

نَحْنُ أَيُّهَا الْمُرَاغِبُونَ
فِي سُلَيْمَانَ الْكَلَامِ

obeikandi.com

المكتبة الفلسفية

نَظَائِرُ الْمُرَافَعَةِ

فَعْلَةُ الْكَلَامِ

لِلْعَلَّامَةِ سَيِّفِ الدِّينِ الْأَمْدِيِّ

قَدَّمَ لَهُ وَضَبَطَهُ

المستشار

الأستاذ الدكتور

توفيق علي وهبة

أحمد عبد الرحيم السايح

الناشر

مكتبة الثقافة الدينية

طبعة
1435هـ / 2014
حقوق الطبع محفوظة للناشر
الناشر
مكتبة الثقافة الدينية
526 شارع بورسعيد - القاهرة
25936277 / فاكس: 25938411-25922620
E-mail: alsakafa_aldinay@hotmail.com

بطاقة الفهرسة
إعداد الهيئة المصرية العامة لدار الكتب والوثائق القومية
إدارة الشئون الفنية

الامدى ، على بن ابي على بن محمد بن سالم ، ١٢٨٨-٠٠
غاية المرام فى علم الكلام / تأليف : سيف الدين الامدى
تحقيق وطلب : احمد عبد الرحيم السايح ، توفيق على وهبة
ط ١ - القاهرة : مكتبة الثقافة الدينية ٢٠٠٨

٣٢٠ ص : ٢٤ سم 2

تدمك : ٧-٤٠٢-٣٤١ - ٩٧٧

١ - الفلسفة الاسلامية

ا- السايح ، احمد عبد الرحيم (محقق)
ب- وهبة ، توفيق على (محقق مشارك)
ج- العنوان

ديوى : ٢٤٠

رقم الايداع : ٢٠٠٨/ ١٧٢٨٨

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

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.

أما بعد...

فإن علماء الأمة الإسلامية — انطلاقاً من دعوة القرآن إلى العلم — تعلموا، وبحثوا، وصنفوا، 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 فى وقت الازدهار الحضارى، والفكرى، والعقلى لمن الحياة.

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

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

وقد يكون المنكرون لعلم الكلام، ولعلمائهم 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 فى نقد قضايا علم الكلام. هم فى الحقيقة يعملون 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 رائجة.

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 المبتدعة التي أفرخها شياطين الإنس لتنال من كل العلماء ومن كل العلوم، ولا ترضى إلا بمذهبها هي، وبعلمائها هي.

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

وهذه ظاهرة هدم تشير إلى ما ينبغي على علماء الأمة من مواجهة هذه الأفكار الظلامية الجامدة، التي ما جاءت إلا لتؤخر مسيرة الأمة، وتشيع 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 هؤلاء المتنطعون.

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 والتصوف، والصوفية.

وهذا يمثل خطورة ضارة بالتراث الإسلامي الأصيل، وتلك كارثة لا يمكن قبولها، إلا عند هؤلاء المرضى لأنهم لا يحسون، ولا يشعرون، ولا يفهمون، ولا يدركون.

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

وتمثلت بعض ألوان الصراع في التعصب المذهبي الأعمى الذى فرق المسلمين إلى طوائف على الرغم من وحدة الأصول بين المذاهب الكلامية والفقهية، وأن الاختلاف بينها اختلاف فى مسائل فرعية، وقضايا جزئية، وهو اختلاف لا ينبغى أن تتمخض عنه خصومات وصراعات، لأنه 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 أساساً مشتركة تستطيع بها أن تجمع شتاتها، وتوحد كلمتها فهى أمة واحدة، ذات دين واحد، وكتاب واحد، ورسول واحد. هذه الأصول الثابتة التى تشترك فيها الأمة، فإذا أدركتها جيداً، والتزمت بمقتضاها، فإن ذلك يجعل منها أمة واحدة، تلتقى على وحدة الغاية، ووحدة المنهج، ووحدة القيادة، ووحدة العقيدة.

ولا بأس من تناول هذه الأسس بإيجاز لتوضح المعالم المضيئة فى الطريق:

١- وحدة الغاية: حيث إن المسلمين جميعاً يدركون غاية وجودهم فى هذه الحياة، وهى الطاعة الكاملة لله عز وجل، قال تعالى: ﴿وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ﴾ (الذاريات: ٥٦) وإدراك هذه الغاية أساس أصيل فى وحدة المسلمين.

٢- وحدة المنهج: وهذا المنهج الذى يجب اتباعه هو ما أشارت إليه الآيات الكريمة: ﴿وَأَعْتَصِمُوا بِحَبْلِ اللَّهِ جَمِيعًا وَلَا تَفَرَّقُوا﴾ (آل عمران: ١٠٣) وليس لهذا المنهج إلا مصدر واحد وهو الله سبحانه وتعالى، فهو الذى وضعه للمسلمين، فإذا اتضحت هذه الحقيقة فى أذهان المسلمين، وأشرقت فى قلوبهم المؤمنة، تمثلوها فى واقعهم وسلوكهم.

٣- وحدة القيادة: لقد شاء الله أن يكون الإسلام آخر الرسالات السماوية فى الأرض، وأن يكون محمد ﷺ آخر الرسل، فيه أكمل الله الدين، وبه ختم المرسلين، وهذه الحقيقة يجب أن تتضح فى أذهان المسلمين، إذ بقدر وضوحها والتزامهم بها، يتيسر للأمة الاجتماع.

٤- وحدة العقيدة: فالعقيدة هى الأساس الذى يرتفع عليه بناء الدين، فإذا قوى الأساس سهل على الأمة تصحيح أوضاعها، وأمكن لها الاجتماع واللقاء،

وحين تكون العقيدة واضحة في الأذهان مشرقة في القلوب تزول الحواجز التي قامت بين الأمة.

فالحق كل الحق، أنه لا ضرر على المسلمين في أن يختلفوا، فإن الاختلاف سنة من سنن الاجتماع، ولكن الضرر في أن يفضى بهم الخلاف إلى القطيعة والخروج على مقتضى الأخوة التي أثبتها الله في كتابه العزيز، لا على أي شيء يؤمر به المؤمنون، ولكن على أي حقيقة واقعة رضى الناس أم أبوا ﴿إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ إِخْوَةٌ فَأَصْلِحُوا بَيْنَ أَخَوَيْكُمْ وَاتَّقُوا اللَّهَ لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُونَ﴾ (الحجرات: ١٠).

فالخلاف فيما يتعلق بالعقائد، لم يتجاوز الحد النظرى، ولا الاتجاه الفكرى، فإن العلماء الذين تصدوا لهذا لم يجر بينهم خلاف أدى إلى امتشاق الحسام، وطبيعة حياتهم العلمية لا تسمح لهم بأن ينقلوا الخلاف من ميدان القول إلى ميدان العمل، ولم يكن الاختلاف النظرى ليصل في حدته إلى أن يجعله عملياً، ولم تظهر الحدة إلا في أن يحكم كل واحد على الآخرين بالخطأ والابتداع.

ومهما يكن مقدار الخلاف النظرى في العلوم الاعتقادية، فإنه لم يمس لب الإسلام، ولم يكن الاختلاف فيما علم من الدين بطريق قطعى، لا شك فيه، أو في أصل من أصوله التي لا مجال لإنكارها، والتي تعد من أركان الإسلام التي يقوم عليها بناؤه..

فالخلاف حول أوائل المقالات أو المعارف الكلامية، يجرى حول معارف إسلامية، تبلور كثيراً من الحقائق، وتصل العقول والأفهام، وتحدث باحتكاكها، وميضاً يكشف سبل البحث، وطرائق الاستدلال، تلك هي مذاهب الإسلام الكلامية، وهي في باطنها تشير إلى الوحدة لا إلى الفرقة، وتنبئ عن الاجتماع، لا عن التشتت.

فلم يكن الاختلاف في وحدانية الله تعالى، وشهادة أن محمداً رسول الله ﷺ، ولا في أن القرآن نزل من عند الله العلى 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، والخزير، 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، شئ 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، وبلا اختلاف، من عقل واحد، أيًا 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 ترثاً جامداً مخنطاً إذا لم يفكر فيه ويشعر به إلا الحمقى والجهلاء..

إذن لا بد أن نعي دور العقل الإسلامي، ومن أوضح سمات القرآن الكريم التي لبقت نظر الباحثين، هي الإشادة 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 في الدعوة بشكل يلفت النظر، ويثير الاهتمام من التفكير، والنظر، والتدبر، والحكمة، والتذكر، والعلم، والفقه، والرشد، والبصر.. إلى غير ذلك من الألفاظ التي تدور حول

الوظائف العقلية على اختلاف معانيها، وخصائصها، وظلالها، مما يعتبر إichاءات قوية، بدور العقل وأهميته.

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

ولا يأتي تكرار الإشارة إلى العقل بمعنى واحد من معانيه، بل هي تشمل وظائف الإنسان العقلية على اختلاف أعمالها وخصائصها، وتعتمد التفرقة بين هذه الوظائف والخصائص في مواطن الخطاب ومناسباته.

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

ومن خصائص العقل أنه ملكة الإدراك التي يناط بها الفهم والتصور.

ومن خصائص العقل أيضًا أنه يتأمل فيما يدركه ويقبله على وجوهه، ويستخرج منه بواطنه وأسراره، ويبني عليها نتائج وأحكامه، وهذه الخصائص في جملة ما تجمعها ملكة (الحكيم).

ومن أعلى 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 والمتفكرون.

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

ولذلك دعا إلى إعمال العقل 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 يفكر فيما يدعى إليه، إما منفرداً بنفسه، وإما مجتمعاً مع أناس آخرين؛ قال الله تعالى: ﴿قُلْ إِنَّمَا أَعْظُمُكُمْ بِوَاحِدَةٍ أَنْ تَقُومُوا لِلَّهِ مِثْلَ خِزْفَةٍ وَقَدْ يُنْكِرُونَ مَا بَصَحِكُمْ مِنْ حِجَّةٍ إِنْ هُوَ إِلَّا نَذِيرٌ لَكُمْ بَيْنَ يَدَيْ عَذَابٍ شَدِيدٍ﴾ (سبا: ٤٦).

ثانياً: لقد امتدح القرآن الكريم المفكرين ووصفهم بأنهم هم أرباب العقول، قال تعالى: ﴿إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاخْتِلَافِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ لَآيَاتٍ لِأُولِي الْأَلْبَابِ ۝ الَّذِينَ يَذْكُرُونَ اللَّهَ قِيَمًا وَقُعُودًا وَعَلَىٰ جُنُوبِهِمْ وَيَتَفَكَّرُونَ فِي خَلْقِ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾ (آل عمران: ١٩٠، ١٩١).

ثالثاً: لقد عد القرآن الكريم الذين لا يفكرون فيما يلقي إليهم ولا يعملون فيه عقولهم، عدهم كالبهائم، قال تعالى: ﴿وَمَثَلُ الَّذِينَ كَفَرُوا كَمَثَلِ الَّذِي يَنْعِقُ بِمَا لَا يَسْمَعُ إِلَّا دُعَاءً وَنِدَاءً ۚ صُمُّ بُكْمٌ عُمْىٰ فَهُمْ لَا يَعْقِلُونَ﴾ (البقرة: ١٧١) وقال تعالى: ﴿وَلَقَدْ ذَرَأْنَا لِجَهَنَّمَ كَثِيرًا مِنَ الْجِنَّةِ وَالنَّاسِ ۚ لَهُمْ قُلُوبٌ لَا يَفْقَهُونَ بِهَا وَلَهُمْ أَعْيُنٌ لَا يُبْصِرُونَ بِهَا وَلَهُمْ آذَانٌ لَا يَسْمَعُونَ بِهَا ۚ أُولَٰئِكَ كَالْأَنْعَامِ ۚ بَلْ هُمْ أَضَلُّ أُولَٰئِكَ هُمُ الْغَافِلُونَ﴾ (الأعراف: ١٧٩).

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

خامساً: لقد نهى القرآن الكريم الإنسان أن يتبع شيئاً 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 له الإسلام منهجاً فريداً في تحريره، ليظل العقل عاقلاً، والفكر راشداً، وهذا المنهج يقوم على دعامتين 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 الجهل يقتل مواهب الفكر، والنظر، ويطفئ نور القلوب، ويعمي البصائر، ويميت عناصر الحياة والقوة في الأفراد والجماعات، والأمم، ويفسد على الناس مناهج الاستقامة.

فالمنهج العقلي كتيار فكري، ومنهج عقلي، كان لا بد من ظهوره، وذلك لمجابهة التحديات الفكرية التي لاقاها الإسلام عندما امتد سلطانه، وعندما اشتد الصراع الفكري بينه وبين أصحاب الأديان الأخرى، من يهود، ونصارى، ومانويين، وزرادشتيين، وصابئة، ودهرين.

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

اشتبك خلالها المخلصون — أصحاب العقليات — في حزب ضروس مع أصحاب الأهواء والبدع من الزنادقة والدهرية، والمشبهة، والحلولية، مثلوا فيها معارضة فكرية قوية، صانوا فيها البناء الروحي والفكري للإسلام من خطر تلك الآراء التي أرادت أن تشوه صفاء العقيدة الإسلامية.

والأمة الإسلامية في (عقلانياتها) التي انطلقت من دعوة القرآن، لم ترفض الوحي، ولم تتنكر للنص المأثور، وأيضاً فهي لم تقف لتعبد بالنص المأثور دون وعي، وإنما وازنت بين العقل والنقل، ووقفت بين الحكمة والشريعة، وحكمت العقل، ولجأت إلى التأويل عندما لاح التعارض بين ظواهر النصوص، وبين براهين العقل.

فليس من مصلحة المسلم ترك الضحالة، والمحاكاة، والرتابة، والألية، تطمر أعماقه، وتاكل إرادته.

ولا بد أن ندرك أن الخلاف، والاختلاف ضروري، لأن ورود المتشابه في القرآن الكريم كما في قوله تعالى: ﴿هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَبَهَ مِنْهُ ابْتِغَاءَ الْفِتْنَةِ وَابْتِغَاءَ تَأْوِيلِهِ وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ ءَامَنَّا بِهِ كُلٌّ مِّنْ عِندِ رَبِّنَا وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّا أُولُو الْأَلْبَابِ﴾ (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، فاختلّفوا في التأويل اختلافاً بيناً. لأنهم لم يقنعوا بالإيمان بالمتشابهات جملة من غير تفصيل، فجمعوا الآيات التي قد يظهر بينها خلاف، وسلطوا عليها عقولهم، فأداهم النظر في كل مسألة إلى رأى فإذا وصلوا إليه، عمدوا إلى الآيات التي يظهر لهم أنها تخالف الأولى، فأولوها فكان التأويل طريقاً من طرق النظر العقلى. وطبعى أن هذا المنحى في التأويل، وإعطاء العقل حريته في البحث والنظر يستلزم تعدد المذاهب.

ويقول ابن خلدون: «إنه توجد في القرآن آيات متشابهة، يلبس 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، أى أنهم — كما يقول الزمخشري — متفقون على نصه، ولكنهم يختلفون 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 والاستدلال، ولارتكوا إلى طريقة التقليد.

إن وجود متشابه الآيات أدعى إلى أن يشحذوا الفكر للاستنباط، ويكدوا 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 صبحي على ما ذكره الزمخشري فيقول: وهكذا الملح الزمخشري إلى عامل من أهم عوامل ازدهار الحضارة الإسلامية عقب قيام الإسلام إذ ألزم القرآن المسلمين بما غمض من معاني آياته ومحكمه ومتشابهه: البحث، والنظر، والتفكير، والاستنباط.

ولو كان سهل المأخذ، يسير الفهم، لكانت السطحية التي تغرى بالتقليد والجمود، فلاختلاف قرين حرية الرأي والتفكير.

والتأويل — كمنهج عقلي يقصد منه إبعاد التصورات التي لا تليق بالألوهية وكوسيلة للتقريب، والتوفيق بين العقائد الدينية التي تثبت بالوحي وبمقتضيات العقل — ظاهرة دينية.

والتأويل كمنهج عقلي يرتبط تاريخياً بالمعتزلة الذين أيقنوا من أن إبعاد التصورات والصفات والأحوال التي لا تتفق وطبيعة الألوهية لا يكون إلا عن طريق تأويلها مجازياً.

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

واستعانوا في هذه السبل الوعرة والشاقة، بالقرآن نفسه في آيات أخرى، وبلغه القرآن يجدون فيها ما يساعدهم في تقرير المعاني التي يرونها.

والباحث في كتب التفاسير والفرق: يجد أن المعتزلة لم يأتوا بما أتوا به من صرف آيات الصفات عن معانيها الظاهرية الحرفية إلى معانٍ أخرى مجازية من فراغ، وإنما مهد لهم رجال من السلف — عاشوا في القرن الأول الهجري — أمثال (مجاهد المكي) وعطية الكوفي أو العوفي، وغيرهما من رجال السلف.

فقد قاموا بمحاولات فكرية لتفسير المتشابهات تفسيراً مجازياً له مبرراته في اشتقاقات اللغة العربية وأصولها.

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

أما المعتزلة فقد جاهدوا من أجل جعل التأويل المجازى منهجاً عاماً منسقاً لأنهم أدركوا — كما أدرك غيرهم من علماء الكلام في الأديان الأخرى — أنه لا سبيل للقضاء على التشبيه كفكرة، إلا إذا صرفت الصفات الخيرية الواردة في المتشابهات، عن ظواهرها إلى معان 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، ماتريديّة وأشاعرة، وفي ذلك يقول الإمام الرازي: جميع 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 سبب داخلي، ومن ذات الإسلام نفسه، لوجود مجموعات من الآيات والأحاديث تضيف إليه تعالى، صفات خيرية، تشير إذا فُسرت حرفياً إلى التشبيه والتجسيم، وما يكون من 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 بِيَدَيْ﴾ (ص: ٧٥) ﴿وَالسَّمَوَاتِ مَطْوِيَّاتٍ بِيَمِينِهِ﴾ (الزمر: ٦٧).

﴿يَوْمَ يُكْشَفُ عَنْ سَاقٍ وَيُدْعَوْنَ إِلَى السُّجُودِ فَلَا يَسْتَطِيعُونَ﴾ (القلم: ٤٢) ﴿وَاللَّفَافِ السَّاقِ بِالسَّاقِ ۖ (١٩) إِلَى رَبِّكَ يَوْمَئِذٍ الْمَسَاقُ﴾ (القيامة: ٢٩، ٣٠).

﴿كُلُّ مَنْ عَلَيْهَا فَانٍ﴾ (٦٦) وَيَبْقَى وَجْهُ رَبِّكَ ذُو الْجَلَالِ وَالْإِكْرَامِ ﴿﴾ (الرحمن: ٢٦، ٢٧) و ﴿فَأَيُّهَا تَوَلَّوْا فَتَمَّ وَجْهُ اللَّهِ﴾ (البقرة: ١١٥) و ﴿تَجَرَّيْ بِأَعْيُنِنَا﴾ (القمر: ١٤) و ﴿وَلَنُصَنِّعَ عَلَى عَنَقِي﴾ (طه: ٣٩) و ﴿وَأَصْبِرْ لِحُكْمِ رَبِّكَ فَإِنَّكَ بِأَعْيُنِنَا﴾ (الطور: ٤٨). ﴿الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى﴾ (طه: ٥) و ﴿ثُمَّ اسْتَوَى عَلَى الْعَرْشِ﴾ (الأعراف: ٥٤) و ﴿وَيَجْلُ عَرْشُ رَبِّكَ فَوْقَهُمْ يَوْمَئِذٍ ثَمَنِيَّةٌ﴾ (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 وماتريدية، بالتأويلات المجازية، متبعين في ذلك الأسلوب الذي بدأه المعتزلة من قبل.

لقد كان هناك المشبهة والمجسمة الذين يثبتون كل ما جاء في القرآن الكريم من فوقية، وتحتية، واستواء على العرش، ووجه، ويد، ومحبة، وبغض، وما جاء في السنة من ذلك أيضاً من غير تأويل وبالظاهر الحرفي، ممن تمسكوا بإثبات الظاهر، فصاروا يهتمون من قبل الأشاعرة بالتشبيه والتجسيم، ومن هؤلاء أبو الحسن الزاغوني، والقاضي محمد بن الحسين أبو يعلى، وأبو عامر القرشي الذي اشتهر عنه وهو يفسر قوله تعالى: ﴿يَوْمَ يُكْشَفُ عَنْ سَكَايَ وَيُدْعَوْنَ إِلَى السُّجُودِ فَلَا يَسْتَطِيعُونَ﴾ أراد أن يدفع — بحجة بالغة — التفسير المجازي فضرب على ساقه وقال: (ساق حقيقة شبيهة تماماً 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 هؤلاء وأمثالهم في القرن السادس الهجري الإمام الفقيه الحنبلي الخطيب ابن الجوزي، فصنف في الرد عليهم رسالته الموسومة (دفع شبهة التشبيه).

ويقول فيها: رأيت من أصحابنا من تكلم في الأصول بما لا يصلح، فصنفوا كتاباً شأنوا به المذهب، رأيتهم قد نزلوا إلى مرتبة العوام، فحملوا الصفات على مقتضى الحس، فسمعوا أن الله خلق آدم على صورته فأثبتوا له صورة ووجهين زائدين على الذات، وفماً، ولهوات، وأضراساً، وأضواء لوجهه، ويدين، وإصبعين، وكفاً، وخنصرًا، وإهَامًا، وصدراً، وفخذًا وساقين، ورجلين، وقالوا: ما سمعنا بذكر الرأس.

قد أخذوا بالظاهر في الأسماء والصفات فسموها بالصفات 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.

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

والشيء إنما يحمل على حقيقته إن أمكن فإن صرف صارف حمل على الجاز، ثم يتخرجون من التشبيه، ويأنفون من إضاعته إليهم ويقولون: نحن أهل السنة، وكلامهم صريح في 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 السياط، كيف أقول ما لم يُقل، فإياكم أن تبتدعوا من مذهبه ما ليس منه.

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

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

ويرى الباحثون: أنه إذا كان المعتزلة والأشاعرة والخطيب ابن الجوزي الحنبلي يؤولون، فإن الشيعة الإمامية يفسرون الأسماء والصفات بالقرآن، يقول الشيخ المفيد في قوله تعالى: ﴿الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى﴾ ﴿وَأَمَّا لَفْظَةُ ﴿اسْتَوَى﴾ وَهِيَ الَّتِي جَعَلَتِ الْآيَةَ مِنَ الْمُتَشَابِهَاتِ عِنْدَ الْقَوْمِ فَمَعْنَاهَا: التَّمَكُّنُ التَّامُّ، وَالِاسْتِئْلَاءُ الْكَامِلُ، بِدَلِيلٍ مَا يَظْهَرُ مِنْ آيَةٍ: ﴿فَإِذَا اسْتَوَيْتَ أَنْتَ وَمَنْ مَعَكَ عَلَى الْفَلَكَ﴾ (المؤمنون: ٢٨) أى تمكنت، وآية ﴿فَاسْتَغْلَظْ فَاسْتَوَى عَلَى سُقُوفِهِ﴾ (الفجر: ٢٩) أى تمكن واستقام، وآية ﴿وَلَمَّا بَلَغَ أَشُدَّهُ وَاسْتَوَى ءَاتَيْنَاهُ حُكْمًا﴾ (القصص: ١٤).

فالاستواء فيهن بمعنى التمكن التام دون الجلوس كما زعمت المشبهة، وكثير في محاورات العرب استعمال (استوى) بمعنى التمكن التام: والاعتدال الكامل كقول بعيث الشاعر:

قد استوى بشر على العراق من غير سيف ودم مهوراق

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 للسموات والأرض تمكنه التام، واعتداله 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 انطلاقة 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 بالإيجاب صحيح، وله أصل في الكتاب، فمن قال بهذا مصيب، ومن قال بهذا مصيب).

وقد ساعد الجواز علماء المذاهب الكلامية على قول كثير من الآراء، ويحدد ابن قتيبة جوانب الجواز 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، ولفظ 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 النص القرآنى إعجازه، وما امتاز به على سائر النصوص، فالخطاب القرآنى كلام تتسع معانيه، وتتعدد وجوه الدلالة فيه. إنه 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 بحقيقته، من هذا تباين التفاسير 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 دمنا لم نصل إلى الوحدة بعدم اعترافنا بحق الغير، فالأولى أن نعترف بذلك، فإن وحدة تحاول أن تستتبع 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 فاقدة لمقوماتها، لن يصنع وحدة أبداً.

هكذا ينبغي للجميع أن يكتبوا ببيان 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 ذهنًا مفتوحًا، وعقلًا نيرًا. ولا يخفى أننا إذا نجحنا معتزلة وأشعرية، وإمامية، وحنابلة، فى الإقرار بالاختلاف، وأنه ضرورة من ضرورات الحياة، استطعنا أن نبداً 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 في 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 الإنساني ووحدة العقيدة، ووحدة المصدر، ووحدة الشعور، ووحدة الصف، ووحدة العبادات.

وكتاب: «غاية المرام من علم الكلام» جاء في علم الكلام 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» في مقابلة نوع آخر من المفكرين الذين ابتدعوا بالكندى، وعرفوا باسم «الفلاسفة».

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

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

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

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

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

(١) الدكتور عبد العزيز سيف النصر، فلسفة علم الكلام، ص ٧، ٨ ط الجبلاوى، بالقاهرة ١٩٨٣م.

(٢) المصدر السابق، بتصرف.

المرحلة الأولى: كانت في ظهور نظام موحد من الاعتقاد، مأخوذ من تعاليم القرآن الكريم، والسنة النبوية، وقد حكمت المرحلة الأولى بأناس أتقياء ورعين، كان همهم الاقتداء برسول الله ﷺ، ونشر الدين^(٣).

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

وإذا 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 والسنة، فإن الأمر يقتضي أن نعرف: أن الإسلام يتكون من نوعين من التكليف:

- التكليف البدنية.

- التكليف القلبية.

والتكليف 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 متلقة من الكتاب والسنة، وما نصبه الشارع لمعرفتها من الأدلة»^(٤).

أما التكليف القلبية فهي العقائد التي تقررت في الدين والتصديق بما في القلوب، والاعتقاد في الأنفس مع الإقرار بالألسنة، وهذه هي العقائد الإيمانية المقررة في علم الكلام^(٥).

فعلم الكلام يعني بالإلهيات، والنقاش في هذا العلم هو الذي كون علم الكلام، وإذا كان الأمر — كما بينت — فإن الفرق بين الإسلام القائم على الكتاب والسنة، وبين الفكر الإسلامي القائم على العمل العقلي للمسلمين ينتهي

(٣) المصدر السابق ص ٨.

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

(٥) راجع الدكتور عبد العزيز سيف النصر، فلسفة علم الكلام، ص ٩ بتصرف.

إلى علاقة وطيدة الصلة، صنع هذه العلاقة، النقاش الذى دار حول العقائد الإيمانية^(٦).

لقد اتخذ الكلام معنى اصطلاحياً، وتفرّد بمنهج عقلى خاص، استهدف الدفاع عن العقائد الإيمانية العقلية وسميت الأقوال التى تصاغ كتابة أو شفاهاً على غمط منطقى أو جدلى: «كلاماً» ولا سيما تلك التى تعالج المسائل الاعتقادية^(٧).

وعلم الكلام هو: العلم بأحكام الألوهية، وإرسال الرسل، صدقها فى أخبارها وما يتوقف شىء من ذلك عليه، خاصاً به، وتقرير أدلتها بقوة، وهى مظنة لرد الشبهات، وحل الشكوك^(٨).

ويقول الغزالي: إني 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 عقيدة هى الحق، على ما فيه صلاح دينهم وديناهم، كما نطق بمعرفته القرآن والأخبار، ثم ألقى الشيطان فى وساوس المبتدعة أموراً مخالفة للسنة، فلهجوا بها، وكادوا يشوشون عقيدة الحق على أهلها، فأنشأ الله طائفة المتكلمين، وحرك دواعيهم لنصرة السنة، بكلام مرتب، يكشف عن تلبيسات أهل البدعة المحدثه، على خلاف السنة الماثورة، فمنه نشأ علم الكلام وأهله^(٩).

ويذكر عضد الدين الإيجى علم الكلام بأنه: «علم يقتدر معه على إثبات العقائد الدينية، بإيراد الحجج، ودفع الشبه»^(١٠).

(٦) الدكتور أحمد السايح، علم العقيدة بين الأصالة والمعاصرة، ص ٥٠ ط دار الطباعة الخمدية ١٤٠٠هـ.

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

(٨) السنوسى، السنوسية الكبرى، ص ٩٦.

(٩) الغزالي، المنقذ من الضلال، ص ٨٧، ٨٨ ط، دار الكتاب اللبنانى.

(١٠) عضد الدين الإيجى، المواقف ج ١ ص ٣٢ ط اسطنبول.

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»^(١١).

وطاش كبرى زاده، والتهافوى، يقولان عن علم الكلام: «علم يقتدر به على إثبات العقائد الدينية، بإيراد الحجج عليها، ودفع الشبه عنها»^(١٢).

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:

أولاً: إثبات العقائد الدينية بالأدلة العقلية.

وثانياً: دفع الشبه ورد الخصوم عنها^(١٣).

وعلم الكلام نشأ من أحوال البيئة الإسلامية نفسها، فهو من هذه الناحية نتاج البيئة الإسلامية وحدها، ويبدو أن هذه الأحوال الإسلامية كانت منبعثة: من الفضول العقلي، ومن محاولة إقناع غير المسلمين في أول الأمر بعقائد الإسلام، ومن التشدد في المبادئ، ومن السياسة^(١٤).

(١١) ابن خلدون، المقدمة ص ٣٦٣.

(١٢) طاش كبرى زاده، مفتاح السعادة ومصباح دار السيادة، ج ٢ ص ٢٠ والتهاونى، كشف اصطلاحات الفنون، ج ١ ص ٢٠ ط كلكتا، الهند ١٨٦٢م.

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

(١٤) د. عمر فروخ، الفكر العربي، ص ٨٧، ط دار العلم للملايين، بيروت ١٩٦٦م.

فعلم الكلام لم ينشأ رغبة من المتكلمين في الجدل والمراء، وإنما نشأ دفاعاً عن الدين، ودرءاً للخطر الذي كاد يزلزل قضايا الإسلام والمسلمين من نفوس المسلمين^(١٥).

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^(١٦).

ولما انتهى المسلمون من الفتح الإسلامي أخذت تظهر أفكار مجانبية 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^(١٧).

وفي أواخر القرن الثالث الهجري ظهر أبو منصور الماتريدي، واشتغل بالرد على أصحاب العقائد الباطلة، وتكونت منه ومن أتباعه فرقة الماتريدية، وفي أواخر القرن الثالث، وأوائل الرابع، كان الإمام الطحاوي، وأبو الحسن الأشعري، وتوالى علماء الكلام يدافعون عن عقائد المسلمين، كالإمام الجويني، والغزالي، والفخر الرازي، وعضد الدين الإيجي، والبيضاوي، وسعد الدين التفتازاني، والسيد الشريف الجرجاني، وغيرهم^(١٨).

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

(١٥) انظر الدكتور أحمد السايح، علم العقيدة بين الأصالة والمعاصرة، ص ٥٧.

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

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

(١٨) الدكتور سامي عفيفي حجازي، مدخل لدراسة علم الكلام، ص ١٩.

ولما كان الدكتور أحمد السايح مشرفاً على رسالة الدكتوراة ١٤١٩هـ «سيف الدين الآمدى وأراؤه الكلامية» في جامعة أم القرى بمكة المكرمة للباحثة: إحسان عبد الغفار مرزاً، فقد عايش آراء سيف الدين الآمدى وأراؤه الكلامية وردود شيخ الإسلام ابن تيمية عليه في: «درء تعارض العقل والنقل».

ودار بين الدكتور أحمد السايح والمستشار توفيق على وهبة رئيس المركز العربى للأبحاث والدراسات والحاج أحمد أنسى عبد المجيد صاحب مكتبة الثقافة الدينية حديث طويل عن سيف الدين الآمدى وكتابه: «غاية المرام في علم الكلام، وحاجة الناس إليه في هذا الظرف العصيب الذى تمر فيه الأمة وبدا للجميع حاجة الناس خاصة العلماء إلى «غاية المرام في علم الكلام».

لذا بدا لنا أن نقدمه للعلماء والباحثين، بعد أن راجعنا المخطوطة بمعهد المخطوطات بجامعة الدول العربية بالقاهرة، وراجعنا كذلك النسخة المطبوعة في المجلس الأعلى للشئون الإسلامية ١٩٧١م بتحقيق الدكتور حسن محمود عبد اللطيف.

والحق يقال: أن الدكتور حسن عبد اللطيف قام بدور مرض في التحقيق، وقد استفدنا منه كثيراً.

ولما كان الكتاب مهماً والناس في حاجة إلى علم الكلام، رأينا تقديمه للقراء وأهل العلم.

أ. د أحمد عبد الرحيم السايح المستشار توفيق على وهبة

التعريف بالإمام العلامة سيف الدين الآمدي الشافعي

هو علي بن أبي علي بن محمد بن سالم التغلبي الآمدي ويكنى بأبي الحسن ولقبه: سيف الدين الآمدي أو السيف الآمدي ويطلق عليه السيف اختصاراً. فإذا قيل: السيف، انصرف القول إلى السيف الآمدي أو سيف الدين الآمدي. والتغلبي نسبة إلى تغلب وهي قبيلة عربية مشهورة تنسب إلى تغلب بن وائل. والآمدي نسبة إلى مدينة آمد التي ولد فيها. وينسب الآمدي أيضاً إلى البلاد التي انتقل إليها وسكن فيها خلال رحلاته العلمية: إما لطلب العلم أو للتدريس فيقال البغدادى ثم المصرى ثم الحموى ثم الدمشقي.

وبالنسبة لانتمائه المذهبي فقد كان حنبلياً ثم انتقل إلى المذهب الشافعي. **مولده:** ولد سيف الدين في عام ٥٥١هـ في بلدة آمد وقرأ القرآن وحفظ كتاب الهداية في مذهب الإمام أحمد بن حنبل وتعلم القراءات وقرأ على مشايخ بلده مذهب الشافعي.

رحلاته العلمية:

أولاً: انتقل عام ٥٦٥هـ إلى بغداد فقرأ بها القراءات وتفقه على أبي الفتح ابن المنى الحنبلي وسمع الحديث من أبي الفتح بن شاتيل.

وخلال إقامته ببغداد انتقل إلى المذهب الشافعي وصحب أبا القاسم بن فضلان وحفظ طريقة الخلاف للشريف العباسي المراغي الذي كان أنظر الفقهاء، وصنف طريقته المشهورة في الخلاف كما صنف في الجدل كتاباً ولم يكمله، وقد تعلم سيف الدين على يديه الجدل والخلاف.

وتذكر المراجع أن سبب انتقاله من المذهب الحنبلي إلى المذهب الشافعي أنه تعرف على شيخ الشافعية في بغداد جمال الدين أبي القاسم يحيى بن الفضل

المعروف بابن فضلان، وكان حجة في الفقه الشافعي وفي علوم الجدل والمناظرة وأصول الفقه والكلام والمنطق مع ظرف ولطافة ونزوع إلى الأدب^(١).

ثانيًا: سافر إلى الشام لإكمال دراسته فتعلم بها العلوم العقلية ومكث بها عشر سنوات واشتغل بعلوم المعقول وحفظ منه الكثير ومهر فيه ولم يكن في زمانه أحفظ منه لهذه العلوم العقلية.

ولقد أخذ علم الأوائل عن جماعة من نصارى الكرخ ويهودها وتظاهر بذلك فجفاه العلماء وعابوه ووقعوا في عقيدته فلم يجد له مكانًا بينهم فانتقل إلى مصر^(٢).

ثالثًا: انتقل إلى مصر عام ٥٩٢هـ وتولى التدريس فناظر وحاضر وتصدر الجامع الظافري مدة واشتهر علمه وذاع صيته واجتمع عليه الناس طلبًا للعلم والانتفاع به وألف تصانيف في علوم الأوائل ونقلت عنه وقرأها عليه من رغب في ذلك، كما قرئ عليه كتبه في أصول الدين وأصول الفقه.

ولذلك كثر حاسدوه، كما هي عادة الحساد في كل زمان ومكان وتصديهم وحقدهم وحسداهم للناهين والناجحين وبثهم الشكوك والشبهات حوله وأشاعوا عنه فساد عقيدته بل نسبوه إلى الضلال والكفر مما دعاه إلى ترك مصر والتوجه إلى الشام ونحن نسمى هؤلاء بحزب أعداء النجاح سواء أكانوا قدامى أو معاصرين. قال ابن خلكان عن هذه الفتنة التي حاقت بالسيف الآمدي:

«ثم حسده جماعة من فقهاء البلاد وتعصبوا عليه ونسبوه في العقيدة إلى الفساد والخلال الطوية والتعطيل ومذهب الفلاسفة والحكماء، أو إلى الكفر والتضليل، وكتبوا محضراً بذلك ووضعوا فيه خطوطهم بما يستباح به الدم، قال: بلغني عن رجل منهم فيه عقل ومعرفة: أنه لما رأى التحامل عليه وإفراط التعصب كتب في المحضر وقد حمل إليه ليكتب فيه مثل ما كتبوا، فكتب:

(١) عقيدة سيف الدين الآمدي في الله وصفاته دراسة ونقد على ضوء عقيدة أهل السنة والجماعة — رسالة دكتوراة في العقيدة — دكتورة إحسان بنت عبد الغفار عبد الله مرزا — إشراف: دكتور أحمد السايح ص ٥٤، ٥٥ عن الدكتور حسن عبد اللطيف الشافعي ص ٩.

(٢) القفطي — إخبار العلماء بأخبار الحكماء ص ١٦١.

حسدوا الفتى إذ لم ينالوا فضله فالقوم أعداء كلهم وخصوم^(١)
فلما أحس الآمدى بالخطر المحدق به هاجر إلى الشام.

رابعاً: رحل إلى الشام مستخفياً، وفي ذلك يقول السبكي: ثم دخل الديار
المصرية وتصدر للاقراء، وأعاد يدرس الشافعي، وتخرج به جماعة ثم وقع التعصب
عليه فخرج من القاهرة مستخفياً، وقدم حماة فأقام بها ثم قدم دمشق^(٢).

وقد ألف في حماة في الأصلين والحكمة والمنطق والخلاف، ولما قدم دمشق
ولاه الملك المعظم بن العادل التدريس بالمدرسة العزيرية واستمر بها حتى عام
٦٣١، وكان ذائع الصيت كثير الطلاب والدارسين.

ولما تولى الأشرف موسى عزل سيف الدين الآمدى من التدريس ونادى في
المدارس أن لا يشتغل أحد من الفقهاء بشيء من العلوم سوى التفسير والحديث
والفقه وقال: «من ذكر غير التفسير والحديث والفقه أو تعرض لكلام الفلاسفة
نفتيه».

فأقام الآمدى حاملاً في بيته إلى أن توفي^(٣).
رأى العلماء فيه:

أولاً: ابن خلكان: قال قاضى القضاة شمس الدين ابن خلكان في بعض
تعاليقه: ما عسى أن يقال في أعجوبة الدهر وإمام العصر وقد ملأت تصانيفه
الأسماع، ووقع على تقدمه وفضله الإجماع.
إمام علم الكلام، ومن أقر له فيه الخاص والعام، صاحب المصنفات المشهورة
والتعليق المذكورة، ومن أكبر جهانذة الإسلام، ومن يرجع إلى قوله في الحل
والإبرام والحلال والحرام.

(١) الإمام اليافعى المكي: مرآة الجنان وغير اليقظان جـ ٤ ص ٧٤ وسير أعلام النبلاء جـ ٣٢
ص ٣٦٤، ٣٦٥.

(٢) الآسنوى: طبقات الشافعية ص ٧٣ وابن شهاب طبقات الشافعية جـ ٢ ص ٧٩/٨٠.

(٣) القفطى — أخبار العلماء ص ١٦١، والبداية والنهاية جـ ١٣ ص ١٥١/١٦١ عن كتاب
عقيدة سيف الدين الآمدى للدكتورة إحسان عبد الغفار مرزا — مرجع سابق ص ٥٧، ٥٨،
بتصرف.

ولما بلغ أربع عشرة سنة انحدر إلى بغداد واشتغل على الإمام أبي الفتح نصر ابن فتيان ابن المنى الحنبلي في الخلاف على مذهبه مدة، ثم صحب الإمام العلامة أبا القاسم يحيى بن أبي الحسن على بن الفضل بن هبة الله بن بركة البغدادي بن فضلان الشافعي وأخذ عنه الخلاف وتميز فيه، وحفظ طريقة الشريف والزوائد لأسعد الميهني.

وحفظ أربعين جديلاً على ما قيل.

وقدم إلى حلب واجتمع بالشهاب السهروردي الحكيم المقتول، وحكى عنه أنه قال: رأيت كأني شربت البحر وهذا المنام رآه ابن تومرت، وعزم على الدخول إلى الديار المصرية، أخبرني عنه بعض أصحابه أنه سمعه يقول: لما أردت الدخول إلى الديار المصرية كررت على طريقة الشريف، ثم دخل مصر والإسكندرية، واشتغل عليه الطلبة، وعقد له مجلس المناظرة، واستدل بالتعيين، ثم خرج منها فاجتاز بحماة، فأرغبه صاحبها وأحسن إليه، وأعطاه مدرسة فأقام بها مدة.

ثم إن المعظم عيسى بن العادل كتب إليه ووعدته إن قدم إليه أن يحسن إليه، وحبب إليه سكنى دمشق، وكان سيف الدين يحبها ويؤثر المقام بها، فخرج من حماة ليلاً ولم يعلم به صاحبها، ودخل دمشق فأحسن إليه المعظم وولاه المدرسة العزيزية المجاورة لثربة الملك الناصر صلاح الدين، وأقبل على الاشغال والاشتغال، والتصنيف، وعقد له مجلس المناظرة ليلة الجمعة وليلة الثلاثاء بالحائط الشمالي من جامع دمشق، وكان يحضره الأكابر من كل مذهب، ورحل إليه الطلبة من جميع الآفاق من سائر الطوائف لطلب العلم.

وكان خير الطباع سليم القلب حسن الاعتقاد قليل التعصب، رأيت عنده جماعة من أصحاب الإمام أحمد يشتغلون عليه، وكذلك أصحاب الإمام أبي حنيفة ومالك رضي الله عنهم، وهو في غاية الإكرام لهم والإحسان إليهم حتى قيل له: يا مولانا تراك تؤثر الحنابلة وتزيد في الإحسان إليهم! فقال على سبيل المزاح: المرتد لا يجب كسر المسلمين، يعني أنه كان قديماً حنبلياً.

حكى لى تلميذه القاضى أبو الروح عيسى ابن القاضى أبى العباس أحمد بن داود الرشتى المعروف بابن قاضى تل باشر، قال: سمعت شيخنا الإمام سيف الدين يقول: رأيت فى النوم كأن قائلاً يقول لى: هذا البيت للإمام الغزالى، قال: فدخلت فوجدت تابوتاً فكشفته فوجدت الغزالى فيه وعليه كفنه، وهو فى القطن، قال: فكشفت عن وجهه وقبلته، فلما انتهيت قلت فى نفسى: يليق أن أحفظ كلام الغزالى، فأخذت كتابه المستصفى فى أصول الفقه فحفظته فى مدة يسيرة.

قال: وسمع الحديث ببغداد من الشيخ أبى الفتح عبيد الله بن عبد الله بن محمد ابن نجا بن محمد بن شاتيل الدباس البغدادى، وحدث عنه بدمشق رحمه الله.

أنشدنى الأديب الكاتب الشاعر فخر القضاة أبو الفتح نصر الله بن هبة الله بن عبد الباقي بن أبى البركات المصرى المعروف بابن بصاقة لنفسه، وكتب بما إلى الإمام سيف الدين الآمدى فى حق صاحبنا عماد الدين أبى بكر محمد بن عثمان ابن إسماعيل بن خليل السلماني الكاتب، وقد عزم أن يقرأ على الشيخ سيف الدين شيئاً من تصانيفه يوصيه بما وينبهه على مكانته: من البسيط.

يا سيداً جمل الله الوجود به	وأهله من جميع العجم والعرب
العبد يذكر مولاه بما سبقت	وعوده لعماد الدين عن كذب
ومثل مولاي من جاءت مواهبه	من غير وعد وجدواه بلا طلب
فأصف من بمحرك الفياض مورده	وأغنه من كنوز العلم لا الذهب
واجعل له نسباً يدلى إليك به	فلحمة العلم تعلو لحمة النسب
ولا تكله إلى كتب تنبئه	فالسيف أصدق أنباء من الكتب

فوقعت هذه الأبيات من الإمام سيف الدين أحسن موقع، وأقبل على العماد وأحسن إليه، وقرأ بعد ذلك عليه.

وأخبرنى بعض أصحاب الإمام سيف الدين أن بعض الفضلاء المشهورين والمدرسين المذكورين ذهب عنى اسمه حضر درس الإمام سيف الدين ولزم معه الأدب، وجعل دأبه الاستماع والانتفاع دون الجدل وترك القيل والقال، فقال له الإمام سيف الدين: يا فلان الدين، لم لا تشرفنا وتشنف أسماعنا بفوائدك وفرائدك؟ فكان جوابه أن أنشد من الطويل:

وفي حيناً نحن الموالى لأهله
فدعا له سيف الدين أيضاً وبجله وأكرمه.

رأى الإمام عز الدين بن عبد السلام: وسألت شيخنا الإمام العلامة عز الدين بن عبد السلام عن درس الإمام سيف الدين، فقال: ما سمعت أحداً يلقى الدرس أحسن منه، كأنه يخطب، وإذا غير لفظاً من الوسيط كان لفظه أفسى بالمعنى من لفظ صاحبه أو كما قال فإنى علقته من حفظي، وكفاك به جلالة ونبلا أن الإمام عز الدين من أصحابه ومن كبار طلابه، ملازماً لدرسه راضياً بطريقته مع خبرة علانيته وسريته.

ولقد سمعته يوماً يقول: ما عرفنا قواعد البحث إلا من الشيخ سيف الدين أو ما هذا معناه.

وكان يعظمه ويجله ويحمله.

وسمعت عنه أنه قال: لو ورد على الإسلام متكلم أو مشكك أو ما هذا معناه لتعين الإمام سيف الدين لمناظرته لاجتماع أهلية ذلك فيه، أو كما قال.

وسمعت الإمام جمال الدين أبا عمرو عثمان بن أبي بكر المالكي المعروف بابن الحاجب يقول: ما صنف في أصول الفقه مثل كتاب سيف الدين الآمدي الإحكام في أصول الأحكام، ومن محبته له اختصره رحمه الله تعالى.

ولما مات الشيخ سيف الدين رحمه الله تعالى، أخبرني صاحبنا زين الدين أبو عبد الله محمد بن الحسن بن علي بن أبي المحاسن بن طاهر الأنصاري، المقدسي، قال: أخبرني بعض الفضلاء أنه رأى الشيخ سيف الدين في المنام بعد موته فقال له: يا مولانا، ما فعل الله بك؟.

فقال: أجلسني بين يديه وقال لي: استدل علي وحدانيتي بين ملائكتي، فقلت: الحوادث اقتضت تعلقاً بمحدث لتخرج عن حد الاستحالة، وكان لا بد من محدث، ثم كان القول بالاثنتين مثل القول بالثلاثة والأربعة إلى ما لا يتناهى، فلم يترجح منها شيء فسقط ما وراء الواحد وبقي الواحد صحيحاً أو كما قال ثم أدخلني الجنة، وكان صاحب أمد الملك المسعود ركن الدين مودود بن الملك الصالح أبي الفتح محمود بن نور الدين محمد بن فخر الدين قرا أرسلان بن ركن

الدولة سقمان بن أرتق بن أكسب قد رغب أن يكون الشيخ سيف الدين الآمدى في آمد وكاتبه ووعدته أن يجعله قاضى القضاة ويقطعه جاريًا كبيرًا، وجهد في ذلك.

وكان أصحاب الشيخ يؤثرون ذلك ليتسع الرزق عليهم، فإن الشيخ كان يؤثر الراحة والقناعة، وكان يحب سكنى دمشق، فلما تكرر طلبه وعد بالإجابة، وجعل يدافع من وقت إلى وقت، فلما أخذ الملك الكامل آمد من صاحبها ورتب فيها النواب، أراد أن يولى فيها قاضيًا من جهته، فأجرى الحديث في ذلك والسلطان الملك الأشرف بن العادل وصاحب آمد يسمع فقال صاحب آمد: يا مولانا كان المملوك قد كاتب الشيخ سيف الدين الآمدى في أن يجعله قاضيًا في آمد وأجاب إلى ذلك، وأراد أن ينفع الشيخ سيف الدين بهذا القول، فنظر الكامل إلى الأشرف كالمنكر عليه أن يكون في بلده مثل هذا الرجل وقد عزم على مفارقتها وهو يكاتب ملكًا آخر، فبقيت في نفس الأشرف إلى أن ورد دمشق، فأخذ المدرسة العزيزية منه ووقع بها لمحبي الدين بن الزكى، وقطع جاريه وأمره أن يلزم بيته، فبقى على هذه الحال إلى أن مات رحمه الله تعالى.

وفاته: هدأت روح الإمام الآمدى بعد رحلة من العلم والعذاب وتكفير السفهاء له وظلم الحكام، بدأت منذ أن كان يافعًا مغادرًا قريته الصغيرة إلى بغداد واستهلكت عمره كله حتى استقر المقام آخر العمر بدمشق الشام.

وتوفى ليلة الاثنين وقت صلاة المغرب ثلثي صفر سنة إحدى وثلاثين وست مائة بدمشق، ودفن يوم الاثنين بسفح قاسيون رحمه الله.

ولما مات توقف الأكابر والعلماء بدمشق عن حضور جنازته خوفًا من الملك الأشرف إذ كان متغيرًا عليه، فخرج الإمام عز الدين في جنازته وجلس تحت قبة النسر حتى صلى عليه، فلما رأى الناس ذلك بادروا إليه وصلوا عليه.

رثاؤه: أنشد الأديب العارف نجم الدين أبو المعالى محمد بن سوار بن إسرائيل لنفسه بدمشق وقد عزل سيف الدين كما ذكرنا: من السريع:

قد عزل السيف وولى القراب	دهر قضى فينا بغير الصواب
فاضحك على الدهر وأربابه	وابك على الفضل وفصل الخطاب

وحضرنا في بستان للشيخ سيف الدين بأرض المزة بدمشق بعد موته مع جماعة من أصحابه، وفيما نجم الدين ابن إسرائيل، فكتب على سارية تحت عريش، كان كثيرًا ما يجلس الشيخ سيف الدين رحمه الله إليها حين يقرأ عليه العلم: من السريع:

يا مربعًا قلبي له مربع
جاذك غيث أبدًا يعمه
عهدي بمغناك وفي أفقه
شمس المعالي والحجى تطلع
وكت غمد السيف حتى قضى
والغمد بعد السيف لا يقطع
وأنشدني نجم الدين ابن إسرائيل أيضًا لنفسه من أبيات يرثي بها الشيخ سيف الدين وقد جادت السماء عند دفنه بمطر عظيم: من الكامل:

بكت السماء عليه عند وفاته
بمدامع كاللؤلؤ المنثور
وأظنها فرحت بمصعد روحه
لما سمعت وتعلقت بالنور
وأوليس دمع الغيث يهمل باردًا
وكذا تكون مدامع المسرور
تصنيفه: أبقار الأفكار في أصول الدين ثلاث مجلدات، واختصره في كتاب منائح القرائح مجلد — مجلد لطيف في أصول الفقه — الإحكام في أصول الأحكام في مجلدين — كتاب منتهى السؤل في علم الأصول مجلد — كتاب رموز الكنوز مجلد — لباب الأبواب مجلد في المنطق — فرائد الفوائد في الحكمة مجلد — الغرائب وكشف العجائب في الاقترانات الشرطية مجلد — شرح جدل الشريف مجلد — غاية الأمل في الجدل — الباهر في الحكم الزواهر — حكمة ثلاثة مجلدات — غاية المرام في علم الكلام مجلدان — ثلاثة تعاليق خلاف — كشف التمويهات على الإشارات والتنبيهات مجلد كبير — مأخذ على المحصول مجلد — المآخذ الجليلة في المواخذات الجدلية جزء.

انتهى ما نقلناه من كلام القاضي شمس الدين ابن خلكان.

ثانيًا: ابن تيمية: أثني ابن تيمية على سيف الدين الآمدى وأشاد بمكانته العلمية ووصفه بأنه من حذاق النظر ومن أذكاء المتكلمين وقال: كان من أحسن

معاصريه إسلامًا وأمثلهم اعتقادًا^(١) ومع ذلك يرى ابن تيمية أن سيف الدين له مزالق نبه عليها في بعض كتبه.

ثالثًا: الإمام العز بن عبد السلام: وقد أشاد بعلمه وتصانيفه وكان تلميذًا للآمدى هو وجماعة من كبار أئمة العلوم الإسلامية في عصره، وقد سبق بيان رأى العز في شيخه فيما نقلناه عن ابن خلكان فيراجع ضمن رأى ابن خلكان منعًا من التكرار.

رابعًا: علي بن أنجب:

قال علي بن أنجب في «أسماء المصنفين»: اشتغل بالشام على الجحر البغدادي، ثم ورد إلى بغداد واشتغل بـ «الشفاء» وبـ «الشامل» لأبي المعالي، وحفظ عدة كتب وكرر على «المستصفى».

وتبحر في العلوم، وتفرد بعلم المعقولات والمنطق والكلام، وقصده الطلاب من البلاد، وكان يواسيهم بما يقدر، ويفهم الطلاب ويطول روحه. قلت: ثم أقرأ الفلسفة والمنطق بمصر بالجامع الظافري، وأعاد بقية الشافعي، وصنف التصانيف، ثم قاموا عليه، ورموه بالانحلال، وكتبوا محضراً بذلك.

قال القاضي ابن خلكان: وضعوا خطوطهم بما يستباح به الدم، فخرج مستخفياً، ونزل حماة وألف في الأصول والحكمة المشثومة والمنطق، والخلاف، وله كتاب «أبكار الأفكار» في الكلام، و «منتهى السؤل في الأصول» و «طريقة» في الخلاف، وله نحو من عشرين تصنيفاً.

ثم تحول إلى دمشق، ودرس بالعززية مدة، ثم عزل عنها لسبب اهتم فيه، وأقام بطلاً في بيته، قال: ومات في رابع صفر سنة إحدى وثلاثين وست مائة وله ثمانون سنة، وقال سبط الجوزي لم يكن في زمانه من يجاريه في الأصول وعلم الكلام، وكان يظهر منه رقة قلب وسرعة دعة، أقام بحماة، ثم بدمشق.

(١) ابن تيمية: نقض المنطق ص ١٥٦.

ومن عجيب ما يحكى عنه أنه ماتت له قطة بحماة فدفنها فلما سكن دمشق بعث ونقل عظامها في كيس ودفنها بقاسيون، قال: وكان أولاد العادل كلهم يكرهونه لما اشتهر عنه من علم الأوائل والمنطق، وكان يدخل على المعظم فلا يتحرك له، فقلت: قم له عوضاً عني، فقال: ما يقبله قلبي، ومع هذا ولاه تدريس العزيزية، فلما مات أخرجه منها الأشرف، ونادى في المدارس: من ذكر غير التفسير والفقه، أو تعرض لكلام الفلاسفة نفيتة، فأقام السيف خاملاً في بيته إلى أن مات، ودفن بترتبه بقاسيون.

قلت: أخذ عنه القاضيان ابن سني الدولة صدر الدين ومحيي الدين ابن الزكي، وكان القاضي تقي الدين سليمان بن حمزة يحكى عن شيخه ابن أبي عمر، قال: كنا نتردد إلى السيف، فشككنا هل يصلى أم لا؟ فنام، فعلمنا على رجله بالحبر فبقيت العلامة يومين مكانها، فعلمنا أنه ما توضأ، نسأل الله السلامة في الدين.

وقد حدث السيف «بالغريب» لأبي عبيد عن أبي الفتح بن شاتيل، قال لي شيخنا ابن تيمية: يغلب على الآمدي الحيرة والوقف، حتى إنه أورد على نفسه سؤالاً في تسلسل العلل، وزعم أنه لا يعرف عنه جواباً، وبني إثبات الصانع على ذلك، فلا يقرر في كتبه إثبات الصانع، ولا حدوث العالم، ولا وحدانية الله، ولا النبوات، ولا شيئاً من الأصول الكبار.

قلت: هذا يدل على كمال ذهنه، إذ تقرير ذلك بالنظر لا ينهض، وإنما ينهض بالكتاب والسنة وبكل قد كان السيف غاية، ومعرفته بالمعقول نهاية، وكان الفضلاء يزدهمون في حلقاته، قال ابن خلكان: سمعت ابن عبد السلام يقول: ما سمعت من يلقي الدرس أحسن من السيف، كأنه يخطب، وكان يعظمه.

امتحان العلماء للآمدي:

قال الحافظ ابن حجر في لسان الميزان (٣/ ١٣٤): قرأت بخط الحافظ الذهبي في تاريخ الإسلام قال: كَانَ شيخنا القاضي تقي الدين سليمان يحكى عن الشيخ شمس الدين ابن أبي العز أنه كَانَ يحضر مجالس سيف الدين الآمدي.

قَالَ: فأردنا أن نمتحنه، لأنهم رأوه يتخلف عن الصلاة، فلم يدروا يصلي الرجل أم لا؟ فوضعنا الخبر في رجله فمكث أكثر من يومين وهو باق لم يذهب! فعلموا أنه لا يتوضأ ولا يصلي — نسأل الله العافية — فماذا كَانَ يقول الآمدي؟ كَانَ يجلس ويقرر المسائل العظيمة في علم الكلام وفي الأصول، وفي الجدل والمناظرة والبحث.

حتى إن العز بن عبد السلام يقول: ما تعلمت أصول البحث والمناظرة إلا من السيف الآمدي، وكان يحفظ المستصفى وغيره من كتب الأصول وهي من أعقد وأصعب العلوم، وله كتاب اسمه: الإحكام في أصول الأحكام، في الأصول فكان متبحراً في العقلیات وفي الجدليات، وفي النظريات، وفي علم الكلام، وفي الأصول، وسيف الدين الآمدي، كَانَ إمام الأشعرية في عصره، وإمام علماء الكلام في عصره، وكان يقول العز بن عبد السلام: لو أن زنديقاً جَاءَ ليجادل المُسْلِمِينَ لوجب أن ينبري الآمدي لمناظرته، لقوته في الجدل وفي الحجج العقلية.

وهذا الرأي للإمام العز بن عبد السلام وهو أحد تلاميذ الآمدي، ولو كان يعلم أن فيه ما ادعاه البعض لأبانه، وعدم ذكر ابن عبد السلام لذلك يدحض هذا الزعم، وفيما يلي نورد جواب العلماء على تلك المزاعم:

جواب العلماء على اتهام الآمدي بترك الصلاة:

أجاب الشيخ عبد الرزاق عفيفي رحمه الله على ذلك في تقديمه لكتاب الآمدي (الإحكام في أصول الأحكام) فقال: قد يبقى الخبر أياً ما على العضو مع تتابع الوضوء والغسل، وخاصة عضو من لا يرى التدليك فرضاً في الطهارة، بل يكفي بإرسال الماء في غسله ووضوئه.

رأى الآمدي:

كتب الآمدي في كتابه (الإحكام في أصول الأحكام) الصنف التاسع: في الظاهر وتأويله، المسألة الثامنة:

«ومن أبعد التأويلات ما يقوله القائلون بوجوب غسل الرجلين في الوضوء في قوله تعالى: ﴿وَأَمْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ وَأَرْجُلِكُمْ إِلَى الْكَعْبَيْنِ﴾ (المائدة: ٦) من

أن المراد به الغسل، وهو في غاية البعد، لما فيه من ترك العمل بما اقتضاه ظاهر العطف من التشريك بين الرءوس والأرجل في المسح من غير ضرورة»^(١).

وهذا الذى ذهب إليه الآمدى فى كتابه هو رأى بعض المذاهب الإسلامية وإن كان هذا الرأى ضعيفاً أو مرجوحاً لدى بعض مذاهب أهل السنة فهو الرأى المعتمد والمعول عليه فى المذهب الجعفرى لدى الشيعة الإمامية.

وما كان للعلماء الذين قاموا بهذا الامتحان أن يلجأوا إلى ذلك لأن مسائل الإيمان مسائل قلبية لا تكتشف بمثل هذا العمل لقوله ﷺ: «الإيمان ما وقر فى القلب وصدقه العمل».

ويجب على المسلمين أن يحسنوا الظن بإخوانهم وخاصة العلماء الأجلاء ومن ذلك قول الإمام جعفر الصادق: التمس لأخيك سبعين عذراً فإن لم تجد فقل لعل له عذراً لا أعلمه^(٢).

شيوخه: تتلمذ وتلقى العلم على يد جماعة من كبار الأئمة والعلماء نذكر منهم:

- ١- عمار الآمدى.
- ٢- محمد الصفار.
- ٣- ابن عبيدة.
- ٤- أبو الفتح بن المنى.
- ٥- أبو الفتح بن شاتيل.
- ٦- ابن فضلان.
- ٧- المجير البغدادى.
- ٨- شهاب الدين السهروردى.

(١) الإحكام فى أصول الأحكام للآمدى ج ٤ ص ٧٧ / ٧٩.

(٢) تحفة الأكياس فى حسن الظن بالناس — تأليف على بن محمد الشهرى بالمصرى — تحقيق أ. د أحمد السايح والمستشار توفيق على وهبه — طبع ونشر مكتبة الثقافة الإسلامية ٢٠٠٦.

تلاميذه: لقد تلقى العلم على يديه جماعة من أجلة العلماء ذوى المكانة العلمية المرموقة منهم:

- ١- الملك المنصور صاحب حماه.
 - ٢- العز بن عبد السلام.
 - ٣- ابن أبي أصيبعة.
 - ٤- الدخوار الطيب (مذهب الدين عبد الرحيم بن علي).
 - ٥- أبو شامة (عبد الرحمن بن إسماعيل بن إبراهيم ويكنى بأبي القاسم محمد).
 - ٦- ابن سني.
 - ٧- القاضي ابن الزكي.
 - ٨- ابن أبي عمر.
 - ٩- صفى الدين المراغى.
 - ١٠- العماد بن السلماني.
 - ١١- الأديب فخر القضاة أبو الفتح نصر الله بن هبة الله بن عبد الباقي.
 - ١٢- ابن جماعة.
- كتبه: ألف الآمدى في كثير من فروع العلم والمعرفة فقد ألف في الفلسفة والمنطق ثمانية كتب، وسبعة في الجدل والخلاف، وخمسة في علم الكلام وأربعة في أصول الفقه، نيينها فيما يلي:
- أولاً: في الفلسفة والمنطق:
- ١- رموز الكنوز.
 - ٢- دقائق الحقائق.
 - ٣- لباب الألباب.
 - ٤- الغرائب وكشف العجائب في الافتراضات الشرطية.
 - ٥- النور الباهر في الحكم الزواهر.
 - ٦- كشف التموهيات على الإشارات والتنبيهات وهو شرح لكتاب الإشارات والتنبيهات لابن سينا.

٧- المبين في شرح ألفاظ الحكماء والمتكلمين.

٨- فرائد القلائد.

ثانيًا: في الخلاف والجدل:

١- شرح كتاب الجدل للشريف الجرجاني.

٢- غاية الأمل في علم الجدل.

٣- المآخذ الجلية في المآخذات الجدلية.

٤- دليل متحد الائتلاف وجار في جميع مسائل الخلاف.

٥- التعليقة الكبرى.

٦- التعليقة الصغرى.

٧- الترجيحات في الخلاف.

ثالثًا: علم الكلام:

١- خلاصة الأبريز تذكرة الملك العزيز.

٢- غاية المرام في علم الكلام.

٣- أبكار الأفكار.

٤- منائح القرائح.

٥- المآخذ على المطالب العالية للرازي.

رابعًا: علم أصول الفقه:

١- منتهى السالك في رتب المسالك.

٢- المآخذ على المحصول (نقد لكتاب المحصول للرازي).

٣- الإحكام في أصول الأحكام.

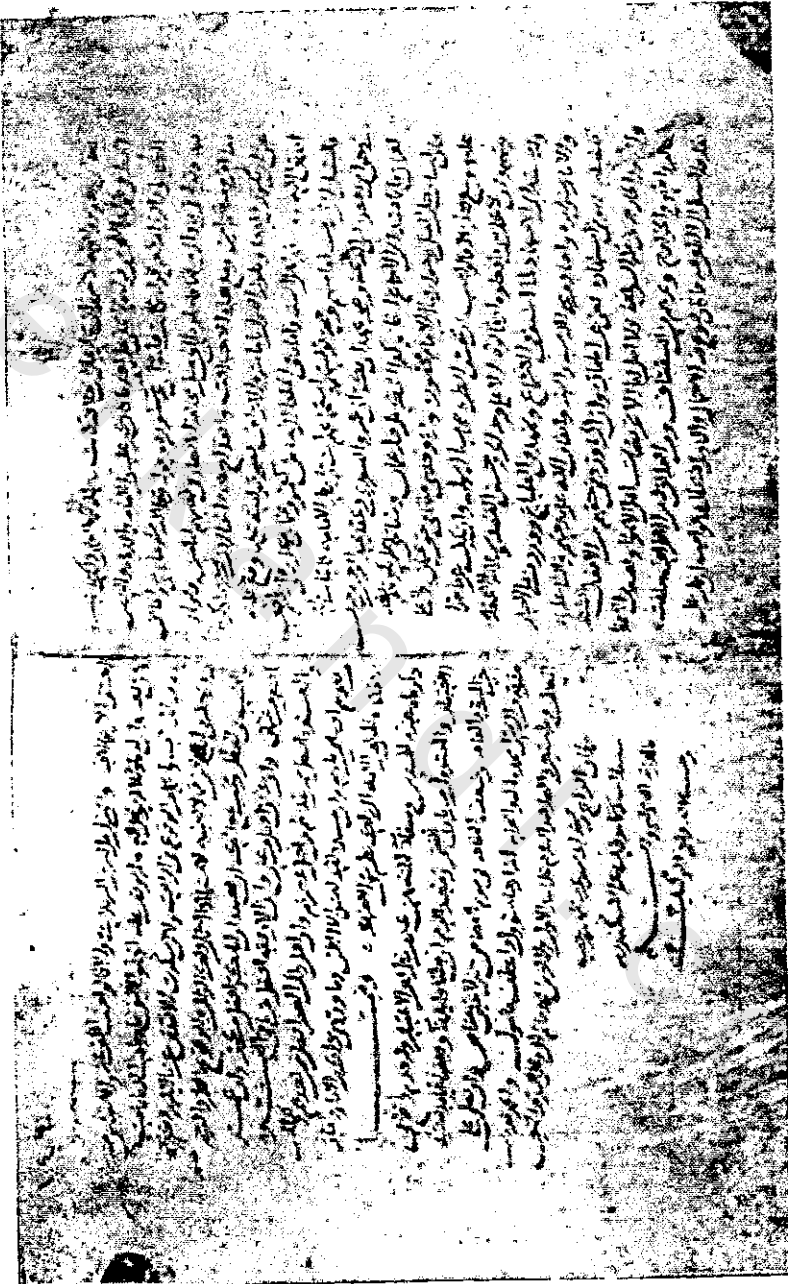
٤- منتهى السؤل في علم الأصول (وهو مختصر لكتابه الإحكام في أصول

الأحكام).

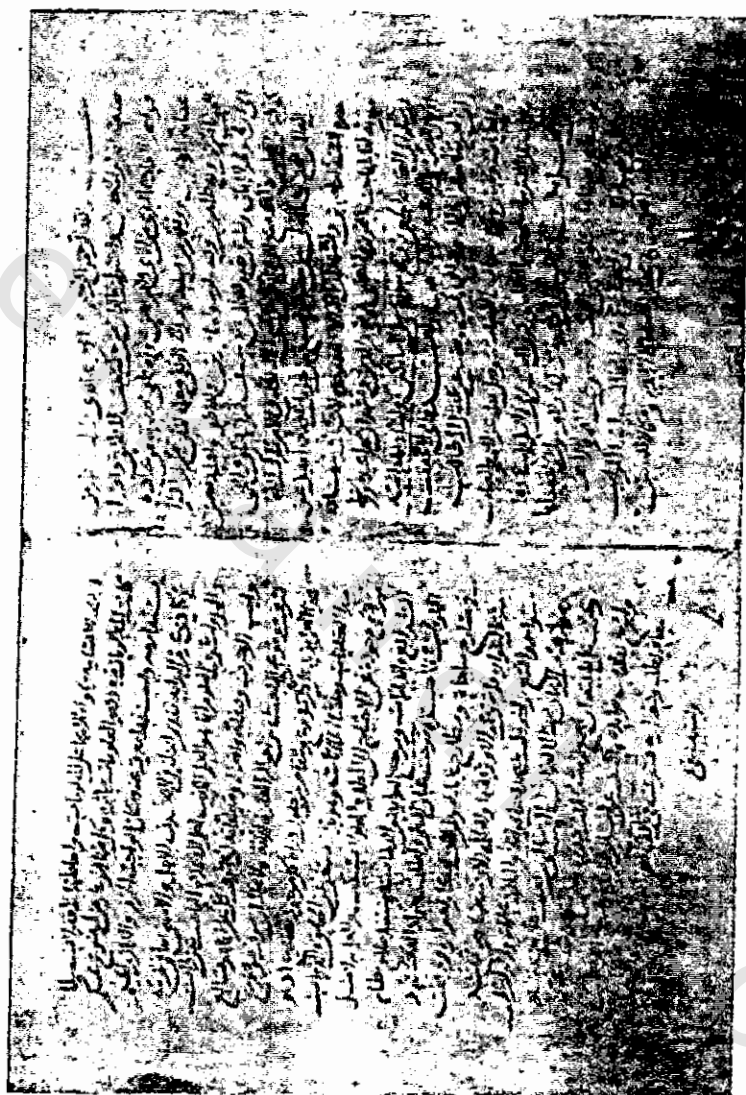
وبعض مؤلفات الآمدى مفقودة حتى الآن والموجود منها ثمانية كتب بعضها مطبوع والبعض الآخر ما زال مخطوطاً وهي^(١):

- ١- أبكار الأفكار
- ٢- غاية المرام.
- ٣- دقائق الحقائق
- ٤- الإحكام في أصول الأحكام.
- ٥- منتهى السؤل في علم الأصول.
- ٦- كشف التمويهات على الإشارات والتنبيهات.
- ٧- المآخذ على المطالب العالية للرازي.
- ٨- المبين في شرح ألفاظ الحكماء والمتكلمين.

(١) عقيدة سيف الدين الآمدى في الله وصفاته دراسة ونقد على ضوء عقيدة أهل السنة والجماعة للدكتور إحسان عبد الغفار عبد الله مرزا رسالة دكتوراة من جامعة أم القرى إشراف الاستاذ الدكتور أحمد عبد الرحيم السايح ص ١٢٠.



صورة الفحة الأخيرة من الأصل



«كتاب فيه

غاية المرام في علم الكلام

تأليف الشيخ الفقيه الإمام العالم سيف المناظرين ولسان المتكلمين أبي الحسن
علي بن أبي علي الآمدي، ثبت الله سعاده، وصان عن الغير مهجته.

القانون الأول: في إثبات الواجب بذاته.

القانون الثاني: في إثبات الصفات — فيه قاعدتان:

الأولى: في النظر في الصفات النفسية.

الثانية: في إثباتها — مطلب في إثبات صفة الإرادة.

مطلب في إثبات صفة العلم.

مطلب في إثبات صفة القدرة.

مطلب في إثبات صفة الكلام.

مطلب في إثبات صفة الإدراكات

القانون الثالث: في وحدانية الباري.

القانون الرابع: في إبطال التشبيه وما يجوز عليه — تعالى — وما لا يجوز.

القانون الخامس: في أفعال واجب الوجود — فيه مطلبان:

مطلب نفى الغرض.

مطلب في حدث وقطع تسلسل الكائنات.

القانون السادس: في المعاد^(١).

(١) هذه هي الصفحة الأولى من المخطوطة كما وردت بالأصل، وفي الركن الأعلى من اليمين
توجد كلمات أمكن أن أتبين منها.

oboeikandi.com

النص المحقق

غاية المرام في علم الكلام

لسيف الدين الآمدي

٥٥١ - ٦٣١ هجرية

ob e i k a n d i . c o m

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الحمد لله الذى زلزل بما أظهر من صنعته أقدام الجاحدين، واستزل بما أبان من حكمته ثبت المبطلين، وأقوى قواعد الإلحاد بما أبدى من الآى والبراهين، واصطفى لصفوته من عباده عصابة الموحدين، ووثقهم من أسبابه بعروته الوثقى، وحبله المتين، فلم يزالوا للحق ناظرين وبه ظاهرين، والله ولرسوله ناصرين، وللباطل وأهله داعمين، إلى أن فجر فجر الإيمان وأشرق ضوؤه للعالمين، وخسف قمر البهتان، وأضحى كوكبه من الأفلين، ذلك صنع الذى أتقن كل شئ: ﴿أَلَا لَهُ الْخَلْقُ وَالْأَمْرُ تَبَارَكَ اللَّهُ رَبُّ الْعَالَمِينَ﴾^(١).

فنحمده على ما أولى من مننه، وأسبغ من جزيل نعمه، حمداً تكل عن حصره ألسنة الحاصرين، ونشهد ألا إله إلا الله، وحده لا شريك له، شهادة مبوءة لقائلها جنة الفوز والعقى فى يوم الدين، ونشهد أن محمداً عبده ورسوله، أرسله إلى الكافة أجمعين، فأوضح بنوره سبل السالكين، وشاد بهدايته أركان الدين، صلى الله عليه وعلى آله أجمعين، وبعد:

فإن لما تحققت أن العمر يتقاصر عن نيل المقاصد والنهايات، ويضيق عن تحصيل المطالب والغايات، وتبتر ببتره أسباب الأمنيات، وتقل بفله غر الهمم والعزمات، مع استيلاء الفترة، واستحكام الغفلة، وركون النفس إلى الأمل، واستنادها إلى الفشل، علمت أنه لا سبيل إلى ذروة ذراها، ولا وصول إلى أقصاها، ولا مطعم فى منتهاها، فكان اللائق البحث والفحص عن الأهم فالأهم، والنظر فى تحصيل ما الفائدة فى تحصيله أعم وأهم المطالب وأسنى المراتب من الأمور العملية والعلمية ما كان محصلاً للسعادة الأبدية، وكمالاً للنفس الناطقة الإنسانية، وهو اطلاعها على المعلومات، وإحاطتها بالمعقولات.

ولما كانت المطلوبات متعددة والمعلومات متكررة، وكل منها فهو عارض لموضوع علم يستفاد منه، وتستنبط معرفته عنه، كان الواجب الجزم، والالزام

الحتم، على كل ذى عزم، البداية بتقدم النظر في الأشرف الأجل، والأسنى منها في المرتبة والمحل.

وأشرف العلوم إنما هو العلم الملقب بعلم الكلام، الباحث عن ذات واجب الوجود وصفاته، وأفعاله ومتعلقاته، إذ شرف كل علم إنما هو تابع لشرف موضوعه الباحث عن أحواله العارضة لذاته، ولا محالة أن شرف موضوع هذا العلم يزيد على شرف كل موضوع ويتقاصر عن حلول ذراه كل موجود مصنوع.

إذ هو مبدأ الكائنات، ومنشأ الأحداث، وهو بذاته مستغن عن الحقائق والذوات، مبرأ في وجوده عن الاحتياج إلى العلل والمعلولات، كيف والعلم به أصل الشرائع والديانات، ومرجع التواميس الدينية، ومستند صلاح نظام للخطوقات.

فلا جرم سرحت عنان النظر، وأطلقت جواد الفكر، في مسارح ساحاته ومطارح غاياته، وطرقت أبكار أسرارها، ووقفت منه على أغواره، فلم تبق غمة إلا ورفعتها ولا ظلمة إلا وقشعتها، حتى تمهد سراحه واتسع براحه، فكنت بصدد جنى ثمراته، والتلذذ بجلواته ولم أزل على ذلك برهة من الزمان، مجانباً للإخوان، إلى أن سألتني من تعينت على إجابته وتحتمت على تلييته، أن أجمع له مشكلات دُرِّره، وأبين مُعَمَّضَات غرره، وأبوح بمطلقات فوائده، وأكشف عن أسرار فرائده.

فاستخرت الله — تعالى — في إسعافه بطلبه، واستعنته في — قضاء أربه، فشرعت في تأليف هذا الكتاب، وترتيب هذا العجاف، وأودعته أبكار الأفكار، وضممته غوامض الأسرار، منبهاً على مواضع مواقع زلل المحققين، رافعاً بأطراف أستار عورات المبطلين، كاشفاً لظلمات تهويلات الملحدِّين، كالمعزلة وغيرهم من طوائف الإلهيين، على وجه لا يخرجهم زيادة التطويل إلى الملل، ولا فرط الاختصار إلى النقص والخلل تسهياً على طالبيه، وتيسيراً على راغبيه، وسميته:

غاية المرام في علم الكلام

وقد جعلته مشتملاً على ثمانية قوانين وضممتها عدة مسائل قواعد الدين، وهو المسئول أن يعصمنا فيما نحاوله من كل خلل وزلل، وأن يوفقنا لكل صواب من قول وعمل، إنه على ما يشاء قدير، وبإجابة الدعاء جدير.

القانون الأول:

فى إثبات الواجب بذاته

obeikandi.com

إثبات الواجب

ذهب المحققون من الإسلاميين، وغيرهم من أهل الشرائع الماضين، وطوائف الإلهيين، إلى القول بوجوب وجود موجود وجوده له لذاته، غير مفتقر إلى ما يسند وجوده إليه، وكل ما سواه فوجوده متوقف في إبداعه عليه، ولم يخالفهم في ذلك إلا سواد لا يعرفون، وطوائف مجهولون، فلا بد من الفحص عن مطلع نظر الفريقين والكشف عن منتهى أقدام الطائفتين، ليحق الحق ويطل الباطل ولو كره المشركون.

ومبدأ النظر ومجال الفكر ينشأ من الحوادث الموجودة بعد العدم، فإن وجودها إما أن يكون لها لذاتها أو لغيرها: لا جائز أن يكون لها لذاتها وإلا لما كانت معدومة، وإن كان لغيرها فالكلام في ذلك الغير كالكلام فيها، وإذ ذاك فإما أن يقف الأمر على موجود هو مبدأ الكائنات ومنشأ الحادثات، أو يتسلسل الأمر إلى غير النهاية، فإن قيل بالتسلسل (فهو) ممتنع.

أما على الرأي الفلسفي فلأننا إذا فرضنا ممكنات لا نهاية لأعدادها يستند بعضها إلى بعض في وجودها، وفرضنا بالتوهم نقصان عشرة منها مثلاً فإما أن يكون عددها مع فرض النقصان مساوياً لعددها قبله أو أنقص أو أزيد، لا جائز أن يكون مساوياً، إذ الناقص لا يساوي الزائد، فإن قيل إنه أزيد فهو أيضاً ظاهر الإحالة، وإن قيل إنما أنقص فأحدهما لا محالة أزيد من الآخر بأمر متناه، وما زاد على المتناهي بأمر متناه فهو متناه، إذ لا بد أن يكون للزيادة نسبة إلى النامي بجهة ما من جهات النسب على نحو زيادة المتناهي على المتناهي، ومحال أن يحصل بين ما ليسا متناهيين النسبة الواقعة بين المتناهيين.

لكن هذا مما لا يستقيم على موجب عقائدهم وتحقيق قواعدهم، حيث قضوا بأن كل ما له الترتيب الوضعي، كالأبعاد والامتدادات، أو ترتيب طبيعي، وآحاده موجودة معاً، كالعلل والمعلولات، فالقول بأن لا نهاية له مستحيل، وأما ما سوى ذلك فالقول بأن لا نهاية له غير مستحيل، وسواء كانت آحاده موجودة معاً كالنفوس بعد مفارقة الأبدان والذوات، أو هي على التعاقب والتجدد كالحركات.

فإن ما ذكروه — وإن استمر لهم فيما قضوا عليه بالنهاية — فهو لازم لهم فيما قضوا عليه بأن لا نهاية، وإذ ذاك فلا يجدون عن الخلاص من فساد أحد الاعتقادين سبيلاً، إما في صورة الإلزام، أو فيما ذكروه في معرض الدلالة والبرهان.

وليس لما ذكره الفيلسوف المتأخر من جهة الفرق بين القسمين قدح في الغرض وهو قوله: إن ما لا ترتب له وضعاً ولا آحاده موجودة معاً، وإن كان ترتبه طبعاً، لا سبيل إلى فرض جواز قبوله الانطباق وفرض الزيادة والنقصان، بخلاف نقيضه.

إذ المحصل يعلم أن الاعتماد على هذا الخيال في تناهي ذوات الأوضاع وفيما له الترتيب الطبيعي وآحاده موجودة معاً، ليس إلا من جهة إفضائه إلى وقوع الزيادة والنقصان بين ما ليسا بمتناهيين، وذلك إنما يمكن بفرض زيادة على ما فرض الوقوف عنده من نقطة ما من البعد المفروض أو وحدة ما من العدد المفروض، وعند ذلك، فلا يخفى إمكان فرض الوقوف على جملة من أعداد الحركات أو النفوس الإنسانية المفارقة لأبدانها، وجواز الزيادة عليها بالتوهم مما هو من نوعها، أو فرض نقصان جملة منها.

وإذ ذاك فالحدود المستعملة في القياس في محل الاستدلال هي بعينها مستعملة في محل الإلزام، مع اتحاد الصورة القياسية من غير فرق.

ثم إن فرض وقوع الزيادة والنقصان في محل التراجع، وإن كان جائزاً ومع جوازه واقعاً، فهو إنما يوجب النهاية في كل واحد من العددين أن لو كانت الزيادة المتناهية، التي فضل بها أحد العددين على الآخر، لها نسبة إلى كل واحد منهما نسبتها إلى ما هو متناه، والخصم وإن سلم قبول المتناهي لنسبة ما هو المتناهي إليه فقد لا يسلم قبول غير المتناهي لنسبة المتناهي إليه، ولا محالة أن بيان ذلك مما لا سبيل إليه.

كيف وأنه منتقض على الرأيين جميعاً، فإنه ليس كل جملتين وقعت بينهما الزيادة بأمر متناه يكونان متناهيين، فإن عقود الحساب مثلاً لا نهاية لأعدادها وإن كانت الأوائل أكثر من الثواني، والثواني أكثر من الثالث بأمر متناه، وهذه الأمور

وإن كانت تقديرية ذهنية، فلا محالة أن وضع القياس المذكور فيها على نحو وضعه في الأمور الموجودة في الفعل، فلا تنوهم أن الفرق واقع من مجرد هذا الاختلاف. أما المتكلم فلعله قد سلك في القول بوجوب النهاية ههنا ما سلكه الفيلسوف ولربما زاد عليه بقوله: لو فرض أعداد لا نهاية لها لم يخل.

إما أن تكون شفعاً أو وترًا (أو لا هي) شفعاً ولا وترًا أو شفعاً ووترًا معًا، فإن كانت شفعاً فهي تصير وترًا بزيادة واحد، وكذلك إن كانت وترًا فهي تصير شفعاً بزيادة واحد، وإعواز الواحد لما لا يتناهي محال، ولا جائز أن يكون شفعاً ووترًا.

أو لا شفعاً ولا وترًا، فإن ذلك ظاهر الإحالة، وهذه المحالات كلها إنما لزم من فرض عدد لا يتناهي فهو أيضًا محال، وهو مع أنه محض استبعاد لشفعية ما لا يتناهي أو وتريته، إنما ينفع مع تسليم الخصم لقبولية ما لا يتناهي أن يكون شفعاً أو وترًا، وذلك مما لا سبيل إليه.

ثم بم الاعتذار عن هذا الإلزام إن ورد على ما سلم كونه غير متناه كالأعداد من مراتب الحساب؟.

وكذلك ما يختص بمذهب المتكلم من اعتقاد عدم النهاية في معلومات الله تعالى ومقدوراتها؟.

وما قيل من أن المعنى بكون المعلومات والمقدورات غير متناهية صلاحية العلم لكل ما يصح أن يُعلم، وصلاحية القدرة لتعلقها بكل ما يصح أن يُوجد، وما يصح أن يوجد ويصح أن يعلم غير متناه، لكنه من قبيل التقديرات الوهمية، والتجويزات الخيالية، وذلك مما لا يجب فيه القول بالنهاية، ولا كونه غير متناه مستحيل.

بل المستحيل إنما هو القول بأن لا نهاية فيما له وجود عيني، وهو في تعيينه أمر حقيقي — فلا أثر له في القدح، فإن من نظر بعين التحقيق وأمعن في التحديق علم أن هذه الأمور وإن كانت تقديرية ومعاني تجويزية وأنه لا وجود لها في الأعيان.

فلا بد لها من تحقق وجود في الأذهان، ولا محالة أن نسبة ما فرض استعماله في القول بالنهاية فيما له وجود ذهني على نحو استعماله فيما له وجود عيني، وأن ذلك — بمجرده — لا أثر لها فيما يرجع إلى الافتراق أصلاً.

ومما يلتحق بهذا النظم في الفساد أيضاً قول القائل: إن كل واحد من هذه الأعداد محصور بالوجود فالجملة محصورة بالوجود، وكل ما حصره الوجود فالقول بأن لا نهاية له محال، فإن ما لا يتناهى لا ينحصر بحاصر ما.

وهو إنما يلزم أن لو كان الحاصر متناهياً، ولا محالة أن الكلام في تناهي الوجود كالكلام فيما يحصره الوجود، هذا إن قيل بأن الوجود زائد على الموجود وإلا فلا حاصر أصلاً.

ولربما نظر في العلل والمعلولات إلى طرف الاستقبال فقليل: ما من وقت ن قدره إلا والعلل والمعلولات منتهية بالنسبة إليه وانتهاء ما لا يتناهى محال، وهو أيضاً غير مفيد، فإن الخصم قد سلم انتهاء العدد من أحد الطرفين، ومع ذلك يدعى أنه غير متناه من الطرف الآخر، ومجرد الدعوى فيه غير مقبولة.

لا سيما مع ما قد ظهر من أن عقود الحساب لا نهاية لها، ولم يلزم من تناهيها من جهة البدء أن تكون متناهية من جهة الآخر، أو أن يوقف فيها على نهاية. فإذا رأى الحق أن يقال:

لو افتقر كل موجود في وجوب وجوده إلى غيره، إلى غير نهاية، فكل واحد باعتبار ذاته ممكن لا محالة، فإن ما وجب وجوده لغيره، فذاته لذاته، إما أن تقتضى الوجوب أو الامتناع أو الإمكان: لا جائز أن يقال بالوجوب لأن عند فرض عدم ذلك الغير إن بقي وجوب وجوده فهو واجب بنفسه وليس واجباً لغيره.

وإن لم يبق وجوب وجوده فليس واجباً لذاته، إذ الواجب لذاته ما لو فرض معدوماً لزم منه المحال لذاته لا لغيره، ولا جائز أن يقال بالامتناع وإلا لما وجد ولا لغيره، فبقي أن يكون لذاته ممكناً.

وإذا كان كل واحد من الموجودات المفروضة ممكناً، وهي غير متناهية، فإما أن تكون متعاقبة أو معاً:

فإن كانت متعاقبة فما من موجود نفرده بالنظر إلا وفرض وجوده متعذر، وانتهاء التوبة إليه في الوجود ممتنع، فإنه مهما لم يفرض وجوب وجود موجدته فلا وجود له، وكذا الكلام في موجدته بالنسبة إلى موجدته، وهلم جرا. وما علق وجوده على وجود غيره قبله، وذلك الغير أيضاً مشروط بوجود غيره قبله، إلى ما لا يتناهى، فإن وجوده محال.

ونظير ذلك ما لو قال القائل: لا أعطيك درهماً إلا وقبله درهماً وكذا إلى ما لا يتناهى فإنه لا سبيل إلى إعطائه درهماً ما، وهو على نحو قول الخصم في تناهي الأبعاد، باستحالة وجود بعدين غير متناهيتين فرض أحدهما دائراً على الآخر بحيث يلاقيه عند نقطة وينفصل عنه بأخرى، بناء على أن ما (من) نقطة إلا وقبلها نقطة، إلى ما لا يتناهى، فما من نقطة يفرض التلاقي عندها إلا ولا بد أن يكونا قد تلاقيا قبلها عند نقطة أخرى إلى ما لا يتناهى، وذلك محال.

كيف وأن ما من واحد يفرض إلا وهو مسبوق بالعدم، فالجملة مسبوقة بالعدم، وكلية جملة مسبوقة بالعدم ولوجودها أول تنتهي إليه فالقول بأن لا نهاية لأعدادها ممتنع.

وما يخص مذهب القائلين بالإيجاد بالعلية والذات أن كل واحد إما أن يكون موجدًا لما أوجده في حال وجوده، أو بعد عدمه، لا جائز أن يكون موجدًا له بعد العدم، إذ العدم لا يستدعى الوجود، وإن كان موجدًا له في حال وجوده فوجود المعلول يلزم وجود علته في الوجود وهما معاً فيه.

وإن كان لأحدهما تقدم بالعلية على الآخر على نحو تقدم حركة اليد على حركة الخاتم ونحوه، فإذا العلل والمعلولات وإن تكثرت فوجودها لا يكون إلا معاً، من غير تقدم وتأخر بالزمان، وأما إن كانت معاً فالنظر إلى الجملة غير النظر إلى الآحاد، إذ حقيقة الجملة غير حقيقة كل واحد من آحادها، وإن كان كذلك، فالجملة إما أن تكون بذاتها واجبة أو ممكنة: لا جائز أن تكون واجبة وإلا لما كانت آحادها ممكنة، وإن كانت ممكنة فهي لا محالة، تفتقر إلى مرجح، فالمرجح إما أن يكون خارجاً عن الجملة أو داخلياً فيها: لا جائز أن يكون من الجملة وإلا فهو مقوم لنفسه، إذ مقوم الجملة مقوم لآحادها، وذلك يفرض إلى تقويم الممكن

بذاته، وهو متعذر، إذ قد فرض كل واحد من آحاد الجملة ممكنًا، وإن كان خارجًا عن الجملة فهو إما واجب وإما ممكن، فإن كان ممكنًا فليس خارجًا عن الجملة على ما وقع به الفرض، فبقي أن يكون واجبًا بذاته لا محالة، فهو لا محالة، واجب بذاته، وإلا لافتقر إلى غيره، وذلك الغير إن كان خارجًا عن الجملة المفروضة ففيه إبطال الفرض، وإن كان داخلًا فيها ففيه توقف كل واحد على صاحبه وتقدمه بالذات، وكل واحد من القسمين متعذر، فقد تنحل من الجملة أنه لا بد من القول بوجوب وجود موجود، وجوده لذاته لا لغيره.

فإن قيل: ما ذكرتموه فرع إفضاء النظر إلى العلم وجعله مُدركًا، وبم الرد على من أنكّر ذلك ولم يسوغ غير الحواس الظاهرة مدركًا؟ كيف وهو متعذر من جهة المطلوب، ومن جهة المبدأ، أما من جهة المطلوب فهو أنه إما أن يكون معلومًا أو مجهولًا، فإن كان معلومًا فلا حاجة إلى طلبه، وإن كان مجهولًا فتمتنع معرفته عند الظفر به.

وأما من جهة المبدأ فهو أن كل مطلوب فلا بد له عند التعريف من مبادئ معلومة سابقة مناسبة، وتلك المبادئ إما أن تكون بديهية أو مستندة إلى ما هو في نفسه بديهي، قطعًا للتسلسل الممتنع.

والبديهي لا معنى له إلا ما يصدق العقل به من غير توقف على أمر خارج عنه، وهو ما لا حاصل له، فإنه إما أن يكون حاصلًا لنا في مبدأ النشوء أو بعده: لا جائز أن يقال بالأول، فإنّا كنا لا نشعر في مبدأ نشوئنا، ولو كانت حاصلة لما وقع الذهول عنها، إذ هو متناقض.

وإن قيل بالثاني: فإما أن يقال حصلت بالدليل أو بغير دليل، فإن كانت بالدليل فليست بديهية، وإن كانت من غير دليل فاختصاص حصولها بزمان دون زمان هو مما لا حاصل له.

وأما قولكم إن ما وجد بعد العدم لا بد وأن يكون وجوده لغيره وإلا لما كان معدومًا قبل، فلو كان وجوده لغيره لم يخل: إما أن يكون ذلك الغير دائمًا علة، أو حدث كونه علة، فإن كان دائمًا علة وجب ألا يتأخر وجود معلوله عن وجوده

وأن لا يكون مسبوقاً بالعدم وإن حدث كونه علة فالكلام في تلك العلة كالكلام في معلولها وهلم جرا.

وهذا يؤدي إلى أن لا يكون معدوماً ولا مسبوقاً بالعدم وهو محال، أو إلى علل ومعلولات لا تنتهي ولم تقولوا به.

وإنه لو افتقر الحادث في حال حدوثه إلى محدث لافتقر المعدوم في حال عدمه إلى معدوم، وهو ممتنع لأن ما يقتضى العدم: إما نفس ما يقتضى الوجود أو غيره، لا جائز أن يكون نفسه، فإن ما يقتضى وجود شيء لا يقتضى عدمه، وإن كان غيره فذلك الغير إما واجب أو لغيره.

فإن كان واجباً بذاته أدى إلى اجتماع واجبين وهو محال كما سيأتي. كيف ويلزم أن يكون الشيء الواحد موجوداً ومعدوماً معاً لتحقيق ما يقتضى كل واحد منهما؟ وهو ممتنع، وإن كان واجباً لغيره فذلك الغير إما أن يكون هو نفس ما أوجب الحدوث أو غيره.

فإن كان نفسه فيستحيل أن يوجب بذاته ما يقتضى عدم ما يقتضيه وجوده بذاته، وإن كان غيره فيفضي إلى اجتماع واجبين وهو متعذر.

وأيضاً، فإنه لو افتقر إلى موجد لم يخل إما أن يكون موجداً له في حال وجوده أو في حال عدمه، فإن كان موجداً له في حال وجوده فهو محال، إذ الموجود لا يوجد، وإن كان موجداً له في حال عدمه فهو محال أيضاً ظاهر الإحالة، ولو سلمنا أن ما وجد بعد العدم لا بد وأن يكون وجوده بغيره لكن لا إفضاء له إلى إثبات واجب الوجود مع كون الخصم قائلاً بعلة ومعلولات إلى غير النهاية.

وقولكم: إنه لو كانت العلل والمعلولات غير متناهية فكل واحد منها ممكن باعتبار ذاته، فبم الرد على من اشترط في ممكن الوجود أن لا يكون موجوداً، وأن الشيء مهما اتصف بالوجود فهو ضروري الوجود، وضروري الوجود لا يكون ممكناً.

فإن قيل له ممكن فبالاشتراك، وليس هذا تسليم المطلوب، فإن كون الشيء ضروري الوجود أعم من الضرورة الثابتة لذاته، ومع التسليم بكونها ممكنة فما

ذكرتموه، في أن لا نهاية، غير مستقيم: أما ما ذكرتموه في طرف التعاقب، فغير مطرد.

وذلك أنا (لو فرضنا) حادثاً بعد العدم فيما أن يقال: إن له قبلاً كان فيه معدوماً أو ليس: لا جائز أن يقال إنه لم يكن له قبل كان فيه معدوماً، وإلا لما كان له أول وهو خلاف الفرض.

وإن كان له قبل هو فيه معدوم فذلك القبل إما موجود أو معدوم: لا جائز أن يكون معدوماً وإلا لما كان له قبل، إذ لا فرق بين قولنا: إنه لا قبل له، وبين قولنا: إن قبله معدوم، فبقي أن يكون موجوداً، ثم ما قبل يفرض إلا وهو مسبوق بقبل آخر إلى ما لا نهاية له على هذا النحو، فإذا قد ثبت وجودات لا نهاية لأعدادها وإن كانت متعاقبة، وكل واحد مسبوق بعدمه، وبه تبين كذب ما ذكرتموه من القياس.

وأما معتمد القائلين بالإيجاد بالعلية فطريق الرد عليهم ما هو طريق لكم في الرد عليهم كما يأتي فيما بعده.

وأما ما ذكرتموه في طرف المعية ووجوب الانتهاء فيها إلى موجود وجوده لذاته، فذلك الموجود لا يخلو: إما أن يكون ممكناً أو ليس بممكن.

