Yūsuf al-Baṣīr's First Refutation (*Naqḍ*) of Abu l-Ḥusayn al-Baṣrī's Theology

Wilferd Madelung & Sabine Schmidtke

Introduction

The earliest explicit criticism of Abu l-Ḥusayn al-Baṣrī's (d. 436/1045) Muʿtazilī reform theology that has come down to us is by his Jewish Karaite contemporary Abū Yaʿqūb Yūsuf al-Baṣīr (d. ca. 431/1040). In a fragmentarily preserved treatise, whose title is unknown, Yūsuf al-Baṣīr polemically refuted Abu l-Ḥusayn al-Baṣrī's proof for the existence of God, arguing in particular that his denial that accidents (*aʿrāḍ*) were constituted by entitative determinants (*maʿānī*) made it impossible for him to prove the temporal origination of bodies.[1] At the beginning of Chapter Five of that treatise he states that when Abu l-Ḥusayn al-Baṣrī composed his major theological work titled *Taṣaffuḥ al-adilla*, the *mutakallimūn* – meaning the theologians of the predominant Bahshamī school of the Muʿtazila represented by Qāḍī ʿAbd al-Jabbār (d. 415/1024-25) – charged him with unbelief for his destructive criticism of some of the principles upon which their proof for the existence of God was based. Abu l-Ḥusayn then wrote another book explaining his principles and setting forth the proofs backed by him. Al-Baṣīr does not mention the title of this book, but must almost certainly mean Abu l-Ḥusayn al-Baṣrī's lost *Kitāb Ghurar al-adilla.* He further notes that he had refuted the principles set forth in that book and, in the course of his treatise, refers repeatedly to his *Refutation (Naqḍ).*

A fragment of this earlier refutation of Abu l-Ḥusayn's theology by Yūsuf al-Baṣīr has now been discovered and identified by Gregor Schwarb in a Genizah manuscript of the Abraham Firkovitch collection in the Russian National Library in St. Petersburg.[2] The manuscript, edited and translated here, consists of ten consecutive folios with both the beginning and the end of the text missing. The extant part has no chapter headings, and the whole text probably was not subdivided into chapters or sections. As in his later treatise, al-Baṣīr criticizes Abu l-Ḥusayn's proof for the existence of God as flawed because of his failure to recognize accidents as real beings apart from bodies. He is, however, less polemical and expresses himself somewhat uncertain about Abu l-Ḥusayn's real doctrine. In the later treatise he accuses the latter of concealing his real principles while pretending to agree with those of the *kalām* theologians.

---

1 See our *Rational Theology in Interfaith Communication. Abu l-Ḥusayn al-Baṣrī's Muʿtazilī Theology among the Karaites in the Fāṭimid Age,* Leiden 2006.

2 MS Firk. Yevr.-Arab. I 3100.

https://doi.org/10.5771/9783956506895-229 - am 22.01.2026, 04:12:33. https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

The fragment opens in the middle of a quotation, presumably taken from Abu l-Ḥusayn's *Ghurar al-adilla*, containing his proof for the temporal origination of bodies which is a preliminary of his proof for the existence of the Creator (# 1). The complete argument can be restored on the basis of the subsequent criticism by al-Baṣīr and parallel elaborations in Ibn al-Malāḥimī's *Kitāb al-Fāʾiq* and *Kitāb al-Muʿtamad*.[3] It may be summarized as follows: The genus of spatial attributes (*akwān*) of motion and rest is originated in time because of the observable possibility of their becoming non-existent. Since the body is a bulk having spatial extension, it is necessarily known that it cannot precede motion and rest. Thus the body must also be originated in time. Al-Baṣīr's principal objection to this proof (## 2-3) is that it is invalid so long as motion and rest are not conceptualized as entitative determinants or real accidents additional to the body. For, he argues, it is impossible to distinguish between body and the attributes or states (*aḥwāl*) of its moving and resting when these are not defined as being grounded in entitative determinants of motion and rest. A distinction between the moving body and its motion can only be made if both are recognized as stable beings (*dhawāt*) that can be known independently of each other. Adducing the example of God's essential and eternal attributes, such as His being knowing, which for Abu l-Ḥusayn as a Muʿtazilī cannot be anything other than God additional to His essence, al-Baṣīr concludes that it is impossible for Abu l-Ḥusayn to establish otherness (*ghayriyya*) between the body and its being in motion as he claims. Such otherness can only be upheld by inference of an entitative determinant of motion. Since Abu l-Ḥusayn denies the notion of entitative determinants, he is unable to prove the temporal origination of bodies.

Yūsuf al-Baṣīr then quotes the continuation of Abu l-Ḥusayn's argument (# 4). The evidence for the temporal origination of motion and rest, Abu l-Ḥusayn affirms, is that their non-existence is possible, in contrast to what is eternal, whose non-existence is impossible. Every motion of the body can be replaced by a different one or by rest, and every state of rest can be replaced by a motion. The eternal must be necessarily existent (*wājib al-wujūd*). If its existence were contingent on the act of an agent, it would have to be preceded by non-existence, which is impossible. The eternal must thus be always existent regardless of any circumstance.[4]

Al-Baṣīr (# 5) counters by arguing that anyone witnessing a moving body knows by necessity that it is moving, but he cannot infer the emergence *(tajaddud*) of its movement unless he recognizes that there is an entitative determinant that moves it. Abu l-Ḥusayn's assertion about the evidence for the origination of

---

3 Ibn al-Malāḥimī, *al-Fāʾiq fī uṣūl al-dīn*. Edited with an introduction by Wilferd Madelung and Martin McDermott, Tehran 1386/2007, pp. 11-15; idem, *al-Muʿtamad fī uṣūl al-dīn*. The extant parts edited by M. McDermott and W. Madelung, London 1991, pp. 84-87.

4 Abu l-Ḥusayn's argument is set forth by Ibn al-Malāḥimī, *al-Muʿtamad*, pp. 87-88, with some further elaboration.

https://doi.org/10.5771/9783956506895-229 - am 22.01.2026, 04:12:33. https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

motion and rest thus is in conflict with his principles since he denies the reality of any such determinants. Only the upholder of the determinant of motion can legitimately argue that it must inhere in the body and may transfer with it or become non-existent. He can then join his knowledge of this to knowledge of the impossibility of non-existence for what is eternal and then know that these determinants (as well as the bodies) must be temporally originated. Abu l-Ḥusayn cannot make this connection since change of location of the body is necessarily known to the observer and he has failed to infer the existence of a determinant.

Al-Baṣīr next construes a hypothetical reply by Abu l-Ḥusayn to this criticism (# 6). Abu l-Ḥusayn here admits that he is unable to infer the emergence of the body's movement simply by witnessing it and that he therefore needs to add the impossibility of non-existence for whatever is eternal as an additional premise to prove the temporal origination of the movement. Abu l-Ḥusayn, it is to be noted, obviously could not have given such a reply since he had already presented his proof for the temporal origination of bodies. He introduced the concept of the eternal as necessarily existent for the purpose of contrast and elucidation, not as an additional proof as suggested by al-Baṣīr. The latter goes on to accuse Abu l-Ḥusayn of illegitimately imitating the argumentation of the upholders of entitative determinants while obscuring the fact that he was unable to establish one of his premises which the upholders had established.

Al-Baṣīr then attacks Abu l-Ḥusayn's assertion (# 7) that the eternal must be necessarily existent at all times, arguing that he has failed to prove the necessary future existence of anything on the basis of its existence from pre-eternity. In order to prove that, he would have to provide a reason justifying his equal treatment of the pre-eternal in both times, past and future. Abu l-Ḥusayn's statement that its existence at any time was no more appropriate (*awlā*) than at another is a mere claim (*daʿwā*). If Abu l-Ḥusayn argued (# 8) that necessary existence of the eternal is necessitated by itself and that its self is present at all times, whereas the existence of the temporally originated must be contingent on an agent who necessarily precedes it, he should be told that his description of the eternal as necessarily existent under any circumstance is a mere claim, since his distinction between the eternal and the originated which requires an agent is of no avail. Al-Baṣīr reminds Abu l-Ḥusayn that there are philosophers who assert that the world is eternal by the Agent. He adds that he has heard from a reliable source that Abu l-Ḥusayn held that capacity (*istiṭāʿa*) is simultaneous with the act. Why then should something eternal not exist by virtue of an eternal agent? Al-Baṣīr's argument here reflects the suspicion of Abu l-Ḥusayn's Bahshamī opponents that he really was a philosopher concealing his true views. Abu l-Ḥusayn in fact unequivocally upheld the Muʿtazilī position that the agent and his capacity to act necessarily precede his act.

If Abu l-Ḥusayn further argued (## 9-10) that existence is more appropriate for whatever is eternal than non-existence for no matter relevant to some times

https://doi.org/10.5771/9783956506895-229 - am 22.01.2026, 04:12:33. https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

to the exclusion of others, he should be told: Why can it not be the case that the eternal itself necessitates its existence on condition that no factor emerges that necessitates its change from existence to non-existence despite its previous eternity? This necessitating factor could be the Agent. A body that was at rest or aggregated from pre-eternity thus might be changed to its opposite, movement or separation. Abu l-Ḥusayn is unable to disprove this possibility because according to his doctrine all attributes of bodies are produced by the agent.

Al-Baṣīr next (# 10) presents a further hypothetical argument of Abu l-Ḥusayn: There are among the *kalām* theologians some who infer the temporal origination of the body from the necessity for an eternal body to remain forever in the same location since its location would be determined by its eternal essence. This confirms that the eternal cannot become non-existent. Al-Baṣīr counters that the falseness of this and similar proofs of the deniers of accidents (*nufāt al-ᶜrāḍ*) for the temporal origination of the body had been clarified (by Qāḍī ᶜAbd al-Jabbār) at the beginning of his *Kitāb al-Muḥīṭ bi-l-taklīf.* He, al-Baṣīr, would set forth the correct view in the matter on the basis of what was said there.

Al-Baṣīr here misrepresents the position of ᶜAbd al-Jabbār in the *Kitāb al-Muḥīṭ.* Ibn Mattawayh states in his *Kitāb al-Majmūᶜ fi l-Muḥīṭ bi-l-taklīf,* an annotated paraphrase of ᶜAbd al-Jabbār's book, that it was Abū Hāshim al-Jubbāʾī who maintained that the origination of the body could not be proved by anyone denying accidents. Most Muᶜtazilī scholars (*shuyūkhunā*), however, admitted that other proofs without recognition of accidents were sound, and this was the position of ᶜAbd al-Jabbār in this book.[5] This is in concord with Ibn al-Malāḥimī's quotation of a statement of ᶜAbd al-Jabbār in the *Kitāb al-Muḥīṭ* to the effect that the proof by way of states (*ṭarīqat al-aḥwāl*) led to knowledge of the temporal origination of the body, but that the proof by entitative beings (*ṭarīqat al-maᶜānī*) was preferable.[6] Ibn Mattawayh further quotes ᶜAbd al-Jabbār as approving of the argument that the body, if eternal, could never depart from its location. However, according to a report of Abu l-Ḥusayn al-Baṣrī, quoted by Ibn al-Malāḥimī, ᶜAbd al-Jabbār had in his lesson (*dars*), evidently long before the composition of the *Kitāb al-Muḥīṭ,* attempted to invalidate this argument.[7] ᶜAbd al-Jabbār thus appears to have changed his position on this point, presumably as a result of Abu l-Ḥusayn's criticism, although he continued to uphold the school doctrine that attributes of location were caused by entitative determinants directly produced by the agent.

---

5 Ibn Mattawayh, *K. al-Majmūᶜ fi l-Muḥīṭ bi l-taklīf*, vol. 1, ed. J.J. Houben, Beirut 1965, p. 30.

6 Ibn al-Malāḥimī, *al-Muᶜtamad,* p. 157; for the corresponding passage, see ᶜAbd al-Jabbār, *al-K. al-Muḥīṭ bi-l-taklīf*, MS Firk. arab. 90, f. 26 (we thank Gregor Schwarb for this reference). See also W. Madelung, "Abu l-Ḥusayn al-Baṣrī's Proof for the existence of God," in *Arabic Theology, Arabic Philosophy. From the Many to the One. Essays in Celebration of Richard M. Frank,* ed. James E. Montgomery, Leuven 2006, p. 276.

7 Ibn Mattawayh, *al-Majmūᶜ*, vol. 1, p. 30; Ibn al-Malāḥimī, *al-Muᶜtamad,* pp. 157-58.

https://doi.org/10.5771/9783956506895-229 - am 22.01.2026, 04:12:33. https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Yūsuf al-Baṣīr, in contrast, insists that no proof for the existence of God can be sound without recognition of accidents as entitative determinants and rejects the argument that an eternal body would never change location. He first asserts that without necessitating accidents of aggregation and separation the body might well be joint from pre-eternity and then become separated by an agent. Moreover, al-Baṣīr goes on to argue (## 11-12), the effectivity (*ta'thīr*) of the agent merely consists in making alternatives possible, not in necessitating anything. Without the presence of necessitating determinants, no effective attribute (*ṣifa*) can be necessitated by the essence (*nafs*) of anything. Rather all must be ascribed to the agent, since the essence can be effective only indirectly by entailing necessitating determinants. If an effective attribute of the essence were, against sound reason, stipulated, it could be argued that it, like the agent, would merely make alternatives possible. The existence of anything from pre-eternity thus might be made possible by its attribute of essence (*ṣifat al-nafs*) and then be countered by the agent.

Al-Baṣīr elaborates his argument further (# 13). Upholders and deniers of accidents agree that the agent is able to produce contrary action, such as movement to the right and movement to the left, alternatively (*ʿala l-badal*), without any specifier (*mukhaṣṣiṣ*) but himself. Why then should it be impossible for the essence of the body to allow it to be either aggregated or separated for no intelligible reason? Any eternal attribute could then be changed into its opposite or a different attribute for no intelligible reason.

This point also invalidates the proof of the deniers of accidents for the temporal origination of bodies (# 14), namely that the body, if it were eternal, would have to be tied to a specific location for no intelligible reason, since its occupation of space (*taḥayyuz*) allows it to be alternatively in other locations. If there were really no specifier, as the deniers of accidents claim, why should the body not be in a specific location from pre-eternity for no intelligible reason in addition to its occupation of space and then depart from it also for no intelligible reason? If the deniers of accidents turned this argument back at the upholders in respect to the spatial accidents (*akwān*), they should be told that these accidents necessitated their effects. They were, however, brought into existence (*ījād*) alternatively by the capable agent whose actions did not allow for any cause but his being capable.

This (Muʿtazilī) definition of the agent as equally capable of contrary acts without an additional specifier, al-Baṣīr insists, must be maintained against any assertion of the (determinist) opponents that the agent is capable of moving the body in one direction only (# 15). The actual movement of the body to the right, however, must be attributed to a necessitating accident as an intermediary between the agent and the moving body. The argument of the interlocutor is in fact based on the existence of spacial accidents. How can he use them as a means to deny them?

https://doi.org/10.5771/9783956506895-229 - am 22.01.2026, 04:12:33. https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Al-Baṣīr concludes this section stating that the purpose of his treatise is not to back the upholders of accidents, but to refute the doctrine of those who seek to prove the temporal origination of bodies and the existence of the Creator by accidents rather than entitative determinants (# 16). He would therefore not pursue the discussion of the question. It was evident, however, that Abu l-Ḥusayn failed to follow the principle applied by the *kalām* theologians that everything must be traced back to its cause (*taʿlīl*) if at all possible, as would be explained further when required in the proof for the existence of the Originator. The text breaks off in the discussion of the general importance of this principle in the discourse of the theologians.

The manuscript of Yūsuf al-Baṣīr's *Naqḍ* is written in Hebrew characters with marginal emendations and notes later added in Arabic script. A number of mistakes that typically occur in transliteration of Arabic texts into Hebrew indicate that the copy was made from an original in Arabic characters. This was the primary reason for editing the text here in Arabic characters. Portions of the text restored in places where the manuscript is damaged have been put in square brackets. Textual additions have been placed in pointed brackets. A facsimile of the fragment is added.[8]

After the publication of Yūsuf al-Baṣīr's later refutation of Abu l-Ḥusayn al-Baṣrī's proof for the existence of God, two additional folios of the Geniza fragment containing the text have been discovered among the holdings of the Firkovitch collection.[9] MS RNL Firk. Yevr.- Arab I 3141 contains the end of Chapter Two and the beginning of Chapter Three, and MS RNL Firk. Yevr.-Arab. I 3142 contains part of the text missing in MS RNL Firk. Yevr. Arab. I 3118 between folios 8 and 9. It is evident now that before and after the folio of MS I 3142 at least one folio respectively is still missing. As an appendix to the present article, a revised edition of the later refutation is offered including both the parts previously published[10] and the two additional folios in their proper location. The edition thus contains the following four fragments of the full text:

I = YA I 3141 (1 folio)
II = YA I 3118, fols. 1-8
III = YA I 3142 (1 folio)
IV = YA I 3118, fols. 9-16

---

8 The facsimile is reproduced on the basis if the digitalized microfilm of the manuscript of the Institute of Microfilmed Hebrew Manuscripts at the Jewish National and University Library in Jerusalem. Our thanks are due to the Institute for permission to publish this facsimile edition.

9 The discoveries were made by Bruno Chiesa to whom we wish to express our thanks for having shared his findings with us.

10 We are very grateful to Koninklijke Brill NV for granting us permission to republish text one from our *Rational Theology in Interfaith Communication*, *Abu l-Ḥusayn al-Baṣrī's Muʿtazilī Theology among the Karaites in the Fāṭimid Age,* Leiden: Brill, 2006, pp. 37-59.

https://doi.org/10.5771/9783956506895-229 - am 22.01.2026, 04:12:33. https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

References

Ibn Mattawayh, *K. al-Majmūᶜ fi l-Muḥīṭ bi l-taklīf*, vol. 1, ed. J.J. Houben, Beirut 1965.

Madelung, Wilferd, "Abu l-Ḥusayn al-Baṣrī's Proof for the existence of God," in *Arabic Theology, Arabic Philosophy. From the Many to the One. Essays in Celebration of Richard M. Frank,* ed. James E. Montgomery, Leuven 2006, pp. 273-80.

Madelung, Wilferd and Sabine Schmidtke, *Rational Theology in Interfaith Communication. Abu l-Ḥusayn al-Baṣrī's Muᶜtazilī Theology among the Karaites in the Fāṭimid Age,* Leiden 2006.

Rukn al-Dīn Maḥmūd ibn Muḥammad al-Malāḥimī, *al-Fāᵓiq fī uṣūl al-dīn*, edited with an introduction by Wilferd Madelung and Martin McDermott, Tehran 1386/2007.

–, *K. al-Muᶜtamad fī uṣūl al-dīn*. The extant parts edited by Martin McDermott and Wilferd Madelung, London 1991.

Translation

1 … the moving of the body, and no one doubts the moving of the body.

If it is said: What is the proof that the moving of the body is other than it? he will be told: If the moving of the body were the body, the body would become void when the moving of the body becomes void. Moreover, if the moving of the body were the body, the evidence for the motion's origination in time would be evidence for the body's origination in time, and that would be easier evidence for its temporal origination. The evidence for the impossibility of the body preceding the genus of motion and rest is that if it preceded them, it would [have to be] neither stopping, nor staying, nor occurring in a place, because it is a bulk having spatial extension, and knowledge of the impossibility of this is necessary.

2 Comment on this:

Know that he has arranged the evidence for the bodies' origination in time neatly, yet [the proof] is only sound with the affirmation of accidents as real, not hypothetical, as we shall explain later. He said: No one doubts the moving of the body. So he will be told: If by this you mean the state which is necessitated by the motion, and this occurs by the agent in your view without any intermediary, [you should know] that there are people who believe in denial of this [state]. If you, however, mean by that the motion we affirm and that the deniers of accidents deny,[11] then there are also those who uphold its denial. And the wording

[11] According to the Bahshamiyya and al-Baṣīr, the spacial attributes of motion and rest are conceptualized as accidents (*aᶜrāḍ*) or entitative determinants (*maᶜānī*), i.e., entitative beings or essences that inhere in bodies and are the cause of the body's being moving or rest-

https://doi.org/10.5771/9783956506895-229 - am 22.01.2026, 04:12:33. https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

of your discourse indeed points to its negation, for you have said: By motion I mean the moving of the body. So how could one not have doubts about what you mean when many of the people contradict you?

You said further: The affirmation of motion is obvious. If by this you mean that knowledge of the difference between what is moving and what is resting is known [immediately, you ought to understand that] this is summary knowledge which is of no use to you in what you want to assert, for what is established in reason is that whatever does not precede the originated in time must [itself] be originated in time as long as it is a real being (*dhāt*), not an attribute, as shall be discussed later. You then have tried to prove that the moving is other than the body, because what indicates the temporal origination of the motion does not indicate the temporal occurrence of the body, so the apparent meaning of your statement is that motion is known by way of inference, while reason distinguishes necessarily between what is moving and resting. If there is no entitative determinant (*maʿnā*), you should know the moving of the body immediately, and this means that the inference you tried to make is impossible. Then you said, however: The evidence for the motion's origination in time is the possibility of its non-existence. How can this inference be sound according to your view? You said moreover: If the moving of the body were [identical with] the body, it would necessarily follow that when the moving became void, [the body] would become void. From this you inferred that the moving is other than the body, while you know that one of the views of your opponents is that the attribute of a thing is nothing other than [the thing itself], and that otherness occurs only between two beings that are distinctly known and are independently stable by themselves, and also that the attribute cannot be [distinctly] known by itself, but its stability is ascribed to the thing described, which is known by it as distinct from what differs from it. [If so], how can it be [asserted] that the moving, if it is not the body, must be something other [than the body]? And how can you refuse the argument that your statement that the moving is other than the body is correct only when by this the motion that necessitates the body's being moving is meant, because it is known as independent by itself? But if the motion is not an entitative determinant inhering in the body, but a distinction between what is moving and what is resting, that is not something that can be known [independently]. Rather it is not sound to state that this is either the body or something else.

3 This is clarified by what we say to the Attributists (*Ṣifātiyya*): If God were knowing because of an [independent attribute of] knowledge, it would be necessary for His knowledge to be other than Him. The Karrāmiyya stated explicitly that the knowledge is other than God, [and the same applies to] His life and His

ing. The deniers of accidents viewed these attributes as nothing independent of or additional to the body.

https://doi.org/10.5771/9783956506895-229 - am 22.01.2026, 04:12:33. https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

power, because they affirmed two objects which can be mentioned, each of them distinguished from the other by being mentioned separately, so that the reality of the otherness is firm. Therefore we said to them: You inevitably have to affirm the otherness of God and His knowledge, because [in your view] it is the cause of His being knowing. You say indeed that the knowledge that God is knowing is knowledge of His knowledge. If [you actually asserted that] it is other than God, it would add nothing to what you are already saying. When those who turn this argument against us spoke about the states (*aḥwāl*),[12] the theologians of the followers of the shaykh Abū Hāshim replied to them: The difference between us and the Kullābiyya[13] is that we do not affirm two beings that are known [independently] and distinguished in mention, each of them being described by what distinguishes one of them from the other. If we affirmed this, it would force on us what it forces upon you. Rather, we widen the sense of our terminology in this instance because it is [too] narrow for us, so that the listener may know our intention. If the Kullābiyya mean what we mean, then they only differ in terminology, while their intention is sound. But we know that their purpose in describing God as being knowing differs from our purpose with regard to the states (*aḥwāl*). Thus they are obliged to affirm the otherness, but not we. And you [i.e., Abu l-Ḥusayn al-Baṣrī], if you mean by the moving of the body what we mean when describing God as being knowing, because you do not affirm any being apart from the body that inheres in it, you ought not affirm the moving of the body to be something other than it, since moving is not known [as an independent being]. The body is only known to be moving in detailed [knowledge] by inference, and we also know the existence of motion in it by inference. Thus the motion is other than the body, but not its moving.

4 Then he said: The evidence for the origination of motion and rest is that non-existence is possible for each of them, whereas for the eternal non-existence is impossible. We only say that non-existence is permissible for motions and occasions of rest because there is no moving body but that it is possible for it to rest or to leave from one motion to another, like the change of the sphere from one revolution to another, and there is no body at rest but that it is possible for us to move it, either as a whole or by its parts, as with large bodies. We only say that the eternal cannot become non-existent because the eternal is necessarily existent (*wājib al-wujūd*) in every circumstance, and whatever exists necessarily in every circumstance cannot become non-existent. And we only say that it is nec-

12 According to the Bahshamiyya, God's essential attributes (of being knowing, powerful, and existent) are conceptualized as states (*aḥwāl*) that are grounded in essential attributes, their ontological foundation being the attribute of essence. The Ashʿarites, by contrast, maintained that God's attributes are eternal entitative determinants (*maʿānī*) that are distinct from His essence. The opponents of the Bahshamiyya accused them that with their notion of states they maintained in fact a position very similar to that of the Ashʿarites, violating thereby the Muʿtazilī concept of *tawḥīd*.

