

المكتبة الفلسفية

كتاب

شرح الأصول الخمسة

لقاضي القضاة عبد الجبار بن أحمد الهمزاني
الأسدباري

(ت ٤١٥ هـ)

تحقيق

الدكتور أحمد عبد الرحيم الساج
المستشار توفيق علي وهبة

المجلد الأول

الناشر

مكتبة الثقافة الدينية



مكتبة الثقافة الدينية ، القاهرة

البريد الإلكتروني :

Alsakafa_aldinaya@hotmail.com

هاتف: +2025922620

فاكس: + 2025936277

فهرست الهيئة المصرية العامة

لدار الكتب والوثائق القومية :

كتاب شرح الاصول الخمسة

تأليف: لقاضى القضاة / عبد الجبار بن احمد الهمداني

ط- [القاهرة :مكتبة الثقافة الدينية 2014

عدد الصفحات :

1- علم الكلام

2- الفلسفة الاسلامية

ا-السايج ، احمد عبد الرحيم (محقق ، ضابط)

ب- وهبة ، توفيق على (محقق ، ضابط مشارك)

ج- العنوان

رقم الايداع : 2014/23852

الترقيم الدولي: 978-977-341-632-4

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

oboi.kandi.com

مقدمة التحقيق

الحمد لله رب العالمين، الذى دعا الناس إلى العلم والتعلم، وقال فى كتابه الكريم: ﴿ إِنَّمَا يَخْشَى اللَّهَ مِنْ عِبَادِهِ الْعُلَمَاءُ ﴾ (فاطر: ٢٨).

والصلاة والسلام على الرسول الصادق الأمين، الذى علم الأمة، وبين للإنسانية طريق الرشاد، وعلى آله الطيبين الطاهرين وصحبه أجمعين ومن تبعه بإحسان إلى يوم الدين . . .

أما بعد . . .

فإن علماء الأمة الإسلامية - انطلاقًا من دعوة القرآن إلى العلم - تعلموا: ويحثوا، و صنفوا، وتركوا لأجيال الأمة مصنفات هى ذخائر حية.

ومن أبرز الذخائر ما جاء فى علم الكلام، الذى برز فيه العلماء فى وقت اشتدت الحاجة إليه، حين كانت المناظرات، ومجالس العلم، مع أصحاب الملل والنحل.

والتقليل من شأن علم الكلام فى أى وقت، دليل عجز، وجهل، وتعصب، لأن احترام علوم نبغ فيها علماء الأمة وفى وقت الازدهار الحضارى، والفكرى، والعقلى لمن الحياة.

واحترام علماء الأمة وأئمة هذه العلوم، ضرورة حياتية، لا يقدرها إلا الأحياء الذين يريدون لمجتمعاتهم الحركة والحياة.

وقد نختلف مع هؤلاء العلماء فى بعض ما ذهبوا إليه، ولكن ليس معنى ذلك أن ننكر جهودهم واجتهاداتهم ودورهم.

وقد يكون المنكرون لعلم الكلام، ولعلمائه على صواب فيما يذهبون إليه فى بعض القضايا، ولكن ليس من الكياسة أن يظل هؤلاء يرددون ليل

نهار، هذا الإنكار ويصبحون ويمسون، وليس لهم إلا مواجهة علم الكلام، وهم أعجز من أن ينالوا منه.

إن الذين يبحثون في نقد قضايا علم الكلام. هم في الحقيقة يعلمون على نشر علم الكلام وكتبه من حيث لا يدرون.

ولذلك نجد كثيراً من الباحثين والدارسين في الجامعات يجهدون أنفسهم في الحصول على كتب علم الكلام القديمة، وأصبح لهذه الكتب - في ظل تطورات فكرية لها - سوق رائحة.

وقد يكون واضحاً أن تواجد الكتب، ونقد العلماء معلم من معالم الصحة والعافية في الأمة، ما لم يتحول إلى معول هدم، كما هو الحال عند أصحاب المذاهب المتبدعة التي أفرخها شياطين الإنس لتنال من كل العلماء ومن كل العلوم، ولا ترضى إلا بمذاهبها هي، وبعلمائها هي.

ومن الغريب الذي يدل ذلك على جهل هؤلاء: أن هؤلاء الجهال، يصور لهم جهلهم: أنهم على حق، وأن ما عداهم من المسلمين، ومن مذاهب الأمة، على غير ذلك.

وهذه ظاهرة هدم تسير إلى ما ينبغي هدم تشير إلى ما ينبغي على علماء الأمة من مواجهة لهذه الأفكار الظلامية الجامدة، التي ما جاءت إلا لتؤخر مسيرة الأمة، وتشبع في مجتمعات المسلمين والإنسانية البلبلة، والقلق، والاضطراب، والفوضى.

ومما يلاحظ: أن بعض كتب التراث حين تحقق وتطبع تتعرض للمسح والحذف، لما قد يكون فيها من مواد لا يرضاها المنتطعون.

وقد ذكر لي عالم جليل من علماء النشر، ما يحدث لبعض الكتب المحققة، حيث لا يصرح بطبعها ونشرها إلا إذا تم حذف ما يتصل بعلم الكلام، والتصرف، والصفوية.

وهذا يمثل خطورة ضارة بالتراث الإسلامى الأصيل، وتلك كارثة لا يمكن قبولها، إلا عند تلك الصفة لأنهم لا يحسون، ولا يشعرون، ولا يفهمون، ولا يدركون.

ويوم أن كانت الأمة الإسلامية تدرك هذه القيم علم الكلام، كأن لها شأنها واعتبارها، إلا أن الأمة عاشت ألواناً من الصراع حال دون وحدتها بصورة فاعلة وبنائية، مما كان سبباً فى أن تعدو عليها أمم تتربص بها، تريد الهيمنة عليها، ومنعها من أن تظل قوة تعلى كلمة الحق فى دنيا الناس.

وتمثلت بعض ألوان الصراع فى التعصب المذهبى الذى فرق المسلمين إلى طوائف علنى الرغم من وحدة الأصول بين المذاهب الكلامية والفقهية، وأن الاختلاف بينها اختلاف فى مسائل فرعية، وقضايا جزئية.

وهو اختلاف لا ينبغى أن تتمحض عنه خصومات وصراعات، ولأنه فى جوهره مظهر من مظاهر الحرية الفكرية فى الإسلام، وآية من آيات صلاحية الإسلام لكل زمان ومكان.

وقد يكون واضحاً أن الأمة الإسلامية - وإن اختلفت فيها المدارس الفكرية - تملك أسساً مشتركة نستطيع بها أن نطمع شتاتها، وتوحد كلمتها فهى أمة واحدة، ذات دين واحد، وكتاب واحد، ورسول واحد.

هذه الأصول الثابتة التى تشترك فيها الأمة، فإذا أدركتها جيداً، والتزمت بمقتضياتها، فإن ذلك يجعل منها أمة واحدة، تلتقى على وحدة الغاية، ووحدة المنهج، ووحدة القيادة، ووحدة العقيدة.

فالاختلاف حول أوائل المقالات أو المعارف الكلامية، يجرى حول معارف إسلامية، تبلور كثيراً من الحقائق، وتصلق العقول والأفهام، وتحدث باحتكاكها، وميضاً يكشف سبل البحث، وطرائف الاستدلال، تلك هى مذاهب الإسلام الكلامية، وهى فى باطنها تشير إلى الوحدة لا إلى الفرقة، وتنبئ عن الاجتماع، لا عن التشتت.

فلم يكن الاختلاف في وحدانية الله تعالى، وشهادة أن محمد رسول الله ﷺ، ولا في أن القرآن نزل من عند الله العليّ القدير، وأنه معجزة النبي الكبرى، ولا في أنه يروى بطريق متواتر، نقلته الأجيال الإسلامية كلها جيلاً بعد جيل ولا في أصول الفرائض كالصلوات الخمس والزكاة والحج والصوم، ولا في طريق أداء هذه التكليفات..

وبعبارة عامة: لم يكن الخلاف في ركن من أركان الإسلام، ولا في أمر علم من الدين بالضرورة، كتحريم الخمر، والختير، وأكل الميتة، والقواعد العامة للميراث.. وإنما الاختلاف في أمور لا تمس الأركان، ولا الأصول العامة.

إن هذه الخلافات في جوهرها تنبئ عن معنى الوفاق، فهي ترتبط بأصل واحد وهو الكتاب والسنة.

ومدارس الفكر المختلفة داخل الإسلام، شيء طبعي، مرغوب فيه، ليس منه بد، ما دام الإسلام ديناً حياً لأحياء، لكي يزدادوا حياة.

والإسلام نفسه شحنة هائلة من النشاط العقلي، تأبى أن يتحول المسلمون إلى مجرد نسخ متطابقة، تتكرر باستمرار، بلا اختلاف، من عقل واحد، أيا كان هذا العقل، حتى لا يهلك المسلمون من الإجداب، والرتابة، والركود، والشعور بالقدم..

وليس يرضى الإسلام أن تلد الأمهات المسلمات إمعات مكررة معتمة، وإنما يرضيه ويعليه إنجاب العقول اليقظة النشطة..

وبكل تأكيد ستظل المذاهب الكلامية، ومدارس الفكر في الإسلام، توجد ما بقي للمسلمين حاجة إلى التعبير عن تراثهم العقلي، والروحي، وإلى استدامة الصلة بين أصول دينهم، وبين واقع الحياة.

وليس من مصلحة الإسلام والمسلمين كبت النشاط العقلي والروحي داخل الإسلام، لأن من أجل ما يقدمه المسلم لدينه: أن يفكر فيه ويشعر به. والإسلام يضعف، ويصبح تراثاً جامداً إذا لم يفكر فيه ويشعر به العلماء العاملون الناصحون لأمتهم ولدينهم.

إذن لا بد أن نعي دور العقل الإسلامى، ومن أوضح نسمات القرآن الكريم التى لفتت نظر الباحثين، هى الإشارة بالعقل، وتوجيه النظر إلى استخدامه، فيما يفيد، وينفع، فدعا القرآن بطريق مباشر وغير مباشر، إلى تقدير العقل والرجوع إليه، فيما اختص به من تفكير.

ويحرص القرآن على تأكيد هذا المعنى، حتى إنه ليكرر هذا فى الدعوة بشكل يلفت النظر، ويثير الاهتمام من التفكير، والنظر، والتدبر، والحكمة، والتذكر، والعلم، والفقہ، والرشد، والبصر... إلى غير ذلك من الألفاظ التى تدور حول الوظائف العقلية على اختلاف معانيها، وخصائصها، وظلالها، مما يعتبر إحياءات قوية، بدور العقل وأهميته.

والقرآن الكريم لا يذكر العقل إلا فى مقام التعظيم، والتنبيه إلى وجوب العمل به، ولا تأتى الإشارة إليه عارضة، ولا مقتضية فى سياق الآية، بل هى تأتى فى كل موضع من مواضعها، مؤكدة جازمة باللفظ والدلالة.

ولا يأتى الإشارة إلى العقل بمعنى واحد من معانيه، بل هى تشمل وظائف الإنسان العقلية على اختلاف أعمالها وخصائصها، وتعمد التفرقة بين هذه الوظائف والخصائص فى مواطن الخطاب ومناسباته.

فلا ينحصر خطاب العقل منها فى العقل الوازع، ولا فى العقل المدرك، ولا فى العقل الذى يناط به التأمل الصادق والحكم الصحيح، بل يضم الخطاب فى الآيات القرآنية كل ما يتسع له الذهن الإنسان من خاصة أو وظيفة..

ومن خصائص العقل أنه ملكة الإدراك التي يناط بها الفهم والتصور.
ومن خصائص العقل أيضاً أنه يتأمل فيما يدركه ويقبله على وجوهه،
ويستخرج منه بواطنه وأسارره، ويبني عليها نتائجها وأحكامه، وهذه
الخصائص في جملتها تجمعها ملكة (الحكيم).

ومن أعلم خصائص العقل الإنساني (الرشد) وهو مقابل لتمام التكوين
في العقل الرشيد.

وفريضة التفكير في القرآن الكريم تشمل العقل الإنساني بكل ما احتواه
من هذه الوظائف بجميع خصائصها ومدلولاتها، لأن الكتاب الذي ميز
الإنسان بخاصة التكليف هو الكتاب الذي امتلأ بخطاب العقل بكل ملكة من
ملكاته، وكل وظيفة عرفها له العقلاء والمتعلقون.

والعقل الذي يخاطبه الإسلام هو العقل الذي يدرك الحقائق، ويوازن
بين الأضداد، ويتبصر ويتدبر، فالإسلام هو الدين الذي أعلى من شأن العقل
وعسده أداة صالحة لتعرف الحقائق، وفي رأسها الإيمان بالله وقدرته،
ووحدانيته، وهو الدين الذي طب من الإنسان، أن ينطلق إلى الإيمان من
الدليل والبرهان.

ولذلك دعا إلى إعمال والتفكير به، وذم الذين يهملون عقولهم
ويعطلون نعمة الله فيهم، ويلوذون بتبعية أو تقليد، من غير تفكير ولا نظر.
وإنك لتجد ذلك واضحاً في الأمور التالية:

أولاً: لقد طلب القرآن الكريم من الإنسان أن يفك فيما يدعى إليه، إما
منفرداً بنفسه، وإما مجتمعاً مع أناس آخرين، قال الله تعالى: ﴿إِنَّمَا يَخْشَى اللَّهَ
مِنْ عِبَادِهِ الْعُلَمَاءُ﴾ (سبأ: ٤٦).

ثانياً: لقد امتدح القرآن الكريم المفكرين ووصفهم بأنهم هم أرباب
العقول، قال تعالى: ﴿إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاخْتِلَافِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ لآيَاتٍ لِّأُولِي
الْعُقُولِ﴾

الْأَلْبَابِ ﴿١٩٠﴾ الَّذِينَ يَذْكُرُونَ اللَّهَ قِيَامًا وَقُعُودًا وَعَلَىٰ جُنُوبِهِمْ وَيَتَفَكَّرُونَ فِي خَلْقِ السَّمَوَاتِ
وَالْأَرْضِ ﴿١٩٠﴾ (آل عمران ١٩٠، ١٩١).

ثالثًا: لقد عد القرآن الكريم الذين لا يفكرون فيما يتلقى إليهم ولا يعملون فيه عقولهم، عدهم كالبهائم، قال تعالى: ﴿وَمَثَلُ الَّذِينَ كَفَرُوا كَمَثَلِ الَّذِي يَنْعِقُ بِمَا لَا يَسْمَعُ إِلَّا دُعَاءً وَنِدَاءً صُمُّ بِكُمْ عُمِّيٰ فَهُمْ لَا يَعْلَمُونَ﴾ (البقرة: ١٧١) وقال تعالى: ﴿وَلَقَدْ ذَرَأْنَا لِجَهَنَّمَ كَثِيرًا مِّنَ الْجِنِّ وَالإِنسِ لَهُمْ قُلُوبٌ لَّا يَفْقَهُونَ بِهَا وَلَهُمْ أَعْيُنٌ لَّا يُبْصِرُونَ بِهَا وَلَهُمْ آذَانٌ لَّا يَسْمَعُونَ بِهَا أُولَٰئِكَ كَالْأَنْعَامِ بَلْ هُمْ أَضَلُّ أُولَٰئِكَ هُمُ الْغَافِلُونَ﴾ (الأعراف: ١٧٩).

رابعًا: لقد ذم القرآن الكريم التقليد الأعمى، وهو أن تتبع غيرك من غير وعى، ولا تفكير، فقال تعالى: ﴿وَإِذَا قِيلَ لَهُمُ اتَّبِعُوا مَا أَنْزَلَ اللَّهُ قَالُوا بَلْ نَتَّبِعُ مَا أَلْفَيْنَا عَلَيْهِ آبَاءَنَا أَوْ لَوْ كَانَ آبَاؤُهُمْ لَا يَعْلَمُونَ شَيْئًا وَلَا يَهْتَدُونَ﴾ (البقرة: ١٧٠).

خامسًا: لقد نهى القرآن الكريم الإنسان أن يتب شيئًا ويؤمن به، من غير أن يكون له على صحته دليل ساطع، وبرهان مقنع، يصل إلى درجة العلم واليقين، قال الله تعالى: ﴿وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ إِنَّ السَّمْعَ وَالْبَصَرَ وَالْفُؤَادَ كُلُّ أُولَٰئِكَ كَانَ عَنْهُ مَسْئُولًا﴾ (الإسراء: ٣٦).

ولما كان العقل له في الإسلام هذه العناية الفائقة من التقدير، فقد اتخذ الإسلام منهجًا فريدًا في تحريره، ليظل العقل عاقلًا، والفكر راشدًا، وهذه المنهج يقوم على دعامين أساسيتين، من شأنهما حراسة العقل، وترشيد الفكر.

وأول دعائم المنهج الإسلامي في تحرير العقل، هو تحرير الإنسان من أغلال الحجر العقلي، وسيطرة التبعية العمياء، حتى يقوم العقل على حرية الفكر، واستقلال الإرادة، ليكمل بذلك العقل، ويستقيم التفكير.

الدعامة الثانية في المنهج الإسلامي، هي تحرير الإنسان من أصفاد الجهل

وظلمته، لأن الجاهل يقتل من واهب الفكر، والنظر، ويطفئ نور القلوب، ويعمى البصائر، ويميت عناصر الحياة والقوة فى الأفراد والجماعات، والأمم، ويفسد على الناس مناهج الاستقامة.

فالمنهج العقلى كتيار فكرى، ومنهج عقلى، كان لا بد من ظهوره، وذلك لمجابهة التحديات الفكرية التى لاقاها الإسلام عندما امتد سلطانها، وعندما اشتد الصراع الفكرى بينه وبين أصحاب الأديان الأخرى، من يهود، ونصارى، وماتونيين، وزرادشتيين، وصابئة، ودهرين.

لقد فتح الإسلام كقوة سياسية أرض الديانات القديمة، وأثبت كيانه فيها، إلا أن الإسلام كتصور روحى خاص استمر يناضل فكرياً أهل الأديان، والعقائد المختلفة، لمدة طويلة.

اشتبك خلالها المخلصون - أصحاب العقليات - فى حرب ضروس مع أصحاب الأهواء والبدع من الرنادقة والدهرية، والمشبهة، والحلولية، مثلوا فيها معارضة فكرية قوية، صانوا فيها البناء الروحى والفكرى للإسلام من خطر تلك الآراء التى أرادت أن تشوه صفاء العقيدة الإسلامية.

والأمة الإسلامية فى (عقلانيتها) التى انطلقت دعوة القرآن، لم ترفض الوحى، ولم تتنكر للنص المأثور، وأيضاً فهى لم تقف لتعبد بالنص المأثور دون وعى، وإنما وازنت بين العقل والنقل، ووقفت بين الحكمة والشريعة، وحكمت العقل، ولجأت إلى التأويل عندما لاحت التعارض بين ظواهر النصوص، وبين براهين العقل.

فليس من مصلحة المسلم ترك الضحالة، والمحاكاة، والرتابة، والآلية، تطمر أعماقه، وتآكل إرادته.

ولا بد أن ندرك أن الخلاف، والاختلاف ضرورى، لأن ورود المتشابه فى القرآن الكريم كما فى قوله تعالى: ﴿هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ

مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمَّ الْكِتَابِ وَأُخْرٌ مُتَشَابِهَاتٌ فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ ابْتِغَاءَ
الْفِتْنَةِ وَابْتِغَاءَ تَأْوِيلِهِ وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ كُلٌّ مِنْ عِنْدِ رَبِّنَا
وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّا أُولُو الْأَلْبَابِ ﴿٧﴾ (آل عمران: ٧) كان سبباً في اختلاف العلماء، في
مواضع المتشابهات من القرآن الكريم، وحاول كثيرون من ذوى الأفهام
تأويله، والوصول إلى إدراك حقيقة معناه، فاختلفوا في التأويل اختلافاً بيناً.
لأنهم لم يقنعوا بالإيتين بالمتشابهات جملة من غير تفصيل: فجمعوا الآيات
التي قد يظهر بينها خلاف، وسلطوا عليها عقولهم، فأداهم النظر في كل
مسألة إلى رأس وصلوا إليه، عمدوا إلى الآيات التي يظهر لهم أنها تخالف
الأولى، فأولوها فكان التأويل طريقاً من طرق النظر العقلي.

وطبيعي أن هذا المنحنى في التأويل، وإعطاء العقل حرته في البحث
والنظر يستلزم تعدد المذاهب.

ويقول ابن خلدون: (إنه توجد في القرآن آيات متشابهة يلتبس معناها
على القارئ، ولذلك نشأ خلاف في تفاصيل العقائد، أكثر مثارها من الآيات
المتشابهة، فدعا ذلك إلى الخصام، والتناظر، والاستدلال بالعقل.

فالعلماء لم يختلفوا على تنزيل القرآن، وإنما اختلفوا على تأويله، أي
أنهم - كما يقول الزمخشري - متفقون على نصه، ولكنهم مختلفون في
تفسيره.

فالقرآن فيه محكم ومتشابه، ولو كان القرآن كله محكماً لتعلق الناس به
لسهولة مأخذه، ولأعرضوا عما يحتاجونه فيه إلى الفحص والتأمل من النظر
والإستدلال، ولارتكنوا إلى طريقة التقليد.

إن وجود متشابه الآيات أدعى إلى أن يشحذوا الفكر للاستنباط،
ويكبدوا في معرفة الحق خواطرهم، وإتباعهم القرائح في استخراج معانيه،
وما في رد الآيات المتشابهة إلى المحكم من الفوائد الجليلة، ونيل الدرجات عند
الله " .

ويعلق الدكتور أحمد محمود صبحى على ما ذكره الزمخشري فيقول:
وهكذا ألمح الزمخشري إلى عامل من أهم عوامل ازدهار الحضارة الإسلامية
عقب قيام الإسلام إذ ألزم المسلمين بما غمض من معانى آياته وبمحكه
ومتشابهة: البحث، والنظر، والتفكير، والاستنباط.

ولو كان سهل المأخذ، يسير الفهم، لكانت السطحية التى تعزى بالتقليد
والجمود، فالاختلاف قرين حرية الرأى والتفكير.

والتأويل - كمهج عقلى يقصد منه إبعاد التصورات التى لا تليق
بالألوهية وكوسيلة للتقريب، والتوفيق بين العقائد الدينية التى تثبت بالوحي
وبمقتضيات العقل، ظاهرة دينية.

والتأويل كنهج عقلى يرتبط تاريخياً بالمعتزلة الذين أيقنوا من أن إبعاد
التصورات والصفات والأحوال التى لا تتفق وطبيعة الألوهية لا يكون إلا عن
طريق تأويلها مجازياً.

فقد وجدوا فى القرآن الكريم، والحديث النبوى نصوصاً إذا ما أخذت
حرفياً، أدت إلى التشبيه والتجسيم وما يكون من ذلك من الصفات
والعواطف والإحساسات البشرية، وإذا ثبت عندهم بالدليل العقلى أن الله
تعالى منزه عن الجسمية والجهة، قالوا، لا بد من صرف هذه الصفات عن
معانيها الظاهرة الحرفية إلى معانٍ أخرى مجازية لئلا يكون ذلك سبباً فى
الطعن فى هذه النصوص.

واستعانوا فى هذه السبل الوعرة والشاقة، بالقرآن أن نفسه فى آيات
أخرى، وبلغه القرآن يجدون فيها ما يساعدهم فى تقرير المعانى التى يرونها.

والباحث فى كتب التفسير والفرق: يجد أن المعتزلة لم يأتوا بما أتوا به
من صرف آيات الصفات عن معانيها الظاهرية الحرفية إلى معانٍ أخرى مجازية
من أفرغ، وإنما مهد لهم رجال من السلف - عاشوا فى القرن الأول الهجرى

- أمثال (مجاهد المكي) وعطية الكوفي أو العوني، وغيرهما من رجال السلف.

فقد قامت بمحاولات فكرية لتفسير التشابهات تفسيراً مجازياً له مبرراته في اشتقاقات اللغة العربية وأصولها.

يروى عن مجاهد المكي المحدث والمفسر المشهور: أن كان من أوائل من قرأ الآية الكريمة: ﴿وَمَا يَظُنُّ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ﴾ (آل عمران: ٧) من غير توقف، فاتحاً بذلك باب التأويل لمن جاء بعده.

أما المعتزلة فقد جاهدوا من أجل جعل التأويل المجازي منهجاً منسقاً لأنهم أدركوا - كما أدرك غيرهم من علماء الكلام في الأديان الأخرى - أنه لا سبيل للقضاء على التشبيه كفكرة، إلا إذا صرفت الصفات الخبرية الواردة في التشابهات، عن ظواهرها إلى معانٍ أخرى مجازية مستساغة، من غير إخلال بقواعد اللغة العربية وخصائصها.

ويذكر العلماء: أنه رغم ما في التأويل الاعتزالي أحياناً من تعسف وإفراط، ومحاولات لجعل النص القرآني دليلاً على صحة آرائهم الدينية، والمذهبية التي آمنوا بها، إلا أن العمل الذي بدؤه كان السلاح الوحيد للقضاء على التشبيه والمشبهة.

وقد أخذ به - مع تعديلات وإضافات - عامة المسلمين من شيعة وأهل سنة، ما تريديّة وأشاعرة، وفي ذلك يقول الإمام الرازي: جمع فرق الإسلام يقرون بأنه لا بد من التأويل في بعض ظواهر القرآن والأخبار.

والباحث في أعماق التراث الإسلامي الأول، يجد أن مشكلة التشبيه ظهرت في الفكر، في نهاية القرن الأول الهجري، وسبب ظهور المشكلة يعود إلى سببٍ داخلي، ومن ذات الإسلام نفسه، لوجود مجموعات من الآيات والأحاديث تضيف إليه تعالى، صفات خبرية، تشير إذا فسرت حرفياً إلى

التشبيه والتجسيم، وما يكون ذلك من الصفات والعواطف والإحساسات البشرية، والآيات والأحاديث التي ورد فيها ذكر الصفات الخيرية مثل: ﴿يَدُ اللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ﴾ (الفتح: ١٠)، ﴿بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ﴾ (المائدة: ٦٤)، ﴿مَا مَنَعَكَ أَنْ تَسْجُدَ لِمَا خَلَقْتَ بِيَدَيَّ﴾ (ص: ٧٥)، ﴿وَالسَّمَوَاتُ مَطْوِيَّاتٌ بِيَمِينِهِ﴾ (الزمر: ٦٧).

﴿يَوْمَ يُكْشَفُ عَنْ سَاقٍ وَيُدْعَوْنَ إِلَى السُّجُودِ فَلَا يَسْتَطِيعُونَ﴾ (القلم: ٤٢)،
﴿وَأَلْفَتْ السَّاقُ بِالسَّاقِ ۖ ﴿٢٦﴾ إِلَى رَبِّكَ يَوْمَئِذٍ الْمَسَاقُ﴾ (القيامة: ٢٩، ٣٠).

﴿كُلُّ مَنْ عَلَيْهَا فَانٍ ﴿٢٦﴾ وَيَبْقَى وَجْهُ رَبِّكَ ذُو الْجَلَالِ وَالْإِكْرَامِ﴾ (الرحمن: ٢٦)،
﴿فَأَيُّهَا تَوَلَّوْا فَنَمَّ وَجْهُ اللَّهِ﴾ (البقرة: ١١٥) و﴿تَجْرِي بِأَعْيُنِنَا﴾ (القمر: ١٤)
و﴿وَلَتُصْنَعُ عَلَيَّ عَيْنِي﴾ (طه: ٣٩)، ﴿وَاصْبِرْ لِحُكْمِ رَبِّكَ فَإِنَّكَ بِأَعْيُنِنَا﴾ (الطور: ٤٨)،
﴿الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى﴾ (طه: ٥) و﴿ثُمَّ اسْتَوَى عَلَى الْعَرْشِ﴾ (الأعراف: ٥٤) و﴿وَيَحْمِلُ عَرْشَ رَبِّكَ فَوْقَهُمْ يَوْمَئِذٍ ثَمَانِيَةَ﴾ (الحاقة: ١٧).

﴿وَجَاءَ رَبُّكَ وَالْمَلَكُ صَفًّا صَفًّا﴾ (الفجر: ٢٢) و﴿هَلْ يَنْظُرُونَ إِلَّا أَنْ يَأْتِيَهُمُ اللَّهُ فِي ظُلَلٍ مِنَ الْغَمَامِ﴾ (البقرة: ٢١٠).

وقال الرسول ﷺ: "إذا كان الثلث الأخير من الليل نزل ربنا إلى السماء الدنيا فيقول: هل من داع فاستجب له، هل من تائب فأتوب عليه، هل من مستغفر فأغفر له".

ويذكر العلماء أنه: بعد ظهور الإمامين أبي الحسن الأشعري (ت ٣٢٤هـ) وأبي منصور الماتريدي السمرقندي (ت ٣٣١هـ) أخذ المتكلمة من أشاعرة وما تريدية، بالتأويلات المجازية، متبعين في ذلك الأسلوب الذي بدأه المعتزلة من قبل.

لقد كان هناك المشبهة والمجسمة الذين يشبتون كل ما جاء في القرآن الكريم من فوقيه، وتحتيه، واستواء على العرش، ووجه، ويد، ومحبة،

وبغض، وما جاء في السنة من ذلك أيضاً من غير تأويل وبالظاهر الحرفي،
 ممن تمسكوا بإثبات الظاهر، فصاروا يتهمون من قبل الأشاعرة بالتشبيه
 والتجسيم ومن هؤلاء أبو الحسن الراغوني، والقاضي محمد بن الحسين أبو
 يعلى، وأبو عامر القرشي الذي اشتهر عنه وهو يفسر قوله تعالى: ﴿يَوْمَ
 يُكْشَفُ عَنْ سَاقٍ وَيُدْعُونَ إِلَى السُّجُودِ فَلَا يَسْتَطِيعُونَ﴾ (القلم: ٤٢) أراد أن يدفع -
 بجيمه بالغة - التفسير المجازي فضرب على ساقه وقال: (ساق حقيقة شبيهة
 تماما بهذه، وأشار إلى ساقه).

وسبب انتشار دعوة كهذه قصور كثير من الناس عن تفسير متشابهات
 القرآن وتمييز وجوه أمثالها ومجازاتها الرائعة عند العرب، لذا تصدى لهؤلاء
 وأمثالهم في القرن السادس الهجري الإمام الفقيه الحنبلي الخطيب ابن
 الجوزي، فصنف في الرد عليهم رسالته الموسومة (دفع شبهة التشبيه)^(١).

ويقول فيها: رأيت من أصحابنا من تكلم في الأصول بما لا يصلح،
 فصنفوا. كتاباً شانوا به المذهب، رأيتهم قد نزلوا إلى مرتبة العوام، فحملوا
 الصفات على. مقتضى الحس، فسمعوا أن الله آدم على صورته فأثبتوا له
 صورة ووجهين زائد على الذات، وفما، ولهوات، وأضراساً، وأضواء
 لوجهه، ويدين، وإصبعين، وكفأ، وخنصرأ، وإبهامأ، وصدراً، وفخذأ
 وساقين، ورجلين، وقالوا: ما سمعنا بذكر الرأس.

قد أخذوا بالظاهر في الأسماء والصفات فسموها تسمية مبتدعة، ولا
 دليل لهم في ذلك من النقل، ولا من العقل ولم يلتفتوا إلى النصوص
 الصارفة عن الظواهر إلى المعاني الواجبة لله تعالى، ولا إلى إلغاء ما توجه
 الظواهر من صفات الحدوث، ولم يقتنعوا أن يقولوا صفة فعل، حتى قالوا
 صفة ذات.

(١) سبق لنا تحقيق من الرسالة.

ثم لما أثبتوا أنها صفات، قالوا: لا نحملها على توجيه اللغة، مثل يد على نعمة وقدرة، ولا مجيء وإتيان على معانى بر ولطف، ولا ساق على شدة، بل قالوا: نحملها على ظواهر المتعارفة، والظاهر هو المعهود من نعوت الأدميين.

والشئ إنما يحمل على حقيقته إن أمكن صرف صارف حمل على المجاز، ثم يتخرجون من التشبيه، ويأنفون من إضافته إليهم ويقولون: نحن أهل السنة، وكلامهم صريح فى التشبيه، وقد تبعهم خلق من العوام، وقد نصحت التابع والمتبوع، وقلت: يا أصحابنا: أنتم أصحاب وأتباع وإمامكم الأكبر أحمد بن حنبل رحمه الله وهو تحت الشياطين، كيف أقول ما لم يقل، فإياكم أن تبدعوا من مذهبه ما ليس منه.

ثم قلت: الأحاديث تحمل على ظاهرها فظاهر القدم الجارحة، ومن قال: استوى بذاته المقدسة، فقد أجراه مجرى الحسيات.

وينبغى ألا يهمل ما يثبت به الأصل وهو العقل فإننا به عرفنا الله تعالى، وحكمنا له بالقدم فلو أنكم قلت: نقرأ الأحاديث ونسكت، ما أنكر أحد عليكم، إنما حملكم إياه على الظاهر قبيح، فلا تدخلوا فى مذهب هذا الرجل السلفى ما ليس فيه.

ويرى الباحثون: أنه إذا كان المعتزلة والأشاعرة والخطيب ابن الجوزى الحنبلى يؤولون، فإن الشيعة الإمامية يفسرون الأسماء والصفات بالقرآن، يقول الشيخ المفيد فى قوله تعالى: ﴿الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى﴾ (طه: ٥) وأما لفظة (استوى) وهى التى جعلت الآية من المشابهات عند القوم فمعناها: التمكن التام، والاستيلاء الكامل، بدليل ما يظهر من آية: ﴿فَإِذَا اسْتَوَيْتَ أَنْتَ وَمَنْ مَعَكَ عَلَى الْفُلْكِ﴾ (المؤمنون: ٢٨) أى تمكنت، وآية ﴿فَاسْتَغْلَطَ فَاسْتَوَى عَلَى سُوْقِهِ﴾ (الفتح: ٢٩) أى تمكن واستقام، وآية ﴿وَلَمَّا بَلَغَ أَشُدَّهُ وَاسْتَوَى آتَيْنَاهُ حُكْمًا﴾ (القصص: ١٤).

فلاستواء فيهن بمعنى التمكن التام دون الجلوس كما زعمت المشبهة،
وكثير في محاورات العرب استعمال (استوى) بمعنى التمكن التام: والاعتدار
الكامل كقول بغيث الشاعر:

قد استوى بشر على العراق من غير سيف ودم مهران

يريد تمكنه التام، غير أننا نتوخى على الدوام تفسير القرآن بالقرآن،
والاهتداء منه إليه، وقد دلنا على معنى الاستواء أن الله سبحانه قد ظهر من
خلقه للسماوات والأرض تمكنه التام، واقتداره الكامل على عالم الأرواح.

أى دائرة ملكه الخاص به، والمهيمنة على عالم الأجسام، ويؤيد ذلك
قوله تعالى بهذه الآية: ﴿لَهُ مَا فِي السَّمَوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ وَمَا بَيْنَهُمَا وَمَا تَحْتَ الثَّرَى﴾
(طه: ٦) مشيراً إلى أنه استوى قبل كل شيء، على عالم الملكوت،
والأرواح، ثم تمكن بذلك من تملك عالم الناسوت والأجرام.

إن انطلاقه علماء المذاهب الإسلامية، كانت من القرآن الكريم، والقرآن
كان رائدهم فيما ذهبوا إليه، وكما قال الأنباري: (إن القرآن يدل على
الاختلاف، فالقول بالقدر صحيح وله أصل في الكتاب، والقول بالإجبار
صحيح، وله أصل في الكتاب، فمن قال بهذا مصيب، ومن قال بهذا
مصيب).

وقد ساعد المجاز علماء المذاهب الكلامية على قول كثير من الآراء،
ويحدد ابن قتيبة جوانب المجاز فيما يلي: (الاستعارة، والتمثيل، والقلب،
والتقديم، والتأخير، والحذف، والتكرار، والإخفاء، والإظهار، والتعريض،
والإفصاح، والإيضاح، ومخاطبة الجميع، والجمع خطاب الواحد، والواحد
والجميع خطاب الاثنين، والقصد بلفظ الخصوص لمعنى العموم، وبلغفظ
العموم لمعنى الخصوص. مع أشياء أخرى كثيرة).

وإذا كان الاختلاف يخرق جميع الأمم والملل المعروفة، فإن للاختلاف

الذى وقع (بين المذاهب الكلامية) بنيته الأصلية المستمدة من خصوصية النص القرآنى، والحديث النبوى.

ونعنى بالخصوصية هذا ما منح القرآنى إعجازه، وما امتاز به على سائر النصوص؛ فالخطاب القرآنى كلام تتسع معانيه، وتتعدد وجوه الدلالة فيه.

أنه كلام لا يمكن استقصاء معانيه أو حصر دلالاته؛ يقول الزركشى: (معانى القرآن لا تستقصى، ولا نهاية لفهم كلام الله) ولا يمكن لأحد أن يقبض عليه، أو يفوز بحتيقته، من هذا تباين التفسير والتأويلات، واختلاف الطرق، والمذاهب، وتعدد الفرق، والمقالات.

إذا نحن نحتاج أول ما نحتاج إلى الإعلان عن (حق الاختلاف) الذى هو حق من حقوق الإنسان، إن لم يكن أبرزها، حتى يكون اختلاف الآخر عن الأنا أمراً لا جدال فيه، أى حتى يتم قبول كل فريق بالفريق الآخر، وكما هو فى معتقده ومذهبه.

وما دنا لم نصل إلى الوحدة بعدم اعترافنا بحق الغير؛ فالأولى أن نعترف بذلك، فإن وحدة تحاول أن نستتبع الآخر، أو تلحقه، أو تقهره، وتستبد به، لن تعمر طويلاً، إذ سرعان ما يتصدع البناء، كذلك فإن الخطاب الذى لا يزيد عن تكرار أجوف لهوية فاقد لمقوماتها، لن يصنع وحدة أبداً.

هكذا ينبغى للجميع أن يكتبوا بيان الاختلاف، معترفين ببعضهم مقرين بأن الواحد هو شطر الآخر، وبأن العقائد والمذاهب وجوه لحقيقة واحدة، والاعتراف بحق الغير، وبأن له حقيقته، وقسطه من الوجود يتطلب ذهناً مفتوحاً، وعقلاً نيراً. ولا يخفى أننا إذا نجحنا معترلة وأشعرية، وإمامية، وحنابلة، فى الإقرار بالاختلاف، وأنه ضرورة من ضرورات الحياة، استطعنا أن نبدأ فى الطريق.

وحسب الأمة أن تستثمر اللقاء على أصول الإسلام التى لا يكون المسلم مسلماً إلا بها، ثم تعى بعد ذلك دور العقل الإسلامى وانطلاقه.

وتدرك فى وضوح أن الخلاف والاختلاف ضرورة حياتية وحضارية، والأمة الإسلامية كانت وما زالت تملك رصيذاً ضخماً من الأصول والقواعد يمكن الأمة من تنمية فلسفتها الخاصة بها، والتي تجمع شملها، وتوحد صفوفها.

وقد أتم الله على الأمة وحدة الأصل الإنسانى ووحدة العقيدة، ووحدة المصدر، ووحدة الشعور، ووحدة الصف، ووحدة العبادات.

واصطلاح "علم الكلام" قد أطلق على نظام خاص من الفكر، قام بين المسلمين قبل الترجمة، وسابقاً على وجود الفلسفة وأسسها.

وأصحاب هذا الفن كانوا يسمون "متكلمين" فى مقابلة نوع آخر من المفكرين الذين ابتدءوا بالكندى، وعرفوا باسم "الفلاسفة".

فاصطلاح علم الكلام ظهر بين المسلمين على وجه طبيعى، حين ثار الجدل بين المسلمين حول مسائل العقيدة^(١).

ولا بد أن ندرك: أن هناك فارقاً بين الإسلام وبين الفكر الإسلامى، فالإسلام هو دين الله تعالى، المترل على خاتم الأنبياء والمرسلين ومحمد ﷺ ومصدر الإسلام، هو: الكتاب والسنة.

أما الفكر الإسلامى فهو العمل العقلى للمسلمين فى فهم ما جاء فى الكتاب والسنة، ومن ثم فإن الإسلام لأنه يعتمد على وحى معصوم، لا اختلاف ولا تناقض فيه.

أما الفكر الإسلامى فهو يمكن أن يقع فيه الاختلاف حسب اجتهادات المجتهدين، ومستوياتهم الفكرية^(٢).

(١) الدكتور عبد العزيز سيف النصر، فلسفة علم الكلام، ١٧، ٨ ط الجبلاوى، بالقاهرة

١٩٨٣م.

(٢) المصدر السابق، بتصرف.

وإن الباحث في تطور الفكر الإسلامي، الذي يمثل العمل العقلي للمسلمين يجد أن هذا الفكر قد مر في مرحلتين:

المرحلة الأولى: كانت في ظهور نظام موحد من الاعتقاد مأخوذ من تعاليم القرآن الكريم، والسنة النبوية، وقد حكمت المرحلة الأولى بأناس أنقياء ورعين كان همهم الاقتداء برسول الله ﷺ، ونشر الدين^(١).

والمرحلة الثانية: كانت في ظهر ما دار حول مسائل اعتقادية، انتزعها العقل الإنساني، من واقع ملئ بالتساؤلات.

إذا كان قد وضح أن هناك فرقاً بين الإسلام القائم على الكتاب والسنة، وبين الفكر الإسلامي، الذي هو العمل العقلي للمسلمين، في فهم ما جاء في الكتاب السنة، فإن الأمر يقتضى أن نعرف: أن الإسلام يتكون من نعين من التكاليف:

- التكاليف البدنية.

- التكاليف القلبية.

والتكاليف البدنية تتكون من التشريعات الإلهية التي تحكم جميع أفعال المسلمين والعلم الذي يتناولها هو الفقه، ولهذا كان "الفقه معرفة أفعال الله في المكلفين بالوجوب، والندب، والكراهية، والإباحة، وهي متلقاة من الكتاب والسنة، وما نصبه الشارع لمعرفة من الأدلة"^(٢).

أما التكاليف القلبية فهي العقائد التي تقررت في الدين والتصديق بها في القلوب، والاعتقاد في الأنفس مع الإقرار بالألسنة، وهذه هي العقائد الإيمانية المقررة في علم الكلام.

(١) المصدر السابق ص ٨.

(٢) انظر ابن خلدون، المقدمة، ص ٣٥٣ ط، بيروت.

فعلم الكلام يعنى بالإلهيات، والنقاش فى هذا العلم ه الذى كون علم الكلام، وإذا كان الأمر - كما بينت - فإن الفرق بين الإسلام القائم على الكتاب والسنة، وبين الفكر الإسلامى القائم على العمل العقلى للمسلمين ينتهى إلى علاقة وطيدة الصلة، صنع هذه العلاقة النقاش الذى دار حول العقائد الإيمانية^(١).

لقد اتخذ الكلام معنى اصطلاحياً، وتفرد بمنهج عقلى خاص، استهدف الدفاع عن العقائد الإيمانية العقلية وسميت الأقوال التى تصاغ كتابه أو شفاهاً على نمط منطقى أو جدلى: "كلاماً" ولاسيما تلك التى تعالج المسائل الاعتقادية^(٢).

وعلم الكلام هو: العلم بأحكام الألوهية، خاصاً به، وتقرير أدلتها بقوة، وهى أخبارها وما يتوقف شىء من ذلك عليه، خاصاً به، وتقرير أدلتها بقوة، وهى مظنة لرد الشبهات، وحل الشكوك^(٣).

يقول الغزالى: إنى ابتدأت بعلم الكلام فحصلته، وعقلته، وطالعت كتب المحققين منهم، وصنفت فيه ما أردت أن أصنف فصادفته علماً وافياً بمقصوده، غير واف بمقصودى، وإنما مقصوده حفظ عقيدة أهل السنة وحراستها عن تشويش البدعة، فقد ألقى الله تعالى إلى عباده على لسان رسوله عقيد هى الحق، على ما فيه صلاح دينهم وديناهم، كما نطق بمعرفته القرآن والأخبار، ثم ألقى الشيطان فى وساوس المتدعة أموراً مخالفة للسنة، فلهجوا بها، وكادوا لنصرة السنة، بكلام على أهلها، فأنشأ الله طائفة

(١) الدكتور أحمد السايح، علم العقيدة بين الأصالة والمعاصرة، ص ٥٠ ط دار الطابعة المحمدية ١٤٠٠هـ.

(٢) الدكتور محمد على أبو ريان، تاريخ الفكر الفلسفى فى الإسلام، ص ١٣١، ١٣٢.

(٣) السنوسى، السنوسية الكبرى، ص ٩٦.

المتكلمين، وحرك دواعيهم لنصرة السنة، بكلام مرتب، يكشف عن تليسات أهل البدعة المحدثّة، على خلاف السنة المأثورة، فمنه نشأ علم الكلام وأهله" (١).

ويذكر عضد الدين الإيجي علم الكلام بأنه: "علم يتندر معه على إثبات العقائد الدينية، بإيراد الحجج، ودفع الحجج؛ ودفع الشبهة" (٢).

أما ابن خلدون فإنه يقول: "علم الكلام هو علم يتضمن الحجاج عن العقائد الإيمانية بالأدلة العقلية، والرد على المبتدعة المنحرفين في الاعتقادات عن مذاهب السلف وأهل السنة" (٣).

وطاش كبرى زاده، والتهاقوى، يقولان عن علم الكلام: "علم يقتدر به على إثبات العقائد الدينية؛ بإيراد الحجج عليها، ودفع الشبه عنها" (٤).

والجرجاني يقول: "هو العلم بالقواعد الاعتقادية المكتسبة عن الأدلة".

ومن هذه التعريفات المختلفة يمكن استنتاج جملة أمور هي:

- إن علم الكلام يأخذ بمنهج البحث، والنظر، والاستدلال العقلي، كوسيلة لإثبات العقائد الدينية، التي تثبت بالوحي، ولهذا فهو يعرف أحياناً بـ "علم النظر والاستدلال".

- إن وظيفة علم الكلام إنما هي دفع الشبه، ورد الخصوم، والاحتجاج العقلي على صحة العقائد الإيمانية.

- ومن العلماء من يرى أن لعلم الكلام وظيفتين مزدوجتين هما:

(١) الغزالي، المنقذ من الضلال، ص ٨٧، ٨٨، دار الكتب اللبناني.

(٢) عضد الدين الإيجي، المواقف ج ١ ص ٣٢، ط اسطنبول.

(٣) ابن خلدون، المقدمة ص ٣٦٣.

(٤) طاش كبرى زاده، مفتاح السعادة ومصباح دار السيادة، ج ٢ ص ٢٠ والتهاقوى، كشاف

اصطلاحات الفنون، ج ١ ص ٢٠ ط كلكتا، الهند ١٨٦٢.

أولاً: إثبات العقائد الدينية بالأدلة العقلية.

وثانياً: دفع الشبه ورد الخصوم عنها^(١).

وعلم الكلام نشأ من أحوال البيئة الإسلامية نفسها، فهو من هذه الناحية نتائج البيئة الإسلامية وحدها، ويبدو أن هذه الأحوال الإسلامية كانت منبعثة: من الفضول العقلية، ومن محاولة إقناع غير المسلمين في أول الأمر بعقائد الإسلام، ومن التشدد في المبادئ، ومن السياسة.

فعلم الكلام لم ينشأ رغبة من المتكلمين في الجدل والمراء، وإنما نشأ دفاعاً عن الدين، ودرءاً للمخطر الذي كاد يزلزل قضايا الإسلام المسلمين من نفوس المسلمين^(٢).

ولا يخفى أن كثيرين ممن دخلوا الإسلام بعد الفتح كانوا من ديانات مختلفة يهودية، ونصرانية، ومجوسية وصابئة، وبراهمة، وغيرها، وقد أظهروا آراء دياناتهم القديمة في ثوب دينهم الجديد^(٣).

لما انتهى المسلمون من الفتح الإسلامي أخذت تظهر أفكار مجانبة للصواب من أصحاب الديانات القديمة، مما أحدث اضطراباً وقلقاً، ووسط هذا الاضطراب الفكري، والمبادئ التي كونتها كل فرقة لنفسها، قام جماعة من المخلصين يشرحون عقائد المسلمين كما هي في كتاب الله تعالى وسنة رسوله ﷺ، ومن أشهرهم الحسن البصري، ثم كان الإمام أبو حنيفة وأتباعه^(٤).

(١) الدكتور عرفان عبد الحميد، دراسات في الفرق والعقائد الإسلامية، ص ١٣٥، ط مؤسسة الرسالة ١٤٠٤ هـ بيروت.

(٢) انظر الكتاب أحمد السايح، علم العقيدة بين الأصالة والمعاصرة؛ ص ٥٧.

(٣) الدكتور سامي عفيفي حجازي، مدخل لدراسة علم الكلام، ص ١٨ ط دار الطباعة المحمدية بالقاهرة.

(٤) الدكتور علي جبر، مذكرة في علم التوحيد، ص ٢٠.

وفى أواخر القرن الثالث الهجرى ظهر أبو منصور الماتريدى، واشتغل بالرد على أصحاب العقائد الباطلة، وتكونت منه ومن أتباعه فرقة الماتريدية، وفى أواخر القرن الثالث، وأوائل الرابع، كان الإمام الطحاوى، وأبو أحسن الأشعرى، وتوالى علماء الكلام يدافعون عن عقائد المسلمين، كالإمام الجوينى، والغزالى، والفخر الرازى، وعضد الدين الإيجى، والبيضاوى، وسعد الدين التفتازانى، والسيد الشريف الجرحانى، وغيرهم.

وقد تكونت على مدى قرون زخائر كلامية واسعة، مما جعل علم الكلام الإسلامى من أكثر العلوم ازدهاراً، وثناءً، وأصبح هذا العلم يشكل تراثاً مترامى الأطراف، موصول العطاء.

خاتمة:

أن خلق آدم على صورته - كما جاء فى الفصل الخامس - قد رأينا أن الإمام الغزالى قال: إن الصورة اسم مشترك. ووصل إلى أن الصورة. هى صور معنوية ولعل المشبهة والمجسمة لا يقبلون هذا. بل يقولون أن صورة آدم على صورة الرحمن.

ويرى البعض أن الله خلق على صورته، أى على صورة آدم التى خلق الله عليها وليس على صورة الرحمن جل الله وعلا عن التشبه.

ولما ذكر القرآن الكريم أن الله سبحانه وتعالى له يد قال تعالى فى سورة الفتح: "يد الله فوقها أيديهم" اثبتوا أن الله له يد. وهى حقيقة ليست كأيدينا والله أعلم بمراده. . .

وهناك آية تثبت أن له يدان. قال تعالى فى سورة (ص): "لما خلقت بيدي"

وهناك آية تثبت أن له أيد. قال تعالى فى سورة الذاريات: "والسمااء بنياناها بأيد"

ولذلك قال الرازي: إن إله هؤلاء إله مشوه وليس منزلها .
ولذلك نجد أن البحث العلمي يشير على خطر (هؤلاء على المجتمعات
في عقائدهم وتبديعهم وتكفيرهم لغيرهم من مذاهب و فرق المسلمين .
وهم يخططون لقتل الناس ، وسفك الدماء نتيجة جهلهم بحقائق الدين
وأصوله والمتعصبون والمتشددون منهم .
وينبغي على المجتمعات الإنسانية أن تعمل على مواجهتهم بنصر ثقافة
التسامح والعقلانية .
ولعل القارئ يدرك: أنهم يختصون وراء واجهات إسلامية وعلماء
مسلمين ليتمكن أن يحققوا ما يريدون أن يحققون على كل حال نشر كتب
علماء الصوفية، وعلماء الكلام، وعلماء الفلسفة. لا ترضيهم لهم لأنهم:
أولا: لا يفهمون هذه الكتب ولذلك يحكمون/ عليها على أهلها
وهي .
ثانيا: بالكفر هذه المؤلفات تكشف ما هم عليه من فساد ومخلفات
فكرية وشرعية .

المحققان

أ.د. أحمد عبد الرحيم السايح المستشار توفيق علي وهبة

obeikandi.com



فصل تمهيدى
التعريف بالمعتزلة
وبالقاضى عبد الجبار وكتاب
شرح الأصول الخمسة

obeikandi.com

المبحث الأول

التعريف بالمتزلة

المتزلة بين المدارس المختلفة مدرسة فكرية عقلية أعطت للعقل القسط الأوفر، ومن المؤسف إن هوى العصبية لعبت بكثير من مخلفاتهم الفكرية، فأطاحت به فأضاععتها بالخرق والتمزيق، فلم يبق فيما بأيدينا من آثارهم إلا الشيء القليل وأكثرها يرجع إلى كتب عبد الجبار المعتزلى (المتوفى عام ٤١٥هـ)، لأجل ذلك فقد اعتمد في تحرير هذا المذهب غير واحد من الباحثين على كتب خصومهم كالشاعرة.

ومن المعلوم أن الاعتماد على كتاب الخصم لا يورث يقيناً(*).

وقد اهتم المستشرقون فى العصور الأخيرة بدراسة مذهب الاعتزال، ولقد أعجبوا بمنهج الاعتزالى فى حرية الإنسان وأفعاله، وصار ذلك سبباً لرجوع المعتزلة إلى السماحة من قبل المفكرين الإسلاميين، ولذلك نشرت فى هذه الآونة الأخيرة كتباً حول المعتزلة.

ومؤسس المذهب هو واصل بن عطاء تلميذ الحسن البصرى، نقل الشهرستانى أنه دخل شخص على الحسن البصرى فقال: يا إمام الدين! لقد ظهرت فى زماننا جماعة يفكرن أصحاب الكبائر، والكبيرة عندهم يخرج به عن الملة، هم وعيدية الخوارج، وجماعة يرجئون أصحاب الكبائر ويقولون لا تضر مع الإيمان معصية، كما لا تنفع مع الكفر طاعة، وهم مرجئة الأمة، فكيف تحكم لنا فى ذلك اعتقاداً؟

فتفكر الحسن فى ذلك وقبل أن يجيب، قال واصل بن عطاء: أنا لا أقول إن صاحب الكبيرة مؤمن مطلقاً ولا كافر مطلقاً، بل هو فى منزلة بين

(*) موضوع المعتزلة من موقع الإمام الصادق على الشبكة الدولية.

المنزلتين، لا مؤمن ولا كافر، ثم قام واعتزل إلى أسطوانة المسجد يقرر ما أجاب به على جماعة من أصحاب الحسن، فقال الحسن: اعتزل عنا واصل، فسمى هو وأصحابه: معتزلة^(١).

ألقاب المعتزلة:

إن للمعتزلة ألقاباً أخرى:

- ١ - العدلية: لقوهم بعدل الله سبحانه وحكمته.
- ٢ - الموحدة: لقولهم لا قديم مع الله ويفنون قدم القرآن.
- ٣ - أهل الحث: لأنهم يعتبرون أنفسهم أهل الحق.
- ٤ - القدرية: يعبر عن المعتزلة في الكتب الكلامية بالقدرية المعتزلة يطلقونها على خصومهم، وذلك لما روى عن النبي (صلى الله عليه وآله وسلم): "أن القدرية منجوس هذه الأمة". فلو قلنا بأن القدرية منسوبة إلى القدر عدل القضاء، فتنتطبق على خصماء المعتزلة القائلين بالقدر السالب للاختيار. ولو قلنا بأنها منسوبة إلى القدرة، أي القائلين بتأثير قدرة الإنسان في فعله واختياره وتمكنه في إيجاده فتنتطبق - على زعم الخصماء - على المعتزلة لقولهم بتأثير قدرة الإنسان في فعله. وقد طال الكلام بين المتكلمين في تفسير الحديث وذكر كل طائفة وجهاً لانطباقه على خصمها^(٢).
- ٥ - الثنوية: ولعل وجع ما يترأى من بعضهم من نسبة الخير إلى الله والشر إلى العبد.
- ٦ - الوعيدية: لقولهم إن الله صادق في وعيده، وأنه لا يغفر الذنوب إلا بعد التوبة، فلو مات بدونها يكون معذباً ويخلد في النار.

(١) الملل والنحل: ١ / ص ٦٢.

(٢) كشف المراد: ١٩٥؛ شرح المقاصد للفتازاني: ٢ / ١٤٣.

٧ - المعطلة: لتعطيل ذاته سبحانه عن الصفات الذاتية، ولكن هذا اللقب بالجهمية، أما المعتزلة فلهم في الصفات مذهبان:

أ - القول بالنهاية، أى خلو الذات عن الصفات ولكن تنوب الذات مكان الصفات فى الآثار المطلوبة منها، وقد اشتهر قولهم: "خذ الغايات واترك المبادئ" وهذا مخالف لكتاب الله والسنة والعقل. فإن النقل يدل بوضوح على أنصافه سبحانه بالصفات الكمالية، وأما العقل، فحدث عنه ولا حرج، لأن الكمال يساوق الوجود، وكلما كان الوجود أعلى وأشرف تكون الكماليات فيه أكد.

ب - عينية الصفات مع الذات. وشمالها على حقائقها، من دون أن يكون ذات وصفه، بل الذات بلغت فى الكمال درجة صار نفس العلم قدرة.

٨ - الجهمية وهذا اللقب منحة لأحمد بن حنبل لهم، فكل ما يقول: قالت الجهمية أو يصف القائل بأنه جهمى يريد به المعتزلة، لما وجد موافقتهم الجهمية فى بعض المسائل:

٩ - المفية.

١٠ - اللفظية.

وهذا اللقبان ذكرهما المقرئى وقال: إنهم يوصفون بالمفية، لما نسب أبى الهذيل من فناء حركات أهل الجنة والنار؛ واللفظية لقولهم: ألفاظ القرآن مخلوقة^(١).

(١) الخطط المقرئية: ٤ / ١٦٩ وقولهم مخلوق أبى محدثة وأهل السنة والجماعة على أن القرآن كلام الله قديم وليس مخلوق وتنج عن ذلك فتنة خلق القرآن التى أودى فيها الأيام أحمد بن حنبل رحمه الله وعذب ولكنه صبر حتى نصره الله فتلت فتنة خلق القرآن.

الأصول الخمسة عند المعتزلة:

اشتهرت المعتزلة بأصل خمسة، فمن دان بها فه معتزلي، ومن نقص منها أو زاد عليها فليس منهم، وتلك الأصول المرتبة حسب أهميتها عبارة عن: التوحيد، العدل، الوعد والوعيد، المترلة بين المترتلين، الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر. فمن دان بها ثم خالف بقية المعتزلة في تفاصيلها لم يخرج بذلك عنهم، وإليك تفصيل هذه الأصول بنحو موجز:

إيعاز إلى الأصول الخمسة

وقبل كل شيء نطرح هذه الأصول على وجه الإجمال حتى يعلم ماذا يريد منها المعتزلة، ثم نأخذ بشرحها واحداً بعد واحد فنقول:

١ - التوحيد: ويراد منه العلم بأن الله واحد لا يشاركه غيره فيما يستحق من الصفات نفيًا وإثباتًا على الحد الذي يستحقه. والتوحيد عندهم ركز لتتزيهه سبحانه عن شوائب الإمكان ووهم المثلية وغرهما مما يجب ساحته عنه كالتجسيم والتشبيه وإمكان الرؤية وطروء الحوادث عليه، غير أن المهم في هذا الأصل هو الوقوف على كيفية جريان صفاته عليه سبحانه ونفى الرؤية^(*)، وغيرهما يقع في الدرجة الثانية من الأهمية في هذا الأصل، لأن كثيراً منها لم يختلف المسلمون فيه إلا القليل منهم.

٢ - العدل إذا قيل إنه تعالى عادل، فالمراد أن أفعاله كلها حسنة، وأنه لا يفعل القبيح، وأنه لا يخل بما هو واجب عليه. وعلى ضوء هذا لا يكذب في خبره، ولا يجور في حكمه، ولا يعذب أطفال المشركين بذنوب آبائهم، ولا يظهر المعجزة على أيدي الكذابين، ولا يكلف العباد ما لا يطيقون، وما لا يعلمون، بل يقدرهم على ما كلفهم، ويعلمهم صفة ما كلفهم، ويدلهم

(*) أهل السنة والجماعة على إمكانية الرؤية في الآخرة لقوله تعالى: (وجوه يومئذ ناضرة إلى

ربها ناظرة) (سورة القيامة من الآيات ٢٢، ٢٣)

على ذلك ويبين لهم (ليهلك من هلك عن بينة ويحيى من حي عن بينة)^(١)، وأنه إذا كلف المكلف وأتى بما كلف على الوجه فإنه يثبته لا محالة. وأنه سبحانه إذا ألم فإنه فعله لصلاحه ومنافعه وإلا كان مخلاً بواجب . . .

٣ - الوعد والوعيد: والمراد منه أن الله وعد المطيعين بالثواب، وتوعد العصاة بالعقاب، وأنه يفعل ما وعد به وتوعد عليه لا محالة. ولا يجوز الخلف لأنه يستلزم الكذب. فإذا أخبر عن الفعل ثم تركه كذباً، ولو أخبر عن العزم، فيما أنه محال عليه كان معناه الإخبار عن نفس الفعل، فيكون الخلف كذباً، وعلى ضوء هذا الأصل حكموا بتخليد مرتكب الكبائر في النار إذا مات بلا توبة.

٤ - المترلة بين المترلتين: وتلقب بمسألة الأسماء الأحكام، وهي أن صاحب الكبيرة ليس بكافر كما عليه الخوارج، ولا منافق كما عليه الحسن البصرى، ولا مؤمن كما عليه بعضهم، بل فاسق لا يحكم عليه بالكفر ولا بالإيمان.

٥ - الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر: والمعروف كل فعل عرف فاعله حسنه أو دل عليه، والمنكر كل فعل عرف فاعله قبحه أو دل عليه، ولا خلاف بين المسلمين في وجوبهما، إنما الخلاف في أنه هل يعلم عقلاً أو لا يعلم إلا سمعاً؟ ذهب أبو علي (المتوفى ٣٠٣هـ) إلى أنه يعلم عقلاً وسمعاً، وأبو هاشم (المتوفى ٣١٢هـ) إلى أنه يعلم سمعاً، ولوجه شروط تذكر في محلها، ومنها أن لا يؤدي إلى مضرة في ماله أو نفسه إلا أن يكون في تمله لتلك المذلة إغزاز للدين.

قال القاضي:

وعلى هذا يحمل ما كان من الحسين بن علي (عليهما السلام) لما كان

(١) الأنفال: آية ٤٢.

فى صبره على ما صبر إعزاز لدين الله عز وجل ، ولهذا نياهى به سائر الأمم فنقول: لم يبق من ولد الرسول صلى الله عليه وآله وسلم إلا سبط واحد، فلم يترك الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر حتى قتل دون ذلك^(١).

سبب الاقتصار على هذه الأصول الخمسة:

هناك سؤال يطرح نفسه هو أنه لماذا اقتصروا على هذه الأصول مع أن أمر النبوة والمعاد أولى بأن يعد من الأصول؟ وقد ذكروا فى وجه ذلك أموراً لا يعتمد عليها، والحق أن يقال: أن الأصول الخمسة التى يتبناها المعتزلة مؤلفة من أمور تعد من أصول الدين كالتوحيد والعدل على وجه، ومن أصول كلامية أنتجوها من البحث والنقاش وأقحموها فى الأصول لغاية رد الفرق المخالفة التى لا توافقهم فى هذه المسائل الكلامية.

وعند ذلك يستنتج القارئ أن ما اتخذته المعتزلة من الأصول، وجعلته فى صدر آرائها ليست إلا آراء كلامية لهذه الفرقة، تظاهروا بها للرد على المجبرة والمشبهة والمرجئة والإمامية وغيرهم من الفرق على نحو لولا تلكم الفرق لما سمعت من هذه الأصول ذكراً.

أئمة المعتزلة:

المراد بأئمتهم مشايخهم الكبار الذين نضج المذهب بأفكارهم وآرائهم ووصل إلى القمة فى الكمال.

نعم فى مقابل أئمة المذهب أعلامهم الذين كان لهم دور فى تبين هذا المنهج من دون أن يتركوا أثراً يستحق الذكر فى الأصول الخمسة، وها نحن نذكر من الطائفتين نماذج:

(١) الأصول الخمسة: ١٤٢، نقلاً عن بحوث فى الملل والنحل: ٣/ ٢٥٤ - ٢٥٥.

(١) واصل بن عطاء (٨٠-١٣١هـ):

أبو حذيفة واصل بن عطاء مؤسس الاعتزال، المعروف بالغزال، يقول ابن خلكان: كان واصل أحد الأعاجيب، وذلك أنه كان الثغ، قبيح اللغة في الرءاء، فكان يخلص كلامه من الرءاء ولا يفطن لذلك، لاقتداره على الكلام وسهولة ألفاظه. ففي ذلك يقول أبو الطروق يمدحه بإطالة الخطب واجتنابه الرءاء على كثرة تردها في الكلام حتى كأنها ليست فيه:

عليم بإبدال الحروق وقامع لكل خطيب الحق باطله
وقال الآخر:

يجعل البر قمحاً في تصرفه وخالف حتى احتال للشعر
ولم يطلق مطراً والقول يعجله فعاذ بالغيث إشفاقاً من المطر

من آرائه ومصنفاته:

إن واصل هو من أظهر المترلة بين المترلتين، لأن هذا الناس كانوا في أسماء أهل الكبراء من أهل الصلاة على أقوال: كانت الخوارج تسميهم بالكفر والشرك، والمرجئة تسميهم بالإيمان، وكان الحسن أصحابه يسمونهم بالنفاق.

مؤلفاته:

ذكر ابن النديم في "الفهرست" وتبعه ابن خلكان أن لواصل التصانيف التالية.

- ١ - كتاب أصناف المرجئة.
- ٢ - كتاب التوبة.
- ٣ - كتاب المترلة بين المترلتين.
- ٤ - كتاب خطبه التي أخرج منها الرءاء.

٥ - كتاب معاني القرآن .

٦ - كتاب الخطب فى التوحيد والعدل .

. ومن المحتمل أنه قام بجمع خطب الإمام على (عليه السلام) فى التوحيد والعدل فأفرده تأليفاً .

٧ - كتاب ما جرى بينه وبين عمرو بن عبيد .

٨ - كتاب السبيل إلى معرفة الحق .

٩ - كتاب فى الدعوة .

١٠ - كتاب طبقات أهل العلم والجهل^(١) .

٢ - عمرو بن عبيد (٨٠ - ١٤٣هـ):

وهو الإمام الثانى للمعتزلة بعد واصل بن عطاء وكان من أعضاء حلقة الحسن البصرى مثل واصل لكن التحق به بعد مناظرة جرت بينهما فى مرتكب الكبيرة .

روى ابن المرتضى عن الجاحظ أنه قال: صلى عمرو أربعين عاماً صلاة الفجر بوضوء المغرب . وحج أربعين حجة ماشياً، وبغيره موقوف على من أحصر، وكان يحيى الليل بركعة واحدة، ويرجع آية واحدة .

..وقد روى فى نظيره فى حق الشيخ أبى الحسين الأشعري، وقد قلنا: إنه من المغالاة فى الفضائل، إذ قلما يتفق لإنسان ألا يكون مريضاً ولا مسافراً طيلة أربعين سنة، حتى يصلى فيها صلاة الصبح بوضوء العتمة .

مناظرة هشام مع عمرو بن عبيد:

روى السيد المرتضى فى أماليه وقال: إن هشام بن الحكم قدم البصرة

(١) فهرست ابن النديم: ٢٠٣، الفن الأول من المقالة الخامسة .

فأتى حلقة عمرو بن عبيد فجلس فيها وعمرو لا يعرفه، فقال لعمرو: أليس قد جعل الله لك عينين؟ قال: ولم؟ قال: لأنظر بهما في ملكوت السماوات والأرض فأعتبر.

قال: وجعل لك فما؟ قال: نعم، قال: ولم؟ قال: لأذوق الطعوم وأجيب الداعى، ثم عدد عليه الحواس كلها. ثم قال: وجعل لك قلباً؟ قال: نعم، قال: ولم؟

قال: لتؤدى إليه الحواس ما أدرمته فيميز بينها.

قال: فأنت لم يرض لك ربك تعالى إذ خلق لك خمس حواس حتى جعل لها إماماً ترجع إليه، أترضى لهذه الخلق الذين جشأ بهم العالم ألا يجعل إماماً يرجعون إليه؟ فقال له عمرو: ارتفع حتى ننظر في مسألتك وعرفه. ثم دار هشام في خلق البصرة فما أمسى حتى اختلفوا^(١).

إن ما أجاب به عمرو بن عبيد هشام بن الحكم، يدل على دماثة في الخلق وسماحة في الناظرة مع أنه طعن في السن، وهشام بن الحكم كان يعد في ذلك اليوم من الأحداث، وقد استمهل حتى يتأمل في مسألته ولم يرفع عليه صوته وعقيرته بالشم والسب، كما هو عادة أكثر المتعصيين، ولم يرمه بالخروج عن المذهب. وأخيراً روى السيد المرتضى أن أبا جعفر المنصور مر على قبر عمرو بن عبيد بمران - وهو موضع ليال من مكة على طريق البصرة - فأنشأ يقول:

صلنى الإله عليك من متوسد	قبراً مررت به على مران
قبراً تضمن مؤمناً متخشعاً	عبد الإله ودان بالفرقان
وإذا الرجال تنازعوا في شبهة	فصل الخطاب بحكمة وبيان

(١) أمالى المرتضى: ح-١/ ١٧٦ - ١٧٧.

فلو أن هذا الدهر أبقى صالحاً أبقى لنا عمراً أبا عثمان^(١).

وفود عمرو على الإمام الباقر (رضى الله عنه)

روى أن عمرو بن عبيد وفد على محمد بن علي الباقر (رضى الله عنه) لامتحانه بالسؤال عن بعض الآيات، فقال له: جعلت فداك ما معنى قوله تعالى (أو لم ير الذين كفروا أن السموات والأرض كانتا رتقا ففتقناهما)^(٢) ما هذا الرتق والفتق؟

فقال أبو جعفر (محمد الباقر): "كانت السماء رتقاً لا ينزل القطر وكانت الأرض رتقاً لا تخرج النبات، ففتق الله السماء بالقطر، وفتق الأرض بالنبات".

فانطلق عمرو ولم يجد اعتراضاً ومضى.

٣ - أبو الهذيل العلاف (١٣٥ - ٢٣٥هـ):

إن أبا الهذيل محمد بن الهذيل العبدي المنسوب إلى عبد المقيس الملقب بالعلاف لتزوله العلافين في البصرة، أحد أئمة المعتزلة، قد وصفه ابن النديم وقال: كان شيخ البصريين في الاعتزال ومن أكبر علماءهم، وهو صاحب المقالات في مذهبهم، وصاحب مجالس ومناظرات.

نقل ابن المرتضى عن صاحب المصابيح أنه كان نسيج وحده وعالم دهره ولم يتقدمه أحد من الموافقين ولا من المخالفين كان إبراهيم النظام من أصحابه ثم انقطع عنه مدة ونظر في شيء من كتب الفلاسفة، فلما ورد البصرة كان يرى أنه قد أورد من لطيف الكلام وما لم يسبق إلى أبي الهذيل. قال إبراهيم: فناظرت أبا الهذيل في ذلك فخيّل إلى أنه لم يكن متشاعلاً إلا به لتصرفه فيه وحذقه في المناظرة فيه^(٣).

(١) أمالي المرتضى: ج١/ ١٧٨؛ وفيات الأعيان: ج٢/ ص ٤٦٢.

(٢) الأنبياء. آية ٣٠.

(٣) فهرست ابن النديم: ص ٢٢٥ - ٢٢٦.

قال القاضى: ومناظراته مع المجوس والثنية وغيرهم طويلة ممدودة، وكان يقطع الخصم بأقل كلام، يقال أنه أسلم على يده زيادة على ٣٠٠٠ رجل.

قال المبرد: ما رأيت أفصح مع أبى الهذيل والجاحظ، وكان أبو الهذيل أحسن مناظرة. شهدته فى مجلس وقد استشهد فى جملة كلامه بثلاثمائة بيت.. وفى مجلس المأمون استشهد فى عرض كلامه بسبعمائة بيت^(١).

تأليفه:

حكى ابن المرتضى عن يحيى بن بشر أن لأبى الهذيل ستين كتاباً فى الرد على المخالفين فى دقيق الكلام^(٢).

وذكر ابن النديم فى باب الكتب المؤلفة فى متشابه القرآن لأبى الهذيل العلاف كتاباً فى ذلك الفن^(٣).

وقال ابن خلكان: ولأبى الهذيل كتاب بعرف بالميلاس، وكان ميلاس رجلاً محبوسياً وأسلم، وكان سبب إسلامه أنه جمع بين أبى الهذيل وبين جماعة من الثنوية، فقطعهم أبو الهذيل فأسلم ميلاس عند ذلك^(٤).

وذكر البغدادي كتابين لأبى الهذيل هما: "الحجج" و"القوالب" والثانى رد على الدهرية^(٥).

٤ - النظام (١٦٠ - ٢٣١هـ):

إبراهيم بن سيار بن هانى النظام، هو الشخصية الثالثة للمعتزلة ومن متخرجى مدرسة البصرة للاعتزال.

(١) النية والأمل: ٢٦ ص - ٢٧.

(٢) النية والأمل: ص ٢٥.

(٣) الفهرست لابن النديم. ص ٣٩، الفن الثالث من المقابلة الأولى.

(٤) وفيات الأعيان: ص ١٢٤.

(٥) الفرق بين الفرق: ص ١٢٤.

قال الشريف المرتضى: كان مقدما فى علم الكلام، حسن الخاطر، شديد التدقيق والغوص على المعانى، وإنما أداه إلى المذاهب الباطلة التى تفرد بها استشنت منة، تدقيقه وتغلغله، وقيل: إنه مولى الزياديين من ولد العبيد، وإن الرق جرى على أحد آبائه^(١).

وذكره القاضى عبد الجبار فى طبقات المعتزلة وقال: إنه من أصحاب أبى الهذيل وخالفه فى أشياء^(٢).

روى أنه كان لا يكتب ولا يقرأ، وقد حفظ القرآن والتوراة والإنجيل والزبور وتفسيرها مع كثرة حفظه الأشعار والأخبار واختلاف الناس فى الفتيا^(٣).

وقال الجاحظ: الأوائل يقولون: فى كل ألف سنة رجل لا نظير له، فإن كان ذلك صحيحاً فهو أبو إسحاق النظام^(٤). وقد تعرض لهجوم الأشاعرة وردود بعض المعتزلة مما يعرب عن شذوذ فى منهجه وانحراف فى فكره.

النظام ومذهب الصرفة فى إعجاز القرآن:

من الآراء الباطلة التى نسبت إلى النظام، هو حصر إعجاز القرآن فى الإخبار عن المغيبات، وأما التأليف والنظم فقد كان يجوز أن يقدر عليه العباد لولا أن الله منعهم بمنع. وقد نقل عنه البغدادي فى "الفرق" بقوله: إنه أبكر إعجاز القرآن فى نظمه^(٥). وقال الشهرستاني: قوله فى إعجاز القرآن إنه من حيث الإخبار عن الأمور الماضية والآتية من وجهة صرف الدواعى عن

(١) أمالى المرتضى ج١/ ص ١٨٧.

(٢) فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة. ص ٢٦٤.

(٣) المنية والأمل: ص ٢٩.

(٤) المنية والأمل: ص ٢٩.

(٥) الفرق بين الفرق: ص ١٣٢.

المعارضة ومنه العرب عن الاهتمام به جبراً تعجيزاً، حتى لو خلاهم قادرين على أن يأتوا بسورة من مثله بلاغة وفصاحة ونظماً^(١).

لاشك أن مذهب الصرفة في إعجاز القرآن مذهب مردود بنص القرآن وإجماع الأمة، لأن مذهب الصرف يرجع إلى أن القرن لم يبلغ في مجال الفصاحة البلاغة حد الإعجاز، حتى لا يتمكن الإنسان العادي من مباراته ومقابلته، بل هو في هذه الجهة لا يختلف عن كلام الفصحاء والبلغاء، ولكنه سبحانه يحول بينهم وبين الإتيان بمثله، إنا بصرف دواعيهم عن المعارضة، أو بسلب قدرتهم عند المقابلة.

ومن المعلوم أن تفسير إعجاز القرآن بمثل هذا باطل للغاية، لأن القرآن عند المسلمين معجز لكونه هارقاً للعادة، لما فيه من ضروب الإعجاز في الجوانب الآتية:

- ١- الفصاحة القصوى.
 - ٢ - البلاغة العليا.
 - ٣ - النظم المهدب.
 - ٤ - الأسلوب البديع.
 - ٥ - الإعجاز العلمي حيث ثبت أن القرآن به أمور مسائل علمية سبق به لدنيا كله ولم نصل العلم الحديث إلى بعضها إلا في العصور المناصرة.
- فقد تجاوز عن حد الكلام البشري ووصل إلى حد لا تكفى في الإتيان بمثله القدرة البشرية.

(١) الملل والنحل: ح١/ ص٥٦ - ٥٧.

مؤلفاته:

مع أنه كثر اللغظ حل آراء النظام، إلا أن طبيعة الحال تقتضى أن يكون له تصانيف عديدة، غير أنه لم يصل من أسماء مؤلفاته إلا نزرًا يسيرًا:

١ - التوحيد.

٢ - العالم^(١).

٣ - الجزء^(٢).

٤ - كتاب الرد على الثنوية^(٣).

٥ - أبو علي الجبائي (٢٣٥ - ٣٠٣هـ):

إن أبا علي محمد بن عبد الوهاب الجبائي أحد أئمة المعتزلة في عصره، وهو من بلد أو كورة من خوزستان، يعرفه ابن النديم في فهرسته يقول: وهو من معتزلة البصرة، ذلك الكلام وسهله ويسر ما صعب منه، وإليه انتهت رئاسة البصيرتين لا يدافع في ذلك، وأخذ عن أبي يعقوب الشحام، ورد البصرة وتلكم مع من بها من المتكلمين، وصار إلى بغداد فحضر مجلس أبي... الضير، وتكلم فتبين فضله وعمله وعاد إلى العسكر^(٤).

وقال ابن خلكان: إنه أحد أئمة المعتزلة، كان إمامًا في علم الكلام، وأخذ هذا العلم عن أبي يوسف يعقوب بن عبد الله الشحام البصرى رئيس المعتزلة بالبصرة في عصره. له في مذهب الاعتزال مقالات مشهورة، وعنه أخذ الشيخ أبو الحسن الأشعري علم الكلام معه مناظرة روتها العلماء.

(١) ذكرهما أبو الحسين الخياط في الانتصار: ص ١٤ وص ١٧٢.

(٢) مقالات الإسلاميين: ج ٢ / ص ٣١٦.

(٣) الفرق بين الفرق: ص ١٣٤.

(٤) فهرست ابن النديم: ص ٢١٧ - ٢١٨.

تأليفاته:

يظهر مما نقله ابن المرتضى أنه غزير الإنتاج، قال: قال أبو الحسن: وكان أصحابنا يقولون: إنهم حرروا ما أملاه أبو علي فوجدوه مائة ألف وخمسين ورقة، قال: وما رأيته ينظر في كتاب إلا يوماً نظر في زنج الخوارزمي، ورأيته يوماً أخذ بيده جزءاً من الجامع الكبير لمحمد بن الحسن وكان يقول: إن الكلام أسهل شيئاً لأن العقل يدل عليه^(١).

