم بأن الشيء سيوجد هو علم بوجوده إذا وجد بأشياء، منها أنه لو كان العلم بأن زيدا سيموت غداً ليس هو علماً بموته إذا مات لكان الخبر عن أنه سيموت غداً ليس هو خبراً عن موته إذا مات في غدا، ولو كان كذلك جاز الشك في موته إذا جاء الغد وأن لا يصح الاستدلال بالخبر وإن علمنا أنه خبر من لا يكذب.

الجواب:

إن هذا المستدل إما أن يُلزم الشك في موت زيد إذا جاء الغد مع جهله بمجيء الغد أو مع علمه بمجيء الغد. فإن أُرجم مع جهله بمجيء الغد فكذلك نقول وهو الصحيح، ولا يكون الخبر عن موته [ن 63 أ] دلالة عليه والحال هذه. ألا ترى أنه لا يمكن أن يستدل عليه مع الجهل بمجيء الغد؟ كما أن من علم بخبر نبي أن زيدا يقدم بغداد في سقفة بعينها فإن زيدا إن وصل بغداد في تلك السقفة يعلم المصدق للخبر. ومجيء السفينة، فإنه لا يعلم بالخبر وصول زيد وإن كان زيد ومجيء الغد يعلم يشك في موت زيد مع علمه بمجيء الغد لم يلزم ذلك لأن العلم باقتراح موت زيد بمجيء الغد والعلم بحضور الغد يقتضيان العلم بحضور الموت، والخبر يكون دلالة على موته بشرط أن يعلم المخبر بوجود الغد، وليس كل ما يعلم عند علمين فقد علم بأحد العلمين. ألا ترى أن من علم أن كل ظلم قبيح وعلم أن هذا الظلم فواجب أن يعلم أنه قبيح؟ وليس العلم بأن كل ظلم قبيح هو العلم بأن هذا الظلم قبيح ولا العلم بأن هذا الظلم هو علم بأنه قبيح، فكذلك إذا علم الإنسان بخبر النبي أنه إذا جاء غداً مات زيد وعلم وجود غداً فإنه يعلم أنه قد مات، وذلك استدلال موجب لحصول العلم بموته.

فإن قيل: ولم يجب أن يتحدد علم بموته؟ وهلا كفى العلم بأنه إذا جاء الغد حدث الموت؟ قيل: لأن العلم بأنه إذا جاء غداً حدث الموت هو علم بتعلق الموت بالغدا، فهو جار مجرى تعلق القبح بكون الظلم ظلماً. فأما الله سبحانه فإنه يعلم بمجيء الغد وموت زيد لذاته لا على طريق الاستدلال

37 كل ما: كلما، ن.

38 كفى: كلما، ن.

زائد، سيما ونحن قد بينّا أن هذا الخبر يدل على أن النبي عليه السلام قد بعث مع علمنا بحصول العلامات فيه.

واحتج قاضي القضاة فقال: العلم بأن الشيء سيوجد في غد هو علم بوجوده لا غير، لأنه لو كان علماً بصفة غير وجوده لصح أن يجهل وجوده مع هذا العلم ولما صح أن يجهل مع هذا العلم بعض صفاته. فلما صح أن يجهل جميع صفاته إلا وجوده علمنا أنه علم بوجوده، وإذا وجد فالعلم بأنه موجود هو علم بوجوده أيضاً. فإذا كان معلوم العلمين هو وجود ذلك الشيء في غد وقد تناوله العلم من قبل ثبت أن العلم بأن الشيء [سيوجد هو علم] بوجوده إذا وجد وأنه لا افتقار بالعالم إلى علم آخر.

الجواب:

إن العلم [بأن] الشيء [سيوجد] [إن 37] هو علم بأن وجوده غير حاصل وأن له حصولاً⁴² فيما بعد هذا العلم. والعلـم بأنه موجود هو علم بأن الوجود حاصل، وبقـر بين كون الشيء حاصلًا وبين كونه مما يحصل بعد كونه معلومًا، والمقول من أحدهما غير المقول من الآخر. ولهذا لم يقيم العلم بأحدهما مقام العلم بالآخر على ما بيناه. ثم يقال أيضاً: إنه ليس يكفي في عمائل العلمين أن يتعلقا بالوجود إلا بعد أن تبين أن الجهة التي تتعلق بها العلمان واحدة. ألا ترى أن العلم بأن زيد سيصير إلى هذا المكان ليس هو العلم بأنه فيه لأن كونه فيه مفارق لكونه سيحصل فيه؟ فالزعمان في ذلك كالمكان، وقد بينّا ذلك فيما سلف. فلم زعم أن العلم بأن الشيء سيوجد إذا كان علماً بالوجود لا بصفة أخرى أغنى ذلك عن العلم بأنه موجود إذا وجد؟

ومنها قولهم: لو كان العلم بأن الشيء سيوجد ليس هو علماً بوجوده إذا وجد لصح مع بقاء العلم إلى وجوده أن يجهل وجوده، إذ وجوده إذا وجد ليس هو معلوم علمنا بأنه سيوجد.

الجواب:

إنه إن كنا علمنا بأن الشيء سيوجد مطلقاً من غير تخصص بوقت فإنه يصح مع بقاء العلم بأن الشيء حالة وجود فيما بعد أن لا نعلمه موجوداً إذا لم نشاهده ولم نخبر بوجوده، وهذه حجتنا عليكم. وإن علمنا أنه سيوجد في غد فإنه إذا وجد ولم نعلم وجود غد فإننا لا نعلمه موجوداً، وإن علمنا وجود غد علمناه موجوداً بعلم آخر، كما أنا إذا علمنا أن كل ظلم قبيح، ثم علمنا أن هذا الفعل ظلم، علمناه قبيحاً بعلم [آخر].

ومنها قولهم أن العلم بأن الشيء سيحدث لو لم يكن علماً بمحدثه إذا حدث [لوجب بعد أن يحدث] الشيء إما أن يكون علماً بمحدثه وإما أن يكون علماً بأنه سيحدث، فلو كان علماً بأنه سيحدث انقلب جنسه، والشيء إذا ينقلب جنسه إذا بقي، ثبت أنه يكون علماً بمحدثه [إن 37] سبحت انقلب جنسه، والشيء إذا ينقلب جنسه إذا بقي، ثبت أنه يكون علماً بمحدثه [إن 37] قبل أن يحدث الشيء لأن مرور الأوقات لا يغير تعلق الشيء بغيره. وسأل قاضي القضاة نفسه في المعنى عن الإرادة، فقال: أليس بقاؤها إلى حين تقضي المراد يستحيل لأنها لو بقيت انقلب جنسها؟

بأحدهما على الآخر. وأما الواحد منا فيستدل هكذا: ³⁹ موت زيد يقارن وجود الغد، والغد قد وجد، فموت زيد قد قارنه. والمستدل بهذه الدلالة التي تقدم ذكرها هو الشيخ أبو هاشم، ولزمه أن يقول في ذلك: إن العلم بأن زيداً سيـموت غداً يتحدد له تعلق بأنه قد مات [إن 36] إذا جاء الغد، كما يقوله في علم الجملة: إنه متعلق بالمفصل، والعلـم بأن كل ظلم قبيح يتعلق عنده بقبـح ما يعلمه، وليس يقول ذلك في موت زيد عنده لأن عنده أن موت زيد في غد هو أنه سيـموت في غد، لا فصل بينهما إلا في العبارة. وإذا كان المعلوم عنده واحداً على وجه واحد لم يمكنه أن يوجب تجدد تعلق، فإن أوجب تجدد تعلق فلذلك التعلق هو كون العالم علماً عندنا، وليس هو أمراً زائداً على العلم على ما بينناه من قبل. وأما قول المستدل: إن الخبر عن أن زيداً ⁴¹ سيـموت غداً هو خبر عن موته، وإنما أصفه بأنه خبر عن أنه سيـموت، فيقال له: ما معنى قولك: إنه خبر عن موته إذا مات؟ فإن قال: معنى ذلك أنه ينبئ السامع ويدله على موت زيد إذا مات، قيل: قد تقدم قولنا في ذلك. وإن قال: معنى ذلك أن غرض المتكلم به الإخبار عن موته إذا مات، قيل: وما معنى الإخبار به؟ فإن قال: معنى ذلك أنه أراد الاستدلال به على موت زيد، قيل: إن أراد ذلك على الشرط الذي ذكرناه فهو غرض صحيح، وإلا فهو غرض فاسد.

ومنها قولهم: إن بشاره الأنبياء بالنبي صلى الله عليه وعليهم دلالة على أنه سيـبعث وعلى أنه مبعوث إذا بعث لأنه يصح أن يستدل بذلك على نبوته إذا بعث. ولو لم تكن دلالة على نبوته إذا بعث لم يمكن الاستدلال بذلك على [أنه سيـبعث]، وإذا كانت الدلالة على أن الشيء سيوجد هي دلالة على وجوده إذا وجد [فلا فرق بين العلم والدلالة].

والجواب:

إن هذه الدلالة هي قريبة من [التي سبقت] وما تقدم من أنا نسوي بين الدلالة والعلـم. فنقول: إن بشاره الأنبياء بأنه سيـبعث من [صفته كيت وكيت] دلالة بمجردها على أنه سيـبعث، وليس هي بمجردها دلالة على أنه قد بعث، [إن 36] إنما نقول: إن العلم بأنه سيـبعث ليس هو العلم بأنه قد بعث. بيان ذلك أن بشاره الأنبياء بأنه سيـبعث من صفته كيت وكيت يكفي في العلم بأنه سيـبعث من هذه صفته، ولا يكفي بمجرده في العلم بأنه قد بعث حتى يعلم اختصاصه صلى الله عليه بذلك الصفات، فالخبر مع هذه الشريطة دلالة على أنه قد بعث، وهو بمجرده دلالة على أنه سيـبعث. فلم نقل: إن الخبر بأنه سيـبعث بعينه من غير شرط زائد دلالة على أنه قد بعث. فإذا لم نسو بينهما لم يلزم التسوية بين العلم بأن الشيء سيوجد والعلـم بأنه قد وجد. وقولهم: لو لم تكن البشارة دلالة على نبوته إذا بعث لم يصح الاستدلال بها، إن أرادوا أنها ليست دلالة أصلاً على نبوته فلنسنا نقول ذلك، وإن أرادوا أنها ليست دلالة بمجردها على نبوته إذا بعث فكذلك نقول. وقولهم: يجب أن لا يصح الاستدلال بها، إن أرادوا: لا يصح الاستدلال بمجردها، فكذلك نقول، وإن أرادوا: لا يصح الاستدلال بها مع شرط، لم يلزم ذلك لأنه ليس يلزم إذا لم يدل مجرد الشيء أن لا يدل هو مع شرط

فأما ما استدل به المخالف من جهة السمع فأشياء، منها: قول الله عز وجل ﴿لَعَلَّكُمْ تَتَذَكَّرُونَ﴾⁴⁴، قالوا: "ولعل" للترجي والترجي للشيء شاك فيه. [ن 38ب]

والجواب:

إن قوله ﴿لَعَلَّكُمْ تَتَذَكَّرُونَ﴾ معناه راجع إلى موسى وهارون، أي: قولاً له قول راجح أن يتذكر أو يخشى. وكذلك قول الله سبحانه ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ اعْبُدُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُمْ وَالَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ﴾⁴⁵ معناه عبده عباداً راجح أن يبقى، لأن الإنسان راجح عبادة أن يبقى بها النار غير قاطع على ذلك لتجزيه أن تحيط عبادته بالمستقبل. وهذا التأويل لا يصح في قوله عز وجل ﴿لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ﴾⁴⁶ غلبتكم من بعد ذلك لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ وإذا أتينا موسى الكتاب والقرآن لَعَلَّكُمْ تَهْتَدُونَ⁴⁷ وقد تقول ذلك وما جرى مجراه بوجهين: أحدهما أن قيل: "لعل" بمعنى لكي، كأنه قال: لكي تتقون، وهو قول قطرب وأبي علي، فقال الشاعر:

وَقُلْنَا لَكُمْ كُفُوا⁴⁹ الْحُرُوبَ لَعَلَّنَا نَكْفُكُمْ وَتَقْتُمُوا كُلَّ مَوْتٍ

فَلَمَّا كَفَفْنَا الْحَرْبَ صَارَتْ عُهْدُكُمْ كَلِمَةً سَرَابٍ فِي الْمَلَأِ تَأْتِلُ

ولا يجوز أن يكون لعل هاهنا للترجي لأنه قال: ووقتم لنا كل موت، ولأن الناس لا يكفون غيرهم عن حرمهم فيقولون: نحن نرحو⁵⁰ أن نكف عن حربكم إن كفتم ولنا نعرم على الكف قطعاً. ويمكن أن يستشهد على ذلك أيضاً بقول الله سبحانه ﴿اعْبُدُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُمْ وَالَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ﴾⁵¹ لأن ذلك أمر بعبادته على الإطلاق، وعبادته على الإطلاق فيما أمر به وهي عنه يقطع معها على اتقاء النار، فعلمنا أن المراد به: لكي تتقون. والوجه الآخر من التأويل هو أنه عز وجل لما تعبدتم تعبد من يطمع في صلاحهم ويرجوه قال ذلك، وإن كان عالماً بجهلهم، تنبيهاً لهم الحال بحالة من يرجو، وقد يقع على الشيء اسم ما يشبهه. ألا ترى إلى قوله عز وجل ﴿اتَّبِعُونِ كُلَّ

رَبِّ آيَةٍ تَعْبُوهُ وَتَتَّبِعُوا مَصَانِعَ لَعَلَّكُمْ تَخْلُقُونَ﴾⁵²، أي إنكم تبون بناء من يرجو الخلود حتى لو طمعوا في ذلك ما زاد على ما فعلوه وإن كانوا [ن 39] غير راجين للخلود على الحقيقة. ومنها قول الله سبحانه ﴿وَمَا كَانَ لَهُ عَلَيْهِمْ مِنْ سُلْطَانٍ إِلَّا لَنَعْلَمَ مَنْ يُوَفِّيهِ الْآخِرَةَ﴾⁵³، وقوله ﴿وَمَا جَعَلْنَا الْفِيلَةَ الَّتِي كُنتَ عَلَيْهَا إِلَّا لَنَعْلَمَ مَنْ يَتَّبِعُ الرَّسُولَ مِمَّنْ يَنْقَلِبُ عَلَى عَقَبَيْهِ﴾⁵⁴، وقوله ﴿وَلَنَعْلَمَ الْمُؤْمِنِينَ وَلَنَعْلَمَ الَّذِينَ نَافَقُوا﴾⁵⁵.

44. سورة طه: (20).

45. سورة البقرة: (2).

46. سورة البقرة: (2).

47. توراة: تارل، د.

48. رابلي: رابو، د.

49. كفو: كفو، د.

50. نرجو: نرجو، د.

51. سورة البقرة: (2).

52. سورة الشعراء: (26).

53. سورة سبا: (34).

فهذا علمه مثل ذلك في العلم بأن الشيء سيحدث؟ فأجاب بأن الإرادة لو بقيت إلى تقضي المراد لانقلب جنسها، وفي هذا تحقيق السؤال وتقض القول بأن بقاء الشيء لا يقتضي قلب جنسه.

وجوابنا عن الاستدلال هو أن العلم بأن الشيء سيحدث يتضمن العلم بعلمه في الحال وإن له حالة وجود فيما بعد تلك الحال من غير تعيين، ولهذا لا يكون هذا العلم في الزمان الثاني علماً بأن الشيء سيحدث، بل يكون الإنسان العالم بذلك شاكاً في الزمان الثاني في وجود ذلك الشيء، لأنه إنما علم أن له حالة وجود فيما بعد ذلك الوقت من غير تعيين، فهو يجوز في الزمان الثاني أن يكون قد وجد الشيء. فإن علم أن له حالة وجود في وقت معين من الأوقات المستقبلية فإنه متى حوز وجود الوقت فإنه يجوز وجود الشيء، ولا يكون عالماً مع هذا التصوير بأن ذلك الشيء سيوجد فيما بعد. فأما العالم لذاته فإنه يعلم استمرار عدم الشيء بحسب استمرار الزمان لأنه عز وجل لا يخفى عليه حاله، إلا أن العلم بأن الشيء سيحدث لو بقي إلى وقت وجود الشيء لم يخرج من كونه علماً بعدم الشيء في تلك الحال وأن له حالة وجود فيما بعد تلك الحال. ويصح وجود هذا العلم مع الشك في وجوده، كما يصح وجود العلم بأن الشيء موجود في مكان هو أمام هذا المكان مع الشك في وجوده في المكان الذي هو [أمامه والاعتقاد] بأنه غير موجود في المكان الذي هو فيه، لأن أحدهما علم جملة والآخر شك على التفصيل، [وإن طرأ على علم جملة جهل] على التفصيل فلم ينافي العلم على الجملة.

ومنها قولهم: إن النظر في الدليل الواحد في وجه [ن 38] واحد لا يجوز أن يولد إلا علماً واحداً، ومعلوم أن النظر في قول النبي عليه السلام: إن زيداً سيموت، يمكننا أن نستدل به قبل موته على أنه سيموت ويمكننا أن نستدل به إذا مات على أنه قد مات، والنظر في ذلك واحد. فلو كان العلم بأنه سيموت والعلم بأنه قد مات مختلفين لكنا قد تولدنا عن نظر واحد في دليل واحد، وذلك فاسد.

الجواب:

إن الخبر إذا كان خبراً بأن زيداً سيموت مطلقاً غير معلق برمان فإنه لا يصح أن نستدل به على أنه قد مات، لأنه لو لم نعلم إلا ذلك الخبر لم نعلم أنه قد مات لأننا لا نتطهى إلى زمان إلا ونحوز أنه يموت فيما بعده. وإن علق موته برمان معين فإننا نستدل بمجرد الخبر على أن موته يقارن ذلك الوقت، ولا يكفي الاستدلال بمجرد الخبر في العلم بوقوع موته دون أن نعلم أن الوقت قد حضر، فيكون الاستدلال واقعاً بالخبر مع هذا الشرط. وليس الاستدلال عندنا إلا النظر في ترتيب علوم إلى علم ما لم نعلمه. وقد بان أن في أحد المطلوبين محتاج إلى ما لا محتاج إليه في المطلوب الآخر، لأننا محتاج في أحدهما إلى أن نعلم حضور الوقت، ولا محتاج إلى ذلك في المطلوب الآخر. ولو جعلنا النظر معني زائداً على ترتيب العلوم لكنا قد حصل في الخبر على جهتين لأنه حصل في أحد المطلوبين متعلقاً بمجرد الخبر وفي المطلوب الآخر متعلق بالخبر مع شرط آخر، فلم يتعلق النظر بدليل واحد على وجه واحد فيستحيل أن يولد علمين معنيين. واعلم أن أكثر هذه الاستدلالات يرجع بعضها إلى بعض فذكرناها هكذا لأن أصحابنا يذكرونها كذلك.

القادر يصح أن يؤثر في مقدوره ويستحيل أن يؤثر فيه. وليس يؤثر العالم في معلومه، فلم يستحل أن يعلم العالمان المعلوم الواحد.

وإنما قلنا: إن العالم لذاته يجب أن يعرف كل ما يصح أن يعرفه لأنه لا اختصاص لذاته ببعض دون بعض. ألا ترى أنه عرف ما يعرفه من غير تعرّف ولا تطرق لأنه عارف بما فعله وبكيفية فعله قبل أن فعله أو فعل نظيره مع غير إدراك سلف ولا طريق إلى المعرفة؟ فلم يكن بعض الأمور بأن يعرفها أولى من بعض، ولا بعض وجوه المعلومات من استقبال وتقدم وحضور أولى بأن يعرفه من بعض، والعقل قاض بذلك. ألا ترى أن قائلاً لو قال: أنا أعلم ما في هذا البيت من عدد الدراهم من غير تعرّف، بل ذلك واجب لي، فإن كل عاقل يقول له: فينبغي أن تعرف ما فيه من عدد الدنانير؟ فإن قال: لا أعرف ذلك، كذبته العقلاء في أحد قوليه.

فإن قيل: أليس الإنسان إذا كملت صحته واعتدلت أمرجه قلبه وتكاملت قواه فإنه يجب أن يعرف ما يعرفه العقلاء في بديهة عقولهم، ولا يجب أن يعرف غير ذلك؟ فليس يمتنع أن يعرف العارف شيئاً ولا يعرف غيره.

الجواب:

أما أصحابنا فأنهم يقولون: لا يجب أن يعرف الإنسان البداهة، وإنما عرفها بأن اختار الله عز وجل خلق المعارف فيه، وقد اختار ذلك ولم يختار خلق المعارف الأخرى فيه، فلم يقولوا: إنه قد وجب أن يعرف الواحد منا شيئاً من غير تطرق ولم يعرف شيئاً آخر. وأما نحن فإنا نقول: إنه يجب أن يعرف ما يعرفه العقلاء، لأنه يستحيل أن يكون الإنسان على كمال صحته لا آفة به وهو لا يعرف المدركات ولا يعرف ذلك لما توصل إليه بنوع من أنواع التوصل اختص بتلك المعلومات دون غيرها، وذلك أن معرفتنا بصفات الأمور وأحكامها تقتصر إلى المعرفة بذواتها، ومعرفتنا بذواتها تقتصر إلى الإحساس بها، وتفتقر المعرفة بأحكام الصفات من إيجاب وسلب إلى المعرفة بماهية تلك الصفات، وكثير من هذه الأمور تحصل المعرفة بها بالاستقراء والممارسة الحاصلة على طول الشئ، وليس يمتنع أن تفتقر هذه المعرفة بهذه الأمور إلى ما ذكرناه فقط وما عداها من الأشياء المستدل عليها وتفتر المعرفة بها إلى أدلة، كما لا يمتنع أن تختلف الأمور المستدل عليها في أنواع الأدلة، فبعض يدل عليه دليل وبعض يدل عليه دليل آخر. فإذا حصل لنا الإحساس مع تكامل الآلات والصحة وقوة العقل أوجبت قوة العقل العلم بهذه الأمور إذا تكاملت شرائطه، ولا يجب أن نعرف غيرها لأن غيرها تحتاج إلى طرق آخر، كما لا يجب إذا عرفنا شيئاً بدليل أن نعرف غيره لأنه قد تحتاج المعرفة بغيره إلى دليل آخر. والبراء عز وجل يعرف الأمور من غير إحساس لأنه قد عرف ما خلق وكيفية خلقه له قبل أن خلقه، والإدراك يستحيل عليها قبل أن خلقها فلم يكن بأن يعرف بعضها أولى من بعض.

73 يكن: يكون، د.

74 يخلو: يخلو، د.

75 لا: إنما، د.

ومنها قول الله سبحانه ﴿فَمَسَى اللَّهُ أَنْ يَأْتِيَ بِالْفَتْحِ أَوْ أَمْرٍ مِنْ عِنْدِهِ﴾⁷⁰، قالوا: إن هذا يدل على [الشك].

والجواب:

إن مثل هذا الكلام يخرج على طريق الإيهام على السامع، فإن الإنسان قد [يسأله سائل] فيقول له: أتدخل الدار؟ فيقول له: عسى أدخل، إذا لم يرد أن بين له ذلك على سبيل القطع، ويكون معنى ذلك: أي حوز أيها السائل دخولي. وكذلك قول الله عز وجل ﴿وَأَرْسَلْنَاهُ إِلَى مِائَةِ أَلْفٍ أَوْ يَزِيدُونَ﴾⁷¹، [ن 40ب] إن ذلك على جهة الإيهام على السامع، فإنه قد يقول لك الإنسان: أريدُ قال لك هذا الكلام؟ فتقول في الجواب: قاله لي إما زيد أو غيره، تريد أن يحصل الأمر في ذلك مبهماً عنده وإن كان شيئاً عندك. فالله عز وجل عالم بعدد من أرسل يونس إليهم، وإنما أراد أن يهيم ذلك علينا مبالغة في الكثرة لما علم في ذلك من المصلحة. وحكي [علي] بن عيسى في تفسيره عن الكوفيين أن "أو" هاهنا بمعنى الواو، أي ويريدون، وأنشدوا بيت جرير:

نَالَ الْحِلَافَةَ أَوْ كَانَتْ لَه قَدْرًا كَمَا نَالَ رُبُّهُ مُوسَى عَلَى قَدَرٍ

أي: وكانت له قدرًا⁷².

فأما الدلالة على أن الله عز وجل حي فيما لم يزل فهو أنه عز وجل عالم قادر فيما لم يزل، وكل عالم قادر فيما لم يزل فإنه لا يستحيل كونه كذلك لم يزل، وهذا هو معنى كونه عز وجل حياً.

باب القول في أن الله عز وجل عالم بكل معلوم

يدل على ذلك أنه عز وجل عارف بما يعرفه لذاته، ويصح أن يعرف الأمور كلها، ومن كان عارفاً بما يعرفه لذاته ويصح أن يعرف الأمور كلها فإنه يجب أن يعرفها كلها. أما الدلالة على أنه عارف بما يعرفه لذاته فقد تقدمت. وأما الدلالة على أنه يصح أن يعرف كل الأمور فهي أن المعرفة إما أن تكون مفردة كالعرفة بماهية الجوهر وماهية السواد وحقيقة القلم والمحدث وما أشبه ذلك، وإما أن تكون معرفة بإضافة حكم من الأحكام وصفة من الصفات إلى حقيقة من الحقائق كالعلم بأن الجوهر محدث وأنه سيوجد وأنه قد علم وما أشبه ذلك. وقد صح كون البراء سبحانه عارفاً ببعض المعلومات بدلالة أفعاله المحككة، وكل من يصح أن يعرف شيئاً من الأشياء فإنه يصح أن يعرف غيره لا فرق في العقل بين بعض الأمور وبين بعض في صحة المعرفة به في كل من يصح أن يعرف شيئاً [ن 41] من الأشياء، وإنما يتعذر علينا المعرفة ببعض الأشياء لنقص طريقه، والعقل يقضي بأنه لا مانع من معرفتنا به إلا فقد طريقه، وأنه لو كان لنا إليه طريق لكان في صحة معرفتنا كغيره. وينافي ذلك القصور على قول من لا يجيز مقدوراً واحداً لقادرين لأنه يستحيل أن يقدر القادران على مقدور واحد إذ كان

70 سورة المائدة (5): 52.

71 سورة الصافات (37): 147.

72 قدراً: قدراً، د.

أيدينا يقتضي أن يكون حصوله في تلك الجهة هو الأصل لماسة أيدينا ولاعتمادها، وفي ذلك كون كل واحد من الأمرين تابعاً للآخر.

وقد أحال الشيخ أبو هاشم أن يفعل الواحد منا المعنى الذي هو كون الجوهر في حال خلق الله عز وجل الجوهر فيكون الجوهر في بعض الجهات بكون من فعل الواحد منا، وصحح ذلك قاضي القضاة ثم أحاله، ويمكن الاستدلال على إحالته بما ذكرناه. وأما الاعتماد فالتقل منه تابع للكثافة، ولهذا يتعذر وجود كَيْفٍ غير ثَقِيلٍ، وهو يُقَلُّ بقلته ويكثر بكثرته، والاعتماد إلى فوق تابع للتخلخل، والكثافة والتخلخل من فعل الله عز وجل إما مبتدأ وإما متولداً عن البرودة والحرارة، فمما يولد عن الكثافة والتخلخل هو من فعله عز وجل، وهو قادر عليه، لأن القدرة عليه هي القدرة على سببه على ما سنبينه في موضعه. فاما أصحابنا فأنهم يقولون: إن الاعتماد من فعله، لأنه لا يصح خلق شيء إلا وفيه اعتماد ليصح أن يكون فيه رطوبة.

وأما التأليف فليس بمعنى، ولو كان معنى على ما يقول شيوخنا لكان إما متولداً عن الاعتماد أو عن الأكران، وهما في مقدوره، والقادر على السبب قادر على المسبب. وأما ما يلتذ الإنسان به وما يتألم به فإنه إن كان غير الافتراق كالحرارة والبرودة وأنواع الطعوم وما أشبه ذلك فإنه عز وجل هو القادر عليه. وأما الأصوات فالإنسان وإن قدر عليها فأنه سبحانه قادر على جنسها لأنه عز وجل قد أحدث كلامه وهو أصوات. وأما تفريق أجزاء الحي فهو راجع إلى الأكران، وقد بينا أنها من مقدوره عز وجل، فإن كان [44] الألم متولداً عن ذلك فالبارئ عز وجل قادر عليه إذ هو قادر على التفريق الذي هو سببه.

وأما العلوم فكثير منها موجبة عن العقل، ولا يقدر على فعل العقل إلا الله عز وجل، فهو إذاً قادر على ما يجب عنه، فإذا قدر على بعض العلوم قدر على جميع أنواعها، لا فرق في العقول بين نوع ونوع من ذلك. وأصحابنا يقولون: إن العقل هو علوم مخصوصة، والله عز وجل هو الفاعل لها في الإنسان لأن الإنسان لا يتمكن من فعل العلم ابتداءً، وغيره من العباد لا يقدر على توليد العلم فيه. وأما الظن فإن كان من قبيل الاعتقادات فهو كبرج من أنواعها، وإن كان غيرها فهو مقابل للعلم لما يتضمنه من معنى التجويز، والقادر على الشيء قادر على ما يقابله. وأما الشك والسهو فليس معنيين، وأما النظر فهو التطرق بترتيب الاعتقادات والظنون إلى اعتقادات وظنون أخرى، والبارئ عز وجل قادر على اعتقادات وظنون، غير أنه يستحيل عليه التوصل إلى علم شيء لأنه عالم بكل شيء. وأما أصحابنا فأنهم يحملون النظر معنى زائداً على ما ذكرناه. وكان الشيخ أبو هاشم يقول: إن الناظر هو من فعل النظر، فالزمره الشيخ أبو عبد الله أن يستحيل من الله عز وجل فعل النظر لاستحالة كونه ناظراً، وانتصر له قاضي القضاة فقال: إن كونه ناظراً لا تنافي فيه، لأن الناظر طالب للعلم أو الظن، والبارئ عز وجل عالم بكل شيء، وهذا يقتضي أن لا يفعل النظر لأنه لا داعي إليه، ولا يقتضي كونه غير قادر عليه، كما نقوله في الظلم. فاما أصحاب أبي هاشم فأنهم يقولون: إن فاعل النظر ليس بناظر من حيث كان فاعلاً للنظر، لكن الناظر هو من [يقدر على جنس ما يوجهها] النظر، ويستدلون على قدرة البارئ سبحانه عليه بأنه قادر على العلم، ومن قدر على الشيء قدر على ما يولد جنسه،

77 منه: فيه + حاشية منه، ن.

وهذا أحد ما استدلوا به على قدرته على الاعتماد، لأنه قادر على الأكران، [ن 44ب] ومن قدر على الشيء قدر على جنس ما يولد مثل ذلك الشيء.

دليل آخر:

البارئ عز وجل قادر لذاته، وكل جنس يصح أن يقدر عليه، والقادر لذاته يجب أن يقدر على كل ما يصح أن يقدر عليه. وإثماً قلنا: إن كل جنس يصح أن يقدر عليه، لأن من يصح أن يقدر في الجملة فإنه لا يقف كونه قادراً على الشيء إلا على حصول الموجب لكونه قادراً عليه، لأن العقل لا يفرق بين مقبور ومقدور في صحة كونه قادراً عليه. ألا ترى أنه لو كان الجسم يُقدر عليه لمعنى، وصح اختصاص ذلك المعنى بنا، لما استحال في العقول أن تقدر على الجوهر، وكذلك الأكران؟ فعلمنا أن القادر من حيث هو قادر لا يمنع أن يقدر على كل جنس يشار إليه من المقدورات، وإثماً يمنع عليه أن يقدر على بعض الأشياء لفقد اختصاصه بالموجب لذلك، فيفارق الجماد ومن يستحيل أن يقدر أصلاً لأن العقل إنما قضى باستحالة كونه قادراً على بعض المقدورات لأنه في ذاته يستحيل كونه قادراً أصلاً، وليس يقتصر العقل في سلب كونه قادراً على سلب الموجب فقط، وإثماً لم يقدر القادر على مقدور غيره لأنه غير مختص بما يوجب كون القادر قادراً عليه، لأنه لو صح أن يختص به ما يوجب كونه قادراً عليه لقدر عليه. وإثماً قلنا: إنه إذا كان قادراً لذاته، وصح أن يقدر على كل جنس، وجب أن يقدر عليه لأنه لا اختصاص لذاته ببعض الأجناس دون بعض، فوجب أن يقدر على الكل. ألا ترى أن من قال: أنا أقدر على الحركة من غير أمر خصصني بذلك، فإنه يلزمه أن يقدر على غيرها لأن الطريقة واحدة؟

فإن قيل: ما أنكرتم أن ذاته تختص ببعض المقدورات كما تختص القدرة ببعض المقدورات، سواء جعلتم القدرة معنى زائداً على الصحة أو قلتم: إنها الصحة؟

الجواب:

إنه قد ثبت أن ذات الله عز وجل تقتضي أن يقدر عز وجل على ما يضعف عنه قواماً، فعلمنا أنها تفوق كل قادر، فكانت [ن 45] بأن يقدر على جنس ما تقدر عليه أولاً، وهذا قريب ذاك [ن 78]، وهو يتم على قول من قال: إنه سبحانه يقدر على مقدور العباد، والدليل الأول أظهر.

واستدل أصحابنا على أن الله عز وجل قادر على كل جنس بأنه قادر لذاته، فقدر على كل جنس لأن القدرة إنما اختصاص ببعض الأجناس دون بعض لأنها قدرة كما أنها لم تتعلق في الجنس الواحد في الوقت الواحد في الحبل الواحد إلا بجزء واحد لأنها قدرة. ألا ترى أن القدر مشترك في هذين الحكمين مع اختلاف كليهما؟ فكانت العلة في ذلك كونها قدراً، والقادر لذاته قد فارقها في هذه العلة. فكما وجب أن يكون قادراً على ما لا نهاية له من كل جنس لمفارقة لها في العلة التي لها لم تتعلق القدرة بما لا نهاية له من كل جنس، فكذلك يجب أن يقدر على كل جنس لمفارقة القدرة في العلة التي لها اختصاص القدرة ببعض الأجناس دون بعض.

78 قريب ذاك (ق): كلمة لا تقرأ، ن.

أوقات متفرقة وأن تكون الكواكب إنما كانت حركتها سريعة لقلة الوقتات في حركاتها، والوجود في كل جزء منها جزء من الحركة على ما يذهبون إليه، وليس فيها نقل⁸¹ فيحتاج إلى أن يفعل في كل جزء منها أكثر من جزء واحد من الحركة، والرياح العواصف وما فيها من الاعتمادات إنما حدثت جزءاً جزءاً، وولد الأول منها فاجتمعت، أو إنما صارت سريعة الحركة لقلة الوقتات فيها، والأشياء المفرطة السواد إنما كانت كذلك لكثرة أجزائها التي فيها السواد وقلة ما فيها من الأجزاء التي لا سواد فيها؟

الجواب:

إن هذا لا يمكن أن يقال في الأرض، لأن عند أصحابنا أنها واقعة بما يفعله الله عز وجل من السكون في كل جزء منها، ولا يمكن ذلك مع ثقلها إلا بكثرة ما يفعله الله عز وجل من أجزاء السكون والاعتمادات في كل جزء من أجزاء صفحاتها السفلى.

إن قيل: ما تنكرون أن الوجه في تناهي مقدوراته من الجواهر هو أنه ليس في العدم من الجواهر إلا ما أوجده؟

الجواب:

إنا لا نقول: إن المعلوم ذات وشيء، فيقال: إنه متناه أو غير متناه، ومن يقول بذلك من أصحابنا فإنه يجب عن ذلك بأن الطريق إلى حصول ذلك في العدم هو قدرة القادر. ألا ترى أننا نعلم أنه لو دام كون الواحد منا قادراً [أن 46ب] أبداً لكان يتأني منه في كل وقت أن يفعل فعلاً، ففعلنا بذلك أن في العدم ما لا نهاية من المقدورات في المستقبل، فمقدورات القادر لذاته بذلك أحق.

فأما القائلون بأن الله عز وجل قادر لمعنى أوجب كونه قادراً، وعالم لمعنى أوجب كونه عالماً، فلا سبيل لهم إلى العلم بأنه عز وجل عالم بكل شيء وقادر على ما لا نهاية، لأنه يقال لهم: ليس العلم فيما بيننا قد يتعلق بجزء واحد؟ فما أنكرتم من مثله في العلم القديم وأن يكون الله عز وجل عالماً بعلوم محصورة بعلومات محصورة؟ وكذلك القول في القدرة. فإن قالوا: حكم العلم القديم مخالف لحكم العلم المحدث في ذلك، قيل: ولم زعمتم أنهما مختلفان في هذا الحكم؟ فإن قالوا: لأنهما مختلفان في جميع أحكامهما، قيل لهم: قولكم أنهما قد اختلفا في جميع أحكامهما قد تسلمتم فيه التسائل. فإن قالوا: قد اختلفا في كل حكم غير هذا الحكم فيجب الحكم، فقد تسلمتم ما خالفكم فيه السائل. فإن قالوا: قد اختلفا في كل حكم غير هذا الحكم فيجب الحكم، فهذا الحكم أيضاً، قيل لهم: وبأي علة جعتم على أنهما لم يختلفا فيما عدا هذا الحكم؟ بل أن يختلفا في هذا الحكم أيضاً، قيل لهم: وبأي علة جعتم على أنهما لم يختلفا فيما عدا هذا الحكم؟ بل قد اتفقا عندكم في أحكام كثيرة. ألا ترى أن كل واحد منهما لا بد من أن يوجب كون الحي عالماً، وكل واحد منهما له صفة العلم، وهو متعلق بالمعلوم، ولا بد من أن يقوم بذات أخرى ويحتاج إلى حياة؟

وتعلق من لم يصف القدم عز وجل بالقدرة على مثل مقدور العبد بأن مقدور العبد تثلل وعبادة، ويستحيل أن يفعل الله عز وجل التثلل. وقالوا أيضاً: لو قدر عز وجل على مثل مقدور العبد لكان مثلاً لعبدته لأن اشتباه الفعلين يدل على اشتباه الفاعلين. وأعلم أن الخلاف معهم خلاف في

81 نقل: نقلا، د.

ونقائل أن يقول: لم زعمتم أن القدرة إذا اشتركت في أن لا يشيع تعلقها بجميع الأجلان يجب أن يكون ذلك كونهما قدراً؟ وأيضاً، فإن كونهما قدراً أمر يختلف ليس هو حكماً واحداً، ولو ثبت أن العلة في ذلك كونهما قدراً لم يلزم أن يفارقها في هذا الحكم كل ما فارقها في كونهما قدراً إلا أن يشتر أن لا علة لذلك إلا ما ذكره، لأن الحكم الواحد يجوز ثبوته بأكثر من علة واحدة. ألا ترى أن القدر مشتركة في استحالة تعلق الاثنين فيها بمقدور واحد، ولم يلزم من ذلك أن يستحيل ذلك فيها كونهما قدراً وأن يفارقها في هذا الحكم ما ليس بقدر حتى يصح تعلق القادر لذاته مع قدرة غيره بمقدور واحد؟ فالوجه في الاستدلال على ذلك ما قدمناه أولاً.

وأما الدلالة على أن الله سبحانه قادر من كل جنس على ما لا نهاية له ولا يقف ما يقدر عليه على حد فهي أنه عز وجل قادر لذاته، ولا وجه خصص ذاته [أن 45ب] بقدر دون قدر من المقدورات، فقدر على كل ما يصح أن يُقدر عليه. ألا ترى أن ما يصح أن يفعله إنما يصح أن يفعله لأنه عز وجل ذات مخصوصة، وقد أراد الفعل فقط من غير آلة وأداة وواسطة فيقال: إنه يختص بقدر من الأفعال دون قدر؟ ألا ترى أن قائلًا لو قال: أنا إذا أردت أن يتحرك الجبل تحرك من غير إعمال أداة وآلة، بل لأني صحيح وقد أردت ذلك، فإن كل عاقل يقول: هلا قدرت على تحريك الجبل الآخر معه؟ وإنما يقال له ذلك لفقد المخصص. فصح أنه عز وجل قادر على ما لا نهاية له من الجواهر، وقادر من التحريك والاعتمادات والأصوات على كل ما يمكن وتصور في ذلك من الشدة. ويفارق كوننا قادرين على خلق الأفعال دون ما زاد عليه وتفاضلنا في ذلك، فيقدر بعضنا من التحريك على أزيد مما يقدر عليه غيره لأننا نختص بوجه يقتضي هذا التخصص، وذلك لأن الواحد منا يقدر لإختصاصه بأدوات وأعضاء يختص ببنية وتأليف مخصوص تتفاضل في نفسها فككون بنية أشد اعتدالاً وأشد إحكاماً من بنية قادر آخر، فلذلك تتفاضلوا في شدة الأفعال وتزايدها. يبين ما قلنا أن الواحد منا لو قدر على حمل جبل أو دفعه أو جلبه لكان قد امتنع أن يولد ثقله وقوته تفريق يده مع أن صلاحية ذلك العضو أنقص من ثقل ذلك الجبل ومن صلاحيته، والعقل يحيل ذلك، ففعلنا أن ما يفعله الواحد منا يجب كونه مقدراً بحسب بنيته. وإنما احتج إلى هذه البنية وتزايدها لما بينها وبين مجال الأفعال من التماثل الواقع بين ثقل المفعول فيه وصلاحته وبين قوة تأليف العضو الإرادة التي يفعل بها. والبارئ عز وجل يستحيل ذلك عليه، فلم يكن يسهل بينه وبين الأفعال ومجالها ما يوجب هذا الاعتبار، فصح أنه لا وجه يخصص كونه قادراً ببعض المقدورات دون بعض⁷⁹.

[أن 46] فأما أصحابنا فأنهم لما قالوا: إن الواحد منا قادر لمعنى، وقالوا: إن ذلك المعنى لا يتعلق إلا بجزء واحد من جنس واحد في محل واحد في وقت واحد، فضلوا بين تعلق القدرة وبين تعلق القادر، فقالوا: القادر لذاته قدر على أكثر من جزء واحد، فخرج تعلقه عن المحصر لفقد المخصص، وليس كذلك القدرة، لأنها لم تتمتع في التعلق الجزء الواحد، فلم يسع تعلقها بما لا نهاية له.

فإن قيل: ومن أين لهم أنه يقدر من كل جنس في محل واحد في وقت واحد على أكثر من جزء واحد؟ فما ينكرون أنه خلق الأجسام جزءاً جزءاً، ثم ألّفها وخلق الأفعال الكثيرة في كل محل في

79 دون بعض: مكرر في د.