13 By the Kullābiyya, the Ashʿarites are meant.

https://doi.org/10.5771/9783956506895-229 - am 22.01.2026, 04:12:33. https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

essarily existent because it has been existent forever, and it must be [eternally] existent either by way of contingency or by way of necessity. If it were existent by way of contingency, it would not be more likely to be existent than non-existent if it were not for an agent, but the eternal cannot be [existent] by virtue of an agent, because what is reasonable with respect to the agent is that he brings about a thing from non-existence, yet the eternal is never in a state of non-existence. Thus it is true that its existence is necessary, and it is not more likely that its existence is necessary in one circumstance rather than in another. It is true then that it is necessarily existent in any circumstance, and that its non-existence is impossible.

5 Know that we have already explained that whoever affirms the moving thing to be moving not by virtue of a motion knows its being such by necessity when witnessing it, especially on the basis of your claim that the knowledge that the moving thing is moving is knowledge of the state you have affirmed without refuting the statement of its opponent [who says] that the knowledge that the moving thing is moving is knowledge of its motion. Thus it is impossible [for you] to infer the emergence (*tajaddud*) of its moving. You said further in distinction and as evidence for the temporal origination of motion and rest something in which you must be widening the meaning in your basic principles, because this expression is applied in its real meaning according to the doctrine of the one who affirms motion to be an entitative determinant apart from the body and inhering in it. For him it is sound to infer its temporal origination because it is admissible for it to be present but not necessarily effective (*mūjiba*), and for anyone of sound mind its transfer is also admissible. Thus he needs to explain that the change of the body from being moving from one direction to another is because of its [the motion's] becoming non-existent, by showing that it is impossible for the motion to be present in it [the body] but not necessarily effective (*mūjiba*) [in moving] nor moving itself, because transfer is sound only on the basis of a moving thing. [He must explain this] in order to show that it can become non-existent. [Only then] can he add to this knowledge the knowledge about the impossibility of the non-existence of the eternal, and then he knows it [the motion] to be temporally produced. Whoever witnesses a body moving in one direction after it had been in another one is compelled to knowledge of this, but what can he infer from it? It has already become clear to you that it is not sound for him to infer the possibility of the body not being moving, resting, aggregating, and separating, because the change of the body from that is by necessity known to the witness, and this implies the falseness of your tying the proof for the temporal origination of what you call motion and rest to the possibility of its becoming non-existent, and that it is impossible for the eternal to become non-existent.

6 If he argues: The situation is as you mentioned that I have dispensed with the evidence for the possibility of non-existence of what I called aggregation,

https://doi.org/10.5771/9783956506895-229 - am 22.01.2026, 04:12:33. https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

separation, motion and rest because I know by necessity the possibility for the body to leave all these [states]. But even though I know this, yet because I recognize the possibility that the body has forever been at rest even if it will move in the future, and because I recognize the possibility that it has forever been aggregated even if it will become separated, I cannot know the emergence of these states and I cannot infer from their emergence the emergence of what has not preceded them. Thus I need to build [the demonstration] upon this premise and to join it to the evidence that non-existence is impossible for the eternal, so that the conclusion from these two premises will be knowledge of the emergence of the attribute from which I know the described body to have departed, even though I only witnessed the change of the described body from it, but not its emergence. He is to be told: You ought to have said: One of the two premises is necessary according to my doctrine, and that is the possibility of the body's change from any attribute with which I witnessed the body and whose emergence I do not know. If the acquisitional premise is joined to it, that is the knowledge that the eternal cannot become non-existent, then I know the emergence of all its attributes, whether it is its being at rest, in motion, aggregated or separated – yet you did not do this. Rather, you ought to have said: Only those who affirm entitative determinants need to infer the two afore-mentioned premises according to their doctrine, but not me, in order to explain the difference between you and them. So the whole matter proceeded in some kind of ambiguity, in that your situation became similar to theirs in respect to the inference of both premises, and you formulated your position in the same way they did, namely that the proof for the temporal origination of entitative determinants is based on two principles, one of them being the possibility of their becoming non-existent and the second being that the Eternal one cannot become non-existent. They proved the soundness of both matters in the same way as you did, yet according to your doctrine all this is known by necessity except for the impossibility of the eternal to become non-existent. However, that is also something you cannot prove by inference on the basis of your principles as I shall explain. Thus the states, such as the moving of the body, its resting, its aggregation and its separation, are known by necessity, and the impossibility for the body of being free of that is also known by necessity, and the ceasing of these attributes is likewise so according to your doctrine. There is no sense then to what you have mentioned.

7 As for your statement that the eternal is necessarily existent and your inference from the necessity of its existence from eternity for the necessity of its existence in the future, that is something unsound, because you have not pointed out a cause which equally applies to both times so that their equality would be necessary. Rather you have said: Its existence at one time is not more likely than at the other, but that is a mere claim. What you ought to have done is to point out a necessitator, explaining its presence at both times in a way that entails that

https://doi.org/10.5771/9783956506895-229 - am 22.01.2026, 04:12:33. https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

it is equally [effective] at all times, [such] that it necessitates in one of the two times just as it necessitates in the other.

8 If he said: My intention by the necessity of existence from pre-eternity is that it itself necessitates this and itself exists at all times. Therefore I say: The existence of the temporally originated, since its existence is by virtue of an agent, necessarily belongs to the category of the contingent, and its agent must exist prior to it. The state of the eternal is different, thus it must be necessarily existent in every circumstance as I have explained at the beginning of my discourse. He should be told: Your statement that the eternal is necessarily existent in every circumstance is a mere claim, and you must know this either by necessity or by inference. You cannot claim that this is necessary knowledge, because it is something absent and is not [immediately] known. As for inference, it is inapplicable according to your principles because your differentiation between the eternal and the temporal whose existence belongs to the category of the contingent that requires an agent preceding it has no effect, since the most it implies is that the eternal because of its being eternal dispenses with an agent, even though this is disputed among the people as you know, namely in the doctrine of some of the philosophers that the world is pre-eternal by virtue of an agent. Thus our acceptance that the eternal does not require an agent, but that the temporal is in need of him in contrast to [it], does not affect what we want to force on you to admit regarding your categorical assertion that the eternal cannot become non-existent. I have indeed heard from some reliable source that you claim that capability is simultaneous with the act. What then would prevent the eternal's being eternal by an agent, so that its agent would not precede it as capability does not precede its object, even though the temporally originated requires a producer, and were it not for the producer, the act would not have occurred, and were it not for the agent, the eternal would not be existent? For you have claimed that power to act is power over what exists. Thus the Almighty has forever had power over an existent which He did not precede, nor did it precede Him.

9 If he then said: The existence of the eternal is preponderant over its non-existence not because of any aspect requiring its specification in regard to some of the times. Therefore it is necessary that its existence is not specified in respect to some times to the exclusion of others. He is to be told: How can you disprove that its self may necessitate its existence from eternity on condition that nothing occurs to it that necessitates its change from that, so that from the advent of what necessitates its change from the attribute of existence necessarily follows its becoming non-existent despite its being pre-eternal, and it may be the agent who requires its becoming non-existent specifically? Our discussion here concerns the body at rest being at rest from pre-eternity and its being aggregated [from pre-eternity], and it is well established that the agent effects the change of what is described by this attribute to its opposite, so that the body becomes aggregated or separate by virtue of the agent after it had been aggregated or separate from eter-

https://doi.org/10.5771/9783956506895-229 - am 22.01.2026, 04:12:33. https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

nity. This is clarified by the fact that the theologians needed to explain that the eternal does not have an opposite, and when the impossibility of an opposite is not affirmed, they have no way to prove definitely that the eternal cannot become non-existent except by explaining that some among the attributes go back to the essence and that whatever has an attribute of this kind cannot change from it. But you are not able to explain that what is aggregated does not have an opposite to its being aggregated, because we know by necessity that the body becomes separated after it was aggregated, and you did not explain that there is an attribute of essence, not to mention your [failing to] explain that what has such an attribute cannot change from it. This is clarified [by the fact] that all the attributes of bodies are brought about in your view by the agent, and there are no determinant entities besides the body. [The existence of] God can be proved only after the temporal existence of the body is known, yet you seek to prove that [vainly]. From where could one get here the concept of an attribute which goes back to the essence so that the impossibility of change of the thing described [by it] could be determined?

10 If he then said: Some among the theologians inferred the temporal origination of the body from the necessity of its being specified by a place from eternity as long as it was eternal, in a way that it was unable to leave it, and [held that] in its transfer in any direction indicated lies a proof for its origination in time. For if it were eternal, its being specified by the place would go back to its essence, so that its transfer would be impossible, and that verifies what I have said that the eternal does not become non-existent. It should be said to him: The falsity of this proof and similar proofs of the deniers of accidents for the temporal origination of the body has already been explained at the beginning of the *Muḥīṭ*. I shall point out the basic aspect in that [refutation of their proofs] in accordance with what has been explained there, and this is what will quash your argument: I prove that the eternal cannot become non-existent by the like of their proof that whatever is qualified by an attribute from eternity cannot change from it. Therefore I say: the entitative determinants such as aggregation and separation etc. entail whatever they entail of these attributes by virtue of their essence, for if they entailed whatever they entail by virtue of a cause or an agent, there would be an infinite regress, so that the cause would require another cause and the agent another agent. If the agent, however, rendered this possible without necessitating [it], this would contradict the affirmation of determinants, and the situation would be reduced to that the aggregated is aggregated by the agent without a determinant entailing this, and this would lead to contradiction of what we have affirmed about [the reality of] aggregation and separation. Thus only one of two alternatives [holds true], either the affirmation of [accidents of] aggregation and separation necessitating the body being aggregated and separated, so that their affirmation goes back to the essence, or that [the body] aggregates and separates by virtue of the agent without intermediary, and without any way to know that

https://doi.org/10.5771/9783956506895-229 - am 22.01.2026, 04:12:33. https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

there is a necessitator. How can it be sound, when the situation is such, to say: If the body were eternal, it would have to be aggregated by virtue of its essence, so that it could not become separated? However, the body [in that case] would be aggregated from eternity not because of any matter and it would become separated by virtue of an agent, because we know by necessity [only] summarily that the agent can effect the body's becoming separated, so this does not entail its temporal origination. Rather it would be eternal.

11 Know that the agent's effectivity, if it were effective by way of rendering possible, not by way of necessitation, and if no necessitator apart from it could be reasonably affirmed, the agent would be in need of another agent and an endless regress would result, just as if the [accident of] aggregation's necessiting the body's being aggregated were referred back to a cause, an endless regress of causes would necessarily follow. It does not oblige the one who holds that the existence of the temporally originated, when it occurs, is by virtue of an agent, to affirm an infinite regress of agents, insofar as the existence of the First Agent is entailed by His essence. It has already been discussed that the denier of entitative determinants is unable to affirm a necessitator in any respect, because the essence's being necessitating is only intelligible after affirmation of necessitating determinants since they entail attributes in addition to existence. For whatever necessarily belongs to the described object not in the way that an entitative determinant necessitates must be traced back to the essence in order to distinguish between it and what is traced back to a separate determinant. When it is impossible to affirm a separate determinant, the reversal of that is not intelligible except by the attribute going back to the agent. Whoever denies entitative determinants indeed cannot trace any of the attributes back to anything but the agent, such that the theologians, even though they mention in the proof affirming accidents the division of the necessitator into essence and existence etc., yet since it is common and frequent in their discussion [to state] that among the attributes there is that which goes back to the essence, they mention that in this proof in order to perfect the beginner's knowledge by the affirmation of accidents, when the body's being moving by virtue of an agent and the like of it is invalidated. Because if they did not do this, their opponent, upon hearing them say that some attributes went back to the essence, would consider it possible that the body is aggregated by virtue of its essence, so that it would be hard to make him understand the meaning of their statement: It would be absurd for [the body] to be aggregated by virtue of its essence.

12 Moreover, the essence of the body is recognized by the beginner especially as being a corpse and a bulk occupying space. When he is told: Surely, its occupying space makes it equally possible for it to be aggregated and separate, so there must inevitably be something entailing one of the possible alternatives, he is averted to [the fact] that the essence does not entail [the body's] being aggregated. Therefore he is told: If [it] were like that by virtue of its essence it could

https://doi.org/10.5771/9783956506895-229 - am 22.01.2026, 04:12:33. https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

not possibly become separated because its essence in both states is the same at both times, namely its being a body occupying space. That is clarified by [the fact] that its being a substance entailing its occupation of space is only known by the most subtle contemplation, and it can be comprehended only by the one who already knows the temporal origination of the body. So how could it be sound for its being aggregated to become void by that when it is not recognized? Thus he came to mention of that by way of approximation what we have clarified. Yet the attribute of essence, if it could be recognized without the affirmation of entitative determinants, it would not be impossible to say: The attribute of essence [merely] renders possible just as the agent renders possible, since there is nothing that necessitates. This entails that the existence of the eternal which goes back to its essence belongs to the category of what is possible, so that at every moment it is possible and its opposite is possible, but this possibility ceases for its opposite by virtue of the agent who requires it to become non-existent. Thus it would be eternally existent and then become non-existent through the agent. This is most obvious with regard to the body being eternally resting and its becoming moving by the agent. Its essence thus rendered possible its being resting from eternity, whereas the agent thereafter rendered possible its being moved.

13 This is clarified by [the fact] that the stability of the stable implies [its] possibility and more, even if [it does] not [imply its] being necessary, just like the state that is stable by virtue of the agent, since it has been established that the agent's effectivity cannot be by way of necessitation. If the agent were necessitating it would be necessary for him to necessitate two opposites, because his state is the same with respect to the body's moving to the right or to the left, and that is inevitably so on the basis of both doctrines, one being the doctrine of those who affirm accidents and the other the doctrine of those who deny them. Do you not see that the [accidents of] motion to the right and to the left, which necessitate the body's being moving in both directions, are both alternately possible for it with no need for a specifier, since that would imply the affirmation of infinite [regression], and that what is entailed by them, if it occurred by the agent while they are negated, would more appropriately be alternately possible, and thereby would be confirmed whatever is confirmed without a specifier apart from [the agent]? And if, according to both doctrines, it were the agent who renders the opposite matters possible, and one of the two were confirmed without specifier apart from him, then what could deny the essence's from eternity making possible for the body to be aggregated or separated, and that the confirmed one would be one of them from eternity without any recognizable reason apart from the essence, just as one of the two attributes is confirmed by the agent without any recognizable reason and distinction? This would imply the possibility of change of the subject from the attribute it deserved from eternity to its opposite or a different one. And that implies the falsity of the claim he re-

https://doi.org/10.5771/9783956506895-229 - am 22.01.2026, 04:12:33. https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

lied upon that attributes, if their becoming non-existent is possible in the sense of the possibility of a change of the subject from them, the non-existence of the eternal is impossible in the sense that the subject cannot change from the attribute that belongs to it from eternity, so that its emergence must inevitably be asserted. He expressed that by the temporal origination of the accidents, and the ambiguity resulting from his unrestricted application of this expression together with his denial of accidents has already been mentioned.

14 What we have mentioned also implies the refutation of the proof of the deniers of accidents for the temporal origination of bodies, and this is what they claim: If the body were eternal, it would have to be specified by one of the directions for no intelligible reason, since its occupation of space makes its being in all other directions alternately possible. If the affirmation of a specifier is then impossible, that would lead to the affirmation of one of two faulty alternatives, either that it would occupy space in all other directions, or that it would not occupy space in any direction. It may be said to them: If the relation of the agent is the same in regard to all directions, and if [the body] is specified with any of the two directions for no intelligible reason, how do you deny that it may be specified from eternity with any direction for no intelligible reason going beyond its occupation of space, and that it also may change from the direction for no intelligible reason? If it is said then: This also applies to you when you affirm spatial locations. That is so because it is sound that one of them occurs to the exclusion of its opposite by virtue of the agent, without any intelligible reason. How then do you deny the like of that in regard to the body being specified with one of the two directions? That implies the negation of the [accidents of] spatial location. He should be told: The two [accidents of] spatial location necessitate what they necessitate by virtue of their essences, and the capable is capable of bringing forth both. Thus the occurrence of one of them on his part for no matter in addition to his being capable is inevitable, in so far as the affirmation of something additional to that would contradict the reality of the capable being capable and would contradict its occurrence by the capable, and it would entail that it does not need him to the extent that it would contradict the affirmation of the agent, but he has already been confirmed.

15 Do you not see that we say to whoever disagrees with us: Either you affirm in the visible world an agent who is capable of two opposites or you negate this. If he then negates the agent or his making possible for the body to move right or left by saying: He makes possible the body's being right only because of its specification with an attribute which in effect is the contrary to his being capable of moving it to the other direction, this is a doctrine of the mutual contradiction of capabilities. Once the refutation of the position of those who maintain this has been clarified by the clarification that the unbeliever is capable of faith according to what has been laid down by the theologians in their writings, it is necessary, if the capable is capable to move right, that he is capable to move to the left, and it

https://doi.org/10.5771/9783956506895-229 - am 22.01.2026, 04:12:33. https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

is necessary to affirm an intermediary, namely the accidents, according to what the evidences have already indicated. If that is so, the feasibility of the existence of each of the opposites on the part of the capable agent is necessary without any reason in addition to that. Thus the moving to the right of the moving object does not occur because of something whose effect is the same as with the moving to the left, but rather the affirmation of two opposite essences is inevitable that entail two opposite attributes, and that their occurrence by virtue of an agent does not lead to a contradiction of what has already become known, and that the temporal origination of the body, which is the purpose in what I am mentioning, is thrown into doubt by the deniers of accidents casting doubt on the temporal origination of bodies. This question, however, is only sound by affirmation of what he seeks to criticize. So if the question were sound, namely the assignment of the two attributes of the spatially located to the agent without a specifier in analogy to the assignment of the two spatial locations to the agent without a specifier, this would imply the affirmation of the two spatial locations. How could it be sound then to make it a way to their denial?

16 Yet the purpose in this book is to disprove the position of whoever infers the temporal origination of bodies and the affirmation of the Creator from attributes, not determinants. The purpose is not to back the upholders of accidents, but rather to refute the inference mentioned. Therefore I refrain from examining the discussion on this question in detail. However, the difference between the two positions is evident, and this is because according to the position of the theologians it is necessary to assign grounds to everything for which grounds can be given, in accordance with what will be discussed in the affirmation of the Orginator if the discussion requires it, but your doctrine is not like that. The proof for the verification of this principle would cause us to depart from our purpose. On account of this the transfer of a substance to one of the two directions is not more likely than to the other except for an additional reason beyond the effect of the agent which is related to both of them equally. Therefore it is necessary to affirm two opposite spatial locations, and assigning the ground for the occurrence of one of the two to the exclusion of the other to accident is impossible because it leads to falsity. If you accept this principle, the answer to your question is attained and the disagreement about many principles ceases. But if you disagree with this, it is necessary that the discussion between you and your opponents is at variance with what they rely upon in most places and that …

https://doi.org/10.5771/9783956506895-229 - am 22.01.2026, 04:12:33. https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Edition and Facsimile

1 [1أ] تحرّك الجسم وليس أحد يشك في تحرك الجسم.

فإن قيل: فما الدليل على أن تحركه غيره، قيل له: لو كان تحرك الجسم هو الجسم لكان إذا بطل تحرك الجسم بطل الجسم، ولو كان تحرك الجسم هو الجسم لكانت الدلالة على حِدَث التحرك دلالة على حدث الجسم، وكان ذلك أسهل في الدلالة على حدوثه. والدلالة على استحالة سبق الجسم لجنس الحركة والسكون هي أنه لو سبقها لكان لا واقفًا ولا قارًّا ولا حاصلاً في مكان لأنه جرم متحيز، والعلم باستحالة ذلك [ضرور]ي.

2 الكلام عليه[1]:

اعلم أنه قد نسق دلالة حدث الأجسام نسقًا حسنًا، لكنها لا تصح إلا بجيث إثبات الأعراض إثباتًا محققًا لا مقدّرًا على ما سنبين. قال: ولا يشك أحد في تحرك الجسم، فيقال له: إن عنيت بذلك الحال الواجبة عن الحركة عنها، وهي الحاصلة بالفاعل عندك بغير واسطة، ففي الناس من قد اعتقد نفيها. وإن عنيت بذلك الحركة التي تثبتها وتنفيها نفاة الأعراض، فهاهنا أيضًا من قد اعتقد نفيها، وظاهر كلامك قد دل على نفيها لأنك قلت: أع[ني] با[1ب]حركة تحرك الجسم، وكيف لا يشك أحد فيما تعنيه مع مخالفة كثير من الناس لك؟ وقلت: إن إثبات الحركة ظاهر، فإن عنيت أن العلم بالفصل بين المتحرك والساكن معلوم، فذلك علم جملة لا ينفعك فيما تريد إثباته لأن الذي استقر في العقل أن ما لم يسبق المحدَث يجب أن يكون محدثًا ما هو من ذلك ذات، لا صفة، على ما سيأتي الكلام فيه، ودللت على أن التحرك غير الجسم، لأن ما دل على حدوث الحركة لا يدل على حدوث الجسم، فظاهر قولك أن الحركة معلومة استدلالاً، والعقل يفصل ضرورةً بين المتحرك والساكن، فإن كان ليس هناك معنى فينبغي أن تعلم تحرك الجسم اضطرارًا، وفي ذلك استحالة الاستدلال الذي أثبته، بل قد قلتَ من بعد: والدلالة على حدث الحركة جواز العدم عليها، فكيف يصح على قولك هذا الاستدلال؟[2] وقلتَ أيضًا: لو كان تحرك الجسم هو

---

1 الكلام عليه: إضافة في هامش الأصل بخط عربي.

2 هنا ملاحظة في هامش الأصل بخط عربي: بلغت المقابلة.

https://doi.org/10.5771/9783956506895-229 - am 22.01.2026, 04:12:33. https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

الجسم، لوجب أن يكون إذا بطل تحركه بطل، فاستدللتَ بذلك على أن التحرك غير الجسم، وأنت تعلم أن من قول مخالفيك أن صفة الشيء ليست غيرًا له وأن التغاير لا يقع [2أ] إلا بين ذاتين معلومتين مستقلتين بأنفسهما في الثبات وأن الصفة لا يصح أن تعلم، بل ثباتها مضاف إلى الموصوف، يعلم عليها متميزًا بها مما خالفه، فمن أين أن التحرك، إذا لم يكن هو الجسم، فيجب أن يكون غيره؟ وما أنكرت على من قال لك: إن <القول بأن> التحرك غير الجسم إنما يصح متى يُعنَى بذلك الحركة الموجبة كون الجسم متحركًا، لأنها معلومة مستقلة بنفسها ؟ فأما إذا لم تكن الحركة معنى حالاً في الجسم، بل هو تفرقة بين المتحرك والساكن، فذلك مما لا يصح أن يعلم، بل لا يصح أن يكون هو الجسم ولا غيره.

3 يبيّن ذلك أنا لما قلنا للصفاتية: إن الله، لو كان عالمًا بعلم، لوجب أن يكون علمه غيره، فالكرامية صرّحوا بكون العلم غير الله وحياته وقدرته لأنهم أثبتوا مذكورَين متميز[3] كل واحد منهما بالذكر من الآخر فحقيقة التغاير ثابتة، فقلنا لهم: يجب أن تثبتوا التغاير بين الله وبين علمه لأنه علة في كونه عالمًا، بل قد قلتم: إن العلم بأن الله عالم علم بعلمه، فلو كان غيرًا له ما زادت الحال، فلما قال من عكس علينا هذا [2ب] الكلام في الأحوال قال له المتكلمون من أصحاب الشيخ أبي هاشم: إن الفرق بيننا وبين الكلابية أنا لم نثبت ذاتين معلومتين متميزتين بالذكر موصوفتين بما به تتميز إحداهما[4] من الأخرى، فلو أثبتنا ذلك للزمنا ما لزمكم، بل نحن نتوسع في العبارة في هذا الموضع لضيقها علينا[5] ليعلم السامع مرادَنا . فإن عنت الكلابية ما نعنيه، فهم مخالفون في العبارة، ومعناهم صحيح، لكنا قد علمنا أن غرضهم في وصف الله بأنه عالم مخالف لغرضنا في الأحوال، فلذلك لزمهم إثبات التغاير دوننا . وأنت إذا كنت تعني بتحرك الجسم ما نعنيه من وصف الله بأنه عالم لأنك لا تثبت ذاتًا سوى الجسم حالّة فيه، فينبغي ألا تثبت[6] تحرك الجسم غيرًا له، لأن التحرك لا يُعلَم، وإنما يعلم كون الجسم متحركًا تفصيلاً استدلالاً، ونعلم وجود الحركة فيه استدلالاً أيضًا، فالحركة إذن هي غير الجسم دون تحركه.