فإن كان ممكناً فهو من الجملة وليس بواجب، وإن لم يكن ممكناً فما ليس بممكن ليس بواجب، وبهذا يندفع ما ذكرتموه في جانب الانتهاء إلى موجود هو مبدأ الموجودات أيضاً.

والجواب: أما طريق إفحام المنكر لكون النظر مدركاً أن يقال: نفى إفضاء النظر إلى العلم إما معلوم أو غير معلوم: فإن كان معلوماً فيما أن يكون حصوله متوقفاً على مدرك يعلم به أو ليس: فإن كان متوقفاً فالمدرك إذاً إما الحواس أو النظر: لا جائز أن يكون مدركه الحواس، إذ هو غير محسوس، فتعين أن يكون مدركه النظر.

وإن لم يكن متوقفاً على مدرك فهو بديهي، ولو كان بديهيًا لما وقع الاختصاص به لطائفة دون طائفة، كيف وأنه لو خلى الإنسان ودواعي نفسه في مبدأ نشوئه، مع قطع النظر عن النظر، لم يجد في نفسه الجزم بذلك أصلاً.

وكل ما ليس على هذه القضية من العلوم فليس بديهي، وإن اكتفى في ذلك بمجرد الدعوى فقد لا تؤمن المعارضة بمثله في طرف النقيض، وليس عنه محيص. وأما إن كان مجهولاً غير معلوم، فالجزم بنفيه متعذر، لعدم الدليل المفضي إليه، وليس هذا مما يتقاس قى طرف النقيض، فإن من حصلت عنده المواد الصادقة المقترنة بالصور الحقة التي يتولى بيانها المنطقي لم يجد في نفسه جحد ما يلزم عنها، وذلك كعلمنا بأن الأربعة زوج لعلمنا بأنها منقسمة بمساويين، وكل منقسم بمساويين فهو زوج.

كيف وأنا نجد من أنفسنا العلم بأمور كلية حصلت لنا بعد ما لم تكن، ولو خيلنا على أصل الفطرة من غير طلب لها لم نعلمها؟ فلا بد لها من مدرك موصل إليها، فإنها غير بديهية، وليس المدرك هو الحواس، إذ الكليات غير محسوسة، فتعين أن يكون النظر، ولولا أنه صحيح لما أفضى إلى المطلوب.

فإن قيل: ما ذكرتموه في معرض إثبات النظر غير بديهي وإلا وقع اختصاصكم به دوننا، فبقي أن يكون نظرياً، وفيه إثبات النظر بالنظر وهو ممتنع. فالواجب أن يقال: ما ذكرتموه في معرض الإبطال: إما أن يكون صحيحاً أو فاسداً فإن كان صحيحاً فقد أبطلتم النظر بالنظر أيضاً وهو ممتنع، وإن كان فاسداً فلا حاجة إلى الجواب.

وقولهم: إن المطلوب في النظر إن كان معلوماً فلا حاجة إلى طلبه، وإن كان مجهولاً فلا فائدة لطلبه لعدم الوقوف عليه عند الظفر به.

فقلنا: الشيء قد يكون معلوماً من وجه ومجهولاً من وجه، أعني معلوماً بالقوة ومجهولاً بالفعل، وذلك إنما يكون عند كون الإنسان عالماً بقضية كلية وهو جاهل بما يدخل تحتها بالجزئية، أو عالم به لكنه غافل عن الارتباط الواقع بينهما.

مثال الأول علمنا بأن كل اثنين زوج، وجهلنا بزوجية ما في يد زيد مثلاً، لجهلنا باثنينيته، لكن جهلنا به إنما هو جهل بالفعل، وإن كان معلوماً بالقوة، من جهة علمنا بأن كل اثنين زوج.

ومثال الثاني: ظن كون البغلة المنتفخة البطن حبلى مع العلم بأنها بغلة، وأن كل بغلة عقيم، فالعلم بكونها عقيماً واقع بالقوة، والجهل بذلك إنما هو بالفعل، فمستند الجهل في المثال الأول إنما هو عدم العلم بالمقدمة الجزئية.

وفي الثاني الغفلة عن الارتباط بين المقدمتين، فالطلب إذاً إنما هو لمثل هذا الجاهول، فإنه مهما ظفر به وعرفه بالفعل، على الصفات التي كانت معلومة بالقوة، عرف أنه لا محالة، أما أن يكون الطلب لما علم أو جهل مطلقاً فلا.

وأما القضايا البديهية فهي كل قضية يصدق العقل بها عند التعقل لمفرداتها من غير توقف على مبدأ غيرها، فعلى هذا حصولها لنا في مبدأ النشوء إنما هو بالقوة لا بالفعل، وعدم حصولها بالفعل إنما كان لعدم حصول مفرداتها التي لا تحصل إلا بكمال آلة الإدراك.

فإذا حصلت المفردات عند كمال آلة الإدراك بادر العقل إذ ذاك بالنسبة الواجبة لها من غير توقف أصلاً، فعلى هذا لم يلزم من عدم حصولها لنا في مبدأ النشوء بالفعل أن تكون غير بديهية، ولا من تأخرها أن تكون نظرية فبطل ما تخيلوه.

وما ذكره في امتناع افتقار الحادث إلى المحدث فإنما يلزم أن لو لم يكن مستنده القصد والإرادة بل الطبع والعلة، وليس كذلك.

أما على الرأي الفلسفي القائل بالإيجاد بالعلية: فهو أن الأفلاك متحركة على الدوام (لتحصيل) ما لها من الأوضاع الممكنة لها على وجه التعاقب والتجدد، طلباً للتشبه بمعشوقها والالتحاق بمطلوبها، مقتضية للحركات الدورية بإرادات قديمة لأنفس الأجرام الفلكية، وبتوسط الحركات وجدت التأثيرات كالامتزجات والاعتدالات وغير ذلك من الأمور السفليات، وقبول القابليات للصور الجوهرية والأنفس الإنسانية، فإن ما لم يوجد منها إنما هو لعدم القابلية لا لعدم الفاعلية، إذ الفاعل إنما هو العقل الفعال الموجود مع جرم فلك القمر.

وأما الرأي الإسلامي:

فمصدر الحوادث بأسرها ومستندها إنما هو صانع مريد مختار اقتضى بإرادة قديمة وأنشأ بمشيئة أزلية كل واحد منها في الوقت الذي اقتضى وجوده فيه، كما يأتي تحقيقه فيما بعد إن شاء الله تعالى.

فليس الموجد للحوادث محدثاً حتى يفتقر إلى محدث ولا هو موجد لها إيجاداً بالعلية أو الطبع حتى يلزم قدم ما صدر عنه بقدمه. وقولهم: لو افتقر الحادث في حال وجوده إلى محدث لافتقر في حال عدمه إلى معدم.

قلنا: مهما كان الشيء في نفسه ممكناً فلا بد له من مرجح لأحد طرفيه أعني الوجود والعدم.

وإلا فهو واجب أو ممتنع، فكما أنه في حال وجوده يفتقر إلى مرجح فكذا في جانب عدمه، والمرجح للعدم هو المرجح للوجود، لكن إن كان مرجحاً بالذات عند القائلين به فعدمه هو المرجح للعدم لا نفس وجوده.

وأما عند القائلين بالإرادة فيصح أن يقال: عدم المعلوم في حال عدمه مستند إلى عدم تعلق القدرة بإيجاده والإرادة بتخصيصه في ذلك الوقت، ولا يلزم من ضرورة وجود القدرة والإرادة في القدم قدم ما يتخصص بها، كما سنبينه فيما بعد.

ويحتمل أن يقال بإسناده إلى قدرة قديمة اقتضت عدمه، وإرادة أزلية اقتضت تخصيص عدمه بذلك الوقت كما اقتضت تخصيص وجوده بوقت (آخر) والمرجح للطرفين واحد لا تعدد فيه وإن وقع التعدد في متعلقه كما سيأتي بعد.

وأما ما ذكروه من امتناع إحداث المحدث في حالي الوجود والعدم فلا يستقيم، وذلك أن ما وجد بعد العدم، إما أن يكون وجوده لذاته أو لغيره: لا جائز أن يكون وجوده لذاته، وإلا لما كان معدوماً، فبقي أن يكون وجوده لغيره كما قررنا، والاقتضاء لوجوده ليس هو له في حال عدمه، وإلا لما كان معدوماً، فليس الاقتضاء لوجوده إلا في حال وجوده، لا بمعنى أنه أوجده بعد وجوده، بل بمعنى أنه لولا المرجح لما كان موجوداً في الحالة التي فرض كونه موجوداً فيها،

وعند ذلك فلا التفات إلى من اعتاص هذا القدر على فهمه، واعتضت عقله مرامى وهمه.

وأما اشتراط انتفاء الوجود عن ممكن الوجود فيتعذر جدًّا، وذلك أن ممكن الوجود هو بعينه ممكن العدم، فإن اشترط في ممكن الوجود أن لا يكون موجودًا فليشترط في ممكن العدم أن لا يكون معدومًا.

فإنه كما أن الخروج إلى الوجود يخرج به إلى ضرورة الوجود فالخروج إلى العدم يخرج به إلى ضرورة العدم، وذلك يفضي إلى أن لا يكون الممكن موجودًا ولا معدومًا وهو محال.

فإن قيل: إن العدم لا يخرج به إلى ضرورة الوجود بالمعنى المشروط دون المطلق فهو صحيح، لكن لا منافاة بينه وبين الممكن.

وأما ما ذكروه من القبلية الغير المتناهية فمندفع، وذلك أنهم إن فسروا القبلية بأمر زائد على عدمه كان عدمه فيها فغير مسلم، بل لا معنى لقبلية الشيء إلا أنه لم يكن فكان، ومع هذا التفسير للقبلية فلا يتمهد ما ذكروه، كيف وأنه يستحيل القول بما ذكروه نظرًا إلى ما أشرنا إليه من البرهان، وأوضحناه من البيان، في عدم حوادث لا تنتهى؟.

وأما ما ذكروه في بيان استحالة القول بوجوب واجب الوجود نظرًا إلى ثبوت الإمكان له ونفيه عنه فمنشأ الغلط فيه إنما هو من اشتراك لفظ الممكن، إذ قد يطلق على ما ليس بممتنع وعلى ما لا ضرورة في وجوده ولا في عدمه، فالاعتبار الأول أعم من الواجب بذاته، والثاني مبين له.

فعلى هذا إن قضى عليه بكونه ممكنًا فليس إلا بالاعتبار الأول ولا يلزم منه نفى الوجوب لكونه أعم منه، وإن سلب عنه الإمكان فليس إلا بالاعتبار الثاني، ولا يلزم منه نفى الوجوب أيضًا، بل ربما كان الوجوب هو المعتبر أو الامتناع لا محالة نعم لو سلب عنه الإمكان بالاعتبار الأول أو أثبت له بالاعتبار الثاني لزم ألا يكون واجبًا، فقد تقرر كما أشرنا إليه أنه لا بد من القول بوجوب وجود موجود وجوده لذاته لا لغيره.

وهو حسبي ونعم الوكيل

القانون الثاني:

في إثبات الصفات

وابطال تعطيل من ذهب إلى نفيها من أهل المقالات
ويشتمل على قاعدتين

Obaikandi.com

القاعدة الأولى:

فى بيان الأحوال

وهو أنه لما كان النظر فى الصفات النفسية قد تعلق نوعاً من التعلق بالنظر فى الصفات الحالية، ولربما توصل بعض المتكلمين من الأصحاب والمعتزلة منها إلى إثبات الصفات النفسية، فلا جرم وجب أن يقدم النظر فى بيان الأحوال أولاً، فنقول:

ذهب أبو هاشم إلى القول بإثبات الأحوال، ووافقه على ذلك جماعة من المعتزلة والكرامية، وجماعة من أصحابنا كالقاضى أبى بكر، والإمام أبى المعالى، ونفاها من عدا هؤلاء من المتكلمين.

وقبل النظر فى تحقيق مذهب كل فريق، يجب أن نعرف الحال ومعناها، ليكون التوارد بالنفى والإثبات على محز واحد، من جهة واحدة، ثم التعريف بماذا؟. قال بعض المتكلمين: ليس إلا بذكر أقسامها ومراتبها، لا بالحد والرسم، إذ الحد والرسم لا بد وأن يكون متناولاً لجميع مجارى الأحوال، وإلا فهو أخص منها، والحد والرسم يجب أن يكونا مساويين للمحدود لا أخص منه ولا أعم، وإلا يفضى إلى ثبوت الحال للحال، من جهة أن الحد لا يتناولها إلا وقد اشتركت كلها فى معنى واحد، وكل ما وقع به الاشتراك والافتراق من الذوات والمعانى فهو حال زائد عليها.

لكن هذا القائل إما أن يفرق بين ما به تتفق الذوات وتفتقر، وبين ما به تتفق الأحوال وتفتقر، على ما يقوله القائل بالأحوال، فإن عنده الذوات هى التى تتفق وتفتقر بالأحوال، أما اتفاق الأحوال وافتراقها ليس إلا بذواتها كما يأتى، أو أنه لا يعترف بالفرق: فإن اعترف فلا اتجاه لما ذكره.

وإن لم يعترف بالفرق فليس ما أبطله بأولى مما عينه، فإنه كما يتعذر التعريف بالحد، لما فيه من إثبات الحال للحال، كذا يمتنع التعريف بما ذكره، إذ فى ضرورة

الاعتراف بالانقسام وقوع ما به الانقسام، وإن ما أشار إليه أشعر بجهل صناعة الحدود والرسوم.

وذلك أن ما ذكره، وإن اتجه في الحدود التي لا يستعمل فيها غير الذاتيات، فهو غير متجه في الرسوم، من جهة أن المقصود من الرسم ليس إلا تمييز الشيء عما سواه، تمييزاً غير ذاتي، والتمييز كما يحصل بالخواص الوجودية الثابتة للشيء المرسوم دون غيره.

كذلك قد يحصل بالسلوب المختصة به دون غيره، وإذا ذاك فلا يلزم ثبوت الحال (إذا ما عرفت بما) إذ الحال صفة إضافية، والسلب المحض ليس بثبوت، فعلى هذا إن عرفت الحال بأمر سلبى، وخاص عدى، كان التعريف صحيحاً، ولم يكن ما ذكره متجهاً، وذلك ممكن لا محالة، فإنه لا مانع من أن يقال:

الحال عبارة عن صفة إثباتية (لموجود) غير متصفة بالوجود ولا بالعدم. فإن ما تخيل كونه صفة زائدة على المرسوم ليس إلا أمراً سلبياً، ومعنى عدمياً، وهو سلب الوجود والعدم وأما ما سوى ذلك فليس بزائد على نفس المرسوم، ولا هو كالصفة له أصلاً، وهو على نحو قولنا في واجب الوجود: إنه الوجود الذى لا يفتقر إلى غيره، في وجوده، فإن ما به التمييز ليس إلا سلب الافتقار إلى الغير لا غير.

وأما مدلول اسم الوجود فإنه لا يستدعى — من جهة أخذه في الرسم — أن يكون صفة داخلية في المرسوم، ولا زائدة عليه خارجة عن معناه، بل لو كان هو نفس الذات المرسومة كان الرسم — بالنظر إلى الصناعة الرسمية — صحيحاً. وعند هذا فلا بد من الإشارة إلى أقسامها، وهى تنقسم إلى معللة وإلى غير معللة:

فأما المعللة منها فهى كل حكم يثبت للذات بسبب معنى قام بالذات، ككون العالم عالماً والقادر قادراً ونحوه، وقد زاد أبو هاشم، ومن تابعه من المعتزلة في ذلك، اشتراط الحياة.

فعلى مذهبه إيجاب الأحوال المعللة ليس إلا للصفات التي من شرطها الحياة، كالعلم والقدرة ونحوه، وأما ما لا تشترط فيه الحياة من الصفات فلا، وذلك كالسواد والبياض ونحوه.

والمستند له في الفرق أن ما من شرطه الحياة، كالعلم ونحوه، إنما يتوصل إلى معرفته من معرفة كون ما قام به عالماً، ولا كذلك السواد والبياض، فإنه مشاهد مرئى، فلا يفتقر إلى الاستدلال عليه، بكون ما قام به أسود وأبيض، فلهذا جعل علة ثم، ولم يجعل علة ههنا.

والمحقق أن التوصل إلى معرفة وجود الشيء من حكمه، أو ما يلزمه من الآثار، إنما هو فلاح كونه مؤثراً له وملزوماً.

فإذا يجب جعله علة من ضرورة معنى لا يتم إلا بالنظر إلى عليته، ثم إن الحركة قد تكون طبيعية وليس من شرطها الحياة، وقد تكون إرادية من شرطها الحياة، ولا محالة (أن) نسبة الحركة الطبيعية إلى كون المحل متحركاً كنسبة الحركة الإرادية إلى كون المحل متحركاً، فيما يرجع إلى المعرفة والخفاء، ومع هذا فقد جعلوا الحركة الإرادية علة كون المحل متحركاً، ولا كذلك الحركة الطبيعية، فهل الفرق إلا تحكيم؟

فإذا قد بان أنه لا وجه للفرق، وهو الرأى الحق، وإليه ذهب القائلون بالأحوال من أصحابنا، هذا تمام الكلام في القسم الأول.

وأما الحال غير^(١) المعللة:

فهى كل صفة ثبتت للذات غير مُعللة بصفة زائدة عليها، كالوجود واللونية ونحوها، فهذه أقسام الأحوال.

وهل هى عند من أثبتتها معلومة بانفرادها، أو مع غيرها؟.

(١) الغير لا تدخل عليها الألف واللام ولذا صحتها.

قال أبو هاشم ومن تابعه من المعتزلة: إنها لا تعلم إلا مع الذوات، من حيث إن العلم إنما يتعلق بطريق الاستقلال — عندهم — بما هو في نفسه ذات، والذوات ثابتة في العدم، والأحوال متجددة.

وأما من قال بها، من أصحابنا، فإنه لم يمنع من تعلق العلم بها على انفرادها، ولعل مستند الاختلاف، في الاشتراط وعدمه، إنما هو بالنظر إلى الحقيقة والثبوت، فرب من وقف تعلق العلم بها على الذوات نظر إلى جهة الثبوت، والآخر إلى جهة الحقيقة، إذ هي غير إضافية.

وكل منهما إذ ذاك مصيب فيما يقول، أما إن كان توارد النفي والإثبات على جهة واحدة من هاتين الجهتين فلا محالة أن المثبت لهذا الاشتراط يكون مصيباً بالنظر إلى الثبوت مخطئاً بالنظر إلى الحقيقة، والثاني بعكسه.

وإذا عرف معنى الحال وأقسامها، فيجب أن نعود إلى المقصود، وهو الكشف عن مأخذ الفريقين، والتنبيه على معتمد الطائفتين، وقد اعتمد مثبتو الأحوال على الدلالة والإلزام:

أما الدلالة فهو أنهم قالوا: الذوات المختلفة كالسواد والبياض مثلاً لا محالة أنهما متفقان في شيء وهو اللونية، ومختلفان في شيء وهو السوادية والبياضية، وليس ما به وقع الاتفاق، هو ما به وقع الاختلاف، وإلا كانا شيئاً واحداً، فإذا همنا غيران وهو المقصود.

وأما ما اعتمدوه لإلزاماً، فهو أنهم قالوا: القول بإنكار الأحوال يفرض إلى إنكار القول بالحدود والبراهين، وأن لا يتوصل أحد من معلوم إلى مجهول، ولا سيما صفات الرب تعالى، إذ منشأ القول بها ليس إلا قياس الغائب على الشاهد، وهذا كله محال.

ومما اعتمدوا عليه — وهو محض الأحوال المعللة — أن قالوا: نحن نعقل الذات، ثم نعقل كونها متحركة بعد ذلك، وليس ذلك إلا حالاً زائداً عليها، وليس ذلك هو نفس الحركة.

فإننا نعقل المتحرك ونجهل قيام الحركة به، ولو كان المتحرك وقيام الحركة بالمحل شيئاً واحداً لاستحال أن تكون معلومة مجهولة معاً.

والجواب، أما ما ذكره من الشبهة الأولى، فالكلام فيها على ما به الاشتراك والاختلاف يستدعى تفصيلاً، فنقول: قولهم إن السواد والبياض يشتركان في اللونية، فإما أن يراد به الاشتراك في التسمية؛ أى أنه يطلق على كل واحد منهما أنه لون، أو الاشتراك في مسمى اللونية.

فإن أريد به الأول فهو خلاف أصلهم، ومع ذلك، فإن الأسماء لا تكون صفات للذوات ثم إن أريد به الثاني، فمسمى اللونية، لا محالة ينقسم إلى كلى، أى صالح أن يشترك فيه كثيرون، وإلى مشخص، أى ليس له صلاحية أن يشترك فيه كثيرون.

فالأول مثل اللونية الموجودة في الأذهان، وتلك لا تحقق لها في الأعيان، والثاني كهذا اللون، وكذا كل ما يصح أن يشار إليه بسبب الإشارة إلى موضوعه، فعلى هذا إن أريد به اللونية المشخصة، فإما أن يقال: إن ما ثبت للسواد من اللونية بعينها ثابتة للبياض، أو إن ما تخصص بكل واحد منهما غير الآخر: لا جائز أن يقال بالأول، كما ذهب إليه مثبتو الأحوال، إذ يلزم منه أن يتعدد المتحد أو يتحد المتعدد، وكلا الأمرين محال.

وإن قيل بالثاني فليس ذلك بحال، ولا صفة زائدة على ذات السواد، من حيث هو سواد، بل هو داخل في الذات والحقيقة، ولهذا إن من أراد تعقل السواد، لم يمكنه أن يتعقله، ما لم يكن قد عقل اللونية أولاً، وما لا تتم الذات إلا به، وهو مقوم لها، كيف يكون زائداً عليها؟

ثم كيف يكون لا موجوداً ولا معدوماً، وهو مقوم للموجود، والموجود لا يتقوم إلا بموجود؟ ثم ولو قدر كونه زائداً، فالذوات إما أن تكون متماثلة دونه، أو متميزة، فإن كانت متماثلة فتماثلها إن لم يكن بأنفسها فزائد، وذلك يفضى إلى التسلسل، من جهة أن الكلام فيما وقع به التماثل ثانياً كما في الأول وهو

ممتنع، وإن كانت متميزة، فذلك أيضًا إما لأنفسها، أو بخارج عنها، وكلاهما يجر إلى إبطال الحال.

أما الأول فظاهر، وأما الثاني فمن جهة أن الذوات إما أن تكون متماثلة دونه أو متميزة، والكلام الأول بعينه عائد، وهو محال، وإن أريد به اللونية العقلية المطلقة، فتلك لا يتصور أن تكون صفة لما يتشخص من الذوات، ومعنى دخول جميع الشخصيات تحتها ليس إلا أن ما حصل في الذهن من معنى اللونية مطابق لما يحصل من معنى أى لون كان من أشخاص اللون، من غير زيادة ولا نقصان.

وعند هذا إن أريد باشتراك اللونية، بين السواد والبياض، هذا النحو من الاشتراك، فلا إنكار بل هو الرأى الحق، ولا مشاحة فيه.

وعند هذا فليس لقائل أن يقول — من نفاة الأحوال — : «إن الاشتراك بين السواد والبياض ليس إلا في مجرد التسمية، فإننا نحن ندرك الاشتراك في الجملة، وإن قطعنا النظر عن التسميات والعبارات، ونشعر بالاشتراك.

وإن طاحت الاصطلاحات والإطلاقات، فليس ذلك إلا بالنظر إلى قضية عقلية وصورة معنوية، كيف وأنا نعقل حقيقة الإنسان مطلقة، ونعقلها شخصية؟ وليس تعقلها تعقلًا كليًا، هو نفس تعقلها تعقلًا شخصيًا، ولهذا لو مات جميع أشخاص الإنسان الموجودة في الأعيان، لم تبطل الحقيقة المطلقة الموجودة في الأذهان.

ثم لو قيل بذلك للزم منه إبطال القول بالحد والبرهان وأن لا يتوصل أحد من معلوم إلى مجهول، وذلك أن الأشياء، إما كلية وإما شخصية، على ما عرف بالقسمة الحاصرة، والحد والبرهان ليس (إلا) للأمور الكلية دون الشخصية.

وذلك لأن الحد والبرهان ليسا من الأمور الظنية التخمينية، بل من اليقينية القطعية، والأمر الشخصى ما له من الصفات ليست يقينية، بل هى على التغير والتبدل على الدوام، فلا يمكن أن يؤخذ منه ما هو نفسه حقيقى يقينى، وهذا بخلاف الأمور الكلية، فعلى هذا قد بان أن من أراد بإطلاق الحال على ما يقع به الاشتراك.

النحو الذى أشرنا إليه، كان محققاً، لكن لا ينبغي أن يقال: إنها ليست موجودة ولا معدومة، بل الواجب أن يقال: إنها موجودة في الأذهان، معدومة في الأعيان، وأما من أراد به غير ما ذكرناه كان زائغاً عن نهج السداد، حائداً عن مسلك الرشاد.

وأما الكلام على ما به يكون الافتراق فهو أن يقال: ما به وقع الافتراق بين السواد والبياض إما أن يكون في مجرد التسمية، كما في قولنا سوادية وبياضية، وإما في مدلولهما: لا سبيل إلى الأول، كما ذهب إليه نفاة الأحوال. فإننا لو قطعنا النظر عن التسمية، كما أشرنا إليه في جانب الاشتراك لقد كنا ندرك الافتراق لا محالة، فليس هو إذاً إلا في قضية عقلية معنوية.

وإن كان الافتراق بنفس لفظ السوادية والبياضية، فإما أن يكون ذلك هو نفس الذات المتميزة أو حاصلها فيها أو خارجاً عنها: فإن كان الأول، فالتمايز بين الذوات ليس إلا لأنفسها لا لأمر زائدة عليها، وكذلك إن كان القسم الثانى أيضاً، وإن كان القسم الثالث فكيف يصح القول بأن كل ما وقع به الافتراق بين ذاتين فهو زائد عليها خارج عنها؟ والعقل الصحيح يقضى بأن الافتراق بين بعض الذوات قد يكون بأمور لا يتم تعقل تلك الذوات إلا بعد تعقلها أولاً، وذلك كما وقع به الافتراق بين الإنسان والفرس، والجوهر والعرض، وغير ذلك من الأنواع والأجناس المختلفة.

وإذا ذاك فلا يكون ما وقع به الافتراق خارجاً ولا حالاً زائداً، كيف وأنه إما أن تكون تلك الذوات متميزة دونه، أو غير متميزة، فإن كانت متميزة. فمن ضرورة تمايزها وقوع ما به التميز فإن (كان) ذلك أيضاً حالاً زائداً على الذات، فالكلام فيه كالكلام في الأول، وذلك يقضى إلى ما لا يتناهى وهو محال، وإن لم تكن متميزة دونه فهي لا محالة متماثلة ومشاركة، وما به التماثل والاشتراك، على ما عرف من أصل القائل بالأحوال، حال زائد على التماثلات، فعند هذا إما أن يكون التماثل فيما هو زائد على الذوات، أو في نفس الذوات،

فإن كان في زائد على نفس الذوات فلا بد أن تكون لا محالة متميزة، والكلام الأول بعينه لازم إلى غير النهاية.

وإن كان ليس في زائد على نفس الذوات لزم أن لا يكون ما به التماثل حالاً أو أن تكون الذوات بأسرها أحوالاً، وهو خروج عن المعقول، وإبطال لتحقيق الأحوال أيضاً، إذ الأحوال من الصفات التي لا قوام لها بأنفسها، دون ذوات تضاف إليها، على ما عرف من مذهب القائل بالأحوال.

ثم إنه لو كان ما به يقع الاتفاق والافتراق بين الذوات حالاً، فلا محالة أن بين الأحوال اتفاقاً وافتراقاً، إذ ليس كلها حالاً واحدة، وعند ذلك فما يلزم في الذوات من الاتفاق والافتراق بعينه لازم في الأحوال، وذلك يفضي إلى إثبات الحال للحال، وذلك عندهم محال.

فإن قيل: إنما لم تثبت الأحوال للأحوال من جهة أن الأحوال صفات، والصفات لا تثبت للصفات، بخلاف الذوات، وأيضاً، فإن ذلك مما يفضي إلى ثبوت الحال للحال إلى غير النهاية، وهو محال.

وليس يلزم من كون الاتفاق والافتراق بين الذوات، لا يقع إلا بالحال أن يكون الاتفاق والافتراق بين الأحوال بالأحوال، وهذا كما نقول في حقائق الأنواع، كالإنسان والفرس ونحوه، فإنها تشترك في الأجناس وتفترق بالفصول، ولم يلزم أن تكون للأجناس وإن تعددت جنس، فإن الجوهر والكم والكيف أجناس، وما وقع (به) الاشتراك بينهما من الوجود ونحو فليس بجنس لها، وكذا لم يلزم أن تكون للفصول وإن تعددت فصول، وإلا أفضى إلى التسلسل وهو محال.

فكما قيل في الأجناس والفصول فنقل مثله في الأحوال، كيف وإن ما ذكرتموه من الإشكال راجع عليكم بالمنافضة والإلزام؟ فإنكم رمت به نفى الأحوال، بطريق العموم والشمول، وذلك، مع قطع النظر عن معنى يعم، محال، وهو بعينه اعتراف بالحال.

فالجواب:

أما ما ذكره من امتناع قيام الصفات بالصفات فهو يرجع عليهم بالإبطال، حيث أثبتوا الأحوال للأعراض وهى صفات ولم يتأبوا عن ذلك، فإذا ما ذكروا من الفرق لا معنى له، وأما منع قيام الحال بالحال قطعاً للتسلسل فليس هذا بأولى من إبطال الأحوال أصلاً ورأساً، قطعاً للتسلسل، وهو أولى منعاً للتحكم والتهجم بمجرد الدعوى من غير دليل.

وقولهم: إن الأجناس تتماثل بها الأنواع، وما تتماثل به الأجناس لا يلزم أن يكون جنساً، فهو غلط، فإن ما تماثلت به الأنواع لم يكن جنساً من حيث عمومها لها فقط، فإن الإنسان والفرس قد يشتركان مثلاً فى السواد والبياض، ولا يقال إنه جنس لهما.

فإذا الجنس هو ما تتماثل به الأنواع ويقال عليها قولاً أولياً فى جواب ما هو، وذلك كالحىوان بالنسبة إلى الإنسان والفرس، فعلى هذا إنما لم يكن ما وقع به الاشتراك بين الجوهر والعرض من الوجود وغيره جنساً لهما من حيث إنه لم يكن مقولاً عليهما، على النحو الذى ذكرناه، ولهذا يفهم كل منهما دونه، ولو كان الجنس هو ما تتماثل به الحقائق المختلفة فى الجملة، (لقد قلنا إن ما اشترك فيه الجوهر والعرض جنس لهما.

لكن لم يكن الأمر هكذا، وهذا بخلاف الأحوال فإنها إنما كانت أحوالاً من حيث إنه وقع بها الاتفاق والافتراق، وذلك بعينه متحقق فى الأحوال، وإن كان اسم الحال لا يطلق إلا على ما به الاتفاق والافتراق بين الذوات فهو نزاع فى التسمية لا فى المعنى.

وأما القول بأن الأنواع تتميز بالفصول، وتميز الفصول لا يكون بالفصول، فنقول: إذا وقع الافتراق بالفصول، فيما أن يقال هى نفس الأحوال، أو الأحوال زائدة عليها: فإن قيل إنما نفس الأحوال التى بها يكون تميز الأشياء بعضها عن بعض فهو محال، إذ الفصول داخلة فى الحقائق، أى لا تعقل حقائق الأنواع إلا بتعقلها أولاً.

وما لا يعقل الشيء إلا بتعقله أولاً فلا يكون صفة زائدة على الحقيقة على ما قررناه، ومع كونه محالاً فلم يتوصلوا إلى المطلوب إلا بتعيينه وهو ممتنع، وإن قيل إن الأحوال غير الفصول وإنما زائدة عليها فلا محالة أنه قد حصل التمييز بين (الأمور) بالفصول لا بالأحوال.

وأما ما ذكره في معرض الإلزام آخرًا فإنما يلزم القائل من نفاة الأحوال: إن التماثل بين الذوات ليس إلا في مجرد الأسماء فقط، أما على رأينا فلا، وبهذا يندفع قولهم إن إنكار الأحوال يفضي إلى حسم باب القول بالحد والبرهان. وأما ما ذكره من شبهة المتحرك والحركة وقولهم: إنا نعلم وجود الذات ثم نعلم كونها متحركة أو عالمة أو قادرة على غير ذلك فهو، وإن كان صحيحاً، فالقول بأن علمنا بكون الذات متحركة أو عالمة أو قادرة غير قيام الحركة بها، وغير قيام العلم والقدرة بها هو موضع الخيال ومحز الإشكال.

بل ليس كون الشيء متحركاً يزيد على قيام الحركة به، ولا كونه عالماً يزيد على قيام العلم به، وكذلك في سائر أحكام الصفات، فإذا ما ذكره ليس إلا مجرد استرسال بدعوى ما وقع الخلاف فيه، وهو غير معقول.

وإذا تحقق ما ذكرناه، وتقرر ما مهدناه، علم منه القول بنفي الأحوال، إلا على ما أشرنا إليه من الاحتمال، ولقد كثرت طرق المتكلمين ههنا في طرفي النفي والإثبات لكن آثرنا الإعراض عنها شحاً على الزمان من التضيق فيما لا يتحقق به كبير غرض.

والله الموفق للصواب

القاعدة الثانية:

في إثبات الصفات النفسية

مذهب أهل الحق: أن الواجب بذاته مريد بإرادة، عالم بعلم، قادر بقدرة، حي بحياة، سميع بسمع، بصير ببصر، متكلم بكلام، وهذه كلها معان وجودية أزلية زائدة على الذات وذهبت الفلاسفة والشيعة إلى نفيها. ثم اختلفت آراء الشيعة فمنهم من لم يطلق عليه شيئاً من الأسماء الحسنى، ومنهم من لم يجوز خلوه عنها، وأما المعتزلة فموافقون للنفاة، وإن كان لهم تفصيل مذهب في الصفات كما سيأتي.

ونحن الآن، نبتدئ بمعتد أهل التعطيل، وننبه على وجه إبطاله، ثم نذكر — بعد ذلك — مستند أهل الحق، فنقول:

قال النفاة: لو قدر له صفات فهي إما ذاتية أو خارجية: فإن كانت ذاتية، فذات واجب الوجود متقومة بمبادئ زائدة عليها ولا يكون إذ ذاك واجب الوجود بنفسه ثم إن تلك المبادئ إما أن تكون كلها واجبة أو ممكنة أو البعض واجب والبعض ممكن: فإن كانت كلها واجبة أفضى إلى الاشتراك في واجب الوجود، وهو ممتنع، فإننا لو قدرنا وجود واجبين، فإما أن يشتركا من كل وجه أو يختلفا من كل وجه أو يشتركا من وجه ويختلفا في آخر.

فإن اشتركا من كل وجه فلا تعدد في واجب الوجود، إذ التعدد والتغاير — مع قطع النظر عن التميز — محال، وإن اختلفا من كل وجه، فلم يشتركا في وجوب الوجود، وإن اشتركا من وجه دون وجه فما به الاشتراك غير ما به الافتراق لا محالة وعند ذلك فما به الاشتراك، إن لم يكن وجوب الوجود، فليسا بواجبين، بل أحدهما دون الآخر.

وإن كان هو وجوب الوجود فإما أن يتم في كل واحد منهما بدون ما به الافتراق أو لا يتم: لا سبيل إلى القول (بالتمام) إذ القول بتعدد ما اتحدت حقيقته من غير موجب للتغاير والتعدد ممتنع جداً.

وإن لم تتم حقيقة وجوب الوجود في كل منهما إلا بما به الافتراق، فليس ولا واحد منهما واجباً بذاته، إذ لا معنى لواجب الوجود بذاته إلا ما لا يفتقر في وجوده إلى غيره، وهذه المحالات كلها إنما لزم من فرض الاشتراك في وجوب الوجود والجمع بين واجبين، لا محالة، وكذا الكلام فيما إذا كان بعضها واجباً. وأما إن كانت ممكنة، فهي لا محالة مفتقرة إلى مرجح خارج، ولا يكون ما جعل منها واجباً لذاته، واجب الوجود من جميع جهاته (وليس له فيما ينتظر) فإذا كان ممكناً من جهة فهو من تلك الجهة مفتقر إلى مرجح، ويخرج عن كونه واجباً بذاته مطلقاً.

وأما إذا كانت الصفات خارجية غير ذاتية، فإما أن تكون قائمة بذاته أو غير قائمة بذاته: فإن لم تكن قائمة بذاته فليست صفات، وإن سميت بذلك فحاصل النزاع يرجع إلى محض الإطلاقات، وتلك لا مشاحة فيها، وإن كانت قائمة بذاته فهي إما واجبة أو ممكنة، فإن كانت واجبة أدت إلى اجتماع واجبين، وهو محال كما سبق، ثم القول بوجودها مع افتقارها إلى ما تقوم به محال. وإن كانت ممكنة، فواجب الوجود لا يكون وجوبه مطلقاً، بل من جهة ما، وهو ممتنع كما مضى، فإذا لا بد أن يكون واجب الوجود واحداً من كل جهة، من غير تعدد، لا بأجزاء كمية، ولا بأجزاء حدية، ولا يجوز عليه ما وجب فيه التعدد والتكثر، وإن كل ما وصف به واجب الوجود فليس حاصله يرجع إلا إلى سلب ما، كقولنا إنه واجب أى لا يفتقر إلى غيره في وجوده، أو إلى إضافة ما، وكقولنا إنه أول أى إنه مبدأ كل موجود، وعلى هذا النحو.

ولربما قالت النفاة من المعتزلة: إنه لو كان له صفات وجودية زائدة على وجوده، لم يخل إما أن تكون هي هو أو هي غيره: فإن كانت هي هو فلا صفة له، وإن كانت غيره فهي إما قديمة أو حادثة: فإن كانت حادثة فهو ممتنع. إذ الباري — تعالى — ليس محلاً للحوادث، كما يأتي، وإن كانت قديمة، فالقدم أحص وصف الإلهية، وذلك يفضي إلى القول بتعدد الآلهة.

وهو ممتنع كما يأتى أيضاً، وأيضاً فلو قامت بذاته صفات وجودية لكانت مفتقرة إليها فى وجودها، وذلك سيؤدى إلى إثبات خصائص الأعراض للصفات وهو محال.

والجواب:

أما القول بأنه لو كانت له صفات ذاتية لكان متقوماً بها، وخرج عن أن يكون واجب الوجود لذاته، فالخبط فيه إنما نشأ من الجهل بمدلول لفظ الواجب بذاته: فإنه إن أريد به ما ليس له صفات ذاتية ولا خارجية، فهو نفس المصادرة على المطلوب.

وإن أريد به ما ليس له علة خارجية عن ذاته، ولا افتقار إلى غير ذاته، وسواء كان ذلك صفة أم لا، فهو الصواب، فإن الدليل لم يدل إلا على ما يجب انتهاء جميع الحادثات إليه، وانقطاع تسلسل العلل والمعلولات عليه، وهو غير مفتقر إلى أمر خارج عنه.

لكن مثل هذا الواجب لا ينافى اتصافه بالصفات الذاتية، إن لم تكن مفتقرة إلى أمور خارجية، ونحن وإن قلنا إنه ذو صفات ذاتية، فهى غير مفتقرة إلى أمر خارج، بل كل واحد منها واجب بذاته، متقوم بنفسه، وما ذكره من امتناع وجود واجبين، فإنما يلزم أن لو كان ما به الاشتراك بينهما معنى وجودياً، وأمرًا إثباتياً، وليس كذلك، بل ما وقع به الاختلاف ليس عوده إلا إلى نفى الماهيات والذوات، بناء على أصلنا فى أن الوجود نفس الموجود، وأن إطلاق اسم الوجود والذات على الماهيات المتعددة ليس إلا بطريق الاشتراك فى اللفظ لا غير، وما وقع به الاشتراك فليس إلا وجوب الوجود.

وحاصله يرجع إلى أمر سلبى، وهو عدم الافتقار فى الوجود إلى علة خارجية، وليس فى إضافة هذا السلب إلى الذات المعبر عنها بكونها واجبة الوجود، ما يوجب جعل الواجب مفتقراً إلى غيره، ولو وجب ذلك للزم مثله فى حق البارى — تعالى — وهو محال.

ثم ولو قدرنا أن الوجود، الذى يضاف إليه الوجوب، زائد على ماهية كل واحد منهما، فإنما يلزم منه المحال أيضًا أن لو كان وجوب الوجود فى كل واحد منهما لنفس الوجود الزائد عليه، ولو قيل لهم: ما المانع من أن يكون واجبان كل واحد منهما له ماهية ووجود مستند فى وجوبه إلى تلك الماهية، لا إلى معنى خارج، ويكون معنى كونه واجبًا لذاته أن وجوده الزائد على ماهيته مستند إلى الماهية لا إلى نفسه؟

لم يجدوا إلى دفعه سبيلًا، بل ربما عولوا فى إبطال ذلك على نفى الصفات، وانتفاؤها لا يتم إلا بامتناع اجتماع واجبين وذلك دور ممتنع. ولربما قالوا: إذا جوزتم أن يكون الوجود فى واجب الوجود زائدًا على ذاته وماهيته فهو لا محالة فى وجوبه مفتقر إلى الذات القائم بها، وكل ما افتقر إلى غير نفسه، فى وجوبه، فهو بذاته ممكن.

وإذا كان ممكنًا كان وجود واجب الوجود ممكنًا وهو ما لا يتم إلا بمرجح خارجي، إذ الذات يستحيل أن تكون هى المرجحة، وإلا لما كانت قابلة له إلا باعتبار جهة أخرى غير جهة كونها فاعلة، إذ تأثير العلة القابلية غير تأثير العلة الفاعلية، واختلاف التأثيرات يستدعى اختلاف المؤثر، إما فى نفسه، أو باعتبار جهات، واختلاف تأثير ذات واجب الوجود فى وجوده، بالفاعلية والقابلية، يستدعى اختلافه فى ذاته، أو فى جهاته، لكنه ليس مختلفًا فى ذاته.

فلم يبق الاختلاف إلا باعتبار جهاته، والكلام فى تلك الجهات كالكلام فى نفس الوجود، وذلك يفضى إلى ما لا يتناهى وهو محال.

قلنا: ما ذكرتموه إنما يتم أن لو سلم أن طبيعة الممكن ما يفتقر إلى مرجح فاعل، ولا مانع من أن يقال: إن الممكن ما لا يتم وجوده ولا عدمه إلا بأمر خارج عن ذاته، وهو متوقف فى كلا طرفيه عليه، وذلك قد يكون فاعليًا، وقد يكون قابليًا، وهو أعم من الفاعل.

فعلى هذا إن قيل بأن الوجود ممكن، باعتبار أنه يفتقر إلى القابل، فقد وفى بجهة الإمكان، ولا يلزم أن يفتقر إلى فاعل، بل يجوز أن يكون وجوده لنفسه وذاته، وإن توقف على القابل.

والقول بأن وجوده لذاته مع توقفه على القابل، مما لا يتقاصر عنه قولكم: إن العقل الفعال مؤثر فى إيجاد الصور الجوهرية، والأنفس الناطقة الإنسانية بذاته، وإن كان تأثيره متوقفاً على القوابل لما تقتضيه ذاته.

ثم إنه ما المانع من أن يكون تأثير ذات واجب الوجود بالفاعلية والقابلية، لا يتوقف على صفات وجودية حقيقية، يلزم عنها التكثر والتسلسل، بل على صفات إضافية أو سلبية، تكون تابعة لذات واجب الوجود.

من غير أن يكون محلاً لها أو فاعلاً؟ وهذا كما قلتم فى صدور الكثرة عن المعلول الأول لذات واجب الوجود، فإنكم قلتم: إن الصادر عنه نفس وعقل وجرم، وذلك باعتبار متعده لضرورة أن الواحد لا يصدر عنه إلا واحد، فإن كانت هذه الاعتبار صفات وجودية، وأموراً حقيقية، فقد ناقضتم مذهبكم، فى قولكم: الواحد لا يصدر عنه إلا واحد.

وإن كانت صفات إضافية أو سلبية لا توجب الكثرة والتعدد فى الذات، وهى كما قلتم مثل كونه ممكنًا، ومثل كونه يعلم ذاته، ومبدأه، فلم لا يجوز أن يكون مما يجب فيه اختلاف التأثير أيضاً باعتبار صفات إضافية أو سلبية؟. ولو قيل لهم: ما الفرق بين الصورتين والميزبين الحالين؟ لم يجدوا إلى الخلاص عن ذلك سبيلاً.

وعلى ما ذكرناه من التحقيق ههنا يندفع ما ذكروه أيضاً وإن نزل الكلام فى الصفات على جهة الإمكان دون الوجوب.

وما قيل من أن القدم أخص وصف الإلهية، فإن أريد به أنه خاص بالله — تعالى — على وجه لا يشاركه غيره من الموجودات فيه، فلا مرية فيه، وإن أريد به أنه غير متصور أن يعم شيئين، ولو كانا داخلين فى مدلول اسم الإلهية، فكفى به فى الإبطال كونه مصادرة على المطلوب، وهو لا محالة أشد مناقضة

لمذهب الخصم، إن كان ممن يعترف بكون المعلوم شيئاً، وأنه ذات ثابتة في القدم، في حالة العدم، على ما لا يخفى.

وليس لما يتخيله بعض الأصحاب في الجواب ههنا سداد، وهو قوله: لو كان القدم أخص وصف الإلهية، فمفهومه لا محالة غير مفهوم كونه موجوداً، فالوجود إما أن يكون وصفاً أعم أو أخص فإن كان أعم فقد تألفت ذات البارى من وصفين أعم وأخص، ولو كان أخص، فيلزم أن يكون كل موجود إلهاً وينقلب الإلزام.

فإن الخصم قد لا يسلم الاشتراك في معنى الوجود، وإن وقع الاشتراك في اسم الوجود، وعند ذلك لا يلزم أن يكون كل ما سمي موجوداً إلهاً، وليس يلزم من تعدد مفهوم اسمى الوجود والقدم تكثر في مدلول اسم البارى — تعالى — إلا أن يقدر القدم نعتاً وجودياً، ووصفاً حقيقياً، وليس كذلك بل حاصله إنما يرجع إلى سلب الأولية لا غير، وهذا بخلاف الصفات الوجودية التي سلب عنها الأولية.

وأما القول بأن قيام الصفات بالذات يفضى إلى ثبوت خصائص الأعراض لها فإنما يستقيم أن لو كان ما قامت به تفتقر إليه في وجودها / وتتقوم به، كافتقار السواد والبياض وسائر الأوضاع إلى موضوعاتها، وليس كذلك، بل القيام بالشئ أعم من الافتقار إليه، فإن الشئ قد يكون قائماً بالشئ وهو مفتقر إليه في وجوده، افتقار تقويم، كافتقار الأعراض إلى موضوعاتها.

وقد يكون قائماً به وهو غير مفتقر إليه افتقار تقويم، وذلك كما يقوله الفيلسوف في الصور الجوهرية بالنسبة إلى المواد، وهى ليست بأعراض ولا لها خصائص الأعراض.

والمقصود من هذا ليس إلا أن القيام بالشئ أعم من الافتقار إليه، دفعاً لما ذكره من الإشكال، ومن لم يتحاش عن جعل هذا القدر خاصة للعرض فلا مشاحة معه في الاصطلاحات، وإنما الشأن في نفيه لذلك عن الصفات، ولا سبيل إليه بعد أن قلنا إن الصفات زائدة على الذات.

وإلا فإن قلنا إنها عائدة إلى معنى واحد سيأتى تحقيقه، وإن الاختلاف إنما هو بسبب المتعلقات، فقد اندفعت هذه الإشكالات وطاحت هذه الخيالات، هذا ما اعتمد عليه النفاة.

وأما أهل الإثبات:

فقد سلك عامتهم في الإثبات مسلكاً ضعيفاً: وهو أنهم تعرضوا لإثبات أحكام الصفات أولاً، ثم توصلوا منها إلى إثبات العلم بالصفات ثانياً، فقالوا: العالم — لا محالة — على غاية من الحكمة والإتقان، وهو — مع ذلك — جائر وجوده وجائر عدمه، فما خصصه بالوجود يجب أن يكون مريداً له، قادراً عليه، عالماً به، كما وقع به الاستقراء في الشاهد، فإن من لم يكن قادراً لم يصح منه صدور شيء عنه، ومن لم يكن عالماً، وإن كان قادراً لم يكن ما صدر عنه على نظام الحكمة والإتقان.

ومن لم يكن مريداً لم يكن تخصيص بعض الجائزات عنه بأحوال وأوقات، دون البعض، بأولى من العكس إذ نسبتها إليه نسبة واحدة، قالوا: وإذا ثبت كونه قادراً مريداً عالماً وجب أن يكون حياً، إذ الحياة شرط هذه الصفات على ما عرف في الشاهد أيضاً، وما كان له في وجوده أو في عدمه شرط، لا يختلف شاهداً ولا غائباً.

ويلزم من كونه حياً أن يكون سميعاً بصيراً متكلماً، فإن من لم تثبت له هذه الصفات من الأشياء، فإنه لا محالة متصف بأضدادها كالعمى والطرش والخرس، على ما عرف في الشاهد أيضاً، والبارى — تعالى — يتقدس عن أن يتصف بما يوجب في ذاته نقصاً.

قالوا: فإذا ثبت هذه الأحكام، فهي — لا محالة — في الشاهد معللة بالصفات، فالعلم علة كون العالم عالماً، والقدرة علة كون القادر قادراً، إلى غير ذلك من الصفات، والعلة لا تختلف شاهداً ولا غائباً أيضاً.

واعلم: أن هذا المسلك ضعيف جداً، فإن حاصله يرجع إلى الاستقراء في الشاهد، والحكم على الغائب بما حكم به على الشاهد، وذلك فاسد.

وقبل النظر في تحقيقه، يجب أن نقدم قاعدة في تحقيق معنى الاستقراء، وبيان الصادق منه والكاذب: أما الاستقراء فهو عبارة عن البحث والنظر في جزئيات كلى ما عن مطلوب ما.

وهو — لا محالة — ينقسم إلى ما يكون الاستقراء فيه تاماً، أى قد أتى فيه على جميع الجزئيات، وذلك مثل معرفتنا بالاستقراء أن كل حادث فهو إما جماد أو نبات أو حيوان فحاصل هذا الاستقراء صادق يقينى.

وإلى ما يكون الاستقراء فيه ناقصاً، أى قد أتى فيه على بعض الجزئيات دون البعض، وحاصل هذا الاستقراء كاذب غير يقينى، إذ من الجائز أن يكون حكم ما استقرى على خلاف ما لم يستقر، وذلك كحكمنا أن كل حيوان يتحرك فكه الأسفل عند الأكل.

بناء على ما استقريناه في أكثر الحيوانات، وقد يقع الأمر بخلافه مما لم يستقر، وذلك كما في التمساح فإنه إذا أكل تحرك فكه الأعلى، فعلى هذا إن لم يكن الاستقراء في الشاهد تاماً فهو كاذب.

وإن قدر كونه تاماً فإما أن يكون الغائب والشاهد مشتركين في الحقيقة أو مختلفين فإن قدر الاختلاف، فلا يخفى أن ما حكم به على أحد المختلفين غير لازم أن يحكم به على الآخر، لجواز أن يكون من خصائص ما حكم به عليه دون الآخر.

وذلك كما إذا حكمنا على الإنسان بأنه ضاحك مثلاً أخذاً من استقراء جزئيات نوع الإنسان، فإنه لا يلزم مثله في الفرس المخالف له في حقيقته. وإن قدر الاشتراك في الحقيقة فهو محال، وإلا للزم الاشتراك بينهما فيما ثبت لذات كل واحد منهما.

وإذ ذاك فيجب أن يكون البارى والعالم واجبين، أو ممكنين، أو كل واحد منهما واجباً وممكناً، وهو ممتنع.

ثم لو قدر أن ذلك غير محال، فالاستقراء، إما أن يتناول الغائب أو ليس: فإن تناوله فهو محل التزاع ولا حاجة إلى استقراء غيره، وإن لم يتناوله بل وقع لغيره من الجزئيات، فهو لا محالة استقراء ناقص، وليس بصادق كما بيناه.

وهذا لا محيص عنه، ثم إن صح فيلزم أن يكون مشاراً إليه، وإلى جهته، وأن يكون إما جوهرًا وإما عرضًا، كما في الشاهد، وإن لم يصح في هذه الأمور لم يصح فيما سواها أيضًا.

ثم إن من قاس على الشاهد ههنا فهو يعترف بأنه ليس في الشاهد فاعل موجد علي الحقيقة بل الموجود في حقه ليس إلا الاكتساب، بخلاف ما في الغائب، فإذا ما وجد في الشاهد لم يوجد في الغائب، وما وجد في الغائب لم يوجد في الشاهد فأني يصح القياس؟!.

وأما القول بأنه إذا ثبتت هذه الأحكام، فهي معللة بالصفات كما في الشاهد، فقد قيل في إبطاله: إن هذه الأحكام واجبة للباري، وكل ما وجب فإنه لا يفتقر إلى ما يعلل به، وهذا كما في الشاهد، فإن التحيز للجوهر، وقبوله للعرض، لما كان واجبًا لم يفتقر إلى علة.

وإنما المفتقر إلى العلة ما كان في نفسه جائزًا غير واجب وذلك مثل كون العالم عالمًا في الشاهد، ومثل وجود الحادث ونحوه.

وهذا غير صحيح، فإنه إن أريد بكونها واجبة للباري — تعالى — أنها لا تفتقر إلى علة، فهو عين المصادرة على المطلوب، وإن أريد به أنه لا بد منها لواجب الوجود، فذلك مما لا ينافي التعليل بالصفة، والقول بأن التحيز للجوهر وقبوله للعرض، لما كان واجبًا لم يفتقر إلى علة، فهو مبني على فاسد أصول المعتزلة في قولهم: إن هذه توابع الحدوث، وتوابع الحدوث مما لا يدخل تحت القدرة ولا ينسب إلى فعل فاعل.

وليس الرأي الصحيح عند أهل الحق هكذا، بل كل ما يتخيل في الأذهان ويخطر في الأوهام، مما له وجود، أصلًا كان أو تابعًا، فهو مقدور له تعالى،

ومخلوق له، ومنتسب في وجوده إليه، وليس شيء مما يفرض في الشاهد واجباً بنفسه.

اللهم إلا أن يُعنى بكونه واجباً أنه لازم لما هو ثابت له، على وجه لا تقع المفارقة له أصلاً، لكن الواجب بهذا الاعتبار غير ممتنع أن يكون معللاً، كما سبق. فإن قيل: هذه الأمور اللازمة وإن كانت مفتقرة إلى فاعل مرجح، لكنها لا تفتقر إلى صفة قائمة بمحلها تكون علة لها، كما في افتقار العالمية في الشاهد إلى صفة العلم، وهو المقصود بلفظ العلة، وإذا لم تفتقر إلى علة لكونها لازمة، كذلك فيما نحن فيه قلنا:

تفسير عدم افتقارها إلى العلة بالمعنى المذكور، وإن كان صحيحاً، فقولهم: إنها لا تفتقر إلى علة لكونها لازمة دعوى مجردة، وتحكم بارد، بل لا مانع من أن تكون معللة وإن كانت لازمة الأحكام غير جائزة.

ولا يُمنع القول بجوازها من حيث إنه لا يمكن القول بعدمها إلا وقد لزم عنه المحال، لأن المحال قد يلزم عند فرض عدم الشيء لنفسه، فيكون واجباً لذاته، وقد يكون فرض المحال لازماً عن أمر خارج، وإن كان الشيء في نفسه ممكناً، وذلك كما في فرض عدم المعلول مع وجود علته، كالكسر مع الانكسار ونحوه.

فمهما لم يتبين أن المحال اللازم عند فرض عدم هذه الأحكام لازم لنفسها، لا يلزم أن تكون واجبة لنفسها، فقد اندفع الإشكال، وبطل ما أورده من الخيال.

وليس من صحيح الجواب — ما ذكره بعض الأصحاب، ههنا، وهو أن قال: قولكم بأن الواجب لا يعلل، والجائز هو المعلل، منتقض في كلا طرفيه أما انتقاض طرف الجواز فهو أن الوجود الحادث جائز، وليس بمعلل.

وأما انتقاض طرف الوجوب، فهو أن كون العالم عالماً في الشاهد بعد أن ثبت واجب وهو معلل، فإن قوله: «إن الوجود الحادث جائز وليس بمعلل إنما يلزم أن لو قيل إن كل جائز معلل بالصفة، أما إذا قيل إن التعليل بالصفة ليس إلا للجائز.

فلا يلزم من كون التعليل لا يكون إلا للجائز أن لا يكون الجائز إلا معللاً بالصفة، إذ هو كلي موجب ولا ينعكس مثل نفسه ألبته.

وأما القول بأن العالم — بعد أن ثبت كونه عالماً في الشاهد — واجب وهو معلل، فالواجب — لا محالة — ينقسم إلى ما وجوبه بنفسه، وإلى ما وجوبه مشروط بغيره فإن أراد به أنه واجب بالمعنى الأول فقد ناقض، حيث جعله معللاً، إذ الواجب بنفسه ما لا يفتقر إلى غيره وإن أراد به الاعتبار الثاني فلم يخرج عن كونه جائزاً، فإن كل ما وجوبه بغيره فهو جائز بنفسه، على ما عرف فيما مضى. وإذا كان جائزاً فتعليله ليس بممتنع، وما يمتنع تعليله ليس إلا ما كان واجباً بنفسه أو ممتنعاً، وهذا وإن كان واجباً فليس وجوبه بنفسه فلا يتجه به النقض.

فإذاً الصحيح أن يقال في الإبطال ههنا ما قيل في إبطال الأحكام أولاً، كيف والخصم له أن يسلم بثبوت هذه الأحكام للبارى — تعالى — على وجه تكون النسبة بينها وبين أحكام ذواتنا، على نحو النسبة الواقعة بين ذاته وذواتنا؟.

وإذ ذاك، فلا يلزم من تعليل أحد المختلفين أن يكون الآخر معللاً، وإن وقع الاشتراك بينهما في الإطلاقات والأسماء، ولا يلزم عليه أن يقال: ما تذكره في العلة مع المعلول هو بعينه لازم لك في الشرط مع المشروط، حيث إنك جعلت البارى حياً، لضرورة كونه شرطاً لكونه عالماً وقادراً ومريداً، كما في الشاهد، فما هو اعتذارك في الشرط هو اعتذارنا في العلة.

فإن للخصم ألا يسلم أن طريق إثبات كونه حياً إثبات الاشتراط، بل غيره من الطرق كيف والبنية المخصوصة عنده شرط في الشاهد، ومع ذلك لا يلتزم الاطراد في الغائب، فكيف يلتزم الاطراد في غيره؟.

وما قيل من أن حد العالم في الشاهد من قام به العلم، وكذا القادر من قامت به القدرة، والحد لا يختلف شاهداً وغائباً، فحاصله يرجع إلى محض الدعوى، وقد لا يسلم عن منع أو معارضة، وإذ ذاك فلا سبيل إلى دفعه إلا بأمور ظنية، وقضايا تخمينية، لا حاصل لها.

ثم إن من رام إثبات الصفات النفسية بطريق التوصل إليها من أحكامها فهي لا محالة عنده أعرف من الصفات، وإلا لما أمكن التوصل بها إلى معرفتها، وإذا كانت الصفات أخفى فكيف يوجد في حد الشيء أو رسمه ما هو أخفى منه، وشرط المعرفة أن يكون أميز مما عرف به، وإلا فإن كان أخفى منه أو مثله في الخفاء فلا معنى للتعريف به.

ولما تخيل بعض الأصحاب عوص هذه الطريقة لم يستند في إثبات أحكام الصفات، عند ظهور الإتيان في الكائنات، وكذا في إثبات الصفات، عند ثبوت أحكامها، إلى غير الضرورة والبدية.

ولا يخفى ما فيه من التحكم وسمج الدعوى، ومع ذلك فقد لا يسلم من المعارضة بنقيضه، وهو مما يضعف التمسك به جداً.

وقولهم: إنه لو لم يكن متصفاً بهذه الصفات لكان متصفاً بما قابلها، وهو تعالى ويتقدس عن أن يتصف بما يوجب في ذاته نقصاً، فالكشف عن زيف هذا الكلام إنما يتحقق ببيان حقيقة المتقابلين، وبيان أقسامها.

أما المتقابلان: فهما ما لا يجتمعان في شيء واحد من جهة واحدة، وهذا إما أن يكون في اللفظ أو في المعنى، فإن كان في المعنى فإما أن يكون بين وجود وعدم، أو بين وجودين، إذ الأعدام المحضة لا تقابل بينها.

فإن كان القسم الأول (فهو) تقابل السلب والإيجاب وذلك كقولنا الإنسان فرس، الإنسان ليس بفرس وهو مما يستحيل اجتماع طرفيه في الصدق أو الكذب. وإن كان من القسم الثاني، فإما أن لا يعقل كل واحد منهما إلا مع تعقل الآخر أو ليس: فإن كان الأول فيسمى تقابل المتضايقين، وذلك كما في الأبوة والبنوة ونحوهما، ومن خواص هذا التقابل ارتباط كل واحد من الطرفين بالآخر في الفهم.

وإن كان الثاني فيسمى تقابل الضدين، وذلك كالتقابل بين السواد والبياض ونحوه، ومن خواص هذا التقابل جواز انتقال طرفيه بالحركة إلى واسطة تكون

بينهما، وأما إن كان من القسم الثالث فيسمى تقابل العدم والملكة، والمراد بالملكة ههنا كل قوة على شىء ما مستحقة لما قامت به إما لذاته أو لذاتى له. وذلك كما فى قوة السمع والبصر ونحوه للحيوان، والمراد بالعدم هو رفع هذه القوة على وجه لا تعود، وسواء كان فى وقت إمكان القوى أو قبله، وذلك كما فى العمى والطرش ونحوه للحيوان، فعلى هذا إن أريد بالتقابل ههنا تقابل السلب والإيجاب فى اللفظ حتى إذا لم يقل إن البارى ذو سمع وبصر، لزم أن يقال إنه ليس بذى سمع ولا بصر.

فهو ما يقوله الخصم ولا يقبل بعينه من غير دليل، وإن أريد به ما هو من قبيل المتضايين فهو غير متحقق ههنا، ومع كونه غير متحقق فلا يلزم من نفى أحد المتضايين وجود الآخر ألبتة، بل ربما يصح انتفاؤهما، ولهذا يقال: زيد ليس بأب وعمرو ولا بابن له أيضًا، وإن أريد به ما هو من قبيل تقابل الضدين. فإنما يلزم أن لو كان واجب الوجود مما هو قابل لتوارد الأضداد عليه، وذلك مما لا يسلمه الخصم، وليس عليه دليل، كيف وإنه لا يلزم من نفى أحد الضديد وجود الآخر؟.

بل من الجائز أن يجتمعا فى العدم والسلب، ولهذا يصح أن يقال: إن البارى — تعالى — ليس بأسود ولا أبيض، ولو لزم من نفى أحد الضدين وجود الآخر لما صدق قولنا بالنفى فيهما، وأما إن أريد به ما هو من قبيل تقابل العدم والملكة، فلا يلزم أيضًا من نفى الملكة تحقق العدم، ولا من نفى العدم تحقق الملكة. -
ولهذا يصح أن يقال: الحجر ليس بأعمى ولا بصر، نعم إنما يلزم العدم المذكور من ارتفاع القوة الممكنة للشىء المستحقة له لذاته أو لذاتى له كما بينا، والقول بارتفاع مثل هذه القوة فى حق البارى يجر إلى دعوى محل النزاع والمصادرة على المطلوب، وهو غير معقول.

فإذا السبيل الدليل فى إثبات الصفات إنما يتضح بالتفصيل، وهو أن نرسم فى كل واحد منها طرفا، ونذكر ما يتعلق به من البيان، ويختص به من البرهان، ونكشف عما يشتمل عليه من الأقاويل الصحيحة والفاسدة، ولتكن البداية بتقدم النظر فى صفة الإرادة أولاً.

الطرف الأول:

في إثبات صفة الإرادة

مذهب أهل الحق أن البارئ — تعالى — مريد على الحقيقة، وليس معنى كونه مريدًا إلا قيام الإرادة بذاته، وذهب الفلاسفة والمعتزلة والشيعة إلى كونه غير مريد على الحقيقة.

وإذا قيل: إنه مريد، فمعناه عند الفلاسفة لا يرجع إلا إلى سلب أو إضافة، ووافقهم على ذلك النجار من المعتزلة، حيث إنه فسر كونه مريدًا بسلب الكراهية والعلية عنه، وأما النظام والكعبى فإلهما قالا: إن وصف بالإرادة شرعًا فليس معناه إن أضيف ذلك إلى أفعاله إلا أنه خالقها.

وإن أضيف إلى أفعال العباد فالمراد به أنه أمر بها، وزاد الجاحظ على هؤلاء بإنكار وجود الإرادة شاهدًا، وقال: مهما كان الإنسان غير غافل ولا ساه عما يفعله بل كان عالمًا به، فهو معنى كونه مريدًا، وذهب البصريون من المعتزلة إلى أنه مريد بإرادة قائمة لا في محل.

وذهب الكرامية إلى أنه مريد بإرادة حادثة في ذاته، تعالى الله عن قول الزائغين.

والذى يقطع دابر أهل التعطيل أن يقال: لو لم يصدق كونه ذا إرادة، لصدق أنه ليس بذى إرادة، ولو صدق ذلك أنتج قلبه معدولاً لضرورة وجود الموضوع، وقلبه إلى المعدول يجعل حرف السلب متأخرًا عن الرابطة الواقعة بين المفردين، وصورة ذلك أن يقال: البارئ هو ليس بذى إرادة.

ولو صح ذلك فلنا أن نقول: وكل ما ليس بذى إرادة فهو ناقص بالنسبة إلى من له إرادة، فإن من كانت له الصفة الإرادية فله أن يخصص الشيء وله أن لا يخصصه، شاهدًا، فالعقل السليم يقضى أن ذلك كمال له، وليس بنقصان، حتى إنه لو قدر بالنظر إلى الوهم سلب ذلك الأمر عنه، كان حاله أولاً أكمل بالنسبة إلى حاله ثانيًا.

وعند ذلك فما سلب منه هذا الكمال، قدر ذلك المسلوب عنه شاهداً أو غائباً، إما أن يكون بالنظر إلى ما سلب عنه ووجب للآخر أنقص مما ثبت له هذا الكمال أو أكمل، أو لا أكمل ولا أنقص: لا جائز أن يكون أكمل وإلا كان ما ثبت له ذلك الأمر من جهة ما ثبت له ناقصاً وهو محال.

ولا جائز أن يكون لا أنقص ولا أكمل، وإلا لما كان وجود ذلك الأمر كمالاً لما اتصف به، بل وجوده وأن لا وجوده بالنظر إليه سيان لضرورة مساواته ما لم يتصف به، من جهة عدم اتصافه به، وذلك محال.

فلم يبق إلا أن يكون ما لم يتصف به أنقص مما هو متصف به، وعند ذلك فيكون هذا الاقتران مؤلفاً من شرطية صغرى وحملية كبرى، ناتجاً نتيجة شرطية، مقدمها مقدم الشرطية، وتاليها هو محمول الحملية، وصورته أن يقال:

لو لم يصدق كونه ذا إرادة للزم أن يكون أنقص ممن هو ذو إرادة، وهذا الإنتاج إنما يتم بقلب مقابل المطلوب معدولاً، وإلا فمع بقاءه سالباً، فالمقدمة الكبرى تكون كاذبة، لكونها موجبة والموجبة تستدعي وجود الموضوع، والموضوع في السالب — إذا كان حداً أو وسط غير متحقق الوجود، وإذا عرف الإنتاج.

ولا يخفى ما فيه من المحال — فإنه كيف يتصور أن يكون المخلوق أكمل من الخالق، والخالق أنقص منه؟ — والبديهة تقضى برده وإبطاله، فإذا قد لزم المحال عن هذا القياس، وذلك إما أن يكون لازماً لصورته، أو لمادته: الصورة صحيحة لا مرأى فيها.

وإن كان لزومه عن المادة، فإما أن يكون لازماً عن المقدمة الصغرى أو الكبرى: لا جائز أن يكون لازماً عن الكبرى، إذ هي صادقة مسلمة، والصادق لا يلزم عنه محال، فبقى أن يكون لازماً عن المقدمة الصغرى، التي هي لازم نقيض المطلوب، فتكون كاذبة.

ومهما كان نقيض المطلوب كاذباً، كان المطلوب هو الصادق، لضرورة أن القضية لا تخلو عن صدقها، أو صدق نقيضها، ويلزم منه ثبوت الإرادة. وإن شئت أن تلبس هذا المعنى صورة شرطية.

قلت: لو لم يتصف بالإرادة، لكان أنقص مما اتصف بها، لما بيناه والتالى باطل، فالمقدم باطل.

فإن قيل: هذا اللزوم متوقف على تحقيق الإرادة شاهداً، وبم الرد على الجاحظ في إنكارها؟.

قلنا: كل عاقل يجد من نفسه العزم والإرادة والقصد، والتفرقة الواقعة بين الفعل الواقع على وفق الإرادة والواقع على خلافها، وذلك كما في حركة المرتعش والمختار، كما يجد من نفسه أن له علماً وقدرة ونحو ذلك، ولا يمكن إسناد ذلك إلى العلم.

فإن التفرقة قد تحصل بين الشئيين وإن كان تعلق العلم بهما على السواء وهذا مما لا ينكره عاقل إلا عناداً، ثم ولو جاز إنكار ذلك شاهداً، لجاز إنكار العلم والقدرة، إذ لا فرق بينهما وبين الإرادة، فيما يجده الإنسان في نفسه ويحسه في باطنه.

فإن قيل: فلو سلم ذلك وسلم ثبوت صفة الإرادة شاهداً، فما اعتمدتم عليه منتقض بالشَّم والذوق واللمس، وغير ذلك من كمالات الموجودات شاهداً، كيف وأن ما تنسبونه له من الصفة، إما أن يكون من جنس ما في الشاهد، أو ليس:

فإن كان الأول فهو محال وإلا للزم أن تكون مشاركة للإرادة شاهداً في جهة العرضية والإمكان، ويلزم أن يكون الباري محلاً للأعراض وهو متعذر، وإن كان الثاني فهو غير معقول، وما ليس بمعقول كيف نسلم كونه كملاً للرب تعالى، وأن عدمه نقصان، وهل ذلك كله إلا حبط في عشواء؟.

قلنا: أما النقض فمندفع، إذ المحصلون لم يمنعوا من إثباتها له، لكن بشرط انتفاء الأسباب المقترنة بها في الشاهد، الموجبة للحدث والتجسيم، ونحو ذلك مما لا يجوز على الله تعالى لعدم ورود السمع بها.

والحاصل أنه مهما ثبت من الكمالات شاهداً فلا مانع من القول بإثباتها غائباً مع هذا الاشتراط، وأما من فرق بين كمال وكمال من أهل الحق، فلعلة لم ير ما نفاه مما يتم إلا بأمور موجبة للحدث والافتقار كاتصالات ومماسات وتقابلات إلى

غير ذلك، بخلاف ما أثبتته، أو أنه مما ليس بكمال فى نفسه، وذلك مثل ما يتخيل من معنى اللذة والألم والشهوة ونحوه.

والأغوص إنما هو الأول: وهو القول بأن كل ما ثبت كونه كمالاً فى الشاهد ولم يجرّ القول بإثباته فى حق الغائب إلى نقص أو افتقار، فالقول به واجب، وإن لم يصح إطلاقه من جهة التلفظ عليه، لعدم ورود السمع به.

وأما ما ذكره من المجانسة فلنا أن نقول بما تارة ونفيها أخرى، فإن قلنا بالمجانسة فغاية ما يلزم منه الافتقار إلى المحل المقوم، إذ هو المعنى بكون الشيء عرضاً، وذلك مما لا ناباه إلا أن يقول: المقوم للصفة والمخصص بما أمر خارج عن ذات واجب الوجود، وليس كذلك كما حققناه، هذا إن قلنا بالمجانسة.

وإن قلنا بنفيها فلا التفات إلى من قصر فهمه عن درك ما أثبتناه، وزعم أنه غير معقول فإنه — وإن لم يكن من جنس صفات البشر — فلا يلزم أن لا يكون معقولاً، وأن لا يمكن التعرض لإثباته ونفيه، وإلا كان وجود البارى تعالى غير معلوم، ولتعدّر القول بإثباته، فصفة الإرادة لواجب الوجود، وإن لم تكن بمجانسة لصفة الإرادة شاهداً، فلا محالة أن نسبتها إلى ذات واجب الوجود كنسبة الإرادة شاهداً إلى النفس الناطقة الإنسانية، من التعلق والمتعلقات، وكل عاقل يقضى ببيديته أن الإرادة شاهداً — بالنسبة إلى محلها — كمال له وأن عدمها بالنسبة له نقصان.

(و) يوجب أن ما كانت نسبتته إلى واجب الوجود، كنسبة الإرادة إلى محلها شاهداً، أن يكون كمالاً لذات واجب الوجود، وأن عدمه يكون نقصاناً، فلو لم نقل بثبوت لذات واجب الوجود، لوجب أن يكون واجب الوجود ناقصاً فى رتبته بالنسبة إلى رتبة المخلوق، من جهة أن كمال المخلوق حاصل له وكمال الخالق غير حاصل له.

فإن قيل: لو سلمنا بثبوت صفة الإرادة فى حق البارى تعالى فما المانع من أن تكون أمراً سلبياً ومعنى عدمياً كما قاله الفلاسفة والتجار من المعتزلة؟.

قلنا: لأن السلب عدم محض، وذلك لا تأثير له فى التمييز والتخصيص، إذ ما ليس بشيء لا يكون مستوعباً لما هو شيء، ولأنه لا فرق إذ ذاك بين قولنا: إنه لا

مميز وبين قولنا: إن المميز عدم، ثم كيف يصح تفسير الإرادة بعدم الإكراه، وهو منتقض طردًا وعكسًا؟.

أما الطرد فهو أن كثيرًا من الأشياء قد تنتفى عنه الكراهية، ولا موجب لكونه مريدًا وذلك كما في الجماد، بل الإنسان في غالب أحواله، كما في حالة النوم والغفلة، فإنه لا يوصف فيها بكونه كارهًا ولا مريدًا.

وأما العكس فهو أن الإنسان قد يوصف بالإرادة لما هو كاره له، كما في حالة شرب الدواء المسهل ونحوه.

فإن قيل: تفسيرها بالعدم — وإن كان ممتنعًا — فما المانع من أن تكون لا موجودة ولا معدومة، كما يقوله مثبتو الأحوال؟.

فقد أشرنا إلى وجه إفساده فيما مضى، فلا حاجة إلى إعادته.

فإن قيل: فلو سلم أنها صفة وجودية فلم يجب أن تكون قائمة بذات الرب — تعالى — وما المانع من أن تكون قائمة لا في ذاته كما هو مذهب البصريين من المعتزلة؟.

قلنا: لو لم تكن قائمة بذاته لم يخل إما أن تكون قائمة في محل أو لا في محل فإن كانت قائمة في محل فالحل إما قديم أو حادث، فإن كان حادثًا فهو لا محالة مفتقر في وجوده إلى مخصص، والمخصص إما نفس ما قام به من الإرادة، أو أخرى غيرها: لا جائز أن تكون نفسها، وإلا أفضى إلى الدور من جهة توقف كل واحد منهما على صاحبه ولا جائز أن يقال: بإرادة أخرى غيرها، وإلا أفضى إلى التسلسل، من جهة أن الكلام في المخصص الثاني كالكلام في الأول.

ثم إنه ليس القول بنسبتها إلى البارى بكونه مريدًا لها بأولى من نسبتها إلى محلها بل هو أولى.

وكذا الكلام فيما إذا كان قديمًا أيضًا، وأما إن كانت قائمة لا في محل، فقد قال بعض الأصحاب في رده: يلزم أن تكون إرادة في الشاهد هكذا إذ ما ثبت للحقيقة في موضع لا يتخلف عنها أين وجدت وحقيقة الإرادة لا تختلف شاهدًا وغائبًا.

فإن استغنت عن المحل غائباً وجب أن تكون مستغنية عنه شاهداً وهو محال، وهذا إنما يستقيم أن لو سلم اتحاد حقيقة الإرادة شاهداً وغائباً، ولعل الخصم قد يجعل نسبة الإرادة غائباً إلى الإرادة شاهداً، على نحو النسبة الواقعة بين الذات الواجبة غائباً والذوات الموجودة شاهداً، وإذ ذاك فالإلزام يكون به منقطعاً، لا بما قيل من إنكار وجود الإرادة شاهداً لما بيناه.

فالصحيح أن يقال: لو كانت قائمة لا في محل لم يحل إما أن تكون حادثة أو قديمة: فإن كانت حادثة فإما أن تكون باعتبار ذاتها واجبة أو ممكنة: لا جائز أن تكون واجبة، وإلا لما كانت معدومة.

وإن كانت ممكنة فإما أن تفتقر إلى مخصص آخر أو لا تفتقر، لا جائز أن يقال بالأول وإلا أفضى إلى التسلسل وهو محال، ولا جائز أن يقال بالثاني، وإلا لما وجدت، إذ لا يميز لها على ما يخصص بها من حيث هي ممكنة، وما يخصص بها إنما كان مفتقراً إليها من حيث هو ممكن لا من حيث إنه ذات مخصوصة وحقيقة معينة.

فإن قيل: المخصص لا يستدعي مخصصاً، وإن كان حادثاً كما في الشاهد فإن من وجد له إرادة لا تستدعي تلك الإرادة أخرى، وإلا أفضى إلى التسلسل، وأن لا يتم لأحد إرادة إلا مع وجود إرادات لا تنهاى، وذلك مما يُحسّ من النفس بطلانه، وربما مهدوا ذلك بأمثلة أخرى مثل التمني والشهوة ونحو ذلك.

قلنا: أما القول بأن المخصص لا يستدعي مخصصاً فهو دعوى مجردة من غير دليل، كيف وقد بينا وجه الاحتياج والافتقار مما لا سبيل إلى إنكاره، وما قيل من أن الإرادة في الشاهد لا تفتقر إلى إرادة فغلط، بل لا بد لها من مخصص من جهة كونها ممكنة وحادثة وإن لم يكن المخصص من جهة من له الإرادة شاهداً، وعلى هذا يخرج كل ما يهولونه من الأمثال غير هذا المثال.

وأيضاً فإنها لو كانت حادثة لا في محل، لم تكن نسبتها إلى البارئ تعالى بكونه مريداً بأولى من نسبتها إلى غيره من الحوادث، وليس يجب القول بتغير نسبتها إليه لما بيناه من الاشتراك في نفى المحلية عنهما.

فإنه مع ما فيه من انتفاء جهة اللزوم ليس هو بأولى من نسبتها إلى غيره من الحوادث لما بينهما من الاشتراك في الحدوث، بل وهو الأولى، من حيث إن ما يتحقق بين الحوادث من الاشتراك والنسب أكبر منها بين القديم والحدث على ما لا يخفى.

ثم ولو وجب نسبتها إليه لما اشتركا فيه من نفى المحلية لوجب نسبتها إلى سائر الجواهر والأجسام، إذ هي مشاركة لها في هذا المعنى، كيف وإنه لو جاز أن يكون مريداً بإرادة قائمة لا في ذاته، لجاز أن يكون عالماً بعلم قائم لا في ذاته، وقادراً بقدرة قائمة لا في ذاته؟ إلى غير ذلك من الصفات ولم يقولوا به.

ولجاز أيضاً أن يكون الواحد منا عالماً وقادراً بعلم قائم لا في ذاته، وقدرة قائمة لا في ذاته، ولم يقولوا به أيضاً، والتحكم بالفرق من غير دليل مما لا سبيل إليه، وبهذا تبين إبطال القول بالقسم الثاني أيضاً، كيف وإنه مما لا قائل به؟ فلم يبق إلا أن تكون قائمة بذات الرب تعالى.

وإذا كانت قائمة بذاته، فإما أن تكون قديمة أو حادثة، لا جائز أن تكون حادثة كما ذهب إليه الكرامية، إذ قد بينا وجه إبطاله ولا حاجة إلى إعادته وسنبين امتناع قيام الحوادث بذات الرب تعالى فيما بعد إن شاء الله تعالى، فتعين أن يكون الرب تعالى مريداً بإرادة قديمة قائمة بذاته، وهو ما أردناه.

فإن قيل: فلو كان المخصص قديماً لانقلب ما ذكرتموه في امتناع إضافة التخصيص إلى ذات واجب الوجود عليكم فيما تدعونه مخصصاً، فإنه إذا كان قديماً فنسبة الأحوال والأوقات والأضداد وكل ما يقدر بالإضافة إليه على وتيرة واحدة، فما خصصه بزمان الحدوث، إن افتقر إلى مخصص آخر.

فالكلام في ذلك المخصص الثاني كالكلام في الأول، وذلك يفضى إلى التسلسل وهو ممتنع، وإن لم يفتقر إلى مخصص آخر فما هو جواب لكم في الإلزام ههنا أي في الإرادة هو جواب لنا في الذات.

قلنا: قد بينا أنه لا بد من إرادة قديمة كان بها التخصيص، وليس ما ذكرناه في إبطال التخصيص بالذات مما ينقلب في الإرادة، فإنه إذا قال القائل: لم خصصت الإرادة هذا الحادث بزمان حدوثه.

وليس هو بأولى مما قبله أو بعده؟ كان السؤال في نفسه خطأ، من جهة أن الإرادة عبارة عما يتأتى به التخصيص للحادث بزمان حدوثه، لا ما يلزمه التخصيص.

فإذا قيل: لم كانت الإرادة مخصصة؟ فكأنه قال لم كانت الإرادة إرادة؟ وهو في نفسه محال، وهذا كما لو قال: لم كان الواجب بذاته لا يفتقر إلى علة، والممكن بذاته يفتقر إلى علة في كل واحد من طرفيه، فإنه لا يقبل، من حيث إن سؤاله يتضمن القول بأنه لم كان الواجب واجباً ولم كان الممكن ممكناً. فإن الواجب هو عبارة عما لا يفتقر إلى غيره في وجوده، والممكن بعكسه، وهو مما لا يخفى وجه فساده، وهو لا محالة إن ورد من الفلسفي أظهر في الفساد، من جهة اعترافه بإسناد جميع الحوادث والأمور المتجددات كالحركات وغيرها إلى الإرادات النفسية الثابتة للأجرام الفلكية ولا مندوحة عنه.

فإن قيل: لو سلم قيام المخصص بذات الرب تعالى وكونه قديماً لكنته مما يتمتع تفسيره بالإرادة لوجهين:

الوجه الأول: هو أنه لو كان مخصصاً بالإرادة لما خصصه، فلا بد من أن يكون قاصداً لما خصصه وطالباً له^(١) بل يتعالى ويتقدس عن الأغراض، وإنما هي

(١) يقول الدكتور حسن محمود عبد اللطيف: لاحظنا على النسخة الأصلية الوحيدة من حيث الترتيب ومن حيث السياق سقوط لوحة كاملة (٢٧ أ، ب) في هذا الموضع، ونظراً لما تأكد لدى من طبيعة العلاقة بين «الغاية» و«الأبكار» وأن الأول يكاد يكون ملخصاً موجزاً للأفكار التي تضمنها الثاني أو أكثرها، بل إن العبارة لتتحد بينهما في مواضع كثيرة جداً، أشرت إلى بعضها في تعليقاتي بالهامش فيما سبق، رأيت أن ألخص الفكرة الرئيسية التي فقدناها مع هذه اللوحة الضائعة، عن «الأبكار».

والسياق هنا يسعفنا — إلى حد كبير — في تعرف مضمونها العام، فالآمدى يذكر هنا إشكالين للمعتزلة على ميثبي الإرادة القديمة «الأول: هو أنه لو كان مخصصاً بالإرادة لما خصصه فلا بد من أن يكون قاصداً» ويبدو أن الإجابة على هذا الوجه «الأول» تستغرق اللوحة الساقطة، حيث يستكملها في لوحة ٢٨ أ ثم يعرض بعد ذلك:

«الوجه الثاني (من الإشكال): في قولهم: لو كانت صفة نفسية قديمة لما تعلقت ببعض المتعلقات دون البعض، كما في العلم» ثم يأخذ في الرد عليهم.

= والآن — وبعد أن حددنا القدر الساقط من نسختنا — نستطيع أن نعتد على «الأبكار» في تعرف رد الآمدى على هذا «الوجه الأول»:

عرض الآمدى لهذا «الوجه» في سياق له للحجة الأولى من حجج النفاة للإرادة القديمة — بسبب تعارض الأدلة لديهم — فقال (الأبكار ١/ ٦٧ ب): «سلمنا دلالة ما ذكرتموه على أنه لا بد من إرادة قديمة قائمة بذات واجب الوجود ولكن معنى ما يأتي يدل على استناع ذلك، وبيانه بحجج أربع:

الأولى: أن حدوث الحادث إما أن يكون متوقفاً على تعلق الإرادة به أو لا يكون متوقفاً عليه، فإن كان الأول فالرب — تعالى — يستفيد بإرادته له كمالاً، وبعدم إرادته نقصاناً، وهو محال... إلخ» فهذا هو الوجه الأول المذكور هنا تماماً، ولكن أين الجواب عنه؟
يتعرض الآمدى لمناقشة هذه الحجج وإبطالها في ل ١/ ٧١ أ من الأبكار، غير أنه يحلينا فيها على ما ذكره في مسألة القدرة «وأما ما ذكروه من الوجه الأول والثاني في الحجة الأولى فقد سبق الجواب عنه في مسألة القدرة...».

وبالرجوع إلى (ل ٦١ أ) من نفس الجزء نجده يقول — أثناء كلامه عن «القدرة» — .
«الثاني: أنه لو كان مريداً لمقدوره فيما أن تكون إرادته له أولى من عدم الإرادة، أو لا تكون..» فإن لم تكن إرادته له أولى به فليس إرادة الفعل أولى من الترك، وإن كانت إرادته أولى به فهو — لا محالة — يستفيد بإرادته له كمالاً، وبعدم الإرادة يفوت عليه ذلك الكمال، ويلزم من ذلك أن يكون الرب — تعالى — مستفاداً له من مخلوقه كمال وهو محال، وإن لم يكن مريداً لما يوجده فهو غير موجد بالاعتبار...».

وبعد ذلك — بقليل — يقول (ق ل ٦٢ أ، ب):
«قولهم: إما أن تكون إرادة العالم أولى أو لا.

قلنا: الأولى إنما يطلب في فعل من يطلب في فعله رعاية الصلاح والأصلح، وليس الباري — تعالى — كذلك، على ما يأتي، وعلى هذا فلا يصح القول بأنه لا أولوية لتخصيص أحد الأمرين دون الآخر، فإن هذا هو شأن الإرادة، وهو تخصيص أحد الجائزين دون الآخر، فإذا قيل: لم كان كذلك؟ كان هذا السؤال يتضمن إبطال حقيقة الإرادة، وكأنه قيل: لم كانت الإرادة إرادة؟ وهو غير مسموع.

ثم وإن قدرنا الأولى في فعله، فإنما يلزم بسببه الكمال والنقصان، في حق واجب الوجود، أن لو كانت حكمة الأولوية عائدة إليه، وليس كذلك بل هي عائدة إلى المراد دون المريد، ثم هذا الإشكال لا يصح إيراده ممن يعترف بكون الله — تعالى — مريداً من المعتزلة».

وهنا يتصل الكلام مع الوارد في ل ٢٨ أ من غاية المرام حيث يقول بعد أسطر تتضمن الكلام عن حكمة بعثة الرسل وأنهم لا يستفيدون كمالاً أو نقصاناً من تحققها أو عدم تحققها: «ثم إن هذا مما لا يصح إيراده ممن يعترف بكون الله تعالى مريداً من المعتزلة».

عائدة إلى المفعول المرجح، وذلك مما لا يوجب تحققه للغير ولا عدمه نقصاً ما، والذي يوضح هذا هو أن ما ظهر من حكمة بعثة الرسل والأنبياء وتبليغهم ليس إلا إصلاح الخلق وتقويم نظامهم، وإن كنا نعلم أن عدم هذه الحكمة ووجودها بالنسبة إلى حال النبی سیان، فيما يرجع إلى نفس كماله ونقصانه، وهذا مما لا ينكره عاقل إلا عن عناد.

ثم إن هذا مما لا يصح إيراده ممن يعترف بكون البارئ تعالى مريدًا، من المعتزلة وغيرهم، وإن ورد من الفلاسفة الإلهيين ومن تابعهم فهو لازم عليهم أيضاً، فإنهم قضوا (بأن) الترجيح في الوجود وغيره إنما يستند إلى ذات واجب الوجود، وإن ما وجب به لا يتأخر وجوده عن وجوده، بل هو ملازم له في الوجود، كملازمة حركة الخاتم لحركة اليد، كما سيأتي تفصيل مذهبهم. وعند ذلك فنقول: ملازمة ما وجد به ووجب عنه إما أن تكون وعدمها سيان أو أن الملازمة أولى.

فإن كانت الملازمة وعدمها سيان، فالقول بوجوب اللزوم في الوجود متناقض، وإن كانت الملازمة هي الأولى، فلا محالة أن ما هو الأولى في لزومه له أن يستفيد بملازمته كمالاً وبعدمه نقصاً، فإذا ما هو اعتذارهم في الذات هو اعتذارنا في الإرادة، ولا محيص عنه.

ومما يلزمهم أيضاً في ذلك أن تكون الأنفس الفلكية المخصصة للحركات الدورية كما عرف من مذهبهم، متوقفة في حصول كمالها على معلولها، لكونها

= والذي يؤكد اتصال السياق، واطرادته على نحو واحد — أو متقارب — في الكتابين قوله — بعد ذلك مباشرة في الأبيكار —: «ولا من الفلاسفة الإلهيين، حيث قضوا بأن النفوس الفلكية مخصصة للحركات الدورية بإرادة نفسية، على ما سيأتي تحقيقه.. وإن كانت النفوس الفلكية أشرف من الحركات المخصصة بها، ثم هو لازم على القائل بالإيجاب بالذات، إذ يمكن أن يقال: الإيجاب بالذات إما أن يكون أولى من عدم الإيجاب بها أو يكون أولى.. وهلم جرا إلى آخر الإشكال وعند ذلك فما هو جواب له في الإيجاب بالذات هو جواب لنا في الإيجاب بالقدرة والاختيار».

وهذا — في مضمونه — هو ما يقرره هنا بعينه، فلنعد إلى كتابنا.

مُخَصَّصَةٌ له بالإرادة وفي ذلك توقف كمال الأشرف على المشروف ولا خلاص لهم منه.

وأما ما ذكروه من الوجه الثاني:

في قولهم: «لو كانت صفة نفسية قديمة لما تعلقت ببعض المتعلقات دون البعض كما في العلم» فمع أنهم قد نقضوا ما أبرموه، وحلوا ما عقدوه بالقدرة، فإنهم قالوا: إنها صفة قديمة نفسية ولا تعلق لها بأفعال العباد، فهو صحيح.

وسنين فيما بعد — إن شاء الله — أنه لا خالق إلا الله، ولا مبدع إلا هو، وأن الإبداع والخلق لجميع الحادثات، لا يكون إلا عن إرادة واختيار، لا عن طبع واضطرار، كيف وإنه لو لم تعلق إرادته بجميع الكائنات لكان كمال واجب الوجود بالنسبة إلى ما لم تعلق به إرادته من الكائنات أنقص بالنسبة إلى حال من تعلقت به إرادته من المختارين، وهو محال؟ وما ذكروه من المحالات وأوردوه من الإلزامات غير متجه:

أما الأول: وهو قولهم: يلزم أن يكون مريدًا لإرادة زيد وعمرو عند اختلاف مراديهما، فقد منع بعض الأصحاب من تصور اجتماع مثل هاتين الإرادتين وقال: إن ما علمه الله على ما هو عليه وإنه سيكون أو لا يكون فهو المراد، ونقيضه تشبه غير مراد.

فعلى هذا تصور الإرادتين عند تعلقهما بنقيضين ممتنع، وهو مما فيه نظر، فإن ما وجد من كل واحد منهما مماثل لما وجد من صاحبه، فيما يرجع إلى الميل والقصد، والاختلاف ليس إلا في التعلق، وكون أحدهما واقعًا على الوفق والآخر على خلافه.

فإن كان ذلك هو الموجب تسمية البعض إرادة، والبعض شهوة فحاصله يرجع إلى الاصطلاح في الأسماء، لا الاختلاف في المعنى، وهو ما يوجد في كل واحد منهما.

فالذي يتجه وله ثبات على محك النظر، أن يقال: إنما يلزم هذا المحال أن لو لزم من تعلق إرادته بإرادتهما تعلقها براديهما، وليس كذلك، بل المدعى به متحكم بما لا دليل عليه، فالرأي الحق أن يقال إن تعلقها بالإرادتين إنما كان

بالنظر إلى حدوثها، وتخصيصها بالوجود دون العدم، وذلك مما لا يوجب تضاداً ولا تناقضاً، والجمع بين متعلقيهما وإن كان محالاً، فإنما يلزم أن لو لزم تحقيقه في متعلقهما به، أى من تعلق الإرادة القديمة بهما وليس كذلك، بل متعلق كل واحد منهما إنما يتم بتعلق الإرادة القديمة به وذلك غير لازم من تعلقها بإحداث الإرادة الحادثة المتعلقة به.

وأما المحال الثاني: فقد أجاب عنه بعض الأصحاب بأن قال: أفعال المكلفين وإن انقسمت إلى خيرات وشرور، لكن الإرادة إنما تتعلق بها من حيث وجودها وتحقيقها، وهى من هذا الوجه ليست بشرور، بل خيرات محضة، وإنما تلحقها الشرور باعتبار الصفات التى هى منتسبة إلى فعل العبد وقدرته، وهى ما قلتم إنما توابع الحدوث، كما يأتى تحقيقه فى مسألة خلق الأفعال.

وهى من هذه الجهة ليست مرادة لله — تعالى — على الأصلين، فإن إرادة فعل العبد — من حيث إنه فعله — تمن وشهوة، وذلك فى حق البارئ محال، فإذا ما هو مراد الله تعالى إنما هو التخصيص والإحداث وذلك هو الخير، وما هو الشر ومنه الشر فهو ما وقع مستنداً إلى فعل العبد من حيث هو فعله، وذلك غير مراد الله تعالى.

وسنبين إبطال هذا المقال فى مسألة خلق الأعمال، وأن ما من حادث إلا وهو مضاف إلى البارئ تعالى بأنه محدثه ومريد له، وأنه لا خالق إلا الله تعالى ولا مبدع إلا هو، وأنه لا يجرى فى ملكه إلا ما هو مراد له (و) من حيث هو مراد له ليس بشر، فإن تعلق الإرادة به إنما هو من جهة تخصصه بالوجود دون العدم أو العدم دون الوجود، (و) بالجملة من جهة تخصصه ببعض الأحوال دون البعض.

وذلك مما لا يوصف بكونه شراً من حيث هو كذلك، نعم إن وصف بعض الحادثات بكونه شراً، فذلك ليس هو لعينه، ولا أن الشر وصف ذاتى له، ولا هو، فى نفسه معنى وجودى، بل معنى نسبى، وأمر إضافى، كما يأتى تحقيقه فى مسألة التحسين والتقيح، وذلك مما لا يمنع من إضافته إلى الإرادة القديمة وإلا لما أضيف إليها ما فى عالم الكون والفساد، من التحريق والتغريق، والخسف، والزلازل،

والهدم، ونحو ذلك من الآفات الفادحة والأمراض المؤلمة وغير ذلك مما لا يقولون به.

ثم إن مستندهم فيما ذكروه ليس إلا الشاهد، ولو صح أن يقال: الغائب باعتبار إرادته للشر شرير — كما في الشاهد — لصح أن يقال إذا أراد الطاعة مطيع.

فإن قيل: تسمية الواحد منا مطيعاً، إنما بالنسبة إلى ما أراده وقصده مما هو مأمور به وملجأ إليه، والبارى — تعالى — مژه عن ذلك.