80 في: من، د.

الجسم من العدم والوجود ولغيره مما يجري مجراه، فمن ليس يعلم بذلك ليس فيه عقل، ومن ليس فيه العقل لا يصح منه الاستدلال لو كان هناك دليل لأن بالعقل يقوى على ترتيب العلوم، ولأن العقل إذا لم يكن لم تكن المعارف التي ترتيبها يقضي إلى المعارف المكتسبة، فمن لم يكن فيه معرفة من هذه المعارف فقد فقد المعارف التي ترتيبها يقضي إلى العلوم المكتسبة وقد فقد القوة على ترتيب هذه المعارف.

وأما ما نعرف عن طريق نحو كون زيد في الدار فإننا نعرفه إذا شاهدناه فيها، وإن لم يحصل الحس لذلك صح أن نعرفه باستدلال بخبر نبي، فأما مع حصول الحس فإنه لا يصح أن لا نعرف [الشيء] إلا مع فقد [27] السلامة، ومع فقد السلامة لا يصح الاستدلال. فإن عرف ذلك بالحس أو خبر نبي أنه في الدار، فإنه لا يصح الاستدلال عليه، لأن الاستدلال هو تطلب المعرفة بما لم يُعرف، فالعارف بالشيء لا يصح أن يطلب المعرفة بذلك الشيء. على أن هذا خارج عما نحن بسبيله لأن الذي نحن بسبيله هو أن يعرف الإنسان في حالة واحدة شيئا واحدا باضطراب وباستدلال. فأما معرفة الإنسان بنفسه فيما أن تكون حاصلة عن إدراك نفسه بحاسة من الحواس أو حاصلة ابتداء، وليس يحل من هذين القسمين، وقد تكلمنا عليهما. وما ذكرناه من هذه الأمور غير حاصل فيما يعرف باستدلال، فإن الفرق بينهما.

وما يمكن أن يستدلوا به هو أن يقولوا: لو صح أن يفعل فيما المعرفة بما نعرفه باضطراب صح أن يفعل فيما المعرفة بصفة الشيء مع أننا عالمون به باستدلال حتى نعرف وجود زيد استدلالا بخبر نبي، ونعرف أنه قادر باضطراب، لأن المحل محتمل وليس بين العلمين تناقض، والقادر قادر عليهما، ولو صح ذلك لم يمتنع أن يدخل علينا شبهة في نبوة ذلك النبي، فنخرج عن كوننا عالمين بوجود زيد مع كوننا عالمين باضطراب بأنه قادر، وذلك محال، فما أدى إليه محال.

والشيخ أبو هاشم يقول: لا يجوز أن نعلم باضطراب صفة ما نعلمه باستدلال لأنه يؤدي إلى جواز أن نعلم صفة باضطراب مع الشك في ذاته. ولقاتل أن يقول: ليس يصح أن لا تلتزموا القول على مذهكم لأنه يؤدي إلى فاسد، وإنما ينبغي أن لا تلتزموه إذا بيتتم أن قولكم لا يؤدي إليه، فبينوا ذلك، وليس بين ذلك بأن تقولوا: إنه يؤدي إلى فساد، كما لا بين أن حدوث القلم لا يلزمه على كونه جسما لأن حلوله يؤدي إلى فساد.

وحكي عن قاضي القضاة أنه [27ب] قال: لو علمنا باستدلال ذات زيد، وعلمنا باضطراب كونه قادرا، لم يصح أن ينتفي العلم بذاته بدخول الشبهة على الدليل، وإنما لم يصح ذلك لأجل مقارنة العلم الضروري بالصفة، كما أن العلمين بالعلوم الواحد إذا كان أحدهما ضروريا والآخر مكسبا لا يصح إذا دخلت الشبهة على دليل المكسب أن ينتفي أو يمنع من وجوده، ومنع من أن يعلم باضطراب صفة الشيء مع العلم المكتسب بالذات. فقال: العلم الضروري أحلى⁸⁵ من المكسب، والدوات هي الأصل والصفة فرع، والعلم بالأصل لا يجوز أن يكون أخفى من العلم بالفرع، فلو

85 أو خبر: وأخبر، ن.

86 يحلوه: يحلوا، ن.

87 أحلى: أحل، ن.

عبارة، لأننا نقول لهم: أيقدر الله سبحانه على تحريك الجسم إلى المكان الذي حركناه إليه؟ فمن قولهم: هو قادر على ذلك لكن يستحيل عليه التلذذ، وإنما يفعل حركة ليست بتلذذ، [26ب] فيقال لهم: هذا صحيح لأن التلذذ هي حالة منخفضة للنفس لطلب النفع ودفع الضرر، وذلك مستحيل على القدم عز وجل. فأما قولهم: إن الحركة التي ليست بتلذذ مخالفة للحركة إذا كانت تلذذاً، وإن اختصا بمكان واحد، فباطل لأن الشيء لا يخالف ولا يتماثل لأمر لا ترجع إليه، وكونه تلذذاً المرجع به إلى نفس الفاعل، وليس براجع إلى الحركة من حيث هي حركة.

فإن قالوا: لا يقدر على تحريك الجسم إلى المكان الذي حركناه إليه، وليس ذلك من قولهم، قيل لهم: فقد تكون الحركة إلى ذلك المكان غير تلذذ، فما المانع من كونه قادرا عليها؟ فإن قالوا: لأنه لو قدر عليها لكان مثلاً للعبد لتمام فعلهما، قيل لهم: إنما يكون عندكم الحركة مثلاً للحركة التي هي تلذذ لو كانت تلذذاً كالحركة الأخرى، فإذا لم تكن تلذذاً لم تكن مثلها، وإذا لم تكن مثلها لم يلزم ما ذكرتموه على أصولكم. ولا يلزمنا أيضاً على قولنا: إن الحركتين إلى المكان الواحد متلازمين، أن يكون فاعلهما مثلين، لأنه لا يلزم من تماثل التأثيرين تماثل المؤثرين، لأن الاعتماد إلى فوق مخالف للاعتماد إلى أسفل وهما يوجبان حصول الجوهر في مكان متوسط، وكذلك الحركة تولد الحرارة، والحرارة تولد الحرارة على قول أصحاب الطبائع، وهما مختلفان، وإنما جاز ذلك لأنه ليس الطريق إلى ذات الحركة وذات الحرارة هو هذا التأثير، وكذلك القول في الذرات والأحكام الصادرة عنها.

واحتج من لم يصف الله عز وجل بالقدره على خلق مثل المعرفة المكتسبة فيما بأمر، منها: أنه لو قدر على مثل المعرفة المكتسبة فيما لصح أن نعلم باضطراب ما علمناه باكتساب، لأنه لو فعل فيما المعرفة لكنا مضطرين إليها، ولو صح ذلك لصح أن نعلم باكتساب ما علمناه الآن باضطراب، وفي ذلك كوننا عالمين بأنفسنا باستدلال وعالمين بنبوة الأنبياء باضطراب.

الجواب:

يقال لهم: [26ب] لم زعمتم أنه لو صح أن نعلم باضطراب ما علمناه باستدلال لصح أن نعلم باستدلال ما علمناه باضطراب؟ وما أنكرتم أن كون الشيء معلوماً باستدلال موقوف⁸² على أن يكون عليه دليل وأن يصح منا النظر فيه؟ فلم زعمتم أن كل ما يُعلم باضطراب لو لم يعلم باضطراب لكان هذه حاله؟ ثم يقال لهم: إن ما⁸³ يعرف باضطراب ضربان: أحدهما يعرف عن طريق الإدراك والآخر يعرف ابتداء كبداهة العقول كالمعرفة باستحالة خلق الشيء من كونه موجوداً ومعدوماً وما أشبه ذلك. والعلم بذلك من كمال العقل لأن العقل عند أصحابنا هو جملة من علوم منها هذا العلم، فمن لا يعلم ذلك لم يكمل عقله ولا يصح منه الاستدلال على الشيء إذ كان هذا العلم هو من أصول الأدلة الذي لا بد منه. فلو أمكن⁸⁴ أن يكون على هذا العلم دليل لم يصح أن يستدل به من لم يحصل له هذه المعرفة. فكيف، ولا يعقل شيء له تعالى بذلك حتى إذا سبق العلم به صح أن يكون دليلاً عليه والصحيح أن العقل أمر من الأمور يقتضي ويوجب المعرفة باستحالة خلق

82 موقوف: موقوفاً، ن.

83 إن ما: إنما، ن.

84 أمكن: لم يمكن + حاشية) أمكن، ن.

علمنا باضطراب صفة الشيء، وعلما باستدلال ذاته، لكان العلم بالأصل أخفى من العلم بالفرع. وإقائل أن يقول: إن هذا وجه إحالة وليس يمنع من لزوم ذلك لكم، فينبغي أن تبيينوا أن ما ألزمتكم غير لازم على قوركم، ومتى لم تبيينوا ذلك قبل لكم، يلزمكم أن تجوزوا ما ألزمتكم وإن أدى إلى الخلل الذي قلتموه. فإن قلتم: ألسنا جميعاً نقول: إننا نقدر أن نفعل المعرفة بأن أنفسنا بأن الذات قادرة، ولا يلزم أن يضح منا أن نفعل ذلك مع شكنا في وجود الذات؟ فما أكرمتم أن لا يلزم أن يصح فعل المعرفة الضرورية في أنفسنا بكونها قادرة مع علمنا بوجودها باكتساب لانه يؤدي إلى كوننا عالمين بصفتها مع شكنا في الذات؟ قيل لكم: إنه إن لم يكن لنا طريق نعلم به أنه لا يلزمنا صحة كوننا عارفين بصفة الشيء مع الشك فيه إلا أنه يؤدي إلى محال فالكلام لازم، غير أننا نجوز أن يمنع لسبب آخر وليس علينا ذكره⁸⁸ لكم هاهنا. والجواب الصحيح عن الموضوع هو أن يقال: [ليس علما يحصل إيجاده على كل وجه، فلا يمنع أن تكون المعرفة ممكنة على وجه دون وجه، فقول من قال أن [لا علم له بوجود زيد] [أن 28] ويقطع مع ذلك على أنه قادر، متناقض لأن علمه بأنه قادر قد تناول وجوده، وهو معنى قولنا: أنه، فقد دخل الوجود في ضمن هذا المعلوم، فكان السائل قال لنا: إذا قلتم: إنكم تقدرون على المعرفة بصفة الشيء لكم أن تقدروا على أن تكونوا عالمين به وغير عالمين به معاً. وهذا غير لازم كما لا يلزم إذا قدرنا على الضدين أن نقدر على الجمع بينهما، وكذلك إذا عرفنا باضطراب أن زيدا قادر فقد دخل في ضمن هذه المعرفة الجلية الوجود لأن هذه المعرفة علة به، فاستحال والمحال هذه أن لا تكون مضطرين إلى وجودها، فكأنه ألزمتنا على قولنا بكون المعرفة مقدورة لغزنا أن يقدر القادر على أن تكون موجودة غير موجودة معاً. فإن قال السائل: أبا أكرمكم أن يتقدم العلم المكتسب بوجود زيد، ثم نعلم باضطراب أنه قادر فنكون عالمين بوجوده باضطراب هذا العلم وإن تقدم العلم المكتسب بوجوده، قيل: لا يمنع ذلك، وإنما الممتنع أن لا نكون في الحال عارفين بوجوده باضطراب.

ومنها: ما استدلال به شيخنا أبو القاسم في عيون المسائل، وهذا معناه: لو قدر على فعل المعرفة فيما نعلمه باستدلال لجاز أن نعلم باضطراب ما نعلمه باستدلال من الغائبات. ولو جاز ذلك لجاز إذا صرنا مضطرين إلى ذلك أن نكتسب العلم به لأننا أصحاء عقلاء غير مؤوفين⁸⁹ والأدلة حاضرة. ولو جاز أن نكتسب العلم به جاز أن نكتسب الجهل به بدلاً من العلم كسائر ما [نعلمه باكتساب]، وكما جاز وأمكن أن نكتسب الحركة جاز وأمكن أن نكتسب السكون بدلاً منها، ولو جاز أن نكتسب الجهل بدلاً من العلم جاز أن نكون عالمين بالشيء الواحد باضطراب جاهلين به. قال: فإن جهتين؟ وأنتم قد بينتم [أن 28ب] جهتين يعلم منها هذا المعلوم، فلو كنتم جواز أن يعلم من أحدهما ويجهل من الآخر. قال: ونحن لو جعلنا للعلم بوجود الشيء جهتين لصح أن يعلم العالم أنه موجود من أحدهما ويجهل من الجهة الأخرى. قال: فإن قالوا: فقد يدل على وجود الشيء الواحد دليلاً، فاجعلوا كل واحد منهما جهة، وصحوا أن يعلم الشيء من أحدهما ويجهل من الآخر، فقال: لا

88 ذكره: إضافة في الخامس، د.

89 مؤوفين: مأووفين، د.

90 للعلم: العلم، د.

يلزمنا ذلك لأن جهة العلم هي الاستدلال الصحيح وإن كثرت الأدلة، وجهة الجهل الاستدلال الفاسد. قال: ويقال لهم: ولم كان الجهل بأن ينبغي المعرفة الضرورية بأولى من أن تكون المعرفة تنفي الجهل؟ فإن قالوا: كذلك نقول: إن المعرفة الضرورية تنفي الجهل، قيل لهم: فإذا لم يجز أن يكتسب الجهل لم يجز أن يكتسب المعرفة مع أنه صحيح عاقل غير مؤوف⁹⁰ قد حضرته الأدلة، وهذا فاسد.

الجواب:

أما قوله: لو قدر أن يضطربنا إلى المعرفة بالغائبات لجاز مع أنه قد اضطربنا إليها أن نستدل عليها، فإن أصحابنا قالوا: لا يجوز أن نكتسب وننظر لعرف ما عرفناه. قالوا: لأن الناظر طالب، ولا يجوز أن يطلب الإنسان ما هو حاصل له. وتوقعوا في نفي جواز ذلك، هل هو لأنه لا داعي لهذا الاستدلال ليعلم أم ذلك محال في نفسه، فإن كان ذلك للوعاء فنحن قادرون على اكتساب العلم غير أن ذلك لا يجوز منا، أي لا يتوقع منا، ولا نشك في حصوله كما لا نشك في أن الله سبحانه لا يفعل القبيح مع أن الله عز وجل قادر عليه، ولهم أن يقولوا لأبي القاسم: قولك: إذا كنا عقلاء أصحاء سألين قد حضرنا الأدلة جاز منا أن نكتسب، يجب أن تزيد فيه: ولنا إلى الاستدلال لنعلم داغ، وإن كان الاستدلال على الشيء مع العلم الضروري به محال فلسنا بقادرين عليه عندهم لأن ما هو مستحيل [أن 29] في نفسه لا تتناوله القدرة. فلهم أن يقولوا له: ليس يجب إذا قدرنا على اكتساب العلم بالشيء قبل العلم الضروري أن نقدر عليه من بعد، وإن حضرنا الأدلة وكنا عقلاء أصحاء، إلا بعد أن ينبغي كل وجه من وجوه الإحالة من حصول ضد يستحيل أن يجامعه ضده، فلا تكون القدرة متناولة لعمل الشيء مجتمعاً مع ضده، وكذلك ما يجري مجرى الضد. فبين أن حصول العلم الضروري ليس بوجه من وجوه الإحالة لاكتساب العلم والاستدلال عليه.

وأما نحن فإننا نقول في ذلك: إن الاستدلال هو التطرق إلى العلم والتطرق إلى الشيء هو حاصل في طريقه وطريق الشيء قبله. فلو كان العالم بالشيء متطرقاً إليه لكان علماً غير عالم، وذلك محال، كما يستحيل أن يكون الحاصل بالبصرة متطرقاً إليها وحاصلاً في طريقها في حالة واحدة، فإن قيل: يجوز أن يكون العالم بالشيء ضرورة متطرقاً إلى علم زائد وصفة زائدة غير حاصلة له، قيل: إن العلم الضروري بالشيء هو الغاية في الوقوف عليه والنهاية في وضوحه للعالم، ولم يبق وجه زائد في الوضوح يحصل بالاستدلال فيتطرق إليه بالاستدلال. ألا ترى أن من شاهد الشمس طالعة في حال قول نبي: الشمس طالعة، لا يتبين زيادة وضوح لطلوعها لأجل قول النبي: الشمس طالعة، ولو كانت هناك زيادة تطلب بالنظر لصح الاستدلال عليها، وإذا دخلت الشبهة في الدليل طلعت الزيادة الحاصلة لأجل الاستدلال. فإن قيل: يجوز أن ينظر المشاهد للشمس في قول النبي: إن الشمس طالعة، ليعلم أنه دليل؟ قيل: يجوز ذلك وإذا نظر فيه علم أنه دليل، ولم يزد علمه بطلوعها. أما علمه بأنه دليل فلا بد إذا علم أن النبي قد قال: الشمس طالعة، وعلم أن كل نبي لا يكذب، فإنه يعلم أنه لو لا يشاهد طلوعها لعلم بطلوعها، ونفيه بذلك هو علم بأن قوله دليل. فأما أنه لا يستفيد علماً بطلوع فلما [ن]

91 مؤوف: مأووف، د.

جهتين؟ فإن قال بالأول، قيل له: فالإنسان قادر على الحركة وضدّها عندك، ولا يلزم على ذلك صحة إيجادهما معاً. وإن قال بالثاني، وهو أن الجهل بوجود الشيء لا ينافي العلم الضروري بوجوده، وما هذه سبيله لا يستحيل اجتماعهما، قيل له: [إذا لم يكن اجتماعهما] بمحال فلم يجب عليهم أن يتركوا ما أكّاهم إليه؟ فإن قال: لأنه محال أن يكون الواحد [منا في حال واحدة عللاً] بشيء وجاهلاً به، قيل: قد حكمت بأن ذلك غير محال إذا كان من جهتين، فإن قلت: بل هو محال على كل حال، قيل لك: فقد رجعت عن الذي حكمت به وبطل الزامك لأنك إنما ألزمتهم ذلك [ن 30ب] بأن قلت: إنه لا تنافي بين هذا العلم وهذا الجهل، فإن قلت: بل بينهما تنافٍ، قال مخالفاً: فلتنافٍ⁹⁶ لا يجتمعان وإن قدر القادر عليهما، كما لا يجتمع الحركة وضدّها وإن قدر الواحد منا عليهما.

وأما قوله: فإن قالوا: فقد يدل على وجود الشيء الواحد دليلاً، فاجعلوا كل واحد منهما جهة وصحوا أن يعلم الشيء من أحدهما ويجهل من الآخر، قيل: لا يلزمنا ذلك لأن جهة العلم بالشيء هي الاستدلال الصحيح، وجهة الجهل الاستدلال الفاسد، فإنه يقال له: فإذا جعلت الاستدلال الصحيح جهة والاستدلال الفاسد جهة، وأجرت أن يعلم الشيء ويجهل من جهتين، فجز أن نستدل بأحد الدليلين استدلالاً صحيحاً فعلم مدلوله، وأن نستدل بالثبته أو نستدل بالأدلة استدلالاً فاسداً بأن ترتبها ترتيباً رديفاً، فنجهل ذلك الشيء بعينه، فما ذكرته في الجواب يحقق لزوم السؤال لك. ثم يقال له: إن قعنت بذلك فاقنع من خصمك أن يقول: العلم الضروري جهة صحيحة وحاصل من جهة صحيحة من فعل حكيم، والجهل الذي يكتسبه الإنسان إنما يكتسبه باستدلال فاسد، فقد جرى مجرى ما ذكرته من الاستدلال الصحيح أو الاستدلال الفاسد على أن العاقل يعلم استحالة كونه في حالة واحدة معتقداً أن الله عز وجل يستحيل أن يُرى ولا يستحيل أن يُرى، سواء كان ذلك عن طريق واحد أو عن طريقين.

وأما قوله: ويقال لهم: ولم كان الجهل بأن ينفي المعرفة الضرورية بأول من أن تكون المعرفة تنفي الجهل؟ فإن قالوا: كذلك تقول: إن المعرفة الضرورية تنفي الجهل، قيل لهم: فإذا لم يجوز أن يكتسب الجهل لم يجوز أن يكتسب المعرفة مع أنه صحيح عاقل غير مؤوف⁹⁷ قد حضرته الأدلة، فإنه يقال له: ولم لو جاز أن يكتسب المعرفة بما عرفه ضرورة جاز أن يكتسب الجهل بدلا من ذلك؟ [فإن قال:] إذا جاز أحد الضدين جاز الآخر، قيل: ليس كذلك لأنه لا يمتنع أن يختص أحدهما بمتنع دون الآخر كما...

96 فلتنافٍ: فلتنافي، د.

97 مؤوف: مأوروف، د.

29ب] ذكرناه من أنه لم يتوجه لوضوح ذلك المعلوم لأن العلم الضروري كالمستوعب لجهات التبيين⁹⁹ والوضوح.

فأما قاضي القضاة فإنه أجاز أن ينظر الناظر في الدليل الثاني فيعلمه دليلاً، فلم يجوز أن يتولد عن نظره العلم بالمعلوم، فسألته وقلت: إذا عرف أنه دليل فقد استكمل النظر المولد للعلم، وقلبه محتمل له، والعلم الضروري مثل المكتسب، والشيء لا يمتنع من مثله عند أصحابنا، فما بال نظره مع أنه سبب موجب لا يولد العلم؟ فقال: إنه يعلم أن الدليل الثاني دليل قبل استكماله النظر المولد للعلم بالمعلوم، وهذا لا يستمر عندي لأنه إنما يعلم أنه دليل⁹⁹ إذا عرف جميع مقدماته ورتب جميعها. ولو فعل ذلك ولم يتقدم نظره في الدليل الأول لتولد له العلم بالدلول عليه. يبين ذلك أن الإنسان لا يعرف أن قول النبي: صلوا، دليل على وجوب الصلاة إلا إذا علم أن ذلك قوله وأنه نبي وأن الأمر على الوجوب وأن النبي لا يأتي بقول متحرد موضوع الوجوب إلا وما يتناوله القول واجب، ومضى لم يستكمل ذلك لم يعلم أن أمره دليل على وجوب الصلاة. ومضى عرف جميع ذلك واستكمل النظر فيه ولم يتقدم له دليل قبله عرف وجوب الصلاة سواء قلنا: إن النظر هو ترتيب العلوم أو أمر زائد عليه. فهذا هو الكلام على إلزام الشيخ أبي القاسم إيانا القول بصحة أن نكتسب العلم بما علمناه ضرورة. فأما قوله: ولو جاز أن نكتسب العلم بما عرفناه ضرورة جاز أن نكتسب الجهل بدلاً منه حتى نكون عالين به ضرورة وجاهلين به باكتساب، فغير لازم لو صح منا اكتساب العلم بما علمناه ضرورة لأننا، وإن قدرنا على فعل الجهل بذلك المعلوم، فغير ممتنع أن يستحيل منا لوجود منع يختص، كما لا [يستحيل أن تكون لنا] قدرة على فعل الحركة بمنة وبسرة، وبتنوع علينا فعل الحركة بمنة إذا كان عن أيماننا جبل [بمتنع الحركة بمنة ولا بمتنع] [ن 30] الحركة بسرة. فكذلك إيجاد الله سبحانه فينا العلوم التي هي أشد وأقوى مما تقدر عليه من الجهل أو أكثر مما تقدر عليه من الجهل يكون منعاً من فعل ضده من الجهل. فإن لم يجوز⁹⁴ عز وجل أن يوجد فينا من العلم ما هو أكثر وأشد وأقوى من الجهل الذي توجد، بل كان ما توجد من الجهل أكثر، لم يوجد الله عز وجل العلم، وهذا كما تقول أنت: إن الله عز وجل إذا أراد أن يحرك جسماً في حال ما أراد الإنسان تسكينه فإنه يفعل الحركة على وجه يمنع من فعل السكون. فإن قلت: إن ذلك الوجه لا يرجع إلى كثرة الأجزاء، قيل لك مثله في العلم.

وأما قوله: إن قالوا: إن جهله ينفي علمه الضروري، قيل لهم: ولم ذلك؟ أوليس قد يجوز أن يعلم الشيء الواحد ويجهل من جهتين؟ وأنتم قد يثبت جهتين يعلم منهما هذا المعلوم، فيلزمكم جواز أن يعلم من أحدهما ويجهل من الآخر. ونحن فلو جعلنا للعلم بوجود الشيء جهتين لصح أن يعلم العالم أنه موجود من أحدهما ويجهل من الجهة الأخرى، فإنه يقال له: أليزم خصمك جواز أن يفعل العالم بالشيء ضرورة الجهل بما علمه حتى يكون عالماً به جاهلاً به لأنه قادر على الجهل فقط، أو لأنه قادر على الجهل غير ممنوع منه وليس له صارف عنه، أو لأن الجهل والعلم لا يتنافيان إذا كانا من

92 التبيين: التبيين + (حاشية) التبيين، د.

93 دليل: دليلاً، د.

94 لله: الله، د.

95 أو لأن الجهل: والجهل + (حاشية) أو لأن الجهل، د.

المعلوم لما لم يكن المعلوم شيئاً فنتطبع صورته في الحاسة. ولو حصلت في الحاسة صورة مع عدم المرمي لكانت غير منطبعة على شيء، فلو كان الشيء في خلاف جهة المحاذاة وانطبعت صورته في الحاسة لكان إما أن يكون المرمي طبع صورته في الحاسة، أو البارئ عز وجل فعل ذلك، والأول يقتضي أن نرى أبداً ما وراءنا، والثاني لا يتخلو⁶ إما أن يتبدع ذلك ابتداءً أو يسوق الصور المنطبعة في الهواء إلى الحاسة. فإن ابتداء ذلك لم يكن المرمي هو الذي طبع الصورة في الحاسة، وليس تلك الصورة جسماً فيمكن أن تساق نفسها ويعدل بها إلى الحاسة. وليس معنى: علمت الشيء، هو أن المعلوم طبع في نفسي صورته، ولا يجب ذلك [لأن العلم هو اعتقاد من النفس وحكم في الشيء المعلوم، وقد يحصل ذلك والمعلوم معدوم، فبان [بذلك أنه لا] يتمتع كما أحصل العلم لنفسه أن يحصله لي غيري. فإذا كان الله عز وجل قادراً لذاته وجب أن [يقدر على ذلك ولا] يمنع مانع [أن⁷ من كونه قادراً عليه. فقد بان أن هذا الوجه ليس بوجه يحيل لكونه قادراً على المعرفة فوجب كونه قادراً عليها.

باب القول بأن الله عز وجل قادر على القبيح

قال أبو إسحاق النظام وأبو عثمان الجاحظ والأسودري: محال وصف الله عز وجل بالقدرة على القبيح، وحكي ذلك عن أكثر الجحرة والرحنة. وقال جمهور شيوخنا أبو الهذيل وأبو علي وأبو هاشم وأبو القاسم: إن الله عز وجل قادر على ذلك، واختلفوا فقال أبو علي وأبو هاشم وأبو القاسم: يصح منه فعل القبيح، وقال أبو الهذيل: مستحيل أن يفعل الله عز وجل القبيح [وإن كان قادراً عليه⁸، واستبعد قاضي القضاة هذا القول من أبي الهذيل. ونحن نذكر ما استدل به شيوخنا على القدرة على القبيح، ثم نذكر طريقنا في ذلك، ثم ندل على أنه يستحيل أن يفعل الله عز وجل القبيح قبل استدلال المخالف على نفي القدرة على القبيح لأن الجواب عنها يفتر إلى ذلك.

استدل شيوخنا على أن الله عز وجل قادر على القبيح بأشياء، منها⁹ أن من قدر على الكون فهو قادر على جنس مثله، قبيحاً كان مثله أو حسناً، والبارئ سبحانه قادر على الكون، فكان قادراً على جنس مثله وإن كان قبيحاً. وإثماً قلنا: إن من جنس الكون ما هو قبيح، لأن تفریق جسم الحي وقد تقدمت منه المعصية من جنس تفريقه إذا لم يتقدم منه المعصية، بل قد يكون هو ذلك التفریق بعينه. وإثماً قلنا: إنه يجب أن يقدر على جنس مثله، قبيحاً كان أو حسناً، لأنه لا تأثير لكونه قبيحاً أو

- 5 المرمي: المرامي، د.
- 6 يتخلو: يتخلوا، د.
- 7 المرمي: المرامي، د.
- 8 قارن المعنى في أبواب التوحيد والعمل لقاضي القضاة عبد الجبار، الجزء السادس، 1 - التعديل والتحويل، تحقيق الأهرابي، القاهرة 1382/1962، ص. 127.
- 9 قارن المعنى 1/6، ص. 128.
- 10 وإن كان قادراً عليه: الإضافة عن المعنى ج 1/6، ص. 128.
- 11 قارن المعنى 1/6، ص. 129-132.

VIII

... [أن¹ 31] ويمكن أن يجتصروا فيقولوا: إن القلب الصحيح كالعين الصحيحة في أنه يجب أن يعلم به المعلوم، كما أن العين الصحيحة يجب أن يرى بها المرمي، وكما أن العين الصحيحة يدرك بها أشياء من غير توسط² آلة، ويدرك بها أشياء بتوسط آلة كالمرآة التي بتوسطها يدرك الإنسان وجهه ويدرك ما تخلف ظهره ويدرك ظهره بمرآتين، كذلك القلب الصحيح يعلم به الإنسان بوجهين، أحدهما بنفسه لا بتوسط الكبدائه، والآخر يعلم به بتوسط الاستدلال، فالاستدلال معه كالمرآة مع العين الصحيحة. فلو جاز أن يجتزع في الإنسان معاني الأمور الغائبة واعتقاد كونها على صفاتها الخفية، سواء قيل: إن ذلك ذات، أو قيل: ليس بذات، جاز أن يجعل الله عز وجل الإنسان مدرّكاً لوجهه ولما وراء ظهره وظهره من غير آلة، ولجاز مثل ذلك في العبد والمحجوب، سواء قلتم: إن المدرك [مدرك] لمعنى، أو قلتم: إنه مدرك لا لمعنى، أو أثبتتم حالاً للمدرك، أو قلتم: كون الإنسان مدرّكاً للشيء هو أن يثبت في حاشيته صورة المدرك على تمييز لأنه جاز تحصيله علماً جاز تحصيله مدرّكاً. وليس ينحسبكم من ذلك أن تقولوا: إن المدرك يدرك لا لمعنى، لأن هذا الإلزام يتوجه على قولكم أنتم: إنه لا فرق بين كون الواحد منا مدرّكاً وعلماً في نفي المعاني، ويتوجه إلى أصحاب شيوخكم أبي هاشم أيضاً لأنهم قد أئزموا القائلين بالإدراك صحة أن يفعل الله عز وجل فينا الإدراك لما في خلاف جهة محاذاتنا، فإن جاز ذلك فهلا جاز أن يحصل لنا صفة المدرك إذ الصفات الحاصلة تحصل عندهم بالفاعل، بل لا يحصل بالفاعل إلا الصفات عندهم؟ وليس لهم أن يقولوا: إن الصفات الحاصلة بالفاعل لا تحصل [لفاعل] إلا في حال حدوثه، لأنه لا دليل على ذلك إلا أمثلة غير مقنعة. ويلزمهم أن يجزوا أن يحدث الله عز وجل [فينا] صحيح الحاسة ويجعله في حال ما يحدثه مدرّكاً لما وراء ظهره من غير مرآة.

الجواب: إن من استدلل بهذا الكلام قاس إحدى المسألتين على الأخرى من غير علة مع علمنا بافراق [أن³ 31] حال الحاسة والقلب في وجوه كثيرة. ألا ترى أن من شرط الرؤية بالعين نفسها المتقابلة وحضور المدرك، وليس ذلك من شرط العلم بالقلب لأنه يدرك المعلوم والغائب؟ وإذا لم يتمتع ذلك لم يتمتع أن لا يمكن تحصيل حال المدرك للإنسان بلا آلة ويمكن ذلك في العلم من غير استدلال. وإذا لم يتمتع ذلك لم يصح القطع على التسوية بينهما. فإن قالوا: فاذكروا أنتم العلة المفرقة بينهما حتى يصح منكم القطع على الفرق بينهما، قيل: الفرق بينهما هو أن العلة التي لها لم يصح ما ذكره في المراتب⁴ هي أن معنى رؤية الإنسان الشيء هو حصول صورته في حاشيته المطابقة لذلك الشيء مع تمييز، ويجب أن يكون المرمي⁵ هو الذي تطبع صورته في حاشية الراي لأنه إن حصلت مثل صورته في الحاسة لا من قبل المرمي كانت تلك الصورة متبدلة فلم تكن رؤية له، ولهذا لا يجوز أن يرى الإنسان

- 1 يجب أن يرى ... من غير توسط: إضافة في الحاشي، د.
- 2 المراتب: المراتب، د.
- 3 المرمي: المرامي، د.
- 4 المرمي: الراي، د.

وقائل أن يقول: من أين لكم أن نفس ما يوجد حسناً هو الذي يوجد قبيحاً؟ وما يؤمن البغداديين أن يكون تعذيب النائب ليس هو تعذيب المصّر، والخبر عن زيد بن عبد الله إذا كان في الدار ليس هو الخبر عنه إذا لم يكن في الدار، كما قالوا: إن قول القائل: زيد في الدار، إذا كان خيراً عن زيد بن عبد الله لا يجوز أن يكون هو قوله: زيد في الدار، إذا كان خيراً عن زيد بن خالد وإن كانت صورتهما واحدة؟ وما يؤمن البصريين من مثل ذلك كما قالوا: إن ما يوجد من أفعالنا في وقت ليس هو ما يوجد في وقت آخر وإن كان مثله في صورته، وما يوجد من أفعال الله سبحانه ومن أفعالنا في محل ليس هو ما يوجد في محل آخر وإن كان مثله؟ فإذا لم يعلموا أن ما يوجد حسناً هو بعينه يصح وجوده غير حسن بطل الأصل الذي هو عليه الدلالة.

فإن قالوا: إنا [ن 33ب] لا نبي دليلاً على أن القادر على الشيء قادر على حسن مثله وأن القبيح من حسن الحسن، ولا على أن القادر على الشيء قادر على كل وجه يقع عليه، وأن الحسن يجوز أن يقع على وجه فيكون قبيحاً، ولكننا نقول: إن البارئ عز وجل قادر على تعذيب المصّر، فيجب إذا تاب أن يكون قادراً على تعذيبه، وذلك قبيح، وقادر أن يقول: زيد في الدار، إذا كان زيد فيها، فيجب كونه قادراً على ذلك وإن لم يكن فيها. وإنما يجب أن يقدر على ذلك في هذين الجانبين لأن القدرة إنما تتعلق بحسن الفعل لا بوجه القبيح، فلا تأثير لوجه القبيح في ذلك لأن تقدم التوبة وكون زيد خارج الدار ليسا مما تتعلق به القدرة على الخير والقدرة على العذاب، فلم يغيرا تعلق القدرة لأن ذلك لو أثر في تعلق القادر لذاته كان بأن يؤثر في تعلق القدرة أولى، قيل لهم: قد تقدم الكلام على ذلك من قبل حين اعتراضه بكونه غير قادر على مقدورنا وعلى تقدم الفعل على وقته. فإن استدلوا على أنه قادر على تعذيب النائب بأنه قادر على تعذيبه قبل التوبة، ومن كان قادراً على شيء، ثم خرج من كونه قادراً عليه، فإنما يخرج من ذلك لأن ذلك الشيء يضاد ما هو قادر عليه فلا يقدر على أن يفعله معه، أو ينفي ما يحتاج للقدور إليه، أو يضاد القدرة وصفة القادر، أو ينفي ما يحتاجنا إليه، والتوبة لا تضاد العقاب ولا تنفي ما يحتاج إليه العقاب لأنها لو كانت كذلك لاستحال منا عقاب النائب. وأيضاً، فالتوبة متقدمة، فكيف تنافي العقاب؟ وكيف يحتاج العقاب في المستقبل إلى ما تنافيه التوبة من قبل؟ ولا يجوز أن تكون التوبة تضاد القدرة وصفة القادر، ولا تحيل ما تحتاج القدرة وصفة القادر إليه، وهو الحياة، لأنه لا اختصاص لها بالقادر، ولأنه كان ينبغي أن تحيل قدرتنا على تعذيبه، فصح أنه قادر على [ن 34] تعذيبه.

فقال أن يقول: ليس عندكم أن القبيح إنما يكون قبيحاً لوقوعه على وجه؟ فما تتكروا أن يكون¹⁴ ذلك الوجه يحيل قدرة العالم الغني به، لا كما ذكرتم من الوجوه؟ كما تقولون: إن الفعل لا يقدر القادر على إيجاده في غير وقته وإن قدر على إيجاده من قبل لا كما ذكرتموه، لأن الصوت غير محتاج إلى الوقت الذي يوجد فيه، ولا يضاده الوقت الآخر لأن الوقت عبارة عن حركة الفلك عندكم ومحل غير محل الصوت، ولأنه لو احتاج إليه أو ضاده الوقت الآخر لوجب ذلك في صوت مثله لأن الاحتاج إليه يحتاج إلى مثل المحتاج، وضد الشيء ضد لثله. ولا يجوز أن تحتاج قدرة القادر إلى الوقت ولا يتأقفاها الوقت الآخر لأنهما لا يختصان بالقادر. وكذلك القول في اختصاص مقدورنا بوقت

14 أن يكون: إضافة في الخامس، د.

حسناً في الوجه الذي تتناوله القدرة، لأن القادر إنما يقدر على إيجاد [الفعل الحسن]، وقد دلت الدلالة على أن من قدر على الشيء قدر على حسن مثله.

وقائل أن يقول: إن أردتم بقولكم: لا تأثير للقبيح فيما تتناوله القدرة، أن القبيح لا يقتضي المنع من قدرة كل القادرين على القبيح، [ن 32ب] فهو موضع الخلاف. وإن أردتم أن القدرة إنما تتعلق بحسن الفعل لا بوجه قبحه لأن وجه قبحه ربما كان فعل المعاقب، وهو توبته، وربما كان فقد تقدم المعصية، قيل لكم: ولم إذا كان كذلك لا يمنع القبيح من تعلق القدرة به؟ ليس كون القادر قادراً يتعلق بحسن الفعل ولا يتعلق بكون الفعل مختصاً بوقت معين، ولا بكونه مقدوراً لبعض القادرين؟ ومع ذلك فإن تقتضي وقته وكونه مقدوراً لبعض القادرين يحيل تعلق القادر به، فإن قيل: لو كان قبيح الفعل يحيل كون القادر لذاته قادراً عليه لكان بأن يحيل كوننا قادرين عليه أولى لأن كون القادر لذاته قادراً أو كد من كوننا قادرين،

الجواب:

إن هذا دليل مستأنف يدل على أن القادر على الشيء يقدر على مثله وإن كان قبيحاً. ثم يقال لهم: ليس كون البارئ عز وجل قادراً أكد من كوننا قادرين ولم يوصف بالقدرة على مقدورنا، ونحن قد قدرنا عليه؟ ونحن يمكننا¹² أن نذكر في القبيح وجهاً لا يمكنكم مثله في كوننا قادرين على عين ما يستحيل أن يقدر الله سبحانه عليه، وهو أن البارئ عز وجل يستحيل كونه غير عالم وغير غني، والقبيح يدل على أحد هذين: ثم يقال للبغداديين: ليس عندكم أن قول القائل: زيد في الدار، إذا كان خيراً عن زيد بن عمر ليس هو مثلاً لقوله: زيد في الدار، إذا كان خيراً عن زيد بن خالد، وإن كان على صورته؟ فهنا قلتم: إن الفعل القبيح ليس هو مثل الحسن، وإن كان على مثل صورته؟

دليل آخر: 13

البارئ عز وجل قادر على حسن كان يجوز أن يقع قبيحاً، ومن قدر على شيء فإنه يقدر على إيقاعه على جميع وجوه سواء كانت وجوه قبيح أو كانت وجوه حسن. وإنما قلنا: إن في مقدوره حسن يجوز أن يقع قبيحاً لأنه [ن 33] لو قال: زيد في الدار، وهو فيها لكان حسناً، ولو لم يكن فيها لكان قبيحاً، وعقابه المصّر حسن، ولو كان قد تاب كان قبيحاً. وإنما قلنا: إن من قدر على الفعل قدر على إيجاده على كل وجوه، وإن كانت وجوه قبيح، لأن القدرة تتعلق بحسن الفعل لا بوجه قبحه، فلا تأثير لذلك فيما يتعلق به القدرة. وأيضاً، فالوجه المقيح للفعل قد لا يرجع إلى الفعل نحو كون زيد خارج الدار يقتضي قبيح الإخبار بأنه في الدار، وليس تتغير صورة الخبر. فإذا كانت القدرة تتعلق بحسن الفعل، وحسنه على ما كان عليه وإن كان قبيحاً، فيجب أن يبقى تعلق القدرة به. وأيضاً، فإنه لو لم يكن القادر قادراً على ذلك الفعل على وجه القبح لكان إما أن لا يقدر عليه لتغير صفته في كونه قادراً أو لخروج الفعل عن صحة الإيجاد، ومعلوم أن صفة القادر على ما كانت عليه، وصحة إيجاد الفعل على ما كانت عليه لأنه مقدور، ولم يتغير وقته ولا تقتضي ولا حضر وقت سببه ولا تقتضي. فلو أحال قبحه صفة القادر لكان بأن يحيل ذلك فيما أولى.

12 يمكننا: يمكناً، د.

13 قارن الغني 1/6، ص. 132-133.

ضده، بل قلتم: ¹⁷ [إن 35] إنها قدرة على جنس ضده. فكذلك تقول نحن: إن القادر على الشيء قادر على جنس ضده إذا لم يكن في ذلك وجه إحالة، بل يكون ضده قبيحاً والقادر حكيماً. فإن قلتم: ليس في ذلك وجه إحالة، قبل لكم: بينما ذلك، فقد تم غرضكم وهو موضع الخلاف.

دليل: 18

وقد استدل في المسألة بأن الله عز وجل قادر لذاته، فقدر على كل جنس من المقدورات. وقد اعترض ذلك بأن القادر لذاته يجب أن يقدر على كل ما يصح أن يقدر عليه، والخصم يقول: إن القبيح لا يصح أن يقدر عليه الحكيم.