---

3 متميز: יתמיז، مع تصحيح في هامش الأصل بخط عبراني وإضافة بخط عربي: بيان.

4 إحداهما: אחדתהמא.

5 علينا: + פי (مشطوب).

6 تثبت: יתבת، مع تصحيح فوق السطر.

https://doi.org/10.5771/9783956506895-229 - am 22.01.2026, 04:12:33. https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

4 ثم قال: والدلالة على حدث الحركة والسكون هي أن كل حركة وسكون يجوز عليهما العدم، والقديم لا يجوز عليه العدم. وإنما قلنا بجواز العدم [3أ] على الحركات والسكنات، لأنه ما من جسم متحرك إلا ويمكن أن يسكن أو يخرج من حركة إلى حركة كخروج الفلك من دورة إلى دورة، وما من جسم ساكن إلا ويمكننا تحريكه إما بجملته وإما بأجزائه كالأجسام العظام. وإنما قلنا: إن القديم لا يجوز عليه العدم، لأن القديم واجب الوجود في كل حال وما وجب وجوده في كل حال استحال عدمه. وإنما قلنا: إنه واجب الوجود، لأنه موجود فيما لم يزل، فإما أن يكون موجودًا على طريق الجواز أو على طريق الوجوب، فلو كان موجودًا على طريق الجواز لم يكن بالوجود أولى منه بالعدم لولا فاعل، ويستحيل أن يكون القديم بالفاعل لأن المعقول من الفاعل هو المحصل للشيء عن عدم وليس للقديم حالة عدم، فصح أن وجوده واجب، وليس بأن يجب وجوده في حال أولى من حال، فصح أنه واجب الوجود في كل حال واستحال عدمه.

5 اعلم أنا قد بيّنا أن من أثبت كون المتحرك متحركًا لا عن حركة يعلم كونه كذلك اضطرارًا عند المشاهدة، خاصةً على[7] دعواك أن العلم بأن المتحرك متحرك علم بالحال التي أثبتّها[8] من غير إفساد قول مخالفه [3ب] أن العلم بأن المتحرك متحرك علم بحركته، فمحال أن يستدل على تجدد تحركه، وقلتَ في الفصل والدلالة على حدث الحركة والسكون ما يجب أن تكون[9] متوسعًا فيه على أصلك، لأن هذه العبارة إطلاقها حقيقة على مذهب من يثبت الحركة معنى سوى الجسم حالاً[10] فيه، فيصح أن يستدل على حدوثه لما جاز أن تكون موجودة غير موجبة، وجاز أيضًا عند العاقل انتقالها، فاحتاج أن يبيّن أن خروج الجسم عن كونه متحركًا من جهة إلى جهة لعدمها بحيث يبيّن أنه محال أن تكون موجودة فيه غير موجبة وغير منتقلة، لأن الانتقال لا يصح إلا على المتحرك، ليُثبت بذلك عدمها، فيضمّ[11] إلى هذا العلم العلم باستحالة عدم[12] القديم فيعلمها محدثة. فأما من يشاهد الجسم متحركًا في جهة بعد أن كان في سواها فهو

---

7 على: + דוא (مشطوب).

8 أثبتها: בינתה، مع تصحيح في هامش الأصل بخط عربي.

9 تكون: יכון.

10 حالاً: חאל.

11 فيضم: פנטם.

12 عدم: إضافة في هامش الأصل.

https://doi.org/10.5771/9783956506895-229 - am 22.01.2026, 04:12:33. https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

مضطر إلى العلم بذلك، فعلى ماذا[13] يستدل[14]؟ فقد بان لك أنه لا يصح أن يستدل على جواز عدم كون الجسم متحركًا وساكنًا ومجتمعًا ومفترقًا، لأن خروج الجسم عن ذلك معلوم باضطرار للرائي[15]، وفي ذلك بطلان ما [4أ] عقدتَ دلالة حدث ما سميته حركة وسكونًا[16] بجواز العدم عليه، وأن القديم لا يجوز عليه العدم.

6 فإن قال: إن الأمر كما ذكرتم من كوني مستغنيًا عن الدلالة على جواز عدم ما سميته اجتماعًا وافتراقًا وحركةً وسكونًا لعلمي ضرورةً بصحة خروج الجسم عن جميع ذلك، لكنّني، وإن علمت هذا، فلتجويزي أن يكون الجسم لم يزل ساكنًا وإن تحرك في المستقبل وتجويزي أن يكون مجتمعًا لم يزل وإن صار مفترقًا لم يصح أن أعلم تجددهما[17] وأن أستدل بتجددهما[18] على تجدد ما لم يسبقهما، فاحتجت[19] أن أبنيه على هذه المقدمة وأن أقرن إليها الدلالة على أن القديم لا يجوز عدمه، لينتج[20] عن[21] هاتين المقدمتين العلم بتجدد الصفة التي علمت خروج الموصوف عنها، وإن كنتُ لم أشاهد إلا خروج الموصوف عنها، لا تجددها، قيل له: فقد كان من حقك أن تقول: إن إحدى المقدمتين ضرورة على قولي، وهي جواز خروج الجسم عن كل صفة شاهدت الجسم عليها، فلم[22] أعلم تجددها، وإذا انضاف إليها المقدمة الاكتسابية، وهي العلم بأن ا[4ب]قديم محال عدمه، علمت تجدد[23] كل صفاته من كونه ساكنًا ومتحركًا ومجتمعًا ومفترقًا، ولم تفعل ذلك. بل قد كان من حقك أن تقول: إن المقدمتين المذكورتين على مذهب من يثبت

---

13 ماذا: **מה הדא**.

14 يستدل: + **עלי גואז** (مشطوب).

15 للرائي: **ללראי**.

16 وسكونًا: **וסכון**.

17 تجددهما: **תגדדהא**.

18 بتجددهما: **בתגדדהא**، الأصل، وا"م": إضافة فوق السطر.

19 فاحتجت: **אחתגת**.

20 لينتج: **לתנתג**.

21 عن: إضافة فوق السطر.

22 فلم: **לם**.

23 بتجدد: **תגדד**.

https://doi.org/10.5771/9783956506895-229 - am 22.01.2026, 04:12:33. https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

المعاني مفتقرتان إلى الاستدلال دوني، لتبيين الفرق بينك وبينهم. فجرى الأمر على ضرب من الالتباس، وهو أن حالك كحالهم في الاستدلال على كلتا[24] المقدمتين، وأطلقت القول إطلاقًا كإطلاقهم أن دلالة حدوث المعاني مبنية من أصلين، أحدهما جواز العدم عليها والثاني أن القديم محال عدمه، ودلوا على صحة كلا[25] الأمرين بما دللتَ، وعلى قولك جميع ذلك معلوم ضرورةً إلا استحالة عدم القديم، وذلك مما لا يصح أيضًا أن تدل عليه على أصلك على ما سأبيّنه، فالأحوال من تحرك الجسم وسكونه واجتماعه وافتراقه معلومة باضطرار، واستحالة خلو الجسم من ذلك أيضًا معلوم باضطرار، وزوال هذه الصفات كمثل <ذلك> على قولك، فلا معنى لما ذكرته.

7 فأما قولك: إن القديم واجب الوجود، واستدلالك بوجوب وجوده لم يزل على وجوب وجوده في المستقبل، [5أ] فذلك مما لا يصح، لأنك لم تشر إلى علة تجمع بين الزمانين في الحكم فيجب التساوي[26] لأجلها، بل قلت: وليس وجوده في أحد الوقتين أولى من الآخر، وذلك دعوى. وقد كان من حقك أن تشير إلى موجب تبيّن حصوله في الوقتين على حد يجب لأجله أن يكون في جميع الأوقات على سواء[27]، يوجب[28] في أحدهما كما أوجب في الآخر.

8 فإن قال: إن غرضي بوجوب الوجود فيما لم يزل أن نفسه أوجبت ذلك ونفسه حاصلة في الأوقات كلها، فلذلك قلت: إن المحدَث، لما كان وجوده بالفاعل، وجب أن يكون وجوده من باب الجائز وأن يكون فاعله قبله، وليس كذلك حال القديم، فواجب أن يكون موجودًا في كل حال على ما بينتُه في أول كلامي، قيل له: إن قولك: إن القديم واجب الوجود في كل حال، هو مجرد الدعوى، وليس يخلو أن تكون[29] عالمًا بذلك اضطرارًا أو استدلالاً[30]، فالضرورة لا يمكنك أن تدعيها لأن ذلك أمر غائب غير معلوم، والدلالة

---

24 كلتا: **כלי**.

25 كلا: **כלי**.

26 فيجب التساوي: إضافة في هامش الأصل بخط عربي.

27 يكون في جميع الأوقات على سواء: إضافة في هامش الأصل بخط عربي.

28 يوجب: **תוגב**.

29 تكون: **נכון**، مع تصحيح فوق السطر.

30 أو استدلالاً: **ואסתדלאלא**، مع تصحيح فوق السطر.

https://doi.org/10.5771/9783956506895-229 - am 22.01.2026, 04:12:33. https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

فعلى أصلك مرتفعة إذ فرقك بين القديم وبين المحدَث الذي وجودُه من باب الجائز احتاج إلى فاعل سابق له لا يؤثر، لأن أكثر ما في ذلك أن القديم استغنى بقدمه عن فاعل، مع ما [5ب] بين الناس في ذلك من الخلاف حسبما أنت عالم به من[31] قول بعض الفلاسفة أن العالم قديم بالفاعل، فتسليمنا أن القديم لا يفتقر إلى فاعل، بل المحدَث هو المفتقر إليه دونه، لا يؤثر فيما نريد إلزامك إياه من منعك من القطع على أن القديم لا يجوز عدمه، بل قد بلغني من بعض الثقات أنك تقول: إن الاستطاعة مع الفعل، فما المانع من كون القديم قديمًا بالفاعل فلا يسبقه فاعله، كما لم تسبق[32] الاستطاعة مقدورها، وإن كان المحدَث مفتقرًا إلى محدِث، فلولا المحدِث لما حدث الفعل، ولولا الفاعل لم يكن القديم موجودًا، لأنك زعمت أن القدرة قدرة على الموجود، فالقادر لم يزل قادرًا[33] على موجود لم يسبقه ولم يتقدمه؟

9 فإن قال: إن وجود القديم أولى من عدمه لا لوجه يقتضي التخصيص ببعض الأوقات، فواجب أن لا يتخصص وجوده بالبعض دون ما عداه، قيل له: ما أنكرتَ أن نفسه توجب وجوده فيما لم يزل بشرط ألا يطرأ عليه ما يوجب خروجه عن ذلك، فلطروء ما يوجب خروجه عن صفة الوجود يجب عدمه مع كونه قديمًا [6أ] وهو الفاعل المقتضي عدمه خاصةً؟ وكلامُنا في كون الساكن ساكنًا فيما لم يزل وكون المجتمع مجتمعًا، وقد ثبت أن الفاعل يؤثر في خروج الموصوف عن هذه الصفة إلى ضدها، فيصير الجسم مجتمعًا أو مفترقًا[34] بالفاعل بعد ما كان مجتمعًا أو مفترقًا لم يزل. يبين ذلك أن المتكلمين قد احتاجوا إلى أن[35] يبينوا أن القديم لا ضد له، ومتى لم يثبت استحالة[36] الضد لم يكن لهم سبيل إلى القطع على أن القديم لا يصح أن يعدم إلا ببيان أن في الصفات ما يرجع إلى النفس وأن محالاً[37] خروج الموصوف عما هذا سبيله. وأنت فلا يمكنك أن تبين أن المجتمع لا ضد لكونه مجتمعًا لعلمنا ضرورةً بكون الجسم مفترقًا بعد كونه مجتمعًا، ولم

---

31 من: + **ב** (مشطوب).

32 تسبق: **יסבק**.

33 قادرًا: **קאדר**.

34 أو مفترقًا: **ומפתרקא**، مع تصحيح في هامش الأصل.

35 أن: + **יתבתו** (مشطوب).

36 استحالة: الـ"**ה**" مضاف فوق السطر.

37 محالاً: **מחאל**.

https://doi.org/10.5771/9783956506895-229 - am 22.01.2026, 04:12:33. https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

تبيّن أن هاهنا صفة للنفس فضلاً عن أن تبيّن استحالة خروج الموصوف عنها. يبين ذلك أن صفات الأجسام بأسرها عندك بالفاعل، ومعاني سوى الجسم ليس، وهو تعالى إنما يصح إثباته بعد ما يعلم حدوث الجسم، وأنت مستدل على ذلك، فمن أين أن هاهنا صفة ترجع إلى الذات حتى يُحكَم [6ب] باستحالة خروج الموصوف عنها؟

10 فإن قال: إن في المتكلمين من استدل على حدوث الجسم بوجوب اختصاصه بجهة فيما لم يزل متى كان قديمًا على وجه كان يستحيل خروجه عنها، وفي انتقاله عن كل جهة يشار إليها دليل على حدوثه، إذ لو كان قديمًا لكان اختصاصه بالجهة راجعًا إلى ذاته، فكان لا يصح انتقاله، وذلك يحقق ما قلته من أن القديم لا يعدم، قيل له: إن هذه الدلالة وما جرى مجراها من أدلة نفاة الأعراض على حدث الجسم قد بين فسادها في أول المحيط،[38] وأنا أشير إلى الوجه في ذلك حسب ما هو مبيّن هناك، وذلك مما يُسقِط قولك: إنني أستدل على أن القديم لا يعدم بما مثله يستدلون على أن الصفة المستحقة فيما لم يزل محال خروج الموصوف عنها، فأقول: إن المعاني من نحو الاجتماع والافتراق وغيرهما يوجب ما يوجب من هذه الصفات لنفسه، إذ لو أوجب ما يوجب من ذلك لعلة أو بالفاعل لتسلسل، فكان يجب أن يكون للعلة علة وللفاعل فاعل. وإن كان الفاعل يصحح ذلك من غير إيجاب انتقض [7أ] إثبات المعاني ورجعت الحال إلى أن المجتمع يجتمع بالفاعل من غير معنى يوجب ذلك، فيؤدي إلى نقض ما أثبتناه من الاجتماع والافتراق. فليس إلا أحد وجهين، إما إثبات اجتماع وافتراق موجبين كون الجسم مجتمعًا ومفترقًا، فيعود إيجابها إلى النفس، وإما أن يجتمع ويفترق بالفاعل لا بواسطة، ولا يكون سبيل إلى العلم بأن هاهنا موجبًا[39] البتة. فكيف يصح والحال هذه أن يقال: إن الجسم، لو كان قديمًا، لوجب أن يكونَ مجتمعًا لنفسه، فكان لا يفترق، بل الجسم مجتمع لم يزل لا لأمرٍ ويصير مفترقًا لأجل الفاعل، لأنا نعلم ضرورةً على سبيل الجملة أن للفاعل تأثير في كون الجسم مفترقًا، فلا يوجب ذلك حدوثه، بل هو قديم.

11 واعلم أن تأثير الفاعل، إذا كان تأثير تصحيح لا تأثير إيجاب، ولم يعقل إثبات موجب سواه، فواجب افتقار الفاعل إلى فاعل وأن يتسلسل ذلك على حد ما إذا جعل إيجاب الاجتماع كون الجسم مجتمعًا

---

38 توجد هنا ملاحظة في هامش الأصل بخط عربي: بلغت المقابلة.

39 موجبًا: **מוגב**.

https://doi.org/10.5771/9783956506895-229 - am 22.01.2026, 04:12:33. https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

راجعًا إلى علة وجب تسلسل العلل إلى ما لا غاية، ولم يلزم مَن قال بأن وجود المحدَث إذا كان حاصلاً بالفاعل [7ب] إثبات فاعل إلى ما لا نهاية من حيث أن وجود الفاعل الأول واجب للنفس. وقد مضى الكلام في أن من نفى المعاني لا يصح له إثبات موجب على وجه من الوجوه، لأنه لا يعقل كون النفس موجبة إلا من بعد إثبات المعاني الموجبة لإيجابها صفات زائدة على الوجود، فما يجب للموصوف لا على الحد الذي يوجبه المعنى له هو الذي ينبغي أن يردّ إلى النفس تفرقة بينه وبين ما يردّ إلى معنى منفصل، فإذا استحال إثبات المعنى المنفصل لم يصح أن يعقل عكس ذلك إلا بكون الصفة راجعة إلى الفاعل، وإنه لم يصح ممن نفى المعاني أن يردّ شيئًا من الصفات إلى أمر سوى الفاعل، حتى أن المتكلمين، وإن ذكروا في دليل إثبات الأعراض قسمة الموجب إلى النفس والوجود وغيرهما، فمن حيث شاع في كلامهم وكثر أن في[40] الصفات ما يرجع إلى النفس، ذكروا ذلك في هذه الدلالة ليتكامل للمبتدئ العلم بإثبات الأعراض عند إبطال كونه متحركًا بالفاعل وما[41] جرى مجراه، إذ لو لم يفعلوا ذلك لكان المخالف[42] لهم، إذا سمع منهم أن في الصفات ما يرجع إلى النفس، يجوّز أن[43] يكون[44] الجسم [8أ] مجتمعًا لنفسه حتى أنه قد يصعب تفهيمه ما المعنى بقولهم: إنه محال أن يكون مجتمعًا لنفسه.

12 وأيضًا، إن نفس الجسم الذي يعقل[45] خاصة المبتدئ كونه جثةً وجرمًا متحيزًا، فإذا قيل له: إن تحيزه يصحح كونه مجتمعًا ومفترقًا على سواء، فلا بد من أمر يوجب أحد المجوزين، فقد نبّه على أن نفسه غير موجبة كونه مجتمعًا، ولهذا يقال له: لو كان كذلك لنفسه لم يجز أن يفترق، لأن نفسه في الحالين حاصلة في الوقتين على سواءٍ، وهو كونه جثة متحيزة.[46] يبين ذلك أن كونه جوهرًا الموجب كونه متحيزًا لا يعلم إلا بأدقّ نظر، ولا يصح أن يعتقده إلا من قد علم حدوث الجسم، فكيف يصح أن يبطل كونه مجتمعًا لأجل

40 في: إضافة فوق السطر.

41 وما: إضافة في هامش الأصل.

42 المخالف: אלמכאלט.

43 يجوّز أن: אן، مع تصحيح في هامش الأصل.

44 يكون: יכן.

45 يعقل: יעקלה.

46 هنا ملاحظة في هامش الأصل بخط عربي: بلغ المقابلة.

https://doi.org/10.5771/9783956506895-229 - am 22.01.2026, 04:12:33. https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

ذلك وهو غير معقول؟ فصار يذكر من ذلك على سبيل التقريب لما بيّناه، على أن صفة النفس، لو عقلت من دون إثبات المعاني، لم يمتنع أن يقال: إن صفة النفس تصحح كما أن الفاعل يصحح إذ موجب ليس. وهذا يقتضي أن يكون وجود القديم الراجع إلى ذاته من باب الصحة، فهو في كل وقت يصح ويصح خلافه، لكن هذه الصحة تزول [8ب] إلى خلاف ذلك لمكان الفاعل المقتضي لإعدامه، فيكون موجودًا فيما لم يزل، ثم يعدم بالفاعل، وهذا في كون الجسم ساكنًا فيما لم يزل وكونه متحركًا بالفاعل أبين، فنفسه صححت سكونه فيما لم يزل، والفاعل صحح من بعد تحريكه.

13 يبيّن ذلك أن الثابت ثبوته يتضمن الصحة وأزيد وإن لم يكن واجبًا، كالحال الثابتة[47] بالفاعل، إذ قد ثبت أن تأثير الفاعل لا يجوز أن يكون للإيجاب، ولو كان الفاعل موجبًا لوجب أن يكون موجبًا للضدين، إذ حالته مع تحرك الجسم يمنة ويسرة على سواء، وذلك لا بد منه على كلا[48] القولين، أحدهما قول مثبتي الأعراض والآخر قول نفاتها. ألا ترى أن الحركة يمنة ويسرة الموجبتين كون الجسم متحركًا في الجهتين تصحان[49] منه على سبيل البدل من غير مخصص لما في ذلك من إثبات ما لا نهاية له. وما يجب عنهما، إذا حصل بالفاعل مع نفيهما، فأحرى أن يصحا على سبيل البدل، وثبت من ذلك ما ثبت من غير مخصص سواه؟ وإذا كان على القولين الفاعل يصحح الأمرين الضدين، وثبت أحدهما من غير مخصص سواه[50]، فما الذي ينكر كون [9أ] الذات فيما لم يزل مصححة كون الجسم مجتمعًا ومفترقًا، وأن يكون الثابت أحدهما فيما لم يزل من غير وجه معقول سوى الذات، كما ثبت إحدى الصفتين بالفاعل من غير وجه معقول ولا فصل؟ وفي ذلك صحة خروج الموصوف عن الصفة المستحقة لم تزل إلى ضدها وخلافها[51]، وفي ذلك فساد ما عوّل عليه من القول بأن الصفات، إذا جاز عدمها بمعنى صحة خروج الموصوف عنها، فاستحال عدم القديم بمعنى أن الصفة الحاصلة للموصوف لم يزل يستحيل خروج

47 الثابتة: **אלתאניה**.

48 كلا: **כלי**.

49 تصحان: **יצחאן**.

50 سواه: إضافة في هامش الأصل.

51 وخلافها: **ופסאדהא**، مع تصحيح في الأصل.

https://doi.org/10.5771/9783956506895-229 - am 22.01.2026, 04:12:33. https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

الموصوف عنها، فلا بد من القول بتجددها، وعبر عن ذلك بحدوث الأعراض، وقد مضى ما في إطلاق هذه العبارة من اللبس مع نفيه الأعراض.

14 وفيما ذكرناه أيضًا إسقاط دلالة نفاة الأعراض الدالة[52] على حدث الأجسام، وهي قولهم: إن الجسم، لو كان قديمًا، لوجب أن يتخصص بإحدى الجهات لا لوجه معقول، إذ تحيزه يصح كونه في سائر الجهات على سبيل البدل، فإذا استحال إثبات مخصص أدى ذلك إلى إثبات أحد أمرين فاسدين، إما أن تكون متحيزة في سائر الجهات، وإما أن تكون [9ب] متحيزة لا في جهة. قيل لهم: إذا كان حكم الفاعل مع الجهات كلها على سواءٍ، وقد اختص بإحدى الجهتين لا لوجه معقول، فما أنكرتم من أن يختص فيما لم يزل بجهة لا لوجه معقول[53] زائد على تحيزه، وأن يخرج أيضًا عن الجهة <لا> لوجه معقول؟ فإن قيل: إن ذلك يلزمكم في إثبات الأكوان، وذلك أنه قد صح حصول أحدهما دون ضده من الفاعل لا لوجه معقول، فما أنكرتم من مثل ذلك في كون الجسم مختصًا بإحدى الجهتين؟ وفي ذلك نفي الأكوان، قيل له: إن الكونين[54] يوجبان ما يوجبانه لذاتيهما، والقادر قادرٌ على إيجادهما، فوقوع أحدهما من قبله لا لأمر زائد على كونه قادرًا لا بد منه من حيث أن إثبات ما زاد على ذلك ينقض حقيقة كون القادر قادرًا وينقض حصوله بالقادر، ويوجب غناه[55] عنه على حد ينقض إثبات الفاعل، وقد ثبت.

15 ألا ترى أنا نقول لمن خالفنا: ليس يخلو من أن تثبت[56] في الشاهد فاعلاً قادرًا على الضدين أو تنفي[57] ذلك، فإن نفى الفاعل أو نفى كونه مصححًا لتحرك الجسم يمنة أو يسرة بأن يقول: إنه يصح كون الجسم يمنة [10أ] فقط لاختصاصه بصفة في حكم الضد لكونه قادرًا على تحركه في الجهة الأخرى، فهذا كلام في تضاد القُدر. فإذا بيّن إسقاط قول القائلين بذلك بما بيّن أن الكافر قادر على الإيمان حسبما هو[58]

---

52 الدالة: **אלתאניה**، مع تصحيح في هامش الأصل.

53 فما أنكرتم . . . لوجه معقول: إضافة في هامش الأصل.

54 الكونين: **אלכונאן**.

55 غناه: مضاف فوق ا"لا" بخط عربي "غ".

56 تثبت: **יתבת**.

57 تنفي: **ינפי**.

