

الأربعين

في

أصول الدين

الإمام فخر الدين الرازي

مكتبة الكليات الإسلامية

الوقف الحسيني محمد علي وولده

9 شارع الصناديق - ميدان الأزهر



Bibliotheca Alexandrina
0141354

من تراث الرازي
١١

من نوادر التراث

في العلم الالهي . وهو المسمى في لسان اليونانيين باثولوجيا
وفي لسان المسلمين علم الكلام . أو الفلسفة الاسلامية

الأربعين في أصول الدين لغفر الدين الرازي

مترجم الطبع والنشر

مكتبة الكليات الأزهرية

القاهرة - الأزهر - شارع الصناديق

حسين محمد امبابي واولاده

مكتبة

يوسف الرميض

لنشر وترويج الكتب

بكافة مجالاتها

الإهداء

أهدى هذا الكتاب إلى الأستاذ الكبير

محمد إبراهيم الإمام قرعضان

الأربعين

في

أصول الدين

للإمام فخر الدين الرازي

مجايد بن عمر بن الحسين المنوفي ٦٦٦ هـ

تقديم وتحقيق وتقديم

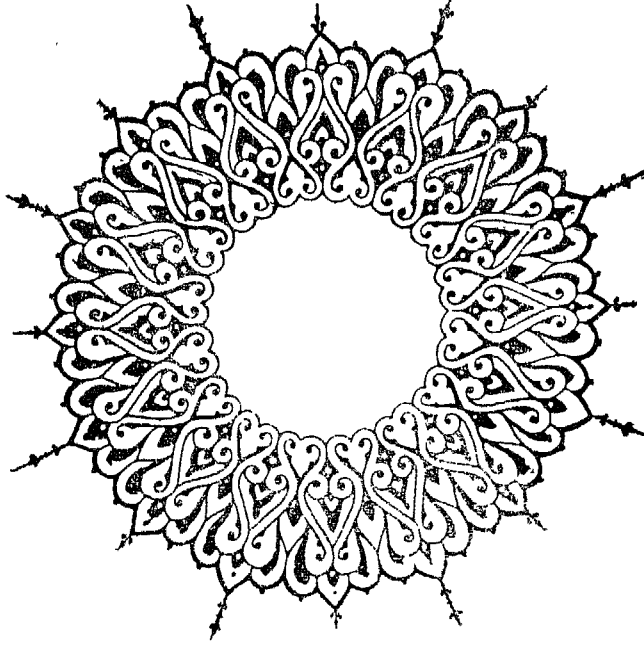
الدكتور أحمد مجازي السقا

ملقزم الطبع والنشر

مكتبة الكليات الأزهرية

حسين محمد أمبابي وأولاده

القاهرة - الأزهر - ٩ شارع الصادقية



الطبعة الأولى، القاهرة ١٩٨٦

مطبعة دار التضامن بالقاهرة

رقم الايداع ٤٦٢٥ / ١٩٨٦

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الحمد لله رب العالمين . والصلاة والسلام على خاتم النبيين محمد ،
وعلى آله وأصحابه والتابعين لهم بخير الى يوم الدين .

أما بعد

فهذا هو كتاب « الأربعين في أصول الدين » للإمام فخر الدين
الرازى . شيخ الاسلام . محمد بن عمر بن الحسين - رضى الله عنه -
المتوفى في مدينة «هراة» سنة ست وستمئة من الهجرة ، والمؤلف كإن
شافعى المذهب ، أشعري العقيدة . وكان مبداً اشتغاله بالعلم على
والده . الشيخ « عمر » الملقب بضياء الدين ، وخطيب « الرى » .
وقد ولد فى سنة أربع وأربعين وخمسائة فى مدينة « الرى » .

وفى مخطوطة فى مكتبة « طويقابى » فى تركيا . رقم ١٣٦١
(١٣٧ - ١ - ١٣٧ ب) . تنسب الى الشيخ نصير الدين الطوسى عد
المؤلف كتب الامام فخر الدين كما يلى :

١ - نهاية العقول فى دراية الأصول ٢ - شرح الاشارات ٣ - المباحث
المشرقية ٤ - الملخص ٥ - البراهين البهائية ٦ - الأربعين فى أصول
الدين (١) ٧ - المحصول فى علم أصول الفقه ٨ - أحكام القياس الشرعى

(١) الكتب ٦ ، ١٥ ، ٢٤ ، ٣٦ ، ٥١ ، ٥٢ حققها وطبعها الدكتور

أحمد حجازى السقا .

- ٩ - الرسالة الكمالية ١٠ - تعجيز الفلاسفة ١١ - السر المكتوم ١٢ -
 الخلق والبعث ١٣ - معالم أصول الدين ١٤ - المسائل الخمسين ١٥ -
 تأسيس التقديس ١٦ - الجواهر الفرد ١٧ - الطب الكبير ١٨ - شرح
 كليات القانون ١٩ - التفسير الكبير المسمى بمفاتيح الغيب ٢٠ -
 اسرار التنزيل وانوار التأويل ٢١ - الخلافيات الصغيرة ٢٢ - الخلافيات
 الكبيرة ٢٣ - شرح الوجيز ٢٤ - لباب الاشارات ٢٥ - المحصل في
 علم الاصول ٢٦ - الرياض المؤنقة ٢٧ - المحرر في حقائق النصوص
 ٢٨ - الاختيارات العلائية ٢٩ - اشارات النظام ٣٠ - مختصر الاخلاق
 ٣١ - أقليدس ٣٢ - الهيئة ٣٣ - عصمة الانبياء ٣٤ - نهاية الايجاز
 ٣٥ - رسالة في نفي الجهة ٣٦ - مناقب الشافعي ٣٧ - تعجيز
 التقدير ٣٨ - لوايح البيئات ٣٩ - رسالة في الهيولى ٤٠ - اللطائف
 الغيائية في المباحث الالهية ٤١ - كتاب في الحيز والازل ٤٢ - شرح
 سقط الزند ٤٣ - الايات والبيئات ٤٤ - شرح المصادر لاقليدس
 ٤٥ - المنطق الكبير ٤٦ - تنمة الاربعين ٤٧ - الجامع الكبير ٤٨ -
 الجامع الصغير ٤٩ - شرح النجاة ٥٠ - شرح الارشاد ٥١ - شرح
 عيون الحكمة ٥٢ - المطالب العالية من العلم الالهى
 ٥٣ - كتاب في الرمل ٥٤ - كتاب الفراسة - ٥٥ - جامع العلوم
 ٥٦ - البراهين المحدثة ٥٧ - رسالة في اثبات المعراج الجسماني

بين الرازي وابن تيمية

وقد تعقب الامام ابن تيمية ٨٢٧ هـ - ١٣٢٦ م أهم كتب الامام
 فخر الدين العقائدية بالبيان والنقد . وذكر في صفحة ٢٢ من درء تعارض
 العقل والنقل أنه نقد محصل أفكار المتقدمين في كتاب مفرد . ويقال
 في مجالس العلم : ان ابن زكنون الحنبلى وهو يشرح البخارى ، وضع
 نقد المحصل لابن تيمية في ثنائيا شرحه ، خوفا من خصومه على
 الكتاب . وكتاب ابن زكنون يسمى الكواكب الدرارى وهو في المكتبة

الظاهرية بدمشق . ونقد تأسيس التقديس فى كتاب مفرد ، ونقد مسائل من « شرح عيون الحكمة » فى « الرد على المنطقيين »

وكتاب « الأربعين فى أصول الدين » من الكتب القيمة فى علم الكلام وقد انتفع بما فيه كثيرون من أهل العلم . منهم الشيخ « ابن تيمية » فقد جاء فى سيرته أنه كان يدرس « الأربعين » لطلاب العلم . وقد جاء فى بعض كتبه عبارات منه للاستشهاد والنقد .

يقول عنه « ابن رجب » فى ص ١٤ فى « العقود الدرية » : « ولازم الشيخ تقي الدين بن تيمية مدة ، وقرأ عليه قطعة من « الأربعين فى أصول الدين » للرازى » ا . هـ

ومنهم الشيخ « ابن الوزير » المتوفى سنة ٨٤٠ هـ فى كتابه ايثاز الحق على الخلق . يقول فى ص ٦٩ - ٧٠ مانصه : « ثم أنه ظهر لنا فى حق نبينا ﷺ أمور كثيرة تميزه عن السحرة والمحتالين . منها : ورود البشارة به فى التوراة والانجيل قال « الرازى » فى كتابه « الأربعين » : « واندليل على ذلك : أنه ادعى أن ذكره موجود فىهما قال الله تعالى : « الذين يتبعون الرسول النبى الامى . الذى يجدونه مكتوبا عندهم فى التوراة والانجيل » وقال حكاية عن عيسى المسيح : « ومبشرا برسول يأتى من بعدى اسمه أحمد » وقال : « الذين اتيناهم الكتاب يعرفونه كما يعرفون أبناءهم » ومعلوم : أنه لو لم يكن صادقا فى ذلك ، لكان هذا من أعظم المنفرات عنه لليهود والنصارى . ولا يمكن أن يقدم العاقل على فعل يمنعه من مطلوبه ، ويبطل عليه مقصوده . ولا نزاع بين العقلاء أنه كان أعقل الناس وأحلمهم » ا . هـ

وهذا الكتاب يذكر مسائل فى أصول الدين قد اختلف فيها المسلمون الخوارج والشيعية والمعتزلة والمرجئة ، وأهل السنة السلف منهم والخلف ، وغيرهم . وأدى اختلاف المسلمين الى ضعفهم بعد طول زمان . كما يقول شوقى الشاعر :

إذا زرت - يامولاي - قبر محمد وقبيلت مثنوى الاعظم العطرات
 وفاضت مع الدمع العيون مهابة لاحمد بين السستر والحجرات
 وأشرق نور تحت كل ثنية وضاع أريج تحت كل حصة
 لظهر دين الله فوق تنوفة ويانى صريح المجد فوق فلاة
 فقل لرسول الله : يا خير مرسل أبئك ما تدري من الحسرات
 شعوبك فى شرق البلاد وغربها كأصحاب كهف فى عميق سيات
 بأيمانهم نوران ذكر وسنة فما ضرهم لو يعملون لآتى ؟
 وذلك ماضى مجدهم وفخارهم فما بالهم فى حالك الظلمات ؟
 وهذا زمان أرضه وسماؤه مجال لقدام كبير حياة
 مشى فيه قوم فى السماء وأثشأوا بوارج فى الأبراج ممتنعات
 فقل : رب وفق للعظام أمتى وزين لها الأفعال والعزمات

وان أذكر أمثلة على جدل عنيف بين المسلمين بسببه قطعت أرزاق
 وسفكت دماء . أذكر ما يلي :

نقد شيخ الإسلام ابن تيمية يرحمه الله مؤلف هذا الكتاب فى أمرين :

أولهما : إن المؤلف نصر المتصوفة

وثانيهما : أن المؤلف أول يد الله بقدرته ، وغضبه واستحيائه ومكره
 بأنها صفات نسبها الله الى نفسه ليقرب بها ذاته الى عقول الناس . وليس
 من يد جارحة ولا جسم ، وليس من مكان لذات الله تعالى . بل الله فى
 كل مكان بعلمه . لا بذاته .

وشيخ الإسلام ابن تيمية رد عليه بأن الدين عند الله الإسلام
 وليس التصوف . والذى يأتى للمريد ويقول له : أنا شيخك . ليس هو
 « الشيخ » وإنما هو « شيطان » تمثل به . والأحلام لا تدل على
 « الشيخ » حقيقة ، فأنها صور تتراعى . وحقائق الأشياء فى مكانها

ثابتة لا تنتقل • فمن يرى نهرا أو شجرا أو أسداً في حلم الليل لم ير
النهر الحقيقي أو الشجر أو الأسد ، وإنما رأى صوراً : وكذلك « الشيخ »
مع مرديه ، لم يكن معهم حقيقة في حلم الليل ، حتى يدعوا أنهم
وصلوا ، وصارت لهم مقامات ودرجات عاليات •

ورد عليه في صفات الله تعالى بأن الله ليس كمثل شيء • ولا نقول
هو جسم • وإنما نقول : هو اله واحد ، فوق عرشه مستوى • وله يد –
كما قال – لا نعلم كيفيتها • وكل صفة أوردتها عن نفسه في القرآن ،
نقر بها – كما نطق بها – بلا تاويل ولا تشبيه ولا تمثيل •

هذا هو الفرق بين الشيخين العظيمين الجليلين • وهما مسبقان
يما قالوا • فابن تيمية أخذ من « ابن خزيمة » وغيره • والرازي أخذ
عن أئمة معروفين ، منهم الأشعري والشيعي والمعتزلي والسلفي المتأخر •
الذي يقال عنه أنه من أهل الخلف •

وقد قال الشيخ محمد أبو زهرة عن مذهب الشيخ ابن تيمية في
صفات الله تعالى : ان مذهبه محير • والشيخ محمد لم يقل حقاً • فان
مذهبه واضح ، وله أتباع يفسرونه ويقنعون به • انه يقول : ان الله
تعالى كلم موسى عليه السلام في جبل طور سيناء • والمتكلم هو الذي
يفعل الكلام • والذي يفعل الكلام ذات • وقد تجلت حقيقة لجبل طور
سيناء ولما تجلت الذات صار الجبل دكا من هيبتها • فهو أثبت ذاتا ،
وأثبت لها تجليا ، وأثبت لها كلاما • وأكد أن الذات تتجلى من قوله
تعالى : « هل ينظرون الا أن تأتيهم الملائكة أو يأتي ربك أو يأتي
بعض آيات ربك » ؟ فقد منع التاويل بمجىء أمره ، من التنويح
المذكور ، فان الملائكة قد تأتي بالأمر •

وأكد الشيخ ابن تيمية مذهبه بقوله : ان آيات الصفات في القرآن
تؤخذ على ظاهرها بدون تاويل • فاليد في قوله « يد الله » هي يد ،
وكيفيتها مجهولة • لقوله : « ليس كمثل شيء » هذا هو مذهب الشيخ

ابن تيمية . و هو واضح . ولو أن أصحاب المذهب صرحوا بالمجاز فى لغة العرب ، لما وجد هذا المذهب من يعارضه . بشدة . وهسو ليس بمحير فى فهمه . وان كان غير مستقيم حين يتحتم التأويل ولا يكون منه مفر .

فقوله تعالى : « ينزل الامر من السماء الى الارض ، ثم يعرج اليه » نص فى ظاهرة على صحة المذهب ، وقوله تعالى : « لا تحزن ان الله معنا » يلزمه تأويل المعية بالنصر والتأييد .

وغيره من الكرامية قالوا : ان المتكلم ذات . ولا بد للمتكلم من مكان يتكلم منه . فنحن نثبت لله جسما لانه متكلم ، ونثبت له مكانا هو فوق العرش . لانه هو اللائق به . ولانه قال : « أمنت من فى السماء ؟ » ولكن نؤول « يد الله » بقدرته . ونسيانه باهماله المنافقين . وعينه : بعلمه . وهكذا ، لان لغة العرب التى نزل بها القرآن فيها الحقيقة وفيها المجاز ، والعقل لا يصدق أن سفينة نوح عليه السلام قد جرت بعينه ، ولا أن الله كان بجسمه فى الغار مع النبى ﷺ وأبى بكر رضى الله عنه .

والامام فخر الدين الرازى وافق « الكرامية » على التأويل ، ولم يوافقهم على قولهم بأن الله جسم وهو فى السماء . وقال : ان الله ليس جسما وليس له مكان . ولذلك قتلوه بالسّم – كما جاء فى بعض الروايات –

والمعتزلة لما قالوا : ان الله ليس جسما وليس له مكان ، نفوا رؤية الله بالأدلة العقلية . ونفوها بالأدلة القرآنية على طريقة المحكم والمتشابه . أما الرازى فقال : أنا غير قادر على اثبات رؤية الله بالعقل . وذلك لانه يثبت الرؤية وفى الوقت ذاته ينفى الجسمية بكيف أو بلا كيف . وقال : ان الرؤية لا تثبت الا بأدلة القرآن .

والخطأ ليس في اختلاف الرأي . بل في تفرق المسلمين إلى
 أحزاب متعادية وفرق متناحرة ، بسبب اختلاف الرأي . وقد تفرقوا
 وسب بعضهم بعضا وقتل بعضهم بعضا . مع أنهم قد سمعوا قول الله
 تعالى : « واعتصموا بحبل الله جميعا ولا تفرقوا » وسمعوا قول الله
 تعالى : « أن النفس بالنفس » وزاد عليه بعضهم سفاهة : والنفس
 بالمخالفة في الرأي . وهذا لا يليق بأهل الاسلام . الذين هم خير أمة
 أخرجت للناس . ورسولها ليس رحمة لهم وحدهم ، بل لهم وللعالين
 جميعا .

ولذلك . أرى إعادة النظر في « مناهج الأدلة » وذلك ليسهل على
 المسلمين أن يتحدوا وأن يتعاونوا . فاهل التصوف طرائق قديدا ، مثل
 الجن . وكل طريقة تدعى أنها هي الواصلة بالسلسلة الذهبية الى رسول
 الله ﷺ ويحتقر بعضهم عبادة بعض . وهم وان اجتهدوا لن يعبدوا الله
 مثل الملائكة ، الذين يسبحون الليل والنهار لا يفترون . وأدلتهم :
 اما أحاديث آحاد ، أو أقوال شيوخ ، أو رؤى منام .

كان النحس (١) حين جرى عليهم أطيوار بكل مملكة غرابيا
 ولو حفظوا سبيلك كان نورا وكان من النحوس لهم حجانا
 بنيت لهم من الأخلاق ركننا فخانوا الركن فانهدم اضطرابا

وأهل التشيع هم والمتصوفون اخوة بعضهم أولياء بعض ، يقدسون
 أضرحة الموتى ويستغيثون بهم ، وهم فرق لا يحدها حد ، ولا يحيط
 بها عد . وكل فرقة تقتدى بشيخ حى . وإذا مات زينت قبره وعظمت
 قدره . وأدلتهم : من مشايخهم أحيانا ، وأحيانا من أحاديث نبوية ،
 قالوا : انها مروية عن آل البيت رضوان الله عليهم .

(١) الشاعر أحمد شوقى يخاطب المسلمين في قصيدته التى مطلعها
 سلوا قلبى غداة سلا وتابا لعل على الجمال له عتابا

فلو أننا أعدنا النظر في « مناهج الأدلة » واكتفينا بالقرآن الكريم ،
وبالسنة النبوية المفسرة للقرآن الكريم . أما القرآن فلأن الله قال فيه :
« وما أتاكم الرسول فخذوه ، وما نهاكم عنه فانتهوا » والرسول قد
أتى بالقرآن ، وأتى بالسنة المفسرة ، لقوله تعالى في القرآن : « وأنزلنا
اليك الذكر ، لتبين للناس ما نزل اليهم ، ولعلهم يتفكرون » لو أننا
اكتفينا بهذين الأصلين العظيمين ، لسهلنا على المسلمين أن يتحدثوا وأن
يتعاونوا ، ولقللنا من عدد الفرق ، والأحزاب ، ولسهلنا على غير
المسلمين الدخول في دين الاسلام . وإذا قل الخلاف وقل الكلام ، كثر
العمل ، وعمرت الدنيا ونعم المسلمون بالخير .

وقد ارتد نصراني (١) من أهل خراسان عن نصرانيته الى الاسلام ،
ثم رجع الى دينه ، فحمل الى الخليفة « المأمون » حتى وافاه بـ
« العرائق » وسأله عن رجوعه الى النصرانية . فقال له : أوحشني ما رأيت
من الاختلاف فيكم . فقال له المأمون : لنا اختلافان :

أحدهما . كالاختلاف في الأذان وتكبير الجناز والاختلاف في التشهد
وصلاة الأعياد وتكبير التشريق ووجوه الفتيا ، وما أشبه ذلك . وليس
هذا باختلاف إنما هو تخيير وتوسعة وتخفيف من المحنة . فمن أذن
مثنى وأقام مثنى ، لم يؤثم . ومن أذن مثنى وأقام فرادى ، لم يحوب .
لا يتعايرون ولا يتعايبون . أنت ترى ذلك عيانا . وتشهد عليه تبياناً .

والاختلاف الآخر : كنحو اختلافنا في تأويل الآية من كتابنا وتأويل
الحديث عن نبينا ، مع اجماعنا على أصل التنزيل واتفاقنا على عين
الخبر .

فان كان الذي أوحشك هو هذا ، حتى أنكرت من أجله هذا

(١) هذه الرواية في كتاب تاريخ الجدل للشيخ محمد أبو زهرة .

الكتاب ، فقد ينبغى أن يكون اللفظ بجميع التوراة والانجيل متفقا على تأويله ، كما يكون متفقا على تنزيله ، ولا يكون بين جميع النصارى واليهود اختلاف فى شىء من التأويلات . وينبغى لك ألا ترجع الا الى لغة ، لا اختلاف فى تأويل الفاظها . ولو شاء الله أن ينزل كتبه ويجعل كلام أنبيائه وورثة رسله لا يحتاج الى تفسير ، لفعل . ولكننا لم نسر شيئا من الدين والدنيا ، دفع الينا على الكفاية . ولو كان الامر كذلك لسقطت البلوى والمحنة ، وذهبت المسابقة والمنافسة ، ولم يكن تفاضل . وليس على هذا بنى الله الدنيا .

فقال النصرنى : أشهد أن الله واحد . لا ند له ولا ولد ، وأن المسيح عبده ، وأن محمدا صادق ، وأنتك أمير المؤمنين حقا . « ا هـ

هذا شىء ذكرته على نظرة غير المسلمين الى دين الاسلام .

وفى زمان المامون أمير المؤمنين ظهرت جماعة فى المسلمين تقول : ان القرآن كان مع الله فى الازل ، وأنه لتقديم قدم الله ، اذ هو كلامه . وظهرت جماعة تقول : انه مخلوق محدث ، ولو كان خلافهم كالخلاف فى « القرء » هل هو الحيض أو الطهر ، لكان خلافا هينا بسيطا ، كما قال المامون أمير المؤمنين رضى الله عنه للنصرانى المرتد . وإنما كان خلافهم ضد معانى آيات محكمات فى القرآن هى فى نظره واضحة الدلالة على المعنى المراد فى نظر العامى والعالم . فلذلك عد القائلين بقدمه فى عداد المشاغبيين والمرجفين فى المدينة .

« واحتج عليهم (١) : بقوله تعالى : « انا جعلناه قرآنا عربيا » وكل ما جعله الله فقد خلقه . وقال : « الحمد لله الذى خلق السموات

(١) خطابا المامون الى اسحق ابن ابراهيم الذى رواها الطبرى ، فيها مجموع حجج المامون على المعتزلة فى خلق القرآن . وقد نقلنا من كتاب الجدل للشيخ محمد أبو زهرة رحمة الله .

والارض ، وجعل الظلمات والنور » وقال عز وجل : « كذلك نقص عليك من انباء ما قد سبق » فأخبر أنه قصص لأمور أحدثه بعدها ، وتلا به متقدمها . وقال سبحانه : « الر . كتاب أحكمت آياته . ثم فصلت من لدن حكيم خبير » وكل محكم مفصل ، دخله محكم مفصل . والله محكم كتبه ومفصله ، فهو خالقه ومبتدعه . وقال : « بل هو قرآن مجيد فى لوح محفوظ » فدل ذلك على احاطة اللوح بالقرآن ، ولايحاط الا بمخلوق . وقال لنبيه ﷺ : « لاتحرك به لسانك لتعجل به » وقال جل شأنه : « ما يأتيهم من ذكر من ربهم محدث » وقال تعالى : « فمن أظلم ممن افترى على الله كذبا أو كذب بآياته » وأخبر عن قوم ذمهم بكذبهم أنهم قالوا : « ما أنزل الله على بشر من شيء » ثم أكذبهم على لسان رسوله ﷺ فقال لرسوله : « قل : من أنزل الكتاب الذى جاء به موسى نورا وهدى للناس » وقال : « وهذا ذكر مبارك أنزلناه » فسمى الله تعالى القرآن ذكرا وإيمانا ونورا وهدى ومباركا وعربيا وجعل فيه قصصا ، فقال : « نحن نقص عليك أحسن القصص بما أوحينا اليك هذا القرآن » وقال جل جلاله :- « قل : لئن اجتمعت الاتس والجن على أن يأتوا بمثل هذا القرآن ، لا يأتون بمثله » وقال تعالى : « قل : فأتوا بعشر سور مثله مفتريات » وقال سبحانه : « لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه » فجعل له أولا وآخر ، ودل عليه أنه محدود مخلوق « ا . هـ

هذا ما احتج به المأمون رضى الله عنه على القول بأن القرآن مخلوق . فى الخطاب الذى وجهه الى نائبه اسحق بن ابراهيم فى شهر ربيع الاول سنة ثمان عشرة ومائتين .

ومنه يتبين أن الرئيس الأعلى على المسلمين يجب أن يكون حافظا للقرآن وملما بمعانيه وحاثا على العمل به . ومنه يتبين أن الخلافات المذهبية كانت فى المسلمين وكانت لهم سبب محنة .

ولذلك نرى اعادة النظر فى « مناهج الأدلة » لتوحيد المسلمين ،
فقد أخذوا دروسا من الماضى .

• والله نسال ان يوفقنا لخدمة العلم والدين .

ا . د / احمد حجازى احمد السقا

درجة الدكتوراه من كلية أصول الدين – جامعة الأزهر

فى موضوع : « البشارة بنبى الاسلام فى التوراة والانجيل »

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

[اللهم انفعنا بما علمتنا ، وعلمنا ما ينفعنا]

قال (١) الامام حجة الاسلام ، فخر الدين أبو عبد الله : محمد
ابن عمر الرازي - برد الله مضجعه - :

سبحان المتفرد في قيوميته بوجوب الازلية والبقاء ، المتوحد في
ديمومية ألوهيته بامتناع التغير والفناء ، المتعالى بجلال هوية صمديته
عن التركيب من الأبعاض والأجزاء ، المنزه بسمو سر مديته عن مشاكلة
الأشياء ومماثلة الأشياء ، والعالم الذي لا يعزب عن علمه مقال ذرة في
الأرض ولا في السماء .

المحسن الذي لا تنقطع موائد كرمه عن عبيده في طوري السراء
والضراء ، وحالتي الشدة والرخاء ، الجليل الذي غرقت في بحار جلاله
غايات عقول العقلاء ، العظيم الذي تضاعلت في سرادقات كما له نهايات
علوم العلماء ، الكريم الذي تجاوزت أنواع آلائه ونعمائه عن التحديد
والاحصاء ، الحكيم الذي تحيرت في كيفية حكمته في خلقه أصغر ذرة
من ذرات مبدعاته ومكوناته : ألباب الألباء ، وحكمة الحكماء .

أحمدة على ما أعطى من النعماء ، ورفع من البلاء .

(١) عبارة الأصل : وبه نستعين . قال الامام حجة الاسلام فخر الدين
محمد بن عمر الرازي برد الله مضجعه اللهم انفعنا بما علمتنا وعلمنا ما ينفعنا .
سبحان المتفرد ... الخ

وأشهد أن لا اله إلا الله ، وحده لا شريك له شهادة أتوسل بها الى
رحمته يوم اللقاء فى دار البقاء ، وأشهد أن محمدا عبده ورسوله خاتم
الأنبياء ، وسيد الأصفياء والأتقياء . ﷺ وعلى آله وأصحابه وسلم تسليما
كثيرا .

أما بعد

فان الله تعالى لما وفقنى ، حتى صنفت فى أكثر العلوم الدينية ،
والمباحث اليقينية : كتبا مشتملة (٢) على تقرير الدلائل والبيانات ،
والاجوبة عن الشكوك والشبهات ، أردت أن أكتب هذا الكتاب ، لأجل
أكبر أولادى ، وأعزهم على « محمد » - رزقه الله الوصول الى أسرار
المعالم الحكمية والحكمية ، والاطلاع على حقائق المباحث العقلية والنقلية
أشرح فيه المسائل الالهية ، وأنبه على الغوامض العقلية . ليكون هذا
الكتاب دستورا له . يرجع فى المضائق اليه ، ويعول عليه . وسميته :
بـ « الأربعين فى أصول الدين » .

والله سبحانه وتعالى يوفقنا للصدق والصواب ، ويصون عقولنا عن
الزيغ والارتباب . وبالله التوفيق .

(٢) مشتملة : ١ - منبهة : ب

السؤال الأول

في حدوث العالم

اعلم : أنا إذا ادعينا أن العالم محدث ، فلا بد وأن نعلم أن العالم ماهو ؟ وأن المحدث ماهو ؟ وأن نعرف مذاهب الناس في هذه المسألة ، حتى يمكننا أن نشرع بعد ذلك في تقرير الدلائل . فلا جرم وجب علينا قبل الخوض في تقرير الدلائل ، تقديم ثلاث مقدمات :

المقدمة الأولى : في حقيقة العالم

قال المتكلمون : العالم كل موجود سوى الله تعالى . وتحقيق الكلام في هذا الباب : أن نقول : الموجود على قسمين . وذلك لأن الموجود ، إما أن يكون من حيث هو غير قابل للعدم البتة ، وإما أن يكون من حيث هو قابل للعدم . فالموجود الذي تكون حقيقته من حيث هو غير قابلة للعدم البتة ، فهو المسمى بواجب الوجود لذاته . وهو الله سبحانه وتعالى . وأما الموجود الذي تكون حقيقته من حيث هو قابلة للعدم ، فهو المسمى بممكن الوجود لذاته وهو بحسب القسمة العقلية على ثلاثة أقسام : المتحيز ، والحال في المتحيز ، والذي لا يكون متحيزا ولا حالا في المتحيز .

أما القسم الأول وهو المتحيز . فاعلم أن المراد من المتحيز الذي يمكن أن يشار إليه ، إشارة حسية بأنه ههنا أو هناك .

وإذا عرفت حقيقة المتحيز . فنقول : المتحيز إما أن يكون قابلا للقسمة ، وإما أن لا يكون . فالمتحيز الذي يكون قابلا للقسمة هو المسمى

بالجسم . فعلى هذا : الجسم ما يكون مؤلفا من جزئين فصاعدا . والمعزلة يقولون : الجسم هو الذى يكون طويلا عريضا عميقا وأقل (٣) الجسم انما يحصل من ثمانية أجزاء . وهذا النزاع لغوى لا عقلى . وأما المتحيز الذى لا يكون منقسما . فهو المسمى بالجواهر الفرد . والناس قد اختلفوا فى اثباته . وسنذكر هذه المسألة على الاستقصاء . ان شاء الله تعالى .

وأما القسم الثانى من أقسام الممكن . وهو الذى يكون حالا فى المتحيز . وتفسير الحلول هو : أن الشئين اذا اختص أحدهما بالآخر ، فقد يكونان بحيث تكون الاشارة الى أحدهما غير الاشارة الى الآخر . مثل : كون الماء فى الكوز ، فان ذات الماء مباينة لذات الكوز ، فى الاشارة الحسية ، الا أنهما متماسان بسطحيهما . وقد يكونان بحيث تكون الاشارة الى أحدهما ، اشارة الى الآخر ، تحقيقا أو تقديرا . وهو مثل كون اللون فى المتلون . فان اللون ليس له ذات مباينة عن ذات (٤) المتلون فى الاشارة الحسية ، بل الاشارة الى اللون نفس الاشارة الى المتلون .

اذا عرفت هذا ، فنقول : الشئان اذا اختص أحدهما بالآخر على للقسم الثانى ثم يكون أحدهما محتاجا فى وجوده الى الآخر ، ويكون الآخر غنيا فى وجوده عن الأول : يسمى المحتاج حالا ، والغنى محلا . فان الجسم غنى فى وجوده عن اللون واللون محتاج فى وجوده الى الجسم . فلا جرم قلنا : ان اللون حال فى الجسم ، والجسم محل اللون .

اذا عرفت معنى الحلول . فنقول : كل ما كان حالا فى المتحيز ، فذلك الحال يسمى بالعرض . ثم نقول : العرض قسمان : أحدهما الذى

(٣) أقول : ب

(٤) لذات : ب

يمكن قيامه بغير الحى • والثانى : الذى لايمكن قيامه بغير الحى •
ويتدرج تحت كل واحد من هذين القسمين : أنسواع كثيرة ، لايمكن
استقصاء القول فيها فى هذا المختصر •

ويجب أن تعلم أن أحد أنواع العرض ، الذى يمكن قيامه بغير
الحى : الأكوان • والكون : عبارة عن حصول الجواهر فى الحيز •
ويتدرج تحت الكون : أربعة أشياء : الحركة • وهى عبارة عن الحصول
فى حيز ، بعد أن كان فى حيز آخر • والكون • وهو عبارة عن حصول
الجسم الواحد ، فى حيز واحد ، أكثر من زمان واحد • والاجتماع •
وهو عبارة عن حصول المتحيزين فى حيزين ، بحيث لايمكن أن يتوسط
بينهما ثالث • والافتراق • وهو عبارة عن حصول المتحيزين فى
حيزين ، يمكن أن يتوسط بينهما ثالث •

واعلم : أن المشهور عند (جمهور المتأخرين) أن حصول الجواهر
فى الحيز ، صفة معللة ، بمعنى قائم فى الجوهر • وذلك المعنى يوجب ،
كونه حاصلًا فى ذلك الحيز • ثم انهم سموا حصول الجواهر فى الحيز
بالكائنية • وسموا المعنى الموجب للكائنية بالكون • وقالوا : هذا الكون
علة للكائنية •

وهذا القول عندنا باطل • (وذلك لأن المعنى الذى يوجب حصول
الجواهر فى حيز معين • اما أن يتوقف صحة قيامه بالجواهر ، على
كون ذلك الجوهر حاصلًا فى ذلك الحيز ، واما أن لا يتوقف عليه •
والاول باطل • لانا اذا عللنا حصول ذلك الجوهر فى ذلك الحيز
بذلك المعنى ، كان حصول ذلك الجوهر فى ذلك الحيز ، محتاجا الى
قيام ذلك المعنى به • وقيام ذلك المعنى به ، يكون محتاجا الى حصول
ذلك الجوهر فى ذلك الحيز • فيلزم الدور • وهو محال •

والثانى أيضا باطل . لأن على هذا التقدير ، يجوز حصول ذلك المعنى ، عندما لا يكون ذلك الجوهر حاصلًا فى ذلك الحيز . وذلك يقتضى جواز حصول العلة منفكة عن معلولها . وهو محال . فتعين أن تعطيل انكائنية بالمعنى ، يفضى الى أحد هذين الباطلين . والدليل عليه (٥) أنا بينا أن كون العرض قائمًا بالجوهر ، معناه حصول ذلك العرض فى ذلك الحيز تبعًا لحصول محله فيه . فلو كان حصول الجوهر فى ذلك الحيز معللاً بمعنى قائم به ، لكان حصول ذلك الجوهر ، فى ذلك الحيز ، تبعًا لقيام ذلك المعنى ، من حيث ان المعلول تبع للعلة . فيلزمه كون كل واحد منهما تبعًا للآخر . وهو محال (ولقائل أن يقول : ان عنيت بالتوقف آخر الموقوف عليه : لا يلزم (٦) وهذه الحجة فيها بحث .

القسم الثالث من أقسام الممكنات : الشيء الذى لا يكون متحيزًا ، ولا يكون قائمًا بالمتحيز . واعلم : أن جمهور الفلاسفة يثبتون هذا القسم . وجمهور المتكلمين ينكرونه . وأقوى دلائل المنكرين : أن قالوا : لو حصل موجود سوى الله تعالى بهذه الصفة ، لكان ذلك الموجود مساويًا لذات الله تعالى ، فى أنه ليس بمتحيز ، ولا قائم بالمتحيز . ولو حصلت المساواة فى هذه الصفة لحصلت المساواة فى تمام الماهية ولو حصلت المساواة فى تمام الماهية ، لزم القول بأنه اما يكون الواجب ممكنًا أو يكون الممكن واجبًا . وكل ذلك محال .

واعلم : أن هذه الحجة ضعيفة . وذلك لأن الاستواء فى كونه ليس بمتحيز ولا حال فى المتحيز ، استواء فى مفهوم سلبى . والاستواء فى المسلوب ، لا يوجب الاستواء فى الماهية . لأن كل ماهيتين مختلفتين فلا بد وأن يتشاركا فى سلب كل ما عداهما عنهما وإذا بطلت هذه المقدمة ، سقطت هذه الحجة .

(٥) من أول ذلك المعنى الى والدليل عليه : ساقط من أ

(٦) هذا الاعتراض ساقط من : أ

بل نقول : الاستواء فى الصفات الثبوتية ، لا يوجب الاستواء فى
الماهية . لأن المختلفين لا يبد وأن يتشاركاً فى كون كل واحد منهما
مخالفاً للآخر . والضدان لا يبد وأن يتشاركاً فى كون كل واحد منهما
ضداً للآخر .

وإذا عرفت ما قلناه ، ظهر أنه لا يلزم من اثبات حدوث الأجسام
والاعراض ، حدوث كل ماسوى الله تعالى . وقد كان الأولون والآخرين
من المتكلمين ، يكتفون فى هذا المطلوب بهذا القدر . وبالله التوفيق .

المقدمة الثانية فى حقيقة المحدث

وفيه بحثان غامضان :

البحث الأول : اعلم أن العبارات ، وأن كثرت فى تفسير المحدث ،
الا أن حاصلها يرجع الى نوعين من التعريف .

أحدهما : أن المحدث هو الذى يكون مسبقاً بالعدم .

والثانى : أن المحدث هو الذى يكون مسبقاً بالغير .

وللفلاسفة على كل واحدة من هاتين العبارتين اشكال (٧) .
أما العبارة الأولى فقالوا : التقدم والسبق والقبلية الى غيرها من
العبارات ، له خمسة أقسام :

أولها : تقدم العلة على المعلول . كتقدم المضيء على الضوء . وهذا
التقدم ليس بالزمان . لأن جرم الشمس لم ينفك قط عن النور . فهنا
التقدم بالزمان ، منفى . مع أن العقل يقضى بأن النور من الشمس ،
وأن الشمس ليست من النور . وأيضا : العقل يقضى بأن حركة الخاتم
متفرعة على حركة الاصبع وليست حركة الاصبع متفرعة على حركة

(٧) اشكالآت : ب

الخاتم . وهذا الترتيب مما يشهد العقل بثبوته ، ولا يمكن أن يكون ذلك
الترتيب بالزمان . وذلك لأن الاصبع اذا كان مماسا لسطح الخاتم ،
فاذا تحرك جسم الاصبع الى ذلك الجانب ، ففي عين ذلك الزمان لا بد
وأن يتحرك الخاتم . اذ لو بقى جسم الخاتم فى ذلك الحيز ، لزم تداخل
الجسمين . وهو محال . وهذا مما قضى العقل بأن لحركة الاصبع
تقدما على حركة الخاتم ، وقضى بأن ذلك التقدم ، يمتنع أن يكون
بالزمان . فاذا حصل ههنا نوع من التقدم ، سوى التقدم بالزمان ،
فنحن سميناه بالتقدم بالعلية .

والقسم الثانى من أقسام التقدم : ما نسميه بالتقدم بالذات . ومثاله
ماهية الاثنى عشر مفتقرة الى حصول الواحد ، فأما حصول الواحد فهو
غنى عن حصول الاثنى عشر . والفرق بين هذا القسم وبين القسم الاول : أن
ههنا المتقدم ليس علة لوجود المتأخر ، وفى القسم الاول كان المتقدم
علة للمتأخر .

والقسم الثالث : للتقدم بالشرف والفضيلة . كتقدم « أبى بكر »
على « عمر » - رضى الله عنهما -

والقسم الرابع : التقدم بالرتبة . اما بالرتبة الحسية . كتقدم الامام
على المأموم ، أو بالرتبة العقلية . كتقدم الجنس على النوع . اذا جعلنا
المبدأ هو الجنس الأعلى .

والقسم الخامس : التقدم بالزمان . وحاصله : أن فى الماضى كل
ما كان أبعد عن الآن ، كان متقدما على ما هو الأقرب الى الآن . وفى
المستقبل على العكس من ذلك . ومثاله : تقدم الأب على الابن . وحقيقة
هذا التقدم : ترجع الى أنه كان قد حصل زمان ، حصل فيه الأب . ثم

انقضى ذلك الزمان ، وحصل بعده زمان آخر ، حصل فيه الابن . فاذن التقدم الزماني ، لا يعقل حصوله الا عند حصول الزمان .

وإذا تلخصت هذه المقدمة ، فعند ذلك قالت الفلاسفة ما المراد من قولكم : عدم العالم متقدم على وجوده ؟ لا جائز أن يكون المراد منه التقدم بالعلية والتأثير . لأن العدم لا يكون علة للوجود ، ولأن العلة يجب أن تكون حاصلة مع المعلول . فلو كان عدم العالم علة لوجوده ، لزم أن يحصل عدمه ووجوده معا . وهذا محال .

وأما ان كان المراد منه التقدم بالذات . فهذا متفق عليه . وذلك لأن العالم ممكن لذاته . والممكن لذاته يستحق لذاته أن لا يستحق الوجود وصيرورته مستحقا للوجود ، انما يكون من غيره . وما بالذات قبل ما با لغير . فاذن عدمه قبل وجوده : قبلية بالذات بالانفاق . ولا جائز أن يكون المراد منه التقدم بالشرف ، ولا بالمكان . وهو ظاهر .

بقى أن يكون تقدم عدمه على وجوده ، تقدما بالزمان . ولكننا بينا : أن التقدم بالزمان لا يتقرر ، الا عند حصول الزمان . فلو كان عدم العالم متقدما على وجوده بالزمان ، تقدما من الأزل الى الأبد ، لزم أن يكون الزمان موجودا من الأزل الى الأبد . لكن الزمان من لواحق الحركة ، التي هي من لواحق الجسم ، فيلزم من تفسير المحدث بما ذكرتم ، القول بقدم الزمان والحركة والجسم . وذلك نقيض مطلوبكم ، وضد غرضكم . فثبت : أن القول بتفسير كون العالم محدثا بما ذكرتم ، يفرض ثبوته الى نفيه . فوجب أن يكون هذا التفسير باطلا .

وأما التفسير الثاني . وهو أن يقال : المحدث ما يكون مسبقا بالغير . فنقول : اما ان يكون المراد بهذا السبق : السبق بالعلية . فذاك متفق عليه . لأن مذهبنا : أن العالم ممكن لذاته ، واجب لوجوب

علته . (٨) لكن هذا لا يقتضى أن يكون للحوادث بداية ، لأنه لا يمتنع فى العفل دوام المعلول بدوام علته . وإن كان المراد بهذا السبق هو سبق بالذات أو بالشرف ، فهو أيضا متفق عليه . وأما السبق بالمكان فهو منفى بالاتفاق وعلى تقدير ثبوته ، فذلك لا يوجب أن يكون للحوادث بداية ، إذ لا يمتنع فى بداهة العقول ، وجود موجود فوق العالم ، ويكونان موجودين أزلا وأبدا . فلم يبق ههنا الا أن يفسر ذلك السبق بالسبق الزمانى . وهذا محال . وبتقدير الصحة فهو متناقض .

أما انه محال . فلوجهين .

أحدهما : أنه يلزم منه كون الله تعالى زمانيا . وذلك محال .

وأما ثانيا : فيلزم منه كون الزمان زمانيا . وذلك أيضا محال .

وأما بتقدير الصحة ، فهو متناقض . وذلك لأنه إذا كان الله تعالى ، متقدما على العالم تقدما ، لا أول له . وذلك التقدم تقدم زمانى ، لزم اثبات زمان لا أول له . وحينئذ يعود الكلام الى أنه يلزم قدم الزمان والحركة والجسم . فهذا تمام تقرير هذا الاشكال . والجواب : انا نثبت نوعا آخر من التقدم . وراء هذه الأقسام الخمسة التى ذكرتموها . والدليل عليه : انا ببداهة العقل نعلم : أن الأمس متقدم على اليوم . فنقول : تقدم الأمس على اليوم ليس تقدما بالعلية . وذلك لأن المتقدم بالعلية ، يوجد مع المتأخر بالمعلولية (٩) والأمس واليوم لا يوجدان معا البتة . وأيضا : ان أجزاء الزمان متشابهة . فيمتنع أن يكون بعضها علة للبعض .

وبهذا الطريق ظهر أنه ليس تقدما بالذات ، ولا بالشرف ،

(٨) واجب الوجودا علته : ب

(٩) بالعلية : أ

ولا بالمكان . وأيضا : لا يمكن أن يكون ذلك التقدّم تقدّمًا بالزمن .
والإلزام أن يكون ذلك الزمن حاصلًا في زمان آخر ، ثم يعود الكلام
في ذلك الزمان ، كما في الأول . فيفضى الى أن تحصل أزمنة ، لا نهاية
لها دفعة واحدة . ويكون كل واحد منها ظرفًا للآخر . وذلك محال .
لأن مجموع تلك الأزمنة التي لا نهاية لها ، يكون أمسها متقدّمًا على
يومها . فيلزم افتقار ذلك المجموع الى زمان آخر ، يحيط به . وذلك
محال . لأن الزمان المحيط بذلك المجموع ، يجب أن يكون خارجًا عنه .
لأن الظرف مغاير للمظروف . ويجب أن لا يكون خارجًا عنه . لأن
مجموع الأزمنة لا بد وأن يدخل فيه كل واحد من أحاد الأزمنة . فيلزم
أن يكون ذلك الزمان خارجًا عن ذلك المجموع ، وغير خارج عنه .
وهو محال فثبت : أن تقدم الأمس على اليوم ، تقدم خارج عن الأقسام
الخمس ، التي ذكرتموها . فلم لا يجوز أن يكون تقدم عدم العالم
على وجوده ، وتقدم وجود الله تعالى على وجود العالم ، على هذا
الوجه ؟ وحينئذ يزول الاشكال المذكور .

البحث الثانى فى تفسير المحدث : وهو ان صحة حدوث الحوادث .
اما أن تكون لها بداية ، أو لا تكون .
والقسم الأول باطل . لوجه :

أحدها : انه لو كان للصحة أول لما كانت الصحة الذاتية حاصلة
قبل ذلك المبدأ . واذا لم تكن الصحة الذاتية حاصلة قبل ذلك المبدأ ،
فالحاصل قبل ذلك المبدأ اما الوجوب الذاتى ، أو الامتناع الذاتى .
فان كان الاول كان القول بقدم العالم : الزم . وان كان الثانى فالعالم
قبل ذلك المبدأ : كان ممتنعًا لذاته ، ثم انقلب ممكنًا لذاته . وهذا
محال . لأن الأمور الذاتية لا تثقل البتة . ولو جوزنا ذلك ، فحينئذ
لا يبقى الوثوق بحكم العقل فى جواز الجائزات ووجوب الواجبات ،
وامتناع الممتنعات . ولعن سائر الممتنعات لذواتها تنقلب واجبة لذواتها ،
أو بالضد . وكل ذلك باطل .

وثانيها : وهو أنا لو قلنا بأنه كان ممتنعا لذاته ، ثم انقلب ممكنا .
فحدوث ذلك الامكان اما أن يكون لأمر ، أو لا لأمر ، فان كان لأمر
فحدوث ذلك الامكان يكون ممكنا لذاته والكلام فى الامكان الثانى ، كما
فى الاول . فيلزم التسلسل . وان كان لا لأمر ، فقد جوزتم أن ما كان
ممتنعا لذاته ، انقلب ممكنا لذاته ، لا لأمر . والامكان للممكن واجب .
فحصول ذلك الامكان كان ممتنعا لذاته ، قبل ذلك المبدأ ، ثم صار
واجبا لذاته . واذا جاز ذلك ، فلم لايجوز فى وجود المحدثات ، أن
يقال : انه كان ممتنعا لذاته ، ثم انقلب واجبا لذاته ؟ وحينئذ يلزم نفي
الصانع . وهو محال .

وثالثها : ان حدوث ذلك الامكان . اما أن يقال : انه كان
موقوفا على حدوث أمر ما ، بأن يوجد شيء بعد عدمه ، أو بأن يعدم
شيء بعد وجوده ، أو لم يكن موقوفا على ذلك . فان كل الاول كان
الكلام فى اختصاص ذلك الوقت بحدوث ذلك الأمر ، كما فى الاول فيلزم
التسلسل . وان كان الثانى لم يكن اختصاص حدوث ذلك الا مكان
بذلك الوقت أولى من اختصاصه بسائر الأوقات .

فثبت بهذه الوجوه : أنه لايمكن أن يقال : ان لصحة حدوث الحوادث
بهداية .

وكذلك القول فى بيان أنه لاابدائية لصحة تأثير المؤثر فى احداث
المحدثات . واذا ثبت ذلك ، كان كون العالم موجود فى الأزل غير
ممتنع . وكذلك أيضا يكون تأثير المؤثر فى وجود العالم أزلا غير ممتنع .
واذا ثبت هذا ، كان القول بأنه يمتنع كون العالم أزليا ، ويمتنع تأثير
قدرة الله تعالى فى ايجاد العالم فى الأزل : جمعا بين الحكم بحصول
الامتناع فى الأزل ، وبحصول الجواز فى الأزل . وذلك جمع بين
النقيضين . وهو محال . وهذا تمام الاشكال .

والجواب عنه : انه لايلزم من قولنا : انه لايداية لصحة حدوث الحوادث : أن يحكم بجواز كون العالم أزليا . والدليل عليه : انا اذا أخذنا هذا الحادث المعين بشرط كونه مسبقا بالغير . فهذا الحادث المأخوذ مع هذا الشرط ، اما أن تكون لصحة حدوثه بداية . واما أن لا تكون لها بداية . والأول باطل ، لجميع الدلائل التي ذكرتموها . فبقى انه لا بداية لصحة حدوث هذا الحادث المأخوذ مع هذا الشرط . ثم انا نعلم قطعا امتناع كون هذا الحادث أزليا . لأن الأزل عبارة عن عدم المسبوقية بالغير ، وهذا الحادث مأخوذ بشرط كونه مسبقا بالغير ، والجمع بينهما محال . فثبت : أن القول بأنه لا مبدأ لصحة حدوث الحوادث ، لا يقتضى القول بجواز كون ذلك الشيء أزليا .

المقدمة الثالثة فى شرح مذاهب الناس فى هذه المسألة :

المذاهب الممكنة فى هذه المسألة لاتزيد على خمسة لأنه اما أن يقال : الأجسام محدثة بذواتها وصفاتها . أو يقال : انها قديمة بذواتها وصفاتها . أو يقال : انها قديمة بذواتها محدثة بصفاتهما . أو يقال : انها بصفاتهما محدثة بذواتها . أو يتوقف فى كل واحد من هذه الأقسام

أما الاحتمال الأول : وهو القول بأن هذه الاجسام محدثة بذواتها وصفاتها . فهو قول الأكثرين من أرباب المال . وهم المسلمون ، واليهود ، والنصارى ، والمجوس .

وأما الاحتمال الثانى : وهو القول بأن الأجسام قديمة بذواتها وصفاتها . فهو قول بعض الفلاسفة وتفصيل مذاهبهم : أن الأجسام الفلكية قديمة بذواتها وقديمة بصفاتهما المعينة . الا حركاتها . فان كس واحدة من حركاتها مسبوقة بحركة أخرى ، لا الى بداية . وأما الأجسام العنصرية . فان هيولاها قديمة ، وأما صورها وعراضها فكل واحد منها

(١٠) بالعلم : ب

مسبقو بآخر ، لا الى بداية . وهذا مذهب « أرسطاطاليس » وأتباعه
من المتقدمين والمتأخرين .

وأما الاجتماع الثالث : وهو أن الأجسام قديمة بذواتها محددة
بصفاتنا . فهذا أقول أكثر الفلاسفة الذين كانوا قبل « أرسطاطاليس »
ثم هؤلاء فريقان :

الفريق الأول : الذين قالوا : الذوات القديمة كانت أجساما .
وهؤلاء منهم من قال : أصل الأشياء هو التراب . وكون العناصر الثلاثة
الباقية عنه بالتطف .

ومنهم من عكس ، وقال : أصل الأشياء هو النار ، وكون العناصر
الثلاثة الباقية عنها بالتكاتف .

(ومنهم من قال : أصل الأشياء هو الهواء . وكون العنصر اللطيف
عنه : بالتطف ، وكون العنصرين الكثيفين عنه : بالتكاتف) (١١) .

ومنهم من قال : أصل الأشياء هو البخار ، وكون العنصرين
اللطيفين عنه : بالتطف ، وكون العنصرين الكثيفين عنه : بالتكاتف .

ومنهم من قال : أصل الأشياء هو الماء . ثم ان الماء تحسرك ،
فاوجبت حركته سخونة ، فتصاعد على وجه الماء من تلك السخونة :
زيد وارتفع منه دخان فتكونت الأرض من ذلك الزيد ، والسماء
من ذلك الدخان .

ومنهم من قال : أصل العالم أجزاء جسمانية كرية صلبة . ولما
كانت أجزاء الخلاء متشابهة ، لم يكن بقاء كل واحد من تلك الأجزاء

(١١) ما بين القوسين من : أ

فى حيز معين ، من ذلك الخلاء اولى من حصوله فى حيز آخر ، فلاجرم وجب فيها أن تكون متحركة من الأزل الى الأبد . ثم اتفق لتلك الأجزاء أن تصادمت على شكل خاص ، فتمانعت بسبب حركاتها المتدافعة ، فتكونت السماوات بهذا الطريق ، ثم انها لما استدارت وكان باطنها مملوءا من الأجسام عرض لما كان فى غاية القرب من السماوات ، أن تسخن جدا - وهو النار - وعرض لما كان فى غاية البعد من السماوات ، أن تكاثف ويبرد جدا - وهو الأرض - والذي كان قريبا من النار ، هو الهواء . والذي كان أبعد منه هو الماء . لأن الهواء الطف وأسخن من الماء ، ثم اختلطت هذه العناصر الأربعة ، بسبب حركات الأجرام الفلكية ، وتولدت المركبات من المعادن والنبات والحيوان .

والفريق الثانى : الذين قالوا : الذوات القديمة ما كانت أجساما فهؤلاء ثلاث طوائف .

الطائفة الاولى : الذين قالوا : الأجسام مركبة من الهولى والصورة .
فالهولى كانت قديمة ، وكانت خالية عن الجسم ، ثم حدثت الصورة الجسمية فيها ، فحدثت الأجسام .

والطائفة الثانية : الذين قالوا : العالم انما تولد من امتزاج النور بالظلمة ، وأما الأنوار والظلمات ، فانها قديمة . وهذا قول الثنوية .

والطائفة الثالثة : الذين قالوا : أصل الأجسام : الوحدات . وذلك لأن الوحدة اذا كانت مجردة عن الوضع والاشارة ، كانت مجرد وحدات . واذا كانت الوحدة مشارا اليها ، صارت نقطة . فاذا تركبت نقطتان ، صار خطا . واذا تركب خطان ، صار سطحا . واذا تركب سطحان ، صار جسما . فاصل الأجسام : الوحدات . وهى أمور قديمة قائمة بذواتها . فهذا شرح هذه الأقوال على الاختصار .

الاحتمال الرابع : بأن يقال : العالم قديم الصفات ، محدث
الذات . وهذا معلوم البطلان بالبداهة . فلا جرم لم يقبل به قائل .

الاحتمال الخامس : التوقف فى هذه الأقسام وعدم القطع بواحد
منها . وهو قول « جالينوس » .

وهذا آخر الكلام فى شرح هذه المقدمات ، التى يجب تقديمها على
الشروع فى البراهين :

البرهان الاول : فى اثبات حدوث الأجسام . وهو أنا نقول :
الأجسام لو كانت أزلية لكانت فى الأزل ، اما أن تكون متحركة ،
أو ساكنة . والقسمان باطلان ، فالقول بكونها أزلية باطل . فنفتقر فى
تقرير هذا البرهان الى اثبات مقدمات ثلاث :

المقدمة الاولى فى اقامة الدليل على الحصر : فنقول : الدليل
عليه : أن كل ما كان متحيزا فلا بد وأن يكون مختصا بحيز معين .
والمراد منه : أنه لا بد وأن يكون بحيث يصح أن يشار اليه بأنه ههنا
أو هناك .

إذا عرفت هذا ، فنقول : انه فى الأزل اما أن يكون باقيا فى حيز
واحدا ، أو لا يكون كذلك ، بل يكون منتقلا من حيز الى حيز ، والاول
هو الساكن ، والثانى هو المتحرك . فثبت : أن الجسم لو كان أزليا ،
لكان فى الأزل اما أن يكون متحركا ، أو ساكنا .

المقدمة الثانية : فى اقامة الدلالة على أنه يمتنع كون الأجسام
فى الأزل متحركة : ويدل عليه وجوه :

الاول : ان الحركة ماهيتها وحقيقتها ، أنها انتقال من حالة الى
حالة . والانتقال من حالة الى حالة ، لا بد وأن يكون مسبوqa بحصون

الحالة المنتقل عنها . فإذن حقيقة الحركة من حيث انها تلك الحقيقة ،
تقتضي المسبوقية بالغير . وحقيقة الأزل من حيث انها هذه الحقيقة تنافى
المسبوقية بالغير ، فوجب أن يكون الجمع بين الحركة والأزل محالاً
ممتنعاً لذاته .

البرهان الثانى : انا اذا فرضنا أن كل دورة من دورات الفلك ،
كانت مسبوقه بدورة أخرى ، لا الى أول . فحينئذ يكون كل واحدة
من تلك الدورات مسبوقه بعدم لا أول له ، فتكون العدمات بأسرها
مجتمعة فى الأزل . وانما الترتيب فى الوجودات ، لا فى العدمات .
فأذن جميع العدمات السابقة على كل واحدة من هذه الوجودات ، كانت
مجتمعة فى الأزل . فاما أن يحصل مع مجموع تلك العدمات الحاصلة
فى الأزل شىء من الوجودات ، أو لم يحصل . والأول باطل . واللازم
أن يكون السابق مقارنا للمسبق . وهو محال . واذا بطل القسم الأول
تعين القسم الثانى ، وهو أنه لم يحصل فى الأزل شىء من الوجودات .
وذلك يفتضى أن يكون لمجموع الوجودات بداية وأول . وهو المطلوب .

البرهان الثالث : وهو أنه اما أن يقال : حصل فى الأزل شىء من
هذه الحركات ، أو لم يحصل . فان لم يحصل فى الأزل شىء من هذه
الحركات والحوادث ، وجب أن تكون لمجموع هذه الحركات والحوادث
بداية وأول . وهو المطلوب . وان حصل فى الأزل شىء من هذه الحركات ،
فتلك الحركة الحاصلة فى الأزل . ان لم تكن مسبوقه بغيرها كانت تلك
الحركة أول الحركات . وهو المطلوب . وان كانت مسبوقه بغيرها ،
لزم أن يكون الأزل مسبوقا بغيره . وهو محال .

البرهان الرابع : ان فى مدة دورة واحدة من أدوار « زحل »
تتحرك الشمس ثلاثين دورة . فإذن عدد دورات « زحل » تكون أقل
من دورات « الشمس » وكل ما كان أقل من غيره ، فهو متناه . فإذن

عدد دوراته متناه ، فلحركة « زحل » بداية . وإذا كان كذلك ، وجب أن يكون أيضا لجميع الحركات بداية . لأن ضعف المتناهي مرارا متناهية ، يكون متناهايا .

البرهان الخامس : إذا فرضنا الحوادث الماضية من اليوم الى الأزل جملة ، ومن زمان الطوفان الى الأزل جملة أخرى . فلاشك أن الجملة الأولى أزيد من الجملة الثانية ، بما بين زمان الطوفان الى هذا اليوم . فاذا طبقنا في الوهم الطرف المتناهي من الجملة الزائدة ، على الطرف المتناهي من الجملة الناقصة ، حتى يقابل كل فرد من أفراد إحدى الجملتين بما يشابهه في المرتبة من الجملة الأخرى . فان لم تنقص الجملة الناقصة عن الزائدة في الطرف الآخر ، كان الشيء مع غيره ، كهو ، لا مع غيره . وهذا محال . وان انقطعت الجملة الناقصة من ذلك الطرف ، كانت متناهية من ذلك الطرف ، وكانت متناهية من جانب الأزل . والزائد زاد عليها بمقدار متناه ، والزائد على المتناهي بمقدار متناه يكون متناهايا . فالكل متناه في جانب الأزل .

البرهان السادس : لو كانت الأدوار الماضية غير متناهية ، لكان حدوث اليوم موقوفا على انقضاء ما لانهاية له ، وانقضاء ما لانهاية له محال ، فيلزم أن يكون حدوث اليوم موقوفا على شرط محال ، والموقوف على الشرط المحال ، لا يوجد . فكان يلزم أن لا يوجد اليوم . وحيث وجد ، علمنا : أن الأمور المنقضية قبل هذا اليوم ، متناهية . فثبت بهذه البراهين : أن القول بكون الأجسام متحركة في الأزل محال .

المقدمة الثالثة : في بيان أنه يمتنع كون الأجسام ساكنة في الأزل

واعلم أنا نحتاج في هذا المقام الى اقامة الدلالة على أن السكون أمر وجودي . والفلاسفة يزعمون : أنه عبارة عن عدم الحركة ، عما من شأنه أن يتحرك . وانما افتقرنا الى اثبات هذه المقدمة . لأن دليلنا على

أن السكون يمتنع أن يكون أزليا : هو أن نقول : لو كان السكون أزليا ،
 لما جاز ، زواله . وقد جاز ، زواله . فوجب أن لا يكون أزليا . ولو كان
 السكون أمرا عدميا ، لما صح هذا الكلام . لأن زوال العدم فى الأزل
 جائز بالاتفاق . اذ لو لم يجز ذلك ، لبطل القول بحدوث العالم .
 فان للسائل أن يقول : لو كان العالم محدثا ، لكان عدمه أزليا . ولو
 كان عدمه أزليا ، لما زال بسبب طريان الوجود . وحيث وجد العالم ،
 علمنا : أن عدم العالم ما كان أزليا . فان لم يكن عدمه أزليا ، كان
 وجوده أزليا ، فكان العالم قديما . فثبت : أنه لا يمكننا أن نقول : كل
 ما كان أزليا ، امتنع زواله بل يجب تخصيص هذه الدعوى بالأمور
 الوجودية . فيقال : كل ما كان موجودا فى الأزل ، امتنع زواله . فاذا
 كان كذلك ، فحينئذ نفتقر الى اثبات كون السكون أمرا وجوديا ، حتى
 يستقيم الكلام .

اذا عرفت ذلك ، فنقول : الدليل على أن السكون أمر وجودى :
 أننا نرى الجسم الواحد يصير ساكنا ، بعد أن كان متحركا . وبالعكس .
 فتبدل هاتين الحالتين ، مع بقاء الذات فى الحالتين ، يقتضى كون
 احدى هاتين الحالتين أمرا وجوديا . واذا ثبت ذلك ، لزم كون كل واحد
 منهما أمرا وجوديا . وذلك لأن الحركة عبارة عن الحصول فى الحيز ،
 بعد أن كانت فى حيز آخر ، والسكون عبارة عن الحصول فى الحيز ،
 بعد أن كان فى نفس ذلك الحيز ؛ فالحركة والسكون متساويان فى تمام
 الماهية ، وانما الاختلاف بينهما فى كون الحركة مسبوقه بحالة أخرى ،
 وكون السكون ليس كذلك . وكون الشئ مسبوقا بغيره ، وصف عرضى .
 والأوصاف العرضية لا تقدر فى اتحاد الماهية . فثبت : أن الحركة
 والسكون متساويان فى تمام الماهية والحقيقة . فاذا كان أحدهما وصفا
 ثبوتيا ، لزم كون الآخر ثبوتيا قطعا . فثبت بما ذكرنا : أن السكون
 وصف ثبوتى .

وإذا قامت الحجة على صحة هذه المقدمة ، فلنرجع الى المطلوب .
فنقول : لو كان السكون أزليا ، لامتنع زواله ، ولا يمتنع زواله . فوجب
أن لا يكون أزليا ، بيان الشرطية : انه بتقدير أن يكون أزليا ، فاما أن
يكون واجبا لذاته ، أو ممكنا لذاته . فان كان واجبا لذاته ، ظهر انه
يجب أن لا يزول أصلا . وان كان ممكنا لذاته ، فالمؤثر فيه اما أن يكون
فاعلا بالاختيار ، أو موجبا بالذات . والأول محال . لأن الفاعل (١٢)
بالاختيار انما يفعل بواسطة القصد والاختيار . والقصد الى تكوين
الشيء ، لا يتحقق الا عند عدمه ، أو حال حدوثه وعلى التقديرين فكل
مايقع بالفاعل المختار ، كان محدثا . والقديم لا يكون محدثا ، فيمتنع
أن يكون المؤثر في وجود القديم فاعلا مختارا . فثبت : انه لو كان له
مؤثر لكان ذلك المؤثر لا بد وأن يكون موجبا بالذات . ثم ذلك الموجب
ان كان ممكنا عاد الكلام فيه ، وان كان واجبا فان لم يتوقف تأثيره في
وجود ذلك القديم على شرط أصلا ، لزم من وجوب وجود تلك العلة ،
وجوب وجود المعلول . فيلزم امتناع العدم على ذلك القديم . وان توقف
تأثيره على شرط ، فذلك الشرط لا بد وأن يكون المؤثر فيه موجبا
بالذات ، وواجبا بالذات ، والاعاد المحال المذكور . وحينئذ يلزم من
امتناع التغير على العلة ، وعلى شرط العلة ، امتناع التغير على المعلول .
فثبت بما ذكرنا : أن كل ما كان موجودا في الازل ، فانه يمتنع زواله .
وانما قلنا : ان الزوال على السكون جائز . وذلك لان كل متحيز ،
فانه يمكن خروجه عن حيزه ، وبتقدير خروجه عن حيزه ، فانه يبطل
ذلك السكون .

بيان المقام الأول من وجهين :

الأول : ان كل متحيز يفرض . فانه اما أن يكون مركبا أو بسيطا .
فان كان مركبا فانه لا بد وأن يحصل فيه بسائط . فاذا أخذنا بسيطا

(١٢) المختار : ١

واحد من تلك البسائط ، فلا شك أنه يفرض فيه جانبان . وطبيعة كل واحد من ذينك الجانبين مساوية لطبيعة الجانب الآخر ، والا لكان ذلك الجزء مركبا . وقد فرضناه بسيطا . هذا خلف . وان كانت طبيعة كل واحد من ذينك الجانبين مساوية لطبيعة الجانب الآخر ، وكل شيئين متساويين ، وجب أن يصح على كل واحد منهما ما يصح على الآخر ، فاذا الجانب الذي يلاقيه أو يحاذيه بيمينه ، يصح أن يلاقيه أو يحاذيه بيساره ، ولا يمكن ذلك الا اذا انقلب في حيزه ، حتى يصير يمينه يسارا ، أو يساره يمينا . فثبت : أن كل جزء يفرض ، فانه يصح عليه الحركة . واذا تحرك ، فقد بطل ذلك السكون . لانه لا معنى للسكون ، الا ذلك الحصول . واذا بطل ذلك الحصول ، فقد بطل ذلك السكون .

الوجه الثاني : انا نكتفى (*) هنا بالزام الخصم . وذلك لأن الاجسام عندهم اما فلكية أو عنصرية ، أما الفلكيات فانها عندهم متحركة على سبيل الوجوب . وأما العنصریات فكل واحد من اجزائها جائز الحركة . وعلى كلا التقديرين يثبت أن زوال السكون جائز . فثبت بما ذكرنا : أن السكون لو كان أزليا ، لما جاز زواله . وثبت أنه يجوز زواله ، فيلزم أن لا يكون السكون أزليا . ولما ثبت أنه يمتنع أن يكون الجسم في الأزل ساكنا ، ويمتنع أن يكون في الأزل متحركا ، وثبت أنه لو كان أزليا ، لكان اما ساكنا واما متحركا . ثبت : أن الجسم يمتنع ان يكون أزليا . وهو المطلوب .

وهذا تمام هذا العول في تحرير هذا الدليل . وبالله التوفيق .
 فان قيل : لانسلم أن الجسم لو كان أزليا ، لكان اما متحركا ، واما ساكنا . قوله : « والدليل عليه : وهو أن كل جسم ، فانه لابد وأن

(*) أن يكتفى بها : ب

يكون حاصلًا في حيز ، وإذا كان كذلك ، فإن بقى مستقرا فيه ، فهو الساكن ، وان لم يبق مستقرا فيه ، فهو المتحرك » .

قلنا : هذا التقسيم بناءً على قولكم : ان كل جسم ، فانه لا بد وان يكون حاصلًا في الحيز ، فما المراد من الحيز الذي جعلتموه ظرفًا للجسم : وتقريره : ان المسمى بالحيز . اما ان يكون معدوماً أو موجوداً فان كان معدوماً ، كان نفياً محضاً ، وعندما صرفاً . والقول بكون الجسم حاصلًا في العدم المحض ، والنفي الصرف ، غير معقول . وأما ان كان المسمى بالحيز أمراً موجوداً ، فذلك الموجود اما أن لا يمكن أن يشار اليه إشارة حسية ، أو يمكن . فان لم يمكن استحالة حصول الجسم فيه . لأن الجسم الموجود يجب أن يكون ، بحيث يمكن أن يشار اليه إشارة حسية . فاذا كان المسمى بالحيز موجوداً ، ويمتنع أن يشار اليه إشارة حسية ، كان القول يجعل الحيز ظرفاً للجسم : جمعا بين النقيضين . وهو محال . وأما ان كان المسمى بالحيز ، أمراً يشار اليه إشارة حسية ، فكونه كذلك ، اما أن يكون بالاستقلال ، أو بالتبعية . فان كان بالاستقلال كان المسمى بالحيز جسماً . والقول بكون الجسم حاصلًا في الحيز ، يرجع حاصله الى كون الجسم حاصلًا . في الجسم . ثم المراد من هذه الظرفية : ان كان هو الطول ، كان ذلك قولاً يتداخل الأجسام . وهو محال . وان كان المراد منه هو المماس ، لزم أن يكون جسم مموس جسم آخر . وذلك يوجب القول بوجود أجسام لانهاية لها . وانتم تنكرون ذلك . وأما ان كان المسمى بالحيز أمراً مشاراً اليه إشارة حسية ، على سبيل التبعية . فذلك هو العرض .

فيرجع حاصل قولنا الجسم في الحيز : أن الجسم حاصل في العرض ، الا أن ذلك أيضا باطل من وجهين :

أحدهما : أن العرض حاصل فى الجسم ، فلو كان الجسم حاصلًا فى العرض لزم الدور . والثانى : أنكم تقولون : الجسم انتقل من هذا الحيز الى حيز آخر . فلو كان المراد من الحيز هو العرض ، لزم أن يكون المراد من قولنا : انتقل الجسم من حيز الى حيز ، هو أنه انتقل الجسم من عرض الى عرض . وكل ذلك محال . فثبت : أن القول بكون الجسم حاصلًا فى الحيز ، أمر باطل محال فكان التقسيم الذى فرعتموه عليه أولى بالاستحالة والفساد . ثم انا نترك الاستدلال على فساد هذا المذهب ، ونطالبهم بتفسير الحيز ، وبتفسير كون الجسم مظروف الحيز . فان بمجرد المطالبة بهذا التفسير ، يصعب الكلام على المستدل .

لا يقال : الحيز له تفسيران :

أحدهما : ما اتفق عليه جمهور المتكلمين . وهو أنه ليس أمرا وجوديا بل هو أمر يفرضه الذهن ، ويقدره العقل ، ويحكم بكون الجسم حاصلًا فيه .

والثانى : ما ذكره قدماء الفلاسفة . وهم القائلون بأن المكان هو البعد ، وهو مجرد الطول والعرض والعمق ، الذى لا يكون حالا فى مادة والجسم عبارة عن الطول والعرض والعمق مع المادة . فاذا حصل الجسم فى المكان ، فالمعنى أنه نفذ بعد الجسم فى ذلك البعد المجرد عن المادة ، المسمى بالمكان .

فالوا : والذى يدل على وجود هذا البعد المسمى بالمكان وجوه :

أحدها : انه لا شك أن بين طرفى الطاس مقدارا من البعد . فالطاس المملوء من الماء اذا قدرنا أن الماء خرج منه ولم يدخل الهواء فيه ، فمع هذا الفرض لا بد وأن يبقى بين طرفى الطاس مقدار من البعد والامتداد . وذلك البعد قد فرضناه خاليا عن الأجسام . فثبت : أن المكان هو البعد .

وثانيها : اننا لو قدرنا حجرا واقفا فى ماء جار ، فالشئ الساكن لا معنى لسكونه ، الا أنه بقى فى مكانه أكثر من زمان واحد . ولا يمكن أن يكون المكان مفسرا بالسطح المحيط ، لأن الماء اذا كان جاريا على ذلك الحجر ، لم يبق ذلك الحجر ملاقيا لسطح واحد ، أزمنة كثيرة . فلو كان المكان عبارة عن السطح ، لوجب أن لا يكون ذلك الحجر واقفا . ولما دلت المشاهدة على أنه واقف ساكن ، علمنا : أنه لابد وأن يكون المكان أمرا آخر ، مغايرا للسطح المحيط . وما ذاك الا ذلك البعد الذى نفذ بعد الجسم الواقف فيه .

وثالثها : ان كل احد يعلم بالضرورة أن بين طرفى الآنية مقدارا من البعد . وذلك البقار من البعد ، ليس هو الجسم . والالزم القول بكون العالم ملاء . وذلك محال . والا لكانت الحركة ممتنعة على الأجسام . فثبت : أن البعد المفترض بين طرفى الآنية ليس بجسم . ولاشك أن الجسم ينفذ فيه وينطبق بعده عليه . فثبت : أن المكان بعد .
لأننا نقول :

أما التفسير الأول : فهو باطل قطعا . وذلك لأن المسمى بالحيز ، اما أن لا يكون له وجود فى الخارج ، واما أن يكون له وجود فى الخارج . فان لم يكن له وجود فى الخارج ، امتنع أن يكون الجسم الموجود فى الخارج حاصلا فيه . لأن ما لا يكون موجودا فى الخارج ، امتنع حصول الجسم فيه فى الخارج ، واما ان كان له وجود فى الخارج ، فحينئذ يرجع التقسيم المذكور بتمامه .

وأما التفسير الثانى : وهو أن القول بأن المكان عبارة عن البعد المجرد . فنقول : هذا باطل قطعا . ويدل عليه وجوه ثلاثة :

أحدها : ان طبيعة البعد اما أن تكون قابلة للحركة ، واما أن لاتكون قابلة لها . فان كانت قابلة للحركة ، فاذا كان المكان هو بعدا ،

كانت الحركة على المكان جائزة لكن الحركة انما تكون من مكان الى مكان ، فيلزم أن يكون للمكان مكان آخر ، ويلزم التسلسل . وهو محال . وان لم تكن قابلة للحركة . فالبعد القائم بالجسم ، لا يكون قابلا للحركة . فاذن الجسم قارنه ما يمنع من الحركة ، فوجب أن لاتصح الحركة على الجسم . وذلك محال :

لا يقال : لم لا يجوز بأن يقال كون البعد قابلا للحركة ، مشروط بكون البعد حالا في المادة . فاذا كان مجردا كان شرط صحة الحركة زائلا ، فكانت صحة الحركة غير حاصلة .

لأنا نقول : المادة اما أن يكون لها في حقيقة ذاتها ، وخصوصية ماهيتها بعد وامتداد . واما أن لا يكون . فان كان لها في حقيقة ذاتها بعد وامتداد ، فتكون المادة لذاتها ، لا لصفة مغايرة لها ، ممتدة في الجهات . وعلى هذا التقدير يمتنع كون الامتداد أمرا حالا في المادة ، وان لم يكن للمادة في خصوصية ذاتها بعد وامتداد ، كانت الحركة على مثل هذا الشيء ممقنعة لذاتها . وأذا كان كذلك ، امتنع أن يكون ذلك شرطا في صحة الحركة على البعد والامتداد .

والوجه الثالث في ببيان أنه يمتنع كون المكان مجعدا : أن البعد كان من حيث انه هو هو غنيا عن المادة ، امتنع طولها في المادة . فكان يجب أن لا يحل البعد في المادة أصلا . وان كان مقفرا الى المادة ، امتنع كونه مجردا عن المادة .

الوجه الثالث : هو أن المكان لو كان عبارة عن البعد ، والتمكن له بعد آخر ، يلزم منه تداخل البعدين . وهو محال . أما أولا : فلأنه يقتضى الجمع بين المثليين . وهو محال . وأما ثانيا : فلأن البعدين طرفى الاناء ، اذا كان ذراعا واحدا ، فلو كان هناك بعدان أحدهما بعد المكان ، والثاني بعد البتمكن ، لزم القول بكون الذراع الواحد :

ذراعين . وذلك محال . فثبت بهذه الوجود : فساد القول بأن المكان هو البعد .

سلمنا : أن القول بالحيز : معقول . فلم قلت : ان الجسم لا بد وأن يكون اما ساكنا فى الحيز ، واما متحركا ؟

بيانه : ان المتحرك هو الذى حصل فى الحيز ، بعد ان كان فى حيز آخر ، والساكن هو الذى حصل فى الحيز ، بعد ان كان فى نفس ذلك الحيز . فاذن كونه ساكنا متحركا ، مشروط بكونه موجودا قبل ذلك . فاذن الجسم فى أول زمان حدوثه ، يجب أن لا يكون ساكنا ولا متحركا ، واذا ثبت هذا ، بطل قولكم : انه لا واسطة بين كون الجسم ساكنا أو متحركا .

سلمنا : ان الجسم لو كان ازليا ، لكان اما ان يكون ساكنا واما ان يكون متحركا . فلم قلت : انه يمتنع كون الجسم فى الأزل متحركا ؟ والدلائل الستة التى عولتم عليها فى بيان امتناع كون الجسم متحركا فى الأزل : هى بأسرها معارضة بوجه واحد . وهو أن وجود الحركة وتأثير المؤثر فى إيجاد الحركة فى الأزل ، اما أن يكون ممتنعا لعينه ولذاته ، واما ان لا يكون ممتنعا لعينه ولذاته . فان كان ممتنعا لذاته ، وجب أن لا يزول ذلك الامتناع قط . لأن ما بالذات لا يزول فوجب أن لا توجد الحركة أصلا . واما ان كان وجود الحركة الأزلية وإيجاد الحركة فى الأزل ليس ممتنعا لذاته . فاما أن يكون ممتنعا لغيره ، أو لا يكون كذلك .

فان كان ممتنعا لغيره ، فذلك المانع ان كان واجبا لذاته ، امتنع زواله . وكان يجب امتناع زوال ذلك الامتناع وان كان واجبا أيضا لغيره ، كان الكلام فيه كما فى الأول . فيلزم التسلسل . واما ان كان وجود

الحركة الأزلية غير ممتنعة لذاتها ، ولا لغيرها ، امتنع الحكم عليها بالامتناع ودلائكم عليها تقضى بالامتناع . فكانت باطلة .

لا يقال : المانع من حصول الحركة هو تحقق مسمى الأزل . لأن الحركة تقتضى المسبوقية بالغير ، والأزل ينافى المسبوقية بالغير . فالجمع بينهما محال .

لأننا نقول : مسمى الأزل حيث ثبت وتحقق ، ان كان واجب الثبوت لذاته ، امتنع زواله قط . فكان يجب أن لا يزول ذلك الامتناع أبدا ، وان لم يكن واجب الثبوت لذاته ، كان ثبوته لأجل شيء آخر . والكلام فى ذلك الثانى ، كما فى الأول . ولا يتسلسل ، بل ينتهى بالآخرة الى واجب الوجود لذاته . وحينئذ يلزم من امتناع زوال الواجب لذاته ، امتناع زوال مسمى الأزل ، ويلزم من امتناع زواله أن لا يزول قط امتناع حدوث الحركة . ولما كان ذلك باطلا ، علمنا : أن الحركة لا يمتنع حصولها فى الأزل .

سلمنا : أن الجسم يمتنع أن يكون متحركا فى الأزل . فلم لا يجوز أن يكون ساكنا ؟ قوله : « لأن السكون أمر ثبوتى ، والثابت الأزلى يمتنع زواله » قلنا : لا نسلم أن السكون أمر ثبوتى .

وقوله : « الدليل عليه : أن الجسم يتحرك بعد أن كان ساكنا ، وبالعكس . وذلك يوجب كون إحدى الحالتين أمرا ثبوتيا » .

نقول : لانسلم أن تبدل إحدى الحالتين بالآخرى ، يوجب كون إحدى الحالتين ثبوتية . والذى يدل عليه وجوه :

أحدها : أن الحوادث عندكم ممتنعة الحدوث فى الأزل ، ثم انقلبت جائزة الحدوث فيما لا يزال . فههنا تبدل الامتناع بالصحة ، مع أنه

لايصح (١٣) أن يكون الامتناع أمرا ثبوتيا . وتكون الصحة أمر ثبوتيا .

أما أن الامتناع لا يكون أمرا ثبوتيا ، فلأن الامتناع لو كان أمرا ثبوتيا ، لكان الموصوف به ثبوتيا ، فيلزم أن يكون ممتنع الثبوت ثابتا . وهو محال . وأما أن الامكان لا يمكن أن يكون أمرا ثبوتيا . فذلك لأنه لو كان أمرا ثبوتيا ، لا ممتنع كونه واجبا لذاته ، بل يكون ممكنا لذاته . فيكون امكانه زائدا عليه . ويلزم التسلسل .

والوجه الثاني . في بيان أن تبدل إحدى الحالتين بالأخرى ، لا يقتضى كون إحدى الحالتين أمرا ثبوتيا ، ولا تجدد أمر في المحل : ذلك لأنه قبل حصول الحادث المعين ، لا يصدق أن الله تعالى عالم بحصوله في هذا الوقت ، لأنه لو صدق عليه أنه عالم بحصوله في ذلك الوقت ، مع أنه غير حاصل في ذلك الوقت ، لكان ذلك جهلا . وهو على الله تعالى محال . ثم انه اذا حصل ذلك الحادث ، فانه يصدق على الله تعالى أنه عالم بحصوله في ذلك الوقت . فاذن صدق على الله تعالى أنه ما كان عالما بحصوله في ذلك الوقت ، ثم صار عالما بحصوله في ذلك الوقت . فلو اقتضى صدق هذه القضية ، حدوث أمر وتجدد وصف لزم حدوث شيء في ذات الله . وذلك عندكم محال .

الوجه الثالث : ان الجسم قبل حدوث العرض المعين فيه ، ما كان محلا لذلك العرض ، ثم اذا حصل ذلك العرض ، فقد صار محلا لذلك العرض . فيلزم أن يكون كونه محلا لذلك العرض ، غرضا آخر ، ثم انه على هذا التقدير ، يصير محلا لذلك العرض الآخر ، بعد انه ما كان كذلك . فيلزم : أن يكون كونه محلا لتلك المحلية ، غرضا آخر . ويلزم التسلسل .

(١٣) لا يمكن : ١ .

لا يقال : انه لا معنى لكونه محلا لذلك العرض ، وكون ذلك العرض حالا ، الا مجرد حصول ذلك العرض فيه .

لأنا نقول : ليس كون الجسم محلا لذلك العرض ، وكون ذلك العرض حالا فى ذلك الجسم ، هو نفس ذلك العرض لذاته . لأنه يمكن العلم بذات ذلك العرض ، وذات ذلك الجسم ، مع الشك فى كون ذلك العرض حالا فى ذلك الجسم ، وكون ذلك الجسم محلا لذلك العرض . والمعلوم مغاير لما ليس بمعلوم . فعلمنا : أن المحلية والحالية صفتان مغايرتان لذات ذلك العرض ، ولذات ذلك الجسم .

سلمنا : أن صدق قولنا ؛ لم يكن ثم كان : يقتضى كون احدى الحالتين أمرا ثبوتيا (١٤) . فلم لايجوز أن تكون الحركة أمرا ثبوتيا ، وأن يكون السكون عبارة عن عدم الحركة عما من شأنه أن يتحرك ؟

قوله : « الحركة والسكون كل واحد منهما عبارة عن الحصول فى الحيز . ولا تفاوت بينهما الا فى وصف عرضى » .

قلنا : لا نسلم أن الحركة عبارة عن الحصول فى الحيز الثانى . والدليل عليه : أنه متى حصل فى الحيز الثانى ، فقد انقطعت الحركة وانتهت . ونهاية الشيء لا تكون نفس ذلك الشيء ، بل الحركة عبارة عن كونه منتقلا عن الحيز الاول الى الحيز الثانى . وذلك الانتقال أمر متقدم على الحصول فى الحيز الثانى .

سلمنا : أن السكون أمر ثبوتى . فلم قلتم : ان الثابت الأزلى لا يزول ؟ قوله : « لأن ذلك الأزلى اما أن يكون واجبا لذاته ، واما أن يكون معلولا لما يكون واجبا لذاته . وعلى التقديرين ، فانه يلزم امتناع العدم عليه » .

(١٤) ايجاده : ب .

قلنا : أنتم سلمتم أن العدم الأزلى جائز الزوال . ولايتمتع ايضا
أن يكون تأثير العلة فى معلولها : موقوفا على شرط عدمى أزلى .

إذا ثبت هذا ، فنقول : لم لايجوز أن يكون الواجب لذاته : عنده
لوجود ذلك الأزلى ، الا أن تأثيره فى ايجابه كان موقوفا على شرط
عدمى أزلى ، ثم ان ذلك الشرط العدمى الأزلى زال . ولما زال شرط
التأثير ، لاجرم زال الأثر . وهذا سؤال قوى .

ثم نقول : قولكم « الأزلى لايزول » منقوض بأمور :

أحدها : أنه تعالى كان علما فى الأزل بأن العالم سيوجد ، فاذا
أوجده لم يبق علمه بأن العالم سيوجد ، والا كان ذلك جهلا . فاذن
علمه بأن العالم سيوجد أزلى ، مع أنه قد زال .

وثانيها : ان الله تعالى كان موصوفا فى الأزل بأنه يصح منه
ايجاد العالم فى لايزال ابتداء . ثم اذا أوجد الله تعالى العالم ،
استحال بعد ذلك أن يصح منه ايجاد العالم ابتداء . والا لكان ذلك
ايجاد الموجود . وانه محال . فتلك الصحة : حكم أزلى . وقد زال .

وثالثها : ان النسخ عندكم عبارة عن رفع الحكم . وذلك الحكم
المرفوع اما أن يقال : انه كان حدثا ، او كان قديما . والأول محال والالزام
كون ذات الله تعالى محلا للحوادث . فبقى القسم الثانى وهو ان ذلك
الحكم المرفوع كان اذن قديما . فارتفاعه يكون زوالا للقديم .

سلمنا : أن الثابت الأزلى لا يزول . فلم قلتم بأن كل سكون ،
فانه ممكن الزوال ؟ وهذا باطل . لاننا نشاهد بعض الاجسام متحركة .
ولكن لم لايجوز أن يكون بعض الأجسام مختصا بأحياز معينة ، على
سبيل الوجوب ، بحيث يمتنع خروجها عن تلك الأحياز ؟ فانكم ما لم
تبطلوا هذا الاحتمال ، لايقم لكم اثبات أن كل جسم محدث .

قوله : « لم قلتُم بأنه لما صدق على الشيء ، أنه لم يكن كذا ، ثم صار كذا ، فإنه يقتضى كون احدى الحالتين امرا ثبوتيا » .

قلنا : احدى الحالتين ان كانت ثبوتية فهو المقصود . وان كانت عدمية فالحالة الثابتة رافعة لها . ورافع لعدم ثبوت . فالحالة الثابتة يجب أن تكون ثبوتية .

وأما النقوض التي ذكرتموها ، فهي نقوض على مقدمة بديهية . فلا تستحق الجواب .

قوله : « الحركة ليست عبارة عن حصول الجوهر فى الحيز الثانى ، بل عن حالة متقدمة على هذا الحصول . وهو انتقاله من الحيز الأول الى الحيز الثانى » .

قلنا : ان الحصول فى الحيز الأول لما عدم ، بقى « الآن » الذى هو أول زمان ذلك عدم . ولا بد وأن يكون الجسم قد حصل فى حد آخر ، من حدود المسافة . فاذن لا معنى للحركة الا حصول الماسة الثانية فى « الآن » هو أول زمان عدم الماسة الأولى .

قوله : « لم لا يجوز أن يكون تأثير العلة الواجبة لذاتها ، فى وجود ذلك المعطول الأزلى ، كان موقوفا على شرط عدمى أزلى ، فلما زال ذلك الشرط الأزلى ، زال ذلك المعطول الأزلى » ؟ .

قلنا : شرط التأثير لا يمكن أن يكون عدميا ، لأن قبل حصول ذلك الشرط . ان بقيت العلة مؤثرة ، لم يكن ذلك الذى فرضناه شرطا لذلك التأثير : شرطا له . وان لم تبق العلة مؤثرة ، فحينئذ تكون مؤثرته تلك العلة فى ذلك المعطول : معلولة (١٥) بذلك عدم ، فيكون عدم

(١٥) معللة : ب .

علة لتلك المؤثرية ، فيكون العدم علة للأمر الوجودى . وهو محال .
وأما النقوض التي ذكرتموها على قولنا : « الإزلى لا يزول » فهي غير
واردة . وذلك لأن الذى وقع فيه التغير ، هو النسب والاضافات .
والنسب والاضافات لا وجود لها فى الاعيان .

قوله : « لو افترض فى كل متحيز جانبان ، للزم أن يكون كل
متحيز قابلا للقسمة ، لا الى نهاية » .

قلنا : ان من المعلوم بالضرورة : أن كل متحيز ، فان الجانب
الذى منه يلى السماء ، غير الجانب الذى منه يلى الأرض . وما كان
معلوم الثبوت بالضرورة ، لا يمكن انكاره . وبالله التوفيق .

البرهان الثانى : فى اثبات حدوث الاجسام : فيقول الاجسام
متناهية فى المقدار . وكل ما كان متناهيا فى المقدار ، فهو محدث .
فالأجسام محدثة .

والذى يدل على أن الاجسام متناهية فى المقدار وجهان :

الوجه الاول : الاجسام لو كانت غير متناهية ، أمكن أن يفرض
فيها خطان متوازيان : أحدهما غير متناه . والآخر متناه . فاذا زال
الخط المقناهى عن الموازاة الى المسامته . فلا بد وأن يحدث فى الخط
الذى هو غير متناه ، نقطة . هى أول نقطة المسامته لكن ذلك محال
فى الخط الذى هو غير متناه . لأن كل نقطة فرضناها فيه ، وجعلناها
أول نقطة المسامته ، كانت المسامته مع النقطة التى فوقها ، حاصلة
قبل المسامته معها . فاذا يلزم أن يحصل فى الخط الغير المتناهى ،
نقطة هى أول نقطة المسامته . وأن لا يحصل . وهو محال . وهذا المحال
انما يلزم من فرضنا ذلك الخط غير متناه ، واذا فرض الخط غير
متناه ، وجب أن يكون محالا باطلا .

والوجه الثانى فى بيان أن الأجسام يجب أن تكون متناهية :
و كانت الأجسام غير متناهية ، أمكننا أن نفرض فيها خطا غير متناه .
وليكن ذلك الخط : خط (أب) ويمكننا أن نفرض فى وسط هذا
الخط نقطتين : احدهما نقطة (ج) والآخرى نقطة (د) فنقول : خط
(ج ا من جانب (ج) متناه ، ومن جانب (ا) غير متناه . وخط (دا)
ايضا كذلك . لكن خط (ج ا) أقل من خط (دا) بمقدار خط (ج د) وليكن
ذلك المقدار شبرا واحدا .

وإذا تلخص هذا ، فنقول : عدد الأشبار الموجودة فى الخط
الناقص ، ان كانت مساوية لعدد الأشبار الموجودة فى الخط الزائد ،
كان الشيء مع غيره ، كهو لامع غيره . وهذا محال . وان كانت
انقص منه ، فذلك التفاوت اما أن يظهر من الجانب المتناهى ، أو من
الجانب الغير المتناهى والأول محال . لأننا فرضنا التطبيق بحسب
مراتب الأعداد فى هذا الجانب المتناهى ، فوجب أن يظهر التفاوت
من الجانب الآخر .

ومعنى فرض التطبيق بحسب مراتب الأعداد : أن الشبر الأول من
هذه الجملة مقابل بالشبر الأول من تلك الجملة الثانية . والشبر
الثانى من هذه الجملة مقابل بالشبر الثانى من تلك الجملة ولتكن هذه
الدقيقة معلومة ، حتى يتم البرهان فاذا حصل التطابق من هذا الجانب ،
وجب أن لا يظهر التفاؤل الا من الجانب الآخر ، وحينئذ تنقطع الجملة
الناقصة من ذلك الجانب . والزائد زاد عليه بشبر واحد ، فتكون الجملة
الزائدة أيضا متناهية . وهو المقصود .

فثبت بهذين البرهانين : أن كل جسم فهو متناه فى المقدار .
وأما المقدمة الثانية . وهى فى بيان أن كل ما كان متناهى فى
المقدار ، فهو محدث . والدليل عليه : أن كل ما كان متناهى فى

المقدار ، فانه لا يمتنع فى العقل فرض وجوده أزيد من ذلك المقدار بذرة ، أو أنقص منه بذرة . والعلم بجواز ذلك ضرورى . واذا استوت المقادير الثلاثة أعنى : حصول ذلك المقدار ، وحصول ذلك الأزيد منه ، وحصول الأنقص منه استحال رجحان ذلك القدر ، على ما هو أزيد منه أو أنقص منه . الا بتخصيص مخصص ، وايجاد قادر . والا فقد ترجح طرفى الممكن على الآخر من غير مرجح . وهو محال .

وعد بينا فى البرهان الأول : أن كل ما كان فعلا لفاعل مختار فهو محدث . فاذن قد ثبت أن كل جسم فهو متناه فى المقدار ، وثبت : أن كل ما كان متناهما فى المقدار فهو محتاج فى وجوده الى الفاعل المختار ، وثبت أن كل ما كان محتاجا فى وجوده الى الفاعل المختار ، فهو محدث فيلزم الجزم بأن كل جسم محدث .

البرهان الثالث : فى حدوث الأجسام : أن الجسم لو كان أزليا ، لكان فى الأزل حاصلًا فى حيز معين . ولو كان فى الأزل حاصلًا فى حيز معين ، لامتنع خروجه عنه . فكان يلزم أن يمتنع على كل واحد من أفراد الأجسام ، كونه متحركا . ولما كان هذا الثانى باطلا ، كان القول بكون الجسم أزليا باطلا .

أما المقدمة الأولى : وهى قولنا : أن الجسم لو كان أزليا ، لكان فى الأزل حاصلًا فى حيز معين . فهى مقدمة بديهية . لانا قد ذكرنا : أن المراد من المتحيز ما يمكن أن يشار اليه اشارة حسية ، بانه هنا أو هناك وكل موجود هذا شأنه وصفته ، فانه لا يبد وأن يكون مختصا بجهة معينة ومكان معين . فثبت : أن الجسم لو كان أزليا ، لكان فى الأزل حاصلًا فى حيز معين . ولو كان كذلك ، لكان حصوله فى ذلك الحيز المعين : أزليا . وقد بينا فى البرهان الأول أن الأزلى لا يزول . فكان يمتنع عقلا زوال ذلك الحصول . واذا امتنع زواله ، امتنعت الحركة عليه . فثبت :

أن الجسم لو كان أزليا ، لكانت الحركة ممتنعة عليه . لكن الحركة غير ممتنعة عليه . أما في الأجسام المشاهدة ، فالحس نال حتى جواز الحركة عليها . وأما في الأجسام الغائبة . فالبرهان عليه هو الذى ذكرناه فى البرهان الأول . فظهر أن الجسم يمتنع أن يكون أزليا .

البرهان الرابع فى حدوث ما سوى الله تعالى : فنقول : كل ماسوى الواجب الوجود الواحد ، فانه ممكن لذاته . وكل ممكن لذاته ، فهو محدث . فاذن كل ماسوى الموجود الواحد ، فانه محدث .

بيان المقدمة الاولى : وهى قولنا كل ماسوى الموجود الواحد فهو ممكن لذاته . فنقول الدليل عليه : أنا لو فرضنا موجودين ، يكون كل واحد منهما واجبا لذاته . فلايد وأن يكونا متشاركين فى الوجود الذاتى ، ولايد وأن يكونا غير متشاركين فى التعين . ومابه الاشتراك غير مابه الامتياز . فاذن يكون كل واحد منهما مركبا من الوجود الذاتى ، الذى حصلت به المشاركة ، ومن التعين الذى به حصلت المباينة . لكن كل مركب فانه مفتقر فى ماهيته وفى تحققه الى كل واحد من مفرديه ، وكل واحد من مفرديه مغاير له ، لان الكل مغاير لكل واحد من أجزائه . فاذن كل مركب ، فانه مفتقر فى تحققه الى غيره ، وكل مفتقر فى تحققه الى غيره ، فهو ممكن لذاته . فاذن كل مركب فهو ممكن لذاته . فاذن لو فرضنا موجودين واجبى الوجود ، لكان كل واحد منهما ممكنا لذاته . والثانى محال . فاذن فرض موجودين واجبى الوجود : يجب أن يكون محالا . فثبت : أن كل ما سوى الموجود الواحد ، يجب أن يكون ممكنا لذاته .

وأما المقدمة الثانية : وهى أن كل ما كان ممكنا لذاته ، فسانه يجب أن يكون محدثا . فالبرهان على صحته : ان كل ما كان ممكنا لذاته ، فانه مفتقر فى رجحان وجوده على عدمه الى المؤثر . وكل ما كان مفتقرا فى وجوده الى المؤثر ، فانه يجب أن يكون محدثا .

بيان المقدمة الاولى : أن الممكن ما تكون ماهيته قابلة للعدم والوجود ، على البديل . وما كان كذلك ، امتنع رجحان أحد الطرفين على الآخر ، إلا لمؤثر منفصل .

بيان المقدمة الثانية : أن نقول : الافتقار الى المؤثر ، اما أن يحصل حال الوجود ، أو حال العدم . فان حصل حال الوجود ، فاما أن يحصل حال البقاء ، أو محال الحدوث . لا جائز أن يحصل حال البقاء . والالزام أن يكون الشيء حال بقائه مفتقرا الى موجود يوجده . والى مكون يكوّنه ، وذلك مجال . لأن ايجاد الموجود ، وتحصيل الحاصل محال في بدهة العقول . فلم يبق الا أن يكون افتقار الأثر الى المؤثر . اما حاصل حال الحدوث ، أو حال العدم ، وعلى التقديرين فانه يلزم أن يكون كل مفتقر في وجوده الى المؤثر ، فانه يكون محدثا . فثبت : أن كل ما سوى الواحد ممكن لذاته . وثبت : أن كل ما كان ممكنا لذاته ، فهو مفتقر في وجوده الى المؤثر . وثبت أن كل ما كان مفتقرا في وجوده الى المؤثر : فاذن يلزم من هذا البرهان : أن كل ما سوى الواحد ، لايد وأن يكون محدثا . وهذا البرهان يفيد حدوث الاجسام والاعراض والعقول والنفوس والهيولى . ويفيد أن واجب الوجود واحد . وهو الله جل جلاله - وبالجملة : فهو برهان عظيم واف باثبات أكثر المباحث الشريفة الالهية .

فإن قيل : لا نسلم أن ما سوى الواحد ممكن لذاته . قوله : « لو فرضنا موجودين يكون كل واحد منهما واجبا لذاته ، لكانا متشاركين في الوجوب الذاتى ، ومتباينين في التعين ، فحينئذ يكون كل واحد منهما مركبا ، وكل مركب ممكن ، فحينئذ يكون الواجب لذاته ، ممكنا لذاته » قلنا : لا نسلم أنه يلزم من فرض كون كل واحد منهما واجبا لذاته ، وقوع التركيب - وبيانه من وجوه :

أحدها ان بتقدير أن يكون وجوب الوجود وصفا سلبيا ، يكون كل واحد منهما مشاركا للآخر ، فى وصف سلبى ، ويكون كل واحد منهما مباينا للآخر ، فى تمام الماهية .

فلاشتراك فى وصف السلبى لايوجب وقوع التركيب فى الماهية .
بدليل : أن كل ماهيتين بسيطتين ، فلا بد وأن يشتركا فى سلب ماعدهما عنهما . فلو كان الاشتراك فى السلوب ، يوجب وقوع الكثرة فى الماهية ، لزم أن يكون كل بسيط مركبا . وذلك محال . فعلمنا : أن بتقدير أن يكون وجوب الوجود وصفا سلبيا ، لا يلزم وقوع الكثرة . فما الدليل على أن الوجوب ليس وصفا سلبيا ؟ ثم الذى يدل على أن الوجوب وصف سلبى وجوه :

أحدها : ان الوجوب لو كان وصفا ثبوتيا ، لكان مساويا لسائر الموجودات فى الوجود ، ومخالفا لها فى ماهياتها المخصوصة . وما به المشاركة ، مغاير لما به المباينة . فالوجوب بالذات ، لو كان أمرا ثبوتيا لكاتب ماهيته مغايرة لوجوده ، فاتصاف ماهيته بوجوده اما أن يكون واجبا ، واما أن لا يكون . فان لم يكن واجبا ، كان الوجوب الذاتى ممكن الوجود لذاته ، فكان الواجب لذاته أولى أن يكون ممكنا لذاته . وذلك محال . وان كان واجبا . فهذا الوجوب صفة لاتصاف تلك الماهية بذلك الوجود ، فيكون وجوب ذلك الوجود مغايرا له ، ويكون الكلام فيه كما فى الأول . فيلزم التسلسل . وهو محال .

وثانيها : ان الوجوب لو كان وصفا ثبوتيا ، لكان اما أن يكون عبارة عن تمام تلك الحقيقة المحكوم عليها بالوجوب ، واما أن يكون جزءا من تلك الحقيقة ، واما أن يكون أمرا خارجا عن تلك الحقيقة . والاقسام الثلاثة باطلة ، فالقول بكون الوجوب أمرا ثبوتيا باطل . وانما قلنا : انه يمتنع أن يكون الوجوب تمام تلك الحقيقة والماهية .

وذلك لأن تلك الماهية محكوم عليها بأنها واجبة ، والموضوع يمتنع أن يكون عين المحمول . ولأن ماهية واجب الوجود غير معلومة . والمعلوم ليس هو نفس ما هو غير معلوم .

وانما قلنا : انه يمتنع كون الوجوب جزءا من تلك الحقيقة ، لأن على هذا التقدير تكون تلك الحقيقة مركبة . وقد بينتم : أن كل مركب ممكن . فاذن يلزم أن يكون الواجب لذاته ، ممكنا لذاته وانما قلنا : انه يمتنع كون الوجوب صفة خارجة عن الحقيقة ، لأن كل ما كان صفة خارجة عن الحقيقة مفتقرا إليها ، كان تحققه متوقفا على تحقق تلك الحقيقة . وكل ما كان كذلك ، كان ممكنا لذاته . فذلك الوجوب بالذات ممكن لذاته . واذا كان الوجوب ممكنا بالذات ، كان الواجب بالذات أولى بأن يكون ممكنا بالذات . فثبت : أن الأقسام الثلاثة باطلة ، فكان القول بكون الوجوب أمرا ثبوتيا باطلا .

ثالثها : ان الوجوب محمول على العدم ، والمحمول على العدم ، يمتنع أن يكون ثابتا . فالوجوب يمتنع أن يكون ثابتا . وانما قلنا : ان الوجوب محمول على العدم : لأن كل ما يصدق عليه أنه يمتنع أن يوجد ، يصدق عليه أنه يجب أن لا يوجد . فالوجوب محمول على لا وجود . فثبت : أن مفهوم الوجوب ، محمول على العدم . وانما قلنا : ان المحمول على العدم ، يمتنع أن يكون ثابتا . لأنه ثبت في بدهة العقول : أن قيام الصفة الموجودة بالنفى . المحض محال . فثبت بهذه البراهين الثلاثة : ان الوجوب صفة عدمية . وثبت أن الاشتراك في الصفة العدمية ، لا يوجب وقوع الكثرة في الماهية . فثبت : أنه لا يلزم من اشتراك الشئيين في الوجوب ، وقوع التركيب في ماهيتهما .

السؤال الثاني : سلمنا أن الوجوب صفة ثبوتية ، لكن لانسلم أن التعبن أمر ثبوتى . بل نقول : التعين ليس بأمر ثبوتى . واذا كان

كذلك ، لا يلزم من حصول المتباينة في التعيين ، وقوع التركيب في
الماهية .

والذي يدل على أن التعيين ليس أمراً ثبوتياً وجوه :

أحدها : إن تعيين كل شيء متعين ، غير تعيين المتعين الآخر ،
والإلكان تعيين كل شيء ، عين تعيين غيره . وعلى هذا التقدير . يلزم
أن تكون الأشياء كلها متعينة بتعين واحد . وهو محال . وإذا ثبت هذا
فنقول : أفراد التعينات متساوية في ماهية كونها تعينا ، وكل واحد
من تلك الأفراد يباين الآخر بتعيينه ، فيلزم أن يكون تعيين المتعين
زائداً عليه ، ثم الكلام في الثاني كما في الأول ، فيلزم التسلسل
وهو محال .

وثانيها : وهو أن التعيين لو كان زائداً على الذات ، لكان
اختصاص ذلك الزائد المسمى بالتعيين بهذه الذات ، دون تلك الذات ،
يتوقف على امتياز هذه الذات عن تلك الذات . ولكن امتياز هذه
الذات عن تلك الذات ، يتوقف على تعيين هذه الذات ، وتلك الذات ،
فلو كان تعيين هذه الذات ، وتعيين . تلك الذات ، معللاً بذلك الزائد :
وقع الدور . وأنه محال .

وثالثها : لو كان التعيين وصفاً زائداً على الذات ، لكان المتعين
لم يكن في نفسه شيئاً واحداً ، بل كان شيئين : أحدهما : تلك الذات .
والثاني : الصفة المسماة بالتعيين ، القائمة بالذات . وإذا كانا شيئين ،
ولكل واحد منهما تعيين ، فلا يكون ذلك الشيء اثنين ، بل أربعة ، ثم
لكل واحد من تلك الأربعة تعيين آخر ، فلا يكون ذلك أربعة ، بل
ثمانية . وهلم جرا . فيلزم من ذلك أن الشيء الذي حكمنا عليه بأنه
واحد ، ليس بواحد ، بل أعداد غير متناهية . وذلك محال . لأن
الواحد لا يكون عدداً . وأيضا : فإن الكثرة عبارة عن مجموع الوحدات .

فلا بد هناك من وحدة ، لكن تلك الوحدة لها تعين ، فلا تكون الوحدة وحدة . هذا خلف .

ورابعها : ان التعين عبارة عن أنه ليس هو ذلك الآخر ، ومفهوم أنه ليس هو الآخر : مفهوم سلبى لإثباتى .

فثبت بهذه الدلائل : أن التعين يمتنع أن يكون أمرا ثبوتيا .

وإذا ثبت هذا ، فنقول : لم لا يجوز أن يقال : الشيطان اللذان يكون كل واحد منهما واجبا لذاته ، أنهما يتشاركان في تمام الماهية - وهى الوجوب - ويتباينان بالتعين ، إلا أن التعين أمر عدمى . وعلى هذا التقدير لا يلزم وقوع التركيب فى الماهية ؟

السؤال الثالث : سلمنا أنه يلزم من حصُول الاشتراك فى الوجوب ، وحصُول التباين فى التعين : وقوع الكثرة فى الماهية . لكن هذه الكثرة لازمة . سواء قلنا بأن واجب الوجود واحدا ، أو لم نقل به . وبيانه من وجوه :

أحدها : أنه لاشك أن هنا لوازم وملزومات . فان الثلاثة مستلزمة لذاتها لمعنى الفردية والاربعة مستلزمة لمعنى الزوجية ، والسواد لذاته مناف للبياض . فهذه الاستلزمات الذاتية : وجوبات ذاتية . وهى أنواع كثيرة . فاذن واجب الوجود لذاته ، أكثر من واحد .

وثانيها : هب أن واجب الوجود لذاته ، ليس الا الواحد ، لكن الواجب بغيره . فيه كثرة . ثم الواجب لذاته يشارك الواجب بغيره فى معنى كونه واجبا ، ويمتاز عنه بخصوص كونه واجبا لذاته . وما به المشاركة مغاير لما به المايينة . فالوجوب بالذات مركب فى ماهيته . وحينئذ تعود المحالات المذكورة .

وثالثها : ان واجب الوجود لذاته ، يساوى فى كونه موجودا سائر الوجودات ، ويباينها بتعيينه . وذلك التعين اما ان يكون سلبيا ، أو ثبوتيا . فان كان ذلك التعين سلبيا يكون هو ، من حيث انه هو عد ما لا وجودا . وذلك محال . فاذن ذلك التعين الذى به باين غيره ، أمر ثبوتى . فاذن هو مركب عن الوجود الذى به يشارك غيره ، وعن التعين الذى به امتاز عن غيره . فيلزم وقوع الكثرة فى ذاته .

السؤال الرابع : هب انه يلزم من ذلك وقوع الكثرة فى ذات كل واحد منهما . لكن لم لا يجوز أن يقال : كل واحد من جزئى ذاته واجب لذاته . وذلك المجموع يجب لوجوب جزئيه معا . وعلى هذا التقدير لا يلزم منه محذور أصلا ؟ سلمنا : أن كل ماسوى الواحد ممكن لذاته ، فلم قلت : ان كل ممكن لذاته محدث ؟ قوله لأن كل ما كان ممكنا لذاته ، فانه محتاج الى المؤثر ، وكل محتاج الى المؤثر فهو محدث « قلنا : أما المقدمة الاولى . وهى أن كل ما كان ممكنا لذاته ، فانه محتاج الى مؤثر ، فسيجىء البحث عليها فى مباحلة اثبات الصانع . ان شاء الله تعالى . وأما المقدمة الثانية . وهى قوله : « أن كل ما كان محتاجا الى المؤثر فهو محدث » فهذا ممنوع ، وقوله : « حاجة الاثر الى المؤثر ، اما أن تحصل حال البقاء أو حال الحدوث ، أو حال العدم » قلنا : الكلام عليه من وجهين :

الأول : انه منقوض بالعلول ، فانه يبقى مفتقر الى العلة ، حال بقائه . وكذلك المشروط يبقى مفتقرا الى الشرط حال بقائه . وكذلك عالمية الله تعالى معللة بعلمه ، مع كون كل واحد منهما أزليا .

ومن النقوض اللازمة : ان أريد بقاء الشيء . اما على وجوده أو على عدمه ، فبقاء الشيء على وجوده ، يمتنع أن يكون صفة زائدة على ذاته . لأنه لامعنى للبقاء الا نفس حصوله فى الزمان الثانى . وحصول الشيء فى الزمان الثانى لو كان زائداً عليه ، لكان ذلك الزائد

حاصلا فى ذلك الزمان . ويلزم التسلسل وهو محال . وأما بقاء الشيء على عدمه ، فيمتنع أن يكون وصفا ثبوتيا زائدا عليه . والالزام قيام الموجود بالمعدوم . فلما ثبت أن الانسان قد يريد بقاء الشيء ، وُثبت أن بقاء الشيء نفس ذات الشيء ، ثبت : أن الارادة قد تتعلق بالشيء حال بقاء الشيء .

الوجه الثانى من الكلام على ذلك الدليل : انا نعارضه بوجوه آخر من الدلائل :

الوجه الأول : ان عدم الفعل ينافى وجوده ، وعدم الفاعلية ينافى حصولها . ومنافى الشيء يمتنع أن يكون شرطا له . فالعدم السابق يمتنع أن يكون شرطا لكون الفعل فعلا ، ولكون الفاعل فاعلا . فاذن كون الفعل فعلا ، وكون الفاعل فاعلا ، ممكن التحقق بدون العدم السابق ، وذلك هو المطلوب .

الوجه الثانى : ان الأثر . حال بقائه ممكن الوجود ، فلا بد له من مؤثر . فالشيء حال بقائه مفتقر الى المؤثر . انما قلنا : ان الأثر حال بقائه ممكن الوجود ، لأن المراد من الا مكان كون تلك الماهية فى نفسها قابلة للعدم والوجود ، وكونها فى نفسها غير متأبية من الأمرين فتلك الماهية من حيث هى . هى ، ان كانت متأبية من قبول العدم ، وجب أن تكون كذلك أبدا . وان كنت هويتها من حيث هى هى ، لا تتأبى عن قبول العدم ، كانت هذه الحالة حاصلة أبدا . فكانت ممكنة أبدا . وأما أن الممكن لا بد له من مؤثر . فهو ظاهر .

وإذا ظهرت المقدمتان ، ثبت ان الممكن حال بقائه مفتقر الى المؤثر . وذلك يقدر فى أن الافتقار الى المؤثر ، لا يحصل الاحال الحدوث .

الوجه الثالث : ان الحدوث عبارة عن كون وجود الشيء مسبوقا بعدمه . وهذه المسبوقية صفة من صفات الشيء ، ونعت من نعوته .

وصفة الشيء مفتقرة الثبوت الى تحقق الموصوف . فحدوث الشيء مفتقر الى وجوده ، ثم ان وجوده مفتقر الى تأثير المؤثر فيه ، الذي هو مفتقر الى احتياج الأثر الى المؤثر ، الذي هو مفتقر الى علة ذلك الاحتياج ، والى جزء تلك العلة ، والى شرط تلك العلة . فلو كان الحدوث علة للحاجة ، أو جزءا من تلك العلة ، أو شرطا لتلك العلة ، لزم تأخر الشيء عن نفسه بمراتب وهو محال . فعلمنا : أنه لا عبرة بالحدوث فى حصول احتياج الأثر الى المؤثر .

الوجه الرابع : وهو أن الممكن الخاص هو الذى يصدق عليه أنه يمكن وجوده ، ويمكن عدمه - وإذا ثبت هذا ، فنقول : كون العدم ممكنا اما أن يكون محوجا الى المؤثر ، ولا يكون كذلك . فلان كان الأول كان العدم الممكن المستمر من الأزل الى الآن محتاجا الى المرجح . فثبت : أن الشيء حال استمراره ، قد يفتقر الى المؤثر . وان كان الثانى فهو باطل ، لان ماهية الامكان الخاص واحدة فى جانبى الوجود . والعدم . فان لم يكن فى جانب العدم محوجا الى المرجح ، فكذا فى جانب الوجود ، وجب أن لا يحوج الى المؤثر . وحينئذ يلزم استغناء الممكن عن المؤثر . وهو محال .

الوجه الخامس : ان الممكنات لا بد من انتهائها فى سلسلة الحاجة الى واجب الوجود . فنقول : واجب الوجود اما أن يكون مستجمعا لجميع تلك الأمور المعتبرة فى المؤثرية فى الأزل ، أو ما كان مستجمعا لتلك الأمور فى الأزل . فان كان الأول لزم من دوامه مع دوام جميع ذلك الأمور المعتبرة فى المؤثرية ، دوام آثاره . وعلى هذا التقدير ، ثبت : أن استناد الأثر الى المؤثر ، لا يتوقف على كون الأثر حادثا . وأما ان قلنا بأنه تعالى ما كان مستجمعا فى الأزل لجميع الأمور المعتبرة فى المؤثرية ، فحينئذ يكون حصول تلك الأمور المعتبرة فى المؤثرية حادثا . ثم الكلام فى كيفية حدوثها كما فى الأول . ويلزم التسلسل . وهو محال .

الوجه السادس : أنا لو تصورنا محدثا حدث مع وجوب أن يحدث لذاته ، قطعنا بأنه لا حاجة به في حدوثه الى المرجح ، لأنه لما كان مترجحا لذاته ، فالمترجح لذاته وبذاته ، بمنع استناده الى المؤثر ، المرجح الخارجى . وأما اذا تصورنا موجودا باقيا ، واعتقدنا أن الوجود بالنسبة اليه كالعدم ، قطعنا بأنه لا بد له من المرجح . وهذا يدل على أن علة الحاجة هي الامكان لا الحدوث .

الوجه السابع : ان المحدث له أمور ثلاثة : الوجود الحاصل فى الحال ، والعدم السابق ، وكون هذا الوجود مسبوقاً بذلك العدم . فنقول : المحتاج الى المؤثر ليس هو العدم السابق فانه نفي محض . وهو مناقض لحصول التأثير . وليس هو ايضا كون ذلك الوجود مسبوقا بالعدم ، فان كون هذا الوجود مسبوقاً بالعدم ، أمر واجب لذاته ، ممتنع التغيير . والواجب لذاته لا يحتاج الى المؤثر . فلم يبق الا أن يقال : المحتاج الى المؤثر ، هو الوجود الحاصل فى الحال . فنقول : لا جائز أن يكون المحتاج الى المؤثر مطلق الوجود ، والا لكان الواجب لذاته ، مفتقرا الى المؤثر . وهو محال . ولما بطل هذا القسم ، لم يبق الا أن يقال : المحتاج الى المؤثر ، هو الوجود الممكن . فان الحدوث ساقط عن درجة الاعتبار بالكلية .

الوجه الثامن : ان الصفات الخارجة اللازمة للماهية ، كالزوجية للأربعة ، والفردية للخمسة . لا بد وأن تكون ممكنة فى نفسها ، لانه لا يعقل وجود هذه الصفات على سبيل الانفراء والاستقلال . بل لا يعقل ثبوتها الا عارضة لهذه الماهيات ، وكل مالا يكون مستقلا بنفسه ، ولا منفردا بذاته . فانه لا بد وأن يكون ممكنا لذاته ، واجبا لغيره . فاذن هذه اللوازم معلولة بتلك الماهيات ، ثم ان تلك الماهيات قط ، ما دانت خالية عن تلك اللوازم . فان الأربعة لا يعقل أن تكون منفكة عن الزوجية ، والخمسة لاتكون منفكة عن الفردية . فقد ثبت فى هذه الصور : استناد الشيء الى غيره ، مع كون الأثر دائما بدوام المؤثر .

فهذه الدلائل الثمانية : دالة على أنه لا يلزم من افتقار الشيء في وجوده الى غيره كون الأثر حادثا . وبالله التوفيق .

ثم نقول : ما ذكرتم من الدلالة منقوض بكون الله تعالى عالما بالعلم ، قادرا بالقدرة . فان علم الله تعالى ان كان واجبا لذاته ، وذاته أيضا واجبة لذاتها . فقد حصل موجودان كل واحد منهما واجب لذاته . وذلك يبطل المقدمة الاولى من مقدمات دليلكم . وان كان علم الله تعالى ليس واجبا لذاته ، بل ممكنا لذاته ، واجبا بوجود ذاته ، مع أن علمه قديم ، كان ذلك اعترافا بكون الأثر والمؤثر دائمين . وذلك يبطل المقدمة الثانية من مقدمات دليلكم . وبالله التوفيق .

والجواب : قوله : « ما الدليل على أن الوجوب أمر ثبوتى ؟ »

قلنا : يدل عليه وجهان :

الأول : ان الوجوب تأكيد الوجود . فلو كان الوجوب عدmia ، لكان أحد النقيضين سببا لتأكد الآخر . وانه محال .

الثانى : ان الوجوب يناقض اللاوجوب ، والداخل تحت اللاوجوب اما الممتنع واما الممكن الخاص . والممتنع معدوم . والممكن الخاص يجوز أن يكون معدوما . فاذن اللاوجوب محمول على المعدوم ، فيكون معدوما . وان كان اللاوجوب معدوما ، كان الوجوب موجودا . ضرورة أن أحد النقيضين ، لابد وأن يكون موجودا .

وأما المعارضات فانها بأسرها معارضة بوجه واحد . وهو أن الوجوب لو كان عدmia محضا فى الخارج ، لم يكن الشيء فى الخارج موصوفا بأنه واجب . فهذا يقتضى نفى واجب الوجود لذاته . وانه محال .

قوله : « ما الدليل على أن التعيين أمر ثبوتى » ؟ قلنا : الدليل عليه : أن هذا الانسان يساوى ذلك الانسان فى كونه انسانا ، ولايساويه فى كونه هذا أو ذاك . وما به المشاركة غير مابه المباشرة . فلتعين أمر زائد على الماهية . ثم ذلك الزائد لايجوز أن يكون عدما . ويدل عليه وجهان :

الأول : ان التعيين جزء من ماهية المعين ، والمعين من حيث انه ذلك المعين موجود ، وجزء الموجود موجود . فالتعين أمر موجود .

الثانى : ان التعيين لو كان عدما ، لم يكن عدم أى تعين (١٦) . اتفق . بل كان عبارة عن كون هذا الشيء ، ليس هو ذلك الشيء . فاذا فسرنا تعين هذا بعدم تعين ذاك ، فتعين ذاك ان كان عدما ، كان تعين هذا عدما للعدم . وعدم العدم وجود . فتعين هذا أمر موجود . وان كان تعين ذاك امرا وجوديا ، كان ذلك التعين امرا موجودا . فثبت : أن أحد التعيينين أمر موجود . واذا كان كذلك ، وجب أن يكون كل تعين امرا موجودا . لأن حقيقة التعين حقيقة واحدة لا تختلف بصورة وصورة .

وأما المعارضة الأولى : فجوابها : ان الماهية والتعين اذا اجتمعا ، فبانضيف التعين الى الماهية ، صارت الماهية متعينة ، وبانضيف الماهية الى التعين ، صار التعين متعينا . وبهذا الطريق ينقطع التسلسل .

لايقال : انه لم يلزم التسلسل . لكنه يلزم الدور . لانا نقول : الدور 'نما يلزم لو كانت ماهية كل واحد منهما سببا لماهية الآخر ، لكننا لانقول كذلك ، بل نقول : ماهية كل واحد منهما سبب لتعيين

(١٦) معنى : أ .

الآخر ، وذلك لايوجب الدور . وبهذا الطريق نجيب عن بقية المعارضات
وبالله التوفيق .

قوله : « كون الثلاثة فردا ، والإربعة زوجا : أمور واجبة لذواتها .
فاذن واجب الوجود أكثر من واحد » . قلنا : مرادنا من قولنا واجب
الوجود لذاته : الموجود الذى يكون مستقلا ومستبدا بذاته وتحققه .
وهذه صفات تكون لا حقة للماهيات ، فلا تكون واجبة لذواتها .

قوله : « الواجب لذاته ، يشارك الواجب لغيره فى مسمى
الوجوب » قلنا : لكنه يمتاز عنه بقيد سلبى . وعلى هذا التقدير لاتلزم
الكثرة .

قوله : « الواجب لذاته يشارك الممكن لذاته فى مسمى الموجودية ،
ويخالفه فى التعيين فتلزم الكثرة » . قلنا : مذهبنا أن الوجود الذى به
المشاركة ، مغاير للماهية المخصوصة التى بها المخالفة ، لكن لم لايجوز
أن تكون تلك الماهية ، مسنلزمة لذلك الوجود ؟ الا أنه يبقى ههنا
اشكال . وهو أنكم لما جعلتم تلك الماهية علة لذلك الوجود ، مع كون
الماهية والوجود دائمين . فقد اعترفتم بأن استناد الاثر الى المؤثر ،
لايتوقف على الحدوث . وهذا الاشكال مما نستخير الله تعالى فيه .

قوله : « لم لايجوز أن كل واحد من الموجودين الواجبين يكون
مركبا من الوجود الذى به المشاركة ، ومن التعيين الذى به المباينة .
الا ان كل واحد من هذين الجزئين يكون واجبا لذاته . وحينئذ يكون
المركب واجبا لوجوب كل واحد من جزئيه ؟ » قلنا : هذا باطل من
وجهين :

الأول : هو أنا لو فرضنا موجودين يكون كل واحد منهما واجبا
لذاته ، لزم كون كل واحد منهما مركبا . وكل مركب ممكن ، فيلزم

أن يكون الواجب لذاته غير واجب لذاته . وذلك محال . وإذا لزم المحال من هذا القدر ، كفانا هذا القدر في تقرير المطلوب .

الوجه الثاني : وهو أنا لو فرضنا كل واحد من ذينك الجزئين واجباً ، فحينئذ يشتركان في الوجوب ، ويتباينان في الخصوصية . فيلزم كون كل واحد من ذينك الجزئين ، مركباً من أجزاء لانهاية لها .

وأما الوجوه التي ذكرتموها في بيان أن الافتقار قد يحصل حال البقاء . فنقول : ان دليلنا أقوى من الوجوه التي ذكرتموها . وذلك لأننا اذا أسندنا الباقي حال بقائه الى المؤثر ، فذلك المؤثر اما أن يقال : انه لم يصدر عنه أثر ، أو يقال : صدر عنه أثر . فان لم يصدر عنه أثر ، لم يكن مؤثراً . وان صدر عنه أثر ، فذلك الأثر . اما أن يصدق عليه أنه كان حاصلًا قبل ذلك ، أو يصدق عليه أنه ما كان حاصلًا قبل ذلك فان صدق عليه أنه كان حاصلًا قبل ذلك ، فحينئذ يلزم أن يقال : المؤثر حصل في هذا الوقت شيئاً ، كان ذلك الشيء حاصلًا قبل ذلك . وهذا غير معقول . واما أن يصدق عليه أنه ما كان حاصلًا قبل هذا الوقت . فهذا الأثر يكون حادثاً لا باقياً . فكان المفترق الى المؤثر هو الحادث ، لا الباقي فهذه نكتة جليلة قوية في بيان أن اسناد الأثر الى المؤثر لا يحصل الا حال الحدوث .

وأما الجواب عن تلك الوجوه على سبيل التفصيل . فمذكور في المطولات .

قوله : « هذا منقوض (١٧) بكونه تعالى عالماً بالعلم ، قادراً بالقدرة » قلنا : هذا السؤال صعب . وهو مما نستخير الله تعالى فيه .

البرهان الخامس في حدوث الأجسام : لو كان الجسم قديماً ، لكان قدمه اما أن يكون عين كونه جسماً ، واما أن يكون مغايراً لكونه

(١٧) منقوض : ب . بشكل : أ .

جسما . والقسمان باطلان ، فبطل القول بكون الجسم قديما . انما قلنا : انه لايجوز أن يكون قدم الجسم عين كونه جسما ، لأنه لو كان كذلك ، لكان العلم بكونه جسما ، علما بكونه قديما . فكما أن العلم بكونه جسما ضروري . لزم أن يكون العلم بكونه قديما ضروريا . ولما بطل هذا ، فسد هذا القسم . وانما قلنا : انه لايجوز أن يكون قدم الجسم زائدا على كونه جسما ، لأن ذلك الزائد ان كان قديما لزم أن يكون قدمه زائدا عليه . ولزم التسلسل . وان كان حادثا ، فكل حادث فله أول وكل قديم فلا أول له . فلو كان قدم القديم عبارة عن ذلك الحادث ، لزم أن يكون ذلك الشيء له أول ، وأن لا يكون له أول . وهو محال .

فان عارضونا بكونه حادثا . قلنا : الحادث عبارة عن مجموع الوجود الحاصل في الحال ، والعدم السابق . ولا يبعد حصول العلم بالوجود ، الحاصل مع الجهل بالعدم السابق . بخلاف القديم فانه لامعنى له الا نفس وجوده . فظهر الفرق . وهسذا وجه جليل (١٨) وفيه مباحث دقيقة .

وليكن هذا آخر كلامنا في شرح دلائل حدوث الأجسام والله أعلم .

...

...

...

واحتج القائلون بالقدم بوجوه :

أولها : لاشك أن الممكنات تنتهي في سلسلة الحاجة الى واجب الوجود . فنقول : كل ما لايد منه في كونه تعالى مؤثرا في آثاره . اما أن يقال : انه كان حاصلًا في الأزل أو ماكان حاصلًا في الأزل . فان كان كل ما لايد منه في المؤثرية حاصلًا في الأزل ، فاما أن يجب مع

(١٨) جدلي : ١ — جليل : ب .

حصولها حصول الأثر ، أو لا يجب . فان وجب لزوم من دوامه دوام الأثر ، وان لم يجب كان وجوده مع عدم تلك الآثار جائزا .

فلنفرض ذاته مع مجموع الأمور المعتبرة فى المؤثرية . تارة مع وجود تلك الآثار ، وأخرى مع عدمها . فاختصاص ذلك الوقت بالوجود دون الوقت الآخر ، اما أن يتوقف على اختصاصه بأمر ما لأجله كان هو أولى بوجود ذلك الأثر ، واما أن لا يكون كذلك . فان كان الأول كان ذلك المخصص معتبرا فى المؤثرية . وهو ما كان حاصلًا قبل ذلك الوقت . فاذن كل ما لابد منه فى المؤثرية ، ما كان حاصلًا فى الأزل . وكنا قد فرضناه حاصلًا . هذا خلف . وان كان الثانى ، كان ذلك ترجيحًا لأحد طرفى الممكن المتساوى عنى الآخر ، من غير مرجح أصلا . وهو محال . هذا اذا قلنا بأن كل ما لابد منه فى المؤثرية كان حاصلًا فى الأزل . أما اذا قلنا بأن كل ما كان حاصلًا فى الأزل ، فحدوثه فى لايزال ، بعد أن لم يكن ، اما أن يفتقر الى مؤثر ، أو لا يفتقر . فان لم يفتقر ، فقد حذب الممكن لا عن مرجح ، وان افتقر نقلنا الكلام الى كيفية احداث تلك الأمور . ويلزم التسلسل . وهو محال .

هذا هو العمدة الكبرى للقوم .

أجاب المتكلمون عنه فى وجوه :

أحدها : انه لم لا يجوز أن يقال : العالم إنما حدث فى الوقت المعين ، لأن ارادة الله تعالى تعلقت بإيجاده فى ذلك الوقت ، دون سائر الأوقات . وليس لأحد أن يقول : لم تعلقت الارادة باحداث العالم فى ذلك الوقت ، ولم تتعلق ارادته باحداثه فى سائر الأوقات ؟ وذلك لأن تلك الارادة بعينها وماهيتها المخصوصة ، اقتضت التعلق باحداث العالم فى ذلك الوقت والماهيات لا تعطل .

وثانيها : انه تعالى عالم بجميع الجزئيات . فكان علمه القديم متعلقا بأن العالم فى أى الأوقات يوجد ، وفى أيها لا يوجد . والارادة

لا تتعلق بالشئ ، الا على وفق العلم . فلهذا السبب تعلقت ارادة الله باحداث العالم فى الوقت الذى علم وقوعه فيه ، ولم تتعلق باحداثه فى سائر الاوقات .

وثالثها : لم لايجوز أن يقال : ان ذلك الوقت اختص بحكمة خفية ، لأجلها خصص الله تعالى احداث العالم بذلك الوقت ، دون سائر الاوقات ؟ واذا كان هذا الاحتمال قائما ، سقطت هذه المطالبة .

ورابعها : ان احداث العلم فى الأزل محال . لأن الاحداث عبارة عن جعله موجودا بعد أن كان معدوما . وذلك يستدعى سبق العدم . والأزل عبارة عن نفي المسبوقية بالغير ، فكان الجمع بينهما محالا .

وخامسها : ان العالم قبل ذلك الوقت ، ما كان ممكنا ، بل كان مممتعا ، ثم انقلب ممكنا فى ذلك الوقت .

وسادسها : ان القادر المختار يمكنه أن يرجح أحد المقدورين على الآخر ، من غير مرجح . كما أن الهارب من السبع اذا عن (١٩) له طريقان متساويان من جميع الوجوه ، فانه يختار أحدهما على الآخر من غير مرجح ، والعطشان اذا خير بين قدحين متساويين ، فانه يختار أحدهما على الآخر من غير مرجح .

قالت الفلاسفة : لو تأملتم حق التأمل فى الحجة التى ذكرتموها لما أوردتم هذه الأجوبة . وذلك لأن حاصل هذه الأجوبة يرجع الى حرف واحد . وهو : أن كل ما لايد منه فى ايجاد العالم ما كان حاصل فى الأزل .

(١٩) عرض : أ .

وأما الجواب الأول : فلأنكم قلتم بان ارادة الله تعالى تعلقت بايجاد العالم ، فى ذلك الوقت المعين . وذلك الوقت المعين ما كان حاصلًا فى الأزل . فاذن العالم انما لم يوجد فى الأزل ، لأن حصول ذلك الوقت المعين : شرط . وذلك الوقت ما كان حاصلًا فى الأزل ، ففات اليجاد لفوات شرطه .

وأما الجواب الثانى : فهو أن الوقت الذى علم الله تعالى أن العالم يوجد فيه ، شرط لوجود العالم . وذلك الوقت ما كان حاضرا فى الأزل . والعالم لا يوجد ، لأن شرطه ما كان حاضرا فى الأزل .

وأما الجواب الثالث : فهو أن شرط دخول العالم فى الوجود ، حضور ذلك الوقت المشتمل على تلك المصلحة . وذلك الوقت ما كان حاضرا فى الأزل . فالعالم لم يحصل لان شرط حصوله كان فائتا .

وأما الجواب الرابع : فهو أن انقضاء الأزل شرط اليجاد . وهذا الشرط ما كان حاصلًا فى الأزل ، ففات اليجاد لفوات شرطه .

وأما الجواب الخامس : فهو ان حضور الوقت الذى حدث فيه امكان العالم : شرط اليجاد . وهذا الشرط ما كان حاصلًا فى الأزل ، ففات اليجاد لفوات شرطه .

وأما الجواب السادس : وهو أن القادر يرجح أحد مقدوريه على الآخر ، لا لمرجح . فمعناه أن دخول العالم فى الوجود ، يتوقف على ذلك الترجيح . ثم ان ذلك الترجيح ما كان حاصلًا فى الأزل ، ففات اليجاد لفوات شرطه .

فثبت : أن هذه الأجوبة الستة كلها راجعة الى حرف واحد . وهو اختيار أحد القسمين المذكورين فى تلك الحجة . وهو أن كل ما لا بد منه فى المؤثرية ، ما كان حاصلًا فى الأزل . لكننا ذكرنا هذا القسم ، وابطلناه بأن تلك الأمور لما لم تكن حاصلّة فى الأزل ،

ثم حدثت . فان كان حدوثها غنيا عن المرجح ، لزم نفى الصانع . وان
افتقر الي المرجح ، عاد التفسير الأول فيه . ولزم التسلسل . فهذه
الوجوه ليست أجوبة عن تلك الحجة البتة أصلا .

ثم انا بعد هذا ، نبطل كل واحد من تلك الأجوبة على سبيل
التفصيل :

أما الجواب الأول : فهو ضعيف من وجهين :

الأول : ان الارادة القديمة المتعلقة بايجاد العالم فى الوقت المعين ،
اما أن تكون سالحة التعلق بايجاد العالم فى وقت آخر ، وأما أن لاتكون
سالحة لذلك . فان كان الحق هو الأول ، كانت الارادة سالحة لايجاد
العالم فى هذا الوقت ، وصالحة للتعلق بايجاد العالم فى سائر
الاقوات . فترجيح بعض التعلقات على ما سواه . ان لم يفتقر الى
المرجح فقد ترجح الممكن لا عن مرجح ، وان افتقر الي المرجح كان الكلام
فيه كما فى الأول . ويلزم التسلسل . وان كان الحق هو القسم الثانى .
وهو أن تلك الارادة المتعلقة بايجاد العالم فى ذلك الوقت ، ما كانت
سالحة للتعلق بايجاد العلم فى وقت آخر ، فحينئذ لا يكون هذا المؤثر
فاعلا مختارا ، بل مؤثرا موجبا بالذات . واذا كان موجبا امتنع تخلف
المطلوب عنه . فهذا يقتضى القول بقدوم العالم لاجدوئه .

والوجه الثانى : ان تعلق ارادة الله بايجاد العالم ، اما أن لا يكون
مشروطا بوقت معين ، واما أن يكون مشروطا بوقت معين . فان لم يكن
مشروطا بوقت معين ، فهذا معناه أنه تعالى فى الأزل ، اراد ايجاد
العالم من غير أن تكون تلك الارادة مختصة بوقت معين . واذا كانت
الارادة غير مقيدة بوقت معين البتة . وما كانت مشروطة بشرط فانت
البتة . وجب حصول المراد مع هذه الارادة . فكان التقدم لازما .

وأما ان كانت الارادة مشروطة بوقت معين . مثل أن يقال : انه تعالى أراد ايجاد العالم فى وقت معين ، فذلك الوقت ان كان حاضرا فى الازل لزم حصول ذلك المراد ، فى الازل . وان لم يكن حاضرا فى الازل كان حادثا . فحينئذ ينتقل الكلام الى كيفية ارادته لاحداث ذلك الوقت . فان كانت تلك الارادة مشروطة بوقت آخر ، لزم التسلسل . وهو محال .

وأما الجواب الثانى : فهو أيضا ضعيف من وجهين :

الأول : ان العلم بحدوث العالم فى ذلك الوقت ، تبع لحدوث العالم فى ذلك الوقت . لان العلم تبع للمعلوم . وحدوث العالم فى ذلك الوقت ، تبع لارادة احداثه فى ذلك الوقت . فلو جعلنا ارادة احداثه فى ذلك الوقت ، تبعا لعلمه بتوقوع العالم فى ذلك الوقت : لزم الدور .

الثانى : ان علم الله تعالى لما تعلق بحدوث العالم فى وقت معين ، وبدعم حدوثه فى وقت آخر ، تغير المعلوم . وتغير المعلوم محال . فحينئذ يمتنع عقلا أن لا يحدثه فى ذلك الوقت ، الذى علم بحدوثه فيه ، ويمتنع عقلا أن يحدثه فى الوقت الذى علم أنه لا يحدثه فيه . فهذا المؤثر لا يكون فاعلا مختارا ، بل يكون موجبا بالذات .

وأما الجواب الثالث : وهو أن حدوث العالم انما اختص بذلك الوقت لاختصاص ذلك الوقت بمصلحة لاتوجد فى سائر الأوقات . فهو أيضا ضعيف من وجهين :

الأول : ان حدوث العالم لما توقف على حضور ذلك الوقت المختص بتلك المصلحة . فحدوث ذلك الوقت ان كان لا لمحدث ، فهو نفي الصانع . وان كان لمحدث ، فالسؤال عائد فى أنه لم لم يحدث قبل ذلك الوقت أو بعده ؟ ويلزم التسلسل . وأيضا : فالمصلحة الحاصلة فى ذلك الوقت

ان كانت حاصلة قبل ذلك الوقت ، فما لأجله حدث العالم كان حاصلا قبل ذلك الوقت ، فيلزم أن يحدث العالم قبل أن حدث . وانه محال . وان قلنا : ان تلك المصلحة ما كانت حاصلة قبل ذلك الوقت ، وانما حصلت في ذلك الوقت . فاما أن يقال : انه حدثت تلك المصلحة في ذلك الوقت ، مع وجوب أن تحدث ، أو مع جواز أن تحدث . فان كان الأول فقد جوزتم أن يحدث الشيء لذاته . واذا جاز ذلك في بعض الأمور ، جاز مثله في كلها ويلزم نفي المصانع . وهو محال . وان كان الثاني ، افتقر اختصاص ذلك الوقت بتلك المصلحة ، الى مخصص آخر . والكلام فيه كما في الأول ويلزم التسلسل . وهو محال أيضا .

والثاني : وهو ان مع العلم باشتمال ذلك الوقت على تلك المصلحة ، اما أن يكون الترك ممكنا أو لا يكون . فان لم يكن ممكنا كان المؤثر موجبا بالذات ، لا فاعلا بالاختيار . وان كان الترك ممكنا ، فلما كان الترك والفعل ميكنين مع ذلك الداعى . فان توقف على مرجح آخر كان الكلام فيه كما في الأول ويلزم التسلسل . وان لم يتوقف كان الممكن واقعا لا عن مرجح .

لا يقال : الفعل مع هذا الداعى يصير أولى بالوقوع . ولا تنتهى الأولوية الى حد الوجوب . لانا نقول : القول بهذه الأولوية سيأتى ابطاله ان شاء الله تعالى فى مسألة خلق الأفعال (٢٠) .

وأما الجواب الرابع : وهو ان حضور الأزل كان مانعا من الایجاد . فهو أيضا ضعيف من وجهين :

الأول : ان مسمى الأزل الذى جعلتموه مانعا من الایجاد ، اما أن يكون واجبا لذاته أو ممكنا لذاته . فان كان الأول امتنع زواله . وكان

(٢٠) الأعمال : ١ .

يجب أن لا يزول ذلك الامتناع . هذا خلف . وان كان ممكنا لذاته ،
فلا بد لحصوله من سبب . والكلام فيه كما فى الاول ، ولا ينقطع حتى
ينتهى الى الواجب لذاته . وحينئذ يعود المحذور المذكور .

والثانى : ان عدم العالم فى الأزل الى وقت حدوثه ، نفى محض
والنفي المحض لا يكون فيه اختلاف وامتياز ، قامتنع القول بأن ذلك
العدم فى الأزل مانع من الفعل ، وفى لا يزال غير مانع منه .

وأما الجواب الخامس : وهو أن العالم ما كان ممكن الوجود ،
فبل أن وجد . فهو أيضا ضعيف من وجهين :

الاول : ان هذا يقتضى أن يقال : انه كان ممتنع الوجود لذاته ،
ثم انقلب ممكنا لذاته . وهذا يقتضى انقلاب الحقائق . وهو محال .

الثانى : ان حال الماهية من حيث هى هى ، لا تختلف . فان
ثبت كونها قابلة للوجود فى بعض الأوقات ، ثبت أنها من حيث هى
هى ، قابلة للوجود أبدا . فكانت ممكنة أبدا ، فيمتنع أن يكون حصول
ذلك الامكان مخصوصا بوقت دون وقت .

وأما الجواب السادس : وهو قولهم : « القادر المختار يرجح أحد
مقدوريه على الآخر ، من غير مرجح » فهو أيضا ضعيف من وجهين :

الاول : انه لما استوى الأمران ، بالنسبة اليه . ثم وقع أحدهما
دون الآخر ، من غير مرجح . كان وقوع ذلك الفعل اتفاقيا لا اختياريا .
وان جاز ذلك ، فليجز مثله فى سائر الحوادث . وذلك يقتضى استغناء
الحدوث عن المرجح .

الثانى : وهو أن الغادر على الفعل والترك ، اذا استوى الفعل
والترك بالنسبة اليه . فاما أن يقال : انه لا يرجح أحد الطرفين على

الآخر ، الا اذا خص ذلك القادر ، ذلك الطرف بنوع ترجيح ، أو يقال :
انه يرجح أحد الطرفين على الآخر ، وان لم يخص ذلك القادر ذلك
الطرف بنوع ترجيح . فان كان الأول فحينئذ يتوقف رجحان ذلك الطرف
على الطرف الآخر ، على انضياق ذلك المرجح اليه . وحينئذ يعود
الاشكال من الرأس . وهو أن ذلك المرجح . هل كان حاصلًا فى الأزل ،
أو ما كان حاصلًا فى الأزل ؟ فإن كان الحق هو الثانى . كان معناه
أنه يترجح أحد مقدوريه على الآخر ، من غير أن يكون ذلك الرجحان ،
لسبب ترجيحه . وحينئذ لا يكون ذلك الفعل واقعا بايقاعه بل يكون واقعا
من غير سبب . وذلك يقتضى استغناء الفعل عن الفاعل .

وبهذا الحرف يظهر ضعف كلامهم فى التمثيل بالهارب من
السبع ، اذا عن له طريقان وبالعطشان اذا خير بين شرب قدحين .
لأن فى هذه الصورة يعلم كل أحد أنه مالم يحضر فى قلبه ارادة الذهاب
فى أحد الطريقين ، واردة شرب أحد القدحين . ، فانه لا يترجح ذلك
الطريق على الثانى ، ولا يترجح ذلك القدح على الثانى . فظهر بهذا
ان حصول الترجيح من غير المرجح . اما أن يكون محالا ، واما أن
يلزم منه نفى المؤثرات والتأثرات . وذلك يوجب نفى الصانع بالكلية .
وهو باطل .

فهذا تمام الكلام فى تقرير هذه الشبهة . وهى فى الحقيقة أعظم
شبه الفلاسفة فى هذه المسألة .

**والشبهة الثانية لهم فى هذه المسألة : قالوا : المفهوم من كون
الواجب مؤثرا فى العالم ، أمر مغاير لذات واجب الوجود ، ولذات
العالم . ويدل عليه وجوه :**

**أحدها : انه يمكننا أن نعقل ذات واجب الوجود ، ونعقل ذات
العالم ، مع الشك فى أن واجب الوجود مؤثر فى العالم . ومع الشك**

فى أن ذات العالم أثر واجب الوجود . واذا أمكن تعقل الذاتين حال كون المؤثرية والأثرية (٢١) مجهولة . علمنا : أن كون الواجب مؤثرا فى وجود العالم ، وكون العالم ، أثرا لواجب الوجود ، أمر مغاير للذاتين .

وثانيها : أن كون أحد الذاتين مؤثرة فى الأخرى : نسبة بين الذاتين . والنسبة بين الشئيين متوقفة عليهما . والمتوقف على الشئ مغاير له . فهذه المؤثرية والأثرية وصفان مغايران للذاتين .

وثالثها : أنا نقول : هذه الذات مؤثرة فى تلك . فنحكم على تلك الذات بالمؤثرية . والمحكوم عليه مغاير للمحكوم به لا محالة .

ورابعها : أنا نقول : هذه الذات صارت مؤثرة فى الأثر الفلانى ، بعد أن كانت غير مؤثرة فيه . فتجدد صفة المؤثرية مع كون الذات موجودة قبل ، يدل على أن صفة المؤثرية مجايرة لتلك الذات .

لا يقال : لم لا يجوز أن يكون المراد من كونها مؤثرة فى ذلك الأثر ، نفس حصول ذلك الأثر ؟ لانا نقول : هذا باطل . فانا نقول : انما وجد هذا الأثر ، لاجل أن هذا المؤثر أثر فى وجوده . فعلننا وجوده لمؤثرية المؤثر فيه . فلو كانت مؤثرية المؤثر عبارة عن وجود الأثر ، لكان ذلك تعليلا لوجود الأثر بنفسه . وانه محال . واذا ثبت أن كون واجب الوجود مؤثرا فى وجود العالم : وصف زائد على الذات فنقول : هذا الوصف لاجاز أن يكون وصفا سلبيا ، لأن قولنا الشئ الفلانى أثر فى كذا ، نقيض لقولنا انه ما أثر فى كذا . ولما كان قولنا ما أثر فى كذا سلبيا محضا ، وجب أن يكون قولنا انه أثر فى كذا : وصفا ثبوتيا زائدا على الذات .

(٢١) المؤثرية : سقط أ .

ثم نقول : كون الله تعالى مؤثرا فى وجود العالم . اما أن يكون حادثا أو قديما . فان كان حادثا افتقر الى محدث . فكانت مؤثرية المؤثر فى احداث تلك المؤثرية زائدا عليه ، فيلزم التسلسل فاذن مؤثرية الله تعالى فى العالم صفة قديمة . ولكن كون الشيء مؤثرا فى غيره ، صفة اضافية . لا يعقل ثبوتها الا مع ثبوت المضافين . فاذن كون الشيء موصوفا بصفة المؤثرية ، من غير وجود الاثر محال عقلا . واذا كانت صفة المؤثرية قديمة ، يلزم كون الاثر قديما . وذلك يوجب القول بقدم الآثار .

الشبهة الثالثة لهم : قالوا : العالم لو كان محدثا ، لكان قبل حدوثه ، اما أن يكون ممكنا ، أو واجبا ، أو ممتنعا . فان كان واجبا ، كان قبل وجوده موجودا . وهذا محال . وان كان ممتنعا ، ثم انقلب ممكنا ، لزم أن ينقلب الممتنع لذاته ، ممكنا لذاته . وهو محال . ولما بطل القسمان لم يبق الا الثالث . وهو أن العالم قبل حدوثه ، كان ممكن الوجود . فنقول : الامكان اما أن يكون صفة سلبية ، أو ثبوتية . والأول باطل . لأن الامكان نقيض الامتناع ، والامتناع عدم . اذ لو كان موجودا لكان الممتنع الموصوف به أولى بأن يكون موجودا . فثبت : أن الامكان صفة ثابتة .

فنقول : هذا الامكان اما أن يكون عبارة عن كون القادر متمكنا من ايجاده ، واما أن يكون وصفا راجعا الى ذات الممكن . والأول باطل . وذلك لأن القادر يمكنه ايجاد الممكنات ، ولا يمكنه ايجاد المحالات ، فلولا امتياز الممكن عن المحال بوصف عائد اليه ، والا لم يكن اقتداره على ايجاد الممكنات أولى من اقتداره على ايجاد المحالات ، فثبت : أن كل محدث مسبوق بالامكان ، وثبت أن الامكان صفة موجودة عائدة الى ذات الممكن .

ومن المعلوم بالبدهة : أن الموصوف بالصفة الموجودة ، لا بد وأن

يكون موجودا . وذلك الشيء الذى يحصل فيه امكان حدوث الاشياء هو
المسمى بالهيولى . فاذن كل محدث ، فانه مسبوق بالهيولى . وثبت
فى اصول الحكمة : أن الهيولى اما أن يكون هو الجسم ، أو يكون أمرا
لاينفك عن الجسمية . وعلى التقديرين فالقول بقدم الاجسام : لازم .

**الشبهة الرابعة لهم : قالوا : كل محدث فانه لايد وأن يكون
عدمه ، قبل وجوده . ولا يجوز أن تكون تلك القبلية ، نفس ذلك
العدم . لان العدم الحاصل قبل ، والعدم الحاصل بعد يتشاركان فى
كونهما عدما ، ولا يتشاركان فى معنى القبلية والبعدية . فاذن المفهوم
من القبلية أمر زائد على ذات العدم . وذلك الزائد لايد وأن يكون أمرا
موجودا . ثم ذلك الزائد محدث ، فيكون مسبوقا بقبل آخر . فاذن
لكل قبل : قبل (٢٢) لا الى نهاية . وما ذاك الا الزمان . فاذن
الزمان قديم . وثبت فى اصول الحكمة : أن الزمان من لواحق الحركة .
والحركة من لواحق الجسم . فيلزم من قديم الزمان ، قدم الحركة .
ومن قدم الحركة ، قدم الجسم .**

**الشبهة الخامسة لهم : قالوا : اليجاد احسان . فلو لم يكن الله
تعالى موجدا فى الازل ، لكان تاركا للوجود والاحسان ، مسدة غير
متناهية . وذلك غير جائز . وربما عبروا عنه بعبارة أخرى . فقالوا
علة وجود العالم ، جود البارى تعالى . وجود البارى تعالى أزلى .
فيلزم أن يكون وجود العالم أزليا .**

**الشبهة السادسة لهم : قالوا : لو كان البارى تعالى موجدا للعالم ،
بعد أن لم يكن موجدا له . لكان فاعلا بالاختيار . وهذا محال ، فذاك
محال . أما الملازمة فيبينة بذاتها . ومتفق عليها . وأما أن التالى
محال . فلأن من قصد الى ايجاد شيء ، فاما أن يكون ذلك اليجاد
أولى بالنسبة اليه من ترك اليجاد ، واما أن يكون (٢٣) طرفاه**

(٢٢) فاذا قيل كل قبل قبل : أ .

(٢٣) يكونا متساويين . ١ .

متساويين . والاول محال . لان قبل ذلك الایجاد ما كانت تلك الاولوية: حاصلة ، وعند الایجاد حصلت تلك الاولوية . فيلزم منه أن يكون ناقصا لذاته ، مستكملا بغيره . وهذا محال . وأما ان لم يكن الفعل أولى بالنسبة اليه من التترك ، امتنع أن يرجح الفعل على التترك ، لأن الترجيح والاستواء ضدان . والجمع بينهما محال .

لا يقال الفعل وان لم يكن أولى من التترك بالنسبة الى ذلك الفاعل ، الا أنه أولى بالنسبة الى غيره ، لان الایجاد احسان الى الغير . وهذا القدر من الرجحان ، كاف في ترجيح الفعل على التترك . لأننا نقول : ايصال الاحسان الى الغير ، ان كان أولى بالنسبة اليه من عدمه ، عاد حديث النقص الذاتي . وان لم يكن أولى ، عاد حديث الاستواء . والله الهادي .

والجواب عن الشبهة الاولى : أن نقول : ان صح ما ذكرتم ، يلزم أن لا يحصل في العالم شيء من التغيرات . لانه يلزم من دوام واجب الوجود أزلا وأبداً ، دوام المعلول الاول . ومن دوام المعلول الاول دوام المعلول الثاني . وهلم جرا ، الى آخر المراتب . فيلزم : أن لا يحصل في العالم شيء من التغيرات . وانه خلاف الحس .

فان قال قائل : لم لا يجوز أن يقال : ان واجب الوجود عام الفيض ، الا أن حدوث الأثر عنه ، يتوقف على استعداد القوابل . وحدث هذه الاستعدادات المختلفة في القوابل ، يتوقف على الحركات الفلكية والاتصالات الكوكبية . وكل حادث منها مسبوق بآخر ، لا الى أول . فلهذا السبب حدث التغير في هذا العالم .

فالجواب : انا نقول : العرض المعين اذا حدث في هذا العالم ، فاما أن يفتقر في حدوثه الى سبب أو لا يفتقر . فان لم يفتقر فقد حدث . يمكن لا عن سبب . وهو باطل بالاتفاق . وان انتقر الى سبب فذلك .

السبب ، ان كان حادثا ، كان الكلام فى كيفية حدوثه كما فى الاول ، فيفيض الى حدوث أسباب ومسببات لانهاية لها دفعة واحدة . وهو محال . وان كان السبب قديما ، فقد أسندتم الى المؤثر القديم أثرا محدثا . واذا عقلتم ذلك ، فلم لايجوز فى كل العالم مثل ذلك أيضا ؟

والجواب عن الشبهة الثانية : انا نقول : مؤثرية المؤثر فى الاثر ، لايجوز أن تكون وصفا زائدا على ذات المؤثر ، لأنه لو كان كذلك ، لكانت تلك الصفة مفتقرة فى تحققها الى ذات الموصوف ، فتكون ممكنة فى ذاتها ، مفتقرة الى المؤثر . فتكون مؤثرية المؤثر فى تلك المؤثر ، زائدة عليها . ويلزم التسلسل .

والجواب عن الشبهة الثالثة : ان الامكان لايمكن أن يكون صفة موجودة . ويدل عليه وجوه :

أحدها : انكم سلمتم أن الشيء قبل حدوثه ، ممكن الوجود . فلو كان الامكان صفة موجودة ، لكان اما أن تكون قائمة به أو بغيره . لاجائز أن تكون قائمة به ، والالزام قيام الموجود بالمعدوم . ولا جائز أن نقوم بغيره . لأن صفة الشيء لايعقل قيامها بغيره . كما أن الحركة التى يكون الجسم موصوفا بها ، يمتنع أن تكون قائمة بغير ذلك الجسم .

وثانيها : ان اتصاف الماهية بامكان الوجود ، سابق على اتصافها بالوجود . فلو كان الامكان صفة موجودة ، لزم أن يكون اتصاف الماهية بوجود شيء آخر ، سابقا على اتصافها بوجود نفسها .

وثالثها : ان الامكان لو كان موجودا ، لكان مساويا لسائر الموجودات فى الوجود ، ومخالفا لها فى الماهية المخصوصة . فبإذن ماهيته غير وجوده . فاتصاف ماهيته بوجوده . ان كان على سبيل

الوجوب ، كان موجودا واجبا لذاته . فيلزم أن تكون الصفة المفتقرة لذاتها ، الى ما يكون ممكنا لذاته . تكون واجبة لذاتها . وهو محال وان كان ذلك الاتصاف على سبيل الامكان ، لزم أن يكون للامكان امكان آخر . ويفضى الى التسلسل .

ورابعها : ان العقول الفعالة والأرواح البشرية والهيولى : كلها ممكنة . فيلزم افتقارها الى هيولى أخرى . وهو باطل .

لايقال : الممكن انما يفتقر الى الهيولى ، اذا كان محدثا . لانه قبل حدوثه غير موجود . فلا بد له من شيء آخر ، يكون موجودا قبل حدوثه ، حتى يكون ذلك الشيء محلا لذلك الامكان . أما العقل الفعال والهيولى ، لما كانا موجودين أزلا وأبدا ، كان امكانه قائما به ، فلا يفتقر الى هيولى أخرى . وهو باطل .

لانا نقول : ثبوت الامكان للماهية الممكنة ، يكون على سبيل الوجوب الذاتى . فاذا كان شرط قيام الامكان به : كونه فى نفسه . موجودا . وثبوت الامكان له أمر واجب لذاته . وما كان شرطا لما كان واجبا لذاته ، أولى بأن يكون واجبا لذاته . فيلزم : أن يكون ثبوت الوجوب لهذه الأشياء ، واجبا بالذات . فيلزم أن يكون الممكن لذاته ، واجبا لذاته . وهو محال .

فثبت بهذه الدلائل : أن الامكان لايعقل أن يكون صفة موجودة وبالله التوفيق .

والجواب عن الشبهة الرابعة : ان المفهوم من القبلية ، لايعقل أن يكون صفة ثبوتية ، ويدل عليه وجوه :

أحدها : انكم (ان) سلمتم أن كل محدث ، كان عدمه قبل

وجوده ، فقد جعلتم القبلية صفة للعدم . وصفة العدم لا يعقل أن تكون موجودة . فالقبلية صفة غير موجودة .

وثانيها : ان التقدم اضافة ، لاتعقل الا بالاضافة (٢٤) الى التأخر . والمضافان يوجدان معا ، فلو كان التقدم صفة موجودة ، لاستحال وجودها ، الا مع وجود التأخر . واذا كان حصول التقدم والتأخر معا ، لزم أن يكون حصول المتقدم والمتأخر معا . ولكن المعية تنافى فى التقدم والتأخر ، فاذن القول بأن القبلية صفة موجودة ، يقضى الى هذا المحال . فيكون ذلك محالا .

وثالثها : انا قد دللنا فى أول المسألة على أن الامس متقدم على اليوم . وليس ذلك التقدم بالزمان . فلم لايجوز أن يكون تقدم العدم على الوجود جاريا مجرى تقدم اليوم على الغد ؟

والجواب عن الشبهة الخامسة - وهى قولهم « لايجاد جود » - نقول : هذا ينتقض بايجاد هذه الصور والأعراض الحادثة . فانه جود . ولم يلزم منه قدم هذه الصور والأعراض .

والجواب عن الشبهة السادسة : لم لايجوز أن يقال : الفاعل المختار يرجح أحد مقدوريه على الآخر ، من غير اكتساب كمال ولارفع يقتضيه ، بل محض الارادة . وبالله التوفيق .

(٢٤) بالقداس : ١ .

المسألة الثانية

في
أن المعلوم ليس بشئ

وهذه المسألة متفرعة على مسألة أخرى وهى أن الوجود . هل هو
مغاير للماهية ، أم لا ؟ فذهب « أبو الحسن الأشعري » و « أبو الحسين
البصرى » الى أن وجود كل شئ : نفس ماهيته . وذهب كثير من
المتكلمين وجمهور الحكماء الى أن وجود الشئ وصف مغاير لماهيته .

واحتج من قال بأن الوجود زائد على الماهية بوجوه :

الحجة الأولى : ان الوجود وصف ، مشترك فيه بين الموجودات .
وخصوصيات الماهيات غير مشترك فيها بين الموجودات . فالوجود
مغاير للماهية .

انما قلنا : ان الوجود وصف مشترك فيه بين الموجودات بوجوه :

الأول : ان صريح العقل حاكم بأنه لا واسطة بين طرفى
النقيضين . ولولا أن مفهوم الوجود أمر واحد واقع فى مقابلة النفى ،
والا لبطل ذلك .

فان قيل : ان عنيتم بقولكم انه لا واسطة بين النقيضين : انه
لا واسطة بين تحقق تلك الحقيقة وبين لا تحققها . فهذا مسلم . ولكن
هذا لا يقتضى كون الوجود قدرا مشتركا بين كل الموجودات . فان تحقق
كل حقيقة ، عبارة عن خصوصية تلك الحقيقة ، وتعين تلك الماهية .
وان عنيتم به أن ههنا مفهوما مشتركا واحدا بين الموجودات هو المسمى
بالموجودية - فهذا هو المصادرة على المطلوب .

قلنا : لإشك في أن العقل يتصور من معنى الثبوت مفهوما ، ومن معنى السلب مفهوما . ويجزم بأنهما لا يجتمعان ولا يرتفعان . وهو عند تصور مفهوم الثبوت ومفهوم السلب ، لا يفتقر الى الإشارة الى ماهية معينة . وذلك يوجب كون مفهوم الثبوت أمرا واحدا .

الوجه الثاني : في بيان أن المفهوم من الموجودية أمر واحد :
أنه يمكننا تقسيم الموجود الى الواجب لذاته ، والى الممكن لذاته ، فمورد التقسيم مشترك بين القسمين . وهذا يقتضى أن يكون المفهوم من الموجود قدرا ، مشتركا بين القسمين .

الوجه الثالث : انا اذا اعتقدنا أن أمرا من الأمور موجود . فسواء اعتقدنا أن ذلك الأمر جوهر أو عرض . وبتقدير أن يكون جوهر ، فهو متحيز أو غير متحيز . وبتقدير أن يكون عرضا ، فهو اما لون أو طعم . فان اعتقادنا في كونه موجودا ، يكون باقيا ، غير متغير . ولولا أن المفهوم من كونه موجودا ، أمر واحد في الكل ، لوجب أن يتغير ذلك الاعتقاد ، عند تغير اعتقاد الخصوصيات . كما اذا اعتقدنا فيه أنه جوهر ، ثم اعتقدنا فيه أنه عرض . فانه يتغير الاعتقاد الأول .

الوجه الرابع : ان من قال : الوجود غير مشترك فيه بين الماهيات ، يلزمه الاعتراف بأن الوجود مشترك فيه بين الماهيات . وإلا لكنا نفتقر في كل واحد واحد ، من مسمى الوجود ، بأنه غير مشترك فيه بين الماهيات الى دليل منفصل ، ولما كان الحكم على الوجود بأنه غير مشترك فيه ، يعم كل وجود ، علمنا : أن الوجود من حيث انه وجود : مفهوم واحد .

فثبت بما ذكرناه : أن الوجود أمر واحد في جميع الموجودات .

وأما أن خصوصية ماهية كل واحد من الماهيات غير مشترك فيها (١) بين الماهيات . فمعلوم بالضرورة . فثبت بمجموع هاتين المقدمتين : أن وجود كل شيء مغاير لماهيته .

الحجة الثانية : على أن الوجود مغائر للماهية : هي أنه لاشك أن في الموجودات ما هو ممكن لذاته . فنقول : ذلك الموجود الذي هو ممكن لذاته . ان أخذناه مع اعتبار الوجود كان غير قابل للعدم . لأن الشيء حال كونه موجودا لا يقبل العدم . وما لا يقبل العدم لا يكون ممكن الوجود والعدم . وان أخذناه مع اعتبار العدم ، كان غير قابل للوجود . لأن الشيء حال كونه معدوما ، لا يقبل الوجود . وما لا يقبل الوجود لا يكون ممكن الوجود والعدم . فلو لم تكن ماهيته مغايرة للوجود والعدم ، لما كانت الماهية ممكنة أصلا . ولما كانت ممكنة ، علمنا أنها مغايرة للوجود والعدم .

ويمكن تقرير هذه الحجة بعبارة أخرى : وهي ان قولنا في الشيء : انه ممكن الوجود والعدم : أنه لا يمتنع أن يحكم على تلك الماهية بكونها موجودة ويكونها معدومة . والمحكوم عليه بحكم لا بد وأن يكون متقرا (٢) مع ذلك الحكم . فوجب أن تكون تلك الماهية الممكنة متقررة ، حالتى الوجود والعدم . وذلك يقتضى كون الماهية مغايرة للوجود .

فان قيل : هذه الحجة انما تلزم لو قلنا : الماهية حال وجودها ، أو حال عدمها ، يكون محكوما عليهما فى ذلك الوقت بأنها ممكنة الوجود . نحن لا نقول بذلك . بل نزع أنها حال وجودها يمكن وجودها وعدمها فى الزمان الثانى ، من ذلك الزمان الحاضر والحاصل : انا لا نسلم ثبوت الامكان بالنسبة الى الحال ، بل نسلم ثبوتها بالنسبة الى زمان الاستقبال .

(٢) مقترنا : ١ .

(١) فيها : ١ .

والجواب من وجهين :

الأول : ان الموجود فى الحال ، اذا حكم العقل عليه بأنه يمكن أن يصير معدوما فى الاستقبال ، فالمحكوم عليه بالعدم فى الاستقبال ، هو هذه الماهية والمحكوم عليه بحكم لابد وأن يكون متقررا مع ذلك الحكم ، فتلك الماهية ممكنة التقرر مع العدم فى الاستقبال . واذا حصلت الماهية بدون الوجود ، كانت الماهية مغايرة للوجود .

الثانى : هو ان قولكم الشيء يمكن أن يصير معدوما فى الاستقبال ، يحتمل وجهين :

• أحدهما : ان امكان العدم فى الاستقبال ، حاصل فى الحال .

• والآخر : ان امكان العدم فى الاستقبال يحصل فى الاستقبال .

والأول باطل . لأن امكان العدم فى الاستقبال ، مشروط بحصول الاستقبال ، والاستقبال ممتنع الحصول فى الحال . فامكان العدم فى الاستقبال ، موقوف على شرط ممتنع الحصول لذاته . وما توقف على مثل هذا الشرط ، كان ممتنع الحصول فى الحال . فثبت : أنه يمتنع أن يحصل فى الحال امكان العدم فى الاستقبال . ولما بطل هذا الاحتمال بقى الاحتمال الثانى . وهو أن الموجود فى الحال يمكن أن يصير معدوما فى الاستقبال ، عند حضور الاستقبال . لكن الاستقبال اذا حضر ، صار حاضرا . فحينئذ يعود الأمر الى أن الممكن انما يكون محكوما عليه بالامكان بالنسبة الى الحال ، لا بالنسبة الى الاستقبال . وذلك يبطل ماذكرتم من السؤال .

الحجة الثالثة على أن الوجود زائد على الماهية : وهو أنه يمكننا أن نعقل الماهية مع الذهول عن وجودها . ولو كان الوجود نفس الماهية ، أو جزءا من أجزاء الماهية . لكان ذلك ممتنعا .

فان قيل : هذه الحجة منقوضة على قول الفلاسفة . فان عندهم وجود البارى سبحانه نفس حقيقته ، مع انا نعقل وجوده ولا نعقل ماهيته . وايضا : فانا نتصور ان الوجود ماهو ؟ ثم نصدق بان ذلك المفهوم حاصل وكائن وواقع . والتصور غير التصديق . فيلزم ان يكون تصديقنا بان الوجود واقع وحاصل ، دالا على حصول وجود الوجود . ويلزم منه التسلسل .

وايضا : فانا قد نعقل ذاتين مع الذهول عن كون احدهما لازما للآخر ، او ملزوما له ، او كون احدهما مؤثرا فى الآخر ، او اثر له ، او كون احدهما حالا فى الآخر ، او محالا له . فيلزم ان يكون كون الشيء لازما للآخر ، وملزوما له ، ومؤثرا فيه واثر له ، وحالا فيه ومد لاله . زائدا على الذات . وذلك محال لافضاء ذلك الى التسلسل . وايضا : فهب ان ماذكرتم يدل على ان الوجود الخارجى زائد على الماهية . ولكنه لايفيد ان الوجود الذهنى زائد على الماهية .

والجواب : انه اذا صدق على احد الامرين كونه معلوما ، وعلى الآخر انه غير معلوم : فلو لم يثبت التغير بينهما ، لكان قد صدق على الامر الواحد ، انه معلوم وانه غير معلوم . فيلزم اجتماع النفى والاثبات . وانه محال فى بدهة العقول . واذا كانت هذه المقدمة من اقوى البديهيات ، كان ايراد النقض عليها تشكيكا فى البديهيات . فلا يستحق الجواب .

وايضا : فعندنا ان وجود الله زائد على ماهيته (*) . واما تصديقنا بان الوجود قد وقع ، فليس المراد منه ان الوجود حصل له وجود آخر ، بل المراد منه : ان الوجود هل حصل للماهية ام لا ؟ وهذا عين الدليل الذى تمسكنا به واما حديث اللازمية والملزومية ، وامثالها . فهى

(*) مقترنا : ١ .

اعتبارات ذهنية ، بخلاف الوجود الخارجى . فانه لا يمكن أن يقال : انه اعتبار ذهنى ، واللازم أن يقال : انه لا موجود فى الاعيان ، وأن يقال : وجوده فى الاعيان نفس الماهية . فحينئذ يرجع ما ذكرتم من اجتماع النفى والاثبات على الشئ الواحد . وهو محال .

وأما الوجود ذهنى . فجوابه : ان الماهية كما وجدت فى الأذهان عارية عن الوجود الخارجى ، فقد وجدت فى الاعيان عارية عن الوجود ذهنى . وذلك يوجب التباين .

الحجة الرابعة : على أن الوجود زائد على الماهية : هى أنا فى بداهة العقول ندرك الفرق بين التصور والتصديق . فالفرق بين قولنا : السواد . وبين قولنا : السواد موجود : معلوم بالبداهة . ولذلك فان (٣) من قال السواد وسكت ، حكم كل عاقل بأنه ما نفى ، وما أثبت ، وما ذكر كلاما مفيدا . وإذا قال السواد موجود أو غير موجود ، فقد نفى ، أو أثبت وأدعى . ويطلب على صحة ما ذكره بالحجة . ولو كان كونه . موجودا هو نفس كونه سوادا ، لما حصل الفرق المذكور المعلوم بالبداهة .

فان قيل : هذا الفرق الذى ذكرتم واقع بحسب اللفظ ، لا بحسب المعنى . فالجواب : انا نعظم بالبداهة أن من ادعى أن للعالم صنعا ، ثم أقام الدليل على دعواه ، لم يكن مطلوبه بهذه الحجة نفس اللفظ ، بل المعنى . فسقط ما ذكره من السؤال .

واحتج من قال : الوجود غير زائد على الماهية . بان قال : لو كان الوجود زائدا على الماهية ، لكان قيام الوجود بالماهية . وان توقف على كون الماهية موجودة ، لزم اما كون الشئ مشروطا بنفسه ،

(٣) كان : أ .

أو وقوع التسلسل . وإن لم يتوقف عليه فحينئذ يلزم قيام الصفة الثبوتية بالعدم المحض . وذلك محال . لأن المحسوس عندنا من الذوات ، ليس الا الصفات . وإذا جوزنا قيام الموجود بالمعدوم ، فالجدار الذى نشاهده لا نشاهد منه الا لونه وكثافته وثقله . فاذا لم يبعد قيام الصفة الموجودة بالمحل المعدوم ، لم يبعد أن يكون الموصوف بالكثافة والثقل واللون المخصوص معدوما محضا . وذلك يقتضى وقوع الشك فى أن ذات الجدار وذات الانسان . هل موجودة أم لا ؟ ومعلوم أن ذلك فاسد .

والجواب عنه : ان محل الوجود هو الماهية . ثم ان الماهية من حيث هى هى ، ماهية مغايرة للوجود والعدم ، فلا يلزم من ذلك قيام الموجود بالمعدوم .

وإذا عرفت هذه المسألة . فلنرجع الى المقصود . فنقول : أما من قال : وجود كل شىء نفس ماهيته ، لزمه القطع بأنه متى زال الوجود ، فقد زالت الماهية ، فالقول بأن المعدوم شىء لا يتصور على مذهب هذا القائل . أما من قال : الوجود زائد على الماهية . فقد اختلفوا فى أنه هل يمكن تقرير الماهية عند زوال صفة الوجود ؟ فمن جوز ذلك قال : المعدوم شىء . وعنى به : أن الماهية من حيث هى هى ، تكون متقررة حال مالا تكون موجودة . ومن لم يجوز ذلك ، قال : المعدوم ليس بشىء .

إذا عرفت هذا ، فلنرجع الى تعيين محل النزاع فى هذه المسألة فنقول : المعدوم . اما أن يكون واجب العدم ممتنع الوجود ، واما أن يكون جائز الوجود جائز العدم .

أما الممتنع . فقد اتفقوا على أنه محض ، وعدم صرف ، وليس بذات ولا بشىء . وأما المعدوم الذى يجوز وجوده ويجوز عدمه ، فقد ذهب أصحابنا الى أنه قبل الوجود نفى محض ، وعدم صرف ، وليس

بشئء ولا بذات . وهذا قول « أبى الحسين البصرى » من المعتزلة .
وذهب أكثر شيوخ المعتزلة : الى أنها ماهيات وذوات وحقائق ، حالتى .
وجودها وعدمها . فهذا هو تلخيص محل النزاع .
ولنا فى بيان أن المعدوم ليس بشئء وجوه :

البرهان الأول : ان هذه الماهيات لو كانت متحققه فى الخارج حال
عرائها عن الوجود ، لكانت منساوية فى كونها متحققه خارج الذهن .
ومباينة لخصوصياتها المعينة . ومابه المشاركة غير مابه الممايزة (٤)
فيلزم أن يكون تحقق كل ماهية تقررها زائدا على خصوصيتها .
ولا معنى للوجود الا هذا التحقق والتقرر ، فيلزم كونها موجودة حال
كونها معدومة . وذلك محال .