والذي غصله نحن في ذلك هو أن البارئ عز وجل قادر على القبيح، ونريد بذلك أنه ذات لو كان لها إلى القبيح داع لوقع منه من غير أن تتغير ذاته بأكثر من تغير الداعي، بخلاف من ليس بقادر. والدليل على ما قلناه هو أن الله عز وجل قادر على تعذيب المصّر على الذنب، فالقول بأنه لا يقدر على تعذيبه إذا تاب إما أن نعي به أنه لا يصح منه فعله لمكان هذا الداعي على ما يقوله أبو الهذيل، أو يراد به أن صفة كونه قادراً قد بطلت، أو أن تعلق صفة بالقدر قد بطل، أو أن ذاته بطلت، أو يقال: ما بطلت ذاته، ولكن لا يصح منها فعل القبيح ولو خرج من كونه علماً بقبحه واستغنائه عنه، تعالى الله عن ذلك. والقسم الأول صحيح في المعنى على ما سنذكره، وأما العبارة عنه فمفسدة لأن من لا يصح أن يفعل لفقد الداعي لا يوصف بأنه لا يقدر. ألا ترى أن الإنسان يصح أن يسوء بنفسه ويلقيها في النار مع خلوص صوارفه عن ذلك وانتفاء دواعيه، ولا يجري انتفاء دواعيه إلى ذلك ووجود صوارفه مجرى زمانته في وصفه بأنه غير ¹⁹ قادر؟ وأما انتفاء صفة كونه قادراً أو انتفاء التعلق فإنه لا يتوجه علينا القول في ذلك لأننا لا نثبت هذه الحال ولا نثبت تعلقاً [إن 35] بين القادر والقصور أكثر من صحته منه. وأما القول بانتفاء ذاته فمحال لتقديم الدلالة على استحالة عدمه، وكان ينبغي لو عدمت ذاته أن يستحيل أن يثبت النائب وأن يفعل الآجار المحسة.

وأما استحالة القبيح منه لو تغير دواعيه فباطل، لأن كونه قادراً لذاته يقتضي أن يصح منه ما لا يختص بوجه إحالة، لأنه ليس بعض ما هذه حاله بأن يصح منه فعله أولى من بعض. فإذا ما صح منه الحسن ولم يصح منه الفعل القبيح فلا بد من وجه لأجله لا يصح فعل القبيح، فلا يخلو إما أن يكون جنسه ²⁰ يحيل أن يفعله، أو قبحه، أو فقد الداعي ووجود الصارف، فلو أحال جنسه ²¹ أن يفعله لاستحال منه فعل الحسن الذي هو من جنس القبيح، ولكان بأن يحيل منا أن نفعله أولى، ولا استحالة منه عز وجل أن يعاقب هذا النائب لو لم يثبت، ولأنه لا جنس أولى من جنس، فلم كان بأن يقدر على العلم بأولى من الجهل وإن لم يكن. وجه يحيل إلا الجنس؟ ولو كان الوجه المحيل هو قبح الفعل لكان بأن يحيل منا فعل القبيح أولى، ولم أحال قبح الشيء أن يفعله الله عز وجل دوننا؟ ولم أحال

17 بل قلتم: مكرر في د.

18 فإن المعنى 1/6، ص. 157-158.

19 غير: إضافة في الهامش، د.

20 جنسه: حسنة + (حاشية) في نسخة هاتين اللفظين جنسه، د.

21 جنسه: حسنة + (حاشية) في نسخة هاتين اللفظين جنسه، د.

22 يكن: إضافة في الهامش، د.

دون وقت عندكم. فإن قالوا: اختصاص الفعل بالأوقات لا يعطل، قال لهم المخالف: وكون عذاب النائب غير مقدور لا يعطل، وإن كان قبل التوبة مقدوراً. ويقال للبيهقيين: أليس المريد للإخبار بأن زيد بن عبد الله في الدار لا يصح منه أن يوجد الخبر الذي هو خبراً عن زيد بن خالد، وإن كان على مثل صورته؟ ومع ذلك فالإرادة للإخبار عن زيد الذي هو زيد بن عبد الله لا يضاد الخبر عن زيد بن خالد.

دليل:

البارئ عز وجل يقدر أن يقول: زيد ليس في الدار، إذا لم يكن فيها. فلو لم يكن قادراً أن يقول: زيد في الدار، إذا لم يكن فيها لكانت لفظة: زيد، ولفظة: في الدار، قد احتاجا إلى لفظة: ليس، لأن كل من قدر على أشياء فهو قادر على بعضها دون بعض إلا أن يكون بعضها محتاجاً إلى بعض. ولو احتاجت هذه الكلمات إلى لفظة: ليس، لوجب وجودها معها ولا استحالة أن نوجدها نحن من دون لفظة: ليس، ولا استحالة إذا كان زيد في الدار أن يقول القائل: زيد في الدار. فصيح [إن 34] أنه قادر أن يقول: زيد في الدار، وذلك قبيح إذا لم يكن فيها. وليس يجوز أن يكون قول القائل: زيد في الدار، محتاجاً إلى كون زيد فيها لأن ذلك يقتضي حاجته من فعلنا إلى كون زيد في الدار، لأن الحاجة ترجع إلى الجنس وكان يلزم أن يوجد أحدهما في محل الآخر، ويلزم أن يستحيل منا أن نقول: زيد سيدخل الدار، لأن المخبر عنه غير موجود الآن. فإن قالوا: إن الخبر لا يكون كذباً إلا مع الإرادة للإخبار، وإرادة الإخبار على وجهه الكذب ¹⁵ غير مقدورة، قيل: ليس يخرج الخبر من كونه قبيحاً إذا لم توجد الإرادة لأنه يصير فعلاً لا غرض فيه. فقد صح القدرة على القبيح على كل حال، ولأن إرادة الإخبار عن زيد الذي ليس في الدار هي مقدورة لو كان زيد في الدار، فيجب كونها مقدورة وإن لم يكن في الدار، لأنه لا وجه يحيل كون القادر قادراً عليها.

وهذه الدلالة والتي قبلها تصح على قول من لم يجعل القبيح وجهاً ولا جعل الفعل مختصاً بالأوقات. وأما من قال بذلك فللقائل أن يقول له: إن الخبر إذا كان كذباً اختص بوجه يستحيل معه تعلق قدرة الحكيم به، كما يستحيل أن يقدر القادر على ما تقتضي وقته، وإن كان الفعل لا يحتاج جنسه إلى ذلك الوقت المنقضي.

دليل:

البارئ عز وجل قادر على العلم، والعلم ضد الجهل، ومن قدر على شيء قدر على جنس ضده، فإذا ¹⁶ هو قادر على الجهل، والجهل قبيح، وأيضاً هو قادر على كراهة القبيح وإرادة الحسن، فيجب أن يقدر على جنس ضدهما، وضدهما إرادة القبيح وكراهة الحسن، وذلك قبيح، فصيح كونه قادراً على القبيح.

وللقائل أن يقول: أليس القادر على الشيء لا يجب كونه قادراً على ضده الذي هو مقدور غيره؟ لأنه لا كان في ذلك وجه إحالة لم تطلقوا هذه القضية فتقولوا: إن القدرة على الشيء قدرة على

15 الكذب: إضافة في الهامش، د.

16 فإذا: فاذن، د.

لفرط حكمته وتكامل عدله ونزاهة نفسه، وكلما²⁹ قويت صوارفه وحكمته ونزاهته كان المدح أكمل. وأيضاً، فإن من يستحيل عليه الحاجة والجهل إذا تمدح بأنه لا يظلم معناه أنه لا يظلم لاستغفائه عن الظلم وعلمه بقبحه وارتفاعه عن الظلم، وذلك يحقق المدح ولا يجمع منه كما نجد في الشاهد.

وأما الدلالة على استحالة إيجاد سببانه القبيح فهي أن إيجاد القبيح يؤدي إلى محال، وما أدى إلى المحال محال. وإنما قلنا: إنه يؤدي إلى محال، لأنه لو أوجده لكان إما أن يدل على الجهل أو على الحاجة، أو لا يدل على ذلك، أو يكون القول بأنه يدل خطأ والقول بأنه لا يدل خطأ حتى يخلو من كونه دالا وغير دال، أو يجمع فيه أن يدل على ذلك ولا يدل، ولا يمكن ذكر قسم آخر، وكلها محال. أما القول بأنه يدل على الجهل أو الحاجة فمحال لأنه إذا دل على ذلك فذلك حاصل، وكونه جاهلاً أو محتاجاً محال.

فإن قيل: أليس يصح أن يفعل الله عز وجل ما علم أنه لا يفعله، ولو فعله لكان عالماً بأنه يفعله بدلاً من كونه عالماً بأنه لا يفعله؟ فهلا جاز أن يقال: يصح أن يفعل الحكيم القبيح ولو فعله لكان غير عالم بقبحه بدلاً من كونه عالماً بقبحه؟ قيل: ليس هذا من قولكم لأنكم تقولون: إنه يصح من الحكيم فعل القبيح مع أنه لو فعله لم يكن جاهلاً بدلاً من كونه عالماً. وأيضاً، فإنما [يصح أن] يقال: لو أقام الله عز وجل القيامة اليوم لكان عالماً فيما لم يزل أنه يقيمها اليوم بدلاً من كونه عالماً بأنه لا يقيمها اليوم لأن معلوم علمه بأنه لا يقيمها اليوم هو أنه لا يقيمها اليوم، وفرض كونه مقيماً لها اليوم هو فرض معلومه على صفة أخرى. فإذا كان العلم تابعاً للمعلوم وجب أن يتبع فرض إقامتها فرض علمه بأنه يقيمها اليوم وفرض [أن] نفي علمه بأنه لا يقيمها اليوم، وليس معلوم علم الباري عز وجل بقبح القبيح هو كونه غير فاعل القبيح حتى إذا فرض كونه فاعلاً للقبيح تبعه فرض علم آخر ورفع هذا العلم، بل معلوم ذلك هو قبح الفعل، وقبح الفعل لم يتغير ولا فرض تغيره، فيستحيل أن لا يعلمه من يجب أن يعلم كل ما يصح أن يعلم. فإن كان يتبع فعله للقبيح أن لا يعلم القبيح فقد تبعه أمر مستحيل، وهو الذي نريد بيانه.

وما يدل على استحالة كون القبيح دالاً على الجهل أو الحاجة لو وقع من الباري عز وجل أنه ليس بأن يقال: يدل على ذلك لثبوت كون القبيح دليلاً على الجهل أو الحاجة، بأولى من أن يقال: لا يدل على ذلك لثبوت كون الباري عز وجل عالماً غنياً. فإذا يجب كونه دليلاً على ذلك وغير دليل عليه، واحتماع التقيض محال. وأيضاً، لو صح وقوع القبيح منه وبذل على الجهل أو الحاجة لم يؤمن وقوعه منه وبذل على الجهل أو الحاجة.

وأما القول بأن القبيح لو وقع من العالم الغني لم يدل على الجهل والحاجة فمحال أيضاً لأنه ليس بأن يقال: لا يدل لثبوت كون فاعله عالماً غنياً، بأولى من أن يقال: يدل على ذلك لثبوت كون القبيح دليلاً على الجهل أو الحاجة. وفي ذلك كونه دليلاً وغير دليل على شيء واحد بعينه، ولأنه إذا

29 وكلما: وكل ما، ن.

30 إلى: إليه، ن.

31 يخلو: يخلوا، ن.

32 [يصح أن]: أعني النص في ن.

القبيح أن يفعل الله عز وجل القبيح ولم يخل حسن الشيء أن يفعله لولا أمر يفصل بينه عز وجل وبيننا وبين الحسن وبين القبيح؟ ولا فصل بين الأمرين إلا أن الحكيم لا داعي له إلى فعل القبيح وله عنه صارف وأن في صحة فعله القبيح صحة ما هو مستحيل من حصول الداعي إلى القبيح، وهو الجهل أو الحاجة.

فإن كان كذلك ففرض حصول هذا الداعي هو فرض زوال ما لا يحيل للقبيح من القادر لذاته سواء، وذلك يقتضي رفع الإحالة وحصول الصحة لحصول مقتضي لها مع زوال الخيل. ولنا أن تقتصر في مكاملة الخصم على أن تقول له: أنت أحلت وجود القبيح من الله عز وجل بأن قلت: لو صح منه لصح كونه جاهلاً أو محتاجاً وذلك مستحيل فيه [أن] 9 وغير مستحيل فيها، فقلت: فيجب أن يستحيل منه القبيح ويصح منا، وهذا يقتضي أن تقول: لو كان هذه الصفة المستحيلة عليه، أعني الجهل أو الحاجة، لكان كالواحد منا في صحة فعل القبيح، تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً.

دليل: البراءة عز وجل قادر أن يقول: زيد ليس في الدار، إذا لم يكن فيها، فهو قادر على كل كلمة في هذه الكلمات، فلا يخلو²³ إما أن يصح أن يفرد قوله: زيد في الدار، من لفظه ليس أو لا يصح ذلك. فإن صح ذلك فقد ثبت كونه قادراً على القبيح ورياده، وإن لم يصح فيما أن لا يصح الحاجة بعض هذه الكلمات إلى بعض، وذلك محال لوجود بعض الكلمات مع عدم بعض ولأنه يصح منا أفراد بعضها من بعض، أو لأجل القبيح فقط، وقد أفسدنا ذلك، أو لأجل فقد الداعي، وذلك يقتضي لو وجد الداعي أن يصح منه.

دليل: 24

قد تمدح الله عز وجل بقوله [إن الله لا يظلم الناس شيئاً]²⁵، ولا فرق بين ذلك وبين قوله: لا يفعل الظلم، لأن كل واحدة من العبارتين تفيد ما تفيد الأخرى، ولا يحسن أن يمدح الحكيم بأنه لا يفعل ما لا يقدر على فعله، كما لا يحسن أن يمدح الواحد منا بأنه لا يقتل الجن والملائكة ولا يخرج [من] الموت في البأس. وليس لأحد أن يقول: إن ذلك تمدح بأنه لا يقدر على الظلم، لأنه لم يخرج القدرة ذكر في الآية، فعلى المدح بما عدول عن الظاهر بغير دلالة. وأيضاً، لو كان نفي القدرة على القبيح مدحاً لكان إثباتها نقصاً ولوجب كون الأنبياء والملائكة على صفات ذوي نقص لأنهم قادرون على القبيح.

إن قيل: يلزمكم أنتم إن زعمتم أن²⁸ يمدح بأنه لا يفعل الظلم لأنكم تقولون: إنه لا يصح منه فعله، ومن لا يصح منه الفعل لا يحسن أن يمدح بفعله، قيل: ليس كذلك إذا كان نفي الصحة راجعاً إلى نفي الدواعي. ألا ترى أنه يمدح الإنسان [أن] 9 بأنه لا يظلم وإن علمنا بعده عن الظلم

23 يخلو: يخلوا، ن.

24 قارن المعنى 1/6، ص. 134.

25 سورة يونس (10): 44.

26 ولوجب: كلمة غير مفروضة في ن.

27 ذوي: ذوي، ن.

28 زعمتم أن: كلام لا يقرأ في ن.

محال. أما أنه نقض لحقيقة القادر فلاّن القادر هو الذي يصح أن يفعل وأن لا يفعل، ومعنى ذلك هو أن فعله يحصل بحسب دواعيه ويجب انتفاؤه بحسب صوارفه إذا لم يتحقق قادر آخر على قول من قال بمقدور واحد لقادرين، ففوق القبيح من العالم بقبحه الغني من فعله هو وقوعه مع انتفاء الدواعي ووجود الصوارف فلا يكون الفعل واقعاً على حسب دواعيه ولا انتفاؤه واجباً بحسب صوارفه. وأما نقض حقيقة الفاعل فلاّن الفاعل هو المؤثر على طريق الصحة، ومعنى المؤثر على طريق الصحة هو الذي حصل التأثير بحسب تمكنه ودواعيه، فالقول بأن الفعل يحصل مع فقد الدواعي ووجود الصوارف ويكون من ليس له إليه داعٍ³⁷ فاعلاً يقتضي ثبوت فاعل لم يحصل التأثير بحسب داعيه، فتنتقض حقيقة الفاعل وتلبسه بمن ليس بفاعل. فأما أصحابنا فإنهم، وإن لم يجعلوا هذا معنى³⁸ الفاعل، فإنهم يقولون: الفعل يجب وقوعه بحسب داعي القادر ويجب انتفاؤه بحسب صوارفه، فإذا وقع مع وجود الصوارف وانتفاء الدواعي محال. فبان أن القول بأن القبيح لا يدل على الجهل ولا على الحاجة قول محال.

وأما القول بأنه خطأ أن يقال: لو أوجد العالم الغني القبيح لدل على الجهل أو الحاجة، وخطأ أن يقال: لا يدل، فإنه يقال لاقابل ذلك: أذلك خطأ لأنه لو وجد لخلا من كونه دليلاً وغير دليل، أو هو خطأ وإن كان لا يتخلو⁴⁰ من ذلك؟ فإن قال: [ن 11ب] ليس يتخلو⁴¹ من ذلك، قيل له: فلم كان كلاماً⁴² القولين خطأ مع حصول الظلم على فائدة أحد القولين، وليس في القول إيهام؟ وقيل لهم: فقد أقرتم بأن الظلم لا يتخلو من كونه دليلاً وغير دليل، وقد بينّا نحن استحالة كل واحد منهما. فإن قالوا: لو وجد القبيح منه خلا من كونه دليلاً وغير دليل، قيل: فقد لزم وجود القبيح من العالم الغني خلوه من التقيضين، وذلك نهاية في المحال. على أنه ليس يلزم من وجود القبيح من العالم الغني أن يتخلو⁴³ من أن يدل على الجهل أو الحاجة ومن أن لا يدل على ذلك، بل يلزم أن يدل ولا يدل لأن فرض وجوده من عالم غني يقتضي أن لا يدل، وفرض وجوده منه مع ثبوت دلالة القبيح على الجهل أو الحاجة يقتضي أن يدل.

فأما القول بأنه لو وجد القبيح من العالم الغني لدل ولم يدل فففيه⁴⁴ اجتماع التقيضين في القبيح واجتماع التقيضين لفاعله، وهو أن يكون عالماً وغير عالم بقبح القبيح أو غنياً وغير غني، وذلك محال. فقد بان أن وجود القبيح من العالم الغني يؤدي إلى محال.

فأما الدلالة على أن ما لزم وجوده محال فوجوده محال فهي أنه لو وجد⁴⁵ لم يتخل ما قيل: إنه يلزمه، إما أن يلزمه وإما أن لا يلزمه. فإن لم يلزمه لتنتقض القول بأنه يلزمه، وإن لزمه ووجد معه صار

37 داغ: داعية، ن.

38 معني: إضافة في الهامش، ن.

39 فإذا: فإذن، ن.

40 يتخلو: يتخلوا، ن.

41 يتخلو: يتخلوا، ن.

42 كلام: كلي، ن.

43 يتخلو: يتخلوا، ن.

44 فففيه: وفيه، ن.

45 وجد: كلمة لا تتراً في ن.

صح أن يوجده فإذا أوجده لم يدل على الجهل أو الحاجة صح كونه غير دليل على الجهل ولا على الحاجة لأن كونه غير دال قد وقف على أمر صحيح، ولو صح أن لا يدل على الجهل ولا على الحاجة لم يكن بأن يدل أولى من أن لا يدل. وفي ذلك خروج موجه من كونه دالاً على ذلك على كل حال.

ويقال لهم: أتجوزون وقوع القبيح من القديم عز وجل وتشكّون فيه أم تقتطعون على أنه لا يوجد منه؟ فإن قالوا: تجوز ذلك ونشك فيه. قيل لهم: ليس هنا قولكم، وقد أخرجتم علمه بقبح الفعل وبغناه عنه من كونه دليلاً على أنه لا يفعله، ومعلوم كون ذلك دليلاً على أنه لا يفعله القبيح على [ن 10ب] الإطلاق، فنفي كونه دليلاً على ذلك مع ثبوت كونه دليلاً على ذلك محال، ويلزم نفي علمنا بأن الحكيم لا يفعل القبيح مع ثبوت علمنا بذلك، وذلك محال. فإن قالوا: نقتطع على أن القبيح لا يوجد من العالم الغني أصلاً، قيل لهم: فوجوده إذا دلل على رفع ما لو لم يرتفع لم يوجد معه القبيح. بين ذلك أنا إذا قلنا: كل عالم يبيح الفعل وبغناه عنه لا يفعله، فإنه يلزم أن الفاعل له ليس بعالم بقبحه وبغناه عنه وإلا، فإن كان فاعلاً له وهو عالم بقبحه وبغناه عنه، انتقض القول بأن العالم الغني لا يفعله، فصحح أنه دليل. فالقول بأنه الآن غير دليل هو قول بنفي كونه دليلاً في حال هو فيها دليل.

وأيضاً، لو صح أن يفعل العالم الغني القبيح وهو عالم غني، ولم يكن في ذلك وجه إحالة، لم يكن العلم بالقبيح والغني طريقاً إلى نفي القبيح لأن من علم شيئاً وأنه يصرف عن غيره ويصح أن لا يصرف عنه وأن يوجد معه، فإنه إذا علمه لم يعلم بذلك ما يصرف عنه. ألا ترى أي إذا علمت أن نخبي زيدا عن الفعل يؤثر في صرفه عنه ويصح أن لا يصرفه، فإنه إذا لم أعلم إلا ذلك لم أعلم نفي ذلك الفعل، وإذا علمت أن القيد يصح أن لا يمنع من الفعل لم أعلم بوجود القيد أن الفعل لا يوجد أصلاً.

فإن قالوا: صحة وقوع القبيح من العالم الغني لا يمنع من الاستدلال بالعلم والغني على نفي القبيح. ألا ترى أنا نستدل بإخبار الله عز وجل عن أن زيدا لا يفعل الشيء على أنه لا يفعله وإن صح أن يفعله إذا كان الداعي إليه متردداً قيل: إنا لا نمنع من أن يدل الدلالة على عدم ما يصح وجوده إذا كشف سبب خلق به [عن] تعلق الأدلة، والإخبار من الله عز وجل بأن زيدا لا يفعل الشيء يكشف عن ذلك. وإنما أنكرنا أن يكون طريقنا إلى عدم الشيء وجود صارف عنه، ونحن نعتقد أنه ليس بمحال أن يوجد معه فأحلنا بذلك ثبوت تعلق الأدلة، وإخبار [ن 111] الله عز وجل عن أن زيدا لا يفعل الفعل ليس هو الصارف عن فعله لأن زيدا قد لا يشعر بإخبار الله عز وجل ولو شعر بذلك لم يكن صارفاً له.

وأيضاً، لو صح وجود القبيح ولا يدل على الجهل ولا على الحاجة، بل يوجد مع العلم والغني، لتنتقض ذلك حقيقة القادر وحقيقة الفاعل واقتضى التباس الفاعل بمن ليس بفاعل، ونقض الحقائق

33 معه: إضافة في الهامش، ن.

34 فإن: فاي، ن.

35 إذا: إذ، ن.

36 قد لا يشعر: كلمات غير واضحة في ن.

وأنا أورد الشبهة على رأسها⁴⁹ مستوفاة مشتملة على جميع ما قيل في جوابها، وتخبرها يكون على هذا: لو كان القدم عزّ وجلّ قادراً على القبيح لصح أن يفعله، ولو صح أن يفعله لصح ما يتبع فعله له، وما يتبع فعله له محال، فما أدّى إلى صحته محال، والذي أدّى إلى صحته هو كونه قادراً على القبيح، فكونه قادراً على القبيح محال. وإنا قلنا: إنه لو قدر على القبيح لصح أن يفعله، لأن القادر هو أن يصح أن يفعل ولا يفعل إذا انتفت عنه الموانع، فالقول بأنه يستحيل أن يفعل القبيح ينقض القول بأنه قادر عليه. فإن قيل: وما الذي يتبع فعله القبيح؟ قيل: الذي يتبعه هو أن يدل على الجهل أو على الحاجة أو لا يدل على ذلك أو يخلو⁵⁰ من [ب13] أن يدل على ذلك ومن أن لا يدل عليه، أو يدل عليه ولا يدل عليه معاً، ولا يمكن ذكر قسم آخر. فإن قيل: ولم قلتم: إنه إذا صح أن يفعل القبيح صح قسم من هذه الأقسام؟ قيل: لما بيناه من أن ما يتبع الصحيح صحيح. فإن قيل: ولم قلتم: إن كل واحد من هذه الأقسام محال؟ قيل: لما بيناه عند الكلام في استحالة فعل الله عزّ وجلّ القبيح. فإن قيل: لم قلتم: إن ما أدّى إلى المحال محال؟ قيل: لما بيناه من قبل. فإن قيل: لم قلتم: إن القدرة على القبيح أدّى إلى هذا المحال؟ قيل: لأنها أدت إلى صحة فعل القبيح المؤدّي إلى صحة هذه الأقسام المستحيلة، وما أدّى إلى الشيء بواسطة فقد أدّى إليه.

الجواب:

أما قولهم: لو كان قادراً على القبيح لصح منه إيجادها، فإنه لا يصح إطلاقه، بل إن أرادوا به صحة ترجع إلى كونه قادراً حتى لو كان داعياً إلى القبيح لوقع منه من غير أن تتغير ذاته سبحانه فصحيح، وإن أرادوا أنه يصح منه إيجادها على الإطلاق فلا، بل يستحيل لأمر يرجع إلى الصوارف عنه لأن وقوع الفعل من العالم إنما يفعله مع وجود الصوارف عنه وانقضاء الدواعي كلها محال، وقد بينا ذلك فيما سلف. فإذا كان الخصم إنما أزم على القول بالقدرة على الظلم أن يصح كون الظلم دليلاً على جهل من ثبت علمه أو حاجة من ثبت غناه أو يصح خروجه من كونه دليلاً على الجهل أو الحاجة بتوسط كون الظلم صحيحاً ووقوعه⁵¹ من القادر عليه العالم الغني، ونحن قد بينا أنه غير صحيح، فقد سقط ما نرم بهذا المحال، فلم نلزم المحال.

إن قيل: قولكم: إن القبيح يستحيل ووقوعه من الباري عزّ وجلّ، ينقض قولكم: إنه يقدر على فعله، إذ [ب13] القادر هو الذي يصح أن يفعل وأن لا يفعل إذا انتفت عنه الموانع، قيل: ليس ينقض استحالة ذلك كون القدم عزّ وجلّ قادراً عليه لأنه إنما استحالة ذلك من قبل الصوارف وانقضاء الدواعي، لا من حيث هو قادر. ومعنى ذلك أن الفعل يفتقر ووقوعه من العالم به إلى داعٍ، ويفتقر كونه محكماً إلى علم، ويفتقر وقوع بعض الأفعال منا إلى آلة كالخياط المحتاج إلى الإبرة مع كونه قادراً والكتاب المقتصر مع القدرة إلى القلم في صحة وقوع الكتابة، فحصول القدرة على الكتابة أو على الخطاطة من دون الإبرة والقلم لا يحصل معها الصحة لوجود الكتابة والخطاطة على الإطلاق. ولا يمنع ذلك من وجود القدرة فيه وحصول الصحة الراجعة إلى القدرة وحصول الاستحالة الراجعة إلى

49 رأسها: كلمة لا تقرأ في ن.

50 يخلو: يخلو، ن.

51 ووقوعه: ووقوعه، ن.

وجوده صحيحاً لوقوعه على وجود ما يصح وجوده. ألا ترى أنه إذا حصل المتبوع حصل التابع، والمتبوع صحيح غير مستحيل؟ وأيضاً، إذا ثبت أن المتبوع إذا حصل حصل التابع لا محالة، فكأن التابع محالاً يقتضي إحالة المتبوع لأنه إن حصل المتبوع فلم يحصل التابع انتقض كونه تابِعاً له، وإن حصل معه انتقض كونه محالاً على الإطلاق. وبالجمله [ب12] فكأن الثاني تابِعاً للأول يقتضي إن كان الثاني محالاً أن يستحيل الأول، وإن كان الأول صحيحاً أن يصح الثاني، ولا انتقض كون أحدهما تابِعاً والآخر متبوعاً. ولو جاز أن يتبع المحال الصحيح لم نأمن أن يمنع دخول زيد الدار اجتماع الضدين وكون المحدث قديماً والقديم محدثاً، ولما استحالت المذاهب المؤدّي إلى محال.

إن قيل: أليس وجود ما علم الله سبحانه أن لا يكون صحيحاً، وقد أدّى إلى محال وهو انقلاب علم الله عزّ وجلّ؟ قيل: ليس يؤدي إلى محال لأن العالم إذا علم أن يؤمن فإن فرض الإيمان منه يقتضي أن ما تعلق به من علم أو خير ما كان حاصلاً، وإنا الحاصل علم بأنه يؤمن، وليس بمحال أن يعلم العالم من يؤمن أنه يؤمن، بل الواجب هو هذا. فإن فرض الإنسان أنه يؤمن وفرض أن العالم عالم بأنه لا يؤمن من غير أن يفرض كونه عالماً بأنه يؤمن كان قد فرض أنه يؤمن مع أنه لا يؤمن، وهذا محال، ما تناوله التكليف لأنه ما قيل للمكلف: ينبغي أن تؤمن وتعمل العالم عالماً بأنك لا تؤمن. وإنا قلنا: إن هذا الفرض يتضمن الإيمان وعلمه، لأن العلم بأنه لا يؤمن يتضمن أنه لا يؤمن إذ العلم يتعلق بالشيء على ما هو به، وقوله: إنه يؤمن، هو صريح في أنه يؤمن، فكأنه قال: يؤمن ولا يؤمن. وكذلك القول فيما أخبر الله عزّ وجلّ أنه لا يكون، لأنه إن فرض أنه يكون تبعه أن لا يكون الله عزّ وجلّ محمراً بأنه لا يكون، وإن فرض أنه يكون ولا يفرض رفع الخبر بأنه لا يكون، بل قال: إن الخبر يكون حاصلاً، كان قد فرض وجود الشيء وعدمه. [ب12]

باب ذكر شبه المخالف في نفي القدرة على القبيح⁴⁷

قد حكيت عنهم شبه كثيرة، منها قولهم: لو كان الحكيم عزّ وجلّ قادراً⁴⁸ على القبيح لفعله. وهذا لا طائل في ذكره لأن القادر قد لا يفعل ما يقدر عليه لصارف، ولهذا يقدر القادر على الضدين فيفعل أحدهما دون الآخر، ويقدر الأنبياء عليهم السلام على القبيح ولا يفعلونه. فإن قالوا: إنهم يفعلون ما هو من جنسه من الحسن، قيل لهم: والقدم عزّ وجلّ يفعل من جنس القبيح ما هو حسن. ومنها شبه حكيت منتشرة يرجع كثير منها إلى شبهة واحدة، نحو قولهم: لو قدر على القبيح لصح أن يدل على الجهل أو الحاجة، ونحو القول بأنه لو قدر على القبيح لصح أن يفعله، ولو فعله أكنتم تقولون: إنه يدل على الجهل أو الحاجة أو لا يدل؟ ومعلوم أنه لو قيل للمستدل بالشبهة الأولى: ليم تلزم صحة أن تدل على الجهل أو الحاجة؟ فقال: لأنه لو أوجد القبيح لدل على الجهل أو الحاجة.

46 فكأن: يكون، ن.

47 قارن المغني 1/6، ص. 135-156.

48 قادراً: قادر، ن.

الضدين، بل يقال في ذلك: إنه مما يستحيل ثبوت القدرة عليه، ولا يقال مثل ذلك فيمن لا داعي له إلى الفعل؛ فإنه لا يقال فيمن لا داعي له إلى قتل نفسه وولده الشديد الإشفاق عليه أنه لا يقدر على ذلك وأنه كالزمن، وكالإنسان في كونه غير ممكن من الجمع بين الضدين.

فإن قيل: إنما صح وصف الإنسان بأنه قادر على قتل نفسه وولده لأنه ممن يصح أن يكون له إلى ذلك داعٍ، وليس كذلك الحكيم عز وجل لأنه لا يجوز أن يكون له إلى القبيح داعٍ،⁵⁴ فبينغي أن لا يوصف بالقدرة قبل تعيين الداعي كما لا يوصف بالقدرة قبل ارتفاع الزمانة وإن جاز ارتفاعها لأن ما منع من القدرة يمنع منها إذا وجد وإن كان يجوز ارتفاعها.

فإن قيل: أفقد على أن يفعل ما لا داعي له إليه وله عنه صارف في حال ما لا داعي له [إلى شيء]⁵⁶ من الفعل وفقد الدواعي ووجود الصوارف؟ قيل: القدرة تتعلق بخمس الفعل لا بما ذكرتم، على أنها قد قلنا: إن الفعل في هذه الحال محال. فإن أردت أنه لو صح ذلك ولم يكن مستحيلاً في نفسه لصح ذلك من ذاته، فنعلم.

فإن قيل: فاعل أبا إسحاق إنما أراد بقوله: إنه لا يقدر على القبيح، لأنه لا يصح أن يوجد مع هذه الصوارف، [أن 15] ولو تغير الداعي يصح منه، قيل: إن كان أراد ذلك فقد أصاب، ونحن إنما أقصدنا القول بأن ذات القدم عز وجل ذات لا يصح منها الفعل القبيح ولو تعين الداعي إلى ذلك، قال به قائل أو لم يقل به أحد، فهذا هو الجواب الصحيح. وقد رأيت بعد أن أجبت به الشيخ أبا القاسم البلخي رحمه الله حكى في المقالات أن الشيخ أبا الهذيل كان يقول: إن الله عز وجل يستحيل أن يفعل القبيح، ولم يحك عنه زيادة على مذهبه في ذلك. فأما قاضي القضاة فإنه ذكر شبه الخصم هكذا: لو قدر القدم عز وجل على القبيح لصح إيجاد له، ولو صح إيجاد له لصح أن يدل على الجهل أو الحاجة لأن القبيح دليل على ذلك، وسلم أن القبيح يصح من القدم عز وجل إيجاد، وعند قول أبي الهذيل: إنه يستحيل منه إيجاد، مناقضاً لقوله: إنه قادر عليه، وأبو القاسم استبعد قول أبي الهذيل أيضاً. واعتمد قاضي القضاة على جواب أبي علي، ومعناه هو أن الخصم إنما ألزمنا صحة أن يدلنا الله عز وجل على الجهل أو الحاجة لأنه لو أوجد الظلم لدل الظلم على الجهل أو الحاجة، ونحن لا نقول ذلك، فلم يلزم على صحة فعله له صحة أن يدلنا على الجهل أو الحاجة، ولا أن يكون محال قد لزم الصحيح، لأننا نقول: لو فعل الظلم لكان خطأ أن نقول: يدل على الجهل أو الحاجة، لثبوت كونه عز وجل عالماً غنياً، وخطأ أن نقول: إنه لا يدل، لثبوت كون الظلم دالاً على الجهل أو الحاجة. قال: والكلام يصح ويفسد، فيجب الامتناع في كلا⁵⁷ هذين الكلامين لفساد كل واحد منهما والقام على القول بأنه قادر على الظلم وأنه يصح منه لقيام الدلالة على كلا⁵⁸ الأمرين. ألا ترى أن الله عز وجل لو فعل ما علم أنه لا يفعله لامتناعنا من القول بأنه يكون عالماً بأنه يفعله، وامتناعنا من القول بأنه يكون عالماً بأنه لا يفعله، [أن 15 ب] ولو أخبر

54 داع: داعياً، د.

55 داع: داعياً، د.

56 [إلى شيء]: كلمات لا تقرأ في د.

57 كلا: كلي، د.

58 كلا: كلي، د.

فقد الآلة أو العلم أو وجود الصارف، ويكون الفرق بين القادر الذي لا داعي له إلى الفعل وله عنه صارف أو لا آلة له وبين العاجز، وإن اشتهر كما في الاستحالة، أن القادر لو تغير داعيه أو حضرته الآلة أو علم إحكام الفعل لوجد منه الفعل، والعاجز لو حضرته الآلات ووجد فيه العلم بالإحكام ودعاه الداعي إلى الفعل وانتفت عنه الصوارف لم يوجد منه الفعل. فيعلم أن تعدر الفعل منه لكونه غير قادر وتعدر الفعل على ذلك لفقد آلة أو فقد داعٍ لا لكونه غير قادر لأنه لو حضرته الآلات أو دعت الدواعي ووجوه الحكمة لفعل من دون أن تتغير ذاته أو قدرته. وأما قولنا: إن القادر هو الذي يصح أن يفعل ولا يفعل إذا انتفت عنه الموانع، فليس يمنع من استحالة القبيح من القادر عليه لأن معنى قولنا: يصح أن يفعل وأن لا يفعل، هو أن فعله موقوف على دواعيه، إذا ارتفعت الموانع صح أنه إذا دعاه الداعي وجد، وإن لم يدعه لم يوجد، وإذا دعاه داعٍ [أن 14] آخر إلى فعل آخر وجد ذلك الفعل، وهذا حاصل في القبيح لأن وجوده موقوف على دواعي الحكم حتى لو دعاه داعٍ وجد من دون أن تتغير ذاته، إلا أن الداعي إلى وجوده يستحيل على القدم عز وجل، وليس ذلك بمنع من أن وجود القبيح منه ونفي وجوده موقوفان على دواعيه. ولنا أن نقول: إن القادر هو المتميز تميزاً لأجله يقف فعله على دواعيه إذا حصلت، فنصرح بذلك في الحد.

فإن قيل: إن جاز وصف الحي بأنه قادر على الخال بمعنى أنه ذات يصح منها الفعل على تقدير زوال وجه الإحالة جاز كون القادر قادراً على الموجود علي معنى أن ذاته ذات يصح منها إيجاد إن عدم، قيل: لا يلزمنا ذلك لأن الشيء إذا عدم لم يكن ذاتاً وحقيقة في نفسها فيقصد بالإيجاد دون غيرها.

فإن قيل: قولنا: إنه قادر على إيجاد لأنه ذات يصح منه إيجاد لو كان معلوماً أو لو صح إيجاد الموجود، وقولنا: إنه قادر على الجمع بين الضدين وأن يجعل القدم محدثاً وأنه ذات يصح منه ذلك لو كانت هذه الأمور صحيحة، وإن استحال الآن أن تكون صحيحة، كما يستحيل أن يتغير داعي العالم الغني لذاته، قيل: ليس يخلو 52 الزمان القدرة على ذلك إما أن يكون الزمان لمعنى أو لعبارة، فإن كان الزمان لمعنى وهو أن يكون عز وجل الآن ذاتاً⁵³ يصح منها إيجاد هذه الأمور لو كانت صحيحة في نفسها أو كان الموجود معلوماً فهذا المعنى نقول به نحن ومخالفتنا لأنه لا أحد إلا ويقول: إن كل جنس من الأفعال صحيح في نفسه فالبارئ عز وجل قادر على جنسه، والمسائل قد فرض صحة هذه الأمور وأنها جارية مجرى جميع أجناس من الأفعال، فليس للمسائل أن يظن أن التزام ذلك مستحيل وهو عندنا وعندنا من الأمور الواجبة. وإن ألزمنا العبارة وهو أن نقول: إنه الآن قادر على ذلك، فنطلق الوصف بالقدرة [أن 14 ب] على ذلك، فليس كلامنا في العبارات، وإنما كلامنا في المعاني وليست العبارات وصلة إليها. على أنه لا يلزمنا إطلاق الوصف بالقدرة على ذلك وإن أطلقنا الوصف بالقدرة على ما لا داعي إليه، لأن قولنا: إن الذات غير قادرة على الشيء، يفهم منه أنه يتعذر الشيء عليها إما لقصور في تلك الذات أو لفقد موافاة في ذلك الشيء، ألا ترى أنه يوصف الإنسان بأنه لا يقدر للزمانة ويوصف مع كونه غير زمن بأنه لا يقدر على الخال كالجمع بين

52 يخلو: يخلوا، د.

53 ذات: ذات، د.

المسؤول أن يجيب بأحدها، ومثال الثاني قولك: لو كانت الجواهر كلها قديمة، آكانت فيما لم يزل في مكان أم لا؟ فإنه لا يمكن أن يقال: كانت فيما لم يزل في مكان، لأن كونها قديمة يمنع من ذلك، ولا يمكن أن يقال: ما كانت في مكان، لأن كونها أجسام يمنع من ذلك. وكذلك إذا قيل لنا: لو فعل الله عز وجل القبيح مع أنه عالم غني، لم يمكن أن يقال: كان يدل على الجهل أو الحاجة، لأنه قد ثبت كونه علماً غنياً، ولم يمكن أن يقال: لا يدل، لأنه قد ثبت أن الظلم دليل على جهل فاعله أو حاجته.

فهذا محصول هذا الجواب وما أوردته في نصرته.

ونقائل أن [ن 16ب] يقول: إنكم تكثرون من القول بأن قول القائل: لو فعل الله سبحانه القبيح لكان يدل على الجهل أو الحاجة، أو قوله: لا يدل، هو عبارة فاسدة لا ينبغي إطلاقها لأن الكلام يصح ويفسد، ولا ينبغي لأجل ذلك أن يترك ما ثبت بالدليل. فإن أردتم أن ذلك عبارة تحتها معنى، وإنما ألزمت معناها، فصحيح، وفسادها وصحتها هو فساد معناها وصحتها، ولهذا أحلت كل واحدة من العبارتين لاستحالة معناها عندهم، كما أن استدلالكم على أنه قادر على القبيح عبارة تحتها معنى، وغرضكم بها إلزام خصمكم ذلك المعنى، وذلك لا يمنع من صحة دليل الخصم. وإن أردتم أنها عبارة ليس تحتها معنى فغير صحيح، لأن تحت ذلك معنى صحيح، وبخلافكم إنما يلزمكم معنى قوله: لو صح منه فعل الظلم لصح أن يدل على الجهل أو الحاجة، ويسألكم عن معنى قوله: لو فعل الظلم آكان يدل على الجهل أو الحاجة أو لا يدل؟ ومعنى ذلك: آكان النظر في الظلم مولد للعلم بالجهل أو الحاجة أو لا يولد ذلك، فلا يكون فاعله جاهلاً ولا محتاجاً وليس غرضه أن يلزمكم أن تقولوا العبارة بذلك، بل ما يذكره يمكن الفكر فيه والزمامه ولو لم تكن العبارات موجودة، فالخصم يقول لكم: هيكم استعتم من إطلاق العبارة، أخرج الظلم في نفسه من أن يكون النظر فيه مفضياً إلى العلم بجهل فاعله أو حاجته أو لا يقضي النظر فيه إلى ذلك؟ فقد بان أن سؤال الخصم سؤال عن معنى والزامه إلزام لمعنى، وقولكم: إنه خطأ أن يقال: لو فعل القبيح لدل على الجهل أو الحاجة، لأنه قد ثبت كون الله عز وجل غنياً علماً، وخطأ أن يقال: لا يدل، لثبوت كون الظلم دليلاً على ذلك، هو إقرار متكّم باستحالة معنى كل واحد من القسمين. ونحن نسألكم فنقول: هل يصح أن يخلو القبيح من كلا⁶⁶ القسمين مع تناقضهما حتى يخلو⁶⁸ الشيء الواحد من كلا⁶⁹ التقضيين، وهل يصح أن يخلو البارئ [ن 25] خلو كل دليل من أن يدل أو لا يدل لأن للدليل تعلقاً⁷⁰ بالمدلول؟ وبعد، فإن استحالة خلو الشيء من النقيضين قضية مطلقة لا تخصيص فيها، وقولنا: إن كل واحد من الأشياء قديم وكل واحد منها ليس بقديم، ليس بنقيضين، فلذلك أمكن أن يكون بينهما متوسط، وهو أن يكون بعضها قديمة وبعضها غير قديمة. فاما كون الظلم دليلاً على الجهل أو الحاجة أو غير دليل

64 وإلزام: التزام + (حاشية) إلزام، د.

65 يخلو: يخلو، د.

66 القبيح: أي بعض الكلمة في د.

67 كلا: كلي، د.

68 يخلو: يخلو، د.

69 كلا: كلي، د.

70 تعلق: تعلق، د.

عز وجل أو رسوله بأن زيداً القرشي لا يدخل اليوم هذه الدار لم يخرج زيد من كونه قادراً على الدخول إليها، ولا يمكن أن يقال: لو دخلها زيد لكان غير قرشي، ولا أن يقال: إن النبي يخرج من كونه نبياً، ولا أن الخبر عن أنه لا يدخلها يكون صدقاً ولا أنه يكون غير صدق، لأنه إن كان صدقاً كان مع أنه صدق قد تناول الشيء لا على ما هو به، وإن كان غير صدق كان النبي قد فعل الكذب مع علمنا بأنه صادق.

قال: وكل كلامين يقرن الثاني منهما بالأول على سبيل التقدير ما لوجود الأول فإنه، إن كان الثاني منهما هو الأول أو كان الأول موجباً للثاني أو مصححاً له، أو كان الثاني موجباً للأول أو مصححاً له، فإنه لا يصح الامتناع فيه من الجواب. فاما ما لم يكن كذلك فإنه يصح الامتناع فيه من الجواب بكل⁵⁹ الوصفين إذا دل الدليل على فسادهما، فمثال كون الثاني هو الأول قولنا: لو كان زيد فاعلاً للظلم آكان⁶⁰ ظالماً؟ ومثال كون الأول موجباً للثاني قولنا: لو وجد العلم في قلب زيد آكان زيد علماً بمعلومه أم لا، ولو فعل الظلم آكان يستحق العلم أم لا؟ فمثال كونه مصححاً للثاني قولنا: لو كان زيد قادراً آكان يصح منه الفعل أم لا؟ ومثال كون الثاني موجباً للأول قولنا: لو علم زيد آكان فيه علم أم لا؟ ومثال كون الثاني مصححاً للأول قولنا: لو منع زيد عمراً آكان أقدر منه أم لا؟ لأن كونه أقدر منه مصحح لمنعه، وقولنا: لو كان زيد علماً آكان حياً أم لا؟ قال: وأما قولنا: لو فعل الحكيم الظلم آكان يدل على الجهل أو الحاجة؟ فليس من هذه الأقسام لأن الظلم لا يوجب الجهل ولا الحاجة ولا يصححهما ولأهما بوجبهانه ولا يصححانه، لأن الظلم يفعل الفاعل على طريق الصحة، والمصحح لذلك كونه قادراً لا غير. فإذا لم يكن من ذلك القليل، ودل الدليل على بطلان القول [ن 16] بأنه دليل أو غير دليل، وجب الامتناع منه لأن هذا تقدير قصد به الإخبار لا الاعتبار ولا التبعيد، فلا يحسن الإخبار فيه بما يعلم أنه كذب. قال: وليس لأحد أن يقول: قولكم: يدل ولا يدل، نفي وإثبات، والنفي والإثبات المطلقان لا يخلو⁶² الشيء منهما. قال: لأن النفي والإثبات إذا رجعا وتعلقا بشيء واحد هذه سبيله، وإذا تعلقا ورجعا إلى غير ذلك الشيء لم يصح الجواب بواحد منهما. مثال الأول قولنا: هل هذا الشيء قديم أو محدث؟ لا بد من الجواب بأحدهما. ومثال الثاني قولنا: هل الأشياء قديمة أم لا؟ لا يصح الجواب بلا ولا بنعم، لأننا إن قلنا: نعم، أثبتنا قديم جميعها. وإن قلنا: لا، نفينا القدم عن كل واحد منها⁶³، وكلاهما باطل. وكون الظلم دالاً أو غير دال يرجع إلى غيره، لأن كونه دالاً على جهل فاعله أو حاجته يقتضي نفي علمه أو إثبات حاجته، وكونه غير دال لا يقتضي ذلك فيه.

وقال أيضاً: إن النفي والإثبات الواردين على أمر مقدر إن وردا مجردين وجب الجواب بأحدهما، وإن قرن بالأمر المقدر ما يؤثر فيما أثبتته المسائل أو نفاه وجب الامتناع من النفي والإثبات. مثال الأول قولك: لو كانت الموجودات كلها جواهر، هل كانت تكون في مكان أم لا؟ واجب على

59 بكلا: بكلي، د.

60 آكان: لكان، د.

61 طريق: أي بعض الكلمة في د.

62 يخلو: يخلو، د.

63 منها: منها، د.

ورسما قالوا: الظلم الحق يقبض كونه دالا على جهل فاعله، فأما الظلم المقدر الذي لم يوجد ولا يوجد فإنه لا يلزم من دلالاته واستحالة خلوه من كونه دالا وغير دال ما يلزم في الحق. فيقال لهم: فكأن الخصم الزمكم في ظلم لم يوجد أن يدل على الجهل أو الحاجة فتقولوا [إن 64] ما قلتم، إنما قال الخصم: لو كان هذا الظلم الذي لا يوجد قد فعله فاعله فصار محققا بدلا من كونه مقدرًا،⁷⁷ أكان دالا أو غير دال؟ ففرض هذا التقدير كون الظلم محققا للوجود، فقولكم: بخلو⁷⁸ من أن يدل ولا يدل، حكمكم بمخلو الظلم الحق من كونه دالا وغير دال، وقد أثبتتم ذلك في كلامكم. بين ذلك أن كل شيء لزم شيئا فإنه إذا فرض وجود الشيء، فقل: لو وجد، فإنه يجب أن يتبعه التابع لأنه إن قيل: يوجد ولا يتبعه، نقض القول بأنه يتبعه لأنه قد سلب عنه مع الحكم بوجود الشيء. ولهذا إذا قيل: الإضاءة تابعة لطلوع الشمس، وقيل: إن علمنا بوجود الليل لم يحصل الإضاءة، ولو أخبر الله وحل بوجوده علينا، فإنه متى قيل: إن الشمس لو طلعت نصف الليل لم يحصل الإضاءة، ولو أخبر الله سبحانه عن وجوب بعض الأفعال لاستحالة أن يعلم وجوبه، نقض ما قيل من أن التابع لازم للتبوع وإن كان ذلك مقدرًا غير موجود. وقولنا: لو كان مع الله إله آخر، هو تقدير ولا يمنع ذلك من لزوم صحة التمتع له، ولو جاز أن يجيبوا عما قلر وجوده بما يستحيل في نفسه مما علم أنه لا يتبع وجود ذلك المقدر لجاز أن يقول قائل: إن الظلم الموجود يدل على الجهل أو الحاجة، فأما المقدر فلو وجد ما دل على ذلك.

وقد نقض أصحابنا دليل أبي إسحاق بقدره الواحد منا على الكذب مع علمه بقيقه وبغائه عنه لأن من هذه سبيله قادر على الكذب عند شيوخنا، فيجب أن يصح منه فعله، ولو صح منه فعله في تلك الحال لصح في تلك الحال أن يدل على جهله أو حاجته ولصح في تلك الحال أن يكون جاهلا أو محتاجا مع علمنا أنه عالم غني، ولهذا لازم. [إن 64ب] فإن قال لهم أبو إسحاق: الواحد منا قادر على ما هو عالم بقيقه ومستغنى⁸⁰ عن فعله، ويستحيل منه فعله مع هذه الحال، قيل له: هلا قلت: إن الله عز وجل قادر على القبيح ويستحيل منه؟

وأما الشيخ أبو هاشم فإنه أحاب عن الشبهة فقال: قول القائل: لو أوجد الله عز وجل القبيح كان يدل على الجهل أو الحاجة، أو قوله: كان لا يدل، هو تعليق المحال بالخاص، فلا ينبغي أن يقال واحد منهما. والمحال هو دلالاته على ذلك أو فقد دلالاته، والخاص الممكن هو إيجاد الظلم، ولا يجوز تعليق المحال بالخاص على جهة الإيجاب، وإنما يجوز على سبيل الاعتبار، وليس يجوز أن يعتبر بهذا الاعتبار في نفي القدرة على الظلم ولا في استحالة وقوع الظلم من الحكيم لأنه قد ثبت بالدليل كون البراء عز وجل قادرا على ذلك وأنه صحيح منه، هكذا حكى عنه.

ولقائل أن يقول له: أمتنع من أن يتلفظ خصمك بتعليق المحال بالخاص ولزومه له، أو تمتع من أن يكون المحال في نفسه متعلقا بالخاص ولازما له وإن لم يتلفظ به متلفظا؟ فإن قال: أمتنع من أن يتلفظ خصمي بذلك، قيل له: أفتتعلق المحال بالخاص في نفسه أم لا؟ فإن قال: قد يتعلق به، قيل له: فلم

77 مقدرًا: معدومًا + (حاشية) مقدرًا، د.

78 بخلو: بخلا، د.

79 دال: ذلك، د.

80 ومستغنى: ومستغنى، د.

فإنه لا يعقل بينهما متوسط كما يعقل بين أن يكون كل الأشياء قديمة وكلها غير قديمة متوسط، وهو البعض.

وأما قوله: إن الشيء إذا قلر وجوده مع صفة تؤثر فيها وقع السؤال عنه بالنفي والإثبات، فإنه ينبغي أن يمتنع فيه من النفي والإثبات، وتحيله ذلك بقول القائل: لو كان الجسم قديمًا أكان يكون في مكان أم لا؟ وأنه يمتنع أن نقول: نعم، لأن قدمه يمنع من كونه في مكان، ويمتنع أن نقول: لا، لأن كونه جسمًا يمنع من ذلك، فللقائل أن يقول: إنا لا ننكر أن يؤدي الشيء إلى فساد النقيضين، ولكن إذا أدى⁷¹ إلى ذلك وجب فساد الشيء. أليس لا استحالة كلا القسمين في الجوهر مع تناقضهما استحالة قدم الجوهر وإن دل دليل على قدمه، لأنه يؤدي إلى خلوه من النقيضين؟ فينبغي إذا أدى فعل الحكيم إلى خلو القبيح من النقيضين، وكان ذلك مستحيلًا،⁷² أن يستحيل ما أدى إليه وهو القدرة على القبيح. ولو كان ما أدى إلى المستحيل غير مستحيل فلم يمتنع أن يكون قدم الجسم غير مستحيل، وإن أدى إلى أمور مستحيلة، وكذلك كل ما يؤدي إلى أمور مستحيلة. وأما تفرقه بين ما يوجب الشيء وبين ما يدل عليه في الامتناع من النفي والإثبات فباطل لأن العقل لا يفرق بينهما، فإنه لا فرق في العقل بين أن يخلو⁷⁴ الشيء من أن يدل على كون الجاهل جاهلا أو لا يدل عليه، وبين أن يوجب كونه جاهلا [إن 25ب] أو لا يوجبه، فليس بأن يخلوا ذلك في الموجب دون الدال بأولى من أن يخلو خصمهم⁷⁵ ذلك في الدال دون الموجب.

فإن قالوا: فرضنا الجهل غير موجب كون الجاهل جاهلا فيه قلب لجنسه لأنه لذاته يوجب هذه الصفة، قيل: والظلم أيضا لكونه ظلما يدل على كون فاعله جاهلا أو محتاجا، ففرضه غير دال على ذلك فيه إجراجه من كونه ظلما. فإن قالوا: فنحن لم نقول: إنه دال، بل خطأنا من قال: يدل، وخطأنا من قال: لا يدل، قيل لهم: وخصمكم لم يقل: إن الجهل لا يوجب كون الجاهل جاهلا، وإنما ألزمتهم أن يخطئوا قول من قال: يوجب، وقول من قال: لا يوجب. على أننا قد بينا فيما تقدم أن تقدير وجود القبيح من العالم الغني مع أن الظلم دليل على الجهل أو الحاجة يقتضي أن يدل ولا يدل، ولا يقتضي خلوه من أن يدل ولا يدل. ثم يقال لهم: لو فعل البراء سبحانه الظلم أكنتم تخطئون من وصفه بأنه عالم غني وتخطئون من وصفه بخلاف ذلك؟ فإن قالوا: لا، بل نخطئ من وصفه بخلاف ذلك ونصحح وصفه بأنه عالم غني، قيل لهم: فقد أقررتم بأن الظلم لو فعله ما دل على الجهل أو الحاجة لأنكم قد قطعتم على حصول نقيض مدلوله. وإن قالوا: نخطئ كلا⁷⁶ الوصفين، قيل لهم: أليس لذاته استحق أن يكون عالما وغنيا، كما أن الجهل لذاته يوجب كون الجاهل جاهلا؟ فإن كان الامتناع من إيجاب الجهل كون الحي جاهلا قلبا لذاته فكذلك في خروج العالم لذاته من كونه عالما.

71 أدى: واد، د.

72 مستحيلًا: مستحيل، د.

73 كل ما: كلما، د.

74 يخلو: يخلوا، د.

75 خصمهم: الخصم + (حاشية) خصمهم، د.

76 كلا: كلي، د.

ولقائل أن يقول: إن كان الظلم لو وقع منه لم يدل على الجهل ولا على الحاجة فإذا وقع لكان علماً غنياً، ولو كان كذلك لكان وقوع القبيح مع كونه علماً غنياً كوقوع الحسن مع كونه علماً غنياً، فكما أن الحسن لا يقطع على أنه لا يقع منه فكذلك ينبغي أن لا تقطعوا على أن القبيح لا يقع منه. فإن قالوا: ليس كذلك، لأن العلم بالقبيح والغنى بصرف عن القبيح لا محالة، ولا يصرف عن الحسن، قيل: لو صرف عنه لا محالة لكان وجود القبيح يدل على نفيه لأن الشيء يدل على نفي ما لو حصل لصرف عنه لا محالة، فبطل قولكم: لو وجد القبيح منه ما دل على الجهل ولا على الحاجة. فإن قالوا: لو وقع القبيح منه لم يكن علماً غنياً، قيل: فقد دل على الجهل والحاجة، لأننا إذا علمنا أنه لا يحصل إلا مع الجهل أو الحاجة، ثم سبق علمنا بمحصله، فإنه دليلنا على الجهل أو الحاجة.

ويقال لهم: ما تتعنون بقولكم: إذا كان الفاعل ممن يجوز عليه الجهل أو الحاجة؟ فإن قالوا: نعي بالجزء هاهنا الشك، قيل لهم: أعمال اشتراط هذا الشرط أم غير محال؟ فإن قالوا: هو محال، قيل لهم: فأحيلوا ما أدى إلى اشتراطه وهو وقوع القبيح من العالم الغني، وإن قالوا: اشتراط الشك [ن 66] صحيح، بل واجب في كون القبيح دليلاً على الجهل، قيل لهم: الدليل إنما يدل على ما له به تعلق الأدلة، وشك المستدل ليس برافع إلى الدليل، ولا هو من تعلق الأدلة بسبيل. بين ذلك أن القبيح إنما دل على جهل فاعله لأجل أن العلم بالقبيح والغنى يصرف عنه على كل حال، وأن الفاعل لا يفعل ما لا داعي له إليه وله عنه صارف، ومعلوم أن العلم والغنى يصرفان عن القبيح وأن الفاعل لا يفعل مع الصارف العلم وانتفاء الدواعي، سواء شك أحد في جهل الفاعل أو لم يشك. فلو كان القبيح إنما يدل انتفاء العلم الصارف عن القبيح، شك في جهل الفاعل شاكاً أو لم يشك. فلو كان القبيح إنما يدل على جهل فاعله إذا شككنا في جهله لكان العلم بالقبيح والغنى إنما يصرف العالم عن القبيح إذا شككنا في جهله ولا يصرفه إذا لم يوجد من يشك في جهله أو وجد الناس غير أنهم لم يشكوا في ذلك، وفي ذلك وقوعه منه مع عدم الشك ولا يقع مع وجود شك غيره في جهله، فيكون الصارف عن القبيح هو شك غير الفاعل في جهل الفاعل، ومعلوم أن شك غيره في ذلك لا يصرف الفاعل عن القبيح.

ومما يوضح ما قلناه أننا نقول لهذا القائل: أوجد القبيح ممن لا تشكون في جهله أو حاجته، بل تعلمون أنه عالم غني؟ فإن قالوا: لا يوجد منه أصلاً، قيل لهم: فتقدير وجوده يقتضي رفع العلم الذي لا يوجد معه القبيح أصلاً، وإن لم يرتفع هذا العلم واستحال ارتفاعه فأحيلوا ما أدى إليه من فعل العالم الغني القبيح. وإن قالوا: قد يوجد القبيح ممن لا تشك في جهله، كانوا قد شكوا في وقوع القبيح ممن يقطعون على علمه وغناه، وقيل لهم: أفوجد أيضاً ممن تشكون في جهله؟ فإن قالوا: بلى قد يوجد منه، أخرجوا القبيح من [ن 66] أن يدل على الجهل أو الحاجة أصلاً. فإن قالوا: لا يقع ممن نلشك في جهله، كانوا قد جعلوا شكنا في جهل غيرنا هو صارفة عن فعل القبيح، [ن 66] أن يكون ممن يقطعون على علمه وغناه أسوأ حالاً في وقوع القبيح منه ممن يشكون في علمه وغناه، ويلزمهم أن تنوصل إلى أن الفاعل لا يفعل القبيح بشك غيره في جهله وحاجته، وإن لم نعلم ذلك لم نعلم أنه لا يفعل القبيح وإن كان الصارف عن القبيح هو شك الغير، ويلزمهم إذا شك زيد في جهل عمرو ولم يشك خالد في ذلك أن يقع منه القبيح وأن لا يقع، وأن يدل القبيح الواقع منه على الجهل أو الحاجة ولا يدل معاً.

منعت خصصك من أن تلفظ بذلك مع أن تلفظه بذلك هو خير عن الشيء على ما هو به؟ وإن قال: إنه لا يتعلق به في نفسه، فذلك رجوع إلى القسم الآخر، وقيل له: وما في قولك: الخال لا يتعلق بالجانز، من الجواب عن الشبهة؟ فإن قال: لأنه إذا كان كون الظلم دالاً على جهل الحكيم أو حاجته محالاً، وكان كونه غير دال على ذلك محالاً، وكان وجوده من الحكيم جائزاً، علمت أنه لا يلزم هذا المحال على وجه ولا يتعلق⁸¹ لأن الخال لا يتعلق بالجانز ولا يلزمه، قيل له: فإذا قد لزم وجود الظلم الجانز من الحكيم خلوه من كونه دالاً على الجهل أو على الحاجة ومن كونه غير دال لأن استحالة خلوه من ذلك أظهر إحالة من كونه دالاً على الجهل أو على الحاجة، فقد ألزمت محال الخال الجانز. من ذلك يعلم باضطراب، وليس كذلك استحالة كونه دالاً أو غير دال، فقد ألزمت محال الخال الجانز. ويقال له: إن الخصم يقول: إن قصدي أن أئين أن وجود الظلم من الحكيم محال لأنه يلزمه أحد تقيضين مستحيلين، فجوابكم لي بأن وجود الظلم منه جائز، هو جواب بموضع الخلاف.

فإن قال: قد ثبت بالدليل أن وجود الظلم من الحكيم صحيح جائز، وثبت أن كونه دالاً أو غير دال مستحيل، فعلمت أنهما لا يلزمان وجود الظلم لتقدم علمي بصحة الظلم، وإن لم أعرف من أي وجه لا يلزم ذلك على وجود الظلم، قيل له: الخصم يقول لك: أننا قد بينت أن وجود الظلم لا يخلو من واحد من هذين التقيضين المستحيلين، فوجب كونه محالاً لأن الخال لا يلزم إلا المحال، وبهذا أعلم أن ما دللتم به على صحة وجود الظلم من الحكيم مدخولاً لعرفتم وجه الدخل فيه، قلت فإن قلتم: ولو كان دليلنا على صحة وجود الظلم من الحكيم مدخولاً لعرفتم وجه الدخل فيه، قلت لكم: ولو كان هذا المحال لا يلزم وجود الظلم لعرفتم من أي وجه لا يلزمه، ولو عرفتم ذلك لكان هو الجواب. فاما إن تقتصروا على أن تقولوا: مذهبتنا جائز وما ألزمت عليه محال فلم يلزمه، فما يعجز أحداً لزم على قوله محال من أن يجيب به؟ وفي ذلك إبطال الإلزامات وأن لا يقطع بإحالة مذاهب خصوصاً وإن لزمتها المحال.

ثم يقال له: ما مثال تعليق الخال بالجانز على سبيل الاعتبار؟ فإن قال: مثاله قولنا: لو فعل الباري القبيح لاستحق الدم، فيعتبر بذلك في أنه لا يفعل القبيح لأن استحقاقه الدم محال وفعله القبيح جائز، قيل: فإذا قد تعلق الخال بالجانز ودل على أنه لا يقع ولم يدل على إحالته فقل: لو فعل [ن 65] القبيح لدل على الجهل أو الحاجة، واعتبر بذلك في أنه لا يقع ولا تمتنع من كلا الجوابين، وفي ذلك إقرار بأن الخال قد تعلق بالجانز، وقد بينا فساده من قبل.

جواب آخر عن الشبهة:

وهو أن الظلم لو وقع من الحكيم عز وجل لما دل على الجهل ولا على الحاجة، وذلك غير محال لأن شرط دلالاته على ذلك أن يقع ممن يجوز عليه الجهل أو الحاجة، فلم يلزم على صحة إيجاد عز وجل صحة أن يدلنا على الجهل أو الحاجة.

81 على وجه ولا يتعلق: + (حاشية) في نسخة أخرى على وجوده ولا يتعلق به، صح، ن.

82 يخلو: يخلو، ن.

83 كلا: كلي، ن.

تكون دلالاته على جهل من يستحيل عليه الجهل محالاً، قيل: هو محال، ولذلك أحلنا وجوده من عالم غني، فما لزم عليه محال.

فأما إن قالوا: قد يوجد القبيح من العالم الغني إذا لم يصح عليه الجهل ولا يوجد منه إذا صح عليه الجهل، فإنه يقال لهم: إن العالم يقبح القبيح وبغناه إنما لم يفعل على الإطلاق لعلمه بقبحه وبغناه لا لغير ذلك لأنما عند العلم بذلك تعلم أنه لا يفعل القبيح أصلاً، ولو كان جهة استحراق العلم بالقبيح تؤثر في قوة الصرف لكان وجوب حصول هذا العلم بأن يؤثر في قوة الصرف عن القبيح أولى من جوارزه. ومما يبين أن صحة الجهل على فاعل القبيح ليس بشرط في دلالاته على الجهل هو أن استدلالنا بالقبيح على جهل زيد لا يقف على معرفتنا بصحة جهله، بل لا يحظر ذلك ببنا، وإن خطر لم يحظر ببنا اعتقاده، بل نستدل بذلك على جهله أو حاجته من حيث فاعل أو حاجته تبع ذلك علمنا عن القبيح، ولا نحتاج إلى زيادة. فإذا استدللنا بذلك على جهل الفاعل أو حاجته تبع ذلك علمنا بأنهما يصحان عليه، ويلزمهم لو وقع القبيح من الواحد منا وهو عالم بقبحه وبغناه عن فعله أن يدل على جهله [ن 68] أو حاجته لأنه كان يصح عليه الجهل والحاجة.

فإن قالوا: لا يلزمنا ذلك لأن شرط دلالة القبيح على الجهل والحاجة أن يكون فاعله جاهلاً أو محتاجاً، كانوا قد جعلوا الشيء شرطاً في نفسه لأنه كائهم قالوا: إنما نعلم بالقبيح أن فاعله جاهل أو محتاج إذا علمنا أنه جاهل أو محتاج، فيجعلون العلم بذلك شرطاً في نفسه. ثم يقال لهم: لم زعمتم أن شرط كون الظلم دليلاً على الجهل أو الحاجة ما ذكرتم حتى لو وقع من العالم الغني ما دل على الجهل أو الحاجة؟ فإن قالوا: إنما قلنا ذلك بحسب فرض المخالف لأنه فرض وقوع الظلم من العالم الغني، فاقضى ذلك أن لا يدل على الجهل ولا الحاجة وأن يكون شرط دلالاته ما ذكرناه، قيل لهم: أفكون الظلم غير دال على الجهل ولا على الحاجة صحيح في نفسه عندكم أم محال؟ فإن قالوا: محال، قيل لهم: فكأنكم قلتم: لو وجد الظلم من الباري عز وجل لزمه محال، وهذا هو المطلوب خصصكم لأنه قال: إذا لزمه محال استحلال كونه قادراً عليه، إذ كان ما يقدر عليه القادر صحيحاً⁸⁶ غير محال على ما سلمتموه له، وإن قالوا: ليس بمحال، بل هو صحيح، قيل: فبطل قولكم أنكم إنما شرطتم جوارز الجهل والغنى لأنه شرط في نفسه، بل لأن فرض المخالف اقتضاه. ثم إن كان كونه غير دال على الجهل أو الحاجة صحيحاً لو وقع من العالم الغني لم يؤمن من وقوعه منه لأنهم، إن آمنوا ووقعه منه وقالوا: لا يقع من عالم غني، فقد جعلوا وقوعه دليلاً على الجهل أو الحاجة، وبطل قولهم أن صحة الجهل أو الحاجة شرط في دلالاته.

ثم يقال لهم: إن وجب أن تقولوا: إن الظلم لو وقع من العالم الغني ما كان يدل على الجهل أو الحاجة، لأنه قد فرض وقوعه من عالم غني فاقضى ذلك أن لا يكفي مجردة في الدلالة على جهل فاعله، فقد فرض أيضاً وقوعه مع [ن 68] أنه دلالة على الجهل أو الحاجة على الإطلاق. فلمستم بأن تقولوا: لا يدل على الجهل أو الحاجة، لأن المخالف فرض وجوده مع العلم والغنى بأولى من أن تقولوا: يدل على الجهل أو على الحاجة، لأنه فرض المخالف وجود الظلم مع ما ثبت من كونه

86 محال: محال، ن.

87 صحيحاً: صحيح، ن.

88 مع ما: معاً، ن.

84 اشتراط: اشتراطه، ن.

85 مستحلاً: مستحيل، ن.

فإن قالوا: ليس الناظر في الدليل يجب أن يكون شاكاً في المدلول؟ قيل: يجب ذلك لأن شكك فيه شرط في طلبه للعلم به، وليس بشرط في كون الدليل دليلاً، ولذلك صح لمن علم المدلول أن ينظر في الدليل فيعلمه دليلاً. فإن قالوا: نعني بالجواز الصحة فنقول: شرط دلالة القبيح على جهل فاعله أن يصح عليه الجهل، فلو وقع ممن لا يصح عليه الجهل لم يدل على الجهل، قيل لهم: اشتراط⁸⁴ هذا الشرط وكون القبيح غير دال على جهل فاعله أو حاجته إذا كان ممن لا يصح عليه ذلك صحيح أم مستحيل؟ فإن قالوا: مستحيل، قيل لهم: فيجب أن يكون فعل العالم الغني له مستحلاً⁸⁵ لأنه قد لزم عليه الأمر مستحيل، وإن قالوا: اشتراط ذلك صحيح، قيل لهم: أوجد القبيح من عالم غني يستحيل عليه الجهل والحاجة أو لا يوجد أصلاً؟ فإن قالوا: لا يوجد منه أصلاً، قيل لهم: فقد لزم أن يكون وجوده منه يدل على وقوع ما [إن] لم يقع لم يوجد. فإن قالوا: كيف يدل على ذلك وفاعله عالم غني؟ قيل: إذا لم يوجد أصلاً من العالم الغني لزم أن يكون وجوده دليلاً [ن 67] على الجهل أو الحاجة، فإذا استحال أن يدل على ذلك لأن فاعله عالم غني، بان أنه قد لزم وجود القبيح من العالم الغني أن يدل على ما يستحيل أن يدل عليه من الجهل والحاجة، وذلك محال، فما أدى إليه محال. فإن قالوا: قد يوجد القبيح من العالم الغني إذا استحال عليه الجهل أو الحاجة، كانوا قد شكوا في كون الباري سبحانه فاعلاً للقبيح، تعال عن ذلك، وقيل لهم: أوجد أيضاً من عالم غني يصح عليه الجهل أو الحاجة أم لا؟ فإن قالوا: يوجد منه أيضاً كما قد يوجد ممن لا يصح عليه الجهل والحاجة، أخرجوا القبيح من كونه دليلاً على الجهل أو الحاجة لأنه لو وقع ممن علموا كونه عالماً غنياً لم يدل على الجهل ولا على الحاجة سواء صح كونه جاهلاً أو محتاجاً أو لم يصح ذلك عليه، وإن وقع ممن لم يتقدم علمهم بأنه عالم غني لم يمكنهم أن يستدلوا بالقبيح على جهله أو حاجته لأنهم لا يأمون كونه عالماً غنياً، ولا يدل على الجهل أو الحاجة لأنهم قد جوزوا ما لو علموه لم يكن القبيح دليلاً على الجهل أو الحاجة.

فإن قالوا: ليس يخرج القبيح من كونه دليلاً على الجهل أو الحاجة لأننا نستدل به على جهل فاعله أو حاجته إذا تقدم علمنا بكون فاعله جاهلاً أو محتاجاً، قيل لهم: فكأنكم تقولون إذا علمتم أن القبيح صادر من زيد: علمنا أنه جاهل أو محتاج إن كان قد تقدم علمنا بأنه جاهل أو محتاج، وهذا محال، وقيل لهم: إذا علمتم أن الفاعل جاهل أو محتاج [أ] علمتم بفعله القبيح أنه جاهل أو محتاج ذلك العلم الأول أو علماً ثانياً؟ فإن قالوا: ذلك العلم الأول، كانوا قد جعلوا العلم الأول شرطاً في نفسه، وإن قالوا: علماً ثانياً، قيل لهم: إن صح تزويد العلم بالشيء الواحد فقد أغناكم العلم [ن 67] الأول. وأيضاً، فإن صح تزويد هذا العلم فعلمكم بأن الفاعل هو جاهل أو محتاج هو الذي اقتضى تزويد علمكم بجهله وحاجته، وخروج القبيح من كونه مؤثراً في ذلك. فإن قيل: فكأنكم أنتم تقولون: إن القبيح يدل على جهل من ليس بجاهل، قيل: لا نقول بذلك، بل نقول: يدل على جهل من هو جاهل، لكن لا نشترط في دلالاته على ذلك تقدم علمنا بجهله، وأنتم في هذا السؤال قد شرطتم تقدم علمكم بالجهل في دلالة القبيح على الجهل. فإن قالوا: فإذا دل على جهل من هو جاهل فيجب أن

جواب آخر:

قال بشر بن العاصم: ⁹⁴ إن الباري عز وجل كان يقدر على تعذيب الطفل فإنه لو عذبه لكان بالغاً كافراً مستحقاً للعقاب. ولقاتل أن يقول: أكون بالغاً مع وصول العذاب إليه وهو طفل أو يكون بالغاً ولا يكون طفلاً فإن قال بالأول كان ذلك محالاً متناقضاً، ومحال لا يلزم إلا على المحال، فوجود القبيح من العالم الغني إذن محال. فإن قال: هو محال، ولكن ذلك لا يمنع من القدرة، قيل: فكان ينبغي أن تبين ذلك ولا يقع الاختصار على ما ذكرت، وإن قال: يكون بالغاً فلما كان من قبل وصول العقاب إليه بلا فصل طفلاً كان قد أجاب عن وصول العقاب إلى بالغ مستحق، ولم يسأل عن ذلك، فقد أجاب [ن 69ب] عما لم يسأل عنه وترك الجواب عما سئل عنه، وموضع الخلاف هو القدرة على تعذيب الطفل، لا تعذيب البالغ.

جواب آخر:

قال أبو موسى على ما حكاه عنه أبو القاسم البلخي: ⁹⁵ لو ظلم الله سبحانه مع وجود الدلائل على أنه لا يظلم لدلت إذ ذاك على أنه يظلم، وما كان الظلم يقتضي الحدث كما لا يوجب العمل الحدث. ولقاتل أن يقول: ظاهر هذا الكلام منه يدل على أنه يصحح فعله الظلم ويصحح هذا الجواب وأن فعل الظلم يؤدي إليه. فيقال له: أفيصح انقلاب الدليل مع حصوله على الوجه الذي يدل على أنه لا يظلم؟ فإن كان ذلك لا يمنع من القدرة على القبيح فبين ذلك ولا تقتصر على فبينه أن يستحيل وجوده، فإن كان ذلك لا يمنع من القدرة على القبيح فبين ذلك ولا تقتصر على ما ذكرت. وإن قال: انقلاب الدليل غير محال، لم يأمن أن يكون علم العالم بالغني وبالقيح يدعوه ⁹⁶ في وقت من الأوقات إلى فعل القبيح، ولزمه صحة انقلاب جميع الأدلة وأن لا يتيقم مدلول دلالة أصلاً.

جواب آخر:

قال أبو جعفر الإسكافي: ⁹⁷ إنه عز وجل، وإن قدر على فعل الظلم، فالأجسام بما فيها تدل على أنه لا يظلم، فلو وقع منه الظلم لكانت الأجسام معارة من العقول التي دلت بأنفسها على أنه لا يظلم. ولقاتل أن يقول: لو عدت العقول كلها لم يخرج العالم الغني من أن لا يفعل القبيح، فسواء وجدت العقول أو لم توجد، القبيح لا يوجد من العالم الغني. فإن قال: ما كانت العقول دالة على أنه لا يفعل القبيح، فقد تقدم القول في ذلك عند الكلام على أبي موسى رحمه الله.

شبهة:

قالوا: الظلم في الأصل دليل على جهل فاعله أو [ن 170] حاجته، كما أن الخبر الصادق بأن الذات جاهلة أو محتاجة دليل على الجهل أو الحاجة، فلو قدر على فعل الظلم لتقدر على أن يختر صخراً صدقاً بأنه جاهل أو محتاج.

94 قارن المغني 1/6، ص. 128.

95 قارن المغني 1/6، ص. 128.

96 يدعوه، ص. 128.

97 قارن المغني 1/6، ص. 128.

دليلاً على الجهل أو الحاجة. فإن قلتم لأبي إسحاق: فلم فرضتم وقوعه مع كلا ⁸⁹ الأمرين؟ قال لكم: لأنكم قلتم: هو مقدور للباري عز وجل وصحيح منه مع ثبوت كونه دليلاً على الجهل أو الحاجة ومع كون الباري عز وجل عالماً غنياً، فأريكم استحالة مع كلا الأمرين.

جواب آخر:

وكان أبو عبد الله البصري النحوي المعروف بابن الجمهوري يجيب عن الشبهة فيقول: قول القائل: لو فعل الله سبحانه الظلم مع أنه عالم غني ومع أن العالم الغني لا يفعل الظلم، هو جمع بين قوله: لو فعل الظلم مع أنه لا يفعله، لأنه قد جمع بين قوله: لو فعل الظلم، وبين قوله: مع أنه لا يفعله، وكان يقتصر على هذا المقدم في الجواب. ولقاتل أن يقول: ليس يجوز الاختصار على ما ذكره لأن الشبهة مبنية على استحالة وجود الظلم من العالم الغني وعلى أن المستحيل لا يجوز كونه مقدوراً، وأصحابنا يسلمون هذا الأخير إلا أبو الهذيل، فلا يجوز أن يبين أن الجواب أن فرض ذلك مستحيل وعسك على ذلك لأن في ذلك تحقيقاً ⁹¹ لبعض ما رآه صاحب الشبهة، ولكن ينبغي أن يبين أنه لا يمنع كونه مقدوراً وإن كان مستحيلاً إذا كانت استحالة لأجل الداعي، وبين أن استحالة لأجل الداعي، ثم يبين أنه إذا كان ذلك مستحيلاً لم يلزم جمع ما قاله النظام في شبهته، ولا فللنظام أن يقول له: أتقول أن وجود الظلم من العالم الغني مع أن العالم الغني لا يفعل الظلم مستحيل أو صحيح؟ فإن قال: صحيح، قال له: فكيف قلت الآن أن تقديره هو تقدير لوجود الظلم مع أنه لا يوجد؟ وإن قال: هو مستحيل، قال له: فكيف يكون المستحيل مقدوراً؟ فإن قال: ذلك لا يجوز، فقد لزمه أن لا يكون الله عز وجل [ن 69] قادراً على الظلم، وإن قال: لا يمنع ذلك، لزمه أن يبين ذلك حتى يصح كلامه.

على أن ما ذكره لا يدل على أن فرض وجود الظلم من العالم الغني فرض محال لأن لقاتل أن يقول: أنا أفرض وجود الظلم من العالم الغني بدلاً من أن لا يوجد منه ولا أفرض اجتماع وجوده وأن لا يوجد معاً، كما أتأفرض وجود ما علم الله عز وجل عدمه بدلاً من عدمه، وكذلك قول الله سبحانه ﴿وَكُنْزُوا رُزُقًا تَنَافُؤًا﴾ ⁹³ وإن علم أنهم لا يردون. فإن قال: إنما يجوز أن يفرض وجود الظلم من العالم الغني إذا فرض نفي الصارف عن وجوده، أو فرض نفي كونه صارفاً، ولم يفعل المستدل بالشبهة ذلك، بل فرض ثبوت الصارف وهو كون فاعله عالماً غنياً، وفرض ذلك صارفاً عن وجوده، وفرض مع ذلك وجود الظلم، فكان فرضاً لأمر مستحيل، قيل: إنما يكون مستحيلاً إذا ثبت أن هذا الصارف يحيل وجود الظلم. فاما إذا لم يبين ذلك فللخصم أن يقول: أنا أفرض ثبوت الصارف وأفرض كونه صارفاً وأفرض وجود الظلم بدلاً من عدمه، لأنه لا يستحيل أن يوجد الظلم مع وجود الصارف، وهو قول أكثر أصحابكم.

89 كلا: كلي، ن.

90 كلا: كلي، ن.

91 تحقيقاً: تحقيق، ن.

92 فرض وجود الظلم من العالم الغني فرض محال لأن لقاتل أن يقول: أنا: إضافة في الخامس، ن.

93 سورة الأنعام: (6)، 28.

تغير الداعي بأن يكون الفاعل جاهلاً أو محتاجاً أو مع أن الداعي لم يتغير؟ فإن أردتم الأول، قيل لكم: فإذا هو قادر على ما لو تغير الداعي إليه لدل على الجهل والحاجة وقادر على أن يدل على الجهل أو [71] الحاجة لو تغير الداعي وإن كان تغير الداعي مستحيلاً، ومعنى ذلك أنه ذات لو كان لها إلى الظلم داعٍ¹⁰⁰ لصح أن يدلنا عليه. وإن أرادوا الوجه الثاني، وهو أن يوجد الظلم مع كون الفاعل عالماً غنياً ومع أن الظلم دليل على الجهل أو الحاجة، فالجواب أن وجوده والحال هذه مستحيل¹⁰¹ لأجل الداعي، وليس يلزم على وجوده كونه دليلاً، بل يلزم على ذلك كونه دليلاً وغير دليل. أما كونه دليلاً فلا نه فرض كونه دليلاً، وأما كونه غير دليل فلا نه فرض فاعله عالماً وغنياً. ولسنا نقول: لو فعل الظلم والحال هذه لكان الظلم دليلاً فقط على الجهل أو الحاجة، فيلزم أن نصفه بالقدرة على الجهل أو الحاجة.

فإن قالوا: أيقدر على إيجاد ما يكون دليلاً وغير دليل؟ قيل: إن القدرة تتعلق بخمس الفعل لا بكونه دليلاً أو غير دليل، وكون الفعل دليلاً وغير دليل إما يلزم بحسب الفرض، فنحن نقول: إنه يقدر على ما لو وجد على الوجه المستحيل لكان دليلاً وغير دليل، وذلك مستحيل لزم على فرض مستحيل. وبالجملة، فإننا نقول في ذلك ما نقوله في القدرة على الظلم من أنه ذات لو تغير داعيتها لوقع الظلم، كذلك نقول: هو ذات لو تغير داعيتها لصح أن يدل على الجهل أو الحاجة. فإن قال: أنقولون أنه يقدر على جعل الظلم غير دليل؟ قيل: لا يصح ذلك لأنه لو وجد مع وجود الصوارف ومع كونه دليلاً لما كان غير دليل فقط، بل كان دليلاً وغير دليل، ولو وجد مع تغير الصوارف لكان دليلاً، فليست له حالة يكون فيها غير دليل فيوصف بالقدرة عليه، اللهم إلا أن يقال: لو كان ما يصح كونه غير دليل وكان ذلك مما يتعلق به القادرون لكانت ذاته قادرة عليه، وذلك مما نقول نحن [71] والمخالف به. فإن قالوا: للظلم حالة يكون فيها غير دليل وهو أن نفرض وجوده مع فرض كون فاعله عالماً غنياً ولا نفرضه دليلاً، قيل: إنما يفرض كون فاعل عالماً غنياً لأنه كذلك في نفسه، وهذا يقتضي أن يفرض كون الظلم دليلاً لأنه كذلك في نفسه. وبعد، فالقدرة تتعلق بحسب الفعل، لا بكون الفعل دليلاً، ولا بكونه غير دليل، وإنما يلزم كونه دليلاً أو غير دليل بحسب ما يفرض من تعلقه بالملول.

فإن قالوا: فإذا كان الظلم مستحيلاً منه أفقدت على المستحيل؟ قيل: إن أردت أنه يقدر على إيجادته على الوجه المستحيل فلا، وذلك مما يتعلق به القدرة، وإن أردت أنه يقدر على إيجاد المستحيل على معنى أنه لو تغير وجه استحالة الذي هو الصارف لكانت ذاته ذاتاً يصح منها ذلك الفعل وإن لم يتغير شيء إلا الصارف، فنعم، كما يقدر القادر منا على الكتابة المستحيلة مع فقد العلم حتى لو لم يخلق الله سبحانه فلما وآلة لقدر عليها على معنى أنه على صفة لو حضر القلم وجميع الآلات لصح وجود الكتابة وإن لم تتغير ذاته.

وأما قاضي القضاة وأصحابنا فإنهم نقضوا الشبهة بأن الله عزّ وجلّ قادر على إيجاد ما أخبر وعلم أنه لا يوجد، ويكون المكلفين قادرين على ما أخبر الله وعلم أنهم لا يفعلونه، ولا يكون ذلك قدرة على تجهله وتكذيبه. ونحن قد بينّا أن القدرة على ذلك لا تكون قدرة على التكذيب والتجهيل بما لا يمكن

100 داع: داعياً، ن.

101 مستحيل: مستحيلاً، ن.

الجواب:

إن الخير الصديق بأن الذات جاهلة أو محتاجة معناه هو أن يخبره على ما تناوله، وهو أن الذات جاهلة أو محتاجة. فالقدرة على كون الخير بذلك صدقاً إذا كانت الذات عالة غنية هي قدرة على جعل الذات جاهلة أو محتاجة، وذلك مستحيل في نفسه لا لداعٍ. فإن أراد المستدل بهذه الشبهة أن يلزماً صحة جعله ذاته جاهلة أو محتاجة أو تغير داعيه، كما قلنا: إنه يصح لأجل ذاته المخصوصة أن يوجد الظلم لو كان له إليه داعٍ، لم يصح إلزامه لأن كونه عالماً غنياً واجب في نفسه، ولم يستحل لأجل الداعي حتى إذا تغير صح. وأما الظلم فإنما استحالة إيجاد الداعي، فلو تغير فقط صح إيجاد ووجد. وإن أراد إلزاماً صحة جعله ذاته جاهلة أو محتاجة لمكان ذاته المخصوصة لو كان كونه كذلك صحيحاً فنحن وهو نقول بذلك، فإن قال: صفه الآن بالقدرة على ذلك كما تصفونه الآن بالقدرة على الظلم وإن استحالة تغير الصارف عن الظلم، قيل: هذا إلزام عبارة، وقد تكلمنا على ذلك من قبل. فإن قيل: فإذا كان معنى كون الخير صدقاً هو أن يخبره على ما هو عليه فينبغي أن لا يصح أن يستدل بكون الخير صدقاً على أن يخبره على ما تناوله، قيل: كذلك نقول، لأن ذلك هو استدلال بالشيء على نفسه، وإنما نستدل بأخبار الله عزّ وجلّ على خبرنا بأن يُعلم أن حكمته تقتضي صدق أخباره، أي أن خبرنا على ما تناولته. فإذا علمنا أن الخير هو من جملة أخبار الله سبحانه دخل في تلك الجملة، فعلمنا أن خبره [70] على ما تناوله.

وأجاب قاضي القضاة عن الشبهة، فقال: لا يجوز وصف بالقدرة عل أن يخبر بخبر صدق عن أنه جاهل أو محتاج لأن ذلك يوجب كونه على هاتين الصفتين في الحال. ولتقابل أن يقول: وكذلك وصفه بالقدرة على أن يفعل الظلم في الحال مع ما ثبت من كون الظلم دليلاً على الجهل أو الحاجة يقتضي على طريق الدلالة كونه بإحدى هاتين الصفتين في الحال، كما أن الخير الصديق يقتضي خبره على طريق الدلالة. وينبغي على طريقة أصحابنا أن يفرق بين الموضوعين، فيقال: قولنا: إن الخير عن أن الذات جاهلة أو محتاجة صدق، معناه هو أن يخبره على ما تناوله، ومعنى ذلك أنه جاهل أو محتاج، فالقدرة على كون الخير صدقاً هي القدرة على كونه جاهلاً أو محتاجاً، وذلك مستحيل في نفسه. وأما الظلم فليس معنى قولنا: إنه موجود، هو أن يوجده جاهل أو محتاج، وإنما الظلم دليل على ذلك إذا كان محققاً. فأما المقدر فنحن أن يقال: إنه يدل، ونحن أن يقال: إنه لا يدل، على ما تقدم من قولهم.

شبهة:

قالوا: القبيح يدل على جهل فاعله أو حاجته، فلو قدر عليه لقدر على أن يدلنا على جهله أو حاجته سواء قلتم أن وقوع الظلم منه صحيح أو مستحيل.

الجواب:

يقال لهم: لم زعمتم أنه يلزماً على قولنا: إنه يقدر على القبيح، أن يقدر أن يدلنا على الجهل أو الحاجة؟ فإن قالوا: لأنه لو وقع الظلم لدل على الجهل أو الحاجة، قيل: أتريدون أنه [دل] ولو وقع مع

98 داع: داعياً، ن.

99 قارن الغني 1/6، ص. 147-149.

ذكروه في الظلم. وأجاب في المغني على الشبهة بما هذا معناه، وهو أنه يثبت بالدليل بالعقل أن الله عز وجل قادر على القبيح وأنه عالم غيبي وأن الظلم دليل على الجهل أو الحاجة، فكل عبارة نقضت أصلاً من هذه الأصول وجب الامتناع منها لأن الأدلة لا تترك بالعبارات، وكل عبارة لم تنقض أصلاً لم يمتنع منها، فلا يمتنع من القول بأنه لو فعل الظلم لكان ظالماً مستحقاً للذم، وفتنع من القول بأنه يقدر أن يدل شيء ...

IX

... [ن 61] أن يفسده.

شبهة:

قالوا: لو قدر الله عز وجل على القبيح لقدر على أن يجعل ذاته جاهلة أو محتاجة.¹ وهذا باطل لأنه إنما كان يلزم ذلك لو كان الظلم يوجب كونه جاهلاً أو محتاجاً، وليس كذلك، ولا يلزم ما ذكروه على ما هو دلالة، فلو ثبت أن الظلم دلالة على الجهل أو الحاجة لو فرض وقوعه من العالم الغيبي لم يلزم ذلك، فكيف وقد بينّا أنه ليس بدلالة والحال هذه؟ بين ما قلنا في الدلالة أن النبي قادر أن يدل على إيمان زيد وكفر عمرو، وليس هو الذي يجعل زيدا مؤمناً وعمراً كافراً. فإن قالوا: نعني بقولنا: يجعل، أي يدل، فقد تقدم الجواب عن ذلك.

شبهة:

قالوا: القدرة على القبيح نقص.² الجواب: إن ذلك دعوى، والنقص هو فعل القبيح لا القدرة عليه، كما أن فعلنا القبيح نقص لا القدرة عليه. ألا ترى أن الأنبياء والملائكة لا يلحقهم النقص بقدرتهم على القبيح؟ ولو لم يكن القلم عز وجل قادراً على القبيح لم يكن قادراً على الحسن، فيلزم النقص من حيث لم يقدر على القبيح ومن حيث لم يقدر على الحسن، ويلزمهم أن تكون قدرته على خلاف ما علم أنه يكون نقصاً.

باب القول في أن الله عز وجل قادر على ما علم أنه لا يفعله وعلى ما أخبر أنه لا يفعله³

حكى عن بعض من قال: إن الله عز وجل لا يقدر على القبيح، أنه لا يقدر على تكوين ما علم أنه لا يكونه، وقال عبيد: إن ما علم الله عز وجل أنه يكون يقدر على تكوينه، ولا يقال: يقدر على أن لا يكونه، وما يعلم أنه لا يكون لا يقال: يقدر على أن يكونه، وإن قيل: إنه يقدر عليه. وقال علي الأسواري: إذا قرن القول بأنه عز وجل [ن 61ب] عالم بأن الشيء لا يكون مع القول بأنه يقدر على تكوينه كان⁵ ذلك محالاً متناقضاً، وإذا أفرد كل قول من هذين عن صاحبه صح الكلام. وقال أبو الهذيل وأبو علي وأبو هاشم وأبو القاسم: إن الله عز وجل قادر على تكوين ما علم وأخبر أنه لا يكون.

- 1 قارن المغني ج 1/6، ص 143.
- 2 قارن المغني ج 1/6، ص 154.
- 3 قارن ابن اللاتحي، المتعمد في أصول الدين، ص 607-599.
- 4 قارن المغني ج 1/6، ص 127.
- 5 كان: فانه، د.

اعتقاد فقط وإنما يورجه من حيث هو علم فإنما يورجه من حيث أن معلومه على ما هو به [ن 53ب] وأنه يقتضي سكوت النفس إلى حصول المعلوم على ما هو به. وفي ذلك كون معلومه على ما هو به لأنه على ما هو به، وذلك أنه كان على ما هو به لأجل اعتقاد من حيث أن معتقده على ما هو به وأن النفس ساكنة إلى أنه على ما هو به. وأيضاً، فالعلم هو الوقوف على الشيء كما أن الحسن هو الوقوف على الشيء، وكما أن إحساس الجسم بيدي هو وقوف على الجسم وكثافته، وليس هو علة موجبة لكثافته، فكذلك العلم، لأن المفهوم منه هو أنه وقوف على الشيء لا أنه موجب له.

وأيضاً، لو كان العلم موجباً للمعلوم لم يحل العلم إما أن يتبع اختيار العالم وإما أن يجب عن ذاته وإما أن يتبع طريقة الإدراك والدليل. فلو تبع اختيار العالم لكان إذا أردنا أن يوجد الشيء تختار نعلم وجوده فيلزم من ذلك وجوده، ويلزم إذا اختار زيد أن يعلم وجود شيء في هذا الوقت، واختار عمرو أن يعلم أنه بعينه لا يوجد في ذلك الوقت، أن يعلم كل واحد منهما ما أراد أن يعلمه، لأنه ليس بأن يكون علم زيد مانعاً من علم عمرو بأولى من العكس، وفي ذلك ثبوت العلمين بوجود الشيء وأن لا يوجد في وقت واحد معاً ووجوده وعدمه في وقت واحد معاً لأجل إيجاب العلمين.

وإن تبع العلم الدليل فمعلوم أنه ليس كل علم حاصلًا عن دليل، بل كثير من المعارف تتبع الإدراك، وعلم الباري عز وجل لا يتبع الدليل. وأيضاً، فالدليل ضربان: أحدهما لولا المدلول ما كان الدليل، كالقادر لولاه ما كان دليله وهو صحة الفعل، والآخر لولا الدليل ما كان المدلول، كاستدلانا بكون القادر علماً غنياً على أنه لا يفعل القبيح. فالضرب الأول الدليل [فيه] تابع للمدلول، فإن كان العلم تابعاً للدليل والدليل تابعاً للمدلول وهو المعلوم فالعلم إذن تابع للمعلوم. وأما الضرب الثاني فإنه يلزم منه ذلك أيضاً، لأنه إن كان العلم تابعاً [ن 54] للدليل حتى أنه يحصل من حيث علم الدليل أن الدليل قد اقتضى المدلول فقد حصل العلم تابعاً لحصول المدلول في نفسه عن ذلك الدليل.

وإن كان العلم يحصل تبعاً للإدراك فالكلام على هذا القول من وجوه، منها أن العلم بما ليس بمدرك لا يتبع الإدراك، ومنها أن كون الباري عز وجل علماً لا يتبع الإدراك لأنه عالم فيما لم يزل، ومنها أن يقال: فالإدراك لماذا يتبع؟ فإن قالوا: يتبع كون المدرك على ما هو به، لزم كون العلم تابعاً للمعلوم على ما هو به بواسطة الإدراك، وإن كان الإدراك تابعاً للاختيار لزم إذا أحيينا أن يكون الشيء مدركاً أن تختار إدراكه فنصير مدركين له ويصير هو في نفسه مدركاً، ولزم إذا أراد زيد إدراك الجسم حاراً في وقت وأراد عمر إدراكه بارداً في ذلك الوقت أن يدركاه على الصفتين وأن يكون الجسم على الصفتين في حالة واحدة. وأيضاً، فإن الإدراك للشيء على صفة هو متناول له على صفة، وفي ضمن ذلك كون ما تناوله الإدراك على ما تناوله، فتناول الإدراك له على تلك الصفة تابع لحصول الصفة، فلو تبع حصول الصفة للإدراك لكان كل واحد منهما تابعاً للآخر. وأيضاً، فإن إدراك الجسم بأدبينا ولمسنا له ليس به يحصل حساً كثيراً.

وإن كان العلم يحصل بحسب اقتضاء الذات له وبالعلم يحصل المعلوم لم تكن الذات بأن تقتضي العلم بأن الشيء سيوجد وغيره لا يوجد بأولى من أن يقتضي العلم بالعكس، إذ ليس يتخصص

وأعلم أن الله سبحانه قادر على ما علم وأخبر أنه لا يفعله، وزيد بذلك أن ذاته يصح منها فعل ما علم أو أخبر أنه لا يفعله. يدل على ذلك أنه سبحانه قادر لذاته، ولا مانع من كونه قادراً على ما علم أنه لا يفعله، والقادر لذاته يجب أن يقدر على ما هذه سبيله كما يجب أن يقدر على تكوين ما علم أنه يكونه، إذ كان كونه علماً بأن الشيء لا يكون لا يحل القدرة على تكوينه، كما لا يحلها العلم بأنه يكون، فكان عز وجل قادراً على ذلك. وأيضاً، فهو قادر على ضده ما علم أنه لا يكون، ولا مانع من كونه قادراً على ما علم أنه لا يكون، والقادر على الشيء قادر على ضده ما لم يمنع مانع من ذلك.

وإنما قلنا: إن علمه بأن الشيء لا يكون ليس بوجه يحل القدرة عليه، لأنه لو أحوال القدرة لأحالتها من وجه معقول، ولا وجه في ذلك إلا أن يقال: إن العلم بأن الشيء لا يوجد يوجب أن لا يوجد، فالقدرة على إيجاد قدرة على إخراج العلم من كونه موجباً، وذلك محال، وإما أن يقال: إن العلم، وإن لم يوجب وجود المعلوم، فإن القدرة على إيجاد قدرة على إخراج العلم من كونه علماً بأن المعلوم لا يوجد وقلب حقيقته، وكلا الأمرين باطل، فإذا لم يكن في العلم بذلك وجه إحالة.

وإنما قلنا: إن العلم لا يوجب معلومه، لأنه لو أوجبه لكان إما أن يورجه من حيث هو اعتقاد أو من حيث أن معلومه على ما هو به أو من حيث أنه ثقة أو مجموع ذلك، وهو أنه علم. فإن أوجبه من حيث هو اعتقاد وجب أن يكون اعتقاد وجود الشيء موجباً [ن 53] لوجوده واعتقاد عدمه موجباً لعدمه، فيلزم إذا اعتقد زيد أن الشيء يوجد، واعتقد عمرو أن ذلك الشيء بعينه لا يوجد أصلاً، أن يوجد ذلك الشيء ولا يوجد معاً، ويلزم إذا أردنا أن يوجد الشيء في المستقبل أن نعتقد وجوده فيوجد، وأن لا يوجد المعاد لاعتقاد منكر به أنه لا يوجد، وأن يكون اعتقادنا أن الله عز وجل يفعل فعلاً من الأفعال موجباً لذلك. وإن كان الاعتقاد موجب معتقده بشرط حصول معتقده على ما تناوله وجب أن يكون لحصول معتقده تأثير في حصوله لأن له تأثيراً في وجوب حصوله، فوجوب الحصول هو الحصول وزيادة، ويلزم أن يكون اعتقادنا أن الله عز وجل يقيم القيامة موجباً لذلك. وإن أوجبه من حيث هو ثقة لم يصح لأن كونه ثقة لا يعقل إلا مضافاً، وهو أنه ثقة بحصول معتقده، فيلزم أن يكون لحصول معتقده تأثير في حصوله، فيكون للشيء تأثير في نفسه.

وأيضاً، لو كان كونه اعتقاداً أو ثقة موجباً للمعتقد لكان إما أن يوجبه إيجاب العلة أو إيجاب الدواعي، فإن أوجبه إيجاب العلة أو الأسباب لم يكن تصرفنا فعلنا لأنه موجب فينا وقبح أمرنا ونهينا ومدحنا وذمنا، وإن أوجبه إيجاب الدواعي والإلحاء لزم كون الإنسان ملجأً غير مختار، وقبح أمره ونهيه وذمه ومدحه، ولزم في أفعال الله عز وجل قبح مدحه عليها لأنه عالم بما، ونحن نعلم أنه يفعل كثيراً منها.

وأما كون الاعتقاد موجباً لذلك من حيث هو علم فباطل، لأننا قد بينا أن كونه اعتقاداً لا يوجب ذلك ولا كونه اعتقاداً بشرط حصول معلومه على ما تناوله ولا كونه ثقة وسكون نفس، وما أفسد ذلك يفسد كونه موجباً على انفرادها وعلى اجتماعها لأنه إذا لم يوجب معلومه من حيث هو

من هذا العلم لأنكم فرضتم وجود المعلوم بدلاً من عدمه، فلم ذلك أن يتبعه خلاف ما تبع العلم، ومن تواجد العلوم العلم، فينبغي أن يتبع ما فرضتم من¹¹ خلاف المعلوم خلاف ما كان تابعا من العلم. ألا ترى أنه لو قيل لنا: أرايتم فروع المستحق للعلم على معصيته لو لم يكن عاصيا، بل كان مطيعا، ما الذي كان يستحق؟ قلنا: كان يستحق المدح بدلا من الذم، وليس ذلك بانقلاب للذات الذم مدحا، لأننا لم نقل: إنه أطاع بدلا من المعصية لاستحق الذم ثم يصير الذم مدحا، كذلك لم نقل: إنه وجد الإيمان من فروع الإيمان لأن الله عز وجل عالما فيما لم يزل إلى أن وجد الإيمان منه بأنه لا يؤمن، فلما آمن صار علم الله بأنه لا يؤمن هو بعينه علما وتبينا بأنه يؤمن، فكيف قد حكمنا بانقلاب العلم لأن هذا هو انقلاب الشيء، أي أن يصير الشيء نفسه حقيقة أخرى وشيا آخر. فلما أن يحصل شيء [ن 55ب] بدلا من شيء فليس ذلك بانقلاب، فإن قالوا: إنا نسمي هذا انقلابا، قيل: فنحن نقول بمعناه، ولا يضربنا تسميتكم للمعنى الصحيح بعبارة فاسدة. فإن قالوا: أفحصل هذا العلم بدلا من هذا العلم ليس هو بحال؟ قيل: حصول علم بدلا من علم إذا فرض أن معلوم العلم الأول لم يحصل، بل حصل معلوم العلم الثاني، غير محال، بل المحال هو أن يفرض حصول معلوم العلم الثاني، ويكون الحاصل هو العلم الأول دون الثاني.

والطريقة الأخرى هي أن يقولوا: لو وجد ما علم الله عز وجل أنه لا يوجد له لم يتخل علمه بأنه لا يوجد، إما أن يكون علما بأنه لا يوجد، وإما أن يكون علما بأنه يوجد، فإن كان علما بأنه لا يوجد، كان علما متعلقا بالشيء لا على ما هو به، لأنه تعلق بأنه لا يوجد وهو يوجد، وإن كان علما بأنه يوجد، كان قد انقلب علمه، وكلا الأمرين محال، وفيهما انقلاب العلم، فالقدرة على ذلك

الجواب:

يقال لهم: قد أخطأتم بقسم آخر هو قولنا، وهو أنه لو وجد ما علم أنه لا يوجد ما كان علمه علما بأنه يوجد، ولا علما بأنه لا يوجد، بل لا يكون ذلك التبين والعلم، وإنما كان يحصل بدلا منه العلم بأنه يوجد، وهذا هو الواجب لأن العالم لم يعلم الشيء على ما هو به، فإذا كان الذي به المعلوم هو أنه لا يوجد علمه كذلك. فإذا فرض السائل أنه يوجد فقد فرض أن الذي به المعلوم هو أنه يوجد، فإذا كان هذا هو المفروض حصوله، وكان هذا المفروض يتبعه علم العالم به على ما هو به، تبع هذا الفرض فرض حصول العلم بأنه يوجد، لأن الأشياء التي تتبعها أفعالها ينبغي إذا فرضت أن يلزم فرضها فرض أفعالها. ألا ترى [ن 56أ] أن السواد لو فرضناه اعتمادا لزم من ذلك كونه مولدا للحركة، والطبع يلزمه استحقاق الثواب والمدح؟ فلو فرض عاصيا بدلا من كونه مطيعا لزم أن يتبعه ما يتبع المعصية من استحقاق العقاب والذم بدلا من الثواب والمدح، ولا يكون ذلك قلبا للثواب والمدح عن حقائقهما، بل حصول ذم بدلا من مدح. ولو قال قائل: كيف علم الله عز وجل فيما لم يزل هذه البسرة الحمراء؟ قلنا: إنما ستكون حمراء، فإن قال: فلو كانت صفراء بدلا من كونهما حمراء، كيف كان عالما بما؟ قلنا: لو كانت كذلك علمها فيما لم يزل أنها ستكون كذلك لأنه لا يجوز مع كونها صفراء أن لا يعلمها صفراء ويعلمها حمراء.

11 من: في + حاشية) من، ن.

بحسب كون الشيء في نفسه مما يوجد، ولا يلزم مثل ذلك في حصول المعلومات على ما هي عليه لأن من المعلومات ما يحصل على ما هي عليه بحسب ما يختاره الفاعل ولأجل الحكمة أو غير ذلك، ومنها ما يجب للذات. [ن 54ب] وليس يمكن أن يقال مثل ذلك في العلم إذا لم يتبع المعلوم لأن الذات الواحدة توجب كونها عالمة بوجود شيء ويعلم شيء، فقد أوجبت العلم بالوجود وبالعدم، فلم أوجبت العلم بعدم هذا ووجود ذاك بأولى من العكس؟ وأما الذات الموجبة لصفة من الصفات أو لحكم من الأحكام فليست توجب حكما وتقتضيه وضده لشيئين فيقال: لم أوجبت الحكم لهذا وتقتضيه لهذا بأولى من العكس؟

وأيضاً، لو كان العلم موجبا كون معلومه لكان الإنسان مضطرا غير مختار لإيجاد الأشياء لأن الله عز وجل عالم بأجمعها، ونحن نفصل بين ما نحن مضطرون إليه وغير مضطرين إليه. وأيضاً، كان يلزم كلما كثر العالمون أن [يشند] الاضطراب لتكاثر الأسباب، لأنه لا فصل بين علم الله عز وجل وبين علومنا في حصول معلوماتها. وأيضاً، يلزم أن لا نستحق المدح والذم ولا يحسن الأمر والنهي لأننا مضطرون¹⁰ غير مختارين. وأيضاً، يلزم على إيجاب العلم للمعلوم الاستغناء عن القدرة وأن لا يقع الفرق بين الصحيح والزم.

فإن احتجوا فقالوا: ما علم وقوعه لا يجوز أن لا يقع فعلمنا أن العلم بوجبه، قيل لهم: ما تريدون بقولكم: لا يجوز؟ فإن قالوا: لا يصح ولا يمكن، قيل لهم: هذا موضع الخلاف، وإن قالوا: لا نشك في أنه لا يقع، قيل لهم: هذا معناه أنه في نفسه يقع، ونحن قد وقفنا على ذلك، فكأنكم قلتم: الدلالة على أن العلم بوجوب المعلوم هو أنا تعلم أنه يقع معلومه. فيقال لكم: ولم إذا علمنا ذلك كان العلم موجبا؟ وما أنكرتم أن المعلوم يقع لأنه في نفسه مما يقع لا لأجل العلم؟ وإنما العلم هو وقوف على وقوعه وتبين له، كما أن المرأة وصلة إلى الرؤية للوجه أسير، فلا يجوز أن لا يكون أسير، ليس لأن المرأة علة موجبة لسيرته ولا رؤيتها له أسير علة لذلك، بل إنما رأياه أسير لأنه في نفسه أسير. وإحساننا للحسم حارا لم يوجب كونه حارا وإن لم يجز مع ذلك أن لا [ن 55ب] يكون حارا، لكن إنما أحسنناه حارا لأنه في نفسه كذلك، فكذلك العلم. ويلزم على هذا الاعتلال أن يكون علمنا بأن الله عز وجل يفعل أفعاله موجبا لأفعاله لأنه لا يجوز مع علمنا أنه يفعلها أن لا يفعلها.

فلما تقول بأن القدرة على ما علم أنه لا يكون قدرة على قلب حقيقة العلم فلذلك كان قدرة على محال فإن المخالف يروم بيانه، ويمكن ذكر بيانه من وجهين: أحدهما أن يقول: لو وجد ما علم العالم أنه لا يوجد لم يتخل إما أن يكون عالما بأنه يوجد وإما أن يكون عالما بأنه لا يوجد، فإن كان عالما بأنه لا يوجد كما كان من قبل كان علمه متعلقا بالشيء على خلاف ما هو به، وإن كان عالما بأنه يوجد انقلب علمه، وكلا القسمين محال، وفيهما انقلاب العلم.

الجواب:

يقال لهم: لو وجد ما علم الله عز وجل أنه لا يوجد لكان فيما لم يزل عالما بأنه يوجد بدلا من كونه عالما بأنه لا يوجد، وليس ذلك هو انقلاب علمه بأنه لا يوجد، وإنما هو حصول علم آخر بدلا

9 مضطرون: مضطرين، ن.

10 مضطرون: مضطرين، ن.

عز وجل العلم فيما لم يزل بأنه يؤمن وأنه إذا كان ممن يؤمن كان الله سبحانه علماً بإيمانه إذا اختار فرعون أن يعلم الله عز وجل ذلك، حتى لو لم يختار أن يعلم الله عز وجل إيمانه مع أنه يؤمن لم يعلمه الله، وليس ذلك بصحيح، بل الله عز وجل يجب كونه علماً بالكائنات وما سيكون وما لا يكون، لو كان لكان علماً¹⁵ بأنه كائن من غير أن يقف ذلك على إقامة مفيد ولا على اختيار مختار أن يعلم ما هو كائن في نفسه، فينبغي أن لا تطلق هذه العبارة الموهمة، بل يطلق ما لا يوهم، فنقول: فرعون قادر على ما لو فعله من الإيمان لكان الله عز وجل علماً بأنه يؤمن، فعلمه بأنه يؤمن موقوف على اختياره الإيمان في نفسه، وليس بموقوف على اختياره أن يعلم ما هو مختار له في نفسه من كفر أو من إيمان. إن قالوا: قولكم: لو آمن فرعون لكان الله عز وجل علماً فيما لم يزل بأنه يؤمن بدلاً من كونه علماً بأنه يكفر، هو بدل من الماضي وهذا من الحال عندكم، قيل: إن أردتم بقولكم: البديل من الماضي، أنه يكون فيما لم يزل علماً بأنه يؤمن بدلاً من كونه علماً بأنه يكفر فيقال: لا يمكن أن يكون فرعون في نفسه ممن يؤمن والعالم بالأمور على ما هي عليه لا يعلمه على ما هو عليه من الإيمان، بل يعلمه على خلاف ما هو عليه، لأن ذلك مناقضة، وليس يفسد ذلك بأن تسمونه بدلاً [ب57] لأن الصحيح لا يبطل باختباركم إن تعبروا عنه ببعض عبارات. وإن أردتم بقولكم: بدل أن فرعون لو آمن الآن لكان الله عز وجل فيما لم يزل إلى أن آمن فرعون علماً بأنه لا يؤمن أصلاً، ثم خرج من كونه علماً فيما لم يزل بأنه لا يؤمن أصلاً وصار الآن علماً فيما لم يزل بأنه يؤمن، فذلك باطل غير متصور، ولسنا نقول ذلك، وإنما يحصل علم بدلاً من العلم لا أن العلم الأول يستقر حصوله فيما لم يزل ثم يصير بعد استقرار حصوله فيما لم يزل غير حاصل فيما لم يزل، ولو أخبر الله عز وجل بأنه لا يقيم القيامة الآن، فلو أقامها الآن لكان عز وجل ممن حاصِل فيما لم يزل، ولو أخبر الله عز وجل لا يقيمها الآن، ولو أخبر النبي أن ربي¹⁶ القرشي لا يدخل اليوم هذه الدار، فلو دخلها اليوم بدلاً من أن لا يدخلها لكان النبي عليه السلام غير مختار بذلك بدلاً من كونه مختاراً بذلك. فإن قالوا: فلو دخلها زيد القرشي مع إخبار النبي عليه السلام أنه لا يدخلها فصلنا القول عليهم وأجنبناهم بما أجنبنا به من قال لنا: لو وجد ما علم الله سبحانه أنه لا يوجد مع أن الله عز وجل قد علم أنه لا يوجد. وهذا الجواب هو جواب شيوخنا البغداديين ولم أرهم سنلوه بنصرة. وقاضي القضاة كان يعتمد في الجواب ما يحكيه عن الشيخ أبي علي¹⁷، وهو أن ما علم الله عز وجل بأنه لا يكون لو كان لكان خطأ أن نقول: إنه يكون العالم علماً بأنه يكون، وخطأ أن نقول: لا يكون علماً بأنه لا يكون، فممتنع من كلا الجوابين ولا نجيب بأحدهما مع أنه محال، فتكون القدرة عليه قدرة علي محال. وللخصم أن يقول: أخطأ¹⁸ الله عز وجل لو آمن فرعون من أن يكون علماً بأنه يكفر أو لا يكون علماً بذلك؟ فإن قالوا: لا يخطئ من ذلك ويكون علماً بأنه يكفر، قيل لهم: فقد شهدتم بأن علمه [أن

- 15 علماً، علماء، ن.
16 زيدا: زيد، ن.
17 علي: هاشم + (حاشية) علي، ن.
18 أخطأ: أخطأ، ن.
19 يخطئ: يخطئ، ن.

فإن قالوا: إنا نفرض وجود الشيء مع علم الله عز وجل أنه لا يوجد، فلا يمكنكم أن تقولوا: إنه يكون علماً بأنه يوجد، لأننا قد فرضنا مع ذلك كونه علماً بأنه لا يوجد، قيل لهم: إن أردتم بقولكم: مع أنه عالم بأنه لا يوجد، أنكم مع¹² قد ثبت من أنه عالم بأنه لا يوجد تفرضون خلاف ما قد ثبت من أنه لا يوجد الشيء فتقولون: لو وجد، قلنا لكم: إذا فرضتم خلاف الثالث من إيجاد الشيء لزم خلاف الثالث من العلم الذي من حقه أن يتبع العلوم، وليس ذلك بمحال. وإن أردتم بهذا الكلام أنكم تفرضون وجود ذلك الشيء وتسمونه¹³ من أن يتبع ذلك فرض علمه بأنه يوجد فقد أحلتم في الفرض لأنكم قلتم: نفرض إيجاد الشيء ونعني من أن نجيبوا بأنه يلزمه ما يجب أن يلزمه من خلاف العلم الثابت، وقد ثبتاً فساد ذلك وقلنا: إن من فرض شيئاً فقال: إنه هو الحاصل لا غيره، وكان لذلك توابيع ولوازم، وقال: لا تتبعه، فقد أحال وأخرج تلك اللوازم من كونها لوازم.

يبين ذلك أنكم تفرضكم وجود ما علم الله سبحانه أنه لا يوجد مع [ب56] فرضكم أن العلم لا يكون خلاف هذا العلم، بل يكون علماً بأنه لا يوجد، قد فرضتم الشيء ونفيه لأنكم تفرضكم أن العلم يكون علماً بأنه لا يوجد ويتبعه أنه لا يوجد ويقولكم: يوجد، قد فرضتم أنه يوجد، فكأنكم قلتم: يوجد ولا يوجد. فإن قالوا: يلزمكم ذلك، قيل لهم: إنما كان يلزمنا ذلك لو قلنا: إن الله عز وجل لو أقام القيامة الآن كان علماً بأنه لا يقيمها الآن، فأما ونحن نقول: يكون علماً بأنه يقيمها الآن، فلا يلزمنا. يبين ذلك أن الله عز وجل علم فرعون أنه يعصي لأنه في نفسه يعصي، فإذا قال القائل: فلو آمن، فكأنه قال: فلو كان كموسى في أنه ممن يؤمن، فالواجب أن يقال: لو كان كموسى لكان الذي يعلم الأمور كما تكون يعلمه يؤمن كموسى. فإن قلت أنت: بل يعلمه يكفر، فقد قلت أنت: إنه يعلم الشيء لا على ما هو به. فبان أنه من الحال أن نفرض وجود ما علم العالم أنه لا يوجد ونمتنع من فرض حصول العلم بأنه يوجد بدلاً من العلم بأنه لا يوجد.

فإن قيل: فالتكليف إذن قد تناول المحال، قيل: إنما كان متناولاً للمحال لو قيل للمكلف: افعل الطاعة واجعل العالم علماً بأنك تعصي وأنت لا تفعل، هذا هو الحال، ولم يقل ذلك للمكلف فيكون قد كلف المحال. إن قيل: يلزمكم إذا كان فرعون قادراً على الإيمان وكان منه صحيحاً أن يصح منه أن يصير البارئ عز وجل علماً¹⁴ بأنه يؤمن بدلاً من كونه علماً بأنه لا يؤمن، قيل: قولك: الإيمان منه صحيح، إن أردت به أنه يتقرب منه الإيمان ويتوقع منه مع علم الله عز وجل أنه لا يؤمن فلا، وذلك أن قولنا: صحيح منه الإيمان، ربما أوهى التريب. وإن أردت أن الإيمان غير محال منه، فذلك صحيح، وقولك: يصح أن يجعل البارئ عز وجل علماً بأنه يؤمن، إن أردت به أنه بعد كونه علماً بأنه لا يؤمن يجعله علماً [ب57] بأنه يؤمن، حتى يكون فيما لم يزل علماً بأنه لا يؤمن أصلاً، ثم يصير بعد ذلك علماً بأنه يؤمن، فلا يلزمنا ذلك، لأننا لم نقل: إنه لو آمن فرعون لاجتمع للبارئ سبحانه كلا العلمين، بل نقول: لو آمن لعلم فيما لم يزل ولا يزال أنه يؤمن بدلاً من العلم بأنه لا يؤمن، وإن أردت أن قدرة فرعون على الإيمان هي قدرة على ما لو فعله لكان الله عز وجل علماً فيما لم يزل بأنه يؤمن فصحيح، ولا نقول: إنها قدرة على أن يجعله علماً بأنه يؤمن، لأن ذلك يفيد أنها قدرة على إقامة الله

- 12 مع ما: معناه، ن.
13 تسمونه: تسمونه، ن.
14 علماً: عالم، ن.

يُخبر يحصل كل واحد منهما، لا يقولين متفرقين ولا متفرقين لأن أحد الخبرين يكون كذباً، اجتمع مع الخبر الصدق أو انفرد عنه، ويكون مع ذلك قد وافق خصمه في أن كلا الأمرين لا يجتمعان للبارئ عز وجل؟ وإن قال: يجتمع للبارئ عز وجل كلا الأمرين، قيل: فيجب أن يحسن الإخبار بحصول كل واحد من الأمرين له بخبرين متفرقين أو مفرقين، إذ كان إقرار الخبرين لا يؤهم ثبوت أمر لا بخبر ثبوته. ألا ترى أن الجسم الطويل الأسود يحسن أن يخبر عن طوله وعن سواده بخبرين مجتمعين أو متفرقين؟ [59] فظاهر كلامه يقتضي أنه منع في كلا الأمرين إذا جمعا بين الخبرين، ولا يمنع إذا لم يجمع بينهما، وهذا باطل لأن ما يجتمع في نفسه لا يستحيل اجتماعه لأجل كلامنا وإخبارنا، بل إنما يقبح إخبارنا لأجل أن الخبر عنه ليس بمحصل على حد ما يتناوله الخبر. ويمكن تأويل كلامه على وجه صحيح، فنقول: إنه عني بقوله: إنا إذا جمعنا بين القولين كان محالاً، أي إنا إذا قلنا: إنه قادر على أن يقيم القيامة الآن، ويكون مع أنه يقيمها الآن عالم بأنه لا يقيمها الآن، ولا يتبع إقامته لها العلم بأنه يقيمها، فإن كان أراد هذا فهو صحيح، وإن بعد أن يكون هذا مراده.

فصح بما قدمناه أنه لا وجه يحيل كونه قادراً على ما علم أنه لا يكون. ويدل عليه أيضاً قول الله عز وجل ﴿يَبْلِي قَادِرِينَ عَلَى أَنْ نُسَوِّيَ بَنَانَهُ﴾²⁷ وقد علم أنه لا يسوي بنانه، وقوله عز وجل ﴿وَلَوْ نَشَاءُ لَأَمِتْنَا كُلَّ شَيْءٍ فَهُمْ لَا يَتَذَكَّرُونَ﴾²⁸ وقد علم أنه لا يأتيها كلها هداها، ولا يقول من لا يقدر على الشيء: لو شئت لأميت كل شيء.

باب القول في وصف القدم عز وجل بالقدرة على مقدور غيره

حكى الشيخ أبو القاسم عن الشيخ أبي الهذيل أن الله عز وجل قادر على فعل العبد، ولو فعله كان فعلاً له ولم يكن فعلاً للعبد. وحكى عن قوم أن الله عز وجل قادر على مثل ما يقدر عليه العبد، وتستحيل القدرة على ما يقدر عليه العبد، وتستحيل القدرة على ما يقدر عليه غيره بعينه لاستحالة كون مقدور واحد لقادرين، وأن الله عز وجل قادر على أن يخلق في العبد مثل العلم الذي يكتسبه العبد. وحكى عن الجمهور أنه محال وصفه بالقدرة على عين ما يقدر عليه العبد لاستحالة مقدور واحد لقادرين، ومحال وصفه بالقدرة [59ب] على مثله لأنه لو اشتبه مقدوراهما لكاتا هما مشتهين، وزعموا أن أفعال العباد كلها حشوع وتذلل وعبث وسفه، وأفعال الله عز وجل كلها حكمة وتفضل وتطول، والتطول لا يشبه الخشوع، بل هو مخالف له بنفسه وبعبته، وأحالوا خلق المعرفة بالعائيات.

واعلم أن الخلاف بين أبي علي وأبي هاشم وأبي القاسم ثابت في المعرفة لأنهما يجيزان أن يخلق الله عز وجل المعرفة فيما عايناهم بالآن باستدلال حتى تكون عارفين به باضطرار، وأبو القاسم لا يجيز ذلك، فأما الحركة التي هي تذلل فإن شيخينا وأبا القاسم يقولون: إن الله عز وجل قادر على مثل

26 يمنع: مجتمع، د.

27 سورة القيامة (75): 4.

28 سورة السجدة (32): 13.

[58] تعلق بالشيء لا على ما هو به، فإن صح ذلك فلم خطأتم الجواب به؟ وإن قالوا: يخلو من كونه عالماً بكفره ومن كونه عالماً بإيمانه، قيل لهم: أنفقوا: إنه لا يعلم بشيء من حال فرعون من كفر أو إيمان؟ فلو قالوا: بلى، كانوا قد قالوا: إن الله سبحانه يخفى عليه الأمور، وذلك محال، وليس هو من قولهم. فإن قالوا: خطأ أن يقال: يخلو من العلم بكفره أو إيمانه، وخطأ أن يقال: لا يخلو من ذلك، قيل لهم: فهذا أشد استحالة مما هربتم منه لأن استحالة ذلك معلومة باضطرار، والذي هربتم منه معلوم فساده باستدلال، فإن كان هذا محال لازماً على وجود ما علم الله عز وجل أنه لا يكون فوجود ما علم أنه لا يكون محال، وتعلق القدرة به محال على ما تذهبون إليه.

ويقال لهم: أنتم اعترضتم جواباً أنه لو آمن فرعون لكان البارئ عز وجل عالماً فيما لم يزل بأنه يؤمن، وقلتم: إن هذا هو البطل من الماضي، وذلك لازم لكم لأنكم تقولون: إن البارئ عز وجل عالم بأن فرعون يكفر، فلو آمن لم يكن عالماً فيما لم يزل بأنه يكفر ولا غير عالم بذلك، فقلتم: يخلو فيما لم يزل من الأمرين لو آمن فرعون مع أنه فيما لم يزل ولا يزال يعلم أنه لا يؤمن، فقد صرتم إلى ما ألزمتونا.

وحكى عن شيخنا أبي هاشم أنه قال: قول القائل: لو وجد ما علم الله عز وجل أنه لا يوجد لكان القول بأن يكون عالماً بأنه لا يوجد أو القول بأنه لا يكون عالماً بأنه لا يوجد، بل يكون عالماً بأنه يوجد، هو تعلق المحال بالمحتمل، فالحال أن يكون عالماً بأنه يوجد أو عالماً بأنه لا يوجد، والمحتمل هو وجود ما علم أنه لا يوجد. وللخصم أن يقول: هذا المحال يتعلق بوجود ما علمه الله عز وجل أنه لا يوجد أو لا يتعلق به. فإن قلت: لا يتعلق به، فبين ذلك حتى يمنع على الخصم أن يعلقه به، وإن كان يتعلق به واستحال عندك أن يتعلق المحال [58ب] بالخاتمة ويتبعه فيجب أن لا يكون أحدهما جاثراً²⁴ والآخر مستحيل، بل إذا كان أحدهما مستحيلاً فيجب أن يكون الآخر كذلك، وقد أقررت أن أحدهما مستحيل، فلزمك أن يكون الآخر مستحيلاً.

فأما الكلام على الأسواري في قوله أنه يوصف الله عز وجل بالقدرة على إقامة القيامة في هذا اليوم ويفرد الوصف بذلك ويفرد الوصف بأنه يعلم أنه عز وجل لا يقيمها اليوم ولا يجمع بين الوصفين فيقال: يقدر على إقامة القيامة اليوم وهو عالم بأنه لا يقيمها اليوم، لأن ذلك محال متناقض، فإنه يقال له: أيجتمع للبارئ عز وجل أن يقدر على إقامة القيامة اليوم وأن يكون عالماً بأنه لا يقيمها اليوم؟ فإن قال: لا يجتمع ذلك له، بل له أحدهما، إما القدرة على إقامتها اليوم ولا يعلم أنه لا يقيمها اليوم تعالى الله عن ذلك، وإما أن يعلم أنه لا يقيمها اليوم ولا يقدر على إقامتها اليوم، قيل له: فإذا لم يجتمع له كلا الأمرين فينبغي أن لا يحسن منا أن نخبر بحصول كل واحد منهما له، لا يقولين متفرقين ولا مجتمعين. ألا ترى أن الجسم إذا اختص بالسواد دون الطول أو بالطول دون السواد لم يجز أن

20 يخلو: يخلو، د.