58 هو: + **מסקט** (مشطوب).

https://doi.org/10.5771/9783956506895-229 - am 22.01.2026, 04:12:33. https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

مسطور للمتكلمين، وجب، إذا كان القادر قادرًا على التحرك يمنة، <أنه> قدر على التحرك يسرة، ووجب إثبات الواسطة، وهي الأعراض على ما قد دلت عليه الأدلة. وإذا كان ذلك كذلك، وجب صحة وجود كل واحد من الضدين من القادر عليهما لا لوجهٍ أزيد من[59] ذلك، فلم يكن كون المتحرك متحركًا يمنة يحصل لأمرٍ حكمه مع التحرك يسرة على سواء، بل لا بد من إثبات ذاتين ضدين يوجبان الصفتين الضدين، وأن يكون حصولهما بالفاعل لا يؤدي إلى نقض ما قد علم ولا يشكك في حدوث الجسم الذي الغرض بما أنا ذاكره تشكيك من نفى الأعراض في حدوث الأجسام. على أن هذا السؤال لا يصح إلا بإثبات ما الغرض به الطعن فيه، فإن كان السؤال صحيحًا، وهو رجوع صفتي الكائن إلى الفاعل من غير مخصص قياسًا على رجوع الكونين إلى الفاعل [10ب] من غير مخصص، فذلك يتضمن إثبات الكونين، فكيف يصح أن يجعل طريقًا إلى نفيهما ؟

16 على أن الغرض بهذا الكتاب القدح في قول من استدل على حدوث الأجسام وإثبات الصانع بالصفات لا بالمعاني، وليس الغرض نصرة مثبتي الأعراض، بل إفساد الاستدلال المذكور، ولذلك لم أتقصَّ[60] الكلام في هذا السؤال، على أن الفرق بين القولين واضح، وذلك أن من قول المتكلمين وجوب تعليل كل ما يصح تعليله، على ما سيرد الكلام في ذلك في إثبات المحدث إن اقتضاه الكلام، وليس كذلك قولك، والدلالة على تصحيح هذا الأصل تُخرجنا عن الغرض. فلهذا لم يكن انتقال الجوهر إلى إحدى الجهتين أولى من الأخرى إلا لأمر زائد على حكم الفاعل الراجع إليهما على سواءٍ، فوجب لذلك إثبات كونين [ضد]ين، وتعليل حصول أحدهما من دون الآخر با[لاتفاق] لا يصح، لأنه يؤدي إلى الفساد. فإن سلمت هذا الأصل، فقد حصل الجواب عما سألت [وز]ال الخلاف عن كثير من الأصول. وإن خالفت[61] فيه، فواجب أن يكون الكلام بينك وبين خصومك [على خلاف ما] يعتمدونه في أكثر المواضع وأن[62] [. . .]

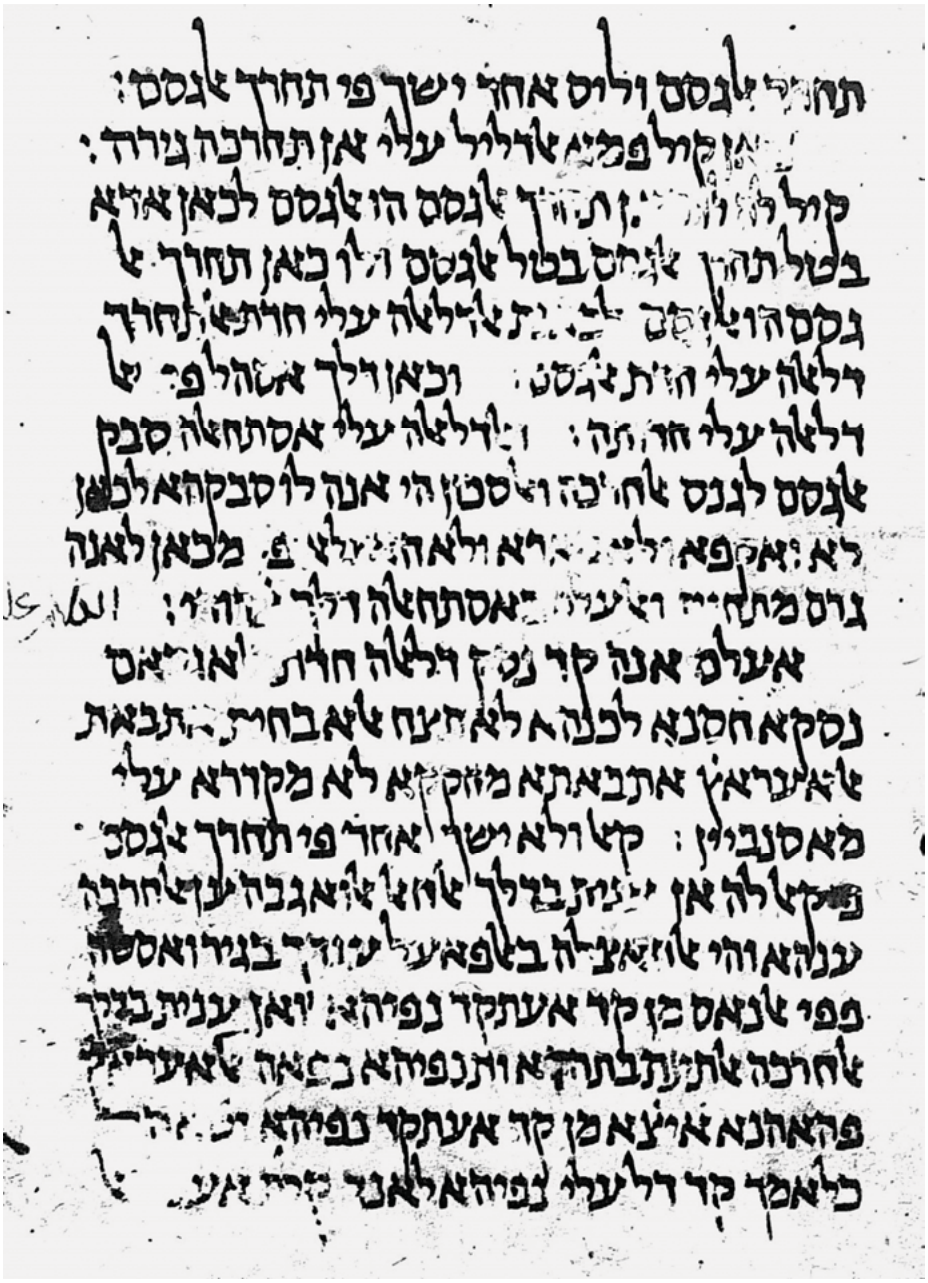
59 من: مكرر في الأصل.

60 أتقصَّ: אתקצא.

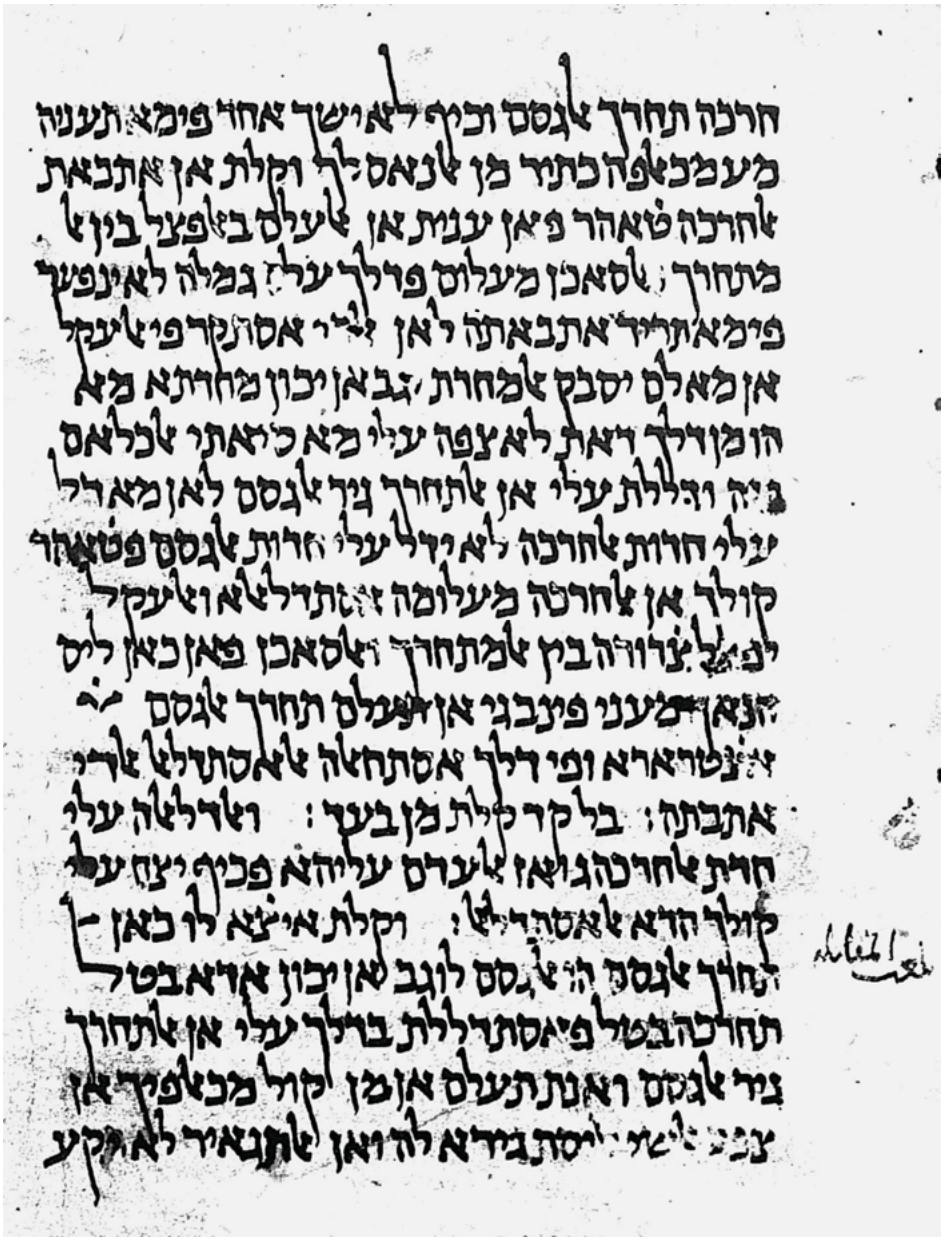
61 خالفت: כלף.

62 هنا انقطع نص المخطوط.

https://doi.org/10.5771/9783956506895-229 - am 22.01.2026, 04:12:33. https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

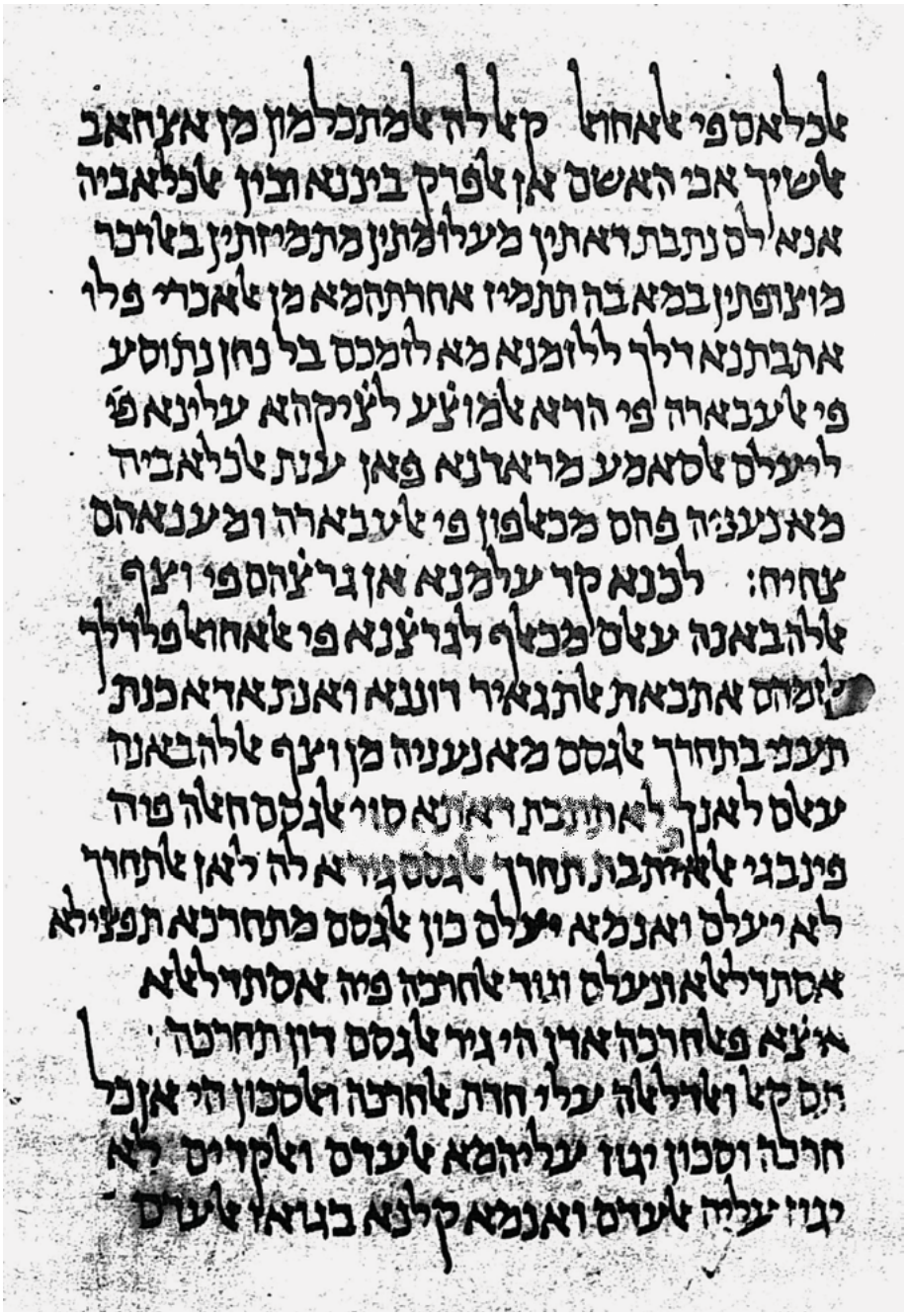


https://doi.org/10.5771/9783956506895-229 - am 22.01.2026, 04:12:33. https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

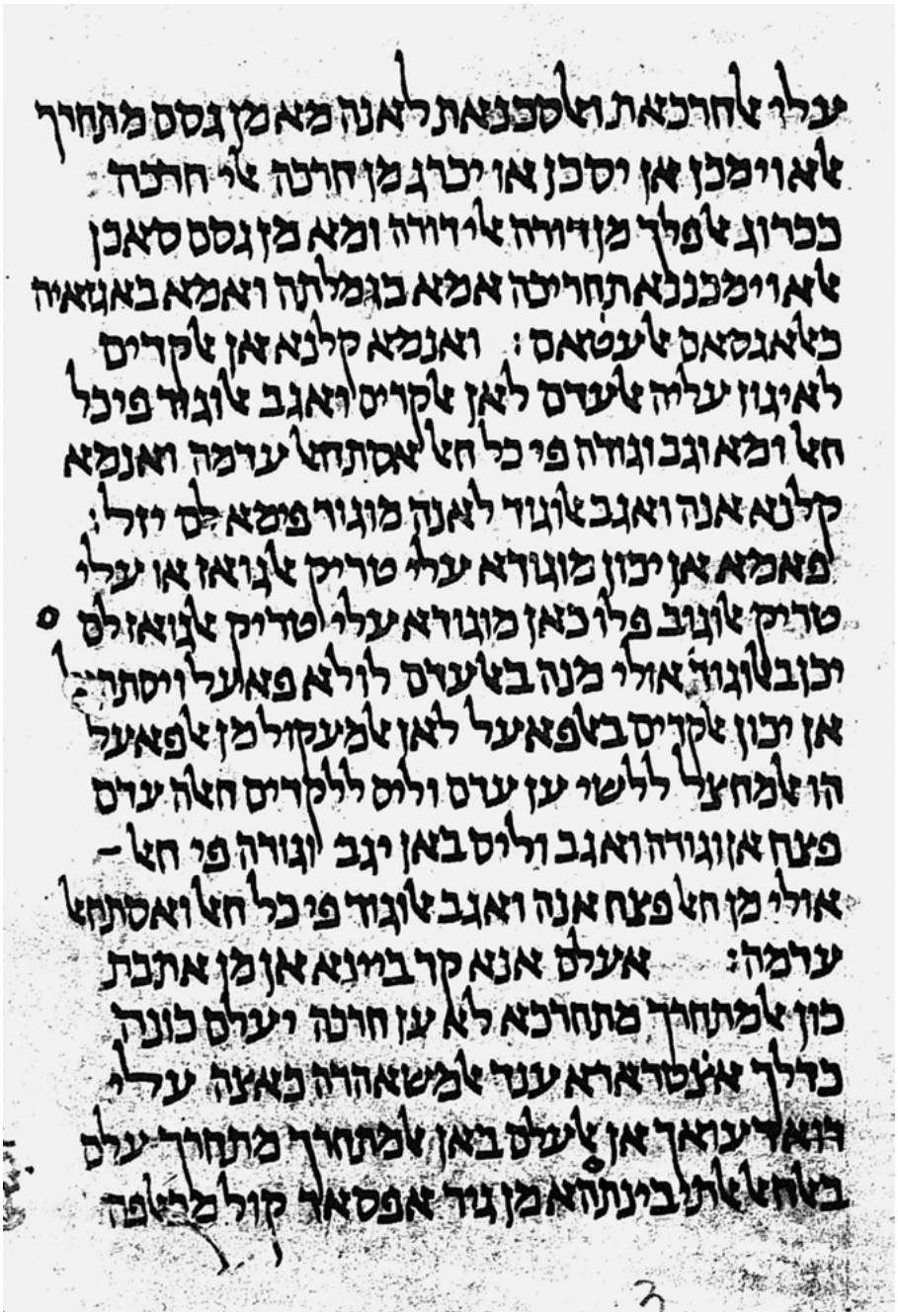


https://doi.org/10.5771/9783956506895-229 - am 22.01.2026, 04:12:33. https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

https://doi.org/10.5771/9783956506895-229 - am 22.01.2026, 04:12:33. https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -



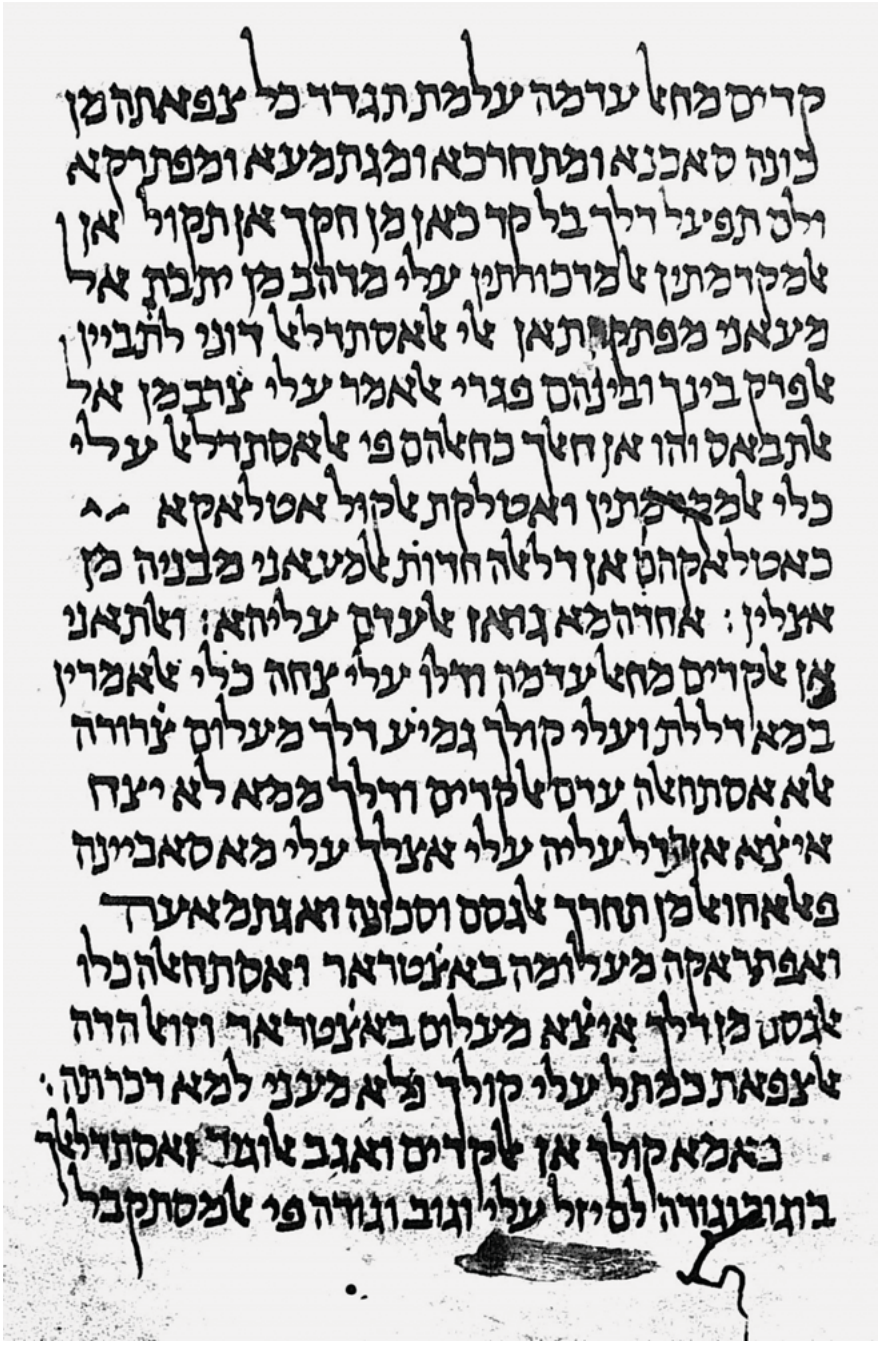
https://doi.org/10.5771/9783956506895-229 - am 22.01.2026, 04:12:33. https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -



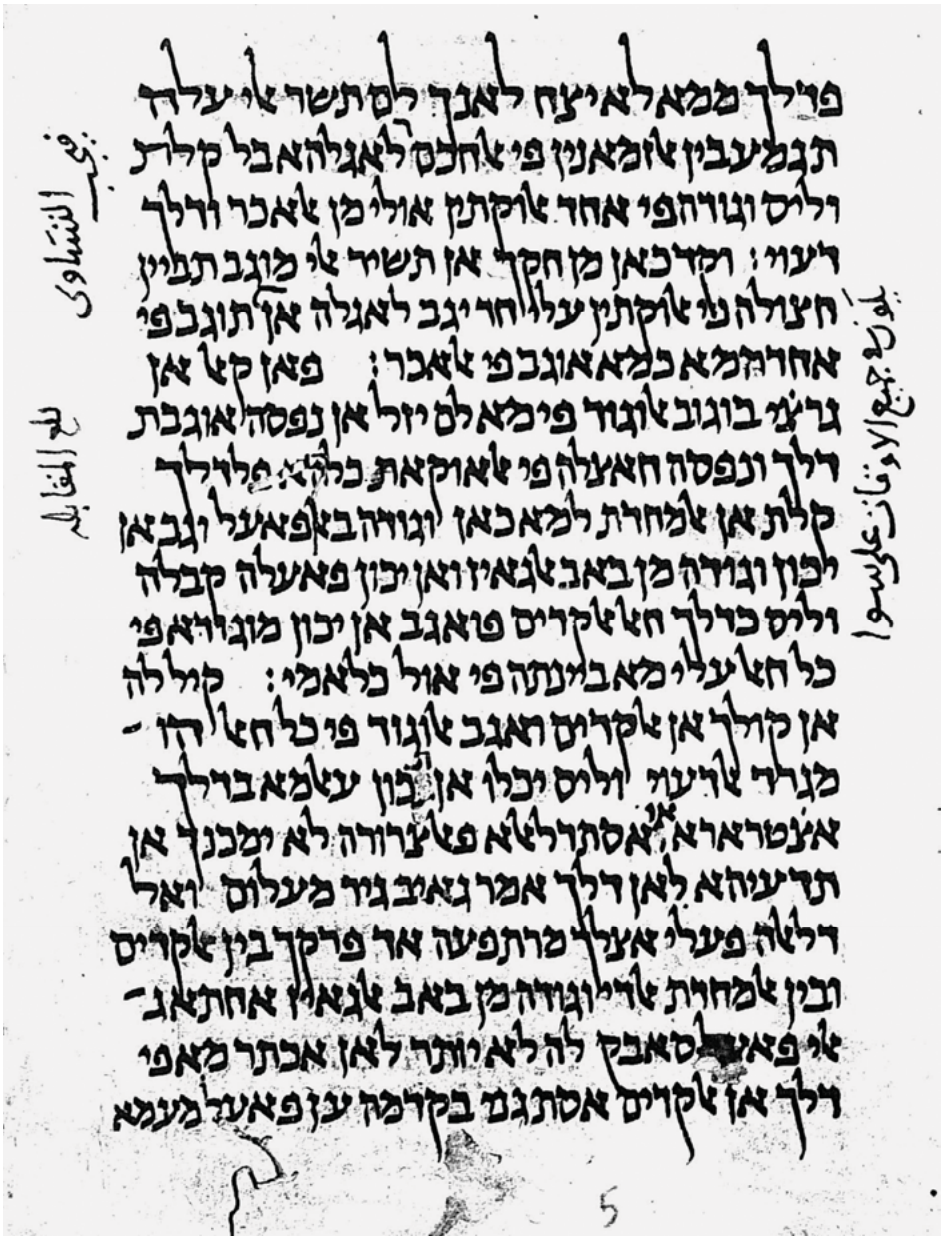
https://doi.org/10.5771/9783956506895-229 - am 22.01.2026, 04:12:33. https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