ومما يدل على أن كونها متحققة خارج الذهن أمر زائد على ماهيتها
المخصوصة : انا اذا قلنا : السواد . ثم قلنا : السواد متقرر حال العدم .
فنحن ندرك تفرقة بديهية بين ذلك التصور ، وهذا التصديق . ولولا أن
تقررنا خارج الذهن حال عدمها أمر زائد على ماهيتها ، والا لما بقى
فرق بين التصور والتصديق . وذلك محال على ما قررناه . فثبت : أن
الماهيات لو كانت متقررة حال عدمها ، لكانت موجودة حال عدمها ،
ولما كان ذلك محالا ، علمنا : أن القول بأن الماهيات متقررة حال
عدمها محال .

البرهان الثانى : ان الذوات الثابتة فى العدم ، اما أن تكون
متناهية ، أو غير متناهية والقسمان باطلان ، فبطل القول بثبوت
الذوات المعدومة . اما أن كونها متناهية باطل ، فبا لاتفاق . وأما أن
كونها غير متناهية باطل . فذلك لأن مجموع الذوات المعدومة حين
ما لم يخرج منها شئء الى الوجود ، كانت أكثر مما يبقى منها فى

(٤) المائة : أ .

العدم بعد خروج بعضها الى الوجود . والالكان الشيء مع غيره ، كهو
لا مع غيره . وذلك محال . واذا كان كذلك ، كانت الذوات التي بقيت
الآن في العدم ، أقل من مجموع الذوات التي كانت معدومة عند ما لم
يخرج شيء منها الى الوجود . وما كان أقل من غيره فهو متناه .
فالذوات التي بقيت الآن في العدم متناهية ، والتي خرج منها الى
الوجود متناهية . ومجموع المتناهي مع المتناهي يكون متناهيًا . فثبت :
أن القول بكون الذوات غير متناهية محال .

البرهان الثالث : هذه الماهيات من حيث انها هي : ممكنة
لذواتها . وكل ممكن محدث فهذه الماهيات من حيث هي هي ، محدثة
فيلزم أن تكون هذه الماهيات مسبوقه بالنفي المخض والعدم الصريف .
وهو المطلوب .

وانما قلنا : بأن هذه الماهيات ممكنة لذواتها ، وذلك لأنها لو كانت
واجبة التقرر لذواتها في الخارج ، لكانت واجبة التقرر في الخارج
ممتنعة الزوال ، ولا معنى لواجب الوجود الا ذلك . وحينئذ يكون
واجب الوجود أكثر من واحد . وذلك محال . واذا ثبت أنها في
كونها متفررة في الاعيان ، ممكنة ، وثبت أن كل ممكن محدث ،
ثبت : أنها من حيث أنها ماهيات : محدثة . وذلك يبطل القول بأن
المعدوم شيء . وتمام تقرير هذا البرهان قد تقدم في مسألة حدوث
للأجسام .

البرهان الرابع : قوله تعالى : « والله على كل شيء قدير » (٥)
وجه الاستدلال بالآية : ان اسم الشيء يتناول الماهيات ، فوجب أن يكون
الله تعالى قادرا على تلك الماهيات . وانما يكون قادرا عليها لو كان
لقدرته صلاحية ، أن تؤثر في تلك الماهيات تقريبا وابطالا . ومتى كان

الأمر كذلك ، كان وجود الله تعالى متقدما على تقرير تلك الماهيات ،
لوجوب تقدم المؤثر على الأثر . ومتى كان الأمر كذلك ، ثبت أن الماهيات
بأسرها نفى محض ، وعدم صرف في الأزل . وذلك هو المطلوب .

واحتج القائلون : بأن المعدوم شيء بأمور :

الحجة الاولى : ان المعدومات متميزة في نفسها . وكل ما يتميز
بعضه عن البعض ، فلا بد وأن تكون في نفسها حقائق متعينة . ولا معنى
لقولنا المعدوم شيء الا ذلك . والذي يدل على أن المعدومات متميزة
بعضها عن البعض حال عدمها وجوه :

الأول : وهو انا نعلم أن غدا تطلع الشمس من المشرق ، ولا تطلع
من المغرب . وهذان المطلوعان معدومان في الحال . ونحن الآن نعلم
امتياز كل واحد منهما عن الآخر . وهذا يدل على وقوع الامتياز
في المعدومات .

الثاني : هو انا قادرون على الحركة يمنا ويسرة ، ولسنا قادرين
على الطيران الى السماء . فقد تميز أحد المعدومين عن الثاني ، من
حيث ان أحدهما مقدور لنا ، والآخر غير مقدور لنا . وهذا الامتياز
واقع حال العدم . فثبت : وقوع الامتياز في المعدومات .

الثالث : هو انا نجد من أنفسنا أننا نريد أن تحدث لنا أموال
وأولاد وخيرات وسعادات ، وأن لا تحدث لنا أنواع الأمراض والآفات ،
مع كون كل واحد من هذين القسمين معدوما ، فلولا تميز أحد
المعدومين عن الآخر ، حال كونه معدوما بماهيته المعينة ، وحقيقته
المخصوصة ، والا لامتنع كون أحدهما مراد الوقوع ، والآخر مكروه
الوقوع .

الرابع : هو أن المعدوم قسمان ممتنع وجائز . فلا شك أن كل واحد

من هذين القسمين متميز عن الآخر فى نفسه وحقيقته . ولذلك كان القادر المختار لايمكنه ايجاد المقتنعات ويمكنه ايجاد امکانات . فلولا امتياز الممكن عن الممتنع فى نفسه ، والا لما صح ذلك .

لايقال : هذه الامور ، وان كانت معدومة فى الخارج ، الا انها موجودة فى الذهن ، فلهذا صح وقوع الامتياز فيها . لانا نقول : انكم اما أن تقولوا هذه المعدومات (٦) موجودة فى الذهن ، أو تقولوا : العلم بها موجود فى الذهن . والاول باطل . لانا انما نعلم الشمس والقمر . فلو كانت هذه المعلومات موجودة فى الذهن ، لزم فيمن تصور شموسا كثيرة ، واقمارا كثيرة ، وبحرا من زئبق ، وجبلا من زبرجد : أن توجد فى ذهنه هذه الاشياء . والقول بفساده معلوم بالضرورة . وأما الثانى وهو أن الحاضر فى الذهن هو العلم بهذه الاشياء . فهذا مسلم . الا أن بحثنا عن المعلوم ، لا عن العلم . فهذه المعلومات لما لم تكن موجودة فى الذهن ، علمنا أنها فى أنفسها وحقائقها متميزة ، سواء وجدت فى الذهن أو لم توجد . وذلك هو المطلوب .

فثبت بهذه البراهين الأربعة : تميز بعض المعدومات ، عن البعض ، حال كونها معدومة .

واذا ثبت هذا ، فنقول : امتياز أحد الأمرين عن الآخر ، يتوقف على كون كل واحد منهما فى نفسه حقيقة معينة ، وماهية معينة . فان تميز البعض عن البعض : حكم من أحكام تلك الحقائق ، وصفة من أوصافها . وثبوت الصفة والحكم بدون تقرير الموصوف : محال . فثبت : أن المعدومات متميزة متقررة ، وثبت أن المتميز لا يتحقق الا عند كون الحقائق والماهيات متقررة . وهذا يوجب القطع بكون المعدومات ذوات وماهيات وحقائق . وذلك هو المطلوب .

(٦) المعلومات : ب .

الحجة الثانية : للمعتزلة على أن المعدوم شيء : وهى أنه لانزاع فى وجود موجودات ، ممكنة الوجود لذواتها . ولا معنى للممكن الا الذى يصح عليه الوجود والعدم . وكل ما كان كذلك ، كانت ماهيته ممكنة التقرر ، مع الوجود ، ومع العدم تارة أخرى . وإذا عقل تقرر ماهيته مع العدم ، ثبت أن المعدوم شيء .

لابقال : المراد من قولنا : انه يمكن أن يكون معدوما ، هو أنه لايمتنع بقاء ماهيته متقررة متحققة ، ولا يمتنع أيضا بطلان تلك الماهية وخروجها عن كونها ماهية وحقيقة . فهذا هو المراد من الامكان . ومعلوم أن هذا القدر لا يدل على أن المعدوم شيء . لأننا نقول : اذا قلنا : هذه الماهية يمكن بطلانها وزوالها ، فلا شك أن هذه قضية موضوعها : قولنا هذه الماهية . ومحمولها : قولنا يمكن بطلانها وزوالها . ولا شك أن ماهية القضية مركبة من الموضوع والمحمول والنسبة الخاصة . ولا شك أن المركب لا يوجد الا عند وجود جميع مفرداته . فاذن هذه القضية لاتوجد ولا تتقرر الا اذا حصل موضوعها مقارنا لمحمولها . فإذا قلنا : الموضوع نفس تلك الماهية . وجعلنا المحمول امكان بطلان الماهية ، كان معنى هذا الكلام : أن هذه الماهية يمكن تقررها حال بطلانها . ومعلوم أن ذلك محال . فثبت : أن كون الممكن ممكنا يستحيل أن يكون مفسرا بهذا المعنى ، بل لابد وأن يكون مفسرا بأنه يجوز كون الماهية موصوفة بالوجود ، ويجوز كونها خالية عن الوجود . ومهما كان الأمر كذلك ، ثبت أن المعدوم شيء .

الحجة الثالثة : ان كل موجود . فهو اما أن يكون ممتنع الوجود لذاته ، واما أن يكون متصور الوجود لذاته . سواء كان ذلك الذى هو متصور الوجود ، واجب الوجود أو غير واجب الوجود . فاذن كونه ممتنع الوجود وكونه متصور الوجود ، أمران متقابلان لا واسطة بينهما . فنقول : امتناع صفة موجودة . اذ لو كان الامتناع صفة موجوده

لكان الممتنع الموصوف بهذا الامتناع موجودًا ، ضرورة الوجود لايمكن أن يكون امتناع قيام الصفة الموجودة بالنفى المحض والعدم الصرف ، وحينئذ يلزم أن يكون ممتنع الوجود موجودا . وهو محال . فثبت أن امتناع الوجود ليس صفة موجودة ، فوجب أن يكون تصور الوجود صفة موجودة ضرورة أنه لابد في أحد النقيضين من أن يكون أمرا ثبوتيا .

إذا ثبت هذا ، فنقول : لاشك أن كل مجتد فإنه قبل حدوثه ممكن الحدوث لذاته . إذ لو لم يكن ممكنا لذاته ، لكان اما واجبا لذاته ، فيكون موجودا قبل أن كان موجودا . وهو محال . أو ممتنعا لذاته . فيلزم انقلاب الماهية من الامتناع الذاتى الى الا مكان الذاتى . وهما محالان . فثبت : أن كل محدث فهو قبل حدوثه ممكن لذاته ، وثبت أن الامكان صفة ثابتة ، وثبت أن الصفة الثابتة تستدعى موصوفا ثابتا . فإذن لابد وأن تكون الماهية متقررة قبل حدوثها ، حتى تكون موصوفة بهذا الامكان . وذلك يوجب القول بكون المعدوم شيئا .

لايقال : لم لايجوز أن يكون الا مكان عبارة عن كون الإقادر متمكنا من ايجاده ؟ لانا نقول : القادر متمكن من ايجاد المعدوم الممكن ، وغير متمكن من ايجاد المعدوم الممتنع ، فلولا امتياز الممكن عن الممتنع فى نفسه بأمر عائد اليه ، ولما كان الأمر كذلك .

الحجة الرابعة : الماهيات لو كانت متجددة ، لكان تجدها باحداث محدث ، وإيقاع قادر ، وهذا محال فذلك مثله . بيان الملازمة : أن كل ماحدث بعد أن لم يكن ، فلا بد له من مكون ومحقق . وبيان أنه يمتنع أن يكون تحقق تلك الماهيات وتقريرها بإحداث محدث . وذلك لأن كل ما كان تحققه بسبب غير ، لزم من فرض عدم ذلك الغير ، عدم ذلك الأثر . فلو كان كون الجوهر جوهرًا ، وكون السواد سوادًا ، لأجل سبب منفصل ، لزم عند فرض عدم ذلك السبب المنفصل ، أن يخرج الجوهر عن كونه جوهرًا ، والسواد عن كونه سوادًا . وذلك محال .

لأن قولنا : « السواد خرج عن كونه سوادا » . و « بطل كونه سوادا » قضية موضوعها « السواد » ومحملها « خرج عن كونه سوادا » أو « بطل كونه سوادا » ومن شرط صحة القضية إمكان اجتماع موضوعها ومحملها معا . ومعلوم أن اجتماع النقيضين محال فثبت : أنه يستحيل قولنا : السواد خرج عن كونه سوادا ، وبطل كونه سوادا . وإذا كان الأمر كذلك ، ثبت : أنه يمتنع اسناد تقرير الماهية وتكونها الى ايجاد موجد ، وإيقاع فاعل .

الحجة الخامسة : قوله تعالى : « ولاتقولن لشيء : انى فاعل ذلك غدا » (٧) الآية . سمى الأمر الذي سيفعله غدا في الجال باسم الشيء . وذلك يقتضى أن يكون المعدوم شيئا .

والجواب عن الحجة الأولى : أن نقول : انا نجد من أنفبنا شعورا وادراكا في صور كثيرة ، مع حصول الاتفاق بيننا وبينكم على أنها ليست بماهيات ولاحقائق ، بل هى نفى محض ، وعدم صرف :

الصورة الأولى : العلم بالمتنعات . وذلك لأننا نحكم بأن شريك الله بمتنع ، ونقيم الدلائل على ذلك . ولولا أنا تصورنا شريك الاله ، والا لاستجال منا أن نحكم عليه بالامتناع . لأن التصديق بدون التصور محال . ولأننا نقول : شريك الاله محال . والجمع بين الوجود والعدم محال ، وحصول الجسم الواحد فى آن واحد فى مكانين محال ، ونميز بين كل واحد من هذه التصديقات ، وبين الآخر . والشجور الذهنى والامتياز العقلى جاصل فى هذه الصور ، مع حصول الاتفاق بين جميع العلماء (٨) على أن هذه الممتنعات ليست ذوات ولاحقائق، ولا ماهيات :

-
- (٧) الكهف : ٢٣
 - (٨) العقلاء : ب

الصورة الثانية : العلم بالمركبات ، كما اذا تصورنا بحرا من زئبق ، وجبلا من زبرجد (٩) فان البحر والجبل عبارة عن جواهر موصوفة بالتركيب والتاليف ، وموصوفة بالوان مختلفة ، وأشكال مخصوصة . وعندكم الثابت فى العدم ، انما هو ذوات الجواهر والاعراض . فاما أن يكون الجوهر موصوفا بالعرض ، فذلك غير ثابت فى العدم البتة والجبل انما يكون جبلا يكون الجواهر موصوفة بالاعراض والتركيبات . فاذن الشعور الذهنى حاصل فى هذه الصورة ، مع أن المشعور به غير حاصل البتة ، لا فى العدم ولا فى الوجود .

الصورة الثالثة : العلم بالنسب والاضافات . مثل علمنا بحصول هذا الجسم فى هذا الحيز ، دون ذلك الحيز ، وطلوع الشمس غدا من المشرق لا من المغرب . ولا معنى لطلوع الشمس من المشرق الا حصول ذاتها فى ذلك الحيز دون هذا الحيز ولاشك ولا نزاع أن هذه النسب غير ثابتة فى العدم ، لأن كون الشمس المعدم حاصلة فى المكان المعدم محال فى بدهة العقل ، وأنتم ساعدتم أيضا على أنه لا حصول ولا تقرر لامثال هذه النسب فى العدم .

الصورة الرابعة : انا نعلم امتياز العدم عن الوجود ، وامتياز النفى المحض والسلب الصرف عن الثبوت . ومسمى النفى الصرف والسلب المحض محكوم عليه بكونه متميزا عن الثبوت ، مع أنه يستحيل أن يكون لمسمى النفى المحض ثبوت . لأن المراد من النفى المحض ما هو مقابل لمسمى الثبوت ومناف له . فلو كان له ثبوت بوجه ما ، لكان منا فى الشيء ومنافضه ، نفس ذلك الشيء . وهو محال . ولأن الخصم يساعد على أن مسمى العدم غير ثابت فى العدم .

الصورة الخامسة : انا نحكم على الماهية المعدمة بأنها غير

(٩) ياقوت : ب .

موجودة . فقبل اتصاف تلك الماهية بالوجود نحن نتصور ماهية الوجود ،
ونميز فى أذهاننا بين مسمى الوجود وبين مسمى الجوهر والسواد .
ولذلك فإن الخصم يقول : مسمى الجوهر والسواد ثابت فى العدم ،
ومسمى الوجود غير ثابت فى العدم . فثبت : أنا نتصور ماهية الوجود
وحقيقته قبل صيرورة الماهية موصوفة بالوجود . فلو لزم من مجرد هذا
التمييز ذهنى والشعور العقلى ، كون الشعور به حاصلًا فى العدم ،
لزم كون ماهية الوجود متقررة فى العدم . وذلك محال . لأن العدم
نقيض الوجود . والنقيضان لا يجتمعان ولأن الخصم أيضا يساعد على
أن ماهية الوجود غير متقررة فى العدم .

الصورة السادسة : نحن نعقل الماهية المؤثرية ، وماهية المتأثرية ،
ونميز بين كل واحد منهما وبين الآخر ، وبينهما وبين غيرهما . مع أن
الخصم يساعد على أن المعدوم لا يكون مؤثرا ولا متأثرا ، ولا يتقرر
بحال العدم بمسمى المؤثرية ومسمى المتأثرية . فالشعور ذهنى والادراك
العقلى حاصل . مع أن الشعور به غير حاصل . وكذا كون الشيء فوق
غيره وتحت غيره ويمينا وشمالا . ويدخل فيه جميع النسب والاضافات .

وإذا عرفت هذا فنقول : تعنى بكون المعدوم معلوما ، هذا
القدر من التمييز ذهنى الحاصل فى هذه الصورة ، أم تعنى به أمرا
وراء هذا القدر ؟ فإن عنيت به الأول تعذر الاستدلال بكونه معلوما (١٠)
على كونه شيئا ، لأن هذا القدر من المعلوماتية حاصل فى هذه الصور ،
مع أنها ليست بماهيات ولاذوات ولا حقائق بالاتفاق . وإن عنيت بكون
المعدوم معلوما ، أمرا وراء هذا القدر ، فلا بد من تفسير كون المعدوم
معلوما ، ثم إقامة الدلالة على كونه معلوما بذلك التفسير . فإنا من
وراء النزاع فى المقامين . واعلم : أنك متى أوردت هذا السؤال على
هذا الوجه ، ضاق الكلام على الخصم جدا .

(١٠) معدوما : ب .

أما دليلهم الثانى على قولهم ان المعدوم متميز ، وهو أن المقدور
قبل دخوله في الوجود متميز عن غير المقدور ، وذلك يقضى وقوع
الامتياز في المعدومات •

فالجواب : ان المقدور هو الذى يكون للقادر فيه تأثير اما بالتحقيق ،
واما بالابطال • وعندكم هذه الباهيات ثابتة في العدم ، ولا تأثير
للقادر فيها البتة • وانما تأثير القادر في اعطاء صفة الوجود لتلك
الماهيات • فالمقدور اما الوجود واما موصوفية الماهية بالوجود
وأياها كان ، فهو غير ثابت حال العدم • فثبت : أن الذى يمكن جعله
مقدورا استحال القول بكونه ثابتا في العدم • والذى يمكن القول بكونه
ثابتا في العدم ، استحال القول بكونه مقدورا للقادر • فقد سقطت
هذه الشبهة •

وأما دليلهم الثالث : على قولهم المعدومات يتميز بعضها عن
البعض ، وهو التمسك بكون بعض المعدومات مرادا ، وبعضها
مكروها •

فجوابه : ان الماهيات يمتنع عليها التبديل والتغير ، فيمتنع كونها
متعلقة للارادة والكراهة • بل متعلق الارادة والكراهة صيرورتها
موجودة ، لكن صيرورتها موجودة لا يتقرر حال العدم ، فعاد ما ذكرنا
من أن الذى يمكن جعله متعلق الارادة والكراهة ، لا يمكن القول بثبوته
في العدم ، والذى يمكن القول بثبوته في العدم ، لا يمكن جعله متعلق
الارادة والكراهة •

وأما دليلهم الرابع على ذلك ، وهو تميز المعدوم الممكن عن المعدوم
المتنع •

فجوابه : ان المعدومات الممتنعة أقسام كثيرة • مثل شريك الاله ،
والجمع بين الضدين وحصول الجسم الواحد في الآن الواجد في مكانين .

وكل واحد من هذه الأقسام متميز عن الآخر فى الذهن ولم يلزم من ذلك كونها ثابتة فى العدم ، فكذلك ههنا .

وأما الحجة الثانية التى عولوا عليها فى أن المعدوم شيء . وهو قولهم : ان الممكن هو الذى يمكن تقرر ماهيته تارة مع العدم ، وأخرى مع الوجود . وذلك يقتضى جواز تقرر الماهية بدون الوجود .

فجوابها : ان الماهية اذا كانت واجبة التقرر حالتى العدم والوجود ، ممتنعة التغير فى نفسها ، امتنع جعل الامكان صفة لها ، بل الامكان يكون صفة للوجود . ثم انا توافقنا على أن الوجود غير ثابت فى العدم ، فعاد ماذكرنا من أن الذى يمكن جعل الامكان وصفا له لا يعقل اثباته فى العدم ، وما يمكن اثباته فى العدم ، لا يمكن جعل الامكان وصفا له .

وأما الحجة الثالثة : وهى قولهم : الامكان صفة موجودة حاصنة قبل الوجود ، فوجب تحقق الماهية قبل الوجود .

فجوابها : قد تقدم فى مسألة حدوث العالم .

وأما الحجة الرابعة : وهى قولهم : لو كانت الماهية متجددة ، لكان وقوعها بالفاعل ممكنا . لكن وقوعها بالفاعل محال .

فجوابها : ان القادر كما يجعل الماهية موجودة ، فهو يجعل الماهية ماهية . والحجة التى تمسكتم بها فى امتناع وقوع الماهية بالفاعل ، فهى بعينها تقتضى امتناع وقوع الوجود بالفاعل ، فانه لو وقع الوجود بالفاعل ، لزم عند تقدير عدم ذلك الفاعل ، أن يخرج الوجود عن كونه وجودا . وهو محال .

فان التزموا أن الوجود لا يقع بالفاعل ، وزعموا : أن الواقع

بالفاعل هو موصوفية الماهية بالوجود ، أوردنا عليهم ذلك الكلام فى نفس تلك الموصوفية . وذلك يقتضى أن لايقنح بالفاعل لا الماهية ولا الوجود ولا موصوفية الماهية بالوجود . وذلك يوجب أن لا يكون للمؤثر أثر البتة . وهو يوجب نفى الصانع . فثبت : أن هذه الحجة ساقطة .

واما الحجة الخامسة : هى التمسك بقوله تعالى : « ولا تقولن لشيء انى فاعل ذلك غدا الا أن يشاء الله » (١١) .

فهذا يقتضى اطلاق اسم الشيء على المعدوم . ولا يقتضى كون المعدوم ذاتا وماهية وحقيقة . وأما قوله تعالى : « والله على كل فدير » (١٢) فانه يقتضى وقوع الماهيات بالقادر . وذلك يفيد (١٣) نفى كون الذوات والماهيات متحققه فى الأزل .

والآية التى عول الخصم عليها لاتفيد الا مجرد اللفظ . والآية التى عولنا عليها تفيد المعنى . فكان قولنا أولى .

• (١١) الكهف ٢٣ :

• (١٢) البقرة ٢٨٤ :

• (١٣) لا يفيد كون ... الخ : ب .

المسألة الثالثة

في إثبات العلم بالصانع

وقبل الخوض في المقصود ، لابد من تقديم مقدمات :

المقدمة الأولى : في الفسوق بين الامكان والحدوث :

الامكان عبارة عن كون الشيء في نفسه ، بحيث لا يمتنع وجوده ولا عدمه ، امتناعا واجبا ذاتيا . والحدوث : عبارة عن كون الوجود مسبوقا بالعدم والفرق بين هذين الأمرين ظاهر .

المقدمة الثانية : زعم كثير من مشايخ علم الأصول أن علة الحاجة الى المؤثر ، هي الحدوث . ومنهم من زعم : أن علة الحاجة هي مجموع الامكان والحدوث . فيكون الحدوث على هذا القول شرط العلة . ومنهم من زعم : أن الحاجة هي الامكان بشرط الحدوث . فيكون الحدوث على هذا القول شرط العلة . وعندنا : أن الحدوث غير معتبر في تحقق الحاجة . لا بأن يكون تمام العلة ، ولا بأن يكون شرط العلة ، ولا بأن يكون شرط العلة .

والدليل عليه : أن الحدوث عبارة عن كون الشيء (١) مسبوقا بالعدم . ومسبوقية الوجود بالعدم صفة للوجود ، الذي هو متأخر عن تأثير القادر فيه . والذي هو متأخر عن احتياجه الى القادر ، الذي هو متأخر عن علة تلك الحاجة ، وعن جزء تلك العلة ، وعن شرط تلك العلة . فلو جعلنا الحدوث علة للحاجة ، أو جزءا من هذه العلة ، أو شرطا لهذه العلة ، لزم تأخر الشيء عن نفسه بمراتب . وهو محال .

(١) الوجود : ب .

المقدمة الثالثة : زعم الجمهور من الفلاسفة والمعتزلة : ان تأثير المؤثر انما يكون فى وجود الأثر لا فى ماهيته . وهذا القول عندنا باطل . لأن الوجود له ماهية . فلو امتنع أن يكون للقادر تأثير فى الماهية ، لامتنع أن يكون له تأثير فى الوجود .

فان قيل : تأثير القادر فى كون (٢) الماهية موصوفة بالوجود .

قلنا : موصوفية الماهية بالوجود يمتنع أن يكون أمرا ثابتا . ويدل عليه وجوه :

أحدها : ان اتضاف الماهية بالوجود ، لو كان أمرا ثابتا مغايرا للماهية والوجود ، لما كان جوهرها مستقلا بنفسه ، قائما بذاته ، بل كان صفة من صفات الماهية وحينئذ يكون اتضاف تلك الماهية بتلك الصفة زائدا على الماهية ، وعلى تلك الصفة . ويلزم منه التسلسل .

وثانيها : وهو أن تلك الموصوفية تكون مساوية فى الوجود لسائر الموجودات ، ومخالفة لها فى الماهية ، فيلزم : أن يكون لاتضاف الماهية بالوجود ماهية ووجود آخر ، فيكون اتضاف ماهيتها بوجودها زائدا عليه (٣) ويعود الكلام الأول فيه . ويلزم التسلسل . وحينئذ لا يكون الموجود الواحد موجودا واحدا ، بل يكون موجودات غير متناهية . وذلك محال .

وثالثها : وهو أن موصوفية الماهية بالوجود ، بتقدير ان يكون أمرا مغايرا للماهية والوجود ، فلا بد أن تكون له ماهية . فاذا امتنع أن يكون للقادر تأثير فى الماهيات ، امتنع أن يكون له تأثير فى هذه الموصوفية . وعلى هذا التقدير لا يكون للمؤثر : أثر ، لا فى الماهية ، ولا فى الوجود ، ولا فى موصوفية الماهية بالوجود . وهذا نفي للتأثير

(٢) جعل : ١ .

(٣) زائدا آخر : ١ .

والمؤثر بالكلية . وهو باطل قطعاً . بل القول الصحيح : أن المؤثر كما يؤثر في جعل الماهية موجودة ، فكذلك يؤثر في جعل الماهية ماهية .

المقدمة الرابعة : ان الطريق الى اثبات الصانع تعالى ليس ، الا احتياج أجسام هذه الموجودات المحسوسة ، الى موجود آخر غير محسوس . ومنشأ تلك الحاجة على قول بعضهم هو الامكان ، وعلى قول آخرين هو الحدوث ، وعلى قول ثالث هو مجموع الامكان والحدوث . ثم هذه الأمور الثلاثة ، اما أن تعتبر في الذوات ، أو في الصفات أو في مجموعها أو بالعكس . فللمجموع طرق ستة :

الطريق الأول : الاستدلال على وجود واجب الوجود بإمكان

الذوات : فنقول : لا شك أن الحقائق والماهيات موجودة . وكل موجود فاما أن تكون حقيقته قابلة للعدم أو لاتكون كذلك . فان لم تقبل حقيقته العدم لماهى هى ، كان ذلك الموجود هو واجب الوجود لذاته . وهو المطلوب . فان كانت حقيقته قابلة للعدم فنقول : كل موجود تكون حقيقته قابلة للعدم ، فانه تكون نسبة حقيقته الى الوجود والعدم على السوية . وكل ما كان كذلك . لم يكن وجوده راجحاً على عدمه الا لمرجح . وذلك المرجح لا بد وأن يكون موجوداً . ثم ذلك المرجح ان كان ممكناً عاد الكلام فيه ، ويلزم اما الدور واما التسلسل . وهما محالان . فلا بد من الانتهاء الى واجب الوجود لذاته .

وهذا البرهان مبنى على هذه المقدمات :

المقدمة الأولى : قولنا : كل موجود يقبل العدم . فان الوجود والعدم بالنسبة الى ماهيته على السوية .

ولقائل أن يقول : لم لا يجوز أن تكون ماهيته قابلة للعدم والوجود ، الا أن الوجود أولى بتلك الماهية من العدم ، فلكونه قابلاً للعدم يكون

من الممكنات . ويكون الوجود أولى به من العدم ، يستغنى عن المرجح
والمؤثر ؟

ونقول فى جواب هذا السؤال : انه متى كان الوجود أولى به
من العدم ، كان واجب الوجود لذاته . والذي يدل عليه ؛ هو أن تلك
الماهية مع تلك الأولوية . ان لم يصح العدم عليها ، كان واجبا لاممكنا .
وان صح العدم عليها ، كان ممكنا . وكل ما كان ممكنا ، لايلزم من
فرض تحققه محال .

فلتفرض الماهية مع تلك الأولوية . تارة موجودة ، وأخرى
معدومة ، ونسبة تلك الأولوية الى الوقتين على السوية . فاختصاص
أحد الوقتين بالوجود دون الثانى . اما أن يتوقف على انضمام قيد
اليه لأجله اختص ذلك الوقت بالوجود ، واما أن لا يكون كذلك . فلو
كان الأول لم تكن تلك الأولوية كافية فى حصول الوجود ، بل لابد
معها من هذا القيد الزائد . لكننا قد فرضنا أن تلك الأولوية كافية فى
وقوع الوجود . هذا خلف .

وأيضا : فانا نقول : تلك الأولوية مع هذه الضميمة ، ان لم تقتض
الوجوب ، عاد التقسيم الأول فيه . وان أفاد الوجوب ، فحينئذ يصح
قولنا : انه متى حصل الرجحان ، حصل الوجوب .

المقدمة الثانية : قولنا الممكن المتساوى لا يترجح أحد طرفيه على
الأخر ، الا لبرجح وللعلماء فى تقرير هذه المقدمة قولان :

أحدهما : انها مقدمة أولية بديهية . وذلك لأنه لما كانت نسبة
الوجود ونسبة العدم الى تلك الماهية على السوية ، قضى صريح العقل
بأنه يمتنع رجحان أحدهما على الآخر لا لأجل انضياف أمر من الأمور
الى الطرف الراجح . ولذلك فان كل عاقل اذا أحس بحدوث شىء فى

وقت معين ، طلب لحدوثه علة وسببا . وذلك يدل على أن افتقار رجحان الجائز الى المرجح أمر مقرر فى بدهة العقول .

القول الثانى : ان هذه المقدمة برهانية . وأحسن ما قيل فى هذا المقام : ان الاستواء والرجحان متناقضان متنافيان ، ولما ثبت أن ماهية الممكن مقتضيه للاستواء ، فلو حصل الرجحان أيضا ، لاجتمع النقيضان وهو محال .

وعندى : أن هذه الحجة ضعيفة . لأن التناقض انما يلزم لو كانت الماهية مقتضية للاستواء أو مقتضية للرجحان أيضا . أما من يقول : الماهية مقتضية للاستواء . وأما الرجحان فانه حصل لا لعله البتة ، لا لذاته ولا لغيره ، لم يلزم التناقض على هذا القول . والاقوى أن يقال : الممكن هو الذى يكون العدم والوجود بالنسبة اليه على التماوى ، والشئ الذى يكون كذلك ، امتنع أن يمدخل فى الوجود ، الا بعد أن يصير وجوده راجحا على عدمه . وذلك الرجحان يجب أن يكون صفة لشيء آخر سابق على وجوده ، فيمتنع أن يكون محل ذلك الرجحان ، هو وجوده . لأن ذلك الرجحان لو كان صفة لوجوده ، لكان متأخرا عن وجوده . لكننا قد بينا أنه متقدم على وجوده . فيحصل الدور ، وهو محال فاذن ذلك الرجحان ، يجب أن يكون صفة لشيء آخر ، يلزم من وجوده . وذلك هو المؤثر . فثبت : أن كل ممكن فهو مفتقر الى المؤثر .

ويمكن تقرير هذه المقدمة بناء على قول الفلاسفة من وجه آخر : وذلك أنهم قالوا : الزمان يمتنع أن يكون له مبدأ ومنتهى . لانا لو فرضنا للزمان أولا ، لكان عدمه سابقا على وجوده بالزمان . والسبق بالزمان لا يحصل الا مع وجود الزمان فيلزم أن يقال : الزمان كان موجودا قبل أن كان موجودا . وذلك محال .

وهكذا لو فرضنا للزمان منتهى . لكان عدمه حاضلاً بعد وجوده ،
 بعدية بالزمان . والتبعية بالزمان لا تحصل الا مع وجود الزمان .
 فيلزم : أن يقال : الزمان موجود بعد أن لم يكن موجودا . وذلك
 محال . فثبت : أن عدم الزمان محال .

وإذا ثبت هذا . قالوا : الزمان اما أن يكون واجبا لذاته ، واما
 أن يكون ممكنا لذاته . وللأول باطل . لأنه مركب من آتات متوالية
 منقضية . وكل ما كان كذلك ، لم يكن واجبا لذاته ، فهو اذن ممكن
 لذاته . وهذا الممكن اما أن يقع لغيره أو لذاته ، أو لا لغيره ولا لذاته .
 فان كان لغيره ثبت افتقاره الى المؤثر ، وان كان لذاته وجب أن لا يكون
 منقضيا ، بل يكون باقيا مستمرا . وهو محال . وان كان لا لذاته
 ولا لغيره ، كان حدوثه . اتفاقيا . وكل ما كان اتفاقيا ، لم يمتنع فى
 العقل أن لا يوجد . لكننا قد بينا أن العدم على الزمان محال . ولما بطل
 القسمان ، ثبت القسم الأول وهو أنه ممكن لذاته . الا أنه واجب
 الوجود لسببه ومؤثره . فلاجل وجوبه لوجوب سببه ، يمتنع العدم
 عليه .

وعند هذا يظهر أن دلالة وجود الزمان على وجود واجب
 الوجود ، أظهر من دلالة جميع الممكنات . ولعله هو المراد من قوله
 عليه السلام : « لا تسبوا الدهر ، فان الله هو الدهر » هذا ما يمكن تقريره
 بناء على أصول القوم .

فان قيل : القول بافتقار الممكن الى المؤثر عليه أسئلة :

السؤال الأول : افتقار الممكن الى المؤثر ، اما أن يكون حال
 وجوده (٤) أو حال عدمه . والقسمان باطلان ، فبطل القول بالافتقار .
 أما الحصر فظاهر . وأما أنه يمتنع أن يكون الافتقار حال الوجود ،

(٤) حدوثه : ١ .

فلأنه يلزم ايجاد الموجود . وهو محال . وأما أنه يمتنع أن يكون الافتقار حال العدم . وذلك لأن المؤثر ما يكون له أثر . والعدم نفى محض . فالقول باثبات التأثير حال كون الأثر عدما محضا : محال .

وأیضا : فلأنه مادام يكون باقيا على العدم كان باقيا على عدمه الأصلی ، والعدم الأصلی يمتنع استناده الى مؤثر الوجود والایجاد . فأذن مادام يكون باقيا على العدم ، امتنع استناده الى المؤثر . وإذا ثبت فساد القسمين ، ثبت أن القول بالتأثير محال .

السؤال الثاني : لو فرضنا أن مؤثرا يؤثر في أثر لكان اما أن يؤثر في ماهية ذلك الأثر ، أو في وجوده ، أو في اتصاف ماهيته بوجوده . والكل باطل ، فكان القول بالتأثير باطلا . أما بيان الحصر فلأنه لو لم تكن الماهية ولا الوجود ولا اتصاف الماهية بالوجود مستندا الى المؤثر ، لكان ذلك الذى يفرض أثرا لذلك المؤثر غنيا عن ذلك المؤثر في ماهيته وفي وجوده وفي اتصاف ماهيته بوجوده ، وحينئذ يكون ذلك الأثر غنيا عن ذلك المؤثر مطلقا ، فلا يكون أثرا له . هذا خلف .

وأما بيان فساد الأقسام : فهو أن نقول : انما قلنا : انه لايجوز أن يكون تأثير المؤثر في ماهية الأثر . وذلك لأنه لو كان كون السواد سوادا بالفاعل مثلا ، لكان عند فرض عدم ذلك الفاعل ، يلزم (هـ) خروج السواد عن كونه سوادا . لأن ما بالغير لايبقى عند فرض عدم ذلك الغير . لكن خروج السواد عن كونه سوادا محال ، فوجب أن لا يكون كون السواد سوادا ، واقعا بالفاعل . وأما أنه لايجوز أن يكون تأثير المؤثر في الوجود . لأن عند تقدير عدم المؤثر ، يلزم أن يخرج الوجود عن كونه وجودا . وذلك أيضا محال - كما قررناه في الماهية .

(هـ) وجب : أ .

وأما أنه لا يجوز أن يكون تأثير المؤثر فى اتصاف الماهية بالوجود.
فذلك لوجهين :

الأول : ان اتصاف الماهية بالوجود ليس أمرا زائدا على الماهية
وعلى الوجود . اذ لو كان زائدا ، لكانت له ماهية ، وله وجود . وكان
اتصاف تلك الماهية بذلك الوجود زائدا عليه . ولزم التسلسل .

الثانى : ان بتقدير أن تكون تلك الموصوفية أمرا زائدا على الماهية
وعلى الوجود ، حصلت لها ماهية ووجود ، فحينئذ يعود التقسيم
المذكور ، وهو أن المؤثر اما أن يؤثر فى ماهيته أو فى وجوده أو فى
موصوفية ماهيته بوجوده . والكل محال . فثبت : أن المؤثر لو أثر ،
لكان أما أن يؤثر فى الماهية أو فى الوجود أو فى موصوفية الماهية
بالوجود . والكل محال . فكان القول بالتأثير محالا .

السؤال الثالث : لو أثر شئ فى شئ ، لكان تأثير المؤثر فى الأثر
اما أن يكون عين ذات المؤثر أو ذات الأثر أو يكون أمرا ثالثا مغايرا
لهما . والقسمان باطلان ، فكان القول بالتأثير باطلا .

انما قلنا : ان كونه مؤثرا يمتنع أن يكون عين ذات المؤثر وذات
الأثر بوجوه :

الأول : انه يمكننا أن نعقل ذات المؤثر وذات الأثر ، مع الشك
فى كون ذلك المؤثر مؤثرا فى هذا الأثر . مثلا : نعقل الوجود الذى
هو واجب الوجود لذاته ، ونعقل هذا العالم ، ثم نشك فى أن المؤثر
فى وجود هذا العالم : هو ذلك الواجب ، أم واجب آخر ، أو شئ من
معلولات واجب الوجود ؟ والمعلوم غير ماهو غير معلوم (٦) فهذه

(٦) غير ما هو معلوم : أ .

المؤثرية التي هي غير معلومة مغايرة لذات المؤثر ، ولذات الأثر ، الذي هو معلوم .

الثانى : ان تآثير المؤثر فى الأثر نسبة بين ذات الأثر وذات المؤثر ، والنسبة بين شيئين متأخرة عن تينك الذاتين ، والمتأخر عن الشيء مغاير لذلك الشيء .

الثالث : وهو انا نصف ذات المؤثر بكونه مؤثرا فى ذلك الأثر ، والموصوف مغاير للصفة .

الرابع : وهو انا نعلل الأثر لا بذات المؤثر ، بل بكونه مؤثرا . فاننا نقول : انما وجد هذا الأثر ، لأن البارئ تعالى أو جده وأبدعه وخلقه . ولا نقول : انما وجد هذا الأثر لأن البارئ تعالى موجود وواجب الوجود . وصدق النفى والاثبات يوجب التغيير .

فيطل بهذه الوجوه ان يقال : كون المؤثر مؤثرا فى الشيء عبارة عن ذات المؤثر وذات الأثر ، وانما قلنا : انه لايجوز أن تكون المؤثرية زائدة على ذات المؤثر وذات الأثر ، وذلك لأن على هذا التقدير اما أن تكون المؤثرية أمرا عدميا أو ثبوتيا . لاجاز أن تكون عدميا ، لأن المؤثرية نقيض اللا مؤثرية ، واللا مؤثرية عدم محض ونفى صرف . وذلك معلوم بالضرورة . وعدم العدم ثبوت . فكانت المؤثرية صفة ثبوتية .

ثم نقول : هذه المؤثرية التي هي معلوم ثبوتى ، وهى مغايرة لذات الأثر وذات المؤثر ، اما أن تكون جوهرًا قائمًا بنفسه ، أو عرضًا مفتقرًا الى موصوف . والأول محال لوجهين :

الأول : وهو أن مؤثرية الشيء ، نعت للشيء وصفة له . ولا يمكن تعقلها الا صفة للشيء ونعتاله ، فيمتنع أن تكون جوهرًا قائمًا بالنفس .

والثانى : ان بتقدير أن تكون جوهرًا قائمًا بالنفس ، فهذا الجوهر .
اما أن يكون بينه وبين الأثر نسبة وإضافة ، أو لا يكون . فان كان .
الأول كان الكلام فى تلك النسبة كما فى الأول ، فيلزم التسلسل . وان
كان الثانى لم يكن بينه وبين الأثر (٧) نسبة وإضافة ولم يكن بينهما
تعلق أصلا ، وكان أجنبيا باكلية عن ذلك الأثر . ولما بطل هذا القسم
تعين أن المؤثرية بتقدير الثبوت ، وجب أن تكون صفة لذات المؤثر ،
مفتقرة الى تلك الذات . وكل ما كان مفتقرا الى غيره ، كان ممكنا
لذاته مفتقرا فى وجوده الى مؤثر . فيلزم افتقار تلك المؤثرية فى
وجودها الى موجد (٨) آخر ، وحينئذ يعود الكلام فى تأثير المؤثر فى
وجود تلك المؤثرية . ويلزم التسلسل . وهو محال .

فثبت بما ذكرنا : أنه لو فرض مؤثر يؤثر فى أثر ، لكان تأثيره
فى ذلك الأثر اما أن يكون نفس المؤثر والأثر ، واما أن يكون مغايرا
لهما . والقسمان باطلان ، فكان القول بالتأثير باطلا .

السؤال الرابع : ان جواز الوجود متعلق بالطرفين – أعنى
الوجود والعدم – فلو كان جواز الوجود يقتضى احتياج الوجود الى
المؤثر ، لكان جواز العدم يقتضى احتياج العدم الى المؤثر . لكن احتياج
العدم الى المؤثر محال . لأن العدم نفى محض وسلب صرف ، فجعله
أثرا أو مؤثرا محال . ولأن العدم مستمر من الأزل الى الأبد . والباقي
لا يمكن اسناده حال بقاءه الى المؤثر .

فثبت : أنه لو كان جواز الوجود يحوج الوجود الى المؤثر ،
لكان جواز العدم يحوج العدم الى المؤثر ، وثبت : أن احتياج العدم
الى المؤثر محال ، فيلزم أن يكون احتياج الوجود أيضا الى المؤثر
محالا .

(٧) الأول : ١ .

(٨) موجود : ١ .

السؤال الخامس : لو كان الجواز علة للحاجة الى المؤثر ، لكان الشيء حال بقاءه مفتقرا الى المؤثر . وهذا مجال ، فالقول بأن الجواز علة للحاجة الى المؤثر محال . بيان الملازمة : هو أن الامكان من لوازم الماهيات الممكنة ، ولازم الشيء حاصل فى جميع زمان وجوده ، وكان الامكان حاصلًا حال بقاء الممكنات ، فلو كان الامكان علة للحاجة الى المؤثر ، لزم افتقار الباقي حال بقاءه الى المؤثر . وانما قلنا : ان هذا محال ، لأن هذا يقتضى تحصيل الحاصل . وهو محال .

لا يقال : لم لا يجوز أن يكون تأثير المؤثر حال بقاء الأثر فى بقاءه . وبقاؤه زائد على ذاته ؟

لأننا نقول : بقاءه لما كان زائداً على ذاته ، لم يكن التأثير فى بقاءه تأثيراً فى ذاته . لكننا بينا : أن ذاته من حيث هى هى ، ممكنة فى الزمان الثانى . فلو كان الامكان علة للحاجة الى المؤثر ، لكانت ذاته من حيث هى هى ، محتاجة فى الزمان الثانى الى المؤثر . وذلك محال . لأنه يقتضى تحصيل الحاصل ، وتكوين الكائن . وهو غير معقول . فوجب القطع بأن الامكان ليس علة للحاجة الى المؤثر .

لا يقال : لم لايجوز أن يقال : الامكان علة للحاجة الى المؤثر ، بشرط الحدوث . وهذا الشرط غير حاصل حال البقاء ، فيلم يلزم تحقق الاحتياج حال البقاء ؟

لأننا نقول : انا بينا فى ما تقدم : أن الحدوث لايمكن أن يكون علة للحاجة ، ولا جزءاً لهذه العلة ولا شرطاً لها . فسقط قولكم .

السؤال السادس : لاشك أننا نشاهد حدوث صور ، وأعراض فى هذا العالم . فلو كان الحدوث والامكان علة للحاجة الى المؤثر فيها ، فالمؤثر فيها اما أن يكون قديماً أو جادثاً والقسمان باطلان ، فبطل القول بالمؤثر . وانما قلنا : انه لايجوز أن يكون المؤثر فيها قديماً ،

لأن تأثير ذلك المؤثر القديم فيها ، اما أن يكون موقوفا على شرط
حادث ، أو لا يكون كذلك . فان كان الأول عاد التقسيم الأول فيه .
فيلزم أن يكون حدوث ذلك الشرط الحادث ، لأجل حدوث شرط آخر ،
ولزم التسلسل . وان كان الثانى لزم اختصاص حدوث هذا الحادث
بهذا الوقت دون ما قبله (٩) لا لأمر أصلا البتة ، فكان هذا قولاً بوقوع
الجائز ، لا عن سبب ، ولا عن مرجح . وهذا يبطل القول بافتقار الجائز
الى المرجح .

وانما قلنا : انه لا يجوز أن يكون المؤثر فى حدوث هذه الحوادث
فى هذا الوقت أمراً حادثاً . لأن الكلام يعود فيه . ويلزم التسلسل ،
وحصول أسباب ومسببات لانهاية لها دفعة واحدة . وذلك يبطل القول
بإثبات واجب الوجود .

السؤال السابع : وهو أن نقول : جملة ماحدث (١٠) فى هذا
الوقت ، اما أن يكون له مؤثراً ، أو لا يكون . فان لم يكن له مؤثر ،
فقد حدث الحادث لا عن مؤثر . وذلك يبطل القول بافتقار الممكن
والمحدث الى المؤثر . وأما ان كان لها مؤثر فالمؤثر فيها اما أن يكون
حادثاً أو قديماً . ويمتنع أن يكون حادثاً ، لأن المؤثر فى الشيء مغاير
للأثر ، فلو كان المؤثر فى جملة الحوادث حادثاً ، لكان ذلك الحادث
مغايراً لجملة الحوادث . وذلك محال . لأن كل ما كان حادثاً كان
داخلاً فى جملة الحوادث وفى مجموعها .

ويمتنع أن يكون المؤثر فيها قديماً ، لأن ذلك القديم قبل ايجاد
هذه الحوادث ، لم يكن موجداً لها ، ولا مخرجاً لها من العدم الى
الوجود . والآن صار موجداً لها ، ومخرجاً لها من العدم الى الوجود

(٩) ما قبله وما بعده .

(١٠) صدر : أ .

فتكون موجدية هذا الموجد لها ، حكما حادثا متجددا ، وحينئذ يعود
بما ذكرنا من تعليل جملة الحوادث لشيء حادث . وذلك محال - على
ما بيناه .

وأیضا : فلو افتقر الحادث الى المؤثر ، لافتقرت هذه الموجدية
الحادثة الى المؤثر ، فيلزم اما الدور واما التسلسل . وهما محالان .
وبتقدير القول بهما يبطل الطريق الى اثبات الصانع . واذا كان كذلك ،
وجب أن تكون تلك الموجدية المتجددة غنية عن المؤثر . وذلك يوجب
القطع باستغناء الممكن المحدث (١١) عن المؤثر .

والجواب عن السؤال الأول : لم لا يجوز أن يقال : تأثير المؤثر
فى الوجود يحصل مع الوجود لا قبله ولا بعده ؟ وقول السائل : « هذا
يقتضى ايجاد الموجود . وهو محال » فجوابه : ان ايجاد موجود كان
موجودا قبل ذلك الایجاد محال . واما ايجاد موجود ما كان موجودا
قبل ذلك الایجاد ، وانما حصل حال ذلك الایجاد . فلم قلت بأنه محال ؟

والجواب عن السؤال الثاني : أنه لو وقعت الشكوك والشبهات
فى تأثير شيء فى شيء ، لامتنع تجدد شيء وحدوثه . لكنه لا شك
ولا شبهة فى تجدد الحوادث والصنور والأعراض . وما ذكرتموه من
التقسيم قائم ههنا بعينه . وذلك لأنه لو تجدد أمر ، أو خدث أمر ،
لكان المتجدد اما الماهية ، أو الوجود ، أو موصوفية الماهية بالوجود .
والكل محال ، فوجب أن لا يحصل التجدد أصلا .

وانما قلنا : انه يمتنع تجدد الماهية . لأنه يلزم أن يقال : السواد
ما كان سوادا ، ثم انقلب سوادا . وذلك يقتضى انقلاب الماهية
والحقيقة . وذلك محال .

(١١) الحادث : ب .

وانما قلنا : انه يمتنع تجدد الوجود ، لأنه يقتضى أن يقال :
الوجود ما كان وجودا ثم انقلب وجودا . وذلك يقتضى انقلاب الماهية .

وانما قلنا : انه يمتنع تجدد موصوفية الماهية بالوجود ، لأن هذه
الموصوفية ان لم تكن أمرا زائدا على الماهية وعلى الوجود ، امتنع
القول بأنها هي المتجددة . وان كان أمرا زائدا . فالتجدد أما ماهيتها
أو وجودها . ويعود التقسيم المذكور .

فثبت : أن ما ذكرتم من التقسيم يمنع من القول بالتجدد
والحدوث . ولما كان ذلك مشاهدا محسوسا ، علمنا : أن ما ذكرتم من
التقسيم باطل .

والجواب عن السؤال الثالث : ان ذلك التقسيم أيضا قائم فيما عرف
فساده بالضرورة . وذلك لأنه يقال : لو حصل شيء فى هذه الساعة ،
لكان حصوله فى هذه الساعة اما أن يكون حصوله نفس ذاته ، أو زائدا
على ذاته . والقسمان باطلان . فبطل القول بحصوله فى هذه الساعة .
وانما قلنا : انه لا يجوز أن يكون حصول هذه السماء ، وحصول هذه
الأرض فى هذه الساعة : نفس ذات السماء ، ونفس ذات الأرض لوجوده .

أحدهما : انه يمكننا أن نعقل ذات السماء وذات الأرض ، مع
الشك فى حصولهما فى هذه الساعة .

والثانى : ان حصولهما فى هذه الساعة نسبة لتينك الذاتين (١٢)
الى هذه الساعة والنسبة بين الشئيين مغايرة لهما .

والثالث : ان ذات السماء والأرض لو كانتا نفس حصولهما فى
هذه الساعة ، ففى الساعة الثانية لم يبق حصولهما فى الساعة الأولى ،

(١٢) لتلك الذوات : ١ .

فوجب أن لا تبقى ذاتهما في الساعة الثانية . فان التزموا ذلك ، وقالوا :
الأجسام تحدث حالا بعد حال ، ألزمتهم في واجب الوجود . وانما
قلنا : انه لا يجوز أن يكون حصول السماء والأرض في هذه الساعة
زائدا على الذات . لأن ذلك الزائد يكون حاصلًا لامحالة في هذه
الساعة ، فيكون حصول ذلك الزائد في هذه الساعة زائداً عليه . ولزم
التسلسل وهو محال .

فثبت : أن مذكروه من التقسيم حاصل في هذا المقام ، الذي
عرف بطلانه بالضرورة . فوجب الجزم ببطلان هذا التقسيم .

والجواب عن السؤال الرابع : انه لانزاع في أن الامكان متعلق
بطرفي الوجود والعدم ، الا أن رجحان الوجود يكون لوجود ما يؤثر في
الوجود ، ورجحان عدم يكون لعدم ما يؤثر في الوجود . وهذا هو
الكلام المشهور من أن علة عدم هي عدم العلة .

والجواب عن السؤال الخامس : ان عندنا ذات الممكنة حال
البقاء ، تفترق إلى المبقى . لا بمعنى أن المبقى يعطيه حال البقاء :
وجوداً آخر ، بل بمعنى أنه يدوم ذلك الوجود لدوام ذلك المؤثر
الأول . فلم قلتم بأن ذلك محال ؟

والجواب عن السؤال السادس : هو ان ذلك الاشكال انما يعظم
اذا قلنا المؤثر في حدوث الحوادث هو العلة الموجبة بالذات ، أما اذا
قلنا : انه فاعل مختار ، اندفع الاشكال . لامحالة .

والجواب عن السؤال السابع : أن تأثير الشيء في الشيء نسبة
مخصوصة بينهما . وقد بينا : أن هذه النسبة لا وجود لها في الأعيان ، فلم
يلزم وقوع التغيير في المؤثر .

فهذا هو الكلام فى هذه المقدمة مع أنه ليس لأحد من المتقدمين
ولا من المتأخرين خوض فيها بالتقرير والاشكال وبالله التوفيق .

المقدمة الثالثة : من مقدمات برهان اثبات واجب الوجود :

• نفى الدور

والدور : هو أن يحصل موجودان ، ممكنان . ويكون كل واحد
منهما علة لوجود الآخر .

ومن الناس من احتج على فساد ذلك بأن قال : المؤثر متقدم على
الأثر بالذات . فلو كان كل واحد منهما مؤثراً فى الآخر ، لكان كل
واحد منها متقدماً بالذات على الآخر ، فكان كل واحد منهما متقدماً
على المتقدم على نفسه ، والمتقدم على المتقدم على الشيء متقدم على
ذلك الشيء ، فيلزم كون كل واحد منهما مقدماً على نفسه بمرتبتين .
وذلك محال . لأنه من حيث أنه متقدم يقتضى أن يكون موجوداً
قبل ، ومن حيث أنه متأخر يقتضى أن لا يكون موجوداً قبل . وهذا
يقتضى أن يكون موجوداً قبل ، وأن لا يكون موجوداً قبل . فيلزم
اجتماع العدم والوجود فى الشيء الواحد من الوجه الواحد . وهو
محال .

واعلم : أن هذه الحجة مبنية على مقدمة مشككة . وهى اثبات
التقدم الذاتى . فنقول : ليس المراد من هذا التقدم التقدم بالزمان . لانا قد
بيننا فى أول هذا الكتاب : أن تقدم المؤثر على الأثر لا يجب أن يكون
بالزمان ، لأن حركة الاصبع علة لحركة الخاتم . مع أن هاتين الحركتين
يحصلان معا ، ولا تقدم لأحدهما على الأخرى بالزمان البتة .

• وإذا بطل القول بأن المؤثر يجب تقدمه على الأثر بالزمان
 فنقول : ان عنيت بقولك المؤثر متقدم على الأثر بالذات : كون المؤثر مؤثرا
 فى الأثر : رجح حاصل هذا التقدم الى التأثير • فقولك : لو كان كل
 واحد منهما مؤثرا فى الآخر ، لكان كل واحد منهما معدما على
 الآخر : مقدمة باطلة • لأن تاليها عين مقدمها من غير فرق • وليس
 فيها الا تبديل عبارة بعبارة • فان كان القول بكون كل واحد منهما مؤثرا
 فى الآخر ، معلوم البطلان بالضرورة ، لم يكن فى ذكر هذا الكلام
 فائدة ، ولا اليه حاجة • وان لم يكن معلوم البطلان بالضرورة ، لم
 يكن تغيير العبارة مفيدا البتة •

• وأما ان كان المراد من قوله : المؤثر متقدم بالذات على الأثر :
 أمرا آخر مغايرا للتقدم بالزمان ، ومغايرا لنفس (١٣) هذا التأثير ،
 فذلك التقدم لا بد من افادة تصوره ، ثم من اقامة الدليل على ثبوته •
 فان كل واحد من المقامين مما غفلوا عن تلخيصه وتحصيله الى الآن •

• والاولى فى ابطال الدور أن يقال : المعلول مفتقر الى العلة •
 فلو كان كل واحد منهما معلولا للآخر ، لكان كل واحد منهما مفتقرا
 الى الآخر ، فكان كل واحد منهما مفتقرا الى المفتقر الى نفسه ، فيلزم
 كون كل واحد منهما مفتقرا الى نفسه • وذلك محال • لأن الافتقار
 الى الشئ اضافة بين المفتقر والمفتقر اليه ، والاضافة لاتعقل الا بين
 الشئيين •

• فان قال قائل : الاضافيان كل واحد منهما علة لوجود الآخر ،
 وذلك لأنه يلزم من فرض وجود أيهما كان ، وجود الآخر قطعا • ومن
 فرض عدم أيهما كان ، عدم الآخر قطعا • فوجب كون كل واحد
 منهما علة لوجود الآخر •

(١٣) لتغير : أ •

فالجواب : ان قلنا : ان الاضافات لا وجود لها فى الاعيان ، فقد زال السؤال . وان قلنا : ان لها وجودا فى الاعيان ، قلنا : الملازمة بينهما معللة بوحدة السبب .

المقدمة الرابعة : من مقدمات برهان اثبات العلم بواجب الوجود :
ابطال التسلسل .

واعلم : انا قبل الخوض فى تقرير هذا المطلوب ، نفتقر الى تقديم مقدمة . وهى : ان العلة المؤثرة لابد وأن تكون موجودة حال وجود المعلول . والدليل عليه : انه لو لم يكن كذلك ، لكان عند حصول المعلول تكون العلة غير موجودة ، فيلزم حصول المعلول حال عدم العلة ، فحينئذ يكون حصول ذلك المعلول يكون العلة غير موجودة ، فيلزم حصول المعلول حال عدم العلة ، فحينئذ يكون حصول ذلك المعلول لا لأجل وجود تلك العلة . وقد فرضنا الامر كذلك . هذا خلف .

لا يقال : لم لا يجوز أن يقال : العلة فى حال وجودها ، توجب وجود المعلول بعد انقضاء العلة . وعلى هذا التقدير يكون وجود المعلول معللا بتلك العلة التى كانت موجودة قبل ذلك ؟

لأنا نقول : القول بأن هذه العلة أوجبت فى هذه الساعة حصول المعلول غدا : قول باطل . وذلك لأن هذه العلة لما صدق عليها فى هذه الساعة أنها أوجبت ذلك المعلول ، فايجاب ذلك المعلول اما أن يكون عبارة عن حدوث ذلك المعلول ، أو عن شئ آخر يترتب عليه حدوث ذلك المعلول . فان كان الأول لزم حدوث ذلك المعلول فى هذه الساعة لا بعده ، وذلك لأنه لما صدق على تلك العلة انها أوجبت فى هذه الساعة

ذلك المعلول . وهذا الايجاب عبارة عن حدوث ذلك المعلول . ولما (١٤)
وجد ذلك الايجاب فى هذه الساعة ، لزم حصول ذلك المعلول فى هذه
الساعة . فالقول بأن ذلك المعلول يحصل لا فى هذه الساعة بل فى
الساعة الثانية : قول يناقض الكلام الأول .

وأما ان قلنا بأن ايجاب العلة لذلك المعلول ، عبارة عن أمر
مغاير لذلك المعلول ، ويترتب عليه ذلك المعلول . فهذا باطل . لأن ذلك
المغاير لابد وأن يصدق عليه أنه يوجب فى هذه الساعة ذلك المعلول ،
فى الساعة الثانية . فيكون ايجابه لذلك المعلول زائدا على ذاته . ويلزم
التسلسل فى الايجابات . وكل ذلك محال . فثبت بما ذكرنا : أن المؤثر
التمام لابد وأن يوجد الأثر معه .

إذا عرفت هذه المقدمة ، فنقول : البرهان على ابطال التسلسل
من ثلاثة أوجه :

البرهان الأول : لو تسلسلت الاسباب والمسببات الى غير نهاية ،
لكانت بأسرها موجودة فى الحال ، بناء على المقدمة التى قررناها : من
أن العلة والمعلول يوجدان معا . وإذا كان كذلك ، فنقول : مجموع
تلك الاسباب والمسببات اما أن يكون واجبا لذاته ، أو ممكنا لذاته .
والأول باطل ، لأن كل مجموع فهو مفتقر الى كل واحد من آحاده .
وكل واحد من آحاد هذا المجموع : ممكن لذاته . والمفتقر الى الممكن
لذاته ، أولى بأن يكون ممكنا لذاته . فهذا المجموع ممكن لذاته . وكل
واحد من آحاده ممكن لذاته . وكل ممكن لذاته ، فله مؤثر مغاير له
فهذا المجموع مفتقر بحسب مجموعيته ، وبحسب كل واحد من آحاد
مجموعيته ، الى مؤثر مغاير له . وكل ما كان مغيرا للمجموع الممكنات
ولكل واحد من آحاد مجموع الممكنات : لم يكن ممكنا لذاته . وكل

(١٤) فكما : أ .

موجود لا يكون ممكنا لذاته ، كان واجبا لذاته . فثبت بهذا البرهان :
وجوب انتهاء جميع الممكنات الى موجود واجب لذاته . وهو المطلوب .

البرهان الثانى : لما ثبت أن ذلك المجموع ممكن لذاته ، وكل
ممكن لذاته فله مؤثر . فلذلك المجموع مؤثر . والمؤثر فى ذلك المجموع
أما أن يكون هو نفس ذلك المجموع ، أو شئ من الأمور الداخلة عليه ،
أو شئ من الأمور الخارجة عنه . لا جائز أن يكون المؤثر فى ذلك
المجموع هو نفس ذلك المجموع ، لامتناع كون الشئ مؤثرا فى نفسه .
ولا جائز أن يكون المؤثر فيه شيئا من الأمور الداخلة فيه ، لأن كل
ما كان مؤثرا فى وجود مركب ، وجب كونه مؤثرا فى جميع أفراد
ذلك المركب . وذلك الفرد الذى جعلناه علة لذلك المركب ، لما كان أحد
أفراد ذلك المركب ، لزم كونه علة لنفسه ، ولزم كونه علة لعلة نفسه .
والأول باطل ، لامتناع كون الشئ علة لنفسه . والثانى باطل ، لامتناع
الدور . ولما بطل أن تكون علة ذلك المجموع نفسه ، أو فردا من
الأفراد الداخلة فيه ، وجب أن تكون علتة أمرا خارجا عنه . والخارج
عن مجموع الممكنات بالذات ، لا يكون ممكنا لذاته . وكل موجود
لا يكون ممكنا لذاته ، وجب أن يكون واجبا لذاته . فثبت : وجوب
انتهاء جميع الممكنات الى موجود واجب لذاته . وهو المطلوب .

البرهان الثالث : لو تسلسلت الأسباب والمسببات لا الى نهاية ،
فعلى هذا التقدير : الأثر الأخير موجود ، الا أن الخصم يقول :
المؤثر الأول غير موجود .

فلنأخذ من هذا الأثر الأخير - لا الى بداية - جملة واحدة .
ولنأخذ أيضا من المرتبة الخامسة من مراتب الآثار - لا الى بداية - جملة
أخرى ، فلا بد وأن تكون الجملة الأولى أزيد من الجملة الثانية بأربع
مراتب . ثم لنطبق هذا الطرف الأخير من جانب الآثار على الطرف
الأخير من هاتين الجملتين . ومعنى هذا التطبيق أن الأول من هذه

الجملة مقابل بالأول من تلك الجملة ، والثانى من هذه بالثانى من تلك الجملة . فاما أن يتقابل كل واحد من آحاد الجملة الزائدة بواحد من آحاد الجملة الناقصة ، لا الى بداية . فيكون الكل مثل البعض . وذلك محال . واما أن تنقطع الجملة الناقصة من الطرف الأخير ، فتكون الجملة الناقصة متناهية من ذلك الطرف ، والزائدة زادت عليها بأربعة فتكون الجملة الزائدة أيضا متناهية من ذلك الطرف . فيكون للأسباب والمسببات ، فى سلمة التصاعد : طرف ومبدأ . وذلك يمنع من القول بأنه لا نهاية لها . ثم ذلك الطرف ان كان ممكنا لذاته ، افتقر الى مؤثر آخر ، فلم يكن طرفا . هذا خلف . وان كان واجبا لذاته فذلك هو المطلوب .

واذا ظهرت هذه المقدمات . فلنرجع الى أصل البرهان المذكور ، على وجود اثبات واجب الوجود . وهو أنه لا شك فى وجود الموجودات . وكل موجود فهو اما واجب لذاته ، واما ممكن لذاته . فان حصل فى الموجودات موجود واجب لذاته . فذلك هو المطلوب . وان كان ذلك الموجود ممكنا ، افتقر الى مؤثر . والدور والتسلسل باطلان . فلا بد من الانتهاء الى موجود واجب الوجود لذاته . وذلك هو المطلوب .

الطريق الثانى فى اثبات واجب الوجود لذاته : الاستدلال عليه بإمكان الصفات .

وتقريره : أن نقول : الأجسام متساوية فى الماهية والحقيقة . ومتى كان الأمر كذلك ، كان كل صفة اتصف بها جسم ، أمكن اتصاف سائر الأجسام بها . ومتى كان الأمر كذلك ، افتقر كل واحد من الأجسام فى اتصافه بصفته المخصوصة الى مخصص ومرجح .

وهذا البرهان مبنى على ثلاث مقدمات :

المقدمة الأولى : الأجسام متساوية فى تمام الماهية :

وأجود ما يمكن أن يذكر فى هذا الباب : أن الجسم يمكن تقسيمه الى الفلكى والى العنصرى ، والى الكثيف والى اللطيف . ومسورد القسمة يجب أن يكون مشتركاً فيه بين الأقسام . فاذن كونه جسماً قدر مشترك فيه بين اللطيف والكثيف ، والفلك والعنصر والحر والبارد . وهذا الذى وقع الامتياز فيه هو صفات الجسم . فثبت : أن الاجسام متساوية فى ذواتها وحقائقها ، والاختلاف الحاصل بينها ليس الا فى صفاتها وأعراضها . وفى هذا المقام أبحاث غامضة عميقة . لا تليق بهذا المختصر .

المقدمة الثانية : وهى أن الأجسام لما كانت متماثلة فى ذواتها

وحقائقها ، وجب أن يصبح على كل واحد منها ما صح على الآخر :

وذلك لأن قابلية هذا العرض ، ان كانت من لوازم تلك الماهية ، فاذا حصلت تلك الماهية ، لزم حصول تلك القابلية ، فوجب أن يصبح على كل واحد منها ، ماصح على واحد منها . وان لم يكن من لوازمها ، كان من عوارضها . فيعود الكلام فى قابلية تلك القابلية . فان كانت أيضاً من العوارض ، يلزم اما التسلسل واما الانتهاء الى قابلية لازمة لتلك الماهية . وحيثئذ يحصل المطلوب .

فان قال قائل : افراد النوع الواحد ، وان كانت متساوية فى

ماهية ذلك النوع ، لكنها غير متساوية فى كون كل واحد منها (١٥) غير ذلك الشخص وذلك المعين . وذلك لأن تعين هذا ان كان حاصلًا

(١٥) منها ذلك : ب .

لذلك ، فهذا هو عين ذلك ، فلم يكن مغايراً له . فثبت : أن تعين كل واحد من الأفراد غير حاصل للفرد الآخر .

وإذا ثبت هذا ، فنقول : لم لا يجوز أن يكون ذلك التعين شرطاً لتلك القابلية في هذا الفرد ، أو يكون تعين الفرد الآخر مانعاً من هذه القابلية . وإذا كان الأمر كذلك ، لم يلزم أن يصح على كل واحد من أفراد النوع الواحد ، ماصح على فرد من أفرادها .

الجواب : أما على قول من يقول : التعين أمر عدمي . فالسؤال ساقط ، وأما عند من يقول : أنه أمر ثبوتى . فجوابه : أن ذلك التعين ليس من لوازم تلك الماهية . وإلا لزم أن يكون ذلك النوع في ذلك الشخص . لكنه ليس الأمر كذلك ، لأن هذا الكلام مفروض في نوع حصل له أفراد كثيرة بالفعل . فاذن ذلك التعين الذى به صار ذلك الشخص ذلك المعين ، أمر غير لازم لتلك الماهية . فهو عارض جائز الزوال . وكل ما كان عارضاً لذلك الشخص بسبب ذلك التعين ، وجب أيضاً أن يكون جائز الزوال . وذلك يقتضى أن يكون اتصاف كل واحد من الأجسام بما اتصف به ، أمراً ممكناً جائزاً .

وعند هذا ظهر أن كل ما صح على العناصر ، فمثله يصح على الأفلاك . فكان الخرق والالتئام والفتور والانشقاق جائزاً على الأفلاك ، وكما يمكن انقلاب الأرض ماءً ، والماء هواءً ، والهواء ناراً ، فكذلك يمكن انقلاب الفلك أرضاً ، والأرض فلماً . وكما يمكن كون الفلك محيطاً بالأرض ، والأرض مركزاً ، فكذلك يمكن انقلاب كون الأرض محيطاً ، والفلك مركزاً ، وهذه المقدمة كما أنها عظيمة المنفعة فى معرفة المبدأ ، فهى أيضاً عظيمة المنفعة فى معرفة المعاد ، وتصحيح ما ورد فى القرآن من أحوال القيامة .

المقدمة الثالثة : وهى أن كل جسم يوجد ، فلا بد له من حيز

معين ، ولا بد له من شكل معين ، ولا بد وأن يكون صلباً أو رخواً .
وقد دللنا على أن اختصاص كل واحد من الأجسام بصفته المعينة ، لا بد
وأن يكون من الجائزات . ولا بد للجائز من مرجح ومخصص . فثبت
بهذا : افتقار جميع الأجسام في أحيائها وصفاتها الى مخصص ومرجح ،
ثم ذلك المرجح ان كان جسماً افتقر هو أيضاً في حيزه المعين ، وشكله
المعين ، وصفته المعينة الى مخصص ومرجح ، ثم ذلك المرجح الى
مخصص ومرجح . وذلك يفضى الى التسلسل . وهو محال - كما سبق -
فثبت : افتقار جميع الأجسام في جميع صفاتها الى موجود ليس بجسم
ولا بجسمانى . واذا أردنا أن نبين أن ذلك الموجود : واجب الوجود
لذاته ، رجعنا الى بعض ما ذكرناه في البرهان الاول :

الطريق (١٦) الثالث في اثبات العلم بالصانع تعالى : الاستدلال
عليه بحدوث الجواهر والأجسام :

وتقريره : ثبت أن الأجسام محدثة ، وكل محدث فله محدث .
فالأجسام مفتقرة الى المحدث . أما بيان أن الأجسام محدثة ، فقد تقدم
وأما بيان أن كل محدث ، فله محدث . فللناس هنا طريقان :

الاول : ان كل محدث فهو جائز الوجود لذاته ، وكل ما كان
جائز الوجود لذاته ، فهو مفتقر الى المؤثر . وإنما قلنا : ان كل
ما كان محدثاً ، فهو جائز الوجود لذاته . وذلك لأن كل ما كان
محدثاً ، فقد كان قبل وجوده معدوماً . ولو لم تكن ماهيته قابلة للعدم ،
لما كان معدوماً .

وأيضاً : كل محدث ، فانه بعد حدوثه موصوف بالوجود ، ولو لم

(١٦) البرهان : ص .

تكن ماهيته قابلة للوجود ، لما كان كذلك . فثبت : أن كل ما كان محدثا ، فان ماهيته قابلة للعدم وقابلة للوجود ، ولا معنى للممكن الا ذلك . فثبت : أن كل محدث فانه ممكن الوجود والعدم لذاته . أما أن كل ممكن فانه مفقود الى المؤثر ، فلما مر تقريره في البرهان الاول . وبالله التوفيق .

فان قيل : لم لا يجوز أن يقال : انه كان معدوما ، ثم انقلب في ذلك الوقت المعين (١٧) واجبا لذاته ؟ والذي يدل على أن هذا الذي ذكرناه : محتمل . وجوه :

الاول : ان العرض عندكم في الوقت الثاني مستحيل البقاء . واذا كان كذلك فوجوده في الوقت الاول جائز الوجود ، ثم ان عدمه في الوقت الثاني واجب لذاته . فاذا عقل أن يكون عدمه بعد وجوده عدما واجبا لذاته ، بحيث يستحيل عقلا أن لا يصير معدوما . فلم لا يجوز أن يصير وجوده بعد عدمه واجبا لذاته ، بحيث يستحيل عقلا أن لا يصير موجودا ؟

والثاني : وهو أن هذا الآن الذي هو آخر الماضي ، وأول المستقبل ، كما وجد ، يمتنع بقاؤه . لأن الحاضر لا يعقل (١٨) أن يكون هو عين المستقبل . فاذا كان هذا الآن واجب التجدد حين حدث ، وواجب الفناء بعد ذلك . واذا عقل هذا في الآتات ، التي هي أجزاء الزمان ، فلم لا يعقل مثله في جميع الحوادث ؟

والثالث : العالم بشرط كونه مسبوqa بالعدم سبقا زمانيا ، يمتنع حصوله في الأزل . لأن الجمع بين النقيضين محال ، ثم في مالا يزال

-
- (١٧) معينا واجبا : ١ .
(١٨) يمتنع : ١ .

حدث ذلك الامكان . وحدث ذلك الامكان ليس بالفاعل . لان كل ما كان حصوله بالفاعل ، كان ممتنع الحصول عند فرض عدم الفاعل . وصحة وجود العالم فى لايزال ، حاصلة سواء حصل الفاعل ، أو لم يحصل . فعلمنا أنه حدثت هذه الصحة لا بالفاعل ، بل لذاته . فثبت : أن حدوث الشيء لذاته معقول .

سلمنا : أن ما ذكرتم يدل على أن كل محدث ممكن لذاته ، لكنه معارض بحجج دالة على أن القول بوجود شيء ممكن الوجود : محال .

الحجة الأولى : انا اما أن نقول : الوجود نفس الماهية ، واما أن نقول : الوجود غير الماهية . وعلى كل واحد من القولين ، فالقول بالامكان والجواز غير معقول . أما على القول بأن الوجود نفس الماهية ، فنقول : الامكان غير معقول . وذلك لأن الشيء الموصوف بالامكان هو الذى يجوز أن يكون موجودا ، ويجوز أن يكون معدوما . والحكم بجواز الوجود والعدم على تلك الماهية ، يستدعى جواز كون تلك الماهية مقارنة للوجود ، ومقارنة للعدم . ومتى كان الأمر كذلك ، امتنع أن يقال : الوجود هو نفس الماهية . وأما على القول بأن الوجود غير الماهية ، فلأن على هذا التقدير . اما أن يكون الموصوف بالامكان هو الماهية ، أو الوجود ، أو كون الماهية موصوفة بالوجود . والكل محال . واما أنه لايجوز أن يكون الموصوف بالامكان هو الماهية . لأن كل ما كان ممكن الثبوت ، لم يمتنع تفرره ، مع عدم ذلك الشيء . فلو قلنا : السواد يمكن أن يكون سوادا ، كان معناه : السواد يمكن أن يحكم عليه بأنه سواد . ومعلوم أن ذلك محال . لأنه يقتضى أن يكون حال كونه سوادا ، محكوما عليه بأنه غير سواد . وذلك محال . واما أنه لايجوز أن يكون الموصوف بالامكان هو الوجود ، لأنه يرجع حاصله الى أن الوجود يمكن أن لا يكون وجودا . وهذا محال باطل

أيضا . واما أنه لايجوز أن يكون الموصوف بالامكان هو موصوفية
الماهية بالوجود ، لأن الذي ذكرناه فى الماهية وفى الوجود ، عائد
بعينه فى موصوفية الماهية بالوجود . فثبت : أن القول بامكان الوجود
غير معقول سواء قلنا : الوجود عين الماهية ، أو قلنا : انه غيرها .

الحجة الثانية : انا لو فرضنا شيئا من الأشياء ممكن الوجود ،
لكان ذلك الامكان ، اما أن يكون موجودا أو معدوما . لا جائز أن يكون
موجودا ، للوجوه الكثيرة التى ذكرناها فى الجواب عن شبه الفلاسفة
فى قدم الاجسام ، ولا جائز أن يكون معدوما ، لأن الشئ بتقدير أن
يكون ممكن الوجود ، كان موصوفا فى نفسه بالامكان . وذلك الامكان
رافع للامتناع ، والامتناع عدم . ورافع لعدم ثبوت . فوجب أن يكون
الامكان أمرا ثبوتيا . ولما كان القول بكون الشئ ممكن الوجود ، يفضى
أن يكون الامكان اما أن يكون وصفا سلبيا ، أو وصفا وجوديا . وكان
القسمان باطلين ، فكان القول بكون الشئ ممكن الوجود باطلا .

الحجة الثالثة : انا اذا قلنا : الشئ يجوز أن يكون موجودا ،
ويجوز أن يكون معدوما : يقتضى تقرر ذلك الشئ حال وصفه بكونه
معدوما . وهذا يقتضى كون المعدوم شيئا . وأنتم لاتقولون به .

وأیضا : القائل بأن المعدوم شئ ، لايمكنه القول بالامكان . وذلك
لأن الامكان على هذا التقدير ، اما أن يكون وصفا للماهية ، أو وصفا
للوجود .

لا جائز أن يكون وصفا للماهية ، لأن الماهية يستحيل عليها
الانقلاب والتغير ، فلا يعقل كون الامكان وصفا لها . ولا جائز أن يكون
وصفا للوجود ، لأن الوجود قبل تجدهه وحدوثه ، ما كان ثابتا
ولا متعينا . والامكان عندكم ثابت قبل الحدوث . واذا كان كذلك ،
امتنع القول بجعل الامكان صفة للوجود .

والجواب : مرادنا من الامكان هو كون الشيء بحيث يجوز أن يستمر على ما كان عليه قبل ذلك ، ويجوز أن لا يبقى على ما كان عليه قبل ذلك . واذا ظهر مرادنا من لفظ الامكان ، زالت الشبهات المذكورة .

واذا عرفت هذا ، فنقول : بقاؤه على ما كان عليه قبل ذلك ، غير ممتنع . وعدم بقائه أيضا على ما كان عليه قبل ذلك غير ممتنع أيضا . ولما جاز الأمران ، امتنع رجحان أحدهما على الآخر ، الا لمرجح . الا أنه يبقى عليه أن يقال : لم لا يجوز أن يكون محدث الأجسام محدثا ، وان كان قديما . ولكنه جائز الوجود لذاته ، الا أن الوجود كان به أولى ؟ وعند هذا نفتقر في بيان كونه تعالى واجب الوجود لذاته ، الى الرجوع الى ما ذكرناه في البرهان الأول .

الطريق الثاني في تقرير هذا البرهان : أن نقول : الأجسام محدثة ، وكل محدث فهو محتاج الى المحدث ، من غير تعرض لكون ذلك المحدث جائزا ، أو واجبا . وأكثر مشايخ المتكلمين كانوا معوليين على هذه الطريقة - ثم لهؤلاء طريقان :

الأول : الذين قالوا : العلم باحتياج المحدث الى المؤثر : علم ضرورى . قالوا : والذي يدل عليه أن كل من رأى بناء رفيعا وقصرا مشيدا ، اضطر الى العلم بأن له باتيا وصانعا ، حتى أن من جـوز حدوث ذلك البناء ، لا عن فاعل وبان : كل محكوما عليه بالجنون « فعلمنا : أن هذه المقدمة بديهية .

الثاني : الذين قالوا بأن هذه المقدمة استدلالية - وهم أكثر شيوخ المعتزلة كـ « أبى على » و « أبى هاشم » - وطريقهم : هو أنهم يثبتون كون العبد موجدا لأفعال نفسه ، ثم يثبتون : أن أفعالنا انما افتقرت اليها ، لأنها حدثت بعد أن كانت معدومة . وعند هذا يظهر :

أن الحدوث علة للافتقار إلى الحدث : فالعالم لما كان محدثا ، ويجب
افتقاره إلى الفاعل . وعلى تمسكهم بهذا القياس سؤالات صعبة :

أولها : أنا لانسلم أن الواحد منا محدث لأفعال نفسه . وسيأتي
تقريره إن شاء الله تعالى في مسألة نخلق الأفعال . ولم لايجوز أن يقال :
إن أفعالنا تحدث عند قصودنا ودواعينا ، لا بقدرتنا وداعتنا ، بل
على سبيل الاتفاق من غير مؤثر ؟ فإن قالوا : الحدوث على سبيل
الاتفاق محال . فليذكروا ذلك ابتداء في حدوث العالم . حتى يدل
حدوث العالم على وجود الفاعل من غير حاجة إلى ذكر هذا القياس .

وثانيها : هب أن أفعالنا واقعة بقدرتنا ، لكن لانسلم أن علة
الحاجة هي الحدوث . ودليله : الوجوه الكثيرة التي قدمناها في أن
الحدوث لا يمكن أن يكون علة للحاجة ، ولا يجزء لهذه العلة ،
ولا شرطا لها .

وثالثها : حب أن حدوثها علة لحاجتها إلينا ، لكن لم لايجوز أن
تكون العلة هي ذلك الحدوث أعني : ماهية الحدوث بشرط إضافتها
إلى تلك الأفعال الخاصة - والعالم وإن حصل فيه الحدوث ، لكن لم
يحصل فيه ذلك الشرط الخاص ، فلا يلزم أن يحصل فيه الحاجة إلى
الفاعل .

البرهان الرابع في إثبات الصانع (١٩) الاستدلال بحدوث الصفات

والعلماء حصروا ذلك في نوعين : دلائل الأنفس ، ودلائل الآفاق .

أما دلائل الأنفس : فهي الاستدلال بتكون الإنسان من النطفة .
والله تعالى ذكر هذه الدلالة في القرآن العظيم ، في آيات كثيرة .

(١٩) في إثبات العلم بالصانع : ب .

وتقريرها : أن نقول : النطفة جسم متشابه الأجزاء فى الصورة والشكل .
 فاما أن يقال : انها متشابهة الأجزاء فى الحقيقة ، أو ليست كذلك ،
 وذلك لأن الأطباء يقولون : ان عند استيلاء حرارة الشهوة على البدن ،
 يحصل ذوبان لجملة الأعضاء ، فبعضها ينفصل من ذوبان العظم ،
 وبعضها من ذوبان اللحم ، وبعضها من ذوبان العين ، وبعضها من
 ذوبان القلب . فهو ان كان متشابه الحقيقة والصورة (٢٠) فى الحس ،
 الا أنه مختلف الطبيعة فى الحقيقة . فالعظم يتولد مما ذاب من
 العظم ، والعصب يتولد مما ذاب من العصب . وعلى هذا القياس
 جميع الأعضاء .

إذا عرفت هذا فنقول : ان كانت النطفة جسما متشابه الأجزاء
 فى الحقيقة . فنقول : لاشك أن تأثير حرارة الرخوى المزاج ، وتأثير
 قوى الكواكب ، بالنسبة اليه على السوية . ومهما كان تأثير المؤثر
 متشابها ، وتأثير أجزاء القابل فى الماهية والطبيعة متشابهة ، وجب أن
 يكون الأثر متشابها . ولهذا السبب فإن الفلاسفة قالوا : شكل البسيط
 هو الكرة . قالوا : لأن قوة الطبيعة فى البسيط واحدة ، والقابل
 متشابه . فوجب أن يكون الشكل شكلا متشابها . وهو الكرة . ولما دل
 الحس على كون البدن مركبا من أعضاء مختلفة فى الكمية والكيفية
 والشكل والطبيعة والخاصية ، لزم القطع بأن المؤثر فى تخليقها ليس
 هو الطبيعة ، ولا قوى الكواكب ، بل صانع حكيم مدبر بالقدرة
 والاختيار .

أما على قول من يقول : النطفة وان كان جسما . متشابه الأجزاء
 فى الصورة ، لكنها مختلفة الأجزاء فى الطبيعة .

فنقول : ان كل مركب لابد وأن يكون مركبا من أجزاء ، كل

(٢٠) متشابه الصور والصفة : أ .

واحد منها يكون بسيطاً في نفس الأمر وفي الحقيقة . وإذا كان كذلك ، فكل واحد من تلك الأجزاء يكون قابلاً لمتشابه الأجزاء في الحقيقة ، وتكون للقوة الطبيعية الفاعلة فيها قوة واحدة . ومتى كان الأمر كذلك ، وجب أن يكون كل واحد من تلك الأجزاء على شكل الكرة ، فوجب أن يكون بدن الإنسان على صورة شكل كرات مضمومة بعضها إلى البعض . ومعلوم أن الأمر ليس كذلك .

وأيضاً فالنطفة رطوبية رقيقه ، وما كان كذلك فإنه لا يحفظ ترتيب الأجزاء ، ولا نسبة بعضها إلى بعض ، فالجزء الذي يحصل من ذوبان الرأس قد يصير أسفل ، والجزء الذي يحصل من ذوبان القلب قد يصير فوق . وكان ينبغي أن لا يبقى ترتيب الأعضاء ووضعها على نسبة واحدة في الأكثر ، ولما لم يكن الأمر كذلك ، عملنا : أن انخلاق كل واحد من هذه الأعضاء وبقائها على ترتيبها ، بتخليق قادر حكيم .

إلا أنه بقي ههنا أن يقال : لم لا يجوز أن يقال : إنما حصلت بتخليق بعض الملائكة ، أو بتخليق الكواكب ، فإنها أحياء ناطقة فاعلة مختارة ؟ وعند ذلك لا بد من الرجوع إلى البراهين المتقدمة .

وأما دلائل الأفاق : فبعضها سفلية عنصرية . ومجامعها الاستدلال بأحوال الحيوان والنبات والمعادن والآثار العلوية ، وبعضها علوية فلكية . ومجامعها الاستدلال بحوال الأفلاك والكواكب . والاستقصاء في هذا النوع من الدلائل ، مذكور في القرآن العظيم ، ومشروح في كتابنا المسمى بـ « أسرار التنزيل وأنوار التأويل »

المسألة الرابعة

ف
أن الله تعالى قديم أزلي باق سروري

اعلم : أنا لما دللنا في المسألة الثالثة على وجوب انتهاء جميع
الممكنات الى موجود واجب الوجود لذاته ، وكلّ ما كان واجب الوجود
لذاته فان حقيقته لا تقبل العدم أصلا ، وكل ما كان كذلك ، فانه يجب
أن يكون قديما أزليا باقيا أبديا . فعلى هذا لانحتاج بعد ذلك الى
اقامة الدلالة على كونه تعالى أبديا . إلا أن المتكلمين الذين كما
قبلنا ، لما لم يذكروا تلك الطريقة في اثبات واجب الوجود ، لاجرم
كانوا معولين في اثبات كونه تعالى أزليا أبديا على وجوه آخر ،
فنحن أردنا أن نتبرك بإيراد تلك الوجوه أيضا .

واعلم : أن مشايخ المتكلمين لما أقاموا الدلالة على افتقار العالم
الى صانع . قالوا : صانع العالم ، لو كان محدثا ، لافتقر الى محدث
آخر ، ولزم التسلسل . وهو محال . فوجب القول بأن صانع العالم
قديم .

فإن قيل : الأشكال على هذا الاستدلال من وجوه :

الأول : لم لا يجوز أن يقال : خالق هذا العالم المحسوس شيء
محدث ، وخالق ذلك المحدث شيء قديم . وعلى هذا التقدير يكون
صانع العالم محدثا . ولا يلزم التسلسل أيضا . وهذا هو قول المفوضة
وأصحاب الوسائط . ألا ترى أن الفلاسفة يقولون : مدبر ما تحت كرة
القمر ، هو العقل . وهذا العقل الفعال معلول عقل آخر ، وذلك العقل

معلول عقل آخر ، الى عشر مراتب ، وأكثر . ثم ذلك العقل الاول معلول وجود الله تعالى . وعند المفوضة : الاله الاكبر خلق السيارات السبع ، وفوض تدبير هذا العالم اليها . واذا كان هذا الاحتمال قائما ، فلا بد من ابطاله .

السؤال الثاني : ان كل موجودين يفرضان ، فلا بد وأن يكونا اما معا ، أو يكون أحدهما سابقا على الآخر . فان كانا معا ، لزم أن يكونا قديمين أو محدثين ، لكنكم تقولون : الاله قديم ، والعالم محدث . وان كان أحدهما قبل الآخر ، فتقدم أحدهما على الآخر . اما أن يكون بمقدار متناه . أو غير متناه . فان كان بمقدار متناه : كان كل واحد منهما محدثا . وذلك محال . وان كان بمقدار غير متناه . وذلك محال . لوجوه :

الأول : انه على هذا التقدير ، قد يكون انقضاء قبل اليوم مدة غير متناهية . وانقضاء ما لانهاية له غير معقول .

الثاني : انه ان كان يتوقف حصول اليوم على أن ينقضى قبله ما لانهاية له - وانقضاء غير المتناهي محال ، والموقوف على المحال محال - فوجب أن يمتنع حصول اليوم . وحيث حصل اليوم ، علمنا أن المنقضى متناه . لا غير متناه .

الثالث : ان المنقضى من زمان الطوفان الى الازل ، أقل من المنقضى من زماننا هذا الى الازل . فاذا طبقنا بين هاتين الجملتين من هذين الطرفين اللذين يلياننا ، وجب أن يظهر التفاوت من طرف الازل . والا لكان البعض مثل الكل فتكون المدة المنقضية متناهية ، فيكون تقدم الله تعالى على العالم متناهي .

الرابع : انه لما كان تقدم الله على العالم أمرا واجبا الثبوت . وهذا التقدم لا يتقرر الا بهذه المدة ، كان دوام ذات الله تعالى واستمرار بقائه ، مفتقرا الى تحقيق هذه المدة . والمفتقر الى الغير ممكن لذاته ، فيلزم أن يكون واجبا الوجود لذاته ، ممكن الوجود لذاته . وهذا خلف .

الخامس : ان المدة لاتعقل الا بتعاقب الآتات ، وتوالى الأزمنة والساعات . فلو كان البارئ تعالى متقدما على العالم بمدة لانهاية لها ، ولا أول لها ، لزم حصول الأزمنة المتوالية فى الازل . وذلك محال . لأن توالى بعض الأزمنة بالبعض ، يقتضى كون كل واحد منها مسبوقا بغيره . والازل عبارة عن نفى المسبوقية بالغير . والجمع بينهما متناقض .

لايقال : هذه الاشكالات انما تلزم اذا قلنا : ان الله تعالى قبل العالم ، وسابق عليه بمدة موجودة وزمان متحقق . ونحن لانقول بذلك ، بل نقول : انه تعالى سابق على العالم بمدة مفروضة موهومه ، لاتحقق لها خارج الذهن .

٩! نقول : هذا الكلام ضعيف جدا . لأن تقدم البارئ تعالى على العالم ، اذا كان حاصله لبحسب فرضنا واعتبارنا ، بل بحسب الحقيقة والوجود ، سواء وجد الفرض ، أو لم يوجد ، ثم ثبت أن هذا التقدم والسبق ليس الا بمدة غير متناهية ، وجب أن يكون حصول تلك المدة ، لا بحسب الفرض فقط ، بل بحسب الوجود والتحقق .

السؤال الثالث : ان الازل والابد متقابلان تقابل السلب والايجاب ، وتقابل المتناقضين والمتعاندين (٢١) . وكل أمرين هذا شأنهما ، فلا بد وأن يتميز أحدهما عن الآخر .

فعلى هذا آخر الازل متصل بأول الأبد ، الا أن القول بهذا أيضا محال . لأن كل نقطة فرضناها آخر الازل وأول الأبد ، فأول الأبد كان حاصله قبل ذلك . لأننا لو فرضنا نقطة أخرى قبل تلك النقطة بمائة سنة ، لم يصر الأبد أزلا ، بسبب زيادة هذا القدر المنتهى

(٢١) المتعاندين ؛ ! - والمتمايزين ؛ ب

عليه . فاذن ليس للأزل البتة آخر ، ولا للأبد البتة أول . فاذن لا يتميز
الأول عن الأبد البتة : مع كون كل واحد منهما مناقضا للآخر ، ومعاند
له . هذا خلف .

السؤال الرابع : اذا قلنا : كان الله تعالى موجودا فى الأزل ،
وسيكون موجودا فى الأبد . فقولنا « كان » يفيد أمرا كان موجودا
حاصلا ، وقد انقضى وما بقى . وقولنا « يكون » يفيد أمرا سيصير
موجودا وحاصلا وبعد ما حصل . فاذن كل ما يصدق عليه أنه كان
وسيكون ، فهو محكوم عليه بكونه متجددا متغير . وذات الله تعالى
لما كان واجب الدوام ممتنع التغير ، وجب أن لا يصدق عليه البتة ،
أنه كان فى الأزل وسيكون فى الأبد وأنه كائن الآن . ثم انا لما جربنا
عقولنا وجدناها حاكمة بأن كل مالا يصدق عليه أنه كان قبل وسيكون
بعد ، وأنه كائن الآن : فهو معدوم محض .

وعند هذا قال المنكرون : انكم لما أثبتم ذاتا منزها عن الجهات
والأكوان (٢٢) والأوضاع ، خرج هذا الاثبات عن العقل ، وقرب من
العدم المحض . ثم انكم الآن لما أثبتموه منزها عن أن يصدق عليه
قولنا : كان ، ويكون ، وهو كائن : فهذا تصريح بالعدم المحض .
وإذا أدخلتموه تحت قولنا : كان ويكون وهو كائن اقتضى ذلك الحكم
عليه بكونه متجددا متغيرا ، فكيف الخلاص عن هذه العقدة المحيرة ،
والمضائق المضلة المعمية ؟

ونظم المعرى هذا المعنى فى شعر له . فقال :

قلتم : لنا صانع حكيم	قلنا : صدقتم . كنا نقول :
ثم زعمتم : بلا زمان	ولا مكان . ألا فقولوا
هذا كلام . له خبيىء	معناه : ليست لنا عقول

(٢٢) والألوان

والجواب عن السؤال الاول : انا سنقيم الحلافة القاهرة ان شاء

- الله تعالى فى باب قدرة الله تعالى ، على أنه لا خالق ولا موجد الا الله .
- وعند هذا يبطل القول بثبوت المتوسطات .

والجواب عن السؤال الثانى : انا ذكرنا فى اول مسألة حدوث

- الاجسام : أن تقدم بعض أجزاء الزمان على البعض ، ليس بالزمان .
- فتقدم ذات البارى تعالى على العالم يكون من هذا الجنس .

والجواب عن السؤال الثالث - وهو السؤال الطاعن فى قولنا :

البارى تعالى سابق على العالم سبقا لا أول له - فاعلم : أن هذا السؤال لازم على الكل . سواء أقر ذلك الانسان بحدوث العالم وقدم الصانع ، أو أنكر ذلك . وذلك لأنه ان أقر بحدوث العالم لزمه الاقرار بعدم لا أول له . وان قال بقديم العالم ، لزمه الاقرار بوجود لا أول له . فعلى جميع التقديرات لابد من الاقرار بمعقول لا أول له . ولا بد من الاقرار بأمر له أول . واذا كان الأمر كذلك ، زالت هذه الشبهات .

والجواب عن السؤال الرابع - وهو قوله : « ان كل ما يصدق

عليه بأنه كان ويكون ، فهو متجدد ومتغير » - فنقول : المراد من قولنا : كان ويكون ، استمراره مع الأزمنة الماضية والأزمنة الآتية ، من غير أن يكون متغيرا بحسب تغير هذه الأزمنة . وهذا المعنى مما يدركه العقل - الذى نوره الله تعالى بنور هدايته - وان كان الوهم والخيال يعجزان عنه .

واعلم : أن المشايخ - رحمهم الله - احتجوا على بقاء الصانع

بجحتين :

الحجة الاولى : قالوا : لو عدم بعد وجوده ، لكان اما أن يكون

عدمه باعدام معدم ، أو بطريان ضد ، أو بانتفاء شرط . والأول محال .

لأن القدرة صفة مؤثرة ، والعدم نفي محض ، فيمتنع كون الاعدام بالفاعل . ولا جائز أن يكون بطريان ضد ، لأن هذا الضد محدث ، والقديم أقوى من المحدث . فكان اندفاع هذا الضد بسبب وجوده أولى من انعدامه بسبب طريان هذا المحدث . ولا جائز أن يكون بسبب زوال شرط ، لأن ذلك الشرط يجب أن يكون قديما ، لأن المحدث يمتنع أن يكون شرطا للقديم . واذ كان كذلك ، كان الكلام في عدمه ، كالكلام في عدم القديم الأول . فيلزم التسلسل . وهو محال .

الحجة الثانية : انه لو صح عليه التدم ، لكانت ماهيته قابلة للعدم وللوجود ، ولو كان كذلك لكان مفتقر الى المؤثر . وكل مفتقر الى المؤثر محدث ، فيلزم : أنه لو صح العدم عليه بعد وجود ، لكان محدثا

وتقرير هذه المقدمات قد تقدم في مسألة حدوث الاجسام ، ولما امتنع حدوثه امتنع عدمه بعده وجوده . وبالله التوفيق .

المسألة الخامسة

في

أن حقيقة الله تعالى مخالفة
لسائر المقائى لعين ذاته المخصوصة

اعلم : أن جماعة عظيمة من مشايخ علم الأصول • زعموا : أن
الذوات من حيث انها ذوات متساوية • وانما يمتاز بعض الذوات عن
البعض ، لاختصاصها بصفات مخصوصة • ثم قالوا بناء على هذا
الأصل : ان ذاته تعالى من حيث انها ذات ، مساوية لسائر الذوات •
وانما تمتاز ذاته عن سائر الذوات لاختصاص ذاته بصفات مخصوصة ،
لأجلها تصح الالهية • وتلك الصفات هى : وجوب الوجود ، والقدرة
التامة ، والعلم التام •

وزعم « أبو هاشم » : أنها صفة تقتضى تقتضى لذاتها صفات
أربعة : هى : الموجودية ، والعالمية ، والقادرية ، والحوية •

والذى نختاره ونقول به : ان ذاته سبحانه وتعالى - مخالفة
لسائر الذوات لنفس كونها تلك الذات المخصوصة •

واعلم : أن الخصم ربما قال فى هذا الموضوع : ان كلامكم فى هذا
الموضوع متناقض لأنكم تقولون : انه تعالى يخالف خلقه لذاته المخصوصة
فقولكم « المخصوصة » يدل على المفهوم الزائد على الذات • فكان هذا
اعترافا بأن المخالفة انما وقعت بأمر زائد على الذات • فثبت : أن
قولكم بأنه تعالى يخالف سائر الذوات لذاته المخصوصة ، لالامر زائد
على الذات : كلام متناقض •

واعلم : أنا قبل الخوض في الدليل ، نذكر مايزيل هذا الاشكال .
فنقول : انه لايجب في كل شيء يخالف شيئا آخر ، أن تكون مخالفته
له ، لأجل أمر زائد عليه . والذي يدل عليه وجوه :

الوجه الأول : ان الشئيين المختلفين . لو كان اختلافهما ، لأجل
اختصاصهما بأمر زائد ، لكان ذلك الزائد ، أما أن يكون مخالفا للآخر ،
أو لا يكون فان لم يكن مخالفا للآخر ، امتنع كونه سببا لأن يصير غيره
مخالفا للآخر . وان كان مخالفا للآخر ، وجب أن تكون مخالفته لأجل
شيء آخر . ولزم اما التسلسل واما الدور . وهما محالان . فثبت : أنه
لايد من الانتهاء الى شيئين يختلفان لنفسهما ، للأمر زائد .

الوجه الثاني : وهو أن الذاتين اذا كانتا متساويتين من كل
الوجوه ، ثم قامت بكل واحدة منهما صفة مخالفة للصفة القائمة بالذات
الأخرى ، فعند هذا الفرض بقيت الذاتان كما كانتا متساويتين ، والصفتان
كما كانتا مختلفتين ، وما كانتا متساويتين لانتقلبان البتة مختلفين ،
وما كانتا مختلفتين لا تنقلبان البتة متساويتين . وعند هذا يظهر أن
المختلفتين لا يعقلان (١) الا أن يكونا مختلفتين لذاتيهما . وأما فرض
أمرين يختلفان بسبب أمر زائد على ذاتيهما . فذلك غير معقول .

الوجه الثالث : انا اذا فرضنا ذاتا ، وقامت بها صفة . فالذات
من حيث انها هي ، لايد وأن تكون مخالفة لتلك الصفة ، والا لم تكن
احدهما بأن تكون موصوفة ، والأخرى بأن تكون صفة أولى من
العكس . واذا كانت تلك الذات مخالفة لتلك الصفة ، كانت مخالفة
تلك الذات لتلك الصفة ، لنفس الذات ، للأمر زائد .

فثبت بهذه الوجوه : أنه لايد من الاعتراف بأمر يخالف بعضها
بعضا ، لانفسها وذواتها حيث هي هي ، لا باعتبار صفة قائمة بها :

(١) لاتعقلان : ب

وإذا عرفت هذا فنقول قولنا : « الله تعالى مخالف لخلقه لذاته المخصوصه » المراد منه ما ذكرناه ولخصناه (٢) .

وإذا لخصنا محل النزاع . فنقول : الدليل على أنه تعالى مخالف لخلقه لذاته المخصوصة : أنه لو كنت ذاته من حيث أنها تلك الذات مساوية لسائر الذوات - وقد عرفت أن الأشياء المتساوية في تمام الحقيقة - يجب أن يصح على كل واحد منها ما صح على الآخر ، وإذا كذلك كان اختصاص ذاته بصفته المخصوصة ، وعدم اختصاصه بصفات المحدثات أمرا جائزا . فترجح ذلك الجائز على سائر الجائزات ، ان لم يكن لأمر فقد ترجح الممكن لا عن مؤثر . وهو محال . وان كان لأمر عاد الطلب في اختصاص ذاته بذلك الأمر ، فيلزم اما الدور واما التسلسل وهما محالان . فثبت : أن القول بكون ذاته سبحانه وتعالى مساوية لسائر الذوات في كونه ذاتا يفضى الى أحد هذه المحالات ، فكان القول به محالا . وبالله التوفيق .

واحتج الخصم : بأن جميع الذورات متساوية في كونها ذوات . وإذا كان الأمر كذلك ، وجب أن يكون امتياز بعضها عن البعض ، بسبب الصفات والأحوال .

أما بيان (٣) المقدمة الأولى - فيبدل عليه وجوه :

الأول : انه يصح تقسيم الذوات الى الواجب والى الممكن . ومورد التقسيم مشترك بين القسمين .

والثاني : انا اذا اعتقدنا . ذاتا . فسواء اعتقدناه قديما أو محدثا أو واجبا أو ممكنا ، فان اعتقاد كونه ذاتا لا يزول ولا يتبدل . وهذا يدل على أن المفهوم من الذوات واحد في كل المواضع .

والثالث : انا نقول : المعلوم اما ذات واما صفة . وصریح العقل يشهد بأن هذا التقسيم منحصر . وليولا أن المفهوم من كون الذوات.

(٢) وتعتقدناه : بـ

(٣) المقدمة ~~الخ~~ الخ : بـ

ذاتا أمر واحد . والأ لم يكن هذا التقسيم منحصرًا . فثبت بهذه الوجوه : أن الذوات متساوية في كونها ذوات .

وأما المقدمة الثانية – وهى أنه لما كان الأمر كذلك ، وجب أن يكون امتياز بعض الذوات عن بعض بسبب الصفات – فذلك لأنه لأنه لاشك أن الله تعالى متميز عن سائر الموجودات . وثبت أن ذاته مساوية لسائر الذوات . ومابه الامتياز غير مابه المشاركة ، فوجب أن يكون امتياز ذاته عن سائر الذوات بأمور زائدة على الذات . يكون بالصفة .

لا يقال : لم لا يجوز أن يكون امتياز ذوات المحدثات عن ذاته ، بسبب اختصاص ذوات المحدثات بصفات ثبوتية ، وامتياز ذاته سبحانه عن ذوات المحدثات ، بسبب سلب تلك الصفات عن ذاته ؟

لأننا نقول : الذات من حيث أنها ذات ، لو كانت مستقلة بنفسها في التحقق ، غنية عن الصفات ، لزم جواز أن ينقلب ذات السواد بياضا ، وذات البياض سوادا ، وذات الواجب عرضا حالا في المحل . وبالعكس . وكل ذلك محال . وإن لم تكن الذات من حيث أنها ذات مستقلة الا مع الصفات ، وجب أن يكون امتياز ذات الحق تعالى عن غيره ، بسبب ثبوت الصفات ، لا بسبب سلب الصفات .

والجواب : لا نسلم أن الذوات متساوية في كونها ذوات . والوجوه الثلاثة التى عولتم عليها قائمة بعينها في الصفات ، فيلزمكم أن تكون الصفات متساوية في كونها صفات ، فيلزمكم أن يكون امتياز بعض الصفات عن بعض بصفات أخرى . ويلزم التسلسل . وأيضا : فالمفهوم من كونها ذوات كونها أمور قائمة بأنفسها . والقيام بالنفس عبارة عن الاستغناء عن المحل . وهو مفهوم سلبى . ولا نزاع فى كون هذا المفهوم السلبى أمرا مشتركا فيه بين الذوات كلها . وإنما النزاع فى أن تلك الحقائق

المحكوم عليها بهذا القيد السلبي . هل هى متساوية من حيث انها
هى ؟ ودليكم لايفيد ذلك . واعلم : أن الخصوم زعموا : أن الذوات
متساوية فى تمام كونها ذوات ، ثم اثبتوا لكل واحد من تلك الذوات صفة
لازمة . فحاصل قولهم يرجع الى أن الأشياء المتساوية فى تمام الماهية ،
يلزمها لوازم مختلفة . وذلك مما لا يقبله العقل .

أما على ما قلنا فانا زعمنا : أن الذوات والحقائق مختلفة فى
أنفسها ، إلا أنه يلزمها لازم مشترك ، وهو كونها أمورا قائمة بأنفسها ،
غنية عن محال تحل فيها . فحاصل قولنا يرجع الى أن الأشياء المختلفة
يلزمها لوازم متساوية . وهذا غير ممتنع فى العقول . إذ الاختلافات
متشاركة فى كونها مختلفة ، والمتضادات (٤) متساوية فى كونها
متضادة .

(٤) والحوادث ؛ ب

المسألة السادسة

في
أن وجود الله تعالى
هل هو نفس حقيقة أم لا؟

المذاهب الممكنة في هذه المسألة لا تزيد على ثلاثة :

أحدها : قول من يقول : اطلاق لفظ الموجود على واجب الوجود ، وعلى ممكن الوجود ، ليس بحسب معنى واحد ، بل بحسب مفهومين . وهذا هو قول « أبي الحسن الأشعري » و « أبي الحسين البصري » وأتباعهما .

والقول الثاني : هو أن وقوع لفظ الموجود على الواجب ، وعلى الممكن ، بحسب مفهوم واحد ، الا أن ذلك المفهوم غير مقارن لشيء الماهيات ، بل هو وجود مجرد ، وانما يتميز عن سائر الوجودات بقيد سلبي ، وهو أنه غير عارض لشيء من الماهيات . ووجودات الممكنات أوصاف عارضة لماهيات الممكنات . وهذا القول هو اختيار « أبي علي بن سينا » في جميع كتبه .

والقول الثالث : وهو أن وقوع لفظ الموجود على الواجب ، وعلى الممكن ، بحسب مفهوم واحد . وذلك المفهوم صفة عارضة لماهية الحق - سبحانه وتعالى وتقدس - ولحقيقته المخصوصة . وهو المختار عندنا ، وعند طائفة عظيمة من علماء الأصول .

فأما القول الأول فقد تكلمنا فيه في مسألة أن المعدوم شيء أم لا ؟ فلا نعيده

وأما القول الثاني الذي اختاره « أبو علي بن سينا » فنقول :
انه باطل ويدل عليه وجوه : الأول : ان الوجود من حيث انه وجود ،
مفهوم واحد على ما دللت عليه الدلائل ، ووافقنا فيه « أبو علي بن سينا »

وأیضا : هذه المسألة متفرعة على هذا القول . فنقول : الوجود
من حيث انه وجود اما أن يقتضى أن يكون عارضا للماهية ، أو يقتضى
أن لا يكون عارضا للماهية ، أو لا يقتضى لا أن يكون عارضا ولا أن يكون
غير عارض ، بل الأمر ان جائز ان عليه . فان اقتضى الوجود من
حيث انه وجود ، أن يكون عارضا لماهية من الماهيات ، وجب أن يكون
وجود واجب الوجود عارضا للماهية من الماهيات . فقوله : انه وجود
مجرد ، غير عارض الشيء من الماهيات : قول باطل . وما ان اقتضى
الوجود ، أن يكون غير عارض الشيء من الماهيات ، وجب أن لا يكون
شيء من الوجودات عارضا لشيء من الماهيات البتة . فهذه الممكنات
اما أن لا تكون موجودة أصلا ، وان كانت موجودة كانت وجوداتها نفس
ماهياتها . فيكون لفظ الوجود واقعا على الموجودات بالاشتراك
اللفظي ، لا بالاشتراك المعنوي . وقد بينا أن ذلك باطل ، وأن هذا
البحث متفرع على أن لفظ الموجود واقع على الواجب واماكن بالاشتراك
المعنوي .

وأما ان قلنا : الوجود من حيث انه وجود لا يقتضى أن يكون
عارضا لماهية ، ولا أن يكون غير عارض لها . فحينئذ يمتنع أن يصير
عارضاً أو غير عارض ، إلا لسبب منفصل . فوجود واجب الوجود
لا يصير مجردا إلا بسبب منفصل ، فيكون واجب الوجود لذاته ،
واجب الوجود لغيره . وهو محال .

وأیضا : قد عرفت أن الماهيات المتساوية في تمام تلك الماهية ،
كل ما صح على كل واحد منها ، صح على كلها . فاذا كل ما صح

على جميع الموجودات العارضة ، لماهيات الممكنات ، ويجب أن يصح على واجب الوجود . وكل ما ثبت لواجب الوجود ، وجب أن يثبت لوجودات جميع الماهيات الممكنات . وكل ذلك باطل قطعاً . ولما ثبت بهذا البرهان القطعى (٥) امتنع هذه الأقسام ، ثبت أن القول الذى اختاره « أبو على بن سينا » قول مردود .

الحجة الثانية على فساد هذا المذهب : انه لو لم تكن للبارى تعالى ماهية وحقيقة ، الا الوجود المفيد بالقيود السلبي ، وهو أنه غير عارض لشيء من الماهيات ، فمبدأ وجودات الممكنات اما أن يكون هو ذلك الوجود لابشركة من ذلك السلب ، واما أن يكون بشركة من ذلك السلب . فان المبدأ هو ذلك الوجود لابمشاركة من ذلك السلب ، وجب أن يكون أخس الموجودات مشاركا لذات الحق سبحانه وتعالى فى تلك المبدئية وان كانت المبدئية بمشاركة من ذلك السلب ، كان السلب جزءا من مبدء الثبوت وذلك محال . اذ لو جاز فى العقل أن يكون النعدم جزءا لعلة الثبوت ، فليتجه أيضا أن يكون تمام علة الثبوت . وحينئذ لايمكننا أن نستدل بوجود الممكنات على وجود واجب الوجود .

فان قيل : لم لايجوز أن يكون ذلك الوجود المجرد مستلزما لصفة ، ويكون الوجود مع تلك الصفة مبدءا للمكنات ؟

قلنا : التقسيم المذكور عائد فى كيفية استلزام الوجود لتلك الصفة ، وهو أن المؤثر فى ذلك الاستلزام اما الوجود لابمشاركة ذلك السلب ، أو بمشاركة ذلك السلب . الحجة الثالثة : اتفق الحكماء على أن الوجود بديهى التصور ، والدلائل العقلية ناطقة بذلك . واتفق الحكماء على أن كنه ماهية الحق سبحانه غير معقول للبشر . والبراهين العقلية ناطقة بذلك . واذا كان الوجود معلوم التصور ، وحقيقة الحق

(٥) القاطع : ب

سبحانه وتعالى غير معلومة التصور ، وجب أن تكون حقيقة الحق سبحانه
غير الوجود .

فإن قيل : لم لا يجوز أن يكون المهجول من حقيقة الحق قيوده
السلبية ؟

قلنا : هذا باطل لأن القيود السلبية معلومة . ولذلك فإنا يمكننا
أن نعقل أن وجوده غير عارض لشيء من الماهيات أصلا .
واتفقت الفلاسفة على أن المعلوم من الحق سبحانه هو السلوب
والإضافات .

الحجة الرابعة : ثبت في علم « علم المنطق » أن الوجوب والامتناع
والامكان كيفيات لنسب المحمولات الى الموضوعات . مثلا : اذا قلنا :
« الانسان يجب أن يكون حيوانا » فالانسان هو الموضوع ، والحيوان
والحيوان هو المحمول ، وثبوت الحيوان للانسان هو النسبة . وهى
إلمساء بالرابطة . ثم هذه النسبة موصوفة بالوجوب . وهذا الوجوب
كيفية لهذه النسبة . وهذا كالم حق معقول .

اذا عرفت هذا فنقول : اذا قلنا : « يجب أن يكون البارى تعالى
موجودا » فالبارى هو الموضوع ، والموجود هو المحمول ، واسناد
الموجود الى تلك الحقيقة هو الرابطة . والوجوب كيفية لهذه النسبة
والرابطة . واذا كان الأمر كذلك ، لم يصر اثبات وجوب الوجود (٦)
فى حق الله تعالى معقولا ، الا اذا قلنا : ان حقيقته مغايرة لوجوده .

الحجة الخامسة : احتج « أبو على بن سينا » على أن وجود
الممكنات مغاير لماهياتها بأن قال : « يمكننا أن نعقل هذه

(٦) اثبات الوجود : ١

الماهيات عندما نشك في وجودها ، الى أن يقوم البرهان على كونها موجودة . والمعلوم غير ما هو غير معلوم . فمهاياتها مغايرة لوجوداتها . فكذا ههنا يمكننا أن نعقل أن اله العالم ماهو ؟ وموجد الممكنات ما هو ؟ حال ما نشك في وجوده الى أن يثبت بالبرهان كونه موجودا . والمعلوم غير ما هو غير معلوم . فهذا يقتضى أن تكون حقيقته غير وجوده » .

واعلم : أنه يمكنه أن يجيب عن هذا الوجه بفرق لطيف .

الحجة السادسة : ههنا مقدمة سلم « أبو على بن سينا » وأكثر العقلاء صحتها واستقامتها . وهى أن أفراد النوع الأخير كل ما صح على واحد منها ، صح على كلها . وقد بنى « أبو على » على هذه المقدمة فى كتبه الحكيمية : مطالب كثيرة .

إذا عرفت هذا ، فنقول : لو كانت حقيقة البارى تعالى هى محض الوجود ، كان كل ما كان من لوازم ذاته ، وجب أن يكون حاصل لجميع الموجودات . وإن كان وجوده أخص الموجودات (٧) وكل ما كان ممتنعا على ذاته ، وجب أن يكون ممتنعا على سائر الموجودات ، وهو يفضى الى التناقض . لأنه كما أن وجود هذه المحدثات للكائنات الفاسدات ، وجود ضعيف سريع الزوال والعدم ، وجب أن يكون وجود الحق سبحانه كذلك ، وكما (٨) أن وجود الحق واجب الدوام ، ممتنع التغيير ، وجب أن تكون هذه الموجودات (٩) الحسية كذلك . وذلك يفضى الى التناقض . وكل ذلك باطل .

(٧) الموجودات :

(٨) ولما : ب

(٩) الموجودات :

واحتج « أبو على بن سينا » على صحة قوله بأن وجود البارى سبحانه وتعالى ، لو كان صفة عارضة لماهيته ، لكان مفتقرا الى تلك الماهية . والمفتقر الى الغير هو الممكن لذاته . فذلك الوجود ممكن لذاته . والممكن لذاته لا يبد له من مؤثر . والمؤثر فيه إما تلك الماهية أو غير تلك الماهية . لا جائز أن يكون المؤثر فى ذلك الوجود هو تلك الماهية . لأن المؤثر متقدم بالوجود على الأثر ، فيلزم أن تكون تلك الماهية متقدمة بوجودها ، على وجودها ، وذلك محال .

ولا جائز أن يكون المؤثر فى ذلك الوجود غير تلك الماهية ، لأنه يلزم أن يكون الواجب لذاته مفتقرا فى وجوده الى سبب منفصل . وذلك محال

والجواب : كما أن المؤثر متقدم بالوجود على الأثر ، فكذلك القابل متقدم بالوجود على المقبول . ولا نزاع أن وجود الممكنات زائد على ماهياتها ، فيلزم أن تكون تلك الماهيات القابلة لتلك الوجودات منقدمة بوجودها على وجودها . وذلك محال .

فان قلتم : لم لا يجوز أن تكون هذه الماهيات متقدمة على وجوداتها بنفس تلك الماهيات لايوجود آخر ؟

قلنا : فلم لايجوز أن يكون الحال كذلك فى جانب المؤثر ؟

المسألة السابعة

ف
أن الله تعالى ليس بمتحيز

الحجة الأولى : ويدل عليه وجوه . كل متحيز منقسم وكل منقسم ممكن الوجود لذاته . فكان متحيز فهو ممكن الوجود لذاته . وهذا يستلزم أن كل ما لا يكون ممكن الوجود لذاته ، يجب أن لا يكون متحيزا . أما أن كل متحيز فهو منقسم لذاته ، فهذا بناء على نفي الجوهر الفرد . وسيأتى الكلام عليه فى هذه المسألة ، وأما أن كل منقسم لذاته فهو ممكن لذاته ، وذلك لأن كل منقسم فهو مركب ، وكل مركب فهو مفتقر فى تحققه الى تحقق كل واحد من أجزائه ، وكل واحد من أجزاء الشيء غير ذلك الشيء ، فكل منقسم فهو مفتقر فى تحققه الى غيره ، وكل مفتقر فى تحققه الى غيره ، فهو ممكن لذاته . فثبت : أن كل منقسم فهو ممكن لذاته .

الحجة الثانية : انا ذكرنا فى مسألة حدوث الاجسام : أن كل متحيز فهو محدث . فلو كان البارئ تعالى متحيز ، لكان محدثا ، لكنه يمتنع أن يكون محدثا ، فيمتنع أن يكون متحيزا .

الحجة الثالثة : وذكرنا فى مسألة حدوث الاجسام : أن كل متحيز فهو متناهى المقدار ، وكل متناهى المقدار فهو محدث ، ينتج أن كل متحيز فهو محدث . والبارئ تعالى ليس بمحدث ، فلا يكون متحيزا .

الحجة الرابعة : ذكرنا فى مسألة اثبات الصانع : أن المتحيزات متساوية فى تمام الماهية ، فلو كان البسارى تعالى متحيزا ، لكانت

ماهيته مساويه لسائر الماهيات فى تمام الماهية ، ولو كان كذلك ، لافتقر فى اختصاصه بصفات الالهية الى مرجح ومخصص . وذلك محال . فالقول بكونه متحيزا محال .

الحجة الخامسة : لو كان جسما ، لكان منقسما . فاما أن يقوم علم واحد وقدرة واحدة بجميع تلك الاجزاء . وهذا محال . لامتناع حاول الصفة الواحدة فى المحال المتعددة ، واما أن يقوم بكل واحد من تلك الاجزاء علم على حدة وقدرة على حدة ، فيكون كل واحد من تلك الاجزاء موصوفا بجميع صفات الالهية ، فكان هذا تصريحاً باثبات الالهة الكثيرة . وذلك محال - على ما سيأتى بيانه .

الحجة السادسة : لو كان جسما ومتحيزا ، لكان مساويا الاجسام فى كونه متحيزا وجسما وبعد هذا اما أن يكون مباينا لها فى أمر ذاتى ، واما أن لا يكون . فان باينها فى أمر ذاتى ، كانت الجسمية التى بها المشاركة ، مغايرة لذلك الامر الذى حصلت به المباينة . فكانت ذاته مركبة من جزئين ، بهما قوام حقيقته . وكل ما كان كذلك ، فهو ممكن الوجود لذاته ، فيلزم أن يكون واجب الوجود لذاته ، ممكن الوجود لذاته . هذا خلف . واما ان لم يبين هذه الاجسام المحدثة فى وصف ذاتى أصلا ، لزم من حدوث هذه الاجسام وقبولها للعفونة والفساد ، أن يكون كل جسم كذلك - تعالى الله عنه علوا كبيرا .

الحجة السابعة : لو كان جسما لكان مركبا من الاجزاء . وتلك الاجزاء اما أن تكون متساوية فى الماهية أو مختلفة فى الماهية . فان كان الأول فكما صح فى الجزء فوقانى أن يكون فوق ، صح فى السفلى أن يكون فوق . فاختصاص كل واحد منهما بما له من

الترتيب والوضع ، يكون أمرا بجائزا ومفتقرا الى المخصص والمرجح ،
 فيكون ذلك الجسم - لامحالة - مفتقرا الى المركب والمؤلف . وما كان كذلك
 امتنع أن يكون صانعا للعالم . وأما الثانى وهو أن تكون تلك الأجزاء
 مختلفة بالماهية ، وكل واحد من تلك الأجزاء المفروضة تكون له طبيعة
 واحدة وخاصية واحدة ، فالذى يصح أن يكون ممسوس (١) يمين
 الجزء الفرد من تلك الأجزاء ، صح أيضا أن يكون ممسوس يساره .
 وبالعكس . وإذا كان كذلك ، كان التفرق على تلك الأجزاء جائزا . وإذا
 كان كذلك ، فتلك الأجزاء قد تركبت واجتمعت ، مع جواز أن تكون
 متفرقة متباينة . ومتى كان الأمر كذلك ، افتقرت فى تالفها وتركبها
 الى المؤلف والمركب . وكل ذلك على خالق كل العالم محال .

الحجة الثامنة : انه لو لم تكن الجسمية والتناهى فى المقدار مانعا
 من الالهية ، لتعذر القدح فى الهية الشمس والقمر ، لأنه لا سبيل لنا الى
 القدح فى الهية كل واحد منهما . الا لكونه جسما مركبا من الأجزاء
 متناهيا فى القدر ، فاذا جوزنا كون الاله تعالى جسما متناهيا ، أنسد
 هذا الطريق . فلا يمكننا القدح فى الهية الشمس والقمر ، ولما كان
 ذلك باطلا ، علمنا أن القول بأن الاله تعالى جسم : قول باطل .

المسألة الثامنة

في
أنه تعالى ليس في مكان ولا في غيره

اعلم : أن كثيرا ممن يثبت كونه تعالى في الجهة ، يزعم أن كل موجودين متحيزين (١) فلا بد وأن يكون أحدهما ساريا في الآخر ، مثل العرض والجوهر ، أو يكون مباينا عن الآخر في الجهة ، مثل موجودين يكون كل واحد منهما قائما بالنفس . ويدعى أن العلم بأن كل موجودين فلا بد وأن يكونا على أحد هذين القسمين علم ضروري ، فإن العلم بمتناع وجود موجودين ، لا يكون أحدهما ساريا في الآخر ، ولا مباينا عنه في الجهة : علم ضروري بديهى ، لا يقبل الشك

واعلم : أننا نحتاج الى أن نبين أن هذه المقدمات (٢) ليست بديهية . والذي يدل عليه وجوه :

الحجة الأولى : ان العلوم البديهية لايجوز وقوع الاختلاف فيها للجمع العظيم . فلو كان وقوع هذه المقدمة بديهيا ، لامتنع اطباق الجمع العظيم على انكاره . ونرى جمهور الأذكىاء من العقلاء متفقين على بطلان هذه المقدمة ، فان اثبات الجهة لله تعالى ، لم يقل به الا الحنبلة والكرامية . وأما كل من سواهم فهم متفقون على أن ذاته سبحانه وتعالى منزه عن الاختصاص بالحيز والجهة ، نظهر أن هذه المقدمة لبست بديهية .

(١) موجودين فلا بد

(٢) المقدمة ب

الحجة الثانية : ان صريح العقل يشهد بأن زيدا وعمر او خالدًا ، يشتركون فى معنى الانسانية ، ويمتاز كل واحد منهم عن الآخر بطوله وقصره وسواده وبياضه . ومابه المشاركة مغاير لما به المباينة . فاذن مفهوم الانسان من حيث انه انسان مغاير للطول والقصر ، ولكونه هنا وهناك ، ولكونه أسود أو أبيض . ثم الانسان من حيث انه انسان ، اما أن يكون له قدر معين وحيز معين ، واما أن لا يكون كذلك . والأول والأول باطل . والا لما كان مشتركا فيه بين الأشخاص ذوات الاحياز المختلفة ، والمقادير المختلفة . فثبت : أن الانسان من حيث انه انسان ليس له قدر معين ولا حيز معين ولا شكل معين . واذا كان كذلك فالتفتيش قد أخرج من المحسوس مالمس بمحسوس . فكيف يبعد فى خالق كل المحسوسات ، أن يكون منزها عن الشكل والقدر والخير ؟

فان قيل : الانسان من حيث انه انسان لا وجود له فى الخارج ، بل فى العقل . ونحن ندعى أن كل موجودين فى الخارج ، فلا بد وأن يكون أحدهما ساريا فى الآخر ، أو مباينا منه فى الجهة . فأين أحد المتباينين عن الآخر ؟

قلنا : نحن لا نستدل بهذا الكلام على وجود موجود فى الخارج ، منزه عن المقدار والجهة ، بل غرضنا منه أنه يمكننا أن نعقل أمرا من الامور ، مع أن العقل لا يثبت له تعالى جهة ولا قدرا . وقد ثبت لنا بهذا الدليل : هذا القدر . واذا لم يكن تصور مثل هذا الموجود مستبعدا فى العقل ، فبعد ذلك ادعاء أن هذا الموجود ، هل هو موجود خارج الذهن أو لا يكون ؟ موقوفا على دليل منفصل .

الحجة الثالثة : انا ندرك المبصرات بالقوة الباصرة ، ثم الخيال لا يمكنه أن يتخيل للقوة الباصرة كيفية وشكلا ، بل الخيال يستحضر المتخيلات أشكالا وصورا ، ويعجز عن أن يستحضر لنفسه صورة وشكلا ، فذات الوهم والخيال من أصدق الدلائل على انه لا يجب أن يكون لكل

موجود صورة وشكل ، لأنه لاصورة عند الخيال من نفسه ولاشكل عند الوهم من نفسه .:

الحجة الرابعة : إن أجلى (٣) العلوم البديهية الاولى : ان النفى والاثبات لايجتمعان ولايرتفعان . وهذا العلم لابد وأن يكون مسبوqa بتصور معنى النفى والاثبات . فهل يتمكن العقل من أن يقول : ان معنى النفى لابد وأن يكون ساريا فى معنى الاثبات أو مباينا عنه بالجهة والحيز ، بل هذا الحكم ممتنع لذاته ؟ فعلمنا : أن استحضار متصورين فى العقل بحيث لا يكون أحدهما ساريا فى الآخر ، أو مباينا عنه بالجهة أمر جائز .

الحجة الخامسة : ان صريح العقل يشهد بأن كل موجودين يفرضان . فاما أن يكون أحدهما ساريا فى الآخر ، او مباينا عنه فى الجهة ، أو لا سريا فى الآخر ، ولا مباينا عنه بالجهة . وهذا القسم الثالث لاشك أنه حاصل بحسب القسمة العقلية . واذا رجعنا الى أنفسنا لم نجد البتة فى عقولنا نبوة عن اثبات هذا القسم الثالث ، بل نجد العقل متوقفا فيه بالنفى (٤) والاثبات ، طالبا للحجة على الجزم باثباته ، (٥) الجزم بامتناعه . فعلمنا أن امتناع هذا القسم ليس من الأوليات .

الحجة السادسة : ان عقلا يشير الى ماهيات . مع أنا نعلم بالضرورة : أن ليس لتلك الماهيات أحياز ، ولاجهات . فان ماهيات الأعداد مثل مسمى الواحد ومسمى الاثنين ، وكذا مسمى مراتب الأعداد ، أمور يدركها العقل . ولايمكنه أن يحكم على ماهية الواحد من حيث أنه واحد ، بأن مكانه هو موضع كذا ومقداره هو مقدار كذا ، بل يعقل العقل هذه الماهيات ، ولايعتبر معها البتة لا مقدارا ،

(٣) أجل : ا

(٤) بين : ب

(٥) أو : ا

ولا شكلا ، ولا مكانا ، ولا حيزا . فثبت بمجموع هذه الوجوه : أن
أن العقل من حيث أنه هو ، لا يستبعد تصور معقول حال ما لا يعتبر
له مكانا ولا جهة ولا قدرا ولا شكلا . فثبت : أن العلم بماتناع هذا
الموجود ليس من العلوم البديهية .

المقدمة الثانية : ان مرادنا بقولنا : ان الشيء الفلانى مختص بالمكان
والجهة ، أنه يمكن أن يشار اليه اشارة حسية بأنه هنا أو هناك .
ولا شك أن العالم فى المكان والجهة بهذا التفسير ، فلو كان البارى
تعالى مختصا بالمكان والجهة بهذا التفسير ، لم يخل الحال من
أحد أمرين . وهو اما أن يكون البارى تعالى مماسا للعالم ، أو محاذيا
له . فأما أن يكون البارى تعالى مشارا اليه بحسب الحس بأنه هنا
أو هناك ، مع أنه لا يكون مماسا للعالم ولا محاذيا له فهذا غير معقول .

المقدمة الثالثة : ذهب السواد الأعظم من العقلاء الى أنه تعالى منزه فى
وجوده عن المكان والحيز والجهة : وقالت « الكرامية » : أنه مختص
بجهة فوق . وهذا القول بحسب القسمة العقلية يحتمل ثلاثة أوجه :

أحدها : أن يقال : انه مماس للعرش .

وثانيها : انه مباين للعرش ببعده متناه ، وأكثر طوائف « الكرامية »
قائلون بأحد هذين القولين .

وثالثها : أن يقال : انه تعالى مباين للعرش ببعده لانهاية له . وهذا
هو قول « الهيضية » وإعلم : أن هذا القول اما أن يكون نفيالكونه
تعالى فى الجهة ، أو يكون قولا غير معقول . وذلك لأنه اذا كان العالم
فى أحد الجانبين ، وذات البارى تعالى فى الجانب الآخر ، كان
البعد بينهما محصورا . والقول بأن مالانهاية له محصور بين
حاصرين ، لايقوله من يفهم معانى هذه الالفاظ .

وإذ قد لخصنا هذه المقدمات . فلنرجع الى ذكر الدلائل :

الحجة الأولى : كل ما كان فى جهة فاما أن يكون غير محتمل للقسمة ، واما أن يكون محتملا للقسمة . فان لم يكن محتملا للقسمة ، مع أنه مشار اليه بحسب الحس ، كان فى الصغر والحقرة كالجوهر الفرد . والخصوم وافقوا على أنه يجب تنزيه الله تعالى عن هذه الصفة . واما ان كان مشارا اليه مع أنه محتمل للقسمة ، كان جسما مركبا من الأجزاء والأبعاض . وحينئذ يرجع الكلام الى المسألة الأولى ولهذا السر اتفق أصحابنا على أن كل من أثبت الله تعالى فى الحيز والجهة ، لابد وأن يعترف بكونه مركبا من الأجزاء والأبعاض .

واعلم : أن أصحابنا عبروا عن هذه الدلالة بأن قالوا : او كان فى جهة فوق ، لكان اما أن يكون أكبر من العرش ، أو مساويا له . أو اصغر منه . فان كان أكبر من العرش كان القدر المساوى منه العرش ، مغايرا للقدر الفاضل منه من العرش . فيكون مركبا من الأجزاء والأبعاض ، وان كان مساويا للعرش - وثبت أن العرش منقسم من الأجزاء والأبعاض - كان المساوى له فى المقدار منقسما ، مركبا من الأجزاء والأبعاض . وان كان أصغر من العرش ، فاما أن يكون قد بلغ فى الصغر الى أن كان مساويا للجوهر الفرد ، والجزء الذى لا يتجزئ ، فيكون فى غاية الصغر والحقاره - وجل ربنا عن ذلك باتفاق العقلاء - واما أن يكون أكبر من الجوهر الفرد ، ويعود القول بتركيب والقسمة .

واعلم : أن على قول من يقول : كل متحيز فهو قابل للقسمة أبدا ، لا نحتاج الى ذكر هذا التقسيم ، بل نقول : كل ما كان مشار اليه بحسب الحس ، فانه لابد وأن يتميز يمينه عن يساره وقدامه عن ورائه وفوقه عن تحته ، فيكون منقسما مركبا من الأجزاء والأبعاض وذلك مما بينا امتناعه فى المسألة السابقة .

الحجة الثانية : كل ما كان مشارا اليه بحسب الحس ، فانه لابد وأن يتميز يمينه عن يساره . فهو متناه من جميع الجوانب . وكل ما كان متناها من جميع الجوانب ، فهو محدث . وانما قلنا : ان كل ما كان مشار اليه بحسب الحس فهو متناه من جميع الجوانب لوجهين :

الأول : البرهان المذكور فى مسألة حدوث الأجسام على تناهى الأبعاد . وذلك هو العمدة القوية التى لاريب فيها .

الثانى : انه تعالى لو كان غير متناه ، لكان اما أن يكون غير متناه من جميع الجوانب ، أو بعض الجوانب . لا جائز أن يكون غير متناه من جميع الجوانب . لأن على هذا التقدير ، يلزم أن يكون العالم ساريا فى ذات الله تعالى وحالا فيه . ويلزم : أن تكون ذاته مخالطة للقذورات – تعالى الله عن هذا المقال ، وعن هذا الوهم والخيال – ولا جائز أن يقال : انه غير متناه من بعض الجهات دون البعض . وذلك لأن الجانب المتناهى من ذاته ، اما أن يكون مساويا للجانب الآخر – الذى هو غير متناه فى الحقيقة والماهية – واما أن لا يكونا متساويين . فان كان الأول فكل شيئين متساويين من جميع الوجوه ، فكل ما يصح على أحدهما يصح على الآخر ، فيلزم أن يقال : الجانب الذى هو غير متناه ، يصح أن ينقلب متناها ، والجانب الذى هو متناه يصح أن ينقلب غير متناه فيكون الفصل والوصل والتركب والتفرق جائزا على ذات الله تعالى ، فيفتقر ذلك التأليف الى مؤلف ، وذلك التركيب الى مركب . وذلك على خالق العالم محال ممتنع . واما ان كان الجانب المتناهى مخالفا فى الماهية للجانب الذى هو غير متناه ، فكل ذات كانت مركبة من اجزاء مختلفة فى الماهية والطبيعة ، فلا بد وأن ينتهى فى ذلك التركيب الى أجزاء يكون كل واحد منها فى نفسه بسيطا خاليا من التركيب فالجزء الواحد من تلك الاجزاء البسيطة لابد وأن يماس بيمينه شيئا ، وبيساره شيئا آخر

ذلك الذى ماسه بيمينه يمكن أن يماسه بيساره ، وبالضد . واذا كان ذلك جائزا كان التفرق على تلك الاجزاء جائزا . فحينئذ يكون التاليف والتركيب والتفرق جائزا على تلك الاجزاء ومتى كان الامر كذلك ، افتقر تاليفها وتركيبها الى مؤلف ومركب . وكل ذلك محال .

نثبت بما ذكرنا : أنه تعالى لو كان مشارا اليه بحسب الحس ، لكان متناهيا من جميع الجوانب . ونقول : انه متى كان كذلك ، وجب أن يكون محدثا . وذلك لأن كل ما كان متناهيا من جميع الجوانب ، كان وجوده أزيد مما وجد ، أو أنقص مما وجد - جائزا - واذا كان كذلك ، كان اختصاصه بذلك القدر المعين من الجائزات ، مقترا الى مخصص ومقدر . وذلك على خالق العالم محال .

وأیضا اذا كان متناهيا من كل الجوانب ، لم يكن فوق كل الموجودات . لأن فوقه أمكنة خالية عنه . فلم يكن فوق لكل . والخصم ينكر ذلك ولا يرضاه . فثبت : أن كونه تعالى مشارا اليه بحسب الحس : محال .

الحجة الثالثة : لو كان ذاته مختصا بمكان وجهة ، لكان اما أن يصح عليه أن يخرج منها ، أو لا يصح . فان صح لزم كونه محلا للحركة والسكون . وكل ما كان كذلك كان محدثا - على ما بيناه فى مسألة حدوث الأجسام - وان تعذر عليه الخروج منها ، كان كالزمن من المقعد العاجز عن الحركة . وذلك صفة نقص . وهو على الله تعالى محال .

الحجة الرابعة : وهو انه تعالى لو كان فى مكان وجهة . فهذا المكان الذى حكم الخصم بأنه تعالى فيه اما أن يكون موجودا ، أو معدوما . فان كان موجودا فالبارى تعالى مختص بالمكان والجهة من الأزل الى الأبد ، فحينئذ كان ذلك المكان موجودا مسح الله فى الأزل . وهو محال . لان ذلك المكان لما كان موجودا ، وكان قابلا للقسمة ، كان ذلك عين الجسم فكان هذا قولنا بقدم الاجسام .

وايضاً : المكان لا يفتقر فى وجوده الى المتمكن . لان الخلاء
جائز بالاتفاق ، وأما البارى تعالى فانه عند الخصم يمتنع وجوده فى
غير الحيز والجهة . فعلى هذا يكون البارى تعالى مفتقرا فى وجوده
وتحققه الى وجود المكان ، ووجود المكان غنيا عنه ، فكان تعالى على
هذا التقدير ممكنا لذاته ، مفتقرا الى غيره . وكان المكان واجبا لذاته
غنيا عن غيره ، فكان المكان أولى بأن يكون هو الاله - سبحانه وتعالى -
والاله أولى بأن يكون العبد . وكل ذلك ساقط من القول .

وأما : ان قيل : بأن المكان الذى حكم الخصم بكونه تعالى حالا
فيه ، معدوم صرف ونفى محض . فهذا محال من القول . لأن النفى
المحض والعدم الصرف لاتخصص له ولا تعين له ، وما كان كذلك استحال
القول بحصول الموجود فيه فثبت : أن القول بحصول البارى تعالى
فى المكان محال .

فان قيل : فهذا الاشكال بعينه وارد فى كون الجسم فى المكان .

قلنا : المراد بكون الجسم فى المكان كونه بحيث يمكن الاشارة
الى كل واحد من جوانبه بأنه غير الآخر ، وبأنه متصل به ومماس
له . ويرجع حاصل كونه فى المكان والجهة الى مقداره واتصال بعض
أجزائه ببعض . فان أردتم بقولكم : « الله تعالى فى المكان » : هذا
المعنى . كان هذا تصريحاً بكونه تعالى مركبا من الاجزاء والابعض .
وحيئنذ يرجع الكلام الى المسألة الأولى .

الحجة الخامسة : الأحياء والجهات اما ن تكون متساوية فى
الماهية ، أو مختلفة فى الماهية . فان كان الأول لزم من صحة اختصاص
البارى تعالى ببعض الأحياء ، صحة اختصاصه بسائر الأحياء ، بدلا
عن ذلك الحيز ، وإذا كان حصوله فى كل واحد منها بدلا عن الآخر ،

أمرا جائزا ، كان حصوله فى بعض تلك الاحياز امرا جائزا - فيفتقر ذلك الاختصاص الى المخصص وهو على القديم محال . وأما ان قلنا بان الاحياز مختلفة فى الماهية والحقيقة ، فلعل خاصية بعض تلك الاحياز ، اقتضى حصول ذات الله تعالى فيه ، وخاصية بعضها اقتضى امتناع حصول ذات الله فيه .

فنقول : هذه الاحياز أشياء متبينة بالعدد ومتبينة بالماهية ، ولكل واحد منها خاصية معينة وصفة معينة . فهى أشياء موجودة قائمة بانفسها ، موجودة فى الأزل . فاذا كانت هذه الاحياز غير متناهية ، كان قد وجد مع الله تعالى فى الأزل : موجودات قائمة بالنفس ، غير متناهية . وذلك لايرتضيه المسلم (٦) فثبت : أن القول بان الله تعالى فى الجهة محال .

الحجة السادسة : العالم كره . واذا كان كذلك ، وجب أن لا يكون فى الجهة أصلا . انما قلنا : ان العالم كرة . وذلك لأننا اذ ارضدنا كسوفاً قمريا . فاذا وجدناه فى البلاد الشرقية فى أول الليل ، وجدناه فى البلاد الغربية فى آخر الليل . فعلمنا : أن أول الليل فى المشرق ، هو آخر الليل بعينه فى المغرب . وذلك يدل على أن العالم كرة .

اذا ثبت هذا فنقول : الجهة التى فوق رأسنا ، هى بعينها أسفل لأولئك الذين يكونون على ذلك الوجه الآخر من الأرض . فلو كان تعالى فوقالنا ، لكان أسفل بالنسبة الى سكان ذلك الجانب الآخر من الأرض . ولو كان فوقا لهم ، لكان أسفل بالنسبة الينا . فثبت : أنه لو كان فى جهة لوجب أن يكون أسفل بالنسبة الى بعض الجوانب . ولما كان ذلك باطلا ، ثبت : أنه يمتنع كونه تعالى فى المكان والجهة .

احتج الخصم بالعقل والنقل .

(٦) الخصم المسلم : ب

أما العقل : فهو أنه تعالى لا بد وأن يكون في حيز وجهة . وإذا
ثبت هذا ، وجب أن يكون في جهة فوق .

أما المقام الأول : وهو أنه تعالى في الحيز والجهة ، فاحتجوا
عليه بوجهين :

الأول : ان كل موجودين . لا بد وأن يكون أحدهما ساريا في
الأخر ، كالعرض السارى في الجوهر ، أو يكون مابينا عنه بالجهة ،
كالجسمين . والعلم بذلك ضرورى .

والثانى : ان الجسم مختص بالحيز والجهة . وانما كان كذلك ،
لأنه قائم بالنفس . والله - تعالى - يشاركه في كونه قائما بالنفس ،
فوجب أن يكون مشاركا له في الحصول في الجهة .

وأما المقام الثانى : وهو أنه تعالى لما ثبت أنه يجب أن يكون في
الجهة . ونقول : يجب أن تكون تلك الجهة هى جهة فوق فيدل عليه
وجهان :

الأول : ان أشرف الجهات جهة فوق ، وتخصيص أشرف الجهات
بأشرف الموجودات ، هو المناسب المعقول .

والثانى : ان الخلق بمجرد طباعهم وقلوبهم السليمة يرفعون الأيدى
الى جهة العلو ، عند الدعاء والتضرع . وذلك يدل على أن فطرتهم
تشهد بأن معبودهم فى جهة العلو .

وأما النقل : فهو الألفاظ الموهمة لاثبات الجهة . كقوله تعالى :
« الرحمن على العرش استوى » (٧) وقوله تعالى : « وهو القاهر
فوق عباده » (٨) : وقوله تعالى : « يخافو من ربهم من فوقهم » (٩).

(٧) طه هـ

(٨) الأنعام ٦١

(٩) النحل هـ

والجواب عن الشبهة الأولى : لاشك أن قسمة العقل تقتضى انقسام الموجودات الى ثلاثة أقسام . وذلك لأن كل موجودين فاما أن يكون أحدهما ساريا فى الآخر أو مباينا عنه بالخيز والجهة ، أو لا ساريا فيه ولا مباينا عنه بالحيز . فان ادعيتم أن القسم الثالث ممتنع الوجود - والعلم بامتناعه ضرورى - فقد أبطلناه . وأن سلمتم أن يبطل هذا القسم الثالث ليس معلوما بالضرورة ، بل بالدليل . فنقول : قولكم : ان كل موجودين أما أن يكون أحدهما ساريا فى الآخر ، أو مباينا عنه بالجهة ، انما يصح عليه ، لو ثبت فساد القسم الثالث . فانكم اذا أثبتم فساد القسم الثالث بهذه المقدمة ، وقع الدور . فيكون ساقطا .

وأما الجواب عن الشبهة الثانية : فنقول : لم لايجوز أن يكون كون (١٠) الجسم مختصا بالخير والجهة بذاته المخصوصه لا لوصف آخر ؟ وذلك لأن اختصاص الذات بالصفة . لو كان لأجل صفة أخرى ، لزم التسلسل . فلا بد من الانتهاء الى ما يكون ثابتا له لذاته . فلم لايجوز أن يكون كون الجسم مختصا بالحيز والجهة من هذا الباب ؟

والجواب عن الشبهة الثالثة : وهى قولهم : أشرف الجهات جهة العلو -

فنقول : هذا الكلام ساقط من وجوه :

الأول : ان هذا الكلام مقدمة خطابية ، فلا يلتفت اليها فى العقليات .

والثانى : انا قد بينا أنه لما كان العالم كرة ، كان كل جهة يشار

(١٠) لكل : ١

اليها فهي وان كانت فَوْق بالنسبة الى البعض ، لكنها تحت بالنسبة الى الباقيين .

والثالث : انه اما أن يقال : لا نهاية لامتداد ذات الله من جهة العلو ، أو يكون لامتداد ذاته نهاية . فان كان الأول لم يفرض في ذاته نقطة ، الا وفوقها نقطة أخرى . ولا شيء يفرض فيه الا وهو سفل ، لاعلو مطلق . وان كان الثاني افترض فوق طرفه العلوى ، خلاء . فكان ذلك الخكاء أعلى منه ، ولم يكن علوا مطلقا .

والرابع : ان الشرف الحاصل بسبب العلو بالجهة ، يكون حاصلًا للحيز والجهة بالذات ، ويكون حاصلًا للمتمكن بالعرض ، بسبب أنه حصل في ذلك المكان . فحصول هذا الشرف للمكان والجهة ، أتم مما (١١) للمتمكن . فلو كان البارئ تعالى حاصلًا في الجهة ، لزم أن يكون المكان أشرف في هذا الباب من البارئ تعالى . وهو محال .

وأما الجواب عن الشبهة الرابعة : فهو أنه لو كان رفع الأيدي الى السماء ، يدل على كون المعبود في السماء ، لوجب أن يدل وضع الجبهة على الأرض على أنه في الأرض . ولما بطل ذلك ، فكذا ما قالوا :

وأما الجواب عن الوجوه النقلية : فاعلم أن ههنا قانونا كليًا وهو : أنا اذا رأينا الظواهر النقلية معارضة للدلائل العقلية . فان صدقنا هما معا ، لزم الجمع بين النفي والاثبات ، وان كذبنا هما معا ، لزم رفع النفي والاثبات ، وان صدقنا الظواهر النقلية ، وكذبنا الشواهد (١٢) العقلية القطعية ، لزم الطعن في الظواهر النقلية

(١١) ما : ١

(١٢) الدلائل : ب

ايضا . لان الدلائل العقلية أصل للظواهر النقلية . فتكذيب الأصل
نتصحيح الفرع يفضى الى تكذيب الأصل والفرع معا ، فلم يبق الا أن
تصدق الدلائل العقلية ويشغل بتأويل الظواهر النقلية ، أو يفوض
علمها الى الله . وعلى التقديرين فانه يظهر أن الظواهر النقلية ،
لاتصلح معارضة للقواطح (١٣) العقلية . فهذا هو القانون الكلى فى
هذا الباب . ومن أراد الاستقصاء فى تأويل الظواهر الواردة فى القرآن
والأخبار فعليه بكتاب « أسرار التنزيل ، وأنوار التأويل »

المسألة التاسعة

ف

أنه تعالى يستحيل أن تحمل ذاته في شيء
ويستحيل أن تحمل صفة من صفاته في شيء

اعلم : أن النصارى يذكرون الحلول تارة ، والاتحاد
أخرى . وكلامهم فى غاية الخبط . ونحن نذكر تقسيما مضبوطا
فنقول : القوم اما أن يقولوا بالحلول أو بالاتحاد ، أما لذات الله تعالى
أو لصفة من صفاته . اما بالنسبة الى روح عيسى عليه السلام ، أو بالنسبة
الى بدنه . واما أن لا يقولوا بشيء من ذلك ، بل يقولوا : انه تعالى
أعطاه قدرة على خلق الأجسام والحياة وعلمها بالمغيبات . واما أن
لا يقولوا بذلك أيضا ، بل يقولوا : انه تعالى سماه ابنا على سبيل
التشريف ، كما سمي ابراهيم - عليه السلام - خليلا على سبيل التشريف
فهذه هى الوجوه التى يحتملها كلامهم .

ونقول : أما القول بالحلول فهو باطل . لأنه تعالى لو حل فى
شء . لكان اما أن يحل مع وجوب أن يحل ، أو مع جواز أن يحل
والأول باطل لوجهين :

الأول : ان ذلك يقتضى اما حدوث الحال ، أو قدم المحل
وكلاهما محالان .

والثانى : انه لما حل مع وجوب أن يحل ، كان ذاته مفتقرة الى
ذلك المحل . والمفتقر الى الغير ممكن بالذات .

وأما القسم الثانى - وهو أنه تعالى يحل من جواز أن يحل -

(١) فى ذاته شيء : ب

فهذا أيضا باطل . لأن المعقول من الحلول كون الحال مفتقرا الى
المحل ومحتاجا اليه . واذا لم يوجد هذا المعنى ، لم يتحقق معنى
الحلول

فان قيل : لم لايجوز أن يقال : انه حل مع وجوب أن يحل .
قوله : « يلزم اما قدم المحل أو حدوث الحال »

قلنا : لانسلم ولم لايجوز أن يقال : ان ذاته يوجب لذاته الحلول
فى المحل ، بشرط وجود ذلك المحل . وقبل وجود المحل لم يكن شرط
هذا الاقتضاء حاصلًا ، فلا جرم لم يحصل هذا الحلول . وبعد وجود
المحل ، حصل شرط هذا الاقتضاء ، فلا جرم حصل هذا الحكم على
سبيل الوجوب .

وأیضا : فلم لايجوز أن يقال : المحل يوجب كونه تعالى حالا
فيه . وعند وجود هذا المحل ، وجب هذا الحلول ، وقبل وجوده ،
لايجب ؟

الجواب : الفرق بين الحال والمحل انما يظهر من حيث ان الحال
مفتقر الى المحل . والمحل غنى عنه . فان حصل هذا المعنى ، نزم
أن يكون واجب الوجود لذاته ، مفتقرا الى الغير ، فيكون الواجب
لذاته ممكن الوجود لذاته . هذا خلف . وان لم يحصل هذا المعنى ،
لم يحصل مسمى الحلول . واما القول بالاتحاد فهو أيضا باطل . لان
الشيئين اذا اتحدا ، فهما حال الاتحاد ان كانا باقيين ، فهما اثنان
لا واحد . وان عدما معا كان الحاصل ثالثا مغايرا للما ، وان بقى أحدهما
وفنى الآخر امتنع الاتحاد أيضا لان الموجود لا يكون عين المعدوم
فثبت بما ذكرنا : أن القول بالحلول والاتحاد باطل .

وأما القول بأنه تعالى خلق فيه القدرة على خلق الجسم . فهذا
أيضا باطل . لانا سنبين : أنه لاقدرة لأحد على الابداع الا الله تعالى .

وأما القول بأنه - تعالى - سماه إنا على سبيل التشريف . فهذا
البحث يصير سمعياً . واحتج النصارى على قولهم : بأن عيسى عليه
السلام أحيى الموتى ، وأبرأ الأكمه ، والأبرص . وهذا لا يمكن الا بالقدرة
الالهية .

والجواب : لم لا يجوز أن يقال : انه تعالى هو الذى أحيى الموتى ،
وأبرأ الأكمه فالأبرص ، على وفق دعائه أظهارا لمعجزته ؟

ولقد ناظرت بعض النصارى . فقلت له : هل تسلم أنه لا يلزم من
عدم الدليل ، عدم المدلول ؟ فقال : نعم . فقلت له : ما الذى يدل على
أن ذات الله لم تحل فى بدن زيد ، وفى بدن عمرو ، ولم تحل فى
بدن هذه الذبابة وهذه النملة ؟ فقال : هذا ممتنع . لانا انما اثبتنا هذا
الطول فى حق عيسى عليه السلام لأنه ظهر على يده احياء الموتى
وابراء الأكمه والأبرص . فاذا لم يظهر شيء من هذه الأشياء على يد
زيد وعمرو ، فكيف يمكن اثبات هذا الطول فى حقه ؟ فقلت له :
انك سلمت أولا : أنه لا يلزم من عدم الدليل عدم المدلول . وحياء
الموتى وابراء الأكمه والأبرص دليل حصول هذا الطول عندكم .
فلا يلزم من عدم هذا الدليل ، عدم هذا الحلول . فوجب أن تبقى
شاكاً (١) فى حلول الله فى بدن هذه النملة ، وهذه الذبابة . وكل
مذهب أدى الى مثل هذا القول ، فهو خسيس جدا .

وأيضاً : كما ظهر احياء الموتى على يدى عيسى عليه السلام ،
فقد ظهر أيضا على يدى موسى عليه السلام لأنه قلب العصا ثعبانا ، بل
هو أعجب . لأن انقلاب الخشبة ثعبانا عظيما ، أعجب من انقلاب
الميت حيا . فان دلت معجزات عيسى عليه السلام على الحلول
والاتحاد ، فبان تعدل معجزات موسى على هذا الحلول - وبالله
التوفيق - أولى .

وبالجملة : فمذهب النصارى والحلولية ، أخس وأذل من أن
يلتفت العاقل اليه .

(١) ساكتا : ٢

المسائل العائرة

ف
بيان أن تعالي يمتنع أن يكون محلا للحوادث

المشهور : أن الكرامية يجوزون ذلك . وسائر الطوائف ينكرونه .
ومن الناس من قال : ان أكثر طوائف العقلاء يقولون بهذا المذهب .
وان كانوا ينكرونه باللسان . أما المعتزلة فمذهب « أبى على »
و « أبى هاشم » وأتباعهما : أنه تعالي مريد بارادة حادثة ، لا فى
محل . وكاره للمعاصى والقبايح بكراهة محدثة . لا فى محل وهذه
الارادات والكراهات . وان كانت موجودة لا فى محل . الا أن صفة
المريدية والكراهية ، تحدث فى ذات الله تعالي . وهذا قول بحدوث
الحوادث فى ذات الله تعالي .
وايضا : اذا حضر المرئى والمسموع ، حدثت فى ذات الله تعالي
صفة السامعية والمبصرية .

بلى . المعتزلة لا يطلقون لفظ الحدوث . وانما يطلقون لفظ
التجدد . وهذا نزاع فى العبارة . وأما « أبو الحسين البصرى » فانه
يثبت علوما متجددة فى ذات الله تعالي بحسب تجدد المعلومات .

وأما الاشعرية . فانهم يثبتون النسخ ، ويفسرونه بأنه رفع
الحكم الثابت ، أو انتهاء الحكم . وعلى التقديرين فانه اعتراف بوقوع
التغير ، لأن الذى ارتفع وانتهى ، فقد عدم بعد وجوده . وايضا :
يقولون : انه تعالي عالم بعلم واحد ، ثم انه قبل وقوع المعلوم يكون
متعلقا بأنه سيقع ، وبعد وقوعه يزول ذلك التعلق ، ويصير متعلقا

بأنه كان واقعا . وهذا تصريح بتغير هذه العلاقات . ويقولون أيضا : ان قدرته كانت متعلقة بايجاد الموجود المعين ، من الأزل . فاذا وجد ذلك الشيء ، ودخل ذلك الشيء في الوجود ، انقطع ذلك التعلق ، لأن الموجود لايمكن ايقاعه . فهذا اعتراف بأن ذلك التعلق قد زال . وكذا أيضا : الارادة الأزلية كانت متعلقة بترجيح وجود شيء على عدمه في ذلك الوقت المعين ، فاذا ترجح ذلك الشيء في ذلك الوقت ، امتنع بقاء ذلك التعلق ، لأن ترجيح المترجح (٢) محال .

وأیضا : توافقنا على أن المعدوم لا يكون مرثيا ولا مسموعا ، فالعالم قبل أن كان موجودا لم يكن مرثيا ، ولا كانت الأصوات مسموعة . واذا خلق الألوان والأصوات صارت مرثية ومسموعة . فهذا اعتراف بحدوث هذه العلاقات . ولو أن جاهلا التزم كون المعدوم مرثيا ومسموعا ، قيل له : الله تعالى هل كان يرى العالم وقت عدمه معدوما ، أو كان يراه . وجودا ؟ لا سبيل الى القسم الثاني . لأن رؤية المعدوم . موجودا غلط . وهو على الله تعالى محال . ثم اذا أوجده فانه يراه . موجودا لا معدوما . والا عاد حديث الغلط . فعلمنا : أنه تعالى كان يرى العالم وقت عدمه معدوما ، ووقت وجوده موجودا . وهذا يوجب ما ذكرناه .

وأما الفلاسفة : فهم مع أنهم أبعد الناس في الظاهر عن هذا القول ، هم قائلون به . وذلك لأن مذهبهم : أن الاضافات موجودة في الاعيان . وعلى هذا ، فكل حادث يحدث ، فان الله تعالى يكون موجودا معه . وكونه تعالى مع ذلك الحادث ، وصف اضافى حدث في ذاته .

(٢) الرجوع إلى

وأما « أبو البركات البغدادي » - وهو من أكابر الفلاسفة المتأخرين - فإنه صرح في كتابه « المعتبر » بأثبات ارادات محدثة ، وعلوم محدثة في ذات الله تعالى • وزعم : أنه لا يتصور الاعتراف بكونه تعالى الها لهذا العالم ، الا مع هذا المذهب • ثم قال : « الاجلال من هذا الاجلال واجب ، والتنزيه من هذا لتنزيه لازم » فاذا حصل الوقوف على هذا التفصيل ، ظهر أن هذا المذهب قال به أكثر فرق العقلاء ، وان كانوا ينكرونه باللسان •

واعلم : أن الصفات على ثلاثة أقسام : أحدها : صفات حقيقية عارية عن الاضافات • كالسواد والبياض • وثانيها : الصفات الحقيقية التي تلزمها الاضافات • كالعلم والقدرة • وذلك لان العلم صفة حقيقية تلزمها اضافة مخصوصة الى المعلوم ، وكذا القدرة صفة حقيقية ، ولها تعلق بالقدور • وذلك التعلق اضافة مخصوصة بين القدرة وبين المقدور • وثالثها : الاضافات المحضة والنسب المحضة • مثل كون الشيء قبل غيره وبعد غيره • ومثل كون الشيء يمينا لغيره أو يسارا له • فانك اذا جلست على يمين انسان ثم قام ذلك الانسان وجلس في الجانب الآخر منك ، فقد كنت يمينا له ثم صرت الآن يسارا له • فهنا لم يقع التغير في ذاتك ، ولا في وصفة حقيقية من صفاتك ، بل في محض الاضافات •

اذا عرفت هذا ، فنقول : أما وقوع التغير في الاضافات ، فلا خلاص عنه • وأما وقوع التغير في الصفات الحقيقية ، فالكراميه يثبتونه ، وسائر الطوائف ينكرونه • فظهر الفرق في هذا الباب بين مذهب « الكرامية » ومذهب غيرهم •

والذي يدل على فساد قول « الكرامية » وجوه :


الحجة الأولى : ان كل ما كان من صفات الله تعالى ، فلا بد وأن يكون من صفات الكمال ونعوت الجلال ، فلو كانت صفة من صفاته محدثة ، لكان ذاته قبل حدوث تلك الصفة خالياً عن صفة الكمال . والخالي عن صفة الكمال ناقص ، فيلزم أن ذاته كانت ناقصة قبل حدوث تلك الصفة فيها . وذلك محال . فثبت : أن حدوث الصفة في ذات الله تعالى محال .

الحجة الثانية : لو كانت ذاته قابلة للصفة المحدثة ، لكانت تلك القابلية من لوازم ذاته ، وكانت تلك القابلية أزلية - وثبوت القابلية يستلزم صحة وجود المقبول - فلو كانت قابلية الحوادث أزلية ، لكان وجود الحوادث في الأزل ممكناً . ألا أن هذا محال . لان الحوادث مالها أول ، والأزل لا أول له . والجمع بينهما مجال .
واعلم : ان هذا الدليل مبنى على ثلاث مقدمات :

المقدمة الأولى : انه لو كانت ذاته قابله للصفة المحدثة ، لكانت تلك القابلية من لوازم ذاته . والدليل عليه : أنها لو لم تكن من اللوازم ، لكانت من العوارض . فكانت الذات قابلة لتلك القابلية ، فقبول (١) تلك القابلية ان كان من اللوازم ، فهو المقصود ، وان كان من العوارض ، فيفتقر الى قابلية أخرى . ويلزم اما التسلسل ، واما الانتهاء الى قابلية تكون من لوازم الذات . وهو المطلوب .

المقدمة الثانية : ان القابلية اذا كانت أزلية (٢) وجب أن يكون المقبول صحيح الوجود في الأزل . والدليل عليه : ان كون الشيء قابلاً لغيره ، نسبة بين القابل والمقبول . والنسبة بين المنتسبين متوقفة

(١) فنقول : 

(٢) لذاته : 

على تحقق كل واحد من المنتسبين ، فصحة النسبة تعتمد صحة وجود المنتسبين . ولما كانت صحة اتصاف البارى بالحوادث حاصلة فى الازل . لزم أن تكون صحة وجود الحوادث حاصله فى الازل .

المقدمة الثالثة : ان حدوث الحوادث فى الازل غير ممكنة . والدليل عليه . ما ذكرنا أنه يقتضى الجمع بين ثبوت الأزلية وبين عدمها . وكل ذلك محال .

فان قيل : ينتقض ما ذكرتم من الدليلين (٣) بتغير الاضفات ، وينتقض هذا الدليل بعينه بأن القدرة أزلية وتأثيرها فى صحة الفعل من لوازم ذاتها ، مع أنه لا صحة للفعل فى الازل .

والجواب عن الأول : ان الاضفات لا وجود لها فى الاعيان . والالزم التسلسل . واذا كان كذلك زال السؤال .

وأما السؤال الثانى : فجوابه : ان وجود القادر يجب أن يكون متقدما على وجود المقذور ، وأما وجود القابل فلا يجب أن يكون متقدما على وجود المقبول . فظهر الفرق .

الحجة الثالثة : قول الخليل عليه السلام : « لا أحب الا فلين » (٤) والاقول : عبارته عن التغير . وهذا يدل على أن المتغير لا يكون الها أصلا .

أما الكرامية . فقد احتجوا من وجهين :

الحجة الأولى : أنهم أقاموا الدلائل على أنه لابد من الاعتراف بحدوث الكلام والارادة والسامعية والبصرية . ثم أقاموا الدلائل على

(٣) ما ذكرتم بتغير الاضافات .

(٤) الاتعام ٧٦ .

انه لابد من قيام الصفة بالموصوف . وحينئذ يحصل من هذين الاصلين
كونه تعالى محلا للحوادث .

الحجة الثانية : انهم قالوا : حصلت الموافقة بيننا وبين
« الأشعرية » على أنه يصح قيام المعانى بذات الله تعالى فى الجملة .
ولا فارق بين المعانى القديمة ، وبين المعانى المحدثه ، الا فى القدم
والحدوث . ولا يجوز أن يكون القدم معتبرا فى المقتضى ، لأن القدم
عبارة عن نفى الأولية . وذلك قيد عدمى . والقيد عدمى لا يكون
داخلا فى المقتضى . واذا سقط القدم عن درجة الاعتبار ، بقى أنه
انما يصح قيام تلك المعانى بذات الله تعالى ، لكونها معانى . وصفات
الحوادث تشاركها فى هذا المعنى ، فيلزم صحة قيام الحوادث بذات
الله تعالى .

والجواب عن الحجة الأولى : انا سنجيب عن دلائلكم فى حدوث
الكلام والارادة والسمع والبصر .

وعن الثانية : لانسلم أنه لافارق بين صفات الله تعالى ، وبين
هذه الاعراض المحدثه ، الا فى القدم والحدوث . ولم لايجوز أن تكون
تلك الصفات مخالفة لهذه الصفات بأعيانها (٣) وحقائقها المخصوصة ؟
سلمنا : أنه لا فارق الا القدم ، فلم لايجوز أن يكون القدم معتبرا فى
المقتضى ؟

قوله : « لأنه قيد عدمى » قلنا : لا نسلم . فان القدم عبارة عن
نفى العدم السابق ، ونفى النفى ثبوت .

(٣) لنوعياتها : ب

المسائل الحاروية عشرة

في
بيان كونه تعالى قادرا

والكلام فيه مرتب على فصلين :

الفصل الاول

حقيقة القادر

اعلم : أن القادر هو الذى يصح منه الفعل والترك ، بحسب
الدواعى المختلفة . مثاله : الانسان ان شاء أن يمشى قدر عليه ،
وان شاء أن لا يمشى قدر عليه . أما تأثير النار فى التسخين ، فليس
كذلك . لأن ظهور التسخين من النار ، غير موقوف على ارادته
وداعيته ، بل هو أمر لازم لذاته .
وهنا للفلاسفة سؤالات :

السؤال الاول : ان هذا القادر المحكوم عليه بأنه يصح منه الفعل
بدلا عن الترك ، ويصح منه الترك بدلا عن الفعل ، اما أن يكون
رجحان أحد طرفى الفعل والترك على الطرف الآخر ، موقوفا على
انضمام مرجح اليه أو لا يكون كذلك .

لا جائز أن يقال : انه لا يتوقف ذلك الرجحان على المرجح .
ويدل عليه وجهان :

الاول : انه لو حصل رجحان أحد الطرفين على الآخر من غير
مرجح ، لكان قد حصل الممكن من غير مرجح . وذلك يفضى الى
نفى الصانع .

والثانى : انا بنا جربنا أنفسنا وجدنا انه ما لم يحصل فى القلب ميل الى أحد الطرفين ، لم يترجح ذلك الطرف على الآخر . ومتى صار الميل الى الحركة ، الى هذا الجانب وإلى الحركة الى الجانب الآخر على التساوى ، لم يترجح أحدهما على الآخر . بل بقى الانسان فى موضعه الذى هو فيه ساكنا متحيرا ، الى أن يظهر المرجح . فحينئذ يحصل الرجحان . فظهر بما ذكرنا : أن القول بأنه يجوز حصول رجحان أحد الطرفين على الآخر ، من غير مرجح باطل وفساد .

وأما القسم الثانى : وهو أنه لا بد فى هذا الرجحان من مرجح . فنقول : اذا حصلت المرجحات بأسرها - وهى القدرة التامة ، والارادة الجازمة الخالية عن الفتور ، والوقت ، والآلة والمصلحة ، وازالة الموانع العقلية والشرعية . فمع حصول هذه المرجحات . اما أن يكون الترك ممكنا أو غير ممكنا فان كان الترك ممكنا فمع حصول هذه المرجحات تارة يحصل الفعل وتارة يحصل الترك . فاختصاص أحد الوقتين بالفعل والآخر بالترك ، اما أن يتوقف على مرجح ، لأجله اختص أحد الوقتين بالفعل ، والآخر بالترك ، أولا يتوقف . فان توقف على مرجح ، لم يكن الحاصل الاول مرجحا تاما . وكنا قد فرضناه كذلك . هذا خلف .

وأىضا : فلنفرض حصول هذا المرجح . فحينئذ اما أن يكون حصول هذا الفعل فى هذا الوقت جائزا ، أو واجبا . فان كان جائزا ، عاد التقسيم الاول ، وأفتقر الى مرجح آخر . ولنزم التسلسل . وهو محال . ولما بطل هذا ، ثبت : أن الفعل واجب الحصول عند حصول كل المرجحات ، وممتنع الحصول عند اختلال قيد من القيود المعتبرة فى الترجيح .

وعلى هذا التقدير ، فالقادر حال ما حصلت المؤثرات بأسرها ، يجب عقلا ، أن يصدر عنه الأثر ، ويمتنع أن لا يصدر . وحال مالم

توجد المؤثرات بأسرها ، يجب عقلا ، أن لا يصدر عنه الأثر ، ويمتنع أن يصدر وعلى هذا التقدير ، لا يبقى فرق البتة بين القادر والموجب ، بل الفرق : أن شرائط التأثير في حق القادر سريعة التغير . وإذا حصلت بعد أن كانت معدومة ، صار القادر واجب التأثير ، وإذا زالت بعد أن كانت موجودة ، صار ممتنع التأثير . إلا أن هذا التغير (١) إنما يعقل في حق من تكون مؤثرته ، موقوفة على شرائط منفصلة عن ذاته . والبارى تعالى قبل تأثيره في غيره ، ليس موقوفا على شرائط منفصلة عن ذاته . لأنه تعالى مبدأ لكل ماسواه ، فلا يكون تأثيره فيما سواه موقوفا على شيء منفصل عنه . فلا جرم كان تأثيره في غيره ، يخص ذاته . وذاته ممتنعة التغير ، فكان تأثيره في غيره أيضا ممتنع التغير .

وهذا هو السؤال القوي الذي عليه يعولون ، وبه يصلون .

السؤال الثاني : قالوا : ليس من مذهبكم أن التغير ممتنع في صفات الله تعالى ، وأن العدم على القديم محال ؟ ثم من مذهبكم : ان إرادة الله تعالى كانت متعلقة من الأزل الى الأبد بترجيح وجود ذلك الحادث المعين على عدمه ، وقدرته من الأزل الى الأبد متعلقة بايجاد وجود ذلك الحادث المعين في ذلك الوقت المعين . فإذا كان التغير ممتنعا في صفات الله تعالى ، استحال من الله تعالى أن لا يرجح وجود ذلك المراد ، وأن لا يوجد وجود ذلك المقذور . وإذا كان الأمر كذلك ، كان تعالى موجبا بالذات ، لا فاعلا بالاختيار .

السؤال الثالث : لا شك أنه تعالى عالم بجميع المعلومات . فهو يعلم أن الشيء الفلاني يقع في الوقت الفلاني ، والشيء الفلاني لا يقع في الوقت الفلاني وخلاف المعلوم محال الوقوع لان عدم وقوع الشيء مع العلم بوقوع الشيء ، ضدان . والضدان ممتنعان متنافيان

(١) التغير :

لذاتيهما واذا كان كذلك ، فما علم الله تعالى وقوعه ، كان واجبي الوقوع ، ممتنع العدم ، وما علم عدمه ، كان واجب العدم ، ممتنع الوجود . ولا خروج عن هذين القسمين . فيكون الله تعالى موجبا بالذات ، لا فاعلا بالاختيار .

السؤال الرابع : الترك عبارة عن البقاء على العدم الاصلى .
فالعدم الاصلى لا يصلح أن يكون مقدور الوجهين :

الاول : ان القدرة صفة مؤثرة ، والعدم نفى محض . فلا يكون للمقدور (٢) أثر فيه البتة . فامتنع كون العدم (٣) مقدورا .

الثاني : هو ان العدم الاصلى باق كما كان قبل ذلك ، والباقي حال بقاءه لا يكون مقدور . فاذا ترك عبارة عن بقاء الشيء ، على عدمه الاصلى ، والعدم الباقي لا يصلح أن يكون مقدورا ، نظر الى كونه عدما ، ونظرا الى كونه باقيا . فثبت : أن الترك لا يصلح أن يكون مقدورا البتة . فلم يكن القادر قادرا ، الا على الفعل . ولا قدرة له على الترك البتة . فثبت : أن القادر له صلاحية التأثير في الوجود ، وليس له صلاحية الترك : فحينئذ ينقلب القادر موجبا ، ولا يبقى بينه وبين الموجب فرق البتة .

فهذه مجموع أسئلة الفلاسفة في هذا المقام .

والجواب عن السؤال الاول : هو أن نقول :

للمتكلمين في هذا المقام قولان :

أحدهما : ان صدور الفعل عن القادر موقوف على الداعي .

(٢) للقدرة : ب

(٣) المعدوم : ا

الا أن الفعل مع الداعى (٤) يصير أولى بالوقوع ، الا أنه لا ينتهى الى حد الوجوب ، فلأجل أنه صار أولى بالوقوع ، صار الوقوع راجحا على اللاوقوع ولأجل أنه لا ينتهى الى حد الوجوب يبقى الفرق بين الموجب والقادر .

واعلم : أن هذا الكلام ضعيف من وجهين :

الاول : وهو ان فى الوقت الذى كان الفعل والترك فى حينها التساوى ، كان رجحان الوجود على العدم فى ذلك الوقت ممتنعا . وعندما صار أحد الطرفين مرجوحا ، كان دخول المرجوح فى الوجود حال كونه مرجوحا أولى بالامتناع ، لأنه حال كونه مرجوحا ، أضعف منه حال كونه مساويا . واذا كان دخول المرجوح فى الوجود ممتنعا ، كان دخول الراجح فى الوجود واجبا . ضرورة أنه لاخروج عن طرفى النقيض .

والثانى : ان عند حصول كل مرجحات الوجود . اما أن يكون العدم ممتنعا ، أو لا يكون . فان كان ممتنعا كان الوجود واجبا . وهو المطلوب . وان لم يكن العدم ممتنعا ، لم يلزم من فرض هذا العدم محال ، فلنفرض مع حصول كل مرجحات الوجود تارة : حصول الوجود . وأخرى : حصول العدم . فاختصاص أحد الوقتين بحصول الوجود ، والوقت الثانى بحصول العدم . ان لم يتوقف على مرجح مع أن نسبة كل تلك المرجحات الى هذين الوقتين على السوية ، فقد ترجح الممكن المساوى على الآخر من غير مرجح . وهو محال . وان توقف على انضمام مرجح اليه ، لم يكن الحاصل قبل ذلك كل المرجحات . وكنا قد فرضنا حصول كل المرجحات . هذا خلف .

ثم انا ننقل التقسيم المذكور الى هذه الحالة . وهو ان بعد

(٤) الدواعى : ب

حصول هذا القيد وهذا المرجح ، ان كان التأثير واجبا . فهو المقصود .
وان لم يكن واجبا عاد التقسيم . وافترقنا الى قيد آخر ، ولزم التسلسل ،
أو الانتهاء الى الوجوب . وهذا كلام قطع لا رجاء فى دفعه .

القول الثانى للمتكلمين فى هذا المقام : وهو ان صدور الفعل
عن القادر ، لا يتوقف على انضمام الداعى والمرجح اليه . وهذا
القول اختيار اكثر العلماء . وتقريره : ان العطشان اذا خير بين شرب
فد حين متساويين من جميع الوجوه ، فانه يختار أحدهما على الآخر
لا لمرجح . وكذلك الجائع اذا خير بين أكل رغيفين متساويين من جميع
الوجوه . وكذا الهارب من السبع الضارى ، اذا عن له طريقان ، فانه
يختار أحدهما لا لمرجح . فثبت : أن صدور الفعل عن القادر لا يتوقف
على الداعى .

قالت الفلاسفة : الاعتراض على هذا الكلام من وجهين :

الأول : انه اذا جاز فى العقل رجحان أحد طرفى الجائر على
الآخر لا لمرجح أصلا ، لم يكن الاستدلال برجحان أحد طرفى فى الممكن
على الطرف الآخر ، على وجود المرجح ، طريقا صحيحا . واذا كان
لاسبيل الى اثبات الصانع الا بهذا الطريق ، ثم صار هذا الطريق
مطعوننا فيه ، لزم بطلان الاستدلال بالامكان والحدوث على اثبات
الصانع .

الثانى : انا اذا جربنا من أنفسنا فى القدحين والرغيفين
والطريقتين ، علمنا : أنه مالم يحدث فى قلبنا ، ميل وداعية الى اختيار
أحدهما دون الآخر ، فانا لا نختار ذلك المعين ، دون الآخر ،
أو اذا علمنا : أنه لا بد فى الترجيح من حصول الميل الى أحدهما فى
القلب على التعيين . فذلك الميل مرجح خاص . فثبت : أن فى هذه
الصورة لم يحصل الرجحان الا مع المرجح .

اقصوه ما فى الباب : أن يقال : لاندرى لم حدث الميل الى هذا الرغيف ، ولم يحدث الى ذلك الرغيف الاخر ؟ لانا نقول : سبب حدوث الميل فى قلوبنا ليس لميل آخر فى القلب ، والالزام التسلسل ، بل الميول والارادات تنتهى الى ميل و ارادة تحدث فى القلب ، اما بخلق الله تعالى ، أو بسبب من الأسباب السماوية . وحينئذ يكون هذا الاشكال زائلا .

والذى يحقق هذا الكلام : أن العطشان اذا خير بين القدحين ، فانه ما لم يخصص أحد القدحين بمد اليد لأخذه ، فانه لايمكنه أن يشرب ذلك الماء . ومالم يميل قلبه الى أخذ ذلك القدح فانه لايمد (١) يده اليه . فذلك الميل الخاص ، والارادة الخاصة ، مرجحة لأحد الطرفين على الآخر . فثبت : أن فى هذه الصورة لم يحصل الرجحان الا لمرجح ، وأما أنه لم حدث الميل الى هذا ولم يحدث الى ذلك ؟ فذلك مستند الى الأسباب الفلكية .

أجاب المتكلمون عن السؤال الاول : باننا لانقول : ان رجحان أحد طرفى الممكن على الآخر ، لايجوز الى المرجح فى جميع المواضع ، بل نقول : الشئ انا وجد بعد عدمه فهنا الحدوث وهذا الامكان هو المحوج الى المقتضى . فأما ترجيح الفعل على الترك فى حق القادر ، فذلك لايجوز الى المؤثر (٢) .

والذى يدل عليه : أن الفرق بين القدر المختار ، وبين العلة الموجبة ، أمر معلوم بالضرورة . فان كل أحد يفرق بالضرورة بين كون الانسان مختار فى فعله وقوله وقيامه وقعوده ، وبين كون

(١) لاتمتد : ا .

(٢) الى المرجح : ب

الحجر هابطا بالطبع ، والنار صاعدة بالطبع - وتوقف صدور الفعل عن القادر على المرجح ، يقتضى بأن لا يبقى بين الموجب وبين المختار فرق البتة . وكل نظرى أفضى الى فساد الضرورى كان باطلا . فعلمنا : أنه لا بد من الاعتراف بأن صدور الفعل عن القادر ، لا يتوقف على المرجح . فهذا منتهى البحث فى هذا الباب .

وأما الجواب عن السؤال الثانى : فهو أنه ليس القادر عبارة عن الذى عند اختيار الفعل يتصور منه اختيار الترك ، فان ذلك يجرى مجرى (هـ) الجمع بين الضدين . وهو محال . بل القادر هو الذى يتصور منه اختيار الترك ، بدلا عن اختيار الفعل . وبالعكس . وهذا المعنى معقول فى حق الله تعالى ، فكان قادرا .

لا يقال : نفرض الكلام فى الشيء الذى تعلق ارادته وقدرته فى الأزل بايجاده فى لايزال . فنقول : لا حال من الأحوال يشار اليه ، الا ويمتنع من الله تعالى فى ذلك الوقت أن لا يوجد ذلك الفعل . اذ لو لم يوجد ، لانقطع ذلك التعلق المستمر من الأزل الى ذلك الوقت . وذلك يقتضى تغير صفات الله تعالى ، وزوال ذلك التعلق القديم . وكل ذلك محال . واذا كان كذلك ، فلا حال يشار اليه الا ويجب عقلا كونه تعالى موجدا لذلك الفعل فى ذلك الوقت الخاص ، ويمتنع أن لا يكون مؤثرا فيه . فهذا يكون موجبا لا قادرا .

لأننا نقول : الصلاحية الأصلية كانت حاصلة . وهذا القدر يكفى فى الفرق بين الموجب والمختار .

وأما الجواب عن السؤال الثالث : فهو ان تعلق العلم بوقوع الفعل فى ذلك الزمان المعين ، تبع لوقوع الفعل فى ذلك الزمان المعين ،

(هـ) اجتماع الضدين : ا

ووقوعه فى ذلك الزمان المعين ، تبغ لتأثير القدرة والارادة بايقاعه
فى ذلك الزمان . واذا كن الأمر كذلك ، كان تعلق العلم بوقوعه فى
ذلك الزمان المعين تبعا لتبغ تعلق القدرة والارادة بايقاعه فى ذلك
الزمان . فيمتنع أن يكون تعلق العلم مانعا من تعلق القدرة والارادة .
وأما الجواب عن السؤال الرابع : فهو إن المراد من قولنا : انه
قادر على الفعل والترك ، هو أنه يمكنه أن يفعل ويمكنه أن لا يفعل ،
بل يتركه كما كان . وعلى هذا الوجه يسقط هذا السؤال .
فهذا مجموع الكلام فى الفرق بين القادر ، وبين الموجب . وهو
من أدق المباحث العقلية .

الفصل الثانى

فى

اقامة الدلائل (٦) على أنه تعالى قادر

اتفق أرباب الملل والأديان : على أن تأثير البارى تعالى فى ايجاد
العالم بالقدرة والاختيار . وزعمت الفلاسفة : ان تأثيره فى وجود
العالم بالايجاب كتأثير الشمس فى الاضاءة ، وتأثير النار فى التسخين
والاحراق .

فنقول : الدليل على أنه تعالى قادر لاموجب : أنه لو كان البارى
تعالى موجبا بالذات ، لكان تأثيره فى وجود العالم : اما أن لا يكون
موقوفا على شرط ، واما أن يكون موقوفا على شرط . فان لم يكن
موقوفا على شرط ، لزم من قدمه قدم العالم ، أو من حدوث العالم
حدوثه . وكلاهما باطلان . وأما ان كان موقوفا على شرط ، فذلك

(٦) الدلالة : ١

الشرط أن كان قديما ، لزم أيضا قدم العالم . وإن كان حادثا ، كان الكلام فيه كما فى الأول . فيفيض الى التسلسل . وهو أن يكون كل حادث مسبوقا بحادث آخر قبله . وذلك قول بحوادث لا أول لها . وقد أبطلناه فى مسألة حدوث الأجسام . فثبت : أن القول بكونه تعالى موجبا بالذات ، يفيض الى هذه الأقسام الباطلة ، فيكون باطلا ، واذا بطل هذا ، ثبت : أنه تعالى قادر فاعل مختار .

فان قيل : وجود العالم فى الأزل اما أن يكون جائزا أو ممتنعا . فان كان جائزا فحينئذ يلزم قدم العالم . وعلى هذا التقدير ليس لكم أن تقولوا بأن قدم العالم محال . لأن هذا التقدير هو تقدير أن قدم العالم ليس بمحال . واما ان كان قدم العالم محالا ، فنقول : ان العلة الموجبة قد يتخلف عنها أثرها عند تخلف الشرائط ، أو حصول الموانع . ومن أقوى الشرائط : كون المعلول فى نفسه ممكن الوقوع : ومن أقوى الموانع : كونه ممتنع الوقوع . فلم لايجوز أن يقال : ان الله تعالى موجب بالذات ، لوجود العالم ، الا أنه لم يوجد العالم فى الأزل . لأن تحقق الأزل كالمانع من وجود العالم ، فلما زال المانع ، حصل المعلول ؟

والذى يحقق هذا السؤال : هو أن القدرة . وان لم تكن موجبة لوجود الفعل عنها ، الا أنها موجبة لصحة وجود الفعل . ثم انه تعالى قادر فى الأزل مع أن صحة الفعل غير حاصلة فى الأزل . ولا جواب لكم عن هذا السؤال ، الا أن تقولوا : القدرة توجب صحة الفعل ، بشرط عدم المانع ، والأزل مانع من هذه الصحة . ولهذا المعنى حصلت القدرة فى الأزل ، مع أنه لم تحصل صحة الفعل فى الأزل . واذا صح منكم هذا الجواب فى القدر ، فلم لا يصح مثله فى جانب الموجب ؟ ثم نقول : لم لايجوز أن يقال : انه تعالى موجب

لذاته . وجود العالم فى الوقت المخصوص فى الأزل ؟ وإذا كان كونه موجبا انما حصل على هذا الوجه ، لم يلزم من قدم العلة قدم المعلول .

لايقال : نسبة ذات الموجب الى جميع الاوقات المقدورة على السوية . فاختصاص الايجاب بذلك الوقت المعين ، يكون ترجيحا للممكن من غير مرجح . وهو محال .

لانا نقول : الستم تقولون فى القادر : انه صدر عنه فعله فى وقت دون وقت ، لا مرجح أصلا ، مع أن نسبة صلاحية القدرة والارادة بالنسبة الى كل الاوقات على السوية ؟ فلم لايجوز مثله فى الموجب بالذات ؟

والجواب عن الأول : ثبت أن الأزل مناف لحدوث العالم . ولكن اذا كان العالم محدثا ، كان حدوثه مختصا بوقت معين . ولو كان حادثا قبل أن يحدث بتقدير عشرة أيام ، لم يصير بهذا القدر أزليا ، وإذا كان كذلك ، فلا وقت يفرض حدوثه فيه ، الا وكان المانع – وهو الأزل – زائلا قبل ذلك الوقت . وإذا كان المانع زائلا قبل ذلك الوقت ، وكانت العلة للموجبة حاصلة قبل ذلك ، لزم حدوثه قبل أن يحدث . وذلك محال . فوجب القول بأنه تعالى فاعل بالاختيار ، لا أنه موجب بالذات .

وقوله ثانيا : « لم لا يجوز أن يقال : انه تعالى موجب لذاته وقوع العالم فى ذلك الوقت المعين » .

قلنا : إذن على هذا التقدير ، يكون تأثير ذات الله تعالى فى وجود العالم مشروطا بحضور ذلك الوقت . وعند هذا يعود القسم الذى ذكرناه ، من أن ذلك الشرط . ان كان قديما لزم قدم المعلول ، وان حادثا كان الكلام فيه كما فى الأول . وهذا يقتضى اشتراط كل حادث

بحدوث آخر ، لا الى أول . وهذا هو القول بوجود حوادث لا أول لها . وقد أبطلناه .

واحتج المخالف على قوله بوجوه :

الحجة الأولى : لاشك أنه تعالى مؤثر فى وجود العالم . فكونه مؤثرا فى العالم اما أن يكون لذاته ، أو لصفة قديمة أو لصفة محدثة . والقسم الثالث باطل . لأن تلك الصفة المحدثة . ان وقعت لا عن مؤثر ، لزم نفي الصانع ، وان افتقرت الى المؤثر ، لزم التسلسل . ولما بطل هذا القسم تعين أحد القسمين الأولين . وهو أن يكون كونه مؤثرا فى العالم . اما لذاته واما لصفة قديمة . واذا كانت هذه المؤثرية اما لأجل الذات واما لأجل الصفة القديمة بالذات ، لزم من دوام الذات ودوام تلك الصفة ، وجوب دوام تلك المؤثرية . اذ لو لم تجب لزم أن يحصل الأثر تارة ، وأن لا يحصل أخرى . فيكون تمييز احدى الحاليتين عن الأخرى لا لمرجح . وهو محال . واذا كانت تلك المؤثرية واجبة الثبوت ، ممتنعة الزوال ، كان موجبا بالذات ، لا فاعلا بلقدرة والاختيار .

الحجة الثانية : القول بكون المؤثر قادرا ، يفضى الى التناقض . فيكون القول به باطلا . انما قلنا : انه يفضى الى التناقض ، لأن كون قادرا على المقذور ، موقوف على تميز ذلك المقذور فى نفسه عن الممتنعات ، لأنه لولا ذلك التميز ، لم تكن قدرته عليها أولى من قدرته على الممتنعات . وهذا يقتضى أن يكون تميز المقذور عن غيره سابقا على تعلق قدرة القادرية .

وأیضا : المقذور هو الذى يقع بتأثير القادر وتكوينه . وهذا يقتضى أن يكون تحقق ذات المقذور متأخرا عن تعلق قدرة القادرية . واذا كان تحقق ذاته متأخرا عن تعلق قدرة القادرية ، كان تميزه عن غيره أولى بأن يكون متأخرا عن تحقق ذاته . لأن التميز حكم من أحكام ذاته ،

• وحالة من حوال ذاته • وحكم الشيء وحاله متأخر عن تحقق ذاته •
وهذا يقتضى أن يكون تميز المقدور عن غيره ، متقدما على تعلق
قدرة القادريه ، وأن يكون متأخرا عنه • وذلك محال •
فثبت : أن القول بكون القادر قادرا على الشيء ، يفضى الى هذا
المحال • فكان القول بكون القادر : قادرا على الشيء ، محالا •

لا يقال : ماهية المقدور (٧) متقدمة على تعلق القدرة ، ووجوده
متأخر عن تعلق القدرة : كما هو مذهب القائلين بأن المعدوم شيء •

لأننا نقول : اذا كنت الماهية متقررة فى العدم وفى الوجود ،
ولا تأثير للقدرة فيها البتة ، لم تكن الماهية مقدورة البتة ، ، بل
كان المقدور ، اما الوجود ، واما جعل الماهية موصوفة بالوجود • وهذا
من حيث ان متعلق القدرة يجب أن يكون متقدما على القدرة ، ومن
حيث ان أثر القدرة يجب أن يكون متأخرا عن القدرة • فيعود المحال
المذكور •

الحجة الثالثة : وجود المخلوق اما أن يكون معللا بأن القادر
قادر ، أو بأن الخالق (٨) خلقه وقدره • فان كان الأول لزم أن يقال :
انه مادام يكون قادرا ، يكون المخلوق موجودا • واذا كان كذلك امتنع
انفكاك القادر عن وجود المخلوق • وان كان الثانى لزم أن يكون كونه
خالقا مغايرا ، لكونه قادر ، لأنه لما صدق أن وجود المخلوق ليس لكونه
قادرا ، بل لكونه خالقا • فصدق هذا النفى والاثبات يوجب المغايره •

ثم نقول : كونه خالقا اما أن يكون حادثا ، وحينئذ يفتقر الى
خالقية أخرى • وهو محال • أو يكون قديما ، فنقول الخالقية صفة

(٧) لم لايجوز أن يقال : ماهية : ب
(٨) القادر : ب

قديمة فتكون ممتنعة الزوال ، واستلزام الخالقية للمخلق أمر واجب بالذات . لأن الخلق بدون المخلوق محال . فاذن الذات مستلزمة للمخلق ، والخلق مستلزم للمخلوق ، ومستلزم المستلزم مستلزم ، فذات الله مستلزمة لوجود المخلوق . ومتى كان الأمر كذلك ، كان موجبا بالذات لا قادرا بالاختيار .

الجواب عن الأول : ان حدوث الاثار لأجل الصفة القديمة السماء بالقدرة قوله : « لو كان المقدر قديما ، كان الاثر قديما » وقلنا هذا انما يلزم فى الموجب بالذات ، أما فى القادر بالاختيار فهو ممنوع .

والجواب عن الثانى : ان ما ذكرتموه وارد عليكم فى الموجب ، لان الموجب لا يوجب الا اثرا معينا . ولولا امتياز ذلك الأثر عن غيره ، والالم يكن كونه موجبا لذلك الأثر ، أولى من كونه موجبا لغيره . فيلزم أن يكون تميز ماهية المعلول عن غيرها ، متقدما على تأثير الموجب فيه . ولما كان تحققه بتأثير تلك العلة ، لزم تأخره عنه . فيلزمكم فى الموجب ما ألزمتم علينا فى القادر .

والجواب عن الثالث : انه لامعنى لكونه تعالى خالقا ، الا وقوع المخلوق بقدرته . وعلى هذا التقدير تسقط الشبهة التى ذكرتموها ، وعولتم عليها .

المسألة الثانية عشرة

في
إثبات أنه تعالى عالم

وهذه المسألة مرتبة على فصلين :

الفصل الاول

فى

اقامة الدلالة على أنه سبحانه وتعالى عالم

وبرهانه : ان أفعال الله تعالى محكمه متقنة . وكل من كان فعله متقنا محكما ، كان عالمًا بتلك الأفعال . فثبت : أنه تعالى عالم : أما أن أفعال محكمه متقنة ، فيدل عليه تشريح بدن الانسان . وقد لخصنا هذا العلم فى « الطب الكبير » الذى صنفناه ، وبلغنا فيه غاية لم يبلغ فيها أكثر من تقدمنا . وأما أن كل من كان فعله محكما متقنا ، وجب أن يكون عالما بتلك الأفعال . فهذه مقدمة بديهية بعد الاستقراء والاختبار .

فان قيل : لم لا يجوز أن يقال : المبدأ الاول الواجب الوجود لذاته ، يوجب بالذات موجودا . وذلك الموجود هو الخالق لهذا العالم . وهو عالم بما فيه من المصالح . الا أن الواجب الوجود الذى هو المبدأ الاول لا يكون عالما .

سلمنا : أن فاعل هذه الأفعال الحادثة فى هذا العالم ، هو الله تعالى . لكن ما المراد من كونها محكمه متقنة ؟ ان عنيتم بها كونها مطابقة للمصلحة . فنقول : تدعون كونها مطابقة للمصلحة من بعض الوجوه أو تدعون كونها مطابقة للمصلحة من كل الوجوه ؟ فان

أردتم الأول فهو مسلم . لكن لا نسلم أن فعل من كان مطابقا للمصلحة من بعض الوجوه ، يدل على كون الفاعل عالما . لأن الأفعال الصادرة عن النائم والساهى ، قد تكون مطابقة للمصلحة من بعض الوجوه ، مع انها لا تدل على علم فاعلها البتة . وإن أردتم الثانى ، فلا نسلم أن هذه الحوادث والتركيبات مطابقة للمصلحة من كل الوجوه . وظاهر أن الأمر ليس كذلك . فانه لا شىء من مفردات هذا العالم ومركباته . الا وهو مصلحة من وجه ومفسدة من وجه آخر .

نزلنا عن مقام الاستفسار ، لكن لانسلم أن الفعل المحكم يدل على كون فاعله عالما . والدليل عليه وجوه :

الأول : وهو أن البيوت المسدسة التى بنتها النحل من غير مسطرة ولا بركار ، لا يقدر عليها الانسان . والبيت الذى يتخذه العنكبوت من تلك الخيوط من غير شىء من الآلات والأدوات لا يقدر عليه الانسان . فلو دل ذلك على علم الفاعل ، لزم أن تكون هذه الحيوانات أكثر علما من الانسان . ومعلوم أن ذلك باطل .

الثانى : وهو أن الفعل المحكم المتقن قد يصدر مرة واحدة من الجاهل . وهذا مشاهد . وإذا جاز صدوره مرة واحدة ، جاز صدوره ثانيا وثالثا . لأن الأشياء المتماثلة حكمها حكم واحد . وإذا كان كذلك ، بطلت دلالة الفعل المحكم على علم الفاعل .

سلمنا : أن فاعل الفعل المحكم لا بد له من ادراك وشعور ، لكن لم لا يكفى فيه الظن ؟ ولم قلت : انه لا بد له من العلم ؟ والدليل عليه : هو أن أكثر هذه الأفاعيل العجيبة الصادرة من الناس ، انما تصدر عنهم حال كونهم ظانين ، لا حال كونهم قاطعين . أقصى ما فى الباب : أن يقال : ان الظان قد يخطئ كثيرا ، ألا أنا نقول : المصالح الحاصلة فى تركيبات هذا العالم غير خالية عن المفسد . ولعل هذه المفسد انما وقعت لأجل أن فاعلها ظان لا عالم .

والجواب عن السؤال الاول : ان من استدل في حدوث العالم
بدليل الحركة والسكون ، كان هذا السؤال لازما عليه . أما نحن لما بينا
ان كل ما سوى الله تعالى محدث ، سواء كان متحيزا أو قائما بالمتحيز ،
أولا متحيزا ولا قائما بالمتحيز ، سقط عنا هذا السؤال . لأنه لما كان
كل ماسوى الله محدثا ، كان تأثيره سبحانه وتعالى فى ايجادها (١)
بالقدرة والاختيار ، لا بالطبع والايجاب . والموجد للشئ على سبيل
القدرة والاختيار ، لا بد وأن يكون له شعور بما يقصد على ايجاده
واختراعه . وهذا القدر يكفى فى اثبات كونه تعالى عالما . وأما أنه
تعالى عالم بكل الأشياء . فتلك مسألة أخرى . وبهذا الجواب (٢)
سقط جميع ما ذكره من الأسئلة .

واحتج قدماء الفلاسفة على انكار العلم بوجوه :

الشبهة الاولى : قالوا : لو كان عالما ، لكان علمه اما أن يكون
عين ذاته ، أو زائد على ذاته . والقسمان باطلان .
أما أنه لا يجوز أن يكون علمه عين ذاته ، فلجوه :

أحدها : انا ندرك التفرقة بين قولنا : ذاته . ذاته . وبين قولنا :
ذاته علمه . وهذا يوجب التغاير .

والثانى : انا بعد معرفة أنه موجود ، واجب الوجود لذاته ،
نفتقر فى معرفة كونه تعالى عالما الى دليل منفصل . والمعلوم مغاير
لغير المعلوم .

الثالث : ان حقيقة العلم مغايرة لحقيقة القدرة ولحقيقة الحياة .
فلو كان الكل عبارة عن حقيقة ذاته ، لزم القول بأن الحقائق الثلاثة

(١) ايجاد ما : ا

(٢) السؤال : ا

حقيقة واحدة • وذلك باطل بالبدهة • وأما أنه لايجوز أن يكون علمه زائدا على ذاته • فلأنه لو كان زائدا على ذاته ، مع أنه صفة قائمة بتلك الذات ، وجب أن يكون ذلك العلم مفتقرا في تحققه الى تلك الذات • لأن الصفة مفتقرة الى الموصوف ، والمفتقر الى الغير ممكن لذاته ، مفتقر الى المؤثر • والمؤثر فيه ليس الا تلك الذات ، فتكون تلك الذات موصوفة به ، ومؤثرة فيه ، مع أن تلك الذات بسيطة منزهة عن جميع جهات (٣) التركيبات • فيكون البسيط قابلا وفاعلا معا • وذلك محال

لأن المفهوم من كونه قابلا ، غير المفهوم من كونه فاعلا • وهذان المفهومان • ان كانا خارجين عن الذات ، كان المفهوم من استلزام الذات لأحدهما ، غير المفهوم من استلزامها للآخر ، فيعود التقسيم الأول فيه • ولايتسلسل ، بل ينتهي الى كثرة تقع في الذات ، فتكون ذاته مركبة من الأجزاء • وكل ما كان كذلك كان ممكنا لذاته ، فيكون الواجب لذاته ممكنا لذاته • وهذا خلف • محال •

الشبهة الثانية : انهم قالوا : ذاته سبحانه وتعالى بدون هذا العلم • اما أن تكون كاملة على الاطلاق • وحينئذ لا يكون في حصول هذا العلم كمال وجلال • ويجب نفيه • واما أن لا تكون الذات بدون هذا العلم كاملة • وحينئذ تكون الذات الواجبة الوجود : ناقصة بذاتها ، وكاملة بغيرها • وهو محال •

الشبهة الثالثة : كونه الها للعالم • ان لم يتوقف على اثبات هذا العلم ، لم يجز اثباته • وان توقف عليه ، كان مبدأ العالم مركبا من الذات والعلم • وكل مركب ممكن • فكان مبدأ كل الممكنات ممكنا • وذلك محال •

(٣) جميع تلك : ا

والجواب عن الشبهة الاولى : لم لايجوز أن يكون البسيط حقا ،
قابلا وفاعلا معا ؟ قوله : « تغاير المفهومين يدل على وقوع الكثرة
في الذات » .

قلنا : هذا ينتقض بالوحدة . فانها نصف الاثنين وثالث الثلاثة
وربع الأربعة . وهكذا . الى غير النهاية . مع أن الوحدة أبعد الأشياء
عن الكثرة . وكذلك النقطة محاذية لجملة أجزاء الدائرة ، مع أنها
غير قابلة للقسمه .

والجواب عن الشبهة الثانية : لم لايجوز أن يقال : ان كون تلك
الذات كاملة ، يقتضى كونها مستلزمة لحصول هذا العلم . ولا نقول :
الذات ناقصة بذاتها ، مستكمله بغير هابل ، نقول : كونها كاملة لذاتها
يستلزم حصول صفات الكمال .

والجواب عن الشبهة الثالثة : مبدأ العالم هو الذات الواجبة
الوجود ، الموصوفة بالعلم والقدرة . والذات هي الواجبة لذاتها ، وبذاتها
وهي مستلزمة لهذه الصفات . فلم قلت : ان ذلك محال ؟

الفصل الثانى

فى

بيان أنه سبحانه وتعالى عالم بكل المعلومات

برهانه : أنه سبحانه وتعالى حى . وكل من كان حيا ، فانه
يصح منه أن يعلم كل واحد من المعلومات . والموجب أيضا لهذه
العالمية : هو ذاته . ونسبة الذات الى الكل على السوية . فلم يكن بأن
توجب ذاته كونه عالما بالبعض ، أولى من أن توجب كونه عالما
بالباقى . فلما أوجب كونه عالما بالبعض ، وجب أن يوجب كونه
عالما بالباقى . فثبت : كونه تعالى عالما بكل المعلومات .

واعلم : أن المخالفين فى هذه المسألة طوائف • ونحن نشير الى
شبهة كل واحد منهم اشارة خفية :

النوع الاول من المخالفين : الذين يقولون : انه يمتنع كونه تعالى
عالما بذاته • احتجوا عليه : بأن كون الشيء عالما بالشيء : اضافة
مخصوصة بين العالم ، وبين المعلوم • وهذا لا يحصل الا بين الشئيين •
فالشيء الواحد من جميع الوجوه يمتنع كونه عالما بنفسه • وهذا بخلاف
علم الواحد منا بنفسه ، فان نفس الواحد منا ليست منزهة عن جميع
جهات التركب • فلا جرم صح فى الواحد منا أن يعلم نفسه •

لا يقال : كونه تعالى عالما ، مغايرا لكونه معلوما • فلم لا يكفى
هذا القدر من التغاير فى حصول علمه بذاته ؟ لانا نقول : كونه عالما
ومعلوما : فرع عن قيام العلم به ، وقيام العلم به : فرع عن هذا التغاير ،
فيلزم وقوع الدور •

والجواب : قد دللنا على أنه تعالى عالم بشيء ما ، وكل من علم
الشيء أمكنه أن يعلم كونه عالما بذلك الشيء • ومن علم ذلك فقد علم
نفسه • فثبت : أنه تعالى عالم بنفسه : قوله : « ان العلم اضافة
مخصوصة ، واطافة الشيء الى نفسه محال (٤) » قلنا : لا نسلم •
بدليل : أنه يصح أن يقال : علم ذاته : حقيقته •

النوع الثانى من المخالفين : الذين يسلمون كونه تعالى عالما بذاته
المخصوصة ، لكنهم ينكرون كونه عالما بغيره • واحتجوا عليه : بأن
العلم بأحد المعلومين : مغاير للعلم بالمعلوم الآخر ، بدليل : أنه يصح أن
يعلم كون زيد عالما بأحد المعلومين ، مع الشك فى كونه عالما بالمعلوم
الآخر • والمعلوم غير المشكوك • فكونه عالما بأحد المعلومين ، يوجب
أن يكون مغايرا ، لكونه عالما بالمعلوم الآخر •

(٤) واطافة حقيقة الشيء الى نفسه محال : ب

إذا ثبت هذا ، فنقول : لو كان البارئ تعالى عالما بالمعلومات الكثيرة ، لوجب أن يحصل في ذاته بحسب كل معلوم : علم على حدة . وعلى هذا التقدير يحصل في ذاته كثرة لانهاية لها . وذلك محال .

الجواب : ليس العلم عبارة عن الصور المساوية للماهيات المعلومات المنطبعة في ذات العالم ، بل العلم عبارة عن نسب مخصوصة ، واضافات مخصوصه بين ذات العالم وذات المعلوم . وإذا كان كذلك ، فكونه عالما بالمعلومات الكثيرة ، يقتضى أن يحصل لذاته نسب كثيرة ، واضافات كثيرة . وهذا لا يقدح في وحدة الذات . بدليل : أن الواحد نصف الاثنين وثلاث الثلاثة ، وربح الأربعة . وهكذا . الى ما لا نهاية له من النسب ولم يقدح في كون الوحدة وحدة ، فكذلك القول في هذه المسألة .

النوع الثالث من المخالفين : الذين سلموا كونه تعالى عالما

بالماهيات الكلية ، لكنهم معوا! من كونه تعالى عالما بالمتغيرات ، من حيث هي متغيرة . واحتجوا عليه : بأنه تعالى لو علم أن زيدا جالس الآن في هذا المكان . فاذا قام زيد من ذلك المكان ، فان بقى ذلك العلم كان جهلا ، لأن اعتقاده أنه جالس ههنا مع أنه غير جالس ههنا : جهل . وان لم يبق ذلك العلم ، كان تغيرا . والتغير على الله تعالى محال .

واعلم : أن المتكلمين صاروا فريقين بسبب هذه الشبهة .

الفريق الأول – وهم جمهور المشايخ من أهل السنة ومن المعتزلة – قالوا : ان العلم بأن الشيء سيوجد : نفس العلم بوجوده اذا وجد . واحتجوا على قولهم : بأننا اذا علمنا : أن زيدا سيدخل البلد غدا . فاذا استمر هذا العلم الى الغد والى أن دخل زيد البلد . فاننا بهدا العلم نعلم أن زيدا دخل الآن البلد . فعلمنا بأن العلم بأن الشيء

سيوجد ، نفس العلم بوجوده اذا وجد . وانما يحتاج الواحد منا الى علم آخر ، لاجل طريان الغفلة على العلم الاول . والبارى تعالى لما امتنع طريان الغفلة عليه ، لاجرم يكون علمه بان الشيء الفلاسى سيوجد ، هو نفس علمه بوجود ذلك الشيء ، حال ما يوجد .

وأما « أبو الحسين البصرى » فقال : هذا المذهب باطل . ويمتنع أن يقال : العلم بأن الشيء سيوجد ، هو نفس العلم بوجوده حال ما يصير موجودا . وله أن يحتج على ذلك بوجوه :

الحجة الاولى : ان من شرط المثليين أن يقوم كل واحد منهما مقام الآخر . والعلم (هـ) بأن الشيء سيوجد ، لا يقوم مقام العلم بأنه موجود الآن . فان قبل وقوع المعلوم لو اعتقدنا بأنه سيقع بعد ذلك ، كان علما . ولو اعتقدنا أنه واقع الآن كان جهلا . وأما حال وقوعه ، فانه ينقلب الأمر . فلو اعتقدنا بأنه سيقع بعد ذلك ، وأنه الآن غير واقع ، كان جهلا . ولو اعتقدنا أنه الآن واقع ، كان علما . فثبت : أن كل واحد منهما لايقوم مقام الآخر . وذلك يقتضى كون هذين الاعتقادين مختلفين فى الحقيقة . ومع هذا الاختلاف فى الماهية والحقيقة ، كيف يمكن دعوى الاتحاد ؟

الحجة الثانية : ان كونه عالما بأنه سيقع ، غير مشروط بكونه واقعا فى الحال . وكونه عالما بوقوعه مشروط بوقوعه فى الحال . والشيطان اللذان يكون أحدهما مشروطا بشيء ، والآخر لا يكون مشروطا بذلك الشيء ، يمتنع أن يكون أحدهما نفس الآخر .

الحجة الثالثة - وهى التى عول عليها « أبو الحسين » - فقال : مجرد العلم بأن الشيء سيقع . لا يكون علما بوقوعه اذا وقع . فان

(هـ) العلم بأنه موجود الآن لايجوز أن يقوم مقام العلم بأنه

سيوجد : ب

من علم أن زيدا سيدخل البلد (٦) غدا . ثم انه جلس فى بيت مظلم لا يميز فيه بين الليل والنهار . وبقى مستديما لذلك العلم ، حتى جاء الغد (٧) ودخل «زيد» البلد . فهنا هذا الشخص بمجرد علمه بأن زيدا سيدخل البلد غدا ، لا يصير عالما بأنه دخل الآن فى البلد . فثبت بهذا : أن العلم بأن الشيء سيوجد غدا ، لا يكون نفس العلم بوجوده اذا وجد .

بلى . من علم أن زيدا سيدخل البلد غدا ، ثم علم حصول الغد . فحينئذ يتولد من هذين العلمين علم ثالث . وهو العلم بأن زيدا دخل البلد الآن .

الحجة الزابعة : ان العلم بالشيء صورة مطابقة لذلك الشيء ولاشك أن حقيقة أنه سيقع بعد ذلك - وهو الآن غير واقع - مغايرة لحقيقة انه واقع فى الحال وحاصل . واذا اختلفت المعلومات (٨) وجب اختلاف العلمين .

الحجة الخامسة : وهو أنه يمكننا أن نعلم كونه عالما بأن الشيء الفلانى سيقع غدا ، حال ما نجهل كونه عالما بوقوعه حال وقوعه . ولما حصل العلم بأحد هذين العلمين حال ما حصل الشك فى حصول العلم الآخر ، علمنا بتغير العلم .

واعلم : أن «أبا الحسين البصرى» كما أبطل بهذه الدلائل قول المشايخ ، التزم وقوع التغير فى علم الله تعالى بالجزئيات المتغيرة . فقال : «الموجب لكونه تعالى عالما بالمعلومات هو ذاته ، لكن شرط هذا الايجاب : حضور تلك المعلومات . فاذا حصل المعلوم واقعا على وجه معين ، حصل شرط كون الذات . موجبة للعلم بوقوع ذلك الشيء

(٦) الدار : ب

(٧) النهار : ب

(٨) اختلف المعلومات : ب

على ذلك الوجه ، فيحصل ذلك العلم . واذا عدم وقوع ذلك المعلوم على هذا الوجه ، زال شرط الايجاب . ولا جرم يزول ذلك العلم ، ويحدث علم آخر بوقوع ذلك المعلوم على الوجه الثانى « .
فهذا مذهبه فى هذا الباب . الا أنه يتوجه عليه سؤالان صعبان :

السؤال الأول : انه تعالى قبل أن خلق العالم كان عالما بأنه سيخلقه ، فاذا خلق العالم فهل زال العلم الاول أو لم يزل ؟ فان لم يزل كان عالما بأنه سيخلقه الآن ، مع أنه فى نفسه مخلوق . وذلك محال .
وأما ان زال العلم الاول ، فذلك العلم الذى زال ، كان قديما أو حادثا ؟ فان كان قديما كان هذا قولاً بجواز عدم القديم . وحينئذ يبطل دليله على حدوث الأجسام لأن مبنى ذلك على أن عدم القديم لايجوز .
وأما ان كان ذلك العلم محدثا . فهذا العلم المحدث . هل كان مسبوqa بعلم آخر لا الى أول ، أو لم يكن كذلك ؟ فان كان الاول . كان هذا قول بحوادث لا أول لها . وهذا يبطل عليه دليل حدوث الأجسام .
وأما ان انتهت هذه العلوم الى علم محدث غير مسبوق بعلم آخر ، كان هذا قولاً بأنه تعالى ما كان فى الأزل عالما بأحوال هذه التغيرات ، فيكون هذا جهلا مطلقا لله تعالى . وذلك باطل قطعا .

السؤال الثانى : وهو أن الفلاسفة أقاموا البرهان المطلق على امتناع وقوع التغيرات فى ذات الله تعالى وفى صفاته . فقالوا : كل صفة يفرض ثبوتها فذات الله تعالى من حيث هى هى ، اما أن تكثر ، كافية فى ثبوتها ، أو كافية فى انتفائها ، أو لاتكون كافية لافى ثبوتها .
ولا فى انتفائها . فان كانت ذاته سبحانه كافية فى ثبوتها ، وجب ثبوتها للذات وأبدا ، حتى تكون تلك الصفة دائمة الثبوت بدوام ذاته . وان كانت ذاته سبحانه وتعالى كافية فى انتفائها ، وجب انتفاؤها عن الذات أزلا وأبدا ، حتى تكون دائمة الانتفاء بدوام

ذاته . وأما القسم الثالث ، وهو أن يقال : ان ذاته سبحانه غير كافية في ثبوت تلك الصفة ولا في انتفائها ، فعلى هذا التقدير يكون ثبوت تلك الصفة وعدمها ، موقوفين على ثبوت شيء منفصل ، وعلى عدمه .

فنقول : ذات الله تعالى لا تنفك عن ثبوت هذه الصفة ، وعن عدمها . وثبوت هذه الصفة وعدمها موقوفان على ثبوت ذلك الشيء المنفصل وعدمه . والموقوف على الموقوف على الغير ، موقوف على الغير فذات الله تعالى مفترقة في تحققها الى الغير . والمفتقر في تحققه الى الغير ممكن لذاته ، فيلزم أن يكون واجب الوجود لذاته ، ممكن الوجود لذاته . وذلك محال . فثبت : أن التغير في صفات الله تعالى محال . فهذا حاصل هذه المباحث في هذا الباب .

ولفريق الثانى (٩) أن يقولوا : ما ذكرتم من الدليل المانع من التغير ، انما يجرى في الصفات الحقيقية . أما الصفات الاضافيه فلا يمكن منع التغير فيها . وكيف لانقول هذا ، واذا وجد حادث فان الله تعالى يكون معه . فاذا فنى ذلك الحادث ، بطلت تلك المعية ؟ وهذا يقتضى وقوع التغير في الاضافات . واذا ثبت هذا فنقول : هذه التعلقات من باب النسب والاضافات . واذا كان الأمر كذلك ، لم يمتنع وقوع التغيرات فيها .

النوع الرابع من المخالفين : الذين قالوا : انه تعالى فى الازل كان عالما بحقائق الأشياء وماهياتها ، وأما العلم بالأشخاص والأحوال ، فذلك انما يحصل عند حدوث تلك الأشخاص . وهذا مذهب « هشام

(٩) ولفريق الأول : ب

ابن الحكم « ومذهب « ابي الحسين البصرى » كانه لا يتمشى
الا بالتزام هذا المذهب .

واحتج « هشام بن الحكم » على هذا المذهب بوجوه :

الاول : لو كان تعالى عالما فى الازل بجميع الجزئيات التى
توجد فى لايزال ، لكان عالما بكل ما يصدر من الناس من أفعالهم ،
وعالما بما لا يصدر عنهم . وكل ما علم الله تعالى وقوعه ، كان واجب
الوقوع ، وكل ما علم الله تعالى عدم وقوعه ، كان ممتنع الوقوع .
فيلزم : أن يقال : جميع أفعال الخلق اما واجبة الوقوع او ممتنعة
الوقوع . ولو كان الامر كذلك ، لم يكن لشيء من الحيوانات قدرة
على الفعل .

لان الذى كان معلوم الله تعالى أنه يوجد ، يكون واجب الوقوع .
والذى علم أنه لا يصدر منه ، يكون ممتنع الوقوع . ولا قدرة البتة
لا على ما يكون واجب الوقوع ، ولا على ما يكون ممتنع الوقوع . وهذا
يقضى أن لا يكون لله تعالى قدرة البتة ، وأن لا يكون لشيء من المخلوقات
قدرة البتة ، وأن تكون التكاليف وبعثة الرسل كلها عبيثا ضائعا ، وأن
يكون الوعد والوعيد والثواب والعقاب كلها عبيثا وجورا . وهذا يبطل
القول بالربوبية .

لان نفي القدرة عن الله تعالى يبطل القول بالربوبية ، ويبطل
القول أيضا بالعبودية . لان العبد اذا لم تكن له قدرة على العبودية ،
كان الامر والنهى عبيثا ، واذا كان الامر كذلك ، وجب أن يقال : انه
تعالى كان عالما فى الازل بذاته وبصفاته وبماهيات الاشياء وحقائقها
وصفاتها ، وأما العلم بالأشخاص وأحوالها المتغيرة فذلك لا يحصل
الا عند دخولها فى الوجود ، حتى تندفع هذه الاشكالات .

الشبهة الثانية : كل ما كان معلوما ، فهو متميز عن غيره . وكل ماله تميز وتخصص وتعين ، فهو ثابت متحقق . وما لا يكون ثابتا ولا متعينا ولا متحققا ، وجب أن لا يكون معلوما . وهذه الأشخاص وصفاتها وأحوالها ، كانت نفيا محضا وعندما صرفا ، قبل دخولها في الوجود . فوجب أن لاتكون معلومة .

لايقال : لم لايجوز أن يقال : المعدوم شيء وذات . فلا جرم لم يمتنع كونها معلومة ؟

لنا نقول : القول بأن المعدوم شيء (هو) باطل . ويتقدير تسليمه فالثابت في العدم انما هي الذوات والحقائق والماهيات ، أما الذوات بنعت كونها مركبة مؤلفة موصوفة بالأعراض ، فغير ثابتة في العدم بالاتفاق . وانا كان الأمر كذلك ، وجب أن لاتكون هذه الأشخاص والأحوال معلومة قبل تحققها .

الشبهة الثالثة : لو كان عالما بكل ما سيدخل في الوجود ، لكان عالما بعدد مايدخل في الوجود من حركات أهل الجنة وأهل النار ، وكل ما كان عدده معلوما ، كان متناهيا . فيلزم اثبات النهاية لثواب أهل الجنة ، ولعقاب أهل النار . وذلك محال . فعلمنا : أنه تعالى لايعلم هذه المتغيرات الا عند وقوعها .

والجواب عن الشبهة الثانية : انه منقوض بأن كل واحد منا يعلم والقدرة على الايقاع أصل الوقوع . والتبع للشيء لا يكون مانعا من الأصل .

والجواب عن الشبهة الثانية : انه منقوض بأن كل واحد منا يعلم أن الشمس غدا تطلع من مشرقها لا من مغربها . وهذا المعدوم معلوم .

والجواب عن الشبهة الثالثة : انه تعالى انما يعلم الشيء كما هو ، فان كان له عدد محصور علمه كذلك ، وان كان له عدد غير محصور ، كان علمه كذلك .

النوع الخامس من المخالفين : الذين ينكرون كونه تعالى عالما بمالا نهاية له من المعلومات . ولهم فيه شبه :

الشبهة الأولى : انا لما بينا انه يجب تعدد العلم بتعدد المعلومات فلو كانت المعلومات غير متناهية ، لحصل في ذات الله تعالى علوم غير متناهية .

ولو أن قائلا يقول : انا لاثبت العلم لله تعالى ، بل نثبت للعالمية : كان هذا نزاعا في العبارة . ويلزمه : أن يثبت لله تعالى عالميات لا نهاية لها . لانه لايمكننا أن نعلم كونه تعالى عالما بأحد هذين العلمين ، حال شكنا في كونه تعالى عالما بالمعلوم الآخر - والمعلوم غير المشكوك -

اذا ثبت هذا فنقول : لو كان الله تعالى عالما بما لانهاية له ، لزم أن يحصل في ذاته علوم غير متناهية ، أو عالميات غير متناهية . وذلك محال . لان كل عدد يوجد ، فانه قابل للزيادة والنقصان ، وكل ما كان كذلك ، وجب أن يكون متناهيا .

الشبهة الثانية : قالوا : كل معلوم فهو متميز عن غيره . وكل متميز عن غيره ، فهو متناه . لان المتميز هو الذى ينفصل عن غيره بحدده وطرفه ، فاذن كل ما كان معلوما : فهو متناه . وما لا يكون متناهيا ، يمتنع أن يكون معلوما .

الشبهة الثالثة : مقدورات الله تعالى اقل من معلوماته . والاقول

من غيره متناه . فمقدوراته متناهية ، ومعلوماته أضعاف مقدوراته ،
وأضعاف المتناهي : متناه . فمعلوماته : متناهية .

والجواب عن الأولى : ان علم الله تعالى . لم لايجوز أن يقال :
انه واحد ، وانما تعلقاته غير متناهية . وهذه التعلقات نسب
واضافات . ودخول اللانهاية فى النسب والاضافات غير ممتنع .
بدليل ماذكرناه : أن الواحد نصف الاثنين ، وثالث الثلاثة . وهكذا الى
ملا نهاية له ؟

والجواب عن الشبهة الثانية : إن هذه الشبهة اما أن نوردتها فى
كل واحد من آحاد المعلومات ، أو فى مجموعها . والأول باطل .
لأن كل واحد من آحاد المعلومات متناه . والثانى باطل . لأن هذا
الكلام انما يتجه لو كان للمعلومات التى لانهاية لها مجموع وجملة .
وذلك محال . لأن المجموع والجملة ، يشعران بالتناهي ، ووصف
ملا نهاية له بكونه مجموعا وجملة : محال .

لايقال : هذا الذى ذكرتموه مما يؤكد السؤال . وذلك لأن كل
ما كان معلوما فهو شىء مشار اليه بحسب اشارة العقل ، فله خصوصية
وتعين وتميز ، وكل ما كان كذلك فهو متناه ، فأذن كل معلوم فهو
متناه . وما لا يكون متناهيلا يكون معلوما .

لأننا نقول : انه معلوم من حيث انه غير متناه . وكونه معلوما من
هذا الاعتبار ، لاينافى كونه غير متناه .

والجواب عن الشبهة الثالثة : ان قولنا : المقدورات أقل من
المعلومات . هو أن العلم يتعلق بالواجب والممتنع والجائز . والقدرة
لاتعلق لها الا بالجائزات .

النوع السادس من المخالفين : الذين ينكرون كونه تعالى عالما بجميع المعلومات واحتجوا عليه بوجهين :

الأول : لو كان عالما بجميع المعلومات ، لكان اذا علم شيئا ، علم كونه عالما به ، وعلم كونه تعالى عالما بكونه عالما . وهكذا فى المرتبة الثالثة والرابعة الى مالا نهاية له ، فيكون له بحسب كل واحد من المعلومات علوم غير متناهية ، لأنها أمور مترتبة ، لأن المرتبة الثالثة مرتبة على الثانية ، والثانية على الاولى . فاذا حصلت ههنا مراتب غير متناهية ، لزم حصول أسباب ومسببات لا نهاية لها دفعة واحدة . وذلك مما ظهر ابطاله فى مسألة اثبات العلم بواجب الوجود .

لا يقال : لم لا يجوز أن يقال : اثبات العلم بالعالم بالشيء ، هو نفس العلم بذلك الشيء ؟

لأننا نقول : هذا باطل من وجوه :

أحدها : ان المعلوم والعلم مما يتغاير ان ، فوجب أن يكون العلم بالمعلوم مغايرا للعلم بالعلم بذلك المعلوم .

وثانيها : انه لو كان العلم بالعلم بالشيء ، نفس العلم بذلك الشيء . ، لكان من علم شيئا ، حضر فى ذهنه العلم بالعلم ، والعلم بالعلم به . وهكذا هذه المراتب الغير متناهية ولما علمنا بالضرورة : انه ليس كل من علم الشيء حضر فى ذهنه هذه المراتب الغير متناهية ، علمنا : أن العلم بالعلم بالشيء (هو) مغاير للعلم بذلك الشيء .

وثالثها : انه يمكننا أن نعلمه عالما بذلك الشيء ، وان كنا لانعلمه عالما بكونه عالما بذلك الشيء . والمعلوم مغاير للمشكوك .

فثبت بهذه الوجوه : أن العلم بالعلم بالشئ ، يمتنع أن يكون نفس العلم بذلك الشئ .

الوجه الثانى : انه لو كان عالما بجميع المعلومات ، سواء كانت واقعة ، أو ممكنة الوقوع . فاذا علم الله تعالى جوهرًا فردًا ، فذلك الجوهر الفرد يمكن وقوعه فى أحياز غير متناهية على البديل ، وفى أزمنة غير متناهية على البديل ، وموصوفة من كل نوع من أنواع الأعراض بأفراد لانهاية لها على البديل . فهذه المراتب لانهاية لها ، لا مرة واحدة بل مرارا ، لا نهاية لها . وكل ذلك محال فى جوهر فرد ، وجزء لايتجزى . ومعلوم : أن استحضار العلم المنفصل بهذه المراتب دفعة واحدة مما لا يقبله العقل .

والجواب عن الوجه الاول : ان علم الله تعالى واحد . الا أن مراتب تعلقاته غير متناهية ، والتعلقات من باب النسب والاضافات . ودخول ما لا نهاية له فيها غير ممتنع . كما ضربنا فى المثال ، من الوحدة ، المشتملة على النسب والاضافات التى لانهاية لها .

والجواب عن الوجه الثانى : انها محض التعجب . ولا عبرة بذلك فى صفات الله تعالى . فان كما لها وجلالها اعظم من أن يحيط به عقول البشر .

وهذا ما انتهى اليه العقل الضعيف . وجلال الله تعالى منزه عن غايات عقول العقلاء ، ونهايات علوم العلماء . وبالله التوفيق .

المسألة الثالثة عشرة

في
إثبات أنه تعالى مرید

وهذه المسألة مشتملة على فصول :

الفصل الأول

فى

شرح حقيقة الإرادة

اعلم : أنه متى صدر عنا فعل أو ترك • فقبل ذلك الفعل وذلك
الترك ، يظهر فى قلوبنا حالة تقتضى ترجيح ذلك الفعل على ذلك
الترك ، أو بالعكس • والعلم بحصول تلك الحالة المقتضية للترجيح :
علم ضرورى •

ثم اختلف العقلاء فى أن تلك الحالة المقتضية للترجيح ما هى ؟
فقال قوم من محققى المعتزلة : انما هى الداعية •

* * *

وتحقيق الكلام فى الداعى : ان الانسان قادر على الفعل وعلى
الترك • فنسبة قدرته الى طرفى الفعل والترك على السوية ، ومادامت
القدرة على هذا الاستواء ، يمتنع حصول الرجحان • لأن الاستواء
والرجحان متنافيان • فاذا حصل فى القلب علم أو اعتقاد أو ظن
باشتمال ذلك الفعل على نفع زائد ، حصل الرجحان بسبب ذلك •
وصار المجموع الحاصل من تلك القدرة ومن ذلك العلم أو الظن أو الاعتقاد :
مؤثرا فى وقوع ذلك الفعل • وأما فى حق البارى سبحانه فالاعتقاد
والظن ممتنعان ، فلم يبق الداعى فى حق الله تعالى الا العلم باشتمال
ذلك الفعل على مصلحة راجحة •

هذا هو الكلام فى حقيقة الداعية .

ثم قالوا : تلك الحالة المقتضية للترجيح التى نجدها من قولنا
ليست الا هذه الداعية .

ومن الناس من قال : الميل والارادة حالة زائدة على هذه الداعية .
واحتجوا عليه بوجهين :

الحجة الاولى : ان الميل قد يوجد ، بدون هذه الداعية . وذلك
لان العطشان اذا خير بين شرب قدحين متساويين من الماء فانه لابد
وان يرجح أحدهما على الآخر من أجل (١) أنه لابد وان يحدث فى
قلبه ميل الى أحد القدحين دون الثانى . وهذا الترجيح حاصل .
وليس هذا الترجيح الا عبارة عن الداعية بالتفسير الذى ذكرناه . لانه
لما استوى القدحان فى جميع المنافع المعلومة والمظنونة ، امتنع أن يكون
ذلك الميل الذى هو غير مشترك فيه بينهما هو عين هذا العلم والظن ،
الذى هو مشترك فيه بينهما .

الحجة الثانية : انا نجد من أنفسنا أننا متى علمنا أو اعتقدنا
أو ظننا احتمال الفعل على هذه المصلحة الزائدة ، فانه يتولد عن ذلك
العلم ميل ورغبة وترجيح ، ويكون ذلك الميل كالامر اللازم لذلك الفعل (٢)
وكالامر المتولد منه . ولذلك فان الخصم يقول : ان هذا العلم يدعو
لفاعل الى الفعل ، فجعل كون هذا العلم داعيا ، كالامر المتولد
منه . فثبت بهذين الوجهين : أن الداعي مغاير للارادة فى حقا .

(١) بمعنى : ب
(٢) لذلك العلم : ب

الفصل الثانى

فى

بيان أن الله تعالى مرید

اتفقت الأمة على اطلاق هذا اللفظ . الا أنهم اختلفوا فى معناه
فذهب « حسين النجار » الى أن معناه : أنه تعالى غير مغلوب
ولا مستكره . فجعل كونه تعالى مریدا ، وصفا سلبيا . وقال
« أبو القاسم البلخى » : معنى كونه مریدا لأفعال نفسه : أنه موجد
لها ، ومعنى كونه مریدا لأفعال غيره : أنه أمر بها . وقال « أبو الحسين
البصرى » : معنى كونه مریدا لأفعال نفسه أنه دعاه الداعى الى
ايجادها . ومعنى كونه مریدا لأفعال غيره : أنه دعاه الداعى الى
البحث عليها ، والترغيب فى فعلها . ولعل مذهب « أبى القاسم البلخى »
هو هذا .

ومذهبنا : أن كونه تعالى مریدا : صفة زائدة على كونه تعالى
عالما - وهذا مذهب جمهور البصريين من المعتزلة -

لنا : انا وجدنا بعض أفعال الله تعالى متقدمة ، وبعضها متأخرة مع
أن ماتقدم ، كان يجوز فى العقل أن يتأخر ، وما تأخر كان يجوز
فى العقل أن يتقدم . واذا كان كذلك ، افتقر ذلك التقدم والتأخر ،
الى مرجح ومخصص ، لامتناع حصول الرجحان لا عن مرجح . ثم
نقول : ذلك المرجح اما القدرة أو العلم أو صفة أخرى . لا جائز أن
يكون هو القدرة . لأن خاصية القدرة : الايجاد . وذلك بالنسبة
الى جميع الأوقات على السوية . ولا جائز أن يكون هو العلم .
لأن العلم بالوقوع تبع للوقوع . فلو كان هو تبعا لذلك العلم ،
لزم الدور . فثبت : أنه لا بد من شيء آخر ، يكون مخصصا ومرجحا
سوى قدره والعلم . وظاهر أن الحياة والكلام والسمع والبصر لا تصلح

لذلك . ولا بد من اثبات صفة وراء هذه الصفات ، خاصيتها الترجيح والتخصيص . وتلك الصفة هي المسماة بالارادة .

فإن قيل : لانسلم أن تقدم المتأخر ، وتأخر المتقدم جائز . بيانه : ان من المحتمل أن يكون هذه الحوادث الأرضية مستندة الى الاتصالات الفلكية ، وتلك الاتصالات لازمة (٣) من كون كل واحد منها (٤) متحركا على وجه خاص . وكون كل واحد منها متحركا على وجه خاص انما كان لان ماهية كل واحد منها مخالفة لماهية الآخر . فلا جرم كان كل واحد من تلك الماهيات ، قد استلزم نوعا معيناً من الحركات .

لا يقال : هذا مدفوع من وجهين :

الأول : ان القول بأن ذات كل واحدة منها هي الموجبة لتلك الحركة باطل لان تلك الماهية باقية ، وتلك الحركة متغيرة ، والباقي لا يكون علة لغير الباقي .

الثاني : ان هذا محتمل . ولكننا قد دللنا على حدوث العالم ، فلم يختص حدوث العالم بذلك الوقت ، ولم يحدث قبله ولا بعده ؟ .

لأننا نجيب عن الأول : بأنه لايبعد أن يكون الدائم موجبا للمتغير ، على معنى ان كل حالة متقدمة سابقة ، فانها تكون شرطا لكون ذلك الباقي علة لوجود الحالة المتأخرة (٥) وبهذا الطريق لا يمتنع كون الدائم علة للمتغير .

وعن الثاني : ان بتقدير ثبوت القول بحدوث العالم وحدوث الزمان ، لم يكن قبل اول الزمان الحادث زمان آخر ، واذا كان كذلك ، لم يكن له قبل ، واذا لم يكن له قبل استحال أن يقال : لم لم يوجد قبله ؟

(٣) اللازمة : ب

(٤) منها : ا

(٥) المتغيرة : ا

سلمنا صحة التقدم والتأخر ، ولكن لم لايحوز أن يكون المرجح هو القدرة ؟ قوله : « خاصية القدرة اليجاد . وهذا بالنسبة الى الأوقات مما يختلف » (٦) قلنا : وكذلك خاصية الارادة التخصيص بوقت مين ، لا بهذا الوقت المعين . فلو افتقرت القدرة الى مرجح آخر ، لافتقرت الارادة أيضا الى مرجح آخر . ولزم التسلسل .

وتمام تقرير هذا السؤال : ان القدرة كما أنها صالحة لليجاد فى هذا الوقت ، بدلا عن ذلك الوقت ، وفى ذلك الوقت ، بدلا عن هذا الوقت : فكذا الارادة صالحة للتخصيص بذلك الوقت ، بدلا عن هذا الوقت ، وبهذا الوقت بدلا عن ذلك الوقت . فان كانت تلك الصلاحية فى القدرة تحوجها الى الارادة . فهذه الصلاحية فى الارادة تحوجها الى مخصص آخر ، وان استغنى ههنا عن المرجح ، فكذا هناك . فظهر أنه لافرق بين الصورتين .

لايقال : لم لايحوز أن يقال : ارادة الله تعالى من شأنها تخصيص كل حادث بالوقت الذى حدث فيه ، وليس لها صلاحية أن تخصص احداث ما حدث فى وقت بوقت آخر ، وعلى هذا التقدير تستغنى الارادة عن مرجح آخر . لانا نقول : هذا باطل من وجوه :

الأول : ان على هذا التقدير لا يكون صانع العالم فاعلا مختارا ، بل علة موجبة بالذات . لأنه لما كان بحال أوجب أن يكون مؤثرا فى اليجاد فى هذا الوقت ، ويمتنع عقلا أن يكون موجدا له فى وقت آخر ، لم يكن له اختيار البتة ، بل كان موجبا بالذات .

الثانى : لو جاز هذا الكلام فى الارادة ، فلم لايحوز مثله فى القدرة ؟ وهو أن يقال : قدرة الله لها صلاحية اليجاد فى ذلك الوقت

(٦) لا يختلف : ب

المعين ، وثمين لها صلاحية الابداع فى سائر الاوقات . وعلى هذا التقدير تستغنى هذه القدرة عن الارادة .

الثالث : ان الاوقات متساوية ، فلو جاز ان يقال : هذا الوقت المعين له خاصية ، و ارادة الله تعالى لاتصلح لتخصيص الحادث المعين ، الا به . فلم لايجوز ان يقال : لكل واحد من الاوقات خاصية ، والمؤثر فى حدوث هذه الحوادث هو خواص هذه الاوقات ؟ وعلى هذا التقدير يكون المؤثر فى حدوث الحوادث هو الاوقات لا الصانع . ويلزم منه نفي الصانع .

سلمنا : انه لايجوز ان يكون المرجح هو القدرة ، فلم لايجوز ان يكون المرجح هو العلم ؟ قوله : « العلم بالوقوع تبع للوقوع ، نلايجوز ان يكون مؤثرا فى الوقوع » قلنا : نحن لا نقول : المؤثر فى الوقوع هو العلم بالوقوع بل نقول : علم الله تعالى باشتمال هذا الفعل على الاحسان الى التغيير ، مع كونه عاريا عن جميع جهات القبح : سبب لرجحان الفعل على الترك . وعلى هذا التقدير يندفع ماذكرتم .

والجواب :

اما السؤال الاول . فاجوابه : ان الزمان وان كان محدثا . لكن لنفرض ان من اول حدوث الزمان الى هذا اليوم ، دار فلك الثوابت مائة ألف مرة . وكان يجوز فى العقل ان يوجد العالم بحيث يكون من اول حدوث الزمان الى هذا اليوم ، قد دار فلك الثوابت مائة وخمسين ألف مرة . ويجوز أيضا بحيث يكون من اول الحدوث الى هذا اليوم ، دار فلك الثوابت خمسين ألف مرة . فهذا هو المراد من التقدم والتأخر . واذنا تلخص هذا ، ظهر الاحتياج الى المخصص والمرجح .

واما السؤال الثانى . فاجوابه : ان المفهوم من التخصيص غير المفهوم من التكوين . واذنا اختلف المفهومان وتغاير الاعتباران ، سمينا

مفهوم مبدأ التخصيص بالازادة ، وسمينا مفهوم مبدأ اليجاد بالقدرة .

وأما السؤال الثالث • فجوابه : انا سنقيم الدلالة على أنه تعالى خالق لجميع أفعال العباد ، واذا كان الامر كذلك ، بطل تعليل أفعال الله تعالى بالحسن والقبح ورعاية المصالح .

وأما الفلاسفة • فقد احتجوا على نفى كونه تعالى مريدا بوجوه :

الشبهة الأولى : ان كل من قصد الى ايجاد شيء ، فلا بد وان يكون تحصيل ذلك الفعل أولى في علمه واعتقاده من تركه • وكل من كان كذلك ، كان قبل ذلك الفعل ناقصا ، ويصير مستكملا بسبب ذلك الفعل • وهذا في حق الله تعالى محال .

أما بيان المقدمة الأولى – وهي : أن كل من قصد الى شيء ، فلا بد وأن يكون ذلك الفعل أولى في اعتقاده من تركه – فالدليل عليه : أنه لو لم تحصل هذه الأولوية في اعتقاد ذلك الفاعل ، لكان الفعل والترك بالنسبة اليه سياتان • ولو كان كذلك امتنع كونه مرجحا للفعل على الترك • لأن حصول الترجيح بدون المرجح محال .

وأما بيان المقدمة الثانية – وهي أن كل من كان وجود ذلك الفعل أولى به من عدمه فهو ناقص – فدليله : أنه اذا فعل ذلك الفعل ، حصلت تلك الأولوية ، واذا لم يفعل لم تحصل • فكان ناقصا بذاته ، مستكملا بغيره .

لا يقال : لم لا يجوز أن يقال الفعل والترك – وان استويا بالنسبة اليه – الا أن الفعل أصلح للغير من الترك ، وهذا : الفاعل يرجح الفعل ، لا لأنه أنفع له ، بل لأنه احسان الى الغير وايصال للنفع الى الغير ؟ لانا نقول : الاحسان الى الغير وتركه ان استويا بالنسبة اليه ، امتنع الترجيح ، وان لم يستويا ، كان الاحسان الى الغير أولى

به . فيكون الاحسان الى الغير سببا لاستكمالهِ ، وتركه يصير سببا
لنقصانه . فيعود المحذور المذكور .

الشبهة الثانية لهم : قالوا : لو كان الله تعالى مريدا ، لكان
مريدا بارادة محدثة . وهذا محال فذلك محال . أما بيان الملازمة فهو
أن القصد الى الایجاد يمتنع حصوله ، إلا عند حصول ذلك الایجاد ،
فأما قبل حصول ذلك الایجاد . فذلك لا يكون قصدا الى الایجاد ، بل
يكون ذلك عزما على أنه سيوجد فى الوقت الفلانى .

لايقال : لم لايجوز أن يكون العزم على أنه سيفعل غدا ، يكون
نفس القصد الى الایجاد عند حضور الغد ؟ لأننا نقول : ان من عزم
على أن يفعل بكرة الغد ، ثم جلس فى بيت مظلم ، لايميز فيه بين
الليل والنهار ، واستمر ذلك العزم فى قلبه الى أن جاء الغد . لكنه
لم يعلم مجيء الغد . فانه لايصير قاصدا الى الفعل . ولو كان العزم
على الفعل غدا ، يكون عين القصد الى الفعل عند مجيء الغد ،
لصار عند مجيء الغد قاصدا للفعل ، بل اذا كان عازما على الفعل
غدا ، ثم أحس مجيء الغد ، تولد من ذلك العزم ، ومن هذا العلم :
قصد الى هذا الفعل . فثبت : أن القصد الى احداث الفعل ، لا يتحقق
الا حال حدوث الفعل . فثبت : أنه تعالى لو كان يفعل الأفعال بالقصد
والارادة ، لكانت ارادته لامحالة محدثة .

وانما قلنا : انه يمتنع أن تكون ارادته محدثة ، لأنها لو كانت
محدثة لافتقر فى خلق تلك الارادة الى ارادة اخرى ، فيلزم اما الدور ،
واما التسلسل . وكل ذلك محال ، فثبت : أنه يمتنع كونه تعالى
مريدا .

لايقال : أليس من الناس من قال : ان علم الله تعالى بالمتغيرات

متغير متجدد ؟ وقال : ان ذاته تعالى توجب العلم بذلك المعلوم عند حدوث ذلك المعلوم ، فلا جرم استغنى حدوث ذلك العلم عن علم آخر ، فلم لايجوز مثله فى الارادة ؟

لأننا نقول : العلم بالشىء تبع لوقوع ذلك الشىء . فاذا حدث ذلك الشىء ، أمكن أن يقال : ذاته تعالى توجب ذلك العلم ، بشرط وقوع ذلك المعلوم . أما ارادة الوقوع فمؤثرة فى الوقوع ومقدمة عليه ، فيمتنع أن يقال : ان ذاته تعالى توجب ارادة الوقوع بشرط الوقوع . واذا لم يمكن جعل وقوع المراد شرطا لكون ذاته موجبا لحدوث الارادة ، لم يبق الا أن يقال : انه تعالى أحدث تلك الارادة على سبيل الاختيار . وحينئذ يلزم التسلسل . فظهر الفرق بين العلم والارادة .

الشبهة الثالثة : لو كان البارى تعالى مريدا لخلق العلم ، لكان اما ان يريد خلق العالم فى جميع الاوقات أزلا وأبدا ، أو يريد تخصيص خلق العالم بوقت معين . والأول يقتضى قدم العالم . واذا كان العالم قديما دائما موجودا ، امتنع القصد الى اليجاد . لأن القصد الى ايجاد الموجود محال . وهذا القسم يفضى ثبوته الى عدمه ، فيكون باطلا .

والثانى أيضا باطل . لأن ذلك الوقت ما كان موجودا فى الازل ، والا عاد التقسيم للأول . وهو أن ذلك الوقت قد حدث بعد أن لم يكن ، فيعود التقسيم للأول فيه . وهو أنه تعالى اما أن يقال : انه أراد خلق ذلك الوقت أزلا وأبدا ، أو أراد خلقه فى وقت معين . والأول يلزم منه القدم ، والثانى يلزم منه اشتراط كل وقت بوقت آخر . ويلزم التسلسل . وهو محال .

الشبهة الرابعة : لو كان البارى تعالى مريدا لاحداث العالم ،

لكانت تلك الإرادة اما أن تكون قديمة أو محدثة . والقسمان محالان ،
فثبوت الإرادة فى حق الله تعالى محال .

انما قلنا : انه لايجوز أن يكون مريدا بارادة قديمة لوجهين :

الأول : ان على هذا التقدير يكون حصول الفعل فى ذلك الوقت
المعين من لوازم تلك الإرادة . وتلك الإرادة لكونها قديمة أزلية ممتنعة
التغير والزوال . ولازم اللازم لازم ، فيكون عدم وقوع ذلك الفعل فى
ذلك الوقت ممتنعا . واذا كان ذلك ، كان الصانع موجبا بالذات لافاعلا
بالاختيار . فاذن القول بقدم الإرادة يفضى الى نفي الإرادة . والصفة
اذا أدت الى نفي الذات ، كان القول بتلك الصفة باطلا ،
فبطل القول بكون تلك الإرادة قديمة .

الثانى : ان بدخول ذلك الفعل فى الوجود ، لاتبقى الإرادة
متعلقة بايجاده ، لأن ايجاد الموجود محال . فلو كان ذلك التعلق
قديما ، لزم عدم القديم وهو محال .

فثبت بهذين الوجهين : انه يمتنع كونه تعالى مريدا بارادة
قديمة .

وانما قلنا : انه يمتنع كونه تعالى مريدا بارادة محدثة : لما ذكرنا
أنه يلزم التسلسل فى الارادات . ولما بطل القسمان ، ثبت أن فاعلية
الله تعالى غير موقوفة على الإرادة .

والجواب عن الشبهة الأولى : قوله : « المرید لايرجح أحد الطرفين
على الآخر ، الا اذا كان أحد الطرفين أولى به فى علمه أو ظنه
أو اعتقاده » قلنا : هذا مدفوع . ودليله ما ذكرنا فى مسألة القدحين
والرغيفين والطريقين .

والجواب عن الشبهة الثانية : ان ارادة ايقاع الفعل عند مجيء الغد ، هو نفس القصد لايقاع الفعل عند مجيء الغد . والكلام فيه عين ما ذكرناه فى مسألة أن العلم بأن الشئ سيوجد ، نفس العلم بوجوده اذا وجد .

والجواب عن الشبهة الثالثة : إنه لما كان اليجاد هذا الزمان المعين ، غير موقوف على زمان آخر ، فلم لايجوز أن تكون ارادة احدائه ، لاتفتقر الى زمان آخر ؟

والجواب عن الشبهة الرابعة : ما قدمناه فى مسألة اثبات القدرة .

الفصل الثالث

فى

شرح مذاهب الناس فى كونه تعالى مريدا

اعلم : أن المفهوم من كونه تعالى مريدا . اما أن يكون صفة سلبية أو ثبوتية . أما القول بأنه أمر سلبى فهذا هو المنقول عن « النجار » أنه قال : « معنى كونه تعالى مريدا : أنه غير مقهور ولا مغلوب » (٧) وأما الذين فسروه بمعنى ثبوتى . فذلك المعنى اما أن يكون معللا بذاته أو بمعنى .

أما الاول - فهو القول الثانى لـ « النجار » وذلك أنه قال : إنه تعالى مريد لذاته . وأما الذين قالوا : المرادية معطلة بمعنى ، فذلك المعنى اما أن يكون قديما قائما بذات الله تعالى . وهذا هو قول أصحابنا . واما أن يكون محدثا . وعلى هذا التقدير فهذه الارادة المحدثة . اما أن تكون قائمة بذات الله تعالى - وهو قول الكرامية -

(٧) مستكره : ب

أو موجودة لا فى محل - وهو قول « أبى على » و « أبى هاشم »
و « القاضى عبد الجبار بن أحمد » - واما أن تكون قائمة بذات غير
الله تعالى . وما رأيت أحدا اختار هذا القسم . فهذا تفصيل مذاهب
الناس فى هذه المسألة . ولما كثر خوض المتقدمين فى هذه المباحث
لا جرم اكتفينا فيها بالقليل من القول .

فاما قول « النجار » ان معنى كونه مريدا : « أنه غير مقهور
ولا مغلوب » فهذا باطل . لأن الجماد والنائم غير مقهور ، مع أنه
ليس بمريد . واما قول من قال : كونه مريدا هو نفس ذاته . فهو أيضا
باطل . لأنه لما دل الدليل على استناد هذا العالم الى موجود واجب
الوجود لذاته ، فقد علمنا ذاته بعد ما علمنا كونه مريدا . والمعلوم
غير ما هو غير معلوم . واما قول من قال : ان ارادته محدثة . فهو
باطل . لأنه لما ثبت أن احداث المحدثات موقوف على الارادة . فلو
كانت الارادة محدثة ، لافتقر احداثها الى ارادة أخرى . ولزم
التسلسل .

واما قول « الكرامية » انه تحدث الارادة فى ذاته . فهو أيضا
باطل . لما ثبت أن ذاته يمتنع أن تكون محلا للحوادث .

واما قول « المعتزلة » انه تحدث الارادة لا فى محل . فهذا أيضا
باطل . ويدل عليه وجهين :

الأول : ان وجود عرض لا فى محل ، بعيد عن العقول . ولو
جاز ذلك ، فلم لايجوز وجود سواد لا فى محل ، وبياض لا فى محل ؟
وكذا القول فى سائر الاعراض .

الثانى : ان ذوات الحيوانات تصح عليها صفة المريدية ، فلو

جوزت (١) ارادة لا فى محل ، لكانت نسبة تلك الارادة الى ذات الله تعالى ، كنسبتها الى سائر الذوات . فوجب أن توجب صفة المريدية لكل من يصح أن يكون مريداً ، لعدم الإختصاص ، فيلزم أن كل ما يريده الله تعالى ، يريده كل الأحياء . وذلك باطل .

فان قيل : ذات الله تعالى لا فى محل . وهذه الارادة لا فى محل . فكان اختصاص هذه الارادة بذات الله تعالى أولى من اختصاصها بسائر الأحياء .

قلنا : كونه لا فى محل مفهوم سلبى ، فلا يجوز أن يكون ذلك علة لاختصاص صفة المريدية بذات الله تعالى ، لأن السلب لا يكون علة للثبوت . واذا ظهر أن هذا القيد لا يصلح أن يكون علة لهذا الاختصاص ، عاد المحذور المذكور . وبالله التوفيق .

المسائل - الأربع عشرة

كريمة تعالى حيا

مذهب « أبى الحسين البصرى » إن الحى هو الذى لا يمتنع أن يعلم ويقدر .

وقال أصحابنا : الحياة صفة قائمة بالذات ، لا جلها لا يمتنع على الذات أن تعلم وتقدر .

وجحة أصحابنا على قولهم : إن الذوات على قسمين : منها ما يصح عليه أن يعلم ويقدر ، ومنها ما لا يصح ذلك عليه . وهى الجمادات . والقسمان متساويان فى الذاتية . ولولا امتياز ما يصح عليه أن يعلم ويقدر عما لا يصح عليه ذلك ، والا لما حصل هذا التفاوت . قال « أبو الحسين البصرى » : انا قد دللنا على أن ذاته تعالى مخالفة لسائر الذوات ، لنفس ذاته المخصوصة ، فلم لا يجوز أن تكون صفة العالمية والقادرية فى حق الله تعالى معللة بذاته المخصوصة ؟ وهذا سؤال حسن .

والمعتمد لنا أن نقول : قولك الحى هو الذى لا يمتنع عليه أن يعلم ويقدر : هذا إشارة الى نفي الامتناع والامتناع سلب . ونفى الامتناع (٢) سلب السلب ، فيكون أمرا ثبوتيا . ثم هذا الأمر الثبوتى ليس هو نفس الذات . لئنا اذا علمنا انتهاء الممكنات الى واجب الوجود لذاته ، فقد علمنا ذاته . وعندما علمنا هذا الأمر - أعنى قولنا لا يمتنع أن يعلم ويقدر - والمعلوم مغاير لغير المعلوم ، يثبت : أن كونه تعالى حيا : صفة حقيقية قائمة بذاته . وهو المطلوب .

(٢) الاحتياج : ا

المسألة الخامسة عشرة

في
أشياء أن يده تعالى علما وقررة

اعلم أنا لاندعى في هذه المسألة أزيد من أن المفهوم من كونه تعالى عالما قادرا حيا ، ليس نفس المفهوم من ذاته ، بل هو أمر مغاير لذاته . فان كانت « المعتزلة » تساعدنا على هذا البقدر ، فقد حصل الوفاق وزال الخلاف . واعلم : أن أكثر المتكلمين تخطبوا في تعيين محل النزاع في هذه المسألة .

وتحقيق الكلام أن نقول : أن كل من علم أمرا من الأمور ، فانه لإبد وأن يحصل بين العلم وبين المعلوم نسبة مخصوصة ، وأضافه مخصوصة . هذه الاضافة هي التي يعبر عنها المتكلمون بالتعلق ، فيقولون : العلم متعلق بالمعلوم . وعندنا : أن العلم عبارة عن نفس هذا التعلق وعن نفس هذه الاضافة المخصوصة . وندعى أن هذه الاضافة والنسبة : مغايرة لنفس الذات . فالعلم مع هذه الاضافة المخصوصة أمران ، لا أمر واحد .

وجماعة من الأصحاب : أثبتوا أمورا ثلاثة : الذات والعلم - وهو صفة حقيقية قائمة بالذات - ثم أثبتوا لهذه الصفة هذه النسبة وهذه الاضافة وهذا التعلق . فيكون هذا التعلق حاصلًا بين تلك الصفة وبين المعلوم .

وأما القاضى « أبو بكر الباقلانى » فظاهر كلامه يشعر باثبات أمور أربعة : الذات والعلم ، ثم العلم يوجب العالمية - هذه أمور

ثلاثة - ثم ههنا أمر (١) آخر ، وهو أنهم أثبتوا هذا التعلق للعالمية لا للعلم او للعلم للعالمية . وعلى هذا التقدير يكون الحاصل هناك أمور أربعة . وأما ان أثبتوا التعلق للعالمية وللعلم ، فيكون الحاصل هناك أموراً خمسة : الذات ، والعلم ، والعالمية ، وتعلق العلم ، وتعلق العالمية . وأكثر من تقدمنا مابحثوا عن هذه الفروق . فلذا بقيت مخبطة غير ملخصة (٢) .

والذى ندعيه ونقوله : أنه لا بد من اثبات الذات . ولا بد من اثبات النسبة والاضافة وهى المسماة بالشعور وبالعلم . وأما اثبات سائر الأمور فذاك مما لاندعيه ولا نتعرض له . والدليل القاطع على ثبوت هذه المغايرة : أنا اذا علمنا انتهاء الممكنات الى موجود واجب الوجود لذاته ، لم يلزم من علمنا بهذا القدر ، علمنا بكونه تعالى عالماً قادراً ، بالمعنى الذى ذكرناه . والمعلوم مغاير لغير المعلوم . فكان كونه تعالى عالماً قادراً ، نيس عين ذاته . ثم هذا المفهوم الزائد ليس أمراً سلبياً . ويدل عليه وجهان :

الأول : أنا نعلم بالضرورة : أن كون العالم عالماً ، عبارة عن نسبة مخصوصة بين العالم والمعلوم . وليست هذه النسبة وهذه الاضافة ، عبارة عن سلب شيء أو عن عدم شيء آخر .

والثانى : وهو أن العلم لا يكون عبارة عن عدم أى شيء كان ، بل يكون عبارة عن عدم الجهل . لأن الجهل ان أريد به عدم العلم ، كان العلم عبارة عن عدم العدم ، فيكون ثابتاً ، وان أريد به اعتقاد الملقى على خلاف ما هو عليه ، لم يلزم من عدم هذا المعنى حصول

(١) خبط : ب

(٢) محصلة : ا

العلم . لأن الواحد منا قد يكون خاليا عن الجهل بالشئ بهذا التفسير ،
مع أنه لا يكون عالما بالشئ . فثبت : أن كونه تعالى عالما قادرا ، أمر
زائد على ذاته . وهو المطلوب .

قال أصحاب « أبى هاشم » : نحن لا ننازع فى اثبات هذا الزائد .
لا أنا نقول : هذا الزائد صفة . والصفة لاتكون معلومة ولا مجهولة
وأنتم تقولون : هذه الصفة معلومة . فموضع الخلاف هنا .

الا أنا نقول : اثبات صفة غير معلومة ، مذهب اختاره
« أبو هاشم » و « القاضى عبد الجبار بن أحمد » وهو فى غاية الضعف
ويدل عليه وجوه :

الحجة الأولى : ان التصديق مسبق بالتصور ، فلولا أنكم تصورتم
هذه الصفة ، والا لا متنع منكم أن تحكموا عليها بأنها غير معلومة .
وهذا قول يؤدي ثبوته الى نفيه . فيكون باطلا .

الحجة الثانية : انا نعلم كون الذات موصوفة ، ولولا أنا تصورناها
وعقلناها ، والا لما كان يمكننا أن نحكم بكون الذات موصوفة بها .

الحجة الثالثة : انكم تميزون بين الصفة المسماة بالعالمية ، وبين
الصفة المسماة بالقادرية ، وتفرقون أن باعتبار صفة القادرية يصح
الايجاد ، وباعتبار صفة العالمية يصح الاتقان والاحكام . ولولا أنكم
تصورتم هذه الصفات وعقلتموها ، لما قدرتم على هذا التمييز .

واحتج منكرو الصفات بوجوه :

أما الفلاسفة : فقد عولوا على حرف واحد ، وهو أنه ثبت أن
ذاته سبحانه وتعالى واجب الوجود لذاته ، فلو لاتصفت تلك الذات

بصفة ، لكانت تلك الصفة اما أن تكون واجبة لذاتها ، أو ممكنة لذاتها .
والأول باطل بوجهين :

أحدهما : ما ثبت أن واجب الوجود لذاته ، يمتنع أن يكون أكثر من
واحد .

وثانيهما : ان الصفة مفترقة الى الذات . والمفتقر الى الغير ممكن
لذاته ، لا واجب لذاته . وأما أن كانت الصفة ممكنة لذاتها ، افتقرت
الى مؤثر . ولا مؤثر الا تلك الذات . فيلزم كون الذات البسيطة
قابلة وفاعلة معا . وذلك محال . وهذه الشبهة قد ذكرنا جوابها فيما
قبل .

وأما المعتزلة : فقد تمسكوا في نفي الصفات بوجوه :

أولها : عالمية الاله صفة واجبة والواجب لا يعطل . وانما قلنا : ان
عالميته صفة واجبة والواجب لا يعطل . لأنها لو كانت جائزه لافتقرت الى
الموجد والمخصص . وانما قلنا : ان الواجب لا يعطل ، لأن الافتقار الى العلة
انما يكون لأجل أن يترجح وجوده على عدمه ، لا لأجل تلك العلة . وإذا
كان الرجحان على سبيل الوجوب حاصلًا ، وجب كونه غنيا عن العلة .
الشبهة الثانية : لو كان علم الله تعالى أمرا زائدا على ذاته ،
ان الله تعالى محتاجا في أن يعظم الأشياء ويقدر عليها الى تلك
الصفة . والحاجة على الله تعالى : محال .

الشبهة الثالثة : المعقول من قيام العرض بالجوهر : كون العرض حاصلًا
في الحيز المعين ، تبعا لحصول محله فيه . والحال انما يتميز عن
المحل ، بسبب أن الحال حاصل في ذلك الحيز على سبيل التبعية .
والمحل حاصل فيه على سبيل الأصالة . أما في حق الله تعالى فذاته
غير متصدة بالمكان والجهة أصلا ، فلم يحصل التفاوت بين الصفة
والموصوف من هذا الوجه . وحينئذ لم يكن جعل أحدهما موصوفا ،

والآخر صفة ، أولى من انقلب والعكس . فيلزم كون كل واحد منهما موصوفا بالآخر وصفة له . وذلك محال . ولما كان القول بقيام الصفة بذاته يفضى الى هذا المحال ، وجب أن يكون قيام الصفة بذاته محالا .

الشبهة الرابعة : لو قامت الصفات القديمة بالذات القديمة ، لكانت الصفات والذات متشاركيتين فى القدم . والقدم وصف ثبوتى ، لأنه عبارة عن نفي العدم السابق . ونفى النفي ثبوت . فاذن الذات والصفات تشتركان فى هذا الوصف الثبوتى المسمى بالقدم . فاما ان يتميز الذات عن الصفة باعتبار آخر ، أو لا يتميز . فان تميز . فما به المشاركة غير ما به المباشرة ، فيكون كل واحد من الذات والصفات متركبا من هذين الاعتبارين - أعنى مابه يشتركان ومابه يتباينان - ثم ان كل واحد من ذينك الاعتبارين لابد أن يكون أيضا قديما ، لأنه جزء جزء القديم . وإذا اشترك ذانك الجزءان فى القدم ، فلا بد وأن يتباينا باعتبار آخر ، وحينئذ يتركب كل واحد من ذينك الجزئين من جزئين آخرين . ويلزم التسلسل . وهو محال .

وأما ان فلنا : بأن الذات والصفات بعد اشتراكهما فى القدم ، لا يتميز كل واحد منهما عن الآخر بماهية مخصوصة ، فحينئذ تكون الذات والصفة مثلين . ولما كانت الذات لها وجب أن تكون الصفة لها ، فيكون هذا قولاً بتعدد الالهة .

وأيضا اذا كانت الذوات والصفات متماثلين ، لم يكن قيام أحدهما بالآخر أولى من قيام الآخر به ، فتكون الذات صفة ، والصفة ذاتا ، والعلم قدره ، والقدرة علما . وكل ذلك محال . ولما كان القول بآثبات الصفة القديمة مفضيا الى هذا المحال ، وجب أن يكون القول به محال .

الشبهة الخامسة : لو كان الله تعالى عالما بالعلم ، قادرا بالقدرة ، لكان علمه وقدرته وحياته وذاته موجودات متغايرة ، فيكون هذا قولاً بقدماء متغايرة . وذلك كفر باجماع المسلمين .

الشبهة السادسة : ان الله تعالى قد كفر النصارى ، فى قوله تعالى :
« لقد كفر الذين قالوا : ان الله ثالث ثلاثة » فلا يخلو اما أن يقال :
انه تعالى كفرهم ، ثمهم أثبتوا ذواتا ثلاثة قديمة قائمة بانفسها ،
أو لانهم أثبتوا ذاتا (٣) موصوفة بصفات متباينة .

والأول باطل . لان النصارى لا يثبتون ذوات ثلاثة قديمة قائمة بانفسها .
ولما لم يقولوا بذلك ، استحال أن يكفرهم الله بسبب ذلك . ولما بطل
القسم الأول ، ثبت القسم الثانى . وهو أنه تعالى انما كفرهم لانهم
أثبتوا ذوات موصوفة بصفات متباينة . ولما كفر النصارى لاجل أنهم
أثبتوا صفات ثلاثة ، فمن أثبت الذات مع الصفات الثمانية ، فقد أثبت
تسعة أشياء . وكان كفره أعظم من كفر النصارى بثلاث مرات .

هذا مجموع شبه المعتزلة فى نفى مطلق الصفات .

أما شبههم فى نفى صفة (٤) العلم خاصة . فمن وجوه :

الشبهة الأولى : لو كان عالما بالعلم ، لكان علمه (٥) اذا تعلق
بشئ يكون ذلك الشئ متعلق علمنا . ومتعلق علم الله تعالى : من
وجه واحد ، ومن طريقه واحدة . وكل علمين كذلك ، فهما مثلان :
فيلزم أن يكون علم الله وعلمنا مثلين . فيلزم من حدوث علمنا حدوث
علم الله تعالى ، ومن قدم علم الله تعالى ، قدم علمنا . ولما بطل
الوجهان ، علمنا : أنه تعالى عالم لا بالعلم .

لا يقال : هذا لازم على نفاة الصفات فى العالمية . لاننا نقول :
احترزنا عن هذا بقولنا : ان العظمين يتعلقان بمعلوم واحد على وجه

(٣) ذواتا : ا

(٤) مطلق : ا

(٥) علمنا : ب

واحد على طريقة واحدة . وهذا غير لازم فى كونه تعالى عالما .
لأن علمه تعالى يتعلق بذلك المعلوم تعلق العالمية (٦) لاتعلق العلوم .
وعلمنا لايتعلق به تعلق العالمية بل تعلق العلوم . فقد اختلفت
الطريقة . أما اذا كان تعالى عالما بالعلم ، تعلق علمه بذلك المعلوم ،
وتعلق علمنا أيضا تعلق المعلوم ، فكان تعلق كل واحد منهما به على
طريقة واحدة ، فيلزم التماثل . فظهر الفرق .

الشبهة الثانية : لاشك أنه تعالى عالم بالمعلومات التى لانهاية
لها . فاما أن يعلم كل تلك المعلومات بعلم واحد ، أو بعلم متناهية ،
أو بعلم غير متناهية ؟ والكل باطل . فبطل القول بكونه تعالى عالما بالعلم
انما قلنا : انه لايجوز أن يعلم الكل بعلم واحد : من وجوه :

الأول : انه يصح أن يعلم كونه عالما بأحد العلمين ، مع الشك
فى كونه تعالى عالما بالمعلوم الآخر . والمعلوم غير ما هو غير معلوم .

الثانى : ان العلم المتعلق بالسواد ، مخالف للعلم المتعلق
بالبياض فى الشاهد ، فلو جاز تعلق العلم الواحد فى الغائب
بالمعلومات الكثيرة ، لكان ذلك العلم قائما مقام العلوم المختلفة فى
الشاهد ، واذا جاز كون الشيء الواحد قائما مقام الأشياء المختلفة ،
فلم لايجوز قيام الصفة الواحدة مقام الصفات المختلفة ، حتى تثبت لله
تعالى صفة واحدة تكون علما وقدرة وحياة ؟ بل لم لايجوز أن تكون
ذاته قائمة مقام الذات ، ومقام جملة الصفات . وحينئذ يلزمكم نفي
الصفات ؟

الثالث : انه لو جاز تعلق العلم الواحد بالمعلمين ، لم يكن
تعلقه بمعلمين أولى من تعلقه بثلاثة أو أربعة ، فيفضى ذلك الى تعلقه
بمعلومات لا نهاية لها فى الشاهد . وكل ذلك محال .

(٦) العالمين : الاصل

فثبت بهذه الوجوه : أنه تعالى يمتنع كونه عالما بكل المعلومات
بـعلم واحد .

وانما قلنا : انه لايجوز أن يعلم هذه المعلومات بعلوم متناهية .
لأن المتناهي اذا وزع على غير المتناهي ، لزم أن يكون المعلوم بكل
علم أشياء كثيرة . وقد بينا أنه لايجوز أن يعلم بالعلم الواحد أكثر من
معلوم واحد . وانما قلنا : انه لايجوز أن يعلم المعلومات التي لانهاية لها
بعلوم لانهاية لها ، لأن وجود عدد لانهاية له محال . وذلك لأن كل
عدد موجود ، فهو قابل للزيادة والنقصان . وكل ما كان كذلك فهو
متناه ، فكل عدد موجود فهو متناه . والعدد الذي لانهاية له يمتنع
وجوده . ولما كان كونه تعالى عالما بالعلم ، لابد وأن يكون على أحد
هذه الأقسام ، وثبت أنها بأسرها باطلة ، ثبت : أن كونه تعالى عالما
بالعلم محال .

الشبهة الثالثة : لو كان عالما بالعلم ، لكان اما أن يعلم ذلك
العلم (٧) بنفس ذلك العلم ، أو بعلم آخر . ولأول باطل . لأن كون
الشيء عالما بالشيء ، نسبة مخصوصة بين العالم والمعلوم . والنسبة
لا تتحقق الا بين الشئيين . فثبت : أن العلم الواحد يمتنع أن يكون
علما بنفسه . والثاني باطل أيضا . لأنه لو افتقر في معرفة العلم
الأول الى علم ثان ، لافتقر في معرفة العلم الثاني الى علم ثالث .
ويلزم التمسلس . وهو محال .

الشبهة الرابعة : لو كان تعالى عالما بالعلم ، لكان ذا علم .
ولو كان ذا علم ، لحصل فوقه عليم . لقوله تعالى : « فوق كل ذي
علم : عليم » وهذا محال ، فهذا محال . فوجب أن لا يكون عالما
بالعلم .

(٧) الشيء : ب

وأما شبههم فى نفى صفة القدرة • فمن وجهين :

الشبهة الأولى : ان القدرة فى الشاهد مختلفة • وهى مع اختلافها مشتركة فى أنها لاتصلح لخلق الجسم • فهذا الحكم المشترك لا يبد من تعليقه بوصف مشترك • ولا مشترك بينهما الا كونها قدرا • واذا كان كونها قدرا علة لأن لاتكون صالحة لخلق الجسم وجب فى كل ما كان قدرة أن لاتكون صالحة لخلق الجسم • فلو كان الله تعالى قادرا بالقدرة ، لوجب أن لايقدر على خلق الجسم ، واللازم محال فالملزوم مثله •

قالوا : هذا الكلام لازم على أصول « الأشعرية » فانهم قالوا : العرض والجوهر مشتركان فى صحة الرؤية • فلا بد من استناد هذا الحكم المشترك الى وصف مشترك • ولا مشترك يعقل بين الجوهر وبين العرض الا الوجود أو الحدوث • والحدوث لا يصلح لهذه العلة ، فبقى الوجود • والله تعالى موجود ، فوجب أن تصح رؤيته • فكذا نقول : القدرة فى الشاهد مشتركة فى أنها غير صالحة لخلق الجسم ، وهذا الحكم المشترك لا بد من تعليقه بوصف مشترك ، والمشارك ههنا هو كونها قدرا ، فوجب أن يكون كونها قدرا ، علة لهذا الامتناع • فوجب أن يحصل هذا الامتناع فى كل ما كان قدرة •

الشبهة الثانية : وهى ان القدرة فى الشاهد ، مع اختلافها ، لا يصلح شى منها لخلق الجسم ، فلو فرضنا قدرة فى الغائب ، لكانت تلك القدرة اما أن تكون مثلا لهذه القدرة الموجودة فى الشاهد ، أو مخالفة لها • فان كانت تلك القدرة مثلا لهذه القدرة فى الشاهد ، ثم ان هذه القدرة لاتصلح لخلق الجسم ، فكذا تلك القدرة لاتصلح لخلق الجسم • فان كانت تلك القدرة مخالفة لهذه القدرة ، لم تكن مخالفتها لهذه القدرة أشد من مخالفة بعض هذه القدر لبعض ، ولما كانت هذه القدرة مع ما بينا من المخالفة لا يصلح شىء منها لخلق الجسم ، فكذلك تلك القدرة الغائبة ، وجب أن لاتصلح لخلق الجسم •

فهذه جملة شبه المخالفين فى هذه المسألة .

والجواب عن الشبهة الأولى : لم لايجوز أن تكون الصفة ممكنة لذاتها واجبة لوجوب الذات ؟ قوله : « يلزم كون الذات قابلة وفاعلة معا » . قلنا : ولم قلتم : ان ذلك محال ؟ قوله « لأن الواحد لا يصدر عنه الا أثر واحد » قلنا : سنجيب عن شبهتكم فى هذه المسألة ان شاء الله تعالى .

والجواب عن الشبهة الأولى للمعتزلة فى العلم - وهى قولهم : عالمية الله تعالى صفة واجبة والواجب لا يعطل - فنقول : الجواب عنه من وجوه :

أحدها : ان قولكم : عالمية الله تعالى واجبة : قدر مشترك بين أن تكون عالمية الله تعالى واجبة لذاته ، وبين أن تكون عالمية الله تعالى واجبه لوجوب اتصافه بالعلم واذا كان كذلك فبتقدير أن تكون عالميه الله تعالى لاجل وجوب اتصافه بالعلم لم يلزم من كون عالميته واجبة بهذا التفسير ، استغناؤه عن العلم . الا أن وجوب الشيء بالشيء ، لا يقتضى استغناؤه عنه . وان ادعيتم أصل وجوب العالميه بهذا القدر لا يقتضى امتناع تعليل العالمية بالعلم ، فان ادعيتم أصل وجوب العالمية . فهذا القدر لا يقتضى امتناع تعليل العالمية بالعلم . وان ادعيتم أن عالمية الله واجبة لنفس الذات ، فمسلم : أنه لو ثبت لكم هذه المقدمة ، وجب القطع بامتناع تعليل العالمية بالعلم ، الا أن قولكم : عالمية الله تعالى واجبة لنفس الذات ، هو ادعاء نفس المطلوب . فلا يمكن جعله مقدمة فى اثبات المطلوب . فثبت : أن هذه الشبهة مغالطة .

وثانيها : أن هذه الشبهة متناقضة . وذلك لأنكم جعلتم كون العالمية واجبة ، علة لأن لاتكون معللة ، وكونها غير معللة أمر واجب

عندكم ، فاذا علّتم كونها غير معللة ، بكونها واجبة ، فقد علّتم الحكم الواجب . وذلك مناقض لكلامكم .

وثالثها : انكم تقولون : انه تعالى ممتاز عن خلقه بحالة توجب أحوالا اربعة وهى : الموجودية والعالمية والحيية والقادرية . وهذه الأحوال الأربعة واجبة الثبوت لله تعالى ، ثم انكم علّتموها بالحالة الخامسة . فقد بطل قولكم : ان الواجب لايجوز تعليله .

وأما الجواب عن الشبهة الثانية للمعتزلة - وهى قولهم : لو كان عالما بالعلم ، لاحتاج فى معرفة الأشياء الى تلك الصفة - فنقول : الاحتياج لو افتقر فى حصول تلك التعلقات - التى هى المسماة بالشعور والعلم - الى شىء آخر ، فنحن لانقول ذلك ، بل نقول : الموجب لتلك التعلقات هو نفس الذات . وعلى هذا التقدير ، لايلزم تحقق الحاجة . وأما على قول من أثبت أمورا ثلاثة : الذات والمعنى والتعلقات ، فجوابه : لم لايجوز أن تكون الذات موجبة للمعنى ، والمعنى موجبا للتعلقات ؟ فان أردتم بالحاجة هذا المعنى ، فلم قلتم : ان ذلك محال ؟ فان النزاع ليس الا فيه ، وان أردتم بالحاجة شيئا آخر فبينوه .

والجواب عن الشبهة الثالثة - وهى قولهم : حلول الشىء فى الشىء ، عبارة عن حصول الحال فى الحيز ، تبعا لحصول محله فيه - فنقول : هذا التفسير باطل . ويدل عليه وجهان :

الأول : ان كون الجسم حاصلًا فى الحيز ، هو المسمى بالكائنية ، وهى صفة حالة فى الجسم قائمة به ، فلو كان الطول عبارة عما ذكرتم ، لزم أن تكون هذه الكائنية حاصلًا فى الحيز تبعا لحصول ذلك الجسم فيه ، فيكون كون الجسم موصوفا بكونه حاصلًا فى هذا

الحيز ، مشروطا بحصول آخر لهذا الجسم فى هذا الحيز . ثم الكلام فى ذلك الحصول كالكلام فى الاول . فيلزم أن يكون الجسم حاصلًا فى ذلك الحيز مرارا لانهاية لها دفعة واحدة . وذلك محال . فنبت : أن كونه حاصلًا فى ذلك الحيز صفة قائمة به ، وحالة فيه . وثبت : أن ما ذكرتم من تفسير الحلول والقيام غير حاصل فيه . فنبت : أن تفسير الحلول والقيام بما ذكرتم باطل .

الثانى : وهو انكم لاتنكرون أن ذات الله تعالى موصوفة بالأحوال وبالأحكام . فقد حصل كون الشئ موصوفا وصفة بدون ما ذكرتم من التفسير ، فكان ما ذكرتموه باطلا .

وإذا عرفت هذا فنقول : الذات والصفة حقيقتان مختلفتان بذاتيهما ، فقول القائل « ليس أحدهما أن يكون موصوفا ، والآخر صفة : أولى من العكس » : ان كان المراد به : انا لانعرف ما به حصلت تلك الأولوية . فهذا مسلم . وكن لايلزم من عدم علمنا به ، عدمه فى نفسه ، وان أردتم به عدم الأولوية فى نفس الأمر . فهذا غير مسلم . لان الذات والصفة ، لما كانتا مختلفتين فى الماهية ، فلهذا حصلت هذه الأولوية لنفس تلك الماهية ، وان كنا لا نعرف ما لأجله حصلت هذه الأولوية . فسقط هذا الكلام بالكلية .

• **والجواب عن شبهتهم الرابعة :** انا لانسلم أن القدم مفهوم ثبوتى . قوله : « القدم عبارة عن نفي العدم السابق » قلنا : لا نسلم ، بل هو عبارة عن نفي كون الشئ مسبوقا بذلك العدم ، وكونه مسبوقا بالعدم أمر وجودى .

لا يقال : لو كان كونه مسبوقا بالعدم أمرا وجوديا (٨) لكان

(٨) بالعدم لكان أمرا ثبوتيا زائدا وكان الخ : ب

ذلك الزائد ، اما أن يكون قديما ، فيلزم أن تكون الذات محدثة ، والصفة قديمة وهو محال ، أو يكون محدثا فيكون مسبوqa بالعدم ، فتكون المسبوقية زائدة عليه . ولزم التسلسل . لانا نقول : هذا معارض من وجه آخر ، وهو أن مسبوقية وجوده بالعدم ، صفة من صفات وجوده ، ونحن ندرك بالضرورة تفرقة بين هذه الصفة وبين نفس العدم المحض ، فوجب أن تكون هذه المسبوقية صفة ثبوتية .

سلمنا : أن القدم أمر ثبوتى . فلم لايجوز أن يقال : الذات والصفة حقيقتان مختلفتان لذاتيهما الا أنهما مشتركتان فى هذا القدم ، والأشياء المختلفة لا يبعد فى العقل اشتراكها فى لازم واحد ؟ والذى يحقق ما ذكرناه : أن الحوادث مختلفة فى الماهيات ، ومشاركة فى كونها حادثة ، فلم لايجوز أن يكون الأمر كذلك فى القدم ؟

والجواب عن شبهتهم الخامسة : ان أصحابنا قالوا : الصفة مع الذات لاهو ولا غيره ، واستبعد المخالفون ذلك . وهذا البحث لفظى ، فانا نقول : ان عنيتم بالغيرين أشياء مستقلة بالذات والحقيقة ، فلا نسلم أن الذات والصفة غير ان ، على هذا التفسير . وان عنيتم بالغيرين كل شيئين سواء كانا مستقلين أو كان أحدهما صفة للآخر ، والآخر موصوفا به . فلم قلتم : ان اثبات شيئين متغايرين قديمين بهذا التفسير باطل ، فان النزاع ما وقع الا فيه ؟

والجواب عن شبهتهم السادسة : ان الله تعالى انما كفر النصارى ، لأنهم أثبتوا صفات ثلاثة هى فى الحقيقة ذوات . ألا ترى أنهم جوزوا انتقال أقنوم الكلمة من ذات الله الى بدن عيسى عليه السلام . والشىء الذى يكون مستقلا بالانتقال من ذات الى ذات أخرى يكون مستقلا بنفسه قائما بذاته . فهم وان سموها صفات ، الا أنهم قائلون

فى الحقيقة بكونها ذوات . ومن أثبت كثرة فى الذات المستقلة بأنفسها ،
فلاشك فى كفره . فلم قلتهم : ان من أثبت الكثرة فى الصفات لزمه الكفر ؟
وأما الشبه الأربعة التى تمسكوا بها فى نفى علم الله :

فنقول

أما الشبهة الأولى : فالجواب عنها بوجوه :

الأول : لم لايجوز أن يقال : العلمان المتعلقان بمعلوم واحد على
وجه واحد وعلى طريقة واحدة ، فانهما متساويان فى هذا التعلق ،
وهذا التعلق من لوازمها . وقد ثبت أن الأشياء المختلفة فى الماهية ،
لايتمتع اشتراكها فى العقل فى لازم واحد ، وإذا كان كذلك ، لم يلزم
من استواء العلمين فى هذا القدر تماثلهما ؟ فان قالوا : فإذا لم يلزم
من هذا القدر تماثل العلمين ، فبأى طريق تعرفون تماثل العلمين فى
الشاهد ؟ فنقول : قد بينا أن هذا القدر لا يقتضى الجزم بالتماثل ، وأن لم
يحصل فى الشاهد الا هذا الطريق ، وجب أن لايقطع فى الشاهد
أيضا بالتماثل ، بل يتوقف فيه . وان حصل فيه طريق آخر سوى
هذا الطريق ، قطعنا به . وهذا جواب قاطع .

الثانى : لم لايجوز أن يقال : العلم فى الشاهد غير متعلق
بالمعلوم ، انما المتعلق بالمعلوم هو العالمية . وإذا لم يكن العلم متعلقا
بالمعلوم ، بطل قولهم العلمان المتعلقان بمعلوم واحد على وجه واحد
على طريقة واحدة ، يوجب القول بكونهما متماثلين .

الثالث : ان ما ألزموه علينا فى العلمين ، يلزمهم فى العالميتين .
فان عالمية الله تعالى وعالميتنا ، قد تعلقتا بالمعلوم الواحد من الوجه
الواحد على الطريقة الواحدة فيلزمهم أن تكون عالمية الله تعالى
مثلا لعالمية واحد منا . وتلزمهم المحالات المذكورة .

والرابع : هب أنه يلزم أن يكون علم الله تعالى مثلا لعلم
الواحد منا ، لكن لم يلزم من هذا القدر التساوى فى القدم والحدوث ؟

ليس أن الوجود فى الشاهد والغائب له حقيقة واحدة ، ومعقول واحد ، مع أن الوجود فى الشاهد متجدد ، وفى الغائب دائم ؟ فلم لايجوز أن يكون الأمر كذلك فى المعلوم ؟

وأما الشبهة الثانية - وهى قولهم : اما أن يعلم المعلومات التى لا نهاية لها بعلم واحد ، أو بعلم متناهية ، أو بعلم غير متناهية - فنقول : هذه الشبهة بتمامها واردة عليكم فى العالیه . وكل ما تقولونه فى العالیه ، نقوله فى العلم .

ثم نقول : لم لايجوز أن يعلم جميع المعلومات بعلم واحد ؟ وما ذكرتموه من الوجوه فى بيان أنه لايجوز أن يعلم بالعلم الواحد الا معلوما واحد : فهو معارض بدليل آخر . وهو أن العلم المتعلق بكون السواد ضد البياض مثلا ، لابد ان يكون ذلك العلم بعينه متعلقا بالبياض والسواد ، لأنه اذا لم يكن ذلك العلم المتعلق متعلقا بالسواد والبياض ، فحينئذ لا يكون متعلقا بالمضادة بين السواد والبياض . بل أقصى ما فى الباب : أنه يكون متعلقا بالمضادة . ونحن لانلزم الكلام فى العلم المتعلق بالمضادة . وانما نلزم الكلام فى العلم المتعلق بمضادة السواد والبياض .

لايقال : هب أنه حصل من هذا الدليل ، أن كل معلومين يجوز (٩) أن يعلم أحدهما مع الذهول عن الآخر ، فانه يجوز أن يعلما بعلم واحد . لأننا نقول : لما ثبت أن العلم المتعلق بمضادة السواد والبياض ، متعلق بالسواد والبياض معا . فلاشك أن السواد يجوز أن يعلم حال الذهول عن البياض ، فلما صار السواد والبياض معلومين بهذا العلم الواحد ، حصل أن المعلومين اللذين يجوز أن يعلم أحدهما مع الذهول عن الآخر ، فانه لايمتنع أن يعلما بعلم واحد . فثبت بهذا الدليل : أنه لايمتنع تعلق العلم الواحد بالمعلومات الكثيرة .

(٩) يمتنع : ب

وأما الشبهة الثالثة - وهى قولهم : اما أن يعلم علمه بنفسه ، أو يعلم آخر - قلنا : هذا وارد عليكم فى العالمية أيضا سواء . وأيضا : فلم لايجوز أن يكون العلم متعلقا بنفسه ، ثم ثانيا بذلك التعلق . فيكون هناك تعلقات مترتبة كثيره . ولا بد لكم من التزام مثل هذا الكلام فى العالمية .

وأما الشبهة الرابعة - وهى التمسك بقوله تعالى : « وفوق كل ذى علم عليم » (١٠) فجوابها : انها معارضة بالآيات الدالة على اثبات العلم . وهى أربعة : قوله تعالى « أنزله بعلمه » (١١) « وما تحمل من أنثى ولا تضع الا بعلمه (١٢) » - « ولا يحيطون بشىء من علمه » (١٣) « ان الله عنده علم الساعة » (١٤) .

وأما الشبه التى تمسكوا بها فى نفى قدرة الله تعالى : فنقول :

اما الجواب عن الشبهة الاولى : فهو أنه لانزاع فى أن القدرة التى فى الشاهد ، لاتصلح لخلق الأجسام ، ولا نزاع فى أنه لا بد من تعليل هذا الحكم . لكن لم لايجوز تعليل هذا الحكم بخصوصية ماهية كل واحدة من تلك القدر ؟ أقصى ما فى الباب : أنه يلزم تعليل الأحكام المتساوية بالعلل المختلفة ، الا أن هذا عندكم غير ممتنع . وهذا هو الحق . لما بينا أن الأشياء المختلفة فى الماهية لا يمتنع اشتراكها فى بعض اللوازم .

سلمنا : أنه لا بد من تعليل هذه الأحكام المتساوية بوصف واحد

(١٠) يوسف ٧٦

(١١) النساء ١٦٦

(١٢) فصلت ٤٧

(١٣) البقرة ٢٥٥

(١٤) لقمان ٣٤

مشارك بينها ، ولا مشترك بينها الا كونها قدرا . فلم لايجوز أن يقال :
 هذه القدر (٦) مشاركة فى وصف . لأجل ذلك الوصف يمتنع خلق
 الجسم بها الا أن ذلك الوصف لاتندرج فيه القدرة القديمة ، وتندرج
 فيه جميع هذه القدر الحادثة ؟ أقصى ما فى الباب : انا لانعرف ذلك
 الوصف . ولكن السائل يكفيه مجرد الاحتمال . وأيضا : فهذا هو عين
 الدليل الذى يتمسك به أصحابنا فى جواز الرؤية . فان صح هذا
 الدليل ، لزمكم القطع بجواز الرؤية على الله تعالى ، وأنتم لاتقولون
 به .

والجواب عن شبهتهم الثانية : لم لايجوز أن يقال : تلك القدرة
 القديمة مخالفة لهذه القدرة التى فى الشاهد ؟ قوله : « ليست مخالفه تلك
 القدرة ، لهذه القدرة ، أعظم من مخالفة بعضها لبعض » قلنا : هذا
 فى غاية الركافة . لاحتمال أن تكون تلك القدرة القديمة لها خصوصية ،
 ولا توجد تلك الخصوصية فى شيء من القدر الموجوده فى الشاهد ،
 فلاجرم كانت تلك القدرة صالحة لخلق الأجسام ، ولم تكن غيرها
 صالحة لهذا المعنى . ومع قيام الاحتمال ، بطل ما ذكرتم .

(٦) هذا القدر المشترك : ب

المسألة السادسة عشرة

في
كونه تعالى سمياً بصيراً

وهي مرتبة على فصلين :

الفصل الأول

في

شرح حقيقة الابصار والاسماع

أما الابصار :

فنقول : انا اذا نظرنا الى وجه « زيد » نظراً بالاستقصاء ، ثم غمضنا العين ، فحالة التغميض نكون عالمين بتلك الصورة علماً جلياً خالياً عن الشك والشبهة ، واذا فتحنا العين مرة أخرى ونظرنا اليه ، علمنا بالبداهة حصول تفرقة بين الحالتين . فهذه الحالة الزائدة الحاصلة عند النظر الى ذلك المرئى ، أمر مغاير للعلم الذى كان حاصله حال تغميض العين . وهذا التغاير هو الابصار . فثبت : أن الابصار أمر مغاير للعلم .

قالت الفلاسفة : لم لا يجوز أن يقال : التفاوت تراجع الى أن العين تتأثر من المحسوس حال النظر اليه ؟ والذى يدل على حصول التأثير وجوه :

الأول : ان من نظر الى قرص الشمس نظراً شديداً بالاستقصاء ، ثم غمض عينيه ، فانه يتخيل كأن قرص الشمس حاضر فى خياله .

ولو اراد أن يدفع ذلك الخيال ، عجز عنه . وهذا يدل على أن الحس قد يتأثر عن المحسوس .

الثانى : ان من نظر الى روضة خضراء نظرا بالاستقصاء الشديد زمانا له قدر ، ثم حول حدقته الى شئ آخر ابيض اللون ، فانه لا يراه ابيض اللون ، بل يرى لونه ممزوجا من البياض والخضرة . وما ذاك الا لان أثر الخضرة بقى فى حدقته . فلما حول الحدقة الى الشئ الابيض ، امتزجت الخضرة الباقية فى حدقته بذلك البياض ، فأحس بذلك اللون على وصف الامتزاج .

الثالث : ان من نظر الى المضى القسوى ارتدت حدقته (١) الباصرة مقهورة . وهذا يدل على أن الحس يقبل الأثر من المحسوس .

إذا ثبت هذا فنقول : لم لا يجوز أن يكون التفاوت الحاصل بين ما إذا نظرنا الى الشئ ، وبين ما اذا غمضنا العين ، هو كون الحس متأثرا عن المحسوس . وعلى هذا التقدير وجب أن يمتنع الابصار (٢) على الله تعالى ، لأن الابصار لما كان عبارة عن هذا التأثير (٣) وهذا التأثير من صفات الأجسام . والله تعالى ليس بجسم ، وجب أن يكون الابصار ممتنعا على الله تعالى .

أجاب المتكلمون عنه : بأن الابصار ليس معناه هذا التأثير فقط . وذلك لأننا اذا فتحنا العين رأينا نصف كرة العالم دفعة واحدة . وحصول هذه الصورة العظيمة فى الجسم الصغير محال . ومن المعلوم أن موضع التأثير ليس الا نقطة الناظر ، فعلمنا : أن الابصار حالة مغايرة للعلم ، ومغايرة أيضا لتأثير الحس .

(١) صارت حدقته : ١

(٢) من الله : ١

(٣) التأثير : ١

قالت الفلاسفة : هب أن الابصار حالة مغايرة لهذا التأثير . لكن له لايجوز أن يقال : هذه الحالة مشروطة بحصول هذا التأثير ، ولما كان الشرط ممتنع التحقق في حق الله تعالى ، كان المشروط أيضا كذلك ؟

أجاب المتكلمون : بأنه لما ثبت أن الابصار حالة مغايرة لهذا التأثير ، فنحن انما نعول في اثبات هذه الحالة لله تعالى ، على الدلائل السمعية . فان ظواهرها دالة على كونه بصيرا . ونحن متمسكون بالظواهر ، الا اذا اقام الخصم دليلا على أن الابصار مشروط بهذا التأثير ، ولما كان هذا الشرط محالا في حق الله تعالى ، كان المشروط أيضا محالا . لكن هذا اشارته الى المعارضة ، ومن ادعاها فعليه البيان .
فهذا هو الكلام في الابصار .

* * *

وأما الكلام في السماع :

فقد قالت الفلاسفة : انه اذا حصل قرع أو قلع ، حصل بسببهما تموج في الهواء . وذلك التموج سبب لحدوث الصوت ، واذا وصل أثر ذلك التموج الى سطح الصمخ ، أحست القوة السامعة بذلك الأثر ، وذلك الاحساس هو السماع . فالمسموع في الحقيقة هو ذلك الأثر الواصل الى الصمخ .

قال المتكلمون : هذا الكلام باطل ، لأن القوة السامعة ، لو كانت لاتسمع الا ما يصل الى سطح الصمخ ، لما كان الانسان بقوته السامعة يدرك أنه سمع هذا الصوت من هذا الجانب أو من ذلك الجانب ، لأنه اذا كان لا يحس الا بما وصل اليه ، وجب أن لا يحس بذلك الجانب ، التي وصل منها ذلك الأثر ، كما أن القوة اللامسة والذائقة لما كانتا لا تدركان الا ما يصل اليهما ، لاجرم لاتدركان الجهة التي وصل منها

- المحسوس اليهما . ولما كانت القوة السامعة تميز بين جهة وجهة ،
- علمنا أنها تدرك الأصوات حيث وجدت الأصوات .
- فهذا هو الكلام الملخص (٤) فى حقيقة السمع والبصر .

الفصل الثانى

فى

بيان أنه تعالى موصوف بالسمع والبصر

والدليل عليه : هو أن السمع والبصر من صفات الكمال ، وضدهما من صفات النقصان . والقرآن وارد باثباتهما لله تعالى . قال الله تعالى : « اننى معكما أسمع وأرى » (٥) وقال ابراهيم لأبيه : « يا أبت لم تعبد ما لا يسمع ولا يبصر » ؟ (٦) وقال الله تعالى : « لا تدركه الأبصار ، وهو يدرك الأبصار » (٧) وإذا كانت النصوص الكثيرة واردة بذلك ، وجب اثباتهما لله تعالى . الا أن يقيم الخصم دلالة على أن ثبوت هاتين الحالتين مشروط بشرط ممتنع التحقق فى حق الله تعالى ، فيجب المصير الى التأويل . وتكون الدلالة اشارة الى المعارضة ، ومن ادعاها كان عليه البيان . هذا هو الذى يعول عليه فى هذا الباب

واحتج جمهور الاصحاب : بأنه تعالى حى ، وكل حى فانه يصح أن يكون موصوفا بالسمع والبصر ، وكل من صح أن يكون موصوفا بصفة ، وجب أن يكون موصوفا بتلك الصفة أو بضدها . وضد السمع والبصر هو الصمم والعمى . فثبت : أنه لا بد وأن يكون البارئ تعالى موصوفا بالسمع والبصر ، أو بالصمم والعمى . وهذان الوصفان من

(٤) المختصر : ب

(٥) طه ٤٦

(٦) مزيم ٤٣

(٧) الانعام ١٠٣

باب النقائص والآفات . وهى على الله تعالى محال . ولما امتنع
كونه تعالى موصوفا بأضداد السمع والبصر ، وجب كونه تعالى موصوفا
بالسمع والبصر . وهو المطلوب .

واعلم : أن هذا الدليل مبنى على مقدمات يعسر تقريرها :

أما المقدمة الأولى : فهى قوله : « كل حى يصح أن يكون موصوفا
بالسمع والبصر » فنقول : أليس كل حى يصح فى الشاهد أن يكون
موصوفا بالجهل والظن والشهوة والنفرة والألم واللذة ، ثم انه تعالى
حى مع انه لا يصح عليه شئ من ذلك ؟ فعلمنا : انه لا يلزم من كونه
حيا ، أن يصح عليه ما يصح على سائر الأحياء .

وتقرير القول فيه : ان ذاته تعالى مخالفة لسائر الذوات ،
وحياته تعالى مخالفة لحياة سائر الأحياء . واذا كان كذلك ، لم يلزم
من صحة السمع والبصر على سائر الأحياء ، صحتها على ذاته وحياته .

وأىضا : بتقدير أن لاتكون ذاته المخصوصة وحياته المخصوصة
مناقية للسمع والبصر ، لكن لم لايجوز أن يقال : ان ثبوتها مشروط
بحصول هذا التأثير ، ولما كان هذا الشرط ممتنع الحصول فى حق
الله تعالى ، كان المشروط أيضا كذلك ؟

فهذه الاحتمالات قائمة فى قولهم : انه تعالى يصح أن يكون
موصوفا بالسمع والبصر .

أما المقدمة الثانية - وهى قولهم : كل ما يصح اتصافه بصفة ،
فانه لابد وأن يكون موصوفا بتلك الصفة أو بضدها -

فنقول : ان أردتم بحد الصفة عدم الصفة ، كان المعنى أن كل
ماصح اتصافه بصفة ، فاما أن يكون موصوفا بها ، واما أن لا يكون .
وهذا حق . ولكن لم قلت : ان عدم اتصافه بتلك الصفة محال ؟ فان

هذا عين المتنازع فيه . ولا يمكن جعله مقدمة فى اثبات المتنازع . وان اردتم بصد الصفة معنى وجوديا ، منافيا لتلك الصفة على وزان المنافيات الحاصلة من السواد والبياض . فلم قلتى : ان السمع والبصر ضدان بهذا المعنى ؟ ولم لايجوز أن يقال : ان العمى عبارة عن عدم البصر عما من شأنه أن يبصر ، والصمم عبارة عن عدم السمع عما من شأنه أن يسمع ؟ فأنتم فى هذا المقام محتاجون الى اثبات أن الصمم والعمى معنيان موجودان ، مضادان للسمع والبصر .

والفلاسفة ينازعون فيه أشد المنازعة . فانهم يقولون : تقابل البصر والعمى ، وتقابل السمع والصمم ، تقابل العدم والملئكة ، لا تقابل الضدين . وقول من قال : ليس جعل العمى عد ما للبصر ، أولى من العكس : ظاهر البطلان . لأنه ان أريد بعدم هذه الأولوية : عدمها فى أذهاننا وعقولنا . فهذا مسلم ، الا أن هذا لاينتج الا أن نتوقف فيه ، ولا نقطع على أحد الجانبين . وان أريد بعدم هذه الأولوية عدمها فى نفس الأمر وفى الحقيقة . فهذا ممنوع ولعل هذه الأولوية حاصلة فى نفس الأمر ، وان كنا لانعرف كيفية (٨) تلك الأولوية .

أما المقدمة الثالثة - وهى ان بتقدير أن يكون العمى والصمم متقابلين تقابل التضاد - لم قلتى : ان كل ذات تكون قابلة للضدين بهذا التفسير ، فانه لايد أن تكون موصوفة بأحدهما ؟ ولم لا يجوز أن يقال : انه قد تكون خالية عنهما ؟ فهم مطالبون باقامة الدلالة على اثبات هذه المقدمة .

ثم انا ننقض هذه المقدمة : بان الهواء خال عن جميع الألوان وعن جميع الطعوم ، والواحد قد لا يكون مريدا لأفعال أهل الفسوق (٩) ولا كارها لها ، فبطلت هذه المقدمة .

(٨) كيف : ا : ب

(٩) السوق : ب

أما المقدمة الرابعة - وهى قولهم : انه لا يمكن اتصافه تعالى والعمى والصمم ، لأن ذلك من صفات النقص وصفات النقص على الله تعالى محال - انهم عولوا فى تنزيه الله تعالى عن النقائص على الاجماع ، ثم انهم يثبتون كون الاجماع حجة ، بظواهر الآيات والاحاديث . فصارت هذه الدلالة بالآخرة (١٠) سمعية . ثم انا نرى أن الظواهر الدالة على كونه سميعا بصيرا ، أقوى من الظواهر الدالة على أن الاجماع حجة وأكثر . واذا كان الأمر كذلك ، فبأن (١١) نتمسك فى اثبات كونه تعالى سميعا بصيرا بهذه الظواهر القوية ، ونسقط عن أنفسنا التزام تقرير هذه المقدمات الخفية المظلمة ، كان أولى . فهذا مانقوله فى هذا الباب .

واحتج المنكرون لكونه تعالى سميعا بصيرا بوجهين :

الشبهة الأولى : لو كان الله تعالى سميعا بصيرا ، لكان سمعه وبصره ، اما أن يكون قديما أو محدثا . والقسمان باطلان ، فبطلان القول بكونه تعالى سميعا بصيرا . انما قلنا : انه لايجوز أن يكون قديما ، لان العالم كان معدوما فى الأزل . ورؤية المعدوم ومنع المعدوم محال . وان التزم جاهل أن يكون المعدوم مرئيا ومسموعا ، فنقول : انه تعالى يرى العالم وقت عدمه معدوما ، لاذ لو رآه موجودا ، لكان ذلك غلطا وجهلا . وهو على الله تعالى محال ، ثم اذا وجد العالم فلا بد وأن يراه موجودا ، والاعاد حديث الغلط . وعلى هذا التقدير ، يزلم التبدل والتغير (١) وانما قلنا : انه لايجوز أن يكون سمعه وبصره محدثا ، لانه لو كان كذلك لصار محلا للحوادث . وهو محال .

(١٠) الاخيرة : ا والمراد بالآخرة : الآيات والاحاديث .

(١١) فاننا : ا

(١) التغير والتجدد : ب

الشبهة الثانية - السمع والبصر لا يحصلان الا مع تأثير الحاسة .
وذلك من صفات الأجسام . وهو على الله تعالى محال .

والجواب عن الشبهة الأولى : ان السمع والبصر صفتان مستعدتان
لادراك المسموعات والمبصرات عند وجودها . فالتغير يقع فى المسموع
والمبصر لا فى السمع والبصر .

ولقائل أن يقول : اليس أن كون السمع والبصر مدركين للمسموع
والمبصر ، موقوف على حضور المبصر والمسموع ؟ وهذا الادراك الذى
هو موقوف على حضور المسموع والمبصر ، مغاير لتلك الصفة التى هى
غير موقوفة على حضور المسموع والمبصر ، فيلزمكم أن يكون كون الله
تعالى مدركا للمسموعات والمبصرات ، صفة متجددة .

والجواب عن الشبهة الثانية : انكم ما ذكرتم دليلا على أن الابصار
والسمع مشروطان بحصول تأثير الحاسة ، بل نجد فى الشاهد أن
الابصار والسمع لا يحصلان الا عند هذا التأثير ، ولكن مجرد الاقتران
لا يدل على الاشتراط . بدليل : أن الحياة والقدرة لا تحصلان الا عند
المزاج ، ثم انا نثبتهما فى حق الله تعالى مع القطع بكونه تعالى
منزها عن الجسمية والمزاج ، فعلمنا : أن مجرد المقارنة لاتدل على
الاشتراط .

المسألة السابعة عشرة

في كونه تعالى متكاملاً

والكلام في هذه المسألة مرتب على فصلين :

الفصل الأول

في

حقيقة الكلام

اعلم (١) : أن الانسان اذا أراد أن يقول : اسقنى الماء . فانه قبل أن يتلفظ بهذا اللفظ ، يجد في نفسه طلباً واقتضاءً لذلك الفعل . وماهية ذلك الطلب مغايرة لذلك اللفظ .
والذى يدل عليه وجوه :

الأول : ان ماهية ذلك الطلب لا تتبدل باختلاف الأزمنة والامكنة .
والألفاظ الدالة على هذا المعنى تختلف باختلاف الأزمنة والامكنة .
الثاني : ان جميع العقلاء يعلمون بالضرورة أن قول القائل «افعل» دليل على ذلك الطلب القائم بالقلب . ولا شك أن الدليل مغاير للمدلول .

الثالث : ان جميع العقلاء يعلمون بالضرورة : أن قول القائل « افعل » : لا يكون طلباً وأمرًا ، الا عند اصطلاح الناس على هذا

(١) كان يجب على المؤلف أن يذكر حد الكلام . ثم يذكر لفظ الكلام على الحقيقة ، ولفظ الكلام على المجاز . وفي هذه الحالة يعلم المقصود بسهولة .

الموضوع . وأما كون ذلك المعنى القائم بالقلب طلبا ، فانه امر ذاتى حقيقى لايحتاج فيه الى الوضع والاصطلاح .

الرابع : وهو أنهم قللوا : ان قولنا : ضرب يضرب : اخبار .
وقولنا : اضرب لاتضرب : أمر ونهى . ولو أن الواضعين قلبوا الامر ،
وقالوا : ان قولنا ضرب يضرب : أمر ونهى . وقولنا اضرب لاتضرب :
اخبار . لكان ذلك ممكنا جائزا . أما لو قالوا : حقيقة الطلب يمكن
أن تنقلب خبرا ، وحقيقة الخبر يمكن أن تنقلب طلبا ، لكان ذلك محالا .
فهذه الوجوه الظاهرة دالة على أن حقيقة الطلب وحقيقة الخبر :
أمر مغاير لهذه الالفاظ وهذه العبارات ، بل هذه الالفاظ وهذه
العبارات ، دالة عليها معرفة لها .

إذا عرفت هذا ، فلنبحث عن ماهية هذا الطلب ، وماهية الحكم
الذهنى الذى يسمى بالخبر . فنقول : (٢) هذا الطلب اما أن يكون
هو الارادة ، واما أن يكون معنى مغايرا للارادة . والأول باطل ،
فتعين الثانى . وهو المطلوب .

وانما قلنا : انه لايجوز أن يكون عبارة عن الارادة لوجوه :

الحجة الاولى : انه لا نزاع فى أنه تعالى أمر بايمان من يعلم أنه
لا يؤمن ، ويمتنع أن يقال : انه يريد الايمان منه ، لانه تعالى عالم
الغيب . فان (٣) خلاف المعلوم ممتنع الوقوع ، وكل ما كان ممتنع
الوقوع ، لايكون مراد الوقوع . فلما تحقق الأمر والطلب ، مع عدم
الارادة ، علمنا : أن ماهية هذا الطلب مغايرة لماهية الارادة . وحده
النكتة هى النكتة القوية فى اثبات هذا المطلوب .

الحجة الثانية : انه قد يوجد الأمر بدون الارادة ، وقد توجد
الارادة بدون الأمر . أما أنه قد يوجد الأمر بدون الارادة ، ففى صور :

(٢) فيكون : ا

(٣) علم بأن : ا

احداها : ان السلطان اذا امر « زيدا » أن يأمر عموا بشيء ،
فقد يكون «زيد» كارها لصدور ذلك الفعل من «عمرو» الا أنه يأمره لأجله
أن السلطان أمره بذلك . فهنا الأمر حاصل ، والارادة غير حاصلة .

ثانيها : ما ذكره أصحابنا - رحمهم الله - من أن الرجل اذا ضرب
عبده ، فشكى العبد ذلك الى السلطان ، فقال السلطان لم ضربت
عبدك ؟ فقال : انه لايطيعنى ، ثم لأجل هذا العذر قال للعبد : افعل
كذا وكذا . فالأمر قد حصل ههنا . مع أنه لايريد اقدمه على ذلك
الفعل ، لانه لو أقدم عليه لما تمهد عذره عند السلطان .

وثالثها : انه تعالى لما أخبر عن أبى جهل وأبى لهب أنهما يموتان
على الكفر . والنبي عليه السلام - ما كان يريد الايمان منهما لأن من
نوازم صدور الايمان منهما ، دخول الكذب فى كلام الله تعالى . ومريد
التىء مريد لما هو من لوازمه ومن ضروراته . فثبت : أنه عليه السلام
ما كان يريد الايمان منهما ، وكان ﷺ يأمرهما بالايمان ،
فعلما : أن الأمر قد يحصل بدون الارادة . وأما أن الارادة قد تحصل
بدون الأمر فظاهر . فان الانسان قد يصرح بذلك . ويقول : أريد منك
أن تفعل هذا . الا ابنى لا أمرك به .

فثبت بهذه الوجوه : أن هذا الطلب القائم بالنفس والاقتضاء
الموجود فى القلب : أمر مغاير للارادة .

وأما الخبر الذهني : فنقول : لاشك أن قولنا باللسان « قام زيد »
و « ضرب عمرو » يدل على حكم ذهني ، واسناد عقلى . وهذا الحكم
الذهني والاسناد العقلى : ظاهر أنه ليس من جنس القدرة والارادة ،
انما الذى يقع فيه الاشتباه أن يقال : ان هذا الحكم الذهني هو
الاعتقاد أو العلم . فاذا بينا بالبرهان أنه ليس الأمر كذلك ، ظهر أن

الخبر القائم بالنفس ، معنى مغاير للعلوم والاعتقادات ، ومغاير للقدر والارادات . وذلك هو المراد من الخبر القائم بالنفس .

وانما قلنا : ان هذا الحكم الذهني ليس من جنس العلوم والاعتقادات : وذلك لاني حال ما اكون عالما بان العالم ليس بقديم ، يمكنني ان اقول في الذهن : العالم قديم . وذلك لان الذهن كما يمكنه تركيب القضايا الصادقة ، فكذلك يمكنه تركيب القضايا الكاذبة . والقضايا الكاذبة الذهنية يكون ذلك الحكم الكاذب فيها حاصل في الذهن ، والعلم بها والاعتقاد فيها غير حاصل . فهنا الكلام في القضايا الكاذبة التي يكون كذبها معلوما ، حصل الحكم الذهني ، ولم يحصل العلم والاعتقاد . وهذا يدل قطعا : على ان الحكم الذهني ، مغاير للعلم والاعتقاد .

فان قيل : هذا الحكم الذهني عبارة عن فرض يفرضه الذهن ، وتقدير يقدره .

قلنا : هب ان الامر على ما قلتم ، الا ان هذا الفرض وهذا التقدير ، ليس من باب العلوم والاعتقادات ، ولا من باب القدر والارادات ، فكان معنى مغاير لها . وهو المطلوب . وذلك لا يختلف بان سميتوه فرضا وتقديرا ، او لاتسمونه بذلك . فثبت بما ذكرنا : ان الطلب الذهني مغاير للارادة ، وان الحكم الذهني مغاير للعلم والاعتقاد .

ومن انصف : علم ان هذا التقرير والتلخيص لم يتيسر لاحد ممن تقدمنا .

الفصل الثاني

في

اثبات كونه تعالى متكلما

اعلم : ان الامة متفقة على اطلاق لفظ المتكلم على الله تعالى ، الا ان هذا الاتفاق ليس الا في اللفظ . واما المعنى فغير متفق عليه .

أما المعتزلة : فقالوا : ان الانسان لايمكنه أن يعيش وحده ، بل ما لم يشتغل كل واحد باعانة الآخر ، لم يحصل لكل واحد منهم مقصوده بالتمام ، وما لم يعرف كل أحد ما فى قلب الآخر من جهات الحاجات ، لايمكنه الاشتغال باعانتة . فاحتاج الانسان الى وضح طريق يعرف به غيره ما فى قلبه ، من فنون الحاجات . فاصطلحوا على جعل هذه الأصوات المقطعة بهذه التقطيعات المخصوصة ، معرفة لما فى قلوبهم من الأحوال . وقد كان يمكنهم وضع طريق آخر سوى هذا الطريق من الاشارة والايماء وتصفيق اليد والكتابة . الا أن هذا الطريق كان أسهل وأيسر .

إذا عرفت هذا فنقول : انه تعالى اذا أراد شيئاً أو كره شيئاً ، خلق هذه الأصوات المخصوصة فى جسم من الأجسام ، لتدل هذه الأصوات على كونه تعالى مريدا لذلك الشيء المعين ، أو كارهها له ، أو كونه حاكما به بالنفى أو بالاثبات . وهذا هو المراد من كونه تعالى متكلما .

وقد نازعهم أصحابنا فيه : وقالوا : انه يمتنع أن يكون متكلما بكلام قائم بالغير ، كما أنه يمتنع أن يكون متحركا بحركة قائمة بالغير ، وساكننا بسكون قائم بالغير . وعندى : أن هذه المنازعة ضعيفة . لأن هذه المنازعة ، اما أن تكون فى المعنى ، أو فى اللفظ .
أما المعنى :

فهنا شيان :

أحدهما : أنه تعالى قادر على خلق هذه الأصوات المقطعة بالتقطيعات المخصوصة فى جسم جمادى أو حيوانى (٤) وهذا أمر لايمكن النزاع فيه . لأن خلق هذه الأصوات والحروف فى الجسم الجمادى أو الحيوانى ممكن ، والله تعالى قادر على كل الممكنات .

(٤) نباتى : ب

والثانى : ان الله تعالى جعل تلك الأصوات المخصوصة ، معرفة لكونه تعالى مريدا لبعض الأشياء وكارها لبعضها . وهذا أيضا غير ممتنع . واذا سلم هذان المقامان عن الطعن ، فقد سلمنا لهم صحة كونه تعالى متكلما بالمعنى الذى أرادوه .

وأما المنازعة فى اللفظ : فهو أن من فعل هذه الأصوات المخصوصة – وهى الحروف المركبة فى جسم – لغرض أن يعرف غيره ما يريد أو يكرهه ، فهل يسمى متكلما فى اللغة أم لا ؟ ومعلوم : أن هذا البحث بحث لغوى محض ، وليس للمعنى به تعلق البتة .

فثبت بما ذكرنا : أن كونه تعالى متكلما بالمعنى الذى يقوله « المعتزلة » مما نقول به ونعترف به ولا ننكره بوجه من الوجوه .
انما الخلاف بيننا وبينهم فى أننا ثبتت أمرا آخر ، وراء ذلك . وهم ينكرونه . وسنذكر ، أن ذلك الشئ ما هو ؟ وأما « الكرامية » فهم يقولون : انه تعالى يخلق الأصوات والحروف فى ذاته . وهذا يرجع الى أنه تعالى هل يجوز أن يكون محلا للحواث أم لا ؟ وأما أصحابنا . فقد قالوا : ثبت أن الكلام القائم بالنفس معنى مغاير للقدر والارادات والعلوم والاعتقادات . وندعى : أن البارئ تعالى موصوف بهذا المعنى ، وندعى : أن هذا المعنى قديم . وندعى : أنه معنى واحد ، وهو من كونه واحدا ، أمر ونهى وخبر واستخبار ونداء .

والمعتزلة والكرامية ينازعون أصحابنا فى كل واحد من هذه المواضع الأربعة . فأولا : ينكرون اثبات معنى مغاير للاعتقادات والارادات ويتقدير تسليمه ، ينكرون كونه موصوفا به ، ويتقدير تسليمه ، ينكرون كونه قديما . ويتقدير تسليمه ، ينكرون كونه واحدا . فهنا تلخيص محل النزاع فى هذا الباب .

أما المقام الأول : وهو اثبات أن كلام النفس أمر مغاير للارادات والاعتقادات . فقد تقدم تقريره على أحسن الوجوه .

وأما المقام الثانى : وهو أن البارى تعالى موصوف بكلام النفس . فالذى يدل عليه : ما ثبت عندنا بالتواتر الظاهر (٥) من جميع الأنبياء والرسل عليهم السلام : أنه تعالى أمر عباده بكذا ونهاهم عن كذا وأخبرهم بكذا . ولما ثبت بالمعجزات صدق الأنبياء والرسل عليهم السلام ، وجب القطع بكونه تعالى آمرا وناهيا ومخبرا .

وإذا ثبت هذا فنقول : هذا الأمر والنهى والخبر ، أما أن يكون من باب الالفاظ والعبارات ، وأما أن يكون من باب المعانى والحقائق . فان كان الأول ، فتلك العبارات والالفاظ لا يبد وأن تكون دالة على المعانى والمدلولات . فمدلول هذه العبارات فى حق الله تعالى أما أن يكون هو الارادات والاعتقادات ، وأما أن يكون معنى مغايرا لها . لاجائز أن تكون تلك المعانى هى الارادات والاعتقادات . لأننا بينا أن الأمر قد يوجد بدون الارادة . والخبر قد يوجد بدون الاعتقادات .

فثبت : أن مدلول هذه العبارات فى حق الله تعالى : معنى وراء الاعتقادات والارادات . فثبت : أنه تعالى موصوف بمعنى حقيقى . هو مدلول قوله : « افعل » وهو مغاير لارادته ، وأنه تعالى موصوف بمعنى حقيقى ، هو مدلول قوله « الحمد لله » وهو مغاير لعلمه . ونحن نسمى ذلك المعنى بالأمر الحقيقى والخبر الحقيقى . وهو المطلوب .

فان قيل : كيف يمكنكم أن تستدلوا بقول الأنبياء والرسل عليهم السلام على كونه تعالى متكلما ، مع أن نبوة الأنبياء - عليهم السلام - لا يمكن اثباتها الا بعد العلم بكونه تعالى متكلما . قلنا : لانسلم أن العلم بصحة نبوة الأنبياء موقوف على العلم بكونه تعالى متكلما . وذلك لأنه

(٥) بالتواتر والظواهر : ا

لما ظهرت المعجزات على وفق دعاويهم ، ثبت كونهم صادقين ، سواء علمنا كونه تعالى متكلما أو لم نعلم ذلك .

وأما المقام الثالث - وهو أنا ندعى ان هذه الصفة قديمة - فنقول : لو كانت محدثة ، لكانت اما قائمة به أو بغيره ، أولا في محل . فان كانت قائمة به كان الله تعالى محلا للحوادث . وهو محال . وان كانت قائمة بغيره ، فهو أيضا محال [وان لم تكن قائمة بشيء ، أو كانت قائمة . بغيره ، أو كانت موجودة لا في محل . فهو محال] (٦) لانا بينا : أن هذا الكلام صفة الله تعالى ونعته . ومن المحال أن تحصل صفة الشيء ونعته ، لافيه بل في غيره . والذي يقوله المعتزلة من أنه يجوز أن يكون كلامه قائما بغيره ، فليس من هذا الباب . وذلك لأنهم فسروا الكلام القائم بغيره بأنه يخلق اصواتا وحروفا دالة بالوضع والاصطلاح ، على كونه تعالى مريدا لبعض الأشياء وكارها لبعضها . وهذا غير ممتنع البتة .

وأما نحن في هذا المقام فقد بينا : أنه لو خلق الفاظا دالة على الطلب والفاظا دالة على الحكم والاسناد ، فلا بد من مدلولات لتلك الالفاظ ومفاهيمات . وبيننا : أن الالفاظ الدالة على الطلب لا يمكن أن يكون مدلولها الارادة ، والالفاظ الدالة على الخبر لا يمكن أن يكون مدلولها العلم ، فلا بد من صفات أخرى قائمة بذات الله تعالى ، تكون تلك الصفات مدلولة الالفاظ الدالة على الطلب ، والالفاظ الدالة على الخبر ، وتلك المدلولات يمتنع كونها مباينة عن ذات الله تعالى ، بل يجب كونها قائمة بذات الله تعالى .

فالذى يقوله المعتزلة من أنه يجوز أن يكون البحي متكلما بكلام قائم بالغير : حق وصدق . والذي يقوله أصحابنا من أنه يمتنع أن يكون

(٦) ما بين القوسين : من ب

الحى متكلمًا بكلام قائم بالغير : حق وصدق . الا أن الكلام الذى يشير إليه المعتزلة له معنى ، والكلام الذى يشير إليه أصحابنا له معنى آخر ، والفريقان لما لم يشتغلوا بتلخيص محل النزاع ، لا جرم خفيت هذه المباحث والمطالب .

وأما المقام الرابع : وهو أن كلام الله تعالى واحد ، ومع كونه واحداً ، فهو أمر ونهى وخبر . فتحقيق الكلام فيه : يرجع الى حرف واحد ، وهو أن الكلام كله خبر ، لأن الأمر عبارته عن تعريف الغير أنه لرفعه ، لصار مستحقاً للمدح ، ولو تركه لصار مستحقاً للذم . وكذا القول فى النهى . وإذا كان المرجع بالكل الى شىء واحد ، وهو الخبر ، صح قولنا : ان كلام الله تعالى واحد . فهذا مجموع ما تلخص فى هذا الباب .

* * *

واحتم القائلون بحدوث كلام الله تعالى بالمنقول والمعقول .

أما الشبه النقلية : فمن وجوه :

الشبهة الأولى : ان القرآن ذكر . وكل ذكر : محدث . فالقرآن محدث ، وانما قلنا : ان القرآن ذكر ، لقوله تعالى : « ص . والقرآن ذى الذكر » [ص ١ - ٢] وقوله تعالى : « وهذا ذكر مبارك أنزلناه » [الأنبياء ٥٠] وقوله تعالى : « وانه لذكر لك ولقومك » [الزخرف ٤٤] وأما أن كل ذكر محدث ، ففى سورة الأنبياء : « ما يأتيهم من ذكر من ربهم محدث » [الأنبياء ٢] وفى سورة الشعراء : « وما يأتيهم من ذكر من الرحمن محدث » [الشعراء ٥] .

الشبهة الثانية : تمسكوا بقوله تعالى : « انما قولنا لشيء اذا اذا أردناه : أن نقول له : كن فيكون » [النحل ٤٠] وجه الاستدلال به من ثلاثة أوجه :

الأول : ان قوله تعالى : « انما قولنا لشيء اذا أردناه ان نقول له : كن فيكون » جملة مركبة من شرط وجزاء . والشرط هو قوله : « اذا أردناه » والجزاء هو قوله : « كن » والجزاء لا بد وان يكون متأخرا عن الشرط . فوجب ان يكون قول الله تعالى ، متأخرا عن ارادته . والمتأخر عن الغير محدث ، فوجب ان يكون قول الله محدثا .

والثاني : وهو ان الفاء في قوله : « فيكون » فاء التعقيب . وهذا يقتضى ان يكون المكون حاصلًا عقيب قوله من غير فصل ولا تراخ ، فيلزم ان يكون قوله : « كن » متقدما على المكون من غير فصل . والمقدم على المحدث بزمان واحد ، يجب ان يكون محدثا ، فيلزم ان يكون قوله « كن » محدثا .

الثالث : ان الآية صريحة في ان قول الله تعالى : « كن » كلمة مركبة من الكاف والتون . وهما حرفان متعاقبان . فتكون هذه الكلمة محدثة ، فيلزم ان يكون قول الله محدثا .

الشبهة الثالثة : قوله تعالى : « واذا قال ربك للملائكة » [البقرة ٣٠] فكلمة « اذ » ظرف زمان وهذا يدل على ان قول الله تعالى مختص بذلك الوقت . وكل ما كان وجوده مختصا بوقت معين ، كان محدثا ، فيلزم ان يكون قوله الله تعالى محدثا .

الشبهة الرابعة : انه تعالى وصف القرآن بقوله : « كتاب أحكمت آياته ، ثم فصلت » [هود ٢] وقال أيضا : « انا أنزلناه قرآنا عربيا » [يوسف ٢٠] وهذا يدل على ان القرآن مركب من السور والآيات والحروف والعبارات ، ويدل على ان كلام الله تعالى تارة يكون عربيا وتارة يكون عبريا . وكل ذلك يدل على انه محدث مخلوق .

الشبهة الخامسة : ان كلام الله تعالى مسموع ، ويدل عليه قوله تعالى : « وان أحد من المشركين استجارك ، فأجره حتى يسمع

كلام الله « [التوبة ٦] والذي يسمعه ليس الا هذه الحروف والأصوات .
ولاشك أن هذه الحروف والأصوات محدثة ، فيلزم القطع بأن كلام
الله تعالى محدث .

الشبهة السادسة : أجمعت الأمة على أن القرآن واحد ، وأجمعوا
على أن القرآن معجزة لمحمد عليه السلام . والدليل العقلي : دل على
أن المعجزات يمتنع أن تكون قديمة ، بل يجب أن تكون محدثة .
والا لكانت المعجزة سابقة على الدعوى ، وحينئذ لا يكون له اختصاص
بالدعوى ، فلا يكون دليلا على صدق الدعوى . وإذا ثبت أن القرآن
معجز وثبت أن المعجز محدث ، ثبت ان القرآن محدث وإذا ثبت أن
القرآن قول واحد ، ثبت أن كل ما كان قرآنا فهو محدث .

الشبهة السابعة : ان القرآن موصوف بكونه تنزيلا ومنزلا . وذلك
يقضى كونه محدثا .

الشبهة الثامنة : صح في الاخبار أنه عليه السلام كان يقول :
« يارب القرآن العظيم ، يارب طه ويسن » وكل ما كان مريوبا فهو
محدث مخلوق .

فهذا جملة الكلام في الشبه النقلية .

وأما الشبه العقلية :

فمن وجوه :

الشبهة الأولى : ان الأمر سواء قلنا بأنه عبارة عن الحروف
والأصوات ، أو قلنا : انه معنى قائم بالنفس ، فإنه يمتنع أن يكون
قدما . وذلك لأنه ما كان في الأزل مأمورا ولا منهيًا ، فلو حصل
الأمر والنهي من غير حضور المأمور والمنهى ، كان هذا سفها وجنونا .
والدليل عليه : ان الواحد منا لو جلس في بيته وحده ، ويقول : يا زيد

قم ، وياعمرؤ اجلس ، من غير أن يكون هناك أحد ، قضى كل عاقل
بكونه مجنوناً . وما كان كذلك كيف يعقل اثباته فى حق الله تعالى ؟

وكيف يحسن فى العقل أن يقول : « يا موسى انى أنا ربك فاخلع
نعليك » [طه ١٢] مع انه لم يكن هناك موسى ، ولا أحد . وأيضا :
لو كان تعالى مخبرا فى الأزل عن كفيات الأشياء ، لكان ذلك الخبر
اما أن يكون المقصود منه اخبار نفسه - وهو عبث - أو اخبار
غيره ، أو لا يكون المقصود منه اخبار نفسه ولا اخبار غيره . أما اخبار
نفسه فهو عبث . وأما اخبار غيره مع أنه ليس هناك غيره فهو جنون .
وأما أن لا يكون المقصود منه ، لا هذا ولا ذلك ، فهو محض العبث
والسفه .

لا يقال : لم لا يجوز أن يقال : ان ذلك الامر الأزلى كان أمرا فى
الأزل للأشخاص الذين سيوجدون فى لايزال ، كما أنه تعالى كان
قادرا فى الأزل على أن يوجد الخلق فى لايزال ؟

وأيضا : ليس أن النبى ﷺ كان يامر وينهى حال
حياته كل من سيوجد بعده الى قيام القيامة ؟ فثبت : أن تقدم الامر
على المأمور ، غير ممتنع .

لانا نقول : الامر عبارة عن الطلب . وتحقق وجود الطلب مع
أنه ليس هناك من يطلب منه شيء : محال فى العقول . بل العزم
على الطلب قد يتقدم على الطلب . مثل أن الواحد منا اذا علم أنه
سيوجد له ولد ، فانه فى الحال يعزم على أنه اذا وجد له ذلك الولد ،
فبعد وجوده يطلب منه تحصيل العلم والأدب . فاما أن يقال : انه قبل
وجود الولد ، يطلب منه تحصيل العلم والأدب ، فهذا البتة غير معقول .
وأما أن قوله بأن النبى عليه السلام كان يامر حال حياته وينهى
كل من يوجد بعده إلى قيام القيامة .

فنقول : هذه مغالطة . وذلك لأن النبي ﷺ [ما كان له أمر ونهى على الخلق ، بل هو عليه السلام] كان يخبرنا : (٧) أن أولئك الذين سيوجدون بعدى يحدث الله عليهم حال وجودهم وكمال عقلم ، أنواعا من الأمر والنهى . وذلك الاخبار إنما حسن من الرسول عليه السلام لأنه حضر هناك من يسمع ذلك الخبر ، ويبلغه الى الذين سيوجدون بعد ذلك . أما فى الأزل فليس هناك أحد البتة يسمع ذلك الخبر ، ويبلغه الى الذين سيوجدون بعد ذلك . فظهر أن هذا المثال مغالطه محضة .

الشبهة الثانية : انه سبحانه وتعالى أخبر بلفظ الماضى فى مواضع كثيرة من القرآن . كقوله : « انا أرسلنا نوحا » [نوح ١] و « انا أنزلناه فى ليلة القدر » [القدر ١] و « ان الذين كفروا . سواء عليهم أأنذرتهم ، أم لم تنذرهم . لا يؤمنون » [البقرة ٦] فلو كان هذا الاخبار قديما أزليا ، لكان قد أخبر فى الأزل عن شئ مضى قبله . وهذا يقتضى أن يكون الأزل مسبوقا بغيره ، وأن يكون كلام الله تعالى كذبا ، ولما كان كل واحد منهما محالا ، علمنا : أن هذا الاخبار يمتنع كونه أزليا .

الشبهة الثالثة : ان كلام الله تعالى لو كان قديما أزليا ، لكان باقيا أبديا . لأن ما ثبت قدمه يمتنع عدمه ، فيكون قوله تعالى لـ « زيد » : « صل » باقيا ، بعد أن صلى زيد صلاة الصبح ، وبعد أن مات ، وبعد أن قامت القيامة . وهكذا يكون باقيا أيد الأباد ودهر الدهارين ، ومعلوم أن ذلك على خلاف المعقول ، فانه تعالى اذا أمر عبده بفعل من الأفعال فاذا أتى ذلك العبد بذلك الفعل ، لم يبق ذلك الأمر متوجها عليه . واذا ثبت أن ذلك الأمر قد زال ، ثبت أنه كان محدثا لا قديما .

(٧) كان يخبرنا : ١

الشبهة الرابعة : أجمعت الأمة على أن النسخ حق ، والنسخ عبارة
أما عن ارتفاع الحكم بعد ثبوته ، وأما عند انتهائه . وإيا ما كان ،
فهو يقتضى زوال ذلك الأمر وذلك الخطاب بعد ثبوته . وكل ما زال بعد
ثبوته ، لم يكن قديما . لأن ما ثبت قدمه ، استحاله عدمه .

الشبهة الخامسة : لو كان كلام الله قديما أزليا ، لكان تعلقه بمتعلقاته
ثابتا له لذاته . ولو كان كذلك لكان عام التعلق بكل ما يصح تعلقه
به ، ولما كان من مذهبكم أن الحسن والقبح لا يثبتان الا بالشرع ، فاذن
كل ما كان مأمورا لا يمتنع أن يكون منهي . وكل ما كان منهي ، لا يمتنع
أن يكون مأمورا . فيلزم تعلق أمر الله تعالى بجميع الأشياء ، وتعلق نهيه
بجميعها . ويلزم أن تكون جميع الأشياء مأمورة منهي حسة قبيحة .
وكل ذلك محال . فثبت : أن كلام الله يمتنع أن يكون أزليا .

* * *

والجواب : أما جميع الشبه السمعية •

فالجواب عنها : شيء واحد . وهو أن تصرف كل تلك الوجوه الى
هذه الحروف والأصوات . فانا معترفون بأنها محدثة . وعندهم القرآن
ليس الا ما تركيب عن هذه الحروف والأصوات ، فكانت الدلائل التي
ذكروها دالة على حدوث هذه الحروف والأصوات . ونحن لا ننزع
فى ذلك . وانما ندعى قدم القرآن ، بمعنى آخر (٨) . فكانت كل هذه
الشبهة ساقطة عن محل النزاع .

وأما الجواب عن الشبه العقلية :

* * *

فالجواب عن الشبهة الأولى : هو أنها معارضة بالقدرة . فانها
صفة تقتضى صحة الفعل ، ثم انها كانت ثابتة فى الازل مع أن الفعل

(٨) ماهو المعنى الاخر ؟

كان ممتنعا . فلم لايجوز أن يقال : الأمر عبارة عن الصفة المقتضية
لطلب الفعل ، ثم انها كانت ثابتة في الازل ، مع أن طلب الفعل كان
في الازل محالا ؟

والجواب عن الشبهة الثانية : انه تعالى كان علما في الازل بأنه
سيخلق العالم ، ثم لما خلقه في لايزال ، صار العلم متعلقا بأنه قد
خلق في الماضي . ولما لم يقتض هذا حدوث هذا العالم وتغيره ، فكذا
في الخبر .

والجواب عن الشبهة الثالثة والرابعة : هو ان قدرته تعالى كانت
متعلقة من الازل الى الأبد بايجاد العالم ولما أوجد العالم لم يبق ذلك
التعلق ، لأن ايجاد الموجود محال . ولما زال هذا التعلق ، ولم يقتض
ذلك حدوث قدرة الله تعالى ، فكذا القول في الكلام .

والجواب عن الشبهة الخامسة : ان قدرة الله تعالى لها صلاحية
التعلق بايجاد كل الممكنات ، ثم انها تعلقت بايجاد البعض دون
البعض ، مع أن هذه القدرة قديمة . واذا عقل ذلك في القدرة ، فلم
لايعقل مثله في الكلام ؟

فهذا جملة الكلام في هذه المسألة .

المسألة الثامنة عشرة

في
بقاء الله تعالى

والكلام فيه مرتب على فصلين :

الفصل الأول

في

حقيقة البقاء

اعلم : أن الشيء إذا كان معدوما ، ثم صار موجودا . فوجوده في الزمان الأول هو الحدوث ، ثم وجوده في الذي بعد ذلك هو البقاء . وأكثر المحققين اتفقوا على أن الحدوث لا يمكن أن يكون صفة زائدة على ذات الحادث . وأما البقاء . فقد اختلفوا في أنه هل هو زائد على ذات الباقي أم لا ؟ فذهب « القاضي أبو بكر » و « امام الحرمين » - من أصحابنا - وجمهور معتزلة البصرة الى أن كون الباقي باقيا ، نيس صفة زائدة على الذات . وذهب « الشيخ أبو الحسن الأشعري » وأكثر أتباعه ، وجمهور معتزلة بغداد ، الى أنه صفة زائدة على الذات .

واعلم : أن في هذه المسألة أبحاثا ثلاثة :

البحث الأول : ان استمرار الذات . هل هو مفهوم زائد على

الذات أم لا ؟

فقال قوم : انه مفهوم زائد على الذات . وذلك لان الذات كانت حاصلة في الزمان الأول ، ولم يكن استمرار الذات حاصلا في الزمان

الأول . فلما حصل فى الزمان الثانى حصل الذات وحصل استمرار الذات . وهذا يقتضى أن يكون استمرار الذات مغايرا لنفس الذات . وعلى هذا الكلام اشكال . وهو أنه كلما صدق على الذات أنها صارت مستمرة بعد أن لم تكن كذلك ، صدق عليها أنها كانت متجددة فى الزمان الأول ، ثم فى الزمان الثانى صارت غير متجددة ، فقد صارت غير (1) متجددة ، بعد أن كانت موصوفة بأنها متجددة ، فيلزم أن يكون حدوثها وتجدها صفة زائدة على ذاتها . وهذا محال . لأنه لو كان الحدوث صفة زائدة ، لكانت تلك الصفة حادثة ، ويلزم التسلسل .

وقال آخرون : استمرار الذات ليس صفة زائدة على الذات . وذلك لأن العدم يوصف بالاستمرار ، فلو كان الاستمرار وصفا ثابتا ، لزم اتصاف النفى بالصفة الثابتة . وذلك محال .

البحث الثانى : هو ان الجوهر فى الزمان الثانى ، هل يحتاج الى معنى يقتضى وجوده فى الزمان الثانى أم لا ؟ فمن الناس من أثبتته وسماه بالبقاء . والحق : أنه محال : ويدل عليه وجوه :

الحجة الأولى : ان وجود الجوهر فى الزمان الثانى ، غير وجوده فى الزمان الأول . لكن وجوده فى الزمان الأول كان غنيا عن هذا العرض . فوجوده فى الزمان الثانى يجب أن يكون غنيا عنه . لأن حكم الشيء الواحد ، يمتنع أن يتبدل بالحاجة والاستغناء .

الحجة الثانية : وجود الجوهر فى الزمان الثانى ، لو كان معللا بهذا العرض ، لكان هذا العرض مؤثرا فى ايجاد الموجود . وهو محال .

(1) فقد زال عنها كونها : ب

الحجة الثالثة : لما كان العرض محتاجا فى تحققه وثبوته (٢) الى جوهر ، امتنع كون الجوهر محتاجا فى وجوده الى شىء من الاعراض ، والواقع الدور .

الحجة الرابعة : شرط قيام البقاء بالجوهر : حصول الجوهر فى الزمان الثانى ، فلو كان حصول الجوهر فى الزمان الثانى ، معللا بالبقاء ، لزم الدور . وهو محال .

وأحتج مثبتو البقاء بهذا التفسير . فقالوا : الجوهر حصل فى الزمان الثانى ، مع جواز أن يصير معدوما . والجائز مفتقر الى المخصص ، ويستحيل أن يكون ذلك المخصص الا البقاء . فكان القول بوجود البقاء حقا .

وهذا الكلام مبنى على مقدمات :

المقدمة الاولى : ان الجوهر حصل فى الزمان الثانى . والخلاف فيه مع « النظام » - كما يقال - فانه زعم : أن الجسم متجدد حالا بعد حال . والدليل على كون الجوهر جائز البقاء لذاته : ان كون ماهيته قابلة للوجود ، أمر من لوازم الذات . فتكون هذه القابلية حاصلة أبدا . وإذا كان كذلك ، كان جائز الوجود فى الزمان الثانى والثالث . وذلك يقتضى كون الجسم جائز البقاء . واعلم : أن هذا الكلام متين . إلا أنه يلزم عليه صحة بقاء الاعراض .

المقدمة الثانية : ان الجوهر فى الزمان الثانى ، جائز العدم . وزعم قوم . أنه بعد حدوثه ، يمتنع عليه العدم . والدليل على كونه جائز العدم : أن ماهيته قبل وجوده ، كانت موصوفة بالعدم . فنبت :

(٢) وبقائه : ا

أن هذه الماهية قابلة للعدم ، وهذه القابلية من لوازم هذه الماهية .
فهذه الماهية قابلة للعدم أبدا . وهذا يقتضى كون الجسم جائز العدم
فى الزمان الثانى .

المقدمة الثالثة : لما ثبت أن الجسم حصل فى الزمان الثانى ،
مع جواز أن يصير معدوما . فالجائز لا بد له من المقتضى . وذلك المقتضى
أما أن يكون أمرا عدميا أو وجوديا . وعلى التقديرين فاما أن يكون
مختارا أو موجبا . فهذه أقسام أربعة :

القسم الاول : أن يقال : انه انما بقى لأن الفاعل المختار ما أعدمه .
وهذا قول من قال الاعدام بالقدرة جائز - وهو أحد قولى « القاضى
أبى بكر » من أصحابنا . وقول « أبى الحسن الخياط » من قدماء
المعتزلة . وهو قول « محمود الخوارزمى » من متأخرى المعتزلة - ومن
الناس من أنكر ذلك . وقال : القدرة صفة مؤثرة ، والعدم نفى محض
فاسناد العدم الى القدرة محال .

والقسم الثانى : أن يقال : انه انما بقى . لأن له ضدا متى وجد ،
لزم من وجوده عدمه . واذا لم يوجد ذلك الضد ، لزم بقاءه . وهذا
مذهب « أبى على » و « أبى هاشم » و « القاضى عبد الجبار بن أحمد »
من المعتزلة . وزعموا : أن ذلك الضد هو عرض يخلقه الله تعالى
لا فى محل ، ويسمونه بالبقاء .

وجمهور أصحابنا أبطلوا هذا القول من وجهين :

الحجة الاولى : ان المضادة حاصلة من الجانبين ، فليس انقطاع
الباقى لطريان الحادث ، اولى من اندفاع الحادث ، لوجود الباقي .
وقالوا : بل اندفاع الحادث لوجود الباقي اولى . وذلك لأن الحادث
أضعف من الباقي ، بدليل : أن الحادث لا يوجد الا عند البقتضى ، والباقي
يبقى بدون المقتضى . وذلك يدل على أن الباقي أقوى .

الحجة الثانية : ان طريان الضد الحادث مشروط بزوال الضد الباقي ، فلو كان زوال الضد الباقي معطلا بطريان الضد الحادث ، لزم الدور . وهو محال .

والقسم الثالث : ان يقال : الجوهر انما بقى لان الفاعل المختار ، يبقيه . قالوا : وهذا أيضا محال . وذلك لان ايجاد الموجود ، وتحصيل الحاصل محال .

والقسم الرابع : وهو أنه انما بقى لانه قام بالجوهر فى الزمان الثانى ، أعراض مقتضية لبقاء ذلك الجوهر . ثم نقول : ذلك العرض ، اما أن يكون هو من الأعراض المشهورة – وهى الألوان والطعوم والروائح والارادات والقدر وأمثالها – واما أن يكون عرضا زائدا عليها مغايرا لها .

والأول باطل لوجهين :

أحدهما : ان لكل واحد من هذه الأعراض حكما خاصا . فالحركة: توجب المتحركة ، والعلم يوجب العالمية . فلو اقتضت أيضا كون الجوهر باقيا ، لزم أن يصدر عن العلة الواحدة : حكمان مختلفان . وذلك محال .
والثانى : هو أنه ليس تعليل بقاء الجوهر ببعض هذه الأعراض ، أولى من تعليل بقاءه بالباقي . فيلزم أن يكون بقاءه معطلا بكل هذه الأعراض ، فيلزم تعليل الحكم الواحد بالعلل الكثيرة . وهو محال . ولما بطلت كل هذه الأقسام ، ولم يبق إلا ان يعطل استمرار الجوهر بعرض زائد على هذه الأعراض ، وجب الاعتراف به . وذلك هو البقاء .

والجواب : أنتم لما أثبتم البقاء ، لايمكنكم أن تقولوا : ان البقاء علة لذات الجوهر . ويدل عليه وجوه :

الأول : ان ذات الجوهر كان موجودا قبل ذلك . فلو كان البقاء علة له ، لكان هذا تحصيليا للحاصل . وهو محال .

**والثانى - ان البقاء لايبقى . فلو كان البقاء علة لذات الجوهر ،
لزم من تجدد العلة ، تجدد المعلول . فيلزم أن لايبقى الجوهر فى الزمان
الثانى .**

**والثالث : هو ان البقاء عرض مفتقر الى الجوهر . فلو كان
الجوهر معللا به ، لزم الدور . وهو محال . وأنتم اذا أثبتم البقاء ، لابد
أن تقولوا : انه علة لا لذات الجوهر بل لكونه باقيا . وهو حكم متجدد
رائد على الذات . واذا كان الأمر كذلك ، فلم لايجوز اسناد هذا الحكم
المتجدد الى الفاعل المختار . وعلى هذا التقدير لا يلزم ايجاد الموجود
لأن الواقع بالفاعل المختار هو هذا الحكم المتجدد ، لا أصل الذات .
وعلى هذا التقدير يسقط ما ذكرتموه من الاستدلال .**

الفصل الثانى

فى

بقاء البارى سبحانه وتعالى

**أكثر أصحابنا قالوا : البقاء صفة قائمة بذات الله تعالى ، تقتضى
كونه باقيا . وهذا عندنا باطل . ويدل عليه وجهان :**

**الحجة الاولى : انا قد بينا أن ذاته تعالى واجبة الوجود لذاته ،
من حيث هى هى ، وواجب الوجود لذاته ، لا يكون واجب الوجود
لغيره . فاستحال أن يقال : انه تعالى انما بقى لبقاء قائم به .**

**الحجة الثانية : انه تعالى لو كان باقيا ببقاء ، لكان ذلك البقاء
باقيا ببقاء . فاما أن يكون ذلك البقاء باقيا لذاته ، أو لغيره .**

**فان كان باقيا لذاته ، والذات باقية لأجله ، فحينئذ يكون البقاء
موجودا باقيا لذاته ، وتكون الذات باقية تبعا لذلك البقاء . والمستقل**

أولى بأن يكون ذاتا ، والتابع أولى بأن يكون صفة . وحينئذ تصير الذات صفة ، والصفة ذاتا . وهو محال .

وأما ان قلنا : البقاء باق لأجل شيء غيره . فذلك الغير ان كان هو الذات لزم الدور ، لأن بقاء البقاء تبع لبقاء الذات . والذات تبع لبقاء البقاء . وان كان متأخرا (٣) كان الكلام فيه ، كما فى الاول فيلزم التسلسل . وهو محال .

فهذا تمام الكلام فى هذه المسألة .

ولتبتى البقاء اختلافات فى كيفية بقاء صفات الله تعالى وشيء من تلك الأقاويل ، لا يتوجه على هذه النكتة ، التى لخصناها . وبالله التوفيق .

(٣) شيئا آخر : ب

المنازل التاسعة عشرة

في
أن الله تعالى مرث

والكلام فيه مرتب على فصول :

الفصل الاول

في

• المقدمتين اللتين يجب تقديمهما

وهما اثنتان :

الأولى : في تفسير قولنا الله تعالى مرثى أم لا ؟

اعلم : أنا بينا في مسألة السمع والبصر : أن الابصار حالة زائدة على العلم ، وعلى تآثر الحاسة . وبيننا أيضا : أن ذاته تعالى ذات مخالفة لسائر الذوات . فالمراد من قولنا : ان الله تعالى هل يصح أن يرى ؟ هو أنه هل تمكن حالة في الانكشاف والظهور ، نسبتها الى ذاته المخصوصة ، كنسبة الحالة المسماة بالابصار والرؤية ، الى هذه المرئيات ، أم لا ؟

المقدمة الثانية : اعلم : أنا بينا أنه - سبحانه وتعالى - منزه عن أن يكون جسما وجوهرا ، ومختصا بمكان وحيز . ثم أنا ندعى أن هذا الشيء الموصوف بهذه الصفات يمكن رؤيته . وهذا القول يخالفنا فيد كل من ليس على مذهبنا . أما الفلاسفة والمعتزلة . فذلك ظاهر . وأما الكرامية والمجسمة . فهم انما يسلمون جواز رؤية الله تعالى ،

لاعتقادهم أنه جسم وفي مكان . وهم متفقون على أنه تعالى لو لم يكن جسما ، ولم يكن في مكان ، فإنه يمتنع وجوده ، فضلا عن رؤيته .

إذا عرفت هذا ، فنقول : القول بامتناع رؤية هذا الموجود . أما أن ندعى فيه : أنه معلوم بالبداهة ، أو ندعى فيه : أنه معلوم بالاستدلال .

أما دعوى البداهة فباطلة . ويدل عليه وجوه :
الحجة الأولى : أن البديهي متفق عليه بين العقلاء . وعذا غير متفق عليه . فلا يكون بديهيا .

الحجة الثانية : أنا إذا عرضنا على عقولنا : رؤية هذا الموجود ، بالتفسير الذي لخصناه ، وعرضنا على عقولنا : أن الواحد نصف الاثنين ، لم نجد القضية الأولى في قوة هذه الثانية .

الحجة الثالثة : أن حكم الوهم . والخيال في معرفة الله تعالى ، أما أن يكون مقبولا أو لا يكون مقبولا . فإن كان مقبولا لا يمتنع اثبات ذات منزهة عن الكمية والكيفية والجهة . والمعتزلي يسلم أن ذلك باطل . وأن لم يكن مقبولا ، لم يكن حكم الوهم بأن ما كان منزها عن الجهة ، كان غير مرئي : واجب القبول . لأن الوهم والخيال لما صار كل واحد منهما مردود الحكم في بعض الأحكام ، لم ينبق الاعتماد عليهما في شيء من المواضع .

وبالجملة : فإن كان حكم الوهم حقا ، كان الحق مع الجسم . وإن كان مردودا ، كان الحق معنا . أما المعتزلي ، فإنه يرد حكمه في اثبات التجسيم والجهة ، ويقبل حكمه في مسألة الرؤية . فكان كلامه متناقضا .

فثبت بما ذكرنا : أن من نفى الرؤية بالوجه الذى ذكرناه ، لابد
أن يعول فى نفيها على الدليل ، لا على ادعاء الضرورة .
وانما قدمنا هذه المقدمة ، لأن هؤلاء المعتزلة فى أول الأمر
يلتزمون الاستدلال ، وفى آخر الأمر عند العجز عن تمشية الدليل ،
كانهم يسرعون فى ادعاء الضرورة . فقدمنا هذه المقدمة ، صونا للكلام
عن هذا الخبط .

الفصل الثانى

فى

حكاية ما قيل فى هذه المسألة من الدلائل

العقلية ، وذكر المباحث فيها

اعلم : أن جمهور الأصحاب عولوا فى اثبات أنه تعالى يصح أن
يرى على دليل الوجود . وأما نحن فعاجزون عن تمشيه ، ونحن
نذكر ذلك الدليل ، ثم نوجه عليه ما عندنا من الاعتراضات .

قالوا : ثبت أن الجوهر يصح أن يرى ، واللون يصح أن يرى ،
والجواهر والألوان تشتركان فى صحة الرؤية . وهذه الصحة حكم
حادث ، فلا بد لها من علة . والحكم المشترك يجب تعطيله بعلة مشتركة ،
لامتناع تعطيل الأحكام المتساوية بالعلل المختلفة . والمشارك بين الجواهر
والاعراض ، أما الحدوث وأما الوجود . لا جائز أن تكون علة
هذه الصحة ، هى الحدوث . لأن الحدوث عبارة عن وجود حاصل ،
وعدم سابق . والعدم لا يجوز أن يكون جزءا من المقتضى . وإذا سقط
العدم عن درجة الاعتبار ، لم يبق إلا الوجود ، والوجود مشترك فيه
بين الشاهد والغائب ، فاذن وجود الله تعالى علة صالحة لصحة رؤيته .
وإذا حصلت العلة ، حصل الحكم لا محالة . فوجب القول بصحة رؤيته .
هذا حاصل الكلام فى هذا الباب .

ولقائل أن يقول :

(السؤال الأول) : صحة الرؤية حكم عدمي ، والحكم العدمي لايجوز تعليله .

وانما قلنا : ان صحة الرؤية حكم عدمي : لأن الصحة حكم عدمي ،
وإذا كانت الصحة أمرا عدميا ، كانت صحة الرؤية أمرا عدميا (١) .
وانما قلنا : الصحة أمر عدمي لوجهين :

الأول : الدلائل الكثيرة المذكورة فى مسألة حدوث الاجسام ،
على أن الصحة والامكان يمتنع أن يكون صفة موجودة .

والثانى : ان الصحة لو كانت صفة موجودة ، فلاشك ان العالم
قبل وجوده ، صحيح الوجود . وكانت تلك الصحة صفة موجودة أيضا ،
فيستدعى موصوفا موجودا . وذلك يوجب القول بقدم العالم . وهو
محال . فثبت : أن الصحة ليست صفة ثابتة ، ولا حالة ثبوتية البتة .
وانما قلنا : ان الصحة لما لم تكن حكما ثابتا ، امتنع كون صحة الرؤية
حالة ثابتة . وذلك لأن صحة الرؤية صحة مخصوصة بكيفية مخصوصية ،
ولما كان أصل الصحة غير ثابت ، امتنع أن تكون كیفيتها وصفتها
ثابته ، لامتناع قيام الثابت بالنفى المحض . فثبت : أن صحة الرؤية
ليست صفة ثابتة ولا حكما ثابتا . وإذا ثبت هذا ، امتنع تعليق هذه
الصحة ، لأن التعليق عبارة عن تأثير أمر فى أمر ، والعدم نفي محض
وسلب صرف ، فيمتنع أن يكون علة ومعلولا .

السؤال الثانى :

هب أن صحة الرؤية حكم ثابت ، فلم قلت : ان كل حكم ،
فانه يجب تعليله . والدليل عليه : اتفاق المتكلمين على أن من الاحكام
ما يعطل ، ومنها ما لا يعطل . ولذلك فان صحة المعلومه (٢) والمذكورية

(١) وجب القول بكون صحة الرؤية حكما عدميا : ب

(٢) صحة المرئية والمعلومية : ب

والمخبرية ، لا تغفل . لان هذه الاحكام ثابتة فى المعدومات ، والعدم لا يصلح للعلية - على ماقررتموه فى دليكم - وايضا : القدر فى الشاهد لاتصلح لخلق الجسم ، فهى مشتركة فى هذا الحكم . ولايمكن تعليل هذا الحكم بكونها قدرا ، والالزم أن لاتصلح القدرة القديمة لخلق الجسم ، ولا يمكن تعليل هذا الحكم بكونها قدرا حادثة ، لأنكم بينتم فى دليكم أن الحدوث لا يصلح أن يكون علة ، ولا أن يكون جزء علة . فثبت ان هذا الحكم المشترك فيه بين هذه القدرة : غير معطل بشيء أصلا .

السؤال الثالث : سلمنا أن صحة الرؤية حكم ثابت . وان كان حكما عدميا ، لكن الحكم العدمى يجب تعليله . لكن لانسلم أن صحة الرؤية حكم مشترك بين الجوهر والعرض . وذلك لان صحة كون السواد مرثيا ، مخالفة لصحة كون البياض مرثيا . والدليل عليه : أنه يمتنع قيام كل واحدة من هاتين الصحتين مقام الأخرى ، بدليل : أن الجوهر يمتنع أن يرى سوادا ، والسواد يمتنع أن يرى جوهرًا . ولو تساوت الصحتان لقامت كل واحدة منهما مقام الأخرى .

لايقال : هب أن هاتين الصحتين نوعان مختلفان فى النوعية ، لكنهما مشتركان فى جنس واحد ، وهو كونه صحة الرؤية . وهذا الحكم واحد ، بحسب للوحدة الجنسية . وحينئذ يعود للتقريب .

لانا نقول : انه لا نزاع فى أن الاحكام المختلفة بحسب النوعية ، وان كانت متحدة فى الجنس ، فانه يجوز تعليلها بعطل مختلفة فى الماهية . والدليل عليه : ان المتحركة والسكنية والعالمية والقادرية ، وان كانت مختلفة بحسب الوحدة النوعية ، لكنها متحدة بحسب الوحدة الجنسية . فانها باسمها صفات واحوال . ثم انها مع ذلك تصلى بعطل مختلفة فى الماهية والحقيقة . فثبت : ان هذا غير ممتنع .

السؤال الرابع :

هب أن صحة رؤية الجواهر وصحة رؤية العرض ، حكمان
متمثلان . لكن لم لايجوز تعليل الحكمين المتماثلين بعليتين مختلفتين ؟

والذى يدل عليه وجوه :

الأول : ان الأشياء المختلفة لايمتنع اشتراكها فى لوازم متساوية
والدليل عليه : أن المختلفين يشتركان فى صحة الاختلاف . فانه كما أن
هذا مخالف لذاك ، فذاك مخالف لهذا . فمسمى الاختلاف مشترك فيه .
وكذا القول فى الضدين .

والثانى : وهو أن السواد بخصوص كونه سوادا ، يصح ان يكون
معلوما . وكذا البياض بخصوص كونه بياضا ، يصح أن يكون معلوما .
وهذه أحكام متساوية معللة بخصوصيات هذه الماهيات . وهى مختلفة .

الثالث : وهو ان الماهيتين اذا اشتركتا من وجه ، اختلفتا من
وجه آخر . ولاشك أن مابه الاشتراك ، مغاير لما به الامتياز .
اذا ثبت هذا فنقول : اما أن لاتكون بين الاعتبارين ملازمة أصلا ،
واما أن يكون كل واحد منهما مستلزما للآخر ، واما أن يكون مابه
المشاركة مستلزما لمابه الممايزة ، واما أن يكون بالعكس .

والقسم الأول باطل . والا لا تفك كل واحد من هذين الاعتبارين
عن الآخر ، وحينئذ لا يحصل من مجموعهما حقيقة واحدة . هذا
خلف . والثانى والثالث : أيضا باطل . اذ لو كان ما به الاشتراك
مستلزما لما به الامتياز ، لما كان ما به الامتياز موجبا للممايزة . وذلك
محال ، فلم يبق الا القسم الرابع . وهو أن يكون مابه الممايزة ،
مستلزما لما به المشاركة . وهذا يقتضى للجزم بتعليل الأشياء المتساوية
بالعلل المختلفة .

الرابع : لو وجب تعليل الحكم المشترك بوصف مشترك ، لكان صحة كونه موصوفاً بذلك الوصف المشترك ، معللة بوصف آخر مشترك فيه . والكلام فيه كما فى الأول فيلزم التمسلسل . وهو محال . فعلمنا : أنه لا بد من انتهاء تعليل الأحكام المشتركة الى خصوصيات الماهيات . وحينئذ يلزم تعليل الأحكام المتساوية بالماهيات المختلفة .

لا يقال : الدليل على أن تعليل الأحكام المتساوية بالعلل المختلفة لا يجوز . وذلك لأن هذا الحكم لما كان معللاً بهذه العلة لذاته ، والحكم الثانى مساوياً للحكم الأول فى الماهية . والمتساويان فى الماهية يجب استواءهما فى اللوازم ، فيلزم أن يكون الحكم الثانى مستنداً الى ما يماثل تلك العلة . فثبت : أن الحكمين المتساويين يجب تعليلهما بعلتين متماثلتين .

لأننا نقول : ان صح هذا الكلام ، لزم تعليل جميع الأحكام المتماثلة بعلة واحدة بالشخص . لأن كون هذا الحكم معللاً بهذه العلة المعينة ، أمر ثبت له لذاته ، والحكم المماثل له ، مساو له فى تمام الماهية . فيلزم فى مثل ذلك الحكم : أن يكون معللاً بعين تلك العلة . وبالتفاق هذا باطل . وكذا ما ذكرتموه .

ثم نقول : لم لا يجوز أن يقال : اسناد هذا الحكم الى هذه العلة ، ليس متولداً من ذات الحكم ، بل العلة المخصوصة لذاتها توجب ذلك الحكم ، ولما حصل ذلك الحكم بتلك العلة ، وجب اسناده الى تلك العلة ، لا لأن ذاته يوجب الاسناد اليها ، بل لأجل أن تكون العلة مستلزماً له ، فوجب اسناده اليها . وهذا كلام دقيق ، لا بد من التأمل فيه .

والسؤال الخامس :

هب أنه لا بد لهذا الحكم المشترك من علة مشتركة فيها ، فلم قلتم :

انه لامشترك بين الجوهر والعرض الا الحدوث والوجود ؟ وما الدليل على هذا الحصر ؟ وعدم العلم بالشيء ، لا يدل على عدم الشيء ، والسبر والبحث لايفيد الا الظن الضعيف . ثم نقول : ههنا مشترك آخر ، وهو كون الشيء ممكن الوجود لذاته .

لايقال : الامكان لا يصلح علة للرؤية . ويدل عليه وجوه :

الأول : ان الامكان عدمي ، فلا يصلح للعلية .

الثاني : ان الامكان قائم في المعدومات ، ولا يصح رؤيتها .

والثالث : لو كان الامكان علة للرؤية ، لزم صحة رؤية جميع الممكنات والخصم لايقول به .

لانا نقول : نحن انما ذكرنا الامكان للقدح في قولكم : انه لامشترك بين الجوهر والعرض ، الا الحدوث والوجود ، لا لبيان أن نجعله علة لصحة الرؤية .

وايضا : فنحن نبحت عن الوجوه التي ذكرتم .

اما الاول : فنقول : صحة الرؤية عبارة عن علة امكان الرؤية ، فان كان الامكان عدميا ، كانت صحة الرؤية أيضا عدمية . ولايبعد تعليل حكم عدمي بعلة عدمية .

واما الثاني : فلم لايجوز أن تكون صحة (٣) علة الرؤية للمجموع الحاصل من الامكان والوجود ؟

واما الثالث : فهو أن الخصم اخطأ في قوله : لايمكن رؤية بعض الممكنات . ولكن لم يحصل لكم من هذا البرهان صحة رؤية الله تعالى .

(٣) - صحة الرؤية : ١

السؤال السادس :

هب أنه لامشترك الا الحدوث والوجود . فلم لايجوز أن تكون العلة هي الحدوث ؟ قوله : « الحدوث ماهية مركبة من العدم السابق ، والوجود الحاضر فاذا سقط العدم عن درجة الاعتبار ، لم يبق إلا الوجود الحاضر »

قلنا : لانسلم أن الحدوث عبارة عن الوجود الحاضر والعدم السابق ، بل الحدوث عبارة عن الوجود الحاضر المسبوق بذلك العدم السابق . فلم قلت بأن كونه مسبوqa بالعدم نفس العدم ؟ والدليل عليه : ان الحدوث صفة للوجود وكيفية له ، والعدم نقيض الوجود ومناف له ، ونقيض الشيء لا يكون صفة له ، ولا كيفية له .

السؤال السابع :

هب أن العلة لهذه الصحة هي الوجود . ولكن لم قلت : ان الوجود أمر مشترك فيه بين الواجب والممكن ؟ والعجب : أن عند « أبى الحسن الأشعري » وجود الشيء ذاته وحقيقته . فعلى هذا لما كانت الحقائق مختلفة فى حقائقها ، وجب أن تكون مختلفة فى وجوداتها ومع هذا القول كيف يمكنه أن يقول : الوجود وصف مشترك فيه ؟

السؤال الثامن :

هب أن الوجود علة لصحة الرؤية . ولكن كما يعتبر فى حصول الحكم حصول العلة المؤثرة ، يعتبر ايضا حصول المحل القابل ، ويعتبر فيه عدم المانع . ألا ترى أن الحياة علة الجهل والشهوة والنفرة والالم واللذة ، ثم الحياة حاصلة فى ذات الله . وصحة هذه الأشياء غير حاصلة . اما لأن تلك الذات المخصوصة غير قابلة لهذه الأحكام أو لأنه قامت بتلك الذات صفات مانعة من تحقق هذه الأشياء .

فثبت بهذا : أن مع حصول العلة لا يتحقق الحكم ، الا اذا ثبت أن المحل قابل والمانع زائل . فلم قلتم ان خصوصية ذات الله تعالى قابلة لهذه الصحة ؟ ولم قلتم : انه لا يوجد هناك ما يكون مانعا من هذه الصحة ؟

السؤال التاسع :

ان القوة اللامسة مدركة للجواهر والأعراض : أما أنها مدركة للجواهر ، فلأنا باللمس نميز بين الطويل والعريض والعميق ، كما أننا ببصرنا ندرك التفرقة بين هذه الأحوال . ولما دل ذلك على كون البصر مدركا للجسم ، وجب أن يدل ذلك على كون اللمس مدركا للجسم . وأما أن القوة اللامسة مدركة للأعراض ، فلأنا ندرك التفرقة بين الحار والبارد . وإذا ثبت أن القوة اللامسة مدركة للجواهر والأعراض ، اطرد الدليل الذي ذكرتم بتمامه . فيلزم أن تكون علة صحة اللمس ، هي الوجود . والله تعالى موجود ، فوجب أن يصح أن يكون ملموسا مذوقا . والتزامه في غاية البعد .

السؤال العاشر :

قولكم : الوجود علة لصحة الرؤية ، يحتمل وجهين : أحدهما : أن يكون المراد منه : أن يكون الوجود علة لصحة أن يرى الموجود فقط .

والثانى : أن يكون المراد منه : أن الوجود علة لصحة أن ترى الماهية .

أما الاول : فباطل قطعاً . وذلك لأن المرئى اذا كان هو الوجود فقط ، والوجود أمر مشترك فيه بين كل الموجودات ، كان المرئى

نحس البصر أمرا مشتركا فيه بين كل الموجودات ، فوجب أن لا يكون اختلافاً المختلفات مدركا بالبصر . وهذا دخول في السفطة .

وأما الثاني : فإنه يقتضى أن لا تكون علة صحة رؤية السواد ، هي الوجود فقط ، بل أن تكون علة تلك الصحة ، هي مجموع كونه سوادا ، وكونه موجودا . وعلة رؤية البياض هي مجموع كونه بياضا وكونه موجودا . وعلى هذا التقدير يبطل القول بأن علة صحة الرؤية أمر مشترك فيسه .

والحاصل : انا ان حملنا الكلام على الوجه الأول ، كانت السفطة لازمة ، وان حملناه على الوجه الثاني ، يسقط الدليل بالكلية .

السؤال الحادى عشر :

هو أنه تعالى يصح أن يكون مرثيا في ذاته . لكن لم لا يجوز أن تكون رؤيتنا موقوفة على شرط ، يمتنع ثبوته في حقنا ، فلا جرم يمتنع المشروط لامتناع ذلك الشرط . وهذا كما أن الجسم في نفسه يصح أن يكون مخلوقا ، لكنه يمتنع أن يكون مخلوقا لنا . لأن صحة خلق الجسم مشروطة بشرط يمتنع ثبوته في حقنا . ففادت هذه الصحة في حقنا ، لا لأن تلك الصحة في نفسها فائتة ، بل لأن شرط تلك الصحة فائت في حقنا . وكذا القول في مسألتنا .

السؤال الثانى عشر :

ماذكرتم من الدلائل معارض بما أن الله تعالى قادر على خلق الجواهر وعلى خلق الاعراض . فصحة المخلوقية حكم مشترك فيه بين الجواهر والاعراض ، فلا بد من تعليل هذه الصحة بأمر مشترك بين القسمين . ولا مشترك الا الحدوث أو الوجود . والحدوث باطل ،

لما ذكرتم . فثبت أن علة صحة المخلوقية هي الوجود . والله تعالى موجود ، فوجب صحة كونه تعالى مخلوقا . ولما بطل هذا الكلام ، فكذا ماذكرتم .:

فهذا ما عندي من الأسئلة على هذا الدليل . وأنا غير قادر على الأجوبة عنها ، فمن أجاب عنها ، أمكنه أن يتمسك بهذا الدليل .

* * *

ولنختم هذه الفصل بخاتمة ، وهي أنا نقول : اعلم : أن الدليل العقلي المعول عليه في هذه المسألة هذا الذي أوردناه ، وأوردنا عليه هذه الأسئلة واعترفنا بالعجز عن الجواب عنها .

إذا عرفت هذا فنقول : مذهبنا في هذه المسألة ما اختاره الشيخ « أبو منصور (٤) الماتر يدي السمرقندي » وهو أنا لا نثبت صحة رؤية الله تعالى بالدليل العقلي ، بل نتمسك في هذه المسألة بظواهر القرآن والآحاديث (٥) . فان أراد الخصم تعليل هذه الدلائل ، وصرها عن ظواهرها بوجوه عقلية ، يتمسك بها في نفى الرؤية : اعترضنا على دلائلهم ، وبيننا ضعفها ، ومنعناهم عن تأويل هذه الظواهر .

فهذا مجموع المقدمات التي يجب تقديمها قبل الخوض في الدلائل .

الفصل الثالث

في

ذكر الدلائل الدالة على جواز رؤية الله تعالى

الحجة الأولى : ان موسى عليه السلام سأل الرؤية في قوله :

(٤) أبو نصر :!

(٥) رؤية الله تعالى جاءت في القرآن على طريقة المحكم والمتشابه . فالمحكم هو « لا تدركه الأبصار » ويسنده قول الله تعالى

« أرني أنظر إليك » [الاعراف ١٤٣] ولو كانت الرؤية ممتنعة على الله تعالى ، بما سألها .

ولهم عليه اعتراضات :

السؤال الأول : قال « الكعبي » : لم لا يجوز أن يكون المراد من قوله « أرني » أن يظهر الله أحوالا تفيد العلم الضروري ، بوجود الصانع ؟ وإطلاق لفظ الرؤية على العلم الضروري الجلي ، مجاز مشهور .

السؤال الثاني : قال « أبو علي » و « أبو هاشم » : ان موسى عليه السلام انما سأل الرؤية لا لنفسه بل لقومه . والدليل عليه : قوله تعالى : « لن نؤمن لك حتى نرى الله جهرة » [البقرة ٥٥] ثم ان موسى عليه السلام أضاف ذلك السؤال الى نفسه ، حتى يكون ذلك السؤال أولى بالاجابة ولما منعه الله تعالى ، كان ذلك أقوى في الدلالة على منع الغير .

لموسى عليه السلام : « لن تراني » والمتشابه هو « وجوه يومئذ ناضرة الى ربها ناظرة » وهو يحتمل معنيين : الأول : رؤية ذات الله . والثاني : رؤية نعمه وخيراته . ولأنه متشابه يجب رده الى المحكم . والمتفق مع المحكم هو المعنى الثاني . ومن المتشابه : « انهم عن ربهم يومئذ لمحجوبون » اما عن ذاته ، فيثبت أن المؤمنين يرونه . واما عن رحمته . فتنتفى الرؤية . والمتفق مع المحكم هو حجب الرحمة . وفي التوراة مثل ما في القرآن بالمعنى عن الرؤية بالمحكم والمتشابه . فقد قال الله لموسى : « لا يقدر أحد أن يراني ويعيش » ومنع عنه رؤيته . وقال اشعيا : « حقا أنت الله محتجب يا الله اسرائيل » وفي الانجيل : « الله لم يره أحد » ولم يجوز رؤية الله من أهل الكتاب الا النصراني . ذلك لانهم يزعمون أن الله ظهر في الجسد . وهذا الجسد هو جسد المسيح عيسى بن مريم عليه السلام .

السؤال الثالث : قال « أبو الهذيل » يحتمل أن يقال : ان موسى

عليه السلام كان عالما بالدلائل العقلية ، أنه تمتنع رؤية الله تعالى .
فسال الله الرؤية ، حتى يرى (٦) الدلائل السمعية المانعة من الرؤية ،
فتصير الدلائل السمعية والعقلية متعاضة متوافقة . وكثرة الدلائل
توجب زيادة الطمانينة ، وقوة اليقين ، وزوال الشك . ولهذا السبب
اكثر الله تعالى في القرآن من ذكر الدلائل الدالة على التوحيد
والصفات .

السؤال الرابع : قال بعضهم : لم لا يجوز أن يقال : ان موسى

عليه السلام ما كان في ذلك الوقت عالما بامتناع الرؤية على الله تعالى ؟
وهذا وان كان مستبعدا ، الا أنه غير مستحيل (٧) ويدل عليه وجوه :

أحدها : ان كل صفة من صفات الله تعالى ، لا يتوقف على معرفتها

العلم بصحة النبوة . ثم لم يبعد أن لا تكون تلك الصفة معلومة للأنبياء
عليهم السلام . وكونه تعالى بحيث يمتنع رؤيته ، لا يتوقف على العلم
به ، العلم بصحة النبوة . فعلى هذا لا يمتنع أن تكون هذه الصفة غير
معلومة لموسى عليه السلام .

الثاني : ان المشهور من أهل السنة أنهم يجوزون المعاصي على

الأنبياء عليهم السلام حال نبوتهم . فاذا جوزوا ذلك ، فلم لا يجوز
هذا الجهل .

الثالث : مذهب أهل السنة أنه يحسن من الله تعالى جميع الأشياء .

واذا كان كذلك لم يبعد أن يقال : ان الله تعالى ما أمره بمعرفة هذه
الصفة . وعلى هذا التقدير لم يكن ذلك عبثا في حق موسى عليه السلام .

(٦) يرد : ب

(٧) الا أنه محتمل : ب

والجواب :

أما السؤال الأول ، فجوابه من وجهين :

الأول : إن موسى عليه السلام كان يتكلم مع الله تعالى فى هذا الوقت بلا واسطة ، وفى مثل هذا الوقت يبعد أن يقول : يا الهى أظهر لى دليلا أعرف به وجودك .

الثانى : انه قال « انظر اليك » ولو كان المراد ما ذكره « الكعبى » لكان يقول : انظر الى دليلك .

وأما السؤال الثانى ، فجوابه من وجهين :

الأول : ان أولئك الذين كانوا يطلبون الرؤية . اما أن يقال : انهم كانوا من المؤمنين ، أو من الكفار . فان كانوا من المؤمنين ، كانوا لامحالة يقبلون قول موسى عليه السلام فى أن هذا السؤال غير جائز ، وما كان موسى محتاجا الى اضافة هذا السؤال ، الى نفسه . وان كانوا من الكفار ، فهم لا يصد قونه فى (٨) أن الله تعالى منع العباد من سؤال الرؤية . وعلى التقديرين فاضافة هذا السؤال ، الى نفسه عبث .

الثانى : ان هذا السؤال لو كان محالا ، لمنعم عنه . ألا ترى أن القوم لما قالوا له : « اجعل لنا الها ، كما لهم آلهة » [الاعراف ١٣٨] منعهم عن هذا الكلام ، وقال : « انكم قوم تجهلون » [الاعراف ١٣٨] .

وأما السؤال الثالث : فجوابه : انه عليه السلام اما أن يقال : انه كان شاكا فى الامتناع والجواز ، أو يقال : انه كان قاطعا بالامتناع .

(٨) فهم لايقولون بأن الله : ب

فان قطعنا (٩) انه كان شاكا فى الجواز لزم كونه جاهلا بالله تعالى .
وهذا لايليق بالانبياء - عليهم السلام - وان قلنا : انه كان قاطعا بامتناع
الرؤية على الله تعالى ، كان الادب أن يقول : رب زدنى دليلا على
امتناع الرؤية : فأما أن يسأل الرؤية ، مع العلم بامتناعها . فهذا
لايليق بالعقلاء .

واما السؤال الرابع : فجوابه : ان الأمة مجمعة على أن علمه
الانبياء والرسول - عليهم السلام - بذات الله تعالى وصفاته ، أتم
وأكمل من علم كل واحد من آحاد الأمة . وإذا ثبت هذا ، فنقول :
لما كان العلم بامتناع الرؤية حاصلًا لكل واحد من آحاد المعتزلة ، فلو
لم يكن حاصلًا لموسى عليه السلام لكان كل واحد من [آحاد] المعتزلة ،
أعرف بذات الله تعالى وبصفاته من موسى عليه السلام . ولما كان هذا باطلا
بالاجماع ، سقط هذا السؤال .

الحجة الثانية : رؤية الله تعالى معلقة على شرط جائز ، والمعلق
على الشرط الجائز جائز . فرؤية الله تعالى جائزة .

وانما قلنا : ان رؤية الله معلقة على شرط جائز ، لأن رؤية الله
تعالى معلقة على استقرار الجبل . واستقرار الجبل جائز . فيلزم أن
تكون رؤية الله تعالى جائزة . وانما قلنا : ان رؤية الله تعالى معلقة
على استقرار الجبل ، لقوله تعالى : « فان استقر مكانه ، فسوف ترانى »
[الاعراف ١٤٣] وانما قلنا : ان استقرار الجبل جائز ، لأن الجبل
جسم ، وكل جسم فانه يمكن أن يكون ساكنا . وانما قلنا : ان المعلق
على الجائز جائز ، لأن بتقدير وقوع ذلك الشرط الجائز ، ان لم
يحصل المشروط ، لزم الكذب فى كلام الله تعالى ، وان حصل كان
الجواز قبله حاصلًا . وهذه نكتة حسنة (١٠) .

(٩) قلنا : ب

(١٠) هي ليست حسنة . لأن الرؤية ليست معلقة على أمر ممكن ،

=

فان قيل : لانسلم أن رؤية الله تعالى معلقة على شرط جائز ،
قوله : « لأنها معلقة على استقرار الجبل . وانه جائز » قلنا : بل هي
معلقة على استقرار الجبل ، حال كون الجبل متحركا ، واستقرار
الجبل حال كون متحركا محال .

وانما قلنا : ان الرؤية معلقة على استقرار الجبل حال كونه
متحركا ، لانه لو كان معلقا على استقراره لاحال كونه متحركا ،
فاستقراره في غير حال حركته ، يكون واقعا حاصلًا . لامحالة . لان
الجسم كلما لم يكن متحركا ، كان ساكنا . لامحالة . وعلى هذا التقدير
يكون شرط وقوع الرؤية حاصلًا ، فكان يجب أن تحصل الرؤية ،
وحيث لم تحصل الرؤية ، علمنا : أن الشرط لم يحصل . وانما يصح
أن يقال : لم يحصل الشرط ، اذا قلنا : ان الشرط هو استقراره حال
حركته . واذا كان ذلك ، كان هذا الشرط محالا . فثبت : أن رؤية
الله معلقة على شرط محال . فلم يلزم القول بجواز رؤية الله تعالى .

والجواب : ان الشرط هو استقرار الجبل . واستقرار الجبل هذا ،
من حيث هذا المفهوم ، أمر جائز الوجود . فثبت : أن الرؤية معلقة
على شرط جائز الوجود .

واقصى ما في الباب : أن يقال : دل دليل منفصل على أنه وجد
في ذلك الوقت مانع ، الا أن الذي دل اللفظ على كونه شرطا للرؤية ،
أمر جائز . فكان المقصود حاصلًا .

= بل هي معلقة على أمر مستحيل . مثل « حتى يلج الجمل في سم
الخياط » ومثل :

ومن طلب العلوم بغير كد .

سيدركها اذا شاب الغراب

الفصل الرابع

فى

• بيان أن النظر المقرون بحرف الى

هل هو موضوع للرؤية أم لا ؟

وقد اختلف الناس فيه • فزعم بعض أصحابنا : أنه للرؤية •
وأنكر ذلك بعض المحققين منا ، وجمهور المعتزلة • وقالوا : لفظ
النظر موضوع • اما لكون الحدقة مقابلة للمرئى • كما يقال : جبلان
متناظران ، أى متقابلان • واما لتقليب الحدقة السليمة نحو المرئى ،
طلبا للرؤية •

واحتج من قال بأن لفظ النظر المقرون بـ « الى » للرؤية ،

• بالقرآن والشعر •

أما القرآن : فأيتان :

الأولى : قوله تعالى : « رب أرنى أنظر اليك » والاستدلال به

من وجهين :

الأول : انه لو كان النظر عبارة عن تقليب الحدقة الى جهة

المرئى ، لكان معنى الآية : أرنى حتى أقلب خدقتى الى جهتك • وهذا

يتقضى أن يكون موسى عليه السلام قد أثبت الجهة لله تعالى • وذلك

باطل •

والثانى : انه رتب النظر على الراءه • والمرتب على الراءه :

هو الرؤية ، لا تقليب الحدقه • فيدل هذا : على أن النظر هو

الرؤية •

الآية الثانية : قوله تعالى : « أفلا ينظرون الى الابل كيف

خلقت ؟ » [الغاشية ١٧] والذي يفيد معرفة كيفية الخلقة : هو

الرؤية • لا تقليب الحدقة •

وأما الشعر :

فقول النابغة :

وما رأيتك الا نظرة عرضت يوم الامارة . والمأمور معذور
استثنى النظر عن الرؤية ، فوجب أن يكون النظر من جنس
الرؤية .

وقال آخر :

نظرت الى من حسن الله وجهه فنيا نظرة كادت على وامق : تقضى
ومعلوم : أن الذى يقضى على الوامق : هو رؤية المعشوق ، لا تقليب
الحدقة نحوه .

وأما الذين أنكروا كون النظر المقرون بـ « الى » مفيدا للرؤية .
فقد احتجوا بخمسة وعشرين وجها :

الحجة الاولى : قوله تعالى : « وتراهم ينظرون اليك ، وهم
لا يبصرون » [الاعراف ١٩٨] وجه الاستدلال من وجهين .

الاول : انه أثبت النظر ونفى الابصار . وهذا يدل على أن
النظر غير الابصار : الثانى : انه تعالى حكم بأنه يرى نظرهم اليه .
ولاشك أن الرؤية لاترى . ولما كان النظر مرثيا ، والرؤية غير مرثية ،
والرؤية غير مرثية ، وجب أن لا يكون النظر هو الرؤية .

فان قيل : انه تعالى أثبت النظر للأصنام بقوله تعالى : « وتراهم
ينظرون اليك » ولاشك أنه لم يحصل للأصنام تقليب الحدقة الى جهة
المرئى ، فوجب أن لا يكون النظر عبارة عن تقليب الحدقة .

قلنا : النظر ههنا مفسر بالتقابل . يقال : جبلان متناظران ،
أى متقابلان . وهذا المعنى كان حاصله للأصنام .

الحجة الثانية : قوله تعالى فى صفة الكفار : « ولا ينظر
اليهم » [البقرة ٧٧] نفى كونه تعالى ناظرا اليهم ، ولاشك أنه كان
يراهم ، فيلزم أن يكون النظر غير الرؤية .

وان قيل : لو كان النظر عبارة عن تقليب الحدقة ، لكان معنى الآية : انه تعالى لا يقلب حدقته اليهم . ومعلوم ان ذلك باطل .

قلنا : لو جعلنا النظر حقيقة فى تقليب الحدقة ، أمكن حمل قوله تعالى : « ولا ينظر اليهم » على ترك الرحمة . اما لو جعلناه حقيقة فى الرؤية ، لا يمكن حمله على ترك الرحمة . فكان الأول أولى .
والذى يدل على ما قلناه : ان تقليب الحدقة الى جانب الشيء لا يختاره الانسان الا اذا أحبه . ومتى أحبه فانه يرحمه ظاهرا ، فحصل بين تقليب الحدقة الى جهة الشيء وبين إيصال الرحمة اليه هذه الملازمة .

وأىضا : تقليب الحدقة الى جهة الشيء ، وإيصال الرحمة اليه ، فعلان اختياريان . . فحصل بينهما هذه المشابهة والملازمة . وكل واحد منهما سبب مستقل لحسن المجاز . أما لو جعلنا النظر عبارة عن الرؤية ، لم يحصل بينه وبين الرحمة ، لا الملازمة ولا المشاكلة . أما الملازمة فلأنه ليس كل ما يراه الانسان أحبه ، بل الذى يختاره الانسان فانه يحبه . لكن اختيار الرؤية ، ليس الا تقليب الحدقة نحوه .
فثبت : أن حمل النظر على تقليب الحدقة أولى .

الحجة الثالثة : لو كان النظر عبارة عن الرؤية ، لوجب أن يقال : رأيت اليه . كما يقال : نظرت اليه . وأجمع المفسرون على أن قوله تعالى : « ألم تر الى ربك » [الفرقان ٤٥] : مجاز . ولجاز أن يقال : نظرت . كما يقال : رأيت . ولما لم يصح ذلك ، علمنا : أن النظر غير الرؤية .

الحجة الرابعة : يقال : نظرت الى الهلال فلم أره . أثبت :
النظر مع عدم الرؤية .

الحجة الخامسة : يقال : أما ترى كيف ينظر فلان الى الهلال ؟
وكيف ينظر فلان الى فلان ؟ وهذا يدل على أن النظر مرئى . ولاشك
أن الرؤية غير مرئية . فوجب أن يكون النظر مغايرا للرؤية .

الحجة السادسة : يقال : ما زلت أنظر الى الهلال حتى رأيتنه .
ولاشك أن غاية الشيء غير ذلك الشيء .

الحجة السابعة : قول الشاعر :

نظرت اليها من وراء خصاص فأبصرت وجها ، داعيا لمعاصي

رتب الابصار على النظر ، بقاء التعقيب . وهذا يدل على أن
الابصار غير النظر .

الحجة الثامنة : يقال : أنظر الى زيد حتى ترى وجهه . ولو
كان النظر عبارة عن الرؤية والابصار ، لنزل هذا الكلام منزلة قوله :
أبصر زيدا حتى تبصره .

الحجة التاسعة : ان قوله : نظرت الى زيد ، يفيد أن نظره انتهى
اليه . لأن حرف « الى » لانتهاى. الغاية ، فجرى ذلك مجرى قوله :
أشرت اليه ، وأومأت اليه . وذلك يفيد الحركة الى الشيء على وجه
ينتهى اليه . وهذا انما يصح لو كان النظر عبارة عن تحريك الحدقة
الى مقابلة المرئى .

الحجة العاشرة : انهم يقسمون النظر الى أقسام كثيرة . فيقولون :
نظر فلان الى نظر راض ، ونظر غضبان ، ونظر متحيز . قال
النابغة :

نظرت اليك لحاجة لم تقضها نظر المريض الى وجوه العود

وقال آخر :

نظر اليبوس الى شفاو الجازر

ومعلوم : أن رؤية هؤلاء واحدة . لأنهم يرون الشيء على ما هو عليه . ومن الممتنع وقوع التفاوت فى نفس الرؤية ، بل المراد من قوله : نظر الى نظر غضبان : وصف عينه بما تكون عليه عين الغضبان من الانحراف والازورار ، ولا يعارض هذا بقولهم : فلان يرانى بعين الرضا وبعين الغضب وبعين الذل ، لأن فى هذا الكلام ما أدخلوا التقسيم على الرؤية ، بل أضافوا الرؤية تارة الى عين الرضا وتارة الى عين الغضب .

الحجة الحادية عشرة : انهم يصفون. النظر بما لا يمكن أن توصف به الرؤية . وذلك يوجب التباين بينهما . فانه يوصف النظر بكونه شزرا .

قال الشاعر :

ولا خير بالبغضاء والنظر الشرز .

ومعلوم : أن الشزر كيفية فى موضع العين وتحريكها .

ومنها : أنهم يصفون النظر بالشدة والصلابة . أشد ابن قتيبة : يتقارضون اذا التقوا فى موطن نظرا يزيل مواطن الاقدام

قال ابن قتيبة : يكاد يزيلها من شدته وصلابته . والمراد من تلك الشدة : الاعتماد على الحدقة فى تقلبيها وتحريكها .

الحجة الثانية عشر : ان الذى يقدر عليه الانسان فى باب

الرؤية ، انما هو تقليب الحدقة الى جهة المرئى . فأما حصول الرؤية فليس ذلك فى قدرة الانسان . اذا ثبت هذا فنقول : لو حملنا لفظ النظر على تقليب الحدقة ، كان قولنا فى الامر والنهى : انظر ، ولا تنظر . محمولا على الحقيقة . أما لو حملنا النظر على الرؤية ، لوجب حمل قولنا انظر ولا تنظر ، على مقدمات الرؤية ، لا على نفس الرؤية . فيصبر هذا اللفظ مجازا . ومعلوم : أن حمل للكلام على معنى يبقى اللفظ

مع حقيقة ، أولى من حمله على معنى يبقى اللفظ معه مجازا . وهذا يقتضى كون لفظ النظر حقيقة فى تقليب الحدقة لا فى الرؤية .

الحجة الثالثة عشر : ان النظر معناه بالفارسية (نكريستن) والرؤية معناه بالفارسية (ديدن) والفرق بين قولنا (نكريستن) وبين قولنا (ديدن) معلوم فى الفارسيه بالبدايه ، فانهم يقولون : (بسيار نكريستم) و (بسيار نكريستم) والبتة نديدم) وآخرون يقولون : (بسيار نكريستم) وآخر نديدم) ومعلوم : أنهم يريدون بقولهم : (نكريستم) تحريك الحدقة الى تلك الجهة التى يعتقدون حضور المرئى فيها . وذلك يحقق ما قلناه .

الحجة الرابعة عشر : ما أنشد بعضهم :

وفعت كأتى من وراء زجاجة الى الدار من فرط الصباية ، انظر
فعيناي طورا تغرقان من البكا فأعشى . وطورا يحسران فأبصر
جعل نفسه ناظرا حال كونه مبصرا ، وغير مبصر . وهذا يبذل
على أن النظر غير الابصار .

الحجة الخامسة عشر : ما أنشده « أبو على الفارسى » فى كتاب

« الحجة » .

فيا «مى» هل تجزى بكائى بمثله مرارا ، وأنفاسى عليك الزوافر
وانى متى أشرف عن الجنب الذى به أنت من بين الجوانب ناظر

قال أبو على الفارسى : يطلب منها الجزاء على كونه ناظرا
اليها . ولو كان النظر عبارة عن الرؤية لها ، لكان قد طلب الجزاء
على منفعتة ولذته وحصول غرضه . وذلك لايقوله عاقل .

الحجة السادسة عشر : أنشد بعضهم :

إذا نظر الواشون صدت وأعرضت وان غفلوا قلت : ألت على العهد؟

جعل قوله : وان غفلوا فى مقابلة قوله : نظروا . وانما يغفل
الانسان عن أمر يفعله ويشغل بتحصيله ، وما ذلك الا تقليب الحدقة .

الحجة السابعة عشر : أنشد بعضهم :

ونظرة ذى شجن وامق اذا ما الركائب ، جاوزن ميلا

أثبت النظر بعد مجاوزة الركائب ميلا . ومعلوم : ان الرؤية غير
حاصلة فى هذا الوقت ، ولما أثبت النظر حال عدم الرؤية ، ثبت
ان النظر حال عدم الرؤية ، ثبت أن النظر غير الرؤية .

* * *

الحجة الثامنة عشر - ومن ههنا نذكر الوجوه الدالة على أن
النظر المقرون بحرف « الى » قد يجىء بمعنى الانتظار ، لا بمعنى
الرؤية -

فنقول : قوله تعالى : « الى ربها ناظرة » [القيامة ٢٣] معناه :
انها تنظر الى الرب لا الى غيره . وذلك لأن تقديم المفعول يفيد
الحصر ، كما فى قوله تعالى : « الا الى الله تصير الأمور »
[الشورى ٥٢] و « عليه توكلت واليه أنيب » [هود ٨٨] و « أن الى
ربك المنتهى » [النجم ٤٢] و « ان الى ربك الرجعى » [العلق ٨]
و « الى ربك يومئذ المساق » [القيامة ٣٠] اذا ثبت هذا فنقول :
مقتضى الآية : أنهم لا ينظرون الى غير الله تعالى . ولا شك أنهم يرون
غير الله تعالى . وذلك لأنهم يرون الجنة والنار ومرافق القيامة .
وذلك لان المؤمنين نظارة فى ذلك اليوم ، لأنهم هم الآمنون لا خوف
عليهم ولا هم يحزنون . ولما دلت الآية على أنهم لا ينظرون الى غير
الله تعالى ، ودل العقل على أنهم يرون غير الله ، علمنا : أن النظر
غير الرؤية . أما اذا حملنا هذا اللفظ على الانتظار ، صح هذا
الحصر . وذلك لأنهم لا ينتظرون الا رحمة الله ، ولا يتوقعونها الا منه .

الحجة التاسعة عشر : حكى عن « الخليل » أنه قال : نظرت الى فلان ، بمعنى انتظرتة . وعن « ابن عباس » - رضى الله عنه - أنه قال : تقول العرب : انما أنظر الى الله تعالى ، ثم الى فلان . وهذا الاستعمال أيضا حاصل فى الفارسية . فانهم يقولون فيمن يطمع فى امر يتوقعه : « فلان راجشم برفلان كاراست ونظرا وبرفلان كاراست وفلان كارى رامى نكرد » فثبت : أن هذا الاستعمال متعارف مشهور فى العربية ، وفى الفارسية ، حتى أن الأعمى قد يذكر هذا اللفظ ، فيقول : عينى شاخصة اليك ، ونظرى الى الله تعالى ، ثم اليك .

الحجة العشرون : قول الشاعر :

وجوه ناظرات يوم بدر الى الرحمن تنتظر الخلاصا
اثبت النظر المقرون بحرف « الى » لا بمعنى الرؤية ، بل بمعنى الانتظار .

لا يقال : ان بعض الرواة روى هذا البيت على وجه آخر :
وجوه ناظرات يوم بكر .

وزعم : أن مراد الشاعر يوم اليمامة . وسمى يوم بكر ، لأن القتال وقع بين عسكر أبى بكر رضى الله عنه ، وبين مسيلمة الكذاب . والمراد من الرحمن فى البيت : مسيلمة الكذاب . فانهم كانوا يسمونه رحمن اليمامة . وكانوا ينظرون الى وجهه ، ويطمعون فيه أن يخلصهم من ذلك البلاء . لأننا نقول : لا منافاة بين الروايتين . فتقبلهما .

الحجة الحادية والعشرون : قول الكميث :

وشعث ينظرون الى بلال كما نظر الظماء الى الغمام
ومعلوم : أن الظماء ينتظرون حيا الغمام ، فعلمنا أن نظير الشعث الى بلال ، هو بمعنى الانتظار . الا أنه شبه نظرهم الى بلال ينظرهم الى حيا الغمام .

الحجة الثانية والعشرون : قال آخر :

وإذا نظرت اليك من ملك والبحر دونك : زدتنى تعما
وصف نفسه بكونه ناظرا الى الملك حال ما كان البحر حائلا
بينهما . وذلك لايحتمل الرؤية . فعلمنا : أن المراد هو الانتظار .

الحجة الثالثة والعشرون : قال البيهث :

وجوه بهاليل الحجاز على النوى الى ملك زان المغرب ناظره
أثبت : أن « بهاليل » الحجاز ينظرون الى ملك المغرب . وذلك
لا يحتمل الرؤية ، بل يحتمل الانتظار .

الحجة الرابعة والعشرون : قال بعضهم :

ويوم بذى قار ، رأيت وجوهم الى الموت من وقع السيوف نواظرا
والمراد : الانتظار لأن الموت لاخلاف فى أنه لايرى .
لايقال : المراد من الموت الرجل القتال ، كما فى قوله :
انى أنا الموت .

لإنا نقول : لاشك أن تسمية الرجل القاتل بالموت ، مجاز .
فلا يضار اليه الا عند الضرورة .

الحجة الخامسة والعشرون : قول « الأبيوردى » فى صفة عين
ممدوحه :

هى التى لاتزال الدهر ناظرة الى العلى ، ولزوار ، وفى كتب
فقوله : ناظرة الى العلى . معناه كونها طالبة للعلى ومنتوقعة له .

* * *

فجملة هذه الوجوه الاول : دالة على أن النظر المقرون بحرف الى
ليس للرؤية ، وهذه الوجوه الأخيرة دالة على أنه للانتظار .

لايقال : قد اشتهر من علماء اللغة أنهم قالوا : النظر اذا لم
يكن مقرونا بحرف الى ، أفاد الانتظار ، يقال نظرت أى انتظرته .
أما اذا مقرونا بحرف الى ، فإنه ليس للانتظار .

لأننا نقول : لما حصل التعارض بين دلائلنا ودلائلكم ، فلا بد من التوفيق • وطريقه : أن قولهم : نظرت بمعنى انتظرت ، إنما يقال في انتظار مجيء الانسان بنفسه ، أما اذا كان منتظر الرغد أو المعونة • فقد يقال فيه : نظرت اليه • ومنه قولهم : إنما نظرى الى الله ، ثم اليك • فهذا مجموع البحث في هذه المسألة اللفظية •

* * *

واعلم : أن الأقرب أن يقال : الأصل في قول القائل : نظرت اليك : تقليب الحدقة نحوه • ثم قد يستعمل في الرؤية ، من حيث ان تقليب الحدقة سبب للرؤية ، ويستعمل أيضا في الانتظار ، من حيث ان تقليب الحدقة سبب للانتظار ، فان من انتظر شيئا فإنه يقلب الحدقة نحو الجهة التي ينتظر المقصود منها •

فهذا ما عندي في هذا البحث اللفظي

الفصل الخامس

في

اقامة الدلالة على أن المؤمنين

يرون الله تعالى يوم القيامة

ويدل عليه وجوه :

الحجة الأولى : قوله تعالى : « وجوه يومئذ ناضرة ، الى ربها ناظرة » [القيامة ٢٢ - ٢٣] فنقول : النظر ان كان هو الرؤية ، فالمطلوب حاصل • وان كان عبارة عن تقليب الحدقة الى جهة المرئى ، فنقول : هذا في حق الله تعالى محال ، فوجب حمل لفظة النظر على الرؤية اطلاقا للفظ المسبب على المسبب ، فان النظر سبب للرؤية ، ولأن المقصود من تقليب الحدقة إنما هو الرؤية •

فان قيل : لانسلم أنه حصل في هذه الآية لفظ النظر مقرونا بحرف الى • وقوله « الى ربها ناظرة » فلا نسلم أن الى ههنا من حروف الجر ، بل هو عندنا اسم • وبيانه من وجهين :

الأول : انه واحد الالاء ، على ما ذكره « الأزهرى » فى كتاب
« التهذيب » قال الشاعر . وهو « الأعشى » :
أبيض لا يرهب الهزال ولا يقطع زحما ، ولا يخون الى
أى لا يخون نعمه .

إذا ثبت هذا فنقول : انا توافقنا على أن لفظ « ناظرة » إذا
إذا كان عاريا عن حرف « الى » أفاد معنى الانتظار ، كقوله تعالى :
« فناظرة بم يرجع المرسلون » [النمل ٣٥] إذا عرفت هذا فنقول :
لم لا يجوز أن يكون تقدير الآية : « وجوه يومئذ ناضرة ، الى ربها ناظرة
أى نعمة ربها منتظرة ؟

الثانى : ان لفظ الى جاء بمعنى عند ، قال الشاعر وهو « أوس » :
فهل لكم فيما الى ، فاننى طبيب بما أعيبى النطاسى حذيفا ؟

أى فهل لكم فيما عندى ؟ إذا ثبت هذا ، فلم لا يجوز أن يكون
تقرير الآية « وجوه يومئذ ناضرة » . عند ربها ثم قال بعد ذلك
« ناظرة » أى منظره . وهو خبر عن الوجوه . والتقدير : وجوه يومئذ
ناصرة عند ربها ، منتظرة نعمة ربها ؟ سلمنا : أنه حصل فى هذه الآية
لفظ النظر مقرونا بحرف الى ، لكن لانسلم أنه للرؤية . قوله : « لفظ
النظر لتقليب الحدقة ، ولا يمكن حمله ههنا على هذا المعنى ، فوجب
حمله على لازمه ، وهو الرؤية » .

قلنا : حصل ههنا وجهان آخران من المجاز :

الأول : اضممار المضاف . والتقدير الى ثواب ربها ناظرة .

والثانى : ان تقليب الحدقة الى جهة . كما يلزمه الرؤية ، فكذلك
يلزمه نوع النفع . وهو الانتظار . فلم كان حمل اللفظ على المجاز
الذى ذكرتم ، أولى من حمله على أحد هذين المجازين ؟

والجواب : أما حمل لفظ الى على واحد الالاء ، أو على معنى
عند . فإنه يقتضى حمل قوله « ناظرة » على الانتظار . وذلك غير

جائز . لأن الانتظار يلزمه الغم ، كما قيل : الانتظار الموت الأحمر ،
والبشارة بما يوجب الغم غير لائقة بالحكمة . قوله : « المراد من الآية :
الى ثواب ربه ناظرة » قلنا : هذا مدفوع من وجهين :
الاول : ان مذهبهم اليه يوجب الاضرار فى الآية . وما ذهبنا
اليه يوجب المجاز . والمجاز خير من الاضرار - على ما بيناه فى
اصول الفقه -

والثانى : ان النظر الى الثواب لايفيد الفرح . فلايد من اضرار
زيادة اخرى . وهى كون ذلك الثواب واصلا اليه ، وتكثير الاضرار
خلاف الاصل . قوله : « نحمله على الانتظار » قلنا : انه غير جائز .
الحجة الثانية : قوله تعالى : « للذين احسنوا : الحسنى ،
وزيادة » [يونس ٢٦] والاستدلال به من وجهين :

الاول : ان الالف واللام : فى « الحسنى » اما أن يكونا للاستغراق
أو للمعهود . ولا يجوز حملهما على الاستغراق ، والا لدخلت الزيادة
فيها . وذلك يمنع من عطف الزيادة عليها . فوجب حملهما على
المعهود . ولامعهود بين المسلمين الا الجنة ، وما فيها من الثواب
المشتمل على المنفعة وعلى التعظيم . واذا كان كذلك وجب أن تكون
الزيادة (١١) شيئا مغايرا للثواب المشتمل على المنفعة وعلى التعظيم .
وكل من اثبت شيئا زائدا على المنفعة وعلى التعظيم الموعود به فى
يوم القيامة ، قال : انه هو الرؤية . فوجب أن يكون المراد من هذه
الزيادة : الرؤية .

الثانى : ان النقل المستفيض صحح عن رسول الله ﷺ
انه قال : « الزيادة هى النظر الى الله تعالى »

(١١) لمنفعة : ا

الحجة الثالثة : قوله تعالى « كلا انهم عن ربهم يومئذ لمحجوبون »
[المطففين ١٥] ذكر كون الكفار محجوبين عن الرب سبحانه وتعالى
فى معرض التحقير لشأنهم . وهذا يقتضى أن يكون المؤمن المعظم مبرا
منه .

الفصل السادس

فى

حكاية شبه المعتزلة فى انكار الرؤية والجواب عنها

اعلم : أنهم يتمسكون بوجوه عقلية ، وبوجوه نقلية .
أما الشبه النقلية فأربع :

الشبهة الأولى : التمسك بقوله تعالى : « لا تدركه الابصار »
[الانعام ١٠٣] اعلم أنهم تارة يتمسكون بهذه الآية فى بيان أنه تعالى
لا يراه أحد ، وأخرى فى بيان أنه يمتنع أن يراه أحد .

أما الوجه الأول : فتقريره أن نقول : الادراك المضاف الى البصر
هو الرؤية والابصار ، بدليل : أنه لا يصح اثبات أحدهما مع نفي
الأخر ، فلا يصح أن يقال : رأيت وما أدركته بعينى ، وأن يقال :
أدركته بعينى وما رأيت . وهذا يدل على أن ادراك البصر والرؤية
شئ واحد . اذا ثبت هذا فنقول : أنه تعالى نفى أن يدركه أحد من
الابصار . وهذا يتناول جميع الابصار فى جميع الاوقات . وذلك
يقتضى أن لا يراه أحد فى شئ من الاوقات .

وأما الوجه الثانى : فهو أنه تعالى يمدح نفسه بأنه لا يدركه
شئ من الابصار ، وكل ما كان عدمه مدحا كان وجوده نقصا . والنقص
على الله تعالى محال . فوجب أن تكون الرؤية ممتنعة على الله تعالى .

الشبهة الثانية : تمسكوا بقوه تعالى لموسى عليه السلام : « لن ترانى » [الاعراف ١٤٣] وهذه الكلمه للتأبيد ، بدليل قوله تعالى : « قل : لن تتبعوننا » [الفتح ١٥] نثبت : أن موسى عليه السلام لا يراه قط . واذا ثبت هذا فى حق موسى ، ثبت فى حق غيره ، لانعقاد الاجماع على أنه لا قائل بالفرق .

الشبهة الثالثة : تمسكوا بقوله تعالى : « وما كان لبشر أن يكلمه الله الا وحيا ، أو من وراء حجاب » [الشورى ٥١] دلت هذه الآية : على أن كل من يكلم الله تعالى ، فانه لا يراه . واذا ثبت عدم الرؤية فى وقت الكلام ، ثبت عدم الرؤية فى غير وقت الكلام . ضرورة . أنه لا قائل بالفرق .

الشبهة الرابعة : انه تعالى ماذكر الرؤية فى القرآن ، الا وقد استعظمها . وذلك فى ثلاث آيات : أولها : قوله تعالى : « واذ قلتم يا موسى : لن نؤمن لك ، حتى نرى الله جهرة . فأخذتكم الصاعقة ، وأنتم تنظرون » [البقرة ٥٥] وثانيها : قوله تعالى : « يسئلك أهل الكتاب : أن تنزل عليهم كتابا من السماء . فقد سئلوا موسى أكبر من ذلك . فقالوا : أرنا الله جهرة . فأخذتهم الصاعقة بظلمهم » [النساء ١٥٣] وثالثها : قوله تعالى : « وقال الذين لا يرجون لقاءنا : لولا نزل علينا الملائكة ، أو نرى ربنا . لقد استكبروا فى أنفسهم . وعتوا عتوا كبيرا » [الفرقان ٢١] . وهذا الاستعظام يدل على أن رؤية الله تعالى ممنوعة .

وأما الشبه العقلية : فهى أيضا أربع :

الشبهة الأولى - وهى شبهة الموانع - وقبل تقريرها لابد من مقدمة . وهى أن الأشياء التى يجب حصول الابصار فى الشاهد عند حصولها : ثمانية :

أحدها : سلامة الحاسة . وثانيها : كون الشيء بحيث أن يكون
جائز الرؤية . وثالثها : أن لا يكون فى غلبة البعد . والرابع : أن
لا يكون فى غاية القرب . والخامس : أن يكون مقابلا للرأى ، أو فى
حكم المقابل . والسادس : أن لا يكون فى غاية اللطافة . والسابع :
أن لا يكون بين الرأى والمرئى حجاب . والثامن : أن لا يكون فى غاية
الصغر .

قالوا : عند حصول هذه الامور الثمانية ، يجب حصول الابصار .
اذ لو لم يجب لجاز أن يحصل بحضرتنا جبال عالية وشموس مضيئة
وأصوات هائلة ، ونحن لانراها ولانسمعها وذلك يقتضى دخول الانسان
فى الجهالات .

اذا عرفت هذه المقدمة ، فلنرجع الى تقرير الشبهة ، ونقول :
اما الشرائط الستة الاخيرة ، فلا يمكن اعتبارها الا فى رؤية الاجسام .
والله تعالى ليس بجسم ، فلا يمكن اعتبار هذه الشرائط فى رؤيته .
فعلى هذا لو صحت رؤيته ، لوجب أن لا يصير فى حصول رؤيته الا أمران
سلامة الحاسة ، وكونه بحيث يصح أن يرى . وهذان الأمران
حاصلان الآن . فثبت : أنه لو صحت رؤيته ، لوجب أن نراه الآن .
ولما لم يكن الأمر كذلك ، وجب أن يقال : انما لانراه الآن ؛ لأنه لاتصح
رؤيته .

الشبهة الثانية - وهى شبهة المقابلة - وهى أن كل ما كان مرئيا ،
وجب أن يكون مقابلا للرأى ، أو فى حكم المقابل له . وذلك لا يصح
الا فى (١٢) . الشيء الذى يكون نحاصلا فى الحيز والمكان . والله تعالى
ليس فى المكان والحيز ، فامتنع كونه مقابلا للرأى أو فى حكم المقابل
له ، فامتنع كونه مرئيا . وانما قلنا : ان المرئى يجب أن يكون مقابلا
أو فى حكم المقابل ، احترازا عن صور ثلاث :

(١٢) فى حكم وهو الشيء : ا

أحدها : انا نرى الأعراض مقابلة للجسم ، الا أنها حالة فى الأجسام
المقابلة للرائى . فكانت فى حكم المقابلة . وثانيها : انا نرى وجوهنا
فى المرآة ، ويستحيل أن يكون الوجه مقابلا لنفسه ، الا أن الشعاع
يخرج من العين الى المرآة ، ثم ينعكس من المرآة الى الوجه ، وبهذا
الطريق يكون الوجه جاريا مجرى المقابل لنفسه . وثالثها : الشئ الذى
يوضع فى الرطوبة . فانه وان لم يكن فى مقابلة العين ، الا أن شعاع
العين ينعطف عليه ويصير مرثيا . فهو أيضا فى حكم المقابل . اذا
عرفت هذا فنقول : ان « أبا الحسين البصرى » ادعى العلم الضرورى
بان ما لا يكون مقابلا ، ولا فى حكم المقابل ، يمتنع أن يرى .

الشبهة الثالثة - وهى شبهة الانطباع - وهى أن كل ما يصير
مرثيا ، لا بد وأن تنطبع صورته ومثاله فى العين . والله تعالى
لا صورة له ولا مثال ، فوجب أن تمتنع رؤيته .

الشبهة الرابعة : ان كل ما كان مرثيا ، فلا بد له من لون وشكل
ودليله : الاستقراء . والله تعالى منزه عن ذلك ، فوجب أن لا يرى
فهذا مجموع شبههم فى نفي الرؤية .

والجواب عن الشبهة الأولى - وهى تمسكهم بقوله تعالى :
« لا تدركه الأبصار » [الأنعام ١٠٣] من وجوه :

الأول : لانسلم أن الادراك عبارة عن الرؤية ، بل هو عبارة عن
الوصول . يقال : أدرك الغلام اذا صار بالغاً ، وأدركت الثمرة اذا
وصلت الى حد النضج . قال تعالى : « قال أصحاب موسى : إنا
لمدركون » [الشعراء ٦١] أى للمحقون . اذا عرفت هذا فنقول : ان من
رأى شيئا ورأى أطرافه ونهاياته . قيل : انه أدركه - على تقدير أن
يكون قد احاط به من جملة جوانبه - وهذا المعنى انما يتحقق فى الشئ
الذى له أطراف ونهايات . والبارى تعالى منزه عن ذلك . فلم تكن

رؤيته ادراكا البتة . فلم يلزم من نفى الادراك نفى الرؤية . فالحاصل :
 ان الادراك رؤية مكيفه (١٣) ولا يلزم من نفى الرؤية المكيفة ، نفى
 أصل الرؤية . وكما أنا نعرف الله ولا نحيط به . فكذلك نراه ولا ندركه .

الوجه الثانى فى الجواب : هب أن ادراك العين عبارة عن
 الرؤية ، الا أن قوله تعالى : « لا تدركه الأبصار » نقيض لقولنا : تدركه
 الأبصار . وقولنا : تدركه الأبصار ، يقتضى أن يدركه كل أحد . لأن
 الالف واللام اذا دخلا على اسم الجمع ، يفيدان الاستغراق . ونقيض
 الموجبة الكلية : السالبة الجزئية . فكان قوله « لاتدركه الأبصار »
 معناه : أنه لاتدركه جميع الأبصار ، ونحن نقول بموجبه . فإنه
 لا يراه جميع المبصرين . فان الكافرين لا يرونه بل يراه بعض الأبصار .

الوجه الثالث فى الجواب : انا نقول بموجب الآية : أنه لا تدركه
 الأبصار . فلم قلتم بأنه لا يدركه المبصرون ؟ فان قالوا : المراد من
 الابصار فى الآية : المبصرون ، والا خرجت الآية عن أن تكون مفيدة .
 فنقول : اذا حملنا الابصار على المبصرين ، وجب أن يكون معنى قوله
 تعالى : « وهو يدرك الأبصار » : أنه يدرك جميع المبصرين . ولا نزاع
 فى أنه تعالى مبصر ، فيلزم بحكم هذه الآية : أن يبصر نفسه . وأنتم
 لا تقولون به .

الوجه الرابع فى الجواب : هب أن ظاهره يدل على نفى الرؤية
 عن جميع المبصرين . الا أنه عام . وقوله تعالى : « وجوه يومئذ
 ناضره ، الى ربها ناظره » [القيامة . ٢٢ - ٢٣] خاص . والخاص
 مقدم على العام .

(١٣) التعبير بأصحاب موسى هو غير التعبير ببني اسرائيل
 وهذا يدل على أنه كان معه من غير بني اسرائيل . وهذا قد صرحت
 به التوراة ومستفاد أيضا من قوله تعالى : « فما آمن لموسى الا ذرية من
 قومه » أى من قوم فرعون ، لأن بني اسرائيل كانوا مؤمنين بموسى
 عليه السلام .

وأما الوجه الثانى فى تمسكهم بالآية : فنقول : ذلك انما يلزم لو حملنا الادراك على الاحاطة . قلنا : هب أن الادراك محال على الله تعالى ، فلم قلت : بأن الرؤية ممتنعة ؟ وأيضا : نقول هذا الاستدلال معارض بأن رؤية الله تعالى لو كانت ممتنعة ، لما حصل المدح بأنه لا يرى . ألا ترى أن المعدومات تمتنع رؤيتها ، وليس لها مدح ، بل المدح انما يحصل لو كانت رؤيته جائزة . ثم انه سبحانه وتعالى يقدر على منع الابصار عن ذلك .

إذا ثبت هذا فنقول : هذه الآية تدل على أن رؤية الله تعالى جائزة من هذا الوجه . واذ ثبت الجواز ، وجب القول بالوقوع فى القيامة . ضرورة أنه لا قائل بالفرق . وأيضا : فقولهم : ان كل ما كان عدمه مدحا ، كان وجوده ممتنعا : منقوض بأنه تعالى يمدح ينفى الظلم والعبث عن نفسه . حيث قال : « وما ربك بظلام للعبيد » [فصلت ٤٦] « وما خلقنا السماء والأرض وما بينهما باطلا » [ص ٢٧] مع ان مذهب المعتزلة أنه تعالى قادر على فعل الظلم والعبث .

وأما الجواب عن الشبهة الثانية - وهى التمسك بقوله تعالى : « لن ترانى » - فنقول : كلمة « لن » لاتدل على التأييد ، بدليل قوله تعالى : « ولن يتمنوه أبدا » [البقرة ٩٦] مع أنهم يتمنونه فى الآخرة .

والجواب عن الشبهة الثالثة - وهى التمسك بقوله تعالى : « وما كان لبشر أن يكلمه الله ، الا وحيا ، فنقول : الوحي هو أن يسمع ذلك الكلام بسرعة ، وليس فيه أن يكون محجوبا عن رؤية الله تعالى أم لا ؟

وأما الجواب عن الشبهة الرابعة : أن نقول لم لا يجوز أن يكون ذلك الاستعظام لأجل أنهم طلبوا الرؤية على سبيل التعنت والعناد

والدليل عليه : أنه تعالى استعظم أيضا طلبهم لانزاع الملائكة . ولانزاع في جواز ذلك ، الا أنهم لما طلبوه على سبيل العناد ، استعظم الله ذلك . فكذا في سؤال الرؤية .

* * *

واما الشبه العقلية : فنقول :

اما الشبهة الاولى - وهى شبهة الموانع - فالجواب عنها : على مقامين :

المقام الاول : لانسلم أن عند حصول الشرائط الثمانية ، يجب حصول الابصار . ويدل على أنه غير واجب عقلا : وجهان :

الحجة الاولى : انا نرى الجسم الكبير من البعد صغير . وان رأينا جميع أجزائه وجب أن لانراه صغير ، بل كبيرا . وان لم نر شيئا من أجزائه ، وجب أن لانراه البتة . وان رأينا بعض أجزائه دون البعض ، مع أن جميع الأجزاء بالنسبة الى القرب والبعد واللطفة والكثافة وعدم الحجاب وسلامة الحاسة وصحة الرؤية ، متساوية ، لزم أن لا يكون الادراك مع حصول هذه الشرائط واجبا .

لايقال : انا اذا أبصرنا شيئا ، اتصل بطرفيه من العين خطان شعاعيان كساقى المثلث ، وصار عرض المرئى كالخط الثالث ، فحصل هناك مثلث . ثم يخرج من نقطة الناظر خط آخر الى وسط المرئى ، قائم عليه ، يقسم ذلك المثلث الأول الى مثلثين . وكل واحد منهما مثلث قائم الزاوية . وهذا يصلح أن يكون وتر ، لكل واحد من الزاويتين الحادثتين الواقعتين على طرفى المثلث الأول الكبير ، والخطان الطرفيان كل واحد منهما وتر للزاويتين القائمتين . ولاشك أن وتر القائمة أعظم من وتر الحادة . فالخطان الطرفيان كل واحد منهما أطول من الخط الوسطى . واذا كان كذلك ، لم تكن أجزاء المرئى بالنسبة الى الرأى متساوية فى القرب والبعد . لانا نقول :

لنفرض أن هذا التفاوت واقع بمقدار شبر ، فلو كان المانع من الرؤية هذا القدر من التفاوت فى البعد ، لكننا اذا جعلنا المرئى أبعد مما كان قبل ذلك بمقدار شبر ، وجب أن لانراه البتة . لكننا نراه . فعملنا : أنه ليس السبب فى عدم رؤية بعض الأجزاء : ذلك القدر من التفاوت فى البعد .

الحجة الثانية : اذا نظرنا الى مجموع كف من التراب ، رأيناه وذلك الكيف من التراب عبارة عن مجموع تلك الذوات وتلك الاجزاء الصغيرة . فاما أن يكون ادراك كل واحد من تلك الذوات مشروطا . بأدراك الآخر ، فيلزم الدور . واما أن لا يكون ادراك شئ منها مشروطا بادراك الآخر ، وحينئذ يكون ادراك كل واحد من تلك الذوات حالتي الانفراد والاجتماع على السوية (١) مع أنا نراها حال الاجتماع ولا نراها حال الانفراد . وحينئذ لا يكون الادراك واجب الحصول عند حصول تلك الشرائط . واما أن يكون ادراك البعض مشروطا بادراك الباقي ، ولا ينعكس . وهذا محال . ومع أنه محال فالمقصود حاصل .

اما أنه محال ، فلأن الأجزاء متساوية فيكون هذا مفتقرا الى ذلك ، مع أن ذلك غنى عن هذا . وهذا ترجيح من غير مرجح . وهو محال . واما ان المقصود حاصل ، فلأن ادراك أحد تلك الأجزاء اذا كان غنيا عن ادراك الآخر ، كان حاله عند الاجتماع وعند الانفراد فى صحة الادراك على السوية . وحينئذ يعود المحذور .

فهذان برهانان قويان فى بيان أن عند حصول هذه الشرائط : يكون الادراك غير واجب الحصول .

وقولهم : لو لم يجب الادراك ، لجاز أن يكون بحضرتنا جبال وبوقات ، ونحن لانراها ولا نسمعها .

(١٤) من هنا ساقط من ا الى : على وفق ماهية المكشوف

قلنا : هذا معارض بجملة العاديات . سلمنا : أن عند حضور هذه الشرائط فى الشاهد ، يكون الادراك واجب الحصول ، فلم قلتم : ان فى حق الله تعالى يجب أن يكون كذلك ؟ وتحقيقه : هو أن ذات الله تعالى مخالفة بالحقيقة والماهية لهذه الحوادث . والمختلفان فى الماهية لا يجب استواءهما فى اللوازم . فلم يلزم من كون الادراك واجبا فى الشاهد عند حضور هذه الشرائط ، كونه واجبا فى الغائب عند حضورها ؟ ومما يدل عليه : أن الادراك فى الشاهد مشروط بشرائط ثمانية ، وفى الغائب نقطع بأنه لا يمكن اعتباره . فكذلك لا يمتنع أن يكون الادراك فى الشاهد واجب الحصول ، وفى الغائب لا يكون واجبا . وهذا سؤال متعين لم ينتبه له أحد من المعتزلة ، ولأنه أحد من أصحابنا عليه .

وأما الشبهة الثانية : فالجواب عنها من وجهين :

الأول : انا بيننا فى المقدمة : أن ذكر الدلائل لابد أن يكون مسبوqa بتعيين محل النزاع . فنقول : محل النزاع : ان الموجود المنزه عن المكان والجهه . هل تجوز رؤيته أم لا ؟ فان ادعيتم أن العلم بامتناع رؤيته ضرورى ، فذلك باطل - على ما بيناه فى المقدمة - وان ادعيتم أن هذا العلم استدلالى . فلا بد فيه من الدليل . وقولكم « ان كل مرئى ، لابد وأن يكون مقابلا » : يقرب من أنه اعادة للدعوى . لان المقابل هو الذى يكون مختصا بجهة قدأتم الرأى فكانكم قلتم : الدليل على أن ما لا يكون فى الجهة لا يكون مرئيا : هو أن كل ما كان مرئيا فى جهة . والمنطقيون يسمون هذه القضية الثانية : عكس نقيض القضية الأولى . وفى الحقيقة لا فرق بين القضيتين فى الظهور والخفاء . فلم يجز جعل أحدهما حجة فى صحة الأخرى ، بل يقرب هذا من أن يكون اعادة للمطلوب بعبارة أخرى .

والوجه الثانى فى الجواب : ثبت أن المقابلة شرط للرؤية فى الشاهد . فلم قلتم : انه فى الغائب كذلك ؟ وتقريره : ما ذكرناه فى

الجواب عن الشبهة الاولى . وتمام الكشف والتحقيق : انا ذكرنا في المقدمات : أن المراد من الرؤية : أن يحصل لنا انكشاف بالنسبة الى ذاته المخصوصة . وهو يجرى مجرى الانكشاف الحاصل عند ابصار الالوان والاضواء . واذا كان الامر كذلك ، فاذا الانكشاف يجب أن يكون على وفق المكشوف . فان كان المكشوف مخصوصا بالجهة ، والحيز ، وجب أن يكون الانكشاف كذلك . وان كان المكشوف منزها عن الجهة ، وجب أن يكون انكشافه منزها عن الحيز والجهة .

وأما الشبهة الثالثة : فجوابها أيضا على هذا القانون . فالرؤية عبارة عن هذا الانكشاف التام . فان كان الشيء له صورة كان انكشافه بانكشاف صورته ولونه ، وان كان منزها عن الصورة واللون ، كان انكشافه كذلك أيضا . لأن شرط الانكشاف أن يحصل على وفق ماهية المكشوف (١٤) [.

وهذا هو الجواب بعينه عن الشبهة الرابعة .

* * *

واعلم : أن من تأمل في هذه الكلمات على سبيل الانصاف ، علم قطعا : أنه ليس للمعتزلة في نفى الرؤية شبهة تحيله البتة . وبالله التوفيق (١٥) .

(١٤) من أول مع أنا نراها حال الاجتماع الى ماهية المكشوف :

ساقط من ب

(١٥) اعلم : أن علماء بنى اسرائيل يصرحون في كتبهم بأنهم أخذوا علم الكلام عن معتزلة المسلمين . ولم يأخذوا عن الأشاعرة شيئا . وسابن هنا : أنهم أخذوا عن علماء المعتزلة في خلق القرآن ، وفي نفى رؤية الله تعالى .

اولا : يقول مؤلف دلالة الحائرين المتوفى سنة ٦٠٣ هـ : اعلم : أن العلوم الكثيرة التي كانت في ملتنا في تحقيق هذه الامور ، تلفت

بطول الأزمان ، وباستيلاء الملل الجاهلية علينا ، ويكون تلك الأمور لم تكن مباحة للناس كلهم . فمأ كان الشيء المباح للناس كلهم : الا نصوص الكتب فقط . والفقهاء المبرور ما كان مدونا في القديم ، للأمر المستفاض في الملة . وهو : « الأمور التي أخبرتك بها شفاهي ، لا يجوز لك أن تكتبها » وذلك كان في غاية الحكمة من الشريعة ، لأنه هرب مما وقع فيه الناس أخيرا . وهو كثرة الآراء وتشعب المذاهب ، بسبب اشكالات تقع في عبارة المدون للسو الذي يصحبه . ويحدث بسببه الانقسام بين الناس ويصيرون فرقا ، ويتحيرون في الأعمال الشرعية ...

واتفق في ابتداء الاسلام أن أصحابنا أخذوا عن المعتزلة ما أخذوا . ولم يأخذوا عن الأشعرية شيئا . لأنهم ظنوا أن آراء المعتزلة مقبولة للبرهنة عليها ... الخ (ج ١ ص ١٧٩ فصل : عا)

ثانيا : يقول مؤلف دلالة الحائرين : ان رؤية الله تعالى ممتنعة . كما يقول المعتزلة . ويذكر الحقيقة والمجاز في الالفاظ الدالة على الرؤية هكذا :

« اعلم : أن « رأى » و « نظر » و « حذى » ثلاثة هذه الالفاظ تقع على رؤية العين ، واستعيرت ثلاثتها : لادراك العقل . اما ذلك في « رأى » فمشهور عند الجمهور . قال : « ونظر فسادا بئر في الصحراء » . (تك ٢٩ : ٢) وهذه رؤية عين على الحقيقة لا على المجاز وجاءت « رأى » على المجاز : « وفي قلبى رأى كثير من الحكمة والعلم » (جا ١ : ١٦) وهذا ادراك عقلى ، لا رؤية عين . وبحسب هذه الاستغارة ، تكون كل لفظة جاءت عن الرؤية في الله تعالى . مثل قوله : « رأيت الرب » (١ مل ٢٢ : ١٩) « يرى له الرب » (تك ١٨ : ١) « ورأى الله ذلك أنه حسن » (تك ١٠ : ١٠) « أرنى مجدك » (خر ٣٣ : ١٨) « فراوا اله اسرائيل » (خر ٢٤ : ١٠) كل ذلك ادراك عقلى ، لا رؤية عين بوجه . اذ لا تدرك العين الاجسام ، وفي جهة . وبعض أعراضه أيضا . أعنى ألوان الجسم وشكله ونحوها . وكذلك هو تعالى لا يدرك بالة »

وكذلك « نظر » يقع حقيقة على الالتفات بالعين للشئ . مثل :

« لالتفتت الى ورائك » (تك ١٩ : ١٧) « قالتفتت امراته الى ورائها » (١٩ : ٢٦) « وينظر الى الأرض » (أش ٥ : ٣٠) واستعير مجازاً الى التفات ائذهن واقباله على تأمل الشئ حتى يدركه . مثل قوله :

« لم ير اثما فى يعقوب » (عد ٢٣ : ٢١) لان « الاثم » لايسرى بالعين . وكذلك قوله : « وينظرون الى موسى » (خر ٣٣ : ٨) قال الحكماء - عليهم السلام - : ان فيه أيضا هذا المعنى ، وانه اخيار عن كونهم يتعقبون أفعاله وأقواله ويتأملونها . ومن هذا المعنى قوله :

« انظر الى السماء » (تك ١٥ : ٥) لان ذلك كان رؤى النبوة .

وعلى هذه الاستعارة تكون كل لفظة « النظر » التى جاءت فى الله تعالى . مثل : « أن ينظر الى الله » (خر ٢ : ٦) « وصورة الرب يعاين » (عد ١٢ : ٨) و « ولست تطيق النظر الى الاصر » (حب ١ : ١٣) وكذلك « حزى » يقع على رؤية العين حقيقة . مثل :

« ولتنظر عيوننا الى صهيون » (ميخا ٤ : ٧) واستعير مجازاً لادراك القلب . مثل : « التى رآها على يهوذا وأورشليم » (أش ١ : ١) .

« كان كلام الرب الى ابراهيم فى الرؤيا » (تك ١٥ : ١) وعلى هذه الاستعارة قيل : « فرأوا الله » (خر ٢٤ : ١١) فاعلم ذلك . (ج ١ ص ٢٩ فصل د)

ثالثا : أما عن كلام الله تعالى ، فقد فصل فيه صاحب « هلاله الحائرين » القول فى فصل ٤٦ و ٦٥ أعنى فصل «مو» وفصل «سه» وقال : ان الله تعالى موجود وواحد . ومتمكلم . ثم حكى اجماع علماء بنى اسرائيل على أن التوراة مخلوقة . قال : « ولا سيما باجماع امتنا : أن التوراة مخلوقة والقصد بذلك : أن كلامه المنسوب اليه : مخلوق » والألفاظ المنسوبة اليه التى سمعها موسى . فان الله خلقها وابتدعها ، كما نسب اليه كل ما خلق وابتدع . ويوصف الله بالكلام مثل وصفه بالأفعال كلها ، الشبيهة بأفعالنا ، وكلام الله الذى أنبئناه معناه : أن هناك علما الهيا ، يدركه النبيون بأن الله كلمهم وقال لهم . حتى نعلم

أُن هذه المعانى التى أوصلوها إلينا ، هى من قبل الله ، لا من مجرد فكرهم ورؤيتهم .

ولفظ « الكلام » ولفظ « القول » على الحقيقة يأتى ، وأيضا على المجاز يأتى .

ولفظ الكلام والقول على الحقيقة . وقعا على النطق باللسان . مثل قوله : « موسى يتكلم » و « قال فرعون » ووقعا على المجاز ، على المعنى المتصور فى العقل من غير أن ينطق به . مثل : « فقلت فى قلبى » - « فتكلمت فى قلبى » - « وينطق قلبك » - « لك نطق قلبى » - « وقال عيسو فى قلبه » وهذا كثير . ووقعا أيضا مجازا على الإرادة . مل : « وهم أن يقتل داود » فكأنه قال : وأراد قتله . أى هم به . ومثل : « أتريد أن تقتلنى » ؟ أى تهتم به وتريده وقال المؤلف مانصه : « فكل قولة وكلام ، جاءت منسوبة لله ، فهى من المعنيين الأخيرين . أعنى : أنها اما كناية عن المشيئة والإرادة ، واما كناية عن المعنى المفهوم من قبل الله ، سواء علم بصوت مخلوق ، أو علم بطريق من طرق النبوة ، لا أنه تعالى تكلم بحرف وصوت . ولا أنه تعالى ذو نفس . فترتسم المعانى فى نفسه ، وتكون فى ذاته معنى زائدا على ذاته . بل تعلق تلك المعانى به ونسبتها إليه ، كنسبة الأفعال كلها » ١٠هـ

هذا ما أردت بيانه ههنا . لايبين أن للمعتزلة تأثيرا فى علماء بنى اسرائيل . لا أن علماء بنى اسرائيل قد تأثروا بالمعتزلة . ذلك لأن ابن ميمون توفى فى سنة ستمائة وثلاث من الهجرة . و « واصل بن عطاء الغزال » رئيس المعتزلة ، توفى فى سنة مائة واحدى وثلاثين من الهجرة ولأن موسى ابن ميمون قد صرح بأن كتب علماء بنى اسرائيل الأوائل قد تلفت بطول الأزمان وباستيلاء الملل الجاهلة - فى نظره - عليهم ، ويكون تلك الأمور لم تكن مباحة للناس كلهم .

المسألة العسروة

في

بيان أن كنه حقيقة الله تعالى

هل هو معلوم للبشر أم لا ؟

والكلام فيه مرتب على فصلين :

الفصل الأول

فى

أن العلم بالكنه هل هو الآن حاصل أم لا ؟

قال الكثيرون من المتكلمين : هذا العلم حاصل . وقال جمهور

المحققين : بأنه غير حاصل . وهو المختار . ويدل عليه وجوه :

الحجة الأولى : ان المعلوم منه ليس الا الوجود ، والصفات
السلبية ، والصفات الاضافية . والعلم بهذه الأمور مغاير للعلم بالذات
المخصوصة والحقيقة المخصوصة . فوجب أن لا يكون العلم بالحقيقة
المخصوصة حاصلًا . انما قلنا : ان المعلوم ليس الا الوجود والسلوب
والاضافيات . وذلك لانا اذا استدللنا بوجود الممكنات على وجود
واجب الوجود ، علمنا : أنه موجود . وما وراء ذلك فهو من باب
الصفات . مثل : أن نقول : انه واجب الوجود . ومعناه : انه الموجود
الذى لا يقبل العدم . ونقول : انه قديم . ومعناه : انه كان موجودا من
الأزل الى الآن . ونقول : انه أبدي . ومعناه : انه موجود من الآن
لا الى آخر ونهاية . ونقول : انه ليس بجسم ؛ ولا بجوهر ، ولا فى
مكان ، وليس له ضد ولاند ، وكل ذلك سلوب . ونقول : انه قادر ،
أى أنه يصح منه الفعل والترك . ونقول انه عالم أى أنه يصح
منه ايقاع الفعل على وجه الاحكام . ونقول : انه مريد ، أى أنه يصح
منه ايقاع للفعل على سبيل التخصيص . وكل ذلك اضافات .

قُتبت : أنه ليس العلوم للخلق منه ، الا الوجود والسلوب
والاضافات . وانما قلنا : ان العلم بهذه الأمور لا يقبض العلم بالحقيقة
المخصوصة . لانا اذا رجعنا الى أنفسنا لم نجد عقلا
جازما ، بأنه متى كانت الصفات هي هذه . وجب أن تكون الذات
هي الحقيقة المخصوصة الفلانية على التعيين ، بل نجد عقلا جازما
بأنه لا بد وأن تكون تلك الحقيقة في نفسها حقيقة مخصوصة متميزة عن
سائر الحقائق [وأما (١) أن يعرف العقل تعين تلك الحقيقة . فهذا غير
حاصل . وهذا كما أنا لما شاهدنا الأثر المخصوص عن المغناطيس .
قلنا : ان له حقيقة مخصوصة مميزة . عن سائر الحقائق . فأما أن نعلم
تلك الحقيقة بعينها ، فهذا غير حاصل . فكذا ههنا : لما علمنا اختصاص
ذاته بهذه الصفات على أصل الوجوب واللزوم ، علمنا أن له حقيقة
متميزة عن سائر الحقائق ، فأما أن نعلم من هذه الصفات تلك الحقيقة
المخصوصة بعينها ، فهذا غير حاصل . والعلم به ضروري . فعلمنا :
ن العلم بحقيقته المخصوصة : غير حاصل] (١) .

الحجة الثانية : من البين : أن التصديق فرع التور ، فما لا نتصور
حقيقته لا يمكننا أن نعلم أنها حاصلة أم غير حاصلة . ونحن لا يمكننا
أن نتصور حقيقته الا اذا أدركناها من أنفسنا ادراكا ضروريا ، كالعلم
بالألْم واللذة والفرح والغم والغضب ، وأدركناها باحدى الحواس
الخمس ، كالعلم بالألوان . فانه حصل من الابصار ، والعلم بالأصوات
فانه حصل بالسمع . وكذا القول في بقية المحسوسات . وأما الماهية
التي ما أدركناها بواحد من هذين الطريقتين فانا نعلم انها غير
متصورة (٢) .

(١) ما بين القوسين : ساقط من ب

(٢) تعذر علينا أن نتصور : ب - فعلمنا أنها غير متصورة : ا

إذا عرفت هذا ، فنقول : حقيقة الله وكنه ماهيته غير مدركة
بأحد هذين الطريقين . فوجب أن لا تكون متصورة عند العقول .

الحجة الثانية : أن كل ما نعلمه منه سبحانه وتعالى ، فإن مجرد
تصوره غير ما تبين من وقوع الشركة فيه . ولذلك فإننا بعد معرفة
هذه الصفات ، نفتقر الى إقامة الدلائل على أنه سبحانه وتعالى واحد ،
وأما ذاته المخصوصة فإنها من حيث انها هي مانعة من الشركة . وإذا
كان كذلك ، وجب القطع بأنه من حيث انه هو غير معلوم للبشر .
وهذا قياس جلى من الشكل الثانى .

* * *

واحتج القائلون بأن تلك الحقيقة معلومة بوجهين :

الحجة الأولى : أن التصديق مسبوق بالتصور ، ولو لم تكن تلك
الحقيقة معلومة ، لامتنع الحكم عليها بأنها غير معلومة .

الحجة الثانية : انا نحكم على تلك الذات المخصوصة بأنها موصوفة
بالوجود والقدم والدوام والوجوب والوحدة وصفات الجلال والاكرام ،
ولولا أن تلك الحقيقة من حيث هي هي معلومة ، والا لما أمكن الحكم
عليها بهذه الصفات .

والجواب : تنتقض هاتان الحجتان بخواص الاغذية والأدوية
فانها من حيث هي هي مجهولة ، مع العلم بكونها مستلزما للآثار
المخصوصة . وكذا ههنا .

واعلم : أن هذا البحث ينتج (١) اشكالات عظيمة ، لا يليق
ذكرها بهذه المواضع .

(١) يفتح أبواب : ب

الفصل الثانی

في

بيان أن كنه حقيقة الله تعالى ، وان لم يكن
الآن معلوما • فهل يصبح إن يصير معلوما للبشر ؟

اعلم : أنا إذا راينا الاحتراق حاصلًا في الجسم ، علمنا : انه
لا بد لذلك الاحتراق من محرق • وذلك المحرق معلوم ، لكن علمنا (يكون)
بالتبع والعرض • فانا لانعلم في هذا الوقت أن ذلك المحرق ماهو ؟
بل أنه شيء ما ، معين في نفسه ، مجهول التبعين عند العقل • ومن
لوازمه : حصول هذا الاحتراق • وأيضا : إذا وجدنا في أنفسنا الما
ولذة وغما وفرحا • فهذه الباهيات معلومة علما لا بالتبع والعرض ،
بل بالذات والحقيقة • وهذه المرتبة أقوى وأجلى من المرتبة الأولى •
وأيضا : إذا أدركنا بالعين لونا وضوءا ، ثم غمضنا العين ، فانا ندرك
تفرقة بديهية بين الحالتين ، مع أن العلم بذلك اللون المخصوص
حاصل في الحالتين • وتلك التفرقة هي المسماة بالرؤية •

إذا عرفت هذا فنقول : أنا إذا استدللنا بوجود الممكنات على
وجود الصانع ، فقد حصل النوع الأول من العلم والمعرفة • أما النوع
الثاني والثالث فهل هو ممكن الحصول ؟ قال بعضهم : هذا غير ممكن •
لأنه غير متناه ، والعقل متناه ، وإدراك غير المتناهي بالمتناهي محال •

ومن المحققين من توقف في جوازه وامتناعه • وقال : لا سبيل
للعقل الى معرفة هذه المضايق ، بل السمع لما دل على أن المؤمنين
يرون الله تعالى يوم القيامة ، دل ذلك على كسوت هاتين المرتبتين
ممكنتين • ولاشك أنه لاحال للبشر أشرف من هاتين الحالتين : فيسأل
الله أن يجعلنا بفضل أهله • والله الموفق والمعين •

المسألة الحادية والعشرون

في

بيان أن صانع العالم سبحانه وتعالى واحد

ويدل عليه وجوه :

الحجة الأولى : لو كان في الوجود شيئان ، كل واحد منهما واجب الوجود لذاته ، لكنا مشتركين في الوجود بالذات ، ومتباينين بالتعين . فيلزم وقوع التركيب في ذات كل واحد منهما . وكل مركب فهو ممكن لذاته . فيلزم أن يكون الواجب لذاته ممكنا لذاته . وهو محال . وتمام البحث فيه قد تقدم في مسألة حدوث الاجسام .

الحجة الثانية : الاله هو الذي يكون قادرا على المقدورات . ولو فرضنا الهين ، أراد أحدهما حركة زيد والاخر سكونه . فاما أن يحصل المرادان . وهو محال ، أو لا يحصل مراد واحد منهما . وذلك أيضا محال . لأن المانع لكل واحد منهما عن حصول مراده ليس هو مجرد كون الآخر قادرا ، بل حصول مقدر الآخر . فأذن لا يمتنع حصول مراد هذا ، الا اذا حصل مقدر ذلك . ولا يمتنع حصول مراد ذلك ، الا اذا حصل مقدر هذا . فلو حصل مراد كل واحد منهما لحصل مقدر كل واحد منهما . وحينئذ يرجع هذا القسم الثاني الى القسم الاول . وقد بينا أنه محال . أو يحصل مراد أحدهما دون الآخر .

وهذا أيضا محال لوجهين :

الاول : ان الذي حصل مراده . فهو قاهر . والذي لم يحصل مراده . فهو عاجز . والغاجز لا يصلح للالهية .

والثانى : لما كانت لقدرة كل واحد منهما صلاحية التأثير فى ايجاد ذلك المقدور . فنقول : انه يستحيل أن يقال : ان احدى هاتين الصلاحيتين أقوى من الاخرى . وذلك لأن المقدور شىء واحد ، لا يقبل القسمة أصلا . واذا كان كذلك ، فهو اما أن يكون موجودا ، أو معدوما . فأما القسم الثالث . وهو أن يقال : انه يصير بعضه موجودا وبعضه معدوما . فذلك محال . واذا كان الأمر كذلك ، لم يكن ايجاد مثل هذا المقدور قابلا للتفاوت . واذا لم يقبل التفاوت ، امتنع كون احدى القدرتين أقوى من الأخرى .

اذا ثبت هذا ، فنقول : لما حصل التساوى فى قدرة هذين القادرين ، فلو حصل مقدور أحدهما دون الثانى ، لكان هذا ترجيحا لأحد المتساويين على الآخر ، من غير مرجح البتة . وذلك محال . فكان هذا القسم محالا . فثبت : أن القول بوجود الهين : يفضى الى أحد هذه الأقسام الثلاثة . ولما ثبت أن كل واحد منهما محال باطل ، كان القول بوجود الهين محالا باطلا .

فان قيل : هذه الأقسام الثلاثة متفرعة على وقوع المخالفة بين الالهين . فنقول : لم لا يجوز وجود الالهين ، بحيث يمتنع وقوع المخالفة بينهما ، فعليكم أن تدلوا على صحة هذه المخالفة . ولا يقال : الذى يدل على صحة وقوع المخالفة بينهما : هو أنا لو قدرنا أحد هذين الالهين منفردا بالوجود ، لصح منه أن يريد حركة زيد . ولو قدرنا الاله الثانى منفردا بالوجود ، لصح منه أن يريد سكون زيد . واذا ثبت هذا حال الانفراد ، وجب أيضا حال الاجتماع . لأن ما لكل واحد من الذات والصفات « قديم » والقديم لايجوز عليه التغير والتبدل . وهذا يقتضى أن يكون كل واحد منهما حال الاجتماع ، كما كان حال الانفراد . وهذا يوجب القطع بجواز المخالفة لانا نقول :

ليس أنه انفرد. أحد الالهين ، لصح منه ايجاد الحركة . ولو انفرد
الثانى لصح منه ايجاد السكون . ثم انهما لما اجتمعا تعذر على كل
واحد منهما ايجاد مالم يكن متعذرا عليه وقت الانفرد ؟ واذا كان
الحال كذلك فى القدرتين ، فلم لايجوز مثله فى الارادتين ؟

سلمنا : ان ماذكرتم يدل على جواز المخالفة بينهما ، لكن معنا
ما يدل على أن مع القول بوجود الالهين ، يمتنع وقوع المخالفة بينهما .
وهو من وجهين :

أحدهما : هو انا لو فرضنا الهين ، لوجب كون كل واحد منها
حكيمًا . والحكيم هو الذى لايفعل الا الأفضل والأولى . ولاشك أن
الانضل والأولى فى كل شئ واحد . واذا كان كذلك ، كان كل واحد
منهما لكونه حكيمًا ، لايريد الا ذلك الوجه الواحد . واذا كان الأمر
كذلك ، امتنع وقوع المخالفة بينهما .

الوجه الثانى : هو أن كل واحد منهما ، لئنا كان الهما ؛ وجب
أن يكون كل واحد منهما عالما بكل المعلومات . وكان كل واحد منهما
عالما بأن أى المعلومات يقع ؟ وأيها لايقع ؟ وارادة ما علم أنه لايقع يكون
محالا . واذا كان الشئ الذى هو معلوم الوقوع ، ليس الا الواحد ،
ويستحيل أن يريد الا ما كان معلوم الوقوع ، وجب أن يكون كل واحد
منهما مريدا لوقوع شئ واحد بعينه . وعلى هذا التقدير فانه يمتنع
وقوع المخالفة بينهما .

سلمنا : أنه يصح وقوع المخالفة بينهما ، لكن الجحالات التى
الزمتونا انما تلزم من وقوع المخالفة ، لا من صحة المخالفة . فلما لم
تثبتوا ان هذه المخالفة لايبعد وأن تصحيط وتصحيل فى
الوجود ، لايمكنكم أن تلزموا علينا تلك الجحالات . فانتم وأن

أقمتم الدلائل على صحة المخالفة ، الا انكم تحتاجون بعدها الى اقامة
الدلالة على وقوع تلك المخالفة . حتى يتم دليلكم .

والجواب : الدليل على صحة المخالفة بينهما : أنه لو انفرد هذا
صحت منه ارادة الحركة ، ولو انفرد ذلك صحت منه ارادة السكون .
وعند اجتماعهما ، وجب القول ببقاء هاتين الصحتين . ويدل عليه
وجهان :

الاول : ان كل واحد من هاتين الصحتين ازلى . والازلى يمتنع
زواله .

والثانى : ان زوال احدى الصحتين بالآخرى ، انما يصح لو حصل
بينهما نوع منافاة . والا لم يلزم من حصول أحدهما زوال الثانى .
واذا حصلت المنافاة من الجانبين ، لم يكن تأثير حصول أحدهما فى
عدم الآخر (١) أولى من العكس . فلايد وأن تزول كل واحدة من
هاتين الصحتين بالآخرى . الا أن هذا محال . لأن المؤثر فى عدم
كل واحدة من هاتين الصحتين وجود الأخرى . والعللة واجبة الحصول
عند حصول المعلوم . فلو عدمت الصحتان معا ، لزم من عدمهما معا ،
لزومهما (٢) معا . وهذا محال . فإعلمنا : أنه لاتزول هذه الصحة ،
ولا تلك الصحة عند اجتماعهما . فثبت : أن صحة المخالفة حاصلة عند
الاجتماع .

وأما قوله : « ان هذا ينتقض بالقدرتين ، فانه يصح على كل
واحدة منهما ايجاد أحد الضدين عند الانفراد ، ولا يصح منهما ايجادهما
عند الاجتماع » قلنا : هذا عين دليلنا على كون الله تعالى واحدا . لانا

(١) حصول احدهما فى الأخرى : ب

(٢) حصولهما : ب

نقول : هذه الصحة كانت ثابتة لكل واحدة من القدرتين عند الانفراد .
فاذا بقيتا عند الاجتماع ، يلزم منه صحة الجمع بين الضدين . وهو محال
وان زالتا أو زالت احدهما . فهو محال للوجوه التى ذكرناها . فعلم :
ان القول بوجود الالهين يفضى الى هذا المحال . فكان القول به محالا .

قوله : « لو حصل فى الوجود الهان ، لكان كل واحد منهما
حكيمًا . وذلك يوجب توافقهما » قلنا : الفعل اما أن يتوقف على
الداعى أو لا يتوقف . فان توقف لزم الجبر . واذا لم يلزم الجبر لم تكن
فاعلية الله تعالى موقوفة على رعاية المصالح ، فلم يلزم من خلو الفعل
عن المصلحة ، أن لا يكون مراد الوقوع لله تعالى . فلم يلزم من كون
المصلحة واحدة ، عدم المخالفة . وان لم يتوقف الفعل على الداعى ،
لم يلزم من استواء الضدين فى المصلحة والمفمدة ، عدم الترجيح فى
القصد والارادة . فثبت : أن هذا السؤال لا يمنع من صحة المخالفة .

قوله : « الشيء الذى هو معلوم الوقوع واحد . وذلك يمنع من
الاختلاف فى الارادة » قلنا : ارادة الوقوع متقدمة على الوقوع ،
الذى هو متقدم على العلم بالوقوع . فيمتنع أن يكون العلم بالوقوع
سببا لارادة الوقوع ، والالزم الدور .

قوله : « هذه الأقسام الثلاثة انما تتولد من حصول المخالفة لا من
صحة المخالفة » .

قلنا : ههنا مقدمة يقينية . وهى أن كل ما كان ممكنا ، لا يلزم من
فرض وقوعه محال ، فلو كانت المخالفة ممكنة ، لم يلزم من فرض
وقوعها محال . لكنه قد لزم المحال من فرض وقوعها . وعند هذا
نقول : لو فرضنا الهين ، لكانت المخالفة بينهما . اما أن تكون ممكنة ،
واما أن لا تكون ممكنة . والقسمان باطلان ، فبطل القول بوجود الالهين .

الحجة الثالثة على امتناع وجود الالهين : هـى :انا لو فرضنا

الهيين ، لكان كل واحد منهما قادرا على جميع الممكنات ، لأن صفة القادرية لما كانت فى حق كل واحد منهما من لوازم الذات ، وكانت نسبة تلك القادرية الى جميع الممكنات على السوية ، وجب كونه تعالى قادرا على جميع الممكنات . واذا ثبت هذا ، لزم أن كل ما كان مقدورا لأحدهما فهو بعينه مقدور للآخر من جهة واحدة . وهى جهة اليجاد والاختراع . الا أن ذلك محال ، لأن كل ما كان مقدورا لقادر ، صح منه ايجاده . واذا قصد كل واحد منهما الى ايجاده . فاما أن يقع ذلك المقذور بهما معا ، أو لايقع بواحد منهما ، أو يقع بأحدهما دون الثانى . والاقسام الثلاثة باطلة .

أما القسم الاول - وهو وقوعه بهما جميعا - فهذا محال . لأن اسناد الأثر الى المؤثر ، انما كان لامكانه وجوازه . والأثر اذا أخذ مع المؤثر التام ؛ كان واجب الوجود - وكونه واجب الوجود يمنعه من اسناده الى القدرة الثانية . فكون الفعل مع القدرة الثانية ، يمنع من الاسناد الى القدرة الاولى . فيلزم أن يكون حال وقوعه بكل واحدة من القدرتين أن يكون واجب الانقطاع عن كل واحد منهما . وهو جمع بين النقيضين . وهو محال .

وأما القسم الثانى - وهو أن لايقع بواحد منهما - فهو أيضا محال . لأن المانع من وقوعه بهذه القدرة ، وقوعه بتلك القدرة . والمانع من وقوعه بتلك القدرة : وقوعه بهذه القدرة . فلا يمتنع هذا الا اذا وجد ذلك ، ولا يمتنع ذلك الا اذا وجد هذا . فلو امتنعا معا ، لوجدا معا . وذلك محال . فيلزم اجتماع النفي والاثبات . وهو محال .

وأما القسم الثالث - وهو أن يقع بأحدهما دون الآخر - فهذا

أيضا محال لوجهين :

الأول : أن كل واحد منهما فرضناه قادرا على جميع الممكنات ،
فلا يكون أحدهما أقدر من الثاني . وإذا كان كذلك ، امتنع رجحان
أحدهما على الآخر .

الثاني : أن وقوع التفاوت في القدرة على إيجاد المقذور الواحد
محال ، لما بينا أن التفاوت في الاقتدار ، يستدعي إمكان وقسوع
التفاوت في المقذور . والشئ الذي يكون واحدا وحدة حقيقية يمتنع
وقوع التفاوت فيه ، فامتنع وقوع التفاوت في القدرة عليه . فثبت :
أن القول بوجود الالهيين يفضي إلى أحد هذه الأقسام الثلاثة . وثبت :
أن كل واحد منها محال ، فكان القول بوجود الالهيين محالا .

شبهة للخصم : أنا نجه في العالم شرا وخيرا . والفاعل الواحد
لا يكون خيرا وشريرا معا فلا بد من القول بالاثنتين .

والجواب : أن الخير أن لم يقدر على دفع الشر ، فهو عاجز
لا يصلح للالهية ، وأن قدر ولم يفعل فهو أيضا شرير ، لأن الراضى بالفعل
الشر شرير . فثبت : أن هذه الشبهة ساقطة والله أعلم .

المسألة الثانية والعشرون

في خبر الأفعال

اعلم : أن للعقلاء في الأفعال الاختيارية التي للحيوانات قولين :

القول الأول : أن ذلك الحيوان غير مستقل بإيجاده وتكوينه .

وأصحاب هذا القول : فرق أربع :

الفرقة الأولى : الذين يقولون : أن الفعل موقوف على الداعى .

فإذا حصلت القدرة وانضم إليها الداعى ، صار مجموعهما علة موجبة لفعل . وهذا قول جمهور الفلاسفة . واختيار « أبى الحسين البصرى »

– من المعتزلة – وهو وإن كان يدعى الغلو فى الاعتزال ، حتى ادعى

أن العلم – بأن العبد يوجد ويستقل بالفعل – ضرورى . إلا أنه لما كان

من مذهبه : أن الفعل موقوف على الداعى . وإذا كان عند الاستواء ،

يمنتع وقوعه . وحال المرجوحية أولى بالامتناع . وإذا امتنع المرجوح

وجب الرجح . لأنه لا خروج عن النقيضين : كان هذا عين القول

بالجبر . لأن الفعل واجب الوقوع عند حصول المرجح ، وممتنع

الوقوع عند عدم المرجح . فثبت : أن « أبى الحسين » كان شديد الغلو

فى القول بالجبر ، وإن كان يدعى فى ظاهر الأمر : أنه عظيم الغلو

فى الاعتزال .

الفرقة الثانية : الذين يقولون : المؤثر فى وجود الفعل هو مجموع

قدرة الله تعالى وقدرة العبد . ويشبه أن يكون هذا قول « الأستاذ

(١) انظر تقديمنا لكتاب لباب الاشارات والتنبهات . ولكتاب

القضاء والقدر للرازى . وهو الجزء التاسع من كتابه « المطالب العالىة

من العلم الالهى » – طبعة مستقلة –

أبى إسحاق الإسفرائينى « فانه نقل عنه : أنه قال : « قدرة العبد تؤثر
بمعين » .

الفرقة الثالثة : الذين يقولون : الصلاة والزنا ، يشتركان فى
كون كل واحد منهما حركة ، وتمتاز احدى الحركتين عن الأخرى بكون
احدهما صلاة ، والأخرى زنا . فاذن الصلاة عبارة عن حركة موصوفة
بوصف كونها صلاة ، والزنا عبارة عن حركة موصوفة بوصف كونها
زنا . اذا عرفت هذا فنقول : أصل الحركة انما يوجد بقدرة الله تعالى .
أما وصف كونها صلاة ، وكونها زنا ، فانما يقع بقدرة العبد . وهذ
قول « القاضى أبى بكر ابن الباقلانى » .

الفرقة الرابعة : الذين يقولون لاثاثير لقدرة العبد فى الفعل وفى
صفة من صفات الفعل ، بل الله تعالى يخلق الفعل ويخلق قدرة متعلقة
بذلك الفعل . ولا تاثير لتلك القدرة البتة فى ذلك الفعل . وهذا
قول « أبى الحسن الأشعري » .

فهذا كله تفصيل مذاهب القائلين بأن الحيوان غير مستقل بايجاد
فعله .

* * *

والقول الثانى : قول من قال : الحيوان مستقل بايجاد فعله .
وهو قول جمهور المعتزلة وهم طائفتان :

الطائفة الأولى : الذين يقولون : نحن نعلم بالضرورة كوننا
موجدين لأفعالنا . وهذا القول اختيار « أبى الحسين البصرى » .

قال صاحب الكتاب : أنا شديد التعجب منه (٢) . انه كيف جمع بين
هذا القول ، وبين قوله : « الفعل موقوف على الداعى » ؟ فان هذا
غلو فى الجبر . وكيف جمع معه الغلو فى القدر ؟ وأما « محمود

(٢) هو شديد التعجب لأنه لم يفهم قصده . فان غرضه بالداعى :

الخوارزمي « فانه لما أراد الجمع بين هذين القولين ، قال : « الفعل مع الداعى يصير أولى بالوقوع ، ولا ينتهى الى حد الوجوب » وسنبين أن هذا القدر ضعيف (٣) .

الطائفة الثانية : الذين يقولون : ان علمنا بكوننا موجدين لأفعالنا ، علم استدلالى . وهذا مذهب جمهور مشايخ المعتزله .
فهذا تفصيل مذاهب الناس فى هذه المسألة .

* * *

ولنا : دلائل :

الحجة الأولى : ان العبد حال مارجح الفعل . هل يصح منه ترجيح الترك بدلا عن الفعل ، أو لا يصح ؟ فان كان حال كونه مصدرا للفعل ، لا يصح منه الترك . وحال كونه مصدرا للترك ، لا يصح منه الفعل ، فحينئذ العبد غير مستقل لا بالفعل ولا بالترك . وذلك هو المطلوب . واما ان صح منه الترك بدلا عن الفعل ، فترجيح أحد الطرفين على الآخر ، اما أن يتوقف على مرجح أو لا يتوقف . فان توقف على مرجح ، فذلك المرجح اما أن يكون من العبد ، أو من الله تعالى ، أو لا من العبد ولا من الله . فان كان من العبد عاد التتسيم الأول . ويلزم التسلسل . وان كان من الله تعالى . فنقول : عند حصول ذلك المرجح ، قد صار الفعل راجحا على الترك . ونقول : ذلك الرجحان اما أن يقال : انه انتهى الى حد الوجوب ، أو ما انتهى الى حد الوجوب . فان كان الأول هو الحق ، لزم الجبر ، لانه على

هو الحاجة التى يهواها الانسان ويريدها . أو يكون ملجأ اليها كالهارب من السبع اذا ظهر له طريقان . والجائع اذا خير بين رغيفين . فان الجوع أو الهرب يدعوه الى اختيار أحدهما .
(٣) هذا فى حالة الاختيار . وأما فى حالة الاضطرار كالهارب من السبع فانه ينتهى الى حد الوجوب .

تقدير حصول ذلك المرجح ، صار الفعل واجب الوقوع ، وعلى تقدير أن لا يحصل ، كان الفعل ممتنع الوقوع . وان كان الثانى ، هو أنحق ، وهو أنه ما انتهى الى حد الوجوب . فنقول : اذا كان الأمر كذلك ، كان عند حصول ذلك المرجح ، لا يمتنع حصول ذلك الفعل نارة وعدم حصوله أخرى . وكل ما كان ممكنا لا يلزم من فرض وقوعه محال .

فلنفرضه نارة واقعا ، وأخرى غير واقع . فاختصاص أحد الوقتين بالوقوع ، والثانى بعدم الوقوع . اما أن يتوقف على انضمام قيد زائد اليه ، أو لا ينوقف . فان توقف لم يكن الذى حصل أو لا ، تمام المرجح . لأنه كان لا بد معه من هذا القيد . لكننا كنا فرضنا ما حصل أو لا ، تمام المرجح . هذا خلف .

وأیضا : فانه يعود التقسيم فى المجموع الحاصل من المرجح الأول ، ومن هذا القيد . فان لم يصر الرجحان واجبا ، افتقر الى مرجح آخر ، ولزم التسلسل . وهو محال . وان وجب ، عاد ما ذكرناه من لزوم الجبر . وأما ان كان اختصاص أحد الوقتين بالوقوع ، لا يتوقف على انضمام قيد زائد الى ما كان حاصله أولا ، مع أن نسبة ذلك المرجح الذى كان حاصله أولا ، الى وقتى الوقوع واللاوقوع على السوية ، لزم رجحان أحد طرفى الممكن المتساوى على الآخر من غير مرجح . وهو محال . وأما القسم الثالث : وهو أن يحدث ذلك المرجح . لا من العبد ولا من الله تعالى . فهذا يقتضى حدوث الحوادث لا عن محدث . وتجويزه يبطل القول بالاستدلال بحدوث الحوادث على وجود الله تعالى . وهذا باطل .

هذا كله اذا قلنا بأن العبد حال كونه مصدرا للفعل ، يصح منه الترك بدلا عن الفعل ، الا أن هذا الرجحان يتوقف على مرجح . أما اذا قلنا : انه لا يتوقف على المرجح ، فحينئذ قد حصل الرجحان لا عن

مؤثر . وتجويزه يبطل القول بافتقار الجائزات الى المؤثر والمرجح ، ويلزم منه نفى الصانع . وايضا : فبتقدير أن يكون الأمر كذلك ، وجب أن يكون ذلك الرجحان واقعا بالاتفاق ، بمعنى أنه يكون واقعا لا لأمر صدر عن الفاعل . وهذا أيضا يقتضى الجبر ، لأنه اذا وقع ذلك الاتفاق ، حصل الفعل سواء أراد أو لم يرد . واذا لم يقع لم يحصل الفعل ، سواء أراد أو لم يرد . فيكون الجبر لازما أيضا على هذا التقدير .

اذا عرفت هذا فنقول : ثبت أن العبد حال كونه مصدرا للفعل . ان صح منه الترك . فاما أن يتوقف ذلك الترجيح على المرجح ، أو لايتوقف . وثبت أن القسمين باطلان ، فثبت أن العبد حال كونه مصدرا للفعل ، يمتنع منه الترك . وحال كونه مصدرا للترك ، يمتنع منه الفعل .

فان قيل : هذا الذى ذكرتم فى الشاهد ، يلزمكم مثله فى الغائب . فوجب أن يكون البارئ تعالى علة موجبة بالذات ، لافاعلا بالاختيار . قلنا : الفرق بين الشاهد والغائب : أن صدور الفعل عن القادر موقوف على الارادة . وهذه الارادة فى الشاهد محدثة ، فافتقرت الى محدث . فان كان ذلك المحدث هو العبد ، لزم التمسلسل . وهو محال . فوجب القول بانتهاء الارادات الى ارادة ضرورية ، يخلقها الله تعالى فى العبد (٤) ابتداء . وعند هذا يصير الجبر لازما . أما ارادة الله تعالى فهى قديمة عندنا ، فاستغنيت تلك الارادة لأجل قدمها عن ارادة أخرى . فظهر الفرق بين الصورتين .

الحجة الثانية : لو كان العبد موجدا لأفعال نفسه ، لكان عالما بتفاصيل أفعاله . وهو غير عالم بتفاصيل أفعال نفسه ، فوجب أن لا يكون موجدا لها . بيان الملازمة : أنه لكونه قادرا يصح منه وقوع

(٤) فى القلب : ب

ذلك الفعلَ بذلك المقدار ، ويصح وقوعه أزيد منه أو أنقص منه . فوقوع ذلك المقدار دون ما هو أزيد منه ، أو دون ما هو أنقص منه ، لا يكون الا لأجل القصد والاختيار . والقصد والاختيار مشروط بالعلم ، لأن القصد الى ايجاد العشرة فوق الخمسة ، ودون العشرين ، لايتأتى الا مع العلم بأنه عشرة ، وليس بخمسة ، وليس بعشرين .

فثبت : أن العبد لو كان موجدا لأفعال نفسه ، لكان عالما بتفاصيل أفعال نفسه . وهذا هو معنى قوله سبحانه وتعالى : « ألا يعلم من خلق ؟ وهو اللطيف الخبير » (الملك ١٤)

أحدها : ان النائم والمغمى عليه قد ينقلب من أحد جنبيه الى وانما قلنا : ان العبد غير عالم بتفاصيل أفعال نفسه لوجوه :
الجنب الآخر ، مع أنه ليس له من كمية تلك الأفعال ولا كیفيتها
خير البتة .

والثانى : ان أكثر المتكلمين متوافقون فى اثبات الجوهر الفرد ، ومتى ثبت القول بالجوهر الفرد ، كان التفاوت بين الحركات فى النبط والسرعة ، لأجل تخلل السكنات فيما بين الحركات . وسيأتى البرهان على ذلك فى تقرير مسألة الجوهر الفرد .

وإذا ثبت هذا فنقول : النملة اذا تحركت بحركة بطيئة ، فذاك لأنها تحركت فى بعض الأحياز وسكنت فى بعضها . ومعلوم أنه ليس عند النملة خير من كمية عدد تلك الأحياز ، وليس عندها خير من أنها سكنت ههنا ، وتحركت هناك ، والحال فى الأدمى الذى هو أعقل الحيوانات كذلك . فانه اذا مشى فلاشك أن مشيه أبطأ من حركة الفلك . وذلك لأنه سكن فى بعض الأحياز ، وتحرك فى بعضها . وهذا الذى هو أعقل الخلق ، لو أراد أن يعرف أنه أين سكن ؟ واين تحرك ؟ لم يعرف . فعلمنا : أن العبد غير عالم بتفاصيل أحوال فعله .

الثالث : ان مذهب « أبى على » و « أبى هاشم » : ان الجسم .
 اذا تحرك ، فهناك ثلاثة أمور : الجسم ، والمتحركة ، والحركة .
 وهذه الحركة معنى توجب المتحركة . وتأثير قدرة العبد ليس فى
 نفس المتحركة ، بل فى هذا المعنى الذى يوجب تلك المتحركة . وسعلوم
 أن أكثر العقلاء غافلون عن هذا الثالث . ولا يخطر ببالهم ، ولا يدور فى
 خيالهم تصور هذا الثالث . واذا ثبت كونهم غافلين عن ماهيته ، استحال
 منهم القصد الى ايجاده وتكوينه . فان ما لا يكون متصورا عند الذهن ،
 امتنع القصد الى ايجاده . وهذا الوجه الثانى والثالث مختص بسايبخ
 المعتزلة . فاما « أبو الحسين » فانه متوقف فى الجوهر الفرد ، وناق
 لهذا المعنى الثالث . فلا يلزمه ذلك .

الرابع : ان من حرك اصبعه . فلاشك أن ذلك الاصبع مركب من
 الأجزاء . وقامت بكل واحدة منها حركة على حدة . فاذا لزم فيمن
 يوجد الشيء أن يكون عالما بتفاصيله من الكمية والكيفية ، وجب فى
 محرك هذا الاصبع أن يكون عالما بأن أجزاء هذا الاصبع . كم هى ؛
 حتى يمكنه القصد الى ايجاد الحركة فى كل واحد من تلك الأجزاء .
 ويكون عالما بعدد الأحياز الواقعة من مبدأ الحركة الى منتهاها ، حتى
 يمكنه القصد الى ايجاد الحركات فى تلك الأحياز ، ولما لم يكن شيء
 من هذه الأحوال معلوما ، علمنا : أن العبد غير عالم بتفاصيل أفعال
 نفسه .

واذا ثبت هذا فنقول : ظهر انه لو كان موجدا لأفعال نفسه ،
 لكان عالما بتفاصيل تلك الأفعال ، وظهر أنه غير عالم بتفاصيلها ، فوجب
 القطع بأن العبد غير موجد لها .

الحجة الثالثة : على أن العبد غير موجد لأفعال نفسه : هو ان
 ذاته سبحانه وتعالى مستلزما للقادرية . اما لنفس ذاته عند من يقول :
 انه تعالى قادر لذاته ، أو بواسطة كونها مستلزما لمعنى ، وذلك المعنى

يستلزم القادرية - عند من يقول : انه تعالى قادر لمعنى - وعلى التفديرين فان نسبة ذاته الى جميع الممكنات على السوية . فيلزم أن يكون الله تعالى قادرا على جميع الممكنات ، وأن يكون تعالى قادرا على جميع المقدورات ، وعلى مقدورات العباد .

إذا ثبت هذا فنقول : ذلك المقذور اما أن يقع بمجموع القدرتين - أعنى قدرة الله وقدرة العبد - واما أن لا يقع بواحدة منهما ، واما أن يقع باحدى القدرتين دون الأخرى . وهذه الأقسام الثلاثة باطلة ، بعين الدليل الذى ذكرناه فى مسألة التوحيد ، فوجب أن لا يكون العبد قادرا على الایجاد والتكوين .

الحجة الرابعة : لو كانت قدرة العبد صالحة للإيجاد ، فاذا أراد انه تعالى تسكين جسم ، وقدرنا أن العبد أراد تحريكه . فاما أن يقع المرادان ، وهو محال . أو لا يقع واحد منهما . وهو أيضا محال - على ما بيناه فى مسألة التوحيد - لأنه خروج عن النقيضين . أو يقع مراد الله تعالى دون مراد العبد (هـ) وهو أيضا محال . لأن وقوع أحدهما ليس أولى من وقوع الآخر ، لأن الله تعالى ، وإن كان قادرا على ما لانهاية له ، والعبد ليس كذلك . الا أن ذلك لا يوجب التفاوت بين قدرة الله تعالى وقدرة العبد ، فى هذه الصورة . لأن الحركة الواحدة والسكون الواحد ماهية غير قابلة للقسمة والتفاوت بوجه من الوجوه . وإذا كان المقذور غير قابل للتفاوت ، لم تكن القدرة على مثل هذا المقذور قابلة للتفاوت ، فيمتنع أن تكون قدرة الله على إيجاد هذه الحركة أقوى من قدرة العبد على إيجاد السكون ، بل الله تعالى قادر على سائر المقدورات ، والعبد غير قادر عليها . لكن ذلك التفاوت لا يوجب التفاوت فى القدرة على تلك الحركة ، والقدرة على هذا السكون .

(هـ) أو يقع أحدهما دون الآخر : ب

وإذا ثبت أن قدرة الله تعالى على إيجاد هذه الحركة المعينة لا يمكن أن تكون أقوى من قدرة العبد على إيجاد هذا السكون ، استحال أن يقال : ان مقدور الله تعالى أولى بالوقوع من مقدور العبد ، وثبت أن التفاوت الحاصل بسبب أن قدرة الله تعالى متعلقة بما لانهاية له وقدرة العبد متعلقة بالمتناهي ، لا يقدح في ذلك التساوي . فثبت : أن بتقدير أن تكون قدرة العبد صالحة للإيجاد ، يلزم أحد هذه الأقسام الثلاثة . وثبت : أن كل واحد منها باطل ، فلزم القطع بأن قدرة العبد غير صالحة للإيجاد .

الحجة الخامسة : ان الفعل الاختياري لا يقع منه ، الا ما تعلق به القصد والاختيار . والكافر لا يقصد ولا يختار أحداث الجهل ، بل لا يقصد الا العلم والصدق ، فكان يجب أن لا يحصل له الا العلم والصدق . ولما قصد العلم وحصل له الجهل ، علمنا : أن وقوعه ليس بايقاعه بل بايقاع غيره .

فان قيل : انما حصل ذلك الجهل ، لانه ظن انه علم ، فلا جرم قصد ايقاعه .

قلنا : فهو انما اختار الجهل بسبب أنه كان ذلك الجهل المتقدم حاصلًا له . فان كان القول فيه كما في الأول ، لزم أن يكون كل جهل مسبقًا بجهل آخر ، لا الى بداية وذلك محال . فاذن لابد من انتهاء هذه الجهالات الى جهل أول ، غير مسبق بجهل آخر . وذلك الجهل الأول يستحيل أن يكون بسبب أن الانسان اختاره . لأن الانسان لا يختار ذلك البتة . فثبت : أن ذلك الجهل الأول انما حصل بايجاد الله تعالى وتخليقه ، وسائر الجهالات تفرعت عليه . فكان الكل مسندًا بالحقيقة الى تخليق الله تعالى وتكوينه .

وأما المعتزلة . فكلهم في هذا الباب في غاية الكثرة والبسط ،

الا أنه يرجع الكل الى حرفاً واحد ، وهو أنه لولا الاستقلال بالفعل ،
 لكان الأمر والنهى والمدح والذم والثواب والعقاب : باطلا .

والجواب : ان هذا السؤال لازم عليكم أيضا ، من ستة أوجه :

الأول - هو ان العلم بعدم الايمان ووجود الايمان ، متضادان
 متنافيان لذاتيتهما ، كما أن الحركة والسكون متنافيان متضادان لذاتيتهما .
 وذلك لأن العلم بعدم الايمان لا يكون علما ، الا مع عدم الايمان ، وعدم
 الايمان ووجوده متنافيان ، فوجب القول بأن العلم بعدم الايمان ،
 مناف ومضاد لوجود الايمان ، وكما أن الأمر بالجمع بين الحركة
 والسكون ، أمر بايجاد ما يمتنع وجوده ، فكذلك الأمر بالايمان ، مع
 قيام العلم بعدم الايمان أمر بالجمع بين الضدين .

اذا عرفت هذا ، فنقول : انه تعالى كان عالما من الأزل الى
 الأبد ، بأن « ابا لبب » لايؤمن . ثم انه كان يأمره بالايمان ، فكان
 هذا أمرا بالجمع بين النفيين . وهو محال . فالقول بنكليف ما لايطاق
 لازم عليه فى مسألة العلم ، كما أنه لازم علينا فى مسألة خلق الافعال .

ولو أن جملة العقلاء اجتمعوا وأرادوا ، أن يوردوا على هذا
 الكلام حرفا ، لم يقدروا عليه . الا أن يلتزموا مذهب « هشام بن الحكم »
 وهو أنه تعالى لا يعلم الأشياء قبل وقوعها ، لا بالوجود ولا بعدم .
 الا أن أكثر (٦) المعتزلة يكفرون من يقول بهذا القول . والله أعلم .

الوجه الثانى فى الالزام : انه تعالى قال : « ان الذين كفروا ،
 سواء عليهم أأنذرتهم أم لم تنذرهم لا يؤمنون » [البقرة ٦] . فأولئك
 الذين أخبر الله عنهم بهذا الخبر ، لو آمنوا لانقلب هذا الخبر كذبا ،

(٦) أكثر : ب - والمعتزلة يكفرون بناء على تغير العلم المستلزم
 قيام الحوادث بالذات . لكن اذا فسرت قوله تعالى « فليعلمن الله »
 على معنى أن الله يكلم الناس على قدر عقولهم فان المعتزلة لا يكفرون
 على هذا التفسير .

والكذب على الله تعالى محال . والمفضى الى المحال محال . فكان صدور
الايمان عنهم محالا ، مع أن الله تعالى كان يأمرهم بالايمان .

الوجه الثالث : انه تعالى كلف « أبا لهب » بالايمان . ومن جملة
الايمان تصديق الله تعالى فى كل ما أخبر عنه . ومما أخبر عنه :
أن « أبا لهب » لا يؤمن . فقد صار « أبو لهب » مكلفا بأن يؤمن ،
بأنه لا يؤمن . وهذا تكليف بالجمع بين النقيضين .

الوجه الرابع : هو ان توجه التكليف على العبد . اما ان يكون
حال استواء الداعى الى الفعل أو الترك ، أو حال رجحان أحد
الداعيين على الآخر . أما الأول فهو تكليف بما لا يطاق . لأن الاستواء
والرجحان متناقضان ، فلو كلف حال الاستواء بالترجيح ، لكان قد
وقع التكليف بالجمع بين النقيضين . وأما الثانى فهو أيضا تكليف
بما لا يطاق ، لأنه ان كلف بالراجح ، فالراجح وأجب الوقوع - على
ما بيناه - وما كان واجب الوقوع لنفسه ، استحال أن يكون وقوعه
بايقاع موقع منفصل ، فكان أمره بايقاعه ، أمرا له بما ليس فى
وسعه ، وان كلف بالمرجوح فالمرجوح ممتنع الوقوع ، فكان هذا أمرا
بايقاع ما يكون ممتنع الوقوع . والله أعلم .

فان قيل : لم لا يجوز أن يقال : انه حال استواء الداعيين ، يكون
مأمورا بالترجيح لا فى هذه الحالة التى هى حالة الاستواء ، بل
فى الحالة الثانية منهما ؟ قلنا : اذا توجه عليه هذا التكليف فى حال
الاستواء . فاما أن يؤمر حال الاستواء بأن يحصل الترجيح فى هذه
الحالة التى هى حال الاستواء ، فيكون هذا جمعا بين النقيضين .
واما أن يقال : انه فى هذه الحالة مأمور بأن يوقع الترجيح فى الحالة
الثانية من هذه الحالة . ونقول : هذا القسم أيضا ينقسم الى قسمين .
وذلك لأنه اما أن يكون المراد منه : أنه حال الاستواء أعلمه أنه اذا

جاءت الحالة الثانية ، فهو فى تلك الحالة الثانية مأمور بايقاع الترجيح ، لكن على هذا التقدير لاتكليف عليه فى حال الاستواء ، بل اعلمه أنه فى الحالة الثانية سيصير مكلفا . واذا كان كذلك فنحن نقول : عند مجيء الحالة الثانية ، اما أن يكون الحال حال الاستواء ، أو حال الترجيح . ويعود الاشكال المذكور ، واما أن يكون المراد منه : أنه فى حالة الاستواء مأمور فى هذه الحالة ، بأن يوقع الرجحان فى الحالة الثانية .

لكن على هذا التقدير يتوجه تكليف ما لايطاق . لأن ايقاع الرجحان فى الزمان الثانى ، مشروط بحصول الزمان الثانى . وحصول الزمان الثانى فى الزمان الأول محال ، فكان ايقاع الترجيح فى الزمان الثانى عند حصول الزمان الأول ، موقوفا على شرط محال ، والموقوف على المحال محال . فقول القائل : انه كلف حال الاستواء بأن يوقع الترجيح فى الزمان الثانى : يكون تكليفا بما لايطاق .

الوجه الخامس : أن نقول : أن شيئا من التصورات غير مكتسب ، فشيء من التصديقات البديهية غير مكتسب ، فشيء من التصديقات غير مكتسب . مع أنه ورد الأمر بتحصيل المعرفة ، فكان هذا تكليفا بما لايطاق . وانما قلنا : أن شيئا من التصورات غير مكتسب ، لأن من طلب اكتسابه ، فاما أن يكون له شعور بتلك الماهية ، واما أن لا يكون فان كان له شعور بتلك الماهية ، كان تصورهما حاصلًا له ، وطلب الحاصل محال ، وان لم يكن له شعور بتلك الماهية ، استحال طلبها ، لأن الغافل عن الشيء ، يمتنع أن يكون طالبا له .

فان قلت : انه مشعور به من وجه دون وجه . قلت : الوجه الشعور به مغاير للوجه الغير مشعور به ، فالشعور به أمتنع طلبه ، لكونه حاصلًا ، وغير المشعور به . اامتنع طلبه ، لكونه مغفولا عنه .

وانما قلنا : انه لما كانت التصورات غير مكتسبة ، كانت التصديقات البديهية غير مكتسبة . وذلك أن التصديقات البديهية هي التي يكون مجرد طرفى موضوعها ومحمولها ، كافيا فى جزم الذهن باثبات أحدهما للآخر أو سلبه عنه .

وعلى هذا التقدير : ان حضرت التصورات ، كان ذلك التصديق واجب الحصول ، وان لم تحضر كان ذلك التصديق ممتنع الحصول . واذا كان هذا التصديق واجب الحصول ، لزم الدوران ، نفيا واثباتا عند حضور تلك التصورات نفيا واثباتا . وثبت : ان حضور تلك التصورات نفيا واثباتا ليس باختيار الانسان ، فلزم أن يكون حصول هذه التصديقات نفيا واثباتا ، ليس باختيار الانسان . فثبت : أن هذه التصديقات البديهية ، ليس شيء منها مكتسبا .

وانما قلنا : انه لما كان الامر كذلك ، امتنع أن يكون شيء من التصديقات مكتسبا . وذلك لأن التصديقات المكتسبة لا تتسلسل ولا تدور ، بل لا بد من انتهائها الى المكتسب الأول ، فيكون التصور المكتسب الأول هو تلك البديهيات لامحالة ، فتلك البديهيات اما أن تكون تامة فى استلزام المكتسب الأول ، واما أن لاتكون . فان كانت البديهيات تامة ، لزم من حصولها حصول المكتسب الأول ، ويلزم من عدمها امتناع حصول المكتسب الأول ، لأنه لا سبب للمكتسب الأول الا تلك البديهيات وحينئذ يكون المكتسب الأول واجب الدوران ، نفيا واثباتا ، مع ما لا يكون باختياره ، لا نفيا ولا اثباتا . وحينئذ يخرج المكتسب الأول عن أن يكون باختياره .

واذا عرفت هذا فنقول : حال المكتسب الثانى بالنسبة الى المكتسب الأول - كما ذكرناه - وعلى هذا التقدير ، لا يكون شيء من العلوم مكتسبا .

وأما ان قلنا بأن تلك البديهيات غير تامة فى استلزام المكتسب الأول ، فحينئذ لابد مع تلك البديهيات من شىء من المكتسبات ، فحينئذ يكون ذلك المكتسب مقديما على أول المكتسبات . وذلك محال . فثبت وما ذكرنا : أن جميع العلوم ، اما بديهيه ، واما أن تكون من لوازم البديهيات . وشىء منها ليس بمكتسب ، فاذن شىء من المعلوم غير مكتسب . ولاشك فى ورود الأمر بها ، لقوله تعالى : « فاعلم : أنه لا اله الا الله » [محمد ١٩] فثبت : أن تكليف ما لا يطاق لازم على الكل .

الوجه السادس : انه ورد الأمر بتحصيل معرفة الله تعالى . فنقول : اما أن يقال : انه توجه هذا الأمر على من يعرف الله ، أو على من لا يعرف الله تعالى . فان كان الأول كان هذا أمرا بتحصيل الحاصل . وانه محال . وان كان الثانى كان هذا توجهها لأمر الله تعالى على من لم يكن عارفا بالله تعالى . والجاهل بالذات جاهل بالصفات ، فاذن هذا الأمر متوجه على شخص لا يمكنه حال بقاء ذلك الأمر : ن يعرف الأمر والأمر . وذلك عين تكليف ما لا يطاق .

فثبت بهذه الوجوه السنة : أن تكليف ما لا يطاق لازم على الكل . والاستقصاء فى هذا الباب ، مذكور فيما صنفناه فى أصول الفقه . فان قيل : هب أن هذا الاشكال لازم على الكل . فما الحيلة لنا ولهم فى دفعه ؟

قلنا : الحيلة ترك الحيلة ، والاعتراف بأنه يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد ، وأنه لا يسئل عما يفعل وهم يسئلون .

وهذا آخر الباحث المصلحة فى هذا الباب . وبالله التوفيق .

السؤال الثالث والعشرون

ف

أنه لا يخرج شئ من العدم إلى
الوجود إلا بقدره الله تعالى

اعلم : ان أكثر أرباب (١) الملل يخالفوننا في هذه المسألة
ولو أظننا في شرح المذاهب وإبطالها ، لطال الكتاب الا أنا ههنا
نكتفي بالاختصار .

فنقول : الذي يدل على صحة قولنا وجوه :

الاول : ان علة صحة المقدورية هي الامكان ، والامكان حكم مشترك
فيه بين كل الممكنات ، واذا كانت العلة مشتركة فيها ، كان الحكم
كذلك . فاذن كل حكم (٢) الممكنات مشتركة في كونها بحيث يصح
أن تكون مقدورة لله تعالى . والمقتضى لكونه قادرا على المقدر ، هو
ذاته . ونسبة الذات الى الكل على السوية . فلما اقتضت الذات كونه
تعالى قادرا على البعض ، وجب أن تقتضى كونه قادرا على الكل .
فثبت : أنه تعالى قادر على كل الممكنات ، فلو فرضنا شيئا آخر
يصلح لأن يكون مؤثرا في الوجود ، فعند فرض اجتماع هذين المؤثرين .
اما أن يقع الأثر بهما ، أو لا يقع بواحد منهما ، أو يقع بأحدهما دون
الثاني . والاقسام الثلاثة باطلة ، لما مرت الإشارة اليه في مسألة
التوحيد ، ومسألة خلق الأفعال (٣) فوجب القطع بأنه لا شئ سوى
قدرة الله تعالى يصلح للتأثير والتكوين .

(١) أكثر : ب

(٢) حكم : ا

(٣) الأعمال : ا

الثانى : ان صفة الامكان صفة واحدة فى الممكنات ، وانها محوجة الى المؤثر . فاما أن يقال : الامكان يحوج الى مؤثر معين ، أو يحوج الى مؤثر غير معين . والثانى محال . لأن ما لا يكون معيناً فى نفسه ، لا يكون موجوداً ، وما لا يكون موجوداً استحال احتياج غيره اليه فى الوجود . فاذاً الامكان يحوج الى شىء معين .

وذلك المعين اما أن يكون من الممكنات ، واما أن لا يكون . لا جائز أن يكون من الممكنات والا لكان امكان ذلك الشىء يحوجه الى نفسه ، وحينئذ يكون موجداً لنفسه . وكل ما كان موجداً لنفسه ، كان واجباً لذاته ، فيكون الممكن لذاته واجباً لذاته . وهو محال . ولما بطل أن يكون ذلك الشىء من الممكنات ، ثبت : أنه واجب لذاته . فثبت : أن الامكان يحوج جميع الممكنات الى الموجود الواجب لذاته ، فيكون الواجب لذاته هو المبدأ لوجود جميع الممكنات . وهو المطلوب .

فان قيل : لم لا يجوز أن يكون الامكان علة للحاجة الى المؤثر ، من حيث انه مؤثر . والمؤثر من حيث هو مؤثر ، له ماهية واحدة ، بنوع . وهى لاتمنع دخول أشياء كثيرة تحتها بالعدد .

والجواب : لما كان المؤثر من حيث انه مؤثر ، مفهومًا واحداً ، مشتركاً فيه بين ذوات الماهيات المختلفة ، يلزم أن تكون المؤثرية لاحقاً من لواحق تلك الماهيات المختلفة . وكل ما كان كذلك ، كان مفتقراً الى المؤثر . ويعود التقسيم الاول فيه ، ولا ينقطع الافتقار والاستناد ، الا عند الانتهاء الى الذات . ويجب أن تكون تلك الذات معينة - كما بيناه - وحينئذ يحصل المطلوب .

الحجة الثالثة - هى مبنية على أصول الحكماء - : هى أن كل ما كان ممكناً لذاته ، فهو قابل للوجود والعدم ، فلو كان شىء من

الممكنات مؤثرا فى وجود شىء آخر ، لزم كون الشىء الواحد قابلا وفاعلا معا . وهو محال . فاذن الممكن له خاصية القبول ، وليس له صلاحية التأثير ، كما أن الواجب لذاته ، له خاصية التأثير ، وليس له صلاحية القبول .

واعلم : أن المخالفين فى هذه المسألة فرق كثيرة :

الفرقة الأولى من المخالفين فى هذه المسألة : الفلاسفة . الذين يقولون : المعلول الأول لذات الله تعالى من غير واسطة شىء واحد ، وهو العقل الأول . وأما سائر الأشياء فهى معلولات معلولاته . ولهم فيه شبهة :

الشبهة الأولى : ان مفهوم أنه تعالى مصدر (ا) غير مفهوم أنه مصدر (ب) بدليل : أنه يصح العلم بأحدهما مع الجهل بالآخر . وهذان المفهومان اما أن يكونا داخليين فى الماهية ، أو خارجين عنها ، أو يكون أحدهما داخلا فى الماهية ، والآخر خارجا عنها .

فان كانا داخليين فى الماهية - وهو القسم الأول - كانت الماهية مركبة . وهذا فى حق واجب الوجود محال .

وان كانا خارجين عن الماهية - وهو القسم الثانى - فلا شك انهما من لواحق هذه الماهية . وكل ما كان خارجا عن الماهية لاحقا لها غير مستقل بنفسه ، فانه يكون ممكنا بذاته واجبا بغيره ، وحينئذ يعود التقسيم من أن تكون تلك الماهية مصدرا لأحد هذين اللازمين مغايرة لكونها مصدرا للآخر الثانى . وان كان هذان المفهومان أيضا خارجين عن الماهية ، لزم اما التسلسل وأما الانتهاء الى الكثرة فى الماهية - وهو القسم الاول -

وأما القسم الثالث : وهو أن يكون أحد القسمين داخلا فى الماهية والآخر خارجا (٣) عنها فهذا يقتضى أن تكون هذه الماهية مركبة . لأن كل ماله جزء ، فاقله أنه مركب من جزئين . وذلك يقتضى أن يكون المعلول واحدا ، لأن الجزء متقدم والمعلول متأخر ، والجزء لا يكون معلولا .

فتبت : أن القول بصدور الشئيين عنه ، يفضى الى هذه الأقسام الباطلة ، فيكون باطلا .

الشبهة الثانية : اذا صدر عن الشئ الواحد باعتبار واحد ، الألف والباء - والألف لاشك أنه غير الباء - فمن حيث أنه صدر عنه الألف ثم يصدر عنه الباء ، لأنه من ذلك حيث صدر عنه الباء ، والباء ليس بالألف . ومن حيث أنه صدر عنه الباء ، لم يصدر عنه الألف .

الشبهة الثالثة : العلة لا بد أن تكون ملائمة للمعلول ، والشئ الواحد بالاعتبار الواحد ، لو أوجب الشئيين المختلفين ، لزم أن يكون الشئ الواحد بالاعتبار الواحد ملائما لشئيين مختلفين . والملائم للشئيين المختلفين مختلف ، فيلزم أن يكون الشئ الواحد بالاعتبار الواحد ، مخالفا لنفسه . وهو محال .

الشبهة الرابعة : لما شاهدنا أن تأثير النار هو التسخين ، وتأثير الماء هو التبريد ، استدللنا بهذين الأثرين (٤) على أن طبيعة الماء مخالفة لطبيعة النار ، واذا كان اختلاف الأثر ، دالا على اختلاف المؤثر ، فبان يدل على تعدد المؤثر أولى .

(٣) لا خارجا : ا

(٤) الأمرين : ا

والجواب عن الشبهة الأولى : ان الوحدة يصدق عليها أنها نصف الاثنين ، وثالث الثلاثة ، وريح الأربعة . فنقول : مفهوم أنها نصف الاثنين ، مغاير لمفهوم أنها ثلث الثلاثة ، ويعود التقسيم الذى ذكرتم فيها ، فيلزم وقوع الكثرة فى الوحدة . وذلك محال . ولما كان هذا الكلام باطلا ، فكذا ماذكرتم .

والجواب عن الشبهة الثانية : ان نقيض أنه صدر عنه الألف ، هو أنه ما صدر عنه الألف ، لا أنه صدر عنه ما ليس بألف . والفرق ظاهر بين قولك ما حصل بالألف وبين قولك حصل ما ليس بالألف . ولو صح ما ذكرتم لزم أن لا يقبل الواحد الا الواحد ، لانه قبل الألف وقبل الباء - والباء ليس بألف - فحين قبل الألف لم يقبل الباء (٥) وسلك محال . ولما كان هذا الكلام باطلا فى جانب القابل ، فكذا فى جانب الفاعل .

والجواب عن الشبهة الثالثة : ان الملائم غير ملخص المعنى . فان أردتم به كون العلة مماثلة للمعلول ، فهذا خطأ . لأن المعلول لذاته محتاج الى العلة ، والعلة لذاتها مؤثرة فى المعلول ، فلو كانت العلة والمعلول مثلين ، لزم كون العلة معلولا والمعلول علة . وهو محال . وان كان المراد من الملائمة شيئا آخر ، فلا بد من بيانه .

والجواب عن الشبهة الرابعة : ان الذى به عرفنا أن طبيعة الماء تخالف طبيعة النار ، ليس هو مجرد اختلاف الأثرين ، بل لما رأينا الماء حاصلًا بدون التسخين ، والنار حاصلة بدون التبريد ، علمنا بهذا : اختلاف طبيعتهما . فالحاصل : ان المعرف لاختلاف الطبيعتين هو تخلف الآثار ، لا اختلاف الآثار (٦) .

(٥) فى الأصل : الألف

(٦) تخلف الآثار لانها من اختلاف المؤثر : ١ - ويعددها فى الأصل :

النوع الثانى من المخالفين الثنوية الذين ٠٠٠ الخ

والفرقة الثانية من المخالفين فى هذه المسألة : الثنوية الذين
ينسبون الخير الى النور ، والشر الى الظلمة . واعلم : أن النور
كيفية قائمة بالجسم . ونحن قد دللنا على أن الجسم محدث ، فكان
القول بحدوث النور الذى هو كيفية قائمة بالجسم أولى .

وقدماء المشايخ أبطلوا مذهبهم : بأن من قال اخطأت . فقاتل
هذا القول اما أن يكون هو النور ، أو الظلمة . فان كان هو النور ،
فان كان صدقا ، فالنور قد فعل الشر ، وان كان كذبا – والكذب شر –
فالنور قد فعل الشر ، وان كان قائل هذا القول هو الظلمة ، فان كان
صدقا – والصدق خير – فالظلمة فعلت الخير ، وان كان كذبا ، فالظلمة
ما فعلت الخطأ . وترك الخطأ خير ، فالظلمة فعلت الخير .

الفرقة الثالثة من المخالفين فى هذه المسألة : المنجمون . الذين
يقولون : المدبر فى هذا العالم السفلى هو الأفلاك والكواكب . والذى
يدل على بطلان قولهم : ان الأفلاك . اما أن تكون بسائط أو مركبة
من أجزاء (٧) كل واحد منها بسيط فى نفسه . وكل بسيط فانه
يحصل له جانبان بحيث يكون كل واحد منهما مساويا للآخر فى تمام
الماهية . وكل ما كان كذلك ، فكل ما صح على أحد جانبيه صح على
الآخر – بكل ما كان كذلك – فما كان ممسوس يمينه صح أن ينقلب
ممسوس يساره ، وبالعكس . وكل ما كان كذلك ، فان التركيب
والانحلال جائزان عليه . فاذن التركيب والانحلال جائزان على أجرام
الفلك والكواكب . فيلزم من هذه النكتة : فساد أصول الفلاسفة ،
اصحاب المجسطى فى أجرام الفلك . ويلزم القول بافتقارها فى
ذواتها وصفاتها وأشكالها الى تقدير فاعل مختار .

(٧) أجرام : ب

واحتجوا باننا نشاهد ان تغيرات احوال هذا العالم مربوطة
بتغيرات احوال الكواكب • ويدل عليه : حال الليل والنهار ، وحال
الفصول الاربعة •

والجواب : ثبت فى المنطق انه لايلزم من حصول شىء عند شىء ،
ومن عدمه عند عدمه ، كونه معللا به ، لاحتمال حصول هذا الدوران
مع شطر العلة وشرط العلة ، ومع صفة لازمة للعلة طردا وعكسا ، مع
انه يكون اجنبيا عن التأثير •

الفرقة الرابعة من المخالفين فى هذه المسألة : الطبيعيون • وهم
يقولون : ان حوادث هذا العالم من المعادن والنبات والحيوان ، معللة
بامتزاج هذه العناصر بعضها مع بعض •

واعلم - ان القول بالمزاج باطل • وذلك لان هذه العناصر اذا
اختلفت وامتزجت فاما ان يكون تأثير كل واحد منها فى الآخر •
وتأثر كل واحد منها عن الآخر : يقع دفعة ، واما ان يوجد تأثير أحدهما
فى الآخر ، ثم بعد ذلك يعود ذلك المغلوب غالبا •

والاول باطل • لان المؤثر فى انكسار كل واحد منهما : قوة
الآخر • فالحر والبارد لو حصل انكسارهما معا - وحال حصول المعلول
لايد من حصول العلة - يلزم ان يكونا فى غاية القوة حال كونهما
منكسرين • وذلك محال • والثانى باطل أيضا • لان المغلوب بعد
صيروته مغلوبا ، يمتنع ان يعود غالبا مع انه حال قوته ، كان
عاجزا عن قهره •

لا يقال : لم لايجوز ان يقال : النارية صفة قائمة بجسم النار ،
وتلك الصفة علة للحرارة واليبوسة ، وكذا المائية صفة قائمة بالماء ،

وتلك الصفة علة للبرودة والرطوبة . فالكاسر لبرد الماء ورطوبته ،
ليس هو حر النار وبيسها ، بل ناريتها ، والكاسر لحر النار وبيسها ،
ليس هو برد الماء ورطوبته ، بل مائيتها ؟

وعلى هذا التقدير يزول السؤال لأننا نقول : النارية والمائية انما
يتنافيان بواسطة ما بين اثريهما من التنافى . وحينئذ يعود الكلام الاول .

الفرقة الخامسة من المخالفين فى هذه المسألة : المعتزلة . أما
« النظام » فقال : انه تعالى غير قادر على خلق القبيح . قال : لأن
صدور هذه الأشياء عن الله تعالى محال . وكل محال فهو غير مقدور .
وانما قلنا : انه محال . لأن صدور هذه الأشياء عن الله تعالى ، يستلزم
الجهل ، أو الحاجة وكل واحد منهما محال . ومستلزم المحال محال .
فصدور هذه الأشياء عن الله تعالى محال . وانما قلنا : ان المحال
غير مقدور ، لأن المحال ما يمتنع وقوعه ، والمقدور هو الذى يمكن
وقوعه . والجمع بينهما محال .

والجواب على مذهبتنا : ان خلق شيء من الأشياء لا يدل فى حق
الله تعالى على الجهل ، ولا على الحاجة . فزال هذا السؤال .

وأما على مذهب « المعتزلة » فالجواب عن هذه الشبهة : ان
معنى كون القبائح مقدورة لله تعالى : أنه لو صح تحقق الداعى الى
فعل هذه القبائح فى حق الله تعالى ، كانت قادرته صالحة لايجادها .
فالحاصل : أن فعل هذه القبائح وان كان ممتنعاً لامتناع الداعى ،
لكنه غير ممتنع بالنظر الى صلاحية القدرة .

وأما « الكعبى » فانه يقول : انه تعالى غير قادر على مثل
مقدور العبد ، لأن فعل العبد اما طاعة أو معصية . وهما محالان على
الله تعالى فثبت : أنه تعالى غير قادر على مثل فعل العبد .

والجواب : ان طاعة العبد ومعصيته . اما حركة واما سكون .
والله تعالى قادر على جميع الحركات والسكنات .

وأما البصريون فقد سلموا أنه تعالى قادر على مثل مقدور العبد ، الا أنهم قالوا : انه تعالى غير قادر على نفس مقدور العبد .

واحتجوا عليه : بأن ما كان مقدورا للقادر ، فلا بد أن يحصل عند ما يدعوه الداعي الى فعله ، وأن لا يحصل عندما يصرفه الصارف عن فعله . فلو فرضنا مقدورا واحدا بين قادرين ، وحصل الداعي الى الفعل في حق أحدهما ، وحصل الصارف عن الفعل في حق الثاني ، لزم أن يوجد ذلك الفعل-وأن لا يوجد . وهذا محال . فالقول بوجود مقدور بين قادرين محال .

والجواب : [(٨) أن من جوز وجود مقدور واحد لتاديرين ، لم سلم أنه يلزم من تحقق الصارف في حق أحد القادرين عن الفعل أن لا يوجد الفعل ، لاحتمال أن يكون قصد غيره الى ايجاده سببا لوجوده .

وأیضا : الرجل اذا اعتمد على جسم آخر ، فحدثت حركة في ذلك الجسم الآخر ، فقد اتفقت المعتزلة على أن الحركة الحاصلة في ذلك الجسم المباين ، انما حصلت بتأثير هذا الاعتماد وتأثير هذه المدافعة . وأصحابنا أنكروا ذلك .

وهذه هي المسألة [(٨) المشهورة بمسألة التولد .

وحجة أصحابنا : أنه لو صح القول بالتولد ، لزم وقوع الأثر الواحد بمؤثرين مستقلين بالأثر . وهذا محال فالقول بالتولد محال . بيان الملازمة : انه اذا التصق جوهر فرد ، بكف رجلين ، ثم ان أحدهما جذب الكف في حال مادفع الآخر أيضا كفه . فلو صح القول بالتولد ، كان الجذب مولدا للحركة في ذلك الجوهر ، كما أن الدفع

(٨) ما بين القوسين : سقط ب

مولد للحركة فيه . فاما أن تتولد من كل واحد منهما حركة على حدة أو تتولد منهما معا حركة واحدة . والأول باطل ، لأنه يقتضى حصول الجسم الواحد ، فى الحيز ، فى الآن الواحد ، مرتين . وهذا غير معقول

وأیضا : فعلى هذا التقدير ، تكون الحركتان نمائتين ، ليس استناد أحدهما الى الجذب ، والنابية الى الدفع أولى من العكس ، فيلزم استناد كل واحد من الحركتين الى الجذب والى الدفع ، فيعود الأمر الى وهوخ الأثر الواحد بمؤثرين مستقلين . ولما بطل هذا القسم ثبت : أنه حصل فى ذلك الجوهر الفرد حركة واحدة ، حصلت بعلة الجذب وبعلة الدفع ، ثم كل واحدة من هاتين العلتين مستقلة باقتضاء هذا الأثر ، مع القول بالتولد . فيلزم حصول الأثر الواحد بمؤثرين متين . وذلك محال . لأن ذلك الأثر يستغنى بكل واحد منهما عن كل واحد منهما . وهو محال .

وإبتدلال المعتزلة على القول بالتولد : انما هو لحسن المدح والذم ، والثواب والعقاب . وقد تقدم الجواب عنه فى مسألة خلق الأفعال .

المسألة الرابعة والعشرون

في بيان أن تعالى مرير لجميع الطائفت

مذهب المعتزلة : أن الارادة توافق الأمر : فكل ما أمر الله به ،
فقد أراده . وكل ما نهى عنه ، فقد كرهه .

ومذهبنا : أن الارادة توافق العلم . فكل ما علم وقوعه فهو مراد
الوقوع ، وكل ما علم عدمه فهو مراد العدم . فعلى هذا إيمان
« أبى جهل » مأمور به . وهو غير مراد ، وكفره منهى عنه . وهو
مراد .

لنا وجهان :

الحجة الأولى : قد دللنا على أنه تعالى خالق أفعال العباد . وكل
من خلق شيئاً لا على سبيل الاكراه والا لجا ، فهو مراد لذلك الشيء ،
فوجب القطع بأنه تعالى مرير لجميع أفعال العباد .

الحجة الثانية : انه تعالى علم من « أبى جهل » أنه لا يؤمن .
وقد بينا أن العلم بعدم الايمان مضاد لوجود الايمان . وعند قيام
أحد الضدين كان الضد الثانى ممتنع الوجود لذاته . فاذا ن إيمان
« أبى جهل » ممتنع الحصول مع ذلك العلم . وكل المعلومات معلوم
لله تعالى . فإلله تعالى لا بد وأن يكون عالماً بامتناع وجود هذا الايمان .
ومن كان عالماً بكون الشيء ممتنع الوجود ، استحال أن يكون مريراً
لوجوده وهذا يدل على أنه سبحانه وتعالى يمتنع أن يكون مريراً
لصدور الايمان عن الكافر .

وأما المعتزلة . فقد احتجوا على قولهم بوجوه :

الشبهة الأولى : انه تعالى أمر الكافر بالايمان . وكل من أمر بشيء فهو مرید لوجود المأمور به ، فيلزم أن يكون الله تعالى أراد الايمان من الكافر .

الشبهة الثانية : ارادة الكفر والفسق سفة ، والسفة لايليق بالحكيم . وأيضا : ان من أراد منه الكفر والفسق ، ثم انه يعاقب عليهما ، كان ذلك غاية السفاهة .

الشبهة الثالثة : الطاعة عبارة عن تحصيل مراد المطاع . فلو أراد الله تعالى الكفر من الكافرين ، لكان الكافر مطيعا لله تعالى بكفره . وذلك باطل بالاتفاق .

الشبهة الرابعة : الرضا بقضاء الله تعالى واجب بالاجماع ، فلو كان الكفر بقضاء الله تعالى ، لوجب الرضا بالكفر ، لكن هذا باطل . لان الرضا بالكفر كفر .

الشبهة الخامسة : لو أراد الله تعالى الكفر من الكافر ، وخلق الكفر فى الكافر ، لكان تكليف الكافر بالايمان تكليف بما لايطاق . وهذا باطل بالعقل والسمع .

أما القعل : فلان كل انسان يجد بالضرورة من نفسه ، أنه ان أراد الطاعة ، يمكنه فعلها . فكيف يقال : انه غير متمكن من الطاعة ، مع أنه يجد بالضرورة ثبوت هذه المكنة ؟

أما السمع : فقوله تعالى : « وماذا عليهم لو آمنوا بالله ؟ » - [النساء ٣٩] « فما لهم عن التذكرة معرضين » [المدثر ٤٩] وكذا القول فى جملة الآيات الدالة على أن الانسان غير عاجز عن الاتيان بالطاعات .

الشبهة السادسة : التمسك بقوله تعالى : « ولا يرضى لعباده الكفر » [الزمر ٧] وقوله تعالى : « وما الله يريد ظلما للعباد » [غافر ٣١] ويقول « ويهدى من يشاء » (١) [فاطر ٨]

* * *

والجواب عن الشبهة الأولى : لانسلم أن الأمر بالنىء يستدعى ارادة المأمور به . فان النزاع ما وقع الا فيه .

وعن الشبهة الثانية (٢) : انا سنقيم الدلالة القاطعة - ان شاء الله تعالى - على أن القبيح لايقبح الا بالشرع ، وعلى هذا الأصل فانه لايقبح من الله تعالى شيء .

وعن الشبهة الثالثة : ان الطاعة موافقة للأمر لا موافقة للارادة .

وعن الشبهة الرابعة : القضاء صفة الله . ونحن راضون بقضاء الله تعالى . أى راضون بصفة الله تعالى ، وأما الكفر فليس هو نفس قضاء الله تعالى ، بل هو مقتضى قضاء الله تعالى ، ولم يدل الدليل على أنه واجب الرضى بكل شيء قضى الله تعالى به .

وعن الشبهة الخامسة : المعارضة بالوجوه الستة التى ذكرناها فى خلق الأفعال .

وعن الشبهة السادسة : ان الرضا والمحبة ، ترك الاعتراض . والكفر والمعاصى . وان كانا بارادة الله تعالى لكنهما ليستا بمحبة الله تعالى ولا برضاه .

(١) فى الأصل : والله يهدى .
(٢) وعن الثانى انا ... الخ : ص

المسائل الخمسة والعشرون

ف

أن الحسن والقبح يثبتان بالشرع

أهم المهمات في هذه المسألة : تعيين محل النزاع • فنقول :
لانزاع في أنا نعرف بعقولنا كون بعض الأشياء ملائما لطباعنا ،
وبعضها منافرا لطباعنا • فان اللذة وما يؤدي اليها ملائم ، والألم
وما يؤدي اليه منافر ، ولا حاجة في معرفة هذه الملائمة وهذه
المنافرة الى الشرع •

وأیضا : نعلم بعقولنا : أن صفة كمال ، والجهل صفة نقص ،
وانما النزاع في أن كون بعض الأفعال متعلق الذم في الدنيا والعقاب
في الآخرة ، وكون البعض الآخر متعلق المدح في الدنيا والثواب في
الآخرة • هل هو لاجل صفة عائدة الى الفعل ، أو ليس الأمر كذلك ،
بل هو محض حكم الشرع بذلك ، أو حكم أهل المعرفة به ؟

قالت : المعتزلة : المؤثر في هذه الأحكام : صفات عائدة الى
الأفعال •

ومذهبنا : أنه مجرد حكم الشرع •

واذ تنفخ محل النزاع • فنقول : الذي يدل على قولنا وجوه :

الحجة الأولى :- ان أفعال العباد • اما اضطرارية ، واما اتفاقية •
وعلى التقديرين فالقول بالحسن والقبح العقليين باطل • بيان المقدمة
الأولى : ان صدور الفعل عند حصول القدرة والداعي • إما أن يكون

واجبا ، أو لا . فان كان واجبا كان فعل العبد اضطراريا ، لأن حصول القدرة والداعى ليس بالعبد ، والالزم التسلسل . واذا كان كذلك فعند حصولهما يكون الفعل واجبا ، وعندما لا يكونان حاصلين كان الفعل ممتنعا ، فكان الاضطرار لازما لامحالة .

وأما ان لم يكن حصول الفعل عند حصول القدرة والداعى واجبا ، فاما أن يتوقف رجحان الفعل على الترك على مرجح أولا يتوقف . فان توقف كان حصول ذلك الفعل عند حصول ذلك المرجح واجبا . والاعاد الكلام الأول ولزم التسلسل . واذا كان واجبا عاد القول بأن حصول الفعل عند حصول القدرة والداعى اضطرارى . وأما ان لم يتوقف رجحان الفعل على الترك على مرجح ، كان رجحان الفعل اتفاقيا ، بمعنى أنه اتفق حصول هذا الرجحان ، لا لمؤثر أصلا ، فلا يكون ذلك الرجحان من العبد . فنثبت : أن أفعال العباد اما اضطرارية واما اتفاقية . واذا كان كذلك وجب أن يكون القول بالحسن والقبح العقلى باطلا .

اما على قولنا فظاهر ، وأما على قول المعتزلة فلأن كل واحدة من هاتين الحاليتين ينأى الاختيار ، وعند فقدان الاختيار لا يبقى الحسن والقبح :

فان قيل : فهذا الكلام بتمامه قائم فى الغائب ، فينبغى أن لا يصدر من الله تعالى فعل حسن ولا فعل قبيح . قلنا : قد ذكرنا فى مسألة خلق الأفعال أن صدور الفعل عن القادر ، موقوف على المرجح ، وذلك المرجح هو الارادة . والارادة فى حق العبد محدثة ، فافتقرت الى الخالق والموجد ، فكان هذا المعنى لازما فى حق العبد ، بخلاف البارى تعالى ، فان ارادته قديمة أزلية ، فاستغنت عن المؤثر . فلم يلزم الجبر فى حقه .

الحجة الثانية : لو كان الظلم قبيحا لوجه عائد اليه ، لزم تعليل الحكم الوجودى بالعلة العدمية . وهذا محال فذلك محال . ببيان الملازمة : ان القبيح نقيض اللاقبيح واللاقبيح محمول على العدم ، والمحمول على العدم عدم ، فلا قبيح عدم . فوجب أن يكون القبح صفة موجودة . اذا ثبت هذا فنقول : الظلم ماهية مركبة من أمور : منها : كون ذلك الاضرار غير مستحق . ومعلوم أن كونه غير مستحق قيد عدمي ، فاذا عللنا قبح الظلم بكونه ظلما ، وكونه ظلما ماهية مركبة من قيود : احدها : قيد عدمي ، فحينئذ لم يكن مجموع القيود المعتبرة فى كونه ظلما : أمرا وجوديا . فيلزم تعليل القبح الذى هو صفة موجودة ، بالعدم ، وهو محال . وانما قلنا : ان تعليل ذلك الموجود بالعدم محال ، وذلك لأن العدم نفي محض وسلب صرف ، وايجاد الغير يعتمد كونه موجودا فى نفسه . واذا لم يكن له ثبوت وتحقق أصلا ، امتنع كونه علة لغيره .

الحجة الثالثة : لو كان قبح الكذب لكونه كذبا ، لوجب أن يقبح كل ما كان كذبا ، وكان يلزم أن يكون الكذب الذى يكون (١) سببا لخلص الأنبياء والرسل – عليهم السلام – عند (٢) اقدام الظلمة عليهم بالقتل ، وأنواع الايذاء : قبيحا . ومعلوم : أنه ليس كذلك . فدل هذا على أن كونه كذبا ليس علة للقبح .

فان قيل : الكذب فى جميع المواضع قبيح . والواجب فى هذه الصور انما هو ذكر المعارض . كما قيل : « ان فى المعارض لندوحة عن الكذب » وأيضا : لم لايجوز أن يقال : ان كونه كذبا علة للقبح . الا ان الحكم تخلف عن العلة فى هذه الصورة ، لقيام مانع ومعارض .

(١) يكون كذبا سببا : †

(٢) عن : †

والجواب عن السؤال الاول : انا نفرض ان الكلام فيما اذا لم يكز التعريض كافيا ، كما اذا قال : هل رأيت فلانا فى هذه الساعة ، وهل تعرف مكانه ؟ فان قلت : نعم . طالبك به وقتله لا محالة ، وان قلت : لا . فقد كذبت .

وأما السؤال الثانى : فجوابه : انه لو جاز تخلف القبح عن الكذب لمانح ، فلا كذب الا ويجوز أن يقال له : لعله وجد مانع من الموانع يمنع من قبحه . وعلى هذا التقدير لايمكنك الحكم القطعى بقبح شىء من الأكاذيب . أقصى ما فى الباب : أن يكون الحاصل هو الظن . وعنه هذا لايمكنك الحكم بقبح الكذب فى حق الله تعالى .

الحجة الرابعة : لو أن ظالما قال لشخص : انى سأقتلك غدا . فهنا الحسن اما أن يقتله . وهو باطل قطعا . أو أن لايقته ، الا أنه اذا لم يقتله صار الخبر بأنه سيقتله غدا : كذبا . فلو كان الكذب قبيحا ، لكان ترك القتل يلزمه القبيح ، وما يلزمه القبيح فهو قبيح ، فكان يجب أن يكون ترك القبيح قبيحا . ولما كان ذلك باطلا ، علمنا : أنه لايمكن الحكم بقبح الكذب مطلقا . وبالله التوفيق .

شبهة للخصم : انا نعلم ببداية العقل أن الظلم قبيح ، وأن الاحسان حسن . وهذا العلم غير مستفاد من الشرع . فان من ينكر الشرع ، حصل له هذا العلم . فدل ذلك على أن هذا مستفاد من العقل .

والجواب : ان هذا (٣) الحسن والقبح عبارتان عن رغبة الطبع ونفرته . ولانزاع فى أن هذا معلوم بالعقل وانما النزاع فى أن كون الفعل متعلق الذم والعقاب ، أو متعلق المدح والثواب . هل هو لأجل صفة قائمة بالفعل ؟ وماذكرتموه لايدل على ذلك . وتامم الكلام فيه ، مذكور فى كتاب « المحصول فى علم الأصول » والله أعلم .

(٣) ان هذان اللفظان الحسن : ب

المساواة بين الجنسين والعشرون

في
أنه لا يجوز أن تكون أفعال الله
تعالى وأحكامه معللة بعلة البتة

اتفقت المعتزلة : على أن أفعال الله تعالى وأحكامه معللة برعاية
مصالح العباد . وهو اختيار أكثر المتأخرين من الفقهاء . وهذا عندنا
باطل . ويدل عليه وجوه خمسة :

الحجة الأولى : ان كل من فعل فعلا ، لأجل تحصيل مصلحة ،
أو لدفع مفسدة ، فان كان تحصيل تلك المصلحة أولى له من عدم
تحصيلها ، كان ذلك الفاعل قد استفاد بذلك الفعل تحصيل تلك
الأولوية . وكل من (١) كان كذلك ، كان ناقصا بذاته ، مستكملا بغيره .
وهو في حق الله تعالى محال . وان كان تحصيلها وعدم تحصيلها
بالنسبة اليه سيات فمع الاستواء لا يحصل الرجحان ، فامتنع الترجيح .

لا يقال : حصولها ولا حصولها بالنسبة اليه ، وان كانا على النسوى ،
الا أن حصولها أولى للعبد من عدم حصولها له ، فلأجل الأولوية العائدة
الى العبد ترجح الوجود على العدم . لانا نقول : تحصيل مصلحة العبد
وعدم تحصيلها له اما أن يكونا متساويين بالنسبة الى الله تعالى ،
اولا يستويان . وحينئذ يعود التقسيم المذكور .

الحجة الثانية : لو كانت موجدية الله تعالى معللة بعلة ، لكانت تلك
العلة . ان كانت قديمة لزم من قدمها قدم الفعل . وهو محال . وان

(١) ما : ١

كانت محدثة ، افتقر كونه تعالى موجدا لتلك العلة ، الى علة أخرى .
 فيلزم التسلسل . وهو محال . وهذا هو المراد من قول مشايخ الأصول .
 « علة كل شيء صنعه (٢) ولا علة لصنعه » .

الحجة الثالثة : ان جميع الأغراض ، يرجع حاصلها الى شيئين :
 تحصيل اللذة والسرور ، ودفع الألم والحزن . والله تعالى قادر على
 تحصيل هذين المطلوبين ابتداء من غير شيء من الوسائط . وكل من
 كان قادرا على تحصيل المطلوب ابتداء بدون الوساطة ، ولم يصر
 تحصيل ذلك المطلوب بتلك الوسائط أسهل عليه من تحصيله ابتداء :
 كان التوسل الى تحصيل ذلك المطلوب بتلك الوساطة عبثا . وذلك
 على الله تعالى محال . فثبت : أنه لا يمكن تعليل أفعاله وأحكامه بشيء
 من العلل والأغراض .

الحجة الرابعة : انه لو وجب أن يكون خلقه وحكمه معللا بغرض ،
 لكان خلق الله تعالى العالم فى وقت معين دون ما قبله وما بعده ، معللا
 برعاية مصلحة وغرض . ثم ذلك الغرض - وتلك المصلحة - اما أن يقال :
 انه كان حاصلًا قبل ذلك الوقت ، وأما كان حاصلًا قبله . فان كان
 حاصلًا قبله ، كان ما لأجله أوجد الله تعالى العالم فى ذلك الوقت ،
 حاصلًا قبل أن أوجده . فيلزم أن يقال : انه كان موجدا له قبل أن كان
 موجدا . وذلك محال . وأما ان قلنا بأن ذلك الغرض وتلك المصلحة
 ما كان حاصلًا قبل ذلك الوقت ، وانما حدث فى ذلك الوقت . فنقول :
 حصول ذلك الغرض فى ذلك الوقت ، اما أن يفتقر الى المحدث أولا
 يفتقر . فان لم يفتقر فقد حدث الشيء ، لا عن موجد ومحدث . وهو
 محال . وان افتقر الى المحدث . فان افتقر تخصيص أحداث ذلك الغرض
 بذلك الوقت الى غرض آخر ، عاد التقسيم الأول فيه . ولزم التسلسل .

(٢) صفته ولا علة لصفته : ب

وان لم يفتقر البتة الى رعاية غرض آخر ، فحينئذ تكون موجدية الله تعالى وخالقيته ، غنية عن التعليل بالأغراض والمصالح . وهذا هو المطلوب .

واعلم : أن هذه الحجة التي ذكرناها فى اختصاص حدوث العالم بذلك الوقت المعين ، عائدة فى اختصاص كل واحد من الحوادث لوقته المعين .

الحجة الخامسة : قد بينا فى مسألة خلق الأفعال : أنه لا يوجد الا الله تعالى ، واذا كان كذلك ، كان الخير والشر والكفر والايمن حاصلًا بايجاده وتخليقه وتكوينه . واذا كان الأمر كذلك ، امتنع توقف كونه تعالى خالقا وموجدا على رعاية المصالح والأغراض .
واحجج الخصم على مذهبه : بأنه تعالى عالم بقبح القبائح ، وعالم بكونه غنيا عنه . وكل من كان كذلك ، امتنع أن يكون فاعلا للقبيح .

أما المقدمة الأولى - وهى قولنا : انه عالم بقبح القبائح ، وعالم بكونه غنيا عنه - فهذه المقدمة مبنية على ثلاث مقدمات :
احداها : أن القبائح انما تقبح لوجوه عائدة اليها .
وثانيها : انه تعالى منزه عن جميع الحاجات .
وثالثها : انه تعالى عالم بجميع المعلومات واذا ثبتت هذه المقدمات الثلاث ، ظهر أنه تعالى غنى عن فعل كل القبائح ، وأنه تعالى عالم بكونه غنيا عنها .

وأما المقدمة الثانية : وهى أن كل من كان غنيا عن القبائح ، وكان عالما بكونه غنيا عنها ، فانه يستحيل أن يفعل القبيح - فقد ذكروا فى تقرير هذا طريقين :

الأول : انا ببهاة العقل نعلم أن جهة القبح جهة صرف عن الفعل ، لا جهة دعاء اليه . فاذا حصل العلم بكونه قبيحا ولم يصر هذا

المصارف معارضا بداعية الشهوة والحاجة ، بقى الصارف خاليا عن معارضة الداعى ، فوجب (٣) أن يمتنع الفعل .

الطريق الثانى : هو انا نثبت هذه المقدمة فى الشاهد ثم نقيس الغائب على الشهد . أما اثباتها فى الشاهد . فلاننا اذا قلنا لانسان كامل العقل : ان صدقت أعطيناك دينارا ، وان كذبت أعطيناك دينارا . وفرضنا حصول الاستواء بين الصدق والكذب ، فى جميع منافع الدنيا والاخرة ، وفى جميع مضارهما من المدح والذم والثواب والعقاب ، وسهولة التلفظ بتلك اللفظة وصعوبته . فان فى هذه الصورة نعلم بالضرورة : أنه يرجح الصدق على الكذب . وذلك يدل على أن جهة الحسن جهة دعاء وجهة القبح جهة صرف .

واذا ثبت هذا فى الشاهد ، فنقيس عليه الغائب . ونقول : هذا الترجيح لابد فيه من علة وتلك العلة ليست الا علمه بان هذا حسن وذاك قبيح . لاننا كلما علمناه قبيحا ، علمنا هذه المرجوحية . وكلما علمناه حسنا علمنا هذه الراجحية . فلما دار العلم بأحدهما مع العلم بالآخر وجودا وعدما ، علمنا : أن العلة فى هذا البعث وفى هذا المنع ، ليس الا العلم بهذه الجهة . واذا كان العلم حاصلًا فى حق الله تعالى ، وجب أن يترتب عليه هذا البعث وهذا المنع .

هذا غاية تقرير كلام المعتزلة فى هذه المسألة .
والجواب : أما المقدمة الاولى من هذا الدليل فهى مبنية على أن الحسن والقبح ، انما يثبتان لوجوه عائدة الى الفعل . وقد أبطلنا هذه القاعدة . سلمنا : أنه تعالى عالم بقبح القبيح وعالم بكونه غنيا ، فلم قلت : ان كل من كان كذلك ، فانه لا يفعل القبيح ؟ وتقريره . انكم اما أن تقولوا : ان كل من كان كذلك ، فانه يمتنع مع هذه الحالة أن يفعل القبيح ، أو لاتدعو الامتناع العقلى . فان ادعيتم الامتناع العقلى ، لم يكن الله تعالى قادرا مختارا ، لأن الاستغناء والعلم بذلك

(٣) فوجب الترك : ب

الاستغناء من لوازم ذاته ، وترك القبيح من لوازم هذا الاستغناء . وهذا العلم ولازم اللازم : لازم . فترك القبيح من لوازم الذات المخصوصة . وإذا كان كذلك ، كان ترك القبيح أمرا واجبا بالذات ، ممتنع العدم . وإذا كان ترك القبيح أمرا واجبا بالذات ، كان إيصال الثواب الى المستحق أمرا واجبا ، وجوبا بالذات . لأن تركه لما كان قبيحا ممتنعا بالذات ، كان فعله فعلا واجبا بالذات . فحينئذ يلزم أن تكون ذاته تعالى موجبة لحصول الثواب ووصوله الى المستحق ، وأن لا يكون قادرا على الترك أصلا . فاثبات الحكمة على هذا الوجه ، يقدح في كونه قادرا ، الا أن الحكمة مفرعة على كونه قادرا . والفرع اذا استلزم فساد الأصل كان باطلا ، فلقول بالحكمة يجب أن يكون باطلا على هذا القول .

وأيا : اذا كان الفعل موقوفا على الداعي ، لزم الجبر ، واذا لزم الجبر كان الله تعالى فاعلا لجميع أفعال العباد ، بواسطة خلق القدرة والداعي الموجب لها . واذا كان كذلك ، امتنع أن يقال : انه تعالى لا يفعل هذه الأفعال .

وأما القسم الثانى : وهو أن تقولوا : ان كونه تعالى غنيا ، مع كونه عالما بكونه غنيا ، لا ينافى فعل القبيح . ولم يكن بين حصول هذا الفعل وحصول ذلك الوصف منافاة ولا معاندة أصلا ، فحينئذ يتعذر الاستدلال بذلك الوصف على أنه تعالى لا يفعل القبيح ، لأن كل مالم يكن فيه امتناع ، لم يلزم من فرض وجوده محال ولافساد .

وهذا سؤال صعب على ما ذكره . والله أعلم بالصواب (٤) .

(تم الجزء الاول . ويليه الجزء الثانى وأوله المسألة السابعة والعشرون فى اثبات الجوهر الفرد) .

(٤) فى هامش ب : جرت العادة أن يجعل هذا آخر الجزء الاول من الكتاب .

الأربعين

في

أصول الدين

للإمام فخر الدين الرازي

محدثين عمريين الحسين المنوف ٦٦٦ هـ

الجزء الثاني

المسألة السابعة والعشرون

في إثبات الجوهر الفرد

اعلم : أنا قبل الخوض في مسألة المعاد ، نفتقر الى اثبات اصلين :
أحدهما : معرفة النفس ، ومعرفة النفس محتاجة الى معرفة (١)
الجوهر الفرد .

والأصل الثاني : اثبات الخلاء . ونحن قبل الخوض في مسألة
المعاد ، نذكر هذه المسائل الثلاث :
أما مسألة الجوهر الفرد :

فنقول : لاشك أن هذه الأجسام المحسوسة ، قابلة للانقسامات .
وهذه الانقسامات الممكنة . أما أن تكون موجودة بالفعل ، أو لا تكون .
وعلى كلا التقديرين . فهي إما أن تكون متناهية أو غير متناهية .
فحصل من هذا التقسيم أقسام أربعة . لأمزيد عليها :
الأول : قول من يقول : الجسم المحسوس مركب من أجزاء
متناهية . وكل واحد منها غير قابل للقسمة بوجه من الوجوه . وهذا
قول أكثر المتكلمين .

والثاني : قول من يقول : الجسم المحسوس مركب من أجزاء غير
متناهية بالفعل . وهذا هو القول المنسوب الى « النظام » .

والثالث : قول من يقول : هذا الجسم المحسوس واحد في نفسه ،
كما أنه واحد في الحس ، إلا أنه قابل لانقسامات غير متناهية ،

(١) مسألة : ب

لابمعنى أنه يقبل انقسامات غير متناهية دفعة واحدة ، بل بمعنى أن الجسم لاينتهى فى الصغر الى حد الا ويقبل بعد ذلك الانقسام . وان كل مايخرج عن الانسامات الى الفعل أبدا فهو متناه . كما أنا نقول : انه تعالى قادر على ما لانهاية له ، لابعنى أنه يمكن (٢) أن يخلق اشياء لانهاية لها . فان ذلك محال . بل بمعنى أنه تعالى لا يصل فى الخلق والايجاد ، الى حد ، الا ويمكنه بعد ذلك أن يوجد شيئا آخر . وان كل مايخرج الى الوجود فانه متناه . وهذا مذهب جمهور الفلاسفة .

الرابع : قول من يقول : الجسم البسيط واحد فى نفسه ، لكنه قابل لانقسامات متناهية .

فهذا هو نفايل المذاهب فى هذا الباب .

* * *

ويدل على أن الجسم مركب من أجزاء متناهية كل واحد منها يقبل القسمة بوجه من الوجوه : دلائل :

الحجة الأولى : ان كانت الحركة مركبة من أمور متتالية كل واحد منها لايقبل القسمة الزمانية بوجه من الوجوه ، كان الجسم مركبا من أمور كل واحد منها لايقبل القسمة الزمانية بوجه من الوجوه . والمقدم حق فالتالى مثله .

وانما قلنا : ان الحركة مركبة من أمور متتالية كل واحد منها لايقبل القسمة الزمانية . وذلك لأن الجسم يشاهد أنه تحرك بعد أن لم يكن متحركا . وهذه الحركة صفة زائدة على ذات الجسم . ثم نقول : هذه الصفة اما أن لا يحصل شىء منها فى الحال ، أو يحصل . فان لم يحصل شىء منها فى الحال ، امتنع أن يصير ماضيا (٣) أو مستقبلا . وذلك

(٢) يمكن وجود أشياء غير متناهية : ا

(٣) ولا مستقبلا : ا

لأن الماضي هو الذى كان حاضرا فى وقت من الأوقات . وقد زال الآن .
والمستقبل هو الذى يتوقع أن يحضر فى زمان من الأزمنة الآتية ، وبعد
لم يحضر . فلو امتنع أن يكون له حضور- بوجه من الوجوه ، لم يكن
ماضيا ، ولا مستقبلا ولا حاضرا . وكل ما كان كذلك لم يكن موجودا
البتة . فاللحركة لا وجود لها البتة . هذا خلف . فثبت : أنه لا بد أن
يحضر من الحركة شئ فى الحال . وذلك الحاضر فى الحال ، اما أن
يقبل القسمة بحسب الزمان ، أو لا يقبل . فان قبلها افترض فيه
جزءان . أحدهما قبل الآخر ، لأن القسمة الزمانية هكذا تكون . وحين
ما كان النصف الأول موجودا ، لم يكن النصف الثانى حاضرا وحيما
جاء النصف الثانى ، صار النصف الأول فانيا . وحينئذ لا يكون الحاضر
الموجود حاضرا موجودا ، بل الحاضر الموجود منه نصفه . ثم يعيد
التقسيم الأول فى ذلك النصف .

والحاصل : أن كل ما كان منقسما بحسب القسمة الزمانية ، لم
يكن مجموعته موجودا ، وما كان مجموعا حاضرا وجب أن لا يكون
منقسما بحسب القسمة الزمانية . فثبت : أن الحاضر من الحركة
والحاصل منها فى الحال ، غير قابل للقسمة الزمانية .

إذا ثبت هذا فنقول : إذا انقضى ذلك الجزء حصل عقيب انقضائه
شئ آخر ، وهو أيضا حاضر . فوجب أن لا يكون هو أيضا منقسما .
وهكذا القول فى جميع الأجزاء الواقعة فى تلك الحركة الى آخرها .
فثبت بهذا البرهان القاطع القاهر : أن الحركة مركبة من أمور متتالية
كل واحد منها غير قابل للقسمة البتة . وإذا ثبت هذا قلنا : وجب أن
يكون الجسم أيضا كذلك . لأن القدر الذى يقطع من المسافة بالجزء
الذى لا يتجزئ من الحركة . ان كان منقسما كانت الحركة الى نصفها
نصف الحركة الى آخرها . وحينئذ يكون ذلك الجزء من الحركة منقسما .

وقد فرضنا أنه غير منقسم . هذا خلفاً . وإن لم يكن منقسماً فهو المطلوب .

ولما كانت الحركة مركبة من أجزاء متتالية . كل واحد منها غير قابل للقسمة ، وثبت أن هذا القدر المقطوع بكل واحد منهما من المسافة غير منقسم ، وجب أن تكون المسافة مركبة من أجزاء متلاصقة . كل واحد منها غير قابل للقسمة . وهو المقصود .

الحجة الثانية : الزمان مركب من آتات متتالية ، فوجب أن يكون الجسم مركباً من نقط متشافة .

بيان المقدمة الأولى من وجهين :

الأول : ان الزمان كم . وهو اما كم منفصل ، أو متصل . لا جائز ان يكون كما متصلاً . لأن الماضي معدوم والمستقبل معدوم . والان طرف ، فيلزم أن يكون أحد البعدومين متصلاً بالمعدوم الآخر بطرف موجود . وهو محال . فاذن هو كم منفصل . فيكون مركباً عن وحدات متعاقبة . وهو المقصود .

الثاني : ان الان الحاضر غير منقسم ، والا لم يكن حاضراً . واذا ثبت هذا ، فعدمه يقع أيضاً دفعة واحدة ، فيكون عدمه حاصلًا عقيب وجوده . وكذا القول في الثاني . وهذا يقتضى تعاقب الآتات . واذا ثبت أن الزمان مركب من الآتات المتتالية ، وجب أن يكون الجسم مركباً من نقط متشافة ، للتقريب المذكور في الطريقة الأولى .

الحجة الثالثة : النقطة شيء موجود ، مشار إليها . وهي لا تنقسم ومتى كان الأمر كذلك ، كان القول بالجواهر الفرد لازماً . أما قولنا : النقطة شيء موجود ، مشار إليها . وهي لا تنقسم . فهذا لا يتم الا ببيان أمور:

الأول : ان النقطة شيء موجود . وهذا متفق عليه . الا أنا نقول :

الدليل عليه : أن الخط متناه بالفعل . وإذا كان متناهما بالفعل ، كانت نهايته موجودة بالفعل . ولا معنى للنقطة الا نهاية الخط .
فثبت : أن النقطة موجودة بالفعل .

فان قيل : نهاية الشيء عبارة عن انقطاعه ، وانقطاع الشيء عبارة عن أنه فنى وما بقى منه شيء البتة . وعدم الشيء كيف يكون امرا موجودا ؟

قلنا : نحن نعلم بالضرورة أن المقدارين اذا تماسا ، فانهما يتماسان بطرفيهما ، فلو كان طرف الشيء نفس العدم ، لكان معنى التماسه ، هو أن عدم هذا تماس لعدم ذلك . وهذا غير معقول . فعلمنا : أن طرف الشيء يستحيل أن يكون نفس العدم .

وأما المطلوب الثانى - وهو أن النقطة شيء مشار اليه - فذلك ظاهر ، لأنه يمكننا أن نشير بالحس الى طرف الخط .

وأما المطلوب الثالث - وهو ان النقطة غير قابلة للقسمة - فالذى يدل عليه : أنها لو انقسمت لافترض فيها جزءان ، وحينئذ يكون طرف الخط ، هو القسم الثانى فقط ، وحينئذ لا يكون الطرف طرفا . هذا خلف .

فالحاصل : أن كل ما كان منقسما ، لم يكن كله طرفا ، وكل ما كان كله طرفا ، لم يكن منقسما . والنقطة عبارة عن نفس الطرف ، فوجب أن لاتكون منقسمة ولما ثبت بالبرهان هذه المطالب الثلاثة ظهر أن النقطة موجودة مشار اليها ، غير منقسمة .

وإذا ثبت هذا ، فنقول : هذا الشيء اما أن يكون جوهرًا ، وأما أن يكون عرضًا . لاجائز أن يكون عرضًا . والا لافتقر الى محل . ومحل ان كان منقسما لزم انقسامه بانقسام محله . وذلك محال . وان لم يكن منقسما عاد التقسيم فيه . وهو أنه اما أن يكون جوهرًا أو عرضًا . ويلزم

اما التسلسل - وهو محال - أو الانتهاء الى (٤) جوهر غير قابل للقسمة وهو المطلوب -

. الحجة الرابعة : اذا فرضنا خطا قائما على خط ، ثم ان الخط القادم انتقل من أحد جانبي الخط الثانى الى الجانب الآخر . فهذا الخط المتحرك صار بجمع الأجزاء المفترضة فيه ممسوس طرف الخط المتحرك وطرف الخط المتحرك نقطة ، وممسوس النقطة نقطة . فالخط المتحرك عليه ، وجب أن يكون مركبا من النقط التى كل واحد منها غير قابل للقسمة . ولا معنى لقولنا الجسم مركب من الأجزاء التى لاتتجزىء الا ذلك .

الحجة الخامسة : اذا وضعنا كرة حقيقية على سطح حقيقى ، فموضع الماسة اما أن يكون منقسما أو لا يكون . والأول باطل . والا لكان ذلك الموضع من الكرة ، منطبقا على السطح المستقيم ، والمنطبق على المستقيم مستقيم . فذلك الموضع من الكرة مستقيم . فاذا تدرجت الكرة . فالموضع الثانى من مواضع الماسة يكون أيضا مستقيما . ثم ان موضع الماسة الثانية لاشك أنه منطبق متصل بموضع الماسة الأولى . فان كان ذلك الاتصال على الاستقامة ، صارت الكرة سطحا مستويا . وان كان لا على الاستقامة ، بل على الزاوية ، صارت الكرة مضلعة . هذا خلف .

فثبت : أن موضع الماسة من الكرة شئ غير (٥) قابل للقسمة . واذا تدرجت الكرة حتى تمت الدائرة ، كانت تلك الدائرة مركبة من مواضع الماسات ، وتلك المواضع نقط غير مستقيمة ، فحينئذ حصلت نلك الدائرة خطا مركبا من النقط المتلاصقة . وذلك هو المطلوب .

الحجة السادسة : لو كان الجسم قابلا لانقسامات لانهاية لها ، نكان مركبا من أجزاء لانهاية لها بالفعل . وهذا محال ، فذلك محال .

(٤) الى ما هو غير ... الخ : ب

(٥) شئ عتميز قابل : ا

بيان المقام الاول من وجهين :

الأول : أن كل موضع اختص بخاصية لاتحصل في سائر المواضع ، كان ذلك الموضع متميزا بالفعل عن سائر المواضع . وكل نقطة يمكن فرضها في خط ، فان تلك النقطة مختصة بخاصية ممنوعة الحصول في سائر النقط ، فيلزم أن تكون كل واحدة من النقط التي يمكن فرضها في الخط ، أن تكون حاصلة بالفعل .
وجميع مقدمات هذه الحجة جلية ، الا قولنا : ان كل واحدة من النقط التي يمكن فرضها في الخط ، فانها تختص بخاصية لاتوجد في سائر النقط التي يمكن فرضها .

والدليل عليه : ان كل خط فان مقطع النصف منه موضع معين ، ويستحيل أن يكون غير تلك النقطة موضع النصف . وكذا القول في مقطع الثلث ومقطع الربع . فانك ان زدت على مقطع الثلث شيئا ، أو نقصت منه شيئا ، لم يكن ذلك مقطع الثلث بل مقطعا آخر ، وكذا القول في جميع المقاطع التي لانهاية لها . فان لكل واحد منها موضعا ، لايمكن أن يزداد عليه أو ينقص منه . فثبت : أن كل نقطة يمكن فرضها في هذا الخط ، فانها مختصة بخاصية يمتنع حصولها في سائر النقط الممكنة الفرض في هذا الخط . فثبت : أنه لو كان الخط قابلا لانقسامات لانهاية لها ، لكانت تلك الانقسامات حاصلة فيه بالفعل .

الوجه الثاني في تقرير هذه المقدمة : انا اذا اشرنا الى جسم بسيط ، فان صريح العقل يشهد بأن هذا النصف منه مغاير للنصف الآخر منه .

اذا عرفت هذا ، فنقول : هذان النصفان قبل اشارتنا اليهما . اما أن يقال : كانا موجودين (أو كانا موجودين ، فان كانا موجودين (٦))

(٦) ما بين القوسين : سقط بـ

فهما كانا اثنين . وهذان الجزءان ، كانا موجودين بالفعل .
ثم نقل الكلام الى نصف كل واحد من ذينك النصفين . الى آخر
الانقسامات الممكنة .

فيلزم أن يقال : ان بحسب الانقسامات الممكنة يحصل فى الجسم
أجزاء بالفعل . وهو المطلوب . وأما ان قلنا بان هذين الجزئين اللذين
نشير اليهما ما كانا موجودين قبل اشارتنا اليهما ، بل هذان الجسمان
انما حدثا عند اشارتنا اليهما ، فيلزم أن يقال بان ذلك الجسم الذى
كان قبل اشارتنا اليه واحدا ، صار ثانيا عند هذه الإشارة . وحدث
عند هذه الإشارة هذان النصفان .

وهذا يقتضى أن يقال : الأجسام توجد وتعدم ، بحسب تغير أحوال
الاشارات . وهذا يقتضى أن هذه السموات والأرضين والجبال والبحار ،
تعدم وتوجد فى كل يوم الف الف مرة ، بحسب اشارات المشيرين
وتوهمات المتوهمين . ومعلوم أن هذا لا يليق بالعقلاء . فثبت بما
ذكرناه : أن كل شىء يقبل الانقسام ، فان تلك الانقسامات كانت موجودة
فيه بالفعل قبل التقسيم . فظهر : أن التقسيم عبارة عن تفريق
المتجاورين ، كما يقوله المتكلمون . فثبت : أن الجسم لو كان قابلا
لانقسامات لانهايه لها ، لكانت تلك الأجزاء التى لانهاية لها ، موجودة
فيه بالفعل .

وأما المقدمة الثانية - وهى قولنا : هذه الأجسام المتناهية فى
المقدار ، يمتنع أن تكون مركبة من أجزاء غير متناهية فى العدد -
فيدل عليه وجوه :

الأول : ان زيادة العدد اما أن توجب زيادة المقدار ، أو لاتوجب .
فان أوجبت لم يكن تألفها سببا لازدياد المقدار ، فلم تكن المقادير حاصلة

فيها البتة . هذا خلف . وأما ان كان ازدياد العدد موجبا ، لازدياد المقدار ، كانت نسبة العدد الى المقدار ، كنسبة العدد الى العدد . وكما ان بعضها أزيد من البعض في المقدار ، وجب أن يكون بعضها أزيد من البعض في العدد . والعدد الناقص متناه ، والزائد زائد على الناقص بقدر متناه ، فيكون زائدا على عدده بعدد متناه ، فيكون عدد الزائد متناهيا . وقد فرضناه غير متناه . هذا خلف .

والثاني : ان المسافة لو كانت مركبة من أجزاء غير متناهية ، لكان لايمكن الوصول من أولها الى آخرها ، الا بعد الوصول الى نصفها . ولايمكن الوصول الى نصفها الا بعد الوصول الى ربعها . فلو كانت أجزاء غير متناهية ، لامتنع الوصول من أولها الى آخرها في مدة متناهية . ولما لم يكن ذلك ممتمعا ، علمنا : أن المقاطع الحاصلة في المسافة متناهية .

الثالث : لو كانت المقاطع الحاصلة في المسافة غير متناهية ، لامتنع أن يصل السريع الى البطيء . ولك لأنه اذا ابتداء البطيء ثم ابتداء السريع بعده . فان وصل السريع الى الموضع الذي وصل اليه البطيء ، يكون البطيء قد قطع بعض الأجزاء . والى أن يصل السريع أيضا الى ذلك الموضع الثاني ، يكون قد وصل البطيء الى موضع ثالث . فلو حصل في الجسم مقاطع غير متناهية ، لكان كلما وصل السريع الى موضع ، يكون البطيء قد تعداه . وكان يجب أن لا يصل السريع الى البطيء . وحيث يصل اليه ، علمنا : أن المقاطع الحاصلة في المسافة ، متناهية .

أما الفلاسفة : فقد ادعوا أولا : أن القسمة الوهمية غير متناهية . واحتجوا عليه بوجوه :

الحجة الأولى : ان كل ما كان متحيزا ، مختصا بجهة ، فان يمينه غير يساره ، وقدامه غير خلفه ، وفوقه غير تحته . وكل ما كان كذلك ، فهو مركب من هذه الجوانب الستة ، فلا يكون فردا ، بل يكون منقسما . وربما عبروا عن هذا الكلام بعبارة أخرى . وهى : انا لو فرضنا خطا مركبا من ثلاثة جواهر متماسة ، فالوسط يلقى ما على يمينه بعين ما يلقى ما على يساره أو بغيره ؟ والأول باطل ، والا لكان كل واحد من الطرفين . ملاقيا كلية ذات الوسط . وهذا لا يكون ملاقة بل يكون مداخلة ، فحينئذ يكون كل واحد من الطرفين مداخلا بكليته فى كلية ذات الوسط . وعلى هذا التقدير لا يكون مجموع الأجزاء الثلاثة ازيد فى المقدار من الجزء الواحد . وحينئذ لا يكون تالف هذه الأجزاء سببا لازدياد القدر والحجم ، ولا تكون الأعظام متألفة من تركيبها . وكل ذلك باطل . ولما بطل هذا القسم ثبت أن الوسط شئ يماس ما على يمينه بغير الجانب الذى به يماس ما على يساره . واذا كان كذلك كان الجوهـر الفرد منقسما .

الحجة الثانية لهم : انا اذا فرضنا سطحا مركبا من جواهر لاتتجزئ فاذا وقع الضوء على أحد وجهى ذلك السطح ، صار ذلك الوجه مضيئا والوجه الآخر منه لا يصير مضيئا . والمضىء مغاير لما ليس بمضىء . فكل واحد من تلك الجواهر التى منها تركيب ذلك السطح ، يكون أحد وجهيه مضيئا ، والآخر غير مضىء ، فيكون كل واحد منهما منقسما .

الحجة الثالثة لهم : انا اذا ركبنا خطا من ثلاثة أجزاء متماسة ، ووضعنا على طرفى هذا الخط جزئين . فعلى هذا التقدير بقى ما فوق الجزء (٧) الوسطانى خاليا . فاذا فرضنا أن الجوهـرين الموضوعين

(٧) الجوهـر : ب

على طرفى الخط ، تحركا الى الوسط ، لزم أن يصير كل واحد منهما
مماسا لنصف الجوهـر الوسطانى . وذلك يوجب القسمة .

ولا يقال : ما الدليل على أن حركتهما ممكنة فى هذه الصورة ؟
لأننا نقول : الجزآن ، كل واحد منهما قابل للحركة . وما فوق الجزء
الوسطانى فارغ . وإذا كان الشئ قابلا للحركة ، وكان المتحرك إليه
فارغا ، كانت الحركة ممكنة قطعاً .

الحجة الرابعة لهم : انا اذا فرضنا خطا مركبا من أربعة أجزاء ،
ووضعنا فوق طرفه الأيمن جزءا ، وتحت طرفه الأيسر جزءا آخر ،
وفرضنا أن هذين الجزئين ، ابتداء بالحركة معا ، وانتهيا معا . فبسبب
الضرورة : أن كل واحد منهما لما مر بالآخر ، فقد تحاذيا . والمحاذاة
لا تحصل الا عند وقوع كل واحد منهما على متصل الثانى والثالث .
ومتى كان الأمر كذلك ، كانت القسمة لازمة .

الحجة الخامسة لهم : نفرض مربعا مركبا من خطوط أربعة
متماسة ، وكل واحد من تلك الخطوط يكون مركبا من أربعة أجزاء
متماسة ، فيكون هذا المربع مركبا من ستة عشر جزءا ، وقطره وهو
الخط المركب من الجزء الأول من الخط الأول ، والثانى من الثانى ،
والثالث من الثالث ، والرابع من الرابع . فهذه الأجزاء اما أن تكون
متلاقية أو غير متلاقية . فان كانت متلاقية ، لزم أن يكون القطر
مساويا للضلع . وهو محال . وان كانت غير متلاقية ، فكل واحد من
تلك الفرج ، اما أن يكون بحيث يتسع لجزء لا يتجزئ واما أن يكون
أقل من ذلك . والأول يقتضى أن يكون القطر فى مقدار سبعة أجزاء .
والضلعان أيضا كذلك . فيكون القطر مساويا لمجموع الضلعين . وذلك
محال . وأما ان كانت كل واحدة من تلك الفرج أقل من الجوهـر
الفرد ، لزمته القسمة .

الحجة السادسة لهم : اذا غرزنا خشبة فى الارض ، فعند طلوع الشمس يقع لها ظل طويل ، ثم كلما ازادت الشمس ارتفاعا ، ازاد ذلك الظل انتقاصا . ففاذا فرضنا أن الشمس ارتفعت بمقدار جوهر فرد ، فاما أن لا ينتقص البتة من الظل شيء ، أو ينتقص . والأول باطل . اذ لو عقل أن ترتفع الشمس جوهر فردا ، ولا ينتقص من الظل شيء ، جاز أن ترتفع ثانيا وثالثا ولا ينتقص من الظل شيء ، حتى تصل الشمس الى وسط السماء ، ويبقى الظل كما كان . وهو محال . واما أن ينتقص من الظل شيء . فاما أن يقال : كل ما ارتفعت الشمس جزءا واحدا ، ينتقص من الظل جزء واحد . فحينئذ يلزم أن يكون طول الظل مثل مدار ربع الفلك . وهو محال . أو يقال : كل ما ارتفعت الشمس جزءا ، ينتقص من الظل أقل من جزء . وذلك يوجب الانقسام .

الحجة السابعة لهم : اذا استدار الفلك استدارة منطقية استدارات جميع الدوائر الموازية لتلك المنطقة .

اذا عرفت هذا فنقول : اذا تحركت المنطقة جزءا ، فالدائرة الصغيرة القريبة من القطب الموازية للمنطقة ، ان تحركت أيضا جزءا ، لزم أن يكون مدار تلك الدائرة الصغيرة مساويا لمقدار المنطقة . هذا خلف . وان لم تتحرك البتة ، فحينئذ يلزم وقوع التفكك فى أجزاء الفلك . وذلك باطل . أما الأول : فلان الدلائل الفلسفية قائمة على أن أجرام الفلك لاتقبل الانخراق والتفكيك . وأما ثانيا : فلان القرآن وصفها بكونها سبعا شدادا . وذلك يناهى وقوع التفكيك فيها . فلم يبق الا أن يقال : مهما تحركت المنطقة جزءا ، تحركت تلك الدائرة الصغيرة أقل من جزء وهو المطلوب . وهذا الكلام قد يفرضونه فى حركة الرحى . ويلزمون عليه : تفكك أجزاء الرحى . والمتكلمون يلتزمون . ويقولون : انه سبحانه وتعالى فاعل مختار ، فهو يفكك أجزاء الرحى حال استدارتها ، ثم يعيد التاليف والتركيب اليها حال وقوفها .

والفلاسفة يدفعون هذا من وجهين :

الأول : الاستبعاد .

والثانى : ان الانسان لو الصق عقبه بالأرض وأدار نفسه ، فحينئذ

يلزم أن تتفكك أجزاء بدن الانسان فى تلك الحالة . ومن المعلوم أن الانسان يعلم بالضرورة أنه فى هذه الحالة بقيت أجزاء بدنه متلاصقة كما كانت قبل ذلك . فبطل القول بالتفكيك .

الحجة الثامنة لهم : اذا فرضنا مربعا متساوى الأضلاع بحيث يكون

كل واحد من أجزائه (٨) عشرة ، لزم أن يكون قطره جذر مئتين ، ببرهان شكل العروس . ولكن ليس للمئتين جذر صحيح . فعلمنا : أن القول بالقسمة لازم لهم .

الحجة التاسعة لهم : بطء الحركة ليس لتخلل السكنات . ومتى

كان الأمر كذلك ، كان الجسم قابلا للقسمة أبدا : بيان الأول : انا نفرص فرسا جوادا شديد العدو ، بحيث يعدو من أول النهار الى وقت الظهر ، خمسين فرسخا . فهذه الحركة مع أنها فى غاية السرعة أبطا من الحركة اليومية . فان الشمس تحركت من أول اليوم الى وقت الظهر ، ربح الفلك الأعظم .

اذا ثبت هذا فنقول : لو كان البطء لاجل تخلل السكنات ، يلزم

أن تكون نسبة سكنات هذا الفرس المذكور الى حركاته كنسبة زيادة حركات الفلك الأعظم الى حركات الفرس ، لكن حركات الفلك أزيد من حركات هذا الفرس ألف ألف مرة ، فيلزم أن يقال : سكنات هذا الفرس أزيد من حركاته ألف ألف مرة . ولو كان الأمر كذلك ، لما ظهرت تلك الحركات القليلة ، فيما بين تلك السكنات الكثيرة ، لكن الأمر

(٨) أضلاعه : ١

- بالضد . فاننا لا نشاهد فى حركات الفرس المذكور شيئا من السكنات .
- فعلمنا : أنه ليس بطء الحركات لأجل تظلل السكنات .

إذا ثبت هذا فنقول : يلزم أن يكون الجسم قابلا أبدا للقسمة ، لأنه لو كان مركبا من الأجزاء التى لاتتجزىء ، فلنفرض زمانا قطعت الحركة السريعة فيه جزءا لايتمجزىء . ففى ذلك الزمان ان قطع البطيء أيضا جزءا ، كان البطيء مثل السريع فى السرعة والبطء . وهذا خلف ، وان قطع البطيء أقل من جزء ، لزم انقسام الجوهر الفرد . وهو المطلوب .

الحجة العاشرة لهم : كل متحيز فهو متناه ، وكل متناه فانه يحيط به حدا وحدود . فان (٩) أحاط به حد واحد فهو الكرة ، واذا تلاصقت الكرات حصلت فيما بينها فرج ، بحيث يكون كل واحد من تلك الفرج أصغر من كل واحدة من تلك الكرات ، فقد وجد شيء أصغر من الجوهر الفرد ، فينقسم الجوهر الفرد ، وان أحاط به حدود مختلفة فهو المضلعات كالمثلث والمربع ، وكل ما كان كذلك ، فان جانب الزواية منه أصغر من جانب الضلع ، وكل ما وقع التفاوت بالصغر والكبر فى أجزائه وجوانبه ، كان قابلا للانقسام . فالجوهر الفرد قابل للانقسام . فثبت : أن الجوهر الفرد الذى يقول به المتكلمون لا بد ان يكون منقسما ، على جميع التقديرات .

ولنقتصر من دلائل نفاة الجوهر الفرد على هذه الوجوه العشرة . فان لنا كتابا منفردا فى هذه المسألة . ومن أراد الاستقصاء فيها ، فليطالع ذلك الكتاب .

واعلم : أنا نجيب عن جميع هذه الشبه بجواب واحد ، ونحيل بالأجوبة المفصلة على ذلك الكتاب . فنقول : ان جميع هذه الوجوه

(٩) كل ما أحاط : ب

مشتركة فى شىء واحد ، وهو أنه قد اختص أحد جانبي الجزء بخاصية لا تحصل فى الجانب الآخر منه ، ولكن هذا المعنى يوجب حصول انقسامات غير متناهية بالفعل . والفلاسفة لايقولون بهذا المعنى . وما هو نتيجة هذه الشبه لايقولون به ، وما يقولون به فهو الانقسام بالقوة فقط . لا نتيجة هذه الوجوه . فثبت : سقوط هذه الوجوه بأسرها .

وأما الاجوبة المفصلة فهى مذكورة فى الكتاب الذى صنفناه فى هذه المسألة وبالله التوفيق .

المسألة الثامنة والعشرون

ف حقيقة النفس

اعلم : أن مرادنا من لفظة النفس ، هو الشيء الذى يشير اليه كل انسان بقوله « أنا » حين (١) يقول : أنا فعلت ، وأنا أدركت . اذا عرفت هذا ، فنقول : العقلاء اختلفوا فى حقيقة النفس . وضبط تلك المذاهب أن يقال : الذى يشير اليه كل واحد بقوله « أنا » اما أن يكون جسما أو جسمانيا ، أو لا جسما ولا جسمانيا ، أو يكون مركبا من هذه الأقسام تركيبا ثنائيا أو ثلاثيا . فان كان جسما . فذلك انجسما اما أن يكون هو هذا الهيكل المحسوس ، أو جسم حاصل فى داخله . والقول الأول : هو اختيار طائفة عظيمة من المتكلمين ، الا أنه ضعيف . ويدل على ضعفه وجهان :

الأول : انى أعلم ببداهة عقلى ، أنى الآن هو (٢) الذى كنت موجودا قبل هذا اليوم بعشرين سنة . وهذا الهيكل المحسوس الموجود ليس هو الذى كان موجودا قبل ذلك بعشرين سنة (٣) . لأن أجزاء هذا الهيكل متبدلة تارة بالسمن والهزال ، وتارة بسائر أنواع التحللات من العرق وانفصال الفضلات من الدمايل وغيرها . ولأنه محتاج

(١) حى : أ

(٢) غير : أ

(٣) المؤلف يفرق بين جسد المرء وروحه ، وبين النفس . فيقول : ان فى المرء ثلاثة أشياء ١ - جسده ٢ - وروحه ٣ - ونفسه . فهو يثبت النفس جسما روحانيا مجردا عن المادة . وأهل الحديث يثبتون

...

...

...

النفس شيئاً زائداً كما قال المؤلف ولكنهم يقولون هي جسم مادي .
وقد ذكر ابن قيم الجوزية أدلة من القرآن والسنة على مذهب المحدثين
فى النفس . وقد رددنا عليه فى تعليقاتنا على شرح عيون الحكمة
وفى تقديمنا لكتاب الأرواح العالوية والسافلة . وبيننا أنه ليس فى الانسان
الا اثنان هما جسده وروح جسده . وأن روح جسده مثل الهواء فى
الزق المنفوخ ، تضعيع بموت الجسد ، وترتد فى الآخرة ببعث الجسد .
والذين قالوا بأن الروح جسم مخالف بالماهية والحقيقة لهذا
الجسم المحسوس الذى هو جسد الانسان . استدلوا على رأيهم بايات
قرآنية وإحاديث آحاد وحكايات خرافية وحكايات مناعية . منها قول
ابن القيم : « كان سماك بن حرب قد ذهب بصره ، فرأى إبراهيم
الخليل فى المنام ، فمسح على عينيه ، وقال : اذهب الى الفرات ،
فتغمس فيه ثلاثاً . ففعل . فأبصر » ا . ه أما الحكايات فنترك
الحديث فى ردها ونقدها . لأن الحكايات ليست بحجة معتبرة لا عند
الموافق ولا عند المخالف . وأما الأحاديث فانها قد خرجت من الأدلة ،
لكونها آحاداً .

وأما الأدلة القرآنية . فاننا نذكرها ، ونبين خطأ المستدل بها .
استدل ابن القيم : فى روجه بما يلى :
الدليل الأول : « الله يتوفى الأنفس حين موتها . والتي لم تمت
فى منامها . فيمسك التى قضى عليها الموت ، ويرسل الآخري الى
أجل مسمى » فانه أخبر بتوفيتها وامسакها وارسالها .
الرد عليه : هو أخبر . ونكن لم يخبر بأنها فى حالة التوفى
والامسак والارسال تكون منفصلة عن الجسد .

ومعنى التوفى . اما أن يكون بمعنى معرفها حقها من الأجر ،
واما أن يكون بمعنى الموت . ولأنه قال حين موتها أى غير بين الوفاة
والموت ، يكون المعنى المراد : انى معرفها حقها من الأجر ، وفى يوم
القيامة تناله ، وعبر بالوفاة فى الدنيا ، مع أن التوفى فى القيامة
لتحقق وعد الله ووعيده . والتي لم تمت فى منامها يكتب فى صحيفتها

=

...

...

...

=

مالها وما عليها . ثم انه يمسك التى قضى عليها الموت عن الدنيا بايداع الجسد فى القبر وبإفناء خصائصه المستعدة لقبول الهواء الذى يكون الروح . ويترك النفس الأخرى التى لم يقض عليها الموت الى أجلها المحتوم . وقد جاء التوفى بمعنى الموت ، وبمعنى اعطاء الأجر . فى أكثر من آية فى القرآن . وسياق الكلام هو الذى يحدد المراد من التوفى . ومن ذلك : « وإبراهيم الذى وفى » - « من كان يريد الحياة الدنيا وزينتها ، نوف اليهم أعمالهم فيها » - « فيوفيهم أجورهم » - « وليوفيهم أعمالهم - « وما تنفقوا من خير يوف اليكم » - « ان الذين توفاهم الملائكة ظالمى أنفسهم » ... الخ

هذا معنى . وفى الآية معنى آخر . وهو : « الله يتوفى الأنفس » كلها . أى يميت جميع الناس . وعبر عن الناس بالأنفس . وهذه النوفية أى الموت على نوعين : النوع الأول : حال موت الانسان ودخوله التبر . وهذا النوع مشار اليه بقوله « حين موتها » والنوع الثانى : هو على سؤال مقدر . تقديره : ومن الذى سيميت الانسان الذى هو الآن جى ، لم يمت بعد . وله فى الدنيا طول بقاء ؟ واجاب بقوله : « والتى تمتم فى منامها » أى الله وحده هو أيضا الذى سيميت الناس الذين لم يموتوا بعد . وعبر بـ « منامها » عن أنهم لم يموتوا بعد . لأن النوم يدل على اسمرار الحياة وان كان شبيها بالموت . ثم قال : أما التى قضيت عليها الموت فانى أمسكها عن التصرف فى الأجساد . وأما التى لها طول بقاء فانى أتركها الى أجلها . وعبر بالامسك عن الحفظ وعبر بالارسال عن التصرف - مع أنه عز وجل لايمسك شيئاً بيده الجارحة لأنه ليس جسماً - وخاطبتنا الله بهذه الألفاظ ليقرب المعانى الى عقولنا . وهذا المعنى الآخر هو الصحيح . والله أعلم :

وأيا ما كان المعنى . فان آية « الله يتوفى الأنفس حين موتها » لاثبتت انفصال الروح عن الجسد لأنه جاءت فى القرآن آيات تدل على ان النفس هى مجموع الروح والجسد . منها : « ووفيت كل نفس

... ..

=

ما كسبت « - ووفيت كل نفس ما عملت « - « يوم تأتى كل نفس تجادل عن نفسها : وتوفى كل نفس ما عملت « - « واتقوا يوما لاتجزى نفس عن نفس شيئا « - « لاتكلف نفس الا وسعها « - « يوم نجد كل نفس ما عملت من خير محضرا « - « أن تقول نفس : يا حسرتى على ما فرطت فى جنب الله « - « وجاءت كل نفس معها سائق وشهيد « - « واذا قتلتهم نفسا فاداراتم فيها « - « أنه من قتل نفسا بغير نفس « - « اقتلت نفسا زكية بغير نفس « - « كما قتلت نفسا بالأمس « - « ائى قتلت منهم نفسا « .

فانت ترى مما تقدم : أن النفس المقتولة هى الجسد والروح ، والنفس التى ستجد عملها هى الجسد والروح . والنفس التى تكلف هى الجسد والروح . والنفس التى ستأتى معها سائق وشهيد هى الجسد والروح . فاذا قال الله انه يتوفى الأنفس لايقصد نفسا غير الجسد . بل يقصد الجسد والروح معا ، لانهما معا ، مثلهما مثل المقعد والأعمى اللذان تعاونوا على افساد ثمر البستان .

الدليل الثانى : « ولو ترى اذ الظالمون فى غمرات الموت . والملائكة باسطوا أيديهم . أخرجوا أنفسكم . اليوم تجزون عذاب الهون « الى قوله تعالى : « ولقد جئتمونا فرادى كما خلقناكم أول مرة « وفيها أربعة أدلة : ١ - بسط الملائكة أيديهم لتناولها . ٢ - وصفها بالاخراج والخروج ٣ - الاخبار عن عذابها فى ذلك اليوم ٤ - الاخبار عن مجيئها الى ربها .

الرد عليه : ان قوله « أخرجوا أنفسكم « نص متشابه يحتمل معنيين . أولهما : اخراج الجسد والروح معا من هذه المشقة . ومثل ذلك ما لوقع انسان فى بحر وأدركه الغرق ، وصاح عليه انسان وقال له : أخرج نفسك من الماء . وثانيهما : اخراج الروح وحدها من الجسد . وعلى المعنى الأول يكون بسط اليد كناية عن استعدادهم لتوفية أجره وختم صحيفة أعماله . وعلى المعنى الثانى يكون بسط

=

...

...

...

=

اليد لأخذ الروح . والمعنى الأول هو المراد لقوله فيما بعد : « ولقد جئتمونا » والمجئ للروح وللجسد معا فى الآخرة لا كما فهم « ابن القيم » من أن المجئ للروح وحدها . لأنه جاء بعد المجئ « وتركتم ما خولناكم وراء ظهوركم . وما نرى معكم شفعاءكم . الذين زعمتم : أنهم فيكم شركاء » والمخاطب بترك الأشياء وراء الظهور ، وتخليهم عن الشفعاء هو الجسد والروح . لأن الروح لا ظهر لها .

الدليل الثالث : قوله تعالى : « وهو الذى يتوفاكم بالليل . ويعلم ما جرحتم بالنهار . ثم يبعثكم فيه ليقضى أجل مسمى ، ثم اليه مرجعكم ثم ينبئكم بما كنتم تعملون وهو القاهر فوق عباده ويرسل عليكم حفظة ، حتى إذا جاء أحدكم الموت ، توفته رسلنا وهم لا يفرطون . ثم ردوا الى الله مولاهم الحق » فقد أخبر بتوفى الأنفس بالليل ، وبعثها الى أجسادها بالنهار ، ويتوفى الملائكة لها عند الموت .

الرد عليه : ليس فى الآيات ذكر للنفس . ولكنه فهم أن المراد منها النفس من شبهها بآية « الله يتوفى الأنفس حين موتها » والذى قلناه فيها يصح أن يقال فى هذه الآيات . مع أن هذه الآيات لاتخاطب النفس فقط ، بل تخاطب الانسان بجسده وروحه . فمرجع الانسان الى الله لينبئه بأعماله هو للجسد وللروح . ورد الناس الى الله مولاهم الحق ، ليس بأرواحهم فقط .

الدليل الرابع : قوله تعالى : « يا أيها النفس المطمئنة . ارجعى الى ربك راضية مرضية . فادخلى فى عبادى وادخلى جنتى » فقد وصفها بالرجوع والدخول والرضا . واختلف السلف هل يقال لها ذلك عند الموت أو عند البعث أو فى الموضعين ؟ على ثلاثة أقوال .

=

...

...

...

=

الرد عليه : النفس المطمئنة هى الانسان المطمئن بما قدره الله تعالى وما أجراه عليه فى الدنيا ، أى المستسلم لأمره ، المطمئن بعدله ورحمته . وليست النفس هى الروح وحدها ، حالة كونها منفصلة عن الجسد . ألا ترى أن قوله تعالى : « فسلموا على أنفسكم » لا يدل على سلام على النفس وحدها وهى منفصلة عن الجسد . فكذلك النفس المطمئنة . ثم اختلاف السلف - كما نقل ابن القيم - دليل على أن النفس هى الجسد والروح معا . فانه اذا قيل لها عند الموت . كان القول لها وللجسد ، لأنها لم تنفصل بعد عن الجسد ، واذا قيل لها عند البعث . فقد حياى الجسد وحلت فيه الروح . ولو أن « ابن القيم » أمر على قوله بأن النفس المطمئنة منفصلة عن الجسد . لكان دخولها فى الجنة فى يوم القيامة حالة كونها منفصلة عن الجسد فيكون النعيم للروح وليس للجسد - وهذا لم يقل به الا الفلاسفة المصحون بالبعث الروحانى فقط -

أى ان الله تعالى قال للنفس المطمئنة « ادخلى جنتى » فهل تدخل النفس وحدها أم تدخل النفس والجسد ؟ . اذن النفس المطمئنة هى الروح والجسد . والاطمئنان صفة لها .

الدليل الخامس : قوله تعالى : « ان الذين كذبوا بآياتنا ، واستكبروا عنها لاتفتح لهم أبواب السماء » يقول ابن القيم : وهذا دليل على أن أرواح المؤمنين تفتح لهم أبواب السماء . وهذا التفتيح هو تفتيحها لأرواحهم عند الموت .

الرد عليه : ان التعبير بقوله « لاتفتح لهم أبواب السماء » هو كناية عن بعدهم عن رحمة الله . كما يقال : افتح لى أبواب رحمتك =

الى الغذاء ، والغذاء عبارة عما يصير بدلا لما تحلل من البدن . وكيف لا يكون كذلك ، والبدن حار رطب . والحار اذا عمل فى الرطب اصعد عنه الاجزاء البخارية وحللها ؟ واذا ثبت أن هذا الانسان هو الذى بعينه كان موجودا قبل هذا اليوم بعشرين سنة ، وثبت أن هذا الهيكل ليس هو الذى كان موجودا قبل ذلك ، ثبت قطعا : أن الانسان ليس عبارة عن هذا الهيكل .

الوجه الثانى : انى أعلم بالضرورة ذاتى المخصوصة ، حال ما اكون غافلا عن جميع مالى من الأعضاء الظاهرة والباطنة . والمعوم مغاير لما ليس بمعوم ، فوجب القطع بأن ما هو المشار اليه بقولى أنا : مغاير لجميع الأعضاء الظاهرة والباطنة .
وأما القول الثانى - وهو أن الانسان عبارة عن جسم موجود فى داخل هذا الهيكل - فهذا القول فيه وجوه :

أحدها : قول « اقلو طرجس » . وهو أنه عبارة عن الأجزاء النارية السارية فى هذا الهيكل . قال : « لأن خاصية النار الاشراق والحركة . والنفس خاصيتها الادراك والحركة الاختيارية . والادراك

=

وافتح لى أبواب الخير . وليس التعبير هذا نصا فى أرواح مفارقه لأجسادها .

هذه هى الأدلة القرآنية عند « ابن قيم الجوزية » والرد عليها .
وأما آية الشهداء وأنهم أحياء عند ربهم يرزقون فان العندية ليسن للقرب المكانى ، لاستحالته ، وانما المعنى : سيصيرون فى الآخرة أحياء . وعبر بالآن دلالة على تحقق الوقوع من جهة ، ولأن المدة من الموت الى البعث قليلة من جهة أخرى وهى آية متشابهة . ومحكمها هو : « كل نفس ذائقة الموت وانما توفون أجوركم يوم القيامة » فقد أثبت التوفية فى القيامة ، ومنعها فى القبر . للشهيد وغيره .

من جنس الاشراق « (٤) فثبت : أن النفس عبارة عن النار . قالوا :
ويتأبد هذا بما يقول الأطباء : ان مدبر البدن هو الحرارة الغريزية
وثانيها : قول « ديوجانس » وهو أن النفس هو الهواء . قال :
« وذلك لأنه متى كان النفس مترددا ، كانت الحياة باقية . واذا انقطع
النفس زالت الحياة ، فوجب أن تكون النفس عبارة عن التنفس . وهو
الهواء المستنشق المتردد فى مخارق البدن . وأيضا : من خواص الهواء :
أنه لا لون له ، ويدخل فى المنافذ الضيقة ، ويقبل الأشكال المختلفة ،
والجسم الذى يكون فيه مستقلا بذاته ، كالزق المنفوخ . والنفس
موصوفة بهذه الصفات « فثبت : أن النفس هو الهواء (٥) .

وثالثها : قول « ثاليس الملى » قال : « ان النفس هو الماء .
لأن الماء سبب لحصول النشوء والنمو ، والنفس أيضا كذلك » فكان
النفس هو الماء .

واعلم : أن دلائل هذه الأقوال الثلاثة كلها ضعيفة . لأنها أقيسة
مركبة من الموجبتين فى الشكل الثانى . وذلك غير منتج ، لأنه لا يمنع
فى العقل استواء الماهيات المختلفة فى بعض الصفات .

ورابعها : ان النفس عبارة عن مجموع الأخلاط الأربعة ، بشرط
أن يكون لكل واحد منها مقدار معين .

واحتجوا عليه بأنه مهما كانت هذه الأخلاط الأربعة ، باقية على
كمياتها المخصوصة وكيفياتها المخصوصة ، كانت الحياة باقية . ومهما
لم تبق تلك الكميات وتلك الكيفيات ، زالت الحياة . وهذا الدليل
ضعيف . لأن الدوران لا يفيد العلم بالعلية (٦) -

(٤) الاحراق : ا

(٥) هو النفس : ا

(٦) لا يفيد العلم : ا

وخامسها : ان النفس عبارة عن الدم . لانه اشرف اخلاط البدن .
وسادسها : ان الاجسام مختلفة فى ماهياتها . وذلك لان جسم الأرض
كثيف ، وأنه البتة لا ينقلب لطيفا ، وجسم النار لطيف ، وأنه لاينقلب
البتة كثيفا .

اذا ثبت هذا ، فنقول : الانفس اجسام لطيفة لذواتها . وتلك
الاجسام اذا شاركت هذا الهيكل وسرت فيه - سريان ماء الورد فى
ورق الورد ، وسريان النار فى الفحم ، وسريان دهن السمسم فى جرم
السمسم - صار هذا الهيكل حيا ، بسبب تلك المشاركة والذوبان
والانحلال .

والتبديل لايتطرق الى تلك الاجسام اللطيفة الحية ، وانما يتطرق
الى هذا الهيكل . وما دامت الاعضاء والاخلاط قابلة لسريان تلك
الاجسام اللطيفة الحية لذواتها فيها ، بقى هذا الهيكل حيا . واذا
اخرجت الاعضاء والاخلاط عن القابلية ، انفصلت تلك الاجسام اللطيفة
عنها . وذلك هو الموت .

وسابعها : ان النفس عبارة عن المزاج الذى هو عبارة عن
اعتدال الأركان والاخلاط . وذلك لان الأركان والاخلاط اذا امتزج بعضها
ببعض ، حصلت هناك كيفية معتدلة متوسطة - وهى المزاج - وذلك
الاعتدال عبارة عن النفس ، وعن الحياة .

وثامنها : ان النفس عبارة عن الاجسام اللطيفة المتكونة فى جانب
البطن الأيسر من القلب ، النافذة فى الشرايين ، النابتة منه الى جملة
اجزاء البدن .

وتاسعها : ان النفس عبارة عن الارواح المتكونة فى الدماغ ،
الصالحة لقبول قوة الحس والحركة والحفظ والفكر والذكر ، النافذة
من الدماغ فى شطايا الاعصاب ، النابتة منه الى اقاصى البدن .

وعاشرها : أن أجزاء هذا البدن على قسمين ، بعضها أجزاء أصلية باقية من أول العمر إلى آخره ، من غير أن يتطرق إليها شيء من التغيرات والانحلالات والزيادات والنقصانات ، وبعضها أجزاء عارضة تبعية . تارة تزداد وتارة تنتقص . فالنفس والشئ المشار إليه لكل واحد بقوله « أنا » إنما هو القسم الأول من الأجزاء . وإذا عرفت هذا ، فما هو أجزاء أصلية بالنسبة إلى « زيد » كانت أجزاء فاضلة بالنسبة إلى « عمرو » وبالعكس . وهذا اختيار المحققين من المتكلمين . وبهذا القول يظهر الجواب عن أكثر شبهات منكرى الحشر والنشر .

فهذا تفصيل قول من قال : النفس جسم .

وأما القسم الثاني - وهو قول من قال : النفس شيء جسماني -
فهذا فيه أقوال :

- أحدها : قول من قال : إنها عبارة عن صفة الحياة .
- وثانيها : قول من قال : إنها عبارة عن الشكل والتخطيط .
- وثالثها : قول من قال : إنها عبارة عن تناسب الأركان والأخلاق .

وأما القسم الثالث - وهو قول من قال : النفس ليست بجسم ولا بجسماني - فهذا القول اختبار جمهور « الفلاسفة » ، ومن قدماء « المعتزلة » : مذهب « معمر بن عباد السلمى » ومذهب أكثر الأجناس (٧) من « الامامية » . ومن المتأخرين « الغزالي » و « أبى القاسم الراغب » .

واعلم : أن الفلاسفة ذكروا في اثبات هذا : وجوها كثيرة . واعترضنا عليها في كتبنا الحكيمة . إلا أن اعتمادهم على وجه واحد ونحن نذكره هنا :

(٧) الاخباريين : ب

قالوا : لاشك فى وجود معلومات غير منقسمة . فيكون العلم بها غير منقسم ، فيكون الموصوف بتلك العلوم غير منقسم . وكل متحيز فهو منقسم ، فأذن الموصوف بتلك العلوم لا متحيز ولا حال فى التحيز .
أما المقدمة الأولى - وهى اثبات معلومات غير قابلة للقسمه -
فيدل عليه وجهان :

الأول : انا نعرف ذات الله تعالى . وثبت أن ذاته تعالى غير قابلة للقسمه بوجه من الوجوه . وأيضا : نعرف الوحدة . والوحدة غير قابلة للقسمه بوجه من الوجوه .

الثانى : لاشك أنا نعرف شيئا . وذلك الشيء اما مفرد واما مركب . فان كان مفردا فقد حصل المطلوب ، وان كان مركبا فكل مركب ، فهو مركب من المفردات . والعلم بالمركب مسبق بالعلم بمفرداته ، فثبت :
أنا نعلم أمورا مفردة .

وأما المقدمة الثانية - وهى أن المعلوم اذا كان غير منقسم كان العلم به غير قابل للانقسام - فأندى يدل عليه :

أنه لو كان ذلك العلم قابلا للانقسام ، لكان مايفرض جيزء لذلك العلم ، اما أن يكون علما بذلك المعلوم ، أو يكون علما بجيزء من أجزاء ذلك المعلوم ، أو لا يكون علما بذلك المعلوم ولا بشيء من من أجزاء ذلك المعلوم .

فان كان جزء العلم علما بذلك المعلوم ، لزم أن يكون الجزء مساويا للكل فى تمام الماهية . وذلك محال .

وان كان متعلقا بجيزء من أجزاء ذلك المعلوم ، لزم كون ذلك المعلوم منقسما وهو محال .

وان لم يكن علما لا بذلك المعلوم ولا بشيء من أجزائه ، فعند اجتماع تلك الأجزاء اما أن يحدث أمر زائد ، بسبب ذلك الاجتماع ، أو لا يحدث . فان لم يحدث البتة أمر زائد ، لزم أن لا يكون ذلك المجموع علما بذلك المعلوم . والعلم بالشئ لا يكون علما بذلك الشئ . هذا خلف . وان حدثت حالة زائدة بسبب ذلك الاجتماع ، فتلك الحالة الزائدة ان كانت قابلة للقسمة ، عاد التقسيم المذكور فيه . ولزم التسلسل . وان لم تقبل القسمة ، فالعلم بهذا المعلوم ، هو هذه الحالة الزائدة الحادثة بسبب الاجتماع ، وأنه غير قابل للقسمة . فحينئذ يحصل بما ذكرنا : أن المعلوم اذا لم يقبل القسمة ، كان العلم به غير قابل للقسمة .

وأما المقدمة الثالثة - وهى أن العلم اذا لم يكن قابلا للقسمة .
وجب أن يكون الموصوف به غير قابل للقسمة - فالذى يدل عليه : أن كل ما كان قابلا للقسمة ، افترض فيه الجزان . فالفرض الحاصل فيه اما أن يكون بتمامه حاصلًا فى كل واحد من النصفين ، أو يكون بتمامه حاصلًا فى أحد النصفين دون الثانى ، أو يكون نصفه حاصلًا فى أحد نصفه والنصف الآخر منه حاصلًا فى النصف الثانى من المحل ، أو لا يكون شئ من ذلك .

أما الأول - وهو أن يحصل بتمامه فى هذا النصف وبتمامه فى النصف الثانى - فهذا يقتضى حصول العرض الواحد فى محلين دفعة واحدة . وهو محال .

وأما الثانى - وهو أن يحصل بتمامه فى أحد النصفين منه دون الثانى - فحينئذ ننقل الكلام الى ذلك النصف . فان ذلك النصف ان كان منقسما ، عاد الكلام فيه ، فيلزم أن يكون حاصلًا فى نصف ذلك النصف . وبالجمله : فكل ما يكون منقسما ، فان ذلك العرض لا يكون

حالا فيه . وهذا يلزمه من باب عكس النقيض : أن ما يكون ذلك العرض
حالا فيه ، فانه لا يكون منقسما .

وأما الثالث - وهو أن يقال بتوزع الحال على المحل - فهذا
يقضى انقسام الحال . وقد بينا أنه محال .

وأما الرابع - وهو أن لا يكون شيء من هذه الأقسام - فهذا
محال . لأنه اذا كان كل واحد من أجزاء المحل خاليا عن الحال بالكلية .
وعن جملة أجزاء الحال ، كان كل واحد من أجزاء المحل خاليا عن
الحال بالكلية . ومتى كان الأمر كذلك ، امتنع كون المحل موصوفا
بالحال . والعلم به ضرورى . فثبت : أن الحال اذا كان غير منقسم ،
كان المحل أيضا غير منقسم .

المقدمة الرابعة - وهى قولنا : ان كل متحيز منقسم - فهذا بناء
على مسألة نفى الجوهر الفرد . وقد تقدم القول فيه .

وحينئذ يلزم القطع من مجموع هذه المقدمات الأربع : أن الشيء
الذى هو الموصوف منا بالمعارف والعلوم : موجود ليس بمتحيز ،
ولا حال فى المتحيز . وهو المطلوب .

* * *

واعلم : أنا لانسلم أن كل متحيز فهو يقبل القسمة أبدا . وقد قدمنا
الدلائل على اثبات الجوهر الفرد . سلمنا ذلك . ولكن لانسلم أن الحال
فى المنقسم منقسم . ويدل عليه وجوه :

أحدها : ان النقطة موجودة مشار إليها غير منقسمة . وهى ان
كانت جوهرها فقد ثبت الجوهر الفرد ، وان كانت عرضا ، وافترضت
الى محل . فذلك المحل ان كان منقسما ، لزم انقسام النقطة لانقسام
محلها . وهو محال . وان لم يكن منقسما ، فقد ثبت الجوهر الفرد .

وثانيها : ان الوحدة عرض . وهى من اشد الأشياء مباعدة عن الكثرة . ثم الجسم قد يوصف بالوحدة . فثبت : ان ما لا يقبل القسمة يصبح قيامه (١) بالجسم .

وثالثها : ان الاضافات كالأبوة والبنوة والاخوة قائمة بالأجسام ، ويمتنع أن يقال : قام بنصف هيكل الأب نصف الأبوة ، وقام بثلثه ثلثها .

ورابعها : ان الوجود صفة قائمة بالجسم ، ويمتنع أن يقال : قائم بنصفه نصف الوجود ، وبثلثه ثلث الوجود . أو يلتزم ذلك ، ويقال : أن نصف الوجود أيضا وجود ، وثلث الوجود وجود ، لكن اذا جاز هذا ، فلم لايجوز أن يقال : العلم القائم بالجسم المنقسم يحون منقسما ، ويكون أيضا نصف العلم علما ، وثلث العلم علما .
فهذا ما فى هذه المسألة . وبالله التوفيق .

(١) اتصافه : ب

المسألة التاسعة والعشرون

في إثبات الخلاء

اعلم : أن معنى (٢) الخلاء هو أن يوجد جسمان . لايتماسان : ولايوجد بينهما مايماسانه (٣) وأكثر الفلاسفة ينكرون الخلاء داخل العالم ، الا « أبا البركات البغدادي » فإنه يثبته . وأقوى ما قيل في اثبات الخلاء وجهان :

الحجة الأولى : ان الجسم اذا انتقل من مكان الى مكان ، فالمنتقل اليه . اما أن يقال : انه كان خاليا قبل انتقال هذا المنتقل اليه ، أو كان مملوعا . فان قلنا : انه كان خاليا ، فقد ثبت القول بالخلاء ، وان قلنا : انه كان مملوعا ، فعند انتقال هذا الجسم اليه . اما أن يقال : انه بقى ذلك الجسم فيه ، أو انتقل ذلك الجسم من ذلك المكان الى مكان آخر ، فان بقى ذلك الجسم فيه حال ما انتقل اليه هذا الجسم ، لزم اجتماع الجسمين فى مكان واحد . وهو محال . وان انتقل ذلك الجسم عن ذلك المكان . فاما أن يقال : انه انتقل الى مكان ذلك الجسم الذى انتقل الى مكانه أو الى مكان جسم آخر . فان كان الاول لزم الدور . لأن هذا لايمكنه الانتقال عن مكانه ، الا اذا فرغ المكان عن الثانى . ولن يفرغ المكان من الثانى ، الا اذا فرغ المكان الاول عن الجسم الاول . وما أفضى الى الدور امتنع وجوده . وأما ان انتقل الى مكان آخر عاد التقسيم الاول فيه . ويلزم أن يقال : مهما

(٢) مرادنا من : ب

(٣) يماسه : ب

تحركت البقعة أو النملة ، أن يتحرك جملة عالم الأجسام (٤) وذلك محال . فثبت : أن القول بعدم الخلاء يفضى الى أقسام باطلة ، فيكون القول بعدم الخلاء باطلا ، فيكون القول بالخلاء حقا .

فان قيل : فعلى هذا التقدير يلزمكم أن تقولوا : اذا تحركت الذرة فى قعر البحر المحيط ، ان تندفع كلية ذلك النحر ، أو تثبت فى داخل الماء أحيانا خالية . وذلك بعيد . لأن الماء حرم ثق سيال ، واذا وجد موضعا خالبا ، سال البه بالطبع . قلنا : ابيب الخلاء داخل ماء البحر غير بعيد - على قولنا - لأن عندنا خالق العالم فاعل مختار . ولا يبعد أن يمنع أجرام الماء عن السيلان الى تلك الاحياز الفارغة .

الا أن لقائل أن يقول : لم لا يجوز أن يقال : العالم كله ملاء الا أن الجسم اذا انقل من مكان الى مكان . فان الفاعل المختار بعنه الجسم الذى كان حاصلا فى المكان المنتقل اليه ، ويخلق جسما فى المكان المستقل عنه . وعلى هذا التقدير يسقط دليكم

الحجة الثانية فى اثبات الخلاء : انا اذا فرضنا سطحين مستويين ، انطبق أحدهما بتمامه على الآخر ، ثم اذا فرضنا ارتفاعا حددهما فى الآخر دفعة . فعند هذا يلزم القطع بحصول الخلاء فيما بين ذلك الجسمين . وههنا مقدمات :

المقدمة الاولى : انه يمكن فرض سطحين مستويين من كل الوجوه . ويدل على امكانه : أن عدم الاستواء فى السطح . اما أن يكون بـ اختلاف أجزائه فى الارتفاع والانخفاض ، أو بسبب حصول المسام فيه . اما الأول فلا بد وأن يكون بسبب سطوح صغار يتصل بعضها ببعض ،

(٤) أجسام العالم : ب

لا على الاستقامة ، بل على الزوايا ولا بد من الانتهاء الى سطوح صغار
مستوية ، والا لذهبت الزوايا الى غير النهاية . وهو محال .
واما حصول المسام فى أجزاء السطح . فهذا لو حصل فلا بد أن يحصل
بين كل منفيدين سطح متصل ، والالزم كون السطح مركبا من نقط
متباينة . وذلك محال . فوجب القطع (٥) بوجود سطوح مسنوية .

واما المقدمة الثانية - وهى أنه يجوز وجود سطحين مستويين
يتماسان بالكلية - فهذا ظاهر . لأن تماس بعض جوانب السطوح ممكن ،
فيكون تماسها أيضا بالكلية ممكنا . لأن جميع الأجزاء المفروضة فى
السطح الواحد متساوية ، وما صح على البعض جاز على الباقي .

واما المقدمة الثالثة - وهى أن ارتفاع أحد السطحين بكليته عن
السطح الآخر ممكن - فبرهانه : أن أحد السطحين لما كان بكليته مماسا
للسطح الآخر ، فاذا ارتفع أحد أجزاءه عما تحته ، فالجزء المتصل
يجب أيضا أن يرتفع عما تحته . والالزم وقوع التفكك فى السطح
الأعلى . وهو محال .

واما المقدمة الرابعة - وهى أنه اذا حصلت هذه الأمور ، لزم
رقوع الخلاء فيما بين هذين السطحين - وذلك لأنه لو حصل جسم
بينهما ، لكان ذلك الجسم أما أن ينتقل من الخارج اليه أو يحصل
من مسام السطح الأعلى والأسفل . فان انتقل من الخارج الى ذلك
الوسط ، فحينما يكون ذلك الجسم المنتقل حاصلًا فى الطرفين ، لا يكون
حاصلًا فى الوسط . ففى ذلك الوقت يكون الوسط خاليا . وهو
المطلوب .

(٥) القول : ب

وأما القول بأنه يوجد (٦) من مسام الأعلى والأسفل . فهذا أيضا باطل . لأننا فرضنا الكلام فى سطحين لاشيء من المسام فيهما . وأيضا : فبتقدير حصول المسام ، الا أنه لا بد وأن يحصل بين كل منفذين من تلك الأجسام سطح متصل . فالشئ الذى ينزل من المسام يكون حال كونه متصلا بطرف تلك الفرجة ، لا يكون حاصلا فى وسط السطح المتوسط فيما بين الفرجتين ، فيكون ذلك الوسط خاليا لامحالة . فثبت : أن القول بالخلاء لازم على كل التقديرات .

واعلم : أن هذه الحجة لا يمكن الجواب عنها ، على أصول الفلاسفة ، الا أن على أصول الاسلاميين ، عليها سؤال . وهو أن يقال : لم لا يجوز أن يقال : ان فى أول وقت رفع أحد السطحين عن الآخر ، يخلق الفاعل المختار فيما بينهما جسما ؟ وعلى هذا التقدير لا يحصل الخلاء البتة .

* * *

أما نفاة الخلاء . فقد احتجوا بوجوه :

الحجة الأولى : أن كل خلاء ، فانه قابل للتقدير والمساواة والمفاوطة . بدليل : أن الخلاء الحاصل بين طرفى الطاس ، أقل من الخلاء الحاصل بين جدارى البلد ، والخلاء الحاصل بين جدارى البلد ، أقل من الخلاء الحاصل بين السماء والأرض . فثبت : أن كل خلاء فهو قابل للمساواة والمفاوطة ، وكل ما كان كذلك ، امتنع أن يكون عدما محضا . لأنه لا يمكن أن يقال : هذا العدم نصف ذلك العدم أو ثلثه ، وأن ذلك العدم أضعاف هذا العدم . ولا يمكن أن يقال : العدم عشرة أذرع أو ألف ذراع . فالخلاء يمكن (٧) وصفه بهذه الأوصاف . فثبت : أن الخلاء لو حصل لكان موجودا قابلا للتقدير ،

(٦) يدخل : ب

(٧) لا يمكن : ا

فلا يكون الخلاء عدما ، بل مقدارا . والمقدار اما أن يكون عبارة عن نفس الجسم ، أو عن صفة قائمة بالجسم . فثبت : أنه لو فرض الخلاء حاصلًا ، لما كان خلاء ، بل كان ملاء . فاذا فرض الخلاء يفضى ثبوته الى نفيه ، فكان القول به باطلا .

الحجة الثانية لهم : نو فرضنا الخلاء لكانت الحركة فيه اما أن تقع فى زمان ، أو لا فى زمان . والقسمان باطلان ، فبطل القول بالخلاء .

انما قلنا : ان الحركة فيه يمتنع وقوعها فى زمان . وذلك لأن المتحرك فيه كلما كان ارق كانت المعاوقة فيه أقل ، فكانت الحركة فيه لامحالة أسرع . واذا ثبت هذا ، فلتفرض مائة ذراع من المسافة ، ولنفرض أنها لو كانت خلاء ، لتم قطعها فى ساعة واحدة ، ولو كانت ملاء من الهواء ، لتم قطعها فى عشر ساعات . فاذا فرضنا ملاء أقل معاوقة من الهواء ، بحيث تكون نسبة معاوقته الى معاوقة الهواء ، تحسب زمان الحركة فى الخلاء الى الحركة فى الهواء ، لزم أن يقع قطع تلك المسافة المملوءة من ذلك الملاء الرقيق فى ساعة واحدة ، فتكون الحركة فى الملاء مثل الحركة فى الخلاء ، فتكون الحركة مع المعاوق ، كهى لامع المعاوق . وذلك محال . فثبت : أنه لو صح القول بالخلاء ، امتنع وقوع الحركة فيه فى زمان .

وانما قلنا : انه يمتنع وقوع الحركة فى الخلاء لا فى زمان ، لأن كل حركة فهى على مسافة وكل مسافة منقسمة . واذا كان كذلك كانت الحركة الى نصفها متقدمة على الحركة من نصفها الى آخرها . ومتى كان كذلك ، كانت الحركة واقعة فى الزمان . فثبت بما ذكرنا : أن الحركة فى الخلاء ، اما أن تحصل فى زمان ، أولا فى زمان . وثبت فساد هذين القسمين ، فثبت القطع بأن القول بوجود الخلاء محال باطل .

الحجة الثالثة لهم : لو فرضنا الخلاء ، لكان ذلك الخلاء متشابه الأجزاء ، وإذا كان الأمر كذلك ، امتنع أن يبقى الجسم فيه ساكنا ، لأن بقاءه فى حيز معين مع كونه مشابها لسائر الاحياز ، ترجيح لأحد المتساويين على الآخر من غير مرجح .

ويمتنع أيضا : أن يبقى الجسم فيه متحركا ، لأن الانتقال من أحد الحيزين الى الحيز الآخر ، تخصيص للمنتقل عنه بالهرب ، وللمنتقل اليه بالطلب . وذلك أيضا ترجيح لأحد المتساويين على الآخر من غير مرجح . وهو محال .

لا يقال : لم لا يجوز أن يقال : ان الفاعل المختار يخصص الجسم ببعض تلك الاحياز (٨) على التعيين لمجرد القصد والاختيار .
لأننا نقول : اذا كانت الاحياز متساوية من جميع الاعتبارات والوجوه ، كانت نسبة القدرة والارادة الى كلها على السوية . فلو افتضت القدرة والارادة تخصيص ذلك الجوهر ببعض تلك الاحياز دون البعض من غير مرجح أصلا ، كان ذلك ترجيحا لأحد المتساويين عنى الآخر من غير مرجح . وهو محال .

والجواب عن الاول : لانسلم أن نفس الخلاء يقبل التقدير والمساواة والمفاوطة ، بل الشيء الذى يمكن حصوله فى الخلاء ، تثبت له (٢) هذه الاحكام مثلا . ولا نقول : الخلاء الذى بين طرفى الطاس أقل من الخلاء الذى بين طرفى البلد ، بل نقول : الأجسام التى يمكن حصولها بين طرفى الطاس ، أقل من الأجسام التى يمكن حصولها بين طرفى البلد .

(٨) الاحياز بعض البعض لمجرد : ب
(٢) يقبل هذه : ب

**والجواب عن الثانى : لم لايجوز أن يقال : ان الحركة من حيث
انها حركة ، تستدعى قدرا من الزمان . وبسبب ما فى المسافة من
المعاوقة ، تستدعى قدرا آخر من الزمان ؟**

اذا عرفت هذا فنقول : اذا فرضنا أن مائة ذراع من الخلاء ،
لايمكن قطعها الا فى ساعة واحدة ، ثم فرضنا ملاء أرق من الهواء ،
بحيث تكون نسبة ما فيها من المعاوقة الى المعاوقة التى فى الهواء ،
نسبة العشر . فهذه الحركة تحصل فى ساعة وعشر ساعة ، أما الساعة
فبسبب أصل الحركة ، وأما عشر الساعة ، فبسبب حصول هذه المعاوقة
الضعيفة . وأما الحركة فى الخلاء الصرف ، فانها تحصل فى ساعة
واحدة فقط ، فعلمنا : أن ما ذكره مغالطة .

**والجواب عن الثالث : ان حاصل الكلام فيه يرجع الى ان القادر
المختار ، هل يمكنه ترجيح أحد المثلين على الآخر لمحض كونه قادرا
مختارا ، أم لا ؟ وعندنا : أن ذلك غير ممقنح - على ماقررناه فى
مسألة القادر - فزال السؤال .**

المسألة السادسة

في
المعاد

وفيه فصول :

الفصل الأول

في

اعادة المعدم

اختلف العقلاء في أن الشيء اذا عدم وفنى . فهل يمكن اعادته
بعينه مرة أخرى ، أم لا ؟

أما الفلاسفة : فقد اتفقوا على أنه محال . وهو قول « أبي الحسين
البصرى » و « محمود الخوارزمى » .

وأما جملة مشايخ المعتزلة : فقد اتفقوا على أن اعادة المعدم
ممكنة ، إلا أنهم فرعوا هذه المسألة على مذهبهم . وذلك بأن عندهم
المعدم شيء ، والشيء اذا عدم ، لم تبطل ذاته المخصوصة ، بل زالت صفة
الوجود عنه ، ولما كانت ذاته المخصوصة باقية حالتى العدم والوجود ،
لأجرم قالوا : اعادة المعدم جائزة .

وأما أصحابنا : فأنهم يقولون : الشيء اذا عدم فقد بطلت ذاته ،
وصار نفيا محضا وعدمًا صرفا ، ولم تبق له حال العدم هوية
ولا خصوصية . ثم انهم مع هذا المذهب قالوا : انه لا يمتنع في قدرة الله
اعادته بعينه . وهذا القول لم يقل به أحد من طوائف العقلاء
إلا أصحابنا .

والذى يدل على صحة هذا القول : ان الشيء اذا صار معدوما ، فانه بعد العدم بقى جائز الوجود . والله تعالى قادر على جميع الجائزات ، فوجب القطع بكونه تعالى قادرا على اعادته بعينه ، بعد العدم .

وانما قلنا : انه بعد عدمه بفى جائز الوجود ، لانه قبل عدمه جائز (١) الوجود . وهذا الجواز اما ان يكون من لوازم حقيقته ، واما ان يكون من عوارض حقيقته . فان كان من لوازم حقيقته ، وجب ان لا يزول . وان كان من عوارض حقيقته ، كانت تلك الحقيقة بحيث يجوز عليها ذلك الجواز فينتقل الكلام الى جواز الجواز ، ولا يتسلسل ، بل ينتهى بالآخرة الى جواز ، هو من لوازم الحقيقة . وهذا نقيض حصول هذا الجواز حالتي الوجود والعدم . فثبت بهذا : ان الجواز حاصل أبدا . واما أنه تعالى قادر على كل الجائزات ، فقد تقدم اثباته . ويلزم من مجموع الأمرين كونه تعالى قادرا على إعادة المعدوم .

فان قيل : قولكم : « هذا الجواز لازم لماهيته ، فيبقى الجواز ببقاء الماهية » .

قلنا : هذا الكلام متين ، الا أنه مبنى على أن الماهية باقية حال العدم . وهذا لا يتم الا مع القول بأن المعدوم شيء ، وأنتم لاتقولون به .

والجواب : ان بطلان الماهية حال العدم ، لا يمنع من الحكم عليها بالجواز والامتناع . ويدل عليه وجوه :

أحدها : ان صريح العقل يحكم بان هذا المحدث كان جائز الحدوث قبل أن يحدث . وهذا الذى حكم العقل عليه بالجواز ، ليس هو الماهية ، لان الماهية لو كانت واجبة التقرر والتحقق ، حالتي الوجود والعدم

(١) لانه كان عند الوجود جائز : ا

تكون ممتنعة التغير والتبدل ، من حيث انها ماهية . ويمتنع أن يكون جواز التغير والتبدل نعتا وصفة لها ، بل لابد أن يكون هذا الجواز نعتا للوجود فقط أو لموصوفية الماهية بالوجود . ثم ان الوجود قبل تجدد البتة ما كان حاصلًا ، فعلمنا : أن عدم حصوله وعدم تحققه في نفسه ، لا يمنع من الحكم عليه بالجواز .

وثانيها : ان الخصم يحكم على هذا الذي عدم وفنى بالكلية ، بأنه يمتنع عوده والمحكوم عليه بامتناع العود ، ليس الا ذلك الشخص الذي فنى فعلمنا : أن فناءه وعدمه لا يمنع صحة الحكم عليه بأنه جائز أو ممتنع .

وثالثها : ان الذي فنى فهو بعد فناءه ، اما ان يجوز الحكم عليه بشيء من الأحكام ، أو لا يجوز . فان جاز الحكم عليه فقد سقط هذا السؤال ، وان امتنع الحكم عليه كان ذلك متناقضا ، لان تخصيصه بأنه يمتنع الحكم عليه : حكم عليه بهذا الامتناع . فنبت : أن القول بأنه يمتنع الحكم عليه يوجب كونه محكوما عليه . وما ادى ثبوته الى نفيه ، كان باطلا . فبطل القول بأن ما فنى وعدم ، امنع الحكم عليه .

ورابعها : انا نحكم على شريك الله تعالى بأنه ممتنع ، وعلى الجمع بين الضدين بأنه ممتنع . فالمحكوم عليه بهذا الامتناع هو شريك الله تعالى ، والجمع بين الضدين . ثم هذه الماهيات ليس لها تحقق أصلا البتة باتفاق العقلاء ، فعلمنا : أن الحكم على الشيء لا يستدعى كون المحكوم عليه ثبوتيا .

لا يقال : المحكوم عليه بالامتناع هو الصورة المستحضرة في الذهن . لانا نقول : تلك الصورة لما كانت حاضرة في الذهن موجودة هناك ، لم يكن الحكم عليها بكونها ممتنعة الوجود ، بل المحكوم عليه بالامتناع هو وجوده في الخارج ، لكن وجوده في الخارج غير ثابت أصلا ، فاذن المحكوم عليه بهذا الحكم لا تحقق له البتة .

وخامسها : انا نحكم بأن الوجود والعدم لا يجتمعان . وهذا الحكم على مسمى العدم بأنه ينافي الوجود ، ويعانده . فالمحكوم عليه بهذه المعاندة والمنافاة هو مسمى العدم ، ومسمى العدم يمتنع أن يكون له تحقق ، لأنه نقيض التحقق والتعين والتقرر ، وأحد هذين النقيضين لا يكون عين الثاني .

واحتج من أنكر جواز إعادة المعدوم بوجوه :

الحجة الأولى : ان الحكم على الشيء بأنه يجوز اعادته متوقف على كون ذلك الشيء ه وهو ، أعنى على كونه متعينا فى نفسه متخصصا (١) فى ذاته . والشيء بعد عدمه نفى محض ، وليس له تخصص ولا تشخص ، فكان الحكم عليه بجواز الاعادة باطلا .

الحجة الثانية : انه لو كانت إعادة المعدوم جائزة ، لكانت إعادة الوقت الذى أحدثه الله تعالى فيه أولا جائزة . وبتقدير أن يعيد الله تعالى الوقت الاول ، ويعيده فيه . كانت هذه الاعادة حدوثا فى وقته الاول . فيلزم أن يقال : انه من حيث هو معاد ليس بمعاد ، بل مبدأ . وذلك جمع بين النقيضين . وهو محال .

الحجة الثالثة : اذا فرضنا أن جوهرنا قد عدم ، ثم فرضنا أن الله تعالى أعاده . وفرضنا أنه تعالى أحدث جوهرنا آخر . فنسبة هذين الجوهرين الى ذلك الذى عدم أولا ، نسبة واحدة . فلم يكن كون أحد هذين الجوهرين : عين ذلك الذى عدم ، والآخر مثله : أولى من العكس . فيلزم اما القول بأن كل واحد منهما هو عين ذلك الشيء الذى عدم ، فيلزم أن يكون الشيء الواحد شيئين . وهو محال .

(١) متحققا : ب

وأما القول بأنه ليس كل واحد منهما عين ذلك الذى عدم ، بل كان كل واحد منهما متغيرا له ، ومثلا له : فذلك هو الحق . وهو يمنع من جواز إعادة المعدوم .

ولا يقال : لم لا يجوز أن يقال : ان أحدهما أولى بأن يكون عين الذى عدم . وذلك لأن هذا : عين ما كان ، والآخر مثله . فكان أحدهما أولى بأن يكون عين ما كان ؟ لانا نقول : ان هذين الجوهرين اللذين حدثا : مثلان من جميع الوجوه . فكانت نسبة كل واحد منهما الى الذى عدم كنسبة الآخر اليه . واذا كانا كذلك ، لم يكن كون أحدهما هو عين ذلك الذى عدم والآخر مثله : أولى من العكس . فقولكم : انما كان هذا عين ذلك الذى عدم لأن هذا هو عين ذلك الشيء : تعليل للشيء بنفسه ويكون المعنى : انه انما كان هذا عين ما انقضى . لأن هذا عين ما انقضى . ومعلوم : أن هذا باطل .

والجواب عن الأول : انا قد دللنا على أن الحكم على الشيء بالجواز ، لا يستدعى كون المحكوم عليه متحققا متعينا فى نفسه بالدلائل القاطعة .

والجواب عن الثانى : ان حدوث الشيء غير مشروط بالوقت ، والا لكان ذلك الوقت حادثا ، فيلزم افتقاره الى وقت آخر . ويلزم التسلسل . بل حدوث المبدأ هو الذى لا يكون مسبوقا بالحدوث البتة ، وحدوث المعاد هو أن يكون مسبوقا بحدوث آخر . وعلى التقديرين يزول السؤال .

والجواب عن الثالث : ان أفراد النوع الواحد وان كانت متماثلة فى الماهية ، الا أنه لاشك أنها غير متماثلة فى الشخصية ، بل كل واحد من تلك الأفراد مختص بتعيينه وتشخصه . واذا كان كذلك ، فلا نسلم أن نسبة هذين الجوهرين الحادثين الى ذلك الذى عدم نسبة واحدة ،

بل القول بأن هذه النسبة واحدة لا يصح إلا بعد القول بأن إعادة
المعدوم باطلة . لأن بتقدير أن يصح هذا القول ، كان أحد هذين الحادثين
هو عين ذلك الذى عدم ، والحادث الآخر ليس عينه ، بل مثله .
فاذن القول بأن نسبة هذين الحادثين الى ذلك الذى عدم نسبة واحدة ،
مبنى على أن إعادة المعدوم ممتنعة . ولو بينا هذا الامتناع بهذه
المقدمة ، لزم الدور . وانه باطل .

الفصل الثانى

فى

بيان أن ما سوى الله تعالى فانه يجوز الفناء عليه

قالت الفلاسفة : الأرواح البشرية وان كانت محدثة ، الا أنها
أبدية غير قابلة للعدم . وأيضا : العقول الفلكية والنفوس الفلكية والأجرام
الفلكية والهيولى ، غير قابلة للعدم .

لنا : انا بينا فى مسألة حدوث العالم : أن كل ماسوى الله تعالى
فهو محدث ، وكل محدث فان حقيقته قابلة للعدم والوجود . وهذه
القابلية من لوازم الماهية . وكل ما كان من لوازم الماهية ، فانه واجب
الدوام فى جميع زمان دوام الماهية . فاذن قابلية العدم من لوازم ماهية
عن ماسوى الله تعالى . وهذا يقتضى جواز العدم على كل ماسوى
الله تعالى .

وأما الفلاسفة فقد احتجوا على قولهم برجوه :

الحجة الأولى - وهى عمدتهم - : ان الأرواح البشرية لانفيل
البناء . وتقريرها : أنها لو كانت قابلة للعدم ، لكانت قابليتها للعدم ،
اما أن تكون قائمة بها أو بغيرها . والقسمان باطلان ، فبطل القول
بكونها قابلة للعدم .

وانما قلنا بأنه يمتنع أن تكون هذه القابلية قائمة بها ، لأن حر
ما كان قابلا بشيء فان القابل يكون متقرا مسع المقبول ، فلو كان
الموصوف بقابلية عدمها ، نفس وجودها ، لزم أن يتقرر وجودها مع
عدمها . وذلك محال . وانما قلنا : انه يمتنع أن تكون هذه القابلية
قائمة بغيرها ، لأن مثل هذا الشيء يجب أن يكون صورة في مادة ،
حتى يكون امكان وجودها وامكان عدمها قائما بتلك المادة . فان النفس
ان كانت كذلك كانت مركبة من مادة وصورة ، لكن النفس جوهر
مجرد ، فمادتها يجب أن تكون جوهرًا مجردًا . وحينئذ نقول : ان
كانت تلك المادة أيضا قابلة للعدم ، افتقرت الى مادة أخرى . ولزم
التسلسل . وهو محال .

فلا بد من الانتهاء الى مادة أخيرة ، لا مادة ليا . وتلك المادة
لا تكون قابلة للعدم - وهي جوهر مجرد - فهي محل العلوم والاندراك
فتكون النفس هي لاغير ، فتكون النفس باقية غير قابلة للعدم .
فان قيل : فيلزمكم أن لا يكون شيء من الصور والأعراض غائبا
للعدم .

قلنا : هذا غير لازم . لأن القابل لصحة حدوثها ، ولصحة عدمها
موادها . وموادها متقررة مع ذلك الحدوث وذلك لعدم . بذلك
جوهر النفس فانها ان كانت بريئة عن المادة ، فقد ظهر الفرق ، وان
كانت مادية ، كانت مادتها لامحالة جوهرًا مجردًا . فنكون النفس
هي لاغير . فتكون باقية .

الحجة الثانية لهم : الابتداء والانتهاء على الزمان محال . فربح
أن تكون الحركة كذلك ، فوجب ان يكون الجسم كذلك . فهذه مقدمات
ثلاث :

المقدمة الأولى : قولنا : لابدائية للزمان ولا نهاية له . فنقول :
أما قولنا يمتنع أن تكون للزمان بداية . فذلك لأن كل ما لوجوده
بداية ، فعدمه متقدم على وجوده . وذلك التقدم ليس نفس العدم ،
لأن العدم قبل ، كالعدم بعد . وليس القبل بعد . فالقبلية ليست
نفس العدم ، فهي صفة موجودة . فقد حصل قبل مبدأ الزمان شيء
آخر ، متقدم عليه بالزمان . هذا خلف .

فاذن لابدائية للزمان وأما انه لانهاية له . فلانا لو فرضنا له نهاية .
لكانت تلك النهاية ملحقه بالعدم . وذلك العدم متأخر عنه بالزمان ،
فقد حصل بعد أجزاء الزمان شيء آخر متأخر عنه بالزمان . هذا خلف .
فاذن يمتنع أن تكون للزمان بداية ونهاية .

وأما المقدمة الثانية – وهي أنه لما كان الزمان بحيث يمتنع أن يكون
له بداية ونهاية ، وجب أن تكون الحركة كذلك – فالدليل عليه : أن
الزمان عبارة عما ينقسم الى الماضى والى المستقبل . فلو لم يكن هناك
شيء يتغير من حالة الى حالة ، لم يصدق أنه مضى أمر وسيجى أمر
آخر . فثبت : أن الزمان لايعقل حصوله الا عند حصول التغير ،
ولا نعنى بالحركة الا هذا التغير ، فيلزم من قدم الزمان قدم الحركة .

وأما المقدمة الثالثة – وهي أنه متى كانت الحركة . قديمة ، كانت
الذوات قديمة – فهي ظاهرة (٢) . لأن التغير والانتقال لا يعقل تحققه
الا عند وجود ذوات تعرض لها هذه التغيرات ، فيلزم من قدم الحركة
قدم الذوات . فثبت : أنه يلزم من هذه الشبهة : القول بكون الزمان
ابدنيا أزليا ، وكون الحركة كذلك ، وكون الذوات كذلك .

الحجة الثالثة لهم : الجهة شيء مشار اليه بالحس – وهو مقصد

(٢) فهي ظاهرة : ب

المتحرك - وكل ما كان كذلك ، فهو موجود . وهذه الجهة محدودة ،
فلا بد لها من محدد جسماني . ولا يحصل هذا التحديد الا بالمحيط والمركز
وتقرير هذه المقدمات : قد ذكرت في الكتب الحكمية .

إذا ثبت هذا ، فنقول : هذا المحدد غير قابل للحركة المستقيمة ،
لأن الحركة المستقيمة عبارة عن الانتقال من جهة الى جهة . وكل ما صح
عليه ذلك ، كانت الجهة المنتقل عنها ، والجهة المنتقل اليها محددة
قبل ذلك الجسم المنتقل اليها ، فيلزم حصول الجهة قبل حصول
علتها . وذلك محال . وإذا كان كذلك ، ثبت أن الحركة المستقيمة
ممتنعة على الفلك المحدد ، وإذا كان كذلك كان الخرق والالتئام
ممتنعا عليه .

الحجة الرابعة لهم : عدم الأجسام اما أن يكون باعدام المعدم ،
أو بطريان الضد ، أو بزوال الشرط . والأقسام الثلاثة باطلة ، فالقول
بصحة عدم الأجسام ممتنع .

وانما قلنا : أنه يمتنع حصول الأعدام بالمعدم ، وذلك لأن القدرة
صفة مؤثرة ، والعدم نفى محض . فوقع العدم بالقدرة ، يكون محالا .

وانما قلنا : أنه يمتنع أن يكون العدم بسبب طريان الضد . وذلك
لأن المضادة حاصلة من الجانبين ، فليس عدم الضد الباقي لوجود
الطارىء ، أولى من اندفاع الطارىء لوجود الباقي .

وانما قلنا : أنه يمتنع أن يكون لزوال شرط . لأن ذلك الشرط ان
كان باقيا ، كان الكلام في كيفية عدمه ، كالكلام في كيفية عدم الأجسام ،
فيفضى ، اما الى التمسك ، واما الى الدور ، واما أن لا يكون باقيا .
وهو أيضا محال . لأن الباقي يمتنع أن يكون مشروطا بما لا يكون باقيا .
ولما بطلت هذه الأقسام ، ثبت : أن العدم على الأجسام ممتنع .

والجواب عن الشبهة الأولى : ان حاصلها يرجع الى حرف واحد ، وهو أن الامكان صفة موجودة ، ولا بد لها من محل موجود ، الا أننا بينا في مسألة حدوث الأجسام : أن الامكان يمتنع أن يكون صفة موجودة .

والجواب عن الشبهة الثانية : أن نقول : لا نسلم أنه لو كان الزمان محدثاً ، لكان تقدم عدمه على وجوده بالزمان . والدليل عليه : أن تقدم أمس على اليوم ليس بالزمان ، واذا كان كذلك ، فلم لا يجوز أن يكون تقدم عدم المحدث على وجوده ، كتقدم بعض أجزاء الزمان على البعض .

والجواب عن الشبهة الثالثة : ان ما ذكرتم مبنى على أن تحدد الجهات ، لا يكون الا بالمحيط والمركز . وفي تقرير هذه المقدمة غموض . ويتقدير أن نسلمها ، الا أن هذا يقتضى أن الحركة المستقيمة ، ممتنعة على هذا المحدد . ولا يقتضى أن العدم ممتنع عليه .

والجواب عن الشبهة الرابعة : ان ما ذكرتم قائم بعينه في الصور والأعراض ، مع أننا نشاهد ، أنها توجد بعد أن كانت معدومة ، وتكلم بهيئة . أن كانت موجودة . فكل ما ذكرتموه في هذه الصور والأعراض ، فهو جوابنا في حق الأجسام .

الفصل الثالث

في

بيان أن الخلق والابتداء جائز لن على أجرام الفلك

الفلاسفة ينكرون ذلك .

ولنا : على صحته وجهان .

الحجة الأولى : ان جميع الأجسام متساوية في الجسمية ، وتمام

الماهية . ومتى كان الأمر كذلك ، فكل ما صح على واحد منها ،
صح على كلها . وتقرير هاتين المقدمتين : قد تقدم فى مسألة
اثبات الصانع - سبحانه وتعالى -

الحجة الثانية : ان كل واحد من هذه الأفلاك . أما أن يكون
بسيطا أو مركبا من البسائط . وكل ما كان بسيطا ، فإن كل واحد
من جانبيه متساويان فى تمام الماهية . إذ لو لم يكن كذلك ، لكن
البسيط مركبا . هذا خلف . وإذا كان كل واحد من جانبيه متساويين
فى تمام الماهية للجانب الآخر ، فكل ما صح على أحد الجانبين صح
على الآخر . فكما أن فلك القمر يصح أن يماس بمقره النار وبمحدبه
كرة عطارد ، وجب أن يكون عكسه ممكنا . ومتى كان ذلك ممكنا كان
الخرق والالتئام جائزين على الأفلاك .

وأما الفلاسفة فقد احتجوا على امتناع ذلك ، بأن قالوا : الخرن
والالتئام لا يحصلان الا بالحركة المستقيمة ، لكن الحركة المستقيمة عن
أجرام الفلك ممتنعة ، فوجب القطع بامتناع الخرق والالتئام عليهما .

والجواب : ان هذا الكلام - وان صح - لكن لا يتمشى الا فى الفلك
الذى هو الجسم المحدد للجهات . وهو الفلك الأقصى . وأما سائر الأفلاك
فلا يجرى فيها البتة

قال المصنف : وأنا أتعجب ههنا من هؤلاء الفلاسفة . فانهم انما
عولوا فى امتناع الخرق والالتئام على الأفلاك على هذا الدليل فقط ثم
ان هذا الدليل ، لا ينتج هذا المطلوب ، الا فى الفلك الأقصى . أما سائر
الأفلاك . فهذا الدليل لا يجرى فيها البتة . وكيف اكتفوا فى اثبات
الدعوى العامة بالدليل الخاص ؟

١ : بطلانهم (٦)

واعلم : أن كثيرا من علماء الشريعة وعلماء التفسير ، قالوا :
 ان فى وقت قيام القيامة تنخرق الأفلاك وتنهدم الكواكب ، الا أن
 العرش لايتخرب ، والفلك الأقصى هو العرش عندهم . واذا كان كذلك
 لم يلزم من قولنا : العرش لايتخرب : قدح فى (٣) خراب السموات
 والعناصر . فثبت : أن ما ذكره - لو صح - لم يتطرق الطعن الى
 ما ورد فى القرآن .

الفصل الرابع

فى

أن الله تعالى هلّ يعدم أجسام العالم أم لا ؟

اعلم : أنا وان بينا بالدلالة العقلية : أن كل ما سوى الله تعالى ،
 فانه يصح العدم عليه . ولكن ليس كل ماصح وقع . وقد اختلف علماء
 الاسلام فى ذلك . فقال قوم : انه تعالى يعدم الذوات والأجزاء ، ثم
 يعيدها ، وقال آخرون : انه تعالى لايعدها ، بل يفرق أجزاء السموات
 والأرض ويخربها ، ثم انه تعالى يؤلفها مرة أخرى كما كانت . واعلم :
 أن الجواز العقلى يمكن اثباته بدلائل العقل . أما وقوع الجائز ،
 فلا سبيل الى اثباته الا بالسمع .

واحتج القاطعون على أنه تعالى يعدم للعالم بآيات .

احداها : قوله تعالى : « كل شيء هالك الا وجهه » [القصص
 ٨٨] فقوله : « كل شيء » نلفظ عام يتناول الكل . والهالك عبارة عن
 العدم والفناء ، بدليل قوله تعالى : « ان امرؤ هلك » [النساء ١٧٦]
 أى فنى ولم يبق . فلو تفرقت الأجزاء لكنها ما عدمت وما فنيت ،
 فحينئذ يصدق أن السموات هلكت ، لكنه لا يصدق أن تلك الأجزاء وتسلق

(٣) عدم خراب : ا

الذوات هلكت ، فلما قال « كل شيء هالك » علمنا : أن الذوات لا تبقى بل تفنى وتصير معدومة .

أجاب القائلون بأن الله تعالى لا يعدم الذوات . فقالوا : الهلاك عبارة عن خروج الشيء عن كونه منتفعا . وإذا تفرقت أجزاء السموات والأرض ، فقد خرجت عن كونها منتفعا بها . وبكفى هذا القدر فى صدق قولنا : انها هلكت .

أجاب المستدل الأول : بأنها اذا تفرقت فقد خرجت السماء عن كونها منتفعا بها . أما أنه ما خرجت تلك الأجزاء عن كونها منتفعا بها ، فلان تلك الأجزاء سالحة لأن تتركب منها السموات والعناصر والجنة والنار ، وسالحة لأن يستدل بها على الصانع القديم . فثبت : ان المركبات وان خرجت عن كونها منتفعا بها ، بسبب التفريق . فتلك الأجزاء والذوات ، ماخرجت عن كونها منتفعا بها . فثبت : ان الأجزاء والذوات لو بقيت ، لما صدق عليها أنها هلكت . والقرآن يدل على أن الكل يصير هالكا ، فوجب القطع بأن الأجزاء تفنى .

الحجة الثانية : التمسك بقوله تعالى : « وهو الذى يبدأ الخلق ، ثم يعيده » [الروم ٢٧] ولفظ « الخلق » متناول لجميع المخلوقات ، والضمير فى قوله « يعيده » عائد الى الخلق ، فدلت هذه الآية على انه تعالى يعيد جميع مخلوقاته ، والاعادة لاتعقل الا بعد تقدم الافناء ، فدل هذا على أنه تعالى يفنى جميع مخلوقاته .

الحجة الثالثة : التمسك بقوله تعالى : « هو الأول والآخر » [الحديد ٣] معنى كونه أولا : هو أنه تعالى كان موجودا فى الأزل ، مع أنه ما كان معه غيره وكذلك معنى الآخر : هو أنه تعالى يبقى فى الأبد مع أنه لا يكون معه غيره . وهذا يقتضى أنه تعالى يعدم جميع المخلوقات حتى يتحقق كونه آخرا ، ثم يعيدها مرة أخرى ، ليتحقق صدق الآيات الدالة على أن الثواب والعقاب ، لا آخر لهما .

الحجة الرابعة : المسمّى بقوله تعالى : « كما بدأنا أول خلق نبدءه » [الأنبياء ١٠٤] حكم بأن الاعادة على وفق الابتداء ، ولما كان الابتداء عبارة عن خلق الذوات وخلق التركيب والتأليف فيها ، وجب ان يكون وقت الاعادة لساعات الذوات بخلق التركيب والتأليف فيها ، حتى يكون وقت الاعادة متساويا لوقت الابتداء .

فهذه جملة الوجوه التى يتمسك بها من قطع بن الله تعالى بعدم الذوات ويفنى الأجسام .

* * *

وأما الذين قالوا : انه تعالى يفرق الأجزاء ، ولكن لا يعدها :

واعلم أنهم انما اختاروا هذا القول ، لأن عندهم اعادة المعدوم ممتنعة . فانوا : فعلى هذا لو أنه سبحانه وتعالى أعاد الأجزاء والذوات ، لكان الذى يوجد بعد ذلك مغايرا لتلك الأنشاء التى عدت أولا ، وعلى : التقدير لا يكون الثواب واصلا الى المطيع ، ولا يكون العقاب واصلا الى العاصى . وذلك غير جائز ، فلأجل الفرار عن هذا الاشكال قالوا : - تعالى يفرق الأجزاء ويزيل التأليف عنها ، ولكنه تعالى لا يعدها . فاذا أعاد التأليف اليها وخلق الحياة فيها مرة أخرى ، كان هذا الشخص هو عين ذلك الشخص ، الذى كان موجودا قبل ذلك ، فحينئذ يصل الثواب الى المطيع والعقاب الى العاصى ، ويزول الاشكال المذكور .

واعلم : أن اعادة المعدوم ان كانت جائزة . فهذا الاشكال زائل . وان كانت ممتنعة ، فهذا الاشكال لازم . سواء قلنا : انه تعالى يعدم الأجزاء ، أو قلنا : انه لا يعدها . وتقرير ذلك : ان المشار اليه لكل أحد بقوله : « أنا » ليس هو مجرد تلك الأجزاء . وذلك لأننا لو قدرنا أن هذه الأجزاء تفرقت وصارت ترابا رسميا من غير حياة ولامزاج ولاتركيب ولا تأليف ، فان كل أحد يعلم أن ذلك القدر من التراب الصرف ليس عبارة عن « زيد » بل الانسان المعين انما يكون موجودا ، اذا

تركبت تلك الأجزاء وتألقت على وجه مخصوص ، ثم قام بها حياة
وعلم وقدرة وعقل وفهم .

فتبت : أن الشخص المعين ليس عبارة عن مجرد تلك الأجزاء
والذوات ، بل هو عبارة عن تلك الأجزاء الموصوفة بالصفات المحصورة
وإذا كان كذلك كانت تلك الصفات أحد أجزاء ماهية ذلك الشخص .
من حيث أنه ذلك الشخص . وعند تفرق الأجزاء يبطل تلك الصفات
وتفنى .

وان امتنعت الاعادة على المدوم ، امتنعت لاعادة على نلك
الصفات ، فيكون العائد صفات أخرى . نلك الصفات
باعتبارها كان ذلك الشخص ذلك الشخص . وعنى هذا التقدير ثم يكن
العائد ثانيا هو الذى كان موجودا أولا ، فلم يكن « زيد » الثانى عين
« زيد » الأول .

فتبت مما ذكرنا : أنا ان جوزنا اعادة المدوم فلا حاجة الى
ما ذكره ، وان منعنا اعادة المدوم ، كان الاشكال المذكور بافيا .
سواء قلنا : انه تعالى يفنى الذوات ، أو قلنا : انه تعالى لا يفنيها .
وبالله التوفيق .

الفصل الخامس

فى

تفصيل مذاهب الناس

فى المعاد وتقرير القول الحق فيه

اعلم : أن هذه المسألة مفتقرة الى أربعة أركان . وذلك لأن
الانسان هو العالم الصغير . وهذا العالم هو العالم الكبير ، والبحث

عن كل واحد منهما ، اما عن تخريبهما ، أو عن جعلهما معمورين بعد
أن صارا خرابين . فهذه مطالب أربعة :

المطلوب الأول : فى كيفية تخريب هذا العالم الصغير - وهو
موت الانسان -

المطلوب الثانى : انه تعالى كيف يجعله معمورا بعد أن جعله
خرابا . وهذا البحث هو المراد بقولنا : انه تعالى يعيده حيا عاقلا ،
ويوصل اليه الثواب والعقاب .

والمطلوب الثالث : انه تعالى كيف يخرب هذا العالم الأكبر ؟
أيخره بتفريق الأجزاء ، أو بالاعدام والافناء ؟

والمطلوب الرابع : انه سبحانه وتعالى كيف يعمر العالم الأكبر
بعد تخريبه ؟ وهذا هو القول فى شرح أحوال القيامة ، وبيان أحوال
الجنة والنار .

فهذا هو ضبط مباحث هذا الباب .

أما المطلوب الأول - وهو البحث عن حقيقة الموت - فنقول :
لاشك أن هذا الجسد يموت . فمن قال : الانسان (٤) هو هذا الجسد .
قال : الانسان يموت . ومن قال : الانسان شيء آخر سوى هذا الهيكل
المحسوس . قال : الانسان لايموت . فان هذه البنية وهذا الهيكل مادام
مستعدا ، لأن يكون محلا لتصرف (٥) النفس ، كانت النفس متعلقه
به ، ومدبرة له ، ومتصرفه فيه . فاذا بطل عنه ذلك الاستعداد
والصلاحية ، انقطع تدبير النفس له وتصرفها فيه . وهذا الترك
والاعراض هو الموت .

(٤) يقصد بالانسان هنا : الروح التى هى غير روح التنفس التى
يشير اليها كل أحد بلفظ « أنا » -
(٥) لتعلق :

ثم القائلون بهذا • منهم من قال : النفس جوهر مجرد - على ما هو قول الحكماء - ومنهم من قال : انه جسم نوراني شفاف سار في هذا البدن • واذا فسد البدن انفصلت تلك الأجسام الشفافة النورانية ، ورجعت الى عالم الأفلاك والأضواء ، ان كانت من السعداء ، أو الى الهاوية والظلمات ، ان كانت من الأشقياء •

وأما المطلوب الثاني - وهو القول في المعاد - فاعلم : ان الأقوال الممكنة في هذه المسألة لاتزيد على خمسة • وذلك لان الحق اما أن يكون المعاد هو المعاد الجسماني فقط - وهو قول أكثر المتكلمين - أو المعاد الروحاني فقط - وهو قول أكثر الفلاسفة الالهيين - أو كل واحد منهما حق وصدق - وهو قول أكثر المحققين - أو الحق هو بطلانها معا - وهو قول القدماء من الفلاسفة الطبيعيين - والحق هو التوقف في كل هذه الأقسام • وهو المنقول عن « جالينوس » فانه قال : « لم يظهر لى أن النفس شيء غير المزاج » ويتقدير أن تكون النفس هي المزاج ، فعند الموت تصير النفس فانية معدومة • والمعدوم لا يمكن اعادته ، وأما بتقدير أن تكون النفس جوهرًا باقيا بعد فساد المزاج ، كان المعاد ممكنا • ولما لم يتبين عنده أن النفس هل هو المزاج بعينه أو شيء غيره ؟ لاجرم توقف فيه •

واعلم : أن المعاد الجسماني أنكره أكثر الفلاسفة • وجملة أهل الاسلام (٦) متفقون على اثباته • واعلم : أن الجمع بين انكار المعاد الجسماني ، وبين الاقرار بأن القرآن ، حق : متعذر • لأن من خاض في علم التفسير ، علم أن ورود هذه المسألة في القرآن ، ليس بحيث يقبل التأويل •

وأما القائلون • بالمعاد الجسماني • فقد عرفت أنهم فريقان : منهم من يقول : انه تعالى بعدم الذوات ثم يعيدها • ومنهم من يقول : انه

(٦) المل : ب

نعالي بفرق الأجزاء ، ثم يركبها مرة أخرى . ولنا : فى هذه المسألة
مقامان : أحدهما : اثبات الجواز العقلى . والثانى : اثبات الوقوع
السمعى .

أما المقام الأول - وهو اثبات الجواز - فاعلم : أنه مبنى على
ثلاث مقدمات :

أحدها : اثبات أن إعادة المعدوم جائزة ، وانبات أن الأجزاء
النى تفرقت يمكن تركيبها بعينها . كما كانت . وهذه المقدمة قد
تقدم تقريرها .

وثانيها : أنه تعالى قادر على جميع الممكنات .

وثالثها : أنه تعالى عالم بجميع المعلومات الكلية والجزئية .
وإذا كان كذلك ، فأجزاء الأبدان وان صارت ترابا واختلط بعض الأجزاء
بالبعض ، الا أنه تعالى لما كان عالما بجميع المعلومات الكلية والجزئية ،
كان عالما بأن الجزء الذى تحت قعر البحر الفلانى والجزء الذى فوق
الجبل الفلانى ، مجموعهما هو قلب « زيد » المطيع .

وإذا ثبتت هذه المقدمات الثلاث ، ظهر أن المعاد الجسمانى جائز
عقلا ، لأنه لما كان فى نفسه ممكن الوجود ، وكان الله تعالى قادرا على
جميع الممكنات ، لزم كونه تعالى قادرا عليه . وإذا كان عالما بجميع
المعلومات ، فحينئذ يمكنه تمييز المطيع عن العاصى .

واعلم : أنه سبحانه وتعالى كلما ذكر فى القرآن هذه المسألة ،
بنى تقريرها على هذه المقدمات الثلاث .

(وكل آية وردت فى هذه المسألة . فهى مشتملة على تقرير هذه

المقدمات الثلاث . ومن الآيات) :

الآية الأولى : قوله تعالى فى سورة النمل : « أمن يبدأ الخلق ثم
يعيده ؟ ومن يرزقكم من السماء والأرض ؟ الله مع الله ؟ قل : هاتوا
برهانكم ان كنتم صادقين . قل : لا يعلم من فى السموات والأرض الغيب .

« لا اله الا الله » [النمل ٦٥ - ٦٥] نزله . « من عند ربك الرحمة » .
 إشارة الى مقدمتين :

احدها : ان عوده يمكن ان يسهل .

والثانية : انه تعالى قادر على هذا المذهب . منه لو لم يكن غير
 بذلك ، لما حزن لابناء سدنا . وتوكله معنى : « كل : لم يعلم من من
 السموات والأرض الغيب الا الله » اشار الى المتعمد الزمان . وهي
 كونه تعالى عالما بكل المواقف . ثم لما ذكر هذه المقدمات الثلاث احصر
 عن جهالة من نازع في صحة المعاد الجسماني بعد اقراره بذلك المبدأ
 الثلاث ، فقال : « بل ادرك علمهم في الآخرة . . . من من ربك ربنا ،
 بل هم منها عدون » [النمل ٦٦]

والثانية : ان من سجد الرب . من منة ربك . من منة ربك .
 ونسى خلقه « الى فونه : « وهو بكل خلق عليم » [يس ٣١ - ٣١]
 فقوله : « انشأنا اول مرة » اشار الى الجواز الذاتي والقدرة .
 وقوله : « وهو بكل خلق عليم » اشارة الى كمال العلم . وايضا : ذب
 تعالى : « او ليس الذي خلق السموات والأرض بقادر على ان يهدي
 عبثه » ؟ [يس ٨١] اشارة الى الجواز الذاتي ، او الى كمال القدرة
 ثم قال : « بلى . وهو الخلاق العليم » [يس ٨١] اعادة لتلك المقدمة
 مع مقدمة العلم .

والآية الثالثة : في سورة الروم . وهي قوله تعالى : « وهو الذي
 يبدأ الحق ، ثم يعيده . وهو أهون عليه . وله المثل الأعلى » الى
 قوله : « الحكيم » [الروم ٢٧] فقوله : « يبدأ الخلق ، ثم يعيده »
 اشارة الى الجواز الذاتي وكمال القدرة ، ثم قوله : « وهو العزيز »
 اشارة أيضا الى كمال القدرة و « الحكيم » اشارة الى كمال العلم .
 ونحن قد شرحنا في تفسيرنا : ان كل آية وردت في هذه المسألة فهي
 مشتملة على تقرير هذه المقدمات الثلاث .

أما الفلاسفة المنكرون لصحة المعاد الجسماني ، فقد احتجوا
بوجوه :

الأول : ان حشر الأجساد لا يتم الا مع القول بصحة اعادة المعدوم .
وهذا محال ، فذلك محال .

أما المقدمة الأولى : فقد بينا فيما تقدم أنا سواء قلنا انه تعالى يعدم
الأجزاء ثم يعيدها ، أو قلنا : انه تعالى يفرقها ثم يركبها ، فانه لا بد
من القول بصحة اعادة المعدوم .

وأما المقدمة الثانية : وهي أن اعادة المعدوم ممتنعة ، فقد سبقت
حكاية شبهاتهم فيها .

الثاني : اذا قتل انسان ، وأكله انسان آخر ، فقد صارت أجزاء
بدن المقتول أجزاء بدن هذا الذى أكله ، لأن من أكل شيئاً واغتذى به ،
فقد صارت أجزاء الغذاء ، أجزاء بدن المغتذى . فيوم القيامة لا بد أن
ترد تلك الأجزاء الى بدن أحد هذين الشخصين ، فلا بد أن يضحى الثانى
فعلمنا أن القول بحشر الاجسام محال .

الثالث : انه تعالى اذا أعاد بدن شخص ، فاما أن يعيد هذه
الأجزاء التى كانت موجودة وقت الموت ، أو يعيد جملة الأجزاء التى
كانت أجزاء له ، فى جميع مدة الحياة . والأول يقتضى أن يعاد
الأعمى والاقطع والمجدوم على هذه الصورة . وذلك باطل بالاتفاق .
والثانى أيضا باطل . لأن الانسان اذا كان وقت اسلامه سميئا ، ثم كفر
وصار هزيلا ، فاذا حشر هذا الانسان سميئا وعذب فى النار ، لزم
وصول العذاب الى تلك الأجزاء التى كانت موصوفة بصفة الاسلام .
وذلك ظلم . وعلى العكس من هذا لو كان كافرا سميئا ، ثم أسلم فصار
هزيلا ، لزم ايصال الثواب الى الأجزاء الكافرة (٧) وهو محال .

(٧) أجزاء الكافر : ب

الرابع : البدن جوهر حار رطب . والحرارة اذا اثرت فى الرطوبة ، لزم أن تصعد من الجوهر الرطب أجزاء بخارية لطيفة . فعلى هذا التقدير لابد أن يرتفع عن كل عضو أجزاء بخارية لطيفة . وربما التصق بعضو آخر وصار جزءا لذلك العضو الآخر . فاذن هذا الجزء الواحد قد كان جزءا لأحد العضوين . ثم صار للعضو الآخر ، فى زمان الحشر لو أعيد ذلك الجزء الى العضو الاول ، ضاع العضو الثانى . ولو أعيد الى العضو الثانى ، لضاع العضو الاول . ولما كان القول بالحشر متاديا الى هذا الباطل ، وجب أن يكون باطلا .

والجواب عن الشبهة الأولى : ان نقول : أما الذين قالوا : ان الانسان هو هذا الهيكل ، فلا جواب لهم عن هذه الشبهة ، الا ببيان أن إعادة المعدوم غير ممتنعة . ونحن قد أحكمنا الكلام فى هذه المسألة .
وأما الذين قالوا : الانسان ليس هو هذا الهيكل - وهذا هو الأقرب - فقد احتجوا عليه بوجهين - أوردنا هما فيما تقدم -

أحدهما : ان الانسان شيء واحد باق من أول عمره الى آخر عمره . وهذا الهيكل غير باق من أول العمل لى آخره . فالانسان شيء مغاير لهذا الهيكل .

والثانى : ان الانسان قد يكون عالما بذاته المخصوصة ، حال ما يكون غافلا عن جميع أجزائه الظاهرة والباطنة . والمعلوم مغاير لما ليس بمعلوم .

وإذا ثبت هذا فنقول : لم لا يجوز أن يقال : ان الشيء الذى هو الانسان فى الحقيقة أجزاء لطيفة سارية فى هذا البدن ، باقية من أول العمر الى آخره . اما لأجل أن تلك الأجسام اللطيفة مخالفة بالماهية لهذه الأجسام العنصرية الكائنة الفاسدة المتحللة - وتلك الأجسام حية لذواتها مضيئة شفاقة ، فلا جرم كانت مصونة عن التبدل والتحلل -

واما لأنها وان كانت مساوية لهذه الأجسام العنصرية فى الماهية ، الا ان
الفاعل المختار صانها عن التغيير والانحلال بقدرته ، وجعلها باقية
دائمة من أول العمر الى آخره .

ثم عند الموت تنفصل تلك الأجزاء الجسمانية التى هى الانسان ،
وتبقى على حالتها حية مدركة عاقلة فاهمة . وينخلص اما الى منازل
السعداء . كما قال الله تعالى : « ولا نحسين الذين قتلوا فى سبيل الله
مواتا ، بل أحياء عند ربهم » [آل عمران ١٦٩] واما الى منازل
الأشقياء . كما قال الله تعالى : « النار يعرضون عليها غدوا وعسبا »
[غافر ٤٦] ثم انه تعالى يضم يوم القيامة الى هذه الأجزاء الاصلية
التى هى الانسان فى الحقيقة ، أجزاء اخر زائدة كما فعل ذلك فى
الدنيا ، ويوصل الثواب والعقاب اليه . وعلى هذا التقدير لا يبقى ثبوت
المعاد الجسمانى شبة واشكال أصلا البتة .

وعلى هذا التقدير يكون المناب والمعافى فى القيامة ، عين من
كان مطيعا وعاصيا فى الدنيا . وهذا على القول بأن الانسان جسم
مخصوص ، سار فى هذا البدن . وأما على قول من يقول : الانسان
عبارة عن جوهر مجرد عن الحجمية والمقدار ، فالقول فيه أيضا
هكذا . فظهر أن على هذا التلخيص ، لا يبقى شبة البتة ، فى صحة
القول بالمعاد الجسمانى .

فان قيل : أستم قد دللتم على أن كل ما سوى الله تعالى ، فانه
يفنى ويصير معدوما . وعلى هذا التقدير ، فالنفس الانسانية أيضا
تفنى وتعدم . وحينئذ يعود الاشكال .

قلنا : نحن قد أثبتنا بالدليل العقلى : أن كل ما سوى الله تعالى
فانه جائز العدم . أما أن هذا الجائز يقع ، فاننا انما عولنا فيه على
داوهر العوهمات . وتخصيص العموم بالدليل جائز ، وثبت بنصوص

القرآن والأخبار المتواترة عن الأنبياء - عليهم السلام - القول بأن
المعاد الجسماني : حق . ونشاهد أن الانسان يموت وتتفرق أجزاء بدنه .

ثم عند هذا لا يخلو اما أن تكون إعادة المعدوم جائزة ، أو لا تكون .
فان كانت جائزة ، فقد زالت الاشكالات ، وان لم تكن جائزة ، وجب
القطع ببقاء النفس الانسانية ، حتى يصح القول بالمعاد الجسماني .

واقصمى ما فى الباب : أن هذا يفضى الى تخصيص تلك العمومات .
الا أن الدلائل الدالة على وقوع المعاد الجسماني قاطعة . وتخصيص
ظواهر العمومات ، وان كان خلاف الأصل الا أنه غير ممتنع ، وتقديم
القاطع على المحتمل واجب . ومن أنصف وترك العناد ، علم أن هذه
المباحث وافية بازالة الاشكالات المذكورة فى هذا الباب

والجواب عن الشبهة الثانية : هو انا بينا أن المعتبر فى الحشر
والنشر ، إعادة الأجزاء الأصلية ، لا إعادة الأجزاء الفاضلة . والأجزاء
الأصلية ، لكل مكلف أجزاء فاضلة بالنسبة الى غيره . وعلى هذا
التقدير فالاشكال زائل . وأما أن قلنا بأن الشيء الذى هو الانسان باق
مصون عن التبدل والانحلال ، فهذا الاشكال غير متوجه البتة

وبهذا الحرف يظهر الجواب عن الشبهة الثالثة : وذلك لأن المأمور
والمنهى والمثاب والمعاقب ، هو تلك الأجزاء الأصلية الباقية من أول
العمر الى آخره . فاما الزوائد التى تتبدل باختلاف أحوال السمن
والهزال ، فلا عبرة بها .

وبه يظهر الجواب عن الشبهة الرابعة : لأن الأجزاء التى تصير
أبخرة وتنفصل عن العضو وتتصل بعضو آخر ، فهى من الأجزاء
الفاضلة ، ولا عبرة بها فى الحشر والنشر . وكل من أنصف علم أن هذه
الأجوبة وافية بدفع هذه الشبهات .

أما المقام الثانى - وهو القطع بوقوع المعاد الجسمانى - فلنا
اليه طريقان : السمع ، والعقل . أما الطريق السمعى . فهو أن نقول :
لنا ثبت بالدليل العقلى جوازه ، وثبت بالنقل المتواتر عن جميع الأنبياء
والرسل عليهم السلام وقوعه ، وجب القطع بوقوعه . لأن الصادق اذا
خبر عن وقوع أمر ممكن الوقوع ، وجب القطع به .

فان قيل : لم لايجوز أن يقال : الأنبياء - عليهم السلام - انما
اثبتوا المعاد الجسمانى ، لأن القول بالمعاد الروحانى حق . وأكثر الخلق
لايمكنهم تصور المعاد الروحانى . فالأنبياء - عليهم السلام - ذكروا هذا
المعاد الجسمانى ، ليحصل به نظام العالم ، ثم ان من كان قوى العقل ،
عرف أنه لابد من تأويل هذه الظواهر ؟

قالوا : والذي يحقق ذلك : أن المبدأ المذكور فى الكتب الالهية ،
مذكور على وجه يوهم أن ذلك المبدأ جسمانى . ثم ان المتكلمين سلطوا
التاويلات على تلك الظواهر ، وزعموا : أن المبدأ منزّه عن الأحوال
الجسمانية ، فكذا المعاد المذكور فى الكتب الالهية . وان كان جسمانيا .
فلم لايسلطون التاويلات عليها ؟ ولم ينكرون أن يكون ذلك المعاد مبرا
عن الأحوال الجسمانية ؟

فالحاصل : أن الحشوية تمسكوا بالظواهر ، وزعموا : أن الحق
هو المبدأ الجسمانى والمعاد الجسمانى .

والفلاسفة سلطوا التاويلات على الظواهر ، وزعموا : أن المبدأ
منزه عن الأحوال الجسمانية . وكذا المعاد .

وأما المتكلمون . فقد سلطوا التاويلات على الظواهر الواردة فى
جسمانية المبدأ ، واحترزوا عن تاويلات الظواهر الواردة فى جسمانية
المعاد فقط . فكان هذا تحكما محضا .

والجواب : ان التاويلات انما يصار اليها ، لو كان الاحتمال قائما . ولما علمنا بالنقل المتواتر المستفيض من دين محمد عليه السلام انه انما كان مثبتا للمعاد الجسمانى ، ومكفرا لكل من كان منكرا له ، لاجرم لم يبق للتاويل فى هذا الباب مجال .

وأما الطريق العقلى المثبت للمعاد الجسمانى . فهو من وجهين :

الوجه الاول : انا نرى فى دار الدنيا مطيعا وعاصيا ومحسنا ومسيئا ، ونرى أن المطيع يموت من غير ثواب يصل اليه فى الدنيا ، والعاصى يموت من غير عقاب يصل اليه فى الدنيا ، فان لم يكن حشر ونشر ، يصل فيه الثواب الى المحسن ، والعقاب الى المسىء ، لكنت هذه الحياة الدنيوية ، عبثا ، بل سفها .

واعلم : أنه تعالى ذكر هذه الحجة فى آيات من القرآن . قال فى سورة طه : « ان الساعة آتية . أكاد أخفيها . لتجزى كل نفس بما تسعى » [طه ١٥] وقال فى سورة ص : « وما خلقنا السماء والأرض ، وما بينهما ، باطلا . ذلك ظن الذين كفروا . فويل للذين كفروا من النار . أم نجعل الذين آمنوا وعملوا الصالحات ، كالمفسدين فى الأرض ، أم نجعل المتقين كالفجار » ؟ [ص ٢٧ - ٢٨] وفى هذه الآيات لطائف كثيرة دالة على صحة القول بالمعاد الجسمانى ، ذكرناها فى « التفسير الكبير » .

والوجه الثانى من الدلائل على صحة المعاد الجسمانى : أن نقول : انه تعالى خلق الخلق ، اما للراحة واما للتعب والألم ، أو لا للراحة ولا للتعب . لاجاز أن يقال : خلقهم للتعب والألم ، لأن هذا لا يليق بالمحسن الرحيم ، الغنى عن الخلق . ولا جاز أن يقال : خلقهم لا للراحة ولا للتعب والألم . لأنهم حال كونهم معدومين ، كان هذا المعنى حاصل . فدل على أنه تعالى انما خلقهم للراحة .

ثم نقول : هذه الراحة اما أن تكون فى هذا العالم ، أو فى عالم آخر . لاجاز أن يقال : انها فى هذا العالم . لأن الذى يظنه الانسان لذة فى هذا العالم ، فهو ليس بلذة ، بل هو دفع الألم . مثاله : ان لذة الأكل ليست فى الحقيقة لذة ، بل هى دفع ألم الجوع . ولذلك فان أذى اللقم هى اللقمة الأولى ، لأن هناك ألم الجوع أقوى . وكل لقمة هى أكثر تاخرا ، كانت أقل لذة . وذلك لأن ألم الجوع هناك ، أقل قوة ، وكذلك لذة الوقاع عبارة عن دفع الألم . وذلك لأن الفضلة التى يتولد منها المنى ، لما اجتمعت فى أوعية المنى ، حاولت الانفصال . فقبل الانفصال يحصل نوع ألم يسبب اجتماعها فى تلك الأوعية ، فاذا انفصلت زال ذلك الألم . وعلى هذا القياس سائر اللذات الحاصلة فى هذا العالم .

وأىضا : فبتقدير أن تحصل فى هذا العالم لذة جسمانية ، لكنها قليلة . والغالب اما الألم أو دفع الألم . وليس من الحكمة القاء الحيوان فى بحر الآلام والمكروهات ، لأجل أن يعود إليه ذرة من اللذات . ولما ثبت : أن الحيوان انما خلق لأجل اللذة والراحة ، وثبت : أن ذلك المقصود غير حاصل فى هذا العالم ، فلا بد من القطع بوجود عالم آخر ، بعد هذا العالم ، يحصل فيه هذا المقصود . وذلك هو الدار الآخرة .

فهذه طريقة اقناعية . والاعتماد على ما تقدم . وهذا حاصل الكلام فى المعاد الجسمانى .

الفصل السادس

فى

المعاد الروحانى

اعلم : أن هذا البحث (١) متفرع على اثبات أن النفس جوهر

(١) النصارى يقولون بالمعاد الروحانى
 وقد بينا رأبهم فى تدميرنا لكتاب فنجح الروح والتسوية للأمام الغزالى

مجرد ، ليس بجسم ولا بجسمانى . فنقول : القائلون باتبات هذه النفس : فرق ثلاث :

أحدها : الذين يقولون جملة النفوس الناطقة باقية بعد الموت . وهو قول أكثر المحققين من الحكماء .

وثانيها : الذين يقولون النفوس الناطقة تفسى عند فناء الأبدان . وهذا قول لم يقل به أحد من المحققين .

وثالثها : الذين يقولون النفوس الفاضلة تبقى . وهى التى استكملت قوتها النظرية بمعرفة الحق وقونها العملية بعمل الخير ، وأما النفوس التى لاتكون كذلك ، فانها تفسى عند فناء الأبدان .

أما القول الأول - وهو أنها بأسرها باقية بعد موت البدن - فقد ذكرنا حجتهم .

وأما القول الثانى - وهو أنها تفسى عند موت البدن - داحتجوا بأن هذه النفوس ليست أزلية ، فوجب ان لاتكون أبدية .
وانما قلنا : انها ليست أزلية لوجهين :

الوجه الأول : ان النفوس لو كانت أزلية ، لكانت اما ان تكون واحدة ، أو كثيرة . والقسمان باطلان ، فبطل القول بكونها أزلية .

انما قلنا : انه يمتنع كونها واحدة ، لأنها بعد التعلق بالأبدان . ان بقيت واحدة ، كان نفسى نفسك . وبالعكس . فكل ما كان معلوما لانسان ، يجب أن يكون معلوما لكل انسان . هذا خلف . وان تعددت فهو محال . لأن هاتين النفسين اللتين هما موجودتان الآن . ان قلنا : انهما كانتا موجودتين قبل التعلق بالأبدان ، فقبل التعلق بالأبدان كانت النفوس كثيرة لا واحدة ، وان قلنا بأنهما ما كانتا موجودتين ، فهما قد حدثتا الآن فلا تكون هذه النفوس قديمة .

وانما قلنا : انه يمتنع كونها متعددة فى الأزل ، لأن ذلك التعدد لابد فيه من مميز ، وذلك المميز اما أن يكون ذاتيا أو عرضيا . لا جائز أن يكون ذاتيا . لأن النفوس البشرية متحدة بالنوع . ولا جائز أن يكون عرضيا ، لأن الامتياز بالصفات العرضية تابع لاختلاف المواد . ومادة النفس هى البدن . فقبل النعلق بالأبدان ليس لها شئ من المواد ، فامتنع اختلافها بسبب الصفات العرضية . فثبت : أن النفوس البشرية لو كانت أزلية ، لكانت فى الأزل اما واحدة أو متعددة . والقسمان باطلان ، فبطل القول بكونها أزلية .

والوجه الثانى : ان نفسى عبارة عن ذاتى المخصوصة ، التى أشير اليها بقولى : « انا » فلو كانت النفس قديمة ، لكنت أنا من حيث أنا ، أزليا قديما . واذا كان الأمر كذلك ، لوجب أن أتذكر شيئا من تلك الأحوال الماضية . فان من المحال أن يمارس الانسان سنين (٢) حرفة من الحرف ، ثم انه ينساها باكلية ، ولا يتذكر شيئا من تلك الأحوال البتة . ولما لم يحصل عندنا تذكر شئ من تلك الأحوال الماضية ، علمنا : أن القول بكون النفوس أزلية باطل . فثبت بما ذكرنا : أن النفوس ليست أزلية .

إذا ثبت هذا ، فنقول : وجب أن لاتكون أبدية . ويدل عليه وجهان :

الأول : ان سبب حدوث النفس عن العلل الفلكية العالية ليس الا حدوث الأبدان المستعدة لقبولها ، لمن دورات الفلك لا أول لها ، فحدوث الأبدان لا أول له ، فحدوث النفوس لا أول له . فلو كانت النفوس باقية ، لزم أن يكون قد حصل الآن نفوس غير متناهية . وذلك

(٢) سبعين سنة : ب

محال . لأن كل عدد موجود فانه قابل للزيادة والنقصان . وكل ما كان كذلك فهو متناه .

الثانى : ان هذه النفوس لما وجدت بعد أن كانت معدومة ، كانت ماهياتها قابلة للعدم . وهذه القابلية من لوازمها ، فوجب أن تكون قابلة للعدم أبدا . وإذا كان كذلك ، امتنع القطع بأنها لا تعدم البتة .

واعلم : أن الاعتراض على هذه الحجة من وجهين :

(الوجه) الأول (فى الاعتراض) : لانسلم أنها ليست ازلية . ولم لايجوز أن يقال : انها فى الازل متعددة . وكان امتياز بعضها عن بعض بنفس الماهية . وقولهم : النفوس البشرية واحدة بالنوع : فهو محض الدعوى

ولايقال : هب أنها ليست واحدة فى النوع ، لكن لاتفك أن كل نفس تفرض . فانها قد تحصل نفس أخرى لتساويها فى تمام الماهية . وحينئذ يتم الدليل .

لأننا نقول : هذا تمسك بالظن . ولم لايجوز أن يقال : ان كل نفسين موجودين فهما مختلفان بالماهية ، الا أن اختلافهما فى الماهية لا يمنع من اشتراكهما فى صفات كثيرة ؟

وأیضا : لم لايجوز أن يقال : كل واحد من تلك الأعداد يمتاز بعضها عن بعض بالصفات العرضية ؟ قوله : « التباين بالصفات العرضية لا يحصل الا بسبب اختلاف المواد » قلنا : هذا ممنوع . فما الدليل عليه ؟ سلمنا ذلك . لكن لم لايجوز أن يقال : النفس قبل تعلقها بهذا البدن ، كانت متعلقة ببدن آخر - كما يقوله أصحاب التناسخ ؟ -

واعلم : أن الشيخ « أبا على بن سينا » انما أبطل التناسخ بدليل مبنى على حدوث النفس . ودليله على حدوث النفس : مبنى على بطلان التناسخ - كما بيناه ههنا - فوقع الدور .

وأما الحجة الثانية - وهى قوله : « الأرواح لو كانت قديمة ،
نكنا نتذكر الآن شيئاً من الأحوال الماضية - . قلنا : هذا تمسك بالاستقراء
وهو ضعيف أيضا . فلم لايجوز أن يقال : تذكر النفس للأحوال الماضية
مشروط بتعلق النفس بالبدن ، الذى معه حدثت تلك الأحوال . فاذا
غنى ذلك البدن ، امتنع تذكر الأحوال التى حصلت مع ذلك البدن .

الوجه الثانى فى الاعتراض على هذه الحجة : سلمنا انها ليست
أزلية . فلم فلتم بانها لاتكون أبدية ؟ قوله : « لو كانت أبدية لكانت
النفوس الموجودة الآن غير متناهية » .

قلنا : هذا بناء على أن الأدوار الماضية غير متناهية . وقد بينا
ابطال ذلك فى مسألة الحدوث .

سلمنا ٣- ولكن لم لايجوز أن يقال : حصل الآن نفوس غير متناهية ؟
- رله : « كل عدد موجود فهو قابل للزيادة والنقصان ، وكل ما كان
ذلك فهو متناه » .

قلنا : هذه المقدمة فيها بحث دقيق ، ذكرناه فى الكتب الفلسفية .
وأما القول الثالث - وهو قول من يقول : « النفوس الفاضلة العاملة
تبقى بعد موت البدن ، والنفوس الجاهلة تبنى . مثل نفوس الأطفال
والجهال » - فهذا القول منقول عن الحكيم « باسطيوس » واحتج عليه
بوجهين :

الحجة الاولى : ان النفوس الخالية عن العاوم والأخلاق الفاضله ،
لو بقيت بعد الموت . لبقيت اما معطلة أو معذبة . وابقاء الشئ فى
التعطيل أو فى التعذيب أبد الأباد غير لائق بحكمة الحكيم .

الحجة الثانية : ان العلم سبب للقوة ، والجهل سبب للضعف ،
ألا ترى أن العالم بالشئ اذا خاض فيه كان قوى القلب ، والجاهل

بالشئء اذا خاض فيه كان ضعيف القلب ، ولا شك أن أجل العلوم وأعظمها هو العلم بالله تعالى . فالنفس اذا تحلت بهذه المعرفة قوية ، واشتدت ، فلا يضرها خراب البدن . ولذلك فان العارفين اذا نخلوا فى (٣) أنورا جلال الله تعالى لم يلتفتوا الى شئء ، ولم يقيموا شئء وزنا .

اذا عرفت هذا ، فالنفوس العاملة تكون قوية ، فلا تفنى بموت البدن ، والنفوس الجاهلة تكون ضعيفة ، فلا حرم نموت بموت البدن .

* * *

فهذا تفصيل مذاهب الناس فى المعاد الروحانى . أما الأولون - وهم القائلون بأن النفوس الناطقة كلها باقية بعد موت الأبدان - فهؤلاء أيضا طوائف :

الطائفة الأولى : الذين يقولون : النفوس الناطقة مدركة للجزئيات واحتجوا عليه بأنه يمكننا أن نحكم بأن هذا الشخص هو انسان فهذه قضية موضوعها شخص معين - وهو جزئى - ومحمولها هو الانسان - وهو كلى - والتصديق مسبوق بالتصور . فصاحب هذا التصديق عنده ادراك المحمول الذى هو الكلى ، وادرك الموضوع الذى هو الشخص . لكن مدرك هذا الكلى هو النفس . فمدرك هذا الجزء أيضا هو النفس . فثبت أن النفس مدركة للجزئيات .

اذا ثبت هذا فنقول : النفس لها صفتان : الادراك والفعل . والادراك قسمان : ادراك الجزئيات ، وادراك الكليات . فالنفس هى الموصوفة بهذين القسمين من الادراك وبهذا الفعل الذى هو التحريك . فاذا مات البدن وزال الحجاب الجسمانى ، تجلت عليها أنوار عالم الجلال ، فازداد ادراكها وفعتها ، وانتهت فى ذلك الى حد الكمال ، وقربت درجتها من درجة الملائكة - الذين هم ارواح عالم السموات - وذلك هو الغبطة الكبرى ، والدرجة العظمى .

(٣) اذا تجلى فى أرواحهم : ب

والطائفة الثانية : الذين قالوا بأن هذه الأرواح البشرية لا تقوى على ادراك الجزئيات الا بواسطة آلات جسمانية . فاذا مات البدن واختلت هذه الآلات الجسمانية ، لم يبعد تعلق هذه النفوس بجزء من أجزاء السموات ، حتى يكون ذلك الجزء آلة للنفس ، بها تقوى على الادراكات الجزئية من الابصار والسمع والتخيل والتفكر .

الطائفة الثالثة : الذين يقولون : النفس اذا انقطع تعلقها عن بدن معين ، تعلقت ببدن آخر ، فان كانت فى البدن الأول من النفوس الزكية الفاضلة ، تعلقت ببدن كريم فاضل . وان كانت فى البدن الأول من النفوس الجاهلة المؤذية ، تعلقت ببدن مناسب لها . وهؤلاء هم القائلون بالتناسخ . وهم فرق :

احداها : الذين يقولون : الأرواح الانسانية لا تتعلق الا بالأبدان الانسانية ، ثم انها لا تزال تنتقل من بدن الى بدن ، الى أن تكمل النفس وتصير طاهرة عن جميع العلائق الجسمانية ، وحينئذ تتخلص الى عالم القدس والطهارة .

وثانيها : الذين يجوزون انتقال الأرواح الانسانية الى أبدان البهائم . ويقال لهم : أهل المسخ .

وثالثها : الذين قالوا : الأرواح البشرية اذا فارقت أبدانها ، فقد تتعلق بأبدان الحيوانات ، وبأبدان النباتات والمعادن والبسائط . قالوا : وهذا هو غاية العذاب . وإليه الإشارة بالدركات الضيقة فى جهنم .

قالوا : وذلك لأن القوى الناطقة والحساسة والفعالة والغاذية كلها أنوار تفيض من عالم الأرواح ، فتغوص فى بواطن الأجسام . وبواطن الأجسام مظلمة جدا ، الا أنها مستنيرة بسبب غوص هذه القوى فيها . وكلما كانت هذه القوى أقل ، كانت بواطن الأجسام

ظلمة وأعظم ضيقا . فالأرواح البشرية اذا انتقلت من أبدانها الى هذه الأجسام ، بقيت فى غاية الظلمات والضيق والشدة . أما أجسام الأفلاك فانها لكثرة القوى الروحانية التى فيها ، كانت فى غاية الضوء والفسحة . فالأرواح البشرية اذا فارقت أبدانها وانتقلت الى التعلق بعالم الأفلاك ، كانت فى غاية الغبطة والفرح والضوء والسرور والروح والراحة والريحان .

فهذا هو الاشارة الى تفصيل مذاهب القائلين بالمعاد الروحانى .

الفصل السابع

فى

تفصيل مذاهب القائلين

بالمعاد الروحانى والجسمانى معا

أعلم : أن كثيرا من المحققين قالوا بهذا القول . وذلك لأنهم أرادوا الجمع بين الحكمة والشريعة . فقالوا دل العقل على أن سعادة الأرواح : فى معرفة الله وفى محبته ، وعلى أن سعادة الأجساد فى ادراك المحسوسات .

قالوا : لأن الاستقراء دل على أن الجمع بين هاتين السعادتين فى الحياة الدنيوية غير ممكن ، وذلك لأن الانسان حال كونه مستغرقا فى تجلى أنوار عالم الغيب ، لا يمكنه الالتفات الى شىء من اللذات الجسمانية ، وحال كونه مشغولا باستيفاء اللذات الجسمانية ، لا يمكنه الالتفات الى اللذات الروحانية ، لكن هذا الجمع انما يتعذر لأجل أن الأرواح البشرية ضعيفة فى هذا العالم . فاذا مات واستمدت هذه الأرواح من عالم القدس والطهارة ، قويت وكملت . فاذا أعيدت الى الأبدان مرة أخرى ، لم يبعد أن تصير هناك قوية قادرة على الجمع بين الأمرين . ولاشك أن هذه الحالة هى الغاية القصوى فى مراتب السعادات .

وهذا المعنى لم يَقم على امتناعه برهان عقلى . وهو جمع بين الحكمة النبوية والقرآنيين الفلاسفة ، فوجب المصير اليه .
وأما معرفة تفاصيل هذه الأحوال . فمما لا سبيل إليها فى هذا العالم .

فقد تكلمنا الآن فى تقرير المعاد الجسمانى وحده ، والمعاد الروحانى وحده ، وفى كيفية الجمع بينهما . وأما الذين ينكرونهما معا ، فهو قول من قال : « النفس هى المزاج فقط ، فاذا مات الانسان فقد عدمت النفس » ثم انه ينكر اعادة المعدوم ، وحينئذ يلزم انكار المعاد مطلقا الا أن الكلام فى ابطال هاتين المقدمتين قد تقدم .

واعلم : أنا كنا قد ذكرنا أن مطالب مسألة المعاد أربعة :

الأول : كيفية تخريب العالم الأصغر . وهو الانسان .

والثانى : كيفية عمارته بعد تخريبه . وهو البعث والحشر والنشر .

والمطلوب الثالث : كيفية تخريب العالم الأكبر . وقد بينا بالدليل العقلى جوازه . وأما الوقوع فلا يمكن أن يؤخذ الا من القرآن قال الله تعالى فى صفة الأرض : « يوم تبدل الأرض غير الأرض والسماوات » [ابراهيم ٤٨] .

وأما الجبال . فقد ذكر أحوالها فى آيات :

احداها : قوله تعالى : « وحملت الأرض والجبال ، فدكتنا دكة واحدة » [الحاقة ١٤] .

وثانيها : قوله تعالى : « اذا رجت الأرض رجاً ، وبست الجبال بسا » [الواقعة ٤ - ٥] .

وثالثها : قوله تعالى : « وتكون الجبال كالعهن المنفوش » [القارعة ٥] .

ورابعها : قوله تعالى : « وترى الجبال تحسبها حنمداً وهي صر
مر السحاب » [النمل ٨٨] .

وخامسها : قوله تعالى : « وسيرت الجبال فكانت سراباً » [النبا
٢٠] .

وأما البحار . فقال الله تعالى في صفتها : « والبحر المسجور »
[الطور ٦] وفي آية أخرى « وإذا البحار فجرت » [الانقطار ٣] .
وأما السموات . فقد ذكر صفاتها في آيات :

أحدها : قوله تعالى : « ويوم تشقق السماء بالغمام ، وينزل
الملائكة تنزيلاً » [الفرقان ٢٥] .

وثانيها : قوله تعالى : « إذا السماء انفطرت » [الانقطار ١]
« وإذا السماء انشقت » . [الانشقاق ١]

وثالثها : قوله تعالى : « وفتحت السماء فكانت أبواناً » [النبا
١٩] .

ورابعها : قوله تعالى : « يوم نكون السماء كالمهل » [المعارج ٨]
وقال في صفة الشمس والقمر : « إذا الشمس كورت . وإذا النجوم
انكدرت » [التكوير ١ - ٢] وقال تعالى في سورة القيامة : « وجمع
الشمس والقمر » [القيامة ٩] .

والمطلوب الرابع : هو أنه تعالى كيف يعمر هذا العالم الكبير
بعد تخريبه ؟ واعلم : أن المعتمد في هذه المسألة هو أنه تعالى عالم
بجميع الجزئيات والكليات ، قادر على جميع الممكنات ، فيكون لامحالة
قادرًا على خلق الجنة والنار ، وعلى إيصال مقادير الثواب والعقاب
إلى المظيعين والمذنبين . وأما تفاصيل تلك الأفعال فلا يمكن معرفتها
إلا من القرآن والأحاديث .

ونقل بعض الناس عن « سقراط » أنه قال : « سبب قيام القيامة : أن الأرض موضوعة على الهواء . والهواء موضوع على النار . والنار والهواء صاعدان بالطبيع . فيسبب المدافعة الحاصلة من صعود النار والهواء ، بقيت الأرض واقفة . ثم ان تأثير تلك النار فى الأرض يزداد يوماً فيوماً . فاذا بلغ الغاية حصل الغليان فى البحار ، وتصاعدت الأخرة العظيمة الحارة منها الى السموات ، ثم ان حر الشمس من فوق وحر هذه الأبخرة المتصاعدة اليها من تحت ، يجتمعان ويصير المجموع مؤثراً فى السموات ، فتصير الأفلاك كالنحاس المذاب ، وينصب الكل ويكون لها لهيب وحرارة فوق الغاية ، والأرواح الشقية (٤) المتعلقة بلذات هذا العالم الجسمانى ، بقيت هناك ، واحترقت بتلك الاجسام الذائبة الحارة المحرقة وهذا هو المراد من جهنم ، ومن الجحيم ، ومن عذاب أهل النار » .

وفى المسألة مذاهب سوى ما ذكرناه ، عجيبة . ولنكتف بهذا القدر فى هذه المسألة .

(٤) السلفية : ب

المسائل الحارضية والشروط

في

إثبات نبوة محمد
صلى الله عليه وسلم

اعلم : أن الدين ينكرون نبود محمد صلى الله عليه وسلم طوائف :
الطائفة الأولى : الذين يقولون : المقصود من بعثة الأنبياء هو
التكليف . ولكن القول بالتكليف باطل ، فالقول ببعثة الأنبياء باطل .

الطائفة الثانية : الذين يقولون : التكليف جائز ، إلا أن العقل
كاف في معرفة التكليف ، لأن كل ما كان حسنا فعلناه ، وكل ما كان
فبيحا تركناه ، وكل ما لا يمكننا أن نعرف حسنه وقبحه ، فان كنا
مضطرين أو محتاجين اليه اكتفينا بالقدر الدافع للضرورة والحاجة ،
وان لم تكن بنا البه حاجة ، امتنعنا عنه احترازا عن الخطر .

الطائفة الثالثة : الذين يقولون : البعثة جائزة في العقول ، إلا أن
الذي يمكن أن يجعل دليلا على كون الشخص رسولا من عند الله ،
ليس إلا المعجزات . وهذه المعجزات لا دلالة فيها البتة على الرسالة ،
فلاجرم بطل القول ببعثة الأنبياء - عليهم السلام - لفقدان ما يدل
عليها .

الطائفة الرابعة : الذين يقولون : لو أمكن حصول خوارق العادات ،
لامكن الاستدلال بها على صدق مدعى الرسالة ، إلا أن انخراق العادات
محال ، فلاجرم لم يحصل مايدل على صدقهم .

الطائفة الخامسة : الذين يقولون نحن ماشاهدنا شيئا من هذه
المعجزات ، ولا طريق لنا الى العلم بأنها حصلت وقت دعواهم ، إلا أن

الناس يخبرون عن ذلك ، غير أن الخبر لا يفيد العلم وأقصى ما فى الباب : أنه يفيد الظن ، إلا أن الظن غير معتبر فى هذا الباب .

الطائفة السادسة : جمع من الصوفية يقولون : الاشتغال بغير الله حجاب عن معرفة الله تعالى ، والأنبياء يدعون الخلق الى الطاعات والتكاليف ، فهم يسغنون الخلق بغير الله ، ويمنعونهم عن الاشتغال بالله ، فوجب ان لا يكون ذلك حقا وصدقا .

الطائفة السابعة : الذين يقولون : نرى الشرائع منتملة على أشياء لا فائدة فيها . فان الصوم والصلاة والحج أفعال لا منفعة فيها للمعبود ، وسمى مضار ومتاعب فى حق العباد (١) فكان ذلك عبثا ، بل سفها . وذلك لا يليق بأحكام الحاكمين ، فوجب أن لاتكون هذه الشرائع من عند الله .

الطائفة الثامنة : الذين سلمون اصل النبوة ، الا أنهم ينازعون فى نبوة محمد صلى الله عليه وآله وسلم .

واعلم : أنا متى دللنا على صحة نبوة محمد - عليه السلام - فقد دللنا على صحة أصل النبوة .

فنقول : ان محمدا عليه السلام ادعى النبوة (٢) وظهرت المعجزة على وفق نعواده ، وكل من كان كذلك كان رسولا حقا ، ينتج : ان محمدا صلى الله عليه وآله وسلم رسول الله - حقا .

(١) العابد : ب

(٢) من يمعن النظر فى التوراة المتداولة يجد بلاضافة الى أن الكاتب قد جمع معلومات من مصادر مختلفة ولم يوفق ببناها ، قد تعتمد وضع معلومات لغرض مقصود أى أنهم عمدا أظهروا بعضا ،
=

... ..

=

وأخفوا عن الناس بعضا . وهذا الذى تعمدوا اظهاره واخفائه يمكن أن
نقسمه الى قسمين .

القسم الأول : لبس الحق بالباطل . اى انهم يذكرون النص
الأصلى ، ثم يضيفون كلمة أو كلاما . أو يحذفون . للايهام وغموض
المعنى « ولا تلبسوا الحق بالباطل » [البقرة ٤٢]

القسم الثانى : تحريف الكلم من بعد مواضعه . اى وضع كلمته
تحتل معنيين « يحرفون الكلم من بعد مواضعه يقولون ان أو تبته
هذا فخذوه ، وان لم تؤتوه فاحذروا » [المائدة ٤١] .

ولقد غيرت التوراة الأصلية فى «بابل» على هذا النحو ، واستقرت
من بعد « بابل » على وضعها الحالى . وانتشرت فى العالم ، ولدت
صعب على اليهود تحريفها لفظيا . ولجأوا الى نوع من التحريف
عجيب . وهو تحريف الكلم عن مواضعه بالتأويلات الفاسدة « يحرفون
الكلم عن مواضعه » [النساء ٤٦] ونورد هنا مثلا للابضاح والبيان :
طلب الله من موسى عليه السلام ان يجمع بنى اسرائيل ناحيه
جبل الطور ليسمعوا صوت الله وهو يتكلم مع موسى فيخشون انه
ويهابونه الى الابد « قال لى الرب : اجمع لى الشعب فاسمعهم كلامى
لكى يتعلموا أن يخافونى كل الأيام التى هم فيها أحياء على الأرض .
ويتعلموا أولادهم . فتقدمتم ووقفتم فى أسفل الجبل ، والجبل يضطرب
بالنار الى كبد السماء بظلام وسحاب وضباب ، فكلمكم الرب من وسط
النار ، وأنتم سامعون صوت كلام ، ولكن لم تروا صورة بل صوتا »
[تثنية ٤ : ١٠ - ١٢] لكن بنى اسرائيل طلبوا من موسى أن يكلم
الله أن لا يحدث هذا المنظر الرهيب مرة أخرى ، بل اذا أراد مخاطبتهم
يخاطبهم عن طريق موسى . وهم منه يسمعون فوعدهم الله بنى بآتى
من بعد موسى فى هذا النص :

(يقيم لك الرب الهك : نبيا . من وسطك . من اخوتك . منلى .
نه تسمعون . حسب كل ما طلبت من الرب الهك فى حوريب يوم الاجتماع)

=

...

...

...

قائلا : لا أعود سمع صوت الرب الهى ، ولا أرى هذه النار العظيمة أيضا لئلا أموت . قال لى الرب : قد أحسنوا فى ما تكلموا ، أقيم لهم نبيا من وسط اخوتهم مثلك ، واجعل كلامى فى فمه فيكلمهم بكل ما أوصيه به ، ويكون أن الانسان الذى لا يسمع لكلامى الذى يتكلم به باسمى أنا أطلبه . وأما النبى الذى يطغى فيتكلم باسمى كلما لم أوصه أن يتكلم به ، أو الذى يتكلم باسم آلهة أخرى فيموت ذلك النبى . وان قلت فى قلبك : كيف نعرف الكلام الذى لم يتكلم به الرب ؟ فما تكلم به النبى باسم الرب ، ولم يحدث ولم يصر فهو الكلام الذى لم يتكلم به الرب ، بل بطغبان تكلم به النبى فلا تخف منه ([التثنية ١٨ : ١٥ - ٢٢]

الأوصاف التى يتحدث عنها هذا النص نطبق على نبى الاسلام ﷺ . اذا حذفنا « من وسطك » و « من وسط » وقد وضعهما الكاتب ضمن النص الأسمى للبس الحق بالباطل ، ليؤكد أن هذا النبى اذا جاء سيكون من بنى اسرائيل .

وعبارة من « اخوتك » أو « اخوتهم » وضعهما الكاتب لاحتمال معنيين . المعنى الأول : من اخوة اليهود أى أنه سيكون اسرائيليا . والمعنى الثانى : من اخوة اليهود أى أنه سيكون من بنى اسماعيل . فاسماعيل أخ لاسحق ، وأولاد الأعمام يطلق عليهم اخوة . ولا ينصرف « من اخوتك » على بنى عيسو أخو يعقوب ، وان كان ذلك ممكنا ولا على أولاد ابراهيم عليه السلام من زوجة قطوره . لأن اليهود والنصارى متفقون على حرمان هؤلاء من هبات النبوة وأن يكون فى ذريتهم النبوة والكتاب بأدلة منها أن عيسو باع بكريته ليعقوب ومنها أن أولاد قطوره وبنو السرارى أعطاهم ابراهيم فى حياته عطايا وصرفهم نحو المشرق ولم يكتب الكاتب فى التوراة ما يفيد حرمان اسماعيل من ارث ابراهيم لأنه نسله كما كتب عن بنى عيسو وأولاد قطوره « باسحق بدعى لك نسل ، وابن الجارية أيضا سأجعل أمة لأنه نسلك »

... ..

[تك ٢١ : ١٣] وقد وعد الله ابراهيم بهذا الوعد « ويرث نسلك باب
عأدائه ، ويتبارك فى نسلك جميع أمم الأرض » [تك ٢٢ : ١٧] ونفس
الوعد الذى حصل لابن الجارية حصل ليعقوب بن اسحق وحده ، لقد
خرج يعقوب من بئر سبع ، وذهب نحو حاران . وفى الطريق خاطبه
الله قائلا : « أنا الرب اله ابراهيم أبيك ، واله اسحق . الأرض التى
أنت مضطجع عليها أعطيتها لك ولنسلك ويكون نسلك كتراب الأرض ،
وتمتد غربا وشرقا وشمالا ونجوبا ، ويتبارك فيك ، وفى نسلك جميع
قبائل الأرض » [تكوين ٢٨ : ١٣ - ١٤]

وقد وضع الكاتب فى التوراة لفظ الاخوة بالتساوى بين أولاد
اسماعيل ، وأولاد اسحق ليبين أنه اذا جاء النبى منهم على وفق مرادهم
أظهروا النصوص التى تدل عليه ، واذا جاء على غير مرادهم يجحدوه .
لقد نادى ملاك الرب هاجر من السماء « وقال لها : تكثيرا أكثر نسلك
فلا يعد من الكثرة ، وقال لها ملاك الرب : ها أنت حبلتى قتلدين ابنا ،
وتدعين اسمه اسمعيل لان الرب قد سمع لمذلتك ، وأن يكون انسانا
وحشيا ، يده على كل واحد ، ويد كل واحد عليه وأمام جميع اخوته
يسكن » [تك ١٦ : ١٠ - ١٢]

ولما ظهر نبى الاسلام ﷺ ، أنكره البعض من اهل الكتاب « حسدا
من عند أنفسهم » ولكنهم لا يستطيعون تغيير الفاظ التوراة لانتشارها
فى العالم . فلذلك لجأوا الى تحريف الكلم عن مواضعه لجأوا الى تأويل
النص بالتأويلات الفاسدة . قالوا : « وأما النبى الذى يقيمه الله من
اخوة بنى اسرائيل فالمراد بذلك أنه يكون منهم » مع علمهم بيقين أن
التوراة صرحت بأنه لن يقوم نبى فى اسرائيل مثل موسى [تث ٣٤ : ١٠]
وحيث أن كتاب موسى قد صرح بمجىء نبى فى المستقبل ، وأن من
« اخوتهم » تعنى من بنى اسماعيل ومن بنى اسرائيل . وحيث أن
كتاب موسى نص على أنه لن يأتى فى المستقبل مثل موسى نبى من
اسرائيل ، فيكون المراد من « اخوتهم » هنا فى هذا النص بنى اسماعيل
وحيث أنه لم يظهر من بنى اسماعيل نبى أمى الا محمد ﷺ فيكون
هو المراد . لتتحقق من مجيئه بركة اسماعيل فى الأمم .

٧٩

(م ٢٨ - الاربعين)

أما المقدمة الأولى - وهى قولنا : ان محمدا عليه السلام ادعى النبوة ، وظهرت المعجزة على وفق دعواه - فاعلم ان تقرير هذه المقدمة مبنى على مقدمات :

المقدمة الاولى : ان محمدا عليه السلام ادعى النبوة • والاعتماد فى اثبات هذه المقدمة على الاخبار المتواترة •

وقبل الخوض فى المقصود ، لابد من شرح ماهية الخبر المتواتر • فنقول : الخبر المتواتر على قسمين :

القسم الاول : ان يخبر أهل التواتر عن وجود شىء شاهدوه ، أو كلام سمعوه • وهذا الخبر انما يفيد العلم بشرطين :

الشرط الاول : أن يبلغ فى الكثرة الى حيث يمتنع فى العادة تواطؤهم على الكذب • مثاله : انا اذا رأينا أهل البلدان المختلفة مع تباعد بلادهم وتباين أخلاقهم ، متفقين على الاخبار على أن فى الدنيا بلدة ، يقال لينا : « طمعاج » حصل لنا العلم القطعى بوجود هذه البلدة ، وان كنا ما رأيناها •

والشرط الثانى : أن يكون المخبر عنه شيئا محسوسا • وذلك لأن أهل الشرق والغرب ، لو أخبروا عن حدوث العالم ووحدة الصانع ، لم يفد خبرهم العلم • أما اذا أخبروا عن وجود « طمعاج » أفاد خبرهم العلم ، لأن المخبر شىء محسوس •

اذا عرفت هذا فنقول : اذا حصل الشرطان - وهو أن يبلغ المخبرون فى الكثرة الى حيث يمتنع اتفاقهم على الكذب ، وكان المخبر عنه شيئا محسوسا - كان هذا الخبر مفيدا للعلم اليقينى •

القسم الثانى : أن يكون المخبرون فى الكمية والكيفية بالوصف الذى ذكرناه الا أنهم لا يقولون بأننا شاهدنا ذلك الشىء ، بل يقولون :

انا سمعنا قوما موصوفين بالصفة المذكورة ، أنهم قالوا : سمعنا أيضا قوما موصوفين بالصفة المذكورة ، أنهم قالوا : شاهدنا الشيء الفلاني .
فهذا القسم من الخبر أيضا : مفيد للعلم .

والشرطان الاعتباران فى القسم الأول معتبران أيضا ههنا . الا أن ههنا شرطا ثالثا ، وهو أن يكون حال جميع الطبقات ذى الكمية والكيفية ، مساوية لحال الطبقة الأولى فى الكيفية والكمية - على الوجه الذى ذكرناه -

وإذا عرفت هذا فنقول : انما ثبت العلم بوجود محمد عليه السلام ويكونه مدعيا لرسالة بالقسم الثانى ، من خبر التواتر .

ونقيره : انا سمعنا من أهل التواتر فى عصرنا أنهم قالوا : سمعنا أهل التواتر . وعلى هذا الترتيب نقل أهل التواتر ، عن أهل التواتر . الى أن يصل هذا النقل الى قوم ، لو : انا شاهدنا محمد ابن عبد الله - عليه السلام - كان يقول : انى رسول الله ليكم . وقد عرفت أن مثل هذا الخبر يفيد العلم القطعى . فعلمنا بهذا الطريق : أن محمدا - عليه السلام - كان موجودا ، وأنه كان يدعى أنه رسول الله

واعلم : أن من الناس من طعن فى كمن خبر التواتر مفيدا للعلم . ولهم فيه مقامان :

المقام الاول : الذين يطعنون فى جميع أقسام التواتر . ولهم فيه شبهة :

الشبهة الأولى : قالوا : الكذب جائز على كل واحد من أهل التواتر وحده ، فوجب أن يبقى ذلك الجواز حال الاجتماع . ويدل عليه وجهان :

الأول : ان هذا الاجتماع غير مانع من هذا الجواز فى حق الاثنين والثلاثة والعشرة والمائة . والعقل لايمكنه أن يشير الى حد معين ، ويحكم بأن الاجتماع الحاصل فى هذا العدد ، يمنع من جواز الكذب ، لأن أى عدد فرضه العقل فان حال العدد الزائد عليه – بواحد واثنين ، وحال العدد الناقص عنه بواحد واثنين – فى ذلك الجواز على السوية .

وإذا كان هذا الجواز ثابتا فى الآحاد – والحد المانع من هذا الجواز مفقود – وجب أن يقال : أن ذلك الجواز ثابت حال الاجتماع ، كما كان ثابتا حال الانفراد . وإذا كان ذلك الجواز ثابتا حال الاجتماع ، امتنع القطع بأن الكذب لايقع .

الثانى : ان المتكلمين يقولون : لما كان كل واحد من الحوادث ، له أول . وجب فى الكل أن يكون له أول . وكل العقلاء يقولون : إذا كان كل واحد من « الزنج » موصوفا بالسواد ، وجب فى الكل أن يكونوا موصوفين بالسواد . فكذا ههنا : لما جاز الكذب على كل واحد من المخبرين ، وجب أن يكون هذا الجواز باقيا فى حق الكل .

الشبهة الثانية : هى أن الانسان انما يقدم على الكذب ، لأنه حصل فى قلبه ارادة أن يكذب . وحصول هذه الارادات فى القلب : ان يكون من الله تعالى ، أو من العبد ، أو حدثت لا عن محدث ومؤثر . وعلى التقديرات الثلاثة فكل ذلك جائز فى حق كل واحد من هؤلاء المخبرين ، ولم يكن حصول هذا السبب فى حق بعضهم ، مانعا ومنافيا من حصوله فى حق الباقين . وإذا كان الأمر كذلك وجب القطع بأنه لايمتنع حول ذلك السبب الداعى الى الكذب فى حق الكل . ويتقدير وقوع الاشتراك فى تلك الارادة ، وجب وقوع الاشتراك فى الكذب . والمعلق على سبب جائز الوجود كان هو أيضا جائز الوقوع . فثبت :

أن استراك الكل في الكذب غير ممتنع البتة . وإذا ثبت هذا كان القطع بأن ذلك الجائز لم يقع : خطأ وبعيدا (٣) .

الشبهة الثالثة : انه لما ثبت أن الكذب جائز على كل واحد منهم حال الانفراد ، وثبت أن الاجتماع في المائة والمائتين غير رافع لذلك الجواز - وأنتم المستدلون - فعليكم أن تذكروا واحدا معيا ، وتذكروا أن انتهاء الاجتماع الى ذلك الحد المعين : مانع من الكذب ، لكنكم أنتم مطالبون باقامة البرهان على ذلك . وأما نحن فتكفينا المطالبة . لأننا نحن السائلون ، وأنتم المستدلون .

فهذه هي الشبهات التي تمسك بها من طعن في التواتر على الاطلاق .

* * *

المقام الثاني - الذين يسلمون صحة القسم الأول من التواتر ، وينازعون في القسم الثاني . ويقولون لم قلتم : ان القسم الثاني يفيد العلم ، وأنتم في مسألة النبوة ، انما تعولون على هذا القسم الثاني ؟ - تمسكوا في الطعن في هذا القسم خاصة بوجوه من الشبه :

الشبهة الأولى : ان العلم بصفة الشيء مشروط بالعلم بذات ذلك الشيء . وهذه المقدمة يقينية .

إذا عرفت هذا فنقول : ما لم نعلم أن جميع الطبقات التي بيننا وبين الطبقة الذين شاهدوا مجمدا صلبى الله عليه وآله وسلم كانوا موصوفين بالصفات المعتيرة في كون التواتر مفيدا للعلم ، لم يمكننا القطع بصحة هذا التواتر ، لكن العلم يكون هذه الطبقات المتوسطة موصوفين بصفات التواتر : يعلم بصفة من صفاتهم . وقد ثبت أن العلم

(٣) وتغيرا : ١ .

بصفة الشيء مشروط بالعلم بذاته ، فأذن لايمكننا أن نعلم أن هذه الطبقات موصوفة بهذه الصفات ، الا اذا علمنا عدد تلك الطبقات ، ووجودهم ، لكننا لانعلم البتة من هذه الطبقات المتوسطة ، أنها كم هي ؟ واذا كان كذلك كانت ذواتها مجهولة لنا ، واذا كانت الذوات مجهولة كانت الصفات مجهولة ، فلم يكن العلم بكونهم موصوفين بالصفات المعتمدة فى التواتر حاصلًا ، فوجب أن لايحصل بهذا الخبر :

علم . والله أعلم .

الشبهة الثانية : انا نرى المجوس على كثرتهم وتفرقهم فى الشرق والغرب ، يخبرون عن المعجزات العظيمة لـ « زرادشت » مع أنه كان كذابا ساحرا عندكم .

وأبضا : اليهود على كثرتهم وتفرقهم فى الشرق والغرب ، يخبرون ان موسى عليه السلام قال : « ان شريعتى لاتصير منسوخة البتة » (٤) .

وأبضا : النصرارى على كثرتهم وتفرقهم فى الشرق والغرب ، يزعمون أن عيسى عليه السلام كان يقول : بثالث ثلاثة - سبحانه وتعالى عما يشركون - وبأنه ابن الله . ويخبرون : أن اليهود صلبوا عيسى وقتلوه . فان كان التواتر مفيدا للعلم ، فقد صحت هذه الأخبار . ويلزم من صحتها : الطعن فى نبوة محمد صلى الله عليه وآله وسلم وان كانت غير مفيدة للعلم ، فحينئذ خرج التواتر عن كونه مفيدا للعلم .

لايقال : انما دفعنا هذه الأقوال لقيام الدلائل العقلية ، على أنها باطلة . فاما التواتر عن وجود محمد صلى الله عليه وآله وسلم وعن ادعائه الرسالة ، فانه لم تقم الدلالة على بطلانه . فظهر الفرق . لأننا نقول : هذا القدر يقوى كلامنا ، لأن خبر التواتر لما حصل فى تلك

(٤) يقول سعديا الفيومى فى الأمانات والاعتقادات : « نقل بنو اسرائيل نفلا جامعا : أن شرائع التوراة . قالت لهم الأنبياء، عنها : انها لاتنسخ . وقالوا : انا سمعنا ذلك بقول فصيح يرتفع عنه كل وهم وكل

الصور ، ثم قامت الدلائل القاطعة عنى بطلانها ، فحينئذ ثبت : أن الدلائل القاطعة قامت على بطلان خبر التواتر فى هذه الصورة .
 وإذا كان الأمر كذلك ، ثبت : أنه لا يمكن الاستدلال بخبر التواتر على أن المخبر عنه حق وصدق .

الشبهة الثالثة : الخبر المتواتر إذا كان خبرا عن الأمور الماضية ، حصل فيه احتمال مانع من القطع واليقين . وذلك الاحتمال هو أن يقال لعل (٥) واحدا ، ألقى ذلك الكذب على سبيل الارجاف ، تم انه انتقبر ذلك الارجاف واشتهر قليلا قليلا ، حتى املا العالم منه ونحن

==

تاويل . ثم تبينت الكتب فوجدت مايدل على ذلك : اولا : ان كثيرا من الشرائع مكتوب فيها « بدياح عولم » ومكتوب فيها « لنحيم » وأيضا : لقول التوراة (دبريم ٣٣ : ٤) أى الأصحاح الثالث والثلاثين من سفر التثنية . الآيه الرابعة . وأيضا : لأن أمتنا بنى اسرائيل انما هى أمة بشرائعها . فاذا قال الخالق : ان الامة مقيمة ما أقامت السماء والأرض . فبالضرورة شرائعها مقيمة ما أقامت السماء والأرض . وذلك قوله فى سفر ارمياء الأصحاح الحادى والثلاثين . الآيه الخامسة والثلاثون والسادسة والثلاثون . ورأيت فى آخر النبوات ينص على حفظ توراة موسى الى يوم القيامة وبعثة ايلياء قبله . ذاك قوله (ملاى ٣ : ٢٢-٢٣) ورأيت قوما من أمتنا يحتجون لدفع نسخ الشرع على طريق العموم ويقولون : لا يخلو الشرع إذا شرعه الله . . . الخ « (ص ١٢٨ الأمانات والاعتقادات) .

فهذا اليهودى يناقض نفسه بنفسه . اذ قال : نقل بنو اسرائيل نقلا جامعا . أى حكى الاجماع . ثم بعد ذلك قال : ورأيت قوما من أمتنا يحتجون لدفع نسخ الشرع . أى انتفى الاجماع على عدم النسخ فى التوراة . والرد عليه : أنتم يا علماء بنى اسرائيل تنتظرون « الماسيا » أى النبى الذى أنبأ عن ظهوره موسى عليه السلام لتسمعون له وتطيعون فى كل ما يكلمكم به (تث ١٨ : ١٥ - ٢٢) ومجىء الماسيا هو من أجل نسخ التوراة . فلماذا تدفعون النسخ ؟

(٥) لكل واحد : ١

نشاهد أن مثل هذا الارجاف كثيرا ما يحصل فى زماننا . فاذا جاز ذلك فى هذا الزمان منه ، ونحن نشاهد ، فكذا فى سائر الأزمنة .
لا يقال : كل ما كان كذلك ، فانه لابد أن ينكشف بالآخرة ، أنه كان لارجافا وكذبا .

لانا نقول : لم قلت : انه لو كان الامر واقعا على هذا الوجه ، لوجب أن يصل خبره الينا ؟ أقصى ما فى الباب أن يقال : انه واقعة عظيمة . والوقائع العظيمة يجب أن تصل الينا أخبارها .
الا أنا نقول : هذه القاعدة منقوضة بصور منها :

أن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم داوم على أداء الصلوات نيفا وعشرين سنة ، ثم انه لم ينقل الينا شئ من أحوال الصلاة الا برواية آلالحاد . ومع التعارض . ولهذا السبب اختلف المجتهدون فى كيفية أداء الصلاة اختلافا شديدا ، لايرجى زواله .

ومنها : أن أحوال « عاند » و « ثمود » وسائر الأمم وسائر أرباب الدول والممل ، كانت أمورا عظيمة . ثم انها خفيت وما وصلت الينا . أقصى ما فى الباب أن يقال : طالبت المدة بيننا وبينهم ، فخفيت ، الا أن هذا انما ينفع اذا ذكرت فى ضبط المدة الطويلة ، والمدة القريبة ضابطا معلوما . حتى أن ما كان قريبا نحكم عليه بأنه لابد أن يكون معلوما لنا . وما كان بعيدا لم يجب فيه ذلك . الا أن ذكر هذا الضابط كالمعتذر والممتنع .

فهذه جملة الوجوه التى تمسك بها الطاعنون فى التواتر .

* * *

والجواب : اعلم أن العلماء اختلفوا فى أن العلم الحاصل عقيب خبر التواتر علم ضرورى أم نظرى ؟ والاختيار : أنه ضرورى . وذلك لأن الضرورى هو الذى اذا شكك فيه صاحبه لايتشكك ، ونحن نجرب أنفسنا عند سماع هذه الشبهات التى ذكرتموها ، فنجدها جازمة بأن

محمدًا صلى الله عليه وآله وسلم كان موجودًا ، وكان يدعى أنه رسول الله إلى الخلق ، ولانجد هذه الشبهات التي ذكرتموها طاعنة في ذلك الجزم وقادحة فيه . فثبت : أن العلم الحاصل عقيب خبر التواتر : علم ضرورى ، فكانت هذه الشبهات طاعنة في الضروريات ، فلم تكن مستحقة للجواب . لأن ذلك الجواب لا محالة يكون نظريًا ، فينوقف الضرورى عليه ، فيقع الدور . وهو محال . فعلمنا : أن أمثال هذه الشبهات لا يستحق الجواب .

وأما المقدمة الثانية – وهى أن المعجزة ظهرت على وفق دعواه – فاعلم : أن اعتماد المتكلمين فى هذه المسألة على أن القرآن معجز . والقرآن ظهر على وفق دعواه ، فيلزم من هاتين المقدمتين : أن المعجزة ظهرت على وفق دعواه . وهذا دليل طويل . وفيه مباحث كثيرة ، وقد استقصينا فيه الكلام فى كتاب « نهاية العقول » .

واعلم : أن الرسول عليه السلام كانت له معجزات كثيرة ، سوى القرآن . والعلماء أفردوا فى ذكرها كتبًا .

وضبط القول فيها : أن تقول : معجزاته صلى الله عليه وآله وسلم قسمان : حسية ، وعقلية .

أما الحسية : فتلاثة أقسام : أحدها : أمور خارجة عن ذاته . وثانيها : أمور فى ذاته . وثالثها : أمور فى صفاته .

أما القسم الأول – وهو الأشياء الخارجة عن ذاته – فهو كانشقاق القمر ، واجتذاب الشجر ، وتسليم الحجر عليه ، ونبوع الماء من بين أصابعه ، واشباع الخلق الكثير من الطعام القليل ، وحنين الخشب ، وشكاية الناقة ، وشهادة الشاة المسمومة (٦) وظلال السحاب قبل مبعثه ، وما كان من حال « أبى جهل » وصخرته حين أراد أن يضربها على رأسه ، وما كان من شاة « أم معبد » حين مسح يده على ضرعها .

(٦) المشوية : ا

وأما القسم الثانى - وهو الأحوال العائدة الى ذاته - فهو مثل
النور الذى كان ينتقل من أب الى أب ، الى أن خرج الى الدنيا ،
وما كان من الخاتم بين كتفيه . وما سوى هذا (٧) من خلقته
وصورته التى هى بحكم الفراسة دالة على نبوته .

وأما القسم الثالث - وهو ما يتعلق بصفاته - وهى كثيرة . ونحن
نشير الى بعضها :

فالأول : ان أحدا ماسمع منه لا فى مهمات الدين ولا فى مهمات
الدنيا ، كذبا البتة . فلو صدر عنه الكذب مرة واحدة ، لاجتهد أعداؤه
فى تنهيره وإظهاره .

والثانى : انه ما أقدم على فعل قبيح ، لا قبل النبوة ولا بعدها .
الثالث : انه لم يفر عن أحد من أعدائه لاقبل النبوة ولا بعدها -
وان عظم الخوف - مثل يوم أحد ويوم الأحزاب . وهذا يدل على
انه كان قوى القلب بمواعيد الله ، حيث قال : « والله يعصمك من
الناس » [المائدة ٦٧] وقال : « حسبك الله » [الأنفال ٦٤] وقال :
« الا تنصروه . فقد نصره الله » [التوبة ٤٠]

والرابع : انه كان عظيم الشفقة والرحمة على أمته . قال الله
تعالى : « فلا تذهب نفسك عليهم حسرات » [فاطر ٨] وقال تعالى
« فلعلك باخع نفسك » [الكهف ٦] . وقال : « ولا تحزن عليهم »
[النحل ١٢٧] وقال : « عزيز عليه ما عنتم ، حريص عليكم ،
بالمؤمنين رؤف رحيم » [التوبة ١٢٨]

الخامس : انه عليه السلام كان فى أعظم الدرجات فى السخاوة ،
حتى أنه تعالى عاتبه عليها . وقال : « لاتبسظها كل البسظ »
[الاسراء ٢٩]

(٧) وما شوهد من : ب

والسادس : انه ما كان للدنيا فى قلبه وقع ، وئن قربشا عرضوا عليه المال والزوجة والرياسة حتى يترك (٨) هذه الدعوى ، فلم يلتفت اليهم .

والسابع : انه عليه السلام كان فى غابة الفصاحة . كما قال : « أوتيت جوامع الكلم » .

والثامن : انه عليه السلام بقى عنى طريقته المرضية من أول عمره الى آخره .

والكذاب المزور لا يمكنه ذلك . واليه الاشارة بقوله تعالى : « قل : لا اسئلكم عليه من آحر وما أنا من المتكفين » [ص ٨٦]

والتاسع : انه عليه السلام كان مع اهل الدنيا والثروة ، نى غاية الترفع . ومع الفقراء والمساكين واهل الدين ، فى غاية التواضع .

والعاشر : انه عنيه السلام كان فى كل واحدة من هذه الصفات والأخلاق فى الغاية القصوى من الكمّل - كان مستجعماً لها بأسرها - ولم ينفق ذلك لأحد من الخلق . فكان اجتماعها فى ذاته من أعظم المعجزات .

وأما المعجزات العقلية فهى ستة أنواع :

النوع الأول : انه صلى الله عليه وآله وسلم انما ظهر فى قبيلة ما كان أهلها من أهل العلم ، وكانوا من بلدة ما كان فيها أحد من العلماء ، وكانت جهانه غالبية عليهم . ولم يتفق له سفر من تلك البلدة الا مرتين الى الشام . وكانت مدة تلك المسافرة قليلة ، ولم يذهب أحد من العلماء والحكماء الى تلك البلدة ، حتى يقال : انه عليه السلام تعلم العلم من ذلك الحكيم .

(٨) ينزل عن هذه : ا

فاذا خرج من مثل هذه البلدة ، ومن مثل هذه القبيلة انسان . من غير أن مارس شيئاً من العلوم ، ولا تتلمذ لأحد من العلماء البتة ، تم بلغ فى معرفة ذات الله وصفاته وأفعاله وأسمائه وأحكامه ، هذا المبلغ العظيم ، الذى عجز جميع الأذكىاء من العقلاء عن القرب منه ، وأقر الكل بأنه لا يمكن أن يزداد فى تقرير الدلائل على ما ورد فى القرآن ، ثم ذكر قصص الاولين وتواريخ المتقدمين بحيث لم يتمكن أحد من الأعداء أن يقول : انه أخطأ فى شىء منها ، بل بلغ كلامه فى البعد عن الريب والشك الى أن قال عند مجادلتهم اياه : « قل : تعالوا بدع أبناءنا وابناءكم » الى قوله : « فنجعل لعنه الله على الكاذبين » [آل عمران ٦١] وقال : « تلك من أنباء الغيب نوحىها اليك ، ما كنت تعلمها أنت ولا قومك » [هود ٤٩] ولم يقدر أحد أن يقول : انه طالع كتاباً أو تتلمذ لأستاذ .

وكانت هذه الأحوال الظاهرة معلومة للأصدقاء والأعداء على ما قال تعالى : « أم لم يعرفوا رسولهم ؟ فهم له منكرون » [المؤمنون ٦٩] وقال : « وما كنت تتلو من قبله من كتاب ، ولا تخطه بيمينك اذن لارتاب الميطلون » [العنكبوت ٤٨] وقال : « فقد لبثت فيكم عمرا من قبله . أفلا تعقلون » ؟ [يونس ١٦] وكل من له عقل بمسليم وطبع مستقيم ، يعلم أن هذه الأحوال لاتتيسر الا بالتعليم الالهى والهداية الربانية .

النوع الثانى : انه عليه السلام كان قبل إظهار دعوى الرسالة والنبوة ، ما كان يشرع فى هذه المسائل الالهية ، وما كان يبحث عنها وما جرى على لسانه قط حديث النبوة والرسالة .

والذى يدل على صحة قولنا : أنه لو اتفق له شروع فى هذه المطالب والمباحث ، قبل اظهار ادعاء الرسالة والنبوة ، لقاتل الكفار له : انك أفنيت عمرك فى التدبر والتأمل ، وتحصيل هذه الكلمات حتى .

قدرت الآن على اظهارها ، ولما لم يذكر هذا الكلام أحد من الأعداء مع شدة حرصهم على الطعن فيه وفي نبوته ، علمنا : أنه عليه السلام ما كان شارعا قبل اظهار النبوة فى شىء من هذه العلوم . ومعلوم : أن من انقضى من عمره أربعون سنة ، ولم يخض فى شىء من هذه المطالب العلمية ، ثم انه خاض بها دفعة واحدة ، وأتى بكلام عجز الأولون والآخرون عن معارضته ، بل قد انقضى الآن قريب من ستمائة سنة . وما جاء أحد يمكنه إقامة المعارضة . فصريح العقل يشهد بأن هذا لا يكون الا على سبيل الوحي والتنزيل .