21 يخلو: يخلو، د.

22 يخلو: يخلو، د.

23 يخلو: يخلو، د.

24 جاثراً: جاثراً، د.

25 مستحيل: مستحيل، د.

وقد حكى قاضي القضاة أبو الشيخ أباً هاشم استدلال هذه الدلالة على أن القادر الواحد لا يصح أن يفعل الشيء الواحد من وجهين بأن قال: كان لا يمتنع أن يفعله من أحد الوجهين ولا يفعله من الوجه الآخر، فيكون موجوداً معلوماً. ونصره قاضي القضاة النصرة التي ذكرناها، ونقل هذه الدلالة إلى أنه لا يصح أن يقدر القادران على الشيء الواحد من وجهين، ولم يبن الدلالة على أن الوجود لا يتزايد لأنه لو بناه على ذلك وبيّن أن الوجود لا يتزايد لكفاه في أن الشيء لا يتحدث من وجهين. وفي قوله: لو فعله أحدهما من أحد الوجهين دون الآخر ترك الاعتراض على أن صفة الوجود تتزايد، وكذلك قوله: لو فعله أحدهما من أحد الوجهين دون الآخر، لم يكن بأن يكون موجوداً لأنه حصل أحدهما له صفة الوجود بأولى من أن يقال: يكون معلوماً لأنه لم يحصل له الآخر صفة الوجود. وهذا يفيد أنه يبنى الدلالة على حصول صفة من صفات الوجود دون الأخرى وترك الاعتراض على تزايد الوجود، بل فيه تسليم لذلك.

ولما قلنا أن يقول للمستدل هذه الدلالة: أترى خصمك إذا حصل أحد القادرين الشيء على صفة الوجود ولم يحصل الآخر على صفة أخرى من صفات الوجود أن يسميه موجوداً معلوماً، أو أن يكون هو في نفسه موجوداً معلوماً؟ فإن قال: أترى التسمية، قيل له: الأسماء لا يتوصل بها إلى المعاني. وعلى أنه لا يلزم ذلك، بل إنما يلزم أن يسمى موجوداً كما [62] يسمى الجوهر أسود إذا وجد فيه سواد واحد وإن عدم عنه سواد آخر، فإن اختار الإنسان أن يسميه موجوداً معلوماً بمعنى أنه على صفة من صفات الوجود دون صفة أخرى لم يقتر المخالف. وإن قال المستدل: أريد أن أترى مخالفي أن يكون الشيء في نفسه موجوداً معلوماً، قيل له: أترى بذلك أنه لا يكون له صفة من صفات الوجود أصلاً ويكون له مع ذلك صفة من صفات الوجود؟ فإن قال: بلى، قيل له: فكأنك قلت: إن حصل أحد الفاعلين للشيء صفة الوجود لم يكن على صفة الوجود، وذلك يجري مجرى قول القائل: إن كان زيد في الدار لم يكن زيد في الدار، وهذا باطل لأنه إزّام الشيء على تقيضه. وإن قال: أريد بقولي: معلوم موجود، أنه حاصل على صفة من صفات الوجود، ولا يحصل على أخرى، قيل له: فكأنك قلت: لو حصل أحد القادرين للشيء صفة وجود ولم يحصل القادر الآخر له صفة أخرى من صفات الوجود لكان قد حصل الشيء على صفة من صفات الوجود ولم يحصل على صفة أخرى، وهذا إزّام الشيء على نفسه. فإن أن المستدل هذه الدلالة إما أن يلزم تسمية غير لازمة وإما أن يلزم الشيء على تقيضه وإما أن يلزم الشيء على نفسه.

ومما احتجوا به قولهم: لو قدر قادران على إيجاد الشيء من وجهين صح أن يوجد أحدهما على أحد الوجهين ولا يوجد الآخر على الوجه الآخر، فيكون في الحل ويمنع ضده من وجه دون وجه لأنه ليس بأن يمنع ضده لأن له صفة من صفات الوجود بأولى من أن لا يمتنع ضده لأنه ليس على صفة أخرى من صفات الوجود، وإن كان ذلك الشيء علماً لم يكن بأن يوجب كون العالم علماً لأنه على صفة من صفات الوجود بأولى من أن لا [62ب] يوجب ذلك لأنه ليس على صفة من صفات الوجود، وليس بأن يكون على صفة الجنس بأولى من أن لا يكون عليها.

ولما قلنا أن يقول: ولم إذا لم يكن على صفة من صفات الوجود لا يحصل على صفة الجنس ولا يجمع ضده ولا يوجب حكمه؟ فإن قالوا: لأن صفة الجنس لا تتجدد لما لم تكن بموجود، قيل: إنما لا يتجدد ما ليس بموجود أصلاً، أعني أنه ليس على صفة أصلاً من صفات الوجود، فاما ما هو على

حركة غيرها يقطع بها ذلك المكان، ويقول الشيخ أبو هاشم إنما مثل الحركة التي قطع بها ذلك التي هي كذلك، وأبو القاسم لا يقول إنما مثلها. فقد اتفقوا على أن القلم عزّ وجلّ يقدر على حركة يقطع بها مكان تلك الحركة، ولكن الشيخين يقولان: إنما مثل الحركة التي هي كذلك، وأبو القاسم لا يقول ذلك. وأما المعرفة بما تعرفه باستدلال فإن أباً القاسم أحوال وصف القلم بالقدره على ذلك لاستحالة أن تعلم عنده باضطرار ما تعلمه باستدلال.

والكلام في ذلك واقع من وجوه، منها إثبات القدرة على عين ما تقدر عليه، ومنها إثبات القدرة على مثله، ومنها خلق المعرفة فيما نعلمه باستدلال. أما إثبات القدرة على ما تقدر عليه فينقسم إلى أن يقال: إن الله عزّ وجلّ يقدر على عين ما تقدر عليه، من وجهين أو من وجه واحد. أما من وجهين فينقسم أيضاً إلى أن يقال: الوجهان لهما صفتان من صفات الوجود، والآخر أن يقال: أحدهما هو الوجود والآخر وجه زائد على الوجود. أما إن قيل: إن أحدهما زائد على الوجود وإن أحد القادرين يقدر على [60] الإحداث للشيء ويقدر الآخر على جعله على وجه زائد، فلا يتخلو إما أن يشار بهذا الوجه إلى وجه معقول أو إلى وجه غير معقول. فإن أشير به إلى وجه غير معقول نحو الكسب فالذي يفعله ما ذكره عند الكلام في الكسب. وأما الوجه المعقول فنحو كون بعض الأفعال قبيحاً وحسناً وكون الخير خيراً والأمر أمراً والنهي نهياً.

وعند أصحابنا أن الوجه الزائدة على الوجود لا تحصل إلا بمن هو قادر على إحداث الشيء، وعندنا أن المرجع بذلك إلى إرادة الفاعل وأغراضه وكراهاته، وليس ذلك بوجه يرجع إلى الفعل، فتتكمّل فيمن يقدر على تحصيله له، وقد مضى القول في ذلك عند الكلام في المعاني. فاما إذا قيل: إن كل واحد من الوجهين هو صفة وجود، وإن صفة الوجود تتزايد، فالذي يفسد ذلك عندنا هو أن وجود الشيء هو الشيء، وتزايد الشيء هو انضمام شيء إلى شيء، فالقول بأنه واحد وهو مع ذلك متزايد متناقض، وهذا نقوله في الدوات كالجواهر وفي الصفات وحصول الجوهر في مكان. ولنا ثبت الوجود صفة بوصف بها شيء من الأشياء فيقال: جوزوا أن بوصف الشيء بصفتين منه، وإنما يتصور ذلك على طريقة أصحابنا.

وأصحابنا أفسدوا هذا القول بطريقتين، إحداهما أن قالوا: لو قدر قادران على إيجاد الشيء من وجهين لصح أن يريد أحدهما إيجاداً دون الآخر لأن كل حين فإنه يصح أن يريد أحدهما ما لا يريد الآخر ويدعو²⁹ الداعي أحدهما إلى ما لا يدعو³⁰ إليه الآخر، ولو صح ذلك لصح أن يكون الشيء الواحد موجوداً معلوماً معاً، وذلك محال لأنه لو أراد أحدهما دون الآخر فأوجده أحدهما ولم يوجده الآخر من الوجه الآخر لكان موجوداً معلوماً. قالوا: [60ب] وليس يجوز أن يقال: إنه يكون موجوداً لأنه قد حصل له صفة الوجود، لأنه ليس بأن يقال: هو موجود³¹ لأنه قد حصل له صفة من صفات الوجود، بأولى من أن يقال: لا يكون موجوداً لأنه لم يحصل له الصفة الأخرى، ولأن من حق مقولور القادر أن يكون معلوماً، كما أنه إذا خرج عن كونه مقولوراً خرج عن كونه معلوماً، وهذا المقولور هو مقولور لمن لم يرد إيجاداً فيجب كونه معلوماً.

29 ويدعو: ويدعوا، ن.

30 يدعو: يدعوا، ن.

31 موجود: موجودان، ن.

صفة من صفات الوجود وقد انتفت عنه صفة أخرى من صفات الوجود فلا يمنع تجدد صفة الجنس له. يبين ذلك أن صفة الوجود شرط في اقتضاء صفة الذات للصفة المتجددة، وهذه الصفة مفتقرة إلى صفة الوجود، ويكفي في حصول المحتاج حصول واحد من المحتاج إليه وإن لم تحصل أمثاله. ألا ترى أن العلم لا افتقر في محله إلى الحياة كفى في صحة حلوله في الحل ووجود جزء من الحياة، ولم يلزم إذا وجد في الحل جزء من الحياة، وعدم عنه جزء آخر، أن يقال: ليس بأن يصح وجود العلم لأجل وجود الحياة بأولى من أن لا يصح وجوده لأجل عدم الحياة الأخرى؟ فإذا وجب تجدد صفة الجنس وكان الشيء لا اختصاصه بها يمنع من ضده ويوجب ما يوجبه وجب فيما اختص بصفة من صفات الوجود أن يوجب حكمه ويمنع من ضده.

فإن قالوا: صفة الجنس تقتفر إلى مجموع صفتي الوجود، قيل: بينوا ذلك. وعلى أنه إن كان كذلك فيجب أن يستحيل تجدها مع صفة واحدة من صفات الوجود، فلم قلتم: ليس بأن يصح تجدها بأولى من أن لا يصح تجدها، وهي إذا افتقرت إلى مجموع الصفتين، ولم يحصل مجموع الصفتين ...

X

... [ن 47] إيجاد أكثر مما رام الآخر إيجاداً فإنه يكون وجود مقدوراته أسبق وإن كان بعضها مقدوراً للقادر الآخر، ويمتنع وجود ما رame الآخر للنضاد.

ومنها أنه لو صح أن يقدر قادران على مقدور واحد بعينه لم يخل إما أن يصح أن توجد قدرة أحدهما عليه، ويريد إيجاداً، ويدعوه الداعي إليه، ويلجأ إليه، ولا يمنعه مانع منه، ولا توجد قدرة الآخر عليه، أو يكره فعله، ويصرفه الصارف عنه، ويلجأ إلى خلافه، أو يمنع منه، أو لا يصح أن يختلفا في ذلك، وكل ذلك محال فما أدى إليه محال. إنما قلنا: محال أن لا يصح أن يختلفا فيما ذكرنا، لأن من حق حين صحة اختلافهما فيما ذكرنا، وإلا لم يتميزا من الحي الواحد. وإنما قلنا: إن اختلافهما في ذلك محال، لأنه لو اختلفا لم يخل إما أن يوجد الفعل وإما أن لا يوجد وإذا كان يوجد ولا يوجد، ومحال أن لا يوجد لأن من حق القادر على الشيء أن يوجد إذا انتفت عنه الموانع واشتدت دواعيه إليه وانتفت عنه الصوارف، ومحال أيضاً أن يوجد لأن القادر الآخر قد كرهه وصرفته عنه الصوارف، ومن حق القادر على الشيء إذا صرفته عنه الصوارف أو اختص بمنع منه أو انتفت قدرته عليه أن يستحيل وجود الفعل، ولأنه لو وجد لكان الذي كرهه فاعله مع أنه على غاية الكراهة له والانصراف عنه لأنه قد وجد ما كان قادراً عليه، وهذا حقيقة الفاعل، وليس حقيقته أن يوجد الفعل بحسب دواعيه وإرادته لأن النائم والساهي يفعلا ولا داعي لهما ولا إرادة. فاما وجود الفعل وعدمه لأجل إرادة أحدهما وكراهة الآخر فهو أشد استحالة مما تقدم، فإن أن كون مقدور لقادرين قد أدى إلى صحة واحد من هذه الأقسام المستحيلة، وما أدى إلى المستحيل مستحيل.

ولقائل أن يقول: إذا كانت الحال ما ذكرتموه² من اختلاف أحوال القادرين فإنه يوجد [ن 47ب] القدر، لأن وجوده لا يحتاج إلى اجتماع القادرين، وإنما يحتاج إلى كل واحد منهما على البديل، فكل واحد منهما وجه يقتضي وجود المقدور بانفراده، وكل شيئين اقتضى كل واحد منهما حكماً بانفراده فإن اختصاص أحدهما بما يقتضي الحكم دون الآخر يقتضي حصول الحكم، لولا ذلك لانتقض كون كل واحد منهما مما يقتضي ذلك الحكم بانفراده، وخروج الآخر عن الصفة التي معها يصح الإيجاد هو خروج من أن يحصل الحكم به. وليس يمنع حصول الحكم إذا خرج سبب من أسباب حصوله عن الصفة التي معها يؤثر في ذلك الحكم إلا بعد أن لا يقوم غيره مقامه، فصح أن أحد القادرين إذا أراد الفعل دون الآخر وجب وجود الفعل لحصول ما يكفي انفراده في حصول الفعل على الصفة المؤثرة في الفعل، ولا يمتنع إيجاد الآخر ليس على الصفة المؤثرة في الفعل لأن غيره قد قام مقامه في ذلك. وهذا يبطل قولهم: ليس بأن يجب وجود الفعل لإرادة أحد القادرين بأولى من أن يمتنع لكراهة القادر الآخر. يبين ذلك أنه إذا افتقرت الإرادة والعلم والقدرة إلى جزء من الحياة بدلاً من جزء آخر، فوجد في الحل جزء من الحياة دون جزء آخر، لم يلزم من ذلك أن يصح

- 1 يختلفا: اختلافاً، ن.
- 2 ذكرتموه. ذكرتموها، ن.
- 3 جزء: إضافة في الخامس، ن.

وأما قولهم: لو وجد المقدور مع كراهة أحد القادرين له لكان فاعلاً له مع كونه كارهاً له أو ممنوعاً منه، فإنه يقال لهم: ما معنى كونه فاعلاً له؟ فإن قالوا: أن يوجد وقد كان قادراً عليه، قيل لهم: فقد أزمتم مخالفتكم على قولهم: إنه قد يوجد ما كان القادر قادراً عليه مع كراهته له، نفس قوله. وإن قالوا: نحن نبين أن قوله هذا محال، أعني أن يوجد المقدور مع كراهة القادر عليه، قيل لهم: هذا رجوع إلى وجه آخر. وعلى أنه ليس حقيقة الفاعل هو الذي وجد ما كان قادراً عليه، وبين ذلك عند الكلام في المخلوق إن شاء الله.

فإن قالوا: إنما يلزم المخالف أن يسمى القادر الذي كره المقدور فاعلاً، قيل لهم: ليس الممول في إثبات المعاني على الأسماء، لأن المخالف [49] لو قال: أسميه فاعلاً كما أسمي الممول على الفعل فاعلاً، سقط دليلكم على أنه إنما كان يلزمه تسميته فاعلاً لو كانت حقيقة الفاعل حاصلة فيه، وليس الأمر كذلك. فإن قالوا: إنما ألزمنا المخالف أن يعلق أحكام الفاعل بالقادر الذي كره مقدوره نحو المدح والذم والثراب والعقاب، قيل: إنما يلزم ذلك لو ثبت فيه حقيقة الفاعل ولم يكن في حكم الممول على الفعل، وقد بينا أنه ليس حقيقة الفاعل ما ذكرتموه، ولو ثبت فيه حقيقة الفاعل لم يجر أن يستحق الذم والمدح لأنه أشدّ حالاً من الممول على الفعل، لأن الممول على الفعل مريد له وإن كان محمولاً على إرادته، وهذا غير مريد. والساهي يفعل عندكم من غير إرادة، والفعل واقع لمكان قدرته، وليس كذلك هذا القادر. فإذا لم تتعلق أحكام الفاعل بالساهي فأولى أن لا تتعلق بهذا القادر. والعقل يمنع أن يستحق الإنسان الفعل إذا لم يردّه، بل كرهه وإنما وقع لأجل إرادته غيره وقدرته غيره. فبان أنه لا محصول لهذا الإنزام.

ومنها أنه لو قدر قادران على مقدور واحد بعينه لوجب إذا أراداً جميعاً إيجاداً أن يكون كل واحد منهما فاعلاً. ولو كان كذلك لم تنفصل حاله، وقد أراد أحدهما إيجاداً، من حاله، وقد أراداً جميعاً إيجاداً، إذ ليس يختص أحدهما بتأثير ليس للآخر.

ولتأمل أن يقول: إنه تنفصل حاله وقد أوجده من حاله ولم يجمعاً على إيجاداً من قبل أنهما إذا اجتماعاً على إيجاداً كان بالوجود أحق من مقدور قادر ثالث لم يوجد إلا القادر الثالث، لأن هذا المقدور قد اجتمع له سببان من أسباب الوجود وليس كذلك المقدور الذي لم يوجد إلا قادر واحد. على أنه لا يمنع أن يؤثر كل واحد من القادرين في إيجاداً، وإن لم يختص أحدهما بتأثير زائد. ألا ترى أن السواد الموجود في الحبل، [إن] طراً عليه جزآن من البياض، كان كل واحد منهما مؤثراً في عدمه عند أصحابنا، ولم [49] يختص أحدهما بتأثير زائد؟ فما ينكر من مثله في تأثير القادرين في إيجاد الشيء الواحد؟ والعلماء بإحكام الفعل يوجب كل واحد منهما صفة العالم، ويؤثر كل واحد منهما على سبيل الشرط في إحكام الفعل وفي صحة إيجاداً محكماً، وتدعو⁴ كل واحدة من صفتي العالم إلى إيجاد الفعل وتقتضي كون ما يفعله العالم من الاعتقاد علماً، وليس يتميز أحدهما بتأثير زائد.

وما احتجوا به قولهم: لو قدر قادران، قسم ومحدث، على إيجاد الشيء الواحد لم يمنع أن يقدر القدم على احتراعه ويقدر المحدث عليه بسبب. فإن صح وجوده من القدم مخترعاً من غير أن يوجد

وجود العلم والإرادة والقدرة لوجود إحدى الحياتين وأن يستحيل وجود ذلك لعدم ما عدم من الحياة الأخرى وأن يقال: ليس بأن يصح وجود ذلك لأجل ما وجد من الحياة بأولى من أن يستحيل لعدم ما عدم من الحياة إذ كانت الحياة إذا عدمت من حقها أن يستحيل وجود العلم والقدرة والإرادة إذا لم توجد حياة أخرى بدلاً منها، لأنه لا كان كل واحدة من الحياتين تصحح بانفرادها وجود العلم والقدرة والإرادة، ولو قلنا: إن مع وجود أحدهما لا يصح وجود هذه الأشياء، انتقض القول بأن كل واحد منهما بالفراده يصح وجود هذه الأشياء، فوجب لذلك أن نقول: عدم الحياة يستحيل معه وجود [48] هذه الأشياء ما لم يقم غير تلك الحياة مقامها، مما قد علم أنه يكفي مفردة في تصحيح هذه الأشياء.

فإن قالوا: إنما أمسنا أن يقدر قادران على مقدور واحد بعينه، ويفتقر كل واحد منهما في الفعل إلى صاحبه، قيل: ليس هذا مذهب خصمكم الذي شرعتم في إفساده، بل قوله هو أن كل واحد منهما يكفي في وجوده، فأفسدوا هذا الذي هو قولهم دون ما ليس بقولهم. فإن قالوا: يلزمهم أن يقولوا بذلك، قيل لهم: أنتم لم تبنوا ذلك في دليلكم فتكونوا سالكين لهذه الطريقة، فإن سلكتهم هذه الطريقة فبينوا أنه يلزم المخالف ذلك. على أنكم إن بنيت الدلالة عليه لزم إذا كان أحد القادرين ممنوعاً من الفعل أو كارهاً والآخر مريداً له غير ممنوع أن يستحيل وجود الفعل لأن الفعل يحتاج إلى مجموعهما ولم يحصل مجموعهما على الصفة التي يفترق الفعل إليها. ولا يجوز أن يقال: إنه ليس بأن يصح وجوده لإرادة أحدهما بأولى من أن يستحيل لكراهة الآخر، بل القول بأنه يوجد مع افتراقهما في تلك الصفات هو المحال لا غير لأنه ناقض للقول بافتقاره إلى مجموعهما. وبالجمله، إن قيل: إن الفعل يفترق إلى كل واحد منهما بالفراده، لم يستحل أن يوجد وإن لم يختص أحدهما بما معه يجب الفعل منه. وإن قيل: إنه يفترق إلى اختصاصهما معاً يقتضي الفعل، لم يستحل القول بأنه لا يوجد إذا لم يختص أحدهما بما معه يوجد الفعل.

فإن قيل: لو لم يكن من حق القادر على الشيء الواحد أن لا يوجد ذلك الشيء إذا كرهه ولم يدعه داع إليه لصح مع كراهتنا أن نفعل أن يوجد الفعل، قيل لهم: أتعتون لصح مع كراهتنا أن يوجد جنس ذلك الفعل أو لصح وجود ذلك الفعل بعينه؟ فإن قالوا: لصح جنسه، قيل لهم: فجنسه صحيح لأن الإنسان إذا كره أن يتحرك يسره فإن غيره يحركه يسره، وإن قالوا: لصح ذلك المقدور بعينه، قيل لهم: ومن أين [48] علمتم بأن ذلك غير صحيح؟ وما تتكرون أن من كره أن يتحرك يسره، فحركه غيره يسره، فإنه قد فعل فيه عين ما كرهه؟ فإن قالوا: ذلك لا يجوز، قيل لهم: هذا موضع الخلاف، وقد بنيت الدلالة عليه وقدمتموه كما تقدم الأصول المقررة المعلومة قبل العلم. عوضع الخلاف. فإن قالوا: لو وجد عين ما يقدر عليه القادر مع الكراهة أليس القادر عين ليس بقادر؟ قيل: ليس بليس ذلك، لأنه يكون الفرق بينهما أن القادر إذا أراد الفعل من غير منع وجد الفعل، وإذا كرهه لم يوجد إذا لم يقم غيره مقامه. ويقال لهم: ويجب إذا كره القادر أن يتحرك بيمينه فحرك بيمينه لم يوجد إذا لم يقم غيره مقامه. ويقال لهم: ويجب إذا كره القادر أن يتحرك بيمينه فحرك بيمينه بفعل غيره أن يلبس القادر عين ليس بقادر، فقولوا: إنه لا يقدر على جنس مقدور القادر قادر آخر. فإن قالوا: لا يلبس ذلك لأنه إذا تحرك بيمينه مع كراهته له ومع تحريك غيره له علمنا أن الحركة من فعل من أرادها واستعمل آلاته فيها دون من كرهها، قيل لهم مثله إذا وجد عين ما يقدر عليه القادر وهو كاره له.

لكان من جنسهما ما يختص بقادر آخر لأنهما لو تعلقتا⁸ بمقدور واحد لكانتا⁹ كجميع الأحاسيس المتماثلة، وفي ذلك اختصاص القدرتين عليه¹⁰ بقادريين فيكون مقدوراً واحداً لقادريين، وذلك مستحيل. ونقائل أن يقول: ليس ذلك بمستحيل لما تقدم من الاعتراض على ما استدلوا به.

واستدل شيخنا أبو القاسم في عيون المسائل على أن المقدور الواحد لا يكون مقدوراً لله عز وجل وللمقدور أن يفعل كل واحد منهما على البذل، فقال: الفعل يكون لفاعله لنفسه ولغيره لا لشيء غيره، كما يكون [لونه] لونا لنفسه وعينه لا لشيء آخر، فإن جاز أن يكون فعله فعلاً لغيره جاز أن يكون لونه لونا لغيره، وإلا فما الفرق بين ما يكون للشيء لعينه وبين ما يكون له لغيره؟ وإن جاز أن يكون الفعل فعلاً لفاعله ولغيره على البذل لا لشيء غيره جاز أن يكون المبدع عبداً لك ولغيرك لا لشيء غيره، وأن يكون العالم عالماً في حال ويكون جاهلاً في حال لا لشيء غير عينه.

الجواب:

يقال له: قولك: يكون فعلاً له لعينه، أردت به لعين الفعل أو لعين الفاعل؟ فإن قال: لعين الفعل، قيل له: وما تريد بقولك: لعين الفعل؟ فإن قال: أردت أن ذات الفعل توجب كونه فعلاً لفاعله، قيل له: وما معنى كونه فعلاً لفاعله؟ فإن قال: معنى ذلك أنه حصل الفعل ذاتاً بقدرة الفاعل ودواعيه، قيل له: فقد وقف كونه ذاتاً على كونه ذاتاً لأنه قد وقف كونه ذاتاً على قدرته ودواعيه، وكونه موقوفاً على قدرته ودواعيه واقف على كونه ذاتاً. ويقال له: إنما كان الفعل فعلاً [لي] إذا أثرت قدرتي فيه، وإنما أثرت قدرتي فيه لأن الداعي والإرادة دعت إلى ذلك لا لذات الفعل. والنقص يقول: وقد لا يكون [إن 51] الفعل فعلي ويكون فعل غيري إذا لم تؤثر قدرتي فيه وأثرت قدرة غيري ودواعيه فيه، فلم يختص بي لعله أكثر مما ذكرته.

فإن قال: أردت بكلامي أنه لذات الفعل يصح أن يكون فعلي، قيل له: إنما يصح أن أفعله قبل أن أفعله عندك، وليس هو بذات قبل الفعل عندك فيكون مصححاً لما ذكرت، وكان يلزم في كل ما مثله عندنا أن يصح أن أفعله. على أن المصحح لكون الشيء فعلاً¹¹ هو القدرة عليه دون المقدور، فالأمر على العكس مما ذكره. ثم يقال له: ولم لا كانت ذات الفعل مصححة كونهما فعلي ومصححة كونهما فعل غيري أيضاً؟ فإن قال: ذات الفعل يصحح كونهما فعلي ويحيل كونهما فعل غيري، قيل له: ومن سلم لك أنه يستحيل أن يكون فعلاً لغيري حتى تعامل ذلك بالذات وتجعله أصلاً في دليلك على استحالة كونه فعلاً لغيري؟ وكأنك قلت: إنما استحالة أن يكون فعلي فعلاً لغيري لأنه يستحيل كونه فعلاً لغيري لذاته، وهذا تسلم المطلوب.

فإن قال: لو صح كونه فعلاً لي ولغيري لما اختص بأحدنا إلا لعله، قيل له: إن أردت بالعله أنه يحصل لي إليه داع فاعداً إلى تأثير قدرتي فيه ولم يحصل ذلك لغيري فصحيح، وإن أردت معنى زائداً على ذلك فلم زعمت بحصول الاقتدار إليه؟ فإن قال: أردت أن فعلي لذاته لا يكون فعل غيري، قيل له: خصمك يجوز أن يكون فعله فعلاً لغيره بدلاً من فعله، فكيف تسلم ذلك وتعله بالذات؟ ولو

- 8 تعلقتا: تعلقتا، ن.
- 9 لكانتا: لكانتا، ن.
- 10 عليه: عليهما، ن.
- 11 فعلاً: فعل، ن.

الآخر السبب كان الفعل مستغنياً عن السبب، وإن لم يوجد إلا مع السبب انتقض القول بأن القديم قادر على اختراعه. وفي ذلك كون الفعل مقتضياً إلى السبب وغير مقتضياً إليه، وذلك محال.

ونقائل أن يقول: قد أحللتكم في دليلكم بقسم هو قولنا، وذلك أنا نقول: إن الفعل لا يكون مقتضياً إلى السبب على كل حال لأنه قد قدر على اختراعه قادر، وإنما يقتضى إلى السبب إذا لم يقصد القادر لذاته إلى اختراعه. وليس يمتنع أن يحتاج الشيء إلى غيره في حال دون حال، ولا يجب من صحة وجوده من دون السبب أن تنتقض حقيقة القادر المحدث ولا أن تنتقض حاجة الفعل إلى السبب في بعض الأحوال لأن استغناء الشيء عن غيره في حال لا يمتنع من حاجته إليه في حال أخرى، وقيام قادر مقام قادر آخر في إيجاد الفعل لا يمتنع من كون القادر الآخر قادراً عليه. ألا ترى أن العلم يحتاج عند أصحابنا إلى جزء من أجزاء الحياة بينه إذا لم يوجد غيره، فلا يحتاج إليه بعينه إذا وجد غيره؟ ومنها أنه لو قدر قادران عداً على مقدور واحد لم يخل إما أن يوجد في محل قدرة أحدهما أو

في كلا علي⁵ قدرتهما أو لا في محل، وكل ذلك محال لأنه إن وجد في كلا المحليين كان مثلاً للتأليف، والتأليف لا يفعله المحدث إلا متولداً، [إن 50] ويستحيل أن يتولد عن سببين كما يستحيل أن يفعل الفعل بقدرتين، ومحال أن يوجد الفعل لا في محل لاستحالة اختراع المحدث للأفعال، ويستحيل وحده في محل قدرة أحدهما استحالة أن يتخترع الآخر فيه لاستحالة اختراع المحدث لمقدورنا لا في محل، ولو أن يوجد بسبب لأنه يؤدي إلى أن يكون الفعل محتاجاً إلى السبب وغير محتاج إليه لأنه ليس بأن يقال: يحتاج إليه لأجل القادر الذي يفعله متولداً، بأولى من أن يقال: لا يحتاج إليه لأجل القادر الذي يفعله في محل قدرته. ونقائل أن يقول: إن الفعل يحتاج إلى السبب في حال دون حال، وذلك أنه يحتاج إليه إذا لم يفعله الآخر في محل قدرته، ولا يحتاج إليه إذا فعله الآخر في محل قدرته، وليس يمتنع أن يحتاج الشيء إلى الشيء في حال دون حال على ما تقدم بيانه. وقولهم: يستحيل أن يتولد الفعل من سببين، هو كقولهم: إنه يستحيل أن يفعله قادران، الخلاف فيهما واحد.

ومنها أنه قد ثبت تعلقي بمقدورنا بنا وحاجته إلينا، كما ثبت تعلقي معلول العلة بالعله، فكما استحالة أن يتعلق معلول العلة بعله أخرى فكذلك يستحيل أن يتعلق بمقدورنا بقادر آخر وبقدرة أخرى، والطريقة في ذلك أن كل أمر يتعلق بشيء ولم يكن لتعلقه بغيره ما يقتضيه فيجب أن لا نعلقه بغيره، لأنه لا يصح إثبات ما لا طريق إليه. ولو جاز ذلك جاز تعلقه بتأليف رابع وخامس وغير ذلك، وهذا يمنع من كون مقدور واحد بقدرتين لأنه قد ثبت تعلقي إحداها به، ولا مقتضي لتعلقي الأخرى به إذ كان لا يفصل كونه مفعولاً بإحداها⁶ من كونه مفعولاً بغيرها. ونقائل أن يقول: تفصل إحدي الحالتين من الأخرى بقوة المنع على ما تقدم بيانه. وأيضاً، هاهنا ما يقتضي كون مقدورنا داخلاً في جملة مقدورات الباري سبحانه، وهو كون الباري عز وجل قادراً لذاته، على ما سنبينه.

ومما احتجوا به على أن المقدور الواحد [إن 50] لا يكون مقدوراً بقدرتين قولهم: لو اختصت القدرتان بقادريين لكان المقدور مقدوراً لقادريين، وذلك مما قد أفسدناه. ولو اختصنا بقادر واحد

- 5 علي: إضافة في الحاشي، ن.
- 6 بإحداها: بأحديهما، ن.
- 7 اختصنا: اختصا، ن.

هو معنى يحل الفعل. وإن أراد بالعملة معنى يحل الفعل فليس الفعل محتاجاً إلى ذلك في كونه خشوعاً لو كان كونه خشوعاً صفة له. وأما كون الفعل ظلماً وعيناً فراجع إلى وجوه يقع عليها أو إلى نفى وجوه، وليس بمستحيل أن يقع على غير تلك الوجوه لأنه لا يستحيل أن يكون الفعل تارة فيه تقع وتارة لا تقع فيه.

واحتج أيضاً فقال: لو كان مقدوري مقدوراً الله عز وجل ويجوز أن أفعله ولا أفعله وجب إذا فعلته ولم يفعله الله عز وجل أن يفعل الله سبحانه له تركاً، فأكون فاعلاً للشيء مع فعل الله سبحانه ضده عز وجل واحداً. [ن 52] قال: ولا يلزم أن يفعل الله سبحانه الأشياء فيما لم يزل لأن من أفعال الله عز وجل والأجسام ولا ترك لها، وأما الأعراض فإذا وجدت الأجسام فإنها لا تخلو مما يتضاد عليها. وظاهر هذا الكلام يدل على أنه يقول: إن القادر لذاته أيضاً لا يخلو¹⁵ من الأخذ والتترك، وهذا غير مسلم. ويقال له: أوجب أن يفعل القادر الفعل أو ضده إذا صح أو يجب ذلك وإن استحال؟ فإن قال: يجب ذلك وإن استحال، كان قد قال باجماع الوجوب والاستحالة وأن يفعل البارئ عز وجل السواد فيما لم يزل أو البياض وإن استحال ذلك لفقد المحل والاستحالة الفعل فيما لم يزل. وإن قال: إنما يجب ذلك إذا صح الفعل وضده، قيل له: أوجب ذلك لأن القادر لا ينفك من داع إلى الفعل أو إلى ضده متى صح، أو يجب لاستحالة خلو المحل مما يتعاقب عليه، أو لأن من حق القادر أن لا ينفك من ذلك، دعاه داع إلى ذلك أو لم يدعه؟ فإن قال: يجب ذلك لأنه لا ينفك من الدواعي إلى الفعل في المحل أو إلى ضده، قيل له: لم زعمت ذلك؟ أليس الواحد منا لا يدعوه الداعي إلى تحريك جسم في شيء من الجهات، وقد لا يتعلق بتحريكه فائدة ولا غرض لحكيم ولا لغير حكيم؟ ولو وجب في كل حال أن يكون للبارئ عز وجل غرض¹⁷ في تحريك جسم في جهة من الجهات لوجب¹⁸ ذلك وإن كان مقدورنا غير مقدوره، وفي ذلك استحالة انفكاك الأجسام في كل حال من حركة أو سكون يفعله الله عز وجل، فإن اختار الله عز وجل غير ما تختاره استحالة منا فعل ما تختاره. وإن قال: إنما يلزم ما قلته لأن المحل لا يخلو مما يجتمعه، قيل له: فليس يلزم إذا لم يفعل الله عز وجل ضده ما فعلناه أن يخلو¹⁹ المحل مما يحتمله لأن الواحد منا قد فعل فيه مقدوره وهو أحد الصائين اللذين يحتملها المحل، فإن وجب مع ذلك أن يفعل الله عز وجل شيئاً في المحل وجب أن يفعله إذا ...

- 15 تخلو: تخلو، ن.
16 يخلو: يخلو، ن.
17 غرض: غرضاً، ن.
18 لوجب: لو لجب، ن.
19 يخلو: يخلو، ن.

كان فعلي لا يكون فعلاً لغيري لما وجب تعليل ذلك للذات. فإن قال: معنى كلامي هو أن الفعل لا يوجد إلا وهو فعلي أو يستحيل أن يوجد إلا وهو فعلي، قيل له: قد تسلمت موضع الخلاف على ما بيناه. فإن قال: أردت بقولي: إنه فعلي لعينه، أنه ليس المرجع بقولي: إنه فعلي، إلا إلى تجدد ذاته لا إلى معنى آخر، [ن 51] كما أقول: إنه محدث لعينه ولذاته، وأعني بذلك أن ذاته تجدد كونها ذاتاً، قيل له: ليس معنى كون الحركة ذاتاً بعد أن لم تكن ذاتاً هو معنى كونها فعلي، بل يعقل من كونها فعلي تتعلق، ولا يعقل من قولي: إن الحركة تجدد كونها ووجودها، تتعلق بي. ولو كان تجدد الذات وكونها فعلي معي واحداً¹² لكان إذا ثبت أحدهما ثبت الآخر، والأمر بخلاف ذلك لأنه قد يتجدد كون الشيء ذاتاً ولا يكون فعلي.

فإن قال: معنى كلامي هو أن الفعل يكون فعلاً لفاعله لعين فاعله، وأردت أن ذاته توجب كون الفعل فعلاً له، قيل له: إن أردت أن ذاته من حيث هي جسم أو من حيث هي قادرة توجب ذلك أبطلت التخيير ووقوف الفعل على الدواعي، وإن أردت أن قدرته تقتضي ذلك بحسب دواعيه فذلك صحيح، وكأنك قلت: إذا اقتضته قدرتي بحسب دواعي لم يجز أن تقتضيه قدرة غيري بحسب دواعيه، وهذا موضع الخلاف. فإن قال: معنى قولي: ذات فاعله، ومعنى قولي: إن هذا الفعل فعلاً له، معنى واحد¹³، لأن ما أقول: إنه للذات، فمرادي به أنه لا يفيد معنى زائداً على الذات، قيل له: معلوم بطلان ذلك، لأن المقول من فعلي أنه شيء سواي له تتعلق بي، وليس يجوز أن يكون الشيء وتعلقه بغيري هو غيره في المعنى والحد. فإن قال: أردت بكلامي أنه يستحيل أن يكون الفاعل له غيري أو أنه لا يفعله غيري، قيل له: هذا موضع الخلاف.

وأما كون اللون لوناً فإن أصحابنا لا يطلون استحالة كونه لوناً لغيري، ويقولون: بأي شيء علناه فسد، ولو علل لذاته لاستحال في كل سواد أو بياض أن يحل غيري. والصحيح عندي أن يعقل اختصاصه بي بالفاعل وقد كان يجوز أن يفعله الفاعل في غيري. هذا إن لم يكن اللون تابها لمزاج ذلك اللون المخصوص. أما كون العبد عبداً لي فإنما يكون [ن 52] عبداً لي لاختصاص وجه من وجوه الملك بي، فإذا زال عني ذلك الوجه واختص غيري بوجه من وجوه الملك صار عبداً له. وإذا علمت بعد أن لم أعلم كنت علماً لمعني عند أصحابنا لبطان ما عداه عندهم. والصحيح أني كنت علماً إما لأنني نظرت فأوجب كوني ناظراً كوني علماً، وإما لأن فاعلاً فعل في العلم، أو لأنني أدركت الشيء إن كان الإدراك أمراً زائداً على المعرفة والعلم.

واحتج أيضاً فقال: لو قدر الله عز وجل على تصرفنا لصح أن يفعله وحده، ولو صح أن يفعله لكان إما أن يوجد خشوعاً وتذللاً أو ظلماً وعيناً أو يوجد ولا يكون كذلك، ومحال أن يوجد كذلك، ولو أوجده لا على هذه الأحكام لكانت هذه الأفعال مع أنها أعراض قد اختصت بهذه الأحكام لعل. يقال له: أما كون الفعل خشوعاً وتذللاً فهو أنه فعله من قد خشعت نفسه وخشوع نفسه دعاه إلى ذلك، وهذا راجع إلى حال للنفس يستحيل على الله عز وجل، وغير ممنوع أن يقع الفعل تارة وفاعله خاشع¹⁴، وتارة لا يكون خاشعاً. فإن أراد بالعملة ما ذكرناه فذلك صحيح، وليس

- 12 واحداً: واحد، ن.
13 واحد: واحداً، ن.
14 خاشع: خاشعاً، ن.

نوصف [بالقدرة عليه كان ذلك شركة، هو نقيض للشركة. فبان أنه لا بد من اعتبار المساواة، فإن [المساواة] المطلقة لرمت الشركة بكونه حياً قادراً علماً وكوناً كذلك، وإن أوجبت الشركة [المساواة المطلقة] فيجب أن تذكرها. والمسلمون إنما وصفوا الإنسان بأنه مشترك على جهة الاشتقاق [إذا أشرك بالله عز وجل] إلهاً رباً يستحق العبادة ويقدر على اختراع أصول النعم. وما ذكرناه من أن [كون غيره يقدر] على مثل السموات والأرض يقتضي كونه شريكاً له، فإنه يقتضي الشركة إذا [قدر على ما يقدر] عليه من التحريك والتسكين. وأما الاستغناء عن الله عز وجل فغير لازم لأن [لا قدرة لنا على] الفعل إلا بالله عز وجل، فنحن محتاجون إلى أن يُقدرنا وبلى أن لا تمتنع ولا يسلبنا [القدرة، فلنا إليه عز وجل] افتقار دائم غير منقطع.

[118] ومنها قولهم: إذا جاز أن يقع الفعل الواحد من الأجزاء الكثيرة جاز وقوعه من قادرين.

الجواب:

إن الفعل الواحد لا يقع من الأجزاء الكثيرة على أن كل واحد من الأجزاء فاعل له لأن كل جزء غير قادر ولا يستحق الذم والملاح. وإنما يقع الفعل من القادر، والقادر هو جملة الأجزاء، فحملتها قدرة واحدة وهي شيء واحد وجسم واحد أو كالشيء الواحد على ما يقوله أصحابنا. فلم نقل: إن الفعل يقع من شيئين كل واحد منهما فاعل له. ونظير ما قلناه في ذلك أن يقول المخالف: إن الفعل الواحد يقع من اثنين وهما مجموعهما فاعل واحد وقادر واحد. [و] لو كان كذلك لكان الفعل واقعاً من قادر واحد لا من قادرين، وليس هذا موضع الخلاف، مع أن المستدل اقتصر في الجمع بين الموضوعين على الدعوى ولم يجمع بينهما بعلّة.

ومنها قولهم: لو لم يقدر على عين ما قدرنا عليه لكان عاجزاً كما لو لم يقدر على مثل ما تقدر عليه.