قلنا: فما المانع من أن تكون تسمية الواحد منا — أيضاً — شريراً أو سفيهاً بالنسبة إلى ما قصده، من جهة أنه منهى عنه، وممنوع منه؟

كيف وأن هذا هو الحق، وأن الصبي والمجنون لو أتيا بمثل ما يأتي به المطيع والشرير، فإنه لا يقال لهما مطيع ولا شرير؟ ولم يكن ذلك إلا لعدم ورود التكليف نحوه، هذا إن ورد من المعتزلة.

وأما الفلاسفة فلهم تفصيل مذهب في معنى الخير والشر، وهو ما لا تمس الحاجة إلى ذكره، وإن من حقق ما قررناه، أمكنه التفصيص عن كل ما يتخيلونه ههنا.

وأما المحال الثالث:

فإنما يلزم أن لو كان المأمور والمنهى مراداً وليس كذلك، بل المأمور الذي علم وقوعه والمنهى الذي علم الانتهاء عنه هو المراد، أما ما علم انتفاؤه فليس بمراد الوجود، وإن كان مأموراً به، وما علم وجوده فليس بمراد الانتفاء وإن كان منهياً عنه، وإلا كان فيه إبطال أخص وصف الإرادة، وهو تأتي التمييز بها، وهو ممتنع، وأما ما يطلق عليه أسم الإرادة مع عدم حصول التمييز به فليس في الحقيقة إرادة بل شهوة وتمني، فإذا الإرادة أعم من الأمر من جهة أنها توجد ولا أمر.

والأمر أعم منها من جهة أنه قد يكون ولا إرادة، وليس ولا واحد منهما يلزم الآخر لزوماً معاكساً ولا غير معاكس، وعند ذلك فلا يلزم من الأمر بالوجود وإرادة العدم ما تخيلوه من التناقض، وعلى هذا القول في النهي أيضاً.

ثم كيف ينكر ذلك مع الاعتراف بتكليف أبى جهل بالإيمان من غير إرادة له؟ وبما ظهر من قصة إبراهيم فى تكليفه بذبح ولده؟ كما يأتى تحقيقه فيما بعد — إن شاء الله تعالى —، فإذا ليس ثمرة الأمر امتثال ما أمر به، بل من الجائز أن تكون له ثمرة أخرى، وعند ذلك فلا يكون عبثاً ولا متناقضاً، كما فى هذه الصور.

ولهذا قال بعض الأصحاب: إنه لو علم من أحد من الأمة، أنه لو كلف بخصلة من خصال الخير لم يأت بها، ولو ضوعفت عليه لم يقصر عنها، فإنه إذا أمر بالضعف كان أمراً صحيحاً وإن لم يكن ما أمر به مراداً، وذلك على نحو أمر النبى ﷺ ليلة المعراج بالصلوات، هذا كله إن قيل برعاية الصلاح، وإلا فلا حاجة إلى هذا التكليف ولا غرض فى هذا التعبد.

وما قيل من أنه يفضى إلى التكليف بما لا يطاق فذلك مما لا نأباه وسنين وجه جوازه فيما بعد إن شاء الله.

وما أشير إليه، من الظواهر الدالة على نفى الإرادة والرضى للقبح والفساد، مما لا يسوغ التمسك بها، فى مسائل الأصول، إذ هى مع ما يقابلها من ظواهر أخرى ممكنة التأويل، جائزة التخصيص، والمقطوع لا يستفاد من المظنون.

كيف وأن القول بموجبها متجه ههنا؟ فإننا لا نعترف بأن إرادته ورضاه مما يتعلق بالمعاصى على اختلاف أصنافها، إذ هى من حيث هى شرور ومعاصى أمور إضافية، لا ذوات حقيقية، كما سنيين، والإرادة لا تتعلق بها، إنما تتعلق بها من حيث الحدوث والتجدد كما سبق.

ومن تمسك بهذه القاعدة استغنى عن التأويل بطريق التفصيل، كيف وأنا سنقرر قاعدة فى معنى المحبة والرضى والإرادة يمكن أن نتوصل منها إلى تأويل كل ما يرد من هذا القبيل.

أما المحبوب والمرضى فى حق الله تعالى فليس معناه إلا أنه ممدوح عليه فى العاجل، ومثاب عليه فى الآجل، كما أن المسخوط المقابل له ليس معناه إلا نقيض ما ذكرناه فعلى هذا معنى قوله: ﴿لَا يُحِبُّ اللَّهُ الْجَهْرَ بِالسُّوءِ مِنَ الْقَوْلِ﴾^(١)

وقوله: ﴿لَا يُحِبُّ الْفُسَادَ﴾ ^(١) وقوله: ﴿وَلَا يَرْضَىٰ لِعِبَادِهِ الْكُفْرَ﴾ ^(٢) أنه غير ممدوح ولا مثاب (عليه) وهكذا تأويل كل ما يرد من هذا القبيل.
وأما الإرادة فإنها قد تتعلق بالتكليف من الأمر والنهي، وقد تتعلق بالمكلف به أى إيجابه وإعدامه، فإذا قيل: إن الشيء مراد، فقد يراد به إن التكليف به هو المراد، لا عينه وذاته.

وقد يراد به أنه في نفسه هو المراد، أى إيجابه أو إعدامه، فعلى هذا ما وصف بكونه مراداً، ولا وقوع له، فليس المراد به إلا إرادة التكليف به فقط، وما قيل إنه غير مراد، وهو واقع، فليس المراد به إلا أنه لم يرد التكليف به فقط.

ومن حقق هذه القاعدة أمكنه التفصلي عن قوله: ﴿وَمَا اللَّهُ يُرِيدُ ظُلْمًا لِّلْعِبَادِ﴾ ^(٣) بأن يقال: المراد به إنما هو نفي الإرادة بالتكليف به، لا من حيث حدوثه، وكذا قوله: ﴿يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ﴾ ^(٤) معناه الأمر باليسر، ونفيه عن العسر، وعلى هذا يخرج قوله: ﴿وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ﴾ ^(٥) فإنه ليس المراد به وقوع العبادة، بل الأمر بها.

وقول بعض الأصحاب في تقرير الأمر بما ليس بمراد: إن ما يتعلق به الأمر والنهي، إنما هو أخص وصف فعل المكلف، وهو ما يصير به طائعاً أو عاصياً، وذلك الأخص هو ما يتعلق بكسبه ويدخل تحت قدرته، وبه يتحقق معنى التكليف، وهو ما جعلته المعتزلة من توابع الحدوث، لا أن التكليف متعلق بأصل الفعل.

إذ هو فعل الله — تعالى — وذلك لا يجوز التكليف به، إذ هو من فعل الغير، والتكليف بفعل الغير تكليف بما لا يطاق.

(١) سورة البقرة: ٢٠٥.

(٢) سورة الزمر: ٧.

(٣) سورة غافر: ٣١.

(٤) سورة البقرة: ١٨٥.

(٥) سورة الذاريات: ٥٦.

فإذا ما يقع به التكليف إنما هو ما ينسب إلى فعل العبد واكتسابه، وليس ذلك مراداً لله — تعالى — ولا داخلاً تحت قدرته، غير صحيح، على ما سيأتى تفصيل القول فيه إن شاء الله.

وأما ما ذكره من المحال الرابع:

فمبنى على فاسد قولهم: إن ما سبق من الإرادة لا يكون إلا عزمًا، مع سبق فكر وتردد ولا يخفى ما به من التحكم وهو وإن أمكن تخيله في الشاهد، فإنه غير لازم في حق الغائب، كما سلف.

وما قيل من أنه لا حاجة إلى صفة الإرادة مع وجود العلم والقدرة فممتنع، إذ القدرة هي ما يتأتى بها الإيجاد، ولا محالة أن نسبتها إلى سائر الأوقات نسبة واحدة فتخصيصها للحدث بزمان حدوثه، من غير مخصص، مع أن نسبة الأوقات إليها نسبة واحدة، لا معنى له.

وهو كما قيل في التخصيص بالذات من غير فرق، وهذا لا ينعكس في الإرادة كما سلف، فإذا لا بد من المخصص، ثم لو أغنت عن الإرادة لحصول الإيجاد بما لأغنت عن العلم أيضًا، وكيف وأن القدرة عند الخصم في الشاهد ما يتأتى بها الإيجاد، كما في قدرة المختارين بالنسبة إلى أفعالهم.

ومع هذا ليست كافية عن الإرادة حتى إن من كان قادرًا ولم يكن مريدًا فإنه وإن حصل الإيجاد في حقه، صح أن يقال: ليس هو أولى من عدمه، وإن فعله عبث، فهلا قيل مثله في حق البارئ تعالى؟.

وليس العلم مما يصح الاكتفاء به، عنها أيضًا، وإن لزم الحدوث في وقت الحدوث من ضرورة تعلق العلم به، إذ العلم لا يحصل به التمييز، ومع قطع النظر عما به التمييز، فتخصيص الحادث بزمان حدوثه، إذ ذاك، لا يكون أولى به من غيره، ثم إنه لو اكتفى به عن الإرادة، لضرورة وقوع الحادث على وفقه.

لاكتفى به عن القدرة أيضًا لهذا المعنى، كيف وأنه من الجائز أن يحصل العلم في الشاهد لبعض المختارين، بإخبار صادق، بأنه سيفعل كذا على كذا، في وقت كذا، ومع ذلك فالإرادة لا تكون مستغنى عنها؟ فقد بان من هذا أنه لا سبيل إلى القول بالاستغناء بالعلم أو القدرة عن الإرادة أصلاً.

ولا جائز أن يقال بأن معناها هو معنى العلم أو القدرة، إذ هما أعم منها، من حيث إن كل مراد الله — تعالى — مقدور، ومعلوم، وليس كل معلوم أو مقدور مراداً، والقول بأن الأخص هو الأعم، والأعم هو الأخص، محال. فقد بان (أنه) لا بد من صفة زائدة على ذات واجب الوجود، يتأتى بها التخصيص بالحدوث، وتلك الصفة هي الإرادة.

وأما لا بد من قدمها وأزليتها، وقيامها بذات واجب الوجود، وتعلقها بجميع الكائنات، وهي — مع ذلك — متحدة لا كثرة فيها، ومع اتحادها فلا نهاية لها، لا بالنظر إلى ذاتها، ولا بالنظر إلى متعلقاتها.

أما بيان كونها واحدة: فقد قال بعض الأصحاب: لو كانت متعددة لكان تعددها بتعدد متعلقاتها، وما يصح أن تتعلق به الإرادة غير متناه تقديراً، فلو تعددت بتعدده لكانت غير متناهية أعدادها تحقيقاً.

وقد قام الدليل على استحالة ذلك وإن تعددت بسبب تعلقها ببعض المتعلقات التقديرية فذلك يستدعي مخصصاً، والقدم لا تخصص له بجائز دون جائز.

واعلم أن هذا غير صواب، فإن ما ذكره من القسم الأول، فمبنى على القول بامتناع وجود أعداد لا نهاية لها، وهي موجودة معاً، ولا ترتب لها وضعاً، ولا طبعاً، وقد بينا وجه فسادها فيما مضى.

وما ذكره من القسم الثاني، فهو مع ما فيه من التحكم، كاذب في دعواه — بجهة العموم والشمول — استحالة تعلق القدم ببعض المتعلقات الجائزة دون البعض، فإن الممكنات منها ما هو مراد عنده، ومنها ما هو غير مراد، والإرادة قديمة عنده لا محالة، مع هذا التخصيص.

فالرأي الحق أن يقال: لو كانت متعددة ومتكثرة، لم تخل تلك المتكثرات إما أن تختلف من كل وجه، أو تتحد من كل وجه، أو تتحد من وجه وتختلف من آخر: فإن اتحدت من كل وجه فلا محالة أن الإرادة التي أردناها ليست إلا واحداً منها والباقي ليس إرادة.

وإن اختلفت من كل وجه فليس التكثر فيها في صفة الإرادة، لضرورة أن حقيقة الإرادة ليست إلا حقيقة واحدة، وإن اختلفت من وجه دون وجه فما به

التكثر والاختلاف حينئذ لا بد أن يكون خارجاً عن صفة الإرادة، وإلا فهو القسم الأول بعينه، وعند ذلك فما اختص بكل واحد من المتكثرين، إما أن يكون اختصاصه به لذاته، أو باعتبار مخصص خارج: لا جائز أن يقال بالأول وإلا لما وقع الاختلاف فيه بين أعداد الإرادات.

إذا لكل تحت إرادة واحدة، ولا جائز أن يقال بالثاني، وإلا فالمخصص له بذلك إما أن يكون بالذات أو الإرادة: فإن كان بالذات فهو أيضاً أيضاً محال، وإلا لما تخصص به أحد المتماثلين دون الآخر، إذ لا أولوية، وإن كان ذلك بالإرادة، فالكلام في تلك الإرادة، وما به تميزت، كالكلام في الأول، وذلك يفضي إلى التسلسل، وهو ممتنع.

فإن قيل: إضافة التخصيص إلى ما يقتضيه لذاته، وإن كان ممتنعاً، فلا يخفى أن الإرادة عبارة عما يتأتى التخصيص، وإذا كان فلا فرق بينها وبين ما هو قائم بها أو غيرها، فعلى هذا غير ممتنع أن يضاف التخصيص، لما يخص به كل واحد من أقسام الإرادة نفسه، ويكون تخصيصه له، لا لذاته، بل على النحو المفهوم من تخصيصه لما هو خارج عنه، وعند ذلك فليس يلزم الاشتراك على ما لا يخفى، بل ويجوز أن يكون تخصص كل واحد بما يخص به مضافاً إلى الآخر، والتسلسل على هذا يكون منقطعاً.

قلنا: أما الأول فمما لا يتجه، إذ شرط التخصيص بالإرادة أن تكون مخصصة بالوجود، وهذا مما لا يتم بدون ما قيل إنه مميز لها ومخصص، وهو دور ممتنع. وعلى هذا يظهر امتناع ما قيل به ثانياً، فإنه كيف يتصور أن يكون كل واحد من أقسام الإرادة مخصصاً للآخر، وهو إنما يكون مخصصاً لغيره، بعد القول بتخصصه، وهو أيضاً دور محال.

كيف وأن ذلك يفضي إلى إثبات صفات لنفس واجب الوجود خارجة عنها ليست من الصفات النفسية، من غير دليل عقلي، ولا نص شرعي، وهو محال، وهذه المحالات كلها إنما لزم من فرض كون الصفة الإرادية متكررة.

كيف وأن الطريق الموصل إلى ثبوت صفة الإرادة إنما هو كون الكائنات، وذلك إنما يدل على أنه لا بد من إرادة يكون بها التخصيص، والقول بتعدددها مما يزيد على القول الواجب من غير دليل.

فإنه لا مانع من أن تكون الإرادة واحدة والمتعلقات متعددة، وذلك على نحو تعلق الشمس بما قابلها واستضاء بها، فإنه وإن كان متعددًا، لا يوجب تعددها في نفسها وإن أوجب تعدد متعلقاتها، على ما لا يخفى.

وهذا هو الأقرب إلى الإنصاف، والأبعد عن الاعتساف، من جهة أن العقلي قد دل على وجود أصل الإرادة فالقول بنفيها تقصير والقول بتكثيرها إفراط، وكل خارج عن حوزة الاحتياط.

ولعمري إن من رام نفى التكثر من صفة الإرادة أو غيرها من الصفات بغير ما سلكناه لم يجد فيه كلامًا محصلًا.

فإن قيل: قولكم إن ما وقع به التعدد والاختلاف إن كان خارجًا عن حقيقة صفة الإرادة فلزم إثبات صفات للذات خارجًا عن أصل الإرادة، فإنما يستقيم أن لو لم يصح التغير بين الذوات، إلا باعتبار صفات وجودية وأمور حقيقية، وما المانع من أن التغير بين الذوات، باعتبار أسلوب، وإضافات، ومتعلقات خارجة عن الذوات؟ بأن يكون متعلق كل واحد غير متعلق الأخرى، مما نسب إليها أو سلب عنها، وتلك ليست أمورًا وجودية ولا صفات حقيقية.

وذلك على نحو ما يقوله الفيلسوف في وجوب تكثر الأنفس الإنسانية عند مقارنة الأبدان وبعد مفارقتها أيضًا، فإن السبب الموجب للتكثر ليس إلا ملابسة النفس البدن، واختصاصها بالنظر إلى أحواله وتدبيره.

لا أن اختصاصها به اختصاص الصفات بالموصوفات، وأن ما حصل لها من النسبة، من حالة المقارنة، هو الذي أوجب بقاءها متغيرة بعد المفارقة، فعلى هذا غير بعيد أن يكون التغير بين الإرادات المتكثرة، باعتبار النسب والإضافات، وتغير المتعلقات.

قلنا: قد بينا أن الاختلاف يستدعى مميزًا، وما قيل من أنه يجوز أن يسند ذلك إلى السلوب والإضافات فمندفع، وذلك أن السلب عن أحد المتكثرين إن وقعت

بينهما المشاركة فيه، بأن يكون مسلوبًا عن كل واحد منهما، كسلب الحجر عن الإنسان والفرس.

فذلك ما لا يوجب الاختلاف، وإن لم تقع المشاركة بينهما فيه بأن يكون ما سلب عن أحدهما موجبًا للآخر، ففيه إثبات صفة زائدة، وهو عود إلى ما أبطلناه. وأما التغير باعتبار الإضافة والتعلق، فتلك الإضافات والتعلقات إما أن توجب قيام صفات بالمتعلقات أو ليس: فإن أوجبت قيام صفات بالمتعلقات فهو — وإن أوجب التغير — لكنه فيما نحن فيه متعذر، لما بينا.

وإن لم يوجب قيام صفات بالمتعلقات، فهي غير موجبة للتغير في التعلق أصلاً، بل يجوز أن يتحد الشيء اتحادًا مطلقًا، وإن اختلفت إضافته ونسبته، إذا لم تجب له من تلك الإضافات صفات زائدة على ذاته، وهذا مما لا خفاء به. وعلى هذا التحقيق فالإرادة صفة واحدة لا انقسام فيها لا بالحد ولا بالكم، وإن وقع التعدد في متعلقاتها، وتعلقها، وذلك على نحو ما ذكرناه، من تعلق الشمس بما قابلها، واستضاء بها.

فإنه وإن كان متعددًا، أو متغيرًا، لا يوجب وقوع التعدد في الشمس نفسها، وهو المعنى بسلب النهاية عن ذات واجب الوجود وكذا في غير الإرادة من صفات الذات.

وأما سلب النهاية عنها بالنظر إلى متعلقها فليس المعنى به أيضًا إلا أن ما يصح أن تتعلق به الإرادة من الجائزات، لا نهاية له، بالقوة، لا أنه غير متناه بالفعل، وهذا مما لا مرأى فيه، ولا دليل ينفيه، وهذا آخر ما أردنا ذكره ههنا، والله الموفق للصواب.

الطرف الثاني:

في إثبات صفة العلم

مذهب أهل الحق أن الباري — تعالى — عالم بعلم واحد قائم بذاته قدس أزلي متعلق بجميع المتعلقات.

وأما الفلاسفة فمختلفون:

(أ) فمنهم من نفى عنه العلم مطلقاً ولم يجوز أن يكون له علم متعلق بذاته ولا بغيره.

(ب) ومنهم من أوجب له ذلك، لكن منع أن يكون متعلقاً بغيره، بل بذاته.
(جـ) ومنهم من جوز عليه ذلك لكن بشرط كون المتعلق كلياً، وأما الجزئيات فإن تعلق بها فليس ذلك إلا على نحو كلي، لا أنه متعلق بالجزئي، من (حيث) هو جزئي.

وأما المعتزلة فموافقون على العالمية، دون العلمية كما مضى تفصيل مذهبهم. وأما الجهمية فقد ذهبوا إلى أنه عالم بعلم، قائم لا في محل، وهو مع ذلك متجدد بتجدد الحوادث، متعدد بتعدد الكائنات.

وعند ذلك فلا بد من إيضاح السبيل إلى زيف مذاهب أهل التعطيل:
أما على رأي الإلهيين: فإنه لما انحسم على من أثبت كونه عالماً طريق التوصل إليه بتوقف تخصيص الجائزات عليه، كما سبق وصفه من مذهبهم، ولم يمكن الاسترواح إلى ما استروح إليه المتكلمون أهل الحق، لمناقضات تلزمه — انتهج في ذلك منهجاً غريباً، وهو أنه زعم أن الوجود، من حيث إنه طبيعة الموجود، غير ممتنع عليه أن يُعلم ويُعقل.

وإنما يعرض له أنه لا يعلم ويعقل بسبب صاد ومانع راد، وهو كونه في المادة، ومتعلقاً بعلائق المادة، وكل وجود مجرد عن المادة وعلائقها، فغير ممتنع عليه أن يُعلم، وهو وإن كان متوهماً غير سديد.

وما قيل من أن طبيعة الوجود غير ممتنع عليها أن تعقل، فلا محالة أن إطلاق لفظ الوجود على واجب الوجود وعلى غيره، ليس إلا بطريق الاشتراك لا

بالتواطؤ، وإلا كان مشاركاً لها في طبيعتها، ويلزم أن تكون ذات واجب الوجود ممكنة مفترقة إلى مرجح خارج وهو محال.

فعلى هذا إن أريد بلفظ الوجود كل مدلولاته بحيث تكون ذات واجب الوجود مندرجة فيه، وداخله تحته، فدعوى مجردة، وإدراج محل التراع في كلية ما صادر على كونه مسلماً، ولا يخفى ما فيه من الزيف، فإنه لو سلم أنه غير ممتنع أن يعلم لوجب أن يكون العلم له إما واجباً، وإما ممكنًا: والإمكان منتف عن ذاته، عنده، مطلقاً، فبقى أن يكون واجباً وذلك محل النزاع.

وإن أريد طبيعة كل موجود سوى واجب الوجود فمع بعده غير مفيد ولا مؤد للمقصود، إذ الحكم على القضية الجزئية بمثل ما حكم به على الكلية إنما يلزم أن لو كانت الجزئية داخلية فيها، وليس كذلك.

وإن زال المانع فغير مفيد لعدم القبولية والاختضاء معاً، ثم ومع التقدير بكونه عالماً، فلا معنى للخوض في التفصيل، بين ذاته وباقي الذوات، ولا بين الكليات والجزئيات كما سنبينه.

فالحق أن مبدأ النظر في مبدأ أهل الحق مستمد من التخصيص والتمييز بصفة الإرادة، ومع ثبوت ذلك: فالتمييز إما أن يكون محاطاً به أو غير محاط به، لا جائز أن يكون غير محاط به، وإلا لما تصور تمييزه عن غيره، فإذا لا بد من الإحاطة به ثم كيف ينكر ذلك والعقل الصريح يقضى بيديه، بأن صدور ما هو على غاية من الإحكام والإتقان عمن لا إحاطة له محال.

كيف وأنه لو لم يكن متصفاً بالعلم لكان ناقصاً بالنسبة إلى من له العلم من مخلوقاته كما سبق بيانه وهو محال.

وعند لزوم هذا العلم له إما أن يكون معنى عدمياً، أو لا وجودياً ولا عدمياً، وإما أن يكون وصفاً وجودياً.

لا جائز أن يقال بكونه عدمياً، إذ لا فرق بين قولنا إنه لا علم له، وبين قولنا إن علمه معنى عدمي، كيف وأن من فهم مدلول هذه اللفظة لم يجد من نفسه أن فهمه لأمر سلبى عدمي ألبته.

ولا جائز أن يقال بأنه لا موجود ولا معدوم، إذ هو مبني على القول بالأحوال، وقد أبطلناها، وإذ ذاك فلا بد من أن يكون معنى وجوديًا، وهو مع ذلك قلم أزلي، قائم بذات الرب تعالى، متعلق بجميع الكائنات، متحد لا كثرة فيه، غير متناه بالنظر إلى ذاته ومتعلقاته، وبيان ذلك على نحو بيانه في الإرادة، وقد عرف فلا حاجة إلى إعادته، لكن ربما أشكل وجه استعمال ما ذكرناه في بيان اتحاد الإرادة في العلم، والسييل فيه أن يقال بعد إبطال الاقتضاء للتخصيص بالذات، وتعين الاقتضاء بالقدرة والإرادة فإن شرط هذا الاقتضاء تعلق العلم بالمتقضى كما سلف.

وإذ ذاك فيما أن يكون كل واحد من أقسام العلم هو المتعلق بما تخصصه القدرة والإرادة، أو غيره: فإن كان هو، فهو إنما يتم تعلقه بغيره، أن لو كان متخصصًا بالوجود، وذلك يفضي إلى الدور، كما دار في الإرادة، وإن كان غيره لزم منه التسلسل أو الدور، كما حققناه في الإرادة، وهو أيضًا ممتنع.

والذي يخص هذا الطرف من التشكيكات ويتجه عليه من الخيالات قولهم: لو كان له علم لما خرج عن أن يكون ضروريًا أو نظريًا، وأن يكون تعلقه بالمعلومات على نحو تعلق علومنا بها، ويلزم إذ ذاك الاشتراك بين العلم الحادث والقلم في الحقيقة، لضرورة اشتراكهما في أخص صفات العلم الحادث، وذلك في حق واجب الوجود محال.

ثم ولو قدر كونه عالمًا فما المانع من أن يكون تعلقه بذاته دون غيره؟ وبم الرد على من زعم ذلك، وقال: لو علم غير ذاته لم يخل إما أن يكون علمه بذاته هو علمه بغيره أو هما متغايران: لا جائز أن يكونا واحدًا، إذ العقل يقضى بإبطاله، ولا جائز أن يكونا متغايرين وإلا لزم التعدد في علم الباري تعالى وهو محال؟ ثم لو قدر تعلقه بغيره فما المانع من أن يكون ذلك مختصًا بالكليات دون الجزئيات؟ وبما الرد على من أبطل ذلك؟ وزعم أنه لو كان علم الباري متعلقًا بالجزئيات الكائنات الفاسدات لم يخل عند تعلقه بها، إما أن يكون سابقًا عليها، أو حادثًا ومتجددًا بتجددها: لا جائز أن يكون أوليًا، وإلا كان ذلك جهلاً لا علمًا، وإن

كان حادثاً فهو إما أن يكون في ذاته أو في غير ذاته، وعلى كل تقدير فهو محال لما سبق.

وأيضاً فإنه إما أن يكون العلم بالكائنات عبارة عن انطباع صورها في النفس، أو عبارة عن إضافة تحصل بينها وبينه: فإن كان الأول لزم أن يكون ذات واجب الوجود متجزئة لانطباع المتجزئ فيها كما يأتي.

وإن كان الثاني فالعلم إذ ذاك إما قديم أو حادث: لا جائز أن يكون قديماً وإلا لوجب أن يكون الحادث الذي تعلق به قديماً لضرورة أن الإضافة لا تحصل إلا بين شيئين، والقول بقدّم الحادثات محال، وإن كان حادثاً فهو محال أيضاً، كما سبق.

ومستند ضلال الجهمية في القول بحديث علم الباري — تعالى — لا في محل، وتجدده بتجدد المعلومات، وتكثره بتكثرها، ليس إلا هذه الخيالات، والاعتماد على هذه التمويهات، والكشف عن وجه الحق فيها متوقف على الانفصال عنها، فنقول:

قد قدّمنا أنه لا بد أن يكون له علم، وما قيل من إنه إما أن يكون بديهيّاً أو نظريّاً، فإنما ينفع أن لو تبين قبوله لهذا الانقسام وإلا فلا، ومجرد القياس على الشاهد في ذلك مما لا يفيد كما أسلفناه.

ثم إن البديهي لا معنى له إلا ما حصل من غير نظر ولا دليل ولا تصح مفارقه أصلاً، وهذا بعينه ما ثبت للرب تعالى، وإن لم يصح إطلاق اسم البديهة عليه، من جهة الشرع، لعدم وروده به.

فالمنازعة إذا ليست إلا في إطلاق اللفظ، لا في نفس المعنى، ولا حاصل له، اللهم إلا أن يعنى بالبديهة غير ما ذكرناه، والاشتراك بين العلم القديم والحادث إنما يلزم أن لو اشتركا فيما هو أخص صفة لكل واحد منهما أو لأحدهما وليس كذلك، بل صفة العلم الرباني: وجوب تعلقه بسائر المعلومات، من غير تأخر، على وجه التفصيل.

وأخص وصف العلم الحادث جواز تعلقه بالمعلومات، لا نفس وقوع التعلق، ولا يخفى إذ ذاك انتفاء الاشتراك بينهما، ثم إن ذلك لازم على المعتزلي في العالمية أيضاً، إذ نسبة العالمية إلى العلمية، على نحو نسبة العلم إلى العلمية. وما قيل: من أنه لو تعلق علمه بذاته وبغير ذاته لاتحداً أو تغايراً وهما محالان، ففاسد، إذ لا مانع من أن يكون العلم في نفسه واحداً، ومتعلقاته مختلفة، ومتغايرة.

وهو متعلق بكل واحد منهما على نحو تعلق الشمس بما قابلها واستضاء بها، بل وعلى نحو ما يقوله الخصم في العقل الفعال لنفوسنا، فإنه متحد، وإن كانت متعلقاته متكررة ومتغايرة.

وما اعتمد عليه في اختصاص التعلق بالكليات دون الجزئيات فباطل أيضاً، فإن تعلق العلم بالكائنات مما لا يوجب تجدد العلم ولا الجهل من سبقه، إذ السابق هو العلم بأن سيكون، والعلم بأن سيكون الشيء هو نفس العلم بكونه في وقت الكون، من غير تجدد ولا كثرة.

وإنما المتجدد هو نفس المتعلق والتعلق به، وذلك مما لا يوجب تجدد المتعلق، بعد سبق العلم بوقوعه في وقت الوقوع، وفرض استمراره إلى ذلك الوقت، فإننا لو رفعنا كل علم حادث من النفس لم يكن في حال حدوثه غير معلوم، وإلا كان العلم بأن سيكون في وقت كونه — مع القول بفرض استمراره — جهلاً، وهو محال، ولهذا إن من علم بالجزء بأن سيقوم زيد مثلاً، في الوقت الفلاني، فإنه لا يجد نفسه محتاجة إلى علم متجدد بوقوعه في ذلك الوقت، إذا انتهى إليه، وفرضنا بقاء علمه السابق إلى ذلك الوقت.

وما يجده الإنسان من نفسه من التفرقة بين قبل الكون وبعده فإنما هو عائد إلى إدراكات حسية، وأمور خارجية عن العلم لم تكن قبل الكون، أما في نفس العلم فلا، بل غاية ما يقدر أن تعلق العلم به، عند الكون، لم يكن متحققاً قبل الكون، وغاية ما يلزم ذلك انتفاء تعلق العلم بوجوده في حال عدمه، وتجدد التعلق به في حال الوجود.

وذلك مما لا يلزمه القول بحدوث صفة العلم، بل العلم قد يكون قديماً وإن كان ماله من التعلقات والمتعلقات متحدة، ومتغيرة، بناءً على تجدد شروط التعلق وتغيرها.

كيف وأن هذا مما لا يتجه من الخصم، سواء كان نافيًا كالمعتزلي والفلسفي، أو مثبتًا له حادثًا كالجهمي، وذلك لأن سبق العلم بوجود الشيء في حالة عدمه، إن كان جهلاً، والجهل قبيح، فلا محالة أن القول بانتفاء العلم به أيضاً جهل، ويلزم أن يكون قبيحاً، وليس انتفاء العلم أصلاً ورأساً كما ظنه النفاة، أو انتفاء قدمه كما ظنه الجهمي لضرورة دفع ما يتحصل من تحقق الجهل — بأولى من إثباته والقول بقدمه، دفعاً لما يلزم من الجهل، ولا محيص عنه.

وما يخص المعتزلة من النفاة لزوم ما ألزموه عليهم في العالمية، حيث قضوا بكون البارئ تعالى عالماً في القدم، وعند ذلك: فيما أن يكون عالماً بوجود الحادث قبل حدوثه، أو تجددت له العالمية بتجدد الحادث، وعلى كل تقدير فما هو جواب لهم في حكم العلم هو جواب لنا في نفس العلم.

وما يخص الجهمية هو أن يقال: ولو كانت العلوم الربانية حادثة، فتلك العلوم إما أن تفتقر إلى علوم تتعلق بها في حال حدوثها أولاً تفتقر، لا جائز أن يقال بالأول، وإلا أفضى إلى التسلسل وهو محال.

ولا جائز أن يقال بالثاني، إذ لو استغنت عن تعلق العلم بها مع كونها حادثة لكان كل حادث هكذا، كيف وأن عند الخصم أن العلم الحادث سابق على المعلوم بشيء يسير، وكل علم سابق — كان السبق متناهيًا أو غير متناه — فإنه علم ما سيكون لا علم بالكون، إذ العلم بالكون قبل وقته يمتنع، وعند هذا فلا فرق بين أن يكون حادثاً أو قديماً فيما يرجع إلى نفس ما أوردوه من الإلزام.

وليس تعلق العلم بالمعلوم عبارة عن انطباع صورة المعلوم وشكله، في نفس العالم به، وإلا لما تصور القول بتعلق السواد والبياض معاً، لما فيه من القول باجتماع الضدين في محل واحد، وليس الاستحالة في اجتماعها منوطة بالحادث

والوجود العيني، فإن ذلك مما لا يوجب التضاد، لكونه قضية واحدة لا اختلاف فيها.

فإذا ليس التضاد إلا لما أمكن تعقله من معنى السواد والبياض وما يلتحق بكل واحد منهما، مما يكون به الاشتراك بينهما في حالة الوجود العيني.

كيف وأنه لو كان التعلق هو الانطباع، لما تصور أيضًا أن يتعلق العلم بما يزيد في الكم على محل الانطباع، ثم إن ذلك إنما يستند إلى أصل فلسفي، وهو مناقض لأصله في ذلك، من جهة قضائه بإدراك القوة الوهمية بألة جرمانية، لما لا تجزى له في نفسه، وليس بمادى، وذلك على نحو إدراك الشاة للمعنى الموجب لفرقتها عن الذئب، فلو كان التعلق هو نفس الانطباع، فكما يستحيل انطباع المتجزى فيما لا تجزى له، فكذا يستحيل انطباع غير المتجزى في المتجزى، فليس التعلق إذاً إلا عبارة عن معنى إضافي، يحصل بين العلم والمعلوم.

وذلك مما لا يستدعى كون المعلوم معنى وجوديًا، ولا أمرًا حقيقيًا، وإلا لما جاز تعلق العلم باستحالة اجتماع الضدين، وبانتفاء كون الجسم الواحد في آن واحد، في مكانين، ولا بانتفاء الشريك لواجب الوجود، على ما لا يخفى.

ثم إن ذلك مما يلزم الخصوم من المعتزلة في اعتقادهم قدم العالمية كما سلف.

والله ولى التوفيق

الطرف الثالث:

فى إثبات صفة القدرة

ويجب أن يكون البارى — تعالى — قادراً بقدرة، لضرورة ما أسلفناه من البيان، وأوضحناه من البرهان، فى مسألة العلم والإرادة، ويجب أن تكون صفة وجودية قديمة أزلية قائمة بذات الرب تعالى، متحدة لا كثرة فيها، متعلقة بجميع المقدورات، غير متناهية بالنسبة إلى ذاتها، ولا بالنظر إلى متعلقاتها، لما حققناه.

وليست القدرة عبارة عما يلزمه الإيجاد بل ما يتأتى به الإيجاد، على تقدير تهيئه، من غير استحالة ذلك، على نحو ما فى التمييز والتخصيص بالإرادة، وبه يتبين فساد قول من ألزم الإيجاد بالقدرة القديمة على من نفى الإيجاد بالذات، حيث ظن أن القدرة القديمة يلزمها الإيجاد لا ما يتأتى بها الإيجاد وإن لم يلزمها. فإن قيل: كيف تدعون أن كل ممكن مقدور لله — تعالى — وأكثر أفعال الحيوانات بأسرها مقدورة لها — كما سيأتى — وإذ ذاك فلو كانت مقدورة لله — تعالى — للزم أن يكون مقدور بين قادرين وذلك ممتنع — كما يأتى أيضاً.

وأيضاً فإن أكثر الموجودات متولدة بعضها عن بعض، وهكذا ما نشاهده من تولد حركة الخاتم ضد حركة اليد، وكذا فى حركة كل متحرك بحركة ما هو قائم به وملازم له، فإنه لا يمكن أن يقال: إن حركة الخاتم مخلوقة لله — تعالى — وإنها غير تابعة لحركة اليد، وإلا لجاز أن يخلق حركة أحدهما مع سكون الأخرى وهو لا محالة ممتنع.

والجواب: أما ما ذكروه من الشبهة الأولى: فسيأتى الجواب عنها فى مسألة «خلق الأفعال» إن شاء الله تعالى.

وأما ما ذكروه من الشبهة الثانية: فإنهم إن أرادوا بالتولد ههنا أن الحركة التى للخاتم كامنة فى حركة اليد، وهى تظهر عند حركة اليد منها، كما يظهر الجنين فى بطن أمه، وكما فى كل ما يتوالد.

فهو المفهوم من لفظ التوالد، لكنه ههنا غير مشاهد كما ادعوه ولا متصور أيضاً، بل المشاهد المتصور ليس إلا لزوم حركة الخاتم لحركة اليد، فإن أُريد بالتولد هذا فلا مشاحة في التسمية، وإن كانت بالنسبة إلى الاصطلاح الوضعي خطأ، لكنه مع ذلك مما لا يلزم أن يكون وجوده عن وجود حركة اليد، بل من الجائز أن يكون موجودان أحدهما يلزم الآخر، إما عادة كملازمة التسخين للنار، والتبريد للماء والأفيون.

وإما اشتراطاً كملازمة العلم للإرادة، والحياة للعلم، وليس ولا أحدهما مستفاداً من الآخر بل كلاهما مخلوقان لله تعالى.

وبهذا يندفع ما ذكره من أنه لو كان اللازم مخلوقاً لله — تعالى — لجاز خلق أحدهما مع سكون الآخر، كيف وأنه كما تتوقف حركة الخاتم على حركة اليد تتوقف حركة اليد على حركة الخاتم حتى إنه لو فرض عدم انتقال الخاتم عن مكانه كان القول بحركة اليد مستحيلًا.

فعلى هذا ليس جعل حركة اليد علة لحركة الخاتم لتوقفها عليها بأولى من العكس، بل الواجب أنهما معلولان لعلة واحدة، وإن قدر تلازمهما في الوجود. وعند هذا فلا بد من الإشارة إلى دقيقة وهي: أن ما علمه الله — تعالى — أنه لا يكون، منه ما هو ممتنع الكون لنفسه، وذلك كاجتماع الضدين، وكون الشيء الواحد في آن واحد في مكانين ونحوه، ومنه ما هو ممتنع الكون لا باعتبار ذاته، بل باعتبار أمر خارج، وذلك مثل وجود عالم آخر وراء هذا العالم أو قبله، فما كان من القسم الأول، فهو لا محالة غير مقدور، من غير خلاف.

وما كان من القسم الثاني، وهو أن يكون ممتنعاً لا باعتبار ذاته بل باعتبار تعلق العلم بأنه لا يوجد، أو غير ذلك، فهو لا محالة ممكن باعتبار ذاته، كما سلف، والممكن — من حيث هو ممكن — لا ينبو عن تعلق القدرة به، والقدرة — من حيث هي قدرة — لا يستحيل تعلقها بما هو — في ذاته — ممكن، إذا قطع النظر عن غيره.

إذ الممكن من حيث هو ممكن لا ينبو عن تعلق القدرة به والقدرة من حيث هي قدرة لا تتقاصر عن التعلق به لقصور فيها ولا ضعف.

فعلى هذا الممكن صالح أن تتعلق به القدرة، من حيث هو كذلك، ولا معنى لكونه مقدوراً غير هذا، وإطلاق اسم المقدور عليه بالنظر إلى العرف، وإلى الوضع — باعتبار هذا المعنى — غير مستبعد، وإن كان وجوده ممتنعاً باعتبار غيره.

وأما إن أُريد به أنه غير مقدور، بمعنى أنه يلزم منه المحال باعتبار أمر خارج، أو أنه لم تتعلق به القدرة، بمعنى أنها لم تخصصه بالوجود بالفعل، فهو وإن كان مخالفاً للإطلاق فلا مشاحة فيه، إذ المنازعة فيه لا تكون إلا في إطلاق اللفظ، لا في نفس المعنى.

والله ولي التوفيق

الطرف الرابع:

في إثبات صفة الكلام

ذهب أهل الحق من الإسلاميين إلى كون الباري — تعالى — متكلمًا بكلام قدم أزلى نفساني، أحدى الذات، ليس بحروف ولا أصوات، وهو — مع ذلك — ينقسم بانقسام المتعلقات، مغاير للعلم والقدرة والإرادة وغير ذلك من الصفات. وأما أهل الأهواء المختلفون: فمنهم نافون للصفة الكلامية، ومنهم مثبتون ثم المثبتون: منهم من زعم أن كلام الرب — تعالى عن قول الزائعين — مركب من الحروف والأصوات، مجانس للأقوال الدالة والعبارات، كالمعتزلة والخوارج والإمامية، وغيرهم من طوائف الحشوية.

ثم اختلف هؤلاء: فذهب الحشوية إلى أنه قدم أزلى قائم بذات الرب تعالى، وذهب النافون إلى أنه حادث موجود بعد العدم، قائم لا في محل، لكن منهم من لم يجوز إطلاق اسم الحدث عليه مع كونه يقطع بحدثة، ومنهم من لم يتحاش عن ذلك.

ومن المثبتين من زعم أن الكلام قد يطلق على القدرة على التكلم، وقد يطلق على الأقوال والعبارات، وعلى كلا الاعتبارين فهو قائم بذات الرب — تعالى — لكن إن كان بالاعتبار الأول.

فهو قدم متحد لا كثرة فيه، وإن كان بالاعتبار الثاني كان حادثًا متكررًا، وهؤلاء هم الكرامية، ومن تابعهم من أهل الضلال.

ونحن الآن نبتدئ بذكر طرق عول عليها العامة من المتكلمين في إثبات الكلام، وننبه على مواضع الزلل فيها، ثم نوضح بعد ذلك الأجود من الجانبيين، ونكشف عن مستند الطائفتين إن شاء الله.

فمن جملة ما اعتمد عليه أن قالوا: العقل الصريح يقضى بتجويز تردد الخلق بين الأمر والنهي ووقوعهم تحت التكليف، فما وقع فيه التردد إما قدم أو حادث، فإن كان قديمًا فهو المطلوب.

وإن كان حادثاً فكل صفة حادثة لا بد أن تكون مستندة إلى صفة قديمة للرب تعالى قطعاً للتسلسل، وإذا كان ذلك وجب أن يستند تكليفهم إلى أمر ونهى هو صفة قديمة للرب — تعالى.

وهذا ما لا يصح التعويل عليه، وذلك أنه إما أن يدعى أن الخلق جائز تكليفهم وترددهم بين الأمر والنهي من الخالق أو من المخلوق، فإن كان الأول فهو عين المصادرة على المطلوب، وإن كان الثاني فغير مفيد ولا مجد للمقصود. ولا يلزم من كون ما وقع به التكليف من الأوامر والنواهي جائزاً أن يستند إلى صفة قديمة، أن تكون أمراً ونهياً، حتى لا يكون أمر حادث إلا عن أمر، ولا نهي إلا عن نهي، فإن افتقار الجائز في الوجود لا يدل إلا على ما يجب الانتهاء إليه والوقوف عليه، ولا دلالة له على كونه أمراً أو نهياً، ومن رام إثبات ذلك فقد كلف نفسه شططاً.

ثم لو وجب ذلك لكان اتلبارى تعالى متصفاً بمثل كل ما وجد في عالم الكون والفساد من الكائنات وذلك محال.

ولهذا انتهج بعض الأصحاب في الإثبات طريقاً آخر فقال: قد ثبت كون البارى — تعالى — علماً، ومن علم شيئاً يستحيل أن لا يخبر عنه، بل العلم والخبر متلازمان، فلا علم إلا بخبر ولا خبر إلا بعلم، وهو من النمط الأول في الفساد. فإنه إن ادعى ذلك بطريق العموم والشمول في حق الخالق والمخلوق فهو نفسه مصادرة على المطلوب، ولا يخفى ما فيه من الركاكة والفهامة، وإن ادعى ذلك في حق المخلوق فقط فإنه، وإن سلم، مع إمكان التزاع فيه، فليس بحجة في حق الغائب، على ما سلف.

ولربما وقع الاعتماد هنا أيضاً على الطريق المشهور وهو أن البارى تعالى حي فلو لم يكن متصفاً بالكلام لكان متصفاً بضده وهو الخرس، وذلك فسى البارى — تعالى — نقص، وقد نبهنا على ما فيه من الخلل، وأشرنا إلى ما يتضمنه من الزلل، فيما سلف فلا حاجة إلى إعادته.

ولما تخيل بعض الأصحاب ما في طي هذه المسالك من الزيف، واستبان ما في ضمنها من الحيف، جعل مستنده في ذلك جملاً من الأحاديث الواردة من السنة،

وأقوال الأمة، وهى مع تقاصرها عن ذروة اليقين، وانخطاطها إلى درجة الظن والتخمين، من جهة المتن والسند، فالاحتجاج بها إنما هو فرع إثبات الكلام، إذ مستند قول الأمة ليس إلا قول الرسول، والرسول لا معنى له إلا المبلغ لكلام المرسل، فإذا لم يكن للمرسل كلام لم يكن من ورد الأمر والنهى على لسانه رسولاً بل هو الأمر والنهى.

وسواء كان ذلك مخلوقاً له أو غيره على اختلاف المذاهب، ولا يكون ذلك حجة، وصار كما فى الواحد إذا أمر غيره أو نهاه، فإذا حصل الاستدلال على ثبوت الكلام يرجع إلى ما الاحتجاج به فرع ثبوت الكلام، وهو دور ممتنع، ولا حاصل له عند منكرى النبوات وجاحدى الرسالات.

فإذا ما هو أقرب إلى الصواب فى هذا الباب، إنما هو الاعتماد على ما وقع عليه الاعتماد أولاً، من إثبات الصفات السابقة، ثم كيف لا يكون له كلام، وبه يتحقق معنى الطاعة والعبودية لله — تعالى —.

فإن من لا أمر له ولا نهى له لا يوصف بكونه مطاعاً ولا حاكماً، وبه أيضاً يتحقق معنى التبليغ والرسالة، فإنه لا معنى للرسول إلا المبلغ لكلام الغير، فلو لم يكن لله تعالى كلام وراء كلام الرسول المخلوق فيه — إما له عندهم، أو لله تعالى على أصلنا — لما صح أن يقال إنه مبلغ ولا رسول، ولكان كاذباً فى دعواه: إني رسول الله رب العالمين فيما أمرت به ونهيت، وذلك كالواحد منا، إذا أمر غيره أو نهاه، ولم يكن مبلغاً عن الغير، فإنه لا يسمى رسولاً.

وذلك لازم فى حق المعترف بالنبوات، المصدق بالرسالات، لا محالة، وإذا تحقق ما ذكرناه، فلا بد من الإشارة إلى الكشف عما يختص بهذا الطرف من شبه الجاحدين ومعتمد المعطلين:

أما الفلاسفة، فإنهم قالوا: ما ذكرتموه من الطريقة فى إثبات الكلام، فإنه متوقف على التصديق بكبرائها، وبم الرد على منكرها والجاحد لأصدقها فى نفسها؟ والذى يدل على كذبها فى نفسها أنه لو كان لله كلام لم يخل إما أن يكون من جنس كلام البشر أو ليس: فإن كان من جنس كلام البشر فهو محال، وإلا لزم أن يكون مشاركاً لكلام البشر فى جهة الإمكان والعرضية.

ويلزم أن يكوى الباري تعالى محلاً للأعراض وهو متعذر، ثم إن كان من جنس كلام البشر، فإما أن يكون من جنس كلام اللسان، أو مما في النفس، فإن كان من جنس كلام اللسان فإما أن يكون بحروف وأصوات، أو لا بحروف ولا أصوات، أو صوت بلا حرف، أو حرف بلا صوت.

لا جائز أن يقال: بالأول، إذ الصوت لا يكون إلا عن اصطكاكات أجرام، والحروف هي عبارة عن تقطيع الأصوات، وذلك يستدعى أن يكون الباري جرمًا، وهو ممتنع، ولا جائز أن يقال بالثاني، وإلا فهو خارج عن جنس اللسان.

فإن كلام اللسان عبارة عن الأصوات مقطعة، دالة بالوضع على غرض مطلوب، وعلى هذا يمتنع تفسيره بالثالث والرابع أيضًا، ثم كيف يكون الكلام حروفًا بلا أصوات، وليست الحروف إلا عبارة عن تقطيع الأصوات؟ أو كيف يكون الصوت كلامًا من غير حرف.

وكيف يقع الافتراق بينه وبين هبوب الرياح، ودوى الرعود، ونقرات الطبول، ونحوه؟.

هذا إن قيل: إنه من جنس كلام اللسان، وإن قيل: إنه من جنس ما في النفس، فذلك لا يسمى كلامًا، ولو سمي كلامًا، فالمعقول من كلام النفس ليس خارجًا عن القدرة والإرادة والتمييز الحاصل للنفس الحيوانية، والحواس الباطنية. وذلك كما تتصوره القوة الخيالية من شكل الفرس عن شكل الحمار ونحوه، وما تتصوره القوة الوهمية (للشاة) من المعنى الذى يوجب نفرتها عن الذئب ونحوه، أو التمييز الحاصل للنفس الناطقة الإنسانية بالقوة النظرية التى بها إدراك الأمور الكلية (بالفكرة) والروية، وذلك كتصورنا معنى الانسان، من حيث هو إنسان، وكمحكمنا عليه بأنه حيوان، ونحوه.

فإن أريد به القدرة أو الإرادة فذلك غير مبين لما أثبتموه أولاً، وإن أريد التمييز والتصور الحاصل للنفس الحيوانية أو النفس الإنسانية، فذلك أيضًا غير خارج عن قبيل العلوم.

كيف وأنه متعذر أن يراد به التمييز الحاصل بالحواس الباطنية، فإن إدراكها لذلك لا يكون صادقًا، إلا بأن تنطبع أولاً الصورة المحسوسة الخارجية في إحدى

الحواس الظاهرة الخمسة، ثم بتوسطها تنطبع في الحس المشترك، وهي القوة المرتبة في مقدم التجويف الأول من الدماغ، على نحو انطباع الصور في الأجرام الصقيلة المقابلة، ثم بتوسطها في المصورة ثم في المفكرة ثم في الوهمية ثم في الحافظة.

وبعض هذه القرى وإن لم يفتقر في الانطباع إلى حضور المادة، كما في المصورة والمفكرة والوهمية والحافظة، فهي بأسرها لا تنفك عن الانطباع عن علائق المادة، وأن إدراكها لا يكون إلا بانطباع الأشكال، والصور الجزئية القابلة للتجزى، وانطباع ما يقبل التجزى لا يكون إلا فيما هو قابل للتجزى، والبارئ يستحيل أن يكون متجزئاً، وأما إن أريد به غير هذا فهو تفسير له بما ليس بمعقول، وإن قيل إنه ليس من جنس كلام البشر فهو أيضاً غير معقول، وما ليس بمعقول كيف نسلم كونه كاملاً للرب تعالى وأن عدمه نقصان.

وقولكم: إنه لو لم يكن له أمر ولا نهي لما تحقق معنى الطاعة لله — تعالى — ولما صحت الرسالة فليس كذلك، بل صحة ذلك تستند إلى التسخير على وجه الطوعية، والإذعان على وفق الإرادة والاختيار، فإن تسخيره للمخلوقات، وإبداعه للكائنات بلا آلات ولا أدوات، وتقليب الخلائق بين أطوار المرغبات والمنفرات على وجه الطوعية، حالة تنزل منزلة القول بالأمر والنهي، حتى لو عبر عن تلك الحالة بالقول كان ذلك أمراً ونهياً.

وإليه الإشارة بقوله تعالى: ﴿ثُمَّ أَسْتَوَىٰ إِلَى السَّمَاءِ وَهِيَ دُخَانٌ فَقَالَ لَهَا وَلِلْأَرْضِ اأَقْبِيَا طَوْعًا أَوْ كَرْهًا قَالَتَا أَتَيْنَا طَائِعِينَ﴾ ^(١) وليس ذلك عبارة إلا عن الانقياد والاستسغار، إذ يتعذر أن يكون ذلك خطاباً في حق السماء أو قولاً لها، ولذلك قد يشتد صفاء بعض الناس بحيث يقرب اتصالها بالعقول الكروية والنفوس الروحانية، بحيث يطلع على الأشياء الغيبية من غير واسطة ولا تعلم، يسمع من الأصوات ويرى من الصور ما لا يراه من ليس من أهل منزلته من البشر، على ما يراه النائم في منامه، فتكون حالته إذ ذاك نازلة منزلة ما لو أوحى إليه بأن الأمر الفلاني كذا وكذا، ولا مشاحة في الإطلاقات بعد انكشاف غور المعنى.

وأما المعتزلة: فإنهم لم يخالفوا في كون البارئ تعالى متكلمًا، وفي أن له كلامًا، ولكنهم قالوا: معنى كونه متكلمًا وأن له كلامًا أنه فاعل للكلام، وذلك صفة فعلية لا صفة نفسية، ثم كيف يكون متكلمًا، بمعنى قيام الكلام به؟.

ولو كان كذلك فالكلام لا محالة مشتمل على أمر ونهى، وخبر واستخبار ونحوه، وهو إما أن يكون قديمًا أو حادثًا: فإن كان قديمًا أفضى إلى إثبات قديمين وهو ممتنع كما سلف، ثم إنه يفضى إلى الكذب في الخبر من قوله: ﴿إِنَّا أَرْسَلْنَا نُوحًا إِلَىٰ قَوْمِهِ﴾ ^(١) وقوله: ﴿وَإِذْ قَالَ مُوسَىٰ لِقَوْمِهِ﴾ ^(٢) وقوله: ﴿كَمَا قَالَ عِيسَىٰ ابْنُ مَرْيَمَ لِلْحَوَارِيِّينَ﴾ ^(٣) ونحو ذلك، من حيث إن الخبر قديم والمخبر عنه محدث، ويلزم منه أن يكون أمرٌ ونهى وخبر واستخبار ولا مأمور ولا منهى ولا مستخير عنه، وذلك كله ممتنع وإن كان حادثًا لزم أن يكون الرب — تعالى — محلاً للحوادث وهو محال.

وأيضًا فإن الأمة من السلف والخلف مجمعة على كون القرآن معجزة الرسول، والبرهان القاطع على صدقه، وذلك يجب أن يكون من الأفعال الخارقة للعادة المقارنة لتحدى الأنبياء بالرسالات، فإنه إن كان قديمًا أزليًا لم يكن ذلك مختصًا ببعض المخلوقين دون البعض، إذ القدم لا اختصاص له، ولو جاز أن يجعل بعض الصفات القديمة معجزًا لجاز ذلك على باقى الصفات كالعلم والقدرة والإرادة، إذ الفرق تحكم لا حاصل له.

ومما يدل على أنه فعل الله تعالى ما ورد به التزويل من قوله: ﴿مَا يَأْتِيهِمْ مِّن ذِكْرٍ مِّن رَّبِّهِمْ مُّحَدَّثٍ﴾ ^(٤) وقوله: ﴿وَكَانَ أَمْرُ اللَّهِ مَفْعُولًا﴾ ^(٥) وقوله: ﴿إِنَّا جَعَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا﴾ ^(٦) إلى غير ذلك من الآيات.

(١) سورة نوح: ١.

(٢) سورة البقرة: ٥٤.

(٣) سورة الصف: ١٤.

(٤) سورة الأنبياء: ٢.

(٥) سورة الأحزاب: ٣٧.

(٦) سورة الزخرف: ٣.

وأيضاً فإن الأمة من السلف مجمعة على أن القرآن كلام الله، وهو منتظم من الحروف والأصوات، ومؤلف ومجموع ممن سور وآيات، ومن ذلك سمي قرآناً، أخذاً من قول العرب: «قرأت الناقة لبنها في ضرعها» أى جمعتها، ومنه قوله: ﴿إِنَّ عَلَيْنَا جَمْعَهُ وَقُرْآنَهُ﴾^(١) ولولا ذلك لما تصور أن يسمعه موسى، وهو لا محالة قد سمعه، وهو مع ذلك مقروء بالسنتنا، محفوظ في صدورنا، مسطور في مصاحفنا، ملموس بأيدينا، مسموع بآذاننا، منظور بأعيننا.

ولذلك وجب احترام المصحف وتبجيله، حتى لا يجوز للمحدث لمسه، ولا القربان إليه، ولا يجوز للجنب تلاوته، وقد وردت الظواهر من الكتاب والسنة تدل على كونه مسموعاً وملموساً وأنه بحرف وصوت، فمن ذلك قوله: ﴿وَإِنَّ أَحَدًا مِنَ الْمُشْرِكِينَ اسْتَجَارَكَ فَأَجَرَهُ حَتَّى يَسْمَعَ كَلِمَ اللَّهِ﴾^(٢) وقوله: ﴿لَا يَمَسُّهُ إِلَّا الْمُطَهَّرُونَ﴾^(٣) وقول النبي ﷺ «لا تسافروا بالقرآن إلى أرض العدو فتتناوله أيديهم»^(٤) وقوله: «إذا تكلم الله بالوحي سُمع صوته كجر السلسلة على الصفا»^(٥) وقوله ﷺ: «من قرأ القرآن وأعربه فله بكل حرفٍ منه عشرُ حسنات»^(٦) إلى غير ذلك من السمعيات.

والجواب: أما إنكار صدق المقدمة الكبرى فقد أوضحنا بطلانه، وأما قولهم: إنه يستحيل أن يكون من جنس كلام البشر وإلا كان مشاركاً له في العرضية والإمكان فقد سبق الجواب عنه بما فيه كفاية، تغنى عن إعادته.

وليس مرادنا من إطلاق لفظ الكلام غير المعنى القائم بالنفس، وهو ما يجده الإنسان من نفسه عند قوله لعبده: ايتني بطعام أو اسقني بماء، وكذا في سائر أقسام الكلام.

(١) سورة القيامة: ١٧.

(٢) سورة التوبة: ٦.

(٣) سورة الواقعة: ٧٩.

(٤) روى النووي في (رياض الصالحين - ط البيوسفية بمصر ص ٣١٦).

(٥) روى البخارى في صحيحه - كتاب التوحيد والرد على الجهمية.

(٦) وقد وردت بهذا المعنى عدة أحاديث، بعضها صحيح، انظر (رياض الصالحين) للنووى ص ١٩٥،

وهذه المعاني هي التي يدل عليها بالعبارات وينبئ عليها بالإشارات، وإنكار تسميته (أو) كونه كلاماً مما لا يستقيم، نظراً إلى الإطلاق الوضعي، فإنه يصح أن يقال: في نفسى كلام، وفي نفس فلان كلام، ومنه قوله تعالى: ﴿وَيَقُولُونَ فِي أَنْفُسِهِمْ﴾^(١) ومنه قول الشاعر:

إن الكلام لفى الفؤاد، وإنما جعل اللسان على الفؤاد دليلاً

وهذا الإطلاق والاشتغال دليل صحة إطلاق الكلام على ما في النفس، ولا نظر إلى كونه أصلياً فيه أو فيما يدل عليه من العبارات أو فيهما، كيف وإن حاصل هذا النزاع ليس إلا في قضية، لغوية وإطلاقات لفظية، ولا حرج منها بعد فهم المعنى.

ثم لا سبيل إلى تفسير ذلك المعنى بالإرادة، ولنفرض الكلام في الأمر فإنها إما أن تكون الإرادة للامتنال، أو لإحداث الصيغة، أو لجعلها دالة على الأمر على ما هو مذهبهم: لا سبيل إلى القول بالأول.

فإنه قد يؤمر بما ليس بمراد أن يُمتثل وذلك كما في تكليف أبي جهل بالإيمان مع عدم إرادة وقوعه منه، بل كما في حالة السيد المتوعد من جهة السلطان على ضرب عبده، إذا اعتذر إليه بأنه يخالف أمره، وأمره بين يدي السلطان طالباً بسط عذره.

وهرباً من عذاب السلطان له، فإننا نعلم أنه لا يريد الامتنال من العبد لما يلزمه من المخذور المتوقع من السلطان، ومع ذلك فإنه — في نظر أهل العرف والوضع — أمر، ويعد العبد بالامتنال مطيعاً، وبالإعراض عاصياً، وبهذا يندفع قول القائل إنه متوهم بالأمر وليس بأمر.

ثم إن من الأحكام التكليفية ما هو مأمور به، بالإجماع من المعترفين بالتكاليف، وذلك كالصلاة والحج ونحوهما من العبادات، وقد لا يكون مراداً لكونه غير واقع، ولو كان مراداً فالإرادة عبارة عن: معنى يوجب تخصيص الحادث بزمان حدوثه، فلو كان المعنى الذي يوجب تخصيصه بزمان ما متحققاً لما تُصوّر

أن لا يوجد مطلقاً، ولا يمكن أن يقال بكونه غير مأمور، لعدم تعلق الإرادة به، إذ الأمة مجمعة على وجوب نية الفرضية في أول الصلاة مع جواز الاخترام في وسطها، ولو لم يكن مأموراً بها وإلا لكان القصد الجازم إلى الفرضية من العالم بنفيها، والمتشكك في وقوعها، محالاً.

بل ومن عزم في أول الوقت على فعل الصلاة أو غيرها مما فرض من العبادات فالأمة أيضاً مجمعة على أنه متقرب إلى الله تعالى ولو لم يكن مأموراً، وإلا لكان التقرب به إلى الله تعالى محالاً.

ومما يدل عليه ما اشتهر من قصة إبراهيم، من أمره بذبح ولده، مع عدم تعلق الإرادة بوقوعه، وما قيل من أن ذلك كان مناماً لا أمراً، وأن تعلق الأمر لم يكن إلا بالعزم على الذبح، أو الاتكاء وإمرار السكين، أو أن الذبح مما وقع واندمل الجرح، فمندفع، إذ أكثر الوحي إلى الأنبياء إنما كان مناماً.

ولو لم يكن ذلك بطريق الوحي، وإلا كان إقدام النبي على نعل محرم مما لا أصل له، وذلك محال، وحمل الأمر على غير الذبح، من العزم أو الاتكاء وإمرار السكين، باطل، وإلا لما صح تسميته بلاء، إذ لا بلاء فيه، وتسمية الذبح بلاء لضرورة وقوع المأمور به، وبه يندفع القول بتحقيق وقوع الذبح أيضاً.

كيف وأن تفسير الأمر بالإرادة، مع التسليم بكون الباري آمراً بأفعالنا، مما يستحيل على أصل المعتزلي، لضرورة كونها مخلوقة لنا عنده، وتعلق الإرادة بفعل الغير ممن وشهوة، لا أنها إرادة حقيقية، وذلك على الله ممتنع، فقد بان أن مدلول صيغة الأمر ليس هو نفس إرادة الامتثال، وكذا يمكن إيضاح سائر أقسام الكلام. ولا جائز أن تكون الإرادة لإحداث الصيغة، فإنه ليس مدلولها، ثم إن مدلولات أقسام الكلام مختلفة، ولا اختلاف في إرادة إحداث الصيغة، من حيث هو كذلك.

ولا جائز أن تكون الإرادة لجعل الصيغة على الأمر فإنه تصريح بأن الإرادة وراء الأمر الذي هو مدلول قوله: أمرتك، وأنت مأمور.

ثم إن الألفاظ إنما هى دلائل وتراجع عن أشياء، وكل ذى عقل سليم يقضى بأن قول القائل: أَمَرْتُكَ ونَهَيْتُكَ ليس ترجمة عن إرادة جعلها دالة على شيء مخصص.

وعند هذا فلا بد من العود إلى نفس مدلولها، فإن كان نفس الإرادة فقد أبطلناه وإن كان غيرها فهو المقصود.

كيف وأن الانسان يجد من نفسه بقاء ما دلت عليه لفظة «أَمَرْتُكَ» من الطلب والاقتضاء، وإن عدمت اللفظة، وإرادة جعلها دالة على شيء ما؟ فقد امتنع بهذا تفسيره بالإرادة.

ولا سبيل إلى تفسيره بالقدرة، إذ القدرة عبارة عن معنى يتأتى به الإيجاد بالنسبة إلى كل ممكن، والأمر والنهى لا يتعلق بكل ممكن، فإذا القدرة أعم من الأمر والنهى من وجه والأمر — عند القائلين بجواز التكليف بما لا يطاق — أعم من القدرة من جهة أخرى وهو تعلقه بالممكن وغير الممكن.

ولا سبيل إلى تفسيره بالعلم، إذ العلم أعم من الأمر، من حيث إنه قد يتعلق بما لم يتعلق به الأمر، وبما يتعلق به الأمر، وكيف تكون حقيقة الأعم هى حقيقة الأخص؟.

كيف وإن كل انسان مُنْصَف يجد من نفسه لما يتلفظ به (من) العبارات الدالة مدلولات وراء كل ما يقدر من العلوم، فإذا قد لاح الحق، واستبان، وظهر أنه لا بد من معنى زائد على ما ذكره، هو مدلول العبارات والإشارات الحادثة، وإن كان فى نفسه قديمًا.

وذلك المعنى هو الذى يجده الإنسان من نفسه، عند الإخبار عن أمور رآها أو سمع بها، وعند قوله لغيره: افعل أو لا تفعل، وتواعده له ووعدته إياه، إلى غير ذلك.

وهو الذى يُعنى بالكلام القائم بالنفس، ولولاه لقد كان يعد المتكلم بهذه لعبارات مجنونًا ومعتوًهاً.

وليس ذلك أيضًا هو ما سموه أحاديث النفس التى هى تقديرات العبارات لسانية وهو تحدث النفس باللغات المختلفة، كالعربية والعجمية ونحوها، فإن هذه

الأُمور لا يتصور وجودها مع عدم العبارات اللسانية، كما في حق الأبكم، وتلك المعاني التي عبرنا عنها بالكلام النفساني، تكون لديه حاضرة عتيقة.

وذلك كما في الطلب والاقتضاء ونحوه، وإن كان في نفسه أبكم لا تسوغ له عبارة ما، حتى لو قررنا وجود العبارات في حقه لقد كانت مطابقة لما في نفسه، كما كانت مطابقة لما في نفس غير الأبكم، ثم إن هذه العبارات والتقديرية غير حقيقية أى ليست أموراً عقلية، بل اصطلاحية باختلاف الأعصار والأُمم، ولهذا لو وقع التواضع من أهل الاصطلاح على أن يكون التفاهم بنقرات وزمرات لقد كان ذلك جائزاً.

ومدلولات هذه العبارات والتقديرية حقيقي، لا يختلف باختلاف الأعصار، ولا باختلاف الاصطلاحات، بل المدلول واحد وإن تغيرت تلك الدلالات، وتلك المدلولات هي التي يعبر عنها بالنطق النفساني والكلام الحقيقي، وما سواه فليس بحقيقي.

هذا كله إن قلنا إنه من جنس كلام البشر، وإن نزلنا الكلام على أنه غير مُجانس له فقد سبق في تحقيقه ما يغني عن إعادته.

وأما ما أشاروا إليه من معنى الطاعة وتحقيق الرسالة فتمويه لا حاصل له، وإلا للزم أن يكون كل تسخير بفعل شيء ما أمراً وتركه نهياً، وأن يكون الانقياد إلى ذلك التسخير طاعة، كان ذلك في نفسه عبادة أو معصية، ولا يخفى ما في طي ذلك من المحال، فإنه ليس كل ما يسخر به مأموراً.

ولا كل ما انقاد العبد إلى فعله يكون طاعة، على ما لا يخفى، وإذا كان الأمر على هذه المثابة لم يصح معنى التبليغ والرسالة عن الله، اللهم إلا أن يكون له أمر ونهى على ما حققناه، والمنهاج الذي أوضحناه.

وأما الانفصال عن قول المعتزلة: إن المتكلم من فعل الكلام، فهو أن الواحد منا لو تكلم بكلام مفيد، فهو كلامه لا محالة، ولذلك يقال: تكلم، وهو متكلم، وإذا ذاك فما جائز أن تكون جهة نسبته إليه هو كونه فاعلاً.

وإلا لما كان متكلماً من خلق الكلام فيه اضطراراً وذلك كما في حق المُبرسم، وكما في تسبيح الحصى، وكلام الذراع المسموم، ونحوه بل ويلزم على سياقه لمن

اعترف منهم بأن أفعال العباد مخلوقة لله — تعالى — كالنجارية أن يكون البارى — تعالى — هو المتكلم بكلامنا لا نحن، وذلك جحد للضرورة ومباهة المعقول، وهو غير مقبول.

ثم لو كان كذلك لوجب أن يكون البارى — تعالى — مصوناً لكونه فاعلاً للصوت، إذ الكلام — على ما هو معتمد الخصم — مركب من الحروف والأصوات، والصوت أعم من الكلام، ولهذا صح عنده أن يقال: إن كل كلام صوت وليس كل صوت كلاماً، ومن ضرورة فعل الأخص فعل ما يندرج في معناه من الأعم.

ويلزم أيضاً أن يكون متحركاً بما يفعله من الحركات، ويسمى بكل ما ينسب إليه من التكوينات، والقائل بذلك منسلخ عن ربة العقول، وليس له فيما يعتمده محصول، كيف وأن الصفة الحادثة لها نسبة إلى الفاعل ونسبة إلى المحل، فنسبتها إلى الفاعل بأنه محدثها ونسبتها إلى المحل بأنها فيه، وهما — لا محالة — معنيان مختلفان. وما نسب إلى الشيء بأنه فيه يقال بأنه موصوف به لا محالة، حتى إن من قامت به حركة يقال: إنه متحرك، وإن لم يخطر بالذهن كونه فاعلاً أم لا، بل ونحكم عليه بذلك مع القطع بكونه غير فاعل لما قام به، وذلك (مؤكد) كما في حالة المرتعش ونحوه.

وعند ذلك فكيف يصح أن يقال: إن ما نسبة الفعل إليه بالإحداث يكون موصوفاً به؟ وكيف يؤثر الشيئان المختلفان في حكم واحد من كل جهة؟

ثم إن ما ذكرناه من أن قيام الصفة بالمحل يوجب اتصاف محله به يظهر فساد ما ذكره في رسم المتكلم بأنه من فعل الكلام، حيث إنه لم يكن شاملاً لجميع مجارى المحدود، والحد — والرسم — يجب أن يكون شاملاً مطرداً، وإلا كان المحدود أعم من الحد وهو محال، وأيضاً فإنه لو كان المتكلم من فعل الكلام لوجب أن يكون المريد والقادر والعالم من فعل الإرادة والقدرة والعلم، وليس كذلك بالإجماع، ولو طالبهم مطالب بجهة الفرق لم يجدوا إلى ذلك سبيلاً.

ثم إنه وإن تسومح في أن حقيقة مدلول اسم المتكلم — بالنظر إلى الوضع — من فعل الكلام فغير مفيد، بعد التسليم لما أوضحناه، والموافقة لما قررناه، من أن

المعنى بكونه متكلاً قيام صفة نفسية به، وهى غير العلم والقدرة والإرادة، (و) هى مدلول العبارات والمعنى بالإشارات.

كيف وإن ذلك مما يجب تسليمه على موجب أصولهم؟ فإنهم قالوا: إن الكلام مركب من حروف منتظمة وأصوات مقطعة تتعاقب وتتحدد، منها تكون الكلمة، ومن تركيب الكلمات الكلام، ومحملها الذى تقوم به إنما هو اللسان، والمعانى المفهومة منها محملها إنما هو القلب والجنان، وإن من وجدت منه الأصوات والحروف بدون أن يكون لها عنده معنى فى فهمه، كان معتوهاً مجنوناً.

وإن سمي ما يجرى على لسانه كلاماً فليس إلا بطريق التجوز والاستعارة، وعند ذلك فلو خلق الله تعالى كلاماً مرتباً من حروف منظومة وأصوات مقطعة، لم يخل إما أن يكون لها مدلول عنده أو ليس لها مدلول عنده: لا جائز أن يقال بأنه لا مدلول لها، وإلا كان ذلك جنوناً وسفهاً، وإن كان لها مدلول فيجب أن يكون غير العلم والقدرة والإرادة لما أوضحناه وذلك هو المعنى بكلام النفس.

ثم نقول: إذا قلتم إن الكلام فعل من أفعاله، وإن معنى كونه متكلاً أنه فاعل الكلام فما طريقكم فى إثبات هذه الصفة الفعلية؟ وما دليلكم فيها؟

فإن قالوا: دليل وقوعها كونها مقدورة له تعالى، فيلزم أن يكون كل مقدور واقعاً، وأن لا يتأخر مقدور ما عن وجود القدرة، ولا يخفى ما فى طى ذلك من المحالات.

وإن قالوا: طريقنا فى ذلك ليس إلا قول الأنبياء الذين دلت المعجزات على صدقهم، وقد قالوا: إن الله — تعالى — متكلم بأمر ونهى وغيره.

قلنا: فلو لم يبعث الله رسولاً، فعندكم أنه يجب على العاقل معرفة الله تعالى معرفة تتعلق بالذات والصفات، فكيف يعرف كون متكلاً، وذلك لا يعرف إلا بالرسول ولا رسول؟ وهذا مما يلزمكم فيه المناقضة فى أحد أمرين: إما فى القول بإيجاب المعرفة بالعقل، وإما فى القول بأن المعرفة مناطة بالرسول، كيف وأن الرسول على الحقيقة ليس إلا المبلغ للكلام الغير، كما حققناه سائفاً.

فلو لم يكن للبارى تعالى كلام غير كلام الرسول وهو مدلول كلام الرسول، وكلام الرسول عبارة عنه، لم يكن بذلك رسولاً كما تقرر.

وهذه المحالات كلها إنما لزمنا من القول بأن المتكلم من فعل الكلام لا من قام به الكلام، فقد بطل ما تخيلوه، وانقطع دابر ما توهموه، وظهر كون البارئ متكلمًا بكلام قائم بذاته مختصًا به كاختصاصه بباقي صفاته.

ويلزم من ذلك أن يكون قديمًا أزليًا وإلا كان البارئ — تعالى — محلاً للحوادث، وقد أبطلناه.

وما قيل من أنه يلزم منه الكذب فيما يتضمنه من الأخبار فحاصله يرجع إلى محض التشنيع وبجرد التهويل، وعند التحقيق تظهر مجانبته للذوق والتحصيل، ولئن سلطنا ما ذكره بعض الأصحاب من أن الكلام قضية واحدة.

ولا يتصف بكونه أمرًا ونهيًا وخبرًا واستخبارًا إلا عند وجود المخاطب واستكمال شرائط الخطاب — زال الشغب واندفع الإشكال، ولئن توسعنا إلى ما سلكه الإمام أبو الحسن الأشعري — رحمه الله — من أنه متصف فيما لم يزل بكونه أمرًا ونهيًا وخبرًا إلى ذلك فغير بعيد أن يكون في نفسه معنى واحدًا، والاختلاف فيه إنما يرجع إلى التعبيرات عنه بسبب تعلقه بالمعلومات، فإن كان المعلوم محكومًا بفعله عبر عنه بالأمر، وإن كان بالترك عبر عنه بالنهي.

وأما إن كان له نسبة إلى حالة ما، بأن كان وجد بعد العدم أو عدم بعد الوجود أو غير ذلك، عبر عنه بالخبر، وعلى هذا النحو يكون انقسام الكلام القائم بالنفس، فهو واحد وإن كانت التعبيرات عنه مختلفة، بسبب اختلاف الاعتبارات.

ومن فهم هذا التحقيق اندفع عنه الإشكال وزال عنه الخيال، فإنه غير بعيد أن يقوم بذات الله — تعالى — خير عن إرسال نوح مثلاً، ويكون التعبير عنه — قبل الإرسال — إنا نرسله، وبعد الإرسال: ﴿إِنَّا أَرْسَلْنَا نُوحًا﴾^(١) فالمعبر عنه يكون واحدًا في نفسه على مر الدهور، وإن اختلف المعبر به.

وسببه اختلاف الأحوال والأزمنة، وذلك لا يفضي إلى الكذب بالنسبة إلى المعنى المعبر عنه، وهو القائم بالنفس أوليًا بالنسبة إلى المعبر به أيضًا، فإن العرب قد

تعبير بلفظ الماضي عن المستقبل، إذا لم يكن بد من وجوده، حيث يعدونه بأنه وجد، وذلك محض تجوز واستعارة، ولا بعد فيه.

وكذلك أيضًا يجوز أن يقوم بذاته طلب خلع النعل من موسى على جبل الطور، واقتضاؤه منه على تقدير وجوده، ويكون المعبر عنه قبل الوجود بصيغة إنا سنأمر.

وعند الوجود بصيغة الخلع الدالة على الطلب، هو الاقتضاء القديم الأزلي، ولهذا لو قدر الواحد منا في نفسه اقتضاء فعل من شخص معدوم، واستمر ذلك الاقتضاء إلى حين وجود المقتضى منه، فإنه إذا علم به — إما بواسطة أو بغير واسطة — وكان الطالب يجب الانقياد له.

والإذعان لديه، كان ذلك الاقتضاء بعينه أمرًا له وموجبًا لانقياده وطاعته من غير استئناف طلب آخر، واقتضاء آخر، فعلى هذا النحو هو أمر الله — تعالى — للمعدوم وتعلقه به، واشتراط فهم المأمور إنما يكون عند تعلق الخطاب به في حال وجوده لا غير، ومن فهم كلام النفس ورفع عن وهم الأزمان المتعاقبة، والأحوال المختلفة، وحقق ما قررناه في مسألتى العلم والإرادة، وجد الأمر على ما ذكرناه ولم يخف عليه ما مهدناه.

ولقد استروح بعض الأصحاب في تقرير هذا الكلام إلى طريق أورده في معرض المناقضة والإلزام فقال: (كيف) يصح استبعاد تعلق الأمر بمأمور معدوم، وعندكم أنه لا يتناول المأمور به إلا قبل حدوثه، ومهما وجد خرج عن أن يكون مأمورًا به، وهو أحد متعلقى الأمر؟.

فإذا لم يبعد تعلق الأمر بالفعل المعدوم لم يبعد تعلقه بالفاعل المعدوم، وأيضًا فإن الأمة مجمعة على أننا في وقتنا هذا مأمورون وعندكم لا أمر، إذ الأمر قد تقضى ومضى فإذا لم يبعد وجود مأمور ولا أمر، فلا يبعد وجود أمر بلا مأمور. ولو لزم من وجود الأمر وجود المأمور، للزم من وجود القدرة وجود المقدور، وذلك يفضى إلى قدم المقدور إذ قد سلم قدم القدرة، وذلك محال على كلا المذهبين.

وهذا مما فيه نظر، وذلك أن الأمر والنهى، بالنسبة إلى المأمور والمنهى، عند الخصم تكليف، والتكليف يستدعى مكلفاً به، والمكلف به يجب أن يكون معلوماً مفهوماً ليصح قصده، من أجل الإتيان به والانتفاء عنه، إذ هو مقصود التكليف، فإذا الفهم شرط في التكليف، ولهذا خرج من لا فهم له عن أن يكون داخلاً في دائرة التكليف، كما في الجمادات.

وأشأن الحيوانات والصبيان، والمجانين، ونحو ذلك، لعدم شرط التكليف في حقهم، وإذا ذاك فلا يلزم من تعلق الأمر بالمأمور به مع عدم الفهم تعلقه بالمأمور مع عدم اشتراط الفهم، فإن تعلقه بالمأمور به ليس تعلق تكليف ولا كذلك تعلقه بالمأمور.

وأما القول بأنه إذا جاز وجود مأمور ولا أمر جاز وجود أمر ولا مأمور، فهذا إنما يتحقق أن لو صح وجود مأمور ولا أمر، والخصم ربما لا يسلم ذلك، بل له أن يقول: كل مأمور فلا بد له من أمر يتعلق به لكن ذلك الأمر قد يكون وجوده تقديرًا بالنسبة إليه، كما يقدر وجود العقد في البيع والنكاح، بالنسبة إلى تحقيق ثمراته وأحكامه.

أما أن يكون مأمور من غير أمر فلا، وإذا ذاك فلا يلزم من تقدير وجود الأمر عند وجود المأمور وتعلقه به تقدير وجود المأمور لأن يتعلق به الأمر، فإنه غير مفيد إلا مع وجود شرطه، وهو العلم والفهم، وذلك متعذر في حق المعدوم، وعلى هذا يخرج الإلزام بالقدرة، إذ القدرة ليست عبارة إلا عن معنى يتأتى به الإيجاد فيما هو ممكن أن يوجد.

وذلك متحقق بدون وجود المقدور، فلئن رجع في تقدير جواز تعلق الأمر بالمعدوم ومن لا فهم له، إلى ما أسلفناه كان ذلك كافياً ووجب الاعتناء به.

وأما ما قيل من أن القرآن معجزة الرسول فيمتنع أن يكون قديماً، فتحويل لا حاصل له، فإننا مجمعون على أن القرآن الحقيقي ليس بمعجزة الرسول، وإنما الاختلاف في أمر وراءه، وهو أن ذلك القرآن الحقيقي ماذا هو؟ فنحن نقول: إنه المعنى القائم بالنفس.

والخصم يقول: إنه حروف وأصوات أوجدها الله تعالى، وعند وجودها انعدمت وانقضت، وأن ما أتى به الرسول وما نتلوه نحن ليس هو ذلك، وإنما هو مثال له، على نحو قراءتنا لشعر المتنبي وامرئ القيس، فإنه ليس ما يجرى على ألسنتنا هو كلام امرئ القيس، وإنما هو مثله، فمن الوجه الذى لزمتنا القول بمخالفة الإجماع هو أيضاً لازم لهم.

ولأجل ذلك فر الجبائى إلى مذهب خرق به حجاب العقل، وارتكب فيه جحد الضرورات، والتزم به القول بالحالات، فقال: إن الله تعالى يخلق كلامه عند قراءة كل قارئ، وكتابة كل كاتب، وزعم أن الكلام إنما هو حروف منظومة، تقارن الأصوات المتقطعة، وليست الحروف نفس الأصوات المتقطعة، ولا يخفى ما فى ذلك من مخالفة المعقول، فإن عاقلاً ما لا يمارى فى أن ما نسمعه من الأفواه إنما هو أصوات متقطعة منسقة منتظمة نوعاً من الانتظام، تخرج من مخارج مخصوصة. وأيضاً فإنه لا يعقل معها مقارنة غيرها غيرها أصلاً، على أن لا تنازع فى أن ما جاء به الرسول من الحروف المنتظمة، والأصوات المقطعة، معجزة له، وأنه يسمى قرأنا وكلاماً، وأن ذلك ليس بقدم، وإنما النزاع فى مدلول تلك العبارات، هل هو صفة قديمة أزلية أم لا؟.

وعلى التحقيق، فالخطب إنما نشأ لأهل الضلال ههنا، من جهة اشتراك لفظ القرآن، فإنه قد يطلق على المقروء، وقد يطلق على القراءة التى هى حروف وأصوات ودلالات وعبارات، ومنه قول النبى ﷺ «ما أذن الله لشيءٍ إِذْنُهُ لِنَبِيٍّ حَسَنَ التَّرْتُّمِ بِالْقُرْآنِ» أى القراءة، ومنه قول الشاعر:

ضَحَّوْا بِأَشْمَطِ عُنْوَانِ السَّجُودِ بِهِ يَقْطَعُ اللَّيْلَ تَسْبِيحًا وَقَرَأْنَا

معناه قراءة، وذلك كما قد تطلق العرب اسم الكلام على المعنى تارة، وعلى العبارات أخرى، ولذلك يقولون كلام صحيح حسن، إذا كان مستقيماً، وإن كانت العبارة غير مستقيمة، بأن كانت ركيكة أو ملحونة أو مخبطة.

وقد يطلقونه على العبارة، عند كونها معيرة صحيحة، وإن كان المعنى فى نفسه فاسداً، لا حاصل له، فلما وقع الاشتراك فى الاسم ارتفع التوارد بالنفى

والإثبات على مَحْزٍ واحد، فإن ما أثبتوه معجزة لا تثبت له القدم وما أثبتنا له القدم لا يثبتونه معجزة.

وما أورده من الظواهر في معرض إثبات الحدث والأولية فظنية غير يقينية، كيف وإن قوله: ﴿مَا يَأْتِيهِمْ مِنْ ذِكْرٍ مِنْ رَبِّهِمْ مُحَدَّثٌ﴾^(١) يحتمل أن يكون معناه الوعظ والتذكير الخارج عن القرآن، وهو الأقرب.

فإن القرآن لم يحدث عندهم لعباً وضحكاً، بل إفحاماً وإشداهاً، ثم القول بموجب الآية متجه لا محالة فإنها دلت على الضحك واللعب عند ورود الذكر الحادث، وليس فيها دلالة على حدث كل ما يرد من الأذكار.

فلا يلزم أن يكون القرآن حادثاً، ثم إن المراد إنما هو العبارات والدلالات دون المدلولات، كما حققناه.

وأما قوله: ﴿وَكَانَ أَمْرُ اللَّهِ مَفْعُولًا﴾^(٢) فيصح أن يقال المراد به فعله من الثواب والعقاب ونحوه، فإن الأمر قد يطلق بإزاء الفعل كما قال تعالى: ﴿وَمَا أَمَرْنَا إِلَّا وَاحِدَةً﴾^(٣) أى فعلنا، وقوله: ﴿وَمَا أَمَرُ فِرْعَوْنَ﴾^(٤) يعنى فعله.

والمراد بقوله: ﴿إِنَّا جَعَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا﴾^(٥) أى سميناه، فإن الجعل قد يطلق بمعنى التسمية، ومنه قوله تعالى: ﴿الَّذِينَ جَعَلُوا الْقُرْآنَ عِضِينَ﴾^(٦) أى سموه كذباً، وقوله: ﴿وَجَعَلُوا الْمَلَائِكَةَ الَّذِينَ هُمْ عِبْدُ الرَّحْمَنِ إِنِ شَاءَ﴾^(٧) سموهم بذلك.

كيف وأنه يحتمل أنه أراد به القرآن بمعنى القراءة كما بيناه وذلك لا يقدر في المقصود، ثم إن هذه الآيات معارضة بمثلها وهو قوله تعالى: ﴿أَلَا لَهُ الْخَلْقُ

(١) سورة الأنبياء: ٢.

(٢) سورة الأحزاب: ٣٧.

(٣) سورة القمر: ٥٠.

(٤) سورة هود: ٩٧.

(٥) سورة الزخرف: ٣.

(٦) سورة الحجر: ٩١.

(٧) سورة الزخرف: ١٩.

وَالْأَمْرُ ﴿١﴾ فَقَدْ أَثْبَتَ لَهُ خَلْقًا وَأَمْرًا فَلَوْ كَانَ الْأَمْرُ مَخْلُوقًا لَكَانَ مَعْنَى الْكَلَامِ أَلَا لَهُ الْخَلْقَ وَالْخَلْقَ.

وأيضاً قوله: ﴿إِنَّمَا قَوْلُنَا لِشَيْءٍ إِذَا أَرَدْنَاهُ أَنْ نَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ﴾ ﴿٢﴾ فلو كان الأمر مخلوقاً لاستدعى سابقة أمر آخر، وذلك يفضي إلى التسلسل وهو محال، وبما قررناه يندفع قولهم أيضاً: إن الأمة من السلف مجمعة على أن القرآن مؤلف من الحروف والأصوات، فإن الإجماع إنما انعقد (على) ذلك بمعنى القراءة، لا بمعنى المقرء وإليه الإشارة بقوله: ﴿إِنْ عَلَيْنَا جَمْعُهُ وَقُرْآنُهُ﴾ ﴿٣﴾.

وقولهم: لو لم يكن كذلك لما سمعه موسى، قلنا: الدليل إنما لزم المعطل ههنا، من حيث إنه لم يفهم معنى السماع، وإنه بأى اعتبار يسمى سماعاً، وعند تحقيقه يندفع الإشكال، فنقول: السماع قد يطلق ويراد به الإدراك، كما في الإدراك بحاسة الأذن.

وقد يطلق ويراد به الانقياد والطاعة، وقد يطلق بمعنى الفهم والإحاطة، ومنه يقال: سمعت فلاناً وإن كان ذلك مبلغاً على لسان غيره، ولا يكون المراد به غير الفهم لما هو قائم بنفسه، والذي هو مدلول عبارة ذلك المبلغ.

وإذا عرف ذلك فمن الجائز أن يكون قد سمع موسى كلام الله تعالى القديم بمعنى أنه خلق له فهمه، والإحاطة به، إما بواسطة أو بغير واسطة والسماع بهذا الاعتبار لا يستدعى صوتاً ولا حرفاً.

وما يطلق عليه (من) الحروف والأصوات أنه كلام الله تعالى، فليس معناه إلا أنه دال على ما في نفسه، وذلك كما (يقال): نادى الأمير في البلد، وإن كان المنادى غيره ويقال لمن أنشد شعر الخطيئة إنه متكلم بكلام الخطيئة وشعره. ومن ذلك سمي الوحي كلاماً لله تعالى، حتى يقال: تكلم الله بالوحي، والوحي كلامه، ولا ننكر أن القرآن القديم مكتوب ومحفوظ ومسموع، ومتلو.

(١) سورة الأعراف: ٥٤.

(٢) سورة النحل: ٤٠.

(٣) سورة القيامة: ١٧.

لكن ليس معنى كونه مكتوباً أو محفوظاً أنه حالٌّ في المصاحف أو الصدور، بل معناه أنه قد حصل فيها ما هو دال عليه، وهو مفهوم منه ومعلوم. وليس معنى كونه متزلاً أنه منتقل من مكان إلى مكان، فإن ذلك غير متصور على كلا المذهبين، بل معناه أن ما فهمه جبريل من كلام الله تعالى، فوق سبع سموات عند سدرة المنتهى.

ينزل بتفهيمه للأنبياء إلى بسيط الغبراء، وكذلك ليس معنى كونه مسموعاً إلا ما ذكرناه فيما مضى، ومن حقق ما مهنداه وأحاط بما قرناه هان عليه التفصي عن كل ما أوردوه من الظواهر الظنية واعتمدوه من الآثار النبوية. ولعل معتمد المعطلة في إثبات الحروف والأصوات هو ما قاد الحشوية — لعدم فهمهم كلام النفس — إلى إثباتها صفة للذات، فإنه لما (لم) يسعهم القول بالتعطيل، ولم يقدروا على التأويل، لهذا التهويل، جمعوا بين الطريقتين، وانتحلوا مذهبا ثالثا بين المذهبين، ولم يعلموا ما في طي ذلك من السفاهة.

وفي ضمنه من الفهاهة، لما فيه من الحرب إلى التجسيم، خوف الوقوع في التعطيل، إذ الحروف والأصوات إنما تتصور بمخارج وأدوات، وتزاحم أجرام واصطكاكات، وذلك في حق الباري محال كما سلف.

فانظر إلى هاتين الطائفتين كيف التزم بعضهم التعطيل خوفاً للتجسيم، والتزم بعضهم التجسيم خوفاً للتعطيل، ولسان الحال ينشد على لسان الفريقين ويعبر عن حال الجمعين: ﴿وَقَالَتِ الْيَهُودُ لَيْسَتْ الْتَصْرَى عَلَى شَيْءٍ﴾ (١).

نعم لو قيل: إن كلامه بحروف وأصوات لا كحروفنا وأصواتنا كما أن ذاته وصفاته ليست كذاتنا وصفاتنا، كما قال بعض السلف، فالحق أن ذلك غير مستبعد عقلاً، لكنه مما لم يدل الدليل القاطع على إثباته من جهة العقول، أو من جهة المنقول، فالقول به تحكم غير مقبول.

وعند ظهور الحقائق وانكشاف الدقائق فلا مبالاة بتلويق المتحذلق المتعمق الذى لا تحصيل ليه، ولا معول فى تحقيق الحقائق عليه، إذ هو فى حيز الجهال، وداخل فى زمرة أهل الضلال.

وإذا ثبتت الصفة الكلامية فهى متحدة لا كثرة فيها، وما أشرنا إليه فى إثبات وحدة الإرادة والعلم من المزيف والمختار، والاعتراض والانفصال، فهو بعينه يتجه ههنا لكن ربما زاد الخصم ههنا تشكيكاً وخيالاً، وهو قوله: ما ذكرتموه وإن دل على (عدم) لزوم صفات خارجة.

فالقول بإثبات أصل الكلام مفض إليها أيضاً، وذلك أن من ضرورة وجود حقيقة الكلام أن يكون أمراً ونهياً وخيراً واستخياراً ونحوه من أقسام الكلام، وإلا فمع قطع النظر عن هذه الأقسام لا سبيل إلى تعلق وجود الكلام، وإذا كان الأمر على هذه المثابة.

فلا محالة أن هذه الأقسام مختلفة الصفات، متباينة فى الخواص والمميزات، وعند هذا فيما أن تكون هذه الخواص المتميزة والصفات المختلفة داخلية فى حقيقة الكلام أو خارجة عنه: فإن كانت داخلية فيه فهو محال، وإلا كانت الحقيقة الواحدة لها ذاتيات مختلفة متنافرة، إذ خاصة الأمر يتعذر القول بمجامعتها لخاصة النهى، وكذا فى سائر خواص أقسامه.

وإن كانت خارجة عن حقيقة الكلام فقد لزم القول بثبوت صفات زائدة على ما دل عليه الدليل، ولزمكم المحذور.

ثم إن هذه الصفات الزائدة لا حائز أن تكون لحقيقة واحدة، لا تعدد فيها، على نحو ثبوت الضحك والبكاء للإنسان، لكونها متنافرة متعاندة؛ على ما سلف، فبقى أن تكون متعددة لا محالة، وسواء كان تعددها تعدد الأشخاص أو الأجناس، فإن ذلك يوجب نقض ما ذكرتموه وإبطال ما سلكتموه.

ولربما استندوا فى بيان التعدد إلى ما أوردوه فى نفى الكلام عن الذات من الإجماعات، والظواهر من السنن والآيات، الدالة على كون القرآن مؤلفاً من حروف وأصوات، وأنه مرتب من سور وآيات، ومجموع من كلمات.

والجواب أنا نقول: تعدد أقسام الكلام واختلاف أسمائه من الأمر والنهي وغير ذلك ليس هو له باعتبار تعدد في نفسه، أو اختلاف صفات في ذاته أو لذاته، بل هو بالنظر إلى نفسه — من حيث هو كلام — واحد، وذلك (ليس) له إلا باعتبار إضافات متعددة وتعلقات متكررة لا توجب للمتعلق في ذاته صفة زائدة، ولا تعدداً، كما أسلفناه في الطرف الأول من التحقيق.

وهو على نحو قول الفيلسوف في «المبدأ الأول» حيث قضى بوحده وإن تكثرت أسمائه، بسبب سلوب وإضافات وأمور لا توجب صفات زائدة على الذات، هذا كله إن سلكنا في التكثر مذهب الإمام أبي الحسن الأشعري.

وإلا إن سلكنا مذهب عبد الله بن سعيد في أن الأمر والنهي وغير ذلك لا يكون إلا عند تحقق المتعلقات، وأن الكلام خارج عنها، أو ما نقل عن بعض الأصحاب من أنه أثبت لله — تعالى — من الكلام خمس كلمات هي خمس صفات، وهي الأمر والنهي والخبر والاستخبار والنداء فالإشكال يكون مندفعاً.

وعلى ما ذكرناه من التحقيق يتبين أن من قال من الأصحاب القائلين بنفي التكثر: إن الأوامر والنواهي وغيرها صفات خارجة عن الكلام، ولم يرد به ما أشرنا إليه فقد أخطأ.

وأما ما اعتمدوه من الظواهر الظنية والأدلة السمعية فقد سبق وجه الانفصال عنها فلا حاجة إلى التطويل بإعادته.

فإن قيل: عاقل ما لا تُمارى نفسه في انقسام الكلام إلى أمر ونهي وغيره، وأن ما انقسم إليه حقائق مختلفة، وأمور متنافرة متميزة، وأنها من أخص أوصاف الكلام، لا أن الاختلاف راجع إلى نفس العبارات والاعتبارات الخارجة، فإننا لو قطعنا النظر عن الاعتبارات الخارجة، والمتعلقات، ورفعناها وهما، لم يخرج عن كونه منقسماً، ومع هذا التحقيق كيف يسوغ القول بالاتحاد؟ ثم إن ما أخبر عنه من القصص الماضية والأمور السالفة مختلفة متميزة، فإن ما جرى لكل نبي من الأنبياء غير ما جرى لغيره من الأنبياء.

وكذلك المأمورات والمنهيات المكلف بها مختلفة متغايرة، فكيف يكون نفس الخير عما جرى لأدم وإبراهيم هو نفس الخير عما جرى لموسى أو عيسى؟ أم كيف يكون نفس الأمر بالحج هو نفس الأمر بالصلاة؟ وأن ما توجه لزيد هو نفس ما توجه لعمر؟.

