

المبحث السادس اتصاف الله تعالى بالصفات السلبية

لا خفاء ولا خلاف، في أنه تعالى متصف بالصفات السلبية، مثل: أنه ليس بجسم، ولا جسماني، ولا في زمان، ولا في مكان، ولا في جهة، ولا في محل.

وبالصفات الاضافية، مثل: الأول، والآخر، والخالق والرازق، والقابض، والباسط، وغير ذلك.

وإنما الخلاف في اتصافه بالصفات الثبوتية، كالعلم، والقدرة والإرادة، وغيرها.

فذهب أهل الحق إلى جوازه، بل إلى وقوعه، على الاختلاف بينهم في كمية تلك الصفات.

ونفاهما الفلاسفة، وأهل البدع والأهواء من المليين، سوي أن للفلاسفة كلمات عجيبة في علمه تعالى، نذكرها من بعد إن شاء الله تعالى، ولا اشتغال لنا هنا بأقوال أهل البدع.

فأما الفلاسفة: فيطلقون عليه تعالى أسماء الصفات، فيقولون: هو موجود حي، قديم، باق، قادر، مريد، إلى غير ذلك.

لكنهم لا يريدون بها ما يفهم منها لغة وعرفاً، بل يؤولونها بأنه موجود بوجود، هو عين ذاته.

ومعني كونه قديماً وباقياً، أن وجوده ليس مسبوقاً بعدم، ولا ملحوقاً به،

فهنا راجعان إلى الصفات السلبية.

وكذا البواقي، فإن المراد بها: لوازمها السلبية، مثل: معني كونه حياً، أنه ليس مثل الجمادات في عدم العلم بالأشياء.

ومعني كونه قديراً ومريداً: أنه ليس بعاجز ولا مكروه.

وقد ذكرنا ما نقل البعض عنهم، أنهم يقولون: هو مريد، بمعنى: إن شاء فعل، وإن لم يشأ لم يفعل.

لكن مقدم الشرطية الأولى دائم الوقوع، ومقدم الثانية دائم الإنتفاء.

وبينا أن هذا المنقول لا يوافق مذهبهم المشهور.

وربما يقال في وجه تأويل كلامهم، أن مرادهم: أنه يترتب على مجرد ذاته تعالي، الآثار التي تترتب فينا على الصفات.

وبالجملة: فلهم على نفي الصفات عنه تعالي دليلان، مستلزمان بالذات، لعدم الجواز، وبالواسطة لعدم الوقوع.

الدليل الأول الله ليس فاعلاً وقابلاً لصفاته

أحدهما: أنه لو ثبت له تعالي صفة حقيقية، لكانت ممكنة قطعاً، إذ لا شبهة في احتياج الصفة إلى موصوفها، الذي هو غيرها، وكل ما هو محتاج إلى غيره، فهو ممكن.

فلا بد لها من فاعل، وفاعلها لا يجوز أن يكون غيره تعالي، وإلا لاحتاج في اتصافه بصفة إلى غيره، وهو محال.

فيكون فاعلها ذاته تعالي، فيلزم أن تكون ذاته الواحدة من جميع الوجوه فاعلة، وقابلة لهذه الصفة، ولا يجوز أن يكون الشئ الواحد فاعلاً وقابلاً بالنسبة إلى شئ واحد، لوجهين:

الأول: أنه يصدر عنه حينئذ الفعل والقبول معاً، فيصدر عن الواحد الحقيقي أثران، وقد مر أنه ممتنع.

والاعتراض عليه ما مر، بما لا مزيد عليه من وجوه الفساد، فيما ذكره من الدليل على هذا.

مع أن هنا شيئاً آخر: وهو أنه لو تم ما ذكر، لزم امتناع كون الواحد قابلاً لشئ، وفاعلاً لآخر، ولم يقل به أحد.