الجواب:

إنهم لم يجمعوا بين الموضوعين بعلّة. وأيضاً، فليس العاجز هو من ليس بقادر فقط، لأن الحي لا يقدر على الجمع بين الضدين وليس يعاجز عنه. وإنما العاجز هو من لم يقدر على ما يصح كونه قادراً عليه، ومثل فعلنا يصح كونه قادراً عليه، فلم لم يقدر عليه لوصف بالعجز. فعلى المستدل أن يبين أنه يصح كونه [قادراً على عين ما تقدر] عليه حتى يلزم الوصف بالعجز. أما أصحابنا فقد ذكروا أن ذلك يستحيل كما [يستحيل الجمع بين الضدين] وكون الجوهر في مكانين في حالة واحدة.

[ومنها قولهم: إذا كان] القلم سبحانه قادراً على إعدام أفعاله واجب كونه قادراً على إيجادها. يقال لهم: ما العلة الجامعة بينهما؟ ويقال لهم: القدرة لا تتعلق بالإعدام، [بل تتعلق بالشيء وضد] [أن 18] [ب] الشيء، فصار محصور كلامهم: إذا قدر على ضد ما قدرنا عليه فيجب كونه قادراً عليه، وهذا دعوى باطلة لأن زيدا يقدر على ما يعلم به فعل عمرو ولا يكون قادراً على إيجاد فعل عمرو، ويقدر الواحد منا على إيجاد ما يعلم به الحياة والقدرة، ولا يقدر على إيجاد الحياة والقدرة.

ومنها قولهم: قد يحمل الاثنان منا حمولاً واحداً ويحرقان جسماً واحداً، فصح أن فعلاً واحداً يفسله ويقدر عليه قادران. يقال لهم: إن مخالفتكم يقول: إن ما فعله أحدهما ليس هو ما فعله الآخر،

XI

[17] القادر يقدر على الشيء وضده وخلافه، ويستحيل خلاف ذلك. والذي يبين أنه لا اعتبار بما ذكرناه أن القادر الواحد يقدر على أشياء كثيرة ولا يتعلق بالقدور الواحد قادرين كثيرين. ومنها قولهم: قد أقدّرنا الله عز وجل على الأفعال فكان عليها أقدر، كما أنه لا أعلمنا بالأشياء كان بها أعلم.

الجواب:

إنهم لم يجمعوا بين العلم والقدرة بعلّة فتتكمّل عليها، ولم يجب كونه علماً بما أعلمنا لأنه أعلمنا، بل لأنه يصح أن يشترك العالمان في العلوم الواحد وهو عالم لذاته، فكان علماً بكل ما يصح أن يعلمه، ومعلوم غيره يصح أن يعلمه لصحة اشتراك العالمين في العلم بالعلوم الواحد. فعليهم أن يثبتوا أن القادر هذه سبيله حتى يصح الجمع بين العلم والقدرة. وليس يجب من حيث جعلنا على صفة أن يصح أن يكون على مثلها. ألا ترى أنه قد جعلنا مشتهين ونافرين ومتحرّكين وساكنين ومكسّبين وعاجزين ولا يصح [عليه ذلك].

فإن قالوا: إنما يجب ما حكمنا به في القدرة دون هذه الأمور، قيل لهم: ينو العلة [المفرقة] بين الحاليين حتى لا يبطّل دليلكم بهذه الأمور. فإن قالوا: يصح كونه قادراً كما يصح كونه علماً، فصح [الجمع بين العلم والقدرة]، ولا يصح كونه مشتهياً ونافراً ومتحرّكاً وساكناً، فلم يكن ذلك مشتهياً لما ذكرناه [أنه إنما كان أقدر] على ما قدرنا عليه من أجل أنه جعلنا قادرين، وهذا قائم فيما ذكرناه [وإن بطل فيما ذكر غيرنا] فقالوا: إذا قدرنا على الشيء وهو عز وجل قادر على الأمور في الجملة [وجب أن يكون قادراً عليه]، قيل: إن ما يستحيل كونه قادراً عليه يجري مجرى ما يستحيل عليه على الإطلاق، [ولذلك لم يصح أن يقال: إذا أقدّرنا على شيء وجب كونه قادراً عليه، وما تأثر هذه الزيادة [في جوابكم؟] فما لم تبنوا] [أن 17] [ب] الفرق بينكم وبين من قال: إذا كان قادراً في الجملة، لم يجب ما ذكرتم. ثم يقال لهم: ليس لو استحال كونه قادراً على ما أقدر غيره عليه جرى ما يقدر غيره عليه مجرى ما يستحيل عليه على الإطلاق في امتناع كونه قادراً عليه؟ فينبوا أولاً أنه يصح كونه قادراً على ما قدر غيره عليه حتى لا يلزمكم على دليلكم الشهوة والنفار.

ومنها قولهم: لو أقدّرنا على شيء لا نوصف بالقدرة عليه لكننا شركاء له، كما لو قدر غيره على اختراع مثل السموات والأرض لكان شريكاً له، ويلزم أن نكون مستغنيين عنه.

الجواب:

أما الشركة فغير لازمة لأن الشركة هي المساواة إما بكل وجه وإما بوجه مخصوص، [فلا] تلزم الشركة بفقد المساواة في القادر لأن ذلك نقيض للشركة. فقولهم: إنه إذا أقدّرنا على شيء [لا

1 مشتهين: مشتهين، ن.

2 أقدّرنا: قدرنا، ن.

للاعتقاد. وكل واحد منهما قد فعل من الاعتماد بعض ما يقدر عليه، وهو عين ما فعله الآخر فيصير الآخر كأنه دافع لحر خفيف، والإنسان يجد أنه يدفعه ما يدفعه غيره كأنه دافع لجسم خفيف، ولهذا يمكنهما تحريك ما لا يمكن أحدهما تحريكه. وأيضاً، فإن الإنسان إذا دفع وحده حجراً فإنه يوالي بين دفعه، وإذا دفعه معه فقد يجتمعان على دفعه معاً، فقد يجد الإنسان ذلك وقد يستريح كل واحد منهما إلى صاحبه في بعض الحالات في الدفع، فيسهل على كل واحد منهما لأن مواصلة الفعل أشقّ من الإقدام عليه تارة والإحلال به أخرى.

فإن قيل: إن أوجبتم أن يقدر القادران على مقدور واحد وهو حصول الجواهر في المحادة لأنه لا يعقل في ذلك تزايد فيسند شيء منه إلى أحد القادرين ويسند شيء منه الآخر [إلى القادر الآخر] فيجب أن تحيلا كون قادرين على مقدور واحد لأنه لا يعقل كونهما مجتمعين على فعله وإحداثه [ثم يؤثر حصوله أحدهما بتأثير] هو ليس للآخر، قيل: ليس كذلك لأننا قد بينا أنه قد يجمع المؤثران على [تأثير حصول] الضدين التافين في حالة واحدة لضد واحد، وعلى أنه إذا اجتمع قادران محدثان [على تحصيل الشيء] في المكان [الذي أراد تحصيله] فيه أولى إذا كانا أقدر منه لأن ما يسبب وجوده أكد فوجوده بحصوله في المكان [الذي أراد تحصيله] فيه أولى إذا كانا أقدر منه لأن ما يسبب وجوده أكد فوجوده أولى، [ن 20] ولذلك كان إسحان ما كانت حرارته أشد من برودة غيره أولى من تبريد ذلك الغير للشيء الذي أسخنه الشديد الحرارة.

فإن قيل: إذا كانت القدورات ليست أشياء وذواتاً في حال عدمها، فكيف يمكنكم أن تقولوا: إن مقدور أحد القادرين هو مقدور الآخر، وليس في حال العدم شيء يشار إليه بأنه مقدور لأحدهما، فيقال: إنه مقدور للآخر؟ قيل: يصح ذلك كما يصح قولنا بعد وجود المقدور أنه كان مقدوراً لأحدهما على معنى أنه لأجل هذا القادر يصح وجوده، وإن لم يكن من قبل شيئاً. كذلك نقول لأجل القادر الآخر وجد لأنه إذا أمكنت إضافته إلى أحد القادرين أمكنت إضافته إلى الآخر معه، على أنه يمكن فيما لا يتزايد أن يقال: إنه مقدور لقادرين على معنى أنه لا تزايد فيه، فيصح لأجل أحدهما غير ما يصح لأجل الآخر.

وإذا قد تكلمنا في صفاته عز وجل وأنه يستحقها لذاته، وتكلمنا في مشاع كونه عز وجل عالماً قادراً في العلوم والمقدور، فلنتكلم في أنه لا يجوز أن يستحق صفاته لمان محتلة وإن كان يستحقها لذاته، ثم نتكلم في استحالة أضداد هذه الصفات عليه تعالى علواً كبيراً.

باب في أن العالم لذاته لا يجوز أن يعلم بعلم محدث

اعلم أنه لو علم بعلم محدث لم يخل إما أن يعلم به ما لا يعلمه لذاته وإما أن يعلم به ما يعلمه لذاته إما [بعضه وإما] كله، والأول باطل لأنه عالم بجميع المعلومات، وأما الثاني فالأمر فيه ظاهر عندنا [أنه] يقتضي [إثبات] معنى يوجب كون العالم عالماً، فقد بينّا من قبل أنه لا طريق إلى ذلك، وما لا طريق إليه [لا بد من أن لا] يصح النظر في وجوده في محل أو لا في محل. وإن أريد بالعلم كون العالم عالماً،

فلم زعمتم أنه هو هو؟ ولو كان هو هو لوجب إذا تعذر على أحدهما حمل الجسم أن يتعذر عليه وعلى غيره لأن غيره لم يفعل فعلاً آخر، وليس إلا الفعل الأول الذي لم يستقل الجسم به، ولكان إذا شق على أحدهما حمل الجسم شق عليهما، وسنتبع القول في ذلك بعد.

فهنا تلخيص ما احتج بها الفريقان وما يمكن أن يقال عليه. والذي نقوله نحن في ذلك هو أن القدورات ضربان: أحدهما يصح فيه التزايد والآخر لا يصح تزايد فيه. فالذي يصح فيه التزايد منه ما لا يقدر عليه إلا الله عز وجل كالجواهر والألوان وغير ذلك، [ومنه ما يقدر] على جنسه العباد كالاعتمادات والأصوات وغيرها، والله عز وجل قادر على جسس ما [يقدرون وعلى المثل] وعلى عينه لأنه قادر لذاته، فقدر على كل ما يصح أن يقدر عليه وعين ما يقدر [القادر منا] عليه إذ لا يحمل لذلك مما يجب للقادر والمقدور علي ما ذكرناه من قبل. وأما ما لا يصح [فيه التزايد هو حصول] الجواهر في المحادة، والقدم عز وجل والحديث يقدران منه على مقدور واحد، والمحدثان [مستويان في] المقدور بعد كون [القديم سبحانه قادراً على تحصيل الجواهر في المحادة، والواحد منا قادر على ذلك، [ن 19]] وليس يجوز أن نكون إنما قدرنا على معانٍ ولا على صفة غير الصفة التي قدر الله عز وجل على جعل الجواهر عليها لأنه قد فسد القول بالمعاني، ولا تزايد في حصول الجواهر في المحادة. وأما المحدثان القادران فالدليل على أن مقدورهما من ذلك واحد هو أن القادرين منا يدفعان بأكفهما حجراً إلى مكان وتكون كفت أحدهما دافعة للحجر في حال ما تدفع كفت الآخر لكفت هذا الدافع، فلا يخلو إما أن يكون كل واحد منهما فعل نفس ما فعله الآخر أو فعل غيره. فإن فعل غيره فإما أن يكون فعل معاني أو صفات. فإن كان صفات فإما أن يكون أحدهما جدد الصفات لبعض الحجر وجدد الآخر الصفات لغير ذلك البعض، وإما أن يكون كل واحد منهما جدد لكل [جزءاً] من الحجر صفة بحصوله في تلك المحادة، وكل ذلك باطل. فإذا ما فعله أحدهما هو ما فعله الآخر.

أما القول بالمعاني فقد أبطلناه من قبل، وباطل أيضاً اختصاص كل واحد منهما ببعض الحجر وتجديد الصفات فيه دون البعض الآخر لأنه إنما يمكن هذا الاختصاص لو ماس كل واحد منهما بعضاً من الحجر غير ما ماسه الآخر. فاما وكفت أحدهما دافعة لكفت الآخر فلا يمكن إذ ليس بعض الحجر بأن يفعل فيه أحدهما أولى من بعض، ولو دفعنا على هذا الوجه جزءاً واحداً لم يمكن أن يقال ذلك. وأما القول بأن كل واحد منهما [يجدد] لكل جزء من الحجر غير ما جددته الآخر فباطل لأن العقل يمنع من أن يكون للجواهر في المكان [تزايد بأن] يكون وجود الشيء متزايداً، وهذا يمنع من توصل من توصل بتزايد الأحكام إلى تزايد [حصول الجواهر في المحادة] لأن العاقل قاطع على استحالة تزايد ذلك غير متصور له. وإنما تزايد شدة [دفعنا للحجر وتحريكه] معاً. وذلك راجع إلى الاعتماد، لا إلى حصول الجواهر في المحادة.

فإن قيل: فكيف يسهل دفع [ن 19 ب] الحجر على كل واحد منهما إن كان مقدورهما واحداً ولا تزايد تحريك الحجر وحصوله في المحادة؟ قيل: يسهل ذلك لأمرين: أحدهما أن كل واحد منهما إذا اعتمد على الحجر قاوم اعتماده لثقله وكافاه بعض المكافاة، فلا يحتاج كل واحد منهما إلى أن يستفرغ جهده في الاعتماد على الحجر إذ كان ثقل الحجر يقاومه مجموع فعليهما

أن في تلك الطريقة بدئ بغير ما بدئ به في هذه الطريقة. [ولو كان في] العلم ما يوجد لا في محل لكان من الجهل بمعلومه ما يوجد لا في محل، لأن لهذا [العلم يكون ضد في] [ن 21ب] الجنس، فله ضد على الحقيقة، وليس للعلم الموجود لا في محل ضد على الحقيقة إلا الجهل الموجود لا في محل، فكان في الجهل ما يوجد لا في محل.

فإن قيل: وما ضد العلم في الجنس؟ قيل: الاعتقاد لمعلومه على العكس. مثال ذلك: اعتقاد أن الله عز وجل يرى بالأبصار بضاد اعتقاد أنه لا يرى بحال. فإن قيل: دلوا على تضاد هذين الاعتقادين، ثم دلوا على أن ما له ضد في الجنس فله ضد على التحقيق، ثم دلوا على أنه لا ضد للعلم الموجود لا في محل إلا الجهل الموجود لا في محل، قيل: أما تضاد العلم والجهل فقد استدلل أصحابنا عليه، فقالوا: إنه يستحيل اجتماع اعتقاد كرون الشيء على صفة واعتقاد نفيها في الوجود على حد واحد وأمر يرجع إليهما لا إلى غيرهما، وما هذه سبيله فهو متضاد، ونعني بقولنا: على حد واحد، أن يتعلق بحي واحد. ومع قاضي القضاة في المعنى من القول بأنه يمنع اجتماعهما للداعي، وهو اعتقاد الحي استحالة كون الشيء الواحد على صفة وعلى نفيها معاً. قال: لأنه ليس بأن يقال: إن [تقدم هذا] العلم أحوال اجتماعهما، بأولى من أن يقال: إن استحالة اجتماعهما هو الموجب لتقدم هذا العلم، [لأن هاذين] الأمرين فصلاً علم أن ما لأجله يحصل هذا العلم هو الذي لأجله يستحيل اجتماع اعتقاد [كون الشيء على] صفة مع اعتقاد كونه على نفيها، وهو أن الشيء يستحيل كونه على صفة وعلى نفيها. ألا ترى [أنه إذا استحال] كون الحي مريداً كإرادته واستحال وجود الإرادة والكراهة؟ ولقاتل أن يقول: [لا يجوز ذلك لأن] علمنا باستحالة حصول الشيء على صفة وعلى نفيها معاً يجوز أن يصرف من [اعتقده عن] أن يفعل اعتقاد نفي الصفة إذ قد علم أن ذلك مستحيل، والاعتقاد قد يكون [22] داعياً وصارفاً. وأما استحالة اجتماع اعتقادي الصفة ونفيها فليس يجوز أن تكون داعياً إلى العلم باستحالة كون الشيء على صفة وعلى نفيها معاً لأن العلم بهذه الاستحالة من فعل الله عز وجل عنده أو موجب عن كمال العقل كما يقوله غيره، وليس بواقع باختيار الإنسان فيقال: إن بعض الأشياء تدعوه إلى فعله. ولو كان من فعل الإنسان لما كان ما ذكره داعياً إليه لأن استحالة اجتماع هذين الاعتقادين ليس باعتقاد ولا ظن، فلم يكن داعياً ولا صارفاً، والدواعي والصوارف عنده إما اعتقادات وإما ظنون، وليس له تعلق أيضاً بذلك العلم فيكون داعياً إليه لو صح أن يكون ما ليس باعتقاد ولا ظن داعياً.

ثم إنه لا يجب إذا لم يكن بين الأمرين فرق⁷ أن يكون المحل اجتماع هذين الاعتقادين هو المقضي لحصول ذلك العلم، بل لا يمنع أن يكون المقضي لأحدهما غير المقضي للآخر. على أنه ليس عنده أن المقضي لتقدم العلم باستحالة كون الشيء على صفة ونفيها هو استحالة حصول الشيء على صفة ونفيها، لأن معلوم العلم عنده ليس هو المقضي لحصول العلم، بل المقضي لذلك أمر آخر. والمقضي لاستحالة اجتماع اعتقادي الصفة ونفيها هو تضاد الاعتقادين عنده، وإن كان الذي يكسف عن تضادها هو كون معتقدها صفة ونفيها، [ولو صح ذلك] لجاز لتقابل أن يقول: إنه

5 ضد: ضده، ن.

6 تعلق: تعلقاً، ن.

7 فرق: فرقا، ن.

وكونه علماً [حكماً بأنه يعلم كل المعلومات] وأنه لا يرجع إليه نقص لوصفنا لذاته بأنها عالة متبينة، فإن أنه لا يفعل [القول بأنه يحصل في محل أو] [ن 20ب] يحصل لا في محل. على أن قد يتبادر كونه الحي علماً بما هو ظاهر له غاية الظهور لا يعقل.

فأما أصحابنا فإنهم سألوا أنفسهم عن ذلك على قولهم يجوز وجود إرادة لا في محل، وأنه يجوز أن يعلم العالم المعلوم الواحد بعلمين، فقالوا: إذا جاز ذلك فلم لا يجوز أن يوجد علم لا في محل كما جاز وجود إرادة لا في محل، فيعلم في الباري عز وجل معلوماً هو عالم به لذاته كما يجوز عندكم أن يريد مراداً واحداً بإرادتين ويعلم الواحد منا معلوماً واحداً بعلمين؟ وقد أبطل شيوخنا ذلك بما سذكروه. وأما أن يعلم بعلم واحد جميع ما يعلمه لذاته فيأفل لأن بالعلم الواحد لا يجوز أن يعلم به أكثر من معلوم واحد. وأجابوا عما سألوا عنه أنفسهم بما هذا تحريره: لو جاز أن يعلم شيئاً يعلمه لذاته بعلم محدث لكان القادر على إحداث ذلك العلم هو الله عز وجل، ولو كان هو القادر على ذلك لكان قادراً على إحداث جهل بذلك المعلوم لا في محل، ولو قدر على ذلك صح منه إيجاد، ولو صح منه إيجاد الجهل لا في محل لصح إما وجود الجهل ولا يوجب كون الحي جاهلاً أو يوجب كون حي غير [البارئ عز وجل] جاهلاً أو يوجب كونه جاهلاً إما بأن يخرج عن كونه علماً بمتعلقه وإما بأن لا يخرج عن [امتعلقه حتى] يكون علماً بالشيء جاهلاً به معاً، وكل ذلك محال.

واعلم أن السائل ليس يقول [لأصحابنا: جوزوا] أن يكون الله عز وجل قادراً على العلم أو على فعل الجهل، لأن أصحابنا يقولون [بأن الله قادر] على ذلك، ولا يقول لهم: جوزوا أن يقدر على إيجاد علم لا في محل، لأن أصحابنا لا يطلقون [القول بنفي إيجاد العلم وأن] بوجه صحة وجوده لا في محل وأن الباري عز وجل لا يقدر على ذلك. ولا يلزم [من ذلك أن] يقولوا: إن ما يقدر الله عز وجل عليه من العلم الذي يفعله في قلوبنا يصح فعله لا في محل [ن 21] كما جاز أن يفعل الإرادة لا وإنما السائل إذا قال لأصحابنا: جوزوا أن يعلم الله عز وجل بعلم لا في محل قياساً على قولكم: إنه يريد بإرادة لا في محل، فإنما مراده هو أنه إذا كان في الإرادات ما يوجد لا في محل فحوزوا أن يكون في مقدوره من العلوم ما يوجد لا في محل، وإذا وجد لا في محل علم به الباري عز وجل، لأنه مختص به على حد اختصاص الإرادة به، وكونه علماً بمعلومه لا يتنافى كونه علماً بعلم محدث. وذلك يقتضي أن لا نجعل ابتداء الدلالة من الموضع الذي ابتداء به أصحابنا، وهو أنه لو قدر على إيجاد علم لا في محل قدر على إيجاد جهل لا في محل، لأن ذلك بوجه أن العلم يصح وجوده لا في محل، ولا يقدر عليه، وأن الخلاف في هذا الموضع وقع.

فينبغي أن نبتدئ بما وقع السؤال عنه، فنقول: لو كان في العلوم ما يصح أن يوجد لا في محل كالإرادات لكان في الجهل بمعلوم ذلك العلم ما يصح وجوده لا في محل، ولو كان كذلك لكان القادر على أن يفعله لا في محل هو الله سبحانه. ولو قدر على إيجاد الجهل لا في محل لصح أن يفعله، ولو صح أن يفعله لصح إما أن لا يوجب كون شيء جاهلاً، وإما أن يوجب كون شيء ليس بحي جاهلاً أو كون حي غير الله عز وجل [جاهلاً، وإما أن يجهل] الله إما بأن يخرج عن كونه علماً أو لا يخرج عن كونه علماً، وكل ذلك محال، فما [أدنى إليه محال، وما] أدنى إليه هو صحة وجود علم لا في محل، وجميع الأصول في هذه الطريقة حاصلة في [الطريقة المقدمة إلا أن] الفرق بينهما هو

لأجل الدواعي أيضاً. على أنكم أنتم تقولون: إنه إما امتنع اعتقاداً¹¹ الضئلين للعلم باستحالة اجتماع الضئلين، وأنتم قد ذكرتم الآن شيئاً آخر هو بالتفاني أشبه منه بالصارف.

ثم قال: ولو جاز [إنما] لا يجتمع للحي الواحد اعتقاداً¹² الصفة، ونفيها في حالة واحدة لأن اعتقاده استحالة كون الشيء الواحد [على صفة] ونفيها معاً يصرف عن الجمع بين هذين الاعتقادين لكان اعتقاده استحالة [حصول الشيء على صفة] وعلى صفة [لصارف من الصوارف] لا للتضاد، وفي ذلك تعلقه استحالة حصول الشيء على صفة وعلى نفيها [لصارف من الصوارف] لا للتضاد، وفي ذلك تعلقه باعتقاد آخر وصارف آخر إلى غير غاية من الصوارف. [ثم قال: إنه] [أن 23ب] لا يلزم ذلك لأن اعتقاد المعتقد استحالة حصول الشيء على صفة وعلى نفيها يصرفه عن أن يجمع بين اعتقاد هذه الاستحالة وبين اعتقاد نفيها لأن استحالة حصول الشيء على صفة ونفيها هو حكم للشيء وصفة له، فدخلت هذه الاستحالة ونفيها في ضمن ذلك الصارف، فلم تلزم الحاجة إلى اعتقاد آخر فيؤدي إلى غير غاية من الصوارف حتى لا يجتمع اعتقاداً¹³ كون الجوهر أسود غير أسود. وقال أيضاً: إن كل متعلقين بغيرهما إذا تعلقا به على العكس فإنهما يكونان متضادين كالتقديره والعجز والإرادة والكره، قال: واعتقاد كون الشيء على صفة واعتقاد كونه ليس عليها قد تعلقا بالشيء على العكس فكانا متضادين.

ولقاتل أن يقول: إن اعتقاد الحي استحالة كون الشيء على صفة وأن لا يكون عليها يصرفه إذا كان كارها له أن يريده، أو إذا كان مريداً له أن يكرهه، ويسوي بين ذلك وبين الاعتقادين. وأما العجز فالصحيح أنه ليس بمعنى، ولو كان معنى لاقتضى نفي الصحة التي تقيدها القدرة، فالقادر يصح منه الفعل، والعاجز لا يصح منه من الفعل ما كان يصح منه، فهما لذلك ضلآن، ونظير أن يصح من زيد الفعل ولا يصح منه [أن يعتقد الشيء] على صفة ولا يعتقده عليها. وليس هذا من اعتقاد نفي الصفة بسبيل، وليس نظيره [أن يعتقد أن الشيء يكون] على صفة ويعتقد أنه لا يكون عليها.

ثم قال: لو امتنع اجتماع [العلم بالشيء والجهل] به لا للتضاد لم يقدح في غرضنا لأنه لو قدر قادر على إيجاد علم لا في محل اقتدر [على أن يوجد] الجهل لا في محل، ولو أوجدناها لأدّى إلى الفساد المتقدم. ولقاتل أن يقول: [لا يصح هذا القرض] لأنه إن ثبت أنه إما لا يجتمع العلم مع الجهل لأجل الصارف لم يكن اجتماعهما إلا [أن 24ب] كوجود الظلم من العالم الغني في أنه إما لا يحصل لأجل الصارف. والصارف لا يحيل وجود الفعل عنده، وفرض وجود الجهل مع العلم فرض وجود القبيح من العالم الغني، ولا يمكن إذا سلم أن امتناع ذلك للداعي أن يحيل إيجاب الجهل كونه جاهلاً بما هو عالم به لأن لقاتل أن يقول: إن اجتماع هذين غير مستحيل في أنفسهما، وإما يستحيل للصارف. فإذا فرض أن الصارف لم يصرف عن وجودها فليس بعد ذلك في هاتين الصفتين وجه إحالة كاعتقادي الضئلين.

11 اعتقاد: اعتقادي، د.

12 اعتقاد: اعتقادي، د.

13 اعتقاد: اعتقادي، د.

ليس المانع من اجتماع اعتقادي كون الجسم أسود أيضاً في [حالة واحدة إلا] المعتقد باستحالة كون الشيء أسود أيضاً، لأنه ليس بأن يقال ذلك بأولى من أن [يقال: إن استحالة جسم] أيضاً هو المقضي لتقدم هذا العلم، فيجب أن يقال: إن ما أحال اجتماع هذين الأمرين [هو ما يقتضي] العلم باستحالة كونه أسود أيضاً وهو استحالة كون الجسم الواحد أسود أيضاً [في حالة واحدة، فإن] [أن 22ب] قوله: إنه لا استحالة كون الحي مريداً كارها استحالة وجود الإرادة والكره في قلبه، لا يصحح ما ذكره لأن المخالف لم يجمع من القول بأن الصفة إذا استحالة اجتماعها مع أخرى استحالة اجتماع موجهيها، وإما يقول: ليس يجب إذا استحالة اجتماع الصفة ونفيها أن يستحيل اجتماع اعتقادها معاً إلا للصارف، وهذا مفارق لاستحالة اجتماع علتين موجبتين لصفتين ضئلين. فإن قال: فأنما لا أقول: إن ما لا يقع لأجل الصارف مستحيل، قيل: إن كان كذلك لم يسلم الخصم قولكم في الدليل أنه يستحيل اجتماع اعتقادي كون الشيء على صفة ونفيها، ولا يمكنكم أن تعلموا ذلك إلا بعد أن تفصلوا أن هذين الاعتقادين لا يجتمعان للصارف.

ثم قال رحمه الله: وبعد، فلو كان المانع من اجتماع هذين الاعتقادين هو العلم باستحالة حصول الشيء على صفة وعلى نفيها لكان لو لم يتقدم هذا العلم لم يستحل اجتماع هذين الاعتقادين، وللمترم أن يلزم ذلك فيقول: يصح اجتماع هذين الاعتقادين لو لم يعلم المعتقد استحالة [اجتماع] الصفة ونفيها، كما أنه لو لم يتقدم العلم باستحالة اجتماع الضئلين لم يمتنع اجتماع اعتقادي [الشيء أسود أيضاً]، فأي فرق بينهما؟ وسأل نفسه عن الفرق بين ذلك وبين اعتقادي الضئلين، [فحكى أن من رأي] شيخنا أبي هاشم النسوية بينهما وبين اعتقادي النفي والإيجاب في التضاد، وعمر [هذا الرأي مع المنع] من اجتماع اعتقادي الضئلين للصارف لا للتضاد، والصارف هو العلم باستحالة [كون الشيء على صفة] وعلى ضدها. وأجاب عن السؤال فقال: إنا لو لم نقل: بتضاد اعتقادي [الضئلين لم] يستحل اجتماع اعتقادي الضئلين، لأنه متى علم أن كون الشيء على صفة السواد [أن 23ب] يضاد كونه على صفة البياض فقد علم أنه إذا كان على صفة السواد لم يكن على صفة البياض، فلو جَوَزنا كونه معتقداً للشيء على صفة ونفيها لجَوَزنا كونه معتقداً للصفة وضدها، فلو لم يتضاد ذات⁸ الاعتقادان لم يمتنع اجتماع اعتقادي الصفتين الضئلين.

ولقاتل أن يقول: أنا أقول: إنه يمتنع اجتماع اعتقادي الصفة ونفيها لعل المعتقد استحالة اجتماعهما، لا ما ذكرتم، فلم الصفة ونفيها، وامتنع اجتماع اعتقادي الضئلين لعل المعتقد استحالة اجتماعهما، لا ما ذكرتم، فلم كان ما ذكرتموه أولى مما ذكرتموه أنا؟ ولو قلت: إن اجتماع اعتقادي الضئلين إما استحالة لأنه يؤدي إلى اجتماع اعتقادي الصفة ونفيها، لم يضري⁹ ذلك لأي أمتنع من اجتماع اعتقادي الصفة ونفيها كما تمنعون، غير أنكم أنتم تمنعون منه للتضاد، وأنا أمتنع منه للصارف، وقولكم: إنه لو لا تضاد هذين الاعتقادين لم يمتنع اعتقاداً¹⁰ الصفتين الضئلين، دعوى، بل إنما امتنع لأنه يتضمن اعتقادين يمتنع اجتماعهما للصارف لا للتضاد، وليس يمتنع أن يقف امتناع ما يمتنع لأجل الدواعي على ما يمتنع

8 ذات: ذاته، د.

9 يضري: يضري، د.

10 اعتقاد: اعتقادي، د.

والذي نقوله نحن في ذلك هو أن الإنسان يعلم أنه يتمتع عليه أن يعتقد أن الشيء أسود وليس بأسود في حالة واحدة معاً. فلا يخلو¹⁴ امتناع ذلك إما أن يكون لأجل الصارف [وإما] أن أحدهما يتمتع من الآخر لما يرجع إليه، ويفسد أن يكون لأجل الصارف لأنه لو كان كذلك لكان ذلك الصارف هو علمه باستحالة حصول الشيء على صفة وعلى نفيها، فإذا علم أنه على صفة علم أنه لا فائدة في فعل اعتقاد نفيها، وذلك يقتضي صحة اجتماعهما إذا رما فعلهما لتعلم هل يمكن اجتماعهما أم لا. ونحن تعلم أنه لو كان لنا هذا الداعي لما صح اجتماع هذين الاعتقادين حتى نكون معتقلين للصفة ونفيها.

فإن قيل: أليس لو علم الإنسان أنه إن خرج من الدار قتل، لم يخرج منها صارف، ولا يجوز أن [يجرب نفسه] في الخروج لينظر هل يمكنه أن يخرج أم لا، فما أنكرتم من مثله في مسألتنا؟ قيل له: [إننا لم ننكر] أن يسوغ أن يجرب الإنسان نفسه في اعتقاد التقيضين، وإنما قلنا: إنه يعلم [أنه لو جرب نفسه] لا اجتماع الاعتقادين حتى يكون معتقداً أن الشيء أسود غير أسود، فنظير ذلك [أن تقول في الخارج من الدار]: إنه لو جرب نفسه في الخروج من الدار ما وقع منه الخروج، والمعلوم خلاف ذلك [لأنه لو كان الإنسان قد] [أن 24ب] هانت عليه نفسه، فأراد الخروج للتجربة، لوقع منه الخروج. وكيف يجرب ذلك وهو عالم أنه لو حصل له إلى الخروج داعٍ من تجربة وغيرها لوقع، وعلى أنا لو قلنا: إنه يجوز أن يجرب الإنسان اجتماع هذين الاعتقادين لو كان فقد اجتماعهما للصارف، لم يلزمنا مثله في الخارج من الدار لأن الصارف عن الخروج هو مضرة عظيمة، والإنسان لا يقدم على هلاك نفسه ليعلم هل الشيء يمكن أم لا، لأن ذلك الصارف أقوى من هذا الداعي. ومع ذلك فلا داعي إلى هذه التجربة لأن الإنسان يعلم أنه لو رام الخروج من الدار للتجربة أو لغرض آخر لوقع منه الخروج. ألا ترى أن الإنسان قد يتعرض للقتل ويهون عليه نفسه في طاعة الله عز وجل؟ فإن أن لهذا الإنسان أكثر صارف عن الخروج وأنه لا داعي له من جهة التجربة. وليس كذلك في مسألتنا لأنه لا مضرة فيها أصلاً وله داعٍ¹⁵ إلى التجربة، لأن القول بأن فقد اجتماع هذين¹⁶ الاعتقادين سببه الصارف ليس بالأمر الظاهر الذي لا يشبه. فإذا كان الصارف عن الاعتقاد هو أنه لا فائدة فيه عند من اعتقد استحالة حصول معتقده، وكانت التجربة فائدة، فقد بطل [أنه يتمتع عنها]. وأيضاً، فلو علم ضرورة أنه إن فعل اعتقادي الصفة ونفيها معا دخل الجنة [وخلد مع سكانها]، وإن لم يفعلهما خلد النار، ودخلها في الحال إن يجد نفسه معتقده للصفة ونفيها، [لم يحصل ما يصرفه من] ذلك. ولا يصح لأصحابنا أن يحتجوا بذلك لأنهم يقولون: إن العلم بإدخال التفصيل [يقتضي حصول] الداعي، ويعنون أنه لا يجوز مع ذلك أن لا يفعله الإنسان وإن علم باضطرار أن في [ذلك خلود النار] وفي تركه خلود الجنة.

وأما نحن فعدنا أن ذاك هو متولد ليس بمحاصل بالداعي ...

- 14 يخلو: يخلو، د.
15 داع: داعي، د.
16 هذين: هذان، د.

الفهارس

الآيات القرآنية

- سورة البقرة (2): (21) 71
سورة البقرة (2): (30) 63
سورة البقرة (2): (52-53) 71
سورة البقرة (2): (143) 72
سورة آل عمران (3): (166-167) 72, 73
سورة النساء (4): (166) 58
سورة المائدة (5): (52) 74
سورة الأنعام (6): (28) 63, 110
سورة الأنعام (6): (59) 63
سورة الأعراف (7): (73) 63
سورة الأنفال (8): (66) 73
سورة التوبة (9): (47) 63
سورة يونس (10): (44) 94
سورة الإسراء (17): (4) 63
سورة طه (20): (44) 71
سورة النور (24): (55) 64
سورة الشعراء (26): (128-129) 71
سورة الروم (30): (4-1) 63
سورة الروم (30): (3) 64
سورة لقمان (31): (34) 63
سورة السجدة (32): (13) 123
سورة سبأ (34): (21) 72, 67
سورة الصافات (37): (147) 74
سورة محمد (47): (31) 66
سورة القمر (54): (45) 64
سورة القيامة (75): (4) 123
سورة المسد (111): (3) 63

فهرست أسماء الفرق والطوائف والجماعات

- أصحاب أبي هاشم 88، 78، 65، 28
 أصحاب الطائفة 82
 أصحابنا / شيوخ أصحابنا 5، 6، 7، 8، 9، 11، 12، 19، 24، 25، 26، 27، 28،
 67، 66، 63، 62، 59، 58، 56، 54، 53، 51، 50، 48، 47، 46، 43، 37، 35، 31
 124، 113، 112، 110، 105، 97، 89، 86، 85، 82، 81، 80، 79، 78، 76، 75، 70
 142، 139، 138، 135، 132، 130، 129
 أهل العربية 32
 أهل اللغة 6، 30، 31، 32، 34، 58
 أهل الملة 64
 البصريون 91
 البغداديون / شيوخنا البغداديون 52، 90، 91، 92، 121
 الشيخان 123، 124
 شيوخنا المتقدمون 24، 25
 المتكلمون 36، 58
 النجدة 89
 المخالف / المخالفون 8، 9، 10، 19، 20، 25، 31، 42، 48، 54، 62، 64، 65، 71، 89،
 140، 135، 129، 128، 125، 118، 113، 109، 98، 92
 المرجئة 89
 المسلمون 59، 135

فهرست أسماء الكتب والرسائل

- تفسير (علي بن عيسى الرمانى) 74
 عيون المسائل والجوابات (أبو القاسم البلخي) 66، 84، 131
 الغني في أبواب التوحيد والعدل (قاضي القضاة عبد الجبار الهمداني) 24، 26، 28، 51، 65، 69،
 139، 114
 المقالات (أبو القاسم البلخي) 101
 هداية المسترشدين (الباقلائي) 31

فهرست أسماء الرجال والنساء والأعلام

- أبو بكر بن الإخشيد 62، 72
 أبو عبد الله البصري 13، 24، 25، 27، 78
 أبو عبد الله البصري النحوي [المعروف بابن الجهمي] 110
 أبو علي الجبائي 16، 27، 28، 29، 56، 57، 65، 71، 89، 101، 115، 121، 123
 أبو القاسم البلخي 20، 59، 65، 66، 77، 84، 85، 86، 89، 101، 111، 115، 123، 124،
 131
 أبو موسى الأشعري 111
 أبو هاشم الجبائي 11، 13، 27، 28، 29، 56، 58، 65، 68، 77، 78، 83، 88، 89، 105،
 115، 122، 123، 124، 125، 140
 أبو الخليل العلاف 58، 89، 93، 101، 110، 115، 123
 الإسكافي، أبو جعفر محمد بن عبد الله 111
 إقليدس 36
 بشر بن العتير 111
 بطليموس 36
 الجاحظ، أبو عثمان 36، 89
 جالينوس 36
 جهم بن صفوان 59، 60
 عبّاد بن سليمان 115
 علي الأسواري 89، 115، 122
 علي بن عيسى الرمانى 74
 قاضي القضاة عبد الجبار الهمداني 13، 20، 22، 24، 26، 28، 47، 51، 62، 65، 69، 78،
 83، 86، 89، 101، 112، 113، 121، 125، 139
 قطرب، أبو علي محمد بن المستنير 71
 النظام، أبو إسحاق 89، 101، 105، 110
 هشام بن الحكم 60
 هشام بن عمرو القوطي 60

Kitāb Taṣaffiḥ al-adilla taṣnīf al-Shaykh Abi l-Ḥusayn al-Baṣrī rahimahū llāh, and it contains a dedication to a pious endowment to Yāshār, the son of the nobleman Ḥesed (al-Faḍl) al-Tustarī and to his descendants; whoever sells it or changes the condition of the endowment will be cursed.¹³ Beneath the dedication is a barely legible translation of the title of the manuscript into Hebrew. The person mentioned in the dedication is presumably Sahl b. Faḍl al-Tustarī, a well known Karaite dignitary and leading Karaite theologian of the second half of the 5th/11th century who was evidently interested in Abu l-Ḥusayn al-Baṣrī's thought;¹⁴ it is likely that the manuscript was copied during his lifetime.

Ⲛ = RNL II Firk. Yevr.-Arab. I 4814 is written in Hebrew characters and consists of 71 ff. (18×14 cm) with 18 lines per page. The manuscript consists partly of isolated leaves (ff. 1, 10, 29), partly of quires of either eight (ff. 2-9, 21-28, 30-37, 48-55, 56-63, 64-71) or ten leaves (ff. 11-20, 38-47). The fragment lacks any chapter headings; breaks in the continuity of the text are to be observed following nearly every quire, namely ff. 9, 20, 29, 37, 47, 55, 63. The copyist who evidently transcribed the text from an original in Arabic characters was not well versed in Mu'tazilī *kalām* as is obvious from the numerous misreadings that can partly be explained by the characteristics of Hebrew transcription of Arabic and partly by ignorance of the copyist, such as his rendering of 'Abd al-Jabbār's *al-Mughnī* as אֶלְמֻגְנִי instead of the correct אֶלְכַּבְּרִי.

ⲡ = RNL Firk. Arab. 103 (16.9×12 cm) is written in Arabic characters by a different hand than Firk. Arab. 655. It consists of 147 fols. (16.9×12 cm), between 17 to 19 lines per page, and contains twelve chapter headings. The manuscript is badly damaged; virtually none of the leaves is completely preserved because of damage on its margins and numerous wormholes in most leaves. It underwent preservation measures in the 1980s but in a way that proved to be detrimental to deciphering it. It consists of isolated leaves (ff. 35, 36, 37, 44, 66, 67, 91, 92, 111, 112, 123, 136, 137), a bifolio (ff. 9-10) as well as of quires of six (ff. 1-8, 38-43), eight (ff. 93-100), ten (ff. 46-55, 56-65, 68-78 [including an additional isolated leaf], 101-110, 113-122, 138-147) and twelve leaves (ff. 11-22, 23-34, 79-90, 124-135). As is the case with the

13 קדש על ישר בן השר חסד אלתסתרי ועל דורות בניו אחריו לא ימכר ולא ינאל אורור המחליף

14 On him, see our *Rational Theology in Interfaith Communication. Abu l-Ḥusayn al-Baṣrī's Mu'tazilī Theology among the Karaites in the Fātimid Age*. Leiden: Brill, 2006.

two other fragments, there appear to be breaks in the continuity of the text at the end of the respective physical units of the manuscript, and in no case does the text continue at any other location of the manuscript – at least as far as the problematic state of the manuscript allows the reader to judge. The manuscript was possibly copied by the famous Karaite writer of the 5th/11th century, Abu l-Ḥasan 'Alī b. Sulaymān al-Muqaddasī, who wrote among other works a commentary on the Book of Genesis,¹⁵ and who was closely associated with the Tustarī family; the handwriting of Firk. Arab. 103 is very similar to that of RNL Firk. Arab. 111 that has the colophon of 'Alī b. Sulaymān.¹⁶ Moreover, the manuscript is written on small-sized paper that is typical for 'Alī b. Sulaymān.