وكيف هذا التداخل؟ أم كيف يجعل الخير أو ما سمي خيراً هو عين الأمر، أو ما سمي أمراً هو عين ما سمي خيراً؟ مع أن الأمر هو الطلب والاقتضاء، والخير لا يشتمل على شيء من ذلك، وما اشتمل عليه الخير فالأمر أيضاً غير مشتمل عليه، فهل هذا إلا محض تحكم غير معقول؟.

وما ليس بمعقول لا سبيل إلى إثباته، فلم يبق إلا أنه أنواع متميزة الخواص مختلفة الذوات، مشتركة في الجملة والكلام كالجنس لها.

والتمثيل بالمبدأ الأول مما لا إليه سبيل، فإن اتحاد الذات مع اختلاف أسمائها باعتبار أمور إضافية أو سلبية، مما لا امتناع فيه، أما إثبات صفات متضادة، وخواص متنافرة، وأقسام متعددة، لذات واحدة لا تعدد فيها ولا تغاير، فمن أجل الحالات وأشنع المقالات، ولا سبيل إليه.

قلنا: قد بينا، فيما سلف، أن الكلام قضية واحدة، ومعلوم واحد قائم بالنفس، وأن اختلاف العبارات والتعبيرات عنه، إنما هو بسبب اختلاف المتعلقات والنسب والإضافات كما حققناه، فما يقع به التضاد أو الاختلاف أو التعدد فليس إلا في المتعلقات والتعلقات لا في نفس المتعلق، ولا أن ما وقع به الاختلاف أو التضاد بين الأمر والنهي وغيره من أخص صفات الكلام، بل كل ذلك خارج عنه.

وعلى هذا نقول: لو قطع النظر عن المتعلقات الخارجية، ورفعت عن الوهم، فإنه لا سبيل إلى القول بهذه العبارات والتعبيرات أصلاً، ولا يلزم من ذلك رفع فهم الكلام و (أن) تزول حقيقته عن الوجود أيضاً.

وقولهم: كيف يجوز أن يكون المخبر عنه متعددًا مختلفًا والخبر عنه واحدًا؟ أم كيف يكون المأمور به مختلفًا والأمر به واحدًا؟ وكيف تكون حقيقة واحدة هي أمر ونهى وخبر مع أن هذه الأمور مختلفة؟.

قلنا: هل هذا إلا محض استبعاد، وخروج عن سبيل الرشاد؟ فإنه إذا عرف أن اختلاف العبارات والتعبيرات، قد يكون باعتبار اختلاف التعلقات، والنسب إلى الأمور الخارجة، والإطلاقات.

لم يمتنع أن يكون المتعلق له حقيقة واحدة، ووجود واحد، وله متعلقات مختلفة، ويعبر عنه، بسبب تعلقه بكل واحد منها، بعبارة مخصوصة ولقب مخصوص، وإن كان هو في نفسه واحدًا.

وذلك على نحو ما ذكره الفيلسوف في المبدأ الأول، وعلى نحو ما ينعكس على الأرض من الألوان المختلفة من زجاجات مختلفة الألوان بسبب شروق الشمس عليها ومقابلتها لها، فإن التأثيرات مختلفة بسبب المتعلقات لا غير، وإن كان المتعلق في نفسه واحدًا.

وقد يعبر عنها، بسبب هذا التعلق واختلاف المتعلقات والتأثيرات، بأسماء مختلفة حتى يقال إنها مسودة ومصفرة وغير ذلك، وإن كانت الشمس في نفسها واحدة، فكذلك ينبغي أن يفهم مثله في الكلام فإن اختلاف هذه التعبيرات عنه ليس لتعدد في نفسه، بل لتعدد المتعلقات واختلاف الإضافات، وذلك ليس محالًا، نعم لو عبر عنه بالنهى من جهة ما عبر عنه بالأمر ومن جهة ما عبر عنه بالخبر، أو بالعكس كان ذلك متناقضًا.

ومن حقق ما مهدناه زال عنه الخيال واندفع عنه الإشكال، كيف وأن ما ذكره من أقسام الكلام، وهي الخبر والاستخبار والأمر والنهى والوعد والوعيد، أمكن أن ترد إلى قسمين، وهما الطلب والخبر، فإن الوعد والوعد داخلان في الخبر، لكن تعلق بأحدهما ثواب فسمى وعدًا، وتعلق بالآخر عقاب فسمى وعيدًا. وأما الأمر والنهى فداخلان تحت الطلب والاقتضاء، لكن إن تعلق بالفعل سمي أمرًا، وإن تعلق بالترك سمي نهيًا، وأما الاستخبار — على الحقيقة — فغير متصور

في حق الله — تعالى — بل حاصله يرجع إلى التقرير وهو نوع من الإخبار، وذلك كما في قوله — تعالى — ﴿أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَىٰ﴾ (١).

وكما أمكن رد هذه الأقسام إلى قسمين، أمكن ردها إلى قسم واحد، في حق الله — تعالى — حتى يكون على ما ذكرناه، بأن يكون معنى واحداً وقضية متحدة، إن تعلق بما حكم بفعله أو تركه سمي طلباً، وإن تعلق بغيره سمي خبراً.

فإذا المتعلقات متعددة، والمتعلق في نفسه واحد لا تعدد فيه، وهذا كله إنما هو في متصور البقاء والديمومة، كما في كلام الله — تعالى، وإلا فالكلام في الشاهد — أعنى كلام اللسان والنطق النفساني — ليس كذلك، إذ هو من قبيل الأعراض المتجددة والأغراض المتغيرة، وذلك مما ينافي القول باتحاده ونفي أعداده.

فإن قيل: إذا قلتم بأن الكلام في نفسه قضية واحدة، وأن اختلاف التعبيرات عنه إنما هو بسبب المتعلقات الخارجة، فلم لا يجوزتم أن تكون الإرادة والعلم والقدرة وباقي الصفات راجعة إلى معنى واحد، ويكون اختلاف التعبيرات عنه بسبب اختلاف متعلقاته لا بسبب اختلافه في ذاته، وذلك بأن يسمى إرادة عند تعلقه بالتخصيص في الزمان، وقدرة عند تعلقه بالتخصيص في الوجود، وهكذا سائر الصفات؟

وإن كان ذلك فلم لا يجوز أن يعود ذلك كله إلى نفس الذات، من غير احتياج إلى الصفات؟

قلنا: تمويه هذا الإشكال، والتهويل بهذا الخيال هو ما أوقع جماعة من الأصحاب في دائرة الاضطراب، وكعب حذاقهم عن تحقيق الجواب.

والذي يقطع دابره، ويكشف عن الحق سرائره، أن يقال: إذا ثبت القول بكونه محيطاً بالموجودات وعالمًا بها، ومخصّصاً لها في وجودها وحدوثها.

وثبت له غير ذلك من الكمالات، المعبر عنها بالصفات، فهو ما طلبناه وغاية ما رمناه، وأما إثبات كونها متغايرة الذوات، متباينة الذاتيات، أو أنها راجعة إلى

معنى واحد هو نفس الذات، والتخصيص والاختلاف فيها إنما هو عائد إلى المتعلقات، والتغاير بالعرضيات الخارجية، كما ذهب إليه بعض الأصحاب. فما لم أر في (ما ذكره) لإفحام الخصم كلاماً مُخَلَّصاً عن مغالطات ومصادرات، وأقاويل منحرفات، وما يُظْهِرُ مأخذ المعتقد من الجانبين فإنما ينتفع به الناظر مع نفسه، لا بالنظر إلى غيره.

وأظهر ما قيل في بيان الاختلاف أن تأثير القدرة في الإيجاد، وتأثير الإرادة في التخصيص بالأحوال والأوقات، ومع اختلاف التأثيرات لا بد من اختلاف المؤثرات، وإلا كان صدور أحد المختلفين من جهة ما صدر المخالف الآخر، وهو محال.

وهذا خلاف الكلام فإن تعلقه بمتعلقاته لا يوجب تأثيراً مختلفاً، وكذا كل صفة على انفرادها.

وهو غير شديد، فإنه لو وجب القول بمخالفة القدرة للإرادة لاختلاف التأثيرات، فذلك يوجب الاختلاف في نفس الإرادة، ونفس القدرة، وكل صفة من الصفات، وإنما كان كذلك من جهة أن تأثيرات الإرادة متعددة، فإن تخصيص الحادث في الأمس غير تخصيصه في اليوم أو الغد.

وكذلك ما يخص بالقدرة، فإن إيجاد زيد ليس هو نفس إيجاد عمرو، لا سيما إذا قلنا إن الوجود ليس بزائد على الوجود، وإذا كانت التأثيرات متغايرة، فإما أن تتحد من كل وجه، أو تختلف من كل وجه، أو تتحد في وجه وتختلف في وجه آخر:

فإن اتحدت من كل وجه فلا تعدد وقد فرضت متعددة، فبقى أن تكون مختلفة: إما من كل وجه أو من وجه، وعلى التقديرين فهي مختلفة فيجب أن يكون المؤثر لها مختلفاً، فإن لم يجب أن يكون مختلفاً فلا أقل من أن يكون متعددًا.

فإن قيل: تأثير القدرة واحد في حقيقته ومعناه، واحد في ماهيته، فإن الإيجاد من حيث هو إيجاد لا يختلف، وكذلك تخصيص الإرادة بالوقت واحد، لا يختلف من حيث هو كذلك.

وما وقع به الاختلاف في تأثيرات القدرة أو الإرادة، فليس اختلافاً ذاتياً داخلياً في التأثير، من حيث هو تأثير تلك الصفة المخصوصة، وإنما هو عائد إلى أمور خارجية عرضية، وكذا في كل صفة على حدة، وذلك مما لا يوجب الاختلاف في نفس المتعلق أصلاً.

وهذا أيضاً مما لا حاصل له، فإنه إن صدر ممن لا يعترف بكون الوجود زائداً على الموجود كان بطلانه ظاهراً، وإن كان ممن يعترف به. فالذوات عنده إما أن تكون متعلقة بالقدرة، مع كون الوجود والحدوث متعلقاً لها أيضاً، أو أنها لا تعلق للقدرة بها: فإن كان الأول فقد لزمه باختلاف التأثيرات، وإن كان الثاني لزم أن تكون الذوات ثابتة في القدم ومتحققة في العدم وسيأتي إبطاله.

كيف وإن ذلك لو صح في القدرة والإرادة فهو مما لا يتأتى في غيرها من الصفات، ولا يتحقق في باقي الكمالات، بالنسبة إلى ما لها من المتعلقات؟! وإذا لاحت الحقائق، وظهرت الدقائق، فلا التفات إلى شغب المشنع المتحذلق، فإن ذلك مما لا ينهض دليلاً، ولا يشفي غليلاً، وهو آخر ما أردناه من مسألة الكلام وهو المستعان وعليه التكلان.

الطرف الخامس:

فى إثبات الإدراكات

مذهب أهل الحق أن البارى — تعالى — سميع بسمع، بصير ببصر. ومذهب الكعبي إلى أن معنى كونه سميعاً أنه لا آفة به، عالم بالمسموعات والمبصرات، لا غير.

ومن المعتزلة من زاد عليه، وقال: معنى كونه سميعاً بصيراً أنه مدرك للمسموعات والمبصرات، والإدراك يزيد على العلم.

ومذهب الجبائى ومن تابعه إلى أن معنى كونه سميعاً بصيراً أنه حى لا آفة به وقد استروح بعض الأصحاب فى الاستدلال على أهل الضلال إلى مسلك ضعيف، وهو أن قال البارى — تعالى — حى، والحى إذا قبل معنى وله ضد، ولا واسطة بينهما، لم يخل عنه أو عن ضده، ولا محالة أن كونه حياً مما يوجب قبوله للسمع والبصر، فلو لم يتصف بالسمع والبصر لاتصف بضدهما، وذلك نقص فى حق البارى تعالى.

قال: والدليل على أن الموجب لقبوله السمع والبصر كونه حياً ما نراه فى الشاهد، فإن الموجب لقبولية الإنسان وغيره من الحيوان للسمع والبصر كونه حياً. إذ لو قدر أن الموجب لذلك غير الحياة من الأوصاف لكان منتقضاً، وإذا كان الموجب للقبول إنما هو الحياة، فالبارى حى، فيجب أن يكون متصفاً بهما، وإلا كان متصفاً بأضدادهما وذلك نقص فى حق الله — تعالى — فيمتنع.

ومن نظر فيما أسلفناه، وأحاط بما مهدناه علم أن ذلك مما لا يقوى، والذى نزيده ههنا أننا نقول:

حاصل الطريقة آيل إلى قياس التمثيل وهو: الحكم على جزئى بما حكم به على غيره لاشتراكهما فى معنى عام لهما، وهو إنما يستقيم أن لو لم يتبين أن الحكم فى الأصل الممثل به ثابت لمعنى، لا أنه ثابت لنفسه، أو بخلق الله له فى ذلك الأمر الجزئى، من غير افتقار إلى أمر خارج، ثم لو ثبت أنه ثبت لمعنى، لكن لا بد من حصر جميع الأوصاف، وذلك لا يتم إلا بالسير، وهو غير مفيد لليقين، بل حاصله أنى بحث فلم أطلع على غير المذكور، وغاية فائدة البحث الظن بانتفاء غير المعين

لا العلم به، ثم وإن أفاد علمًا للساير فذلك ليس بحجة على غيره، إذ بحث زيد لا يؤثر علمًا في حق عمرو، وإن أفاده ذلك ظنًا.

وليس هذا كما يقال: إن من كان بين يديه قيل، وليس بينه وبينه حائل، وآلة الإدراك لديه حاضرة سليمة، فإنه يستحيل ألا يبصره فكذلك ههنا، فإنه لو قدر وصف آخر فإنه إما معقول أو محسوس: وأى الأمرين قدر فأسباب مذكره عند الناظر عتيده، فيستحيل أن لا يظفر به إذا طلبه.

وهذا وإن كان مخيلًا لكنه مما لا يقوى، فإنه لو كان الأمر على ما ذكره لما وقع لأحد في نظره خبط، ولا في فكره تناقض، ولما وقع الخلاف بين العقلاء في وجود شيء ونفيه، إذ القواطع لا تتوارد على شيء ونقيضه، وكم من وقع له التناقض في نظره، حتى إنه حكم بشيء بعدما حكم بمقابله، وكذلك كم من شيء اختلف العقلاء فيه، ولم يظفر ولا واحد منهم بمقصود، أو ظفر به واحد دون الباقيين.

ولا كذلك ما ذكره من المثال، فإن وقوع مثل ذلك فيه مما يستحيل، بالنظر إلى حكم جرى العادة به، ثم ولو سلم الحصر فلا بد وأن يتعرض لإبطال تأثير كل واحد واحد على الخصوص، وإبطال تأثيره في كل رتبة تحصل له من إضافته إلى غيره.

وذلك مما يعز ويشق لا محالة، وما وقعت الإشارة به في إبطال غير المستبقى، فهو بعينه لازم في المستبقى، فإنه منتقض بباقي أعضاء الإنسان وأعضاء غيره من الحيوان، فإنها حية مع انتفاء السمع والبصر وانتفاء أضدادهما أيضًا.

ثم إنه وإن لم يكن الحكم لغير ما عين من الأوصاف، لكن من الجائز أن يكون ذلك باعتبار الشيء الموصوف به، ومهما لم يتبين أن الموصوف به في محل النزاع هو الموصوف به في محل الوفاق لم يلزم الحكم، وهذا كله لا محيص عنه، فقد بان أن ما استروح إليه غير يقيني، وإن كنا لا ننكر كونه ظنيًا، فالمطلوب ليس إلا اليقين.

ولربما استند بعض الأصحاب ههنا إلى السمعيات دون العقليات، والمحصّل يعلم أن كل ما يُتمحل من ذلك فغير خارج عن قبيل الظنيات والتخمينات، وذلك لا مدخل له في اليقينيّات وسيأتى إشباع القول في ذلك إن شاء الله تعالى. فإذا السبيل في الدليل ههنا ليس إلا ما أشرنا إليه في مسألة الإرادة.

وقد عرفت وجه تحقيقه وما يلزم عليه، لكن ربما زاد الخصم ههنا تشكيكات وخيالات لا بد من الإشارة إليها، والتنبيه على وجه الانفصال عنها.

فمن ذلك قوله: إن ما ذكرتموه إنما يستقيم أن لو ثبت أن السمع والبصر إدراكان زائدان على نفس العلم، وإلا فلا نقص إدراك ولا قصور، لكون البارى — تعالى — عالماً، وبم الإنكار على الكعبى حيث ذهب إلى أن السمع والبصر ليسا بزائدتين على نفس العلم لا شاهداً ولا غائباً.

بل المدرك المسموع والمُبصر هو السامع المبصر بعلمه، لا بحاسته التى كان حصول هذا العلم بواسطتها، وهى المعبر عنها بالسمع والبصر، كيف وأنه لو كان المدرك مدرّكاً بإدراك زائد على العلم، لجاز أن يكون بين يدى الإنسان، سليم البصر والسمع، مرئيات وأصوات، وهو لا يراها ولا يسمعها لجواز أن لا يخلق له إدراكها، والأمر بخلافه.

ثم لو سلم أن الإدراك ليس هو نفس العلم فبم الإنكار على الجبائى فى قوله: إن المدرك هو الحى الذى لا آفة به ولا نقص، وأنه لا معنى له إلا هذا السلب؟

ثم لو سلم أنه معنى إيجابى وأمر إثباتى، لكنه مما يمتنع ثبوته فى حق البارى — تعالى — من حيث إنه لا يخلو أن يكون قديماً أو حادثاً: لا جائز أن يكون حادثاً، وإلا كان البارى محلاً للحوادث، وهو ممتنع.

ولا جائز أن يكون قديماً، وإلا للزم أن يكون له مسموع ومبصر فى العدم، إذ السمع والبصر من غير مسموع ومبصر محال، وذلك يفضى إلى القول بقدّم العالم، أو أن يكون ما فيه مسموعاً ومبصراً فى العدم، وكلا الأمرين محال، وأيضاً فإنه إما (أن) يشترط البنية المخصوصة للإدراك أو ليس، فإن اشترط فإثبات الإدراك للبارى يوجب له البنية المخصوصة، وهو متعذر.

والقول بعدم الاشتراط ممتنع أيضاً، إذ يلزم منه الالتباس بين الإدراكات، وأن تكون حاسة واحدة مدركة بإدراكات مختلفة، وهو ممتنع، فإن البنية المخصوصة لا بد منها.

فالسمع: هو قوة مرئية في العصبية المنبسطة في السطح الباطن من صماخ الأذن، من شأنها أن تدرك الصوت المحرك للهواء الراكد، في مقعر صماخ الأذن، عند وصوله إليه بسبب ما.

والبصر: هو عبارة عن قوة مرتبة في عصبية مجوفة من شأنها أن تدرك ما ينطبع في الرطوبة الجليدية من أشباح صور الأجسام بتوسط المشف.

والشم: عبارة عن قوة مرتبة في زائدتي مقدم الدماغ من شأنها إدراك ما يتأدى إليها بتوسط الهواء من الأرائيح.

والذوق: عبارة عن قوة مرتبة في العصبية البسيطة على السطح الظاهر من اللسان من شأنها إدراك (ما يرد عليها من الطعوم يتوسط ما فيه من الرطوبة الغذائية.

واللمس: عبارة عن قوة منبثة في كل البدن من شأنها إدراك ما يرد عليه من خارج (من) الكيفيات الملموسة وهي الحرارة، والبرودة واليبوسة.

وإذا لم يكن في الإدراك بد من الآلات والأدوات امتنع القول بثبوتها في حق الباري — تعالى، كيف وأن ما ذكرتموه ينتقض عليكم بباقي الإدراكات وغيرها من الكمالات — كما سلف؟.

والجواب: أما ما قيل من أن السمع والبصر ليسا بزائدين على نفس العلم: فقد قال بعض الأصحاب في الجواب ههنا: إنه لو لم يكن كذلك وإلا لما وقعت التفرقة بين ما علم بالبرهان أو الخبر، وبين ما حصل بالعين والبصر، ولا محالة أن هذه التفرقة مما يشهد بصدقها نظر ذوى الألباب، فإنكارها مما لا سبيل إليه إلا عن جحد أو عناد.

لكنه مما لا ثبوت له على محك النظر، إذ الخصم يقول — وإن سلم التفرقة — بمنع عودها إلى العلم والإدراك، بل ما تشعر به النفس عند الخبر اليقيني بأن زيدا مثلاً على صورة كذا أو كذا، ليس يختلف عند النظر والملاحظة بالبصر، وإنما

الاختلاف والتفرقة عائدان إلى نفس المحل، الذى هو واسطة حصول العلم، من البصر وغيره، أو إلى الجملة والتفصيل، أو الإطلاق والتقييد، أو العموم والخصوص.

وبالجملة إلى المحل الذى هو متعلق العلم فى الحالتين، وذلك بأن يكون ما حصل بالبصر أو السمع مفصلاً، أو مقيداً، أو خاصاً، وما حصل بالبرهان والخبر لم يكن إلا مجملًا أو مطلقاً أو غير ذلك، وذلك مما لا يدل على أن ما حصل بالبصر أو السمع خارج عن جنس العلم أو نوعه، وهو كما لو علم بطريق خاص — إما بالدليل أو غيره — أن كل منقسم بمتساويين فهو زوج واتفق أن ما فى يد زيد مثلاً منقسم بمتساويين، فإنه من جهة العموم معلوم أنه زوج، لضرورة العلم بأن كل منقسم بمتساويين زوج.

وما علم بالبصر بعد ذلك ليس هو ما كان معلوماً أولاً، وإنما الحاصل ثانياً هو نفس العلم بخصوصه وبكونه منقسماً بمتساويين، واختلاف متعلقات العلم واختلاف طرق تحصيلها مما لا يؤثر اختلافًا فى نفس العلم المتعلق بها.

فالطريق فى الانفصال أن يقال: الإنسان قد يجد من نفسه معنى زائداً عند السمع والبصر على ما كان قد علمه بالدليل أو الخبر، وذلك مما لا مرأى فيه كما سبق، فالمعنى بالإدراك ليس إلا هذا المعنى، وسواء سمى ذلك علماً أو إدراكاً، وسواء كان متعلقه أمراً تقيدياً، أو تفصيلياً، أو معنى خاصاً، أو غير ذلك من المتعلقات.

فإن حاصل ذلك ليس يرجع إلا إلى محض الإطلاقات وبمجرد العبارات، فلا مشاحة فيها بعد فهم معانيها، فإن ذلك مما لا يقدر فى الغرض بإبطاله أو تصحيحه، وعند ذلك فلا مبالاة بمن اعتاص على فهمه قبول هذا الاعتقاد، وشمخ أنفه عن أن ينقاد، بعد ظهور الحقائق وانكشاف غور الدقائق.

ومن رام فى الانفصال عن هذا الخيال غير ما أشرنا إليه فقد كلف نفسه شططاً، وذلك على النبيه مما لا يخفى.

وما قيل: من أنه لو كان الإدراك زائداً على نفس العلم لجاز أن يكون بين يدى إنسان سليم البصر فيل لا يدركه لجواز أن لا يخلق له الإدراك به وهو محال.

قلنا: ادعاء كونه محالاً إما (أن) ينظر فيه إلى الإحالة العقلية أو العادية، فإن كان الأول فهو استرسال لما هو غير مسلم، وإن كان الثاني فهو بعينه لا محالة لازم في خلق الإدراك فإنه كما يستحيل عادة انتفاء الإدراك للقليل، عند حضوره (بين) يدى ذى البصر السليم، كذا يستحيل القول بانتفاء خلق الإدراك في مثل تلك الحالة أيضاً، وإن نظر في ذلك إلى جهة الجواز العقلي، فهو أيضاً ما نقوله في الإدراك.

فإنه كما يجوز أن لا يخلق له الإدراك عقلاً، يجوز أن لا يدركه عقلاً، كيف وأن هذا لازم على الخصم في العلم أيضاً، فما هو عذره في العلم هو عذرنا في الإدراك.

وأما تفسير الإدراك بنفى الآفة عمن له الحياة فمما لا يستقيم، إذ قد بينا أن الانسان يجد من نفسه تفرقة بين الإدراكات، وذلك لا بد وأن يكون بأمر زائد على الحياة وانتفاء الآفة.

وإلا لما وقع الفرق، ثم كيف يصح أن يقال: السميع والبصير هو الذى لا آفة به و (يقال) لمن يسمع ويصير وهو مئوف ناقص.

فإن قيل: ليس السميع هو من سلبت عنه الآفة مطلقاً، بل من سلبت عنه الآفة في محل السمع، وكذا في كل إدراك على حسبه، فهو متهافت شنيع، فإن من قال: السمع هو نفي الآفة في محل السمع فكأنه قال: السميع هو من له السمع في محل السمع، ولو قال: السميع هو من له السمع لقد كان ذلك كافياً عن ذكر المحل.

وإذا كان كافياً فكأنه قال: السميع هو الذى لا آفة به، وإذا كان فرجع الكلام الأول بعينه، ثم إن العقل السليم يقضى بوهاء قول من فسر السمع والبصر بنفى الآفة، دون العلم والقدرة وغيرها من الصفات، مع أنه لو سئل عن الفرق لم يجد عنه مخلصاً، بل كل ما تخيل من منع تفسير العلم والقدرة بانتفاء الآفة فهو بعينه في الإدراك حجة لنا.

وأما القول بأن ذلك يفضى إلى قدم المبصرات والمسموعات: فمن عرف كيفية تعلق العلم بها في القدم كما أشرنا إليه، لم يخف عليه دفع هذا الإشكال

ههنا، فإن تعلق السمع والبصر بمتعلقاتهما الحادثة لا يتقاصر عن تعلق العلم بمتعلقاته الحادثة، فما به دفع الإشكال ثم به دفعه ههنا.

وأما اشتراط البنية المخصوصة فمما لا سبيل إليه، إذ القائل به معترف أن الإدراك قائم بجزء واحد من جملة المدرك، وعند ذلك فلا يخفى أنه لا أثر لاتصال محله بما جاوره، إذ الأجسام لا يؤثر بعضها في بعض فيما يرجع إلى ما يقوم بها من الأعراض، بل الجوهر الفرد يكون على صفته عند المجاورة به لغيره في حال انفراده، وإذا جاز قيام الإدراك بجزء واحد في حال انفراده واتصاله لزم أن لا تكون البنية المخصوصة شرطاً.

ولا يلزم على ما ذكرناه الاجتماع، وسائر الأعراض الإضافية، حيث إنما تقوم بالجوهر، عند إضافته وضمه إلى غيره، ولا تقوم به عند انفراده، لأننا نقول: الكون القائم بكل جرم في حالة الاجتماع هو بعينه قائم في حالة الافتراق مطلقاً، والمختلف إنما هو الأسماء، فإن ما هو قائم عند ضميمته إليه يسمى اجتماعاً، وبعد الافتراق لا يسمى كذلك، وإن سلم أنه لا يبقى لكنه غير لازم، وذلك أن الصفات العرضية منها ما يقتضى لذاته الضم والاجتماع بين الحال كبعض الأمور الإضافية، ومنها ما لا يقتضى ذلك كما في السواد والبياض ونحوه مما ليس بصفة إضافية، ولا يلزم من كون الصفات الإضافية على ما ذكر أن يكون غيرها مثلها، ولا يخفى أن الإدراك ليس من ذلك القبيل المفتقر إلى الجمع والضم في الأجرام.

ومما يدل على أن الإدراك غير مفتقر إلى البنية — ويخص البصريين القائلين بكون الباري مدركاً — أن يقال: لو كانت البنية شرطاً لوجب طردها شاهداً وغائباً، كما ذهبوا إليه، واعتمدوا عليه، في الاشتراط، ولو كان كذلك لوجب كون الباري ذا بنية مخصوصة، لضرورة الاعتراف بكونه مدركاً، وإذ ذاك فينقلب الإلزام، وتتساوى فيه الأقدام.

فإن قيل: اشتراط البنية إنما هو في حق المدرك بإدراك فلا يلزم البنية في حقه (تعالى) فانظر إلى هؤلاء كيف ساقهم الغنى إلى كشف عوراتهم، وإبداء زلاتهم، ومناقضة أصولهم، ومخالفة رسومهم، وتحملهم بالجهالة فيما لا يعلمون، وإصرارهم على الباطل فيما يقولون، حيث إنهم جعلوا الحياة شرطاً في الشاهد، لكون العالم

عالمًا بعلم، ثم طردوا ذلك في حق الغائب، حتى قالوا إن الحياة شرط كونه عالمًا، وإن لم يكن عالمًا بعلم، ولم يجعلوا البنية شرطًا لكون المدرك مدركًا، متى لم يكن مدركًا بإدراك، لضرورة كونها شرطًا لكون المدرك مدركًا بإدراك، ولم يعلموا أنهم في ذلك متحكمون، وبدعوا متجاهلون، وأنهم لو سئلوا عن الفرق لم يجدوا إليه سبيلًا.

وأما القول بأن ذلك يقضى إلى الالتباس بين الإدراكات، فغير مستقيم، وذلك من جهة أن الالتباس فيها لا يكون بسبب اتحاد محلها، وإلا لما تصور قيام عرضين متغايرين بمحل واحد، إلا وهما متشابهان.

(ولا شك) أن قيام الطول مثلاً والسواد وغيره من الكيفيات بمحل واحد جائز، وإن قرر أنه لاشتباه، فعلى هذا ليس الالتباس بين الأشياء إلا لما يقع بينها من التشابه في أنفسها.

ولا يخفى انتفاء التشابه بين الإدراكات في أنفسها، وأن الحاصل من كل واحد غير ما حصل من الآخر.

وعلى ما أشرنا إليه من التحقيق يتبين أن ما ذكره في السمع والبصر، وغيرهما من الإدراكات لم يخل إما أن يكون إدراكها لشيء منها إليه، أو باتصال شيء منه بها، فإن قيل بالأول.

فالخارج إما جوهر وإما عرض: لا جائز أن يكون جوهرًا وإلا فهو إما متصل أو منفصل: لا جائز أن يكون متصلًا وإلا لزم أن يكون قد خرج من الجرم الصغير جرم ملاً نصف كرة العالم واتصل بالثوابت وهو متعذر.

وإن كان منفصلًا فهو باطل أيضًا، وإلا لأحس به الخارج منه، وللزم ألا يدرك المدرك بسبب أن ما به الإدراك خارج عنه، وأن لا يختلف الشيء المدرك أو المسموع بسبب القرب والبعد، لكون ما به الإدراك قد أحاط بهما.

هذا إن كان جوهرًا، وإن كان عرضًا فهو ممتنع أيضًا، إذ العرض لا تحرك له نفسه، وإن تحرك بمحله أوجب المحالات السابق ذكرها.

فإن قيل: إن ما بين البصر والمبصر من الهواء المشف يستحيل آلة درآكه.

قلنا: فيلزم أن تكون استحالته عند اجتماع المبصرين أشد، وإذا ذاك فيجب أن يكون إدراك الواحد للشيء عند الاجتماع أشد من حالة الانفراد لكون الاستحالة في الآلة الدراكة أشد، وللزم أن يضطرب الشيء المبصر عند تشويش الجو واضطراب الرياح بسبب تجدد الآلة الدراكة وهو ممتنع، هذا إن قيل بخروج شيء من المبصر إلى المبصر.

وإن قيل: إن شيئاً من المبصر يتصل بالمبصر بحيث ينطبع فيه ويدركه، فإما أن يكون ذلك على جهة الانتقال والانفصال أو على الانطباع والتمثيل من غير انفصال شيء من المبصر.

وعلى كلا التقديرين فهو باطل، وإلا للزم أن لا يدرك الشيء المرئي، إلا على نحو ما انطبع منه في البصر، من غير زيادة ولا نقصان، ولو كان كذلك لما رُئي الحمل أو الجبل على هيئته، بل على نحو ما ينطبع منه في البصر وهو هوس، ثم إنه لا جائز أن يكون المنطبع منتقلاً وإلا فهو إما جوهر وإما عرض.

لا جائز أن يكون جوهرًا لما أسلفناه، وأيضًا فإنه يلزم منه أن تحترق العين عند كون المرئي نارًا وهو ممتنع، وإن كان عرضًا فهو أيضًا باطل لما سلف، فتبين من هذا أن الإدراك ليس إلا معنى يخلقه الله — تعالى — للمدرك، مع قطع النظر عن الانتقال، والانطباع في الآلات والأدوات.

وحيث لم يكن للعين أو اليد وغير ذلك من الجوارح قوة الإدراك فليس لعدم صلاحيته للإدراك، بل لأن الله — تعالى — لم يخلق له الإدراك.

وهذا الأصل عظيم، مطرد عند المحققين من أهل الحق، في سائر الإدراكات. وأما ما أشير إليه من النقض بسائر الإدراكات، فقد سبق وجه الانفصال عنه، فلا حاجة إلى إعادته.

وعند هذا فيجب أن يعلم (أن) المُستند في إثبات صفة الحياة ما هو المستند في الإدراكات، وباقي الصفات.

خاتمة جامعة لهذا القانون

إن قيل: فهل للبارى — تعالى — أخص وصف يتميز به عن المخلوقات؟ وهل يجوز أن يكون له صفة زائدة على ما أثبتموه من الصفات؟ وهل الصفة نفس الوصف أم غيره؟ وإن كانت غيره فهل هي عين الموصوف أم غيره أم لا هي هو ولا هي غيره؟ قلنا:

أما السؤال الأول:

فقد قال بعض الأصحاب فيه: إنه لا بد من صفة وجودية؛ إذ التمييز بين الذوات غير حاصل بما يتخيل من الأمور السلبية النفية، كما في قولنا: إنه لا حد له ولا نهاية، وليس يجسم ولا عرض ونحو ذلك.

لكن هل يجوز أن يدرك أم لا؟ اختلفوا، فقال بعضهم: إن استدعاء التمييز بالوصف الأخص إنما يكون عند الاشتراك بين الذوات، والبارى — تعالى — مباین بذاته لجميع مخلوقاته، وأنه ليس بمجانس لها، وإلا للزم أن يشاركها في كونها جواهر وأعراضاً وكل ذلك محال كما سيأتى، وهو الأغوص.

وأما السؤال الثانى:

فمما اختلف فيه أيضاً، فقال بعضهم: لا يجوز أن يكون له صفة زائدة على ما أثبتناه من جهة أن الدليل الذى دل عليها لم يدل على غيرها، وأيضاً فإنه لو جاز أن يكون له صفة أخرى لم يخل: إما أن تكون صفة كمال أو نقصان، فإن كانت صفة كمال فعدمها فى الحال نقصان، وإن كانت صفة نقصان فثبوتها له ممتنع.

وهذا فيه نظر، فإن غاية ما يلزم من انتفاء دلالة الدليل على الوصف انتفاء العلم بوجوده، وذلك مما لا يلزمه القول بنفى تجويزه، وليس يلزم من كونه جائزاً أن يكون معدوماً، حتى يقال إن عدمه يكون نقصاً، نعم لو قيل: إن له صفة جائزة له، لقد كان ذلك ممتنعاً.

فإذا الأقرب ما ذكره بعض الأصحاب: وهو أن ذلك جائز عقلاً، وإن لم نقض بثبوته لعدم العلم بوقوعه عقلاً، وانتفاء الإطلاق به شرعاً، وذلك مما لا يوجب لواجب الوجود في ذاته نقصاً، إلا أن يكون ما هو جائز له غير ثابت.

ومن الأصحاب من زاد على هذا، وأثبت العلم بوجود صفات زائدة على ما أثبتناه وذلك مثل البقاء، والوجه، والعينين، واليدين، ومن الحشوية من زاد على ذلك حتى أثبت له نوراً، وجنباً، وقدماً، والاستواء على العرش، والتزول إلى سماء الدنيا، وعند التحقيق فهذه الصفات مما لا دليل على ثبوتها.

أما البقاء: فليس زائداً على معنى «استمرار الوجود»، فمعنى قولنا: إن الشيء باق أنه مستمر الوجود، وإنه ليس بباق أنه غير مستمر الوجود، وذلك لا يزيد على نفس الوجود فيما يعرض من الأحوال المعددة والمدد المسمدة.

ثم ولو كان البقاء صفة زائدة على نفس الوجود فيما أن يكون موجوداً أو معدوماً، فإن كان معدوماً فلا صفة، وإن كان موجوداً لزم أن يكون له بقاء، وإلا فلا يكون مستمراً، وذلك في صفات الباري تعالى محال.

وإن كان له بقاء فالكلام في ذلك البقاء كالكلام في الأول وهلم جرا، وذلك يفضي إلى ما لا نهاية له، وهو محال.

ثم يلزم منه أن يكون البقاء قائماً بالبقاء وذلك ممتنع، إذ ليس قيام أحدهما بالآخر بأولى من العكس، لا اشتراكهما في الحقيقة، واتحادهما في الماهية، وهذا الذي ذكرناه مما لا يفرق فيه بين موجود وموجود لا شاهداً ولا غائباً، فإذا ليس البقاء صفة زائدة على نفس الباقي.

وأما ما قيل بثبوته من باقى الصفات:

فالمستند فيها ليس إلا المسموع المنقول، دون قضيات العقول، والمستند فى الوجه قوله: ﴿وَبَقِيَ وَجْهَ رَبِّكَ ذُو الْجَلَالِ وَالْإِكْرَامِ﴾ ^(١) وفى الـيدين قوله — تعالى — موبخاً لإبليس: ﴿مَا مَنَعَكَ أَنْ تَسْجُدَ لِمَا خَلَقْتَ يَدَيَّ﴾ ^(٢).

(١) سورة الرحمن: ٢٧.

(٢) سورة ص: ٧٥.

وفي العينين قوله تعالى: ﴿فَإِنَّكَ بِأَعْيُنِنَا﴾^(١) وقوله: ﴿تَجْرِي بِأَعْيُنِنَا﴾^(٢) وفي
النور قوله تعالى: ﴿نُورُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾^(٣)، وفي الجنب قوله تعالى:
﴿بَنَحْشُرَكَ عَلَى مَا قَرَّطْتُ فِي جَنْبِ اللَّهِ﴾^(٤) وفي الساق قوله تعالى: ﴿يَوْمَ يُكْشَفُ
عَنْ سَاقٍ﴾^(٥) وفي القدم قوله ﷺ: «إِذَا كَانَ يَوْمُ الْقِيَامَةِ وَاسْتَقَرَّ أَهْلُ الْجَنَانِ فِي
نَعِيمِهِمْ وَأَهْلُ النَّيْرَانِ فِي حِمِيمِهِمْ، قَالَتِ النَّارُ: هَلْ مِنْ مَزِيدٍ؟ فَيُضَعُ الْجَبَّارُ قَدَمَهُ
فِيهَا فَيَقُولُ: «قَطَّ قَطَّ» أَيْ حَسْبِي حَسْبِي وَفِي التَّزْوِلِ قَوْلُهُ ﷺ: «إِنْ اللَّهُ يَتَزَلُّ فِي
كُلِّ لَيْلَةٍ إِلَى سَمَاءِ الدُّنْيَا فَيَقُولُ: هَلْ مِنْ تَائِبٍ فَأَتُوبَ عَلَيْهِ؟ هَلْ مِنْ مُسْتَغْفِرٍ فَأَغْفِرَ
لَهُ؟» وَفِي الْإِسْتِوَاءِ قَوْلُهُ — تَعَالَى —: ﴿ثُمَّ أَسْتَوَى عَلَى الْعَرْشِ﴾^(٦) وإلى غير ذلك
من الآيات.

واعلم أن هذه الظواهر — وإن وقع الاغترار بها، بحيث يقال بمدلولاتها ظاهرا
من جهة الوضع اللغوي والعرف الاصطلاحي — فذلك لا محالة انحرط في سلك
نظام التحسيم، ودخول في طرف دائرة التشبيه.

وسنين ما في ذلك من الضلال، وفي طيه من المحال إن شاء الله، بل الواجب
أن يقال: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ﴾^(٧).
فإن قيل: بأن ما دلت عليه هذه الظواهر من المدلولات، وأثبتناه بها من
الصفات، ليست على نحو صفاتنا، ولا على ما نتخيل من أحوال ذواتنا، بل مخالفة
لصفاتنا، كما أن ذاته مخالفة لذواتنا، وهذا مما لا يقود إلى التشبيه، ولا يسوق إلى
التحسيم.

(١) سورة الطور: ٤٨.

(٢) سورة القمر: ١٤.

(٣) سورة النور: ٣٥.

(٤) سورة الزمر: ٥٦.

(٥) سورة القلم: ٤٢.

(٦) وردت في سورة الأعراف الآية: ٥٤، ويونس الآية: ٣، والرعد الآية: ٣، والفرقان الآية: ٥١.

والسجدة الآية: ٤، والحديد الآية: ٤.

(٧) سورة الشورى: ١١.

فهذا وإن كان فى نفسه جائزاً، لكن القول بإثباته من جملة الصفات يستدعى دليلاً قطعياً، وهذه الظواهر وإن أمكن حملها على مثل هذه المدلولات فقد أمكن حملها على غيرها أيضاً، ومع تعارض الاحتمالات، وتعدد المدلولات، فلا قطع، وما لا قطع عليه من الصفات لا يصح إثباته للذات.

فإن قيل: وما هذه الاحتمالات التى تبدونها والمدلولات التى تنونها؟.

قلنا: أما لفظ «اليدين» فإنه يحتمل «القدرة» ولهذا يصح أن يقال: فلان فى يدى فلان، إذا كان متعلق قدرته وتحت حكمه وقبضته.

وإن لم يكن فى يديه اللتين هما بمعنى الجارحتين أصلاً، وعلى هذا يحمل قوله ﷺ: «قلب المؤمن بين إصبعين من أصابع الرحمن».

فإن قيل: يلزم من ذلك إبطال فائدة التخصيص بذكر خلق آدم باليدين؛ من حيث إن سائر المخلوقات إنما هي مخلوقة بالقدرة القديمة، فإذا قال: ﴿مَا مَنَعَكَ أَنْ تَسْجُدَ لِمَا خَلَقْتَ بِإِيدَى﴾ أى بقدرتى لم يكن له معنى.

قلنا: لا يبعد أن تكون فائدة التخصيص بالذكر التشريف والإكرام، كما خصص المؤمنين بلفظ العباد وأضافهم بالعبودية إلى نفسه.

وكما أضاف عيسى والكعبة إلى نفسه، ولم تكن فائدة التخصيص بالذكر اختصاص ما أضافه إلى نفسه بالإضافة، بل التشريف والإكرام لا غير.

ثم إنا قد بينا أن للبارى — تعالى — قدرة وهى معنى يتأتى به الإيجاد، واليدان إما أن يتأتى بهما الإيجاد والخلق أو ليس، فإن تأتى بهما الإيجاد، فهى نفس القدرة، لا زائد عليها، وإن اختلفت العبارات الدالة عليها.

والقول بالتعدد فى صفة القدرة مما لا سبيل إليه، لما أشرنا إليه، وأما إن كانت بما (لا) يتأتى بها الإيجاد والخلق فلا محالة — أن فى حمل اليدين إلى غير القدرة ما يفضى إلى الكذب فى الآية، حيث أضاف الخلق والإيجاد إليهما ولا محالة أن محذور إبطال فائدة التخصيص أدنى من المحذور اللازم من الكذب، وعلى تقدير التساوى فالاحتمال قائم، والقطع متنف.

وأما قوله: ﴿تَجْرَى بِأَعْيُنِنَا﴾^(١) فإنه يحتمل الحفظ والرعاية، ولهذا تقول العرب: فلان يمرأى من فلان ومسمع، إذا كان ممن يحوط به حفظه ورعايته، ويشمله رفده ورعايته وقد قيل: إنه يحتمل أن يراد بالأعين ههنا على الخصى ما انفجر من الأرض من المياه، وأضافها إلى نفسه إضافة التملك.

وقوله: ﴿وَبَقِيَ وَجْهُ رَبِّكَ﴾^(٢) فإنه يحتمل أن يكون المعنى بالوجه الذات ومجموع الصفات، وحمله عليه أولى؛ من جهة أنه خصصه بالبقاء وذلك لا يختص بصفة دون صفة، بل هو بذاته ومجموع صفاته باق.

وقوله: ﴿اللَّهُ نُورُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾^(٣) فإنه يحتمل أن يكون المراد به أنه هادى أهل السماوات والأرض، ويكون إطلاق اسم النور عليه باعتبار هذا المعنى. وقوله: ﴿بَحَسَرْتَنِي عَلَى مَا قَرَّطْتُ فِي جَنِّبِ اللَّهِ﴾^(٤) فيحتمل أن يكون المراد به أمر الله ونهيه، فيكون تقدير ذلك: يا حسرتا على ما فرطت في امثال أوامر الله ونواهيه، ويحتمل أن يكون المراد به الجناب، ومنه يقال: فلان لائذ يجنب فلان أى يجنبه وحرمه.

وأما قوله: ﴿يَوْمَ يُكْشَفُ عَنْ سَاقٍ﴾^(٥) فيحتمل أن يكون المراد به الكشف عن ما في القيامة من الأهوال، وما أعد للكفار من السلاسل والأغلال، ولهذا يقال: قامت الحرب على ساق، عند التحامها، وتصادم أبطالها، واشتداد أهوالها. وقوله ﷺ: «فيضع الجبار قدمه في النار» فقد قيل: يحتمل أن يراد به بعض الأمم المستوجبين النار، وتكون إضافته القدم إلى الجبار — تعالى — إضافة التمليك، وقد قيل: يحتمل أن يكون المراد به قدم بعض الجبارين المستحقين للعذاب الأليم، بأن يكون قد ألهم الله النار. الاستزادة إلى حين استقرار قدمهم فيها.

(١) سورة القمر: ١٤.

(٢) سورة الرحمن: ٢٧.

(٣) سورة النور: ٣٥.

(٤) سورة الزمر: ٥٦.

(٥) سورة القلم: ٤٢.

وأما آية «الاستواء»^(١) فإنه يحتمل أن يكون المراد التسخير، والوقوع في قبضة القدرة ولهذا تقول العرب: استوى الأمير على مملكته، عند دخول العباد تحت طوعه في مراداته، وتسخيرهم في مأموراته ومنهياته، وإليه الإشارة بقول الشاعر:

قد استوى بشر على العراق من غير سيف ودم مہراق

وتكون فائدة التخصيص بذكر العرش التنبيه بالأعلى على الأدنى فيما يرجع إلى الاستيلاء والاستعلاء.

وأما «خير التزول» فإنه يحتمل أن يكون المراد التزول بمعنى اللطف والرحمة، وترك ما يليق بعلو الرتبة وعظم الشأن، والاستغناء الكامل المطلق، ولهذا تقول العرب: نزل الملك مع فلان إلى أدنى الدرجات عند لطفه به، وإحاطته بعنايته، وانبساطه في حضرة مملكته.

وتكون فائدة ذلك انبساط الخلق على حضرة المملكة، بالتضرع بالدعوات والتبتل بالعبادات وغير ذلك، من الرياضات، في تحصيل المقاصد والمطلوبات.

وإلا فلو نظر إلى ما يليق بمملكته، وعلو شأنه، وعظمته، لما وقع التجاسر على خدمته، والوقوف بعتبته، فإن العباد وعبادتهم، من صومهم وصلاتهم، بالنسبة إلى عظمته وجلاله دون تحريك أئمة بعض العباد.

في معرض الطاعة والخدمة لبعض ملوك البلاد، ومن فعل ذلك فإنه يُعَدُّ في العرف — مستهيناً ومستهزئاً بالمملكة، وخارجاً عن إرادة التعظيم، فما ظنك بما هو في دون من الرتبة؟.

وأما التخصيص بسماء الدنيا فمن حيث إنها أدنى الدرجات بالنسبة إلى رتبة العُلى، فلذلك جعل التزول إليها مبالغة في اللطف، كما يقال للواحد منا: صعد إلى السماء ونزل إلى الثرى، إذ هي أدنى الدرجات بالنسبة إلى رتبته في جانبي التزول والرفعة، لما ذكرناه (و) خصص التزول بالليالي دون الأيام، من حيث إنها مظنة الخلوات، ووقت التضرع والدعوات لخالق البريات.

(١) سورة الأعراف: ٥٤ وسورة يونس: ٣ وسورة الرعد: ٢ وسورة طه: ٥.

وقد قيل: إنه يحتمل أن يكون المراد بتزول الله نزول ملك لله تجوزاً واستعارة، كما قال: ﴿وَسَلِّ الْقَرْيَةَ﴾^(١) أى أهل القرية، وكقوله: ﴿الَّذِينَ يُحَادُّونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ﴾^(٢) أى أوليائه، ويقول على لسانه «هل من تائب فأتوب عليه؟ هل من مستغفر فأغفر له؟» وذلك كما يقال: نادى الملك وقال الملك كذا على كذا، وإن كان المنادى والقاتل بذلك القول غيره.

وليس تأويل هذه الظواهر، وحملها على هذه المحامل بمستبعد، كما حمل قوله — تعالى — ﴿وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ مَا كُنْتُمْ﴾^(٣) وقوله: ﴿مَا يَكُونُ مِنْ نَجْوَى ثَلَاثَةٍ إِلَّا هُوَ رَابِعُهُمْ وَلَا خَمْسَةٍ إِلَّا هُوَ سَادِسُهُمْ﴾^(٤).

على معنى الحفظ والرعاية، وكما حمل قوله — عز وجل — على ما أخبر به نبيه — ﷺ — «مَنْ أَتَانِي مَاشِياً أَتَيْتُ إِلَيْهِ هَرُولَةً» على معنى التطول والإنعام، فإن لم يُقَلَّ بالتأويل ثم وجب ألا يقال به ههنا، وإن قيل به ههنا وجب القول به ثم إذ لا فارق بين الصورتين ولا فاصل بين الحالتين.

وأما السؤال الثالث:

فقد اضطربت آراء المتكلمين فيه:

فذهبت المعتزلة إلى أن الصفة هي نفس الوصف، والوصف هو خير الخبير عمن أخبر عنه بأمر ما، كقوله: إنه عالم أو قادر أو أبيض أو أسود ونحوه، وأنه لا مدلول للصفة والوصف إلا هذا، ولربما احتجوا في ذلك بأنه لو خلق الله — تعالى — العلم أو القدرة أو غيرهما من الصفات لبعض المخلوقات لم يصح تسميته باعتبار ذلك واصفاً.

(١) سورة يوسف: ٨٢.

(٢) سورة المجادلة: ٢٠.

(٣) سورة الحديد: ٤.

(٤) سورة المجادلة: ٧.

ولو أخبر عنه بأنه عالم أو قادر أو غير ذلك صح القول بتسميته واصفاً، والصفة يجب أن تكون ما يكون بها الواصف واصفاً، وليس على (هذا) النحو غير القول والإخبار.

ولعل منهم من يستند فى ذلك إلى النقل عن أهل الوضع أنهم قالوا: الوصف والصفة بمعنى واحد، كما يقال الوجه والجهة والوعد والعدة، وإذا كان كذلك فالوصف هو القول، والصفة هى القول لكونها فى معناه، ثم بنوا على ذلك انتفاء الصفات عن البارى — تعالى — فى الأزل، لضرورة استحالة القول بوجود الواصف فى القدم.

وأما معتقد أهل الحق: فالصفة هى ما وقع الوصف مشتقاً منها، وهو دال عليها وذلك مثل العلم والقدرة ونحوه، فالمعنى بالصفة ليس إلا هذا المعنى، والمعنى بالوصف ليس إلا ما هو دال على هذا المعنى بطريق الاشتقاق، ولا يخفى ما بينهما من التغاير فى الحقيقة، والتنافر فى الماهية، فالخلاف إن وقع فليس إلا فى تسمية هذا المعنى صفة، وحاصل النزاع فى ذلك مما لا مطمع فيه باليقين، وإنما هو مستند إلى الظن والتخمين.

ويكفى فى ذلك ما نقل عن العرب، واشتهر استعماله فى ألسنة أهل الأدب: أن الصفة منقسمة إلى خلقية لازمة وغير خلقية، ثم فسروا الخلقية بالسواد والبياض ونحوه، ولولا أن ذلك جائز، وإلا لما شاع ولا ذاع، وعدم اشتقاق اسم منه لم أبدعه وخلقه لا يدل على امتناع تسميته صفة، لجواز أن يكون اشتقاق ذلك الاسم من الوصف دون الصفة.

ثم ولو وجب اشتقاق اسم الواصف من الصفة لكونه خالقها لوجب اشتقاق اسم الزانى والمؤذى والمفسد للبارى — تعالى — من الزنا والفساد والأذى لكونه خالقها، وهو محال.

وما نقل عن العرب من قولهم: إن الوصف والصفة بمنزلة الوعد والعدة، وهما بمنزلة واحدة، يحتمل أن يكون المراد بذلك التسوية بينهما، فى المصدرية، فإنه يصح أن يقال: وصفته وصفاً ووصفته صفة.

كما يقال: وعدته وعداء، ووعدته عدة، أو أنهم أرادوا بقولهم إن الوصف هو الصفة للواصف المخبر، فإن قيامه به — لا محالة — صفة له، والواجب جعل ما صبح نقله عنهم من هذا القبيل على (مثل) هذه المعاني أو عينها جمعاً بين النقلين وعملاً بكلا الدليلين.

وإذا عرف أن الصفة غير الوصف، فهل هي نفس الموصوف أم غيره أم لا هي هو ولا هي غيره؟ فالذى ذهب إليه الشيخ أبو الحسن وعامة الأصحاب أن من الصفات ما يصح أن يقال هي عينه وذلك كالوجود، ومنها ما يقال إنها غيره، وهي كل صفة أمكن مفارقتها للموصوف بجهة ما، كما في صفات الفعال، من كونه خالقاً ورازقاً ونحوه، ومنها ما لا يقال إنها عينه ولا غيره، وهي كل صفة امتنع القول بمفارقتها بوجه ما كالعلم والقدرة وغيرهما من الصفات النفسية لذات واجب الوجود.

بناء على (أن) معنى المتغايرين كل موجودين صحت مفارقة أحدهما للآخر بجهة ما كالزمان والمكان ونحوه، وهذا الكلام بعينه جارٍ في تغاير الصفات النفسية بعضها مع بعض أيضاً، وهذا مما لا أرى حاصله يرجع إلى أمر يقينى ولا إلى معنى قطعى.

وإنما هو راجع إلى أمر اصطلاحى، والواجب أن يجرد النظر إلى التحقيق، ويكشف عن غور مزلة الطريق، فنقول:

الواجب أن كل ذات قامت بما صفات واجبة زائدة عليها فالذات غير الصفات، وكذا كل واحد من الصفات غير الأخرى، إن اختلفا بالذوات، بمعنى أن حقيقة كل واحد والمفهوم منه، عند انفراده غير مفهوم الآخر، لا محالة.

نعم إن لم يصح إطلاق اسم الغيرين ولا القول به (صفة) عن ذات الله — تعالى — وصفاته، مع (الاعتراف) بكونها مختلفة الحقائق والذوات، لعدم ورود السمع به، فهو جواب، لكنه مما لا يقدر في المطلوب.

وعند ذلك فلا بد من التنبيه لدقيقة: وهو أنه وإن كانت الصفات غير ما قامت به من الذات.

فالقول بأنها غير مدلول الاسم المشتق منها، أو ما وضع لها وللذات، من غير اشتقاق، وذلك مثل صفة العلم بالنسبة إلى مسمى العالم أو مسمى الإله، (غير صحيح) وكذلك لا يصح أن يقال: بأنها عينه أيضاً فإنها إدراك جزء، ومعنى ما قيل إنها (ليست) عينه أو غيره.

ولا محالة — أن جزء معنى الشئ ليس هو غيره وإلا لفهم دونه، ولا هو عينه لافتقاره إلى غيره، فعلى هذا، وإن صح القول بأن علم الله — تعالى — غير ما قارنه من الذات، لا يصح أن يقال إن علم الله تعالى غير مدلول اسم الله ولا عينه. إذ ليس هو غير مجموع الذات مع الصفات، وأيضاً فإنه لو قطع النظر عن الذات أو بعض الصفات لما كان الباقي هو مدلول اسم الإله ولعل هذا ما أورده الحذاق من الأصحاب فى أن الصفات النفسية لا هى هو ولا هى غيره.

وهذا آخر ما أردنا ذكره من هذا القانون، والله المستعان

obeikandi.com

القانون الثالث:

في وحدانية الباري — تعالى —

Obaikandi.com

سلوك الفلاسفة

وبيان استحالة القول باجتماع الإلهين، لكل واحد من صفات الإلهية ما لصاحبه.

وقد سلك الفلاسفة طريقاً في التوحيد، حاصله يرجع إلى امتناع وقوع الشركة في نوع واجب الوجود، واستحالة وجود واجبين. وقد أشرنا إليها في مبدأ قانون الصفات، وإلى ما يرد عليها من الاعتراضات، فلا حاجة إلى ذكرها ثانياً.

وأما المتكلمون فقد سلك عامتهم في الإثبات مسلكين ضعيفين: **المسلك الأول:** أنهم قالوا: لو قدرنا وجود الإلهين، وقدرنا أن أحدهما أراد تحريك جرم ما والآخر تسكينه، فيما أن تنفذ إرادة كل واحد منهما، أو لا تنفذ ولا لواحد منهما، أو لأحدهما دون الآخر.

فإن نفذت إرادتهما أفضى ذلك إلى اجتماع الحركة والسكون في شيء واحد في حالة واحدة، وذلك محال، وإن لم تنفذ إرادتهما أفضى إلى عجز كل واحد منهما وإلى أن يكون الجرم الواحد يخلو من الحركة والسكون معاً وهو محال أيضاً، وإن نفذت إرادة أحدهما دون الآخر أفضى إلى تعجز أحدهما، ولو عجز أحدهما لكان عاجزاً بعجز قديم، والعجز لا يكون إلا عن معجوز عنه، وذلك يفضى إلى قدم المعجوز عنه وهو ممتنع.

لكن منشأ الخبط ومحز الغلط، في هذا المسلك، إنما في القول بتصور اجتماع إرادتهما للحركة والسكون وليس ذلك مما يسلمه الخصوم، ولا يلزم من كون الحركة والسكون ممكنين.

وتعلق الإرادة بكل واحد منهما حالة الانفراد، أن تتعلق بهما حالة الاجتماع، ووزانه ما لو قدرنا إرادة الحركة والسكون من أحدهما معاً فإنه غير متصور، ولو جاز تعلقها بكل واحد منهما منفرداً، وليس هذا إحالة لما كان جائزاً في نفسه، فإن ما كان جائزاً هو إرادته منفرداً.

والمحال إرادته في حال كونه مجامعاً، وبهذا يندفع قول القائل: إن ما جاز تعلق الإرادة به حالة الانفراد جاز تعلقها به حالة الاجتماع، إذ الاجتماع لا يصير

الجائز محالاً، وهذا الكلام بعينه في الإرادة هو أيضاً لازم في صفة القدرة، وأما القول بأن عجز أحدهما يستدعي عجزاً قديماً (و) معجزاً عنه فيلزم مثله في القدرة، فإن القادر قادر بقدرة قديمة، فإن استدعى العجز قدم المعجز عنه، وجب أن تستدعي القدرة (قدم) المقدور.

فإن قيل: القدرة ليس معناها غير التهيؤ والاستعداد للإيجاد والإحداث، وذلك لا يستدعي قدم المقدور، قيل: والعجز لا معنى له إلا عدم القدرة على الإحداث وذلك أيضاً لا يوجب قدم شيء ما، لا بل أولى، فإن وجود القدرة إذا لم يستدع مقدوراً فعدمه بعدم الاستدعاء أولى.

المسلك الثاني: هو أنهم قالوا: الطريق الموصل إلى معرفة الباري — تعالى — ليس إلا وجود الحادثات لضرورة افتقارها إلى مرجح ينتهي الأمر عنده، وهي لا تدل على أكثر من واحد.

وهو أيضاً مما لا يقوى، فإن حاصله يرجع إلى نفى الدليل الدال على وجود الاثنين، ولا بد فيه من الاستناد إلى البحث والتفتيش، وذلك غير يقيني على ما لا يخفى.

ثم ولو قدر انتفاء كل دليل فذلك مما لا يكفي من رام نفى المدلول، لجواز وجوده في نفسه وانتفاء دليله.

فالصواب في هذا الباب:

أن يقال: لو قدرنا وجود الإلهين لم يخل: إما أن يشتركا من كل وجه، أو يختلفا من كل وجه، أو يشتركا من وجه دون وجه:

فإن كان الأول فلا تعدد ولا كثرة، وإن كان الثاني فلا محالة أهما لم يشتركا في وجوب الوجود ولا فيما يجب لله من الكمالات ويستحيل عليه من الصفات، وإذا ذاك فأحدهما لا يكون إلهاً.

وإن كان الثالث فتخصيص ما به الاشتراك مما به الافتراق، في كل واحد منهما، إما أن يستند إليه أو إلى خارج عنه: فان استند إليه فإما أن يكون ذلك له بالذات أو بالارادة، لا جائز أن يكون له لذاته، وإلا لوجب الاشتراك فيه، لضرورة أن مقتضى له فيهما واحد.

وإن كان ذلك له بالإرادة استدعى (كونه متحققاً) وموجوداً دون ما خصصه وهو محال، وإن كان ذلك مستنداً إلى خارج لزم أن (يستند في وجودهما) كل واحد على صاحبه وهو ممتنع، ومع كونه ممتنعاً فيلزم أن يكون (كل منهما ممكناً) وجوده، وهو محال.

وأيضاً فإننا لو قدرنا وجود إلهين، وقدرنا وجود حادث، فإما أن يستند في وجوده إليهما أو إلى أحدهما: لا جائز أن يستند إليهما.

فإنه إما أن يضاف حدوثه بكليته إلى كل واحد منهما بجهة الاستقلال، أو يكون مضافاً إليهما على وجه لو قدر عدم أحدهما لم يكن موجوداً، فإن كان القسم الأول فهو ظاهر الإحالة، ثم يلزم إسقاط تأثير أحدهما وليس ما يفرض إسقاط تأثيره بأولى من الآخر.

وذلك يفضي إلى إسقاط تأثيرهما معاً لاستحالة الجمع (بين) التأثير واستقلال أحدهما، وإن كان القسم الثاني فهو محال أيضاً، فإن إيجاد كل واحد منهما ليس إلا بالإرادة والقصد لا بالطبع والذات، لضرورة كون الموجود المفروض حادثاً كما سنبينه.

وإذ ذاك فيمتنع قصد كل واحد منهما إلى الإيجاد لتعذر استقلاله به، ويتعذر قصده أيضاً إلى بعض الإيجاد لتعذر وقوعه به، وعلى هذا يمتنع وقوع الإيجاد لتعذر وقوع قصديهما، وقد فرض وقوع الإيجاد.

ولا جائز أن يقال: ما المانع من أن يقصد كل واحد منهما مشاركة الآخر؟ لأن القصد إما للمشاركة في نفس القدرة، أو في نفس الفعل: فإن كان الأول فمستحيل، إذ القدرة الإلهية غير مخصصة له وإلا أفضى إلى التسلسل فلا يتصور قصد الشركة فيها.

وإن كان الثاني فلا محالة أن قصد الشركة غير قصد نفس المشترك فيه، وقصد المشترك فيه يعنى أن يكون مضافاً في الإيجاد والإحداث إلى أحدهما على وجه الاستقلال، من غير أن يكون للآخر تأثير ألبته.

وليس القول بإضافته إلى أحدهما على الخصوص بأولى من الآخر، لكونهما مثليين، وذلك يفضي إلى القول بانتفاء الحوادث وهو محال.

فإن قيل: قد صادفنا في العالم خيراً وشرّاً، وكل واحد منهما يدل على مريد له، ولا محالة أن مريد الشر لا يكون مريداً للخير، وكذا بالعكس، واختلاف المرادات يدل على اختلاف المريد.

قلنا: الاستدلال على وجود الإله إنما هو مستند إلى الجائزات، وافتقارها إلى المرجح من حيث هي جائزة، ولا اختلاف بينها فيه، والفاعل لها إنما يريد لها من حيث وجودها، والوجود من حيث هو وجود خير محض لا شر فيه، وهو ما يقع مراداً للبارى — تعالى — وأما الشر من حيث هو شر فليس هو مُستنداً إلا إلى اختلاف الأعراض، أو إلى قول الشارع: افعَلْ أو لا تفعلْ، كما سنبينه.

وذلك مما لا يوجب كونه شرّاً في نفسه، فإذا ليس الشر بما هو (شر) ذاتاً يطلب حدوثها ولا عدمها حتى يقال إن ما اقتضاه يجب أن يكون غير ما اقتضى نفس الخير، ثم لو قدرنا أن ذلك مما يصح قصده وأنه ذات وأنه حقيقة.

لكن لا يخفى التحكم بدعوى انتسابه في الإيجاد إلى غير ما نسب لإيجاد الغير له، بل لا مانع من أن يكون إيجادهما بإيجاد موجد واحد، إلا على فاسد أصل القائل بالصلاح والأصلح وتحسين الفعل لذاته وتقبّحه، وسيأتي وجه إبطاله إن شاء الله.

وهذا آخر ما أردنا ذكره ههنا، والله الموفق للصواب

* * *

القانون الرابع:

فى إبطال التشبيه وما يجوز
عليه — تعالى — وما لا يجوز

ويشتمل على قاعدتين:

(أ) فى بيان ما يجوز على الله تعالى

(ب) فى بيان ما لا يجوز عليه سبحانه

Obeyikandi.com

القاعدة الأولى

في بيان ما يجوز على الله — تعالى —:

وقد أطبقت الأشاعرة، وغيرهم من أهل الحق، على جواز رؤية الباري عقلاً، ووقوعها شرعاً، وأجمعت الفلاسفة، وجماهير المعتزلة، على انتفاء ذلك مطلقاً. ومن أهل الضلال من فصل وقال: إنه يرى نفسه، وإنما يمتنع ذلك على غيره. والواجب البداية بتقديم النظر في طرف الجواز أولاً، ثم في وقوعه شرعاً ثانياً، وقد سلك المتكلمون في ذلك، من أهل الحق، مسالك لا تقوى:

المسلك الأول:

هو ما اشتهر من قولهم: الرؤية تتعلق بالموجودات المختلفة كالجواهر والأعراض، ولا محالة أن متعلق الرؤية فيها ليس إلا ما هو ذات ووجود، وذلك لا يختلف وإن تعددت الموجودات، وأما ما سوى ذلك، مما يقع به الاتفاق والافتراق، فأحوال لا تتعلق بها الرؤية، لكونها ليست بذوات ولا وجودات، وإذا كان متعلق الرؤية ليس إلا نفس الوجود، وجب أن تتعلق الرؤية بالبارى لكونه، لا محالة، موجوداً.

ومن نظر بعين التحقيق علم أن المتعلق به منحرف عن سواء الطريق: وذلك أنه وإن سلم جواز تعلق الرؤية بالجواهر والأعراض، مع امكان النزاع فيه، فهو لا محالة إما أن يكون من المعترف بالأحوال، أو قائلاً بنفيها: فإذا كان من القائل بها فالوجود الذى هو متعلق الرؤية حينئذ لا بد وأن يكون هو نفس الوجود لا زائداً عليه، وإلا كان حالاً وخرج عن أن يكون متعلق الرؤية. وإذا كان هو نفس الوجود وليس بزائد على الذات فلا بد من بيان الاشتراك بين الذات الموجودة شاهداً وغائباً، وإلا فلا يلزم من جواز تعلق الرؤية بأحد المختلفين جواز تعلقها بالآخر، ولا يخفى أن ذلك مما لا سبيل إليه، وإلا كان البارى ممكناً لمشاركته الممكنات بذواتها في حقائقها، وهو متعذر.

ثم ولو قيل: ليس متعلق الإدراك هو نفس الوجود، بل ما وقع به الافتراق والاختلاف بين الذات، كما ذهب إليه بعض الخصوم من المعتزلة، لم يجد في دفع ذلك مستنداً غير الاستناد إلى محض الدعوى.

وليس من الصحيح ما قيل في دفعه من أن الإدراك أخص من العلم، والعلم عند الخصم مما لا يصح تعلقه بالأحوال على حيالها، فيمتنع دعوى تعلق ما هو الأخص بها، فإنه لا يلزم من انتفاء تعلق العلم بشيء على حياله، وإن كان أعم، انتفاء تعلق الأخص به.

اللهم إلا أن يكون الأعم جزءاً من معنى الأخص، ويكون تعلق الأخص به من جهة ما اشتمل عليه من حقيقة ما تخصص به من المعنى العام، إذ هو نفس حقيقة ما منع من تعلقه، وهو تناقض، أما إن كان الأعم كالعرض العام للأخص، أو هو داخل في معناه، لكن تعلق المتعلق ليس إلا من جهة خصوصه، لا من جهة ما يتضمنه من المعنى العام، فلا مانع من أن يكون تعلقه بالشئ على حياله، وإن كان تعلق المعنى العام به لا على حياله.

ثم ولو قدرنا امتناع تعلق الأخص بالشئ على حياله، لضرورة امتناع تعلق الأعم به على حياله، فحاصله إنما هو راجع إلى مناقضة الخصم في مذهبه، وهو غير كاف فيما يرجع إلى الاستقلال بتحصيل المطلوب، لضرورة تخطئة الخصم فيما وقع مستنداً له، وهو من خصائص مذهبه.

ولهذا لو اعترف بخطئه فيما ذهب إليه لم يك ما قيل مثمراً للمطلوب ولا لازماً عليه، كيف وأن ذلك وإن كان مناقضاً لبعض الخصوم كالجباثي ومن تابعه، لضرورة منعه من تعلق العلم بما وقع به الاتفاق والافتراق على حياله. فهو غير لازم في حق غيره، اللهم إلا أن يكون قائلاً بمقالته، وذلك مما لا سبيل إلى دعوى عمومته.

وإن كان من القائلين بنفي الأحوال، فما وقع به الاختلاف بين الذوات حينئذ لا مانع من أن يكون من جملة المصحح للرؤية، لكونه ذاتاً، وإذ ذاك فلا يلزم منه جواز تعلق الرؤية بواجب الوجود إلا أن يبين أن ما كان مصححاً للرؤية في باقى الذوات متحقق في حق واجب الوجود، وهو متعذر.

ولما تخيل بعض الأصحاب زيغ هذه الطريقة عن الصواب انتهج منهاجاً آخر

فقال:

إن الجواهر والأعراض متعلّق الرؤية، ولا محالة أن بينهما اتفاقاً وافتراقاً فمتعلّق الرؤية ومصحّحها إما ما به وقع الاتفاق أو الافتراق، أو هما معاً: لا جائز أن يكون المصحح ما به الاتفاق والافتراق معاً أو الافتراق فقط، إذ المصحح يكون في الجملة مختلفاً، والحكم الواحد في المعقولات يستحيل أن تكون له علل مختلفة أو أن يكون المعلول أعم منه.

فبقي أن يكون المصحح ما به الاتفاق فقط، وما تخيل الاشتراك فيه بين الجواهر والأعراض ليس إلا الوجود والحدوث لا غير، والحدوث لا يصلح أن يكون هو المصحح لتعلّق الإدراك بالشئ، فإنه قد يدرك لا في حالة حدوثه، كيف وأن بعض الجواهر وبعض الأعراض حادثة عند الخصم (و) لا يتعلّق بها الإدراك؟ فيمتنع أن يكون هو المصحح.

ثم إن معنى الحدوث ليس إلا كون الشئ موجوداً بعد العدم أي لم يكن فكان، أو أنه ما لا يتم وجوده بنفسه، وكل هذه سلوب وأعدام لا سبيل إلى القول بتعلّق الإدراك بها، فبقي أن يكون المصحح للإدراك إنما هو الوجود فقط، وواجب الوجود موجود، فوجب القول بجواز تعلّق الإدراك به.

وهذا الإسهاب أيضاً مما لا يشفى غليلاً، إذ القول بأن الرؤية لا بد لها من مصحح إما أن يراد به الفاعل أو القابل أو الغاية منه.

فلا معنى لحصره فيما اختلفت فيه القوابل واتفقت، بل جاز أن يكون الفاعل أمراً خارجاً، وسواء كان تأثيره وفعله بالطبع أو الإرادة، وعند ذلك فلا بد من أن يتبين تحقق مثله في جانب تعلق الرؤية بواجب الوجود حتى يصح.

كيف وأنه لا يصح ذلك بمجرد تحقق الفاعل مع تعذر القابل، ولهذا قالت الخصوم من الإلهيين: إن العقل لنفوس العالم (علة) فاعلية، والمعلول متوقف على اعتدال المادة وثبوتها لقبوله.

فلا بد مع الاشتراك في الفاعل من تحقق وجود القابل لا محالة، ثم ولو قدر انحصار الفاعل فيما وقع به الاختلاف والاتفاق في القوابل، فلا يمتنع أن يكون ما وقع به الافتراق له مدخل في التأثير، والقول بأن الحكم الواحد العقلي لا يكون له علتان، ولا يكون أعم من علته، فيلزم عليه تعلق العلم بمتعلقاته، فإنها مختلفة من

الواجب والجائز والمستحيل، ولا محالة أنا لا نجد معنى واحداً وقضية متحدة يقع بها الاشتراك بين هذه الأقسام الثلاثة.

فإن كان لا بد وأن يكون الفاعل ما وقع به الاتفاق والافتراق بين القوابل، فيلزم أن يكون الفاعل ههنا مختلفاً، والمعلول متحدًا، لضرورة عدم الاشتراك في معنى واحد كما بيناه.

ثم إن المعلول إنما يكون أعم من العلة — عند القول بتعددتها — أن لو كان المعلول في نفسه واحداً لا تكثر فيه، أما إذا كان متعددًا بتعدد محالّه ومتعلقاته فلا، إذ لا مانع من أن يكون كل واحد من علتين المختلفتين يؤثر في أحد المعلولين دون الآخر، ولا يترتب معلول كل واحد على العلة الأخرى.

كيف وأن هذا القائل ممن يجوز صدور المختلفات عن الواحد، فما بال الواحد مما يمتنع صدوره عن المختلفات؟ وما الذى يمكن أن يتخيل فارقاً بين الصورتين وقادحاً بين الحالتين؟

ثم إن هذا القائل إن كان ممن يعترف بأن الوجود هو نفس الموجود، وأنه ليس بزائد على ذات الموجود، فلا محالة أن الذوات مختلفة، ولا محيص من الاعتراف بكون المخصص مختلفاً، وعند ذلك فلا يلزم من جواز تعلق الرؤية بأحد المختلفين جواز تعلقها بالآخر.

وإن كان ممن يقول بكونه زائداً على ذات الموجود، فإما أن يكون قضية مطلقة مشتركة، أو أن يكون له تخصيص بكل واحد من الذوات، فإن كان الأول فمحال أن يتعلق به الإدراك وإن كان الثاني فلا خلاف في تغايره، وإذ ذاك فلا بد من الاختلاف بين هذه الحوادث في أمر زائد على نفس الوجود، وإلا لما صح القول بالتغاير.

وعند ذلك فإما أن يكون الوجود متعلق الرؤية أو مصححاً لها مع قطع النظر عن المخصص، فهو ممتنع، وإما أن (لا) يكون مصححاً إلا بالنظر إلى المخصص، فلا مانع من جعل المخصص من جملة المصحح، ولا مهرب منه، هذا إن أريد به الفاعل.

وإن أريد به القابل فالقابل لما اتحدت حقيقته لا يجب أن يكون هو في نفسه متحدًا، كما في تعلق العلم بمتعلقاته، ثم إنه لا خلاف في جواز تعدد المقبول واتحاد القابل، إذ الشيء الواحد قد يكون قابلاً للكمية والكيفية والإضافة وغير ذلك من الأعراض مع اختلافها.

وإذا لم يبعد اتحاد القابل وتعدد المقبول لم يبعد اتحاد المقبول وتعدد القابل أيضاً ثم إنه إما أن يكون وجود الموجود (الذي) هو المصحح هو نفس الوجود أو زائداً عليه، وعلى كلا التقديرين فيلزم التعدد في المصحح كما سلف.

وإن أريد بالمصحح الغاية فهو، إن سومح فيه، فلا معنى لحصره فيما وقع به الاتفاق والافتراق في القابل أيضاً، ثم يلزم عليه تعلق العلم بمتعلقاته كما أسلفناه ولا محيص عنه.

وإن أريد به ما هو كالذاتي فلا يخفى أن قول القائل: ما وقع به الاتفاق والافتراق بين متعلقات الإدراك يكون ذاتياً لنفس الإدراك، تضليل وحيد عن واضح السبيل كيف ويلزم عليه أيضاً تعلق العلم بمتعلقاته كما سلف.

ثم ولو سلم أن ما وقع به الافتراق لا يصلح أن يكون مصححاً، فإن المصحح لا بد وأن يكون أمراً مشتركاً، فلا بد من بيان أنه لا مشترك إلا الوجود، وإلا فمع جواز القول باشتراكهما في معنى آخر غير الوجود فيجوز أن يكون هو المصحح أو داخلاً في المصحح وعند ذلك فلا يلزم جواز تعلق الرؤية بواجب الوجود، لجواز أن يكون المصحح غير شامل له، كما في الوجود، وذلك لا دليل عليه غير البحث والسبر، وهو مما لا يرقى إلى ذروة اليقين بل لعله مما يقصر عن إفادة الظن والتخمين.

كيف وأن ما سلم الخصم تعلق الرؤية به شاهداً ليس (إلا) الأجرام أو ما قام بها، دون الجواهر التي عنها تكون الأجرام، بل أخص من ذلك فإنه لا يسلم تعلق الرؤية بكل جرم وكل عرض، بل بعضها مما لا تتعلق الرؤية عنده به كما في الهواء والطعوم والأرايح ونحوه.

وإذا لم تتعلق الرؤية بغير الأجرام (والأكوان) فلا محالة أن الأجرام عند أهل الحق هي كل ما ائتلف من جوهرين فصاعداً.

ومع قطع النظر عن التأليف فالقول بتفهم معنى الجرم محال، والتأليف لا محالة عرض وبينه وبين الأعراض مجانسة ما واشترك في معنى ما، وعند ذلك فلا مانع من أن يكون المصحح للرؤية هو ذلك المعنى، ومع القول به فلا سبيل إلى تعلق الرؤية بواجب الوجود لعدم مشاركته لغيره من المراتب في ذلك المعنى.

ثم إنه لو قدر أنه لا مشترك إلا الوجود فلا بد من بيان أن وجود الوجود مجانس للوجود الذي هو متعلق الرؤية شاهداً حتى يلزم تعلق الرؤية به، وذلك مما يعز ويشق جداً.

ومما اعتمد عليه أيضاً أن قيل: الرؤية معنى لا يتأثر به المرئي ولا يتأثر منه لا بأفعال ولا بانفعال، وما هذا حكمه في تعلقه فلا مانع من تعلقه، وصار حكمه حكم العلم من غير فرق.

وأعلم أن هذه الطريقة — مع احتياجها إلى تقرير معنى التأثير، وحصر الموانع بأسرها ونفيها — مما لا حاصل لها، وذلك أنه لا يخفى أن تعلق الشيء بغيره ليس مما يتم بانتفاء التأثير وزوال المانع.

بل لا بد من بيان الصلاحية للتعلق بين المتعلقين ولو انتفى كل ما يقدر من الموانع، وعند العود إلى بيان الصلاحية والقبولية يرجع الكلام إلى الوجود وتصحيحه للتعلق، وقد انتهى القول فيه.

فإذا التحقّق في إيضاح الطريق يتوقف على بيان معنى الإدراك والكشف عن حقيقته، فنقول: الإدراك عبارة عن كمال يحصل به مزيد كشف على ما يخيل في النفس من الشيء المعلوم من جهة التعقل بالبرهان أو الخير.

ولهذا نجد التفرقة بين كون الصورة معلومة للنفس مع قطع النظر عن تعلق الحاسة الظاهرة بها وبين كونها معلومة مع تعلق الحاسة بها، فإذا هذا الكمال الزائد على ما حصل في النفس بكل واحدة من الحواس هو المسمى إدراكاً كما مضى.

وقد بينا أن هذه الإدراكات فيما مضى ليست بخروج شيء من الآلة الدراكة إلى الشيء المدرك ولا بانطباع صورة المدرك فيها، وإنما هو معنى يخلقه الله تعالى في تلك الحاسة، وقد بينا أن البنية المخصوصة ليست بشرط له كما مضى، بل لو خلق الله ذلك المعنى في القلب أو غيره من الأعضاء لقد كنا نسمى ذلك مدركاً، وإذا جاز أن يخلق الله تعالى في الحاسة زيادة كشف وبيان بالنسبة إلى ما حصل في النفس، فلا محالة أن العقل لا يحيل أن يخلق الله — تعالى — للحاسة زيادة كشف وإيضاح بالنسبة إلى ما حصل في النفس من العلم به.

و (أن) تسمى تلك الزيادة من الكشف إدراكاً، والجاحد لذلك خارج عن العدل والإنصاف، منتهج منهج الزيف والانحراف.

ومن عرف سر هذا الكلام عرف غور كلام أبي الحسن في قوله: إن الإدراك نوع مخصوص من العلوم، لكنه لا يتعلق إلا بالموجودات.

وإذا عرف ذلك فالعقل يجوز أن يخلق الله — تعالى — في الحاسة المبصرة، بل وفي غيرها، زيادة كشف بذاته وبصفاته، على ما حصل منه بالعلم القائم في النفس، من غير أن يوجب حدوثاً ولا نقصاً، وذلك هو الذي سماه أهل الحق إدراكاً.

فالمنازعة إذاً — بعد تحقيق هذا المعنى وإيضاحه — إما أن تستند إلى فساد في المزاج أو إلى محض الجحد والعناد.

وعلى هذا نقول: يجوز أن يتعلق الإدراك بالإدراك والطعوم والأرايح والعلوم والقدر والإرادات وغير ذلك مما لا تتعلق به الإدراكات في مجارى العادات.

وبما حققناه يندفع ما يهول به الخصوم، ويعتمدون عليه ويستندون في الإلزام إليه، وهو قولهم: إن الرؤية تستدعي المقابلة، والمقابلة تستدعي الجهة، والجهة توجب كونه جوهرراً أو عرضياً، فإنهم لم يبنوا ذلك إلا على فاسد أصولهم في أن الإدراك بالبصر لا يكون إلا بانبعاث الأشعة من العين، واتصالها بالمبصر، أو انطباع المبصر في البصر بسبب المقابلة وتوسط المشف، وذلك كله قد أبطلناه.

وبينا أنه ليس الإدراك إلا نوعاً من العلوم يخلقه الله — تعالى — في البصر، وذلك لا يوجب في تعلقه بالمدرَك مقابلة ولا جهة أصلاً.

كيف وأن هذا لا يسوغ من المعترف من الخصوم بكون الباري — تعالى — يرى نفسه وغيره وإلا كان الباري — تعالى — في جهة، ولكان الإلزام عليه منعكساً.

ومن الأصحاب من أورد في دفع ذلك رؤية الإنسان نفسه في المرآة وإن لم يكن في مقابلة نفسه، لكن فيه نظر، وهو مما لا يكاد يقوى، وللخصوم على ما ذكرناه خيالان:

الخيال الأول:

أنهم قالوا: ما ذكرتموه في إدراك البصر إما تعممونه بكل الإدراكات أو توجبون تخصيصه بالبصر فقط؟ فإن قلتم بالتعميم فيلزمكم — على سياقه — أن يكون الباري مسموعاً ومشموماً ومذاقاً وملموساً.

وذلك مما يتحاشى عن القول به أرباب العقول، وإن قلتم بالتخصيص فلا بد من وجه الافتراق بينه وبين باقى الإدراكات وإلا فهو تحكم غير معقول.

الخيال الثانى:

أنهم قالوا: لو جاز أن يكون مرئياً على النحو الذى حققتموه لجاز أن يكون مرئياً في دار الدنيا في وقتنا هذا، إذ الموانع من القرب المفرط والبعد المفرط والحجب منفية، فحيث لم ينفع انتفاء الموانع لم يكن ذلك إلا لكونه غير مرئى في نفسه.

قلنا: أما الخيال الأول: فقد قال بعض الأصحاب: إنه إنما لم يجز تعلق باقى الإدراكات به من جهة أن شرط حصول الإدراك بها اتصال الأجسام ومحاذاة الأجرام، ولا كذلك البصر، وهو مما لا يكاد يفيد.

إذ الشغب فيه غير منقطع واللجاج غير منحسم، ولعل الخصم قد يقابل بمثل ذلك في البصر، ودفعه عسير غير يسير.

فالحق في ذلك أن يقال: إن كل الإدراكات — من جهة كونها كمالات، يحصل بها مزيد كشف للمدرك بالنسبة إلى ما تعلق به من العلم النفساني، وأنها مخلوقة لله، تعالى، في محال الإدراك، من غير تأثير في المدرك والمدرك، والاتصال والانفصال — فغير مختلفة وإنما الاختلاف فيها من جهات أخرى.

وذلك أن ما يخلقه الله من زيادة الكشف (إن كان) من ذات الشيء ووجوده بالنسبة إلى ما يحصل من تعلق علم النفس به (شرحاً سمى) ذلك نظراً، وإن تعلق العلم بكونه كلاماً، كان ذلك من الكلام النفساني أو اللساني، مما يحصل بخلق الله — تعالى — من زيادة الكشف بكونه كلاماً لا من جهة كونه موجوداً، سمى ذلك سماعاً، وبهذا المعنى سمى موسى سامعاً لكلام الله — تعالى —، وما يحصل بخلق الله — تعالى — من زيادة الكشف بطعم شيء على ما حصل من العلم به، لا من جهة كونه موجوداً أو كلاماً، سمى ذلك الإدراك ذوقاً وعلى هذا النحو فيما يدرك من الكيفيات الخمسة الأربعة أو الملموسات.

ولا محالة أن هذه الإدراكات مختلفة النوعية متميزة بالخواص، فإن ما حصل من الكشف والزيادة من كون الموجود موجوداً أمر يغير بذاته ما حصل من مزيد الكشف من كونه كلاماً أو طعماً أو رائحة أو غيره، فامتناع كون الباري مسموعاً إنما كان من جهة أنه ليس هو في نفسه كلاماً، ولا حقيقته نطقاً، فالعلم لم يتعلق به بكونه كلاماً فإدراكه إذ ذاك بالسمع يكون ممتنعاً.

بلى لو قيل إن كلامه يكون مسموعاً لقد كان ذلك جائزاً، وعلى هذا النحو امتناع كونه مسموعاً ومذوقاً وملموساً، ولا كذلك البصر فإن البصر هو ما يخلقه الله من زيادة الكشف من كونه ذاتاً ووجوداً، وذلك مما لا يستحيل تعلق العلم به حتى لا يسمى ما حصل من مزيد الكشف عليه بصراً.

ومن عرف ما نعني بالإدراك هان عليه الفرق، وسهل لديه فهم معنى الرؤية، واندفع عنه الإشكال، وزال عن ذهنه الخيال.

وعلى هذا حصول مثل هذه الإدراكات لله — تعالى — واتصافه بها غير ممتنع في نفسه عقلاً، وإن لم يجز القول بإطلاقها عليه شرعاً، لعدم ورودها بها.

فإن حصول الإدراكات المختلفة لمُدرك واحد جائز، أما تعلق الإدراكات المختلفة بمُدرك واحد من جهة واحدة، فممتنع كما بينا، وأما انتفاء وقوع الإدراك في وقتنا هذا فإنما يلزم منه انتفاء جواز تعلق الإدراك به أن لو لم يقدر ثم مانع وصاد.

وليس مستندهم في حصر ما ذكروه من الموانع غير البحث والسير، وأعلى درجاته أن يفيد ظناً بعدم المانع لا علماً، كيف وأنه من المحتمل أن يكون المانع من الإدراك تكدر النفس بالشواغل البدنية، وانغماسها في الرذائل الشهوانية، وتعلقها بعالم الضلال، وانهماكها في البدن وما يتعلق به من الأحوال؟ فعند صفوها في الدار الأخرى وزوال كدورها بانقطاع علائقها، وانفصال عوائقها، يتحقق لها ما كانت مستعدة لقبوله، ومتهيئة لإدراكه.

ولا يهولنك ما يجمع به الخصم ويشنع، وهو قوله: لو جاز أن يكون مدركاً لامتنع أن لا يتعلق به الإدراك مع سلامة آلة الإدراك، وإلا جاز أن يكون الإنسان بين يديه فيل واقف أو جبل شامخ وهو لا يراه.

فذلك من السفسطة والتجاهل، لأنه لما وقع الاشتراك في اسم الجواز بين الجواز العقلي والعادي، ورأى أن من حكم بذلك كان بالنظر إلى العادة مستقيماً ظن ذلك واقعاً في القطعي أيضاً، وليس كذلك على ما سبق تحقيقه.

ثم وكيف ننكر ذلك مع ما قد ورد من الأخبار، وتواتر من الآثار، المستندة إلى الشريعة الطاهرة، والرسالة الظاهرة، مما أوجب لنا العلم بأن محمداً ﷺ كان يرى جبريل ويسمع كلامه، عند نزوله عليه، ومن هو حاضر في مجلسه لا يدرك شيئاً من ذلك، مع سلامة آلة الإدراك.

وما يلزم المعترف بالنبوات المصدق بالرسالات، في جواز تعلق الإدراك بالبارى — تعالى — قول الكليم: ﴿أَرِنِي أَنْظُرْ إِلَيْكَ﴾^(١) ولو كان مستحيلاً لكان الكليم الأمين على الرسالة، المصطفى للنبوة، جاهلاً بالله، ومما يكون لو كان

عليه لجاز أن يعتقده جسمًا أو عرضًا أو غير ذلك، وذلك مما تأباه العقول ومراتب الإمامة، حيث اعتقد بالله ما لا يليق به، وذلك كفر، ولا يلزم عليه عدم معرفته لوقوع الرؤية في الدنيا، فإن الظن بذلك أو الجهل به لا يعد كفرًا.

وقوله: ﴿تَبَّتْ إِلَيْكَ﴾ ^(١) مما لا ينهض شبهة في جواز خطئه وجهله بذلك إذ التوبة قد تطلق بمعنى الرجوع، ومنه قوله: ﴿تَابَ عَلَيْهِمْ لِيَتُوبُوا﴾ ^(٢) أي رجع عليهم بالفضل والإنعام، وعند ذلك فيحتمل أنه أراد بالتوبة أن لا يرجع إلى مثل تلك المسألة، لما رأى من الأحوال، لا لكونه غير جائز في نفسه، ويحتمل أنه لما رأى تلك الأحوال تذكر له ذنبًا فأقلع عنه بالتوبة، لا لأن ما سأل عنه ليس جائزًا في نفسه، ولا يمكن حمل السؤال على طلب مثل ذلك الجواب لأجل دفع توقعهم في قولهم: ﴿أَرِنَا اللَّهَ جَهْرَةً﴾ ^(٣) ولا على العلم بالله والمعرفة به، فإنه كيف يظن بالنبي سؤال المحال لأجل قومه؟ بل لو علم أن ذلك مما لا يجوز لبادر إلى دفعهم في الحال، كما قال لهم: ﴿إِنَّكُمْ قَوْمٌ تَبْهَلُونَ﴾ ^(٤) عند قولهم: ﴿أَجْعَلْ لَنَا إِلَهًا﴾ ^(٥) كيف وقد وقع ردعهم وزجرهم عن مثل ذلك السؤال بأخذ الصاعقة لهم والعذاب الأليم عقيبه؟ كما قال — تعالى —: ﴿فَأَخَذَتْهُمُ الصَّاعِقَةُ وَهُمْ يَنْظُرُونَ﴾ ^(٦) وليس في أخذ الصاعقة لهم ما يدل على امتناع ما طلبوه.

بل لأنهم طلبوا ذلك في معرض التشكيك في نبوة موسى وقصدوا إعجازه عن ذلك، فأنكر الله ذلك منهم، كما أنكر قولهم: ﴿لَنْ تُؤْمِنَ لَكَ حَتَّى تَفْجُرَ لَنَا مِنَ الْأَرْضِ يَنْبُوعًا﴾ ^(٧) وقولهم: ﴿وَلَنْ تُؤْمِنَ لِرَبِّكَ حَتَّى تَنْزِلَ عَلَيْنَا كِتَابًا

(١) سورة الأعراف: ١٤٣.

(٢) سورة التوبة: ١١٨.

(٣) سورة النساء: ١٥٣.

(٤) سورة الأعراف: ١٣٨.

(٥) سورة الأعراف: ١٣٨.

(٦) سورة الذاريات: ٤٤.

(٧) سورة الإسراء: ٩٠.

نَقَرُوهُ ﴿١﴾ (لا) لأن ذلك مستحيل، بل بالنظر إلى ما قصد بالسؤال هنا، ثم الآية بظاهرها تدل على أن السؤال لم يكن إلا لموسى، عليه السلام بقوله: «أرني». وقوله — تعالى —: ﴿لَنْ تَرِنِّي وَلَكِنْ أَنْظِرْ إِلَى الْجَبَلِ فَإِنْ اسْتَقَرَّ مَكَانَهُ، فَسَوْفَ تَرِنِّي﴾ ^(٢) ولو كان المقصود من ذلك دفع قومه عن سؤال الرؤية لم ينتهض دفع موسى عن الرؤية شبهة في دفع قومه.

وأما حمل الطلب على المعرفة بالله فأبعد من الأول أيضاً، من جهة أن لفظ النظر إذا أطلق فالفهم منه ظاهراً ليس إلا النظر بالعين.

ثم إن موسى — عليه السلام — لم يكن جاهلاً بربه ولا غير عارف به، وإلا لما صح كونه نبياً، فحمل الرؤية على التعريف لما قد عرفه. يكون من عبث الكلام وسمجه، ولا يجوز أن ينسب مثل ذلك إلى جاهل غبي فضلاً عن نبي صفي.

لكن قد يتخيل من ﴿لَنْ تَرِنِّي﴾ ما يدرأ القول بالجواز، وهو بعيد، فإننا سنبين أن ذلك لم يكن منعاً له إلا في الدنيا، وإن قيل إن ذلك للتأييد فليس منه ما يدل على نفى الجواز، بل لو قيل إنه يدل على الجواز لقد كان ذلك سائغاً واقعاً، من جهة أنه لم يقل «لست بمريئ» بل أحال ذلك على عجز الرائي وضعفه عن الإدراك بقوله: لن تراني، ولو كان غير مرئي لكان الجواب: لست بمريئ.

كما لو قال: أرني أنظر إلى صورتك ومكانك، فإنه لا يحسن أن يقال: لن ترى صورتى ولا مكانى بل لست بذى صورة ولا مكان.

وعلى الجملة فلسنا نعتمد في هذه المسألة على غير المسلك العقلي الذى أوضحناه، إذ ما سواه لا يخرج عن الظواهر السمعية والاستبصارات العقلية، وهى مما يتقاصر عن إفادة القطع واليقين فلا يذكر إلا على سبيل التقريب.

واستدراج قانع بها إلى الاعتقاد الحقيقى، إذ رب شخص يكون انقياده إلى ظواهر الكتاب والسنة واتفاق الأمة أتم من انقياده إلى المسالك العقلية، والطرق اليقينية، لخشونة معركها، وقصوره عن مدركها.

(١) سورة الإسراء: ٩٣ والآية التى ذكرها فى الأل فيها خطأ.

(٢) سورة الأعراف: ١٤٣.

وإذا عرف جواز الرؤية عقلاً فيدل على وقوعها شرعاً قوله تعالى: ﴿وَبُجُوهٌ يُؤْمِنُ نَاصِرَةٌ﴾ (٢٢) إِلَى رَبِّهَا نَاطِرَةٌ ﴿٢٣﴾ (و) وجه الاحتجاج منه: أن النظر في لغة العرب قد يطلق بمعنى الانتظار، ومنه قوله تعالى: ﴿أَنْظُرُونَا﴾ (٢٤) أن انتظرونا وقوله: ﴿مَا يَنْظُرُونَ إِلَّا صَيْحَةً وَاحِدَةً﴾ (٢٥) أى ينتظرون، ومنه قول الشاعر:

فإن يك صدر هذا اليوم ولى فإن غداً لناظره قريب

أى لمنتظره، وهو إذا استعمل بهذا المعنى (جاء من غير صلة)، وقد يطلق ويراد به التفكير والاعتبار وإذا استعمل بإزائه وصل بفى ومنه يقال: «نظرت فى المعنى الفلانى أو فى الكتاب، وقد يطلق ويراد به العطف والرحمة.

وإذا استعمل بإزائه وصل باللام، ومنه تقول العرب: نظر فلان لفلان، وقد يطلق بمعنى الإبصار بالبصر، وإذا استعمل بإزائه وصل بإلى، ومنه قول الشاعر:

إني إليك لما وعدت لناظرٌ نظر الذليل إلى العزيز القاهر

ومقال العرب: نظرت إلى فلان، أى أبصرته ببصرى.

والنظر المذكور فى الآية موصول بإلى فوجب حمله لغة على النظر بالعين.

فإن قيل قد يوصل النظر بإلى ولا يراد به الإبصار بالعين، ومنه قول الشاعر:

ويوم بذى قار رأيت وجوهم إلى الموت من وقع السيوف نواظرا

والموت لا يتصور أن يكون مرئياً بالعين، ثم إنه يحتمل أن يكون المراد بقوله: ﴿وَبُجُوهٌ يُؤْمِنُ نَاصِرَةٌ﴾ (٢٢) إِلَى رَبِّهَا نَاطِرَةٌ ﴿٢٣﴾ (٢٤) أى إلى ثواب ربها ناظرة، ويكون ذلك

تجاوزاً بحذف المضاف وإقامة المضاف إليه مقامه.

كيف وهى معارضة بقوله تعالى: ﴿لَا تُدْرِكُهُ الْآبْصَرُ وَهُوَ يُدْرِكُ الْآبْصَرُ﴾ (٢٥) وقوله لموسى: ﴿لَنْ تَرَكُنِي﴾ وهى للتأييد، وليس العمل بأحد

(١) سورة القيامة: ٢٢، ٢٣.

(٢) سورة الحديد: ١٣.

(٣) سورة يس: ٤٩.

(٤) سورة القيامة: ٢٢، ٢٣.

(٥) سورة الأنعام: ١٠٣.

الظاهرين بأولى من الآخر، بل الترجيح لنا، فإنه أورد ذلك في معرض التمدح والاستعلاء فلو جاز أن يكون مُدرِّكاً لزال عنه التمدح، وهو محال.
قلنا: قد بينا أنه مهما اتصلت «إلى» بالنظر فإنه لا يراد به غير النظر بالعين، وهو المراد من قول الشاعر:

إلى الموت من وقع السيوف نواظرا

لكن يحتمل أنه أراد بالموت الكر والفر، والطعن والضرب، معبراً باسم المسبب عن السبب، ويحتمل أنه أراد به أهل الحرب الذين يجرى الموت والقتل على أيديهم، ولهذا قال الشاعر:

أنا الموت الذي خبرت عنه فليس لهارب مني نجاء

وأما نسبة النظر إلى الثواب، فمع مخالفته الظاهر فيمتنع حمله عليه، فإن ذلك إنما ورد في معرض الامتنان والإنعام، والنظر إلى الثواب ليس بثواب ولا إنعام، فيكون فيه إبطال فائدة الإنعام، وهو ممتنع.

أما قوله: ﴿لَا تُدْرِكُهُ الْآبْصَرُ وَهُوَ يُدْرِكُ الْآبْصَرَ﴾ فيحتمل أنه أراد به الإدراك الذي يتبادر إلى الأفهام، ويغلب على الأوهام، من الإحاطة بالغايات، والتحديد بالنهايات، دفعا لوهم من يتوهم أنه يُرى، لصورة أو شكل مخصوص.

ويحتمل أنه أراد بذلك في دار الدنيا، ويكون المراد من ذلك اللفظ العام المعنى الخاص كما في قوله: ﴿اللَّهُ خَلَقَ كُلَّ شَيْءٍ﴾^(١) وقوله: ﴿مَا نَذَرُ مِنْ شَيْءٍ أَنْتَ عَلَيْهِ إِلَّا جَعَلْتَهُ كَآرِمْ﴾^(٢) إلى غير ذلك من الآيات، والظواهر السمعية.

وأما وجه التمدح فليس إلا في قوله: ﴿يُدْرِكُ الْآبْصَرَ﴾ لا في قوله: ﴿لَا تُدْرِكُهُ الْآبْصَرُ﴾ ولا يمكن حمله على كلا القسمين، فإن بعض الموجودات عند الخصم لا يُدْرِكُ بالآبصار.

(١) سورة الرعد: ١٦.

(٢) سورة الذاريات: ٤٢.

وليست ممدوحة بذلك، وامتداحه لنفسه فيما وقع به الاشتراك بينه وبين ما ليس بممدوح محال كما إذا قال: أنا موجود أو ذات، كيف لا وإن الخصم لا يمكنه التمسك بهذه الآية، فإن ما ثبت للبارى تعالى يجب أن يكون نفس ما نفى (عن) غيره.

وما ثبت للبارى عند الخصم ليس إلا نفس العلم بالأبصار لا أمراً زائداً عليه، فالمنفى عن الأبصار يجب أن يكون نفس العلم وليس ذلك حجة في نفى الإدراك الذى هو زائد على العلم.

وقوله لموسى — عليه السلام — ﴿لَنْ تَرَنِى﴾ فيحتمل أنه أراد ذلك في درا الدنيا، لا في العقبى، وهو الأولى لأن يكون الجواب مطابقاً للسؤال، وهو لم يسأل الرؤية في غير الدنيا.

«ولن» فقد قيل: المراد بها التأكيد لا التأييد، وإذا ذاك فالتخصيص جائز كما مضى، وإن قدر أن ذلك متأبد في حق موسى — عليه السلام — فليس ذلك حجة في نفى الرؤية بالنسبة إلى غيره مطلقاً.

والقول بتأويل هذه الظواهر على ما ذكرناه أولى عملاً بالظاهر من الجانبين وجمعاً بين الدليلين، وذلك لا ينعكس في تأويل ما اعتمدنا عليه، فإن ذلك لا يقع إلا بصرفه إلى ما لا يعهد بالإجماع إطلاقه عليه، وبإبطال فائدة الإنعام. وكلاهما بعيدان، ولا كذلك ما ذكرناه من التأويل.

إذ قد عهد مثله في الأدلة السمعية والظواهر الشرعية غالباً، وهذا غاية ما يعتمد عليه في طرف الوقوع، ومن رام اليقين فيه إيجاباً أو سلباً فقد كلف نفسه حرجاً.

والله الموفق للرشاد

القاعدة الثانية:

في إبطال التشبيه وبيان ما (لا) يجوز على الله تعالى

معتقد أهل الحق أن الباري لا يشبه شيئاً من الحادثات ولا يماثله شيء من الكائنات، بل هو بذاته منفرد عن جميع المخلوقات، وأنه ليس بجوهر ولا جسم ولا عرض، ولا تحله الكائنات، ولا تمازجه الحادثات، ولا له مكان يحويه، ولا زمان هو فيه، أول لا قبل له، وآخر لا بعد له، ليس كمثله شيء وهو السميع البصير.

وأما اختلاف مذهب أهل التشبيه، فقد قالت الفلاسفة: إنه جوهر بسيط لا تركيب فيه بوجه من الوجوه، ولم يتحاشوا من إطلاق اسم الجوهر عليه، وفسروا الجوهر بأنه الموجود لا في موضوع، والموضوع هو المحل المتقوم بذاته المقوم لما يحل فيه، ولربما تحاشى بعض الخذاق منهم عن إطلاق اسم الجوهر عليه وزعم أنه: الذى ماهيته إذا وجدت كانت لا في موضوع.

والبارى — تعالى — ليس وجوده زائداً على ماهيته بل ذاته وجوده ووجوده ذاته، فلم يوجد فيه معنى الجوهر.

وأما الكرامية: فمنهم من قال: إنه جسم.

ومن أهل الاهواء من بالغ وقال: إنه صورة على صورة الإنسان، ثم هؤلاء اختلفوا:

فمنهم من قال على صورة شاب أمرد جعد قطط.

ومنهم من قال: هو على صورة شيخ أشمط الرأس واللحية.

ومنهم من قال: إنه مركب من لحم ودم.

واتفقت الكرامية: على أن الباري — تعالى — محل للحوادث، لكنهم لم يجوزوا قيام كل حادث بذاته بل ما يفتقر إليه من الإيجاد والخلق.

ثم هؤلاء يختلفون في هذا الحادث، فمنهم من قال قوله: كن، ومنهم من قال: هو الإرادة، وخلق الإرادة أو القول في ذاته يستند إلى القدرة لا أنه حادث بإحداث.

وأما خلق سائر المخلوقات فإنه مستند إلى الإرادة أو القول على نحو اختلافهم، فالمخلوق القائم بذاته يعبرون عنه بالحادث، والمباين لذاته يعبرون عنه بالمحدث.

وقد أطبق هؤلاء على أن ما قام بذاته من الصفات الحادثة، لا يتحدد له منها اسم، ولا يعود إليه منها حكم، حتى لا يقال، إنه قائل بقول: ولا مريد بإرادة، بل قائل بالقائية، مريد بالمريدية، وهى المشيئة الأزلية.

فعلى هذا ما حدث وهو مباين لذاته مُحدثاً بإحداث، وما حدث في ذاته من الصفات تسمى حادثة لا بإحداث، بل بالمشيئة القديمة.

وقد اتفق هؤلاء بأسرهم مع بعض الحشوية على أن البارى تعالى في جهة، وخصوها بجهة فوق دون غيرها من الجهات، لكن اختلفوا في الجهة فقالت الكرامية: إن كونه في الجهة كون الأجسام.

وقالت الحشوية: في الجهة ليس ككون شيء من الحادثات، فهذه تفاصيل مذاهب أهل الاهواء وتشعبها في التشبيه، تعالى الله عما يقولون علواً كبيراً.

ونحن الآن مشمرون للكشف عن زيف مآخذهم، وإبطال مذاهبهم: وقد سلك بعض الأصحاب في الرد على هؤلاء طريقاً شاملاً فقال: لو كان البارى مقدراً بقدر، مصوراً بصورة، متناهيًا بحد ونهاية، مختصاً بجهة، متغيراً بصفة حادثة في ذاته لكان محدثاً، إذ العقل الصريح يقضى بأن المقادير في تجويز العقل متساوية.

فما من مقدار وشكل يقدر في العقل إلا ويجوز أن يكون مخصوصاً بغيره، فاخصاصه بما اختص به من مقدار أو شكل أو غيره يستدعى مخصصاً، ولو استدعى مخصصاً لكان البارى — تعالى — حادثاً.

ولكن هذا المسلك مما لا يقوى، وذلك أنه وإن سلم أن ما يفرض من المقادير والجهات وغيرها ممكنة في أنفسها، وأن ما وقع منها لا بد له من مخصص، لكن إنما يلزم أن يكون البارى حادثاً أن لو كان المخصص خارجاً عن ذاته ونفسه، ولعل صاحب هذه المقالة لا يقول به، وعند ذلك فلا يلزم أن يكون البارى حادثاً، ولا محتاجاً إلى غيره أصلاً.

فإن قيل: إن ما اقتضاه بذاته ليس هو بأولى من غيره لتساوى الجميع بالنسبة إليه من جهة الاقتضاء فهو، محز التخيلات.

ولعل الخصم قد لا يسلم تساوى النسبة من جهة الاقتضاء، إلا أن يقدر أنه لا اختلاف بين هذه الممكنات، ولا محالة أن يبان ذلك متعذر جداً.

كيف وأنه يحتمل أن ينتهج الخصم في تخصيص هذه الصفات الثابتة للذات منهج أهل الحق في تخصيص سائر الممكنات، وبه درء الإلزام، فإذا الواجب التفصيل في إبطال مذاهب أهل الضلال.

وأول مبدوء به إبطال القول بكونه جوهرًا، فنقول:

لو كان جوهرًا لم يخل: إما أن يكون واجبًا بذاته أو ممكنًا أو ممتنعًا، لا جائز أن يكون ممتنعًا وإلا لما وجد.

ولا جائز أن يكون ممكنًا وإلا لافتقر إلى مرجح خارج عن ذاته وهو ممتنع كما سلف.

ولا جائز أن يكون واجبًا لذاته وإلا لكان كل جوهر واجبًا لذاته، إذ حقيقة الجوهر من حيث هو جوهر لا تختلف، وهذه المحالات إنما لزم من فرض كون البارئ تعالى جوهرًا، فليس بجوهر، فإن «ما ليس» لا يلزم من فرضه محال.

فإن قيل: المعنى بكونه جوهرًا ليس إلا أن وجوده لا في موضوع، وهذا القدر إما أن يكون ممنوعًا أو مسلمًا، فإن كان ممنوعًا فقد أوجبتم افتقار واجب الوجود إلى غيره وهو ممتنع، وإن كان مسلمًا فهو المقصود.

وأما قولكم: إنه لو كان واجبًا لكان كل جوهر واجبًا، للزوم الاشتراك في حقيقة الجوهرية، فإنما يلزم أن لو لزم الاشتراك في حقيقة الجوهرية.

وما المانع من أن يكون جوهرًا لا كالجواهر، كما أنه ذات لا كالدوات؟ ثم وإن سلم أن الاشتراك في حقيقة الجوهرية واقع فيلزمكم مثله في سائر الموجودات، لمشاركتها له في الوجود والذات.

فإن قلتم: لم يكن واجبًا من حيث هو موجود ولا من حيث هو ذات، بل من حيث هو ذات مخصوصة ووجود مخصوص، فاقبلوا منا مثله ههنا، وهو أنه لم يكن واجبًا من حيث هو جوهر مطلقًا، بل من جهة كونه جوهرًا مخصوصًا.

والجواب: أن ما قيل من أن الباري جوهر يعنى أن وجوده لا في موضوع، فإن أريد بمدلول اسم الجوهر سلب الموضوع عنه فقط، فذلك مما لا سبيل إلى إنكاره من جهة المعنى، وإن كان إطلاقه من جهة الشرع والوضع خطأ، وإنما محز الأشكال وموضع الخيال دعوى تخصيص سلب الموضوع بحقيقة الجوهر، وجعل الباري — تعالى — جوهرًا على النحو الموسوم من إطلاق لفظ الجوهر، ولا محالة أن دعوى ذلك مما يقود إلى الإلزام الذى ذكرناه ويسوق إلى المحال الذى أسلفناه. وما قيل: من أنه جوهر لا كالجواهر فتسليم للمطلوب من جهة المعنى، وأنا لا ننكر كونه موجودًا وحقيقة لا كالحقائق، وإنما ننكر كونه مشابهاً لها.

وعند ذلك فحاصل الخلاف إنما يرجع إلى مجرد إطلاق الأسماء، ولا مشاحة فيها إلا من جهة ورود التعبير بها، وأما ما ذكرناه من الإلزام فإنما يتجه أن لو كان غير الباري — تعالى — مثلياً من جهة ما، وليس كذلك بل الاشتراك ليس إلا في التسمية، بكون كل واحد منهما ذاتاً ووجوداً، وبمجرد الاشتراك في التسمية لا يوجب الاشتراك بينهما فيما يثبت لأحدهما.

وهذا بخلاف الجواهر فإنها، من حيث هى جواهر، متماثلة، فما ثبت لواحد منها ثبت لما هو مماثل له أيضاً.

فإن قيل مثله فيما نحن فيه، ولم يثبتوا لواجب الوجود من الحوادث مثلاً، فقد تركوا مذهبهم، وعاد الخلاف إلى مجرد التسمية ومطلق العبارة، والخطب فيه يسير كما مضى.

وأيضاً: فإنه لو كان جوهرًا لم يكن القول بكونه مرجحاً لغيره من الجواهر بأولى من العكس، إذ لا أولوية لأحدهما، لتحقيق المماثلة بينهما.

فإن قيل: إنه مرجح لا من حيث هو جوهر، بل من جهة ما اختص به من الصفات عن غيره.

قلنا: ما اختص به من الصفات إما داخلية في ذاته أو خارجة لازمة، فإن كانت داخلية في ذاته فمن حيث ذاته لم يخالف غيره من الجواهر، فإذا لا اختصاص، ثم يلزمهم القول بتركب ذات واجب الوجود، ولا محيص عنه.

وإن كانت خارجة عن ذاته ملازمة له فهي مفتقرة إليه في وجودها، والمفتقر إلى الشيء لا يصلح أن يقوم ما هو من نوع ذلك الشيء.

فإن قيل: ما ذكرتموه لازم على أصلكم أيضاً، حيث اعتقدتم أن تخصيص الحدوث بإرادته والوجود بقدرته، وهذه الصفات إما أن تكون داخلة في ذاته فيلزم أن يكون مركباً، وإن كانت خارجة لازمة فهي عرضية، والأعراض كيف تقوم الجواهر في وجودها وجنسها مفتقر إلى جنسها؟.

قلنا: انقلاب هذا الإلزام مما لا يوجب على ما نعتقه مناقضة ولا إفحاماً، فأما لو سلطنا اعتقاد كونها داخلة في مدلول اسم الباري، فهو نفس ما اعتقدناه وعين ما حققناه، وسواء قلنا: إنها متعددة أو متحدة كما مضى.

وإن سلطنا كونها خارجة عن مدلول اسمه وذاته فذلك أيضاً ما لا يوجب محالاً على أصلنا، فإننا وإن قلنا إنها مفتقرة إليه، على نحو افتقار الأعراض إلى ما تقوم به، فلا نعتقد أن ذاته والمقوم لما قام بها جوهر حتى يلزمنا المحال، لحكمنا بافتقار الجوهر في إيجادهِ إلى ما لا يتم وجوده إلا مفتقراً إلى ما هو من جنس الجوهر.

بل المعتقد أن ما قامت به هذه الصفات ليس من جنس ما هو مفتقر إليها، وإذ ذاك فالإشكال مندفع عنا.

وإذا ثبت أنه ليس بجوهر لزم ألا يكون جسمًا، فإنه مهما انتفى أعم الشئيين لزم انتفاء الأخص قطعاً مع أن ما ذكرناه من المسالك في نفى الجوهرية، وما يلزم عليها ووجوه الانفصال عنها، يمكن إجراؤها بعينها ههنا.

فإن قيل: ما نشاهده من الموجودات ليس إلا أجساماً وأعراضاً، وإثبات قسم ثالث مما لا نعقله، وإذا كانت الموجودات منحصرة فيما ذكرناه.

فلا جائز أن يكون الباري عرضاً، لأن العرض مفتقر إلى الجسم، والباري لا يفتقر إلى شيء، وإلا كان المفتقر إليه أشرف منه وهو محال، وإذا بطل أن يكون عرضاً بقي أن يكون جسمًا.

قلنا: منشأ الخيط ههنا إنما هو من الوهم، بإعطاء الغائب حكماً الشاهد، والحكم على غير المحسوس بما حكم به على المحسوس، وهو كاذب غير صادق،

فإن الوهم قد يرمى إلى أنه لا جسم إلا في مكان، بناء على الشاهد، وإن شهد العقل بأن العالم لا في مكان، لكون البرهان قد دل على نهايته.

بل وقد يشتد وهم بعض الناس بحيث يقضى به على العقل، وذلك كمن ينفر عن المبيت في بيت فيه ميت، لتوهمه أنه يتحرك أو يقوم وإن كان عقله يقضى بانتفاء ذلك، فإذا اللبيب من ترك الوهم جانباً، ولم يتخذ غير البرهان والدليل صاحباً.

وإذا عرف أن مستند ذلك ليس إلا مجرد الوهم فطريق كشف الخيال إنما هو بالنظر في البرهان، فإننا قد بينا أنه لا بد من موجود هو مبدأ الكائنات، وبيناً أنه لا جائز أن يكون له مثل من الموجودات شاهداً ولا غائباً.

ومع تسليم هاتين القاعدتين يتبين أن ما يقضى به الوهم لا حاصل له، ثم ولو لزم أن يكون جسماً كما في الشاهد للزم أن يكون حادثاً كما في الشاهد وهو ممتنع، لما سبق.

وليس هو أيضاً عرضاً، وإلا لافتقر إلى مقوم يقومه في وجوده، إذ العرض لا معنى له إلا ما وجوده في موضوع، وذلك أيضاً محال.

ولا يتطرق (إليه) العدم لا سابقاً ولا لاحقاً، وإلا كان باعتبار ذاته ممكناً ولو كان ممكناً لافتقر في وجوده إلى مرجح كما مضى.

فإذا قد ثبت أن الباري — تعالى — ليس بجوهر ولا جسم ولا عرض، ولا محدث، بل أبدي لم يزل، وسرمدي، لا يزال، وهو مع ذلك لا تحله الحادثات، ولا تقوم به الكائنات، وللمتكلم في ذلك مسالك.

المسلك الأول:

هو أنهم قالوا: لو جاز قيام الحوادث بذات الباري — تعالى — لاستحال خلوه عنها، وما استحال خلوه عن الحوادث فهو حادث، والباري مستحيل أن يكون حادثاً.

واعلم أن هذا المسلك ضعيف جداً، وذلك أنه وإن تسومح بتسليم أن ما لا يخلو عن الحوادث حادث لكن لا يلزم من كون الباري — تعالى — قابلاً للحوادث أن لا يخلو عنها.

فإن قيل: إن ما قبل شيئاً من الحوادث فهو قابل لضده، وضد الحادث حادث، ومهما كان قابلاً لضده فهو لا يخلو عن أحدهما.
فلو كان البارئ قابلاً للإرادة الحادثة لم يخل عنها أو عن ضدها، ومهما لم يخل عن أحدهما، وهما حادثان، لم يخل عن الحوادث، وكذا الكلام في القول الحادث أيضاً.

قلنا: الغلط إنما نشأ من الجهل بمدلول لفظ «الضد» وعند الكشف عنه يتبين الحق من الباطل، فنقول: الضدان في اصطلاح المتكلم: عبارة عما لا يجتمعان في شيء واحد من جهة واحدة، وقد يكونان وجوديين كما في السواد والبياض. وقد يكون أحدهما سلباً وعدمًا كما في الوجود والعدم، فعلى هذا إن قيل: للإرادة ضد فليس ضدها إلا عدمها وسلبها، وكذا في القول أيضاً، والعدم المحض لا يوصف بكونه قديماً ولا حادثاً، ولا شاهداً ولا غائباً، فإذا ليس كل ما هو ضد للحدث يكون حادثاً، ثم ولو قدر أن ضد الإرادة والقول ليس إلا أمراً وجودياً فلا يلزم أن يكون حادثاً، بمعنى أن وجوده بعد العدم، لكون ضده حادثاً. بل جاز أن يكون قديماً بمعنى أنه لا أول لوجوده، لا بمعنى أن وجوده ليس بمعلول، ويكون منشأ وجوده نقصاً لوجوده إلى عدمه، وذلك المنشأ هو منشأ وجود ضده، وهذا مما لا يتقاصر عن قول أهل الحق: إن منشأ عدم العالم في القدم إلى حين وجوده هو منشأ وجوده في وقت وجوده.

المسلك الثاني:

أنهم قالوا: لو قامت بذاته صفة حادثة، لا تصف بها، وتعدى إليه حكمها وذلك كالعلم، فإنه إذا قام بمحل وجب اتصافه بكونه عالماً، وكذا في سائر الأعراض القائمة بمحالتها، وسواء كان المحل قديماً أو حادثاً.

إذ القول بالترقية بينهما محض جهالة ولبس، فإنه لا فرق بين القديم والحادث فيما يرجع إلى كونه موصوفاً قامت به صفة، إلا فيما يرجع إلى الحدوث والقدم، وذلك مما لا أثر له، وإذا لزم عود حكم الصفة إليه بحيث يصح القول بكونه مريداً بإرادة وقائلاً بقول فقد ثبت له ما لم يكن له أولاً.

وذلك تغير وتبدل وإذا جاز عليه التغير استدعى مغيراً، وذلك يفضى إلى كون الباري مفتقراً إلى غيره، وهو متعذر.

قالوا: ولا يلزم على ما ذكرناه الخلق، فانه غير قائم بذاته، إذ لا فرق بينه وبين المخلوق.

وهذا الطريق أيضاً من النمط الأول في الفساد، وذلك أن قائله، وإن كان ممن يقول بالأحوال، لكنه يعترف بكونها زائدة على الذات، وحصول أمر زائد على الذات للذات مما لا يوجب افتقار الذات إلى غيرها.

وإن كان ذلك الشيء الحاصل حادثاً، نعم غاية ما يقدر افتقار الحاصل إلى مرجح، والمرجح لا يستدعى أن يكون خارجاً عن الذات، بل للخصم أن يقول: المرجح إنما هو الذات بالقدرة والمشية الأزلية.

كما كانت مرجحة الصفة الموجبة لهذا الحكم الحاصل، وهذا مما لا محيص عنه إلا بالتعرض إلى إبطال القول بكون الذات مرجحة بالقدرة والمشية بطريق آخر، وفيه خروج عن خصوص هذا الطريق إلى ما هو مستقل بإفادة المقصود.

فإن قيل: إذا صلح أن تكون ذات واجب الوجود مرجحة بالقدرة والمشية جاز أن تجعل مرجحة لكل محدث، إذ لا فرق بين الحادث والمحدث من حيث أنه لم يكن فكان وإن افرقا من حيث أن أحدهما صفة والآخر خارج، وذلك مما لا يثير خيلاً.

وإذا صلح أن يكون المرجح للمحدثات القدرة القديمة والمشية الأزلية فلا حاجة إلى الحادث الذي هو القول والإرادة.

قلنا: وهذا أيضاً مما لا يثير غباراً على وجه الكلام، وذلك أنه وإن قدر صلاحته لإحداث المحدثات فلا يلزم أن لا يضاف إليه إحداث صفة في ذاته من كونه صالحاً أن يحدث المحدثات.

وليس هذا في ضرب المثال، إلا كما لو قال القائل إنه إذا كان صالحاً لإيجاد الإنسان ينبغي ألا يكون موجدًا للفرس، ولا يخفى ما فيه من الركاكة والشناعة.

وما قيل: من أنه لا فائدة في إيجاد فمتهافت أيضاً، فإنه — مع ما فيه من الركاكة ومحض الدعوى، والقول بوجوب رعاية الصلاح والغرض — يلزم عليه

سائر المحدثات، فإنه غير متقاصر في وجوده عنها، فما هو الاعتذار عن إيجاد المحدثات هو الاعتذار عن إيجاد الحاثات.

فإن قيل: ولم لا وقع الاكتفاء في إيجاد المحدثات بما استند إليه الحادث؟ كان ذلك محض مطالبة واسترشاد، وخروجاً عما وقع الشروع في الكلام بصده، وهو إبطال قيام الحوادث بذات الرب تعالى.

المسلك الثالث:

هو أنهم قالوا: إن كان قوله وإرادته من نوع أقوالنا وإرادتنا فما يحصل بقوله وإرادته وجب أن يحصل بأقوالنا وإرادتنا، لكون الجميع من نوع واحد، وحيث لم يحصل بأقوالنا وإرادتنا وجب أن لا يحصل بقوله وإرادته.

قالوا: ولا يصلح أن يفرق بأن أقواله وإرادته حاصلة بالقدرة القديمة والمشبهة الأزلية، ولا كذلك أقوالنا وإرادتنا، فإن هذا في الحقيقة لا يصلح أن يكون فرقاً، إذ الفرق بين الشيئين يجب أن يكون بأمر يعود إلى نفسيهما لا إلى نسبتهما.

وإن قيل: إن الإيجاد إنما يحصل بالإرادة أو القول مع القدرة، فالقدرة كافية في الإيجاد فلا حاجة إلى غيرها، ثم لم لا جائز أن تحصل إرادتنا وأقوالنا مع ضمنية القدرة موجبة الإحداث أيضاً؟ إذ لا فرق بين أن يضاف إلى القدرة قوله أو قولنا، وإرادته وإرادتنا، لكونهما من نوع واحد.

وهذا المسلك أيضاً مما لا يقوى، وذلك لأن ما ثبتته نحن من الصفات القديمة للرب — تعالى — إن اعترفنا بأنها من نوع صفاتنا فالإلزام لخصوصنا لازم علينا أيضاً، وإن لم نقل بكونها من نوع صفاتنا (فقد بطل الإلزام) أيضاً وإن قدر اشتراكهما في الحدوث، إذ ليس الاشتراك في شيء ما بين شيئين يوجب الاشتراك في الحقيقة كما لا يخفى ثم.

ولو قدر امتناع إضافة المحدثات إلى الصفة الحادثة فذلك لا يوجب امتناع قيام الحوادث بذات الرب — تعالى.

المسلك الرابع:

قالوا: لو جاز قيام الحوادث بذات الرب فلا بد أن يكون قاصداً لحل حدوثها، ومحل حدوثها ليس إلا ذاته، فيجب أن يكون قاصداً لذاته، والقصد إلى الشيء يستدعى كونه في الجهة، وهو محال، ثم ولجاز قيام كل حادث به، وهو متعذر.

وهذا المسلك أيضاً مما يلتحق بما مضى في الفساد، وذلك أنه إن أريد بالقصد العلم، فذلك مما لا يوجب كون المقصود في الجهة، وإن أريد به غير هذا فهو مما لا يسلمه الخصم، ثم إنه إن افتقر القصد عند إيجاد الحوادث إلى كونها في جهة، فيلزم أن يكون القاصد أيضاً في جهة، لضرورة أن القصد إلى الجهة ممن ليس في جهة أيضاً محال، وذلك يفضي إلى كون الباري — تعالى — في جهة عند خلق الأعراض الخارجة عن ذاته، ولا محيص عنه، فما به الاعتذار ههنا يكون به الاعتذار للخصم ثم.

والقول بأنه إذا قبل حادثاً لزم قبوله لكل حادث لا يخفى ما فيه من التحكم ومجرد الاسترسال مما ليس بمقبول ولا معقول.

وقد ذكر في هذا الباب مسالك آخر فسادها أظهر من أن يخفى، فلذا آثرنا الإعراض عن ذكرها:

فالرأى الحق، والسبيل الصدق، والأقرب إلى التحقيق أن يقال: لو جاز قيام الحوادث به لم يخل عند اتصافه بها، إما أن توجب له نقصاً أو كمالاً أو لا نقص ولا كمال: لا جائز أن يقال بكونها غير موجبة للكمال ولا النقصان.

فإن وجود الشيء بالنسبة إلى نفسه أشرف له من عدمه، فما اتصف بوجود الشيء له وهو مما لا يوجب قوآت الموصوف ولا قوآت كمال له، وبالجمله لا يوجب له نقصاً، فلا محالة أن اتصافه بوجود ذلك الوصف له أولى من اتصافه بعدمه، لضرورة كون العدم في نفسه مشروفاً بالنسبة إلى مقابله من الوجود، والوجود أشرف منه.

وما اتصف بأشرف الأمرين من غير أن يوجب له في ذاته نقصاً تكون نسبة الوجود إليه فيما يرجع إلى النقص والكمال على نحو نسبة مقابله من العدم، ولا

محالة أن (كانت) نسبته إلى وجود ذلك الوصف أشرف منه بالنسبة إلى عدمه، ولا جائز أن يقال: إنها موجبة لكماله، وإلا لوجب قدمها لضرورة أن لا يكون الباري ناقصاً محتاجاً إلى ناحية كمال في حال عدمها.

فبقى أن يكون اتصافه بها مما يوجب القول بنقصه بالنسبة إلى حاله قبل أن يتصف بها، وبالنسبة إلى ما لم يتصف بها من الموجودات، ومحال أن يكون الخالق مشروطاً أو ناقصاً بالنسبة إلى المخلوق، ولا من جهة ما، كما مضى.

فإن قيل: لو لم يكن قابلاً للحوادث فعند وجود المسموعات والمبصرات إما أن يسمعها ويبصرها أو ليس:

لا جائز أن يقال إنه لا يسمعها ولا يبصرها إذ هو خلاف المذهبين، وإن أبصرها وسمعها فلا محالة أن حصول ذلك له بعد ما لم يكن، وإلا كانت المسموعات والمبصرات قديمة لا محالة.

فلو لم يكن قابلاً للحوادث حتى يخلق في ذاته سمعاً وبصراً يكون به الإدراك، والا لَمَا كان مُدْرَكًا، وهو محال.

قلنا: دعوى إدراكه المدركات بعد ما لم يكن مدرَكًا إما أن يراد به أنه لم يكن له إدراك فصار له إدراك، أو يقال بقدم الإدراكات وتجدد تعلقه بالمدرك: فإن قيل بالأول فهو محض الخلاف وموضع الاعتساف، فما بال الخصم مسترسلاً بالدعوى من غير دليل، مع ما قد عرف (أن) من أصولنا كونه سمعاً بصيراً فيما لم يزل، والمتجدد ليس إلا تعلق الإدراك بالمدركات، إذ شرط تعلق الإدراك بالمدركات وجود المدركات.

فإذا وجدت تعلق بها، أما أن يكون المتجدد هو نفس الإدراك فلا يخفى أن ما قضى بتجدده ليس صفة قائمة بذات الرب تعالى، فتجدده لا يلزم منه محال.

وليس القول بوجود الإدراك مع عدم المدرك بمستبعد، فإنه لا يتقاصر عن قول الخصم بأن ما يحصل به الإدراك من الصفة الحادثة في الذات يبقى وإن زالت المدركات وعدمت، على ما عرف من أصله.

ومع الاعتراف بجواز الاتصاف بالإدراك، وإن زال المدرك، لا يرد الإشكال، إذ لا فرق عند كون الشيء مُدركًا مع عدم المدرك بين أن يكون المدرك قد تحقق له وجود أم لا، على نحو ما حققناه في العلم.

وإذا ثبت امتناع قيام الحوادث بذات الرب — تعالى — فقد بنى بعض الأصحاب على ذلك امتناع كونه في الجهة، وصيغته أن قال:

لو كان البارى في جهة لم تخل الجهة، إما أن تكون موجودة أو معدومة، فإن كانت معدومة فلا جهة، إذ لا فرق بين قولنا: إنه في جهة معدومة وبين قولنا: إنه لا في جهة، إلا في مجرد اللفظ ولا نظر إليه.

وأما إن كانت الجهة موجودة فهي إما قديمة أو حادثة، لا جائز أن تكون قديمة وإلا أفضى إلى اجتماع قديمين، وهو محال، ومع كونه محالاً فهو خلاف مذهب الخصم، ولا جائز أن تكون حادثة وإلا كان البارى محلاً للحوادث وهو محال.

ولا يخفى ما في هذا المسلك من التهافت، فإنه وإن سلم أن الجهة موجودة وأنها ليست قديمة بل حادثة، وأنه يستحيل قيام الحوادث بذات الرب — تعالى — فلا يلزم من كونه في الجهة، ومن كونها حادثة، أن تكون حالة في ذاته، وأن تكون ذاته محلاً لها.

بل المعنى بكونه في الجهة عند الخصم غير خارج عن النسبة الإضافية، والأمور التقديرية، وذلك مما لا يوجب قيام صفة بالذات، إذ لا يلزم من كون شيئين وجود أحدهما مضاف إلى وجود الآخر من جهة ما أن يكون أحدهما قائماً بالآخر أصلاً، وهو على نحو كونه خالقاً ومُبدعاً وغير ذلك.

ولهذا لما تخيل بعض الأصحاب فساد هذا الطريق، وانحرافه عن جادة التحقيق، مر في القول بنفى الجهة إلى مسلك آخر، وقال:

لو كان في جهة لم يخل: إما أن يكون في كل جهة أو في جهة واحدة، فإن كان في كل جهة فلا جهة لنا (إلا) والرب فيها (وهو محال) وإن كان في جهة مخصوصة فإما أن يستحقها لذاته أو لمخصص، لا جائز أن يستحقها لذاته، إذ

نسبة سائر الجهات إليه على وتيرة واحدة، فإذا لا بد من مخصص، وإذ ذاك فالحال لازم من وجهين:

الأول: أن المخصص إما أن يكون قديماً أو حادثاً.

فإن كان قديماً لزم منه اجتماع قديمين، وهو محال، وإن كان حادثاً استدعى في نفسه مخصصاً آخر، وذلك يفضى إلى التسلسل، وهو ممتنع.

الوجه الثاني: هو أن الاختصاص (بالجهة) صفة للرب — تعالى — قائمة بذاته، ولو افتقرت إلى مخصص لكانت في نفسها ممكنة، لأن كل ما افتقر في وجوده إلى غيره فهو باعتبار ذاته ممكن.

وذلك يوجب كون الباري ممكناً بالنسبة إلى بعض جهاته، والواجب بذاته يجب أن يكون واجباً من جميع جهاته.

ولا يخفى ما (في) هذا المسلك من الاسترسال، فإنه لا يلزم من كونه في جهة امتناع وجودنا فيها، إلا على رأى من يزعم أن كونه في الجهة كون الأجرام، وأما على رأى من لم يقل بذلك فلا، ولا ينافي وجوده، في أى جهة قُدر، وجود غيره، بل وقول الخصم ههنا لا يتقاصر عن القول بأنه لا منافاة بين وجود الجواهر والأعراض في حيز واحد.

مع أن الوجود لهما عيني، وهما متحيزان وإن قدر أن التحيز للعرض عارض. وما قيل: من أنه لو كان بجهة معينة لاستدعى مخصصاً، فذلك مما لا ينكره الخصم، ولكن القول بأنه لو كان المخصص قديماً لأفضى إلى اجتماع قديمين، فإنما يلزم أن لو لم يكن المخصص هو نفس واجب الوجود.

أما إذا كان نفسه فلا كما حققنا، فيما مضى، ولا يلزم من كون المخصص قديماً أن يكون ما خصص به أيضاً قديماً، إلا أن يكون مخصصاً له بذاته، وذلك مما لا يقول به الخصم، بل تخصيصه به إنما هو على نحو تخصيص سائر المحدثات، واستدعاء المخصص إنما يلزم منه كون الباري واجباً من جهة وممكناً من جهة أن لو قيل بأن الاختصاص بالجهة صفة نفسية، وليس كذلك، بل لقائل أن يقول: إنما صفة إضافية، وكون الصفة الإضافية استدعى مخصصاً لا يوجب أن يكون المضاف في نفسه ممكناً.

ثم ولو قدر أنه بالإضافة إلى بعض صفاته ممكن، فالحال إنما يلزم أن لو كان المرجح له من تلك الجهة أمراً خارجاً عن ذاته، وليس كذلك كما أوضحناه، ولا محالة أن هذه القوادح مما يعسر الجواب عنها جداً.

فإذا الواجب أن يقال: لو كان البارى في جهة لم يخل: إما أن يكون متحيزاً بها أو ليس، فإن لم يكن متحيزاً بها، ولا هو مما تحيطه الأبعاد والامتدادات، ولا هو واقع في مسامطة الغايات والنهايات، فلا معنى لكونه فيها إلا من جهة اللفظ ولا حاصل له، وإن كان متحيزاً بها لزم أن يكون جوهرًا.

فإن من نظر إلى ما هو قابل للتحيز بجهة من الجواهر علم أن قبوله لها إما لذاتها ولكونها جواهر أو لصفة قائمة بها، وعلى كلا التقديرين يجب أن يكون البارى قابلاً للتحيز باعتبار ما قبل به غيره التحيز من الجواهر.

فإنه إن قبله باعتبار أمر آخر فذلك الأمر الآخر إما أن يكون مخالفاً للقابل من كل وجه أو من وجه دون وجه، فإن كان مخالفاً له من (كل) وجه فيستحيل أن يتفقا في قبول حكم واحد وتأثير واحد، فإنه مهما لم يكن بين القابل والمقبول مناسبة طبيعية، بما يكون أحدهما قابلاً والآخر مقبولا، وإلا لما تصور من المبدع اقتضاء قيام أحدهما بالآخر، لا بالإرادة ولا بالطبع.

كما لا يتصور منه اقتضاء قيام الجوهر بالعرض والسواد بالبياض بالسواد، وإذا لم يكن بد من المناسبة الطبيعية بين القابل والمقبول فالشيئان المختلفان من كل وجه إن قامت بأحدهما أى مناسبة طبيعية استحال أن يكون الآخر مناسباً له من تلك الجهة، وإلا كان مماثلاً له من جهة ما فيه (من) المناسبة وهو خلاف الفرض، وإن كان مخالفاً له من وجه وموافقاً له من وجه فلا بد وأن يكون القبول باعتبار ما به الاشتراك وإلا لزم الحال السابق، وهو ممتنع.

وعلى هذا فإن كان قبول ما فرض قبوله للتحيز من الجواهر لذاتها والجوهرها لزم أن يكون البارى جوهرًا، وهو ممتنع لما مضى، وإن كان باعتبار صفة قائمة به وهو قابل لها، فلا بد وأن تكون الصفة قائمة بذات الرب، لضرورة ما حققناه، وعند ذلك فقبول الجوهر لتلك الصفة إما لذاته أو لصفة أخرى.

فإن كان لصفة أخرى فيما أن يتسلسل الأمر إلى غير نهاية، أو ينتهي إلى صفة قبولها ليس إلا لذات ما قامت به من الجوهر: لا جائز أن يقال بالأول لما فيه من الامتناع.

وإن قيل بالثاني لزم تناهي ذات واجب الوجود، وذلك، مع ما أوجبناه من الاشتراك في القابل، يوجب جعل ذات واجب الوجود جوهرًا لكون ما انتهى إليه قبول التحيز من الجواهر جوهرًا، لكن الباري ليس بجوهر كما سلف، (فليس) في جهة.

وما يُخيّل من الاشتراك في قبول الوجود وغيره من الصفات كالعلم والقدرة ونحوه بين الخالق والمخلوق، مع اختلاف حقيقة القابل، فمؤذن بقصور المتمسك به عن بلوغ كمال آلات الإدراكات، ومصوت عليه بعجزه عن الارتقاء إلى درجة النظر في المعقولات، فإنه إن اعتقد أن الوجود نفس الموجود، وأنه ليس بزائد عليه، فلا يخفى أن الاشتراك ليس إلا في التسمية دون المعنى، والإشكال إذ ذاك يكون مندفعًا.

وإن قدر أنه زائد على نفس الموجود فالواجب أن يعتقد اختلافه في نفسه عند اختلاف قوابله، لما مهدناه، وأن لا يلتفت إلى ما وقع به الاشتراك في الاسم، وكذا في كل صفة يتخيل المشاركة فيها بين الخالق والمخلوق، وأن لا يعول على من قصر فهمه وتبلد طبعه عن درك كل ما أشرنا إليه من التحقيق، ونبها عليه من التدقيق.

فإن قيل: لا محالة أن كل شيئين قاما بأنفسهما، بحيث لا يكون أحدهما محلاً للآخر فيما أن يكونا متصلين أو منفصلين.

وعلى كلا التقديرين فلا بد وأن يكون كل واحد منهما بجهة من الآخر، والباري والعالم كل واحد قائم بنفسه، فيما أن يكونا متصلين أو منفصلين وربما أورد عبارة أخرى فقيل: إما أن يكون قد خلق العالم في ذاته أو خارجًا عن ذاته: لا جائز أن يكون في ذاته وإلا كان محلاً للحوادث، وإن كان خارجًا عن ذاته فهو في جهة منه وربما قيل: إنه لو كان في (غير) جهة لبطل أن يكون داخل العالم وخارجه، وإثبات لوجود هذا حاله غير معقول.

وأيضاً فإننا اتفقنا على أنه ذو صفات قائمة بذاته، ومن المعلوم أن الصفات ليس حيثها إلا حيث وجود الذات، فإن القائم بغيره لا يكون له حيث إلا حيث ما قام به، فإذا حيث الصفات إنما هو حيث الذات، وذلك يوجب كون واجب الوجود ذا حيث وجهة.

والجواب: أما الانفصال عما ذكر أولاً من الإشكال، فقد قال بعض المنتسبين إلى التحقيق: إن حاصله يرجع إلى المصادرة على المطلوب في الدليل مع تغيير في اللفظ، وذلك أن المبينة والجامعة لا تكون إلا من لوازم المتحيزات وذوات الجهات، فإذا قيل إنه مبين أو مجامع فهو نفس المصادرة على المطلوب.

وليس هذا عند التحقيق مصادرة، لأن المصادرة على المطلوب هو أن يؤخذ المطلوب بعينه ويجعل مقدمة قياسية بلفظ مرادف مشعر بالمغايرة بين المقدمة والمطلوب، والمطلوب فيما عرضه إنما هو كونه في جهة أم لا.

وليس الجهة هي نفس الاتصال ولا نفس الانفصال، بل هي قابلة للاتصال والانفصال، والانفصال والاتصال كل واحد منهما لا يقبل الآخر، ولهذا يصح أن نعقل الجهة ثم نعقل بعد ذلك كونها متصلة أو منفصلة.

وإذا كان الاتصال والانفصال غير الجهة التي هي نفس المطلوب فالمأخوذ في الدليل إنما هو غير المطلوب لا عينه، فإذا كان كذلك فلا معنى للقول بالمصادرة ههنا، فالواجب أن يقال:

إنه إن أريد بالاتصال، والانفصال قيام أحدهما بذات الآخر وامتناع القيام فلا محالة أن الباري والعالم كل واحد منهما منفصل عن الآخر بهذا الاعتبار، وهو مما لا يوجب كون كل واحد منهما في جهة من الآخر، مع امتناع قبولية كل واحد منهما لها أو امتناع قبولية أحدهما، ومع امتناع تلك القبولية فلا تلزم الجهة.

وإن أريد بالاتصال ما يلزمه الاتحاد في الحيز والجهة، وبالاتصال ما يلزمه الاختلاف فيهما ووقوع البعد والامتداد بينهما، فذلك إنما يلزم على الباري تعالى أن لو كان قابلاً للتحيز والجهة.

وإلا فإن لم يكن قابلاً فلا مانع من خلوه عنهما معاً، فإن راموا إثبات الجهة بالاتصال والاتصال، والخصم لا يسلم ذلك إلا فيما هو قابل للجهة، أفضى ذلك

إلى الدور، ولا محيص عنه، وليس لهذا مثال إلا ما لو قال القائل: وجود شيء هو عالم ولا جاهل محال، فيقال: إنما هو محال فيما هو قابل لهما، وكذا في كل ما هو قابل لأحد نقيضين، فإن خلوه عنهما محال، أما وجود ما لا يقبل ولا لواحد منهما فخلوه عنهما ليس بمحال، وذلك كما في الحجر وغيره من الجمادات، وبهذا يندفع ما ذكره من الخيال الآخر أيضًا.

وعدم التخيل لموجود هو لا داخل العالم ولا خارجه على نحو تخيل الصور الجزئية — مع كونه معلومًا بالبرهان وواجبًا التصديق به — غير مضر، إذ ليس ما وجب التصديق به بالبرهان يكون حاصلًا في الخيال، وإلا لما صح القول بوجود الصفات الغير المحسوسة كالعلم والقدرة والإرادة ونحوه لعدم حصولها في الخيال، وامتناع وقوعها في المثال.

وما قيل من أن حيث الصفات لا يكون إلا حيث الذات فذلك إنما هو لما كان من الصفات له حيث وجهة.

إذ يستحيل أن تكون الصفات في جهة وحيث إلا وهي في جهة ما قامت به من الذات، ولا يتصور وقوع الجهة للصفات دون الذات، وأما ما لا حيث له من الصفات فلا جهة (له) وعند ذلك فلزوم الجهة والحيث للذات واجب الوجود بالنظر إلى حيث صفاته مع امتناع قبولها للحيث محال.

ولعل الخصم قد يتمسك ههنا بظواهر من الكتاب والسنة وأقوال بعض الأئمة، وهي بأسرها ظنية، ولا يسوغ استعمالها في المسائل القطعية، فلهذا آثرنا الإعراض عنها، ولم نشغل الزمان بإيرادها.

والله ولي التوفيق...

القانون الخامس:

في أفعال واجب الوجود

Obekandi.com

القاعدة الأولى:

في أنه لا خالق إلا الله تعالى

فالذى ذهب إليه عصابة أهل الحق من الإسلاميين وغيرهم من الطوائف المحققين أنه لا خالق إلا الله — تعالى — وأن وجوب وجود ما سواه ليس إلا عنه. وخالفهم في ذلك طائفة من الإلهيين، وجماعة من الثنوية والمعتزلة والمنجمين. فأحرى مبدوء به إنما (هو) البحث عن تفصيل مذهب كل فريق، والإشارة إلى إبطال مآخذهم، والكشف عن زيف مسالكهم.

فمما ذهب إليه «المعلم الأول» ومن تابعه من الحكماء المتقدمين، وقفا أثره من فلاسفة الإسلاميين: أن الباري — تعالى — واحد من كل جهة، وأنه لا يلحقه الانقسام والكم بوجه ما، وأنه ليس لذاته مبادئ يكون عنها، ولا صفة زائدة عليها، وينبأ على ذلك أن الواحد لا يصدر عنه إلا واحد، وإلا فلو صدر عنه اثنان لم يخل: إما أن يتماثلا من كل وجه أو يختلفا من كل وجه أو يتماثلا من وجه ويختلفا من وجه، فإن تماثلا من كل وجه فهما شيء واحد ولا تعدد ولا كثرة.

وإن اختلفا من كل وجه أو من وجه دون وجه فهما في الجملة مختلفان، وإذا ذاك فصدورهما عما هو واحد من كل وجه ممتنع، لأن صدورهما عنه إما أن يكون باعتبار جهة واحدة، أو باعتبار جهتين، لا جائز أن يقال بالأول، إذ الاختلاف مع اتحاد الموجب محال، ولا جائز أن يقال بالثاني وإلا فالجهات إما خارجة عن ذاته، أو هي له في ذاته:

فإن كانت خارجة عن ذاته فالكلام فيها كالكلام في الأول، وذلك يفضي إلى التسلسل أو الدور، وكلاهما محالان، وإن كانت لذاته وفي ذاته فممتنع، إذ هو واحد من كل وجه، فلم يبق إلا أن يكون الصادر عنه واحدا لا تعدد فيه ولا كثرة.

ولا يجوز أن يكون ذلك الواحد مادة ولا صورة مادة، إذ كل واحدة لا وجود لها دون الأخرى، فإننا لو قدرنا وجود كل واحدة دون الأخرى لم تخل، إما

أن تكون متحدة أو متكثرة، فإن كانت متحدة فهي لذاتها، وما اتحد منهما لذاته فالكثرة عليه مستحيلة، والمواد والصور متكثرة، وإن كانت متكثرة، فتكثر كل واحدة مع قطع النظر عن الأخرى محال.

كيف وإنه يلزم أن يكون التكثر لذاتها، ويلزم أن لا تتحد والوحدة عليها جائزة، فإذا لا وجود لكل واحدة إلا بالأخرى، ويمتنع أن تكون إحداها علة للأخرى، إذ العلة وإن كانت مع معلولها في الوجود فلا بد وأن تكون متقدمة عليه بالذات، وليس ولا واحدة من المادة والصورة متقدمة على الأخرى بالذات. ولا بد أن تكونا مستنديين إلى موجود خارج عنهما، وذلك الخارج لا يجوز أن يكون متعددًا، وإلا أفضى إلى اجتماع الإلهين، ولا جائز أن يكون متحدًا لما سبق.

وكما لا يجوز أن يكون مادة ولا صورة مادة فكذا لا يجوز أن يكون نفسًا، فإن النفس وإن لم يكن وجودها ماديًا فليس إلا مع المادة، وإلا فلو كان لها وجود قبل مادة بدنها لم يخل: إما أن تكون متحدة أو متكثرة، لا جائز أن تكون متحدة وإلا فعند وجود الأبدان المتعددة إما أن تنقسم وهو محال.

إذ المتحد لا ينقسم، وإما أن تكون النفس الواحدة لأبدان متعددة، وهو ممتنع أيضًا، وإلا لاتحد الناس بأسرهم في العلم بما يعلمه الواحد، والجهل بما يجله الواحد، من حيث إن النفس المدركة واحدة ولا جائز أن تكون متكثرة قبل الأبدان.

إذ الكثرة والتعدد للنفس بدون النظر إلى الأبدان وعلائقها محال، وإذا ثبت أنه لا وجود للنفس إلا مع وجود مادة بدنها امتنع أن يقال بصورها عن المبدأ الأول، لما حققناه في المادة والصورة، فإذا لا بد وأن يكون ما صدر عنه ماهية مجردة عن المادة وعلائقها وعبروا عنه «بالعقل الأول».

وبتوسط هذا العقل يوجد عقل آخر، ونفس، وجرم، وهو جرم الفلك الأقصى، وبتوسط العقل الثاني يوجد عقل آخر، ونفس، وجرم، هو جرم فلك الكواكب، وبتوسط العقل الثالث يوجد عقل آخر، ونفس، وجرم، هو جرم فلك زحل.

وبتوسط العقل الرابع يوجد عقل آخر، ونفس وجرم، وهو جرم فلك المشتري.

وبتوسط العقل الخامس يوجد عقل آخر، ونفس، وجرم، هو جرم فلك الشمس.

وبتوسط العقل السادس، يوجد عقل آخر، ونفس، وجرم، هو جلام فلك المريخ.

وبتوسط العقل السابع يوجد عقل آخر، ونفس، وجرم هو جرم، فلك الزهرة.

وبتوسط العقل الثامن يوجد عقل آخر، ونفس، وجرم، هو جرم فلك عطارد.

وبتوسط العقل التاسع، يوجد عقل آخر، ونفس، وجرم، هو جرم فلك القمر.

وبتوسط العقل العاشر، وجدت العناصر والمركبات، وغير ذلك من الكائنات والفسادات.

وأما المنجمون:

فقد اعتقد فريق منهم أن صدور الكائنات وحدوث الحادثات، وكل ما يجري في عالم الكون والفساد ليس إلا عن الأفلاك الدائرة، والكواكب السائرة، وأنه لا مدبر سواها ولا مكون إلاها.

وقد تحاشى فريق منهم عن سخف هذه الحالة، وتشنيع هذه المقالة، فقالوا: المدبر والخالق ليس (إلا) الله تعالى، لكن بتوسط الأجرام الفلكية والكواكب السماوية.

وأما الثنوية:

فاعتقادهم أن مبدأ الكائنات وكل ما في العالم من خير وشر ونفع وضر ليس هو إلا امتزاج «النور والظلمة» وأنهما أصل العلوم، فما يحصل من الخير فمضاف إلى النور وما يحصل من الشر فمضاف إلى الظلمة.

لكن منهم من ذهب إلى أن النور قدم، والظلمة حادثة عن فكرة ردية حصلت لبعض أجزاء «النور» وعبروا عن النور بالبارى، وعن الظلمة بالشيطان. ومنهم من قال بأنهما قديمان.

وأما المعتزلة:

فمطبقون على أن أفعال العباد المختارين مخلوقة لهم، وأنها غير داخلية في مقدورات الرب — تعالى — كما أن مقدورات الرب غير داخلية في مقدوراتهم. وقد نقل عن القاضي — رحمه الله — أنه لم يثبت للقدرة الحادثة أثرًا في الفعل، بل أثبت لها أثرًا في صفة زائدة على الفعل.

كما سنبينه، ثم اختلف قوله في الأثر الزائد، فقال تارة: إنه لا أثر للقدرة القديمة فيه أصلاً، وقال تارة: بالتأثير، وأثبت مخلوقاً بين خالقين.

وقد نقل عن الإسفراييني أنه قال في نفس الفعل ما قاله القاضي في القول الثاني في الأثر الزائد.

وذهب إمام الحرمين في بعض تصانيفه إلى تأثير القدرة الحادثة في إيجاد الفعل، ولم يجعل للقدرة القديمة فيه تأثيراً إلا بواسطة إيجاد القدرة الحادثة عليه.

وذهب من عدا هؤلاء من أهل الحق إلى أن أفعال العباد مضافة إليهم بالاكتساب وإلى الله — تعالى — بالخلق والاختراع، وأنه لا أثر للقدرة الحادثة فيها أصلاً.

وإذا عرف بالتحقيق مذهب كل فريق، فلا بد من التعرض إلى إبطال مذاهب أهل الضلال:

١- وأول مبدوء به إنما هو الرد على طوائف الإلهيين القائلين بمنع صدور الكثرة عن واجب الوجود:

وهو أنا نقول: عماد اعتقادكم ورأس اعتمادكم، إنما هو آيل إلى نفى الصفات الزائدة على الذات، وقد بينا فيما سلف هذا المعتقد، وتشنيع هذا المعتمد ثم، إن ما أوجب لكم القول بمنع صدور الكثرة عن واجب الوجود إنما هو كونه واحداً، وأن الواحد لا يصدر عنه إلا واحد.

ولا يد لكم في هذه الدعوى من العود إلى هدم ما بنيتموه ونقض ما أبرمتموه وذلك أنه لو لزم من كونه واحداً، وحدة ما صدر عنه، فيجب أن يكون ما صدر عن معلوله أيضاً واحداً لكونه واحداً.

وهكذا لا يزال الحكم بصدور الواحد دائماً، وهو مما يوجب امتناع وقوع الكثرة في المعلولات، وتناقض قولكم في صدور الكثرة عن المعلول الأول، حيث قلت إن المعلول الأول يصدر عنه عقل آخر ونفس وجرم هو الفلك الأقصى، ثم إن صدور الكثرة عن المعلول الأول إما أن تكون وهو متحد أو متكرر، فإن كان واحداً فقد ناقض.

قولكم إن الواحد لا يصدر عنه إلا واحد، فهلا قلت بصدور الكثرة عن واجب الوجود، وإن كان واحداً، كما قلت بصدور الكثرة عما صدر عنه وهو واحد، وإن قلت إن ما صدر عنه الكثرة متكرر، فقد قلت بصدور الكثرة عن واجب الوجود وأفسدتم ما ظننتم إحكامه وما رمتم إتقانه، وذلك خسف القول والفعال.

فإن قيل: لا محالة أن المعلول الأول واجب الوجود بالواجب بذاته، وكل ما هو واجب بغيره فهو ممكن باعتبار ذاته، من حيث أن ذاته لا جائز أن تكون واجبة.

وإلا (لما) كان واجباً بغيره، ولا جائز أن تكون ممتعة وإلا لما وجدت ولا بالغير، فتعين أن يكون باعتبار ذاته ممكناً، وهو لا محالة يعلم ذاته ويعلم مبدأه وهذه الجهات كلها ليست له عن غيره، بل هي أمور لازمة تابعة لذاته، ما عدا وجوب وجوده فإنه له عن مبدئه، ومبدأ صدور الكثرة إنما هو عن هذه الجهات، فإنه باعتبار إضافته إلى واجب موجب لوجوده يوجب عقلاً.

وباعتبار صلته بمبدئه يوجب صورة، وباعتبار كونه ممكناً يوجب مادة، ترتيباً للأشرف على الأشرف والأخس على الأخس، وهذه هي مبادئ صدور الكثرة ولولاها لما كانت الكثرة.

قلنا: هذه العماية والجهالة قد تعظم نسبتها إلى الصبيان، فضلاً عن من ينسب إلى شيء من التحقيق، والغوص والتدقيق، وذلك لأن هذه الجهات إما أن توجب

التعدد والكثرة في ذات المعلول الأول، أو لا توجب التعدد والكثرة كالأمر السلبية والإضافية: فإن أوجبت التعدد والكثرة فقد قيل بصدور الكثرة عن واجب الوجود.

وإن قيل لا توجب التعدد والكثرة فلم لا قيل بصدور الكثرة عن واجب الوجود؟ فإن السلوب والإضافات له أكثر من أن تحصى، هذا من حيث الإجمال. وأما التفصيل: فهو أن ما ذكره من الجهات الموجبة للكثرة حاصلها يرجع إلى سلوب وإضافات، فإن وجوبه بغيره وعلمه بمبدئه وبذاته أمور إضافية.

وكونه ممكنًا بذاته: إن فسرنا الممكن بما سلب عنه الضرورة في وجوده وعدمه كان أمرًا سلبيًا، وإن فسر بما يفتقر إلى المرجح في كلا طرفيه كان أمرًا إضافيًا، وعند عودها إلى السلوب والإضافات فيلزم عنها ما ذكر في الإجمال.

كيف وأن قولهم إنه يعلم مبدأه ويعلم ذاته دعوى، لو سئلوا عن الدليل عليها لم يزد قولهم على أنه باعتبار ذاته ممكن أن يكون عالمًا، والمانع من العلم إنما هو المادة وعلائقها، وهي بأسرها منتفية.

فإن ماهيته مجردة عن المادة وعلائقها، وهو أيضًا من أقبح المقالات وأعظم الشناعات، فإن إمكان كونه عالمًا لا يوجب ولا يؤثر في إيجاب العلم له، وإلا كانت جهة الإمكان هي المرجحة لأحد الطرفين وهو ممتنع.

ونفى المانع مما لا يوجب أيضًا، فإن ثبوت الشيء إنما يستند إلى ما يقتضيه، أما إلى نفي المانع والمعارض فكلًا.

ثم يلزمهم من ذلك مناقضة قولهم: إن الباري — تعالى — لا يعلم الجزئيات، من حيث إن المانع هو المادة وعلائقها، وقد انتفت في حقه — تعالى — ثم إن كانت هذه الجهات مما توجب الكثرة فلم قيل بالانحصار ما صدر عنه في أربعة أشياء؟ ولم لا كانت أزيد من ذلك؟.

فإن مثل هذه الجهات لديه أكثر من أن تحصى، فإذا حصل ما ذكره لا يرجع إلا إلى محض تحكمات باردة، وخيالات فاسدة، لا يرضى بها لنفسه بعض المجانين، فضلًا عما يزعم أنه من المحصلين.

(ب) وأما المنجمون:

القائلون بصنع الكواكب والأفلاك، وأنه لا خالق ولا صانع سواها: فقد أكثر الأصحاب في الرد عليهم بأسئلة باردة، واستفسارات جامدة، والزامات لا ثبوت لها على محك النظر، تليق بمناظرة العامة والصبيان، فسادها يظهر ببديهة العقل لمن له أدنى تحصيل.

لا يليق أن يطول بذكرها ههنا، فالسبيل الحق أن يقال لمن زعم منهم أن لا خالق إلاها ولا مبدأ سواها:

إما أن تكون باعتبار ذواتها واجبة، أو ممكنة، أو البعض منها واجب والبعض ممكن: فإن كانت واجبة فقد سلك الإلهيون في إبطال ذلك طريقة امتناع اجتماع واجبين، وهي غير مرضية كما سلف.

فالحق أنها لو كانت واجبة لكان وجودها سرمدياً، ولو كان سرمدياً لوجب القول بأن لا نهاية لحركاتها إن كانت متحركة في القدم، ولمقادير حركاتها إن لم تكن متحركة، وذلك ممتنع لما أسلفناه في تناهي العلل والمعلولات.

ثم إن الواجب لذاته هو ما لو فرض معدوماً لزم المحال عنه لذاته لا لغيره، ولا يخفى أن القائل لو فرض بعقله عدم شيء من الكواكب والأفلاك لم يلزم في عقله عن ذلك لذاته محال، كما لا يلزم من فرض وجود فلك آخر وكوكب آخر.

وما هو على (هذا) النحو كيف يكون الوجوب له لذاته؟ بل إن فرض واجباً فليس ذلك له إلا لغيره، وكل ما وجوبه لغيره فهو بذاته ممكن، كما سلف.

كيف وأن ذلك على أصلهم غير مستقيم، لاعتقادهم أن تأليف الإجماع ليس إلا من المواد والصور، وقد بان أن كل واحد من المادة والصور ليس وجوده إلا بأمر خارج عنها فهما لا محالة ممكنان، وما مفرداته التي منها تأليفه ممكنة كيف يكون هو لنفسه واجباً؟.

ثم لو كانت واجبة لوجب أن ما شاركها في معنى الجوهرية أن يكون واجباً، إذ يستحيل أن يكون وجوب الوجود لما به تخصص جواهر الأفلاك ومغايرتها لغيرها من الجواهر، فإن ذلك لا قوام له بنفسه دون التخصص به وهو دور ممتنع.

وعند ذلك فيلزم على أصله امتناع القول بحدث الجواهر الصورية الثابتة للأجرام العنصرية، وكذا في الجواهر الإنسانية التي للأبدان الإنسانية على رأى من اعترف منهم بحدثها وبكونها جوهرًا، وهو لا محالة تناقض.

وبما حققناه ههنا يتبين إبطال كون البعض منها واجبًا دون البعض، فبقى أن تكون بأسرها ممكنة.

وإذ ذاك فلا بد لها في وجودها من مرجح خارج عنها وبطل القول بأنه لا مبدأ لها.

وأما من اعترف منهم بأن لها مبدأ خارجًا عنها لكنه أضاف الخلق إليها. ووقف الإبداع والإحداث عليها فليس له في دعواه مستند غير الاستقراء، بأننا وجدنا التأثيرات المختلفة والامتزاجات المتقاربة وجميع ما في عالم الكون والفساد من خير وشر لا يوجد إلا عند حركة كوكب مخصوص، وذلك مما يوجب إسناده إليه، وإحالة وجوده عليه إذ لو كان اتفاقًا لما دام.

ونحن نعلم أنهم لو طولبوا بصحة هذا الاستقراء لم يجدوا إلى إثباته سبيلًا، ثم لو قدرت صحته وأن وقوع الآثار الحادثة ملازم لحركات الكواكب والأفلاك فغير لازم أن تكون هي عللها والأسباب الموجبة لها.

لما (أنه) لا مانع من أن يكون الخالق والبارى هو الله تعالى، وقد أجرى العادة بوجود الحادثات ووقوع التأثيرات عندها، وإن منع بعض الأصحاب من صحة هذا الإطلاق، بناء على أن ما (من) جيشين تلاقيا، أو من نفسين تحاصما، إلا وقد أخذ الطالع لكل واحد منهما.

ومع ذلك فالمنصور والغالب لا يكون إلا أحدهما، فلا معول عليه، إذ لا مانع من القول بخطأ الأخذ للطالع في الحساب أو الحكم، وليس هذا موضع الإطناب ومحز الإسهاب، والذي يجب الاعتماد ههنا عليه ليس إلا ما أشرنا إليه.

(جـ) وأما الطريق:

في الرد على الثنوية القائلين بالنور والظلمة وأنه لا مبدأ للعالم سواهما أن

يقال:

إن النور والظلمة بالنظر إلى ذاتيهما واجبان، أو ممكنان، أو أحدهما واجب والآخر ممكن: فإن كانا واجبين لزم أن ما شاركهما في نوعيهما أن يكون واجباً. وأن لا يكون موجوداً بعد العدم، وهو خلاف ما نشاهده من الأنوار والظلم، وبه يتبين امتناع كون أحدهما واجباً والآخر ممكناً، فبقى أن يكونا ممكنين.

وعند ذلك إما أن يستند كل واحد منهما في وجوده إلى الآخر أو إلى أمر خارج عنهما: لا جائز أن يقال بالأول، إذ هو دور ممتنع.

ومع كونه ممتنعاً فغير مسلم صدور الشر عن الخير والخير عن الشر، لكون أحدهما خيراً والآخر شراً، وهو تناقض، وإن كان المرجح لهما أمراً خارجاً عنهما فقد بطل القول بأنه لا مبدأ سواهما، ولا مرجح إلاهما.

ثم كفى بالخصم سخفاً أنه لو سئل عن الدلالة على ما يعتقده، والإنابة عما يعتمد عليه لم يزد على قوله:

إنا وجدنا الموجودات لا تنفك عن أن تكون ثقيلة تطلب أقصى جهة السفلى، أو خفيفة تطلب أقصى جهة العلو، أو ذات ظل حاجبة كالأشياء الكثيفة الغليظة من الحديد والحجارة ونحوها.

أو ما هو على نقيضها من الأشياء الشفافة التي لا ظل لها كالزجاجة الصافية واليواقيت ونحوها.

وبالجمل لا ينفك عن خيرات وشرور، ولا بد من أن نرتب على كل واحد ما يليق به، ترتيباً للأشرف على الأشرف، والأخس على الأخس، وإلا كان الأخس صادراً عن الأشرف، والقيح صادراً عن الحسن.

وهو خلاف المعقول، فإنه مع ما يشتمل عليه من الركافة والتجكم بتخصيص المبدأ بالنور والظلمة لم يعلم أن مدلول اسم الشر ليس إلا عبارة عن عدم ذات أو عدم كمال ذات.

وأن الحسن والقبح ليس يستدعى إسناده إلى ما هو في نفسه ذات ووجود حتى يلزم التثنية على ما لا يخفى.

ثم ولو كان الشر والقبح ذاتًا واستدعى أن يكون مرجحه ذاتًا فلا يخفى أن العالم ينقسم إلى ما هو خير محض وإلى ما هو شر محض، وإلى ما هو خير من وجه وشر من وجه، ولا يوصف بكونه خيرًا محضًا ولا شرًا محضًا. ويجب من ذلك أن يكون من المبادئ ما هو خير من وجه وشر من وجه، إذ الخير المحض لا يصدر عنه إلا خير محض، والشر المحض لا يصدر عنه إلا شر محض، وإن كان ذلك إنما يحصل بامتزاجهما، فامتزاج كل واحد منهما بالآخر وحركته إليه إما لذاتيهما أو لمعنى زائد عليهما، كما قال فريق منهم: إن الأصول ثلاثة: نور محض، وظلام محض.

وأصل ثالث ليس بنور ولا ظلام، وهو دون النور وفوق الظلام، وهو الموجب لامتزاجهما، والمعدّل بينهما: فإن كان لذاتيهما فهو محال، وإلا لما تصور الافتراق بينهما، وهو خلاف ما نشاهده، كيف وأن النور والظلمة لذاتيهما (متباينان) فكيف يكون أحدهما طالبًا للآخر؟.

وإن كان ذلك باعتبار أمر ثالث فإما أن يكون من نوعيهما أو من نوع أحدهما أو هو نوع ثالث غيرهما، فإن كان منهما فهو دور، فإن امتزاجهما لا يتم إلا به، وهو لا يتم إلا بامتزاجهما، وإن كان من نوع أحدهما فليس بأصل ثالث غيرهما، وإذا ذاك فيعود القسم الأول لا محالة.

وإن لم يكن من نوعيهما فهو إما بسيط أو مركب: فإن كان بسيطًا فهو إما خير محض أو شر محض، لعدم التركيب فيه، وإذا ذاك فالصادر عنه يجب أن يكون حاذيًا حذوه وقافيًا أثره، وفي ذلك امتناع وجود قسم آخر غير الشر المحض والخير المحض، وهو ممتنع.

(د) وأما الرد على المعتزلة:

في خلق الأعمال فهو موضع غمرة ومحز إشكال، وهو يستدعى تقديم طرق المتكلمين، وإيضاح الصحيح منها والسقيم، ثم الإشارة إلى شبه المخالفين، وبيان الفرق بين الخلق والكسب فيما بعد إن شاء الله تعالى، فنقول: ذهب المتكلمون ههنا إلى مسالك لا ظهور لها عند من ظهرت بصيرته واتقدت قريحته.

المسلك الأول:

أنهم قالوا: لو لم تكن مقدورات العباد مخلوقة لله — تعالى — لم يكن إلا لاستحالة مقدور بين قادرين وهو غير مستقيم، فإنه قبل أن يُقدَّر عبده لم يكن الفعل مقدوراً للعبد، فيجب أن يكون مقدوراً للرب، إذ الفعل في نفسه ممكن، والمانع من كونه قادراً بعد إقدار العبد إنما هو استحالة اجتماع مقدور بين قادرين، وهذا المانع غير موجود قبل إقدار العبد.

وإذا كان مقدوراً للرب قبل إقدار العبد فبعد إقداره يستحيل أن يخرج ما كان مقدوراً له عن كونه مقدوراً، فإنه لو خرج عن كونه مقدوراً للرب بسبب تعلق القدرة الحادثة به لم يكن بأولى من امتناع تعلق القدرة الحادثة به، واستبقاء تعلق القدرة القديمة به، بل بقاء ما كان على ما كان أولى من نفيه وإثبات ما لم يكن، وإذا ثبت كونه مقدوراً للرب وجب أن يكون خالقه ومبدعه، من حيث إنه يستحيل انفراد العبد بخلق ما هو مقدور لله — تعالى —.

واعلم أن هذا المسلك من ركيك القول، إذ الخصم قد يمنع كونه مقدوراً للرب قبل تعلق القدرة الحادثة به — وكون الفعل في نفسه ممكناً مما لا يوجب تعلق القدرة القديمة به أصلاً — ولا يعترف بأن كل ممكن في نفسه مقدور للرب.

وما قدر من زوال المانع فمتهافت أيضاً، فإن الخصم مهما لم يسلم إمكان تعلق القدرة القديمة بالفعل فلا يلزم من عدم ما يتخيل في الجملة مانعاً أن يكون التعلق في نفسه ثابتاً، ثم ولو قدر كونه ممكناً فلا يلزم التعلق من انتفاء المانع المعين مهما لم يتبين انتفاء غيره من الموانع، وذلك مما لا يتم إلا بالبحث.

وهو بعيد عن اليقينات، كيف وإنه لو قدر مقدوراً للرب فلا يلزم، من حيث هو مقدور له (أن تكون نسبته إليه) أولى من نسبته إلى العبد بكونه مقدوراً له، فإن قيل: إنه يكون مخلوقاً لهما فهو خلاف المذهب، ومع ذلك فهو محال لما سلف.

المسلك الثاني:

لو جاز تأثير القدرة الحادثة في الفعل بالإيجاد والاختراع لجاز تأثيرها في إيجاد كل موجود، من حيث إن الوجود قضية واحدة لا يختلف وإن اختلفت محاله وجهاته، والقول بجواز تأثيرها خلف، فإنها لا تؤثر في إيجاد الأجسام ولا في شيء من الأعراض ما عدا الأفعال، كالطعوم والألوان والأرايح ونحو ذلك، وإن كان التالي باطلاً كان المقدم باطلاً.

وهو من الطراز الأول في الإبطال فإن ما ألزمناه في الخلق والإبداع بعينه لازم لنا فيما أثبتناه من تعلق القدرة الحادثة بإيجاد بعض الأشياء دون البعض، وعند ذلك فجوابنا عنه هو جواب لما ألزمناه.

وليس من السديد أن يقال: ما ثبت تعلق القدرة الحادثة (به) لم يكن باعتبار معنى يشاركه فيه ما لم يكن متعلقاً للقدرة الحادثة، بل ما هو متعلقها إنما هو بخصوص ذاته ومجموع صفاته، وإذا ذاك فلا يلزم أن تعلق القدرة بغير تلك الذات، مما هو مخالف لها في الحقيقة والصفات.

فإن القدرة وإن تعلق بالوجود وبغيره من الصفات الخاصة بالذات فلا يخرجها ذلك عن أن تكون متعلقة بالوجود، وعند ذلك فلا إشكال لازم من جهة تعلقها بالوجود لا من جهة تعلقها بغيره.

وإن قيل: إنما لا تعلق إلا بإيجاد مخصوص هو لذات مخصوصة فعل (يوجد) مثله في الخلق والإيجاد.

وهو لا محالة لازم على القاضى — رحمه الله — في قوله بتأثير القدرة في إيجاد صفة زائدة على الفعل، ولا محيص عنه، لكن قد يبقى ههنا مناقشة جدلية، ومواخذة معنوية، وهو أن يقال:

غاية ما ذكرتموه وأقصى ما أثبتموه، أن ألزمتونا على سياق ما ذكرناه ما ألزمتناكم إياه (وأدنى) ما فيه كونه حجراً على الفريقين ولازماً للطائفتين.

وذلك مما لا يوجب كونه في نفسه باطلاً، بل الواجب أن يقضى به على كلا

المذهبين.

والجواب على التحقيق عن هذه المؤاخذة إنما يتهيأ مع من يعترف بالإلزام ويقول بالكسب ويعتقد صحته كما هو المنقول عن أهل الحق، فإنه مهما اعترف صاحب الدليل بمخالفته ووقوع مناقضته، وكان مع ذلك جازماً بالمخالفة معتقداً لها، فقد اعترف بأن ما ذكره لا يوجب الانقياد ولا يصلح للإرشاد، وكفى مثوبة الجواب، وأما من لا يعترف بذلك فلا.

هذا كله إن قلنا: إن الوجود زائد على ذات الموجود، وإلا فإن كان هو نفس الموجود فقد بطل القول بالاشتراك والاتحاد في قضية الوجود، وامتنع الإلزام.

المسلك الثالث:

قالوا: الباري — تعالى — قادر على مثل جميع الأجناس التي هي مقدورة للعبد، وإذا ذاك فيجب أن يكون قادراً عليها، فإنه لو لم يكن يقدر عليها لم يكن قادراً على مثلها وهو خلف.

وإذا ثبت أنه قادر على أفعال العباد فإذا حدث وجب أن تكون مخلوقة له. وهو قريب من المسلك الأول، إذ الخصم قد يمنع كون الرب قادراً على مثل فعل العبد، وإن سلم فيما أن يكون في محل قدرة العبد أو خارجاً عن محل قدرته: فإن كان في محل قدرة العبد فهو محل التراع وموضع المنع.

وإن كان خارجاً عن محل قدرة العبد فهو غير مقدور للعبد فإذا قيل بكون الرب قادراً على فعل العبد لكونه قادراً على مثله، فيلزم أن يكون العبد قادراً على فعل الرب لكونه قادراً على مثله، وهو محال، ثم ولو سلم أنه قادر على فعل العبد فلا يلزم أن يكون خالقاً له، لما أسلفناه.

وربما تمسك بعض الأصحاب ههنا بظواهر الكتاب والسنة وأقوال بعض الأئمة، ولا مطمع لها في القطعيات، ولا معول عليها في اليقينيات، فلذلك آثرنا الإعراض عنها ولم نشغل الزمان بإيرادها.

والصواب في هذا الباب:

أن يقال: لو لم يكن فعل العبد، بل غيره من الموجودات الحادثة، مقدوراً للرب، وداخلاً تحت قدرته للزم أن يكون الباري تعالى ناقصاً بالنسبة إلى من له القدرة عليه، كما مضى في الإرادة، وهو محال.

ولئن تشوفنا إلى بيان امتناع إضافة الخلق إلى فعل العبد قلنا: لم يخل إما أن يكون موجداً له بالذات، أو بالإرادة: لا جائز أن يكون موجداً له بالذات، وإلا لما برح فاعلاً له، وهو محال خلاف ما نشاهده، ومع ذلك فهو خلاف المذهبين. ولا جائز أن يكون موجداً له بالإرادة وإلا لما وجد دونها، فكم من فعل يصدر من العبد، ويعتقد كونه مخلوقاً له من غير إرادة، وذلك كما في حالة الغفلة والذهول ونحوه، والقول بكونه مريداً في مثل هذه الحالة عين السفسطة، فإنه لو سئل هل أردت ما فعلت لم يكن الجواب إلا بلا، كيف وأن الفعل بالإرادة من العبد يستدعى القصد، والقصد يستدعى مقصوداً، والمقصود يستدعى كونه معلوماً.

وهو غير عالم به لا محالة، وإن علمه من وجه لم يعلمه من كل وجه، ومع ذلك فصدوره عنه يكون على غاية من الحكمة والإتقان، وعلى سبيل الكمال والتمام، فلو كان موجداً له بالإرادة لوجب كونه محيطاً به عالمًا بأحواله، إذ القصد والإرادة لا يكونان إلا مع العلم.

ولا جائز أن يكون متعلق قدرة العبد ما هو معلوم له، ومتعلق قدرة البارئ منه ما ليس بمعلوم للعبد، إذ مقدور كل واحد منهما قد لا يتم إلا مع تحقيق مقدور الآخر، ويلزم من ذلك امتناع وجود الفعل في نفسه لما أسلفناه في مسألة التوحيد.

كيف وأن ذلك مما لا قائل به؟ وإذا جاز صدور الفعل عن العبد في مثل هذه الأحوال، وقيل إنه مخلوق له من غير إرادة، فقد بطل أخذ الإرادة شرطاً في الخلق. وإذا لم تكن الإرادة شرطاً في الخلق بالنسبة إلى بعض أفعاله لم تكن شرطاً بالنسبة إلى سائر أفعاله وإن كان عالمًا بها مريداً لها، إذ لا أولوية لأحدهما، ومع ذلك فلا قائل به.

ويلزم من إبطال تالي الشرطية بطلان مقدمها، وهو المقصود، وما أشرنا إليه لازم على كل من جعل للقدرة الحادثة تأثيراً ما، في إيجاد الفعل أو في ضفة زائدة عليه.

فإن قيل: إنا ندرك بالضرورة وقوع الأفعال على حسب الدواعي والأغراض واختلاف المقاصد والإرادات، ولولا صلاحية القدرة الحادثة للإيجاد وإلا لما أحس من النفس ذلك.

وأيضاً فإن الإنسان يجد من نفسه تفرقة بين الحركة الاضطرارية والحركة الاختيارية، وليست التفرقة واقعة بالنسبة إلى الحركتين من حيث هما ذاتان، أو من حيث هما موجودان، ولا غير ذلك، بل التفرقة إنما هي راجعة إلى كون إحداهما مقدورة مرادة، والأخرى ليست مقدورة ولا مرادة، وإذا لم تكن التفرقة إلا لتعلق القدرة بإحداهما دون الأخرى فلا يخلو.

إما أن يكون لتعلق القدرة تأثير أو ليس لها تأثير، لا جائز أن يقال بأنه لا تأثير لها، وإلا لما حصلت التفرقة، إذ لا فرق بين انتفاء التعلق وبين ثبوته مع انتفاء التأثير فيما يرجع إلى التفرقة، فتعين القول بالتأثير.

قال القاضي أبو بكر من أصحابنا — رحمه الله — ولا جائز أن يكون التأثير في إيجاد الفعل، وإلا لما وقع الفرق، إذ الوجود من حيث هو وجود لا يختلف، فيجب أن يكون (راجعاً) إلى صفة زائدة على إحداث الفعل.

لكنه قال تارة في الأمر الزائد: إنه مخلوق للرب وللعبد هرباً من شنيع إفراد العبد بالمخلوق دون الرب، وقال تارة بانفراد العبد به، وهو ما بين شنيع القول (بالانفراد والقول) بمخلوق بين خالقين، وسيأتي وجه الكلام عليه فيما بعد.

وربما تمسك الخصم بأن أفعال العباد لو كانت مخلوقة لغيرهم كان التكليف في نفسه باطلاً، فإن حاصله يرجع إلى المطالبة بفعل الغير، والتكليف بالفعل لمن لا يفعله، وليس طلب ذلك منه إلا على نحو طلب إحداث الأجسام وأنواع الأكوان وهو محال.

ولبطل أيضاً معنى الثواب والعقاب على الأفعال، والمجازاة على الأعمال، من حيث إن الحكم بذلك للشخص بسبب فعل غيره حارف عن مذاق العقول، وما ورد به الشرع المنقول، وهذه الشبهة هي التي أوقعت إمام الحرمين والإسفرائيني — رحمهما الله — فيما ذهبوا إليه واعتمدا عليه.

والجواب:

أما وقوع الأفعال على حسب الدواعي والأغراض فذلك مما لا يدل على صلاحية القدرة الحادثة للإيجاد، إذ الخلل لائح في خلاله والزلل واقع في أرجائه، من حيث إن الأشياء منها ما يقع على حسب الدواعي ولا يضاف إلى القدرة الحادثة، ولا يدل على صلاحيتها للإيجاد.

وذلك كما في حصول الرى عند الشرب، والشبع عند الأكل، وحصول الألوان في صناعة الصبغ ونحو ذلك، ومنها ما لا يقع على حسب الداعية والغرض، وذلك كما في أفعال النائم والغافل والساهي ونحو ذلك. ومع ذلك هي مضافة إلى القدرة الحادثة علي أصلهم، وحيث لم يصح ما عولوا عليه طردًا وعكسًا لم يجز الاعتماد عليه أصلًا.

وما نجده من التفرقة بين الحركة الاضطرارية والاختيارية فهو سبيلنا في إثبات الكسب على من أنكره من الجبرية، وقال: إن القدرة الحادثة لا تعلق لها بالفعل أصلًا، ولزوم التأثير من وقوع التفرقة هو محز الخلاف وموضع الانحراف، بل التفرقة قد تحصل بمجرد تعلق القدرة بأحدهما دون الآخر، وإن لم يكن لها تأثير في إيجاده، وذلك على نحو وقوع التفرقة بين ما تعلق به العلم وبين غيره، وبين ما تعلق به الإرادة وبين غيره.

وإذ ذاك فلا يلزم أن يقال: إذا جاز تعلق القدرة الحادثة بالفعل من غير تأثير كما في العلم ونحوه، جاز تعلقها بغيره من الحوادث كما في العلم، فإن حاصله يرجع إلى دعوى مجردة في المعقولات، ومحض استرسال في اليقينيات، وهو غير مقبول.

وكون الوجود قضية واحدة مما لا يوجب تعلق القدرة به بطريق العموم، وما هو اعتذارنا في تخصيص تعلق القدرة به من غير تأثير (هو) أن من موجب اعتقادهم أن الرؤية تتعلق بالموجود من غير تأثير، ولا تتعلق بكل موجود، فما هو اعتذارهم ثم هو اعتذارنا ههنا أيضًا.

وما اعتمده القاضي أبو بكر — رحمه الله — في منع تعليق القدرة بحدوث الفعل من حيث إن الوجود قضية عامة.

فإما أن يعترف بأن نفس الوجود هو نفس الموجود أو زائد عليه: فإن كان الأول فقد بطل القول بالتعميم، وإن كان الثاني فهو لازم له في تعلقها بحدوث الصفة الزائدة أيضاً، اللهم إلا أن يجعل التعلق بحدوث الصفة من حيث هو مخصوص بها.

وعند ذلك فيجب قبول القول بأن تعلق القدرة الحادثة ليس إلا بحدوث مخصوص بفعل مخصوص، ولا محيص عنه.

ثم ولو قدر تعلق القدرة بزائد على نفس الفعل فلا يلزم أن يقال بتأثيرها فيه أيضاً، لما أسلفناه في نفس الفعل، وما اعتمد عليه بعض الأصحاب في إبطال قول القاضى في أن ما ثبت تعلق القدرة به مجهول غير معلوم فلسست أراه مرضياً.

وما أشير إليه من امتناع وقوع التكليف، وتعذر القول بالمجازاة على الأفعال بالثواب والعقاب، وأن ذلك تكليف بما لا يطاق، فسيرد وجه الانفصال عنه فيما بعد إن شاء الله تعالى.

وما يخص الإسفرايينى فيما ذهب إليه من إثبات مخلوق بين خالقين فقد سبق وجه إحالته، وظهر زيف مقالته فيما مضى فلا حاجة إلى إعادته.

وعند هذا فيجب أن نختتم الكلام بذكر الكسب والخلق تمييزاً لكل واحد منهما عن الآخر:

أما الكسب: فأحسن ما قيل فيه: إنه المقدور بالقدرة الحادثة، وقيل: هو المقدور القائم بمحل القدرة.

وأما الخلق: فإنه أطلق باعتبارات مختلفة: كالتقدير، والهم بالشئ والعزم عليه، والإنخبار بالشئ على خلاف ما هو عليه، فالمراد بالخلق المضاف إلى القدرة القديمة إنما هو عبارة عن: المقدور بالقدرة القديمة، وإن شئت قلت: هو المقدور القائم بغير محل القدرة عليه.

وما أشرنا إليه فكاف لمن لديه أدنى حظ من التفطن والله المستعان

القاعدة الثانية:

في نفى الغرض والمقصود عن أفعال واجب الوجود

مذهب أهل الحق أن البارى — تعالى — خلق العالم وأبدعه لا لغاية يستند الإبداع إليها ولا لحكمة يتوقف الخلق عليها، بل كل ما أبدعه من خير وشر ونفع وضر لم يكن لغرض قاده إليه، ولا لمقصود أوجب الفعل عليه، بل الخلق وأن لا خلق له جائزان، وهما بالنسبة إليه سيات.

ووافقهم على ذلك طوائف الإلهيين، وجهابذة الحكماء المتقدمين. وذهبت طوائف المعتزلة إلى أن البارى لا يخلو فعله عن غرض وصلاح للخلق، إذ هو يتعالى ويتقدس عن الأغراض، وعن الضرر والانتفاع، فرعاية الصلاح في فعله واجبة نفياً للعبث في الحكم عن حكمته، وإبطالاً للسفه عنه في إبداعه وصنعتة، وأما الأصلح فهم فيه مختلفون:

طائفة ألحقته بالصلاح في وجوب الرعاية، وطائفة أحالت القول بوجوبه بناء على أن ما من صالح إلا وفوقه ما هو أصلح منه إلى غير نهاية.

ثم بنوا على وجوب رعاية الصلاح والأصلح، باتفاق منهم، وجوب الثواب على الطاعات والآلام الغير المستحقة كما في حق البهائم والصبیان، ووجوب العقاب وإجباط العمل على العصيان، ووجوب قبول التوبة والإرشاد بعد الخلق، وإيصال العقل إلى وجوه المصالح بالإقذار عليها، وإقامته الآيات والحجج الداعية إليها.

ثم التزموا — على فاسد أصلهم — أن ما ينال العبد في الحال أو المال من الآلام والأوجاع والنفع والضرر والخير والشر ونحوه، فهو الصالح له، ولم يتحاشوا جحد الضرورة ومكابرة العقل في أن خلود أهل النار في النار هو الصالح لهم والأنفع لنفوسهم.

ومما فارق به البغداديون البصريين القول بوجوب ابتداء خلق الخلق، وتقيئة أسباب التكليف من إكمال العقل واستعداد الآلات للتكليف إلى غير ذلك،

والبصريون لا يرون أن شيئاً من ذلك واجب، بل ابتداءه بفضل من الله تعالى وإنعام، من غير تحقق ولا تحتم ولا إلزام.
ونحن الآن نبتدئ بمأخذ أهل الحق والكشف عنه، ثم نشير بعد ذلك إلى مأخذ أهل الضلال والإبانة عن معرضها في معرض الاعتراض والانفصال.
فمما اعتمد عليه أهل التحقيق:

في هذا الطريق أن قالوا: لو كان إبداع البارئ — تعالى — لما أبدعه يستند إلى غرض مقصود لم يخل: إما أن يقال بعوده إلى الخالق أو إلى المخلوق.
فإن كان عائداً إلى الخالق لم يخل، إما أن يكون بالنسبة إليه كونه أولى من لا كونه، أو لا كونه أولى من كونه، أو أن كونه وأن لا كونه بالنسبة إليه سياتر.
فإن قيل: إن كونه أولى من لا كونه فلا محالة أن واجب الوجود يستفيد بذلك الفعل كاملاً وتاماً لم يكن له قبله، لكونه أولى بالنسبة إليه، وتركه وأن لا يفعله نقصاً وذلك يوجب افتقار الأشرف إلى الأخس في إفادة كمالاته له، وأن يكون ناقصاً قبله، ونعوذ بالله من هذا الضلال.

بل هو الغنى المطلق، وله الكمال الأتم، والجمال الأعظم وهو مبدأ الكمالات ومنتهى المطالب والأمنيات، وإليه الافتقار في جميع الحالات.

وليس له في فعله مطلوب يكمله، ولا له قصد إلى ثناء أو مدح يحصله، بل هو الغنى ﴿وَلِلَّهِ مُلْكُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاللَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾^(١).

وإن قيل: إن لا كونه أرجح من كونه أو أنهما متساويان فالقول يجعل مثل هذا غرضاً ومقصوداً، مع أنه لا فرق بين كونه وأن لا كونه، أو أن لا كونه أولى من كونه، من أمحل المحالات.

وإن قيل يرجوعه إلى المخلوق من صلاح أو نفع فأى فائدة في خلق ما في العالم من الجمادات والعناصر والمعدنيات.

وغير ذلك من أنواع النباتات، مع أنها لا تجد بذلك لذة ولا ألماً ولا فرق لها بين كونها وأن لا كونها؟ بل وأي فائدة لنوع الحيوان في ذلك؟ أو لتكليف نوع

الإنسان مع ما يجد فيه من الآلام والأوصاب والمشاق والأوجاع، وكل ما تجد النفس من تحمله حرجًا.

وكل عاقل إذا راجع نفسه بين الوجود وأن لا وجود فإنه يود لو أنه لم يكن موجودًا، لما أعد له في الأولى والعقبى، ولهذا نقل عن الأنبياء المرسلين والأولياء الصالحين التكره لذلك والتبرم به.

حتى (إن) بعضهم (قال): يا ليتني كنت نسيًا منسيًا وقال آخر: يا ليتني لم تلدني أمي، وقال آخر: يا ليتني لم أك شيئًا.

بل وأي نفع وصلاح للعبد في خلوده في الجحيم، وإقامته في العذاب الأليم؟ وكذا أي مصلحة في إنظار إبليس وإضلاله وإماتة الأنبياء مع هدايتهم؟ وهل من زعم أن في ذلك صلاحًا أو نفعًا إلا خارقًا لحجاب الهيبة بارتكاب جمحد الضرورة؟.

ثم الذي يقطع دابر هذا الخيال ويدفع هذا الإشكال إبداء ما وقع من أفعال الله — تعالى — مع تسليم الخصم ضرورة أنه لا صلاح فيه، ولا أصلحية، وذلك أنا لو فرضنا ثلاثة أطفال، مات أحدهم وهو مسلم قبل البلوغ وبلغ الآخران ومات أحدهما مسلمًا، والآخر كافرًا.

فمن مقتضى أصولهم — على ما استدعاه التعديل — أن تكون رتبة المسلم البالغ فوق رتبة الصبي، لكونه أطاع بالغًا، وتخلد الكافر في الجحيم لكونه كان عاصيًا، فلو قال الصبي: يا رب العالمين لم اخترمتني دون المرتبة العلية والرفعة السنية التي أعطيتها لأخي، ولم تمنعه إياها، ولم لا أحيتني إلى حين البلوغ لأطيعك فتحصل لي هذه الرتبة؟.

وأي مصلحة لي في إماتتي قبل البلوغ، وقطعي عن هذه الرتبة؟ فلا جواب إلا أن يقول له: لأنني علمت منك أنك لو بلغت لعصيتني فكان اخترامك هو الأنفع لك، وانحطاطك إلى هذه الرتبة أصلح لنفسك، لكن ذلك مما يوجب اخترام كل من علم الله كفره عند البلوغ، ولا يبقى لإحياء ذلك الكافر البالغ معنى، ولا يتجه عنه جواب.

فقد بان من هذه الجملة أن الغرض في أفعال الله — تعالى — ووجوب رعاية الصلاح والأصلح عليه مستحيل.

وما يخص رعاية الأصلح أن يقال:

مقدورات الله — تعالى — في الأصلح غير متناهية، ورعاية ما لا سبيل إلى الوقوف فيه على حد وضابط ممتنع.

ثم ولو وجب في حقه رعاية الصلاح والأصلح للزم أن تكون الهبات والنوافل بالنسبة إلى أفعالنا واجبة لما فيها من صلاحنا، إذ الرب — تعالى — لا يندب إلى ما لا صلاح لنا فيه، ولا معنى للفرق في ذلك بين الغائب والشاهد أصلاً، كيف وأن أصل الخصم فيما يرجع إلى وجوب رعاية الصلاح والأصلح في حق البارئ — تعالى — ليس إلا بالنظر إلى الشاهد، وهو ممتنع لما حققناه في غير موضع.

كيف وقد سلم أن الواحد منا لا يجب عليه رعاية الصلاح والأصلح في حق نفسه مع تمكنه من تحصيله، فأني يصح القياس على هذا الأصل، مع تحقق هذا الفصل؟ وهل ذلك إلا خبط في عشواء؟.

وإذا تحقق ما قررناه من امتناع الغرض في أفعاله، ووجوب رعاية الصلاح والأصلح، لزم منه هدم ما بنى عليه من وجوب الثواب والعقاب والخلق والتكليف، وغير ذلك مما عددناه من مذهبهم، فإنهم لم يقضوا بوجوبه إلا بناء على رعاية الصلاح والأصلح لا محالة.

ثم إن «الواجب» قد يطلق على الساقط، ومنه يقال للشمس والحائط إهما واجبان، عند سقوطهما، وقد يطلق على ما يلحق بتاركه ضرر، وقد يطلق على ما يلزم من فرض عدمه المحال.

والمفهوم من إطلاق اسم الواجب ليس إلا ما ذكرناه، وما سواه فليس بمفهوم، ولا محالة أن الواجب بالاعتبار الأول غير مراد، والثاني فقد بان أنه مستحيل في حق — الله تعالى — لانتفاء الأغراض عنه.

والثالث أيضاً لا سبيل إلى القول به، إذ الخصوم متفقون على وجوب التمكين مما كلف به العبد، وكيف يمكن حمل الوجوب على هذا الاعتبار مع الاعتراف

بتكليف أبي جهل بالإيمان، وهو ممنوع منه، لعلم الله — تعالى — أن ذلك منه غير واقع، ولا هو إليه واصل؟.

فإن قيل: لو لم يكن فعل واجب الوجود لغرض مقصود، مع أن الدليل قد دل على كونه حكيمًا في أفعاله، غير عابث في إبداعه، لكان عابثًا، والعبث قبيح، والقبيح لا يصدر من الحكيم المطلق، والخير المحض.

وإذا لا بد له في فعله من غرض يقصده ومطلوب يعتمد، نقيًا للنقص عنه، وتنزيهاً له، عن صدور القبيح منه، وما ذكرتموه من تعلق النقص والكمال به بالنظر إلى الغرض والمقصود فإنما يلزم أن لو كان ذلك الغرض عائداً إليه، وكماله ونقصه متوقفاً عليه، وليس كذلك.

بل هو الغنى المطلق واستغناء كل ما سواه ليس إلا به، بل عوده إنما هو إلى المخلوق، وذلك مما لا يوجب كمالاً ولا نقصاً بالنسبة إلى واجب الوجود.

وإذا ثبت أنه لا بد من حكمة وفائدة، ففائدة خلق العناصر والمركبات والمعدنيات وغير ذلك من الجمادات العناية بنوع الحيوان، لأجل انتظام أحواله، في مهماته وأفعاله، والاستدلال بما في طيها من الآيات والدلائل الباهرات على وجود واجب الوجود، ووحدانية المعبود.

وإليه الإشارة بقوله ﷺ: «كنت كنزاً لم أعرف فخلقت خلقاً لأعرف به». وما يلحق الإنسان من مشقة التكليف والآلام في الدنيا فبالنظر إلى ما يناله على ذلك من الثواب في العقبى قليل من كثير ﴿مَثَلُ الَّذِينَ يُنْفِقُونَ أَمْوَالَهُمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ كَمَثَلِ حَبَّةٍ أَنْبَتَتْ سَبْعَ سَنَابِلَ فِي كُلِّ سُنبُلَةٍ مِائَةُ حَبَّةٍ وَاللَّهُ يُضَاعِفُ لِمَنْ يَشَاءُ﴾^(١).

ولا محالة أن فوات الخير الكثير دفعا للشر اليسير شر كثير، والتزام الشر اليسير رعاية للخير الكثير خير كثير وفائدة خلود أهل النار في النار كفهم عن الكفر والفساد والعناد والشقاق والنفاق ﴿وَلَوْ رَدُّوا لَعَادُوا وَإِلَائَهُمْ وَعَنْهُ﴾^(٢).

(١) سورة البقرة: ٢٦١.

(٢) سورة الأنعام: ٢٨.

من ذلك فهو الأصلح لهم ثم لا ينكر أن العلة قد تخفى وتدق عن أن تصل إليها أفهام الخلق، كما في إماتة الأنبياء وإنظار إبليس، وإحياء من علم كفره إلى حين البلوغ ونحوه.

فمجرد استبعاد العلة لخفائها وعدم الاطلاع عليها مما لا يفيد، لأنه لا يلزم من عدم الاطلاع عليها القول بانتفائها في نفسها.

ولا يلزم من وجوب رعاية الصلاح في حق الله — تعالى — وجوب النوافل بالنسبة إلى أفعالنا لكونها صالحة، فإن رعاية ذلك بطريق الوجوب بالنسبة إلى أفعالنا مما يوجب الكد والجهد في حقنا.

ولا كذلك الباري — تعالى — فإنه قادر على نفع الغير وصلاحه، من غير أن يلتحق به جهد ولا ضرر، فلذلك جاز القول بإيجاب الفعل الصلاح في حق الباري دون غيره، ولهذا المعنى لم نقل بوجوب رعاية الصلاح والأصلح في حق الواحد منا، مع تمكنه منه.

وليس القول بوجوب رعاية الصلاح في حق الغائب، بالقياس على الشاهد، ليلزم ما ذكرتموه، بل هو مستند إلى ما ذكرناه من إحالة صدور القبيح والعبث عن واجب الوجود كما بيناه وما ذكرتموه من امتناع رعاية الأصلح، فإنما يلزم أن لو لم يكن ما تحب رعايته مقدراً ومضبوطاً، وضبط ذلك وتقديره مما يعلم الله — تعالى — أن الزيادة عليه مما يوجب للعبد العتو والطغيان، والكفران والعناد، ولا محالة أن رعاية مثل ذلك لا يفضى إلى محال.

وما وقعت الإشارة إليه من أقسام مدلولات الواجب مما لا ننكره ولا ننكر امتناع الوجوب في حق الله — تعالى — بالاعتبار الأول والثاني، إنما النزاع في الاعتبار الثالث.

فإن معنى كون الفعل واجباً على الله — تعالى — ليس إلا أنه يلزم من فرض عدمه المحال، وذلك المحال ليس هو لازماً من فرض عدم الفعل لذاته بل لغيره، فمعنى كون الصلاح في الفعل واجب الرعاية، أنه يلزم من فرض عدمه العبث في حق الله وهو محال.

ومعنى كون الثواب على إيلام الحيوان واجباً أنه يلزم الظلم من فرض عدمه في حق الله — تعالى — وصدور القبيح منه، وهو محال. ولهذا صارت التناسخية إلى أن ذلك لا يقع إلا جزاء منه لها على ما فرطت واقترفت من الكبائر والجنايات حين كانت أنفسها في قوالب أشرف وأحسن من قوالب الحيوان.

ومن الناس من جعله قبيحاً لعينه وذاته، ثم منهم من أضافه إلى ظلمه كالتناسخية ومنهم من لم يسلم وجوده كالبكزية فما ظنك به مع خلوه عن الجزاء المقابل؟ وعلى هذا كل ما يوصف بالوجود من أفعال الله تعالى؟ أما قصة أبي جهل فلا احتجاج بها، فإن ما كلفه به ممكن في نفسه، ومتمكن منه بكونه مقدوراً له، فلم يكن ما أوجبناه من التمكين غير واقع ولا متصور. والجواب:

إنا لا ننكر كون الباري — تعالى — حكيماً، وذلك بتحقيق ما يتقنه من صنعته، ويخلقه على (وفق) علمه به وإرادته، لا بأن يكون له فيما يفعله غرض. ومقصود.

والعبث إنَّما يكون لازماً له بانتفاء الغرض عنه أن لو كان قابلاً للفوائد والأغراض، وإلا فتسميته غرضاً، عن طريق التوسع والجزاء، هو غير ممكن، كمن يصف الرياح في هبوبها، والمياه عند خريرها، والنار عند زئيرها بكونها عابثة، إذ غرض لها ولا غاية تستند إليها، ولا يخفى ما في ذلك من التحجير بوضع ما لا أصل له في الوضع.

وأما تقييح صدوره من الباري — تعالى — فمبنى على فاسد أصلهم في التحسين والتقييح، والرد عليهم في ذلك يستدعى تقرير المذهب من الجانبين، وتمهيد القاعدة من كلا الطرفين فنقول:

معتقد المعتزلة: أن الحسن والقبح للحسن والقبيح ذاتيات، ووافقهم على ذلك الفلاسفة ومنكرو النبوات، ثم اختلف هؤلاء في مدارك الإدراك لذلك، فقالت المعتزلة والفلاسفة: المدرك قد يكون عقلياً وقد يكون سمعياً.

فما يدرك بالعقل منه بديهى كحسن العلم والإيمان وقبح الجهل والكفران
ومنه نظرى كحسن الصدق المضر، وقبح الكذب النافع، وما يدرك بالسمع
فكحسن الطاعات وقبح ارتكاب المنهيات.
وأما منكرو النبوات فقد منعوا أن يكون إدراكها إلا بالعقول، دون الشرع
المنقول.

وأما أهل الحق فليس الحسن والقبح عندهم من الأوصاف الذاتية للمحال، بل
إن وصف الشيء بكونه حسناً أو قبيحاً فليس إلا لتحسين الشرع أو تقبيحه إياه،
بالإذن فيه أو القضاء بالثواب عليه، والمنع منه أو القضاء بالعقاب عليه.
أو تقبيح العقل له باعتبار أمور خارجية، ومعان مفارقة من الأغراض، بسبب
الأغراض والتعلقات، وذلك يختلف باختلاف النسب والإضافات.
فالحسن إذاً: ليس إلا ما أذن فيه أو مدح على فعله شرعاً، أو ما تعلق به
غرض ما عقلاً، وكذا القبيح في مقابلته.

وإطلاق الأصحاب: أن الحسن والقبيح ليس إلا ما حسنه الشرع أو قبحه،
فتوسع في العبارة (إذ) لا سبيل إلى جحد أن ما وافق الغرض من جهة المعقول،
وإن لم يرد به الشرع المنقول، أنه يصح تسميته حسناً، كما يسمى ما ورد الشرع
بتسميته حسناً (كذلك) وذلك كاستحسان ما وافق الأغراض من الجواهر
والأغراض وغير ذلك.

(و) ليس المراد بإطلاقهم: إن الحسن ما حسنه الشرع (أنه لا يكون حسناً)
إلا ما أذن فيه، أو أخير بمدح فاعله، وكذا في جانب القبح أيضاً.
وبعد هذا فلم يبق إلا الرد على أهل الضلال، وهو أن يقال:

الحاكم بالحسن والقبح على ما حكم بكونه حسناً أو قبيحاً إما العقل أو
الشرع لا محالة، فإن كان الحاكم هو العقل فلا محالة أن ما حكم العقل به من
التحسين والتقبيح، لو خلى ودواعى نفسه في مبدأ نشوئه إلى حين وفاته من غير
التفات إلى الشرائع والعادات.

والأمور الاصطلاحية والموافقات للأغراض والمنافرات، لم يجد إلى الجزم
بذلك سبيلاً.

وإذا لم يكن في الحكم بهذه الأمور بد من النظر إلى ما قدرناه فهي لا محالة مختلفة بالنسبة والإضافة، إذ رب شيء حكم عليه عقل إنسان ما بكونه حسناً لكونه موافقاً لغرضه، أو لما فيه من مصلحته أو دفع مفسدته، أو لكونه جارياً على مقتضى عادته وعادة قومه عرفاً أو شرعاً وقد يحكم عليه عقل غيره بكونه قبيحاً، لكونه مخالفاً له فيما وافق غرضه.

وذلك كالحكم على ذبح الحيوان بالحسن والقبح، بالنسبة إلى أهل الشرائع المختلفة، وكالحكم بالحسن والقبح على سمة اللون مثلاً بالنسبة إلى من يستحسنها أو يستقبحها.

وكالحكم بقبح الكذب الذي لا غرض فيه، وحسنه إذا قصد به إحقان دم نبي أو ولي من غاشم يقصد قتله، وهلم جرا في كل ما يقضى العقل، باعتباره، على كون الشيء حسناً أو قبيحاً.

ولو كان ذلك ذاتياً لما اختلف باعتبار النسب والإضافات، بل لوجب أن يكون متحققاً مع تحقق الذات وإن تغيرت الحالات كما في سائر الذاتيات. وإن كان الحاكم به الشرع فلا محالة أنه قد يحكم بكون القتل مثلاً أو الكذب قبيحاً في حق (العاقل) القاتل لا لغرض، ولا يحكم بقبح ذلك في حق الصبي والمجنون، بل وقد يحكم بحسن شريعة ما بالنسبة إلى قوم ويقبحها بالنسبة إلى آخرين.

ولهذا صبح القول بنسخ الشرائع، ولو كان القضاء فيه بالحسن أو القبح على شيء ما لذاته ونفسه لا لنفس الخطاب، لما تصور أن يختلف ذلك باختلاف الأمم والأعصار على ما حققناه.

فإن قيل: لو كان الأمر على ما ذكرتموه لوجب أن من أراد قضاء حاجة وكان سبيله فيها إما الصدق وإما الكذب، وهما بالنسبة إلى قضاء حاجته سيان، أن لا يرجح الصدق على الكذب، وأن من رأى شخصاً في الهلاك، وهو قادر على إنقاذه وخلاصه وليس له في إنقاذه غرض، ولا هو متدين بدين، بل ربما أوجب ذلك عنده تعباً ونصباً، أن لا يرجح عنده الإنقاذ على عدمه، وهو مما تقضى العقول السليمة برده وإبطاله، وإذا ثبت الترجيح فلو لم يكن ذلك لحسنه

في ذاته وإلا كان عبثاً وسفهاً، ثم كيف ننكر ذلك والعقل الصريح يقضى ببديتهته على حسن العلم والإيمان، وقبح الجهل والكفران، من غير توقف على أمر خارج أصلاً.

ومن أنكر ذلك فهو لا محالة معاند مجاهد، مع أن اتفاق العقلاء على ذلك مما يخصمه.

قلنا: ما ذكرتموه من الإلزامات واعتمدتموه من الخيالات، مهما قطع النظر فيها عما ذكرناه من المفاسد والأغراض.

فالترجيح لا محالة يكون ممتنعاً، والمحتج به يكون منقطعاً، ومهما لم يكن بد من الأغراض فيما حكم العقل بحسنه أو قبحه امتنع أن يكون ذلك له ذاتياً، كما مهدناه.

ومن قضى بإطلاق التحسين لما حسنه أو التقييح لما قبحه، من غير اقتصار على متعلق الغرض، فليس ذلك إلا لذهوله عن محز الغلط ومثار الفرط.

وهو إما حبه لنفسه، وشغفه بما تعلق (به) غرضه، فإنه قد يحكم إذ ذاك قطعاً بحسن ما وافق غرضه وقبح ما خالفه، من غير التفات إلى غرض الغير، لكونه غير مشغوف به، وذلك كمن يحكم بحسن صورة ما أو قبحها، لما وافق من غرضه أو خالف، مطلقاً، وإن جاز أن يكون غرض غيره مخالفاً لغرضه.

وقد يكون ذلك لكون ما يحكم بحسنه أو قبحه مما يوافق الأغراض غالباً، ومخالفة لها نادراً، فيحكم عليه بكونه حسناً أو قبيحاً مطلقاً لخفاء موضع المخالفة عليه، وندرته في وقوعه.

وذلك كمن يحكم على الكذب بأنه قبيح مطلقاً، فلا يلتفت إلى حسنه عندما يستفاد به عصمة دم نبي أو ولي، لندرته وخفائه في نفسه، ومثارات الغلط في ذلك متكررة متعددة لا محالة، ولا مستند للحكم بجهة الإطلاق إلاها، حتى لو فرض شخص ما متنبهاً، عند حكمه على ما حكم فيه لجميع مواضع الغلط ومواقع الزلل كما تُصور منه القضاء بذلك مطلقاً.

وما ذكروه من ادعاء الضرورة (للعلم) بحسن العلم والإيمان وقبح الجهل والكفران، فمن أحاط بما ذكرناه وفهم ما قررناه بان له وجه فساد من غير توقف.

ثم كيف يقنع بالاسترسال في ادعاء ذلك مع أن أكثر العقلاء في ذلك لهم مخالفون (وهم) عما يدعونه مدافعون؟ ولو كان مجرد ذلك كافياً لاكتفى به من جحد الصانع، وقضى بالتجسيد والتشبيه، وذلك مما يطل القضايا العقلية والأمر النظرية وهو ممتنع، وليس اتفاق بعض العقلاء عليه مما يوجب كونه ضرورياً، وإلا للزم أن ما اتفق عليه الخصوم أيضاً ضروري، لكونهم من جملة العقلاء بل أكثرهم، وذلك يفضى إلى كون الشيء الواحد معلوماً نفيه وإثباته في حالة واحدة بالضرورة، وهو ممتنع.

كيف!! وكم من شيء اتفق عليه أكثر العقلاء وليس بضروري؟ كما في حدث العالم ووجود الصانع ونحوه.

بل لو قدر اتفاق المخالف لهم، بحيث وقع الإطباق على ذلك، فإنه لا يتقلب ألبتة ضرورياً، على معنى أنه لو خلى الإنسان ودواعي نفسه يحكم به من غير توقف على أمر ما.

لم يبق إلا قولهم: إن الاضطرار إلى معرفة كون الحسن والقبح ذاتياً واقع لا محالة، وإنما التراع في مدركه، ومن تنبه لما أشرنا إليه علم أن ذلك غلط من قائله لوجهين:

الوجه الأول: أن ما حكموا بتقييحه فنحن قد نحكم بتحسينه، وذلك كإيلام الحيوان وتعذيب الإنسان، من غير ثواب ولا لغرض مقصود، فكيف يدعى الموافقة على نفس الحسن والقبح وكونه ذاتياً؟.

الوجه الثاني: أنه وإن وقع الاتفاق على تحسين كل ما حسنوه، وتقييح كل ما قبحوه فلم يقع الاتفاق على كون الحسن والقبح ذاتياً.

(ولا) يلزم من الاتفاق على كون الشيء الواحد حسناً أو قبيحاً أن يكون قد سلم كون الحسن والقبح له ذاتيين.

ولا يلزم من عدم جواز اتصاف البارى بكونه جاهلاً أن يكون ذلك لكون القبح للجهل وصفاً لازماً، وأنه لذاته قبيح، بل لكون الدليل القاطع قد دل على وجوب العلم له وكونه عالماً، ولو جوزنا أن يكون جاهلاً لجوزنا أن لا يكون عالماً، وذلك بخلاف ما اقتضاه الدليل القاطع.

وإلا فلو جوزنا النظر إلى مجرد الجهل لم يقتض ذلك كون القبح له ذاتياً، فإنه وإن صح تقييده بالنسبة إلى من خالف غرضه، بسبب عدم اطلاعه (على) المعلومات، وإحاطته بالمعقولات، فقد علم بحسنه من وافق جهل هذا الجاهل غرضه.

وذلك كما نحكم على كون القتل قبيحاً بالنسبة إلى المقتول وأوليائه، وتحسينه بالنسبة إلى حساده وأعدائه، وهذا واضح لا خفاء به، وبهذا التحقيق يقع التفصيص عن كل ما يرد من هذا القبيل.

وإذا بطل أن يكون الحسن والقبح ذاتياً لم يبق معنى للحسن والقبح إلا ما ذكرناه، ويلزم منه منع جواز إطلاق القبح على أفعال الله — تعالى — لعدم وروده على لسان الشرع المنقول، وعدم تأثير مخالفته لأغراض أصحاب العقول.

ثم كيف السبيل إلى جحد انتفاء الغرض عن أفعاله مع وقوع ما بيناه من الأفعال التي لا غرض فيها؟.

وما قيل من أن فائدة خلق الحوادث المعدنيات وغيرها إنما هو انتظام حال نوع الإنسان، والاستدلال بها على وجوب وجوده، وعظم جلاله في وحدانيته فلا يصلح أن يكون غرضاً.

وإلا لوجب حصوله من كل وجه على نحو لا يختلف من وجه ما، وإلا عد عاجزاً عن تحصيل غرضه من ذلك الوجه.

ولم كان هلاكه لما خلق لأجل صلاحه وانتظام أحواله، وذلك كما في حق الغرقى، والحرقى، والمسمومين، والهللكى بالرياح العاصفة، كما مضى فيمن هلك من الأمم السالفة؟ بل وكم من تارك النظر في الآيات والدلائل الباهرات، ولم يلتفت إلى ما فيها من جهات الاستدلالات؟.

ولهذا لو نسبنا الناظر المؤمن إلى الجاحد الكافر لم نجده إلا قليلاً من كثير ثم لا محالة أن فائدة الاطلاع على وجوب وجود واجب الوجود، ومعرفة وحدانيته لا سبيل إلى القول بعودها إليه، إذ هو تعالى ويتقدس عن الأغراض، كما سبق فلا بد وأن يعود إلى الناظر، وتلك الفائدة عند البحث عنها لا تخرج عن الالتذاذ بنفس المعرفة والثواب عليها.

وذلك كله مقدور أن يحصله الله — تعالى — للعبد من غير واسطة، بأن يخلق له العلم بدياً بمعرفته، وأن ينيله الثواب الجزيل بدون النظر إلى نظره وطاعته، وعلى هذا يخرج القول بوجوب التكليف أيضاً.

ولا يصح أن يقال: إن الثواب على النظر والمشاق اللازمة بالفكر والتزام الطاعات بفعل المأمورات واجتناب المنهيات ألد من أن يكون بدياً، لانتفاء المنّة والامتنان.

فإننا نلوذ بجناب الجبروت، ونستعيز بعظمة الملوكوت، ممن يتجاسر على الإفصاح بهذا الافتضاح، ويتفوه بالتكبر على الله — تعالى — والتعجب من الدخول في منته، والاشتغال بنعمته.

وكيف السبيل إلى الخروج عن ذلك وأين المفر منه؟ وهل أصاب إيجاده ميراً من الآفات ممكناً من اللذات، أو خلق ما يصدر عنه من الطاعات وأنواع العبادات إلا بفضل من الله — تعالى — بدياً من غير سابقة طاعة أو فعل عبادة؟ وهل نعمه السابقة إلينا، المشتملة علينا مما يمكن القول بعدها، أو التعرض لحصرها؟

ثم إن الخصم معترف بأن ما يفعله العبد من الطاعات واجب عليه وملجأ إليه شكراً منه لله — تعالى — على ما أولى من منته، وأسبغ من جزيل نعمه. فكيف يستحق الثواب على ما أدى من الواجبات، والجزاء على ما حتم عليه من الطاعات، وأنواع العبادات؟

أم كيف السبيل إلى الجمع بين القول بوجوب الطاعة على العبد شكراً، والثواب على الباري جزاء؟ وهل ذاك إلا دور ممتنع؟ من جهة أن الشكر لا يجب إلا بعد سابقة الثواب المتطوّل به.

لا ما وقع بطريق الوجوب، فإن ذلك لا يستحق شكراً، والجزاء الواجب لا يكون إلا بعد سابقة خدمة وطاعة متبرّع بها لا ما وقع بطريق الإيجاب.

وقوله تعالى: ﴿وَلَيَجْزَىٰ كُلُّ نَفْسٍ بِمَا كَسَبَتْ﴾^(١) وقوله: ﴿لَيَجْزَىٰ الَّذِينَ أَسْتَوْا بِمَا عَمِلُوا وَيَجْزَىٰ الَّذِينَ أَحْسَنُوا بِالْحَسَنَىٰ﴾^(٢) فليس المراد بها التعليل، وإنما المراد بها تعريف الحال في المال، كما في قوله تعالى: ﴿فَالنَّقْطَةُ عَالٍ فِرْعَوْنَ لِيَكُونَ لَهُمْ عَدُوًّا وَحَزَنًا﴾^(٣) وقوله: ﴿وَمِنْ رَحْمَتِهِ جَعَلَ لَكُمُ اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ لِتَسْكُنُوا فِيهِ وَلِتَبْتَغُوا مِنْ فَضْلِهِ﴾^(٤).

وعلى هذا يخرج كل ما ورد في هذا الباب من الآيات والدلالات السمعية، ونحن لا ننكر أن ذلك مما يقع، وإنما ننكر كونه مقصوداً بالتكليفات والأمر بالطاعات حتى يقال: إنه خلق لكذا، أو لعلّة كذا، بل تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً.

بل ويكفي الخصم من سخف عقله وزيف رأيه أن عادت حكمة خلق السموات والأرض والنجوم والشجر والجبال، وإظهار الآيات والدلائل والمعجزات، وإيجاب الطاعات والعبادات، وتصريف الخلائق بين المأمورات والمنهيات، إلى لذة يجدها بعض المخلوقين في مقابلة طاعته تزيد على اللذة التي يجدها بطريق الابتداء والتفضل.

مع أن الله — تعالى — قادر على أن يخلق له أضعاف تلك اللذة في التفضل الابتدائي، من غير تعب ولا نصب ﴿إِنَّ اللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾^(٥) «إن الله على كل شيء قدير».

ثم الذي يقطع به دابر العناد، ويحمد نائفة الإلحاد التزام خلود أهل النار في النار بكبيرة واحدة، إذا ماتوا قبل الإقلاع عنها والتوبة منها!! وما قيل من أن

(١) سورة الجاثية: ٢٢.

(٢) سورة النجم: ٣١.

(٣) سورة القصص: ٨.

(٤) سورة القصص: ٨٣.

(٥) سورة البقرة: ٢٠.

ذلك هو الأصلح لهم لعلمه بهم أنهم لو ردوا لعادوا لما نكحوا عنه فغير مفيد، مع العلم بقدرة الله — تعالى — على منعهم منها، وإماتتهم قبل الوصول إليها، وإقذارهم على التوبة قبل الأوبة، فما الفائدة في تمكينهم من الكفران؟.

وإقذارهم على العصيان؟ ومنعهم من التوبة؟ ولقد كان قادراً على التجاوز والامتنان والصفح عنهم والغفران، فلو فعل ذلك لقد كان أليق بحكمته، وأقرب إلى رأفته من أن يعذبهم بالنيران، ويحرمهم نعيم الجنان، فإننا قد وجدنا المديح للغافر.

لا سيما في حق من لا يتضرر بالغفران، ولا ينتفع بالانتقام، بل هما بالنسبة إلى جلال عظمتهم، وقدوس صمديته سيان، فما باله استأثر بالانتقام، على الإنعام بالغفران، وبالعقاب على الامتنان؟!

بل لا يحسن في العقل في معرض المجازاة مقابلة معصية واحدة بالخلود في العذاب المقيم الأبدى السرمدي.

بل لو قيل إن العقل يقبح ذلك لقد كان هو الأليق، فانظر إلى هؤلاء كيف تحبطوا في الحقائق لقصور أفهامهم، وضلوا في ظلمات أوهامهم، واشكر الله على ما منحك مما حرم منه غيرك إن الله يجزي الشاكرين.

وما هوّل به من أن انتفاء الحكمة غير لازم من عدم تعلق العلم بوجودها فصحيح، لكن المدعى ههنا إنما هو متعلق العلم بعدمها، على ما شهد به العقل الصريح.

وفرّق بين عدم تعلق العلم بوجود الشيء وبين تعلق العلم بعدم الشيء، إذ الوجود مع الأول متصور ومع الثاني ممتنع.

فقد تحقّق من هذه الجمل أن الغرض والصلاح ووجوب رعايته ممتنع في حق واجب الوجود، والذي يشهد بذلك ويؤكدّه ما أسلفناه من الإلزامات، وقدّمناه من الإشكالات، في اعتبار إيجاب النوافل، واعتبار إيجاب راية الصلاح والأصلح في الشاهد.

وما ذكروه من الفرق فهو يرجع على قاعدتهم في إيجاب الطاعة والشكر على العبيد بالإبطال، وإن نظر إلى ما يستحقه من الثواب في مقابلته فهو باطل، لما أثبتناه ومع بطلانه فلم لا قيل به في محل الإلزام.

وما الفرق بين الصورتين؟ وما الفاصل بين الحالتين؟ وهل ذلك إلا محض خيال لا أصل له، ومجرد استرسال لا سند له؟ نعوذ بالله من الشيطان، والتخبط في الأديان.

وما قيل من أن مستند ذلك ليس إلا نفى العبث والقبح عن أفعال واجب الوجود فمبنى على أصلهم في التحسين والتقبيح وقد أوضحنا فساد.

وما قيل في تقرير الأصلح مما لا ثبوت له على محك النظر، ولا مقر له في ميدان العبر، فإنه ما من أمر يُقَدَّرُ أن الانسان سيطغى عنه إلا والرب — تعالى — قادر على أن يعصمه منه ويمنعه عنه.

وإذ ذاك فلا يطغى، واعتبار الأصلح في حقه يكون أولى كيف وأن هذا ينقض قاعدتهم في التكليف رعاية لمصلحة العبد مع العلم بأنه يكفر ويفجر.

فإذن يمتنع رعاية الأصلح نفياً للطغيان، ويمتنع التكليف رعاية لدفع الكفران: وهو مما يعسر دفعه على الخصوم، ويصعب حله على أرباب الفهوم، وإذا ثبت ما مهدناه لزم القول بانتفاء الوجوب عن جميع أفعال واجب الوجود، لما سبق.

ولا يروعنك تفسير وجوب فعل الله — تعالى — بلزوم الظلم والعبث عليه بفرض عدمه، كما في الثواب على الطاعة وإيلاء الحيوان البرى، فإن ذلك يستدعى بيان قبوليته لأن يتصف بالظلم والعبث وكل ما يوجب له في ذاته نقصاً، وذلك مما لا سبيل إليه، بل الظلم وكل صفة منقصة مسلوقة عنه لامتناع اتصافه بها.

وذلك على نحو سلب الظلم والعبث عن الحيوانات والجمادات، وغير ذلك من النباتات، إذ الظلم يتصور ممن يصادف تصرفه ملك غيره من غير علمه، أو مخالفة من هو داخل تحت تصرفه وحكمه، وذلك كله منفي عن الباري — تعالى —.

ثم إن ذلك مبني على أصولهم في التحسين والتقييح وقد أبطلناه، ثم كيف السبيل إلى تفسير الواجب في حقه بما يلزم من فرض عدمه المحال، مع ما أسلفناه من قصة أبي جهل وتكليف غيره ممن مات على كفره بالإيمان، وبمجرد الإمكان غير كاف في التمكين إلا مع القدرة عليه، والاسترسال بكونه مقدوراً له قبل الفعل — مع ما عرف من أصلنا في الاستطاعة وأنها لا تكون إلا مع الفعل — غير مفيد.

ثم ولو كان مقدوراً فلا بد وأن يكون وقوعه بالفعل متصوراً، ولو تصور وقوعه بالفعل لانتقل العلم السابق جهلاً، وذلك محال في حق الباري — تعالى — لما سلف، وامتناع وقوع المحال لا فرق فيه بين أن يكون لازماً عن الشيء باعتباره ذاته وبين أن يكون لازماً عنه باعتبار غيره فيما يرجع إلى نفس المقصود وهو الوقوع، ومن جحد ذلك فليس الله — تعالى — أن يرزقه عقلاً.

ومن أنكر حلول الآلام بالحيوان، وإلمامه بها فجحده لبديهيته يغني عن مكالمته، ولسانه ينادي على نفسه بفضيحتة، فإن ذلك غير متقاصر عن جحد كونها حية ومتحركة وغير ذلك مما لها من الصفات المحسوسة.

ومن زعم أن ذلك قبيح لعينه فقد تبين فساد أصله في التحسين والتقييح، ثم ولو كان كذلك للزم أن من شرب دواءً كرهاً أو احتجماً أو انفصد أماً لإزالة داء ممرض أن يُعد ذلك منه قبيحاً، على نحو ما إذا ألقى نفسه في هلكة، وهو خلاف المعقول.

وأما الثنوية فقد أبطلنا عليهم قواعدهم، والتناسخية فسنين فيما يأتي زيف عقائدهم إن شاء الله تعالى، وهو الهادي لطرق الرشاد.

القاعدة الثالثة:

في حدوث المخلوقات وقطع تسلسل الكائنات

وقد اضطربت فيه الآراء، واختلف فيه الأهواء:

فذهب طوائف من الإلهيين كالرواقيين والمشائين، ومن تابعهم من فلاسفة الإسلاميين إلى القول بوجوب ما وجب عن الواجب بذاته مع وجوده، وإن قيل له «حادث» فليس إلا بمعنى أن وجوب وجوده لغيره، وأن له مبدأ يستند إليه، ويتقدم عليه تقدمًا بالذات، على نحو تقدم العلل والمعلولات، لا بمعنى أن حدوثه من عدم بل هو أزلى أبدي لم يزل ولا يزال.

وكذلك حكم ما وجب عما وجب وجوده بالواجب بذاته، وهلم جرا، على ما ذكرناه من تفصيل مذاهبهم وإيضاح قواعدهم فيما لا يقبل الفساد، كالأجرام الفلكية ونفوسها والعقول التي هي مبادئ لها، فهي قديمة أزلية لم تنزل ولا تزال.

وما هو قابل للاستحالة كالحركات والامتزاجات أو الفساد كالصور الجوهرية للعناصر والمركبات، فهي وإن كان كل واحد منها حادثًا، لكنه لا أول لها ينتهي إليه، بل هي لا تنتهي مدة ولا عدة، وما من كائن فاسد إلا وقبله كائن آخر، إلى ما لا يتناهى.

ولم يوجبوا التناهى، على أصلهم، إلا فما له ترتيب وضعي، كالامتدادات أو ترتيب طبيعي وآحاده موجودة معًا كالعلل والمعلولات، وأما ما سواه فالحكم بأن لا نهاية له غير مستحيل كالحركات الدورية، والنفوس الإنسانية بعد المفارقة للأجرام البدنية، كما سلف.

وذهب أهل الحق من الإسلاميين وغيرهم من أهل الشرائع الماضيين، وجماعة من الحكماء المتقدمين، إلى أن كل موجود سوى الواجب بذاته فموجود بعد العدم، وكائن بعد أن لم يكن، وأن الحكم له بالمعية مع الواجب الأبدي واللازم للسرمدية مما لا سبيل إليه، ولا معول لأرباب العقول عليه، بل البارئ — تعالى — كائن ولا كائن، ومتقدم بالوجود ولا موجود.

وأن ما أبدعه لم يكن معه، بل هو المنفرد بالأبدية، المتوحد بالسرمدية، خالق الخلق بعد العدم ومعيدهم بعد الرمم، إن الله على كل شيء قدير. وعند هذا فلا بد من البحث عن مطمح نظر الفريقين، والكشف عن مقصد الطائفتين.

ولتكن البداية بتقدم النظر في طرق أهل الحق أولاً وإبطال شبه أهل الضلال، والانفصال عنها ثانياً.

والكلام في هذه المسألة يقع في طرفين:

(أ) طرف في إبطال القول بلزوم القدم.

(ب) وطرف في إثبات الحدوث بعد العدم.

أما الطرف الأول

فقد سلك المتكلمون فيه بيان افتقار العالم إلى صانع مبدع أولاً، ثم بيان إبطال الإيجاد بالذات ثانياً، فقال بعضهم في بيان وجه الافتقار إلى الصانع المبدع: إننا لو قدرنا قدم الجواهر، فليس تخلو عن اجتماع وافتراق، إذ لا جائز أن تكون لا مجتمعة ولا مفترقة، وعلى كل تقدير فنحن نعلم جواز تبدل الاجتماع والافتراق عليها، وعند ذلك فلا تخلو: إما أن تكون مستحقة لذلك لذواتها، أو باعتبار أمر خارج، لا جائز أن تكون مستحقة لذلك لذواتها.

فإن ما ثبت للذات يدوم بدوام الذات، ولا يتصور عليه التبدل أصلاً، فإذا لابد أن يكون المخصص لها بذلك أمراً خارجاً لا محالة.

واعلم أن التعرض لإظهار هذا المقدار ليس بمفيد، لأن الخصم ما يدفعه أو يمنعه، وإنما هو لإسناد العلم به إلى الدليل، ولدفع شغب معاند مجاهد خارج عن هذا القبيل، فإذا كان كذلك فالعلم بصحة مدلول هذا الدليل يتوقف على حصر الجواهر والموجودات فيما هو قابل للاجتماع والافتراق.

إذ ربما يقول الخصم بوجود جواهر مجردة عن المادة وعلائق المواد، لا تقبل الاجتماع والافتراق ولا يصح القول بكونها مجتمعة ولا متفرقة، لكونها عقولاً محضة.

وذلك أيضاً مما لا يكفي بل لا بد من بيان أن ما حصل بين الجواهر أو بعضها من الاجتماع أو الافتراق مما لا تقتضيه بذواتها.

إذ ربما لا يسلمه الخصم عناداً، بالنسبة إلى بعض الجواهر، كالاتحاد الكائن بين الأجرام الفلكية والجواهر العلوية، وكذلك بعض الافتراقات لبعض الأجرام أيضاً، فمجرد الدعوى في ذلك غير كافية ولا شافية.

وليس يلزم من جواز تبدل الاجتماع والافتراق على بعض الجواهر السفلية مثله في الجواهر العلوية، ولا كذلك بالعكس، لما اشتركا فيه من الجوهرية أو

الجسمية، فإنه لا مانع من أن يكون ذلك لها باعتبار خصوصياتها، ولما وقع به الافتراق بين ذواتها.

وإن أمكن بيان ذلك فهو مما يطول، ويصعب تحقيقه جدًا على أرباب العقول، ولهذا انتهج «إمام الحرمين» هذا المنهج بعبارة أخرى فقال:

نعلم قطعاً أن اختصاص العالم بشكله المقدر، مع جواز أن يكون أصغر من ذلك أو أكبر، وفرضه في مستقره من غير تيامن ولا تياسر، واختصاص كل جزء من أجزائه بمكانه من المحيط إلى المركز، بحيث كانت الأفلاك محيطة بالنار والنار محيطة بالهواء والهواء بالماء والماء بالتراب، إلى غير ذلك من وجوه التخصيصات مما لا يستحيل القول بفرض وجود تلك الأجرام بذواتها مع غيرها.

كأن يكون العالم أصغر أو أكبر مما هو عليه أو متيامناً أو متياسراً مما هو عليه من مستقره أيضاً، ولو كان ذلك مما يثبت لها باعتبار ذواتها، لما تصور فرض تبدله أصلاً، فإذا اختصاصها به إنما هو باعتبار مخصص خارج.

وما لزم الأول في قضيته فهو أيضاً لازم لهذا القائل على طريقته، مع لزوم بيان تناهى الأبعاد، وفرض خلاء وراء العالم، لضرورة صحة فرض التباين والτίαςر.

ولأجل ذلك فر بعض المحققين في ذلك إلى بيان جهة الإمكان، فقال: القسمة العقلية حصرت المعلومات في ثلاثة أقسام: واجب لذاته، وممتنع لذاته، وممكن لذاته، فالواجب هو الموجود الذي لو فرض معدوماً لزم عنه المحال لذاته، والممتنع لو فرض موجوداً لزم عنه لذاته المحال، والممكن: هو ما لو فرض موجوداً أو معدوماً لم يعرض عنه محال.

فالعالم إما أن يكون واجباً أو ممتنعاً أو ممكناً: لا جائز أن يكون واجباً لأن أجزائه متغيرة عياناً، وضروري الوجود لا يتغير بحال، ولا جائز أن يكون ممتنعاً، وإلا لما وجد، فتعين أن يكون لذاته ممكناً، وكل ممكن فترجحه في جانب وجوده أو عدمه ليس إلا بغيره، وإلا كان واجباً ممتنعاً، فترجح العالم في جانب وجوده ليس إلا بغيره.

ثم نظم لذلك قياساً مركباً منفصلاً، فقال: العالم متغير ومتكثر، وكل متكثر ومتغير فهو ممكن الوجود بذاته، وكل ممكن الوجود بذاته فوجوده بإيجاد غيره، فوجود العالم بإيجاد غيره، وذلك الغير يستحيل أن يكون مرجحاً بذاته لثلاثة أوجه:

الوجه الأول: أن الوجود والذات لا اختلاف فيهما بين موجود وموجود، وهما في الواجب والجائز بمعنى واحد، فلو أوجب الوجود، من حيث إنه ذات ووجود، لم يكن إيجاداً لغيره — بذلك الاعتبار — بأولى من وجوده هو بغيره بناء على ما اشتركا فيه من ذلك الاعتبار.

الوجه الثاني: هو أن الجائزات بأسرها متماثلة من حيث هي جائزة وهي لم تكن مفتقرة إلى المرجح إلا من حيث ما وقع بينها (من) الاشتراك في جهة الإمكان، والموجب بالذات لا يُخصَّصُ مثلاً عن مثل، إذ نسبة سائر التماثلات إليه على وتيرة واحدة.

والوجه الثالث: هو أن الواجب بذاته مهما لم يكن بينه وبين الموجب مناسبة أو تعلق ما، بل انفرد كل واحد بحقيقته وخاصيته، لم يقض العقل بصدور أحدهما عن الآخر أصلاً، ولا محالة أن الباري — تعالى — منفرد بحقيقته عن جميع المناسبات والتعلقات، فإيجاداً لغيره بالذات لا يكون معقولاً.

فإذاً قد امتنع الإيجاد بالذات وتعين أن يكون بصفة زائدة بما التخصيص وهي المعنى بالإرادة، ومع ذلك فلا يلزم القول بلزوم القدم.

ولربما قرر بتقرير آخر: وهو أن العالم ممكن، والممكن جائز الوجود وجائز العدم، لا جائز الوجوب وجائز الامتناع، فاستفادته من المرجح ليس إلا وجوده لا وجوبه، إذ الوجوب عارض للوجود.

ولهذا يصح أن يقال: وجد فوجب ولا يصح أن يقال: وجب فوجد، وإذا كان الوجوب عارضاً للوجود، فالمستند إلى المرجح إنما هو الوجود لا ما عرض له، فعلى هذا إذا قيل: إن الممكن وجد بإيجاد غيره كأن مستقيماً لفظاً ومعنى.

وإذا قيل: إنه وجب بإيجاب غيره كان محتلاً لفظاً ومعنى، وإذا بطل أن يكون المستفاد من المرجح هو الوجوب بطل الإيجاب الذاتي، للملاءمة بين وجود المفيد والمستفيد.

ولقد فرمما لا طاقة له به إلى ما لا قبل له به، وذلك أنه إن أراد بالتغير (التغير) في كل أجزاء عالم الكون والفساد، والتبدل بالوجود بعد العدم والعدم بعد الوجود، فذلك مما لا سبيل إلى ادعائه غائباً بطريق العموم والشمول. وإن صح ذلك في بعض الجواهر الصورية، وبعض الأمور العرضية، ومع امتناع إسناد ذلك إلى العيان لا بد فيه من البيان.

وإن أراد به التغير في أحوال الموجودات، وما يتعلق بها من التغيرات، فقد التزم في ذلك ما فر منه أولاً، وهو بيان انتفاء موجود لا يقبل التغير أصلاً، وذلك كما أثبتته الخصم من العقول الكروبية، والنفوس الروحانية.

وبيان وجود الأعراض، وحدثها وانتهائها، وامتناع عرو الجواهر عنها، حتى يصح القول بحدث الجواهر بأصلها، وكونها ممكنة الوجود في نفسها، وإلا فلا يلزم من قيام شيء متغير بشيء أن يكون ذلك الشيء في نفسه متغيراً، وإذا لم يكن متغيراً فقد انتفى عنه ما جعله مستنداً لبيان الإمكان أولاً، وعند ذلك فلا يلزم أن يكون العالم بجميع أجزائه ممكنًا، على ما لا يخفى.

وما قيل من أن الوجود بالذات في الواجب والجائز بمعنى واحد، وليس إيجاب أحدهما للآخر بأولى من العكس فمما لا سبيل إليه على الرأيين.

وذلك أنه لو كان معنى الذات والوجود فيهما معنى واحداً للزم أن تكون ذات واجب الوجود ووجوده ممكنًا أو أن يكون وجود الجائز وذاته واجباً، لضرورة الاشتراك فيما قيل إنه واجب في أحدهما وممكن في الآخر، فإن ما ثبت لشيء لنفسه كان لازماً له مهما وجد، وإن اختلفت الجهات والمتعلقات.

ولا يخفى أن جعل الواجب بذاته ممكنًا أو الممكن واجباً من أمحل المحالات، إذ الواجب لذاته، ما لو فرض معدوماً عرض عنه المحال لذاته، والممكن ما لا يعرض المحال لذاته لا من فرض وجوده ولا عدمه، فإذا ليس الاشتراك بين الواجب

والجائز في غير اسم الوجود والذات، والاشتراك في الاسم مع اختلاف الحقيقة لا يوجب الأولوية، لعدم ارتباط الإيجاد والإحداث بما وقع به الاشتراك من الاسم. وما قيل من أن الجائزات بأسرها متماثلة ومتساوية بالنسبة إلى الموجود بالذات، فتوسع في الدعوى، وذلك أن الخصم وإن سلم أن وجود الجائزات متساو بالنسبة إلى ذات الممكن، بحيث لو اتصف بأى منهما كان لم يكن ذلك لاختصاصه بمخصص من الذات القابلة له، بل هى بالنسبة إليه وإلى غيره على السواء.

فليس يُسلم تساويهما بالنسبة إلى المخصص، لا سيما إن كان مقتضياً لذلك بالذات والطبع، وذلك لأنه إذا كان المخصص مخصصاً بالذات، وكان له صلاحية تخصيص جميع الجائزات من الوجود والعدم من غير أولوية لأحدهما، فهو إما أن يكون مخصصاً لكل واحد منهما من جهة ما خصص الآخر بها، فهو محال، إذ المخصصات المختلفة مستحيل أن تستند في جانب مخصصها إلى شيء واحد من كل جهة.

وإن كان ذلك باعتبار جهات فلا يكون الاقتضاء بالذات، ولا يكون مستند سائر الممكنات إلى مجرد الذات قضية واحدة، بل الذات لا تكون مقتضية إلا لشيء واحد إن اقتضت غيره فليس إلا باعتبار صفات زائدة عليها، فإذا لفظ «الإيجاب بالذات» يلزمه نفي الاشتراك فيه والتساوى في نسبة الموجبات المختلفة إليه، فالقول بوجوب التساوى إذ ذاك تناقض.

والذى يوضح مأخذ هذا المنع ما اشتهر من معتقد الخصم من أن نسبة إيجاد البارى — تعالى — لما أوجده بذاته كنسبة إيجاب حركة اليد لحركة الخاتم. ولا يخفى أنه وإن كانت حركة الخاتم وسكوها بالنسبة إلى ذات الخاتم سيان، فليس يلزم أن يكون سكون الخاتم وحركتها بالنسبة إلى حركة اليد سيان، بل العقل يقضى باستحالة سكون الخاتم مع حركة اليد، ووجوب حركتها عند حركة اليد.

وأما ادعاء المناسبة ووجوب التعلق بين الموجب بالذات وما أوجبه: إن أُريد به أن يكون كل واحد منهما على حقيقته بحيث يلزم من وجود أحدهما وجود الآخر فذلك مما لا نزاع فيه، وإنما الشأن (بيان) أنه لم يثبت للبارى — تعالى — ولما أوجبه الحقيقة التي يكون بها أحدهما علة والآخر معلولاً.

ولا يخفى ما فيه من التعسف وإن أُريد بالمناسبة المساواة والمشاكلة في أمر ما فذلك أيضاً تحكم غير مقبول، ثم كيف يمكن القول بذلك ولو وقع لم يخل إما أن يكون الإيجاب باعتباره، أو باعتبار ما وقع الاختلاف فيه بين حقيقة الموجب والموجب.

فإن كان باعتباره، فليس جعل أحدهما علة للآخر بأولى من العكس، لضرورة التساوى بينهما في ذلك المعنى وإن كان باعتبار ما وقع به الاختلاف فلا حاجة إلى القول بالمشاكلة ولا المساواة في شيء ما.

وما قيل: من أن المستفيد ليس له من المفيد غير الوجود، وأما الوجوب فعارض وتابع للوجود، فلا يوجب مقارنة وجود المستفيد لوجود مُفیده.

فهو يشعر بعدم الإحاطة بمقصود الخصم من قوله: العالم واجب الوجود للواجب بذاته، ومنشأ ذلك إنما هو اختلاف جهات حقيقة الوجوب مع اتحاد لفظ الوجوب، فإن وجوب الوجود منه ما هو ثابت لذات الوجود، وهو غير مراد فيما نحن فيه، ومنه ما هو مشروط بأمر خارج عن الذات، ثم ذلك منه ما هو مشروط بنفس الوجود، كقولنا: زيد واجب الوجود في حالة كونه موجوداً، ومنه ما هو مشروط بما هو متعلق علة الوجود في العقل.

كما في قولنا بوجوب وجود المعلول بالنظر إلى علته، ويكون معنى كون أنه واجب الوجود بالنظر إلى علته أنه لو فرض معدوماً عند وجود علته لزم المحال.

ولا يخفى أن الوجوب بالاعتبار الأول تابع للوجود، ولا يصح أن يقال بذلك الاعتبار: إنه وجب فوجب بل وجد فوجب، وأما الوجوب بالاعتبار الثاني فإنه لا محالة متعلق علة الوجود.

فإنه يصح أن نقول — وإن قطعنا النظر عن الموجود —: إنه واجب الوجود بمعنى أنه يلزم من فرض عدمه لوجود علته محال، وعلى هذا الاعتبار يصح أن يقال: إنه وجب فوجد، أى لما لزم المحال من فرض عدمه عند وجود علته وجد، ولا يصح أن يقال: وجد فوجب، إذ يلزم المحال من فرض عدمه لوجود علته. وعلى هذا إن أُريد بمتابعة الوجوب للوجود ما هو بالاعتبار الأول فلا خفاء بصحته، لكنه مما لا يفيد، إذ هو غير مراد للخصم، وإن أُريد به الاعتبار الثاني فلا خفاء بفساده، ولا يخفى أن ذلك مما يوجب الملازمة بين الوجودين، والمعية بين الذاتين.

إذ يستحيل أن يقال: إنه يلزم المحال من فرض عدمه — مهما وجدت علته — مع جواز فرض تأخره عنها، وليس المعنى بكونه واجباً بالواجب بذاته إلا هذا، ولا سبيل إلى مدافعته، وليس من السديد ما قيل في معرض الإلزام للخصم، وإبطال القول بالقدم: إنك موافق على تسمية البارئ فاعلاً والعالم حادثاً، فلو كان وجود العالم ملازماً لوجود البارئ — تعالى — ملازمة لا يمكن القول بدفعها كملازمة الظل للشجرة والمعلول للعللة لامتنع تسميته فاعلاً.

كما يمتنع تسمية الشجرة فاعلة للظل، والعللة فاعلة للمعلول، من جهة أن الفاعل عبارة عن مصدر منه الفعل مع الإرادة للفعل وعلى سبيل الاختيار، وأيضاً لامتنع تسمية العالم حادثاً، إذ الحادث هو ما له أول ووجوده بعد ما لم يكن. فإن الخصم إنما يعنى بكون البارئ فاعلاً للعالم أن وجوده لازم لوجوده لا غير، وذلك إن لم يوافق الوضع اللغوى فلا يرجع حاصل السؤال إلا إلى مناقشة لغزية ومجادلة قولية، ولا اعتبار به.

وتسمية العالم حادثاً إنما هو عنده بمعنى أنه في جانب وجوده مفتقر إلى غيره وإن لم يكن له أول، ومعنى كونه قديماً أنه لا أول لوجوده، إذ القديم قد يطلق عنده على ما لا أول لوجوده.

وإن كان وجوده مفتقراً إلى غيره، وقد يطلق على ما لا يفتقر في وجوده إلى غيره، كما سبق من (أن) تسمية العالم قديماً ومحدثاً إنما هو باعتبارين مختلفين، ولا مشاحة في الإطلاقات بعد فهم غور المعنى.

ولا يلزم على هذا أن يقال: إذا كان العالم لا أول لوجوده امتنع القول بإيجاده بغيره، إذ القول بإيجاد الموجود محال، فإن من حقق مواقع الإجماع من إيجاد الحادثات بعد العدم سلم أنه لا أثر في الإيجاد لسبق العدم، فإن إيجاد الموجد له إما أن يتعلق به في حال وجوده، أو في حالة عدمه، أو في الحالتين جميعاً، لا جائز أن يكون متعلقاً به في حال عدمه، إذ هو محال.

وبه نفس فساد القسم الثالث أيضاً، فبقي أن يكون متعلقاً به في حال وجوده، فإنه لو قطع النظر في تلك الحالة عن الموجد لما وجد المعلول، وليس استناد الموجد إلى الموجد من جهة وجوده حتى يطرد ذلك في كل موجود.

بل الصحيح أن إسناده إليه ليس إلا من جهة إمكانه، وذلك وإن استدعى سبق الإمكان على الوجود بالذات فهو لا يستدعى سبق العلة أصلاً.

ثم ولو قيل: إنه مستند إلى الموجد من حيث وجوده، فإنما يلزم القول بالاطراد أن لو وقع القول بالاشتراك بين الموجودات في مسمى الوجود لا في مجرد التسمية كما بيناه من قبل.

فإذا القول بإبطال لزوم القدم إنما يلزم أن لو جاز صدور العالم عما صدر عنه بجهة القدرة والإرادة، ولا يخفى جواز ذلك، لضرورة كون البارئ قادراً مريداً، كما أسلفناه.

كيف وسنبين اندراجيه في طرف سبق العدم بطريقة جامعة بينهما، وسبيل واحد موصل إليهما، من غير احتياج إلى تخصيص دليل بكل واحد منهما.

الطرف الثاني:

في إثبات الحدوث بعد العدم

ولقد سلك بعض المتأخرين وهو «محمد الشهرستاني» في ذلك طريقة ظن أنه ممن جاز بها قصب سبق المتقدمين، فقال في معرض الحكاية عن القوم في أقسام التقدم والتأخر ومعاً:

إن التقدم قد يطلق ويراد به التقدم بالزمان، كتقدم آدم على إبراهيم، وقد يطلق ويراد به التقدم بالشرف كتقدم العالم على الجاهل، وقد يطلق ويراد به التقدم بالرتبة كتقدم الإمام على الصف في جهة المحراب إن جعل مبدءاً. وقد يطلق ويراد به التقدم بالطبع كتقدم الواحد على الاثنين، وقد يطلق ويراد به التقدم بالعلية كتقدم الشمس على ضوئها، وتقدم حركة اليد على حركة الخاتم ونحوه.

ثم زعم أن هذه الأقسام مما لا دليل على حصرها، ولا ضبط لعددها، حتى إنه زاد قسمًا سادسًا وهو التقدم بالوجود، من غير التفات إلى الزمان أو المكان أو الشرف أو الطبع أو العلية، فقال: لا يبعد تصور شيئين وجود أحدهما لذاته، ووجود الآخر من غيره، ثم ننظر بعد ذلك هل استفاد وجوده طبعًا أو ذاتًا أو غير ذلك.

وعلى هذا النحو أقسام التأخر ومعاً، ثم قال: إن المعية من كل رتبة لا تجماع التقدم والتأخر من تلك الرتبة بحيث تكون نسبة أحد الشيئين إلى الآخر بالمعية والتقدم أو التأخر بالذات، وإن جاز أن تكون المعية من رتبتها مجامعة للتقدم والتأخر من رتبة أخرى كالمعية بالشرف والتقدم بالزمان ونحوه.

ثم بين ذلك وحكى ما قرر من بيان إمكان العالم باعتبار ذاته وافقاره إلى مرجح خارج، ووجوب تقدم المرجح عليه ذاتًا ووجودًا وامتناع تحقق المعية بكُل حال بينهما، فقال:

إذا ثبت أن العالم مفتقر في جانب وجوده إلى مرجح وجب أن نفرض المفيد له متقدمًا على وجوده ذاتًا ووجودًا، إذ المفيد مستحيل أن يقارن وجوده وجود المستفيد، من حيث هما كذلك، وإن قدرت المقارنة بينهما في الوجود كما في

حركة اليد مع حركة الخاتم فليس يتصور إلا أن يكونا قد أخذوا وجودهما عن أمر خارج عنهما لا أن يكون أحدهما سبباً والآخر مسبباً.

وإذا كان المفيد له سابقاً عليه ذاتاً ووجوداً فيستحيل أن يكون معه بالوجود والذات، إذ قد بان أن المعية من كل رتبة لا تجتمع التقدم ولا التأخر من رتبتها بالنظر إلى جهة واحدة ولا جائز أن يكون معه بالزمان ولا المكان وإلا كان وجود الباري زمانياً ومكانياً.

إذ المعية من جهة المضافات كالأخوة والأبوة، وإن كان أحد الشئين مع الآخر بالأخوة كان (الآخر) معه (بها)، ولا يجوز أن يكون معه بالفضيلة والشرف إذ كيف يكون الناقص المفتقر إلى غيره في وجوده مساوياً في الفضيلة لما وجوده بذاته غير مفتقر إلى غيره، وكذا لا جائز أن يكون معه بالطبع.

وإلا كان وجوده مقارناً لوجوده وقد فرض مقدماً، فإذا قد لزم القول بالتقدم وانتفاء المعية بكل حال، وثبت أن الباري كان ولم يكن معه شيء، وأن كل ما أوجده فلا يكون إلا عن سبق عدم عليه.

ولربما أورد — في سياق كلامه — ما يشعر بزيادة تقرير لهذا المعنى: وهو أن العالم إذا كان ممكناً باعتبار ذاته فالوجود له عرض مأخوذ من الغير، والعدم له ذاتي مأخوذ من ذاته، وما هو ذاتي للشيء يكون سابقاً على ما هو عرضي بالنسبة إليه.

فالعالم إذا في وجوده مسبوق بموجود هو واجب الوجود بذاته، وتقدمه هو ثابت لذاته، وما له أول والعدم سابق على وجوده سبقاً ذاتياً كيف يكون وجوده مع وجود ما لا أول لوجوده ولا عدم يسبقه؟.

وهذا جملة ما أورده متفرقاً في غضون كلامه، لكننا كسوناه ترتيباً، وزدناه إلى الفهم تقريباً، وهو — عند التحقيق — سراب غير حقيق:

وذلك أن ما ذكره من القسم السادس الزائد على أقسام التقدم والتأخر (ومعاً) وإن كان الحق على مذهب أهل الحق لكنه مما لا نفع فيه بمنجرد المقال ومحض الاسترسال، إذ ربما يقول الخصم.

إن ذلك ليس بزائد على الأقسام المذكورة والمراتب المحصورة، بل هو داخل فيها، وذلك أن ما فرض متقدماً بوجوده، إما أن يكون بينه وبين المتأخر عنه مدة يمكن وجود ثالث بينهما فهو المتقدم بالزمان.

وإن لم تكن بينهما مثل هذه المدة، فإما أن يفتقر إليه المتأخر في وجوده أم لا يفتقر، فإن لم يفتقر فالتقدم والتأخر بينهما إما بالنسبة إلى أمر يرجع إليهما أو بالنسبة إلى أمر خارج عنهما فإن كان الأول فهو التقدم بالفضيلة والشرف، وإن كان الثاني فهو التقدم بالرتبة والمكان.

وإن كان المتأخر مفتقراً إليه في وجوده، فإما أن يصح أن يفرض بينهما مدة أو لا يصح، فإن كان الأول فالمتقدم متقدم بالطبع، وإن كان الثاني فهو المتقدم بالعلية.

وما فرض متقدماً بالوجود، وبينه وبين المتأخر عنه مدة كالمدة المفروضة، وإن افتقر الخصم إلى بيان كونه متقدماً بالزمان، لضرورة الحصر في الخمسة الأقسام فلا بد من بيان نفيه أيضاً عند من زاد قسمًا سادسًا، وهو التقدم بالوجود، لضرورة صحته، وإلا فكل واحد من الفريقين يتحكم بالدعوى.

ثم ولو قدر تسليم الخصم بجواز وقوع هذا القسم السادس مع تسليم افتقار العالم إلى مرجح لوجوده على عدمه، فليس يلزم من ذلك تسليم وجوب التقدم في الوجود، وإن سلم أنه لا بد من وجوب التقدم بأحد الأنحاء المذكورة، بل له أن يقول: إذا فرض شيان أحدهما مستفاد من الآخر.

فالواجب أن يفرض وجوب التقدم لأحدهما على الآخر، من غير تخصيص بالوجود والزمان أو الذات، ثم ننظر بعد ذلك: فإن كان بينهما مدة وجاز تأخر أحدهما عن الآخر قيل تقدم بالوجود والزمان، وإن لم يكن بينهما مدة ولا يجوز تأخر أحدهما عن الآخر قيل إنه متقدم بالعلة فقط وهما معًا بالوجود.

وذلك كما في حركة الخاتم مع حركة اليد ونحوها، وعند ذلك فلا يلزم من كون العالم مفتقراً في وجوده إلى غيره أن يكون الغير متقدماً بالوجود، ولا أولوية لإحدى الدعويين على الأخرى.

وعند ذلك فلا يلزم التناقض من القول بوجوب تقدم الباري — تعالى — على العالم بالعلية ومن كونه معه في الوجود، إذ هما من مرتبتين مختلفتين، وإنما يلزم التناقض أن لو قيل إنه سابق عليه بالوجود ومعه بالوجود، وليس كذلك، بل المعية عند الخصم بين العالم والباري — تعالى — إنما هي في رتبة الوجود دون غيره والتقدم إنما هو في رتبة العلية دون غيرها.

وما قيل من أن الخلق مستحق العدم باعتبار ذاته فغلط من قائله، إذ لو استحق العدم لذاته (لكان) ممتنعاً ولما تصور وجوده ولا بغيره، ولخرج عن كونه ممكناً، بل كما أن الوجود ليس له لذاته كذلك العدم.

ولا يكون أحدهما سابقاً لكن قد يكون ما هو علة ومرجح للوجود بوجوده هو علة ومرجح للعدم بعده، فإن تحقق وجوده لزم الوجود، وإن تحقق عدمه لزم العدم لا محالة.

ومما اعتمد عليه أيضاً — في هذا الباب — الجهابذة من المتكلمين وفضلاء المتقدمين المسلك المشهور والطريق المذكور: وهو أنهم حصروا العالم في الجواهر والأعراض، ثم قصدوا لإثبات الحركة والسكون أولاً، ثم لبيان حدوثها ثانياً، ثم لبيان تنهايتها ثالثاً، ثم لبيان امتناع عرو الجواهر عنها رابعاً ثم بنوا على ذلك أن العالم لا يسبق الحوادث، وكل ما لا يسبق الحوادث حادث.

وهذه الطريقة — وإن أمكن فيها بيان وجود الأعراض وكونها زائدة على الجواهر، وإبطال القول بالكُمون والانتقال.

فقد يصعب بيان امتناع عرو جوهر عنها، بل وقد يصعب بيان حدث كل ما لا يعرى الجوهر عنه في وجوده من الحركات والسكنات، وحدوث الحركة وإن كان مسلماً — فليس يلزم منه حدث ما بطل به من السكون.

بل من الجائز أن يقول الخصم بقدمه وأنه لا أول (له) وفواته لا يدل على حدثه، وإن دل على أنه لم يكن له ذلك لذاته.

وقول القائل: إن ما يثبت قدمه لو بطل لافتقر إلى سبب، إذ يستحيل أن يكون ذلك له لذاته وإلا لما بطل، وإذا افتقر إلى سبب فالسبب إما فاعل للعدم بالقدرة أو ضد أو انقطاع:

لا جائز أن يكون بالقدرة، إذ الفعل بالقدرة يستدعى مقدوراً والعدم ليس معنى فيستحيل أن يكون مقدوراً، ولا جائز أن يكون السبب هو مانع، فإنه إما قديم وإما حادث: فإن كان قديماً استحال أن يعدم في الآن ولا يعدم في القدم وإن كان حادثاً فليس إبطال ما كان بكونه أولى من إبطال كونه عما كان، ولا جائز أن يكون السبب هو فوات شرط فإنه إما حادث أو قديم:

لا جائز أن يكون حادثاً، إذ الحادث لا يصلح شرطاً للقديم، وإن كان قديماً فالكلام في ذلك كالكلام في الأول، وهو يسلم للمحال، وهو وإن سُمح في (قوله) بكون الإعدام ليس بمقدور، مع صحة النزاع فيه فمن الجائز أن يكون دوام السكون إلى حين وغاية يستند إلى إرادة قديمة اقتضت دوامه إلى ذلك الحين، وعند انقطاع تعلق الإرادة به انقطع دوامه وذلك على نحو انقطاع سائر الموجودات.

وإذ ذاك فلا تسلسل، وليس يلزم من كونه متعلق الإرادة ومقتضى القدرة أن يكون حادثاً كما لا يلزم أن يكون قديماً، بل القدم والحادث إنما يعرض لما هو متعلق الإرادة والقدرة بأمر خارج عنهما، هذا كله إن سلم كون السكون أمراً وجودياً، ومعنى حقيقياً.

وإلا فإن سلك القول بكونه أمراً سلبياً، ومعلومًا عديمًا، فإنه لا معنى له إلا عدم الحركة ولا يلزم من القول بإبطاله بوجود الحركة أن يكون هو حادثاً، بمعنى أن له أولاً، إذ الأولية لا تتحقق إلا بعد الوجود.

وإن سلك ذلك لزم منه القول بسبق العدم على الوجود، والوجود على العدم إلى ما لا يتناهى، وفيه القول بقدّم الحادث قطعاً، وعند ذلك فالطريقة تكون منصوبة لنفيض المأخوذ.

وإن قيل بالوقوف على عدم لا يلزم الأولية له بسبب إبطاله بالوجود بعده، لم يلزم القول بأن الحركة الحادثة دالة على حدث السكون، وليس المقصود غير الإنصاف وتجنب طرق الاعتساف، وإلا لما اهتممنا بالكشف عن هذه العورات، ولا الإبانة عن هذه الغمرات، وهو إنما يعرفه الفطن الثبت الواعى لا الجاهل العنيد المتعامى.

فإذاً الواجب فرض الدلالة في إثبات حدث الكائنات الفاسدات، وما نجده على سبيل الاستحالة، كالأزمنة والحركات وغير ذلك من الأمور المتعاقبات، والطريقة الرشيقة في إثبات حدوثها وبيان وجودها بعد عدمها ما سلكناه في قطع تسلسل العلل والمعلولات، وقد سبق وجه تحقيقه، فلا حاجة إلى إعادته، واللازم عن ذلك على معتقد الخصم حدث الأفلاك لضرورة الحدث والانتفاء لما قام بها من الحركات وامتناع خلوها عنها عنده.

ويلزم من ذلك حدوث العقول التي هي مبادئ الأفلاك عندهم، وحدث المعلول الأول الصادر عن واجب الوجود، لكون ما وجد عنه وعنهما حادثاً، وأن إيجادها لما وجد عنها ليس إلا بالذات وأن التقدم والتأخر بينهما بغير هذه الرتبة من الممتنع كما عرفنا، من تفصيل مذهبهم وأوضحناه من زيف معتقدتهم.

ويلزم من ذلك أن يكون وجود ما صدر عن واجب الوجود اختياريًا وإبداعيًا لا واجبًا، إذ لو استند ذلك إلى ذات المرجح له لما تأخر عن وجوده، لتساوى أوقات الحدوث بالنسبة إليه.

ولا يلزم على هذا أن يقال: ولو كان وجوده إراديًا لما تأخر وجوده عن وجود الإرادة المخصصة له، لتساوى أوقات الحدوث بالنسبة إليها أيضًا، إذ هو يتضمن إبطال معنى الإرادة.

إذ الإرادة على ما وقع عليه الاتفاق — ليست إلا عبارة عن معنى يخصص الحادث بزمان حدوثه، فإن قيل: إن نسبة سائر أوقات الحدوث إلى الإرادة على وتيرة واحدة، فلم خصصته ببعض دون البعض؟.

كان معناه: لم كانت الإرادة إرادة؟ ولا يخفى ما فيه من الغباوة والحمق والجهالة وليس هو إلا كما لو قيل: الإنسان — مثلاً — حيوان ناطق، (فقيل): ولم؟ إذ ليس حاصله غير القول: لم كان الإنسان إنسانًا؟ وهو هو معنى، وهذا ما أردنا ذكره في إبطال القول بالقدم، وإثبات سبق العدم.

وعند ذلك فلا بد من الإشارة إلى شبه أهل التعطيل، والإنابة عن معتمداتهم

بطريق التفصيل:

الشبهة الأولى:

أنهم قالوا: لو كان العالم حادثاً لم يخل — قبل الحدوث — من أن يكون ممتنعاً أو ممكناً، لا جائز أن يكون ممتنعاً، وإلا لما وجد ولا بغيره، وإن كان ممكناً فحدوثه بعد ما لم يكن إما مرجح أو لا مرجح:

لا جائز أن يكون لا مرجح، وإلا كان بذاته واجباً، ولما كان معدوماً في وقت ما، وقد فرض معدوماً، وذلك محال، وإن كان له مرجح فإما أن يكون قديماً أو حادثاً، فإن كان قديماً فإما أن يكون عند الحدوث كهو قبل الحدوث أو أنه يحدث له أمر لم يكن.

فإن كان عند الحدوث كهو قبله وجب أن يستمر العدم على ما كان وإن حدث له أمر لم يكن فالكلام في حدوث ذلك الغير كالكلام فيما وقع الكلام فيه أولاً، وعند هذا فإما أن يتسلسل إلى غير النهاية.

أو يقف الأمر عند مرجح قديم من كل وجه لم يحدث له أمر: لا جائز أن يقال بالتسلسل، وإن قيل بالثاني فيجب أن يستمر العدم أيضاً ولا يقع به الترجيح كما لم يقع به الترجيح أولاً، وهذا التقسيم بعينه لازم إن كان المرجح برمته حادثاً، وهذه المحالات كلها إنما لزم من فرض العالم حادثاً، فلا حدوث.

الشبهة الثانية:

أنه لو كان العالم حادثاً لم يخل: إما أن يكون بينه وبين الباري — تعالى — مدة مفروضة، أو لا مدة بينهما: فإن لم يكن بينهما مدة لزم مقارنة وجود العالم لوجود الباري — تعالى — ومع ذلك يستحيل أن يكون حادثاً، وإلا كان الباري — تعالى — حادثاً، لضرورة مقارنته للحدث.

وإن كان بينهما مدة فإما أن تكون متناهية أو غير متناهية، فإن كانت متناهية لزم أن يكون وجود الباري — تعالى — متناهياً أيضاً، وهو ممتنع، وإن كانت غير متناهية فكما يلزم واز وقوع مدة لا تنهاى يلزم وقوع عدة لا تنهاى.

الشبهة الثالثة:

هو أن الوجود صفة كمال، وعدمه نقصان فلو كان العالم قديمًا لكان البارى — تعالى — فيما لم يزل جوادًا، ولو كان حادثًا لما كان البارى — تعالى — فيما لم يزل جوادًا، وذلك نقص في حقه.

ولربما قرروا هذا بتقرير آخر، وقالوا: لو كان العالم حادثًا لما كان وجوده (إلا) بالإرادة، وكل مُوجد بالإرادة فإنه لا بد وأن يكون الوجود عنده (أولى) من أن لا وجود، وإلا كان فعله للوجود عبثًا، وكل ما فعله بالفاعل أولى من أن لا فعله فإنه يستفيد بفعله كمالًا وبتركه نقصًا.

والبارى يستحيل أن يستفيد كماله مما هو ناقص مفتقر إليه في وجوده، أو أن يكون البارى تعالى قبل حدوث العالم ناقصًا.

الشبهة الرابعة:

أنه لو كان العالم موجودًا بعد أن لم يكن فكل موجود بعد ما لم يكن لا بد له من زمان ومادة متقدمين عليه، أما وجه التقدم الزمان فهو أن ما وجد بعد عدمه فله قبل كان معدومًا فيه لا محالة، وإلا لما كان له أول، ثم ذلك القبل إما أن يكون موجودًا أو معدومًا: لا جائز أن يكون معدومًا وإلا لما كان له قبل هو فيه معدوم، فإن كان موجودًا فليس هو مع ولا بعد، إذ القبلية لا تجتمع المعية ولا البعدية بحال، وإذا فذلك القبل قد تقضى ومضى وهو المعنى بالزمان، ثم ما من قبل يفرض إلا وهو في تجويز العقل مسبق بقبل آخر إلى ما لا يتناهى، وفي القول بانتهاه إثبات العجز وإبطال التجويز وهو محال.

وأما وجه الافتقار إلى سبق المادة فمن وجهين: أحدهما أنه إذا ثبت سبق الزمان فذلك مما لا يتم وجوده إلا بموضوع يقومه، إذ هو معنى عرضى.

وأما الوجه الثانى فهو: أن كل حادث بعد ما لم يكن إما أن يكون واجبًا أو ممتنعًا أو ممكنًا: لا جائز أن يكون واجبًا وإلا لما زال موجودًا، ولا جائز أن يكون ممتنعًا وإلا لما وجد ولا بغيره، فبقى أن يكون باعتبار ذاته ممكنًا.

وإذ ذاك فإما أن يكون إمكان كونه معنى موجوداً أو معدوماً: لا جائز أن يكون معدوماً (وإلا لما) كان الإمكان على وجوده سابقاً، إذ لا فرق بين قولنا: إن الإمكان معدوم وبين قولنا إنه لا إمكان، فبقى أن يكون موجوداً.

وإذا كان موجوداً فهو مما لا سبيل إلى قيامه بنفسه فتعين افتقاره إلى مادة يقوم بها ويضاف إليها، وهكذا في كل ما يفرض من الحوادث إلى ما لا يتناهى، لكن منهم من أثبت لها وجوداً مجرداً عن الصورة، نظراً إلى أن ما صورة تفرض إلا ويمكن القول بفسادها وكون غيرها، وما جاز عروء عن كل واحد واحد من آحاد الصور جاز عروء عن الجميع، ومنهم من لم يثبت لها وجوداً دون الصورة.

بناء على أنه لو كان لها وجود دون الصورة لم يخل، إما أن تكون متحدة أو متكررة: لا جائز أن تكون متحدة وإلا كان ذلك لها لذاتها، ولما تصور عليها نقيض الاتحاد، ولا جائز أن تكون متكررة، إذ التكرار لها مع قطع النظر عن الصور وعما يوجب التغاير والتمييز ممتنع.

قالوا: وليس يلزم من جواز عروها في حالة الوجود عن كل واحدة من آحاد الصور جواز عروها عن جميع الصور، لجواز أن يكون الشرط في تحقق وجودها ليس إلا واحدة من الصور على البديل، كيف وأن القول بجواز عروها عن كل ما يقدر من الصور في حالة الوجود غير مسلم.

فإن ما وقع به الاشتراك من الصورة الجسمية وهى الأبعاد التى تشترك بها الأجسام فيما بينها، من حيث هى أجسام، لا يجوز تبدلها أصلاً، وإن جاز القول بتبدل غيرها من الصور، واتساع القول في ذلك لائق بالقانون الحكمى، وتحقيق بالمنهج الفلسفى.

وهذه الشبهة في إثبات المادة هى ما أوجبت للجمهور من المعتزلة اعتقاد كون المعدوم شيئاً وذاتاً معينة من غير أن يصفوه بالوجود، لكن منهم من أثبت له خصائص الوجود بأسرها حتى التحيز للجوهر والقيام بالحلل إن كان عرضاً.

ومنهم من أثبت له خصائص الوجود غير هذين، ومنهم من لم يطلق عليه اسم الشيئية إلا لفظاً وعبارة فقط، وسنستقصى الكلام في الرد عليهم إذا انتهينا من الانفصال عن شبه أهل الضلال إن شاء الله تعالى.

والجواب: أما الشبهة الأولى:

فمندفعة، من جهة أنه لا مانع من أن يكون حدوث العالم مستنداً إلى إرادة قديمة اقتضت حدوثه في الوقت الذي حدث فيه، واقتضت استمرار عدمه إلى ذلك الوقت أيضاً، فعند ذلك لا يكون الحدوث والتجدد لتجدد شيء ولا لعدمه (ولا) يلزم من وجوده أن يكون مقتضاه موجوداً مع وجوده.

ولا يلزم على هذا إلا ما ذكره في إبطال القول بالصفات أو استبعاد صلاحية الإرادة للتخصيص، بناء على أن نسبة جميع الأوقات إليها نسبة واحدة وقد تكلمنا على ذلك بما فيه مقنع وكفاية.

كيف وإن ذلك ما يصح استبعاده من الخصم وإلا لما ساء له الاعتراف بوجود حادث ما، وإلا فما ذكره من الشبهة تكون إذ ذاك لازمة له من غير محيص.

وأما الشبهة الثانية:

فإنهم إن أرادوا بالمدة معنى زمانياً وأمرأ وجودياً حقيقاً، فالتقسيم بذلك إنما يصح على ما (هو) قابل للتقدم والتأخر والمعية الزمانية، وأما على ما ليس بقابل فلا، والبارى — تعالى — ليس بقابل للتقدم والتأخر بالزمان «لكون وجوده غير زمانى، كما أنه غير قابل للتقدم والتأخر المكاني لكون وجوده غير مكانى».

فإذا قيل: إن تقدمه على العالم بمدة زمانية كان محالاً، كما أنه محال (أن) يتقدم على العالم بالمكان وعلى ذلك فلا يلزم بنفى المدة والتقدم الزمانى القول بالمعية بينهما، كما لا يلزم القول بنفى المكان والتقدم به المعية أيضاً.

فإذا المعنى بكون البارى — تعالى — متقدماً أنه كان ولم يكن معه شيء، والمعنى بكون العالم حادثاً أو متأخراً أنه كان بعد ما لم يكن، وذلك لا يستوجب التقدم بالزمان ولا التأخر به.

نعم، لا ينكر أن الأوهام قد تنقطع عن الوقوف على مدة لا يرمى الوهم إلى تقدير مدة قبلها، وإلى تقدير مدة بين وجود الواجب بذاته ووجود العالم، لكن ذلك كله من تقديرات الأوهام وتخيلاتهما.

فلا يقضى بها على العقليات والأمور اليقينية، بل يجب أن يقضى بكل منهما على تقديراتها ومنها تقدير (أن) العالم إما خلاء أو ملاء إلى غير النهاية كيف وأنه لما أريد بلفظ المدة الزمان كان التقسيم خطأ، إذ الزمان من العالم والكلام أيضاً واقع فيه.

فيذا قيل: إما أن يكون بين الباري — تعالى — وبين العالم زمان أو ليس، فهو محال، إذ الزمان الذي وقع الخلاف فيه لا يكون متقدماً على نفسه، بحيث يفرض أنه بين نفسه وبين الباري — تعالى — اللهم إلا أن يفرض الكلام في بعض الأزمنة، وهو غير مقصود بالخلاف، إذ ليس هو كل العالم وإنما هو بعضه.

وأما الشبهة الثالثة:

فحاصل لفظ «الوجود» فيها يرجع إلى الدلالة على صفة فعلية وهو كونه موجدًا أو فاعلاً لا لغرض يعود إليه، ولا لنفع يتوجه عليه، وعند ذلك فادعاء كونه صفة كمالية ليس هو بأولى من ادعاء كونه ليس بكمال، إذ ليس هو من الضروريات ولا من المعاني البديهيات، كيف وأنه لو كان من الكمالات لقد كان كمال واجب الوجود متوقفاً على النظر إلى ما هو مشروف بالنسبة إليه ومتوقف في وجوده عليه، ومحال أن يستفيد الأشرف من مشروفيه كماله، كما في كونه موجدًا بالإرادة.

ثم ولو فرض ذلك فإنما يكون عدمه نقصاً أن لو قدر (جواز) وجود الكائنات أزلاً، إذ كون الشيء واقعاً فرع كونه جائزاً، (و) إذ قد بينا أن ذلك ممتنع بما سلف، فإذا لا نقص بعدم إيجاد ما هو ممتنع، وهذا على نحو قولهم في نفى النقص عنه يمنع إيجاده للحوادث المركبات بناء على امتناع صدورها ووقوعها به من غير واسطة.

ولا يلزم من عدم جوازه في القدم أن يكون ممتنعاً بحيث لا يتصور وجوده ولا في وقت ما، وإن كان يلزم من ذلك أن يكون في الأزل ممتنعاً، وذلك أن ما قضى بامتناع وجوده في الأزل هو ما لا يتناهى، وما قضى بجواز وجوده ما هو متناه، وليس يلزم من امتناع ما لا يتناهى امتناع ما هو متناه، ثم ولو قدر أن وجوده في

الأزل جائز لكن يجب القول بتناهيه كما يجب القول بتناهي أبعاد العالم وإن كانت بالنظر إلى الجواز العقلي لا تنهاى.

وأما ملازمة النقص للإيجاد بالإرادة والاختيار فمبنى على رعاية الصلاح والأصلح ووجوب النظر إلى الأولى، وقد بينا وجه إبطاله فيما سلف، وبيننا أن الفعل وأن لا فعل بالنظر إلى واجب الوجود سيان.

وهما بالنسبة إليه متساويان، وأنه لا أولوية ولا ترجيح، وأن له أن يفعل وأن لا يفعل، من غير أن يكون المفعول أو المتروك نفسه حسناً ولا قبيحاً، وعلى هذا فهو لا يستفيد بالفعل كمالاً، ولا بالترك نقصاً.

ثم كيف يصح هذا الإلزام من الخصم مع اعترافه بأن ما (في) عالم الكون والفساد من الحركات والامتزاجات وسائر الحادثات مستندة إلى الحركات الدورية، وهى بأسرها تستند إلى إرادة قديمة نفسية ثابتة للأجرام الفلكية.

ولا محالة أن الجوهر النفساني أشرف مما وجب به، فإن كان الإيجاد بالإرادة مما يوجب توقف كمال المريد على المراد، فكيف قال بذلك في النفس وهى أشرف مما وجد بها؟ وإن (كان) ذلك مما لا يوجب التوقف فكيف صح إبعاده من الجملة؟.

فما يتحقق جواباً للخصم عن الإلزام عن إيجاد الأنفس الفلكية للحركات الدورية فهو بعينه جواب لنا ههنا، وهذا كله مما قد نبهنا عليه فيما سلف.

وأما الشبهة الرابعة:

فأما دعوى لزوم سبق الزمان على كل ما حدوثه بعد العدم بناءً على قياسه فمبنى على كون القبل أمراً وجودياً ومعنى حقيقياً، وليس كذلك، بل المعنى بكون الحادث ذا قبل أنه لم يكن فكان، وذلك إنما هو أمر سلبى لا معنى وجودى، ومهما قيل إنه ذو قبل موجود فلا يعنى به إلا هذا.

ومهما ورد السلب على القبلية فهو وارد على السلب، وذلك لا يجوز، إذ سلب السلب إيجاب الإيجاب وهو محال، لما أسلفناه، لكن غاية ما يقدر وجود مدة سابقة بناءً على تقدير وهى وتجويز خيالى، وذلك مما لا يقضى به على

العقول، لما عرف وبما حققناه ههنا يبطل ما ذكروه من بيان سبق المادة في الوجه الأول أيضاً، وأما ما ذكروه في الوجه الثاني.

فقد قيل في دفعه: إن معنى كون الشيء ممكناً أنه مقدور عليه، وذلك مما لا يستدعى وجود مادة تقوم المقدرية بها، وهو غير صواب، فإننا لو جهلنا كون الشيء مقدوراً عليه أو ليس مقدوراً لم يمكننا التوصل إلى معرفته إلا بكونه ممكناً أو ليس بممكن.

فلو كان معنى كونه (ممكناً) أنه مقدور لقد كان ذلك تعريف الشيء بنفسه في حالة كونه مجهولاً، وهو محال.

فإذاً الصواب أن يقال: إن الإمكان أيضاً ليس هو في نفسه حقيقة وجودية ولا ذاتاً حقيقية، وإنما حاصله يرجع إلى نفى (لزوم) المحال من فرض وجود الشيء وعدمه، وذلك لا يستدعى مادة يُضاف إليها ولا يقوم بها.

إذ هو في المعنى ليس إلا من القضايا السلبية دون الإيجابية، كيف وإن ذلك مما لا يصح ادعاؤه من الخصم وإلا كان واجباً لذاته أو لغيره: فإن كان واجباً لذاته فقد لزم اجتماع واجبين، وهو خلاف ما مهدت قاعدته، وإن كان وجوبه لغيره لزم أن يكون لذاته ممكناً.

ثم ولو استدعى الإمكان مادة يُضافُ إليها سابقة على كون ما قيل له ممكن لكان كل ممكن هكذا، وذلك مما يخرم قاعدة المحققين من الإلهيين في النفوس الإنسانية والجواهر الصورية فإنها في أنفسها ليست مادية، وإن كانت ممكنة، وجودها بعد ما لم تكن، فإذاً الواجب أن يتصور من إمكان كل موجود بعد العدم ما يتصوره الخصم من إمكان النفوس الإنسانية والجواهر الصورية وغير ذلك من الأمور البسيطة الغير المادية.

فإن قيل: الإمكان وإن رجع حاصله إلى سلب المحال عن طرف الوجود والعدم، فهو لا محالة يستدعى ما يصح أن يُضاف إليه الوجود والعدم اللذين سلب المحال عن فرضهما، وذلك الذي يصح اتصافه بالوجود والعدم هو الذي يجب أن يكون سابقاً وهو المعنى بالمادة.

وعلى هذا القول فالإمكان السابق على النفوس الإنسانية والجواهر الصورية إنما هو عائد إلى المواد فيقال: إنها ممكن أن تدبرها النفس الناطقة وممكن أن تحل بها الصورة، أما أن يكون عائداً إلى نفس الصورة والنفس فلا.

قلنا: ولو استدعى سلب المحال عن فرض الوجود والعدم مادة يضاف إليها الوجود والعدم لاستدعى الامتناع، وهو لزوم المحال من فرض الوجود، مادة يضاف إليها الوجود، ولو كان كذلك للزم من فرض القول بامتناع إلهين ووجود مبدئين تحقق المادة وهو محال.

ومن رام تفسير امتناع وجود الشريك أو مبدأ آخر بوجوب انفراد واجب الوجود عن النظر، إذ هو لازم امتناع وجود النظر حتى ترجع الإضافة إلى ذات الباري، تعالى، فهو — مع تعسفه وإهمال النظر فيما يستحقه الشريك الممتنع لذاته — قد لا يسلم عن المعارضة بنفس الإمكان السابق على الوجود بعد عدم بما يوجب رده إلى ذات واجب الوجود أيضاً.

وهو أن يقال: المعنى بكون الحادث ممكناً قبل وجوده جواز وجود الباري — تعالى — مع وجوده، إذ هو لازم قولنا: ليس بواجب الانفراد ولا ممتنع، ولا محيص عنه، وأما رد الإمكان في النفوس والصور إلى المواد وكونها ممكنة أن تحل فيها الصور أو تدبرها النفوس فلا يستقيم، فإن الصور والنفوس — باعتبار ذواتها — لا تخرج عن أن تستحق الوجوب أو الامتناع أو الإمكان، وقد بان أن الإيجاب والامتناع عليهما ممتنعان فتعين الإمكان.

والإمكان الثابت للشيء باعتبار ذاته لا يتصور أن يعود إلى غيره، ثم وإن صح ذلك فقد لا يبعد أيضاً أن يفسر غيره الإمكان في الحادث بجواز إيجاد الموجد له، وعند ذلك فتكون إضافة الإمكان إلى الموجد لا إلى الموجد، وبه يندفع ما ذكره. فإذا قد ثبت أن الكائنات موجودة بعد ما لم تكن، ومسبوقة بالعدم، من غير سبق مادة ولا زمان، واندفع ما في ذلك من الخيالات، وبطل ما فيه من الإشكالات.

وأما الرد على المعتزلة:

في اعتقادهم كون المعدوم شيئاً:

فقد سلك بعض المتكلمين في ذلك منهجاً ضعيفاً، فقال: تقرر في أوائل العقول أن النفي والإثبات متقابلان تقابل التناقض، وكذلك المنفى والمثبت، ولهذا إن من نفى شيئاً معيناً في حال مخصوص بجهة لم يمكنه القول بإثباته من حيث نفيه قال: فإذا كان المنفى ثابتاً على أصل من يقول بكون المعدوم شيئاً فقد رفع هذه القضية.

ثم نظم لذلك عبارة فقال: كل معدوم منفي، وكل منفي ليس بثابت فيترتب عليه أن كل معدوم ليس بثابت.

واعلم أن هذا المسلك مما لا يقوى، وذلك أن الخصم وإن سلم أن التقابل واقع بين النفي والإثبات والوجود والعدم فهو لا يسلم ترادف النفي والعدم ولا الوجود والثبوت حتى يلزم من تقابل الإثبات والنفي أو من تقابل الوجود والعدم تقابل الإثبات والعدم، بل مدلول لفظ الثبوت عنده أعم من مدلول لفظ الوجود.

فكل موجود ثابت وليس كل ثابت موجوداً، وعند ذلك فلا يلزم من عدم النفي ولا التقابل من القضاء عليه بالإثبات، لكنه قد وجه بعد ذلك خيلاً رام به دفع هذا الإشكال، فقال: إذا كان الإثبات أعم من الوجود وهو عام له وللعدم فهلا قيل مثله في مقابله وهو النفي فيكون النفي أعم من عدم حتى يكون بصفة عمومه حالاً ووجهاً ثابتاً للمنفي.

كما كانت صفة خصوص عدم حالاً ووجهاً ثابتاً للمعدوم، وذلك يفضي إلى تحقق الإثبات للنفي في الحال، وإن قلتم بأنه لا فرق بين المنفي والمعدوم فيلزم من القضاء على كون المعدوم شيئاً ومعنى ثابتاً رفع التقابل بين النفي والإثبات وهو محال.

ولم يعلم أن ادعاء عموم النفي بالنسبة إلى المعدوم بعد تسليم عموم الثبوت بالنسبة إلى الموجود والمعدوم مما يشعر بعدم اطلاعه على معنى التقابل وأحكامه،

وذلك أن من أحكام التقابل أن يكون كل واحد من المتقابلين عند صدقه أخص من مقابل ما هو أخص من مقابله.

ولا يجوز أن يكون مساوياً له ولا أعم منه صدقاً (وإن كان أعم منه كذباً، ولا يجوز أيضاً أن يكون مساوياً له ولا أخص منه من جهة الكذب، وذلك لأنه مهما صدق أحد المتقابلين كذب الآخر بالضرورة، فإذا كان الكاذب أعم من غيره لزم كذب ذلك الغير، لأنه مهما كذب الأعم كذب الأخص ضرورة من غير عكس.

ومهما كذب ذلك الأخص فمقابله صادق لا محالة، وعند ذلك فلو كان هذا المقابل المفروض صدقه ثانياً مساوياً للمفروض صدقه أولاً في الصدق والكذب لزم منه مساواة نقيضه في الصدق والكذب لما فرض أعم منه أولاً، لضرورة كونهما نقيضين لمتلازمين في الصدق، وأنه مهما صدق أحد المتلازمين المتعاكسين صدق الآخر.

ويلزم من فرض صدقهما كذب نقيضهما أيضاً بجهة التلازم، وكان قد فرض أحدهما أعم من الآخر، ومحال أن يكون الأخص مساوياً لما هو أعم منه، وكذا لو فرض أخص منه.

وإذا عرف ذلك في حالة الصدق أمكن نقله إلى حالة الكذب بعينه أيضاً، ومن اعتاص عليه فهم هذا الفصل ههنا فعليه بمراجعة كتبنا المختصة بهذه الصناعة، فمهما وقع التسليم بكون الثبوت أعم من الوجود المقابل للعدم.

فمهما صدق الثبوت لزم أن يكون مقابله وهو النفي أخص من العدم الذي هو مقابل الوجود، لضرورة كونه أخص من الثبوت، حتى يكون كل منفي معدوماً.

ولا يلزم أن يكون كل معدوم منفيًا، وإلا لزم منه مساواة الأعم للأخص كما بيناه وهو محال، ثم إنه وإن صدق كون النفي عامًا أو خاصًا فليس يلزم عند الخصم أن يكون كل ما خص أو عم حالاً ثابتة حتى يلزم الثبوت للمنفي، بل

الاشتراك قد يقع عنده في السلوب، وليست السلوب عنده أحوالاً، بل هي أعدام محضة، والحال لا يوصف عنده بالعدم كما لا يوصف بالوجود.

وكذلك قد يكون الافتراق بالسلوب كما يكون بالأحوال، وذلك بأن يكون ما ثبت لأحد الشيئين مسلوباً عن الآخر فيكون التمييز بينهما بثبوت الحال في أحدهما ونفيها عن الآخر.

وذلك كما في التمييز بين الموجود في حال وجوده وبينه في حال عدمه فليس العدم عنده حالاً ثابتة للمععدم حتى يقاس عليها الثبوت أيضاً.

ولقد سلك بعض المتأخرين في ذلك طريقاً آخر، فقال: نفرض الكلام في السواد والبياض مثلاً، فإنه عند الخصم ذات ثابتة وحقيقة معينة، فنقول: ذات السواد في حال العدم لا تخلو إما أن تكون لذاهما متحدة أو متكثرة، فإن كانت متحدة لم تقبل التكثر، فإن (ما) كان مستحقاً للوحدة باعتبار ذاته استحالة عليه التكثر في نفسه، وإن كانت متكثرة فهو أيضاً باطل من ثلاثة أوجه:

الوجه الأول: هو أن التكثر إما باعتبار صفات ذاتية أو باعتبار صفات عرضية، لا جائز أن يكون التكثر باعتبار صفات ذاتية.

إذ الكلام واقع في نوع السواد من حيث هو سواد، ولا اختلاف فيه من حيث هو سواد، وإن كان الاختلاف باعتبار أمور عرضية، والأمور العرضية يخصصها قيامها بكل واحد من آحاد النوع (وهو) فرع تحقق ذلك الواحد بما خصصته من الأمور الذاتية.

وذلك يفضي إلى أن تكون العرضيات سبب تكثر ما لا يتصور قيامها به إلا بعد تكثر، وهو دور.

الوجه الثاني: هو أن المميزات المعلومة بأسرها ممتنعة في حال العدم وهي الزمان والمكان والجهة وغير ذلك، فالتكثر يكون غير معقول.

الوجه الثالث: هو أنها لو كانت متكثرة لم تخل إما أن تكون متناهية أو غير متناهية: فإن كانت متناهية فليس القول بثبوت بعض الجائزات بأولى من البعض، إذ الجائزات غير متناهية.

وإن كانت غير متناهية فإذا أخذت مع ما خرج منها إلى الأعيان أمكن فيها فرض الزيادة والنقصان بأمر متناه، ووقوع ذلك بين ما ليسا متناهيين محال. وذلك أيضًا غير مرضى وهو أن ما ذكره نفسه لازم له في الذوات الموجودة فإنه يصح أن يقال: إما أن تكون مستحقة لذواتها الكثرة أو التوحد. لا جائز أن تكون مستحقة للوحدة، وإلا لما تكثرت، وإن كانت متكثرة فالتكثر إما بأمور ذاتية أو بأمور عرضية، وهلم جرا إلى آخر الإلزام، ولا محيص عنه، فما هو جواب له ههنا هو جواب الخصم أيضًا.

وما ذكره في الوجه الثاني من (أن) الأسباب الموجبة للكثرة بأسرها ممتنعة في حالة العدم فإنه إن أريد به انتفاء الوجود قصحيح، وإن أريد به انتفاء الإثبات فذلك مما لا يسلمه الخصم، بل ما وقع موجبًا للتكثر في حالة الوجود بوجوده فهو بعينه موجب للتكثر في حالة العدم بثبوته.

كيف وأنه — مع ما فيه من الركافة — مناقض للوجه الأول، من جهة أنه يتضمن القول بجواز التمييز بالأمور العرضية والوجه الأول يمنعه.

وما ذكره في الوجه الثالث من امتناع ثبوت ذوات لا نهاية لها بناء على فرض وقوع الزيادة والنقصان بأمر متناه فقد سبق وجه إفساده فيما مضى.

فإذا رأى الحق والسيبل الصدق أن يقال: لو كانت الذوات ثابتة في العدم فعند وجودها إما أن يتحدد لها أمر لم يكن لها في حال عدمها أو ليس: فإن قيل بالأول فهو أيضًا إما جوهر وإما عرض وإما حال زائد عليهما.

لا جائز أن يكون جوهرًا ولا عرضًا، إذ قد فرضت ذواتهما ثابتة بدئيًا، إذ لا فرق في ذلك بين جوهر وجوهر، ولا بين عرض وعرض، وإن كان حالًا زائدة فهو مبنى على القول بالأحوال وقد سبق إبطالها.

وإن قيل بالثاني لم يكن فرق بين الوجود والعدم وهو محال، والقول إذا بالحدوث والوجود محال.

وهذا المحال إنما لزم من فرض الذوات ثابتة في العدم ومتحققة في القدم، فلا ثبوت لها، والتحقق بالحدوث والثبوت إنما هو لنفس الذوات الجوهرية والعرضية لا غير.

وأيضًا فإننا نفرض الكلام في السواد والبياض فنقول: لو كانت ذواتها ثابتة في العدم فيما أن تكون مفتقرة إلى محل تقوم به أو غير مفتقرة.

لا جائز أن تكون غير مفتقرة وإلا فعند وجودها إما أن تفتقر أو لا تفتقر: القول بعدم الافتقار محال، وإلا لما وقع الفرق بين الجواهر والأعراض، وإن افتقرت فيما أن تفتقر إلى المحل باعتبار ذواتها أو باعتبار أمر وجودها.

ولا جائز أن تكون مفتقرة من حيث وجودها، إذ الوجود من حيث هو وجود عند الخصم قضية واحدة شاملة للجوهر والعرض، فلو افتقر العرض إلى المحل من حيث وجوده لافتقر الجوهر أيضًا وهو ممتنع، فبقي أن يكون الافتقار إلى المحل من حيث ذواتها.

وإذ ذاك فلا فرق بين أن تكون موجودة أو معدومة، فإن ما هو المفتقر في حالة الوجود هو بعينه الثابت في حالة العدم.

وإذا كانت مفتقرة إلى محل تقوم به فإذا فرضنا سوادًا وبياضًا متعاقبين على محل واحد في طرف الوجود فيما أن يكونا قبل وجودهما قائمين بذلك المحل، أو أحدهما قائم به والآخر قائم بغيره: لا جائز أن يكون أحدهما قائمًا به والآخر قائمًا بغيره، وإلا فعند وجوده فيه يلزم عليه الانتقال، والانتقال على الأعراض محال.

فبقي أن يكونا ثابتين فيه بصفة الاجتماع في حالة العدم، ولو كان كذلك لما استحال القول باجتماعهما فيه في حالة الوجود، إذ الاستحالة إما أن تكون باعتبار ذاتيهما أو باعتبار وجوديهما، لا جائز أن تكون الاستحالة بينهما والتنافر باعتبار وجوديهما إذ الوجود فيهما بمعنى واحد لا اختلاف فيه، فتعين أن تكون الاستحالة باعتبار ذاتيهما.

فإذا لم يكن بينهما تنافر في العدم لم يكن بينهما تنافر في الوجود أيضًا، لكن الاستحالة والتنافر ثابت في الوجود فيكون ثابتًا في العدم، فيلزم من كونه ثابتًا في حالة العدم امتناع قيامهما بمحل واحد لضرورة التنافر، أو بمحلين لضرورة استحالة الانتقال عند فرض التعاقب.

ويلزم من امتناع قيامهما بالمحل امتناع ثبوتهما في نفسيهما لضرورة أن لا قوام لهما ولا ثبوت إلا بالمعدوم وهو المطلوب.

فإن قيل: تعلق العلم والإخبار عنه بكونه مقدورًا أو ممكنًا، وصحة التصرف فيه بالعموم والخصوص، حتى انقسم إلى الجائز والمستحيل، يستدعي متعلقًا لهذه العلاقات، وصحة هذه التصرفات.

وذلك لا يتم إلا أن يكون المتعلق شيئًا ثابتًا وذاتًا متعينة، وإلا فإضافة العلم والإمكان والقدرة والعموم والخصوص وغير ذلك من الأحكام لا إلى شيء، وهو محال، كيف وأنه لو لم تكن الذوات ثابتة في العدم، متميزة بذواتها في القدم لما تُصور من الفاعل إيجادها، ولا القصد إلى إحداثها، من جهة أن التخصيص بالوجود والقصد له فرع تميزه عند الفاعل، وإلا كان الإيجاد لموجود لا تعرف عينه وهويته في نفسه، ولعله يقع جوهرًا ولعله يقع عرضًا.

وكل ذلك خبط في عشواء، والجواب هو أنا نقول: تعلق العلم بالمعدوم ليس يرجع إلا إلى حكم النفس بانتفاء ما وقع متصورًا للنفس من الذوات، وسواء كان وجود ذلك المتصور من الذوات حقيقيًا أو تقديرًا، وذلك لا يستدعي ثبوت ذاته لتعلق العلم بانتفائه وإلا كان المعلوم نفيه ثابتًا، وهو محال.

بل تعلق العلم بالعدم وإن كانت ذاته غير ثابتة على نحو تعلقه بما هو متعلق بالقدرة، كالوجود الزائد على الذات، وبتوابعه كالجهاات والحركات وغير ذلك من الصفات عند الخصم.

فإن ذات الوجود وتوابعه غير ثابتة أزلاً لضرورة القول بحدته، وبكونه مقدورًا والعلم متعلق بانتفائه قبل الحدوث لا محالة، وما لزم من تعلق العلم بانتفائه القول بثبوت ذاته أصلاً.

وعلى ما حققناه يتضح الجواب عن كونه مقدوراً وممكناً أيضاً، وما وقع به الاتفاق والافتراق بين المعدومات أيضاً، فإن ما وقع به الاشتراك بين الجائز والمستحيل إنما هو نفس لنفى والعدم.

وقد بان أن ذلك لا يستدعى ثبوت ذات يضاف إليها وما وقع به الافتراق أيضاً أبين الاستحالة والجواز غير مفتقر لذلك أيضاً، أما الاستحالة فظاهر لا محالة، وكذا الجواز لما أسلفناه في الرد على شبهة «معلم المشائين» أيضاً.

ثم كيف يمكن دعوى مع اعترافه بجواز تعلق القدرة مع الوجود لضرورة انتفاء الوجوب والامتناع عنه، ومع ذلك فلا ثبوت لذاته عند الحكم بجوازه قبل حدوثه. وأما ما ذكره من فصل التمييز بين الجوهر والعرض فغايته استبعاد العلم بما قصد إلى إيجاده، وتصور حقيقته على وجه يتميز بخصوص وصفه عن غيره، وذلك لا يلزم منه تحقق الذات في نفسها أو ثبوتها قبل الحدوث لما سبق.

ثم ولو استدعى ذلك ثبوتها قبل الحدوث لجاز أن ما كان منها مشاراً إلى جهته بعد الحدوث أن يكون مشاراً إلى جهته قبل الحدوث أيضاً.

وذلك أن ما له الجهة وهو الواقع في امتداد الإشارة إما أن يكون نفس الوجود الذي هو متعلق القدرة فهو محال، فإنه ذات معقولة وليس بمحسوس، بحيث يكون في الجهة ويقع في امتداد الإشارة.

وإن كان ذلك ثابتاً للذات والذات ثابتة قبل الحدوث فوجب أن يكون أو جاز أن يكون في الجهة وهو محال.

ومثار الجهل ومنشأ الخيال ههنا لأهل الضلال في اعتقاد كون المعدوم شيئاً إنما هو من تطفلهم سلوك مسلك الهولانيين، ونسجهم على منوال الفلاسفة الإلهيين، وظنهم أن ذلك من اليقينيات.

وأنه لا منافرة بينه وبين القول بحدوث الكائنات، ولهذا لما تخيل بعضهم ما فيه من الجهالة، وشحذ راية الضلال قال: إنما نطلق عليه اسم الشيء والذات من جهة الألفاظ والعبارات، وربما تمسك في ذلك بالسمع وظواهر واردة في الشرع، مثل

قوله تعالى: ﴿وَلَا تَقُولَنَّ لِشَيْءٍ إِنِّي فَاعِلٌ ذَٰلِكَ غَدًا﴾^(١) وكذلك قوله: ﴿إِن زُلْزَلَةُ السَّاعَةِ شَيْءٌ عَظِيمٌ﴾^(٢) فإنه قد سمي الساعة والفعل، قبل كونهما، شيئاً، وهذا وإن كان نزاعاً في اللفظ دون المعنى، وأنه أقل طغاوة من الأول، لكنه مما لا عليه معول، ومعنى قوله: ﴿وَلَا تَقُولَنَّ لِشَيْءٍ إِنِّي فَاعِلٌ﴾^(٣) أى فاعل غداً شيئاً إلا أن يشاء الله.

وكذا تسميته زلزلة الساعة شيئاً إنما هو في وقت كونهما وهذا على رأى من لا يعترف منهم بكون المعدوم متحركاً أولاً وأخرى، من جهة أن الزلزلة حركة على ما لا يخفى، ثم إن هذه الظواهر قد لا تسلم عن المعارضة بمثلها، وذلك مثل قوله تعالى: ﴿وَقَدْ خَلَقْنَاكَ مِن قَبْلُ وَلَمْ تَكُ شَيْئًا﴾^(٤). وهذا آخر ما أردنا ذكره من القانون الخامس.

والله ولى التوفيق

(١) سورة الكهف: ٢٣.

(٢) سورة الحج: ١.

(٣) سورة الكهف: ٢٣.

(٤) سورة مريم: ٩.

القانون السادس:

فى المعاد وبيان ما يتعلق
بمشر الأنفس والأجساد

obeikandi.com

رأى الفلاسفة الإلهيين:

والذى ذهبت إليه الفلاسفة أن الأنفس الإنسانية باقية بعد الأبدان، ولا يلزم فواتها من فواتها، ولا لسبب خارج.

أما أنه لا يلزم فواتها من فواتها، فلأن كل شيئين لزم فوات أحدهما من فوات الآخر لا بد وأن يكون له به نوع تعلق، والتعلق إما بالتقدم أو التأخر أو المعية والتكافى، فلو فانت النفس بفوات البدن للزم أن يكون لها أحد هذه الأقسام من التعلق.

فإن تعلقت به تعلق المتقدم عليه، فلا محالة أنه إن كان ذلك النوع من التقدم بالزمان، أو المكان، أو الشرف، أو الطبع، أنه لا يلزم (من) فوات المتأخر عنه في تلك الرتبة فواته.

وإن كان التقدم بالذات، وهو أن يلزم من وجوده وجود ما هو متأخر عنه، فلا محالة أنه يلزم عند فرض عدم المتأخر عدم المتقدم، لكن لا لأنه لزم من عدم المتأخر عدم المتقدم بل لأنه لا يكون إلا بعارض في جوهره، وعدم المتأخر يكون بسبب عدمه إذ هو المرجح له.

وإن كان التعلق بالمكافأة في الوجود فهما متطابقان، فإن كانا حقيقيين فلا محالة أن ما وقع بينهما من التكافى إنما هو سبب عارض لهما كما في الأب والابن. ولا يخفى أن فساد أحدهما في ذاته لا يوجب فساد الآخر في ذاته، وإن لزم من ذلك فساد العارض الذى أوجب الإضافة بينهما، وإن كان تعلقها تعلق المتأخر في الوجود فلا محالة أنه لا يلزم من فواته فواتها، إلا أن يفرض تقدمه بالذات كما بيناه.

ولو كان متقدماً عليها بالذات لكان علة لها والعلل أربعة: إما فاعلية أو مادية أو صورية أو غائية، لا جائز أن يكون فاعلاً لها، فإنه إما أن يكون فاعلاً بنفسه أو بقواه لا جائز أن يكون فاعلاً بنفسه، وإلا كان كل جسم كذا.

ولا جائز أن يكون فاعلاً بقواه، وإلا كان الموجود في الموضوع مقوماً لما وجوده لا في موضوع، وهذا محال، ولا جائز أن يكون لها كالمادة فإن النفس ليست منطبعة في الجسم كما يلى.

ولا جائز أن يكون كالصورة أو الغاية، إذ الأولى أن يكون بالعكس وإذ ذاك فلا يلزم فوات النفس من فوات البدن.

ولا يتصور فواتها بسبب خارج أيضاً، وإلا كانت قبل الفساد لها قوة قابلة للفساد، وقد كان لها إذ ذاك قوة قابلة للبقاء بالفعل، فهاتان القوتان مختلفتا الإضافة لا محالة، فيستحيل اجتماعهما في شيء واحد لا تركيب فيه، والنفس بسيطة لا تركيب فيها ولا انقسام بوجه ما.

وإلا فإدراكها لما لا انقسام له في ذاته من الأمور الكلية والمعاني العقلية، إما بجزء واحد أو بكل جزء، لا جائز أن يكون بجزء واحد وإلا كان باقى النفس معطلاً، ولا جائز أن يكون بكل واحد من الأجزاء، وإلا فما أدرك بكل واحد إما نفس ما وقع مدركاً للآخر أو غيره، فإن كان هو أفضى إلى أن يكون الشيء الواحد معلوماً كرات متعددة في حال واحدة، وهو محال.

وإن كان ما أدرك بكل واحد غير ما أدرك بالآخر لزم أن يكون المدرك في نفسه متحيزاً، وقد فرض غير متحيز، فإذا ليست النفس جرمًا ولا قائماً في جرم، إذ الجرم متحرى إلى غير النهاية.

وإلا كان ما فرض منه غير منحاز إلى جهة ليس هو ما هو منه (منحاز) إلى جهة أخرى ولكان ما فرض منه على ملتقى مثليه محاذيًا لهما، أو لأحدهما، لضرورة ألا يكون محاذيًا لبعض كل واحد منهما، وذلك كله محال، فإذا اجتماع القوى المختلفة الإضافة فيها ممتنع.

ولربما قالوا: إن ما قبل البقاء والفساد فلا بد له عند تحقق كل واحد من الأمرين من وجود القوة القابلة له، وعند تحقق العدم لا بد من تحقق الحامل للقوة القابلة وإلا (فلا) عدم.

كما أن ما كان قابلاً للوجود فلا بد فيه من أن يكون الحامل للقوة القابلة للوجود متحققاً، وإلا فلا وجود.

وأن يكون ما طرأ غير ما فقد وما فقد هو غير ما طرأ وذلك في غير المادة محال، فلو قبلت النفس الفساد للزم أن تكون مادية ومركبة وهو ممتنع لما مضى، فإذا النفس لا فوات فيها بعد فوات البدن.

ثم زعموا أن سعادة كل شيء إنما هو بحصول ما له من الكمالات المختلفة له، وذلك كما في البصر بالنسبة إلى العين، والسمع بالنسبة إلى الأذن ونحوه، وكذلك شقاوته إنما هو بعدم ظفره بما له من تلك الكمالات.

فسعادة النفس الناطقة إنما هي بحصول ما لها من الكمال الممكن لها، وهو مصيرها عالمًا عقليًا متصلًا بالجواهر الروحانية مطلعة على المعقولات محيطة بالمعلومات.

وكذلك أيضًا شقاوتها إنما هي بعدم ظفرها بهذا الكمال الممكن لها، فحالها بعد المفارقة للبدن إن كانت قد استعدت لقبول كمالها واستكملت بإشراف «العقل الفاعلي» عليها فلها حالتان:

الحال الأول: أن تكون في حال المفارقة قد عقلت شيئًا من كمالها ومطلوبها بالبحث عنه والاهتمام به، فإن حصول ذلك لها ليس بطبعها، وإلا كان ذلك موجودًا معها بالفعل، حيث وجدت.

فحصول ذلك لها، مع اشتغالها به عن الرذائل (و) العوائق البدنية على الدوام هو نعيمها بعد المفارقة، وفوزها باللذة الدائمة في جوار رب العالمين، ولا محالة أن على قدر تحصيلها تكون زيادة سعادتها في الأخرى.

قالوا: وليس ما يحصل لها من اللذة يحصل مثل المطلوب، مما شاكل اللذة الحاصلة من غيره، من المطاعم والمشارب، وغير ذلك من الكمالات الحاصلة للحيوانات، إذ الالتذاذ وزيادته إنما هو على حسب جمال الشيء المدرك وقوة الإدراك له ودوامه.

ولا يخفى أن شرف كمال النفس، بالنسبة إلى غيره من الكمالات، كنسبة شرف جوهر النفس بالنسبة إلى غيره من الجواهر.

وكذا أيضًا إدراك النفس لما تدركه ليس مثل إدراك غيرها من القوى، من حيث إن إدراكها للأمور الكليات والحقائق والماهيات ولا كذلك غيرها، وكذا أيضًا كمالها أدوم من كمال غيرها، فالتذاذها به ليس من التذاذ غيرها بكماله.

وليس التذاذها به أيضًا بعد المفارقة على نحو التذاذها به قبل المفارقة، إذ النفس قبل المفارقة مشغولة بالعوائق البدنية والموانع الدنيوية.

وقد زالت هذه الموانع بعد المفارقة، وغير خاف أن الالتذاذ بالشئ عند زوال المانع يكون أشد منه عند وجوده، واللذة الحاصلة منه أعظم وأتم، وليس نسبة هذه اللذة إلى تلك اللذة إلا على نحو نسبة لذة الأكل إلى لذة شم رائحة المأكول أو أشد.

وهي وإن كنا لا نعرفها على ما هي عليه، ولا نتشوقها غاية الشوق، لكوننا مشغولين بالعوائق والعلائق، فإننا لا محالة نقطع بوجودها، كما يقطع العين بلذة الجماع، أو الأكمه بتخيل بعض الصور.

وإن كان لا يتشوقها ولا يعرفها على نحو معرفة غيره بما وتشوقه إليها ممن ليس بعين ولا أكمه، فهذه (هي) اللذة والنعيم الدائم الذي لا يشبهه شيء من أنواع الملاذ.

وإن كانت النفس — مع ما حصل لها — مشغلة عنه بالفجور والانغماس في الرذائل، فهذه النفس تسمى المؤمنة الفاجرة، فما استقر فيها من تلك الهيئات والشهوات والقبائح يجذبها إلى أسفل.

وما حصل لها في جوها من الكمالات يجذبها إلى الملا الأعلى، فقد يحدث ذلك التجاذب والتضاد ألماً عظيماً وعداباً أليماً، وعلى حسب رسوخ تلك الهيئات القبيحة في النفس يكون دوام هذه الآلام، لكنها مما لا يتسرمد لكون الموجب لها عارضاً والعارض قد يزول على تطاول الزمان.

الحال الثاني:

ألا تكون قد حصلت شيئاً من كمالها، ولا اشتغلت بشيء من مطلوبها، فهي إن كانت — مع ذلك — زكية طاهرة، مشغلة بالرياضات، وأنواع النسك والعبادات عن الرذائل والشهوات.

فلا يبعد أن تتصل، بعد المفارقة للأبدان، ببعض الأجرام الفلكية فتتخيل به — على نحو تخيل (يقظاننا) ما كان قد استغرقها من صور الملاذ من المطعومات والمشروبات، وتكون لذة ذلك بالنسبة إليها تزيد على ما كانت تجده من لذته في دار الدنيا.

على نحو ما يجد النائم في منامه، في زيادة لذة المنكوح أو المأكول، بالنسبة إلى ما يجده من اللذة في حالة كونه يقظان متنبهاً.

وإن كانت في ذلك منغمسة في الشهوات البهيمية، منهمكة على الرذائل الدنيوية، بحيث اشتدت إليه قوتها الرغبية، فبعد المفارقة تجد، من العذاب الأليم، على حسب ما تجده النفس الزكية من لذة النعيم المقيم، وذلك بسبب تنبهاها لقوات مطلبها، وانجذابها إلى العالم السفلي بما استقر فيها من تلك الرذائل، واستحكم فيها من صور تلك القبائح.

وإن كانت — مع ذلك كله — مستقرة على المجاهدة، منكبة على اعتقادات فاسدة، فإنها تجد الألم ما يزيد ويربى على حالها أولاً، لاستحكام صورة نقيض الحق في جوهرها.

وتكون حالها بالنسبة إلى هذا الألم كحالة من يرجح — لفساد مزاجه — الأشياء الكريهة على المستلذة، فإنه إذا صلح مزاجه وزال عنه المرض، وهو مستمر على أكل ذلك الشيء المستكره، فإنه يجد من نفسه تألماً لا يجده من لم تكن حاله كحاله.

قالوا: ويشبه أن تتصل هذه الأنفس الفاجرة — بعد المفارقة — ببعض الأجرام الفلكية، فتصور به نقيض ما تتصور الأنفس الزكية الجاهلة، فيحصل لها من الألم إذ ذاك حسب ما يحصل لتلك النفوس الجاهلة الزكية من الالتذاد والنعيم.

هذا كله إن كانت النفس الناطقة قد استعدت لقبول كمالها قبل المفارقة، وتنبهت لمعشوقها، وإن لم تكن قد استعدت له فهي لا تجد بعد المفارقة شيئاً مما ذكرناه، وذلك كما في الأنفس الساذجة كأنفوس الصبيان والمجانين ونحوهما، بل حالها بعد المفارقة.

وإن كانت حالة حصول الالتذاد — كمالها (قبل) المفارقة، فهي كمن خلق أكمه أو عنيئاً، فإنه عند بلوغ وقت الالتذاد لا يجد لقواته ألماً، ولا يحس من نفسه لذلك أثراً، هذا حكم معاد الأنفس.

وأما الأبدان فإنهم قضوا باستحالة إعادتها، وزعموا أن ذلك مما يفضى إلى القول بوجود أبعاد وامتدادات لا تنهاى، لضرورة وجود أجسام لا تنهاى، وينوا

على ذلك فاسد أصلهم في القول بالقدم، واستحالة سبق ما تجدد من الأبدان بالعدم.

وما ورد به السمع من حشرها وأحكام معادها، فإنما كان ذلك لأجل الترغيب والترهيب بما يفهمونه ويعقلونه لأجل صلاح نظامهم، وإلا فلا بد من تأويل على نحو تأويل أخبار الصفات وما ورد فيها من الآيات، جمعاً بين قضيات العقول، وما ورد به الشرع المنقول.

وأما التناسخية:

فإنهم وافقوا الفلاسفة في القول بوجوب بقاء الأنفس بعد مفارقة الأبدان، لكنهم زعموا أنه لا قوام لها بعد مفارقة بدنّها إلا بدن آخر، كما أنه لا وجود لها قبل البدن، فالأبدان تتناسخها أبداً سرمداً، وعلى حسب عملها يكون ما تنتقل إليه، فإنما إن عملت على مقتضى جوهر النفس الناطقة انتقلت إلى بدن نبي أو ولي.

وإن عملت على مقتضى جوهر النفس الحيوانية انتقلت إلى بدن حيوان آخر من فرس أو حمار أو غيره، وهكذا لا تزال في الانتقال، والارتفاع والانخفاض، وليس ثم حشر ولا معاد، ولا جنة ولا نار، ولا غير ذلك مما ورد به الرسول.

ومذهب أهل الحق:

من الإسلاميين القول بالحشر والنشر وعذاب القبر، ومساءلة منكر ونكير، ونصب الصراط والميزان، والجنة والنار، والثواب والعقاب، وقبل الخوض في ذلك بالتفصيل يجب تقديم النظر في إبطال مذاهب أهل التعطيل.

أما الفلاسفة الإلهيون:

فألحوا منهم متفقون على امتناع وجود الأنفس قبل الأبدان، وأنه لا وجود لها إلا عند وجود الأبدان، وسلکوا في ذلك طريقاً شددوا به النكير على من قال منهم بقدمها، قالوا: لو فرض قدم النفس على البدن لم يخل: إما أن تكون متكررة أو متحدة.

لا جائز أن تكون متكررة، إذ التكثر من غير مميز حال، وكل ما يفرض من الفواصل والمميزات قبل وجود الأبدان محال، ولا جائز أن تكون متحدة، وإلا فعند بدء الأبدان ووجودها بالفعل إما أن تبقى متحدة أو تتكرر.

لا جائز أن يقال بأنها تبقى متحدة، وإلا فنسبتها إلى بدن واحد أو كل الأبدان؟ لا جائز أن تكون نسبتها إلى بدن واحد، دون غيره من الأبدان، إذ لا أولوية ثم، وإن ذلك يفضي إلى تعطيل باقى الأبدان عن الأنفس وهو محال. فإن قيل نسبتها إلى كل الأبدان، مع كونها متحدة فهو أيضاً ممتنع، وإلا فيلزم أنها إذا علمت شيئاً أو جهلته أن يشترك الناس بأسرهم فيه لاشتراكهم في نفس واحدة.

ولا جائز أن يقال بتكررها عند وجود الأبدان، لأن تكثر ما لا يقبل التكرر والانقسام أيضاً محال، وهذه المحالات كلها إنما هي لازمة من فرض وجود الأنفس قبل وجود الأبدان، فلا وجود لها قبلها.

فعلى هذا ما ذكره في امتناع لزوم فوات النفس عن فوات البدن لو قلب عليهم في طرّف لزوم وجودها من وجوده لم يجدوا إلى الانفصال عنه سبيلاً، وذلك أن يقال: كل شيئين لزوم وجود أحدهما من وجود الآخر لا بد وأن يكون بينهما علاقة وارتباط.

وذلك التعلق إما على سبيل لزوم تقليم أحدهما على الآخر، أو على سبيل التكافؤ في الوجود، فلو لزوم وجود النفس من وجود البدن لكان بينهما تعلق على النحو المذكور، وما ذكره من المحالات اللازمة من فرض فوات النفس بفوات البدن تكون إذ ذاك بعينها لازمة ههنا، فما هو الجواب عنها. في لزوم الوجود هو جوابنا في لزوم الفوات من الفوات.

فإذا لا استبعاد في لزوم فوات النفس من فوات البدن، ولا مانع من أن يكون وجود البدن في كل حين شرطاً لوجودها كما كان وجوده ابتداء شرطاً في ابتداء وجودها، وما حصل لها من المميزات والمخصصات عند وجود الأبدان — حتى قيل بتكررها ووجودها بناء عليها — فلا محالة أنها بأسرها تفوت بفوات ما أوجبها.

ولو جاز القول بوجودها وتكثرها بعد الأبدان، لما كان لها من النسب إليها،
لجاز القول بتكثرها ووجودها قبل وجود الأبدان، لما ستنسب إليها.
ثم ولو قدر أن فواتها غير لازم من فوات البدن، لكن لا مانع من أن يكون
فواتها مستنداً إلى إرادة قديمة، اقتضت عدمها عند فوات البدن، كما اقتضت
وجودها عند وجوده، إذ قد بينا أن كل كائن فاسد فإسناده إنما هو إلى إرادة
قديمة لا إلى طبع وعلة.

وما ذكر من امتناع قيام قوى القبول للكون والفساد بالنفس فإنهم فسروا
القوة القابلة للكون بإمكان الكون، والقوة القابلة للفساد بإمكان الفساد، فلا محالة
أن معنى كون الشيء ممكناً أن يكون، وممكناً أن يفسد، إلا أنه لا يلزم عنه في
ذلك كله محال، فحاصل الإمكان يعود إلى سلب محض، وذلك — وإن تعدد —
فلا يمتنع اجتماع كثير منه في شيء واحد لا تعدد فيه، إذ هو غير موجب للكثرة.
وإن فسرت القوة القابلة بأمر موجب للتكثر، فمع كونه غير مسلم، هو لازم
لهم في الصور الجوهرية من التوالى، فإنها قابلة للكون والفساد، وذلك لا يكون
بقابل، فلو كان القابل للكون والفساد مما يوجب التكثر أوجب في الصور
الجوهرية، وهو ممتنع.

بل هو أيضاً لازم في النفس، في جانب قبولها للاتصال بالبدن والانفصال عنه،
فكل ما يفرض من الجواب فهو بعينه جواب لنا في محل التراع، كيف وأن ما
ذكروه فمبني على امتناع قبول النفس للتجزئ، وهو وإن كان ممكناً ومقدوراً لله
— تعالى — فهو مما لا يدل على وقوعه عقل، ولا أشار إليه نقل.

وما أشاروا إليه في ذلك فهو يناقض مذهبهم في إدراك القوة الوهمية لما
تدركه، من المعنى الذى يوجب نفرة الشاة من الذئب.

فإنه لا محالة غير متجزئ، وإن كانت لا تدركه إلا إدراكاً جزئياً، أى بحسب
شكل شكل وصورة صورة، ومع ذلك فهي نفسها لا تدرك إلا بآلة جرمانية.

ولهذا قضى بفواتها عند فوات البدن، فما هو الاعتذار لهم أيضاً، في إدراك
القوة الوهمية بالآلة الجرمانية لما ليس بمتجزئ، هو اعتذارنا في إدراك ما ندركه مما
ليس بمتجزئ.

ثم كيف ينكر كون النفس مادية ممكنة مع ما عرف من أصلهم أن جهة الامكان لا تقوم إلا بمادة، والنفس ممكنة الوجود ولا محالة، فإذا قد ظهر امتناع دلالة العقل على بقاء النفس بعد فوات البدن.

ثم ولو قدر بقاءها بعد فوات البدن عقلاً، كما ثبت ذلك سمعاً بقوله: ﴿وَلَا تَحْسَبَنَّ الَّذِينَ قُتِلُوا﴾^(١) الآية، وقوله ﷺ: «إِنَّ أَرْوَاحَ الْمُؤْمِنِينَ فِي حَوَاصِلِ طُيُورٍ خَضِرٍ معلقةٌ تَحْتَ الْعَرْشِ»^(٢).

وقد بان لها من النعيم والألم بعد المفارقة نحو ما تخيلوه، فليس بمستبعد عقلاً ولا شرعاً، إذ ليس فيه تناقض عقلي، ولا محذور شرعي، والأمر فيه قريب، والخطب فيه يسير، وإنما الداهية الدهياء، والمصيبة الطخياء، استنهاك جانب الشرع المنقول، والرد لما جاء به الرسول، من حشر الأجساد، وما أعد لها من النعيم والألم في المعاد، و (إنكار) الجمع في الشقاء (والنعيم) بين الجسمية والروحانية، من غير دليل عقلي، ولا نقل سمعي، استند إليه من أنكر بعث الأجساد، وأحكامها في المعاد، فمبنيٌّ على فاسد أصلهم في القول بالقدم، وقد أبطلناه بما فيه كفاية.

وأما التناسخية:

فقد سلكت الفلاسفة في الرد عليهم مسلكاً، وهو أنهم قالوا: كل بدن فإنه مستحق، لذاته، نفساً تدبره، وتنظر في أحواله، وتوجد عند وجوده بشوق جبلي، وميل طبيعي، على نحو ميل الحديد إلى المغناطيس.

فلو صح التناسخ وانتقال نفس من بدن إلى بدن لأدى إلى اجتماع نفسين في بدن واحد وهي النفس التي يستحقها لذاته والنفس التي انتقلت إليه من غيره، وذلك محال، فإن الواحد منا لا يشعر بأن له أكثر من واحدة، وهي المدبرة له، فلو كان لنا نفسان لقد كنا نشعر بهما وتبديير كل واحدة منهما.

فإنه لا معنى لوجود النفس في البدن إلا أنها مدبرة له ومشغولة بالنظر في أحواله، لا بمعنى أنها فيه منطبعة على نحو انطباع الأعراض في الأجسام.

(١) سورة آل عمران: ١٦٩.

(٢) الحديث رواه مسلم.

وهو غير سديد، فإن البدن، وإن استحق لذاته نفساً، فاجتماع نفسين فيه إنما يلزم أن لو كان ما يستحقه يجب أن يكون بدء وجوده مع وجوده غير منتقل إليه من بدن آخر، وذلك مما لا يسلمه الخصم بل له أن يقول: البدن — وإن استحق لذاته نفساً تدبره — فلا مانع من أن تكون هي ما انتقلت إليه من البدن الآخر، وذلك لا يفضى إلى اجتماع نفسين أصلاً، ولا خلاص منه.

فإذا الطريق العقلى اللائق بالمنهج الفلسفى أن يقال: لو قيل بانتقال النفس من بدن إلى بدن، فلا بد وأن تكون موجودة فيما انتقلت عنه أولاً، وإلا فوجودها لا محالة مع وجود ما قيل إنها منتقلة إليه.

وإذا كانت موجودة في البدن الأول فإما أن يكون اختصاصها به لمخصص، أو لا لمخصص: فإن كان لا لمخصص فليس هو بها أولى من غيره، وإن كان لمخصص فلا بد وأن يكون تخصصها بما انتقلت إليه أيضاً بمخصص، كما كان اختصاصها بالأول لمخصص وعند هذا فالمخصص لها بكل واحد من البدنين.

إما أن يكون واحداً أو مختلفاً: فإن كان واحداً فلا يخفى أن فرض وجود البدنين معاً جائز، وإن استحال وجودهما معاً (بالفعل) من حيث إن أحدهما متقدم والآخر متأخر.

وعند فرض اجتماعهما إما أن توجد تلك النفس لهما أو لأحدهما، لا جائز أن تكون لهما لما سبق، ولا جائز أن تكون لأحدهما لعدم الأولوية.

وعلى هذا التقسيم إن كان المخصص مختلفاً، فإنه إذا فرض وجود البدنين معاً فإما أن تكون النفس لهما أو لأحدهما: لا جائز أن تكون لهما لما سبق، وإن كانت لأحدهما فالذى أوجب تخصصها ليس ذلك له أولى من إيجابه لتخصصها بالبدن الآخر، مع اتحاد النفس وفرض تساوى البدنين في جميع أحوالهما، لضرورة تساويهما بالنسبة إليها.

وأن لا أولوية لأحدهما على الآخر، ثم إنه إما أن يكون مساوياً لما يوجب تخصصها بالبدن الآخر، أو أرجح منها في الاقتضاء والتخصيص: فإن كان مساوياً فلا أولوية.

وإن كان راجحاً فالبدن الآخر إما أن يبقى عرياناً عن النفس وهو محال، وإن وجد له نفس أخرى — فسواء كان اختصاصها به بذلك المخصص المرجوح أو بمخصص آخر — فإنه يلزم أن يكون تنتقل إليه نفس البدن الآخر عند فرض عدمه، وذلك مفض إلى اجتماع نفسين في بدن واحد، وهو مما لا يشعر به أحد، وحصول نفس الإنسان، وهو لا يشعر بها، محال، كما سبق، وهذه المحالات كلها إنما لزم من فرض التناسخ.

وأما المسلك اللائق بالمنهاج الإسلامي:

فهو أن ذلك إن وقع مسلسلاً إلى غير النهاية أفضى إلى القول بقدم الكائنات الفاسدات، وقد عرف ما فيه، وإن وقف الأمر في الابتداء على وجود نفس لبدن (ما خسيس أو نفيس) لم تستحقه بناء على فعل لها سابق.

ووقف الأمر في الانتهاء على بدن لا تستحق بعده غيره بناء على ما تفعله عند مفارقتها له، فهو — وإن كان مقدوراً لله تعالى وجائزاً في العقل — فالقول به مخالف لما اعتقدوه، ومجانب لما أصلوه، مع أنه لم يدل عليه عقل ولا ألجأ إليه نقل. بل هو مخالف لما جاء به السمع، ومضاد لما ورد به الشرع، من أحكام المعاد وحشر الأنفس والأجساد، فلا سبيل إليه.

وعند ذلك... فلا بد من الإشارة إلى تحقيق مذهب أهل الحق في أحكام المعاد: من الحشر والنشر، ومسألة منكر ونكير، وعذاب القبر، والصراط، والميزان، والجنة والنار، وغير ذلك.

فأما الحشر:

فهو عبارة عن إعادة الخلق بعد العدم، ونشأتهم بعد الرمم، وقد اختلف فيه الإسلاميون.

فذهبت المعتزلة — على موجب أصلهم في انقسام الأعراض إلى باقية وغير باقية — إلى منع جواز إعادة الأعراض الغير الباقية كالحركات والأصوات ونحوها، وزعموا أنه لو تُصور وجودها في وقتين يفصلهما عدم لجاز القول بوجودهما في وقتين متتاليين.

وذلك في الأعراض الغير الباقية محال، ومن الأصحاب من زاد على هؤلاء بحيث منع من جواز إعادة الأعراض مطلقاً، وزعم أن الإعادة لمعنى، فلو جاز إعادة الأعراض للزم أن يقوم المعنى بالمعنى، وهو ممتنع.

ومذهب أهل الحق من الإسلاميين: أن إعادة كل ما عدم من الحادثات فجائز عقلاً وواقع سمعاً، ولا فرق في ذلك بين أن يكون جوهرًا أو عرضاً، فإنه لا إحالة في القول بقبوله للوجود وإلا لما وجد، بل ما قبل الوجود في وقت كان قابلاً له في غير ذلك الوقت أيضاً، ومن أنشأه في الأولى قادر على أن ينشئه في الأخرى.

كما قال — تعالى — في كتابه المبين الوارد على لسان الصادق الأمين: ﴿قُلْ يُحْيِيهَا الَّذِي أَنْشَأَهَا أَوَّلَ مَرَّةٍ وَهُوَ بِكُلِّ خَلْقٍ عَلِيمٌ﴾^(١) وقوله: ﴿وَهُوَ الَّذِي أَحْيَاكُمْ ثُمَّ يُمِيتُكُمْ ثُمَّ يُحْيِيكُمْ إِنَّ الْإِنْسَانَ لَكَفُورٌ﴾^(٢).

وما قيل من استحالة إعادة الأعراض المتجددة فمأخوذ من القول باستحالة استمرارها وهو غير مسلم، ثم لا يلزم من جواز وجودها في زمنين منفصلين بينهما عدم أن يقال بوجودها فيهما من غير انفصال بعدم، بل من الجائز أن يكون وجودها مشروطاً بوقت مقدر، كما كانت مشروطة بالحل إجماعاً، وسبق عدم على أصلهم مطلقاً.

ومن قضى باستحالة إعادة الأعراض لما فيه من قيام المعنى بالمعنى فإنما لزمه ذلك من الجهل بمعنى الإعادة، والغفلة عن معنى البعث، وليس المعنى به غير الخلق ثانياً، كما في الخلق الأول، وتسميته إعادة إنما كان بالإضافة إلى النشأة الأولى.

وذلك مما لا يوجب قيام المعنى بالمعنى، وإلا للزم القول باستحالة وجودها أولاً، وهو ممتنع، فإذا قد ثبت مذهب أهل الحق، وفاز أهل السبق. ولم يبق إلا القول في عدم، وهو أنه هل هو للجواهر والأعراض أم للأعراض دون الجواهر؟.

والجواب: أن ذلك كله ممكن من جهة العقل، وليس تعيين ذلك واقعاً من ضرورة عقلية ولا نقلية، فتعيين شيء من ذلك يكون غباء.

(١) سورة يس: ٧٩.

(٢) سورة الحج: ٦٦.

هذا حكم الحشر والنشر، وعذاب القبر ومساءلته: ونصب الصراط، والميزان، وخلق النيران والجنان، والحوض، والشفاعة للمؤمن والعاصي، والثواب، والعقاب، فكل ذلك ممكن في نفسه أيضًا.

وقد وردت به القواطع السمعية، والأدلة الشرعية، من الكتاب والسنة وإجماع الأمة، من السلف ومن تابعهم من الخلف، مما اشتهاره مغن عن ذكره، فوجب التصديق به والإذعان لقبوله، والانقياد إليه والتعويل عليه، على وفق ما اشتهر عن النبي ﷺ — وصحابته والعلماء من أمته.

فإن قال قائل من المعتزلة المقرين بالدين، الخارقين لقواعد المسلمين: كيف يمكن القول بعذاب القبر ومساءلته، مع أنا نرى الميت ونشاهده، ولا نحس عند وضعه في اللحد بصوت سؤال ولا جواب.

ولا نشاهد في حاله لا نعيمًا، ولا عذابًا، لا سيما إذا افترست لحمه الوحوش والسباع، وأكلته طيور الهواء أو سمك الماء.

أم كيف يمكن القول بوضع الصراط والميزان، وخلق الجنة والنار في الآن؟ فإنه إما أن يكون ذلك كله لفائدة أو لا لفائدة، فالفائدة المطلوبة من نصب الصراط ليست إلا العبور عليه، وذلك متعذر جدًا بالنسبة إلى الطائع والعاصي معًا، لكونه — كما قيل — أحد من السيف وأدق من الشعرة.

والفائدة من نصب الميزان ليست إلا وزن الأعمال وذلك أيضًا متعذر، لأنها إما أن توزن في حال عدمها أو بعد إعدامها: القسم الأول محال جدًا، والقسم الثاني محال لما بيناه فيما مضى.

ثم ولو قدر إعادة الأعراض المتجددة فوزنها لا محالة أيضًا متعذر، وحركة الميزان بها ممتنعة، وإن كانت حركة الميزان بسبب ثقل ما خلقت منه الحركة فليس ذلك وزن الحركة.

وأما الفائدة في خلق الجنة والنار فليس إلا لأجل الثواب والعقاب، وذلك قبل يوم الحشر والحساب متعذر لا محالة.

بل وكيف يمكن القول بقبول الشفاعة وإثبات العفو للعاصي، ومن اقترف شيئًا من المعاصي؟ وبم الإنكار على الجبائي حيث زعم أن من زادت زلاته على

طاعاته في المقدار، واحترم على الإصرار، من غير توبة، كان مسلوب الإيمان مخلداً في النار؟ وبم الرد على غيره من المعتزلة حيث أوجب ذلك باقتراف كبيرة واحدة، كانت ناقصة عن الطاعة أو زائدة؟.

أم بم الإنكار على الخوارج حيث أوجبوا التكفير بارتكاب ذنب واحد، مستندين في ذلك إلى ما عرف من قضية إبليس، وما ورد في القرآن من الآيات الدالة على تخليد العصي مثل قوله تعالى: ﴿مَنْ كَسَبَ سَكِبَةً وَأَخْطَتْ بِهَا خَطِيئَتَهُ فَاَوْْلَيْتُكَ أَصْحَابُ النَّارِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ﴾^(١) وقوله: ﴿وَمَنْ يَعْصِ أَمْرًا مِنْ رُسُلِهِ وَيَتَعَدَّ حُدُودَهُ يُدْخِلْهُ نَارًا خَالِدًا فِيهَا﴾^(٢) وقوله: ﴿وَمَنْ يَقْتُلْ مُؤْمِنًا مُتَعَمِّدًا﴾^(٣) إلى غير ذلك من الآيات والدلالات الواضحات، ومن استحق الخلود في النار، وكان مغضوباً عليه، كيف يستحق الغفران؟.

قلنا: أما إنكار عذاب القبر، مع ما اشتهر من حال النبي ﷺ — والصحابة من الاستعاذة منه والخوف والحذر، وقول النبي ﷺ، حيث عبر على قبرين فقال: «إِنَّمَا يُعَذِّبَانِ» وقول الله — تعالى —: ﴿وَحَاقَ بِثَالِ فِرْعَوْنَ سُوءُ الْعَذَابِ﴾^(٤). فلا سبيل إليه، ولا مَعْوَلٍ لأرباب العقول عليه، واستبعاد ذلك على أنه غير محسوس من الميت، فمن أدرك بعقله حال النائم في منامه (و) ما يناله من اللذات والتألمات بسبب ما يشاهده من حَسَنِ وقبيح، مع ما هو عليه من سكون ظاهر جسمه وحمود جوارحه.

بل وكذا حال المحموم، والمريض في حالة انغماره، لم يتقاصر فهمه عن درك عذاب القبر ونعيمه، ولا فرق في ذلك بين أن تكون أجزاء البدن مجتمعة أو مفرقة، فإن من أسكنه الألم في حالة الاجتماع قادر أن يسكنه ذلك في حالة الافتراق،

(١) سورة البقرة: ٨١.

(٢) سورة النساء: ١٤.

(٣) سورة النساء: ٩٣.

(٤) سورة غافر: ٤٥.

وذلك لا يستدعى أن يكون محسوساً ولا مشاهداً وعلى هذا يخرج استبعاد سؤاله وجوابه أيضاً.

ومما يؤكد رفع هذا الاستبعاد ما علم من حال رسول الله — ﷺ — في حالة الوحي ومخاطبة جبريل له والناس حوله لا يسمعون، وإنما كان كذلك لأن الأجزاء المستقلة بالفهم والجواب من الإنسان إنما هي أجزاء باطنة يعلمها الله — تعالى — في القلب.

فيجوز أن يخلق الله لها الحياة والفهم والجواب، وإن كان باقى الجسم معطلاً لا يشعر به صاحبه، وذلك كما نشاهده ونعلمه من حال النائم، والمغمى عليه، لصرع أو مرض أو غيره، عند مخاطبته أو محاورته لمن يتخيل له فيما هو عليه من حالته.

وليس الخطاب والسؤال لجرد الروح المفارقة التي أجرى الله — تعالى — العادة بوجود حياة البدن عند مقارنتها والفوات عند فواتها، إذ هو مخالف للظواهر الواردة به، ولا هو للبدن على هيئته، إذ هو مخالف للحس والعيان، وذلك محال. وإنكار الصراط والميزان، وخلق الجنة والنار في الآن، بناءً على إنكار حصول الفائدة، فمأخوذ من أصولهم الفاسدة في وجوب الغرض في أفعال الله — تعالى — وقد أبطلناه، ثم ولو قدر ذلك، فلعل له فيه لطفًا وصلاحًا لا تقف العقول عليه، ولا تمتدى الأذهان إليه، بل البارى — تعالى — هو المستأثر بعلمه وحده، لا يعلم تأويله غيره.

ثم كيف ينكر جواز العبور على الصراط والمشى عليه مع أن ذلك بالنسبة إلى مقدورات الله — تعالى — وخلق السموات والأرض وما فيهن، والمشى في الهواء، والوقوف على الماء، وشق البحر، وقلب العصا حية، وغير ذلك من المعجزات، والأمور الخارقة للعادات، أيسر وأسهل، فغير بعيد أن يخلق الله — تعالى — القدرة على ذلك لمن أطاعه، ولا يخلقها لمن عصاه.

وأما الوزن بالميزان فإنه يُحتمل أن يكون للصحف المشتملة على الحسنات والسيئات المكتوب فيها أفعال العبد، من خيره وشره، ونفعه وضره، ويخلق الله — تعالى — فيها ثقلًا وخفة على حسب التفاوت الذى يعلمه — تعالى — في

حسناته وسيئاته، ويحتمل أن يكون ميزان الأفعال عند الله — تعالى — بما يليق بالأفعال، وهو المستأثر بعلمه وحده، لا على نحو الميزان اللائق بالكميات من المدخرات والمعدودات، وغيرها من الموزونات شاهداً.

وأما إنكار الشفاعة للمذنبين والعصاة من المسلمين، فذلك إنما هو فرع مذهب أهل الضلال في القول بوجوب الثواب ولزوم العقاب على الله — تعالى — وقد بينا ما في ذلك من الخلل، وأوضحنا ما فيه من الزلل.

فإن الثواب من الله — تعالى — ليس إلا بفضله، والعقاب ليس إلا بعذله، وهو المتحكم بما يشاء في خلقه ﴿أَلَا لَهُ الْخَلْقُ وَالْأَمْرُ تَبَارَكَ اللَّهُ رَبُّ الْعَالَمِينَ﴾^(١).

وما ذكروه من الآيات، والظواهر السمعية، فمحمول على الكافرين المستحلين لما يأتونه المستوجبين لما يقتربونه، دون العصاة من المؤمنين، ومن أذنب ذنباً من المسلمين، ودليل التخصيص في ذلك قوله — تعالى — : ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يَغْفِرُ أَنْ يُشْرَكَ بِهِ وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَلِكَ لِمَنْ يَشَاءُ﴾^(٢) ومع ق يام الدليل المخصص لها يمتنع القول بتعميمها.

فإن قيل: إن هذه الآية محمولة على حالة التوبة ومخصوصة بها، وهذا وإن كان على خلاف الظاهر لكن يجب القول به محافظة على ما ذكرناه من الظواهر، إذ ليس تخصيص ما ذكرناه — محافظة على الظاهر — بأولى من العكس.

بل هو الأولى، لما فيه من تخصيص ظاهر واحد بظواهر متعددة، ثم إن في الآية ما يدل على أن المغفرة والشفاعة لا تحصل إلا أن تتعلق المشيئة بمغفرتها، وإلا لما كان لتخصيص المغفرة بحالة المشيئة معنى، وذلك مما يوجب خلود بعض المذنبين وهو خلاف ما تعتقده.

قلنا: أما ما ذكروه من جهة التخصيص، فحمل دلالة الآية عليها ممتنع، وذلك أن العفو والغفران حالة التوبة عندهم واجب حزم، ولازم حتم، وهو مما يمنع تعليقه بالمشيئة، وأيضاً فإنه فرق في الآية بين المعصية بالكفر وغيره في حالة

(١) سورة الأعراف: ٥٤.

(٢) سورة النساء: ٤٨.

التوبة، فالفرق غير متحقق لا محالة، فلو صح ما ذكره من جهة التخصيص، لم يلزم تخصيص عموم الآية، بما دون الكفر من المعاصي. وتأويل الظواهر لما ذكره من الظواهر، كيف وأن ما ذكره من الظواهر فمنهم من قيدها بفعل الكبائر دون الصغائر.

ومنهم من زادها تقييداً حتى اشترط في ذلك زيادة مقدار الكبيرة على ما له من الحسنات، وبالجمله فلا ريب في تخصيصها بما بعد التوبة، وليس شيء من ذلك متحققاً فيما ذكرنا من الظواهر، فالحافظة عليه يكون أولى، لا سيما وأن ما من ظاهر أبدوه إلا وقد اقترن بما يدل على تخصيصه بما نذكره.

فإن مخالفة جميع الحدود وتعديها، وإحاطة الخطيئة من كل وجه، إنما يتحقق في حق الكافر دون المسلم، وكذلك اللعنة والغضب في حق من قتل إنما يتحقق في حق من كان لذلك مستحلاً معتقداً.

وبما حققناه يقع التقصّي عن كل ما يهول به من القبيل، وليس في تعليق الغفران لما دون الكفران بالمشيئة ما يوجب امتناع وقوع الغفران بالنسبة إلى جملة المذنبين بما دون الشرك.

ولا يلزم منه مخالفة شيء من الآية أصلاً، لجواز تعلق المشيئة بالمغفرة للجميع. فإن قيل: فإن استمر لكم في هذه الظواهر ما ذكرتموه من التأويلات، واستقام ما أشرتم إليه من التخصيصات، فكيف يحمل قوله ﷺ: «لَا يَنَالُ شَفَاعَتِي أَهْلُ الْكِبَائِرِ مِنْ أُمَّتِي» على معصية الكفر مع أنه قد أدرجهم في أمته وأدخلهم في ملته؟

قلنا: هذا الحديث مع ضعفه في سنده فليس في إضافتهم إلى ملته ما يناق. كون الكبيرة الصادرة منهم هي الكفران، والشرك بعد الإيمان، فإنه قد يسمى الشيء باسم ما كان عليه تجوزاً وتوسعاً وهو الأولى.

فإنه قد روى عن النبي ﷺ — بالرواية الصحيحة المشهورة — أنه قال: «ادْخَرْتُ شَفَاعَتِي لِأَهْلِ الْكِبَائِرِ مِنْ أُمَّتِي» فلو لم يكن الحديث الأول محمولاً على كبيرة الكفر للزم منه تعطيل أحد الحديثين عن العمل به مطلقاً، ولا يخفى أن التعطيل أبعد من التأويل على ما لا يخفى، كيف وأن الأدلة الواردة في باب

الشفاعة مع اختلاف ألفاظها أكثر من أن تحصى، فهى إلى التمسك بما أقرب وأولى، فمن ذلك ما روى عن النبى ﷺ فى أثناء حديث مطول مشهور أنه قال: «إذا كان يوم القيامة آخر ساجداً بين يدي ربى فيقول لى: يا محمد ارفع رأسك وسَلْ تُعْطَ واشفع تُشَفَّعْ، فأقول: يا ربِّ أُمَّتِي، أُمَّتِي، فيقال: انطلق مَنْ كَانَ فى قلبه مثقالُ شعيرة من إيمان فأخرجْهُ، وأنطلق وأُخرجْهُ، ثم أسجدُ ثانية وثالثة، فإذا كَانَ الرابعة قلت: رَبِّ ائْذَنْ لى فيمن قال لا إله إلا الله، فيقول الرب: وعزتي وجلالى لأُخْرِجَنَّ مِنْهَا كُلَّ مَنْ قَالَ: لا إله إلا الله» وهو حديث مروي فى الصحاح.

وأما القضاء بانتفاء إيمان من اخترم عاصياً قبل التوبة، والقول بتكفيره، فالانفصال عنه يستدعى تحقيق معنى الإيمان والكفران والكشف عن معنى التوبة وتحقيق الأوبة:

وأما الإيمان:

فهو فى اللغة عبارة عن التصديق، ومنه قول بنى يعقوب: ﴿وَمَا أَنْتَ بِمُؤْمِنٍ لَّنَا﴾^(١) أى بمصدق، وفى عرف استعمال أهل الحق من المتكلمين عبارة عن التصديق بالله وصفاته وما جاءت به أنبيأؤه ورسالاته، وإليه الإشارة بقوله ﷺ: «الإيمان هو التصديق بالله وباليوم الآخر كأَنْكَ تَرَاهُ» فمن وفقه الله لهذا التصديق وأرشدَه إلى هذا التحقيق فهو المؤمن الحق عند الله وعند الخلق، وإلا فقد شقى الشقاوة الكبرى، وحُكِمَ بكفره فى الدنيا والأخرى.

لأن الكفر — وإن كان فى اللغة عبارة عن التغطية والستر — فهو فى عرف أهل الحق من المتكلمين عبارة عن: الستر والتغطية للقدر الذى يصير به المؤمن مؤمناً لا غير، وليس الإيمان هو الإقرار باللسان فقط، كما زعمت الكرامية، ولا إقامة العبادات والتمسك بالطاعات كما زعمت الخارجية.

فإننا نعلم من حال النبى ﷺ عند إظهار الدعوة أنه لم يكتف من الناس بمجرد الإقرار باللسان، ولا العمل بالأركان مع تكذيب الجنان، بل كان يسمى من

كانت حاله كذلك كاذبًا ومنافقًا، ومنه قوله تعالى تكذيبًا للمنافقين عند قولهم: ﴿نَشْهَدُ إِنَّكَ لَرَسُولُ اللَّهِ﴾: ﴿وَاللَّهُ يَشْهَدُ إِنَّ الْمُنَافِقِينَ لَكَاذِبُونَ﴾^(١) ومنه أيضًا: شهادة الكتاب العزيز بكذبه، وسلب إيمانه، في قوله: ﴿وَمِنَ النَّاسِ مَن يَقُولُ آمَنَّا بِاللَّهِ وَيَا أَيُّومَ الْآخِرِ وَمَا هُمْ بِمُؤْمِنِينَ﴾^(٢) وما ورد في الكتاب والسنة وأقوال الأمة في ذلك أكثر من أن يحصى.

ثم لا يخفى قبح القول بأن الإيمان مجرد الإقرار باللسان، من حيث إفضائه إلى تكفير من لم يظهر ما أبطنه من التصديق والطاعة، وامتناع استحقاقه للشفاعاة، والحكم بنقيضه لمن أظهر ضد ما أبطن من الكفر بالله — تعالى — ورسوله، والطغاة في الدين، والعداوة للمسلمين.

بل أشد قبحًا منه جعل الإيمان مجرد الإتيان بالطاعات، والتمسك بالعبادات، لما فيه من الإفضاء إلى هدم القواعد السمعية، وحل نظام الأحكام الشرعية، وإبطال ما ورد في الكتاب والسنة، من جواز خطاب العاصي بما دون الشرك — قبل التوبة — بالعبادات البدنية، وسائر الأحكام الشرعية.

وصحتها منه أن لو أتى بها، وبإدخاله في زمرة المؤمنين، وإدراجه في جملة المسلمين، حتى إنه لو مات فإنه يغسل ويصلى عليه، ويدفن في مقابر المسلمين، ولو لم يكن مؤمنًا لما جاز القول بصحة ما أتى به من العبادات، ولا غير ذلك مما عددناه.

وبهذا يتبين أيضًا فساد قول الحشوية: إن الإيمان هو التصديق بالجنان والإقرار باللسان والعمل بالأركان، نعم، لا ننكر جواز إطلاق اسم الإيمان على هذه الأفعال، وعلى الإقرار باللسان، كما قال تعالى: ﴿وَمَا كَانَ اللَّهُ لِيُضَيِّعَ إِيْمَانَكُمْ﴾^(٣) أى صلاتكم، وقوله ﷺ: «الإيمان بضغ وسبعون بابًا أولها شهادة أن لا إله إلا الله، وآخرها إمطة الأذى عن الطريق»^(٤).

(١) سورة المنافقون: ١.

(٢) سورة البقرة: ٨.

(٣) سورة البقرة: ١٤٣.

(٤) رواه مسلم وأبو داود والنسائي.

لكن إنما كان ذلك لها من جهة أنها دالة على التصديق بالجنان ظاهراً، والعرب قد تستعير اسم المدلول لدليله، بجهة التجور والتوسع، كما تستعير اسم السبب لمسيبه، فعلى هذا مهما كان مصدقاً بالجنان، على الوجه الذى ذكرناه — وإن أخل بشيء من الأركان — فهو مؤمن حقاً، وانتفاء الكفر عنه واجب.

وإن صح تسميته فاسقاً بالنسبة إلى ما أخل به من الطاعات، وارتكب من المنهيات، ولذلك صح إدراجه في خطاب المؤمنين وإدخاله في جملة تكليفات المسلمين بقوله: ﴿وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ﴾^(١) ونحو ذلك من الآيات.

وقوله ﷺ: «لَا يَسْرِقُ السَّارِقُ حِينَ يَسْرِقُ وَهُوَ مُؤْمِنٌ وَلَا يَزْنِي حِينَ يَزْنِي وَهُوَ مُؤْمِنٌ»^(٢) فإنه — وإن صح — لم يصح حملُه على نفى الإيمان بمعنى الطاعة والإذعان، لتعذر الاشتقاق من اسم إيمان، فيحتمل أنه أراد حالة الاستحلال، ويحتمل أنه أورده في معرض المبالغة في الزجر والردع.

وهو وإن كان خلاف الظاهر لكنه أولى، لما فيه من الجمع بينه وبين ما ذكرناه من الأدلة الدالة على كونه مؤمناً، وإبطال التعطيل لما ذكرناه مطلقاً، نعم لا ننكر (إمكان) دخول الشك والريبة لما يحصل من التصديق بالجنان ثابتاً، بالنسبة إلى من ليس بمعصوم، بناء على شبهة وخیال.

ولذلك كان بعض السلف يقول: أنا مؤمن إن شاء الله، وليس المراد بما علقه على المشيئة إلا استمرار ما هو حاصل عنده، عند الله، من التصديق والطمأنينة، لا نفس التصديق الحاصلة، فإن تعليق ما حصل بالمشيئة محال.

ولا بد من هذا التأويل وإن فسر الإيمان بالطاعة أو القول أيضاً وبهذا الاعتبار أيضاً يصح (القول) بزيادة إيمان النبی المعصوم على إيمان غيره، أى من جهة تطرق الشك إلى غير المعصوم دون المعصوم أما أن يكون (من جهة) تطرق الزيادة والنقصان إليه من حيث هو تصديق فلا، كما لا يصح ذلك بين علم وعلم أصلاً.

(١) سورة البقرة: ٤٣.

(٢) الحديث رواه البخارى.

وأما التوبة:

فهى — وإن كانت في اللغة عبارة عن الرجوع — فهى في عرف استعمال المتكلمين عبارة عن الندم على ما وقع به التفريط من الحقوق، من جهة كونه حقاً، ومنه قوله ﷺ: «الندم توبة» فعلى هذا من ترك المعصية من غير عزم على ترك معاودتها عند كونه لذلك أهلاً.

والندم والتألم على ما اقترب أولاً، من جهة أنه لم يكن له ذلك مستحقاً، لم يكن إطلاق اسم التوبة في حقه بالنظر إلى عرف المتكلمين، مما يجوز، لكن ذلك مما لا يجب على العبد استدামته في سائر أوقاته، وتذكره في جميع حالاته.

وإلا لزم منه اختلال الصلوات أو لا يكون تائباً في بعض الأوقات، وهو خلاف إجماع المسلمين، وليس من شرط صحة التوبة، والإقلاع عن ذنب في زمن من الأزمان، ألا يعاوده في زمن آخر، إذ التوبة مهما وجدت فهى عبادة ومأمور بها، وليس من شرط صحة العبادة المأتمى بها في زمن ألا يتركها في زمن آخر.

(وليس من) شرط صحة التوبة أيضاً، والإقلاع عن ذنب، الإقلاع عن غيره من الذنوب، كما زعم أبو هاشم، وإلا كان من أسلم بعد كفره، وآمن بعد شقائه ونفاقه.

إذا استدأ زلة من الزلات، وهفوة من الهفوات، ألا يكون مقلعاً عما التزمه من أوزار كفره، وألا يترقى على من هو على غيه وجحوده، وذلك مما يخالف إجماع المسلمين، وما ورد به الشرع المنقول، واتفق عليه أرباب العقول.

وبهذا يندفع قول القائل: إن ما وجبت التوبة عنه فإنما كان لقبحه، وذلك لا يختلف فيه ذنب وذنب، فلا يصح الندم على قبيح مع الإصرار على قبيح غيره. والله الهادى إلى الرشاد..

obeikandi.com

القانون السابع:

فى النبوات والأفعال الخارقة للعدادات
ويشتمل على طرفين

obeikandi.com

الطرف الأول (من هذا القانون): في بيان جوازها في العقل

والثاني: في بيان وقوعها بالفعل.

وقبل الخوض في ذلك لا بد من تفسير معنى النبوة لكي يكون التوارد بالنفسي والإثبات على محز واحد، فنقول:

ليست النبوة هي معنى يعود إلى ذاتي من ذاتيات النبي، ولا إلى عرض من أعراضه، استحقها بكسبه وعمله، ولا إلى العلم بربه، فإن ذلك مما يثبت قبل النبوة، ولا إلى علمه بنبوته، إذ العلم بالشئ غير الشئ ﴿وَلَكِنَّ اللَّهَ يَمُنُّ عَلَى مَنْ يَشَاءُ مِنْ عِبَادِهِ﴾^(١).

فليست إلا موهبة من الله تعالى ونعمة منه على عبده، وهو قوله لمن اصطفاه واجتباها: إنك رسولى ونبيى.

وإذا عرف محز الخلاف، فنعود إلى بيان الأطراف:

١- الطرف الأول: في بيان الجواز العقلي:

مذهب أهل الحق أن النبوات ليست واجبة أن تكون ولا ممتنعة أن تكون، بل الكون وأن لا كون بالنسبة إلى ذاتها وإلى مرجحها سيان، وهما بالنظر إليه سيان، وأما أهل الطعان فحزبان: حزب انتمى إلى القول بالوجوب عقلاً، كالفلاسفة والمعتزلة.

وحزب انتمى إلى القول بالامتناع كالبراهمة والصائبة والتناسخية، إلا أن من البراهمة من اعترف برسالة آدم دون غيره، ومنهم من لم يعترف بغير إبراهيم، وأما الصائبة فإنهم اعترفوا برسالة شيث وإدريس دون غيرهما، ولا بد من التفصيل في الرد على أهل التضليل:

فأما الفلاسفة والمعتزلة:

فإنهم قالوا: لما كان نوع الإنسان أشرف موجود في عالم الكون، لكونه مستعداً لقبول النفس الناطقة، القرية النسبة من الجواهر الكروية، والجواهر

الروحانية، لم يكن في العقل بد من حصول لطف المبدأ الأول، وإفاضة الجود منه عليهم، لتتم لهم النعمة في الدنيا والسعادة في الآخرة.

وكل واحد من الناس قلماً يستقل بنفسه وفكرته، وحوله وقوته، في تحصيل أغراضه الدنيوية، ومقاصده الأخروية إلا بمعين ومساعد له من نوعه، وإذ ذاك فلا بد من أن تكون بينهم معاملات، من عقود بيعات وإيجارات ومناكحات، إلى غير ذلك، مما تتعلق به الحاجات، وذلك لا يتم إلا بالانقياد، والاستسخرار من البعض للبعض، (و) قلما يحصل الانخضاع والانقياد من المرء لصاحبه بنفسه.

مع قطع النظر عن مخوفات ومرغبات، دينية وأخروية، ومن يتبعونها، وآثار يقتدون بها، وذلك كله إنما يتم ببيان ومشرع يخاطبهم ويفهمهم من نوعهم، وفاء بموجب عناية المبدأ الأول بهم.

ثم يجب أن يكون البيان مؤيداً من عند الله — تعالى — بالمعجزات والأفعال الخارقة للعادة، التي تتقاصر عنها قوى غيره من نوعه، بحيث يكون ذلك موجباً لقبول قوله، والانقياد له فيما يسنه ويشعره، ويدعو به إلى الله — تعالى — وإلى عبادته والانقياد لطاعته، وما الله عليه من وجوب الوجود له.

وما يليق به وما لا يليق به، وأحكام المعاد، وأحكام المعاش، ليتهم لهم النظام، ويتكامل لهم اللطف والإنعام، وذلك كله فالعقل يوجهه لكونه حسناً، ويحرم انتفائه لكونه قبيحاً.

وأعلم أن مبنى هذا الكلام إنما هو على فاسد أصول الخصوم، في الحسن والقبح، ورعاية الصلاح والأصلح ووجوبه، وقد سبق إبطاله بما فيه مقنع وكفاية. وأما الغلاة من النفاة:

الجاحدين لوجوب الوجود فإنهم قالوا: النبوة ليست من صفة راجعة إلى نفس النبي، بل لا معنى لها إلا التنزيل من عند رب العالمين، وعند ذلك فالرسول لا بد له أن يعلم أنه من عند الله — تعالى.

وذلك لا يكون إلا بكلام ينزل عليه أو بكتاب يلقي إليه، إذ المرسل ليس بمحسوس ولا ملموس، وما الذي يؤمنه من أن يكون المخاطب به ملكاً أو جنياً؟

وما ألقى إليه ليس هو من عند الله — تعالى — ؟ ومع هذه الاحتمالات فقد وقع شكه في رسالته وامتنع القول الجزم بنبوته.

ثم إن ما يكلمه وينزل عليه إما أن يكون جرمانياً أو روحانياً: فإن كان جرمانياً وجب أن يكون مشاهداً مرئياً، وإن كان روحانياً فذلك منه مستحيل، كيف وأن ما جاء به لم يخل إما أن يكون مدركاً بالعقول أو غير مدرك بها: فإن كان الأول فلا حاجة إلى الرسول، بل البعثة تكون عبثاً وسفهاً، وهو قبيح في الشرع، وإن كان الثاني فما يأتي لا يكون مقبولاً، لكونه غير معقول، فالبعثة على كل حال لا تفيد.

وأيضاً فإن النفوس الإنسانية كلها من نوع واحد فوجب أن يستقل كل منها بدرك ما أدركته الأخرى، ولا تتوقف على من يحكم عليها فيما تهتدى إليه وما لا تهتدى إليه، فإن ذلك مما يقبح من الحكيم عقلاً.

ومما يدل على العبث في بعثته تعذر الوقوف على صدق مقالته، فإن وجوب التصديق له بنفس دعواه، مع أن الخبر ما يصح دخول الصدق والكذب فيه، مستحيل، وإن كان بأمر خارج:

إما بأن تقع المشافهة من الله — تعالى — بتصديقه، أو باقتران أمر ما بقوله يدل على صدقه، فهو أيضاً مستحيل، إذ المشافهة من الله — تعالى — بالخطاب متعذرة، ولو لم تكن متعذرة لاستغنى عن الرسول.

وما يقترن بقوله إما أن يكون مقدوراً له أو لله — تعالى — فإن كان مقدوراً له فهو أيضاً مقدور لنا، فلا حجة له في صدقه، وإن كان مقدوراً لله تعالى، فإما أن يكون معتاداً أو غير معتاد: فإن كان معتاداً فلا حجة فيه أيضاً، وإن كان غير معتاد بأن يكون خارقاً للعادات فليس في ذلك ما يدل على صدقه في دعوته، إذ هو فعل الله تعالى: وهو مشروط بمشيئته، وتخصصه منوط بإرادته (و) ربما لا يتصور في جميع الحالات، ولا يساعد في سائر الأوقات.

وكم من نبي سأل إظهار المعجزات في بعض الأوقات فلم يتفق له ما سأل، فإذا كان كذلك، فلعل اقترانها بدعوته، في بعض الأوقات، كان من قبيل الاتفاقات، لا بقصد التصديق له فيما يقوله، والتحقيق (له).

ثم إن كان ظهور هذه الآيات (و) اقتراحاً بقوله في بعض الأوقات دليلاً على فعدم اقتراحها به في بعض الأوقات دليل على كذبه، وليس أحد الأمرين بأولى من الآخر والذي يدل على ذلك أنا ألفينا كل مدحٍ قد أباح ما تحظره العقول، مثل ذبح الحيوان وإيلامه وتسخيروه.

ومثل السعى بين الصفا والمروة، والطواف بالبيت، وتقبيل الحجر، والعطش في أيام الصيام، والمنع من الملاذ التي بها صلاح الأبدان، وذلك كله قبيح، والقبيح لا يأمر به الحكيم، فهم فيما ادعوه كاذبون، وفيما انتحوه متخرون. ثم وإن قارنت لدعواه في جميع الأوقات، ولم توجد في غيرها من الحالات، فهي مما لا تميز فيها عن الكرامات والسُّحَر والطلسمات، وغير ذلك من العلوم كالسحر والتنجيم، فإنها من الأفعال العجيبة والأمور المعجزة الغريبة، التي لا وقوع لها في جميع الأوقات.

ولا سبيل إليها في سائر الحالات، بل هي على غلط المعجزات والأمور الخارقة للعادات، ومع جواز أن يكون ما أتى به من هذا القبيل فليس على القول بصدقه تعويل.

ثم وإن تميز ما أتى به عن هذه الأحوال، وتجرد عن هذه الأفعال، فلا محالة أن أصلكم جواز انقلاب العوائد واطراد ما لم يعهد، وعند اطرادها فلا يخفى أنها تخرج عن أن تكون معجزة، لكونها لا اختصاص لها به، وإذا كان كذلك فما الذي يؤمننا من اطراد معجزته وعموم وقوعها بعد تحديه بنبوته.

ثم ولو قدر عدم اطرادها فذلك أيضاً مما لا يدل على صدقه، بل لعله كاذب في دعوته، والبارى تعالى مرید لضلالنا برسالته، وأن ما يدعو إليه من الخير هو عين الشر، وما ينهى عنه من الشر هو عين الخير، فإنه لا إحالة فيه على أصلكم حيث أحلتكم كون الحسم والقبح ذاتياً.

ثم وإن استحال ذلك في حق الله تعالى فلا محالة أن العلم برسالة الرسول، والقول بتصديقه، يتوقف على معرفة وجود المرسل وصفاته، وما يجوز عليه وما لا يجوز، بتوسط الحادثات والكائنات والممكنات.

وذلك كله ليس هو مما يقع بديهه، فإنه لو خلى الإنسان ودواعى نفسه في مبدأ نشوئه، من غير التفات إلى أمر آخر، لم يحصل له العلم بشيء من ذلك أصلاً، فعند إرسال الرسول إما أن يجوز للمرسل إليه النظر، والابتهاال بالفكر، والاعتبار بالعبر أو لا يجوز له ذلك:

فإن قيل بالجواز فلا يخفى أن زمان النظر غير مقدر بقدر، بل هو مختلف باختلاف الأحوال والأشخاص وتقلب أحوالهم والاشتداد والضعف في أفهامهم، وذلك مما يفضى إلى تعطيل النبی عن التبليغ لرسالاته، وإفحامه في دعوته، ولا فائدة إذ ذاك في بعثه، وإن لم يجهل في النظر فذلك قبيح لا محالة، من جهة أنه كلفه التصديق بما لا يطيق، أوجب عليه التقليد والانقياد، من غير دليل إلى الاعتقاد، وذلك قبيح لا تستحسنه العقول.

ثم إنه إما أن يكون مرسلًا إلى من علم الله أنه لا يؤمن، أو لا يكون مرسلًا إليه، فإن كان مرسلًا إليه فالعقاب على مخالفته ظلم، وهو قبيح من الحكم العدل. وزادت التناسخية على هؤلاء، فقالوا:

الأفعال الإنسانية (إن كانت) على منهاج قويم، وسنن مستقيم، ارتفعت نفس فاعلها إلى الملكوت، بحيث تصير نبياً أو ملكاً، وإن كانت أفعاله على منهاج أفعال الحيوانات، والتشبه بالسفليات، والانغماس في الرذائل والشهوات، انخفضت نفسه إلى درجة الحيوانات أو أسفل منها، وهذا على الدوام كلما انقضى عصر ودور وليس ثم عالم جزاء ولا حساب، ولا كتاب ولا حشر ولا عقاب، وذلك كله مما عرف بالعقول، على طول الدهر، فلا حاجة بالإنسان إلى من هو مثله، يحسن له فعلاً أو يقبح له فعلاً، إذ لا يزال في فعل يُجزى أو في جزاء على فعل، وهكذا على الدوام.

والطريق:

في الانفصال عن كلمات أهل الضلال أن يقال: أما ما أشاروا إليه من تعذر علمه بمرسله فبعيد، إذ لا مانع من أن يعلمه المرسل له (أنه) هو الله تعالى وذلك بأن يجعل له على ذلك آيات ودلائل ومعجزات، بحيث تتقاصر عنها قوى سائر الحيوانات المخلوقات.

أو بأن يكون ما أنزل إليه وألقى عليه، يتضمن الإخبار عن الغائبات والأمور الخفيات التي لا يمكن معرفتها إلا لخالق البريات، أو بأن يخلق له العلم الضروري بذلك، إن الله على كل شيء قدير.

وليس المطلوب لهذا الشخص من قبل الله — تعالى — بمستحيل، ولا نزول الوحي إليه مع الأمين جبريل، فإنه غير بعيد أن تشمل العناية من المبدأ الأول، بتكميل فطرته وتصفية جوهر نفسه، وتنقيته.

بحيث يتهيأ لقبول هذه الأسرار، ويستعد لدرك هذه الأنوار، فيرى ملائكة الله على صور مختلفة، ويسمع وحيها وحده دون غيره من الحاضرين، ويختص به دوهم أجمعين، إن الله — تعالى —: ﴿يَصْطَفِي مِنَ الْمَلَائِكَةِ رُسُلًا وَمِنَ النَّاسِ﴾ (١).

وليس ما يراه النبي من اختلاف صور الملك، لتبدل حقيقته أو لتبدل صورته وشكله، بل الذي يظهر أنها أنوار روحانية، وجواهر عقلية، تظهر في الخيال على اختلاف تلك الأشكال، ويكون تعلقها به — في ضرب المثال — على نحو تعلق الأنفس الناطقة بالأبدان.

فإذا اشتد صفاء نفسه، بحيث صارت متصلة بعالم الغيب، انطبعت تلك الأشكال في القوة الخيالية، وارتقمت فيها تلك الكمالات اللاهوتية، ثم انطبع ما حصل في الخيال من الإدراكات الظاهرة، في الحواس الباطنة، فإذا ذاك يرى من الأشخاص والصور، ويسمع من الأصوات ما تتقاصر عن الإحاطة به قوى البشر، فما يراه من الصور هي ملائكة الله، وما يسمعه من الكلام هو كلام الله ووحيه الموحى به إليه.

وأقرب مثال يقربه إلى الذهن، ويصوره في الوهم ما نشاهده في بعض الناس، فإنه قد يُقل شواغله البدنية، وينصرف عن اشتغاله بمتعلقات حواسه الظاهرة، بسبب ييوسة تغلب على مزاجه، أو لأمر ما بحيث يصير كالمبهوت (وحيث قد

يرى من الصور ويسمع من الأصوات حسب ما يراه النائم في منامه، وإن كان مستيقظاً.

بل ومثل هذا قد وجد لبعض المرضى والمصروعين، وبعض المتكهنين، والمقصود من هذا إنما هو التقريب بالمثال، وإلا فهذه صفة نقص، والأولى صفة تمام وكمال.

وما أشير إليه من الشبهة الثانية فمندفعة، وذلك أنه لا مانع من أن يرد النبي بما هو في نفسه معقول، ويكون تحذيره وترغيبه تأكيداً، ويكون ذلك بمثابة إقامة أدلة متعددة والمدلول واحد، وهو لا يسمى عبثاً، كيف وإننا قد بينا أن العبث والقبح منفي عن واجب الوجود في جميع أفعاله.

ثم نقول: إن الرسول لا يأتي إلا بما لا تستقل به العقول، بل هي متوقفة فيه على المنقول، وذلك كما في مسالك العبادات، ومناهج الديانات، والخفي مما يضر وينفع من الأقوال والأفعال، وغير ذلك مما تتعلق به السعادة والشقاوة في الأولى والأخرى.

وتكون نسبة النبي إلى تعريف هذه الأحوال، كنسبة الطبيب إلى تعريف خواص الأدوية والعقاقير التي يتعلق بها ضرر الأبدان ونفعها، فإن عقول العوام قد لا تستقل بدركها، وإن عقلتها عندما ينبه الطبيب عليها، وكما لا يمكن الاستغناء عن الطبيب في تعريف هذه الأمور مع أنه قد يمكن الرقوف عليها.

والتوصل بطول التجارب إليها، لما يفضى إليه من الوقوع في الهلاك والأضرار، لخباء المسالك، فكذلك النبي، وبهذا التحقيق يندفع ما وقعت الإشارة إليه من الشبهة الثالثة أيضاً.

فإن قيل: إن تخصيص هذا الشخص بالتعريف دون غيره من نوعه ميل إليه وحيف على غيره، وهو قبيح.

قلنا: فعلى هذا يلزم التسوية بين الخلائق في أحوالهم، وألا تفاوت بين أفعالهم. بحيث لا يكون هذا عالماً وهذا جاهلاً، ولا هذا زَمَنًا وهذا ماشياً، ولا هذا أعمى وهذا بصيراً، إلى غير ذلك من أنواع التفاوت في الكمالات، وحصول

الملاذ والشهوات، وإلا عد ذلك منه قبيحاً، وهو محال، لكنه واقع، فإذا ما هو الاعتذار ههنا للخصم هو الاعتذار بعينه لنا في عجز الخلاف.

وأما ما ذكره من تعذر الوقوف بالعقول على صدق الرسول فتصريح بتعجيز الله — تعالى — عن تصديق من اصطفاه ونبأه، واتخذة وسيلة إلى إصلاح نظام الخلق، بالإرشاد إلى سبيل الحق: ﴿كَبُرَتْ كَلِمَةً تَخْرُجُ مِنْ أَفْوَاهِهِمْ إِنْ يَقُولُونَ إِلَّا كَذِبًا﴾^(١).

بل من له الخلق والأمر، وله التصرف في عبادته بالبذل والمنع، والشطرن والجمع، كما كان قادراً على تعريف الخلائق بنفس ربوبيته، والتصديق بإلهيته، قادر على أن يعرفهم صدق من اصطفاه واجتباها لحمل أمانته، إما بأن يخلق لهم علماً ضرورياً بذلك.

أو بالإخبار عن كونه رسولاً، كما قال تعالى في حق آدم للملائكة: ﴿إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً﴾^(٢) ولا يلزم من تصور الخطاب من المرسل الاستغناء عن الرسول، فإن ذلك حجر وتحكم على الحاكم في مملكته وهو خلاف المعقول، بل لله — تعالى — أن يصطفى من عباده: ﴿اللَّهُ يَصْطَفِي مِنَ الْمَلَائِكَةِ رُسُلًا وَمِنَ النَّاسِ﴾^(٣).

وقد يكون التعريف للصدق، بإظهار المعجزات على يد مدعى النبوات على وجه تدين (له) العقول السليمة بالإذعان والقبول، وذلك أنه إذا قال أنا رسول وآية صدقي في قولي إتياني بما لا تستطيعون الإتيان بمثله.

ولو كان بعضكم لبعض ظهيراً، من إحياء الموتى، وإبراء الأكهم والأبرص، وشق البحر، وقلب العصا حية، وغير ذلك من الآيات.

فإذا ما ظهر ذلك على يده مقارناً لدعوته قطع كل عقل سليم، ولب مستقيم، بتصديقه في قوله وتحقيقه، وأذعن إلى اتباعه وتقليده، إذ العقل الصريح

(١) سورة الكهف: ٥.

(٢) سورة البقرة: ٣٠.

(٣) سورة الحج: ٧٥.

يقضى بأن ظهور الخارق مقارناً لدعوته، وعجز الناس عن معارضته، مع توفر دواعيهم على مقابله، وإفحامه في رسالته، ينهض دليلاً قاطعاً على صدق مقالته. وإطهارُ الباري — تعالى — ذلك على يده مقارناً لدعوته ينزل منزلة الخطاب: إنه رسول، وإنه صادق فيما يقوله، إذ لو كان ذلك اتفاقاً لما وقع وفق إخباره، وعلى حسب إثارة واختياره، إذ هو ممتنع بالنظر إلى الاستحالة العادية، ولا سيما إن وقع ذلك منه متكرراً.

وليس ذلك — في ضرب المثال — إلا كما لو كان بعض الملوك جالساً في رتبته، قاعدًا على سرير مملكته، والناس مجتمعون لخدمته قياماً في طاعته، فقام واحد من عرض الناس وقال: يأيها الناس إني رسول هذا الملك إليكم بكذا وكذا. وآية صدقي على ذلك أني إذا طلبت منه أن يقوم ثلاث مرات أو يحرك كفه أو يده مثلاً فعل، ولو أراد واحد منكم لم يجد إليه سبيلاً، فإنه إذا أتى له بذلك لم يمار أحد من الحضور، ولا يداخله شك (أو) فتور أنه صادق فيما ادعاه، تحقيق فيما أتاه.

والذي يؤكد ذلك إسناد تصديقه، إلى متوقف على مشيئة الباري — تعالى — وإرادته دون مشيئته هو وإرادته سرعة اقتراحها بدعوته، وإلا فلو كانت المعجزة مستندة إلى حوله وقوته لم ينتهض من ذلك دليل على كونه رسول رب العالمين. فإنه لم يُنزل اقتران المعجزة بدعواه مترلة التصديق له من الله — تعالى — كما إذا كانت المعجزة من خلق الله وفعله، وداخله تحت مشيئته وحوله، والمكابر لذلك جاحد لما أنعم الله عليه من العقل السني، والنطق النفساني.

وبعد ما تقرن المعجزة بدعواه، على سبيل ما يجريه (الله) ويثبت صدقه في ذلك بطريق العلم بناء على ما اختلفت به من القرائن الظاهرة، والدلائل الباهرة، فلا ينتهض عدمها بعد ذلك دليلاً على كذبه وإبطاله رسالته.

والأ لوجب أن ينقلب العلم جهلاً، وذلك محال، وليس انتفاء دليل الإثبات في بعض الأوقات دليلاً على إيجاب النفي، بخلاف دلالته في حالة الإثبات (فلا) تعارض، وعليك بمراعاة هذه الدقيقة، والإشارة إلى هذه الحقيقة.

فإن قيل: تعلق العلم بتصديق مثل هذا في الشاهد ينبني على قرائن الأحوال، كالأفعال والأقوال من المرسل، وذلك مما يتعذر الوقوف عليه في حق الغائب، فلا يصح التمثيل، ثم وإن صح ذلك في حق الغائب، وأن ذلك نازل منه منزلة التصديق بالقول، لكن ذلك إنما يدل على صدقة أن لو استحال الكذب في حكم الله — تعالى —.

وذلك إما أن يدرك بالعقل أو السمع: لا سبيل إلى القول باستحالته عقلاً، إذ قد منعتم أن يكون الحسن والقبیح ذاتياً، ولا سبيل إلى إدراكه بالسمع، إذ السمع متوقف على صحة النبوة، والنبوة متوقفة على استحالة الكذب في حكم الله، فلو توقف ذلك على السمع كان دوراً ممتنعاً.

قلنا: المقصود من ضرب المثال ليس إلا تقريب الصور من الخيال، وإلا فالعلم بصدق المتحدث بالنبوة، عند اقتران المعجز الخارق للعادة بدعواه، واقع لكل عاقل بالضرورة، فإنه إذا قال: أنا رسول خالق الخلق إليكم، ويعضد ذلك بما يعلم أنه لا يقدر على إيجاد أحد من المخلوقين.

ولا يتمكن من إحداثه شيء من الحادثات، علم أن مبدعه وصانعه ليس إلا مبدع العالم، وصانعه وذلك عند كل لبيب أريب منزّل منزلة التصديق له بالقول، على نحو ما ضربناه من المثال، ومن جرّد نظره إلى هذا القدر من الاستدلال، في الشاهد أيضاً، وجد من نفسه أن المدعى صادق في المقال، وإن قطع النظر عن قرائن الأحوال.

ولهذا فإن من كان غائباً من مجلس الملك ولم يشاهد عرشه، ولا حالة من الأحوال لو نظر إلى مجرد هذا أوجب ذلك عنده التصديق والتحقيق، من غير التفات إلى شيء غيره.

وأما ما ذكره في تطرق الكذب إلى حكم الله — تعالى — فتحويل ليس عليه تعويل، لكن من الأصحاب من قال في الجواب: إن إثبات الرسالة مما لا يفتقر إلى نفى الكذب عن الله — تعالى — في حالة الإرسال، فإنه لا يتوقف تصحيح الرسالة على الإخبار بأنه رسول في الماضي، حتى يصح أن يدخله الصدق والكذب.

بل إظهار المعجزة علي يده واقتراحها بدعوته ينزل منزلة الإنشاء لذلك، والأمر به، وجعله رسولا في الحال، وهو كقول القائل: وكلتكَ في أمرى، واستنبتكَ في أشغالى، وذلك مما لا يستدعى تصديقا ولا تكذيبا.

وهو غير مرضى فإن المعجزة لو ظهرت على يد شخص لم يسبق منه التحدى (لم تكن) آية في النبوة ولا دليلا له في الرسالة إجماعا، فلو كان ظهور المعجزة على يده ينزل منزلة الإنشاء للرسالة والأمر بالبعثة لوجب أن يكون مثل هذا هنا، وليس كذلك.

وإذا لم يكن بد من القول بالتحدى علم أن ذلك ليس يتزل منزلة الإنشاء المطلق، بل لا بد فيه من الخير، لتصديقه فيما أخبر به أنه نبي ورسول؛ لضرورة اشتراط التحدى سابقا، والتصديق بذلك والعلم به، مع [قطع] النظر عن بيان استحالة الكذب في حق الله، تعالى، محال.

والذى يخدم تائرة هذا الإشكال، ويقطع دابر هذا الخيال — وإن كان عند الإنصاف في التحقيق عويصا — هو أن يقال: إن القول باستحالة الكذب في حق الله — تعالى — مما لا يستند إلى سمع، ولا إلى التحسين والتقييح.

وإن حصر مُدرك ذلك في هذين باطل؛ بل المدرك في ذلك أن يقال: قد ثبت كون البارئ تعالى عالما متكلمًا، وأن كلامه في نفسه واحد، وذلك لا يقبل الصدق والكذب، وإنما ذلك من جهة كونه خيرا، والخيرية له من جهة متعلقة لا غير، فلو تعلق خبره بشيء ما، على خلاف ما هو عليه، لم يخل.

إما أن يكون ذلك في حالة الغفلة والذهول، أو مع العلم به؛ فإن كان مع الغفلة فيلزم منه إبطال الدليل القاطع على كونه عالما.

وإن كان ذلك مع العلم به على ما هو عليه فلا محالة أن تعلق الخبر بما هو معلوم غير مستحيل، بل واجب، على نحو تعلق الإرادة والقدرة بمتعلقاتها كما بيناه، وعند ذلك فلو تعلق الخبر بالمعلوم على خلاف ما هو عليه لم يخل:

إما أن يصح تعلق الخبر به على ما هو عليه أو لا يصح، فإن لم يصح فهو محال، وإن صح لزم منه جواز تعلق الخبر بشيء واحد على ما هو به وعلى خلاف ما هو به، وهو محال، إذ الخبر يستدعى مخبرا عنه، إذ الخبر ولا مخبر محال، وإذا

استدعى مخبراً فالواجب أن يكون متصوراً في نفسه، فإن تعلق الخبر بمخبر غير متصور نازل منزلة الخبر ولا مخبر.

وعند ذلك فلا يخفى أن المخبر عنه ههنا غير متصور، إذ الجمع بين الشيء ونقيضه محال، فلا يتصور أن يقوم بنفس القائل الإخبار عنه، فلو تعلق خبر الباري — تعالى — بالشيء على خلاف ما هو عليه للزم منه هذا المحال، وهو ممتنع، وهذا ظاهر لا مرأى فيه، ولا شبهة أو ظن يعتريه، وإذا ثبت امتناع قيام الخبر الكاذب بنفس الباري، وأن إظهار المعجزة على يد النبي نازل منزلة الإخبار بالتصديق. فلو لم تكن دالة على وفق ما قام بالنفس من الخبر الصادق، وإلا لما كانت نازلة منزلة التصديق وهو ممتنع، لما سبق.

وأما ما ذكره من جواز اطرادها وإظهارها على يد غيره أو يده، فذلك مما لا يقدر (في) دلالتها على صدقه، وأن اقتراحها بدعوته — (وهي) من قبيل الخوارق للعادات — نازل منزلة التصديق له فيما يقوله، ويتحدى به.

بحيث تركز النفوس إليه، وتطمئن القلوب بما دعا إليه، من غير مداخله شك ولا ريب، فإنه لم يتحد بأن معجزته مما لا تطرد، ولا مما لا تظهر على يد غيره، وإنما تحدى بما هو الخارق، واقتراحه بدعوته، ووقوعه على وفق مقالته وإرادته.

وذلك كما إذا قال: أنا رسول آية صدقي نزول المطر في هذه الحالة، وليس ثم غيم ولا تصاعد أبخرة، ولا علامة دالة على نزول المطر، فإنه إذا نزل المطر كان ذلك آية صدقه، من حيث وقوعه على وفق مقالته، وعدم دخوله تحت قدرته.

وإن كان نزول المطر في نفسه ليس بخارق ولا نادر، وكذلك الكلام في حق كل من ظهر هذا الخارق على يديه مقترناً بالتحدى، فإنه يجب القول بتصديقه في قوله، والإجابة لدعوته، نعم إن تصور منه التحدى، والإخبار بأن آية صدقه أن ما ظهر على يده لا يظهر على يد غيره.

فإن معجزته لا تتم إلا بعدم ظهور ذلك إلا على يده، إذ الإعجاز ليس إلا فيه، فإن ظهر على يد غيره فإن ذلك لا يكون آية على صدقه، بل يتبين به كذبه في مقالته.

وأما الإشارة إلى عدم تمييز المعجزة عن الكرامات، والسحر، والطسمات، وغير ذلك من الأمور العجيبات.

فالواجب الإجمالي فيه: هو أن ادعاء (أن) كل مقدور لله — تعالى — مما يمكن تأتيه بهذه الأمور مما يعلم بطلانه بالضرورة، فإن أحدًا من العقلاء لا يجوز (انتهاء) السحر والطلسم وغيره من الصنائع إلى فلق البحر وإحياء الميت وإبراء الأكمه والأبرص.

وإن قيل بالتفاوت فقد جوز من جهة العقل تصور تصديق للرسول بما لا يتأتى من السحر ولا بغيره، وهو ما وقع مقصودنا ههنا، وليس تشوفنا إلا للفرق من جهة التفصيل.

فيستدعى ذلك تحقيق المعجزة، وبيان خواصها التي لا يشاركها فيها غيرها، فنقول:

المعجز — في الوضع — مأخوذ من العجز، وهو في الحقيقة لا يطلق على غير الباري — تعالى — لكونه خالق العجز، وإن سمينا غيره معجزًا، كما (في) فلق البحر وإحياء الموتى.

فذلك إنما هو بطريق التجوز والتوسع، من كونه سبب ظهور الإعجاز، وهو الإنباء عن امتناع المعارضة، لا الإنباء عن العجز عن الإتيان بمثل تلك المعجزة كما يتوهمه بعض الناس، فإن ذلك مما لا يتصور العجز عنه حقيقة، فإن دخلت تحت قدرته فلا عجز.

وإن لم تدخل تحت قدرته فالعجز عما لا يدخل تحت القدرة أيضًا ممتنع، فإن قيل: إنه معجز عنه، فليس إلا بطريق التوسع لا غير.

وأما حقيقة المعجزة فهي كل ما قصد به إظهار صدق المتحدث بالنبوة المدعى للرسالة فعلى هذا لا يجوز أن تكذب الرسول، كما إذا قال أنا رسول وآية صدقي أن يُنطق الله يدي، فلو نطقت يده قائلة إنه كاذب فيما يدعيه لم يكن ذلك آية على صدقه.

لكن شرط ذلك أن المكذب مما يقع في جنسه خرق العادة، كما ذكرناه من المثال، وأما إن كان غير خارق للعادة فلا، وذلك كما إذا قال: آية صدقي إحياء هذا الميت فأحياء الله وهو ينطق بتكذيبه، فإنه لا يكون ذلك تكذيباً بل الواجب تصديقه، من جهة أن الإحياء خارق.

وكلام مثل ذلك — إذا كان حياً — غير خارق بخلاف اليد، وبه يتبين ضعف من لم يفرق بين الصورتين من الأصحاب.

ولا يجوز أن تكون صفة قديمة، ولا مخلوقة للرسول، ولا عامة الوقوع بحيث يستوى فيها البر والفاجر، ولا أن تكون متقدمة على دعواه بأني رسول وآتني ما ظهر على يدي سابقاً، ولا متأخراً عنها، إلا أن تكون واقعة على ما يخبر به عنها، بأن يقول: آية صدق ظهور الشيء الفلاني في وقت كذا على صفة كذا، فإن المعجزة إنما تدل على الصدق من حيث إنما تنزل منزلة الخطاب بالتصديق، وذلك لا يتم عند تحقق هذه الأمور كما لا يخفى.

بل لا بد وأن تكون خارقة للعادة، مقترنة بالتحدى، غير مكذبة له، ولا متقدمة عليه، ولا متأخرة عنه إلا كما حققناه، ولا يشكك في منع تقدم المعجزة على التحدى (أن يقول) آية صدقي أن في هذا الصندوق المغلق كذا على كذا مع سبق علمنا بخلوه عما أخبر به.

فإنه إذا ظهر — وإن جاز أن يكون مخلوقاً لله قبل التحدى — فليس الإعجاز في وجوده، وإنما هو في إخباره بالغيب.

وإذا عرفت ما حققناه من المعجزة ووجود شرائطها، فما سواها من الأفعال إن لم يكن خارقاً للعادة فلا إشكال، وإن كان خارقاً للعادة فيما أن يكون ذلك على يدي نبي أو غير نبي: فإن كان نبياً فلا إشكال أيضاً، وإن كان غير نبي بأن يكون ولياً أو ساحراً أو كاهناً أو غير ذلك فقد اختلفت أجوبة المتكلمين ههنا:

فذهبت المعتزلة وبعض الأصحاب إلى منع جواز ذلك على يدي من ليس بنبي، وقالوا: لو جاز ظهور مثل ذلك على يدي من ليس بنبي أفضى ذلك إلى تكذيب النبي واقترائه، وألا نعرف النبي من غيره، ولجوزنا في وقتنا هذا وقوع ما

جرى على أيدي الأنبياء من قبلنا، وذلك يوجب لنا التشكك الآن في كون البحر منفلقاً وانقلاب الموتى أحياء، وذلك مما لا يستريب في إبطاله عاقل.

وأما أهل التحقيق فلم يمنعوا من جواز إجراء مثل ذلك على يدى من ليس بنبي، لكن منهم من قال: إن ذلك لا يقع إلا من غير إيثار واختيار، بخلاف المعجزة.

وذلك كله مما لا ترتضيه فإنه ما من أمر يقدر من الأفعال الخارقة وغير الخارقة إلا وهو مقدور لله تعالى أن يظهره على يدى من شاء من عباده على حسب إيثاره واختياره، وإنكار ذلك يجر إلى التعجيز، وإبطال كون الفعل مقدوراً لله — تعالى — وهو مستحيل.

ثم كيف ينكر وقوع مثل ذلك مع اشتهار ما جرى من قصة أصحاب الكهف، وأمى موسى وعيسى، وما تم لهما من الآيات الغريبة والأمور العجيبة التي لم تجر العادة بمثلها، ولم يكونوا أنبياء إجماعاً، بل وما جرى للسحرة في أيام جرجيس وموسى عليهما السلام؟.

وليس ذلك مما يفضى إلى تكذيب النبى، إذ ليس شرط المعجزة ألا يؤتى بمثلها، وإلا لما جاز أن يأتى النبى بما أتى به الأول، وهو خلاف المذهبين، بل شرطها أن تقع موقع التصديق له فيما يدعيه، كما سلف.

وما ذكره من تجويز الخراق العادات في زمننا فهو إنما يستحيل بالنظر إلى العادات لا بالنظر إلى العقليات، كما سبق تحقيقه.

فإذا الفرق المرضى ليس إلا في أن المعجزة واقعة على وفق الدعوى دون غيرها من الأفعال، ولا افتراق بينهما في الجواز العقلى (أو) في غير ذلك.

لم يبق إلا قولهم: إن الإضلال على الله — تعالى — جائز، وإظهار المعجزة على يد الكاذب جائز أيضاً، وذلك أيضاً موضع إشكال، وقد أجاب عنه بعض الأصحاب فقال: لو توقف العلم بتصديقه على العلم بكون المصدق له غير (قاصد) للإغواء.

وعلى كونه غير كاذب، أوجب أن من حضر مجلس الملك وقد قام فيه واحد من عرض الناس فادعى الرسالة، ووقعت المعجزة له من الملك على النحو المفروض، ألا يحصل له العلم بصدقه، مع قطع (النظر) عن كون الملك غير قاصد للإغواء، وذلك مخالف للضرورة ومكابر للبديهة، وفيه نظر.

فإذا السبيل في الانفصال عن هذا الخيال أن يقال: قد بينا أن إظهار المعجزة على يده في مقرر دعواه، وحصولها على وفق مقالته، ينزل منزلة التصديق بالقول: إنك صادق فيما تقول.

فلو كان الرسول كاذباً لكان المصدق له كاذباً، وقد بينا استحالة ذلك في حق الله — تعالى — فهذا مع تقرير القول بأن مقصوده إنما هو الإغواء وإلقاء الناس في المضال والأهواء (جمع بين النقيضين وذلك أنه) إذا ثبت استحالة الكذب في حق الله — تعالى — وأن إظهار المعجزة على يده دليل على تصديقه في رسالته استحالة كونه كاذباً، مما لا معنى له إلا أنه رسول، والجمع بين كونه كاذباً أى ليس برسول وبين ما يدل على أنه رسول مستحيل قطعاً.