الثاني: أن اجتماع فاعلية شئ، وقابلية في واحد، يستلزم اجتماع المتنافيين، وهما وجوب حصول ذلك الشئ لذلك الواحد، وعدم وجوب حصوله له، وذلك لأن نسبة الفاعلية تقتضي وجوب حصول المفعول، ونسبة القابلية تقتضي إمكان حصول المقبول بالإمكان الخاص، ووجوب الحصول المعين، وإمكانه الخاص، متنافيان.

وتنافي اللوازم، ملزوم بتنافي الملزومات، فثبت امتناع اجتماع نسبتي الفاعلية والقابلية بين شيئين معينين، فثبت امتناع ملزومه، وهو ثبوت صفة حقيقية لله تعالي زائدة، وهو المطلوب.

الاعتراض على الدليل الأول الصفات قديمة لا فاعل لها

والاعتراض عليه من وجوه:

الأول: أن المحوج إلى المؤثر عندنا، هو الحدوث لا الإمكان، والنزاع إنما هو في صفات قديمة، فليس لها فاعل، يلزم ما ذكرتم.

الثاني: أن قولكم: " أن نسبة الفاعلية، تقتضي وجوب حصول المفعول "

إن أردتم به: أن نسبة الفاعلية بالفعل، كما هو عند استجماع الشرائط، وارتفاع الموانع، تقتضي ذلك، فهو مسلم.

لكن نسبة القابلية أيضاً كذلك.

فإنه إذا اجتمع جميع شرائط القبول، وارتفع موانعه، وصار القبول بالفعل، وجب حصول المقبول قطعاً.

وإن أردتم به: أن نسبة الفاعلية بالقوة - كما هو عند وجود الفاعل، مع إبقاء بعض الشرائط - تقتضي ذلك، بخلاف نسبة القابلية بالقوة، فهو ممنوع.

فلا فرق بين النسبتين في اقتضاء الوجوب وعدمه، فلا تنافي بينهما أصلاً.

وقد أجيب عن هذا: بأن الفاعل وحده قد يكون في بعض الصور مستقلاً، موجباً لمفعوله، ولا يتصور ذلك في القابل، إذ لا بد من الفاعل.

فالفعل وحده موجب فى الجملة، والقبول وحده ليس بموجب أصلاً.

فلو اجتمعنا فى شئ واحد، من جهة واحدة، لزم الوجوب وامتناعه من تلك الجهة.

وفيه نظر: لأنه إن أراد أن المفعول إذا كان مما يجب أن يكون له محل قابل له، كما هو محل النزاع، ففاعله قد يكون وحده فى بعض الصور مستقلاً موجباً له، فهو ممنوع إذ لا بد من القابل.

وإن أراد أن المفعول، إذا لم يكن كذلك، ففاعله يجوز أن يكون مستقلاً بإيجابه، فهو مسلم.

لكن لا يلزم من هذا تنافٍ فى محل النزاع، إذ لا استقلال لشئ من الفاعلية والقابلية بالإيجاب، بالنسبة إلى المفعول المقبول.

ومن شرط التنافى: أن يكون حصول المتنافيين بالنسبة إلى شئ واحد.

الثالث: أنا لا نسلم أن نسبة القبول، تقضى الإمكان الخاص المنافى للوجوب، بل الإمكان العام المحتمل للوجوب.

فإن كثيراً من المقبولات، مما تجب لقابلها، ولا يجوز انفكاكها عنه، كصورة كل فلك لهيولاه، وشكل كل فلك له عندكم، وكحرارة النار، ورطوبه الماء لهما، فلا يلزم تنافٍ.

وقد اجيب عنه: بأن الإمكان العام، محتمل للإمكان الخاص، ولذلك يمكن عدم المقبول من حيث أنه مقبول، مع وجود قابله، وحينئذ يتم الدليل.

وفيه نظر: لأن هذا لو تم، لزم أن يمتنع اجتماع شئ ما، ينافى قسماً

منه.

كأن يقال: لا يجوز أن يجتمع كون الشيء أبيض، مع كونه ماشياً، لأن كونه ماشياً، يحتمل أن يكون أسود.

والحاصل: أنك إن أردت بكون الإمكان العام محتملاً للإمكان الخاص، احتماله له في محل النزاع، فهو ممنوع.

وإن أردت احتماله له في الجملة، فلا يلزم منه تناقض.

وقد اعترض على الدليل: بأنه لا يمتنع أن يكون للشيء البسيط، إلى شيء آخر، نسبتان مختلفتان بالوجوب والإمكان، من جهتين مختلفتين، فيجب له ذلك الشيء الآخر من جهة، ولا يجب له من جهة أخرى.

وهو مدفوع بأنه لا يعقل أن يكون شيء، واجباً لشيء في نفس الأمر، وغير واجب له فيها، سواء كانا من جهتين، أو من جهة واحدة.

نعم، يجوز أن تقتضي جهة شيء، وجوب شيء آخر له، ولا تقتضي جهته الأخرى وجوبه له.

فإما أن تقتضي احدي جهتيه وجوبه له، والأخرى عدم وجوبه له، فهو ممتنع قطعاً، والفرق بين عدم الاقتضاء، واقتضاء العدم بين.

وعلى هذا: فيمكن إيراد نقض إجمالي على الدليل، بأنه لو تم، لزم امتناع أن يكون شيء، فاعلاً لمقبول شيء آخر.

إذ فاعلية الأول له، تقتضي وجوباً للثاني، وقابلية الثاني له، تقتضي إمكانه الخاص له، فيلزم أن يكون واجباً له، وغير واجب له.

الدليل الثاني، على نفي الصفات عنه تعالى ذات الله لا تستكمل بالصفات

وثانيهما: أنه لا يجوز أن يكون له صفة، لا تكون صفة كمال، بلا خفاء ولا خلاف.

فلو كانت له صفة زائدة، لكانت صفة كمال، فتكون ذاته تعالى بدونها ناقصة، ومستكملة بغيرها، الذي هو الصفة الزائدة، وهذا محال.

والاعتراض عليه: أن المحال، أن يحتاج في كمالاته إلى غيره، مستفيداً لها عنه.

وأما إذا كانت ذاته كافية في تلك الكمالات، مستلزمة لها، بحيث لا يتصور انفكاكها عنها، فلا نسلم استحاله، بل هذا عين مدعانا، وهو غاية الكمال.

إذ معني كمال الشيء: أن يحصل له ما يلائمه وينبغي له، ويترتب عليه مصلحة وحكمة.

وغايته: أن يكون ذاته كافية فيه، وغير محتاجة في حصوله لها إلى غيرها، ولا ممكنة الانفكاك عنها.

وقولكم: لو كان كذا، لكانت الذات بدونها ناقصة، لا يفيد شيئاً، لأن كون ذاته تعالى، بدون تلك الصفات محال، فلا ضرر في أن يستلزم محالاً.

ولو كان المراد: أنها مع قطع النظر عن تلك الصفات، واعتبارها مجردة عنها، تكون ناقصة، فهذا لا حاصل له.

إذ بقطعك النظر عن الصفات، واعتبارك تجردها عنها، لا يلزم تجردها عنها فى نفس الأمر، وما لم تكن مجردة عنها فى نفس الأمر، لا يلزم نقصان فيها.

وهو بمنزلة أن يقال: لو لم يكن لها الكمال، لكانت ناقصة، ولا حاصل لهذا.

وجهان أخران لبيان امتناع الصفات الزائدة

وقد يُذكر لبيان امتناع أن يكون له تعالى صفة زائدة، وجهان أخران:

أحدهما: أنه لو كانت له صفة زائدة، لزم التكثر، أي الذات والصفة فى الواجب بالذات، وهو ممتنع، لوجوب أن يكون الواجب واحداً من جميع الوجوه.

ثانيهما: وهو إلزامي، أنه لو كانت له صفة زائدة، فلا شك أنه لا يجوز أن تكون ذاته أو صفته، محتاجة إلى ما هو منفصل عنه.

فحيث لا يخلو:

- إما أن تستغني كل من الذات والصفة عن الأخرى، فيلزم تعدد الواجب بالذات، وقد بينا امتناعه.

- وإما أن تفتقر كل منهما إلى الأخرى، فلا يكون الواجب واجباً، واستحالته غنية عن البيان.

- أو تكون إحداهما محتاجة إلى الأخرى دون العكس، فتكون إحداهما ممكنة، ولستم قائلين به، إذ من كلامكم أن الواجب الوجود

لذاته هو الله تعالى وصفاته.

والوجهان فى غاية السقوط:

أما الأول: فلظهور المنع على مقدماته، إذ امتناع هذا التكثر ووجوب كون الواجب واحداً بالنسبة إلى هذا التكثر ممنوعان.

وأما الثانى: فلما عرفت، من أن دلائلهم على امتناع تعدد الواجب، ما تمت، فلم يثبت بالنظر إليها امتناع تعدد الواجب، حتى يتم بناء هذا المطلب عليه.

وأيضاً: نحن نُسلم، أن الصفة مفتقرة إلى الذات، وأنها ليست بواجبة بذاتها، بل ممكنة.

وما وقع فى كلام البعض، من أن الواجب الوجود لذاته هو الله تعالى وصفاته، فليس المراد منه، أن صفاته تعالى واجبة لذاتها، بل أنها واجبة لذاته.

يعنى: غير مفتقرة إلى غير ذاته، لا أن ذاته فاعلة لها، حتى يلزم أن يكون تعالى موجباً بالذات بالنسبة إلى صفاته دون سائر الموجودات، أو يلزم التخصيص فى العلل العقلية.

فَيردُ: أنه يعيد جداً، بل غير صحيح أصلاً.

وإنما فسرنا كلامه بهذا، لما مر غير مرة، أن علة الافتقار إلى المؤثر عندهم، الحدوث، لا الإمكان.

وصفاته تعالى ليست حادثة، فلا يكون لها فاعل.

وتشعر بهذا عبارته أيضاً، حيث لا يجوز أن يفهم منها، أن ذاته تعالي فاعلة لذاته، بل أنها غير مفتقرة إلى غيرها.

والعبارة غير فارقة، بين الذات والصفات، في نسبة وجوبهما إلى الذات بحرف اللام، فتأمل.

تقرير ابن سينا

واعلم أن أبا علي، قرر في كتاب الإشارات، أن الواجب الأول، يعقل كل شيء، وأن الصور العقلية، لا تتحد بالعاقل ولا بعضهما ببعض.

وأنكر - بالغاً - على من توهم ذلك الاتحاد، وحكم بأنها صور متباينة، متقررة في ذات العاقل، فلزمه أن لا يكون الأول الواجب واحداً من كل الوجوه، بل يكون مشتملاً علي كثرة.

فالتزمه نصاً صريحاً وقال: لا محذور في ذلك، لأن الدليل إنما دل على تنزه ذات الله تعالى عن التكثر.

والكثرة الحاصلة بسبب عقله للأشياء، كثرة في لوازم ذاته ومعلولاتها، وهي مترتبة على الذات، وترتب المعلول على علته.

وكثرة المعلولات واللوازم، لا تنافي وحدة علتها الملزومة لها، سواء كانت متقررة في ذات العلة ومباينة لها، لأنها متأخرة عن حقيقة ذاتها، لا مقومة لها.

فالأول الواجب، تعرض له كثرة لوازم إضافية، وغير اضافية، وكثرة سلوب، وبسبب ذلك كثرة أسماء.

لكن لا تأثير لذلك في تكثر ذاته تعالى، ولا تنافي فيه لوحده.

هذا محصل كلامه.

ولا يخفي عليك، أن هذا هدم منه لكثير من أصولهم وقواعدهم المقررة عندهم، المشهورة فيما بينهم.

مثل: أن الواحد لا يصدر عنه إلا الواحد، وأن الواحد لا يكون فاعلاً وقابلاً لشيء واحد.

وذلك لأنه اعترف بأن الصور العقلية، التي هي متكثرة، وحاصلة لذات الأول، متقررة فيها، وحكم بأنها معلولاتها.

فذااته فاعلة لأشياء كثيرة، وقابله أيضاً لها، وهذان أصلان كبيران من أمهات أصولهم، التي يبنون عليها كثيراً من أحكامهم.

ومثل: أنه تعالي غير متصف، ولا جائز الإتيان بصفات غير إضافية ولا سلبية.

فإن صرح باتصافه بالعلم، الذي هو صفة حقيقية علي ما اختاره هنا، ولزم منه تجويزه، لإتصافه تعالي بغير العلم من الصفات الحقيقية، إن سلم أن ليس في كلامه دلالة على إتصافه بها.

ومثل: أن معلوله الأول مباين له، وهو عقل قائم بنفسه، كما هو المشهور منهم.

وذلك لأنه فهم من كلامه، أن أول معلولاته، الصور العقلية القائمة به، إلى غير ذلك مما هو مشهور من مذهبهم.

وإنما التزم هذا، لأنه رأي استحالة ما ارتكبه من تقدمه من الفلاسفة من مذهبهم، مثل ما قال به قدمائهم، من نفي العلم مطلقاً عنه تعالي.

وما أشنع وأبعد من يدعي ^(١) مخلوق لنفسه، الإحاطة علماً بجلائل

(١) الإدعاء إما أن يكون بالحق وإما بالباطل، والإدعاء بالباطل يرتكز على الكذب والإفتراف والبهتان والزور، والمؤلف يشير لهذا الصنف (المحقق).

الملك ودقائقه، واسرار الملكوت وحقائقه، بفكره ورأيه، على ما هو شأن الفلاسفة، ويسلب العلم بشئ من الأشياء عن خالقه العليم الحكيم، الذي { لا يعزب عنه مثقال ذرة فى السماوات ولا فى الأرض } (سورة سبأ: آية رقم: ٣)

ويجعله أنزل مرتبة من الحيوانات العُجم، التى تعلم كثيراً من الأشياء، بل بمنزلة جماد لا شعور له بشئ، تعالى الله عما يقول الجاهلون علواً كبيراً.

ومثل ما قال به أفلاطون: من قيام الصور العقلية بذاتها، لا بذات العاقل، واستحالة هذا واضحة فى أوائل العقول.

ومثل ما قال به المشاؤون^(١) من اتحاد العاقل بالمعقول والصور

(١) المشاؤون : (٣٤٨ ق. م - ٣٢٢ ق. م)، وعرفوا باسم المشائين، وكانت لهم ملامح محددة، أصبحت فيما بعد ركيزة عدة تطورات فلسفية. والمشاء، كثير المشى، والمشائى هو الأرسطى، سمى مشائياً لأن أرسطو كان يعلم تلاميذه ماشياً، والمشائى رمز إلى المشى أو الرواق الذى كان يلقى أرسطو فيه محاضراته، أو رمز إلى طريقته فى التدريس، وهو يطوف فى الرواق وقد أحاط به تلاميذه، وأصبحت المشائية بعد ذلك اصطلاحاً للفكر الأرسطى ومن شايعه فى التفلسف، سواء من تلقى عليه علوم الفلسفة بالمباشرة، أو من تتلمذ على كتبه إما بالدراسة فقط أو بالدراسة والشرح والتعليق، وللمشائية صور متعددة بقدر فهم الشعوب. وبقدر استيعاب الأفراد، فأرسطو عند الرومان وغيره عند العرب. ففى الحضارة العربية نرى أرسطو بصورة تختلف عنها فى الحضارة الغربية، وقد انتقلت فلسفة أرسطو عبر مدرسة الاسكندرية إلى مدارس إنطاكية والزها ونصيبين وحران، وسواها من مراكز التعليم التى شغلت بصورة خاصة بترجمة منطق أرسطو من اليونانية والتعليق عليها كجزء من الدراسات اللاهوتية، وقد سميت هذه المرحلة باسم المرحلة السريانية فى تطور المشائية وكانت تمهيداً للمرحلة العربية الإسلامية التى تجاوزت إطار الدراسات المنطقية الضيق لتناول فلسفة أرسطو إلى الاهتمام ببقية فروعها الطبيعية والإلهية، والفلكية، ومثل أرسطو عند العرب الاتجاه العقلى وظهر بدرجات متفاوتة عند فلاسفته. ولم يحصر

فلاسفة العرب فكروهم داخل الإطار الأرسطى فقط، بل أضافوا إليه بعض العناصر من أفلاطون وأفلوطين، وقاموا بالتوفيق والمزج بين عدة آراء وإفرازها فى مركب واحد يحمل ملامح التفكير اليونانى والروح الإسلامية. وحاولت المشائية الإسلامية إيجاد صيغة مشتركة بين الدين والفلسفة وإن لم تتعادل فى النظر إلى الطرفين، بل كانت رؤيتها إلى الفلسفة أميل، ولجأت إلى التأويل لترسيخ ملامح التوفيق، وكان منطلقها فى ذلك أن النص الدينى يخاطب بظاهره جمهور الناس. أما الخاصة فينبغى أن يكون لهم تصوراتهم الخاصة مع الإيمان بأن فى النص ثنائية. وأول علم من أعلام المشائية العربية هو أبو إسحاق الكندى (ت ٨٦٦ م) الذى جمع بين الدين والفلسفة وألف فى جميع أبواب الفلسفة والعلوم. جاء بعده الفارابى (ت ٩٥٠ م) إمام منطقة عصره، وأول شارح من شراح أرسطو الكبار فى العربية، أطلق عليه لقب المعلم الثانى خلفا لأرسطو المعلم الأول، وجاء بعده ابن سينا لتكتمل به سلسلة فلاسفة الإسلام فى المشرق المتابعين لأرسطو، ولكن ليس متابعة كاملة، فهم لا يمثلون المشائية الخالصة بل أضافوا إليها مؤثرات أخرى. وقد هاجم الغزالى هذه المشائية المشرقية فى كتابه (تهافت الفلاسفة) وحصر آراءهم فى عشرين مسألة، كفرهم فى ثلاث منها، وكان لهذا الكتاب أثره فى زعزعة الفلسفة فى المشرق. وانتقلت المشائية من المشرق إلى المغرب وأخذ بها ابن باجة (ت ١١٣٨ م) وابن رشد (ت ١١٩٨ م) الذى دافع عن الفلسفة ضد هجمة الغزالى فى كتابه (تهافت التهافت) إلا أنه لم ينجح بصورة عامة فى دفع التهمة عن المشائية وظلت الفلسفة بعد ذلك من العلوم المكروهة فى بلاد الأندلس، وبعد ابن رشد وحده الممثل الخالص للفكر المشائى، وأعظم شارحى أرسطو فى العصور الوسطى. إذ هاجم كل انحراف عن فلسفة أرسطو، وهاجم الفارابى وابن سينا فى عدد من الآراء التى نسبوها إلى أرسطو. ورفض كل خروج عن نص أرسطو ارتكبه الآخرون، إذ تمسك تمسكا شديدا بآراء أرسطو، ولابن رشد الفضل الأكبر فى إيضاح نص أرسطو المترجم إلى العربية ووضع تقسيمات وتمييزات بين مفاصل أقوال أرسطو، وهو أمر سياتر به فلاسفة العصور الوسطى فى أوروبا وعلى رأسهم ألبرت الكبير، وكانت شروح ابن رشد مصدرا أساسيا لفهم فلسفة أرسطو، وظل منطقة عصر النهضة الأوروبية فى القرنين الخامس والسادس عشر حين أرادوا العودة إلى منطق أرسطو فى أصوله ينهلون من النص الأصيل أو الترجمة لكتب أرسطو فى المنطق مستعينين بشروح ابن رشد المختلفة، واستمرت المشائية بعد ذلك فى إطار مسيحى لاتينى بلغ أوجه عند القديس توما الأكوينى، وبعدها أخذت المشائية فى الانحسار. أنظر : إنشاد محمد علي : موقف المشائية الإسلامية من النص الدينى، القاهرة، ١٩٩١ م، جميل صليبا: المعجم الفلسفى، ج ٢ دار الكتاب اللبنانى بيروت، بتصرف وزيادة من المحقق.

العقلية، واستحاله هذا أيضاً بيته.

وقد اعتني أبو علي في "الاشارات" وغيرها، بالرد عليهم وما قال في كتابه المسمى بـ "كتاب المبدأ والمعاد" من أن النفس إذا عقلت شيئاً، اتحدت بالمعقول.

فهو بناءً على أنه وضع ذلك الكتاب، لتقرير مذهب المشائين، لا لبيان ما هو مختار عنده، كما ذكر في أول هذا الكتاب.

وللغفلة عن هذا، يتوهم أن مختاره في ذلك الكتاب، يخالف ما اختاره في "الاشارات" وغيره.

وإنما ارتكب هؤلاء هذه الأمور المستحيلة، لئلا يلزمهم ما لزم أبا علي من الحق، الذي انطقه الله به، مخالفاً لقواعد مذهبهم.

والعجب من أبي علي مع ذكائه، الذي في أوهام أقوام، أنه لا يعدل به ذكاء، كيف يتأتي منه أن يشتغل باثبات تلك القواعد، بدلائل وحجج، يسميها براهين قاطعة، وبعد ذلك يحكم بالحجة أيضاً بما يناقضها ويهدمها، كل ذلك في كتاب واحد؟

وهل هذا منه، وما وقع من غيره من المخالفات في آرائهم، ومناقضة بعضهم بعضاً، ورد خلفهم على سلفهم، كثيراً مثل ما سمعت الآن، إلا دليلاً على تزلزلهم فيها يقولون، وعدم وثوق لهم بما يستدلون؟

وإلا، فإن كان ما أورده السلف من الدلائل قطعية، فأما إن لم يفهمها الخلف الرادون عليهم، فلذلك أنكروها وخالفوها، فيكونوا أغبياء لا أذكاء، أو فهموها وعرفوا قطعيتها وحقيقتها نتائجها، ولكن أنكروها عناداً، فيكونوا سفهاء لا حكماء.

وعلي كل تقدير، لا يبقى وثوق بكلام أحد منهم.

أما الخلف: فلاتهامهم بالجهل أو العناد، فكلام أحد منهم لا يوثق به.

وأما السلف: فلأن الناقلين كلامهم إلينا، هم هؤلاء المتهمون، الغير الموثوق بنقلهم.

وليت شعري، ما بال أقوام يرون ويسمعون ما ذكرنا، ثم يعتقدون أن كل ما صدر عنهم عين اليقين، والحق المبين، خصوصاً أبا علي، الذي يكذب نفسه هذا التكذيب الصريح الذي أريناكه.

ولا ينفك عن مثل ما وقع له، أو أعظم منه، كل من تصدي للإحاطة بالأمور الإلهية، بمجرد العقل والرأي، من غير استعانة بأقوال الأنبياء المبعوثين للهداية.

عصمنا الله تعالى في سلوك طريق معرفته عن الغواية.