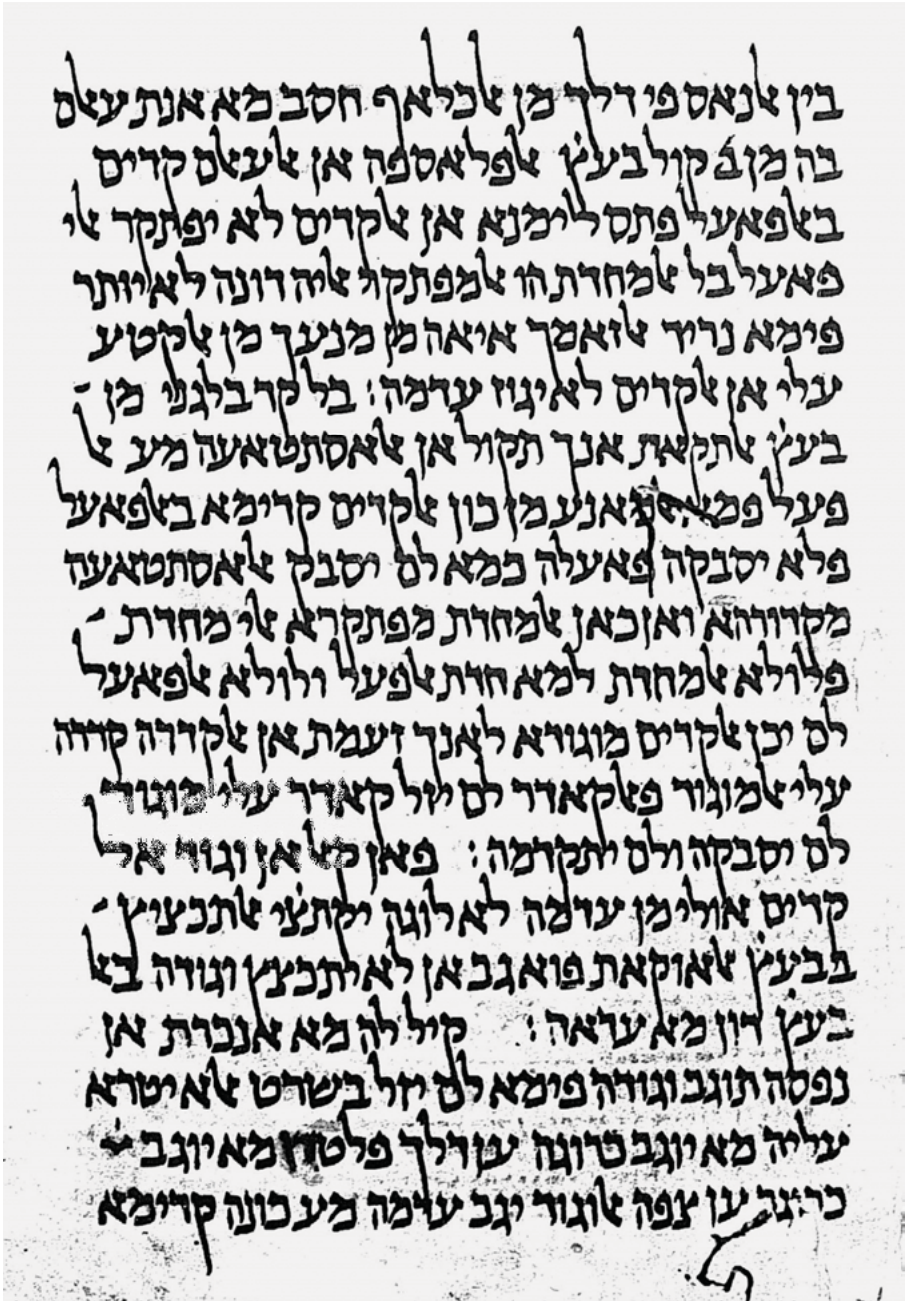
https://doi.org/10.5771/9783956506895-229 - am 22.01.2026, 04:12:33. https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

https://doi.org/10.5771/9783956506895-229 - am 22.01.2026, 04:12:33. https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

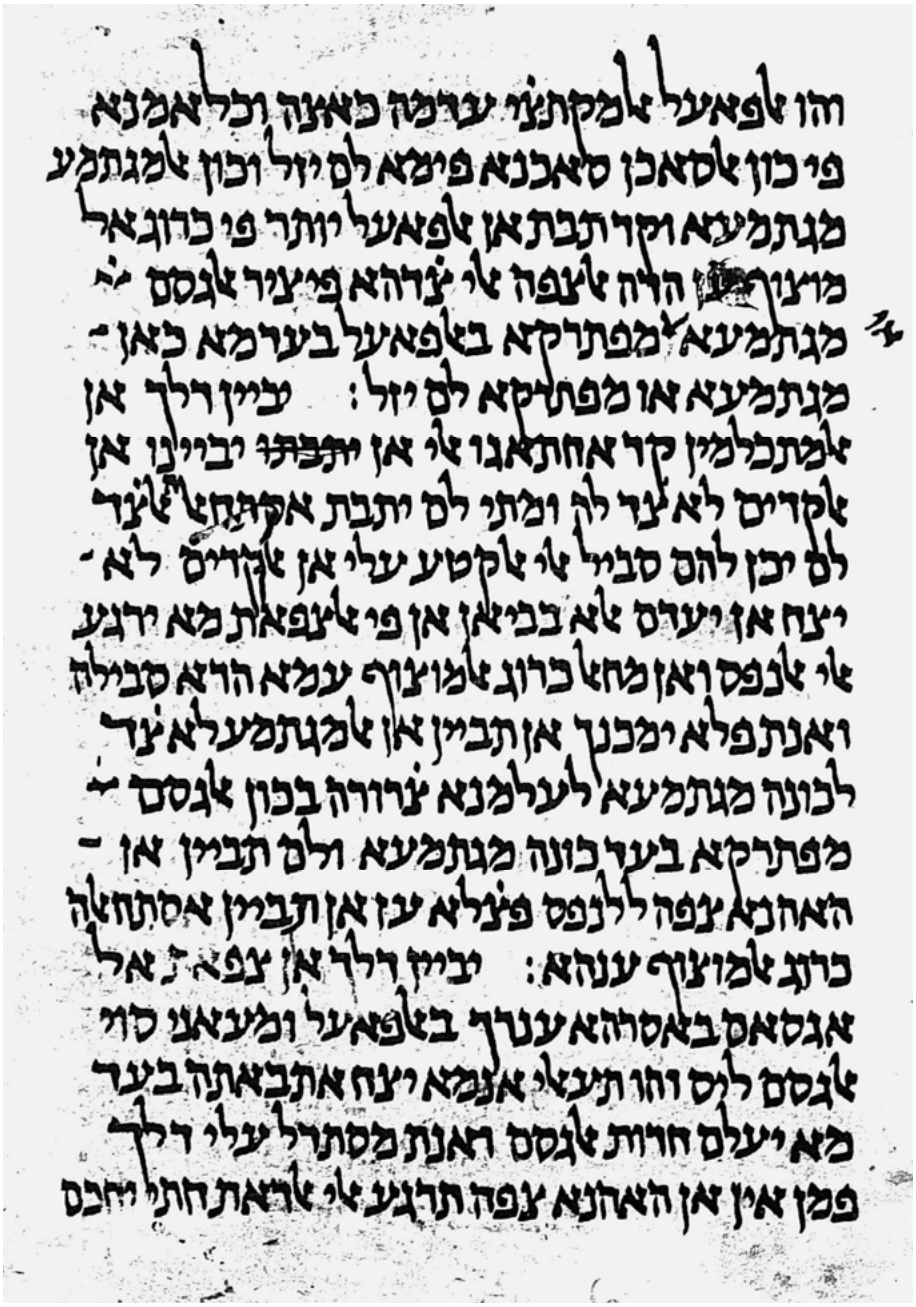


https://doi.org/10.5771/9783956506895-229 - am 22.01.2026, 04:12:33. https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

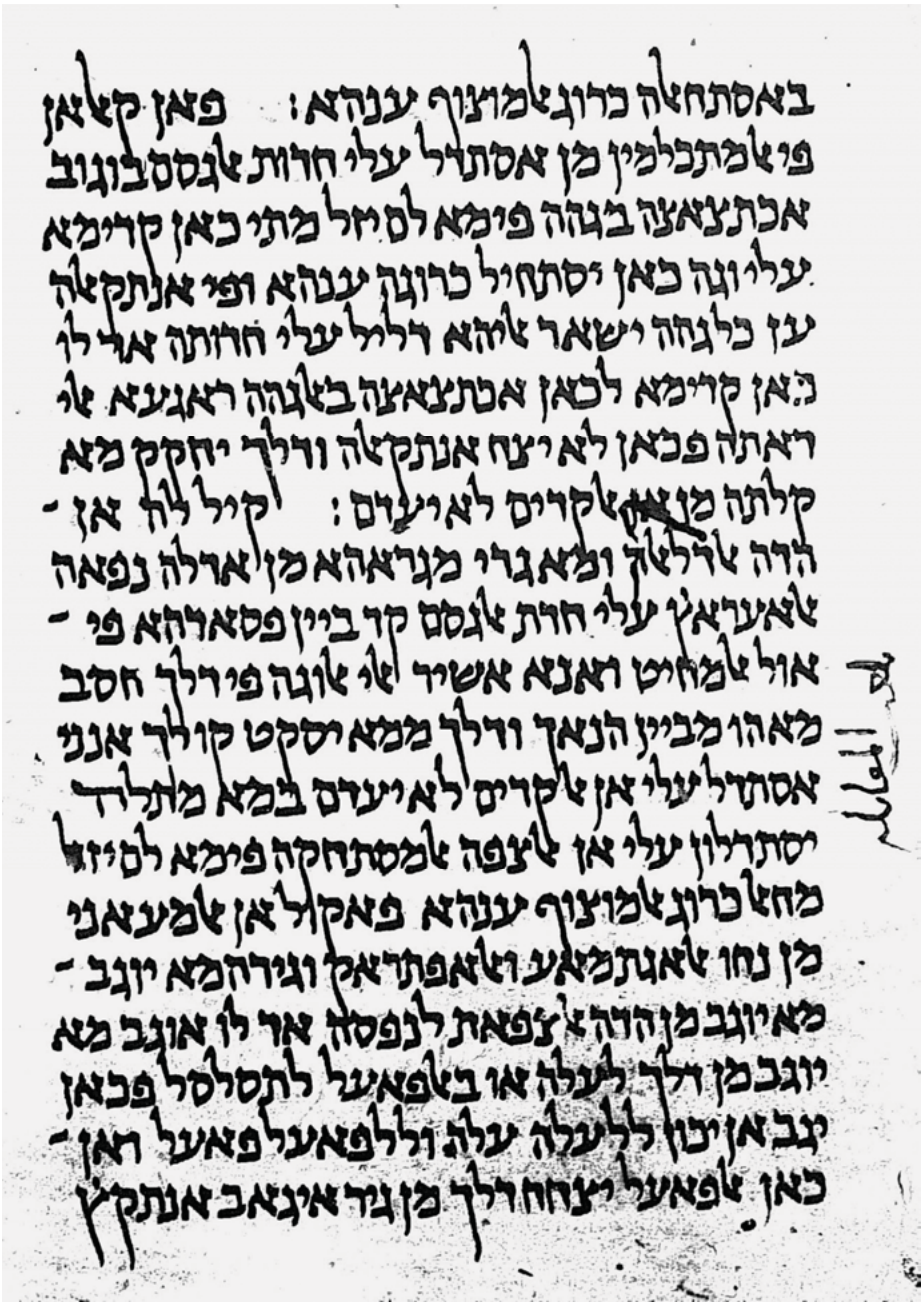


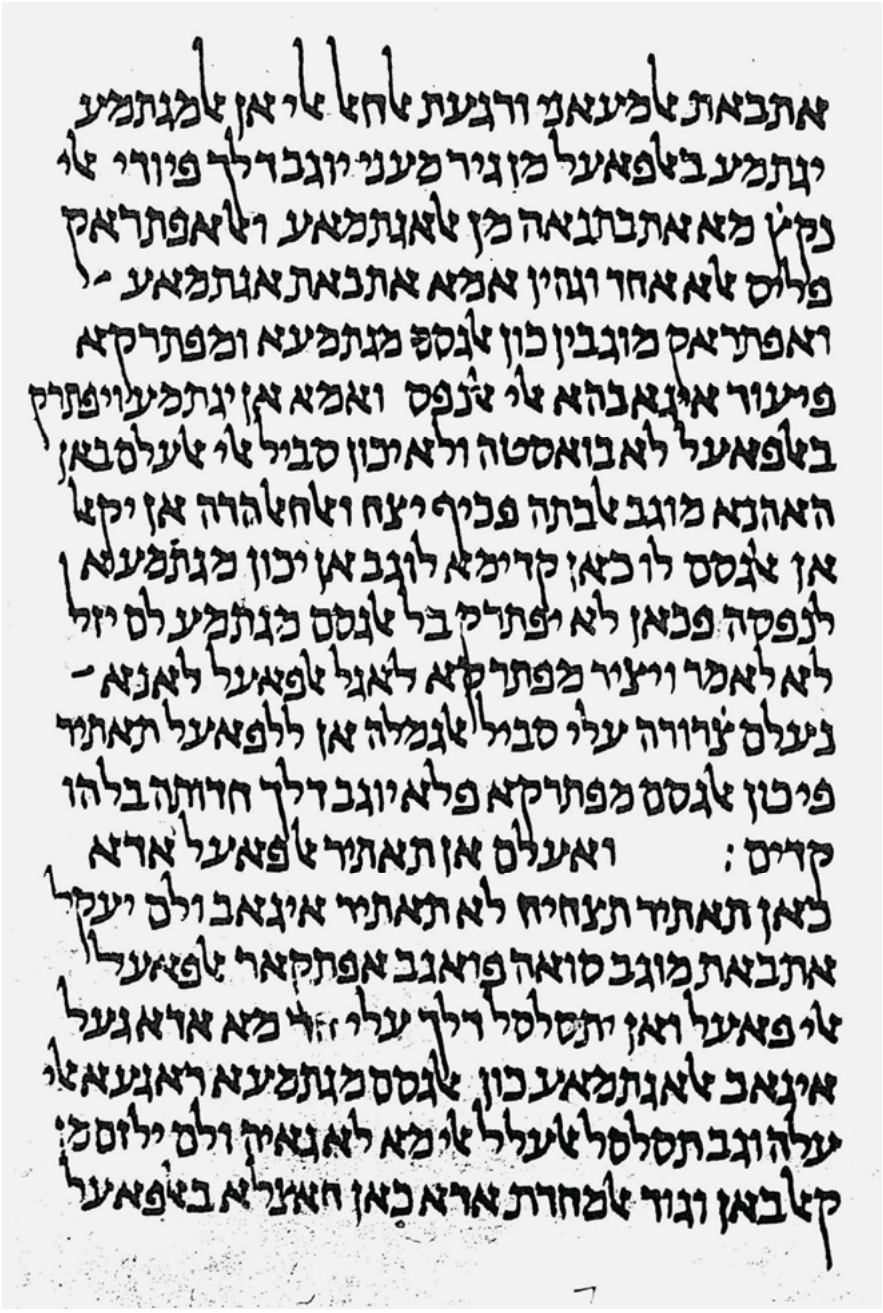


https://doi.org/10.5771/9783956506895-229 - am 22.01.2026, 04:12:33. https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

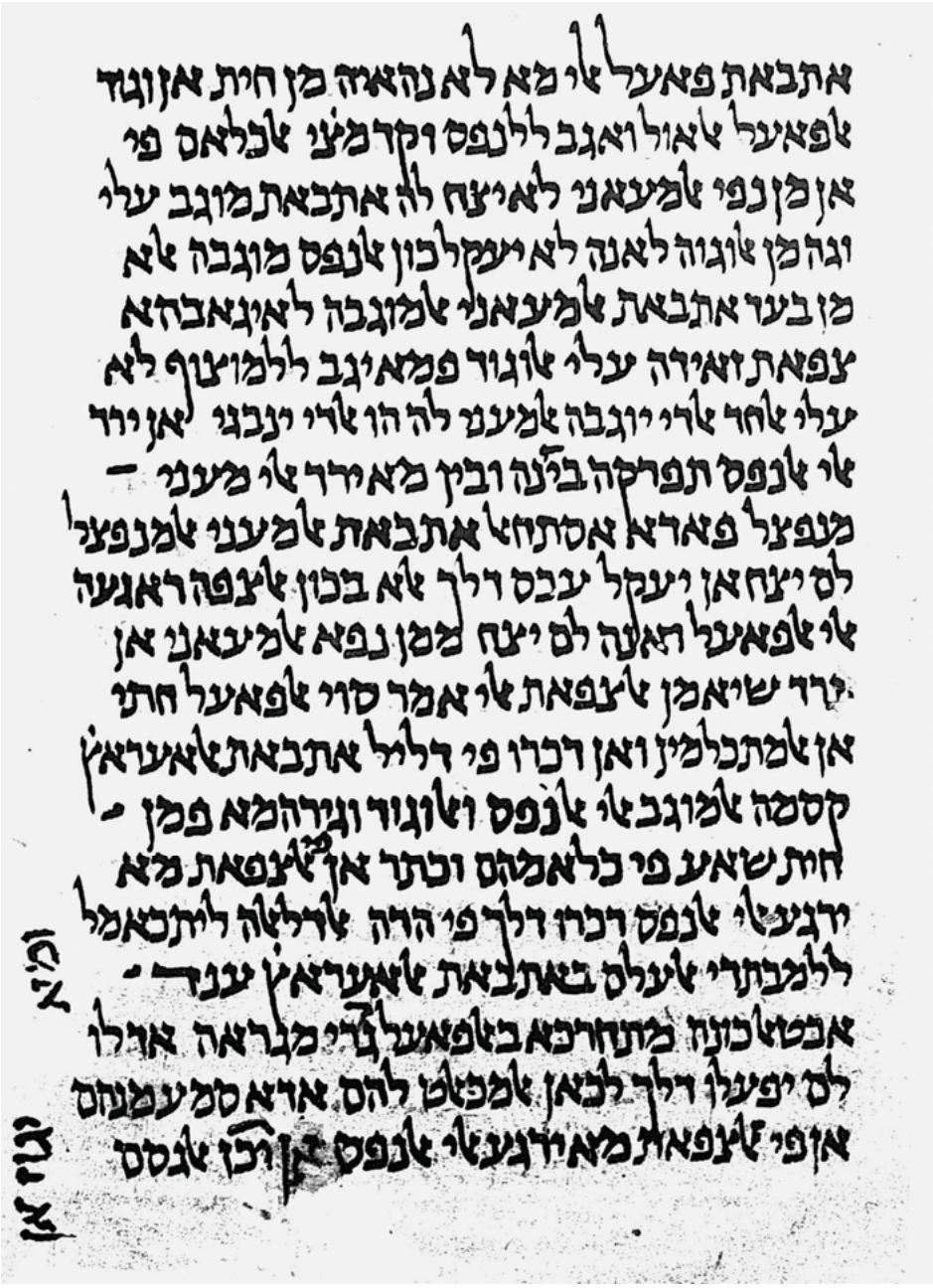


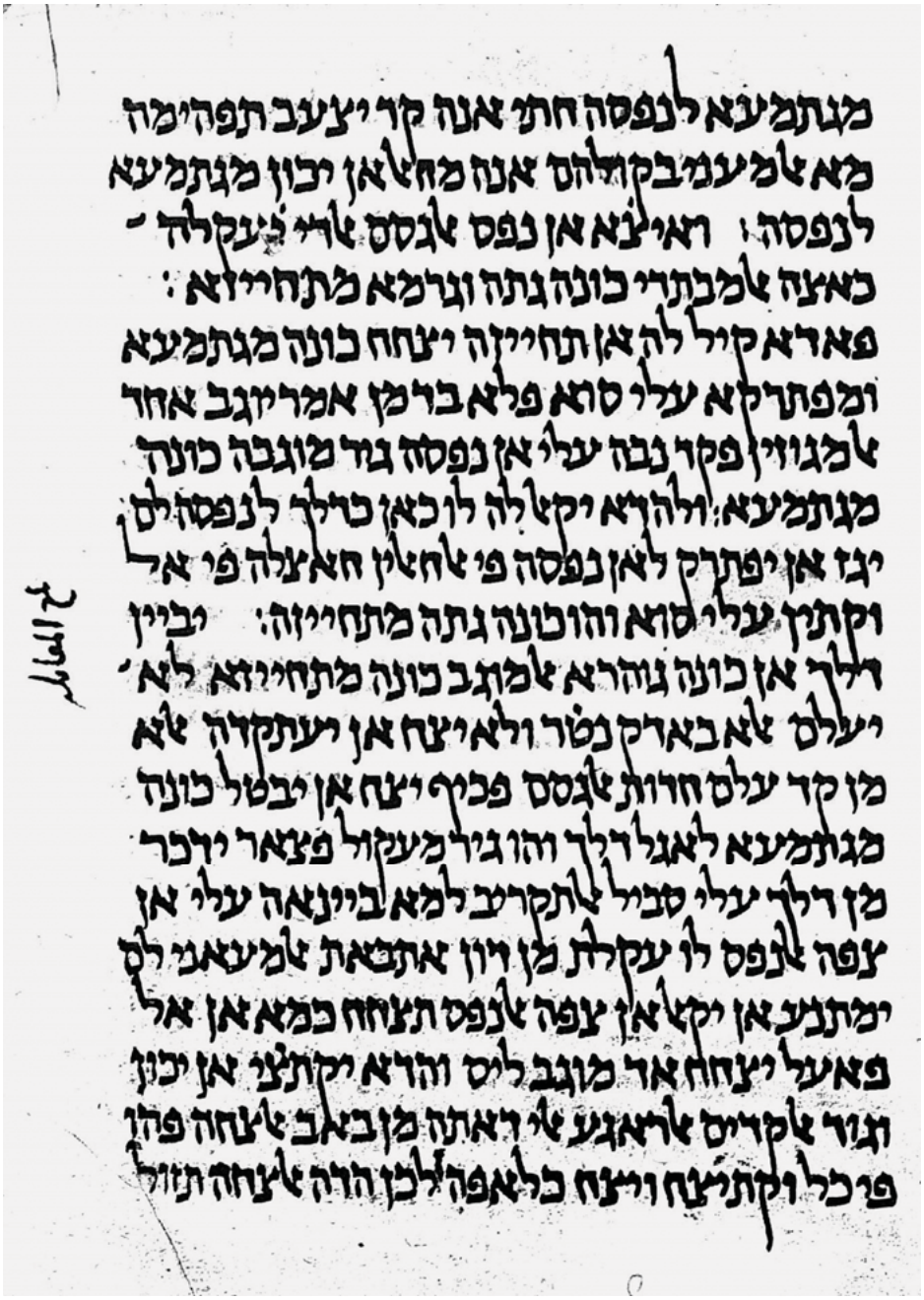
https://doi.org/10.5771/9783956506895-229 - am 22.01.2026, 04:12:33. https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -



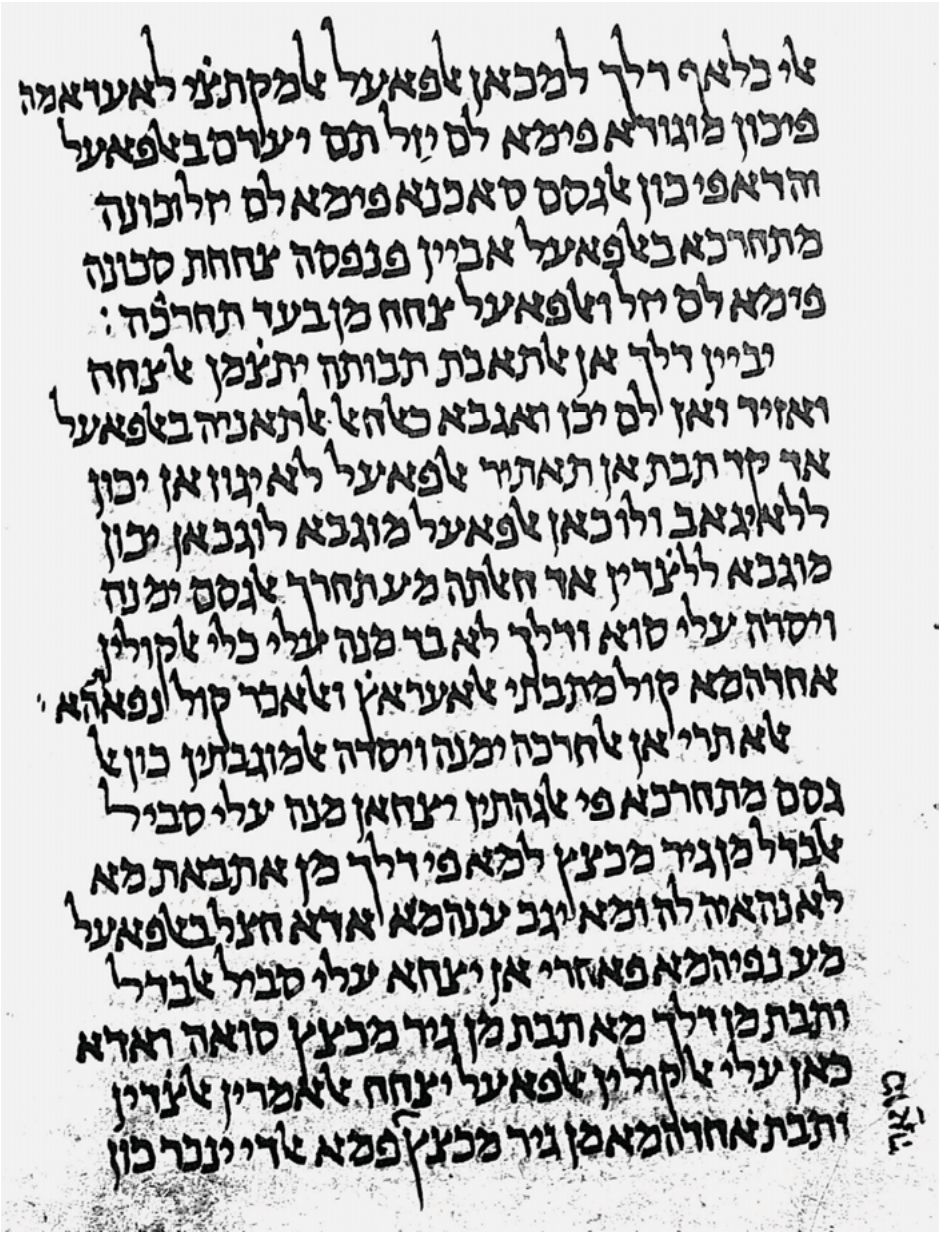


https://doi.org/10.5771/9783956506895-229 - am 22.01.2026, 04:12:33. https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

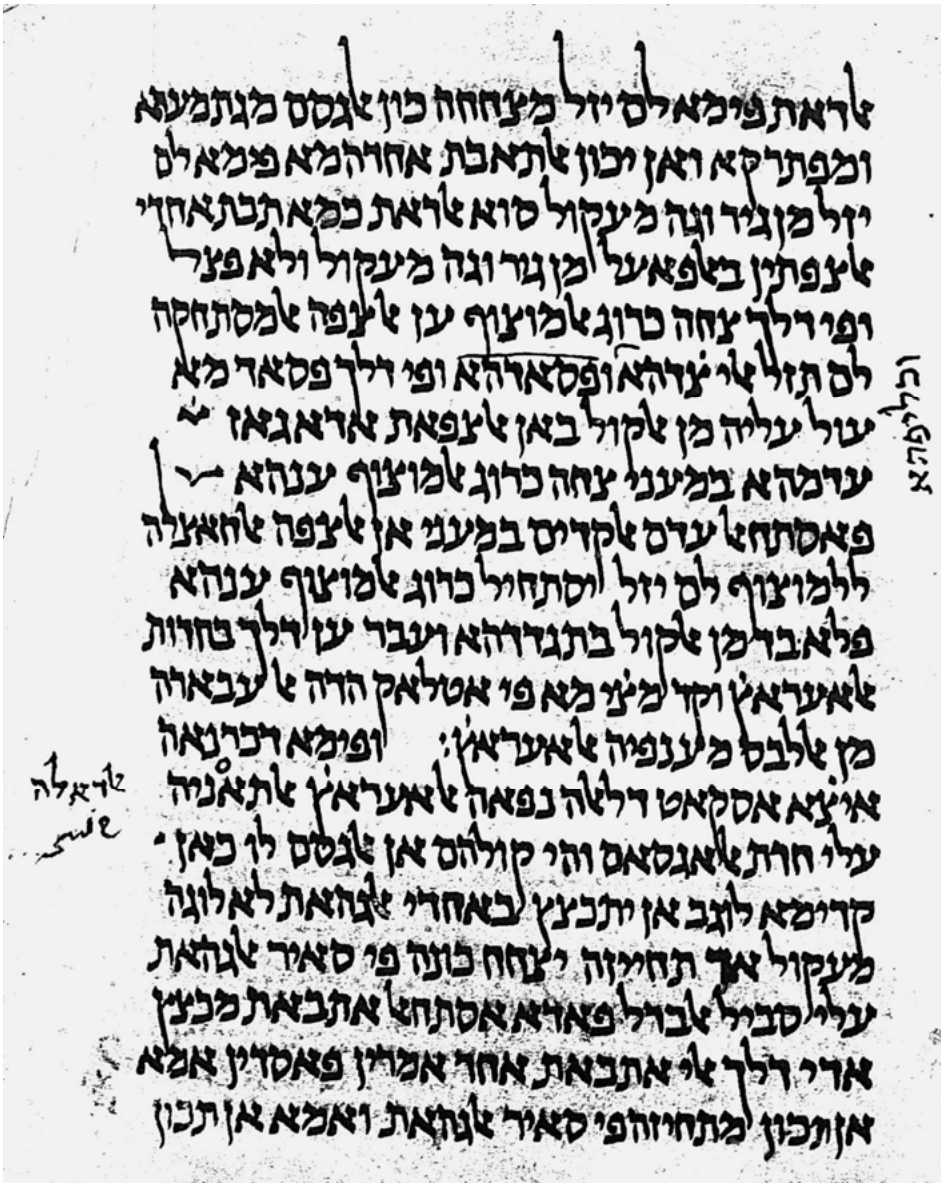




https://doi.org/10.5771/9783956506895-229 - am 22.01.2026, 04:12:33. https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

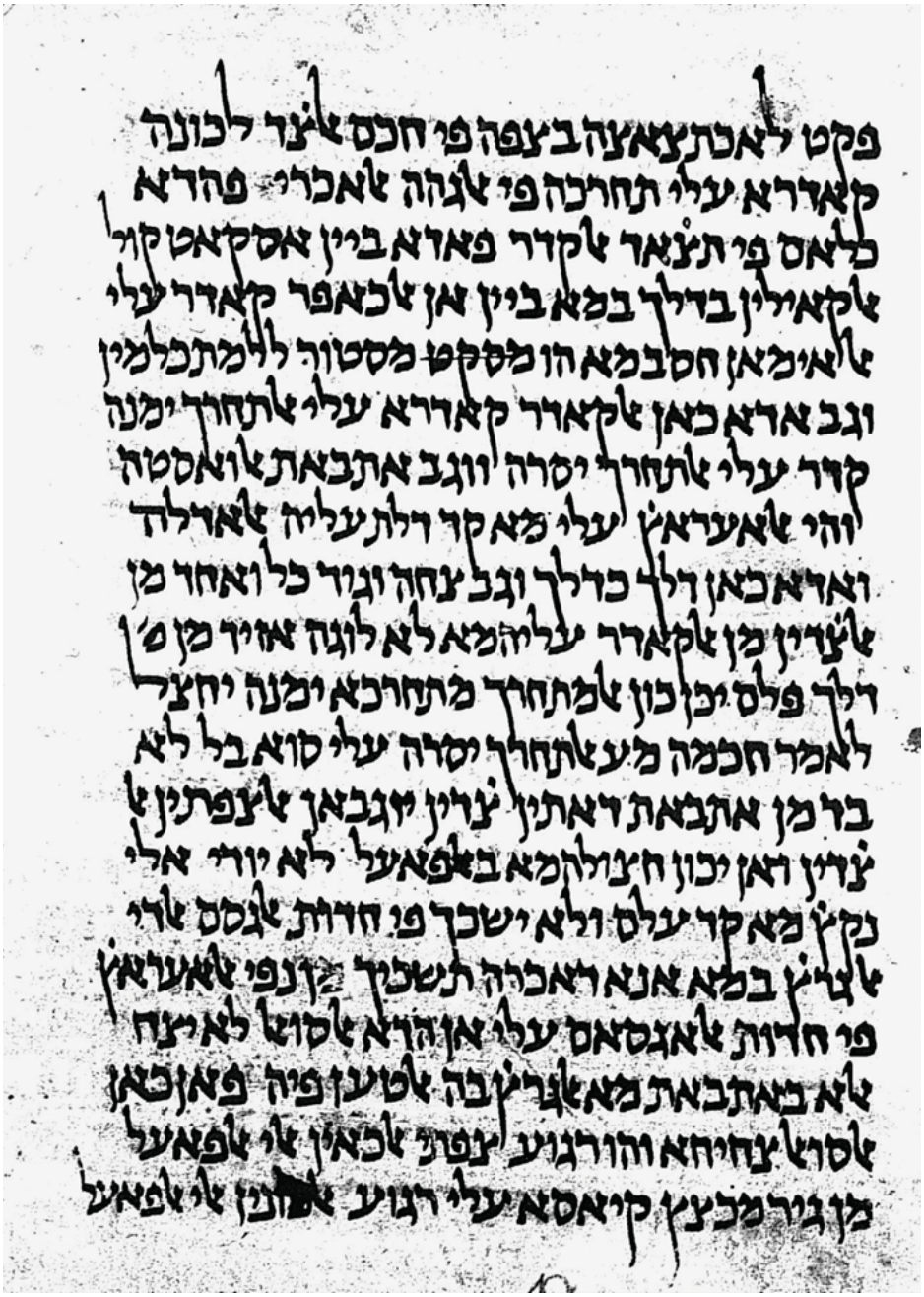


https://doi.org/10.5771/9783956506895-229 - am 22.01.2026, 04:12:33. https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

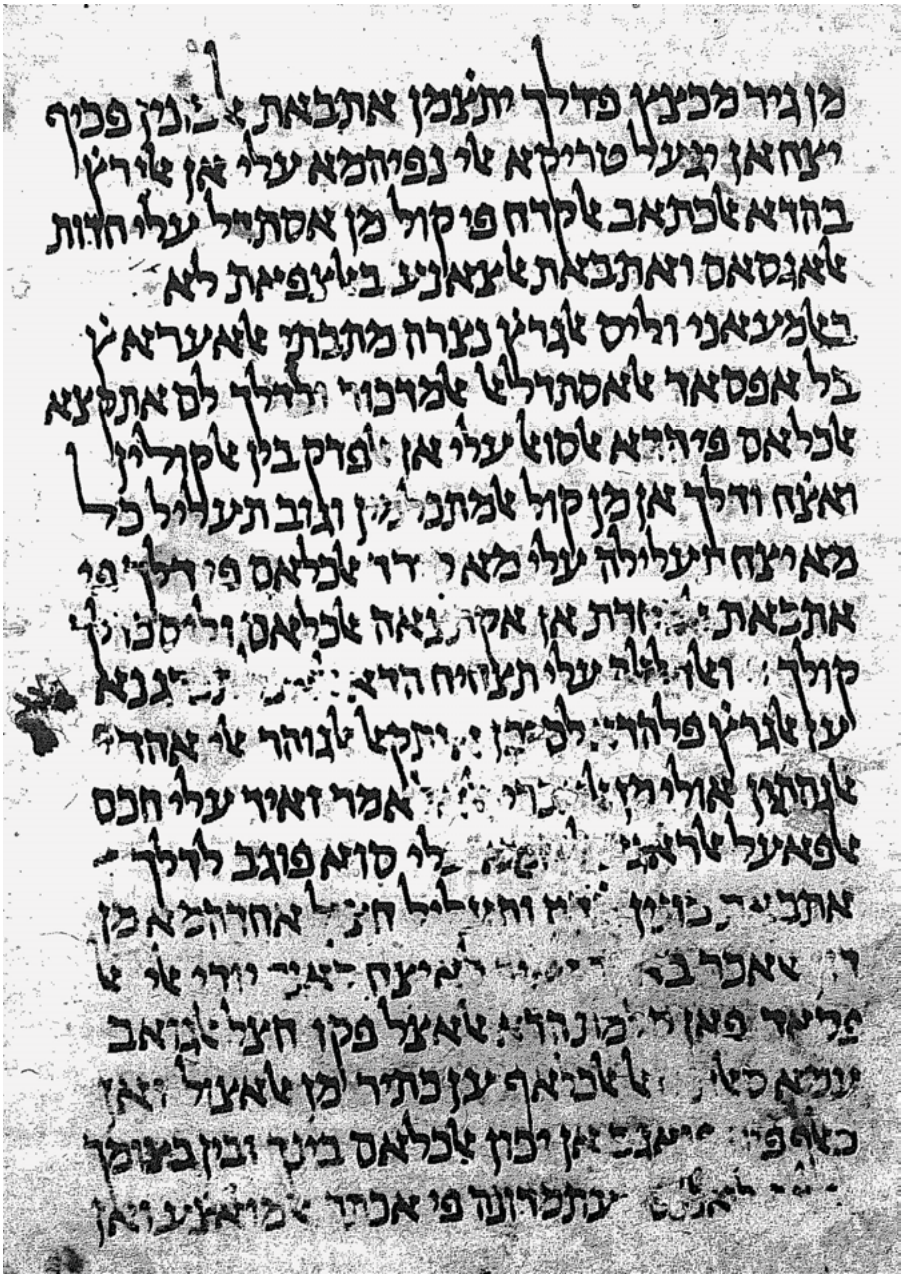


https://doi.org/10.5771/9783956506895-229 - am 22.01.2026, 04:12:33. https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

https://doi.org/10.5771/9783956506695-229 - am 22.01.2026, 04:12:33. https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -



https://doi.org/10.5771/9783956506895-229 - am 22.01.2026, 04:12:33. https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -



https://doi.org/10.5771/9783956506895-229 - am 22.01.2026, 04:12:33. https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Appendix

I

[1أ] معنى الذاتية قد سلّمه المخالف بقوله أن [ا]لإدراك يتعلق بها وكذلك العلم يتناولها من د[ون] المعلوم الذي هو الموصوف بها، وذلك يطرّق الجهالات بأن يثبت صفات لا لموصوف من حيث صح أن تعلم من دونه، ونحن نعلم استحالة علمنا بطول زيد من دونه. وليس له أن يقول: إنا نعلم الصفة ويجب أن نعلم الموصوف أيضاً معاً للعلم الذي قلتموه، وهو استحالة العلم بالصفة مع الجهل بالموصوف. فإذا علمنا الصفة اقترن هذا العلم بالعلم باستحالة[1] إثبات صفة لا لموصوف، وتنتج عن هاتين المقدمتين العلم بالموصوف، وليس كذلك حال الإدراك، فلذلك[2] جوّزنا إدراك الصفة دون الموصوف.

فالجواب أن يقال: إن العقل لا يفصل بين الإدراك وبين العلم، فما ذكرتَه إن كان صحيحاً في العلم فيجب [كونه صحيحاً] في الإدراك حتى أن الصفة إذا أدركت [وجب] أن يقترن إدراكها بإدراك الموصوف ولا فصل [بينهما]، على أن المقدمتين قد تدخل في نتيجتهما شبهة مع العلم بهما، ولذلك صح أن يعتقد أن من لنا عليه النعم العظيمة إن[3] كسر قلمه يحسن لما[4] يسقط الذم[5] [1ب] لعظيم النعم، فلو قدرنا[6] أن المقدمتين المذكورتين صحيحتان لكان لا بدّ من صحة الجهل بالموصوف مع العلم بالصفة كما صح إدراكها[7] من دونه، وكفى في إفساد القول أن يؤدي إلى خلاف المعلوم ضرورةً من وجوب سماعنا الجسم[8] على صفة كونه كلاماً مع الجهل به. ويدل على ذلك أيضاً أنا ندرك الصوت ونعلمه باضطرار ونميّز بعضه من بعض بالإدراك، فالجسم هو أصل لذلك، فيجب أن يكون هو بالعلم أحق إذ قد بيّن المتكلمون

---

1 باستحالة: פאסתחאלה، الأصل.

2 فلذلك: פכדלך، الأصل وفي الهامش تصحيح.

3 إن: إضافة في الهامش.

4 لما: כמא.

5 الذم: + אל، الأصل.

6 فلو قدرنا: وقدرنا، ثم شطب "و" وأضيف "فلو" في الهامش.

7 إدراكها: אדראכהמא.

8 الجسم: كلمة غير واضحة في الأصل.

https://doi.org/10.5771/9783956506895-229 - am 22.01.2026, 04:12:33. https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

أن العلم بالذات أصل للعلم باختصاصها بما هي عليه من الصفة، وقد يصح أن ندرك الأصوات ونعتقد أنها بمعزل من الأجسام لا حالة فيها ولا صفة لها، حتى لو لم نشاهد البُوقات وحصول الأصوات مسموعة منها [كذا] إذا سمعناها ونحن في بيوتنا نجوّز أنها لا عن بوق، فالعلم به يحصل بالعادة لتقدم المشاهدة، ولهذا قد[9] نجهل مكانه. ولذلك صح أن نسمع صوت الرعود ولا ندري أي شيء هي ولا نعلم جهته.

ويدل[10] على ذلك أيضاً أن القرب والبعد لما كان صفة للجسم فاستحال أن [2أ] نعلم كون الجسم قريباً وبعيداً مع الجهل به، بل[11] العلم بذلك أجلى. فإذا[12] كان كون الكلام أصواتاً صفات للأجسام فيجب أن نعلم الجسم ونعلم أن ذلك صفة له كما علمنا[13] أن القرب والبعد صفات للأجسام، وفي عدم ذلك دليل [على أن] الأصوات ليست بصفات للأجسام. وإذا ثبت كون الصوت غير جسم صحت الدلالة.

الفصل الثالث في أن للصوت[14] أحكاماً مختلفة كما أن للجسم الذي ليس بصوت أحكاماً متباينة

اعلم أن الأصوات يصح كونها أخباراً وأوامر ونواهي، سواء كانت صفات للأجسام أو معاني غير الأجسام فالجسم إذا قدرنا أنه يصير[15] بالتقطيع مختصاً بما تدرك عليه الأصوات [حسب ما] اعتقد المخالف، فإنه حتى لا يصير أصواتاً لا يصح أن يكون خبراً ولا أمراً، فإذا صار صوتاً صح ذلك فيه. وكذلك إن كان معنى غير الجسم وكونه خبراً وأمراً يتبع ما يسمع ويدرك عليه من ال[صفات المختلفة كم]ا يكون الجسم متحركاً وأسود تبعاً [2ب] لكونه متحيزاً، فلو كان كونه متحركاً أسود بالفاعل لكان من قدر

---

9 قد: إضافة في هامش الأصل.

10 يدل: مكرر مشطوب في الأصل.

11 بل: إضافة في همش.

12 فإذا: وا"ف" مضاف فوق السطر.

13 كما علمنا: مكرر في الأصل.

14 للصوت: **אלצות**.

15 يصير: **מציר**، الأصل.

https://doi.org/10.5771/9783956506895-229 - am 22.01.2026, 04:12:33. https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

على تحريكه يقدر على جعله أسود، كما أن من قدر على جعل ال[صو]ت خبراً قدر على جعله أمراً، وفي تعذر ذلك دليل على أنه متحرك لمعنى، وليس يمكنه [القول بأ]نه متحرك بالفاعل أسود لمعنى، فيثبت السواد وينفي الحركة، لأن طريق إثبات السواد يقتضي إثبات الحركة، وليس كون المتحرك متحركاً بأن يكون بالفاعل أولى من كونه أسود، ولا إثبات السواد أولى من إثبات الحركة، وليس له أن يقول: إن القادر منا قد قدر عندكم على الحركة دون السواد، فواجب صحة أن نكون قادرين على جعل الجسم متحركاً دون جعله أسود، فنقول: ما قلتموه في المعاني التي[16] [هي] الصفات [من أن من هو] قادر على بعض أحكام الصوت قد وجب كونه قادراً على الكل لما كان ذلك بالفاعل، ولم يجب ذلك في الذوات، فقلنا فيها بما [دل] عليه الدليل إذا ثبت، ومتى لم يكن هناك [حكم] الصفات وجب أن يحكم لها بحكم ما ثبت من إثبات الأصوات، وهو أن كون القادر قاد[راً على البعض][17]

II

[1أ] أحوال الأجسام الثقيلة وهذا بين بحمد الله.

الفصل الخامس في استحالة العلم بحدوث[18] الجسم وإثبات الصانع مع القول بنفي الأعراض وإن كان قد حكي عن بعض القائلين بذلك القول بقدم الجسم

اعلم أن الغرض بإثبات الأعراض أن يحكم للجسم بالحدوث لاستحالة انفكاكه منها مع حدوثها لما استقر في العقل أن ما لم يخلُ من المحدَث وجب أن يكون محدَثاً. ثم نبين أن الأعراض المحدَثة من قبلنا علةُ حاجتِها إلينا حدوثُها، فالجسم إذا شاركها في الحدوث فواجب أن يشاركها في الحاجة[19] إلى محدِث. فمن عدل عن ذلك لم يتم له شيء من قول بالتوحيد والعدل. واعلم أن أبا الحسين البصري، لما شكّ في هذه الأمور [و]صنّف كتاباً لقبه بتصفّح الأدلّة فكفّره المتكلّمون، قال على ما بلغني: إن الأدلّة المعروفة

16 التي: **אלי**.

17 هنا انقطعت هذه القطعة.

18 بحدوث: إضافة في الهامش.

19 الحاجة: **אלהאגה**.

https://doi.org/10.5771/9783956506895-229 - am 22.01.2026, 04:12:33. https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

وإن فسدت، فهناك أدلّة ما وقفتم عليها. فقيل له: لو كان هناك ما تعتقد صحته لأوردته ونصرته، فاحتاج إلى تصنيف أصول قريبة نقضتها عليه، وهي غير مستندة [1ب] على أصله، بل يأتي بعبارات كأنه موافق للمتكلّمين، فالباطن الخلاف، وهو عندي في حكم المتستّر بتصنيف ذلك. وأنا أبين إن شاء الله[20] صحة ما ذكرتُه من سدّه طريق معرفة إثبات الصانع. فبيان ذلك أنه إذا نفى الأعراض ولم يصح مع نفيها أن يثبت للجوهر ما يختص به لذاته، بل الظاهر من حاله وحال من يجري مجراه أن يقول: إذا ثبت حدوث الجسم أو تجدّد كونه ذاتاً أنه كذلك بالفاعل، فيقال له: ومن أين أنه متجدّد حتى تردّ كونه ذاتاً على ما يشاهد عليه إليه؟ وما أنكرتَ من كونه كذلك فيما لم يزل؟ فإذا قال: إنه لو كان كذلك لم يصح انتقاله من الجهة التي كان فيها لم يزل، طولب بتصحيح دعواه، ولا سبيل له إلى ذلك إذ قولنا في الصفة الغير متجدّدة أنها واجبة للنفس، وأنه يستحيل خروجه [منها]، يترتب على معرفتنا إثبات ذوات مختلفة يتميز بعضها من بعض بصفة ذاتية. وإذا كان ذلك غير سائغ على أصله، فما المانع من كون الجوهر متحيزاً[21] فيما لم يزل لا لوجه، مختصاً بالجهة لا لوجه أيضاً، ويخرج من كونه في الجهة لا لوجه أيضاً، بل يخرج من كونه ذاتاً لا لوجه، بل يخرج من كونه [2أ] متحيزاً مع ثبوت ذاته إن كان له بكونه متحيزاً صفة، بل الظاهر من قوله أنه إذا كان ذاتاً بالفاعل لا يتميز كونه ذاتاً من كونه متحيزاً، وإنما صح ذلك عندنا لما كان ذاتاً فيما لم يزل متميزاً[22] من السواد، ثمّ تجدد تحيّزه المشروط بوجوده. على أن قوله بتجدّد الجوهر المنتقل في الجهات لا ينفعه، بل يجب أن يشكّ في سكون الأرض لما لم يعلم صحة تنقّلها، فما يؤمنه من أن تكون ساكنة لم تزل؟ وليس يلزمنا نحن ذلك لأن الأجسام كلها جنس واحد، ما صح على بعضها يجب أن يصح على سائرها، والكلام في الوجوب كالكلام في الصحة لأنها بأنفسها متماثلة، فيجب أن يكون الأرض ساكنة بسكون محدَث، وينبغي أن يكون حكمها حكمه في الحدوث، ولذلك قلنا له: إذا كانت الأجسام متحركة[23] بحسب دواعينا وساكنة ومجتمعة ومفترقة، فما لا نعلم أنه متحرك بحسب دواعي فاعل البتة

---

20 إن شاء الله: אח.