النوع الثالث : انه صلى الله عليه وآله وسلم تحمل فى أداء الرسالة أنواعا من المشاق والمتاعب ، ولم يتغير عن المنهج الأول البتة ، ولم يطمع فى مال أحد ولا جاهه ، بل صبر على تلك المشاق والمتاعب ، ولم يظهر فى عزمه فتور ولا فى اصراره قصور ، ثم انه لما قهر الأعداء ، ووجد العسكر العظيم والدولة القاهرة القوية ونفذ أمره فى الأموال والأزواج ، لم يتغير عن منهجه الأول ، والزهد فى الدنيا ، والاقبال على الآخرة .

وكل من أنصف علم أن المزور لا يكون كذلك . فان المزور انما يزور الكذب والباطل على الخلق ، ليجد الدنيا . فاذا وجدها ولم ينتفع بها ، كان ساعيا فى تضييع الدنيا والآخرة على نفسه . وذلك ما لا يفعله أحد من العقلاء .

النوع الرابع فى معجزاته العقلية : انه عليه الصلاة والسلام كان مجاب الدعوة . ويدل عليه وجوه :

أحدها : ان قريشا لما بالغوا فى ايذائه ، دعا عليهم . فقال « اللهم اشدد وطأتك على مضر ، واجعلها عليهم سنين كسنى يوسف » والله تعالى منع من انزال المطر عليهم ، فبطلت زراعاتهم وهلكت مواشيهم واستولى القحط عليهم ، فجأوا يشفعوا اليه ، حتى يسئل

الله تعالى انزال المطر عليهم ، فلما سال ذلك جاءهم المطر ، حتى
خافوا الغرق ، فعادوا وسألوه أن يدع الله حتى ينزل المطر بقدر
الحاجة . فقال : « اللهم حوالينا ولا علينا ، اللهم على الجبال ،
ويطون الأودية » فاندفع ذلك البلاء عنهم .

وثانيها : انه عليه السلام لما كتب الى « كسرى » - ملك العجم -
كتابا ، ومزق الملك كتابه وبعث اليه حفنة من تراب بلدته ، قال :
« اللهم مزق ملكه » ثم قال للصحابة - رضوان الله عليهم أجمعين - :
« أنه بعث تراب بلدته الينا . وهذا على أنا نملك بلاده » فكان الأمر
كما قال .

وثالثها : انه عليه السلام قال فى حق « عتبة ابن أبى لهب » :
« اللهم سلط عليه كلبا من كلابك » فافترسه الأسد .

ورابعها : انه دعا عليه السلام لابن عمه « عبد الله بن عباس »
فقال : « اللهم فقهه فى الدين ، وعلمه التاويل » فصار ابن عباس
ببركة هذا الدعاء : حبر (٩) المفسرين .

وخامسها : ان الكفار لما وصلوا الى الغار ، قرأ هو - عليه السلام -
عليهم : « وجعلنا من بين أيديهم سدا ، ومن خلفهم سدا » الآية (يس٩)
فاولئك الكفار كانوا ينظرون الى الغار ، وما كانوا يرون النبى عليه
السلام .

وسادسها : انه لما خرج من الغار ، ذهب خلفه جمع من الكفار ،
فلما قرب واحد منهم قال عليه السلام : « يا أرض خذيه » فغاصت
فوائمه فرس ذلك الكافر فى الأرض ببركة دعائه .

(٩) رئيس : ب - والحبر - بفتح الحاء - هو عالم بنى اسرائيل
من سبط لاوى . أى هم العلماء العاديون مقيموا الشعائر وأما الريانى
فهو العالم الكبير الذى يكون من نسل هارون عليه السلام .

النوع الخامس من دلائل نبوته : ورود البشارة بمقدمه العزيز في التوراة والانجيل . والدليل على ذلك : أنه صلى الله عليه وآله وسلم ادعى أن ذكره موجود في التوراة والانجيل . قال الله تعالى : « الذين يتبعون الرسول النبي الأمي الذي يجدونه مكتوبا عندهم في النوراة والانجيل » [الأعراف ١٥٧] وقال تعالى حكاية عن المسيح « ومبشرا برسول يأتي من بعدى اسمه أحمد » [الصف ٦] وقل : « يا أهل الكتاب لم تكفرون بآيات الله ؟ وأنتم تشهدون » [آل عمران ٧٠] وقال : « الذين آتيناهم الكتاب يعرفونه كما يعرفون أبناءهم [آ البقرة ١٤٦] ومعلوم : أنه لو كان كاذبا في ذلك ، لكان هذا من أعظم المنفقات لليهود والنصارى عن قبوله . ولا يليق بالعاقل أن يقدم على فعل بمنعه عن مطلوبه ، ويبطل عليه مقصوده ، من غير فائدة أصلا . ولا نزاع بين العقلاء أنه كان أعقل الناس واحذقهم .

النوع السادس من معجزاته : اخباره عن الغيوب .

أما اخباره عن المغيبات الماضية فهو أنه عليه السلام أخبر عن وقائع المتقدمين من غير قراءة كتاب ، ولا استفادة من ناس .
وأما اخباره عن الغيوب المستقبلية (١١) . فهو على قسمين : منه ما ورد في القرآن ، ومنه . ما ورد في الاخبار .

(١٠) أحمد في العبراني بيركلييت . وفي اليوناني بيركلييتوس [يوحنا ١٤] ومحمد ﷺ في التوراة في الأصحاح الثامن عشر من سفر التثنية وفي الأصحاح الأول من انجيل يوحنا . واسمه أحمد مذكور في الأصحاح الرابع عشر من انجيل يوحنا .
(١١) ومن ذلك قوله تعالى عن بني اسرائيل : « لتفسدن في الأرض مرتين ولتعلن علوا كبيرا » وقد تمت المرة الأولى في سنة ألف وتسعمائة وسبع وستين من بعد الميلاد . وهي مذكورة في الأصحاح الثامن من سفر دانيال .

أما الذى ورد منه فى القرآن فكثير :

أحدها : قوله تعالى : « سيهزم الجمع ، ويولون الدبر » [القمر ٤٥] والسين فى قوله « سيهزم » للاستقبال ، والسورة مكية ، ثم انه حصل ذلك يوم بدر .

وثانيها : قوله تعالى : « واذا يعدكم الله احدى الطائفتين ، أنها لكم » [الأنفال ٧] وقد كانت لهم .

وثالثها : قوله تعالى : « قل للمخلفين من الأعراب : ستدعون الى قوم أولى بأس شديد » [الفتح ١٦] وقد وقع ذلك . لأن المراد من العوم أولى البأس عند بعضهم : « بنو حنيفة » وقد دعى « أبو بكر » - رضى الله عنه - الى قتالهم . وعند آخرين : هم فارس . وقد دعى عمر بن الخطاب « - رضى الله عنه - الى قتالهم .

ورابعها : قوله تعالى : « ألم . غلبت الروم فى أدنى الأرض » [الروم ١ - ٢] وكان كما أخبر .

وخامسها : قوله تعالى : « سنريهم آياتنا فى الافاق وفى أنفسهم » [فصلت ٥٣] ولا يمكن حمل الآية على الآيات الدالة على التوحيد ، لأنها كانت حاضرة وقوله « سنريهم » للاستقبال فلا بد وأن يكون المراد منه : فتح القرى المحيطة بـ « مكة » ويقول « وفى أنفسهم » : فتح « مكة » وقد وقع ذلك .

وسادسها : قوله تعالى : « ان الذى فرض عليك القرآن ، لرادك الى معاد » [القصص ٨٥] أى الى « مكة » وقد رده الله تعالى اليها . وسابعها : قوله : « ليظهره على الدين كله » [الفتح ٢٨] وقد أظهره .

وثامنها : قوله تعالى « وعند الله الذين آمنوا منكم وعملوا الصالحات ، ليستخلفنهم فى الأرض » [النور ٥٥] والمراد منه :

الصحابة . بدليل : قوله « وليبدلنهم من بعد خوفهم أمنا » [النور ٥٥]
وكانوا هم الخائفين فى صدر الاسلام . فهذه الآية دالة على كون صانع
العالم سبحانه عالما بكل المعلومات ، لانه تعالى أخبر عما سيأتى . ثم
كان الأمر كما أخبره ، وعلى كونه تعالى قادرا على كل الممكنات ،
لانه وعد بالنصرة التامة - وقد وقعت - وعلى نبوة محمد صلى الله عليه
 وآله وسلم لانه استبد بذكر هذا الغيب ، فلا بد أن يكون ذلك من
عند الله ، وعلى خلافة الخلفاء الراشدين ، لانه تعالى قال :
« ليستخلفنهم فى الأرض » فوعد بالخلافة جمعا من الحاضرين فى ذلك
الوقت - وأقل الجمع ثلاثة -

وتاسعها : قوله تعالى : « قل يا ايها الذين هادوا » الى قوله :
« ولا يتمنونه أبدا بما قدمت أيديهم » [الجمعة ٦ - ٧] تم كان
كما أخبر .

وعاشرها : قوله تعالى : « وضربت عليهم الذلة والمسكنة »
[البقرة ٦١] وظهور ذلك فى اليهود معلوم ، فانه ما رفعت لهم راية
قط ، وما ظهر فيهم سلطان ولا ملك قاهر .

* * *

وأما الاخبار عن الغيوب المستقبلية فى غير القرآن : فكثير :

أحدها : قوله عليه السلام : « زويت لى الأرض ، فاريت مشارقها
ومغاريها . وسيلنك ملك أمتى مازوى لى منها » وكان الأمر كما أخبر .
وثانيها : قوله عليه السلام لـ « عدى بن حاتم » : « كيف بك اذا
خرجت الطعينة من أقصى « اليمن » الى أقصى « الحيرة » (١٢)
لا تخاف الا الله » .

وثالثها : انه عليه السلام أخبر أصحابه بموت « النجاشى » وصلى
عليه ، ثم شاعت الاخبار : أنه مات ذلك اليوم .

(١٢) ومن أقصى الجزيرة : ا

ورابعها : قوله عليه السلام لـ « عمار بن ياسر » : « تقتلك الفئة
الباغية » فقتل مع « على » - رضی الله عنه - يوم « صفين » وهذا
يدل على توحيد الله ، ونبوة محمد صلى الله عليه وآله وسلم ،
وخلافة على رضی الله عنه . الا أنه خبر . ودليل خلافة « أبى بكر »
قرآن . والقرآن خير من الخبر .

وخامسها : قوله لـ « على » - رضی الله عنه - : « أشقى الناس
عافر النافة ، والذي يخضب هذه من هذه » يعنى الذى يضرب على
رأسك ، فيخضب لحيتك من دم رأسك . ثم كان كما قال ، فضرب على
رأسه حين قتله .

وسادسها : قوله عليه السلام لـ « على » : « ستقاتل الناكثين
والقاسطين والبارقين » .

وسابعها : قوله عليه السلام : « اقتدوا باللذين من بعدى : أبى بكر
وعمر » وكان هذا اخبار عن بقائهما بعده .

وثامنها : قوله عليه السلام : « الخلافة بعدى ثلاثون سنة » وكانت
خلافة الخلفاء الراشدين هذا القدر .
وتاسعها : ليلة الاسراء فانه أخبر قريشا عن أمور ، فكانت
كما أخبر .

وعاشرها : قوله للعباس حين أسره : « افد نفسك ، وابنى أخيك
عقيل بن أبى طالب ونوفل بن الحرث . فانك ذومال » فقال : لا مال
عندى . فقال : « أين المال الذى وضعته بمكة عند أم الفضل . وليس
معكما أحد . فقلت : ان أصبحت فى سفرى ، فللفضل كذا ، ولعبد الله
كذا ، ولفلان كذا ؟ فقال العباس : والذي بعثك بالحق نبيا ،
ما علم هذا أحد غيرى . وانك لرسول الله . وأسلم هو وعقيل .
واعلم : أن معجزات النبى صلى الله عليه وآله وسلم كثيرة .
واكتفينا ههنا بهذا القدر .

وثبت بمجموع ما ذكرنا : أنه صلى الله عليه وسلم ادعى الرسالة ،
وظهرت المعجزة على وفق دعواه .
وأما المقدمة الثالثة – وهى أن كل من كان كذلك ، كان صادقاً –
فالذى يدل عليه :

هو أن المعجزات لما عجز الخلق عنها ، كان ذلك فعلاً . من أفعال
الله تعالى ، خلقه عقيب دعواه ، وخلق المعجزة عقيب الدعوى ، يسر
على تصديق مدعى الرسالة .

ومثاله : انه اذا جلس الملك العظيم على سرير مملكته ، فقام
واحد وقال : انى رسول هذا الملك الى اهل مملكته ، تم قال : يا أيها
الملك ان كنت صادقاً فى هذه الدعوى ، فافعل شيئاً يخالف عادتك .
فاذا فعل ذلك الملك فى تلك الساعة فعلاً يخالف عادته ، علم الحاضرون
بالضرورة : أنه انما فعل ذلك لأجل تصديق ذلك المدعى . فهكذا ههنا ان
محمدًا عليه السلام قال : يا أيها الناس انى رسول الله اليكم . ثم
قال : يا الهى ان كنت صادقاً فى هذه الدعوى ، فاجعل الزمر منشقا
بنصفين ، فاذا انشق القمر ، علم كل واحد بالضرورة : أنه سعى
انما شقه بنصفين لأجل تصديقه . فثبت : أن خلق المعجزة على رضى
الدعوى تصديق من الله لذلك المدعى . وكل من صدقه الله تعالى فهو
صديق .

فان قيل : الاعتراض على هذه الدلالة من وجوه :

الاعتراض الأول : ان قول القائل : انه ظهر على يد المدعى للرسالة فعل
خارق للعادة . هذا الكلام انما يصح لو كان انخراق العادات جائزاً . ونحن
نمنع هذا الجواز . والدليل على أنه ممتنع من أن تجوز به يفضى الى
السفسطة : أنا لو فتحنا هذا الباب ، لم نأمن أن تنقلب الجبال ذها
ابريزا ، وأن ينقلب ماء البحر دماً صرفاً ، وأن يكون هذا الشخص الذى
نشاهده الآن شيخاً صار هرمًا ، وأن يكون قد حدث (١٣) فى هذه الساعة

(١٣) ووجدت : ص

شيخ من غير أب ولا أم . ولكننا اذا شاهدنا «زيدا» لم نأمن من أن يكون الله خلق في هذه الساعة شيئا من غير أب ولا أم . مثل « زيد » في صورته وشكله وتخطيطه . ومعلوم أن تجويزه هذه الأشياء يفضى الى الجهالات . ولما كان ذلك باطلا ، علمنا : أن انخراق العادات غير ممكن .

الاعتراض الثانى : سلمنا أن انخراق العادات غير ممتنع ، الا أنا نقول : لم قلت : أن هذا حصل بايجاد الله . وتقرير هذا السؤال من وجوه :

الأول : نحن بين أمرين : اما أن نثبت النفس الناطقة البترية ، واما أن لانتبتها . فان أثبتنا النفس الناطقة ، فلم لايجوز أن يقال : ان نفس النبى عليه السلام مخالفة لسائر النفوس بالماهية والحقيقة . فهى لماهيتها المخصوصة وحقيقتها التى باعتبارها امتازت عن سائر الحقائق ، قدرت على ما لا يقدر عليه غيره . واما ان قلنا : ان القول بالنفوس الناطقة باطل ، فلا بد أن نعترف أن لكل واحد من أشخاص الناس مزاجا مخصوصا وتركيبا مخصوصا ، به امتاز عن سائر الأشخاص . فلم لايجوز أن يقال : مابه امتاز هذا الشخص عن سائر الأشخاص ، علة لكونه قادرا على الأفعال التى يعجز عنها غيره ؟

الأخرى أن لكل انسان مزاجا مخصوصا وذلك المزاج يقتضى فى امره خلقا ، وفى باطنه خلقا لايحصلان البتة فى غيره . فلم لايجوز ان يقال : تلك الخصوصية تكون مبدأ لتلك القدرة المخصوصة ؟ وعلى هذا التقدير لايمكننا أن نعلم أن هذا المعجز هو فعل الله تعالى .

الوجه الثانى فى تقرير هذا المقام : هب أن تلك المعجزات لم تحصل لأجل خصوصية نفسه ، أو خصوصية بدنه . لكن لاشك أن أنواع الأدوية كثيرة . والآثار الصادرة عنها عجيبة كثيرة . فلم لايجوز أن يقال : ان هذا المدعى وجد دواء ، له قوة وخاصة تقتضى ظهور تلك الآثار والمعجزات عن تناول ذلك الدواء ؟ ألا ترى أن الناس يقولون :

ان أكل الدواء الفلانى يزيد فى الذكاء ، وأكل الدواء الآخر يزيد فى القوة الفلانية . فلم لايجوز وجود دواء آخر يزيد فى قوة الادراك والعقل زيادة منتهية الى حد الاعجاز . ومع هذا الاحتمال لانسكن القطع بأن هذا المعجز فعل الله تعالى ؟

الوجه الثالث : لم لايجوز أن يقال : ظهور هذه المعجزات انما كان باعانة الجن والشياطين . وذلك لأننا وان كنا نعرف مقادير عقول البشر ، وقدرهم . الا أننا لانعرف مقادير عقول الشياطين وقدرهم ، فلعل هذه المعجزات حصلت باعانة الشياطين ولعل الاخبار عن النيوب ، حصل بالقاء الشياطين تلك الغيوب اليهم .

لايقال : هذا باطل من وجهين :

الأول : ان الانبياء – عليهم السلام – دعوا الخلق الى لعن الشياطين فكيف يليق بالشياطين أن يعينوهم ؟

والثانى : انا انما نثبت الجن والشياطين بأخبار الانبياء عليهم اتسلام ، فلو جعلنا القول بالجن والشياطين طاعنا فى النبوة ، كنا قد أبطلنا الأصل بالفرع . وذلك باطل .

لأننا نجيب عن الأول : بأن الشيطان اذا كان مشغوقا باضلال الخلق – وهذا الطريق يفضى الى حصول مقصوده – لم يبعد أن يرضى بذلك اللعن ، ليحصل هذا المقصود له .

ونجيب عن الثانى : انا لانحتاج فى مقام السؤال الى الجزم بوجود الجن والشياطين ، بل يكفينا مجرد الاحتمال . ومجرد الاحتمال لايتوقف القول بصحة النبوة .

الوجه الرابع : ان محمدا عليه السلام كان يقول : « جبريل – عليه السلام – هو الذى يأتينى بهذا القرآن » وهذا المعنى مذكور فى القرآن . قال الله تعالى : « انه لقول رسول كريم » [التكوير ١٩]

إذا ثبت هذا فنقول : بتقدير أن يقال : أن « جبريل » عليه السلام غير معصوم عن القبائح ، لم يبعد أن يقال : أن هذا القرآن كلامه ، وأنه ألقاه على محمد عليه السلام لقصد الاضلال والاعواء . وما لم يبطل هذا الاحتمال ، لم تثبت نبوة محمد عليه السلام فاذن القول بصحة نبوته عليه السلام ، موقوف على عصمة « جبريل » عليه السلام ، إلا أنه لا طريق الى عصمة « جبريل » عليه السلام إلا بصحة نبوه محمد عليه السلام ، فيتوقف كل واحد منهما على الآخر . فيكون دورا .

الوجه الخامس : ان مذهب جمهور الصائبة : أن الأفلاك والكواكب احياء ناطقة ، وأن هذه الكواكب قد تتكلم مع بعض الناس . وإذا جاز ذلك ، فلم لايجوز أن يقال : بعض الكواكب يختار من الناس شخصا واحدا ، ويبعثه الى الخلق على سبيل الرسالة . وقيل ابطل هذا الاحتمال ، في الدليل ، كان الشك قائما ، فلعل مظهر هذه المعجزات هو الكواكب المخصوصة .

الوجه السادس : ان المنجمين اتفقوا على أن لاتصالات الكواكب آثارا عجيبة في هذا العالم . فلم لايجوز أن يقال : الرسول عليه السلام كان أعلم الناس بالنجوم ، فعلم أنه سيحدث اتصال عجيب في الفلك ، وله تأثير عجيب في هذا العالم ، فصبر حتى جاء وقت ظهور ذلك الأثر وادعى النبوة في ذلك الوقت ، فوقع ذلك الأثر العجيب على وفق دعواه . فظن الناس أنه معجز خلقه الله تعالى . وما كان الأمر كذلك .

الوجه السابع : ان الفلاسفة يثبتون للأفلاك والكواكب عقولا مجردة ، ونفوسا ناطقة ، ونفوسا حيوانية فلكية . فلم لاينجوز أن يكون المظهر لهذه الخوارق شيئا من هذه الأشياء عقلا ، أو نفسا ؟

الوجه الثامن : المنجمون اتفقوا على أن لسهم السعادة أثرا قويا في تقوية الانسان على تحصيل المرادات والسعادات ، ولسهم الغيب

أثرا قويا فى كون الانسان متمكنا من الاخبار عن المغيبات . ونحن وان كنا نعلم بالدليل عدم صدقهم فى هذه المقالة ، الا أن الاحتمال قائم . وبتقدير أن يكون ما قالوه حقا ، لم يمكننا أن نقطع بأن ظهور المعجزات من الله تعالى ، ولا بأن نقطع بأن اخبار الانبياء عن المغيبات بوحي الله تعالى ، بل جاز أن يكون بقوة هذين السهمين فى طوالعهم .

فثبت بهذه الوجوه الثمانية : أنه لا يمكن القطع بأن فاعل هذه المعجزات هو الله تعالى .

* * *

الاعتراض الثالث : سلمنا : أن فاعلها هو الله تعالى . فلم قلتم : انه تعالى فعلها لغرض التصديق ؟ وتقريره من وجهين :

الأول : انكم اقمتم الدلائل القاهرة على أنه يمتنع أن تكون أفعال الله تعالى وأحكامه معللة بشيء من الأغراض والمقاصد . واذا كان كذلك ، امتنع القول بأنه تعالى انما خلق هذه المعجزات لأجل غرض التصديق .

الوجه الثانى : هو أننا نقول : الفعل اما أن يكون موقوفا على الداعى ، وأما أن لا يكون . فان كان موقوفا على الداعى ، كان الجبر لازما - على ما قررناه فى مسألة خلق الأفعال - واذا لزم الجبر كان البارئ تعالى هو الخالق للكفر والمعاصى ، لأنه هو الذى فعل القدرة والداعية اللتين مجموعهما يوجب هذه القبائح . واذا كان الأمر كذلك ، لم يكن الاضلال ممتنعا فى حق الله تعالى . واذا كان كذلك ، فلم لا يجوز أن يقال : انه تعالى أظهر هذه المعجزات على يد هذا الكاذب ، لأجل الاضلال ؟ وأما اذا قلنا : ان الفعل غير موقوف على الداعى ، فحينئذ لا يبعد أن يقال : انه تعالى خلق هذه المعجزة لا لغرض البتة . وحينئذ لا يمكن الاستدلال بحق المعجزة على التصديق .

الاعتراض الرابع : سلمنا أن أفعال الله تعالى معللة برعاية الأغراض والمقاصد . الا أنكم لم قلتم : انه لا غرض لله تعالى ولا مقصود له من خلق هذه المعجزات الا تصديق هذا المدعى ؟ وما الدليل على هذا الحصر ؟

ثم انا نذكر وجوها آخر على سبيل التبرع :

الأول : ان جملة هذه الأفعال الموافقة للعادات ، لا بد أن يكون لها أول . لما ثبت أن العالم محدث ، وحدث كل واحد منها فى المرة الأولى يكون على خلاف العادة ، ثم انه تعالى جعل ذلك دائما مستمرا فيما بعد ذلك . فكذا ههنا لم لا يجوز أن يقال : انه سبحانه وتعالى أراد أن يبدأ بأحداث هذا الفعل الخارق للعادة ، ثم انه يديمه بعد ذلك ، ويجعله عادة مستمرة بعد ذلك ؟ وبالجمله : فلم لا يجوز أن يكون هذا الذى حدث هو ابتداء عادة ، ومستصير مستمرة بعده ؟

الثانى : انه يجوز أن يكون حدوث هذا الشيء على سبيل العادة ، الا أنه عادة لا تحصل الا فى أزمنة متطاولة . وذلك لأن دور الفلك الثامن لا يتم - عند بعضهم - الا فى مدة ستة وثلاثين ألف سنة . وعلى هذا تكون العادة المستمرة المطردة : هو أن كل كوكب يحصل فى كل ستة وثلاثين ألف سنة فى موضع معين من الفلك . فمن نظر الى حصوله فى ذلك الوقت ظن أنه خارق للعادة ، ومن عرف الوضع المقتضى لذلك ، علم أنه عادة متطاولة ، فكذا ههنا يجوز أن يقال : هذا الذى حدث ، انما حدث على وفق عادة متطاولة .

الثالث : انه لما انشق القمر على السماء ، فلعل انسانا آخر فى جانب آخر من الأرض ، ادعى النبوة ، وطلب من الله تعالى اظهار المعجزة فى هذا الوقت ، وهو تعالى انما أظهره فى ذلك الوقت تصديقا لذلك الانسان ، لا لهذا الانسان .

الرابع : ان هذا الانسان لما ادعى الرسالة على سبيل الكذب ، وطلب من الله تعالى اظهار المعجزة ، فان الله يظهر المعجزة على وفق دعواه ، حتى يصير ذلك موهما لكونه صادقا ، الا أنه لما قرر فى عقل المكلف أنه يجوز أن يكون غرض الله تعالى منه شيئا آخر سوى التصديق ، وكان خلق هذا المعجز يجرى مجرى انزال المتشابهات ، وخلق الأوهام المورثة للشبهات ، وكان المقصود منها : أنه يصعب الاحتراز عنها ، فاذا احترز انكلف عنها مع صعوبة الاحتراز عنها ، كان ثوابه اعظم .

وعلى الجملة : فمن الذى يمكنه أن يعرف أقسام حكم الله تعالى فى خلق الأشياء ؟ وحينئذ كان الجزم بأنه لا غرض لله تعالى فى هذا الفعل ، الا هذا الوجه الواحد ، تحكما من غير دليل . والله الهادى .

الاعتراض الخامس : هب أن غرضه تعالى من خلق هذه المعجزات ، أن يستدل به : على أن الله صدقه . فلم قلتم : ان هذا الاستدلال حق ؟ بيانه : ان على مذهب أهل السنة : الله تعالى خالق الكفر فى قلب الكافر ، وخلق ما يوهم الكفر ليس أبعد منه . وعلى هذا التقدير لا يمكن الاستدلال بالمعجز ، على كون المدعى صادقا .
فهذا مجموع الاعتراضات فى هذا المقام .

* * *

ثم قال المنكرون : وأما ما عولتم عليه من الدلائل فى بيان أن المعجزات تدل على الصدق . فحاصل الكلام فيه : انكم ادعيتم أن فى الشاهد : اقدام الملك على الفعل الخارق للعادة ، يدل على كونه مصدقا للمدعى فى دعواه . واذا ثبت ذلك فى الشاهد ، فحينئذ تقيسون الغائب عليه ، فلنبحث عن كل واحد من هذين المقامين :

أما المقام الاول : فنقول : لانسلم أن ظهور ذلك الفعل من الملك ، يدل على أنه يصدق المدعى فى دعواه ، ولا ننكر أنه يوهم ذلك .
وأما أن يدل عليه قطعا ، فهذا ممنوع . وذلك لأن أقصى ما فى الباب أن يقال : انه حصل ذلك الفعل عند ذلك الطلب ، ولم يفعله قبل ذلك الطلب .
فحصل الدوران بينهما وجودا وعدما . والدوران وجودا وعدما يدل على العلية .

الا أنا نقول : قد بينا أن الدوران وجودا وعدما ، لا يدل على العلية .
والذى يحقق ذلك : أنه لا يبعد أن يقال : لما التمس ذلك المدعى من ذلك الملك أن يحرك قلنسوته ، فانه حصل فى ذلك الوقت سبب آخر ، استقل بأن يحرك الملك قلنسوته لأجله ، لا لأجل طلب المدعى .
أما لأجل أن عقربا وقع على قلنسوته ، فى ذلك الوقت ، أو لأجل أنه تألم رأسه من تلك القلنسوة فى ذلك الوقت ، أو لأجل أن انسانا آخر أشار اليه اشارة ، اقتضت أن يحرك الملك قلنسوته .
وبالجملة : فالمعلوم أنه لا بد للملك من غرض فى تحريك القلنسوة ، فأما أنه لا غرض الا تصديق هذا المدعى ، فهذا لا شك أنه ظاهر .
وأما القطع فلا سبيل اليه .

المقام الثانى : هب أنه ثبت هذا المعنى فى الشاهد ، فكيف يقيسون الغائب عليه ؟

وطريق السؤال عليه من وجهين :

الاول : ان القياس لا يفيد اليقين . لاحتمال أن ما لأجله وقعت المفارقة بين الاصل والفرع : معتبرا فى الاصل أو مانعا فى الفرع .

الثانى : انا عارفون بأحوال ذلك الملك وبأخلاقه ومناهج أفعاله ، فلأجرم يمكننا أن نعرف أنه انما فعل ذلك الفعل ، لأجل ذلك الغرض .
وأما أنواع حكم الله تعالى فى أفعاله ومخلوقاته ، فليس لأحد سبيل

الى معرفتها ، ولاقدرة لأحد على الاطلاع عليها . ولهذا قال : « ما أشهدتهم خلق السموات والارض » [الكهف ٥١] واذا كان الامر كذلك ، فكيف يمكن قياس أفعال الله تعالى على أفعال العباد ؟

هذا جملة الكلام فى السؤال . وبالله التوفيق .

والجواب :

قوله أولا : « انخراق العادات محال » قلنا : قد بينا أن الخرق والالتئام ، على الأجرام الفلكية جائزان . وأيضا : بينا أن نايصح على جسم ، يصح على سائر الأجسام .

قوله ثانيا : « لم قلت : إن موجد هذه المعجزات هو الله تعالى » : قلنا : قد بينا فيما تقدم : أنه لا مؤثر الاقدرة الله . وعلى هذا التقدير تسقط الوجوه الثمانية اننى ذكرتموها .

قوله ثالثا : « ان أفعال الله غير معللة بالأغراض » قلنا : فرق بين انملة وبين المعروف . ونحن لاندعى أن خلق المعجز انما كان لغرض التصديق ، بل نقول : خلق المعجز يعرف قيام التصديق بذات الله تعالى وكما أن هذه الكلمات المخصوصة صارت دالة بحسب الوضع والاصطلاح على المعانى القائمة بذات المتكلم ، فكذلك هذه الأفعال الخارفة للعادات اذا حصلت عقيب الدعوى ، صارت دالة على قيام التصديق بذات من فعل المعجز .

قوله رابعا : « يحتمل أن يكون المقصود من خلق المعجزات أمورا أخر ، سوى للتصديق » قلنا : لانسلم بل هو متعين للدلالة على حصول التصديق . والدليل عليه : ان موسى عليه السلام لما قال : « الهى ان كنت صادقاً فى ادعاء الرسالة ، فاجعل هذا الجبل واقفا فى الهواء

فوق رؤسهم » . ثم ان القوم يشاهدون أنهم كلما آمنوا به تباعد الجبل عنهم ، وكلما هموا بتكذيبه ، قرب أن يسقط عليهم ، فعند هذا يعطم كل أحد بالضرورة : أن المقصود من هذا الاضلال تصديق المدعى فى ادعاء الرسالة .

قوله خامسا : « اذا كان الكفر والفسق يخلق الله تعالى ، فحينئذ يطل الاستدلال بالمعجز على التصديق » : قلنا : الجواب عنه من وجهين :

الاول : ان هذا السؤال كما أنه لازم علينا ، فهو أيضا لازم على « المعتزلة » وذلك لأنه انما يقبح من الله اظهار هذه المعجزة على يد الكاذب ، اذا كان الغرض من خلق المعجزة ، تصديق المدعى . وأما بتقدير أن يكون الغرض منه شيئا آخر ، سوى التصديق ، لم يقبح ذلك . ولما ثبت أنه لايبعد أن يكون لله تعالى أغراض أخر من هذا المعجز سوى التصديق ، يلزمهم أن يحكموا بأنه لا يقبح اظهاره على يد الكاذب .

لا يقال : اظهار المعجزة على وفق دعوى الكاذب قبيح مطلقا ، لأنه ان كان الغرض من خلقه هو التصديق ، فلا شك فى قبحه . وان كان الغرض منه شيئا آخر سوى التصديق ، لكنه خلقه مقارنا لدعوى الكاذب ، يوهم أن الغرض منه : تصديقه . ففعل ما يوهم تصديق الكاذب قبيح أيضا .

لانا نقول : ان كان ما يوهم القبيح قبيحا ، وجب أن يكون انزال المشابهات وخلق ما يوهم الشبهات قبيحا . وبالاتفاق أنه واقع وليس بقبيح . فعلمنا : أنه انما لم يقبح لأنه وان كان موهما للباطل ، الا أن فيه احتمال أن مراد الله تعالى منه غير ما يشعر به ظاهره ، فلو قطع المكلف بحكمه على ذلك توجه الباطل ، مع أنه فى نفسه محتمل لغير

ذلك الوجه ، لكان التقصير من المكلف ، حيث جزم لا فى موضع الجزم . وكذا ههنا انه تعالى اذا أظهر المعجزة على وفق الدعوى فى حق الكاذب ، فهو وان كان يوهم أن المراد منه تصديق ذلك المدعى ، الا أنه يكون المراد : القاء هذه التسيبة حتى يحترز المكلف منياً ، فيعظم ثوابه بسبب الاحتراز عن هذه التسيبة . وادى كان هذا محتملا ، فلو قطع المكلف بأن الغرض منه : تصديق المدعى ، لكان التقصير منه لا من الله تعالى ، حيث قطع لا فى موضع القطع .

واعلم : أنه لاجواب على أصول المعتزلة عن هذه المعارضة .

والوجه الثانى فى الجواب عن هذا السؤال :

انا نقدم على ذكر المقصود مقدمة ، فنقول : ان الشيء قد يكون جائز الوقوع فى نفسه ، ومع ذلك فانا نعلم علما ضروريا أنه غير واقع ، الا ترى انا نجوز دخول شخص فى الوجود من غير أبوين ، ونجوز أن يدخل فى الوجود شيخ هرم ، من غير سبق الطفولية والشباب والكهولة ، ثم انا اذا أبصرنا انسانا شيخا ، علمنا بالضرورة : أنه متولد من الأبوين ، وأنه كان طفلا ثم صار شابا ثم صار شيخا . وكذا القول فى جميع الامور العادية .

اذا عرفت هذا فنقول : انا قد بينا : أن دلالة المعجزة على أن خلق المعجز لصدق المدعى ، معلوم بالضرورة . كما ضربنا من المثال فى اطلاق الجبال . أقصى ما فى الباب : أن يقال عنه : يجوز أن تكون المعجزة مخلوقة لغرض آخر وهو الاطلاع . الا انا نقول : ان الشيء اذا علم وجوده بالضرورة ، لم يكن تجويز نقيضه ، يقدر فى ذلك العلم الضرورى . كما بيناه فى هذه المقدمة .

وأما قوله سادسا : « انكم أثبتم الحكم فى الشاهد بالدوران ،

ثم قسمتم الغائب عليه » .

قلنا : ليس الأمر كذلك ، بل نقول : ان دلالة المعجزة على التصديق أمر معلوم بالضرورة . والمقصود من ذكر المثال : التنبيه على صدق قولنا : ان هذا الشيء معلوم بالضرورة . لا أنا نقيس صورة على صورة . فهذا غاية الكلام فى هذا الدليل .

وأما منكرو النبوة فقد احتجوا بوجوه :

الشبهة الأولى : قالوا : التكليف باطل ، فالبعثة أيضا باطلة .
أما المقدمة الأولى : - وهى ان التكليف باطل - فقد احتجوا عليه بوجوه :

الأول : ان الجبر حق ، فالتكليف باطل . انما قلنا : ان الجبر حق . وذلك لانا بينا فى مسألة خلق الأفعال : أن أفعال العباد مخلوقة لله تعالى . واذا كان الأمر كذلك ، فحال ما خلق الله تعالى تلك الأفعال ، لا يتمكن العبد من ترك الفعل ، وحال ما لا يخلقها فيهم ، لا يتمكن من الفعل . فثبت : أن على هذا التقدير لا يكون العبد قادرا البتة لا على الفعل ولا على الترك .

وانما قلنا : انه لما كان الجبر حقا كان التكليف باطلا ، لانا نعلم ببداهة العقل : أن من قيد يدي الانسان ورجليه بالقيود الشديدة ، ثم القاه من شاهق جبل ، ثم يقول له : قف فى الهواء ، والا عذبتك عذابا شديدا مؤيدا ، فان هذا مستقيح فى بداهة العقل ، ولو أنه كلف الأعمى بنقط المصاحف ، وكلف المفلوج أن يطير فى الهواء ، فجميع العقلاء يدركون قبح ذلك فى بداهة عقولهم ، ويقطعون بأن هذا لا يليق بأحكام الحاكمين . فثبت بما ذكرنا : أن الجبر حق ، وثبت أنه متى كان الجبر حقا ، كان التكليف باطلا .

الثانى : ان البارئ - سبحانه وتعالى - عالم بجميع المعلومات .
والشئ الذى حصل التكليف به ، اما أن يكون معلوم الوقوع أو معلوم

اللاوقوع . فان كان معلوم الوقوع كان واجب الوقوع ، فالتكليف ببعبث . وان كان معلوم اللاوقوع كان ممتنع الوقوع ، فكان التكليف به ظلما . فثبت : أن القول بالتكليف باطل .

وربما ذكروا هذا الكلام فى معرض آخر ، وهو أن المقصود من التكليف : جلب الثواب . وان كان ذلك الثواب معلوم الوقوع ، فحينئذ لا حاجة البتة الى فعل الطاعة ، وان كان معلوم اللاوقوع كان ممتنع الوقوع . وحينئذ لافائدة فى فعل الطاعة .

الثالث : ان التكليف اما أن يتوجه حال استواء الداعى الى الفعل والترك ، أو حال رجحان احد الداعيين على الآخر . أما حال الاستواء فمحال . لأن الفعل ترجيح . وحصول الرجحان حال حصول الاستواء جمع بين النقيضين ، وأما حال الرجحان فمحال . لأن الراجح واجب ، والمرجوح ممتنع - على ما بينا تقرير هذه المقدمة فى مواضع - وان وقع التكليف بالراجح ، كان ذلك تكليفا بايقاع شيء واجب لوقوع ، وان كان تكليفا بالمرجوح ، كان ذلك تكليفا بايقاع ممتنع الوقوع وبما تقرير هذا الوجه قد تقدم فى مسألة خلق الأفعال .

الرابع : ان التكليف لا فائدة فيه البتة ، فكان عبثا غير لائق بحكمة الحكيم .

وانما قلنا : انه لافائدة فيه . لأن تلك الفائدة ، ان عادت الى العبود ، لزم أن يكون فى محل النفع والضرر والزيادة والنقصان . وهو محال . وان عادت الى العابد فهو أيضا باطل . لأن جميع الفوائد محصورة فى أمرين : اما اللذة ، واما السرور ، أو ما يكون مفضيا اليهما واما دفع الألم أو دفع الغم ، أو ما يكون مفضيا اليهما . والمعبود تعالى قادر على تحصيل كل ذلك للعبد بدون واسطة التكليف . فكان توسط التكليف عبثا . واذا ثبت هذا فظاهر : أن العبث لا يليق بأحكام الحاكمين .

الخامس : ان تكليف من علم أنه يكفر أو يفسق غير لائق بالحكمة ، لأن المكلف به اذا دخل فى الوجود ، لزم تجهيل المعبود ، وان لم يدخل فى الوجود ، لزم استحقاق العبد للعقاب . وفعل شيء لافائدة فيه – الا أحد هذين الأمرين المحذورين – لا يليق بالحكمة .

السادس : ان التكليف يقتضى شغل القلب بتلك الأعمال . واشتغال القلب بغير الله ، يمنعه عن الاستغراق فى معرفة الله ومحبته ، وكل ما كان مانعا عن المحبة والمعرفة ، كان تركه من أوجب الواجبات .

فثبت بهذه الوجوه الستة : أن القول بالتكليف باطل . واذا ثبت هذا ، كان القول بالبعثة أيضا باطلا . لأنه لافائدة من البعثة ، الا توجيه التكاليف على الخلق . واذا كان المقصود باطلا ، كان التبغ أولى بالبطلان .

والشبهة الثانية لمنكرى النبوات : ان الأفعال اما أن يكون حسنها معلوما ، أو يكون قبحها معلوما ، أو لا نعلم لا حسنها ولا قبحها . فان كان حسنها معلوما : علمناه ، ولا حاجة بنا فى ذلك الى تعريف الشرع ، وان كان قبحها معلوما : تركناه . وان لم نعلم لاحسنها ولا قبحها ، فهذا الشيء اما أن يكون فعله اضطراريا ، كالتنفس فى الهواء ، وما يجرى مجراه ، واما أن لا يكون كذلك . فان كان فعله اضطراريا ، كان حورا (١٤) لامحالة ، لأن تكليف ما لا يطاق لا يليق بالحكمة . وان لم يكن فعله اضطراريا ، وجب علينا تركه ، لأن مثل الشيء لاحاجة بنا الى فعله . وفى فعله خطر واحتمال ضرر ، وكل ما كان كذلك اقتضى العقل تركه .

(١٤) مجبورا : ب

فثبت بما ذكرنا : أن جملة أحكام الأفعال في الفعل والنكر معلومة لنا . وإذا كان الأمر كذلك ، لم يكن في بدء الرسول تشدده . فتكون البعثة عبثا . والعبث غير جائز على الحكيم .

والشبهة الثالثة لمنكري النبوات : أنا نتأخذ في تسريع . فعدنا غير لاثقة بالحكمة . مثل أعمال الحج ، مثل ابتداء الترق بين المتشابهات . فأنتم خصصوا بيتا بعينا . أحيا العتيم . من غير سبب . وخصصوا أوقاتا معينة : لعبادات معينة . مع أن سائر الأوقات مساوية لها . وذلك لأن اليوم الأخير من رمضان ، واليوم الأول من شوال ، يومان متلاصقان متشبهان عن جميع الوجوه ، سم خصصوا أحدهم بحرمة الانطار ، والآخر بحرمة الصوم . وذكرنا من سأل هذه المسائل تينا كثيرا (١٥) .

والشبهة الرابعة لمنكري النبوات - وهي شبهة اليهود - : أن النسخ

باطل . وإذا كان كذلك ، كان شرع محمد صلى الله وسلم باطلا .
وانما قلنا : أن النسخ باطل لوجوه :

الأول : أن موسى لما بلغ شرعه الى أمته . فاما أن يقال : انه بين أن شرعه مؤيد ، أو يقال : انه بين أن شرعه منقطع ، أو لم يبين لا هذا ولا ذلك .

لجائز أن يقال : انه عليه السلام بين أن شرعه منقطع . وذلك لأنه لو بين ذلك وشرحه لأمته ، لوجب أن يصير ذلك معلوما بالتواتر لأمته ، فيلزم أن يكون العلم بكون شرعه منقطعا ، مساويا للعلم بأصل شرعه . ولو كان كذلك لما قدر اليهود على انكار هذا المعنى . لأن ما ثبت بالتواتر لا يمكن انكاره . ومعلوم أنه ليس الأمر كذلك لأن

(١٥) شبهها كثيرا : ب

اليهود مع اختلافهم فى مشارق الأرض ومغاربها ، أتفقوا على أن الأمر ليس كذلك .

ولا جائز أيضا : أن يقال : انه عليه السلام بين ذلك الشرع ، ولم يبين أنه دائم ، أو منقطع . لأنه لو كان كذلك لما وجب بمقتضى شرعه شيء من الأعمال ، الا مرة واحدة . لأن مقتضى الأمر المطلق هو الفعل مرة واحدة ، لا التكرار ، وبالاجماع هذا باطل . ولما بطل هذان القسمان تتعين القسم الأول وهو أنه عليه السلام لما بلغ شرعه الى أمته ، بين أنه دائم . وإذا كان كذلك ، وجب أن يكون شرعه دائما ، والا لزم نسبة الكذب اليه . وأنه باطل .

وأیضا : فلو جاز فيه أن يقال انه عليه السلام وان أخبر أن شرعه دائم ، لكنه لم يدم ، فلم لايجوز أن يقال : ان محمدا عليه السلام أخبر أن شرعه دائم ، ثم انه لايدوم ؟ ومعلوم أن هذا يوجب زوال الثقة عن جميع الشرائع . وهو باطل .

الثانى : انه تعالى لو أمر بشيء ، ثم نهى عنه ، لدل ذلك على البداء وأنه غير جائز .

لايقال : لم لايجوز أن يقال : المصالح تتبدل بحسب اختلاف الأوقات ، كالطبيب يأمر المريض بشرب شربة مخصوصة ، ثم انه ينهاه عنه بعد ذلك ؟ لأننا نقول : هذا انما يقبل فيما يظهر فى تبديله أثر وفائدة ، كماذكرتم من تبديل العلاج بالعلاج . وههنا ليس كذلك . فان تحويل العبادة من « السبت » الى « الجمعة » وتحويل القبلة من « بيت المقدس » الى « الكعبة » لا ترى فيه فائدة . ولا أثر البتة . فظهر الفرق .

الثالث : ان جملة اليهود على كثرتهم وتفرقهم فى مشارق الأرض ومغاربها فى البلاد ، ينقلون عن موسى عليه السلام أنه قال : « تمسكوا

بالسبب ما دامت السموات والأرض « وخبر التواتر مفيد للعلم . وقول موسى عليه السلام حجة . ومتى ثبت هذان الأمران ، لزم الطعن في شرع محمد عليه السلام .

فهذا مجموع شبهات المنكرين .

* * *

والجواب عن الشبهة الأولى من وجهين :

الأول : ان الخصم يقول : « القول بالتكليف باطل » . وهذا منه (١٦) تكليف باعتقاد بطلان التكليف ، فكان كلامه متناقضا .

الثانى - وهو الجواب الحقيقى - : ان مذهبنا : أن التكليف حاصله يرجع الى حرف واحد ، وهو أنه اعلام بنزول العقاب ، أو بنزول الثواب . فان من صدر عنه الفعل الذى كلف به ، كان ذلك علامة على نزول الثواب ، ومن لم يصدر عنه ذلك الفعل ، كان ذلك علامة على نزول العقاب . وليس لأحد اعتراض على الله تعالى : أنه لم خصص هذا بالثواب ، وذلك بالعقاب ؟

وأما الشبهة الثانية : فجوابها : أن نقول : « هب أن العقل دس فى التعريف ، لكن لم لايجوز أن تكون الفائدة فى البعثة تأكيدا لذلك التعريف ؟ ولهذا السبب أكثر الله تعالى من ذكر الدلائل على التوحيد ، مع أن الواحد منها كاف .

وأما الشبهة الثالثة : فجوابها ظاهر على انكار الحسن العلقى . لأنه تعالى يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد . وأما على تسليم الحسن والقبح العقليين ، فجوابها : ان وجه الحسن فيها على التفصيل . وان لم يكن معلوما ، الا أن وجه القبح فيها أيضا غير معلوم . ولا يبعد ان يحصل فيها وجه من وجوه الحكمة ، وان كنا لانعرفه .

(١٦) فيه : ب

وأما الشبهة الرابعة : فجوابها : لم لايجوز أن يقال : انه عليه السلام بين أن شرعه منقطع مجذوذ ، وكان ذلك معلوما بالتواتر فى دينه (١٧) الا أن قومه هلكوا بالكلية فى زمان « بخت نصر » وصار الباقي أقل من عدد التواتر ، فلا جرم انقطع هذا النفل .

وقوله : « النسخ يدل على البداء » قلنا : لا نسلم . فانه لايمتنع اختلاف الأحكام لاختلاف المصالح .

وقوله : « لا تأثير لتحويل العبادة من يوم السبت الى يوم الجمعة » قلنا : كما لم يعلم وجه الحكمة بالتفصيل فى هذا التحويل ، لم يعلم ايضا عدم الحكمة فيه . فسقط الاستدلال .

وقوله : « اليهود نقلوا قوله عليه السلام : « تمسكوا بالسبت » قلنا : ان تواترهم منقطع . فلا يفيد العلم (١٨) وبالله التوفيق (١٩) .

(١٧) من زمنه : ب

(١٨) القطع : ا

(١٩) توراة موسى عليه السلام نزلت عليه من الله تعالى فى جبل نطور بسيناء . وقد عرفها الربانيون والأجبار الذين هم من نسل نوح بن أخى موسى ، ومن اللاوييين . ولم يحرفوها الا فى مدينة « بابل » خمسمائة وستة وثمانية من قبل الميلاد . ايام فتنتهم مع « نبوخذ نصر » ملك بابل . وجعلوها خمسة أسفار . وبعد الرجوع من بابل اختلف السامريون والعبرانيون حول عاصمة الدولة والجبل المقدس . فظهر اختلاف بين توراة السامرين وتوراة العبرانيين . وفى التوراة أن الله تعالى قسم بركة ابراهيم عليه السلام فى الأمم بين ولديه اسماعيل واسحق عليهما السلام . وبدأت البركة باسحق أولا . فمنه جاء موسى بالتوراة نورا وهدى للناس ، وجعل الله فى نسله أنبياء وملوك على الأمم . ولفظ « الابد » المذكور فى التوراة عن شريعة موسى وعن التمسك بالسبت ابدا . معناه : الأبد الذى ينتهى بمجىء بركة اسماعيل . لأن البركة معناها : أن يكون فى نسل اسحق ملك ونبوة ، وأن يكون فى

التوراة والبعثة النبوية

(٢)

عن نبوة الأنبياء
عليهم السلام

اعلم : أن الاختلاف في هذه المسألة راجع في اربعه جوانب :
الاول : ما يتعلق بالاعتقاد . وأجمعت الأمة على انهم آمنوا
عن النحر والبدعة ، الا الفضلية من الخوارج فانهم يجزؤون امرهم

=

نسل اسماعيل ملك ونبوة . وقد جاء لئلا الأبد في التوراة محدثا
بمدة في قصة العبد المؤبد - وقد ذكرناها في كتابنا نفذ التوراة استر
موسى الخمسة - وكاتب التوراة لم يحذف النصوص عن بركة اسماعيل .
وانما قال : ان العهد المبرم بين الله وبين ابراهيم في نسله هو في
نسل اسحق وحده . وليس في اسماعيل .

ففي التوراة قال الله لابراهيم عليه السلام : « اقيم عهدي بيني
وبينك ، وبين نسلك من بعدك في أجيانهم عيدا ابديا لاكون انها لك ،
ولنسلك من بعدك ، واعطى لك ونسلك من بعدك ارض غرينك كل
أرض كنعان ملكا ابديا » [تك ١٧ : ٧ - ٩] ونسل ابراهيم منه اسماعيل
واسحق ، لقوله : « باسحاق يدعى لك نسل ، وابن الجارية أيضا
سأجعله أمة لأنه نالك » [نك ٢١ : ١٢ - ١٣] وقال الملاك لياجر
عن اسماعيل « سأجعله أمة عظيمة » [تك ٢١ : ١٨] فجاء الكاتب
ليليس الحق بالباطل وليضع ما بدل على أن العهد خاص باسحق في
هذا النص وهو « ١٨ » وقال ابراهيم لله : ليت اسماعيل يعيش أمامك ١٩ فقال
الله : بل سارة امرأتك تلد لك ابنا ، وتدعو اسمه اسحق ، واقم عهدي
معه عهدا ابديا لنسله من بعده ٢٠ وأما اسماعيل فقد سمعت لك فيه ،
ها أنا أباركه ، وأثمره وأكثره كثيرا جدا ، اثني عشر رئيسا يلد ،
وأجعله أمة كبيرة . ٢١ ولكن عهدي آقيمة مع اسحق الذي تلده لك سارة
في هذا الوقت في السنة الآتية » [تك ١٧ : ١٨ - ٢١]

الأنبياء - عليهم السلام - وذلك لأن عندهم يجوز صدور الذنب عنهم .
وكل ذنب فهو كفر عندهم ، وبهذا الطريق جوزوا صدور الكفر عنهم .
وأما الروافض فانهم يجوزون عليهم اظهار كلمة الكفر ، على سبيل
التقية .

الثانى : ما يتعلق بتبليغ الشرائح والاحكام من الله تعالى .
وأجمعت الأمة على أنه لايجوز عليهم التحريف والخيانة فى هذا
الباب ، لا بالعمد ولا بالسهو ، والا لم يبق الاعتماد على شئ من
الشرائح .

الثالث : ما يتعلق بالفتوى . وأجمعت الأمة على أنه لايجوز تعمد
الخطأ . أما سبيل السهو فقد اختلفوا فيه .

الرابع : ما يتعلق بأفعالهم وأحوالهم . وقد اختلفت فيه الأمة
على خمسة مذاهب :

الأول : قول الحشوية : وهو أنه يجوز عليهم الاقدام على
الكبائر والصغائر .

الثانى : أنه لايجوز منهم تعمد الكبيرة البتة . وأما تعمد الصغيرة
فهو جائز بشرط أن لا يكون منفرا . فأما ان كان تعمد الصغيرة منفرا ،
فذلك لايجوز عليهم ، مثل التطفيف بما دون الحبة . وهذا قول أكثر
« المعتزلة » .

الثالث : أنه لا يجوز عليهم تعمد الكبيرة والصغيرة . ولكن يجوز
صدور الذنب منهم على سبيل الخطأ فى التأويل . وهذا قول «الجبائى»

الرابع : أنه لا يجوز الكبيرة ولا الصغيرة ، لاتعمدا ولا بالتأويل
الخطأ . أما السهو والنسيان فجائزان عليهم ، ثم انهم يعاتبون على
ذلك السهو والنسيان ، لما أن علومهم أكمل ، فكان الواجب عليهم
المبالغة فى الصدق والتحفظ والتيقظ .

الخامس : انه لايجوز عليهم الصغيرة ولا الكبيرة ، لا بالعمد ولا بالتأويل ، ولا بالسهو ولا بالنسيان . وهذا مذهب « الروافض » واختلفت الامة أيضا فى وقت وجوب هذه العصمة . فالروافض قالت : انها من أول الولادة الى آخر العمر ، وقال الأكثرون : هذه العصمة انما تجب فى زمان النبوة ، وأما قبل النبوة فهى غير واجبة . وهو قول أكثر أصحابنا ، وقول « أبى الهذيل » و « أبى على الجبائى »

والذى نقوله : (٤) ان الأنبياء - عليهم السلام - معصومون فى زمان النبوة عن الكبائر والصغائر بالعمد ، أما على سبيل السهو فجائز . ويدل على وجوب العصمة وجوه :

الحجة الأولى : لو صدر الذنب عنهم ، لكان حالهم فى استحقاق الذم عاجلا ، والعقاب أجلا ، أشد من حال عصاة الامة . وهذا باطل فصدور الذنب عنهم أيضا باطل . بيان الملازمة : ان أعظم نعم الله على العباد اعطاؤهم نعمة الرسالة والنبوة . وكل من كانت نعم الله تعالى عليه أكثر ، كان صدور الذنب عنه أفحش . وصريح العقل يدل عليه ، ثم يؤكد من النقل وجوه :

أحدها : قوله : « يانسأ النبي لستن كاحد من النساء . ان اتقيتن » [الأحزاب ٣٢] « من يأت منكن بفاحشة مبينة يضاعف لها العذاب ضعفين وكان ذلك على الله يسيرا » (الأحزاب ٣٠)

وثانيها : ان المحصن يرحم وغيره يجلد .

والثالث : ان العبد يحد نصف حد الحر .

فثبت بما ذكرنا : أنه لو صدر الذنب عنهم ، لكان حالهم فى استحقاق الذم العاجل والعقاب الاجل ، فوق حال جميع عصاة الامة ،

(٤) والذين يقولون : ا

الا أن هذا باطل بالاجماع . فان أحدا لايجوز أن يقول (٥) الرسول
أخس حالا عند الله تعالى ، وأقل مرتبة ومنزلة من كل واحد من
الصوص والزناة . وهذا يدل على عدم صدور الذنب عنهم .
ف :

الحجة الثانية : لو صدر عنهم الذنب ، لما كانوا مقبولى الشهادة ،
لقوله تعالى : « يا أيها الذين آمنوا ان جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا أن
تصيبوا قوما بجهالة . فتصبحوا على ما فعلتم نادمين » [الحجرات
٦] . أمرنا بالثبوت والتوقف فى قبول شهادة الفاسق ، الا أن هذا
باطل . فان من لم تقبل شهادته فى الحجة ، كيف تقبل شهادته فى
الاديان الثابتة الى يوم القيامة .

وأىضا : فان الله تعالى شهد بأن محمدا صلى عليه وآله وسلم
شهيد على الكل يوم القيامة . قال الله تعالى : « لتكونوا شهداء على
الناس ، ويكون الرسول عليكم شهيدا » [البقرة ١٤٣] ومن كان شهيدا
لجميع الرسل يوم القيامة ، كيف يكون بحال لا تقبل شهادته فى
الحجة ؟

الحجة الثالثة : لو صدر الذنب عنهم ، لوجب زجرهم ، لأن
الدلائل الدالة على وجوب الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر ، عامة .
لكن زجر الانبياء غير جائز . لقول الله تعالى : « ان الذين يؤذون
الله ورسوله ، لعنهم الله فى الدنيا والآخرة » [الأحزاب ٥٧] فكان
صدور الذنب عنهم ممتنعا .

الحجة الرابعة : لو صدر الفسق (٦) عن محمد عليه السلام لكنا
اما أن نكون مأمورين بالاعتداء به . وذلك باطل . لأن الأمر بالفسق

(٥) أن يقول : ان . . الخ : ب
(٦) الذنب : ب

لايجوز على الحكيم ، أو لانكون مأمورين بالاعتداء به . وهو أيضا باطل . لقوله تعالى : « قل : ان كنتم تحبون الله ، فاتبعوني يحببكم الله » (آل عمران ٣١) ولما كان صدور الفسق عنه ، يفضى الى احد هذين القسمين الباطلين ، كان صدور الفسق عنه محالا .

الحجة الخامسة : لو صدرت المعصية عن الأنبياء - عليهم السلام - لوجب أن يكونوا موعودين بعذاب جهنم ، لقوله تعالى : « ومن دعوى الله ورسوله . فان له نار جهنم » [الجن ٢٣] وكانوا عنونين ، لقوله تعالى : « ألا لعنة الله على الظالمين » [هود ١٨] وباجتماع الآلة : هذا باطل . فكان صدور المعصية عنهم باطلا .

الحجة السادسة : انهم كانوا بأمرهم بفعل الطاعات وترك المعاصي ، فلو تركوا الطاعة وفعلوا المعاصي ، لدخلوا تحت قوله تعالى : « لم نقولون ما لا تفعلون ؟ كبر مفتا عند الله ان تقولوا ما لا تفعلون » [العف ٢ - ٣] وتحت قوله تعالى : « أتأمرون الناس بالبروتنسون أنفسكم وأنتم تتلون الكتاب ؟ أفلاتعقلون » ؟ (البقرة ٤٤) ومعلوم أن هذا فى غاية القبح . وأيضا : أخبر الله عن رسوله شعيب ببراءة نفسه عن ذلك . فقال : « وما أريد أن أخالفكم الى ما أنهاكم عنه » [هود ٨٨]

الحجة السابعة : قال الله تعالى (٧) « انهم كانوا يسارعون فى الخيرات » [الأنبياء ٩٠] والالف واللام فى صيغة الجمع تفيد العموم . فدخل تحت لفظ « الخيرات » فعل كل ما ينبغى ، وترك كل ما لا ينبغى وذلك يدل على أنهم كانوا فاعلين لكل الطاعات ، تاركين لكل المعاصي .

الحجة الثامنة : قال الله تعالى فى صفة ابراهيم واسحاق ويعقوب [(٨)] « وانهم عندنا بن المصطفين الأخيار » [ص ٤٧]

(٧) تعالى فى صفة ابراهيم واسحق ويعقوب : الاصل

(٨) قوله تعالى : الاصل

وهذان اللفظان - أعنى « المصطفين » و « الأخيار » - يتناولان جملة الأفعال والتروك ، بدليل : جواز الاستثناء . يقال : فلان من المصطفين الأخيار الا فى كذا ، والاستثناء يخرج من الكلام مالولاه لدخل . فدللت هذه الآية على أنهم كانوا من المصطفين الأخيار فى كل الأمور . وهذا ينافى صدور الذنب عنهم .

ونظيره قوله تعالى : « الله يصطفى من الملائكة رسلا ، ومن الناس » [الحج ٧٥] وكذلك قوله : « ان الله اصطفى آدم ونوحا ، وآل ابراهيم وآل عمران ، على العالمين » [آل عمران ٣٣] وقال فى حق ابراهيم : « ولقد اصطفيناه فى الدنيا ، وانه فى الآخرة لمن الصالحين » [البقرة ١٣٠] وقال فى حق موسى : « انى اصطفيتك على الناس برسالتى ويكلامى » [الاعراف ١٤٤] وقال تعالى : « واذكر عبادنا ابراهيم واسحق ويعقوب اولى الأيدي والأبصار ، انا اخلصناهم بخالصة ذكرى الدار ، وانهم عندنا لمن المصطفين الأخيار » [ص - ٤٧]

ولايقال : الاصطفاء لايمنع من فعل الذنب ، بدليل قوله تعالى : « ثم أورثنا الكتاب الذين اصطفينا من عبادنا . فمنهم ظالم لنفسه ومنهم مقتصد ومنهم سابق بالخيرات . باذن الله . ذلك هو الفضل الكبير » (فاطر ٣٢) . قسم المصطفين الى الظالم ، والمقتصد ، والسابق . نقول : الضمير فى قوله « فمنهم » عائد الى قوله « من عبادنا » لا الى قوله « اصطفينا لأن عود الضمير الى أقرب المذكورين واجب .

الحجة التاسعة : قوله تعالى حكاية عن ابليس : « فبعزتك لأغوينهم أجمعين ، الا عبادك منهم المخلصين » [ص ٨٢ - ٨٣] استثنى المخلصين عن اضلاله واغوائه ، ثم انه تعالى شهد على ابراهيم واسحق ويعقوب ، أنهم من المخلصين ، حيث قال : « انا اخلصناهم بخالصة

ذكرى الدار « [ص ٤٦] وقال فى حق يوسف : « انه من عبادنا المخلصين » ولما أقر ابليس بانه لا يغوى المخلصين ، وشهد الله تعالى بان هؤلاء من المخلصين ، ثبت : أن اغواء ابليس ووسوسته ما وصلا اليهم وذلك يوجب القطع بعدم صدور المعصية عنهم .

الحجة العاشرة : قال الله تعالى : « ولقد صدق عليهم ابليس ظنه ، فاتبعوه . الا فريقا من المؤمنين » [سبأ ٢٠] فذلك القوم الذين لم يتبعوا ابليس . اما يقال : انهم هم الانبياء والرسول - عليهم السلام - أو غيرهم . فان كانوا غير الانبياء ، لزم أن يكونوا أفضل من الانبياء لقوله تعالى : « ان أكرمكم عند الله أتقاكم » (الحجرات ١٣) .

وتفضيل غير النبى على النبى باطل بالاجماع . فوجب القطع بأن أولئك الذين لم يتبعوا 'بليس هم الانبياء عليهم السلام . وكل من أذنب فقد اتبع ابليس . فدل هذا على أن الانبياء عليهم السلام ما أذنبوا البتة .

الحجة الحادية عشر : انه تعالى قسم المكلفين الى قسمين حزب الشيطان ، كما قال : « أولئك حزب الشيطان ، ألا ان حزب الشيطان هم الخاسرون » [المجاثنة ١٩] وحزب الله ، كما قال : « أولئك حزب الله ، ألا ان حزب الله هم المفلحون » [المجادلة ٢٢] ولاشك أن حزب الشيطان هم الذين يفعلون ما يريد الشيطان ويأمرهم به ، فلو صدرت الذنوب عن الانبياء والرسول ، لصدق عليهم أنهم من حزب الشيطان ، ونصدق عليهم قوله تعالى : « ألا ان حزب الشيطان هم الخاسرون » ولصدق على الزهاد من آحاد الأمة قوله تعالى : « ألا أن حزب الله هم المفلحون » وحينئذ يلزم أن يكون كل واحد من آحاد الأمة ، أفضل بكثير من الانبياء - عليهم السلام - ولاشك فى بطلان ذلك .

الحجة الثانية عشر : ان أصحابنا بينوا أن الانبياء أفضل من الملائكة وسنقيم الدلالة على أن الملائكة ما أقدموا على شىء من الذنوب ، فلو

صدرت الذنوب عن الانبياء - عليهم السلام - لامتنح أن يكونوا أزيد
فى الفضل (٨) عن الملائكة . نقوله تعالى : « أم نجعل الذين آمنوا
وعملوا الصالحات ، كالمفسدين فى الأرض . أم نجعل المتقين كالفجار »
(ص ٢٨)

الحجة الثالثة عشر : قوله تعالى فى حق ابراهيم : « انى جاعلك
للناس اماما » [البقرة ١٢٤] والامام هو الذى يفتدى به . فلو صدرت
الذنوب عن ابراهيم ، لكان اقتداء المخلوق به فى ذلك الذنب واجبا .
وانه باطل .

الحجة الرابعة عشر : قوله تعالى : « لاينال عهدى الظالمين »
[البقرة ١٢٤] وكل من أقدم على الذنب كان ظالما لنفسه ، لقوله
تعالى : « فمنهم ظالم لنفسه » الآية [فاطر ٣٢] اذا عرفت هذا
فنقول : ذلك العهد الذى حكم الله تعالى بأنه لا يصل الى الظالمين
أما أن يكون هو عهد النبوة ، أو عهد الامامة . فان كان الأول فهو
لمقصود . وان كان الثانى فالمقصود أظهر ، لأن عهد الامامة أقل درجة
من عهد النبوة . واذا لم يصل عهد الامامة الى المذنب العاصى ، فبأن
لا يصل اليه عهد النبوة أولى .

الحجة الخامسة عشر : روى أن « خزيمه بن ثابت » شهد على
وفق قول النبى - عليه السلام - مع أنه ما كان عالما بتلك الواقعة .
فقال عليه السلام : « كيف شهدت مع أنك ما كنت عالما بكيفية الواقعة ؟ »
فقال خزيمه : انى أصدقك فيما تخبر عنه من أحوال السموات . أفلا
أصدقك فى هذا القدر ؟ ولما ذكر ذلك صدقه النبى صلى الله عليه وآله
وسلم ولقبه بذى الشهادتين . فلو كان الذنب جائزا على الانبياء عليهم
السلام ، لما كانت شهادة خزيمه فى تلك الواقعة جائزة .

* * *

(٨) زائدين فى الفضل : ب

واعلم : أنا لما فرغنا من ذكر الدلائل الدالة على عصمة الأنبياء
- عليهم السلام - فلنذكر الآن ما يدل على عصمة الملائكة - عليهم السلام -
ويدل عليه وجوه :

الحجة الأولى : قوله تعالى في صفة الملائكة : « يخفون ربهم من
نوقهم . ويذبلون ما يؤمرون » ؛ الفصل ٥٠ [توب : . يذبلون
ما يؤمرون » يتناول جميع الملائكة في فعل جميع المنورات ، وترك
جميع المنويات . لأن كل مانهى عن فعله . فقد أمر بتركه .

الحجة الثانية : قوله : « بسبحون الليل والنهار ، لا يفترون »
[الأنبياء ٢٠] ومن صفته كذا لا يصدر عنه الذنب .

الحجة الثالثة : قوله تعالى في صفة الملائكة : « بل عباد مكرمون ،
لا يسبقونه بالقول وهم بأمره يعملون » [الأنبياء ٢٦ - ٢٧]

الحجة الرابعة : الملائكة رسل الله ، لقوله تعالى : « جاعل الملائكة
رسلا » [فاطر ١] والرسول معصوم لقوله تعالى في تعظيم الرسول :
« الله أعلم حيث يجعل رسالته » [الأنعام ١٢٤]
فهذا مجسوع الدلائل على عصمة الأنبياء والملائكة عليهم السلام .

* * *

واعلم : أن شبهات المخالفين في هذه المسألة كثيرة . ونحن نذكرها
إن شاء الله تعالى على سبيل الاختصار :

القصة الأولى : قصة الملائكة وللمخالفين فيها شبهات أربع :

الشبهة الأولى : التمسك بقوله تعالى حكاية عنهم : « أتجعل فيها

من يفسد فيها ويسفك الدماء » ؟ [البقره - ٣٠]

فقد احتجوا بها من عشرة أوجه :

أحدها : أن قوله : « أتجعل » ؟ اعتراض . والاعتراض على الله

من أعظم الذنوب .

وثانيها : انهم طعنوا فى بنى آدم . وهذا الطعن غيبة ، والغيبة من الذنوب العظيمة .

وثالثها : حكمهم على البشر بالفساد والقتل ، ولايجوز أن يقال : انهم عرفوا بالوحى ، لانه تعالى لما أراد اعزاز آدم وأولاده ، فكيف يليق بذلك اطلاع الأعداء على (١٠) الغيوب ؟ فثبت : أنهم قلوا ذلك عن الظن والحسبان . وذلك ذنب عظيم ، لقوله تعالى : « وان الظن لا يغنى من الحق شيئاً » [النجم ٢٨] وقوله : « ولاتقف بما ليس لك به علم » ز الاسراء ٣٦ .

ورابعها : انهم لما طعنوا فى بنى آدم ، مدحوا أنفسهم ، فقالوا : « ونحن نسبح بحمدك ونقدس لك » (البقرة ٣٠) وقالوا : « وانا نحن الصافون ، وانا نحن المسبحون » [الصافات ١٦٥ - ١٦٦] وهذا لفظ يدل على أنهم كانوا يقولون : نحن الموصوفون بهذا التسبيح لا غيرنا . وكل ذلك عجب . والعجب من معظمات الذنوب ، لقوله عليه السلام : « ثلاث مهلكات » الى قوله : « واعجاب البرء بنفسه »

وخامسها : انهم ذكروا عن أنفسهم الطاعة ، وم ذكروا أن ذلك حصل بتوفيق الله تعالى واعانته . وهذا غرور . وهو من الذنوب .

وسادسها : انه تعالى قال لهم : « أنبؤنى بأسماء هؤلاء ان كنتم صادقين » (البقرة ٣١) فهذا يدل على أنهم قد ذكروا كلاما ، يكانوا كاذبين فيه .

وسابعها : قوله تعالى حكاية عنهم : « قالوا : سبحانك لا علم لنا الا ما علمتنا » [البقرة ٣٢] وهذا الكلام لاشك فى أنه اعتذار ، ولو لا تقدم الجرم والا لما احتاجوا الى هذا الاعتذار .

(١٠) العيوب : ا

وثأمنها : قوله تعالى للملائكة : « ألم أقل لكم : انى أعلم غيب السموات والأرض » [البقرة ٣٣] وهذا الكلام يدل على أنهم كانوا شاكين فى كونه تعالى عالما بجميع المعلومات .

وتأسعها : قوله تعالى : « وأعلم ماتبدون ، وما كنتم تكتمون » [البقرة ٣٣] وهذا يدل على أنهم فعلوا فعلا كانوا يكتمونه . وذلك يقتضى كونه ذنبا ، اذ لو كان طاعة ، لما احتاجوا الى كتمانهم .

وعاشرها : يروى عن ابن عباس أنه قال : ان الله تعالى أمر إبليس مع عسكره بمحاربة الجان ، ثم لما قال بعد ذلك : « انى جاعل فى الأرض خليفة » [البقرة ٣٠] قالوا : ليخلق ربنا أى شىء شاء ، فلن يخلق ربنا خلقا أفضل منا . وهذا هو المراد من قوله : « واعلم ماتبدون ، وما كنتم تكتمون » [البقرة ٣٣] وهذا يدل على أنهم وصفوا الله بأنه لا يقدر على خلق قوم أفضل منهم ، ويدل ذلك على غايه الغرور والعجب . وكل ذلك من الذنوب الكبيرة .

فهذا شرح وجوه الاستدلال ممن ينكر عصمة الملائكة بهذه الآية .

* * *

والجواب : ان الآيات التى تمسكنا بها فى عصمة الملائكة صريحة فى المقصود ، وهذه الوجوه التى ذكرتموها محتملة . والمحتمل لا يعارض الصريح .

وأما الأجوبة المفصلة عن هذه الوجوه ، فهى مذكورة فى كتاب « التفسير » .

الشبهة الثانية : قالوا : ان إبليس كان من الملائكة ، ثم انه صدر عنه الكفر والفسق . وانما قلنا : انه كان من الملائكة لوجهين :

الاول : قوله : « ف- سجدا الا إبليس » [البقرة ٣٤] وقوله :

« فسجد الملائكة كلهم أجمعون ، الا ابليس » [الحجر ٣٠] والاستثناء
لا يكون الا من الجنس (١١) .

الثانى : انه لو لم يكن من الملائكة ، لكان امر الله للملائكة
بالسجود ، غير متناول له ، فوجب أن لا تحصل له صفة الذنب بترك
السجود ، فضلا عن الكفر .

والجواب عن الشبهة الثانية : لانسلم أن ابليس كان من الملائكة .
ويدل عليه وجوه :

الأول : ان ابليس كان من الجن ، والجن ليسوا من الملائكة .
لقوله تعالى : « ويوم يحشرهم جميعا ، ثم يقول للملائكة : أهؤلاء
ايكم كانوا يعبدون ؟ قالوا : سبحانك . أنت ولينا من دونهم ، بل
كانوا يعبدون الجن » [سبأ ٤٠ - ٤١] دلت الآية على أنهم ما كانوا
يعبدون الملائكة ، بل كانوا يعبدون الجن . فوجب أن يكون الجن جنسا
آخر غير الملائكة .

الثانى : ان ابليس له ذرية . لقوله تعالى : « أفتتخذونه وذريته
أولياء من دونى » ؟ [الكهف ٥٠] والملائكة لا ذرية لهم ، لأن الذرية
لا تكون الا عند اجتماع الذكر والأنثى ، وليس فى الملائكة أنثى .
لقوله تعالى : « وجعلوا الملائكة الذين هم عباد الرحمن أنثا »
[الزخرف ١٩]

(١١) هذا الحوار دائر على أن الملائكة بمعنى الاجسام اللطيفة
النورانية . ولكن اذا فسرت الملائكة بالاتباع . فانه يدخل فيهم الجن
لانهم أتباع الله ، ويدخل فيهم الشياطين قبل العصيان لانهم كانوا أتباع
الله . ومثل ذلك مالو أن ملكا من الملوك جعل له جندا وأعوانا من
النرك والبيرير والعرب وغيرهم . فانهم يسمون أتباعه أو يسمون ملائكته
على سبيل المجاز .

الثالث : ان ابليس مخلوق من النار ، قال الله تعالى حكاية عنه :
« خلقتنى من نار ، وخلقته من طين » والملائكة مخلوقون من النور ،
لما روى عروة عن عائشة رضى الله عنها عن النبي صلى الله عليه وآله
وسلم أنه قال : « خلقت الملائكة من نور » ولأن من المشهور الذى
لا يدفع : أن الملائكة روحانيون . ف قيل فى الاشتقاق : انهم خلقوا من
الروح ، أو الريح .

الرابع : الملائكة رسل الله ، لقوله تعالى : « جاعل الملائكة رسلا »
[فاطر ١] ورسول الله لا يكون كافرا ، لقوله تعالى : « الله أعلم
حيث يجعل رسالته » [الأنعام ١٢٤]

أما التمسك بالاستثناء . فجوابه : ان الاستثناء من غير الجنس
كثير فى القرآن ، وقوله : « لو لم يكن ملكا ، لما كان امر الملائكة
متناولا له » قلنا : لم لا يجوز أن يقال : انه كان من الجن ، الا أنه
من [وقت صغره] [١٢] اختلط بالملائكة ، وترى فيما بينهم ، وعظم
قدره هنالك ، فصار فى الظاهر كأنه منهم ، فلجرم كان الأمر المتوجه
على الملائكة يتناوله .

الشبهة الثالثة : تمسكوا بقصة هاروت وماروت [البقرة ١٠٢]
والقصة مشهورة .

والجواب : ليس الأمر كما يقال فى تلك القصة الخبيثة (١٣).

(١٢) ابتداء خلقه : ا

(١٣) المؤلف يحاور على أن قصة هاروت وماروت المروية فى
كتب التعمير ، قصة حقيقية . وهى ليست حقيقية . ومعنى الآية : أن
علماء بنى اسرائيل أشاعوا فى الناس قصة باطلة . مؤداها : أن
الله أنزل السحر عليهم وهم فى مدينة بابل عن طريق ملكين من ملائكة
إله :

بل الحكمة في انزالها : أن السحرة كانوا يتلقون (١٤) الغيب من الشياطين ، وكانوا يلقونها فيما بين الخلق ، وكان ذلك تشبيها بالوحي النازل على الأنبياء عليهم السلام . فالله تعالى أمرهما بالنزول الى الأرض حتى يعلما كيفية السحر للناس ، حتى يظهر بذلك الفرق بين كلام الأنبياء وبين كلام السحرة . واليه الأشاره في قوله تعالى حكاية عنهما : « انما نحن فتنة ، فلا تكفر » [البقرة ١٠٢] : نحن انما تعلمكم السحر لتتوصلوا به الى الفرق بين المعجزة والستحر ، فلا ينبغي أن تستعملوا هذا السحر في أغراضكم الباطلة . فانكم ان فعلتم ذلك كفرتم .

والحاصل : أنه تعالى انما أنزلهما ليختصم بهما ، ارشادهما : الفرق بين الحق والباطل ، وبين المعجزة والستحر . والجهال قلبوا القصة ، وجعلوا ذلك سببا للطعن في هذين المعصومين ، وذلك جهل عظيم .

الشبهة الرابعة : التملك بقوله تعالى في صفة الملائكة : « ومن

==

السماء . والله تعالى كذب هذه القصة بقوله : « وما أنزل على الملكين ببابل هروث وماروت » أي أنه نفى نزول أى شيء على الملكين بخلاف ادعاء اليهود أنهما نزلا وعلموا السحر . كما نفى كفر سليمان عليه السلام بقوله « وما كفر سليمان . ولكن الشياطين » أي علماء اليهود هم الذين كفروا . ثم نفى الله ادعاء اليهود بأن الملكين ما علما ، الا بعد أن قالا : « انما نحن فتنة فلا تكفر » نفاه بقوله : « وما يعلمان من أحد . حتى يقولوا : انما نحن فتنة فلا تكفر . فيتعلمون منهما ما يفرقون به بين المرء وزوجه » ومثل ذلك ما اذا قلت : ١ - ما جاءني زيد الفقيه ٢ - حتى تقول : انه علمني الفقه ٣ - فطلب مني أن أفتيك فانك اذا نفيت مجيء زيد ، نفيت كل ما ترتب على مجيئه .

(١٤) يتلقفون : ١

يقول منهم : إني اله من دونه ، فذلك نجزيه جهنم « [الأنبياء ٢٩]
وهذا مشعر بان هذا خاطر ، خطر ببال بعضهم .

والجواب : ان النوعيد على الفعل لايدل على صدور ذلك الفعل
عندهم ، كما أن قوله تعالى لمحمد صلى الله عليه وآله وسلم : « ولاتط-
الكافرين » [الاحزاب ١٠] وقوله : « لئن أشركت ليحبطن عملك »
(الزمر : ٦٥) . لايدل على أنه لطاع للكافرين ، ولاعلى أنه أشرك بالله
القصة الثانية : قصة آدم عليه السلام
وفيها شبهات :

الشبهة الاولى : قصة زلة آدم .
وتمسكوا بهذه القصة من مبيعة أوجه :

الأول . قوله تعالى : « وعصى آدم ربه » (طه ١٢١) واسم
العاصي نم ، فدل على أنه كان صاحب للكبيرة .
الثانى : قوله تعالى « فعوى » والغواية من الكبائر .

الثالث : أنه عليه السلام تاب ، لقوله تعالى : « فلتلقى آدم من
ربه كلمات ، فتاب عليه » (البقرة ٣٧) وقوله تعالى : « اجتبه ربه .
فتاب عليه » [طه ٢٢] والتوبة عبارة عن الندم على المعصية ، فان كان
صادقا فى ذلك ، فقد صدر الذنب عنه ، وان كان كاذبا فيه ، كان أيضا
مذنبا ، لان الكذب ذنب .

الرابع : أنه عليه السلام ارتكب المنهى عنه بقوله تعالى : « ألم
أنهكما عن تلكما الشجرة ؟ » [الاعراف ٢٢] وقوله تعالى : « ولاتقربا
هذه الشجرة » (الاعراف ١٩) وارتكاب المنهى عنه : ذنب .

الخامس : الله تعالى سماهما ظالمين ، لقوله تعالى : « فتكونا
من الظالمين » [الاعراف ١٩] وهما سميا أنفسهما بذلك ، حيث قالوا :
« ربنا ظلمنا أنفسنا » [الاعراف ٢٣]

السادس : ان آدم عليه السلام اعترف بأنه لولا مغفرة الله ، لكان من الخاسرين . حيث قال : « وان لم تغفر لنا وترحمنا ، لنكونن من الخاسرين » [الاعراف ٢٣] وهذا لا يليق الا بصاحب الكبيرة .

السابع : انه انما خرج من الجنة بسبب وسوسة الشيطان وازلاله بقوله تعالى : « فوسوس لهما الشيطان » [الاعراف ٢٠] وقوله تعالى : « فازلهما الشيطان عنها ، فأخرجهما مما كانا فيه » [البقرة ٣٦] وهذا يدل على انه صاحب الكبيرة .

والجواب : ثم لا يجوز أن يقال : ان هذه الواقعة انما وقعت قبل النبوة ؟ ثم الذي يدل على أن الأمر كذلك وجوه :

الأول : قوله تعالى : « وعصى آدم ربه فغوى . ثم اجتباه ربه ، فتاب عليه وهدى » [طه ١٢١ - ١٢٢] فدل هذا على أن الاجتباء انما حصل بعد واقعة الذنب ، لأن كلمة « ثم » للتراخي .

الثاني : لما دلت هذه الدلائل على صدور الذنب ، ودات الدلائل التي ذكرناها على أن الانبياء عليهم السلام لا يصدر عنهم الذنب ، حال كونهم أمتيائاً ، لم يبق ههنا وجه في التوفيق ، ألا أن تحمل هذه الواقعة على ما قبل النبوة .

الثالث : انه لو كان رسولا قبل الواقعة ، لكان اما أن يقال : انه رسول الى الملائكة . وهو باطل ، لأن الملائكة رسل الله . لقوله : « جاعل الملائكة رسلا » [فاطر ١] والرسول لا يحتاج الى رسول آخر - أو الى البشر - وذلك أيضا باطل . لانه ما كان معه في الجنة من البشر الا « حواء » وان الخطاب كان يأتيها من غير واسطة آدم ، بدليل قوله تعالى : « ولا تقربا هذه الشجرة » [البقرة ٣٥] فان هذا الخطاب خطاب معهما ابتداء . أو كان رسولا من غير مرسل اليه - وهو أيضا

باطل - فثبت : أنه عليه السلام قبل هذه الواقعة ، ما كان موصوفاً
بالرسالة والنبوة .

الشبهة الثانية : تمسكوا بقوله تعالى : « هو الذى خلقكم من نفس
واحدة » (الأعراف ١٨٩) : الى قوله « فتعالى الله عما يشركون »
(الأعراف ١٩٠) قالوا : فالنفس الواحدة هذه « آدم » وزوجها المخلوق
منها هي « حواء » وهذه الكنايات بأسرها عائدة اليهما ، فوجب أيضاً : أن
يكون قوله : « جعلنا له شركاء فيما آتاهما . فتعالى الله عما يشركون »
[الأعراف ١٩٠] عائدا اليهما . وهذا يقتضى صدور الشرك عنهما .

الجواب : لانسلم أن النفس المذكورة فى الآية ، هي آدم ، وليس
فى الآية ما يدل عليه ، بل نقول : هذا الخطاب لـ « قريش » [والأشراف
منهم] (٥) « آل قصى » والمعنى : « خلقكم من نفس » قصى «
وجعل » من جنسها « زوجها » عربية قرشية « ليسكن اليها » .
« فلما آتاهما » الله تعالى ما طلبا من الولد الصالح السوى ، سميا
أولادهما بـ عبد مناف « و « عبد العزى » و « عبد الدار »
و « عبد قصى » فالضمير فى قوله « يشركون » لأعقابهما .

القصة الثالثة : قصة نوح عليه السلام .

وفيهما شبهتان :

الشبهة الأولى : انه قال عن نوح : « ان ابنى من أهلى » (هود
٤٥) وقال تعالى : « انه ليس من أهلك . انه عمل غير صالح » (هود
٤٦) وهذا يدل على أنه كذب فى قوله : ان ابنى من أهلى »

والجواب : المفسرون اختلفوا فى هذا الابن على ثلاثة أقوال :

الأول : انه كان ابنا لصلبه ، بدليل قوله تعالى : « وتنادى نوح
ابنه » [هود ٤٢] ثم اختلفوا فى قوله : « انه ليس من أهلك » فقيل :

(١٥) الأشراف آل : ا

ليس من أهلك الذين وعدتكم أن أنجيهم معكم . وقيل : ليس من أهل

دينك . وهو قول « ابن عباس » و « سعيد بن جبير » .

الثانى : انه كان ابنا لامرأته الا انه لاختلاطه بأبنائه وأهمل

بيته ، أطلق اسم الابن عليه . كما أن ابليس لا اختلاطه بالملائكة

أطلق اسم الملك عليه .

والدليل على ما ذكرناه : قوله : « ان ابنتى من أهلى . » ولم يقل :

مى . وهذا مروى عن « الباقر » .

الثالث : انه ولد على فراشه من غير رشدة . وهو خطأ . لأنه

يجب تنزيه الأنبياء عليهم السلام عن مثل هذه الفضيحة .

الشبهة الثانية : ان سؤال نوح كان خطأ من وجهين :

الأول : قوله تعالى : « فلا تسألنى ما ليس لك به علم . انسى

اعتنك أن تكون من الجاهلين » [هود ٤٦]

الثانى : قوله تعالى : « انه عمل غير صالح » [هود ٤٦] وفيه

فراعتان : قراءة « الكسائى » على لفظ الماضى : والمعنى ان ابنك

عمل عملا غير صالح . والباقون بالرفع والتنوين .

والأول : مرجوح لأنه يقتضى اضممار الموصوف ، والاضمار خلاف

الأصل . فثبتت : القراءة الثانية - وهى الأولى - والهاء فى قوله

« انه » ضمير ، فيكون عائدا الى مذكور سابق ، وهو اما السؤال ،

واما الابن . ولا يجوز عوده الى الابن ، لأن الابن لا يجوز وصفه ،

بأنه عمل غير صالح ، بل يكون ذا عمل غير صالح ، فيقتضى الاضممار ،

وهو خلاف الأصل . فوجب أن يكون الضمير عائدا الى السؤال . فثبت :

أن ذلك السؤال غير صالح .

والجواب : لانسلم أنه عليه السلام دعا لابنه مطلقا ، بل بشرطه

الايمان .

لا يقال : فلم قال الله تعالى : « فلا تسألنى ما ليس لك به علم » ؟
ولم قال : « انى اعظك أن تكون من الجاهلين » ؟ ولم قال نوح : « انى
اعوذ بك أن أسالك ما ليس لى به علم » ؟

لأننا نقول : لا يمتنع أن يكون نوح عليه السلام قد نهى عن ذلك ،
وإن لم يقع ذلك الفعل منه . كما أن رسولنا صلى الله عليه وآله
وسلم نهى عن الشرك ، فى قوله تعالى : « لئن أشركت ليحبطن عملك »
[الزمر ٦٥] وإن لم يقع ذلك منه .

وقوله ثانيا : ان الموصوف بأنه عمل غير صالح هو السؤال . قلنا :
لانسلم بل هو دليل ضعيف . والأدلة الدالة على عصمة الأنبياء - عليهم
السلام - أقوى من ذلك ، فوجب المصير الى اثبات هذا الاضمار ،
توفيقا بين هذه الآية ، وبين الآيات الدالة على ثبوت عصمة الأنبياء
عليهم السلام

القصة الرابعة : قصة ابراهيم - عليه السلام -

وفيهما ثمان شبهات :

الشبهة الاولى : قوله تعالى : « هذا ربي » . [الانعام ٧٦]
والجواب . ذكر هذا على سبيل الفرض ليبيّن بعد ذلك ، كالمواحد
منا اذا أراد أن يبطل القول بقديم الاجسام ، فيقول أولا : الجسم قديم ،
أى هكذا يقول الخصم . ثم يقول : لو كان قديما ، لم يكن متغيرا
فكذا هنا . قال « هذا ربي » أى كذا يقولون . ثم قال : « لا أحب
الافلين » [الانعام ٧٦] أى لو كان ربا لم يتغير .

الشبهة الثانية : قال : « بل فعله كبيرهم » [الانبياء ٦٣]
وهذا كذب .

والجواب من وجوه :

الاول : ان قصد ابراهيم - عليه السلام - ما كان أن ينسب ذلك

الصادر عنه الى الصنم ، وانما قصد تقريره لنفسه على أسلوب تعريضى به . وهذا كما لو قال صاحبك - وقد كنت كتبت كتابا بخط حسن ، وأنت مشهور بحسن الخط - أنت كتبت هذا وصاحبك أمدى لا يحسن الخط ، ولا يقدر الا على حروف خريشة فاسدة . فقلت له : بل كتبتك أنت . وكان قصدك بهذا الجواب : تقريره لك مع الاستهزاء به ، لانفيه عنك واثباته للامى ، لان اثباته والامر دائر بينهما للعجز ، استهزاء به واثبات للقادر .

وثانيها : ان ابراهيم عليه السلام غاظته تلك الاصنام ، حين أبصرها مزينة . وكان غيظه من كبيرها أشد ، لما رأى من زيادة تعظيمهم له ، فأسند الفعل اليه ، لأنه هو السبب فى استهانتها بها . وحطمه لها . والفعل كما يسند الى المباشر ، فقد يسند الى السبب الحامل عليه .

وثالثها : يجوز أن يكون فيه وقف عند قوله « بل فعله كبيرهم » [الأنبياء ٦٣] ثم يبتدىء فيقول : « فاسألوهم » والمعنى : بل « فعله كبيرهم » وعنى به نفسه . لأن الانسان أكبر من كل صنم . الشبهة الثالثة : قوله تعالى : « فنظر نظرة فى النجوم . فقال : انى سقيم » [الصافات ٨٨ - ٨٩] والتمسك بها من وجهين :

الاول : ان النظر فى علم النجوم حرام .

الثانى : ان قوله « انى سقيم » : كذب .

والجواب عن الاول : لانسلم أن النظر فى علم النجوم حرام مطلقا ، بل من نظر فيها ليستدل بها على توحيد الله تعالى ، كان ذلك أعظم الطاعات . ولهذا السبب استحق ابراهيم عليه السلام المدح بالنظر فى النجوم . وهو قوله : « فلما جن عليه الليل رأى كوكبا » [الأنعام ٧٦] .

وأيضاً : فلعل الله تعالى أخبر الخليل عليه السلام أنه مهما طلع
النجم الفلانى فانك تمرض ، فتظر فى النجوم ، فلما رأى قربه قال :
« انى سقيم » .

وأيضاً : لعله نظر فى النجوم تشبها بأهل زمانه فى الظاهر ،
وحكمه بأنه « سقيم » إيهام لقومه أنه انما حكم بهذا الحكم بناءً
على النجوم .

وأما الوجه الثانى – وهو قوله « انى سقيم » أى كذب – فجوابه
من وجوه :

أحدها : لانسلم بأنه كذب ، بل لعله سقيماً فى تلك الساعة .

وثانيها : لعله انما عرف أنه سيصير سقيماً فى الزمان الثانى .
فقال : « انى سقيم » على تأويل انى أكون سقيماً فى ذلك الوقت ،
كما أنك اذا علمت أنك ستصير محموماً وقت الظهر ، ثم ان أحداً
ينعوك الى الضيافة ، بحيث تطعم انه لابد من الجلوس مع القوم ،
الى وقت الظهر ، فتقول : انى محموم . وتعنى به : أنك تكون محموماً
فى ذلك الوقت .

وثالثها : لعله أراد أنه سقيم القلب . والمراد : ما فى قلبه من
الحزن والغم ، بسبب عنادهم .

الشبهة الرابعة : قوله تعالى : « فان الله يأتى بالشمس من المشرق
فأت بها من المغرب » [البقرة ٢٥٨] وهذا يدل على أنه صار
منقطعاً فى الدليل الأول .

والجواب : فيه أبحاث لطيفة مفكورة فى كتاب « أسرار التنزيل »

والذى نقوله ههنا : ان الدليل كان شيئاً واحداً وهو حدوث ما لا يقدر
الانسان على أحداثه . فهو يدل على قادر آخر غير الخلق ، ثم هذا
المعنى له أمثلة :

أحدها : الاحياء والاماتبة .

والثانى : طلوع الشمس من مشرقها . وهذا كان انتقالا من مثال الى مثال . أما الدليل فثىء واحد فى الحالين .

الشبهة الخامسة : التمسك بقوله تعالى : « أرنى كيف تجيب الموتى ؟ قال : أو لم تؤمن ؟ قال : بلى . ولكن ليطبئن قلبى » [البقرة ٢٦٠]

والجواب : ليس فى الآية ما يدل على أن هذه الطمأنينة مطلوبة فيما إذا رأى . وهو يحتمل وجوها :

أحدها : أن النبى عليه السلام إذا جاءه الملك ، احتاج الى أن يظهر الملك دليلا على كونه صادقا - معجزة - والا لم يعرف الفرق بينه وبين الشيطان . فلعله طلب الاحياء والاماتة من جبريل عليه السلام ليعرف أنه صادق فى كونه رسولا من الله تعالى اليه ، وليطمئن قلبه على ذلك .

وثانيها : روى « جعفر الصادق » - رضى الله عنه - أنه قال : « ان الله تعالى أوحى اليه انى اتخذ انسانا خليلا ، وعلامته انى أحيى وأميت بدعائه ، فلما ظهر من ابراهيم - عليه السلام - أنواع الطاهات ، وقع فى قلبه أنه ربما كان ذلك الايمان : أنا . فطلب الاحياء والاماتة ، حتى أنه ان وقع ، اطمئن قلبه على أن ذلك هو الخليل لا غيره » .

وثالثها : أن يقال : وقعت هذه الواقعة قبل النبوة .

ورابعها : أن يقال : الغرض تكفير الدلائل ، ليكون العلم أبعث عن الشكوك .

الشبهة السادسة : أن ابراهيم عليه السلام استغفر لابنيه لقوله تعالى حكاية عن ابراهيم : « استغفرك ربى » [مريم ٤٧] ولقوله : « واغفر لى انه كان من الضالين » [الشعراء ٨٦] . وابوه كان كافرا لقوله تعالى : « واذا قال ابراهيم لابيه آزر : اتخذ أصناما لله . انى أراهم

وقومك في ضلال مبين. » : [الأنعام ٧٤] والاستغفار لأجل الكافر غير جائز . لقوله تعالى : « ما كان للنبي والذين آمنوا ، أن يستغفروا للمشركين » [التوبة ١١٣] ولقوله تعالى « لقد كانت لكم أسوة حسنة في إبراهيم ، والذين معه » الى قوله : « الا قول إبراهيم لابيه لا تستغرن لك ، وما أملك لك من الله من شيء » [المتحنة ٤] فلمره بالتأسي بإبراهيم ، الا في هذا القول . فثبت : أن هذا كان من المعصية .»

والجواب : كل المقدمات مسلمة ، الا قوله : « لا يجوز الاستغفار للكافر » فان فيه جوابين :

أحدهما : ان ذلك مما يخطف باختلاف الشرائع ، فلعلى إبراهيم لم يجد في شرعه ، ما يمنعه عنه ، فلاجرم استغفر لابيه ، فلما منعه الله منه ، سكت .

وثانيها : انه عليه السلام انما استغفر لابيه لانه كان يتوقع منه الايمان ، فلما أيس منه : ترك الاستغفار . ويملى عليه : قوله تعالى : « فلما تبين له : انه عدو لله ، تبرأ منه » [القوبة ١١٤] .

الشبهة السابعة : تمسكوا بقوله تعالى : « ربنا واجعلنا مسلمين لك » [البقرة ١٢٨] وللمصلح طلب وطالب المصلح محل . ويقعوله تعالى : « واجنبني وبنيتي أن نعبد الاكنام » [إبراهيم ٢٥] ولولا جواب ذلك عليه ، والادب المطلب من الله تعالى أن يعصمه منه - وقوله : « والذى أطمعت أن يغفر لى خطيئتي يوم الدين » [الشعراء ٨٢] وهذا تصريح بإثبات الخطيئة .

والجواب : لانزاع بين الأمة : انه لايجوز الكفر على الانبياء عليهم السلام بعد نبوتهم ، فكانت هذه الآية محمولة على هضم النفس ، واطهار الخضوع .

الشبهة الثامنة : انه قال عليه السلام : « ولجنبي وبنيتي أن نعبد

الأصنام « والله تعالى ما أجاب دعاءه فى هذا المقام ، فكان هذا كسرا لمنصبه .

والجواب : لفظ « بنى » وان كان عاما ، الا أنه محمول على البعض . وأيضا : الولد الكافر لايسمى ابنا له . لقوله تعالى فى حق نوح : « انه ليس من أهلك انه عمل غير صالح » [هود ٤٦]
القصة الخامسة : قصة يعقوب عليه السلام .
وفيه ثلاث شبهات :

الشبهة الأولى : ان يعقوب لم رجح يوسف على سائر أولاده فى المحبة ، حتى حصلت تلك المفسدة بسبب ذلك التريج ؟

والجواب : ميل القلوب لا يكون فى القدرة . وأيضا : انه لم يعلم أن ذلك القدر من التريج يتادى الى تلك المفسدة العظيمة .

الشبهة الثانية : ان اخوة يوسف [عليهم السلام] (١٦) وصفوا أباهم بالضلال القديم بقولهم « انك لفى ضلالك القديم » [يوسف ٩٥]
والجواب : ليس المراد منه الضلال فى الدين ، بل هو فى العدول عن الصواب .

لا يقال : لما وصفوه بذلك ، فقد وصفوه بأنه غير مصيب فى أفعاله . ومن اعتقد فى الرسول ذلك فقد كفر ، فيلزم القول بتكفير اخوة يوسف . لانا نقول : الحكم بالكفر والايمان أمر شرعى ، فلعل ذلك ما كان كفرا فى دينهم ، أو نقول كان مرادهم وصف يعقوب بالخلو فى الحب . وذلك ليس بذنب ، لان هذا ليس فى قدرته ، فلم يكن وصفهم اياه بذلك ، قدحا منهم فى عصمته .

الشبهة الثالثة : لم أسرف فى البكاء حتى ابيضت عيناه من الحزن ومن شأن الأنبياء التجلد والتصبر ؟

(١٦) عليهم السلام :

والجواب : التجلد على المصائب مندوب اليه . وليس بواجب .
وترك المندوب ليس بمعصية . وأيضا : فلانه عليه السلام انما كان يظهر
من حزنه شيئا قليلا ، والذي كان يخفيه كان اكثر من ذلك .
القصة السادسة : قصة يوسف عليه السلام . وفيها سبع شبهات :
الشبهة الأولى : لم صبر على العبودية ، ولم يشرح للقوم حال
نفسه ؟

والجواب من وجوه :

أحدها : لعله ما كان نبيا في ذلك الوقت ، فلما خاف على نفسه
من القتل صبر على الرق .

وثانيها : ان اظهار الحرية أمر يجوز أن يختلف باختلاف الشرائع .
فلعل الله أمره بالسكوت عنه في ذلك الوقت ، كما امتحن ابراهيم
واسماعيل بالنار والذبح .

وثالثها : لعله شرح لهم ذلك ، لكنهم لم يلتفتوا اليه .

الشبهة الثانية : قصته مع « زليخا » وهى قوله تعالى : « ولقد
همت به ، وهم بها . لولا أن رأى برهان ربه » [يوسف ٢٤]

الجواب : ان كل من له تعلق بتلك الواقعة ، قد شهد على طهارة
يوسف وبراعته عن التهمة .

فأحدها : ان زوج المرأة شهد بخلك . فقال : « انه من كيدكن .
ان كيدكن عظيم ، يوسف أعرض عن هذا ، واستغفرى لذنبك . انك كنت
من الخاطئين » [يوسف ٢٩]

وثانيها : الشهود . قال الله تعالى : « وشهد شاهد من أهلها »
[يوسف ٢٦]

وثالثها : قول نساء مصر « حاش لله ما علمنا عليه من سوء »
[يوسف ٥١]

ورببعها : قول يوسف عليه السلام : « هـى راودتنى عن نفسى »

[يوسف ٢٦] وفى آية أخرى : « رب السجن أحب ألى ، مما يدعوننى اليه » (يوسف ٣٣) وفى آية أخرى : « ذلك ليعلم أنى لم أخنه بالغيب » [يوسف ٥٢] فلو قصد المعصية ، لكان قد خانه بالغيب .

وخامسها : اعتراف « زليخا » بذلك : « ولقد راودته عن نفسه ، فاستعصم » [يوسف ٣٢] وفى آية أخرى : « الآن حصص الحق ، أنا راودته عن نفسه . وانه لمن الصادقين » [يوسف ٥١] .

وسادسها : شهادة رب السموات والأرض بذلك . وهى قوله : « وراودته التى هو فى بيتها عن نفسه » [يوسف ٢٣] وفى آية أخرى : « كذلك لنصرف عنه السوء والفحشاء ، انه من عبادنا المخلصين » [يوسف ٢٤]

وسابعها : اقرار « ابليس » بأن يوسف كان مجراً عن تلك التهمة . لانه « قال : فيعزتك لأخوينهم جميعين ، الا عبادك منهم المخلصين » [ص ٨٢ - ٨٣] فأقر : أنه لاتعلق له بالمخلص . والله تعالى شهد بأن يوسف كان من المخلصين . كما قال : « انه عبادنا المخلصين » [يوسف ٢٤]

فهذا الطعن الذى قاله أهل الحشو باطل من كل الوجوه . فان كان الحشوى على دين الله ، وجب عليه أن يقبل قول الله وشهادته . وان كان على دين (١٧) ابليس ، وجب عليه أن يقبل قول ابليس .

إذا ثبت هذا فنقول : الهم هو العزم ، ولا يمكن تعلق العزم بذاتها ، لان الذوات حال بقائها ، لا تتعلق الارادات بها ، بل لابد من تعلق العزم باحداث فعل فى تلك الذات . وذلك الفعل غير مذكور ،

(١٧) دين : ب : كفر : ا

«فليس» القول بأن المراد هو الهم بالزنا ، أولى من القول بأن المراد هو الهم بفعل آخر .

ولنا : فيه وجهان :

الأول : أن يحمل ذلك على أنه عليه السلام هم بأن يدفعها عن نفسه . ولا يقال : فأى فائدة على هذا التأويل ، فى قوله تعالى : « لولا أن رأى برهان ربه » [يوسف ٢٤] فإن دفعها عن النفس واجب . والبرهان لا يصرف عنه ، وإنما يقول : يجوز أن يكون لما هم بتدفعها عن نفسه ، الزاوة لله ببرهاننا على الله ، ولو أقدم على سخطهم به ، لا يهلك أهلها وقتلوه . أو أنها تدعى عليه المرادة على القبيح ، وتتوجه إلى أنه سخطها إلى نفسه ، وضربها لأجل امتناعها منه . فأنظر الله تعالى : أنه صرف بالبرهان : سوء عنه والقضاء - وهو القتل والمكروه ، أو ظن القبيح ، واعتقاده فيه -

والثانى : أن يحمل هذا الكلام على التقديم والتأخر « ولقد همت به . لولا أن رأى برهان ربه لهم بها » وهذا يجرى مجرى قولهم : قد كنت هلك ، لولا أن تداركتك . واستبعد « الزجاج » هذا الجواب من وجهين :

أحدهما : أنه لا يجوز تقديم جواب لولا . والثانى : أن جوابه يكون باللام ، كقوله : « فلو لا أنه كان من المسيحين ، للبت فى بطنه » [الصافات ١٤٣ - ١٤٤]

والجواب : لأنسلم أنه لا يجوز التقديم . والدليل عليه : قوله تعالى : « ان كادت لتبدي به ، لولا أن ربطنا على قلبها » [القصص ١٠] وايضا فلو لم يجعل المقدم على لولا جوابها ، لكان جوابها محذوفا . وادا وقع التعارض بين أن يكون جوابها محذوفا وبين أن يكون مقدا عليها فلاشك أن التقديم أولى . لا يقال : فأى فائدة فى قوله « وهم بها لولا أن رأى برهان ربه » اذا لم يحصل هناك ؟

لأننا نقول : الفائدة فيه الاخبار عن أن ترك الهنم ، لم يكن لعدم حصول الرغبة فى النساء ، لكنه ترك ذلك مع الرغبة . ، انقيادا لامر الله تعالى ، وطلبا لثوابه .

الشبهة الثالثة : قول يوسف عليه السلام : « وما أبرئ نفسي ، أن النفس لامارة بالسوء » [يوسف ٥٣]

والجواب : المراد منه : الدعاء والميل ، لا العزم على المعصية .
الشبهة الرابعة : أن حبس يوسف عليه السلام فى السجن ، كان معصية فلم قال : « رب السجن أحب الى مما يدعوننى اليه » (يوسف ٣٣) ومحبة المعصية : معصية .

والجواب : أنه عليه السلام لم يقل : انى أحب هذا السجن ، بل قال : لما وقع التعارض بين الفاحشة وبين هذا السجن ، فهذا « السجن أحب الى »

الشبهة الخامسة : لم جعل السقاية فى رحل أخيه ؟

والجواب : أن الغرض منه التسبب الى أن يحبس أخاه عنده . ويجوز أن يكون ذلك بأمر الله تعالى . وروى أنه عليه السلام أعلم أخاه بذلك ، ليحمله طريقا الى حبسه عنده . وعلى هذا الوجه لا يكون ذلك سببا لادخال الغم فى قلب أخيه .

وأما نداء المنادى بانهم لسارقون . ففيه وجوه :

الأول : لعل ذلك النداء ما كان بأمره ، بل نادى بذلك واحد من القوم ، لما فقدوا الصواع .

الثانى : هب أنه كان بأمره . لكنه لم يناد بانكم سرقتم الصواع ، بل نادى بانكم سارقون . ولعل المراد : أنهم سرقوا يوسف من أبيه .
الثالث : لعل المراد من الكلام : الاستفهام . وان كان ظاهرة

الخبر . والمعنى : أنكم لسارقون ؟ فاسقط ألف الاستفهام . كما فى قوله : « هذا ربى » [الأنعام ٧٦]

الشبهة السادسة : لم لم يعلم أباه بخبره ، حتى يزول غمه

والجواب : لعل الله تعالى نهاده عن ذلك تشديدا للأمر على يعقوب
الشبهة السابعة : قوله تعالى : « ورفع أبويه على العرش ، وخرأ له سجدا » [يوسف ١٠٠] فكيف رضى بأن يسجدوا له ؟ وذلك محذور من وجهين : الأول : ان السجود لغير الله لايجوز . الثانى : ان استخدام الابوين لايجوز .

والجواب : المعنى : وخرأوا لأجله سجدا لله . فان من فقد ولده ، ثم وجده ، فانه يسجد لله تعالى شكرا لنعمة الوجدان .

لايقال : هذا التأويل يدفعه قوله تعالى : « ياأبت هذا تأويل رؤياى من قبل ، قد جعلها ربى حقا » [يوسف ١٠٠] وتلك الرؤيا هى قوله : « انى رأيت أحد عشر كوكبا والشمس والقمر ، رأيتهم لى ساجدين » [يوسف ٤]

لانا نقول : لانسلم أن تأويل رؤياه ماذكرتم ، بل تأويل رؤياه ، بلوغه الى أرفع المنازل . ولما رأى أبويه على أشرف الأحوال فى الدارين ، كان ذلك مصداقا لرؤياه المتقدمة .

القصة السابعة قصة أيوب عليه السلام وهى انه تعالى حكى عنه انه قال : « انى مسنى الشيطان بنصب وعذاب » [ص ٤١] والعذاب لا يكون الا من الذنب ، كالعقاب . وهذا يدل على تقدم الذنب .

والجواب : انه تعالى مدحه فى آخر الآية بقوله : « انا وجدناه صابرا . نعم العبد ، انه أواب » [ص ٤٤] واذا كان آخر الآية محضا ، امتنع أن يكون أول الآية ذما . فثبت : أن المراد من العذاب تسلك الوسوس الموحشة ، التى كان يلقيها الشيطان فى قلبه .

القصة الثامنة : قصة شعيب عليه السلام فانه تعالى حكى عن الكفار أنهم قالوا : « لنخرجنك يا شعيب ، والذين آمنوا معك من قريتنا ، او لتعودن فى ملتنا . قال : أو لو كنا كارهين . قد افترينا على الله كذبا ، ان عدنا فى ملتكم ، بعد اذ نجانا الله منها » (الاعراف ٨٨ - ٨٩) وهذا اعتراف من شعيب بأن الله تعالى خلصه عن ملتته ، التى هى الكفر . وأيضا : امتنع من العود الى تلك الملة . وهذا يدل على أنه كان فيها .

والجواب : يحتمل أن تلك الملة كانت حقة ، ثم ان شعيبا كان عليها . ثم انه تعالى نسخها بشريعة شعيب ، ثم ان القوم كانوا يطالبون شعيبا بأن يعود اليها .

القصة التاسعة : قصة موسى عليه السلام .

وفيه ست شبهات :

الشبهة الاولى : التمسك بقوله تعالى : « فوكزه موسى ، فقضى عليه » (القصص ١٥) فنقول : ذلك القبطى اما أن يقال : انه كان مستحقا للقتل ، أو ما كان كذلك . فان كان الاول ، فلم قال موسى عليه السلام : « هذا من عمل الشيطان » ؟ (القصص ١٥) ولم قال : « رب انى ظلمت نفسى فاغفر لى » ؟ (القصص ١٦) ولم قال : « فطعتها : اذن ، وأنا من الضالين » ؟ (الشعراء ٢٠) : وان قلنا انه ما كان مستحق القتل ، كان ذلك ذنبا ومعصية .

والجواب : ان هذه الواقعة كانت قبل النبوة . وأيضا : فلعله قتله خطأ . والاستغفار عن الخطأ : حسن و مندوب .

الشبهة الثانية : قال الله تعالى : « أن ائت القوم الظالمين » (الشعراء ١٠) فلم قال موسى : « انى أخاف أن يكذبون ، ويضيق صدرى ولاينطلق لسانى » ؟ (الشعراء ١٢ - ١٣) وهذا استعفاء من رسالته .

والجواب : ليس هذا استعفاء من الرسالة . ولكنه طلب من الله أن يضم إليه أخاه في الرسالة ، ليكون معينا له على مهمات الرسالة .
 الشبهة الثالثة : ولم قال موسى : « القوا ما أنتم ملقون »
 (يونس ٨٠) وهذا أذن لهم في اظهار السحر ؟

والجواب : كان ذلك الامر مشروطا . والتقدير : القوا ما أنتم ملقون ، ان كنتم محقين . كما في قوله تعالى : « فاتوا بسورة من مثله وادعوا شهداءكم من دون الله . ان كنتم صادقين » (البقرة ٢٣)
 الشبهة الرابعة : قوله تعالى : « فاوجس في نفسه ، خيفة : موسى »
 (طه ٦٧) وهذا يقتضى كونه شاكيا فيما أتى به .

الجواب : لعله انما خاف لانه رأى من قوة التلبيس ، ما أشفق (١٨) عنده من بقاء تلك الشبهات في قلوب بعض الجهال ، فأمنه الله تعالى منه ، وبين حجته للقوم . وهو المراد بقوله تعالى : « لا تخف انك انت الأعلى » (طه ٦٨) .

الشبهة الخامسة : قوله تعالى : « وألقى الألواح وأخذ برأس أخيه يجره إليه » (الاعراف ١٥٠) فنقول : ان صدر عن هرون ذنب ، حتى استحق ذلك التأديب - مع أن هرون كان رسولا من عند الله - فقد صدر الذنب من الرسول ، وكان ذلك الايذاء من موسى عليه السلام في حبه ذنبا . فعلى التقديرين يلزم صدور الذنب عن النبي . وأيضا : قال هرون « لا تأخذ بلحيتى ولا برأسى » (طه ٩٤) فان كان فعل موسى صوابا ، كان نهى هرون خطأ ، وان كان فعل موسى خطأ ، فقد حصل المطلوب .

والجواب : ان بنى اسرائيل كانوا فى غاية سوء الظن بموسى عليه السلام حتى أن هرون عليه السلام غاب عنهم غيبة ، فقالوا لموسى

(١٨) استشعر : ب - أشفق : ا

عليه السلام : أنت قتلته . فلما وعد الله لموسى ثلاثين ليلة ، وأتمها بعشر ، وكتب له فى الألواح من كل شيء . ثم رجع موسى ، فرأى فى قومه ما رأى ، فأخذ برأس أخيه ، ليدنيه من نفسه ، ويتفحص عن كيفية الواقعة . فخاف هرون عليه السلام أن يسبق الى قلوبهم ما لا أصل له ، فقال - اشفاقا على موسى - : « لاتأخذ بلحيتى ولا برأسى » لئلا يظن القوم أنك تريد أن تضربنى وتؤذينى .
الشبهة السادسة : قصة موسى والخضر - عليهما السلام -

أما موسى . فعلى كلامه سؤالان :

السؤال الأول : ان موسى عليه السلام قال للخضر : « لقد جئت شيئا نكرا » و « شيئا امرا » (الكهف ٧١) وذلك الفعل ما كان منكرا ، فكان كلام موسى خطأ .

والجواب : من ثلاثة أوجه :

الأول : المراد من قوله : « لقد جئت شيئا نكرا » (الكهف ٧٤) هو أن ظاهره منكر ، بمعنى أن من نظر الى ظاهر هذه الواقعة ، ولم يعرف حقيقتها ، حكم عليها بأنها شيء منكر .

والثانى : انا نضمر حرف الشرط . والتقدير ان كنت قتلته ظاهرا ، فقد جئت شيئا نكرا .

والثالث : المراد من النكر التعجب . فان من رأى شيئا عجيبا جدا ، فقد يقول : هذا شيء منكر .

السؤال الثانى : قال موسى عليه السلام : « اقتلت نفسا ركية بغير نفس » ؟ (الكهف ٧٤) تلك النفس ما كانت زكية .

والجواب : ان موسى عليه السلام ذكر ذلك على سبيل الاستفهام ، لاعلى سبيل الاخبار . وأيضا : لقد جرى الكلام على الظاهر . وهو جائز . لقوله عليه السلام « نحن نحكم بالظاهر »

وأما السؤال على ملام الخضر عليه السلام : فهو أنه قال : « فخشينا أن يرهقهما طغيانا وكفرا » (الكهف ٨٠) وكيف استباح دم الغلام لأجل الخشية مع أن الخشية لاتفيد علما ولاظنا ؟

والجواب : لعل الله أمره بقتل ذلك الشخص ، فلذلك قتله .
القصة العاشرة : قصة داود عليه السلام . وهى قوله : « وهل أتاك نبا الخصم » (ص ٢١) واعلم : أنه تعالى ذكر فيما قبل هذه القصة وفيها بعدها ، ماينفى دلالتها على المعصية .
أما قبل القصة . فمن وجوه :

الاول : قوله تعالى : « واذكر عبدنا داود ، ذا الأيد » (ص ١٧) و « الأيد » هو القوة . ولاشك أن المراد منه : القوة فى الدين . لأن القوة فى الدنيا ، كانت حاصلة فى ملوك الكفار ، وما استحقوا بها مدحا ، انما الذى يكون سببا لاستحقاق المدح ، هو القوة فى الدين . ولا معنى للقوة فى الدين ، الا العزم الشديد على أداء الواجبات ، وترك المحذورات . فكيف يليق هذا الوصف بمن لم يملك منع نفسه عن الميل الى الفجور والقتل ؟

والثانى : انه تعالى وصفه بكونه « أوابا » والأواب هو الرجاع الى ذكر الله تعالى . فكيف يعقل فيه أن يكون مواظبا على أعظم الكبائر ؟

والثالث : انه تعالى قال : « انا سخرنا الجبال معه ، يسجن بالعشى والاشراق ، والطير محشورة . كل له أواب » (ص ١٨ - ١٩) أفترى أنه تعالى سخر له هذه الأشياء ليتخذها وسائل الى القتل والزنى ؛ وقيل : انه كان محرما عليه صيد كل شئ . أفترى أن الطيور كانت آمنة منه ، والمؤمن ما كان ينجو منه فى زوجته ومنكوحته ؟

الرابع : قوله تعالى : « وشددنا ملكه » (ص ٢٠) ومحال : أن

يكون المراد منه تشديد الملك بالمال والعسكر ، مع كونه حراما من طريق الدين ، لأن ذلك من صفات ملوك الكفرة ، لا من صفات الأنبياء والرسل .
والخامس : قوله تعالى : « وأتيناها الحكمة وفصل الخطاب » (ص ٢٠) والحكمة اسم جامع لكل ما ينبغي علما وعملا ، فكيف يجوز أن يقول الله : « وأتيناها الحكمة » مع إصراره على ما يستنكف عنه أخبت الشياطين ، من مزاحمة أصحابه في الزوج وفي المنكوح ؟
أما الذي بعد القصة . فأمور :

أحدها : قوله تعالى : « يا دواد انا جعلناك خليفة في الأرض » (ص ٢٦) وهذا من أجل المدائح وأعظم المناصب ، فلو توسط بين أول القصة - وفيه تلك المدائح - وبين آخرها - وفيه ذكر المعصية - لجرى مجرى من يقول : فلان عظيم الدرجة في الدين ، وعالي المرتبة في طاعة الله ، يقتل ويزنى ويلوط ويسرق ، وقد جعله الله خليفة لنفسه ، وأمر الكافة (١٨) . بالاعتداء به ، ولما لم يكن هذا الكلام لائقا بأحد من العقلاء ، فهو بأن لا يكون لائقا بكلام الله تعالى أولى .

والثاني : قوله « انا جعلناك خليفة في الأرض » مرتب على ذكر تلك القصة . وذلك مشعر بأنه إنما وجد هذه الخلافة ، بسبب هذه القصة . لأن أصحاب أصول الفقه يقولون : ترتيب الحكم على الفعل مشعر بتعليل ذلك الحكم بذلك الفعل . وهذا يقتضى أن الله تعالى إنما فوض إليه خلافته في الأرض ، لأجل أنه أقدم على الزنى والقتل . وذلك لا يقوله عاقل :

والثاني : ان داود عليه السلام قال : « وإن كثيرا من الخطاء ، ليبيغى بعضهم على بعض . الا الذين آمنوا وعملوا الصالحات » (ص ٢٨) فاستثنى الذين آمنوا وعملوا الصالحات عن هذا الحكم ،

(١٩) وأمر أكابر أنبيائه : ب

فلو كان الفاعل لذلك البغى هو داود ، لكان هو قد حكم على نفسه
بعدم الايمان -

والرابع : ان قوله تعالى : « وان له عندنا لزلفى وحسن مآب »
(ص ٢٥) لا يلائم القتل والفسق .

فتثبت بما ذكرنا : أن اول هذه القصة وآخرها ، يشهدان بان هذه
القصة كاذبة باطلة - على الوجه الذى يرويه بها أهل الحشو -
ثم ان أهل التحقيق ذكروا وجوها كثيرة فى تاويل الآية :

الأول : ان قوله تعالى : « وهل أتاك نبؤ الخصم . اذ تسوروا
المحراب » ؟ (ص ٢١) حكاية عن جماعة تسوروا قصره قاصدين
قتله والاساءة اليه فى أهله وماله ، تسوروا قصره فى وقت ظنوا أنه
غافل ، فلما رأهم داود عليه السلام خافهم ، لما تقرر فى العرف : أنه
لايتسور أحد دار غيره من غير أمره ، الا لقصد السوء من قتل النفس
أو سرقة المال ، خصوصا اذا كان صاحب الدار شخصا معظما ، فلما
رأوه مستيقظا انتقض عليهم تدبيرهم ، وخافوا ، فاخترع بعضهم عند ذلك
الخوف : خصومة لا أصل لها . وزعم : أنهم انما قصدوه لأجلها دون
ماتوهمه فقالوا « خصمان بغى بعضنا على بعض » (ص ٢٢) :

ثم ادعى أحدهما على الآخر مال ، فقال : « ان هذا أخى . له تسع
وتسعون نعجة ، ولى نعجة واحدة » (ص ٢٣) قال داود عليه السلام :
« لقد ظلمك بسؤال نعجتك الى نعاجه » (ص ٥٤) .

واعلم : أن حمل الآية على ماذكرناه : حمل الكلام على ظاهره .
أما حملها على القصة المشهورة فانه يقتضى العدول عن الظاهر من
وجهين :

الأول : ان الملائكة لما قالوا : « خصمان بغى بعضنا على بعض »

كان هذا كذباً ، لأنه لم يبيح أحد من الملائكة على الآخر ، واسناد الكذب الى اللصوص ، أولى من اسناده الى الملائكة (٢٠) :

الثانى : قوله : « ان هذا أخى له تسع وتسعون نعجة ، ولى نعجة واحدة » هذا أيضا كذب . والقوم يحملون النعاج على النسوان . وهو

(٢٠) فى سفر صموئيل الثانى : أن داود عليه السلام عرف امرأة أوريا قبل موت « أوريا » ولما مات ضمها داود الى نسائه ، وولدت له سليمان عليه السلام . وفتنة داود فى التوراة جاءت عقب قصة أوريا على طريقة ضرب المثل . وهذا هو النص :

« فلما سمعت امرأة أوريا أنه قد مات أوريا رجلها ، ندمت بعلمها . ولما مضت المناخة ، أرسل داود وضمها الى بيته وصارت له امرأة وولدت له ابنا . وأما الأمر الذى فعله داود فقبح فى عيني الرب .

فأرسل الرب نائنان الى داود . فجاء اليه . وقال له : كان رجلان فى مدينة واحدة . واحد منهما غنى والآخر فقير . وكان للغنى غنم ويقر كثيرة جدا . وأما الفقير فلم يكن له شيء الا نعجة واحدة صغيرة ، قد اقتناها ورباها وكبرت معه ومع بنيه جميعا . تأكل من لقمته وتشرب من كأسه وتنام فى حضنه . وكانت له كابنة . فجاء ضيف الى الرجل الغنى فعفا أن يأخذ من غنمه ومن بقره ليهيئ للضيف الذى جاء اليه . فاخذ نعجة الرجل الفقير وهيا للرجل الذى جاء اليه . فحمى غضب داود على الرجل جدا . وقال لنائنان : حى هو الرب . انه يقتل الرجل الفاعل ذلك . ويرد النعجة أربعة أضعاف ، لأنه فعل هذا الأمر ، ولأنه لم يشفق . فقال نائنان لداود : أنت هو الرجل « (صموئيل الثانى : ١١ : ٢٦ الخ)

وفى القصة : أن « بثشبع » امرأة أوريا . أنجبت ابنا من داود قبل استشهاد أوريا . وأن داود حزن على مرضه ولم يحزن على موته . ولما سأل عن ذلك قال : « لما كان الولد حيا صمت وبكيت ، لأنى قلت : من يعلم ؟ ربما يرحمنى الرب ويحيا الولد . والآن قد مات فلماذا أصوم ؟ هل أقدر أن أردّه بعد . أنا ذاهب اليه وأما هو فلا يرجع الى »

عدول عن الظاهر . وأما على قولنا فقد نسبنا هذا الكذب الى اللصوص ،
وهو أولى من نسبته الى الملائكة .
وبالجملة : فليس فى الآيه لفظ يشهد بصحة ما ذكروه من القصة
الا ثلاثة الفاظ :

أحدها : قوله : « وظن داود أنما فتناه » (ص ٢٤) وذلك لأن
لفظ الفتنة يوهم الابتلاء .
وثانيها : قوله تعالى : « فاستغفر ربه » (ص ٢٤) وذلك يوجه
صدور الذنب منه .:

وثالثها : قوله : « فغفرنا له ذلك » (ص ٢٥)
واعلم : أن شيئا من ذلك لا يدل على أقوالهم ،
ويدل عليه وجوه :
الوجه الأول

أما قوله : « وظن داود أنما فتناه » فالمعنى : امتحناه واختبرناه ،
فانه لما أساء الظن بهم . فهل يعاجلهم بالعقوبة أم لا ؟ ثم انه عليه
السلام مع كمال سلطته وقوة مملكته ، لم يعاجلهم بالعقوبة ، ولم ينتقم
منهم ، ولم يضرهم ، فكان ذلك سببا لازدياد منصبه فى الحكم والدين
وأما قوله : « فاستغفر ربه » فليس فى الآيه أن ذلك الاستغفار
لنفسه أو لغيره . ألا ترى أنه تعالى حكى عن الملائكة بأنهم يستغفرون
للذين آمنوا ؟ وقال أولاد يعقوب : « يا أبانا استغفر لنا ذنوبنا »
(يوسف ٩٧) وقال تعالى لحمد صلى الله عليه وآله وسلم : « استغفر
لذنبك ، وللمؤمنين والمؤمنات » (محمد ١٩) وإذا كان كذلك ، احتمل
أن يكون المراد أن القوم لما أقدموا على ذلك الفعل المنكر ، لم يعاجلهم
داود بالعقوبة ، بل أظهر الحلم . وزاد على ذلك طلبه من الله تعالى
أن يعفو عنهم ، وأن يغفر لهم .

وأما قوله تعالى : « فغفرنا له ذلك » فيحتمل أن يكون المراد :
 فغفرنا لأجل حرمة ، ولبركة شفاعته ذلك الفعل المنكر ، الذى أتى
 به أولئك المتسورون وهذا التأويل الذى ذكرناه ينطبق عليه الفرآن ،
 ولانحتاج فيه الى أسناد الكذب الى الملائكة ، وحمل النعاج على النسوان .
 ثم انه يلىق به أن يذكر عقيب قوله : « ياداود انا جعلناك خليفة فى
 الأرض » فمن (٢١) بلغت رحمته وشفقته على الرعية الى هذا الحد ،
 كان اللائق برحمة أرحم الراحمين ، تفويض خلافة الأرض اليه ، ويليق
 به أن يأمر محمدا عليه السلام عند تأذيه من قومه ، بأن يقتدى به .
 وهو قوله فى أول الآية : « اصبر على ما يقولون . واذكر عبدنا داود ،
 ذا الأبد » (ص ١٧) ومن طلب الحق وأنصف ، علم أن ماذكرناه هو
 الحق الصريح .

الوجه الثانى : لعل الاستغفار ، انما كان لأن القوم لما تسوروا
 داره ، ظن بهم أنهم يقصدون قتله ، ثم انه لما لم تظهر الأمارات الدالة
 على أن ذلك الظن حق ، ندم على ذلك الظن ، فكان الاستغفار بسببه .

الوجه الثالث : انه عليه السلام لما هضم نفسه ، ولم يؤذهم ولم
 ينتقم منهم مع القدرة التامة ، دخله شئ من العجب ، بسبب كمال
 حلمه ، فكان الاستغفار منه لأن العجب من المهلكات .

فهذا قول من يقول : لا دلالة فى الآية على اتيانه بشئ من
 الزلات - وهو الحق عندى -

- وأما من سلم دلالة الآية على الصغيرة ، فلهم فيه وجوه :

أحدها : انه عليه السلام كان عالما بحسن امرأة « أوريا » فلما
 سمع أنه قتل ، قل غمه لميل نفسه الى نكاح زوجته ، فعوتب عليه .

(٢١) لأن من : ب

وثانيها : ان أهل زمان داود ، كان يسئل بعضهم بعضا ، ان ينزل له عن امرأته ليتزوج بها ، اذا أعجبتة . وكان ذلك جائز فيما بينهم . واتفق أن عين داود عليه السلام وقعت على امرأة « أوريا » فأحبها فسأله النزول عنها ، فاستحى أن يرده ، ففعل . فتزوجها . وهى أم « سليمان » فقيل له : انك مع ارتفاع قدرك وكثرة نسائك ، ما كان يليق بك أن تسأل رجلا ليست له الا امرأة واحدة ، أن ينزل عنها ، بل كان الواجب عليك قهر النفس .

وثالثها : ان « أوريا » خطبها ، ثم خطبها داود ، ، فكان دينه انه خطب على خطبة اخيه ، مع كثرة نساءه . وأهلها اختاروه ورابعها : ان داود عليه السلام كان مشغلا بعبادة ربه ، فاتاه رجل وامرأة يتحاكمان . فنظر الى المرأة ليعرفها بعينها ، ليحكم عليها أولها . وذلك مباح . فمالت نفسه اليها ، ففصل بينهما ، وعاد الى عبادة ربه ، واستولى عليه الفكر فى أمرها ، وصار مانعاه عن الاشتغال بعبادته فعوتب .

وخامسها : ان الصغيرة منه انما حصلت بسبب العجلة فى الحكم ، قبل التثبت . وهو قوله : « لقد ظلمك بسؤال نعجتك الى نعاجه » بل كان الواجب عليه أن يسمع الدعوى من أحد الخصمين ، ثم يسأل الآخر عما عنده فيها . ومن قال بهذا الوجه ، قال : ان الخوف الذى حصل بسبب دخولهما عليه ، فى غير الوقت اللائق بالدخول عليه ، أنساه التثبت والتحفظ .

القصة الحادية عشر : قصة داود مع سليمان عليهما السلام :

قال الله تعالى : « وداود وسليمان اذ يحكما فى الحرث » الى قوله : « ففهمناها سليمان » (الانبياء ٧٨ - ٧٩) قالوا : فلو كان داود مصيبا فى حكمه ، لما خص الله تعالى سليمان بقوله : « ففهمناها سليمان » .

والجواب : إن تخصيص « سليمان » بالذكر ، لا يدل على أن « داود » كان يخالفه . فإن دليل الخطاب فى اللغة لا يفيد ذلك –
بالاجماع –

ثم نقول : لهذا التخصيص فائدتان :

الأولى : أن « داود » عليه السلام – كان فى تلك المسألة متوقفا ،
لأجل تعارض الأمارات و « سليمان » لم يكن كذلك .

والثانية : أن « داود » – عليه السلام – كن عالما بحكم تلك المسألة ،
لكنه ماصرح به امتحانا لولده « سليمان » رجاء أن يفتى به ، فكان
تخصيص الله « سليمان » بالذكر ، لأجل أن يفرح « داود » بذلك ،
ولأجل أن يشتهر « سليمان » فيما بين الناس بالعلم ، كما كان داود
مشهورا به . وإنما أعرض عن ذكر « داود » لأنه كان مشهورا بالعلم
والاهتداء الى كيفية الفتوى والحكم ، فما كان محتاجا الى ذكره ههنا
بهذا الوصف .

القصة الثانية عشر : قصة سليمان عليه السلام .
وفيه ثلاث بهات (٢٢) :

(٢٢) القصة فى التوراة لداود وليست لسليمان . وفى القرآن أنها
لداود وليست لسليمان – عليهما السلام – فى القرآن : « ووهبنا لداود
سليمان . نعم العبد » ثم بين الله السبب فى أن أعطاه سليمان فقال :
« أنه أواب » أى أعطاه سليمان ، لأنه كان ضالحا . ثم ذكر شيئا
من صلاحه فقال : « إذ عرض عليه بالعشى . . . الخ » وبعدما فرغ من
الكلام على داود ، تكلم عن سليمان فقال : « ولقد فتنا سليمان . . الخ »
وفى الأصحاح الثامن عشر من سفر أخبار الأيام الأول « وأخذ داود منه
ألف مركبة وسبعة آلاف فارس وعشرين ألف راجل . وعرقب داود كل
خيل المركبات وأبقى منها مئة مركبة »

الشبهة الأولى : تمسكوا بقوله تعالى : « اذ عرض عليه بالعشى :
الصافنات الجياد » (ص ٣١) قالوا : ظاهر الآية يدل على أن اشتغاله
بالصافنات الجياد ، ألهاه عن ذكر الله تعالى ، حتى روى أن الصلاة
فأنته .

والجواب : انا نذكر تفسير هذه الآية ، ثم نجيب عن هذه الشبهة
فنقول : ان سليمان كان يقول عند عرض « الصافنات الجياد » عليه
« انى أحببت حب الخير عن ذكر ربي » (ص ٣٢) ومعناه : ان الانسان
قد يحب شيئا ، ولكن لا يحب أن يحبه . فاما اذا أحبه وأحب أن
يحبه ، فذلك هو المبالغة فى المحبة . ثم قال : « عن ذكر ربي » أى
هذه المحبة الشديدة انما حصلت بسبب « ذكر ربي » وعن أمره ، لا عن
الهوى والشهوة .

وأما الضمير فى قوله : « حتى توارت بالحجاب » (ص ٣٢)
وفى قوله : « ردوها » فيحتمل : أن يكون عائدا الى الشمس - لأنه
جرى ذكر ماله تعلق بها . وهو العشى - أو أن يكون عائدا الى
الصافنات . وهذا أولى لوجهين :

الوجه الأول : ان الصافنات مذكورة صريحا ، والشمس غير
مذكورة صريحا .

والوجه الثانى : ان الصافنات أقرب فى الذكر من لفظ العشى ،
ثم ههنا احتمالات أربعة :

الاحتمال الأول : أن يعود الضمير ان معا ، الى « الصافنات »
كأنه قال : « حتى توارت » الصافنات « بالحجاب » ردوا الصافنات الى
والاحتمال الثانى : أن يعود الضمير ان معا الى الشمس ، كأنه
قال « حتى توارت » الشمس « بالحجاب » ردوا الشمس الى .

قيل : انه عليه السلام لما فأنته الصلاة سال الله تعالى أن يبرد
الشمس . وهذا بعيد لوجه :

أحدها : ان قوله : « ردوها » خطاب جمع ، فصرفها الى الاقوام
الذين كانوا يردون الخيل اليه ، أولى من صرفها الى الله تعالى .
وثانيها : ان الانبياء لا يخاطبون الله تعالى بمثل هذا الخطاب .
وثالثها : ان عند صدور الذنب عن الانسان . كيف يليق به ان
يخاطب ربه بمثل هذا الخطاب .

ورابعها : ان رد الشمس من أعظم المعجزات . كيف يليق بالرسول
العاقل أن يلتمس من ربه أعظم المعجزات عند أقدامه على أعظم
الذنوب - وهو ترك الصلاة - بمثل هذه العبارة التي لا تستعمل ولا تذكر
الا مع العبيد ، وأراذل الخدم ؟ فعلمنا : ان هذا الاحتمال - وهو القول
بعود هذين الضميرين الى الشمس - باطل .

والاحتمال الثالث : أن يعود الضمير الاول الى الشمس ، والثانى
الى الصافنات . وهو قول الأكثرين كأنه قيل : « حتى توارت »
الشمس « بالحجاب . ردوا » الصافنات . وهذا بعيد ، لانهما ضميران
وردتا فى وضع واحد ، فتفريقيهما خلاف الأصل .

والاحتمال الرابع : أن يعود الضمير الاول الى الصافنات ، والثانى
الى الشمس . وهذا لم يقل به أحد . ثم قال : « فطقق مسحاً بالسوق
والاعناق » (ص ٣٣) أى فجعل يمسح سوقها وأعناقها مسحاً .
وقال الأكثرون : المعنى : أنه عليه السلام كان يمسح السيف
بسوقها وأعناقها - أى يقطعها - وهذا أيضا بعيد ، لأنه لو كان
المسح بالسوق والأعناق ، هو القطع ، لكان القائل اذا قال : مسحت
رأس فلان ، فهم منه : أنه قطعه ، ولكان قوله تعالى : « فامسحوا
برؤوسكم وأرجلكم » يفيد القطع ، بل لو قيل : مسح رأسه بالسيف ،
فربما يفهم منه ضرب العنق ، فاما اذا لم يذكر السيف لم يفهم منه
القطع البتة .

إذا عرفت تفسير الآية ، فنقول : ان رباط الخيل (٢٣) كان مندوبا اليه في دينهم ، كما في ديننا . فجلس سليمان عليه السلام لتعرض عليه الخيل ، ثم بين أن ذلك ليس بسبب حب الدنيا ، بل لأن الله تعالى أمره بذلك ثم أمر باعدادها حتى توارت بالحجاب - أي حتى غابت عن بصره - ثم أمر بردها ، فلما وصلت اليه أخذ يمسح سوقها وأعناقها . اما لأجل تشريفها واطهار شدة رحمته عليها ، أو اظهرا لكونها من أعظم الأعوان في دفع العدو ، أو لأنه اراد أن يظهر من نفسه أنه في ضبط مصالح دينه ودنياه ، بحيث يتكفلها بنفسه ، ولا يفوضها الى أحد ، أو لأنه كان أعلم بأحوال الخيل من غيره . فكان يمتحنها ويمسحها ليعلم حالها في الصحة والسقم . وهذا الذي ذكرناه كلام ينطبق عليه لفظ القرآن ، وفيه تعظيم أحوال الانبياء عليهم السلام فيكون أولى مما يكون بالضد من ذلك .

الشبهة الثانية : تمسكوا بقوله تعالى : « ولقد فتنا سليمان (٢٤) والقينا على كرسیه جسدا » (ص ٣٤) .

(٢٣) رباط الخيل كان مندوبا اليه في دينهم ، كما قال المؤلف . ذلك لأن دين موسى عليه السلام كان لليهود ولسائر أمم الأرض إلى أن يأتي محمد ﷺ من آل اسماعيل عليه السلام لأن لاسماعيل بركة ، ولاسحق بركة . وكان موسى يجاهد في سبيل الله وكان داود وسليمان يجاهدان لنشر شريعة موسى . وقد دخلت ملكة سبأ في شريعة موسى على يد سليمان عليه السلام . وقد وضحنا هذا في كتابنا نقد التوراة أسفار موسى الخمسة .

(٢٤) فتنة سليمان . خلاصتها أنه لما تقدم أبوه في السن ، قام « أدوبيا » بخوه . وعد لنفسه عجلات وفرسانا وخمسين رجلا يجرون أمامه . وقال أنا أملك مكان أبي . وملك داود لم يعلم . ولما علم داود عن طريق « ناثان » و « بثشبع » عزله وملك سليمان . والقصة بتمامها مذكورة في الأصحاح الأول من سفر الملوك الأول .

فالجواب : أما قوله : « ولقد فتنا سليمان » فالمعنى : امتحناه .
وأما قوله : « وألقينا على كرسيه جسدا » ففيه وجوه :

أحدها : ان النبي عليه السلام قال : « ان سليمان قال (٢٥)
أطوف الليلة على مائة امرأة ، فتلد كل امرأة غلاما يقاتل فى سبيل
الله ، فطاف ، فلم تحبل الا امرأة واحدة ، فولدت نصف غلام ،
فجاءت به القابلة وألقته على كرسيه بين يديه ، ولو أنه قال : ان شاء
الله ، لكان كما قال « فكان الابتلاء لأجل ترك الاستثناء .

وثانيها : انه تعالى امنحه بمرض شديد ، فصار جسدا لاحراك
به مشرفا على الموت . كما يقال : « لحم على وضم » و « جسد
بلا روح » على معنى : شدة الضعف . والتقدير : وألقينا جسده على
كرسيه . فحذف الهاء للمبالغة .

وثالثها : ولد لـ « سليمان » ولد ، فخاف أن يهلكه الشيطان ،
فأمر السحاب فحملته ، وأمر الريح أن يحمل اليه غذاءه ، فمات
الولد ، وألقى ميتا على سريريه . وإنما فعل الله تعالى ذلك لأنه خاف
الشيطان .

فأما الحكاية الخبيثة التى تروىها الحشوية ، فكتاب الله منزه عن
ذلك ، ومبرء عنها .

الشبهة الثالثة : قول سليمان : « هب لى ملكا ، لاينبغى لاحد
من بعدى » (ص ٣٥) وهذا حصد .

والجواب : من وجوه :

أحدها : ان معجزة كل نبي تكون من جنس ما يفتخر به أهل

(٢٥) فى ١ : أن النبي عليه السلام قال : أطوف (والحديث برواه
الشيخان وغيرهما بلفظ سبعين . وفى صحيح البخارى بلفظ « أربعين »
بدل سبعين) والحديث يدل على أن بنى اسرائيل كانوا يجاهدون فى
سبيل الله وينشرون دين موسى بين الامم .

ذلك الزمان . ولما كانت منافسة أهل زمانه بالمال والجاه ، لأجرم طلب مملكة فائقة على جميع الممالك ، لتكون مملكته ، معجزة له .
وثانيها : انه عليه السلام لما مرض ثم رجع الى الصحة ، عرف أن خيرات الدنيا منتقلة عنه الى غيره بعد موته ، بسبب الارث ، فقال ربه ملكا ، لا يمكن أن ينتقل منه الى غيره . وذلك ملك الدين . وقوله : « ملكا لا ينبغي لأحد من بعدى » أى ملكا لا يمكن أن ينتقل عنى الى غيرى .

وثالثها : من الناس من يقول : الاحتراز عن لذات الدنيا مع القدرة عليها ، غير ممكن عادة . فقال سليمان عليه السلام : « هب لى ملكا لا ينبغي لأحد من بعدى » حتى أنى مع ذلك الملك العظيم ، اشتغل بطاعتك ، بحيث لا ألتفت البتة الى ذلك الملك العظيم ، ليعلم الناس أن تلك الدنيا لا تمنع عن خدمة المولى .
القصة الثالثة عشر : قصة يونس عليه السلام (٢٦) .

قال الله تعالى : « وذا النون ، اذ ذهب مغاضبا » (الانبياء ٨٧)
واحتجوا به من وجوه :

أحدها : ان ذلك الغضب اما على الله ، او على قوم أمره الله تعالى بدعائهم الى الايمان . وعلى التقديرين فذلك الغضب ذنب عظيم .
وثانيها : قوله تعالى : « فظن أن لن نقدر عليه » (الانبياء ٨٧)
والشك فى قدرة الله تعالى كفر .

(٢٦) قصة يونس عليه السلام مذكورة فى سفر يونان فى التوراة .
وفى « وأما الرب فاعد حوتا عظيما ليبتلع يونان . فكان يونان فى جوف الحوت ثلاثة أيام وثلاث ليال » (يون ١ : ١٧) وفى القرآن الكريم أن الحوت « التقمه » ولم يبتلعه وأنه لبث فى بطن البحر ، ولم يلبث فى بطن الحوت . لأن الحوت لا يظل حيا الى يوم يبعثون .

وثالثها : انه قال : « سبحانك انى كنت من الظالمين » وهذا اعتراف بالذنب .

ورابعها : انه تعالى قال : « ولاتكن كصاحب الحوت » (القلم ٤٨) نهى محمدا عليه السلام عن مثل فعل يونس ، فدل ذلك على أن فعل يونس كان ذنبا .

والجواب : قال بعضهم : هذه الواقعة كانت قبل النبوة ، لانه تعالى قال بعد واقعة الحوت : « وأرسلناه الى مائة ألف أو يزيدون » (الصافات ١٤٧) وفيه اشكال . لانه تعالى قال : « وان يونس لمن المرسلين ، اذ أبق الى الفلك المشحون » (الصافات ١٣٩ - ١٤٠) وهذا يدل على أنه فى ذلك الوقت كان رسولا .

واذا ثبت أن هذه الواقعة كانت بعد النبوة ، فنقول : لعل غضبه كان على قوم من الكفار ، فأما قوله : « فظن أن لن نقدر عليه » فالمعنى : أن لن نضيق عليه . كما فى قوله تعالى : « فقدر عليه رزقه » (الفجر ١٦) « يبسط الرزق لمن يشاء ويقدر » (الاسراء ٣٠) « ومن قدر عليه رزقه ، فلينفق مما آتاه الله » (الطلاق ٧) .

وأما قوله تعالى : « انى كنت من الظالمين » (الانبياء ٨٧) أى فى ترك الأفضل .

وأما قوله تعالى : « ولاتكن كصاحب الحوت » (القلم ٤٨) فيحتمل : أن يكون المراد أن صاحب الحوت لم يقو على الصبر على تلك المحنة التى ابتلاه الله بها ، ولو صبر لكان أفضل ، فأراد الله أن يحصل لمحمد عليه السلام أفضل المنازل . ولهذا قال : « ولاتكن كصاحب الحوت » القصة الرابعة عشر : قصة لوط عليه السلام . . .

قال تعالى حكاية عنه : « هؤلاء بناتى هن أطهر لكم » (هود ٧٨) . ان كنتم فاعلين أو . قالوا : عرض بالفاحشة مع بناته . وهذه كبيرة دالة على سقوط النفس .

الجواب : قال أهل اللغة : يكفى فى حصول الاضافة : ادى سبب .
ففى قوله تعالى : « بناتى » أى البنات اللواتى هن لى بحكم المبايعه
وقبول الدين ، ولم يجوز لهم الفجور بهن ، بل كان غرضه ترجيح
النسوان على الغلمان .

القصة الخامسة عشر : قصة زكريا عليه السلام :

قالوا : انه تضرع الى الله تعالى فى طلب الولد ، فلما بشره الله
تعالى باجابة الدعاء ، أخذ يتعجب ، ويقول : « انى يكون لى غلام .
وقد بلغنى الكبر ، وامراتى عاقر » ؟ (آل عمران ٤٠) قالوا : هذا
شك فى قدرة الله تعالى .

والجواب : انه عليه السلام لما بشر بالولد حال انقطاع رجائه عن
الولد ، عظم سروره بذلك . ومن عظم سروره بالشىء فربما يسئل عن
الكيفية والكمية ، لىسمع تلك البشارة مرة أخرى ، ويزداد سروره بها ،
ويتأكد علمه بحصول مقصوده .

القصة السادسة عشر : قصة عيسى عليه السلام :

وقبها شبهتان :

الشبهة الاولى : تمسكوا بقوله تعالى : « واذ قال الله يا عيسى
ابن مريم : أنت قلت للناس : اتخذونى وامى الهين ؟ » (المائدة ١١٦)
ولاستدلال به من وجوه :

أحدها : ان عيسى عليه السلام ان كان قد قال هذا الكلام ، فقد
أتى بالذنب العظيم . وان لم يقل ، فهذا الاستفهام عبث .
وثانيها : ان النفس هى الجسد . فقوله : « ولا أعلم ما فى نفسك »
(المائدة ١١٦) يوهم اثبات الجسمية لله تعالى .

وثالثها : ان كلمة « فى » للظرفية . وهى لاتعقل الا فى الاجسام :
والجواب عن الاول : انه عليه السلام ما قال ذلك . وفائدة هذا
الاستفهام : تقريع من قال بهذا القول من التصارى . كما قيل : « اياك
اعنى ، واسمعى يا جارة » .

وعن الثانى : ان النفس فى اللغة بمعنى الذات .
وعن الثالث : ان المراد من لفظ « فى » حلول الصفة فى الموصوف
الشبهة الثانية : قوله تعالى حكاية عنه : « ان تعذبهم فانهم
عبادك ، وان تغفر لهم ، فانك انت العزيز الحكيم » (المائدة ١١٨)
وكيف جاز هذا القول ، مع علمه بأن الله تعالى لا يغفر للكافر ؟
والجواب : المقصود من هذا الكلام : تفويض الامر بالكلية الى الله
تعالى . وبالله التوفيق .

* * *

القصة السابعة عشر : قصة نبينا محمد صلى الله عليه ، وعلى آله
الطيبين الطاهرين ، وسلم ، وبارك ، ورضى الله عنه ، وعن أصحابه
اجمعين .
وفيها شبيه :

الشبهة الاولى : قوله تعالى : « ووجدك ضالا فهدى » (الضحى ٧)
فانه معارض بقوله : « ما ضل صاحبكم ، وماغوى » (النجم ٢)
والتوفيق : أن يحمل هذا على نفي الضلال فى الدين . وذلك على
الضلال اما فى أمور الدنيا ، أو فى طريق مكة ، أو فى مخالطة الخلق .
الشبهة الثانية : تمسكوا بقوله تعالى : « وما أرسلنا من قبلك من
رسول ولا نبي ، الا اذا تمنى ،لقى الشيطان فى أمنيهته » (٢٧)

(٢٧) لا يصح أن تروى

يروى أنه عليه السلام لما رأى أعراض قومه عنه ، شق عليه ذلك ، وتمنى أن يأتيه من الله ما يتقرب به الى قومه ، فأنزل الله تعالى سورة النجم . فقرأها رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم حتى بلغ الى قوله : « أفرايتم انلات والعزى ومئات الثالثة الأخرى » : ألقى الشيطان على لسانه :

تلك الغرائيق العلى منها الشفاعة ترتجى

فلما سمعت قريش ذلك ، فرحوا وقالوا : قد ذكر آلهتنا بأحسن الذكر . فلما أمسى رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم جاءه جبريل عليه السلام ، وقال : تلوت على الناس ما لم آتك به . فحزن لذلك رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم وخاف من الله خوفا شديدا ، فنزل قوله تعالى : « وما أرسلنا من قبلك من رسول » الآية .

والجواب : انا قد ذكرنا فى « التفسير الكبير » كل الوجوه المذكورة فى هذه الآية . وحاصل الكلام يرجع الى أن الأمنية يمكن تفسيرها بالقراءة ، وبالعزيمة . فان فسرناها بالقراءة فلها وجهان : أحدهما : أن يقال : ان الغرائيق هم الملائكة . وقد كان ذلك قرآنا منزلا فى صحف الملائكة ، فلما توهم المشركون أن الله تعالى يريد آلهتهم ، نسخ الله تلاوته .

الثانى : أن يقال : المراد منه : الاستفهام على سبيل الإنكار . كانه قال : أشفاعتهن ترتجى « وأما ان فسرناه بالخاطر وتمنى القلب ، كان المعنى : أن النبى عليه السلام كلما تمنى ما كان يتمناه من الأمور وسوس الشيطان اليه بالباطل ، يدعو الى ما لاينبغى . ثم ان الله تعالى ينسخ ذلك ويهديه الى ترك الالتفات الى وسوسته .

الشبهة الثالثة : تمسكوا بقوله تعالى : « واذ تقول للذى أنعم

الله عليه وأنعمت عليه » (الأحزاب ٣٧)

والجواب من وجوه :

أحدها : انه تعالى لما أراد نسخ ما كان فى الجاهلية من تحريم أزواج الأديعاء ، أوحى اليه : أن « زيد » يطلق زوجته ، فان طلقها فتزوج أنت بها . فلما حضر « زيد » ليطلقها ، أشفق رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم من أنه لو طلقها لزمه التزوج بها ، فيصير سببا لطعن المنافقين فيه . فقال له : « أمسك عليك زوجك » وأخفى فى نفسه عزمه على نكاحها بعد أن يطلقها زيد . وهذا التأويل هو المطابق لقوله تعالى : « فلما قضى زيد منها وطرا زوجناكمها ، لئلا يكون على المؤمنين حرج فى أزواج أدعيائهم » .

وثانيها : ان زيدا لما خاصم زوجته زينب - وهى بنت عمه رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم - وأشرف على طلاقها ، أضر رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم أنه ان طلقها « زيد » يتزوج بها ، لأنها كانت ابنة عمته ، وكان يحب ضمها الى نفسه . كما يحب أحدنا ضم قرابته اليه ، حتى لا ينالهم ضرر ، لا أنه عليه السلام ما أظهر ذلك اتقاء من السنة المنافقين . فالله تعالى عاتبه على التفات قلبه الى الناس . وقال : « وتخشى الناس والله أحق أن تخشاه » .

وثالثها : ان « زينب » طمعت فى أول أمرها أن يتزوج بها رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم فلما خطبها الرسول لزيد ، شق ذلك عليها وعلى أبيها وأمها ، حتى نزل قوله تعالى : « وما كان لمؤمن ولا مؤمنة ، اذا قضى الله ورسوله أمرا ، أن يكون لهم الخيرة » فعنده انقادوا كرها ، فلما دخل عليها زيد ، لم تساعده ، ونشرت عنه ، لاستحكام طمعها فى الرسول عليه السلام ، واستحقارها لزيدا ، فشكاها « زيدا » الى رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم فقال عليه السلام : « أمسك عليك زوجك » وأخفى فى نفسه استحكام طمعها فيه ، لأنه عليه السلام لو ذكر ذلك لزيد ، لتنصت عليه تلك النعمة . وقال المنافقون : انه انما قال ذلك طمعا فى تلك المرأة .

فهذه الوجوه الثلاثة صالحة لتأويل الآية .

وأما الذى يقال : انه عشقها . فهو من باب الآحاد . والأولى تنزيه
منصب النبى عنه . ثم بتقدير الصحة ، فلا معصية فيه ، لأن ميل
القلب غير مقدور .

ثم من هؤلاء من قال : انه عليه السلام لما رآها وعشقها ، حرمت
على زوجها . وهذا باطل . والا لكان أمر زيد بامساكها أمرا بالزنا .
ولكان وصفها بكونها زوجا له فى قوله « أمسك عليك زوجك » كذبا .
ومنهم من قال : انها ما حرمت على زوجها ، ولكن وجب على
زوجها تطليقها والنزول عنها . قالوا : وهذا التكليف حصل فيه ابتلاء
الزوج ، وابتلاء الرسول . أما ابتلاء الزوج فلأن تكليف النزول عن
الزوجة طلبا لمرضاة الله ، فيه تشديد . وأما ابتلاء الرسول ، فلأنه اذا
لم يحفظ نظره ، فريما وقع نظره على من يميل اليها ، لأن حصول
الميل بعد الرؤية ليس باختياره ، وحينئذ يجب أن يجبر الزوج بأنه
يجب عليه تطليقها . وان أجبره بذلك تعرض لسوء المقالة ، وان لم
يجبره بذلك صار خائنا فى الوحي ، فلاجل الاحتراز عن هذين
الضررين العظيمين ، كان عليه السلام يبالغ فى حفظ النظر . وذلك
من أشق التكاليف .

الشبهة الرابعة : تمسكوا بقوله تعالى : « ما كان لنبى أن يكون له
أسرى حتى يثخن فى الأرض ، تريدون عرض الدنيا ؟ والله يريد
الآخرة . والله عزيز حكيم . لولا كتاب من الله سبق ، لمسكم فيما
أخذتم عذاب عظيم » (الأنفال ٦٧ - ٦٨)

الجواب : ان هذا العتاب وقع على ترك الأفضل ، لأنه كان الأفضل
والأولى حينئذ فى ذلك الوقت الاثخان وترك الفداء ، قطعاً للطماع .
ولولا أن ذلك من باب الأولى والأفضل ، لما فوض رسول الله

صلى الله عليه وسلم الى أصحابه . أما قوله : « تريدون عرض الدنيا » ؟
فهو خطاب ينصرف الي القوم الذين رغبوا في المال . وأما قوله : « لولا
كتاب من الله سبق » الآية . فمعناه : لولا أنه سبق تحليل الغنائم ،
لعذبكم بسبب أخذكم هذا الفداء .

الشبهة الخامسة : قوله تعالى : « عفا الله عنك . لم أذنت لهم » ؟
(التوبة ٤٣) والعفو يدل على تقدم الذنب .

والجواب : هذه الآية لا يمكن اجراؤها على ظاهرها ، لأنه تعالى
عفا ، ثم عاتب . وهذا غير ممكن ، فعلمنا : أن المراد منه : التلطف
في الخطاب ، كما يقال : رأيت رحمك الله وغفر لك . وان لم يكن
هناك ذنب . وأيضا : فهو من باب التدبير في الحروب . وتارك
الأفضل قد يوبخ .

الشبهة السادسة : قوله : « ووضعنا عنك وزرك ، الذي أنقض
ظهرك » (الشرح ٢ - ٣)

والجواب : انه محمول على الوزر الذي كان قبل النبوة ، أو على
ترك الأفضل . وأيضا : الوزر هو الثقل . قال تعالى : « حتى تضع الحرب
أوزارها » (محمد ٤) أي أثقالها . وإنما سمى الذنب بالوزر ، لأنه
يتقل فاعله .

إذا ثبت هذا ، فنحن نحصل الآية على أنه عليه السلام كان في
غم شديد بسبب اصرار قومه على الشرك ، وبسبب أنه عليه السلام
وأصحابه كانوا مستضعفين فيما بينهم ، فلما أعلى الله كلمته ، وشد
أزره ، فقد وضع عنه وزره . ويتقوى هذا التأويل بقوله تعالى :
« ورفعنا لك ذكرك » (الشرح ٤) ويقول : « ان مع العسر يسرا »
(الشرح ٦) فان العسر عبارة عن الشدائد والغصوم ، واليسر عبارة
عن زوالها .

الشبهة السابعة : قوله تعالى : « ليغفر لك الله ماتقدم من ذنبك
وما تأخر » (الفتح ٢)

والجواب عنه من وجوه :

أحدها : انه محمول على ما قبل النبوة ، أو على ترك الأفضل
كما يقال : « حسنات الأبرار ، سيئات المقربين » .

وثانيها : ان المراد من قوله : « ماتقدم من ذنبك » من ذنب
أمتك . فان الرجل المعترى اذا أحسن بعض خدمه أو أساء . فانه يقال
له : أنت فعلت ذلك ، وان لم يكن هو الفاعل لذلك الفعل .

وثالثها : الذنب مصدر ، ويجوز اضافته الى الفاعل والمفعول ،
والمراد : ليغفر لأجلك ولأجل بركتك ماتقدم من ذنبهم فى حقك
وما تأخر ، ويقرب منه قوله تعالى : « وما كان الله ليعذبهم وأنت
فيهم » (الاتفال ٣٣)

الشبهة الثامنة : قوله تعالى : « عبس وتولى ، ان جاءه الأعمى »
(عبس ١ - ٢)

والجواب : يحمل هذا العتاب على ترك الأفضل .

الشبهة التاسعة : قوله « ولا تطرد الذين يدعون ربهم بالغداة
والعشى » (الانعام ٥٢) .

الجواب : ليس فى الظاهر أنه طردهم ، وإنما فيه النهى عن
طردهم . وحكمة هذا النهى : أن جمعا من الكفار طلبوا منه طرد
الفقراء ، فالله تعالى أنزل هذه الآية لتكون حجة له فى الامتناع
عن قبول قولهم .

الشبهة العاشرة : قوله تعالى : « لقد تاب الله على النبي »
(التوبة ١١٧) والتوبة مسبوقه بالذنب .

• والجواب : انه محمول على ترك الأفضل .

الشبهة الحادية عشر : قوله : « واستغفر لذنبك » (محمد ١٩)
وفى الحديث : « وانى لاستغفر الله فى اليوم والليلة سبعين مرة »

والجواب : انه محمول على ترك الأفضل ، أو يكون على تقدير :
أذ ثبت ، فاستغفر . كقوله : « يا أيها الذين آمنوا توبوا الى الله
توبة نصوحا » (التحريم ٨) ولا يريد به أن الكل مذنبون ، وانما
المراد بعثهم على التوبة ان أذنبوا .

الشبهة الثانية عشر : قوله : « لم تحرم ما أحل الله لك ؟ »
(التحريم ١) ظاهره مشعر بأنه فعل ما لايجوز .

والجواب : تحريم ما أحل الله له ، ليس بذنب ، بدليل الطلاق
والعتاق . وأما العتاب فانما ورد على أنه فعل ذلك لا ابتغاء مرضاة
النسوان .

الشبهة الثالثة عشر : « ياأيها النبى اتق الله » (الأحزاب ١)
و « ياأيها الرسول بلغ ما أنزل اليك من ربك . وان لم تفعل فما بلغت
رسالته » (المائدة ٦٧) ولو لم يوجد منه فعل المحذور والاخلال
بالواجب ، لم يكن لهذا الأمر والنهى فائدة .

والجواب : ان أحد أسباب العصمة هو الأتم والنهى ، ووجودهما
لايخل بالعصمة ، بل تواترهما على الرسل مقرونا بالترغيب
والترهيب ، من أقوى أسباب العصمة .

الشبهة الرابعة عشر : قوله تعالى : « لئن أشركت ليحبطن عملك »
(الزمر ٦٥)

والجواب عنها من وجوه :

أحدهما : ان المراد منه ماروى عن ابن عباس أنه قال : « نزل

القرآن ، ب « اياك أعنى ، واسمعى يا جاره » ومثاله : قوله تعالى :
« يا أيها النبي اذا طلقتم النساء ، فطلقوهن لعدتهن » (الطلاق ١)
فقوله : « فطلقوهن » يدل على أن الخطاب مع غيره .

وثانيها : ان المراد منه الشرك الخفى . وهو الالتفات الى غير الله .
وثالثها : انه شرح الحال بتقدير الوقوع . كقوله تعالى : « لو كان
فيهما آلهة الا الله لفسدنا » (الأنبياء ٢٢)

الشبهة الخامسة عشر : قوله تعالى : « سنقرئك فلا تنسى ، الا ما
شاء الله » (الأعلى ٦ - ٧) دل الاستثناء على وقوع النسيان
فى الوحى .

والجواب : النسيان محمول على الترك . والمعنى : لا تترك منه
شيئا ، الا المنسوخ .

الشبهة السادسة عشر : قوله تعالى : « فان كنت فى شك مما أنزلنا
اليك ، فاسئل الذين يقرءون الكتاب من قبلك » (يونس ٩٤)
وأىضا : قال تعالى : « لقد جاءك الحق من ربك ، فلا تكونن من
الممترين » (يونس ٩٤) قالوا : وهذا يدل على أنه عليه السلام كان
شاكيا فيما أوحى الله تعالى اليه .

والجواب : ان القضية الشرطية لاتفيد ، الا ترتيب الجزاء على
الشرط . فأما أن الشرط حاصل أم لا ؟ فهذا لاتفيده الشرطية . والفائدة
فى أنه تعالى أمره بالرجوع الى أهل الكتاب : من وجهين :
الاول : ان نعت النبى صلى الله عليه وآله وسلم (٢٨) كان مذكورا

(٢٨) كان ينبغى أن يعبر بقوله : ان نعت النبى ﷺ مذكور . الخ
ومن نصوص التوراة عن محمد ﷺ هذا النص : « يقيم لك الرب الهك
=

نبياً من وسطك من اخوتك مثلى . له تسمعون . حسب كل ما طلبت من الرب الهك فى حوريب يوم الاجتماع قائلاً : لا أعود أسمع صوب الرب الهى ولا أرى هذه النار العظيمة أيضاً ، لئلا أموت . قال لى الرب : قد أحسنوا فى ماتكلوا . أقيم لهم نبياً من وسط اخوتهم مثلك وأجعل كلامى فى فمه . فيكلمهم بكل ما أوصيه به . ويكون أن الانسان الذى لا يسمع لكلامى الذى يتكلم به باسمى . أنا أطلبه . وأما النبى الذى يطغى ، فيتكلم باسمى كلاماً لم أوصه أن يتكلم به ، أو الذى يتكلم باسم آلهة أخرى . فيموت ذلك النبى . وان قلت فى قلبك : كيف نعرف الكلام الذى لم يتكلم به الرب ؟ فما تكلم به النبى باسم الرب ولم يحدث ولم يصر ، فهو الكلام الذى لم يتكلم به الرب ، بل بطغيان تكلم به النبى . فلا تخف منه « (تثنية ١٨ : ١٥ - ٢٢)

وفى الانجيل هذا النص : « وهذه هى شهادة يوحنا . حين أرسل اليهود من اورشليم كهنة ولاويين ليسألوه من أنت ؟ فاعترف ولم ينكر وأقر أنى لست أنا المسيح . فسألوه اذن ماذا ؟ ايلياء أنت ؟ فقال : لست أنا . النبى أنت ؟ فأجاب : لا « (يوحنا ١ : ١٩ - ٢١)

وفى التوراة اسم « محمد » فى هذه الآية : « وأما اسماعيل فقد سمعت لك فيه . ها أنا أباركه . وأثمره . وأكثره . كثيراً جداً . اثنى عشر رئيساً يلد وأجعله أمة كبيرة « (تكوين ١٧ : ٢٠) فإن كثيراً جداً فى العبرانية « بماد ماد » وحروفها بالجمال تساوى اثنين وتسعين ومحمد يساوى اثنين وتسعين . وان أمة كبيرة تترجم فى العبرانية « لجوى جدول » وهى أيضاً تساوى اثنين وتسعين . والمعنى : أن الذى سيأتى من نسل اسماعيل عليه السلام لتبدأ منه بركة اسماعيل فى الأمم ، سيكون اسمه مساوى لجروف بماد ماد أو لجوى جدول . وكانت التوراة منتشرة بين الأمم أيام كان بنو إسرائيل يهدون الأمم بشريعة موسى عليه السلام فان دعوته كنت عامة الى مجيء النبى الامى

... ..

المنبه عليه من آل اسماعيل عليه السلام . ولذلك جاء في كتب الهندوس والزرادشتيين والبوذيين وغيرهم تنبيه على محمد ﷺ مما تركه عنه علماء بنى اسرائيل فى بلادهم .

وجاء فى التوراة أيضا : « وهذه هى البركة التى بارك بها موسى رجل الله بنى اسرائيل قبل موته . فقال : جاء الرب من سيناء وأشرق لهم من سعير ، وتللا من جبل فاران . وأتى من ريوات القدس ، وعن يمينه نار شريعة لهم . فأحب الشعب . جميع قديسيه فى يدك . وهم جالسون عند قدمك . يتقبلون من أقوالك » (تثنية ٣٣ : ١ - ٣)

وهذا نص ما كتبه الدكتور عبد الرشيد بجامعة كراتشى فى مجلة هدى الاسلام الأردنية المجلد ٣٠ العدد الثانى ١٤٠٦ هـ - ١٩٨٦ م
 ● الكتب الهندوسية :

الهندوسية أحد الديانات القديمة فى العالم . الكتب القديمة لدين الهندوس هى « الويدات » . ويدعى المحققون الهندوسيون أنها الفت قبل ١٣١٠.٠٠٠.٠٠٠ ر « بليون وثلاثمائة وعشرة ملايين » سنة ويزعم المحققون من غير الهندوس ان تدوينها يرجع الى اربعة آلاف سنة ، واقدم الويدات هى رغ ويدا . وذكرت فيه بعثة نبينا كالاتى : -
 « انسونتا ستيرنى ما محى مى غادا حسيتنتهوا أسروا مفوتراترنى ورشنوا أغنى نهى بهير سرى ويوانره تريم رونا شىحكنى » .

ومعناه : « أقامنى الرب لتبليغ هذا الكلام :

محمد صاحب أكبر مطايا النبیین ، وخادم لدين الاسلام يسمى صادقا وأمينا ، ملقب بمعلم الدين وصاحب الفراسة ، متصف بجميع الصفات يعلم الأنبياء ، جواد بارز بين عشرة آلاف « ...
 اذا تأملنا هذا النص يتضح لنا أنه يذكر بعثة النبى « ما محى »

=

...

..

...

=

الذى ميزته بأنه بارز بين عشرة آلاف ، وهذا ثابت تاريخيا انه لم يكن بين الهندوس نبي اسمه « مامحى » الذى يكون بارز بين عشرة آلاف . هذا هو نبينا الذى اسمه أحمد - ﷺ - وكان بارزا بين عشرة آلاف صحابى يوم فتح مكة . وكلمة « مح » فى اللغة السنسكريتية تحمل معنى « الحمد » ومحمد معناه « محمود » .

والآن نقدم لكم نصا من « ساما ويدا » وهو كالاتى :
 « احميد هى يتيوه برى مع دها مرتسى جغره رهم سورى اواجنى »
 معناه : « احمد حصل من الرب شريعة فيها حكمة ، انا متنور كالشمس » ... هذا النص من « ساما ويدا » يبشر ببعثة « احمد » وشريعته وحكمته . والمعروف أن محمد - ﷺ - أصد أيضا .
 الثالث من الويدات هو « أثر ويدا » وهو يبشر بمحمد - ﷺ -
 هكذا :

« آدم جنا أب سرت نراشنس ستمشتى . شثيم سهوانويتيم ح كورم آروشميس دومهى » .
 معناه : « ايها الناس ، استمعوا باحترام - محمد محمد . ونحفظ من العدو الذى يهاجر ويعم الأمن » ..
 ورد فى هذه الفقرة كلمة « نراشنس » والقصد به نبينا محمد - ﷺ - لا نعلم فى تريخ الهند مرسل باسـم « نراشنس » ومعناه « الذى يحمى » وهذا عين معنى اسم نبينا محمد - ﷺ - .
 وورد فى نص ثالث من هذا الويد ذكر صفاته - عليه السلام - فيقول : « اشى رشى مامحى شتم نيشكانوا دض سرجه ترينى شتانى ورم تام سيسراد غونامو » ..
 وأبين لكم ترجمة هذه الفقرة كلمة . فتدبروا كيف يوضح كل كلمة منها اوصاف النبى العربى عليه الصلاة والسلام .

=

...

..

...

=

« أمسى » أى الرب . « رشى » الذات المحترمة ، والشخصية المقدسة « مامحى محمدا » شتم « أى مائة » نيشكانو « قطعات الذهب . انشخصيات الثمينة كالذهب « سرجه » العقد « شتانى » مائة « ورتام » الخيل العربى « سيسراد » عشرة آلاف « غوناموا » بقرة تذكر هذه الفقرة قطع الذهب والعقد وثلاث مائة فرس عشرة آلاف بقرة . . واليكم التفصيل :

شبه اصحاب النبى - ﷺ - بقطع الذهب لانهم خلص كالذهب يمكن الثقة بهم . ويشهد التاريخ ان الصحابة كانوا محل الثقة والاعتماد من الرسول - ﷺ - يمثلون كل اوامره كما يثق صاحب المال بنقوده الذهبية يقضى بها ما شاء من حوائجه .

ثم ذكرت العقود العشرة وهم العشرة المبشرون بالجنة . والمراد بثلاثمائة خيل هم اصحاب بدر الذين حاربوا الحرب الاولى ضد الكفر ، وعشرة آلاف بقرة هم الذين اشتركوا فى فتح مكة . وحصل الفتح بدون قتال . والبقرة فى الويدا علامة الامن والعلى والاتحاد . والفقرات الاخرى من هذا الويد أيضا تشير بنبوة محمد - ﷺ - فتذكره بلقب « فاتح مكة » و « أحمد » و « صاحب العدل » .

وهكذا الكتب الدينية الأخرى للهندوس مثل « ابيلشنه » يصف النبى ﷺ - بانته « هادى الأمم » وقيل انه « ارسل اليه السلام » وقيل « سلام على محمد الذى صورته كالقمر والذى عنده قوة الأسد وقوة الرحمة » .

هكذا ورد فى « البيان » نعوته عليه السلام والذى سيحدث فى حياته وسمى « معلما » .

هذا قليل من الكثير الوارد فى كتب الهندوس المقدسة من علامات النبى - ﷺ - ويستطيع كل من يفحصها ان يجد غير ما ذكرت .

● الكتب الزرادشتية :

الكتاب الدينى فى هذا الدين هو « زنداوستا » قال فيه زرادشت :
 « سيوجد فى الزمن الآتى جماعة تمنح الحياة لأمم العالم وأديانه واسمه
 اسوت ارتيا ، وهو رحمة وهو انسان كامل يصلح فساد الناس » .
 فمنها يبشر زنداوستا بنبى رحيم اسمه استوت ارتيا ، وهو فاتح
 ورحمة للعالمين انسان كامل يصلح الناس أفلا توجد هذه الصفات
 فى نبينا محمد - ﷺ - بكل وضوح وجمال ؟ .

أما كلمة « اسوت ارتيا » فهى مشتقة من مصدر فارسى «ستودن»
 وهو المدح والحمد فالكلمة حينئذ ترجمة حرفية لاسم « محمد » ثم
 ذكر زرادشت بانه فاتح رحيم ، ويكفى مثالا لذلك قوله عليه السلام
 يوم فتح مكة « لا تثريب عليكم اليوم » :-

ويوجد تنبؤ ببعثة محمد - ﷺ - فى رسالة زرادشت الى ساسان
 الأول يقول فيها : « انا يسوء عمل أهل ايران فسيظهر رجل فى العرب
 يزول بقدمه غرش ايران وشرعتها وسيغلب المعتدون » .

وكتاب آخر معروف لهم « جاماسبى » ذكر فيه سيرة الرسول عليه
 السلام ومضمونه كان الكاتب يراه بعينه ، واليكم معنى النص :
 « سيظهر فى صحراء العرب رجل جميل فصيح متوسط القامة ،
 تصل دعوته كل جانب ، يلبس العمامة بدل التاج الملكى ، فيخرب
 بيت نار الفرس ، وسيكون لختته ابنان ، يقتل احدهما مسموما ويقتل
 الآخر بنينوى وسعه اثنان وسبعون نفرا » .

فهذا النص يبين صورة الرسول ﷺ وسيرته ولباسه ويذكر الحسن
 والحسين وحادثة كربلاء ، وكربلاء فى العراق ، وكانت تسمى المنطقة
 كلها « نينوى » سابقا . هل ينطبق هذا الخبر على أحد غير رسول
 الله ﷺ ؟ كلا ثم كلا .

● الكتب البوذية :

تعالوا نرجع الى خمسة وعشرين قرنا فى الماضى اذ كان البشر

فى التوراة والانجيل . فامرہ اللہ تعالى بالرجوع اليہم عن معرفة تلك
العلامات ، لتصير نفسه أقوى .

الثانى : انه تعالى امره أن يرجع اليہم فى معرفة كيفية نبوءة
سائر الانبياء ، حتى يعرف انه أوتى مثل ما أوتى سائر الانبياء من
المعجزات .

فهذا جملة الكلام فى تاويل هذه الآيات .
* * *

اسوا خلقا من الحيوان اعنى زمن ولادة بوذا اذ كان الانسان منقسما
الى طبقات مع أن جميع البشر أبناء أب وأم ، وخلق خالق واحد .
كان الرجل من احدى الطبقات يتشاعم بوقوع ظل رجل آخر عليه لانه
من طبقة أخرى . حقوق كل طبقة تختلف عن طبقة أخرى . حتى ان
الطبقة السفلى - وهى طبقة الشودرا - ليس لها عمل الا خدمة الطبقات
الأخرى ، وكان الرجل من هذه الطبقة لا يملك ماله ولا نفسه ولا عرضه
يرى ماله يسلب ، وعرضه يهتك ، ولا يستطيع ان ينطلق بكلمة واحدة ،
ولا كلمة أف .

فى مثل هذه الظروف ولد بوذا وكل نعمة من الدنيا ترفرف عليه .
ولكن قد يكون من عباد الله من لا يهتم راحة نفسه بل يضحي بكل
ما يملك لتفريج الهم عن غيره . وهكذا كان بوذا . ولما كان بوذا فى
آخر نفسات من حياته كان على لسانه بشارة برحمة للعالمين .

اذ سأل تلميذ يدعى نندا : « من يعلم العالم بعد ذهابك ياسيدى ؟ »
فاجاب بوذا قائلا : « يا ننداه لست اول بوذا ظهر فى العالم ولست
آخر بوذا ، سيأتى بوذا آخر فى وقته وسيدعو الناس مثلى الى نظام
كامل دينى خالص » ، سأل نندا : فكيف نعرفه ؟ فقال السيد :
سيسمى « ميتريا » أى بوذا ، صاحب الرحمة .

والكل يعرف أن محمدا - ﷺ - هو رحمة للعالمين . (انتهى
التعليق)

ولنختم هذه المسألة بذكر آيتين تمسكوا بهما في اثبات الذنب
للأنبياء على الإطلاق :

الآية الأولى : قوله تعالى : « ولم يؤاخذ الله الناس بظلمهم »
(النحل ٦١) قالوا : هذه الآية تقتضى ثبوت الظلم لكل الناس ، فوجبه
ثبوته للأنبياء .

والجواب : هذا معارض بقوله : « ألا لعنة الله على الظالمين »
(هود ١٨) فلو كان النبي ظلماً ، لدخل تحت هذه الآية .

والثانية : قوله تعالى : « عالم الغيب » فلا يظهر على غيبه
أحداً . إلا من أرى من رسول ، فإنه يسلك من بين يديه ومن خلفه
ربما . ليعلم أن قد أبلغوا رسالات ربهم » (البقر ٢٦ - ٢٨) قالوا :
فلولا الخوف من انتقاع التنظيم في تبليغ الوحي من جهة الرسل ،
لم يكن في الاستظهار بالرصد المرسل معهم (٢٨) فائدة .

والجواب : يجوز أن تكون بعثة البلائكة مع الأنبياء - عليهم السلام -
ليس لأجل الخسوف من أن الأنبياء - عليهم السلام - سيخطئون
ويغيرون (٢٩) ولكن لأجل أن يمنعوا الشياطين من أن يوقعوا تخطيطها
في أثناء أداء الرسالة (٣٠) .

ولنقتصر على هذا القدر من الكلام في هذا الباب . فان الاستقصاء
التام فيه مذكور في كتاب التفسير . والله أعلم .

(٢٨) بالاستظهار بالرصد مع الرسل : أ

(٢٩) يحرفون ويفترون : ب

(٣٠) راجع فصل الرصد والطلاسم في كتابنا علم السحر بين

المسلمين وأهل الكتاب - نشر دار الثقافة الدينية بالقاهرة .

المسألة الثالثة والثلاثون

في
أن الملائكة أفضل أم الأنبياء
عليهم السلام؟

مذهب أصحابنا والشيعة : أن الأنبياء أفضل من الملائكة . وقالت
الفلاسفة والمعتزلة : الملائكة السماوية أفضل من البشر . وهو اختيار
القاضي « أبى بكر الباقلانى » و « أبى عبد الله الطيمى » من أصحابنا
واحتج القائلون بتفضيل الأنبياء - عليهم السلام - بوجوه :
الحجة الأولى : أن آدم عليه السلام كان مسجودا للملائكة .
والمسجود أفضل من الساجد .

بيان الأول : قوله تعالى : « واذ قلنا للملائكة اسجدوا لآدم »
(البقرة ٣٤) - « اذ قال ربك للملائكة : انى خالق بشرا من طين ،
فاذا سويته ونفخت فيه من روحي ، فقعدوا له ساجدين » (ص ٧١ - ٧٢)
وبيان الثانى : أن السجود أعظم أنواع الخدمة ، وأمر الكامل
بخدمة الناقص ، لا يليق بالحكمة .

فان قيل : لم لا يجوز أن يقال : السجدة كانت لله تعالى وآدم
كالقبلة ؟

سلمنا : أن السجدة كانت لآدم ، ولكن لم لا يجوز أن يكون
المراد من السجدة : التواضع والترحيب ؟ قال الشاعر :
ترى الا كم فيها سجدا للحوافر

سلمنا : أن السجدة عبارة عن وضع الجبهة على الأرض . لكن
لانسلم أن هذا غاية التواضع لأن هذا قضية عرفية ، ويجوز أن تختلف

القضايا العرفية باختلاف الأزمنة . ففعل العرف في ذلك الزمان . أن من سلم على غيره ، وضع لوجهه على الأرض . وتبليغ الكامل على الناقص أمر معتاد .

والجواب عن الأسئلة الثلاثة : أن ذلك السجود لو لم يكن دالا على زيادة منصب المسجود على الساجد ، لما قال إبليس : « رأيتك هذا الذي كرمت على ؟ » (الاسراء ٦٢) فإنه لم يوجد شيء آخر يصرف هذا الكلام اليه ، سوى هذا السجود ، فدل ذلك : على أن ذلك السجود يقتضى ترجيح منصب المسجود على الساجد .
الحجة الثانية : ان آدم عليه السلام كان أعلم من الملائكة ، والأعلم أفضل .

بيان الأول : قوله تعالى : « وعلم آدم الأسماء كلها » الى قوله تعالى : « سبحانك لاعلم لنا ، الا ما علمتنا . انك انت العليم الحكيم . قال : يا آدم أنبئهم بأسمائهم » (البقرة ٣١٣ - ٣٣)
بيان الثانى : قوله تعالى : « قل : هل يستوى الذين يعلمون ، والذين لا يعلمون ؟ » (الزمر ٩)
الحجة الثالثة : طاعة البشر أشق ، والأشق أفضل .
بيان الأول من وجوه :

الأول : ان الشهوة والغضب والحريص والهوى من أعظم الموانع عن الطاعات . وهذه الصفات موجودة فى البشر مفقودة فى الملائكة . والفعل مع المانع أشق منه مع غير المانع .
الثانى : ان تكاليف الملائكة مبنية على النصوص . قال تعالى : « لا يسبقونه بالقول وهم بأمره يعملون » (الإنبياء ٢٧) وتكاليف

(١) التفضيل ينبغى أن يكون فى أفراد النوع الواحد . مثل

البشر بعضها مبنية على النصوص ، وبعضها على الاستنباط . قال تعالى : « فاعتبروا يا أولى الأبصار » (الحشر ٢) وقال تعالى : « لعلمه الذين يستنبطونه منهم » (النساء ٨٢) والتمسك بالاجتهاد والاستنباط فى معرفة الشيء ، أشق من التمسك بالنصوص .

الثالث : ان الانسان مبنئى بوسوسة الشيطان . وهذه الآفة غير
حاصلة للملائكة .

الرابع : ان شبهات البشر أكثر ، وذلك لان من جملة الشبهات القوية ربط الحوادث الأرضية بالاتصالات الفلكية والمناسبات الكوكبية . والملائكة ليس لهم هذا النوع من الشبهة ، لأنهم سكان السموات ، ومشاهدون أحوالها ، فيعلمون بالضرورة : أنها ليست بأحباء ولاناطقة ، بل هى مفتقرة الى التدبير كافتقار الأرضيات . فثبت بهذه الوجوه : أن طاعات البشر أفضل .

وانما قلنا : ان الأشق أفضل ، للنص . والقياس .

أما النص . فقوله عليه السلام : « أفضل الأعمال أحمرها » (٢) أى أشقها . وقال عليه السلام لعائشة رضى الله عنها : أجرك على قدر نصيبك « (٣) .

وأما القياس : فهو أن الطاعات السهلة والطاعات الشاقة لو اشتركا

=

زيد أفضل أم عمرو أفضل ؟ لأن التفاوت ممكن بحسب النشاط والعمل . لكن اذا قلنا زيد أفضل أم الفرد أفضل ؟ فانه يكون قول لا طائل تحته . لان زيدا هكذا خلق ، والقرد هكذا خلق . والله أراد اختلافهما فى النوع . والملائكة نوع من خلق الله يختلف عن آدميين الذين هم نوع من خلقه أيضا . وكل يتحرك ويعمل على حب نوعه فلماذا التفاضل ؟

فى قدر الثواب ، لكان تحمّل ذلك القدر من المشقة الزائدة ، الخالية
عن الفائدة : ضررا . وتحمل الضرر الخالى عن الفائدة محظور
قطعا . فكان يجب أن تحرم عليه تلك الطاعة الشاقة . ولما لم يكن
كذلك ، علمنا : أن الأشق أكثر ثوابا .

الحجة الرابعة : قوله تعالى : « ان الله اصطفى آدم ونوحا
وآل ابراهيم وآل عمران على العالمين » (آل عمران ٣٢) والعالم عبارة
عن كل ماسوى ، الله تعالى ، فيكون معنى الآية : ان الله اصطفى آدم
ونوحا وآل ابراهيم وآل عمران على كل المخلوقات .
ترك العمل به فيمن لم يكن نبيا من آل ابراهيم وآل عمران ،
فيبقى معمولا به فى حق الانبياء .

فان قيل : يشكل هذا بقوله تعالى فى بنى اسرائيل : « وانى
فضلتكم على العالمين » (البقرة ١٢٢) فانه لو كان الامر كما ذكرتم ،
لزم تفضيل انبياء بنى اسرائيل على محمد صلى الله عليه وآله وسلم .
فالجواب : تحمل التخصيص فى آية لايجب تحمله فى سائر الآيات .
وايضا : شرط العالم أن يكون موجودا ، ومحمد صلى الله عليه وآله
وسلم ما كان موجودا حال وجود انبياء بنى اسرائيل ، أما الملائكة
فانهم موجودون حال وجود محمد عليه السلام ، فظهر الفرق .

الحجة الخامسة : الملائكة لهم عقول بلا شهوة ، والبهائم لها
شهوة بلا عقول ، والادمى له عقل وشهوة ، ثم ان الادمى ان رجح
شهوته على عقله ، كان اخص من البهيمة . قال تعالى : « اولئك
كالانعام ، بل هم اضل » (الاعراف ١٧٩) فعلى هذا القياس لو رجح
عقله على شهوته ، وجب أن يكون أفضل من الملك .
هذا ملخص دلائل من فضل الانبياء على الملائكة .

* * *

واما الذين قالوا بتفضيل الملائكة على الانبياء . فقد تمسكوا بسجوه :

الحجة الاولى : قوله تعالى : « لن يستنكف المسيح ان يكون

عبدا لله ولا الملائكة المقربون » (النساء ١٧٢) فهذا يقتضى ان تكون الملائكة أفضل من المسيح . ألا ترى انه يقال : ان فلانا لا يستنكف للوزير من خدمته ، بل السلطان . ولا يقال : انه لا يستنكف السلطان من خدمته ، بل الوزير . فلما ذكر المسيح أولا ، ثم الملائكة ثانيا ، علمنا : ان الملائكة أفضل من المسيح .

والاعتراض عليها من وجوه :

الأول : ان محمدا عليه السلام أفضل من المسيح . ولا يلزم من كون الملائكة أفضل من المسيح ، كونهم أفضل من محمد صلى الله عليه وآله وسلم .

الثانى : ان قوله تعالى : « ولا الملائكة المقربون » صيغة لجمع ، وصيغة الجمع تتناول الكل . وهذا يقتضى كون مجموع الملائكة أفضل من المسيح . فلم قلتم : انه يقتضى كون كل واحد من الملائكة أفضل من المسيح ؟

والثالث : ان الواو فى قوله تعالى : « ولا الملائكة المقربون » حرف العطف ، وهو يفيد الجمع المطلق ولا يفيد الترتيب - على ما ذكرناه فى أصول الفقه - وأما المثال الذى ذكرتموه فليس بحجة . لان الحكم الكلى لا يثبت بالمثال الجزئى ، ثم انه معارض بسائر الأمثلة كقولك : « ما أعاننى على هذا الأمر ، لا زيد ولا عمر » وهذا لا يفيد كون المتأخر فى الذكر أفضل من المتقدم . ومنه قوله تعالى : « ولا الهدى ، ولا القلائد ولا أمين البيت الحرام » (المائدة ٢) ولما اختلفت الأمثلة ، امتنع التعويل عليها .

ثم التحقيق فى هذه المسألة : انه اذا قيل : هذا العالم لا يستنكف للوزير من خدمته ولا السلطان . فنحن نعلم بعقولنا : ان السلطان اعظم درجة من الوزير ، فعلمنا : ان الغرض من ذكر الثانى هو المبالغة . وهذه المبالغة انما عرفناها بهذا الطريق ، لا بمجرد الترتيب فى الذكر .

« وههنا في هذه الآية لا يمكننا أن نعترف أن المراد من قوله تعالى : « ولا الملائكة المقربون » ، بيان المبالغة ، إلا إذا عرفنا ، قبل ذلك ، أن الملائكة المقربين أفضل من المسيح . » . وحينئذ يتوقف صحة الدليل على صحة المدلول وذلك : دون

الرابع : هب أن هذه الآية دالة على أن منصب الملك أعلى وأزيد ، من منصب المسيح . لكنها لاتدل على أن تلك الزيادة في جميع المناصب أو في بعضها . فانه اذا قيل هذا العالم لا يستنكف من خدمته الوزير ولا السلطان ، فهو لا يفيد إلا أن السلطان أكمل من الوزير في بعض الأشياء - وهى القدرة والسلطنة - ولا يفيد كون السلطان أزيد من الوزير فى الزهد والعلم .

إذا ثبت هذا ، فنحن نقول بموجبه . وذلك لأن الملك أفضل من البشر فى القدرة والقوة والبطش . فان جبريل عليه السلام قلع مدائن نوط ، والبشر لا يقدرن على شىء من ذلك . فلم قلتيم : ان الملك أفضل من البشر فى كثرة الثواب الجاصل بسبب مزيد الخشوع والعبودية ؟ وتتمام التحقيق : ان الفضل المختلف فيه فى هذه المسألة هو كثرة الثواب ، ثم ان كثرة الثواب لاتحصل الا بنهاية التواضع والخضوع ، وكون العبد موصوفا بنهاية التواضع لله تعالى : لا يلائم صيرورته مستنكفا عن عبودية الله تعالى ، بل ينافيها ويناقضها ، فامتنح أن يكون المراد من الآية هذا المعنى . أما اتضاف الشخص بالقدرة الشديدة والقوة الكاملة ، فانه مناسب للتمرد وترك العبودية .

والنصارى لما شاهدوا من المسيح عليه السلام احياء الموتى ، وابراء الأكمه والابصر ، أخرجوه بسبب هذا القدر من القدرة ، عن عبودية الله تعالى . فقال تعالى : « لن يستنكف المسيح أن يكون عبدا لله » أى ان عيسى لن يستنكف بهذا القدر من القدرة عن عبوديتى ، ولا الملائكة

المُقْرَبُونَ الَّذِينَ هُمْ فَوْقَهُ فِي الْقُدْرَةِ وَالْبَطْشِ وَالْإِسْتِيْلَاءِ عَلَى عَالَمِ
السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِيْنَ .

وبهذا الوجه تنتظم دلالة الآية على أن الملك أفضل من البشر في
القدرة والبطش والشدة ، لكنها لاتدل البتة على أن الملك أفضل من البشر
في كثرة الثواب .

أو يقال : أنهم انما ادعوا الهية المسيح ، لأنه حصل من غير أب .
ف قيل لهم : الملائكة حصلوا لا من أب ولا من أم . فكانوا أعجب من عيسى
في هذا الباب ، مع أنهم لا يستنكفون عن عبودية الله تعالى .

الحجة الثانية : لمن قال بتفضيل الملك على البشر : التمسك بقوله
تعالى : « ومن عنده لا يستكبرون عن عبادته » والاستدلال به من وجهين :

الأول : انه تعالى احتج بعدم استكبار الملائكة عن عبادته ، على
أن البشر يجب أن لا يستكبروا عنها . فلو كان البشر أفضل من الملائكة ،
لما تم هذا الاستدلال . فان السلطان اذا اراد أن يقرر على رعيته وجوب
طاعتهم له ، فانه يقول : الملوك لا يستكبرون عن طاعتي . فمن هؤلاء
المساكين ؟ وبالجمله : فظاهر أنه يلزم أن هذا الاستدلال لا يتم الا بالأقوى
على الأضعف .

الثاني : انه تعالى قال : « ومن عنده » وهذه العندية ليست عندية
بالجهة ، بل عندية بالفضيلة والقربة .

والاعتراض على الوجه الأول : لعل المراد : ان الملائكة مع شدة
قوتهم لا يتمردون عن طاعة الله ، فما بال البشر يتمردون عن طاعة
الله ، مع غاية قصورهم وحقارتهم . وهذا يوجب كون الملك أقوى
من البشر ، لكنه لا يوجب كونه أفضل من البشر – بمعنى كثرة الثواب –
والاعتراض على الوجه الثاني : انه معارض بقوله تعالى في طرفة

البشير : « فى مقعد صيدى عند مليك مقبّر » (القمر ٥٥) وقال عليه السلام حكاية عن الله تعالى : « أنا عند المنكسرة قلوبهم » ، وهذا أفضل لأنه قال فى صفة الملائكة : إنهم عند ربهيم ، وقال فى صفة المنكسرة قلوبهم : أن ربهيم عندهم .

الحجة الثالثة : لمن قال بتفضيل الملك على البشر : عبادات الملائكة أشق ، فيكون الملك أفضل . إنما قلنا : أنها أشق لوجوه :

الاول : إنهم آمنون من الآفات التي يكون البشر جائفًا منها . مثل الغرق والحرق والقتل والمرض والمجاعة والشقاوة والكفر والمعصية . وأيضا : فالسموات التي هي مساكنهم وأماكنهم ، كالجنان والبساتين الطيبة ، بالنسبة الى الأرض .

وكل من كان تنعمه أكثر وخوفه أقل ، كان تمرده أشد . ولهذا قال تعالى : « فإذا ركبوا فى الفلك ، دعوا الله مخلصين له الدين ، فلما نجاهم إلى البر ، إذا هم يشركون » (العنكبوت ٦٥) .

ثم ان الملائكة مع كثرة أسباب التنعم والتمرد ، منذ خلقوا ، بقوا مشتغلين بالعبادة خاشعين وجلين مشفقين لا يلتفتون الى نعيم الجنان واللذات ، بل بقوا مقبلين على الطاعات الشاقة موصوفين بالفرع الشديد ، وكأنه لا يقدر أحد من بنى آدم أن يبقى كذلك يوما واحدا ، فضلا عن تلك الأعصار المتطاولة . ويؤكدده : قصة آدم عليه السلام فانه أطلق له فى جميع مواضع الجنة يقوله تعالى : « وكلامها رغدا ، حيث شئتما » (البقرة ٣٥) ومنعه من شجرة واحدة ، فلم يملك نفسه ، حتى وقع فى الشبر . وهذا يدل على أن طاعتهم أشق من طاعة البشر .

الوجه الثانى : فى بيان أن طاعتهم أشق : أن انتقال المكلفين من نوع عبادة الى نوع آخر ، كالانتقال من بستان الى بستان . أما الإقامة على نوع واحد ، فإنها تورث الملالة . ولهذا السبب جعلت التباين

مقسومة بالأبواب والفصول . وجعل كتاب الله مقسوما بالسور والاحكام
والاعشار ، ثم ان الملائكة كل واحد منهم يواظب على عمل واحد لا يعدل
عنه الى غيره . كما قال تعالى : « يسبحون الليل والنهار لا يفترون »
(الانبياء ٢٠) وقال حكاية عنهم : « وانا لنحن الصافون ، وانا لنحن
المسبحون » (الصافات - ١٦٠ - ١٦٦) .

فثبت بما ذكرنا : ان عبادتهم اشق . واذا ثبت هذا ، وجب ان
يكونوا اكثر ثوابا . لقوله عليه السلام : « افضل الاعمال (٤) احمزها »
والاعتراض عليه : معارض بما ذكرنا من ان عبادات البشر اشق ،
فتكون افضل .

الحجة الرابعة : عبادات الملائكة ادم ، فوجب ان تكون افضل .
انما قلنا : ادم ، لقوله تعالى : « يسبحون الليل والنهار ،
لا يفترون » وعلى هذا التقدير لو كانت اعمارهم مساوية لآعمار البشر ،
لكانت طاعتهم اكثر وادوم . فكيف ولا نسبة لعمر كل البشر ، الى عمر
الملائكة .

وانما قلنا : ان الادوم افضل لوجوه :

أحدها : ان الادوم اشق ، فكان افضل . وقد بينا هذا الوجه .
الثاني : قوله عليه السلام « افضل العباد من طال عمره ، وحسن
عمله » والملائكة اطول العباد عمرا ، واحسنهم عملا . فوجب ان يكونوا
افضل العباد .

والثالث : قوله عليه السلام : « الشيخ في قومه ، كالنبي في
أمة » وهذا يقتضى ان يكون الملك فيما بين البشر كالنبي في الأمة .
وذلك يوجب فضلهم على البشر .

(٤) الأعمال : ب

الرابع : ان طاعات الملائكة مساوية لطاعات بني آدم في الخوف والخشية . قال تعالى : « يخافون ربهم من فوقهم » (النحل ٥٠) وقال : « لا يسبقونه بالقول ، وهم بأمره يعملون » (الانبياء ٢٧) وقال : « وهم من خشيته مشفقون » (الانبياء ٢٨) وقال تعالى : « حتى اذا فرغ عن قلوبهم ، قالوا : ماذا قال ربكم ؟ قالوا : الحق . وهو العلى الكبير » (سبأ ٢٣) فهذه الايات دالة على أن غاية خشوع الملائكة وخضوعهم ، ان لم يكن أزيد من خشوع البشر وخضوعهم ، فلا يكون أقل منه . واذا ثبت هذا ، فنقول : طاعات الملائكة مساوية لطاعات البشر في الكيفية الموجبة للثواب - وهى الخشوع والخضوع - وازيد منها فى المدة والدوام . فوجب القطع بان ثوابهم أزيد وأكثر .

الحجة الخامسة : الملائكة أسبق فى العبادة من البشر ، والأسبق أفضل .

أما أنهم أسبق ، فلاشك فيه . اذ من المعلوم : أنه لا خصلة من خصال الدين ، الا وهم أئمة مقتدون فيها ، بل هم المنشئون العامرون لطرق الدين .

واما أن الأسبق أفضل : فلوجهين :

الأول : قوله تعالى : « والسابقون السابقون ، أولئك المقربون » (الواقعة ١٠ - ١١)

الثانى : قوله عليه السلام : « من سن سنة حسنة ، فله أجرها وأجر من عمل بها الى يوم القيامة » وهذا يقتضى أن يكون قد حصل للملائكة من الثواب ، كل ما حصل للانبياء مع زيادة الثواب التى استحقوها بأفعالهم التى أتواها قبل خلق البشر .

الحجة السادسة : الملائكة رسل الله الى الانبياء . والرسول أفضل من الأمة .

بيان المقدمة الأولى - وهى ان الملائكة رسل الله الى الانبياء -
بقوله تعالى : « علمه شديد القوى » (النجم ٥) « نزل به الروح
الامين . على قلبك » (الشعراء ١٩٣ - ١٩٤) « ينزل الملائكة بالروح
من امره على من يشاء من عباده » (النحل ٢)

واما (المقدمة الثانية وهى) ان الرسول افضل من امته فلوجهين :

الاول : ان رسول البشر افضل من امته ، فكذا ههنا .

فان قيل : العرف ان السلطان اذا ارسل واحدا الى جمع عظيم ،
ليكون متوليا لامورهم ، وحاكما فيهم ، فذلك الشخص افضل من ذلك
الجمع . واما اذا ارسل شخصا واحدا الى شخص واحد ، لاجل
الاعلام ، فالظاهر ان الرسول اقل حالا من المرسل اليه ، كما اذا ارسل
الملك عبده الى الوزير .

قلنا : هذا مدفوع . لان جبريل - عليه السلام - مبعوث الى كافة
الانبياء - والرسل من البشر - فجبريل عليه السلام رسول ، وامته كل
الانبياء . فعلى القانون الذى ذكره السائل ، يلزم ان يكون جبريل
افضل منهم .

الوجه الثانى : ان الملائكة رسل الله ، لقوله عز وجل : « جاعل
الملائكة رسلا » (فاطر ١) والملك اما ان يكون رسولا الى ملك آخر ،
واما ان يكون رسولا الى البشر . وعلى التقديرين ، فالملك رسول
وامته ايضا رسل . واما الرسول البشرى فهو رسول ، لكن امته ليسوا
برسل . ومعلوم : ان الرسول الذى تكون كل امته رسلا ، افضل من
الرسول الذى لا يكون احد من امته رسولا .

فثبت فضل الملائكة على البشر من هذه الجهة ، ولان ابراهيم
عليه السلام كان رسولا الى لوط ، وكان افضل منه . وموسى كان رسولا
الى الانبياء الذين كانوا فى عسكره ، وكان افضل منهم . فكذا ههنا .

التحفة السائجة : الملائكة أتقى من البشر . وألا تقى أفضل .
 انما قلنا : لننجم أتقى لأنهم مبرؤن عن الزلازل وعن الميل إليها ،
 لأن خوفهم دائم ، قال تعالى : « يخافون ربهم من فوقهم »
 (النحل ٥٠) وقال : « وهم من خشيته مشفقون » (الأنبياء ٢٨) .
 والخوف والاشفاق ينافيان العزم على المعصية . أما الأنبياء - عليهم
 السلام - فلم يخل أحد منهم عن شيء هو صغير ، أو ترك مندوب .
 قال عليه السلام : « ما منا أحد الأعصى ، أو هم بمعصية ، غير
 يحيى بن زكريا » .

انما قلنا : ان الأتقى أفضل ، لقوله : « ان أكرمكم عند الله
 أتقاكم » (الحجرات ١٣) فاثبات الكرامة مقرونا بذكر التقوى ، يدل
 على أن تلك الكرامة معللة بالتقوى ، وحيث كان التقوى أكثر ، وجب
 أن تكون الكرامة والفضيلة أكثر .

لا يقال : فهذا يقتضى أن يكون « يحيى » أفضل من الأنبياء ،
 ومن محمد عليه السلام لأنه قال : « ما منّا أخذ الا عصى أو هم بمعصية ،
 غير يحيى بن زكريا » .

لنا نقول : هذه الصورة خضت بتلالة الاجماع ، فيبقى الدليل
 حجة فى سائر الصور .

الحجة الثامنة : الأنبياء عليهم السلام ما استغفروا لاحد ، ألا بدؤا
 بالاستغفار لأنفسهم ، ثم بعد ذلك استغفروا لغيرهم من المؤمنين .
 قال آدم عليه السلام : « ربنا ظلمنا أنفسنا » (الاعراف ٢٣)
 وقال نوح : « رب اغفر لى ، ولوالدى ، ولين دخل بيتى مؤمنا »
 (نوح ٢٨) وقال ابراهيم : « رب هب لى حكما والحقنى بالصالحين »
 (الشعراء ٨٣) وقال موسى : « رب اغفر لى ولاخى » (الاعراف ١٥١)
 وقال تعالى لمحمد عليه السلام : « واستغفر لذنبيك وللمؤمنين والمؤمنات » .

(محمد ١٩) وقال : « ليختر لك الله ماتقهم من ذنبك وما تاخر »
 (الفتوح ٢) واما الملائكة فانهم لم يستغفروا لانفسهم ولكن طلبوا المغفرة
 للمؤمنين من البشر . قال تعالى حكاية عنهم : « فاعفر للذين تابوا
 واتبعوا سبيلك ، وقهم عذاب الجحيم » (غافر ٧) وقال : « ويستغفرون
 للذين آمنوا » (غافر ٧) ولو كانوا محتاجين الى الاستغفار ، لبدؤا
 فى ذلك بانفسهم . لان دفع الضرر عن النفس مقدم على دفع الضرر
 عن الغير ، قال عليه السلام : « ابدأ بنفسك ثم بمن تعول » وهذا يدل
 على أن الملك أفضل من البشر .

الحجة التاسعة : قوله تعالى : « يوم يقوم الروح والملائكة صفا ،
 لايتكلمون ، الا من أذن له الرحمن ، وقال صوابا » (النبأ ٣٨)
 والمقصود من شرح هذه الواقعة : المبالغة فى شرح عظمة الله . ولو كان
 فى الخلق طائفة ، قيامهم بين يدى الله تعالى وتضرعهم فى حضرة الله
 اقوى فى الانبياء عن عظمة الله وكبريائه من الملائكة ، لكان ذكرهم
 فى هذا المقام اولى . ثم انه سبحانه كما بين عظمته فى الدار الآخرة
 بذكر الملائكة ، فكذلك بين عظمته فى الدار الدنيا بذكر الملائكة . قال
 تعالى : « وترى الملائكة حافين من حول العرش ، يسبحون بحمد
 ربهم » (الزمر ٧٥) وهذا يدل على أنه لا نسبة لهم الى البشر البتة .
 الحجة العاشرة : قوله تعالى : « وان عليكم لحافظين . كراما
 كاتبين » (الانفطار ١٠ - ١١) وهذا عام فى حق جميع المكلفين من
 بنى آدم ، فيدخل فيه الانبياء وغيرهم .

وهذا يقتضى كون الملائكة أفضل من البشر لوجهين :

- الأول : انه تعالى جعلهم حفظة لبنى آدم . والحافظ للمكلف -
- من المعصية - لابد أن يكون أبعد عن الخطأ ، والمعصية من المحفوظ .
- وهذا يقتضى كونهم أبعد عن المعاصى ، وأقرب الى الطاعات من البشر .
- وذلك يقتضى مزيد الفضل .

وَالْخَائِي، :، أَنَّهُ سَبَّحَانَهُ وَتَعَالَى رَجَعِيْل، كِتَابَتِهِمْ حُجَّةٌ لِلشَّرِّ فِي الطَّاعَةِ ، نَوْحَةٌ عَلَيْهِمْ فِي الْبَغَايِ ، وَذَلِكَ يَقْتَضِي أَنْ يَكُونَ قَوْلُهُمْ أَوْلَى بِالْقَبُولِ مِنْ قَوْلِ الْبَشَرِ ، فَلَوْ كَانَ الْبَشَرُ أَعْظَمَ جَلَالًا مِنْهُمْ ، لَكَانَ الْأَمْرُ بِالْعَكْسِ .

ويقرب من هذا الدليل : (٥) التمسك بقوله تعالى « عالم الغيب فلا يظهر على غيبه أحدا . إلا من ارتضى من رسول ، فإنه يسلك من بين يديه ومن خلفه رصدا ، ليعلم إن قد أبلغوا رسالات ربهم » (الجن ٢٦ - ٢٨) واجمعوا على أن هذا الرصد هم الملائكة . (٦) . وهذا يدل على أن الأنبياء عليهم السلام لا يصيرون مأمومين من التخليط في الوحي ، إلا بإعانة الملائكة وتقويتهم . وكل ذلك يدل على الفصل الظاهر .

الحجة الحادية عشر : قوله تعالى : « آمن الرسول بما أنزل إليه من ربه . والمؤمنون كل آمن بالله وملائكته وكتبه ورسله » (البقرة ٢٨٥) فبين تعالى : أنه لا بد في صحة الإيمان من الإيمان بهذه الأشياء ، فبدأ بنفسه وثنى بملائكته وثلاث بكتبه وربح برسله . وكذا في قوله « شهدا لله أنه لا إله إلا هو ، والملائكة وأولو العلم » (آل عمران ١٨) وفي قوله : « ان الله وملائكته يصلون على النبي » (الأحزاب ٥٦) وقال الله تعالى : « الله يصطفى من الملائكة رسلا ، ومن الناس » (الحج ٧٥) .

والتقديم في الذكر ، يدل على التقديم في الشرف . والدليل عليه : أن تقديم الأدون على الأشرف في الذكر ، قبيح عرفا ، فوجب أن يكون قبيحا شرعا أما أنه قبيح عرفا ، فلأن الشاعر لما قال :

عميرة ودع ان تجهزت غازيا كفى الشيب والاسلام للمرء ناهيا .

(٥) التاويل : ١

(٦) انظر فصل الرصد والطلاسم في كتابنا علم السحر بين مسلمين وأهل الكتاب - نشر مكتبة الثقافة الدينية بمصر

قال عمر رضى الله عنه : « لو قدمت الاسلام لاعطيتك » ولما كتبوا كتاب الصلح بين رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم وبين المشركين ، وقع التنازع فى تقديم الاسم ، وهذا يدل على أن التقديم فى الذكر ، يدل على مزيد الشرف والفضل . وإذا ثبت أنه كذلك فى العرف ، وجب أن يكون فى الشرع كذلك . لقوله عليه السلام : « ما رآه المسلمون حسنا ، فهو عند الله حسن » .

الحجة الثانية عشر : الملك أعلم من البشر ، والأعلم أفضل .
 انما قلنا : انه أعلم : لأن جبريل . كان معلما لمحمد صلى الله عليه وآله وسلم بدليل قوله تعالى : « علمه شديد القوى » (النجم ٥) والمعلم لابد أن يكون أعلم من المتعلم .
 وأيضا : فالعلوم قسمان عقلية ونقلية .

أما العقلية : فمنها ما هو واجب ، كالعلم بذات الله وصفاته ، ولا يجوز وقوع التقصير فيها للملائكة وللأنبياء ومنها ما ليس بواجب ، وهو كالعلم بكيفية مخلوقات الله وما فيها من العجائب كالعلم بأحوال العرش والكرسى واللوح والقلم والجنة والنار وأطباق السموات وأصناف الملائكة وأنواع الحيوانات فى المفاوز والجبال والبحار ، ولا شك أن جبريل عليه السلام أعرف بها ، لأنه أطول عمرا ، وأكثر مشاهدة لها ، فكان علمه بها أكثر وأكمل .

وأما العلوم النقلية التى لا تعرف الا بالوحى : فهى لم تحصل لمحمد عليه السلام ، ولا لسائر الأنبياء ، الا من جهة جبريل عليه السلام فيستحيل أن يكون لمحمد فيها فضيلة على جبريل . وأما جبريل عليه السلام فإنه كان هو الواسطة بين الله تعالى وبين جميع الأنبياء فهو عالم بكل الشرائع الماضية والحاضرة . وهو أيضا : عالم بشرائع الملائكة وتكالييفهم ، ومحمد عليه السلام ما كان عالما بشيء من ذلك .

فثبت : أن جبريل أعلم من محمد – عليهما السلام – فوجب أن يكون أفضل منه . لقوله تعالى : « هل يستوى الذين يعلمون ، والذين

لا يعلمون » (الزمر ٩) أقصى ما فى الباب : أن يقال : إن آدم عليه السلام علم الأسماء كلها ولم تعلمها الملائكة . ولكن الظاهر أن العلم بالحقائق والشرائع ، أفضل من العلم بالأسماء ، فكان جبريل عليه السلام أفضل من آدم عليه السلام .

الحجة الثالثة عشر : انا نتكلم فى حق جبريل ومحمد عليهما السلام ونقول : ان جبريل أفضل من محمد . والدليل عليه : قوله تعالى « انه لقول رسول كريم » (التكوير ١٤) وقد وصف الله تعالى جبريل بستة من صفات الكمال :

أحدها : كونه رسولا من عند الله .

وثانيها : كونه كريما عند الله .

وثالثها : كونه ذا قوة عند الله . ومعلوم : أن قوته عند الله لا تكون

إلا قوته على الطاعات . وتخصيصه بالذكر فى معرض المدح ، يدل

على أن تلك القوة غير حاصلة لغيره .

ورابعها : كونه مكينا عند الله .

وخامسها : كونه مطاعا فى عالم السموات . وهذا يقتضى أن يكون

مطاعا لكل الملائكة ، لأن الاطلاق وعدم التقييد فى معرض المدح

يُقيد ذلك .

وسادسها : كونه أمينا فى كل الطاعات ، وفى تبليغ وحى الله

تعالى الى الأنبياء .

ثم انه سبحانه وتعالى بعد أن وصف جبريل عليه السلام بهذه

الصفات العالية وصف محمدا عليه السلام بقوله : « وما صاحبكم بمجنون »

(التكوير ٢٢) . ولو كان محمد مساويا لجبريل فى صفات الفضل ،

أو مقاربا له ، لكان وصف محمد بهذه الصفة بعد وصف جبريل بتلك

الصفات العالية ، غضا (٦) من منصب محمد عليه السلام ، وتحقيرا

(٦) نقصا : يا

نشأته . وذلك غير جائز . فدللت هذه الآية : على أنه ليس لمحمد عند جبريل عليهما السلام من المنزلة والقدر والرتبة ، الا أن يقال : انه ليس بمجنون .

فان قيل : لم لا يجوز أن يكون قوله تعالى : « انه لقول رسول كريم » (التكوير ١٩) صفة لمحمد لا نجبريل عليهما السلام . قلنا : لأن قوله : « ولقد رآه بالأفق المبين » (التكوير ٢٣) يبطل ذلك .

الحجة الرابعة عشر : قوله تعالى : « ما هذا بشرا ، ان هذا الا ملك كريم » (يوسف ٣١) والمراد من هذه النسبة . اما نسبة يوسف بالملك فى مـ بـورته ، أو فى سيرته . والثانى أولى . لأنه شبهه بالملك الكريم ، والملك انما يكون كريما بالسيرة لا بالصورة . فثبت : أن المراد تشبيهه بالملك فى نفي دواعى الشهوة ، ونفى الحرص على طلب اللذات الحسية ، واثبات ضد ذلك . وهى صفة الملائكة - وهى غض البصر ومنع النفس عن الميل الى المحرمات - فدللت هذه الآية : على اطباق العقلاء من الرجال والنساء ، والمؤمن والكافر ، على اختصاص الملائكة بالدرجات الفائقة على درجات البشر .

فان قيل : قول المرأة : « فذلكن الذى لمتننى فيه » (يوسف ٣٢) يفنضى أن يكون تشبيه يوسف بالملك انما وقع فى الصورة لا فى السيرة . لأن ظهور عذرها من شدة عشقها ، انما وقع فى الصورة بسبب فرط يوسف فى الجمال ، لا بسبب فرطه فى الزهد .

قلنا : ان شدة عشقها له . يحتمل أن يكون بسبب غاية زهده ، لأن الانسان حريص على ما منع منه ، وكل ما كان اعراض المعشوق أكثر ، كان شدة عشق العاشق أكثر .

الحجة الخامسة عشر : قوله تعالى : « وفضلناهم على كثير ممن خلقنا تفضيلا » (الاسراء ٧٠) ومخلوقات الله تعالى اما المكلفون ، أو ماعداهم . ولاشك أن المكلفين أفضل من غيرهم . أما المكلفون فهم

أربعة أنواع الملائكة والانس والجن والشياطين . ولاشك أن الانسى أفضل من الجن والشياطين . فلو كان أفضل أيضا من الملائكة ، لزم أن يكون أفضل من جميع المخلوقات . فكان ينبغي أن يقول : وفضلناهم على كل من خلقنا . وعلى هذا التقدير يصير لفظ « كثير » ضائعا . وذلك غير جائز ، فعلمنا : أنه ليس أفضل من الملك .

فان قيل : هذا تمسك بدليل الخطاب وهو أن تخصيص الكثير بالذكر ، يدل على أن حال الباقي بخلافه . وأيضا : فهب أن جنس الملائكة أفضل من جنس البشر ، لكن لايلزم أن يكون كل فرد من أفراد هذا الجنس أشرف من كل فرد من أفراد ذلك الجنس . وأيضا : يجوز أن يكون المراد : وفضلناهم في الكرامة المذكورة في أول هذه الآية – وهى الكرامة في حسن الصورة ومزيد الذكاء والقدرة على الاعمال العجيبة –

وإذا ثبت هذا فنقول : نحن نسلم أن البشر ليسوا أفضل من الملائكة في هذه الأمور . لكن لم قلتهم : انهم ليسوا أفضل منهم في كثرة الثواب ؟ قلنا : أما السؤال الأول فجوابه من وجهين :

أحدهما : هب أنه تمسك بدليل الخطاب . إلا أنه حجة ، بدليل : أن من قال : اليهودى اذا مات لايبصر شيئا ، فانه يضحك من هذا الكلام . لعله : أنه لما كان المسلم كذلك ، لم يبق لذكر اليهودى فائدة . وهذا يدل على أن تخصيص الشيء بالذكر ، يوجب نفى الحكم عما عداه والثانى : ان هذا ليس تمسكا بدليل الخطاب ، بل هو تمسك بأنه لو كان البشر مفضلا على الكل ، لكان لفظ الكثير ضائعا . ومعلوم أنه غير جائز .

وأما السؤال الثانى فجوابه : انا انما نتمسك بهذه الآية في بيان أن جنس الملك أفضل من جنس البشر ، لا في بيان أحوال الأفراد . وإذا ثبت هذا التفاوت في الجنس ، كان الظاهر فضل الفرد على الفرد إلا عند اثبات التعارض .

وأما السؤال الثالث فجوابه : ان قوله : « ولقد كرمتنا بنى آدم » (الاسراء ٧٠) يتناول تكريمهم بالهداية والتوفيق للطاعة . فقوله : « وفضلناهم » يجب أن يكون عائدا الى كل واحد من هذه الأحوال .

الحجة السادسة عشر : قوله تعالى « قل لا أقول لكم عندي خزائن الله ، ولا أعلم الغيب ، ولا أقول لكم انى ملك » (الانعام ٥٠) وهذا يدل على أن حال الملك أشرف .

الحجة السابعة عشر : قوله تعالى : « ما نها كما ربكما عن هذه الشجرة ، الا أن تكونا ملكين » (الاعراف ٢٠) وهذا يدل على أن منصب الملك أشرف .

وفى هذين الدليلين أبحاث دقيقة .

الحجة الثامنة عشر : قوله عليه السلام حكاية عن الله تعالى « اذا ذكرنى عبدى فى ملا ، ذكرته فى ملا خير من ملئه » وهذا يدل على أن الملائكة أشرف .

الحجة التاسعة عشر : لاشك أن كمال حال الأجساد لا يحصل الا عند اتصال الأرواح بها . والملائكة أرواح محضة ، والجسد جسم كثيف استنار بنور الأرواح . ثم ان كمال هذه الأرواح . هو أن تتصل بعالم الملائكة . كما قال تعالى : « ياأيتها النفس المطمئنة ، أرجعى الى ربك راضية مرضية ، فادخلى فى عبادى » (الفجر ٢٨ - ٣٠) فجعل حال كمال الأرواح المنفصلة من هذا العالم ، أن تتصل فى عبادته ، وأولئك العباد ليسوا الا الملائكة . فان قوله : « ياأيتها النفس المطمئنة » خطاب مع جميع الأرواح البشرية ، والعباد الذين تتصل بهم جميع الأرواح البشرية ، ليسوا الا الملائكة .

وأىضا : قال فى شرح عظم ثواب المطيعين : « والملائكة يدخلون عليهم من كل باب . سلام عليكم بما صبرتم » (الرعد ٢٣ - ٢٤) فجعل تسليم الملائكة عليهم منزلة عالية ، ودرجة عظيمة لهم . ولولا أن

عالم الملائكة أشرف ، لم يكن اتصال الأرواح البشرية بهم سببا لسعادة هذه الأرواح البشرية .

الحجة العشرون : الملائكة مبرأون عن الشهوة والغضب والخبال والوهم . وهذه الصفات هي الحجب القوية عن تجلى أنوار الله تعالى . ولا كمال الا بحصول ذلك التجلى ، ولا نقصان الا بحصول ذلك الحجاب . ولما كان هذا التجلى لهم ، حاصلأ أبدا - وفى أكثر الأوقات تكون الأرواح البشرية محجوبة عن ذلك التجلى - علمنا : أنه لانسبة لكمالهم الى الكمالات البشرية . والذي يقال : ان الخدمة مع كثرة العوائق ، أدل على الاخلاص من الخدمة بدون العوائق : كلام خيالى ، لأن المقصود من جملة العبادات والطاعات ، حصول ذلك التجلى . فأى موضع كان حصول ذلك التجلى فيه أكثر ، وعن المعاقق أبعد ، كان الكمال والسعادة أتم .

ولهذا قال فى صفة الملائكة : « يسبحون الليل والنهار لا يفترون » (الانبياء ٢٠) وقال عليه السلام : « انه ليغان على قلبى ، وانى لاستغفر الله فى اليوم واللييلة مبعين مرة » .
الحجة الحادية والعشرون : الروحانيات فضلت على الجسمانيات من وجوه :

أحدها : انها نورانية علوية ، والجسمانية ظلمانية سفلية .
وثانيها : ان علومها أتم . وذلك لأن الحكماء زعموا : (٧)
أن الروحانيون السماويون مطلعون على أسرار المغيبات ، وناظرون فى اللوح المحفوظ أبدا ، وعالمون بكل ماسيوجد فى المستقبل ، وبكل ما وجد فى الماضى .

وثالثها : ان علومهم فعلية كلية دائمة ، وعلوم البشر نافصة انفعالية منقطعة .

(٧) زعموا : ان الروحانيات السماوية مطلعون . . . الخ : الاصل من ا - برهنوا على أن الروحانيات . . . الخ : ب

ورابعها : ان أعمالهم اتم . لانهم دائما يواظبون على الخدمة « يمشون الليل والنهار لايفترون » لايلحقهم نوم العيون ، ولاسهو العقول ، ولا غفلة الابدان . وطعامهم التسبيح ، وشرابهم التقديس والتمجيد ، وأنسهم بذكر الله ، وفرحهم بخدمة الله متجردون عن العلائق البدنية ، مبرأون عن الحجب الشهوانية والغضبية . فأين أحدهما من الآخر ؟

وخامسها : الروحانيون لهم قدرة على تغيير الأجسام ، وتقلب الأجرام ، والقدرة التي لهم ليست من جنس القوى المزاجية ، حتى يعرض لها كلال ولغوب . ثم انك ترى الشظية (٨) الضعيفة من النبات ، فى بدو نموها تفتق الأحجار ، وتشق الصخور ، وما ذلك الا بقوة فاضت عليها من جواهر القوى السماوية فما ظنك بتلك انقوى السماوية . فالروحانيون هم الذين يتصرفون فى الأجسام السفلية تفليا وتصريفا ، لايستقلون حمل الثقال ولايستضعفون نقل الجبال . فالرياح تهب بتحريكاتها ، والسحاب تعرض وتزول بتصريفاتها ، والزلازل نظراً بقوتها ، والآثار العلوية تحدث بمعونتها .

والكتاب الكريم ناطق بذلك ، كما قال : « فالمقسمات أمرا » (الذاريات ٤) وقال : « فالمدبرات أمرا » (النازعات ٥) ومعلوم : أن شيئا من هذه الأحوال لايصدر عن الأرواح (٩) البشرية ، فأين أحدهما من الآخر ؟

الحجة الثانية والعشرون : الروحانيون مختصون بالهياكل الشريفة - وهى السيارات السبع وسائر الثوابت - والأفلاك لها كالأبدان ، والكواكب كالقلوب ، والملائكة كالأرواح . ونسبة الأرواح الى الأرواح ، كنسبة الأبدان الى الأبدان . ثم انا نعلم : أن اختلاف أحوال الكواكب والأفلاك يتأدى لحصول الاختلافات فى أحوال هذا العالم ، فانه يحصل من حركات الكواكب ، اتصالات مختلفة من التثليث والتسديم والتربيع والمقابلة والمقارنة . وكذلك مناطق الأفلاك . تارة

(٨) الشظية : ب - الرطوبة : ا

(٩) الا عن الأرواح : ا

ينطبق بعضها على بعض - وهو الرتق - وعنده تبطل عمارة العالم .
وأخرى ينفصل بعضها عن البعض - وذلك هو الفتق - وعنده تنتقل
العمارة في هذا العالم السفلى من جانب الى جنب .

فاذا رأينا أن هياكل العالم العلوى مستوية على هياكل العالم
السفلى ، فكذا أرواح العالم العلوى يجب أن تكون مستوية على
أرواح العالم السفلى ، لا سيما وقد دلت المباحث الفلسفية على أن
أرواح هذا العالم معلولات أرواح العالم العلوى ، ونسبة كمالات هذا
العالم ، معلولات لكمال ذلك العالم . وكمالات هذه الأرواح الى أرواح
ذلك العالم وكمالاته كالشعلة الصغيرة بالنسبة الى قرص الشمس ،
وكالقطرة الصغيرة فى البحر الأعظم .

وهذه الأرواح البشرية كالذرات ، وأما البحار والعيون والجبال
والمعادن ، فهى كالأرواح العلوية . فكيف يمكن أن يقابل أحدهما بالآخر ؟
فهذه حكاية أدلة الفريقين فى هذه المسألة على الاختصار .

أئمة الرابعة والشهوة

في كرامات الأولياء

المعتزلة ينكرونها (١) • ووافقهم الأستاذ أبو اسحق من أصحابنا •
وأكثر أصحابنا يثبتونها • وبه قال « أبو الحسين البصرى » من المعتزلة •
لنا : وجوه ثلاثة :
الحجة الأولى : ان حدوث الحبل لمريم من غير الذكر من خوارق

(١) ولى الله تعالى هو المعترف به والعامل بشريعته • والنبى ولىه
وغير النبى ولىه • والفرق بينهما : أن الله تعالى يجرى معجزة خارقة
للعادة على يد النبى تصديقا له فى دعوى النبوة ، كانقلاب عصا موسى
حية • وأما الولى • فلا يجرى الله على يده معجزة لثلا
يلتبس بالنبى • وانما اذا وقع فى مصيبة ينزل الله سكينه فى قلبه ،
أو اذا افترى عليه مقتر بدعوى كاذبة كان يتهمه بالزنا وهو منه برى •
فان الله يظهر براءة ولىه ، ويوقع المفتري فى المصائب • وهكذا • وهذا
يكون اكراما للأحياء من الأولياء • أما الأموات فلا تحدث منهم كرامات
لان أرواحهم انقطعت عن أجسادهم ولا تعود الى قبورهم الا فى الآخرة •
وقوله تعالى عن الأولياء : « لهم البشرى فى الحياة الدنيا » معناه السكينة
واظهار البراءة وماشابه ذلك • « وفى الآخرة » لهم الجنة • ومايحكى
عن أصحاب الأضرحة والقباب أنهم يظهرون المسروق ويكشفون الضر
ويقضون الحوائج فهذا لا سند له من القرآن الكريم ولايصح الاعتقاد
فيه • بل يجب هدم الأضرحة والقباب لان الشرع لم يصرح ببناء على
أى قبر ، كلئنا من كان • وما يحكى عن بعض الأحياء من الأفعال التى
تخالف العادة مثل ماحكى أن درويشا من «السودان» كان يصطاد السمك
من الماء بمساراة ، ليمس فيها طعم يجذب السمك اليها • فهذه الحكايات من
الخرافات والأساطير • وقد بينا فى تعليقاتنا على « شرح عيون الحكمة »
للإمام فخر الدين الرازى • كل مايتعلق بالروح من الأحكام •

=

« مصر الفرعونيه »

وفى العدد ستمائة وتسع وعشرين من مجلة أكتوبر المصرية هذا البحث :
تقول « اليزابيث ويكت » التى تعد رسالة الدكتوراه فى جامعة
بنسلفانيا بالولايات المتحدة : اننى فى دراستى أركز على الفن الشعبى
والعادات والتقاليد التى تمارس حاليا ، والبحث عن جذورها قديما ،
ولكى أستطيع دراسة التقاليد المصرية فى « الأقصر » كان لابد من
دراسة تاريخ « الأقصر » لمعرفة جذور هذه التقاليد .
وقد كان قديما فى مصر الفرعونية يحتفل بعيد « الأوبت » حيث
يحمل الكهنة ثلاثة مراكب بها نواويس تماثيل الآلهة « آمون » وزوجته
« موت » وابنه « خنسو » ويتم نقلهم من الكرنك الى معبد الأقصر ،
عبر نهر النيل . وفى الطريق كان أهل « الأقصر » يهللون ويطلبون
« يزمرون ويرقصون ويذبحون الذبائح احتفالا بعيد الاله آمون .
وبعد أن يقضى الاله فى معبد الأقصر عدة أيام ، يعود مرة أخرى
الى « الكرنك » حيث مقره الرسمى بعد أن يكون قد تنزه فى معبد
« الأقصر » .

وقد عثر على مناظر هذا الاحتفال على جدران معبد « الأقصر »
وأعمدته . . .

وبملاحظتى لما يتم من مراسم فى مولد⁴ « سيدى أبو الحجاج
الأقصرى » حيث كنت أقوم بتصوير فيلم تسجيلى عن هذا المولد ،
وجدت أن هناك أكثر من صلة وعلاقة بين ما كان يتم قديما وما يتم
فى الوقت الحاضر من المراكب والبخور والذبائح والطبل . وغيرها .
وقد بنى مقام سيدى أبو الحجاج فوق معبد الأقصر فى العصر
الفاطمى ، ويحتفل بمولده منذ بداية شهر شعبان وحتى ليلة النصف
من نفس الشهر . وقد استعنت « اليزابيث » فى بحثها بفيلم أرشيفى
فى متحف « المتروبوليتان » ويرجع تاريخه لعام ١٩٢٥ يصور مولد
« سيدى أبو الحجاج » ويوضح الفيلم : العادات والتقاليد التى كانت
موجودة فى المولد قديما ، وما زالت باقية ، وما هو مستحدث منها .

=

... ..

وتصف « اليزابيث » يوم الاحتفال بالمولد فتقول : بدأ موكب الاحتفال بعد صلاة الظهر يوم النصف من شعبان حيث ينزل خليفة الشيخ أبو الحجاج كبير الحجاجية ، فوق سلم المقام ، ويركب فوق الحصان ، فيقومون برفع الدائم ، وقد كانوا قديماً يرفعون السارى ، الا أنه غير موجود حالياً . وقد ظهر السارى فى فيلم « المتروبوليتان » فى قلب معبد الأقصر . .

ثم يبدأ بعد ذلك منشدو الاغاسى الدينية « الدلائل » وخنقهم ضاربوا الطبول ثم ثلاثة جمال عليها ثلاثة توابيت . وهى عبارة عن هيكل خشبى مغطى بأثواب يقال : انها من عصر « سيدى أبو الحجاج » ولكن من الملاحظ أن فكرة التوابيت حديثة ، ففى فيلم « المتروبوليتان » لا نراها . بل نرى قطعاً من زعف النخيل مغطاة بهذه الأثواب .
وبعد التوابيت يجر الرجال ثلاثة مواكب ورفاصا محملة على عربات كارو . وهذه المراكب يتم اعدادها قبل المولد . حيث تخرج من مكنها بجوار مقام « سيدى أبو الحجاج » إلى منازل الحجاجية لاعدادها ، وخلف المراكب يسير موكب الحرف المختلفة ، ثم موكب العرائس حيث يقف رجلان أحدهما يرتدى ملابس عروسه ، ويطلقون عليهما الملك والملكة .

ويفسرون وجود العريس والعروس بأنه بداية موسم التزاوج عند أهل « الأقصر » .
وتتساءل « اليزابيث » هل هذا مجرد صدقة أم له علاقة بالاحتفال الفرعونى القديم ؟

وبهذا الموكب تبدأ « الدورة » أى بمعنى أن يقوم الموكب بالتجول فى « الأقصر » كلها حتى يصلوا الى بيت الخليفة فيشربوا الشربات . ثم يعودون مرة أخرى الى مقام « سيدى أبو الحجاج »
والهدف من هذه « الدورة » : هو توزيع بركة الشيخ « أبو الحجاج » على « الأقصر » كلها لحمايتها وحفظها . فهم يقولون : « يابو الحجاج يا جدنا وجادنا » وتقول « اليزابيث » : كل هذه الاحتفالات مرسومة على معبد « الأقصر »
فهل هى صدقة ؟ « ا . هـ

العادات ، وحضور الرزق عندها من غير سبب ظاهر ، من خوارق العادات . وانها ما كانت من الانبياء ، فوجب أن يقال : أن تكون هذه الوقائع من كرامات الأولياء .

فان قيل : لم لا يجوز أن يقال : أن تلك الخوارق كانت معجزات لنبي ذلك الزمان ، وهو زكريا عليه السلام ؟ قلنا : هذا باطل لوجوه :

الأول : ان المعجزة لا بد أن تكون أمرا ظاهرا للمتكبرين . حتى يمكن الاستدلال بها على المنكر ، وظهر جبرئيل عليه السلام لمريم ، وجعلها من غير ذكر ، ما كان يطلع عليه أحد ، الا مريم . فكيف يمكن جعل هذه الأشياء معجزة لزكريا عليه السلام ؟

ثانيها : ان عند ظهور المعجز لبعض الانبياء ، لا بد أن يكون الرسول حاضرا ، ولا بد أن يكون القوم حاضرين ، حتى يتمكن ذلك الرسول من الاستدلال بذلك المعجز ، وفي الوقت الذي كان يقول جبرئيل عليه السلام لمريم : « وهزى اليك بجذع النخلة ، تساقط عليك رطبا جنيا » (مريم ٢٥) ما كان زكريا حاضرا هناك ، حتى يستدل بظهور هذه الخوارق على نبوة نفسه ، بل ما كان أحد من البشر هناك حاضرا ، بدليل قوله تعالى : « فاما ترين من البشر أحدا ، فقولى : انى نذرت للرحمن صوما » (مريم ٢٦) فيبطل القول بأن هذه الأشياء معجزة لزكريا عليه السلام .

ثالثها : ان حصول المعجز لا بد أن يكون بالتماس الرسول . وكان زكريا عليه السلام غافلا عن كيفية حدوث هذه الأشياء . بدليل قوله تعالى : « كلما دخل عليها المحراب ، وجد عندها رزقا . قال : يا مريم انى لك هذا ؟ قالت : هو من عند الله » (آل عمران ٣٧) فدل هذا على أن ذلك ما كان معجزة لزكريا عليه السلام .

ورابعها : انه تعالى ذكر هذه الخوارق فى معرض تعظيم حال مريم ، ولم يذكر معها ما شعر بجعلها معجزة لأحد من الانبياء . ولو كان

المقصود منها اظهار تصديق زكريا لا اظهار كرامة مريم ، لكان ذكر زكريا عند ذكر هذه الخوارق ، أولى من ذكر مريم . ولما لم يكن الامر كذلك ، علمنا أن المقصود منها اكرام مريم لاتصديق زكريا .

الحجة الثانية : ان الله تعالى أبقي أصحاب الكهف ثلاث مائة سنة وأزبد فى النوم ، أحياء من غير آفة . وهم ما كانوا من الانبياء ، فوجب أن يكون هذا من باب الكرامات .

فان قيل : لم لايجوز أن يقال : ان ذلك معجزة لبعض الانبياء . وان كنا ماعرفناهم ؟ قلنا : هذا باطل من وجهين :

الاول : ان تلك الأحوال لو كانت معجزة للانبياء ، لما جاز اخفاما . لكنهم اجتهدوا فى اخفائها . حيث قالوا : « ولايشعرون بكم احدا » (الكهف ١٩) .

والثانى : هو أن بقاء قوم مدة ثلاث مائة سنة أحياء ، لايمكن أن يصير معلوما للخلق . ومالا يمكن أن يصير معلوما للخلق ، لا يمكن جعله معجزة دالة على صدق مدعى النبوة . فثبت : أن هذا لا يصلح أن يكون معجزة ، فلم يبق الا أن يكون كرامة .

الحجة الثالثة : ان تشريف الله تعالى عبده بمعرفته ومحبته ، اعظم وأعلى من اعطائه رغيقا فى المفازة أو سقيه شربة من الماء . واذا لم يبعد الاول ، كيف يبعد الثانى ؟ واحتج المنكرون بوجوه :

الحجة الاولى : ان تجويز الكرامات يفضى الى القول بالسفسطة . لاننا اذا جوزنا الكرامات ، ففعل الله تعالى قلب الجبل ياقوتا ، كرامة لبعض الاولياء . ولعله جفف البحر كرامة ، لولى ثان . ولعله خلق هذا الانسان الشيخ فى هذه الساعة ، كرامة لولى ثالث . وقس عليه . ومعلوم أن تجويزه يفضى الى الجهالات .

الحجة الثانية : من شرط الدليل أنه أينما حصل ، لابد أن يحصل معه المدلول . وظهور الخوارق يدل على النبوة ، فلو حصل في حق النبي عليه السلام ، وفي حق غيره ، لخرج عن كونه دالا على صدق النبي عليه السلام . وذلك باطل بالاجماع .

الحجة الثالثة : لو جاز ظهور هذه الخوارق في حق بعض الاولياء ، لجاز ظهوره في حق الباقين . وعلى هذا التقدير يخرج انخراق هذه العادات عن كونه دليلا على النبوة ، وعن كونه دليلا على الكرامة .

الحجة الرابعة : لو ظهرت هذه الخوارق على النبي وعلى غيره ، لم يبق لظهورها وقع ولا مرتبة ؛ كما أن المنصب الذي يصل اليه الشريف والخسيس ، فانه لا يبقى له وقع . ولما اتفق العقلاء على أن ظهور هذه الخوارق منصب عظيم ، علمنا : أنه لابد أن يكون مخصوصا بالانبياء - عليهم السلام -

الحجة الخامسة : لو ظهرت الكرامات على انسان ، ثم ادعى ذلك الانسان على أحد ما لا ، فاما أن يطالبه بالبينة ، أو لا يطالب . لا جائز أن يطالبه ، لانه ظهر بتلك الكرامة كمال حاله ودرجته عند الله . ومتى كان كذلك ، امتنع أن يكون في ادعاءه المال على الغير كاذبا . ولا يجوز أن لا يطالب بالبينة لقوله عليه السلام : « البينة على المدعى ، واليمين على من أنكر » ولما بطل القسمان ، علمنا : أنه لا يجوز ظهور الكرامة .

الجواب عن الشبهة الأولى : أن منكر الكرامة ، يلزمه ذلك الاشكال ، لانه ان أثبت للعالم فاعلا مختارا ، ففعل ذلك الفاعل فعل هذه الأمور من قلب الجبال ذهباً ، وقلب البحار دما ، وما يشبهه . اما من غير رعاية مصلحة - عند من لا يوقف فاعلية الله تعالى على رعاية المصلحة - أو لمصلحة لا يعترفها نحن - عند من يوقف فاعلية الله تعالى على رعاية المصالح -

وأما من ينكر الفاعل المختار ، فيلزمه هذا الاحتمال أيضا . لأن سبب حدوث الحوادث في هذا العالم بتشكلات فلكية واتصالات كوكبية - على مذهبه - ولايبعد أيضا : أن يحدث في الفلك تشكلا غريب يوجب حدوث هذه الحوادث ، في هذا العالم . فثبت : أن هذا الاشكال ، لازم على كل الفرق .

والجواب عن الشبهة الثانية : ان الكرامات والمعجزات - وان اشتركا في كون كل واحد منهما أمرا خارقا للعادة - ولكن تمتاز المعجزة عن الكرامة من وجوه :

أحدها : ان الدعوى شرط في النبوة ، وليست شرطا في الكرامة .
وثانيها : ان الحاصل في النبوة ادعاء النبوة ، وفي الكرامة اما أن لا تحصل الدعوى . أو ان حصلت لكنها لا تكون دعوى النبوة ، بل دعوى الولاية .

وثالثها : ان المعجزة لا تكون لها معارضة ، والكرامة قد تكون لها معارضة .

والجواب عن الشبهة الثالثة : ان هذا الذي ألزمتوه علينا . لازم عليكم في المعجزات . وذلك لأنه تعالى اذا بعث جمعا كثيرا من الأنبياء ، فظهر على يد كل واحد منهم فعلا خارقا للعادة ، فحينئذ تصير الخوارق للعادات موافقة للعادات . وذلك يقدر في كون المعجزة معجزة ؛ وان قلتم : ان تكثير المعجزات انما يجوز بشرط أن لا يصبر انخراق العادة عادة ، كان هذا هو جوابنا في الكرامات .

والجواب عن الشبهة الرابعة : ان دليل النبوة ليس هو الفعل الخارق للعادة فقط ، بل هو الفعل مقرونا بدعوى النبوة مع عدم المعارضة . وهذا المجموع لا يحصل لغير الأنبياء ، فلا يلزم سقوط وقعها .

والجواب عن الشبهة الخامسة : ان ظهور الكرامات عليه ، لا يوجب كونه صادقا في جميع الأمور ، فلا جرم يجوز مطالبته بالبينة . وبالله التوفيق .

المسألة الخامسة والثلاثون

في
أحكام الثواب والعقاب

وفيه فصول :

الفصل الأول

فى

حكم الثواب والعقاب

اعلم : أن المكلف إما أن يكون مطيعا . أو عاصيا . فإن كان مطيعا ، فالله تعالى يثيبه . وزعم البصريون من المعتزلة : أن أداء الطاعة ، علة لاستحقاق الثواب على الله تعالى . ومذهبنا : أنه ليس لأحد على الله تعالى ، حق .
لنا : وجوه :

الحجة الأولى : ان الانعام يوجب على المنعم عليه ، الاشتغال بالشكر والخدمة . ونعم الله تعالى على العبد فى الماضى وفى الحاضر ، كثيرة خارجة عن الحصر والاحصاء . كما قال تعالى : « وان تعدوا نعمة الله ، لاتحصوها » (ابراهيم ٣٤) وإذا كان كذلك ، فتلك النعم السالفة توجب على العبد الاشتغال بالطاعة وبالشكر . وأداء الواجب لا يكون سببا لاستحقاق شيء آخر ، فوجب أن لا يكون اشتغال العبد بالطاعة ، علة لاستحقاق الثواب على الله تعالى .

الحجة الثانية : لو كان العمل علة لوجوب الثواب ، لكان اما أن يمتنع من الله تعالى أن لا يثيب أو يصح . فإن امتنع أن لا يثيب ، فحينئذ يكون الصانع علة موجبة لذلك الثواب ، لافعلا مختارا . وان صح فبتقدير أن لا يثيب . ان لم يصر مستحقا للثواب لم يتحقق معنى

الوجوب ، وان صار مستحقا للذم ، لزم أن يكون ناقصا لذاته مستكملا بسبب ذلك الفعل الذى يفعله . وذلك محال .

فان قيل : انه تعالى اذا علم وجود شيء . فان لم يصح منه تركه ، كان موجبا بالذات . وان صح ، لزم أن يكون قادرا على تجهيل نفسه . وهو محال .

قلنا : قد ذكرنا : أن علمه بالوقوع ، تبع للوقوع - الذى هو نبع للقصد الى الايقاع - والتابع لا يكون منافيا للمتبع ، بخلاف فعل العبد ، فانه عند الخصم واقع بقدرة العبد واراادته . فلو صار ذلك الفعل سببا ، لأن يجب على الله تعالى فعل الاثابة ، لزم أن يكون العبد قد ألجأ الله تعالى بذلك الفعل الى ايجاد الثواب ، الجاء لايمكن من تركه . وهذا محال .

الحجة الثالثة : انا قد ذكرنا فى مسألة خلق الأفعال : أن صدور الفعل عن العبد يتوقف على الداعى ، وبيننا أن مجموع القدرة والداعى يوجب الفعل . واذا كان كذلك كان حصول الطاعة ، موجبا لفعل الله تعالى ومعلولاله . واذا كان كذلك كان حصول الطاعة من الله تعالى بفعل الفاعل ، لا يوجب عليه ثوابا ، فوجب ن تكون طاعات العبد ، لاتوجب الثواب على الله تعالى .

شبهة الخصم : قوله تعالى : « جزاء بما كانوا يعملون » (السجدة ١٧) وأمثاله من النصوص .

والجواب : ان العمل عندنا علامة حصول الثواب ، لا أنه علة موجبة له . وهذا القدر يكفى فى اطلاق اسم الجزاء على الثواب .

الفصل الثمانى

فى

حكاية أدلة المرجئة على عدم القطع بالوعيد

أما المكلف العاصى . فهو اما أن يكون كافرا ، أو غير كافر .

• أما الكافر • فهو على قول أكثر الأمة يبقى مخلدا في النار •
وأما العاصي الذي ليس بكافر ، وكانت معصيته كبيرة • فلأمة فيه
ثلاثة أقوال :

أحدها : قول من قطع بأنه لا يعاقب • وهذا قول « مقاتل بن سليمان »
وقول المرجئة الخالصة •

وثانيها : قول من قطع بأنه يعاقب • وهو قول المعتزلة والخوارج •
وثالثها : قول من لم يقطع بالعمو ولا بالعقاب • وهو قول أكثر
الأمة – وهو المختار –

أما المرجئة • فقد تمسكوا على صحة قولهم بوجوه (١) :

الحجة الأولى : قوله تعالى حكاية عن موسى عليه السلام : « انا قد
أوحى الينا : أن العذاب على من كذب وتولى » (طه ٤٨) فهذه الآية
صريحة في أن ماهية العذاب مختصة بمن كذب بالله تعالى ، وكان
موليا عن دينه • ومن لم يكن مكذبا بالله ولا متوليا عن دينه ، لم يكن
للعذاب به تعلق •

والحجة الثانية : قوله تعالى : « كلما ألقى فيها فوج • سألهم
خربتها : ألم يأتكم نذير ؟ قالوا : بلى • قد جاءنا نذير • فكذبنا ،
وقلنا : ما نزل الله من شيء » (الملك ٨ - ٩) أخبر الله تعالى : أن
كل فوج يدخل النار ، فانهم يقولون : « قد جاءنا نذير » ولكن كذبناه
وهذا صريح في أن كل من دخل النار ، كان مكذبا بأنبياء الله تعالى ،
فيقتضى أن من لم يكن كذلك ، لم يدخل النار •

والحجة الثالثة : قوله تعالى : « فأنذرتكم نارا تطفى • لا يصلها
الا الأشقى • الذي كذب وتولى » (الليل ١٤ - ١٦) ولا يقال : قوله
تعالى : « أنذرتكم نارا تطفى » نار مخصوصة • وهي مختصة بالأشقى
« الذي كذب وتولى » فلم قلتم : ان سائر النيران لا يدخلها فساق أهل

(١) قولهم بآيات أحدها قوله • الخ : الأصل

الصلاة ؟ لانا نقول : جميع النيران لابد أن تكون متظلية . والآية دلت على أن النار المتظلية تصيب الكفار . وحينئذ يحصل المطلوب .

والحجة الرابعة : « ان الخزي اليوم والسوء ، على الكافرين » (النحل ٢٧) دلت هذه الآية : على اختصاص الخزي بالكافرين ، ثم ان كل من دخل النار ، فقد حصل له الخزي . لقوله تعالى : « ربنا انك من تدخل النار ، فقد أخزيته » (آل عمران ١٩٢) ولما لم يحصل الخزي الا للكفار ، وجب أن لا يحصل دخول النار الا لهم .

- الحجة الخامسة : قوله تعالى : « يا عبادى الذين اسرفوا على انفسهم : لاتقنطوا من رحمة الله . ان الله يغفر الذنوب جميعا » (الزمر ٥٣) حكم بغفران الذنوب جميعا . ولم يشترط فيه التوبة . وذلك يدل على أنه تعالى يغفر الذنوب قبل التوبة وبعدها . فان قيل : فيلزم من دلالتها : مغفرة الكفر ، لأنه من الذنوب . قلنا : هب أن هذا العام دخله هذا التخصيص ، فيبقى فيما عداه حجة . وأيضا : لفظ العباد فى القرآن مخصوص بالمؤمنين . قال تعالى : « عينا يشرب بها عباد الله » (الانان ٦) .

الحجة السادسة : قوله تعالى : « وان ربك لذو مغفرة للناس على ظلمهم » (الرعد ٦) وكلمة « على » تفيد الحال . كقولك : رأيت الأمير على أكله . أى رأيت حال أكله . فكذا ههنا دلت الآية على أنه تعالى يغفر لهم حال اشتغالهم بالظلم . وحال اشتغالهم بالظلم ، يمنع حصول التوبة . فعلمنا : أنه يحصل الغفران بدون التوبة . فيقتضى هذا الدليل : حصول الغفران للمشرك . لأن الشرك ظلم ، بدليل قوله تعالى : « ان الشرك لظلم عظيم » (لقمان ١٣) الا أنه ترك العمل به ، لقوله تعالى : « ان الله لا يغفر أن يشرك به » (النساء ١١٦) فيبقى حجة فيما عداه . والفرق : أن الكفر أعظم حالا من المعصية .

الحجة السابعة : قوله تعالى : « وهل نجازى الا الكفور » ؟ ولفظ « الكفور » للمبالغة . فوجب أن يختص هذا الحكم بالكافر الاصلى .

لا يقال : هذا معارض بقوله تعالى : « من يعمل سوءا يجزيه » (النساء ١٢٣) لأننا نقول : لما وقع التعارض بين العفو والوعيد ، كان الرجحان لجانب العفو - على ما سيأتى ان شاء الله تعالى فى وجوه الترجيحات -

الحجة الثامنة : انه تعالى جعل المكلفين صنفين . فقال : « يوم تبيض وجوه ، وتسود وجوه . فاما الذين اسودت وجوههم : أكفرتم بعد ايمانكم ؟ فذوقوا العذاب بما كنتم تكفرون » (آل عمران ١٠٦) فجعل كل من « اسودت وجوههم » من الذين كفروا بعد ايمانهم من أهل العذاب ، وجعل من « ابيضت وجوههم » من أهل الثواب . وأقصى ما فى الباب : أن يقال : يشكل هذا بالكافر الاصلى . الا أننا نقول : خص العموم فى هذه الصورة ، فيبقى حجة فيما سواها .

الحجة التاسعة : قوله تعالى : « وجوه يومئذ مسفرة ، ضاحكة مستبشرة . ووجوه يومئذ عليها غبرة ترهقها قتره . أولئك هم الكفرة الفجرة » (عيسى ٣٨ - ٤٢)

وجه الاستدلال بهذه الآية : كما تقدم فى الحجة الثانية .

الحجة العاشرة : انه تعالى قسم المكلفين الى ثلاثة أقسام : السابقون ، وأصحاب الميمنة ، وأصحاب المشأمة . ثم ذكر أن السابقين وأصحاب الميمنة فى الجنة ، وأن أصحاب المشأمة فى النار ، ثم بين أن أصحاب المشأمة هم الذين يقولون : « أنذامتنا . وكنا ترابا وعظاما . أننا لمبعوثون » (المؤمنون ٨٢) ولما ثبت : ان أصحاب النار ليسوا الا أصحاب المشأمة ، وثبت أن أصحاب المشأمة ، هم الذين ينكرون البعث ، وجب أن يقال : ان أصحاب النار ليسوا الا الذين ينكرون البعث .

ترك العمل به فى حق سائر الكفار ، فيبقى حجة فى الفساق

الحجة الحادية عشر : صاحب الكبيرة لا يخزى . وكل من أدخل النار ، فقد أخزى . فصاحب الكبيرة لا يدخل النار ، وإنما قلنا :

ان صاحب الكبيرة لا يخزى ، لانه مؤمن ، والمؤمن لا يخزى . وانما قلنا : انه مؤمن . لقوله تعالى : « وان طائفتان من المؤمنين اقتتلوا ، فأصلحوا بينهما . فان بغت احدهما على الأخرى ، فقاتلوا التى تبغى ، حتى تفتى الى أمر الله » (الحجرات) سماهم مؤمنين حال ما وصفهم بالبغى . وانما قلنا : ان المؤمن لا يخزى : لقوله تعالى : « ان الخزى اليوم والسوء ، على الكافرين » (النحل ٢٧) ولقوله : « لا يخزى الله النبى والذين آمنوا معه » (التحريم ٨) ولقوله تعالى حكاية عن المؤمنين : « ولاتخزنا يوم القيامة » (آل عمران ١٩٤) ثم قال تعالى : « فاستجاب لهم ربهم » (آل عمران ١٩٥) غُثبت : ان صاحب الكبيرة مؤمن ، وثبت : أن المؤمن لا يخزى ، فيلزم أن صاحب الكبيرة لا يخزى . وانما قلنا : ان كل من أدخل النار ، فقد أخزى . نقوله تعالى : « انك من تدخل النار ، فقد أخزيت » (آل عمران ١٩٢) ولما ثبتت هاتان المقدمتان ، لزم القطع بأن صاحب الكبيرة لا يدخل النار .

الحجة الثانية عشر : الايمان أقوى من الكفر ، ولما لم ينفع مع الكفر شيء من الطاعات ، وجب أن لا يضر مع الايمان شى من المعاصى .
 الحجة الثالثة عشر : الكافر اذا أسلم ، أزال ثواب ايمانه عقاب كفره . فدل هذا : على أن ثواب الايمان أزيد من عقاب الكفر ، وعقاب الكفر لاشك أنه أزيد من عقاب الفسق . فيلزم أن يكون ثواب الايمان ، أزيد من عذاب الفسق بكثير . وعند الجبر والمقابلة يفضل ثواب الايمان لامحالة . فوجب القطع بأن المؤمن من أهل الجنة .
 ولا يقال : انه اذا كفر بعد ايمانه ، فعقاب كفره ، يزيل ثواب ايمانه . لانا نقول : هب أنه كذلك ، لكن بهذا الطريق لا يظهر أن عذاب الفسق أزيد من ثواب الايمان .
 وبالطريق الذى ذكرناه : يظهر أن ثواب الايمان ، أزيد من عذاب الفسق . فكان الترجيح لدليلنا . والله أعلم .

الفصل الثالث

فى

حكاية أدلة المعتزلة على القطع بالوعيد

اعلم : أنهم تمسكوا فى المسألة بالقرآن والأخبار :

أما القرآن : فمجموع ما يتمسكون به من الآيات محصور فى ثلاثة
انواع :

أحدها : أنهم تمسكوا بلفظ « من » فى معرض الشرط . ورعموا :
أنه يفيد العموم .

وثانيها : أنهم تمسكوا بصيغة الجمع مع دخول حرف التعريف فيها
وثالثها : تمسكوا بصيغة « الذين »
أما النوع الأول : فهو حجج (٢):

الحجة الأولى : قوله تعالى : « ومن يعص الله ورسوله ويتعد
حدوده ، يدخله نارا خالدا فيها » (النساء ١٤) ومعلوم : أن من
ترك الصلاة والحج والزكاة والصوم وقتل وزنى ولاط ، فقد تعدى
الحدود .

فان قيل : الحدود لفظ جمع دخل فيه حرف التعريف فيفيد
العموم ، وتعدى الحدود لا يصدق الا عند تعدى جميع الحدود . وهو
اما أن لا يكون ممكنا أو يكون ممكنا . لكنه لا يثبت الا فى حق الكافر ،
أما انه غير ممكن ، فلان من تعدى بالجوسية لا يمكنه مع ذلك أن يتعدى
باليهودية ، ومن تعدى بالفعل لا يمكنه فى تلك الحالة أن يتعدى بالترك .
وأیضا : فان كان ذلك ممكنا ، الا أنه لا يتحقق الا فى حق الكافر ،
فكانت الآية مختصة بالكافر .

(٢) آيات : الأصل

واعلم : ان المؤلف توسع فى هذا الموضوع فى التفسير الكبير فى
سورة البقرة . عند قوله : « بلى من كسب سيئة » .

قلنا : انه تعالى شرح حدود الميراث فى مقدمة هذه الآية ، ثم قال : « تلك حدود الله » فانصرف هذا الحد الى الحدود المذكورة فيما تقدم ، وهى حدود الميراث . ثم قال : « ومن يعص الله ورسوله ، ويتعد حدوده » (النساء ١٤) فقوله : « ويتعد حدوده » لابد أن يكون منصرفا الى الحدود المذكورة فيما قبل ذلك . فثبت : أن هذا الوعيد مختص بمن تعدى الحدود المذكورة فى الميراث .

الحجة الثانية : قوله تعالى : « ومن يقتل مؤمنا متعمدا ، فجزاؤه جهنم خالدا فيها » (النساء ٩٣) واذا ثبت أن جزاء ذلك ، وجب أن يصل اليه . لقوله تعالى : « من يعمل سوءا يجزيه » (النساء ١٢٣) لا يقال : الآية نزلت فى بعض الكفار . لانا نقول : العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب .

الحجة الثالثة : قوله تعالى : « يا أيها الذين آمنوا : اذا لقيتم الذين كفروا » الى قوله : « ومن يولهم يومئذ دبره ، الا متحرفا لقتال ، أو متحيزا الى فئة ، فقد باء بغضب من الله ، وماواه جهنم . وبئس المصير » (الأنفال ١٥ - ١٦)

الحجة الرابعة : قوله تعالى : « فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره ، ومن يعمل مثقال ذرة شرا يره » (الزلزلة ٧ - ٨)

الحجة الخامسة : قوله تعالى : « يا أيها الذين آمنوا : لاتاكلوا أموالكم بينكم بالباطل » الى قوله تعالى : « ومن يفعل ذلك عدوانا وظلما ، فسوف نصليه نارا » (النساء ٢٩ - ٣٠)

الحجة السادسة : قوله تعالى : « انه من يأت ربه مجرما ، فان له جهنم لا يموت فيها ولا يحيى » (طه ٧٤)

الحجة السابعة : قوله تعالى : « وقد خاب من حمل ظلما » (طه ١١١) ولا شك أن هذا الوعيد يتناول الظالم ، سواء كان كافرا او مؤمنا .

الحجة الثامنة : انه تعالى قال بعد تعديد المعاصى : « ومن يفعل ذلك يلق أثاما ، يضاعف له العذاب يوم القيامة ، ويخذ فيه مهانا » (الفرقان ٦٨ – ٦٩)

الحجة التاسعة : قوله تعالى : « من جاء بالحسنة ، فله خير منها وهم من فزع يومئذ آمنون • ومن جاء بالسيئة فكبت وجوههم فى النار ، هل تجزون الا ما كنتم تعملون » ؟ (النمل ٨٩ – ٩٠) فلما دل النصف الاول من هذه الآيه على أن الوعد حاصل على جميع الطاعات ، دل النصف الثانى منها على أن الوعيد حاصل على جميع المعاصى •

الحجة العاشرة : قوله تعالى : « فاما من طغى وآثر الحياة الدنيا • فان الجحيم هى المأوى » (النازعات ٣٧ – ٣٩) •

الحجة الحادية عشر : انه تعالى حكى قول المرجئة • فقال : « وقالوا : لن تمسنا النار الا أياما معدودة » (البقرة ٨٠) ثم انه تعالى كذبهم فى هذه المقالة بقوله « قل اتخذتم عند الله عهدا فلن يخلف الله عهدہ ، أم تقولون على الله ما لاتعلمون ؟ » (البقرة ٨٠) ثم ذكر المذهب الصحيح • فقال : « بلى • من كسب سيئة وأحاطت به خطيئته ، فأولئك أصحاب النار هم فيها خالدون » (البقرة ٨١)

واعلم : أن التمسك بهذه الآيات مفتقر الى بيان أن كلمة «ما» و «من» فى معرض الشرط للعموم • وعليه دليلان :

(الدليل) الاول : انه اذا قال : « من دخل دارى أكرمته » حسن منه استثناء كل واحد من العقلاء • والاستثناء يخرج من الكلام ما لولاه ، لوجب دخوله فيه • لأنه لانزاع فى أن المستثنى من الجنس ، لايد أن يكون بحيث يصح دخوله تحت المستثنى منه • فاما أن لايعتبر مع الصحة الوجوب ، أو يعتبر ؟ والاول باطل لوجوه :

الاول : انه يلزم أن لايبقى فرق بين الاستثناء من الجمع المنكر ، كقولك : « جاعى فقهاء الا زيدا » وبين الاستثناء من الجمع المعرف ، كقولك : « جاعى الفقهاء الا زيدا » لأن الصحة حاصلة فى الموضوعين • والوجوب مفقود فى الموضوعين ، لكن الفرق بينهما معلوم •

والثانى : ان الاستثناء من العدد يخرج من الكلام ما لولاه لدخل ،
فوجب أن يكون حكم الاستثناء فى جميع المواضع كذلك ، دفعا
للاشتراك .

والثالث : انه تعارض النقل فى هذه المسألة . فقال بعض أهل
اللغة : « الاستثناء يخرج من الكلام ما لولاه لصح » وقال آخرون :
« انه يخرج من الكلام ما لولاه لوجب » ولما حصل التعارض وجب
التوفيق ، فنقول : الصحة من لوازم الوقوع . ولاينعكس . فلو جعلناه
حقيقة فى الوقوع أمكن جعله مجازا عن الصحة ، لحصول الملازمة .
وأما لو جعلناه حقيقة فى الصحة ، لايمكن جعله مجازا عن الوقوع ،
لعدم الملازمة . فكان جعله حقيقة ، أولى فى الوقوع . فثبت : أن حكم
الاستثناء اخراج ما لولاه لدخل . وعند هذا يتم الدليل .

الدليل الثانى (١) على أن صيغة «ما» و «من» فى معرض
الشرط ، يفيدان العموم : أنه لما نزل قوله تعالى : « انكم وما نعبدون
من دون الله ، حصب جهنم » (الأنبياء ٩٨) قال ابن الزبيرى :
« لأخصمن محمدا » ثم قال : « يا محمد أليس قد عبدت الملائكة ؟ أليس
قد عبد عيسى ؟ »

وجه الاستدلال به : أنه تمسك بعموم اللفظ . والرسول عليه السلام
ما أنكر عليه فى ذلك . فدل هذا على أن هذه الصيغة للعموم .

والقسم الثانى من أقسام صيغ العموم من الآيات التى تمسك بها
المعتزلة فى الوعيد ، صيغة الجمع المحلاة بحرف التعريف .
الحجة الأولى : قوله : « ان الأبرار لفى نعيم ، وان الفجار لفى

(١) الحجة الثانية : ص

واعلم : أن رواية ابن الزبيرى هى من روايات الآحاد . والاشكال
عليها : هو أن الملائكة وعيسى - عليهم السلام - لم يعبدوا برضاهم ،
حتى يشملهم الوعيد . كما يشمل الذين أمروا الناس بعبادتهم ورضوا
بها . وما ذنب انسان فى ن غيره الصق به ، مالم يمس فيه ؟

جحيم ، يصلونها يوم الدين ، وما هم عنها بغائبين « (الانفطار
١٣ - ١٦) .

الحجة الثانية : قوله تعالى : « ونسوق المجرمين الى جهنم وردا »
(مريم ٨٦)

الحجة الثالثة : قوله تعالى : « ونذر الظالمين فيها جثيا »
(مريم ٧٢)

الحجة الرابعة : قوله تعالى : « ولو يؤاخذ الله الناس بظلمهم ،
ما ترك عليها من دابة . ولكن يؤخرهم » (النحل ٦١) بين أنه تعالى
يؤخر عقابهم الى يوم آخر . وذلك انما يصدق لو حصل عقابهم فى
ذلك اليوم .

واعلم : أن التمسك بهذه الآيات ، مفتقر الى بيان أن الجمع
المطى بحرف التعريف ، يفيد العموم . ويدل عليه وجوه :

الحجة الأولى : أن الانصار لما طلبوا الامامة ، احتج عليهم
« أبو بكر » - رضى الله عنه - بقوله - عليه السلام - « الأئمة من
قريش » (٣) والانصار عرفوا صحة تلك الحجة . ولولا أن الجمع
المطى بحرف التعريف يفيد العموم ، والا لما صحت تلك الحجة . لأن
قولنا : بعض الأئمة من قريش ، لا ينافى وجود امام من قوم آخرين .
أما قولنا : كل الأئمة من قريش ينافى كون بعض الأئمة من غيرهم .
الحجة الثانية : أن هذا الجمع يؤكد بما يقتضى الاستغراق ،
فوجب أن يكون هذا الجمع مقتضيا للاستغراق ، أما أنه يؤكد فلقوله

(٣) حديث الأئمة من قريش غير متفق مع القرآن فى المعنى .
فى القرآن « أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولى الأمر منكم » ولم
يبين فى أولى الأمر أن يكونوا من القرشيين . وفى الأحاديث ما يوافق
القرآن ، ويرد حديث الأئمة من قريش . وهو « اسمعوا وأطيعوا وإن
تأمر عليكم عبد حبشى » فلو كان القرشى لازما ، مانص على العبد
=

تعالى : « فسجد الملائكة كلهم أجمعون » (ص ٧٣) . وأما أنه بعد التأكيد يقتضى الاستغراق ، فبالاجماع . وأما أنه متى كان كذلك وجب كون المؤكد فى أصله للاستغراق . لأن هذه الالفاظ مسماة بالنكيد اجماعا . والتأكيد هو تقوية الحكم الذى كان ثابتا فى الاصل . ولو لم تكن افادة الاستغراق . حاصنة فى الاصل - وانما حصلت بسبب هذه الالفاظ ابتداء - لم يكن تأثير هذه الالفاظ ابتداء فى تقوية الحكم الثابت فى الاصل ، بل فى إعطاء حكم جديد . فكانت مثبنة للحكم (٤) لا مؤكدة . وحيث أجمعوا على أنها مؤكدة ، علمنا : أن اقتضاء الاستغراق كان ثابتا فى الاصل .

الحجة الثانية : انه يصح استثناء أى واحد يفرض منه . وذلك

يدل على كونها للعموم .

القسم الثالث : من صيغ العموم : ما يتمسك بها المعتزلة فى هذا

المقام . وهو صيغة الجمع المقرونة بحرف « الذين » .

كقوله تعالى : « وبل للمطففين الذين اذا اکتالوا على الناس يستوفون » (المطففين ١) وقوله : « ان الذين يأكلون أموال اليتامى ظلما ، انما يأكلون فى بطونهم نارا » (النساء ١٠) وقوله : « الذين تتوفاهم الملائكة ظالمى أنفسهم » (النحل ٢٨) وقوله : والذين كسبوا السيئات ، جزاء سيئة بمثلها ، وترهقهم ذلة » (يونس ٢٧) .
فهذا مجموع الآيات التى يتمسكون بها فى هذه المسألة .

وأما الأخبار فكثيرة :

= وقول عمر ابن الخطاب رضى الله عنه فى آخر حياته : « لو كان سالم حيا لما تخالجنى فيه شك » وسالم هو مولى امرأة من الأنصار ، وهى حازت ميراثه . وقوله عليه السلام : « لو كنت مستخفا من هذه الأمة أحدا من غير شورة ، لاستخفت ابن أم عبد »

(٤) للحل : ا - للمجمل : ب

أحدها : قوله عليه السلام : « من كان ذا لسانين وذا وجهين ،
كان فى النار »

وثانيها : قوله عليه السلام : « من غصب شبرا من أرض ، طوقه
الله يوم القيامة من سبع أرضين »

وثالثها : قوله عليه السلام : « والذى نفسى بيده لا يدخل الجنة
عبد ، لا يأمن جاره بوائقه »

ورابعها : قوله عليه السلام : « من شرب الخمر فى الدنيا ، ولم يتب
لم يشربها فى الآخرة » ولاشك أن صيغ العموم فى هذه الأحاديث
متناولة للكفار ، ولأهل الكبائر من أهل الصلاة .
هذا مجموع شبه المعتزلة فى هذه المسألة .

* * *

واعلم : أن أصحابنا أجابوا عن هذه الكلمات من وجوه :
أحدها لانسلم أن صيغة «من» فى معرض الشرط تفيد العموم ،
ولانسلم أن صيغة الجمع اذا كانت معرفة بالالف واللام ، كانت للعموم .
ويبدل عليه وجوه :

أحدها : انه يصح ادخال لفظى الكل والبعض على هاتين اللفظتين
فيقال : كل من دخل دارى وبعض من دخل دارى . ويقال أيضا : كل
الناس كذا وبعض الناس كذا . ولو كانت لفظة «من» عند الشرط تفيد
الاستغراق ، لكان ادخال لفظ الكل عليها تكريرا . وادخال لفظ البعض
عليها نقضا . وكذا القول فى لفظ الجمع المعرف .

وثانيها : ان هذه الصيغة جاءت فى كتاب الله تارة . والمراد منها
الاستغراق . وأخرى والمراد منها البعض . فان أكثر عمومات القرآن
مخصوص والمجاز والاشتراك خلاف الأصل . فقلابد من جعله حقيقة فى
القدر المشترك بين الصورتين . وذلك بأن يحمل على افادة الأكثر من
غير بيان أنه يفيد الاستغراق أو لا يفيد .

وثالثها : ان هذه الصيغ لو أفادت الاستغراق لما حسن الاستفهام ،
لكنه مستحسن . فان من قال : جاعنى كل الناس ، حسن أن يقال :
وهل جاعك الملك ؟ وهل جاعك الوزير ؟ فدل على أن هذه الانفاظ غير
موضوعة للعموم على التعيين .

وأما تمسكهم بدليل الاستثناء : فجوابه : ان الاستثناء بخرج من
الكلام مالواه لصح دخوله تحت المستثنى منه . ويدل عليه رجوه
اربعة :

أحدها : انه ثبت فى أصول الفقه : ان ظاهر الامر لايفيد النكرار ،
مع أنه يصح أن يقال : صل الا فى الوقت الفلانى . ومن المعلوم ان
الاستثناء ههنا لايفيد الا منع الصحة .

وثانيها : ان صيغ جموع القلة يصح دخول الاستثناء فيها ، وصير
جموع القلة لاتفيد الاستغراق . والا لما كانت جموع قلة .

وثانيها : ان « سيبويه » نص على أن جمع السلامة من جموع
انقطة ، مع أنه يصح دخول الاستثناء فيه .

ورابعها : انه يصح أن يقال : اصحب جمعا من العلماء ، الا فلانا .
ومعلوم أن تأثير الاستثناء فى هذه الصورة ، ليس الا فى المنع من
الصحة .

المقام الثانى فى الاعتراض : سلمنا : أن هذه الصيغ موضوعة
للمعموم . ولكنها تفيد العموم قطعا أم ظنا ؟ (٥) والأول ممنوع .
والثانى مسلم ، فنحن ندل على أن هذه الصيغ تفيد العموم ظنا . وإذا
كان كذلك ، لم يجز التمسك بها فى هذه المسألة .
انما قلنا : انها تفيد الاستغراق ظنا ، لا قطعا لوجوه :

أحدها : ان هذه الصيغ لو أفادت الاستغراق قطعا ، لامتنع ادخال
لفظ التأكيد عليها ، لأن تحصيل الحاصل محال . ولما أجمعوا على أنه
يحسن ادخال الانفاظ المؤكدة عليها ، علمنا : افادتها الاستغراق ظنية
لا قطعية .

(٥) أم ظاهرا : !

وثانيها : ان العظم يأن هذه الالفاظ موضوعة للاستغراق ، اما أن يحصل بخبر التواتر أو بخبر الاحاد . والاول باطل . والا لما وقع الخلاف فيه . فيبقى الثاني ، لكن خبر الاحاد لا يفيد الا الظن .

وثالثها : انا نرى أن الناس كثيرا ما يغبرون عن الأكثر بلفظ الكل والجمع ، على سبيل المبالغة (١) . قال تعالى : « وأوتيت من كل شيء » (النمل ٢٣) ومعلوم أنها ما أوتيت من العرش والكرسي والجنة والنار ، فعلمنا : أن العادة العامة جارية باطلاق لفظ الكل والجمع على الأكثر على وجه المبالغة . واذا كان هذا أمرا معتادا ، علمنا : أن دلالة هذه الالفاظ على الاستغراق دلالة ظنية محتملة ، لا قطعية . اذا ثبت هذا فنقول : انه لايجوز التمسك بهذه الالفاظ فى هذه المسألة ، لأن هذه المسألة قطعية ، والتمسك فيها بالدليل الظنى باطل قطعا .

المقام الثالث فى الاعتراض : سلمنا أن هذه الالفاظ تفيد معنى الاستغراق افادة قطعية . لكن العقلاء ، أجمعوا على أن التمسك بالعمومات مشروط بأن لا يوجد شيء من المخصصات ، لأنه لا نزاع فى جواز تطرق التخصيص الى العمومات . فلم قلتم : إنه لم يوجد ههنا شيء من المخصصات ، حتى يتم استدلالكم ؟ أقضى ما فى الباب : أن يقال : بحثنا وطلبنا ، فلم نجد شيئا من المخصصات : لكن الاستدلال بعدم الوجدان على عدم الوجود ، فى غاية الضعف .

ولا يقال : فعلى هذا التقدير يلزم أن لا يكون التمسك بشيء من العمومات مفيدا للقطع .

لأننا نقول : الأمر كذلك ، وما لم يقترن بالعمومات ما يدل على عدم التخصيص . لا يفيد اليقين .

المقام الرابع فى الاعتراض : هب أنه لابد للمعترض من بيان الوجه

(١) المراد : من كل شيء تحتاجه

التفصيلي في انه لايجوز التمسك بهذه العمومات . لكننا نقول : وجد المانع عن التمسك بها . وهو من وجهين :

الأول : ان الآيات التي تمسكتم بها في عدم العفو ، لابد ان تكون عامة في الأحوال والأشخاص . واذ لم تكن عامة في الأحوال والأشخاص ، لم يتم استدلالكم بها . والآيات التي تمسكنا بها في العفو ، لابد ان تكون خاصة في الأحوال والأشخاص فاننا لانثبت العفو لكل الأشخاص . واذ ثبت هذا ، لزم القطع بان دلائلكم عامة ودلائلنا خاصة . والخاص مقدم على العام ، فوجب القطع بان الآيات الدالة على العفو : مقدمة على هذه العمومات .

الوجه الثاني : هو ان أكثر هذه العمومات نازلة في حق الكفار - على ما اشتمل على شرحها كتب التفسير - ونحن وان كنا نعتقد بان العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب ، الا أننا نعتقد ان دلالة في غير محل السبب ، ليست دلالة قوية قاطعة ، بل دلالة ظنية ضعيفة . واذ كان كذلك ، لم تكن دلالتها على الاستغراق ، قوية صالحة لان يتمسك بها في هذه المسألة القطعية .

المقام الخامس في الاعتراض : ان عمومات الوعيد معارضة بعمومات الوعد . وهي كثيرة في القرآن : كقوله تعالى : « فمن يعمل مثقال ذره خيرا يره » (الزلزلة ٧) وبالجملة : فالقرآن مملوء منها . واذ عرفت هذا فنقول : عمومات الوعد ، راجحة على عمومات الوعيد . وبينان هذا الترجيح من وجوه :

الأول : ان عمومات الوعد أكثر ، والأكثر راجح . لانا بينا في كتاب « المحصول في الأصول » ان الترجيح بكثرة الدلائل معتبر في الشرع .

والثاني : ان قوله تعالى : « ان الحسنات يذهبن السيئات » يدل على ان الحسنات انما كانت مذهبة للسيئات ، لكونها حسنة - على ما ثبت في أصول الفقه : ان ترتيب الحكم على الوصف ، مشعر بان علة ذلك الحكم ، هو ذلك الوصف - واذ كان كذلك ، وجب في كل حسنة ان

تكون مذبحة لكل سيئة . ترك العمل به فى الحسنات الصادرة عن الكفار - فانها لا تذهب سيئاتهم . وهى الكفر - فبقى معمولا بها فى الباقي .

الثالث : انه تعالى قال « من جاء بالحسنة ، فله عشر أمثالها . ومن جاء بالسيئة ، فلا يجزى الا مثلها » (الأنعام ١٦٠) ثم انه تعالى زاد على العشرة فقال : « كمثل حبة أنبتت سبع سنابل . فى كل سنبله مائة حبة » (البقرة ٢٦١) ثم انه زاد عليه فقال : « والله يضاعف لمن يشاء » (البقرة ٢٦١) وأما فى جانب السيئة فقال : « ومن جاء بالسيئة ، فلا يجزى الا مثلها » وهذا تنبيه ظاهر على أن جانب الحسنة ، راجح على جانب السيئة ، عند الله تعالى .

الرابع : انه تعالى قال فى آية الوعد فى سورة النساء : « والذين آمنوا وعملوا الصالحات ، سندخلهم جنات تجري من تحتها الأنهار ، خالدين فيها أبدا . وعد الله حقا . ومن أصدق من الله قيلا » (النساء ٢٢) فقوله : « وعد الله حقا » انما ذكره للتأكيد . ولم يقل فى شيء من القرآن وعيد الله حقا . وأما قوله تعالى : « ما يبديل القول لدى ، وما أنا بظلام للعبيد » (ق ٢٩) فهو باجماع المفسرين فى حق الكفار ، وأيضا : قوله : « ما يبديل القول لدى » يتناول الوعد والوعيد .

الخامس : قوله تعالى : « ومن يعمل سوءا ، أو يظلم نفسه ، ثم يستغفر الله ، يجد الله غفورا رحيما . ومن يكسب اثما فانما يكسبه على نفسه . وكان الله عليما حكيما » (النساء ١١٠ - ١١١) والاستغفار طلب المغفرة (٦) وطلب المغفرة ليس نفس التوبة .

وخرج عن هذه الآية : بأنه سواء تاب أو لم يتب ، فاذا استغفر الله ، غفر الله له . ولم يقل فى جانب المعصية : « ومن يكسب اثما »

(٦) ما بين القوسين من ب

فانه يجد الله معذبا معاقبا (بل قال « فانتما بكسبه على نفسه » . فدللت هذه الآيات : على ان جانب الحسنه راجح عند الله . ونظيره قوله تعالى : « ان أحسنتم أحسنتم لأنفسكم ، وان أسأتم فلها » (الامراء ٧) ولم يقل : وان أسأتم أسأتم لها . فكأنه تعالى بالغ في اظهار نفعه الحسنه ، حيث ذكرها مرتين ، وسطر عليه اسائه ، حيث لم يذكرها الا مرة واحدة . وكل ذلك يدل على ان جانب الحسنات راجح .

السادس : انا سنبين ان شاء الله تعالى ان قونه : « وبعثر ما نزل ذلك لمن يشاء » (النساء ١١٦) - يدل لا على العفو عن صاحب التيسير . ثم انه تعالى أعاد هذه الآية في السورة الواحدة مرتين ، والاعادة لتحسن الا للتأكيد ، ولم يذكر شيئا من آيات الوعيد على وجه الاعادة بلفظ واحد ، لا في سورة واحدة ، ولا في سور كثيرة ، فدل على ان عناية الله في الوعد اتم من مبالغته في جانب الوعيد .

السابع : ان عمومات الوعيد والوعد لما تعارضت ، فلابد من تاويل أحد الجانبين . وصرف التاويل الى جانب الوعيد أحسن من صرفه الى جانب الوعد . وذلك لأن العفو عن الوعيد مستحسن في العرف . أما اهمال الوعد فانه مستقبح ، فكان صرف التاويل الى جانب الوعيد أولى من صرفه الى جانب الوعد .

الثامن : ان القرآن مملوء من كونه غافرا وغفورا ، وأن له المغفران والمغفرة . وانه رحيم كريم ، وله العفو والاحسان والفضل والافصال والابخار الدالة على هذه المعاني قد بلغت مبلغا عظيما في الكثرة والقوة . وليس في القرآن ما يدل على أنه بعيد عن الصفح والتجاوز والكرم . وكل ذلك يفيد رجحان جانب الوعد على جانب الوعيد .

الا ترى الى قوله تعالى : « غافر الذنب وقابل التوب شديد العقاب ذي الطول » (غافر ٣) فقوله « غافر الذنب » ان كان المراد منه انه يغفر مع التوبة ، صار هذا عين قوله « قابل التوب » فيحصل التكرار . ثم انه تعالى لما ذكر عقيب هذين الوصفين ما يدل على الوعيد ، وهو

قوله : « شديد العقاب » ذكر عقبيه مرة أخرى ما يدل على العفو والصفح . فقال : « ذى الطول » وكل ذلك يدل قطعاً على ترجيح جانب الوعد والاحسان .

التاسع : ان هذا العاصى أتى بأحسن الطاعات - وهو الايمان - ولم يأت بأقبح القبائح - وهو الكفر - فأتى فى طبقة الخيرات بما هو الغاية القصوى ، وأتى فى طبقة الشر لا بما هو الغاية ، بل بما هو دون الوسط . والرجل اذا كان له عبد ثم أتى عبده بأعظم أنواع الخدمة والطاعة ، ثم أتى فى باب المعاصى والذنوب بمعصية ، ليست فى غاية القبح ، بل دون الوسط ، فلو أن المولى رجح تلك المعصية الخفيفة ، على تلك الطاعة العظيمة ، لعد ذلك السيد والمولى لثيماً مؤذياً ، بعيداً عن الكرم . ومعلوم : أن هذا غير لائق بكرم أكرم الأكرمين وأرحم الراحمين . فعلمنا : أن الرجحان حاصل لجانب الوعد .

العاشر : قال « يحيى بن معاذ » : « الهى . ان كان توحيد ساعة ، يهدم كفر خمسين سنة . كيف (٧) لا يهدم معصية ساعة . الهى . لما كان الكفر لا ينفخ معه شيء من الطاعات ، كان مقتضى العدل (٨) أن الايمان لا يضر معه شيء من المعاصى . وإلا فالكفر أعظم من الايمان ، فان لم يكن كذلك ، فلا أقل من رجاء العفو » وهذا كلام حسن .

الحادى عشر : اناسنبين ان شاء الله تعالى أن قوله تعالى : « ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء » (النساء ١١٦) لا يمكن حمله على الصغيرة ولا على الكبيرة بعد التوبة . فلو لم نحمله على الكبيرة قبل التوبة ، لزم تعطيل الآية . أما لو خصصنا عمومات آية (٩) الوعيد

(٧) فتوحيد خمسين سنة كيف الخ : ب

(٨) العقل : ا

(٩) عمومات الوعيد : ا

بالكفار ، لايلزم التعطيل ، بل يلزم التخصيص . ومعلوم ان النحويص
!هون من التعطيل .

الثانى عشر : ان مقصود الرحيم الكريم من اليجاد والخلق انما
هو الرحمة ، لا العذاب . والخصم اولى الناس بهذا القول .

* * *

والاخبار الواردة فى هذا المعنى كثيرة منها : قوله عليه السلام
حكاية عن الله تعالى : « سبقت رحمتى غضبى » وقوله تعالى :
« خلقتكم لتريحوا على لا لاربح عليكم » واذا كان كذلك ، فالمقصود
الاصلى هو الرحمة والاحسان . والعذاب ليس بمقصود البتة . فترجيح
الوعد على الوعيد ، يقتضى ترجيح الاصل على التبغ والفرع ، وترجيح
الوعيد على الوعد ، يقتضى ترجيح التبغ على الاصل . فكان الاول
أولى .

الثالث عشر : ان عمومات الوعد والوعيد لما تعارضت ، فنحن
نرجح عمومات الوعد بالآيات الدالة على العفو والغفران . وهذا ترجيح
يجب المصير اليه . وذلك لان آيات العفو لايد أن تكون خاصة ، وآيات
العقوبة والوعيد لايد أن تكون عامة . والا لم تدل على مقصودهم .
والعام والخاص اذا تعارضا ترجح الخاص على العام .

فثبت بمجموع هذه الوجوه : ان عمومات الوعد راجحة على
عمومات الوعيد . فسقط كلام المعتزلة بالكلية .

قالت المعتزلة : ترجيح جانب الوعيد اولى . ويدل عليه وجوه :

الاول : ان الأمة مجمعة على أن الفاسق يلعن ويحد - على سبيل
التنكيل - وذلك يدل على أنه مستحق للعذاب ، اذ لو لم يكن مستحقا
للعذاب ، لما جاز لعنه ، ولا اقامة الحد عليه - على سبيل التنكيل -
واذا ثبت أنه فى هذه الحالة مستحق للعقاب ، استحال أن يكون مستحقا
الثواب ، لان العقاب مضره خالصة دائمة ، والثواب منفعة خالصة

دائمة • والجمع بينهما محال • فكان الجمع بين استحقاقيهما محالا •
وثبت : أن استحقاق العقاب حاصل في الحال ، فوجب أن يكون
استحقاق الثواب غير حاصل في الحال •
فثبت بهذا الطريق : أن عمومات الوعيد راجحة على عمومات
الوعد •

وهذا الدليل الذي ذكرناه : جميع مقدماته ظاهرة ، الا قواننا :
ان الفاسق ، يلعن ويقام الحد عليه ، على سبيل التنكيل ، وعلى سبيل
العذاب ، وعلى سبيل الخزي • فنقول : الدليل على أنه يلعن : قوله
تعالى في قاتل المؤمن : « وغضب الله عليه ولعنه » (النساء ٩٣)
« الا لعنة الله على الظالمين » (هود ١٨) والدليل على أنه يقام عليه
الحد على سبيل التنكيل : قوله تعالى : « والسارق والسارقة فاقطعوا
أيديهما جزاء بما كسبا ، نكالا من الله • والله عزيز حكيم » (المائدة
٣٨) الآية • والدليل على أنه يحد على سبيل العذاب : قوله تعالى
في الزانية والزاني « وليشهد عذابهما طائفة من المؤمنين » (النور ٢)
والدليل على أنهم من أهل الخزي : قوله تعالى في قطاع الطريق :
« انما جزاء الذين يحاربون الله ورسوله » الى قوله : « ذلك لهم خزي
في الدنيا • ولهم في الآخرة عذاب عظيم » (المائدة ٣٣)

فثبت بهذه الوجوه : أن استحقاق العذاب حاصل • فكان استحقاق
الثواب زائلا • وهذا يقتضى ترجيح جانب الوعيد على جانب الوعد •
هذا غاية تحقيق كلام المعتزلة في هذا المقام •

الوجه الثاني في ترجيح جانب الوعيد على جانب الوعد :
أن آيات الوعيد خاصة ، وآيات الوعد عامة ، والخاص مقدم على العام •
الوجه الثالث : ان الناس جبلوا على الفساد والشر ، فكانت الحاجة
الى الزاجر أشد ، فكان جانب الوعيد راجحا •
أجاب أصحابنا عن الترجيح الأول من وجوه :

الأول : انه لما وجدت آيات دالة على أنهم يلعنون وبذمون وبعذبون في الدنيا بسبب معاصيهم ، كذلك أيضا حصلت آيات دالة على انهم يعظمون ويمدحون في الدنيا بسبب ايمانهم . قال الله تعالى : « وَاذْجَاءكَ الَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِآيَاتِنَا ، فَقُلْ : سلام عليكم . كذب ركبكم عنى نفسه الرحمة » (الانعام ٥٤) فهم يرجحون الآيات الدالة على حصول الوعد في الآخرة بالآيات الدالة على حصول اللعن والذم في الدنيا . ونحن ايضا نرجح الآيات الدالة على حصول وعد الاحسان والعفو في الآخرة ، بالآيات الدالة على حصول المدح والتعظيم في الدنيا . فلم كان قولهم أرجح من قولنا ؟ بل كان الترجيح معنا من الوجوه المذكورة .
 أقصى ما فى الباب أن يقال : فان كان لا يعنى ولا يؤم في الدنيا ، فلم يقام فى الدنيا عليه الحد ؟

فنقول : هذا ضعيف . لأن الحد قد يقام على سبيل التنكيل . الا ترى أن التائب قد يقام عليه الحد ، مع أنه ليس هناك لعن ولا نكال . فعلمنا : أنه لا يمكن الاستدلال باقامة الحد على حصول استحقات العذاب .

الوجه الثانى : ان آيات الوعد كما أنها معارضة لآيات الوعيد ، كذلك هى معارضة لكل آية دالة على معنى يستلزم حصول الوعيد فى الآخرة . وعندكم : أن الآيات الدالة على حصول المعن والخزى والنكال والعذاب فى الدنيا ، مستلزمة لحصول الوعيد فى الآخرة ، فيحصل التعارض بين هذه الآيات وبين آيات الوعيد . واذا حصل التعارض فى هذا المقام ، لم تكن هذه الآيات مرجحة لآيات الوعد على آيات الوعيد ، فيبقى ما ذكرناه من الترجيحات سليما عن المعارض .

الثالث : ان قوله تعالى : « والمارق والسارقة » شرع القطع فى حقهما « جزاء بما كسبا ، نكالا من الله » واجمعنا على أن حصول هذا المعنى ، مشروط بعدم التوبة . فكذلك ههنا أيضا لم لا يجوز أن يكون حصول هذا المعنى مشروطا بعدم العفو ؟

الرابع : ان هذه الآيات حجة عليكم من وجوه آخر . وذلك لان
الجزاء اسم لما يكفى . واذا حكم الله بأن الحد الذى يقام عليه فى
الدنيا جزاء ، وثبت أن الجزاء ما كان كافيا : كان ظاهر هذه الآية
مانعا من ايصال العقاب اليه فى الآخرة . فثبت : أن الترجيح الذى
نكرتموه ، يبطل مذهبكم بالكلية .

وأما الترجيح الثانى - وهو أن آيات الوعد عامة - فنقول : هذا
ممنوع . وذلك لأن آيات الوعيد يدخل فيها الكافر والمؤمن من قبل
التوبة ومن بعدها ، وآيات العفو مختصة بالمؤمن . فثبت : أن الآيات
التي تمسكنا بها خاصة ، والآيات التي تمسكنم بها عامة .

وأما الترجيح الثالث : فضعيف . لأن الرحمة مقصودة بالذات
والتعذيب مقصود بالعرض . وترجيح ما هو مقصود بالذات على ما هو
مقصود بالتبع والعرض أولى من العكس .
هذا تمام الكلام فى الجواب عن شبهات المعتزلة . وبالله التوفيق .

الفصل الرابع

فى

دلائلنا على العفو

الحجة الاولى : الآيات الدالة على كون الله تعالى عفوا . كقوله
تعالى : « وهو الذى يقبل التوبة عن عباده ، ويعفو عن السيئات ،
ويعلم ما تفعلون » (الشورى ٢٥) وقوله تعالى « وما أصابكم من
مصيبة فيما كسبت أيديكم ، ويعفو عن كثير » (الشورى ٣٠) وقوله :
« ومن آياته : الجوار فى البحر كالأعلام » الى قوله : « او يوبقهن بما
كسبن . ويعف عن كثير » (الشورى ٣٢ - ٣٤) وأيضا : أجمعت الأمة
على أنه تعالى يعفو عن عباده ، وأجمعوا على أن من أسأته العفو .
اذا ثبت هذا فنقول : العفو اما أن يكون عبارة عن اسقاط العذاب
عمن يحسن عقابه ، أو عن لا يحسن عقابه .

والقسم الثانى باطل لوجهين :

الحجة الأولى : (١٠) ان عقاب من يقبح عقابه قبيح . ومن ترك
مثل هذا القبيح ، لا يقال : انه عفا . فان الانسان اذا لم يظلم أحدا ،
لا يقال : انه عفا عنه . أما اذا كان له أن يعذبه ، فنرك نعذبه ، يقال :
انه عفا عنه ، ولهذا قال تعالى : « وأن نعفو أفرغ لفقوى »
(البقرة ٢٣٧)

والثانى : انه تعالى قال : « وهو الذى يقبل التوبه عن عباده
ويعفو عن السيئات » (التورى ٢٥) فلو كان العفو عبارة عن اسقاط
العقاب عن التائب ، لكان فى هذا تكرير من غير فائدة . فعلمنا : ان
العفو عبارة عن اسقاط العقاب عن بحسن عقابه .

فان قيل : لم لا يجوز أن يكون العفو عبارة عن عدم ايصال العقاب
اليه فى الدنيا وتأخيره الى الآخرة ؟ قلنا : لأن الجزاءات مؤخرة الى
الآخرة . قال تعالى : « اليوم تجزى كل نفس بما كسبت » (غافر ١٧)
وإذا عرفنا أن الجزاءات مؤخرة الى الآخرة ، لم يكن تأخيرها الى
الآخرة عفوًا .

وأيضًا : لو كان هذا القدر مسمى بالعفو ، لوجب أن يقال : عفو
الله عن الكفار أكثر من عفوّه عن المسلمين . لأن حصول المرادات لهم
ودفع المكاره عنهم - أعنى الكفار - فى الدنيا أكثر . قال تعالى :
« ولولا أن يكون الناس أمة واحدة ، لجعلنا لمن بكفر بالرحمن ، لبيوتهم
سققا فضة » (الزخرف ٣٣) وقال عليه السلام : « خص البلاء بالأنبياء
ثم الأولياء ، ثم الأمتل فالأمتل »

الحجة الثانية : الآيات الدالة على كونه تعالى غافرا وغفورا
وغفارًا . قال تعالى : « غافر الذنب » (غافر ٣) « وريك الغفور »

(١٠) أحدثها : الأصل

(الكهف ٥٨) « استغفروا ربكم ، انه كان غفارا » (نوح ١٠)
 « غفر انك ربنا » (البقرة ٢٨٥) والمغفرة ليست عبارة عن اسقاط
 العقاب عن لايجوز عقابه (١١) فتعين أن تكون عبارة عن اسقاط
 العقاب عن يحسن عقابه .

وانما قلنا : ان القسم الأول باطل : لأنه تعالى ذكر صفة المغفرة
 فى معرض الامتنان على العباد . ولو حملناه على هذا الوجه لم يبق
 هذا المعنى ، لأن ترك القبيح لا يكون احسانا ، بل ترك القبيح بان
 يكون احسانا من الفاعل الى نفسه ، أولى بأن يكون احسانا الى غيره .
 فان على مذهب الخصم : لو فعله لايستحق الذم . فهو بترك ذلك القبيح
 احسن الى نفسه حيث خلصها عن استحقاق الذم .

فان قيل : لم لايجوز حمل العفو والمغفرة على تأخير العقاب عن
 الدنيا الى الآخرة ؟ والدليل على أن لفظ العفو مستعمل فى هذا المعنى :
 قوله تعالى فى قصة اليهود « ثم عفونا عنكم من بعد ذلك » (البقرة ٥٢)
 وليس المراد : اسقاط العذاب ، بل تأخيره الى الآخرة . وكذلك قوله
 تعالى : « وما أصابكم من مصيبة . فيما كسبت أيديكم . ويعفو عن كثير »
 (الشورى ٣٠) أى أنه تعالى قد يعجل المصائب اما على جهة الابتلاء ،
 او على جهة العقوبة المعجلة بسبب ذنوبكم ، ثم انه تعالى لايعجل
 العقوبة والابتلاء على كثير منها . وكذلك قوله تعالى : « ومن آياته
 الجوار فى البحر » الى قوله : « أو يوبقهن بما كسبوا ويعف عن
 كثير » (الشورى ٣٢ - ٣٤) أى أنه تعالى لو شاء اهلكهم لأهلكهم .
 الا أنه تعالى لايهلكهم على كثير من الذنوب .

والجواب : العفو أمطه من غفا أثره ، أى ازاله . واذا كان
 كذلك ، وجب أن يكون مسمى العفو هو الازالة . ولهذا قال تعالى :
 « فمن عفى له من أخيه شيء » (البقرة ١٧٨) وليس المراد منه التأخير

(١١) عن لايستحق العقاب : ب

الى وقت معلوم ، بل الازالة . وكذا قوله تعالى : « وإن تعفو المقرب
للتقوى » (البقرة ٢٣٧) ليس المراد منه : التناخير الى وقت معلوم ،
بل المراد منه : هو الاسقاط المطلق .

وأيضاً : الغريم اذا أخرج المطالبة . لا يقال : انه عفا عنه . ويدر لفظ .
يقال : انه عفا عنه . فثبت : أن العفو لا يمكن تفسيره بالتأخير .

الحجة الثالثة : الآيات الدالة على كونه تعالى رحماناً ورحيماً .
والاستدلال : ان رحمته اما أن تظهر بالنسبة الى المطيعين الذين هم
أهل الثواب ، أو بالنسبة الى العصاة الذين هم أهل العقاب . والآن
باطل . لأن رحمته اما أن تكون عبارة عن أنه أعطاهم الثواب انذى هو
حقهم ، أو عبارة عن أنه يفضل عليهم بما هو أزيد من حقهم . واتى
باطل : لأن أداء الواجب لا يسمى رحمة . لأن من كان له على انسان
مائة دينار ، فأخذها منه قهراً ، لا يقال فى مثل هذا الاعطاء : انه
رحمة .

والثانى باطل : لأن المكلف صار بما أخذ من الثواب الذى هو
حقه ، كالمستغنى . وتلك الزيادة تسمى زيادة فى الانعام ، ولا تسمى -
البتة - رحمة . ألا ترى أن السلطان اذا أعطى الوزير مملكة ، ثم ضم
اليها مملكة أخرى ، لا يقال لهذه الزيادة : انها رحمة ، بل يقال :
زاد فى الانعام .

وأما القسم الثانى - وهو أن رحمته ظهرت بالنسبة الى أهل العقاب -
فنقول : هذه الرحمة ، اما أن تكون عبارة عن ترك العقاب - انذى هو
غير مستحق - أو عن ترك العقاب - الذى هو مستحق -

والأول باطل : والا لكان كل كافر وظالم رحيماً . لأجل أنه ترك
الظلم ، أو لأجل أنه ترك الزيادة على ذلك الظلم الذى فعله . ولما
بطل هذا ، بقى أنه رحمن ورحيم . لأنه ترك العقاب المستحق . وذلك
لا يتحقق فى حق صاحب الصغيرة ولا فى حق صاحب الكبيرة بعد

التوبة - على قول الخصم - لان عذابهما قبيح . فبقى أن رحمته
انما تظهر بالنسبة الى صاحب الكبيرة قبل التوبة . وهو المطلوب .
فان قيل : لم لايجوز أن يقال : ان رحمته انما تظهر لان الخلق
والتكليف والترزيق كلها تفضل ورحمة ، أو لأجل أنه تعالى يخفف عن
عقاب صاحب الكبيرة ؟

قلنا : أما الأول فهو يفيد كونه رحيمًا في الدنيا ، فأين رحمته في
الآخرة ؟ مع أن الأمة مجمعة على أن رحمته في الآخرة أعظم من رحمته
في الدنيا .

وأما الثاني : فعند المعتزلة التخفيف عن العذاب المستحق غير
جائز .

وايضا : هذا اشارة الى تفسير الرحمة بترك الزيادة في التعذيب
ولو كان الامر كذلك لكان أكثر الناس تعذيبا للخلق ، وايصالا للبلاء
اليهم ، رحيمًا بهم ، حيث ترك الزيادة على ذلك القدر ، ومن المعلوم
أنه باطل .

الوجه الرابعة : قوله تعالى : « ان الله لا يغفر أن يشرك به
ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء » (النساء ١١٦) ووجه الاستدلال به :
ان قوله تعالى : « لمن يشاء » لايجوز أن يتناول صاحب الصغيرة ،
ولاصحاب الكبيرة بعد التوبة . فوجب أن يكون المراد منه : حمله على
صاحب الكبيرة قبل التوبة .

انما قلنا : انه لايجوز حمله على صاحب الصغيرة ، ولا على
صاحب الكبيرة بعد التوبة ، لوجوه :

أحدها : ان قوله تعالى ؛ « ان الله لا يغفر أن يشرك به » معناه :
انه تعالى لا يغفره تفضلا . لأننا أجمعنا على أنه يغفر استحقاقا . فانه
اذا تاب عن كفره ، وآمن . فانه تعالى يغفر له . واذا كان قوله :

« ان الله لا يغفر أن يشرك به » معناه : انه تعالى لا يغفر له فضلا ،
 لزم أن يكون قوله : « ويغفر مادون ذلك لمن يشاء » أي « ويغفر ما دون
 ذلك لمن يشاء » فضلا ، حتى يكون النفي والانباط متوجهين إلى شيء
 واحد . فلا ترى انه ، كما قيل : شئ يتعطل بمائه شبار ويعطى العشر ،
 من استحقها ، كان الكلام فاسدا ، أما لو قال لا يتفضل بالمائة تركه
 بنفضل بالعشرة ، كان منتظما . ولما كان غفران صاحب الصغير ،
 وصاحب الكبيرة بعد التوبة واجبا ، امتنع حمل الآية عليهما . فتعين
 حملها على صاحب الكبيرة قبل التوبة .

وثانيتها : انه لو كان قوله تعالى : « ويغفر مادون ذلك لمن يشاء »
 معناه : أنه يغفر لمن يستحق المغفرة ، كالتائبين وأصحاب الصغائر .
 لم يبق لتمييز الشرك عن غيره فائدة . لأنه تعالى يغفر مادون الشرك
 لمن لا يستحق العقاب ، ولا يغفر لمن يستحق العقاب . فكذلك يغفر الشرك
 لمن لا يستحق العقاب ، ولا يغفره لمن يستحق العقاب . فلا يبقى البتة
 لهذا التقسيم والتمييز فائدة .

وثالثها : ان غفران صاحب الكبيرة وصاحب الصغيرة بعد التوبة ،
 واجب والواجب لايجوز تعليقه على المنية . لأن التعليق على المشيئة هو
 الذي ان شاء فعله وان شاء تركه . والواجب هو الذي لا بد من فعله
 شاء أم أبى . والمغفرة المذكورة في الآية معلقة على المشيئة ، فلا يجوز
 أن يكون المراك منه : هو المغفرة لسبب وصاحب الصغيرة .

واعلم : أن هذه النحوه بأسرها التزامات مبنية على قول المعتزلة :
 انه يجب الغفران للتائب ، وصاحب الصغيرة . ونحن لانقول بذلك .
 ورابعها - وعمله الاعتماد - : ان قوله تعالى : « ويغفر ما دون
 ذلك » يفيد القطع بأنه تعالى يغفر كل ما سوى الشرك . وذلك يندرج
 فيه الصغيرة والكبيرة بعد التوبة وقبلها . ثم قوله بعد ذلك : « لمن يشاء »
 يدل على انه تعالى يغفر كل هذه الاقسام لكن لا لكل بل لبعض .
 فنبت : أنه تعالى يغفر كل هذه الاقسام لبعض . وذلك هو المطلوب .

فان قيل : لانسلم أن المغفرة عبارة عن أن لايعذب العصاة في الآخرة . بيانه : أن المغفرة اسقاط العذاب ، والمفهوم من اسقاط العذاب ، أعم من اسقاطه دائما ، اولا دائما . واللفظ الموضوع بازاء القدر المشترك ، لا اشعار فيه لكل واحد من ذينك القيدين . فاذن لفظ المغفرة لا دلالة فيه على كون الاسقاط دائما .

اذا ثبت هذا فنقول : لم لايجوز أن يكون المراد : ان الله تعالى لا يؤخر عقوبة الشرك عن الدنيا ، لكن يؤخر عقوبة ما دون الشرك عن الدنيا في حق من يشاء ؟

لايقال : كيف يصح هذا التناويل ، ونحن لانشهد البتة اليوم عزية للكفار نرى عذب الدنيا على المؤمنين ؟

لانا نقول : مقدير الله : ان الله تعالى لا يؤخر عقاب الشرك في الدنيا لمن يشاء ، ويؤخر عقاب ما دون الشرك في الدنيا لمن يشاء .

فحصل بذلك تخويف كلا الفريقين . لان الكفار والفساق يخافون أن يعجل (١٢) عقابهم في الدنيا ، وان كان لايفعل ذلك بكثير منهم .

سلمنا : أن الغفران عبارة عن الاسقاط بالكيفية . فلم قلت : انه لايمكن حمله على مغفرة التائب ومغفرة صاحب الصغيرة ؟

أما الوجوه الثلاثة الاولى : فهي مبنية على اصول المعتزلة . وأنتم تقولون بها .

وأما الوجه الرابع : فلا نسلم أن قوله « مادون ذلك » يفيد العموم والدليل عليه : أنه يصح ادخال لفظي الكل والبعض عليه على البديل . مثل أن يقال : ويغفر بعض مادون ذلك ، ويغفر كل مادون ذلك (١٣) وذلك يدل على ان هذه الصيغة لاتفيد العموم ، والا لكان الأول نقضا ، والثاني تكريرا (١٤) .

-
- (١٢) يجعل : ا - يجعل : ب
(١٣) ويغفر كل ما دون ذلك ويغفر بعض : ب
(١٤) لكان الأول تكرير والثاني نقضا : ب

سلمنا : أنه للعموم ونكنا ندمتبه حداح الصغيره والذئب .
لان الآيات الواردة في الوعيد كل واحد منها معصية نوع واحد من
الكبائر ، مثل الفتل والزنى والزنا . وهذا لأنه مأذونه لجميع المعاصي ،
والخاص ممتد على العالم . فثبت نوعه حسب أن يكون مشتمه على
هذه الآية .

والجواب عن السؤال الاول : انه لو كان شرك ما شريك ، ثم
ان يكون عقاب المشركون في الدنيا اكثر من عقاب غيرهم ، والالاهة
البنية في التقسيم والتفصيل فائدة . ومعلوم انه ليس كذلك . بتلخيص :
الاستقراء والمشاهدة .

قوله : « لم قلت بان قوله « ما دون ذلك » يفيد العموم » .
قلنا : لأن قوله : « ما دون ذلك » يفيد الاشارة الى الماهية لموصوفة
بانها دون الشرك . وهذه الماهية من حيث هي : ماهية واحدة نوعية .
وقد حكم بأنه يغفرها ذفي كل عبادة تتحقق فيها هذه الماهية ، وجب
تحقق الغفران . فثبت : أنه للعموم . وايضا : يصح استثناء كل واحد
من المعاصي عنها عند الوعيدية ، وصحة الاستثناء يدل على العموم .
وايضا : فلانه لو كان المراد بعض الأنواع ، مع أنه لم يحصل
ما يدل على ذلك المعنى ، صارت الآية مجسلة ، والأصل عدم الاجمال .
قوله : « آيات الوعيد أخص » قلنا : لكن هذه الآية أخص منها ،
لأنها تفيد العفو في حق البعض دون البعض ، وآيات الوعيد تفيد
حصول الوعيد في حق كل من فعل ذلك الفعل . وايضا : قد بينا أن
عند التعارض بين الوعد والوعيد ، وجب أن يكون جانب العفو والوعد
راجحا . والله أعلم .

الحجة الخامسة : أن يتمسك بالدلائل التي تمسك بها « مقاتل »
في قطع العفو ، فان عارضوا بآيات الوعيد ، قلنا : الترجيح ما نقتضيه
ولما كانت تلك الترجيحات ظنية ، لاجرم رجونا العفو ، وما قطعنا به .

الحجة السادسة : انا مسفيـم الدلالة ان شاء الله تعالى على أن تأثير شفاعة محمد صلى الله عليه وآله وسلم فى اسقاط العقاب . وذلك يدل على قولنا فى هذه المسألة .

الحجة السابعة : قوله تعالى : « ان الله يغفر الذنوب جميعا » (الزمر ٥٣) .

فان قيل : هذه الآية ان دلت - فانما تدل على القطع بالمغفرة لكل العصاة ، وأنتم لاتقولون بهذا المذهب - فما تدل عليه الآية لاتقولون به ، وما تقولون به لاتدل الآية عليه . سلمنا ذلك ، لكن المراد : أنه تعالى يغفر جميع الذنوب مع التوبة . وحمل الآية على هذا المعنى أولى لوجهين :

الاول : انا اذا حملناها على هذا الوجه فقد حملناها على جميع الذنوب - على ما هو ظاهر الآية - وان حملناها على ما ذكرتم لايمكن حمله على ظاهر الآية . لأنه تعالى لا يغفر جميع الذنوب من غير توبة . فان الكفر ذنب . والله لا يغفره الا مع التوبة .

الثانى : انه تعالى ذكر عقيب هذه الآية ، قوله تعالى : « وأنيبوا الى ربكم وأسلموا نه من قبل أن يأتيكم العذاب » (الزمر ٥٤ الآية ، والا نابة هى التوبة .

والجواب عن الأول : ان قوله : « يغفر الذنوب جميعا » وعد منه تعالى بأنه سيفعل ذلك فى المستقبل . ونحن نقطع بذلك . فانا قاطعون بأنه تعالى سيخرج كل المؤمنين من النار لا محالة ، فيكون هذا قطعاً لحصول الغفران لامحالة . وبهذا الطريق يظهر أنه لا حاجة فى اجراء الآية على ظاهرها الى اضرار قبل التوبة . والله أعلم .

المسألة السادسة والثلاثون

في
أن وعيد الفساق منقطع

مذهبنا : أنه تعالى وإن عذب الفاسق من أهل الصلاة ، إلا أنه لا يتركهم في النار دائما مؤيدا بل يخرجهم الى الجنة .
وقالت المعتزلة : ان الفاسق يبقى في النار دائما .
والمعتمد لنا في هذه المسألة : ان هذا الفاسق إما أن لا يكون مستحقا للعقاب ، أو يكون مستحقا للعقاب ، لكنه مع ذلك أيضا مستحق للثواب . ومتى كان الأمر كذلك ، وجب أن يكون العقاب منقطعا .

بيان المقدمة الأولى : ان هذا الفاسق قبل أن صدر عنه هذا الفسق ، كان من أهل الثواب ، بحكم إيمانه وسائر طاعاته . أما عندنا فيحكم الوعد ، وأما عند الخصم فيحكم الاستحقاق . وإذا صدر عنه الفسق بعد ذلك فإما أن يصير بسبب ذلك الفسق مستحقا للعقاب أو لا يصير كذلك . فان لم يصر مستحقا للعقاب ، فنقول : كان هذا الانسان على هذا التقدير مستحقا للثواب ، ولم يصر بسبب هذا الفعل مستحقا للعقاب ، فوجب أن لا يعاقب ، فضلا عن أن يكون عقابه دائما .
وأما ان قلنا : انه صار بفسقه مستحقا للعقاب . فنقول : استحقاق العقاب لا يزيل ما كان ثابتا له من استحقاق الثواب . وإذا كان كذلك ، وجب أن لا يكون عذابه دائما .

وانما قلنا : ان العقاب الطارىء لا يزيل الثواب المتقدم . لأنه لو أزاله لكان إما أن يقال الموازنة معتبرة أو غير معتبرة . وأعنى بالموازنة : أن يقال : كان الثواب عشرة أجزاء ، والعقاب الطارىء

خمسة أجزاء • فسقط الخمسة بالخمسة ، ويبقى له من الثواب خمسة خالية عن المعارض • وأما عدم الموازنة فهو أن الطارئ يسقط السابق بقدره ، ولا يسقط الطارئ البتة ، بل يبقى بحاله • والقول بالموازنة مذهب « أبى هاشم » والقول بعدم الموازنة مذهب « أبى على » •
فنقول : القول بالموازنة باطل • ويدل عليه وجوه :

الأول : ان ثبوت السابق اما أن يمنع الطارئ من الدخول في الوجود ، أو لا يمنعه • فان منعه لم يدخل الطارئ في الوجود ، وإذا لم يوجد الطارئ ، بقي السابق كما كان • وهذا يمنع من الاحباط •
 وأما ان قلنا : ان السابق لم يمنع الطارئ من الدخول في الوجود ، بل دخل في الوجود • فهذا الطارئ اما أن يؤثر في عدم السابق ، أو لا يؤثر فيه • فان أثر فيه صار الطارئ غالبا والسابق مغلوبا ، وعند صيرورة السابق مغلوبا امتنع أن يعود غالبا ، وامتنع أن يؤثر في اعدام الطارئ • فلم تكن الموازنة حاصلة • وان قلنا بأن الطارئ بعد دخوله في الوجود ، لم يؤثر في اعدام السابق • فعلى هذا فقد وجد الطارئ مع السابق ، واجتمعا في الوجود • وعلى هذا التقدير ، لم يحصل بينهما منافاة أصلا • وإذا كان كذلك ، امتنع أن يكون أحدهما مؤثرا في عدم الآخر ، وفي زواله • فثبت بهذا البرهان القوي : فساد القول بالموازنة •

الوجه الثاني في بطلانه : هو أنه لو كان كل واحد من السابق والطارئ ، مؤثرا في عدم الآخر ، لكان تأثير كل واحد منهما في الآخر ، اما أن يكون معا ، أو على التعاقب • والقسمان باطلان ، فبطل القول بكون بكون كل واحد منهما مؤثرا في عدم الآخر •

وانما قلنا : انه يمتنع حصول ذلك معا ، لأن المؤثر في عدم كل واحد منهما وجود الآخر ، فلو حصل العدمان معا ، لحصل الوجودان معا ، حال حصول العدمين • لأن العلة واجبة للحصول عند حصول المعلول ، فيلزم كونها موجودين حال كونها معدومين • وهو محال •

وانما قلنا : انه يمتنع حصول ذلك على التعاقب لا معا ، لانه يقتضى أن يعود المغلوب بعد صيرورته مغلوبا : غالبا . وذلك محال .
الوجه الثالث : وهو أن شرط طريان أحد الضدين : زوال الضد الأول ، فلو كان زوال الضد الأول معطلا بطريان الضد الثانى ، لزم توقف كل واحد منهما على الآخر . وهو محال .

فهذه الوجوه الثلاثة : دالة على المنع من صحة الموازنة .
واما القول الثانى - وهو قول أبى على ، وهو اثبات القول بالاحباط مع القول بعدم الموازنة - فهذا أيضا باطل لوجهين :

الأول : ان هذا يقتضى أن من عبد الله تعالى من أول عمره الى آخره بأعظم الطاعات ، ثم شرب جرعة خمر ، أن يكون حاله وحال من لم يعبد الله قط على السوية . لأن عقاب شرب هذه الجرعة ، أبطل ثواب جميع تلك الطاعات ، ولم يسقط البتة من عقاب هذا الشرب شىء . ومعلوم أن ذلك باطل فى بداهة العقول .

والثانى : قوله تعالى : « فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره » (الزلزلة ٧) فاذا كان عقاب الفسق أحبط ثواب الطاعات المتقدمة ، ولم يحبط بسبب ثواب تلك الطاعات شىء من عقاب هذه المعصية ، فقد ضاعت تلك الخيرات بالكلية . وذلك يناقض قوله تعالى : « فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره » فثبت : أنه لو صح القول بالاحباط ، لكان اما مع الموازنة أولا مع الموازنة . وثبت فساد القسمين ، فوجب القول بفساد الاحباط أيضا .

ومما يدل أيضا على فساد الاحباط : أنه اذا كان مستحقا لعشرين جزءا من الثواب ، ثم أتى بمعصية استحق بها عشرة أجزاء من للعقاب . فلو قلنا : بأن هذا الطارئ يحبط السابق ، لكان اما أن تحبط هذه العشرة الطارئة تلك العشرين المتقدمة - وهذا قول باطل بالاجماع ، لأنه يكون ظلما - واما أن تكون العشرة الطارئة تحبط من العشرين

المتقدم عشرة فقط - وهذا هو مذهب القائلين بالاحباط - ونقول : هذا محال ، لان نسبة هذه العشرة الطارئة الى كل واحد من العشريتين السابقتين على السوية . فاذا اقتضت هذه العشرة الطارئة ازالة احدى العشريتين السابقتين ، دون العشرة الاخرى ، لكان هذا ترجيحاً لأحد طرفي الممكن المساوي على الآخر من غير مرجح . وهو محال . ولما بطل هذا القسم ، لم يبق الا أن يقال : هذه العشرة الطارئة تؤثر في ازالة كل واحدة من العشريتين المتقدمتين - وذلك هو القسم الاول . وقد أبطلناه - أو لا تؤثر في ازالة شيء مما وجد قبل ذلك ؟ - وهذا يمنع من القول بالاحباط . وهو المطلوب - فثبت بمجموع ما ذكرنا : أن الفسق الطارىء لا يزيل الثواب المتقدم .

اذا ثبت هذا فنقول : ثبت أن المؤمن اذا أتى بالفسق . فهو اما أن لا يستحق على فسقه عقاباً ، أو أن يستحق عليه عقاباً . لكن هذا الاستحقاق لا يزيل ما كان ثابتاً قبل ذلك من استحقاق الثواب . واذا ثبت هذا وجب ايصال هذا الثواب والعقاب اليه . فاما أن يوصل اليه ثواب ايمانه في الجنة ، ثم ينقل الى النار وهو باطل بالإجماع . واما أن يوصل عقاب فسقه اليه في النار ، ثم ينقل الى الجنة . وذلك هال المطلوب .

أما المعتزلة فقد احتجوا على الخلود بوجوه :

الشبهة الاولى : ان الفاسق بفسقه يستحق العقاب . واستحقاق العقاب يبطل ما كان ثابتاً قبل ذلك من استحقاق الثواب . وذلك لأن العقاب مضرة خالصة دائمة ، والثواب منفعة خالصة دائمة . والجمع بينهما محال . فكان الجمع بين استحقاقيهما محالاً . واذا ثبت استحقاق العقاب ، وجب أن يزول استحقاق الثواب . وهذا هو العمدة الكبرى لهم في اثبات القول بالاحباط .

اذا ثبت هذا فنقول : لو نقل الفاسق من النار الى الجنة ، لكان دخول الجنة . اما أن يكون بالاستحقاق ، أو بالتفضل . والأول باطل .

لما بينا أن هذا الاستحقاق غير حاصل . والثانى أيضاً باطل . لأن الجنة دار الثواب ، لا دار التفضل . والدليل عليه : قوله تعالى : « فد اُفْلِح المؤمنون ، الذين هم فى صلاتهم خاشعون » الى قوله : « أولئك هم الوارثون . الذين يرثون الفردوس » (المؤمنون ١ - ١١)

الشبهة الثانية : تمسكوا بالآيات المشتملة على لفظ الخلود فى وعيد الفساق . كقوله تعالى : « ومن يقتل مؤمناً متعمداً ، فجزاؤه جهنم خالداً فيها » (النساء ٩٣) قالوا : الخلود هو الدوام . واحتجوا عليه بوجوه :

أحدها : قوله تعالى : « وما جعلنا لبشر من قبلك الخلد ، أفان مت فهم الخالدون » ؟ (الأنبياء ٣٤) ولا شك فى أن من كان قبله ، قد جعل الله لهم لبناً طويلاً فى الدنيا . فلو كان الخلود عبارة عن الملبث الطويل فقط ، لم يكن لهذه الآية معنى .

وثانيها : انه يصح تأكيده بلفظ التأييد . قال تعالى : « خالدين فيها أبداً » (البينة ٨) ونص أهل اللغة على أن قوله « أبداً » تأكيد لمعنى الخلود . فلولا أن لفظ الخلود يفيد الدوام ، والا لم يصح تأكيده بما يفيد الدوام .

وثالثها : انه يصح أن يستثنى من الخلود ، أى مقدار ، أريد . فيقال : أنتم خلدون الا كذا وكذا . والدليل عليه : قوله : « خالدين فيها ما دامت السموات والأرض . الا ما شاء ربك » (هود ١٠٨)

الشبهة الثالثة : قوله تعالى فى صفة الفجار : « وما هم عنها بغائبين » (الانفطار ١٦) ولو خرجوا من النار ، لصاروا عنها غائبين والجواب عن الشبهة الأولى : من وجوه :

الأول : انها مبنية على أن المطيع يستحق بطاعته ثواباً ، والمذنب يستحق بذنبه عقاباً . ونحن لانقول بذلك ، فانا لانوجب على الله شيئاً .

والثانى : انا سلمنا ذلك . لكن لانسلم أن من صفة الثواب والعقاب ، أن تكون خالصة دائمة .

لا يقال : الدليل عليه : ان الموجب للثواب والعقاب ، هو الموجب بعينه للمدح والذم . لكن المدح والذم يثبتان مع (١) الدوام . فاذا كان الموجب لهما شيئا واحدا . وكان هذا الموجب أوجب أحد أثريه دائما ، وجب أن يوجب الأثر الثانى دائما .

لأنا نقول : لانسلم أن الفعل يوجب المدح والذم دائما . والدليل عليه : أن العبد اذا أتى بجرم واحد ، فالسيد اذا لامه يوما وشهرا وسنة . وهكذا الى آخر عمره ، ينسبه جميع العقلاء الى السفه والجنون . ويقال له : قد لمته مدة فالى متى ؟ وأيضا : فلم قلت : انه لما كان ايجابه لأحد المعلولين على سبيل الدوام ، وجب أن يكون ايجابه للمعلول الآخر كذلك ؟ وما الدليل عليه ؟ وأيضا . فالقول بكون ذلك الفعل موجبا للمدح والذم والثواب والعقاب : محال . لأن ذلك الفعل قد انعدم وانقضى وصار بعد عدمه نفيا محضا . فكيف يعقل كونه موجبا ؟

الثالث : سلمنا ما ذكاتم من صفات الثواب والعقاب ، نكن لبا حصل المقتضى لكل واحد من الاستحقاقين ، كان ترجيح جانب الثواب أولى . للترجيحات التى ذكرنا .

الرابع : سلمنا أن هذا الفاسق لايدخل الجنة باستحقاقه ، فلم لايدخلها بفضل الله تعالى ؟ والايات التى تمسكوا بها معارضة بقوله تعالى فى صفة أهل الجنة : « وقالوا : الحمد لله الذى أذهب عنا الحزن » الى قوله : « الذى أظننا دار المقامة من فضله » (فاطر ٣٤ - ٣٥) والجواب عن الشبهة الثانية : انا لانسلم أن الخلود هو المكث الدائم ، بل هو عبارة عن المكث الطويل . والدليل عليه : انه يقال :

(١) مبنيان على الدوام : ب

ان فلانا حبس حبسا مخلدا ، ويقال : هذا وقف مخلد ، وليس المراد منه الا طول المكث . ومما يحقق ما قلنا : ان لفظ الخلود لا يدل على الدوام قطعا ، بل ظنا ، اذ لو دل عليه قطعا ، لامتنع افتقاره الى التأكيد بلفظ التأييد . وحيث أجمعوا على حسن ذلك ، علمنا ان دلالة لفظ الخلود على الدوام ، ليست قطعية . وهذه المسألة قطعية ، فلم يصح (٢) أن يستدل بهذا اللفظ فى هذه المسألة .

والجواب عن الشبهة الثالثة : من وجوه :

الأول : ان قوله تعالى : « وما هم عنها بغائبين » عائد الى « الفجار » ولفظ « الفجار » يفيد الاستغراق . فيحتمل أن يكون المعنى : ان جملة الفجار لا يغيبون . فان الكفار لا يخرجون من النار . واذا لم يخرجوا عن النار ، مع أنهم داخلون تحت لفظ « الفجار » لم يصدق على مجموع « الفجار » أنهم غائبون عن النار . وعلى هذا التقدير ، نقول بموجب الآية .

والثانى : ان قوله : « ان الأبرار لفي نعيم ، وان الفجار لفي جحيم » يقتضى كون « الأبرار » فى الحال فى النعيم ، وكون « الفجار » فى الحال فى الجحيم . ومعلوم أنه ليس الأمر كذلك ، فلا بد من التاويل . ونحن نحمل ذلك على الاستحقات . واذا ثبت هذا ، فقوله : « وما هم عنها بغائبين » محمول على أنهم لا يغيبون عن هذا الاستحقات . وعلى هذا التقدير نحن نقول بموجبه . الا أنه تعالى يعفو عنهم بفضله ويخرجهم بكرمه ورحمته .

الثالث : ان لفظ الفجار لا يتناول الا من كان كاملا فى فجوره . وذلك هو الكافر . ويدل على ذلك : قوله تعالى : « ووجوه يومئذ عليها غبرة ، ترهقها قتره ، أولئك هم الكفرة الفجرة » (عيس ٤٠ - ٤٢) أقصى ما فى الباب أن يقال : هذا تمسك بعموم لفظ الفجار . الا أنا

(٢) فلم لا يصح : ب

نقول : هذه ألفريئة التي ذكرناها تصلح مخصصة لهذا العموم ، أو نقول :
يجب حمل لفظ الفجار على الكفار ، توفيقا بين هذه الآية وبين سائر
الآيات ومنها : قوله تعالى : « انا قد أوحى اليها : أن العذاب على من كذب
وتولى » (طه ٤٨) ومنها : قوله تعالى : « ان الخزي اليوم والسوء
على الكافرين » (النحل ٢٧) ومنها : قوله تعالى : « كلما أُنفي فيها
فوج ، سالهم خزنتها : ألم يأتكم نذير ؟ قالوا : بلى . قد جاءنا نذير
فكذبنا . وقلنا : ما نزل الله من شيء . ان أنتم الا فى ضلال كبير »
(الملك ٨ - ٩) وهذا يقتضى بصريحه : أن كل من دخل النار ، فانه
يكون مكذبا لأنبياء الله ، فيجب أن من لم يكن مكذبا ، لا يدخل النار .
وهذا تمام القول فى هذه المسألة . وقد بلغ مذهبنا فى الظهور
مبلغا عظيما . اللهم اجعلنا من أهل عفوك وفضلك ومغفرتك واحسانك ،
وأفعل بنا ما أنت أهله ، ولا تفعل بنا ما نحن أهله . ياذا المن والكرم ،
وياذا الجلال والاكرام والجود والانعام .

المسألة السابعة والثلاثون

في
شفاعة نبينا محمد
صلى الله عليه وسلم

اتفقت الأمة على اثبات هذه الشفاعة . الا ان المعتزلة قالوا بتأثيرها
في ايصال ازدياد النعيم الى أهل الثواب . واصحابنا قالوا . ذلك
حق . ولكن من جملة تأثيراتها اسقاط العقاب عن أهل العقاب .
لنا : وجوه :

الحجة الأولى : انه تعالى أمر محمدا عليه السلام بالاستغفار
للمذنبين . فقال تعالى : « واستغفر لذنبك ، وللمؤمنين والمؤمنات »
١ محمد ١٩) والفسق مؤمن . بدليل قوله تعالى : « وان طائفتان من
المؤمنين اقتتلوا ، فأصلحوا ببيهما . فان بعث احدهما على الأخرى .
فقاتلوا التي تبغى » (الحجرات ٩) فسماه مؤمنا حال كونه باغيا .
وقال : « يا أيها الذين آمنوا : كتب عليكم القصاص في انفتلى »
(البقرة ١٧٨) سماه مؤمنا حال قتل النفس بغير الحق .

فثبت بهذا : ان الله تعالى أمر محمدا عليه السلام بأن يستغفر
للفاسق . فذا طلب محمد عليه السلام المغفرة للفاسق ، فلا بد أن يريد
أن لا يردده الله عن مطلوبه ، بل يقبل شفاعته . واذا ثبت أن محمدا
عليه السلام يريد ذلك ، وجب أن يقبل الله ذلك لقوله : « ولسوف يعطيك
ربك فترضى » (الضحى ٥) ويلزم من مجموع ذلك : أن الله تعالى
يقبل شفاعة محمد عليه السلام في حق الفاسق .

الحجة الثانية : قوله تعالى : « يوم نحشر المتقين الى الرحمن
وقدأتم ، ونسوق المجرمين الى جهنم وردا ، لا يملكون الشفاعة ، الا من

اتخذ عند الرحمن عهدا « (مريم ٨٥ - ٨٧) فنقول : الذى فى ظاهر الآية : أن المجرمين لا يملكون الشفاعة لغيرهم ، أو أن غيرهم لا يملكون الشفاعة لهم ، لأن المصدر كما يحسن اضافته الى الفاعل ، يحسن أيضا اضافته الى المفعول . الا أنا نقول : حمل الآية على الوجه الأول غير جائز . لأن حملها عليه يجرى مجرى ايضاح الواضحات . فان كل أحد يعلم أن المجرمين الذين يساقون الى جهنم ، لا يملكون الشفاعة لغيرهم . ولما بطل هذا ، ثبت وجوب حمل الآية على الوجه الثانى .

إذا ثبت هذا ، فنقول : الآية دالة على حصول الشفاعة لأهل الكبائر . لأنه تعالى قال : « الا من اتخذ عند الرحمن عهدا » والتقدير : أن المجرمين لا يملكون أن يشفع لهم غيرهم ، الا اذا كانوا قد اتخذوا عند الرحمن عهدا . وهذا يقتضى أن كل من اتخذ عند الرحمن عهدا ، دخل تحت هذه الآية وصاحب الكبيرة اتخذ عند الرحمن عهد الايمان والتوحيد . فوجب دخوله تحت هذه الآية . ولهذا يروى عن ابن عباس رضى الله عنه أنه قال : « ذلك العهد عهد لا اله الا الله » .

أقصى ما فى الباب : أن يقال : اليهودى اتخذ عند الرحمن عهدا . وهو الايمان بالله . فوجب دخوله تحت الآية . لكننا نقول : العام بعد التخصيص ، يبقى حجة فيما عداه .

الحجة الثالثة : قوله تعالى فى حق الملائكة : « ولا يشفعون الا لمن ارتضى » (الانبياء ٢٨) وصاحب الكبيرة مرتضى عند الله ، لأنه مرتضى عند الله بحسب ايمانه . ومتى صدق عليه أنه مرتضى فى الصفة الفلانية ، صدق عليه أنه مرتضى . لأنه متى صدق المركب ، فقد صدق المفرد . وإذا كان كذلك ، وجب أن يدخل تحت قوله : « الا لمن ارتضى » والاستثناء من النفى اثبات . فوجب ثبوت الشفاعة له .

فان قيل : الكلام على هذا الاستدلال من وجهين : الأول : أن الفاسق ليس بمرتضى ، فوجب أن لا يكون أهلا لشفاعة الملائكة له . انما قلنا : انه ليس بمرتضى ، لأنه ليس بمرتضى بحسب

فسقه . ومتى صدق عليه أنه ليس بمرتضى بحسب فسقه ، صدق عليه أنه ليس بمرتضى بعين ماذكرتم ، وحينئذ يكون داخلا تحت النفى .
الثانى : انا نحمل الآية على أن المراد « لايشفعون الا لمن ارتضى »
الله شفاعته ، بدليل قوله تعالى : « من ذا الذى يشفع عنده الا باذنه »
(البقرة ٢٢٥) وقوله تعالى : « لايسبقونه بالقول وهم بأمره يعملون »
(الانبياء ٢٧) فلم (١) قلت : ان الله ارتضى شفاعة بالفاسين وهذا (٢)
أول المسألة .

والجواب عن الأول : انه ثبت فى العلوم العقلية : أن المهملتين
لايتناقضان . كقوله زيد عالم . وزيد ليس بعالم . لايتناقضان . لاحتمل
أن يكون المراد عالما بالفقه ، وغير عالم بالكلام . فكذا قولنا : الفاسق
مرتضى والفاسيق ليس بمرتضى . لايتناقضان . لأنه مرتضى بحسب ايمانه
غير مرتضى بحسب فسقه .

إذا ثبت هذا فنقول : لاشك أن الفاسق مرتضى بحسب ايمانه ،
وثبت أنه متى صدق أنه مرتضى بحسب ايمانه ، وجب أن يصق عليه
أنه مرتضى . والمستثنى هو هذا القدر وكل من صدق عليه هذا القدر ،
وجب أن يكون داخلا فى الاستثناء وخارجا من المستثنى منه . ويلزم
من هذا ، أن يقال : الفاسق من أهل الشفاعة .

والجواب عن الثانى : ان كون الشافع مأذونا لأن يشفع لأحد
الشخصين دون الآخر ، لايد ان يكون لامتياز ذلك الشخص عن الشخص
الثانى ، بصفة مرضية وأفعال حسنة مقبولة . فيكون الأصل والعمدة فى
الباب انما هو صدور الأفعال المرضية عن المشفوع له . وحمل اللفظ على
المعنى الأصلي ، أولى من حملة على المعنى العرضى المعتبر على سبيل
التبع . وانما كان كذلك ، كان قوله : « ولايشفعون الا لمن ارتضى » معناه :

(١) فان : ا

(٢) فهذا : ا

ولايشفعون (٣) الا لمن ارتضى الله منه فعلا ، والفاسق قد ارتضى الله منه فعلا ، وهو الايمان . فكان داخلا تحت هذا الاستثناء .
الحجة الرابعة : قوله تعالى : « فما تنفعهم شفاعة الشافعين » (المذثر ٤٨) ذكر ذلك فى معرض التهديد للكفار ، فلو كان حال المسلم كذلك ، لم يبق فى هذا التهديد فرق بين المؤمن والكافر ، فكان تخصيص الكافر عبثا .
الحجة الخامسة : قوله عليه السلام : « شفاعتى لأهل الكبائر من أمتى »

* * *

وأما المعتزلة فانهم احتجوا على قولهم بوجوه :
الحجة الأولى : قوله تعالى : « واتقوا يوما لا تجزى نفس عن نفس شيئا » (البقرة ٤٨) والاستدلال بهذه الآية من ثلاثة أوجه :
أحدها : انه لو أثرت الشفاعة فى اسقاط العقاب ، لكانت قد أجزت نفس عن نفس شيئا .
وثانيها : قوله تعالى : « ولا يقبل منها شفاعة » (البقرة ٤٨) وهذا نكرة فى معرض النفى ، فتفيد العموم .
وثالثها : قوله تعالى : « ولاهم ينصرون » (البقرة ٤٨) والشفاعة بصرة .

لا يقال : هذه الآية نازلة فى اليهود .
وأىضا : فهذه الآية تنفى مطلق الشفاعة . والمعتزلة يقرون بأثبات هذه الشفاعة فى باب زيادة المنافع .
لأننا نجيب عن الأول : بأن المذهب الصحيح : أن العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب .
وعن الثانى من وجهين :

(٣) يستغفرون : بي

الأول : ان الآية . هب أنها صارت مخصوصة ، إلا أن خصوصها
في زيادة الحسنات . فتبقى حجة فيما عداها .
والثاني : ان المقصود من هذه الآية : التخويف . والنخريف اما
بحصل بعدم اسقاط العقاب لابعدم زيادة الحسنات . وهذا يدل على أن
هذه الآية مختصة بأن الشفاعات لاتأثير لها يوم القيامة ، في اسقاط
العقوبات .

الحجة الثانية : قوله تعالى : « ما للظالمين من حميم ولا شفيع
يطاع » (غافر ١٨) وظالم من يفعل الظلم ، فيدخل تحته الكافر
والفاسق .
لايقال : هذا ينفي عزون الشفيع مطاعا . ولا ينفي كونه مقبول
القول .

لأننا نقول : الجواب عنه من وجهين :

الأول : ان كل عاقل يعنم أنه ليس في الوجود أحد يطيعه الله
تعالى ، فلا يكون في حمل الآية على ما ذكرتم فائدة .
الثاني : ان الشفيع دون المشفوع اليه ، لأنه لو كان فوقه يسمى
أمرا وحاكما . ولا يسمى شفيعا . لفظ الشفيع أفاد كونه دون الله
تعالى ، فلم يمكن حمل قوله « يطاع » على من فوقه . فكان المراد :
أنه ليس لهم شفيع يجاب .
الحجة الثالثة : قوله تعالى : « من قبل أن يأتي يوم ، لا بيع فيه
ولا خلة ولا شفاعاة » (البقرة ٢٥٤) ظاهر هذه الآية ينفي جميع
الشفاعات .

الحجة الرابعة : قوله تعالى : « وما للظالمين من أنصار »
(البقرة ٢٧٠) والشفيع لاشك أنه من الأنصار .
الحجة الخامسة : قوله تعالى في صفة الفاسق : « وان الفجار
لفي جحيم ، يصلونها يوم الدين ، وما هم عنها بغائبين »

{ الانفطار ١٤ - ١٦ } ولو كانت الشفاعة مقبولة في حق العصاة
اما في اسقاط العقاب أو في الاخراج من النار بعد الدخول فيها ،
لكان قوله : « وماهم عنها بغائبين » خلفا .

الحجة السادسة : قوله تعالى : « ولايشفعون الا لمن ارتضى »
(الانبياء ٢٨) والفاسق ليس بمرتضى ، فوجب نفي الشفاعة عنه .
الحجة السابعة : قوله تعالى : « الذين يحملون العرش ومن
حوله ، يسبحون بحمد ربهم ويؤمنون به » الى قوله : « واتبعوا سبيلك »
(غافر ٧) ولو كانت الشفاعة حاصلة للفاسق قبل التوبة ، لكان
التقييد بقيد التوبة في قوله : « فاغفر للذين تابوا واتبعوا سبيلك »
عبثا .

الحجة الثامنة : أجمعت الأمة على أنهم يقولون : « اللهم اجعلنا
من أهل شفاعة محمد صلى الله عليه وآله وسلم » . ولو لم تحصل
اهلية الشفاعة الا لأهل الكبائر ، لكان معنى هذا السؤال : اللهم اجعلنا
من أهل الكبائر ومن الفساق . ومعلوم أن ذلك باطل .

والجواب عن جملة هذه الشبهات : بحرف واحد : وهو ان دلائلكم
في نفي الشفاعة ، لايدل أن تكون عامة في الأشخاص والأوقات .
والا لم يدخل محل الخلاف فيها . ودلائلنا في اثبات الشفاعة لايدل أن
تكون خاصة في الأشخاص والأوقات ، لانا لا نثبت الشفاعة في حق
كل الأشخاص ، ولا نثبتها أيضا في جميع الأوقات . فثبت : أنه لايدل
أن تكون دلائلنا خاصة ، ودلائلكم عامة . والخاص مقدم على العام ،
فكان الترجيح من جانبنا . وأما الأجوبة المفصلة فمذكورة في .
« التفسير الكبير »

المسألة الثامنة والثلاثون

ف

أن التمسك بالدلائل اللفظية
هل يفيد اليقين أم لا؟

وقبل الخوض في هذا المطلب ، يجب أن يعلم : أن الدليل اما ان يكون عقليا بجميع مقدماته ، أو نقليا بجميع مقدماته ، أو يكون مركبا من القسمين .

أما (القسم الأول - وهو) ان كان عقليا بجميع مقدماته . فان كانت جميع مقدماته يقينية ، كانت النتيجة أيضا يقينية . اذ اللازم عن المقدمات الحققة لزوما حقا ، لابد أن يكون حقا . وأما ان كانت المقدمات باسرها ظنية ، أو كان بعضها يقينيا ، وبعضها ظنيا ، كانت النتيجة لامحالة ظنية لان الفرع لا يكون أقوى من الأصل فاذا كان الأصل بكليته أو ببعض أجزائه ظنيا ، كان الفرع أولى بأن يكون كذلك .
وأما القسم الثاني - وهو الدليل الذي يكون نقليا بجميع مقدماته - فهذا محال . لأن الاستدلال بالكتاب والسنة موقوف على العلم بصدق الرسول . وهذا العلم لا يستفاد من الدلائل النقلية . والا وقع الدور ، بل هو مستفاد من الدلائل العقلية . وإلشك أن هذه المقدمة أحد الأجزاء المعتبرة في صحة ذلك الدليل أنقلى فثبت : أن الدليل الذي يكون نقليا بجميع مقدماته محال باطل .
وأما القسم الثالث - وهو الدليل الذي يكون بعض مقدماته عقليا وبعضها نقليا - فهذا أكثر .

إذا عرفت هذه المقدمة ، فنقول : اختلف العقلاء في أن التمسك بالدلائل النقلية ، هل يفيد اليقين أم لا ؟ قال قوم : انه لا يفيد اليقين

البتة . وذلك لأن التمسك بالدلائل النقلية ، موقوف على مقدمات عشر ، كل واحدة منها ظني ، والموقوف على الظني أولى بأن يكون ظنيا .

أما المقدمة الأولى : فهي أن التمسك بالدلائل اللفظية موقوف على معرفة اللغات . واللغات منقولة برواية الآحاد لا بالتواتر . فان رواية اللغات جمع معينون من الأدباء ، كـ « الخليل » و « الأصمعي » وغيرهما . ولاشك أنهم ما كانوا معصومين . ومثل هذه الرواية لا يفيد إلا الظن .

والمقدمة الثانية : ان التمسك بالدلائل النقلية ، موقوف على صحة النحو ، لأن باختلاف الاعرابات تختلف المعانى . والنحو منتسب الى اصول ثبتت بالرواية ، والى فروع تثبت بالأقيسة . أما الأصول المثبتة بالروايات فهي منقولة برواية الآحاد (وروايات الآحاد) لتفيد إلا الظن .

وأیضا : فالبصريون والكوفيون يكذب بعضهم بعضا ، ويطعن بعضهم فى بعض . وأما الفروع المثبتة بالقياس ، فلا شك أنها فى غاية الضعف . فثبت : أن (دلالة) الكل مظنونة لا معلومة .

المقدمة الثالثة : ان التمسك بالدلائل النقلية موقوف على عدم الاشتراك فى الالفاظ . لأن بتقدير حصول الاشتراك فى الالفاظ ، فلعل مراد الله من هذه الآية أو من هذا الخبر ، غير ما عرفناه وتصورناه ، بل معنى آخر . فاذن تعيين هذا المعنى ، يتوقف على نفي الاشتراك . المقدمة الرابعة : ان التمسك بالدلائل النقلية موقوف على وجوب حمل اللفظ على حقيقته لا على مجازه . والمجازات كثيرة : فلم يكن حمل اللفظ على بعضها أولى من حمله على البقية . وقولنا : الأصل فى الكلام هو الحقيقة مقدمة ظنية .

المقدمة الخامسة : ان هذا التمسك موقوف على نفي الحذف والاضمار . لأن تجويزه يفضى الى انقلاب النفي اثباتا والاثبات نفيًا .

قال الله تعالى : « لا أقسم بيوم القيامة » (القيامة ١) وقال :
« ما منعك ألا تسجد إذ أمرتك » (الأعراف ١٢) وقال تعالى : « قل :
تعالوا أتتل ما حرم عليكم إلا تشركوا به شيئا » (الأنعام ١٥١)
قالوا : النفى فى هذه الآيات كلها اثبات . قال تعالى : « يبين الله
لكم أن تضلوا » (النساء ١٧٦) قالوا : الاثبات ههنا نفى ، وعدم
الاضمار والحذف هنا : مقدمة ظنية .

المقدمة السادسة : نفى التقديم والتأخير معتبر فى دلالة الدلائل
انتقالية . وهى كثيرة الوقوع فى القرآن . وهى أيضا مقدمة ظنية .
المقدمة السابعة : التمسك بالعمومات انما يفيد المطلوب ، اذا لم
يوجد المخصص ، لكن عدم المخصص مظنون . لأن أقصى ما نى الباب
أنا طلبناه فما وجدناه . والاستدلال بعدم الوجدان على عدم الوجود
فى غاية الضعف .

المقدمة الثامنة : شرط التمسك بالدلائل النقلية ، عدم السح .
وهو أيضا مظنون كما بيناه فى عدم المخصص .

المقدمة التاسعة : شرط التمسك بالدلائل النقلية عدم المعارض
السمعى ، لأن بتقدير وجوده يجب الرجوع الى الترجيحات ، التى
لاتفيد الا الظن . لكن العلم بعدم ذلك المعارض السمعى ، مظنون
لامقطوع .

المقدمة العاشرة : شرطه أيضا عدم المعارض العقلى القاطع ،
لأن بتقدير وجوده يجب صرف الظاهر السمعى الى التأويل ، وعدم
هذا المعارض القطعى مظنون لامعلوم ، لأن أقصى ما نى الباب : أن
الانسان لايعرف ذلك المعارض ، وعدم العلم لايفيد العلم بالعدم .
فثبت : أن الدلائل النقلية موقوفة على هذه المقدمات العشرة .
وكلها ظنية . والموقوف على الظنى أولى بأن يكون ظنيا ، فالدلائل
انتقالية ظنية .

واعلم : أن هذا الكلام على اطلاقه ليس بصحيح . لأنه ربما اقترن
بإدلائل النقلية (١) أمور عرف وجودها بالأخبار المتواترة . وتلك
الأمور تنفى هذه الاحتمالات . وعلى هذا التقدير تكون الدلائل السمعية
المقرونة بتلك القرائن الثابتة بالأخبار المتواترة ، مفيدة لليقين .
وبالله التوفيق .

(١) العقلية : !

المسألة التاسعة والثلاثون

في

الإمامت

وفيها فصول :

الفصل الأول

في

وجوب الامامة

اختلف الناس فيه . وضبط المذاهب فيه : أن يقال : نصب الامام
أما أن يقال : واجب ، أو غير واجب . أما القائلون بأنه واجب فهم
فريقان :

أحدهما : الذين قالوا : نصب واجب . والطريق الى معرفة هذا
الوجوب : السمع دون العقل . وهذا هو قول اصحابنا ، وأكثر المعتزلة
والزيدية .

والثاني : الذين يقولون : الطريق الى معرفة هذا الوجوب : العقل
ثم هؤلاء فريقان منهم من قال انه يجب عقلا على الخلق أن يصبوا
لأنفسهم رئيسا . وذلك لأن نصب هذا الرئيس يتضمن دفع الضرر عن
النفس ، ودفع الضرر عن النفس ، واجب عقلا .

وهذا هو قول « أبي الحسين البصرى » من المعتزلة . ومن قدمائهم
قول « الجاحظ » و « أبي الحسين الخباط » و « أبي القاسم الكعبي »
ومنهم من قال : بل يجب على الله نصب الامام للخلق . وهؤلاء فريقان :

قالت الملاحدة والاسماعيلية : انه لا سبيل الى معرفة الله الا بتعليم
الرسول والامام . فوجب على الله - تعالى - أن لا يخلق العالم عن
المعصوم ، حتى أن ذلك المعصوم يرشد الخلق الى معرفة الله تعالى .
وقالت الاثنا عشرية : لا حاجة في معرفة الله الى المعصوم .

الا أنه يجب على الله تعالى نصب الامام المعصوم ، ليكون لطفًا في أداء الواجبات العقلية ، والاجتناب عن القبائح العقلية . وليكون أيضا : حافظا للدين عن الزيادة والنقصان .

وقال بعض قدماء الشيعة : انه يجب على الله نصب الامام ، ليعلمهم أحوال الأغذية والأدوية ، ويعلمهم السموم المهلكة ، ويعرفهم الحرف والصناعات ، ويصونهم عن الآفات والمخاوف .
فذا تفصيل قول من قال : انه يجب نصب الامام .
وأما الذين قالوا : انه غير واجب

فهم فرق :

الأول : قال « الاصم » : ان نصب الامام عند ظهور الفتن واجب .
وأما عند الأمن والعدل فلا .

الثانية : قال بعضهم : نصب الامام عند ظهور الفتن غير واجب ، لأنه ربما يصير نصبه سببا لتمرّد بعضهم عن الطاعة ، فتزداد الفتن .
أما عند ظهور العدل فهو واجب .

الثالثة : قول أكثر الخوارج : انه لا يجب الامام فى شىء من الأوقات . فان فعلوه جاز ، وان تركوه جاز أيضا .
فهذا تفصيل مذاهب الناس فى هذه المسألة .

ولنا فيه مقامان :

أحدهما : بيان أنه يجب على الخلق نصب رئيس لأنفسهم .
وثانيهما : بيان أنه لا يجب على الله نصب الامام لهم .
أما المقام الأول : فالدليل عليه : أن نصب الامام يتضمن اندفاع ضرر لا يندفع الا بنصبه . ودفع الضرر عن النفس واجب بقدر الامكان .
وهذا يقتضى أنه يجب على العقلاء أن ينصبوا اماما لأنفسهم .
بيان المقام الأول : (وهو أنه يجب على الخلق نصب رئيس لأنفسهم) فهو انا نرى أن البلد اذا حصل فيه رئيس قاهر مهيب

سأستس ، يأمرهم بالأفعال الجميلة وينهاهم عن القبائح ، كان حال البلد في البعد عن التشويش والفساد ، والقرب من الانتظام والصلاح : أتم مما اذا لم يكن لهم مثل هذا الرئيس . والعلم به ضروري بعد استقراء العادات . فثبت : أن نصب الرئيس يقتضى اندفاع أنواع من المضار ، لاتندفع الا بنصبه . واذا كان كذلك ، كان نصب هذا الرئيس دافعا لنضرر عن النفس .

وأما أن دفع الضرر عن النفس واجب بقدر الامكان ، فهذا منفي عليه بين العقلاء أما عند من يقول بالحسن والقبح العقليين ، فإنه يقول وجوب هذا معلوم في بدهة العقول . وأما عند من ينكر ذلك ، فإنه يقول : وجوب هذا ثابت باجماع الانبياء والمرسل وباتفاق جميع الامم والاديان .

فان قيل : كما أن في نصب هذا الرئيس هذه المصالح ، لكن فيه أنواع من المفسد . منها : أنهم ربما يستنكفون عن طاعته ، فيزداد الفساد ومنها أنه ربما اسنولى عنيتهم فيظلمهم . ومنها أنه بسبب تقوية رياسته يكثر الحرج ، فيفضى الى أخذ الأموال من الضعفاء والفقراء .

قلنا : لا نزاع في أن هذه المحذورات قد تحصل ، لكن كز عاقل يعلم أنه اذا قوبلت المفسد الحاصلة من عدم الرئيس المطاع ، بالمفسد الحاصلة من وجوده . فالمفسد الحاصلة من عدمه ، ازيد بكثير من المفسد الحاصلة من وجوده . وعند وقوع التعارض تكون العبرة بالرجحان . فان ترك الخير الكثير لأجل الشر القليل ، شر كثير . فهذا ما في هذا المقام .

وبيان المقام الثاني - وهو أنه لايجب على الله نصب الامام - فالخلاف فيه مع الاسماعيلية والاثنا عشرية ، على ما شرحناه . فنقول : الدليل على أنه غير واجب : أنه لو وجب على الله نصب الامام ، لكان الواجب اما نصب امام يتمكن المكلف من الرجوع اليه والانتفاع به في

دينه وديناه ، أو الواجب نصب امام سواء كان كذلك أو لم يكن .
والقسمان باطلان ، فالقول بالوجوب باطل .

انما قلنا : ان القسم الأول باطل . لأنه غير موجود . واو كان ذلك واجبا على الله تعالى لفعله . ولكنه ما فعله . فان الواحد منا اذا احتاج الى هذا الامام فى أن يستفيد منه علما أو ديناً ، أو يجلب بواسطته الى نفسه منفعة ، أو يدفع عنها مضرة . فلو أتى بأى حيلة كانت ، لم يجد منه البتة أثراً ولا خيراً . والعلم بذلك ضرورى .

وانما قلنا : ان القسم الثانى باطل ، لأن المقصود من نصب هذا الامام اما منفعة دينية أو دنيوية . لامحالة . والانتفاع به يعتمد اماكن الوصول اليه ، ولما تعذر اماكن الوصول اليه ، تعذر ذلك الانتفاع به . واذا تعذر الانتفاع به ، لم يكن فى نصبه فائدة أصلاً . فكان القول بوجوب نصبه عبثاً .

فان قيل : ان فى نصبه أعظم الفوائد والمنافع . وهو أن يكون هادياً الى معرفة الله تعالى على قول « الاسماعيلية » أو أن يكون لطفاً فى أداء الواجبات العقلية ، الا أن الظلمة خوفوه تخويفاً ، نحتاج معه الى الاختفاء والاستتار ، فالذهب منهم حيث أحوجوه الى الاختفاء .

فالجواب : ان هذا المكلف المعين اذا لم يفعل فعلاً البتة ، يوجب أن يصير الامام خائفاً منه . ثم انه بقى بحال لا يمكنه الوصول الى هذا الامام بشىء من الطرق . فقد صار محروماً عن هذا الانتفاع ، لا بأمر صدر منه . فكن يجب على الله تعالى أن يأمر الامام بأن يظهر نفسه لهذا المحتاج . ولما لم يوجد شىء من ذلك ، علمنا : أنه لا أصل لهذا الحديث .

واحتج « الشريف المرتضى » على أنه يجب على الله نصب الامام بأن قال : نصب الامام لطف ، واللطف على الله واجب ، فيلزم أن يكون نصب الامام واجبا على الله تعالى .

واعلم : أن مرادنا من اللطف : لأمر تُنذَى علمُ الله تعالى من حال المكلف أنه متى وجد ذلك الأمر ، كان حاله إلى قبول الطاعات والاحتراز عن المعاصي ، أقرب مما إذا لم يوجد ذلك الأمر ، بشرط أن لا ينتهي إلى حسد الالقاء .

إذا عرفت هذا فنقول : انما قلنا : ان نصب الامام نطف ، لأن الخلق اذا كان لهم رئيس قاهر يمنعهم عن المعاصي ، وبأسرههم بالطاعات ، كان حالهم في القرب من الطاعات ، والبعد من المعاصي ، أكمل مما اذا لم يكن لهم مثل هذا الرئيسى . والعلم بصحة ما ذكرناه بعد استقراء العادات ضرورى .

وانما قلنا : ان اللطف واجب على الله تعالى لوجهين :

القول : ان من اتخذ ضيافة الانسان ، وعلم أن ذلك الانسان لا يحضر في تلك الضيافة ، الا اذا ذهب اليه المضيف بنفسه ، والتمس منه الحضور ، فان صدق فيما قال انه يريد حضور ذلك الانسان في ضيافته وجب أن يذهب اليه بنفسه ، ويلتزم منه الحضور ، وإن لم يذهب اليه ولم يلتزم منه الحضور ، مع علمه بأنه ان لم يفعل ذلك لم يحضر ، علمنا : أنه ما كان يريد حضور ذلك الانسان في ضيافته . فكذا (ههنا) انه تعالى (لو) أراد من العبد فعل الطاعات والاجتناب عن المحظورات وعلم أنه لا يقدم العبد على ذلك الفعل الا اذا نصب الله تعالى له اماما ، وجب أن تكون تلك الارادة مستلزمة لارادة نصب الامام . فان لم يرد هذا ، امتنع كونه مريدا لتلك الطاعات .

الثانى : ان فعل اللطف اراحة لعذر المكلف ، فوجب أن يكون

واجبا ، قايما على التمكين .

والجواب عنه من وجوه كثيرة ، ذكرناها في « نهاية العقول » وفى كتاب « المحصول فى الأصول » ونذكر ههنا نكتا كافية فى هذا الباب :

الأول : لانسلم أن نصب الامام لطف .

وبيانه : هو أن اللطف الذي قررتموه انما يحصل من نصب امام قاهر سائس ، يرجى ثوابه ويخشى عقابه . وأنتم لاتقولون بوجود نصب مثل هذا الامام . أما الامام الذي لايرى له فى الدنيا أنر ولا خبر ، فلا نسلم أنه لطف البتة . فاذن الامام الذى يمكن بيان كونه لطفًا لا توجبون وجوده ، والذى توجبون وجوده ، لايمكن بيان كونه لطفًا . فسقط الاستدلال .

والثانية : كما أن كون الخلق أقرب الى الطاعة وأبعد عن المعصية ، أتم وأكمل عند وجود الامام منه عند عدمه ، فكذلك هذه الأحوال ، أكمل عند وجود القضاة المعصومين ، والعساكر المعصومة ، والنواب المعصومين . وأنتم لاتوجبون شيئًا من ذلك على الله تعالى . فعدم وجوب هذه الأشياء اما أن يقال : انه لأجل أن الواجب تحصيل أصل التمكين – فأما تحصيل تكميل التمكين فغير واجب – أو يقال : كون القضاة والعساكر معصومين – وان كان لطفًا من هذه الوجوه – الا أنه ربما اشتمل على وجه خفى من وجوه المفسدة لانعرفه . فلا جرم لايجب على الله نصب القضاة المعصومين والعساكر المعصومين . وعلى التقديرين فلم لايجوز مثله فى هذه المسألة ؟

والثالثة : أن كون الشيء مشتملا على المصلحة من بعض الوجوه ، لايمنع اشتماله على المفسدة من وجه آخر . والىء، لا يكون لطفًا واجبا على الله تعالى ، الا اذا كان خاليا عن جميع جهات المفسدة . فاذن لا يتم القول بأن نصب الامام لطف بمجرد ما ذكرتم ، بل لابد معه من بيان كونه خاليا عن جميع جهات المفسدة ، وأنتم ما بينتم ذلك فاذن لم يثبت أن نصب الامام لطف .

لايقال : انا فى هذا المقام انما نتكلم مع « المعتزلة » وهم يسلمون لنا أن المعرفة انما يجب تحصيلها علينا ، لكونها لطفًا فى أداء الواجبات

العقلية ، فان كان مجرد تجويز اشتغال الشيء على المفسدة ، يمنع من الحكم بكونه لطفاً ، وجب أيضاً : أن لا يحكموا بكون المعرفة لطفاً ، لأن هذا الاحتمال قائم فيها .

لأننا نقول : الفرق ظاهر . وذلك لأن المعرفة لطف يجب علينا تحصيلها ، ونحن اذا عرفنا فى الشيء كونه مشتملا على جهة من جهات الحسن ، ولم نعرف فيه جهة من جهات القبح ، غلب على ظننا كونه لطفاً . والظن فى حقنا قائم مقام العلم فى كونه سببا لوجوب الفعل علينا ، فلا جرم كفى هذا القدر فى أن يجب علينا تحصيل معرفة الله تعالى .

أما أنتم فانما توجبون نصب الامام على الله تعالى ، ولا يمكن الجزم بوجوده على الله ، الا اذا ثبت انه فى علم الله تعالى خال عن جميع جهات المفسدة . فاين أحد البابين من الآخر ، بل لو ورد دليل سمعى على أنه تعالى فعل ذلك : استدللنا بأن الله تعالى فعله ، على خلوه عن جميع جهات القبح ، وعلى كونه لطفاً (١) فى نفسه ، لا على أنه واجب على الله تعالى . فظهر الفرق بين البابين .

الرابعة : لا يبعد وجود زمان . متى نصب لأهل ذلك الزمان رئيس سائس ، استنكفوا عن طاعته ، فيصير ذلك الرئيس فى ذلك الزمان ، سببا لازدياد الفتنة .

لا يقال : هذا وان كان محتملا ، الا أنه نادر . والنادر لآخرة به . لأننا نقول : هب أنه نادر ، الا أنه لا زمان الا ويحتمل أن يكون ذلك الزمان ، زمانا لذلك النادر . ويتقدير أن يكون كذلك ، لم يكن نصب الرئيس فيه واجبا ، وحينئذ لا يمكنكم أن تقطعوا فى شيء من الأزمنة ، بأنه يجب فيه نصب الامام الرئيس على الله تعالى .

(١) اما انتم عكستم هذا الباب فاستدلتم بكونه لطفاً فى نفسه على أنه واجب . . . الخ : ب

الخامسة : انكم أما أن تدعوا بأن نصب الامام لطف في الشرعيات ، أو في العقليات . فان كان الأول بطل قولكم ، لأن خلو الزمان عن التكاليف الشرعية جائز . فالامام الذى هو لطف فيه ، أولى أن يجوز خلو الزمان عنه . وان كان الثانى فنقول : اما أن تدعو أن الامام لطف فى ادخال تلك الواجبات العقلية فى الوجود ، سواء كان ادخالها فى الوجود لأجل وجود وجوبها ، أو لهذا الوجه . واما أن تقولوا بأن الامام لطف فى أن يدخلها المكلف فى الوجود ، لأجل وجه وجوبها . والأول باطل . لأن ادخالها فى الوجود ، لا لأجل وجه وجوبها لاعتباره به البتة ، فلم يبق لكم الا أن تدعو أن الامام لطف فى أن يدخل المكلف الواجبات العقلية فى الوجود ، لأجل وجه وجوبها .

وهذا مما لا يمكنكم أن تذكروا فى تقريره شيئاً . وذلك لأن ادخال الفعل فى الوجود لأجل وجه وجوبه ، عبارة عن كيفية من كيفية الدواعى القائمة بالقلوب . ومن أين يمكن اثبات أن نصب الامام أبداً ، له أثر فى هذه الكيفيات ؟ بل لو قيل : ان الأمر بالعكس ، لكان أولى . لأن الممنوع متبوع . فاذا صار الانسان محمولاً على فعل من الأفعال بالتخويف ، صار متنفرًا عنه . واذا صار ممنوعاً عن شيء ، صار راغباً فيه .

فثبت : أن هذه التموهيات التى يذكرها هؤلاء الاثنا عشرية ، تموهيات محضة . وأنه متى بحث عن محل الخلاف على المتعيين ، لا يمكنهم أن يذكروا فى تقرير مذهبهم بعد التلخيص : خيالا . فضلا عن حجة .

السادسة : ان عند حصول هذا اللطف المقرب اما أن يعلم الله تعالى بأنه حصل ما يمنع عن الفعل أو يعلم أنه لم يحصل هذا المانع البتة . فان كان الأول . فلا نسلم أنه يجب فى العقول فعل مثل هذا اللطف ، لأنه اذا كان بتقدير وجوده ، لا يحصل الفعل ، كما أن بتقدير عدمه أيضا لا يحصل : لم يكن فعل مثل هذا اللطف واجبا بل العقل يوجب الامتناع منه . لأنه لا فائدة فى فعله البتة . وان كان

الثانى وهو أن الله تعالى ، علم أن هذا اللطف يرجح جانب الفعل ،
وعلم أنه لم يحصل معه ما يمنع من الفعل . فمثل هذا يقتضى وجوب
حصول الأثر - على ما بيناه فى مسألة خلق الأفعال -

فلو كان نصب الامام لطفا بهذا التفسير ، لزال المفسد ، وحصلت
المصالح لامحالة . ولما لم يكن كذلك ، وجب أن لا يكون نصب الامام
نظفا .

السابعة : هذا الذى يجعل نصب الامام لطفا فيه . ان كان الله تعالى
علما بوقوعه كان واجب الوقوع ، فلا حاجة به الى هذا اللطف . وان
كان علما بعدم وقوعه ، كان ممتنع الوقوع ، فلم يكن اللطف فيه
أثر البتة .

سلمنا : أن نصب الامام لطف . لكن لانسلم أن اللطف واجب . وقد
قدمنا ما يدل على أنه لا يجب على الله شىء أصلا ورأسا .
فهذا هو الكلام المختصر فى هذا الباب .

الفصل الثانى

فى

أنه لا يجب أن يكون الامام معصوما

قال أصحابنا والمعتزلة والزيدية والخوارج : لا يجب أن يكون الامام
معصوما . وقالت الاسماعيلية والاثنا عشرية : يجب .

لنا : انا سنقيم الدلالة ان شاء الله تعالى على صحة امامة «أبى بكر»
- رضى الله عنه - وأجمعت الأمة على أنه ما كان واجب العصمة .
لا أقول انه ما كان معصوما . وحينئذ يحصل لنا من مجموع هاتين
المقدمتين : أن الامام ليس من شرطه أن يكون واجب العصمة .
أما الاثنا عشرية فقد احتجوا على وجوب عصمة الامام بوجوه :

الشبهة الاولى : انا انما احوجنا الخلق الى الامام ، لجواز الخطأ
عليهم ، فلو حصل فى الامام هذا المعنى ، لافتقر هو أيضا الى امام

آخر ، فيلزم اما التسلسل أو الدور . وهما محالان ، فوجب أن لا يتحقق فيه جواز الخطأ .

واعلم : أنهم احتجوا . فقالوا : ان دليلنا فى وجوب وجود الامام ، وفى وجوب عصمته تعيينه ، هو عين الدليل الذى يعرف به ، وجود الصانع ، ووجوب وجوده .

وذلك لانا نقول : العالم يجوز وجوده ويجوز عدمه ، فافتقر رجحان وجوده على عدمه الى مرجح . فكذا قولنا : الخلق يجوز عليهم الطاعة ، ويجوز عليهم المعصية ، فافتقر رجحان الطاعة على المعصية الى المرجح . وهو الامام . ثم قلنا : الجواز الذى هو علة الحاجة الى المؤثر غير حاصل فى الصانع ، والا لافتقر الى مؤثر آخر ، فيلزم اما الدور واما التسلسل فكذا هنا .

قلنا : جواز الاقدام على المعصية غير حاصل فى الامام ، والا لافتقر الى امام آخر ، فيلزم اما الدور واما التسلسل . وهما محالان . فثبت : ان مسألة اثبات الامامة بعينها مطابقة لمسألة اثبات الصانع .

الشبهة الثانية فى وجوب العصمة : انه ثبت بالتواتر عن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم أن الشريعة التى جاء بها ، فانه أوجبها على جميع المكلفين الى يوم القيامة . ولما أوجبها على جميع المكلفين ، وجب وصولها الى جميع المكلفين . والا لكان ذلك تكليف بما لا يطاق .

اذا ثبت هذا ، فنقول : هذه الشرائع لابد لها من حافظ يحفظها عن التغير ، ومن ناقل ينقلها اليها . وذلك الناقل لابد وأن يكون واجب العصمة ، اذ لو لم يكن كذلك لم يكن نقله مفيدا للعلم . وذلك الناقل الذى هو واجب العصمة اما أن يكون مجموع الأمة – على ما ذهب اليه من يقول : الاجماع حجة – أو بعض آحاد الأمة . والاول باطل . لان وجوب عصمة كل الأمة غير ثابت بالعقل . لانا نرى النصارى على كثرتهم مجمعين على الأباطيل . فاذن وجوب عصمة مجموع الأمة

لا يعرف الا بالدلائل السمعية . وكل دليل نقلى فانه لايبعد تطرق
 التخصيص والنسخ اليه . فاذن كل دليل يدل على أن الاجماع حجة ،
 فانه لا يتم كونه دليلا ، الا اذا عرفنا : أنه لم يوجد له ناسخ ، ولا مخصص
 وانما يحصل لنا العلم بهذا العدم ، لو عرفنا أنه لو حصل هذا الناسخ
 أو هذا المخصص لوجب أن يصل الينا . وانما نعرف أنه لو كان لوصل
 لنا ، لو علمنا أنه لايجوز على الأمة أن يخطوا بنقل بعض الشرائع .
 وانما نعرف أنه لايجوز فيهم هذا الاخلال ، اذا عرفنا كونهم موصوفين
 بوجود العصمة . فثبت : أن العلم بأنه لم يحصل الاخلال بنقل الشريعة .
 متى استفدناه من الاجماع ، لزم الدور . والدور باطل . فكان هذا
 القسم باضلا .

واذا بطل هذا القسم ، ثبت : أن المتكفل بنقل الشريعة وحفظها
 عن التغيير والتبديل ، أشخاص معينون موصوفون بوجود العصمة .
 وذلك هو المطلوب .

لا يقال : لم لايجوز أن يقال : الشريعة تبقى محفوظة بنقل أهل
 التواتر ؟

لأننا نقول : نقل أهل التواتر يدل على أن ما نقلوه صحيح ، لكن
 لا يدل على أن الذى لم ينقلوه لم يوجد . فأين أحد البابين من الآخر ؟
 وهذه الشبهة كانوا يرتبونها على وجوه سخيفة . ونحن رتبناها لهم
 على هذا الوجه .

الشبهة الثالثة : الامام فى اللغة عبرة عن الشخص الذى يؤم به
 ويقتدى به كالرداء . فانه اسم لما يرتدى به ، واللحاف اسم لما يلتحف
 به . اذا ثبت هذا فنقول : لو جوزنا الذنب على الامام ، فحال اقدامه
 على ذلك الذنب ، اما أن يقتدى به ، أو لا يقتدى به . فان كان الأول
 كان الله قد أمر بالذنب . وانه غير جائز . وان كان الثانى خرج الامام
 عن كونه اماما . لأن المأموم اذا رأى ما علم حسنه فعله . واذا رأى ما علم
 قبحه لم يفعله . وحينئذ لا يكون متبعا له ، ولا مقتديا به ، بل يكون

متبعا للدليل • وذلك يقدر في كونه اماما • فثبت : أن الخطأ على الامام غير جائز •

الشبهة الرابعة : لو جاز الذنب على الامام فبتقدير اقدمه على سفك الدماء واستباحة الفروج وأنواع الظلم • اما أن يجب على الرعية منعه عن هذه الأفعال ، أو لا يجب • فان وجب فاما أن يجب ذلك على مجموع الأمة ، أو على آحاد الأمة •

(أما القسم الاول - وهو وجوب ذلك على مجموع الأمة) فلا جائز أن يقال : يجب على مجموع الأمة منعه عن تلك الأفعال : لوجهين الاول : ان اطباق جميع الرعايا الموجودين في الشرق والغرب على الفعل الواحد ، ممتنع ، وحينئذ لا يحصل منع الامام عن تلك الأفعال المنكرة •

الثاني : انا نرى الملك العظيم اذا تقدم على فعل قبيح ، فكل واحد من آحاد الرعايا ، يخاف من اظهار الانتكار عليه • لأنه يخاف أن يصير غيره موافقا لذلك الملك في ذلك الفعل القبيح ، وحينئذ يأخذون هذا الواحد الذي أظهر الانتكار ، ويقتلونه • واذا كان هذا الخوف حاصلًا لكل واحد من آحاد الرعية ، امتنع اجتماعهم على منع ذلك الملك عن ذلك الفعل القبيح •

وأما القسم الثاني - وهو أن يجب على كل أحد من آحاد الرعية اظهار الانتكار على الملك الكبير - فهذا أيضا بعيد من وجهين :

الاول : ان كل واحد من آحاد الرعية ، لا يقوى على مقاومة أمير صغير ، فكيف على معاداة ملك الدنيا •

الثاني : ان المقصود من نصب الامام أن يؤدب كل واحد من آحاد الرعية • فلو كلفنا كل واحد من آحاد الرعية أن يؤدب الامام ، نزم الدور • فان هذا انما ينزجر عن معصيته بسبب ذلك ، وذلك ينزجر بسبب هذا • ومعطوم أن الدور باطل •

وأما القسم الثالث - وهو أن يقال : ان عند اقدم الامام على المعاصى والفواحش لايجوز منعه عنها البتة - فهو أيضا باطل ، لان الدلائل الدالة على وجوب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر عامة . فتتناول الامام وغيره . وأيضا : فعلى هذا الطريق يصير نصب الامام سببا لتكثير الفواحش . ومعلوم : أن المقصود منه تقليها . وهذا يفضى الى التناقض . فثبت : أن الامام لو لم يكن واجب العصمة ، لأفضى الى هذه الاقسام الباطلة ، فوجب القول بكونه باطلا .

الشبهة الخامسة : التمسك بقوله تعالى لابراهيم « قال : انى جاعلك للناس اماما . قال : ومن ذريتى . قال : لاينال عهدى الظالمين » (البقرة ١٢٤) دلت الآية على أن عهد الامامة لا يصل الى من كان ظالما . وكل من كان مذنبا ، فانه ظالم . قال تعالى : « فمنهم ظالم لنفسه » (فاطر ٣٢) فصارت الآية نصا فى أن كل من كان مذنبا ، سواء كان ذنبه ظاهر أو باطنا . فانه لا يكون اماما . واذا كان كذلك ، ثبت أن الامام لا يبد وأن يكون معصوما .

والجواب عن الشبهة الاولى : انها مبنية على المسألة الاولى . وهى ان الخلق لما كان الخطا عليهم جائزا ، احتاجوا الى نصب الامام . وقد تقدم الجواب عن كلامهم فيه .

والجواب عن الشبهة الثانية : ان الشريعة انما تبقى محفوظة بنقل الناقل المعصوم ، لو كان ذلك الناقل المعصوم بحيث يرى ويمكن الوصول اليه والرجوع الى قوله . فاما اذا لم يكن كذلك ، لم تصر الشريعة محفوظة بنقله . فسقطت هذه الشبهة .

والجواب عن الشبهة الثالثة : انه لانزاع فى أنه يجب على كل واحد من آحاد الرعية أن يقتدى بنواب الامام من القضاة والعلماء والشهود ، مع أنهم بالاتفاق ليسوا معصومين . وكل ما يقولونه فيهم ، فهو جوابنا عن الامام الاعظم :-

والجواب عن الشبهة الرابعة : المعارضة أيضا بنواب الامام . وذلك
أن الامام المعصوم ، اذا فوض الامارة والوزارة الى بعض الناس ،
فذلك المفوض اليه غير معصوم ، ويتقدير صدور الذنب عنه فالمانح
له اما الامام الاكبر وحده ، أو مع غيره .

والاول (وهو أن المانع له هو الامام الاكبر وحده) فهو باطل .
لأن الامام الاكبر وحده لا يقدر على دفع ذلك الأمير مع عساكره الكثيرة .
ألا ترى أن « عليا » رضى الله عنه لم يقدر على دفع « معاوية » عن
الأمر ، مع ما كان معه من العساكر الكثيرة . فضلا عن أن يقدر عليه
وحده .

والثانى - وهو أن الدافع لذلك الأمر هو الامام الاكبر مع عساكره -
فهذا أيضا باطل . لأن عساكره ليسوا معصومين ، وربما لا يمثلون أمر
الامام المعصوم .

فتبت : أن تفويض الامارة والوزارة الى غير المعصوم ، سبب
لازدياد الشر والفتنة . وكل ماتقولونه هنا ، فنحن أيضا نقوله فى
الامام .

والجواب عن الشبهة الخامسة : ان الآية دالة على أن شرط الامام
أن لا يكون مشتغلا بالذنب . فاما أن يكون واجب العصمة ، فلا دلالة فى
الآية عليه .

الفصل الثالث

فى

فيما يصير الامام به اماما

اتفقت الأمة على أن النص من الله تعالى ورسوله على شخص
بالامامة سبب مستقل لصيرورته اماما . لكنهم اختلفوا فى أنه هل
يصير اماما بطريق آخر سوى هذا التنصيص أم لا ؟ فقالت الزيدية : ان
الفاطمى اذا كان عالما زاهدا وخرج بالسيف ودعى الى نفسه بالامامة ،

صار أماما • وقال أصحابنا والمعتزلة : عقد البيعة سبب لحصول الامامة •
والاثنا عشرية أنكروا ذلك •

لنا : انا سنقيم الدلالة على صحة امامة « أبى بكر » - رضى الله
عنه - وامامته لم تنعقد الا بالبيعة • وهذا يقتضى أن البيعة طريق
لحصول الامامة • أما الاثنا عشرية فقد احتجوا على أن البيعة لا يمكن
أن تكون سببا لحصول الامامة بوجوه :

الشبهة الأولى : ان هؤلاء الذين يبايعون الامام لاقدرة لهم البتة
على التصرف فى أقل الامور وعلى أقل الاشخاص • ومن لا قدرة له على
التصرف فى أقل الامور وعلى أقل الأشخاص • كيف يعقل أن تكون له
قدرة على اقدار الغير على التصرف فى جميع أهل الشرق والغرب ؟

الشبهة الثانية : ان اثبات الامامة بالبيعة والعقد ، يفضى الى
الفتنة • لأن كل أهل بلد يقولون : الامام منا أولى • والعقد (١)
الصادر منا أرجح • ولا يمكن ترجيح البعض على البعض ، فيفضى الى
انهج والمرج واثارة الفتنة • ومعلوم أن المقصود من نصب الامام ازالة
الفتنة بقدر الامكان • فنصب الامام بطريق البيعة يفضى الى التناقض •
فكان باطلا •

الشبهة الثالثة : ان منصب الامامة أعلى وأعظم من منصب القضاء
والحسبة • وأهل البيعة لما لم يتمكنوا من نصب القاضى والمحاسب ،
فبان لا يتمكنوا من نصب الامام الأعظم أولى •

الشبهة الرابعة : الامام نائب الله تعالى ونائب رسوله • ونيابة
الغير لا تحصل الا باذن ذلك الغير ، فوجب أن لا يثبت الامام الا بنص
الله ونص رسوله • فثبت : أن الامامة لا تثبت الا بالنص •

الشبهة الخامسة : ان الامام يجب أن يكون واجب العصمة ، وأن

(٤) والفعل : ا

يكون أفضل الخلق كلهم • وأن يكون أعلم الأمة كلهم • وأن يكون مسلما
فيما بينه وبين الله • ولا اطلاع لأحد من الخلق على هذه الصفات •
وَاللّٰهُ تَعَالَى هُوَ الْعَالَمُ بِهَا • وإذا كان كذلك وجب أن لا يصح نصب
الامام الا بالنص •

الجواب عن الأول : انه منقوض بما ان الشاهد لا قدرة له على
التصرف فى المدعى عليه ثم ان القاضى بقوله يصير متمكن من التصرف
فيه فكذا هنا •

والجواب عن الثانى : ان الترجيح يحصل اما بزيادة العلم
أو الزهد أو السن أو النسب أو كثرة ميل الخلق اليه • فان حصل
الاستواء فى الكل ، وتعذر الترجيح ، فيتدافعا ويبتدعا بعقد آخر •
والجواب عن الثالث : انه لا استبعاد فى أن يأذن الله تعالى فى
تولية الامامة ، ولا يأذن فى تولية القضاء • وأيضا : فالتحكيم جائز
على مذهب بعض الفقهاء •

وعن الرابع : وهو قولهم : اذا كان نصب الامام من الأمة ، كان
الامام نائب الأمة لا نائب الله تعالى • فجوابه : لم لا يجوز أن يكون
اختيار الأمة شخصا معيناً ، يكشف عن كونه نائب الله تعالى •
وعن الخامس : انا لانسلم أن العلم القطعى بحصول تلك الصفات ،
شرط • بل الشرط عندنا حصول الظن فقط •

الفصل الرابع

فى

اقامة الدلالة على أن الامام الحق بعد

رسول الله صلى الله عليه وسلم أبو بكر رضى الله عنه

والمعتمد فى المسألة : أن الأمة مجمعة على أن الامام الحق بعد
رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم اما أبو بكر واما على واما العباس -

رضى الله عنهم - واذا بطل القول بأن الامام هو على أو العباس -
رضى الله عنهما - وجب القطع بأن الامام هو أبو بكر رضى الله عنه -

واعلم : أن هذا الدليل مبنى على مقدمات :

المقدمة الأولى : أن الأمة مجمعة على أن الامام بعد رسول الله صلى
الله عليه وآله وسلم أحد هؤلاء الثلاثة .

واعلم : أن الانصار طلبوا الخلافة لأنفسهم فى أول الأمر وقالوا :
منا أمير ومنكم أمير . فلما ناظرهم « أبو بكر » فى ذلك تركوا قولهم ،
فصار ذلك القول باطلا باجماع الأمة . وكل من نظر فى كتب السير ،
علم وتيقن اتفاق الأمة على أن الامام بعد رسول الله صلى الله عليه وآله
وسلم ليس الا أحد هؤلاء الثلاثة .

المقدمة الثانية : أن « عليا » - رضى الله عنه - ما كان بعد وفاة
الرسول عليه السلام فى العجز الى حيث لا يمكنه طلب حق نفسه ،
وما كان « أبو بكر » - رضى الله عنه - فى القوة والتسلط بحيث يمكنه
غصب الحق من « على » - رضى الله عنه -

والدليل عليه : أن « عليا » رضى الله عنه - كان فى غاية الشجاعة
والشهادة . وكانت « فاطمة » - رضى الله عنها - مع علو منصبها زوجة
له . وكان « الحسن » و « الحسين » - رضى الله عنهما - ابنيه وكان
« العباس » مع علو منصبه معه .

فانه يروى فى الاخبار : أن « العباس » قال لـ « على » : امدد
يدك أبايعك ، حتى يقول الناس : عم رسول الله بايع ابن عم رسول
الله ، ولا يختلف عليك اثنان . و « الزبير » كان مع غاية شجاعته مع
« على » فانه يروى انه سل سيفه ، وقال : لا أرضى بخلافة « أبى بكر »
وأما « أبو سفيان » فانه قال : أرضيتم يابنى « عبد مناف » أن تلى
عليكم « تيم » والله لأملأن الوادى عليكم خيلا ورجلا . وأما جملة
الانصار فانهم كانوا أعداء « أبى بكر » وذلك لانهم طلبوا الامامة
لأنفسهم ، فدفعهم أبو بكر عنها بقوله عليه السلام « الائمة من قريش »

فلو كان «على» - رضى الله عنه - منصوصا عليه تصا ظاهرا ، لعرفوه . ولو عرفوه لقالوا لأبى بكر : نحن أردنا أن نأخذ الخلافة لأنفسنا ، فلما منعنا عنها ، فنحن نمنعك أيضا عن الظلم ، ونسلمها الى مستحقها . فان من المعلوم : أن الخصم القوى اذا وجد مثل هذا الطعن ، لا يتركه .

فثبت بما ذكرنا : أن الامامة لو كانت حقا لعلى بالنص ، لكان في غاية القدرة على أخذها ومنع الظالم المنازع فيها . وأما أبو بكر فمعلوم أنه ما كان معه عسكر ولا شوكة ولا مال . وعند الروافض أنه كان ضعيفا جباناً . ومتى كان الأمر كذلك ، استحال في مثل «على» مع كثرة أسباب أمره والقوة والشوكة في حقه ، أن يصير عاجزا في يد شيخ ضعيف ، ليس له مال ولا عسكر ، ولا قوة بدن ولا قوة قلب ، ثم يبلغ ذلك العجز الى حيث لم يخرج عن داره ، ولم يظهر المحاربة والمنازعة بوجه من الوجوه . وهذا مما لا يقبله العقل البتة .

واعلم : أن أحوال الاثنى عشرية في هذا الباب عجيب . وذلك لأنهم اذا وصفوا عليا بالشجاعة والشوكة ، بالغوا في ذلك الوصف بحيث يخرجونه عن المعقول . واذا تكلموا في هذه المسألة ، وصفوا عليا بالعجز ، وبيالغون فيه مبالغة يخرجونه عن المعقول .

المقدمة الثالثة : أن نقول : لما ثبت بالاجماع : أن الامام أحد هؤلاء الثلاثة فنقول : وجدنا عليا وعباسا ، تركا المنازعة مع أبى بكر . وذلك الترك اما للعجز أو للقدرة ، لاجاز أن يكون للعجز ، لما قررناه في المقدمة الثانية . فثبت : أنهما تركا المنازعة مع القدرة على المنازعة . فان كانت الامامة حقا لواحد منهما ، كان ترك هذه المنازعة معصية كبيرة . وذلك يوجب انعزالهما . واذا ثبت انعزالهما ، ثبت القول بامامة أبى بكر رضى الله عنه . وان لم تكن الامامة حقا لهما ، وجب أن تكون حقا لأبى بكر ، لئلا يخرج الحق عن جميع أقوال الأمة .

فثبت : أنه لابد على كل حال من الاعتراف بامامة أبى بكر رضى الله عنه .

واعلم : أنه لاكلام للمخالف على هذا الدليل الا كلامهم المشهور من أن عليا انما ترك المحاربة لأجل الفتنة والخوف . ونحن أبطلنا هذا الكلام . فيبقى هذا الدليل سالما عن المعارضة .

أما الشيعة : فقد احتجوا على أن الامام الحق بعد رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم على بن أبى طالب لوجوه :

الشبهة الأولى - وهى التى عليها يعولون وبها يصلون - أن قالوا : أجمعت الأمة على أن الامام الحق بعد رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم اما على ، واما أبو بكر واما العباس - رضى الله عنهم - ولايجوز أن يكون الامام هو أبو بكر أو العباس . فتعين أن يكون الامام هو عليا . فيفتقر فى تقدير هذا الدليل الى مقدمتين :

المقدمة الأولى : ان الاجماع حجة . قالوا : والدليل عليه . انا قد دللنا على أن زمان التكليف لا يخلو من معصوم البتة . وقول المعصوم حجة . فاذا حصل الاجماع كان ذلك الاجماع مشتملا على قول ذلك المعصوم ، فوجب أن يكون الاجماع حجة .

المقدمة الثانية : ان أبا بكر والعباس لم يكونا صالحين للامامة . قالوا : لأنه ثبت بالعقل أن الامام لابد وأن يكون واجب العصمة ، وثبت باجماع الأمة أنهما ما كانا واجبي العصمة . واذا ثبت أن الامام يجب أن يكون واجب العصمة ، وثبت أنهما ما كانا واجبي العصمة ، ثبت أنهما ما كانا صالحين للامامة . ولما بطلت امامتهما وجب القطع بامامة على ، حتى لا يخرج الحق عن قول كل الأمة .
فهذا هو العمدة الكبرى للاثنى عشرية فى هذه المسألة .

الشبهة الثانية (١) : ان أبا بكر والعباس لم يكونا صالحين للامامة . قالوا : لانه ثبت بالعقل أنه لو كان أبو بكر اماما ، لكانت امامته . اما أن تثبت بالنص أو بالبيعة . والقسمان باطلان ، فبطل القول بامامة أبي بكر . أما الحصر فلأن كل من قال بامامته ، لم يثبتها الا بأحد هذين الطريقتين . وانما قلنا : انه لا يمكن اثباتها بالنص ، لانه لو كان منصوفا عليه بالامامة ، لكان توقيفه يوم السقيفة امامة نفسه على البيعة ، من أعظم المعاصي . وذلك يقدر في امامته ، وكان قوله « أقيلوني » من أعظم المعاصي . وانما قلنا : انه لا يمكن اثباتها بالبيعة ، للوجوه التي حكيناها في الفصل الثالث ، حكاية عنهم ، ففي بين أنه لا يجوز أن تكون البيعة طريقا الى ثبوت الامامة . قالوا : فثبت أنه لو كان اماما ، لكانت امامته بأحد هذين الطريقتين ، وثبت فساد كل واحد منهما ، فبطل القول بكونه اماما .

الشبهة الثالثة : قالوا : انه صلى الله عليه وآله سلم نص على امامة علي بن أبي طالب رضى الله عنه نصا جليا ، لا يقبل التأويل ، فوجب القطع بكونه اماما . والذي يدل على وجود هذا النص الجلي : أن هذا النص ثبت بخبر التواتر ، وخبر التواتر يفيد العلم . وانما قلنا : انه ثبت بخبر التواتر . لأن خبر التواتر عن الأمور الماضية ، يعتبر في كونه مفيدا للعلم بثلاث شرائط :

أولها : أن يكون المخبرون بلغوا في الكثرة والتفرق في البلاد الى حيث يمتنع عقلا اتفاقهم على الكذب . وهذا الشرط حاصل ههنا . وذلك لأن الشيعة مع كثرتهم وتفرقهم في مشارق الأرض ومغاربها ، يخبرون عن أن وجود هذا النص حاصل .

وثانيها : أن يكون المخبرون انما يخبرون عن أمر محسوس . وهذا الشرط حاصل ههنا . وذلك لأن المخبر عنه تنصيب محمد عليه

(١) المقدمة الثالثة :

السلام على امامة على ، وذات محمد عليه السلام ، وذات على ، وتكلم محمد عليه السلام بهذا الكلام ، كل ذلك أمر محسوس . وهذا الشرط ههنا حاصل .

وثالثها : أن يكون حال المخبرين في كثرتهم وامتناع اتفاقهم على الكذب في جميع الأزمنة مثل ما في هذا الزمان .
والذي يدل على حصول هذا الشرط في هذه الواقعة : وجهان :

الأول : ان هؤلاء الشيعة مع كثرتهم وامتناع اجتماعهم على الكذب ، يخبرون أنه أخبرهم قوم شأنهم كذلك . وكذلك الطبقة الثانية والثالثة . وهكذا جميع الطبقات الى زمان محمد صلى الله عليه وآله وسلم وعلى رضى الله عنه (١) كانوا في الكثرة وامتناع الاجتماع على الكذب على ما هم عليه في هذا اليوم . ولما كان أهل زماننا بانغين الى التواتر ، وهؤلاء قد أخبروا : أن كل واحد من الطبقات الماضية كانوا هكذا ، حصل العلم بأن الطبقات الماضية ، كانوا على هذه الصفة .

الثاني : لو فرضنا أن بعض الطبقات الماضية كانوا أقل من عدد التواتر ، لوجب أن يشتهر ذلك ، وأن يصل هذا الخبر اليينا . ولما لم يصل هذا الخبر اليينا ، علمنا : أن المخبرين عن هذا الخبر في جميع الطبقات كانوا موصوفين بالصفات المعتمدة في التواتر . فثبت بما ذكرنا : حصول التواتر في نص رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم على امامة على بن أبى طالب وخبر التواتر يفيد العلم . وذلك يفيد المطلوب .

الشبهة الرابعة : ان الامام منصوص عليه من قبل الله وقبل رسوله عليه السلام ، ومتى كان الأمر كذلك ، وجب أن يكون الامام هو على بن أبى طالب - رضى الله عنه -

والفرق بين هذه الشبهة الثانية : أنهم في الشبهة الثانية بينوا

(١) ماكانوا : ١

انه لايجوز أن تكون البيعة طريقا الى ثبوت الامامة ، وأما ههنا فانهم لايقولون : البيعة لايجوز أن تكون طريقا الى الامامة ، بل قالوا : هب أن البيعة يجوز أن تكون طريقا للامامة ، إلا أنه صحت (١) الدلالة على أن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم نص على امامة من يكون اماما بعده ، ثم يستنتج من هذا : أن ذلك المنصوص عليه لابد وأن يكون هو عليا .

وانما قلنا : انه عليه السلام نص على امامة من كان اماما بعده
لوجوه :

الأول : أن النبي عليه السلام لم يخرج عن المدينة قط ، الا وقد استخلف عليها رجلا . وانما كان يفعل ذلك كيلا يختل أمر الرعية . وهذا المعنى بعد الموت أهم . لأن رعاية المصالح وقت الغيبة ، وان كانت شاقة الا أنها كانت ممكنة . أما رعايتها بعد الموت فغير ممكنة فلما لم يترك الرسول عليه السلام الاستخلاف وقت الغيبة القليلة ، فكيف يجوز أن يتركه وقت الغيبة العظمى - وهي الموت -

الثانى : ان النبي عليه السلام قال : « انما أنا لكم مثل الوالد لولده ، فاذا ذهب أحدكم الى الغائط فلا يستقبل القبلة ولايستدبرها » الحديث . فكما أنه يجب على الوالد المشفق رعاية مصالح أولاده حال حياته ، فكذا يجب عليه رعاية مصالحهم بعد مماته ، لئلا يضيعوا . ومعلوم أنه لو لم يستخلف ولم ينص على أحد ، لضاعوا فى دينهم ودنياهم ، فوجب القطع بأنه نص على من يكون اماما بعده .

الثالث : ان النبي صلى الله عليه وسلم بالغ فى الشفقة على الأمة وفى ارشادهم الى الأصلاح : أن علمهم فى كيفية الاستنجاء ثلاثين أدبا . ومن المعلوم أن المصالح المتعلقة بالامامة التى هى أعظم المصالح فى الدين والدنيا بعد الرسالة ، أعظم من سائر المصالح ، فلما علم

(١) الا أنا سنقيم الدلالة : ب

فى أخس المصالح وأدونها رتبة - وهو الاستنجااء ثلاثين أدبا ، فكيف يليق به أن يرسل أمر الامامة بكلية ، مع أنها أعظم المناصب فى الدين والدنيا ؟

الرابع : انه عليه السلام لم يخرج من الدنيا حتى صار أمر الدين كاملا ، كما قال تعالى : « اليوم أكملت لكم دينكم ، وأتممت عليكم نعمتى » (المائدة ٣) والامامة أعظم أركان الدين . فهذا يقتضى أن أمر الامامة قد تم قبل وفاته . وهذا المعنى انما يحصل اذا قلنا : انه نص على امامة شخص معين . فثبت بمجموع ما ذكرنا : أنه عليه السلام نص حال حياته على امامة من يكون اماما بعده . ونقول : ذلك الشخص لايجوز أن يكون هو أبو بكر ، اذ لو كان كذلك ، لكان توقيفه الأمر على البيعة من أعظم المعاصى . وذلك يقدر فى امامته . ولما ثبت أنه نيس أبو بكر ولا العباس أيضا ، ثبت أنه «على» لئلا يخرج الحق عن قول كل الأمة .

الشبهة الخامسة : ان عليا أفضل الخلق بعد الرسول عليه السلام . والأفضل يجب أن يكون اماما . أما المقدمة الأولى : فسيجىء تفسيرها بعد ذلك . وأما المقدمة الثانية : فالدليل على صحتها : أن من جعل اماما لغيره ، فقد جعل متبوعا لذلك الغير ، وجعل الأكمل تبعا للناقص قبيح فى العقول . ألا ترى أن من بنى مدرسة ، فجعل واحدا من أوساط الفقهاء مدرسا فيها ، ثم أمر الشافعى وأبا حنيفة أن يجلسا فى درسه ، وأن يكونا من أتباعه وأشياعه ، فان كل واحد يذمه عليه ويلومه . ويقول : انك جعلت الكامل تبعا للناقص . وهذا قبيح فى العقول . واذا ثبت أن عليا أفضل الخلق ، وثبت أن الأفضل هو الامام ، ثبت : أن عليا هو الامام بعد رسول الله عليه السلام .

الشبهة السادسة : قالوا : ان عليا أعلم الصحابة وأشجعهم وأتدبهم التصاقا برسول الله صلى الله عليه وآله وسلم ، فوجب أن يكون هو

القائم مقامه • أما أنه أعلم وأشجع : فسيأتى الدليل عليه • وأما أنه أشدهم التصاقاً برسول الله صلى الله عليه وآله وسلم فهو ظاهر • ما من حيث النسب فلاشك فيه • وأما من حيث الصهرية فكذلك • وإذا ثبت هذا ، وجب أن يكون هو الامام • لأن الامام هو الذى يؤتم به ويقتدى به • وهذا لايتأتى الا بسبب العلم والشجاعة وإذا كان علمه وشجاعته أكثر ، كان الاقتداء به والاهتداء بهداه أولى •

الشبهة السابعة : قوله : « أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولى الأمر منكم » (النساء ٥٩) أمر بطاعة أولى الأمر أمراً جزمياً • فوجب على أولى الأمر أن لا يأمرؤا الا بالطاعة • اذ لو جاز أن يأمرؤا بالمعصية ، مع أن الله تعالى أمرنا بطاعتهم مطلقاً ، لكان قد أمرنا - على هذا التقدير - بالمعصية • وذلك باطل • اذا ثبت هذا ، علمنا : أن أولى الأمر الذين أمرنا الله بطاعتهم لا يأمرؤن الا بالطاعة • وهذا يقتضى أن المراد بأولى الأمر فى هذه الآية : شخص واجب العصمة • فثبت : أن الامام يجب أن يكون واجب العصمة • وكل من قال بذلك ، قال : انه على « - رضى الله عنه -

الشبهة الثامنة : ان أبا بكر والعباس ما كانا صالحين للامامة ، فتعين أن يكون الامام هو على • انما قلنا انهما ما كانا صالحين • وذلك لانهما كانا كافرين فى أول الأمر • وكل من كفر بالله طرفة عين ، لم يصلح للامامة • والدليل عليه : قوله تعالى « واذا ابتلى ابراهيم ربه بكلمات • فآتمهن • قال : انى جاعلك للناس اماماً • قال : ومن ذريتى قال : لاينال عهدى الظالمين » (البقرة ١٢٤) وجه الاستدلال به : ان لفظ العهد مطلق • وذكر الامامة قد جرى قبل ذلك ، فوجب أن يكون المراد من هذا العهد هو الامامة •

اذا ثبت هذا ، فنقول : كل من كان كافراً فهو ظالم ، لقوله تعالى : « ان الشرك لظلم عظيم » ولقوله تعالى : « والكافرون هم الظالمون » (البقرة- ٢٥٤) واذا ثبت هذا فنقول : كل شخص اتصف

بالكفر فهو فى تلك الحالة يتصف بالظلم . فكان فى ذلك الوقت موصوفاً بأنه ظالم ، فوجب أن يصدق عليه فى ذلك الوقت : أنه لاينال عهد الامامة . وقولنا بأنه لاينال عهد الامامة ، كلام يتناول الوقت الخاص الحاضر وجملة الاوقات المستقبلية ، بدليل صحة استثناء جميع الاوقات منه . فيقال : ان هذا الظالم والكافر ، لاينال عهد الامامة ، لابعد كفره ولابعد ظلمه . والاستثناء يخرج من الكلام ما لولاه لدخل تحت اللفظ . فثبت : أن الكافر حال ما كان موصوفاً بكفره ، صدق عليه أنه لاينال عهد الامامة البتة فى شيء من اوقات وجوده . لاحال كفره ولا بعد كفره . واذا ثبت هذا ، ثبت أن كل من كفر بالله طرفة عين فانه لاينال عهد الامامة ، بمقتضى هذه الآية . وثبت أن أبا بكر وعمر والعباس - رضى الله عنهم - كانوا قبل ظهور دين محمد عليه السلام على الكفر ، فوجب أن يخرجوا عن صلاحية الامامة ، واذا خرجوا عن هذه الصلاحية تعين على رضى الله عنه للامامة .

واعلم : أن هذه الآية كما دلت على أن علياً هو الامام بعد النبى عليه السلام ، فكذلك تدل على أنه لم يكفر طرفة عين بالله ، لأنه لو كان قد كفر بالله فى أول عمره ، لزم بحكم هذه الآية أن لا يكون أهلاً للامامة . فثبت أيضاً : أن أبا بكر والعباس ليسا أهلاً للامامة بمقتضى هذه الآية ، فيلزم خروج أبى بكر والعباس وعلى عن أهلية الامامة ، ويكون اجماع الأمة على أن الامام بعد رسول الله أحد هؤلاء الثلاثة باطلاً ، ولما كان الطعن فى الاجماع فاسداً ، وثبت أن أبا بكر والعباس كانا قد كفرا بالله ، قبل ظهور دين محمد عليه السلام ، ثبت أن علياً رضى الله عنه لم يكفر بالله قط ، حتى لا يلزم الطعن فى الاجماع .

الشبهة التاسعة : التمسك بقوله تعالى : « يا أيها الذين آمنوا :

اتقوا الله وكونوا مع الصادقين » (التوبة ١١٩) أمرنا بالكون مع الصادقين . والأمر بالكون مع الصادقين ، مشروط بوجود من يعلم قطعاً أنه من الصادقين ، هو الذى يعلم منه كونه واجب العصمة .

فثبت أن الخلق مأمورون بمتابعة شخص واحد واجب العصمة ،
وإذا ثبت ذلك ، ثبت أن الامام هو «على» بالوجه الذي قررناه في الطرق
المتقدمة .

الشبهة العاشرة : التمسك بقوله تعالى : « وأولوا الأرحام بعضهم
أولى ببعض في كتاب الله » (الأنفال ٧٥) وهذه الأولوية مطلقة :
فوجب حملها على الكل ، دفعا للاجمال . وأيضا : يصح استثناء أى
وصف أريد . كقوله : « وأولوا الأرحام بعضهم أولى ببعض » الا فى
كونه قائما مقامه بعد موته . والا فى التصرف فى اتباعه . وحكم الاستثناء
اخراج ما لولاه لدخل . فثبت : أن هذا اللفظ يتناول الامامة . اذا ثبت
هذا ، فنقول : لاشك أن «أبا بكر» ما كان من أولى الأرحام لمحمد
عليه السلام ، وكان «على» كذلك ، فكان «على» - رضى الله عنه -
أولى بالامامة .

الشبهة الحادية عشرة : التمسك بقوله تعالى : انما وليكم الله
ورسوله ، والذين آمنوا : الذين يقيمون الصلاة ، ويؤتون الزكاة .
وهم راعون » (المائدة ٥٥) .

وجه الاستدلال بالآية : أن نقول : هذه الآية تدل على امامة شخص
معين . ومتى كان الأمر كذلك ، وجب أن يكون ذلك الشخص هو
على .

أما بيان المقام الاول : فالدليل عليه أن لفظ الولي مستعمل فى
معنيين :

أحدهما : المتصرف . كقوله عليه السلام « أيما امرأة نكحت
نفسها بغير اذن وليها ، فنكاحها باطل » .

والثانى : المحب والناصر . كقوله تعالى : « والمؤمنون والمؤمنات
بعضهم أولياء بعض » (التوبة ٧١) ويجب أن لا يكون حقيقة فى معنى
آخر ، تقليلا للاشتراك .

. اذا ثبت هذا فنقول : الولى المذكور فى هذه الآية ، ليس بمعنى الناصر ، فوجب أن يكون بمعنى المتصرف . وانما قلنا : انه ليس بمعنى الناصر ، لأن الولى المذكور فى هذه الآية غير عام فى حق كل المؤمنين ، لأنه تعالى ذكره بكلمة « انما » وهى للحصر .
قال الشاعر :

ولست بالأكثر منهم حصى وانما العزة للكائر

واما الولاية بمعنى النصرة فهى عامة فى حق كل المؤمنين ،
بدليل قوله تعالى : « والمؤمنون والمؤمنات ، بعضهم أولياء بعض »
ويلزم من صحة هاتين المقدمتين : القطع بأن الولاية المذكورة فى هذه
الآية ليست بمعنى النصرة . واذا بطل هذا المعنى ، وجب أن يكون
المراد من الولاية المذكورة فى هذه الآية : التصرف . فصار معنى الآية :
انما المتصرف فيكم أيها الأمة هو الله ورسوله والمؤمنون الموصوفون
بكذا وكذا . والمتصرف فى كل الأمة هو الامام . فثبت : أن هذه الآية
دالة على امامة شخص معين .

واذا ثبت هذا فنقول : وجب أن يكون ذلك الشخص هو على رضى
الله عنه . ويدل عليه وجهان :

الأول : ان الأمة فى هذه الآية على قولين : منهم من قال : انها
لاتدل على امامة أحد منهم . ومنهم من قال : انها تدل على امامة
على بن أبى طالب . وليس فى الأمة أحد يقول انها تدل على امامة
غيره . فلما ثبت دلالتها على أصل الامامة ، وجب دلالتها على امامة
على بن أبى طالب ، اذ لو دلت على امامة غيره ، كان ذلك قولاً ثالثاً
خارقاً للاجماع . وهو باطل .

الثانى : انه اتفق أئمة التفسير على أن المراد بقوله تعالى : « الذين
يقيمون الصلاة ويؤتون الزكاة . وهم راکعون » هو على بن أبى طالب .
ولما دل قوله : « انما وليكم الله ورسوله والمؤمنون » الموصوفون بكذا

وثبت : أن المراد بذلك هو «على» ثبتت دلالة هذه الآية على امامة على امامة من كان مرادا بقوله : « المؤمنون الذين يقيمون الصلاة » «على» - رضى الله عنه -

الشبهة الثانية عشرة : التمسك بقوله صلى الله عليه وآله وسلم : « من كنت مولاه فعلى مولاه » والكلام فى التمسك بهذا الخبر مبنى على مقامين :

المقام الاول : تصحيح أصل الخبر . وأقوى ما قيل فيه : ان الامة فى هذا الخبر على قولين : منهم من تمسك به فى اثبات فضيلة «على» ومنهم من تمسك به فى اثبات امامته . وذلك يقتضى اتفاهم على قبوله . وكل خبر أجمعت الامة على قبوله ، وجب اللقطع بصحته .
وأما بيان المقام الثانى - وهو التمسك به على الامامة لعلى - فهو من وجهين :

الاول : ان النبى صلى الله عليه وآله وسلم قال : « أو لست أولى بكم من أنفسكم ؟ » قالوا : بلى . قال : « فمن كنت مولاه فعلى مولاه » واعلم : أن التمسك بهذا الوجه موقوف على مقدمات :

الاولى : ان لفظ « المولى » يحتمل الأولى . والدليل عليه : قوله تعالى : « ماواكم النار هى مولاكم (الحديد ١٥) » قال المفسرون : معناه : النار أولى بكم . فدل هذا على أن لفظ المولى يحتمل الأولى .

المقدمة الثانية : ان المراد من قوله : « من كنت مولاه ، فعلى مولاه » معناه : من كنت أولى به ، فعلى أولى به . والدليل عليه : أن لفظ المولى يحتمل الأولى . فان لم يحتمل لفظ المولى معنى آخر ، وجب حمله ههنا على الأولى ، وان احتمل معنى آخر سوى الأولى ، فنقول : على هذا التقدير يكون لفظ المولى مجملا محتاجا الى البيان والتفسير . والكلام المذكور فى مقدمته - وهو ذكر الأولى - يصحح بياننا له ، فوجب أن يكون هذا المجل مفسرا بما ذكرنا فى المقدمة الأولى ازالة للاجمال .

فثبت : أنه سواء كان لفظ المولى محتملا لمعنى آخر سوى الأولي ،
أو غير محتمل ، فانه يجب أن يكون المولى مفسرا ههنا بالأولى .

المقدمة الثالثة : لما ثبت أن قوله عليه السلام : « من كنت مولاه »
معناه : من كنت أولى به ، فعلى أولى به . فنقول : هذا يدل على
الامامة . لأن قوله : « من كنت ولي به فعلى أولى به » وجب حمله
على ثبوت الأولوية في جميع الأشياء ، بدليل صحة الاستثناء وبدليل
دفع الاجمال . ومعنى الأولوية : أن نفاذ حكمه فيكم أولى من نفاذ
حكمهم في أنفسهم . ولا معنى للامامة الا هذا . فثبت بهذا : دلالة هذا
الخبر على امامة علي بن أبي طالب .

الوجه الثاني في بيان دلالة هذا الخبر على الامامة : ان لفظ
المولى في اللغة جاء بمعنى المعتق ، والمعتق ، وابن العم ، والحليف ،
والناصر ، والمتصرف . ودل الاجماع : على أنه ليس المراد المعتق
والمعتق وابن العم والحليف . ولا يجوز أن يكون المراد الناصر ، لأنه
يصير التقدير من كنت ناصرا له ، فعلى ناصر له . وهذا غير جائز ،
لأن هذا المعنى في غاية الظهور فلا يليق بالرسول عليه السلام أن يجمع
الجمع العظيم لشرح هذا المعنى .

ولما بطل الكل لم يبق الا أن يكون المراد : المتصرف . فيصير
المعنى : من كنت متصرفا فيه ، كان « على » متصرفا فيه . ولا معنى
للإمامة الا ذلك . فثبت : أن هذا الخبر يدل على امامته .

الشبهة الثالثة عشرة : التمسك بقوله عليه السلام : « أنت مني
بمنزلة هرون من موسى »

أما بيان صحة هذا الخبر ، فكما تقدم ذكره في خبر المولى .
وأما الاستدلال به على الامامة : فهو مبني على مقدمات :
أولها : ان هرون عليه السلام كان خليفة لموسى عليه السلام بعد
موته . والدليل عليه : أنه كان خليفة له حال حياته ، فوجب أن يكون

خليفة له بعد موته بتقدير أن يبقى . وانما قلنا : انه كان خليفة له حال حياته ، لقوله تعالى : « وقال موسى لأخيه هرون : اخلفنى فى قومى » (الاعراف ١٤٢)

وانما قلنا : انه لما كان خليفة له حال حياته ، وجب أن يكون خليفة له بعد موته . لأن هرون كان بحيث لو بقى بعد وفاة موسى ، لكان خليفة له . لانه لو لم يكن كذلك ، لاقتضى ذلك انعزال هرون عن تلك الخلافة . وهذا الانعزال مشتمل على الاهانة والاذلال . وذلك لايليق بمنصب النبوة التى كانت حاصلة لهرون .

وثانيها : ان المنازل قسما : منها ما حصل ، ومنها ما كونه بحيث لو بقى لحصل له . مثاله للابن مع الاب حالتان : احدهما : اذا مات الاب أخذ الابن ميراثه . والثانى : ما اذا لم يمت الاب بعد ، ففى هذه الحالة الابن ، وان لم يأخذ ميراثه ، لكنه حصل للابن فى هذه الساعة ، كونه بحيث لو مات الاب ، لأخذ ميراثه . فكونه فى هذه الحثية ، وبهذه الحالة : حكم حاصل فى الحال .

اذا ثبت هذا فنقول : ان هرون لما توفى قبل موسى عليه السلا لم يصير خليفة له بعد وفاته . ولكنه كان بحال لو بقى بعد موسى لكان خليفة له بعد موته . فكون هرون بهذه الحثية وهذه الحالة ، صفة من صفات هرون ومنزلة من منازل . وهى منزلة متحققة حاصلة فى الحال .

وثالثها : ان قوله عليه السلام « أنت منى بمنزلة هرون من موسى » يتناول جميع المنازل . ويدل عليه وجهان :

الأول : لو كان المراد منه منزلة واحدة ، مع أنها غير مذكورة ، لصار هذا الحديث مجملا . والاجمال خلاف الأصل ، فوجب حمل اللفظ على كل المنازل دفعا للاجمال .

والثانى : انه عليه السلام قال فى آخر هذا الحديث « الا أنه لا نبى

بعدي « وهذا يدل على أن المراد من الخبر : اثبات جميع المنازل ،
سوى هذه المنزلة الواحدة .

وإذا ثبتت هذه المقدمات الثلاث ، فنقول : الخبر دل على أن
جميع المنازل الحاصلة لهرون من موسى ، كانت حاصلة لعلي رضي الله
عنه من محمد صلى الله عليه وآله وسلم وثبت أن من منازل هرون من
موسى ، كون هرون بحيث لو عاش بعد موسى - عليه السلام - لكان
خليفة له ، فوجب أن يكون من جملة منازل «علي» من محمد عليه
السلام أنه بحيث لو عاش بعد محمد عليه السلام لكان خليفة له ، لكنه
عاش بعد محمد عليه السلام فوجب أن يكون خليفة له .

فثبت : أن هذا الخبر نص في امامة علي بن أبي طالب -
رضي الله عنه -

لا يقال : هذا الخبر في واقعة طعن المنافقين في قصة تبوك .
لأننا نقول : العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب .

الشبهة الرابعة عشرة : ان الأمة مجمعة على أنه عليه السلام استخلف
علياً رضي الله عنه على المدينة في غزوة تبوك ، ثم انه ما عزله عنها
فوجب أن يبقى خليفة له على المدينة بعد موته . وإذا كان خليفة له
على المدينة بعد موته ، كان خليفة له في كل الأمة . لأنه لا قائل بالفرق .

الشبهة الخامسة عشرة : انهـم نقلوا عن أبي بكر وعمر وعثمان
رضي الله عنهم أفعالا طاعنة في صحة الامامة . وذا بطلت امامتهم
بهذا الطريق ، ثبت القول بامامة علي بن أبي طالب رضي الله عنه
ضرورة أنه لا قائل بالفرق . وتلك المطاعن المذكورة في الكتب المبسوطة .

* * *

والجواب :

اعلم : أنا لما أوردنا أكثر ما يتمسك القوم به في مذهبهم ،
فلنذكر أيضاً : بعض ما نتمسك به في اثبات امامة « أبي بكر » -
رضي الله عنه - ثم نرجع الى الجواب عن شبهاتهم . فنقول : لنا في
المسألة وجوه أخر من الدلائل سوى ما ذكرناه :

الحجة الأولى : التمسك بقوله تعالى : « وعد الله الذين آمنوا منكم وعملوا الصالحات ، ليستخلفنهم فى الأرض ، كما استخلف الذين من قبلهم » (النور ٥٥) فقوله : « الذين آمنوا منكم وعملوا الصالحات » صيغة جمع . أقلها ثلاثة . فقد وعد الثلاثة فما فوقها من أصحاب محمد عليه السلام أن يستخلفهم فى الأرض ، ويمكنهم من دينهم ، الذى ارتضى لهم . وكل ما وعد الله به ، فقد فعله . ولم يوجد الا خلافة الخلفاء الأربعة ، فوجب القطع بأنها هى التى وعد الله به فى هذه الآية وأئنى عليها وعظماها . وهذا يوجب القطع بصحة خلافة هؤلاء الأربعة .

الحجة الثانية : التمسك بقوله تعالى : « قل للمخلفين من الأعراب : ستدعون الى قوم أولى بأس شديد ، تقاتلونهم أو يسلمون . فان تطيعوا يؤتكم الله أجرا حسنا ، وان تتولوا كما توليتم من قبل ، يعذبكم عذابا أليما » (الفتح ١٦)

وجه الاستدلال بالآية : ان الداعى لهؤلاء الأعراب ، اما محمد عليه السلام . واما أحد الخلفاء الثلاثة - أعنى أبا بكر وعمر وعثمان - واما أن يكون الداعى هو على رضى الله عنه ، واما أن يكون الداعى من كان بعد «على»

لا جائز أن يقال : الداعى هو محمد عليه السلام ، لقوله تعالى : « سيقول المخلفون : اذا انطلقتم الى مغانم لتأخذوها ذرونا نتبعكم يريدون أن يبدلوا كلام الله . قل : لن تتبعوننا . كذلك قال الله من قبل » (الفتح ١٥)

ولا جائز أن يكن المراد هو « على » لأنه تعالى قال فى صفة هذه الدعوة : « تقاتلونهم أو يسلمون » ولم يتفق لعلى بعد النبى عليه السلام قتال بسبب طلب الاسلام ، بل كانت محارباته بسبب طلب الامامة . ولا جائز أن يكون المراد من كان بعد « على » لأنهم عندنا

كانوا على الخطأ ، وعند الخصم كانوا على الكفر . وعلى التقديرين فلا يليق بهم قوله تعالى : « فان تطيعوا يؤتكم الله أجرا حسنا ، وان تتولوا كما توليتم من قبل ، يعذبكم عذابا أليما » (الفتح ١٦)

ولما بطلت هذه الأقسام لم يبق الا أن يكون المراد به : أحد الخلفاء الثلاثة - أعنى أبا بكر وعمر وعثمان - وعلى هذا التقدير تكون الآية دالة على صحة خلافة أحد هؤلاء الثلاثة . ومتى صحت خلافة أحدهم ، صحت خلافة الكل ضرورة أنه لاقلل بالفرق .

الحجة الثالثة : لو كانت خلافة أبي بكر باطلة ، لما كان ممدوحا معظما عند الله تعالى . وقد كان كذلك ، فوجب القطع بصحة خلافته .

أما الملازمة فظاهرة . والخصم موافق عليه .

وانما قلنا بأنه ممدوح من عند الله لوجوه :

أحدها : قوله تعالى : « لقد رضى الله عن المؤمنين اذ يبايعونك تحت الشجرة » (الفتح ١٨) وهو ممن كان بايع تحت الشجرة ، فوجب أن يكون ممن رضى الله عنه .

وثانيها : قوله تعالى : « والسابقون الأولون من المهاجرين ، والأنصار ، والذين اتبعوهم باحسان . رضى الله عنهم ورضوا عنه » (التوبة ١٠٠ الآية) . ولا شك أنه كان من السابقين الأولين . فانا وان اختلفنا فى أنه هل كان ايمانه قبل ايمان الكل ؟ الا أن لفظ «السابقين» يفيد كل من كان له سبق فى الدين . ولولا أن المراد ذلك ، والا لما دخل فيه الأنصار . واذا ثبت أنه من السابقين ، وجب أن يدخل تحت قوله :

« رضى الله عنهم ورضوا عنه »

وثالثها : قوله تعالى : « وسيجنبها الاتقى ، الذى يؤتى ماله يتزكى . وما لأحد عنده من نعمة تجزى ، الا ابتغاء وجه ربه الأعلى .

ولسوف يرضى » (الليل ١٧ - ٢١)

فنقول : اتفق الأكثرون من أهل التفسير على أن المراد من هذه الآية هو أبو بكر . ونحن مع هذا نقيم الدلالة عليه .

فَيَقُولُ : انه تَعَالَى وَصِفَ الشَّخْصَ الْمُرَادَ مِنْ هَذِهِ الْآيَةِ بِأَنَّهُ أَتَقَى . وَإِذَا كَانَ أَتَقَى كَانَ أَكْرَمَ . لِقَوْلِهِ تَعَالَى : « أَنْ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتَقَاكُمْ » (الْحَجَرَاتِ ١٣) وَالْأَكْرَمُ عِنْدَ اللَّهِ لَا يَبْدُ وَأَنْ يَكُونَ أَفْضَلَ ، فَثَبِتَ : أَنْ الْمُرَادَ مِنْ هَذِهِ الْآيَةِ : شَخْصٌ هُوَ أَفْضَلُ الْخَلْقِ . وَأَجْمَعْتَ الْأُمَّةَ عَلَى أَنَّ أَفْضَلَ الْخَلْقِ بَعْدَ الرَّسُولِ عَلَيْهِ السَّلَامُ أَمَّا أَبُو بَكْرٍ وَأَمَّا عَلِيُّ فَإِذَنْ هَذِهِ الْآيَةُ مَخْتَصَةٌ أَمَّا بِأَبِي بَكْرٍ وَأَمَّا بِعَلِيٍّ . لِأَجَائِزِ أَنْ تَكُونَ نَازِلَةٌ فِي حَقِّ «عَلِيٍّ» لِأَنَّ الشَّخْصَ الْمُرَادَ مِنْ هَذِهِ الْآيَةِ : مُوصُوفٌ بِوَصْفٍ مُعَيَّنٍ . وَهُوَ أَنَّهُ لَيْسَ لِأَحَدٍ عِنْدَهُ مِنْ نِعْمَةٍ تَجْزَى . وَ «عَلِيٍّ» مَا كَانَ كَذَلِكَ . لِأَنَّ عَلِيًّا أَمَّا نَشَأَ فِي تَرْبِيَةِ مُحَمَّدٍ عَلَيْهِ السَّلَامُ وَطَبَعَامَهُ عِنْدَهُ وَشَرَابَهُ . وَذَلِكَ نِعْمَةٌ تَجْزَى .

وَأَمَّا أَبُو بَكْرٍ فَانْهَ مَا كَانَ لِلنَّبِيِّ عَلَيْهِ السَّلَامُ فِي حَقِّهِ نِعْمَةٌ تَجْزَى ، بَلْ كَانَ لَهُ فِي حَقِّهِ نِعْمَةٌ الْإِرْشَادَ إِلَى الدِّينِ ، إِلَّا أَنْ هَذِهِ النِّعْمَةُ لَا تَجْزَى بِدَلِيلٍ : أَنَّهُ تَعَالَى حَكَى عَنِ الْأَنْبِيَاءِ عَلَيْهِمُ السَّلَامُ أَنَّهُمْ كَانُوا يَقُولُونَ لِأَمَمِهِمْ : « وَمَا أَسْأَلُكُمْ عَلَيْهِ مِنْ أَجْرٍ ، إِنْ أَجْرِي إِلَّا عَلَى رَبِّ الْعَالَمِينَ » (الشُّعْرَاءِ ١٢٧) وَلَمْ يَقُلْ تَعَالَى : وَمَا لِأَحَدٍ عِنْدَهُ مِنْ نِعْمَةٍ ، بَلْ قَالَ : « وَمَا لِأَحَدٍ عِنْدَهُ مِنْ نِعْمَةٍ تَجْزَى » فَبِهَذَا الْقَيْدِ خَرَجَ عَلَى رِضَى اللَّهِ عَنْهُ أَنْ يَكُونَ مُرَادًا بِهَذِهِ الْآيَةِ . فَبَقِيَ أَنْ يَكُونَ الْمُرَادُ بِهَذِهِ الْآيَةِ هُوَ أَبُو بَكْرٍ .

إِذَا ثَبِتَ هَذَا ، فَتَقُولُ : دَلَّتِ الْآيَةُ أَيْضًا : عَلَى أَنَّهُ أَفْضَلُ الْخَلْقِ . فَانْهَ تَعَالَى لَمَّا وَصَفَهُ بِأَنَّهُ أَتَقَى . وَالْأَتَقَى أَفْضَلُ ، وَجِبَ أَنْ يَكُونَ هُوَ أَفْضَلَ الْخَلْقِ . وَدَلَّتِ الْآيَةُ أَيْضًا : عَلَى أَنَّهُ تَعَالَى رَاضٍ عَنْهُ فِي الْحَالِ وَالِاسْتِقْبَالِ ، لِأَنَّهُ قَالَ : « وَلسَوْفَ يَرْضَى » وَكَلِمَةُ « سَوْفَ » مَخْتَصَةٌ بِالِاسْتِقْبَالِ . هَذَا يَدْفَعُ سَوْأَلَ مَنْ قَالَ : لَعَلَّهُ تَعَالَى كَانَ رَاضِيًا عَنْهُ فِي تِلْكَ الْحَالَةِ ، لَمَّا كَانَ مَرَضِيًا ، ثُمَّ زَالَ الرِّضَاءُ عَنْهُ وَقَدْ اشْتَغَلَهُ بِالْخِلَافَةِ لِأَنَّهُ تَعَالَى بَيْنَ بَقُولِهِ : « وَلسَوْفَ يَرْضَى » بِقَاءِ ذَلِكَ الرِّضْوَانِ فِي الْمُسْتَقْبَلِ (١) .

(١) فِي الْحَالِ وَالِاسْتِقْبَالِ :

فثبت بمجموع ما ذكرنا : أنه لو كنت خلافته باطلة ، لما كان مرضيا عند الله فى الحال والاستقبال ، وثبت أنه مرضي عند الله فى الحال والاستقبال ، فوجب القطع بصحة خلافته .

الحجة الرابعة : قال بعضهم : رأينا الصحابة كانوا يقولون له : خليفة رسول الله . وعلى بن أبى طالب كان يخاطبه بهذا الخطاب والخصم يساعد عليه ، الا أنه يحمله على التقية . ثم رأينا أن الله تعالى وصف الصحابة بالصدق . فقال : « للفقراء المهاجرين الذين أخرجوا من ديارهم وأموالهم » الى قوله تعالى : « أولئك هم الصادقون » (الحشر ٨) ولما ثبت أنهم خاطبوه بخليفة رسول الله وأخبر الله عن كونهم صادقين ، لزم الحكم بأنه كان خليفة رسول الله حقا . وهذا الوجه قريب .

الحجة الخامسة : لو كانت الخلافة حقا لعلى ، لكان اما أن يقال : الأمة أعانوه على طلب هذا الحق أو ما أعانوه . فان كان الأول وجب عليه أن يطلبه ، لأنه اذا لم يطلبه مع القدرة على الطلب ، كان ذلك النقصير لا محالة عليه . وان قلنا : أنهم ما أعانوه بل خذلوه ، لزم أن يقال : ان هذه الأمة كانت شر الأمم ، لكنه تعالى وصف هذه الأمة بانها خير الأمم . قال تعالى : « كنتم خير أمة أخرجت للناس ، تآمرون بالمعروف ، وتنهون عن المنكر » (آل عمران ١١٠) : فوصفهم بكونهم آمرين بكل معروف ، ناهين عن كل منكر . غلو أنهم خذلوا عليا وما أعانوه على طلب حقه ، لكانوا شر أمة أخرجت للناس ، ولما كانوا آمرين بالمعروف ، ولا ناهين عن المنكر . وكل ذلك باطل .

الحجة السادسة : التمسك بقوله عليه السلام : « اقتدوا باللذين من بعدى أبى بكر وعمر » وقوله « اقتدوا » صيغة أمر . وهى اما للوجوب أو للندب . وعلى التقديرين فإنه يدل على جواز الاقتداء

بهما فى الأحكام . ولو كانا على الخطأ والضلال ، لما جاز ذلك .
والشيعة طعنوا فيه من وجوه :

أحدها : انه خبر واحد ، فلا يكون حجة .

وثانيها : ان هذا لو صح ، لكان نصا فى ثبوت امامته ، فكان
يجب عليه يوم السقيفة أن لا يوقف امامته على البيعة .

وثالثها : لعله عليه السلام قال : اقتدوا باللذين من بعدى :
أبا بكر وعمر . فأمر أبا بكر وعمر بالاعتداء باللذين يبقيان بعده .
وهو كتاب الله عز وجل وعترته . كما ذكره فى خبر آخر .

والجواب عن الأول : ان أمر هؤلاء الشيعة عجيب . فانهم اذا
وجدوا خيرا يقوى مذهبهم ، كخبر المولى وخبر المنزلة ، زعموا : أنه
متواتر واذا وجدوا خيرا يقوى قولنا ، زعموا : أنه خبر واحد . وليس
بصحيح . وهذا يجرى مجرى التحكم .

لا يقال : الاخبار الواردة فى حق «على» أقوى . لأن بنى أمية
مع قوة سلطنتهم ، بالغوا فى اخفاء مناقب «على» - رضى الله عنه -
ولولا قوتها والا لما بقيت مع هذا المبطل القوى .

لأننا نقول : هذا معارض بما روى : أن الروافض كانوا فى جميع
الأعصار مبالغين فى القاء الشبهات فى فضائل أبى بكر ، ولولا قوتها .
والا لما بقيت ، بل الترجيح من هذا الجانب . لأن الانسان حريص على
ما منع منه . فملوك بنى أمية لما كان اجتهادهم فى اخفاء مناقب «على»
أكثر ، كانت الدواعى أشد توفرا على نقلها .

أما الروافض : فانهم يلقون الشبهات والشكوك فى فضائل أبى بكر
وذلك يوجب وهنها وضعفها ولما بقيت مع هذا المانع القوى ، علمنا :
أنها فى غاية الصحة .

قوله : « لو صح هذا الخبر ، لكان نصا فى امامته »

قلنا : لأنسلم لاحتمال أن يكون هذا دليلا على وجوب الاقتداء

بهما فى الفتوى ، أو فى رأى والمشورة . وإذا كان هذا محتملا ،
ثم يكن ذلك نصا فى ثبوت الامامة . بلى . انه يدل على أن امامته
الحاصلة بالبيعة حقة لانها لو كانت باطلة ، لما أمرنا الرسول
عليه السلام باتباع المبطل .

قوله : « لعل الرواية » اقتدوا بالذين من بعدى أبا بكر وعمر «
قلنا : فتح الباب فى أمثال هذه التجوزات والتحريفات ، يفضى
الى سقوط الوثوق بالقرآن ، وبجميع الأخبار . فان الاستدلال بالدلائل
اللفظية ، لا يتم الا مع الاعراب . فاذا وجهنا الطعن الى الاعراب ،
سقط التمسك بالكل .

الحجة السابعة : روى أنه عليه السلام قال : « الخلافة بعدى
تلاثون سنة ، تم تصير ملكا عضوضا » وصف القائمين بهذا الأمر فى مدة
ثلاثين سنة بعده ، بالوصف الدال على التعظيم والمدح . ووصف من
جاء بعد ذلك بالوصف الدال على أنهم أرباب الدنيا ، لا أرباب الدين .
وذلك نص على صحة خلافة الخلفاء الأربعة .

لا يقال : هذا خبر واحد - (لانا نقول : (١) عندنا الامامة من
فروع الدين ، فلا يمتنع اثباتها بخبر واحد . ثم اذا أنصفنا لم نجد هذا
الخبر أقل مرتبة من خبر المولى وخبر المنزلة .
الحجة الثامنة : ان أبا بكر أفضل الخلق . والأفضل هو الامام .

اسما فلنا : انه هو الأفضل لوجوده :

أحدها : التمسك بقوله تعالى : « وسيجنبها الأتقى » (الليل ١٧)

وقد مر تقريره .

وثانيها : الخبر المشهور . وهو قوله عليه السلام : « والله ماطلعت
الشمس ، ولا غربت (٢) على أحد بعد (٣) النبيين أفضل من
أبى بكر » :

(١) قلنا : الأصل

(٢) ولا بزغت : أ

(٣) من بعد : ب

وثالثها : قوله عليه السلام لأبي بكر وعمر : « هذان سيدا كهول أهل الجنة ، ما خلا النبيين والمرسلين » وإذا ثبت أنه أفضل ، وجب أن يكون هو الامام ، للوجه الذى تمسك به الخصم . وأيضا : فالخصم موافق فى هذه المقدمة .

الحجة التاسعة : انه عليه السلام استخلفه على الصلاة أيام مرض عوته ، وما عزله عن ذلك . فوجب أن يبقى بعد موته خليفة له فى الصلاة . وإذا ثبتت خلفته فى الصلاة ، ثبتت خلفته فى سائر الأمور ضرورة أنه لا قائل بالفرق . وهذا الوجه الذى تمسك به أمير المؤمنين على رضى الله عنه فى اثبات امامة الصديق . حيث قال : « لانقيلك ولانستقيلك . قدمك رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم لديننا . أفلا نقدمك فى أمور دنيانا »

فان قالوا : لم يثبت أنه عليه السلام استخلفه فى أمر الصلاة مدة مرضه . قلنا : هذه القضية لا يمكن التوصل اليها الا بالروايات والكتب الصحيحة . والأخبار ناطقة بذلك . مثل صحيح البخارى وغيره . فكيف يمكن مدافعتة بمجرد التشهى .

الحجة العاشرة : ان طريق حصول الامامة اما النص أو الاختيار . وبطل القول بالنص – على ما ستأتى دلائله – فبقى القول بالاختيار . وكل من قال : طريق الامامة هو الاختيار ، قال : الامام هو أبو بكر ، فوجب القطع بصحة امامته . ضرورة أنه لا قائل بالفرق .

وإذا عرفت هذه الحجج ، فلنرجع الى الجواب عن الشبهات :

أما الشبهة الأولى وهى قولهم : أجمعت الأمة على أن الامام اسأ «على» أو أبو بكر أو العباس . وأبو بكر والعباس لا يصلحان للامامة لأن الامام يجب أن يكون واجب العصمة . وهما ما كانا واجبي العصمة فلم يصلحا للامامة فتعين على رضى الله عنه للامامة .

فالجواب : هب أن الأمة أجمعت على أن الامام أحد هؤلاء

الثلاثة . فلم قلتم : ان الاجماع حجة . قالوا : لانا دللنا على أن الزمان لا يخلو عن وجود المعصوم ، واذا أجمعت الأمة اشتمل اجماعهم على قوله ، وقوله حق . والمشتمل على الحق حق ، فكان اجماع الأمة حقا من هذا الوجه .

قلنا : لانسلم أن الزمان لا يخلو عن وجود معصوم . وقد بينا ضعف دليلكم فيه .

سلمنا ذلك ، لكن لا يلزم من هذا أن الاجماع حجة ، لاحتمال أن الامام خاف القوم فوافقهم على باطلهم على سبيل التقية والخوف . واذا كان الأمر كذلك ، لم يلزم من هذا القدر أن الاجماع حجة .
وأما الشبهة الثانية : وهى قولهم : لو كان أبو بكر اماما ، لكانت امامته اما أن تثبت بالنص أو بالبيعة . قلنا : حصلت امامته بالبيعة . والشبهات التى ذكرتموها فى ابطال البيعة ، قد سبق الجواب عنها .
وأما الشبهة الثالثة - وهى ادعاء النص الجلى - فجوابها : انا لانسلم أن الرواة كانوا فى جميع الأعصار بالغين الى حد الكثرة المعتبرة فى التواتر .

قوله : « ولو كانوا فى حد الآحاد فى بعض الأعصار ، لاشتهر الآن . وليس الأمر كذلك » قلنا : الجواب عنه من وجهين :

الأول : لانسلم أنه يجب أن يشتهر ذلك . والدليل عليه : ان كثيرا من الأراجيف الكاذبة قد اشتهرت الآن فى الشرق والغرب ، ولانعلم أن زمان ذلك الوضع ، أى زمان كان ؟ ولا أن ذلك الواضع ، من كان ؟

وأىضا : فان هذا النص الجلى لم يصل الى المخالفين خبره ، حتى أنا نحلف بالله وبالإيمان الى لا مخارج عنها : أن خبر هذا النص ، لم يؤثر فى قلوبنا ، ولم يفد ظن الصحة ، فضلا عن القطع . فاذا جاز وقوع هذا النص مع عظم مرتبته ، ولم يصل خبره الينا ، فلم لا يجوز

أن يقال : ان رواية هذا الخبر كانوا فى حد الأحاد ، الا أن هذا الخبر لم يصل اليكم ؟

الثانى : هب أنه يجب أن يشتهر . لكنه مشهور عند أهل العلم أن واضح هذا المذهب - أعنى ادعاء النص الجلى - هو « ابن الراوندى » و « أبو عيسى الوراق » وأمثالهما . من المشهورين بالكذب . ثم ان هؤلاء الروافض لشدة شغفهم بتقرير مذهبهم ، قبلوا تلك الأحاديث (١) رواها الأسلاف للأخلاف .

ثم الذى يدل على أنه كذب محض وجوه :

الأول : ان هذا النص الجلى الذى لا يحتمل التأويل ، لو حصل . لكان اما أن يقال : انه عليه السلام أوصله الى أهل التواتر ، أو ما أوصله انيهم . فان كان قد أوصله اليهم لكان قد شاع وأستفاض ووصل الى جمهور الأمة . ولو كان كذلك لامتنع على الأعداء اخفاء مثل هذا النص . ولو كان كذلك لامتنع اطباق الخلق مع شدة محبتهم للرسول عليه السلام ومبالغتهم فى تعظيم أوامره ونواهييه ، على ظلم على ابن أبى طالب ، ومنعه من حقه . فان طالب الامامة هب أنه ينكر هذا النص الا أن من لم يكن طالبا للامامة لاينكره ، فما الذى يحمله على انكار هذا النص الجلى ، وعلى القاء النفس فى العذاب الأليم من غير غرض ، يرجس اليه فى الدنيا والآخرة ؟ وأما ان قلنا : انه عليه السلام ما أوصل هذا النص الجلى الى أهل التواتر ، فحينئذ لا يكون مثل هذا الخبر حجة قاطعة . ويسقط هذا الكلام بالكلية .

الثانى : انه لم ينقل عن على رضى الله عنه أنه ذكر هذا النص الجلى فى شيء من خطبه ومناشداته ، مع أنه ذكر خبر المولى وخبر المنزلة ، ونمسك بجميع الوجوه . فلو كان هذا النص اجلى موجودا ،

(١) الأكاذيب : ب

لكان أعظم من سائر الوجوه . وكيف يليق بالعاقل أن يترك التمسك بالحجة القاطعة ، ويعول على الوجوه الخفية المحتملة ؟

الثالث : انه لو كان هذا النص الجلى موجودا ، لعرفناه . ونحن لانعرفه ، فهو غير موجود .

بيان الملازمة : انه لو جاز وجوده مع انه لم يصل خبره الينا ، لجاز أن يقال : القرآن قد عورض ولم يصل خبره الينا ، وأنه عليه السلام نسخ صوم رمضان والتوجه الى الكعبة ، ولم يصل خبره الينا وهذا يقضى الى تشويش الشريعة بالكلية . ولاشك فى بطلانه .

لايقال : الفرق بين الصورتين : أنه كان للقوم فى اخفاء هذا النص غرض . وهو أن يكونوا هم الملوك والامراء ، وليس لهم فى اخفاء ما ذكرتموه غرض .

لأنا نقول : انه لايلزم من عدم غرض معين ، عدم سائر الاغراض . فعليكم أن تبينوا أنه لم يوجد فى هذه الصورة شئ من الاغراض الاخر . وأما الشبهة الرابعة : وهى قولهم : انه وجد النص على امامة شخص معين ، ومتى كان كذلك كان هذا الشخص هو « على » .

فنقول : لانسلم انه وجد النص على امامة شخص بعينه . والوجوه التى ذكرتموها معارضة بوجه واحد . وهو أنه يحتمل أن يقال : ان الله تعالى علم أنه لو نص على شخص معين ، لاستنكفوا عن طاعته ، ولتمردوا . وكيف يبعد ذلك والروافض يقولون : انه تعالى لما نص على امامة « على » تمرد القوم وأبوا اطاعته وأظهروا منازعته ومخالفته ؟

واذا ثبت هذا فنقول : المقصود من نصب الامام رعاية مصلحة الخلق . ولما علم الله تعالى أن التنصيب يقضى الى الفتنة واثارة المفسدة ، كان الاصلاح ترك التنصيب . وتفويض الأمر الى اختيارهم . وبهذا التقرير يسقط كل ما ذكرتموه .

وأما الشبهة الخامسة : وهى أن عليا رضى الله عنه أفضل . والافضل هو الامام . فنقول : ان أصحابنا عارضوا بهذا بأن أبا بكر

أفضل . والأفضل هو الامام . وبالجملة فستجىء مسألة التفضيل ان شاء الله تعالى .

سلمنا : أن عليا كان أفضل . قلم قلتم : ان الأفضل هو الامام ؟ ولم لايجوز امامة المفضول مع وجود الفاضل ؟

بيانه : أن المفضول اذا كان موصوفا بالصفات المعتبرة فى الامامة ، لكنه كان أقل درجة فى تلك الفضائل من غيره . ونعلم أن الامامة لو فوضت الى ذلك الأفضل لحصل التشويش والاضطراب ، ولو فوضت الى هذا المفضول ، لاستقامت الأمور وانتظمت المصالح ، فالعقل يقتضى تفويض الامامة الى ذلك المفضول . لأن المقصود من نصب الامام رعاية المصالح . واذا كانت رعاية المصالح لا تحصل (١) الا بتفويض الامامة الى هذا المفضول ، لكان ذلك واجبا . وكيف لانقول ذلك ، والروافض يقولون : ان أكثر الناس كانوا يبغضون عليا ، لأنه قتل أقاربهم . ولهذا السبب أنكروا النص عليه . ومنعوه عن حقه . واذا كان كذلك ، فهم قد اعترفوا بأن تفويض الامامة اليه ، منشأ الفتن . وحينئذ يظهر ما ذكرناه - وهذا هو الجواب بعينه عن الشبهة السادسة -

وأما الشبهة السابعة : وهى التمسك بقوله تعالى : « أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولى الأمر منكم » (النساء ٥٩) الآية . فنقول : لو كان المراد من أولى الأمر هو المعصوم ، لكان ظاهرا ، لأن الأمر بطاعته مشروط بالقدره على الوصول اليه ، لكنه غير ظاهر ، فعلمنا : أن قوله : « أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولى الأمر منكم » ليس أمرا بطاعة المعصوم .

لا يقال : نضم فى الآية شيئا . والتقدير : أطيعوا اذا ظهر .
لأننا نقول : اذا فتحتم باب الاضمار ، فليس اضماركم أول من اضمرنا . فإنا نقول : التقدير أطيعوه اذا أمركم بالطاعة .

(١) لاتصلح : ب

وأما الشبهة الثامنة : وهى التمسك بقوله تعالى : « لاينال عهدى الظالمين » (البقرة ١٢٤) . فجوابه لم لاجبوز أن يكون ذلك مقصورا على زمان حصول صفة الظلم ؛ والاعتماد فى العموم على دليل الاستثناء ، معارض بما أن هذا المفهوم يحتمل التقسيم . فيقال : الظالم لاينال عهد الامامة فى حال كونه ظالما ، أو فى جميع الاحوال ؟ ولولا ان ذلك المفهوم مشترك بين هذين القسمين ، والا لم يصح تقسيمه اليهما .

وأما الشبهة التاسعة : وهى التمسك بقوله تعالى : « وكونوا مع الصادقين » (التوبة ١٩) لايمكن حمله على المعصومين ، لأنهم ليسوا ظاهرين ، فوجب حمله على مجموع الأمة ، صونا للفظ عن التعطيل . فتصير هذه الآية دليلا على أن الاجماع حجة .

وأما الشبهة العاشرة : وهى التمسك بقوله تعالى : « وأولوا الارحام بعضهم أولى ببعض » (الانفال ٧٥) فجوابه : ان قوله « بعضهم أولى ببعض » لايفيد العموم . والاعتماد على دليل الاستثناء ، معارض بما ذكرناه فى صحة التقسيم .

وأما الشبهة الحادية عشرة : وهى التمسك بقوله تعالى : « انما وليكم الله ورسوله » (المائدة ٥٥) فجوابه : « الولاية المذكورة فى هذه الآية خاصة ، والولاية بمعنى النصرامة عامة »

قلنا : الولاية بمعنى النصرامة اذا اضيفت الى من سوى على رضى الله عند من الأمة ، كانت مخصوصة لامحالة بعلى . لأن الانسان يستحيل أن يكون ناصرا لنفسه . وأما اذا لم تكن مضافة الى أقوام معينين ، كانت عامة . فقوله : « انما وليكم الله ورسوله » والمؤمنون الموصوفون بالصفة المذكورة . وهذا خطاب مع كل الأمة ، سوى المؤمنين الموصوفين بالصفة المذكورة ، فلا جرم كانت الولاية بمعنى النصرامة هذه ، خاصة بالمؤمنين الموصوفين بالصفة المذكورة .

وأما قوله : « والمؤمنون والمؤمنات بعضهم أولياء بعض »

(التوبة ٧١) فنقول : ليست الولاية المذكورة فيه مضافة الى اقوام معينين ، فلا جرم ما كانت خاصة بقوم معينين . فثبت بما ذكرنا : أنه لا يمتنع أن تكون الولاية المذكورة فى قوله : « انما وليكم الله » هى المفسرة بمعنى المحبة والنصرة . واذا بطلت هذه المقدمة ، سقطت هذه الشبهة . ثم نقول : ان دل ما ذكرتم على أن الولاية المذكورة فى الآية ، بمعنى التصرف . فمعنا ما يبطل ذلك . وهو من وجهين :

الأول : انه يقتضى حصول الامامة لعلى فى زمان حياة محمد عليه السلام وانه باطل .

والثانى : ان قوله تعالى : « والذين آمنوا . الذين يقيمون الصلاة ويؤتون الزكاة وهم راكعون » مشتمل على سبعة الفاظ من صيغ الجموع . فحملها على الشخص الواحد خلاف الاصل .

وأما الشبهة الثانية عشرة : وهى التمسك بقوله عليه السلام : « من كنت مولاه فعلى مولاه » فجوابها من وجوه :

الأول : انه خبر واحد . قوله : « الأمة اتفقت على صحته ، لأن منهم من تمسك به فى تفضيل « على » ومنهم من تمسك به فى امامته » قلنا : تدعى أن كل الأمة قبلوه قبول القطع أو قبول الظن ؟ الأول : ممنوع . وهو نفس المطلوب . والثانى : مسلم . وهو لا ينفككم فى مطلوبكم . سلمنا : صحة الحديث ، لكن لانسلم أن لفظ المولى يحتمل الأولى .

والاستدلال بقوله تعالى : « النار هى مولاكم » (الحديد ١٥) بمعنى هى أولى بكم ، معارض بما انه لا يجوز اقامة كل واحد من هذين اللفظين مقام الآخر فيقال : هذا أولى من ذلك ، ولا يقال : هذا مولى من ذلك . ويقال : هذا مولى فلان ، ولا يقال : هذا أولى فلان . وسلمنا : أن لفظ المولى يحتمل الأولى . ولكن لانسلم أنه يجب حمل لفظ المولى فى هذا الحديث على الأولى .

قوله : « المولى مجمل ، والأولى يحتمل أن يكون بيانا له ، فوجب حمله عليه » قلنا : هذا دليل ظنى فلا يقبل فى القطعيات .

سلمنا : إنه محمول على الأولى ، لكن لانسلم أنه يجب أن يكون أولى بهم في كل شيء ، بل يجوز أن يكون أولى بهم في بعض الأشياء . وهو وجوب محبته وتعظيمه والقطع على سلامة باطنه . فانه روى أنه عليه السلام انما قال هذا الكلام عند منازعة جرت بين «زيد» و «علي» فقال علي لزيد : أنت مولاي . فقال زيد : لست مولى لك ، وانما أنا مولى رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم . فقال عليه السلام هذا الكلام ، عند هذه الواقعة . فوجب صرف الأولوية الى حكم هذه الواقعة . وهو ان من كنت أولى به في المحبة والتعظيم والقطع على سلامة الباطن ، فعلى أولى به في هذه الاحكام . ثم نقول : حمل اللفظ على ما ذكرناه أولى من حملة على الامامة ، والا لزم كونه اماما حال حياة محمد عليه السلام نافذ الحكم متصرفا في الأمة . ولاشك في بطلان هذا الكلام .

واما الوجه الثاني من الوجهين الذين تمسكوا بهما من هذا الخبر فجوابه : انا نحمل لفظ المولى على الناصر . والمعنى : من كنت ناصرا له فعلى ناصر له . أو المعنى : من كنت سييدا له ، فعلى سيد له . ولاشك أن هذا اللفظ يفيد التعظيم العظيم ، لما أنه يفيد القطع بسلامة باطن « علي » عن الكفر والفسق ، وأنه لايجب الا من أحبه الله (١) ورسوله . وهذا يفيد أعظم المداخل وأجل المناصب .

ومما يدل قطعا على أنه ليس المراد من هذا الخبر ، تقرير الامامة : أن النبي عليه السلام ما كان يخاف أحدا في تبليغ أحكام الله تعالى . كما قال تعالى : « يا أيها الرسول بلغ ما أنزل اليك من ربك » : الى قوله تعالى « والله يعصمك من الناس » (المائدة ٦٧) فلو كان غرضه تقرير كونه اماما لذكره بلفظ صريح معلوم يعرفه كل أحد

(١) فانه لايجب الا ما يحبه الله : ١

ولما لم يذكر ذلك اللفظ الصريح ، علمنا : أنه ليس الغرض من هذا الخبر : ذكر أمر الامامة .

وأما الشبهة الثالثة عشرة : فجوابها : ان هذا الخبر من باب الأحاد - على ما مر تقريره فيما تقدم - سلمنا صحته . لكن لانسلم أن هارون عليه السلام كان بحيث لو بقى ، لكان خليفة لموسى عليه السلام قوله : « لأنه استخلفه ، فلو عزله ، كان ذلك اهانة فى حق هارون » قلنا : لانسلم . فلم لايجوز أن يقال : ان ذلك الاستخلاف كان الى زمان معين ، فانتهى ذلك الاستخلاف بانتهاء ذلك الزمان .

وبالجملة : فهم مطالبون باقامة الدليل على لزوم النقصان عند انتهاء هذا الاستخلاف ، بل هذا بالعكس أولى . لأن من كان شريك الانسان فى منصب ، ثم يصير نائبا له وخليفة له ، كان ذلك يوجب نقصان حاله . فاذا أزيلت تلك الخلافة ، زال ذلك النقصان ، وعاد ذلك الكمال . سلمنا : أن هارون كان بحيث لو عاش ، لكان خليفة له بعد وفاته ، لكن لم قلتهم : ان قوله : « أنت منى بمنزلة هرون من موسى » يتناول جميع المنازل . ودليل الاستثناء معارض بحسن الاستفهام وحسن التقسيم وحسن ادخال لفظى الكل والبعض عليه .

وأما الشبهة الرابعة عشرة : وهى أنه عليه السلام استخلفه فى غزاة تبوك . فنقول : لم لايجوز أن يقال : ذلك الاستخلاف كان مقدرا بمدة ذلك السفر ، فلا جرم انتهى ذلك الاستخلاف بانقضاء تلك المدة . وأيضا : فانه معارض باستخلاف النبى عليه السلام أبا بكر حال مرضه فى الصلاة . فان أنكروا ذلك . أنكرنا ذلك .

وأما الشبهة الخامسة عشرة : وهى التمسك بالمطاعن فى أبى بكر وعمر وعثمان . فجوابها : ان ما ذكرناه من الدلائل على امامة أبى بكر رضى الله عنه ، دلائل يقينية . وما ذكرتموه من المطاعن محتمل . والمحتمل لايعارض اليقين . والاستقصاء فى تلك التفاصيل لايليق بهذا المختصر . وبالله التوفيق .

الفصل الخامس

فى

بيان أن أفضل الناس بعد رسول الله

صلى الله عليه وآله وسلم من هو ؟

مذهب أصحابنا : أن أفضل الناس بعد رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم هو أبو بكر - رضى الله عنه - وهو قول قدماء المعتزلة .
ومذهب الشيعة : أنه على بن أبى طالب - رضى الله عنه - وهو قول أكثر المتأخرين من المعتزلة .

أما أصحابنا : فقد تمسكوا بقوله تعالى : « وسيجنبها الأتقى » (الليل ١٧) ويقولون عليه السلام : « والله ما طلعت شمس ولا غربت على أحد بعد النبيين والمرسلين ، أفضل من أبى بكر » وكل ذلك قد مضى تقريره فى الفصل المتقدم .

وأما الشيعة فقد احتجوا على أن عليا أفضل الصحابة بوجوه :

الحجة الأولى : التمسك بقوله تعالى : « فقل : تعالوا ندع أبناءنا وأبنائكم ، ونساءنا ونسأكم ، وأنفسنا وأنفسكم » (آل عمران ٦١) وثبت بالأخبار الصحيحة : أن المراد من قوله « وأنفسنا » هو على . ومن المعلوم أنه يمتنع أن تكون نفس « على » هى نفس « محمد » بعينه . فلا بد وأن يكون المراد : هو المساواة بين النفسين . وهذا يقتضى أن كل ما حصل لمحمد من الفضائل والمناقب ، فقد حصل مثله لعلى .

ترك العمل بهذا فى فضيلة النبوة ، فوجب أن تحصل المساواة بينهما فيما وراء هذه الصفة . ثم لاشك أن محمدا عليه السلام كان أفضل الخلق فى سائر الفضائل ، ولما كان «على» مساويا فى تلك الفضائل ، وجب أن يكون أفضل الخلق ، لأن المساوى للأفضل يجب أن يكون أفضل .

الحجة الثانية : التمسك بخبر الطير . وهو قوله عليه السلام :
« اللهم ائتني بأحب الخلق اليك ، يأكل هذا الطير معي » والمحبة من
الله تعالى عبارة عن كثرة الثواب والتعظيم .
الحجة الثالثة : ان عليا رضى الله عنه كان أعلم الصحابة ، والأعلم
أفضل .

انما قلنا : انه كان أعلم الصحابة للاجمال والتفصيل . أما الاجمال
فهو أنه لانزاع أن عليا كان في أصل الخلقة في غاية الذكاء والفطنة ،
والاستعداد للعلم . وكان محمد عليه السلام أفضل العقلاء ، وأعلم
العلماء . وكان على غاية الحرص في طلب العلم ، وكان محمد عليه
السلام في غاية الحرص في تربية « على » وفي ارشاده الى اكتساب
الفضائل .

تم ان عليا رضى الله عنه نشأ من أول صغره في حجر محمد عليه
السلام ، وفي كبره صار ختنا له . وكان يدخل عليه في كل الاوقات .
ومن العلوم : أن التلميذ اذا كان في غاية الذكاء ، والحرص على
النقل (١) وكان الأستاذ في غاية الفضل ، وفي غاية الحرص على
التعليم . ثم ان اتفق لمثل هذا التلميذ أن اتصل بخدمة هذا الأستاذ من
زمان الصغر ، وكان ذلك الاتصال بخدمته حاصلًا في كل الاوقات فانه
يبلغ ذلك التلميذ في العلم مبلغًا عظيمًا .

وهذا بيان اجمالى في أن عليا كان أعلم الصحابة . وأما أبو بكر
فانه انما اتصل بخدمته عليه السلام في زمان الكبر . وأيضا : ما كان
يصل الى خدمته في اليوم واللييلة الا زمانا يسيرا ، أما على فانه اتصل
بخدمته في زمان الصغر ، وقد قيل : « العلم في الصغر كالنقش في
الحجر ، والعلم في الكبر كالنقش في المدر » فثبت بما ذكرنا : أن عليا
كان اعلم من أبى بكر -

(١) التعلم (ب)

وأما التفصيل . فيدل على ذلك وجوه :

الأول : قوله عليه السلام : « أقضاكم على » والقضاء محتاج الى جميع أنواع العلوم . فلما رجحه على الكل فى القضاء ، لزم أنه رجحه عليهم فى جميع العلوم . وأما سائر الصحابة ، فقد رجح كل واحد منهم على غيره ، فى علم واحد . كقوله عليه السلام : « أفرضكم زيد بن ثابت ، وأقرأكم أبى »

والثانى : ان أكثر المفسرين سلموا أن قوله تعالى : « وتعيها أذن واعية » (الحاقة ١٢) نزل فى حق على رضى الله عنه . وتخصيصه بزيادة الفهم يدل على اختصاصه بمزيد العلم .

الثالث : روى أن عمر رضى الله عنه أمر برجم امرأة ولدت لسة أشهر ، فنبهه على رضى الله عنه . وقال له : الآية « وحمله وفصاله ثلاثون شهرا » (الأحقاف ١٥) مع قوله : « والوالدات يرضعن أولادهن حولين كاملين » (البقرة ٢٣٣) على أن أقل مدة الحمل ستة أشهر . فقال عمر : « لولا على ، لهلك عمر » وروى أن امرأة أقرت بالزنا ، وكانت حاملا ، فأمر عمر برجمها . فقال على : « ان كان لك سلطان عليها ، فماسلطانك على ما فى بطنها ؟ » فترك عمر رجمها ، وقال : « لولا على ، لهلك عمر »

فان قيل : لعل عمر أمر برجمها من غير تفحص عن حالها ، فظن انها ليست بحامل ، فلما نبهه على رضى الله عنه ترك رجمها .

قلنا : هذا يقتضى أن عمر رضى الله عنه ما كان يحتاط فى سفك الدماء . وهذا أشر من الأول .

وروى أيضا : أن عمر قال يوما على المنبر : « ألا لاتغالوا فى مهور النساء ، فمن غالى فى مهر امرأة جعلته فى بيت المال » فقامت عجوز وقالت : ياأمير المؤمنين أتمنع عنا ما أحله الله لنا ؟ قال تعالى : « وان أردتم استبدال زوج مكان زوج ، وآتيتم احداهن قنطارا ،

فلا تأخذوا منه شيئاً » (النساء ٢٠) فقال عمر رضى الله عنه : كل الناس أفتقه من عمر ، حتى المخدرات فى البيوت « فهذه الوقائع وقعت لغير على . ومثلها لم يتفق لعلى .

الرابع : نقل عن على رضى الله عنه أنه قال : « والله لو كسرت لى (١) الوسادة ، ثم جلست عليها ، لقضيت بين أهل التوراة بتوراتهم ، وبين أهل الانجيل بانجيلهم ، وبين أهل الزبور بزبورهم ، وبين أهل الفرقان بفرقانهم . والله مامن آية نزلت فى بحر ولا بر ولا سهل ولا جبل ولا سماء ولا أرض ولا ليل ولا نهار ، الا وأنا أعلم فيمن نزلت وفى أى شىء نزلت »

طعن « أبو هاشم » فى هذا . وقال : « التوراة منسوخة . فكيف يجوز الحكم بها ؟ »

الجواب عنه من وجوه :

الأول : لعل المراد شرح كمال علمه بتلك الأحكام المنسوخة على التفصيل ، وبالأحكام الناسخة لها الواردة فى القرآن .
والثانى : لعل المراد : أن قضاة اليهود والنصارى متمكنون من الحكم والقضاء على وفق أديانهم ، بعد بذل الجزية . فكان المراد : أنه لو جاز للمسلم ذلك ، لكان هو قادرا عليه .

والثالث : لعل المراد يستخرج من التوراة والانجيل نصوصا دالة على نبوة محمد صلى الله عليه وآله وسلم . فيكون ذلك أقوى فى التمسك بها على اليهود والنصارى .

الرابع : انا نتفحص عن أحوال العلوم . وأعظمها علم الأصول . وقد جاء فى خطب أمير المؤمنين على بن أبى طالب رضى الله عنه من أسرار التوحيد والعدل والنبوة والقضاء والقدر وأحوال المعاد ، ما لم يأت فى كلام سائر الصحابة .

(١) ألفت : ب

وأيضاً : فجميع فرق المتكلمين ينتهى آخر نسبهم فى هذا العلم اليه . أما المعتزلة فهم ينسبون أنفسهم اليه ، وأما الأشعرية فكلهم منتسبون الى « الأشعري » وهو كان تلميذا لـ « أبى على الجبائى » المعتزلى . وهو منتسب الى أمير المؤمنين « على بن أبى طالب » - رضى الله عنه - وأما الشيعة . فانتسابهم اليه ظاهر . وأما الخوارج . فهم مع غاية بعدهم عنه كلهم منتسبون الى أكابرهم . وأولئك الأكابر كانوا تلامذة على بن أبى طالب رضى الله عنه .

فثبت : أن جمهور المتكلمين من فرق الاسلام كلهم كانوا تلامذة على بن أبى طالب رضى الله عنه . وأفضل فرق الأمة هم الأصوليون ، فكان هذا منصبا عظيما فى الفضل .

ومنها : علم التفسير - وابن عباس رئيس المفسرين كان تلميذ على - ومنها : علم الفقه : وكان فيه فى الدرجة العالية . ولهذا قال عليه السلام : « أقضاكم على » وقال على : « لو كسرت لى الوسادة لحكمت لأهل التوراة بتوراتهم » على ما نقلناه . ومنها : علم الفصاحة . ومعلوم أن واحدا من الفصحاء الذين بعده ، لم يدركوا درجته ، ولا القليل من درجته . ومنها : علم النحو . ومعلوم أنه انما ظهر منه . وهو الذى أرشد « أبا الأسود الدؤلى » اليه . ومنها : علم تصفية الباطن . ومعلوم أن نسب جميع الصوفية ينتهى اليه . ومنها : علم الشجاعة وممارسة الأسلحة . ومعلوم أن نسبة هذه العلوم ينتهى اليه . فثبت بما ذكرنا : أنه رضوان الله عليه كان أستاذ العالمين بعد محمد عليه السلام فى جميع الخصال المرضية ، والمقامات الحميدة الشريفة .

وإذا ثبت أنه كان أعلم الخلق بعد رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم ، وجب أن يكون أفضل الخلق بعد الرسول . لقوله تعالى : « قل : هل يستوى الذين يعلمون ، والذين لا يعلمون » (الزمر ٩)

وقوله تعالى : « يرفع الله الذين آمنوا منكم . والذين أوتوا العلم درجات » (المجادلة ١١)

الحجة الرابعة : فى بيان أن عليا أفضل الصحابة : أن عليا كان أكثر جهادا من أبى بكر فوجب أن يكون أفضل منه . اما انه كسان أكثر جهادا منه . فالامر فيه ظاهر ، لمن قرأ كتبه السير ، وأما أنه من كان أكثر جهادا ، كان أفضل ، لقوله تعالى : « فضل الله للمجاهدين على القاعدين أجرا عظيما » (النساء ٩٥)

لا يقال : لم لايجوز أن يكون المراد من هذا الجهاد : جهاد النفس . كما قال تعالى : « والذين جاهدوا فينا ، لنهدينهم سبلنا » ؟ (العنكبوت ٦٩)

لأننا نقول : ان قوله « على القاعدين » يدل على أن المراد من ذلك الجهاد مع أعداء الدين .

الحجة الخامسة : التمسك بقصة فتح خيبر . قالوا روى أنه عليه السلام بعث أبا بكر الى خيبر ، فرجع منهزما ، ثم بعث عمر فرجع أيضا منهزما . وبلغ ذلك الى رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم فبات مهموما . فلما أصبح خرج الى الناس . ومعه الراية . فقال : « لأعطين الراية اليوم رجلا يحب الله ورسوله ، ويحبه الله ورسوله . كرارا غير فرار » فتعرض لها المهاجرون والأنصار ، فقال النبى عليه السلام « أين على ؟ » فقيل : انه أرمم العينين . فدعاه ، وتفل فى عينيه ، ثم دفع اليه الراية .

ثم قالوا : هذا الحديث وكيفية هذه الواقعة يدلان على أن ما وصف به النبى صلى الله عليه وآله وسلم عليا ، لم يكن ثابتا فى أبى بكر وعمر ، لأنهما رجعا منهزمين ، وغضب الرسول عليه السلام من ذلك . ثم قال : « لأعطين الراية رجلا » من صفته كذا وكذا . وهذا يوجب أن شيئا من هذه الصفات ما كان حاصلًا ، لأولئك الذين غضب عليهم ، ألا ترى أن ملكا حصيفا ، لو أرسل رسولا الى غيره فى مهم ، ففرط

الرسول فى أداء تلك الرسالة ، فغضب الملك لذلك . وقال : لأرسلن
غدا رسولا حصيفا حسن القيام بأدائها . لكان يعلم كل عاقل : أن الذى
وصف به الرسول الثانى وأثبته له ، ليس موجودا فى الأول . وليس
هذا من باب دليل الخطاب . وانما هو استدلال بكيفية ما جرت
الأحوال عليه .

الحجة السادسة : ايمان على رضى الله عنه كان قبل ايمان
أبى بكر رضى الله عنه . واذا كان كذلك ، كان أفضل من أبى بكر -
أما المقدمة الأولى فتدل عليها وجوه :

أحدها : ما روى أن عليا قال على المنبر : « أنا الصديق الأكبر ،
آمنت قبل أن آمن أبو بكر ، وأسلمت قبل أن أسلم أبو بكر » ثم قالوا :
انه ادعى ذلك فى مجمع الناس وما كذبوه . فدل ذلك على أن هذا
المعنى كان ظاهرا فيهم .

وثانيها : روى سلمان الفارسى أن النبى عليه السلام قال : « أولكم
ورودا على الحوض (١) على بن أبى طالب »

وثالثها : روى أنس قال : بعث رسول الله صلى الله عليه وآله
وسلم يوم الاثنين ، وأسلم على رضى الله عنه يوم الثلاثاء ، وعن
عبد الله بن الحسن (٢) قال كان أمير المؤمنين على بن أبى طالب
يقول : « أنا أول من صلى ، وأول من آمن بالله ورسوله ، ولم يسبقنى
الى الصلاة الا نبى الله »

ورابعها : ان كون ايمان « على » قبل ايمان « أبى بكر » أقرب
الى العقل . وذلك لأن عليا كان ابن عم محمد ، وفى داره ، ومختصا
به . وأما أبو بكر فانه كان من الأجانِب ، ويبعد غاية البعد أن يعرض
للانسان مثل هذه المهمات العظيمة على الأجانِب والأباعد ، قبل عرضها

(١) ورودا على الحوض اسلما . . . الخ : ب

(٢) الحسين : ب

على الأقراب المختصين به غاية الاختصاص . لا سيما والله تعالى يقول :
« وأنذر عشيرتك الإقربين » (الشعراء ، ٢١٤)

لا يقال : الدليل على أن اسلام أبى بكر كان قبل اسلام « على »
لقوله عليه السلام : « ما عرضت الاسلام على أحد الا وله فيه كِبوة ،
غير أبى بكر ، فانه لم يتلعثم »

وجه الاستدلال به : هو أن النبى عليه السلام بين أن أبا بكر لم
يتوقف فى قبول الاسلام ، فلو تأخر اسلامه عن اسلام غيره ، لم يكن
ذلك التأخر بسبب توقف أبى بكر . لأن الحديث دل على أنه لم يتوقف ،
فوجب أن يكون ذلك لأجل أنه عليه السلام قصر فى عرض الاسلام عليه .
وذلك يفضى الى الطعن فى الرسول عليه السلام وانه باطل .

فعلمنا : أن الرسول ما توقف فى عرض الاسلام عليه . وهو لم
يتوقف فى قبوله البتة . أما على . فان هذا الحديث يقتضى أنه كان له
كِبوة توقف فى قبول الاسلام وهذا يدل على أن اسلام أبى بكر كان سابقا
على اسلام على .

سلمنا : أن اسلام على كان سابقا على اسلام أبى بكر ، الا أنا نقول :
ان عليا حين أسلم كان صبيا . بدليل الشعر المنقول عن على رضى الله
عنه أنه قال :

سبقتكم الى الاسلام طرا غلاما ما ، بلغت أوان حلمى
وأبو بكر أسلم حين كان بالغا عاقلا . والناس قد اختلفوا فى
صحة اسلام الصبى . وكيف كان فلاشك أن اسلام البالغ العاقل الصادر
عن الاستدلال ، أفضل (١) من اسلام الصبى الذى لا يكون بالغا .
سلمنا : أن عليا رضى الله عنه كان بالغا وقت اسلامه ، الا أنه
لاشك أنه فى ذلك الوقت ما كان مشهورا فيما بين الناس ولا محترما
ولا مقبول القول ، بل كان كالصبى الذى يكون فى البيت . فما كان

(١) أنفع : ا

يُحصل بسبب إسلامه قُوَّة وشوكة في الإسلام . فأما أبو بكر فإنه كان شيخًا محترمًا أجنبيًا ، فحصل للإسلام بسبب إسلامه قوة وشوكة . فكان إسلام أبي بكر أفضل من إسلام علي .

لأننا نقول : أما الخبر الذي تمسكتم به في إثبات أن إسلام أبي بكر سابق على إسلام علي ، فهو من باب الآخاد ، ولا يفيد العلم .
وقوله : « ان عليا حين أسلم ما كان بالغاً »

قلنا : الجواب عنه من وجهين :

الأول : لانسلم أنه أسلم قبل البلوغ . ويدل عليه : أن سن علي كان بين خمس وستين سنة ، والنبي عليه السلام كان قد بقى بعد الوحي ثلاثة وعشرين سنة ، وعلى بقى بعد النبي عليه السلام قريبا من ثلاثين سنة . فان أسقطنا مدة ثلاث وخمسين سنة من ست وستين سنة ، بقى ثلاث عشرة سنة . فاذا كان علي بن أبي طالب وقت نزول الوحي على النبي عليه السلام فيما بين اثنتي عشرة سنة وبين ثلاث عشرة سنة . وبلوغ الانسان في هذا السن ممكن ، علمنا : أن كون علي بالغاً وقت نزول الوحي على النبي عليه السلام أمر ممكن . واذا ثبت الامكان وجب الحكم بوقوعه ، لما روى أن النبي عليه السلام قال لفاطمة رضي الله عنها : « زوجتك أقدمهم اسلاما ، وأكثرهم علما » ولو قلنا : انه ما كان بالغاً حال ما أسلم لم يصح هذا الكلام .

الوجه الثاني في الجواب عن هذا السؤال : هب أن عليا ما كان في ذلك الوقت بالغاً ، لكن لا امتناع في وجود اسلام صبي كامل العقل قبل سن البلوغ . ولهذا المعنى حكم « أبو حنيفة » - رحمه الله - بصحة اسلام الصبي على هذا التقدير ، فصدور الاسلام عن « علي » وقت الصبا يدل على فضله من وجهين :

(١) في ب :

أحدهما : ان الغالب على طبع الصبيان الميل الى الابوين ، ثم ان عليا خالف الابوين وأسلم ، فكان هذا من فضائله .
وثانيهما : ان الغالب على الصبيان الميل الى اللعب ، فأما النظر والفكر فى دلائل التوحيد والنبوة ، فغير لائق بهم . فكان اشتغال « على » بالنظر والفكر فى دلائل التوحيد واعراضه عن اللعب فى زمان الصبا ، من أعظم الدلائل على فضيلته . فانه كان فى زمان صباه مساويا لعقلاء الكاملين .

قوله : « حصل بسبب اسلام أبى بكر شوكة ، ونوع من القوة ، ولم يحصل بسبب اسلام على البتة شىء من القوة »

قلنا : هذا الفرق انما يظهر لو ثبت أن ابا بكر كان محترما موقرا فيما بين الخلق قبل دخوله فى الاسلام . وهذا ممنوع . وإذا كان كذلك لم يظهر الفرق الذى ذكرتم . فثبت بما ذكرنا : أن اسلام على كان متقدما على اسلام أبى بكر .

وإذا ثبت هذا وجب أن يقال : ان عليا أفضل من أبى بكر . لقوله تعالى : « والسابقون السابقون . أولئك المقربون » (الواقعة ١٠ - ١١) ولقوله تعالى فى مدح الانبياء « انهم كانوا يسارعون فى الخيرات » (الانبياء ٩٠)

الحجة السابعة : لاشك أن عليا كان من أولى القربى لمحمد عليه السلام وحب أولى القربى : واجب . لقوله تعالى « قل : لأستلکم عليه اجرا ، الا المودة فى القربى » (الشورى ٢٣) وأما أبو بكر فانه لبس كذلك . والذى يجب حبه على جميع المسلمين فهو أفضل ممن لا يكون كذلك .

الحجة الثامنة : قوله تعالى : « فان الله هو موله وجبريل وصالح المؤمنين » (التحريم ٤) والمفسرون قالوا : المراد بصالح المؤمنين :

على بن أبى طالب : والمراد من المولى ههنا : هو الناصر . لأن المفهوم المشترك من المولى بين الله وبين جبريل وبين صالح المؤمنين ليس الا هذا المعنى . واذا ثبت هذا فنقول : هذا يدل على فضيلة على رضى الله عنه من وجهين :

الأول : ان لفظ هو فى قوله تعالى : « فان الله هو مولاه » . يفيد الحصر فيكون المعنى : ان محمداً عليه السلام لانصر له ، الا الله ، وجبريل ، وعلى - رضى الله عنه - ومعلوم أن نصرة محمد - عليه السلام - من أعظم مراتب الطاعات .

والثانى : انه تعالى بدأ بذكر نفسه وثنى بجبريل وثالث بذكر على رضى الله عنه . وهذا منصب عال .

الحجة التاسعة : ان علياً رضى الله عنه كان هاشمياً . والهاشمى أفضل من غير الهاشمى .

والمقدمة الأولى متواترة . والثانية . يدل عليها : قوله عليه السلام « ان الله اصطفى من ولد اسمعيل : قريشاً . واصطفى من قريش : هاشمياً »

الحجة العاشرة : قوله عليه السلام « من كنت مولاه فعلى مولاه » ولفظ المولى فى حق محمد عليه السلام لاشك أنه يفيد أنه كان مخدوماً للكل ، وصاحب الأمر فيهم . واذا كان الأمر كذلك ، وجب أن يقال فى على : انه أيضاً مخدوم لكل الأمة ونافذ الحكم فيهم . وهذا يوجب كونه أفضل الخلق . والذي يدل على أنه يفيد المعنى الذى ذكرناه : ما نقل أن النبى عليه السلام لما ذكر هذا الكلام ، قال عمر لعلى : « بخ يا على . أصبحت مولى كل مؤمن ومؤمنة الى يوم القيامة »

الحجة الحادية عشرة : قوله عليه السلام « أنت منى بمنزلة هارون من موسى » وهارون كان أفضل من كل أمة موسى ، فوجب أن يكون على أفضل من كل أمة محمد عليه السلام .

الحجة الثانية عشرة : انه عليه السلام لما آخى بين الصحابة اتخذه
أخا لنفسه . وروى أن عليا قال فى مواضع كثيرة : « أنا عبد الله ،
وأخو رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم . لا يقولها أحد بعدى
الا كذاب . أنا الصديق الأكبر ، وأنا الفاروق الأعظم » أنا الذى يفرق
بين الحق والباطل »

وانما قلنا : ان المؤاخاة تدل على الأفضلية . لأن المؤاخاة مظنة
المساواة فى المنصب ، وكون كل واحد منهما قائما مقام الآخر . ولما
كان محمد عليه السلام أفضل من الكل ، كان القائم مقامه كذلك .

الحجة الثالثة عشرة : ماروى أن النبى صلى الله عليه وآله وسلم
قال فى « حرقوص » (١) شر الخلق وهو ذو الثديية - « يقتله
خير الخلق » وفى رواية أخرى : « يقتله خير هذه الأمة » وكان قاتله
على بن أبى طالب رضى الله تعالى عنه .

الحجة الرابعة عشرة : قال النبى عليه السلام لفاطمة : « ان الله
تعالى اطلع على أهل الدنيا فاختر منهم أباك ، فاتخذه نبيا ، ثم
اطلع ثانيا فاختر منهم بعك »

الحجة الخامسة عشرة : قالت عائشة رضى الله عنها : كنت عند
النبى صلى الله عليه وآله وسلم اذ أقبل على . فقال : « هذا سيد
العرب » قالت : فقلت بأبى أنت وأمى ألسنت سيد العرب ؟ فقال :
« انما أنا سيد العالمين . وهو سيد العرب »

الحجة السادسة عشرة : روى (٢) أن النبى صلى الله عليه وآله
وسلم قال : « ان أخى ووزيرى وخيزر من أتركه بعدى ، الذى يقضى
دينى ، وينجز وعدى : على بن أبى طالب »

(١) فى ذى الثديية يقتله . الخ : ا

(٢) روى أنس : ب

الحجة السابعة عشرة : روى (١) ابن مسعود أن النبي صلى الله عليه وآله وسلم قال : « على خير البشر . من أبى فقد كفر »
الحجة الثامنة عشرة : ان عليا لم يكفر بالله تعالى ، وان أبا بكر كان فى زمان الجاهلية كافرا . واذا ثبت هذا فنقول : ان عليا كان أكثر تقوى من أبى بكر ، لأن من كان مؤمنا أبدا ، لابد وأن يكون أكثر تقوى ممن كان كافرا ، ثم صار مؤمنا . والاتقى أفضل . لقوله تعالى : « ان أكرمكم عند الله أتقاكم » (الحجرات ١٣)

الحجة التاسعة عشرة : روى أحمد والبيهقى فى فضائل الصحابة قال « من أراد أن ينظر الى آدم فى فضله ، والى نوح فى تقواه ، والى ابراهيم فى حلمه ، والى موسى فى هيئته ، والى عيسى فى عبادته ، فلينظر الى على بن أبى طالب »

ظاهر هذا الحديث : يدل على أن عليا كان مساويا لهؤلاء الانبياء فى هذه الصفات . ولاشك أن هؤلاء الانبياء كانوا أفضل من أبى بكر وسائر الصحابة . والمساوى للأفضل أفضل ، فوجب أن يكون على أفضل منهم .

الحجة العشرون : اعلم أن الفضائل اما نفسانية واما بدنية واما خارجية . أما النضائل النفسانية فهى مصورة فى نوعين : العلمية والعملية .

أما العلمية :

فقد دللنا على أن علم « على » - كرم الله وجهه - كان أكثر من علم سائر الصحابة . ومما يقوى ذلك : ما روى أن عليا رضى الله عنه قال : « علمنى رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم ألف باب من العلم ، فأنفتح لى من كل باب ألف باب »

(١) هذه الحجة من ب

وأما الفضائل النفسانية العملية • فأقسام :

منها : العفة والزهد • وقد كان في الصحابة جمع من الزهاد ،
 كـ « أبي ذر » و « سلمان » و « أبي الدرداء » وكلهم كانوا فيه تلامذة •
 على رضى الله عنه • ومنها : الشجاعة • وقد كان في الصحابة جماعة •
 شجعان كـ « أبي دجانة » و « خالد بن الوليد » وكانت شجاعته أكثر
 نفعا من شجاعة الكل • ألا ترى أن النبي عليه السلام قال يوم الاحزاب :
 « لضربة على ، خير من عبادة الثقلين » • وقال على بن أبى طالب :
 « والله ما قلعت باب خيبر بقوة جسمانية ، لكن بقوة رحمانية » (١)
 ومنها : السخاوة • وقد كان في الصحابة جمع من الاسخياء •
 وقد بلغ اخلاصه في سخاوته الى أنه أعطى ثلاثة أقراص • فأنزل الله
 تعالى في حقه : « ويطعمون الطعام على حبه : مسكينا ويقيما وأسيرا »
 ومنها : حسن الخلق • وقد كان مع غاية شجاعته وبسالته حسن الخلق •
 جدا • وقد بلغ فيه الى حيث ينسبه أعداؤه الى الدعابة • ومنها :
 البعد عن الدنيا • وظاهر أنه كان رضى الله عنه مع انفتاح ابواب
 الدنيا عليه ، لم يظهر التمتع والتلذذ • وكان مع غاية شجاعته اذا
 شرع في صلاة التهجد ، وشرع في الدعوات والتضرعات الى الله تعالى
 بلغ مبلغا لا يوازيه أحد ممن جاء بعده من الزهاد • ولما ضربته
 « ابن ملجم » قال : « فزت • ورب الكعبة »

وأما الفضائل البدنية :

فمنها : القوة والشدة • وكان فيهما عظيم الدرجة ، حتى قيل :
 انه كان يقطع الهام قطع الأقلام • ومنها : النسب العالى • ومعلوم :
 أن أشرف الأنساب هو القرب من رسول الله • وهو كان أقرب الناس في
 النسب الى رسول الله صلى عليه وآله وسلم • وأما العباس • فإنه
 وان كان عم رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم ، الا أن العباس كان

(١) الهية : ١

أخا لعبدالله ، والد رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم ، من الأب ،
لا من الأم . وأما أبو طالب فإنه كان أخا لعبد الله . والد رسول الله
من الأب والأم .

وأيضاً : فان عليا كان هاشميا من الأب والأم . لأنه :
على بن أبى طالب بن عبد المطلب بن هاشم . وأيضا :
أم على بن أبى طالب : فاطمة بنت أسد بن هاشم . ومنها : المصاهرة
ولم يكن لأحد من الخلق مصاهرة مثل ما كانت له .
وأما « عثمان » فهو وان شركه فى كونه صهرا للرسول ، الا أن
أشرف أولاد الرسول هو فاطمة . ولذلك قال عليه السلام : « سيد نساء
العالمين أربع » وعدها : منهن .

ولم يحصل مثل هذا الشرف للبنتين اللتين هما زوجتا عثمان .
ومنها : أنه لم يكن لأحد من الصحابة أولاد يشاركون أولاده فى الفضيلة ،
كالحسن والحسين - وهما سيदा شباب أهل الجنة - ولداه .
ثم انظر الى أولاد الحسن مثل الحسن - المثنى والمثلث -
وعبد الله بن المثنى ، والنفوس الزكية . وإلى أولاد الحسين . مثل :
زين العابدين ، والباقر ، والصادق ، والكاظم ، والرضا . فان هؤلاء
الأكابر يقر بفضيلتهم وعلو درجاتهم ، كل مسلم .
ومما يدل على علو شأنهم : أن أفضل المشايخ وأعلام درجة ،
هو « أبو يزيد البسطامى » وكان (١) نشأ فى دار جعفر الصادق ،
وأما معروف الكرخى ، فإنه أسلم على يد على ابن موسى الرضا (٢)
وكان بواب داره . وبقى على هذه الحالة الى آخر عمره . ومعلوم
أن أمثال هذه الأولاد ، لم يتفق لأحد من الصحابة .
ولو أخذنا فى الشرح والاطناب لطال الكلام .

(١) سقاء : ب

(٢) على يد موسى الرضا : ا

فهذا مجموع دلائل من قال بتفضيل أمير المؤمنين على بن أبي طالب
قال أصحابنا .

'أما التمسك في التفضيل بقوله تعالى : « وأنفسنا وأنفسكم »
(آل عمران ٦١)

فالجواب عنه : لانسلم أنه مخصوص بعلي ، بل يروى أنه دخل
فيه جميع أقربائه وخدمه . تم ان التمسك به معارض بقوله للأشعريين :
« هم منى وأنا منهم »

وأما الثاني : وهو التمسك بخبر الطير . فالاعتراض عليه :
ان نقول : قوله « بأحب خلقك » يحتمل أن يكون أحب خلق الله في
جميع الأمور ، أو يكون أحب خلق الله في شيء معين . والدليل على
كونه محتملا لهما : أنه يصح تقسيمه اليهما . فيقال : اما أن يكون أحب
خلقه اليه في كل الأمور ، أو يكون حب خلقه اليه في هذا الأمر الواحد .
وما به الاشتراك غير مآبه الاشتراك ، وغير مستلزم له . فاذن هذا اللفظ
لايدل على كونه أحب الى الله تعالى في جميع الأمور فاذن هذا
اللفظ لايدل الا على أنه أحب اليه في بعض الأمور . وهذا يفيد كونه
أزيد ثوابا من غيره في بعض الأمور ، ولايمنع كون غيره أزيد ثوابا
منه في أمر آخر . فثبت : أن هذا لايجب التفضيل . وهذا جواب
قوى .

أما الحجة الثالثة : وهي أن عليا كان أعلم -

قلنا : لم لايجوز أن يقال : انه حصل له هذه العلوم الكثيرة ،
بعد أبي بكر . وذلك لأنه عاش بعده زمانا طويلا ، فلعله حصلها في
هذه المدّة . فلم قلت : انه في زمان حياة أبي بكر كان أعلم منه .

وأما الحجة الرابعة - وهي قوله : « ان جهاد علي كان أكثر » -

قلنا : الجهاد أقسام : منها : جهاد مع النفس . ومنها : جهاد
مع العدو بالحجة ، والجواب عن الشبهة . ومنها : جهاد مع العدو

بالسيف والسنان . أما الجهاد مع النفس ، فلانسلم أن عليا كان أقوى .
فيه من أبى بكر . وأما الجهاد مع العدو بالحجة والدعوة الى الله ،
فكان . أمر أبى بكر فيه أتم . ويبدل عليه وجهان .:

الأول : انه لما أسلم أبو بكر اشتغل فى تلك الأيام بالدعوة الى
الله تعالى ، فدعا الى الله عثمان بن عفان وطلحة والزبير وسعد بن
أبى وقاص وعثمان بن مظعون . وهؤلاء هم أكابر الصحابة ، وجاء
بهم الى رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم حتى أسلموا على يده .
وحصل بسبب ذلك للإسلام قوة عظيمة ، فحصلت بسبب اسلام أبى بكر
هذه القوة العظيمة . أما على فحين أسلم لم يصر اسلامه سببا لاسلام
غيره . ومن المعلوم أن هذه الطاعة مما لا يوازئها شيء من الطاعات .

“ الثانى : ان أبى بكر لما أسلم كان أبدا فى منازعة الكفار والمناظرة
معهم . وبقى رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم ثلاث عشرة فى مكة ،
ثم انتقل الى المدينة . وبقى هناك سنة أخرى . ثم نزلت آية القتال
وأبو بكر فى تلك المدة الطويلة فى مكة والمدينة كان فى الذب عن دين الله
ومتابعة رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم وأما على فانه فى ذلك
الوقت كان صغير السن ، وما كان يخالط القوم ثم ان بعد نزول آية
القتال اشتغل على رضى الله عنه بقتال الكفار .

فثبتت : أن ابتداء الجهاد كان لأبى بكر ، وآخره لعلى رضى الله
عنهما .

وأما الحجة الخامسة - وهى قولهم : ان ايمان على سابق على .

ايمان أبى بكر -

قلنا : وقد ذكرنا أن الأخبار فيه متعارضة . وأخبارنا وان كانت
من الأحاديث ، فكذا أخباركم . وأيضا : فقد بينا : أن اسلام أبى بكر
أثر فى قوة الاسلام أثرا عظيما ، وما كان اسلام غيره كذلك .

وأما الحجة السادسة - وهى التمسك بقصة خبير - فجوابها :
ان ذلك الكلام يفيد أن مجموع الصفات المذكورة فى مدح الثانى ، غير

حاصلة فى مدح الاول . فلما قال : « لاعطين الراية رجلا يحب الله ورسوله ، ويحبه الله ورسوله . كرارا غير فرار » فهذا يدل على هذا المجموع ما كان حاصله لآبى بكر وعمر ، لأن كونه كرارا غير فرار ما كان حاصله فيهما . وكان ذلك المجموع غير حاصل فيهما وعدم كونه كرارا غير فرار لا يوجب نقصانا فى الفضيلة . الا ترى أن الانبياء عليهم السلام افضل من الملائكة عند الشيعة ، مع أننا نعلم أنه ليس للانبياء من القدرة الحسية ، ذرة من القدرة التى للملائكة . وأما بقية الوجوه فهى أخبار ضعيفة ، وأمثالها موجودة بجانب أبى بكر ، على ما تشتمل عليه الكتب المصنفة ، فى هذا الجهد . فهذا تمام الكلام فى هذا الباب . والله أعلم (١) .

(١) المشكلة التى فرقت كلمة المسلمين واضعفتهم . هى الاحق بالملك على المسلمين جميعا ؟ ومن الاحق بقيادة الجيوش للاسلام بين الأمم ؟ وقد ظهرت فى المسلمين فرق وكل فرقة . تدعى أنها هى وحدها التى عرفت مراد الله من قرآنه وسنة نبيه وهى التى تعمل به من سائر الفرق على الوجه الصحيح . كل فرقة تقول : انا الحق . وتقول : ومن عرف الحق يكون هو الأولى بقبول الجيوش وهو الاحق بالملك . وكل فرقة تقول : ولاننا على الحق . ومخالفينا على الباطل . والمقيم على الباطل فاسق أو كافر والقاتل للكافر تجب علينا محاربتة ، كما يجب علينا قتال الكافر فكلاهما ليس على الحق الذى نعرفه :

هذه المشكلة واضحة من كتب فرق المسلمين . فالخوارج مخالفيهم وحاربوهم . والشيعة حاربوا السنيين ، والسنيون حاربوا مخالفيهم . بل وفرق من كل مذهب من هؤلاء المذاهب حاربت بعض بعضها . على النظرية التى قلناها وهى : نحن نعرف الحق ونعمل بالحق . ومن يعرف الحق ويعمل به . فهو أحق بالملك على المسلمين جميعا .

وهذه المشكلة كانت عند علماء بنى اسرائيل . وقد فرقتهم وأضعفتهم
يصمدوا من بعد سليمان عليه السلام امام أعدائهم . فقد غلبهم ملك
، ولما أسسوا ملكا فى عهد المكابيين لم يدم ملكهم ، فقد غلبهم
وس وادريانوس . وذلك لانهم انقسموا الى سامريين وعبرانيين .
برانيون انقسموا الى فريسيين وصدوقيين . والفريسيون انقسموا
، ربانيين وقرائين .

وفى المسلمين أهل السنة والشيعة . وكل منهما يريد السيطرة
، أخيه أولا ، قبلما يتوجه الى دعوة الأمم . فإيام التتار ساعد
لاكو الشيعة على احتلال بغداد لهزيمة السنين . كما يقول السنون
، كتبهم . ولما أوشك الشيعة على ملك المسلمين جميعا أيام الدولة
فوية ، أوعز السوريون وسنون على السلطان سليم العثمانى ليحتل
ر والشام فيكون قوة هائلة تصد الشيعة عن التوغل فى بلاد السنين .
له النصر وتسلم مفاتيح الكعبة :

وفى أيامنا هذه . ظهر « آية الله الخميني » فى « ايران » ليكون
عيم الدينى للمسلمين الشيعة . ولما انتصر على أعدائه من الشيعة ،
لع الى العالم السنى ، فلم يجد فيه زعيما دينيا بارزا . وأراد أتباعه أن
دوا نفوذه الى البلاد السنية . ولما فعلوا . قام السنون ضدهم
بادة « صدام حسين » رئيس « العراق » واستمرت الحرب سنوات ،
اعت فيها من المسلمين أموال ، وأزهقت نفوس ، وشردت أسر ،
ديار ، وتهدمت مدن ، وهذا كله بسبب من الأحق بالملك لأنه
الحق ويعمل به ؟

وحل هذه المشكلة يكون .

١ - بتوحيد كلمة المسلمين فى العالم على القرآن والسنة المفسرة
=

٢ - يُغدر المسلم أخاه فى المسائل الخلافية

٣ - الغاء التصوف وهدم القباب والاضرحة وبتح التوسل الى الله بغير الله . وذلك لأن الشيعة لا يثوبون الى الحق الا بالغاء التصوف . والقضاء على التصوف يقضى على فرق كثيرة يكفر بعضها بعضا منتسبون الى الشيعة والى أهل التصوف . وهذا يسهل الوحدة بين المسلمين .

٤ - عدم الأخذ بالأحاديث النبوية المرؤية بطريق الآحاد فى أمور العقائد . والاكتفاء فى العقائد بآيات القرآن . واذا لم نأخذ بها فى العقائد فان الشيعى لن يسب أبأ بكر وعمر رضى الله عنهما . لأنهما ظالمان لعلى رضى الله عنه فى نظره بسبب أحاديث عنده قد رويت له أنهما ظلما وجارا ولم يغدلا .

- الأحق بامامة المسلمين لا يكون هو العارف العامل . فكل مسلم يعرف دينه لأن الله يسر دينه لمن يريد أن يفهم . وفى الناس منافقون يظهرون كثرة الأعمال ويظهرون الغيرة على الدين لمآربهم وأغراضهم . وإنما يكون هو الأكثر نفعا للمسلمين . فلو أن قرية من القرى الصغيرة أرادت أن تجعل عليها رئيسا من أبنائها . فانها تجعل الرئيس عليها من كان نفعه لأبنائها أكثر من غيره . ومادام الكل يصلى ويتعبد ويظهر النسك . والقلب لا يعرفه الا الله وحده . فان الأحق بالملك والأحسق بقيادة الجيوش لنشر الاسلام بين الأمم هو من يخدم وينفع . وبهذا تحل مشكلة المسلمين فى العالم .

المسألة للدور بعون

في

ضبط المقدمات التي يمكن الرجوع
إليها في إثبات المطالب العقلية

وهي خاتمة الكتاب

العلم : اما تصور واما تصديق . والتصورات اما أن يقال : انها
باسرها مكتسبة ، وهو باطل . لأنه يفضى الى الدور أو التسلسل .
واما أن تكون كلها بديهية - وهو الذي أقول به - واما أن يكون بعضها
بديهيا وبعضها كسبيا . والذي يدل على ما اخترته : هو أن التصور
الذي يطلب اكتسابه . ان لم يكن مشعورا به أصلا ، كان الذهن
غافلا عنه ، فيمتنع طلبه . وان كان مشعورا به ، كان تصوره حاضرا .
فيمتنع ، لأن تحصيل الحاصل محال .

فان قيل : لم لا يجوز أن يكون مشعورا به من وجه دون وجه
والمطلوب هو تكميل ذلك الناقص ؟ وأيضا : فهذه الحجة بعينها قائمة
في التصديقات ، فوجب أن لا يكون شيء منها مكتسبا . وذلك باطل
قطعا .

والجواب عن الأول : ان الوجه الذي صدق حكم العقل عليه ،
بأنه مشعور به ، غير الوجه الذي صدق عليه حكم العقل ، بأنه غير
مشعور به . لامتناع النقيضين . وحينئذ يرجع التقسيم في ذينك
الوجهين .

والجواب عن الثاني : لاشك أن التصور من حيث انه تصور ،
غير التصديق ، من حيث انه تصديق . فعلى هذا : التصديق حالة زائدة
على تصور الموضوع وتصور المحمول وتصور السلب وتصور الايجاب .

لأنه يجوز في العقل حصول هذه التصورات الأربعة بدون التصديق .
فالتصديق مجهول من حيث أنه تصديق ، ولكنه معلوم من حيث أنه تصور
وأما التصور فهو شيء واحد . فيستحيل أن يكون معلوما من وجه ،
مجهولا من وجه . فظهر الفرق .

أما القدماء . فقد احتجوا على قولهم : بأنا نجد من أنفسنا أنا
نطلب تصور حقائق الأشياء . كقولنا : ما الملك ؟ وما الروح ؟ وذلك
يدل على أن التصورات قد تكون مكتسبة .

واعلم : أن الجواب عنه مبنى على مقدمة . وهى : أنه لا يمكننا
أن نتصور شيئا ، إلا ما ندركه بأحدى الحواس الخمس ، أو نجده من
النفس . كالآلم واللذة والفرح والغضب ، أو ما يركبه العقل والخيال
من أحد هذه الأمور . كشجر من ياقوت ، ويخر من زئبق .

إذا عرفت هذا ، فنقول : قول القائل : ما الملك ؟ وما الروح ؟
معناه : أنك تشير بهذا اللفظ الى هذه الصورة الحاضرة في الذهن ،
فكان هذا الاستفهام في تعيين المراد بهذا اللفظ . وأما التصديقات .
فلاشك أنها قسمان : بعضها بديهية ، وبعضها كسبية . ولاشك أن المكتسب
انما يكتسب من تركيب البديهيات . ولاشك أن أعلى البديهيات هو أن
النفى والاثبات لا يجتمعان ولا يرتفعان .

فان قيل : أما أن النفى والاثبات لا يجتمعان ، فهو ظاهر .
وأما أنهما لا يرتفعان . فليس في غاية الظهور ، لم لا يجوز أن تكون
بينهما واسطة ؟

قلنا : العقل ما استحضر ماهية النفى والاثبات ، إلا وجزم بأنه
لا واسطة بينهما . فالمراد من الاثبات : كل ماله تحقق وتعين وتميز
في نفسه ، وبالنفى ما لا تحقق له ولا تعين له ولا تخصص له البتة
في نفسه .

إذا عرفت هذا ، فنقول : تلك الواسطة إن كان لها تعين وتخصص

بوجه ما ، كان داخلا فى الاثبات ، وان لم يكن لها تحقق وتخصص
اصلا ، كان داخلا فى طريق النفى .
فثبت : أنه لا واسطة بينهما .
اذا عرفت هذا ، فنقول : أنه يتفرع على قولنا : النفى والاثبات
لايجتمعان : مقدمات :

احداها : قولنا : الكل أعظم من الجزء . والا لكان وجود
الجزء الأخير معتبرا من حيث أنه أحد أجزاء الكل ، وغير معتبر من
حيث أنه يكفى فى تحقق ذلك الكل : حصول الجزء الأخير : فيلزم أن
يكون هذا الجزء معتبرا وغير معتبر . وهو محال . لأنه يقضى الجمع
بين النفى والاثبات .

المقدمة الثانية : ان الأشياء المساوية لشيء واحد ، متساوية .
وذلك لان تلك الأشياء لما كانت حقائقها مساوية لحقيقة ذلك الشيء ،
كانت حقيقتها واحدة ولو لم تكن متساوية ، لما كانت حقيقتها واحدة .
فيلزم : أي يكون حقيقتها واحدة ، وأن لاتكون حقيقتها واحدة . فيجتمع
النفى والاثبات . وهاتان المقدمتان يخرج عليهما أكثر العلوم الباحثة
عن لواحق الكم المتصل ، ولواحق الكم المنفصل وكثيرا من المباحث
الطبيعية المتعلقة بالزمان والجسم . وذلك أيضا فى الحقيقة بحث عن
الكم المنفصل .

المقدمة الثالثة : ان حكم الشيء حكم مثله . وذلك لأنه اذا دلت
الدلالة على أن التعيين الذى به الامتياز غير داخل فى المناط . فحينئذ
لم يبق الا الماهية ، فلو صارت تلك الماهية محكوما عليها بحكم فى
موضع ، ويسلب منها ذلك الحكم فى موضع آخر ، لزم اجتماع النفى
والاثبات . وهذه مقدمة يتفرع عليها كثير من المباحث الكلامية والفلسفية
المقدمة الرابعة : ان صور الأشكال القياسية متفرعة على مقدمة
النفى والاثبات أما الشكل الاول . فلأن الأكبر لما ثبت لكل ما ثبت له

الأوسط . الأ وسط ثابت للأصغر ، لزم ثبوت الأكبر للأصغر . اذ لو لم يثبت مع أنا حكمنا بأن الأكبر ثبت لكل ما ثبت له الأوسط لزم اجتماع النفي والاثبات - أما الشكل الثانى فلأن المحمول ثابت لأحد الطرفين ومسلوب عن الطرف الآخر ، فيلزم تباين الطرفين . والا فقد اجتمع النفي والاثبات . أما الشكل الثالث : فهو وهو أن الأصغر والأكبر لما التقيا فى الأوسط ، فلو حكمنا بالتباين ، لزم حصول الالتقاء ولا حصوله ، فيجتمع النفي والاثبات . وأما الشرطى المتصل فهو ان وجود الملزوم يوجب وجود اللزوم ، وعدم اللزوم يدل على عدم الملزوم . والا فلا لزوم . وأما المنفصلة الحقيقية ، فيلزم من وجود أى طرفيها ، عدم الآخر ، ومن عدم أى طرفيها وجود الآخر ، تحقيقا لما ذكرنا مر امتناع اجتماع النقيضين وارتفاعهما . وانما عرفت هذه المقدمات (١) ظهر لك أن بها يتبين جميع العلوم .

المقدمة الخامسة : ان المفهوم من الالف مغاير للمفهوم من الباء فهما شيان . وتقريره يرجع الى تقرير تلك المقدمة . فانه لما صح تحقل أحدهما مع الذهول عن الآخر ، فلو كان (٢) واحدا ، لكان قد صدق عليه أنه معلوم وغير معلوم . فيجتمع النفي والاثبات . وبهذه المقدمة تبين كثير من المباحث الكلامية والفلسفية .

المقدمة السادسة : قولنا : رأينا الذات تحركت بعد أن كانت ساكنة . فلا بد وأن تكون الحركة والسكون زائدين على الذات . وهذه أيضا ترجع الى ما ذكرناه . لأن الذات باقية فى الحالتين ، وكل واحدة من هاتين الحالتين غير باقية فى الحالتين . فلو كانت الذات هى نفس هاتين الحالتين ، لزم اجتماع النفي والاثبات . وهذه هى المقدمة الجيدة القوية .

(١) التركيبات : ب

(٢) فلو كانا : ب

واعلم : أن ههنا مقدمتين يفيرج المتكلمون والفلاسفة أكثر
كلامهم (٣) عليهما :

المقدمة الأولى : مقبمة الكمال والنقصان . كقولهم : هذه الصفة
من صفات الكمال . فيجب اثباتها لله تعالى ، وهذه الصفة من صفات
النقصان ، فيجب نفيها عن الله تعالى . وأكثر مذاهب المتكلمين متفرعة
على هذه المقدمة ، ثم تنشعب من هذه المقدمة ، مقدمة أخرى . وهى
مقدمة الحسن والقبح . مثل أن يقال : هذا الفعل حسن ، فيجب فعله ،
وهذا قبيح ، فيجب تركه . وهذه المقدمة كأنها أحد أنواع المقدمة
الأولى . لأن الكمال والنقصان جنس تحته ثلاثة أنواع : الكمال ،
والنقصان فى الذات ، وفى الصفات وفى الأفعال . والقبح والحسن
عبارة عن الكمال والنقصان فى الأفعال .

إذا عرفت هذا فنقول : ان أكثر مباحث فرق المتكلمين متفرعة على
هذه المقدمة .

أما الكمال والنقصان فى الذات ، فلنذكر فيه مثالين :

الأول : ما يتعلق بالتنزيه والتشبيه . فصاحب التنزيه يقول :
لو كان جسما وجوهرا أو فى مكان لكان مشابها لهذه المخلوقات .
وهى ناقصة . ومشابهة الناقص نقصان ، فيلزم تنزيه الله تعالى عنه .
والمجسم يقول : لو لم يكن متحيزا ولا مشارا اليه بحسب الحس ولا فى
المكان ، لكان مشابها للعدم . وهذا غاية النقصان - تعالى الله عنه -
والثانى : ما يتعلق بالرؤية . فنقول : الشئ الذى لا يرى ، يكون
معدوما - وتعالى الله عنه - والمعتزلى يقول : الشئ الذى يرى ، يكون
فى مقابلة الرأى - وتعالى الله عنه -

وأما الكمال والنقصان فى الصفات . فقالت المعتزلة : لو كان كلامه
قدىما أزليا أبديا ، لكن قد أمر مع أنه لأمور ، وهو نقصان - وتعالى

(٣) مباحثهم : ب

الله عنه - وقال أهل السنة : لو صار موصوفا بصفة بعد أن لم يكن موصوفا بها ، لكان قد تغير من النقصان الى الكمال - وتعالى الله عنه - وأما الكمال والنقصان فى الأفعال : فقالت المعتزلة : لو كانت أفعال العباد بخلق الله تعالى وارانته ، لكان فاعلا للقبائح مريدا لها - وتعالى الله عنه - وقال أهل السنة : لو حدث فى ملكه مالا يكون فى قدرته وارانته ، لكان هذا قدحا فى كمال الهيته - وتعالى الله عنه - وأما جميع مسائل الأغراض والأوامر والتكاليف على قبسول المعتزلة ، فمتفرع على مقدمة الحسن والقبح *

وأما المقدمة الثانية - وهى مقدمة الوجوب والإمكان - فهذه المقدمة فى غاية الشرف والعلو . وهى غاية عقول العقلاء . قالوا : الموجود اما واجب أو ممكن . وإلـمـكـن لايد له من موجب . وذلك الموجب لايد وأن يكون واجبا فى ذاته وفى صفاته ، اذ لو كان ممكنا ، لافتقر الى مؤثر آخر . أما المقدمة الأولى وهى أنه واجب لذاته . فهذا له لازمان :

الأول : أن يكون منزها فى حقيقته عن الكثرة ، ثم يلزم من فردانيته فى ذاته ، أمران :

أحدهما : أن لا يكون متحيزا . لأن كل متحيز منقسم ، والمنقسم لا يكون فردا . ولما لم يكن متحيزا ، لم يكن فى جهة .

وثانيهما : أن لا يكون واجب الوجود أكثر من واحد . اذ لو كان أكثر من واحد لاشتركا فى الوجود وتباينا فى التعيين . وما به المشاركة غير مابه الممايزة ، فيلزم كون كل واحد منهما فى نفسه مركبا . وقد فرضناه فردا . هذا خلف .

الثانى : كون واجب الوجود لذاته لا يكون حالا ولا محلا . والا لعاد الافتقار .

المقدمة الثانية - وجوبه فى جميع صفاته السلبية والاثبتية -
قالوا : والدليل على أن الامر كذلك : أن ذاته ان كفت فى تحقق تلك
الصفة ، وجب دوامها بدوام الذات . وان لم تكف افتقرت ذاته فى
تلك الصفة الى أمر آخر . ولا بد بالآخرة من الانتهاء الى واجب لذاته .
فيعود ما ذكرنا من أنه يلزم من دوام ذاته ، دوام تلك الصفة .
ثم ان الفلسفى يقول : ما لأجله كان مؤثرا فى غيره . اما أن
يكون هو ذاته ، أو لوازم ذاته . فيلزم من دوام ذاته ، دوام مؤثرته ،
ودوام أثره .

والتكلم يقول : لما وجب فى الفعل أن يكون مسبوقا بالعدم ، لزم
أن يقال : انه أوجد بعد أن لم يكن موجودا . فالفيلسوف يستدل بحال
المؤثر على حال الأثر ، والتكلم يستدل بحال الأثر على المؤثر .
والمعركة الكبرى والطامة العظمى فى هذا الموضوع ، هى مقدمة الوجوب
والامكان فى الذات والصفات . وبالله التوفيق .

وهذا آخر الكلام فى هذا الكتاب .

ولنختتم هذا الكتاب بالدعاء الماثور عن أكابر أهل البيت عليهم
السلام - وهو « يأمن أظهر الجميل ، وستر القبيح . يا من لم يؤاخذ
بالجريمة ، ولم يهتك الستر . يا عظيم العفو ، يا حسن التجاوز ،
يا باسط اليدين بالرحمة ، يا واسع المغفرة . يا مفرج الكربة ، يا مقل
العثرات ، يا كريم الصفح ، يا عظيم المن ، يا مبتدئا بالنعم قبل استحقاقها
يا رباه ، يا سيده ، يا غاية رغبته . يا الله . يا الله . أسألك أن تصلى
على محمد ، وعلى آل محمد ، وأن لاتشوه خلقى بالنار ، وأن تعطينى
خير الدنيا الآخرة ، وأن تفعل بى ما أنت أهله ، ولا تفعل بى ما انا
أهله ، برحمتك يا أرحم الراحمين . والحمد لله رب العالمين .
وصلى الله على محمد وآله وصحبه . وسلم تسليما .

(تم كتاب الأربعين فى أصول الدين •)

للامام فخر الدين الرازى • مجيد بن عمر • رضى الله عنه . (

وكان الفراغ من تحقيقه فى يوم السبت التاسع من رمضان سنة ألف
وأربعمئة وتسع من الهجرة • الموافق الخامس عشر من ابريل سنة
ألف وتسعمائة وتسع وثمانين من الميلاد فى مدينة القاهرة • فى قرية
« ميت طريف » دقهلية • وأهديه الى رجل الخيرات بها : الاستاذ
محمد ابراهيم الامام رمضان •

مصحة فى المطبعة

محمد حجازى احمد السقا

كتب المحقق

(١) التأليف :

- ١ - اعجاز القرآن - رد على كتاب « الفن القصصى فى القرآن الكريم » نشر الانجلو المصرية .
- ٢ - أقانيم النصارى - نشر دار الانصار بمصر .
- ٣ - بيان فساد بنى اسرائيل وعلوهم الكبير فى الأرض مرتين - نشر دار الانصار بمصر
- ٤ - نبوءة محمد فى الكتاب المقدس - نشر دار الفكر العربى بمصر .
- ٥ - لا نسخ فى القرآن - نشر دار الفكر العربى بمصر .
- ٦ - الله وصفاته فى اليهودية والنصرانية والاسلام - نشر دار النهضة العربية بمصر .
- ٧ - علم السحر بين المسلمين وأهل الكتاب - نشر مكتبة الثقافة الدينية بمصر .
- ٩ - دفاع عن انجيل برنابا - نشر مكتبة الثقافة الدينية بمصر .
- ١٠ - المسيا المنتظر - نبى الاسلام ﷺ - نشر مكتبة الثقافة الدينية بمصر .
- ١١ - نقد التوراة - أسفار موسى الخمسة - السامرية والعبرانية واليونانية - نشر الكليات الأزهرية بمصر .
- ١٢ - تفسير انجيل برنابا .

- ١٣ - نقد الانجيل . (دخل فى كتاب المناظرة الحديثة - نشر
مكتبة زهران بالقاهرة) .
- ١٤ - البشارة بنبى الاسلام فى التوراة والانجيل - دار البيان
العربى بمصر - جزءان .
- ١٥ - يوحنا المعمدان بين الاسلام والنصرانية - دار التراث-
العربى بمصر .
- ١٦ - الخوارج الحروريون - نشر الكليات الازهرية بمصر .
- ١٧ - بيركليت - اسم نبى الاسلام فى انجيل يوحنا - نشر مكتبة
المطبعى بالقاهرة .
- ١٨ - تفسير الانفطار - نشر المكتب الثقافى بالقاهرة .

(٢) كتب نسعى فى نشرها :

- ١ - اكبر مجاهد فى التاريخ الحديث - الشيخ رحمت الله الهندى - نشر الكليات الازهرية بمصر .
- ٢ - المدرسة الصوفية التى أسسها الشيخ رحمت الله الهندى فى مكة المكرمة - نشر دار الانصار بمصر .

(٣) التحقيق :

- ١ - التوراة السامرية (النص العربى) نشر دار الانصار بمصر .
- ٢ - يقظة أولى الاعتبار مما ورد فى ذكر النار وأصحاب النار - تأليف العلامة صديق حسن خان - نشر مكتبة دار الحديث بمصر .
- ٣ - شفاء الغليل فى بيان ما وقع فى التوراة والانجيل من التبديل تأليف الامام الجوينى امام الحرمين - نشر الكليات الازهرية ودار الافتاء فى المملكة العربية السعودية .
- ٤ - اظهر الحق (كتاب فى علم مقارنة الاديان) تأليف الامام العلامة الشيخ رحمت الله الهندى - نشر دار التراث العربى بمصر - جزءان .
- ٥ - الاعلام بما فى دين النصارى من الفساد والادهام واطهار محاسن دين الاسلام واثبات نبوة نبينا محمد عليه الصلاة والسلام - تأليف الامام القرطبى ؟ - نشر دار التراث العربى بمصر - أربعة أجزاء .
- ٦ - العقيدة النظامية - تأليف الامام الجوينى ، امام الحرمين - نشر الكليات الازهرية بمصر .

- ٧ - الفصل فى الملل والاهواء والنحل - تأليف الامام العلامة
ابن حزم الاندلسى (الجزء الخاص ينقيد التوراة والانجيل) تحت
عنوان « اهل الكتاب » لابن حزم الاندلسى .
- ٨ - هداية الجيارى فى اجوبة اليهود والنصارى - تأليف الامام
العلامة ابن قيم الجوزية - نشر المكتبة القيمة بمصر .
- ٩ - منظومة الامام ابوصيرى فى الرد على النصارى واليهود -
تأليف الامام البوصيرى - نشر مكتبة المدينة المنورة بمصر .
- ١٠ - التذكرة بأحوال الموتى وأمور الآخرة - تأليف الامام القرطبى
المفسر - نشر الكليات الازهرية بمصر - جزعان .
- ١١ - النبذة الكافية فى أصول أحكام الدين - تأليف الامام العلامة
ابن حزم الاندلسى - نشر الكليات الازهرية بمصر .
- ١٢ - السيرة النبوية المعروفة بسيرة ابن هشام - نشر دار التراث
العربى بمصر .
- ١٣ - نفخ الروح والتسوية - تأليف الامام العلامة أبى حامد
الغزالى - نشر مكتبة المدينة المنورة بمصر .
- ١٤ - النصيحة الايمانية فى فضيحة الملة النصرانية - تأليف
نصر بن يحيى - نشر الكليات الازهرية .
- ١٥ - على التوراة . تأليف الباجى الشافعى - نشر دار الانصار
- ١٦ - الانتصارات الاسلامية فى كشف شبهات النصرانية . تأليف
الطوفى الحنبلى - نشر الكليات الازهرية .

- ١٧ - المطالب العالية من العلم الالهى . تأليف الامام فخر الدين الرازى - نشر الكليات الازهرية - نسخة اجزاء .
- ١٨ - مناقب الامام الشافعى . تأليف الامام فخر الدين الرازى .. نشر الكليات الازهرية .
- ١٩ - أساس التقديس . تأليف الامام فخر الدين الرازى - نشر الكليات الازهرية .
- ٢٠ - لباب الاشارات والتنبهات - وهو تهذيب واختصار لكتاب الاشارات والتنبهات - تأليف الامام فخر الدين الرازى - نشر الكليات الازهرية . والاشارات والتنبهات تأليف ابن سينا الفيلسوف .
- ٢١ - شرح عيون الحكمة . تأليف الامام فخر الدين الرازى - نشر الانجلو المصرية - وعيون الحكمة تأليف ابن سينا الفيلسوف .
- ٢٢ - النبوات وما يتعلق بها - طبعة مستقلة عن كتاب المطالب العالية - وفى اوله مباحث فى العقيدة والفلسفة .
- ٢٣ - الارواح العالية والمسافلة - طبعة مستقلة عن كتاب المطالب العالية - وفى اوله مباحث فى العقيدة والفلسفة .
- ٢٤ - القضاء والقدر ، أو الجبر والقدر - طبعة مستقلة عن كتاب المطالب العالية - وفى اوله مباحث فى العقيدة والفلسفة .
- ٢٥ - خلاصة الترجيح للدين الصحيح . تأليف الطيبى الدمشقى - فى نهاية اظهار الحق - طبعة ٢ .

- ٢٦ - مختصر الاجوبة الجلية لدحض الدعوات النصرانية . تأليف
الطبيبي دمشقى - فى نهاية اظهار الحق - طبعة ٢ .
- ٢٧ - التنبيهات فى اثبات الاحتياج الى البعثة والحشر . تأليف
الشيخ رحمت الله الهندى . فى نهاية اظهار الحق - طبعة ٢ .
- ٢٨ - الفرق بين المخلوق والخالق لعبد الرحمن بن سليم البغدادي
نشر مكتبة الثقافة الدينية بمصر .
- ٢٩ - احكام القرآن - للامام القرطبي - من تفسيره - نشر مكتبة
البيان العربى بمصر .
- ٣٠ - شرح الارشاد لآبى بكر بن ميمون القرطبي - نشر الانجلو
المصرية بمصر .
- ٣١ - مختصر تفسير القرطبي - نشر دار الكتب العلمية ببيروت
- ٣٢ - مختصر تفسير الامام فخر الدين الرازى - نشر دار الكتب
العلمية ببيروت .
- ٣٣ - أدلة الوحدانية فى الرد على الملة النصرانية - توزيع
الكلبيات الازهرية بمصر .
- ٣٤ - الفصل فى الملل والاهواء والنحل لابن حزم - قسمان .
- ٣٥ - الجواب الفسيح لما لفقّه عبد المسيح - لنعمان الالوسى -
نشر دار البيان العربى بمصر - جزعان .

- ٣٦ - صحة أصول مذهب أهل المدينة - للامام العلامة ابن تيمية
- نشر مكتبة الثقافة الدينية بمصر .
- ٣٧ - ميكاشفة القلوب للامام الغزالي .
- ٣٨ - تلبيس ابليس لابن الجوزي .
- ٣٩ - شرح العقائد النسفية لسعد الدين التفتازاني - نشر الكليات
الازهرية بمصر .
- ٤٠ - اغائة اللهفان فى حكم طلاق الغضبان - لابن قيم الجوزية -
نشر مكتبة الثقافة الدينية بمصر .
- ٤١ - المسائل الخمسون فى أصول الدين للامام فخر الدين الرازى -
نشر المكتب الثقافى بالقاهرة .
- ٤٢ - الشفاعة العظمى للامام فخر الدين الرازى - نشر المكتبة
الازهرية للتراث بالقاهرة .
- ٤٣ - أحكام القرآن للامام الخازن - نشر الكليات. الازهرية .
- ٤٤ - فضائل القرآن وآداب التلاوة - للامام القرطبى - نشر
المكتب الثقافى بالقاهرة .
- ٤٥ - نهاية الايجاز فى دراية الاعجاز للامام فخر الدين الرازى -
نشر المكتب الثقافى بالقاهرة .
- ٤٦ - رسالة فى الرد على الرافضة - للامام المقدسى - نشر المكتب
الثقافى بالقاهرة .
- ٤٧ - بحر الكلام لآبى المعين النسفى - نشر دار المشرق العربى
بالقاهرة .
- ٤٨ - نقد التصوف للامام القرطبى - نشر دار التراث الاسلامى
بالقاهرة .
- ٤٩ - المتجر الرابع فى ثواب العمل الصالح للمحافظ الدمياطى -
نشر الكليات الازهرية .

- ٥٠ - فيصل التفرقة بين الاسلام والزندقة للامام الغزالي - نشر
التراث الاسلامى .
- ٥١ - الروح لابن قيم الجوزية - نشر الكليات الازهرية .
- ٥٢ - الأربعين فى أصول الدين - للامام فخر الدين الرازى - نشر
الكليات الازهرية .
- ٥٣ - علم الكلام على مذهب أهل السنة والجماعة لابن حزم
الاندلسى - نشر المكتب الثقافى بالقاهرة .
- ٥٤ - البيان المفيد فى علم التوحيد . وهو مختصر شرح الخريدة
للامام احمد الدردير فى مذهب الأشاعرة المقرر على القسم الاعدادى.
بالمعاهد الدينية الازهرية - السنوات الثلاث - نشر المكتبة الازهرية
للتراث .
- ٥٥ - مختصر اظهار الحق لرحمت الله الهندى .
- ٥٦ - المناظرة الحديثة بين الشيخ ديدات والقس سواجارت - نشر
مكتبة زهران بالقاهرة .
- ٥٧ - التقديم لتفسير القرطبى - نشر دار الغد بالقاهرة .
- ٥٨ - المحصول فى أصول الفقه للامام فخر الدين الرازى - نشر
الكليات الازهرية .
- ٥٩ - الأستاذ الامام عبد الغنى الراجحى - جهاده فى الدعوة
والرد على المخالفين - نشر دار البيان العربى بالقاهرة .
- ٦٠ - حجية السنة بين الخوارج والمعتزلة - للامام فخر الدين الرازى.
- نشر دار المشرق العربى بالقاهرة .
- ٦١ - أصول الايمان للشيخ محمد بن عبد الوهاب النجدى - نشر
المكتبة القيمة بالقاهرة .
- ٦٢ - خلق القرآن بين المعتزلة وأهل السنة للامام الرازى - نشر
المكتب الثقافى بالقاهرة .

فهرسة
الجزء الأول من كتاب
الأربعين فى أصول الدين
للإمام فخر الدين الرازى

الموضوع	الصحيفة
مقدمة المحقق	٥
خطبة المؤلف	١٧
المسألة الأولى : فى حدوث العالم	١٩
المقدمة الأولى : فى حقيقة العالم	١٩
المقدمة الثانية : فى حقيقة المحدث	٢٣
المقدمة الثالثة : فى شرح مذاهب الناس فى هذه المسألة	٢٩
المسألة الثانية : فى أن المعدوم ليس بشىء	٨٢
المسألة الثالثة : فى اثبات العلم بالصانع	١٠١
المسألة الرابعة : فى أن الله تعالى قديم أزلى باق سرمدى	١٣٢
المسألة الخامسة : فى أن حقيقة الله تعالى مخالفة لسائر الحقائق لحين ذاته المخصوصة	١٣٨
المسألة السادسة : فى أن وجود الله تعالى هل هو نفس حقيقته أم لا	١٤٣
المسألة السابعة : فى أن الله تعالى ليس بمتحيز	١٤٩
المسألة الثامنة : فى أنه تعالى ليس فى مكان ولا فى جهة	١٥٢

الموضوع	الصحيفة
المسألة التاسعة : فى أنه تعالى يستحيل أن تحل ذاته فى شيء	
ويستحيل أن تحل صفة من صفاته فى شيء	١٦٥ .
المسألة العاشرة : فى بيان أنه تعالى يمتنع أن يكون محلا للحوادث	١٦٨
المسألة الحادية عشرة : فى بيان كونه تعالى قادرا	١٧٤ . . .
الفصل الأول : حقيقة القادر	١٧٤
الفصل الثانى : فى اقامة الدلائل على أنه تعالى قادر	١٨٢ . .
المسألة الثانية عشرة : فى اثبات أنه تعالى عالم	١٨٨
الفصل الأول : فى اقامة الدلالة على أنه سبحانه وتعالى عالم	١٨٨
الفصل الثانى : فى بيان أنه سبحانه وتعالى عالم بكل	
المعلومات	١٩٢
المسألة الثالثة عشرة : فى اثبات أنه تعالى مرید	٢٠٥
الفصل الأول : فى شرح حقيقة الارادة	٢٠٥
الفصل الثانى : فى بيان أن الله تعالى مرید	٢٠٧
الفصل الثالث : فى شرح مذاهب الناس فى كونه	
تعالى مریدا	٢١٥
المسألة الرابعة عشرة : فى كونه تعالى حيا	٢١٨
المسألة الخامسة عشرة : فى اثبات أن الله تعالى علما وقدره	٢١٩
المسألة السادسة عشرة : فى كونه تعالى سميعا بصيرا	٢٣٦
الفصل الأول : فى شرح حقيقة الابصار والاسماع	٢٣٦
الفصل الثانى : فى بيان أنه تعالى موصوف بالسمع	
والبصر	٢٣٩

الصحيفة

الموضوع

- المسألة السابعة عشرة : فى كونه تعالى متكلما ٢٤٤
- الفصل الأول : فى حقيقة الكلام ٢٤٤
- الفصل الثانى : فى اثبات كونه تعالى متكلما ٢٤٧
- المسألة الثامنة عشرة : فى بقاء الله تعالى ٢٥٩
- الفصل الأول : فى حقيقة البقاء ٢٥٩
- الفصل الثانى : فى بقاء البارى سبحانه وتعالى . . . ٢٦٤
- المسألة التاسعة عشرة : فى أن الله تعالى مرئى ٢٦٦
- الفصل الأول : فى تفسير قولنا : الله تعالى مرئى أم لا ٢٦٦
- الفصل الثانى : فى حكاية ما قيل فى هذه المسألة من
الدلائل العقلية وذكر المباحث فيها ٢٦٨
- الفصل الثالث : فى ذكر الدلائل على جواز رؤية الله تعالى ٢٧٧
- الفصل الرابع : فى بيان أن النظر المقرون بحرف الى
هل هو موضوع للرؤية أم لا ٢٨٣
- الفصل الخامس : فى اقامة الدلالة على أن المؤمنين يرون
الله تعالى يوم القيامة ٢٩٢
- الفصل السادس : فى حكاية شبه المعتزلة فى انكار
الرؤية والجواب عنها ٢٩٥
- المسألة العشرون : فى بيان أن كنه حقيقة الله تعالى هل هو
معلوم للبشر أم لا ٣٠٨
- الفصل الأول : فى أن العلم بالكنه هل هو الآن حاصل
أم لا ٣٠٨
- الفصل الثانى : فى بيان أن كنه حقيقة الله تعالى وان لم
يكن الآن معلوما فهل يصح أن يصير معلوما للبشر ٣١١

الصحيحة

الموضوع

- المسألة الحادية والعشرون : فى بيان أن صانع العالم سبحانه
وتعالى واحد ٣١٢
- المسألة الثانية والعشرون : فى خلق الأفعال ٣١٩
- المسألة الثالثة والعشرون : فى أنه لا يخرج شيئاً من العدم الى
الوجود الا بقدره الله تعالى . . . ٣٣٣
- المسألة الرابعة والعشرون : فى بيان أنه تعالى مرید لجميع الكائنات ٣٤٣
- المسألة الخامسة والعشرون : فى أن الحسن والقبح يثبتان بالشرع ٣٤٦
- المسألة السادسة والعشرون : فى أنه لا يجوز أن تكون أفعال الله
تعالى وأحكامه معنلة بعلة البتة . . . ٣٥٠

فهرسة الجزء الثانى من كتاب
الأربعين فى أصول الدين
للإمام فخر الدين الرازى

الموضوع	الصحيفة
المسألة السابعة والعشرون : فى اثبات الجوهر الفرد	٣ . . .
المسألة الثامنة والعشرون : فى حقيقة النفس	١٨ . . .
المسألة التاسعة والعشرون : فى اثبات الخلاء	٣٢ . . .
المسألة الثلاثون : فى المعاد	٣٩ . . .
الفصل الأول : فى إعادة المدوم	٣٩ . . .
الفصل الثانى : فى بيان أن ما سوى الله تعالى فانه يجوز الفناء عليه	٤٤ . . .
الفصل الثالث : فى بيان أن الخرق والالتئام جائزان على أجرام الفلك	٤٨ . . .
الفصل الرابع : فى أن الله تعالى هل يعدم أجسام العالم أم لا	٥٠ . . .
الفصل الخامس : فى تفصيل مذاهب الناس فى المعاد وتقرير القول الحق فيه	٥٣ . . .
الفصل السادس : فى المعاد الروحانى	٦٤ . . .
الفصل السابع : فى تفصيل مذاهب القائلين بالمعاد الروحانى والجسمانى معا	٧١ . . .
المسألة الحادية والثلاثون : فى اثبات نبوة محمد ﷺ	٧٥ . . .
المسألة الثانية والثلاثون : فى عصمة الأنبياء عليهم السلام	١١٥ . . .
المسألة الثالثة والثلاثون : فى أن الملائكة أفضل أم الأنبياء عليهم السلام	١٧٧ . . .

المسألة

الموضوع

١٩٩	المسألة الرابعة والثلاثون : فى كرامات الأولياء	المسألة
٢٠٦	المسألة الخامسة والثلاثون : فى أحكام الثواب والعقاب	
٢٠٦	الفصل الأول : فى حكم الثواب والعقاب	المسألة
٢٠٧	الفصل الثانى : فى حكاية أدلة المرجئة على عدم القطع بالوعيد	المسألة
٢١٢	الفصل الثالث : فى حكاية أدلة المعتزلة على القطع بالوعيد	
٢٢٨	الفصل الرابع : فى دلائلنا على العفو	المسألة
٢٣٧	المسألة السادسة والثلاثون : فى أن وعيد الفساق منقطع	المسألة
٢٤٥	المسألة السابعة والثلاثون : فى شفاعة نبينا محمد ﷺ	المسألة
	المسألة الثامنة والثلاثون : فى أن التمسك بالدلائل اللفظية هل	
٢٥١	يفيد اليقين أم لا ؟	
٢٥٥	المسألة التاسعة والثلاثون : فى الامامة	
٢٥٥	الفصل الأول : فى وجوب الامامة	
٢٦٣	الفصل الثانى : فى أنه لا يجب أن يكون الامام معصوما	
٢٦٨	الفصل الثالث : فيما يصير الامام به اماما	
	الفصل الرابع : اقامة للدلالة على أن الامام الحق هو	
	الله ﷻ الذى رضى الله عنه . . .	
	الفصل الخامس : فى أن أفضل الناس بعد رسول الله	
٢٠١	صلى الله عليه وآله وسلم من هو ؟	
	المسألة الأربعون : فى ضبط المقدمات التى يمكن الرجوع اليها	
	فى اثبات المطالب العقلية	
٣٢١	وهى خاتمة الكتاب	
٣٢٩	كتب للمحقق	