وبهذا يتبين ضعف قول بعض الأصحاب بجواز ظهور المعجزة على يد الكذاب، بل لو قدر كذب من ظهرت المعجزة على يده، من غير ما دلت المعجزة منه على صدقه، لقد كان ذلك بالنظر إلى العقل جائزاً، ولما كان وقوعه بالنظر إليه ممتنعاً.

وعند هذا فلا بد من التنبيه لدقيقة شدت عن مطولات الكتب وجهابذة المتكلمين: وهى أنه لو قال النبى: آية صدقى ظهور جمل أو ناقة في هذا الصندوق أو هذه الصخرة، (وذكر) من نعتة وصفته — مع سبق علمنا بعدم ذلك — ثم ظهر على وفق قوله ودعواه، فعلى قولنا بجواز ظهور الخارق على يد من ليس بنبي يجوز أن يكون قد أوتى بمُخْبِرٍ خيره قبل التحدى.

وعند ذلك فالخارق إنما هو علمه بذلك وإطلاعه عليه لا نفس خيره عند التحدى، وبعد العلم به فإن ذلك ليس بمعجز، وإلا كان كل من أخبر عن ذلك، بعدما حصل له العلم به، أن يكون خيره معجزاً، وهو هوس.

وإذا لم يكن الخارق المعجز إلا ما قُضى بجواز سبقه على التحدى، فقد سبق إلى فهم بعض المجوزين لذلك، القاصرين عن الإحاطة بقواعد خواص المتكلمين، أن ذلك لا يكون آية ولا دليلاً على الصدق.

ولا يعلم أن ذلك يجر إلى إبطال إعجاز القرآن وجعله دليلاً مصدقاً، لتحقيق هذا المعنى فيه، بل ويلزم منه إبطال سائر المعجزات، لجواز أن يكون قد أعلم الله ذلك الشخص بأنه سيشق البحر في وقت كذا، وسيقلب العصا حية إلى غير ذلك، وأنى يكون ذلك والله — تعالى — بما منحه من هذا الاطلاع الخارق والإحاطة بالمعجزة — مع علمه بأنه سيتحدى ويستند في الاستدلال والإعجاز إلى ما أظفره به — ينزل منزلة التصديق له بالقول.

وإن تأخرت معرفة ذلك إلى حين؟! وهل بين ذلك وبين ما لو كان حصوله مقارناً للدعوى فرق في هذا المعنى؟.

نعم، شرط ذلك ألا يكون هذا الخارق قبل التحدى قد ظهر للناس منه، واشتهر عنه، فإن إظهاره لهم عند دعوته لا ينزل في نظر العقلاء منزلة التصديق، وهذا بخلافه إذ لم يكن ظهوره لهم على يده إلا مقارناً لدعوته، ومن نظر فيما قررناه بالتحقيق اندفع عنه خيال اشتراط عدم سبق المعجزة مطلقاً، في تنزيله منزلة التصديق.

وما أشير إليه من إلزام إفحام الرسل فإنما يلزم أن لو قيل بوجوب الإمهال في النظر، والاعتبار بالغير، وهو إنما يلزم المعتزلة، حيث اعترفوا بوجوب الإمهال عند الاستمهال، ولا محيص لهم عنه، فأما على رأى أهل الحق فلا.

وأنى يجب ذلك على من ظهر صدقه في مقالته، بالدلالات الواضحة، والمعجزات اللائحة، لا سيما وهو متصد للدعوة الشائخة، والكلمة الباذخة، وما فيها من صلاح نظام الخلق، والإرشاد إلى السبيل الحق، الذى به يكون معاشهم في الدنيا، وحصول سعادتهم في الآخرة؟!.

وإنما ذلك مبنى على فاسد أصول الخصوم في التحسين والتقبيح، وقد أبطلناه، بل ولو وقع الإلزام على — أصلهم — بقبح التأخر والإمهال في النظر، حيث لم

يرشدهم إلى المصالح، ويحذرهم من المهالك، ويعرفهم طريق السعادة ليسلكوها، ومفاوز المخافة ليرهبوها، بعدما ظهر صدقه واتضحت كلمته بالمعجزات القاطعة، والبراهين الساطعة، لم يجدوا إلى دفع ذلك سبيلاً.

كيف وأن ما يجب النظر لأجله فالتبى قائم بصدده ومتكفل بأوده، من تعريف ذات الباري وصفاته، وما يتعلق بأحكام الدنيا والأخرى؟! ولهذا إذا فحص عن أحوال الأنبياء والمرسلين وجدناهم في الدعوة إلى الله — تعالى — وإلى معرفة وحدانيته سابقين، ولذلك على دعوى النبوة مُقَدِّمِينَ.

وعند ذلك فليس طلبُ الإمهال مع ما ظهر من صدق الرسول، ودعوته إلى ما فيه صلاح نظام المدعو، مع إمكان وقوع الهلكة على تقدير التأخر، إلا كما لو قال الوالد لولده — مع ما عرف من شفقتة، وحنوه ورأفته — إن بين يديك في هذا الطريق سبعاً أو مهلكة، وإياك وسُلوَكه، وكان ذلك في نفسه ممكناً، فقال الولد: لا أمتنع من ذلك ما لم أعرف السبع أو المهلكة.

لقد كان ذلك منه في نظر أهل المعرفة يُعد مستقبحاً، ومخالفاً للواجب، ولو لم ينته فهلك كان ملوماً مذموماً غير معذور.

وأما ما ذكروه من قبح البعثة إلى من علم الله أنه لا يؤمن فهو أيضاً مبني على أصلهم في التكليف بما لا يطاق، والقبح والحسن، وقد أفسدناه.

ثم يلزم الصابئة الملتزمين لتصديق شيث وإدريس، ومن التزم من البراهمة بتصديق آدم وإبراهيم، المنع من إحالة تصديق غيرهم من المرسلين.

فإنه مهما وجد دليل، يدل على صدق بعض المخبرين بطريق اليقين، لم يمتنع وجود مثل ذلك في حق غيره أيضاً.

وما انفردت به التناسخية فهو فرع أصلهم في التناسخ وقد أبطلناه، وعند ذلك فلا بد من مُعرِّف يعرف بالطرق الجيدة، والأحوال السديدة، التي يتعلق بها صلاح الخلق في مآلهم، فإن ذلك مما لا يعرف العقل.

إذ الأفعال مما لا تقبح ولا تحسن لذواتها، حتى يسبق العقل بدرك الصالح والفساد منها، بل لعل العقل قد يقبح — مع النفس — بغض الأفعال التي تحصل بها الملاذ وتعلق بها الأغراض، إذا قطع النظر عما يتعلق بها من الملاذ.

ثم العبد إذا انتهى إلى العالم العلوى أو السفلى جزاء على فعله، فما يفعله في حالة خسته أو في حالة رفعته، مما يوجب اقتضاء زيادة في حاله يبقى مما لا مقابل له، لانتهاؤه في درجة الثواب إلى ما لا درجة للثواب بعدها.

وكذلك في درجة العقاب أيضاً، وهو مما يفضى إلى تعطيل طاعة من هو في الدرجة العليا عن الثواب، ومعصية من هو في الدرجة السفلى عن العقاب، وهو مما يقبح على موجب اعتقادهم، ولا محيص عنه.

ولا يُتخيل أن إنكار الرسالة مما يستدعى الإقرار بها، من جهة الخير عن الله — تعالى — بأن لا إرسال ولا رسول، كما ظن بعض الأصحاب، إذ الخير بذلك ونفيه إنما يستند عندهم إلى الدليل العقلى لا إلى التوقيف السمعى، وذلك لا يلزم منه الاعتراف بالرسالة أصلاً، إلى غير ذلك من قضايا العقول.

فإذا قد تنخل من مجموع ما ذكرناه، عند النظر اللبيب، والفهم الأريب، جواز الإرسال، وامتناع لزوم المحال، وسيتضح ذلك زيادة إيضاح ببيان وقوعها بالفعل، إن شاء الله تعالى.

٢- الطرف الثاني:

في بيان وقوعها بالفعل وإثبات معرفتها بالنقل

ومن ثبتت نبوته واشتهرت رسالته بالمعجزات والدلالات القطعية، أكثر من أن يحصى (ولنقتصر) من ذلك على إثبات نبوة سيد الأولين والآخرين، وخاتم المرسلين، محمد — صلى الله عليه وعلى آله أجمعين — إذ الطوائف على إنكار بعثته متفقون، وفي مأخذهم مختلفون.

فرب من أنكر رسالته بمجرد القدح في معجزاته، والطعن في آياته، كالنصارى وغيرهم من المعترفين بجواز نسخ الشرائع وبعثة الرسل.

ورب من أنكر رسالته، لاعتقاده إحالة نسخ الشرائع وتبدل الذرائع، كبعض اليهود، لكن منهم من أحال ذلك عقلاً كالشمعنية، ومنهم من أحاله سمعاً كالعنانية، ولم يوافق أهل الإسلام على كونه نبياً غير العيسوية، فإنهم معترفون برسالته، لكن إلى العرب خاصة، لا إلى الأمم كافة.

والذى يدل على صحة رسالته، وصدقه في دعوته، ما ظهر على يده من المعجزات والآيات الباهرات.

فمن جملتها القرآن المجيد، الذى ﴿لَا يَأْتِيهِ الْبُطْلُ مِنْ بَيْنِ يَدَيْهِ وَلَا مِنْ خَلْفِهِ﴾ تَنْزِيلٌ مِّنْ حَكِيمٍ حَمِيدٍ ﴿١﴾ فَإِنْ مِنْ نَظَرٍ بَعِينَ الْإِعْتَابِ، وله قدم راسخ في الاختبار، علم أن القرآن من أظهر المعجزات، وأبلغ ما تخرق به العادات، وأن ذلك مما لا يدخل تحت طوق البشر.

ولا يمكن تحصيله (بفكر) ولا نظره، لما اشتمل من النظم الغريب، والأسلوب المخالف لما استنبطه البلغاء من الأوزان والأساليب، مع الجزالة والبلاغة، وجمع الكثير من المعاني السديدة في الألفاظ الوجيزة الرشيقة، وإليه الإشارة بقوله — ﷺ: «أُوتِيَتْ جَوَامِعُ الْكَلِمِ، وَاخْتَصِرَتْ لِيَ الْحِكْمَةُ اخْتِصَارًا» وذلك كما دل على

وحدانيته، وعظم صمديته، والإرشاد لمن ضل إلى معرفته بقوله: ﴿يُسْقَى يَمَاءٌ وَجِدٌّ وَتَفَضُّلٌ بَعْضُهَا عَلَى بَعْضٍ فِي الْأَكْثَلِ﴾^(١).

فإنه بينة على أن ذلك كله ليس إلا بمشيئته وإرادته، وأنه مقدور بقدرته، وإلا فلو كان ذلك بالماء والتراب والفاعل له الطبيعة لما وقع الاختلاف.

ومما كثرت معانيه، وقل لفظه، على أتم بلاغة وأحسن فصاحة قوله تعالى: ﴿خُذِ الْعَفْوَ وَأْمُرْ بِالْعُرْفِ وَأَعْرِضْ عَنِ الْجَاهِلِينَ﴾^(٢).

فإنه مع قلة ألفاظه ورطوبتها قد دل على العفو عن المذنبين، وصلة القاطعين، وإعطاء المانعين وتقوى الله، وصلة الأرحام، وحبس اللسان، وغض الطرف، وغير ذلك من المعاني.

ومن أراد زيادة الاختبار فعليه بالاعتبار، والنظر في مُجْمَلِهِ وَمُفَصَّلِهِ، وَمُحْكَمِهِ وَمُتَشَابِهِهِ فَإِنَّهُ يَجِدُ فِي طَيِّ ذَلِكَ الْعَجَبِ الْعَجَابَ، وَيَحْقُقُ بِمَا أَمَكْنَهُ مِنْ إدراكه إعجازه لذوى العقول والألباب، وأن أبلغ وأحسن ما نطقت به بلغاء العرب من ذوى الأحساب والرتب، المختصين من بين الأمم، المميزين عن سائر أصناف العجم، بما منحهم الله — تعالى — به من اللسان العربي المبين.

إذا نسبته إلى الكلام الرباني واللفظ اللاهوتي وجد النسبة بينهما على نحو ما بين اللسان العربي والأعجمي، ولَعَلِمَ مِنْ نَفْسِهِ مَا اشْتَمَلَ عَلَيْهِ مِنَ الإعجاز والبلاغة والإيجاز، وأن ذلك مما تتقاصر عن الإتيان بمثله أرباب اللسان، وتكل عن معارضته الانس والجان: ﴿قُلْ لِّينِ اجْتَمَعَتِ الْإِنْسُ وَالْجِنُّ عَلَى أَنْ يَأْتُوا بِمِثْلِ هَذَا الْقُرْآنِ لَا يَأْتُونَ بِمِثْلِهِ وَلَوْ كَانَتْ بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ ظَهِيرًا﴾^(٣).

فإنك ألا ترى إلى فصيح قول العرب، في معنى ارتداع سافك الدم بالقتل: «القتل أنفى للقتل» وفي قوله تعالى: ﴿فِي الْقِصَاصِ حَيَوةٌ﴾^(٤) وما بينهما. من الفرق في الجزالة والبلاغة، والتفاوت في الحروف الدالة على المعنى؟ ومن كان أشد

(١) سورة الرعد: ٤.

(٢) سورة الأعراف: ١٩٩.

(٣) سورة الإسراء: ٨٨.

(٤) سورة البقرة: ١٧٩.

تدرباً ومعرفة بأوزان، العرب، ومذاهبها في اللغات، وأساليبها في العبارات، كان أشد معرفة بإعجاز القرآن، وأسبق إلى التصديق والإيمان.

كما أن من كانت معرفته بعلم الطبيعة في زمن إبراهيم، وعلم السحر في زمن موسى، والطب في زمن عيسى أشد، كان أشد معرفة بالإعجاز، وأسبق للتصديق والقبول لما جاء به الرسول.

كيف والعرب مع شدة بأسها، وعظم مراسها، ومنعتهم عن أن يدخلوا في حكم حاكم ونبوتهم عن أن يقبلوا رسم راسم، منهم من أجاب بالقبول، وأذعن بالدخول، ومنهم من نكل عن الجواب، واعتضد بالقبائل والأصحاب، ولم يرض غير القيل والقال، والحرب والتزال، فاستنزل بالعنف عن رتبته، وأخذ بالقهر مع نبوته؟!.

فلو أن ذلك مما لهم سبيل إلى معارضته، أو إبداء سورة في مقابلته، مع أنهم أهل اللسان، وفصحاء الزمان.

لقد كانوا يبالغون في ذلك ما يجدون إليه سبيلاً، لإفحام من يدعى كونه نبياً أو رسولاً، إذ هو أقرب الطرق إلى إفحامه، وأبلغها في دحره وانحسامه، وادراء لما ينالهم في طاعته ومخالفته من الأوصاب، وكفا لما يلحقهم في ذلك من الأنصاب، وخراب البلاد ونهب الأموال، واسترقاق الأولاد.

لا سيما وقد تحدى بذلك تحدى التعجيز عن الإتيان بمثله، فقال: «فأتوا بكتاب مثله، بل بعشر سور من مثله، بل سورة واحدة» فلم يجدوا إلى ذلك سبيلاً، إلا أن منهم من وقف على معجزته، وعرف وجه دلالته، فواحد لم يسعه إلا الدخول في الإيمان والمبادرة إلى الإذعان، وواحد غلبت عليه الشقاوة، واستحكمت منه الطغاوة، فخذل بذنبه، ونكص على عقبيه، وقال: ﴿أَبَشْرًا مِمَّا وَحَدَّا نَفَعَهُ﴾^(١)، ﴿إِنْ هَذَا إِلَّا سِحْرٌ مُبِينٌ﴾^(٢).

(١) سورة القمر: ٢٤.

(٢) سورة المائدة: ١١٠.

ومنهم من حمّله فرط جهله، وقصور عقله، على المعارضة والإتيان بمثله، كما نُقِلَ من ترهات مسيلمة في قوله: «الفيل والفيل وما أدراك ما الفيل، له ذنب طويل، وخرطوم وثيل».

وقوله: «والزارعات زرعًا فالحاصدات حصدًا، والطاحنات طحنًا» إلى غير ذلك من كلامه، ولا يخفى ما في ذلك من الركاكة والفهافة، وما فيه من الدلالة على جهل قائله، وضعف عقله وسخف رأيه، حيث ظن أن هذا الكلام الغث الرث، الذي هو مضحكة العقلاء، ومستهزأ الأدباء، معارض لما أعجزت الفصحاء معارضته، وأعيت الألباء مناقضته، من حين البعثة إلى زماننا هذا.

بل لو نقر العاقل على ما فيه من الإخبار بقبص الماضي، وأحوال الأولين، على نحو ما وردت به الكتب السالفة، والتواريخ الماضية، مع ما عرف من حال النبي ﷺ من الأمية، وعدم الاشتغال بالعلوم والدراسات.

بل وما فيه من الإخبار عما تحقق بعدما أخبر به من الغائبات، كما في قوله تعالى: ﴿قُلْ لِّئِنْ أَجْتَمَعَتِ الْإِنْسُ وَالْجِنُّ عَلَيَّ أَنْ يَأْتُوا بِمِثْلِ هَذَا الْقُرْآنِ لَا يَأْتُونَ بِمِثْلِهِ وَلَوْ كَانَتْ بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ ظَهِيرًا﴾^(١) وقوله: ﴿لَتَدْخُلَنَّ الْمَسْجِدَ الْحَرَامَ﴾^(٢) وقوله: ﴿وَعَدَكُمُ اللَّهُ مَغَانِمَ كَثِيرَةً تَأْخُذُونَهَا﴾^(٣) وقوله: ﴿الْعَمَّ غَلِبَتِ الرُّومُ﴾^(٤) في أدنى الأرض وهم من بعد غلبتهم سيغلبون^(٥) لقد كان ذلك كافيًا له في معرفة إعجاز القرآن، وصادًا له عن المكابرة والبهتان.

ومن جملة آياته، ومعجزاته الظاهرة حنين الجذع اليابس إليه، وسلام الغزالة عليه، وكلام الذراع المسموم له، وتسبيح الحصى في يده.

ولا محالة أن هذه كلها من الخوارق للعادات، وليست مما يدخل تحت وسع شيء من المخلوقات وأنه نبي ﴿وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَىٰ﴾^(٦) إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَىٰ^(٧).

(١) سورة الإسراء: ٨٨.

(٢) سورة الفتح: ٢٧.

(٣) سورة الفتح: ٢٠.

(٤) سورة الروم: ١: ٣.

(٥) سورة النجم: ٣، ٤.

وللخصوم على ما ذكرناه أسئلة:

السؤال الأول:

أنهم قالوا: ما ذكرتموه من كون القرآن معجزاً لا بد من أن تثبتوا بطريق قطعي يقيني، أنه مما ظهر على يده، واقترن بدعوته، اقتران التصديق، والا فلا نأسن أن ذلك من خلق الأولين، أو تحرصات المتأخرين.

ثم إن ذلك — ولو كان مسلماً — فلا بد أن تبينوا وجه الإعجاز فيه، وذلك يتعذر، من جهة أن القرآن قد يطلق بمعنى المقروء، وقد يطلق بمعنى القراءة: فإن كان المقروء هو المعجز فذلك عندكم صفة قديمة قائمة بذات الرب تعالى.

والصفة القديمة يستحيل أن تكون معجزاً، إذ لا اختصاص لها بحادث دون حادث، وإن كان المعجز هو القراءة، التي هي فعله وكسبه، فليست معجزة، فإنها لا تنزل منزلة التصديق له فيما يقوله، كما سلف.

وأما ما ذكرتموه من وجه إعجازه في النظم والبلاغة والفصاحة، فأنتم في ذلك مختلفون: فقائل إن: المعجز هو النظم دون الفصاحة، وقائل الفصاحة دون النظم، وقائل إن المعجز فيه صرف الدواعي عن الإتيان بمثله.

وقائل: إن المعجز فيه هو المجموع، وهذا الاختلاف مما يوجب خفاء الإعجاز فيه، والمعجز يجب أن يكون وجه إعجازه ظاهراً بالنسبة إلى جل من هو معجزة بالنظر إليه، ودليل عليه، ظهوراً لا يكون فيه شك ولا ريب.

وما ذكرتموه، من عجز بلغاء العرب من مقابلته، وكلاهم عن معارضته، فإنما يتحقق أن لو ثبت أنه تحدى عليهم به، ومنعهم من الإتيان بمثله، وذلك غير معلوم، فلا بد من إثباته، ثم ولو ثبت أنه تحداهم به فما الذي يؤمننا من أن المعارضة وقعت، واتفقت الأهواء على دفعها وإبطالها، أو صرف الله دواعي الخلق عن نقلها وأنسابهم إليها، أو أن خوف السيف منعهم من إظهارها.

أو أنهم لم يتعرضوا بالمعارضة لإعراضهم عن النظر في أن ذلك مما يوجب إفحامه وإبطال دعوته، أو أن إعراضهم كان قصداً لإهانته وإخماله بترك معارضته، أو لاعتقادهم أن السيف والسنان أقرب إلى إخماد تأثيرته وإطفاء جهرته من الإتيان

بمعارضته والتطويل في محاورته، وإلا فكيف يعجزون عن الإتيان بمثله وهو غير خارج عن حروف المعجم، التي يتكلم بها العرب والمعجم، والألكن والألسن؟ كيف وإنه ما من أحد إلا وهو قادر على أن يأتي منه بالكلمة والكلمات، والآية والآيات، ومن كان قادراً على ذلك كان قادراً على كله، لكن غاية ما يقدر أنه يتميز عليهم بنوع فصاحة وجزالة، وذلك غير مستحيل، إذ التفاوت فيما بين الناس — في ذلك — واقع لا محالة.

وليس له حد يوقف عنده، إذ ما من فصيح إلا ولعل ثم من هو أفصح منه، فغير ممتنع أن تنتهي الفصاحة في حق شخص إلى حد يُعجز عن الإتيان بمثله، وذلك لا يوجب جعله نبياً.

وإلا للزم أن من كان دونه في الدرجة أن يكون نبياً وكلامه معجز بالنسبة إلى من هو دونه، وأن يكون هو متبوعاً بالنسبة إلى من هو دونه وتابعاً بالنسبة إلى من هو أفصح منه.

ثم إنه يمتنع أن يكون معجزاً من وجهين:

الوجه الأول: أنه من الجائز أن يكون ذلك قد حصل له قبل التحدى بالنبوة، وادعاء الرسالة ولم يظهر عليه، فإنه لا مانع — على أصلكم — من إجراء الخوارق علي يد من ليس بنبي، وعلى تقدير جواز تقدمه على التحدى يخرج عن أن يكون دالاً على صدقه من حيث إن المعجزة لم تدل إلا من جهة أنها نازلة منزلة التصديق بالقول.

وذلك لا يكون إلا مع وجودها عند الدعوى، لا قبلها، كما سبق، وليس إظهار ذلك عند الدعوى خارقاً، كما في الإحياء، وشق البحر ونحوه، بل هو محض تلاوة وتكرار.

ولا افتراق فيه بين إنسان وإنسان، وإنما الخارق إظهاره إليه وإطلاعه عليه، ومع جواز سبقه يمتنع أن يكون دالاً على صدقه.

والوجه الثاني: أن من حفظه، ومضى به إلى أهل بلد لم تبلغهم الدعوة ولم يسمعوها بمثله، ولا بمن ورد على يده، فتحدى به عليهم، فلا بد من أن يوجب التصديق أو التكذيب: فإن أوجب التصديق فهو معلوم كذبه، وأن أوجب

التكذيب مع ما ظهر لهم على يده من الخارق، أفضى إلى إفحام الرسل، وإبطال المعجزات وظهور الآيات.

ولذلك (لا سبيل) إلى القول بمثل ما ينقل ويحفظ أن يكون معجزاً، دالاً على صدق الرسالة، بل المعجزات يجب أن تكون كشق البحر وإحياء الموتى وقلب العصا حية إلى غير ذلك، مما لا سبيل إلى ظهوره على يد (غير نبي).

فإذا قد ثبت أنه لا إعجاز في القرآن، ثم ولو كان معجزاً بناء على كونه خارقاً لوجب أن يكون ما ظهر من العلوم الرياضية، كالمهندسية والحسابية، معجزاً وأن يجب التصديق لمن أتى به عند تحديه بالرسالة ودعواه للنبوّة، وهو محال.

وما ذكرتموه من تسبيح الحصى وانشقاق القمر، وتكليم الغزالة، وحنين الجذع، ونحو ذلك فأحاد هذه الأمور غير معلومة، ولا منقولة بطريق التواتر، وإنما هي مستندة إلى الآحاد، وهي مما لا سبيل إلى التمسك بها في القطعيات، وإثبات النبوات.

وزادت العناية على هؤلاء، فقالوا: قد ثبت أن موسى الكليم كان نبياً صادقاً بما ظهر على يده من شق البحر وقلب العصا حية، وبياض بده، إلى غير ذلك. وقد نقل عنه بالتواتر خلف عن سلف أنه قال لقومه: «هذه الشريعة مؤبدة عليكم، لازمة لكم ما دامت السموات والأرض» فقد كذب كل من ادعى نسخ شريعته، وتبديل ملته، فلو قلنا: إن محمداً كان نبياً، وإن شرعه ناسخ بطريق الصدق، للزم أن يكون موسى الكليم فيما قاله كاذباً، وهو محال.

وزادت الشمعنية على العناية بأن قالوا: لو جاز أن يكون محمد نبياً لجاز القول بنسخ الشرائع، والنسخ في نفسه محال، فإنه إذا أمر بشيء فذلك يدل على حسنه وكونه مراداً، وأن فيه مصلحة.

فلو نهي عنه أنقلب الحسن قبيحاً والمصلحة مفسدة، وما كان مراداً غير مراد، ويلزم من ذلك البداء والتدم بعد الأمر والطلب، وهو ممتنع في حق الله — تعالى، ثم إن مدلول النسخ في الوضع ليس إلا الرفع، وذلك لا سبيل إلى تحققه، فيما أمر به ونهى عنه.

فإنه أما أن يكون الرفع لما وقع أو لما لم يقع: فإن كان لما وقع فهو محال، وإن كان لما لم يقع فرفع غير الواقع محال أيضًا كما وقع في الواقع.

وأما العيسوية منهم فإنهم قالوا: سلمنا ظهور المعجزات على يده، واقتراها بدعوته، لكنه إنما ادعى الرسالة للعرب خاصة، لا إلى الأمم كافة، فلا بد لبيان عموم دعواه من دليل قاطع، ولا سبيل إليه.

والجواب عن كلمات أهل الزيغ عن الصواب:

أما إنكار القرآن على يده، واقتراعه بدعوته فمما لا سبيل إليه، إلا في حق من رفع نقاب الحياء عن وجهه، وارتكب جحد الضرورة الحاصلة من أخبار التواتر بذلك، فإن ما من عصر من الأعصار.

ولا قطر من الأقطار، إلا والناس فيه بأسرهم مطبقون، الموافقون والمخالفون، على أن ذلك مما لم يظهر إلا على يده، ولا صدر إلا من جهته، واستقر ذلك في الأنفس، على نحو استقرار العلم بالملوك الماضية والأئمة السالفة، والبلاد النائية، فمن تفوه بإنكاره فقد ظهرت مخازيه، وسقطت مكالمته، وكان كمن أنكر وجود مكة وبغداد.

ووجود من اشتهر من هؤلاء العباد، ونحو ذلك، وبه يندفع تشكيك من شكك على نفى العلم الحاصل بالأخبار، الواردة على لسان الجمع الكثير والجم الغفير، بأن ما من واحد إلا والكذب في حقه ممكن، وحصول العلم بخبره ممتنع، وذلك لا يتتفى عنه بسبب انضمامه إلى من هو مثله في الرتبة، ولا حاجة إلى الإطناب.

وأما جواز الإعجاز من جهة القراءة والمقروء فتهويل لا حاصل له، فإننا لا نقول: إن المعجز هو الصفة القديمة القائمة بذات الرب — تعالى، ولا ما يتعلق من القراءة بكسب القارئ، بل وجه الإعجاز فيه قد يتقرر من وجهين:

فتارة نقول: إن المعجز هو إظهار ذلك المقروء القائم بالأنفس على لسان الرسول بما خلق الله من العبارات الدالة عليه، فلا يكون كلامه الدال هو المعجز، ولا المدلول بل إظهار ذلك المدلول بكلامه، عند تحديه بنبوته.

ولا محالة أن ذلك مما يتقاصر عن تحصيله أرباب الفكر، ويكلُّ دونه حذاق أهل النظر، وذلك كما ذكرناه في قضية المتحدى بإظهار ما في الصندوق ونحوه. وتارة نقول: إن المعجز هو هذه العبارات، وهذه الكلمات، من جهة ما اشتملت عليه من الفصاحة والبلاغة والنظم المخصوص، وذلك مما لا يدخل تحت قدرة النبي، ولا هو متوقف على إرادته، بل هو مقدور ومخلوق لله — تعالى — وما هو مقدور له ومتعلق كسبه فليس إلا حفظه وتلاوته، ونسبته إليه كنسبته إلينا، فإننا نعلم من أنفسنا عند قراءته.

والشروع في تلاوته، أن ما (هو) متعلق كسبنا منه ليس إلا القراءة والتلاوة، دون الظم والبلاغة، وما اشتمل عليه من الفصاحة، لكن لما اختص بإظهار ذلك على لسانه، بطريق الوحي عن ربه، مقارناً لدعوته. وكان ممن تكل عن الإتيان بمثله قوى البشر، ويعجز عن معارضته ذوو القدر، كان ذلك دليلاً على صدقه، كما سلف.

ومن صفت فطرته، واشتدت قريحته، وكان ناظراً (أريئاً) علم أن ما من آية من القرآن إلا وهى — لما اشتملت عليه من النظم البديع، والترتيب البليغ، والمعنى — معجزة، وأنه من عند رب العالمين، وعلى قدر سلامة الفطر، وصحة النظر يقع التفاوت بين الناظرين في إعجاز القرآن العظيم، فرب شخص يكون عنده بالنظر إلى نظمه وحده معجزة، (و) بالنظر إلى بلاغته معجزة، ورب شخص يكون الإعجاز عنده من الأمرين.

وعلى هذا التفاوت يكون الاختلاف بين الآية والسورة والكتاب برمته في الإعجاز، فالخفاء إن وقع في إعجازه، بالنسبة إلى نظمه أو بلاغته، أو بالنظر إلى آية وسوره، فلا خفاء بأن مجموع ذلك يكون خارقاً معجزاً، ولا اختلاف فيه عند القائلين به.

وأما إنكار تحديه بالقرآن للعرب وإفحامه ذوى الأدب، فهو أيضاً مما علم بالضرورة والنقل المتواتر، كما علم وجوده وظهور القرآن على يده، ولا حجة لإنكاره.

كيف والقرآن مشحون بقوارع من الآيات دالة على التحدى، ونعى العرب؟
 مثل قوله: ﴿فَأْتُوا بِكِتَابٍ مِّنْ عِندِ اللَّهِ﴾^(١)، ﴿فَأْتُوا بِعَشْرِ سُورٍ﴾^(٢)، ﴿فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِّنْ مِّثْلِهِ﴾^(٣)، وقوله: ﴿لَّيِّنَ اجْتَمَعَتِ الْإِنْسُ وَالْجِنُّ عَلَىٰ أَن يَأْتُوا بِمِثْلِ هَٰذَا الْقُرْآنِ لَا يَأْتُونَ بِمِثْلِهِ﴾^(٤) إلى غير ذلك من الآيات فكيف يقال بإنكار وقوع التحدى؟.

ثم ما من آية من هذه الآيات إلا وهى منقولة على لسان التواتر، وهو سواء في سائر الآيات، وذلك مما يمتنع معه القول بكونها مؤلفة بعد النبي ﷺ، أو أنها مجمعة لغيره من الأنام.

فإذا ثبت تحديه به العرب وأرباب الفضل منهم والأدب، فلو وقعت المعارضة منهم لاشتهر ذلك ولتوفرت الدواعي على نقله كما توفرت على نقل غيره، إما على لسان الموافق أو المخالف، إذ السكوت عن مثل هذا والتواطؤ على تركه مما تقضى العادة الجارية بإحاطته، والمدعى لذلك ليس هو — في ضرب المثال — إلا كمن يدعى ظهور نبي آخر بعد النبي ﷺ، أو وجود إمام قبل الأئمة الأربعة، أو أن البحر نشف في بعض الأوقات، أو الدجلة أو الفرات، ولا يخفى ما في ذلك من الإبطال.

ولا يمكن أن يكون خوف السيف مانعاً من نقل ذلك وإظهاره في العادة كما لم يمنع دعوى المعارضة في كل زمان، وإن كان ذلك لما في القرائن، بل الواجب، بالنظر إلى العادات ومقتضى الطباع، النقل لمثل ما هو من هذا القبيل.

ولو على سبيل الإسرار، كما قد جرت به عادة الناس في التحدث بمساوئ ملوكهم وإظهار معايبهم، وإن كان خوف السيف قائماً في حقهم، لا سيما وبلاد الكفار متسعة، وكلمة الكفر في غير موضع شائعة، فلو كان ذلك مما له وقوع لقد أشيع كما أشيع غيره مما ليس بموافق للدين، ولا يتقبله أحد من المسلمين.

(١) سورة القصص: ٤٩.

(٢) سورة هود: ١٣.

(٣) سورة البقرة: ٢٣.

(٤) سورة الإسراء: ٨٨.

ولا جائز أن يقال: إن ترك المعارضة محمول على الإهمال، أو على الغفلة عن كون المعارضة موجبة للإفحام، أو على اعتقاد أن السيف أبلغ في دحره وردعه وإبطال دعوته، فإن النبي ﷺ قد كان يقرعهم بالعى، ويردد عليهم تعجيزهم في الأحياء.

ويقول: ﴿فَاتُوا بِسُورَةٍ مِّثْلِهِ وَادْعُوا مَنِ اسْتَطَعْتُمْ مِنْ دُونِ اللَّهِ﴾ ^(١) مع أن العرب قد كانت في محافلها تتفاخر بمعارضة الركيك من الشعر، وتتناظر في مجالسها بمقابلة السخيف من النثر، ولا محالة أن القرآن في نظر من له أدنى ذوق من العربية.

وأقل نصاب من الأمور الأدبية، لا يتقاصر عن فصيح أقوال العرب، وبديع فصولهم في النظم والنثر، بل والخطب، فكيف يخطر بعقل عاقل، أو يتوهم واهم، أن العرب مع ما أوتوه من العقل الغزير، ومن حسن التصرف والتدبير، تتركوا معارضة القرآن، إحساساً به وإهمالاً، أو لغفلتهم أن ذلك مما يدفع الضرر عنهم، أو لأن السيف أنجع وأوقع لهم.

مع ما كان المسلمون عليه من شدة البأس وعظم المراس، والقوة الباهرة، والعزيمة الحاضرة، والنصرة الحاضرة، وهم يمكنهم دفع ذلك كله بفصل أو سورة يقولها واحد منهم؟ إن هذا هو الخسران المبين.

ولا ننكر أن هذه المثالات، ووقوع هذه الاحتمالات — بالنظر إلى العقل، وإلى ذواتها — ممكنات، لكنها كما أوضحناه — بالنظر إلى العادة — من المستحيلات، ولا يلزم أن ما كان ممكناً باعتبار ذاته أن لا يلزم الحال من فرض وجوده أو عدمه باعتبار غيره، كما حققناه في غير موضع من هذا الكتاب.

ثم إن هذه الاحتمالات، إن كان الخصم كتابياً فهي أيضاً لازمة في إثبات نبوة من انتمى إليه والقول بتصحيح رسالة من اعتمد عليه، وذلك كالنصارى واليهود وغيرهم من أهل الجحود، فما هو اعتذاره عنها هو اعتذارنا عنها ههنا.

ولا يلزم من كون القرآن مركباً من الحروف والأصوات أن لا يكون خارقاً ولا معجزاً، لما بيناه، من اشتماله على النظم البديع والكلام البليغ، الذي عجزت عنه بلغاء العرب وفصحائهم.

وقدرة بعض الناس على الإتيان بما شابه منه كلمة أو كلمات لا توجب القدرة على ما وقع به الإعجاز، وإلا (كان) لكل من أمكنه الإتيان بكلمة أو كلمتين من نظم أو نثر أن يكون شاعراً، ناثراً، وأن لا يقع الفرق بين الألكن والألسن، ولا يخفى ما في ذلك من العبث والزلل.

فإننا نحس من أنفسنا العجز عن بعض ما نقل عن فصحاء العرب من نظم أو نثر، وإن كنا لا نجد أنفسنا وقدرتنا قاصرة عن الإتيان منه بكلمة أو كلمات، بل وليس هذا إلا نظير ما لو قيل بوجوب كون الجبل مقدوراً حمله بالنسبة إلينا، لكون بعضه مقدوراً، إذ هو زيف وسفسطة.

ثم ولو كان ذلك مقدوراً لهم لقد بادروا إلى الإتيان به، وسارعوا إلى دفع ما تحدى به على ما سلف.

لكن لا ننكر أن من مقدورات الله — تعالى — أن يظهر على يد غيره ما يُعجز عن الإتيان بمثله، وتكون نسبته إلى هذا المعجز كنسبة هذا المعجز إلى غيره من الكلام، وأن ذلك لو ظهر لكان مبطلاً لرسالته، أن لو كان التحدى بأنه لا سبيل إلى الإتيان بمثله.

لا أن يكون التحدى بإظهار ما هو خارق للعادة على يده فقط، أي لم يعهد له في العادة قبل ذلك مثال كما سبق تحقيقه، وكذا الكلام فيما هو دونه بالنسبة إليه أيضاً.

وأما منع جواز دلالة على الصدق بناء على جواز تقدمه (على الدعوى) فقد سبق وجه إبطاله فيما مضى، فلا حاجة إلى إعادته.

وأما ما فرض من جواز تحدى مَنْ حَفَظَهُ على أهل بلد لم تبلغهم الدعوة، فمجرد ظهوره على يده غير كاف مهما لم يُعلم بطريق قطعي أن ذلك مما لم يظهر على يد غيره.

وغاية ما في الباب أنهم لو علموا ظهور ذلك على يد غيره فذلك لا يوجب العلم بعدم ظهوره على يده (هو لكن) لعله لو تلاه عليهم لقد علم أنه مما لم يظهر على يده، من جهة اشتماله على شرح أحوال وأمور وأحكام، اختصت بأسباب ووقائع حدثت في زمن النبي ﷺ لو ذكرت بالنسبة إلى غيره لقد كان ذلك في نفسه يعد لغوًا من القول، وسفهاً من الكلام، ولا كذلك في حق النبي ﷺ، فإنه قد علم من جهة القطع أن ذلك مما لم يظهر على يد غيره بناءً على ما احتف به من القرائن القطعية، والأمور اليقينية، من نزوله على وفق أحوالهم، ومطابقته لأقوالهم.

وذلك كما في قصة براءة عائشة، وذم أبي لهب، وما ورد من الآيات في يوم بدر وأحد، إلى غير ذلك مما يمتنع تصوره عند كونه كاذبًا في دعواه، بل الباري — تعالى — (يطيع) على قلبه وعقله، ويختم على لسانه بحيث لا يتمكن من إتيانه والتحدى به أصلاً.

وأما غيره من الكتب الغريبة والأمور العجيبة، من الرياضيات والهندسيات والحسابيات، والأمور التي لا يمكن الإتيان بمثلها، فقد قيل: إن مستند إظهارها وسبب اشتهارها ليس إلا من النبيين والمرسلين، وغاية ما زيد فيها تميم وترتيب. ولو قدر أنها مما لم يظهر على يد نبي، فلا إحالة في ذلك، لما سلف، وعند التحدى بما وثبت كونها خارقة، يجب القول بالتصديق، والقبول بالتحقيق، لكون ما ظهر على يده نازلاً منزلة التصديق له، بخلق الله — تعالى — له ذلك على يده، واقتراحه بدعوته، كما سبق.

ثم إن ذلك لازم للخصم إن كان كتابياً، بالنسبة إلى ما ظهر على يد نبيه من المعجزات والآيات ولا مخلص له منه.

وما قيل: من أن آحاد المعجزات التي أشرنا إليها من انشقاق القمر، وتسبيح الحصى، ونحوه، لم يثبت بطريق متواتر فبعيد، فإننا نعلم — ضرورة — أن ما من عصر من الأعصار إلا وأصحاب الأخبار وأرباب الآثار وأهل السير والتواريخ قوم لا يتصور منهم التواطؤ على الكذب عادة، وهم بأسرهم متفقون على نقل آحاد هذه الأعلام وكذا في كل عصر إلى الصدر الأول.

ثم ولو سلم ذلك في الآحاد فلا محالة أن عموم ورودها يوجب العلم بصدور المعجزات عنه، وظهور الخوارق عنه جملة، كما نعلم — بالضرورة — شجاعة عنتر وكرم حاتم، لكثرة (ما رواه) النقلة عنهما (من) أحوال مختلفة تدل على كرم هذا وشجاعة هذا، وإن كان نقل كل حالة منها نقل آحاد لا نقل تواتر. وأما الرد على العنانية فيما تقولوه، وإبطالهم فيما تخرصوه فهو: أنهم، مع عجزهم عن صحة السند، في متن الحديث مختلفون.

فإن منهم من قال: الحديث هو قوله: «إِنْ أَطَعْتُمُونِي لِمَا أَمَرْتُكُمْ (به) وَهَيِّتْكُمْ عَنْهُ ثَبَّتْ لَكُمْ (كما) ثَبَّتَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ».

وليس في ذلك ما يدل على دوام الملك، فليس ذلك يناقض النسخ، ثم هو مشروط بطاعته، والالتزام بمأموراته، والانتفاء عن منهياته، وذلك مما لا يتحقق في حقهم بعده، ثم وإن قُدر أن المنقول هو قوله: «هذه الشريعة لازمة لكم خاتمة عليكم» فلا مانع من أن يكون ذلك مشروطاً بعدم ظهور نبي آخر، ويكون هو المراد باللفظ، ومع تصور هذا الاحتمال فلا يقين.

وأما استبعاد أن يكون الشيء الواحد حسناً قبيحاً، طاعة معصية، مصلحة مفسدة، مراداً غير مراد، فقد أشرنا إلى إبطال مستند هذه الأصول.

ونبهنا على زيف جميع هذه الفصول، من التحسين والتقبيح، ورعاية الصلاح والأصلح، ودلالة الأمر على الإرادة، بما فيه مقنع وكفاية.

ثم إنه لا يبعد صدور الأمر من الله — تعالى — نحو المكلفين بفعل شيء مطلقاً في وقت ويكون ذلك ممدوداً، في علم الله، إلى حين ما علم أنه ينسخه عنده، لعلمه بأن مصلحة المكلف في ذلك الأمر، لأعتقاده لموجبه، وكف نفسه عما يغويه، ثم يقطع عنه التكليف في الوقت الذي علم أنه سينسخه عنده لعلمه بما فيه من المصلحة وكف المفسدة ﴿يَمَحُوْا اللَّهُ مَا يَشَاءُ وَيُثَبِّتُ﴾ (١).

ويكون ذلك الفعل نفسه بالإضافة إلى وقت مُتعلّق المصلحة والحسن والإرادة، (و) بالإضافة إلى غيره متعلّق القبح والمفسدة والكراهة، وذلك كما أمر بالصيام نهاراً ونهى عنه ليلاً، ونحو ذلك.

وعلى هذا يندفع ما ذكره من البداء والندم، فإن ذلك إنما يكون أن لو انكشف له في ثاني الحال، ما أوجب له المنع عن الفعل، والنهي عنه، ولم يكن قد حصل ذلك له أولاً.

ومن استعمل من الأصحاب لفظ «الرفع» في النسخ، فليس المعنى به غير قطع استمرار ما كان له، من القوة والاستحكام وأن يبقى لولا النسخ، وذلك على وزان قطع حكم عقد البيع المطلق المستحكم بالنسبة إلى الفسخ، وهذا ليس برفع لما وجد ولا لما لم يوجد، ولا معنى للنسخ — عند الإطلاق به — إلا هذا، فقد بطل إذا ما تخيلوه، وفسد ما توهموه.

ولا يُتوهم إضافة قطع الاستمرار إلى الكلام، الذي هو صفة الرب الكريم، فإن العدم عليه مستحيل، بل المراد إنما هو قطع تعلقه بالمكلف، وكف الخطاب عنه، وذلك غير مستحيل.

وأما العيسوية فيمتنع عليهم — بعد التسليم بصحة رسالته وصدقه في دعوته — إلا الإذعان لكلمته، إذ لا سبيل إلى القول بتخصيص بعثته إلى العرب، دون غيرها من الأمم.

مع ما اشتهر عنه وعلم بالضرورة والنقل المتواتر (من) دعوته إلى كلمته طوائف الجبابرة، وغيرهم من الأكاسرة وتنفيذه إلى أقاصى البلاد، وملوك العباد، وقتال من عانده، ونزال من جاحده، ثم ذلك (معتمد) على سند الصدر الأول من المسلمين مع علمنا بأن ذلك الجح الغفير، والجمع الكثير، ممن لا يتصور عليهم التواطؤ على الباطل عادة، لا سيما لما كانوا عليه من شدة اليقين ومراعاة الدين، فلو لم يعلموا منه — ضرورة — أنه مبعوث إلى الناس كافة، وإلى الأمم عامة، من الأسود والأبيض، وإلا لما نقلوا ذلك رعاية للدين، مع أنه ترك الدين، وكذلك أيضاً من جاء من بعدهم على سنتهم، وهلم جرا إلى زمننا هذا.

ولو لم يكن نبياً على العموم لزم أن يكون قد كذب في دعواه، وأبطل فيما أتاه، وذلك محال في حق الأنبياء، وحق من ثبت عصمتهم بالمعجزات وقواطع الآيات.

وعلى هذا النحو ثبوت كونه ﴿وَحَاتَمَ النَّبِيِّينَ﴾^(١) وآخر المرسلين، حيث قال: «لا نبي بعدى» وتنزل الكتاب العزيز بمصدق ذلك، تشریفاً له وتكريماً فقال: ﴿وَحَاتَمَ النَّبِيِّينَ﴾.

وعلم ذلك (فيما مضى) من أهل عصره، ولم يزل تتناقله الأمم والأعصار في سائر الأقطار.

ومن لا يتصور عليهم التواطؤ على الكذب، واللهو واللعب، وعلم ذلك ضرورة من قوله وكتابته، فلا سبيل إلى جحده سمعاً، وإن كان ذلك جائزاً عقلاً. وهذا آخر ما أردنا ذكره من النبوات، والأفعال الخارقة للعادات.

والتوكل على رب الخيرات

obeikandi.com

القانون الثامن:

في الإمامة

ويشتمل على طرفين

obeikandi.com

واعلم: أن الكلام في الإمامة ليس من أصول الديانات، ولا من الأمور اللابُدِّيَّات، بحيث لا يسع المكلف الإعراض عنها، والجهل بها، بل لعمري إن المعرض عنها لأرجى حالاً من الواغل فيها، فإنها قلما تنفك عن التعصب والأهواء.

وإثارة الفتن والشحناء، والرجم بالغيب في حق الأئمة والسلف بالإزراء، وهذا مع كون الخائض فيها سالكاً سبيل التحقيق، فكيف إذا كان خارجاً عن سواء الطريق؟.

لكن لما جرت العادة بذكرها في أواخر كتب المتكلمين، والإبانة عن تحقيقها في عامة مصنفات الأصوليين، لم نر من الصواب خرق العادة بترك ذكرها، في هذا الكتاب، موافقة للمألوف من الصفات، وجرياً على مقتضى العادات. لكننا نشير إلى تحقيق أصولها على وجه الإيجاز، وتنقيح فصولها من غير احتياز.

والكلام فيها يشتمل على طرفين:

- (أ) طرف في وجوب الإمامة، وشرائطها، وبيان ما يتعلق بها.
- (ب) وطرف في بيان معتقد أهل السنة في إمامة الخلفاء الراشدين، والأئمة المهديين، الذين قضوا بالحق وبه كانوا يعدلون.

الطرف الأول:

في وجوب الإمامة وما يتعلق بها

مذهب أهل الحق من الإسلاميين أن إقامة الإمام واتباعه فرض على المسلمين شرعاً لا عقلاً، وذهب (أكثر) طوائف الشيعة إلى وجوب ذلك عقلاً (لا شرعاً) وذهب بعض القدرية والخوارج إلى أن ذلك ليس واجباً لا عقلاً ولا شرعاً. ونحن — الآن — نبتدئ بتقدم مذهب أهل الحق أولاً، ثم نشير إلى شبه المخالفين في معرض الاعتراض، وإلى وجه إبطالها عند الانفصال ثانياً.

قال أهل الحق: الدليل الحق القاطع على وجوب قيام الإمام واتباعه شرعاً ما ثبت بالتواتر من إجماع المسلمين في الصدر الأول بعد وفاة رسول الله ﷺ على امتناع خلو الوقت عن خليفة وإمام، حتى قال أبو بكر في خطبته المشهورة بعد رسول الله ﷺ: «ألا إن محمداً قد مات، ولا بد لهذا الدين ممن يقوم به».

فبادر الكل إلى تصديقه، والإذعان إلى قبول قوله، ولم يخالف في ذلك أحد من المسلمين، ولا تقاصر عنه أحد من أرباب الدين، بل كانوا مطبقين على الوفاق، ومصرين على قتال الخوارج، وأهل الزيغ والشقاق، ولم ينقل عن أحد منهم إنكار ذلك، وإن اختلفوا في التعيين.

ولم يزالوا على ذلك مع ما كانوا عليه من الخشونة في الدين، والصلابة في اليقين، وتأسيس القواعد، وتصحيح العقائد، من غير أن يرهبوا في الله لومة لائم، حتى بادر بعضهم إلى قتل الآباء والأمهات، والإخوة والأخوات، كل ذلك محافظة على الدين، وذنباً عن حوزة المسلمين، والعقل.

من حيث العادة يحيل الاتفاق من مثل هؤلاء القوم على وجوب ما ليس بواجب، لا سيما مع ما ورد به الكتاب العزيز من مدحهم، والسنة الشريفة في عصمتهم، فقال تعالى: ﴿كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ﴾^(١) وقال ﷺ: «أمتي لا تجتمع على الخطأ» — لا تجتمع أمتي على ضلالة — لم يكن الله بالذي يجمع أمتي

على الضلالة — وسألت الله ألا يجمع أمتي على الضلالة فأعطانيها» إلى غير ذلك من الأحاديث.

وهي وإن كانت آحادها آحاداً فهي، مع اختلاف ألفاظها وكثرتها تنزل منزلة التواتر في حصول العلم بما دلت عليه — من جهة العادة — قطعاً، وذلك على (نحو) علمنا بكرم حاتم وشجاعة عنتره. كما بينا فيما سلف.

ثم كذلك العصر الثاني والثالث، وهلم جرا إلى زماننا هذا، لم يزل الناس ينسجون على منوال أهل الصدر الأول، ويتبعون آثارهم، ويقتفون أخبارهم، على الخط القويم، والمنهج المستقيم.

ولذلك من نظر بعين الاعتبار، (وحلى نحره بالأخبار) وسلك طريق الرشاد، وجانب الهوى والعناد، لم يجد من نفسه الاختلاج بمخالفة شيء من ذلك أصلاً. ثم، والذي يؤكد ذلك النظر إلى مستند الإجماع، فإننا نعلم أن مقصود الشارع من أوامره ونواهيه، في جميع موارده ومصادره، من شرح الحدود والمقاصات، وشرع ما شرع من المعاملات والمناكحات، وأحكام الجهاد، وإظهار شعائر الإسلام في أيام الجمع والأعياد.

إنما هو لإصلاح الخلق معاشاً ومعاداً، وذلك كله لا يتم إلا بإمام مطاع من قبل الشرع، بحيث يفوضون أزمئتهم في جميع أمورهم إليه، ويعتمدون في سائر أحوالهم عليه، فأنفسهم — مع ما هم عليه من اختلاف الأهواء، وتششت الآراء، وما بينهم من العداوة والشحناء — قلما تنقاد بعضهم لبعض، ولربما أدى ذلك إلى هلاكهم جميعاً.

والذي يشهد لذلك وقوع الفتن واختباط الأمم، عند موت ولاية الأمر من الأئمة والسلاطين، إلى حين نصب مطاع آخر، وأن ذلك لو دام لزادت الهوشات، وبطلت المعيشات، وعظم الفساد في العباد، وصار كل مشغولاً بحفظ نفسه تحت قائم سيفه، وذلك مما يفضي إلى رفع اليدين، وهلاك الناس أجمعين، ومنه قيل: «الدِّينُ أَسُّ السُّلْطَانِ حَارِسُ الدِّينِ (والسلطان) تَوْأَمَانُ».

فإذا نصب الإمام من أهم مصالح المسلمين، وأعظم عمد الدين، فيكون واجباً، حيث عرف، بالسمع، أن ذلك مقصود للشرع، وليس مما يمكن القول

بوجوبه عقلاً، كما بيناه، اللهم إلا أن يعنى، بكونه واجباً عقلياً، أن في فعله فائدة، وفي تركه مضرة، لذلك ما لا سبيل إلى إنكاره أصلاً.

فإن قيل: الاحتجاج بإجماع الأمة فرع تصور الإجماع، وكما زعمتم أن العادة، تحيل اجتماع الأمة على الخطأ، فكذلك أيضاً بالنظر إلى العلماء، تحيل اجتماع الكل على حكم واحد (مع) ما هم عليه من اختلاف الطباع وتفاوت الأزمان، والسهولة والصعوبة في الانقياد.

كما يستحيل — من حيث العادة — اتفاقهم كافةً على القيام أو القعود في لحظة واحدة، في يوم واحد.

ثم وإن تُصوّر ذلك، فالاطلاع عليه لكل واحد من أهل العصر — مع انقسام المجتهدين إلى معروف وإلى غير معروف وتناثر البلدان، وتباعد العمران — أيضاً متعذر.

ثم وإن قدر أن ذلك كله متصور، لكن ما من واحد نفرضه منهم إلا ويجوز — عند تقديره منفرداً — أن يكون في ذلك الحكم مخطئاً، وذلك الجواز لا ينتقض وإن انضاف إليه، في ذلك الحكم، من أعداد المجتهدين، ما لا يحصى.

والذى يدل على جواز ذلك ورود النهى بصفة العموم وهو قوله: ﴿وَلَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ﴾ ^(١) ﴿وَأَنْ تَقُولُوا عَلَى اللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ﴾ ^(٢) ولو لم يكن ذلك منهم جائزاً وإلا لما فهموا عنه.

ولو كان ذلك حجة قطعية في الشرعيات لما ذكر، للزم أن يكون ذلك حجة في العقليات، وهو خلاف الإجماع.

وما ذكرتموه من الأحاديث فجعلتها آحاد لا معتبر بها في القطعيات، والأُمور اليقينية وإن استدُل على صحتها بإجماع الكافة عليها يلزم الدور وامتنع الاستدلال، ثم وإن كانت يقينية فمدلول اسم الأمة.

كل من آمن به من حين البعثة إلى يوم القيامة، وذلك غير متصور فيما نحن فيه، ومع حمله على أهل الحل والعقد من أهل كل عصر فيحتمل أنه أراد بالضلال

(١) سورة البقرة: ١٨٨.

(٢) سورة البقرة: ١٦٩.

أو الخطأ الكفر، أو ما يوجب الاعتقاد الخبيث، أو نوعاً آخر من أنواع الخطأ، إذ تناوله لكل ضلال وخطأ — إن كان — فليس إلا بطريق الظن والتخمين، دون القطع واليقين.

ثم وإن قدر أن المراد به العصمة من كل خطأ، والحفظ من كل زلل، فلا بد أن يبين وجود الإجماع فيما نحن فيه، وما المانع من أن يكون ثم نكير، وأنه لم تتحقق الموافقة إلا من آحاد المسلمين.

والذي يدل على ذلك قول عمر رضي الله عنه: «أَلَا إِنَّ بَيْعَةَ أَبِي بَكْرٍ كَانَتْ فَلَئِنَّ، وَقَى اللَّهُ شَرَّهَا، فَمَنْ عَادَ إِلَى مِثْلِهَا فَاقْتُلُوهُ» (أَي) إِنَّ بَيْعَةَ أَبِي بَكْرٍ مِنْ غَيْرِ مَشُورَةٍ (وَقَدْ) وَقَى اللَّهُ شَرَّهَا فَلَا نَعُودَ إِلَى مِثْلِهَا.

ثم إن الإجماع لا بد وأن يعود إلى مستند من الكتاب والسنة ولو كان للإجماع مستند لقد كانت العادة تحيل أن لا ينقل، مع توفر الدواعي إلى نقله، فحيث لم ينقل له مستند علم أنه غير واقع في نفسه.

وأيضاً فإن تعاون الناس على أشغالهم، وتوفيرهم على إصلاح أحوالهم، وأخذهم على أيدي السفهاء منهم، والقيام بما يجب عليهم في دينهم ودنياهم، مما تحذوهم إليه طباعهم وأديانهم، ويدل على ذلك انتظام حال العربان وأهل البوادي والقفار، الخارجين عن أحكام السلطان.

فإذا قاموا بذلك فيما بينهم لم يكن لإقامة واحد منهم، يحكم عليهم فيما يفعلونه، ويتأمر عليهم فيما يصنعونه، تعيين.

لا سيما وما من مسألة اجتهادية إلا ويجوز لكل واحد من المجتهدين أن يخالفه فيها بما يؤدي إليه اجتهاده وكيف يكون واجب الطاعة مع جواز المخالفة؟ وما الفائدة في نصبه؟.

نعم إن أدى اجتهادهم (إلى أن يقيموا) أميراً ورئيساً عليهم، يتكلف أمورهم، ويرتب جيوشهم، ويحمي حوزتهم، ويقوم بذلك على وجه العدل والإنصاف فلهم ذلك، من غير أن يلزمهم من تركه حرج في الشرع أصلاً.

ثم إن ذلك يستدعي كون الطريق متواتراً، وقد عرف ما فيه فيما مضى.

والجواب: هو أن وقوع الاتفاق من الأمة على وجوب الصلوات الخمس، وصوم رمضان وغير ذلك من الأحكام يَنكُرُ على مقاتلهم، في منع تصوره، بالإبطال، وما يتخيل من امتناع الاتفاق عليه، كما فرض من القيام والقعود والأكل والشرب، وغير ذلك، فليس إلا لعدم الصارف والباعث له، وإلا فلو تحقق الصارف لهم إلى ذلك لم يكن بالنظر إلى العادة ممتنعاً.

ولا محالة أن الأمة متعبدون باتِّباع النصوص والأدلة، الواردة من الكتاب والسنة، ومعرضون للعقاب على تركها وإهمال النظر إليها، فغير بعيد أن يجدوا أنها تصرف دواعيهم إلى الحكم بمدلوله، وتبعثهم على العمل بمقتضاه، ويُعرف ذلك منهم بمشاهدة أو نقل متواتر.

كما عرف أن مذهب جميع الفلاسفة الإلهيين نفى الصفات، وكما عرف التثليث من مذهب النصارى، والتثنية من مذهب جميع الجوس، إلى غير ذلك من الأمور المتفق عليها.

وإن اتفق أن كان ذلك مستنداً إلى قول واحد، والكل في اتفاقهم له مقلدون، وعليه معتمدون، كما علم من أصحاب الشافعى الاتفاق على منع قتل المسلم بالدمى، والحر بالعبد ونحوه، وكما علم من اتفاقهم أن ذلك هو مذهب إمامهم. فكذا نعرف من اتفاق الأمة أن ذلك مستند إلى قول نبيهم، بل ومعرفة ذلك من إجماع الصدر الأول يكون أقرب وأولى، فإنهم (لم) يكونوا بعد قد انتشروا في البلاد، ولا تناءت بهم الأبعاد، ولم يكن عددهم مما يخرج عن الحصر، لا سيما أهل الحل والعقد منهم.

وتخيل الرجوع من الأمة عما اتفقوا عليه متعذر، لضرورة الخطأ في أحد الإجماعين وقد دل السمع والعقل على امتناعه، ورجوع بعضهم، وإن كان جائزاً، فغير قادح لكونه مخصوصاً ومحجوباً بما تقدم من الإجماع السابق، الذى دل العقل والسمع على تصويبه، ومع جواز الاتفاق ووقوع الإجماع يمتنع أن يكون على الخطأ، وإن كان ذلك جائزاً على كل واحد، أن لو قدر منفرداً، لما تقرر من قبل. وأقرب شاهد يَخْصُمُ هذا القائل ما أشرنا إليه في جانب حصول العلم بالتواتر في مسألة النبوات، ولا معنى للتطويل بإعادته.

وما أشير من الأخبار الدالة على جواز الخطأ على الأمة فليست ناهية عن الإجماع ليلزم ما ذكره، وإنما النهى فيها متوجه على الآحاد، ثم ولو قدر ذلك فليس النهى يستدعى وقوع المنهى عنه ولا جوازه في نفسه فإنه تعالى قال لنبيه: ﴿فَلَا تَكُونَنَّ مِنَ الْجَاهِلِينَ﴾^(١) وقال: ﴿لَئِنْ أَشْرَكَتَ لَيَحْبَطَنَّ عَمَلُكَ﴾^(٢) مع علمه بعصمته وأن ذلك لا يقع منه ولا يجوز عليه.

ولا شك: أن العادة كما تحيل اتفاق الأمة على الخطأ في السمعيات، كذلك في العقليات أيضاً، لكننا لا نحيل تجويز العقل لنقيض المتفق عليه، من جهة العقل، وأن ذلك لا تعرف استحالة إلا من دليل عقلى أو أمر يقينى آخر. ولم تُتَعَبَّدْ بإزاحة ذلك الاحتمال الواهى بالنظر إلى الدليل العقلى، وإلا فالإجماع حجة في العقليات بسبب كونه في الشرعيات، وعليكم بمراعاة هذا المعنى، فإنه كثيراً ما يغلط فيه.

ويدل على الاحتجاج به ما أشرنا إليه من الأخبار والآثار، وهى — وإن كانت آحاداً — فلا شك أن جملتها تنزل منزلة التواتر، كما أسلفناه.

وأما حمل لفظ «الأمة» على من تابعه إلى يوم القيامة فهو وإن كان مقتضى اللفظ من حيث الصيغة، قد خولف إجماعاً بإخراج المجانين والصبيان ومن لا تفهم له عنه، ومع صرف اللفظ عن ظاهره، يجب أن ينزل على ما دل عليه الدليل، وقد دلت السمعيات والقواطع من الشرعيات على تهديد مخالف الجماعة الخارج عن السمع لهم والطاعة، بإخراجه من زمرة الموحدين، وسلبه ثوب الدين، مثل قوله ﷺ: «من خرج عن الجماعة قيد شبر فقد خلع ربقة الإسلام من عنقه».

وقوله: «من فارق الجماعة ومات فقد مات ميتة جاهلية» إلى غير ذلك من الآثار وقواطع الأخبار، والموافقة والمخالفة، والتهديد بمثل هذا الأمر العظيم، والخطب الجسيم.

(١) سورة الأنعام: ٣٥.

(٢) سورة الزمر: ٦٥.

إنما تتحقق أن لو كان المخالف معصوماً فيما أتاه، مصيباً فيما رآه، وأن تكون ممن وجد دون من لم يوجد، فوجب حمل اللفظ عليه، وإلا فالموافقة والمخالفة إنما تتصور في يوم القيامة، وهو محال.

وأما تخصيص الخطأ والبطلان بالكفران أو غيره من أنواع العصيان، مع ما فيه من مخالفة ظاهر اللفظ (فهو) مخالف لظاهر الإطلاق بالتهديد لمخالف الإجماع، من غير تفصيل، ومبطل لفائدة التخصيص بالتخصيص على الأمة.

وإيراد ذلك في معرض الإكرام والإنعام والتفضل، من جهة أن الواحد قد يشارك الأمة، في ترك كل ما تقدم حمل الضلال والخطأ عليه، من أنواع العصيان، وإن لم يوافقهم في أن كل ما ذهبوا إليه وافقوا عليه، يكون صواباً وحسناً، فلا سبيل إذاً إليه.

وأما منع وقوع الإجماع فيما نحن فيه فبعيد، لما أسلفناه، والنكير وإن كان وقوعه بالنظر إلى العقل جائزاً، لكنه بالنظر إلى العادة مستحيل، من جهة امتناع وقوع التواطؤ على ترك نقله مع توفر الدواعي والصوارف إليه.

وليس في قول عمر ما يدل على انتفاء وقوع الإجماع على وجوب الإمامة (كما هو مقصدنا) بل وليس فيه أيضاً دلالة على انتفاء وقوع الإجماع على تعيين أبي بكر أيضاً، فإنه لا مانع من وقوع الإجماع على ذلك بعينه، وإن قدر الاختلاف في التعيين.

وعدم الاطلاع على مستند الإجماع فإنما يكون قادحاً أن لو كان ذلك مما تدعو الحاجة إليه، وتتوفر الدواعي على نقله، وليس كذلك، فإنه مهما تحقق الاتفاق واستقر الوفاق، وظهر دليل وجوب اتباعه، وقع الاكتفاء به عن مستنده، ولم يبق نظر إلا في موافقته، ومخالفته.

ومع عدم الحاجة إلى النظر في المستند، لكون الوفاق قد صار واجباً حتماً، ولازماً جزمياً، لم تنصرف الدواعي إلى نقله، ولم تتوفر البواعث على اتباعه، فلا يكون عدم الاطلاع عليه إذ ذاك قادحاً، كيف وإنه لا يبعد أن يكون مما لا يمكن نقله، بل يعلمه من كان في زمن النبي ﷺ ومشاهداً له، بقرائن أحوال وإشارات

ثم أقوال وأفعال، إلى غير ذلك من الأمور التي لا يمكن معرفتها إلا بالمشاهدة والعيان.

وأما اتفاق الناس على ما لأجله نُصب الإمام، وإن كان ذلك جائزاً في العقل، لكنه بالنظر لما لا تقبله العادة الجارية والسنة المطردة فممتنع، بدليل ما ذكرناه من أوقات الفترات وموت الملوك والسلاطين.

وغير ذلك مما ذكرناه، ولهذا نرى العربان والخارجين عن حكم السلطان كالذئاب الشاردة والأسود الكاسرة، لا يُبقى بعضهم على بعض، ولا يحافظون في الغالب على سنة ولا فرض، ولم تك دواعيهم إلى صلاح أمورهم، وتشوفهم إلى العمل بموجب دينهم، بمنع عن السلطان إذ السيف والسنان قد يفعل ما لا يفعله البرهان.

ومن نظر إلى ما قررناه من الفائدة المطلوبة من نصب الإمام، والغاية المقصودة من إقامته للإسلام، علم أنه لا أثر لجواز المخالفة له فيما يقع من مسائل الاجتهاد، وأن ذلك غير مقصود فيه الانقياد.

وإذا ثبت وجوب الإمامة بالسمع، فهل التعيين فيها مُستند إلى النص أو الاختيار؟ فذهبت الإمامية إلى أن مستند التعيين إنما هو النص، وزعموا أن خلافة عليّ منصوص عليها من قبل النبي ﷺ بقوله: «أنت مني كهارون من موسى» وقوله ﷺ بعدما وجبت طاعة المؤمنين له، وثبت أنه أحق بهم من أنفسهم: «من كنت مولاه، فعليّ مولاه» وقوله: «أنت أخي وخليفتي من بعدي على أهلي ومنجز عدايتي» إلى غير ذلك من الآثار والأخبار.

ولربما قرروا ذلك بطريق معنوي وهو أن النبي ﷺ إما أن يكون عالماً باحتياج الخلق إلى من يقوم بمهماتهم، ويحفظ بيضتهم، ويحمي حوزتهم، ويقبض على أيدي السفهاء منهم، ويقيم فيهم الأحكام الشرعية، على وفق ما وردت به الأدلة السمعية على ما تقرر.

أو لم يكن عالماً: لا جائز أن يقال بكونه غير عالم، إذ هو إساءة ظن بالنبوة وقدح في سر الرسالة، وكذلك أيضاً إن كان عالماً ولم ينص، لا سيما والتنصيب ههنا أكد من التنصيب، وإيجاب التعريف، لا يتعلق بباب الاستنجاء والتيمم،

على ما لا يخفى، وهذا وإن لزم منه صدور الخطأ من الأمة — تبع ما عينه وسومح، من ادعاء انتفاء النكير —.

فلا يخفى أن صيانة النبي عن الخطأ أولى من صيانة الأمة التي عصمتها لم تثبت إلا بقوله وبعصمته، فإذا لا بد من التنصيص والإشارة إلى (التخصيص).

ولا جائز أن يقال: إنه ترك الأمر شورى فيما بين الصحابة، وفوض الأمر إلى اجتهداتهم وآرائهم، ليعلم القاصر من الفاضل والمجتهد من العيى، وإلا لجاز للصحابة ألا ينصبوا إماماً أيضاً، ليعلم الطائع من العاصي، والمنقاد للأوامر والنواهي من غيره، بل ولجاز إهمال بعثة الرسل، وتفويض الأمر إلى أرباب العقول، ليميز أيضاً المجتهد ومن له النظر في المدارك، واستنباط المسالك ممن ليس كذلك.

وذلك مما لا يخفى فسادَه كيف وأن التعيين بعدما ثبت القول بوجوب الإمامة لازم لا محالة، فهو إما أن يستند إلى النص أو الاختيار، والإجماع على التعيين لا مستند له، ثم كيف يجب على الناس طاعته وهو إنما صار إماماً باقائمتهم له؟ فإذا لا بد وأن يكون التعيين وارداً من قبل الشرع وصادراً من جهة السمع، وهو إنما يثبت في حق من يدعيه دون من ينفيه، هذا معتقد الشيعة وطوائف الإمامية.

وأما معتقد أهل الحق من أهل السنة وأصحاب الحديث (فهو) أن التعيين غير ثابت بالنص بل بالاختيار، لأنه لو ورد نص فهو إما أن يكون نصاً قطعياً أو ظنياً: لا جائز أن يكون قطعياً.

إذ العادة تحيل الاتفاق من الأمة على تركه، وإهمال النظر لموجهه، لما سبق، وإن كان ظنياً بالنظر إلى المتن والسند، أو بالنظر إلى أحدهما، فادعاء العلم بالتنصيص إذ ذاك يكون محالاً.

والاكْتفاء بمحض الظن أيضاً مما لا سبيل إليه ههنا لما فيه من مخالفة الإجماع القاطع من جهة العادة.

كيف وأنه لم يرد في ذلك شيء من الأخبار، ولا نقل شيء من الآثار على لسان الثقات، والمعتمد عليهم من الرواة، لا متواتراً ولا آحاداً، غير ما نقل على لسان الخصوم، وهم فيه مدعون، وفيما نقلوه متهمون، لا سيما مع ما ظهر من

كذبهم وفسقهم وبدعتهم، وسلوكهم طرق الضلال، والبهت بادعاء المحال، ومخالفة العقول وسب أصحاب الرسول، وغير ذلك مما اشتهاره يغني عن تعداده وإظهاره.

ومما يؤكد القول بانتفاء التنصيب إنكاره من أكثر المعتقدين لتفضيل على — عليه السلام — على غيره كالزيدية ومعتزلة البغداديين وغيرهم، مع زوال التهمة عنهم والشك في قولهم، وقوله ﷺ حين خرج إلى غزوة تبوك لعل — وقد استخلفه على قومه: «أنت مني كهارون من موسى» معناه: في الاستخلاف على عشيرتي وقومي كما كان هارون مستخلفاً على قوم موسى من بعده.

وليس في ذلك دلالة على استخلافه بعد موته فإن ذلك مما لا يثبت لهارون المشبه به بعد موسى، لأنه مات قبله في التيه، وما ورد في مساق الحديث من قوله: «إلا أنه لا نبي بعدى» ليس المعنى به بعد موتي، حتى يكون ما ذكرناه مخالفاً لظاهر الحديث، بل معناه: بعد نبوتي، لا معي ولا بعدى وذلك كما يقال: «لا ناصر لك بعد فلان» أي بعد نصرته لا معه ولا قبله، وهو وإن اقتصر إلى إضمار «النبوة» فما ذكروه أيضاً لا بد فيه من إضمار «الموت» وليس إضماره بأولى من إضماره، بل ما ذكرناه أولى، نقياً لإبطال فائدة التخصيص بما بعد الموت، فإنه كما قد عرف امتناع وجود نبي آخر بعد وفاته، عرف امتناع وجوده في حياته، والاستخلاف في حالة الحياة مما لا ينتهض دليلاً على الاستخلاف بعد الموت، وإلا كان ذلك دليلاً في حق الولاية والقضاة.

وكل من تولى شيئاً من أمر المسلمين في حالة حياة النبي ﷺ، وكل عذر ينقدح ههنا فهو بعينه منقدح في قوله ﷺ، ثم الذي يؤكد ما قلناه أنه لو صدرت هذه العبارة عن خليفة الوقت، إلى واحد من المسلمين، لم يكن ذلك عهداً له بالخلافة بعد الموت إجماعاً، وإن كان ذلك مما يدل على فضله وعلو رتبته.

وعلى هذا يخرج قوله ﷺ: «أنت أخي وخليفتي على أهلي وقاضي ديني ومنجز عدااتي» وكذا قوله: «من كنت مولاه فعلى مولاه» ثم إن لفظ المولى قد يطلق بمعنى المحب، وقد يطلق بمعنى المعتق وبمعنى الظاهر والخلف وبمعنى المكان والمقر

وبمعنى الناصر ومنه قوله تعالى: ﴿فَإِنَّ اللَّهَ هُوَ مَوْلَاهُ وَجِبْرِيلُ وَصَلِحُ الْمُؤْمِنِينَ﴾^(١) أى ناصره ومنه قول الأخطل:

فأصبحت مولاهم من الناس كلهم وأحرى قریش أن يهاب ويحمدا
أى ناصرها، فيحتمل أن يكون كلام النبى ﷺ مُنزَلاً على هذا المعنى وهو
أظهر في لفظ المولى.

ولا يمكن حمل لفظ المولى على الأولى فإن ذلك مما لا يرد في اللغة أصلاً،
وقوله: ﴿مَا وَنَكُمُ النَّارُ هِيَ مَوْلَانَكُمْ﴾^(٢) ليس المعنى به أولى بكم بل مستقركم
ومكانكم، ثم وإن كان ذلك محتملاً، فهو يمتنع حمل كلام النبى عليه، لما فيه من
مراغمة الإجماع، ومخالفة اتفاق المسلمين، وهدم قواعد الدين.

ثم إنه لو صح الاعتماد على مثل هذه الآثار في التولية لقد كان ذلك بطريق
الأولى فيما تمسك به القائلون بالتنصيب على خلافة ألى بكر ﷺ فإنها مع، ما
واتاها من إجماع المسلمين، أشهر وأولى، وذلك مثل قوله: «يأبى الله إلا أبا بكر»
وقوله، «اقتدوا باللذين من بعدى ألى بكر وعمر» وقوله: «لا ينبغي لقوم يكون
فيهم أبو بكر أن يقدم عليه غيره».

وقال: «ايتونى بدواة وكف أكتب إلى ألى بكر كتاباً وهو لا يختلف عليه
اثنان» وقوله: «إن تولوها أبا بكر تجدوه ضعيفاً في بدنه قوياً في دينه» وذلك مع
(ما) قد ورد في حقه من الأخبار الدالة على فضله، والآثار المشعرة بعلو رتبته،
مثل قوله ﷺ: «خير أمتى أبو بكر ثم عمر» وقوله: «من أفضل من ألى بكر؟
زوجنى ابنته، وجهزنى بماله، وجاهد معى في ساعة الخوف» وما روى عن على
— كرم الله وجهه — أنه قال: «خير الناس بعد النبى أبو بكر ثم عمر ثم الله أعلم»
وهذه النصوص كلها إن لم يتخيل كونها راجحة فلا أقل من أن تكون معارضة
ومساوية ومع التعارض يجب التساقط والعمل بإجماع المسلمين، والاستناد إلى
اتفاق المجتهدين.

(١) سورة التحريم: ٤.

(٢) سورة الحديد: ١٥.

وكون النبي ﷺ لم ينص على التعيين، مما لا يشعر بعدم علمه بحاجة المسلمين إلى من يخلفه بعده، ويقوم مقامه، في إلزام الناس بما يستمر به أمر دينهم، وأمر دنياهم.

ومع علمه فترك التنصيب عليه إنما يكون محذوراً، أن لو كان به مكلفاً ومأموراً، وإلا فكم من حكم في واقعة تدعو حاجة الناس إلى بيانه، مات النبي ﷺ ولم يبينه، من الفرائض والمعاملات والمناكحات وغير ذلك من أحكام العبادات. فإذا ترك التنصيب من النبي ﷺ مما لا يستحيل شرعاً ولا عقلاً ولا عادة بخلاف اتفاق الأمة على الخطأ، كما بيناه.

وليس التنصيب على من عقدت له الإمامة بالاختيار شرطاً في طاعته — فإن طاعته بعد ذلك إنما صارت واجبة بالإجماع، المستند إلى الكتاب، أو قول الرسول، لا إلى نفس الاختيار له أولاً، فإذا اشترط (استناد) الاختيار إلى التنصيب إنما يلزم أن لو كان وجوب الطاعة مستنداً إليه، ومعتمداً عليه، وليس كذلك، وبهذا يندفع ما ذكره من الخيال أيضاً، كيف وأنه لو قدر استناد الطاعة إلى الاختيار، فامتناعه واستبعاده إنما يستقيم أن لو كان ما يثبت بالاختيار لا يتم الاختيار إلا به.

ولا يجب إلا بالنظر إليه، لما فيه من الدور الممتنع، أما إذا كان ما يجب طاعة الإمام فيه، هو غير ما يتوقف وجوب الطاعة عليه، فلا امتناع ولا استبعاد، وقد تحقق بما قررناه إبطال النص وإثبات الاختيار.

وإذا ثبت أن مستند التعيين ليس إلا الاختيار، فذلك مما لا يفتقر إلى إجماع أهل الحل والعقد، فإن (ذلك) ما لم يقيم عليه دليل عقلي ولا سمعي نقلي، بل الواحد من أهل الحل والعقد — والاثنان — كاف في الانعقاد، وجوب الطاعة والانقياد، لعلمنا بأن السلف من الصحابة — رضوان الله عليهم.

مع ما كانوا عليه من الصلابة في الدين، والحفاظة على قواعد المسلمين — اكتفوا في عقد الإمامة بالواحد والاثنين من أهل الحل والعقد كعقد عمر لأبي بكر وعبد الرحمن بن عوف لعثمان ولم يشترطوا إجماع من في المدينة من أهل الحل والعقد، فضلاً عن إجماع الأمصار واتفاق من في سائر الأقطار.

وكانوا على ذلك من المتفقين، وله من المتبعين، من غير مخالفة ولا نكير، وعلى ذلك انطوت الأعصار في عقد الإمامة في كل حين، وعليه اتفاق كافة المسلمين.

قال بعض الأصحاب: ويجب أن يكون ذلك بمحضر من الشهود وبينة عادلة كفاً للخصام، ووقوع الخلاف بين الأنام، وادعاء مدع (عقد) الإمامة له سرّاً، متقدماً على عقد من كان له جهراً (عياناً).

وهو لا محالة واقع في محل الاجتهاد فعلى هذا لو اتفق عقد الإمامة لأكثر من واحد، في بلدان متعددة، أو في بلد واحد، من غير أن يشعر كل فريق من العاقلين بعقد الفريق الآخر، فالواجب أن نتصفح العقود، فما كان منها متقدماً، وجب إقراره، وأمر الباقي بالنزول عن الأمر، فإن أجابوا، وإلا قتلوا، وقتلوا، وكانوا خوارج بغاة.

وإن لم يُعلم السابق وجب إبطال الجميع، واستأنف عقد لمن يقع عليه الاختيار، كما إذا زوج أحد الوليين موليته من شخص، وجعل العقد السابق منهما.

ولا خلاف في أنه لا يجوز عقد الإمامة لشخصين، في صقع واحد، متضايق الأقطار، ومتقارب الأمصار، لما فيه من الضراء، ووقوع الفتن والشحناء، وأما إن تباعدت الأقطار وتناوت الديار.

بحيث لا يستقل إمام واحد بتدبيرها والنظر في أحوالها فقد قال بعض الأصحاب: إن إقامة إمام آخر في محل الاجتهاد.

وليس الاختيار لعقد الإمامة جائزاً على التشهي والإيثار، بل لا بد وأن يكون للمعقود له صفات وخصوصيات، وهي أن يكون من العلم بمنزلة قاض من قضاة المسلمين وأن يكون له من قوة البأس وشدة المراس قدر ما لا يهوله إقامة الحدود، وضرب الرقاب، وإنصاف المظلوم من الظالم.

وأن يكون بصيراً بأمور الحرب، وترتيب الجيوش، وحفظ الثغور، ذكراً، حراً، مسلماً، عدلاً ثقة فيما يقول، لاتفاق الأمة على ذلك ومحافظة على ما لأجله نصب الإمام.

ومما دل السمع على اشتراطه أن يكون قرشيًا، وذلك نحو قوله ﷺ: «الأئمة من قريش» وقوله: «قدموا قريشًا ولا تَقْدُمُوا عليها» وقوله: «إنما الناس تبع لقريش، فبر الناس تابع لبرهم وفاجرهم تابع لفاجرهم» وأيضًا فَإِنَّ الأئمة من السلف مطبقون على أن الإمامة لا تصلح إلا لقريش، وتلقيهم لهذه الأخبار بالقبول، واحتجاج بعضهم على بعض بها.

وقول عمر رضي الله عنه عن سالم مولى أبي حذيفة: «لو كان حيًا لما تخالجنى فيه شك» فَإِنَّمَا كان لأنه قد قيل إنه كان ينتسب إلى قريش، ولعمري إن مثل هذا الشرط واقع في محل الاجتهاد.

وقد زادت الشيعة شروطًا أخرى: وهو أن يكون من بني هاشم، معصومًا، عالمًا بالغيب، لأننا نأمن بمبايعتهم من النيران وغضب الرحمن، وهذه الشروط مما لم يدل عليها عقل ولا نقل، ثم إن اشتراط الهاشمية مما يخالف ظاهر النص، وإجماع الأمة على عقد الإمامة لأبي بكر وعمر.

وبه يبطل اشتراط العصمة والعلم بالغيب أيضًا، ثم ولو اشترطت العصمة في الإمام لأمن متبعيه لوجب اشتراطها في حق القضاة والولاة أيضًا، فإنه ليس يلي بيعته أشياء أكثر مما يلي خلفاؤه وأولياؤه.

ثم كيف يدعى اشتراط العصمة في الإمامة، مع الاتفاق على عقد الإمامة للخلفاء الراشدين واعترافهم بأنهم ليسوا بمعصومين؟ حتى إن (كل) واحد منهم قد كان يرى الرأي ثم يرجع فيه، ويطلب الآثار والأخبار كطلب آحاد الناس، وبعضهم يخالفه البعض، وذلك كما نقل عن علي رضي الله عنه أنه قال: في حق أمهات الأولاد: «اتفق رأيي ورأي عمر على أن لا يُعَيَّن، والآن فقد رأيت بيعهن» وبالضرورة عند اختلافهما لا بد من وقوع الخطأ في حق أحدهما ويخرج عن أن يكون معصومًا.

بل وفي ذلك دلالة على انتفاء العصمة عن علي أيضًا، فإنه لا بد وأن يكون مصيبًا في إحدى الحالتين مخطئًا في الأخرى، ومع تطرق الخطأ إليه لا يكون معصومًا.

فإذاً قد بان أن ما ذكره ليس بمتعين في الشرع، ولا وارد في السمع، بل مهما ظهر بالإشارات والعلامات، و (البيان) من الأفعال والأقوال، ما يدل ظاهراً على استجماع ما شرطناه في شخص ما جاز عقد الإمامة له، لما أشرنا إليه ونهنا عليه من قبل، ويكون حكمه في معرفة ذلك منه حكم القضاة والولاة، وكل من يتولى أمراً من أمور المسلمين.

ولهم أن يخلعوه، وإن شرط (غير ذلك، إذا وجد منه ما) يوجب الاختلال في أمور الدين، وأحوال المسلمين، وما لأجله يقام الإمام، وإن لم يقدرُوا على خلعه وإقامة غيره، لقوة شوكته وعظم تأهبه، وكان ذلك مما يفضي إلى فساد العالم وهلاك النفوس وكانت المفسدة في مقابله أكد من المفسدة اللازمة من طاعته، أمكن ارتكاب أدنى المحذورين دفعاً لأعلاهما.

وإن كان ما طرأ عليه هو الكفر بعد الإسلام، والردة بعد الإيمان، فحالهم في طاعته والانقياد إلى متابعتة لا تتقاصر عن حال المكره على الردة أو القتل، بالنسبة إلى المكره.

وعلى هذا إن لم يوجد في العالم مستجمع لجميع شروط الإمامة، بل من فقد في حقه شيء كالعلم أو العدالة ونحوها.

فالواجب أن ينظر إلى المفسدة اللازمة من إقامته وعدم إقامته ويدفع أعلاهما بارتكاب أدناهما، إذ الضرورات تبيح المحظورات، وذلك كما في أكل الميتة بالنسبة إلى حالة الاضطرار، ونحوه، هذا تمام الطرف الأول.

الطرف الثاني:

في معتقد أهل السنة في الصحابة،

وإمامة الخلفاء الراشدين والأئمة المهديين

ولا خلاف فيما بين أهل الحق أن أبا بكر كان إماماً حقاً، وذلك باتفاق المسلمين على إقامته، واجتماع أهل الحل والعقد على إمامته، واتباع الناس له في أيام حياته، وموافقة الصحابة له في غزواته، ونصبه للولاية والحكام، وتنفيذ أوامره ونواهيته في البلدان، وذلك مما لا قبل بمدافحته.

ولا سبيل إلى مجاحدته، وأن من تخلف عن بيعته في مبدأ الأمر مثل علي وغيره لم يكن عن شقاق ونفاق، وإنما كان لعذر وطروء أمر، وإلا فلو كان ذلك للشقاق، والخروج عن الوفاق، لأمر يكرهونه ولا يرتضونه، لقد كان ذلك مما يسارعون إلى إنكاره، ويبالغون في إظهاره.

لا سيما في حق الصحابة الذين شاهدوا التنزيل، وعرفوا التأويل، وكانوا — مع ما هم عليه من قوة اليقين، والصلابة في الدين — لا يراقبون في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر لومة اللائمين، ولا خوف المخوفين، ولو كان ذلك (مما) ظهر، لقد كانت العادة مما تُحيل تطابق الأمة على ترك نقله، مع توفر الدواعي عليه، وصرف الهمم إليه، واتفاق الأمة على ذلك مما يدل ضرورة على كونه أهلاً للإمامة، ومستجمعاً لشرائطها أيضاً.

ثم كيف ينكر ذلك مع ما عُرف من نسبه، وعدالته (وعلمه) وشجاعته، وتصرفه في البلاد، وإصلاح نظام العباد، بالآثار الدالة عليها، والعلامات الواضحة المشيرة إليها، على ما تواترت به الأخبار، وتنالت به الآثار، على ألسنة الثقات الأخيار، وغير ذلك مما يكل عنه اللسان، ويتقاصر عن تسطيره البيان، فوجب الاكتفاء بشهرتها عن ذكرها.

ولكن قد يشكك بعض أهل الضلال، ومن لم يثبت له قدم راسخ في الاستنباط والاستدلال، باستقالة أبي بكر من الإمامة وبقوله: «وَلْيَتَكُم وَلَسْتُ

بِخَيْرِكُمْ» وقول عمر: «إن بيعة أبي بكر كانت فلتة وقى الله شرها، فمن عاد إلى مثلها فاقتلوه» هذا وأمثاله مما يتمسك به من لا خلاق له من الروافض والإمامية، الخارجين عن ربة الدين.

وليس ذلك عند من له أدنى حظ من التفطن مما يؤثر خيالاً ولا إشكالاً، فإن الاستقالة لا تدل على عدم الاستحقاق لا سيما مع اتفاق الأمة على كونه مستحقاً، بل لعل ذلك لم يكن إلا للفرار من حمل أعباء أمور المسلمين، والخوف من شدة التكليف والتقليد لتدبير أمور الدين، أو الامتحان لتعرف الموافق من المخالف، أو غير ذلك من الاحتمالات.

ومع ذلك فلا ينهض الاقتيال شبهة في درء الاستحقاق، وكذلك قوله: «وليتكم ولست بخيركم» فإنه يحتمل أنه أراد التولية في الصلاة على عهد رسول الله ﷺ ومن المعلوم أنه لم يكن إذ ذاك أخير من قوم فيهم الرسول، ويكون فائدة ذكر ذلك الاحتجاج على جواز توليته بعد الرسول، بطريق التنبيه بالأدنى على الأعلى، ويحتمل أنه أراد بقوله: «ولست بخيركم» أى في العشيرة والقبيلة، إذ الهاشمي أفضل من القرشي، وإن لم يكن شرطاً في الإمامة.

ويحتمل أنه أراد ذلك قبل التولية، وفي الجملة ليس يلزم من نفى الأفضلية أن يكون مفضولاً، بل من الجائز أن يكون مساوياً، ومع ذلك فعقد الإمامة له يكون جائزاً بالاتفاق.

(وقول) عمر رضي الله عنه مع ما كان يحتج على الناس بإمامته، ويدعوهم إلى طاعته، وتمسكه (في ذلك) بعهد أبي بكر وولايته لا يجوز أن يحمل على أن خلافته كانت باطلة، وإلا فإن ذلك مما يوجب الخطب في قوله والهجر فيه.

ولا يخفى على أحد ما كان عمر عليه من الأمانة والديانة، والعقل الكامل والرزانة، فمعنى قوله: «كانت فلتة» أى عن غير مشورة، وقوله: «وقى الله شرها» أى شر الخلاف فيها، وقوله: «فمن عاد إلى مثلها فاقتلوه» أى إلى مثل مخالفة الأنصار، في نصبهم إمامين، وقولهم: «منا أمير ومنكم أمير».

ومع هذه الاحتمالات وانقذاح هذه الخيالات، يخرج ما ذكره عن أن يكون قاذحاً، ويلزم القول بإمامته، والاعتراف بصحة توليته، على ما وقع عليه اتفاق الأمة، ومعتقد أهل السنة.

وأما باقي الخلفاء الراشدين، كعمر وعثمان وعلى — رضى الله عنهم أجمعين — فالسبيل إلى إثبات إمامتهم، وصحة توليتهم، واستجماعهم لشرائط الإمامة، كإثبات ذلك في حق أبي بكر رضي الله عنه وصحة عهد أبي بكر إلى عمر، والشورى وعقد عبد الرحمن بن عوف لعثمان، فإنها تستند إلى الإجماع أيضاً. وكذا الحكم على قتلة عثمان ومقاتلي على بكونهم بغاة، فإن أسباب حلّ القتل وجواز قتال الإمام محصورة، ولم يوجد شيء منها في حق عثمان ولا على عليه السلام.

ومع هذا كله فالواجب أن يحسن الظن بأصحاب الرسول، وأن يكف عما جرى بينهم، وألا يحمل شيء مما فعلوه أو قالوه إلا على وجه الخير وحسن القصد، وسلامة الاعتقاد، وأنه مستند إلى الاجتهاد، لما استقر في الأسماع، وتمهد في الطباع، ووردت به الأخبار والآثار، متواترة وآحاداً، من غرر الكتاب، والسنة.

واتفاق الأمة على مدحهم، والثناء عليهم بفضلهم، مما هو في اشتهاره يغني عن إظهاره، وأن أكثر ما ورد في حقهم من الأفعال الشنيعة، والأمور الخارجة عن حكم الشريعة، فلا أصل لها إلا تخريصات أهل الأهواء، وتصنعات الأعداء، كالروافض والخوارج وغيرهم من السفاسف، ومن لا خلاق له من الأطراف، وما ثبت نقله ولا سبيل إلى الطعن فيه، فما كان يسوغ فيه الاحتمال، والتأويل فيه بحال، فالواجب أن يحمل على أحسن الاحتمالات، وأن يُنزل على أشرف التنزيلات، وإلا فالواجب الكف عنه، والانقباض منه، وأن يُعتقد أن له تأويلاً لم يوصل إليه، ولم يوقف عليه، إذ هو الأليق بأرباب الديانات، وأصحاب المروءات.

وأسلم من الوقوع في الزلات، ولكون سكوت الإنسان عما لا يلزمه الكلام فيه أرجى له من أن يخوض فيما لا يعنيه، لا سيما إذا احتمل ذلك الزلل والوقوع بالظن، والرجم بالغيب في الخطل.

ويجب — مع ذلك — أن يُعتقد أن أبا بكر أفضل من عمر، وأن عمر أفضل من عثمان، وأن عثمان أفضل من علي، وأن الأربعة أفضل من باقي العشرة، والعشرة أفضل ممن عداهم من أهل عصرهم.

وأن أهل ذلك العصر أفضل ممن بعدهم، وكذلك من بعدهم أفضل ممن يليهم وأن مستند ذلك ليس إلا الظن، وما ورد في ذلك من الآثار، وأخبار الآحاد، والميل من الأمة إلى ذلك، بطريق الاجتهاد.

وفيما ذكرناه غنية للمبتدئين (وشفاء) للمتتهين، عند من نظر بعين الاعتبار، وله قدم راسخ في الاختبار.

والمستول من بارئ النسم، ومعيد الرمم، أن ينيلنا فائدته، ويعقبنا عائده، حين الفقر والفاقة، وضعف الطاقة، في يوم القصاص، حيث لات حين مناص، وأن يصلى على صفوته من الرسل محمد وآله وأصحابه، إنه أرجى مسئول وأعطف مأمول.

والحمد لله رب العالمين، وبه نستعين، والصلاة والسلام على سيد الأولين والآخرين محمد خاتم (النبيين) وعلى آله وصحبه أجمعين.

وكان الفراغ من نسخه الخامس عشر من

شهر رجب سنة ثلاث وستمائة وذلك بشعر

الإسكندرية بالمدرسة العادلية، والسلام

وحسبنا الله ونعم الوكيل

الصفحة	الموضوع
٥	مقدمة التحقيق
٢٦	التعريف بالآمدى
٤١	صور المخطوط
٤٣	كتاب غاية المرام
٤٥	النص المحقق
٤٧	مقدمة المؤلف
٤٩	القانون الأول: فى إثبات الواجب لذاته
٦٣	القانون الثانى: فى إثبات الصفات
٦٥	القاعدة الأولى: فى بيان الأحوال
٧٥	القاعدة الثانية: فى إثبات الصفات النفسية
٨٨	الطرف الأول: فى إثبات صفة الإرادة
١٠٨	الطرف الثانى: فى إثبات صفة العلم
١١٥	الطرف الثالث: فى إثبات صفة القدرة
١١٨	الطرف الرابع: فى إثبات صفة الكلام
١٤٥	الطرف الخامس: فى إثبات الإدراكات
١٥٤	خاتمة جامعة لهذا القانون
١٦٥	القانون الثالث: فى وحدانية البارى تعالى
١٦٧	سلوك الفلاسفة
١٧١	القانون الرابع: فى إبطال التشبيه
١٧٣	القاعدة الأولى: فى بيان ما يجوز على الله
١٨٨	القاعدة الثانية: فى إبطال التشبيه
٢٠٥	القانون الخامس: فى أفعال واجب الوجود
٢٠٧	القاعدة الأولى: فى أنه لا خالق إلا الله
٢٢٤	القاعدة الثانية: فى نفى الغرض والمقصود

الصفحة

الموضوع

القاعدة الثالثة: في حدوث المخلوقات وقع تسلسل

الكائنات

٢٠٧

أما الطرف الأول

٢٤١

الطرف الثاني: في إثبات الحدوث بعد العدم

٢٢٤

القانون السادس: في المعاد

٢٧٣

رأى الفلاسفة الإلهيين

٢٧٥

القانون السابع: في النبوات والأفعال الخارقة

٢٩٧

للعادات

الطرف الأول: من هذا القانون

٢٩٩

الطرف الثاني: في بيان وقوعها بالفعل وإثبات

٣١٨

معرفتها بالنقل

القانون الثامن: في الإمامة

٣٣٥

الطرف الأول: في وجوب الإمامة

٣٣٨

الطرف الثاني: في معتقد أهل السنة في الصحابة

٣٥٣