21 متحيزا: מתחיז.

22 متميزاً: מתחיזא.

23 متحركة: אלמתחרכה.

https://doi.org/10.5771/9783956506895-229 - am 22.01.2026, 04:12:33. https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

كحركات الأفلاك وأمواج البحار وسكون الأرض ما أنكرت أنه لا بفاعل؟ فيكون سكون الأرض ودور الفلك من باب [2ب] الواجب، بل لا يمتنع من إثباته طبيعة خامسة على ما قد حكي عن بعضهم، فحتى لا[24] يثبت عللاً مختلفةً تختلف معلولاتها باختلافها لم يصح طرد علة، بل لا يصح إثبات ما ليس بمعلوم باضطرار. ولهذا بنى[25] أمره على التشكيك في كتاب التصفّح، وهو مذهب القائلين بتكافي الأدلّة. وكيف علموا تكافيها، أبدليل أمْ ضرورةً؟ ولا محالة من[26] ارتفاع الضرورة، والاستدلال غير ممكن، بل قد بينا أن الصفات لا يمكن أن تكون دلالة على تجدّد الجسم لو قدّرنا أن الجسم لم ينفكّ منها لأنها إذاً[27] لم تكن معدومة[28]، وإنما الجسم يعلم عليها، والعقل تضمن أن ما لم يخل من المحدَث يجب أن يكون محدَثاً، ولم يكمل بأن الجسم إذا لم يخل من كونه مجتمعاً أو مفترقاً فيجب أن يكون محدَثاً. ألا ترى أنا نفزع في حدوث ذلك إلى وجوب كون زيد محدَثاً إذا لم ينفكّ من حدوث عمر؟ فنقلُهُ ذلك إلى الصفة في حكم من أثبتها ذاتاً، فحينئذ يكون مخالفاً في التسمية، ولهذا تجد كلامه مضطرباً مرةً يثبت الأعراض ومرةً ينفيها. واعلم أنا [3أ] لو سلمنا له صحة استدلاله على تجدّد[29] الأجسام لكان لا محالة لا يصح له إثبات فاعل، وذلك أنه لا يُثبت للأحكام عللاً، بل لا يثبت مؤثراً إلا الفاعل. وذلك إثبات ما ينفيه في المعنى على ما سنبين دلالته ونتكلم عليها، وإن كنا قد أوضحنا ذلك في النقض عليه، غير أنا نذكر هاهنا اعتراضاً ونجيب عنه ليزول تشبّث المخالف به. فنقول أوّلاً: إنه بنى استدلاله على إثبات الصانع بأن قال: إن حدوث الجسم من باب الجائز لأنه قد حدث مع جواز أن لا يحدث، فلا بدّ من فاعل. فيقال له: ألا حدث مع وجوب أن يحدث إذ من قولك: إن الفعل صح منه تعالى لا لوجه معقول بل لكونه ذاتاً مخصوصةً؟ وذلك إظهار منه للتعليل[30] مع نفيه في المعنى لأن الفعل قد صح، فلو كان ذلك غير معلل وقد نفى صفة قادر ولم

---

24 لا: إضافة في الهامش.

25 بنى: **בנא**.

26 من: **פי**.

27 لأنه إذاً: بين الكلمتين علامة لا تقرأ.

28 معدومة: **מעלומה**.

29 تجدد: **אלתגדד**، ثم شطبت **אל**.

30 للتعليل: **אלתעליל**.

https://doi.org/10.5771/9783956506895-229 - am 22.01.2026, 04:12:33. https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

يثبت له صفة البتة، فلو قال إن الفعل صدر منه لا لوجه وإن ذلك غير معلل، كقولنا نحن في اختصاص السواد بمحله، ما زادت الحال. وكذلك يقول: إن الفعل يجب حدوثه في هذا الوقت لا لوجه وأن يكون من باب ما لا يعلل. فإن قال: [3ب] إن ذلك لكم ألزم لأنكم قد أثبتّم بعض الأحكام معللاً وبعضها غير معلل، فألا صح الفعل منه لا لأمر معقول، بل ألا حدث الجسم لا عن فاعل؟ وأي شيء أجبتم به هو جوابي، قيل له: إنا نحن نرجع إلى أصل وهو أن ما صح تعليله ولم يؤدّ تعليله إلى فساد فواجب تعليله، وما أدّى[31] إلى ذلك يجب أن لا يعلل، ولم يكن بدّ من إثبات هذَيْن القسمَيْن من حيث أن نفيهما على كل وجه يبطل الاستدلال، ويستحيل أن يعلم به شيء، وإثبات التعليل في كل المواضع يؤدّي إلى إثبات ما لا نهاية له من العلل وعلل العلل، ولأنه كان يستحيل أن يعلم أن في الأحكام ما تعليله فاسد. فيقال له: وألا كان حكم حدوث الجسم مع الوقت الذي حدث فيه كحكم الفعل معه تعالى، فلكون الوقت مخصوصاً حدث، كما قلت ذلك في فعله؟ والذي بيناه في النقض أنه إنما يجب أن يكون حدوث الشيء مع جواز أن لا يحدث يقتضي إثبات مخصّص متى كانت الحال واحدةً، كما قلنا: إن الجسم إذا تحرك مع جواز أن لا [4أ] يتحرك والحال واحدة فلا بدّ من مخصّص، فأثبتنا الحركة بهذه الطريقة، وأثبت المخالف كونه كذلك بالفاعل. وعنينا بكون الحال واحدة تحيزه وسائر صفاته لأنه لا صفة له إلا ولا بدّ من صحة حصولها مع تحركه وألا يتحرك على سواء، فلم يكن بدّ من أمر من خارج يقتضي ذلك. ولهذا لم يصح رد تحريكه إلى تحيزه وتعليله به، فمن أين أن الجسم وإن حدث مع جواز أن لا يحدث أن الحال واحدة حتى يُحتاج إلى إثبات مخصّص هو الفاعل بفساد أن يكون حادثاً لعلة؟ فقد بان لك فساد استدلاله على الوجهَيْن وهما تسليم جواز الحدوث والمنع من ذلك. واعلم أنا قد ندل على كون الحدوث جائزاً بما لا يتم له. وهو أن نقول: إنه لو كان حدوثه من باب الواجب لوجب أن لا يكون وجوده في بعض الأوقات أولى من بعض، وفي ذلك وجوب قِدَمه، وذلك ينبني على ما قلناه من أن وجوده لو وجب لما وجب إلا لما هو عليه في ذاته، وحكمها مع الأوقات كلها على سواء. فمحال أن يتجدد ذلك إلا بشرط كما قلناه في أن التحيّز لما رجع إلى الذات لم [4ب] يتخصص بوقت دون وقت إلا بشرط هو الوجود. فمن نفى

31 أدّى: ודא.

https://doi.org/10.5771/9783956506895-229 - am 22.01.2026, 04:12:33. https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

الأعراض لم يعرف حكماً يرجع إلى الذات، ولا أثبت ما هذا سبيله، حسب المعلوم من حال هذا الرجل [من] نفيه الأحوال عن القديم وحسب إثباته كون الجوهر بالفاعل، فلم يردّ أمراً من الأمور إلى ما تتميز به ذات من ذات. واعلم أنا قد استدللنا في كتاب التمييز على كون الجسم محتاجاً في حدوثه إلى فاعل بحدوثه مع جواز أن لا يحدث، بل قد استدل القاضي اللباد بهذه الطريقة. وصحة ذلك يترتب على إثبات ذوات مختلفة من نحو الأصوات والآلام والأكوان والتأليف نعلمها[32] قبل وجودها[33] ونعلم صحة حدوثها من قبلنا، فكون الذات معدومة[34] يقتضي أن حدوثها جائز مع جواز أن لا تحدث بأن تبقى على ما كانت عليه معدومة، وكونها ذاتاً لما صحّح حدوثها وأن لا تحدث جرى مجرى تصحيح التحيّز تحرك الجوهر وأن لا يتحرك في الافتقار إلى مخصّص، وإذا كان من قوله أن الذات يتجدد كونها ذاتاً[35] بعد ما لم تكن كذلك فمن أين أن تجدد كونها ذاتاً إذا جاز أن يحصل [5أ] وأن لا يحصل والحال ليست واحدة أنه لا بدّ من إثبات فاعل؟ أوليس لو علمنا جواز تحرّك الجسم وإن لم يتحرك مع أن الحال ليست واحدة بأن لا يفتقر ذلك إلى التحيّز المصحّح للأمرَيْن لم يكن[36] لإثباتِ مخصّص وجهٌ ولاستحال إثبات ما يقتضي التحرّك؟ فحالك في تجدّد كون الذات ذاتاً يجري هذا المجرى في الغنى عن مخصّص، ولا أقل من أن تشكّ فيما اعترضنا به دلالتك حسب طريقتك في التصفّح. واعلم أن بعض المنتصرين لمقالته اعترض هذا الإلزام بأن قال على ما بلغني: إنا قد نعلم فعل زيد وحاجته إليه من غير أن نعلم كون الفعل معدوماً. وكان من الجواب: إنا لم نقل إن الفعل الواقع بحسب قصد زيد محال أن نعلم حاجته إليه، ولا قلنا إن العلم بذلك يترتب على العلم بكون الذات معدومةً معلومةً، بل إنما قلنا إن الفعل الذي لا يُعلم[37] له فاعل بالمشاهدة وما يجري مجراها، وقد استحال العلم به إلا بجواز حدوث الفعل وأن لا يحدث [5ب] المفضي

---

32 نعلمها: **נעלמהמא**، مع علامة حذف.

33 وجودها: **וגודהמא**، مع علامة حذف.

34 معدومة: **אלמעדומה**، مع علامة حذف.

35 ذاتاً: **דאת**.

36 لم يكن: إضافة في الهامش.

37 يُعلم: **נעלם**.

https://doi.org/10.5771/9783956506895-229 - am 22.01.2026, 04:12:33. https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

إلى معرفته ولم يُعلم[38] له قصد، كيف يصح أن نعلم حاجته إلى فاعل وما علمنا جواز حدوثه وألا يحدث على سواء والحال واحدة؟ بل لنا أن نستنكر من استدل على ذلك مع تعذّر أن نبين أن الحال واحدة مع الحدوث ورفعه، وذاته غير معلومة. فنقول له: وما في جواز حدوثه وألا يحدث من الدلالة على إثبات مخصّص مع علمنا بحاجة فعل زيد إليه على سبيل الجملة باضطرار، وتفصيلاً استدلالاً بوقوعه بحسب قصده؟ فحال الجسم مفارقة لذلك لما لم يعلم حاجته إلى الفاعل على سبيل الجملة باضطرار، ولا علم[39] وقوعه بحسب قصده اضطراراً، فنستدل بذلك على حاجته فنعلم تفصيلاً. فقد بان لك استحالة استدلاله.

الفصل السادس في استحالة إثبات فاعل الأجسام بحملها على الصفات المتجددة من قبلنا للأجسام

اعلم أنا نحمل الجسم على ما يحدث من قبلنا في إثبات الفاعل بطرد علة الحاجة، وهو الحدوث، [6أ] حسب ما قد بُين في غير موضع. وهذا الرجل لم يستدل بهذه الدلالة لاستحالة أصولها على مذهبه، بل خطأها[40]. واعلم أن هذه الدلالة لا تصح على أصله على وجهَيْن، فعدل عنها إلى ما قدمنا إفساده على أصله. وأحد الوجهَيْن هو أن الذي يصح تجديده منا صفات للأجسام، ولم يصح منا جعل ذات ذاتاً، والجسم فقد صار ذاتاً على قوله بعد أن كان غير ذات، فأكثر ما في الباب أن تكون الصفة المتجددة لا الذات بعد كونها ذاتاً تُحمل على الصفات، فمحال لما لم يشترك في أمر من الأمور يصح أن يكون علة لعلمنا ضرورةً على سبيل الجملة بالفرق بين تجدّد كون الذات ذاتاً وبين تجدّد الصفة على الذات الثابتة، فأي نسبة بينهما مع هذا الفرق الواضح؟ فإن قال: فهذا يجري مجرى من اعترضكم على دليلكم فقال: إن الجسم مخالف للأعراض، وذلك يمنع من صحة حمل الجسم عليها، قيل له: إن الفرق بين ما قلناه في جواب هذا الاعتراض وبين ما عساك [6ب] أن تُجيب به فرقٌ واضحٌ، وذلك أن الأعراض ذوات مختلفة اشتركت في صفة واحدة وهي الوجود الذي ينفيه، فلما تجدد ذلك فيها كتجدّد وجود

38 يُعلم: **נעלם**.

39 علم: **עלי**.

40 خطأها: **חכאהא**.

https://doi.org/10.5771/9783956506895-229 - am 22.01.2026, 04:12:33. https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

الجسم، وعلمنا أن الحاجة يصح تعليلها بتجدّد الوجود الذي اشتركت فيه الأعراض المختلفة وشاركها الجسم في ذلك، فقلنا: ليس مخالفة الجسم للأعراض بأكثر من مخالفة بعضها لبعض مع أن الاشتراك في العلة حاصل. والصفات محال أن توصف بالاختلاف حقيقةً، فمتى أثبتَ الصفات مختلفة في التحقيق جعلتَها ذوات في المعنى، فالجسم لا يقال فيه أنه مماثل للصفات ولا مخالف، بل قد بيّنا أن تجدّد كون الذات ذاتاً مفارق لتجدّد الصفة، فطريق المقايسة لا تصح. والوجه الثاني أن أصل التعليل يقتضي إثبات ذوات موجبة لغيرها صفات، فمن نفى العلل محال أن يثبت أمراً بطريقة التعليل، يبين ذلك أنا لما[41] عللنا حاجة الكتابة إلى كاتب بالحدوث لم يصح أن يعقل إلا بتشبيه ذلك [7أ] بالعلم الموجب كون العالم عالماً وما جرى مجراه من العلل. فإذا لم يصح إثبات مؤثر على سبيل الإيجاب استحال أن يكون الحدوث موجباً. ومتى قيل: صحح الحاجةَ، لم يجب أن لا ينفكّ المصحّح من المصحّح، فما المانع من أن يكون الحدوث حاصلاً ويصحّح الحاجةَ ولا يوجبها؟ وفي ذلك حصول الحدوث منفكّاً من الحاجة إلى محدِث، فمن أين أن الجسم لم يحدث إلا عن محدِث؟ على أن الفاعل في ما بيّنا المصحّح لما يتجدد من صفات الأجسام دون ذلك فقط، فإثبات مصحّح سواه يقف على الدليل، ولا دليل على أن الحدوث يصحّح الحاجة، ويكفي في إسقاط ذلك التجويز والشكّ. ولهذا قلنا: إن صاحب هذه المقالة لا يمكنه إثبات قبح الكذب المنتفَع به لما لم يكن تعليله[42] قبح الكذب الذي لا نفع فيه بعلة يمكن طردها خاصة، وقد ثبت أن النفع وجه في حسن الفعل على بعض الوجوه. وفي ذلك استحالة أن يحكم للغائب بحكم الشاهد في شيء من الأشياء. [7ب]

41 لما: إضافة في الهامش.

42 تعليله: **תעליל**.

https://doi.org/10.5771/9783956506895-229 - am 22.01.2026, 04:12:33. https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

الفصل السابع في أن القائل بهذه المقالة يلزمه تجويز كون الأسد والحيّات من فعل إبليس وكون العالَم من فعل ملائك وما يتّصل بذلك

اعلم أنا قد بينا أن صاحب هذه المقالة لا يمكنه إثبات فاعل في الغائب، وذلك يحيل تمييز ما يفعله من فعل غيره لما كان ذلك كالفرع، ونحن نتكلم على ذلك مقدراً حسب قول المتكلّمين للمجبرة: إن مذهبكم يحيل [إثبات] كوننا قادرين فضلاً عن القدرة التي هي أصل للكلام في كونها مصحّحةً أو موجبةً، فبيّنوا فساد القول الأول وثنّوا ببيان ما يقتضيه القول بأن القدرة موجبةٌ من الفساد. واعلم أن طريق معرفتنا بأن القادر منا لا يصح أن يفعل الأجسام يترتب على إثبات صفة للقادر منا وقدرة توجب ذلك وتجب[43] له تعالى لنفسه. وهذا القائل قد نفاها عنا وعنه سبحانه، وقال: إن الفعل يصح منه لكونه ذاتاً[44] مخصوصة والفعل يصح منا للبنية، فلزمه أن يجيز أن يجعلنا القديم على بنية يصح منا لأجلها فعل الأجسام إذ ما [8أ] يكرر[45] هو ان القدرة مختلفة مع أن أحكامها متفقة فلم [لا] يجوز إثبات قدرة يفعل بها الجسم ليس مخالفتها لهذه[46] القدرة أكثر من مخالفة بعضها لبعض؟ إلى سائر ما نذكره مما لا يمكنه القول به بل قد نفاه، فلذلك قلنا: لم لا يجيز أن يبني الله بعض الأجسام بنية يصح لأجلها جعل الجسم ذاتاً؟ بل لا يمتنع أن يكون خلق الولد في الأحشاء من فعلنا لبنية الذكر بنية مخصوصة في داخله والفرج على صفة مخصوصة وبنية مخصوصة وأن يكون من لم ينسل لكون الموضع مبنياً لا على الوجه المخصوص حسب قول الفلاسفة. وقد كان بعض شيوخ أصحابنا ممن له يد في العبراني ينزه الله تعالى عن خلق ولد[47] الزنا والكلام في دود القذر وخلق حشرات الأرض والفأر من التراب والفراريج من الزبل، وهذا يطرّق القول بأن الأفعال واقعة بالطبع الذي لا يعقل، وكفى بالقائل ما هذا سبيله.

---

43 وتجب: **ויגב**.

44 ذاتاً: **דאת**.

45 يكرر: **נכרר**.

46 لهذه: إضافة في الهامش.

47 ولد: **אלולד**.

https://doi.org/10.5771/9783956506895-229 - am 22.01.2026, 04:12:33. https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

الفصل الثامن في صحة التجسّد عليه تعالى والاتحاد إلى سائر ما يؤدّي إليه هذا القول من الفساد على مذهبهم

[8ب] اعلم أن الجوهر إذا كان ذاتاً[48] بالفاعل فيجوز أن يجعله صوتاً، بل نجعله نحن[49] صوتاً مع تعذّر جعلنا إياه ذاتاً، فيجب أن لا يأمن رب هذه المقالة من أن يجعل نفسه تعالى صوتاً ولوناً وطعماً وجسداً، وهو قول النصيرية خاصةً في تجسّد المعنى[50]، ويلزمه القول بالاتحاد لأنه لولا صح أن يجعل ذاته جسداً صح امتزاجه بالأجسام، كقول النصارى ومن جرى مجراهم من القول بالحلول، لأنه معقول يصح أن يعتقد، بل قد اعتقده قوم. ونحن نبين ما يؤدّي إليه ارتكاب ذلك من الفساد من بعد أن نبين أن ذلك يلزمهم ولا يلزمنا، وذلك بأن يقول القائل: إنكم أثبتم الله تعالى موجوداً وأثبتم أحدنا مجعولاً، فما أنكرتم أن يكون متحيزاً فيما لم يزل كما كان هو[51] موجوداً لم يزل ويصير أحدكم متحيزاً بعد ما لم يكن ككونه موجوداً بعد أن لم يكن؟ فنحن نلزمكم ما ألزمتمونا على أصل لكم وأنتم ألزمتمونا ما ألزمتمونا على نصيب من التشكيك من غير إشارة إلى ما أشرنا إليه في إلزامكم، والجواب أن الانفصال ينبني على أصول رب المقالة، فنحن إذا [. . .][52] [9أ]

III

[1أ] في الفاعل ان يكسب ال[ذ]ات الباقية حالاً، وإن لم يصح منه إحداثها، فألا صح منه تعالى أن يكسب ذاته حالاً، بل ألا صح منا جعله على صفة؟ فقولك أنه يستحيل أن تتجدد عليه صفة دعوى لا حجة لك عليها، سيما وأنت تعلم أنا نقول أن كونه تعالى مريداً وكارهاً ومدركاً يتجدد، فلا أقلّ من أن تشكّ فيما ألزمناك، لأنه لا يصح أن يعلم ضرورة أن الباقي لا يجوز أن يختص بصفة متجددة بالفاعل، بل

48 ذاتاً: **דאת.**

49 نحن: إضافة في الهامش.

50 المعنى: بياض في الأصل.

51 هو: إضافة في الهامش.

52 سقطت ورقة أو أكثر من الأصل بين ورقة 8 وورقة 9.

https://doi.org/10.5771/9783956506895-229 - am 22.01.2026, 04:12:33. https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

قد ذهبتَ[53] إلى ذلك فينا، فكأنك أحلت الإلزام بمذهب، ولا مبطل يلزمه على مذهبه القول الفاسد الذي لا يقول به إلا ويمكنه أن يدفع ذلك بالمذهب الباطل، ويقول أن ذلك صحيح وصحته تسقط الإلزام وذلك يحيل[54] كل الإلزامات التي لا خلاف بين أهل العلم أن الإلزام إذا كان صحيحاً على المقالة أن ذلك مما يفسدها، وقد بينا صحته.

والكلام على الوجه الثاني هو أن يقال له: ليس يخلو من أن تثبت الذوات أو تنفيها. فإن أثبتَّها كما نثبتها، فالخلاف زائل ولا شبهة في استحالة تجسده جلّ ثناؤه [1ب] كما استحال في السواد أن يكون جوهراً. وإن نفيتَها[55]، وهو قولك لم يجز أن تكون على يقين من استحالة تجسده تعالى لأنك باعتقاد نفيها قد[56] سددّتَ طريق العلم باستحالة التجسد والاتحاد عليه، لأنك على غير ثقة من أن حكم المقدر[57] كحكم المحقق، لأنه يقال لك: ومن أين صحة ما تدعيه في ذلك؟ وما الفرق بينك وبين من قال: إنا نحن نعلم أن القديم لو كان جسماً لوجب أن يكون محدثاً؟ فيعتقد أن حكم المقدّر حكم المحقق في ذلك ويحكم بحدوثه لأجل التقدير، بل يقدر جسماً ويعتقد صحة الانقسام عليه، فيقيم التقدير مقام التحقيق. وإذا كان ذلك لا شبهة في بطلانه فكذلك في ما قلتَه، وأسقطت[58] به الإلزام، وسأقسم الإلزام إلى وجهين من بعد ليتّضح بذلك صحة ما ألزمته.

فأما الكلام على الوجه الثالث وهو قولك: إني أستدل على بطلان ما ألزمتمونيه بما تستدلون به، وأدفع الإلزام عني بما تدفعونه عن أنفسكم، فالجواب عن ذلك أن يقال له: إن الفرق بيننا وبينك واضح، وذلك أنا إذا أثبتنا الأعراض [2أ] على ما نقول، فنفيك جميع ذلك يوجب عليك الشك في جميع ما يلزمك، بل لا يمتنع من أحدنا أن يصح أن يؤثر فيه تعالى لكونه مخفياً، بل لا يمتنع أن يجعله جسداً، إذ قد

---

53 ذهبتَ: وا"ת" مضاف فوق السطر.

54 يحيل: **סביל**، وهو مشطوب ومصحح في هامش الأصل.

55 نفيتها: **יפניהא**، وهو مشطوب ومصحح في هامش الأصل.