لمحة من أحواله:

روى ابن المرتضى وقال: قال أبو الحسن: وكان من أحسن الناس وجهاً تواضعاً - إلى أن قال: - وكان إذا روى عن النبي (صلى الله عليه وآله وسلم) أنه قال لعلي والحسن والحسين وفاطمة: "أنا حرب لمن حاربكم وسلم لمن سالمكم"

يقول: العجب من هؤلاء النوابت^(٢)، يروون هذا الحديث ثم يقولون بمعاوية^(٣).

وروى عن علي (عليه السلام) أن رجلين أتياه فقالا: ائذن لنا أن نصير إلى معاوية فنستحله من دماء من قتلنا من أصحابه، فقال علي (عليه السلام): "أما إن الله قد أحبط عملكما بئدكما علي ما فعلتما"^(٤).

قال أبو الحسن: والرافضة لجهلهم بأبي علي ومذهبه يرمونه بالنصب، وكيف وقد نقض كتاب عباد في تفضيل أبي بكر ولم ينقض كتاب الإسكافي المسمى "المعيار والموازنة" في تفضيل علي أبي بكر^(٥).

(١) المنية والأمل: ص ٤٧.

(٢) النوابت تطلق على الحشوية ومن لف لفهم.

(٣) المنية والأمل: ص ٤٧.

(٤) المصدر السابق: ص ٤٧.

(٥) المصدر نفسه.

٦ - أبو هاشم (٢٧٧ - ٣٢١هـ):

عبد السلام بن محمد بن عبد الوهاب بن أبي علي الجبائي، قال الخطيب: شيخ المعتزلة ومصنف الكتب على مذاهبيهم. سكن بغداد إلى حين وفاته (١).

وقال ابن خلكان: المتكلم المشهور، العالم بن العالم، كان هو وأبوه من كبار المعتزلة ولها مقالات على مذهب الاعتزال، وكتب الكلام مشحونة بمذاهبيهما واعتقادهما، وكان له ولد يسمى أبا علي وكان عامياً لا يعرف شيئاً. فدخل يوماً على الصاحب بن عباد فظنه علماً فأكرمه مرتبته. ثم سأله عن مسألة، فقال: لا أعرف نصف العلم، فقال له الصاحب: صدقت يا ولدي، إلا أن أباك تقدم بالنصف الآخر (٢).

وقال القاضي نقلاً عن أبي الحسن بن فرزويه أنه بلغ من العلم ما لم يبلغه رؤساء علم الكلام. وذكر أنه كان من حرصه يسأله أبا علي (والده) حتى يتأذى منه، فسمعت أبا علي في بعض الأوقات يسير معه لحاجة وهو يقول لا تؤذنا ويزيد فوق هذا الكلام (٣).

كان أبو هشام أحسن الناس أخلاقاً وأطلقهم وجهاً، واستنكر بعض الناس خلافه مع أبيه في المسائل الكلامية، وليس خلاف التابع للمتبوع في دقيق الفروع بمستنكر، فقد خالف أصحاب أبي حنيفة إياه، وقال أبو الحسن ابن فرزويه في ذلك شعراً، وهو قوله:

يقولون بين أبي هاشم وبين أبيه خلاف كبير.
فقلت وهل ذاك من ضائر وهل كان ذلك مما يضير.

(١) تاريخ بغداد: ح ١١ / ص ٥٥.

(٢) وفيات الأعيان: ح ٣ / ص ١٨٣.

(٣) طبقات المعتزلة للقاضي: ص ٤ - ٣٠.

فخلوا عن الشيخ لا تعرضوا لبحر تضايق عنه البحور.
فإن أبا هاشم تلوه إلى حيث دار أبوه يدور.
ولكن جرى في لطيف كلام كلام خفى وعلم غزير.
فإياك إياك من مظلم ولا تعد عن واضح مستنير^(١).

تأليفاته:

ذكر ابن النديم فهرس كتب أبي هاشم وقال: وله من الكتب:

- ١ - الجامع الكبير.
- ٢ - كتاب الأبواب الكبير.
- ٣ - كتاب الأبواب الصغير.
- ٤ - الجامع الصغير.
- ٥ - كتاب الإنسان.
- ٦ - كتاب العوض.
- ٧ - كتاب المسائل العسكرية.
- ٨ - النقض على أرسطو طاليس في الكون الفساد.
- ٩ - كتاب الطبائع والنقض على القائلين بها.
- ١٠ - كتاب الاجتهاد^(٢).

انتشار مذهبه:

يظهر من الخطيب البغدادي إن مذهبه كان منتشرًا في أوائل القرن

(١) طبقات المعتزلة للقاضي: ص ٣٠٥.

(٢) فهرست ابن النديم: ص ٢٢٢، الفن الأول من المقالة الخامسة.

الخامس فى بغداد، وقد سمي أتباعه بالبهمسة، وقال: هؤلاء أتباع أبى تهاشم الجبائى، وأكثر معتزلة على مذهبه لدعوة ابن عباد. وزير آل بويه إليه (١).

٧ - قاضى القضاة عبد الجبار (٣٢٤ - ٤١٥هـ)

هو عبد الجبار بن أحمد بن عبد الجبار الهمداني الأسد آبادى، الملقب بقاضى القضاة، ولا يطلق هذا اللقب على غيره. قال الخطيب: كان ينتحل مذهب الشافعى فى الفروع ومذاهب المعتزلة فى الأصول، وله فى بذلك مصنفات، وولى قضاء القضاة بالرى، وورد حاجا وحدث بها (٢).

مشايخه:

قرأ على أبى إسحاق ابن عياش أولا على الشيخ أبى عبد الله البصرى وكلاهما من الطبقة العاشرة من طبقات المعتزلة، وقد أطراه كل من ترجم له. وفى مقدمة كتاب "فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة" ترجمة وافية له، ومن أشهر تأليفه كتاب "المغنى" الذى يقع فى عشرين جزءاً مما أملاه على تلاميذه، ولما فرغ من كتاب "المغنى" بعث به إلى الصاحب بن عباد، فقرره الصاحب بما هو مذكور فى كتاب شرح العيون للحاكم الجسمى (٣).

قال الحاكم: إن له أربعمائة ألف ورقة مما صنف فى كل فن، وكان موفقاً فى التصنيف والتدريس، وكتبه تتنوع أنواعاً، فله كتب فى الكلام لم يسبق إلى تصنيف فى ذلك مثلها فى ذلك الباب، ثم سرد أسماء كتبه الباله إلى ٤٣ أشهرها "المغنى" كما سبق و"الأصول الخمسة"، والأخير أحسن ما ألف فى عقائد المعتزلة.

(١) تاريخ بغداد: ج ١١ / ص ١١٣.

(٢) تاريخ بغداد: ج ١١ / ص ١١٣.

(٣) لاحظ شرح العيون: ٣٦٩ - ٣٧١.

وأما المطبوع من كتبه وراء "المغنى" ووزاء "الأصول الخمسة" كتابه "تريه القرآن على المطاعن" فقد أجبا فيه عن كثير من الأسئلة التي تدور حول الآيات (*).

وكتابه الآخر "متشابه القرآن" وقد طبع في القاهرة في جزئين. بتحقيق الدكتور أحمد سايح والمستشار توفيق على (**)، وكتاب "المحيط في التكليف" حققه السيد عزمي، وطبع بمصر.

وهناك كتب أخرى ذكرناها عن ترجمتنا للقاضي عبد الجمار فليرجع إليها من أراد الاستزادة.

إلى هنا ما نريد من ذكر أئمة المعتزلة، هناك من يعد من أعلامهم، وهم شاركوا الأئمة في نضج المذهب ونشره ولكنهم دونهم في العلم المنزلة، منهم:

١ - أبو سهل بشر بن المعتمر (المتوفى عام: ٢١١هـ) مؤسس مدرسة اعتزال بغداد، وذكره الشريف المرتضى في أماليه (١).

٢ - معمر بن عباد السلمي (المتوفى عام ٢١٥هـ) خريج مدرسة اعتزال البصرة.

٣ - شمامة بن الأشرس النميري (المتوفى عام ٢١٣هـ) خريج مدرسة اعتزال بغداد.

وصفه ابن النديم يقوله: نبيه، من جلة المتكلمين المعتزلة (٢).

(*) قمنا بتحقيق كتاب كثر به القرآن عن المطاعن ونشره مكتبة الناظمة.

(**) حققنا كتاب متشابه القرآن ونشرته مكتبة الثقافة الدينية.

(١) أمالي المرتضى: ص ١٨٦ - ١٨٧.

(٢) فهرست ابن النديم: ص ٢٠٧، الفن الأول من المقالة الخامسة.

٤ - أبو بكر بن عبد الرحمن بن كيسان الأصم (المتوفى ٢٢٥هـ) خريج مدرسة اعتزال البصرة.

٥ - أبو موسى عيسى بن صبيح المزدار (المتوفى ٢٢٦هـ)

٦ - أبو جعفر محمد بن عبد الله الإسكافي (المتوفى ٢٤٠هـ)

يعرفه الخطيب بقوله محمد بن عبد الله، أبو جعفر المعروف بالإسكافي، أحد المتكلمين من معتزلة بغداد، له تصانيف معروفة^(١).

وقد أكثر من أبي الحديد النقل عنه في شرح المنهج، قال: كان شيخنا أبو جعفر الإسكافي (رضى الله عنه) من المتحققين بموالاته على كرم الله وجهه ورضى عنه والمبالغين في تفضيله وإن كان القول بالتفضيل عاماً شائعاً في البغداديين من أصحابنا كافة، إلا أن أبا جعفر أشدهم في ذلك قولاً، وأخلصهم فيه اعتقاداً^(٢).

٧ - أحمد بن أبي دواد (المتوفى عام ٢٤٠هـ) عرفه ابن النديم بقوله. من أفاضل المعتزلة، وممن جرد في إظهار المذهب والذنب عن أهله العناية به^(٣). لكن الأشاعرة وأهل الحديث يبغضونه كثيراً، لأنه هو الذي حاكم الإمام أحمد في قوله بقدوم القرآن أو كونه غير مخلوق، فأفحمه.

٨ - أبو عثمان عمرو بن بحر الجائظ (المتوفى عام ٢٥٥هـ).

هو الذي جمع إلى علم الكلام والفصاحة، العلم بالأخبار والأشعار والفقهاء، وله كتب أحسنها كتاب "الحيوان" في أربعة أجزاء و"البيان والتبيين" في جزئين، و"البخلاء"، و"مجموعة الرسائل"، وأراداً كتبه كتاب "العثمانية".

(١) تاريخ بغداد: ح ٥ / ٤١٦.

(٢) شرح ابن النديم: ص ٢١٢.

(٣) فهرست ابن النديم: ص ٢١٢.

وقال المسعودى فى "موج الذهب" عند ذكر الدولة العباسية: وقد صنف الجاحظ كتاباً استقصى فيه الحجاج عند نفسه، وأيده بالبراهين وعضده بالأدلة فيما تصوره من عقله وترجمه بكتاب "العثمانية" يحل فيه عند نفسه فضائل على رضى الله عنه ومناقبه، ويحتج فيه لغيره طلباً لإماتة ومضادة لأهله، والله متم نوره ولو كره الكافرون.

وقد فقص أكتاب العثمانيين (ومسائل العثمانية) جماعة من متكلمى الشيعة، كأبى عيسى الوراق والحسن بن موسى النخعى وغيرهما من الشيعة ممن ذكر ذلك فى كتبه فى الإمام مجتمعه ومتفرقة^(١).

٩ - أبو الحسين عبد الرحيم بن محمد المعروف بالخياط (المتوفى ٣١١هـ) خريج مدرسة بغداد.

ترجمة القاضى فى فضل الاعتزال وقال: كان عالماً فاضلاً من أصحاب جعفر وله كتب كثيرة فى النقوض على ابن الراوندى وغيره، وهو أستاذ أبى القاسم البلخى، ومن أشهر كتبه "الانتصار" فيه رد على كتاب "فضيحة المعتزلة" لابن الراوندى، وطبع بالقاهرة.

١٠ - أبو القاسم البلخى الكعبى (المتوفى ٣١٧هـ) خريج مدرسة بغداد.

عبد الله بن أحمد بن محمود أبى القاسم البلخى: من متكلمى المعتزلة البغداديين، صنف فى الكلام كتباً كثيرة، وأقام ببغداد مدة طويلة وانتشرت بها كتبه، ثم عاد إلى بلخ فأقام بها إلى حين وفاته.

مؤلفاته:

قد استقصى فؤاد السيد فى مقدمته على كتاب "ذكر المعتزلة" لأبى القاسم البلخى أسماء كتبه وأنهاها إلى ٤٦ كتاباً. وقد نقل النجاشى فى

(١) مروج الذهب: ح٣/ ص ٢٣٧ - ٢٣٨.

ترجمة محمد بن عبد الرحمن بن قبة مكاتبته مع البخلى، قال: نقل شيخنا أبو عبد الله المفيد، قال: سمعت أبا الحسين السنوسنجردى، وكان من عيون أصحابنا وصالحهم المتكلمين، وله كتاب فى الإمامة معروف به، وكان قد حج على قدميه خمسين حجة، مضيت إلى أبى القاسم البلخى إلى بلخ بعد زيارتى الرضا (عليه السلام) بطوس فسلمت عليه وكان عارفاً، ومعى كتاب أبى جعفر بن قبة فى الإمامة المعروف بالإنصاف، فوقف عليه ونقضه بـ "المسترشد فى الإمامة" فعدت إلى الرى، فدفعت الكتاب إلى ابن قبة فنقضه بـ "المستثبت فى الإمامة" فحملته إلى أبى القاسم فنقضه بـ "نقض المستثبت"، فعدت إلى الرى فوجدت أبا جعفر قد مات^(١).

بزوغ نجم المعتزلة وأقولهم:

لقد ابتسم الدهر للمعتزلة فى عصر أبى جعفر المنصور (١٣٦ - ١٥٨هـ) وقد كان بينه وبين عمرو بن عبيد صلة وثيقة، ولما هلك المنصور لم ير للمعتزلة بعد زمانه نشاط يذكر خصوصاً فى أيام المهدي الذى كان عدو المعتزلة إلى أن يأخذ المأمون زمام الحكم وكان محباً للعلم والتعقل، فنرى فى عصره رجالاً من المعتزلة يتصلون ببلاطه، وكان لهم تأثير بالغ عليه، ولما استفحلت دعوة المبحثين إلى قدم القرآن، كتب المأمون (عام ٢١٨هـ) إلى إسحاق بن إبراهيم فى امتحان بالغ عليه، والمحدثين فى خلق القرآن، فأحضر إسحاق بن إبراهيم المحدثين فأقروا بحدوث القرآن فخلى سبيلهم، ثم أحضرهم مرة أخرى وبلغ عددهم إلى ٢٦ فسأل عن عقيدتهم فى خلق القرآن، فأقر أكثرهم - تقية - بحدوث القرآن إلا قليلاً منهم وعلى رأسهم أحمد بن حنبل. ثم دعا مراراً وفى كل مرة يستجيب عدد آخر ويقر بحدوث القرآن حتى لم يبق منهم إلا أربعة أشخاص، فدعاهم بن إبراهيم مرة أخرى فأقر اثنان منهم بحدوث القرآن وبقي شخصان - أعنى: أحمد بن حنبل،

(١) رجال النجاشى برقم ١٠٣٢.

ومحمد بن نوح - على قلوبهما، فشدوا بالحديد وبعثا إلى طرسوس وكتب
معهما كتاباً، فلما صار إلى الرقة بلغتهم وفاة المأمون، فأمر والى الرقة
بإرجاعهم إلى إسحاق بن إبراهيم، فأمرهم إسحاق بلزوم منازلهم ثم أطلق
سراحهم^(١).

ولما تسلم المعتصم مقاليد الحكم ضرب أحمد بن حنبل ٣٨ سوطاً ليقول
بخلق القرآن، وكان ذلك ٢١٩هـ. وهذا هو المعروف بمحنة أحمد أو محنة
خلق القرآن.

قضى المعتصم نجه وخلفه ابنة الواثق (٢٢٧ - ٢٣٢هـ) وكان للمعتزلة
فى عصره شوكة، ولما قضى الواثق نجه قام مقامه المتوكل فأمر الناس بترك
النظر والبحث وترك ما كانوا عليه فى أيام الخلفاء الثلاثة، وأمر شيخ المحدثين
بالتحديث وإظهار السنة، ومن هنا أخذ نجم المعتزلة بالأفول وإقصائهم عن
المساحة الفكرية وفسح المجال للمحدثين، وكانوا يجلسون فى المساجد ويرون
الأحاديث ضد الاعتزال ويكفرون المعتزلة. سأل أحدهم عمن إن القرآن
مخلوق، فقال: كافر، قال: فابن دؤاد. قال: كافر بالله العظيم^(٢).

ثم إن مما أعان على انقراضهم هو تشتت مذاهبهم وفرقهم، فإن القوم
تفرقوا إلى مدرستين: مدرسة معتزلة بغداد و مدرسة معتزلة البصرة، ولم
تكن حتى فينفس كل واحدة منهما وحدة فى التفكير، فصاروا فرقاً تنوف
على العشرين، و عند ذلك بلغوا إلى درجة من الضعف والانحلال، وإن كان
ينجم بينهم رجال مفكرون كأبى على الجبائى (المتوفى ٣٠٣هـ) وولده أبى
حاشم (المتوفى ٣٢١هـ).

وجاءت الضربة الأخيرة من جانب أبى الحسن الأشعري الذى كان ربيب

(١) تاريخ الطبرى: ح-٧/ ١٩٥ - ٢٠٦ بتلخيص.

(٢) تاريخ بغداد: ح-٣/ ٢٨٥.

أبى على الجبائى وتلميذه، ورجوعه عن الاعتزال بالتحاقه بأهل الحديث . فقد رقى فى البصرة يوم الجمعة كرسياً ونادى على صوته: " من عرفنى ومن لم يعرفنى فأنا أعرفه بنفسى أنا فلان بن فلان، كنت أقول بخلق القرآن، وأن الله لا تراه الأبصار، وأن أفعال الشر أنا أفعلها، وأنا تائب مقلع، معتقد على المعتزلة، مخرج لفصائحهم ومعايهم" (١).

فقد كان لرجوع من كان من أكابر التلاميذ أبى على الجبائى أثر بارز فى النفوس، وبذلك أخذ الدهر عليهم ظهر المجن، تقلب لجة البحر بالسفن المشحونة والفلك المصنوعة، بين بالغ إلى ساحل النجاة وهالك فى أمواج الدهر.

هذا هو القادر بالله أحد خلفاء العباسيين قام فى سنة (٤٠٨هـ) بنفس العمل الذى قامت به المعتزلة فى عصر المعتصم والوائق. بقول الحافظ ابن كثير: وفى سنة (٤٠٨هـ). استتاب القادر بالله الخليفة فقهاء المعتزلة فأظهروا الرجوع وتبرأوا من الاعتزال والرفض والمقاتلة المخالفة للإسلام، وأخذت خطوطهم بذلك وأنهم متى خالفوا أرحل فيهم من النكال والعقوبة ما يتعظ به أمثالهم، وامثل محمود بن سبكتكين أمر أمير المؤمنين فى ذلك واستن بسنته فى أعماله التى استخلفه عليها من بلاد خراسان وغيرها فى قتل المعتزلة والرافضة والإسماعيلية والقرامطة والجهمية والمشبهة وصلبهم وحبسهم و نفاهم وأمر بلعنهم على المنابر وأبعد جميع طوائف أهل البدع ونفاهم عن ديارهم وصار ذلك سنة فى الإسلام (٢).

قال الخطيب: " وصنف القادر بالله كتاباً فى الأصول ذكر فيه فضائل

(١) فهرست ابن النديم: ص ٢٣١، الفن الثالث من المقاتلة الخامسة؛ وفيات الأعيان: ح ٣/ ص ٢٧٥.

(٢) البداية والنهاية: ح ١٢/ ص ٦.

الصحابة على ترتيب مذهب أصحاب الحديث، وأورد في كتابه فضائل عمر بن عبد العزيز وإكفار المعتزلة والقائلين بخلق القرآن، وكان الكتاب يقرأ كل جمعة في حلقة أصحاب الحديث بجامع المهدي ويحضر الناس سماعه" (١).

(١) تاريخ بغداد: ج٤ / ص ٣٧ و ٣٨.

obeikandi.com

المبحث الثاني

ترجمة القاضي عبد الجبار

هو عبد الجبار بن أحمد بن عبد الجبار بن أحمد خليل بن عبد الله أبو الحسن الهمداني الأسد أبادي، ويلقب بعماد الدين حيفا، ويقاضى القضاة أكثر الأحيان، يقف على رأس طبقة الاعتزال الحادية عشرة، ويعتد ممثلاً للاعتزال على البصرى فى اتجاه الجبائين - التوفيقى، ونصيراً أبى هاشم فى العدل والتوحيد^(١).

حياته الشخصية:

ليس ثمة معلومات كافية عن مرحلة حياة القاضى الأول، وإن كانت المدونات التاريخية تمدنا بمعلومة جدية بالتأمل، مفادها أنه جاوز التسعين من عمره، بعد أن عاش حتى سنة ٤١٥هـ، الأمر الذى يجعل ولادته على أقل تقدير فى حدود سنة ٣٢٥هـ، وكانت ولادته فى أسد أباد فى ظل أسرة كادحة، وأب حرقى يمتهن - الحلاجية - يصدرها نسيجا إلى سواد همدان، فيما كان دخله عاجزاً عن تغطية الأسرة، فنشأ عبد الجبار فقيراً، ووصل من رقة حالة أنه كان زوجه وولد، وأتباع ليلة من الليالى دهناً ليداوى به جرباً كان عليه، فلما أظلم الليل تفكر هل يطلى الجرب أم يشعل السراج، ولا تفوته مطالعة الكتب، فرجع عنده الإشعال للمطالعة.

دراسته:

إن إقامة القاضى لم تطل فى مسقط رأسه (أسد أباد) التى عاش فيها طفولته، وجزءاً من صباه أنفقه فى الدراسة بينها وبين قزوين، على يد علماء

(١) قراءة فى شخصيته وتاريخ فاض القضاة عبد الجبار الهمداني - موقع المعتزلة أهل العدل والتوحيد - شبكة المعلومات الدولية.

معروفين منهم: الزبير بن عبد الواحد الفقيه المتوفى ٢٧٤هـ، وأبو الحسن بن سلمى القطان ٣٤٥هـ، وتوجه إلى همذان سنة ٢٤٩هـ لسمع الحديث عن عدد من ثقاتها كأبي محمد عبد الرحم الجلاب وأبي بكر محمد بن زكريا.

وبعد تدريبه على الفقه وأصوله توجه إلى أصفهان في حدود ٣٤٥هـ، فقرأ على (أبي محمد عبد الله بن جعفر ٣٦٤هـ أحمد بن إبراهيم بن يوسف التميمي ٣٥٢هـ فيما توجه بعد هذه الجولات العلمية إلى البصرة، عاصمة الفكر والثقافة مختلفا إلى مجالس علمائها، وحلقات مفكرها، مأخوذاً بنبضها العلمي الذي استطاعت فيها الأشعرية أن تفرض سيادتها الفكرية، إلى جانب نفوذ المذهب الشافعي وشيوعه - في وقت كانت الاعتزالية تعاني الحصار وتواجه المعارضة، في ظل دولة الظل العباسية، فاعتنق القاضى الأشعرية أصولاً وتبنى الفروع على المذهب الشافعي، كمرحلة تحضيرية لاستكشاف قدراته العقلية وميوله الفكرية.

تحوله من الأشعرية إلى الاعتزال:

ولئن كان القاضى قد تعلم أصوليات الأشعرية، واستوعب الفقه الشافعي، وألم بالثقافات السائدة، فإن الحوارات الجدلية من حوله التي حلفت بها حلقات الفكر البصرى، ومقارها الثقافية لم تتوقف أو تنقطع، بل فتحت أمامه باباً للاتصال برجال المعتزلة ومثليها، فيحضر ندواتهم فيقتنع بأصولهم، بعد أن تعرف على طريقة تفكيرهم، فعقد مع رجالهم حواراً اتصل بالمنظرات والجدل، حتى عرف الحق وانقاد.

تاريخه المذهبي والوظيفي:

ومن هنا تبدأ رحلة القاضى مع الاعتزال، فيبتدئ قرائته التعليمية الأولى على أبي إسحاق بن عياش، توجه بعدها إلى مركز الاعتزال بصحبته زمناً طويلاً من أجل اختيار قدراته ومؤهلته، التي أقتعت البصرى بضرورة إعداده

وتدريبه ليصبح فى طليعة تلاميذه... حتى فاق الأقران ولم يأت تفوق القاضى فى مدى ما تلقاه من علوم الدين ومعارفه... بل توافق تحصيله العلمى وانسجامه فى فترة إعدادة العقائدى، مع ما أنجزه من أطروحات وأعمال فكرية التى صنف فيها الكثير، واستعان بمصنفاته هذه فى مهام الدعوة خارج حدود العراق باتجاه العسكر مبشراً بالاعتزال وذاعيا الناس إليه، ويتابع رحلته المذهبية صوب رامهرمز فيقيم فى مسجدها، زمناً، ثم يتوجه بدعوة الصاحب بن عباد إلى (الرى) سنة ٣٦٠هـ، فيقدم له الوزير البويهى رعايته ويجعله فى مقدمة الفضلاء والفقهاء والسادات الذين يكتبون عنه، ثم ما لبث أن ولاده قضاء الرى سنة ٣٦٧هـ، فى عهد الدولة، ويتولى ابن عباد بنفسه إنشاء - العهد - للقاضى فيكتبه بخطه ويقال أنه يقع فى سبعمائة سطر.

ومن بين فقرات هذا العهد... هذا ما عهد به مؤيد الدولة عبد الجبار بن أحمد حين ولاده قضاء بالرأى وقزوين وابهر وزنجان، وسهر ورد وقمم وديباوند، وما يجرى مجراها... ويلتمس فيها حلال الدين وحرامه... وكان هذا العهد البويهى تفويضاً للقاضى بإدارة القاضى فى عموم الرى وتوابعها والأشراف على قضاتها، فامتدت سلطته القضائية عبر حدود إقليم الرى إلى التوابع والأعمال والنواحي الأخرى، ثم جمع بين قضاء همذان والجبال إلى جانب الرى، واكتسب عبد الجبار خلال قيامه بهذه الوظيفة الشرعية، لقب قاضى القضاة بعد أن كان قاضياً وحسب، فأصبح مسؤولاً عن القضاة أنفسهم، ولا يطل المعتزلة هذا اللقب على أحد غيره، ولا يعنون به أحدًا سواء (١).

(١) المرجع السابق.

مكانته العلمية^(١)؛

تبوأ القاضى عبد الجبار ذروة سنام الفكر الإسلام خاصة لدى المعتزلة فكان إمام المعتزلة وشيخهم فى عصره دون منازع حتى لق بقاضى القضاة وأصبح لقباً خاصاً به ووفقاً عليه على ما سلف، وفى هذه يقول السبكى (وهو الذى تلقبه المعتزلة قاضى القضاة ولا يطلقون هذا اللقب على سواه ولا يعنون به على الإطلاق غيره)^(٢).

أما الحاكم الجسمى والذى يعد عبد الجبار أحد تلاميذه فيقول فيه (وليس تحضرنى عبارة تحيط بقدر محله فى العلم والفضل فإنه الذى فتق علم الكلام ونشر بروده، ووضع فيه الكتب الجليلة التى بلغت المشرق والمغرب وضمنها من دقيق الكلام وجليله مالا يتفق لأحد مثله وطال عمره مواظباً على التدريس والإملاء حتى طبق الأرض بكتبه وأصحابه وبعد صيته وعظم قدره وإليه انتهت الرئاسة فى المعتزلة حتى صار شيخها وعالمها غير مدافع وصار الاعتماد على كتبه ومسائله حتى نسخت كتب من تقدمه من المشايخ وشهرة حالة تغنى عن الأطناب فى الوصف)^(٣).

ولم يكن الحاكم بدعاً فى هذا الثناء بن ذلك أمراً يكاد يطبق عليه العلماء خاصة إذا ما تغاضينا عن اعتزاله ونختم هذه الإلمامة بقول الصاحب ابن عباد (الناس يتشرفون بالعلم والعلم يتشرف بقاضى القضاة).

يمثل مريدوا القاضى رفاقه وتلاميذه وأنصاره، طبقة الاعتزال الثانية عشر الأخيرة، الذين تحملوا بصير وثبات مهام توجيه المذهب وقيادته وفق

(١) تثبت دلائل النبوة للقاضى عبد الجبار بتحقيقنا ص ١٣ ط مكتبة الثقافة الدينية بالقاهرة ٢٠٠٧.

(٢) طبقات الشافعية ح ٥ ص ٩٧.

(٣) المعتزلة والفكر الحرص ٣٠٢.

منهجية القاضى وتقاليد البصرية فى انتقائيه بين الجبائى وأبى هاشم فى الحفاظ على وحدة وأصول الاعتزال وتماسكه، وإقصاء الاتجاهات الطفيلية والدخيلة عليه لعدم التزامها الأصولى وانضباطها العقادى.

وقد عاصرت مدرسة القاضى الاحتلال البويهى فى ظل دولة بنى العباس (المترجمة) المريضة) كما شهدت بغداد بأيدى السلاجفة الغزاه سنة ٤٥٥هـ.

وقد عمد المحتلون الجدد إلى أتباع القمع الفكرى للمعتزلة التى حاولت إعادة نشاطها الفكرى ولكنها محاولة قصيرة الأجل انتهت سنة ٤٤٧هـ بالفشل.

بينما أصبحت الأشعرية عقيدة السلطة السياسية، التى تولت أحياء فكرها وفتح مؤسسات رسمية لنشر مذهبها، وكان أبرز منشأتها التعليمية المدرسة النظامية فدرجت على نشر الأشعرية وإذاعتها وذم الاعتزال، وملاحقة أنصاره وإقصاء رجاله عن إدارة مؤسسات السلطة ووظائفها بتهمة الاعتزال.

فكان على الحركة الاعتزالية تتنازل عن خلافاتها الذاتية وتبتدى فى صيانة مذهبها ووحدته فنبذ خلافاتهم القديمة وأصبحوا متضامنين متكافئين حتى صار تكافهم فى القرن الرابع والخامس مضرب المثل، فقد تمثل الخوارزمى باعتداد المعتزل بالمعتزلى، وأبدوا التزامهم المذهبى واعتدادهم بأصوله فصاروا يتفاخرون أمام مخالفيهم فكان محمد بن وشاح الرينى يقول: أنا معتزلى، ويروى السبكي أن أبا يوسف القزوينى هو أبرز تلاميذه قاضى القضاة كان يفاخر بالاعتزال ويتظاهر به حتى على باب نظام الملك الوزير السلجوقى الأشعرى، فى هذه المرحلة التاريخية الصعبة عاشت مدرسة القاضى المعتزلى.

واتفق له من التلاميذ والأصحاب ما لم يتفق لأحد من رؤساء الكلام، فقد احتوت مدرسته الفكرية إلى جانب مرديه وتلامذته المعتزلة، ورفاق من

الزيدية والشيعة الأمامية ودرسوا عليه وتفقهوا بعمله، وبقي هؤلاء جميعا يحملون بصمات فكره وتأثيراته المنهجية.

فلم يعد صوت يعلو صوته المقتدر في مواجهة الخصوم ومحااجة المخالفين، مناظرة وجدلا فعظم قدرة إلا بين المعتزلة وحدهم وإنما بين فرق الزيدية الأمامية التي تجمع علماءها في حلقة العلمية وأصبح الاعتماد على كتبه وأماله التي نسخت كتب من تقدم من الشيوخ ومصادر في العدل والتوحيد.

وإلى جانب رئاسة القاضي لمعتزلة البصرة فإنه كان معلم المذهب وشيخه في القرن الرابع والخامس فلم يكن أحد ينافسه في رياسته واستاذيته، التي برهن على استحقاقه وتخصصاته التي تشهد أوراقه الأربعمئة ألف بعلمه الوفير وثقافته العريضة الموسوعية مع تأكيد أصالة منهجه المذهبي وفكرياته الإسلامية.

وتبدي قيمة الفكر العظيم في الثقافة بشهادات كبرى تقدم بها التاريخ.

تلاميذه:

نظرا لأنه قضى فترة طويلة من حياته في الإلماء والتدريس والتأليف فقد كون تلاميذ وأصحابه والناقلون عنه مدرسة ضخمة نخبة من الرجال الذين خلفوا وراءهم دراسات كلامية ثرية، يعتبر معظمها امتداد الرأي القاضي عبد الجبار.

وقد أحصى الشريف المرتضى في كتابه "المنية والأمل في شرح كتاب الملل والنحل" المعروف (بطبقات المعتزلة)، تلاميذ القاضي عبد الجبار، وعدهم في الطبقة الثانية عشرة، وهي الأخيرة من المعتزلة.

ونقتصر هنا على ذكر أشهرهم:

١ - أبو رشيد بن محمد النيسابوري:

من أصحاب القاضى وأحد تلاميذه الذين درسوا عليه، وإليه انتهت الرئاسة بعد قاضى القضاة وكان القاضى يلقبه بالشيخ ولا يخاطب به غيره^(١).

٢ - أبو محمد عبد الله بن سعيد اللباد:

قرأ على قاضى القضاة، وكان خليفته فى الدرس وله كتب حسنة منها كتاب النكت^(٢).

٣ - أبو الحسن محمد بن على البصرى:

أخذ عن القاضى ودرس ببغداد، وأبرز تلاميذ القاضى وأكثرهم ذكاء والمعية^(٣) وله مؤلفات أشهرها (المعتمد فى أصول الفقه).

٤ - أبو محمد الحسن بن أحمد بن متوية:

أخذ عن القاضى وهو الذى جمع (المجموع فى المحيط بالتكليف للقاضى عبد الجبار وله كتب مشهورة (كالمحيط فى أصول الدين).
و(التذكرة فى لطيف الكلام)^(٤).

٥ - الشريف المرتضى أبو القاسم على بن الحسين الموسوى:

أخذ عن القاضى ودرس عليه ببغداد عند انصرافه من الحج، ومن كتبه المشهورة (الأمالى)^(٥).

(١)، (٢)، (٣) شرح عيون المسائل ٧٩.

(٤) المنية والأمل ٧١. نقلا عن مقدمه. د. لاشين.

(٥) تاريخ بغداد ١١ / ٤٢٠.

٦ - أبو القاسم البستي إسماعيل بن أحمد:

شيخ الزيدية بالعراق وإليه نسب المذهب الزيدى فيه كانت صلته بالقاضى وثيقة وكان جدلاً حاذقاً، وكثيراً ما كان القاضى يحيل عليه إذا سئل فى موضع كلامى (١).

٧ - أبو يوسف عبد السلام بن محمد القزوينى:

كان داعية إلى الاعتزال ويقول: لم يبق من ينصر هذا المذهب غيرى (٢) وغير هؤلاء الكثير.

أعمال القاضى ومؤلفاته:

(...) ويقال: إن له أربعمئة ألف ورقة مما صنف فى كل فن، ولئن كان بعض هذا الكم الهائل - الإملائى - مترهلاً هشاً، بالشروح والتعليقات، فإن كَيْفًا رصيناً، جعل من بين أوراقه الأربعمئة ألف (ذكرًا شائعاً بين الأصولين)، إذا حظيت وجدوا أنه لم يسبق إلى مثل تصنيفه فى حسن رونقه وديباجته وإيجاز ألفاظه وجودة معانية واحتراز أدلته، وكان من ميزات هذه الطريقة (أن ترك الناس كتب من تقدمه) وإن كان هذه الخصائص لا تغطى أعمال القاضى كلها، إلا أن جمالية اللغة وانتقاء مفرداتها المعبرة ودرجة بلاغتها، تتوازى مه منهجيته، واستدلالاته فى كتاباته المتأخرة المميزة بالعمق والأصالة والوضوح وكانت الشهادة تاريخية على ثقافته الموسوعية التى تتبدى فى أجزاء أوراقه الأخيرة التى حاول عن طريقها، وضع موقفه العقائدى بصورته النهائية، متحكماً بقدرة فائقة على حصر القضايا الرأسية الخلافية بين الاعتزال ومعارضيه، كما تأكدت محاولاته التوفيقية فى تراجع أحياناً وتجاوز

(١) المنية والأمل ص ٦٩.

(٢) شرح عيون المسائل ص ٧٩.

قضاياه المبدئية أحيانا أخرى، من أجل توطيد التألف بين الاعتزال وأهل السنة.

ويمكن أن يقال أن اتجاه القاضى فى أطوار كتاباته - فنيا ومنهجيا - حقق لعصر الاعتزال الأخير إضافات كمية ونوعية فى طرائق الكتابة والتعليم، لم ينافسها فيها أحد من أصحابه أو رفقائه إلا الجاحظ، وبشر بن المعتمر والجبائى (١).

ومصنفاته أنواع (٢)؛

أ - منها فى علم الكلام؛

- كتاب الدواعى والصورف.
- كتاب الخلاف والوفاق.
- كتاب الخاطر.
- كتاب الاعتماد.
- كتاب المنع والتمانع.
- كتاب ما يجوز فيه التزايد ومالا يجوز.
- كتاب المغنى.
- كتاب الفعل والفاعل.
- كتاب المبسوط.
- كتاب المحيط. وقد طبع مرتين.
- كتاب الحكمة والحكم.

(١) قراءة فى شخصية وتاريخ القاضى عبد الجبار - ترجع سابقة.

(٢) تثبت دلائل النبوة بتحقيقتان - مرجع سابق ص ١٦ / ١٨.

- كتاب شرح الأصول الخمسة المنسوب للقاضي عبد الجبار وهو محل التحقيق وسيرد التعريف به لاحقا.

ب - منها في التفسير وعلوم القرآن:

- كتاب الأدلة في علوم القرآن.
- كتاب متشابه القرآن . بتحقيقنا ونشر مكتبة الثقافة الدينية.
- كتاب التفسير الكبير المعروف بـ(المحط).
- كتاب تنزيه القرآن عن المطاعن (١).

ج - ومنها في الحديث:

- كتاب تثبت دلائل النبوة بتحقيقنا ونشر مكتبة الثقافة الدينية.
- كتاب نظم الفوائد وتقريب المراد للرائد.

د - ومنها في الشروح:

- كتاب شرح الجامعين .
- كتاب شرح المقالات .
- كتاب شرح الأعراض .

هـ - ومنها في أصول الفقه:

- كتاب النهاية .
- كتاب مجموع العهد .
- كتاب العمدة .
- كتاب أصول الفقه .

(١) قمنا بتحقيق وضبط هذا الكتاب ونشرته مكتبة النافذة الطبعة الأولى - القاهرة ١٤٢٧هـ

و - ومنها كتب فى النقض على المخالفين:

- كتاب نقض اللمع .

- كتاب نقض الإمامة .

ز - ومنها جوابات مسائل وردت عليه من الآفاق:

- الرازيات .

- العسكريةات .

- القاشانيات .

- الخوارزميات .

- النيسابوريات .

ح - ومنها فى الخلاف:

- كتابه فى الخلاف بين الشيخين (أبى على الجبائى وابنه أبى هاشم) .

ط - ومنها فى المواعظ:

- كتاب نصيحة المتفهمة^(١) .

الأعمال الأصولية^(٢):

آثر القاضى إتباع الطريقة الجبائية فى تخليص الاعتزال من الإضافات التى وضعها الجناح المتطرف التى كان لها أثر عكسى ، على مستقبلهم المذهبى من خلال الأثر الشئ الذى تركته فى نفوس العامة ، والفرق السلفية الاتجاه ، لذلك حرص القاضى على (السلامة) وتطليف المواجهة بل حاول تغطية الثغرات التى أحدثتها حركة الاعتزال النشطة فى القرن الثالث الهجرى .

(١) باب ذكر المعتزلة وطبقاتهم الإهمام أحمد بن المرتضى - بتحقيقنا . نشر الطبع - مكتبة

النافذة ص / ١١١ .

(٢) قراءة فى شخصية وتاريخ قاضى القضاة عبد الجبار الهمداني - مرجع سابق و

فكان عليه أن يبسط أصوليات المذهب ويعيد تفصيلاتها وفق الأسس التي قام الاعتزال على وحداتها.

فابتدأ بكتابه المغنى^(١) الذي استغرق العمل في إنشاء أجزائه العشرين مده عشرين عاماً ابتداء من سنة ٣٦٠هـ وانتهى في وضع آخر أجزائه سنة ٣٨٠هـ في مدينة الري، وإن كان المغنى يعد موسوعة أصولية أُندرجت أجزاؤها في التوحيد والعدل، فإنه تناول عبر هذين الأصلين الأصول الثلاثة الأخرى، وكافة الموقف والقضايا التي تستغرق دائرتها الخمسة من آراء المخالفين والزامتهم، ويتسم المغنى من ناحيته الفكرية، بأنه أول عمل اعتزالي حاول أن يغطي مدرسة الاعتزال بكل جوانبها المبدئية الهامشية غير أن إفاضة وأسلوبه الإملائي يحتاج إلى أكثر من دراسة وإلى تبويب جديد، وإعادة تحقيق على نحو أكاديمي علمي يبرز قيمته من الناحية الفكرية التراثية والمدرسة الاعتزالية.

وقد أثار الجزء الأخير (الإمامة) من موسوعة القاضي عبد الجبار في العدل والتوحيد (المغنى) استياءات الشيعة وأطرافها (زيدية وإمامية).

ويقدر المآخذ والسلبات التي حفل بها المغنى يعد المصدر يشكل البناء الأصولي للمدرسة الاعتزالية وقد نجد القاضي في ثغرات موسوعة المغنى يبحث الشيق العميق في مجموع المحيط بالتكليف الذي جاء حافلاً بقضايا العدل والتوحيد الأساسية المتميزة عن المغنى بالدقة والتركيز العميق والأصالة.

وفي نطاق الدائرة الأصولية أكد القاضي امتياز التوحيد كأصل متقدم على الأصول الأربعة الأخيرة الأخرى، فأثر بدراسات خاصة تناول أهم قضاياها في (الأسماء والصفات والرؤية). وعبر الاتجاه الأصولي عن القاضي

(١) سبق ذكر كتاب المغنى ضمن كتب علم الكلام.

بالعدل عناية بالغة وهو الأصل الذى يعزز الموقف الأخلاقى فى تأكيد عدل الله وحرية الإنسان من خلال نظريتي: اللطف والتولد.

وأضاف إلى ذلك برهانه على حرية الإنسان الذاتى فى كتاب القضاء والقدر.

وبخصوص التوحيد والعدل وامتيازهما فقد أعيد بحثهما فى مجمل الأطروحات التى قدمها القاضى وأهمها: شرح الأصول الخمسة، أصول الدين على مذهب أهل التوحيد والعدل، ومختصر الحسنى، زيادات الأصول، تقريب الأصول، تكملة شرح الأصول، المقدمات.

تعريف ابن المرتضى بالقاضى عبد الجبار:

قل الإمام أحمد يحيى المرتضى من أئمة الزيدية معرفاً بالقاضى عبد الجبار^(١):

هو أبو الحسن قاضى القضاة عبد الجبار بن أحمد بن عبد الجبار الهمداني كان فى ابتداء حالة يذهب فى الأصول مذهب الأشعرية وفى الفروع مذهب الشافعى فلما حضر مجلس العلماء ونظر وناظر عرف الحق فانقاد له وانتقل إلى أبى إسحاق بن عياش فقرأ عليه مدة ثم رحل إلى بغداد وقام عند الشيخ أبى عبد الله مدة مديدة حتى فاق الأقران وخرج فريد دهره قال الحاكم وليس تحضرنى عبارة تحيط بقدر محله فى العلم والفضل فإنه الذى فتق علم الكلام ونشر بروده ووضع فيه الكتب الجليلة التى بلغت المشرق والمغرب وضمنها من دقيق الكلام وجليله ما لم يتفق لأحد مثله وطال عمره مواظباً على التدريس والإملاء حتى طبق الأرض بكتبه وأصحابه وبعد صوته وعظم

(١) باب ذكر المعتزلة وطبقاتهم - تأليف/ أحمد بن يحيى المرتضى بتحقيقنا تحت الطبع -

مكتبة النافذة ص ١٠٩ / ١١١ وقد عرفه بما لا يخرج عما سبق ولكننا آثرنا ذكر ترجمته

لكونها المدة لكل من جاء بعده.

قدره وإليه انتهت الرياسة في المعتزلة حتى صار شيخها وعالمها غير مدافع وصار الاعتماد على كتبه ومسائله: نسخت كتب من تقدمه من المشايخ وشهرة حالة تغنى عن الأطناب في الوصف واستدعاء الصاحب إلى الرى بعد سنة ستين وثلاثمائة فبقى فيها مواظباً على التدريس إلى أن توفى رحمه الله سنة خمس عشرة أو ست عشرة وأربعمائة وكان الصاحب يقول فيه هو أفل أهل الأرض ومرة يقول هو أعلم أهل الأرض وأراد أن يقرأ فقهه أبى حنيفة على أبى عبد الله فقال له هذا علم كل مجتهد فيه مصيب وأنا فى الحنيفة فكن أنت أصحاب الشافعى فبلغ مبلغاً عظيماً وله اختيارات لكن وفر أيامه على الكلام ويقول للفقهاء أقوام يقومون به طلباً لأسباب الدنيا وعلم الكلام لا غرض فيه سوى الله تعالى قال الحاكم ويقال إن له أربعمائة ألف ورقة مما صنف فى كل فن ومصنفاته أنواع منها فى الكلام كتاب الدواعى والصوراف وكتاب الخلاف والوفاق وكتاب الخاطر وكتاب الاعتماد وكتاب المنع والتمانع وكتاب ما يجوز فيه التزايد وما لا يجوز إلى غيره ذلك مما يكثر تعداده وأماله الكثيرة كالمغنى والفعل والفاعل وكتاب المبسوط وكتاب المحيط وكتاب الحكمة والحكيم وشرح الأصول الخمسة^(١) ومنها نوع فى الشروح كشرح الجامعين وشرح الأصول وشرح المقالات وشرح الأعراض ومنها فى أصول الفقه النهاية والعمد وشرحه وله كتب فى النقض على المخالفين كنقض اللمع ونقض الإمامة ومنها جوابات مسائل وردت عليه من الآفاق كالرازيات والعسكريات والقاشانيات والخوارزميات والنيسابوريات ومنها فى الخلاف نحو كتابه فى الخلاف بين الشيخين ومنها فى المواعظ كنصيحة المتفقهة ثم له كتب فى كل فن بلغنى اسمه وفن لم يبلغنى أحسن فيها وأبدع وعلى الجملة فحصر مصنفاته كالمعتذر.

(١) هناك خلاف فى نسبة هذا الكتاب للقاضى عبد الجبار حسب ما نوضحه فيما يلى فى

المبحث الثالث فى التعريف بالكتاب.

وفاته:

أجمع المؤرخون وأصحاب التراجم على أنه عمر طويلا، إلا أنهم اختلفوا في السنة التي توفي فيها^(١).

فالخطيب البغدادي^(٢) يذكر: أن وفاته كانت في أول سنة خمس عشرة وأربعمائة.

ويذكر المرتضى^(٣): أنه سنة عشرة أو ست عشرة وأربعمائة.

في حين يذكر ابن الأثير أن وفاته كانت سنة أربع عشرة وأربعمائة وأنه قد جاوز التسعين^(٤).

(١) تثبيت دلائل النبوة بتحقيقنا - مرجع سابق - ص ١٨.

(٢) تاريخ بغداد ح ١١ / ص ١١٦.

(٣) طبقات المعتزلة ١١٢.

(٤) انظر الكامل في التاريخ ح ٩ / ص ٣٣٤.

obeikandi.com

البحث الثالث

التعريف بكتاب شرح الأصول الخمسة

الأصول الخمسة التي يجمع عليها المعتزلة والتي لا يوصف المتكلم أن معتزلي إلا إذا قال بها واعتنقها وآمن بها ودافع عنها هي:

التوحيد، والعدل، والوعد والوعيد، والمنزلة بين المنزلتين، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر. وق ذكرها القاضي بهذا الترتيب في كتاب الأصول الخمسة في علم الكلام. كما وردت في كتاب شرح الأصول الخمسة المنسوب للقاضي عبد الجبار.

ويبدأ الكتاب عقده عن النظر ووجوب على المكلف وبيان ما يجب على المكلف معرفته من أصول الدين.

ثم يومئذ للأصول الخمسة عرضا سريعا ويعود بعد ذلك الكلام عن كل أصل من هتف الأصول.

ويختم الكتاب بفصل عن التوبة

والخلاف يجرى بين العلماء حول نسبة هذا الكتاب للقاضي عبد الجبار من عدمه.

فيرى الدكتور عبد الكريم عثمان محقق كتاب شرح الأصول الخمسة أن الكتاب للقاضي عبد الجبار.

أما الدكتور فيصل عون محقق كتاب الأصول الخمسة المنسوب للقاضي عبد الجبار فيرى أن الكتاب ليس من تأليف ولا شرح القاضي. يقول الدكتور فيصل في مقدمة تحقيقه لكتاب الأصول الخمسة^(١):

(١) الأصول الخمسة - المنسول للقاضي عبد الجبار بن أمد الأسد أبدي - ٣٢٠ - ٤١٥ هـ

حقته وقدم له الدكتور فيصل بدير عون - نشر لجنة التأليف والتعريب والنشر - مجلس

النشر العلمي - جامعة الكريت عام ١٩٩٨. ص ٢٧ / ١٩.

إن المعتزلة لم يكن لها رأى واحد وثابت فى عدد الأصول. صحيح أنه أصبح راسخا الآن فى الأذهان أن المعتزلة أجمعت فيما بينها على أصول خمسة ذكرها القاضى عبد الجبار فى الكتاب المنسوب إليه تحت اسم "شرح الأصول الخمسة"، لكن من الصحيح أيضاً أن رجال المعتزلة قد اختلفوا فيما بينهم فى حصر هذه الأصول. فمن قائل بوجود أصلين، ومن قائل بوجود أربعة أصول، ومن قائل بخمسة أصول. كذلك اختلفوا أحيانا فى تسمية هذه الأصول حيث عد البعض النبوة أصلا بينما ذكر فريق آخر القرآن والسنة. إلخ.

يذهب القاسم بن إبراهيم الرسى (١٦٩ - ٢٤٦هـ)، أحد رجال الزيدية المعتزلة الأوائل والمهمين للغاية، فهو كما قال عنه أحد الباحثين فى دراسة علمية: "من أهم الشخصيات الزيدية التى بدأت إحكام العلاقة بين الزيدية والمعتزلة. كما أنه يعد الأساس لفرع من الزيدية أسس لنفسه قاعدة فى اليمن استمر تأثيرها إلى مد يزيد عن ألف سنة^(١). يقول الرسى: إن الأصول خمسة: التوحيد، العدل، الوعد والوعيد، المنزلة بين المنزلتين، ثم القرآن الكريم والسنة المطابقة له^(٢).

والقاضى عبد الجبار نفسه قد تردد فى حصر الأصول. فقد ورد فى كتابه "شرح الأصول الخمسة" ما يلى: فصل: فيما يلزم المكلف (فى الأصل

(١) راجع: على محمد زيد: معتزلة اليمن ص ٣١ - دار العودة - بيروت سنة ١٩٨١. وعن الرسى يمكن الرجوع أيضاً إلى عبد الله الحشى: مصادر الفكر العربى الإسلامى فى اليمن - بيروت سنة ١٩٧٨م. وراجع كذلك د. أحمد صبوحى: الزيدية ص ١٢١ - ١٤٩ منشأة المعارف بالإسكندرية سنة ١٩٨٠م.

(٢) راجع مجموعة رسائل الإمام القاسم، اللوحة ١١٥ صورة بدار الكتب المصرية تحت رقم ٢٠٨٦ ب عن د. محفد عمارة: رسائل العدل والتوحيد ط ١ ص ٤٨ - دار الهلال ١٩٧١ - القاهرة. وقد ركز عمارة حديثه عن الرسى لتأكيد الأرضية الفكرية المشتركة التى تجمع بين الشيعة والمعتزلة ص ٥٦ - ٦١.

الكلف) معرفته من أصول الدين: أعلم أن ما يلزم المكلف (في الأصل: الكلف) معرفته من أصول الدين أصلاً على ما ذكره رحمه الله في المغنى، وهما: التوحيد والعدل.

وذكر (القاضي عبد الجبار) في "مختصر الحسنى" أن أصول الدين أربعة: التوحيد والعدل والنبوات والشرائع. وجعل ما عدا ذلك من الوعد والوعيد والأسماء والأحكام والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر داخلاً في الشرائع. وذكر في الكتاب (لم يحدد المؤلف اسماً للكتاب!! اللهم إلا إذا كانت الإشارة إلى مختصر الحسنى!!) أن ذلك خمسة: التوحيد، العدل، الوعد والوعيد، والمنزلة بين المنزلتين، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، لظهور الخلاف بين الناس في كل واحد من الأصول. والأولى ما ذكره في المغنى أن النبوات والشرائع داخلاً في العدل؛ لأنه كلام في أنه تعالى إذا علم أن صلاحنا في بعثة الرسل، وأن نتعبد بالشريعة وجب أن يبعث ونتعبد (يبدو أنه ثمة خلافاً هنا في المبني والمعنى) ومن العدل أن لا يخل بما هو واجب عليه. وكذلك الوعد والوعيد داخل في العدل لأنه كلام في أنه تعالى إذا وعد المطيعين بالثواب وتوعد العصاة بالعقاب فلا بد من أن يفعل، ولا يخلف في وعده، ولا في وعيده. ومن العدل أن لا يخلف ولا يكذب. وكذلك المنزلة بين المنزلتين داخل في العدل؛ لأنه كلام في أن الله تعالى إذا علم أن صلاحنا في أن يتعبدنا بإجراء أسماء وأحكام على المكلفين، وجب أن يتعبدنا به. ومن العدل أن لا يخل بالواجب. وكذا الكلام في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر. فالأولى أن يقتصر على ما أورده في المغنى - ثم سأل رحمه الله نفسه: فقال كيف قلتم إن المكلف يلزمه معرفة هذه الأصول، وقد قلتم إن من لا يسلك طريقة العلماء ليس يلزمه معرفة هذه الأصول أجمع، وإنما يلزمه أن يعرف التوحيد والعدل؟ وأجاب بأنه يلزمه معرفة التوحيد والعدل؛ لأنه يخاف من تركه ضرراً، ولأنه لطف له في أداء الواجبات

واجتناب المقبيحات. ويلزمه معرفة الأصول الأخرى أيضًا؛ لأن العلم^(١) بكمال التوحيد والعدل موقوف على ذلك. ألا ترى أن من جَوَّزَ على الله تعالى في وعده ووعيده الخلف والإخلال بما يجب عليه من إزاحة علة المكلفين وغيره، فإنه لا يتكامل له العلم بالعدل. ولا فرق في ذلك بين من يسلك طريقة العلماء وبين من لا يكون كذلك. لأن العامي أيضًا يلزمه معرفة هذه الأصول على سبيل الجملة، وإن لم يلزمه معرفتها على سبيل التفصيل^(٢).

هذا النص الذي أخذناه عن شرح الأصول الخمسة يثير عدة تساؤلات وشكوك:

١ - التساؤل الأول: من المؤلف الحقيقي لشرح الأصول الخمسة؟ من الواضح أن ثمة إشارات مهمة تؤكد بما لا يدع مجالاً للشك أن شرح الأصول إذ لم يكن من عمل مؤلف آخر غير القاضى عبد الجبار، فإن من المؤكد أن القاضى لم ينفرد بتأليفه، بل أسهم معه آخرون. وهؤلاء الآخرون لا نقصد بهم تلميذى القاضى عبد الجبار اللذين ذكرت كتب المؤرخين أن القاضى قد أملى شرح الأصول عليهما، وهما: أبو محمد بن إسماعيل على الفرزازى وأحمد بن أبى هشام الحسينى المشهر بـ "ما نكديم" (وجه القمر) ولقب كذلك بـ (ششديو) (وسوف نعود فيما بعد للحديث عن الفرزازى هل كان بحق تلميذاً مباشراً للقاضى أم لا؟). فقد ورد فى النص السابق من شرح الأصول: "على ما ذكره رحمه الله فى المعنى" . . و "ذكر القاضى فى مختصر الحسنى" و "جعل (القاضى) ما عدا ذلك" . . و "ذكر فى الكتاب" . . و "الأولى ما ذكره فى المعنى" . . و "فالأولى أن تقتصر على ما أورده فى

(١) فى الأصل: علم.

(٢) شرح الأصول الخمسة للقاضى عبد الجبار ص ١٢٢ - ١٢٤. تحقيق د. عبد الكريم

عثمان مكتبة وهبة - القاهرة سنة ١٩٦٥م.

المغنى . . . " و " ثم سأل رحمه الله نفسه . . . " و " أجاب " هذه كلها إشارات تدل على ضمير الغائب . أى أن كاتب شرح الأصول الخمسة يشير بصيغة ضمير الغائب إلى القاضى عبد الجابر . فلو أن القاضى هو الذى كتب الشرح لاستخدم لغة الخطاب المباشر: قلنا فى مختصر الحسنى . . . و . . . ذكرنا فى المغنى . . . وأشرنا فى كتبنا . . . وإن سألنى سائل . . . قلت له . . . قلنا له . . . " .

٢ - من يقرأ " شرح الأصول الخمسة " يجد انتقادات كثيرة موجهة إلى القاضى عبد الجابر فى كتاب يفترض أن القاضى هو مؤلفه!! ونحسب أن القاضى أو كان هو المؤلف أو هو الذى أملى مباشرة الكتاب على طلابه بغير تحريف أو تعديل لما نقد نفسه، أو وجه اللوم إلى نفسه، بل وطلب من نفسه إلى نفسه أن يعيد النظر فى بعض أحكامه السابقة . فقد ورد (على سبيل المثال) فى شرح الأصول (ص ١٢٤) أن القاضى تساءل قائلاً: هل عدتكم فى هذه الجملة النبوات والإمامة؟ (والمقصود بذلك من حيث كونهما أصليين من أصول الدين) وأجاب بأن الخلاف فى ذلك يدخل تحت هذه الأبواب (المقصودة الأصول الخمسة)، فلا يجب إفراده بالذكر (ص ١٢٤) . ثم نقراً بعد ذلك مباشرة، نقداً لكلام القاضى فحواه: " إلا أن هذا العذر ليس بواضح، فإن الخلاف فى الوعد والوعيد والمنزلة بين المنزلتين وغيرهما مما يدخل فى العدل، ثم أفرد بالذکر، فهلا أفرد ما ذكرناه أيضاً بالذکر . والصحيح أنه يقتصر على الكلام فى ذلك " (١) . واضح أن هذا النقد الموجود بالمتن ليس كلاماً على لسان القاضى، وليس لدى القاضى علم به!!

وما يجعل الشك قائماً فى صحة نسبة شرح الأصول الخمسة للقاضى عبد الجابر وجود آبار متناقضة، وكلها منسوبة إلى القاضى . فكثيراً ما نجد رأياً يدافع عنه القاضى، ثم لا نلبث أن نجد تراجعاً من القاضى نفسه عن هذا

(١) شرح الأصول الخمسة ص ١٢٥ .

الرأى، والقول بضده أو نقيضه. . من ذلك ما أورد من حديث عن المنزلة بين المتزلتين. ففي حديث القاضى عن حكم مرتكب الكبيرة قال "ألم أن هذه مسألة شرعية لا مجال للعقل فيها؛ لأنها كلام فى مقادير الثواب والعقاب، وهذا لا يعلم عقلا. وإنما المعلوم عقلاً أنه إذا كان الثواب أكثر من العقاب فإن العقاب مكفر فى جنبه؛ وإن كان أقل منه يكون محيطاً فى جنب ذلك العقاب. فأما أن ثواب بعض الطاعات أكبر من ثواب البعض الآخر، أو عقاب بعض المعاصى أعظم من بعض، فإن ذلك مما لا مدخل للعقل فيه. بل لو خلىنا وقضية العقل لجوزنا أن يكون ثواب الإحسان إلى الغير بدرهم أعظم من الشهادتين، وأن يكون عقاب شرب الخمر أعظم من عقاب استحلالها"^(١). هذا الرأى، كما هو واضح، أبعد العقل عن مجال البث فى مسألة مرتكب الكبيرة، والتي هى من الأصول الخمسة، والتي كانت فى واقع الحال فتوى عقلية قالها واصل بن عطاء الغزال، وكانت سبباً فى نشأة المعتزلة. لكننا بعد ذلك نقرأ فى شرح الأصول الخمسة: أن حكم العقل فى مرتكب الكبيرة أنه يكون فاسقاً، فاجراً، ملعوناً. . الخ^(٢).

٣ - إن القراءة المتأنية لما سبق أن ذكرناه هنا من نصوص للقاضى عبد الجبار بوجه خاص ولشرح الأصول كله بوجه عام يدرك أن الغموض يكتنف موقف القاضى من عدد الأصول التى ينبغى للمكلف أن يعرفها من أصول الدين: فهو أحياناً يقول بأصلين، وأحياناً أخرى يقول بأربعة أصول، وهو فى شرح الأصول يقول بالأصول الخمسة. فقد جاء فى شرح الأصول على لسان القاضى ما يلى: "أصول الدين أصلان اثنان على ما ذكره رحمه الله فى المغنى وهما التوحيد والعدل". ثم نجد رأياً آخر للقاضى. . وذكر القاضى فى مختصر الحسنى أن أصول الدين أربعة: التوحيد، العدل، النبوات

(١) ص ١٣٨ من شرح الأصول الخمسة.

(٢) راجع ص ١٣٩ - ١٤٠ من شرح الأصول الخمسة.

والشرائع^(١). فإذا أضفنا إلى ذلك ما ذكره من أصول خمسة فى الشرح اتضح لنا هذا التباين فى حصر عدد الأصول التى قال بها عبد الجبار. هذا إلى جانب أن الاختلاف، كما هو واضح، قد تجاوز العدد إلى طبيعة الأصول نفسها.

٤ - ثم إن ما يزيد الشك فى نسبة كتاب الشرح إلى القاضى عبد الجبار ما يلى: إن القاضى عبد الجبار كتب أهم كتاب عن المعتزلة حتى الآن، ونقصد كتاب "المغنى فى أبواب التوحيد والعدل" وهذا الكتاب مؤلف من عشرين جزءاً وهو كتاب ضخمة من حيث تم نشر أربعة عشر جزءاً منه أما الأجزاء الستة الأخرى فما زالت مفقودة حتى الآن. ونحسب أن القاضى لو كان هو مؤلفاً شرح الأصول الخمسة أو شارحها لكان كتاب المغنى فى أبواب التوحيد والعدل بحجمه الضخم أولى بالتخصيص للحديث عن الأصول الخمسة. أما وأن القاضى تحدث عن أصلين فقط وجعلهما عنواناً لكتابه الرئيس والمهم "المغنى" فإن ذلك يدل على إمكانية (جواز) أن يكون شرح الأصول: خاصاً بأحد أساتذة القاضى كما سنرى؛ أو أن القاضى (وهذا هو الرأى الأرجح عندنا) قد أسهم - شأنه شأن غيره من طلاب مدرسة المعتزلة - فى شرح أجزاء من الأصول الخمسة التى لم يكن له دخل فى وضعها من حيث المبدأ. ونقصد بذلك أن الأصول الخمسة قد تم تحديدها قبل أن يولد القاضى عبد الجبار نفسه، وقبل أن يخرج إلى الدنيا. إننا إذا أخذنا فى الحسبان أصلى العدل والتوحيد الموجودين فى المغنى فى مقابل الأصول الخمسة الموجودة بالشرح، وإذا قارنا الآراء المتضاربة أحياناً والمتناقضة أحياناً أخرى سواء على مستوى شرح الأصول الخمسة أو بمقارنتها بما ورد فى كتاب المغنى كانت النتيجة هى الشك الكبير فى أن يكون القاضى قد ألف شرح الأصول الخمسة، أو أن يكون قد انفرد بتأليفه.

(١) ص ١٣٢ من شرح الأصول الخمسة.

لقد استمر الاختلاف حول عدد الأصول حتى ما بعد منتصف القرن التاسع الهجرى. فقد ذكر "أحمد بن يحيى بن المرتضى (٧٦٤ - ٨٤٠) أن الأصول خمسة^(١):

- ١ - وجود القديم المحدث بلا معانى.
- ٢ - المنزلة بين المنزلتين.
- ٣ - أن فعل العبد غير مخلوق فيه.
- ٤ - تولى الصحابة والاختلاف فى عثمان بعد الأحداث. والبراءة من معاوية وعمرو بن العاص.
- ٥ - وجوب الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر.

ولذلك انتهى دكتور فيصل عون إلى عدم حق نسبة شرح الأصول الخمسة للقاضى عبد الجبار حيث قال: نحن نشك فى صحة نسبة كتاب شرح الأصول الخمسة للقاضى عبد الجبار لا لشيء إلا لكثرة التناقضات المتعلقة بالأراء المعروضة بالكتاب من جهة، ولأنه، من جهة أخرى، لا يوجد بين أيدينا ما يؤكد أن الكتاب، كتاب شرح الأصول ولا حتى كتاب "الأصول الخمسة" الذى يقوم بنشره الآن، ما يدل على أن القاضى هو مؤلفه. نقول ذلك وندعمه بعد أدلة:

- ١ - أن القاضى عبد الجبار قد كتب كتبه فى علم أصول الدين تحت عنوان "المغنى فى أبواب التوحيد والعدل" حيث ضم هذا السفر الجليل عشرين جزءاً. ومن خلال عنوانه ندرك أن القاضى يقول بوجود أصليين فقط: التوحيد، والعدل. وقد فصل القول فيهما فى سفره هذا حيث تحدث عن النظر، والتولد، النبوة، والल्पف، الإمامة.. الخ، ونحن نرى أن القاضى لو

(١) راجع د. محمد عمارة رسائل فى العدل والتوحيد، ص ٤٨.

كان يرى الأصول خمسة لكان الأولى به أن يدون هذه الأصول "الخمسة" في المعنى، بحيث يكون العنوان: "المعنى في الأصول الخمسة" لكنه كان واضحاً حينما ذكر علو وجه التوحيد والتوحيد والعدل أصليين للعقيدة. ومن ثم فإن كل المسائل الأخرى تتفرع: إما عن التوحيد وإما عن العدل.

٢ - ويؤكد ما سبق ويسوغه أن القاضي عبد الجبار قد بدأ بـ "شرح الأصول الخمسة" (المنسوب إليه!!) وانتهى منه خلال فترة تأليفه لكتابه الكبير "المعنى". فقد جاء في الجزء العشرين من المعنى (في الصفحة رقم ٢٥٤) إنه أتم الشرح فترة إملاء المعنى ما بين ٣٦٠ - ٣٨٠هـ.

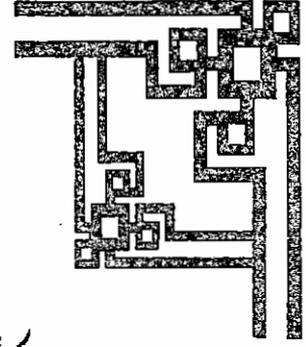
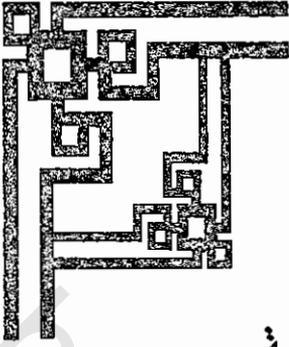
إن موضوع شرح الأصول الخمسة هو بعينه موضوع كتاب "المعنى في أبواب التوحيد والعدل" فكيف يؤلف القاضي - في وقت واحد - كتابين يعالجان موضوعاً واحداً ومن وجهة نظر واحدة (المعتزلة!!)، أضف إلى هذا أنه كان ينبغي أن يشغل مشروع شرح الأصول الخمسة عشرين جزءاً، وأن يكون كتاب المعنى في جزء واحد.!! لكن ذلك لم يحدث!! كذلك كما نتوقع أن يعبر الكتابان عن وجهة نظر واحدة، وهذا أيضاً لم يحدث. أهـ. متصرف يسير^(١).

ونحن نميل إلى أن الأصول الخمسة من تأليف القاضي عبد الجبار أما شرحه فهو لما نكديم كما ورد على غلاف نسخة صنعاء ونصبه شرح الأصول الخمسة للقاضي عبد الجبار بن أحمد الأسد بادي المتوفى المعتزلي - المؤلف السيد ما نكديم وهو أحمد بن حنبل أبي هاشم الحسيني الرازي المعروف بشيشديو المتوفى عام ١٤٢٥هـ.

وقد اعتمدنا في تحقيقنا لهذا الكتاب على عدة نسخ مخطوطة ومطبوعة وخاصة النسخة التي حققها الدكتور عبد الكريم عثمان والتي تسبها إلى

(١) الأصول الخمسة المنسوب للقاضي عبد الجبار - مرجع سابق ص ١٩ / ٢٧

القاضي عبد الجبار وكذا نسخة الدكتور عادل أعون الأصول الخمسة والتي
نفس نسبة الكتاين للقاضي عبد الجبار، وقد استفدنا من جميع النسخ
المخطوطة والمطبوعة.



النصر المنوفى

كتاب شرح الأصول الخمسة

للفاضل عبد الجبار بن أحمد الأسد أباحدى

المنوفى سنة ٤١٥ هجرية

تأليف وتعليق

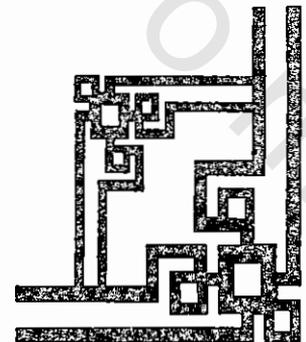
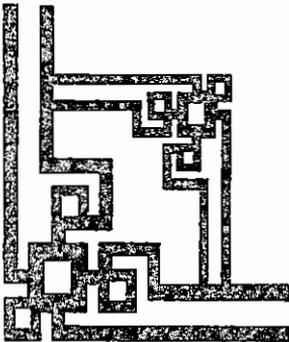
السيد الإمام مانكرية أحمد بن أبي هاشم الحسينى

الرازى المعروف بششديو

المنوفى سنة ١٤٢٥ هجرية

تحقيق وضبط

أ.د أحمد عبد الرحيم السايح المستشار توفيق على وهبه



obeikandi.com

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الحمد لله وحده وصلى الله على محمد وآله اللهم أعن ويسر يا كريم .
بدأ قاضى القضاة أبو الحسن عبد الجبار بن أحمد رحمه الله فى الشرح
بسؤال الأصول الخمسة فقال : إن سأل سائل فقال : ما أول ما أوجب الله
عليك؟ فقل : النظر المؤدى إلى معرفة الله تعالى لأنه تعالى لا يعرف ضرورة ،
ولا بالمشاهدة ، فيجب أن نعرفه بالتفكر والنظر .

ثم تئى بذكر الواجب ، وحده ، وحقيقته ، لأنه أراد أن ينهى الكلام إلى
النظر فى طريق معرفة الله تعالى الواجبات . ولا يحسن أن تتكلم فى وصف
لشئ أو حكم له ما لم نعلم ذلك الشئ .

فقال : الواجب هو ما إذا لم يفعله القادر عليه استحق الذم على بعض
الوجوه . وقوله على بعض الوجوه احتراز من الواجبات المخيرة التى لها بدل
يقوم مقامها ويسد مسدها ، كالكفارات الثلاث ، فإنها أجمع واجبه على
التخير ثم إذا أتى بواحدة منها وترك الباقي لا يستحق الذم مع أنه أخل
بالواجب ، ولكن يستحق الذم عليه على بعض الوجوه ، وهو أن لا يأتى
بواحدة منها ، فلولا هذا الاحتراز لا تنتقض الحد ، ولا نقض مع اعتباره .

فإن قيل : هلا اعتبرت فى حد الواجب استحقاق المدح بفعله؟

قلنا : إنما يعتبر فى الحد ما به بتبيين المحدود عن غيره ، والواجب إنما
يتبين عما ليس بواجب بما ذكرنا ، فيجب الاقتصار عليه .

فإن قيل : إن لم تعتبروا فى حد الواجب استحقاق المدح بفعله انتقض

يهرب الملجأ، لأن الملجأ إلى الهرب ولو مكث ولم يهرب لاستحق الذم بتركه الهرب مع أن الهرب غير واجب عليه، إذ الوجوب والتكليف لا يتصوران مع الإلجاء، ولو اعتبرتم في الحد استحقاق المدح بفعله لم ينتقض بذلك لأنه، وإن استحق الذم بترك الهرب، لم يستحق المدح بفعله.

قيل له: إن من مكث ولم يهرب لا يكون ملجأ إلى الهرب، لأنه لو كان ملجأ إلى الهرب لوقع منه الهرب، لأن الملجأ هو من بلغ داعيه حداً لا يقابله داع آخر، ويقع ما أُلجئ إليه لا محالة. فإذا لم يكن ملجأ لم يمنع وجوب الهرب عليه دفعاً للضرر عن نفسه، فلذلك استحق الذم بترك الهرب وأنت أردت أن تصور الكلام في الملجأ فصورته في غيره.

فإن قيل: لم قلت إن هذا هو حد الواجب؟

قيل له: لأنه أوضح من قولنا واجب، وينبئ عن فائدته ويحصر معناه، وهذا هو الغرض بالتحديد.

وإن شئت قلت في حد الواجب: هو ما للإخلال به مدخل في استحقاق الذم، أو للإخلال به تأثير في استحقاق الذم، وهذان الحدان كالأول في الصحة إلا أنهما أو جزء وأخصر ولهذا لا يرد عليهما من الأسئلة ما يرد على الأول:

ولما كان الواجب مما به ترك قبيح بين حقيقة القبيح فقال:

القبيح هو ما إذا فعله القادر عليه استحق الذم على بعض الوجوه، وقوله على بعض الوجوه احتراز من الصغيرة؛ فإنها قبيحة ومع ذلك فإنه لا يستحق الذم عليها بكل وجه ولكن يستحق الذم عليها على بعض الوجوه، وهو أن لا يكون لفاعلها من الثواب قدر ما يكون عقاب هذه الصغيرة مكفراً في جنبه، وكذلك فإنه احتراز من القبائح الواقعة من الصبيان والمجانين والبهائم، فإنها على قبحها لا يستحق الذم عليها بكل وجه، ولكن يستحق

الضم عليها على بعض الوجوه، وهو أن تقع من يعلم قبحها، أو يتمكن من الغلم بذلك، فلولا هذا الاحتراز لا تنقض الحد، ولا نقض مع اعتباره.

وذكر في الكتاب، أن كل ترك منع الواجب من وجوده فهو قبيح.

وهذا صحيح لأن أحدنا إذا كان عنده وديعه فجاء صاحبها وطالبه بالرد فإنه يجب عليه الرد، فلولا أن هذا الرد لا يتم إلا بالقيام واستلقى على قفاه، كان هذا الاستلقاء قبيحاً لأنه ترك منع الواجب من وجوده.

واعلم أن الواجبات على ضربين: موسع فيه مسخير، ومعين مضيق، فالواجب المخير هو ما إذا لم يفعله القادر عليه، ولا ما يقوم مقامه استحق الذم، والواجب المضيق هو ما إذا لم يفعله القادر عليه بعينه استحق الذم، ولسنا نعنى بهذا التبعين أن غيره مما يخالفه في الصورة لا يقوم مقامه بخلاف المخير، وإلا فليس في الواجبات علينا ما يتعين حتى لا يقوم غيره مقامه، وإن وجد فيما يجب على الله تعالى. ولكل واحد منهما مثال في العقل والشرع.

أما مثال الواجب المخير في العقل فهو: كقضاء الدين؛ فإن من عليه الدين بالخيار، إن شاء قضى من هذا الكيس، وإن شاء قضى من كيس آخر إذا كان النقد واحداً.

وأما مثاله في الشرع، فهو: كالصلاة في الوقت فإن المكلف مخير إن شاء صلى وإن شاء عزم، وكالكفارات الثلاث فإنها أجمع واجبة على التخيير إن شاء أطعم، وإن شاء كسى، وإن شاء أعتق.

وأما مثال الواجب المضيق في العقل فهو، كرد الوديعة، إذا جاء صاحبها وطالبه بالرد فإنه يجب عليه ردها بعينها، ولا يقوم غيرها مقامها من قيمة أو بدل؛ وإن كان يدخله التخيير من وجه آخر، فإنه مخير إن شاء ردها باليمين، وإن شاء ردها باليسار.

وأما مثاله في الشرع فهو؛ كالصلاة في آخر الوقت، فإنه يتعين عليه

الصلاة ويجب أداؤها ولا يقوم غيرها مقامها من عزم أو غيره، وإن كان يدخله التخير من وجه آخر؛ فإنه مخير إن شاء صلى في هذه البقعة وإن شاء صلى في هذه البقعة، بشرط استوائها في الطهارة.

ثم قال رحمه الله تعالى: إذا ثبت هذا فالعم أن معرفة الله سبحانه وتعالى من الواجبات المضيقية التي لا يسع الإخلال بها، ولا يقوم غيرها مقامها من ظن أو غيره لأنه مما يقبح تركها، وقد تقرر في العقل وجوب التحرز من القبيح. فإذا كان لا يمكن التحرز من هذا القبيح إلا بالمعرفة، وجب أن يقضى بوجوبها.

وهذه منه رحمه الله إشارة إلى ما يقوله شيخنا أبو علي^(١)، من أن وجه وجوب معرفة الله تعالى قبح تركها. إلا أن ذلك إنما يستقيم إن لو لم يمكن الانفكاك عن القبيح إلا إلى المعرفة، فحيثُذ كان يجب أن يقضى بوجوبها. فأما ومن الممكن أن ينفك المرء عن القبيح لا إلى المعرفة، بأن لا يفعلها، ولا يفعل ما يضادها من الجهل وغيره، فإن ما ذكره لا يستقيم. وأشبه ما يقوله في الصلاة أنه لا يجوز أن يجعل وجه وجوبها قبح تركها من الزنا وغيره، لأن ذلك إنما كان يجب إن لم يمكن الاحتراز من الزنا إلا بالصلاة، فأما ومن الممكن انفكاك المطلق عن الأمرين جميعاً فإن ذلك غير واجب، كذلك ههنا.

فإن قيل إذا كان عندكم أن الواجب لا يجب بإيجاب موجب، فما معنى قوله: ما أول ما أوجب الله عليك قيل له: معناه ما عرفك الله وجوبه. فإذاً الصحيح في وجه وجوب المعرفة ما يقوله أبو هاشم من أنه ما

(١) أبو علي: هو محمد بن عبد الوهاب الجبائي من أكابر علماء المعتزلة توفى سنة

٣٠٣هـ، ويعتمد المؤلف على آرائه وآراء ابنه أبي هاشم الذي من كبار علماء المعتزلة

وأشدهم.

لطف في أداء الطاعات واجتناب المقبحات العقلية على ما سيأتى شرحه من بعد إن شاء الله تعالى.

ولما ذكر رحمه الله في أول الكتاب ما ذكر، بين حقيقة النظر.

والأصل فيه، أن النظر لفظة مشتركة بين معان كثيرة:

قد يذكر ويراد به تقليب الحدقة الصحيحة نحو المرئى التماساً لرؤية، تقول العرب نظرت إلى الهلال فلم اره.

وقد يذكر ويراد به الانتظار، قال الله تعالى: (فنظرة إلى ميسرة)^(١) أي انتظار، وقال (فناظره بم يرجع المرسلون)^(٢) أي منتظرة، وقال المثقف العبدى أو الممزق^(٣).

فإن يك صدر هذا اليوم ولى
فإن غداً لناظره قريب
أي لمنتظره

وقال الفقسعوى: فإن غداً للناظرين قريب. أي للمتظرين.

وقد يذكر ويراد به العطف والرحمة، قال الله تعالى: (ولا يكلمهم الله ولا ينظر إليهم يوم القيامة) أي لا يرحمهم ولا يثبتهم. ويروى عن النبي ﷺ (من جر إزاره بطراً لا ينظر الله إليه يوم القيامة. أي لا يرحمه)

وقد يذكر ويراد به المقابلة، تقول العرب دارى تنظر إلى دار فلان أي تقابلها، وتقول إذا أخذت في طريق كذا فنظر إليك الجبل أي قابلك فخذ عن يمينك أو عن شمالك.

(١) سورة البقرة - آية ٢٨٠

(٢) سورة النحل - آية ٣٥٠

(٣) المثقف العبدى: وهو عائد بن محصن

وقد يذكر ويراد به التفكير بالقلب، قال الله تعالى: (أفلا ينظرون إلى الإبل كيف خلقت)^(١) أفلا يفكرون في خلقها.

وإنما تتميز هذه الأنظار بعضها من بعض بما يقترن بها من القرائن، وينضاف إليها من الشواهد.

على أن النظر إذا قيد بالعين لا يحتمل إلا تقليب الحدقة الصحيحة نحو المرئى المتأساً لرؤيته، كما أنه إذا قيد بالقلب لا يحتمل إلا التفكير.

ثم إن النظر بالقلب له أسماء، من جملتها: التفكير، والبحث، والتأمل، والتدبر، والرؤية، وغيرها.

وهو على قسمين: أحدهما، النظر في أمور الدنيا، كالنظر في العلاجات والتجارات؛ والثاني النظر في أمور الدين، وذلك أيضاً على قسمين: أحدهما النظر في الشبه لتحل، والثاني في الأدلة ليتوصل بها إلى المعرفة، وهذا هو النظر المقصود بالباب.

ولما رأى رحمه الله تنوع النظر إلى هذه الأنواع، قيد في أول الكتاب ولم يطلق، فقال:

أول ما أوجب الله تعالى عليك، النظر في طريق معرفة الله تعالى.

فإن قيل: وقد فسر تم النظر بالفكر فما الفكر؟ قيل له: الفكر هو المعنى الذى يوجب كون المرء متفكراً والواحد منا يجد هذه الصفة من نفسه ويفصل بين أن يكون متفكراً أو بين أن لا يكون متفكراً وأجلى الأمور ما يجده الإنسان من نفسه.

ثم إنه رحمه الله بين حقيقة المعرفة.

والأصل فى ذلك، أن المعرفة والدراية والعلم نظائر، ومعناها: ما يقتضى سكون النفس، وثلج الصدر، وطمأنينة القلب.

(١) سورة الغاشية - آية ١٧.

وهذا أولى مما أورده في العمدة^(١). أنه الاعتقاد الذي تسكن به النفس إلى أن معتقده على ما اعتقده عليه. لأن العلم إنما يتبين عما عداه بما ذكرناه، فيجب الاقتصار عليه ويحذف ما سواه.

وبعد، فإن ما أورده في العمدة فيه لفظ الاعتقاد، والعلم لا يبين عما ليس بعلم بكونه اعتقاداً، فإن غير العلم يشارك فيه وهو اعتقاد التقليد والتبخيث، ولأن فيه لفظ المعتقد، وفي العلوم ما لا معتقد له كالعلم بأن لا ثاني مع الله تعالى، وأن لا بقاء، ولأن العلم بالحد ينبغي أن يكون علماً بالمحدود، لأنهما عبارتان تقعان على معنى واحد، والمستفاد بأحدهما هو المستفاد بالآخر، فيجب فيمن علم أحدهما أن يعلم الآخر، ومعلوم أن في الناس من علم علماً وإن لم يفعله اعتقاداً، كأبي الهذيل وأصحابه.

فإن قيل ما المراد بسكون النفس؟ قلنا: التفرقة التي يجدها الواحد منا من نفسه إذا رجع إليها، بين أن يعتقد كون زيد في الدار مشاهدة، وبين أن يعتقد كونه فيها لخبر واحد من أفناء الناس؛ فإنه يجد في إحدى الحالتين مزية وحالا لا يجدهما في الحالة الأخرى، تلك المزية هي التي عبرنا عنها بسكون النفس.

فإن قيل: السكون إنما يستعمل حقيقة في المعنى الذي يضاد الحركة ويعاقبها، فكيف يجوز تحديد العلم به.

قلنا: أقصى ما في الباب أن يكون هذا تحديداً بالمجاز، وذلك سائغ، لأن الغرض بالحد دائماً إنما هو الكشف والإبانة عن حال المحدود، فمتى حصل هذا الغرض بالمجاز صار كما لو حصل بالحقيقة، وصار كما نقوله في النظام، فإنه إنما يستعمل حقيقة من جوهرين، ثم يحد به الكلام، فيقال: الكلام ما انتظم من حرفين فصاعداً، أو ماله نظام من الحروف المخصوصة، لما انكشفت به معنى الكلام، وأنبأ عن فائدته، كذلك في مسائلنا.

(١) العمدة: هو كتاب في أصول الفقه نسب إلى القاضي عبد الجبار وهو مفقود

وبعد فإن السكون إنما يكون حقيقة فيما يصاد الحركة ويعاقبها إذا كان مطلقاً، فأما إذا قيد بالذات، فإنه لا يحتمل إلا ما ذكرناه. وكما إذا قيد بالغضب، فيقال سكن غضبه لم يحتمل إلا زواله وارتفاعه؛ فصار هذا كالنظر، فإنه يحتمل بإطلاقه ما لا يحتمله إذا قيد بالعين والقلب، وكالإدراك، فإنه يحتمل مطلقاً ما لا يحتمله مقيداً.

على أن المقصود من هذا كله أن نقف على النهوض المقصود بهذه العبارة إذا وقعت عليه، فلا مشاقفة فيها إن شئت عبرت عنه بسكون النفس، أو ثلج الصدر، أو طمأنينة القلب، أو انشراح الصدر.

ثم إنه رحمه الله سأل نفسه فقال: إذا قلت إن النظر في طريق معرفة الله تعالى أول الواجبات، لأنه تعالى لا يعرف ضرورة ولا بالمشاهدة، فما معنى الضرورة والمشاهدة؟

وأجاب عنه: بأن الضرورة في أصل اللغة هي الإلجاء، قال الله تعالى: "إلا ما اضرتتم إليه" أي ما ألجئتم إليه، وفي العرف، إنما يستعمل فيما يحصل فينا لا من قبلنا، بشرط أن يكون جنسه داخلاً تحت مقدورنا، ولذلك يقال حركة ضرورية لما دخل جنسها تحت مقدورنا، ولم يقل لون ضروري لما لم يدخل جنسه تحت مقدورنا، هذا إذا كان مطلقاً.

وإذا أضيف إليه العلم فقليل علم ضروري، فالمراد على ما ذكره في الكتاب: العلم الذي يحصل فينا لا من قبلنا، ولا يمكننا نفيه عن النفس بوجه من الوجوه. وهذا إن أورده على طريق التحديد، ففيه تكرار مستغنى عنه، لأن العلم الذي يحصل فينا لا من قبلنا، هو العلم الذي لا يمكن نفيه عن النفس بوجه من الوجوه، والعلم الذي لا يمكن نفيه عن النفس بوجه من الوجوه، هو الذي يحصل فينا من قبلنا. فيجب أن تقتصر على أحد الشقين ليكون الحد تجنباً عن التكرار واللغو أو تحديد آخر.

وقد حد العلم الضروري بأنه :

العلم الذى لا يمكن العالم نفسه عن نفسه بشك ولا شبهة . وإن انفرد وهذا الحد صححه بعضهم ، واعترضه الباكون^(١) .

وعلى كل حال ، وإن انفرد ، احتراز عن العلم المكتسب إذ قارنه العلم الضرورى ، فإنه والحال هذه لا يمكن نفيه عن النفس بشك ولا شبهة وإن كان مكتسباً ، لأن هذه القضية إنما وجبت فيه لمقارنة العلم الضرورى ، فلولا هذا الاحتراز لانتقض الحد ، ولا نقض مع اعتباره .

ومن لم يعتمد هذا الحد ، جعل الاعتراض عليه أن النفى إنما يتصور فى الباقيات ، والعلوم عندكم مما لا يبقى ، فكيف صح ما ذكرتموه فى الحد؟ ويمكن أن يجاب عنه ، فيقال : لسنا نعنى بالنفى الذى ذكرناه إلا أن أحدنا لا يمكنه أن يخرج نفسه عن استمرار كونه عالماً ، إلا بالنفى الذى يتصور فى الباقيات .

وربما يقال : قد ذكرتم فى الحد الشك ، والشك ليس بمعنى عندكم . وجوابه : أن لفظة الشك لو حدثت جاز ولم يخل بالحد ، وإذا ذكرت فلأن أكثر العلماء ذهبوا إلى أنه معنى .

وقد حد العلم الضرورى ، بأنه العلم الذى لا يمكن العالم به نفسه عن النفس بوجه من الوجوه ، وهذا صحيح .

واتصل بهذا الكلام فى أقسام العلوم الضرورية .

والأصل فى ذلك ، أن العلم الضرورى ينقسم إلى ما يحصل فىنا مبتدأً ، وهو كالعلم بأحوال أنفسنا من كوننا مردين وكارهين ومشتهين ونافرين

(١) أى أن العلماء اختلفوا فى تحديد معنى العلم ، فمنهم من يرى أن ينقسم إلى ضرورى ويكتسب وهو ما يأخذ به القاضى عبد الجبار ومن المعتزلة من يرى أن المعارف كلها ضرورية وهو رأى الجاحظ .

وظائين ومعتقدين وما شاكل ذلك، وإلى ما يحصل فينا عن طريق، أو ما يجرى مجرى الطريق.

فما يحصل فينا عن طريق، فهو كالعلم بالمدرجات فإن الإدراك طريق إليه. وما يحصل عما يجرى مجرى الطريق، فهو كالعلم بالحال مع العلم بالذات، فإن العلم بالذات أصل للعلم بالحال. ويجرى مجرى الطريق إلى العلم به، والفرق بين ما يحصل فينا عن طريق وبين ما يحصل عما يجرى مجرى الطريق، أن ما يحصل عن طريق يجوز أن يبقى مع عدم الطريق إليه، وليس كذلك العلم الحاصل عما يجرى مجرى الطريق، ولهذا يصح أن يخلق الله تعالى^(١) العلم بالمدرجات من دون الإدراك، ولم يصح أن يخلق فينا العلم بالحال من دون العلم بالذات، لما كان أصلاً فيه وجارياً مجرى الطريق إليه.

ثم الحاصل فينا مبدأ ينقسم إلى: ما بعد في كمال العقل.

وإلى ما لا يعد في كمال العقل.

وأما لا يعد في كمال العقل، فهو كالعلم بأن زيداً هو الذي شاهدناه من قبل، فإنه علم مبتدأ من جهة الله تعالى، ثم لا يعد في كمال العقل، لذلك تختلف فيه أحوال العقلاء، ففيهم من إذا شاهده أثبتته، وفيهم من إذا شاهده لم يثبتته.

وأما المعروف في كمال العقل، فإنه ينقسم: إلى ما يسند إلى ضرب من الخبر، وإلى ما لا يستند إلى ذلك. فالذي لا يستند إلى الخبر كالعلم بأن الذات إما أن يكون موجوداً أو معدوداً، والموجود إما قديم وإما محدث. والمستند إلى الخبر، فهو كالعلم يتعلق الفعل بفاعله، وما يتصل بذلك من أحكام الفعل من حسن وقبح وغيرهما.

(١) في نسخة أخرى: (يصح من الله تعالى أن يخلق فينا).

وأما المشاهدة، فهي الإدراك بهذه الحواس، هذا في الأصل، وفي الأغلب إنما تستعمل في الإدراك بحاسة البصر، هذا إذا كان مطلقاً، فأما إذا أضيف إليه العلم فقيل: علم المشاهدة، فالمراد به العلم المستند إلى الإدراك بهذه الحواس، وفي الأغلب إنما يستعمل في العلم المستند إلى الإدراك بحاسة البصر فقط.

ثم إنه رحمه الله سأل نفسه فقال: إذا قلت أن الظر في طريق معرفة الله تعالى واجب لأنه تعالى لا يعلم ضرورة ولا بالمشاهدة، فمن حقكم أن تثبتوا ذلك ليتم ما قلت.

والأصل في ذلك أن الكلام في أن الله تعالى لا يجوز أن يعرف مشاهدة، فموضعه باب نفي الرؤية، والذي يختص هذا الوضع الكلام في أنه لا يجوز أن يعرف ضرورة.

وهذه مسألة خلاف بين الناس. فعندنا، أنه تعالى لا يعرف ضرورة في دار الدنيا، مع بقاء التكليف.

وقد خالفنا في ذلك أصحاب المعارب، كالجاحظ^(١) وأبي علي الأسواري^(٢) وقولنا في دار الدنيا مع بقاء التكليف، هو، لأن المحتضر وأهل الآخرة يعرفون الله تعالى ضرورة. وقد خالف فيه أبو القاسم البلخي وقال: إنه تعالى كما لا يعرف دلالة في دار الدنيا، فكذلك في دار الآخرة لأن ما يعرف دلالة لا يعرف إلا دلالة، كما أن ما يعرف ضرورة لا يعرف إلا ضرورة. وقد حكى عن بعض المتأخرين، أظنه المؤيد بالله^(٣) قدس الله

(١) الجاحظ: هو عمرو بن بحر الجاحظ وكنيته أبو عثمان توفي سنة ٢٥٠ هـ وهو من رجال

المعتزلة وله آراء تخالف بعض أئمة المذهب كالقول بالمعارف الضرورية كما سبق أن أشرنا

(٢) أبو علي الأسواري: هو عمرو بن قائد وكان شكيمًا جدلاً على ما ذكره أبو السعد في

شرح عيون المسائل في الطبقة السادسة.

(٣) المؤيد بالله: هو الإمام أحمد بن الحسن بن هارون الحسني الأصل توفى سنة ٤١١ هـ.

روحه، أنه لا يجوز أن يكون من المكلفين من يعرف الله تعالى ضرورة في دار الدنيا مع بقاء التكليف، كالأنبياء والأولياء والصالحين.

والذى يدل على أن العلم بالله تعالى ليس بضرورى وإنما هو اكتسابى، ما قد ثبت أنه يقع بحسب نظرنا على طريقة واحدة ووتيرة مستمرة، فيجب أن يكون متولداً عن نظرنا، وإذا كان كذلك فالنظر من فعلنا فيجب أن تكون المعرفة أيضاً من فعلنا، لأن فاعل الشبب ينبغى أن يكون فاعل المسبب، فإذا كان من فعلنا لم يجز أن يكون ضرورياً، لأن الضرورى هو ما يحصل فينا لا من قبلنا.

ويدل على ذلك أيضاً، هو أنها تقع بحسب قصودنا، ودواعينا، وتنتفى بحسب كراهتنا وصوارفنا مع سلامة الأحوال إما محققاً وإما مقدراً فولا أنها محتاجة إلينا ومتعلقة بنا وإلا لما وجدت فيها القضية، وهذا اصل دليلنا فى خلق الأفعال فإننا نقول بأن تصرفاتنا تقع بحسب قصودنا ودواعينا وتنتفى بحسب كراهتنا وصوارفنا مع سلامة الأحوال إما محققاً وإما مقدراً، فولا أنها محتاجة إلينا، ومتعلقة بنا، وإلا لما وجدت فيها هذه القضية، كما فى تصرف الضرب واللون.

فإن قيل: على هذا الوجه الأول، إن هذه الطريقة توجب عليكم فى اللون الحادث عند الضرب أن يكون من قبلكم لأنه يقع بحسب ضربكم، يقل إذا قل، ويكثر إذا كثر. قيل له: ليس ذلك اللون بحادث عند الضرب، وإنما هو لون الدم انزعج بالضرب، فلا يشبه مسألتنا.

فإن قيل: على الوجه الثانى، يلزمكم أن يكون من العلم بمخبر الأخبار المواترة من قبل المخبرين لأنه يقع بحسب قصدهم ودواعيهم، قيل له: ليس كذلك، ذلك علم من جهة الله تعالى يخلقه فينا عند خبرهم على ما سنبينه فى موضعه إن شاء الله تعالى.

ومما يدل على أن العلم بالله تعالى لا يجوز أن يكون ضرورياً، هو أنه لو كان ضرورياً لوجب في العادم له أن يكون معذورا، لأن ذلك عند الخصم موقوف على الله تعالى حتى إذا اختار الله تعالى كان وإلا فلا. وهذا يوجب في الكفار كلهم أن يكونوا معذورين في تركهم معرفة الله تعالى وغير ذلك من المعارف. وهذا الوجه معتمد عليه؛ والخصم عند هذا الكلام إما أن يرتكب كون الكفار كلهم معذورين في تركهم المعارف فيكفر بذلك. أو يقول إنهم لم يعذروا لأنهم جحدوا ما عرفوه، وهذا الاعتقاد وإن نخلص به من الكفر إلا أنه أظهر فساداً من الأول لأن الجحود إنما يجوز على العدد ليسير. فأما على العدد الكبير والحجم الغفير فلا.

وقد استدل على أنه تعالى لا يعرف ضرورة بوجوه منها:

إنه تعالى لو كان العلم به ضروريا لوجب أن يختلف العقلاء فيه كما في سائر الضروريات من سواد الليل وبياض النهار، ومعلوم أنهم مختلفون فيه، فمنهم من أثبتته ومنهم من نفاه.

ومنها أنه لو كان كذلك لوجب أن لا يمكن نفيه عن النفس بشك أو شبهة. والمعلوم خلافه، ولهذا فإنك تجد كثيراً ممن برز في الإسلام واشتهر به. قد ارتد وكفر ونفى عن نفسه العلم بالله تعالى، كابن الراوندى^(١) وأبي عيسى الوراق^(٢).

إلا أن هذا مما لا يمكن الاعتماد عليه، لأن لقائل أن يقول: ما أنكرتم أن هذه المعارف مع أن الكل ضرورية، تنقسم إلى: ما يمكنكم نفيه عن النفس

(١) ابن الراوندى: هو أبو الحسين أحمد بن يحيى - كان معتزليا ثم خرج عليهم وألف كتابا

سماه فضيحة المعتزلة وقد رد عليه ابن الخياط في كتاب سماه الانتصار.

وقد ذكر القاضي عبد الجبار أن ابن الراوندى تاب في آخر عمره.

(٢) أبو عيسى الوراق: هو أبو عيسى محمد بن هارون الوراق. توفي سنة ٢٤٧هـ.

لأن ما يفعله الله تعالى منه أقل مما فى مقدوركم من أشدادهاء، وإلى ما لا يمكنكم دفعه عن النفس لأن ما يفعله الله تعالى منها أكثر مما فى مقدوركم من أضعفها.

وصار الحال فيه كالحال فى الحركات الضرورية، فكما أنها تنقسم: إلى ما يمكنكم دفعه لأن ما يفعله الله تعالى منها أقل مما فى مقدوركم من أضعفها، وإلى ما لا يمكنكم دفعه لأن ما يفعله الله تعالى منها أكثر مما فى مقدوركم من أضعفها، كذلك فى مسألتنا.

ومنها: أنه لو كان العلم بالله تعالى ضرورياً لوجب أن يشترك العقلاء فيه، ومعلوم خلافه.

إلا أن لقائل أن يقول: لا تجب هذه القضية فى سائر الضروريات وإنما تجب فى بداية العقول، ولهذا فإن العلم بالصنائع والخرف ضرورى، ثم لم يشترك العقلاء فيه.

وقد استدل رحمه الله تعالى لا يعرف ضرورة، بأن قال فى الكتاب: لو كان العلم بالله تعالى ضرورياً لوجب أن يكون صفة للأشياء المشاهدة، كما فى العلم بأن الحلفاء تحترق بالنار، وأن الزجاج ينكسر بالحديد، وكالعلم بأن الظلم قبيح والعدل حسن، ومعلوم خلافه.

إلا أن هذا مما لا يمكن الاعتماد عليه، لألقائل أن يقول: أليس الله تعالى يعلم ضرورة فى دار الآخرة، ويعرفه المحتضر وإن لم يكن صفة للأشياء المشاهدة، فهلا جاز ذلك فى دار الدنيا؟

واتصل بهذا، الكلام على أصحاب المعارف^(١)، وأبى القاسم البلخى^(٢).

(١) أى الذين يقولون بأن المعارف كلها ضرورية كالجاحظ حسب ما ذكرنا سابقاً.

(٢) أبو القاسم البلخى: هو أبو القاسم عبد الله بن أحمد محمود البلخى وهو من معتزلة بغداد وكان من القائلين بأن المعارف كلها ضرورية. توفى سنة ١٣٩هـ.

أما أصحاب المعارف فقد تعلقوا في ذلك بشبهه :

منها، أنه لو لم يكن العلم بالله تعالى ضرورياً، وكان من فعلنا، لكان يصح من الواحد منا أن يختار الجهل بدلا من العلم في الحالة الثانية من النظر، لأن من حق القادر على الشيء أن يكون قادراً على جنس ضده إذا كان له ضد، والمعلوم أنه لا يمكن ذلك، فليس إلا أن المعرفة ليست من فعلنا وإذا لم تكن من فعلنا كانت ضرورية على ما نقوله .

والأصل في الجواب عن ذلك، أن الواحد منا إنما لم يمكنه إيقاع الجهلى واختياره بدلا من العلم في الحالة الثانية من النظر، لأن العلم يحصل بسبب موجب، والجهل يحصل باختياره، وما يحصل بسبب موجب، بالوجوب أولى مما يحصل باختيار الفاعلين، وهذا مما لا شبهة فيه فهذا هو الوجه في ذلك لا ما ظنوه .

ومنها، أنهم قالوا: إن المكلف إذا لم يعرف في نظره أنه نظر صحيح يؤدي إلى العلم، فإنه يجب أن لا يدخل تكليفه، ولا يجوز له الإقدام عليه، لأن الإقدام عليه كالإقدام على الجهل المطلق .

والأصل في الجواب عن ذلك، أنه لا يجب على المكلف أن يعلم في نظره أنه مولى للعلم ومؤد إليه، كما أنه لا يجب أن يعلم فيما يتصرف فيه من أحوال معاشه أنه يؤدي إلى المطلوب، بل يكفي أن يعلم على الجملة في نظره أنه حسن أو واجب . وقد تقرر عندهم، أنه لو كان يؤدي إلى الجهل لكان لا يحسن ولا يجب، فعلى هذا الوجه يجوز أن يدخل تحت تكليفه ولا يجب أن نعرف التفصيل الذي قالوه .

ومنها، أنهم قالوا: إن المكلف لو كان مكلفاً بالمعرفة لكان يجب أن يعلم صفتها، لأن المكلف لا بد أن يكون عالماً بصفة ما كلفه، والمعلوم أنه حال النظر لا يمكنه أن يعلم صفة المعرفة، ولو وقعت المعرفة عند نظره لكان لا

تقع إلا حدسًا واتفاقًا، فلا يحسن تكليفه بها، لأن التكليف بما لا يعلم كالتكليف بما لا يطاق في باب القبح.

والجواب عن ذلك، أن المعرفة إذا اختفت بسبب أو طريق، وعلم المكلف ذلك السبب وميزة عن غيره صار كما لو علم نفس المعرفة، إذ المقصود أن يمكنه الإتيان بها، وذلك ممكن إذا عرف سبب المعرفة نفسها. وإذا كان كذلك فقد خرج العلم من باب الحدس والاتفاق. فهذا هو الكلام على أصحاب المعارف على حسب ما يحتمله هذا المجمل.

وأما الكلام على أبي القاسم البلخي، فالأصل فيه هو أن يعلم أنه بنى مذهبه على أصل له وهو، أن ما يعرف استدلالًا، لا يجوز أن يعرف إلا استدلالًا كما أن ما يعرف ضرورة لا يجوز أن يعرف إلا ضرورة.

ونحن قبل أن نستدل فيإفساد هذه الطريقة نفسد مذهبه ابتداءً، فنقول: إن خلافه لا يخلو إما أن يكون خلافًا في الصحة، أو في الوجوب.

فإن كان خلافًا في الصحة، فالكلام عليه هو أن نقول: قد ثبت أن العلم من أجناس المقدورات فلا يخلو إما أن يدخل جنسه تحت مقدرنا أولاً، فإن لم يدخل جنسه تحت مقدرنا فيجب أن يكون القديم تعالى قادراً عليه وإلا خرج عن كونه مقدوراً أصلاً، فإن دخل جنسه تحت مقدرنا، فالقديم تعالى بأن يكون قادراً عليه أولى، لأن قدرته على الأجناس إن لم تزد على قدرتنا لا تنقص عنها. وبعد فإن الذي يحصر القدرات في الجنس والعدد إنما هو القدرة، والقديم تعالى قادر لذاته، فإذا كان العلم بالله تعالى من المقدورات وجب أن يكون قادراً عليه، وإذا ثبتت قدرته عليه صح أن يوجد فينا وإذا أوجده فينا كان ضرورياً.

وإن كان خلافه في الوجوب فالكلام عليه هو أن نقول: إن أهل الآخرة لا يخلو حالهم من أمرين: إما أن يكونوا من أهل الجنة، أو من أهل النار.

فإن كانوا من أهل الجنة فلا يخلو، إما أن يعرفوا الله تعالى، أو لا يعرفوه .
فإن لم يعرفوه لم يعرفوا استحقاق الثواب من جهته، وجوزوا انقطاع ما هم
فيه من النعيم، وذلك يؤدي إلى التنغيص المنفى عنهم، وإن عرفوا الله تعالى
فلا يخلو، إما أن يكونوا عرفوه اضطراراً أو استدلالاً، لا يجوز أن يعرفوه
استدلالاً، لأن النظر والاستدلال يتضمن المشقة ويؤدي إلى التنغيص والتكدير
وهما منفيان عنهم، فلم يبق إلا أن يعرفوه ضرورة على ما نقوله .

ومتى قالوا: إنهم يعرفوه بتذكر النظر والاستدلال فلا يتضمن المشقة ولا
يؤدي إلى التنغيص، قلنا: لا بد من أن تكون هذه المعرفة واقعة منهم
باختيارهم، ولو كان كذلك لوجب أن يختار أحدهم من العلوم ما يبلغ ثوابه
ثواب بعض الأنبياء . والمعلوم خلافه .

فإن قيل: هلا جاز أن يكونوا ملجئين إلى هذه المعارف، فلا يستحقون
بذلك مدحاً ولا ثواباً؟ قلنا: إن هذا سؤال لا يصح من الخصم، لأن مذهبهم
أنهم مكلفون في دار الآخرة، والإلجاء منافي للتكليف . وهذه القسمة بعينها
تعود في أهل النار، لأنك تقول: إن الهم لا يخلو من أحد أمرين: إما أن
يعرفوا الله تعالى أولاً فإن لم يعرفوه جوزاً انقطاع ما هم فيه من العقاب
وذلك يؤدي إلى الروح والراحة المنفيين عنهم، فإن عرفوه فلا يخلو؛ إما أن
يعرفوه اضطراراً، أو استدلالاً، لا جائز أن يعرفوه استدلالاً، لأننا إذا جعلنا
العلم بالله موقوفاً على اختيارهم للنظر والاستدلال جاز أن لا ينظروا أو لا
يتفكروا، فلا يحصل لهم العلم بالله تعالى فجوزاً انقطاع عقابهم، وذلك
يؤدي إلى الروح والراحة، وذلك لا يجوز عليهم .

وبعد، فكان يجب في الناظر ومن حقه أن يكون مجوزاً أن يجوز في
حالة النظر وقبل العلم انقطاع عقابهم، وذلك يقتضى أن لا يخلص عقابهم
عن كل روح وراحة، وذلك لا يجوز .

ومتى قالوا إنهم يعرفونه بتذكر النظر والاستدلال، قلنا: لم يسبق منهم

نظر فيتذكروه، لأن المعلوم من حال كثير من أهل النار أنهم ما نظروا ولا استدلوا فكيف نتصور منهم تذكر.

وبعد فإننا إذا جعلنا ذلك موقوفاً على اختيارهم، جاز أن يختار أحدهم من العلوم ما يبلغ ثوابه قدر ما يكفر عقاب معاصيه، فيستحق الخروج من النار. وهذا محال.

وبعد، فلو كانوا مكلفين بالنظر والاستدلال ويتحصيل المعرفة، لكان لا بد من أن يكون لهم طريق إلى الانتفاع بالتكليف ولن يكون هكذا إلا وتقبل توبتهم إذا تابوا، فكان يجب وقد علموا أنهم يتخلصون بالتوبة من النار أن لا يعدلوا عنها ساعة واحدة، وأن يتوبوا ويتخلصوا من النار، وهذا محال. فهذه جملة دالة على مثال ما يقوله أبو القاسم البلخي ابتداءً.

فأما ما أورده من الشبهة من أن ما يعلم ضرورة لا يجوز إلا أن يعلم ضرورة، فكذلك ما يعرف استدلالاً لا يجوز أن يعرف إلا استدلالاً فغير مستقيم، لأنه جمع بين أمرين من غير علة تجمعهما، فلا يقبل. على أن فيما نعلم اضطراراً ما يجوز أن يعلم استدلالاً، ألا ترى أن العلم بكون زيد في الدار. كما يحصل مشاهدة يحصل بخبر منبئ صادق ففسد ما ظنه. فأما إذا علم ضرورة، إنما لم يجز أن يعلم استدلالاً، لا لأنه معلوم ضرورة، بل لأنه معلوم فقط. ولهذا فإنه لو علم استدلالاً مرة لا يمكنه أن يعلم استدلالاً مرة ثانية، لوجه معقول وهو، أن النظر والاستدلال قط لا يجامع القطع والبتات، لاحتياجه إلى التجويز والتمثيل. على أن العلم بالمشاهدات، وغيره من الأمور التي قاس عليها، من كمال العقل والنظر والاستدلال لا يتأتى إلا من هو كامل العقل، ولهذا لم يجز في هذه الأمور أن تعلم استدلالاً، وهذا غير ثابت في العلوم المكتسبة، ففارق أحدهما الآخر.

ثم إنه رحمه الله سأل نفسه فقال: كيف يصح قولكم أنه تعالى إذا لم يعرف ضرورة ولا بالمشاهدة، وجب أن نعرفه بالنظر والاستدلال، وفي الناس

من قال إنه يعرف تقليداً. وأجاب: بأن التقليد هو قبول قول الغير من غير أن يطالبه بحجة وبينة حتى يجعله كالقلادة فى عنقه، وما هذا حاله لا يجوز أن يكون طريقاً للعلم ولهذا لم نذكره فى الطريق المذكورة.

والذى يدل على ذلك هو أن المقلد لا يخو إما أن يقلد أرباب المذاهب جملة، أو لا يقلد واحداً منهم إذا لا معنى لتقليد بعضهم دون بعض لفقد المزية والاختصاص، لا يجوز أن يقلد أرباب المذاهب جملة لأنه يؤدى إلى اجتماع الاعتقادات المتضادات، فلم يبق إلا أن لا يقلد واحداً منهم، ويعتمد على النظر والاستدلال.

فإن قالوا تقلد الأزهديين فتقليدهم مزية على تقليد غيرهم، قلنا: ليس الزهد والتقشف من أمارات الحق، ولهذا فإنك تجد كثيراً من رهبانية النصارى قد بلغوا فى الزهد البغاية مع كونهم على الباطل، هذا وجه. ومن وجه آخر، وهو أن يقال: ما من طائفة إلا وفيها زهاد وعباد، فلا يخلو، إما أن يقلد زهاد الطوائف أجمع أو لا يقلد واحداً منهم إذ لا معنى لتقليد بعضهم دون بعض، لفقد المزية والاختصاص؛ لا يجوز أن يقلد زهاد الطوائف أجمع لأن فى هذا اجتماع الاعتقادات المتضادات، فلم يبق إلا أن لا يقلد واحداً منهم ويعتمد على النظر والاستدلال.

فإن قالوا تقلد الأكثرين فللكثرة مزية، قلنا: ليست الكثرة من أمارات الحق، ولا القلة من علامات الباطل. ولهذا ذم الله الأكثرين بقوله: "وأكثرهم للحق كارهون" (١) "وأكثرهم لا يعقلون" (٢) ومدح الأقلين بقوله جلى وعز: "وقليل ما هم" (٣) "وما آمن إلا قليل" (٤) "وقليل من عبادى الشكور" (٥). وقال الشاعر فى القليل:

-
- (١) سورة الزخرف آية ٧٨. (٢) سورة المائدة - آية ١٠٣.
(٣) سورة ص - آية ٢٤. (٤) سورة هود - آية ٤٠.
(٥) سورة سبأ - آية ١٣.

تعتبرنا أنا قليل عديدا فقلت لها إن الكرام قليل

ولهذا فإن الحارث بن حوط لما قال لأمير المؤمنين على عليه السلام: أترى يا أمير المؤمنين أن أهل الشام كع كثرتهم على الباطل وأهل العراق مع قلتهم على الحق، فقال له: يا جار إنه لملبوس عليك، الحق لا يعرف بالرجال، وإنما الرجال يعرفون بالحق، اعرف الحق تعرف أهله قلوا أم كثروا، واعرف الباطل تعرف أهله قلوا أو كثروا.

فإن قالوا أليس قد روى عن النبي صلى الله وسلم أنه قال: عليكم بالسواد الأعظم، فهذا يدل على أن تقليد الأكثرين أولى، قلنا: إن صح هذا الخبر وثبت فالمراد به أن الأمة متى أجمعت على حكم شرعي يجب متابعتهم ولا يجوز مخالفتهم.

ومن جيد ما يعتمد عليه في فساد التقليد هو، أن المقلد لا يخلو إما أن يقلد العالم أو غير العالم، لا يحل أن يقلد غير العالم، فإذا قلد العالم فلا يخلو ذلك العالم إما أن يكون قد علم ما قد علمه تقليداً، أو بطريقة أخرى، لا يجوز أن يكون قد علمه تقليداً، لأن الكلام فيه كالكلام في الأول فيؤدى إلى ما لا يتناهى من المقلدين ومقلدى المقلدين، وهذا محال وإن علمه بطريقة أخرى، فلا يخلو إما أن يعلمه اضطراراً أو استدلالاً لا يجوز أن يعلمه اضطراراً لما تقدم من الوجوه لأنه كان يجب أن يشاركه فيه، فلم يبق إلا أن يعلمه استدلالاً على ما نقوله. وهذا يبين لك فساد التقليد.

ومما يعتمد عليه في فساد التقليد وهو أجود أن المقلد لا يأمن خطأ من قلده فيما تقدم عليه من الاعتقاد وأن يكون جهلاً قبيحاً، والإقدام على ما لا يؤمن كونه جهلاً قبيحاً بمنزلة الإقدام عليه مع القطع على ذلك.

فإن قيل: ألسنتم جوزتم تقليد الرسول فقد دخلتم فيما عبتم علينا، قلنا: معاذ الله أن يكون ذلك تقليداً، لأن التقليد هو قبول قول الغير من غير أن يطالبه بحجة وبينة، ونحن إنما قبلنا قوله لظهور العلم المعجز عليه.

فإن قيل: أَلستم جوزتم للعامى تقليد العالم، قلنا: إن ذلك ليس بتقليد، فإنما جوزنا له الرجوع إلى قول العالم لقوله تعالى: "فاسألوا أهل الذكر إن كنتم لا تعلمون"^(١) ولأن الأمة اتفقت على أن له الرجوع إليه، فلا يكون تقليدًا. وبعد فإنما سوغنا له ذلك فى الفروع، وفيما يكون طريقه الاجتهاد، فلا يصح قياس الأصول عليه، وعلى أن لم نجوز للعامى أن يعتقد صدق ما يقوله العالم والقطع عليه وعلى أن خلافه كذب، وإنما الذى سوغناه له أن يعمل بقوله فقط.

ثم إنه رحمه الله سأل نفسه فقال: كيف يصح قولكم إنه تعالى إذا لم يعرف من وجه، وجب أن يعرف من وجه آخر وفى الناس من قال إنه لا تجب معرفته أصلا. وأجاب عنه: بأننا إنما بينا ذلك على أن معرفة الله تعالى واجبة، وسنبيته فى هذا الفصل، ثم قلنا: الطريق إلى معرفة الله تعالى لا يخو من أحد أمور ثلاثة، وقد بطل اثنان منها، فبقى الثالث، وهذا صحيح.

ثم الدليل على أن معرفة الله تعالى واجبة هو أنها لطف فى أداء الواجبات واجتناب المقبحات، وما كان لطفًا كان واجبًا لأنه جار مجرى دفع الضرر عن النفس. وإنما قلنا إنها لطف، لأن اللطف ليس بأكثر من أن يكون المرء عنده أقرب إلى أداء الواجبات وترك المقبحات، على وجه لولاه لما كان بهذه المثابة، ومعرفة الله تعالى بهذه الصفة. ألا ترى أن الإنسان إذا عرف أن له صانعًا صنعه ومدبرًا دبره إن أطاعه أثابه وإن عصاه عاقبه، كان الأقرب إلى أداء الواجبات، وترك المقبحات. وإن كنا إذا حققنا قلنا: فاللطف هو العلم باستحقاق الثواب والعقاب لأنه الذى يثبت له حظ الدعاء والصرف، إلا أن ذلك لما ترتب على العلم بالله، عد العلم بالله تعالى فى اللطف لما لم يتم اللطف إلا به.

(١) سورة الأنبياء - آية ٧.

وقد اختلف كلام قاضى القضاة فى هذا الباب؛ فمرة أشار إلى ما ذكرناه، ومرة قال القضاء بل لا شىء من المعارف التى يوجبها على المرء، إلا وله حظ فى اللطف، ألا ترى أنه لو لم يعلم الله تعالى قادراً عالمًا، لم يكن علمه باستحقاق الثواب والعقاب من جهته لطفًا له.

ثم إنه رحمه الله ألحق بهذا كالفهرست لما يريد أن يذكره من بعد، فقال: إذا لم يكن بد من النظر، فينبغى أن ينظر فى هذه الحوادث من الأجسام وغيرها ويرى جواز التغير عليها فيعرف أنها محدثة، ثم ينظر فى حدوثها، فيحصل له العلم بأن لها محدثًا قياسيًا على تصرفاتنا فى الشاهد، وهذا أول علم يحصل بالله تعالى على طريقة أبى الهذيل وهو الصحيح.

ثم ينظر فى أن ذلك المحدث لا يجوز أن يكون هو ولا مثله فيحصل له العلم بأن له محدثًا لنا وهو الله تبارك وتعالى، وهذا أول علم يحصل بالله تعالى بالنظر والاستدلال عند أبى على.

ثم ينظر فى صحة الفعل منه، فيحصل له العلم بكونه قادرًا.

ثم ينظر فى صحة الفعل منه على وجه الأحكام والاتساق، فيحصل له العلم بكونه عالمًا، ثم ينظر فى كونه قادرًا أو عالمًا، فيحصل له العلم بكونه حيًا.

ثم ينظر فى كونه حيًا لا آفة به، فيحصل له العلم بكونه سميعًا بصيرًا مدركًا للمدركات.

ثم ينظر فى كونه عالمًا وقادرًا، فيحصل له العلم بكونه موجودًا.

ثم ينظر فى أن الحوادث تنتهى إليه وهو لا ينتهى إلى حد، فيحصل له العلم بكونه قديمًا.

ثم ينظر فى كونه قديمًا، فيحصل له العلم بأنه ليس بجسم ولا عرض ولا يجوز عليه ما يجوز على الأجسام والأعراض من المجاورة والحلول وغير

ذلك من الصعود والهبوط والارتعاع والانحدار والانتقال من مكان إلى مكان ولا تجوز الزيادة ولا النقصان عليه.

ثم ينظر في أنه لا يجوز عليه الزيادة والنقصان فيحصل له العلم بأنه غنى لا تجوز عليه الحاجة، إذ الحاجة إنما تجوز على من يجوز عليه الزيادة والنقصان.

ثم ينظر في أنه لا يجوز عليه ما يجوز على الأجسام من المجاورة والمقابلة والماسية والحلول، فيحصل له العلم بأنه لا يرى بالأبصار ولا يدرك بشيء من الحواس.

ثم ينظر في أنه لو كان معه ثان لتمانعا، وهذا يؤدي إلى الضعف الذي لا يجوز إلا على الأجسام، فيحصل له العلم بأنه واحد لا ثاني له يشاركه في القدم والإلهية، فيكون قد حصل له العلم بكمال التوحيد.

ثم ينظر بعد ذلك في أنه عالم يقبح القبيح ومستغن عنه وعالم باستغنائه عنه فيحصل له العلم بكونه عدلاً حكيماً، لا يفعل القبيح، ولا يخل بالواجب، ولا يأمر بالقبيح، ولا ينهى عن الحسن، وأن أفعاله كلها حسنة.

فبهذه الطرق يحصل المبرء لنفسه علوم الوحيد والعدل فهذه جملة أجمالها رحمه الله ليفصلها من بعد.

ثم إنه رحمه الله لما فرغ من المقدمة التي قدمها، عاد إلى الكلام في أن معرفة الله تعالى واجبة، ليرتب عليه الكلام في أن النظر في طريق معرفة الله تعالى (١) واجب.

والأصل في ذلك، أن النظر في طريق معرفة تعالى واجب. ثم ليس هو المقصود في نفسه، وإنما المقصود منه المعرفة، حتى لو أمكننا تحصيل المعرفة بدونها لكان لا معنى لإيجابه.

(١) لفظ: تعالى ليس في الأصل وأخذناه من نسخة أخرى.

وقد خالفنا في ذلك أصحاب المعارف إلا أنهم افرقوا، فمنهم من قال: إن المعارف كلها تحصل إلهاماً وهؤلاء لا يوجبون النظر البتة، ومنهم من قال: إن المعارف تحصل بطبع المحل عند النظر، فيوجبون النظر إليه. ولكن لا على هذا الوجه الذي أوجبنا. فبقي الخلاف بيننا وبينهم.

والأصل في هذا الباب أن يعلم أن وجوب كل نظر يندفع به الضرر عن نفسه مقرر في عقل كل عاقل، ولا شبهة في ذلك وإنما يشبهه الحال في بعض الأنظار المفصلة هل هو بهذه الصفة أم لا.

ثم إذا أردنا أن نعلم وجوب بعض الأنظار المفصلة التي هذا حالها، نلحقه بالجملة المقررة في العقل، وصار الحال فيه كالحال في العلم بقبح الظلم على الجملة، والعلم بأن هذا بعينه ظلم، فكما أننا عند هذين العلمين نختار منهما علماً ثالثاً بقبح الظلم المعين إلحاقاً بالجملة المقررة في العقل، كذلك ههنا، إذا ثبت هذا، ومعلوم أن^(١) النظر في طريق معرفة الله تعالى مما يندفع به الضرر عن النفس، ثبت وجوبه.

فإن قال: وما ذلك الضرر الذي يندفع عن النفس بالنظر في طريق معرفة الله تعالى، وقيل له: هو الضرر الذي يخاف المرء عند تركه النظر فإن المكلف إذا بلغ كمال العقل لا بد من أن يخاف من ترك النظر ضرراً لسبب من الأسباب.

فإن قال: وما أسباب الخوف؟ قلنا: تختلف، فربما يكون اختلاطه بالناس وسماع اختلافهم في الأديان وتضليل بعضهم بعضاً، وتكفير بعضهم بعضاً، وقول كل واحد منهم للآخر إن الحق في جانبى، وأن ما أنت عليه باطل يؤدي إلى الهلاك، فعند هذا لا يخاف العاقل إن لم ينظر ولم يفكر أن يقع في ورطة ومهلكة، وربما يكون سبب الخوف دعاء الدعاة وقصص

(١) النظر عنده يفضى إلى العلم وهو أساس التكليف لذا فالنظر واجب حسب بينه بالمن.

القاصين وتخويف المخوفين، وربما يكون ذلك بخاطر من جهة الله تعالى أو من جهة بعض الملائكة، وربما يعتريه الخوف بأن ينظر في كتاب فيرى هناك مكتوباً: لا يأمن أن يكون لك صامع صنعك، ومعبّر دبرك، إن أطعته أثابك، وإن عصيته عاقبك. فعند هذه الأسباب أو عند بعضها لا بد من أن يخاف من ترك النظر ضرراً، حتى لو لم يخف البتة لم يكن مكلفاً ولا عاقلاً؛ إذ العاقل إذا خوف بإمارة صحيحة خاف لا محالة. وقد تقرر في العقل أن دفع الضرر عن النفس واجب سواء كان معلوماً أو مظنوناً، وسواء كان معتاداً أو غير معتاد، إذا كان المدفوع به دون المدفوع. فثبت وجوب النظر في طريق معرفة الله تعالى.

فإن قيل؛ ما أنكرتم أن ضرر النظر أكبر من الضرر الذي يدفع به؟ قلنا: لأن الضرر الذي يندفع بالنظر هو ضرر العقاب ولا شبيهة في أن ضرر النظر دونه.

ومتى قيل: إن ذلك الضرر يمكن دفعه عن النفس بالتقليد أو بأن يعرف الله تعالى اضطراباً أو مشاهدة فلا يحتاج إلى النظر والاستدلال، قلنا: قد تكلمنا على هاتين المسألتين وبيننا فساد التقليد وأنه تعالى لا يجوز أن يعرف اضطراباً ولا بالمشاهدة.

ومتى قيل: إن ذلك الضرر مظنون فلا يجب دفعه، قلنا: لا فرق بين أن يكون الضرر مظنوناً أو معلوماً في وجوب دفعه، ألا ترى أنه لا فرق بين أن يشاهد في الطريق سبعا، وبين أن يخبر مخبر بذلك، فإنه يلزمه للتجنب عن سلوك تلك الطريق فعلى هذا يجري الكلام في ذلك.

فصل: ثم إنه رحمه الله عطف على الجملة المتقدمة الغرض المقصود بالباب وهو الكلام في أن النظر في طريق معرفة الله تعالى أول الواجبات، ورتبه على الفصل الذي قبله لما كان ذلك كلام في وجوب النظر، وهذا كلام في أنه أول الواجبات.

ودل على ذلك بأنه قال: سائر الشرائع من قول وفعل لا تحسن إلا بعد معرفة الله تعالى، ومعرفة الله لا تحصل إلا بالنظر فيجب أن يكون النظر أول الواجبات.

ونحن قبل إيراد الدلالة على ذلك نسين المراد بهذه العبارة فإن إطلاقها يوهم أنه لا يجوز أن يكون في الواجبات ما يجب على المرء حال توجه التكليف عليه كالنظر، وليس كذلك. فإن من دخل زرع الغير ثم توجه عليه التكليف يلزمه الخروج عنه كما يجب عليه النظر؛ هذا بقلبه، وذلك بجارحته. وكذلك من كان عليه دين، أو عنده وديعه ثم توجه عليه التكليف فإنه يلزمه الخروج عن عبده، وذلك كما يلزمه النظر.

إذا ثبت هذا فاعلم أن المراد بقولنا إن النظر في طريق معرفة الله تعالى أول الواجبات أنه من الواجبات التي لا ينفك المكلف عنه بوجه من الوجوه. والدليل على ذلك، أن سائر الواجبات إما أن تتأخر عن معرفة الله تعالى أو يجوز انفكاك المكلف عن وجوبه عليه. وكلامنا إما لا ينفك المكلف عنه بوجه من الوجوه.

وبيان ذلك أن الواجبات على ضربين: عقلية وشرعية، فالعقلية نحو رد الوديعة وقضاء الدين وشكر النعمة فما من شيء منها إلا ويجوز انفكاك المكلف عنه بحال من الأحوال، وأما الشرعية، فالشرط فيها إيقاعها على وجه القربة والعبادة إلى الله تعالى، وذلك لا يحسن إلا بعد معرفة الله تعالى.

فإن قيل كيف يصح قولكم أنه لا يجوز أن ينفك عن وجوب شكر النعمة عليه؟ قلنا: لأن النعمة لا يخلو أن تكون من قبل الله تعالى: وشكر نعمة الله تعالى لا تجب إلا بعد معرفته وتوحيده وعدله، وأنه قصد بذلك الإحسان إليه، وإما أن تكون من قبل آدمي إما أن يكون أجنبياً ولا شك في

جواز انفكاكه عن وجوب شكر نعمه الأجنبي عليه، وبقي أن يقال أنه لا يجوز أن ينفك عن وجوب شكر أبويه عليه، وهذا فغير ممتنع أن يكون غرضهما بالمقاربة قضاء الوطر وتنفيذ الشهوة فلا يلزمه شكرهما.

فإن قيل: أليس المكلف إذا علم قبح الظلم والكذب وغيرهما من القبائح يلزمه الاجتناب عنهما فهلا جعلتموه أول الواجبات؟ قلنا: كلامنا فيما يلزم المكلف فعله والظلم والكذب وغيرهما من القبائح ليس بهذه المرتبة، فإن أهدنا يمكنه الاجتناب عن القبائح وإن لم يفعل فعلا.

فإن قال: هذا لا يمكن، لأن القادر بالقدرة لا ينفك عن الأخذ والترك، قلنا: هذا أصل فاسد عندنا، والدليل على ذلك ما ذكره شيخنا أبو اسحق بن عياش، وهو أن أهدنا لا يريد تصرفات الناس في الأسواق ولا يكرهها، فقد خلا عن الشيء وعن ضده.

فإن قيل: إنه يعرض، فلم يخل عن هذين الضدين إلا إلى ثالث هو الإعراض، قلنا: الإعراض ليس بمعنى، لأنه لا يعلم ضرورة ولا طريق إليه.

فإن قال: إن إليه طريقاً وهو كونه معرضاً، قيل له: ليس للمعرض بكونه معرضاً، وإلا كان يجد من نفسه، كما يجد كونه مريداً أو كارهاً من نفسه، وقد علم خلافه.

فإن قيل: هلا جعلتم النظر في وجوب النظر أول الواجبات؟ قلنا: إن المكلف إذا بلغ كمال العقل لا بد أن يخاف من تركه النظر ضرراً لسبب من الأسباب، وعلم وجوبه عليه ضرورة أو الرد إلى ما هو معلوم ضرورة فلا يحتاج إلى النظر والاستدلال، على أن لم نعين النظر بل أطلقنا وقلنا: النظر في طريق معرفة الله تعالى أول الواجبات، فلو كان النظر في وجوب النظر نظراً في طريق معرفة الله تعالى، جاز أن يكون أول الواجبات.

فإن قيل: هلا جعلتم العلم بالله تعالى أول الواجبات فإنه هو المقصود

بالباب؟ قلنا: إنه وإن كان كذلك إلا أنه يتأخر في الحصول عن النظر ولا يحصل إلا به، فيجب أن يكون النظر أول الواجبات.

فإن قيل: يلزم على هذا أن يكون القصد إلى النظر واختياره أول الواجبات فإن النزول يحصل إلا به، قلنا: ليس كذلك لأن النظر مجرد الفعل، ومجرد الفعل لا يحتاج إلى القصد والإرادة، وحيث يقع مع القصد فالقصد يقع تبعاً له.

وصار الحال فيه كالحال في إرادة الأكل مع الأكل، فكما أن الأكل لا يحتاج إلى الإرادة وحيث تقع معه إنما تقع تبعاً للأكل، والمقصود هو الأكل، كذلك ههنا.

وكذلك فإن أخذنا لو كان على شفير الجنة والنار وهو عالم بما في الجنة من المنافع وبما في النار من المضار وسلبه الله تعالى إرادة دخول الجنة وخلق فيه إرادة دخول النار، فإنه يدخل الجنة لا محالة دون النار من غير قصد وإرادة. فعلم أن مجرد الفعل لا يحتاج إلى القصد والإرادة.

يبين ما ذكرناه ويوضحه، أن الواحد منا لو كلف بالنظر ومنع عن المقصود والإرادة، لكان يحسن تكليفه بالنظر فلو كان النظر يحتاج إلى القصد والإرادة، لكان تكليفه بالنظر ما لا يطاق، وليس كذلك المعرفة لأن المعرفة محتاجة إلى النظر، حتى لو منع عن النظر لما حسن تكليفه بالمعرفة، لأن تكليفه بها تكليف ما لا يطاق.

فإن قيل: هلا قلتم إن الخوف الذي يحصل عند ترك النظر أول الواجبات، قلنا: هذا خلف من الكلام وخطل من القول، لأن الخوف من شرائط التكليف، فكيف يجعل واجباً على المكلف، فضلاً عن أن يكون أول الواجبات؟ فلو جاز هذا، لجاز أن يقال: إن كمال العقل أول الواجبات، وإن كان من شرائط التكليف.

واعلم أن هذا الخوف إنما كُون من قبلنا، ولا يجوز أن يكون من قبل الله تعالى لأن المرجع به إلى ظن مخصوص ولا حكم للظن إلا إذا صدر من أمانة صحيحة، والأمانة لا تجوز على الله تعالى لأنه عالم لذاته، فلو وجد منجهته الظن والحال هذه، لتزل منزلة الظن السوادوي، وذلك مستحيل عليه. يبين ذلك أن الظن لا يخلو إما أن يكون من قبيل الاعتقاد على ما قاله الشيخ أبو هاشم، أو يكون جنساً برأسه على ما يقوله باقي الشيوخ. فإن كان من قبيل الاعتقاد فلا يخلو إما أن يكون معتقده على ما اعتقده عليه، أو لا يكون كذلك. فإن كان معتقده على ما اعتقده عليه لم يكن ظناً وكان علماً وإن لم يكن كذلك كان جهلاً قبيحاً، والله تعالى منزّه عنه. وإن كان جنساً برأسه. فإنه لا ينفك عن التجويز الذي هو اعتقاد مخصوص، فحال ذلك الاعتقاد لا يخلو إما أن يكون معتقده على ما اعتقده عليه، أو لا يكون كذلك، فإن كان معتقده على ما اعتقده عليه لم يكن ظناً بل يكون علماً، وإن لم يكن كذلك كان جهلاً قبيحاً والله تعالى منزّه عن الجهل والتبجح.

فحصل من هذا أن الخوف لا بد من أن يكون من فعلنا، ثم لا يمتنع مع ذلك أن يكون من شرائط التكليف.

فإن قيل: لو كان المرجع بالخوف إلى ما ذكرتموه من الظن المخصوص لكان لا يدخل في المعلومات، والمعلوم أن أحدنا يخاف الموت مع كونه مقطوعاً به، فقيل له: إنا لا نخاف الموت، وإنما خوفنا من الوقت الذي يحدث فيه ويتزل وذلك غير معلوم. فلذلك تحقق الخوف به.

فإن قيل: أليس الملائكة يخافون عذاب الله تعالى، قال الله تعالى: "يخافون ربهم من فوقهم ويفعلون ما يؤمرون" (١) مع علمهم بأنهم لا

(١) سورة النحل - آية ٥٠.

يعذبون، قلنا: إنهم لا يخافون العذاب على الحقيقة، وإنما خوفهم خوف توفى وحذر على ما قاله شيخنا أوب هاشم رحمه الله تعالى (١).

فإن قيل: هلا جاز أن تكون مشاهدة الأدلة والنظر في أحوال القادرين أول الواجبات؟ قلنا: المشاهدة مما لا يقف على اختيار المكلف، بل يحصل على طريقة الوجوب والمكلف إذا بلغ كمال العقل لا بد من أن يشاهد الأدلة ويعرفها ضرورة فلا يحتاج إلى نظر في ذلك ولا استدلال، فلو أنه محتاج إلى ذلك فإننا لم نقيّد النظر بل أطلقنا وقلنا: النظر في طريق معرفة الله تعالى أول الواجبات.

فحصل من هذه الجملة أن النظر في طريق معرفة الله تعالى أول الواجبات العقلية على المعنى الذى تقدم.

وأما الواجبات الشرعية فعلى ما ذكره رحمه الله فى الكتاب قسمان: أحدهما ما هو من باب الوصف والقول والعبارة، والآخر ما هو خارج عن هذا الباب.

أما الأول: فهو كالأقرار بالشهادتين وما يجرى هذا المجرى، والثانى: هو من باب الصلاة والصيام والحج وما شاكل ذلك. وكلا الوجهين متأخر عن معرفة الله تعالى.

أما الصلاة والصيام وغيرهما من العبادات فالشرط فيها أيقاعها على وجه القرية والعبادة، وذلك لا يحسن إلا بعد العلم بالله وتوحيده وعدله.

(١) أبو هاشم: هو عبد السلام الجبائى ابن أبى على محمد بن عبد الوهاب الجبائى وكان من زعماء المعتزلة فى البصرة ويعتمد القاضى عبد الجبار على آرائهما كثيراً وكان اعتماده على أبى هاشم أكثر وإن كان يخالفهما فى بعض الأمور.

توفى أبو هاشم إلى رحمة الله عام ٣٢١ هـ بينما توفى والده أبو على رحمه الله عام

وأما الإقرار بالشهادتين فلا شك في أنه متأخر عن معرفة الله تعالى، لأننا لو خيلنا وقضية العقل ما كنا نوجب الإقرار بذلك إلا عند من لحقته تهمة في دينه فهو إذاً أمر شرعي، والتكاليف الشرعية لا شك في تأخرها عن معرفة الله تعالى وتوحيده، وعدله هذا وجه من وجه آخر، إن الأمر بالشهادتين صورته، "أشهد أن لا إله إلا الله وأشهد أن محمداً رسول الله" وهذا قول يحتمل الصدق والكذب، متردد بينهما، فالمقر بهما لا بد من أن يكون على بصيرة مما يقربه بحيث لا يجوز خلافه حتى يحسن منه ذلك وإلا قبيح.

فقد بان بهذه الجملة ما قاله رحمه الله: أن سائر الشرائع من قول وفعل لا يحسن إلا بعد معرفة الله تعالى وثبت أن معرفة الله تعالى لا تحصل إلا بالنظر فيجب أن يكون النظر أول الواجبات.

فصل، اعلم أن سياق الكلام في أن معرفة الله تعالى واجبة وأنها لا تحصل إلا بالنظر وأن النظر واجب وأنه أول الواجبات لما اقتضى أن تكون الدلالة بلفظ الوجوب وقد دل عليه بلفظ الحسن فقال: إن سائر الشرائع من قول وفعل لا يحسن إلا بمعرفة الله تعالى، اعتذر عند ذلك بوجهين اثنين: أحدهما: أن الحسن لا ينفك عن الوجوب في الواجبات الشرعية، ولهذا إن الصلاة قبل الوقت كما لا تجب لا تحسن، وكذلك صوم شهر رمضان دخول الشهر كما لا يحسن لا يجب، وكذلك الحج عند فقد الاستطاعة كما لا يجب لا يحسن فلا فرق بين أن يذكر بلفظ الحسن، وبين أن يذكر بلفظ الوجوب إذا كان الحال ما ذكرناه.

إلا أن هذه الطريقة مما لا ينطرد في جميع الواجبات الشرعية، فإن الزكاة قبل دخول الحول تحسن وإن لم تجب، وإن اعتذر عنه فالأولى أن يعتمد وجهاً آخر وهو، أن الوجوب يتفرع على الحسن، فلا يكون الواجب واجباً حتى يكون حسناً، وإن جاز من العقل أن يكون حسناً وإن لم يجب، إذا ثبت

هذا، وقد بين رحمه الله أن سائر الشرائع من قول وفعل لا يحسن إلا بعد معرفة الله تعالى، فبأن لا يجب أولى وأحق، فهذا هو العذر الثاني.

فصل: ثم إنه رحمه الله سأل نفسه فقال: إن قيل ما أول ما أنعم الله عليك فقل: خلقه إياي حباً لينفعني (١).

اعلم أنه لما كان ههنا واجبات لها أول وآخر، وتبين أولها، وكان لله تعالى علينا نعم لها أول وآخر، أراد أن يتكلم فيها.

والأصل أن بين أولاً حقيقة النعمة والمنعم وما يتصل بذلك.

اعلم، أن النعمة هي كل منفعة حسنة وأصله إلى الغير إذا قصد فاعلها بها وجه الإحسان إليه.

ولابد من أن تكون منفعة، لأنها لو كانت مضرّة محضّة لما كانت نعمة. وقولنا مضرّة محضّة احتراز عن الآلام والأسقام التي يوصلها الله تعالى إلى الحيوانات، فإنها لما كانت في مقابلتها الأعراض الموفية عليها لا تكون مضاراً محضّة.

ولابد من أن تكون حسنة، لأنها لو كانت قبيحة لما استحق عليها الشكر. والنعمة من حقها أن يستحق عليها الشكر. هذا هو الذي يقوله الشيخ أبو علي (٢).

(١) يرى القاضى عبد الجبار أن الله لم يخلق الإنسان عبثاً وإنما خلقه لحكمة، وهى نفع الإنسان نفسه فقال: خلقتى لينفعنى. أى أن الله سبحانه وتعالى لم يخلق الإنسان لحاجته إليه حاشاه جل وعلا بل خلقه لحاجة الإنسان نفسه إلى هذا الخلق، فكان الخلق لمنفعة الإنسان وهو المقصود بقول القاضى: (خلقته إياي حباً لينفعنى).

(٢) أبو علي: هو محمد بن عبد الوهاب الجبائى من أئمة المعتزلة بالبصرة وكذا ابنه أبو هاشم الذى كان أيضاً من أكابر رجال المتزلة ويعتمد القاضى عبد الجبار على آرائهما فى كثير مما يذهب إليه. توفى أبو علي رحمه الله سنة ٣٠٣ هـ.

(راجع الهامش السابق فى التعريف بأبى هاشم الجبائى).

وقد خالفه فيه أبو هاشم، وجوز في النعمة أن تكون قبيحة، واستدل على ذلك بأن قال: إن الله تعالى لو أثاب من لم يستحق الثواب فإنه يكون منعماً عليه مع أن ذلك قبيح. وإنما قلنا إنه قبيح لأنه لا يتفكك عن التعظيم، والابتداء به قبيح. ألا ترى أنه يقبح من أحدنا أن يعظم أجنبيًا على الحد الذي يعظم والديه لا لوجه سوى ما ذكرناه من أن الابتداء بالتعظيم قبيح، وكذلك فإن أحدنا لو كان ملك الغير جميع ما يملكه حتى يفقر نفسه لكان منعماً عليه بذلك مستحقاً للشكر من جهته وإن كان ما فعله قبيحاً لقوله عز وجل: "ولا تجعل يدك مغلولة إلى عنقك ولا تبسطها كل البسط" (١) إلا أن لأبي على أن يقول إنى لا أسلم أن ذلك نعمة، لأن من حق النعمة أن يستحق عليها الشكر، ولو فعله الله تعالى عن ذلك، لم يستحق الشكر، ولو استحق الشكر من المثاب فإنما يستحق لأن المثاب وصل إلى ذلك الثواب والنفع من جهته عز وجل، وكذلك الكلام فيمن ملك الغير جميع ما يملكه أنه لا يستحق بذلك الذى فعله مدحاً ولا شكرًا، ولو استحق الشكر من جهته إنما يستحق لأنه وصل إلى ما وصل إليه من المنافع من جهته وهذا غير مستبعد، لأنه ليس يجب فى المنعم أن يكون قد فعل شيئاً فيستحق به الشكر لا محالة، بل لا يمتنع استحقاقه للشكر وإن لم يكن منه فعل أصلاً. ألا ترى أن من اكتسب فى جنب الغير ما لا يلزمه شكر ذلك الغير وإن لم يكن منه إليه فعل ينصرف هذا الشكر إليه. وكذلك فإن أحدنا إذا أمر غلامه بأن يدفع دراهم إلى الغير، يكون منعماً عليه، مستحقاً للشكر من جهته وإن لم يكن منه إليه فعل. وكذلك فمن لم يطالب غريمه بالدين كان منعماً عليه مستحقاً للشكر من جهته من غير فعل ينصرف إليه الشكر.

فعلم أن المنعم قد يكون منعماً عليه للشكر وإن لم يكن له فعل أصلاً، كما أن المخل بالواجب قد يكون مستحقاً للذم وإن لم يكن منه فعل.

(١) سورة آل عمران - آية ١٦١.

واعتبرنا أن تكون واصلة إلى الغير لأنه لو أوصلها إلى نفسه لا تكون نعمة لأن من حق النعمة أن يستحق عليها الشكر، ومن المستبعد أن يستحق الإنسان من نفسه لنفسه الشكر.

واعتبرنا أن يكون فاعلها قصد بها الإحسان إليه، لأنه لو لم يقصد بها منفعة وكان مقصده منفعة نفسه لم يكن منعمًا. ألا ترى أن البزاز إذا قدم إلى غيره تختًا من بز ليختار منه ما شاء ويأخذ منه الثمن فإنه لا يكون منعمًا عليه لما قصد بذلك نفع نفسه لا نفعه، وكذلك فمن قطع الثياب الفاخرة لجواريه وغلمانه ليربح عليهم إذا باعهم، لم يكن بذلك منعمًا عليهم، لما كان غرضه بذلك نفع نفسه لا نفعهم وكذلك فمن أنفق على أولاده نفقة جميلة لسرور نفسه لم يكن بذلك منعمًا عليهم لما كان غرضه بذلك نفع نفسه، وإذا كان الغالب من حال الآباء أنهم إذا أنفقوا شيئًا على أولادهم كان غرضهم نفع الأولاد ومسررتهم وما يثبت لهم من السرور يكون على وجه المتبع، فلذلك يحكم بكونهم منعمين عليهم، وكذلك فمن استأجر أجيرًا ووفر عليه الأجرة لم يكن بذلك منعمًا عليه لما كان غرضه بذلك نفع نفسه، ولا يلتزم على هذا التكليف، فيقال: كان يجب أن لا يكون الله تعالى منعمًا به علينا، لأجل أن النفع يستحيل عليه جل وعز فلا يمكن أن يكون غرضه بذلك نفع نفسه، وإنما غرضه بذلك تعريفنا إلى درجة لا تنال إلا بالتكليف، فصح أنه لا بد من أن يكون قصد فاعلها بها وجه الإحسان إلى الغير.

فإن قيل: قد فسرتم النعمة بالمنفعة، فما معنى المنفعة؟ قيل له: معناه اللذة والسرور أو ما يؤدي إليهما أو إلى أحدهما.

أم اللذة فكأن يحك جرب أحدنا الغير، أو بضع لقمة شهية في فمه، أو يخلع عليه خلعه نفيسة، فيكون قد أوصل إليه اللذة والسرور.

وأما ما يؤدي إليهما، فكأن يدفع إليه دراهم أو دنانير يشتري بها ما

يشاء.

أو ما يؤدي إلى أحدهما، فكأن يدلّه على كثر فيكون قد فعل به ما يؤدي إلى السرور. ولهذه الجملة عددنا دفع الضرر في النفع وإن لم يكن نفعاً بنفسه لما كان مؤدباً عليه فقلنا: إن من استوهب إنساناً قدم للقتل وخلصه منه كان منعماً عليه بذلك نافعاً له. ولذلك حكمنا أيضاً بكون الحياة نفعاً وإن لم تكن نفعاً بنفسها لكونها أصلاً في المنافع ومؤدية إليها. هذا حد النعمة.

وأما المنعم، فهو فاعل النعمة، كالمكرم والمجمل والمحسن، فلا يزداد في تفسيره على هذا لأنه اسم مشتق من النعمة، كما أن المكرم والمحسن مشتق من الإكرام والإحسان، والأسمى المشتقة لا يرجع في بيان فائدتها إلا إلى المشتق منه، فلا يزداد في تفسير الضارب على أنه فاعل للضرب الذي اشتق منه، وكذا القول في الشتائم والكاسر وغيرهما من الأسمى المشتقة.

وإذا قد عرفت ذلك، فاعلم أن المنعم قد يكون منعماً بفعله النعمة ومباشرته لها وذلك بأن يعطهم جائعاً أو يكسو عارياً أو يفعل ما يؤدي إلى ذلك. وقد يكون منعماً وإن لم يصدر منه فعل أصلاً كأن لا يطالب غريمه بالدين، إما إبراء لذمته أو ترفيهاً عليه، ونظير ذلك في الغائب عفو الله عن العصاة، وإن لم يعاقبهم فإنه جل وعز لو عفا عنهم ولم يعاقبهم لكان منعماً عليهم بذلك، وإن لم يصدر منه فعل إليهم، فصح وتقرر إذا ما أردناه.

ثم سأل رحمه الله نفسه فقال: متى يستحق المنعم من المنعم عليه الشكر، وأجاب: بأنه إنما يستحق الشكر من جهته إذا خلصت النعمة عن إساءة تقابلها أو توفى عليها وذلك ظاهر فإن من أعظم من أعطى غيره ديناراً أو فرق عليه ثوباً يساوى هذا القدر أو كساه ثوباً ثم قتل له ولدًا فإنه لا يستحق من جهته شكرًا إلا أن هذا كلام فيما يمتنع الشكر من الاستقرار فأما الاستحقاق فثابت حالة النعمة، اللهم إلا إذا جمع بين النعمة الإساءة فحينئذ كما تمنع الإساءة من استقرار الشكر على النعمة، تمنع من استحقاقه أيضاً.

ثم تكلم بعد ذلك فى حقيقة الشكر لما كان من حق النعمة أن يستحق الشكر، وكان الترتيب الصحيح فى ذلك أن يبين أولاً حقيقة الشكر، ثم يترتب الكلام فى كيفية استحقاق المنعم له، لكنه كذا أورده فتيعناه.

وجملة القول فى ذلك أن الشكر هو الاعتراف بنمة المنعم، مع ضرب من التعظيم ولا بد من اعتبار الوصفين جميعاً لأنه لو اعترف بنعمة المنعم ولم يعظم فقال: هذا ثوب كسانية فلان وسكت ولم يكن شاكرًا، ولو عظم من دون الاعتراف، فقال: فعل الله لفلان كذا ولم يذكر النعمة ولا اعتراف بها لم يكن شاكرًا أيضًا، وإما يكون شاكرًا إذا جمع بين الأمرين جميعاً فقال: هذا ثوب كسانية فلان جزاه الله عنى خيرًا، أو شكر له صنيعه وفعله.

ثم إن هذا الشكر والاعتراف قد يكون باللسان والمرجع به إلى ما ذكرناه ولا يجب إلا إذا اتهم بكفران النعمة فأما أن يدينه بكل حال، فلا.

وقد يكون بالقلب، والمرجع به إلى العلم بنعمة المنعم والعزم على إظهار شكرها إذا لحقته تهمة فى ذلك، وهذا مما يجب دائماً ولا يسقط إلا عند سهو أو غفلة.

وكما أن الشكر قد يكون باللسان، وقد يكون بالقلب، فقد يكون بضرب من الأفعال المخصوصة، نحو هذه العبادات التى تتقرب بها إلى الله تعالى، من صلاة وصيام وحج وجهاد، فإنها جارية مجرى الشكر لله تعالى على نعمه وأياديه إلا أن هذا الضرب من الشكر ليس يستحقه إلا الله تعالى لأنه إنما يؤدى على نهاية ما يمكن من التذلل والخضوع، وذلك لا يستحق إلا على أصول النعم، والقادر على أصول النعم ليس إلا الله تعالى، فلذلك اختص باستحقاق هذا الضرب من الشكر.

ثم إن المرء متى أتى بهذه العبادات، وأدى هذا الشكر استحق من الله تعالى نفعاً آخر ونعمة أخرى بخلاف الشكر منا إذا شكر أحدنا فإنه ليس

يستحق من جهته شيئاً آخر. والسبب في ذلك هو أن الله تعالى هو الذى جعل الشكر شاقاً علينا، فلا بد أن يكون فى مقابله ما يوفى عليه شكره، وإلا كان ظلمًا، وكان بمنزلة أن يكلف أحدنا غيره عملاً شاقاً ولم يوفر عليه أجرًا، فكما أن ذلك قبيح فى الشاهد لكونه ظلمًا، فكذلك فى الغائب. وليس كذلك سبيل أحدنا فإنه لم يجعل الشكر على الغير، وإنما الله تعالى يجعله بهذه الصفة، فلا جرم أن من شكره استحق عليه الثواب الجزيل، والأجر العظيم. ولهذا فإنه تعالى لما أوجب علينا شكر الوالدين، فمن شكر نعمهما البارئة الوالدة فإنه يستحق من الله تعالى نفعاً آخر ونعمة أخرى. فعلى هذا يجرى القول فى حقيقة النعمة، والمنعم وما يتصل بهما.

ونعود بعد هذه الجملة إلى الكلام فى أول نعمة أنعم الله تعالى بها علينا.

فقد عاد رحمه الله تعالى إلى ذلك، فيقول: إن أول نعمة أنعم الله تعالى بها على الحى خلقه إياه حياً لينفعه بذلك، واعتبرنا خلقه إياه حياً لينفعه لأنه لو لم يخلقه لم يكن منعمًا عليه كما فى المعلوم، ولو خلقه غير حى لم يكن منعمًا عليه أيضًا كما فى الجمادات، ولو خلقه حياً لا لينفعه بل ليضره لم يكن منعمًا عليه أيضًا كما فى الكفار والفساق إذا أعادهم للنار فإنه لا يكون منعمًا عليهم وأن خلقهم أحياء، لما لم يخلقهم لينفهم بل ليضرهم، فلا بد من اعتبار هذه الوجوه الثلاثة: الخلق، والحياة، وأن يكون غرضه به نفعه.

ولهذا قلنا: أن المجبرة مع تمسكهم بالجبر لا يمكنهم أن يعرفوا أن الله تعالى نعمة على أحد؛ لا نعمة الدنيا، ولا نعمة الدين، لتجويزهم أن يكون الله تعالى خلق الخلق لا لغرض أصلاً، لا لمنفعة ولا لمضرة، بل خلقهم عبثًا، تعالى عن ذلك. وهذا يوجب عليهم أن لا يعرفوا الله تعالى إلهًا تحق له العبادة، لأن العبادة هى النهاية فى الخشوع، والغاية فى الشكر، والشكر

إنما يستحق على النعمة، فإذا لم يكن القوم أن يعرفوا كونه منعمًا أصلاً، كيف يمكنهم معرفة إلهيته واستحقاقه للعبادة، التي هي النهاية في الشكر. وهذا كله عارض في الكلام.

والغرض المقصود هو أن الحياة أولى نعمة أنعم الله تعالى بها على الحي. والدليل على أن الحياة نعمة، هو أنها مصححة للانتفاع بها، حتى لا يصح التمتع إلا بها، وإلا لأجلها، فيجب أن تكون نعمة. والنعمة قد تكون نعمه وإن لم تكن نفعاً بنفسها إذا كانت مؤدية إلى المنفعة أو مصححة لها على ما قد بيناه.

فإن قيل: ليس بأن يدل تصحيحها للانتفاع على كونها نعمة، أولى من أن يدل تصحيحها للاستضرار على كونها نعمة، فكيف جعلتموها نعمة والحال هذه، قيل له: ليس كذلك، لأن ههنا مخصصاً يخصصها بأحد الوصفين دون الآخر، وهو قصد الله تعالى بها النفع ولهذا قلنا أن الله تعالى لما لم يقصد بخلق الحياة في الكفار والفساق إذا أعادهم للنار نفعهم لم يكن منعمًا عليهم.

وإذا قد عرفت أن الحياة من النعم، فالذي يدل على أنها أول نعمة أنعم الله تعالى بها علينا، هو أن سائر المنافع يترتب على الحياة، إما في وجودها، أو في صحة الانتفاع بها، فيجب أن تكون أول نعمة على ما ذكرناه.

فإن قيل: هلا كانت الجملة التي لا يصير الحي حياً إلا بها أول نعمة أنعم الله تعالى بها علينا، فإن الحياة مترتبة على الوجود عليها، قلنا: أن الجملة مما لا تأثير لها في صحة الانتفاع بها، وإنما الحياة هي التي تؤثر في ذلك. وأيضاً فإن النعمة لا بد من تميزها من المنعم عليه، وهذه الجملة هي نفس المنعم عليها، فلا يجوز أن تكون نعمة، فضلاً عن أن تكون أول نعمة.

فإن قيل: أوليس المنافع مترتبة على الشهوة حتى لولاها لما صبح الانتفاع البتة، قلنا: إنه وإن كان كذلك، إلا أن الشهوة تترتب على الحياة في الوجود، حتى لولا الحياة لما صبح وجودها، فلذلك قلنا إن الحياة أول نعمة. ثم تكلم رحمه الله في المنافع التي خلقها الله تعالى للحى ليعرضه لها.

وجملة القول في ذلك، أن المنافع التي خلقها الله تعالى للحى ليعرضه لها ثلاث: التفضل، وهو النفع الذي لفاعله أن يوصله إلى الغير وله أن لا يوصله، والعوض، وهو النفع المستحق لا على سبيل التعظيم والإجلال؛ والثواب، وهو النفع المستحق على سبيل الإجلال والتعظيم.

ولك أن تورده هذه القسمة على وجه يتردد بين النفي والإثبات وتتضمن معانى هذه الألفاظ فتقول: إن المنافع الواصلة إلى الغير إما أن تكون مستحقة أولا، فإن لم تكن مستحقة فهو التفضل، وإلا إن كانت مستحقة فلا يخلو، إما أن تكون مستحقة لا على سبيل التعظيم والإجلال فهو العوض، وإن كانت مستحقة على سبيل الإجلال والتعظيم فهو الثواب. وأما التفضل فما من حى خلقه الله تعالى إلا وقد تفضل عليه وأحسن إليه بضرور المنافع والإحسان، والعوض يوصله الله تعالى إلى المكلف وغير المكلف، وأما الثواب فمما لاحظ فيه لغير المكلف، والمكلف مختص باستحقاقه، فعلى هذا يجرى الكلام في هذا الفصل.

فصل: فإن قيل: فما كان نعم الله، قلنا: لا سبيل لنا إلى علم ذلك مفصلا وإنما نعلم على سبيل الجملة أن جميع ما بنا من النعم: أصولها وفروعها، مبتدؤها ومنشؤها من قبل الله تعالى ومن عنده. ولهذا قال تعالى: "وما بكم من نعمة فمن الله" (١). ولا يمكننا عدّها على سبيل التفصيل نعمة

(١) سورة النحل - آية ٥٣.

فنعمة، ولذلك قال جل وعز: " وإن تعدوا نعمة الله لا تحصوها" (١) بين أنه لا يمكن عد نعمه أجمع وإحصاؤها، الآية.

فإن قيل: إذا لم يمكنهم معرفة نعم الله تعالى بأجمعها فكيف يوجبون الشكر عليها؟ قلنا: إنا لا نوجب الشكر عليها مفصلاً، وإنما نقول إنه يجب شكره على سبيل الجملة.

فإن قيل: كيف يمكنكم شكر نعمه تعالى على سبيل الجملة مع أنه لا يمكن شكره إلا بنعمة متجددة. قلنا: إذا كنا شكرناه على سبيل الجملة فقد دخل فيه المستمرة والتجددة جميعاً ولا يلزمنا شيء آخر سواه، إذ لا يكلف الله تعالى ما ليس في الوسع ولا في الطاقة.

فصل: ثم ذكر رحمة الله بعد هذه الجملة. " أنه تعالى خلق هذه المنافع لتكامل نعمته، وتظهر حكمته جل وعز، فيجب على المكلف وقد عرضه الله تعالى بالتكليف إلى للدرجات العظيمة، أن يباليغ في شكر نعمته ولا يكفرها، ويتحدث بها، ويذكرها، ويجتهد في أداء عباداته التي هي كالشكر له، ولا يقصر فيها، وإذا كان لا يمكنه ذلك إلا بمعرفته جل وعز بتوحيده وعدله، وجب أن لا يقصر في معرفته ويحصلها بما أمكنه تحصيلها، لأن ما لا يتم الواجب إلا به يكون واجباً كوجوبه.

وهذا منه رحمه الله إشارة إلى ما يقوله أبو علي، من أن وجه وجوب المعرفة وجوب شكر النعمة، وليس كذلك. لأن شكر نعمة الله تعالى إنما يجب على المكلف، إذا علم أنه خلق هذه المنافع، ويقصد بها وجه الإحسان، ولا يعلم ذلك إلا بعد معرفة الله بتوحيده وعدله، فلا يترتب وجوب معرفته جل وعز على وجوب شكر نعمته والحال هذه. وأشبه ذلك ما نقوله فيمن اجتاز بمصنعة من ماء وشرب منها. فكما أنه لا يجب عليه معرفة بانيتها ليشكر

(١) سورة النحل - آية ١٨.

عليها، بل إنه أن أعرف أنه إنما بناها لينفع الناس، وقصد بينائها ذلك شكره وإلا فلا شيء عليه، كذلك في مسألتنا إن عرف الله تعالى، وعرف أنه خلقه وقصد بهذه المنافع نفعه شكره. وإلا لم يلزمه شكره. فعلى هذا يجرى القول في هذا الفصل.

فصل: فإن قيل: إذا لزمك النظر ففيم تنظر، لما بين رحمة الله وجوب النظر وأنه أول الواجبات. وعطف عليه الكلام في أول نعمة أنعم الله تعالى بها علينا، إذ أراد أن يبين الطريق الذي يتوصل بالنظر فيه إلى العلم بالله تعالى.

والأصل أن الطريق إلى العلم بالغير إذا لم يكن معلوما ضرورة، إنما هو الدلالة وهو الدليل سواء، ومعناهما ما إذا نظر الناظر فيه أوصله إلى العلم بالغير إذ كان وسعه وضعه لهذا الوجه.

ولابد من اعتبار هذين الشرطين: أما الأول فلا بد منه، ولهذا فإن سقوط الثلج في وقته لما لم يمكن التوصل به إلى نبوة محمد ﷺ لم نقل إنه دلالة على نبوته، وقيل في القرآن إنه دليل على ذلك لما أمكن التوصل به إلى العلم بنبوته، وأما الشرط الثاني فلا بد منه أيضاً، ولهذا لا يقال في أثر اللص أنه دلالة عليه وإن أمكن الاستدلال على موضعه لما لم يصنع له هذا الوجه، بل استفرغ لوسع وبذل الجهد في الخفاء نفسه.

وإذ قد عرفت ذلك، فاعلم أن الدلالة أربعة: حجة العقل، والكتاب، والسنة، والإجماع. ومعرفة الله تعالى لا تنال إلا بحجة العقل.

فإن قيل: ولم قصرتم الأدلة على هذه الأربعة، ثم قلتم إن معرفة الله تعالى لا تنال إلا بحجة العقل؟

قلنا: أما الأول: فلأن الدليل هو ما إذا نظر الناظر فيه أوصله إلى العلم بالغير، وهذه حال هذه الأربعة دون ما سداها.

فإن قيل: أليس القياس وخبر الواحد دلالة على الأحكام الشرعية عندكم فهلا عددتموه فيها؟

قلنا إنه يدخل الإجماع أو الكتاب أو السنة، فلا يجب إفراده بالذكر.

وأما الثاني: وهو الكلام في أن معرفة الله تعالى لا تنال إلا بحجة العقل، فلأن ما عداها فرع على معرفة الله تعالى بتوحيده وعدله، فلو استدللنا بشيء منها على الله والحال هذه كنا مستدلين بفرع للشئ على أصله، وذلك لا يجوز.

بيان هذا؛ أن الكتاب إنما ثبت حجة متى ثبت أنه كلام عدل حكيم لا يكذب ولا يجوز عليه الكذب. وذلك فرع على معرفة الله تعالى بتوحيده وعدله؛ وأما السنة فلأنها إنما تكون حجة متى ثبت أنها سنة رسول عدل حكيم وكذا الحال في الإجماع، لأنه إما أن يستند إلى الكتاب في كونه حجة، أو إلى السنة، وكلاهما فرعان على معرفة الله تعالى.

ثم إنه رحمه الله عاد إلى تعيين الكلام في الطريقة التي إذا نظر الناظر فيها أوصله إلى العلم بالله تعالى.

والأصل فيه، أن الله تعالى لا يعرف ضرورة، وكل ذات لا تعرف ضرورة فالطريق إليها لا يعدو أحد أمرين: إما أن يكون حكماً صادراً عنه، أو فعلاً واقعاً من قبله.

والأحكام إنما تصدر عن العلل، والله تعالى ليس بعلة، لأنه لو كان كذلك، ومعلوم أن المعمول لا ينفك عن علته، أدى إلى وجوب ثابته معه فيما لم يزل، وسنبين في باب نفى الثاني أنه لا قديم مع الله تعالى - إن شاء الله تعالى - وأيضاً فكان يجب أن يكون من قبيل هذه الأعراض والمعلوم خلافه، ولأن الصفة الثابتة المستحقة فيما لم يزل واجبة، والصفة بوجوبها تستغنى عن العلة على ما سنبينه في باب الصفات عند الكلام على الكلائية إن شاء الله تعالى. فثبت أنه لا يجوز أن يكون الطريق إليه حكماً من الأحكام.

وبقى أن الطريق إليه إنما هو الأفعال، والأفعال على ضربين: أحدهما يدخل جنسه تحت مقدورنا، والآخر لا يدخل جنسه تحت مقدورنا.

وما لا يدخل جنسه تحت مقدورنا فثلاثة عشر نوعاً: الجواهر، والألوان، والطعوم، والروائح، والحرارة، والبرودة، والرطوبة واليبوسة، والحياة، والقدرة، والشهوة، والثفرة، والفناء. وما من شيء منها إلا ويمكن الاستدلال به على الله تعالى ما عدا الفناء، فإن طريق معرفته السمع، وذلك يترتب على معرفة الله تعالى.

وأما الضرب الذي يدخل جنسه تحت مقدورنا فعشرة أنواع: خمسة من أفعال الجوارح، وخمسة من أفعال القلوب. فالخمس التي هي من أفعال الجوارح هي: الأكل، والاعتقادات، والتأليفات، والأصوات، والآلام. وأما الخمسة التي هي من أفعال القلوب فهي: الاعتقادات، والإرادات، والكراهات، والظنون، والأنظار. ولا يمكن الاستدلال بها ولا بشيء منها على الله تعالى، وذلك لأن من حق الدليل أن يكون بينه وبين المدلول تعلق ليكون بأن يدل عليه أولى من أن يدل على غيره، وهذه الأفعال إذا صح صدورها عن أحدنا كما يصح من الله تعالى، فليس بأن تدل عليه أولى من أنتدل على غيره، إلا أن تكون واقعة على وجه لا يصح وقوعها على ذلك الوجه من القادرين بالقدرة، فحيث يمكن الاستدلال به على الله تعالى.

فإن قيل: وما ذلك الفعل الذي يمكن الاستدلال به على الله تعالى مع أن جنسه يدخل تحت مقدورنا؟ قلنا: أفعال الله كثيرة من جملتها القعل، لأنه يمكن الاستدلال به على الله تعالى مع أن جنسه وهو الاعتقادات يدخل في مقدورنا ووجه الاستدلال به أن لا يخلو؛ إما أن يكون من فعلنا فينا، أو من فعل أمثالنا لا يجوز أن يكون من فعلنا؛ لأنه يقع أردنا أم كرهنا، متى أردنا أيقاعه لم يقع، مع أن من حق القادر على الشيء إذا خلص داعيه إليه أن يقع لا محالة؛ ولا يجوز أن يكون من فعل أمثالنا، لأن القادر بالقدرة لا يفعل

الفعل فى الغير إلا باعتماد، والاعتماد مما لا حظ له فى توليد الاعتقاد، لأنه لو كان كذلك لوجب إذا اعتمد أحدنا على صدر الغير أن يتغير حاله فى الاعتقاد، ومعلوم أنه لا يتغير.

وبعد، فلو كان كذلك لم يكن بأن يولد الاعتقاد أولى من أن يولد ضده، فكان يجب توليد الضدين. وأيضاً، فلو كان كذلك لوجب أن يحصل ما لا يتناهى من العتقادات إذ لا اختصاص له بالبعض دون البعض، والمعلوم خلافه.

ومن جملتها، حركة المرتعش والعروق الضواريب، فإنه يمكن الاستدلال بها على الله تعالى مع أنه لا يدخل جنسها تحت مقدرنا. ووجه الاستدلال بها، هو أنها لا تخلو؛ إما أن تكن من فعلنا، أو من فعل أمثالنا لما قد ذكرنا أن القادر بالقدرة لا يفعل الفعل فى الغير إلا بالاعتماد ونحن لا نحس باعتماد معتمد علينا.

ومن جملتها، الألم الزائد عند لسع الزنبور والعقرب، ووجه الاستدلال به على الله تعالى، هو أن مثل هذا القدر لو وجد من أقوى القادرين بالقدرة لكان لا يتولد منه مثل هذه الآلام، فلا بد من أن تكون من فعل فاعل مخالف لنا وهو الله تعالى.

ومتى شغب مشغب فقال: لم لا يجوز أن يوجد من فعل بعض القادرين بالقدرة أكوان تتولد منها مثل هذه الآلام؟ كان الجواب عنه أن يقال: إن القادر بالقدرة لا يفعل الفعل فى الغير إلا بالاعتماد، ونحن لا نحس باعتماد معتمد علينا.

ومن جملتها، الكلام الموجود فى الحصى والشجر، فإن القادر بالضرورة لا يمكنه أن يفعل الكلام إلا بهذه الآلة المخصوصة أو يتشكل بشكلها، فعلى هذه الطريقة يجرى الكلام فى ذلك.

فإذ قد عرفت ذلك وأرادت أن تستدل بالأعراض^(١) على الله تعالى، فمن حقك أن تثبتها أولاً، ثم تعلم حدوثها، ثم تعلم أنها تحتاج إلى محدث وفاعل مخالف لنا وهو الله تعالى.

والأصل فيه أن الأعراض على ضربين: مدرك، وغير مدرك.

فالمدركات سبعة أنواع: الأوان، والطعوم، والروائح، والحرارة، والبرودة، والآلام، والأصوات.

ومتى أردت أن تستدل بشيء منها، فلا تحتاج إلى إثباتها على طريق الجملة فإنها مدركة، وإنما تحتاج إلى إثباتها على طريقة التفصيل؛ هل هي نفس المحل على ما يقوله نفاة الأعراض، أو غيرها على ما نقوله. والذي يدل على أنها غير المحل هو ما قد ثبت أن الأجسام متماثلة، ومعلوم أن الأسود يخالف الأبيض، فلولا أن هذه المخالفة ترجع إلى معان فيه، وإلا لم يجز ذلك هذا إذا كان مدركاً.

وأما إذا لم يكن مدركاً، فمن شأنك أن تثبته على طريق الجملة والتفصيل جميعاً..

والطريقة فيه، أن نعرض الكلام في واحد منها وهو الشهوة مثلاً، فنقول: إن الواحد منا حصل مشتتاً مع جواز أن لا يحصل مشتتاً، والحال واحدة، والشرط واحد، فلا بد من مخصص له ولمكانه حصل مشتتاً وإلا لم يكن بأن يحصل على هذه الصفة أولى من لا يحصل على خلافها، وليس ذلك الأمر إلا وجود معنى وهو الشهوة. وإنما قلنا بأن هذا هكذا لأنه لا يخلو؛ إما أن يكون ذاته، أو ما هو عليه في ذاته، أو غيره. لا يجوز أن

(١) الموجودات تنقسم في رأى المعتزلة إلى جواهر وأعراض وإذا عرفنا الأعراض وأنها محدثة ومن ثم فهي تحتاج إلى محدث وفاعل مخالف لنا وبذلك فضل إلى أن فاعلها ومحدثها هو الله سبحانه وتعالى.

يكون ذاته أو ما هو عليه في ذاته، لأنه لو كان كذلك لوجب أن يكون مشتهداً في حالة العدم، بل يكون مشتهداً أبداً وذلك مستحيل. وإن كان غيره فلا يخلو؛ إما أن يكون تأثيره على طريق التصحيح، أو على طريق الإيجاب. لا يجوز أن يكون تأثيره على طريق التصحيح، لأن التأثير على هذا الوجه إنما يكون للفاعل وكونه مشتهداً لا يتعلق بالفاعل، فلم يبق إلا أن يكون تأثيره على طريق الإيجاب، وهو المعنى الذي نقوله.

وبهذه الطريقة ثبت ما عداها من الأعراض نحو الحياة والقدرة وغيرهما.

فصل: وأما حدوثها، فالذي يدل عليه هو ما قد ثبت أنه يجوز عليها العدم والبطلان، والقديم لا يجوز عليه العدم والبطلان. وهذه الدلالة مبنية على أصليين: أحدهما، أن الأعراض يجوز عليها العدم؛ والثاني، أن القديم لا يجوز عليه العدم.

أما الدليل على أن الأعراض يجوز عليها العدم فهو ما ثبت أن المجتمع إذا افترق بطل اجتماعه، وأن المحرك إذا سكن بطلت حركته، وفي ذلك ما نريده.

وأما الدليل على أن القديم لا يجوز عليه العدم، فهو ما قد ثبت أن القديم قديم لنفسه، والموصوف بصفة من صفات النفس لا يجوز حروجه عنها بحال من الأحوال.

وإذا قد عرفت حدوثها، فالذي يدل على أنها تحتاج إلى محدث وفاعل، فهو ما قد ثبت أن تصرفاتنا في الشاهد محتاجة إلينا ومتعلقة بنا، وإنما احتاجت إلينا لحدوثها، فكل ما شاركها في الحدوث وجب أن يشاركها في الاحتياج إلى محدث وفاعل، فعلى هذه الطريقة يجرى الكلام في ذلك.

فصل: في الاستدلال بالأجسام على الله تعالى.

والأصل فيه، أن الاستدلال بالأجسام على الله تعالى أولى من الاستدلال بغيرها لوجوه:

أحدهما، أن الأجسام معلومة بالاضطرار على سبيل الجملة والتفصيل جميعاً، وليس كذلك الأعراض.

والثاني، هو أن العلم بكمال التوحيد لا يحصل ما لم يحصل العالم بحدوث الأجسام.

والثالث، هو أن الاستدلال بالأجسام يتضمن إثبات الأعراض وحدوثها، وليس كذلك الاستدلال بالأعراض.

وإذ قد عرفت ذلك وأردت أن تستدل على الله تعالى، فمن حقك أن تعلم حدوثها، وأن لها محدثاً مخالفاً لنا وهو الله تعالى.

والطريق إلى معرفة حدوثها طرق ثلاثة:

أحدهما، أن نستدل بالأعراض على الله تعالى، ونعرفه بتوحيده وعدله، ونعرف صحة السمع، ثم نستدل بالسمع على حدوث الأجسام.

والثاني، هو أن نستدل بالأعراض على الله تعالى ونعلم قدمه، ثم نقول: لو كانت الأجسام قديمة لكانت مثلاً لله تعالى لأن القدم صفة من صفات النفس، والأشتراك في صفة من صفات النفس يوجب التماثل ولا مثل لله تعالى فيجب أن لا تكون قديمة، وإذا لم تكن قديمة وجب أن تكون محدثة لأن الموجود يتردد بين هذين الوصفين، وإذا لم يكن على أحدهما، كان على الآخر لا محالة.

أما الوجه الثالث، فهو الدلالة المعتمدة، وأول من استدل بها شيخنا أو الهذيل، وتابعه باقي الشيوخ. وتحريرها هو أن نقول: إن الأجسام لم تنفك من الحوادث ولم تتقدمها، ولم لم يخل من المحدث يتقدمه يجب أن يكون محدثاً مثله.

وهذه الدلالة مبنية على أربع دعاوى^(١):

أحدها، أن في الأجسام معاني هي الاجتماع والافتراق والحركة والسكون. والثانية، أن هذه المعاني محدثة. والثالثة، أن الجسم لم ينفك عنها ولم يتقدمها. والرابعة، أنها لم تنفك عنها ولم يتقدمها وجب حدوثه مثلها.

ولهذه الدعاوى ترتيب، فالأولى يجب أن تكون متقدمة، والأخيرة يجب أن تكون متأخرة، والدعويان اللتان هما في الوسط لا ترتيب فيهما. وإنما قلنا إن الأولى يجب تقديمها، لأنها كلام في إثبات هذه المعاني وما لم نعلمها لا يمكننا وصفها لا بالحدوث ولا بالتقدم، كما أنا إذا لم نعلم زيدا لا يمكننا وصفه بأنه طويل ولا بأنه أسود. وأما الأخيرة فإنما وجب تأخيرها لأنها كلام في أن الجسم إذا لم ينفك من المحدث ولم يتقدمه وجب حدوثه مثله، وما لم تثبت الدعاوى الثلاث من قبل لا معنى لهذا الكلام. وأما اللتان هما في الوسط فلا ترتيب فيهما، لأنهما كلام في أوصاف هذه المعاني، ومتى عرفناها إن شئنا وصفناها أولا بالحدوث، وإن شئنا وصفناها بأن الجسم لم يخل منها.

فإن قيل: ولم سميت هذه الوجوه دعاوى؟ قلنا: لأن الدعوى كل خبر لا يعلم صحته وفساده إلا بالدليل، وهذه حال كل واحدة من هذه الوجوه.

(فصل) الفرض به الكلام في الدعوى الأولى من الدعاوى الأربع

وهو الكلام في إثبات الأكوان التي هي الاجتماع والافتراق والحركة والسكون، والخلاف فيه مع الأصم^(٢) وجماعة من الملحدة.

(١) وقد أصبحت هذه الدعاوى الأربع الأساس لكل الأدلة على إثبات كون الله صانعاً وخالقاً، فقد أخذ بها معظم المتكلمين على مختلف اتجاهاتهم.

(٢) الأصم: هو أبو بكر عبد الرحمن بن كيسان من رجال المعتزلة. وقيل وأنه كان فقيهاً ورعاً. وقد ذكره القاضى فى الطبقة السادسة من طبقات المعتزلة، فتراجع سيرته هناك لمن أراد الاستزادة.

وتحرير الدلالة على ذلك، هو أن الجسم حصل مجتمعاً في حال كان يجوز أن يبقى مفترقاً، والحال واحدة، والشرط واحد، فلا بد من أمر ومخصص له ولكانه حصل مجتمعاً. وإلا لم يكن بأن يحصل على هذا الوجه أولى من خلافه وليس ذلك الأمر إلا وجود معنى.

فإن قيل: ومن أين أن هذا الجسم حصل مجتمعاً في حال كان يجوز أن يكون مفترقاً؟ قلنا: هذا الحكم معلوم ضرورة في الأجسام الحاضرة التي اختبرناها وسيرناها، وأما في الأجسام الغائبة فعلم بالرد إلى الأجسام الحاضرة. فنقول: إنما وجب ذلك في هذه الأجسام لتحيزها، والتحيز ثابت في الأجسام الغائبة، فيجب أن يكون هذا الحكم ثابتاً هناك.

فإن قيل: كيف تصح دعوى الاضطرار فيه مع أنكم استدلتكم على ذلك بأدلة فقلتم: إن الجسم لو حصل مجتمعاً مع الوجود لاستغنى عن جامع يجمعه، كما أن عدم الصوت في الحالة الثانية لما وجب عدمه استغنى عن معدم يعدمه، وكذلك وجوب القديم تعالى لما كان واجباً استغنى عن موجد يوجد، والمعلوم أنه لا يستغنى عن جامع يجمعه. وكذلك فقد قلتم: إن الأجسام لو حصلت مجتمعاً مع الوجود لكان يجب أن يتأتى من أضعف القدرين منا الجمع بين جبلين بأن يصادف وقتاً يجب اجتماعهما فيه، بل كان يجب أن يتعذر على أقوى القادرين منا التفريق بين ريشتين أو خردلتين بأن يصادف وقتاً يجب اجتماعهما فيه، والمعلوم خلافه. قلنا: إنما كان ذلك منا على طريق الاستظهار والتأكيد، لا على طريق الاستدلال والاحتجاج.

فإن قيل: وما المراد بقولكم والحال واحدة والشرط واحد؟ قلنا: المراد بالحال التحيز، وبالشرط الوجود، وذلك ثابت في الحالتين جميعاً.

فإن قيل: ولم قلتم إن الجسم إذا حصل مجتمعاً في حال. كان يجوز أن يبقى مفترقاً والحال واحدة والشرط واحد فلا بد من أمر ثان ومخصص؟

قيل له: إنما قلنا: ذلك لأننا نعلم ذلك بأدنى تأمل. وطريقة التأمل هو: أن الجسم إذا جازت عليه صفتان ثم خرجت إحداهما من الجواز إلى الوجوب. والأخرى من الجواز إلى الاستحالة، فلا بد من أمر ومخصص له ولكانه خرجت إحداهما من الجواز إلى الوجوب والأخرى من الجواز إلى الاستحالة. وإلا لم يكن بأن يحصل هكذا أولى من خلافه، وليس ذلك الأمر إلا وجود معنى على ما نقوله. وليس للخصم أن يطالب بعد ذلك بلم، نا قد أوردنا عليه طريقة النظرة، فإن شاء أن يعلم فلينظر فيه.

فإن قيل: ولم قلت إن ذلك الأمر ليس إلا وجود معنى؟ قلنا: إنه لا يخلو: إما أن يكون راجعاً إليه، أو إلى صفاته، أو إلى غيره. لا يجوز أن يكون راجعاً إليه وإلى صفاته، وإذا كان راجعاً إلى غيره فلا يخلو: إما أن يكون تأثيره على طريقة التصحيح كتأثير الفاعل فيما يفعله، أو يكون تأثيره على طريقة الوجوب. لا يجوز أن يكون تأثيره على طريقة التصحيح، وإذا كان تأثيره على طريق الوجوب فلا يخلو: إما أن يكون معدوماً أو موجوداً، ولا يجوز أن يكون معدوماً، فلم يبق إلا أن يكون موجوداً على ما نقوله.

وهذه القسمة مترددة بين النفي والإثبات، كذا أورده قاضي القضاة في المحيط^(١) وهي أولى من التقاسم الأخرى التي أوردها المشايخ في الكتب، لأن القسمة إذا لم تتردد بين النفي والإثبات احتملت الزيادة، وكان للخصم أن يشغب فيها.

واعلم أن التقسيم قد يورد ويكون الغرض به إبطال البعض وتصحيح البعض على ما ذكرناه في هذا الموضع، وقد يورد والغرض به إبطال الكل وذلك مثل ما نقوله في الدلالة على أن الله تعالى لا يجوز أن يكون عالماً بعلم؛ وقد يورد الغرض به تصحيح الكل وذلك مثل ما نقوله في الموانع المعقولة عن الرؤية وأنها ستة.

(١) المحيط: هو أحد كتب القاضي عبد الجبار.

فإن قيل: لم لا يجوز أن يكون الجسم مجتمعاً لذاته، أو لما هو عليه في ذاته؟ قلنا: لأنه لو كان كذلك لوجب أن يكون مجتمعاً أبداً ولا يكون مفترقاً أصلاً. ولأنه لو كان كذلك، لوجب أو يكون كل جزء فيه مجتمعاً، لأن صفة الذات ترجع إلى الآحاد والأفراد دون الجمل. ولأنه لو كان كذلك، لوجب إذا افترق أن يكون مفترقاً لذاته، وأيضاً فكان يؤدي إلى أن يكون مجتمعاً على قصدنا مفترقاً دفعة واحدة، وذلك محال. ولأنه لو كان كذلك لكان يجب أن لا يقف كونه مجتمعاً على قصدنا ودواعينا، والمعلوم خلافه. ولأنه لو كان كذلك، لوجب في الأجسام كلها أن تكون مجتمعة لأنها متماثلة، والاشتراك في صفة من صفة الذات يوجب الاشتراك في سائر صفات الذات.

فإن قيل: لم لا يجوز أن يكون الجسم مجتمعاً لوجوده؟ قلنا: لأنه لو كان كذلك، لوجب أن يكون هو مجتمعاً ما دام موجوداً وأن لا يفترق أصلاً وقد عرفنا خلافه. ولأنه لو كان كذلك، لوجب أن يكون كل جزء منه مجتمعاً لأن الوجوب ثابت فيه، وقد علم خلافه. ولأنه لو كان كذلك لوجب إذا افترق أن يكون مفترقاً أيضاً لوجوده، فيجب أن يكون مجتمعاً مفترقاً دفعة واحدة وهذا محال.

فإن قيل: لم لا يجوز أن يكون الجسم مجتمعاً لحدوثه؟ قلنا: إن أردتم بالحدوث وجوده بعد أن لم يكن فقد أفسدناه من قبل، وإن أردتم به حالة الحدوث فالذى يفسده هو أنه لو كان كذلك لوجب أن لا يكون الجسم مجتمعاً في حالة البقاء لفقد العلة فيه، ولأنه كان كذلك لوجب أن يكون كل جزء منه مجتمعاً لثبوت العلة فيه وقد علمنا خلافه. وبعد فلو كان كذلك، لوجب أن لا يحصل مفترقاً في حالة الحدوث، والمعلوم خلافه. ولأنه كان كذلك لكان يجب إذا افترق أن يكون مفترقاً لحدوثه أيضاً، فكان يجب أن يكون الجسم مجتمعاً مفترقاً دفعة واحدة وهذا محال.

فإن قيل: لم لا يجوز أن يكون الجسم مجتمعاً لحدوثه على وجه؟ قلنا: لأنه لا وجه ههنا معقول، فيقال إن الجسم اجتمع لحدوثه على ذلك الوجه، بخلاف ما نقوله في الحسن والقبح فإن لذلك وجوهاً معقولة، نحو كونه ظلمًا وكذبًا وغيرهما. ولأنه لو كان كذلك لوجب أن يكون الجسم مجتمعاً في حالة البقاء، والمعلوم خلافه.

فإن قيل: لم لا يجوز أن يكون الجسم مجتمعاً لعدمه؟ قلنا: لأن المعلوم يحيل كونه مجتمعاً، وما أحال الحكم لا يجوز أن يؤثر فيه؛ ولأنه لا يحصل مجتمعاً إلا بعد الوجود، فكيف يكون عدمه مؤثراً فيه.

فإن قيل: لم لا يجوز أن يكون الجسم مجتمعاً بالفاعل؟ قلنا: لأنه لو كان كذلك لوجب في الواحد منا وهو قادر على أن يجعل الجسم مجتمعاً من دون معنى أن يكون قادراً على إيجاد الجسم، لأن من قدر على أن يجعل ذاتاً من الذوات على صفة من الصفات من دون معنى، قدر على إيجاد نفس تلك الذات.

دليله، الكلام، فإن أحدنا لما قدر أن يجعله أمراً ونهياً وخيراً، قدر على إيجاد نفس الكلام. وعكسه كلام الغير، فلما لم يقدر على جعله أمراً ونهياً وخيراً، لم يقدر على إيجاد نفس الكلام. والمعلوم أن أحدنا لا يقدر على إيجاد الجسم فيجب أن لا يتعلق به كونه مجتمعاً.

فإن قيل كيف يصح رد ذلك الكلام، والكلام عنده كسائر الأجسام في أن لا يقدر عليه؟ قلنا: إنا نعلم ضرورة أن الكاذب يستحق الذم والملامة من جهته على كذبه، فلولا أنه وقع من جهته ومتعلق به وإلا لم يجز ذلك، فصح ما قلناه.

دليل آخر هو أن أحدنا لو قدر على أن يجعل الجسم مجتمعاً من دون معنى قدر على أن يجعله على سائر صفاته التي يكون عليها بالفاعلين نحو

كونه، أسود وأبيض وأحمر وحلواً ومرماً وغير ذلك، كما فى الكلام فإنه لما كان قادراً على أن يجعله أمراً ونهياً، قدر أن يجعله على سائر أوصافه نحو كونه جبراً واستخباراً أو عرضاً ويميناً وجحداً ونفياً وإثباتاً إلى غير ذلك، والمعلوم خلافه.

دليل آخر، وهو أنه لو كان كذلك، لوجب فى كون أحدنا عالماً أن يتعلق الفاعل لأن هاتين الصفتين مستحقتان على حد واحد، والصفات متى استحقتا حد واحد، كان المؤثر فيهما من باب واحد.

فإن قال: هكذا نقول فدلوا على خلافه، قلنا: لو كان كون أحدنا عالماً متعلقاً بالفاعل، لوجب أن لا يجد الواحد منا هذه الصفة كأنها من ناحية صدره، لأن الفاعل إنما يفعل الجملة على هذه الصفة لا البعض.

دليل آخر وهو أنه لو كان كذلك، لوجب أن لا يتأتى من أحدنا الجمع بين الجسمين فى حالة البقاء، لأن ما يتعلق بالفاعل يتبع حالة الحدوث، كما فى الكلام فإنه لما تعلقت أوصافه بالفاعل تبع حالة الحدوث حتى لم يجز خلافه.

دليل آخر: وهو أنه لو كان كذلك، لوجب أن يتأتى من الواحد منا إيقاف الجسم الثقيل فى الجو دون قرار ولا علاقة بأن لا يجعله متحركاً، والمعلوم خلافه، فليس إلا أن كون الجسم مجتمعاً مما لا تعلق له بالفاعل.

فإن قيل: لم لا يجوز أن يكون الجسم مجتمعاً لعدم معنى؟ قلنا: لأن المعنى المقدر لا اختصاصه ببعض الأجسام دون بعض، لكان يجب أن تكون الأجسام مجتمعاً لعدم ذلك المعنى، وأن لا يكون شيئاً مفترقاً البتة، وقد عرف خلافه.

وبعد، فإن كون الجسم مجتمعاً موقوف على قصدنا ودواعينا نفياً وإثباتاً فيجب أن يكون لأحوالنا فيه تأثير. ولا يخلو تأثيره فى نفس الصفة أو فيما

يؤثر فيه. لا يجوز أن يكون تأثيره في نفس الصفة لما قد تقدم أن هذه الصفة لا تتعلق بالفاعل، وإن كان تأثيره فيما يؤثر فيه، فلذلك المؤثر لا يجوز أن يكون معدوماً، لأن الإعدام لا يتعلق بالفاعل، فيجب أن يكون موجوداً على ما نقوله.

وبعد، فلو كان الجسم مجتمعاً لعدم الافتراق، ومفترقاً لعدم الاجتماع، لوجب إذاً عدم المعينان عن الجسم، أو يكون مفترقاً مجتمعاً دفعة واحدة، وهذا محال.

فإن قيل: نحن لا نقول بعدم المعينين عن الجسم، بل نقول بوجود أحدهما وعدم الآخر، قلنا: إنك قد أقررت بإثبات الأعراض فكيفنا مئونة المناظرة على أنا نريك عدم المعينين عن الجسم، فنقول: إن زياداً لو جمع بين الجسمين فقد عدم عنه الافتراق، وعمراً إذا فرق بينهم فقد عدم عنه الاجتماع، ففي الحالة الثالثة يجب أن يكون الجسم مجتمعاً مفترقاً في دفعة واحدة لعدم المعينين جميعاً.

فإن قيل: إن الافتراق الأول يعود، قلنا: العود على مقدرات العباد لا يصح، فصح ما قلناه.

فإن قال: فإذا جاز في الجسم أن يكون مجتمعاً لوجود الاجتماع ومفترقاً لوجود الافتراق، ولا يلزم أن يكون الجسم مجتمعاً مفترقاً في حالة واحدة، فهلا جاز أن يكون مجتمعاً مفترقاً دفعة واحدة؟ قلنا: لأن هذين المعينين يتضادان في الوجود ولا يتضادان في العدم، فلا يمنع عدمهما وإن امتنع وجودهما لأجل تضادهما، فافتراقاً.

فإن قال: لم لا يجوز أن يكون مجتمعاً لوجود الاجتماع، ومفترقاً لعدم الاجتماع، قيل له: لأنه لو كان كذلك لوجب إذا وجد فيه من جهة زيد، وعدم من جهة عمرو، أن يكون مجتمعاً مفترقاً دفعة واحدة، وهذا محال.

دلالة أخرى وقد استدل لحسن الأمر والنهى على إثبات الأعراض، فقل
قد ثبت أنه يحسن من الواحد منا أن يأمر الغير بأن يتناوله الكوز فلا يخلو أن
يكون أمراً بنفس الجسم أو بأمر زائد على الجسم. لا يجوز أن يكون أمراً
بنفس الجسم، لأن الجسم موجود، والأمر بإيجاد الموجود محال، فلم يبق إلا
أن يكون أمراً بمعنى سوى الجسم، وهو الذى نقوله.

فإن قيل: نحن لا نقول إنه أمر بنفس الجسم، ولا بمعنى سوى الجسم،
بل هو أمر بتحصيل الجسم على هذه الصفة، قلنا: قد دللنا على أن هذه
الصفة لا تتعلق بالفاعل، فهذه الجملة كافية فى إثبات الأكوان التى هى
الاجتماع والافتراق والحركة والسكون.

فصل: والفرض به الكلام فى الدعوى الثانية من الدعوى الأربعة

وهو الكلام فى حدوث الأعراض، والخلاف فيه مع أصحاب الكون
والظهور^(١) فإنهم ذهبوا إلى قدم الاجتماع والافتراق، وقالوا: إن الاجتماع
متى ظهر كمن الافتراق، وإذا ظهر الافتراق قالوا كمن الاجتماع.

وتحرير الدلالة على ما نقوله فى ذلك، هو أن الغرض يجوز عليه
العدم، والقديم لا يجوز أن يعدم، ولا يجوز أن يكون قديماً، وإذا لم يكن
قديماً وجب أن يكون محدثاً، لأن الموجود يتردد بين هذين الوصفين، فإذا
لم يكن على أحدهما كان على الآخر لا محالة.

فهذه الدلالة مبنية على أصليين: أحدهما، أن العرض يجوز عليه
العدم، والثانى، أن القديم لا يجوز عيله العدم.

(١) القائل بذلك النظامية: إذا لحق عندهم فعل واحد، فالله سبحانه وتعالى خلق الدنيا جملة،
وخلق الموجودات دفعة واحدة، ولكن بعضها يكون كامناً فى بعض وتخرج فى وقتها
المعين.

ومن ذلك أن الله سبحانه وتعالى أخذ من بنى آدم ميثاقهم (ألسن بربكم قالوا بلى) وكانوا لا
يزالون فى عالم الذر.

أما الأول، فالدليل عليه، هو أن الجسم المجتمع إذا افترق فما كان فيه من الاجتماع لا يخلو، إما أن يكون باقياً فيه كما كان، أو زائلاً عنه. لا يجوز أن يكون باقياً فيه كما كان. وإذا كان زائلاً فلا يخلو، إما أن يكون زائلاً بطريقة الانتقال، أو بطريقة العدم. لا يجوز أن يكون زائلاً بطريقة الانتقال لأن الانتقال محال على الأعراض، فلم يبق إلا أن يكون زائلاً بطريقة العدم على ما نقول.

فإن قيل: هذا كله يبنى على أن الاجتماع كان حالاً فيه ونحن لا نسلم ذلك بل نقول: إنه كان موجوداً لا في محل، قلنا: لو كان كذلك لم يختص ببعض الأجسام دون بعض، فكان يجب أن تكون الأجسام كلها مجتمعة لوجود ذلك الاجتماع الموجود لا في محل، وأن لا يكون شيء منها مفترقاً البتة والمعلوم خلافه. ولأنه كان كذلك، لوجب أن لا يحتاج الواحد منا في الجمع بين الجسمين إلى أن يمارسهما أو يماسهما والمعلوم خلافه.

فإن قيل: لم لا يجوز أن يكون الاجتماع باقياً فيه كما كان؟ قلنا: لأنه لو كان كذلك لوجب في الجسم أن يكون مجتمعاً لوجود الاجتماع الباقي، ومفترقاً لوجود الافتراق الطارئ، وهذا محال.

فإن قيل: لم قلت ذلك؟ لأن هذه الصفة إنما صدرت عن الاجتماع لما هو عليه في ذاته، وما هو عليه في ذاته ثابت لأن ثباته من قبل.

فإن قيل: لم لا يجوز أن يكون إيجاب الاجتماع لما يوجبه موقوفاً على شرط منفصل عنه؟ قلنا: لأن هذا الشرط غير معقول ولا طريق إليه، وإثبات ما هذا حاله يفتح باب الجهالات.

فإن قيل: ما أنكرتم أن يكون الشرط فيه هو أن لا يطرأ ضده؟ قلنا: ليس بأن يقال هذا أولى من أن يقال هذا الشرط في إيجاب الافتراق لما يوجبه لا يصادف في محل له ضدًا هو الاجتماع فلا يتميز الشرط من الشروط، وذلك لا يجوز.

فإن قيل: لم لا يجوز أن يكون زائلا بطريقة الانتقال؟ قلنا: الانتقال لا يجوز على الأعراض.

فإن قيل: ولم قلت ذلك؟ قلنا له: لأن المرجع بالانتقال إلى تفرغ مكان وشغل مكان وهذا من خصائص الجواهر والأجسام، ولأنه لا يخلو إما أن يكون منتقلا في حال كان يجب انتقاله فيها، لأنه لا يمكن صرف هذا الوجود إلا إلى ذاته أو ما هو عليه في ذاته، وهذا يوجب أن يكون منتقلا أبداً وأن لا يستقر فيه أصلاً. ولا يجوز أن يكون منتقلا في حال كان يجوز أن لا ينتقل، لأنه لو كان كذلك لوجب أن يكون منتقلا لمعنى للطريقة المذكورة في إثبات الأعراض. وحال ذلك المعنى لا يخلو، إما أن يكون حالاً فيه. أو في غيره أو لا في محل. لا يجوز أن يكون موجوداً لا في محل لأن حاله مع هذا المحل وهذا العرض كحال مع سائر الأعراض فيجب أن ينتقل به سائر الأعراض عن سائر المحال لوجود ذلك المعنى لا في محل، والمعلوم خلافه. ولا يجوز أن يكون حالاً في غيره لمثل هذه الطريقة.

فإن قيل: لم لا يجوز أن يكون حالاً في نفس الاجتماع؟ قلنا: لأن الاجتماع عرض، والعرض لا يحل العرض.

فإن قيل: لم قلت ذلك؟ قلنا: لأن الحلول إن لم يعلق بالتحيز لا يغفل، وكذلك اللون بأن يكون حالاً والجوهر بأن يكون محلاً أولى من خلافه وإن وجد كل واحد منها بحنب الآخر، لما كان الجوهر متحيزاً دون اللون وكان المرجع بالحلول إلى الوجود بحنب الغير، والغير متحيز، وقد ثبت أن الاجتماع ليس بمتحيز، فلا يجوز أن يكون في نفس الاجتماع.

فإن قيل: لم قلت ذلك؟ لأنه لو كان لا يخلو؛ إما أن يكون مجتمعاً أو مفترقاً، فإن كان مجتمعاً كان كذلك بالاجتماع والكلام في ذلك الاجتماع كالكلام فيه فيتسلسل إلى نهاية له، وكذلك الكلام إذا كان مفترقاً. فثبت بهذه الجملة أن الأعراض يجوز عليها العدم.

وأما الدليل على أن القديم لا يجوز عليه العدم، فهو أن القديم قديم لنفسه، والموصوف بصفة من صفات النفس لا يجوز خروجه عنها بحال من الأحوال. وهذه الدلالة مبنية على أصليين: أحدهما أن القديم قديم لنفسه، والثاني أن الموصوف بصفة من صفات النفس لا يجوز خروجه عنها بحال من الأحوال.

أما الذى يدل على أن القديم قديم لنفسه، هو أنه لا يخو؛ إما أن يكون قديماً لنفسه أو الفاعل أو المعنى، لا يجوز أن يكون قديماً بالفاعل ولا المعنى، فلم يبق إلا أن يكون قديماً لنفسه على ما نقوله.

فإن قيل: لم لا يجوز أن يكون قديماً بالفاعل؟ قلنا: لأن من حق الفاعل أن يكون متقدماً على فعله وما تقدمه غيره لا يجوز أن يكون قديماً، لأن القديم هو ما لا أول لوجوده.

فإن قيل: لم لا يجوز أن يكون قديماً لمعنى؟ قلنا: لأن ذلك المعنى لا يخلو؛ إما أن يكون موجوداً أو معلوماً، لا يجوز أن يكون معدوماً لأن العدم مقطعة الاختصاص، ولأن الإيجاب إما أن يصدر عن الصفة المقتضاة عن صفة الذات وهى مشروطة بالوجود، فلا يجوز أن يكون معدوماً وإذا كان موجوداً فلا يخو؛ إما أن يكون قديماً أو محدثاً، لا يجوز أن يكون محدثاً لأن العلة لا تتراخى عن المعلول؛ ولا يجوز أن يكون قديماً لأنه ليس بأن يكون القديم قديماً لهذا المعنى أولى من أن يكون هذا المعنى قديماً للقديم، وهذا يؤدى إلى أن لا تتميز العلة من المعلل به ومن شأن ما يجعله علة أن يجعله متميزاً عن المعال حتى لو لم يتميز دل على فساده.

وبعد، فإن ذلك المعنى إذا شارك القديم فيما له احتجاج إلى معنى وجب احتياجه إلى معنى آخر، والكلام فيه ككلام فى الأول، فيتسلل إلى ما لا نهاية له.

وأما الذى يدل على أن الموصوف بصفة من صفات الذات لا يجوز خروجه عنها بحال من الأحوال، فهو أن الذات إنما يدخل فى كونها ذاتاً معلومة لاختصاصها بصفة الذات، فلو خرجت عن هذه الصفة لخرجت عن أن تكون ذاتاً معلومة أصلاً، ولأنه صفة الذات تجرى مجرى صفة العلة مع العلة، فكما أن صفة العلة تجب ما دامت العلة، فكذلك صفة الذات تجب ما دامت الذات.

وأحد ما يدل على أن القديم لا يجوز أن يعدم، هو أن القديم باق والباقى لا ينتفى إلا بضد أو ما يجرى مجرى الضد، فيجب أن لا ينقضى القديم أصلاً لأنه لا ضد له أصلاً ولا ما يجرى مجرى الضد.

وهذه الدلالة تنبئ على أصول: أحدها أن القديم باق، والثانى أن الباقى لا ينتفى إلا بضد أو ما يجرى مجرى الضد، والثالث أن القديم لا ضد له ولا ما يجرى مجرى الضد.

أما الذى يدل على أن القديم باق، فهو أن الباقى ليس إلا الموجود فى حال الخبر عنه بالوجود، وهذا حال القديم.

وأما الذى يدل على أن الباقى لا ينتفى إلا بضد أو ما يجرى مجرى الضد، فهو أنه إذا انتفى فى حال كان يجوز أن يبقى، لم يكن بالأبىقى أحق منه بالبقاء إلا للأمر، كطريقتنا فى إثبات الأعراض، وليس ذلك الأمر إلا الضد. أو ما يجرى مجراه.

وأما الذى يدل على أن القديم لا ضد له، فهو أنه لو كان له ضد لكان لأبداً من أن تكون صفته بالعكس من صفة القديم، فيجب إذا كان القديم موجوداً لذاته وجب أن يكون ضده معدوماً لذاته وذلك مستحيل، لأن المعدوم ليس له بكونه معدوماً حال، فضلاً عن أن يكون للذات أو للغير.

وأما ما يجرى مجرى الضد، فلأن ذلك يقتضى أن يحتاج القديم فى

وجوده إلى شيء ولذلك الشيء ضد، إنه جاز مجرى الضد له، والقديم ليس يجوز اجتياجه في الوجود إلى شيء، لأن ذلك يقدر في قدمه.

وقد استدل على حدوث الأعراض بأن قيل: إنها تشتمل على المختلف والمتماثل والمتضاد، فلو كانت قديمة لما جاز ذلك لأن القدم صفة من صفات النفس، والاشتراك في صفة من صفات النفس يوجب التماثل.

فإن قيل: لم لا يجوز أن يكون المتماثل منها قديمة والباقي محدثة؟ قلنا: لأن الطريقة في الجمع واحدة، فلو جاز في بعضها لجاز في كلها.

فإن قيل: ولم قلتم إن الاشتراك في صفة من صفات النفس يوجب الاشتراك في سائر صفات النفس؟ قلنا: لأن ذلك لو لم يجب لكان لا يمتنع أن تشترك ذاتان في صفة ذاتية وتفرقان في صفة أخرى ذاتية فيكونان من حيث اشتركا في إحدى الصفتين مثلين، ومن حيث اختلفا في إحدى الصفتين مختلفين، وذلك يوجب لو قدر طرؤ الضد عليهما لبقائهما من وجه ولا تنفائهما من وجه آخر، وذلك محال.

وقد استدل على ذلك بوجه آخر، فقيل: إن هذه الصفات الصادرة عن هذه المعاني متجددة فيجب في المؤثر فيها الموجب لها أن يكون متجدداً فإذا ثبت تجدها ثبت حدوثها، لأننا لا نعلم بالحدوث أكثر من تجدد الوجود. إلا أن هذا لا يعم جميع الأعراض، ولا بد على حدوث ما يوجب لمحلها حالا أو حكماً، ولا يلزم على هذا القديم وتأثيره في هذه الحوادث، لأنه إنما يؤثر على سبيل الاختيار، وكلامنا فيما يؤثر على طريقة الإيجاب.

وأحد ما يدل على ذلك، هو أن هذه المعاني تحتاج في وجودها إلى مجال محدثة، وما يحتاج في الوجود إلى المحدث حتى لا يوجد من دونه يجب حدوثه. وهذا ينبنى على أن العلم بحدوث الأجسام غير محتاج إلى العلم بحدوث الأعراض.

وأحد ما يدل على حدوث الأكوان، هو أنها لو كانت قديمة لوجب في الصفات الصادرة عنها أن تكون واجبة فيما لم يزل، والصفة منى وجبت استغنت بوجودها عن العلة على ما سنبينه في باب الصفات عند الكلام عن الكلاية إن شاء الله تعالى، وهذا يقدر في أصل إثباتها.

ومن وجه آخر، وهو أن الطريق إلى إثبات الأكوان إنما هو تجدد هذه الصفات مع جواز أن لا تتجدد، فلو ثبت فيما لم يزل لكانت الصفات الصادرة عنها واجبة فينسد علينا طريق العلم بها. فهذه جملة كافية في حدوث الأعراض.

فصل، والغرض به الكلام في الدعوى الثالثة من الدعاوى الأربع، وهو الكلام في أن الأجسام لا يوز خلوها من الأكوان التي هي الاجتماع والافتراق والحركة والسكون.

والخلاف فيه مع أصحاب الهيولى، وهم جماعة ذهبوا إلى أن الأعيان قديمة والتراكيب محدثة، وعبروا عنها بعبارات هائلة نحو الاستبqv والبسيط والطينة والعنصر والهيولى إلى غير ذلك.

والدليل على صحة ما نقوله في ذلك هو أن الجسم لو جاز خلوه عن هذه المعينى لجاز خلوه عنها الآن بأن يبقى على ما كان عليه من الخلو احترازاً عن اللون، فإنه وإن صح خلو الجسم منه لم يصح أن يخلو منه بعد وجوده فيه.

فإن قيل: وبأى علة جمعتم بين حالها الآن وبين حالها فيما مضى من الأيام؟ قلنا: لأنه لم يتغير عليه إلا أمكنة وأزمنة، والأمكنة والأزمنة مما لا تأثير لهما فيما يصح على الجسم أو يجب أو يستحيل، ألا ترى أن الجسم لما صح أن يكون مجتمعاً أو مفترقاً الآن، صح أن يكون مجتمعاً أو مفترقاً في كل وقت وفي كل زمان، ولما استحال أن يكون مجتمعاً مفترقاً دفعه الآن،

استحال أن يكون في كل وقت وفي كل زمن، ولما وجب كونه مجتمعاً أو مفترقاً الآن وجب ذلك في كل زمن وفي كل مكان. فوجب لو جاز خلوه عنها في كل حال من الأحوال أن يجوز خلوه عنها الآن بأن يبقى على ما كان عليه من الخلو، وهذا يوجب لو أخبرنا مخبر أن في أقصى بلاد العام حسبما ليس بمجتمع ولا مفترق ولا محرتك ولا ساكن أن نصدقه، والعلوم خافه، فثبت بهذا أن الجسم لا يخلو عن الأكوان في وقت من الأوقات.

وتحرير هذه الجملة هو أن الجسم لا بد من أن يكون متحيزاً عند الوجود، ولا يكون متحيزاً إلا وهو كائن، ولا يكون كائناً إلا بكون.

فإن قيل: لم قلت إن الجسم يجب تحيزه عند الوجود؟ قلنا: لأن تحيزه لما هو عليه في ذاته بشرط الوجود.

فإن قيل: ولم قلت ذلك؟ قيل له: لا يخلو؛ إما أن يكون متحيزاً لما هو عليه في ذاته على ما نقوله، أو يكون متحيزاً لمعنى، أو بالفعل. لا يجوز أن يكون متحيزاً لمعنى، لأن ذلك المعنى لا يوجب تحيزه إلا إذا اختص به، ولا يختص به إلا إذا حله، ولا يحله إلا وهو متحيز. ولو لم يتحيز إلا إذا حله ذلك المعنى لوقف كل واحد من الأمرين على صاحبه وذلك محال. ولا يجوز أن يكون متحيزاً بالفاعل، وإلا كان صح من الفاعل أن يوجد ذات الجوهر و يجعله متحيزاً لأن هذا هو الواجب فيما يتعلق بالفاعل، ألا ترى أن الوجود لما تعلق بالفاعل وقف عليه، حتى أن شيئاً أوجده وأن شيئاً لم يوجده، بل كان يصح منه أن يوجده فيجعله سواداً بدلاً من تحيزه، وأن يجمع بين هاتين الصفتين فيجعله سواداً متحيزاً، وذلك يقتضى أنه لو طرأ عليه ضد أن ينفيه من وجه دون وجه.

وأحد ما يدل على ذلك، وهو أن كل جسمين إما أن يكون بينهما بون ومسافة أو لا يكون، فإن كان بينهما بون ومسافة كانا مفترقين، وإن لم يكن كانا مجتمعين. فقد صح أن الجسم لم ينفك من هذه المعانى.

وأحد ما يدل على ذلك، هو أن الجسم لو خلا عن الاجتماع والافتراق لكان السابق إليه لا يخلو، إما الاجتماع، أو الافتراق.

فإن قال: السابق إليه الاجتماع، قلنا: فكى يصح تجميع ما لم يكن مفترقاً من قبل؟

وإن قال: السابق إليه الافتراق، قلنا: كيف يصح تفريق ما لم يكن مجتمعاً من قبل، فعلى هذه الطريقة يجرى الكلام فى ذلك.

فصل: والغرض به، الكلام فى الدعوى الرابعة من الدعاوى الأربع، وهو الكلام فى أن الجسم إذا لم ينفك عن هذه الحوادث التى هى الاجتماع والافتراق والحركة والسكون وجب أن يكون محدثاً مثلها.

والخلاف فيه مع جماعة من الملحدة وابن الراوندى (١).

والدليل على صحة ما نقوله، هو أن الجسم إذا لم يخل من هذه الحوادث ولم يتقدمها، وجب أن يكون حظه فى الوجود كحفظها وحظ هذه المعانى فى الوجود أن تكون حادثة وكائنة بعد أن لم تكن، فوجب فى الجسم أن يكون محدثاً أيضاً وكائناً بعد أن لم يكن، كالتوأمين إذا ولدا معاً وكان لأحدهما عشر سنين فإنه يجب أن يكون للآخر أيضاً عشر سنين.

فإن قيل: أليس أن الجسم لم يخل من الأعراض ولا يجب أن يكون عرضاً، فهلا جاز أن لا يخلو من المحدث ولا يجب أن يكون محدثاً مثله؟ قلنا: ما ذكرناه إنما يقتضى اشتراكها فى الوجود ولا فى الجنس، ألا ترى أن السواد والبياض إذا وجدا معاً فإتما يجب أن يكونا مشتركين فى الوجود حتى لو كان أحدهما محدثاً لكان الآخر أيضاً محدثاً، فأما أن يكون كل أحد منهما

(١) سبق التعريف بابن الراوندى: وهو أحمد بن يحيى بن اسحق الراوندى كان معتزلياً وخرج عليهم وقال ابن المرتضى: أنه ألد وانسلخ عن الدين، بينما يرى القاضى عبد الجبار أنه تاب فى آخر حياته وتعريفنا به سابقاً فيه زيادة.

من جنس الآخر فلا، وكذلك التوأمان، إذا ولدا معاً وكان لأحدهما عشر سنين، فإنما ينبغي أن يكون للآخر أيضاً، مثل هذه المدة، فأما اشتراكهما في النس حتى إذا كان أحدهما قرشياً يجب أن يكون قرشياً فلا، بل لا يمتنع أن يكون أحدهما من جنس وأحدهما من جنس آخر.

فإن قيل: ما أنكرتم أن السم وإن لم يخل من الحوادث ولم ينفك عنها لم يجب أن يكون محدثاً مثلها، بأن يكون قد حدث فيه حادث، وقبله حادث وقبل ذلك الحادث حادث، إلى ما أول له؟ قلنا: هذه متناقضة ظاهرة، لأن الحادث والمحدث سواء، والمحدث لا بد له من محدث وفاعل، والفاعل المحدث يجب أن يكون متقدماً على فعله، وما تقدم غيره لا يجوز أن يكون مما لا أول لوجوده.

وقد أوردت هذه الطريقة على وجه آخر، فقيل: لو كان الجسم قديماً لوجب أن يكون متقدماً على هذه المعاني المحدثه، لأن من حق القديم أن يكون متقدماً على ما ليس بقديم، كما أن من حق ما وجد منذ يومين أن يكون متقدماً على ما وجد منذ يوم، وقد عرفنا أن الجسم لا يكون متقدماً على هذه المعاني، فوجب أن لا يكون قديماً، وإذا لم يكن قديماً وجب أن يكون محدثاً لأن الموجود يتردد بين هذين الوضعين، فإذا لم يكن على أحدهما كان على الآخر لا محالة. فهذه جملة الكلام في هذا الفصل.

فصل، في الشبه: اعلم أن الشبه التي تورث في قدم العالم وإن كثرت فه منفصلة غير قاذحة، فن عرفت الجواب عنها حسن، وإن لم تعرف لم يقدح في العلم بحدوث الأجسام^(١).

(١) قال بعض فلاسفة الإسلام بقدم العالم وقد رد عليهم الإمام الغزالي في كتاب تهافت الفلاسفة وأبط حججهم وحكم بكفرهم. ونحن لا نقر تكفير المخالفين من المسلمين ولكن يجب دحض شبهاتهم بالحجج، ونخرج من القول بالكر والإيمان إلى الخطأ=

فمن ذلك هو أنهم قالوا: لو كان العالم محدثاً لاحتاج إلى محدث وفاعل، وفاعله إذا حصل فاعلا بعد أن لم يكن فاعلا فلا بد أن هنالك من معنى له ولكانه صار فاعلا، كطريقتكم في إثبات الأعراض، وذلك المعنى إذا كان محدثاً يحتاج إلى آخر، والكلام في محدثه كالكلام فيه، فيتسلسل إلى ما لا نهاية له، وذلك محال.

والأصل في الجواب عن ذلك، هو أن الفاعل ليس له بكونه فاعلا حال، بل المرجع به إلى أنه وجد من جهته ما كان قادراً عليه، وليس يجب إذا وجد من جهته ما كان قادراً عليه أن يكون هنالك معنى حتى يحتاج ذلك المعنى إلى محدث، ومحدثه إلى معنى آخر، فيؤدى إلى ما يتناهى. ألا ترى أن أحدنا في الشاهد يحصل فاعلا بعد أن لم يكن فاعلا، ولا جب أن يكون هناك معنى، كذلك في مسألتنا.

ومنها: هو أنهم قالوا: لو كان العالم محدث لوجب أن يكون له محدث وفاعل، وفاعله لا بد من أن يفعله لداع وغرض، وذلك الداعي لا يخلو؛ إما أن داعى الحاجة أو داعى الحكمة، لا يجوز أن يكون داعى الحاجة، فلم يبق إلا أن يكون داعى الحكمة، وداعى الحكمة هو علمه حسنه وانتفاع الغير به،

=والصواب، وترك أمر الإيمان والكفر لله سبحانه وتعالى فهو أعلم بقلوب عباده. لقوله ﷺ لأمامة بن زيد رضى الله عنه عندما قتل مشركاً في الحرب (شهد بأن لا إله إلا الله وأن محمداً رسول الله) فقال صلوات الله وسلامه عليه (هلا شققت عن قلبه). وكرهها عدة مرات.

ولقوله ﷺ: (من قال لا إله إلا الله دخل الجنة) وقوله صلوات الله عليه وسلامه عليه: (من قال لأخيه المسلم: يا كافر فقد باء بها أحدهما).

وقوله صلى الله عليه وعلى آله وصحبه وسلم: (من صلى صلاتنا واستقبل قبلتنا، وأهل ذبيحتنا فذلك المسلم. له ذمة الله وذمة رسوله فلا تخفروا الله في ذمته). وقد رفض المتكلمون القول بقدم العالم وردوا على أصحاب هذه الشبهات.

وذلك ثابت فيما لم يزل، فوجب وجود العالم فيما لم يزل. وهذه شبهة أوردها زكريا المتطبب الرازي^(١).

والجواب عنه، أن داعى الحكمة لا يوجب الفعل، ألا ترى أن الواحد منا مع كونه عالماً بحسن الصدقة قد يتصدق في وقت ولا يتصدق في وقت، ويتصدق في وقت بدرهم ولا يتصدق في وقت بدرهم، فما ذكره جهل.

ومنهما، أنهم قالوا: لو كان العالم محدثاً لاستحال وجوده فيما لم يزل، فيجب أن يكون لاستحالته وجه. ثم لا يخلو؛ ما أن يكون رجعاً إلى المقدور أو إلى القادر، لا يجوز أن يكون رجعاً إلى المقدور وإلا استحال وجوده فيما لم يزل، ولا أن يكون رجعاً إلى القادر لهذا الوجه أيضاً، فيجب وجود العالم لم يزل.

والأصل في الجواب عن ذلك، أن هذا حكم لا يعلل كما في غيره من المواضيع نحو الحلول وغيره.

وبعد، فلم لا يجوز أن يكون لأمر يرجع إلى المقدور، فإنه لو وجد الجسم فحينما لم يزل انقلب جنسه وصار المحدث قديماً. وذلك محال، أو لم لا يجوز أن يكون لأمر يرجع إلى القادر؟ فيال: لو وجد الجسم فيما لم يزل، قدح في كونه قادراً. لأن من حق القادر أن يكون متقدماً على فعله، ولو كان العالم موجوداً فيما لم يزل لم يصح هذا.

ومنهما، هو أنهم قالوا لو كان العالم لوجب أن يكون القديم تعالى غير عالم بوجوده فيما لم يزل ثم حصل عالماً بوجوده بعد أن لم يكن عالماً، وهذا يوجب أن يكون قد تغير حاله.

(١) ابن زكريا المتطبب الرازي: هو أبو بكر محمد بن زكريا الرازي كان معاصراً للقاضي،

ولد في الري وسافر إلى بغداد وعمل في بیمارستان الري وغيره.

وشهرته الرازي الطيب وهو غير الرازي المفسر والبعض يخلط بينهما لذا أردنا بيان ذلك.

والأصل في الجواب عنه أن العلم بالشيء أنه سيوجد علم بوجوده إذا وجد، ولهذا الكلام موضع هو أحص.

ومنها، ما يتعلق به عوام الملحدة، وهو أنهم يقولون: إنا لم نجد حاجة إلا من بيضة، ولا بيضة إلا من دجاجة، فيجب أن يكون هكذا أبداً، وهذا يؤذن بقدم العالم.

والأصل في الجواب عنه، أن هذا الاعتماد على مجرد الوجود، والاعتماد على مجرد الوجود في مثل هذه المسائل لا يمكن، كما لا يمكن الزنحى أن يقول إن جميع من في العام أسود لأنى لم أر إلا هكذا. يبين ذلك أن أرياب المذاهب جملة أثبتوا خلاف ما قد وجدوه ولم يعتمدوا على مجرد الوجود. ولهذا فن الفلاسفة يقولون: إن في هذا العالم مواضع لا نبت فيها نبات ولا يعيش فيها حيوان، وإنما تكون دائمة الظلمة أو الشمس، مع أنهم لم يشاهدوا مثله.

على أن نقول لهم: إن الحال فيما ذكرتموه لا يخلو: إما أن يكون الدجاجة والبيضة قديمتين أو محدثتين أو أحدهما قديمة والأخرى محدثة، فإن كانتا محدثتين فهو الذى يقوله، وإن كان قديمتين لم يصح كون إحداهما من الأخرى وكذلك الكلام إذا جعل إحداهما قديمة والأخرى محدثة.

فصل: وإذا ثبت أن الأجسام محدثة فلا بد لها من محدث وفاعل، وفاعلها ليس إلا الله تعالى.

فإن قيل: لم قلت إن الأجسام إذا كانت محدثة فلا بد من محدث وصل، ثم قلت إن محدثها ليس إلا الله تعالى؟ قلنا:

أما الأول فالذى يدل عليه تصرفاتنا فى الشاهد فإنها محتاجة إلينا ومتعلقة بنا، وإنما احتاجت إلينا لحدوثها، فكل ما شاركها فى الحدث وجب أن يشاركها فى الاحتياج إلى محدث وفاعل، والأجسام قد شاركها فى الحدث، فيجب احتياجها إلى محدث وفاعل.

فإن قيل: ولم قلت إن تصرفاتنا محتاجة إلينا، وما معنى هذا الاحتياج أولاً، ثم قلت إنما احتاجت إلينا لحدوثها، حتى يمكنكم أن تقيسوا الأجسام عليها بعلة الحدوث؟

قيل له: إنما نعنى بالاحتياج أن لحالة من أحوالنا فيه تأثير، والذي يدل على ذلك، هو أنها تقع بحس قصودنا ودواعينا ونتفى حسب كراهتنا وصورافتنا مع سلامة الأحوال محققاً وإما مقدوراً، فلولا أنها محتاجة إلينا متعلقة بنا وإلا كان لا يجب فيها هذه القضية، كما فى تصرف الغير، وكما فى اللون.

وأما الذى يدل على أنها احتاجت إلينا لحدوثها، فهو أن حدوثها هو الذى يقف على قصدنا ودواعينا وإثباتاً. وبعد فإنه لا يخلو؛ إما أن تكون محتاجة لاستمرار وجودها، أو لاستمرار عدمها، أو تجدد وجودها. لا يجوز أن تكون محتاجة إلينا لاستمرار عدمها لأنها قد طانت مستمرة العدم ولم تكن، ولا أن تكون محتاجة إلينا لاستمرار وجودها لأنها تبقى مستمرة الوجود وإن خرجنا عن كوننا أحياناً فضلاً عن كوننا قادرين، فلم يبق لا أن تكون محتاجة إلينا لتجدد وجودها وهو الحدوث، فصح القياس.

فإن قيل كيف يصح قياس الجسم على اعرض قلنا: إذا اشتركا فى علة الحكم لم يمتنع أن يكون حكم أحدهما حكم الآخر، وقد بينا أن الأجسام قد شاركت تصرفاتنا فى علة الاحتياج إلى محدث وهو الحدث، فلم يمتنع قياس أحدهما على الآخر.

فأما الثانى، وهو الكلام فى أن فاعلها ليس إلا أن الله تعالى فلا يخلو؛ إما أن تكون قد أحدثت نفسها، أو أحدثها غيرها. لا يجوز أن تكون قد أحدثت نفسها لأن من حق القادر على الشيء أن يكون متقدماً على فعله، فلو كان الجسم هو الذى أحدث نفسه لزم أن يكون قادراً وهو معدوم، وسنبين فى باب الصفات أن المعدوم لا يجوز أن يكون قادراً إن شاء الله

تعالى. وإن أحدثها غيرها فلا يخلو؛ إما أن تكون من فعل أمثالنا من القادرين بالقدرة، أو من فعل فاعل مخالف لنا. لا يجوز أن تكون من فعل أمثالنا من القادرين بالقدرة لأنه لو كان كذلك لح منا أيضاً فعل الجسم، وهذا يوجب أن يصح من الواحد منا أن يخلق لنسه ما شاء من الأموال والبنين، والمعلوم خلافه.

فإن قيل: لم قلتم ذلك؟ قيل له: لأن القدرة وإن اختلفت مقدراتها متجانسة، حتى لا جنس يفعل بقدرة إلا ويصح أن يفعل مثله بقدرة أخرى على ما سنبينه مشروحاً في موضعه.

فإن قيل: لم لا يوز أن يكون اسم قد حدث بالطبع؟ قلنا: لأن الطبع ير معقول.

ثم إنا نقول لهم: وما تعنون بالطبع، أتريدون به الفاعل المختار، أم تريدون به معنى موجباً؟ فإذا أردتم به الفاعل المختار فهو الذى نقوله، وإن أردتم به المعنى الموجب فلا يخلو، إما أن يكون معدوماً. أو موجوداً لا يجوز أن يكون معدوماً لأن المعدوم لاحظ له فى الإيجاب، وإذا كان موجوداً فلا يخلو: إما أن يكون قديماً، أو محدثاً، لا يجوز أن يكون محدثاً لأنه يحتاج إلى طبع آخر، والكلام فى ذلك بالطبع كالكلام فيه فيتسلسل لما لا يتناهى، وذلك محال. ولا يجوز أن يكون قديماً، لأنه لو كن كذلك للزم قدم العالم، لأن حق المعلول أن لا يتراخى عن العلة، وقد بينا أن العالم لا يجوز أن يكون قديماً.

فهذه جملة الكلام فى هذا الفصل.

فصل، إن قيل: أين أنتم عن القائلين بالنفس والعقل

وعمن يقول بإثبات علة يكتفى بها عن البارى، وكذلك فأين أنتم عن أصحاب النجوم الذين أضافوا هذه الحوادث إلى تأثيرات الكواكب؟

والأصل في الجواب عن ذلك، أن يقول بالنفس والعقل والعلة إشارة إلى ما لا يعقل، لأن العقل في الشاهد يدل على فاعل مختار حتى صار كالحقيقة فيه فلا يتغير شاهداً وغائباً. ولو أنهم أرادوا بذلك الفاعل المختار فلا مشاحة بيننا وبينهم إلا في العبارة، والمرجع فيها إلى أرباب اللسان وأهل اللغة، ومعلوم أنهم ايمسون الفاعل نفساً ولا عقلاً ولا علة.

وأما أصحاب المجوم الذين أضافوا هذه الحوادث إلى تأثيرات الكواكب فقد أبعدوا، وذلك لأن هذه النجوم ليست بأحياء فضلاً عن أن تكون قادرة، والفاعل المختار لا بد من أن يكون حياً قادراً. يبين ما ذكرناه ويوضحه، أن الشمس على ما هي عليه من الحرارة لا يصح أن تكون حية، لأن الحياة تحتاج إلى بنية مخصوصة هي اللحمية والدمية، وهي مفقودة فيها.

وبعد، فلو كانت الشمس قادرة لوجب وقوع الاختلاف في تصرفاتها، فتطلع تارة من الشرق وتارة من الغرب، ومعلوم أنه لا اختلاف في حركاتها، بل هي على طريقة واحدة ووتيرة مستمرة. على أنا نعلم من وحى النبي صلى الله عليه وآله وسلم. ومن دين الأمة ضرورة أنها مسخرة مدبرة غير حية ولا قادرة، ففسد ما قالوه.

وبعد، فلو كانت قادرة لوجب أن تكون قادرة بقدرة، والقادر بالقدرة، لا يقدر على فعل الأجسام، إذ لو صح بما فيه من القدرة لصح من الواحد منا. ذلك لأن القدرة وإن اختلفت فمقدوراتها متجانسة، فيلزم أن يخلق لنفسه ما شاء من الأموال والبنين، والمعلوم خلافه.

والذي حملهم على ذلك وأداهم إليه، هو أنهم ظنوا أن نماء الزرع وإدراك الثمار وغيرها يتبع الشمس ويقع بحسبها، وليس كذلك لأن الزرع قد ينمو والثمار قد تدرك مع غيوبة الشمس كما تنمو وتزداد مع طلوعها، فكيف يصح تعليقه بها. وبعد فإن الزرع كما يختلف في الزيادة والنقصان بحسب الشمس، فقد يختلف أيضاً بحسب تعهد الزراع، فليس بأن يضاف إلى

الشمس أولى من أن يضاف إلى الزرع، فلولا أن هؤلاء القوم القوام استمعوا واستصموا وإلا لما احتاجوا إلى إضافة هذه الحوادث إلى النفس والعقل والكواكب والعلة، فقد تم الكلام في جوانب شبههم هذه.

فصل، فيما يلزم الكلف معرفته من أصول الدين.

اعلم أن ما يلزم الكلف معرفته من أصول الدين أصلان اثنان على ما ذكره رحمه الله في المعنى^(١) وهما: التوحيد، والعدل. وذكر في مختصر الحسنى أن أصول الدين أربعة: التوحيد، والعدل، والنبوات، والشرائع؛ وجعل ما عدا ذلك من الوعد والوعيد والأسماء والأحكام، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، داخلا في الشرائع. وذكر في الكتاب أن ذلك خمسة: التوحيد، والعدل، والوعد، والوعيد، والمنزلة بين المنزلتين، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، لظهور الخلاف بين الناس في كل واحد من هذه الأصول. والأولى ما ذكره في المعنى أن النبوات والشرائع داخلان في العلة، لأنه كلام في أنه تعالى إذا علم أن صلاحنا في بعثة الرسل، وأن نتعبد بالشيعة، وجب أن يبعث ونتعبد، ومن العدل أن لا يخل بما هو واجب عليه. وكذلك الرعد والوعيد داخل في العدل، لأنه كلام في أنه تعالى إذا وعد المطيعين بالثواب، وتوعد العصاة بالعقاب، فلا بد من أن يفع ولا يخلف في وعده ولا في وعيده، ومن العدل أن لا يخلف ولا يكذب، وكذلك المنزلة بين المنزلتين داخل في باب العدل، لأنه كلام في أن الله تعالى إذا علم أن صلاحنا في أن يتعبدنا بإجراء أسماء وأحكام على المكلفين وجب أن يتعبدنا به، ومن العدل أن لا يخل بالواجب وكذا الكلام في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، فالأولى أن يقصر على ما أورده في المعنى.

(١) المعنى هو موسوعة ضخمة من تأليف القاضي عبد الجبار وله عدة طبعات متداولة وهو من أهم كتبه وفيه مجمل آرائه.

ثم سأل رحمه الله نفسه فقال: كيف قلت إن المكلف يلزمه معرفة هذه الأصول، وقد قلت: إن من لا يسلك طريقة العلماء يلزمه معرفة هذه الأصول أجمع، وإنما يلزمه أن يعر التوحيد والعدل؟ وأجاب: بأنه يلزمه معرفة التوحيد والعدل؛ لأنه يخاف من تركه ضرراً، ولأنه لطف له في أداء الواجبات واجتناب المقبحات. ويلزمه معرفة الأصول لأخر أيضاً: لأن علم بكمال التوحيد، والعدل موقوف على ذلك، ألا ترى أن من جوز على الله تعالى في وعده ووعيده الخلف والإخلال بما يجب عليه من إزاحة علة المكلفين وغيره، فإنه لا يتكامل له العلم بالعدل، ولا فرق في ذلك بين من يسلك طريقة العلماء، وبين من لا يكون كذلك لأن العامي أيضاً يلزمه معرفة هذه الأصول على سبيل الجملة، وإن لم يلزمه معرفتها على سبيل التفصيل، لأن من لم يعرف هذه الأصول على الجملة ولا على التفصيل لم يتكامل علمه بالتوحيد والعدل.

ثم سأل رحمه الله نفسه فقال: ولم اقتصرتم على هذه الأصول الخمسة؟

وأجاب بأن قال: لا خلاف أن المخالفين لنا لا يعدو أحد هذه الأصول ألا ترى أن خلاف الملحدة والمعظلة والدهرية والمشبهة قد دخل في الوعيد، وخلا المجبرة بأسرهم دخل في باب العدل، وخلاف المرجئة دخل في باب الوعد والوعيد، وخلاف الخوارج دخل تحت المنزلة بين المنزلتين، وخلاف الإمامية دخل في باب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر.

ثم سأل رحمه الله نفسه على هذا، فقال: هل عددتم في هذه الجملة النبوات والإمامة؟

وأجاب عنه: بأن الخلاف في ذلك يدخل تحت هذه الأبواب، فلا يجب أفراده بالذكر.

إلا أن هذا العذر ليس بواضح، فإن الخلاف فى الوعد والوعيد والمنتزلة بين المنتزتين وغيرهما، مما يدخل فى العدل. ثم أفرد بالذکر، فهلا أفرد ما ذكرناه أيضاً بالذکر. والصحيح أنه يقتصر على ما أورده فى المغنى أو يزداد على الخمس ويذكر بالغاً ما بلغ، فعلى هذا يجرى الكلام فى ذلك.

فصل، ثم إنه رحمه الله بين حكم من يخالفه فى هذا الباب.

والأصل فيه، أن المخالف فى هذه الأصول؛ ربما كفر، وربما فسق، وربما كان مخطئاً.

أما من خالف فى التوحيد، ونفى عن الله تعالى ما يجب إثباته، وأثبت ما يجب نفيه عنه، إنه يكون كافراً.

وأما من خالف فى العدل، وأضاف إلى الله تعالى القبائح كلها، من الظلم والكذب، وإظهار المعجزات على الكذابين، وتعذيب أطفال المشركين بذنوب آبائهم. والإخلال بالواجب، فإنه يكفر أيضاً.

وأما من خالف فى الوعد والوعيد، وقال إنه تعالى ما وعد المطيعين بالثواب ولا توعد العاصين بالعقاب البتة، فإنه يكون كافراً، لأنه رد ما هو معلوم ضرورة من دين النبى صلى الله عليه وآله وسلم. والمراد لما هذا حاله يكون كافراً. وكذا لو قال: إنه تعالى وعد وتوعد ولكن يجوز أن يخلف فى وعيده لأن الخلف فى الوعيد كرم، فإنه يكون كافراً لإضافة القبيح إلى الله تعالى. فإن قال: إن الله تعالى وعد وتوعد، ولا يجوز أن يخلف فى وعده ووعيده، ولكن يجوز أن يكون فى عمومات الوعيد شرط أو استثناء لم يبينه الله تعالى، فإنه يكون مخطئاً.

وأما من خالف فى المنتزلة بين المنتزتين، فقال: إن حكم صاحب الكبيرة حكم عبدة الأوثان والمجوس وغيرهم فإنه يكون كافراً، لأننا نعلم خلافه من محمد دين النبى صلى الله عليه وآله والأمة ضرورة. فإن قال: حكمه حكم

المؤمنين فى التعظيم والموالاتة فى الله تعالى، فإنه يكون فاسقًا، لأنه خرق إجماعًا مصرحًا به، على معنى أنه أنكر ما يعلم ضرورة من دين الأمة. فإن قال: ليس حكمه حكم المؤمنين ولا حكم الكافر ولكن أسميه مؤمنًا، فإنه يكون مخطئًا.

وأما من خالف فى الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر أصلا وقال: إن الله تعالى لم يكلف الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر أصلا، فإنه يكون كافراً، لأنه رد ما هو معلوم ضرورة من دين النبى صلى الله عليه وآله ودين الأمة. فإن قال: إن ذلك مما ورد به التكليف ولكنه مشروط بوجود الإمام، فإنه يكون مخطئًا.

فهذه جملة ما يلزم المكلف معرفته من أصول الدين. ونحن إذا قلنا إن المكلف يلزمه معرفة هذه الأصول، فلسنا نعنى أنه يجب معرفتها على حد يمكنه العبارة عنها والمناظرة فيها، وحل الشبه الواردة فيها، إذ لو سمناه ذلك لأدى إلى تكليف ما ليس فى الإمكان، ويخرج أكثر المكلفين من أن يكونوا مكلفين بمعرفة هذه الأصول، فعلى هذا يجرى الكلام فى ذلك.

فصل، ثم قال رحمه الله: أن المكلف إذا عر هذه الأصول، يلزمه معرفة الفقه والشرع.

والأصل أن الفقه هو العلم بغرض الغير فيما يخاطب به، ولهذا لا يستعمل فى كل علم فلا يقول أحدهم قهت أن زيداً عندى، وأن السماء فوقى، وأن الأرض تحتى. كما لا يقال همت وفتنت.

وأما فى الاصطلاح، فهو العلم بأحكام الشرع وما يتصل بها من أسبابها، وعللها وشروطها وطرقها.

وهو على ضربين:

أحدهما، ما يجب على الكافة معرفته، وذلك نحو العلم بوجوب

الصلاة على الجملة، ووجوب الزكاة والحج والجهاد فى سبيل الله تعالى، وما يجرى هذا المجرى.

والثانى، يلزم الكافة معرفته ويكون من فروض الكفاية، نحو العلم بالمسائل الدقيقة من أصول الفقه والفروع المتعلقة بها عنها، فإن ذلك مما لا يجب على الأعيان، وإنما هو من فروض الكفاية. وإذا قام به بعض الناس سقط عن الباقين.

ثم سأل رحمه الله نفسه على هذا، فقال: كيف يصح قولكم إن المكلف إذا عرف هذه الأصول يلزمه معرفة الفقه والشرعيات، وفى الشرعيات ما لا يجب العلم به، وهو ما يكون من فروض الكفاية؟ وأجاب: بأن أكثر الشرعيات مما يجب معرفته على الجملة. وبعد، فإنما هو من فروض الكفاية مما يلزم الكافة، إلا أنه إذا قام به بعض الناس سقط عن الباقين، وقد تقدم هذا فيما قدمناه، فهذه جملة ما أورده فى ذلك.

فصل، اعلم أنه رحمه الله بدأ من هذه الملة بالتوحيد.

والأصل فيه، أن التوحيد فى أصل اللغة عبارة عما به يصير الشيء واحداً، كما أن التحريك عبارة عما به يصير الشيء متحركاً، والتسويد عبارة عما به يصير الشيء أسود. ثم يستعمل فى الخبر من كون الشيء واحداً لما لم يكن الخبر صدقاً إلا وهو واحد، فصار ذلك كالأثبات، فإنه فى أصل اللغة عبارة عن الإيجاب، يقال أثبت لهم فى القرطاس، أى أوجدته فيه. ثم يستعمل فى الخبر عن وجود الشيء، فيقال إن فلاناً يثت الأعراض أى يخبر عن وجودها. لما لم يكن الخبر عنها صدقاً إلا وهى موجودة.

فأما فى اصطلاح المتكلمين، فهو العلم بأن الله تعالى واحد لا يشاركه غيره فيما يستحق من الصفات نفيًا وإثباتًا على الحد الذى يستحقه والإقرار به. ولا بد من اعتبار هذين الشرطين: العلم، والإقرار جميعًا. لأنه لو علم ولم يقر، أو أقر ولم يعلم، لم يكن موحدًا.

وأما علوم التوحيد، فلا مزيد على ما أورده في الكتاب. غير أنا نورده على هذا الوه ليكون أسهل للحفظ، وأقرب إلى الضبط، فنقول:

ما يلزم المكلف معرفته من علوم التوحيد هو؛ أن يعلم القديم تعالى بما يستحق من الصفات؛ ثم يعلم كيفية استحقاقه لها، ويعلم ما يجب له في كل وقت، وما يستحيل عليه من الصفات في كل وقت، وما يستحقه في وقت دون وقت^(١). ثم يعلم أن من هذا حاله، لا بد من أن يكون واحداً لا ثاني له يشاركه فيما يستحقه من الصفات نفيًا وإثباتًا على الحد الذي يستحقه.

أما ما يستحقه من الصفات فهو الصفة التي بها يخاف مخالفة ويوافق موقفه لو كان له موافق تعالى عن ذلك؛ وكونه قادرًا، عالمًا، حيًا، سميعًا، بصيرًا، مدركًا للمدركات، موجودًا، مريدًا، كارهاً. هذا عند أبي هاشم. وأما أبو علي. فإنه لا يثبت تلك الصفة الذاتية.

فأما كيفية استحقاقه لهذه الصفات، فاعلم: أن تلك الصفة التي يقع بها الخلاف والوفاق يستحقها لذاته، وهذه الصفات الأربع التي هي كونه قادرًا عالمًا حيًا موجودًا لما هو عليه في ذاته، وكونه مدركًا لكونه حيًا بشرط وجود المدرك، وكونه مريدًا وكارهاً بالإدارة والكرهية المحدثين الموجودتين لا في محل.

(١) اتفق المعتزلة والأشاعرة والماتريدية حول وحدة الذات الإلهية، واختلفوا في الصفات. فبينما ينكر المعتزلة الصفات الأزلية القديمة يثبتها الآخرون. يقول الأشعري: لا معنى للعالم حقيقة إلا أنه ذو علم، ولا للقادر إلا أنه ذو قدرة، ولا للمريد إلا أنه ذو إرادة. كما يرى الأشعري أن هنالك تناقضًا إذا أخذنا بقول المعتزلة: قادر بذاته وعالم بذاته، إذ هل يكون المفهوم من الصفتين واحدًا أو زائدًا، فإن كان واحدًا فيجب أن يعلم بقادريته ويقدر بعالميته، ويكون من علم الذات مطلقًا، علم عالمًا قادرًا، وليس الأمر كذلك. ويضيف الأشاعرة إن القول بالأحوال، وهي أحوال أبي هاشم وأنها صفات وراء الذات لا موجودة ولا معدومة، إثبات بين النقيضين. ويعد القاضي من أنصار أبي هاشم في الأحوال.

ولا خلاف في هذا بين الشيخين إلا في هذه الصفات الأربع؛ فإن عند أبي علي أنه يستحقها القديم تعالى لذاته، وعند أبي هاشم يستحقها لما هو عليه في ذاته. وأما ما يجب له في كل حال فهو تلك الصفة الذاتية، وهذه الصفات الأربع.

وأما ما يستحيل عليه في كل وقت، فهو ما يصاد هذه الصفات، نحو كونه عاجزاً جاهلاً معدوماً.

وأما ما يستحقه في وقت ومن وقت، فنحو كونه مدرّكاً فإن ذلك مشروط بوجود المدرك، ونحو كونه مريداً وكارهاً، فإن ذلك يستند إلى الإدارة والكرامة الحادثتين الموجودتين لا في كل محل.

وأما الكلام في أن من هذه صفة فلا بد من أن يكون واحداً، فسنذكره في باب مفرد إن شاء الله تعالى، وبه الثقة.

وقد قسم صفات القديم تعالى في الكتاب قسمة أخرى فقال:

إن صفات القديم جل وعز إما أن تكون من باب ما يختص به علي وجه لا يشاركه فيه غيره؛ نحو كونه قديراً وغنياً - إلا أن هذا لا يصح في المثال، لأن المرجع بالقدم إلى استمرار الوجود، والواحد منا يشارك القديم في الوجود، وكونه غنياً ليس بصفة، لأن المرجع به إلى نفى الحاجة عنه، فالأولى أن يذكر في مسألة الصفة الذاتية التي يقع بها الخلاف والوفاق.

وإما أن تكون من باب ما يشاركه غيره في نفس الصفة ويخالفه في كيفية استحقاقه لها، نحو كونه قادراً عالماً حياً موجوداً، فإن أحداً يستحق هذه الصفات كالقديم سبحانه، إلا أن القديم تعالى سبحانه يستحقها لما هو عليه في ذاته، والواحد منا يستحقه لمعان محدثه.

وإما أن يكون من باب ما يشاركه غيره في نفس الصفة وفي جهة الاستحقاق، نحو كونه مدرّكاً ومريداً وكارهاً، فإن القديم تعالى مدرّك لكونه

حيًا بشرط وجود المدرك، وكذلك الواحد منا. وكذلك فهو مرید وكاره بالإدارة والكراهية، وكذلك الواحد منا. إلا أن الفرق بينهما هو أن القديم تعالى جنى لذاته فلا يحتاج إلى حاسة، ومرید وكاره بإدارة وكراهة موجودتين لا في محل، والواحد منا مریده وكاره لمعنيين محدثين في قلبه. فعلى هذا يجرى الكلام في هذا الفصل.

فصل، والفرض به الكلام في العدل (١)

اعلم أن العدل، مصدر عدل عدلا، كما أن الضرب، مصدر ضرب بضرب ضربًا، والشم، مصدر شتم يشتم شتمًا.

وقد يذكر ويراد به الفعل، ويذكر ويراد به الفاعل.

فإذا أريد به الفاعل فذلك على طريق المبالغة لأنه معدول به عما يجرى على الفاعلين، وهو كقولهم للضارب ضرب، وللضائم صوم، وللراضى رضى، وللمفطر فطر، إلى غير ذلك. وله حد إذا استعمل في الفعل، وحد إذا استعمل في الفاعل، أما حقيقته إذا استعمل في الفعل على ما قيل، توفير حق الغير واستيفاء الحق منه. وقد قيل: في حده، كل فعل حسن يفعله الفاعل لينفع به الغير أو ليضره. إلا أن هذا يوجب أن يكون خلق الالم عدلا

(١) اختلف المعتزلة والأشاعرة حول العدل، فالمعتزلة أرادوا نفاذ العدل الإلهي من الظلم، بينما رأى الأشاعرة أن لا ظلم في الحقيقة لأن الله تعالى فاعل على الحقيقة، ومعنى أن الله عدل عند المعتزلة أنه ما يقتضيه العقل من الحكمة، وهو إصدار الفعل على وجه الوجوب والمصلحة. أما الأشاعرة فيرون أن الله عدل بمعنى أنه متصرف في ملكه يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد. وقد قصد المعتزلة من نظريتهم في الله أن ينزهوه عن الظلم فارتفعوا بالإدارة الإنسانية وجعلوها مسئولة عن عملها، وإن كان الأشاعرة يرون في ذلك تضييقًا من قدرة الله، ولذلك قالوا بنظرية الكسب، وملخصها أنه لا فال للأفعال إلا الله، وأنه قدر كل شيء قبل خلقه ويقترن خلق الله لأفعال الإنسان بكسبه، فالأفعال مخلوقة من الله، مكسوبة من العبد.

من الله تعالى ليتضمن هذا المعنى، وليس كذلك، بل خلق العالم من الله تعالى تفضل. فالصحيح، الحد الأول، لأن هذه اللفظة لا تكاد تدخل إلا فيما يتعلق بالحقوق، وقولنا ليضره احتراز عن العقاب، لأن ذلك من الله تعالى عدل وإن كان إضراراً بالغير.

وأما إذا استعمل في الفاعل، فهو فاعل هذه الأمور. هذا في أصل اللغة.

وأما في الاصطلاح فإذا قيل إنه تعالى عدل، فالمراد به أن أفعاله كلها حسنة، وأنه لا يفعل القبيح ولا يخل بما هو واجب عليه.

فإن قيل: كيف يصح قولكم إن أفعاله كلها حسنة مع أنه هو الفاعل لهذه الصور القبيحة المنكرة؟ والأصل في الجواب عنه، أنا لا نعنى أنه يحسن من هة المرأى والمنظر حتى يستحليه كل واحد، وإنما نريد أنه يحسن من جهة الحكمة، وهذه الصور كلها حسنة من جهة الحكمة، ولا يمتنع أن يكون الفعل حسناً من جهة المرأى والمنظر، قبيحاً من جهة الحكمة. كما أنه يكون حسناً من جهة الحكمة، قبيحاً من جهة المرأى والمنظر. ألا ترى أن أحدنا لو مشى مشية عرجاءى إنقاذ محبوس فإن تلك امشية حسنة من جهة الجملة، قبيحة من جهة الصورة. وبالعكس من هذا لو مشى مشية فى سعاية بمسلم إلى السلطان الجائر، فإنها قبيحة من جهة الحكمة، حسنة من جهة المرأى والمنظر.

هذا هو الكلام فى حقيقة العدل.

وأما علوم العدل، فهو أن يعلم أن أفعال الله تعالى كلها حسنة، وأنه لا يفعل القبيح، ولا يخل بما هو واجب عليه، وأنه لا يكذب فى خبره، ولا يجور فى حكمه، ولا يعذب أطفال المشركين بذنوب آبائهم، ولا يظهر المعجزة على الكذابين، ولا يكلف العباد ما لا يطيقون ولا يعلمون، بل يقدرهم على ما كلفهم، ويعلمهم صفة ما كلفهم، ويدلهم على ذلك، ويبين

لهم، ليهلك من هلك عن بينة، ويحيى من حي عن بينة، وأنه إذا كلف المكلف وأتى بما كل على الوجه الذى كلف فإنه يثنيه لا محالة، وأنه سبحانه إذا ألم وأسقم فإنما فعله لصلاحه ومنافعه، وإلا كان محلال بواجب، وأن يعلم أنه تعالى أحسن نظراً بعباده منهم لأنفسهم، وفيما يتعلق بالدين والتكليف، ولا بد من هذا التقييد، لأنه تعالى يعاقب العصاة ولو خيروا فى ذلك لما اختاروا لأنفسهم، العقوبة، فلا يكون الله تعالى والحال هذه أحسن نظراً منهم لأنفسهم وكذلك فإنه ربما يبقى المرء وإن علم من حاله أنه لو احترمه لاستحق بما سبق منه الثواب وكان من أهل الجنة، ولو أبقاه لارتد وكفر وأبطل جميع ما اكتسبه من الآخر. ومعلوم أنه لو يخير بين التبقية والاحترام لاختار الاحترام دون التبقية. فكيف يكون الله تعالى أحسن نظراً لعباده منهم لأنفسهم والحال هذه، فلا بد من التقييد الذى ذكرناه.

فإن قيل: وهل أطلق أحد ذلك؟ قلنا: نعم. البغداديون^(١) من أصحابنا لما أوجبوا الأصحح على الله تعالى أطلقوا، وقالوا: إنه تعالى أحسن نظراً لعباده منهم لأنفسهم، وذلك عندنا بما ذكرناه.

ومن علوم العدل أن نعلم أن جميع ما بنا من النعم فمن الله تعالى، سواء كان من هة الله تعالى أو جهة غيره. ودخوله فى العدل أنه تعالى كلفنا الشكر على جمى ما بنا من النعم، فلولاً أنها من فعله وإلا كان لا يكلفنا أن نشكره عليها أجمع، لأن ذلك يكون قبيحاً.

(١) كان للمعتزلة مدرستين بالعراق - هما:

أ - مدرسة بغداد ومنها: بشر بن المعتمر، وأبو الحسين الخياط، وأبو القاسم البلخى.
ب مدرسة البصرة ومنها: واصل بن عطاء، والنظام، وأبو على الجبائى، وولده أبو هاشم الجبائى، وقاضى القضاة عبد الجبار.

فصل والغرض به الكلام فى الوعد والوعيد (١)

وجمة ما يجب بيانه فى هذا الفصل حقيقة الوعد والوعيد، والخلف والكذب، وما يتصل بذلك من علوم هذا الباب.

أما الوعد، فهو كل خبر يتضمن إيصال تقع إلى الغير أو دفع ضرر عنه فى المستقبل. ولا فرق بين أن يكون حسنًا مستحقًا. وبين أن لا يكون كذلك. ألا ترى أنه كما يقال إنه تعالى وعد المطيعين بالثواب، فقد يقال وعدهم بالفضل مع أنه غير مستحق.

وكذلك يقال: فلان وعد فلانًا بضيافة فى وقت بتضييق عليه الصلاة مع أنه يكون قبيحًا، وهكذا يقال إن أهدنا وعد غيره بتخليكه بجميع ما يملكه حتى إنه يفقر نفسه مع أنه يكون قبيحًا، لقوله تعالى "ولا تجعل يدك مغلولة إلى عنقك ولا تبسطها كل البسط" (٢).

وأما الوعيد، فهو كل خبر يتضمن إيصال ضرر إلى الغير أو تفويت نفع عنه فى المستقبل، ولا فرق بين أن يكون حسنًا، وبين أن لا يكون كذلك، ألا ترى أنه كما يقال: إن الله تعالى توعد العصاة بالعقاب، قد يقال توعد السلطان الغير بإتلاف نسه وهتك حرمة ونهب أمواله، مع أنه لا يستحق ولا يحسن.

(١) يرى المعتزلة أن مرتكب الكبيرة مخل فى الغار ما لم يتب بها ولا بد من توبة العبد قبل موته. وإلا خل فى النار.

أما باقى المتكلمين فقالوا إن العاصى الذى يموت دون توبة فأمره متروك إلى الله إن شاء عذبه وإن شاء غفر له.

وهذا هو رأى الجمهور، وهو الأقرب إلى الصواب أما رأى الأول فهو مصادرة على أمر الله، وهذا لا يجوز فالأمر أمره والقضاء قضاؤه.

(٢) سورة الإسراء - آية ٢٩.

ولا بد من اعتبار الاستقبال في الحدين جميعاً، لأنه إن نفعه في الحال أو ضره من القول، لم يكن واعداً ولا متوعداً.

وأما الكذب، فهو كل خبر لو كان له مخبر لكان مخبره لا على ما هو به. وقولنا لو كان له مخبر، هو أن في الأخبار ما لا يخبر له أصلاً، كالخبر بأن لا تاني ومع الله تعالى ولا بقاء، وغير ذلك.

وأما الخلف فهو أن يخبر أنه يفعل فعلاً في المستقبل ثم لا يفعله، ثم أن الخلف ربما يكون كذباً بأن يخبر عن نفس الفعل ثم لا يفعله، وربما لا يكون كذباً بأن يخبر عن عزمه على الفعل ثم لا يفعله. ولهذا فإنه لما استحال العزم على الله تعالى، لم يكن الخلف في حقه إلا كذباً تعالى الله عنه علواً كبيراً.

وأما علوم الوعد والوعيد، فهو أنه يعلم أن الله تعالى وعد لمطيعين بالثواب وتوعد العصاة بالعقاب، وأنه يفعل ما وعد به وتوعد عليه لا محالة، ولا يجوز عليه الخلف والكذب.

والمخالف في هذا الباب: أما أن يخالف في أصل الوعد والوعيد، وقال: إن الله تعالى ما وعد ولا توعد، وهذا على الحقيقة خلاف في نبوة محمد ﷺ، لأننا نعلم من دينه ضرورة أنه وعد وتوعد. أو يقول: إنه تعالى وعد وتوعد ولكن يجوز أن يخلف في وعيده، فالكلام عليه أن يقال: إن الخلف في حق الله تعالى كذل لما تقدم، والكذب قبيح، والله تعالى لا يفعل القبيح. لعلمه بقبحه ولغناه عنه، وإلى هذا أشار تعالى بقوله "ما يبدل القول لدى وما أنا بظلام للعبيد" (١).

وبعد، فلوز جاز الخلف في الوعيد لجاز في الوعد، لأن الطريق في الموضوعين واحدة، فإن قال فر بينهما؛ لأن الخلف في الوعيد كرم، وليس كذلك في الوعد، قلنا: ليس كذلك، لأن الكرم من المحسنات، والكذب

(١) سورة ق - آية ٢٩.

قبيح بكل وجه، فكيف تجعله كرمًا. أو بقول إن الله تعالى وعد وتوعد، ولا يجوز عليه الخلف والكذب، ولكن يجوز أن يكون في عمومات الوعيد شرط واستثناء لم يبينه الله تعالى. والكلام عليه، أن يقال: إن الحكيم لا يجوز أن يخاطبنا بخطاب لا يرى به طاهره، ثم لا يبين مراده به، لأن ذلك يجرى مجرى الإلغاز والتعمية، وذلك لا يجوز على القديم تعالى.

وبعد، فلو جاز في عمومات الوعيد لجاز في عمومات الوعد، بل في جميع الخطاب من الأوامر والنواهي، والمعلوم خلافه. فإن قيل: فرق بينهما؛ لأن أمرنا بموجبات الأمر والنهي وعلينا في ذلك تكليف، وليس كذلك في عمومات الوعيد لأنه لا يتعلق بالتكليف، قلنا لهم: إن علينا في عمومات الوعيد تكليفًا كما في غيره من الأوامر والنواهي، ألا ترى أننا قد أمرنا أن نعتقد مخبراتها ولا نعتقد خلافها، فلو كان فيها شرط أو استثناء لم يبينه الله تعالى جرى مجرى الإلغاز والتعمية على ما مر، فهذه هي طريقة القول في هذا الفصل.

فصل، والغرض به الكلام في المنزلة بين المنزلتين

والأصل في ذلك، أن هذه العبارة بما تستعمل في شيء بين شيئين ينجذب إلى كل واحد منهما بشبه، هذا في أصل اللغة.

وأما في اصطلاح المتكلمين، فهو العلم بأن لصاحب الكبيرة^(١) اسم بين الاسمين، وحكم بين الحكمين، على ما يجيء من بعد.

وهذه المسألة تلقب بمسألة الأسماء والأحكام، وقد اختلف الناس فيها. فذهب الخوارج إلى أن صاحب الكبيرة كافر، وذهبت المرجئة إلى أنه

(١) كانت مسألة مرتكب الكبيرة هي الأساس في انعزال واصل ابن عطاء وتركه حلقة أبي الحسن ومن هنا بدأ مذهب الاعتزال.

مؤمن، وذهب الحسن البصرى^(١) إلى أنه ليس بمؤمن ولا كافر وإنما يكون منافقاً، وإلى هذا ذهب عمرو بن عبيد، وكان من أصحابه. وذهب واصل بن عطاء^(٢) إلى أن صاحب الكبيرة لا يكون مؤمناً ولا كافراً ولا منافقاً بل يكون فاشقاً، وهذا المذهب أخذه عن أبي هاشم، عبد الله بن محمد بن الحنفية^(٣)، وكان من أصحابه. وقد جرت بين واصل بن عطاء وبين عمرو بن عبيد مناظرة في هذا، فرجع عمرو بن عبيد إلى مذهبه وترك خلفة الحسن واعتزل جانباً فسموه معتزلياً. وهذا أصل تلقيب أهل العدل بالمعتزلة.

وأعلم أن هذه مسألة شرعية لا مجال للعقل فيها لأنها كلام في مقادير الثواب والعقاب، وهذا لا يعلم عقلاً. وإنما المعلوم على أنه إذا كان الثواب أكثر من العقاب فإن العقاب مكفر في جنبه، وإن كان أقل منه فإنه يكون محبطاً في جنب ذلك العقاب، وصار الحال في ذلك كالحال في الشاهد، فإن أحدنا لو أخذ غيره من قنارعة الطريق ورباه ونحوه وموله، ثم يكسّر قلم له، فإن هذه الإساءة تقع مكفرة في جنب تلك النعم، وبالعكس من هذا لو أحسن إليه بأن يعطيه ديناراً واحداً ثم يقتل ولده، فإن تلك النعمة تكون محبطة في جنب هذه الإساءة هذا هو الذي يعلم بالعقل.

(١) الحسن البصرى: هو الحسن بن أبي الحسن البصرى ويكنى بأبي سعيد. ذكره القاضى فى الطبقة الثالثة من رجال الاعتزال.

(٢) واصل بن عطاء: هو شيخ المعتزلة ويكنى بأبي حذيفة وينقب بالغزال لملازمته للغزاليين، كان من أصحاب أبي الحسن البصرى وقد اختلفا فى موضوع يرتكب الكبيرة فاعتزل خلفة أبى الحسن ومن هنا نشأ اسم المعتزلة.

(٣) أبو هاشم: هو عبد الله بن محمد الحنفية وكان من أصحاب واصل ابن عطاء وأخذ عطاء عنه وعن أبيه وعده القاضى فى الطبقة الثالثة أما ما ذكر عن اعتزال عمرو بن عبيد خلفة الحسن فسبق أن قيل عن واصل بن عطاء وعلى ذلك أغلب من كتب عن الاعتزال فهم يرون أن صاحب هذه الواقعة هو واصل حسب ما ذكرنا آنفاً وقد يكون لكل منهما موقف مشابه.

فأما أن ثواب بعض الطاعات أكبر من ثواب البعض، أو عقاب بعض المعاصي أعظم من بعض، فإن ذلك مما لا مدخل للعقل فيه. بل لو خيلنا وقضية العقل، لجونا أن يكون ثواب الإحسان إلى الغير بدرهم أعظم من ثواب الشهادتين، وأن يكون عقاب شرب الخمر أعظم من عقاب استحلالها.

فحصل من هذه الجملة أن هذه المسألة مما لا سبيل للعقل فيها، وإنما هي مسألة شرعية على ما قلناه.

وتحصيل الكلام فيها، هو أن نقول:

إن المكلف لا يخلو؛ إما أن يكون من أهل الثواب، أو يكون من أهل العقاب.

فإن كان من أهل الثواب، فلا يخو؛ إما أن يكون مستحقاً للثواب العظيم، أو مستحقاً لثواب غير ذلك. فإن استحق الثواب العظيم، فلا يخلو؛ إما أن يكون من البشر، أو لم يكن. فإن لم يكن من البشر سمي ملكاً ومقرباً إلى غير ذلك من الأسماء، وإن كان من البشر فإنه يسمى نبياً ورسولاً ومصطفى ومختاراً أو مبعوثاً إلى غير ذلك. وإن استحق ثواباً دون ذلك، فإنه يسمى مؤمناً براً تقياً صالحاً إلى ما أشبه ذلك.

وإن كان من أهل العقاب، فلا يخلو؛ إما أن يكون مستحقاً للعقاب العظيم، أو لعقاب دون ذلك. فإن استحق العقاب العظيم فإنه يسمى كافراً. أو مشركاً سواء كان ذلك من البشر أو لم يكن.

ثم أنواع الكفر تختلف، فربما يكون تعطيلاً، وربما يكون تهوداً، أو تمجساً، أو تنصراً، إلى غير ذلك. وإن استحق عقاباً دون ذلك، فإنه يسمى فاسقاً، فاجراً، ملعوناً، إلى ما شاكلة.

فحصل من هذه الجملة أن صاحب الكبيرة لا يسمى مؤمناً، ولا كافراً،

ولاً منافقاً، بل يسمى فاسقاً. وكما لا يسمى باسم هؤلاء فإنه لا يجرى عليه أحكام هؤلاء، بل له اسم بين الاسمين، وحكم بين الحكمين.

والمخالف في هذا الباب، لا يخلو؛ إما أن يقول: إن صاح الكبيرة منافق، وذلك لا وجه له، لأن النفاق اسم لمن يبطن الكفر ويظهر الإسلام وليس هذا حال صاحب الكبيرة، أو يقول إنه كافر على ما تقوله الخوارج.

والكلام عليه، أن نقول: ما تعنى به؟ أتريد أن حكمه حكم الكافر حتى لا يناكح ولا يورث ولا يدفن في مقابر المسلمين، أو تريد أن يسمى كافراً وإن لم تجز عليه هذه الأحكام. فإن أردت به الأول، فذلك ساقط، لأننا نعلم ضرورة من دين الأمة أن صاحب الكبيرة لا تجرى عليه هذه الأحكام، فلا يمنع عن المناكحة والموارثة والدفن وغيرها. وإن أردت به الثاني، فذلك لا يصح أيضاً، لأن الكفر صار بالشرع اسماً لمن يستحق إجراء هذه الأحكام عليه، فكيف يجوز إطلاقها على من لا يستحقها؟

وإما أن يقول إن صاحب الكبيرة مؤمن على ما تقوله المرجئة. والكلام عليه أن نقول ما تريد به؟ أتريد به أن حكمه حكم المؤمن في المدح والتعظيم والموالاتة في الله تعالى، أم تريد أنه يسمى مؤمناً. فغن أردت به الأول، فذلك لا يصح، لأنه خرق ماع مصرح، فإننا نعلم من حال الصحابة وخاصة من حال علي بن أبي طالب عليه السلام، أنهم كانوا لا يعظمون صاحب الكبيرة ولا يوالونه في الله عز وجل بل يلعنونه ويستخفون به، ولهذا فإن أمير المؤمنين عليه السلام كان يقول في قنوته: اللهم العن معاوية بن أبي سفيان، وعمرو بن العاص، وأبا الأعور السلمي، وأبا موسى الأشعري. وإن أردت به الثاني، فذلك لا يصح أيضاً، لأن قولنا مؤمن في الشرع، اسم لمن يستحق هذه الأحكام المخصوصة، فكيف يرى على من لا يستحقها.

وأعلم أن هذا المذهب مأخوذ عن أمير المؤمنين عليه السلام خاصة، وعن الصحابة التابعين عامة، ولهذا قال أبو حنيفة: لولا سيرة أمير المؤمنين

عليه السلام في أهل البغى ما كنا نعر أحكامهم فعلى هذا يجب أن نقول في هذا الباب .

فصل، والغرض به، الكلام في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر

ونحن أولا نبين حقيقة الأمر، والنهي، والمعروف، والمنكر.

أما الأمر، فهو قول القائل لمن دونه في الرتبة أفعَل، والنهي هو قول القائل لمن دونه لا تفعل.

وأما المعروف، فهو كل فعل عرف فاعله حسنه أو دل عليه، ولهذا لا يقال في أفعال القديم تعالى معروف، لما لم يعرف حسننها ولا دل عليه.

وأما المنكر، فهو كل فعل عرف فاعله قبحه أو دل عليه، ولو وقع من الله تعالى القبيح لا يقال إنه منكر، لما لم يعرف قبحه ولا دل عليه.

وإذ قد عرفت هذه الملة، فاعلم: أنه لا خلاف في وجوب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وإنما الخلاف في أن ذلك هل يعلم عقلا أو لا يعلم سمعاً. فذهب أبو علي إلى أنه يعلم عقلا وسمعاً، وذهب أبو هاشم إلى أنه إنما يعلم سمعاً، إلا في موضع واحد، وهو أن يشاهد واحداً يظلم غيره فيلحق قلبك بذلك مضض وحرده، فيلزمك النهي عنه دفعاً لتلك المضرة عن النفس.

والذي يدل على وجوب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر من جهة السمع الكتاب، والسنة، والإجماع.

أما الكتاب فقوله تعالى "كنتم خير أمة أخرجت للناس تأمرون بالمعروف وتنهون عن المنكر"^(١): فالله تعالى مدحنا على ذلك، فلولا أنها من الحسنات الواجبات وإلا لم يفعل ذلك.

(١) سورة آل عمران - آية ١١٠.

وأما السنة، فهو قول النبي ﷺ، "ليس لعين ترى الله بعضى فتطرف حتى تغير أو تنتقل".

وأما الإجماع، فلا إشكال فيه لأنهم اتفقوا على ذلك.

ثم إن للأمر بالمعروف والنهي عن المنكر شرائط يجب بوجودها، ويسقط بزوالها.

أولها، هو أن يعلم أن المأمور به معروف، وأن النهى عنه منكر. لأنه لو لم يعلم ذلك لا يأمن أن يأمر بالمنكر وينهى عن المعروف، وذلك مما لا يجوز، وغلبة الظن في هذا الموضع لا تقوم مقام العلم.

ومنها، هو أن يعلم أن المنكر حاضر، كأن يرى آلات الشرب مهياً والملاهي حاضرة. والمعازف جامعه، وغلبة الظن تقوم مقام العلم هنا.

ومنها، هو أن يعلم أن ذلك لا يؤدي إلى مضرة أعظم منه، فإنه لو علم أو غلب في ظنه أن نهيه عن شرب الخمر يؤدي إلى قتل جماعة من المسلمين أو إحراق محلة لم يجب، وكما لا يجب لا يحسن.

ومنها، هو أن يعلم أو يغلب في ظنه أن لقوله فيه تأثير، حتى لو لم يعلم ذلك ولم يغلب على ظنه لم يجب. وفي أن ذلك هل يحسن إذا لم يجب كلام. فقال بعضهم إنه يحسن لأنه بمنزلة استدعاء الخير إلى الدين، وقال الآخرون بقبح لأنه عبث.

ومنها، هو أن يعلم أو يغلب على ظنه أنه لا يؤدي إلى مضرة في ماله أو في نفسه إلا أنه يختلف بحسب اختلاف الأشخاص. فإن كان المرء بحيث لا يؤثر في حاله الشبم والضرب فإنه لا يكاد يسقط عنه، وإن كان ممن يؤثر ذلك في حاله ويحط مرتبته، فإنه لا يجب، وفي أن ذلك هل يحسن، ينظر؛ فإن كان الرجل ممن يكون في تحمله لتلك المذلة إعزاز الدين حسن، وإلا فلا. وعلى هذا يحمل ما كان من الحسين بن علي عليهما السلام، لما كان في

صبره على ما صبر إعزاز لدين الله عز وجل ولهذا نبأه به سائر الأمم، فنقول: لم يبق من ولد الرسول ﷺ إلا سبط واحد، فلم يترك الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر حتى قت في ذلك.

واعلم أن المقصود بالأمر بالمعروف وإيقاع المعروف، وبالنهي عن المنكر زوال المنكر، فإذا ارتفع الرض بالأمر السهل، لم يجوز العدول عنه إلى الأمر الصعب. وهذا مما يعلم عقلاً وشرعاً؛ أما عقلاً فلأن الواحد منا إذا أمكنه تحصيل الغرض بالأمر السهل لا يجوز العدول عنه إلى الأمر الصعب، وأما الشرع فهو قوله تعالى: " وإن طائفتان من المؤمنين اقتتلوا، فأصلحوا بينهما. فإن بغت إحدهما على الأخرى قاتلوا حتى تبغى حتى تفيء إلى أمر الله " (١). قاله تعالى أمر بإصلاح ذات البين أولاً، ثم بعد ذلك بما يليه، قم بما يليه، إلى أن انتهى إلى المقاتلة.

ثم إنه رحمه الله سأل نفسه فقال: إن المكلف إذا لم يجب عليه الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر لفقد هذه الشرائط فهل يبقى عليه تكليف آخر في هذا الباب أم لا؟. وأجاب عنه: بأن ينظر في حاله؛ فإن كان عفيفاً مستوراً بحيث لا يظن أنه راض بما يجري فلا شيء عليه، وإن كان ممن نظن به الرضى بذلك فإنه يجب عليه إظهار الكرهة دفعاً للتهمة، ولأن فيه لطفاً ومصالحةً.

ثم ذكر رحمه الله أن المناكير على قسمين: أحدهما ما يختص به والآخر ما يتعداه. أما ما يختص به، فعلى قسمين أيضاً: أحدهما يقع به الاعتداد، والثاني لا يقع به الاعتداد. أما ما يقع به الاعتداد، فهو كأن يكون أحدنا في المال بمنزلة قارون ثم يغصب منه درهم واحد فإنه مما لا يجب النهي عنه عقلاً ويجب شرعاً. وأما ما يقع به الاعتداد، فهو كأن يكون أحدنا فقيراً

(١) سورة الحجرات - آية ٩.

معسراً لا يكون له إلا درهم واحد ثم يغضب منه ذلك الدرهم، فإنه يجب النهي عنه عقلاً وشرعاً، هذا إذا كان مما يختص به.

وأما ما يتعداه، فإنه يجب النهي عنه عقلاً وشرعاً عند أبي علي، وعند أبي هاشم يجب شرعاً ولا يجب عقلاً إلا في موضع واحد على ما تقدم.

ثم إنه رحمه الله قسم المناكير أيضاً قسمين: أحدهما يتغير حاله بالإكراه، وهو الذي يكون ضرره عائداً عليه فقط، والثاني لا يتغير حاله بالإكراه وهو الذي يتعدى ضرره إلى الغير. أما ما يتغير حاله بالإكراه، نحو أكل الميتة وشرب الخمر، والتلفظ بكلمة الكفر، فإن ذلك يجوز عند الإكراه، إلا كلمة الكفر فإنه لا يجوز له أن يعتقد مضمونه بل يجب أن ينوي، أنك أنت الذي تكذبتني على قولي: الله ثالث ثلاثة مثلاً.

وأما ما لا يتغير حاله بالإكراه، فكقتل المسلم والقذف، فذلك لا يجوز، اللهم إلا أن يكون في المال فحينئذ يجوز تلاف مال الغير بشرط الضمان.

ثم إنه رحمه الله سأل نفسه فقال: إذا سقط عن المكلف وجوب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر فهل يبقى الحسن أم لا؟ وأجاب عنه: بأنه ينظر في ذلك.

فإن سقط عنه الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر لفقد الشرط الأول، وهو العلم بأن ذلك منكر أو معروف، لا يجب النهي عنه، وكما لا يجب لا يحسن، لأنه لا يأمن أن يأمر بالمنكر وينهى عن المعروف.

وإن سقط عنه هذا التكليف لفقد الشرط الثاني، وهو العلم بحضور المنكر، فلا يجب، وكما لا يجب لا يحسن.

وإن سقط عنه لفقد الشرط الثالث، وهو العلم بأن ذلك يؤدي إلى

مضرة أعظم منه كقتل جماعة من المسلمين أو إحراق محلة من محالهم، فنه كما يسقط عنه الوجوب لا يثبت الحسن أيضاً.

وإذا سقط عنه ذلك لفقد الشرط الرابع، وهو العلم بأن لقوله فيه تأثيراً، فإن ذلك مما قد اختلفوا فيه؛ فقال بعضهم إنه يحسن، لأنه بمنزلة استدعاء الغير إلى الإسلام، وقال الآخرون إنه يكون عبئاً قبيحاً.

وإذا سقط ذلك عنه لفقد الشرط الخامس، وهو العلم بأن ذلك يؤدي إلى مضرة في نفسه أو ماله، فالكلام فيه ما ذكرناه من قبل.

ثم قال رحمه الله: إن المعروف على قسمين: أحدهما واجب، والآخر ليس بواجب. فالأمر بالواجب واجب، وبالنافلة نافلة. وهذا إنما أخذ عن أبي علي، لأن المشايخ من السلف أطلقوا القول في وجوب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، إلى أن جاء شيخنا أبو علي، وقسم المعروف إلى هذين القسمين، وجعل الأمر بالواجب واجباً، وبالنافلة نافلة، وهو الصحيح، لأن حال الأمر لا يزيد في الوجوب والحسن على حال المأمور به. هذا في المعروف.

وأما المنكر، فكله من باب واحد في أنه يجب النهي عن جميعه عند استكمال الشرائط. وليس لقائل أن يقول إن من المناكير ما يكون صغيراً فكيف يلزم النهي عنها، لأنه ما من صغيرة إلا وبحوزها كبيرة.

وبعد فإن النهي عن المنكر إنما وجب لصحته، والقبح ثابت في الصغيرة شأنه في الكبيرة.

فإن قيل: كى يمكنكم القول بأن المناكير كلها من باب واحد وقد علمنا أن في المناكير ما للاجتهاد فيه مجال، ومنها ما ليس كذلك.

والأصل في الجواب عن ذلك، أن الاجتهاد إنما يدخل في أن ذلك

الشيء منكر أم لا، فأما إذا ثبت كونه منكراً فلا مجال للاجتهاد في وجوب النهي عنه.

واعلم أن المناكير على ضربين: عقلية وشرعية.

فالعقليات منها، نحو الظلم والكذب وما يجرى مجراها، والنهي عنها كلها واجب، لا يختلف الحال فيه بحسب اختلاف المقدم عليه بعد التكليف.

والشرعيات على ضربين: أحدهما، ما للاجتهاد فيه مجال، والآخر لا

مجال للاجتهاد فيه. أما ما لا مال للاجتهاد في كونه منكراً كالسرقة والزنا

وشرب الخمر وما يجرى هذا المنجى، والنهي عن كل ذلك واجب ولا

يختلف الحال فيه بحسب اختلاف المقدم عليه. وأما ما للاجتهاد فيه مجال،

فكشرب المثلث فإنه منكر عند بعض العلماء وغير منكر عند البعض، وما هذا

سبيله ينظر في حال المقدم عليه، فإن كان عنده أنه حائز لم يجب النهي

عنه، وإن كان عنده أنه إنما لا يخل ولا يجوز وجب النهي عنه. فعلى هذا،

لو رأى واحد من الشافعية حقيقاً يشرب المثلث فإنه ليس له أن ينكر عليه

وبنهاه، وبالعكس من هذا لو رأى حنفياً شفعوياً يشرب المثلث، فإن يلزم نهيه

والإنكار عليه. وعلى الجملة، فما هذا حاله لا يخرج عن كونه منكراً وإن

اختلف بحسب اختلاف المقدمين عليه.

ثم إنه رحمه الله سأل نفسه فقال: كيف يمكنكم أن تقولوا بوجوب

الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وفي الناس من ذهب إلى أنه لا يجب إلا

إذا كان هناك إمام مفترض الطاعة.

والأصل في الجواب عن ذلك، أن المخالف فيه لا يخلو؛ إما أن يقول:

إن الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر لا يجب لا قولاً ولا فعلاً إلا عند وجود

الإمام المفترض الطاعة، أو يقول: إنه إنما لا يجب فعلاً ولكن يجب قولاً،

وكلا القولين فاسد لأن الدلالة التي دلت على وجوب الأمر بالمعروف والنهي

عن المنكر من الكتاب والسنة والإجماع لم تفصل بين أن يكون هناك إمام
ويبين أن لا يكون.

واعلم أن الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر على ضربين: أحدهما ما لا
يقوم به إلا الأئمة، والثاني ما يقوم به كافة الناس.

أما لا يقوم به إلا الأئمة؛ فذلك كإقامة الحدود، وحفظ بيضة الإسلام،
وسد الثغور، وتنفيذ الجيوش، وتولية القضاء والأمراء، وما أشبه ذلك.

وأما ما يقوم به غيرهم من أفناء^(١) الناس، فهو كشرب الخمر والسرقه
والزنا، وما أشبه ذلك، ولكن إذا كان هناك إمام مفترض الطاعة فالرجوع إليه
أولى.

وأعلم أن المقصود في الأمر والنهي عن المنكر، هو أن لا يضيع المعروف
ولا يقع المنكر. فإذا ارتفع هذا الفرض ببعض المكلفين سقط عن الباقيين،
فهذا: إنه من فروض الكفايات، فعلى هذه الطريقة يجرى الكلام في ذلك.

(١) المقصود: عامة الناس.

obeikandi.com



obeykandi.com

الكلام في الصفات

فصل، والغرض به الكلام في أن الله تعالى قادر

اعلم، أن أول ما يعرف استدلالاً من صفات القديم جل وعز: إنميا هو كونه قادراً، وما عداه من الصفات يترتب عليه. لأن الدلالة التي دلت على أنه تعالى هو المحدث للعالم، دلت على هذه الصفة هي كونه تعالى قادراً من غير واسطة. وليست كذلك باقي الصفات، لأننا نحتاج فيها إلى واسطة أو واسطتين أو وسائط، فهذا قدمنا الكلام فيه.

وتحرير الدلالة على ذلك، هو أنه تعالى قد صح منه الفعل، وصحة الفعل تدل على كونه قادراً.

فإن قيل: الدلالة هي صحة الفعل أو وقوعه، قلنا: بل الدلالة هي صحة الفعل، لأنه لو وقع على طريف الصحة بل على طريف الوجوب، لم يدل على كونه قادراً. وهذه الدلالة مبنية على أصليين؛ أحدهما، أنه تعالى قد صح منه الفعل، والثاني، أن صحة الفعل تدل على كونه قادراً.

أما الذي يدل على أنه تعالى قد صح منه الفعل، فهو أنه قد وقع منه الفعل، وهو أجسام العالم وكثير من الأعراض، ولو لم يصح لم يقع، إذ الوقوع أمر زائد على الصحة.

وأما الذي يدل على أن صحة الفعل دلالة على كونه قادراً، فهو أننا نرى في الشاهد جملتين؛ أحدهما، صح منه الفعل كالأحد منها؛ والأخرى تعذر عليه الفعل، كالمريض المذنب. فمن صح منه الفعل فارق من تعذر عليه بأمر من الأمور، وليس ذلك إلا صفة ترجع إلى الجملة وهي كونه قادراً. وهذا الحكم ثابت في الحكيم تعالى، فيجب أن يكون قادراً، لأن طرق الأدلة لا تختلف شاهداً غائباً.

فإن قيل: قد وجدتم كثيراً من المفارق ولا تعلمونه، فهلا لألحقتم هذه المسألة بها؟ قلنا: الأصلي في المفارقات أن تعرض على وجوه التعليل، فإن قبلت التعليل تعلل، وإن لم تقبل لم تعلل. وهذه المفارقة قد عرضناها على التعليل وقبلت، فعللناها. على أن ههنا طريقة ملجئة إلى التعليل، لأن هذين الحيين إذا صح من أحدهما وتعذر على الآخر مع استوائهما في باقي الصفات، فلا بد من أن يكون هناك أمر ولمكانه صح من أحدهما الفعل وتعذر على صاحبه، وإلا لم يكن هو بصحة الفعل أولى منه بالتعذر، ولا صاحبه بالتعذر أولى منه بالصحة، وليس ذلك الأمر إلا صفة راجعة إلى الجملة وكونه قادراً.

فإن قال: قد وجدتم كثيراً من المفارقات التي لا تعلل بأمر راجع إلى الجملة نحو مفارقة المتحرك للساكن، والأبيض للأسود. فهلا ألحقتم هذه المسألة بذلك. فكيف عللتموها بأمر راجع إلى الجملة: قلنا إن صحة الفعل حكم صدر عن الجملة، فكان ينبغي في المؤثر فيه أن يكون راجعاً إلى الجملة. وليس كذلك كونه متحركاً، لأنه حكم راجع إلى الأجزاء الأبعاض، فكان المؤثر فيه راجعاً إلى الأجزاء والأبعاض.

يبين ذلك، أن هذا الحكم لو لم يصدر عن الجملة وكان راجعاً إلى كل جزء، لوجب في الجملة أن تكون بمنزلة أحياء قادرين ضم بعضهم إلى بعض، فكان يجب أن لا يحصل منها الفعل بداع واحد، بل كان يجب إذا دعا أحدهما الداعي إلى إيجاد الفعل، أو صرف الآخر عنه الصارف، أن يوجد وأن لا يوجد دفعة واحدة، وذلك محال. ولوجب في كل جزء أن يأتي الفعل إذا ابتدأ، حتى يصح الفعل بشحمة الأذن ابتداءً، والمعلوم خلافه. وليس لقائل أن يقوم إنما لم يصح ذلك لفقد المفصل، ولما نبينه من بعد إن شاء الله تعالى.

فإن قيل: ما أنكرتم أن هذه المفارقة معللة بالطبع؟ قلنا: أو ما فى هذا، أن الطبع غير معقول لما بينا.

وبعد، فإنه لا يخلو؛ إما أن يريد به أميراً راجعاً إلى الجملة، أو أمراً راجعاً ولا ثالث. فإن البعض، أراد به الأول فهو الذى نقوله، وإن أراد به الثانى فقد أبطناه، وبهذه الطريقة بطلنا قول الكلاية، إن الفعل إنما (٣) يضح ويحصل بالقدرة لا بالقادر.

فإن قيل: لم لا يجوز أن يقال: إن صحة الفعل منه هو لزوال المنع فى حقنا، وتعذره على المريض المدنف هو لحصول المنع فى حقه؟

قلنا: صحة الفعل حكم ثابت، وزوال المنع يرجع إلى النفى، ولا يجوز أن يعلل الثابت بالنفى. وبعد فإن المنع إذا لم يكن بطريقة القيد والجنس، كان بالضد أو ما يجرى مجرى الضد، فكان يجب كما تعذر على المريض المدنف تحريك نفسه أو المشى لمكان ذلك المنع الذى هو الضد، أن يتعذر علمنا أيضاً تحركه، لأن حال الضد معه كحالة معنا، والمعلوم خلاف ذلك، فيجب القضاء بأن هذه المفارقة معالة بأمر راجع إلى الجملة، وهو الذى عبرة عنه بكونه قادراً.

فإن قيل: تقلب هذه المسألة عليكم، فنقول: إن من تعذر عليه الفعل إنما تعذر عليه لأمر، والذى صح منه إنما صح لزوال ذلك الأمر، قلنا: صحة الفعل حكم ثابت، فلا يجوز أن يعلل إلى النفى. وبعد فلو كان كذلك لوجب. فى كل من زال منه ذلك الأمر أن يصبح منه ذلك الفعل بعينه، وهذا يقتضى كون المقدر الواحد من قادرين، وذلك محال.

فإن قيل: ما أنكرتم أن المريض المدنف إنما تعذر عليه الفعل لرتوبات فاضلة ومواد انصبت إلى ألتى بطشه ومشنيه؟ قلنا: إنما تفرض الكلام فى مريض غلبت عليه اليوسة وذبل ذبولاً إلى تحت، فسقط ما أوردتموه.

فإن قيل: ما أنكرتم أن من صح الفعل منه إنما صح لأنه صحيح، ومن تعذر عليه إنما تعذر لأنه مريض؟ قلنا: ما تعنون بالصحة. فإن أردتم صفة ترجع إلى الجملة لها ولمكانها صح الفعل، فلا خلاف بيننا وبينكم إلا في العبارة، وإن أردتم به التأليف المخصوص فذلك لا يجوز، لأن التأليف حكم يرجع إلى الأجزاء والأبغاض، وقد ذكرونا أن صحة الفعل حكم صدر عن الجملة، فالموثر فيه ينبغي أن يكون راجعاً إلى الجملة.

فإن قيل: إنا نعنى بالصحة اعتدال المزاج، قلنا: وما تعنون باعتدال المزاج؟ فإن أردتم به صفة ترجع إلى الجملة فهو الذى نقوله، وإن أردتم به اعتدال هذه الطبائع الأربع، التى هى الحرارة والبرودة والرطوبة واليوسة على ما يقوله الأطباء، فذلك فاسد؛ لأنها علل متضادة، والفعل الكثير المتضادة لا تجتمع على إيجاد حكم واحد، فعلى هذا يجب أن تترتب هذه الجملة.

ثم إنه رحمه الله أورد فى آخر الفصل ما يلزم المكلف معرفته فى هذا الباب.

والأصل فى ذلك، أن تعلم أنه تعالى كان قادراً فيما لم يزل، ويكون قادراً فيما لا يزال، ولا يجوز خروجه عنها لضعف أو عجز، وأنه قادر على جميع أجناس المقدورات، ومن كل جنس على ما لا يتناهى، وأنه لا ينحصر مقدوره لا فى الجنس ولا فى العدد.

وأما الذى يدل على أنه تعالى كان قادراً فيما لم يزل، فهو أنه ولم يكن قادراً فيما لم يزل، ثم حصل قادراً بعد أن لم يكن، لوجب أن يكون قادراً بقدرة محدثة متجددة، وسنبين فساد إن شاء الله تعالى.

فإن قيل: لم لا يجوز أن يكون الحال فى كونه قادراً كالحال فى كونه مدرّكاً، فكما أنه حصل مدرّكاً بعد أن لم يكن، ولا يجب أن يكون مدرّكاً بإدراك محدث، كذلك فى مسألتنا. قلنا: فرق بين الموضوعين، لأن كونه

مدرکاً يجب لكونه حياً بشرط متجدد وهو وجود المدرك، وليس كذلك كونه قادراً، فإنه غير مشروط متجدد، إذ الشرط فيه ليس إلا عدم المقدور، وذلك مما لا يتجدد.

وأما الذى يدل على أنه تعالى يكون قادراً فيما لا يزال، فهو أنه يستحق هذه الصفة لنفسه، والموصوف بصفة من صفات النفس، لا يجوز خروجه عنها بحال من الأحوال.

وأما الذى يدل على أن عز وجل قادراً على سائر أجناس المقدورات، فهو أن أجناس المقدورات لا تخلو: إما أن تدخل تحت مقدورنا، أو لا تدخل تحت مقدورنا، فإن لم تدخل تحت مقدورنا وحسب أن يختص القديم تعالى بنها (١) وإلا خرجت عن كونها مقدورة، وإن دخلت تحت مقدور فالله تعالى بأن يكون قادراً عليها أولى، لأن حالة فى القدرة على الأجناس إن لم يرد على حالنا لم ينقص عنه.

وبعد، فإن الذى يحصر المقدورات فى الجنس والعدد إنما هو القدرة. والله تعالى يستحق هذه الصفة لذاته، فيجب أن لا تنحصر مقدوراته، فعلى هذا يجب أن تعلم هذا الفصل.

فصل والقرض به الكلام فى أن الله تعالى عالم.

وتحرير الدلالة على ذلك، هو أنه قد صح منه الفعل المحكم، وصحة الفعل المحكم ودلالة كونه عالمًا. فإن قيل: وما المحكم من الأفعال؟ قلنا: كل فعل واقع من فاعل على وجه لا يتأتى من سائر القادرين، وفى لأكثر إنما يظهر ذلك فى التأليف، بأن يقع بعض الأفعال إثر بعض.

وهذه الدلالة مبنية على أصليين: الأول: أن الله تعالى قد صح منه فعل محكم.

أحدهما، أنه تعالى قد صح منه الفعل المحكم.

والثانى، أن صحة الفعل المحكم دلالة كونه عالمًا.

أما الذى يدل على أنه تعالى قد صح منه الفعل الحكيم . فهو خلقه للحيوانات مع ما فيها من العجائب ، وإدارته للأفلاك وتركيب بعضها على بعض ، وتسخيـره الرياح ، وتقديره الشتاء والصيف ، وكل ذلك أظهر وأبلغ فى الأحكام من الكتابة المحكـمة الحسنة والبيان العظيم .

فإن قيل : ما أنكرتم إن أحكام هذه الأفعال صحيحة من جهة بعض القادرين بالقدرة ، إذ الأصل فى ذلك التأليف مقدور لنا؟ قلما : نفرض الكلام فى أول حى خلقه الله تعالى فيسقط الاعتراض ، على أنا نعلم الآن من جهة السمع ، أن هذه الأفعال المحكـمة من جهة الله تعالى ومن قبله ، لا يشاركه فيها غيره .

وأما الذى يدل على أن صحة الفعل المحكم دلالة كونه عالماً ، فهو أنا وجدنا فى الشاهد قادرين : أحدهما ، قد صح منه الفعل والحاكم كالكاتب ، والآخر تعذر عليه كالأمى . فمن صح منه ذلك فارق من تعذر عليه بأمر من الأمور ، وليس ذلك الأمر إلا صفة ترجع إلى الجملة وهي كونه عالماً ، لأن الذى يشتهب الحال فيه ليس إلا كونه ظاناً ومعتقداً ، وذلك مما لا تأثير له يظنها ويعتقدها ثم لا يأتى منه إيقاعها على هذا الوجه المخصوص ، فصح بهذا أن صحة الفعل الحكيم دلالة كونه عالماً فى الشاهد ، وإذا ثبت ذلك فى الشاهد ثبت فى الغائب ، لأن طرق الأدلة لا تختلف غالباً وشاهدًا . ويمكن أن نسأل والكلام عليه ما ذكرناه فى كونه قادرًا ، فلا وجه لإعادته .

فإن قيل : ما أنكرتم أن صحة الفعل المحكم فى الشاهد إنما دل على كون فاعله عالماً لمطابقة المواضع والعادة السابقة ، وهذا غير ثابت فى حق الله تعالى لأن أفعاله تجرى مجرى الابتداء ، إذ لا مواضع بيننا وبينه ولا عادة؟ قلنا : هذا لا يصح ، لأننا قد ذكرنا أن صحة الفعل المحكم إنما يدل على كون فاعله عالماً من حيث صح على أحدهما وتعذر على الآخر حتى لو صح الفعل الحكيم من جميع القادرين لم يدل على كونهم عالمين . ألا ترى أن

الكتابة الكثيرة كالكتابة اليسيرة في باب الإحكام. ثم إنه لم يدل على كون فاعلها عالماً، لما لم يتعذر على سائر القادرين ودلت الكتابة الكثيرة على ذلك، لما صحت من أحدهم وتعذرت على الباحثين، على أن مشايخنا بينوا أن في أفعال القديم تعالى ما يجزى الحال فيه على طريقه واحدة وتيرة مستمرة، فأشبهه الكتابة المحكمة. ألا ترى أنه تعالى أجرى العادة بأن لا يخلق هذه الحيوانات إلا من أجناسها، حتى لا يخلق الجماد إلا من الجماد، والبقرة إلا من البقرة، والغنم إلا من الغنم، وكذلك هذه الثمار لا تخلق إلا من أشجار مخصوصة بحيث لا يختلف الحال فيها، وكذلك فلا تخلق هذه الشهوات المخصوصة إلا في الحيوانات المخصوصة، وصار الحال في ذلك كالحال في المؤذن، إذا أذن في أوقات مخصوصة، لصلوات مخصوصة، فكما أنه يدل على كونه عالماً بأوقات الصلاة، كذلك في مسألتنا.

فإن قيل: لو كان الفعل المحكم يدل على كون فاعله عالماً، لوجب فيما ليس بمحكم من الأفعال أن يدل على كونه ليس بعالم، ومعلوم أن في أفعال القديم مالا ما ليس بمحكم من الأفعال قد يوجد من العالم، كما قد يوجد ممن ليس بعالم، فلا يصح ما ذكرتموه، وليس يجب إذا وجد في أفعال القديم مالا يظهر فيه الإحكام والاتساق أن يدل على أنه ليس بعالم، وإنما يدل على كونه قادراً فقط.

فإن قيل: إذا كان الله تعالى قادراً على أن يخلق هذه الصور في غاية الحسن والتمام، فما الوجه في خلقها ناقصة قبيحة؟ قلنا: الغرض حكيم. فإن قيل: وما ذلك الغرض. قلنا: ليكون لطفاً لنا في أداء الواجبات. يبين ذلك ويوضحه، إن الله تعالى إذا خلقنا وأنعم علينا بضرور النعم وكلفنا الشكر عليها، فلا بد من أن يفعل بنا ما نكون عنده أقرب إلى أداء الشكر عليها. فقد خلق هذه الصور غير تامة ليدعونا إلى الشكر على النعم،

إذ المعلوم أن أحدنا إذ رأى صورة ناقصة قبيحة فإنه يكون عند ذلك أقرب إلى أداء الشكر الواجب على تحسين صورته، وإتمام خلقه.

فإن قيل: فهل يوجد في الأفعال ما يدل على أن فاعله جاهل؟ قلنا: لا، لأن أقصى ما يقال هذا الفعل، المخرمش^(١)، فذلك كما يقع من الجاهل قد يقع أيضا من العالم.

فإن قيل: فهل يوجد من الأفعال ما يدل على أن صاحبه ليس بعالم؟ قلنا نعم، فإننا إذا علمنا أن أحدنا قد خلص داعيه إلى إيجاد الفعل محكما متسقًا، وكانت الموانع مرتفعة زائلة ثم لا يقع، دل على أنه غير عالم به، وإذ لو علم به لأوقفه كما يريد.

ثم إنه رحمه الله أورد في آخر الفصل ما يلزم المكلف معرفته في هذا الباب.

وجملة القول في ذلك، أنه يلزمه أن يعلم أنه تعالى كان عالما فيما لا يزال، ولا يجوز خروجه عن هذه الصفة بجهل أو سهو، وأنه عالم بجميع المعلومات على الوجه الذي يصح أن تعلم عليها.

أما الذي يدل على أنه تعالى كان عالما فيما لم يزل، فهو أنه لو لم يكن عالما فيما لم يزل وحصل عالما بعد إذا لم يكن، لوجب أن يكون عالما بعلم متجدد محدث، وذلك فأسد لما نبينه من بعد إن شاء الله تعالى.

وأما الذي يدل على أنه جل وعز يكون عالما فيما لا يزال، هو أنه لا يستحق هذه الصفة لذاته، والموصوف بصفة من صفات الذات لا يصح خروجه عنها بحال من الأحوال.

وأما الذي يدل على أنه تعالى عالم بجميع المعلومات على الوجه الذي يصح أن تعلم عليها، فهو أن المعلومات غير مقصورة على بعض العالمين دون

(١) المخرمش: المفسد أو المشوس

بضع فما من معلوم يصح أن يعلمه عالم إلا يصح أن يعلمه سائر العالمين، فيجب في القديم تعالى صحة أن يعلم جميع المعلومات على الوجوه التي يصح أن تعلم عليها، وإذا صح وجب، لأن صفة الذات متى ضحت وجبت. فهذه جملة الكلام في هذا الفصل.

فصل، والفرض به الكلام في أنه تعالى حي.

وتحرير الدلالة على ذلك، هو ما قد ثبت أن الله تعالى عالم قادر، والعالم القادر لا يكون إلا حياً، ويأى واحدة من الصفتين استدلت جاز، إلا أنا جمعنا بينهما اقتداء بالشيخ وتبركاً بكلامهم.

وهذه الدلالة مبنية على أصليين:

أحدهما، أن الله تعالى عالم قادر.

والثاني أن العالم القادر لا يكون إلا حياً.

أما الأول: فقد تقدم.

وأما الثاني، فهو أنا نرى في الشاهد ذاتين: أحدهما صح أن يقدر بعلم الواحد منا، والآخر، لا يصح أن يقدر ويعلم كالجماذ، فمن صح من ذلك فارق من لا يصح من الأمور، وليس ذلك الأمر إلا صفة ترجع إلى الجملة وهي كونه حياً، فإذا ثبت هذا في الشاهد، ثبت في الغائب، لأن طرق الدلالة لا تختلف شاهداً وغائباً.

فإن قيل: إنا نعلم هذا الحكم في الشاهد اضطراراً فكيف دللتم عليه؟ قلنا: إنا نعلم ضرورة التفرقة بين الحي والجماذ، فأما أن هذه التفرقة ترجع إلى صفة بهذه التفرقة، ثم لا يثبتون الحال على ما نقوله.

فإن قيل: إن من صح أن يحيا فارق من لا يصح أن يحيا، كم أن من صح أن يعلم ويقدر فارق من لا يصح ذلك فيه، فلو أوجبتم في هذه المفارقة

أن تكون معللة بصفة إلى الجملة، لوجب في تلك المفارقة أيضاً مثله، فإن أجبتم إلى ذلك، لزمكم فيمن اختص بتلك الصفة إذا ما فارق من لا يختص بها، أن تكون تلك المفارقة لصفة أخرى راجعة إلى الجملة، والكلام فيها كالكلام في هذه فيتسائل إلى ما يتناهى، وهذا محال.

والأصل في الجواب عن ذلك، أن الذى يجب فى مجرد المفارقة أن تكون معللة بأمر ما، ثم أن ذلك الأمر ليس الأصفة ترجع إلى الجملة، فإنما يعرف بنظر مستأنف. وقد نظرنا فى المفارقة بين من صح أن يعلم ويقدر وبين ما لا يصح ذلك فيه، فوجدناها معللة بصفة راجعة إلى الجملة، وليس كذلك المفارقة بين من صح أن يحيا وبين من لا يصح، فإن من الممكن أن ترجع بها إلى الأمور التى تفتقر الحياة فى الوجود إليها، من التأليف والرطوبة وغيرهما.

فإن قيل: الواحد منا إذا كان عالماً قادراً كما يكن حياً يجب أن يكون جسمًا، فقولوا مثله فى القديم تعالى. قلنا: هذا الذى ذكرتم إنما وجب فى الواحد منا لعله، تلك العلة مفقودة فى القديم تعالى، وهى أن أحد عالم بعلم، وقادر بقدرة، والعلم والقدرة يحتاجان إلى محل مخصوص، والمحل المخصوص لا بد من أن يكون جسمًا، وليس كذلك القديم تعالى، لأنه تعالى قادرًا لذاته، فلا يجب إذا كان عالماً قادراً أن يكون جسمًا، وإن وجب كونه حياً.

فإن قيل: فارضوا منا بمثل هذا الجواب، فنقول: الواحد منا إذا كان قادرًا عالماً إنما وجب أن يكون حياً، لأنه عالم بعلم وقادر بقدرة، والعلم والقدرة يحتاجان إلى محل فيه حياة، وليس كذلك القديم تعالى لأنه عالم لذاته وقادر لذاته، فلا يحتاج إلى الحياة، ولا يجب أن يكون حياً.

والأصل فى الجواب عن ذلك، أن العالم القادر إنما وجب أن يكون حيا فى الشاهد لتعلق بين هاتين الصفتين، لا لما ذكرتموه. ألا ترى أن ما دخل فى

جملة الحس دخل في جملة العالم القادر كاليد الصحيحة، وما خرج عن جملة الحى خرج عن جملة العالم القادر كاليد المبانة^(١)، ولهذا تقع الكتابة باليد الصحيحة ولا تصح باليد المبانة.

فإن قيل: إن الكتابة إنما تقع باليد الصحيحة لاتصالها بجملة الحى، وهذا غير ثابت فى اليد المبانة، قلنا، لا تأثير للاتصال ولا للانفصال فى ذلك، ألا ترى أن الشعر والظفر مع اتصالها بالحى لا تصح بهما الكتابة والفعل، فإذا لا تأثير لكونه متصلًا على ما قالوه.

على أنا نفرض الكلام فى اليد الشلاء، فنقول: إنها لما خرجت عن جملة الحى لم تتأت بها الكتابة، ولا شىء آخر لخروجها عن جملة الحى. فإذا بأن ذلك إنما هو لعلاقة بين الصفتين، لا للاتصال وعد الاتصال.

فإن قيل: فما أنكرتم أن العالم القادر فى الشاهد إنما يجب كونه حيًا، لأنه عالم بعلم، قادر بقدره، والعلم والقدرة معينان يرجع حكمهما إلى الجملة، والجملة لا تعتبر إلا بالحياة، وليس كذلك القديم تعالى لأنه شىء واحد ثانى له فلا يحتاج إلى الحياة، فلا يجب أن يكون حيًا؟ قلنا: إنما قلنا إن العالم القادر فى الشاهد إنما يجب كونه حيًا لتعلق بين هاتين الصفتين، لا لما ذكرتموه.

فإن قيل: كونه عالمًا قادرًا فرع على كونه حيًا، والاستدلال بكونه قادرًا عالمًا عليه، استدلال بفرع الشىء على أصله، قلنا: إنما كان يلزم لو لم نعلم عالمًا قادرًا ما لم نعلم كونه حيًا وليس كذلك، فإن العلم لا يجب مطابقتة للمعلوم فى الترتيب، بل ربما يطابقه كما فى كونه حيًا مدركًا، وربما لا يطابقه كما فى كونه قادرًا مع صحة الفعل، وكما فى كونه حيًا عالمًا قادرًا. يبين ذلك ويوضحه. أن القديم تعالى وكونه قادرًا لحدوث العالم، وحدوث العالم فرع

(١) المبانة: أى المنفصلة: أو المنبئة أو المنتهية ومنها: خلافه بائن: أى بات.

على الله وعلى كونه قادراً، ثم إننا نستدل بحدوث العالم على الله تعالى، لا ذلك إلا أنه لا يجب في العلم أن يكون مطابقاً للمعلوم في الترتيب.

فإن قيل: إن الواحد منا إذا كان حياً كما صح أن يكون عالماً قادراً، يصح أن يكون مشتتياً ونافراً، فجزوا مثل ذلك في الغائب وإلا فما الفرق؟ قلنا: الفرق أن كونه حياً إنما صح كونه مشتتياً ونافراً بشرط جواز الزيادة والنقصان عليه، والزيادة والنقصان لا يجوزان على الله تعالى، فلا يجب إذا كان حياً صحة أن يكون مشتتياً ونافراً. وليس كذلك في كونه قادراً وعالماً، لأن كونه حياً إنما نصحهما لا بشرك، ففارق أحدهما الآخر، وجرى ما ذكرته مجرى أن يقلل: إذا كان الله تعالى حياً لزمه صحة أن يكون جاهلاً، لأن كونه حياً كما يصح كونه عالماً يصحح كونه جاهلاً، فكما أننا نقول إن كونه حياً إنما يصحح كونه جاهلاً بشرط أن لا يجب كونه عالماً، فهذا الشرط مفقود في حق القديم تعالى، كذلك في مسألتنا.

فإن قيل: هذا كله يبنى على أن كونه حياً صفة زائدة على كونه قادراً، والمخالف لا يساعدكم عليه، فبينوا ذلك وإلا كنتم مستبدلين بالشئ على نفسه، قيل له: إن الذي يعرف به اختلاف الصفتين لا يعدو أحد أمور ثلاثة؛ إما الإدراك على مثل ما نقوله في السواد والبياض أنهما مختلفين لأن الإدراك يقتضى اختلافهما، وإما الوجدان من النفس على مثل ما نقوله في كوننا مريدين وكارهين فإننا إنما نعرف اختلافهما بالوجدان من النفس، وإما اختلاف الحكمين على مثل ما نقوله في كونه قادراً وعالماً فإنه لما كان من حكم كونه قادراً صحة الفعل ومن حكم كونه عالماً صحة الفعل على وجه الإحكام والاتساق وهما مختلفان علمنا باختلافهما اختلاف الصفتين. إذا ثبت هذا، ومعلوم أم حكم كونه قادراً صحة الفعل، وحكم كونه حياً صحة الإدراك، وهما مختلفان، وجب في الصفتين أيضاً أن تكونا مختلفتين، ولا يمكن

معرفة اختلافهما إلا بهذه الطريقة، إذ الإدراك لا يتناولها ولا هما يوجدان من النفس.

فإن قيل: إن هذين الحكمين على اختلافهما يرجعان إلى صفة واحدة وهي كونه قادراً ويستندان إليها، كما أن صحة إدراك الجوهر بحاستين واحتمال الأعراض ومنعه مثله أن يحصل حيث هو مستند إلى صفة واحدة وهي التحيز، وإن كانت الأحكام مختلفة.

قلنا: هذا غير صحيح وذلك لأن أحد الحكمين ينبئ عن صفة مختلفة في الذوات وهي صحة الفعل، والحكم الآخر ينبئ عن صفة متماثلة فيها وهي صحة الإدراك، فلو كان المرجع بالحكمين إلى صفة واحدة. لوجب في الصفة وفي واحدة أن تكون مختلفة متماثلة في الذوات، وهذا لا يجوز.

يبين ما ذكرناه ويوضحه، أن ما صح فعله من زيد لا يصح إلا منه، وليس كذلك ما يدركه زيد، فإنه ما من مدرك إلا ويصح أن يدركه، فكيف يصح في هذين الحكمين أن يكونا راجعين إلى صفة واحدة.

وبعد، فلو كان المرجع بالحكمين إلى صفة واحدة، لوجب في كل من صح فيه الإدراك أن يصح منه الفعل والمعلوم بخلافه، المريض المدنف مع أن إدراكه أقوى من إدراك الصحيح السليم، قد لا (٢) يتأتى الفعل منه على الحد الذي يتأتى من الصحيح. وبعد فلو كان المرجع بالحكمين إلى صفة واحدة، لوجب في كل عضو يصح به الإدراك أن يصح به الفعل ابتداءً فيجب أن يتأتى الفعل من شحمة الأذن ابتداءً، ومعلوم خلافه.

فإن قيل: لا يصح ذلك لمنع وهو فقد المفصل، قلنا: إن ما تختص به الشحمة من الرخاوة والغضروف من الصلابة، يجرى مجرى المفصل، فكان يجب أن يتأتى بها الفعل لو كان المنع ما ذكرتموه، وقد عرف خلافه.

ثم إنه رحمه الله أورد في آخر ما يلزم المكلف معرفته في هذا الباب.

وجملة القول في ذلك، أنه يجب أن يعلم أنه تعالى كان حياً فيما لم يزل، ويكون حياً فيما لا يزال، ولا يجوز خروجه عنها بحال من الأحوال؛ لا بموت، ولا بما يجري مجرى ذلك.

ولا تحتاج في هذا الباب إلا ما احتجت إليه في باب كونه قادراً، نحو أن تعلم أنه قادر على جميع أجناس المقدورات من كل جنس إلى ما لا يتناهى، ولا إلى ما احتجت إليه في باب كونه عالماً، نحو أن يعلم كونه عالماً بجميع المعلومات على سائر الوجوه التي يصح أن يعلم كونه عليها، لأن فرع التعلق وهذه الصفة غير متماثلة.

أما الذي يدل على أنه كان حياً فيما لم يزل، فهو أنه لم يكن حياً وحصل حياً بعد إذ لم يكن لوجب أن يكون حياً بحياة محدثة، وسنبطل القوم فيه إن شاء الله تعالى. وليس لقاتل أن يقول أليس أنه تعالى حصل مدركاً بعد أن لم يكن، ولم يجب أن يكون مدركاً بإدراك محدث، فهلا جاز مثله في مسألتنا. لأننا قد أجبنا عن هذا الفصل المتقدم.

وأما الذي يدل على أنه تعالى يكون حياً فيما لا يزال، فهو أنه يستحق هذه الصفة لذاته، والموصوف بصفة من صفات الذات لا يجوز خروجه عنها بحال من الأحوال، فعلى هذا يجب القول في هذا الفصل.

فصل. والفرض به الكلام في كونه تعالى سميعاً بصيراً مدركاً للمدركات

وقبل الشروع في هذه المسألة لا بد أن نبين حقيقة السمع والبصير والسامع والمبصر والمدرك والفرق بينها

أما السميع البصير، فهو المختص بحال لكونه عليها يصح أن يسمع المسموع ويبصر المبصر إذا وجدا.

وأما السامع والمبصر فهو أن يسمع ويبصر المبصر في الحال، وكذلك

المدرک.. ولهذا قلنا إن الله تعالى كان سمیعاً بصیراً فیما لم یزل ولم نقل إنه سامع مبصر فیما لم یزل لفقد المسموع والمبصر. وعلى هذا قول شیخنا أبی علی أن السامع والمبصر متعدد، والسمیع والبصیر غیر متعدد. إذا ثبت هذا فأعلم أن هذه مسألة خلاف بین الناس.

فعند شیوخنا البصریین أن الله تعالى سمیع بصیر مردک للمدرکان، أن كونه مدرکاً صفة زائدة علی كونه حیاً، وأما عند مشایخنا البغدادیین، هو أنه تعالى مدرک للمدرکات علی معنى أنه عالم بها، وليس له بكونه مدرکاً صفة زائدة علی كونه حیاً. فعند هذا لا بد من بیان أن المدرک له بكونه مدرکاً صفة، وأن هذه الصفة إنما يستحقها الواحد منا لكونه حیاً بشرط صحة الحاسة وارتفاع الموانع.

أما الذى يدل علی أن الله تعالى سمیع بصیر مدرک للمدرکات، هو أنه حی لا آفة به، والموانع المعقولة مرتفعة، فیجب أن یدرک المدرکات.

وأما الذى يدل علی أن المدرک له بكونه مدرکاً صفة، هو أن أحدنا یفصل بین حالة إذا كان مدرکاً. و بین حاله إذا لم یکن مدرکاً، وأجلی الأمور ما یجده الإنسان من نفسه. ولا یمکن أن یرجع بهذه التفرقة إلى كونه عالمًا حیاً.

فإن قیل: ولم قاتم ذلك؟ قیل له: لأن أحدنا لو غمض عینه لا یدرک ما بین یدیه مع كونه حیاً، فلولا أن كونه مدرکاً أمر زائد وإلا لم یجز ذلك. وبعد، فإن كونه حیاً بما لا یتعاق بال غیر، وكونه مدرکاً متعاق بال غیر له فكیف یجوز أن یکون أحدهما هو الآخر؟ هذا هو الكلام فی أن كونه مدرکاً لا یرجع إلى كونه حیاً.

وأما الكلام فی أنه صفة زائدة علی كونه عالمًا، فهو أن الذب به یعرف تغایر الصفتین أن تثبت أحدهما مع فقد الأخرى، وهذا ثابت فی مسألتنا؛ لأنه قد ثبت العلم مع فقد الإدراك، وثبت الإدراك مع فقد العلم.

أما ثبوت العلم مع فقد الإدراك، فهو أن أحدنا بعلم القديم تعالى ولا يدركه، وكذلك فإنه يعلم الجوهر الواحد وكثيراً من الأعراض ولا يدركها، وكذلك يعلم المعدومات ولا يدركها.

وأما ثبوت الإدراك مع فقد العلم، فهو أن النائم قد يدرك قرص البق والبراغيث حتى يتأذى به، وقد يكون شيئاً لا يشته ولا يعلمه، وكذلك فإنه يدرك الحديث الذي بحضرتة ولا يعلمه، وكذلك فإنه يرى الشيء من يعبد فيظنه أسود فإذا هو أخضر.

يبين هذه الجميلة، أن أحدنا لو أخبره نبي صادق أن الله تعالى أحدث جسمًا فإنه يعلم لا محالة، ثم إذا أدركه وجد مزية وحالاً لم يكن يجدهما في الحالة الأولى، وليست تلك المزية إلا ما قلناه.

فإن قيل: ولم قلتم إن صحة الإدراك هو لكونه حيًا؟ قيل له: لأن ما دخل في جملة الحي صح الإدراك به كاليد الصحيحة، وما خرج عن كونه حيًا خرج عن صحة الإدراك به كاليد المبانة^(١).

فإن قيل: إنما لم يصح باليد المبانة لأنها منفصلة عنه؛ قلنا، إنا قد ذكرنا أنه مما لا تأثير للاتصال والانفصال في ذلك. على أنا نفرض الكلام في اليد الشلاء، فإنها متصلة مع أن الإدراك بها لا يصح، وكذلك بالشعر والظفر مع اتصالها بالحي ولم يصح بهما الإدراك لما خرجا عن جملة الحي، فصح وتقرر ما أردناه.

فإن قيل: قد بيتتم أن صحة الإدراك إنما هو لكونه حيًا، فبينوا أن مقتضى ذلك إنما هو كونه حيًا بشرط وجود المدرك، حتى ثبتت هذه الصفة في القديم تعالى، وجب القضاء بكونه مدرگا للمدركات.

(١) اليد المبانة: أي المقطوعة أو المنفصلة.

قيل له: الذى يدل على ذلك، أن أحدنا متى كان حيًا والحالة صحيحة
والموانع مرتفعة والمدرك موجود فلا بد من أن يدركه لا محالة، ولن يكون
هكذا إلا ولهذه الأمور تأثيراً لأن الحكم يدور عليها نفيًا وإثباتًا، فلا يخلو؛
إما أن يكون الكل شرطًا والمؤثر غيرها، أو الكل مقتضى، أو بعضها شرط
الباقي ومقتضى.

لا جائز أن يقال: إن الكل شرط والمؤثر غيرها، وإلا لزم فى الواحد منا
مع صحة الحالة وارتفاع الموانع وجود المدرك أن لا يدركه لعدم ذلك المؤثر
والمعلوم خلافه. وبهذه الطريقة أبطلنا القول بأن الإدراك معنى.

ولا أن يقال: إن الكل مقتضى، لأن الأمور الكبيرة المختلفة لا يجوز
اجتماعها على اقتضاء حكم وإيجابه، فلم يبق إلا أن يقال: إن البعض شرط
والباقي مقتضى.

ولا يجوز أن يقال: إن صحة الحاسة هو المؤثر، لأنه ليس المرجع بها إلا
إلى تأليف مخصوص، والتأليف لاحظ فى إيجاب كون الحى مدركًا لأن هذه
الصفة ترجع إلى الجملة، وحكم التأليف مقصور على محلة.

ولا أن يقال: إن المؤثر هو ارتفاع الموانع، لأنه راجع إلى النفى وكونه
مدركا أمر ثابت، والأحكام الثابتة لا تعلل بما يرجع إلى النفى.

ولا يجوز أن يقال أيضًا: إن المؤثر هو وجود المدرك، لأنه لو كان
كذلك لجاز أن يدرك الحى منا المدرك وإن غمض عينيه، والمعلوم خلافه.

ومتى قيل إن فتح الجفن شرط، قلنا: إن العلة لا يجوز أن تقف فى
باب الإيجاب على شرط منفصل عنها، وأيضًا فإن أحدنا قد يدرك السواد
الحال فى محل منفصل عنه، ولو كان علة فى كونه مدركًا لم يجز ذلك، لأن
من حق العلة أن تختص بالمعلول غاية الاختصاص، وهذا السواد مما لا
اختصاص له به ولا تعلق. وأيضًا فلو كان وجود المدرك علة فى كون الحى

مدركا، لوجب إذا أدرك السواد في محل والبياض في محل آخر، أن يحصل على صفتين ضدتين وذلك مستحيل.

فإن قال: إنما لو يجب ذلك لتغاير بحالهما، قلنا: الصفتان إذا تضادتا على الجملة فلا فرق فيما يوجبهما بين أن يكون في محل واحد وبين أن يكون في محال متغيرة، ألا ترى أن العلم والجهل لما تضادا على الجملة لم تقتزن الحال بين أن يكون محلها واحداً وبين أن يكون محلها متغيراً، لذلك فالإرادة والكراهة لما كان تضادهما على الجملة، لم يفتزق الخاك فيه بين أن يكون محلها واحداً وبين أن يكون متغيراً، حتى أنه كما أنه لا يجوز أن يريد الشيء ويكرهه بإرادة وكراهة موجودتين في جزء من قلبه، كذلك لا يجوز أن يكون مريداً وكارهاً لذلك الشيء الواحد بإرادة في جزء من قلبه وكراهة في جزء آخر من قلبه، كذلك في مسألتنا. فهذه جملة على ما يحصل في ذلك.

واعلم، أن المخالف أورد شيئاً في هذا الباب.

من جملتها، أن القديم لو حصل مدركا بعد أن لم يكن مدركا لوجب أن يكون مدركا بإدراك، كما أن الجسم لما تحرك بعد أن لم يكن متحركا وجب أن يكون متحركا بحركة، وذلك محال.

والجواب عنها، أن الفرق بين الموضعين هو أن الجسم حصل متحركا مع الجواز، وليس كذلك المدرك فإنه لم يحصل مدركا مع الجواز، بل حصل على هذه الصفة مع وجوب أن يحصل عليها، ففارق أحدهما الآخر.

ومنها، هو أن قالوا: لو حصل القديم تعالى مدركا لوجب أن يكون قد تغير، والتغير لا يجوز على القديم تعالى، فليس إلا أنه غير مدرك.

والجواب، ما تعنون بالتغير؟ أتريدون به أنه حصل على صفة بعد إذ لم يكن عليها، أو تريدون أنه صار غير ما كان، على ما تقوله العرب في المحل إذا وجد فيه بياض بعد أن كان أسود أنه تغير على معنى أنه صار غير ما كان؟

فإن أردتم به الأول، فذلك كلام لا فائدة فيه، وينزل منزلة قول القائل لو حصل القديم تعالى مدركا بعد أن لم يكن، لحصل مدركا بعد أن لم يكن، وذلك فاسد.

وإن أردتم به الثاني، فمن أين أنه تعالى إذا حصل على صفة لم يكن عليها وجب أن يكون قد تغير وصار غير ما كان.

ثم يقال لهم ولم لا يجوز عليه هذا النوع من التغير؟ فإن التغير؟ فإن قالوا: لأن ذلك من سمات الحوادث، قلنا: لا نسلم ذلك فبينوه، وإذا راموا لم يجدوا إليه سبيلا.

ومنها، هو أنه تعالى لو كان مدركا لوجب احتياجه إلى الحاسة، وأن تختلف حواسه بحسب اختلاف المحسوسات، حتى إن كان المدرك صوتا احتاج إلى حاسة السمع، وإن كان المدرك طعاما احتاج إلى حاسة الذوق، وكذلك الكلام في البواقي كما في الواحد منا، والمعلوم خلافه، فيجب أن لا يكون مدركا.

والجواب أن أحدنا إنما يحتاج في إدراك هذه المدركات إلى الحواس، لأنه حتى بحياتنا، والحياة لا يصبح الإدراك بها إلا بعد استعمال محلها في الإدراك ضربا من الاستعمال، والقديم تعالى حي لذاته، ففارق أحدهما الآخر.

ومنها، هو أنهم قالوا: لو كان الله تعالى مدركا لوجب أن يسمى وشامما ولا ماسما، والمعلوم خلافه، فيجب أن لا يكون مدركا.

والجواب: إن الشام ليس باسم للمدرك فقط، وإنما هو اسم لمن يستجلب المسموم إلى الخيشوم طلبا لإدراكه، كذلك الذائق اسم لم يجمع بين حل الطعم وبين لهاته طلبا لإدراك به، وكذلك الملامس فإنه اسم لمن يجمع بين محل حياته وبين الملموس، والقديم تعالى يدرك هذه المدركات لا على هذا الحد، فليس يجب أن تجرى عليه هذه الأسماء، فصح ما قلناه.

ثم إنه رحمه الله أورد في آخر هذا الفصل ما يلزم الكلف معرفته في هذا الباب.

وجملة القول في ذلك، أنه يجب أن يعلم أنه تعالى كان سميعاً بصيراً فيما لم يزل، وسيكون سميعاً بصيراً فيما لا يزال، ولا يجوز خروجه عنها بحال من الأحوال، لأن المرجع بذلك ليس إلى إلا إلى كونه حياً لا آفة به، وهذا ثابت للقديم تعالى في كل حال، ويعلم أنه لم يكن سامعاً مبصراً فيما لم يزل، ولا يكون سامعاً مبصراً (٣) فيما لا يزال لفقد المسموع والمبصر، ويعلم أنه مدرك للمدركات.

وهذه مسألة خلاف بيننا وبين شيخنا أبي القاسم بن سهلوية الملقب بقاتل الأشعري، وسبب تلقيبه به أنه ناظر الأشعري في مسألة فانقطع وحمومات.

فعدنا أنه تعالى مدرك للمدركات أجمع ألماً كان أو غيره، وعنده أن الله تعالى مدرك للمدركات جملة ما عدا الألم واللذة.

والذي يدل على ما نقوله، أن كونه تعالى مدركاً لما يدركه، إنما هو لكونه حياً لا آفة به، وهذا حالة مع بعض المدركات كحاله مع سائرهما، فيجب أن يكون مدركاً للجميع ولا يكون مدركاً لشيء منها. فأما أن يكون مدركاً لشيء منها دون شيء فلا.

وشبهته في هذا الباب، شبهتان اثنتان:

إحدهما، أن الألم إنما يدرك بمحل الحياة في محل الحياة، وهذا يستحيل على القديم تعالى فيجب أن لا يدركه.

والأصل في الجواب عن ذلك، أن الواحد منا إذا أدرك الألم بمحل الحياة في محل الحياة فلا أنه حي بحياة، وليس كذلك القديم تعالى لأنه حي لذاته فلا تجب فيه هذه القضية. وصار الحال في الألم كالحال في الحر والبرد،

فكما لا يقال إنه تعالى لا يذركهما لأنهما يدركان بمحل الحياة في غير محل الحياة وهذا يستحيل في القديم تعالى لما كانت هذه القضية إنما وجبت في الواحد منا لأنه حي بحياة، وليس كذلك القديم، كذلك في مسألتنا.

والثانية، هو أنه تعالى لو كان مدركا للألم واللذة لوجب أن يسمى ألما وملتذًا، والمعلوم وخلافه.

والجواب عنه، أن الواحد منه إنما يسمى ألما وملتذًا لأنه يدرك الألم مع الثغرة واللذة مع الشهوة، والشهوة والنفرة مستحيلتان (٢) على الله تعالى، ففارق أحدهما الآخر.

فصل، والغرض به الكلام في كونه تعالى موجودا

وقبل أن ندل عليه لابد من أن نذكر حقيقة الموجود والمعدوم.

أما الموجود، فعلى ما ذكره شيخنا أبو عبد الله البصرى (١) وشيوخنا البغداديون أنه الكائن الثابت، وهذا لا يصح، لأن قولنا موجود أظهر منه، ومن حق أن يكون أظهر من المحدود. وبعد، فإن الكائن إنما هو الثابت، والثابت إنما هو الكائن، فيكون في الحد إذا تكرر مستغنى عنه. وبعد، فإن الكائن إنما يستعمل في الجوهر الذي حصل في حيز فكيف يصح تحديد الموجود به.

وذكر قاضى القضاة فى حد الموجود، أنه المختص بصفة تظهر عندها الصفات والأحكام.

(١) أبو عبد الله البصرى: هو الحسين بن على البصرى وكنيته أبو عبد الله من شيوخ المعتزلة بالبصرة وهو شيخ القاضى عبد الجبار.

توفى إلى رحمة الله تعالى سنة ٣٦٧ وقيل ٣٦٩هـ (البداية والنهاية لابن كثير ج

وهذا وأن كان كذلك إلا أن إيراد على طريقة التحديد لا يصح، لأنه
أشكل من قولنا موجود، ومن حق الحد أن يكون ظهر منه، فالأولى أن لا
يحد الموجود بحد، لأن كل ما يذكر في حده فقولنا موجودا أكشف منه
وأوضح. فلو سئلنا عن حقيقة الموجود، فالواجب أن نشير إلى هذه
الموجودات.

وأما المعدومات، فعلى ما قاله شيخنا أبو عبد الله البصرى: أنه المتفق
الذى ليس بكائن لا ثابت.

وهذا لا يصح، لأن المتفق إنما يستعمل فى المعدوم الذى وجد مرة ثم
عدم أخرى، فيخرج عن الحد كثير من المعدومات، ومن حق الحد أن يكون
جامعاً مانعاً لا يخرج منه ما هو منه، ولا يدخل فيه ما ليس منه. وبعد فإن
قول المستفى، هو قوله ليس بكائن ولا ثابت، فيكون تكراراً لا فائدة فيه،
فالأولى: أن يحد المعدوم بأنه المعلوم الذى ليس بموجود، ولا يلزمنا على هذا
أن يكون ثانى القديم عز وجل والنفاء معدومين لأنها ليس بمعلومين.

إذا ثبت هذا فأعلم أنا لا نحتاج إلى إقامة الدليل له على وجود هذه
الموجودات، لأننا نشاهدها ونعلم وجودها بالاضطرار، وليس كذلك القديم
تعالى فإننا لا نشاهده عز وجل، فاحتجنا إلى إقامة الدليل عليه.

وتحريم الدلالة على ذلك، أنه عالم قادر، والعالم القادر لا يكون إلا
موجوداً.

وهذه الدلالة مبنية على أصليين: أحدهما، أنه تعالى عالم قادر وقد
نقدمه؛ والثانى، أنه العالم القادر إلا موجوداً فلا يمكن رده إلى الشاهد، لأننا
قلنا: إن الواحد منا إذا كان عالماً قادراً لا بد من أن يكون موجوداً فكذلك
القديم تعالى، كان لقاتل أن يقول: إن الواحد منا إنما يجب أن يكون موجوداً
لأنه عالم بعالم، وقادر بقدره، والعلم والقدرة يحتاجان إلى محل مبنى مبنية

مخصوصة، والمحل المبني على هذا الوجه لا بد من أن يكون موجودًا، وليس كذلك القديم تعالى لأنه عالم لذاته، وقادر لذاته، فلا يجب وجوده وإن كان عالم قادرًا.

فالأولى أن نسلك طريقه على غير هذه الطريقة فنقول: إن القادر له تعلق بالمقدور، والعالم له تعاق بالمعلوم، والعدم يحيل التعلق، فلو كان القديم تعالى معدومًا لم يصح كونه قادرًا ولا عالمًا، والمعلوم خلافه.

فإن قيل: وما المراد بقولكم إن القادر له تعاق بالمقدور، والعالم له تعلق بالمعلوم؟ قلنا: المراد بذلك، أن القادر منه إيجاد عليه إن لم يكن منع، والعالم يصح منه إيجاد ما قدر عليه وجه الإحكام والاتساق إذا لم يكن هناك ثمة منع.

فإن قيل: ولم قلت: إن العدم يحيل التعلق؟ قلنا: لأننا قد علمنا أن الإرادة إذا وجدت تعلقت، وإذا عدت زال تعلقها. وإنما زال تعلقها لعدمها، فكل ما شاركها في العدم وجب أن يشاركها في زوال التعلق.

فإن قيل: ولم قلت: إن الإرادة متى عدت زال تعلقها، ثم لو قلت: إن زوال تعلقها لعدمها؟ قلنا: أما الذي يدل على أن الإرادة متى عدت زال تعلقها، هو أنه لو لم يزل لكان لا يخلو؛ إما أن تكون متعلقة بنفس ما كانت متعلقة به، أو متعلقة بغير ما كانت متعلقة به. لا يجوز تعلقها بالماضي والمنقضى، مراد إلا ويجوز أن ينقضى وبمضى، والإرادة عما لا يجوز تعلقها بالماضي والمنقضى، ولا يجوز أن تكون متعلقة بغير ما كانت متعلقة به لأن في ذلك انقلابها عما هي عليه في ذاتها واتصافها بصفة تخالفها وهذا لا يجوز.

وأما الذي يدل على أن زوال تعلقها لعدمها، فهو أنه لا يخلو؛ إما أن يكون زوال تعلقها لعدمها على ما نقول، أو لتقضى مرادها، أو لخروجها من

أن توجب الصفة للمريد، أو لخروجها عن الصفة المقترضة عن صفة الذات، أو لأن الوجود شرط فيه، لا يجوز أن يكون لتقضى مرادها لأن الإرادة قد تخرج عن التعلق وإن لم ينقض مرادها، ألا ترى أن أحدنا إذا أراد قدوم ولد قد يبدو له ولما قدم زيد بعد، ولا لخروجها من أن توجب الصفة للمريد لوجهين: أحدهما، أن خروجها من أن توجب الصفة للمريد إنما هو لعدمها، فقد عاد الأمر إلى ما قبلناه ولكن بواسطة، والثاني: أنه ليس بأن يقال إنما زال تعلقها لخروجها من أن توجب الصفة للمريد، أولى من أن يقال خروجها من أن توجب الصفة للمريد إنما هو لزوال تعاقبها، فلا تتميز العلة من المعلل به ولا يجوز أن يكون زوال تعلقها لخروجها عن الصفة المقترضة عن صفة الذات، لأنه لولا العدم لما خرجت الإرادة عن هذه الصفة، فقد عاد الأمر إلى زوال تعلقها لعدمها ولكن بواسطة. وبهذه الطريقة يبطل القسم الآخر وهو أن يكون زوال تعلقها لعدمها لأن الوجود شرط فيه، لأنه لو لم يكن العدم محلاً للتعلق لم يكن الوجود موجباً للتعلق فلم يبق إلا أن يكون زوال تعلقها لعدمها ما نقولته.

فإن قيل: إن زوال التعلق نفي، والعدم نفي، وتعليل النفي بالنفي محال: ألا ترى أنه لا يقال إن الجسم إنما لم يكن متحركاً لفقد الحركة والأصل في الجواب عن ذلك، أن تعليل النفي بالنفي لا يجوز إذا كانت العلة موجبة، فأما إذا كانت العلة كاشفة فإنه يجوز. وعلى هذا يقال إنما لم يصح منه الفعل لأنه ليس بقادر.

فإن قيل: لو كان العدم محلاً للتعلق لوجب أن يكون الوجود موجباً للتعلق، وهذا يقتضى في الموجودات كلها أن تكون متعلقة، ومعلوم خلافه، فإن السواد والحلاوة والطعم بما لا تعلق لها.

والأصل في الجواب عن ذلك، أنه ليس يجب في أمر من الأمور إذا أحال حكماً من الأحكام، أن يكون نقيض ذلك الأمر يوجب ذلك الحكم.

ألا ترى أن عدم المحيل يحيل حاول السواد فينه، وليس يجب في وجوده أن
يوجب حلول السواد فيه.

فإن قيل: إن هذه القضية إنما وجبت في الإرادة لأنها علة والقديم تعالى
ليس بعلة، قلنا: مخالفة القديم تعالى للإرادة ليس بأكثر من مخالفة هذه
المتعاقبات بعضها لبعض، وهذه المتعلقة مع اختلافها واختلاف أنواعها
وأجناسها متفقة في أنها متى وجدت تعاقبت، ومتى عدمت زال تعلقها فيجب
مثله في القديم تعالى.

وقد استدل قاضي القضاة على المسألة بأن قال: قد ثبت أنه تعالى قادر،
والقادر لا يصح منه الفعل إلا إذا كان موجوداً، كما أن القدرة لا يصح الفعل
بها إلا وهي موجودة، وهذا إن لم يبين على ما ذكرناه، لم يصح الاعتماد
عليه.

ثم أنه رحمه أورد في آخر هذا الفصل ما يلزم المكلف معرفة في هذا
الباب.

وجملة القول في ذلك هو أن تعلم أنه تعالى كان موجوداً فيما لم يزل،
ويكون موجوداً فيما لا يزال. ولا يجوز خروجه عنها بحال من الأحوال. ولا
تحتاج في هذا الباب إلى مثل ما احتجت إليه في باب كونه قادراً وعالماً، لأن
ذلك من فرع العلق، وصار الحال في هذا، كالحال في كونه تعالى حياً.

أما الذي يدل على أنه تعالى كان موجوداً فيما لم يزل، فهو أنه تعالى
لو لم يكن موجوداً فيما لم يزل وحصل كذلك بعد إذ لم يكن، لا يحتاج إلى
موجد يوجده، وذلك محال.

وأما الذي يدل على أنه تعالى يكون موجوداً فيما لا يزال، فهو أنه
يستحق هذه الصفة لذاته، والموصوف بصفة الذات لا يجوز خروجه عنها
بحال من الأحوال، فهذه جملة الكلام في هذا الفصل.

فصل، والغرض به الكلام في كونه تعالى قديماً.

وقبل الدلالة على ذلك، فأعلم:

أن القديم في أصل اللغة هو ما تقدم وجوده، ولهذا يقال بناء قديم، ورسم قديم، وعلى هذا قوله تعالى "حتى عاد كالغرجون القديم" (١).

وأما في اصطلاح المتكلمين، فهو مالا أول لوجوده، والله تعالى هو الموجود الذي لا أول لوجوده، ولذلك وصفناه بالقديم.

وتحرير الدلالة على ذلك، هو أنه تعالى لو لم قديماً لكان محدثاً، لأن الموجود يتردد بين هذين الوصفين، فإذا لم يكن على أحدهما على الآخر لا محالة. فلو كان القديم تعالى محدثاً لا احتاج إلى محدث، وذلك المحدث إما أن يكون قديماً أو محدثاً، فإن كان محدثاً كان الكلام في محدثه كالكلام فيه، فإننا أن ينتهي إلى صانع قديم على ما نقوله، أو يتسلسل إلى ما لا نهاية ولا انقطاع من المحدثين ومحدثي المحدثين، وذلك يوجب أن لا يصح وجود شيء من هذه الحوادث، وقد عرف خلافه.

فإن قيل ومن أين ذلك؟ قلنا: لأن ما وقف وجوده على ما لا انقطاع له ولا تناهى لم يصح وجوده، ويقتضى ما ذكرناه من استحالة حدوث شيء من هذه الحوادث. ألا ترى أن أحدنا لا آكل هذه التفاحة ما لم آكل تفاحات لا تناهى، لم يصح أكله لهذه التفاحة قط، لما وقف ذلك على وجود ما لا يتناهى. كذلك لو قال إنى لا أدخل هذه الدار حتى أدخل دوراً لا تناهى، فإنه لا يدخلها البتة لما ذكرناه، فلما وجدت هذه الحوادث صح أنها مستمرة إلى صانع قديم تنتهى إليه الحوادث على ما نقوله.

وقد قيل: إنه لو لم يكن صانع العالم قديماً لكان محدثاً، لأن الموجود إما قديم وإما حديث، ولو كان محدثاً لم يصح منه فعل الجسم، لأن المحدث

(١) سورة يس - آية ٢٩.

لو قدر لم يقدر إلا بقدرة، والقدرة لا يصح بها فعل الجسم، فيجب أن يكون قديماً.

وأما الذى يلزمك معرفته فى هذا الباب، فقد ذكرناه فى باب كونه موجوداً، لأن المرجع بالقدم ليس إلا إلى استمرار الوجود، فعلى هذا يجرى الكلام فى هذا الفصل.

فصل، والغرض به الكلام فى كيفية استحقاقه تعالى لهذه الصفات

والأصل فى ذلك، أن هذه مسألة خلاف بين أهل القبلة.

فعند شيخنا أبى على أنه تعالى يستحق هذه الصفات الأربع التى هى كونه قادراً عالماً موجوداً لذاته.

وعند شيخنا أبى هاشم يستحقها لما هو عليه فى ذاته.

وقال أبو الهذيل^(١): إنه تعالى عالم بعلم هو هو، وأراد به ما ذكره الشيخ أبو على، إلا أنه لم يتلخص له العبارة. ألا ترى أن من يقول: إن الله تعالى عالم بعلم، لا يقول: إن ذلك العلم هو ذاته تعالى.

فأما عند سليمان بن جرير وغيره من الصفاتية، فإنه تعالى يستحق هذه الصفات لمعان لا توصف بالوجود ولا بالعدم، ولا بالحدوث ولا بالقدم.

وعند هشام بن الحكم^(٢)، أنه تعالى عالم بعلم محدث.

وعند الكلابية، أنه تعالى يستحق هذه الصفات لمعان أزلية، وأراد بالأزلى القديم، إلا أنه لما رأى المسلمين متفقين على أنه لا قديم مع الله تعالى لم يتجاسر على إطلاق القول بذلك.

(١) يعتبر أبو الهذيل من شيوخ المعتزلة بالبصرة - توفى سنة ٤٣٥هـ ويعتبر أول من تعلم قواعد الاعتزال ووضع أصوله.

(٢) من كبار غلاة الشيعة.

ثم نبغ الأشعري، وأطلق القول بأنه تعالى يستحق هذه الصفات لمعان
قديمة، لو قاحته وقلة مبالاته بالإسلام والمسلمين.

وتحرير الدلالة على ما نقوله في ذلك، هو أنه تعالى لو كان عالمًا يعلم،
لكان لا يخلو؛ إما أن يكون تمامًا، أو لا يكون معلومًا. فإن لم يكن معلومًا
لم يجز إثباته، لأن إثبات ما لا يعلم يفتح باب الجهات. وإن كان معلومًا فلا
يخلو؛ إما أن يكون موجودًا أو معدومًا. لا يجوز أن يكون معدومًا. وإن كان
موجودًا فلا يخلو؛ إما أن يكون قديمًا، أو محدثًا، والأقسام كلها باطلة، فلم
يبق إلا أن يكون عالمًا لذاته على ما نقوله.

فإن قيل: ما أنكرتم أن هذه المعاني صفات، والصفات لا توصف
بالوجود ولا بالعدم، ولا بالحدوث ولا بالقدم.

قلنا: هذه مناقضة ظاهر من وجوه؛ أحدهما، أنك قد وصفتها بأنها
معنا بل سميتها علمًا وقدرة وحياة، والثاني، أنك وصفتها بأنها صفات،
والثالث، أنك وصفتها بأنها توصف، فقد نقضت كلامك من هذه الوجوه.

فإن قيل: هذه المعاني عندنا كالأصول عندكم، فكما أن هذه القمة لا
تدخل في الأحوال عندكم، فكذلك لا تدخل عندنا في هذه المعاني.

قلنا: إن هذه المعاني معلومة عندكم فتدخلها قسمة المعلومات، وليس
كذلك الأحوال، فإنها عندنا غير معلومة بانفرادها، وإنما الذات عليها تعلم،
ففارق أحدهما الآخر. والذي يدل على أن الأحوال لا تعلم، أنها لو علمت
لتميزت عن غيرها بأحوال أخرى، والكلام في الأحوال تلك، كالكلام فيها،
يتسلسل إلى ما لا يتناهى من الأحوال، وذلك محال. على أنكم إن عنيتم
بالمعاني ما نريده بالحال فمرحبًا بالوافق.

فإن قالوا: إن هذه المعاني صفات والصفة لا توصف، إذ لو جاز أن
توصف الصفة أدى إلا ما لا يتناهى من الصفات وصفات الصفات.

قلنا: ليس يجب إذا جوزنا أن توصف الصفة، أن يوجد ما لا يتناهى من الصفات وصفات الصفات، إذ ليس يلزم على الجواز ما يلزم على الوجوب. وصار الحال فيه كالحال في الحيز إذا قلنا إنه يجوز الأخبار عنه، فكما لا يلزمنا ما ذكرتموه فيه، كذلك ههنا. وهذا لأن الجواز مخالف للوجوب، فلا يجوز إجراء أحدهما مجرى الآخر.

فإن قيل: أبطلوا هذه الأقسام ليتم لكم ما ذكرتموه.

قلنا: أما الذى يدل على أنه تعالى لا يجوز أن يكون عالماً بعلم معدوم، فهو أنه لو جاز أن يكون كذلك لجاز مثله فى الواحد منا، ومعلوم خلافه. وهذه طريقة مستقيمة يمكن تمثيتها، ولا يمكن الاعتراض عليها بأن يقال: أليس الله تعالى مريداً بإرادة محدثة موجودة لا فى محل، ولا يجوز ذلك فى الواحد منا، فهلا جاز مثله فى مسألتنا. لأن الفرق بينهما ظاهر، وقد بين ذلك فى غيرها الموضع.

والطريقة المرضية المعروفة فى هذا، هو أن نقول: إن فى العلم جهلاً كما أن فيه علماً، فلو جاز أن يكون الله تعالى عالماً بعلم معدوم، لجاز أن يكون جاهلاً بجهل معدوم، وذلك يؤدى إلى أن يكون عالماً بالشئ جاهلاً به دفعة واحدة، وهذا محال.

ويمكن أن نسلك هذه الطريقة فى كونه مريداً وكارهاً، فنقول: إن فى العلم كراهة كما أن فيه إرادة، فلو جاز أن يكون الله تعالى مريداً بإرادة معدومة، لجاز أن يكون كارهاً بكراهة معدومة، وهذا يقتضى أن يكون مريداً للشئ كارهاً له دفعة واحدة، وهذا محال.

وهذه الطريقة لا يمكن سلوكها فى القدرة والحياة، فلا نقول: إن فى العلم عجزاً كما إن فيه قدرة، ولا أن فى العلم موتاً كما أن فيه حياة، لأن الموت والعجز بمعينين فيجب أن نسلك طريقة أخرى غير هذه الطريقة،

فنقول: إن القدرة لا يصح الفعل بها إلا بعد استعمال محلها في الفعل أو في سببه ضرباً من الاستعمال، وكذلك الحياة لا يصح الإدراك بها إلا بعد استعمال محلها في الإدراك ضرباً من الاستعمال، وذلك يترتب على وجودها في محل.

فهذا هو الكلام في أنه تعالى لا يجوز أن يستحق الصفات لمعان معدومة.

وأما الكلام في أنه تعالى لا يجوز أن يستحق هذه الصفات لمعان محدثة، فهو أن المحدث لا بد له من محدث، فلا يخلو أن يكون محدث هذه المعاني نفس القديم تعالى، أو غيره من القادرين بالقدرة. لا يجوز أن يكون محدثها غيره من القادرين بالقدرة، لأن القادر بالقدرة لا يصح منه إيجاد هذه المعاني. وأما العلم وإن صح منه إيجاده فإنما يصح منه إيجاده لنفسه لا لغيره، لأن القادر بالقدرة لا يفعل الفعل في الغير إلا بالاعتماد مما لاحظ له في توليد العلم، لأنه لو صح ذلك، لوجب في الواحد منا إذا اعتمد على صدر غيره أن يوجد هناك العلم، ومعلوم خلافه. ولا يجوز أن يكون محدثها نفس القديم تعالى، لأنه يجب أن يكون على هذه الصفات قبل وجود هذه المعاني، فلو ترتب حصول هذه الصفات على وجود هذه المعاني أدى إلى أن يقف كل واحد منهما على الآخر فلا يحصلان وذلك محال.

وتفصيل هذه الجملة، هو أن القديم تعالى لو كان قادراً بقدرة محدثة، والمحدث لا بد له من محدث، لكان محدثها لا يخلو؛ إما أن يكون نفس القديم تعالى، أو غيره من القادرين بالقدرة. لا يجوز أن يكون غيره من القادرين بالقدرة لأن القادر بالقدرة لا يصح منه إيجاد القدرة، على أن وجوه القادرين بالقدرة يترتب على قدرة القديم تعالى، فلو ترتب قدرة القديم تعالى لو قدرنا لوقف كل من الأمرين على صاحبه فلا يحصلان ولا واحد منهما. ولو كان محدثها نفس القديم لوجب أن يكون قادراً قبل وجود هذه القدرة

حتى يصح منه إيجادها، ولا تصح قدرته إلا بعد هذه القدرة، فيترتب كل واحد منهما على الآخر.

وكذلك الكلام في كونه تعالى حياً بنحياة محدثة، والمحدث لا بد له من محدث، لكان ذلك المحدث لا يخلو؛ إما أن يكون نفس القديم تعالى، أو غيره من القادرين بالقدرة، لا يجوز أن يكون غيره من القادرين بالقدرة لأن القادر بالقدرة لا يصح منه إيجاد الحياة، إذ لو صح ذلك منه لصح أن يتخذ لنفسه ما شاء من العبيد والأولاد، والمعلوم خلافه. على أن كوننا أحياء يترتب على كونه تعالى حياً على كونه قادراً، مع أن من حق كونه قادراً أن يترتب عليه.

وهكذا الكلام في كونه موجوداً.

وكونه عالماً، فقريب من هذا، لأنه تعالى لو كان عالماً بعلم محدث، والمحدث لا بد من محدث، لكان لا يخلو؛ إما أن يكون نفس القديم تعالى، أو غيره من القادرين بالقدرة على ما قدر من في نظائره، ولا يجوز أن يكون نفس القديم تعالى لأنه لا بد من أن يكون عالماً قبل وجود هذا العلم حتى يصح منه إيجادها، وهذا يقتضى أن يقف كونه عالماً على وجود هذا العلم من قبله، ووجود العلم من قبله على كونه عالماً، فلا يحصلان ولا واحد منهما.

فإن قيل: ومن أين أنه تعالى لا بد من أن يكون عالماً قبل وجود العلم، حتى يصح منه إيجادها؟

قلنا: لأن العلم يجرى مجرى الفعل المحكم، لأنه اعتقاد واقع على وجه مخصوص، فلا يتأتى إيقافه على ذلك الوجه إلا من هو عالم به.

وهذه الدلالة مبنية على أصول؛ أحدها أن العلم من قبيل الاعتقاد، والثاني، أنه اعتقاد واقع على وجه مخصوص، والثالث، أنه لا يقع على ذلك الوجه إلا من هو عالم به.

ما الأول، فقد خلفنا فيه شيخنا أبو الهذيل، وقال: إن العلم جنس برأسه غير الاعتقاد.

والدليل على صحة ما ذهبنا إليه، هو أن العلم لو لم يكن من قبيل الاعتقاد لصح انفصال أحدهما عن الآخر إذ لا علاقة بينهما من وجه معقول، فكان يصح أن يكون أحدهما عالماً بالشيء ولا يكون معتقداً له ساكن النفس إليه، أو يكون معتقداً ساكن النفس إليه ولا يكون عالماً به، والمعلوم خلافه. وبعد فإنه لا يخلو؛ إما أن يكون من قبيل الاعتقاد على ما نقوله، أو مخالفاً له، أو ضدًا. لا يجوز أن يكون مخالفاً له، لأنه كان يجب إذا طرأ عليها الجهل أن لا ينفيهما، لأن الشيء الواحد لا يجول لأتى تفى مختلفين غير ضدين. ألا ترى أن السواد إذا طرأ على المحل وفيه بياض وحلاوة، فإنه ينفي البياض دون الحلاوة ولا يجور أن يكون ضدًا، لأن الضدين لا يجوز احتمالهما معاً، فلم يبق إلا أن يكون من قبيل الاعتقاد على ما نقوله.

وشبهته في هذا الباب، شبهتان:

إحدهما، هو أن العلم لو كان من قبيل الاعتقاد لوجب في كل اعتقاد أن يكون علمًا، ومعلوم أن اعتقاد التقليد والتبخيت ليس بعلم.

والأصل في الجواب عن ذلك، أنا لم نجعل مجرد الاعتقاد علمًا حتى يلزم ما ذكرته، إنما جعلنا العلم اعتقادًا واقعًا على وجه مخصوص، وليس كذلك اعتقاد التقليد والتبخيت فإنه غير واقع على ذلك الوجه، فلا يصح ما أوردته.

والشبهة الثانية، هو أن العلم لو كان من قبيل الاعتقاد لوجب في كل عالم أن يسمى معتقداً، ومعلوم أنه تعالى عالم ولا يسمى بذلك، فليس إلا أن العلم جنس برأسه غير الاعتقاد على ما أقوله.

والجواب عن ذلك أن، الذى ذكرته إنما وجب فى الواحد منا لأنه عالم

يعلم هو اعتقاد مخصوص، فمسي معتقداً، وليس كذلك القديم تعالى لأنه عالم لذاته فلا يجوز أن يسمى معتقداً.

والأولى أن يذكر في الجواب عنه ما ذكره الشيخ أبو عبد الله البصري، وهو أنه تعالى حاصل على مثل صفة الواحد منا في كونه معتقداً، إلا أنه لم يجر إجراء هذا اللفظ على الله تعالى، لأنه يوهم أن هناك قلباً وضميراً أو عقلاً.

وبعد، فإن لفظ الاعتقاد مجاز فيما استعملنا، ويشبه استعملنا، ويشبه بعقد الخيط، والمجازات لا يجوز أجزاءها على الله تعالى إلا بعد توقيف وإذن سمعي، فلهذا يوصف القديم تعالى بذلك.

وأما الكلام في أن العلم إنما هو اعتقاد واقع على وجه، وأنه لو وقوعه على ذلك الوجه بصير علماً، فهو أنه لو لم يكن كذلك لكان لا يخلو؛ إما أن يكون علماً لجنسه وعينه، أو لصفة جنسه، أو لوجوده، أو لعدمه، أو لوجوده بمعنى، أو لحدوثه، أو بالفاعل، أو لوقوعه على وجه من أقواله. لا يجوز أن يكون علماً لجنسه وغمية على ما قاله الشيخ أبو القاسم البلخي، لأنه لو كان كذلك لوجب في اعتقاد التقليد والتبخيخ أن يكون علماً لتماثلهما واشتراكها في الجنس، والمعلوم خلافه.

فإن قيل: ولم قلتم إنهما مثالان؟ قلنا. لأن موجب أحدهما مثل موجب الآخر، والاشترار في موجب يقتضي التماثل.

فإن قيل: فلا جرم نقول: إن اعتقاد التقليد والتبخيخ علم؟ قلنا: ذلك غير ممكن، لأن العلم يقتضي سكون النفس، واعتقاد التقليد والتبخيخ مما لا يقتضي ذلك، فكيف يجعل علماً؟ وبهذه الطريقة يبطل قول من قال: إنه علم لصفة جنسه، أو لوجوده أو لحدوثه. وبعد، فلو كان علماً لحدوثه لكان يجب إذا قدرنا بقاء العدم يخيل هذا الحكم، وما حال الحكم لا يجوز أن يؤثر فيه

ويوجبه . ولا يجوز أن يكون علماً لوجود معنى أو لعدم معنى ، لأن أى معنى وجد أو عدم فلا تأثير له فى ذلك . وبين ما ذكرناه أنه إذا نظر الناظر فإنه يحصل له العلم لا مجاله سواء وجد ذلك المعنى أو عدم ، فلا تأثير له فى ذلك . ولا يجوز أن يكون علماً بالفاعل ، وإلا كان يصح منه أن يجعل اعتقاد التقليد والتبخيت علماً وقد عرف خلافه . وبعد ، فكان يجب صحة أن ينظر الناظر فى الدليل على الوجه الذى يدل ثم لا يحصل له العلم بأن لا يختاره ، والمعلوم خلافه . فلم يبق إلا أن يكون علماً لوقوعه على وجه ما نقوله .

ثم إن الوجوه التى يقع عليها الاعتقاد فيصير علماً كثيرة .

أحدها ، هو أن يقع من الناظر فى الدليل على الوجه الذى يدل ، فإن الاعتقاد بصير علماً لوقوعه على هذا الوجه .

والثانى ، هو أن يقع من متذكر النظر والاستدلال ، كان الاعتقاد الواقع من المتبته من وقده .

والثالث ، هو أن يقع من العالم والمعتقد ، وذلك كالاتقاد الواقعة من جهة الله تعالى ، فإن وقوعها من جهة العالم بمعتقدها وجه فى كونها علماً .

ولا خلاف فى هذه الوجوه بين الشيخين .

وقد زاد شيخنا أبو عبد الله وجهين آخرين :

أحدهما ، هو ما يحصل عند إلحاق التفصيل بالجملة ، وذلك كأن يعلم أحدنا مثلاً قبح الظلم على الجملة ، ثم يعلمه فى شىء أنه ظلم ، فيلحقه بتلك الجملة المقررة فى عقله ، أن كل ظلم قبيح .

والثانى تذكر العلم ، فإن الاعتقاد الواقع عنده يكون علماً لوقوعه على هذا الوجه .

وقد خرج على مذهب أبى هاشم وجه سادس ، فقيل : لو اعتقد أحدنا

تقليدًا أن زيدًا فى الدار، ثم يبقى ذلك الاعتقاد إلى أن يشاهده فيها، فإن ذلك الاعتقاد ينقلب علمًا لمقارنة هذا العلم الضرورى.

إلا أن هذا إنما يستقيم على قوله إذا جوز البقاء على الاعتقاد، وذلك عندنا لا يجوز، لأن هذا يقتضى أن ينقلب الحسن قبيحًا وقبيح حسنًا، وذلك لا يجوز، فهذا هو الكلام فى الوجوه التى يقع عليها الاعتقاد فيصير علمًا.

وأما الكلام فى أن الاعتقاد إلا على هذه الوجود. ولا يتأتى إلا من هو عالم، فهو أنه لو لم يكن المرء عالمًا بالدليل على الوجه الذى يدل، لم يولد نظره العلم، ولا أمكنه اكتساب العلم، هذا فى الوجه الأول. وأما الوجه الثانى، فكذلك لأنه لو لم يكتسب العلم بالنظر والاستدلال، لم يمكن تذكر النظر والاستدلال على وجه يدعو إلى فعل العلم. وكذلك الوجه الثالث، فإنه لو لم يكن عالمًا بالمعتقد لم يكن الاعتقاد الواقع منه علمًا. وعالمًا بقبيح الظلم على الجملة لا يمكنه إلحاق التفصيل بالجملة، وهكذا الكلام فى الوجه الثانى، فإنه لو لم يكن علمًا لم يمكنه تذكر العلم.

فحصل من هذه الجملة أن العلم اعتقاد واقع على وجه مخصوص، وأن وقوعه على هذا الوجه مما لا يمكن إلا من هو عالم، إذا ثبت هذا، فإذا كان القديم تعالى علمًا بعلم محدث، والمحدث لا بد له من محدث، ومحدثه لا بد من أن يكون هو الله تعالى، لزم أن لا يصح وجود هذا العلم إلا إذا كان علمًا، وأن لا يكون علمًا إلا إذا كان العلم، فبترتب كل واحد منهما على الآخر، وذلك محال.

فإن قيل: أليس أنه تعالى مرید بإرادة محدثة موجودة لا فى محل من قبله، ثم لا يجب أن يكون مریدًا قبل الإرادة، فهلا جاز أن يكون علمًا بعلم محدث ولا يجب أن يكون علمًا قبل وجود هذا العلم.

قلنا: فرق بين الموضوعين، لأن الإرادة جنس الفعل، فلا تحتاج إلى قصد وإرادة، وليس كذلك العلم، لأنه اعتقاد واقع على وجه مخصوص إلا يتأتى على ذلك الوجه من جميع القادرين، ففارق أحدهما الآخر.

وللمخالف في هذا الباب شبه من جملتها، هو أنهم قالوا: لم يكن القديم تعالى عالماً بوجود العالم فيما لم يزل، ثم حصل عالماً بذلك بعد إذ لم يكن عالماً به، وهذا يرحب أن يكون عالماً بعلم محدث. وربما يغيرون العبارة فيقولون: إنه تعالى لم يكن عالماً فيما لم يزل بأنه فاعل، وحصل عالماً بعد إذ لم يكن، فيجب أن يكون عالماً بعلم محدث على ما نقوله.

والأصل في الجواب عن ذلك، أن العلم بأن الشيء سيوجد على وجوده إذا وجد، بدليل أنا لو قدرنا بقاء هذا العلم، لكان لا يخلو؛ إما أن يكون متعلقاً، أو لم يكن متعلقاً. لا يجوز أن لا يكون متعلقاً ولأن ذلك يقتضى انقلاب جنسية. وإذا تعاق فلا يخلو؛ إما أن يكون متعلقاً بوجوده، أو بأنه سيوجد. لا يجوز أن يكون متعلقاً بأنه سيوجد لأنه موجود، والعلم لا يتعلق بالشيء إلا على ما هو به، فلم يبق إلا أن يكون متعلقاً بوجوده على ما نقوله. فهذه شبهة عقلية والجواب عليها.

وأما شبهتهم من جهة السمع، فقد تعلقوا بقوله تعالى "حتى نعلم المجاهدين منكم والصابرين وقبلوا أخباركم" (١) وحتى إذا دخل على الفعل المضارع أفاد الاستقبال، وهذا يدل على أنه تعالى حصل عالماً بعد إذ لم يكن عالماً، وفي ذلك ما نريده. وتعلقاً أيضاً بقوله تعالى "الآن خفف الله عنكم وعلم إن فيكم ضعفاً" (٢) قالوا فعلق التخفيف عنهم بهذا الوقت ثم عطف عليه العلم، فيجب أن يكون عالماً بعلم محدث. وتعلقوا أيضاً بقوله تعالى

(١) سورة محمد آية ٣١.

(٢) سورة الأنفال - آية ٦٦.

"لننظر كيف تعملون"^(١) قالوا: وهذا يدل على أنه تعالى سيحصل عالمًا بعد إذ لم يكن.

ولنا في الجواب عن هذا طريقان اثنان:
الأول: إننا قلنا، إن صحة السمع تنبئ على هذه المسألة مما لا يمكن، لأن صحة السمع تنبئ على هذه المسألة، وكل مسألة تنبئ صحة السمع عليها، فالاستدلال عليها يجزى مجزى الشيء على نفسه، وذلك مما لا يجوز. وإنما قلنا: إن صحة السمع موقوفة على هذه المسألة، لأننا ما لم نعلم القديم تعالى عدلاً حكيماً لا يمكننا معرفة السمع، وما لم نعلم أنه تعالى يقبح القبائح واستغناؤه عنها لم نعلم عدله، وما لم نعلم كونه عالمًا لذاته نعلم علمه يقبح القبائح أجمع، فقد ترتب السمع على هذه المسألة فلا يصح الاستدلال بالسمع عليها.

والطريقة الثانية، هي أن يقال: إن العلم قد ورد بمعنى العالم وبمعنى المعلوم، يقال جرى هذا بعلمى أى وأنا عالم به، وكذلك فإنه يقال هذا أعلم أبى حنيفة وعلم الشافعى، أى معلومهما. وإذا ثبت هذا فقولته تعالى "حتى نعلم المجاهدين منكم"^(٢) المراد به حتى يقع الجهاد المعلوم من حاكم. وقوله "الآن خفف الله عنكم وعلم أن فيكم ضعفاً"^(٣) أى وقع الضعف المعلوم من حاكم وقوعه. وقوله "لننظر كيف تعملون"^(٤) أى يقع العمل المعلوم وقوعه من حاكم. فهذه جملة الكلام فى أنه لا يجوز أن يستحق هذه الصفات لمعان محدثة.

(١) سورة يونس - آية ١٤.
(٢) سورة محمد آية ٣١.
(٣) سورة الأنفال - آية ٦٦.
(٤) سورة يونس - آية ١٤.

ثم إنه رحمه الله عاد إلى الكلام في أنه تعالى لا يجوز أن يستحق هذه الصفات لمعان قديمة.

والأصل في ذلك، أنه تعالى لو كان يستحق هذه الصفات لمعان قديمة، وقد ثبت أن القديم إنما يخالف مخالفة بكونه قديماً، وثبت أن الصفة التي تقع بها المخالفة عند الافتراق بها تقع المماثلة عند الاتفاق، وذلك يوجب أن تكون هذه المعاني مثلاً لله تعالى، حتى إذا كان القديم تعالى عالماً لذاته، قادراً لذاته، ورج في هذه المعاني مثله، ولوجب أن يكون الله تعالى مثلاً لهذه المعاني تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً، لأن الاشتراك في صفة من صفات الذات يوجب الاشتراك في سائر الصفات الذات، بل كان يجب أن يكون كل واحد مثلاً لصاحبه، وكان يلزمهم العلم بصفة الحياة والقدرة وغيرها، حتى يقع الاستغناء بواحدة منها عن سائرها.

وهذه الدلالة مبنية على أصول:

أحدها، أنه تعالى إنما يخالف بكونه قديماً

والثاني، أن الصفة التي تقع بها تقع المماثلة عند الاتفاق

والثالث، أن الاشتراك في صفة من صفات الذات يوجب الاشتراك في سائر صفات الذات.

فأما الكلام في أنه تعالى إنما يخالف مخالفته بكونه قديماً، فهو أن المخالفة ليس بأكثر من أن لا ينوب غيره منابه فيما يرجع إلى ذاته، وهذا المعنى ثابت في الله تعالى. فلا يخلو؛ إما أن يكون لمجرد كونه ذاتاً، أو لصفة من الصفات. لا يجوز أن تكون المخالفة واقعة بكونه ذاتاً فقط لأن غيره من الذوات يشاركه في ذلك. وإن كان بصفة من صفاته، فلا يخلو؛ إما أن يكون بصفات الأفعال والمعاني، نحو كونه محسناً ومفضلاً ورازقاً ومريداً وكارهاً، أو بصفة مستحقة للذات. لا يجوز أن تقع المخالفة بصفات الأفعال

لأن المخالفة كانت ثابتة فيما لم يزل لا هذه الصفات، فلم يبق إلا أن تقع بصفة من صفات الذات. وصفات الذات كونه قادراً عالمًا موجودًا. ثم لا يخلو؛ إما أن تقع المخالفة بمجرد هذه الصفات أو بوجودها. لا يجوز أن تقع بمجردا لأن أحدنا يشارك القديم في مجرد هذه الصفات، فليس إلا أن تقع بوجودها. ثم لا يخلو؛ إما أن تقع بوجود مجموع هذه الصفات، أو بوجود كل واحدة منها. لا يمكن أن يقال إنها تقع بوجود مجموعها، لأن المخالفة إنما تقع بالوجود وهذا ثابت في كل واحد منها، فلم يبق أن تقع بوجود كل واحدة من هذه الصفات ومن جملتها كونه موجودًا، فيجب أن تقع المخالفة بوجوده، وفي ذلك ما نريده لأن المرجع بالقديم ليس إلا وجود الوجود.

وأما الكلام في أن الصفة التي تقع بها المخالفة عند الافتراق، بها تقع المخالفة عند الاتفاق، فالذي يدل عليه السواد، فإنه لما خالف مخالفة بكونه سوادًا عند الافتراق، مائل مماثلة بتلك الصفة عند الاتفاق يبين. ذلك أنه لما خالف السواد البياض بكونه سوادًا، مائل السواد بهذه الصفة، فصح ما قلناه.

وأما الكلام في أن الاشتراك في صفة من صفات الذات يوجب الاشتراك بسائر صفات الذات، فقد ذكرناه في باب حدوث الأعراض فلا وجه لإعادته.

وإذا ثبت هذا، فالقديم تعالى لو استحق هذه الصفات لمعان قديمة، لوجب أن تكون مثلًا لله تعالى، وهذا يوجب إذا كان العالم تعالى عالمًا قادرًا لذاته، وحب أن تكون هذه المعاني أيضًا فإدارة عالمة وذلك محال، وأن تكون بعض هذه المعاني بصفة البعض، وأن يقع الاستغناء بأحدها عن الباقي، وذلك محال، وما أدى إليه وجب أن يكون محالاً.

فإن قيل كيف يصبح هذا الإلزام، ولم يثبت لكم بعد أنه تعالى يستحق هذه الصفات لذاته، يوضح ذلك أن الاشتراك في صفة من صفات الذات وإن

أوجب الاشتراك فى سائر صفات الذات، لم يوجب الاشتراك فى صفات المعانى. ألا ترى أن كل ما شارك الجوهر فى كونه جوهرًا فإنما يجب أن يشاركه فى صفاته، الذاتية، نحو كونه متحيزًا، ولا يجوز أن يشاركه فى صفات المعانى نحو كونه متحركًا وساكنًا، كذلك فى مسألتنا.

والأصل فى الجواب عن ذلك، أن لنا فى هذا الباب مذهبين:

أحدهما، أن نقول إن الاشتراك فى صفة من صفات الذات، وإن لم يوجب الاشتراك فى صفات المعانى إلا أنه يوجب الاشتراك فى صحة صفات المعانى، حتى ما من جوهر مثلًا وإلا وكما يجب أن يكون متحيزًا، يصح أن يكون متحركًا وساكنًا، فهلا جوزتم أن يكون العلم مما يصح أن يعلم ويقدر ويحيا.

والطريقة الثانية، هو أنا لم تقتصر على هذا الشق، بل ألزمتكم الشق الثانى فقلنا: لو كان كما ذكرتموه، لوجب أن يكون القديم تعالى مثلًا لهذه المعانين هذا يوجب أن يكون الله تعالى بصفة العلم والقدرة والحياة تعالى الله عن ذلك، فيستغنى عن هذه المعانى فيماذا تنفصلون عنه.

فإن قيل: أليس من مذهبكم أنه تعالى لا يستحق كونه قديمًا لذاته، فكيف أوجبتم بالاشتراك فيه التماثل والاشتراك فى سائر صفات الذات؟ قلنا: لنا فى هذه المسألة مذهبان:

أحدهما أنه تعالى: يستحق هذه الصفة لذاته، وهو مذهب أبى على.

والثانى، أن هذه الصفة لله تعالى من مقتضى صفة ذاته، وهو مذهب أبى هاشم. فعلى المذهب الأول لا كلام فيه، وعلى المذهب الثانى فالصفة المقتضاة عن صفة الذات كصفة الذات، فإنه بها يقع الخلاف والوفاق وأن بالاشتراك فيها يجب الاشتراك فى سائر صفات تلك الذات.

وأحد ما يدل على أنه تعالى لا يجوز أن يكون عالماً بعلم، هو أن هذه الصفة واجبة لله تعالى، والصفة متى وجبت استغنت بوجودها عن العلة.

وهذه الدلالة مبنية على أصليين؛ أحدهما، هو أن هذه الصفة واجبة لله تعالى؛ والثاني، أن الصفة متى وجبت بوجودها عن العلة.

أما الذى يدل على أن هذه الصفة واجبه لله تعالى، فهو أنها لو لم تكن واجبة لكانت جائزة، وهذا يوجب أن يكون القديم تعالى عالماً بعلم محدث، وقد أبطلنا ذلك من قبل.

وأما الذى يدل على أن الصفة متى وجبت استغنت بوجودها عن العلة فصفة العلة؛ فإنها لما كانت واجبة استغنت بوجودها عن العلة، فكل ما شاركها فى الوجود وجب أن يشاركها فى الاستغناء عن العلة.

فإن قيل: إنما استغنت عن العلة لوجودها، بل لا استحالة قيام العلة بالعلة، قلنا: فكان يجب أن لا يستغنى بوجوده عن علة، لأنه لا يستحيل قيام العلة بالمتحين، وقد علم خلافه.

وبعد، فإن هذا التعليل لا يتنافى مع ما قلناه، فيعلل الحكم بهما. وفائدة التعليل أن أيهما كان ثبت الحكم.

فإن قيل: هذا باطل بالصفة الصادرة عن الله نحو كونه متحركاً، فإنها تجب ولا يستغنى عن العلة، قلنا: هذا لا يلزمنا لوجهين؛ أحدهما، أن الجسم حصل متحركاً مع الجواز لا مع الوجود بخلاف مسألتنا، والثاني، أن الصفة الصادرة عن العلة لما وجبت لا جرم استغنت بوجودها عن علة أخرى، فقولوا مثل ذلك فى مسألتنا.

وقد تورد هذه الطريقة على وجه آخر، فيقال: لو كان الله تعالى عالماً بعلم لكان إليه طريق، ولا طريق إلى ذلك. فإن قال: ومن أين أنه لا طريق إليه؟ قلنا: لأن الطريق إلى ثبات العلم وغيره من العلل تجدد الصفة من الجواز، وهذه الصفة واجبه لله تعالى.

فإن قيل: أستم قد عبتم على أبي القاسم البلخي اعتماده على هذه الطريقة في نفي الثاني، فكيف اعتمد نحوها ههنا؟ قلنا: أن الثاني يجوز أن يثبت ولا يختار ما هو طريق إليه، إذا الطريق إليه إنما هو فعله، وفعله موقوف على اختياره وقصده، بخلاف العلم لأنه علة موجبة لما هو طريق إليها، فلا يجوز إثباته إلا وكان إليه طريق فافترقا.

ثم إنه رحمه الله فصل هذه الجملة التي أجملناها وتلكم على كل واحدة بكلام يخصه.

وجملة القول في ذلك، هو أنه تعالى لو كان حياً بحياة، والحياة لا يصح الإدراك بها إلا بعد استعمال محلها في الإدراك ضرباً من الاستعمال، لوجب أن يكون القديم تعالى جسماً، وذلك محال.

وكذلك الكلام في القدرة، لأن القدرة لا يصح الفعل بها إلا بعد استعمال محلها في الفعل أو في سببه ضرباً من الاستعمال، فيجب أن يكون الله تعالى جسماً محلاً للأعراض، وذلك لا يجوز.

وأما العلم، فقد يسلك فيه طريقان اثنان:

أحدهما، هو أنه تعالى لو كان عالماً بعلم لكان يجب في علمه أن يكون مثلاً لعلمنا، وفي علمنا أن يكون مثلاً لعلمه تعالى، وهذا يوجب أن يكونا قديمين أو محدثين، لأن المثليين لا يجوز افتراقهما في قدم ولا حدوث، وذلك محال.

وهذه الدلالة مبنية على أصليين؛ أحدهما، هو أنه تعالى لو كان عالماً بعلم لوجب في علمه أن يكون مثلاً لعلمنا. وفي علمنا أن يكون مثلاً لعلمه تعالى، والثاني، أن المثليين لا يجوز افتراقهما في قدم ولا حدوث.

أما الأول، فالذي يدل عليه هو أنه تعالى إذا كان عالماً بعلم لا بد في ذلك العلم من أن يكون متعلقاً بما تعلق به علمنا وهذا يقتضى مماثلتهما. لأن

العملين إذا تعلقاً بمتعلق واحد على أخص ما يكن كذا مثلين، بذليل أنه لو طرأ عليهما ضد لفاهما جميعاً، والشئ الواحد لا يجوز أن ينفي شيئين مختلفين غير ضدين.

فإن قيل: هذا إنما كان يجب إذا خصلاً لعالم واحد، فأما إذا تغير العالمان فلا، قلنا: تغير العالمين بهما لا يوجب افتراقهما إلا في كيفية الوجوب، والافتراق في ذلك والاتفاق فيه مما لاحظ له في اقتضاء الخلاف والوفاق، ولهذا صح وجود المختلفين في محل واحد ووجود المثلين متغايرين، لأنه لا تنافي بينهما به، ولا ما يجري مجرى التنافي.

وأما الذى يدل على أن المثلين افتراقهما فى قدم ولا حدوث، هو ما قد ثبت أن القدم مما يقع به الخلاف والوفاق، والصفة التى يقع بها الخلاف والوفاق، لا يجوز اتفاق المختلفين ولا افتراق المثلين فيها، فصح ما قلناه. وباق أنه تعالى لو كان عالماً بعلم فى علمه أن يكون مثلاً لعلمنا، وهذا يقتضى أن يكونا قديمين أو محدثين، وذلك محال.

والطريقة الثانية، هو أنه تعالى لو كان عالماً بعلم لكان لا يخلو؛ إما أن يكون عالماً بعلم واحد، أو بعلم منحصرة، أو بعلم لا نهاية لها. لا يجوز أن يكون عالماً بعلم لا تنهائى لأن وجود ما لا يتناهى محال، ولا يجوز أن يكون عالماً بعلم منحصرة لأن انحصار المعلومات، ولا أن يكدون عالماً بعلم واحد لأن العلم لا يجوز أن يتعلق بأزيد من متعلق واحد على طريق التفصيل، فيجب أن لا يكون عالماً بعلم أصلاً.

فإن قيل: ومن أين أن العلم الواحد لا يجوز أن يتعلق بأزيد من متعلق واحد على طريق التفصيل؟ قلنا. لأنه لو جاز أن يتعدى فى التعلق من واحد إلى ما زاد عليه ولا حاصر، لجاز أن يتعلق بما لا نهاية له وبالشئ على ما ليس به كما يتعلق به كالاتقاد، وذلك محال.

وبعد فما من معلومين إلا ويصح أن يعلم أحدهما ولا يعلم الآخر، وهذا يدل على أن العلم الواحد لا يتعلق بأزيد من متعلق واحد على طريق التفصيل .

فإن قال: كيف يصح قولكم هذا، ومعلوم أن من عرف الفرع عرف الأصل لا محالة، وكذلك فمن أدرك المدركات فإنه يجب أن يعلمها كلها، حتى لا يجوز أن يعلم البعض دون البعض وهذا ينفي ما ذكرتموه؟
قيل له: أما الأول، فلا يصح أن يعلم بعضها ولا يعلم البعض بأن يكون هناك ليس فلا يقدح ذلك فيما قلناه .

وقد تعانى المخالف فى هذا الباب بشبهه، وشبههم على ضربين: أحدهما ما يستدلون به ابتداء على أنه تعالى عالم بعلم، والثانى ما يريدون به إبطال كلامنا فى أنه تعالى عالم لذاته حتى يبقى لهم أنه تعالى عالم بعلم .

فمن الضرب الأول قولهم: قد ثبت أنه عالم فيجب أن يكون عالماً بعلم لأن العالم من له العلم. يبين ذلك أنا لم نر فى الشاهد عالماً إلا بعلم، فكذلك فى الغائب، وصار الحال فيه كالحال فى الحركة، فكما أنا لم نر فى الشاهد متحركاً بحركة وجب مثله أن يكون فى الغائب، كذلك فى مسألتنا .

وربما قالوا: لما لم يجز أن يكون فى الشاهد أسود إلا بسواد، وجب مثله فى جميع المواضع، وكذلك فلما لم يكن الجسم فيما بيننا إلا بالطول والعرض والعمق وجب مثله فى الغائب، كذلك يجب فى كونه تعالى عالماً، وهذا يقتضى صحة ما قلناه .

وربما يردون ذلك على وجه آخر، فيقولون: إن العلم علة فى كون الذات عالماً، والعلة يجب فيها الطرد والعكس، وهذا يوجب فى كل عالم بعلم، وفى ذلك ما نريده. وصار الحال فيه كالحال فى الحركة، فكما أنها لما كانت علة فى كون الجسم متحركاً، وجب فيها الطرد والعكس، حتى وجب فى كل متحرك أن يكون متحركاً بحركة، وأيضاً فإن السواد لما كان علة فى

كون الأسود أسود، وجب فيه الطرد والعكس، حتى وحب في كل أسود أن يكون أسود بسواد، كذلك في مسألتنا.

وهكذا قالوا في الجسم والفاعل على ما تقدم.

والأصل في الجواب عن ذلك: هو أن يقال لهم: ما الدليل على أن أحدنا عالم بعلم حتى تقيموا عليه الغائب؟

فإن قالوا: لا خلاف بيننا وبينكم في ذلك فما وجه المنازعة؟ قلنا: لنا في هذه المنازعة غرض صحيح فدلوا عليه.

فإن قالوا: الدليل على ذلك هو أن أحدنا حصل عالمًا مع جواز أن لا يحصل عالمًا، والحال واحدة والشرط واحد، ولا بد من أمر ومخصص له ولمكانه حصل عالمًا وإلا لم يكن بأن يحصل عالمًا على هذا الوجه أولى من خلافه، وليس ذلك الأمر إلا وجود معنى هو العلم.

قلنا: هذه طريقة مرضية. إلا أن هذا غير ثابت في حق القديم تعالى، لأنه تعالى حصل عالمًا مع الوجوب لا مع الجواز، فلا يمكن قياس الغائب على الشاهد والحال هذه.

فإن قالوا: الدليل على ذلك هو أن العالم حقيقة من له العلم، قلنا: هذه شبهة مستقلة بنفسها في إثبات العلم لله تعالى، فلولا فساد؟ الأولى وإلا لما وقعت الحاجة إلى الانتقال إليها.

فإن قالوا: إن العالم مشتق في العلم، وهذا يدل على أنه تعالى عالم بعلم.

قلنا: هذه أيضًا شبهة مغررة يمكن أن تذكر في إثبات العلم لله تعالى (١) والانتقال عن شبهة ذكرتموها إليها يؤذن بفساد تلك الشبهة.

(١) في نسخة أخرى عبارة زائدة هي: الانتقال إليها، فإن قالوا: الدليل على ذلك هو أن العلم حقيقة من له العلم. قلنا: هذه أيضًا مشبهة مفردة يمكن أن تذكر في إثبات العلم لله تعالى. [

ثم نعود إلى الكلام على ما أورده من الشبه، فنقول:

قولكم إننا لن نر في الشاهد عالماً إلا بعلم فكذلك في الغائب، هو اعتماد على مجرد الوجود ذلك مما لا يضح في مثل هذه المواضع. يبين ذلك أنكم كما لم تجدوا في الشاهد عالماً إلا بعلم، فكذلك لم تجدوه إلا جسمًا ذا قلب فاحكموا بمثله في الغائب. وأما قياسهم ذلك على المتحرك فلا يصح، لأن الفرق بينهما هو أنه ما من متحرك شاهداً كان أو غائباً إلا وقد حصل متحركاً مع الجواز، فلم يكن بد من إثبات حركة، وليس كذلك في مسألتنا، لأنه لا يمكن أن يقال ما من عالم إلا وقد حصل عالماً مع الجواز حتى يجب إثبات العلم، فالفرق بينهما ظاهر.

وأما ما ذكره في الأسود فأبعد، لأن الحال في ذلك إنما يختلف من حيث أن الموجه بالأسود إلى محل حله السواد، وكان السواد كالحقيقة في ذلك، والحقائق لا تختلف، بخلاف مسألتنا، فإن العلم ليس بحقيقة في كونه عالماً.

وأما ما ذكره في الفاعل فلا يصح أيضاً، لأن الفاعل ليس له بكونه فاعلاً حال، حتى يقال إنه إنما يستحق تلك الحال لأمر دون أمر، وليس كذلك في العالم فإن له بكونه عالماً حالاً. على أن وقوع الحقيقة من جهة القادر، كالحقيقة في كونه فاعلاً، فلذلك لم يختلف، وكذا الكلام في الجسم.

وأما ما قالوه من أن العلم علة في كون الذات عالماً، والعلة يجب فيها الطرد والعكس، وهذا يوجب في كل عالم أن يكون عالماً بعلم، وقياس ذلك الحركة، فإنها لما كانت علة في كون الجسم متحركاً وجب فيها الطرد والعكس، حتى وجب في كل متحرك أن يكون متحركاً بحركة، قلنا: هذا الذي ذكرتموه لا يصح، لأن ذلك إنما وجب في كون الجسم متحركاً، لا لأن العلة يجب فيها الطرد والعكس، بل لأنه ما من جسم إلا وقد حصل متحركاً

مع جواز أن لا يحصل متحرّكًا، والحال واحدة والشرط واحد، فلا بد من إثبات حركة، وليس كذلك في مسألتنا، لأنه لا يمكن أن يقال ما من عالم إلا وقد حصل عالمًا مع جواز أن لا يحصل كذلك، لأن هذه الصفة واجبه لله تعالى، ففارق أحدهما الآخر.

فإن قالوا: الذي يدل على ما ذكرناه، السواد، فإنه لما كان علة في كون الأسود أسودًا أطرده وانعكس، هذا لا يصح، لأن ذلك إنما وجب لأن السواد علة، والعلة تطرد وتنعكس، بل لأن المرجع بالأسود إلى محل حله السواد فلا يختلف شاهدًا وغائبًا. يبين ذلك، أن الأسود ليس بكونه أسود حال حتى يعلل بوجود السواد فيه، فيفسد ما أورده.

ومن هذا الضرب قولهم: إن العالم لا بد له من حقيقة، فلا يخلو؛ إما أن تكون حقيقته، من يصح منه إيقاع على وجه الأحكام والاتساق على ما ذكرتموه، وذلك ليس بصحيح، لأن أحدنا مع كونه عالمًا بفعل الغير لا يصح منه إيقاعه على وجه الإحكام والاتساق. فلم يبق إلا أن تكون حقيقته من به العلم على ما نقوله.

والأصل في الجواب عن ذلك، هو أن يقال لهم: هذا توصل بالعبارات إلى المعاني، وذلك مما لا يجوز لما سنبينه من بعد.

وبعد فما أنكرتم أن حقيقة العالم من يصح منه إيقاع الفعل محكما منسقا إذا كان قادراً عليه، فلا يلزم على هذا فعل الغير لأنه ليس بقادر عليه، حتى لو قدر عليه لأمكنه إيقاعه على وجه الإحكام والاتساق.

وبعد، فلو كان حقيقة في العالم: لوجب فيمن علم أحدهما أن يعلم الآخر في الحد والمحدود، ومعلوم أن في الناس من يعلم العالم عالمًا وإن لم يعلم العلم، كالأصم ونفاة الأعراض وغيرهم، فإنهم علموا العالم عالمًا وإن لم يخطر ببالهم العلم.

وعلى أنهم إذا فسروا العالم بمن له العلم، والعلم مما يوجب كون الذات عالماً، فقد حالوا أحد المجهولين إلى الآخر.

ومن هذا الضرب قولهم: قد ثبت أنه تعالى عالم، والعالم مشتق من العلم، فيجب أن يكون عالماً بعلم. وصار هذا كالضارب، فإنه لم كان مشتقاً من الضرب، وجب في كل ضارب أن يكون ذا ضرب، كذلك في مسألتنا.

قلنا: هذا توصل بالعبارات إلى المعاني على الواجب. يبين ذلك أن الشيء يعلم أولاً ثم يعبر عنه بعبارة، وأتم قد عكستم هذه القضية.

وبعد فلو لم يخلق الله تعالى العرب، أو خلقهم خرساء، أليس كان يلزمكم أن تعلموه عالماً بعلم، فبأى شيء كنتم تستدلون على ذلك والحال ما قلناه؟

وبعد، فلو كان العالم مشتقاً من العلم، لوجب أن يسبق العلم بالمشتق منه على العلم بالمشتق، كما في الضارب، فإنه لم كان مشتقاً من الضرب سبق العلم بالمشتق منه على العلم بالمشتق، حتى ما لم نعلم وقوع الشرب من قبله لم نعلمه ضارباً، فكان يجب مثل ذلك في مسألتنا.

والمعلوم أنهم لا يعرفون العلم معنى يوجب كون الذات عالماً، وإنما يستعملون هذه اللفظة في العالم مرة، وفي المعلوم مرة أخرى. يقولون: جرى هذا بعلمى، أى وأنا عالم به. وربما يقولون هذا علم أبنى حنيفة وعلم الشافعى، أى معلومهما، فكيف يقال: إن قولنا عالم مشتق من العلم.

وبعد، فإن هذه الطريقة توجب عليهم أن يثبتوا لله تعالى علوماً كثيرة، لأن قولنا عالم إذا أفاد العلم من طريق الاشتقاق فقولنا أعلم لا يبد من أن يفيد زيادة العلوم والقوم لا يقولون بذلك، لأن عندهم أن الله تعالى عالم بعلم واحد.

ومنها، هو أن قالوا إن أحدنا إذا علم القديم تعالى عالماً فلا يخلو؛ إما

أن يتعلق علم بذاته، أو بمعنى سوى ذاته. لا يجوز أن يتعلق بذاته فقط، لأن أحدنا يعلم ذاته تعالى وإن لم يعلم كونه عالمًا، فليس إلا أنه متعلق بمعنى سوى ذاته، وهو الذى نقوله.

والأصل فى الجواب عن ذلك؛ أن علمه هذا لا يتعلق بذاته تعالى فقط، ولا بمعنى سوى ذاته، وإنما يتعلق بذاته على الصفة، كما نقوله فى عالم الواحد منا بحدوث الأجسام، لأنه لا يتعلق بذات الجسم، فقد كان يعلم ذاته وإن لم يعلم كونه محدثًا، ولا بمعنى سوى ذاته، لاستحالة أن يكون المحدث محدثًا وكذلك إن كان قديمًا، وإن كان محدثًا فقد شارك الجسم فيما له ولأجله احتاج إلى هذا المعنى، فيجب أن يكون لمحدثًا لمعنى آخر فيتسلسل.

فإن قيل: هذا يبين أن له عز وجل بكونه عالمًا حالًا وصفة، ونحن لا نسلم ذلك فدلوا عليه، قلنا: الدليل على ذلك، هو ما قد ثبت أن أحدنا يستحيل أن يكون عالمًا بالشيء بعلم فى جزء من قلبه، وجاهلا بذلك الشيء يجهل فى جزء آخر من قلبه، فلولا أنهما يوجبان للجملة صفتين متضادتين وإلا لما استحال ذلك.

فإن قيل: استحالة اجتماعهما لتضادهما، قلنا: تضادهما لا يخلو إما أن يكون على الجملة، أو على المحل. فإن كان على المحل فإنهما يستحيل احتمالهما إذا كان محله واحدًا، وههنا قد تغاير بهما المحل فيجب صحة وحودهما على الحد الذى ذكرناه، فلما استحال، تبين أن ذلك من حيث يوجب كل واحد من المعنيين صفة معاكسة لما يوجبه الآخر على ما نقوله.

ومما يقولونه: إن صحة الفعل المحكم دلالة العلم، والأدلة لا تختلف.

وجوابنا، أنه حكم صادر عن الجملة فلا يدل على ما يختص البعض.

ومما يتعلقون به من هذا الضرب، قولهم: إن العالم محتاج إلى العلم،

فلا يخلو؛ إما أن يكن احتياجه إلى العلم لمجرد هذه الصفة، أو لجوازها. لا يجوز أن يقال إن حاجته إلى العلم لجواز هذه الصفة لأن الجواز ثابت في الجاهل، فلم يبق إلا أن يكون احتياجه إلى ذلك لمجرد هذه الصفة، ومجرد هذه الصفة ثابت في القديم تعالى، فيجب أن يكون عالمًا بعلم.

والأصل في الجواب عن ذلك، أن العالم منا يحتاج إلى العلم لا لمجرد هذه الصفة ولا لجوازها، بل لتجدها مع جواز أن لا تجدد، وهذا غير ثابت في القديم تعالى، فلا يجب أن يكون عالمًا.

ثم يقال لهم: إن الموجود ما يحتاج إلى مجرد، فلا يخلو؛ إما أن يكون احتياجه إلى هذا الموجود لمجرد الصفة، أو لجوازها. لا جائز أن يكون احتياجه إلى ذلك لجواز هذه الصفة لأن الجواز ثابت في المعلوم فلا يحتاج إلى الموجود، فلم يبق إلا أن يكون احتياجه إلى موجد يوجد لمجرد الوجود، وهذا ثابت في القديم تعالى فيجب أن يحتاج إلى موجد يوجد، فكما أنهم يقولون إن الموجود منا لا يحتاج إلى موجد لمجرد هذه الصفة ولا لجوازها، بل إما يحتاج إلى ذلك لتجدد هذه الصفة مع جواز أن لا تجدد، وهذا غير ثابت في القديم تعالى، كذلك في مسألتنا.

فهذا هو الكلام فيما استدلوا به ابتداء على أنه تعالى عالم بعلم، والجواب منه.

وأما الضرب الثاني من شبههم، فنحو قولهم: أنه تعالى لو كان عالمًا لذاته، لوجب أن تكون ذاته بصفة العلم، لأن العلم إنما يتبين عما ليس بعلم بإيجابه كون الذات عالمًا، حتى لو لم يوجب ذلك لم يكن علمًا. وربما يغيرون العبارة فيقولون: إنه تعالى لو كان عالمًا لمعنى، لوجب في ذلك المعنى أن يكون بصفة العلم، وكذلك إذا كان عالمًا لذاته ووجب في ذاته أن تكون بصفة العلم، وفي ذلك ما نريده.

والأصل في الجواب عن ذلك، أنهم إنما يوردون هذه الشبهة لاعتقادهم الخطأ فينا، أنا سلكتنا في قولنا أنه تعالى عالم لذاته طريقة التعليل، وجعلنا ذاته كالعلة في هذه الصفة ولا يحتاج إلى شيء آخر، وصار الحال في ذلك كالحال في قولنا في الجوهر أنه جوهر لذاته، على معنى أن ذاته كاف في حصول هذه الصفة وأن به يقع الاستغناء عما عداه، فكيف يصح كلامهم.

وأما قولهم: إن العلم يتبين عما ليس بعلم بإيجابه كونه الذات عالمًا، حتى أنه لو لم يوجب خرج عن كونه علمًا فليس بأولى من أن يعكس فيقال: إنما وجب كون العالم عالمًا لكونه علمًا، حتى أنه لو لم يكن علمًا لم يكن ليوجب هذه الصفة، وهذا يقتضى أن لا تتميز العلة عن المعلل به، ومن شأن ما نجعله علة أن يكون متميزًا من المعلل به، بل ما قلناه أولى في هذا أتباع الصفة للعلة، وما ذكروه أتباع العلة للصفة وذلك عكس الواجب.

وأما ما قالوه من أنه لو كان عالمًا لمعنى لوجب في ذلك المعنى أن يكون بصفة العلم، وكذلك إذا كان عالمًا لذاته وجب في ذاته أن تكون بصفة العلم، فذلك جمع بين أمرين من غير علة تجمعهما فلا يقبل.

ثم يقال لهم: أليس أنه تعالى لو كان عالمًا لمنى لكان ذلك المعنى قد أوجب الحكم لغيره وكان علة فيه ولم يلزم إذا كان عالمًا لذاته، فكيف يصلح ما ذكرتموه، وهل هذا إلا كأن يقال: الجوهر لو كان جوهرًا لمعنى، لكان لا بد لذلك المعنى من أن يكون على صفة من الصفات، لها لمكانها يوجب تلك الصفة، فكذلك الآن وهو جوهر لذاته أن يكون بصفة ذلك المعنى، فكما أن ذلك خلف من الكلام كذلك في مسألتنا.

وللمخالف في هذا الباب شبه من جهة السمع. قد تعلقوا بها قد ذكرناه، وبعضها نذكره الآن.

من جملة ما لم تذكره، تعلقهم بقوله الله سبحانه: "انزله يعلمه" (١)

وقوله تعالى: "ولا يخيطنون بشيء من علمه" (٢) وقوله تعالى: "فلنقص عليهم بعلم" (٣) وهذا يدل على أنه تعالى عالم بعلمه.

وربما يستدلون بالسمع على إثبات لقدرة الله تعالى، فيقولون: وإنه

تعالى قول: "والسمااء بئناها بايد وأنا الموسعون" (٤) أى بقوته، وقال: "هو أشد عنهم قوة" (٥)

والأصل فى الجواب عن ذلك، أن الاستدلال بالسمع على هذه المسألة

غير ممكن، لأن صحة السمع يبنى على كونه عدلاً حكيمًا، وكونه حكيمًا يبنى على أنه تعالى عالم لذاته، فكيف يصح ذلك؟

ثم يقال لهم: لا تعلق لكم بالظاهر لأن هذه الباءات إنما تدخل فى الآلة

كقولهم شيء برجلى، وأجذب بيدي، وكتبت بقلمى. وليس العلم بأله فيما دخل فيه، فإلا يصح التعليق بظاهر الآية. وإذا عدلتم عن الظاهر فإلستم

بالتأويل أولى منا، فتحمله على وجه آخر يوافق الدلالة العقلية، فنقول: قوله عز وجل "انزله يعلم" (٦) أى وهو عالم به، وقوله تعالى "فلنقص عليهم

بعلم" (٧) أى ونحن عالمون به، وقوله تعالى "ولا يخيطنون بشيء من علمه" (٨) أى معلوماته، والعلم قد يستعمل فى العالم مرة وفى المعلوم مرة

أخرى، يقال: جرى هذا بعلمى، أى وأنا عالم به، ويقال: هذا علم أبى حنيفة وعلم الشافعى أى معلومها.

(١) سورة النساء - آية ١٦٦.

(٢) سورة البقرة - آية ٢٥٥.

(٣) سورة الأعراف - آية ٧.

(٤) سورة الذاريات - آية ٤٧.

(٥) سورة فصلت - آية ١٥.

(٦) سورة النساء - آية ١٦٦.

(٧) سورة الأعراف - آية ٧.

(٨) سورة البقرة - آية ٢٥٥.

وأما ما ذكروه فى إثبات القدرة لله تعالى فلا يصح، لما قد تقدم من أن الاستدلال بالسمع على هذه المسألة غير ممكن.

ثم نقول: قوله تعالى "هم أشد منهم قوة" (١) لا يجوز حمله على ظاهره، لأن الشدة والصلابة إنما تستعمل فى الأجسام والله تعالى ليس بجسم، فيجب حمله على وجه يوافق دلالة العقل، فنقول: قوله: "هم أشد منه قوة" المراد به وصف اقتداره وأنه أقدر القادرين.

وبعد فلو صح لكم الاستدلال بالسمع على هذه المسألة، لصح لنا أيضاً فستدل بقوله تعالى "وفوق كل ذى علم عليم" (٢). ووجه الاستدلال أنه تعالى لو كان ذا علم ما ذكرتموه، لوجب أن يكون فوقه من هو أعلم منه، لأن العليم إنما يستعمل فى مبالغة العالم، وذلك محال، فليس إلا أنه يستحيل أنه تعالى عالم بعلم، فيحسب أن يكون عالماً لذاته قادراً لذاته على ما نقوله.

فصل، لما بين رحمه الله فيما يستحقه تعالى من الصفات، وكيفية استحقاقه لها، وفرغ من الكلام فى ذلك، تكلم فيما يجب أن ينفى عنه.

نبداً من ذلك بكونه غنياً، لأن المرض به نفى الحاجة عن القديم تعالى وجملة القول فى ذلك، أن الغنى على ضريين: غنى على الإطلاق، والآخر غنى لا على الإطلاق. أما الغنى على الإطلاق ليس إلا الله تعالى، وأما الذى ليس كذلك، فكالموا أحد منا لأنه لا يستغنى مطلقاً وإنما يستغنى بهذا عن ذلك وبشئ عن شئ.

وتحرير الدلالة على أنه تعالى غنى، هو أنه حتى لا يجوز عليه الحاجة فيجب أن يكون غنياً، وهذه الدلالة مبنية على أصلين: أحدهما، هو أنه

(١) سورة غافر - آية ٢١.

(٢) سور يوسف - آية ٧٦.

تعالى حتى، وقد تقدم. والثاني، أنه لا تجوز عليه الحاجة. والذي يدل على ذلك أن الحاجة إنما تجوز على من جازت عليه الشهوة والنفارة، والشهوة والنفارة إنما تجوز على من جازت عليه الزيادة والنقصان، والزيادة والنقصان إنما تجوز على الأجناس، والله تعالى ليس بجسم، فيجب أن لا تجوز عليه الحاجة. وإذا لم تجز عليه الحاجة وجب كونه غنياً. [\[المصدر\]](#)

فإن قيل: ولم قلت ذلك، وما دينكم عليه؟

قنا: الدليل عليه، ما ذكره شيخنا أبو هشام أن أحدنا إذا أدرك ما تشتهيه النفس فإنه يزداد جسمه ويصح يديه عليه، ولو أدرك ما تنفر طبيعته عنه فإنه يره حتى يورثه الهزال والضعف، وذلك دلالة دالة على أن الزيادة والنقصان من حكم الشهوة والنفارة. [\[المصدر\]](#)

وقد اعترض هذه الطريقة شيخنا أبو اسحق بن عيا بأن قال: إن أجناسنا قد يشتهي الطين والجبن أشد الشهوة ومع ذلك يضره غاية المضرة وينقص بدنه عليه، وكذا الجماع فإن تتعلق به الشهوة الشديدة ثم لا يوافق، وعلى هذا قال فيه الأطباء ما قالوه: وبالضد من ذلك، إنه مع نفار طبعه عن الأدوية الكريهة المرة المنفرة وكراهته لها، قد ينتفع بتناولها أشد الانتفاع وأظهره. [\[المصدر\]](#)

إلا أن أبا هاشم يمكنه الاعتذار عن ذلك، فيقول: ليست شهوة الطين والجبن بشهوة صادقة وإنما هي شهوة كاذبة، وأما الأدوية فإنه لا يقع بها الانتفاع وصلاخ البدن تضر نفسه وتورثه الضعف والهزال، ثم يصح بدنه على ما يتناوله من الأطعمة الشهية اللذيذة بعد ذلك. [\[المصدر\]](#)

إلا أن الاعتماد على هذه الطريقة غير ممكن، لأن الجسم إنما يزداد وينقص بالأطعمة والأدوية التي تجري العادة من الله تعالى، فكيف يجعل ذلك من حكم الشهوة والنفارة. [\[المصدر\]](#)

والطريقة المرضية المعتمدة في ذلك، ما ذكرناه شيخنا أبو اسحق بن

عياش، وهو أنه تعالى لو جازت عليه الشهوة لكان لا يخلو؛ إما أن يكون مشتتياً لذاته، أو لصفة من صفاته، أو لمعنى، أو لفاعل. والأقسام كلها باطلة. فليس إلا أنه لا يكون مشتتياً أصلاً.

فإن قالوا: لم لا يجوز أن يكون مشتتياً لذاته؟ قلنا: لأنه لو كان كذلك لوجب أن يكون ملجأً إلى خلق المشتتهيات وإلى أن يزيد فيها إلى ما لا نهاية له، لعلمه بأنه ينتفع بها ومضرة عليه في الحال وفي المال، وصار الحال فيه تعالى كالحال في أحدنا إذا علم أن بحضرتة بدرة ولا ضرر عليه في أخذها لا في الحال ولا في المال، فكما أنه يكون ملجأً إلى تناولها والانتفاع بها، كذلك القديم تعالى عن ذلك علواً كبيراً، وبهذه الطريقة يعلم أنه تعالى لا يجوز أن يكون مشتتياً لما هو عليه في ذاته، ولا بالفاعل.

فإن قالوا: لم لا يجوز أن يكون مشتتياً لمعنى. قلنا: لأن ذلك المعنى لا يخلو؛ إما أن يكون قديماً، أو محدثاً. لا يجوز أن يكون قديماً، لأن القدم صفة من صفات النفس، والاشتراك فيها يوجب التماثل، وهذا يوجب في ذلك المعنى أن يكون مثلاً لله تعالى ولا مثل له على ما بنيت إن شاء الله تعالى. وبعد، فكان يجب أن يكون مشتتياً فيما لم يزل، وذلك يقتضى أن يكون ملجأً إلى خلق المشتتهى، وفي ذلك لزوم قدم العالم وقد دللتا على حدوثه. ولا يجوز أن يكون محدثاً لأنه يجب أن يكون ملجأً إلى تحصيل ذلك المعنى وتحصيل المشتتهى جميعاً، وصار الحال في ذلك كالحال فيمن يرى بدرة على خطأ منه، فإنه كما يكون ملجأً إلى تناولها، يكون ملجأً إلى قطع تلك المسافة التي بينه وبينها، كذلك في مسألتنا، لو كان القديم تعالى مشتتياً بشهوة محدثة لكان يجب أن يكون ملجأً إلى تحصيل الشهوة والمشتتهى، وذلك محال.

وبهذه الطريقة نعلم أنه تعالى لا يجوز أن يكون نافرماً، لأنه لو كان كذلك لكان، إما أن يستحقه لذاته، وذلك يوجب أن يكون ملجأً إن أن لا

يخلق شيئاً من المنفردات التي خلقها وقد عرف خلافه، أو يستحقها لما هو عليه في ذاته أو بالفاعل، وذلك أيضاً بوجب ما ذكرناه، وإما أن يستحقه لمعنى، وذلك المعنى إما أن يكون قديماً وذلك يقتضى أن يكون مثلاً لله تعالى أو يكون محدثاً وذلك لا يصح لما ذكرناه في الشهوة.

ولما عرض في الكلام الإلجاء تكلمنا عليه.

وجملة القول في ذلك، أن الإلجاء على ضربين: أحدهما يكون بطريقة المنع، والثاني بطريقة المنافع والمضار.

أما ما يكون بطريقة المنع، فهو كأن يعلم أحدنا أنه إذا حاول استئصال الملك عن سريرته، أو الونى بإبنته بين يديه، فإنه يمنع عن ذلك ويقتل دونه، فإنه والحال هذه يكون ملجأً إلى أن لا يفعل، وإما أن يكون ملجأً بطريقة المنافع والمضار، فهو كأن يعلم أحدنا أن تحت قدميه كنزاً، فإنه يكون ملجأً إلى استخراجهِ والانتفاع به.

ثم إنه رحمه الله بين في آخر الفصل ما يلزم المكلف معرفته في هذا الباب.

وجملة ذلك أنه يجب أن يعلم أنه تعالى كان غنياً فيما لم يزل، ويكون غنياً فيما لا يزال، ولا يجوز خروجه عنها بحال من الأحوال. والكلام في ذلك مثل الكلام في كونه حياً، لأن المرجع في كونه غنياً ليس إلا إلى كونه حياً لا تجوز عليه الحاجة. فهذه طريقة القول في هذا الفصل.

فصل، والفرض به، الكلام في أنه تعالى لا يجوز أن يكون جسماً

وما يجب نفيه عن الله تعالى كونه جسماً. وقبل الدلالة على ذلك وذكر الخلاف فيه، نذكر حقيقة الجسم.

فاعلم أن الجسم، هو ما يكون طويلاً عريضاً عميقاً، ولا يحصل فيه الطول والعرض والعمق إلا إذا ارتكبت من ثمانية أجزاء، بأن يحصل جزءان

في قبالة (٢) الناظر ويسمى طولاً وخطاً، ويحصل جزءان آخران عن يمينه ويساره (٤) منضمان إليهما، فيحصل ويسمى سطحاً أو صفحة، ثم يحصل فوقها أربعة أجزاء مثلها فيحصل العمق، وتسمى الثمانية أجزاء المركبة على هذا الوجه جسمًا. وهذا هو حقيقة الجسم في اللغة. والذي يدل عليه، أن أهل اللغة متى شاهدوا جسمين قد اشتركا في الطول والعرض والعمق، وكان لأحدهما مزية على الآخر قالوا: هذا أجسم من ذلك، يدل على هذا قول الفرزدق:

وأجسم من عاد جسوم رجالهم وأكثر إن عدو عديداً من الترب
وقال آخر:

لقد علم الحق من عامر بأن لنا ذروة الأجسم
وأنا المصاليث يوم الوغى إذ ما العوارير لم تقدم

وقال يعقوب في إصلاح المنطق: تجسمت الأمر إذا ركبت أجسمه.

ولفظه أفعل إنما تستعمل في شيئين اشتراكا في صفة من الصفات وكان لأحدهما مزية على الآخر، ولهذا يقال العمل أحلى من الدبس لما اشتركا في الحلاوة وكان أحدهما أشد حلاوة من الآخر، ولا يقال العمل أحلى من الخلل. لما لم يشتركا في الحلاوة أصلا. فلولا أن الجسم عندهم هو الطويل العريض العميق وإلا لما استعملوا فيه لفظة أفعل عند الزيادة فيه.

ثم إن الخلاف في هذه المسألة لا يخلو؛ إما أن يكون عن طريق المعنى كأن يقول: إن الله تعالى جسم على معنى طويل عرضي عميق، وأنه يجوز عليه ما يجوز على الأجسام من الصمود والنزول والهبوط والحركة والسكون والانتقال من مكان إلى مكان؛ وإما أن يكون عن طريق العبارة، يجوز أن يقول: إن الله تعالى جسم ليس طويل ولا عرض ولا عميق، ولا يجوز عليه

ما يجوز على الأجسام من الصعود والهبوط والحركة والسكون والانتقال من مكان إلى مكان، ولكن أسميه جسماً لأنه قائم بنفسه.

فإن كان خلافه من هذا الوجه، فالكلام عليه ما ذكرناه من أن الجسم إنما يكون طويلاً عريضاً عميقاً فلا يوصف به القديم تعالى.

وإن كان خلافه من طريق المعنى، فالكلام عليه هو أنه تعالى لو كان جسماً لكان محدثاً، وقد ثبت قدمه لأن الأجسام كلها يستحيل انفكاكها من الحوادث التي هي الاجتماع والافتراق والحركة والسكون، وما لم ينفك من المحدث يجب حدوثه لا محالة.

ويمكن إيراد هذه الجملة على وجه آخر، فنقول: لو كان الله تعالى جسماً - ومعلوم أن الأجسام كلها متماثلة - لوجب أن يكون الله تعالى محدثاً مثل هذه الأجسام والأجسام قديمة مثل الله تعالى، لأن المثليين لا يجوز افتراقهما في قدم ولا حدوث، وقد عرف خلافه.

فإن قيل: دلوا على أن الأجسام متماثلة لستم ما ذكرتم. قيل له: الدليل على ذلك، هو أن الأجسام لو لم تكن متماثلة لكانت مختلفة إذ لا واسطة بينهما، فكان يجب افتراقهما في صفة الافتراق في تلك الصفة يكشف عن الاختلاف، فيجب أن نقضى بتماثلها.

فإن قال: ولم قلت ذلك، وما أنكرتم أنها افتردت في صفة الافتراق فيها ينبي عن الاختلاف. قلنا: لأن ما يجب لهذا الجوهر في كل حال، يجب لسائر الجواهر في سائر الأحوال، وما يجب لهذا بشرط (٢) يجب لسائرها كذلك، وما يصح على هذا الجوهر يصح على سائرها، وما يستحيل على هذا الجوهر يستحيل على الكل، فصح أنها لم تفرق في صفة الافتراق فيها ينبي عن الاختلاف.

بيان ذلك؛ أنه لما وجب كون الجوهر جوهرًا في سائر الأحوال وجب

ذلك فى الجواهر كلها، ولما وجب كونه متميزاً بشرط الوجود وجب ذلك فى سائر الجواهر، ولما صح كونه كائناً فى هذه الجهة بدلاً من كونه كائناً فى الجهة التى أن يكون فى هذه الجهة وفى غيرها دفعة واحدة استحال ذلك فى كل جوهر، فصح ما قلناه: من أن الجواهر لم تفترق فى صفة الافتراق يكشف عن الاختلاف.

فإن قيل: أليس أن بعض الأجسام أسود بعضها أبيض، فكيف يصح قولكم: إنها لم تفترق فى صفة تنبئ عن اختلاف، وهل قضيتم باختلاف هذين الجسمين لافتراقهما فى هذا الوجه؟ قلنا: إن هذا الافتراق ليس براجع إلى الجسمين، وإنما يرجع إلى ما يحلها. يبين ذلك أن الأسود ليس له بكونه أسود حال، ولا الأبيض بكونه أبيض حال، وإنما المرجع بها إلى حلول السواد فى أحد المحلين، والبياض فى المحل الآخر، وهذا مما لا تأثير له فى اقتضاء الخلاف والوفاق. لولا هذا وإلا كان يجب إذا انتفى عن المحلين السواد والبياض أن يصير المحلان متماثلان بعد أن كانا مختلفين، وذلك مستحيل.

فإن قال: أليس أن بعض الأجسام تحتل ملا يحتمله البعض الآخر، فإن الحى يحتمل الحياة والجماد لا يتحملها، والقلب يحتمل الشهوة والعلم واليد لا تتحملها، فكيف حكم بتمائلها.

قيل له: إن الجسم يحتمل ما يحتمله لتجزئه، والتحيز ثابت فى سائر الأجسام فلا جرم ما من جسم إلا ويحتمل مثل ما يحتمله الآخر، بل عين ما يحتمله الآخر على ما نقوله فى التأليف.

فإذا ما ذكرته فى الجماد والحى، فلان الحياة تحتاج فى الوجود إلى بنية مخصوصة مركبة من لحم ودم وليس كذلك الجماد، لا لأن المحل لا يتحملها.

وكذلك الكلام فى العلم فإنه إنما لم يصح وجوده فى اليد، لاحتياجه فى الوجود إلى بنية مثل بنية القلب. يبين ذلك أنا لو قدرنا أن بنية اليد مثل بنية القلب، أو الجماد مثل الحى، لصح وجود هذه المعانى فيها.

فإن قيل: أليس عندكم أنه تعالى شىء لا كالأشياء، وقادر لا كالقادرين، وعالم كالعالمين، فهلا جاز أن يكون جسمًا لا كالأجسام؟

قيل له: إن الشىء اسم يقع ما لم يصح ما يعلم ويخبر عنه، ويتناول المتماثل والمختلف والمتضاد، لهذا يقال فى السواد والبياض أنهما شيئان متضادان. فإذا قلنا: إنه تعالى شىء لا كالأشياء فلا يتناقض كلامنا، لأننا لم نثبت بأول كلامنا ما نقيناه بآخره. وكذا إذا قلنا: إنه تعالى قادر لا كالقادرين، وعالم لا كالعالمين فالمراد به أنه قادر لذاته، وعالم لذاته، وغيره قادر لمعنى وعالم لمعنى، وليس كذلك ما ذكرتموه، لأن الجسم هو ما يكون طويلًا عريضًا عميقًا، فإذا قلت: إنه جسم فقد أثبت له الطول والعرض والعمق، ثم قلت: لا كالأجسام فكأنكم قلت: ليس بطويل ولا عريض ولا عميق، فقد نقيم آخرًا ما أثبتتموه أولاً، وهذا هو حد المناقضة ففارق أحدهما الآخر.

وأحد ما يدل على أنه تعالى لا يجوز أن يكو جسمًا، هو أنه تعالى لو كان جسمًا لوجب أن يكون قادرًا بقدره، والقدر بالقدرة لا يقدر على فعل الأجسام، فكان يجب أن لا يصح من الله تعالى فعل الأجسام، وقد عرف خلافه.

وهذه الدلالة مبنية على أصليين: أحدهما، هو أنه تعالى لو كان جسمًا لكان قادرًا بقدره: والثانى، أن القادر بالقدرة لا يصح منه فعل الجسم.

أما الذى يدل على أنه تعالى لو كان جسمًا لوجب أن يكون قادرًا بقدره فهو أن لم يكن قادرًا بقدره لوجب أن يكون قادرًا للذات، وصفة الذات

ترجع إلى الأحاد والأفراد دون الجمل، من حيث أنها هي الصفة التي يقع بها الخلاف والوفاق، وذلك يرجع إلى كل جزء منه، فكان يجب أن يكون كل جزء منه قادراً، وأن يكون بمنزلة أحياء قادرين ضم بعضهم إلى بعض، وهذا يقتضى أن لا يحصل الفعل بداع واحد بل يحصل بدواع كثيرة مختلفة وأن يقع بينهم التمانع، والمعلوم خلاف ذلك.

وبهذه الطريقة يعلم أن الواحد منا لا يجوز أن يكون قادراً لذاته. ويمكن سلوك طريقة أخرى في الواحد منا، فيقال: إنه حصل قادراً مع جواز أن لا يحصل قادراً والحال واحدة والشرط واحد، فلا بد من أمر ومخصص له ولكانه حصل قادراً وإلا لم يكن بأن يحصل على هذا الوجه أولى من خلافه، وليس ذلك الأمر إلا وجود معنى هو القدرة، فهذا هو الكلام في أنه تعالى لو كان جسمًا قادراً بقدرة.

وأما الكلام في أن القادر بالقدرة لا يقدر على فعل الأجسام، فهو أنه لو صح منه بما فيه من القدرة فعل الأجسام، لصح منا أيضاً بما فينا من القدرة، لأن القدر وإن اختلفت فمقدوراتها متجانسة، حتى ما من قدرة يصح أن يفعل بها جنس إلا وغيرها من القدر يصح الجنس بها. فيلزم في الواحد منا أن يخلق لنفسه ما شاء من الأموال والأولاد، والمعلوم خلاف ذلك.

وما يدل على أن القادر لا يصح منه فعل الجسم، هو أن القادر بالقدرة لا يصح منه الفعل إلا على وجه المباشرة أو التوليد، ولا يصح فعل الجسم على هذين الوجهين، فليس إلا أنه لا يقدر على فعل الجسم أصلاً.

فإن قيل: ولم قلت: إن القادر بالقدرة لا يقدر على الفعل إلا على هذين الوجهين؟ قلنا: لأن الوجوه التي يصح أن يفعل عليها الفعل لا تعدو وجوهاً ثلاثة: الاختراع، والمباشرة، والتوليد.

أما الاختراع، فلا شك أن القادر بالقدرة لا يقدر عليه، لأنه إيجاد فعل

متعد منه من غير سبب، وهذا لا يتأتى من القادرين بالقدرة، إن لوضح ذلك لصح من أحدنا أن يمنع غيره من التصرفات من غير أن يماسه، أو يماسه ما ماسه، والمعلوم خلافه.

فإن قيل: لم لا يجوز أن يفعل الجسم على وجه المباشرة؟

قلنا: لأن المباشر هو أن يفعل الفعل مبتدأ بالقدرة في محلها، فلو فعل الجسم بهذه الطريقة لزم حلول الجسم في الجسم، وذلك محال.

فإن قال: لم لا يفعل الجسم بطريقة التوليد؟ قلنا: التوليد على ضربين، أحدهما: أن يكون متعدياً عن محل القدرة، والآخر لا كون معتدياً. فإن لم يتعد عن محل القدرة لزم ما ذكرناه في المباشر، وإن كان متعدياً عن محل القدرة فالذى يتعدى به الفعل عن محل القدرة وليس إلا الاعتماد، والاعتماد مما لا خطر في توليد الجسم.

فإن قال: ولم قلت ذلك؟ قلنا: لأن الاعتماد لو كان يولد الجسم لوجب إذا اعتمد أحدنا في سمت أن يملأها جواهر وأجساماً، ومعلوم خلافه.

فإن قيل: إنه يحصل عن اعتماداته الأجسام، إلا أنها تتبدد وتلاشى فلا ترى.

قلنا: فيجب على هذا أن أحدنا إذا أدخل يده في زق وسد رأسه عليها، ثم يعتمد أن يمتلئ، الزق فينتفخ. كما لو نفخ فيه، وقد عرف خلافه.

كون الجهات مشغولة بالجواهر، فإن العالم ممتلئ جواهر. قلنا: لو كان الأمر كما ذكرتم لوجب أن يتعذر علينا التصرف البتة حتى لا يمكننا تحريك أيدينا، والمعلوم خلاف ذلك فليس إلا أن في العالم خلاء على ما نقوله.

فإن قيل: ما أنكرتم أن أحدنا إنما لا يمكن فعل الجسم لمنع آخر؟ قلنا:

لا منع إلا ويصح ارتفاعه، فكان يجب صحة أن يفعل الجسم في بعض الحالات لارتفاع ذلك المنع، وقد عرف خلافه. فهذا هو الكلام على من خالف من جهة المعنى.

وأما من خالف من جهة العبارة، فقال: إنه تعالى جسم على معنى أنه قائم بذاته، فقد مر من الكلام عليه شطر، والذي نذكره هنا هو أنهم يستعملون من هذه اللفظة لفظة أفعال، ولفظة أفعال إنما نستعمل فيما يقبل التزايد، وكونه قائما بذاته مما لا يقبل التزايد لأن المرجع به إلى أنه لا يحتاج في وجوده إلى غيره، وهذا نفى، والنفى لا يصح دخول التزايد فيه، وهذه طريقة معتمدة. والأولى من هذه الطريقة والأحسم للشغب أن نقول: إن الجسم هو الطويل المريض العميق، ولا يجوز أن يسمى بذلك إلا من كان طويلا عميقًا، والله تعالى ليس كذلك، فلا يجوز وصفه به. وللمخالف في هذا الباب شبه من جهة السمع والعقل.

أما شبههم من جهة العقل:

قالوا: قد ثبت أنه تعالى عالم قادر، والعالم القادر لا يكون إلا جسما، دليله الشاهد: وربما يغيرون العبارة فيقولون: إن من صح أن يعلم ويقدر مفارق لمن لا يصح أن يعلم مفارقة الجسم للعرض. والقديم تعالى ممن يصح أن يعلم ويقدر، فيجب أن يكون جسما.

والأصل في الجواب عن ذلك، أن الواحد منا إذا كان عالما قادرا يجب أن يكون جسما لعله، تلك العلة مفقودة في حق القديم تعالى، وهو أن أحدنا عالم بعلم وقادر بقدرة، والعلم والقدرة يحتاجان في الوجود إلى محل مبني مبنية مخصوصة، والمحل المبني على هذا الوجه لا بد من أن يكون جسما، وليس كذلك القديم تعالى لأنه عالم لذاته، فلا يجب إذا كان عالما قادرا أن يكون جسما.

ثم يقال لهم: الواحد منا إذا كان عالمًا قادرًا كما يجب أن يكون جسمًا، يجب أن يكون ذا قلب وضمير، وأن يكون مركبًا من لحم ودم، فقولوا فى القديم تعالى، والقوم لا يقولون بذلك.

شبهة أخرى لهم فى المسألة، وهو أنهم قالوا: المعقول إما الجسم وإما العرض والقديم تعالى يستحيل أن يكون عرضًا، فيجب أن يكون جسمًا. قلنا: ما تعنون بالمعقول؟ فإن أردتم المعلوم، ففيه وقع النزاع وهلا جاز أن يكون ههنا ذات معلوم مخالف للأجسام والأعراض وهو القديم تعالى. وإن أردتم به ما يمكن اعتقاده، فهو نفس التنازع فيه أيضًا. وهلا جاز أن يكون ههنا ذات يمكن اعتقاده ولا يكون جسمًا ولا عرضًا وهو الله تعالى.

فإن قيل: إنا نعن بالمعقول ما قد شوهد نظيره، قلما: وهلا جاز أن يكون ههنا ذات لم يشاهد نظيره قط وهو الله تعالى. ثم يقال لهم أستم قد أثبتتم الحياة والقدرة وإن لم تشاهدوا نظيرًا قط فهلا جاز مثله فى مسألتنا؟ هذا هو الكلام فى شبههم من جهة العقل. وأما شبههم من جهة السمع فكثيرة.

منها: قوله تعالى "الرحمن على العرش استوى" (١) قالوا الاستواء إنما هو القيام والانتصاب، والانتصاب والقيام من صفات الأجسام، فيجب أن يكون الله تعالى جسمًا.

والأصل فى الجواب عن ذلك أن يقال لهم: أولاً إن الاستدلال بالسمع على هذه المسألة غير ممكن، لأن صحة السمع موقوفة عليها، لأننا ما لم نعلم القديم تعالى عدلاً حكيماً لا نعلم صحة السمع، وما لم نعلم أنه غنى ولا تجوز عليه الحاجة لا نعلمه عدلاً، وما لم نعلم أنه ليس بجسم لا نعلمه غنيًا، فكيف يمكن الاستدلال بالسمع على هذه المسألة، وهل هذا إلا استدلال

(١) سورة طه - آية ٥.

بالفرع على الأصل؟ وذلك محال من وجه آخر، هو أنا ما لم نعلم به عالمًا لذاته لا نعلمه عدلاً، والجسم يستحيل أن يكون عالمًا لذاته. ثم يقال لهم: الاستواء ههنا بمعنى الاستيلاء والغلبة، وذلك مشهورة في اللغة. قال الشاعر:

فلما علونا واستويتنا عليهم تركناهم صرعى لنسر وكاسر
وقال آخر:

قد استوى بشر على العراق من غير سيف ودم مہراق
فالحمد للمهيمن الخلاق

فإن قالوا أن الله تعالى مستوى على العالم جملة، فما وجه تخصيص العرش بالذر قلنا لأنه أعظم ما خلق الله تعالى فلهذا اختصه بالذكر وقد قيل. إن العرض ههنا بمعنى الملك، وذلك ظاهر في اللغة يقال: ثل عرش بي فلان، أى إذا زال ملكهم. وفيه يقول الشاعر:

إذا ما بنو مروان ثلث عروشهم وأودت كما أودت إباد وحمير
وقد تعلقوا أيضًا بقوله تعالى "ولتصنع على عيني" قالوا: فأثبت لنفسه العين وذو العين لا يكون إلا جسمًا.

والأصل في الجواب عن ذلك، أن المراد به لتقع الصنعة على علمي، والعين قد نورد بمعنى العلم، يقال جرى هذا بعيني أى جرى بعلمي. ولولا ما ذكرناه وإلا لزم أن يكون لله تعالى عيون كثيرة، لأنه قال: "بأعيننا" والمعلوم خلاف ذلك.

وقد علقوا بقوله تعالى "كل شيء هالك وجهه" قالوا: فأثبت لنفسه الوجه، وذو الوجه لا يكون إلا جسمًا.

وجوابنا عن هذا، أن المراد به كل شيء هالك إلا ذاته أى نفسه، والوجه بمعنى الذات مشهور في اللغة، يقال: وجه هذا الثوب جيد، أى ذاته

جيدة. وبعد، فلو كان الأمر على ما ذكره، للزم أن يتنفي كل شيء منه إلا الوجه، تعالى عن ذلك علواً كبيراً.

وقد تعلقوا أيضاً بقوله تعالى: "لما خلقت بيدي استكبرت" . . قالوا: فأثبت لنفسه اليدين، وهذا يدل على كونه جسماً.

والجواب عنه أن البدن بمعنى القوة، وذلك ظاهر في اللغة، يقال: مالى على هذا الأمر يد، أى قوة. فإن قالوا فما وجه التشبيه إذا؟ قلنا: إن ذلك مستعمل في اللغة، قال الشعر:

فقالا شفاك الله والله ما بنا لما حملت منك الضلوع يدان

على أمن عادتهم وضع المثني مكان المفرد، وعلى هذا قال الشاعر:

فإن بخلت سدوس بدرهميها فإن الريح طيبة قبول

وقال أبو وهب، الوليد بن عقبة:

أرى الجزار يشحذ شفرتيه إذا هبت رياح أبى عقيل

وإنما أراد شفرته، ولكن ثنى.

وقد تعلقوا أيضاً بقوله تعالى "بل يدها مبسوطتان" قالوا: فأثبت لنفسه اليد وذو اليد لا يكون إلا جسماً.

والأصل في الجواب عن ذلك، أن اليد ههنا بمعنى النعمة، وذلك ظاهر في اللغة، يقال: لفلان على منة، أى منة ونعمة. فإن قيل فما معنى الثنية؟ قلنا: قد أبجنا عن ذلك.

وقد تعلقوا أيضاً بقوله تعالى "يا حسرتا على ما فرطت في جنب الله" قالوا: وذو الجنب لا يكون إلا جسماً.

والجواب عنه: أن الجنب ههنا بمعنى الطاعة، وذلك مشهور في اللغة. وعلى هذا يقال: اكتسب هذا الحال في جنب فلان، أى في طاعته وخدمته.

وقد تعلقوا أيضًا بقوله تعالى "والسّموات مطويات بيمينه" (١) قالوا:
وذو اليمين لا يكون إلا جسمًا.

وجواننا أن اليمين بمعنى القوة، وهذا كثير ظاهر في اللغة، وعلى هذا
قال الشاعر:

رأيت عرابة الأوسى يسمو إلى العلياء منقطع القربن

إذا ما راية رفعت لمجد تلقاها عرابة باليمين

وقد تعلقوا أيضًا بقوله تعالى "يوم يكشف عن ساق" (٢) قالوا وذو
الساق لا يكون إلا جسمًا.

والأصل في الجواب عن ذلك، أنه لا يقر لكم بالظاهر لأنه لم يصف
الساق إلى نفسه، فنقول: المراد به الشدة، يبين ذلك أنه تعالى يصف هل يوم
القيامة وشدته جريًا على عادة العرب، فهو بمتزلة قولهم قامت العرب على
ساقها.

وقد تعلقوا بقوله تعالى "وجاء ربك" (٣) قالوا: فالله تعالى وصف
نفسه بالمجيء، والمجيء لا يتصور إلا من الأجسام.

والأصل في الجواب عن ذلك، أنه تعالى ذكر نفسه وأراد غيره جريًا
على عادتهم في حذف المضاف وإقامة المضاف إليه مقامه، كما قال عز وجل:

"واسأل القرية" (٤) يعنى أهل القرية. وقال في موضع آخر: "إلى

ذاهب إلى ربي" (٥) أى إلى حيث أمرنى ربي. ثم إن رحيمه الله بين ما يلزم
المكلف معرفته في هذا الباب:

(٢) سورة القلم - آية ٢٤.

(٤) سورة يوسف - آية ٨٢.

(١) سورة الزمر - آية ٦٧.

(٣) سورة الفجر - آية ٢٢.

(٥) سورة الصافات - آية ٩٩.

وجملة القول ف ذلك، أن الذى يلزمه أن يعلم، أنه تعالى لم يكن جسماً فيما لم يزل، ولا يكون كذلك فيما لا يزال، ولا يجوز أن يكون على هذه الصفة بحال من الأحوال.

والذى يدل على ذلك، هو أن ما دل على استحالة كونه جسماً الآن ثابت فى جميع الحالات فجب استحالة كونه جسماً فى سائر الحالات فهذه طريقة القول فى ذلك.

فصل، لما بين رحمه الله الكلام فى أنه تعالى لا يجوز أن يكون جسماً بين استحالة كونه عرضاً، ونحن نبين أولاً حقيقة العرض.

أعلم أن العرض فى أصل اللغة هو ما يعرض فى الوجود ولا يطول لبثه سوء كان جسماً أو عرضاً، ولهذا يقال للسحاب عارض، قال الله تعالى: "هذا عارض ممطرنا" (١) أى ممطرنا، ولا بد من هذا التقدير لأن صفة النكرة نكرة، وقيل: الدنيا عرض حاضر يأكل منه البر والفاجر، هذا فى أصل اللغة.

وأما فى الاصطلاح، فهو ما يعرض فى الوجود ولا يجب لبثه كابت الجواهر والأجسام، وقولنا ولا يجب لبثه كلبث الجواهر والأجسام، احتراز عن الأعراض الباقية تبقى، ولكن لا على حد بقاء الأجسام والجواهر لأنها تنفى باضدادها، والجواهر والأجسام باقية ثابتة.

وإذا قد عرفت هذا، فالذى يدل على أنه تعالى لا يجوز أن يكون عرضاً هو أنه لو كان كذلك، لكان لا يخلو؛ إما أن يكون شبيهاً ببعضها دون بعض وذلك يقتضى أن يكون القديم تعالى محدثاً مثلها أو هى قديمة مثل الله تعالى، وكلا القولين فاسد لأننا قد بينا قدم القديم وحدوث الأعراض.

وإن شئت قالت: الأعراض على ضربين: باق، ولا يجوز أن يكون

(١) سورة الأحقاف - آية ٢٤.

القديم تعانى من قبيل ما لا يبقى لما قد مر من قبل، ولا أن يكون من قبيل ما يبقى لأنه ما من شيء منها إلا وهو مختص بحكمه؛ وذلك الحكم مستحيل على الله تعالى.

وإن شئت، قلت: الأعراض على ضربين: مدرك، وغير مدرك. لا يجوز أن يكون القديم تعالى من قبيل المدركات لما سنيته من بعد إن شاء الله تعالى، ولا أن يكون من قبيل ما لا يدرك لأنه ما من شيء منها إلا وهو مختص بحكمه، ذلك الحكم مستحيل على الله تعالى.

وإن شئت، قلت: الأعراض على ضربين: علة، والآخر ليس بعلة، والقديم تعالى لا يجوز أن يكون من قبيل العلة لما بيناه من قبل، ولا أن يكون من القبيل الآخر، لأنه ما من شيء منهما إلا وهو مختص بصفة، تلك الصفة مستحيلة على الله تعالى.

وتحقيق ذلك، أن قال: قد ثبت حدوث الأعراض جملة، وضح أن الله تعالى قديم، فيكيف يكون عرضاً؟ وذكر السيد الإمام^(١) أن هذا الجنس ليس بعمد.

ثم إنه رحمه الله أورد في آخر الفصل ما يلزم المكلف معرفته في هذا الباب:

وجملة القول فيما يلزم ذلك، أن يعلم أن الله تعالى لم يكن عرضاً فيما يزل، ولا يكون عرضاً فيما لا يزال، ولا يجوز أن يكون على هذه الصفة بحال من الأحوال. والذي يدل على ذلك، أن مبادل على استجالة كونه عرضاً الآن ثابت في جميع الأحوال، يجوز أن يكون عرضاً في وقت من الأوقات فهذه طريقة القول فيه.

(١) السيد الإمام: هو المؤمن بالله أحمد بن الحسين الأملى كان من تلاميذ القاضي عبد الجبار. توفي عام ٤١١ هـ.

فصل، فى نفي الرؤية^(١)

ومما يجب نفيه عن الله تعالى الرؤية .

وهذه مسألة خلاف بين الناس . وفى الحقيقة، الخلاف فى هذه المسألة إنما يتحقق بيننا وبين هؤلاء الأشعرية الذين لا ينفون الرؤية، فأما المجسمة فهم مسلمون أن الله تعالى لو لم يكن جسماً لما صح أن يرى، ونحن نسلم لهم أن الله تعالى وكان جسماً لصح أن يرى، والكلام مهم فى هذه المسألة لغو .

ويمكن أن نستدل على هذه المسألة بالعقل والسمع جميعاً، لأن صحة السمع لا تقف عليها، وكل مسألة لا تقف عليها صحة السمع فالاستدلال عليها بالسمع ممكن . ولهذا جوزنا الاستدلال بالسمع على كونه حياً، لما لم تقف صحة السمع عليها، يبين ذلك، أن أحدنا يمكنه أن يعلم أن للعالم صانعاً حكيماً، وإن لم يخطر بباله أنه هل يرى أم لا، ولهذا لم نكفر من خالفنا فى هذه المسألة، لما كان الجهل بأنه تعالى لا يرى لا يقتضى جهلاً بذاته

(١) موضوع الرؤية من مواضع الخلاف بين مفكرى الإسلام . ويتعلق بعشكا التجسم وهل تثبت لله جهة ومكاناً ويداً ووجهاً . فقد ذهبت الرافضة إلى أن ربهما جسم ذو هيئة وصورة يتحرك ويمكن يزول ويتقل . وقالت المشبهة والكرامية إن الله جسم لا كالأجسام الحادثة ونسبوا إليه اليد والعينين والوجه نسبة حقيقية، وكذلك نسبوا إليه أنه فى جهة معينة وهى العرض، ومن قال مثل هذا الكلام فإنه رؤية الله فى كل آن، وقال الأشعري بجواز رؤية الله وأثبت لله وجهاً ويداً وعينين لا تعرف كيفيتهما ورفض تأويل الآيات الواردة بهذا رؤية الله وأثبت لله وجهاً ويداً وعينين لا تعرف كيفيتهما ورفض تأويل الآيات الواردة بهذا المعنى، بينما فعل ذلك الرازى إذ فسر الوجه بالذات (لوامع البيئات . ٢٦٠). أما المعتزلة فقد نفوا رؤية الله فى الآخرة أو الدنيا . كما رفضوا أخذ الآيات الواردة فى الوجه واليد والاستواء والجنب على معناها الظاهرى وأولوها . وهذا يتفق مع تزيههم الله عن كلف معنى من مسائى التشبيه أو التجسيم .

ولا بشيء من صفاته. ولهذا جوزنا في قوله تعالى "رب ارني انظر إليك" (١) أن يكن سؤال موسى عليه السلام سؤالاً لنفسه، لأن المرئي ليس له بكونه مرئياً حالة وصفة. وعلى هذا لم نجعل شيخنا أبا علي بالأكوان حيث قال إنها مدركة بالبصر.

إذا ثبتت هذه الجملة فأعلم أنه رحمه الله بدأ بالاستدلال على هذه المسألة بقوله تعالى "لا تدركه الأبصار وهو يدرك الأبصار وهو اللطيف الخبير" (٢) ووجه الدلالة في الآية، هو ما قد ثبت من أن الإدراك إذا قرن بالبصر لا يحتمل إلا الرؤية وثبت أنه تعالى نفى عن نفسه إدراك البصر، ونجد في ذلك تمدحاً راجعاً إلى ذاته، وما كان من نفيه تمدحاً راجعاً إلى ذاته كان إثباته نقصاً، والنقائص غير جائزة على الله تعالى في حال من الأحوال.

فإن قيل: ولم قلت إن الإدراك إذا اقترن بالبصر لم يحتمل إلا الرؤية؟ قلنا: لأن الرأى ليس بكونه رائياً حاله زائدة على كونه مدركاً، لأنه لو كان أمراً زائداً عليه لصح انفصال أحدهما عن الآخر إذا لا علاقة بينهما من وجه معقول، والمعلوم خلافه.

بعد، فإن الإدراك إذا أطلق يحتمل معانى كثيرة. فقد يذكر ويراد به البلوغ، يقال: أدرك أى بلغ الحلم؛ وقد يذكر ويراد به التضج والإيناع، يقال: أدرك الثمر إذا أئنع؛ فأما إذا قيد بالبصر فلا يحتمل إلا الرؤية على ما ذكرناه، وصار الحال فيه كالحال فى السكون فإنه إذا قرن بالنفس لا يحتمل إلا العلم، وإن احتمل بإطلاقه شيئاً آخر.

يبين ما ذكرناه، أنه لا فرق بين قولهم أدركت ببصرى هذا الشخص وبين قولهم رأيت ببصرى هذا الشخص، ورأيت ببصرى هذا الشخص أو

(١) سورة الأعراف - آية ١٤٢.

(٢) سورة الأنعام - آية ١٠٣.

أبصرت ببصرى هذا الشخص، حتى لو قال أدركت ببصرى وما رأيت، أو رأيت وما أدركت، لعد مناقضاً. ومن علامات اتفاق اللفظين فى الفائدة، أن يثبتا فى الاستعمال معاً وزير ولامعاً، حتى لو أثبت بأحدهما ونفى بالآخر لتناقض الكلام، وبهذه الطريقة نعلم اتفاق الجلوس والعود فى الفائدة وغيرها من الأسماء.

فإن قيل: كيف يصح قولكم إن من علامات اتفاق اللفظين فى الفائدة أن يثبتا فى الاستعمال معاً ويزولا معاً، ومعلوم أن الإرادة والمحبة واحدة ثم يستعمل أحدهما حيث لا يستعمل الآخر، فيقال: أحب جاريتى ولا يقال: أريدها، قلنا: كمنا فيما إذا استعملا حقيقة، وهذا فقد استعمل مجازاً، وحقيقته حب الاستماع بها، فلا جرم يجوز أن يقول: أريد الاستماع بها، وصار الحال فيما ذكرناه كالحال فى الغائط فإنه المكان المطمئن فى الأصل، ثم يتجاوز به فى الكتابة عن قضاء الحاجة، ولا يستعمل بدله المكان المطمئن فى الكتابة عن قضاء الحاجة لما كان ذلك الاستعمال على سبيل التوسع والمجاز لا على وجه الحقيقة، كذلك ههنا.

فإن قيل: أليس أنهم يقولون: أدركت ببصرى حرارة الميل، فكيف يصح قولكم: أن الإدراك إذا قرن بالبصر لا يحتمل إلا الرؤية؟ قلنا: ليس هذا من اللغة شىء وإنما اخترعه ابن أبى بشر الأشعرى^(١) ليصح مذهبه به، إذ لم يرد فى كلامهم لا المنظور ولا المنشور.

يبين ما ذكرناه ويوضحه، أن هذه الباء إذا دخلت على الأسماء أفادت أنها آلة فيما دخلت فيه، كقولهم مشيت برجلي وكتبت بقلمى. والبصر ليس بالآلة فى إدراك الحرارة إذ الخيشوم يشاركه فى ذلك، فلو كان آلة فيه لم يجز ذلك. ألا ترى البصر لما كان آلة فى الرؤية لم يشاركه آلة السمع وغيره من الحواس، وكذلك كان يجب مثله فى مسألتنا.

(١) يقصد الإمام أبو الحسن الأشعرى صاحب المذهب الأشعرى.

على أننا لم نقل: إن الإدراك إذا قرن بالبصر وقيد بالحرارة فإنه لا يفيد إلا الرؤية، حتى يكون هذا نقضاً لكلامنا، وإنما قلنا: إنه إذا اقترن بالبصر لا يحتمل إلا الرؤية، فلا يتوجه هذا ما قلناه.

فإن قيل: ولم قلتم إن هذه الآية وردت مورد التمدح؟ قلنا: لأن سياق الآية يقتضى ذلك، وكذلك ما قبلها وما بعدها، لأن جمعيه فى مدائح الله تعالى، وغير جائز من الحكيم أن يأتى بجملة مشتملة على المدح ثم يخلطها بما ليس بمدح البتة، ألا ترى أنه لا يحسن أن يقول أحدنا: فلان ورع تقى نقى الجيب مرضى الطريقة أسود يأكل الخبز بالليل ويصوم النهار، لما لم يكن لكونه أسود يأكل الخبز تأثير فى المدح.

يبين ذلك، أنه تعالى لما بين تميزه عما عداه من الأجناس بنفى الصاحبة والولد بين أنه يتميز عن غيره من الذوات بأن لا يرى ويرى. وبعد، فإن الأمة اتفقوا على أن الآية واردة مورد التمدح فلا كلام فى ذلك، وإنما الكلام فى جهة المدح.

فمنهم من قال: إن التمدح هو بان القديم عز وجل لا يرى لا فى الدنيا لا فى الآخرة على ما نقوله، ومنهم من قال إن التمدح هو بأن لا يرى فى دار الدنيا. ومنهم من قال إن التمدح هو بأن لا يرى بهذه الحواس وإن جاز أن يرى بحاسة أخرى. فصح أن الآية واردة مورد التمدح على ما ذكرناه، ولا تمدح إلا من جهة التى نقولها.

فإن قيل: وأى مدح فى أنه لا يرى القديم تعالى وقد شاركه فيه المعدومات وكثير من الموجودات؟ قلنا: لم يقع التمدح بمجرد أن لا يرى، وإنما يقع التمدح بكونه رائيًا ولا يرى، ولا يمتنع فى الشيء أن لا يكون مدحًا، ثم بانضمام شيء آخر إليه بصير مدحًا، وهكذا فلا مدح فى نفى الصاحبة والولد مجردًا، ثم إذا انضم إليه كونه حيا لا آفة به صار مدحًا.

وهكذا فلا مدح فى أنه لا أول له، فإن المعدومات تشاركه فى ذلك، ثم يصير مدحاً بانضمام شىء آخر إليه وهو كونه قادراً عالمًا سمياً بصيراً موجوداً، كذلك فى مسألتنا.

وحاصل هذه الجملة، أن التمدح إنما يقع لما تقع به البينونة بينه وبين غيره من الذوات، والبينونة لا تقع إلا بما نقوله، لأن الذوات على أقسام؛ منها ما يرى ويرى كالواحد منا، ومنها ما لا يرى كالمعدومات، ومنها ما يرى ولا يرى كالجماذ، ومنها ما لا يرى كالقديم سبحانه وتعالى. وعلى هذا الوجه صح التمدح بقوله: وهو يطعم ولا يطعم.

فإن قيل: إن ما ليس بمدح إذا انضم إلى ما هو مدح، كيف يصير مدحاً؟ قيل له: لا مانع من ذلك، فمعلوم أن قوله عز وجل "لا تأخذه سنة ولا نوم"^(١) بمجرد ليس بمدح، ثم صار مدحاً لانضمامه إلى قوله "الله لا إله إلا هو الحى القيوم"^(١)، وكذلك قولنا فى الله تعالى أنه موجود ليس بمدح، ثم إذا ضمنا إليه القول بأنه لا ابتداء له صار مدحاً ونظائر ذلك أكثر من أن يذكر فالمنكر له متجاهل.

فإن قيل: فلو جاز فيما ليس بمدح أن يصير مدحاً بانضمامه إلى غيره لكان لا يمتنع أن يصير الجهل مدحاً بانضمامه إلى الشجاعة، وقوة القلب، حتى يحسن أن يمدح الواحد الغير بأنه جاهل قوى القلب شجاع. قيل له: إن ما وضع للنقص من الأوصاف نحو قولنا، جاهل وعاجز وما شاكلها، لا تختلف فائدته، ولا تتغير حالة لا بالانضمام ولا عدم الانضمام، بل يفيد النقص بكل حال سواء ضم إلى غيره أو لم يضر، وليس كذلك سبيل ما ليس بمدح ولا نقص، فإن ذلك مما لا يمتنع أن يصير مدحاً بغيره على ما ذكرناه.

(١) سورة البقرة - آية ٢٥٥.

فإن قيل: فجزوا أن قولنا أسود مدحا، بأن ينضم مدحا، بأن ينضم إليه قولنا عالم، ومعلوم أن ذلك لا يصير مدحا لما لم يكن مدحا في نفسه، فإذا لم يجز أن يصير مدحا، فكذلك لا يجوز في قوله تعالى "لا تذركه الأبصار" (١) أن يصير مدحا بأن ينضم إليه قوله "وهو يدرك الأبصار" (١) قيل له: إنا لم نقل: إن ما ليس بمدح إذا انضم إلى ما هو مدح صار مدحا على كل حال، بل قلنا: إن ما ليس بمدح إذا انضم إلى ما هو مدح وتحصل بمجموعها البيئونة صار مدحا، ولم تحصل البيئونة بانضمام قولنا عالم، بخلاف مسألتنا، لأنه حصل ههنا بيئونة على الوجه الذي ذكرناه.

فإن قيل: وما وجه البيئونة؟ قلنا: وجه البيئونة هو أنه يرى ولا يرى.

فإن قيل: هلا جاز أن تكون جهة التمدح هو كونه قادرا على أن يمنعنا من رؤيته؟ قلنا: هذا تأويل بخلاف تأويل سائر المفسرين، وما هذا سبيله من التأويلات يكون فاسداً. وبعد، فإن هذا حمل خطاب الله تعالى على غير ما تقتضيه حقيقة اللغة ومجازها، فلا يجوز.

يبين ذلك، أن أحدنا إذا قال: فلان يرى، فإنه لا يقتضي كونه قادرا على أن يمنع من رؤيته، لا في حقيقة اللغة ولا في مجازها، فكيف يصح ما ذكر.

فإن قيل: ولم قلتم إن هذا المدح يرجع إلى الذات؟ قلنا: لأن المدح على قسمين؛ أحدهما، يرجع إلى الذات والآخر، يرجع إلى الفعل. وما يرجع إلى الذات فعلى قسمين؛ أحدهما، يرجع إلى الإثبات، نحو قولنا قادر عالم حي سميع بصير. والثاني، يرجع إلى النفي، وذلك نحو قولنا لا يحتاج ولا يتحرك ولا يسكن. وأما ما يرجع إلى الفعل

(١) سورة الأنعام - آية ١٠٣.

فعلى ضربين أيضاً؛ أحدهما، يرجع إلى الإثبات، نحو قولنا رازق ومحسن ومتفضل والثاني، يرجع إلى النفي، وذلك نحو قولنا لا يظلم ولا يكذب.

إذا ثبت هذا، فالواجب أن ننظر في قوله "لا تدركه الأبصار" (١) من أى القبيلين هو. لا يجوز أن يكون هذا من قبيل ما يرجع إلى الفعل لأنه تعالى لم يفعل فعلا حتى لا يرى، وليس يجب في الشيء إذا لم يرى أن يحصل منه فعل حتى لا يرى فإن كثيراً من الأشياء لا ترى وإن لم تفعل أمراً من الأمور كالمعدومات وككثير من الأعراض، والشيء إذا لم يرى فإنما لم يرى لما هو عليه في ذاته، لا لأنه يفعل أمراً من الأمور، وإذا كان الأمر كذلك صح أن هذا التمدح راجع إلى ذاته على ما نقوله.

فإن قيل: ولم قلت: إن ما كان نفيه مدحاً راجعاً إلى ذاته كان إثباته نقصاً (١)، قيل له: لأنه لو لم يكن إثباته نقصاً لم يكن نفيه مدحاً. ألا ترى أن نفي السنة والنوم لما كان مدحاً كان إثباته نقصاً، حتى لو قال أحدنا: إنه تعالى ينام، كان هذا أيضاً نقصاً. وبعد، فإنما تعالى إذا لم يرى فإنما لم يرى لما هو عليه في ذاته، فلو رئى وجب أن تكون قد خرج عما هو عليه في ذاته، فكان نقصاً.

فإن قيل وأى نقص في أن يرى القديم تعالى، وما وجه النقص فيه؟ قلنا: لا يلزمنا أن نعلم ذلك مفصلاً، بل إذا علمنا على الجملة أنه تعالى بمدح ينفي الرؤية عن نفسه مدحاً راجعاً إلى ذاته، وعلمنا أن ما كان نفيه مدحاً يرجع إلى الذات كان إثباته نقصاً، كفى.

فإذا أردت التفصيل فلان فيه انقلابه وخروجه عما هو عليه في ذاته.

فإن قيل: وما أنكرتم أن المراد بقوله تعالى "لا تدركه الأبصار" (١) أى لا تحيط به الأبصار؟ ونحن هكذا نقول: قلنا: الإحاطة ليس هو بمعنى

(١) سورة الأنعام - آية ١٠٣.

الإدراك لا فى حقيقة اللغة ولا فى مجازها، ألا ترى أنهم يقولون السور أحاط بالمدينة، ولا يقولون: أدركها أو أدرك بها، وكذلك يقولون: عين الميت أحاطت بالكافور ولا يقولون أدركته. وبعد، فإن هذا تأويل بخلاف تأويل المفسرين، فلا يقبل. على أنه كما لا تحيط به الأبصار فكذلك لا يحيط هو بالأبصار، لأن المانع عن ذلك فى الموضوعين واحد فلا يجوز حمل الإدراك المذكور فى الآية على الإحاطة لهذه الوجوه.

فإن قيل: لا تعلق لكم بالظاهر، لأن الذى يقتضيه الظاهر هو أن الأبصار لا تراه، ونحن كذلك نقول: قيل له: إنه تعالى تمدح بنفى الرؤية عن نفسه، فلا بد من أن يحمل على وجه يقع به البينونة بينه وبين غيره من الذوات حتى يدخل فى باب التمدح. ولا تقع البينونة بينه وبين غيره من الذوات بهذا الذى قد ذكرتموه، لأن الأبصار كما لا تراه فكذلك لا ترى غيره.

وبعد، فإن المراد بالأبصار المبصرون، إلا أنه تعالى علق الإدراك بما هو آلة فيه وعنى به الجملة. ألا ترى يقولون: مشيت رجلى، وكتبت يدي، وسمعت أذنى، ويريدون الجملة. وعلى هذا المثل السائر، يداك أو كتافوك نفخ.

ثم إن لتعليق الشيء بما هو آلة فيه وفائدة ظاهرة، لا تحصل تلك الفائدة إذا علقت بالجملة بيان ذلك، أن أحدنا إذا قال كتبت، يحتمل أن يكون قد كتبه بنفسه، ويحتمل أن يكون قد استكتب غيره، وليس كذلك كتبت يدي، ومشيت رجلى، فإنه لا يحتمل ذلك.

وبعد، فإن هذا تفسير بخلاف تأويل المفسرين، فإن المفسرين من لدن الصحابة إلى يومنا هذا، على أن المراد بالإبصار المبصرون، إلا أنهم اختلفوا؛ فمن قائل إنه لا يدركه المبصرون فى دار الدنيا، ومن قائل لا يدركه المبصرون

فى خال من الأحوال، وكل تأويل بخلاف تأويل المفسرين فهو كفتوى يكون
بخلاف فتوى المفتين.

فإن قيل: لو كان المراد بقوله تعالى لا تدركه الأبصار، لوجب مثله فى
قوله "وهو يدرك الأبصار" (١) أن يكون المبصرين، ليكون النفى مطابقاً
للإثبات، وهذا يقتضى أن يرى القديم نفسه لأنه من المبصرين، وكل من قال
أنه تعالى يرى نفسه قال إنه يراه غيره.

قيل له: إنه تعالى وإن كان مبصراً، فإنما يرى ما تصح رؤيته، ونفسه
يستحيل أن تسرى، لما قد بينا أنه يمدح بنفى الرؤية مدحاً يرجع إلى ذاته،
وما كان نفيه نفيًا راجعاً إلى ذاته فإن إثباته نقصاً. والنقص لا يجوز على الله
تعالى.

وبعد، فإن المراد بقوله "لا تدركه الأبصار" (١) المبصرون بالأبصار،
فكذلك فى قوله وهو يدرك الأبصار، فيجب أن يكون هذا هو المراد ليكون
النفى مطابقاً للإثبات، والله تعالى ليس من المبصرين بالأبصار، فلا يلزم ما
ذكرتموه.

وبعد، فلا يجوز من الله تعالى أن يجمع بينه وبين غيره فى الخطاب،
بل يجب أن ينفرد بالذكر تأديباً لنا وتعليماً للتعظيم. وعلى هذا فإن أمير
المؤمنين عليه السلام ما سمع خطيباً بقول من أطاع الله فقد رشد، ومن
يعصهما فقد غوى، قال ليس خطيب القوم أنت، هلا قلت ومن يعصى الله
ورسوله فقد غوى. فهى عن الجمع بين الله ورسوله فى الذكر إعظافاً
وإجلالاً لله جل ذكره. فإن قيل: قوله تعالى "لا تدركه الأبصار وهو يدرك
الأبصار" (١) عام فى دار الدنيا ودار الآخرة وقوله "وجوه يومئذ ناضرة إلى
ربها ناظرة" (٢) خاص فى دار الآخرة، ومن حق العمام أن يحمل على
الخاص، كما أن من حق المقيد أن يحمل على المقيد.

(٢) سورة القيامة - آية ٢٣.

(١) سورة الأنعام - آية ١٠٣.

وربما يستدلون بهذه الآية ابتداء على أنه تعالى يرى فى الآخرة.

وجوابنا، أن العام إنما يبنى على الخاص إذا أمكن تخصيصه، وهذه الآية لا تحتمل التخصيص، لأنه تعالى يمدح بنفى الرواية عن نفسه مدحاً راجعاً إلى ذاته، وما كان نفيه مدحاً راجعاً إلى ذاته كان إثباتاً نقصاً، والنقص لا يجوز على الله تعالى على وجه. وبعد، فإن هذه الآية إنما تختص تلك الآية إذا أفادت أنه تعالى يرى فى حال من الحالات، وليس فى الآية ما يقتضى ذلك، لأن النظر ليس هو بمعنى الرؤية. هذا هو الجواب عنه إذا تعلقوا به على هذا الوجه.

فأما إذا استدلوا به ابتداء، فالكلام عليه أن يقال لهم: ما وجه الاستدلال بالآية؟ فإن قالوا: إنه تعالى بين أن الوجوه يوم القيامة تنظر، إليه والنظر هو بمعنى الرؤية، قلنا: لسنا نسلم أن النظر بمعنى الرؤية فما دليلكم عليه؟ فلا يجدون إلى ذلك سبيلاً.

ثم يقال لهم: كيف يعلم أن يكون النظر بمعنى الرؤية، ومعلوم أنهم يقولون: نظرت إلى الهلال فلم أراه، فلو كان أحدهما هو الآخر لتناقض الكلام، ونزل منزلة قول القائل: رأيت الهلال وما رأيت، وهذا مناقض فاسد.

وبعد، فإنهم يجعلون الرؤية غاية للنظر فيقولون: نظرت حتى رأيت، فلو كان أحدهما هو الآخر، لكان أحدهما بمنزلة أن يجعل الشيء غاية لنفسه وذلك لا يجوز، ولذلك لا يصح أن يقال: رأيت حتى رأيت.

وبعد، فإنهم يعقبون النظر بالرؤية فيقولون: نظرت فرأيت، فلو كان أحدهما هو الآخر، لكان فى ذلك تعقيب الشيء بنفسه وينزل منزلة قولك رأيت فرأيت، وهذا لا يستقيم.

وبعد، فإنهم ينوعون النظر فيقولون: نظرت نظر راضٍ، ونظرت نظر غضبانٍ، ونظرت نظر شررٍ وعلى هذا قال الشاعر:

نظروا إليك بأعين مزورة نظر التيوس إلى شفار الجاوز.

وقال آخر:

تخبرني العينان ما الصدر كاتم وماجن بالبغضاء والنظر والشزر
وأيضاً فإنهم يقولون في تفسير الأقبل، وهو الأحوال، وهو الذي إذا نظر إليك كأنه ينظر إلى غيرك، فلو كان هو الرؤية، لكان تقديره: هو الذي إذا رآك كأنه يرى غيرك، وهذا لا يستقيم.

وبعد، فإننا نعلم ضرورة كون الجماعة ناظرين إلى الهلال، ولا نعلم كونهم راثنين له ضرورة، ولهذا يصح أن نسأل عن ذلك، فلو كان أحدهما بمعنى الآخر لم يجز ذلك.

ويدل على ذلك أيضاً، قوله تعالى "ونراهم ينظرون إليك وهم لا يبصرون" (١) أثبت النظر ونفى الرؤية، فلو كان أحدهما بمعنى الآخر لتناقض الكلام، وتنزل منزله قول القائل يرونك، وهذا خلف من الكلام.

فإن قيل: إن ذلك مجاز لأنه ورد في شأن الأضنام، قلنا: إنه وإن كان كذلك، إلا أن المجاز كالحقيقة في أنه لا يصح التناقض فيه.

وحاصل هذه الجملة، أن النظر من الرؤية بمنزلة الإضغاء من السماع، والذون من إدراك الطعام، والشتم من إدراك الرائحة.

فإن قيل: إذا أطلق يحتمل معاني كثيرة على ما ذكرتموه، فأما إذا علق بالوجه فلا يحتمل إلا الرؤية، كما أنه إذا علق بالقلب لا يحتمل إلا الفكر. وربما يقولون: إن النظر إذا علق بالوجه وعدى بالي إلى الرؤية.

(١) سورة الأعراف - آية ١٩٨.

قلنا: ما ذكرتموه أولاً مما لا نسلمه، فما دليلكم عليه؟

فإن قالوا: الدليل عليه، هو أن الآلة التي يرى بها الشيء فى الوجه، فيجب فى النظر إذا علق به أن لا يحتمل إلا الرؤية، لأنه لو لم يكن كذلك لا يثبت لتعليقه به فائدة، قلنا: لو وجب صحة ما ذكرتموه من حيث أن الآلة التي يرى بها الشيء فى الوجه، وهكذا فى قوله شممت بوجهي، وقد عرف خلافه.

وأما ما قالوه من أن النظر إذا علق بالوجه وعدى بإلى لم يحتمل إلا الرؤية فستكلم عليه إن شاء الله تعالى.

فإن قيل: النظر المذكور فى الآية إذا لم يفد الرؤية فما تأويل الآية؟

قيل له: قد قيل إن النظر المذكور ههنا بمعنى الانتظار، فكأنه تعالى قال: وجوه يومئذ ناضرة لثواب ربها منتظرة، والنظر بمعنى الانتظار قد ورد قال تعالى "فنظرة إلى مسيرة" (١) أى فانتظار، وقال جل وعز فيما حكى عن بلقيس "فناظرة بم يرجع المرسلون" (٢)، أى منتظرة.

وقال الشاعر:

فإن بك صدر هذا اليوم ولنى فإن غداً لناظره قريب

أى لمنتظر

وقال آخر:

وإن امرأ يرجو السبيل إلى الغنى بغيرك عن حد الغنى حد جابر
نراه على قرب وإن بعد الذى بأعين آمال إليك نواظر

وقال آخر:

(١) سورة البقرة - آية ٢٨.

(٢) سورة النمل - آية ٣٥.

وجوه يوم بدر ناظرات ... إلى الرحمن يأتي بالخلاص ...

وقال الخليل: إنما يقال أنظر إلى الله تعالى وإلى فلان من بين الخلائق،

أى أنتظر خبره ثم خبره فلان ...

فإن قيل: التتظر إذا عدى إلى كيف يجوز أن يكون بمعنى؟ قلنا: كما قال الله تعالى: "فتنظرة إلى ميسرة"^(١) ذكر النظر وعداءه إلى وأزاد به الانتظار، كما يقول العرب على ما قاله الخليل.

... إننى إليك لما وعدت لناظر ... نظر الفقير إلى العنى الموسر ...

فإن قيل: النظر إذا علق بالوجه وعدى إلى فكيف يراد به الانتظار؟ قلنا: إن ذلك غير ممتنع وعلى هذا قول الشاعر:

وجوه يوم بدر ناظرات ... إلى الرحمن يأتي بالخلاص ...

على أن إلى فى الآية على ما قيل، هو حرف الجر ولا حرف البعدية، وإنما هو واحد الآلاء التى حى النعم، فكأنه تعالى قال: وجوه يومئذ ناظرة آلاء ربها منتظرة، ونعمة مترقبة.

وقد أجاب شيخنا أبو عبد الله البصرى، بأن النظر إذا كان بمعنى تقلاب الحدقة الصحيحة يعدى إلى، فكذلك إذا كان الانتظار لا يمتنع أن يعيد إلى لأن المجازات يسلك بها مسلك الحقائق، وهذا إشارة إلى أن النظر بمعنى الانتظار مجاز وحقيقته تقلاب الحدقة، ويس كذلك، لأن النظر لفظة مشتركة بين معلى كثير على ما مر.

وبعد، فلو جاز أن يعلق النظر بالعين ويراد به الانتظار، لجاز أن يعلق به الوجه أيضاً ويراد به الانتظار، ومعلوم أنهم يعلقون النظر بالعين ويعدون به إلى ويريدون به الانتظار.

(١) سورة البقرة - آية ٢٨.

وعلى هذا قال الشاعر:

تراه على قرب وإن بعد المدى بأعين آمال إليك نواظر
على أن الوجه ههنا ليس بمقصود، وإنما المقصود صاحب الوجه قال الله
تعالى "ووجوه يومئذ باسرة تظن بها فاقرة" (١) ومعلوم أن الوجوه لا تظن
وإنما أصحاب الوجوه يظنون.

هذا هو التأويل الأول والكلام عليه.

وأما التأويل الثاني، فهو أن النظر بمعنى تقليب الحدقة الصحيحة، فكأنه
تعالى قال "وجوه يومئذ ناظرة" (٢) ذكر نفسه وأراد غيره، كما قال في موضع
آخر "واسأل القرية" (٣) أى أهل القرية، وقال "إني ذاهب إلى ربي" (٤) أى
إلي حيث أمرنى ربي، وقال "وجاء ربك" (٥) أى وجاء أمر ربك، وقال
عنتر:

هلا سألت الخيل يا ابنة مالك إن كنت جاهلة بما تعلمي

أى أرباب الخيل، وقال آخر:

سل الربع أنى يمت أم مالك وهل عادة للربع أن يتكلما

وكلا التأويل مرويان عن أمير المؤمنين عليه السلام، وعن عبد الله بن
عباس، وجماعة من الصحابة والتابعين.

قالوا على التأويل: إن هذه الآية وردت في شأن أهل الجنة فكيف يجوز
أن يكون بمعنى الانتظار، لأن الانتظار يتضمن الغم والمشقة، ويؤدى إلى

(١) سورة القيامة - ٢٤.

(٢) سورة القيامة - ٢٣.

(٣) سورة يوسف - آية ٨٢.

(٤) سورة الصافات - آية ٩٩.

(٥) سورة الفجر - آية ٢٢.

التنغيص والتكدير، حتى يقال فى المثل: الانتظار يورث الاصفرار، والانتظار الموت الأجمير. وهذه الحالة غير جائزة على أهل الجنة.

وجوابنا أن الانتظار لا يقتضى تنغيص العيش على كل حال، وإنما يوجب ذلك متى كان المنتظر لا يتعين وصول ما ينتظره إليه، أو يكون فى جنس ولا يدرى متى يتخلص من ذلك وهل يتخلص أم لا، فإنه والحال هذه يكون فى غم حسرة، فأما إذا تيقن وصوله فلا يكون فى غم وحسرة، خاصة إذا كان فى الحال انتظاره فى أرغد عيش وأناه. ألا ترى أن من كان على مائدة وغليها ألوان الطعام اللذيذة يأكل منها ويلتذ بها، وينتظر لونا آخر ويتيقن وصوله إليه، فإنه لا يكون فى تنغيص ولا تكدير، بل يكون فى سرور متضاعف، حتى لو قدم إليه الأطعمة كلها لتبزم بها. كذلك حال أهل الجنة لا يكونون فى غم وتنغيص إذا كانوا يتيقنون وصولهم إلى ما ينتظرون على كل حال.

ولما فرغ زحمته الله من الاستدلال بالسمع على هذه المسألة استدل بالأدلة العقلية.

ويدأ منها دلالة المقابلة، وتحريرها هو أن الواحد منا راء بحاسة، والرأبى بالحاسة يرى الشيء إلا إذا كان مقابلا أو جالا فى المقابل أو فى حكم القبائل، وقد ثبت أن الله تعالى لا يجوز أن يكون مقابلا، ولا حالا فى المقابل، ولا فى حكم المقابل.

وهذه الدلالة مبنية على أصول: أبدها، أن الواحد منا راء بالحاسة. والثانى، أن الرأى بالحاسة لا يرى الشيء إلا إذا كان مقابلا أو حالا فى المقابل أو فى حكم المقابل. والثالث، أن القديم تعالى لا يجوز أن يكون مقابلا ولا حالا فى المقابل.

أما الأول، فالذى يدل على أحدنا متى كان له حاسة صحيحة، والموانع

مرتفعة، والمدرك موجود، وجيب أن يرى، ومتى كان له حاسة صحيحة،
والموانع مرتفعة، والمدرك موجود، يجب أن يرى، ومتى لم يكن كذلك
استحالة أن يرى فيجب أن يكون لصحة الحاسة في ذلك تأثير، لأن بهذه
الطريقة بعلم تأثير المؤثرات من الأسباب والعلل والشروط.

وأما الكلام في أن الرائي بالحاسة لا يرى الشيء إلا إذا كان مقابلا أو
حالا في المقابل أو في حكم المقابل، هو أن الشيء متى كان مقابلا للرأى
بالحاسة أو حالا في المقابل أو في حكم المقابل وجب أن يرى، وإذا لم يكن
مقابلا ولا حالا في المقابل لم ير، فيجب أن تكون المقابلة أو ما في حكمها
شرطاً في الرؤية، لأن بهذه الطريقة بعلم تأثير الشرط.

وأما الكلام في أنه تعالى لا يجوز أن يكون مقابلا ولا حالا في المقابل
ولا في حكم المقابل، فهو أن المقابلة والحلول إنما تصح على الأجسام
والأعراض والله تعالى ليس بجسم ولا عرض، فلا يجوز أن يكون مقابلا ولا
حالا في المقابل ولا في حكم المقابل.

فإن قيل: كيف يصح قولكم أن الواحد منا لا يرى الشيء إلا إذا كان
مقابلا أو حالا في المقابل أو في حكم المقابل، ومعلوم أنه لا يرى وجهه في
المرآة مع أنه ليس بمقابل ولا حالا في المقابل ولا في حكم المقابل؟

قلنا: إن وجهة في حكم المقابل، لأن الشعاع ينفصل من نقطته ويتصل
بالمرآة فيصير كالعين، ثم ينعكس إلى العكس، فيرى وجهه كأنه مقابل له.
وعلى هذا لو جمع بين المرأتين لرأى قفاه، لأن الشعاع ينفصل من نقطة
ويتصل بالمرآة المستقبلة، ثم ينعكس إلى المستديرة فيصير كالعين فترى قفاه.

فإن قيل: أليس أن الله تعالى يرى الواحد منها، وإن لم يكن مقابلا له
ولا حالا في المقابل ولا في حكم المقابل فهلا جاز في الواحد منا أن يرى
الشيء وإن لم يكن مقابلا له ولا حالا في المقابل ولا في حكم المقابل؟ قيل

له: إنما وجبت هذه القضية في القديم تعالى لأنه لا يجوز أن يكون رائيًا بالحاسة، والواحد منا راء بالحاسة، فلا يعلم أن يرى إلا كذلك.

فإن قيل: إن هذه الدلالة تنبني على أن أحدنا يرى بالحاسة ونحن لا نسلم ذلك، بل نقول إن أحدنا يرى ما يراه برؤية خلقها الله تعالى في بصره. قلنا: قد مر في كلامنا ما هو جواب عن ذلك، لأن قد بيننا أن الواحد منا متى كانت حاسته صحيحة، والمرئي بهذه الأوصاف وجب أن يراه، ومتى لم يكن كذلك لم يصح أن يراه، فدل على إنما يرى ما يراه الحاسة على ما نقوله. يبين ذلك أنه لو رأى ما يره برؤية خلقها الله تعالى فيه، لصح أن لا يخلقها مع هذه الأحوال كلها، فلا يرى المرئي، أو يراه فقد هذه الأمور، وذلك مستحيل.

ويمكن إيراد هذه الدلالة على وجه آخر لا يلزمنا هذا السؤال، فيقال: إن أحدنا إنما يرى الشيء عند شطين: أحدهما يرجع إلى الرأى، والآخر أن يكون للمرئي حكم، وذلك الحكم هو أن يكون مقابلا أو حالا في المقابل أو في حكم المقابل. وإذا أوردته على هذا الوجه سقط عنك هذا السؤال. على أن هذا السؤال الذي أوردته على أن الإدراك معنى، وسببين الكلام في أن الإدراك ليس بمعنى إن شاء الله تعالى.

فإن قيل: ما أنكرتم أن أحدنا إنما لا يرى الشيء إلا إذا كان مقابلا له أو حالا في المقابل أو في حكم المقابل، لأنه تعالى أجرى العادة بذلك، فلا يمتنع أن يختلف الحال فيه، فيرى القديم جل وعز في دار الآخرة.

قيل له: إن ما يكون بمجرى العادة يجوز اختلاف الحال فيه، ألا ترى أن الحر والبرد والثلج والمطر لما كان بمجرى العادة اختلف بحسب البلدان والأهوية، فكان يجب مثله في مسألتنا لو كان ذلك بالعادة. فيجب صحة أن يرى الشيء أحدنا. وإن لم يكن مقابلا له ولا حالا في المقابل ولا في حكم المقابل في بعض الحالات، لاختلاف العادة، بل كان يجب أن يرى المحجوب

كما يرى المكشوف، ويرى البعيد كما يرى القريب، ويرى الرفيق كما يرى الكثيف. ومتى ارتكبوا هذا كله، فالواجب أن يرى المحجوب كما يرى المكشوف، ومعلوم خلافه.

فإن قيل: ما أنكرتم أن ذلك من باب ما تستمر العادة فيه، كما في حصول الولد من ذكر وأنثى، وكطلوع الشمس من مشرقها وغروبها مغربها، وكحصول كل جنس من الحيوانات من جنسه، وكتاب الزرع وما يجرى هذا المجرى.

وجوابنا، أننا لم نوجب فيما طريقه العادة أن يختلف الحال على كل وجه، بل إذا اختلفت من وجه واحد كفى، وما من شيء من هذه الأشياء التي ذكرتها إلا والحال فيه مختلف على وجه. ألا ترى أن الولد قد يحصل لا من ذكر وأنثى، فإن آدم عليه السلام خلق لا من ذكر وأنثى، وفيما السلام خلق لا من ذكر وأنثى، وعيسى عليه السلام خلق لا من ذكر، وفيما بيننا فمنا من وله إلا والحال فيه بخلاف الحال في غيره، فواحد يولد تاماً، والآخر يولد ناقصاً، فكان يجب مثله في مسألتنا حتى يصدق من أخبرنا أنه شاهد ما ليس بمقابل له ولا حال في المقابل ولا في حكم المقابل، أو شاهد أقواماً يشاهدون الأشياء من دون أن تكون على هذا الوجه وما يجرى مجراه، وقد علم خلافه.

فإن قيل: ما أنكرتم أن الواحد منا إنما لا يرى إلا ما كان مقابلاً أو حالاً في المقابل أو في حكم المقابل، لأمر يرجع إلى المرئى لا إلى المرئى؟ قيل له: هذا الذكر ذكرته لا يصح، لأنه كان يجب في القديم تعالى أن لا يرى هذه المرئيات لفقد هذا الحكم فيه، والمعلوم خلافه.

فإن قيل: إنا نرى القديم تعالى بلا كيف كما نعلمه بلا كيف، ولا يحتاج إلى أن يكون مقابلاً أو حالاً في المقابل أو في حكم المقابل، قيل له: إن هذا قياس الرؤية على العلم من دون علة تجمعهما، فلا يصح. فإن للعلم

أصلا في الشاهد وللرؤية أصلا، فيجب أن يرد كل واحد منهما إلى أصله .
فالعلم من حقه أن يتعلق المعلوم على ما هو به، ولهذا يتعلق بالموجود
والمعدون والمحدث والتقديم، فإن كان معدومًا علم معدومًا، وإن كان
موجودًا. وكذلك الكلام إذا كان محدثًا أو قديمًا، وليس كذلك الرؤية، فإنها
لا تتعلق إلا بالموجود، ولهذا لا يصح في المعدوم أن يرى .

فإن قيل: هلا جاز أن القديم تعالى بحاسة سادسة، فلا يجوز أن يكون
مقابلا ولا حالا في المقابل ولا في حكم المقابل، لأن تلك الحاسة بخلاف هذه
الحواس؟ قلنا: مخالفة تلك الحاسة لهذه الحواس ليس بأكبر من مخالفة هذه
الحواس بعضها لبعض فإن فيها سهلا ورزقا وملحًا، ومعلوم أن هذه الحواس
مع اختلافها واختلاف بناها، متفقة في أن لا يرى الشيء بها إلا إذا كان
مقابلا أو حالا في المقابل أو في حكم المقابل، على أنه لا دلالة تدل على
تلك الحاسة فلا يصح إثباتها. وبعد، فلو جاز أن يرى القديم تعالى بحاسة
سادسة، لجاز أن يذاق بحاسة سابعة، وأن يلمس بحاسة ثامنة، وأن يشتم
بحاسة تاسعة، ويسمع بحاسة عاشرة، تعالى عن ذلك علواً كبيراً .

وقد مر في الكتاب ما هو إشارة إلى دلالة الموانع لأنه قال الشيء إنما
يرى دلالة لما هو عليه في ذاته، والقديم حاصل على ما هو عليه في ذاته فما
المانع من أن يرى؟

وأجاب عنه بأن قال: ومالا يرى ينقسم إلى مالا يرى لمنع، وإلى ما لا
يرى لاستحالة الرؤية عليه. والقديم تعالى إنما لا يرى رؤية عليه لا لمنع .

فإن قيل: ما في هذه الدلالة إن أحدنا لا يرى الله عز وجل، فمن أين
أنه ليس يمر بي في نفسه؟ قلنا: كل من قال: إن أحدنا لا يرى القديم
تعالى، قال إنه ليس يمر بي في نفسه .

دليل آخر، وهو أن القديم، لو جاز أن يرى في حال من الأحوال

لوجب أن نراه الآن، ومعلوم أنا لا نراه الآن. وتحرير هذه الدلالة، هو أن الواحد منا حاصل على الصفة التي رأى المرئي لما رأى إلا لكونه والقديم سبحانه وتعالى حاصل على الصفة التي لما رئي إلا لكونه عليها، والموانع المعقولة مرتفعة، فيجب أن نراه الآن، فمتى لم نره دل على استحالة كونه مرئيًا.

وهذه الدلالة مبنية على أصليين: أحدهما، أن الواحد منا حاصل على الصفة التي لو رأى إلا لكونه عليها، والثاني أن القديم تعالى حاصل على الصفة التي لو رئي إلا لكونه عليها.

أما الذي يدل على أن القديم تعالى حاصل على الصفة التي لو رئي لما رئي إلا لكونه عليها، هو أن الشيء إنما يرى على أخص ما تقتضيه صفة الذات، والقديم تعالى على هذه الصفة بلا خلاف بيننا وبين من خالفنا في هذه المسألة، لأنه تعالى حاصل على ما هو عليه في ذاته وموجود، ونحن نقول: إن الشيء إنما يرى لما هو عليه في ذاته، وهم يقولون إنما يرى لوجوده، والقديم تعالى حاصل على كل واحدة من هاتين الصفتين، فإذا لا شك أنه تعالى حاصل على الصفة التي لو رئي لكونه عليها، فلا خلاف في إنه حاصل على الصفة التي لما رئي لكونه عليها، ولا تتجدد له صفة في الآخرة يرى عليها، فثبت ما قلناه. وأما الذي يدل على أن الواحد منا حاصل على الصفة التي لو رئي لما رئي إلا لكونه عليها، هو إنه إنما (١) يرى الشيء لكونه حيًا، بشرط صحة الحاسة وارتفاع الموانع وهذا ثابت.

فإن قيل: ولم قلت ذلك؟ قلنا: لأنه متى كان على هذه الصفة وجب أن يرى، ومتى لم يكن كذلك استحال أن يرى، فيجب أن تكون رؤيته لما يراه لكونه حيًا بشرط صحة الحاسة على ما نقوله، لأن بهذه الطريقة يعلم تأثير المؤثرات من الأسباب والعلل والشروط.

فإن قيل: نحن لا نستلم ذلك، بل نقول: إن الحى منا إذا كان صحيح الحاسة إنما يرى الشيء لرؤية خلقها الله فى بصره وإدراك يخلقه، قلنا: الإدراك ليس بمعنى، وليس بأمر زائد على ما ذكرناه.

فإن قيل: ومن أين أن الإدراك ليس بمعنى؟ قلنا: لو كان معنى لوجب فى الواحد منا مع صحة الحاسة وارتفاع الموانع ووجود المدرك، أن لا يرى ما بين يديه فى بعض الحالات بأن لا يخلق الله له الإدراك، وهذا يقتضى أن يكون وهذا يرفع الثقة بالمشاهدات ويلحق البصراء بالعميان وذلك محال، وما أدى إليه وجب أن يكون محالاً.

فإن قيل: إنا نقطع على أنه ليس بحضرتنا أجسام عظيمة، فكيف يجوز أن يكون ولا نراها؟ قلنا: إن العلم بأنه ليس بحضرتنا شيء يستند إلى طريق وهو العلم بأنه لو كان لرأيناه، وقد سدّدت هذه الطريقة على أنفسكم لتجويزكم أن يكون ولا ترونه، فلا يمكنكم القطع على أنه ليس بحضرتكم شيء، فيلزم ما ألزمتكم. يبين ذلك أن الأعمى لما فقد هذه الطريق، وهو العلم بأنه لو كان رآه، لم يمكنه القطع على أنه ليس بحضرته شيء من طريق الإدراك، وكذلك إذا جوزتم أن يكون ولا ترونه، وجب أن تكون حالكم حال الأعمى.

فإن قيل: أليس الأعمى مع تجويزه أن يكون ولا يرى، يمكنه القطع على أنه ليس بحضرته شيء بأن يلمس فيجد ذلك الموضع خالياً؟ قلنا: كلامنا فى علمين يستند أحدهما إلى الآخر، وكان الأول طريقاً إلى الثانى، وهذا الذى ذكرتموه ليس كذلك فلا يصح. وهكذا الجواب إذا قيل، ليس يمكنه القطع على أنه ليس بحضرته شيء من طريق الخير، لأن كلامنا فى العلم الذى يستند إلى الإدراك.

فإن قيل: أستم جوزتم أن يقلب الله الجبال ذهباً مع أنكم قطعتم على أنه لم يفعل، فهلا جاز مثله فى مسألتنا، فيجوز أن يكون بين أيدينا شيء

ونحن لا نراه، ومع ذلك نقطع على أنه ليس بحضرتنا؟ قيل له: إن بين الموضوعين فرقاً، لأن كلامنا في علمين يستند أحدهما إلى الآخر، والأول طريق إلى الثانى، فقلنا: من أفسد على نفسه تلك الطريقة لم يحصل له العلم الثانى الحاصل عن الطريق وليس كذلك ما أدركتموه، لأن العلم بأنه تعالى لم يقلب الجبال ذهباً شرورى خلقه الله تعالى فينا أبداً، فلا يشبه ما ذكرناه.

فإن قيل: أُلستم جوزتم أن يقلب الله صورة زيد إلى صورة أخرى ثم قطعتم أنه لم يفعل، فهلا جاز مثله في مسألتنا. والجواب عنه مثل الجواب عما الطريقة على نفسه، لا يحصل له العلم الذى يحصل من ذلك الطريق. والعلم بأن زيدا هو الذى شاهدناه من قبل، لا يستند إلى طريقة قد أفسدها على ما أنفسنا، فجاز أن نقطع على أنه هو.

فإن قيل: إن العلم بذلك يستند إلى طريق وهو الإدراك، وقد أفسدتم بتجويزكم على أنفسكم أن يقلب الله صورته فلا يمكنكم القطع على أنه هو، قيل له: ليس الأمر على ما ظننته لأن هذا العلم لا يستند إلى الإدراك، إذ لو كان كذلك لوجب فيمن أدرك زيدا ثم شاهدا بعد ذلك أن يثبتته لا محالة والمعلوم خلافه فإن فى الناس من يشاهد شخصاً مرة، ثم إذا رآه ثانياً تبينه وتعرفه، وفيهم من يشاهده مراراً ثم إذا رآه بعد ذلك لم يتبينه ولم يعرفه، ولا ذلك إلا لأن هذا العلم غير مستند إلى الإدراك، فصح ما قلناه.

فإن قيل: ما ألزمتونا فى الإدراك لازم لكم فى الشعاع، لأن من الجائر عندهم أن يقلب الله شعاع أحدنا عن سبكت المرئى، ومع ذلك يمكنه القطع على أنه ليس بحضرتة شيء، كذلك فى مسألتنا، قلنا: إن من قلب الله تعالى شعاعه عن سمت المرئى لا تكون حاسته صحيحة، بل يكون حاله وحال الأعمى سواء وكلامنا فى الحى إذا كان صحيح الحاسة، فلا يلزمنا ما ذكرتموه.

فإن قيل: إن العلم بأنه ليس بحضرتنا شيء علم يخلقه الله تعالى فينا ابتداءً، لا أنه يستند إلى طريق قد أفسدنا، قلنا: ليس الأمر على ما ظننته، بل العلم بأنه ليس بحضرتنا شيء، يستند إلى أنه لو كان لرأيتاه، وعلى هذا فإن الأعمى لما فقد هذه الطريق لم يمكنه القطع على أنه ليس بحضرتنا شيء، والمبصر لما حصل له هذا العلم أمكنه القطع على أنه ليس بحضرتنا شيء، فعلمنا أن أحد العاملين يستند إلى الآخر، والأول طريق إلى الثاني، فمن أفسد على نفسه العلم الأول لا يحصل له العلم الثاني. فقد صح بهذه الجملة ووضح أن الإدراك ليس بمعنى وأن أحدنا حاصل على الصفة لو رثى إلا لكونه عليها، والموانع المعقولة مرتفعة.

فإن قيل: ولم قلت إن الموانع المعقولة مرتفعة؟ لأن الموانع المعقولة من الرؤية سنة الحجاب، والرقعة، والكثافة، والبصر المفرط، وكون الرثى في غير جهة محاذاة الرثى، وكون محله ينقض هذه الأوصاف، وشيء منها لا يجوز على الله تعالى بحال من الأحوال.

وإنما قلنا إن الحجاب منع، لأن المرثى إذا كان محجوباً لا يمكن إدراكه، ومتى كان مكشوقاً أمكن إدراكه. وهكذا (٣) الكلام في الرقة، واللطافة والبعد المفرط، وكون المرثى في غير جهة محاذاة الرثى، لأن المرثى إذا كان ببعض هذه الأوصاف لا يمكن أن يدرك، وإن لم يكن كذلك أمكن أن يدرك. وهكذا إذا كان محل المرثى ببعض هذه الأوصاف لأن اللون متى كان في محل محجوب أو رقيق أو لطيف أو بعيد، أو كان محله في غير جهة محاذاة الرثى لم يكن إدراكه، ومتى لم يكن كذلك أمكن، وبهذه الطريقة يعرف المنع مما ليس بمنع.

فإن قيل كيف قلت إن الحجاب منع عن الرؤية مع أنا نرى ما رواء الزجاج؟ قلنا: لا يمكن إنكار أن الحجاب منع، ومن أنكر هذا فقد أنكر العيان وجحد الضرورة، وأما ما ذكرته في الزجاج فإننا نرى ما رواءه لأن فيه

خللا على طريق الانعراج، ويختص بضرب من الصقالة والضيء فلا يجب ما وراءه، بل تحصل قاعدة الشعاع ما وراءه على وجه لا ساتر بينهما وبينه، ولا ما يجزى مجرى الساتر. وإنما قلنا: إن فيه خللا على طريق الانعراج، لأنه إذا أملئ دهنًا على ما قلناه، وإلا لم يذهب ما فيه من الدهن، فلولا أن فيه خللا على ما قلناه، وإلا لم يذهب. فلهذه العلة أمكن رؤية ما فيه رؤية ما وراءه، كما أمكن رؤية المكشوف.

فإن قيل: كيف قلمت إن الرقة منع عن الرؤية، مع أن المحتضر يرى الملك، والجن يرى بعضهم بعضًا؟ قلنا: لأن الرقة لا تمنع بنفسها وإنما تمنع بغيرها. وهو ضعف الشعاع وقلته، والمختصر إنما يرى الملك لأنه أقوى وأكبر، وكذلك حال الجن.

فإن قيل: كيف قلمت إن اللطافة منع، ومعلوم أن الجزء الواحد إذا انضم إليه غيره يدرك؟ قلنا: الجزء الواحد إذا انضم إليه غيره خرج عن كونه لطيفًا بل هو كثيف، فللكثافة تصح رؤيته.

فإن قيل: كيف قلمت إن البعد المفرط منع؟ مع أننا نرى السماء وما فيها من الكواكب، نحو زحل وغيره من النجوم، قلنا: إنما نرى السماء على بعد لأنها تختفى بجرم عظيم وضوء كثيف، فلا جرم أن هذا المقدار من البعد لا يثبت في حقه بعدًا مفرطًا. وبعد فإن زحل ليس في الجرم والعظم بهذه المنزلة التي نراها، لا ذلك إلا لبعده عنا.

فإن قيل: كيف قلمت إن كون المرئ في غير جهة محاذاة الرائي منع، ومعلوم أن أحدنا يرى وجهه في المرآة مع أنه في غير جهة محاذاة الرائي؟ قلنا: إنا قد أجبنا من قبل وتكملنا عليه.

واعلم أن الموانع على ضربين: أحدهما يمنع بنفسه والثاني يمنع بشرط. أما المانع بنفسه، فهو كالحجاب، وكون المرئ في غير جهة محاذاة الرائي.

وأما المانع بشرط، فهو على قسمين: أحدهما ما يمنع لأمر يرجع إلى الرائي، والثاني ما يمنع الأمر إلى المرئي. ما يرجع إلى الرائي فهو كالرقعة واللطافة، فإنه إنما يمنع لأمر يرجع إلى الرائي وهو ضعف الشعاع. وأما ما يرجع إلى المرئي، فنحو البعد المفرط فإنه إنما لا يرى لبعده حتى لو قرب لرئي.

فصار الحال في المنع عنا لرؤية كالحال في المنع عن الفعل، فكما أن المنع عن الفعل على قسمين؛ أحدهما، يمنع بنفسه وذلك كالقيد وما يجري مجراه؛ والآخر، يمنع بشرط. ثم ما يمنع بشرط على ضربين؛ أحدهما، يرجع إلى الفاعل وذلك نحو قلة القدر والضعف؛ والآخر يرجع إلى الفعل، نحو كثرة الثقل فيه، كذلك الموانع عن الرؤية

فإن قيل: ما أنكرتم أنا إنما لا نرى القدين تعالى لمانع غير معقول؟ قلنا: لأن إثبات ما لا يعقل يفتح باب الجهالات، ويلزم عليه جواز أن يكون بحضرتنا أجسام عظيمة ونحن لا نراها لمانع غير معقول، ويلزم مثل ذلك في المعدوم، ومعلوم خلافة.

فإن قيل: ما أنكرتم أن المانع من رؤية الله تعالى هو أنه تعالى لم يشأ أن يرى نفسه، ولو شاء لرأيناه؟ قلنا: المشيئة إنما تدخل فيما يصح دون ما يستحيل، وقد بينا أن الرؤية تستحيل عليه تعالى فلا يعلم ما ذكرتموه. وبعد، فلو جاز ذلك القديم تعالى لجاز مثله في المعدوم، فيقال: إن المعدوم إنما لا يرى لأنه تعالى لا يشاء أن يريناه، فكما أن ذلك خلف من الكلام، كذلك وهنا.

فإن قال: ما أنكرتم أن هذه الأمور التي عددتموها ليست بموانع؟ قلنا: إن كان الأمر على ما ذكرته فقد ارتفع غرضنا، لأن غرضنا بيان أن الموانع عن الرؤية مرتفعة، وأنه تعالى لو كان مرئيًا في نفسه لوجب أن نراه الآن، وهذا قد تم بما ذكرتموه، على أننا قد بينا أن هذه الأمور موانع بما لا يمكن دفعة.

فإن قيل: ما أنكرتم أنا ترى القديم تعالى الآن؟ قلنا: لو رأيناه لعلمناه ضرورة، لأن الرؤية طريق إلى العلم، وهذا يوجب أن نجد كوننا عالمين به من أنفسنا، وقد عرف خلافه.

فإن قيل أليس أنه تعالى حاصل على الصفة التي لو علم لما علم إلا لكونه عليها، والواحد منا حاصل على التصفة التي لو علم إلا لكونه عليها، والموانع المعقولة عن العلم مرتفعة، ثم لا يجب في كل عاقل أن يعلم القدين تعالى، فهلا جاز مثله في مسألتنا، أن يكون القديم حاصلًا على الصفة التي لو رئي لما رئي إلا لكونه عليها، والواحد منا حاصل على الصفة التي لو رئي إلا لكونه عليها، ثم لا يجب أن نراه الآن.

قلنا: إن بين الموضوعين فرقًا، لأن المصحح في كونه عالمًا غير الموجب له، إذ المصحح له إنما هو كونه حيًا، والموجب له إنما هو العلم، وليس كذلك في كونه مدركًا، لأن المصحح له هو كونه حيًا، وهو الموجب أيضًا، ففارق أحدهما الآخر.

وللقوم شبه في هذا الباب:

من جملتهما قوله تعالى "وجوه يومئذ ناضرة إلى ربها ناظرة" (١) قالوا: بين الله تعالى أن الوجوه تنظر إليه يوم القيامة، وهذا يدل على كونه مرئيًا على ما نقوله.

والأصل في الكلام عليهم أن يمنعهم من الاستدلال بالسمع أصلاً، لأن الاستدلال بالسمع يبنى على أنه تعالى عدل حكيم لا يظهر المعجز على الكذابين، والقوم لا يقولون بهذا، فلا يمكنهم الاستدلال بالسمع على شيء أصلاً. وعلى أنا قد بينا أن النظر ليس هو الرؤية، وتكلمنا عليه فلا وجه لإعادته.

(١) سورة القيامة - آية ٢٣.

ومما يتعلقون به قوله تعالى " رب ارني انظر إليك " (١) قالوا: فهذا سؤال، فقد سأل موسى الله الرؤية، فدل ذلك على أنها جائزة على الله تعالى، فلو استحال ذلك لم يجوز أن يسأله. قالوا: والذي يدل على أن السؤال سؤال موسى عليه السلام وجهان، أحدهما هو أنه أضاف الرؤية إلى نفسه، والثاني أنه تاب، والتوبة لا تصح إلا من فعل نفسه.

وقد أجاب شيخنا أبو الهذيل عن هذا: بأن الرؤية ههنا بمعنى العلم ولا اعتماد عليه، لأن الرؤية إنما تكون بمعنى العلم متى تجردت، فأما إذا قارنها النظر فلا تكون بمعنى العلم. فالأولى ما ذكره غيره من مشايخنا، وهو أن السؤال لم يكن سؤال موسى وإنما كان سؤالاً عن قومه. والذي يدل عليه قوله عز وجل لمحمد صلى الله عليه وآله " ويسالك أهل الكتاب أن تنزل عليهم كتاباً من السماء فقد سألوا موسى أكثر من ذلك فقالوا أرنا الله جهرة " (٢) وقوله عز وجل " وإذ قلت يا موسى لئن تؤمن لك حتى نرى الله جهرة " (٣) فصرح الله تعالى بأن القوم هم الذين حملوا على هذا السؤال.

ويدل عليه أيضاً قوله حاكياً عن موسى عليه السلام " أتهلكنا بما فعل السفهاء منا " (٤) فبين أن السؤال سؤال عن قومه، وأن الذنب ذنبهم.

فإن قيل لولا أن الرؤية مستحيلة على الله تعالى وإلا لما جاز أن يسأله لك لا عن نفسه ولا عن قومه، كما لا يجوز أن يسأل الله عن الصاحبة والولد لما كانت مستحيلة عليه.

قلنا: فرق بينهما: لأن مسألة الرؤية يمكن معرفتها بالسمع فجاز أن يطلب فيها دلالة سمعية، بخلاف مسألة الصاحبة والولد.

(١) سورة الأعراف - آية ١٤٢ .

(٢) سورة النساء - آية ١٥٣ .

(٣) سورة البقرة - آية ٥٥ .

(٤) سورة الأعراف - آية ١٥٥ .

وقيل: إنه علم أن الرؤية مستحيلة على الله، ولكن سأله عن ذلك لأن الأمة لم يكن يقنعهم جوابه، فسأله الله سبحانه ليرد من جهته جواباً يقنعهم.

فأما ما ذكره في الصحابة والولد فلا يصح، لأنه إنما لم يسأل لأن الصحابة والولد مستحيل على الله تعالى والرؤية غير مستحيلة، بل لأنهم لم يطلبوا منه ذلك، حتى لو قدرنا أنهم طلبوا منه ذلك، وعلم أنه لا يقنعهم جوابه لجاز أن يسأل الله تعالى ذلك، ليرد من جهته جواباً يقنع.

وقد قيل: إن بين الموضوعين فرقاً لأن إحدى المسألتين لا يمكن أن نستدل عليها بالسمع، والأخرى يمكن ذلك فيها، ففارق أحدهما الآخر.

وأما ما ذكره من أن السؤال سؤال موسى عليه السلام، لأنه أضاف سؤال الرؤية إلى نفسه بقوله: "رب ارني انظر إليك" (١) فلا يصح، لأنه غير ممنوع أن يكون السؤال سؤال قومه ثم إنه يضيفه إلى نفسه، وهذا ظاهر في الشاهد. ألا ترى أن الكثير منا إذا شفع لغيره في حاجة، ربما يقول: اقض حاجتي وأنجح طلبتي وما جرى هذا المجرى، فيضيفه إلى نفسه وإن كانت الحاجة حاجة غيره. وأما ما قالوه من أن السؤال سؤال موسى، لأن تاب عن ذلك، والتوبة لا تصح إلا من فعل نفسه، فلا يصح أيضاً، لأن توبته هو، لأنه سأل الله بحضرة القوم من غير إذن، ولا يجوز من الأنبياء أن يسألوا الله تعالى بحضرة الأمة من غير إذن سمعي، لأنه لا يمتنع أن يكون الصلاح أن لا يجابوا، فيكون ذلك تنفيراً عن قبوله قوله.

وأما الصاعقة فلم يكن ذلك عقوبة، وإنما كان ذلك امتحاناً وابتلاء كما امتحن الله غيره من الأنبياء.

وهذه الآية حجة لنا عليهم من وجهين:

(١) سورة الاعراف - آية ١٤٣.

أحدهما، هو هو أنه تعالى قال مجيباً لسؤاله " رب ارني انظر إليك " (١) قال لن ترانى ولن موضوعة للتأييد، فقد نفى أن يكون مرثياً البتة، وهذا يدل على استحالة الرؤية عليه. فإن قالوا: أليس أنه تعالى حاكياً عن اليهود " ولن يتموه أبدا بما قدمت أيديهم " (٢) أى لا يتمنون الموت، ثم قال حاكياً عنهم " يا مالك ليقض علينا ربك قال أنكم ماكثون " (٣) فكيف يقال: إن لن موضوع للتأييد؟ قلنا: إن لن موضوعة للتأييد ثم ليس يجب أن لا يصح استعماله إلا حقيقة، بل لا يمتنع أن يستعمل مجازاً، وصار الحال فيه كالحال فى قولهم أسد وخنزير وحمار، فكما أن موضعها وحقيقتها لحيوانات مخصوصة ثم تستعمل فى غيرها على سبيل المجاز والتوسع، واستعمالهم فى غيرها لا يقدر فى حقيقتها، كذلك ههنا.

والوجه الثانى من الاستدلال بهذه الآية، هو أنه تعالى قال " لن ترانى ولكن انظر إلى الجبل فإن استقر مكانه فسوف ترانى " (٤) علق الرؤية باستقرار الجبل. فلا يخلو؛ إما أن يكون علقها باستقراره بعد تحركه، وتدكدكه، أو علقها به حال تحركه. لا يجوز أن تكون الرؤية باستقرار الجبل، لأن الجبل قد استقر ولم ير موسى ربه، فجب أن يكون قد علق ذلك باستقرار الجبل بحال تحركه. ويكون هذا بمنزلة قوله تعالى " ولا يدخلون الجنة حتى يلج الجمل فى سم الخياط " (٥).

ومما يتعلقون به، قوله تعالى " تحيتهم يوم يلقونه سلام " (٦) وقوله تعالى " فمن كان يرجو لقاء ربه فليعمل عملاً صالحاً " (٧) إلى غير ذلك من الآيات التى ذكر فيها اللقاء.

- | | |
|------------------------------|------------------------------|
| (١) سورة الأعراف - آية ١٥٥ . | (٢) سورة الجمعة - آية ٧ . |
| (٣) سورة الزخرف - آية ٧٧ . | (٤) سورة الأعراف - آية ١٢٣ . |
| (٥) سورة الأعراف - آية ٤٠ . | (٦) سورة الأحزاب - آية ٤٤ . |
| (٧) سورة الكهف - آية ١١٠ . | |

والأصل في الجواب عن ذلك أن اللقاء ليس هو بمعنى الرؤية، ولهذا غير الرؤية استعمل أحدهما حيث لا يستعمل الآخر، ولهذا فإن الأعمى يقول: لقيت فلاناً وجلست بين يديه وقرأت عليه، ولا يقول رأيتَه. وكذلك فقد يسأل أحدهم غيره هل لقيت الملك؟ فيقول: لا، ولكن رأيتَه على القصر. فلو كان أحدهما بمعنى الآخر لم يجز ذلك، فثبت أن اللقاء ليس هو بمعنى الرؤية، وأنهم إنما يستعملونه فيها مجازاً، وإذا ثبت ذلك، فيجب أن نحمل هذه الآية على وجه يوافق دلالة العقل فنقول: المراد بقوله تعالى "تحييهم يوم يلقونه سلام" (١) أى يوم يلقون ملائكته، كما قال فى موضع آخر "والملائكة يدخلون عليهم من كل باب سلام عليكم" (٢).

وأما قوله عز وجل "فمن كان يرجو لقاء ربه فليعمل عملاً صالحاً" (٣) أى ثواب ربه، ذكر نفسه وأراد غيره: كما قال فى موضع آخر "وإنا أذعوكم إلى العزيز الغفار" (٤) أى إلى طاعة العزيز الغفار، "وقال أنى ذاهب إلى ربى" (٥) أى إلى حيث أرنى ربى. وكقوله "وجاء ربك" (٦) أى وجاء أمر ربك. وقوله "واسأل القرية" (٧) يعنى أهل القرية. ونظائر هذا أكثر من أن تحصى.

وبعد، فلو كانت هذه الآية دالة على أن المؤمنين يرون الله تعالى، لوجب فى قوله "فأعقبهم نفاقاً فى قلوبهم إلى يوم يلقونه" (٨) أن يدل على

(١) سورة الأحزاب - آية ٢٤.

(٢) سورة الرعد - آية ٢٣.

(٣) سورة الكهف - آية ١١٠.

(٤) سورة غافر - آية ٤٢.

(٥) سورة الصافات - آية ٩٩.

(٦) سورة الفجر - آية ٢٢.

(٧) سورة يوسف - آية ٨٢.

(٨) سورة التوبة - آية ٧٧.

أن المنافقين أيضًا يرونه، وهم مالا يقولون بذلك. فليس إلا أن الرؤية مستحيلة على الله تعالى فى كل حال، وأن لقاءه فى هذه الآية محمول على عقابه، كما فى تلك الآية محمول على لقاء ثواب الله أو لقاء الملائكة.

وفى الحكاية أن قاضيًا من القضاة استدل بقوله عز وجل "فمن كان يرجو لقاء ربه" (١) على أنه تعالى يرى: فاعترض عليه ملاح فقال: ليس اللقاء بمعنى الرؤية لأن أحدهما يستعمل حيث لا يستعمل الآخر، بل يثبت بأحدهما وينفى بالآخر، ولا يتناقض الكلام، وقال: لو كان اللقاء بمعنى الرؤية لم يختلف الحال فيه بالمؤمنين والمنافقين. وقد قال الله تعالى "فأعقبهم نفاقا فى قلوبهم إلى يوم يلقونه" (٢) فيجب أن يدل على أن المنافقين يرونه. فقال له القاضى من أين لك هذا؟ فقال له: من رجل بالبصرة يقال له أبو على بن عبد الوهاب الجبائى، فقال: لعن الله ذلك الرجل، لقد بث الاعتزال فى الدنيا حتى ساط الملاحين على القضاة.

ومما يتعلقون به، قوله تعالى "كلا أنهم عن ربهم يومئذ محجوبون" (٣) قالوا: بين الله تعالى أن الكفار يوم القيامة محجوبون عن رؤية الله، وهذا يدل على أن المؤمنين لا يحجبون، وفى ذلك ما نقوله.

والأصل فى جوابه، أن هذا الاستدلال بدليل الخطاب، وذلك لا يعتمد فى فروع الفقه فكيف فى أصول الدين. وبعد، فليس فى ظاهر الآية يدل على أن الكفار يوم القيامة محجوبون عن رؤية الله، لأنه تعالى قال "كلا أنهم عن ربهم يومئذ محجوبون" ولم يقل عن رؤية ربهم. ومتى قالوا: المراد بقوله عن ربهم، عن رؤية ربهم، قلنا: ليس كذلك، بل المراد عن ثواب

(١) سورة الكهف - آية ١١٠.

(٢) سورة التوبة - آية ٧٧.

(٣) سورة المطففين - آية ١٥.

ربهم، لأنكم إذا عدلتم عن الظاهر قلتم بالتأويل أولى منا، فنحمله على وجه يوافق دلالة العقل.

ومما يتعلقون به، إجماع الصحابة على أنه تعالى يرى، وإجماعهم حجة، فيجب إجماع الصحابة القضاء بأنه تعالى يرى.

قلنا: لا يمكن إدعاء إجماع الصحابة على ذلك، فقد روي عن عائشة أنها قالت لما سمعت قائلاً يقول إن محمداً رأى ربه، فقالت: لقد قف شعري مما قلت، ثلاثاً من زعم أن محمداً ربه فقد أعظم الفرية على الله تعالى، ثم نلت قوله تعالى "وما كان لبشر أن يكلمه الله إلا وحياً أو من وراء حجاب لو يرسل رسولا فيوحى بإذنه ما يشاء" (١).

وبعد، فمعلوم من حال أمير المؤمنين على عليه السلام وكيار الصحابة، أنهم كانوا ينفون الرؤية عن الله تعالى. وأنت إذا نظرت في خطب أمير المؤمنين، وجدتها مشحونة ينفي الرؤية عن الله تعالى، فيبطل ما قالوا. ومما يتعلقون به، أخبار عن النبي صلى الله عليه وآله، وأكثرها يتضمن الخبر والتشبيه، فيجب القطع على أنه ﷺ لم يقله، وإن قال فإنه قال حكاية عن قوم، والراوى حذف الحكاية ونقل الخبر.

ومن جملتها وهو أشف ما يتعلقون به، ما يروى عن النبي ﷺ أنه قال: "سترون ربكم يوم القيامة كما ترون القمر ليلة البدر" (٢).

ولنا في الجواب عن هذا طرق ثلاثة:

أحدها؛ هو أن هذا الخبر يتضمن الجبر والتشبيه، لأننا لا نرى القمر إلا مدوراً عالياً منوراً، ومعلوم أنه لا يجوز أن يرى القديم تعالى على هذا الحد،

(١) سورة الشورى - آية ٥١.

(٢) رواه البخارى والزمذى أحمد.

فيجب أن نقطع على أنه كذب على النبي ﷺ، وأنه لم يقله، وإن قاله فإنه قاله حكاية عن قوم كما ذكرنا.

والطريقة الثانية؛ هو أن هذا الخبر يروى عن قيس بن أبي حازم، عن جرير بن عبد الله البجلي، عن النبي صلى الله عليه وعلى آله. وقيس هذا مطعون فيه من وجهين: أحدهما؛ أنه كان يرى رأى الخوارج؛ يروى أنه قال: منذ سمعت علياً على منبر الكوفة يقال: انفروا إلى بقية الأحزاب - يعني أهل النهروان - دخل بغضه قلبي، ومن دخل بغض أمير المؤمنين قلبه، فأقل أحواله أن لا يعتمد على قوله ولا يحتج بخبره. والثاني؛ قيل إن خولط في عقله آخر عمره، والكتابة يكتبون عنه على عاداتهم في حال عدم التمييز، ولا ندري أن هذا الخبر رواه وهو صحيح العقل أو مختلط العقل، ويحكي (٤) عنه أنه قال لبعض أصحابه: أعطني رهماً اشتري به عصاً، أضرب بها الكلاب، وهذا من أفعال المجانين. ويقال أيضاً أنه كان محبوساً في بيت فكان يضرب على الباب فكلما أصطفق الباب ضحك، فلا يمكن الاحتجاج بقوله لأن هذا دلالة الجنون عليه.

وأما الطريقة الثالثة؛ هو أن يقال: إن صح هذا الخبر وسلم، فأكبر ما فيه أن يكون خبراً من أخبار الآحاد، وخبر الواحد مما لا يقتضى العلم، ومسألتنا طريقها القطع والثبات، وإذا صحت هذه الجملة بطل ما يتعلقون به. ثم إن هذا الخبر معارض بأخبار رويت، منها ما روى أبو قلابة عن أبي ذر أنه قال: قلت للنبي: هل رأيت ربك، فقال: نور هو، أنى أراه (١) أى، أنور هو؟ كيف أراه؟ فحذف همزة الاستفهام جرباً على عاداتهم الاختصار، وعلى هذا قال الشاعر:

فو الله ما أدري وإن كنت دارياً بسبع رميت الجمر أم بثمان

(١) رواه مسلم في كتاب الإيمان.

وَعَنْ جَابِرِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ عَنِ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَعَلَى آلِهِ وَسَلَّمَ أَنَّهُ قَالَ: لَنْ يَرَى اللَّهَ أَحَدٌ فِي الدُّنْيَا وَلَا فِي الآخِرَةِ. وَقَدْ قِيلَ لَعَلِّي عَلَيْهِ السَّلَامُ: هَلْ رَأَيْتَ رَبِّكَ؟ فَقَالَ: مَا كُنْتُ لِأَعْبُدَ شَيْئًا لَمْ أَرَهُ. فَقِيلَ: كَيْفَ رَأَيْتَ؟ فَقَالَ: لَمْ تَرَهُ الْأَبْصَارُ بِمِشَاهِدَةِ الْعِيَانِ، وَلَكِنْ رَأَتْهُ الْقُلُوبُ بِحَقَائِقِ الْإِيمَانِ، مَوْصُوفٍ بِالدَّلَالَاتِ، وَمَعْرُوفٍ بِالْآيَاتِ، هُوَ اللَّهُ الَّذِي لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الْحَيُّ الْقَيُّومُ.

ثم تناوله نحن على وجه يوافق الدلالة العقل، فنقول: المراد به سترون ربكم يوم القيامة، أى ستعملون ربكم يوم القيامة كما تعلمون ليلة البدر، وعلى هذا قال: لا تضامون فى رؤيته، أى لا تشكون فى رؤيته فعقبه بالشك، ولو كان بمعنى رؤية البصر لم يجز ذلك. والرؤية بمعنى العلم مما نطق به القرآن، وورد به الشعر. فقال الله تعالى " ألم تر إلى ربك كيف مد الظل" (١) وقال: " ألم تر كيف فعل ربك بأصحاب الفيل" (٢) وقال: " أولم ير الذين كفروا إن السموات والأرض كانتا رتقا ففتقناهما وجعلنا من الماء كل شىء حى أفلا يؤمنون" (٣) وفي الشعر:

رأيت الله إذا سمي نزاراً
أى علمت الله تعالى.

وقال حاتم بن طي:
أما وى إن يصبح صداى بقفرة
من الأرض لا ماء لدى ولا خمرة
ترى أن ما أنفقت لم يك ضيرنى
وأن يدى مما يخلت به صيقير

- (١) سورة الفرقان - آية ٤٥
(٢) سورة الفيل - آية ١
(٣) سورة الأنبياء - آية ٣٠

أما وى ما يغنى الثراء عن الفتى إذا حشرجت يوماً وضاق بها الصدر
أما وى إن المال غاد ورائح وبق من المال والأحاديث والذكر
فإن قالوا: النبى صلى الله عليه وآله إنما أورد هذا الخبر مورد البشارة
لأصحابه، وأى بشارة فى أن يعلموا الله تعالى فى دار الآخرة، ومعلوم أنهم
يعلمونه فى دار الدنيا؟ قلنا: إنما بشرنا بالعلم الضرورى، والعلم الضرورى لا
يثبت إلا فى دار الآخرة. فإن قالوا: أى بشارة فى أن الله تعالى ضرورة؟
قلنا: لأن لا يلزم مئونة النظر وتعب الفكر. فإن قال: فيجب على هذا أن
يكون المنافقون والمؤمنون سواء، لأنهم يعلمون الله ضرورة كالمؤمنين. قلنا:
إن المنافقين والكفر وإن علموا الله تعالى ضرورة فلا يكون حالهم وحال
المؤمنين سواء، لأن المؤمنين إذا عرفوا الله تعالى ضرورة، وعملوا دوام
ثوابهم، ازدادوا فرحاً وسروراً، ويكون عيشهم أهنا وأرغد، وليس كذلك
حال المنافقين، لأنهم إذا عرفوا الله تعالى ضرورة، وعلموا دوام عقابهم،
ازدادوا غماً وحسرة، وكانوا فى عقوبة وعذاب.

فإن قالوا: الرؤية إذا كانت بمعنى العلم تتعدى إلى مفعولين، نحو رأيت
فلاناً فاضلاً، ولا يحوز الاقتصار على أحد مفعوليه إلا إذا كان بمعنى
الشاهد، قلنا: لا يمتنع أن يكون الأصل ما ذكرتموه، ثم يقتصر على أحد
مفعوليه توسعاً ومجازاً، كما أن همزة التعدية إذا دخلت فى الفعل الذى
يتعدى إلى مفعولين، يقتضى تعديه إلى ثلاث مفعولين، ثم قد يدخل على
الفعل الذى هذا حاله ويقتصر على مفعولين، ولهذا قال تعالى "أرنا
مناسكنا" (١) فأدخل الهمزة على الرؤية واقتصر على مفعولين على أن حال
الرؤية إذا كانت بمعنى العلم ليس بأكثر من معنى من حال العلم، أنهم
يقتصرون فى العلم على أحد مفعولين فيقولون أعلم ما فى نفسك، ولهذا

(١) سورة البقرة - آية ١٢٨.

قال تعالى: "تعلم ما فى نفسى ولا أعلم ما فى نفسك" (١) فإن قال: إن العلم ههنا بمعنى المعرفة، فلهذا جاز أن يقتصر على أحد مفعولين؟ قلنا: فافترض منا يمثل هذا الجواب، فنقول: إن الرؤية فى الخبر بمعنى المعرفة، لأن المراد بقول: سترون ربكم يوم القيامة، أى ستعرفون ربكم يوم القيامة. كما تعرفون القمر ليلة البدر، فلا يجب أن يتعدى إلى مفعولين.

وللمخالف فى هذا الباب شبه من جهة العقل من جملتها، قولهم: إن القديم تعالى عندكم راء لذاته فيجب أن يرى نفسه فيما لم يزل، وإلا تخرج عن كونه رائيًا لذاته، وكل من قال إنه يرى نفسه قال إنه يراه غيره.

قلنا: لنا فى هذه المسألة طريقتان: أحدهما، هو أن يقول: أنا لا نسلم أنه راء لذاته، بل القديم تعالى إنما يرى الشئ لكونه حيًا بشرط وجود المدرك، وكونه حيًا من مقتضى صفة الذات، وكونه مدركًا من مقتضى صفة الذات، فكيف يصح أن يقال إنه عز وجل راء لذاته؟

والطريقة الثانية، هو أن يقول: هب أن الله تعالى راء لذاته، أليس أنه عز وجل لا يجب أن يدرى المعدومات مع كونه رائيًا لذاته؟ فإن قالوا: إنما لا يجب أن يرى المعدومات لأن الرؤية مستحيلة على المعدومات، قلنا: وكذلك القديم تعالى تستحيل عليه الرؤية، فلا يجب أن يرى نفسه فيما لم يزل.

ومما يتعلقون به، قولهم: قد ثبت أن الله تعالى راء لغيره فيجب أن يرى نفسه، لأن العلة فى صحة أن يرى غيره هى العلة فى صحة أن يرى نفسه. دليلاً الشاهد، فإن كان من صح أن يرى غيره نفسه، ومن لم يصح أن يرى غيره لم يصح أن يرى نفسه، والعلة هو ما يثبت الحكم بشبابهة ويزول بزواله.

والجواب عن هذا السؤال، هو أن العلة فى صحة أن يرى غيره نفسه، هى العلة فى صحة أن يرى نفسه، والعلة فى صحة أن يرى غيره نفسه، هى العلة فى صحة أن يرى نفسه، والعلة فى صحة أن يرى غيره نفسه، هى العلة فى صحة أن يرى نفسه.

(١) سورة المائدة - آية ١١٦.

قلنا: ليس الأمر على ما ظننته، بل الطريق إلى صحة العلة هو أن يثبت الحكم بثباتها ويزول بزوالها، ولم يكن هناك ما تعليق الحكم عليه أولى به وفي مسألتنا ما تعليق الحكم عليه، فلا يصح ما ذكرتموه.

وبعد، فإن هذا قياس الرائي على المرئي، وأحدهما مبين الآخر، لأن الرائي إنما يصح أن يرى الشيء لكونه حيًا صحة الحاسة، والمرئي إنما يرى لكونه مرئيًا في نفسه بشرط أن يكون موجودًا في الحال، وليس كذلك القديم تعالى، فلا يصح أن أورتموه. وهل هذا إلا كأن يقال: إن من كان حيًا، كان يجب أن يكون رائيًا الشيء، يجب أن يكون مرئيًا، فكما أن هذا خف من الكلام، كذلك هنا، لأن المعلوم أن الشيء لا يرى لكونه حيًا وإنما يرى لكونه على الصفة التي يتعلق بها الإدراك، والرائي وإنما يرى الشيء لكونه حيًا. وبعد، فما أنكرتم أن الواحد منا إنما يصح أن يرى نفسه لأنه مما تصح رؤية، وليس كذلك القديم تعالى لأن الرؤية مستحيلة عليه، ففارق أحدهما الآخر. وما يتعلقون بها أيضًا، قولهم: قد ثبت أن القديم تعالى موجود، فيجب أن يكون مرئيًا.

وجوابًا عن ذلك أن نقول: ولم قلت: إن من كان موجودًا يجب أن يكون مرئيًا؟ فإن قالوا: لأن مصحح الرؤية (٢) إنما هو الوجود، بدليل أن الشيء متى كان موجودًا كان مرئيًا، ومتى لم يكن كذلك لم يكن مرئيًا، وبهذه الطريقة يعلم تأثير المؤثرات من المصحح. قلنا: كيف يصح قولكم إن الشيء متى كان موجودًا يرى، ومعلوم أن كثيرًا من الموجودات لا ترى، كالإرادات والكراهات وغير ذلك؟ ثم نقول لهم: ولم قلت إنه إذا لم يكن موجودًا لم يصح أن يرى، أو ليس عندكم أنه يرى المعدومات بأن يخلق الله تعالى الإدراك المتعلق بها ثم يقال لهم: كيف يصح قولكم إن المصحح للرؤية إنما هو الوجود، ومعلوم أن الشيء عندما تصح رؤيته كما تتجدد له صفة الوجود تتجدد له صفات أخرى، فليس بأن تجعل الصفة المصححة للرؤية هي

الوجود، أولى من أن تجعل الصفات الأخر، فما أنكرتهم أن المصحح لها غير هذه الصفة؟ فإن قيل: وما تلك الصفة قلنا: لا يلزمنا بيانه على طريق الجدل، غير أننا نتبرع فنقول: إن تلك الصفة إنما هو التحيز في الجوهر، والهيئة في الكون. فإن قالوا لو كان كذلك لأدى إلى اختلاف المصحح، وذلك مما لا يجوز؟ ألا ترى أن كون أحدنا حياً لما صحح كونه عالماً قادراً لم يختلف البتة، حتى وجب في كل عالم أن يكون حياً، كذلك في مسألتنا لو كان التحيز هو المصحح للرؤية في الجوهر، لوجب في كل مرثى أن يكون متحيزاً، والمعلوم خلافه. وجوابنا أنه لا يمتنع اختلاف المصحح، ألا ترى أن المصحح لكون أحدنا عالماً قادراً حياً موجوداً، إنما هو كون القديم تعالى قادراً عالماً حياً. ثم ليس يجب أن يكون المصحح لهذه الصفات فيه تعالى ما ذكرناه، بل المصحح لها ما هو عليه في ذاته، كذلك في مسألتنا.

ومما يتعلقون به أيضاً، قولهم: إن إثبات الرؤية لله تعالى لا تؤدي إلى حدوثه، ولا إلى حدوث معنى فيه، ولا إلى تشبيهه بخلقه، ولا إلى تجويره في حكمه، ولا إلى تكذيبه في خبره، فيجب أن تثبت الرؤية لله تعالى ويقال إنه مرثى.

وهذه شبهة مسترقة من شيخنا أبي علي، فإنه قال في كتاب "من يكفر ومن لا يكفر" أن إثبات الرؤية لله تعالى على ما يقوله هؤلاء الأشعرية لا يكون كفراً لأنه لا يؤدي إلى حدوثه ولا إلى حدوث معنى فيه وعد هذه الأمور، فظن القوم لجهلهم أن هذا يدلهم على إثبات الرؤية.

فيقال لهم: إن نفى الرؤية عن الله تعالى إلى حدوثه، ولا إلى حدوث معنى فيه، ولا إلى تشبيهه بخلقه، ولا إلى تجويره في حكمه، ولا إلى تكذيبه في خبره، فيجب أن ننفي عنه الرؤية، وهذه الطريقة تعي قلب النسوية.

وبعد، فإن ثبات جبريل عليه السلام في السماء لا يؤدي إلى حدوث القديم تعالى، ولا إلى حدوث معنى فيه، ولا إلى تشبيهه بخلقه، ولا إلى تكذيبه في خبره. ثم لا يجب أن يقال: إن جبريل في السماء السابعة، وكذلك فإن إثبات بلدة بين الرس وأصفهان أعظم منهما لا يؤدي إلى ذلك ففسدت هذه الطريقة.

ثم يقال لهم: إن إثبات الرؤية يؤدي إلى حدوثه، وإلى حدوث معنى فيه، وإلى تشبيهه بخلقه، وإلى تجويره في حكمه، وإلى تكذيبه في خبره، لأن الشيء إنما يرى إذ كان مقابلاً، أو حالاً في المقابل، وهذه من صفات الأجسام فيجب أن يكون القديم تعالى جسماً، وإذا كان جسماً فيجب أن يكون محدثاً، لأن الأجسام لا تخلو من المعاني المحدثة فيؤدي إلى حدوثه، وكذلك إذا كان جسماً تجوز عليه الحاجة، وتجوز عليه الزيادة والتقصان، وإذا جازت عليه الحاجة جاز أن يجوز أن حكمه، ويكذب في خبره، تعالى عن ذلك. فإذا كان إثبات الرؤية لله تعالى يؤدي إلى كل هذه المحالات، فيجب أن ينفي عنه على ما نقوله.

أعلم أن من خالقنا في هذه المسألة لا يخلو حاله من أحد أمرين؛ أما أن يحقق الرؤية فيقول: إن الله تعالى يرى مقابلاً لنا أو حالاً في المقابل أو في حكم المقابل، أو لا يحقق فيقول: إنه تعالى يرى بلا كيف. فمن ذهب إلى المذهب الأول فإنه يكون كافراً لأنه جاهل بالله تعالى، والجاهل بالله كفر. والدليل على ذلك إجماع الأمة، وإجماع الأمة حجة. ومن قال إنه تعالى يرى بلا كيف فلا يكفر، لأن التكفير إنما يعرف شرعاً، ولا دلالة من جهة الشرع يدل على ذلك. والذي ألزمهم في الكتاب هو أنه تعالى لو جاز أن يرى لجاز أن يلمس ويشم، خاصة على مذهبهم أن رؤية الله تعالى من أعظم الثواب فيجب أن يكون القديم تعالى مشتهى معشوقاً، تعالى الله عن ذلك عملوا كبيراً، فهذه جملة الكلام في هذا الفصل.

فصل، فى نفى الثانى

والغرض به، الكلام فى أن الله تعالى واحد لا ثانى له يشاركه فيما يستحقه من الصفات نفيًا وإثباتًا على الحد الذى يستحقه.

وقبل الشروع فى المسألة لابد من أن نبين حقيقة الواحد.

أعلم أن الواحد قد يستعمل فى الشئ ويراد به أنه لا يتجرأ ولا يتبعض على مثل ما نقوله فى الجزء المنفرد أنه جزء واحد، وفى جزء من السواد والبياض أنه واحد. وقد يستعمل ويراد به أن يختص بصفة لا يشاركه فيه غيره، كما يقال فلان واحد فى زمانه. وغرضنا إذا وصفنا الله تعالى بأنه واحد إنما هو القسم الثانى لأن مقصودنا مدح الله تعالى بذلك، ولا مدح فى أن لا يتجرأ ور يتبعض، وإن كان كذلك، لأن غيره يشاركه فيه.

إذا ثبت هذا فالمخالف فى المسألة لا يخلو؛ إما مع الله قديمًا ثانيًا يشاركه فى صفاته، ولا قائل بهذا يقول، وإن كان الإشكال فى إبطاله كالإشكال فى إبطال المذاهب الثانى، بل أكثر. أو يقول: إن مع الله تعالى قديمًا ثانيًا يشاركه فى بعض صفاته، والقائل بهذا المذهب الديصانية، والماتورية، والمجوس، وسنفضل الكلام عليهم إن شاء الله تعالى وبه الثقة.

ونحن نورد دلالة نعم كلا المذهبين بالإفساد، فنقول: لو كان مع الله تعالى قديم ثان لوجب أن يكون مثلاً له لأن القدم صفة من صفات النفس، والاشتراك فيها يوجب التماثل والاشتراك فى سائر صفات النفس. وإذا كان كذلك، والقديم تعالى قادراً لذاته ووجب أن يكون الثانى أيضاً قادراً لذاته، فيجب صفة وقوع التمانع بينهما، لأن من حق القادر على الشئ أن يكون قادراً على جنس ضده إذا كان له ضد، ومن حقه أيضاً أن يحصل مقدوره إذا حصل داعيه إليه ولا منع. يريد أحدهما تحريك جسمه والآخر يريد تسكينه لكان لا يخلو؛ إما أن يحصل مرادهما وذلك يؤدى إلى اجتماع الضدين،

أولا يحصل مرادهما، وذلك يقدر في كون الواحد الذى يثبت بالدلالة قادراً لذاته، أو يحصل مراد أحدهما دون الآخر. فمن حصل مراده فهو الإله، ومن لم يحصل مراده فهو الممنوع. والممنوع يتناهى المقدور قادر بقدره والقادر بالقدرة لا يكون إلا جسماً، وخالق العالم لا يجوز أن يكون جسماً.

وهذه الدلالة مبنية على أصول: منها أن القديم قديم لنفسه، ومنها أن الاشتراك فى صفة صفات الذات يوجب التماثل والاشتراك فى سائر الصفات، ومنها أن من حق كل قادرين صحة وقوه التمانع بينهما، ومنها أن من حق القادر على الشيء إذا دعاه أن يحصل لا مخالفة، حتى لو لم يخرج عن كونه قادراً، ومنها أن من حق القادر على الشيء أن يكون قادراً على جنس ضده إذا كان له ضد، ومنها أن من لم يحصل مراده يكون ممنوعاً متناهى المقدور، ومنها أن متناهى المقدور لا بد من أن يكون قادراً بقدرة، ومنها أن القادر بالقدرة لا بد من أن يكون جسماً، ومنها أن خالق العالم لا يجوز أن يكون جسماً.

أما الكلام فى أن القديم قديم لنفسه، وأن الاشتراك فيها يوجب التماثل فقد تقدم.

وأما الكلام فى أن من حق كل قادرين صحة وقوع التمانع بينهما، فهو لأن من حق القادر على الشيء أن يكون قادراً على جنس ضده إذا كان له ضد، وإذا قدر عليه صبح وقوع التمانع بينهما على ما ذكرنا.

فإن قيل: وما التمانع؟ قلنا: هو أن يفعل كل واحد من القادرين ما يمنع به صاحبه.

وأما الكلام فى أن من حق القادر على الشيء إذا دعاه الداعى إليه أن يحصل لا مخالفة فظاهر، لأن الواحد منا إذا كان جائعاً وبين يديه طعام شهى لذيقه، وكان له داع إلى أكله لا بد من أن يأكله حتى لو لم يأكله لخرج عن كونه قادراً.

وأما الكلام فى أن من لم يحصل مراده فإن يكون ممنوعاً فظاهر لا إشكال فيه، لأنه لو لم يكن ممنوعاً لحصل مراده، فلما لم يحصل دل على أنه ممنوع.

وأما الكلام فى أن الممنوع متناهى المقذور، فهو أنه لم يكن كذلك لحصل مراده، فلما لم يحصل مراده على أن مقذوره قد تنهى. ألا ترى أن أحدنا إذا خاذل حمل الثقيل فلا بد من أن تكون قدرته زائدة على ثقله حتى يمكنه رفعه، ومتى لم يكن رفعه علم أن مقذوره قد تنهى.

وأما الكلام فى أن متناهى المقذور قادر بقدره، فهو أن الذى يحصر المقذورات فى الجنس والعدد إنما هو القدرة، فإذا تنهى مقذوره دل على أنه قادر بقدره.

وأما الكلام فى أن القادر بالقدرة لا بد من أن يكون جسماً، فهو أنه القدرة لا يصح الفعل بها إلا بعد استعمال محلها فى الفعل أو فى سببه ضرباً من الاستعمال، ألا ترى أنه لا يمكننا رفع الثقيل بما فى أيدينا من القدرة إلا بعد أن نستعملها فى الفعل أو فى سببه نوعاً من الاستعمال، فإذا كان كذلك وجب أن يكون جسماً.

وأما الكلام فى أن خلق العالم لا يجوز أن يكون جسماً فقد تقدم.

فإن قيل، ما أنكرتم أن مقذورها واحداً، لأنهما قادران للذات فلا يعلم وقوع التمانع؟ وصار الحال فيه كالحال فى الواحد منا مع نفسه، فكما أنه لا يصح وقوع التمانع بينه وبين نفسه لما كان مقذورها واحداً، كذلك هنا.

ولنا فى الجواب عن ذلك طرق:

أحدهما، ما سلكها شيخنا إسحق بن عياش، وتحريرها، هو أن من حق كل قادرين أن يكون مقذورها متغايراً، سواء كانا قادرين للذات أو لمعنى لأن الذى دل على استحالة مقذورى قادرين، لم يفصل بين أن يكون قادرين

للذات أو لمعنى وما يدل على صحة وقوع التمانع بين القادرين، لم يفصل بين أن تكون هذه الصفة مستحقة للذات أو المعنى.

بيان ذلك، أن من حق القادر على الشيء إذا دعاه الداعي إلى فعل، أن يحصل لا محالة، وفي ذلك صحة ما نقوله، وكان يقول: إن هذه الصفة لا تقع في الذوات إلى مختلفة، كما أن القدرة لا تقع إلا مختلفة. إلا أن الاعتماد على هذه الطريقة لا يصح لأن هذا ينقض الأصل الذي مهدناه من قبل، وهو أن الاشتراك في صفة من صفات الذات يوجب الاشتراك في سائر صفات الذات، فكان يجب إذا قدر أحدهما على شيء لذاته، أن يكون الآخر قادراً على ذلك الشيء.

والطريقة الثانية، ما ذكرناه قاضى القضية. وتحريرها، هو أنا نعلم صحة التمانع بين كل قادرين وإن لم نعلم تغاير مقدورهما، ولهذا فإن نفاة الأعراض يعرفون صحة التمانع، وإن لم يخطر ببالهم تغاير المقدوران ولا تماثلها، إلا أن لقائل أن يقول: إنا ما لم نعلم تغاير المقدورين لا نعلم صحة التمانع، وأما ما ذكرتموه في نفاة الأعراض فليس يصح، لأن نفاة الأعراض يرفضون تغاير المقدورات على سبيل الجملة وإن لم يعلموا على سبيل التفصيل.

والطريقة الثالثة، وهو أن المقدور الواحد بين القادرين محال، وإثبات الثانى يؤدي إليه، فيجب أن يكون محالاً، لأن ما يؤدي إلى المحال يكون محالاً مثله. وهذه الطريقة سهلة من طريق العلم، مشكلة من طريق الجدل، لأن للخصم أن يقول هذا انتقال من دلالة التمانع إلى دلالة أخرى. ويمكن أن يقال إن هذا ليس بانتقال، وإنما هو استعانة ببعض ما يذكر في دليل آخر ودفعاً السؤال السائل. يبين ذلك إنما لم نعلم على هذا القدر، بل قلنا: لو كان مع الله قديم آخر لكان مثلاً له، فكان يجب أن يكون قادراً كهو، ومن

حق كل قادرين صحة التمانع بينهما. ثم لما أورد علينا هذا السؤال أسقطناه بقولنا: إن المقدور الواحد بين القادرين محال فلا يكون انتقالاً.

والأحسم للشغب هو أن تحرر دلالة التمانع تحريراً آخر فنقول: لو كان مع الله تعالى قديم آخر لوجب أن يكون قادراً مثله، فلا يخلو؛ إما أن يكون مقدورهما واحداً، أو يكون مقدورهما متغايراً، لا يجوز أن يكون مقدورهما واحداً لأن المقدور الواحد بين القادرين محال، فيجب أن يكون مقدورهما متغايراً وإذا تغاير مقدورهما وجب صحة التمانع بينهما، فيؤدى إلى تلك الوجوه التي ذكرناها.

فإن قيل: قد بنيتم صحة وقوع التمانع بينهما على اختلافهما في الإرادة، وهما لا يختلفان في ذلك، لأن الإرادة الموجودة لا في محل كما توجب الصفة لهذا، توجب الصفة لذلك، إذ لا اختصاص لها بأحدهما دون الآخر.

قلنا: إن من حكم كل حيين صحة اختلافهما في الإرادة، سواء كانا مريدين بإرادة موجودة لا في محل، أو لم يكونا كذلك. وإثبات الثاني يقتضى فساد هذا الأصل فيجب فساد. وليس لقائل أن يقول: هذا انتقال من دلالة التمانع إلى غيرها، لأن هذا استعانة ببعض ما تذكره في دليل آخر دفعاً لسؤال السائل على ما تقدم، ذلك لا بعد انتقالاً.

على أنا لم نبن صحة وقوع التمانع بينهما على اختلافهما في الإرادة، وإنما بنيناها على صحة اختلافهما في الداعي، وما من قادرين إلا ويصح اختلافهما في الداعي. ألا ترى النائمين قد يتمانعان في تجاذب كساء مع فقد الإرادة.

وبعد، فإن التمانع ليس بأكثر أن يفعل أحدهما ضد ما يفعله الآخر،

وهذا يصح في مجرد الفعل، ومجرد الفعل لا يحتاج إلى القصد والإرادة، ولهذا فإن من وقف على شفير الجنة والنار، وعلم ما في الجنة من المنافع، وما في النار من المضار، وسلب عنه إرادة دخول الجنة، وخلق فيه إرادة دخول النار، فإنه يدخل الجنة لا محالة مع فقد الإرادة.

فإن قيل: ما أنكرتم أنهما حكيمان لا يتمانعان؟ قلنا: إنا لم نبن الدلالة على وقوع التمانع بينهما، وكيف وفي ذلك إثبات ما تزوم نفيه. وإنما بنينا على تقدير التمانع بينهما، والتقدير كالتحقيق ههنا، وصار الحال في ذلك كالحال في تقدير الاصطلاح بين زيد والأسد وإن علمنا أنهما لا يتصارعان البتة، فكما أنا إذا قدرنا بينهما الاصطراع أمكننا أن نعلم كون أحدهما غالباً وكون الآخر مغلوباً، ونعلم أن من غلب فهو الممنوع، والممنوع ضعيف متناهي المقدر وكذلك في مسألتنا.

واعلم أن التقدير ربما يقوم مقام التحقيق وذلك مثل ما نحن فيه، وربما لا يقوم مقامه، وذلك كتقدير وقوع الظلم من جهة الله تعالى فإنه لا يقوم مقام الوقوع، إذ لو وقع من الله تعالى الظلم حقيقة لدل على الجهل والحاجة، وليس كذلك إذا هو قدر وقوعه من قلبه. فالوجه في ذلك أن يحال السؤال ويقال: خطأ قول من قول: إنه يدل على الجهل والحاجة، وخطأ قول من يقول إنه لا يدل عليه، فهذه هي الدلالة العقلية.

فأما دلالة السمع فأكثر من أن تذكر، نحو قوله جل وعز " لا إله إلا هو " وأشباهه، وكذلك فمعلوم ضرورة من دين النبي عليه السلام، فعلى هذا يجرى الكلام في هذا الفصل (١).

(١) تعليق من نسخة أخرى من معتمدين الملاحمى على نفي القديم الثاني، قال: لو كان لله ثان لوجب أن يشاركه في جميع صفاته ومن جملتها العدل والحكمة، إذا كان كذلك لم يجوز أن يرسل ولا أحدهما رسولا كاذباً، وقد ثبت أن نبينا محمداً وكل جميع الأنبياء اتفقوا على الاختيار بأنه لا إله إلا الله واحد ودعوا إلى ذلك، فلو كان ثم ثان لكان =

اعلم أنا قد ذكرنا أنه لا خلاف في أنه ليس مع الله تعالى ثاب يشاركه في جميع صفاته، وإنما الخلاف في أنه هل يجوز أن يكون مع الله ثاب يشاركه في بعض صفاته دون البعض.

والمخالف في ذلك هم الثنوية. ثم اختلفوا؛ فمنهم من أثبت إلهين: النور والظلمة وقال بكونهما حين وهم المانوية، ومنهم من أثبت إلهين النور والظلمة، وقال: النورحى والظلمة موات وهم الديسانية ولا خلاف بين هؤلاء وبين المانوية في قدمهما وأن العالم ممتزج منهما، وأن جهة النور العلو وجهة الظلمة السفلى، ومنهم من قال بإثبات ثالث مع النور والظلمة لأنهم لما رأوا أن العالم ممتزج منها قالوا: لابد من مازج يمزجه فأثبتوا الثالث وهم المرقيونية. وأما المجوس فهم طائفة من الثنوية أيضاً، إلا أنهم يغيرون العبارة، فيسمون النور يزدان والظلمة أهرمن ثم اختلفوا؛ فمنهم من قال بقدمها، ومنهم من قال بقدم يزدان وحدوث أهرمن. ثم اختلفوا في كيفية حدوثه؛ فمنهم من قال إنه حدوث من عفونات الأرض، ومنهم من قال لا بل حدث من فكرته الردية، فإن يزدان لما استوى له الأمر واستتب، فكر في نفسه فقال: لو كان منضاد يناز عنى كيف يكون حال معه؟ فتولد من فكرته الردية هذه أهرمن، فقال له: أنا منازعك ومخاصمك، وكاد يقتتلان فسفر هناك ملك فأصلحاً إلى أجل معلوم: وغنّدهم أنه إذا جاء ذلك الوقت يغلب حيثئذ يزدان أهرمن ويقتله، ويصفوا له العالم.

وعند هؤلاء الفرق الأربع، أن النور مطبوع على الخير لا يقدر على خلافه، وأن الظلمة مطبوعة على الشر لا يقدر إلا عليه. والذي أداهم إلى هذا المذهب، أنهم اعتقدوا أن الآلام كلها قبيحة لكونها آلاماً، والملاذ كلها حسنة لكونها ملاذاً، وأن الفاعل الواحد يستحيل أن يكون فاعلاً للحسن

=ذلك كذباً، وذلك لا يجوز من الحكيم - أعنى إرسال الكذبة - وهو دليل جيد على نفي الثانى.

والقبيح، فأثبتوا لذلك فاعلين: يفعل أحدهما الحسن بطبعه، والآخر القبيح بطبعه.

ودلالة التمانع، كما تدل على فساد القول بأن مع الله تعالى ثانياً يشاركه في جميع صفاته، تدل على فساد مذهب هؤلاء أيضاً.

وأحد ما يدل على فساد مذهبهم أيضاً، هو أن النور جسم رقيق مضىء، والظلمة جسم رقيق غير مضىء، والأجسام عن الحوادث ولا تنفك عنها، وما لم ينفك عن الحوادث وجب حدوثه مثلها، فكيف يجوز أن يكونا قديمين.

وأحد ما يدل على ذلك، هو أنهما إذا كان قديمين وكان أحدهما قادراً لذاته، ومن يكون كذلك إلا والخير والشر مقدورا لكل واحد منهما، وهذا يوجب أن يقع الاستغناء بأحدهما عن الآخر.

وأحد ما يدل على ذلك، هو أنه لو كان الأمر على ما قالوه لوجب أن يبطل حسن الأمر والنهي والمدح والذم لأن الأمر لا يخلو؛ إما أن يكون أمراً بالخير، أو أمراً بالشر. فإن كان بالخير فلا يخلو إما أن يكون أمراً للنور أو للظلمة، لا يجوز أن يكون أمراً للظلمة لأنها غير قادرة عليه، ولا يجوز أن يكون أمراً للنور لأنه لا يمكنه الانفكاك عنه، والأمر بما هذا حالة، بمنزلة إمرة المرمى به من شاهق بالتزول، فكما أن ذلك قبيح لما لم يمكنه الانفكاك من ذلك، كذلك ههنا. وإن كان أمراً بالشر فلا يخلو؛ إما أن يكون أمراً للنور أو للظلمة، والكلام فيه كالكلام في الأول.

وهذه القسمة تعود في النهي وفي المدح وفي الذم. فهذا هو الكلام على المانوية من الثنوية.

وهكذا الكلام على الديصانية يكون، غير أنا نخصمهم بوجه آخر فنقول: إن الظلمة إذا كانت فاعلة للشر لا بد من أن تكون قادرة، وإذا كانت قادرة لا بد أن تكون حية، فكيف يصح قولكم: إنها موت؟

وأما المرقيونية فالكلام عليهم مثل الكلام على أولئك، ووجه آخر. يخصهم، وذلك الوجه هو أن نقول: إن هذا الثالث إذا كان قديماً وجب أن يكون مثلاً لهما، لأن القدم صفة من صفات النفس، والاشتراك فيها يوجب التماثل، وهذا يوجب أن يكون مثلاً للنور والظلمة جميعاً، فإذا كان أحدهما قادراً على الخير وجب أن يكون الآخر أيضاً قادراً عليه، ووجب أيضاً أن يكون الثالث قادراً عليه، وهذا يؤذن بوقوع الاستغناء به عنهما.

وأما الكلام على المجوس الذين يقولون بحدوث أهرمن، فهو أن يقال لهم: إن يزدان إذا جاز أن يخلق ما هو أصل لكل شر، فهلا جاز أن يخلق الشر بنفسه من دون واسطة، وليس يمكنهم أن يقبلوا ذلك علينا فيقولوا: أليس الله عندكم خلق الشيطان وهو أصل لكل شر، فلم يجز أن يخلق الشر بنفسه. لأننا لم نقل: إن الشيطان موجب للشر وأنه مطبوع عليه، بل هو قادر على الخير قدرته على الشر، إن شاء اختار هذا وإن يشاء اختار ذلك، فلا يلزمنا ما ألزمتناكم. وإن لزم هذا فإنما يلزم إخوانكم المجبرة، لأنهم يقولون إن القدرة موجبة، وأن المؤمن لا يقدر إلا على الإيمان، والكافر لا يقدر إلا على الكفر. وهذا هو أحد وجوه المضاهاة بين مذهب المجبرة وبين مذهب المجوس لأنهم يقولون: النور مطبوع على الخير ولا يقدر على الشر البتة، والظلمة مطبوعة على الشر ولا تقدر إلا عليه. وهذا مذهب القوم بعينه.

ووجه آخر من المضاهاة بين المذهبين، هو أنهم يقولون: إن مزاج العالم حصل بفاعلين بالنور والظلمة، وأنه حسن من جهة النور، قبيح من جهة الظلمة. وهذا هو مذهب القوم لأنهم يقولون: إن الكفر حاصل بفاعلين بالله تعالى وبالعبد، وهو حسن الله قبيح من جهة العبد.

ووجه آخر من المضاهاة، هو أن المجوس يستحسنون الأمر بما لا يقدر عليه، والنهي عما لا يمكن الانفكاك عنه. فإنهم ربما يصعدون ببقرة إلى موضع عال، ويشدون قوائمها ثم يهدونها من هناك إلى أسفل، ثم يقولون:

أنزلى ولا تنزلى، ثم سقطت وماتت يأكلونها، ويقولون: إنها يزدان كشت وهذا هو بعينه مذهب القوم لأنهم يقولون: إن الله تعالى أمر الكافر بالإيمان، وهو لا يقدر عليه، ونهاه عن الكفر وهو لا يمكنه الانفكاك عنه. ووجه آخر من المضاهاة، هو أنهم يقولون: إن نكاح الأم والبنات بقضاء الله تعالى وقدره، كما أن المجبر يقولون فيه وفي جميع المقبحات، أنها بقضاء الله وقدره بل حالهم أسوأ من حال المجوس، لأن المجوس اعتقدوا أن نكاح البنات والأمهات حسن، ثم أضافوه إلى الله تعالى، اعتقدت فيه القبح ثم أضافته إلى الله تعالى.

وقد ذكر وجوه في المضاهاة بين مذهب المجبرة ومذهب المجوس تركناها كراهية الإطالة. وإذا قدر نقرر صح دخولهم قول النبي صلى الله عليه وآله "القدرية مجوس هذه الأمة" (١) وسنعود إلى هذه الجملة إن شاء الله تعالى. فهذا هو الكلام على الثنوية من المانوية والديسانية والمريونية والمجوس.

وشبههم في هذا الباب، هو أن قالوا: إن الآلام قبيحة كلها، والملاذ حسنة كلها، والفاعل الواحد لا يجوز أن يكون موصوفاً بالخير والشر جميعاً. وجوابنا، أنا لا نسلم أن الآلام قبيحة كلها. وأن الملاذ حسنة كلها، بل فيها ما يقبح وفيها ما يتحسن، لأنها إنما تقبح وتحسن لوقوعها على وجه، ولهذا نستحسن بعقولنا تحمل المشاق في الأسفار طلباً للعلوم والأرباح وأن نقتصد ونحتجم، ونستقبح بعقولنا بالأشياء المغصوبة.

وبعد، فلم لا يجوز في الفاعل الواحد أن يكون موصوفاً بالخير والشر؟ فإن قالوا: لأنهما متضادان، قلنا: ومن أين أن الأئمة واللذة يتضادان ونحن لا نسلم بل هما من جنس واحد. وبعد فإن لم يتجز في الفاعل الواحد أن يكون موصوفاً بهذين دفعة واحدة، يجوز أن يوصفه بهما على وقتين، فهلا جاز في

(١) حديث ضعيف: وضعفه علماء الحديث.

الفاعل الواحد أن يفعل الأمل في وقت واللذة في وقت آخر، فلا محتاج إلى فاعلين.

وقد سألهم مشايخنا رحمهم الله مسائل لا محيص لهم عنها.

منها، هو أنا لو قدرنا أن يكون ههنا رجلان دفعا إلى ظلمة شديدة، ضاع من أحدهما بكرة وأستتر الآخر من العدو، فإن هذه الظلمة محسنة (٢) إلى من ستر من العدو، ومسيئة إلى من ضاع منه البكرة، وكذلك إذا طلعت الشمس فإن هذا النور محسن إلى من ضاع هذه البكرة منه، إلى من استتر عن العدو. وفي هذا فساد مذهبهم.

وهذا السؤال إنما أورده شيخنا أبو الهذيل على بعض الثنوية فأسلم.

ومن ذلك أخذ أبو للطيب قوله:

فكم لظلام الليل عندك من يدك تخبىء أن المانتوية تكذب

وقاك ردى الأعداء يسرى إليهم وزادك فيه ذو الدلال المحجب

ومن هذه الأسئلة، أن أحدنا يعلم أنه كاذب، فمن الذى يعلم ذلك؟

فإن قالوا: النور، فقد وصفوه بخصلة من خصال الشر وهو الكذب، وإن

قالوا: الظلم، فقد وصفوه من خصال الخير وهو العلم. ولا يملكهم أن

يقولوا: إن العالم أحدهما والكاذب الآخر، لأن كلامنا فى شخص واحد.

ومنهما، أن أحدنا يسىء ثم يعتذر فمن المسىء ومن المعتذر؟ فإن قالوا:

النور، فقد وصفوه بخصلة من خصال الشر وهو الإساءة، وإن قالوا:

الظلمة، فقد وصفوه بخصلة من خصال الخير وهو الاعتذار، فإن قالوا:

الظلمة، تسيء والنور يعتذر، قلنا: الاعتذار من غير الإساءة قبيح، وهذا

يقتضى وصف النور بخصلة من خصال الشر. فإن قالوا: الاعتذار من غير

صاحب الإساءة لا يقبح ولهذا فإن الولد يعتذر من إساءة ولده، والراكب

يعتذر من رفس دابته، قلنا: الوالد يعتذر من إساءة نفسه حيث ترك تأديب

ولده، وكذلك الراكب إنما يعتذر من إساءة نفسه حيث لم يجز فرسه في السميت الذى يكون أبعد من الرفس.

ومنها، أن أحدنا يغضب ثم يرد، فمن الغاضب ومن الراد؟ فإن قالوا: النور، قلنا قد وصفتموه بخصلة من خصال الشر وهو الغضب، وإن قالوا: الظلمة، قلنا: قد وصفتموه بخصلة من خصال الخير وهو رد المغضوب ومتى قالوا: أليس قال تعالى فى كتابكم "الله نور السموات والأرض" (١) وهذا هو مرادنا، قلنا: لا تعلق لكم بكتاب الله تعالى، لأن الاستدلال بكتابه يبنى على القول بتوحيده وعدله وأنتم لا تقولون بذلك. ثم إن المراد بقول الله تعالى "الله نور السموات والأرض" أى منور السموات والأرض، فذكر الفعل وأراد به الفاعل وهذا كثير فى كلامهم. ألا ترى أنهم يقولون: رجل صوم وعدل ورضى. والذى يؤكد هذا أنه أضاف النور إلى نفسه فقال: "مثل نوره" وهذا يقتضى أن يكو النور غيره ولن يكون ذلك إلا وما قلناه على ما قلناه.

فصل، فى الكلام على النصارى

اعلم أن مذهب النصارى لا يكاد يتحصل على ما ذكره النوبختى فى كتاب "الآراء والديانات"، وكفى بالمذهب فساداً أن يصعب على العلماء ضبطه، خاصة على مثل هذا الرجل. فقد كان المشار إليه فى معرفة المذاهب، والكلام منهم يقع فى موضعين:

أحدهما، فى التثليث، فإنهم يقولون: إنه تعالى جوهر واحد، وثلاثة أقانيم: أفنوم الأب، يعنون به ذات البارى عز اسمه؛ وأقنوم الابن، وأى الكلمة، وأقنوم روح القدس أى الحياة. وربما يغيرون العبارة فيقولون: إنه ثلاث أقانيم ذات جوهر واحد.

(١) سورة النور - آية ٣٥.

والموضع الثانى . فى الاتحاد: فقد اتفقوا على القول به، وقالوا: إنه تعالى اتحد بالمسيح فحصل للمسيح طبيعتان: طبيعة ناسوتية، وأخرى لاهوتية.

ثم اختلفوا فيه، فقال بعضهم، إنه إذا اتخذ به ذاتاً حتى صار ذاتهما ذاتاً واحداً، وهم اليعقوبية^(١). وقال، الباكون: وهم النسطورية لا بل اتحداً مشيئته، على معنى أن مشيئتهما صارت واحدة، حتى لا يريد أحدهما إلا ما يريد الآخر. ونحن نفسد كلامهم فى الموضوعين جميعاً بعون الله تعالى.

أما الكلام عليهم فى التثليث فهو أن يقال: إن قولكم أنه تعالى جوهر واحد فى ثلاثة أقانيم مناقضة ظاهرة، لأن قولنا فى الشىء أنه واحد، يقتضى أنه فى الوجه الذى صار واحداً لا يتجزأ ولا يتبعض، وقولنا ثلاثة يقتضى أنه مجترئ، وإذا قلتم: إنه واحد ثلاثة أقانيم كان فى التناقض بمنزلة أن يقال فى الشىء: إنه موجود معدوم، أو قديم محدث.

وعلى أنه تعالى ليس بجوهر، إذ لو كان جوهرًا لكان محدثًا وقد ثبت قدمه ففسد قولهم إنه جوهر واحد ثلاثة أقانيم.

وبعد، فلو جاز فى الله تعالى أن يقال إنه جوهر واحد، ثلاثة أقانيم لجاز أن يقال: إنه قادر واحد، ثلاثة قادرين، وعالم واحد ثلاثة عالمين، ونحى واحد ثلاثة أحياء. ومتى قالوا كيف يكون قادراً واحداً، ثلاثة قادرين؟ وعالم واحد ثلاثة عالمين؟ قلنا: كما يكون شىء واحداً ثلاثة أشىء، فليس بعد أحدهما فى العقل إلى كبعد الآخر، فقد ظهر تناقض ما يقولونه فى ذلك.

(١) اليعقوبية، نسبة إلى يعقوب، وقد قال اليعقوبية بالأقانيم الثلاثة، وقالوا انقلبت الكلمة

لحمًا ودمًا فصار الإله هو المسيح وهو الظاهر بجسده بل هو [الملل والنحل ١٧٦]

والنسطورية نسبة لسطور، وقد قالوا إن الله واحد ذو أقانيم ثلاثة (الوجود والعلم

والحياة) وليست زائدة على الذات [الملل والنحل ١: ١٧٥].

فإن قيل: أَلستم تقولون: إنسان واحد وإن كان ذا أجزاء وأبعض، ودار واحد وإن اشتملت على بيوت وأروقة، وعشرة واحدة وإن اشتملت على آحاد كثيرة ثم لا يتناقض كلامكم، فهلا جاز أن نقول: جوهر واحد ثلاثة أقانيم ولا يتناقض كلامنا أيضاً؟

قيل له: ولا سواء، لأن هذه الأسماء كلها من أسماء الجمل. فالغرض بقولنا إنسان واحد أنه واحد من جملة الناس لأنه شيء واحد، وكذلك إذا قلنا دار واحدة وعشرة واحدة، بخلاف ما تقولونه في القديم تعالى فإنكم تجعلونه شيئاً واحداً في الحقيقة، ثلاثة أشياء في الحقيقة، فيلزمكم التناقض التناقض من الوجه الذي ذكرنا.

ثم يقال: ما تعنون بهذه الأقانيم؟

فإن قالوا: نعنى بأقنوم الأب ذات البارى، قلنا: هب أنكم رجعتم بهذا الأقنوم إلى ذات الله تعالى على بعد هذه العبارة وفسادها، فإلى ماذا ترجعون بالأقنوين الآخرين؟

فإن قالوا: نرجع بها إلى صفتين يستحقها القديم تعالى وهو كونه متكلماً حياً، قلنا: إن الحى وإن كان له بكونه حياً حال، فليس له بكونه متكلماً حال وإنما المرجع به فاعل الكلام على ما هو مبين فى موضعه.

على أن الذات لا تتعدد بعدد أوصافه، فإن الجوهر الواحد وإن كان موصوفاً بكونه جوهرًا ومتحيزاً وموجوداً وكائناً فى جهة، فإنه لا يتعدد بتعدد هذه الأوصاف ولا يخرج عن كونه واحداً، فكيف أوجبتم تعدد الله لتعدد أوصافه، ولم جعلتموه واحد أو ثلاثة؟

وبعد، فإن هذه الطريقة توجب عليكم أن تزيدوا فى عدد الأقانيم بعدد صفاته جل وعز وأن تثبتوا له أقنوماً بكونه قادراً، وأقنوماً بكونه عالماً، وآخر بكونه مدركاً، ورابعاً وخامساً بكونه مريداً وكارهاً حتى يبلغ عدد الأقانيم ثمانية أو تسعة، وقد عرف فساد.

هذا إن رجعوا بالأقانيم إلى الصفات. وإن قالوا: إنا إنما نرجع بها إلى معان قديمة هي الحياة والكلمة، فقد فسدت مقالتهم بدلالة التمانع، وبما أوردنا على الكلائية.

واعلم، أن أقرب ما يحمل عليه كلام النصارى هو هذا الوجه، وعلى هذا جعل شيوخنا رحمهم الله هذا الوضع وجهًا من المضاهاة بين الكلائية وبين القوم.

فقد حكى أن أبا مجالد^(١) وكان من شيوخ العدل، اجتمع مع ابن كلاب يومًا من الأيام فقال له: ما تقول في رجل قال لك بالفارسية: تومردى^(٢) وقال الآخر: أنت رجل، هل اختلفنا في وصفك إلا من جهة العبارة؟ فقال: لا، فقال: فكذا سيبك مع النصارى، لأنهم يقولون إنه تعالى جوهر واحد ثلاثة أقانيم؛ يعنون بها الحياة الأزلية، ومتكلم بكلام أزلّى، فليس بينكم خلاف إلا من جهة العبارة.

ويقال لهؤلاء النصارى: يلزمكم أن تقتصروا على أقنوم واحد، لأجل أن هذه الأقانيم إذا اشتركت في القدم فلا بد من تماثلها، ولا بد من أن يسد بعضها مسد البعض فيما يرجع إلى ذاتها، وذلك يوجب أن يقع الاستغناء بأحدها عن الباقي، حتى يقال: إنه تعالى جوهر واحد وأقنوم واحد على ما نقوله للكلائية أنه يلزمكم أن تقتصروا على إثبات معنى من هذه المعاني، وأن لا تثبتوا سواه، لأنه يقع الاستغناء عن الجميع لمشاركته إياها في القدم. فعلى هذا يجرى الكلام في التثليث.

وأما الكلام في الاتحاد، فالأصل فيه أن نبين حقيقته أولاً.

(١) أبو مجالد: هو أحمد بن الحسين البغدادي وهو من شيوخ المعتزلة: أخذ عنه أبو الحسن الخياط.

(٢) تومردى بالفارسية: أي رجل.

اعلم أن الاتحاد فى اللغة افتعال من الوحدة، لأنهم متى اعتقدوا فى الشيتين أنهما صارا شيئاً واحداً يقولون: إنما اتحدا. والشيطان وإن استحال أن يصيرا شيئاً واحداً، إلا أنهم إذا اعتقدوا صحته لم يكونوا مخطئين فى التسمية، وإنما خطؤهم فى المعنى على مثل ما نقوله فى تسميتهم للأصنام آلهة، وهذا لأن الأسمى تتبع اعتقادهم.

وإذا قد عرفت ذلك، فأعلم أنهم وإن أنفقوا فى الاتحاد اختلفوا فى كفيته، فمنهم من قال بالاتحاد من جهة المشيئة وهم النسطورية، ومنهم من قال إنه من جهة الذات وهم اليعقوبية.

ونحن نبدأ بالكلام على النساطرة فنقول: قولكم أنه تعالى اتحد بالمسيح من حيث المشيئة، لا يخلو؛ إما أن تريدوا به أنه تعالى بإرادة المسيح، وأن المسيح يريد بإرادة الله تعالى الموجودة لا فى محل، أو تريدوا به أنهما لا يختلفان فى الإرادة، بل لا يريد أحدهما إلا ما يريد صاحبه، وأى هذه الوجوه أردتم فهو فاسد..

أما الأول؛ فلأنه تعالى لو جاز أن يريد بإرادة المسيح مع أنها موجودة فى قلبه لجاز أن يريد بإرادة موجودة فى قلب غيره من الأنبياء، وذلك يخرج المسيح من أن يتبين له مزية الاتحاد والنبوة.

وبعد، فلو جاز أن يريد بإرادة فى المسيح لجاز أ يكره بكراهة فى إبراهيم عليه السلام، لأن بعد أحدهما فى العقل كبعد الآخر، وذلك يقتضى أن يكون حاصلًا على صفات متضادة، وذلك مستحيل.

وأما الثانى، فلان الإرادة لا توجب للغير حالًا إلا إذا اختصت به غاية الاختصاص، والاختصاص بالمسيح هو بطريقة الحلول، حتى يستحيل أن يريد بإرادة فى قلب غيره، لا لوجه سوى أنهم لم تحله، فكيف يريد بالإرادة الموجودة لا فى محل ولا اختصاص لها به.

وأما الثالث، فلان القديم تعالى قد يريد ما لا يعلم المسيح ولا يعتقد ولا يظنه ولا يظنه ولا يخطر بباله أصلاً، وكذلك المسيح، يريد ما لا يريده الله تعالى كالأكل والشرب وغيرهما من المباحات، ففسد كلام النسطورية إذا قالوا بالاتحاد من جهة المشيئة.

وأما اليعقوبية، فالكلام عليهم إذا قالوا بالاتحاد من جهة الذات، هو أن يقال لهم: لا يخلو الغرض بذلك من أحد وجوه ثلاثة: فإما أن يراد به أن ذات الله تعالى وذات المسيح صاراً ذاتاً واحداً، أو يراد به أنهما تجاوزا، فحصل بينهما الاتحاد من طريق المجاورة، أو يراد به أنه تعالى حل بالمسيح، فاتحد به على هذا السبيل.

والأقسام كلها باطلة.

أما الأول، فلان الشئيين لو صاراً شيئاً واحداً للزم خروج الذات عن صفتها الذاتية، أو حصول الذات الواحدة على صفتين مختلفتين للنفس وذلك مستحيل.

وأما الثاني، فلان المجاورة إنما تصح على الجواهر لأجل أنها من أحكام التحيز، ألا ترى أن العرض والمعدوم لما استحال عليهما التحيز استحال عليهما المجاورة، فكذلك سبيل القديم تعالى، لأن التحيز مستحيل عليه. وعلى أن المجاورة لا تقتضى الاتحاد، فإن الجوهرين على تجاوزهما لا يخرجان عن أن يكونا جوهرين. ولا يصيران جوهرًا واحدًا.

وأما الحلول، فالمرجع به إلى الوجود بجنب الغير، والغير متحيز، والله تعالى يستحيل ذلك عليه لأنه يترتب على الحدوث، ويقتضى أن يكون من قبيل هذه الأعراض وذلك محال.

وقد ثبت فساد ما يقوله النصارى في الاتحاد والتثليث جميعاً.

والذى أداهم إلى القول بالاتحاد، هو أنهم رأوا أنه ظهر على عيسى عليه السلام من المعجزات ما لا يصح دخوله تحت مقدور القدر: نحو حياء الموتى، وإبراء الأكمة والأبرص، وغير ذلك؛ فظنوا أنه لا بد أن يكون قد تغير وخرج عن طبيعته الناسوتية إلى طبيعة اللاهوتية، وذلك يوجب عليهم أن يقولوا بأنه تعالى متحد بالأنبياء كلهم، كإبراهيم وموصى وغيرهما عليهم السلام، فقد ظهرت عليهم الأعلام المعجزة التى لا يدخل جنسها تحت مقدور القادرين بالقدرة، والقوم لا يقولون بذلك، فيجب أن لا يقولوا فى المسيح أيضاً. ولولا عمى قلوبهم وجهلهم بأحوال المعجزات، وإلا لعلموا أنها من جهة الله تعالى يظهرها عليهم ليصدقهم بها. فعلى هذا يجرى الكلام فى مسائل التوحيد.