Most of the portions of *Taṣaffiḥ al-adilla* that are contained in II Firk. Yevr.-Arab. I 4814 are also to be found in Firk. Arab. 103:

Firk. Arab. 103	II Firk. Yevr.-Arab. I 4814
32b:1-36a (36a preceded by 36b)	48-53b:7
39b:2-45b:12	30-37
46a-50b:10	22a:7-28
51a:15-55b	11-17a
56b:40-63a:11	38-47
84b:16-89a:15	64-71
123b:13-130b:18	1-10
131b:5-135b	56-62b:11

Firk. Arab. 103 also contains some additions that have no equivalent in II Firk. Yevr.-Arab. I 4814. Given the poor physical condition of the manuscript, these additions could not be included in the present edition.

In only one case could an equivalence between Firk. Arab. 103 and Firk. Arab. 655 be found: Firk. Arab. 103, f. 100b:12-end of leaf contains the same text as Firk. Arab. 655:1b.

15 Solomon Leon Skoss: *The Arabic Commentary of 'Alī ben Sulaymān the Karaite on the Book of Genesis*. Edited from Unique Manuscripts and Provided With Critical Notes and an Introduction. Philadelphia 1928. Apart from that, 'Alī b. Sulaymān produced numerous copies of Mu'tazilī manuscripts and himself composed a number of commentaries on writings of earlier Mu'tazilīs. See A. Ya. Borisov: „The time and place of the life of the Karaite author 'Alī b. Sulaymān.“ [Russian] *Palestinskij Sbornik* 9 (1962), pp. 109-114.

16 See Sabine Schmidtke: „II Firk. Arab. 111 – A copy of al-Sharīf al-Murtadā's *Kitāb al-Dhakhira* completed in 472/1079-80 in the Firkovitch-Collection, St. Petersburg.“ [Persian] *Mā'arif* 20 ii (1382/2003), pp. 68-84.

agent in the world or that His action was decisive in human acts. Abu l-Ḥusayn mentions the case when one of the aspects is unintelligible (*ghayr ma'qūl*), like the acquisition (*kasb*) of the act by the human act which he will discuss elsewhere. The Ash'arite theory of acquisition of the act by the human agent was generally dismissed by the Mu'tazila as unintelligible.

Abu l-Ḥusayn then points out that according to "our companions" all aspects of the act which are additional to its existence can go back only to the agent originating it. In his view, however, they go back to the will and purpose of the agent rather than the act itself. He describes and criticizes two ways in which "our companions" seek to prove that two agents cannot originate a single thing from two aspects. Abū Hāshim indeed asserted that even a single agent could not produce an act from two aspects on the grounds that he might then do the act from one aspect and not do it from the other, so that it would be existent and non-existent at once. 'Abd al-Jabbār backed this view, which is then refuted by Abu l-Ḥusayn. The text breaks off in the course of the discussion of the second way with the end of Fragment IX.

In Fragment X the same chapter is continued. Abu l-Ḥusayn quotes five arguments of the Bahshamiyya in support of their thesis that two capable agents cannot share in a single act and objects to them in detail. He also rejects their assertion that any single object of power (*maqḍūr*) cannot be subject of two atoms of power (*qudratayn*) (pp. 130-131). Next he turns to arguments proposed by Abu l-Qāsim in his *Uyūn al-masā'il* affirming that God cannot have power over any object of human power. In the remainder of the fragment he quotes three such arguments and refutes them. The text breaks off in the refutation of the third argument.

In Fragment XI the text of the same chapter is resumed in the middle of the discussion of arguments of the Sunnī determinists upholding the absolute power of God over human acts. Abu l-Ḥusayn quotes five of these and presents objections to them. After completing his presentation of the arguments of both sides, he states his own position. Acts (*maqḍūrāt*) are of two kinds: those in which an increase (*iaẓāyud*) is possible and those where it is impossible. Among the first kind there are some over which only God has power, such as substances (*jawāhir*) and colours, and some over which both human beings and God have power, like impulses (*i'timādāt*) and sounds. In acts where no increase is possible, namely in placing a body in a location (*muhādḥat*), God and human agents have equal power after God has done so initially. A single human being is capable of doing so, and more than one human agent can share in a single act of this kind. He goes on to defend his position against objections from the Bahshamiyya who deny the possibility of two agents sharing in a single act.

At the end of the chapter Abu l-Ḥusayn explains that after completion of his discussion of the reality of the divine attributes and that they belong to God by His essence, as well as of the extent of their effectiveness, he intends to speak about the impossibility that God could deserve these attributes by originated *ma'nās* in addition to His essence and the impossibility that He should have their opposites (*addād*).

The first chapter in this new section asserts that the One who knows by His essence cannot know by an originated knowledge: Abu l-Ḥusayn asserts that this is evident on account of his principles which he has already explained. "Our companions", however, on account of their view that the (divine) attribute of will can exist without a substrate (*lā fī mahall*), asked themselves whether God might not know the same thing by two kinds of knowledge, that of His essence and another by a temporally originated knowledge. They deny this, but their proof involves questionable arguments which are analyzed by Abu l-Ḥusayn in detail. He quotes a long explanation of 'Abd al-Jabbār from his *Mughnī* as to why it is impossible for a living being to believe that a single thing can have a certain quality (*ṣifa*) and not have it at once. In the course of his argument 'Abd al-Jabbār refers to an opinion of Abū Hāshim.¹¹ Abu l-Ḥusayn interrupts the quotation from the *Mughnī* with lengthy potential objections. The fragment ends with Abu l-Ḥusayn beginning to explain his own position on a point of detail.

II

The present edition is based on the following three fragments belonging to the Abraham Firkovitch collection housed at the Russian National Library (RNL), St. Petersburg.¹²

Ǧ = RNL Firk. Arab. 655 (25×21,4 cm) is written in Arabic characters and consists of 71 ff. with 14 to 16 lines per page. The manuscript consists of isolated leaves (ff. 25, 36, 61, 62, 63), of bifolios (ff. 34-35, 45-46), and of quires of six (ff. 47-52) and of eight leaves (ff. 1-8, 9-16, 17-24, 26-33, 37-44, 53-60, 64-71). The fragment has a title page stating: *al-juz' al-thālith min*

¹¹ P. 146. The formula *raḥimahu llāh* used here in reference to 'Abd al-Jabbār is most likely added secondarily. Abu l-Ḥusayn's criticism was certainly written during the lifetime of his teacher.

¹² We wish to express our thanks to the authorities of the Russian National Library, St. Petersburg, for granting us liberal access to the manuscripts of the Firkovitch Collection for research and permitting the publication of editions of manuscript material.

for the parallel text in the published version differs substantially. 'Abd al-Jabbār must have revised his text, most likely in response to Abu l-Ḥusayn's objections. He also added a short annex to his chapter (*faṣl ākhar mulḥaq bi-dhālik*) in which he rejected Abu l-Ḥusayn's basic approach in this and related subjects without naming him.⁸ Abu l-Ḥusayn cites eight further replies to this *shubḥa*, first one by "our companions", which he relates without comment, then the one of Abū Hāshim, which he criticizes. The next one may have been the standard Sunnī reply: If injustice occurred on the part of God, it would not indicate ignorance or need. That is not impossible because the condition for its indicating ignorance or need is that it occurs on the part of someone for whom ignorance or need are possible. Abu l-Ḥusayn refutes this argument at great length (pp. 106-110). He also objects to the replies of an otherwise apparently unknown grammarian, Abū 'Abd Allāh al-Baṣrī *al-ma'rūf bi-l-bn al-Jahramī* (?), of Bishr b. al-Mu'tamir (d. betw. 210/825 and 226/840), Abū Mūsā al-Murdār (d. 226/840-1) and of Abū Ja'far al-Iskāfī (d. 240/854). There are four more *shubḥas*, all of which he refutes. In the first two, he also quotes and criticizes the answers of 'Abd al-Jabbār. In the second one, the answer of 'Abd al-Jabbār and "our companions" is interrupted by the gap between fragments VIII and IX.

In Fragment IX follows a chapter on God's having power over what He knows. He will not do and over what He informs us that He will not do. Abu l-Ḥusayn here quotes the statement of 'Abbād b. Sulaymān (d. ca. 250/864): Whatever God knows that it will be, He must have the power to produce it, and it cannot be said: He has the power not to produce it. Whatever He knows that it will not be, it must not be said: He has power to produce it (*yukawwinah*), although it may be said that He has power over it (*yaqdir alayh*). Abu l-Ḥusayn quotes a parallel statement of al-Uṣwārī and the contrary view of Abū 'Alī, Abū Hāshim and Abu l-Qāsim: God has power to produce whatever He knows and informs us that it will not be. These statements are probably taken from the *Mughnī* of 'Abd al-Jabbār who quotes them in the previous chapter⁹ and does not devote a separate chapter to the issue. Abu l-Ḥusayn's chapter was largely copied by Ibn al-Malāḥimī in his *K. al-Mu'tamad*.¹⁰

In his defense of the thesis of the chapter, Abu l-Ḥusayn argues primarily that God's knowledge neither necessitates (*yūjib*) its object nor does it follow His choice, but rather it follows its object. The argument evidently is directed

⁸ See 'Abd al-Jabbār, *K. al-Mughnī*, VI/1, pp. 157-158.

⁹ 'Abd al-Jabbār, *al-Mughnī*, VII/1 127.

¹⁰ Ibn al-Malāḥimī, *al-Mu'tamad*, pp. 509-607.

specifically against the Sunnī determinists who often maintained that God's foreknowledge inevitably determined future events. The opponents are thus quoted as stating: What He knows will occur (*wuqū'ah*) cannot possibly (*lā yajūz*) not occur. Thus we know that the knowledge necessitates it. They also argue that power over what He knows will not be is power to overturn (*qalb*) the reality of knowledge (into ignorance). Thus it would be power over what is absurd (*muhāl*). Another argument of the opponents was based on the question of the potential faith of the Qur'ānic Pharaoh whom God knew from eternity that he would not believe. If he were to believe, God, according to the Mu'tazila, would have known from eternity that he would believe instead of (*badalan*) knowing that he would reject the faith. The opponents claimed that this would constitute a substitution in the past (*badal fi l-māḍī*), something rejected as impossible by the Mu'tazila. Abu l-Ḥusayn denies this claim in a detailed reply and adds that this was the answer of the Mu'tazila of Baghdad, although he was not aware of their having provided supporting evidence. Qādī 'Abd al-Jabbār, in contrast, had relied on the answer of Abū 'Alī which was open to objection by the opponent, as was also the answer of Abū Hāshim. The answers of Abū 'Alī and Abū Hāshim here parallel their answers in the question of God's potentially doing evil. Abu l-Ḥusayn goes on to criticize the formulation of al-Uṣwārī and concludes the chapter quoting scriptural evidence in support of his position that God has power to do what He will not do.

The next chapter deals with the question whether God may be described as having power over the object of power (*maqḍūr*) of another. Abu l-Ḥusayn presents the different opinions of the Mu'tazila on this issue according to Abu l-Qāsim. Abu l-Hudhayl held that God has power over the act of a human being, but if He does it, it is His act, not that of the human. This general formulation presumably appealed to Abu l-Ḥusayn. Others held that God had power of an act like (*mithl*) the human act, but that he could not have power of the same (*ayn*) act because a single act could not be shared by two agents. The majority of the Mu'tazila went further to deny even that God could do a similar act because in that case the agents could not be distinguished. They asserted that human acts were all submission, humility, futility or folly, while God's acts were all wisdom, grace, and generosity and thus could not be confused.

In explaining the relevant questions to be discussed on the subject, Abu l-Ḥusayn introduces a further division. God's power over human acts may be from one or two aspects. If it is from two aspects, it may be in respect to two aspects of existence or of one of existence and the other additional to existence. These further divisions evidently reflect the controversy with Ash'arite and other Sunnī determinists who either held that God was in fact the only

human beings. A long final section of the chapter deals with the question whether God has the power to create the like of acquired knowledge (*ma'rifa muktasaba*) in human beings. This was widely denied by Mu'tazilī theologians, but basically affirmed by Abu l-Ḥusayn. He quotes and refutes several arguments of the deniers. The longest one is a paraphrase from Abu l-Qāsim's *'Uyūn al-masā'il* who argued that if God could create in us necessary knowledge of unseen matters which we also could know by inference, we could know the same thing by necessity and ignore it by our own faulty inference. Both 'Abd al-Jabbār and Abu l-Ḥusayn criticized Abu l-Qāsim's argument, but from different angles. Abu l-Ḥusayn mentions his own questioning 'Abd al-Jabbār about a specific point but receiving an unsatisfactory answer (p. 86). He goes on to refute Abu l-Qāsim's argument statement by statement. The text is interrupted by a gap between fragments VII and VIII and ends with Abu l-Ḥusayn affirming that God must have power over the knowledge of mankind.

Fragment VIII continues with a chapter on God's power to do evil. Abu l-Ḥusayn notes the different opinions, closely following the account of 'Abd al-Jabbār in his *K. al-Mughnī*. Among the Mu'tazila, al-Nazzām (d. betw. 220/835 and 230/845), al-Jāhīz and al-Uswārī held that God could not be described as having power to do evil, as was also reported of most of the determinists (*mujbira*) and Mu'ji'a. The majority of the Mu'tazilī scholars, Abu l-Hudhayl, Abū 'Alī, Abū Hāshim and Abu l-Qāsim taught that God had power to do evil. Whereas the latter three also stated that an evil act was possible (*yaṣīḥ*) on the part of God, Abu l-Hudhayl said this was impossible (*mustahil*). Abu l-Ḥusayn signals his support of the position of Abu l-Hudhayl by stating that he will present the proof that it is impossible for God to do evil, while he has the power to do so, before discussing the arguments of the opponents for denying the power of God to do evil.

He first presents four proofs used by the Mu'tazila that God has power to do evil and raises objections to them. The fifth proof (p. 93), arguing that God is powerful by His essence and therefore must have power over all kinds of acts, was used and approved previously by Abu l-Ḥusayn. It can, however, be criticized in the present context by noting that the essentially powerful must have power over everything that is possible (*yaṣīḥ*) for him. Yet the opponent holds that evil is not possible on the part of God. Abu l-Ḥusayn now explains his own position, namely that God has power to do evil in the sense that evil would occur on His part if He had a motive (*dā'ir*) for it. Since God knows the evilness of any evil act and since He is self-sufficient, it is impossible for Him to have such a motive. Abu l-Ḥusayn suggests that this was substantially the position of Abu l-Hudhayl, though he expressed it in-

correctly. He seems to mean that the unqualified expression that it is impossible for God to do evil would imply that God does not have the power to do so. The lack of a motive, he insists, is the only valid reason for the impossibility for God to do evil. He adds two further proofs which he evidently approves, one of them a scriptural proof based on Qur'ān 10:44. In the final section of the chapter he presents, as promised, the proof for the impossibility of God's bringing about evil (*istiḥālat iḥād al-qabīḥ*). His doing so, he states and explains at length, would inevitably lead to any of four consequences relating to the incompatibility of God's omniscience and self-sufficiency with doing evil. His discussion here may seem redundant after his previous insistence that lack of a motive alone is responsible for the impossibility. This new discussion is evidently meant to serve as the basis for the refutation of the specious arguments of the opponents claiming that God cannot do evil. These arguments are taken up in the following chapter on the *shubḥ* of the opponents.

The first *shubḥ*, that if God had power to do evil He would do it, is quickly dismissed by Abu l-Ḥusayn on the grounds that the one capable of an act may not do it because of a deterrent. The second *shubḥ*, Abu l-Ḥusayn remarks, actually consists of a group of arguments going back to a single one. It argues that if God had the power to do evil, it would potentially be an indication of His ignorance or need. This was evidently the most widely debated *shubḥ* of the school of al-Nazzām. Abu l-Ḥusayn reformulates it together with its supportive arguments. He then presents his own refutation based on the assertion that having power does not unconditionally imply the possibility (*ṣiḥḥa*) to act if there are deterrents. An evil act on the part of God would be possible only if He had a motive for it. He defends his position at length. Then he states (p. 100) that after having given his answer, presumably in the circle of Qāḍī 'Abd al-Jabbār, he found that Abu l-Qāsim al-Balkhī in his *K. al-Maḳālāt* had reported that Abu l-Hudhayl used to say that it is impossible for God to do evil. Qāḍī 'Abd al-Jabbār viewed this statement of Abu l-Hudhayl as contradicting his doctrine that God had the power to do evil. Both 'Abd al-Jabbār and Abu l-Qāsim considered it unlikely that Abu l-Hudhayl could have said this. 'Abd al-Jabbār relied in his reply to the *shubḥ* on Abū 'Alī's answer who had argued that if God did an evil act it would not, as the opponent claimed, indicate His ignorance and want, because it had been established that He is knowing and self-sufficient, and it would be equally mistaken to claim that it would not indicate it, because it had been established that wrong-doing indicates ignorance or need. Abu l-Ḥusayn then adduces 'Abd al-Jabbār's comments at length and criticizes them in detail. These comments are evidently quoted from an earlier version of the *K. al-Mughnī*,

that some of the people on whom He will impose religious obligation (*taklīf*) will die as unbelievers and be subject to eternal punishment, and He knew that the imposition in this case is evil, He would not do so. Yet we know that He does so. Abu l-Ḥusayn replies that the imposition on someone of whom the imposer knows that he will deserve punishment is proper, and if it were evil, the imposition on someone who in the view of the imposer may perhaps deserve punishment would also be evil. The second argument is that if God knew from eternity that something will happen, this knowledge would turn into ignorance when the thing actually happened. Abu l-Ḥusayn counters that no change of God's eternal knowledge is involved since He knew from eternity that the non-existent has a state of existence after non-existence and this knowledge remains so after its existence. He admits, however, that the expression (*ibāra*) changes in stating now: He is knowing that the thing was non-existent, as against formerly stating: He knows that it is non-existent. This change of expression, he argues, does not imply a negation (*adam*) of previous knowledge. He then discusses the formulation of the Bahshamiyya in this regard: "Knowledge that the thing will exist is knowledge of its existence when it exists." He notes that the doctrine of Abū 'Alī and Abū l-Qāsim implied disagreement with this formulation and that they held that knowledge of the existence of something requires its actual existence and thus the emergence (*tajaddud*) of knowledge. As evidence he quotes a statement of 'Abd al-Jabbār in his *Mughnī* concerning Abū 'Alī's view and a passage from Abū l-Qāsim's '*Uyūn al-masā'il wa l-jawābāt*. The Bahshamiyya themselves realize that the formula, while correct if applied summarily (*fī l-jumla*), is false when applied in concrete cases. When we know that Zayd will die next morning, we know that he is dead only with the emerging knowledge that the morning has arrived. Abu l-Ḥusayn then critically reviews five arguments of the Bahshamiyya seeking to prove the correctness of the formula. He notes that God, in contrast to humans, by His essential omniscience knows everything immediately at any moment and does not need to infer knowledge (*istidlāl*) from newly emerging facts. In the remainder of the chapter he refutes scriptural arguments of the opponents denying God's foreknowledge of all future events.

The next chapter deals with the omniscience of God. Abu l-Ḥusayn presents the conventional Mu'tazilī argument. The thesis that no knowable has a special relationship (*ikhtisās*) to the essence of God to the exclusion of others gives rise to the question as to why men who are fully *compos mentis* necessarily know what reasonable men know by intuition (*badīha*), but not necessarily anything else. Abu l-Ḥusayn explains that according to "our companions", man does not necessarily have intuitive knowledge, but God chooses it

and creates it in him in preference to other knowledge. Abu l-Ḥusayn, in contrast, holds that a human being in perfect health necessarily knows certain basic matters, while other matters become known to him only secondarily by sense perception, experience and other ways. God's knowledge, however, is immediate and does not require sense perception. Another disagreement with the Bahshamiyya arises about the attachment (*a'alluq*) between the knower and the known. A questioner asks: Does a single knowledge act (*'ilm wāhid*) not attach itself only to a single knowable matter, so that its attachment to another becomes impossible even though there is no special relationship (*ikhtisās*) to either of them? Does the same not apply to the Knower (by His essence)? Abu l-Ḥusayn explains that the question does not concern him since he considers knowledge merely as the knower's being knowing without affirming a separate being (*dhāt*) of which it could be said that it attaches itself to one object of knowledge to the exclusion of another. The Bahshamiyya, however, affirm *ma'nās* and distinguish between the knowing essence and the knowledge act which cannot attach itself to more than a single object. The knower is able to direct his knowledge to a specific object rather than another. This is so, according to them, because he is alive, in contrast to the knowledge act. They also hold that the Knower by His essence may know an infinite number of knowable matters. Abu l-Ḥusayn here (p. 76) adds a *shubha*: A knower's knowing an infinity cannot be imagined (*lā yutaṣawwar*). He rejects this as a mere assertion and seems to suggest that infinite knowledge in itself is not unreasonable, but if the impossibility of the occurrence (*ḥuṣūl*) of an infinite number of existents can be proven, infinite knowledge must also be denied.

The next chapter is about God's having power over every kind (*jins*) of act and over an infinite number of any kind. After a brief account of divergent views on this subject, Abu l-Ḥusayn elaborates two proofs for the thesis that God must have power over every kind of object without restriction. He then critically reviews the proof of the Bahshamiyya, which contrasts God's essential power with the atomistic power (*qudra*, plur. *qudar*) of human action. They held that each *qudra* was specific to one kind of act and within that kind it could be attached only at a single time in a single place. Abu l-Ḥusayn rejected this atomistic view of human power, but this disagreement is not discussed here. He first presents his own proof for God's having power over an infinite number of acts of every kind and then the Bahshamī proof based on the atomistic view of *qudra* as a *ma'nā*. He goes on to argue that those theologians who hold that God is powerful because of a *ma'nā* and is knowing because of a *ma'nā*, i.e. the Ash'ariyya and other Attributists, are unable to prove that God has infinite power over the like (*mithl*) of the acts of

taught that God as well as temporal things last through such an attribute of duration, a thesis that was mostly abandoned by later Ash'arite scholars. Abu l-Ḥusayn then refers to "this opponent" who in his book maintained that the *baqā'* of God lasted because of a further *baqā'* which subsisted in God and also caused the eternity of God's other attributes (p. 42). This is recorded specifically of al-Ash'arī.⁶ It is not known in which book he set forth this view.

Fragment VI begins with a proof based on the principle of likeness (*tamāthul*) which asserted that essences sharing an essential attribute must be alike. At the beginning of the fragment, an opponent argues that since God's attribute of being knowing as well as His essence according to the Mu'tazila require Him to know in the same way, they ought to affirm that the two are alike since their effect (*mujab*) is the same. This would furthermore entail that God's essence is like knowledge. Abu l-Ḥusayn refutes this argument and goes on to discuss various Mu'tazili arguments that two acts of knowledge (*ilmān*) which are attached to a single thing in the most specific way (*alā akhaṣṣ mā yumkin*) must be alike. The next proof (p. 47) posits that if God knew by a *ma'nā*, it would have to be either a single knowledge act, or more than one, either finite or infinite in number. If he knew by one or a finite number, he would either know all objects of knowledge or not all of them. Since all of these alternatives can be shown to be false, God does not know by a *ma'nā*. Abu l-Ḥusayn examines the arguments concerning the rejected alternatives one by one and frequently notes possible objections. A further proof (p. 56) is based again on *tamāthul*: If God were omniscient by an eternal *ma'nā*, it would have to be like Him. Abu l-Ḥusayn explains that the elaboration of this proof differs according to the doctrine of Abū 'Alī, who describes God's eternity as a distinguishing essential attribute, and the doctrine Abū Ḥāshim, who describes it as entailed by God's distinguishing essential attribute. The fragment breaks off in the discussion of Abū 'Alī's doctrine.

The remaining fragments (VII-XI) come from MS RNL Firk. Arab. 655, written in largely unpointed Arabic characters and described on the title page as the third part of the *K. al-Taṣaffiḥ*. The chapter headings are preserved in the extant text, and the author at various points explains the arrangement of the presentation. The gaps between the fragments seem to be small.

6 See D. Gimaret, *Les noms divins en Islam*, Paris 1988, pp. 181-182; and idem, *La doctrine d'al-Ash'arī*, Paris 1990, pp. 28-29.

Fragment VII begins with a brief chapter analyzing the paradoxical statement widely reported of Abu l-Hudhayl al-'Alīf (d. 227/841-2) that God's knowledge is God but that he would not say that God is His knowledge.⁷ Abu l-Ḥusayn proposes a positive interpretation of the words of one of the founding fathers of the Mu'tazila whom he describes with evident admiration as the shaykh of the *kalām* theologians (*shaykh al-mutakallimīn*). This chapter evidently still belongs to the previous section of the book dealing with the divine attribute of knowledge.

The next chapter deals with God's having been powerful (*qādir*) from eternity. Abu l-Ḥusayn explains this as meaning that there is no beginning to His being an essence distinguished by the capacity (*yaṣīḥh*) to act whereby the action cannot be eternal. This formulation may give rise to questions on five points which he answers one by one. He then describes the proof of "our companions" without comment. He probably considered it unsatisfactory because it relied on the doctrine that the non-existent (*ma'dūm*) has some kind of reality, elsewhere called by the Mu'tazila stability (*thubūt*), a doctrine rejected by Abu l-Ḥusayn.

The following lengthy chapter is about God's being knowing and living from eternity. Abu l-Ḥusayn notes the reported dissent of Jaḥm b. Ṣaṭwān (d. 128/746) and Hishām b. al-Hakam (d. 179/795-6), who held that God could not know things before their origination. He refutes this view, arguing that knowledge of the future existence of the non-existent is possible. Deviating from the doctrine of the Bahshamiyya, he stresses that the non-existent does not need to be an essence for it to be known as such and that it will occur in the future, and notes that he dealt with the question of the *ma'dūm* in various places of his book before. He further argues that knowledge does not require previous sense perception. Then he quotes and raises objections to three proofs, one of them by 'Abd al-Jabbār and another by Ibn al-Ikshīd (d. 326/938). A fourth proof relies on Qur'anic predictions of the future. Abu l-Ḥusayn justifies the reliance on scriptural evidence here after the veracity of God's word has been established by His knowledge of the evilness of evil and His self-sufficiency.

Next he quotes two rational arguments of the opponents in the question of God's foreknowledge of future events. The first is that if God eternally knew

7 In al-Ash'arī's report of Abu l-Hudhayl's statement the second part reads that Abu l-Hudhayl declined to say that God is a knowledge act (*ilm*), rather than that He is His knowledge (*ilmuh*). See al-Ash'arī, *Maqālāt al-islāmiyyīn*, ed. H. Ritter, Wiesbaden 1963, p. 484, trans. by J. van Ess, *Theologie und Gesellschaft im 2. und 3. Jahrhundert Hidschra. Eine Geschichte des religiösen Denkens im frühen Islam*, Berlin/New York 1991-97, V 395, and discussed by him, op. cit., III 254-6.

His being ignorant, as is the case in human knowledge. The advocate argues here that a potential contrary requires the admission of a real contrary. Abu l-Ḥusayn analyzes various objections by the Attributionist opponents. A further proof is presented on p. 9: If God were powerful by a *ma'nā*, that *ma'nā* would have to inhere in Him, and it would be impossible for Him to produce substances (*jawāhir*). This is because powers (*qudar*), in contrast to knowledge and will, can only be employed to activate their substrate in the act and, in all their variety, cannot be used to produce substances. Abu l-Ḥusayn dismisses this proof as entirely unsound. He mentions related arguments, leading to the question of whether such an eternal *ma'nā* in God would have to be God, part of God, or other (*ghayr*) than God. Since a *ma'nā*, as an essence, cannot be identical with God, and God cannot have parts, it would have to be other than God yet not co-eternal with Him. This, however, is ruled out by consensus. Abu l-Ḥusayn now examines the definition of otherness offered by Mu'tazilī scholars (pp. 20-22). He agrees with the definition of Abū Ḥāshim and criticizes those of 'Abd al-Jabbār and of Abu l-Qāsim al-Ka'bī al-Balkhī (d. 319/931). The definition of the latter was preferred by the Attributionist opponents because it allowed them to argue that God's eternal attribute of knowledge was not "other than God" since neither of the two could exist without the other.

Fragment IV is separated from III by only one missing folio. It begins, however, with a *shubha* of the opponents who argue that the reality of describing anyone as knowing is that he has knowledge. Abu l-Ḥusayn quotes one of them as arguing that the description of "knowing" must either refer to the essence of the knower or to his having knowledge. If it referred to the essence of the knower, negation of his being knowing would imply negation of his essence. The argument is further developed by the claim that we can order someone to know, meaning to acquire knowledge, and to praise him for doing so, or blame him for failing to do so. This requires knowledge to be a *ma'nā*. Abu l-Ḥusayn objects to this claim, first on the basis of the method (*madhhab*) of the Ash'arite opponent, and then on the basis of two Mu'tazilī views reported by Qāḍī 'Abd al-Jabbār in his *Mughnī*, one by Abū 'Abd Allāh al-Baṣrī and the other anonymous (pp. 24-28). He goes on to examine the divergent answers of Abū Ḥāshim and Abū 'Alī to the *shubha* and finally gives his own reply. There follows another *shubha* (p. 30): The meaning of someone being knowing in the present world (*fi l-shāhid*) is that he has knowledge. This must also be its meaning in the unseen world (*fi l-ghā'ib*) because the meaning of an attribute cannot differ in the seen and the unseen world. Abu l-Ḥusayn points out that this *shubha* is identical with the previous one except that the opponents base it on linguistic grounds. They refer to the

language experts (*aḥl al-lughā*) who say that our statement "knowing" is affirmative (*iṭbāt*), implying an assertion that someone has something real called knowledge. This implication had long been disputed by the Mu'tazila, and angry exchanges had ensued. Abu l-Ḥusayn quotes at length from the *K. al-Hidāya* (*Hidāyat al-mustarshidīn*) of the Ash'arite Qāḍī Abū Bakr al-Bāqillānī (d. 403/1013),⁵ without naming him, who had insisted that the linguistic usage of the Arabs was divinely sanctioned since the Qur'ān was in Arabic and that the Arabs indeed understood the word *ʿālim* to mean that someone had knowledge. Al-Bāqillānī then commented in an ethnic slur that the Arabs were superior in intelligence and eloquence to "the people of Jubbā and the Khūz", alluding to the two prominent Mu'tazilī scholars from Jubbā, Abū 'Alī and Abū Ḥāshim and their numerous followers in Khūzistān. Abu l-Ḥusayn responds by remarking that God, in addressing mankind in the language of the Arabs, certainly did not wish to sanction their false beliefs, such as that their idols were gods. He ridicules al-Bāqillānī's rhetorical flourish as an attempt to emulate the famous Mu'tazilī man of letters Abū 'Uthmān (al-Jāhīz) (d. 255/869) (pp. 30-37).

Fragment V begins in the middle of another *shubha* which evidently argued that any characteristic (*ḥukm*) such as being knowing or powerful required a specific cause (*illa*), i.e. knowledge or power. If God's being omniscient and all-powerful were both grounded in His essence, His being knowing and His being powerful would be identical. Abu l-Ḥusayn discusses and refutes various applications of this argument. Another *shubha* is introduced on p. 39: If God were knowing by Himself, His essence would be knowledge because knowledge is what is distinguished from everything else in that the knower knows through it, and it requires him to be knowing. Abu l-Ḥusayn examines and refutes the argument again first on the basis of the principles (*uṣūl*) of the opponents and then on the basis of the principles of the Mu'tazila. In the course of his discussion of the arguments of the opponents, he mentions one (or some) who maintains that things last by a specific *ma'nā* of duration (*baqā'*). Following the early Sunnī *kalām* theologian 'Abd Allāh b. Kullāb (d. 240/855), Abu l-Ḥasan al-Ash'arī (d. 324/935) is known to have

⁵ Of this work, only some fragments are extant none of which apparently containing the parts Abu l-Ḥusayn al-Baṣrī is quoting from. The Azhar Library (Cairo) houses a fragment dealing with prophecy only (MS *kalām* 21). See *Fihrist al-kutub al-mawjūda bi-l-Maktaba al-Azhariyya ilā 1366/1947*, vol. III, Cairo 1366/1947, p. 337. In the *Maktabat al-Qarawīyīn* (Fez) is preserved a fragment dealing with *qudar* and *tawallud*. See Muhammad al-'Ābid al-Fāsi, *Fihrist maktūbāt Khizānat al-Qarawīyīn*, vol. II, Fez 1400/1980, pp. 284-285. See also Fuat Sezgin, *Geschichte des arabischen Schrifttums*, vol. I, Leiden 1967, p. 609.

portion of the large work, they can provide an insight into the author's aim, method and form in his discussion of the arguments used in contemporary *kalām* theology.

The first six fragments, coming from MS RNL Firk. Yevr. Arab. I 4814, deal primarily with the divine attribute of knowledge. The Mu'tazila held that God was omniscient by His essence (*dhāt*), not by an attribute defined as an entitative being (*ma'nā*) additional to it as maintained by the Ash'arites and other Attributists (*ṣifāṭiyya*). For the Mu'tazila their definition raised the problem that God's knowledge could be identified with His essence. Abū Hāshim proposed to avoid this implication by stipulating a state (*ḥāla*) of being knowing. This state was caused in God by His essence, while in man it was based on accidents of knowledge (*'ulūm*). Abū l-Ḥusayn al-Baṣrī, in contrast, defined knowledge as the mere attachment or connection (*ta'alluq*) between the knower and the object of knowledge without the need for a state.² He criticized the complicated method developed by the Bahshamiyya of assigning grounds (*ta'ilīl*), which involved the concept of accidents (*a'rāḍ*) as entitative beings (*ma'ānī*) inhering in bodies and causing their qualities such as motion and blackness. The Attributists, on the other hand, faced the problem that the concept of additional attributes in God such as His knowledge destroyed His absolute unity. They sought to escape this consequence by defining the divine attributes as neither identical nor other (*ghayr*) than His essence. These problematic aspects are raised in Abū l-Ḥusayn's discussion of the proofs (*adilla*) of the Mu'tazila, to whom he refers as "our companions" (*aṣḥābunā*), and the specious arguments (*shubah*) of their opponents. Many of the *adilla* and *shubah* are evidently quoted from Qāḍī 'Abd al-Jabbār's *K. al-Mughnī* to which he repeatedly refers. The parts of the *Mughnī* relevant to the first six fragments are not known to be extant and thus could not be compared. As will be seen, Abū l-Ḥusayn quoted from an earlier version of the text than that available in Yemen whose extant parts have been published.³ 'Abd al-Jabbār revised the early text, in part at least in response to the objections of his brilliant, if argumentative student.

Fragment I begins in the middle of a discussion of a question of assigning grounds (*ta'ilīl*). The Bahshamiyya held that the likeness of essential attributes

deteriorated to such a degree that no coherent passages of any length could be independently restored from it. It was useful, however, in improving the text of RNL Firk. Yevr. Arab. I 4814 which it largely duplicates.

2 See Ibn al-Malāḥimī, *K. al-Mu'tamad*, ed. M. McDermott and W. Madelung, London 1991, pp. 200-201.

3 'Abd al-Jabbār al-Hamadhānī, *K. al-Mughnī fī abwāb al-tawḥīd wa-l-'ādī*, vols. IV-IX, XI-XVII, XX, ed. Ibrāhīm Madkūr et al., Cairo 1961-1965.

entailed likeness of the essences themselves. Abū l-Ḥusayn points out that in the case involved the negation of an essential attribute does not require the likeness of the essences lacking the attribute. He then questions an argument of "our companions" as to why God's eternal knowledge does not have to be knowing as God is knowing. He notes a potential objection to the argument and then describes and criticizes three answers he had been given by his colleagues when he raised the objection. A further proof (*dalīl*) is introduced on p. 8: God's being powerful and omniscient is necessary, and necessary attributes cannot be grounded (*ta'ilīl*) in an external matter (*amr munfaṣil*). Abū l-Ḥusayn discusses an actual objection and a potential one.

Fragment II continues the discussion of the same proof. It seems that only one folio of the manuscript written in Hebrew characters is missing between the two fragments.⁴ On pp. 12-13 Abū l-Ḥusayn offers two reformulations of the proof, but concludes that the Attributist opponents can present valid objections. A further proof follows: The way to affirm (the *ma'nā* of) knowledge is on the basis of the desert of the living being (*istiḥqāq al-ḥayy*) to be knowing, while it was possible for him not to be knowing, when all conditions are fulfilled. This way is not available in respect to God's knowing (because He is necessarily knowing). Therefore it is impossible for Him to be knowing by a *ma'nā*. Abū l-Ḥusayn explains that the proof in this formulation goes back to Abū Hāshim. Abū 'Abd Allāh al-Baṣrī (d. 369/980) had objected to it and had offered a different formulation. Qāḍī 'Abd al-Jabbār then defended the formulation of Abū Hāshim, suggesting a plausible explanation of its intended meaning. Abū l-Ḥusayn analyzes the underlying argument at length and eventually offers a reformulation, but again concedes that opponents could produce valid objections. The fragment ends with the quotation of a proof by Abū 'Alī al-Jubbārī (d. 303/916): If God were knowing by a *ma'nā*, He would either know that *ma'nā* or not know it. In the latter case, it would be possible for us humans to know many things God does not know by His essence or by (another *ma'nā* of) knowledge. In the former case, He would not be more likely (*awla*) to know it by His essence than to know all other things by His essence. If He knew it by another (*ma'nā* of) knowledge, this could lead to an infinity of (*ma'nās* of) knowledge.

Fragment III begins in the middle of a discussion of the hypothetical and the real contrary (*didd muqaddar wa-didd muḥaqqaq*). It is probably part of a proof that the divine attribute of being omniscient could not be grounded in a *ma'nā* since that would require that God's being omniscient had a contrary in

4 The parallel text in MS RNL Firk. Arab. 103 breaks off on fol. 38a and resumes on fol. 39b.

Introduction

I

K. Taṣaffiḥ al-adilla is the title of Abu l-Ḥusayn al-Baṣrī's (d. 436/1044) first theological work, in which he critically reviewed the proofs and arguments (*adilla*) employed in *kalām* theology. After having studied medicine and the philosophical sciences in Baghdad, Abu l-Ḥusayn had attached himself as a student to the famous Mu'tazilī scholar Qādī 'Abd al-Jabbār b. Aḥmad al-Hamadhānī (d. 415/1025) in Rayy. He criticized some of the opinions of his teacher during his lectures, provoking an angry reaction from most of 'Abd al-Jabbār's other disciples, who accused him of espousing heretical thought. He now set forth his criticism systematically and in much detail in writing. Parts of his book were published before its completion and aroused further charges of heresy and even unbelief (*kufī*) as his views seemed to undermine the standard Mu'tazilī proof for the existence of God. Rather than completing the *K. Taṣaffiḥ al-adilla*, he now composed a book on what he considered as the best proofs (*K. Ghurar al-adilla*) as evidence that he upheld the basic tenets of the Mu'tazilī creed. While the new book did not entirely dispel the suspicion among Abu l-Ḥusayn's colleagues that the author was merely covering up his philosophical ideology, the two works eventually formed the foundation of a new school of Mu'tazilī thought, rivaling the school of Qādī 'Abd al-Jabbār based primarily on the earlier teaching of Abū Hāshim al-Jubbā'ī (d. 321/933) and known as the Bahshamiyya. Although much quoted in later works of the new school, Abu l-Ḥusayn's two books are not known to be extant. Extensive fragments of the *K. Taṣaffiḥ al-adilla*, however, have now been found in three manuscripts of the Abraham Firkovitch Collection of literary texts of Near Eastern Jewish communities in the Russian National Library in St Petersburg. Abu l-Ḥusayn's teaching gained early favour among the Karaites in Fatimid Egypt before it was adopted by the Khwarazmian Mu'tazilī scholar Ruḡn al-Dīn Maḥmūd b. al-Malāḥimī al-Khwārazmī (d. 536/1141) and through the latter's works spread among Mu'tazilī, Imāmī and Zaydī Muslims. While the eleven fragments that could be recovered from two of the manuscripts¹ evidently cover only a small

1 The third manuscript, RNL Firk. Arab. 103, although originally of a high quality, has

Table of Contents

Introduction	VII
Edition	
Fragment I.....	5
Fragment II.....	11
Fragment III.....	17
Fragment IV	23
Fragment V	38
Fragment VI	44
Fragment VII	58
Fragment VIII.....	88
Fragment IX	115
Fragment X.....	127
Fragment XI	134
Index of Qur'anic Verses	143
Index of Personal Names.....	144
Index of Group Names	145
Index of Worktitles	145

Bibliografische Information Der Deutschen Bibliothek:
Die Deutsche Bibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen
Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet
über <http://dnb.ddb.de> abrufbar.

Bibliographic information published by Die Deutsche Bibliothek:
Die Deutsche Bibliothek lists this publication in the Deutsche
Nationalbibliografie; detailed bibliographic data is available in the
internet at <http://dnb.ddb.de>; e-mail: cip@dbf.ddb.de

For further information about our publishing program consult our
website <http://www.harrassowitz-verlag.de>

© Deutsche Morgenländische Gesellschaft 2006

This work, including all of its parts, is protected by copyright.
Any use beyond the limits of copyright law without the permission
of the publisher is forbidden and subject to penalty. This applies
particularly to reproductions, translations, microfilms and storage
and processing in electronic systems.

Printed on permanent/durable paper.

Typesetting: Jasper Michalczik, Berlin

Printing and binding: Hubert & Co., Göttingen

Printed in Germany

ISSN 0567-4980

ISBN 3-447-05392-5 after 1.1.2007: 978-3-447-05392-1

ABHANDLUNGEN FÜR DIE KUNDE
DES MORGENLANDES

Im Auftrag der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft
herausgegeben von Florian C. Reiter

Band LVII, 4

2006

Harrassowitz Verlag · Wiesbaden

Abu l-Husayn al-Baṣrī
Taṣaffuḥ al-adilla

The extant parts introduced and edited
by Wilferd Madelung and Sabine Schmidtke

2006

Harrassowitz Verlag · Wiesbaden



ABHANDLUNGEN FÜR DIE KUNDE
DES MORGENLANDES
Band LVII, 4

Abu l-Husayn al-Baṣrī
Taṣaffuḥ al-adilla

The extant parts introduced and edited
by Wilferd Madelung and Sabine Schmidtke



Deutsche Morgenländische Gesellschaft
Harrassowitz Verlag

23XA

280.5

BAS