56 قد: إضافة فوق السطر، الأصل.

57 المقدر: **אלמקדור**.

58 وأسقطت: وا"ט" أضافة فوق السطر.

https://doi.org/10.5771/9783956506895-229 - am 22.01.2026, 04:12:33. https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

بينا أنه لا سبيل لك إلى إفساد قول المجوس القائلين بأن إبليس يخلق الحيات والأسد وأن العالم من خلق بعض الملائكة حسب مذهب بعض المفوّضة، وإذا كان لا بدّ لك من تجويز جميع ذلك، فما الأمان من كون إبليس جاعلاً[59] لربّه جسداً، بل ما يؤمنك أن يكون حكم الفاعل حكم العلة على ما ذهبوا، وكما أن العلة محال أن توجب الصدق على ما نعتقد من ثبوتها وإحالة ذلك فيها فيكون حكم الفاعل هذا الحكم، فلا تقطع على أنه تعالى يسود الجسم ويبيضه بل لا تأمن أن يكون المسود غير المبيض، بل النافع غير الضارّ حسب اعتقاد[60] الثنوية، بل يجب عليك تجويز ثالث ورابع إلى ما لا نهاية.

واعلم أنا قد بينا من قبل أنه لا سبيل له إلى العلم بأنه لا يفعل القبيح وأنه لا يجب [2ب] أن يكون على ثقة من صدق أصحاب المعجزات، بل يجب أن يجوز كذبهم، وفي ذلك بطلان ال[شرائع]. وأيضاً، إن معرفة الله بخطابه حقائق [و]العبارات التي وقعت المواضعة عليها فلكونها حكماً وجب أن يريد الحقيقة دون المجاز إلا أن يدل على ذلك، فلو لم يكن مريداً كارهاً لم يصح أن يكون آمراً ولا زاجراً، لأن صيغة الأمر والتهديد صيغة واحدة على ما قد بين ذلك علماء التوحيد في الفقه، ومن قول رب المقالة نفي كون المريد مريداً، بل يصف بذلك من فعل لا عن سهو، وفي ذلك أن لا ينفصل كونه آمراً من كونه متهدداً، لأن فعله لذلك لا عن سهو ليس بأن يكون أمراً أولى[61] من أن يكون تهديداً، بل قوله ذلك يوجب أن لا يفصل بين الأمر والتهديد، لأن الأمر لم يكن أمراً لا لجنسه ولا لصيغته، وذلك أظهر من أن يحتاج إلى بيان، فقوله بنفي الإرادة والكراهة بل بنفي ما يجب عندهما يحيل كونه تعالى آمراً وناهياً، وفي ذلك كون خطابه لغواً غير دال على أمر من الأمور، نعوذ بالله من ال[. . .][62]

IV

[. . .] المدرك وما جرى مجراه من تصحيح الإدراك وكونه مدركاً لما يرجع إلى كونه حياً الواجب عن صفة ذاته لم يجز أن لا يكون حياً واستحال أن لا يكون مدركاً مع وجود المدرَك، فلم يجز أيضاً أن لا

59 جاعلاً: إضافة في الهامش.

60 الاعتقاد: وا"د" مضاف فوق السطر، الأصل.

61 أولى: ١٨، الأصل.

62 هنا انقطعت هذه القطعة.

https://doi.org/10.5771/9783956506895-229 - am 22.01.2026, 04:12:33. https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

يكون عالماً لما كان كونه عالماً مستنداً إلى صفة ذاته، ولذلك وجب أن يكون عالماً بكل المعلومات واستحال لذلك الجهل، فما الموجب لاختصاصه بجهة حتى يستحيل عليه سواها مع كونه بصفة الجوهر المقتضية لتحيّزه، بل مع كونه متحيزاً المصحّح لاختصاصه بالجهات على سبيل البدل من غير مزية؟ وإذا لم يمكن الإشارة إلى وجه يحصل لأجله اختصاصه[63] بجهة دون جهة بطل التشبيه والتمثيل الذي اوردته في سؤالك. فإن قال: إني أنفصل مما ألزمتمونيه على أصلي، وهو أن الفاعل يجب أن يؤثر في غيره لا في نفسه، فلذلك لم يصح أن يجعل ذاته متحيزة، قيل له: إن الانفصال بالمذهب من غير دليل على صحته لا يجوز، سيما أن بناء أمرك على الشكوك ولم يسمع منك دليل على ذلك لأنك نفيتَ المؤثرات التي نُثبتها، بل أثبتَ [9ب] الفاعل مؤثراً، فمحال أن تعلم استحالة كون الفاعل مؤثراً في نفسه ابتداء، ولا دليل يمنع من ذلك، بل متى أثبتَ للعالم منا صفة لم يكن بدّ من أن تكون حاصلة بالفاعل، فأجعل نفسي عالماً بل معتقداً ومريداً وظاناً، وقد مضى في كلام الرجل ما دلّ على نفي صفة العالم، بل أثبت التعلق بينه وبين معلومه، وقد أبطلناه بالنقض. وإذا لم يمكن دفع كوننا معتقدين ومدركين فما وقع من ذلك بحسب دواعينا ينبغي أن يكون من قبلنا إمّا بحيث نوجد الاعتقاد الموجب لذلك وإمّا بأن نجعل أنفسنا معتقدةً كجعله تعالى إيانا عالمين من غير إيجاد معنى بل بالفاعل، وفي ذلك إبطال ما دفعت به ما ألزمناك. فإن قال: إنما يصح من الفاعل أن يُكسب الذات صفة متى كانت الذات ذاتاً به، وإذا لم يصح أن يجعل ذاته ذاتاً لم يصح أن يجعلها صوتاً ولا لوناً ولا جسداً، قيل له: إن ذلك يُبطل قولك: إنا نجعل الأجسام أصواتاً وأخباراً، إلى سائر ما أحْوَجَك إليه [10أ] نفيك الأعراض. فإذا صح أن نُكسب الباقي صفة مع استحالة جعلنا اياه ذاتاً، فما المانع من أن يُكسب ذاته التحيز فيصير جسداً متّحداً بغيره؟ ولا أقلّ من الشكّ في ذلك. فإن قال: إنا وإن أكسبنا الذات صفة في حال بقائها ، فإن صحة ذلك مشروطة بتجدّد كونها ذاتاً بفاعل ما، وإذا لم تكن ذاته تعالى متجددة لم يصح أن يكسبها صفة، قيل له: وما دليلك على ما ادّعيته؟ أوليس تعرّي الدعوى من حجة يقتضي قبح القول بها ؟ فإن قال: لأن تجويز ذلك يؤدّي إلى الفساد الذي زعمتَ أنك نُثبته من بعد، قيل له: إنك قلت بقول طرّق عليك هذا الإلزام المؤدّي إلى

63 اختصاصه: إضافة في الهامش.

https://doi.org/10.5771/9783956506895-229 - am 22.01.2026, 04:12:33. https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

الفساد الذي نذكره من بعد، فينبغي أن تترك الأول وتقول بما نقول به حتى لا يلزمك ما يؤدّي إلى الفساد. وذاك أنا بينا أن هاهنا صفات متجددة زعمت أنها بالفاعل وأنها متى انتفت المعاني وجب أن ترجع إلى الفاعل، فنجعل أنفسنا معتقدة، [10ب] فوجب أن تجوّز جعل نفسه تعالى جسداً، [و]تُستنظر هل تجويز ذلك يؤدّي إلى فساد؟ فينبغي أن يمنع من كون الذات ذاتاً بالفاعل، إلى سائر ما يجري هذا المجرى. فإن قال: إن كون الذات صوتاً يفتقر إلى تحيزها[64] وما يلزمني جعل ذاته تعالى صوتاً، فكما يستحيل أن يكون الخبر خبراً من دون كونه كلاماً، كذلك يستحيل كونه صوتاً من دون التحيّز، قيل له: قد بيّنا أنه يلزمك أن تجيز جعل نفسه متحيزةً، وفي ذلك جواز جعلها كلاماً وألماً، وإنما يصح أن تفتقر الصفات بعضها إلى بعض تبعاً لافتقار الذوات بعضها إلى بعض، ومتى لم يكن هاهنا ذوات لم يصح الافتقار. يبيّن ذلك أن القدرة لما افتقرت إلى الحياة يجب افتقار ما يجب عنها من كون القادر قادراً إلى كونه حياً على سبيل التبع، ولو لم يعلم ذلك في الشاهد لم يصح أن يعلم في الغائب، بل يجب أن يستحيل اعتقاده وتصوّره. فأمّا افتقار كون الخبر خبراً إلى كونه أصواتاً فمن حيث أن ذلك حدوث على وجه كالإحكام والقبح [11أ] التابع للحدوث إلى ما شاكلهما. فأمّا الكلام فيما يؤدّي هذا القول إليه من الفساد فهو أن تجويز جعله جسداً يقتضي تجويز جعله نفسه إنساناً، بل جسداً قادراً على الإضرار بنا في فعل ذلك لحسنه وحكمته، فلا يكون لنا منعه مما هذا سبيله لكونه رباً إلاهاً معبوداً جعل نفسه جسداً لما رآه من الصواب، أو اتّحد بالإنسان كما قال النصارى أن اللاهوت اتّحد بالناسوت أو حلّ فيه. فإذا قال: إني أستحق العبادة، يجب أن نجوّز صدقه، بل قد نظن ذلك إذا رأيناه على خصال الفضل من علم وشجاعة وجود وكرم، بل إذا وجدت المعجزات في داره وبيته يشرف ويعظم في أنفسنا حسب قول الصوفية ويجب أن نصبر على ضرره، وكل ذلك يجلبه القول بأن الذات ذات بالفاعل، بل يجب أن لا يؤمن خروجه من كونه ذاتاً لما لم يعلم أن هاهنا ذاتاً يجب أن يرجع حكمها إلى كونها كذلك فلا تخرج عن ما تستحقه لذلك، لما لم يكن لصاحب هذه [11ب] المقالة دليل على ما هذا سبيله. وقد بينتُ في المسائل التنيسية أن الذوات مع اختلافها حالها

64 تحيزها: אלתחיזהא.

https://doi.org/10.5771/9783956506895-229 - am 22.01.2026, 04:12:33. https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

على سواء في استحالة خروجها من أن تكون ذاتاً واستحالة تجدّدها ذاتاً وإبطال كونها بالفاعل حسب ما تجده هناك إن شاء الله.

الفصل التاسع في أن القوم لا يمكنهم نفي القبيح عنه تعالى

اعلم أن دليلنا على ذلك لا يصح على أصلهم من حيث أنه راجع إلى استخراج علة وطردها، وقد بيّنّا أن نفيهم العلل الحقيقية الموجبة يقتضي نفي ما يقدر تقديرها حسب ما بيّنّا في إثبات المحدث أنا نمثل وقوف الحاجة إلى محدِث على[65] الحدوث بوقوف صفة العالم على العلم، إذ بقاء الفعل يحيل حاجته إلى الفاعل، فكذلك الكلام فيه إذا كان معدوماً، فاستمرار الحال في مقارنة الحاجة إلى الحدوث يجري مجرى استمرار الحال في مقارنة [12أ] كون الواحد عالماً لوجود العلم، فكما يجب أن يكون علمه كذلك ما يجري مجراه. فإذا لم يكن هناك علم يكون علة ولا غيره فما الذي يوجب كون الحدوث علة في الحاجة؟ وما في مقارنة أحدهما للآخر على سبيل الاستمرار مما يوجب حمله[66] سوى ما علّمنا حاجته المقترنة بحدوثه إليه من وجوب إجراء ذلك في غير المعلوم؟ ونحن إنما يسعنا[67] القياس لما علمنا أن العلم الموجود في قلبي إذا أوجب كوني عالماً فلذاته يوجب، فما ماثله مما ذاته كذاته يجب أن يوجب مثل ما أوجبه. فما جرى مجراه من وقوف الحاجة على الحدوث يجب أن يحكم له بحكمه. وربّما قالوا: إن العلم، وإن لم يكن ثابتاً، فلنا أن نقدر ثبوته وإيجابه ويجري حكم الحاجة مع الحدوث مجرى ذلك. والجواب: إن تشبيه الشيء بالشيء وحمله عليه يصح إذا كان ثابتاً معلوماً. فأمّا إذا كان مقدراً كان الحمل مثله أيضاً، فكما أن الأصل محال فينبغي [12ب] أن يكون ما حمل عليه ومثّل به محالاً أيضاً، وما هذا سبيله كيف يصح الاستشهاد به؟ وإنما نقدر ما هو مقدمة في الدلالة تقديراً[68] لنبيّن أن ثبوت ذلك يؤدّي إلى الفساد فيمنع ما قدرناه لما أدّى إليه من الفساد. بيان ذلك أن نقول: لو كان جسماً لوجب أن يدلّ تأليفه على حدوثه

---

65 على: **אלי**.

66 حمله: **חמל**.

67 يسعنا: **תסלנא**.

68 الدلالة تقديراً: بين الكلمتين علامة لا تقرأ.

https://doi.org/10.5771/9783956506895-229 - am 22.01.2026, 04:12:33. https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

تعالى، وفي فساد ذلك دلالة على أنه ليس بجسم، فمقدمات الأدلّة لا بدّ من أن تكون مقدرة، وخاصة إذا كان الغرض بذلك النفي، ومثل ذلك ننفي الثاني له تعالى. نعود إلى ما نحن بسبيله فنقول: إن العالم الغني في الشاهد لا يختار القبيح بدلالة أن المخيّر بين صدق وكذب نفعه فيهما على سواء يعدل إلى الحسن، والعلة في ذلك[69] العلم بالقبح والغنى، فنطرد هذه العلة إلى الغائب تشبيهاً بالعلل الموجبة من نحو القُدَر والعلوم، فإذا لم يكن هناك علل في التحقيق لم يصح التشبيه والتمثيل. ولقائل أن يقول لصاحب المقالة: ما انكرت [13أ] أن حال القديم مفارقة لحال المحدَث لما كانت أفعاله تابعة لدواعيه من نحو اجتلاب النفع ودفع الضرر، فإذا لم يكن ينتفع بما هذا سبيله لم يفعله، ولا نعلم كيف حال الغائب، والتعليل غير صحيح لأن المؤثر ليس إلا الفاعل، وعلة فليست[70] في الحقيقة فكان يمكن أن يشبه بها غيرها، وما نحن بسبيله ليس من تأثير الفاعل، فما المانع من كونه فاعلاً للقبيح؟ على أن القديم لا حال له، بل أثبته متعلّقاً بمعلوم ومقدور، وإن لم يكن المقدور معدوماً على ما نقول، بل الفعل يصح منه لكونه ذاتاً مخصوصةً، وكذلك يتعلق بمعلومه مع نفي سائر الأحوال التي نثبتها له تعالى، فأثبته مجرد ذات على الوجه الذي إذا لم تعلم[71] الذات بالعلم المفصّل المميّز للمعلوم كان العلم مجملاً، فالقديم إذاً لا يصح أن يعلم مفصّلاً، فمن أين أنه متعلق بسائر المعلومات؟ وليس له أن يرد ذلك علينا لأنا نثبت [كونه][72]حياً المصحّح لكونه عالماً بكل المعلومات [13ب] راجعاً إلى صفة ذاته المصحّحة لكونه عالماً بواسطة كونه حياً والموجبة[73] لكونه عالماً لا بواسطة، فصارت صفة نفسه مصحّحة لكونه عالماً وموجبة على الوجه المذكور، فيجب أن يكون عالماً بسائر المعلومات إذ حكم نفسه مع الكل على سواء، فليس بأن يعلم البعض أولى من سواه على ما قد بيّن علماء التوحيد. وعلى قوله لا صفة له ولا حال يرجع إلى الذات ولا إلى معنى ولا بالفاعل، فهو إذاً مثبته على حد لو نفاه ما زادت الحال. ولما قلناه وجب إثباته واحداً مختصّاً بصفة يستحيل أن يشاركه فيها مشارك وبصفات يستحيل أن يشاركه في وجه استحقاقها غيره،

---

69 ذلك: **תלך**.

70 فليست: **פליס**.

71 تعلم: **נעלם**.

72 نثبت [كونه]: **נתבתה**.

73 والموجبة: **ומוגבה**.

https://doi.org/10.5771/9783956506895-229 - am 22.01.2026, 04:12:33. https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

والعلم بذلك ينبني على إثبات صفاته على وجه مخصوص لا يمكن الخصم القول بذلك، فكيف يمكنه أن يقول: إن علمه بقبح القبيح وبغنائه[74] يصرفه عن ذلك، على طريق المقايسة أم بدليل مبتدأ؟ فإن قال: بل على طريق المقايسة على علة معلومة، فما بيّناه من استحالة [14أ] التعليل على مذهبه يمنع من ذلك. فإن قال: بل بدليل مبتدأ، فذلك مفقود لا محالة لأنا لا نتصوره ولا يخطر ببالنا، بل إنما نحكم له تعالى بحكم[75] مَن يخيّر بين صدق وكذب نفعه فيهما على سواء ونعلل استحالة فعله بالعلة المذكورة ونطردها في الغائب. ومن ادّعى على ذلك دليلاً سوى المقايسة وطرد العلة كمدّعي إثبات دلالة على عدد نجوم السماء وكيل الرمل وماء البحر. وأهل هذه المقالة الجديدة ربّما وهّموا فيما لا[76] يمكنهم إظهار الخلاف فيه أن هناك على ذلك أدلّة لم يظفر بها علماء التوحيد، وينبغي أن يدّعي بها صاحب المقال مقالة الإعجاز إن كان قد ظفر بأمر لم يظفروا به. وقيل له على ما بلغني: إنه لو كان لك دليل لعقبتَ به لما أفسدت أدلّة العلماء، وذلك لا محالة يدلّ على أنه لا دليل له إلا: إمّا الأعراض التي نذكرها وما ينبني عليها، وإمّا الصفات التي تذكر تقريباً، وفيها من إمكان الخلاف [14ب] ما هو أشدّ من الخلاف في إثبات الأعراض لأن الباطل محال أن يبلغ مبلغ الحقيقة.

الفصل العاشر في أنه لا يمكنه إثبات الله تعالى واحداً، بل قد ألغى ذلك في كتابه، من حيث أن بناء الاستدلال على كونه واحداً يرجع إلى كونه[77] قادراً ومريداً، وقد ذكر في كتاب المنع والتمانع على ذلك عشرة أدلّة وزدنا عليها

اعلم أنه إذا لم يثبت الله تعالى قادراً ولا مريداً فسائر الأدلّة تبطل، وعليه أن يجوّز أن يكون معه ذوات لم تزل ثابتة على حد ثبوته، وإن لم يثبته موجوداً، بل يصح الفعل منه. والذي يمكن أن يقال أنه يمكن أن يستدل به هو ما نقوله من أن المقدور الواحد لا يصح أن يكون مقدوراً لقادرَين، ولو كان معه ثانٍ لوجب

74 وبغنائه: إضافة في الهامش.

75 بحكم: إضافة في الهامش.

76 لا: إضافة في الهامش.

77 واحداً يرجع إلى كونه: إضافة في الهامش.

https://doi.org/10.5771/9783956506895-229 - am 22.01.2026, 04:12:33. https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

أن يكون مقدورهما واحداً، وهو وإن لم يثبت قادراً ولا مقدوراً فقد أثبت فعلاً وفاعلاً، فيمكن أن يقول: إن [15أ] إثبات ثانٍ[78] معه تعالى يؤدّي إلى إثبات فعل من فاعلَيْن وذلك يستحيل، فهذا من أقوى ما يصح أن يستدل به، وذلك فاسد. وكذلك إذا استدل باستحالة تغايرهما وتمييز أحدهما من الآخر في قول في الدليل الأول أن إثبات استحالة فعل من فاعلَيْن ينبني على استحالة كون المقدور الواحد مقدوراً لقادرَيْن، وهو أنه كان يجب إذا قصده أحدهما أن يقع وإذا كرهه الآخر يجب أن لا يقع، فإذا استحال مقدور لقادرَيْن استحال فعل من فاعلَيْن. فإذا لم يكن هناك مقدور فما المانع من صحة [فعل] من فاعلَيْن؟ بل نحن نجد محمولاً من حاملَيْن ومحرَّكاً لمحرِّكَيْن، وكيف يدّعى استحالة الفعل من فاعلَيْن، بل ما المانع من صحة أن يفعل أحدهما غير ما يفعله الآخر، فلا يؤدّي إلى إثبات فعل من فاعلَيْن؟ وإنما وجب على قولنا كون مقدور أحدهما مقدوراً للآخر من حيث أن كونهما قادرَيْن يرجع [15ب] إلى النفس وذلك متماثل للاشتراك في القِدَم الراجع إلى الذات، فلا اختصاص لأحدهما بالمقدور المعيَّن ما ليس للآخر به من الاختصاص، وكون الفاعل فاعلاً إذا لم يرجع إلى الذات فيجب اشتراك الفاعلَيْن فيه، بل ذلك يرجع إلى الاختيار والداعي، فما المانع من كون أحدهما فاعلاً والآخر غير فاعل والوقت واحد؟ بل عليه أن يجوّز كون أحدهما نوراً والآخر ظلمةً وأن يمتزجا على ما ذهبت إليه الثنوية، إمّا بأن يتجسدا وإمّا[79] أن يكونا لم يزل كذلك، بل الامتزاج والاتّحاد لا مانع منه على قوله على ما مضى شرح ذلك، ولصحة دخول الاشتباه فيما هذا سبيله اجتهد علماء التوحيد في إثبات الذوات متميّزة بأنفسها وأن الامتزاج لا يغير حكم الذات، كما أن اجتماع الأعراض في المحل لا يغير ما هي عليه في أنفسها، فالنور محال أن يكون مؤثراً وفاعلاً لا بمفرده ولا إذا [16أ] امتزج مع سواه، وكذلك الكلام في الظلمة، وبينوا استحالة وقوع الفعل إلا من حي قادر من حكم كونه قادراً صحة الفعل منه، حتى لو كان النور مما يصح أن يفعل لوجب صحة أن يفعل الشر والخير على سواء، وكذلك الكلام في الظلمة، وأبطلوا قولهم إنهما مطبوعان فالنور يفعل الخير بطبعه والظلمة تفعل الشر بطبعها، بل أثبتوا القديم قادراً على الشر كقدرته على الخير، وأن امتناعه من ذلك للوجه المقدّم ذكره في الفصل المتقدّم. فمن أخلّ بما ذكرناه لم يكن له

78 ثان: **תאני**.

79 يتجسدا وإمّا: **יתגסד או אמא**.

https://doi.org/10.5771/9783956506895-229 - am 22.01.2026, 04:12:33. https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

سبيل إلى إثبات التوحيد، وإذا استحال معرفته ذلك استحال ما يترتب عليه من علم العدل، فينبغي أن تحكم الأصول لتكون الفروع مبنية عليها. فأمّا الدليل الثاني، وهو استحالة تميّز أحد القديمَيْن من الآخر، فذلك وإن كان دليلاً واضحاً فإن نافي الأعراض لا يصح أن يستدل بذلك على كونه تعالى واحداً، وذلك أنه يثبت صفات في حكم المتماثلة لموصوف [16ب] واحد على وجه لا يمكن تمييز القليل من الكثير حسب ما ذكرناه في الدلالة الرابعة[80] من هذا الكتاب على إثبات الأعراض، فقلنا: إن القول بنفي المعاني يؤدّي إلى استحالة التمانع وإلى أن يبطل الفرق بين الخفيف والثقيل. فقال: إني أثبت للثقيل صفات كثيرة تمنع من نقل الثقيل. فقلنا: إن كثرة الصفات لا يعقل إلا بكثرة المعاني لأن الصفات في التحقيق لا تتزايد إلا تبعاً لتزايد الموجب، فتغايرها محال أن يعقل ولا موجب متغاير تحقيقاً ولا تقديراً، فكيف يحصل التمييز؟ فلو كانت الصفات وحالها ما ذكرنا صفة واحدة ما زادت الحال، وإذا كان[81] ذلك[82] قوله في صفات المتمانعين وفي نقل الثقيل فما المانع من إثبات ذوات يستحيل أن تتميز، فلا يعرف قلتها من كثرتها؟ بل التجويز حاصل وهو المراد. فقد بان لك أنه لا يصح لهم إثبات شيء من علوم التوحيد ولا من علوم العدل لأن العلم بالعدل يترتب على العلم بأنه لا يصح أن يفعل القبيح . . .][83]

80 الدلالة الرابعة: بين الكلمتين علامة لا تقرأ.

81 كان: إضافة في الهامش.

82 ذلك: כדלך، ثم محيت כ.

83 هنا انقطعت هذه القطعة.

https://doi.org/10.5771/9783956506895-229 - am 22.01.2026, 04:12:33. https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -